

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

فصلية علمية محكمة - مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

طباقيّة المنفى :

مدخل تنويري إلى عالم إدوارد سعيد

في ضوء نقد ما بعد الاستعمار

Exile's Counterpoint :

An Enlightening Approach to the World of
Edward Said In light of Post-Colonial Criticism

أ.د. محمد عبّيد الله

قسم اللغة العربية وآدابها - جامعة فيلادلفيا
الأردن



جامعة الكويت
KUWAIT UNIVERSITY

مجلس
النشر العلمي

ISSN: 1560 - 5248

إصدار خاص - أدب (1)

1445 هـ / 2023 م

• ثمن العدد

الكويت: 500 فلس، البحرين: دينار واحد، قطر: 10 ريالات، الإمارات 10 دراهم، السعودية: 10 ريالات، عمان : ريال واحد.

ثمن النسخة في دول الوطن العربي ما يعادل دولاراً واحداً.

ثمن النسخة في الدول الأجنبية ما يعادل ثلاثة دولارات.

• الاشتراك السنوي (أفراد):

سنة واحدة: الكويت 4 دينار كويتي، الدول العربية: 6 دينار كويتي، الدول الأجنبية 22 دولار.

سنتان: الكويت 7 دينار كويتي، الدول العربية: 10 دينار كويتي، الدول الأجنبية 37 دولار.

ثلاث سنوات: الكويت: 10 دينار كويتي، الدول العربية: 14 دينار كويتي، الدول الأجنبية 52 دولار.

أربع سنوات: الكويت: 13 دينار كويتي، الدول العربية: 18 دينار كويتي، الدول الأجنبية 67 دولار.

• الاشتراك السنوي (مؤسسات):

سنة واحدة: الكويت 22 دينار كويتي، الدول العربية: 22 دينار كويتي، الدول الأجنبية 90 دولار.

سنتان: الكويت 37 دينار كويتي، الدول العربية: 37 دينار كويتي، الدول الأجنبية 150 دولار.

ثلاث سنوات: الكويت: 53 دينار كويتي، الدول العربية: 53 دينار كويتي، الدول الأجنبية 210 دولار.

أربع سنوات: الكويت: 67 دينار كويتي، الدول العربية: 67 دينار كويتي، الدول الأجنبية 270 دولار.

جميع المراسلات الخاصة بشروط النشر أو أية استفسارات أخرى

توجه إلى رئيس تحرير حويات الآداب والعلوم الاجتماعية

ص.ب: 17370 الخالدية – الكويت: 72454 – تلفون: 24830256 – فاكس 24830256

ISSN 1560 - 5248 Key title: Hawliyyat Kulliyyat al-Adab

E-mail: aass@Ku.edu.Kw

<http://apc.kuniv.edu.kw/AASS/>

تتوفر نصوص البحوث كاملة لدى:

EBSCO Publishing Products

دار المنظومة: www.mandumah.com

إصدارات مجلس النشر العلمي

مجلة العلوم الاجتماعية 1973، مجلة الكويت للعلوم والهندسة 1973، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية 1975، لجنة التأليف والتعريب والنشر 1976، مجلة الحقوق، 1977، حويات الآداب والعلوم الاجتماعية 1980، المجلة العربية للعلوم الإنسانية 1981، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية 1983، المجلة التربوية 1983، المجلة العربية للعلوم الإدارية 1991.

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

فصلية علمية محكمة تتضمن مجموعة من الرسائل
تعنى بنشر الموضوعات التي تدخل في تخصصات
العلوم الإنسانية والاجتماعية والآداب

إصدار خاص (أدب ، 1)
1445 هـ / 2023 م

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية – جامعة الكويت

هيئة التحرير	الهيئة الاستشارية
• أ.د. تغريد محمد القدسي رئيسة هيئة التحرير قسم دراسات المعلومات – جامعة الكويت	• أ.د. باسل حاتم الجامعة الأمريكية – الشارقة الإمارات العربية المتحدة
• أ.د. باقر سليمان النجار جامعة البحرين – البحرين أستاذ زائر بقسم الاجتماع – جامعة الكويت	• أ.د. إبراهيم السعافين قسم اللغة العربية – الجامعة الأردنية
• أ.د. نعمان محمود أحمد جبران جامعة إربد – الأردن أستاذ زائر بقسم التاريخ – جامعة الكويت	• أ.د. حمدي حسن أبو العنين كلية الإعلام – جامعة مصر الدولية
• أ.د. عدنان يوسف العنوم قسم علم النفس – جامعة اليرموك – الأردن	• أ.د. ساري حنفي رئيس الجمعية الدولية لعلم الاجتماع الجامعة الأمريكية – بيروت
• أ.د. مشاعل الحملي قسم اللغة الإنجليزية وآدابها – جامعة الكويت	• أ.د. منى بيكر جامعة مانشستر – المملكة المتحدة
• د. عبد الله محمد الجسمي قسم الفلسفة – جامعة الكويت	• أ.د. عبدالقادر الفاسي الفهري قسم اللغة العربية – جامعة محمد الخامس
• د. إبراهيم ناجي الهدبان قسم العلوم السياسية – جامعة الكويت	• أ.د. عبد الله الوليعي قسم الجغرافيا – جامعة الملك سعود
• د. أحمد مبارك الحصم قسم الجغرافيا – جامعة الكويت	• أ.د. مأمون فندي مدير معهد لندن للدراسات الإستراتيجية المملكة المتحدة
• د. أسعد هاشم الصالح قسم اللغة العربية – جامعة انديانا الولايات المتحدة الأمريكية	
• مها إبراهيم المسعد مديرة التحرير	

قواعد النشر في حَوَلِيَّات الآداب والعلوم الاجتماعية

- حَوَلِيَّات الآداب والعلوم الاجتماعية هي فصلية تنشرُ البحوثُ والدَّراساتُ الأصيلةُ باللغتين العربية والإنجليزية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويتوافر فيها ما يأتي:
 - أن تُمثِّلَ الدراسةُ إضافةً جديدةً في حقل التَّخصُّص .
 - لم يسبق نشر الدراسة بأي صورة كانت، ولم يسبق أيضاً تقديمها للنشر الي جهة أخرى أثناء ورودها إلى الحوليات. ويلتزم الباحث بكتابة إقرار وتعهد بأن البحث المقدم لم يسبق نشره في أي وعاء نشر، أو أرسل إلى جهة أخرى .
 - ألا يقل عدد كلمات الدراسة عن (15000) كلمة، شاملة المراجع والهوامش والجداول (بحدود 50 صفحة) وألا يزيد عدد الكلمات على (60000) كلمة في حدود 200 صفحة.
 - يطبع البحث بوساطة معالج النصوص Microsoft Word وعلى مسافة ونصف، وبنط Simplified Arabic 14 للبحوث باللغة العربية، وعلى مسافتين، وبنط Times New Roman 12 في حالة البحوث باللغة الإنجليزية.
 - يرفق الباحث ملخصاً للبحث، مطبوعاً باللغتين العربية والانجليزية، في حدود (200) كلمة. على أن يحوي ملخص البحث: هدف الدراسة وأسئلتها، منهج الدراسة المستخدم، أبرز النتائج المستخلصة وأهم الاستنتاجات، إضافة إلى الكلمات الدالة (المفتاحية).
 - يرفق الباحث مع البحث سيرة علمية مختصرة، مطبوعة باللغتين العربية والإنجليزية تشمل أهم مؤلفاته وأبحاثه.
 - تقدم الخرائط والأشكال والرسوم (إن وجدت) بأصولها الصالحة للطباعة بصيغة JPG، وبمستوي دقة 600 × 800 .
 - في حالة رغب الباحث بنشر الصور أو الخرائط أو الأشكال البيانية الملونة؛ يلتزم بدفع تكاليفها.
 - يراعي الباحث عند كتابة البحث الالتزام بالنسخة الأخيرة (السابعة) من نظام علم النفس الأمريكية American Psychological Association APA من حيث كتابة المراجع والهوامش في متن البحث ، إضافة إلى قائمة المراجع . على الوجه الموضح أدناه .
 - كتابة المرجع في المتن: اسم العائلة للمؤلف متبوعاً بفاصلة، ثم سنة النشر . (يرجي الرجوع إلى دليل التوثيق وفقاً لنظام APA لمزيد من التفاصيل .
- مثال (Courtois, 2001)
- قائمة المراجع: يرجى الرجوع الى دليل التوثيق، وفقاً لنظام APA للتفاصيل .

Jones, J. (2005). Writing with style. Style Writing Journal, 12 (6), 1433

ويمكن زيارة موقع APA لمعرفة القواعد الخاصة بنظام APA على :

<http://www.apastyle.org>

- يجب أن تشتمل جميع البحوث على قائمة المراجع كاملة في نهاية البحث ، على أن يكون بنط الكتابة بالنص الروماني (Times Roman Script)
- لمعرفة قواعد النشر وأخلاقياته الرجاء مراجعة موقع الحوليات الإلكتروني:

<http://apc.kuniv.edu.ku/>

شروط قبول البحوث في الحوليات:

- يجب أن يقدم البحث عن طريق نظام الـ OJS وليس البريد الإلكتروني؛ ليتسنى للحوليات البدء بالتقييم . - تقبل الحوليات البحوث التي تقدم إلكترونياً فقط من خلال الموقع: [http:// journals.KU.edu.KW/aass](http://journals.KU.edu.KW/aass)
- لا تقبل مجلة الحوليات البحوث التي سبق نشرها بأي شكل أو وسيط .
- لا تقبل مجلة الحوليات نشر أبحاث الماجستير أو الدكتوراه أو أي مستلات منها .
- لا ترد ولا تسترجع أصول البحوث المقدمة للنشر ، سواء نشرت أم لم تنشر .
- لا يجوز نشر البحوث مع جهات أخرى إلا بعد موافقة الحوليات على ذلك ، وإذا ثبت نشرها فستتخذ إدارة الحوليات الإجراءات القانونية المتبعة بهذا الشأن .
- يمكن للباحث نشر بحثه مع جهات أخرى ، بعد الحصول على إذن كتابي سابق من رئيس التحرير ، وبعد انقضاء ثلاث سنوات على نشره في الحوليات .
- يعرض البحث الذي تتوافر فيه القواعد المذكورة سابقاً ، وبعد موافقة هيئة التحرير ، علي محكمين اثنين لتقرير مدى صلاحية البحث للنشر في المجلة ، ويكون التحكيم ثنائياً الحجب (Double Blind Review)
- تمنح المجلة للباحث ثلاثين نسخة مجانية مطبوعة من بحثه المنشور .
- ترسل جميع المراسلات الخاصة بالحوليات ما عدا البحوث ، إلي رئيس التحرير عن طريق البريد الإلكتروني للمجلة .

رئيس تحرير حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

ص.ب : 17370 الخالدية

رمز بريدي : 72454 - الكويت

ISSN 1560 Key title: Hawliyyt Kulliyyat al-Adab

<http://apc.kuniv.edu.kw/AASS>

E-mail: aass@ku.edu.kw

افتتاحية الإصدار الخاص (أدب)

هذه هي حزمة الأدب العربي، وتحتوي ست رسائل متنوعة. كما ذكرت في مقدمة الحزمة الأولى أتى هذا العدد الخاص بشقين: واحد للغة، وآخر للأدب؛ نتيجة الكم الكبير من الرسائل التي وردت إلى الحوليات. وبما أن لغة الضاد مهمة جداً؛ ارتأينا نشر الحزمتين بحيث تكون واحدة للغة، وأخرى للأدب. حوت كل حزمة مجموعة من الرسائل.

الرسالة الأولى للأستاذ الدكتور محمد عبيد الله من قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة فيلادلفيا بالأردن، بعنوان: «طباقية المنفى: مدخل تنويري إلى عالم إدوارد سعيد في ضوء نقد ما بعد الاستعمار». يتطرق البحث إلى صورة المنفى عند سعيد، وأثرها في تكوينه الإنساني والفكري والثقافي، وأثر المنفى في كتاباته النقدية والفكرية. يعتمد البحث تحليل محتوى الخطاب في كتابات سعيد، وتتبع أثر أو (ثيمة) المنفى في كتابات سعيد؛ بغية الوصول إلى مفاهيم جوهرية بشأن القومية، الهوية، الاستعمار، الاستشراق، الثقافة، اللغة، الوطن، الآخر، الهجنة.

الرسالة الثانية للأستاذ الدكتور أحمد حمودة من جامعتي طيبة والقاهرة، بعنوان: «تأثير متوالية الوزن في التركيب الشعري: نحو أجرومية لعروض الشعر العربي»، والتي تنظر تأثير الوزن في البناء التركيبي للشعر من خلال مبحثين: الأول يبحث في تأثير اتحاد الوزن في التركيب الشعري، وباستخدام بحر الكامل نموذجاً. أما الثاني، فيبحث في اختلاف الوزن في التركيب الشعري، ويستخدم دائرة المؤلف نموذجاً لدراسته.

الرسالة الثالثة للأستاذ الدكتور هاني علي سعيد محمد، أستاذ البلاغة والنقد الأدبي في قسم اللغة العربية بكلية الآداب في جامعة الفيوم، وكلية العلوم والآداب بجامعة القصيم، بعنوان: «جماليات الدهشة الشعرية في ديوان (الأهلة) لمحمد عبد الباري». يخبرنا الباحث بجماليات الدهشة في الشعر مستخدماً ديوان الأهلة كمثال للمسببات الجمالية. ويتساءل البحث عما يسهم في جماليات القصيدة المعاصرة من دهشات عديدة.

الرسالة الرابعة للدكتور يوسف إبراهيم خلف جمعة، من قسم اللغة العربية في جامعة الكويت، والبحث بعنوان: «أفكار ابن وهب في كتابه (البرهان في وجوه البيان): قراءة من المنظور التداولي». يتفحص الباحث أفكار ابن وهب في كتابه المذكور بالعنوان، ويتجه البحث إلى دراسة الأحاديث والمناظرة؛ أي: الجوانب الاجتماعية التداولية. يركز البحث ويحفزنا إلى أهمية أفكار ابن وهب من جديد.

الرسالة الخامسة، فهي للدكتور أحمد بن صالح أحمد الغامدي من قسم اللغة العربية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الباحة في المملكة العربية السعودية، وهي بعنوان: «الأدب والتقنية: دراسة تحليلية في المفاهيم وسياقاتها الإنسانية والنقدية». يبدأ البحث بالتساؤل عن العلاقة بين مفهوم الأدب والتقنية بوصفهما مفهومين مجردين وعمليين، وينتهي إلى أن التقنية تبقى جزءاً من مفهوم الأدب، مع أن العلاقة التاريخية بينهما كانت تبادلية.

أما الرسالة السادسة والأخيرة في هذه الحزمة للدكتور عماد أحمد الزين، من قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة الإمارات العربية المتحدة بالعين، وهي بعنوان: «علم طبقات الألفاظ: دراسة في نقد الرواية المعجمية»؛ فتأتي أهمية الدراسة من أنها تقترح أساساً نظرياً وإجرائياً لعلم طبقات الألفاظ، وتؤسس لمجموعة من الضوابط والقوانين والمعايير.

أ.د. تغريد محمد القدسي
رئيسة التحرير

Doi. 10.34120/0757-043-950-001

الرسالة (1)

طباقية المنفى:

مدخل تنويري إلى عالم إدوارد سعيد

في ضوء نقد ما بعد الاستعمار

Exile's Counterpoint :

**An Enlightening Approach to the World of
Edward Said In light of Post-Colonial Criticism**

أ. د. محمد عبيد الله

قسم اللغة العربية وآدابها - جامعة فيلادلفيا

الأردن

إصدار خاص - (أدب، 1) 1445هـ/2023م

المؤلف :

أ. د. محمد حسين عبيد الله

- دكتوراه في اللغة العربية وآدابها، الجامعة الأردنية، عام 1998م.
- يعمل حالياً أستاذاً للأدب والنقد، وعميداً لكلية الآداب والفنون في جامعة فيلادلفيا، الأردن.
- حصل على جوائز عربية منها: جائزة إدوارد سعيد للفكر العربي التنويري ونقد الاستشراق، من مؤسسة فلسطين الثقافية، عام 2019م. وجائزة كتارا للرواية العربية، حفل الدراسات النقدية، لعام 2019م.

الإنتاج العلمي:

- 1- القصة القصيرة في فلسطين والأردن، وزارة الثقافة، عمان، 2002م.
- 2- فلسطين في القصة القصيرة الأردنية، منشورات دار أزمنة عمان، 2002م.
- 3- بنية الرواية القصيرة، دار أزمنة، عمان، 2007م.
- 4- جماليات القصة القصيرة - قراءة في تجربة إلياس فركوح، دار أزمنة، عمان، 2009م.
- 5- أساطير الأولين: الجنس الأدبي الضائع في السرد العربي القديم، دار أزمنة، عمان، 2013م.
- 6- تحولات القصة القصيرة في تجربة محمود شقير، بدعم من جامعة فيلادلفيا، دار أزمنة، عمان، 2014م.
- 7- الوعي بالشفاهية والكتابية عند العرب - قراءة في مصنفات الجاحظ، جامعة الكويت، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، 2014م.
- 8- الرواية العربية واللغة - تأملات في لغة السرد عند نجيب محفوظ، دار أزمنة، عمان، 2019م.
- 9- الصناعة المعجمية والمعجم التاريخي عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2019م.

فهرس المحتوى

13	الملخص
14	عتبات
17	المقدمة
24	1 - فى معنى المنفى
28	2 - المنفى فى سيرة إدوارد سعيد
33	3 - المنفى وتوترات اللغة
38	4 - المنفى والاستشراق والإمبريالية
44	5 - المنفى والهوية والقومية
54	6 - تمثيلات المثقف: المتكيف والمنفى
58	7 - من الموسيقى إلى القراءة الطباقية
64	8 - طباقية المنفى
70	9 - سعيد وكونراد: لقاء المنفى
73	10 - المنفى والنظرية الأدبية والنقدية
80	11 - المنفى والأسلوب المتأخر
85	خاتمة
87	الهوامش
99	المراجع

ملخص

يتناول هذا البحث جانباً حيويًا من مسيرة المفكر والناقد الراحل إدوارد سعيد (1935 – 2006) ويطمح هذا البحث إلى تبين صورة المنفى عند سعيد، من ناحية تأثيرها في تكوينه الإنساني والفكري والثقافي، كما يتطّلع إلى استكشاف تمثيلات المنفى أو تفاعلاته في كتابات سعيد النقدية والفكرية، ذلك أننا نفترض أن تأثيرات المنفى كانت تأثيرات عميقة لم تتوقّف عند التعبيرات الوجدانية أو التأثيرية، وإنما تحوّلت إلى منظورات أساسية في رؤية سعيد الجدلية، وفي منهجيته المقاومة، وفي آخر المطاف نتطّلع إلى إمكانية توسيع النظر إلى تجربة إدوارد سعيد لتغدو مثالاً لتجربة الإنسان المنفي في مقاومته وعطائه، مما جعله مساهماً رئيسياً في رأس المال الفكري والإنساني رغم كل ما أحاط به من معوّقات ومثبّطات. أما المنهجية التي اتبعناها فتقع في مناهج الدراسات الثقافية وتحليل الخطاب التي تسمح بالربط بين حقول متعدّدة. وأفدنا من دراسات ما بعد الاستعمار التي كانت أعمال سعيد نفسه مورداً أساسياً من مواردها، إلى جانب أن ثيمة «المنفى» من التعبيرات المفتاحية الأساسية التي يرودها نقد ما بعد الاستعمار، ويجتهد المنظرون والدارسون ومنهم سعيد نفسه في استثمارها ومساءلتها بغية الوصول إلى فهم جديد لمفاهيم جوهرية تتعالق معها من مثل: القومية، والهوية، والاستعمار، والاستشراق، والثقافة، واللغة، والوطن، والآخ، والهجنة، وغيرها.

الكلمات الدالة (المفتاحية): نقد ما بعد الاستعمار، إدوارد سعيد، الهوية، المنفى.

عتبات

- «لا يبعث الأحران مصير مثل المنفى».
(إ. سعيد)
- «الإنسان الذي لم يعد له وطن، يتخذ من الكتابة وطنًا يقيم فيه».
(أدورنو)
- «لعل حاجة المرء إلى الجذور أن تكون أهم حاجات النفس البشرية وأقلها تبيينًا واعترافًا».
(سيمون فيل)
- «المنفى ليس أبدًا حالة رضا أو دعة أو أمان؛ المنفى، كما يقول (والاس ستيفنس)، عقلٌ شتاء، تكون فيه أنفاس الصيف والخريف قريبة بقدر تباشير الربيع لكنها لا تطال».
(إ. سعيد، ستيفنس)
- «أتذكر أن ابني الأكبر كان معي وكان في التاسعة من عمره في ذلك الوقت، وحين سمع بأن إ. سعيد عربي خاب أمله كثيرًا؛ لأنه لم يكن بصحبته جمل، ولا يضع عمامة على رأسه!».
(تيري إيغلتن)

من قصيدة (منفى: طباق) لمحمود درويش

(إلى إدوارد سعيد):

«يقول: أنا من هناك. أنا من هنا

ولست هناك، ولست هنا

لي اسمان يلتقيان ويفترقان

ولي لغتان، نسيت بأيهما

كنت أحلم،

لي لغة إنكليزية للكتابة،

طيعة المفردات،

ولي لغة من حوار السماء مع

القدس، فضية النبر، لكنها

لا تطيع مخيلتي

والهوية؟ قلتُ

فقال: دفاع عن الذات

إن الهوية بنت الولادة، لكنها

في النهاية إبداع صاحبها، لا

وراثه ماض. أنا المتعدد. في

داخلي خارجي المتجدد... لكنني

أنتمي لسؤال الضحية. لو لم

أكن من هناك لدربت قلبي
على أن يربّي هناك غزال الكناية
فاحمل بلادك أنّي ذهبت»

(محمود درويش: كزهر اللوز أو أبعد، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت،
2011، ص 183-184).

المقدمة

إدوارد وديع سعيد (1935 - 2003) مفكر وناقد عالمي ذو إسهامات رائدة في حقول متعددة من المعرفة الإنسانية المعاصرة، اكتسب شهرة واسعة منذ صدور كتابه (الاستشراق) عام 1978م؛ ذلك أنه ليس مجرد كتاب جيد أو مثير، وإنما هو من الروائع الملهمة التي لا يتوقف تأثيرها على القضايا المباشرة التي تُعالجها. وقد عدّ الدارسون إدوارد سعيد رائداً ومساهمًا رئيساً في مجالات أكاديمية وثقافية متشعبة في القرن العشرين، نحو: النقد الأدبي، والنقد الثقافي، والأدب المقارن، والدراسات الاستشراقية، وملهماً للباحثين في نقد ما بعد الاستعمار، وصولاً إلى النقد النسوي، والسياسة، والتاريخ، والأنثربولوجيا، وتحليل الخطاب، والنقد الموسيقي، وكتابة السيرة الذاتية، وغيرها من حقول المعرفة الإنسانية المعاصرة.

ويقع قلق الهوية المرتبط أشد ارتباط بتجربة المنفى في قلب حياة إدوارد سعيد وأعماله وأفكاره، مع أنه كان بمقدوره أن ينعم بمواطنته الأمريكية دون أن يتساءل أحد عن أصوله أو هويته لولا أنه تجرأ وتساءل عن تلك الهوية مُفصِّحاً عن حقّه في اكتشافها والدفاع عنها، دون أن يخسر موقعه في الثقافة الأمريكية والغربية التي عاش فيها معظم سني حياته.

ومعلوم أن سعيد ولد لعائلة فلسطينية عربية مسيحية (بروتستانتية) تسكن حي الطالبيّة المقدسي، وتمتلك بيتها الذي ولد فيه عام 1935م (وزاره لاحقاً في عام 1992 بعدما احتلته أسرة يهوديّة لا تمتّ له بصلة). وحَدَّث قراءه مطوّلاً في سيرته الذاتية (خارج المكان) عن والده (وديع سعيد)، وسرد كل ما تمكّن من تذكّره وجمعه؛ ذلك أن مناورات الأب المبكرة لمفارقة هويته إلى هوية أخرى كانت أحد أسباب تأزّم مشكلة الهوية التي عاناها إدوارد طوال

حياته. حدّثنا عن هجرة (وديع) الأب، وتجنّده في الجيش الأمريكي هرباً من التجنيد العثماني، ومشاركته في حروب الجيش إبان الحرب العالمية الأولى، وأنه بدّل اسمه ليغدو مواطناً أمريكياً منذ بدايات القرن العشرين، ورغم عودته إلى فلسطين فقد ظل محتفظاً بجنسيته الأمريكية، وقد أقام في القاهرة وعمل فيها بهذه الصفة، ولكن العائلة ظلّت مرتبطة بفلسطين وبيتها المقدسي حتى عام 1947، ولم تتمكّن من العودة إليه بعد الاحتلال. إن خيارات الأب وديع نحو (التأمرك) المبكر، لم تُجدِ نفعاً، ولم تجعل منه ومن أفراد أسرته منتمين انتماءً تاماً أو مريحاً إلى تلك الثقافة. وبمقدار اندفاع الأب ليغدو مواطناً أمريكياً كاملاً، وزهوه بهذا الامتياز المريح، فقد بدا الابن متشكّكاً قلقاً حيال ذلك الانتماء، وقد نضج هذا الشكّ في نفسه بتأثير اهتماماته السياسية وارتباطه بالقضية الفلسطينية، وخصوصاً بعد نكسة حزيران عام 1967م.

أشار إدوارد إلى هذا وغيره متّبعا أسلوب السيرة الذاتية الغربية القائمة على قدر من الصراحة والاعتراف، وروى كذلك رحلته السردية في الهجرة المعاكسة إلى هويته العربيّة الفلسطينية التي لم تكن مفروضة عليه تماماً كما يقول في سيرته، وإنما هو الذي اختارها، وسعى لاستعادتها ضمن ملابس صعبة شكّلت جوهر سيرته ورحلة حياته.

انخرط سعيد في هويته الفلسطينية العربية، الهوية الصعبة في الغرب الأمريكي الذي نمّطها وجعل منها شيئاً معادياً غير إنساني، وهكذا واجه سعيد ما تفرضه هذه الهوية من صراعات، فالهوية الفلسطينية وضعت في قلب الوحشية الغربية ضد الإنسان الفلسطيني والعربي. فهذه الصفة – كما يقول – من دون نقاش مرادفة في الغرب للعنف والتعصّب والإرهاب وقتل اليهود، حتى إن (إدوارد ألكسندر) أحد نقّاده المتعصّبين صكّ له لقباً طريفاً

هو: (بروفيسور الإرهاب)، وعنُون مقالاته الهجائية بهذا العنوان (Proffessor of Terror) في مجلة (كومنتري) الشهرية في عدد (أوغسطس) عام 1989⁽¹⁾. وقد واجه سعيد كل التهم بأدوات الثقافة الغربية التي أنقنها بوصفه واحداً من أكبر أبنائها النابيين، وليس بعقلية المثقف القادم من العالم الثالث، وهذا ما جعل مقاومته أشدّ ضراوة وقوة وتأثيراً.

ارتبطت مسيرته الحياتية بالقدس والقاهرة ولبنان في العالم العربي ثم بالولايات المتحدة الأمريكية، حيث تكوّن أكاديمياً في جامعتي (برنستون) و(هارفارد)، فنال من الأولى البكالوريوس والماجستير، وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة (هارفارد) عام (1964). ثم قضى حياته أكاديمياً مرموقاً ملتزماً في جامعة (كولومبيا) في نيويورك، باستثناء بضع سنوات متفرقة عمل فيها أستاذاً زائراً في عدد من الجامعات العالمية. وقد هيا له المناخ الأكاديمي الأمريكي - كما يعترف - إمكانيات التكوّن السليم وتطوير شخصيته العلمية على مدى دراسته وعمله، فهو يقرّ بتميز النظام التعليمي ومدى الفائدة النادرة التي أتاحت له بانخراطه ضمن ذلك النظام على مدى عقود طويلة.

اختار دراسة الكاتب البولوني الأصل (جوزيف كونراد) ليكون موضوعاً لدراسته في الدكتوراه في مجال الأدب المقارن وهو الحقل الاختصاصي الدقيق له، ولكنه وسّعه بالتدريج حتى وصله لاحقاً بكل فروع العلوم الإنسانية وبالساسة والقضية الفلسطينية وقضايا الشرق الأوسط. فخلق منه شيئاً جديداً وفتح المجال واسعاً أمام الدارسين لحقول جديدة غدت اختصاصات ومناهج لم تكن مألوفة أو معترفاً بها من قبل.

كتب سعيد عن النزاع الشامل الذي شمل حياته كلها، وأسهم في بلورة خياراته على مستوى الفكر والهوية والمقاومة، بدءاً من إشكالات الاسم البريطاني (إدوارد) المتبوع باسم عائلة عربية، وأما حامل الاسم فأمريكي الجنسية، وقد

كان هذا القلق والتساؤل مبكراً منذ مرحلة القاهرة، وإليه تعود جذور التشكك عند سعيد والبحث عن حسم شخصي للمسألة برمتها؛ فقد كان دوماً يواجه بأسئلة من نوع: «من أنت؟ لكن سعيد اسم عربي ... هل أنت أمريكي؟؟ تقول: إنك أمريكي وأنت لم تزر أمريكا قط ... لا يبدو شكلك أمريكياً ... كيف يُعقل أن تكون ولدت في القدس وأنت تعيش هنا؟! أنت عربي، في نهاية المطاف، ولكن من أي نوع؟؟»⁽²⁾.

أما الحل كما يقول سعيد نفسه: «أن أبتكر خياراتي بمفردتي»، ولكن الحسم النهائي تأخر إلى سن الثلاثين مع إنهاء مرحلة الدكتوراه؛ أي: مع نضجه هو ووضع أولى خطواته الفكرية والأكاديمية في جامعة (كولومبيا) ووعيه الحاسم بعد نكسة حزيران المدوية عام 1967. وسيرته (خارج المكان) صورة دقيقة لتحولاته وبحثه الأليم عن هويته، يقول: «الجديد في إدوارد سعيد، المركب، هو عربي أدت ثقافته الغربية، ويا لسخرية الأمر، إلى تأكيد أصوله العربية، وأن تلك الثقافة إذ تُلقى ظلال الشك على الفكرة القائلة بالهوية الأحادية تفتح الآفاق الرحبة أمام الحوار بين الثقافات»⁽³⁾.

وقد لاحظ (تودروف) - الذي عاش تجربة الهجرة والنفي في أمكنة أخرى من العالم بصورة قريبة من تجربة سعيد - أن «شخصية المهاجر تتميز بالتعددية أكثر من سكان البلاد الأصليين، لأنه يعيش الانقطاع بين ما قبل وما بعد، لكن كل واحد يعيش هذه التعددية بطريقته. وشخصية سعيد كانت بصفة خاصة أكثر تعقيداً، إذ كان يحمل آثار تلك التعددية حتى في اسمه؛ فنصفه إنكليزي (إدوارد) ونصفه عربي (سعيد)، وكان منحدرًا من بلد لم يعد موجوداً [فلسطين]، مهاجرًا إلى مصر، تعلّم في مدارس اللغة الإنكليزية مخصّصة للصفوة ولكن بعقلية فيها احتقار ورفض لثقافة البلد الأصلية، ثم مهاجرًا مرة أخرى إلى الولايات المتحدة التي كان يحمل جواز سفرها بالفعل، وكانت جامعاتها

تمثّل بالنسبة له مثلاً أعلى في العلم والمعرفة، لكن سياساتها كانت تثير حنقه وسخطه»⁽⁴⁾.

وليس قصدنا من هذا البحث إعادة سرد سيرة إدوارد سعيد، على أهميتها وكونها سيرة مشرّفة مضيئة تستحق الاهتمام، ولكننا نريد أن نتأمّل جوانب من فرادته من خلال مدخل محدّد يمكن أن يشكّل فرضية بالمعنى المنهجي، ذلك أن حياة الهجرة والنفي التي عاشها تعدّ مفتاحاً لا غنى عنه لفهم تعقيدات فكره واختياراته النقدية والسياسية؛ فسعيد فلسطيني مقدسي الأصل طوّحت به ظروف مركّبة خارج وطنه؛ في مقدّماتها تأثيرات الاستعمار وما بعده، وتشمل مرحلة الانتداب البريطاني على وطنه فلسطين، وصولاً إلى احتلال فلسطين وإعلان دولة الاحتلال الصهيوني عام 1948م، وهو ما يُعرف في التاريخ الفلسطيني والعربي بمسمّى (النكبة)، فوجد إدوارد سعيد نفسه نتيجة هذه الظروف القاهرة بعيداً عن الوطن الذي وُلد فيه وانتمى إليه، ووجد نفسه يعيش في مجتمعات وثقافات أخرى. ولقد صنّف وضعيته تلك صراحة ضمن وضعيّة «المنفي» في مواطن متعدّدة من سيرته وكتاباتهِ المختلفة.

ويطمح هذا البحث إلى تبيان صورة المنفى عند سعيد، من ناحية تأثيرها في تكوينه الإنساني والفكري والثقافي، كما يتطلّع إلى استكشاف تمثيلات المنفى أو تفاعلاته في كتابات سعيد النقدية والفكرية، ذلك أننا نفترض أن تأثيرات المنفى كانت تأثيرات عميقة لم تتوقّف عند التعبيرات الوجدانية أو التأثيرية، وإنما تحوّلت إلى منظورات أساسية في رؤية سعيد الجدلية، وفي منهجيته المقاومة، وفي آخر المطاف نتطلّع إلى إمكانية توسيع النظر إلى تجربة إدوارد سعيد لتغدو مثلاً لتجربة الإنسان المنفي في مقاومته وعطائه، مما جعله مساهماً رئيساً في رأس المال الفكري والإنساني رغم كل ما يحيط به من معوّقات ومثبّطات.

وتقع كتابات إدوارد سعيد في أفق الدراسات ما بعد الاستعمارية Postcolonialism، بل تُعدّ عند نقاد هذا الحقل من الكتابات الملهمة والتأسيسية، إلى جانب كتابات أساسية مثل كتابات: هومي بابا Homi Bhabha، وغياتري سبيفاك Gayatri Spivak، ومن قبلهما فرانز فانون Franz Fanon وألبير ميمي Albert Memmi اللذان كانا شاهدين على تجارب استعمارية مباشرة وكانا سبّاقين في نقد الاستعمار وفي تمثيل أصوات المستعمرين قبل عقود من ميلاد الحقل العلمي الذي يسمي نفسه منذ ثمانينيات القرن العشرين (النقد والدراسات ما بعد الاستعمارية). وقد اشتركت دراسات هذا الحقل في مناخ موحد يتمثل في حقّ المقموعين والتابعين والمستعمرين في إسماع صوتهم وفي تقديم روايتهم ورؤيتهم، ويتضمّن ذلك مراجعة التجربة الاستعمارية ونقدها (كما فعل سعيد في كتاب الاستشراق)، وفي الكشف عن المشكلات العالقة والتوترات التي خلفها الاستعمار في الثقافة واللغة وأشكال أخرى من الهيمنة، إلى جانب تناول وقائع عيانية أو كتابية نشأت بفعل الاستعمار ولكن لا يمكنك إلا التعامل معها كأمر واقع لا يمكن إعادة بنائه من جديد. وهكذا فتاريخ المستعمرات السابقة لا يُستأنف بيسر من مرحلة ما قبل الاستعمار، بحذف هذه المرحلة من تاريخ المستعمرة، وإنما وجدت المستعمرات حياتها الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية قد اصطبغت بآثار المستعمر وما تركه وراءه من تركّات ثقيلة بعد رحيله العلني، وبعد نيل المستعمرات استقلالها الرسمي.

وقد استطاع إدوارد سعيد تطوير جهاز منهجي متنوع وحزمة غنية من المصطلحات المفتاحية التي استعان بها النقاد والدارسون اللاحقون، ليتشعب حقل الدراسات ما بعد الاستعمارية، ويواجه أسئلة وأوضاعاً شديدة التعقيد والتنوع والصعوبة. لقد تكوّن سعيد بحكم أقدار حياته في فلسطين ومصر

وجزئياً لبنان، في حقبة الاستعمارين البريطاني والفرنسي، ثم الاستعمار الصهيوني لوطنه فلسطين، وتأثرت حياته في المراحل التالية بما نشأ عن الاستعمار من صراع مرير لم يتوقّف حتى اليوم. وعندما استقرّ في الولايات المتحدة الأمريكية للدراسة ثم العمل والإقامة الدائمة، استأنف حياته الواقعية والفكرية بصفته مثقفاً منفياً كما صنّف نفسه في كثير من كتاباته. وفي هذه المفاصل من حركته في الزمان والمكان، وفي اللغات والثقافات قدر واسع من الغنى والتنوّع، وقد انعكس على كتاباته المتنوّعة، وعلى خياراته الفكرية التي عبّر عنها بقدر عال من البلاغة والوضوح.

وفي ضوء ما سبق فإن هذا البحث يتطلّع إلى الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- 1- ما مفهوم المنفى؟ وما علاقته بنقد ما بعد الاستعمار؟ وكيف عرّفه إدوارد سعيد نفسه؟
- 2- كيف صوّر سعيد المنفى وما مكّونات صورته ووضعيته بحسب كتاباته المختلفة؟ وكيف واجه سعيد تلك التجربة؟ وكيف انتصر على إخفاقاتها ومعوّقاتها المحتملة؟
- 3- هل أثر المنفى في سعيد من ناحية فكره وممارساته النقدية والآليات التي طورها في المجال الأكاديمي والنقدي والفكري الذي شغله؟
- 4- ما أبرز تجليات أثر المنفى في تلك الجوانب الغنية من فكر سعيد وآثاره النقدية والكتابية المتنوعة؟
- 5- ما رؤية سعيد لأفكار مرتبطة بالمنفى، نحو: الوطن، والقومية، والثقافة، والهوية؟؟

أما المنهجية التي سنتبّعها فليست بعيدة عما اقترحه سعيد نفسه، مما يقع في مناهج الدراسات الثقافية وتحليل الخطاب التي تسمح بالربط بين حقول متعدّدة، ولا تكتفي بما هو مُعلن وإنما تحاول الكشف عن المؤثرات والموجّهات الضمنية أو المسكوت عنها. ونفيد كذلك من أدبيات دراسات ما بعد الاستعمار التي كانت أعمال سعيد نفسه مورداً أساسياً من مواردها، إلى جانب أن ثيمة «المنفى» من التعبيرات المفتاحية الأساسية التي يرودها نقد ما بعد الاستعمار، ويجتهد المنظّرون والدارسون ومنهم سعيد نفسه في استثمارها ومساءلتها بغية الوصول إلى فهم جديد لمفاهيم جوهرية تتعالق معها من مثل: القومية، والهوية، والاستعمار، والاستشراق، والثقافة، واللغة، والوطن، والآخر، والهُجّة، وغيرها.

1 - في معنى المنفى:

المنفى في اللغة اسم مكان مشتقّ من «نفي، ينفي، نفيًا»، وتحمل اللفظة في المعاجم العربية معاني: التنحية، والطرد، والتّغريب، والإخراج أو الإبعاد من بلد إلى بلد: وفي (أساس البلاغة): «نفيته من المكان: نحّيته عنه، فانتفى، ونُفي فلان من البلد: أُخرج وسُير»⁽⁵⁾. وفي (لسان العرب): «نفيت الرجلَ وغيره أنفيه نفيًا إذا طردته ... ويقال: نفّيته أنفيه؛ إذا أخرجته من البلد وطردته ...»⁽⁶⁾.

هذا ما يقوله المعجم عن المعنى اللغوي للنفي والمنفى، وهو على اختصاره وكثافته يكوّن بعض المعاني الباقية في تجربة النفي. وإن بدت مقتصرة على أفراد يعاقبون لمخالفات ارتكبوها، لكن الدلالة الجوهرية أن النفي قاسٍ ومؤلم، ولذلك استعمل عقوبةً رادعةً. ونضيف أن المنفى اسم مكان، لكنه ليس مكاناً ثابتاً أو خالصاً يملك هذه الصفة إزاء الناس جميعاً، بل هو مكان اعتيادي ذو وظيفة مزدوجة، فهو من جهة وطن لجماعة من الناس المستقرّين فيه، ويكتسب وظيفة المنفى أو يتحوّل إليها انطلاقاً من وضعية الإنسان المطرود الذي نُحّي

وأبعد عن وطنه، وبذلك تتزحزح «مكانيته» لتغدو خليطاً من العنصر المكاني متمزجاً بالتجربة الإنسانية والوضعية الخاصة للإنسان المنفي نفسه. لنقل: إن المنفى مكان لا يتحقق إلا بوجود (الإنسان) المنفي، عندما يتعرّض لأذى (الزمان) من خلال الحدث العنيف المتمثل في: (الطرد والإبعاد والتنحية)؛ أي: إنه هذا الخليط وهذه الحالة أو الوضعية التي تتداخل فيها عناصر متعددة، وليس المكان المجرد بحدّ ذاته. إنه من تلك الحالات التي يلتقي فيها الإنسان بالمكان تحت الأثر الفاعل والقاسي للزمان.

وفي العصر الحديث وجد المفكّرون أن «حالة النفي تتضمّن الانفصال والبعد عن وطن حقيقي أو عن أصل ثقافي أو إثني»⁽⁷⁾. ومعنى هذا أن النفي لا يقتصر على البعد المكاني (الاضطرار لمغادرة الوطن) بل يشمل ضروباً من النزوح الثقافي، أو ما يمكن تسميته بنفي الهويّات، وذلك عندما يتم إحداث تأثيرات (هويّاتية) تؤدي إلى تغييرات ثقافية في الهوية، أو النزوح عنها بأساليب شتى مباشرة وضمنية، حتى لو ظلّ الناس مقيمين في أمكنتهم/أوطانهم نفسها.

واقترح نقاد مثل (أندرو جر) «وجوب التمييز بين فكرة النفي التي تتضمّن اضطراراً غير اختياري، وفكرة الهجرة التي تتضمّن فعلاً أو حالة اختيارية»⁽⁸⁾. فالنفي مرتبط بحالة اضطرارية غير اختيارية؛ أي: إن النفي تفرضه ظروف وعوامل أكبر من طاقة الأفراد والجماعات، وعلى رأس تلك الظروف الحروب والعوامل السياسية وما يشبهها من ظروف قاهرة. أما السفر والهجرات الاختيارية، طويلة كانت أم قصيرة، فيبدو أنها تختلف عن النفي، ومع ذلك فإن هذه الوضعية تظل وضعية مُقلقة يصعب تمييزها تمييزاً نهائياً أو دقيقاً.

ومن ناحية المفهوم والحدود، جعل إدوارد سعيد النفي دائرة أو معاناة شاملة تضم مختلف أشكال الإبعاد عن الوطن تحت تأثير ظروف مختلفة، لأن «كل من يُحال بينه وبين العودة إلى دياره هو منفيّ، إلا أن من الممكن أن

نقيم بعض الفوارق بين المنفيين واللاجئين والمهاجرين. فالمنفى يجد أصله في عمليات الطرد القديمة جداً، وما إن يُطرد المنفى، حتى يعيش حياة شاذة وبائسة، موصوماً بوصمة الخارجي. أما اللاجئون فهم نتاج دولة القرن العشرين، ولقد غدت كلمة لاجئ كلمة سياسية تشير إلى أسراب كبيرة من الأبرياء والحائرين الذين يحتاجون إلى مساعدة دولية عاجلة، في حين تنطوي كلمة المنفى - كما أرى - على لمسة من العزلة والروحانية. ويعيش المغتربون طواعية في بلد غريب، لأسباب شخصية أو اجتماعية في العادة ... وإذا كان من الممكن للمغتربين أن يشاركوا المنفى ما يحسه من عزلة وغربة، فإنهم لا يرزحون تحت تحريمات النفي الصارمة وقيوده، أما المهاجرون فيتسمون بحالة ملتبسة، فالمهاجر اصطلاحاً هو كل من يهاجر من بلد إلى بلد جديد. وبذا يكون الاختيار في الأمر ممكناً حتماً، وإذا ما كان الموظفون (الكولونياليون) والمبشرون والخبراء التقنيون والمرتزقة والمستشارون العسكريون المعارون يعيشون في منفى بمعنى ما، فإنهم لم يُطردوا إليه طرداً⁽⁹⁾.

ومن اللافت في تمييزات سعيد بين المنفى واللاجئ والمهاجر ما يبين فيه من اعتبار النفي الحالة الأشد قسوة وعزلة وروحانية، ذلك أنه يجد أصوله في عمليات الطرد القديمة، وهو موافق للظلال اللغوية لكلمة (النفي) في اللغة العربية، وكلمة (Exile) باللغة الإنكليزية. ويميّز دلالة اللجوء بوصفها مصطلحاً سياسياً ظهر في القرن العشرين ليبدل على جماعات منكوبة بسبب الحروب والكوارث، وتحتاج إلى مساعدات دولية بسبب اقتلاعها أو إبعادها عن أوطانها وحياتها الطبيعية السابقة. ويدقق سعيد في دلالة النفي ليخرج منه موظفي الدول الاستعمارية وخبراءها الذين ينتقلون للعيش فيما دُعي بالمستعمرات، فهؤلاء ليسوا منفيين وفق تعريفه وتحديده؛ لأن انتقالهم اختياري وظيفي، ولم ينتج عن عمليات طرد أو قهر أو إجبار، وهم تبعاً لهذا لا يعانون كما يعاني

المنفي المطرود أو المجرى على مغادرة وطنه، وبمقدورهم العودة إلى أوطانهم متى شاؤوا، ولذلك فقد ميّز هذه الهجرة الاختيارية من النفي الجبري أو القهري.

وقد بين سعيد أن النفي تطوّر من المستوى الفردي إلى عقوبة جماعية في القرن العشرين، في تلميح يشي بانطلاقه من مركزية النفي الفلسطيني: «أصبحت عقوبة قاسية تُفرض على مجتمعات وشعوب بأسرها، وكثيراً ما تكون النتيجة غير المقصودة لقوى عامة مثل: الحروب، والمجاعات، والأمراض»⁽¹⁰⁾.

ومعنى هذا أن النفي لم يحتفظ بمعناه القديم بوصفه عقوبة فردية توجّه لفردٍ يستحقّ العقاب والإبعاد، وقد توسّع النفي فلم يقتصر على الأفراد، وإنما صار نفيًا لجماعات بشرية مضطّدة، تمّ تغريبها عن أماكنها وأوطانها الأولى. ولعلّ الجماعة الفلسطينية هي أبرز مثال على هذه الجماعات المقهورة التي نُفيت نفيًا جماعيًا، إذ اقتلع الاحتلال الصهيوني النسبة الكبرى منها وطوّح بها بعيداً عن وطنها، أما الأقلية الفلسطينية التي أُصرت على البقاء داخل الأرض المحتلة، فقد نُفيت داخل وطنها في ضربٍ قاسٍ من نفي الوجود والهويّات ومحاولات محوها بشكلٍ معادٍ وعنيف. «وفي ضوء ذلك كله رأى سعيد أن النفي يعتمد على وجود حبّ للوطن الأصل وارتباط حقيقي به، إذ هو غربة فُرضت على الإنسان ولا يمكن الخلاص منها، فالمنفيّ مقتلع من جذوره وتربيته وماضيه. وتوصّل سعيد إلى هذه النتيجة لأنه لم يتحدّث عمّا يصيب الفرد فحسب، وإنما عرض لتحوّلات النفي في القرن العشرين بحيث إن شعوباً وجماعات، كالفلسطينيين، تعرّضت لعقوبات قاسية، فاقتلعت وتشردت من أرضها»⁽¹¹⁾.

ويرتبط النفي في قطاعات واسعة منه، كما يصوّره مثقفو ونقاد ما بعد الاستعمار بالتجربة الاستعمارية نفسها، ذلك أنها أدّت إلى أنواع مختلفة من انتقال البشر خارج أوطانهم الأولى، واستقرارهم في بيئات جديدة مختلفة،

ومع مرور الزمن تكوّنت أجيال جديدة من أبناء هؤلاء وأحفادهم، تعود في جذورها إلى أعراق ومواطن لا تعرفها إلا عن بعد، ولكنها أيضًا لا تتمتع بالاستقرار والانسجام التام في هوياتها وأوطانها الجديدة، «أما موقف العدد الكبير والمتزايد باستمرار للشعوب الشتاتية حول العالم فيزيد من إشكالية فكرة النفي، أين مكان الوطن بالنسبة لهذه الجماعات؟ في مكان الميلاد أم في المجتمع الثقافي المبعّد الذي ولد فيه الشخص؟ أم في الدولة القومية التي توجد فيها هذه الجماعة الشتاتية؟ ويعمل ظهور إثنيات جديدة تتجاوز حدود الأصول الثقافية والجغرافية واللغوية المختلفة لجماعات الشتات على زيادة إشكاليات هذه الفئات أكثر»⁽¹²⁾.

تتعدّد تجربة النفي وتتداخل مع آداب وكتابات ما بعد الاستعمار التي تنهض بوظيفة تمثيل الجماعات المنفية والشعوب المستعمرة، بل تذهب أبعد من هذا عندما تمثّل الهويات والأوطان الأصلية وليس القطاع المنفيّ منها وحده. فيغدو إدوارد سعيد ممثلًا لفلسطين على سبيل المثال، ولا تقتصر تجربته في نظر الجمهور الأجنبي الذي يتلقّى كتاباته بالإنكليزية على تمثيل الأمريكيّ من أصل فلسطيني أو عربي فقط. وهذه الانزياحات في التعبير والتمثيل حريّة بالتأمّل، حتى يمكننا الإفادة من تجربة مثقفي المنفى، وتقييمها في سياقها التاريخي والثقافي الملائم.

2 - المنفى في سيرة إدوارد سعيد:

يشكّل المنفى محرّكًا أساسيًا من محرّكات سيرة إدوارد سعيد وحياته، ونستطيع أن نراه في مختلف مراحل كتاباته واهتماماته، ولا نبالغ إذا عدنا جزءًا مما تميّز به وأضافه إلى ثقافته الرصينة والحصيفة يتمثّل في انبعاثات المنفى ولمساته ومؤثراته. ونعدّ تجربة إدوارد سعيد إحدى أشدّ التجارب

حيوية في مجال حضور المنفى أدبيًا وفكريًا، وتقدّم في نظرنا تنوعًا دالًا على لون من ألوان الكتابة عن المنفى في الأدب والفكر والثقافة على المستوى العالمي كلّ.

ولعل عنوان سيرته الذاتية (خارج المكان Out of Place) يعكس جوهرًا معنى المنفى، بدلالات متشعبة؛ ففي مستوى أوّل يدلّ على ذات منفيّة أو خارجيّة طُرِدَتْ من مكانها/وطنها، وفي مستوى ثانٍ يدلّ على صعوبة الانتماء إلى مكان/وطن جديد؛ وفي مستوى ثالث قد يشي بالاستقرار في الزمان تعويضًا عن فقد المكان، فتركيب (خارج المكان) يستدعي نقيضه أو ضده (داخل الزمان). ويتراءى لنا في العنوان كذلك بلاغة التعبير عن «الإزاحة من المكان Displace (وهي) من المشاغل الأساسية لكل شعوب ما بعد الاستعمار»⁽¹³⁾.

وقد عبّر إدوارد سعيد عن إحساسه بالإزاحة والنفي، ومعاناته من رهاب الفقد وعدم القدرة على الرجوع إلى البيت؛ وآية ذلك - في تفصيل دالّ - حرصه على حمل أمتعة وحقائب كثيرة تفيض عن حاجته في كل سفر أو انتقال. يقول: «عندما أسافر أصطحب معي دائمًا كمية لا حاجة لي بها من الأمتعة، وحتى لو كانت رحلتي لا تتعدّى وسط المدينة، فإنها تتطلب توضيب حقيبة يدوية محشوة بأغراض أكبر حجمًا وأكثر عددًا مما يتطلبه زمن الرحلة الفعلي، وفي تحليلي لذلك استنتجت أنني مدفوع بخوف سرّي لا فكّك منه، هو خوفاً من عدم العودة، وقد اكتشفت منذ ذلك الحين أنني على الرغم من ذلك الخوف أخترع المناسبات اختراعًا لكي أغادر، فأستثير ذلك الخوف استثارة بملء إرادتي، بات هذا وذاك من ضرورات وتيرة حياتي ...»⁽¹⁴⁾.

ولا يخفى ما تخبئه هذه الاستثارة من طباقية تتصل بالإحساس بالخوف من جهة، وبطلب هذا الخوف واستعباده، أو الاستمتاع به من جهة أخرى، في ضرب من ضروب اعتلالات النفس التي أكثر علماء النفس من الحديث عنها،

والنفس هنا هي النفس المنفية فلها عذاباتها وأدواؤها التي جسدها إدوارد سعيد بجرأة واعتراف حيويين في سيرة (خارج المكان).

وصور كذلك مشهد زيارته عائلة أحد أبناء عمومته في عيد الشكر في أولى سنوات دراسته الأميركية، فقد بادر إلى ترحيل أمتعته كلها معه: «ضاقَت شقة آل سعيد أيما ضيق بعد وصولي حاملاً حقائب الضخمة، كان بإمكانني تركها في المدرسة ولكنني كنت أرفض رفضاً قاطعاً، لأسباب عصابية، أن أذهب إلى أي مكان دون أن أصطحب معي جميع ممتلكاتي!»⁽¹⁵⁾.

وقد لفتت هذه المشاهد انتباه عبد الفتاح كيليطو بذكائه السيميائي في مقالة مكثفة وازى فيها بين سعيد والسندباد البري وسيزيف، وعنونها بـ(صورة المثقف كحمّال)، فالصورة تمثل سيمياء دلالية بليغة، نوافق على ما تراهي لكيليطو فيها من دلالة ثقل ما يحمله، ونحاول استئناف تساؤله: «ماذا يحمل إدوارد سعيد؟ تحت أي ثقل يروح؟»⁽¹⁶⁾. ويمكننا أن نرى أثقال المنفى وهمومه تتعين في الأمتعة والحقائب المحمولة، ذلك أن أوزار المنفى هي في الجوهر ما واجهه سعيد حقيقة ومجازاً. ويتراءى لنا أن الرّهاب أو العصاب الذي أشار إليه يحمل معنى مكتوماً يتمثل فيما استوطن نفسيته من حسّ بعدم الاستقرار في المكان، وبصورة المهاجر أو الراحل الذي يخشى ألا يتمكن من العودة، فيحمل كل أغراضه أو ما استطاع حمله منها. أوليست هذه هي الصورة التي عاشها الفلسطينيون المهجّرون وهم يغادرون بيوتهم مجبرين، فيرزحون تحت ثقل ما استطاعوا حمله من أغراضهم؟ إنها صورة منفيّ أو مهاجر أو مسافر أبديّ، إنه ليس سندباداً اختار طوعاً الترحّل والسفر، بل هو المنفيّ بكل وضوح. تذكّرنا صورته - تحت أثقال حقائبه، بظهره المنحني تحتها - بلوحة (جَمَل الماحِل)⁽¹⁷⁾ الشهيرة للتشكيلي الفلسطيني المعاصر سليمان منصور، وكأنها بلقائها مع هذه اللوحة الأيقونية تثبت

نمطاً فلسطينياً مثالياً، ينتمي إلى تلك النماذج العليا التي عبّر عنها (كارل يونج) في تحليلاته لعلم نفس الجماعات.

وفي مستوى آخر من التعبير عن تجربة المنفى، اعترف إدوارد سعيد بالتأثيرات الوجدانية والنفسية المزلزلة المرتبطة بالمنفى، ومع أنه يمتدح المنفى ويتحدّث عن فضائله أو ميزاته، فإن كل ذلك لا يخفي افتقاده للشعور أنه في منزل مستقر أو وطن⁽¹⁸⁾: «الشعور بالحنين إلى الوطن كان من أولى ذكرياتي، ولطالما تمنّيت أن أكون في مكان آخر. لكن مع مرور الوقت صرت أشعر بأن فكرة الموطن مبالغ فيها. هناك الكثير من العاطفية في فكرة (أرض الوطن) بشكل لا يروق لي البتّة. وفعلياً التجوال هو ما أفضّل فعله في الحياة. لكن السبب الذي يجعلني سعيداً إلى هذه الدرجة في نيويورك هو أنها مدينة حرباء. يمكنك أن تكون في أي مكان فيها من دون أن تكون منها. وأنا معجب بذلك من بعض النواحي»⁽¹⁹⁾.

وبالرغم من انضباط أسلوبه ومحاولاته الشقية للابتعاد عن التأثيرات العاطفية والوجدانية، فإنّه في تصوير تجربة المنفى لا ينجح دوماً في ضبط انفعاله، فيأخذ التوصيف صيغة عاطفية تكشف عن طبقات الألم المخبوء الذي يتفجّر بلغة شبه شعرية تُضفي على النصّ الفكري ألواناً من الغنائية الشعرية المؤثرة، وتتجاوز اللغة الفكرية المنضبطة أو المبرّدة قصداً في نصوصه وكتاباتهِ الأخرى.

ولمعاينة ما نعيشه بالتعبير الشعري الانفعالي نمثّل بما بدأ به سعيد مقالته المهمّة: (تأملات حول المنفى) التي جعلها عنواناً لأحد كتبه بالعنوان نفسه، فهو يذكر المنفى وتجربته الفظيعة بتعبيرات عاطفية وشعرية لا تُخفي محتواها الوجداني ولا تستر غنائيتها ونغمتها الذاتية الأسيانة: «لا يبعث الأحزان مصير مثل العيش في المنفى ... يجبر المنفى المرء على التفكير فيه، ويا لها من

تجربة فظيعة! إنه الشرخ المفروض الذي لا التئام له بين كائن بشري ومكانه الأصلي، وبين الذات وموطنها الحقيقي: فلا يمكن البتة التغلب على ما يولده من شجن أساسي»⁽²⁰⁾.

ويقول في المقالة نفسها: «النفي لا يقتصر معناه على قضاء سنوات يضرب فيها المرء الشعاب هائماً على وجهه، بعيداً عن أسرته وعن الديار التي ألفها، بل يعني إلى حدٍّ ما أن يُصبح منبوذاً إلى الأبد، محروماً على الدوام من الإحساس بأنه في وطنه»⁽²¹⁾.

تتأزّم حالة النفي كما يصورها سعيد من خلال تأرجح «المنفي» بين مكانين أو حالتين: الوطن، والمنفى، فصلّة المنفي بموطنه لا تنقطع، قد ينقطع عنه جغرافياً - مكانياً، ولكنه يقيم عَوْضاً عن ذلك أو نتيجة لذلك صلة غير منقطعة في خريطته ثقافياً ووجدانياً، وهنا تكمن أزمة النفي المؤلمة: «لا تقتصر الصعوبة التي يواجهها المنفي على كونه قد أرغم على العيش خارج وطنه، بل إنها تعني ... أن يعيش مع كل ما يذكره بأنه منفي، إلى جانب الإحساس بأن الوطن ليس بالغ البعد عنه ... أن يظل على صلة دائمة موعودة (بموطنه) ولا تتحقّق أبداً، وهكذا فإن المنفي يقع في منطقة وسطى، فلا هو يمثّل توافؤماً كاملاً مع المكان الجديد، ولا هو تحرّر تماماً من القديم، فهو محاط بأنصاف مشاركة وأنصاف انفصال، ويمثّل على مستوى معين ذلك الحنين إلى الوطن وما يرتبط به من مشاعر، وعلى مستوى آخر قدرة المنفي الفائقة على محاكاة من يعيش معهم الآن، وإحساسه الدفين بأنه منبوذ»⁽²²⁾.

ولا شك أن هذه الفقرات التأملية التي نلمس فيها قوّة التجربة الانفعالية مرتبطة بتجربة سعيد نفسه، فهو لا يعاين موضوعاً خارجياً أو فكرياً محايداً، وإنما يُحوّل تجربة عاشها وخبر آلامها إلى ضربٍ من التأمل الفكري الذي لا ينقطع عن أصوله العاطفية. ونفترض أن هذه التجربة بما حملته من خبرات

مرکبة ذات تأثير صريح وضمني على مختلف تجليات المشروع الفكري والنقدي لسعيد، وقد تتمثل إحدى مناقبه في هذا الجانب أنه - على علو إحساسه ببشاعة المنفى وعنفه - لم يستسلم لتحدياته ومعوّقاته، وإنما كانت استجابته ضرباً من المقاومة، بكشف الزيف الذي انطوت عليه خطابات مقنّعة وعلى رأسها خطابات الاستشراق والإمبريالية والصهيونية.

وكما قال حليم بركات: «فقد زاد من أهمية إدوارد سعيد تنظيره لتجربة المنفى والاقتلاع في معظم مؤلفاته ... فأوضح أن أدبيات المنفى في الغرب تنظر إليه على أنه مشكلة تتعلّق بالمفكرين والأدباء والبرجوازية عموماً، أما (فيما يتعلّق بالفلستينيين فهو حالة جماهيرية: إن الجماهير هي المنفيّة وليست البرجوازية فحسب)»⁽²³⁾.

وقد عبّر إدوارد سعيد في سيرته وكتاباتهِ الأخرى عن المنفى بأبعاده الفردية والجماعية، في ضوء تجربته وتجربة الشعب الذي انتمى إليه، ومثّل صوته أمام مستمعيه وقرّائه الأجانب، وقدّم تلك التجربة بصور وتعبيرات متعدّدة جعلت منها قسيماً أساسياً في الفكر العالمي الحديث.

3 - المنفى وتوتّرات اللغة:

يتجلّى جانب حيوي من تجربة المنفى في وصف سعيد ما عاشه من توتّر وتأرجح بين اللغتين العربية والإنكليزية؛ أي: لغة وطنه ولغة منفاه، وهو توتّر توليه كتابات نقد ما بعد الاستعمار أهمية قصوى، لتعبيره الدالّ على تأثيرات الاستعمار حتى بعد رحيله، ولهذا الأثر تجليات وتوتّرات أكثر حدّة واضطراباً في آداب كثير من أبناء المُستعمرات السابقة، وهناك جملة من التوجّهات اللغوية والأسلوبية التي تعكسه في كتابات أدباء العالم الثالث الذين يكتبون بالإنكليزية أو الفرنسية أو غيرهما، فهم يكتبون بهذه اللغات

لكن أسلوبهم يتقصّد أحياناً مجانية المعيارية اللغوية قصدًا أو عفوّاً، ذلك أن التجربة الثقافية والإنسانية المعبر عنها تؤثر في الأداة اللغوية وتلقي عليها كثيراً من علاماتها وتأثيراتها، والعلاقة بين الدال والمدلول ليست اعتباطية دائماً، خلافاً لتنظيرات (دي سوسير) اللسانية المحايدة.

وقد «ظهرت توجّهات ورغبات في استخدام الإنكليزية بطرائق مغايرة، أبرزها محاولات الفرار من قيم الإنكليزية الجمالية والاجتماعية، بتطوير استخدام ملائم، أو انزياح لغوي عن إنكليزية رسمية أو معيارية ... هذا الانزياح قصد به التعبير عن الإحساس بالرفض، وهو الإحساس الذي دفع كثيراً من كتّاب ما بعد الاستعمار إلى التخلّي عن استخدام اللغة الإنكليزية أو سواها للعودة إلى اللغة الأم. وهو ما فعله الكاتب الكيني (نجوجي وايثونجو)»⁽²⁴⁾.

وإذا كان سعيد لم يصل في صراعه إلى هذا المستوى الحاد، ولم يتبع قلقه اللغوي موقفاً حاسماً من هذا النوع، فقد استعاض عن ذلك بتتبّع تجربة المنفى اللغوي بوعي واستيحاش بينين في سيرته الذاتية، ولم يخفِ الغربة المزدوجة التي حاقت به نتيجة تأرجحه بين اللغتين/العالمين: «لقد اختبرتُ دوماً ذلك الشعور بالغربة المزدوجة. فلا أنا تمكّنتُ كلياً من السيطرة على حياتي العربية في اللغة الإنكليزية، ولا أنا حقّقتُ كلياً في العربية ما قد توصّلتُ إلى تحقيقه في الإنكليزية. هكذا طغى على كتاباتي كمّ من الانزياحات والتغايرات والضياع والتشوّه، ولكنّي كنت مُدركاً في الأقلّ لكل ذلك، وقد حاولتُ استظهاره في مؤلّفاتي»⁽²⁵⁾.

وقد تكرّر هاجس المنفى اللغوي في سيرته، من خلال رحلته وتجربته وحياة أسرته ضمن البيئات المعزولة التي كانت الغاية منها خلق حياة إنكليزية أو أجنبية من ضمن تأثيرات الاستعمار البريطاني وأجواء البرجوازية في تمثّل الحياة الأجنبية وكرهية العرب والثقافة العربية. عاش إدوارد سعيد هذا المناخ

وكاد يستسلم له، ولكن وعيه اللاحق حماه من الذوبان في أكاذيب الكولونيالية، ولذلك عدّ انتماءه العربي انتماء بالاختيار؛ لأن الانتماء وعي وهوية، ليست مفروضة تمامًا، خصوصًا في حالته. وأما ما جوبه به من اعتراضات، فليس لأصله العربي فقط وإنما لمواقفه السياسية واختياراته الفلسطينية.

يقول في بعض ذكرياته عن بعض مراحل الدراسة في القاهرة: «على الرغم من أن الإنكليزية أضحت لغتي الأساسية، وحصص اللغة الفرنسية في (فكتوريا كولج) ليست أكثر تنويرًا من حصص اللغة العربية، فقد وجدتني في وضع غريب مفتقرًا إلى أي موقع طبيعي أو قومي يحدوني إلى استخدام الفرنسية، وأضحت اللغات الثلاث مسألة حساسة جدًا بالنسبة إليّ عند بلوغي الرابعة عشرة، فالعربية محرّمة، والفرنسية لغتهم «هم» لا لغتي أنا، أما الإنكليزية فمُجازة، ولكنني أرفضها لأنها لغة البريطانيين المكروهين»⁽²⁶⁾. ومن البين في هذه الرؤية ملاحظة «أن الفارق بين لغتيه: العربية والإنكليزية هو فارق بين عالمين مختلفين ومتعاضدين، إلا أن التناقض بين هذين العالمين المؤثرين في حياته دفعه إلى توسيع مجال هويته وفتح حدودها»⁽²⁷⁾.

هذه صورة من صور معاناته اللغوية المبكرة، وهي تقع في باب إحساسه بأن الإنكليزية لغة منفاء لا لغة وطنه، ولكن هذا الإحساس لم يدفعه لكرهيتها أو اتخاذ موقف حاسم أو حادّ منها، وإنما دفعه إلى الاهتمام بلغته الوطنية، وبذل جهدٍ نوعيٍّ لإتقانها ولو في مستواها الحوارية والكلامي في الأقل. ومن استمع لأحاديث إدوارد سعيد بالعربية، يجد أنه على قدر حسن من الحديث بها بأسلوب يمزج عاميّة المثقفين باللهجة المصرية وتأثيرات من اللهجة الفلسطينية المقدسية، إلى جانب الاضطرار إلى استعمال بعض التعبيرات الأجنبية، من خلال الاستعانة باللغة الإنكليزية أحيانًا لاستكمال إيضاح مراده.

وأما في الجانب الصوتي وطريقة نطق الحروف فيظهر للمدقق أن الإنكليزية قد سيطرت على جهاز نطقه ومخارج حروفه وألحقت به ضرراً كبيراً، فغدا ينطق بعض الأصوات العربية الصعبة بلكنة إنكليزية غير خفية، ونعلم أن ذلك أمر مفهوم في سياق مسار حياته، وفي مسار استعمال اللغات على المستوى المنطوق، إذ يندر ألا تجور لغة على أخرى إذا ما اجتمعتا في لسان واحد.

وقد سرد أحد معارفه في لمحة طريفة كيف أنه كان يبذل الجهد في التمرن على أداء الشتائم باللغة العربية: «كان يسألني عن شخص لا يحبه، ذريعة لكي يتمرن على رمي شتائمه باللغة العربية، فيبدأ مثلاً بسبّ فلان بسلسلة لا فواصل بينها من المونولوجات الطويلة، هي كل ما في جعبته ... وبعد أن يُفرغ حملته يعيد استعمالها ... كانت شتائمه دائماً مرتبكة، بلا نظام، ولا وقفات ضرورية، كانت غير مُقنعة، لكنني لم أجروء على تصحيحه»⁽²⁸⁾.

تمثل هذه الواقعة العفوية جانباً من ارتباطه بلغته الأم، فالتشتائم والعنف اللغوي اللفظي يصعب ترجمتهما وأداؤهما بلغة أخرى مهما يكن إتقان المرء لها، ولا تبدو الشتيمة بليغة إلا بلسانها الأصلي، فضلاً عما تُحقِّقه لمستعملها من إشباع لا تبلغه الشتيمة «المترجمة». ونعدّ هذا التمرن على الشتم بالعربية واقعة أخرى هامشية في حدوثها لكنها أصيلة في دلالتها على التجليات اللغوية لتجربة المنفى، ورغبة إدوارد سعيد البليغة في إتقان لسانه الأصلي وامتلاكه حتى في أعنف صوره اللغوية.

وبشكل مجمل، فإن في لغة سعيد المحكية «لغة مهجّنة»، ولا تقتصر الهجنة على اللغة المنطوقة، وإنما تمتدّ إلى الأسلوب الكتابي، وإلى ضروب متعدّدة من معالم التكوين الثقافي والاجتماعي والسياسي، ذلك أن المنفى ينتمي إلى ثقافتين في الأقل، ولا يتحقق انتماءه تاماً لأي منهما، وهذا كله ينسجم مع ما

دعاه سعيد نفسه بطباقية المنفى، لتجسيد بعده عن التكوين المنفرد، لصالح التكوين المتعدد.

ويمكن القول: إن تجربة سعيد بما فيها من ربط اللغوي بالثقافي تقع في جوهر مسألة المنفى، فاللغة الأخرى أو لغة الآخر هي منفى لساني وثقافي، وليست غنيمة حرب⁽²⁹⁾، وقد سعى إلى إنصاف هويته ببذل جهد اختياري في إتقان العربية، فداوم على دروس طويلة جادة على يدي المرحوم أنيس فريحة مطلع السبعينيات في بيروت لعل تلك الدروس تعينه على الوصول إلى هوية لغوية متكافئة بين العربية والإنكليزية: «منذ ذلك الحين سحرتني أواليات اللغات بطريقة مغالية وأنا أُنقَل تلقائياً في ذهني بين احتمالات ثلاثة، فحين أتكلّم الإنكليزية أسمع المُعادل العربي أو الفرنسي للمفردات، وغالباً ما أنطقه، وحين أتكلّم العربية أسعى إلى المترادفات في الفرنسية والإنكليزية فأحزّمها تحزيمًا فوق كلماتي مثل حقائب مستفّة على رفّ للأمتعة. فإذا هي موجودة ولكنها هامة ومُربكة نوعاً ما. والآن فقط وقد جاوزت الستين أشعر براحة أكبر لا في الترجمة وإنما في التحدّث أو الكتابة في تلك اللغات، بطلاقة ابن البلد تقريباً وإن لم يكن ذلك كلياً. والآن فقط تغلّبت على نُفوري من العربية الذي سبّبه النظام التعليمي والمنفى. وصرت أستمع بها»⁽³⁰⁾.

لقد تمكّن سعيد من الإنكليزية وامتلك ناصيتها واشتهر بأنه صاحب أسلوب في استعمالها، ويمكننا القول: إن لغة منفاه قد تغلّبت على لغة موطنه من هذه الناحية، فهي اللغة التي قدّم نفسه إلى العالم من خلالها، في مؤلفاته وكتاباتاته ومحاضراته وحواراته بقوة وإتقان. وقد وصف كمال أبو ديب قوّة أسلوب سعيد في الإنكليزية وصفاً دقيقاً: «لا أعرف باحثاً في الإنكليزية اليوم يتنوّع مُعجمه الشّخصي تنوّع معجم إدوارد سعيد، وفي كلامه ما لا تجده إلا في القواميس الكبيرة، وفيه ما لا تجده فيها أيضاً. هذا الثراء اللغوي ليس عقدة الأجنبي بإزاء

اللغة يدلّ على إتقانه لها بكونه مَلَكِيًّا أكثر من الملك، كما يمضي التعبير، بل هو جزء من الانسحار باللغة، والافتتان بالكلمات»⁽³¹⁾.

ولكن هذا الامتلاك لا يلغي رغبة سعيد الانتقامية من خلال السيطرة على اللغة والانتصار على الناطقين بها، فسعيد نفسه يعترف في سيرته بالنزاع الذي لم يهدأ بين اللغتين: «لم يعفني هذا النزاع منه يوماً واحداً، ولم أحظ بلحظة راحة من ضغط واحدة من هاتين اللغتين على الأخرى، ولا نعمت مرّة بشعور من التناغم بين ماهيتي على سعيد أول، وصيرورتي على سعيد آخر، وهكذا فالكتابة عندي فعل استذكار، وهي إلى ذلك فعل نسيان، أو هي عملية استبدال اللغة القديمة باللغة الجديدة»⁽³²⁾.

ونحسب أن أسلوب سعيد بالإنكليزية ينطوي على تأثيرات عربية أسلوبية غائرة ومخفية، يتأتّى رسيها من هذا القلق تجاه هوية اللغة، ومن طبيعة التجربة المختلفة المفارقة التي أمدّ بها اللغة الإنكليزية، ومعلوم أن اللغة من الناحية الأسلوبية تتأثر بالتجربة وتتفاعل معها. وعلى سبيل المثال فإنه يلجأ إلى الأسلوب الحجاجي الذي يستعمله مُناوِراً ومُدَاوِراً، وينثر في فقراته الجمل المعترضة التي تستكمل إعداد الحجّة ولا تترك فراغاً إلا وتسده، حتى يتأتّى له أخيراً أن يُطرح بفكرة خصمه. يذكّرنا هذا الأسلوب بأساليب المفكرين الحجاجيين العرب؛ كالجاحظ وأبي حيان التوحيدي على سبيل المثال، بعدما اندمج في أساليب مفكرين ونقاد معاصرين تأثر بهم من مثل: أدورنو، وفوكو، وأورباخ، وغيرهم.

4 - المنفى والاستشراق والإمبريالية:

يُمكن أن ننسب إلى المنفى، وما وفّره من رؤية ممتدّة، جانباً واسعاً من الوعي الفكري والمنهجي الذي مكّن إدوارد سعيد من تفكيك أسطول الاستشراق

في كتابه المؤثر الذائع الصيت (الاستشراق، 1978)، «وقد كان لهذا الكتاب أثر هائل على الدراسات الإنسانية والاجتماعية في جميع أنحاء العالم. ورغم اختصاص هذا الكتاب بدراسة آليات إنتاج المعرفة الأوروبية عن الشرق، وعلاقة هذه المعرفة بمشاريع الهيمنة الثقافية والسياسية الأوروبية، فإن تأثيره الكبير ينبع من قدرة سعيد على ربط جوانب مختلفة من فكره النقدي بتحليله للاستشراق»⁽³³⁾.

ونعيد في هذا السياق نصيباً موفوراً من القدرة والكفاءة المنهجية والرؤيوية التي منحت الكتاب قوة استثنائية جعلته أهم دراسة عن الاستشراق حتى اليوم، إلى نضج إدوارد سعيد ثقافياً وسياسياً، وحسّمه مسألة الهوية الفلسطينية، واستقراره في إطار هوية منفية تأقلم معها وتمكّن من تفهّم موقعها في العالم؛ فملابسات المنفى الفلسطيني واقعياً ورمزياً أسهمت في توفير منظور صافٍ لاكتشاف الحقيقة والجزء المنقوص من الصورة التي تخبئها آليات السلطة والهيمنة.

ويكفي أن ننتبه إلى إهداء الكتاب «إلى جانيت وإبراهيم» لنرى فلسطين ترعى الكتاب وتظلله بظلالها الوارفة، وهو يعني (إبراهيم أبو لغد)، معلّمه الفلسطيني الذي ساعده على رحلته نحو هويته الفلسطينية ونحو الاهتمام بالمسألة الفلسطينية وإدراك كثير من تعقيداتها بعد عام 1967. وفي المقدمة يربط الاستشراق ربطاً صريحاً بكل هذا فيقول: «إن تجاربي الشخصية لهذه القضايا [السياسية/التحيز ضد العرب والشرق، الصراع العربي الصهيوني] هي ما دفعني جزئياً لكتابة هذا الكتاب. فحياة الفلسطيني العربي في الغرب وبشكل خاص في الولايات المتحدة تبعث اليأس في النفس، إذ يوجد هنا إجماع كلي تقريباً على أن الفلسطيني غير موجود سياسياً، وحين يُتسامح ويُعترف بوجوده فبوصفه إمّا أمراً مُزعجاً أو شرقياً. إن الشبكة العنكبوتية من العرقية

والتنميط الثقافي والإمبريالية السياسية والعقائدية التي تقضي على إنسانية الإنسان، وتأسر الإنسان المُسلم لِقوَّةٍ جدًّا بالفعل. وهذه الشبكة هي ما كان يشعر به كلُّ فلسطيني، بوصفها قدره المعاقب بفرادة...»⁽³⁴⁾.

تعرَّض الفلسطيني والعربي لهذه الضروب من التنميط المعادي وخصوصًا بعد عام 1967م، وبعد حرب أكتوبر 1973م؛ أي: بعد تنامي الصراع العربي الصهيوني وارتفاع وتيرة الوعي به في أمريكا والغرب الأوروبي بشكل عام، وبذلك فإن كتاب (الاستشراق) ليس كتابًا أكاديميًا يتزَيَّا ببرودة الحياذ والموضوعية الزائفة، بل هو كتاب مقاوم بأدوات منهجية شحذها سعيد لتتلاءم مع الخلفيات الصراعية التي تتعلَّق بالنظرة الغربية إلى الشرق منذ بدايات الاستشراق. فهي إذن ليست أمرًا عارضًا وإنما هي رؤية استحواذية تهدف إلى الهيمنة بشكل جوهري متأصل.

لقد تظاهرت حركة الاستشراق بالعلمية والمنهجية ووارت وظائفها وغاياتها السياسية والاستعمارية زمنًا طويلاً، تحت غطاء كثيف من الأكاديمية المزعومة، وقد احتاج نزع هذا الغطاء وتعرية المزاعم الاستشراقية إلى وعي نادر كوعي إدوارد سعيد، وما كان له أن ينضج أو يكتمل لولا تجربة النفي التي عاشها وخبورها بين موطنين أو عالمين متباينين، وهكذا «استطاع أن يُخلخل ثقة مفرطة بالنفس حكمت مسار الاستشراق الغربي، فالاستشراق احتاج كي يصبح مقبولاً أو كي ينفي عن نفسه تهمة الغاية السياسية إلى أن يقدم نفسه للعالم كمدرسة علمية مستقلة، لكن سعيد أَمَاط اللثام عن الغايات والنوايا السياسية والدينية التي رافقت مسيرة الاستشراق الغربي، وقَدَّم تبيانًا للفارق بين المعرفة المحضة (أي: المعرفة غير المرتبطة بالحكومات والأيديولوجيات) وبين المعرفة السياسية (كالاستشراق على سبيل المثال)»⁽³⁵⁾.

وتؤكد كاتبة مقدّمة حوارات «السلطة والسياسة والثقافة»: أن «إدوارد سعيد يضع نفسه في الرواية باعتباره فرداً مستعمراً سابقاً، تلقى تعليمًا إنكليزيًا في القاهرة بحيث بات يعرف عن قانون التسييج أكثر مما يعرف عن التاريخ العربي، وهو يفسح المجال بذلك أمام مفهوم ديناميكي للوعي النقدي. بحركة عملاقة، يحول إدوارد سعيد الاستشراق إلى صاعق للنقد وامتحان للذات في آن واحد، يجدر هنا توضيح نقطة مهمّة: لا تتدخل السيرة الذاتية كثيرًا في أعمال سعيد، لكنها حينما تفعل، كما حدث في مقدمة كتاب (الاستشراق) تكون ذات تأثير جامع. يشير سعيد في القسم المعنون بـ(البعد الشخصي) إلى المصير العقابي نظرًا إلى كونه فلسطينيًا في الغرب وأسير الأيديولوجيات المهيمنة. تقوده التجربة المحبطة هذه إلى دراسة الاستشراق بحسب قوله كي يجرد آثار الثقافة المهيمنة عليه ... الجملة الأهم في جميع أعمال سعيد موجودة في الاستشراق حيث يقول: (حاولت الحفاظ على وعي نقدي بالإضافة إلى استخدام أدوات البحث التاريخي والإنساني والثقافي التي جعلني تعليمي المستفيد المحظوظ منها)»⁽³⁶⁾.

وفي أحد حواراته في كتاب (تعقيبات على الاستشراق) يعبر تعبيرًا قويًا عما هدف له كتاب (الاستشراق) وحققه: «الفكرة دارت حول استبدال نظام الهيمنة وإساءة التمثيل الذي يحمل اسم الاستشراق بفضاء يسمح لنا كشعب أن نكتب تاريخنا الخاص»⁽³⁷⁾. وبهذا المعنى استمر تأثير الكتاب في تيار الدراسات ما بعد الاستعمارية، لتفكيك التاريخ الثقافي والفكري بل التاريخ العام الذي كتبه المستعمرون لمستعمراتهم السابقة، من موقع الهيمنة والتبعية، ولإعادة كتابة التاريخ الخاص متحررًا من تلك الإكراهات والتنميطات التي لا تنفصل عن الاستشراق بوصفه تجربة «استعمارية»، وليس فتوحًا أو كشفًا علمية أو معرفية خالصة لوجه الإنسانية.

ويبدو لنا تشخيص (أشكروفت) و(أهلواليا) تشخيصًا صائبًا عندما ذهبنا إلى أن «(الاستشراق) هو ثمرة القدر القاسي المتفرد لسعيد؛ في هذا الكتاب يستعمل فلسطيني عربي بمهارة أدوات وتقنيات موقعه المهني الذي اختاره ليدرك الأسلوب الذي تقوم عليه الهيمنة الثقافية ... إن عمل سعيد عن بناء الهوية يشكّل الأساس للعاطفة خلف الاستشراق. تأتي القوة الفكرية للكتاب من تحليله المركز والملمّ الذي لا يلين للطريقة التي اشتغلت بها مجموعة متنوعة من الأنظمة ضمن حدود مترابطة استطرادية، لكن القوة الثقافية وربما حتى الانفعالية للكتاب تأتي من راهنيته العالمية، إنتاجه من قبل كاتب بُنيت هويته جزئيًا على هذا الخطاب، ولا يزال يشعر بآثار المعرفة الاستشراقية»⁽³⁸⁾.

ويمكننا القول بلغة أبسط: إن إدوارد سعيد قد اكتشف مكائد الاستشراق ومراوغاته من خلال تجربته وحياته؛ لكونه فلسطينيًا عربيًا منفياً عانى تلك المكائد واقعياً ومعيشياً، ولكنه لم يكتفِ بهذا الاكتشاف، وإنما تسلّح بالأدوات المنهجية المتنوعة والدقيقة التي هي من إنتاج المركز الاستشراقي والإمبريالي نفسه، واستعملها استعمالاً مُقاوِماً وكفاحياً في تفكيك الخطاب المستتر والمتواري للاستشراق، فقام بتعريضه وتركه مفضوحاً دون رحمة، بأوضح الكلمات وأفكك المناهج، كأنه في حلبة صراع أو حرب دائرة، لا تبعد عن صورة الحروب والحملات التي شارك فيها الاستشراق وجاء في ركايبها من أجل خدمة مراكز السلطة والهيمنة الغربية التي ينتمي إليها، وليس لاكتشاف الشرق اكتشافاً محايداً بارداً كما ظل يدّعي طوال تاريخه.

وأما كتاب (الثقافة والإمبريالية) فكتاب متمم لرؤية سعيد للاستشراق، استأنف فيه رؤيته الناقدة لاختبار أفكاره في دائرة أوسع، وفي مرحلة لاحقة للمراحل التاريخية التي عالجها في الاستشراق. يقول في مقدّمته للطبعة العربية من الكتاب: «ينبغي الآن لكتاب (الثقافة والإمبريالية) الذي يقوم

فعلياً بمَوْضعة المُشكلات التي عالجها الاستشراق في سياق أوسع ... أن يعيد إحياء المناظرة حول السيطرة والمقاومة، وحول التاريخ والجغرافيا، وحول استخدامات الثقافة ومحاولات التفكير بالتحريك، وجميع هذه الأمور كانت مُتمركزة في اللُّباب من الاستشراق»⁽³⁹⁾.

أما صلة هذا الكتاب بمسألة المنفى وبالقضية الفلسطينية فيشدد سعيد في مقدّمته على قوّتها ووجودها، «إن فلسطين -رغم أنها لا تُذكر هنا مراراً- تؤدّي دوراً تأسيسياً هاماً في تفكيري بالعلاقة بين الثقافة والإمبريالية. ولقد تحقّق لدي اقتناع بهذا قبل عقدين من الزمن في كتابي (مسألة فلسطين)، حيث اقترحت للمرة الأولى أهمية المشروع الصهيوني لإعادة تخيل فلسطين وأهلها تمهيداً لاحتلال الأرض، إن الأفكار المتعلقة بالفتوحات (الماورابحارية) في الثقافة والإمبريالية ... ليوضّحها أتمّ توضيح تاريخ الصهيونية، ويكمن الفرق الرئيسي بين الصهيونية والإمبريالية الغربية التقليدية في أنه فيما غدت الأخيرة ممارسة تاريخية للقوة شائعة مُستهجنة ومُنهزمة، فإن الأولى - ولا سيما امتداداتها المعلوماتية والإعلامية الضخمة التي لا يملك الفلسطينيون والعرب الآخرون حتى الآن إجابات وردوداً عليها إطلاقاً - ما تزال قائمة الآن، وإلى جانبها تقف بقوة المصادقة الغربية والمديح الغربي»⁽⁴⁰⁾.

وفي ضوء ما سبق يمكن موضعة كتابات سعيد التي أثارت غضب تيارات اليمين الأمريكي والصهيوني في إطار وعيه السياسي والنقدي، فهي كتابات امتازت بوضوح رؤيتها، وبقوة نقدها، وبقدرتها المنهجية على تفكيك الخطاب الاستعماري والإمبريالي والصهيوني، دون لجلجة ودون تحامل، وما كان كلّ هذا ليتم لولا وعي سعيد بمنفاه وهويّته.

5 - المنفى والهوية والقومية:

ينقل سعيد استشهاده دالاً من «سيمون فيل» تقول فيه: (لعل حاجة المرء إلى الجذور أن تكون أهم حاجات النفس البشرية وأقلّها تبييناً واعتراضاً) ... ويرى أن (فيل) بهذا التعريف تُعرّضنا «لذلك الكلّ المعقّد من الضغوط والقيود التي تشكّل جوهر محنة النفي ... فثمة واقعة العزلة والغربة الواضحة التي تولّد ذلك النوع من (المازوخية) النرجسية... فإذا وصل المنفى إلى مثل هذا الحدّ كان بمقدوره أن يحوّل المنفى إلى صنم أو (فتش)، الأمر الذي ينأى به أو بها عن كل ارتباط والتزام. فأن تعيش كما لو أن كل ما حولك عابر وزائل، بل وتافه ربما، يعني أن تقع فريسة كلبية وقحة فضلاً عن وقوعك فريسة عجز نكد عن الحب. أما الأكثر شيوعاً فهو ذلك الضغط الذي يُمارس على المنفى لكي ينضمّ إلى الأحزاب والحركات القومية والدولة، حيث يقدّم للمنفي مجموعة جديدة من الانتماءات ويطوّر ولاءات جديدة، غير أن خسارة تواكب ذلك، في النظرة النقدية والحصافة الفكرية والشجاعة الأدبية»⁽⁴¹⁾.

معنى هذا أن «الحاجة إلى الجذور» حاجة إنسانية جوهرية تختلّ اختلالاً بيناً عند المنفى بسبب ما تتعرّض له الجذور من انتهاك، أو بسبب الاقتلاع الذي يتعرّض له، فيتطلب هذا المصائب أو الداء نوعاً من المعالجة، قد يشتمل على قبول المنفى ما يُعرض عليه من «ولاءات بديلة» فيغدو منفياً «متكيفاً» أو يقنع نفسه بالتكيف. وهو نموذج لا يُرضي إدوارد سعيد ولا يراه حلاً ملائماً لحالة النفي المركبة. وكذلك لا يرضيه ما يمكن تسميته بـ«البكاء على أطلال الوطن»، بحيث يتحوّل الوطن إلى ذريعة صنمية للانصراف عن التقدّم والمشاركة وتسويغ الخسارة الدائمة.

ينحو سعيد إلى تجاوز هذه الخيارات متلمساً ما أسماه بـ(الرؤية النقدية والحصافة الفكرية والشجاعة الأدبية)، وهي مفاتيح أساسية تميّزت بها

شخصية إدوارد سعيد، فقد عبّر - كما مرّ بنا - عن آلام المنفى، ولكنه لم يحدّ نفسه بآثارها العاطفية، وإنما تجاوزها، ثم لم يقبل الإدماج في الولاءات البديلة أو المعروضة بيسر، وهي تتمثل في الولاءات السياسية والثقافة الحزبية ذات السيطرة والنفوذ في المجتمع الأمريكي.

ومن الجليّ أن إدوارد سعيد قد بذل جهداً فكرياً ونفسياً دؤوباً للوصول إلى ضرب من المواءمة بين موطنه ومنفاه، وإلى أن يوفّق بين الثقافات والهويّات التي غدا جزءاً منها ومن صراعاتها. يقول في التعبير عن ذلك: «إن خلفيتي تتألف من مُسلسل من التشريد والاغتراب الذي لا يُمكن التعافي منه. وقد كان الشعور بالوجود بين الثقافات قوياً جداً بالنسبة لي ... هذا هو الخيط الوحيد الأقوى الذي لم يفارقني طوال حياتي، وهو أنني أكون داخل الأشياء وخارجها، ولم أكن في الحقيقة جزءاً من أي شيء بعينه لفترة طويلة»⁽⁴²⁾.

فهذا الموقع المتأرجح وسط الثقافات واللغات المتصارعة، هو بعينه وضعيّة المنفى التي أثّرت تأثيراً طاعياً في مختلف مراحل تطوّره وتأليفه. ومن البين في خيارات سعيد أن الحمولة النفسيّة والوجدانيّة للمنفى تمثّل الجزء العاطفي من هذه القضية، لكنّها لا تمثّل موقفاً حاسماً يدفعه إلى العودة إلى الوطن أو مُغادرة المنفى، أو إعلان موقف لا رجعة عنه من ثقافة المنفى أو من لغته، كما أنها ليست حافزاً أو دافعاً للانتماء التام للوطن الجديد والتكيّف معه، فهو أقرب إلى وضعيّة «المنفى المزدوج» إذا استعرنا عنوان كتاب (غاريت غريفيث)⁽⁴³⁾. ولذلك عوضاً عن أن يختار الوطن أو المنفى فإنه يمتدح وضعيّته التي سمّاها (الوجود بين الثقافات)، فهي تسمح له أن يرى أبعد مما يرى الآخرون، ممن يُقيمون في موقع وجودي وثقافي واحد، إلى جانب ما تتيحه من اتخاذ موقف المعارض والمحتجّ والناقد إزاء ثقافة المنفى، من دون محاباة أو تملّق أو خوف من الاتجاهات السلطوية والسياسية والحزبية التي ينقدها أو يقاوم خطابها.

وكذلك لا تحصره تلك التأثيرات ولا تحدّ من اندفاعه إلى «ما بعد المنفى»؛ أي: ما ترتّب على حياته ووجوده في المجتمع أو الوطن الآخر أو الجديد، فسعيد يقرّ في حديثه عن تكوينه بأنّه نتاج ثقافتين، ثقافة وطنه الأصلي أو ثقافة مولده، والثقافة الأخرى التي انتقل إليها، أو ثقافة منفاه، وإذا كان قد عرض لوجوده «بين الثقافات» بما يوحي أنّه في موقع ثالث ينشأ من التوتر بين ثقافتَي الوطن والمنفى، فإنّه في مواقف أخرى لا يجد مناصاً من الإقرار بصراع الثقافات، وأنّ العلاقة بينها ليست بتلك المسالمة والبراءة الظاهرية: «أنا مخلوق تعتمد اهتماماته على الصراع بين الثقافة التي وُلِدَ فيها والثقافة التي يعيش فيها حالياً. وهذه ظاهرة غريبة من نوعها. المسألة ليست فقط أنّها ثقافات مختلفة، بل هنالك حرب جارية وأنا أشارك فيها على كلا الطرفين؛ لذلك يصعب عليّ الحديث عن (البين - ثقافية) التي توحى بسلامة العقل والتأمّل الهادئ»⁽⁴⁴⁾.

ولعل هذا الرأي الأخير ينتمي إلى المرحلة التي اشتدّت فيها هجمات اليمين المتطرّف الأمريكي والصهيوني عليه، فغدا هدفاً لحملاّت وأكاذيب تبنتّها صحف وقوى لا يُستهان بها في المناخ الأمريكي، وقد عرض في مقدمة كتاب (خارج المكان) على سبيل المثال بعض تلك الحملاّت، فبماذا يمكن تفسيرها إن لم يكن الأمر ضرباً من الصراع، وخصوصاً حين يُعلن عن هويته الفلسطينية والعربية بوضوح كما فعل في سيرته وفي كثير من كتاباته حول القضية الفلسطينية.

وإذا كان مفهوم «الهجنة» الذي يبدو مقبولاً عند سعيد، وأثيراً عند رفاقه من مثقفي ما بعد الاستعمار، مفهومًا مسالماً إلى حد بعيد، فإن سعيد فيما نقلناه عنه يعرض لما هو أبعد من ذلك مستعملًا مفردات حادّة نحو: صراع وحرب، فليست المسألة الثقافية ومسألة الهويات على ذلك القدر من المسالمة والهدوء الذي يعرض له دارسو التداخل الثقافي، بل حتى مفهوم الهُجنة بأصله

المستعار من مملكة النبات والحيوان، لا يبدو كافياً لتوصيف الحروب التي تدور رحاها بين الثقافات.

أما الميزة التي تمتّع بها سعيد في ظل مآلات المنفى فهي وجوده هنا وهناك؛ أي: في طرفي الصراع وليس في طرف واحد، فهو يحارب على كلتا الجبهتين بنفسٍ طويل، وببسالة نادرة في المناورة والتقدّم والتراجع، ذلك أن «معركة الوعي ليست واقعة في حرب نظامية ننتصر فيها ونرتاح أو ننهزم فيها ونستسلم، وإنما هي حرب مواقع، فيها تقدّم وتعثّر، فإذا خسرنا موقعاً اليوم فقد نسترجعه غداً أو نتخذ من آخر مركز قيادة، في حركة بين الكرّ والفرّ، لا تهدأ ولا تنتهي، ولا يكون طريق المقاومة طريقاً إلا إذا كان ممتداً امتداد الأفق»⁽⁴⁵⁾.

ويحسن التنبيه على أن حديث إدوارد سعيد عن الصراع والحرب يختلف اختلافاً جذرياً عن أحاديث مفكرين آخرين كصموئيل هنتنغتون الذي انتقده سعيد مراراً في رؤيته للصراع بين الثقافات؛ ذلك أن الصراع عند سعيد سبيل إلى تعزيز «المقاومة» التي يراها صفة أساسية في المثقف والثقافة المستقلة عن قوى الهيمنة. ولذلك فهو لا يصارع الثقافة الغربية أو الأوروبية بحدّ ذاتها، ذلك أنه يعدّ نفسه واحداً من أبنائها، ولكنّه ينفذ القوى والسلطات التي تستغل الثقافة، وتحاول أن تروج لأنماط ثقافية عدائية كثيراً ما تنطلق من العرقية والقومية كأساس ثقافي. وتتحرّك تلك القوى وفق مصالح سياسية، ورغبات مشبوبة في الهيمنة، كما هو الحال في قوى الاستشراق والإمبريالية والصهيونية.

ونصل مع سعيد إلى المسألة القومية التي تقترن اقتراناً صميمياً بالمنفى، يُفجّرهما التساؤل عن الجذور، وتثيرها الرغبة في الانتماء ومشاركة الآخرين سردياتهم الكبرى التي تغذي الهوية الجامعة.

وابتداء يرى سعيد أن «القومية هي تأكيد على الانتماء إلى شعب وتراث، وهي تؤكد على الوطن الذي خلقته جماعة تتقاسم اللغة والثقافة. وهي بفعلها هذا إنما تدرأ النفي، وتقاتل للحيلولة دون ما يجره من خراب. والحقيقة أن التفاعل بين القومية والمنفى هو أشبه بدياليكتيك العبد والسيد عند هيجل حيث يعمل كل من هذين الضدين على إملاء الآخر وتشكيله. فكل القوميات في مراحلها الأولى تتطور انطلاقاً من حالة الغربة»⁽⁴⁶⁾.

وبالرغم من الإقرار بقوة المسألة القومية، وبصلتها الصميمية بالمنفى، فإن القومية تظل ذات طابع جماعي، في حين أن المنفى أقرب إلى العزلة الفردية، «والقوميات أمر يتعلق بالجماعات، أما المنفى فهو عزلة تُعاش خارج الجماعة بإحساس بالغ الحدة: حيث يشعر (المنفى) بضروب الحرمان لعدم وجود المرء مع الآخرين في الموطن المشترك، فكيف للمرء إذن أن يتجاوز عزلة المنفى دون أن ينزلق إلى لغة التفافير القومي، والعواطف الجمعية وأهواء الجماعة ... وما الجدير بإنقاذه والتمسك به بين إفراطات المنفى من جهة أولى، والتأكيدات الشرسة التي تطلقها القومية من جهة أخرى؟ هل للقومية والمنفى أية صفات ضمنية وجوهرية، أم مجرد تنوعين متصارعين من تنوعات (البارانويا)؟!»⁽⁴⁷⁾.

تظهر هذه الأسئلة والتقليبات في ثنائية القومية والمنفى - كما أرى - نوعاً من النفور عند سعيد وكثير من نقاد ما بعد الاستعمار من فكرة «القومية» و«القوميات»، ومحاولة شقيّة في الآن نفسه لعزل فكرة «المنفى» الفردي عن «القومية» الجماعية. يقول: «المنفى، بخلاف القومية، هو في جوهره حالة متقطعة من حالات الكينونة. فالمنفيون مجتثون من جذورهم، ومن أرضهم، ومن ماضيهم. وهم عادة بلا جيوش أو دول، مع أنهم غالباً ما يبحثون عنها، ولذا يشعر المنفيون بتلك الحاجة الملحة لإعادة تشكيل حيواتهم المحطمة،

وذلك عادة عن طريق اختيارهم أن ينظروا إلى أنفسهم على أنهم جزء من أيديولوجيا ظافرة أو شعب متجدد. والشيء الحاسم هو أن حالة النفي الخالية من هذه الأيديولوجيا الظافرة - المصممة للمّ شتات تاريخ المنفى المحطّم في كلّ جديد - هي حالة لا يمكن احتمالها، وهي في النهاية حالة مستحيلة في عالم اليوم!«⁽⁴⁸⁾.

إن جانباً حيويّاً من جوانب رفض إدوارد سعيد وجماعة واسعة من المثقفين المشابهين الترحيب بالفكرة القومية يتأتّى من أن الاعتقاد بها - في المجتمعات المضيفة - أحد عوائق الهُجنة والاختلاط وتداخل الثقافات، بمعنى أن الرفض لا ينبع اختيارياً من المنفيّ نفسه، وإنما من واقع التجربة التي يعيشها، فأحد عوائق اندماجه أو توطينه أو الاعتراف به يتمثّل في معتقد القومية الذي يتأسّس على مفاهيم صلبة تتضمن العرق والتراث والسرديات الوطنية ذات الطابع التمجيدي، وهي بهذا المعنى عائق وليست محفّزاً، ورفضها أيسر بكثير من محاولة الانسجام معها أو القول بها. ولذلك فإن سعي المثقفين المنفيين لإجراء تعديلات على تعريفات الهوية والقومية هي محاولات شقيّة في نظرنا لإيجاد موقع لهم يتّسع لتجاربهم التي لم تحقّق شروط الانتماء القومي، وإنما هي تجارب تخوم لا وقائع أوطان، ومن دون تفكيك الفكرة القومية أو العمل على تعديل شروطها فلن يتحقّق قسط من انتماء المنفيّين في مجتمعاتهم وهوياتهم الجديدة. ولكن ما بدائل الهوية والقومية إذا ما تم زحزحة معانيهما التاريخية الصلبة؟ ذلك ما يبدو سعيد وغيره من المنفيين ودارسي (الكولونيالية) وما بعدها مبلبلين حياله؟؟

وفي تأمل آخر يبلغ سعيد حدود تحليل التحليل النفسي للمنفيّ على نحو يذكّرنا بنبرة فرانز فانون في تحليل نفسيّة المستعمر: «ولأن ما من شيء في المنفى آمن أو مضمون، فإن المنفى هو حالة من الغيرة. فما تحقّقه هو بالضبط

ما لا تتمنى أن تتشاطره مع أحد، وبرسمك الخطوط من حولك ومن حول أبناء بلدك إنما تبرز أسوأ الجوانب في حالة النفي: ذلك الإحساس المفرط بتضامن الجماعة، وذلك العداء المشبوب تجاه من هم خارجها، بمن فيهم أولئك الواقعون في ذات الورطة مثلك»⁽⁴⁹⁾.

وفي تأمل آخر يُظهر التعارض في رأي سعيد بين الفكرة القومية التي تغدو أحياناً مطلباً من مطالب المنفيين، مع ما يشير إليه من إدراك المنفيين في الوقت نفسه لسرابية الأوطان والانتماءات: «ويعلم المنفي أن الأوطان في عالم علماني وعارض (دنيوي!) مؤقتة وعابرة على الدوام، بل إن الحدود والحواجز التي تسيّجنا بأمان المنطقة المألوفة يمكن أن تغدو سجوناً ومعازل، وغالباً ما يدافع عنها وتُحمى بلا مبرر أو ضرورة. أما المنفيون فيعبرون الحدود ويحطمون حواجز الفكر والتجربة»⁽⁵⁰⁾.

وفي جانب أكثر حدة ينتقد سعيد الفكرة القومية، وينسبها إلى الإمبريالية الأوروبية، فهي في نظرة (تركة استعمارية) وليست قدرًا لا بد منه للجماعات والثقافات: «يرى أن مقولة القومية كأساس للهوية هي فكرة إمبريالية جاءت من أوروبا مع الاستعمار، ثم ورثتها مجتمعات العالم الثالث مع ما ورثت من الاستعمار، فأعادت استقلالها الحقيقي وأدخلتها في أوهام وضلالات عميقة... وهنا يقدم سعيد منظومته البديلة: منظومتي هنا هي أن جميع الثقافات جزئياً بسبب تجربة الإمبراطورية منشبكة إحداها مع الأخريات، ليس بينها ثقافة منفردة ونقية محض، بل كلّها مولدة مهجنة متخالطة ... وإن هذا يصدق على الولايات المتحدة المعاصرة بقدر ما يصدق على الوطن العربي الحديث»⁽⁵¹⁾.

ومن ضمن ما نفهمه من آرائه وأفكاره حول القومية أنه يكاد يفصل الثقافة عن القومية، ويرأها بصورتها المهجنة بدلاً عنها، وهو رأي يتفق فيه مع هومي بابا وبعض منظّري الثقافة ممن تعود أصولهم إلى العالم الثالث، لكن

فكرة عدم نقاء الثقافة - في رأينا - لا تلغي وجود العوامل الأشد صلابة التي تحافظ على خصوصيتها وشخصيتها بالرغم من وجود خيوط أخرى متنوعة ضمن نسيجها. ولا نحسب أن ثقافة المنفى التي أسّس لها بقادرة رغم طموحها وإيجابيتها وحيويتها على الصمود في وجه ثقافة الوطن، سواء أكانت ثقافة المكان الأصلي أو المكان الجديد، سواء أكانت الثقافة العربية على سبيل المثال أم الثقافة الأمريكية. وما يدعو إليه من منظور تجربة المنفى قد لا يصحّ إلا على بعض المجموعات من المنفيين والمهاجرين، وقد لا ينطبق على جميعهم.

يشدّد سعيد أحياناً على «الهجنة» ويعدّها سمةً للثقافات كلّها، شأنه في ذلك شأن مفكرين ومثقفين آخرين من الهند وباكستان وإيران وغيرها ممن عاشوا في الغرب وأمريكا، وعانوا مثله من مواقف اليمين المتطرف ومن التيارات «القومية» التي تنطلق من فكرة الهوية الصافية، رافضة التهجين من أساسه. ولكن صيغة التهجين تبدو لنا صيغة مجازية أكثر منها واقعية، ذلك أن وجود قدر من التفاعل بين الثقافات لا يعني امّاء عناصرها الغالبة والمهيمنة، ونرى أيضاً لهذا الجانب أن الثقافات شأنها شأن اللغات تُقرض وتقترض، ولكن قانون الاقتراض قانون مُحكم لا يشمل كل المستويات والمكونات، فقد تقترض اللغات ألفاظاً أو كلمات بعد أن تُجري عليها تعديلات تلائمها، ولكن اللغات لا تقترض أصواتاً ولا تقترض أنظمة اشتقاقية أو نحوية لأن ذلك يعني الإطاحة بنظام اللغة وقواعده الجوهرية. ونحسب أن هذا التمثيل ينطبق على الثقافات ففيها مساحات تصلح للتفاعل والاقتراض، ولكن ذلك لا يبلغ بها مرحلة التهجين التي تبدو تعديلاً وراثياً يؤدي إلى ميلاد خلق أو نوع جديد. وفي كل ثقافة معتبرة - بحسب رأينا - نواة صلبة يصعب أن تتعرّض للتهجين والتعديل الجوهري، لأن ذلك لو تمّ فسيعني ذوبانها أو اضمحلالها، وهو بالتأكيد ما لا يريده كتاب ما بعد الاستعمار، ولكنهم يدافعون مغامرين بنقد

المسألة القومية لانتزاع مساحة أوسع لهم في الثقافات واللغات المستضيفة، ويبالغون بعض المبالغة في تحديد مساحة وجودهم فيها على مبدأ أن تطلب الكثير لتنال القليل!⁽⁵²⁾.

ولأيضاح الهجنة hypridity التي تتردد في كتابات سعيد ورفاقه وتلاميذه من نقاد ما بعد الاستعمار أوضح (أشكروفت) أنها «من أكثر المصطلحات استعمالاً وإثارة للخلاف في نظرية ما بعد الكولونيالية، وتشير عادة إلى خلق أشكال ثقافية جديدة داخل نطاق الاحتكاك الذي يخلقه الاستعمار. وكما يُستخدم في فن البستنة فالمصطلح يشير إلى تناسل متبادل لجنسين مختلفين بالتطعيم أو التأثير المتبادل لتكوين جنس ثالث، مهجّن. يتخذ التهجين أشكالاً كثيرة: لغوي، ثقافي، سياسي، عرقي ... إلخ وقد ارتبط مصطلح هجنة مؤخراً بأعمال (هومي ك. بابا) الذي يؤكد في تحليله لعلاقات المستعمر/المستعمر على اعتمادهما المتبادل بعضهما على بعض والصياغة المتبادلة لذاتيهما. يجادل (هومي بابا) بأن كل البيانات والأنظمة الثقافية تُصاغ في الفضاء الثالث للتعبير، عادة ما تظهر الهوية الثقافية في هذا الفضاء المزدوج والمتناقض وهو بالنسبة إلى بابا يجعل الادّعاء بوجود هرمي للثقافات قضية واهية. فالتعرف على هذا الفضاء المزدوج للهوية ربما يساعدنا في التغلّب على غرائبية التنوع الثقافي لصالح التعرف على هُجنة مُمكنة، يُمكن للاختلاف الثقافي أن يعمل داخلها»⁽⁵³⁾.

لكنّ هذا الحماس للهجنة يتعارض في رأينا مع كثير من الأفكار الساطعة التي عبر عنها سعيد نفسه في (الاستشراق) و(الثقافة والإمبريالية)، وكذلك ما أُشّرت عليه حقول دراسية تفرّعت من دراساته من مثل دراسات التابع في الهند وفي مناطق مختلفة من العالم. تبدو الهُجنة إذا نزعنا اسمها المُخاتل وجهًا آخر للعلومة، ذلك أن الثقافة الغالبة ستكون ثقافة المستعمر والمهيمن، لامتلاكه القوّة والسلطة والأدوات المتغلّبة.

وأوضحت (آنيا لومبا) انشغال دراسات ما بعد الاستعمار بمواضيع الهجنة ... وبحركة الأفكار والهويات التي أنشأها الاستعمار. ونقلت تعريف (روبرت يونغ) للهجين: «الهجين هو تقنياً مزيج من نوعين مختلفين ولذلك فإن مصطلح التهجين يثير كلاً من المفهوم النباتي في التطعيم بين الأنواع، ومفردة اليمين الفيكتوري المتطرف الذي اعتبر الأعراق المختلفة أنواعاً مختلفة»⁽⁵⁴⁾.

وقد لاحظ خيرى دومة في مقدمته لترجمة كتاب (الأمبراطورية تردّ بالكتابة) أن معظم كتاب ما بعد الاستعمار ومنظريه يعيشون في الغرب و«يكتبون عادة إلى غير مواطنيهم، ويشعرون أنهم مواطنون عالميون، ويستفيدون غالباً من هذه الوضعية، وضعية المهاجر المهمّش المنفي صاحب القلم والصوت. إنهم يمثلون المستعمر ولا يمثلونه، يحملون (جينه الوراثة) ويكتبون باسمه، لكنهم لا يعيشون الآن معه، يعملون على تفكيك خطاب المستعمر لكنهم يتجهون بخطابهم إليه هو: الحر المثقف. إنهم باختصار وضعية ممزقة مؤلمة هي ذاتها النتاج الحقيقي لفترة الاستعمار وفلسفته وتمزقاته»⁽⁵⁵⁾.

ويضيف: «وهم يواجهون وضعيتهم الذاتية الممزقة هذه، إما بمحاولة تفكيك مفاهيم يرونها مختلفة وبائدة مثل مفهوم الوطن أو القومية Nation أو بتطوير مفاهيم بديلة واقعية يرونها واقعية ومبشرة كمفهوم التعددية أو التوافقية أو الهجنة Hybridity أو يواجهونها أحياناً، وفي أحسن الحالات، بمزيد من التأمل لوضعيتهم البينية المأزومة واتخاذها حالة للدراسة»⁽⁵⁶⁾.

وبشكل مُجمل؛ فإن الفكرة القومية ظلت فكرة مرتبكة عند سعيد وعند نقاد ما بعد الاستعمار، مثلما ظلت بدائلها أشدّ ارتباكاً وغموضاً، وظلت تتصادم هنا وهناك مع بعض رؤاه، وربما كان في خلفيات ذلك تلك الصيغة التي كرهها من القومية العربية، مما له صلة بتضرر أسرته المباشر من تلك القومية، فضلاً

عن نقده الشديد لتلك القومية بسبب ممارساتها القمعية، وتكراره لقصة صديقه أو قريبه الشيوعي الذي مات تحت آلات التعذيب الناصرية⁽⁵⁷⁾.

وفي نهاية الأمر يتخلص إدوارد سعيد من القومية ويُبقي «المنفى» وحده ليكون مؤسّسة بديلة عن الفكرة القومية، وعن الانتماءات وضرورات الاندماج، يقول: «وبالضرورة، إذن، فإنني لا أتكلّم عن المنفى بوصفه امتيازاً، بل بوصفه بديلاً لتلك المؤسسات الضخمة التي تحكّم الحياة الحديثة. والمنفى في النهاية ليس مسألة اختيار فأنت تولد فيه، أو يحدث أن تُبتلى به، غير أن هنالك أشياء تتعلّمها، شريطة أن يرفض المنفى الانتحاء جانباً لاعتقاً جراحه»⁽⁵⁸⁾.

إنه يميل إلى تفضيل تلك الذاتية الشكّكة على الانتماء الجماعي وربما «غوغاء» القوميات في نظره، وهي رؤية طوباوية وفردية - في نظرنا - لا تصلح حلاً لأزمات النفي الحديثة ذات الطابع الجماعي الجارح، مثلما لا تتمتع بأية كفاءة للتطبيق في الأوطان الأصلية ولثقافتاتها التي يغلب عليها طابع الهوية والقومية أكثر بكثير من طابع التهجين. وفي حالة النفي الفلسطينية؛ فإن الهوية القومية إحدى أكبر آليات الدفاع عنها والحفاظ على انتمائها وتماسكها، فرغم شتات الشعب الفلسطيني فإن الفكرة القومية والهوية الوطنية هما ما يخترق تمزّق المكان وانتهاكه لإيجاد أنسجة تبقى على وحدة الشعب الفلسطيني وانتمائه العربي، وانتفاعه بهذه الروابط في صراعه الطويل.

6 - تمثيلات المثقف: المتكيف والمنفي

يطوّر سعيد في كتابه «تمثيلات المثقف» تجربة المنفى ويوسّعها لتغدو دالة على الصّنف الأصيل من المثقفين، ويعرض سعيد صنفين من أصناف المثقفين، الأول: صنف «المثقفين المنفيين الذين يقبلون التكيف مع الموطن الجديد»، ويذكر أمثلة على هؤلاء من السياق الأمريكي الذي يمثل إحدى

الخلفيات المركزية لحديثه كلّ، فيذكر مثالين فاقعين هما هنري كيسنجر (أصله يهودي ألماني ثم تأمرك) وبرجنسكي (بولندي ثم متأمرك)، «وكلاهما نجح في التساوق والانسجام مع المنفى الأمريكي في تحولاته وتقاطعاته (متقفو السلطة)»⁽⁵⁹⁾، ويذكر علماء أقل شهرة من السياسيين مثل: إدوارد تيلر، وفيرنر فون براون، ممن «انضموا إلى قوائم الحرب الباردة باعتبارهم أمريكيين جدّاً وقفوا حياتهم على الفوز في سباق التسلّح مع الاتحاد السوفييتي، وقد بلغ انشغال أمريكا بهذه القضية بعد الحرب حدّاً أتاح لبعض المثقفين الأمريكيين من ذوي النفوذ الواسع في العلوم الاجتماعية على نحو ما أميط اللثام عنه مؤخراً أن يجندوا بعض النازيين السابقين المعروفين بعدائهم للشيوعية للعمل في الولايات المتحدة في إطار الحملة العظمى المذكورة»⁽⁶⁰⁾.

هذا الصنف «المتكيّف» لا ينال من سعيد إلا النقد الحادّ الممزوج بحسّ السخرية والاستهجان، فمتقفو هذا الصنف أقرب إلى «مُخبرين» ينفذون أجنداث سياسية خاطئة وظالمة. إنه بتعبير آخر مثقف «السلطة» الذي يعمل مثل خبير أو فنيّ أو مرشد بأجر محدّد، وعادة ما يمالئ السلطة التي يعمل تحت إمرتها، بعكس المثقف المنفي/الهامشي/الهاوي الذي يرفض أن يكون «مختصّاً» أو «خبيراً» بالمواصفات التي تظهر شناعتها وفق تصوير سعيد لتجارة الخدمات الثقافية.

وهذا ينقلنا إلى الصنف الثاني، فهو النمط الذي يدعمه سعيد ويدعو إليه: «المثقف الذي لا يقبل التكيّف بسبب المنفى، ويختار أن يظل خارج التيار الرئيسي، دون استيعاب أو استقطاب مصرّاً على المقاومة»⁽⁶¹⁾. ويعدّه المثال والنموذج للمثقف المنفي، وفي سبيل ذلك يحشد أمثلة واستشهادات متعدّدة وعميقة، وكأنّه يريد من ذلك عمق التدليل على «أصالة» هذا الصنف، رغم عدم أصالة المنفى كلّ. ولعلّه؛ أي: سعيد، واحد من أبرز ممثلي هذا النمط نفسه،

ولذلك كثيرًا ما تختلط السيرة الفكرية الذاتية بأحاديثه ودفاعاته عن المثقف المنفي الذي يرفض التدجين والتكيف. و«يتضمّن خطاب سعيد الظاهر خطابًا خبيئًا يشي بمثقف يقول الحقّ لأنه هو الحق ذاته، وينقض السلطة لكونها سلطة تنسخ ما عداها، وينازع الأوصياء على الرؤيا المقدّسة لأنه الوصي الأوسع نقاء والأكثر جدارة. ينطلق سعيد من نقد الدنيوي ويعهد به إلى رسول حديث، موزّع على الأرض والمنفى»⁽⁶²⁾.

وعندما يتحوّل سعيد إلى التصنيف السابق فإنه يطوّر المنفى ليتحوّل بالتدرّج من المنفى الواقعي المتّصل بالتّجربة الإنسانية للأفراد والجماعات إلى «المنفى المجازي أو الاستعاري» كما يسميه جوزيف مسعد⁽⁶³⁾، بحيث يتّسع لمثقفين غير منفيّين بالمعنى الواقعي أو التاريخي، فلا يقتصر فضاء المنفى في هذا الحال المجازي على الانتقال من بلد إلى بلد، وما يصاحب الانتقال من معاناة وصعوبات والتباسات. وإنما ينفّث على مناطق أخرى يُمكن معاينتها في تصوّر سعيد للثقافة بوصفها تجربة موازية للمنفى، وبوصفها بديلاً أو وطنًا جديدًا، لا يقوم على هويّة أحادية، وإنما على مبدأ الهويّات المركّبة المتعدّدة.

وأساس هذا الانتقال عنده رغبته في دمج المثقفين المعارضين والمستقلّين إلى فئة مثقفي المنفى، حتى لو لم يكن أولئك المعارضون منفيين بالمعنى الواقعي والتاريخي للنفي: «نجد أن المثقفين الذين عاشوا أعمارهم كلّها أفرادًا في مجتمعهم يمكن تقسيمهم إلى المنتمين واللامنتمين ... أي: من يمكن أن نصفهم بأنهم يقولون: نعم، وعلى الناحية المقابلة نجد الذين يقولون: لا؛ أي: أولئك الأفراد الذين هم في شقاق مع مجتمعهم، ومن ثمّ فهم لامنتمون/ ومنفيون فيما يتعلّق بالمزايا والسلطة ومظاهر التّكريم. وأما النسق الذي يرسم طريق عدم الانتماء للمثقفين فأفضل ما يمثّله «وضع المنفى»؛ أي: عدم التكيف الكامل قط، والإحساس دائماً أنه يعيش خارج العالم الذي يحسّ فيه أبناء البلد

بالألفة ويتبادلون فيه الأحاديث دون كلفة ... والميل إلى تجنب بل كراهية مباهج الاستيعاب والإحساس بالرضا على المستوى القومي. فالمنفى بهذا المعنى الميتافيزيقي يمثل للمثقف ضرباً من القلق والحركة، وعدم الاستقرار والتسبب في عدم استقرار الآخرين»⁽⁶⁴⁾.

يوسّع سعيد دائرة المنفى ثقافياً بمساحتها الواقعية والمجازية، فتغدو متسعة لمعاني: المعارضة، والمقاومة، والهامشية، وعدم الرضا، والقلق والإقلاق، ويكاد يعمّم هذه الصفات على «المثقف» فيجعلها صفات جوهرية وفارقة، إذا ما استبعدنا فئة المثقفين المتكيفون والمهنيين الذين هم أقرب إلى موظفي العلاقات العامة والخدمات من وظيفة الثقافة الحقّة. وتأخذ الثقافة - بوصفها منفى - خصائصها الفارقة من خصائص المنفى الواقعي ومن طبيعة تجربته، ولكن بعد نقلها إلى مستوى مجازي يتّصل بالممارسة الثقافية أو بالرأسمال الفكري والمعنوي وليس المادي، ويجلو هذا التوجّه «(هجانة) سعيد وإقامته في ذلك الفضاء الثالث الذي يشغله منفيّاً، ومقيماً على تخوم هويّة متعدّدة الثقافات. ويرى سعيد هذا الموقع امتيازاً يمكن المرء من التكلم والكتابة بصورة تقويضية ومناوئة، فالمثقف كما يراه هو دائماً منفى أو هامش»⁽⁶⁵⁾.

وجد سعيد ضالّته في مدلول المنفى ليغدو مستوعباً لمفهوم المثقف المعارض والمقاوم: «إن المنفى نموذج للمثقف الذي يواجه إغراء التكيف ونهج الموافقة والاستقرار، ويشعر بأنه محاصر ويكاد يستسلم للفوائد التي يجلبها هذا وذاك. وحتى لو لم يكن المثقف مهاجرًا حقيقياً أو مغترباً في الواقع، فإن بإمكانه مع ذلك أن يفكر بأنه كذلك ... إن اتخاذ المثقف موقفاً هامشياً وغير مستوعب في بيئته مثل الذي يقيم فعلياً في المنفى، معناه أن يستجيب استجابة فذة إلى العابر لا إلى صاحب السلطان، وإلى ما هو مؤقت ويتضمّن المخاطرة

لا إلى ما هو معتاد مألوف، وإلى التجديد والتجريب لا إلى الوضع الراهن الذي تملّيه السلطة»⁽⁶⁶⁾.

ولا يخفى أن الموقف السياسي يغدو في هذا التصنيف أبرز عنصر للتمييز بين المثقف المنفي والمثقف المتكيف بحسب تسميات سعيد، ولذلك فبالإمكان إخراج بعض المنفيين الفعليين لتناقض مواقفهم مع ما يتوقعه سعيد ويطلبه من المثقف المنفي، كما بالإمكان إدراج مثقفين مستقلين لم يعرفوا النفي على وجه الحقيقة ضمن دائرة واحدة مع المنفيين، لاقتربهم من مواقفهم المعارضة والمحتجة.

7 - من الموسيقى إلى القراءة الطباقية:

تتضمن ثقافة إدوارد سعيد عنصرًا بارزًا من خارج حدود الفكر والنقد والأدب، ونعني ثقافته الموسيقية الرفيعة التي رافقته في مختلف مراحل حياته، ووجد فيها شيئًا من السلوى النادرة، كما تأثر بها تأثرًا بيّنًا تمثل في استعارة كثير من أدواتها ومصطلحاتها، وإعادة استعمالها أو توظيفها في مجال النقد الأدبي والفكري والسياسي.

ووفق ما ذكره في سيرته (خارج المكان) وفي بعض حواراته ومقالاته، فقد بدأ دروس العزف على (البيانو) في سن السادسة، ورافقه البيانو طوال حياته، ويوصف بأنه عازف ماهر متقن، ولولا أنه اتجه إلى الدراسة الأكاديمية لربما عمل في المجال الموسيقي. وإلى جانب ذلك أسهمت المدارس الأجنبية التي درس فيها في القاهرة في تربية ذوقه وإمكاناته الموسيقية لتركيز تلك المدارس على هذه الجوانب تبعًا للبرامج الأجنبية التي تطبقها، وكان ميله إلى الموسيقى الغربية الكلاسيكية هو الغالب عليه، ففضّل شتراوس وفاغنر وبيتهوفن وموتسارت وأضرابهم من أعلام الموسيقى الكلاسيكية الأوروبية⁽⁶⁷⁾.

ومعنى هذا أن الموسيقى تمثل ركنًا أساسيًا في تكوينه منذ الطفولة مرورًا بمراحل عمره حتى أيامه الأخيرة. يقول في تحديد المؤثرات الكبرى في حياته: «هناك الموسيقى بطبيعة الحال. لقد اعتدت سماع الموسيقى والعزف على البيانو، خصوصًا مقطوعات الأوبرا آنذاك [في الطفولة]. وأذكر أنني اكتشفت (روسيني) في سن الثانية أو الثالثة عشرة. لقد كنت سابقًا لعمري، وامتلكت ذاكرة موسيقية رفيعة ... كذلك كان الأمر بالنسبة للموسيقى الكلاسيكية والعزف على البيانو. كنت قادرًا على الأداء في قـت مبكر وبسرعة كبيرة»⁽⁶⁸⁾.

وفي مراحل نضجه ظل الاهتمام بالموسيقى النقد الموسيقي يمثل جزءًا أصيلاً محببًا عنده، وظلت الموسيقى الكلاسيكية الغربية المحمّلة بتأثير القرنين الثامن عشر والتاسع عشر هي الموسيقى المثالية في رأيه: «ولم يأت موقف سعيد من فراغ، بل جاء بناء على خبرة طويلة شكّلها على مدى سنوات من الاستماع الدؤوب للموسيقى الكلاسيكية والتفكير والتأمل فيها والقراءة عنها، وعلى ذائقة استثنائية جاءت محصّلة لعملية فرز بين أنواع موسيقية مختلفة ومدارس متباينة ... وحين تغير هذا المسار إلى الأدب والفكر حوّل سعيد معرفته الحرفية بالموسيقى إلى ثقافة نظرية أهّلته لأن يكون ناقدًا موسيقيًا كبيرًا»⁽⁶⁹⁾.

ومن رأيه أن «(الموسيقى) تؤثر تأثيرًا أقوى وأعمق من الفنون الأخرى. وتكمن المفارقة في أن الموسيقى سهلة المنال لكن لا يمكن فهمها أبدًا»⁽⁷⁰⁾. وهو رأي يستند إلى عمق اتصاله بالموسيقى وتقديره لها، وشغفه بألوان محددة منها، إذ مال إلى الموسيقى الكلاسيكية ذات الطابع الصوتي التعددي، وليس أحادي اللحن والنغم. وقد أوضح في كتابه (تنويعات موسيقية Elaboration Music) «العامل الثقافي الذي يقوم بالدور الأساسي في تكوين الذوق الفنّي فقال: (وبسبب ثقافتني الموسيقية التي غلب عليها الطابع الغربي،

فقد بدا لي أنني مكرّس لأخلاقيات الإنتاجية والتغلب على العقبات، فنوع الفن الذي تقدّمه أم كلثوم بقي مهمّاً بالنسبة لي، ولكنه بالطبع نفذ إلى ما تحت سطح إدراكي الواعي، حتى عدت في الأعوام الأخيرة إلى الثقافة العربية حيث أعدت اكتشافها وأصبحت قادراً على ربط ما فعلته في الموسيقى ببعض ملامح الموسيقى الغربية الكلاسيكية»⁽⁷¹⁾.

ويمكن أن نعدّ تحسّن موقفه من غناء أم كلثوم وموسيقى أغانيها بادرة ذات صلة بالتغيرات التي لحقت بشخصيته، وبرغبته في «إيجاد أصوات بديلة يمكن أن تمثل وضعية طباقية مع ما تمثله الموسيقى الكلاسيكية الغربية من ثقافة وانتماء»⁽⁷²⁾، وهو موقف ينسجم مع اكتشاف هويّته العربية والفلسطينية، واختياره الدفاع عنها وتمثيلها، دون أن تكون مواقفه حادّة أو متطرّفة، ودون أن يكون مضطراً لاختيار أحد النقيضين، وهي وضعية تذكّرنا بما شدّد عليه من ميزة المنفى الذي يعيش أكثر من ثقافة وينتمي إلى عدّة هويات وليس هويّة واحدة، ذلك أن سعيد تشرب الثقافة الغربية وتربّى عليها تربية عاطفية أصيلة، في البيت والمدرسة والمجتمع، وأما انحيازه إلى ثقافة موطنه الأول فكان انحيازاً اختيارياً وفكرياً وسياسياً قبل أي شيء آخر. ويمكن القول بشكل مجمل: إن موسيقى الثقافة الأجنبية أو موسيقى «المنفى» هي التي تغلّبت على موسيقى «الوطن»، وإن حاول - كما مر بنا - أن يتذوّق موسيقى أم كلثوم التي تعدّ بصمة عربية مميزة، بل تكاد تكون عاملاً جلياً من عوامل وحدة الذوق الموسيقي والغنائي العربي على المستوى القومي بأسره.

ومن هنا ربما ندرك بعض جوهر تكوينه المتداخل الذي يسمح بتداخل الثقافة الأدبية والنقدية مع الموسيقى والرسم، بل مع السياسة والتاريخ والفلسفة، في صورة من صور المثقّف النادرة، من حيث الإحاطة والشمول والعمق. ولو أردنا ربط ثقافته الموسيقية وولعه بالأوبرا وعزف البيانو

بموضوعة المنفى وثقافته وآفاقه بشكل أكثر دقة، لانتبهنا إلى ميله أو اهتمامه «بالصوت المتعدد النغمات والكورس» كما يقول محاوره في حوار متخصص في الأداء والموسيقى، ويرد سعيد على الملاحظة موافقاً، يقول: «يبدو أنني طالما اهتممت بشكل أو بآخر بظاهرة تعددية النغم. تثير اهتمامي الشديد، من الناحية الموسيقية، الكتابة الطباقية والأشكال الطباقية؛ أي: يجذبني جداً ذلك النوع من التعقيد الجمالي الموجود بين التناغم والتنافر، ذلك الجمع بين أصوات مختلفة في كلٍّ منظّم»⁽⁷³⁾.

وإذا وقفنا عند هذا التفضيل للأصوات المتعددة والطباقية، أمكننا أن ننتقل إلى نوع فريد من القراءة النقدية والفكرية طوّره إدوارد سعيد وسماه: (القراءة الطباقية contrapuntal reading). وهي قراءة تحليلية ناقدة تظهر في شتى وجوه كتاباته: النقدية، والفكرية، والسياسية، والموسيقية. ووفق تدقيقات (جيتا تشودري Geeta Chowdhry) فقد استعمل سعيد هذا المفهوم أول مرة في كتابه (تأملات حول المنفى) وطوّره بشكل أوسع وأعمق في كتابه اللاحق (الثقافة والإمبريالية) وفي ردوده على نقاد كتاب الاستشراق، وذلك للكشف عن القوى المهيمنة والأفكار المغمورة التي تُخفيها روايات أو تمثيلات السلطة الاستعمارية أو الإمبريالية⁽⁷⁴⁾.

ومصطلح الطباقية counterpoint مصطلح مستعار من الموسيقى بشكل صريح، مثل طائفة أخرى من مصطلحات سعيد وجهازه المفاهيمي والمنهجي، ويمكن للقارئ ببسر أن يلاحظ وفرة المصطلحات والمفاهيم الموسيقية في كتاباته؛ وكثرة الأمثلة والتوصيفات والاستعارات التي ينتزعها من عالم الموسيقى، ويتمثلها أو يُحاجج بها نحو مصطلحات: الأداء، والطباقية، وتعدد الأصوات، والنغم، والإيقاع وغيرها، وهو ما يتكرّر عنده في سياقات وتأملات متنوّعة⁽⁷⁵⁾.

وقد عرّف سعيد القراءة الطباقية في كتاب (الثقافة والإمبريالية) بأنها: «قراءة النص بفهم لما هو مشبوك حين يُظهر مؤلّف ما، مثلاً، أن مزرعة استعمارية لقصب السكر تُعاين بوصفها هامة بالنسبة لعملية الحفاظ على أسلوب معيّن للحياة في إنكلترة ... إن الإحالات إلى أستراليا في (دايفيد كوبرفيلد) أو إلى الهند في (جين إير) لتصاغ لأنها يمكن أن تصاغ، لأن قوة بريطانيا (لا وهم الروائي فقط) جعلت الإحالة العابرة إلى هذه المصادرات الضخمة ممكنة؛ غير أن الدروس الأخرى الأبعد من ذلك لا تقل سلامة وصدقاً: وهي أن هذه المستعمرات قد تم تحريرها لاحقاً من الحكم المباشر وغير المباشر [من الاستعمار]. وهي عملية بدأت وانتشرت حين كان البريطانيون (أو الفرنسيون أو البرتغاليون أو الألمان إلخ) ما يزالون هناك، مع أنها، كجزء من السعي لقمع القوميات الأصلية، لم تلق إلا اهتماماً عابراً بها من آن لآخر. والنقطة التي أثيرها هي أن القراءة الطباقية ينبغي أن تُدخل في حسابها كلتا العمليتين: العملية الإمبريالية، وعملية المقاومة لها، ويمكن أن يتم ذلك بتوسيع قراءتنا للنصوص لتشمل ما تم ذات يوم إقصاؤه بالقوة، وهو في رواية الغريب [لكامو] مثلاً التاريخ السابق بأسره لاستعمار فرنسا وتدميرها للدولة الجزائرية، ثم الظهور اللاحق لجزائر مستقلة اتخذ منها (كامو) موقف المعارضة»⁽⁷⁶⁾.

وقد بيّن (غروت) خلفية هذا المصطلح الموسيقي ضمن حديثه عن ميل سعيد لمفهوم التعددية الموسيقية: «يشير مفهوم تعدد الأصوات polyphony إلى تزامن صوتين أو أكثر من الأصوات المختلفة في أشكالها اللحنية والإيقاعية ... وعادة ما يعتمد مفهوم التعدد الصوتي على مبدأ المساواة بين الأصوات، فلا يسمح عادة بهيمنة صوت واحد على الأصوات الأخرى، وإذا تصادف حدوث ذلك، فعادة ما يكون مؤقتاً وسريعاً ... ويُبنى تعدد الأصوات على نشاطين

متفاعلين في التشكيل؛ أولهما هو الطباقى contrapuntal والآخر هو التّواؤمي harmony. ويشير الأول (الذي اعتمد عليه سعيد) إلى الاختلاف المتزامن بين اللّحني والإيقاعي في الأصوات المشاركة. وهو ينطوي على طائفة من الأصوات المميزة والتباين الإيقاعي، ويسمح بضروب من إعادة الإيقاعات اللّحنية المتضادة أو المتعاكسة والمائلة والمتوازنة»⁽⁷⁷⁾.

ولا يخفى أن سعيداً قد ترسّم خطأ الناقد الروسي الشهير (ميخائيل باختين) في الاستعارة المؤثرة من عالم الموسيقى لإثراء النقد الأدبي والفكري، ذلك أن باختين منذ عشرينيات القرن العشرين طوّر مفهوم التعدّد الصوتي في قراءة الرواية وتحليلها⁽⁷⁸⁾، معتمداً على المفهوم الموسيقي أيّما اعتماد، ولكن التعدّد عند باختين ظلّ أقرب للشكل (التناغمي - الهارموني) الذي يميل إلى الانسجام والتواؤم، فبدت (البوليفونية) عنده صيغة تصالحية بين العناصر المتنوعة التي تجد ضالّتها في التطلّع إلى التآلف والتناغم والانسجام. أما عند سعيد فإن التعدّد الصوتي اتّجه صوب الاهتمام بالطباقية التي تعني ضروباً من التناقضات والتعارضات المتزامنة، وهي ما يتلاءم مع طبيعة النصوص المتضاربة والمتعارضة والأفكار المتصارعة التي اهتم بتحليلها ونقدها، وخصوصاً في مجال تمثيل الهيمنة وتمكين أصوات المستعمرين من تقديم رواياتهم التي تختلف كثيراً أو قليلاً عن روايات سلطات الهيمنة والاستعمار.

وفسر (أشكروفت) مصطلح القراءة الطباقية بأنه: «مصطلح صاغه إدوارد سعيد لوصف منهاج في قراءة نصوص الأدب بحيث تكشف المعنى الضمني العميق في الإمبريالية والعملية الكولونيالية. ويشير المصطلح المقتبس من الموسيقى إلى قراءة تجاوبية تطرح طباقاً للنص، وبهذا تعطي إمكانية لبروز التضمينات الكولونيالية التي قد تظل من دون ذلك تضمينات مستخفية ... وبنص كلمات سعيد: (فنحن إذ نعاود النظر إلى الأرشيف الثقافي سنقرّؤه من

جديد لا أحاديًا بل طباقياً). أما المعنى الضمني الشامل فهو مدى ارتكاز المجتمع الإنكليزي والثقافة الإنكليزية على أيديولوجيا الإمبريالية وممارساتها»⁽⁷⁹⁾.

لقد طوّع سعيد مفهوم الطباقية وحوّله إلى منظور واسع يمكنه من رؤية الأشياء وتتبع الظواهر مع التنبّه إلى نقائصها وإلى ما هو مغمور أو مخفي لأسباب سياسية أو إمبريالية⁽⁸⁰⁾، فأضاف بذلك «مسحة جديدة إلى أفكاره حول ارتباط النقد بالعالم، وهذا النقد ليس مطالباً بالتواصل مع العالم تواصلاً يتّسم بالتفكير النقدي والمعارضة فحسب، بل يهدف إلى الكشف عن الأصوات التي تعمل في الحياة الثقافية مع إعطاء كل الأصوات فرصة للظهور والتحليل، لأنها كانت مهملة في النقد التقليدي السابق لإدوارد سعيد»⁽⁸¹⁾.

8 - طباقية المنفى:

يردّ إدوارد سعيد قسطاً وافراً من الاهتمام المعاصر بالمنفى إلى «ذلك التصوّر... الذي يرى أن بمقدور غير المنفيين أن يشاركوا المنفيين منافع المنفى ... والحال، كما ينبغي أن نُقرّ أن ثمة شيئاً من المعقوليّة والحقيقة في هذه الفكرة، فعلى غرار البحّاث المتجوّلين في القرون الوسطى أو العبيد اليونانيين المتعلّمين في الإمبراطورية الرومانية، يُسهم المنفيون ... في تنشيط بيئاتهم وإضفاء الحيوية عليها، ونحن عادة ما نركّز على هذا الجانب المستنير من وجودهم بينما ... غير أننا إذ ننظر إليهم من المنظور السياسي المُحزن المستمدّ من حالات الاقتلاع الضخمة الحديثة نجد أن المنفيين يدفعوننا إلى تبين ذلك المصير المأساوي الذي ينطوي عليه التشرّد في عالم هو بالضرورة عالم بلا قلب»⁽⁸²⁾.

لا ينسى سعيد هذا المصير المأساوي، ولكنه يضفره بالكلام على «منافع» المنفى ومباهجه المستترة، وفي اجتماع الصورتين يتولّد ضرب من ضروب

المقاومة عند سعيد، وكما وصفه الروائي الإسباني خوان غويتسولو: «فعلى غرار المنفيين في التاريخ استطاع سعيد استخراج القوة من صلب مأساته ومأساة شعبه، ليحوّلها إلى تحدٍّ وامتيّاز ... ومنحته حالة المنفى تعويضاً شخصياً تمثل في الهامشية المثمرة التي يتمتّع بها من تؤدّي به الأوضاع إلى الإقامة بمنطقة حدودية، عند تخوم الغرب والشرق حيث يمكنه من هناك التأمّل في ثقافته في ضوء الثقافات الأخرى ... ولأنه كان متعمّقاً في الأدب والتاريخ الأنكلوساكسوني والفرنسي، ومدرّكاً لرمزيات السيطرة الغربية الإمبريالية على العالم العربي الإسلامي نجح في مقاربة هذا الأخير بحميمية ومسافة، كما بمحبّة وصرامة»⁽⁸³⁾.

يحوّل سعيد خسارات «المنفى» إلى مكاسب ومباهج، فإذا كان للمستقرّين وطن واحد، فإن المنفى يعرف اثنين في الأقل، «مع أنه قد يبدو غريباً أن نتكلّم على لذائذ المنفى إلا أن هنالك بعض الأشياء الإيجابية التي يمكن قولها بشأن قلة قليلة من ظروفه. فروية العالم أجمع أرضاً غريبة تمكّن من رؤية أصيلة. وفي حين لا يعرف معظم الناس سوى ثقافة واحدة وخلفية واحدة ووطن واحد؛ فإن المنفيين يعرفون اثنين في الأقل، وتعددية الرؤية هذه تولّد وعياً بالأبعاد المتزامنة ... هو وعي طباقى، كما يقال في لغة الموسيقى»⁽⁸⁴⁾. وهو هنا يعود إلى المبدأ الطباقى المستمدّ من الموسيقى، لينظّم معرفته وإحساسه بالمنفى في ظلاله، وليقوم بتأويل وحشة المنفى وقسوته بحثاً عما أسماه بلذائذ المنفى أو منافع.

ويوضّح سعيد الصورة النموذجية للمثقف عنده مستنداً إلى (ماثيو أرنولد) الذي «يستخدم كلمة (الغريب) في وصف الناقد: شخص ليس ثابتاً في طبقة محدّدة بل هو على الأصحّ يسير على غير هدى. بالنسبة لي فإن صورة المنفى شديدة الأهمية لأنك تُدرك في لحظة من اللحظات أنه لا يمكنك أن تعكس مسار

المنفى. إذا فكّرت بهذه الطريقة فإنه يصبح صورة شديدة القوة في الحقيقة؛ لكن إذا فكّرت بأن المنفى يمكن أن يعود ويجد بيتاً فهذا ما لا أقصده في هذا السياق. إذا فكرت بالمنفى كحالة دائمة بالمعنيين الحرفي والثقافي، فإن الأمر سيبدو واعدًا رغم صعوبته، إنك تتحدّث هنا عن الحركة، عن التشرّد، بالمعنى الذي يتحدّث فيه لوكاش عن نظرية الرواية، التشرّد الذي يؤدّي إلى نوع من التصعيد، وهو ما يمكن أن يؤدّي نوعاً من الرحلة الثقافية التي أربطها بالنقد»⁽⁸⁵⁾.

يفضي تأويل المنفى على هذا النحو إلى ضرب من الحالة الوجودية التي تضمن قدرًا من الحرّية في الحركة والتفكير والنقد، ونربط هذا الترميز والتأويل مرة أخرى بالسمة الطباقية في تفكير سعيد التي تسمح له بالانتقال من آلام المنفى إلى مباهجه، وتحفّز على ألوان من اجتماع الأصوات وتعدّدها، وتشير كاتبة مقدمة «السلطة والسياسة والثقافة» إلى السمة الطباقية عند سعيد، عندما عرضت لكتابه «الثقافة والإمبريالية» وأنه أراد فيه: «استكشاف تأثير الإمبريالية في الشكل الروائي من خلال البحث عن الأنسجة الشاذة التي وضعت الرواية الأوروبية في مكان الإمبراطورية وزمانها. واستخدم مفهوم الطّباق الموسيقي ليشمل تحليل النصوص الأدبية من خلال الاستماع إلى مزيج متعدد الأصوات، تعزف - الأصوات - معاً»⁽⁸⁶⁾.

واستشهدت الكاتبة بربط سعيد بين المنفى والطباقية لتأكيد أصالة هذا التفكير عنده، واقتبست قوله في أحد حواراته: «(إذا كنت منفيًا - ولطالما شعرت أنني كذلك من نواح عديدة - فأنت تحمل في داخلك ذكرى ما تركته خلفك وما تتذكّره، وتقارن ذلك بتجربتك الحالية). هذا مثال رائع على الاستخدام البناء للطباقية، إذ يفسّر اهتمام سعيد العميق والثابت بالموسيقى كوسيلة تعبير عن الحياة والتفكير والقراءة بأساليب التزامن والصلة والتعارض»⁽⁸⁷⁾.

يوفر منظور المنفى منظوراً مزدوجاً ومقارناً ومتّسعاً، أو «طباقياً» بالمصطلح المفتاحي الأثير عند سعيد، يمكن «المنفى» من رؤية ما لا يراه الآخرون، وهذه ميزة تستحق التنويه، لأنها تمكن المنفى من الاستبصار والرؤية الحقّة، يقول سعيد إن المنفى: «يرى ما حوله من منظور ما خلفه وراءه، وما هو ماثل أمامه الآن هنا، (ولذلك) يتمتع بمنظور مزدوج يمنعه من أن ينظر إلى شيء ما في عزلة عن غيره من الأشياء. فكل مشهد أو موقف في البلد الجديد يستمدّ معنى ما بالضرورة من نظير له في البلد القديم، ومعنى هذا فكرياً وثقافياً أنّ أيّ فكرة أو خبرة دائماً ما توازنها فكرة أو خبرة أخرى، بحيث تبدو الاثنتان أحياناً في ضوء جديد ولا يمكن التكهّن به: ومن تجاوز هذه وتلك يحصل المثقف على رؤية تهديه إلى سبل التفكير...»⁽⁸⁸⁾. وما من شكّ أنّ هذا المنظور الطباقى يمثل إحدى الميزات الكبرى التي جعلت سعيداً يحتفي بـ«شقاء المنفى» ويكتشف بعض ميزاته، انطلاقاً من فكرة الهامشية والمقاومة ورفض الرؤية الأحادية.

ومن خلال ذلك يقرّ بشقاء المنفى، دون أن يسمح له بمحو الامتيازات والمباهج المحتملة، فللمنفى ميزاته، ومن بين تلك الإيجابيات أو الميزات فكرة: «سعادة الشقاء والألم الخصب البناء» التي يوضّحها بأمثلة متعددة منها تجربة (جوناثان سويفت) مؤلّف رحلات جليفر: «المثقف باعتباره منفيّاً يميل إلى الإحساس بأن فكرة الشقاء تسعده ... ومن النماذج التاريخية الأولى لما أعنيه الكاتب (جوناثان سويفت)، أحد كبار شخصيات القرن الثامن عشر، الذي لم يستطع قط أن يتقبل فقدانه للنفوذ والصيت المدوّي في إنجلترا ... فقضى بقية حياته كالمنفى في إيرلندا. وقد أصبح نموذجاً شبه أسطوري للمرارة والسخط، فكان على الرغم من غضبه الشديد من إيرلندا، المدافع عنها ضدّ الطغيان البريطاني، وهو المؤلّف الذي تكشف أعماله الإيرلندية ... عن ذهن أزهر وأثمر ... من ذلك الألم الخصب البناء»⁽⁸⁹⁾.

وفي هذه المزايا وما يتفرّع عنها لا تخفى نبرة السيرة الذاتية الفكرية المكتومة، بمعنى أن إدوارد سعيد وهو يقدّم مزايا المنفى وحالته المركّبة وإطلاّله الشاملة يتحدّث في ثنايا ذلك وظلاله وخلفياته عن تجربته هو وتجربة المنفى للمتّقف الفلسطيني ومثقفي العالم الثالث الذين اضطرّ كثير منهم إلى الاغتراب بالنفي تارة وبمحاربة السلطات لهم؛ أي: بالنفي في أماكنهم التي افتقدوا رابط الانتماء إليها، فغدوا من فئة المغتربين والمنفيين في أوطانهم ممن عرض قديماً لتكوّنهم ووجودهم الهامشي مثقّف مغترب هو أبو حيان التوحيدي على سبيل المثال.

ولذلك نرى أنّ نبرة سعيد - في جوهرها - لا تبعد في أساها عن نبرة التوحيدي الناقدة الناقمة الأسيانة في بعض كتبه من مثل: (مثالب الوزيرين) أو (الإشارات الإلهية)، فكأن ميزات المنفى مبنية على الألم لا على البهجة مهما يناور سعيد ويحاور، ويمكن القول أيضاً: «إن الكتابة عن (اللذة الطباقية) إن جاز التعبير، لا تستدعي المتعة المتواصلة، فهي محفوفة بمخاطر الزعزعة والتنافر والاحتراز طالما أنها لا تقوم على محور مركزي»⁽⁹⁰⁾. ولذلك تأخذ تلك المزايا نبرة التجربة والمعاشية ونبرة السيرة أحياناً؛ إنها نمط من تحويل التجربة إلى فكر، مع ما يتيح من منظور «المنفى» من اتساع وامتداد وإنسانية نتيجة لمبدأ المقارنة والنظرة الشاملة التي يوفّرها المنفى، ووضعية المنفى بوصفه: بين بين، أو على التخوم من دون التورط الكامل في وضعية ثابتة أو جامدة.

ولا بأس من أن نلتفت هنا إلى تكامل أدوات سعيد وأطراف عالمه وانسجامها غالباً من داخلها، فالطباقية التي تمثّل مبدأً جوهرياً في منهجيته مبدأً تنقل معه من الموسيقى إلى المنفى، ومن الفكر والأدب إلى التاريخ والسياسة والثقافة وروية الاستشراق وتفكيك الاستعمار.

ويضيف سعيد في إيضاح هذه الطباقية: «فعادات الحياة أو التعبير أو النشاط في البيئة الجديدة لا بدّ أن تجري بالنسبة للمنفي بعكس ما يتذكره عن هذه الأشياء في البيئة الأخرى، وهكذا تكون البيئتان حيّتين وقائمتين تقعان معاً على نحو طباقي. والحال أن ثمة لذة فريدة في هذا الضرب من الإدراك خاصة إذا واكبه لدى المنفي وعي بالتجاوزات الطباقية الأخرى التي تحدّ من الأحكام المتمزّمة وتسمو بالتعاطف والتفهم ... فالمنفى هو حياة تُعاش خارج النظام المعتاد، حياة مترحلة طباقية بلا مركز، وما إن يألّفها المرء ويعتاد عليها حتى تتفجّر قواها المزعزعة من جديد»⁽⁹¹⁾.

ففي حالة المنفى تتيح الطباقية مختلف التفاعلات بين الوطن والمنفى، بحيث لا يكون مضطراً للاختيار بينهما، وإنما يتاح له الجمع بين العذاب والعذوبة مما ترتّب على واقعة نفيه، ويضفر ذلك أو يتجاوزه للانتقال إلى تحدّيات عالمه الجديد وحوافزه.

ولكن هل تكتمل دائرة المنفى بالحوافز أم بالآلام؟ نحسب أن سعيداً يكشف عن نهاية المطاف في قوله: «ومهما يحقّق المنفيون من نجاحات فإنهم يظلّون على الدوام أولئك الشذّاذ الذين يشعرون باختلافهم حتى وهم يستثمرونه في كثير من الأحيان على أنه نوع من اليتيم ... وبذا فإن الهدوء والسكينة هما آخر الأشياء التي تقترن بأعمال المنفيين»⁽⁹²⁾.

حياة المنفى رغم ما فيها من مسرّات ومباهج منتزعة انتزاعاً من قلب الشقاء والألم، ورغم ما فيها من نجاحات للمنفيين الموهوبين، فإنها في نظر سعيد وموقفه الأخير أبعد ما تكون عن السكينة والهدوء، وتظل ضرباً من استثمار الألم، الذي قد يخلف أعمالاً أدبية وفنّية وفكرية عظيمة، ولكنه لن يغادر دائرة الشقاء، ذلك أن فقد الوطن والانتماء، والدخول في دائرة النفي هو أشدّ حالات الفقد والخسارة واليتيم.

9 - سعيد وكونراد: لقاء المنفى

اهتم إدوارد سعيد بالأديب والروائي الإنكليزي البولوني الأصل جوزيف كونراد Joseph Conrad (1857 - 1942)، على امتداد مسيرته الفكرية والنقدية كلّها، وقد كتب عنه رسالته للدكتوراه عام 1964م، ثم غدت أول كتبه المنشورة عام 1966 بعنوان: (جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية). وظل مهتمًا بهذا الكاتب المنفي طوال حياته، يُعيد الاستشهاد بقصصه ورواياته، ويتخذ منه نموذجًا يقارن نفسه به. وأعمق ما يفسّر هذا الاهتمام ما كشف عنه صراحة في سيرته من أنه قريب الشبه من كونراد، في أزمة المنفى، وتشابكاته اللغوية والثقافية والإنسانية⁽⁹³⁾.

فسعيد يشعر «بقرب عميق مع جوزيف كونراد الذي تبدّى تشوّده مكافئًا لتجربته الخاصة ... وقد استثمر الكتابة مثل كونراد للحيلولة دون تفكّك الذات وتبعثرها، فغدا وعيه بنفيه الإلهام الرافد لتبصّراته المتوالية في الأدب والسياسة. وكانت النتيجة النهائية احتراب المنفى مع عالم الواقع والكفاح الرهيب الذي يضطلع به المهاجر بحثًا عن المواءمة والتغيير»⁽⁹⁴⁾.

ويتأكد هذا باعتراف سعيد بالتفاعل المبكر مع كونراد قبل أن يغدو موضوعًا دراسيًا له: «لقد شعرت أول مرة صادفت فيها عمل كونراد وكنت وقتها في سن المراهقة، أنني وبصورة من الصور لا أقرأ قصتي الشخصية فقط وإنما قصة مكتوبة من كسر حياتي رُتبت معًا بطريقة آسرة تستحوذ على المشاعر، وأنا إلى الآن عالق بشبكته منذ ذلك الحين»⁽⁹⁵⁾.

وفي مقدّمته للترجمة العربية لسيرته: «خارج المكان» يزودنا سعيد بإشارات حاسمة عن المحرّكات الكبرى التي وجّهت مسيرته، ويجعل في مقدّمتهما علاقته الثقافية بجوزيف كونراد، فيتحدّث عن أول كتبه الذي خصّ

به الروائي البولوني الكبير، ثم يستعرض حياة كونراد كأنها حياته هو في تشتتها ومنافيتها: «سحرنني في الرجل أنه كتب باللغة الإنكليزية أعماله العديدة من روايات وقصص ومذكرات، وكلّها يغرف من حياته الغنيّة ... بوصفه بحاراً ومكتشفاً ومغامراً. ومع ذلك كانت الإنكليزية لغته الثالثة بعد البولونية والفرنسية. في كتابي عن هذا الكاتب الذي ظلّ يثيرني، بل إني بالتأكيد مهووس به من نواح عديدة، أحاجج أنه عاش تجاربه في اللغة البولونية لكنه وجد نفسه مسوقاً إلى الكتابة عن تلك التجارب في لغة ليست هي لغته. فإذا النتيجة كاتب متفرد في الأدب العالمي ... فما من أحد له نبرة كونراد، وما من أحد مثله يكتب عن أوضاع غريبة ومتطرّفة، وما من أحد حقّق تلك الآثار الكابوسية والمقلقة كالتّي حقّقتها كتبه ... فكأنه عاش في لغة وكتب في لغة أخرى، وإذا إدراكه لذلك الاختلال المربك هو في الصميم من كل أعماله»⁽⁹⁶⁾.

فهذا التعلّق بكونراد لا يمكن فهمه على أنه محض إعجاب بأسلوب كاتب من الكتاب، وإنما هو تمثّل روحي وفكري عميق، فضلاً عن حيوية العثور على المثال أو النموذج لما كان إدوارد سعيد يحسّ به في تجربته المركّبة لغويّاً وثقافياً.

وفي (خارج المكان) يقارن صراحة تجربته بتجربة كونراد، يقول: «لست أريد أن أضع نفسي في مصاف كونراد، وإنما أنا أقارن فقط بيني وبينه من حيث استخدام اللغة الإنكليزية. غير أن الفارق بين لغتي العربية الأم، والإنكليزية التي نشأت عليها واستخدمتها في كل ما كتبته تقريباً، أكبر من ذلك الفارق بين البولونية والإنكليزية ... وحتى لو اعترفنا بأن بولندا (بولونيا) بلد سلافي، فيما إنكلترا بلد أوروبي غربي، يبقى أن العالم الذي نشأ فيه كونراد واللغة التي استخدمها في أعماله ظلاً محصورين ضمن أوروبا بوصفهما وجهين لمنطقة واحدة. وأما في حالتي أنا، فالفارق بين الإنكليزية والعربية يتخذ شكل توتر

حاد غير محسوم بين عالمين مختلفين كلياً بل متعاضدين: العالم الذي تنتمي إليه عائلتي وتاريخي وذاتي الأولية الحميمة - وهي كلها عربية - من جهة، وعالم تربيتي الكولونيالي وأذواقي وحساسياتي المكتسبة ومجمل حياتي المهنية معلماً وكاتباً من جهة أخرى»⁽⁹⁷⁾.

إنه يبني تجربته بصورة من الصور على تجربة كونراد الغنية، ولكنه في العمق يرى أن تجربته أشدّ تعقيداً وصعوبة من تجربة مثاله الأثير، ذلك أن المسافة بين اللغتين العربية والإنكليزية أوسع وأعقد مما كان بين البولونية والإنكليزية، ولذلك فإن الصراع في حالة سعيد أشدّ ضراوة وقسوة.

وفي مقالته «تأملات حول المنفى» يحضر كونراد مجدداً، عندما يستشهد سعيد بحكاية «إيمي فوستر» لكونراد، ويصفها بأنها ربما تكون «أقسى تمثيل للنفي كتب إلى الآن، فكونراد كان ينظر إلى نفسه كمنفيٍّ من بولندا، حيث تحمل أعماله كلّها تقريباً، فضلاً عن حياته، علامة لا مجال للخطأ فيها، هي علامة هاجس المهاجر المرهف الذي يهجس بمصيره ومحاولاته اليائسة لإقامة صلة مُرضية مع الأوساط الجديدة، و(إيمي فوستر) تقتصر بمعنى ما على مشكلات المنفى»⁽⁹⁸⁾.

وقد لخص سعيد هذه الحكاية، التي سمّاها كونراد باسم الفتاة الريفية الدميمة التي تواصلت مع يانكو غورال، الفلاح القادم من أوروبا الشرقية، بعدما غرقت سفينته وقذفت به إلى السّاحل البريطاني، محطّمة خططه للوصول إلى أميركا التي جذبتة بوعودها ... وعندما يمرض يانكو تمتنع عن رعايته وتخطف طفلهما وتهرب: «وهكذا يوصف مصير يانكو بأنه: الكارثة القصوى الناجمة عن الوحدة واليأس»⁽⁹⁹⁾.

ركّز سعيد على إنجازات المنفيين، من أشباه «كونراد»، وبمقدور القارئ أن يلاحظ أن النسبة العظمى من الشخصيات التي تفاعل معها وكتب عنها، وأعلن إعجابه بها، تنتمي إلى هذه الدائرة بصورة أو بأخرى من مثل: جوناثان سويت، أدورنو، آيريش أورباخ، فرانز فانون، إقبال أحمد، إبراهيم أبو لغد، جان جينيه ... وغيرهم.

10 - المنفى والنظرية الأدبية والنقدية:

يكتمل تأثير المنفى في قراءة إدوارد سعيد للنظرية الأدبية والنقدية وموقفه من تطوّراتها وموقفه المعارض للولع بالنظرية وتصنيفها، ويتخلّل ذلك ضجره البين من فكرة التخصّص الضيق حتى لو كان (الأدب والنقد المقارن) وهو تخصّصه الجامعي الدقيق الذي تمرّد عليه. فمظهر الاتساع والموسوعيّة والقدرة الفائقة على التنقّل بين حقول متباعدة ظاهرياً يعكس وضعيّة المنفى من ناحية تنوع البيئات واللغات والمناطق التي يُمكن له أن يتجوّل فيها، وربما تخلّصه جزئياً من رهاب السفر الذي يصيب من يطيلون الإقامة في بلد أو وطن محدّد.

وقد ربط أشكروفت وأهلواليا بين حقائق حياة إدوارد سعيد وخياراته النقدية والفكرية، ولاحظا «أن هذا البناء للهوية يساعدنا في فهم موقع إدوارد سعيد في النظرية الأدبية والثقافية، فحقائق الحياة الفردية ليس من الضروري أن تكون ذات أهمية حاسمة في اتجاه نظريتها، وقد يمثّل ذكرها فضيحة لبعض المنظرين، لكن الأمر ليس كذلك مع إدوارد سعيد، فأحوال حياته ونص هويته قد نسجت بصلابة وشكّلت السياق المحدّد لكل كتاباته. إن صراعاته مع شتاته وإدراكه للمنفى الحتمي المتمكّن، وانشغاله الراسخ بالربط بين النصيّة والعالم، كل هذا يُحدّد الاتجاهات الرئيسة لنظريته ويُساعد في توضيح العلاقة غير المتيقّنة بالنظرية المعاصرة»⁽¹⁰⁰⁾.

ومن علامات كرم المنفى وسخائه انتباه سعيد لظاهرة من ظواهر النظرية الأدبية سمّاها بارتحال النظرية أو انتقالها (Travelling Theory) وقد أعاد نشر هذه المقالة المميزة في كتابه (العالم والنص والناقد) المنشور في طبعته الأولى بالإنكليزية عام 1983. وقد ذهب فيها إلى أن «الأفكار والنظريات - على غرار الناس ومدارس النقد - تنتقل من شخص إلى شخص، ومن موقف إلى آخر، ومن حقبة إلى أخرى. وعادة ما تتغذى الحياة الثقافية والفكرية على يد دورة الأفكار هذه، وتستمدّ منها أسباب الحياة والبقاء»⁽¹⁰¹⁾. وقد اجتهد سعيد في وصف المراحل التي تمر بها النظريات والأفكار حين ترتحل من موطنها إلى بيئة أخرى، يمكننا أن نترجمها بانتقال الفرد من موطنه إلى منفاه أو مكان هجرته، فالنظريات تهاجر وتنتقل على غرار انتقال البشر وهجراتهم، وتمر بما يمرّون به من تحوّل وتكيّف. فميّز مراحل هجرة النظريات بصورة تتراءى فيها تجربة الهجرة والانتقال البشري: «توجد ثلاث مراحل أو أربع مشتركة تنطوي عليها طريقة ارتحال أية نظرية ... أولاً هناك نقطة المنشأ أو ما يبدو مماثلاً لها. وثانياً ثمة مسافة يتم اجتيازها، وعبور من خلال الضغط الذي تمارسه مختلف القرائن لدى انتقال الفكرة، من نقطة سابقة إلى نقطة تالية، في الزمان والمكان. وثالثاً هناك مجموعة من الظروف أو الشروط التي يمكن تسميتها بشروط القبول. وهي كناية عن مقاومات تُجابه النظرية، أو الفكرة المزروعة جاعلة من الممكن إدخالها، أو التساهل حيالها ... وفي المرحلة الرابعة يتم إلى حدّ ما تحويل الفكرة التي جرى استيعابها، أو إدماجها كلياً (أو جزئياً) من خلال استعمالاتها الجديدة، وعبر موقعها الجديد في زمان ومكان جديدين»⁽¹⁰²⁾. فهذه المراحل الأربعة لا تبعد عن مراحل انتقال البشر وهجراتهم، وما تمر به حياتهم وتجاربهم من ظروف وشروط ومحاولات إدماج وتكيّف في المجتمعات المضيفة، فليس الانتقال أمراً هيئاً سواء في حالة البشر أو الأفكار والنظريات.

وكتب سعيد مقالة أخرى استكمل فيها رؤيته لهذا التوجه في مجال الأدب المقارن بعنوان: (Travelling Theory Reconsidered) إعادة النظر في ارتحال النظرية⁽¹⁰³⁾، وقد رأى صبري حافظ في تعليقه على المقاليتين أن «إدوارد سعيد أورد فيهما الحجج ضد تحويل النظرية الأدبية إلى ركن إيماني ثقافي، من شأنه متى اعتمدته المدارس أو المؤسسات أن يكتسب مكانة المرجعية ليصبح المجال المغلق للاختصاصيين ومعاونيهم. وهو يدعو بدلاً من ذلك إلى نظرية التنافر المستمر، وعدم التكريس، واللامركزية، والتوعية ضد الدجل ... ويرى سعيد أن أية دراسة للطريقة التي تسافر بها النظريات تظهر حتمية التغير والتحول عند كل محطة من محطات السفر ... وإذا أخذنا في الاعتبار إيمان سعيد بالجماعة الإنسانية البعيدة عن القسر، فإن هذا ما يجب أن يكون عليه حال النظرية. فالنظرية كما يصرّح في المقالة الثانية: (محكومة بالسفر وبالتحرّك إلى ما وراء حدودها، وبالهجرة، وبالبقاء بمعنى ما في المنفى .. في شتات جغرافي هو في قدرة المحرّك النظري .. في حركة توحى بإمكان الاختلاف في الأماكن والمواقع والأوضاع بالنسبة إلى النظرية)⁽¹⁰⁴⁾. ولولا أن سعيداً شديد الإحساس بالمنفى والشتات لربما ما أمكنه التبصّر في مجال هجرة الأفكار والنظريات وانتقالها على هذا النحو الفطن، وكيفي أن نلاحظ أن مصطلحات النفي والهجرة هي ذاتها التي تتكرر عنده وهو يشرح مبحثاً نقدياً تخصصياً مثل انتقال النظريات.

القضية الأخرى التي نرى إمكانية الاهتمام بها في مجال تأثير المنفى تتعلق بموقف سعيد من النظرية الأدبية الشكلية والنصية التي تسيدت المشهد الأدبي في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين. وبمقدورنا أن نقف عند كتابه (العالم النصّ والناقد) بدءاً من عنوانه الذي تتقدّم فيه لفظة (العالم) على لفظتي (النصّ) و(الناقد) في تبیان مواقفه هذه بشكل صريح وحاسم. وينسجم هذا

الموقف النقدي مع ثقافة سعيد وتوجّهاته الفلسطينية والسياسية قبل أي مؤثر آخر، وهو ما لا يخفيه سعيد نفسه عندما يسرد واقعة يقظته السياسية والفكرية الكلية إثر حرب حزيران 1967 وأفضى به ذلك إلى ثبات «الحدس بأن دراسة الأدب هي في جوهرها فعل تاريخي، وليست نشاطاً جمالياً فحسب ... لكن مقولة الأدب الذي لا يهدف إلى شيء سوى ذاته خاطئة دون شك. على البحث الجاد أن ينطلق من حقيقة مفادها أن الثقافة متورّطة في السياسة على نحو يتعذّر فيه فصل إحدهما عن الأخرى»⁽¹⁰⁵⁾.

وبأسلوب ساخر تكلم سعيد عن (الفلسطنة) والنقد الأدبي وكأنه في العمق يتحدث عن تجربته وبعض الحملات التي أعلنها اليمين المتطرّف ضدّه: «فكرة كون المرء فلسطينياً وناقداً أدبياً تبدو للبعض اجتماعاً للفظتين متناقضتين: لا يمكن أن تكون فلسطينياً وناقداً أدبياً. بالنسبة للآخرين أعتقد أن الأمر مثير ويشكّل متعة خاصة إذ يرون شخصاً يُفترض أنه إرهابي يمارس عملاً متحضراً (مثل النقد الأدبي)»⁽¹⁰⁶⁾. وبنبي على هذه الثنائية أن الفلسطنة قد أثّرت في توجيه سعيد وفي تحديد مواقفه حتى من النظرية النقدية ومناهجها ومدارسها المتشعّبة، فنأى منذ ستينيات القرن العشرين عن عزل النص باسم النصية، ولم يلق بالاً إلى البنيوية الشكلية في عصر ازدهارها، فرأى ببصيرته أن النصوص لا تُقرأ إلا مُقترنة بتاريخها أو بعالمها وسياقها.

يبدو النقد عند سعيد «مقاوماً» و«ساخرًا» و«شكّاكًا»، ولذلك فهو ليس محايداً ولا بارداً باسم المنهج والموضوعية والعلمية، فكل هذه المفاهيم لا تجد فرصة للتصنيم في معجم سعيد، وهو يشير بأوضح الألفاظ إلى رغبة أكيدة بأن يتميّز النقد كقطاع مهم من قطاعات الثقافة، وأن يضطلع بمكانة ودور بارزين في الحياة الفكرية وحياة المجتمعات ككل، ولذلك «فالنقد يجب أن يرى نفسه مشجّعاً للحياة ومُعارضاً بحكم تكوينه لأي شكل من أشكال الطغيان والهيمنة

والظلم، مع العلم أن أهدافه الاجتماعية تتمثل بإنتاج المعرفة بحُرِّية بعيداً عن القسر ولمصلحة الحرِّية البشرية»⁽¹⁰⁷⁾.

وقف سعيد ضد إغلاق النص بعناد وصراحة، إلى درجة السخرية من البنيويين والشكلانيين، فهو لا يرى النص إلا في التاريخ، وهو «من القلائل الذين تطفنوا قبل الأوان إلى الخسارة التي لحقت بالبنيوية في المجال السياسي، وما تعرّضت له من محاسبة على مستوى إغفالها للقضايا السياسية التي أبعدها عن أفق النقاش، وهذا ما دفعه إلى وضعها تحت طائلة النقد الدنيوي الذي يُرجع فيه النصوص إلى ظروفها الاجتماعية والتاريخية»⁽¹⁰⁸⁾.

ولذلك لا نكاد نعثر على فرق بين صفة الناقد والمثقف عند سعيد، فتحددات الاثنين وشروطهما وفاعليتهما عنده تكاد تكون متشابهة، باستثناء ما يفرضه تخصص النقد الأدبي من ضرورة الاهتمام بأعمال أو نصوص أدبية خلّاقة. أما منهجية تناولها وموقع الناقد منها فهي مستمدة من التفكير الثقافي والفكري والسياسي العام لسعيد، وقد مكّنه هذا الاتساع في الرؤية من أن يكون رائداً لعدة حقول جرى الإقرار بها كما في نقد ما بعد الاستعمار والاستشراق والنقد النسوي والنقد الثقافي وغير ذلك.

وطالما شَنَّ إدوارد سعيد حملاته ضد النظرية الأدبية والنقدية كما شاعت وتكرّست في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي بشكلها النظري الشكلاني النصّي، وهو يرى أن «النظرية الأدبية انكفأت ... ودخلت في تيه النصّية، وهي تجرّ معها أحدث رواد النصّية الثورية الأمريكية كدريدا وفوكو اللذين كانا يدّبان على تشجيع تقديس النظرية .. وصقلها عبر الأطلسي»⁽¹⁰⁹⁾. وهو في هذا النقد يكشف صراحة وضمناً عن مآخذه على هذه النظرية، وخصوصاً انطلاقها وتشييدها على مبدأ «عدم التدخل» أو دعوى استقلالية النظرية وعالم النص المغلق ومختلف الأقاويل التي نشرها النقد الأدبي

في ظل الحرب الباردة. إنه يرى في هذا المبدأ الذي يتظاهر بالعلمية مبدأً أيديولوجياً صرفاً وخطراً في جوهره، يشجع «خيانة المثقفين» وتخليهم عن دورهم، فالنص ليس لعبة كلمات وليس عالماً مغلقاً من الصور والاستعارات والبنى المغلقة. وينتقد بوضوح الممارسة النقدية «التي عزلت النصية في أغلب الأحوال عن الظروف والأحداث والحواس الجسدية التي جعلت منها شيئاً مُمكنًا، وأحالتها إلى إجراء واضح جرّاء اعتبارها نتيجة للعمل البشري»⁽¹¹⁰⁾.

ولذلك ففكرة سعيد الواضحة المتكرّرة هي الانطلاق من تاريخية النص وأرضيته، وعدم وجود قيمة كبرى لنفي هذه الصفة عنه، فالنص ليس خارج التاريخ الذي أنتجه، ولذلك لا يجوز أن تكون النصية في تعارض مع تاريخانية النص. ولا يجوز أن تمسخ النصية الاهتمام بتلك الأحداث والظروف التي عبّرت عنها النصوص ونجمت عنها. وبمثل هذا الوضوح يجابه سعيد أرباب النظرية النقدية وزعماءها، فيجعل للسياق التاريخي دوراً حيويّاً في قراءته وتأويله، فضلاً عن أهمية تناولها واهتمام الناقد بها لأنها - بوجودها في النص - جزء من نصّيته وبنّيته، وليست شيئاً خارجاً عنه.

وقد اعترف (تودروف) الذي كان من منظّري البنيوية والشكلانية في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين بأثر كتابات إدوارد سعيد في تعديل موقفه، وبما أحدثه من قلق عنده وعند بعض منظّري النصية في ذلك الوقت، يقول في شهادة دالة تطلعنا على استبصار سعيد ووضوح فكره: «لقد شاركت بنفسني في الترويج لوجهات النظر هذه في العلوم الإنسانية التي نطلق عليها: البنيوية، أو السيميوطيقية التي كانت تسمح لنا - كما كنا نعتقد - أن نقوم بتحليل أفضل للنصوص، لكن حقيقة كانت لا تأخذ كثيراً في الاعتبار المصطلح الآخر الذي يظهر في عنوان سعيد: العالم. في ذلك الوقت بدأ هذا الوضع يقلقني، خصوصاً أنه منذ عدة سنوات كنت قد توصلت إلى اقتناع بضرورة الحفاظ على

الاستمرارية بين الإنسان والفكر وبين وجوده وعمله. كنت إذن أشعر بالراحة تجاه النقد الذي بدأ سعيد يوجّهه لزملائه المنظرين»⁽¹¹¹⁾.

وعلى هذا النحو «لا يوافق إدوارد سعيد على التمييز بين المعرفة الخالصة والمعرفة السياسية، فلا توجد معرفة مستقلة بذاتها عن الواقع بكل أبعاده الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، فلكل نص ظروف معينة توجده كالظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية، وهذا هو ما يهتم به سعيد، وهو ما يسمّيه بدنيوية النصوص، إن تلك الظروف بمثابة مجموعة من الأحداث والوقائع في المؤسسات الاجتماعية المتعدّدة التي تجعل النقد والوعي النقدي يتضافران لإظهار الحقيقة ... ولهذا بالذات يمكننا أن ننظر لأهمية النصوص من حيث هي مجموعة من الحالات الثقافية، وليست مجموعة من الصور البيانية واللغوية والجمالية»⁽¹¹²⁾.

ويمثّل إدوارد سعيد بكتاب «محاكاة - الواقع كما يتصوّره أدب الغرب» لآيريش أورباخ⁽¹¹³⁾، وهو واحد من الكتب المحبّبة لسعيد وقد تكررت الإشارة إليه في كتبه ومقالاته، ويعدّه من أنفس الكتب في حقل النقد الأدبي. يشرح سعيد الظروف التي أنتجت هذا الكتاب عندما كان مؤلّفه منفياً في إستانبول بعيداً عن مصادره وكتبه، وبعيداً عن أوروبا التي ينتمي إليها، ويشير إلى حديث أورباخ عن عدم قدرته على كتابة مثل هذا الكتاب لو بقي في أوروبا، فهو ينسب التألّق فيه إلى مباهاج المنفى وما توفّره من قدرة على الاستبصار وروية الأفكار والتفاصيل بمنظار أكثر اتزاناً وقوّة.

إن كل الشواهد السابقة تؤكد وحدة إدوارد سعيد رغم تنوع الحقول التي كتب فيها واهتم بها فمنزعه واحد، أساسه تفكيك خطاب السلطة وكشف إساءة التمثيل، وهو معني تماماً بأن يتأمّل النص منغمساً بتاريخيته وأحوال إنتاجه. وهو في تعزيزه لدور المثقف عموماً والناقد خصوصاً، يريد منه أن يبقى متيقّظ

القلب والضمير، كما يقول في خاتمة كتابه (الأنسية والنقد الديمقراطي): «المثقف ما هو إلا ذاكرة مُضادة، بمعنى ما، تملك خطابها المُعاكس المخصوص الذي يمنع الضمير من أن يشيح بنظره أو أن يستسلم للنوم»⁽¹¹⁴⁾.

11 - المنفى والأسلوب المتأخر:

يؤيد ما نذهب إليه أن آخر مؤلفات إدوارد سعيد التي لم تكتمل ونشرت بعد وفاته حملت عنوان (عن الأسلوب المتأخر On Late Style)⁽¹¹⁵⁾، وقد ربط تودروف هذا الأسلوب ربطاً صريحاً بتأثير المنفى، ذلك أن الكتاب في رأيه «ينصبّ على شكل آخر للمنفى أطلق عليه سعيد اسم (الأسلوب المتأخر) للفنانين، وكان يشعر بأنه الأسلوب القريب إلى نفسه بصفة خاصة. لقد اندهش لاكتشافه أن عدداً من كبار المبدعين كانوا يسعون في بداية حياتهم إلى تطوير أعمالهم في اتجاه جديد، يختلف في أنه على غير ما كان يمكن أن نتوقعه منهم، إذ تميّزت أعمالهم الأخيرة ببواعث الاختلاف والتناقضات التي لم تُحلّ، والضغط التي لا يمكن التغلّب عليها»⁽¹¹⁶⁾.

فالأسلوب المتأخر هو الأسلوب الأثير الذي انتهت إليه تجربة عدد من كبار المبدعين والموسيقيين المنفيين ممّن تناولهم سعيد في كتابه، إلى جانب أنه الأسلوب الناقد المعترض الذي طوّره سعيد رؤيويّاً وفكريّاً ليكون بصمته الفارقة. ويبدو لنا أن اهتمام سعيد بالموسيقى، لا يبعد كثيراً عن إلحاحه على تأثيرات النفي في تكوينه وحياته، ذلك «أن الموسيقى هي منفى اللغة»⁽¹¹⁷⁾ كما يقول (مايكل ب. ستاينبرغ) في مقدمة الكتاب نفسه، وقد ضمّ قراءات ثريّة لإنتاجات موسيقيين ومثقفين وجد عندهم ما دعاه بالأسلوب المتأخر، وهو في جوهره التجلّي الأعمق لأسلوب المنفى، في اللغة والموسيقى والأدب والفكر.

لقد سار سعيد في تمييز هذا الأسلوب وتوسيع آفاقه على خطأ المفكر الألماني (ثيودور أدورنو 1903-1969)، ومصطلح (الأسلوب المتأخر) ذاته استعمله أدورنو في تحليل أسلوب (بيتهوفن) المؤلف الموسيقي الشهير - كما يذكر سعيد - وورد «في مقطع من مقالة له مؤرخة في العام 1937 ... يرى أدورنو أن تلك التأليفات التي تنتمي لما يعرف بالفترة الثالثة من نتاج المؤلف الموسيقي ... تشكل حدثاً تاريخياً في الثقافة الحديثة: هي لحظة كان الفنان يسيطر فيها سيطرة تامة على فنّه، ولكنّه تخلّى مع ذلك عن التواصل مع النظام الاجتماعي القائم .. محققاً علاقة متناقضة ومستلبة معه. تشكل أعمال بيتهوفن المتأخرة نوعاً من المنفى»⁽¹¹⁸⁾.

اقتبس سعيد في مقالته الرئيسة هذه فقرات كثيرة عن أدورنو، ولذلك بدت ضرباً من الإعجاب والتوافق أكثر من النقد الجدلي والطباقي الذي يتقنه سعيد. وأما الإضافات التي تخصّ سعيداً فهي البناء على تلك الأفكار وتعميق معنى المنفى، وصولاً إلى نتيجة يلتقي فيها المفكران المؤثران مع نماذجهما الموسيقية المفضّلة، وتتمثل في أن «التأخر نوع من المنفى الاختياري بمنأى عما هو مقبول عموماً، ولاحقاً عليه، ومستمرّاً بعد انقضائه»⁽¹¹⁹⁾.

الأمر الآخر اللافت ما عمد إليه سعيد عندما طبّق مبدأ الأسلوب المتأخر على أدورنو نفسه، فرأى فيه مثقفاً منفيّاً مستقلاً غير متكيف، وهو الوصف الذي يصلح لينطبق على حالة سعيد نفسه: «أدورنو عاش وعمل طوال حياته إلى جانب الثوابت الكبرى التي بني عليها المجتمع الغربي، بل كان جزءاً منها ... إلا أنه كان يقف دوماً على حدة، دون أن يكون جزءاً من أي منها. كان موسيقياً لم يمتحن الموسيقى، وفيلسوفاً موضوعه الرئيس: الموسيقى. وعلى خلاف العديد من نظرائه الأكاديميين أو المثقفين، لم يدّع أدورنو أبداً أنه على الحياد سياسياً. تشبه مؤلفاته صوتاً طباقياً تنجدل فيه الفاشية والمجتمع البرجوازي

الاستهلاكي والشيوعية، ولا يمكن فهمه دونها كلها، وهو دائم النقد والسخرية منها. لذا، أظن أنه يصح النظر إلى تشبُّث أدورنو العميق بالفترة الثالثة من حياة بيتهوفن على أنه خيار لنموذج نقدي حافظ عليه بعناية، ولمبنى شُيِّد لصالح راهنيّته بما هو فيلسوف وناقد ثقافي في منفى إلزامي عن المجتمع الذي مكّنه من أن يكون ما هو عليه أصلاً»⁽¹²⁰⁾.

إن هذا الوصف المثالي لما كان عليه أدورنو المختلف والمستقلّ، ينطبق تمام الانطباق على سعيد نفسه، فهو ابن الثقافة الغربية بكل مؤسساتها في حين أنه ناقدها والساخر منها في كثير من كتاباته. إنها وضعية مميزة للمنفي أو اللامنتمي أو الصعلوك بالتعبير العربي القديم، وهي وضعية تسمح بل تشجّع على التمرد وعلى النقد والاحتجاج والاعتراض. وما فعله سعيد في هذه التأويلات والتحليلات المعمّقة لمبدأ (الأسلوب المتأخر) عند بيتهوفن وأدورنو وأعلام آخرين هو ضرب آخر من ضروب تمثّله لوضعية المنفيّ وسخاء المنفى الذي يمكن المرء من كل ذلك، بما فيه من حرّية واستبصار واختلاف.

يوكّد ذلك أيضاً ما ذهب إليه في فصل آخر عقده للحديث عن عازف البيانو الكندي (غلين غولد) سمّاه فيه (العازف المعجز) وربط فيه بين غولد وأدورنو، مع أنه يرجّح أن غولد لم يقرأ أدورنو وربما لم يسمع به. وجوهر اللقاء بين الاثنين هو في نموذج الأسلوب المتأخر، وما يحمله من دلالات الاستقلال والخروج والتمرد، والعزلة العبقرية. كتب سعيد بإعجاب عن هذا العازف: «كان غولد نفسه يصدم جميع معارفه، إضافة إلى مستمعيه وجمهوره ... على أنه شخصية معزولة على نحو غير مسبوق، فهو عازب، ومريض وهم، وغريب الأطوار جداً في عاداته، وغير مدجّن ... غولد هو اللامنتمي .. كل ما في الرجل يوحي بالعزلة المتغرّبة، وقد جعل مسكنه، على افتراض أن له مسكناً، في حفلات العزف التي يحييها، بدلاً من أي بيت تقليدي»⁽¹²¹⁾.

كتب سعيد هذه المقالات في السنوات الأخيرة من حياته، وهو مهدد بخطر المرض، وأثناء جولات متعدّدة من العلاج الكيميائي، ولربما أمكن أن نعدّ الإحساس باقتراب الموت ودنوّ الأجل صيغة أخرى من المنفى بمعناه النهائي. ويتفق هذا التأويل مع الخيط الناظم لهذه التجارب مما يتمثل في الأسلوب المتأخر، على مستوى الأداء الموسيقي أو الأدبي، وعلى مستوى مجيء تلك الإنتاجات في آخر الحياة وقريباً من الإحساس بدنوّ الأجل، وربما لو امتدّ العمر بسعيد قليلاً لكتب عن أسلوبه الذاتي المتأخر، ولكن بمقدورنا أن نقرأ هذا الأسلوب في المقالات نفسها، فهي مرآة لما صار إليه أسلوب سعيد نفسه.

وقد راجع (ستاثيس جورجوريس) بعض هذه المقالات، وضمّ إليها سيرة سعيد (خارج المكان، 1999) وكتاب (الأنسية والنقد الديمقراطي، 2004)، ومعظم كتابات العقد الأخير من حياة سعيد، وهو عقد مواجهة المرض قبل وفاته عام 2003. وتوقّف عند خلاصة من خلاصات سعيد لأسلوب المرحلة الأخيرة مما يتمثل في: «إتاحة التحرّر من الوهم والمتعة، دون حلّ التناقض بينهما، ما يبقيهما في حالة توتر، كقوى متساوية تندفع بقوة في اتجاهات متعارضة ... هو شخصية ناضجة للفنان تخلو من التباهي والغرسة، لا تخجل من اللاعصمة أو الثقة المتواضعة. وهي أمور تكسبها للفنان سنوات العمر أو المنفى»⁽¹²²⁾. وقد تنبّه جورجوريس للنبرة الذاتية الخفية في هذا التحديد أو التوصيف، «وفي اعتقادي ليس للقارئ الفطن أن يفتقد صدق هذه الفقرة الأخيرة في مقالة سعيد حول أسلوب المرحلة الأخيرة، إنها ضمناً ذاتية المرجعية، كما أنها على نحو صريح وثيقة الصلة بشكل أدبي وظرف اجتماعي»⁽¹²³⁾.

يبدو سعيد صلباً ثابتاً حتى في أصعب أحوال حياته، ويبدو أكثر التزاماً بموقفه المبدئي في أن يظلّ صوتاً ناقداً ساخراً من المؤسسات السلطوية والقوى المهيمنة، دون أن يرى أي تناقض بين ثقافته وتربيته الغربية وحقّه في أن يكون

ناقداً منفياً لامنتمياً، ويمكن أن نربط ذلك بثنائية المثقف المتكيف والمثقف المنفي التي وقف عندها ووسّع من أفقها، وجعل المنفي مثقف معارضة ونقد من مهمته أن يحافظ على استقلاله، وأن يحتفظ بحاسة النقد القوية فلا يستسلم لمغريات المؤسسة والسلطة، ولا يندرج في خطاباتها. بصورة مركزة الأسلوب المتأخر هو مجاز آخر من مجازات إدوارد سعيد التي لا تبعد عن حقيقتها، ويبدو في رأينا مرادفاً إضافياً من مرادفات المنفى، بالدلالة الكونية التي طوّرها سعيد لتدلّ على معاني النقد والاحتجاج والجرأة ورفض التدجين وكشف الحقيقة، وعلى كل ما يلتقي مع فكرة السير عكس التيار. إنها صياغة أخرى لوظيفة المثقف المنفي بضرورة قول الحقيقة للسلطة Speaking truth to power بتعبير إدوارد سعيد الراسخ الواضح⁽¹²⁴⁾.

الخاتمة

يبدو لنا أن المنفى مفتاح جوهري للتنوير الذي تقع في فضائه الواسع تجربة سعيد برمّتها، فسعيد مثال قويّ وساطع على الفلسطيني المنفيّ الذي قاوم عوامل الهدم والتدمير التي يمنحها المنفى بسخاء، وتمكّن من الدفاع عن بقائه لا باحتمال آلام المنفى فحسب، بل بالإسهام المباشر في رأس المال الفكري العالمي، مثبتاً أن المنفيّ وإن كان مهمّشاً بسبب وضعيته غير الاختيارية، فإنه قادر على الاستنجاد بطاقات المقاومة التي تمكّنه من تجاوز وضعيته المعوّقة، وإثبات وجوده ووجود فئات تشبهه، كي يغدو صوت المهمّشين الذين تحاول السلطة المسيطرة إسكاتهم ومحو وجودهم.

وميزة تجربة إدوارد سعيد في هذا السياق أنها من أبلغ التجارب العالمية في الإفادة من تجربة المنفى، بالتعبير عنها تعبيراً أدبياً أو فكرياً في كتاباته السيرية والأدبية من جهة، وبتفكيك تجربة المنفى، وتحويلها إلى خطوات رؤيوية ومنهجية يُستفاد منها في مجادلة الخصوم وتفكيك خطاباتهم المهيمنة؛ أي: إن المنفى تحوّل عنده من تجربة واقعية معيشة إلى رؤية فكرية موجّهة، وهذا من أبلغ التحويلات لاستنفاد فكرة المنفى، وتحويلها إلى مبدأ مقاوم لا يخلو من مباحج وامتيازات على مستوى الكتابة والتجربة.

وعلى هذا النحو يمثل إدوارد سعيد ومثقفو المنفى على وجه الإجمال تلويحاً مميّزاً في الثقافة العالمية، وقد أضافوا إلى رصيد النظريات الفكرية والنقدية من خلال نظريات نقد ما بعد الاستعمار التي يعدون مؤسسين ومساهمين فاعلين فيها، إلى جانب حقول متداخلة أو قريبة كالنقد والدراسات الثقافية، ولكن الصورة الصحيحة للعلاقة بين الثقافات والجماعات والشعوب ليس بالضرورة أن تكون هي الصورة التي قدّموها، فتجربتهم تجربة تاريخية

محكومة بسياساتها وظروفها، وقد مكّنتهم من مخاطبة أسريهم السابقين ببلاغة وقوة، ولكن هناك فروقاً نوعية في النظرة إلى تلك العلاقة من منظور المثقفين الذين لم يغادروا أوطانهم، ولم يقيض لهم أن يعيشوا تجربة النفي، وإذا كان المنفى هو استثناء وليس قاعدة، في تقييمه الصحيح، فإن الصورة التي طوّرها أولئك المثقفون على قدر ما فيها من حيوية وقوة لا ينبغي أخذها على أنها مسلمات أو أمور مقررة، بل لا بد من مناقشتها وردّ بعض أفكارها التي يصعب قبولها أو تعميمها.

لقد طالب أولئك المثقفون المنفيون أو طمحوا إلى تفكيك القوميات بما يسمح للثقافة الهجينة أن تجد فرصة للاتساع، وهي فكرة طوباوية في نظرنا لا يسمح الواقع المهيمن بالأخذ بها، فضلاً عن أن تفكيك القوميات يلحق ضرراً بالغاً بالأوطان التي جاؤوا منها، فقوميات هذه الأوطان التي سبق للاستعمار أن ألحق بها الضرر بدرجات متفاوتة تحتاج إلى ضروب من التماسك والترابط للتخلص من آثار الاستعمار، ولذلك فمرحلة ما بعد الاستعمار ليست استثنافاً لتجربة مريحة وإنما هي مرحلة استقلال ونهوض يصعب أن يجد ضالته بعيداً عن تميتين القوميات والهويات، مع الحرص على الانفتاح الثقافي ورفض الانغلاق، لكن الهجنة التي يدعو إليها مفكرو ما بعد الاستعمار هي ضرب من محو الثقافات الأصلية، وتتضمن رفضاً ضمناً وصريحاً لكل ما يمتّ للخصوصية والهوية بصلة بحجة هُجنة الثقافات وتداخلها. وإذا كان هذا الأمر يناسب تجاربهم ووجودهم في مجتمعات الشتات، فإنه لا يناسب الأوطان التي لم تتخلص بعد من آثار التجربة الاستعمارية.

الهوامش

- (1) ما زال نص المقالة والردود عليها على الموقع الإلكتروني لمجلة Commentary، انظر:
<https://www.commentarymagazine.com/articles/professor-of-terror-August 1989/>
وفي الأعداد التالية وخصوصاً عدد شهر (ديسمبر) من العام نفسه ردود كثيرة من كتّاب متعدّدي المشارب والأصول يدافعون عن سعيد ويهاجمون تعصب ألكسندر وسطحيته في الاتهام والهجوم.
- (2) سعيد، إدوارد، خارج المكان، ترجمة فواز طرابلسي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2000، ص28.
- (3) المرجع نفسه، ص10.
- (4) تودروف، تسيفتان، إدوارد سعيد، ترجمة نجلاء أبو النضر، مجلة إبداع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع21، شتاء 2012، ص49.
- (5) الزمخشري، أساس البلاغة، ط1، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1923م، مادة: نفي، 468/2.
- (6) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، دط، بيروت، دت، مادة: نفي، 337-336/15.
- (7) أشكروفت، بيل، وجاريت جريفيث، وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية - المفاهيم الرئيسية، ترجمة أحمد الروبي وآخرين، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص168-166.
- (8) أشكروفت ورفاقه، دراسات ما بعد الكولونيالية، ص168-166.
- (9) سعيد، إدوارد، تأملات حول المنفى، ترجمة ثائر ديب، ط1، دار الآداب، بيروت، 2000، ص127-126.
- (10) سعيد، إدوارد، المثقف والسلطة، ترجمة محمد عناني، ط1، رؤية للنشر، القاهرة، 2006، ص93.

- (11) بركات، حليم، غربة الكاتب العربي، ط1، دار الساقى، بيروت، 2011، ص114.
- (12) أشكروفت، دراسات ما بعد الكولونيالية، ص167.
- (13) أشكروفت، بيل، وجاريت جريفث، وهلين تيفين، الإمبراطورية تردّ بالكتابة، ترجمة خيرى دومة، ط1، دار أزمنة، عمان، 2005، ص50.
- (14) سعيد، إدوارد، خارج المكان، ص271.
- (15) المرجع نفسه، ص293.
- (16) كيليطو، عبد الفتاح، صورة المثقف كحمّال، في: مجلة (بدايات)، بيروت، ع7، شتاء 2014، ص43.
- (17) **جمل المحامل: لوحة تشكيلية رسمها الفنان الفلسطيني سليمان منصور (مواليد عام 1947م) عام 1973، ثم أعاد تجديدها غير مرة في العقود التالية. تعدّ أيقونة من أيقونات الفن الفلسطيني والعربي المعاصر بقوة دلالتها وتجسيدها لمعاناة الشعب الفلسطيني. تصوّر اللوحة حمّالاً فلسطينياً كهلاً يحمل القدس بمعالمها الإسلامية والمسيحية وبهمومها ومعاناتها على أكتافه، ورغم انحنائه تحت هذا الحمل الثقيل، فإنه يبدو متشبّثاً ومستمتعاً بعبئه غير مستعدّ للتخلّي عنه.**
- (18) Marrouchi, Mustapha, **Edward Said at the Limits**, State University of New York Press, 2004, P. 20.
- (19) سعيد، إدوارد، ودانيال بارنبويم: نظائر ومفارقات - استكشافات في الموسيقى والمجتمع، تحرير وتقديم آرا غوزليميان، ترجمة نائلة قلقيلي حجازي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2005، ص26.
- (20) سعيد، إدوارد، تأملات حول المنفى، ترجمة ثائر ديب، ص117.
- (21) سعيد، إدوارد، المثقف والسلطة، ترجمة محمد عناني، ص92.
- (22) المرجع نفسه، ص93.
- (23) بركات، حليم، غربة الكاتب العربي، ص112.

- (24) إبراهيم، رزان، المؤتمر الاستعماري في الكتابة الأدبية، بحث منشور على موقع جامعة البترا:
https://www.uop.edu.jo/download/research/members/42_995_.doc
- (25) سعيد، إدوارد، خارج المكان، ص8.
- (26) المرجع نفسه، ص247.
- (27) بيومي، نهى، ذكورة/أنوثة وقلق الهوية: قراءة في سيرة إدوارد سعيد الثقافية، ص4. على موقع (باحثات):
<http://www.bahithat.org/images/Publications/abstracts/9NohaBayyumi.pdf>
- (28) سليمان، إيليا، دراما العودة المؤجلة، في: مجلة الآداب، بيروت، ع12/11، 2003، ص22.
- (29) «الفرنسية منفاي» مقولة مشهورة لمالك حداد، أما القول بأن «اللغة الفرنسية غنيمة حرب» فمن أقوال كاتب ياسين. وهما يمثلان موقفين متعارضين كما هو واضح.
- (30) سعيد، إدوارد، خارج المكان، ص247.
- (31) سعيد، إدوارد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، ط4، دار الآداب، بيروت، 2014، ص31. (مقدمة المترجم).
- (32) سعيد، إدوارد، خارج المكان، ص7-8.
- (33) دلال، أحمد، ولاء إدوارد سعيد الأكبر، في: مجلة الآداب، بيروت، ع12/11، ص51، 2003، ص5.
- (34) سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، ط5، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 2001، ص59.
- (35) أبو خليل، أسعد، المعرفة السياسية والمعرفة المحضة، في: مجلة الآداب، ع12/11، ص51، 2003، ص12.

- (36) سعيد، إدوارد، السلطة والسياسة والثقافة، تقديم غاوري فيزواناثان، ترجمة نائلة قلقيلي حجازي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2008، ص19.
- (37) سعيد، إدوارد، تعقبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير صبحي حديدي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996، ص145.
- (38) أشكروفت، بيل، و: بال أهلواليا، إدوارد سعيد مفارقة الهوية، ترجمة سهيل نجم، ط1، دار نينوى، دمشق، 2003، ص76-77.
- (39) سعيد، إدوارد، الثقافة والأمبريالية، مقدمة المترجم، ص9-10.
- (40) المرجع نفسه، ص11-12.
- (41) سعيد، إدوارد، تأملات حول المنفى، ص129-130.
- (42) الكرمل، غادة، تأملات شخصية: إدوارد سعيد والشتات الفلسطيني، مجلة الكرمل، رام الله، ع2، خريف 2011، ص65.
- (43) غريفيث، غاريث، المنفى المزدوج، ترجمة محمد درويش، ط1، ثقافة للنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، 2009.
- (44) سعيد، إدوارد، السلطة والسياسة والثقافة، ص138-139.
- (45) غزول، فريال جبوري، تمثل النظرية الأدبية وثقافة المقاومة عند إدوارد سعيد، في: مجلة الآداب، بيروت، ع12/11، ص51، 2003، ص44.
- (46) سعيد، إدوارد، تأملات حول المنفى، ص121.
- (47) المرجع نفسه، ص122.
- (48) المرجع نفسه، ص122.
- (49) المرجع نفسه، ص123.
- (50) المرجع نفسه، ص131.
- (51) أشكروفت، الإمبراطورية تردّ بالكتابة، مقدمة المترجم، ص19.

- (52) انظر نقد كمال أبو ديب لهذا المفهوم (مقدمة ترجمة الثقافة والإمبريالية لإدوارد سعيد، ص34-35) فهو لا يأخذ مفهوم الهجنة على محمل الجد، ولا يراه مفهوماً كفواً أو نافذاً في مجال العلاقة بين الثقافات، خلافاً لمتقنين منفيين ومغتربين آخرين اخترعوه وروجوا له، بهدف أن يوجدوا لأنفسهم مكاناً في المنافي التي انتهوا إليها. نتفق مع رؤية أبي ديب من هذه الناحية، ونرى أن إدوارد سعيد الذي استعمل هذا المفهوم أحياناً لا يراه كذلك كفواً وكافياً، ولذلك كثيراً ما أقر بما يناهض مبدأ الهجنة، وفصل مبدأ الطباقية الذي يبدو مختلفاً في مدلوله ومآله. على أية حال يظل مفهوم الهجنة مفهوماً غير محدد، ويبدو قلقاً مربكاً شأنه في ذلك شأن تجربة المنفى ومآلاتها.
- (53) أشكروفت ورفاقه، دراسات ما بعد الكولونيالية، ص199.
- (54) لومبا، أنيا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ترجمة محمد عبد الغني غنوم، ط1، دار الحوار، اللاذقية - سوريا، 2007، ص177.
- (55) أشكروفت، الإمبراطورية ترد بالكتابة، مقدّمة المترجم، ص17.
- (56) المرجع نفسه، ص17.
- (57) سرد سعيد قصة مقتل فريد حداد تحت التعذيب في أحد أقسام الشرطة المصرية أواخر ديسمبر 1959م، بسبب انتمائه للحزب الشيوعي. انظر: خارج المكان، ص163-165.
- (58) سعيد، إدوارد، تأملات حول المنفى، ص130.
- (59) رسول محمد رسول، بين التاريخ والسياسة والهوية، في: مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ع64، 2004، ص155.
- (60) سعيد، إدوارد، المثقف والسلطة، ترجمة محمد عناني، ص99. وقد ركّزت الباحثة البريطانية فرانسيس سوندرز على تفاصيل الحرب الثقافية الباردة، وكشفت عن طبيعة النشاط الذي قام به هؤلاء المثقفون. انظر: سوندرز، فرانسيس ستونر، الحرب الثقافية الباردة - المخابرات المركزية الأمريكية وعالم الفنون والآداب،

ترجمة طلعت الشايب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002. والخلاصة أن الثقافة والفنون تم استغلالها للدعاية وكسلاح في الحرب الباردة ضد الخصوم، فغدت تابعة لسياسات وإملاءات حرفية تخدم السياسة الأمريكية. وهو ما يحذر منه سعيد ويطالب باستقلالية المثقف كي يكون مثقفاً تنويرياً ضميرياً.

- (61) سعيد، إدوارد، المثقف والسلطة، ص99.
- (62) دراج، فيصل، أشكال المثقف وإشكالية الثقافة، ط1، دار أزمّة، عمان، 2015، ص89.
- (63) Massad, Joseph, The Intellectual Life of Edward Said, in: Journal of Palestine Studies, XXXIII, no.3 (Spring 2004), University of California Press, p.7.
- (64) سعيد، إدوارد، المثقف والسلطة، ص100.
- (65) شيلي واليا، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، ترجمة أحمد خريس وناصر أبو الهيجاء، ط1، دار أزمّة، عمان، 2007، ص15.
- (66) سعيد، إدوارد، المثقف والسلطة، ص116.
- (67) قدّم إدوارد سعيد لمحات عن هذه الثقافة الموسيقية في سيرته (خارج المكان)، كما في الصفحات: 62، 132-141. وانظر كذلك: حزين، صلاح، إدوارد سعيد موسيقياً، في: مجلة الكرمل، ع85، خريف 2005، بيروت، ص199.
- (68) سعيد، إدوارد، الهويات تعددية والمنفى حقل كريم، حاوره صبحي حديدي، مجلة الكرمل، ع78، شتاء 2004، بيروت، ص106.
- (69) حزين، صلاح، إدوارد سعيد موسيقياً، مجلة الكرمل، ع85، بيروت، خريف 2005، ص199.
- (70) سعيد، إدوارد، نظائر ومفارقات، ص46.
- (71) حزين، صلاح، إدوارد سعيد موسيقياً، مجلة الكرمل، ع85، بيروت، خريف 2005، ص210.

- (72) Capitain, Wouter: Edward Said on Popular Music, in: Popular Music and Society, 2017, 40:1, 4960-, Journal homepage: <http://www.tandfonline.com/loi/rpms20>.
- (73) سعيد، إدوارد، السلطة والسياسة والثقافة، ص122. (من حوار مجلة Performing Arts Journal – نيويورك، 1991)
- (74) Chowdhry, Geeta, **Edward Said and Contrapuntal Reading: Implications for Critical Interventions in International Relations**, First Published December 1, 2007: <https://doi.org/10.1177/03058298070360010701/>
- (75) انظر: المقالة البحثية الممتازة لروكس جروت، وقد راجع فيها أثر الموسيقى في إدوارد سعيد واستعارتها من الموسيقى الخالصة إلى مجال النقد والنشاط الفكري والأدبي والسياسي، وعرض فيها باستفاضة لمفهوم التعددية (البوليفونية) والطباقية بوجه خاص.
- Groot, Rokus De, Music at the Limits, Edward Said's: Musical Elaboration, in: How the West Won, BRILL, LEIDEN. BOSTON, 2010, P. (127 -145).
- (76) سعيد، إدوارد، الثقافة والإمبريالية، ص135.
- (77) Groot, Rokus De, Music at the Limits, Edward Said's: Musical Elaboration, P. (130).
- (78) انظر: عبيد الله، محمد، الرواية العربية واللغة - تأملات في لغة السرد عند نجيب محفوظ، ط1، دار أزمنة، عمان، 2019، ص41-43. وقد شيد باختين قراءته لدوستوفسكي اعتماداً على هذا المفهوم، كما يظهر في كتابه: شعرية دوستوفسكي. وقد نشر بالعربية: ترجمة جميل نصيف التكريتي، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1986.
- (79) أشكروفت، دراسات ما بعد الكولونيالية، ص120.
- (80) Arac, Jonathan, **Criticism between opposition and counterpoint**, in: Edward Said and the work of the critic:

speaking truth to power, Edited by Paul A. Bove, Duke University Press, Durham and London, 2000, p: 6768-.

- (81) حيمر، حسين، إدوارد سعيد وقراءته الطباقية، مجلة دراسات فلسفية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ع2، جوان 2014، ص30.
- (82) سعيد، إدوارد، تأملات حول المنفى، ص129.
- (83) غويتسولو، خوان، إدوارد سعيد مثقف حر، في: مجلة الدراسات الفلسطينية، مج15، ع57، شتاء 2004، ص42.
- (84) سعيد، إدوارد، تأملات حول المنفى، ص132.
- (85) صالح، فخري، إدوارد سعيد - دراسة وترجمات، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، بيروت، 2009، ص155.
- (86) سعيد، إدوارد، السلطة والسياسة والثقافة، ص21.
- (87) المرجع نفسه، ص21.
- (88) سعيد، إدوارد، المثقف والسلطة، ص110.
- (89) المرجع نفسه، ص101.
- (90) بيومي، نهى، ذكورة/أنوثة وقلق الهوية: قراءة في سيرة إدوارد سعيد الثقافية، ص37. على موقع (باحثات):
<http://www.bahithat.org/images/Publications/abstracts/9NohaBayyoumi.pdf>
- (91) سعيد، إدوارد، تأملات حول المنفى، ص133.
- (92) المرجع نفسه، ص128.
- (93) صالح، فخري، إدوارد سعيد: دراسة وترجمات، ص63-65.
- (94) واليا، شيلي، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، ص15.
- (95) صالح، فخري، إدوارد سعيد - دراسة وترجمات، ص132.

- (96) سعيد، إدوارد، خارج المكان، ص 7.
- (97) المرجع نفسه، ص 7-8.
- (98) سعيد، إدوارد، تأملات حول المنفى، ص 124-125.
- (99) المرجع نفسه، ص 125.
- (100) أشكروفت، بيل، و: بال أهواليا، إدوارد سعيد مفارقة الهوية، ص 14.
- (101) سعيد، إدوارد، انتقال النظريات، ترجمة أسعد رزوق، مجلة الكرمل، ع 9، يوليو 1983، بيروت، ص 12.
- (102) المرجع نفسه، ص 12.
- (103) انظر: إعادة النظر في ارتحال النظرية، ضمن كتاب إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ترجمة ثائر ديب، ص 283 وما بعدها.
- (104) حافظ، صبري، ميراث إدوارد سعيد الثقافي في العالم العربي، مجلة الدراسات الفلسطينية، ع 59، صيف 2004، نيقوسيا، ص 60.
- (105) علي، طارق، ذكريات مع إدوارد سعيد، ترجمة سامح فكري، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع 64، صيف 2004، ص 24.
- (106) صالح، فخري، إدوارد سعيد - دراسة وترجمات، ص 130.
- (107) سعيد، إدوارد، العالم النص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوض، ط 1، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، ص 25.
- (108) ربّوح، بشير، إدوارد سعيد والفلسفة، مجلة تبين، ع 15، مج 4، شتاء 2016، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ص 31.
- (109) سعيد، إدوارد، العالم النص والناقد، ص 7.
- (110) المرجع نفسه، ص 8.
- (111) تودروف: إدوارد سعيد، ترجمة نجلاء أبو النضر، مجلة إبداع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع 21، شتاء 2012، ص 50.

- (112) حيمر، حسين، إدوارد سعيد وقراءته الطباقية، مجلة دراسات فلسفية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، ع2، جويلية 2014، ص29.
- (113) صدرت لكتاب أورباخ ترجمة عربية بعنوان (محاكاة الواقع كما يتصوره أدب الغرب)، نشرتها وزارة الثقافة السورية، ترجمة محمد جديد والأب رفائيل خوري، دمشق، 1998م.
- (114) سعيد، إدوارد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، ترجمة فواز طرابلسي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2005، ص160.
- (115) Edward Said, *On Late Style: Music and Literature Against the Grain*. New York: Pantheon, 2006.
- ونشرت ترجمته العربية بعنوان: عن الأسلوب المتأخر: موسيقى وأدب عكس التيار، ترجمة فواز طرابلسي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2015.
- (116) تودروف: إدوارد سعيد، ترجمة نجلاء أبو النضر، مجلة إبداع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع21، شتاء 2012، ص56.
- (117) مقدمة ستاينبرغ لكتاب (عن الأسلوب المتأخر) لإدوارد سعيد، ص11.
- (118) المرجع نفسه، ص40.
- (119) المرجع نفسه، ص52.
- (120) المرجع نفسه، ص62.
- (121) المرجع نفسه، ص226.
- (122) جورجوريس، ستائيس، أسلوب إدوارد سعيد في المرحلة الأخيرة، ترجمة حازم خيري، في: مجلة إبداع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع21، شتاء 2012، ص42.
- (123) المرجع نفسه، ص42.

(124) هذه العبارة في الأصل عنوان المحاضرة الخامسة من محاضرات إدوارد سعيد التي قدّمها ضمن ما يعرف بمحاضرات ريث في هيئة الإذاعة البريطانية (BBC). وهي متوافرة بصيغتها المسموعة على الرابط:

<https://www.bbc.co.uk/programmes/p00gxqyb>

وقد جمع سعيد هذه المحاضرات وحررها ونشرها في كتاب بعنوان: (تمثيلات المثقف Representation of the Intellectual) صدرت طبعته الأولى عام 1994. وقد ترجمه محمد عناني إلى العربية، بعنوان: المثقف والسلطة، 2006.

المراجع

- إبراهيم، رزان، المؤثر الاستعماري في الكتابة الأدبية، بحث منشور على موقع جامعة البترا:
https://www.uop.edu.jo/download/research/members/42_995_.doc
- أشكروفت، بيل، وجاريت جريفيث، وهيلين تيفين، الإمبراطورية تردّ بالكتابة، ترجمة خيرى دومة، ط1، دار
أزمنة، عمان، 2005م.
- أشكروفت، بيل، وجاريت جريفيث، وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية – المفاهيم الرئيسية، ترجمة أحمد
الروبي، وأيمن حلمي، وعاطف عثمان، تقديم كرمه سامي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة،
2010م.
- أشكروفت، بيل، و: بال أهلواليا، إدوارد سعيد: مفارقة الهوية، ترجمة سهيل نجم، ط1، دار نينوى، دمشق،
2000م.
- أورباخ، آريش، محاكاة الواقع كما يتصوره أدب الغرب، ترجمة محمد جديد والأب رفائيل خوري، ط1، وزارة
الثقافة، دمشق، 1998م.
- بركات، حليم، غربة الكاتب العربي، ط1، دار الساقى، بيروت، 2011م.
- ببومي، نهى، نكورة/أنوثة وقلق الهوية: قراءة في سيرة إدوارد سعيد الثقافية، ص4. على موقع (باحثات):
<http://www.bahithat.org/images/Publications/abstracts/9NohaBayyouni.pdf>
- تودروف: إدوارد سعيد، ترجمة نجلاء أبو النضر، مجلة إبداع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع21، شتاء
2012م.
- جورجوريس، ستاتيس، أسلوب إدوارد سعيد في المرحلة الأخيرة، ترجمة حازم خيرى، في: مجلة إبداع، الهيئة
المصرية العامة للكتاب، ع21، شتاء 2012م.
- حافظ، صبرى، ميراث إدوارد سعيد الثقافي في العالم العربي، مجلة الدراسات الفلسطينية، ع59، صيف 2004م،
نيقوسيا.
- حزّين، صلاح، إدوارد سعيد موسيقياً، في: مجلة الكرمل، ع85، خريف 2005م، بيروت.
- حيمر، حسين، إدوارد سعيد وقراءته الطباقية، مجلة دراسات فلسفية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ع2،
جوان 2014م، الجزائر.
- أبو خليل، أسعد، المعرفة السياسية والمعرفة المحضنة، في: مجلة الآداب، ع12/11، س51، 2003م.
- دراج، فيصل، أشكال المثقف وإشكالية الثقافة، ط1، دار أزمنة، عمان، 2015م.

- دلال، أحمد، ولاء إدوارد سعيد الأكبر، في: مجلة الآداب، بيروت، ع12/11، س51، 2003.
- ربّوح، بشير، إدوارد سعيد والفلسفة، مجلة تبين، ع15، مج4، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، شتاء 2016.
- رسول، رسول محمد، بين التاريخ والسياسة: المثقف والمنفى إدوارد سعيد أنموذجاً، في: مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع64، صيف 2004.
- الزمخشري، أساس البلاغة، ط1، دار الكتب المصرية، 1923، القاهرة.
- سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، ط5، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 2001.
- سعيد، إدوارد، خارج المكان، ترجمة فواز طرابلسي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2000.
- سعيد، إدوارد، تأملات حول المنفى، ترجمة ثائر ديب، ط1، دار الآداب، بيروت، 2004.
- سعيد، إدوارد، الأنسنة والنقد الديمقراطي، ترجمة فواز طرابلسي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2005.
- سعيد، إدوارد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، ط4، دار الآداب، بيروت، 2014.
- سعيد، إدوارد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير صبحي حديدي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996.
- سعيد، إدوارد، السلطة والسياسة والثقافة، تقديم غاوري فيزواناثان، ترجمة نانلة قلقيلي حجازي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2008.
- سعيد، إدوارد، المثقف والسلطة، ترجمة محمد العناني، ط1، رؤية للنشر، القاهرة، 2006.
- سعيد، إدوارد، القلم والسيف، حوارات مع دافيد بارساميان، ترجمة توفيق الأسدي، ط1، دار كنعان، دمشق.
- سعيد، إدوارد، العالم النص والناقد، تر عبد الكريم محفوظ، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000.
- سعيد، إدوارد، عن الأسلوب المتأخر - موسيقى وأدب عكس التيار، ترجمة فواز طرابلسي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2015.
- سعيد، إدوارد، ودانيال بارنبويم: نظائر ومفارقات - استكشافات في الموسيقى والمجتمع، تحرير وتقديم آرا غوزيلميان، ترجمة نانلة قلقيلي حجازي، ط1، دار الآداب، بيروت، 2005.
- سعيد، إدوارد، الهويات تعددية والمنفى حقل كريم، حاوره صبحي حديدي، مجلة الكرمل، ع78، شتاء 2004، بيروت، ص106.
- سعيد، إدوارد، انتقال النظريات، ترجمة أسعد رزوق، مجلة الكرمل، ع9، يوليو 1983، بيروت.
- سليمان، إيليا، دراما العودة المؤجلة، في: مجلة الآداب، بيروت، ع12/11، 2003.

- سوندرز، فرانسيس ستونز، الحرب الثقافية الباردة - المخابرات المركزية الأمريكية وعالم الفنون والآداب، ترجمة طلعت الشايب، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.
- صالح، فخري، إدوارد سعيد - دراسة وترجمات، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، بيروت، 2009.
- عبيد الله، محمد، الرواية العربية واللغة - تأملات في لغة السرد عند نجيب محفوظ، ط1، دار أزمنة، عمان، 2019.
- علي، طارق، زكريات مع إدوارد سعيد، ترجمة سامح فكري، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع64، صيف 2004.
- غريفيث، غاريث، المنفى المزوج، ترجمة محمد درويش، ط1، ثقافة للنشر والتوزيع، الإمارات العربية، 2009.
- غزول، فريال جبوري، تمثل النظرية الأدبية وثقافة المقاومة عند إدوارد سعيد، في: مجلة الآداب، بيروت، ع12/11، س51، 2003.
- غويتسولو، خوان، إدوارد سعيد مثقف حرّ، في: مجلة الدراسات الفلسطينية، مج15، ع57، بيروت، شتاء 2004.
- الكرمي، غادة، تأملات شخصية: إدوارد سعيد والشتات الفلسطيني، مجلة الكرمل، رام الله، ع2، خريف 2011.
- كليبوطو، عبد الفتاح، صورة المثقف كحمال، في: مجلة بدايات، بيروت، ع7، شتاء 2014.
- لومبا، أنيا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ترجمة محمد عبد الغني غنوم، ط1، دار الحوار، اللاذقية - سوريا، 2007.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت.
- واليا، شيلي، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، ترجمة أحمد خريس وناصر أبو الهيجاء، ط1، دار أزمنة، عمان، 2007.

المراجع بالإنكليزية:

- Arac, Jonathan. *Criticism between opposition and counterpoint*, in: *Edward Said and the work of the critic: speaking truth to power*. Edited by Paul A. Bove, Duke University Press, Durham and London, 2000.
- Capitain, Wouter. *Edward Said on Popular Music*, in: *Popular Music and Society*. 2017, 40:1, 49-60, Journal homepage: <http://www.tandfonline.com/loi/rpms20>.

Chowdhry, Geeta, *Edward Said and Contrapuntal Reading: Implications for Critical Interventions*, in: International Relations. First Published December 1, 2007: <https://doi.org/10.1177/03058298070360010701>

Groot, Rokus De. *Music at the Limits, Edward Said's: Musical Elaboration*, In: How the West Won. BRILL, LEIDEN. BOSTON, 2010.

Marrouchi, Mustapha. *Edward Said at the Limits*. State University of New York Press, 2004.

Massad, Joseph. *The Intellectual Life of Edward Said*, in: Journal of Palestine Studies. XXXIII, no.3 (Spring 2004), University of California Press.

Romanization of Arabic references

Ibrahim, Razan. Al M'ther Al-ist'mārī Fī Al Ketābah Al Adabyah. https://www.uop.edu.jo/download/research/members/42_995_.doc

Ashcroft, Bill , Gareth Griffiths , Helen Tiffin. Al Imbrāṭwryah Tarudd Bilkitābah. Tarjimat: Khayrī Domah, Dār Azminah, Amman, 2005.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin. Derāsāt Mā B'd Al Kwlwnyālyah, Al Mafāhym Ar R'ysyah. Trjmat: Aḥmad Ar Rwby, W'yman Ḥlmy, W'ātef 'Thmān, Al Markaz Al Qawmī le-Altarjamah, Al Qāherah, 2010.

Ashcroft, Bill , Ahluwalia, P: Edward Said- Mofāraqat Al Hwyah, Tarjamat: Sohyl Najm, Dār Naynawá, Demashq, 2000.

Auerbach, Erich: Moḥākāt Al Wāq' Kmā Yoṣwroh Adab Al Gharb, Tarjamat: Muḥammad Jadyd, Wa Alab Rfā'yl Khwry, Wazārt Athaqāfah, Demashq, 1998.

Barkāt, Ḥalym: Ghorbat Al Kāteb Al 'Raby, Dār As Sāqy, Bayrwt, 2011.

Byywy, Nohá: Dhokwrah'nwthah Waqalq Al Hwyah- Qrā't Fī Syrat Edward Said Athaqāfyah:

<http://www.bahithat.org/images/Publications/abstracts/9NohaBayyoumi.pdf>

Todorov Tzvetan: Edward Said, Tarajmat Najlā' Abū An Nḍr, Majlat Ibdā', Al Hay't Al Mesryah Al 'Āmah, 21, Shetā' 2012.

Gourgouris, Stathis: Uslwb Edward Said Fī Al Marḥlat Al Akhyrah, Tarjmat Ḥāzem Khayry, Majalat Ibdā', Al Hay't Al Mesryah Al 'Āmah, 21, Shetā' 2012.

- Ḥāfedh Ṣabry: Myrāth Edward Said Athaqāfī Fī Al ‘Ālam Al ‘Raby, Majlat Ad Derāsāt Al Flstynyah, Nyqwsyā, 59, Ṣayf 2004.
- Ḥzyyn Ṣalāh: Edward Said Mwsyqyyā, Maajlat Al Karmel, Kharyf 2005, Bayrwt.
- Ḥymr, Ḥsyn: Edward Said Waqrā’t/h At Ṭbāqyah, Majalat Derāsāt Falsafyah, Al Jm’yt Al Jzā’ryt Llderāsāt Al Falsafyaht, 2, June 2014, Al Jazā’r.
- Abw Khalyī, As’d: Al M’refah As Syāsyah Wālm’refah Al Maḥdah, Majalat Al Ādāb, Bayrwt, 11-12, 2003.
- Drāj, Fyṣal: Ashkāḷ Al Mothqaf Wishkālyat Althaqāfah, Dār Azminah, Amman, 2015.
- Dallāl, Aḥmd: Wlā’ Edward Said Al Akbar, Majalat Al Ādāb Bayrwt, 11-12, 2003.
- Rabbwḥ, Bashyr: Edward Said Wālfalsfah, Majalat Tabyyon, AlMrkaz Al ‘Rabī Ll’bhāth Waderāsāt AlSyāsāt, AldDwḥah, Shetā’ 2016.
- Raswl, Raswl Muḥammad: Byn At Tārykh Wāssyāsah Al Mothaqqaf Wālmānfā Edward Said Anmwdhj, Majalat Foṣwl, Al Hy’t Al Meṣryah Al ‘Āmah, 64, Ṣyf 2004.
- Āzzamakhshary: Asās Al Balāghah, Dār Al Kotob Al Meṣryah, Al Qāhirah, 1923.
- Edward Said: Alestshraq, Tarjamat: Kamāl Abū Dyb, M’sasat AlAbhāth Al ‘Rbyah, Bayrwt, 2001.
- Edward Said: Khārej Al Makān, Tarjamat: Fawāz Ṭrābolsy, Dār AlĀdāb, Byrwt, 2000.
- Edward Said: T’mmolāt Ḥwla Al Manfā, Tarajmat: Thā’r Dyb, Dār AlĀdāb, Byrwt, 2004.
- Edward Said: Alansanyah Wānnaqd Alddymoqrāty, Tarjamat: Fawāz Ṭrābolsy, Dār AlĀdāb, Byrwt, 2005.
- Edward Said: Althaqāfah Wālimberyālyah, Tarjamat: Kamāl Abū Dyb, Dār AlĀdāb, Byrwt, 2015.
- Edward Said: T’qybāt ‘Lā Alesteshraq, Tarjamat: Ṣobḥī Ḥadydy, Alm’sah Al ‘Rbyt Llderāsāt Wānnashr, Byrwt, 1996.
- Edward Said: Assolṭah Wāssyāsah Wāthaqāfah, Tqdym Ghāwri Fyzwānāthān, Tarjamat: Nā’lah Qalqylī Ḥjāzy, Dār AlĀdāb, Bayrwt, 2008.
- Edward Said: Al Mthqqf Wāssltṭ Trjmt Muḥammad Al ‘Nāny Ṭ R’yt Llshr Al Qāhrt, 2006.
- Edward Said: Al Qlm Wāssyf Ḥwārāt M’ Dāfyd Bārsāmyān Trjmt Twfyq Al Asdy Ṭ Dār

Kn‘ān Dmshq.

Edward Said: Al ‘Ālm An Ns Wānnāqd Tr ‘Bd Al Krym Mhfwđ Athād Al Ktāb Al ‘Rb Dmshq, 2000.

Edward Said: ‘N Al Aslwb Al Mt‘khr Mwsysqā W‘db ‘Ks At Tyār Trjmt Fwāz Trāblsy T Dār Al Ādāb Byrwt, 2015.

Edward Said: Wa Dānyāl Bārbwym: Nadhā‘r Wamofārqāt Astekshāfāt Fī Al Mwsysqā Wālmojtam‘, Wtqdym: Ārā Ghwzylmyān, Tarjamat: Nā‘lah Qalqylī Hājāzy, Dār AlĀdāb, Byrwt, 2005.

Edward Said: Al Hwāh T‘dodyah Wālmānfā Hql Karym, Hāwarh Šobhī Hādydy, Majalt Al Karmel, ‘ Shtā’2004, Bayrwt.

Edward Said: Entqāl An Ndhryah, Tarjamat: As‘d Rzwq, Majalat Al Karmel, July, 1983, Bayrwt.

Slyman, ilya: Drama Al ‘Wdah Al M’jjalah, Majalat AlĀdāb, Bayrwt, 11-12, 2003.

Saunders, Frances Stonor: Al Harb Althaqafyah Al Baredah- Al Mokhabrat Al Markzyah Al Amrykyt W‘alam Al Fonwn Wa AlĀdāb, Tarjamat: Tal‘t Ash Shayb, Al Majlis Al A‘lá Llthqafāh Al Qaherah, 2002.

Šaleh Fakhry: Edward Said, Drasat Watrjmat, AdDar Al ‘Rabyah Ll‘lwm Nashrwn, Bayrwt, 2009.

‘Byd Allah, Muḥammad: AlRwayah Al ‘Rbyah Walolghah- T‘molat Fi Loghat Assard ‘Nd Najyb Mhfwđh, Dar Azminah, Amman, 2019.

‘Ly, Tareq: Dhikryat M‘ Edward Said, Tarjamat: Sameh Fekry, Majalat Fogwl, Al Hy‘t Al Meşryah, Al ‘amah, 64, Šyf 2004.

Gareth, Griffiths: Al Manfā Al Mozdawaj, Tarjamat: Muḥammad Darwysh, Thaqafah Llnashr Wattawzy‘, Al Imarat Al ‘Rbyt, 2009.

Ghazzwl, Fryal: Tamathol Aln Ndhryt Al Adabyah Wathaqaft Al Mqawmah, ‘Nd Edward Said, Majalt Aladab, Bayrwt, 11-12, 2003.

Goytisoló, Juan: Edward Said Mothqaf Horr, Majalat Ad Drasat Al Felstynyah, Bayrwt, 57, Shtā’2004.

Alkarmy, Ghadah: T‘molat Shakhşyah Edward Said Washatat Al Felstyny, Majalat Al Karmel Ram Allah, 2, Kharyf 2011.

Kylytw, 'Bd Al Ftāh: Swrat Al Mothaqqaf Kaḥammal, Majalat Bedayat, Bayrwt, Shtā'2014.

Lwmba, Anya: Fi Nadhryat Alest'mar Wama B'd Alest'mar Aladbyah, Tarjamat Muḥammad 'Bd AlGhni Ghnwm, Dār Al Hēwar, Al Ladhqyah, 2007.

Ibn Mandhwr: Lisan Al 'Rab, Dār Šader, Bayrwt.

Walia, Shelley: Edward Said Waketabat At Tarykh, Tarjamat Aḥmad Khrys, Nāṣer Abū Al Hyjā', Dar Azminah, Amman, 2007.



Abstract

This research deals with a vital aspect of the life of the late thinker and critic Edward Said (1935-2006). This research aims to illustrate the image of exile in Said, in terms of its impact on his human, intellectual and cultural composition. It aims at exploring the representations of exile or its interactions in Said's critical and intellectual writings. We assume that the effects of exile were profound and; were therefore not limited to emotional expressions, but were transformed to basic perceptions in Said's dialectical vision, and his methodology of resistance. The research aims ultimately to the possibility of expanding the view to the experience of Edward Said to become an example of the experience of human exile in his resistance and giving, which made Said a major contributor to the intellectual and human capital, despite all the obstacles and hardships surrounding him. The methodological approaches that were followed in the research are cultural studies and discourse analysis that allow linking multiple fields. The research has benefited from the post-colonial studies for which Said's work was an essential source. In addition, the theme of "exile" is one of the key expressions of the post-colonial critique. Theorists and scholars, including Said himself, strive to invest in and question such theme in order to gain a new understanding of fundamental concepts related to it, such as nationalism, identity, colonialism, Orientalism, culture, language, homeland, the Other, hybridity, and others.

Keywords: Postcolonial Criticism, Edward Said, Identity, Exile.



The Author:**Prof. Muhammad Hussein Obaidullah**

- Ph.D. in Arabic Language and Literature, from The University of Jordan, in 1998.
- A professor at the Department of Arabic Language and Literature, Philadelphia University, Jordan.

Publications:

- 1- The Short Story in Palestine and Jordan. , No. 23, Ministry of Culture, Amman, 2002.
- 2- Palestine in the Jordanian Short Story, Dar Azminah, Amman, 2002.
- 3- Rhetoric of Narration: Readings in the Jordanian short story, Jordanian Ministry of Culture, Amman, 2006.
- 4- Structure of the Novella, Amman, 2006.
- 5- The Aesthetics of the Short Story: A reading of Ilyas Farkouh experience, Dar Azminah, Amman, 2009.
- 6- Features of the Literary Scene in Palestine and Jordan 1900 -2000, Chapter one, Shoman Establishment and the Arabic Establishment for Study and Publication. 2009.

Doi. 10.34120/0757-043-950-001

Monograph (1)

**Exile's Counterpoint :
An Enlightening Approach to the World of
Edward Said In light of Post-Colonial Criticism**

Prof. Muhammad Obaidullah

Department of Arabic Language and Literature

Philadelphia University

Jordan

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES - KUWAIT UNIVERSITY

Editorial Board

- **Prof. Taghreed Alqudsi**
Editor - in - Chief
Department of Information Studies
Kuwait University
- **Prof. Baqer Salman Alnajjar**
Bahrain University - Bahrain
Visiting Prof. Sociology and Social
Service Department - Kuwait University
- **Prof. Numan M. Jubran**
Irbid University - Jordan
Visiting Prof. History Department -
Kuwait University
- **Prof. Adnan Y. Alotoum**
Psychology Department - Yarmouk
University - Jordan
- **Prof. Mashael Al-Hamly**
English Department and Literature
Kuwait University
- **Dr. Abdullah Mohamed Aljasmy**
Philosophy Department
Kuwait University
- **Dr. Ibraheem Nagy Al-Hadban**
Department of Political Science
Kuwait University
- **Dr. Ahmed Mubarak AlHasem**
Geography Department
Kuwait University
- **Dr. Asad H. AL-Saleh**
Arabic Department
Indiana University - USA
- **Maha Ibrahim Al-Msad**
Editorial Manager

Advisory Board

- **Prof. Basil Hatim**
American University
Sharjah - United Arab Emirates
- **Prof. Ibrahim Al-Sa'afin**
Department of Arabic Language
and Literature - Jordan University
- **Prof. Hamdi Hasan Abul Enein**
Faculty of Mass Communication
Misr International University
- **Prof. Sari Hanafi**
President of the International Sociological
Association - American University- Beirut
- **Prof. Mona Baker**
Manchester University
United Kingdom
- **Prof. Abdul Qader Al-Fasi Al Fehri**
Department of Arabic Language and
Literature -Mohammed V University
- **Prof. Abdullah Al-Walee'i**
Geography Department
King Saud University
- **Prof. Ma'moun Fandi**
Director of London Institute of
Strategic Studies - United Kingdom

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

Academic Publication Council - Kuwait University

**REFEREED SCIENTIFIC QUARTERLY THAT PUBLISHES
TOPICS IN THE HUMANITIES, SOCIAL SCIENCES &
LITERATURE**

Special Issuance (Literature, 1)

Rates:

Kuwait: K.D. 0.500, Bahrain: BD 1, Qatar: RQ 10, Emirates: DH 10,
Saudi Arabia: RS 10.

Cost per issue in Arab Countries: Equivalent to one US dollar

Cost per issue in other Countries: Equivalent to three US dollar

● Annual Subscription (individuals):

1 Year: Kuwait: 4 K.D., Arab Countries: 6 K.D., Foreign Countries 22 dollars.
2 Year: Kuwait: 7 K.D., Arab Countries: 10 K.D., Foreign Countries 37 dollars.
3 Year: Kuwait: 10 K.D., Arab Countries: 14 K.D., Foreign Countries 52 dollars.
4 Year: Kuwait: 13 K.D., Arab Countries: 18 K.D., Foreign Countries 67 dollars.

● Annual Subscription (institutions):

1 Year: Kuwait: 22 K.D., Arab Countries: 22 K.D., Foreign Countries 90 dollars.
2 Year: Kuwait: 37 K.D., Arab Countries: 37 K.D., Foreign Countries 150 dollars.
3 Year: Kuwait: 53 K.D., Arab Countries: 53 K.D., Foreign Countries 210 dollars.
4 Year: Kuwait: 67 K.D., Arab Countries: 67 K.D., Foreign Countries 270 dollars.

All correspondence and enquiries must be addressed to:

Editor

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

P.O.BOX 17370 EL-KHALDIAH - KUWAIT 72454

Tel: 24830256 - Fax: 24830256

ISSN 1560-5248 Key title: Hawliyyat Kulliyyat al-Adab

E-mail: aass@Ku.edu.Kw

[http:// apc. kuniv.edu.kw/AASS/](http://apc.kuniv.edu.kw/AASS/)

تتوفر نصوص البحوث كاملة لدى:

EBSCO Publishing Products

دار المنظومة: www.mandumah.com

The Publications of The Academic publication council

journal of the Social Sciences 1973, Kuwait Journal of Science and Engineering 1974, journal of the Gulf and Arabian Peninsula Studies 1975, Authorship Translation and Publication Committee 1976, Journal of law 1977, Annals of the Arts and Social Sciences 1980, Arab Journal for the Humanities 1981, The Sducational Journal 1983, Journal of Sharia and Islamic Studies 1983, Arab Journal of Administrative Sciences 1991.

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

A Refereed Academic Quarterly, Academic Publication Council - University of Kuwait

طباقية المنفى :

مدخل تنويري إلى عالم إدوارد سعيد

في ضوء نقد ما بعد الاستعمار

Exile's Counterpoint :

An Enlightening Approach to the World of
Edward Said In light of Post-Colonial Criticism



جامعة الكويت
KUWAIT UNIVERSITY

Academic
Publication Council

Prof. Muhammad Obaidullah

Department of Arabic Language and Literature

Philadelphia University

Jordan

ISSN: 1560 - 5248

Special Issuance - literature (1)

1445 A.H / 2023 A.D