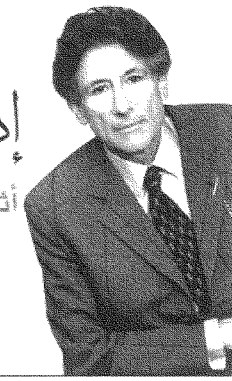


إدوارد سعيد

أثرُه في العالم... وفينا

# ولاء إدوارد سعيد الأكبر

□ أحمد دلاّل

**عن العامّ والخاصّ**

للحزن حقّ، ولكنْ ليس هذا مقامَ الرثاء.

غيابُ إدوارد سعيد يُخلِّف فراغًا كبيرًا في ساحات الفكر الإنسانيّ والنضال السياسيّ من أجل العدالة والكرامة الإنسانية، وفي قلوب محبِّيه وكلِّ مَنْ استلهم صوتَه الجميل الشريف المتوقِّد الذي لا يتوانى عن قول الحقّ في زمن الجور. لقد ملأ كلَّ لحظة من حياته بوجهٍ من وجوه الإبداع والدفء، وغاب مبكِّرًا ومازال في جعبته الكثير. نعم، سنُحرم مما كان سيقوله لنا، من صوته الشجاع يَكْسر جدرانَ الصمت، من فكره الثاقب الذي ما فتئ يَرْسم فسحةً للأمل في قلوبنا، ومن الكثير الكثير الذي لن نَعْرفه بعد غيابه. لكنَّه خَلَّفَ لنا موروثًا فكريًا إنسانيًا لا تَنْضب قراءتُه. وحريٌّ بنا أن نَحْتفل بما خلّفه لنا، لا أن نرثيه. حريٌّ بنا أن نُحيِّد الحزنَ الذي يُثقل القلوب، وأن نَسْتحْضر فكرَه الرحيبَ عنوانًا دائمًا للحياة.

يَصْعب عليَّ فصلُ الخاصّ عن العامّ عند الحديث عن إدوارد. فلقد حظيتُ بمعرفة إدوارد الإنسان، وتوطّدتْ أواصرُ معرفتي به بعد أن أَدْخلني إلى عالمه الخاصّ، فأحببتُه لِسَعَةِ قلبه وودّه وكرمه، لحساسيته وسرعةِ انفعاله، لوسامته وأناقته وشهامته، ولأشياء كبيرةٍ وصغيرةٍ أخرى لا تُحْصى. لكنَّني عرفتُ فكر إدوارد، أو بعضًا من هذا الفكر، قبل أن أتعرّف عليه شخصيًا، فكان له أثر كبير على تكويني الثقافيّ، وأحببتُ منذ ذلك الحين فكرَه النابضَ بالحرية والعزة.

**«الاستشراق» والدراسات الإسلامية والشرقأوسطية**

عند بدئي التحضيرَ للدراسات الإسلامية في جامعة كولومبيا عام ١٩٨٤، كان لإدوارد سعيد حضور لا يُمْكن تجاهلُه في الأوساط الثقافية والأكاديمية، وفي موضوع دراستي على وجه الخصوص. فمنذ صدور كتابه **الاستشراق** عام ١٩٧٨ كان لهذا الكتاب أثر هائل على الدراسات الإنسانية والاجتماعية في جميع أنحاء العالم. ورغم اختصاص هذا الكتاب بدراسة آليات إنتاج المعرفة الأوروبية عن الشرق، وعلاقةِ هذه المعرفة بمشاريع الهيمنة الثقافية والسياسية الأوروبية، فإنّ تأثيره الكبير يَنْبع من قدرة سعيد على ربط جوانب مختلفة من فكره النقديّ بتحليله للاستشراق. وواقع الأمر أنّه لا يُمْكن الفصلُ بين جوانب فكر سعيد المختلفة. كما أنّه لا يُمْكن الفصلُ بين نقده النظريّ والممارسة العملية لهذا الفكر. فقد كان سعيد أولاً، وقبل كلّ شيء، ناقدًا راديكاليًا يتوخّى استشفافَ العلائق بين الأنظمة المعرفية المختلفة وسائرِ أشكال الممارسة الاجتماعية. وقد أكّد سعيد في كتاباته المختلفة خصوصيةَ كلّ لحظة تاريخية، وهو ما يَجْعل من المستحيل ترسيمَ ملامح ثقافية ثابتةٍ ومنعزلةٍ لأيّ ثقافة خارج إطار التاريخ. ومن هنا، فإنّ أية محاولة لتأكيد جوهر مشترك وثابت لأيّ ثقافةٍ، بما فيها الثقافةُ الإسلاميةُ أو الشرقيةُ، لا يُمْكن أن تكون توصيفًا دقيقًا لهذه الثقافة، بقدْرِ ما هي محاولةٌ لإنتاج «الآخر» في إطار مشروعٍ هيمنةٍ ثقافيٍّ وسياسيٍّ في آن.

لقد أُولِع الكثيرون بالقول إنّ كتاب **الاستشراق** يُعْنى بفهم التخيّلات الغربية، وليس كتابًا عن الشرق نفسه، أيْ أنّه لا يُسْهم في تعريف الشرق وثقافته. وفي هذا التأكيد مغالطتان. أُولاهما أنّ كتاب **الاستشراق**، بدقّته وتفصيله ومسؤوليته الأكاديمية، يحوي أكثرَ بكثير من أفضلِ ما كُتب في غالب الدراسات المتخصّصة عن الشرق والإسلام. ولكنّ المغالطة الكبرى تَكْمن في أنّ هذا الكتاب، كأعمال سعيد النقدية الأخرى، لا يَهْدف إلى إنتاج تعريفٍ ثابتٍ لثقافةٍ ما، أيًا تَكُنْ هذه الثقافة، لأنّ الثقافات مرتبطةٌ ارتباطًا عضويًا بالممارسات الاجتماعية والتاريخية السائدة في لحظات تاريخية محدّدة. إنّ هدف مشروع سعيد النقديّ هو فهمُ الإطار التاريخيّ والسياسيّ والثقافيّ لإنتاج هذه التعريفات المحدّدة لثقافة «الآخر،» ويَهْدف من ثم إلى نقد الاستعمالات الإيديولوجية لهذه التعريفات في خدمة مشاريع الهيمنة والتسلّط. نقد الاستشراق، إذًا، هو نقدٌ للقراءة التنميطية وغير التاريخية للحضارة الشرقية، وليس دعوةً لقراءةٍ غيرِ نقدية لهذه الحضارة.

هذا الاستشراق المعرفيّ الذي انتقده سعيد ليس حكرًا على الغربيين، بل يُمْكن وجودُه عند الشرقيين المتشبِّعين برؤية غير نقدية للثقافة، وعند كلّ مَنْ يُشيِّد جدرانًا للفصل بين الثقافات

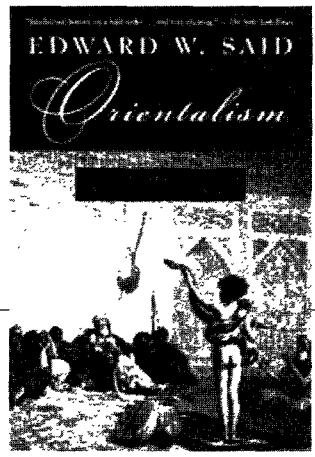
ولحصْرِ أيّ ثقافة، شرقيةٍ أو غربيةٍ، في إطارٍ نمطيٍّ لا يتبدّل ولا يغيّره الزمن.

لهذه الأسباب مجتمعةً، كان لفكر سعيد، وخصوصًا كتاب **الاستشراق**، تأثير كبير في حقول دراسيةٍ مختلفة، كثيرٌ منها لا يتعلّق بالشرق والعالم الإسلاميّ. ولعلّ أهمّ تأثير لسعيد هو في التأسيس النظريّ لحقل معرفيّ جديد هو حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية، وفي ابتداع طريقةٍ جديدةٍ في النقد، سواء النقد الأدبيّ أو النقد النسويّ أو النقد الثقافيّ أو الدراسات الإثنية، وغير ذلك من الحقول.

تأثيرُ سعيد إذًا في حقول الدراسات الإسلامية ودراسات الشرق الأوسط، سواء منها الدراسات التاريخية أو الأدبية أو السياسية، هو جزء من تأثير نهجه النقديّ في ميادين ثقافية مختلفة. وكما فكّكَ سعيد الخطاباتِ المعرفيةَ التي تُقولِب الثقافةَ والتاريخَ على أسسٍ جغرافية أو إثنية أو قومية أو دينية، فقد انتقد أيضًا الخطاب الأكاديميّ المتخصّص الذي يُرَسِّم حدودًا بين الحقول والتخصُّصات الأكاديمية المختلفة، في حين أنّ وحدة الحياة العضوية تَفْرض الترابطَ بين هذه الحقول.

ولا شكّ أنّ نقد الاستشراق لم يبدأ بدراسات سعيد. كما أنّ محاولات تخطّي الخطاب الاستشراقيّ النمطيّ، وتطبيق نظريات ومنهجيات التاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ لدراسة التاريخ الإسلاميّ الشرقيّ لم تبدأ هي الأخرى مع كتابات سعيد. إلاّ أنّ هذه المحاولات النقدية ارتقتْ نوعيًا بعد دراسات سعيد المفصّلة التي رَبَطَتْ بين إنتاج المعرفة عن الشرق من جهة، والممارسات السياسية والاجتماعية المنبثقة عن مشاريع السيطرة الإمبريالية على الشرق من جهة أخرى. لقد نظّر الاستشراقُ الأكاديميّ، بارتباطٍ وثيقٍ مع مشاريع السيطرة والتوسُّع الاستعماريّيْن، لرؤيةٍ موحّدةٍ للشرق ذي الطابع الإسلاميّ الثابت، بحيث يُمْكن من خلال هذه الرؤية فهمُ الأحداث التاريخية في مختلف حقبات التاريخ الإسلاميّ بوصفها تجلياتٍ متعدّدةً لجوهر ثقافيّ ـ دينيّ واحد. وقد ساوى الاستشراقُ أيضًا بين الحداثة والإصلاح والتقدّم من جهة، والتغريب من جهة أخرى، وأكّد أنّ العالم الإسلاميّ الشرقيّ يشكّل نموذجَ الإصلاح ودافعَه في آن معًا. ثم جاءت المحاولاتُ الأولى للإفلات من هذا السرد الاستشراقيّ للتاريخ الإسلاميّ على يد مؤرّخين اقتصاديين من أمثال إيمانويل والرشتاين ومدرسته، وعلى وجهٍ أخصّ من قبل مجموعة من مؤرِّخي الإمبراطورية العثمانية ممّن ركّزوا على دراسة الاقتصاد السياسيّ لهذه الإمبراطورية. وباختصارٍ لا يَخْلو من تبسيط، فإنّ هؤلاء المؤرّخين على تباين آرائهم أكّدوا وجود تطوُّرات اقتصادية وسياسية في العالم الإسلاميّ شبيهةٍ بنظيراتها في أوروبا، ومن ثم وجود نظام عالميّ واحد يَنْخرط فيه الشرقُ والغربُ، وليس حكرًا على أحدهما. بمعنًى آخر، فإنّ بعض الحواجز المفترضة لتأكيد التمايز الجوهريّ بين الشرق والغرب كانت محلَّ نقد في هذه الدراسات. ويُمكن هنا الإشارةُ إلى مقالة أنور عبد الملك «الاستشراق في أزمة» التي نُشرتْ في بداية الستينيات، وإلى كتاب عبد اللّه العروي عن «أزمة المثقفين العرب» كنماذج أخرى للنقد المعرفيّ للاستشراق. إلاّ أنّ هاتيْن المحاولتيْن وغيرهما، على أهميّتها، بقيتْ قراءاتٍ مجتزأة، وافتقرتْ إلى قراءة منهجية لعلاقة الاجتماعيّ والسياسيّ من جهة، بالثقافي من جهة أخرى، ولعلاقة نظام المعرفة الاستشراقيّ ـ كقوة تُعَرِّف وتُحَدِّد ـ بالنظام الاستعماريّ الأوروبيّ، ولاحقًا الإمبرياليّ الأميركيّ، كقوةٍ تهيمن وتسيطر.

ما قدَّمه سعيد في دراسته هو إطارٌ نظريٌّ شامل لفهم هذه العلاقة ونقدها، بحيث أصبحت هذه الدراسةُ مقدِّمةً لكلّ القراءات النقدية الجديدة في حقول التاريخ الإسلاميّ والدراسات الإسلامية والشرق أوسطية. ويُمْكن القولُ بحقّ إنّ كلّ الإسهامات الجادة في حقول الدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلاميّ ودراسات الشرق الأوسط مدينةٌ لإدوارد سعيد بشكل أو بآخر، سواء اعترف أصحابُها بهذا الدَيْن أم اختاروا عدمَ الجهر به لعِلِلٍ في أنفسهم. هذا الدَيْن بالطبع ليس بالضرورة في التفاصيل، وليس مقصورًا على توخّي الحذر في قراءة نصوص الاستشراق، ولا في تحفيز الدارسين على إعادة النظر بمسلّماتهم الثقافية والنظرية، ولكنّه أساسًا في إرساء منهجيةٍ للمقاربة النقدية لخطاب الاستشراق المعرفيّ بأسره، وفي دحض الثنائيات التي تروِّج لاختلافٍ جوهريٍّ بين التجارب التاريخية للبشر على أساس جغرافيّ أو عرقيّ أو دينيّ. ولقد ساهم سعيد، من خلال تقعيده الثقافيّ




سعيد في هذا الكتاب ساهم، أكثر من أيّ مفكّر معاصر، في تحرير المؤرّخين الجدد من خطاب الاستشراق

لتأريخ اجتماعيّ، أكثر من أيّ مفكّر معاصر، في تحرير المؤرّخين الجدد من خطاب الاستشراق.

من المفارقات الجديرة بالذكر أنّ التأثير الأوضح لسعيد في حقول الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية المختلفة هو بين المؤرّخين الاجتماعيين للشرق المعاصر أو الحديث، بينما لايزال تأثيرُه محدودًا في الدراسات الثقافية للإسلام الوسيط. ولا غرابة في الأمر. فالتأريخ الجديد يَعْتمد في توثيقه للحياة في المجتمعات الإسلامية على كمٍّ كبيرٍ من المعلومات المفصّلة التي تعطي لكلّ مجتمع خصوصيّته التاريخية. وهذا النوع من المعلومات متوفّر للفترة الحديثة أكثرَ منه للفترة الوسيطة. لهذا السبب، فإنّ الفكر الاستشراقيّ مازال نافذًا في دراسات الإسلام الوسيط، رغم أنّ سعيد نجح في تعريته والإشارةِ إلى مكامن ضعفه على المستوى النظريّ. ولهذا السبب أيضًا، فإنّ التهافت الفكريّ للخطاب الاستشراقيّ أصبح أمرًا مسلَّمًا به في الدوائر الأكاديمية، الأمرُ الذي يفسّر الهجمات الشرسة في السنوات القليلة الماضية من قبل حفنةٍ من المستشرقين الصهاينة على جمعية دراسات الشرق الأوسط MESA وعلى الحقل بشكل عامّ. وعلى سبيل المثال لا الحصر، فإنّه من النادر إيجاد مَنْ يَعْتمد كتابات المستشرق الصهيونيّ برنارد لويس في برامج دراسات الإسلام أو الشرق الأوسط في الجامعات الأميركية أو الأوروبية، أو مَنْ يَعْتمد هذه الكتابات مَرْجعًا في الدراسات الأكاديمية الجادة عن الإسلام. إلاّ أنّ هذا التهافت الصارخ للفكر الاستشراقيّ يقابله رواجٌ كبيرٌ على المستوى السياسيّ وعلى مستوى الإعلام بشكل عامّ. فبرنارد لويس نفسُه، المهمَّش علميًا، هو المرجعُ المفضّلُ «لتثقيف» الإدارة الأميركية الحالية حول الإسلام، ولتزويدِها بتبريراتٍ لسياساتها العدوانية التوسعية، وهو المُلْهِم الأكبر لفكرة «الصراع الحضاريّ» بين الإسلام والغرب. وفي هذا ما يؤكّد، مرةً أخرى، صحةَ تشخيص إدوارد سعيد للعلاقة بين الخطاب المعرفيّ الاستشراقيّ ومشاريعِ الهيمنة الإمبريالية، بدءًا من القرن الثامن عشر وحتى اليوم.

## عن النقد الدينيّ والنقد العلمانيّ

تبقى الإشارة إلى تأثير إدوارد سعيد على الدراسات الإسلامية من خلال علاقة هذه بالدراسات الدينية بشكل عامّ. فقد تعرّض سعيد لموضوع الدِّين في الكثير من كتاباته، لعلّ أهمَّها ما أوْرده في كتاب **العالم، النص، الناقد**، وخصوصًا في مقدّمة الكتاب ونهايته حول النقد العلمانيّ والنقد الدينيّ وبالتتابع. وينتقد سعيد في هذه الكتابات الردةَ الفكريةَ عند مثقفين يمارسون ما يسمّيه «النقد الدينيّ،» أي النقد الذي يؤكّد الخاصَّ والداخليّ في الثقافة على حساب العامّ والاجتماعيّ، والذي يقيّد النقدَ المعرفيَّ ويَحْصره في أطر الاختصاصات المهنية المختلفة. ممارسو هذا النوع الأخير من النقد كثيرٌ منهم علمانيون، لكنّ ممارستَهم النقدية ـ في رأي سعيد ـ تُضفي على الثقافة صفةً قُدسيةً بحيث تَفْعل فعلَ الدِّين. وفي مقابل هذا النقد الدينيّ يمارس سعيد ما يسمّيه النقدَ العلمانيَّ. إلاّ أنّ هذا النقد العلمانيّ بدوره ليس بالضرورة نقدًا للدِّين، بقدْرِ ما هو تفكيكٌ للنقد الدينيّ الذي يحوّل الثقافةَ إلى أداةِ إقصاءٍ في يد السلطة السياسية. ولا ينفي سعيد بهذا مشروعيةَ الانتماء إلى ثقافة أو دين، بل يؤكّد أنّ النقد الراديكاليّ ليس ممكنًا بدون التضامن العضويّ مع جماعةٍ ما. وربما في فكرة التضامن هذه يَكْمن فارق كبير بين كليفورد غيرتس وسعيد، رغم تقاطعهما في تأكيد خصوصية كلّ لحظة تاريخية واستحالةِ التعميم الثقافيّ خارج التاريخ. فقد اكتفى غيرتس في كتاب **الإسلام مرصودًا** (Islam Observed) بالتأكيد أنّه لا يوجد جوهرٌ ثقافيٌّ واحد تَنْتظم فيه كافةُ المجتمعات الإسلامية في كلّ زمان ومكان. إلاّ أنّ سعيدًا لم يَنْفِ إمكانيةَ ومشروعيةَ انضواء المسلمين أو غيرهم، وتضامنَهم في ظلّ ثقافة إسلامية تَكْتسب معناها من هذا التضامن. غير أنّ مثقف سعيد المنتمي قد يضطرّ إلى الخروج عن التضامن الأعمى وإعادة تشكيل هذا التضامن على أسس جديدةٍ إذا ما استدعى العدلُ ذلك. التضامن إذًا **ضرورةٌ** للنقد، ولكنّه أيضًا **هدف** لهذا النقد الراديكاليّ الذي يدعو إليه سعيد. وبهذا، فإنّ نقد سعيد للتأثيرات الدينية للثقافة ليس إلاّ نقد الاستشراق والقومية الشوفينية والإمبريالية، وليس رفضًا مطلقًا لمشاعر الناس الجماعية المنظّمة.

## عنوان الكرامة

لقد مارس سعيد هذا النوعَ من النقد الراديكاليّ في مجمل مسيرته الفكرية، حتى بات من الممكن قراءةُ كتاباته عن المثقف ودوره في المجتمع كسيرة ذاتية تَعْكس جانبًا كبيرًا من حياته. ومن هذا المنطلق النقديّ المعرفيّ تولَّد انتماءُ سعيد إلى فلسطين ونضالُه من أجل كرامة إنسانها. نعم، انتمى سعيد إلى العالم كلّه. ونعم، كان فلسطينيًا وأميركيًا في ثقافته وانتمائه. وكثيرًا ما استعمل عبارة «نحن الأميركيين» أو «نحن الفلسطينيين» دون حَرَج أو تردُّد. إلاّ أنَّه لم يستعمل تعبير «شعبي» قطّ إلاّ ليقول «شعبي الفلسطينيّ.» لقد كان ولاؤه الأكبرُ لكرامة الناس العاديين في وجه أنظمة الهيمنة السياسية والثقافية، واختار فلسطين الضحيةَ لأنَّها أصبحتْ عنوانًا لكرامة الإنسان البسيط الرافض للاستسلام في مواجهة أعتى آلات القمع والظلم. اختار فلسطين لأنَّها أصبحتْ اسمًا للنضال الإنسانيّ من أجل الحرية والعدل.

انتماء إدوارد أَطْلَقَ طاقاتِه النقديةَ ولم يقيِّدها، وشَحَذَ قدرتَه على الترويج لثقافة إنسانية تبحث عن الحقيقة وتدافع عن الحقّ. نعم، إدوارد لم يَقُلْ كلمتَه الأخيرة، ولم يكن ليقولها ما دام حيًا. حتى اللحظة الأخيرة ظلّ يَنْهل من الحياة ويعطيها من جديدِ فكرٍ قاطع لا لَبْسَ فيه. وكشعبه الجميل، لم يستسلم إدوارد للموت، بل أَبْدَعَ الحياةَ بشجاعةٍ نادرةً حتى الرمق الأخير. لقد استمع إلى نبضات قلبه الدافئ وأَسْمعنا إياها. فلْنُصْغِ إليه.

**واشنطن ـ الدار البيضاء**

**أحمد دلاّل**

كاتب جامعي لبناني. أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة جورج تاون، واشنطن.