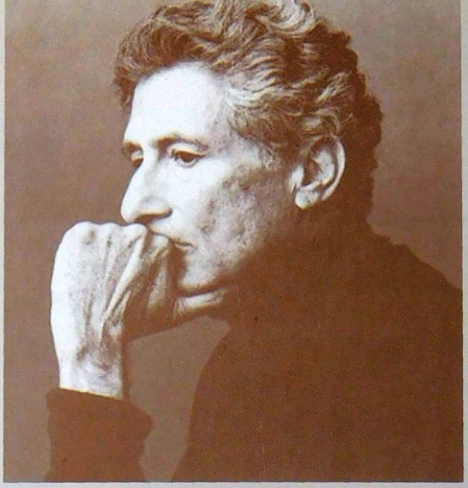
C.4
183691



إدوارد سعيد..
المفكر الإنسان

أوراق اليوم الثقافي لتخليد
إدوارد سعيد

١٤ كانون الأول ٢٠٠٤

SPC
PN
75
.S25
E48
2006
BZU

مكتبة جامعة بيرزيت
050814
BIRZEIT UNIVERSITY LIBRARY

54/69

جامعة بيرزيت
كلية الآداب
٢٠٠٦

Digitized by Birzeit University Library

إدوارد سعيد.. المفكر الإنسان

اللجنة التحضيرية للمؤتمر:
أحمد حرب
تانيا ناصر
فيرا تماري
رهام البرغوثي
كمال عبد الفتاح
عبد الكريم أبو خشان
عبد الكريم البرغوثي
غازي محسن
هبة درويش

هيئة تحرير الكتاب:
أحمد حرب
عبد الكريم أبو خشان
عبد الكريم البرغوثي

إدوارد سعيد.. المفكر الإنسان

الطبعة الأولى - حزيران ٢٠٠٦
© جميع الحقوق محفوظة
ISBN 9950-347-00-9

جامعة بيرزيت - كلية الآداب
هاتف: ٢٩٨ ٢ ٠٠٩٧٠ فاكس: ٢٩٨ ٢ ٠٠٩٧٠
البريد الالكتروني: dean_arts@birzeit.edu

تصميم الغلاف خالد الحوراني
الإخراج الفني والإشراف على الطباعة مؤسسة الناشر للدعاية والإعلان

Digitized by Birzeit University Library

المحتويات

ما قبل الكلام ٥

الكلمات

رئيس الجامعة
نبيل قسيس ٧

عميد كلية الآداب
أحمد حرب ٩

وزارة الثقافة
علي الخليلي ١٣

عائلة إدوارد سعيد (عربي وإنجليزي)
مريم سعيد ١٥

الأوراق

كيف نقرأ إدوارد سعيد؟
عبد الكريم البرغوثي ٢١

«إدوارد سعيد؛ الهوية والمكان»
عبد الكريم أبو خشان ٣١

موال جديد في مراجعة إدوارد سعيد!!
محمد شاهين ٤١

Digitized by Birzeit University Library

إدوارد سعيد والقضية الفلسطينية
عزمي بشارة ٥١

الكلمات بالإنجليزية

الكلمة الرئيسية
توم ميتشيل ٥

الأوراق بالإنجليزية

Edward Said and *Culture and Imperialism*
إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية
Patrick Parrinder ١٣

Secular Divination Edward Said's Humanism
الوحي العلماني لإنسانية إدوارد سعيد
W.J.T Mitchell ١٩

Occidentalism After Edward Said
الإستغراب بعد إدوارد سعيد
Nabil Matar ٢٩

Digitized by Birzeit University Library

ما قبل الكلام

كان يمكن أن يبقى الوطن فكرة عذبة، وقضية سجال، وسيمفونية شذيّة، في خطاب إدوارد سعيد، غير أن القدوم إلى بيرزيت قد أتاح للفكرة أن تلتمس دفء عودةٍ ما، وأن تجد المعنى في تماسك المكان، وبشاشة الوجوه، وحضور العبارة..

في بيرزيت..

ثمة حلمٌ شجيٌ يلاحق المنفى ويقصيه، يفتح كوّة في جدار الحصار، ويمنح العقل برهة للاختلاف ومقاومة الإملاء.. إذاً ها هو سندباد الكلمة، والجندي المتمردُ على ثقافة الإجماع.. يؤوب بعد طول سفر إلى زيزفونة الوطن، ويسند رأسه المُتعَب إلى كتفٍ حانية، واثقاً أنه قد سنَّ الطريق إلى السفوح العَصيّة.

كنا نهيّئُ أنفسنا إلى لقاء جديد حين فُجعنا بالرحيل، فاكتشفنا حجم الفراغ، وعرفنا مرارة الغياب، فآثرنا أن نلتمس حضوراً في تفكيك الخطاب، ومراودة المعنى، وتجليّات الحقيقة.. وها هو إدوارد سعيد، من جديد، يعيد فينا ضرام الكلمة، ويمنحنا لذّة الاختلاف، ويشحذ فينا جذوة العطاء.

المنفى، الهوية، والثقافة، والاستشراق.. كلمات تنطوي على دلالات واسعة في تراث إدوارد سعيد، وبين دفتي هذا الكتاب إسهامات وآراء لأناس عرفوا الكاتب، وقدروا كتابته، منهم من عايشه ورافقه في مشوار الحياة كمريم سعيد، ومنهم من زامله وشاركه في إشعال جذوة الفكر، توم ميتشل، ومحمد شاهين، ونبيل مطر وآخرون.. ونحن هنا في بيرزيت.. حيث عهدُنا على الوفاء والعطاء، تحدونا إليه عقول تسعى إلى موارد المعرفة، وقلوب تجيد الإصغاء لنايات المنافي وتهاليل الإياب.

Digitized by Birzeit University Library

كلمة
رئيس الجامعة

نبيل قسيس*

السيدة مريم سعيد،

السيدات والسادة الحضور الكرام،

نجتمع اليوم في جامعة بيرزيت لنتذكر إدوارد سعيد، المفكر والإنسان، ولنحاول أن نعطيه، هنا في وطنه فلسطين، بعضا من حقه، عرفانا لما قدمه من إسهامات في الاضافة إلى الفكر الإنساني والمعرفة البشرية. إنني كرئيس لجامعة بيرزيت، ليسعدني أن أشارك وأن ألقي كلمة الجامعة الافتتاحية في هذه المناسبة، مستذكراً أن هذه القاعة-قاعة الشهيد كمال ناصر- قد شهدت أولى المناسبات لتكريم إدوارد سعيد في فلسطين حيث منح شهادة الدكتوراه الفخرية في ١٩٩٣/٧/٥، فكانت تلك أول شهادة

* رئيس جامعة بيرزيت

Digitized by Birzeit University Library

دكتوراه فخرية تمنحها جامعة بيرزيت، وهي الشهادة التي تمنحها الجامعة لمن تقرره من العلماء والمفكرين والأدباء والمثقفين الذين قدموا خدمات متميزة عبر أعمال محددة أو إنتاج أدبي أو علمي رفيع المستوى ومتميز حقاً. ولما كان إدوارد سعيد هو كل ذلك بامتياز، إضافة الى كونه من أكثر المدافعين عن حقوق الشعب الفلسطيني وكرامة الأمة العربية تفوهاً وإقناعاً في الغرب، فإنه يحق لجامعة بيرزيت أن تفخر أن يكون لها قصَبُ السبْق بتكريم هذا المفكر الإنسان بهذه الطريقة في فلسطين، كما يحق لها أن تفتخر بكون إدوارد سعيد قبل هذا التكريم وأن يكون قد ألقى محاضرة فيها، فكانت جامعة بيرزيت من ضمن الجامعات التي يزيد عددها عن المائة والتي حاضر فيها إدوارد سعيد في الولايات المتحدة وكندا وأوروبا وإفريقيا والعالم العربي.

وإنني إذ أجد نفسي اليوم بين العديد من أصدقاء إدوارد ومعارفه ومحبيه والمعجبين بفكره ودارسي إنتاجه الغزير، فسأترك الحديث حول أعماله وإنتاجه الفكري وأبعاد ذلك وأثره للمختصين. والحقيقة أن معرفتي المباشرة بالراحل الكبير لم تكن مبنية بالدرجة الأولى على قراءتي لإنتاجه أو تأثري بفكره، بل كانت مبنية على ما يجمع أبناء الوطن الواحد من أفكار وهواجس، وربما أحياناً أيضاً على ما يجمع الفيزيائي والأديب، معرفة أريد لها أن تكون عابرة، بمعنى أننا كنا نلتقي عندما نلتقي، ولكننا التقينا في مناسبات عديدة، وتبادلنا الحديث بطريقة قد تبدو عابرة ولكنها لم تكن في الواقع كذلك -على الأقل من وجهة نظري- فقد كانت جميع تلك اللقاءات مناسبات خاصة تركت أثراً ووقعاً خاصاً في نفسي وانطباعاً باقياً حول قدرة فائقة لدى هذا الرجل على قول الكثير بأقل قدر من الكلام. ولعل جامعة بيرزيت وفرت لي معظم المناسبات للقاء إدوارد سعيد هنا في الوطن.

وكأنني به -وكانت هذه آخر مرة قابلته في جامعة بيرزيت مع أنني قابلته مرات بعدها خارج الجامعة- وكأنني به يقفز إلى هذا المسرح حيث أقف الآن ليهنئ العازف المرموق بعد انتهاء حفل موسيقي مميز ناجح، لم يكن ليجد طريقه إلى هذه القاعة لولا إدوارد، ووجهه ينم عن سعادة ورضى. وأذكر أن زميلاً لي يعرف إدوارد منذ أيام المجلس الوطني الفلسطيني ويكنّ له احتراماً كبيراً وبطريقة يستشف منها الكثير من الود والتحبب، مال نحوي ليقول: أنظر إلى إدوارد كم هو نشيط.. صحته عادت له كاملة وقهر المرض. ولا شك أن من تابع نشاط إدوارد في السنين الأخيرة من حياته، سواء من خلال أعماله المكتوبة أو محاضراته أو الأشرطة الوثائقية، يعرف أنه عاش حياته بطريقة منتجة حتى آخر لحظة رغم الفسحة القليلة من الوقت التي تركها له الصراع مع المرض ليقوم بما يحب أن يقوم به من أعمال.

لتبقى ذكرى إدوارد سعيد خالدة وقد ترك وراءه بالفعل ما يجعل ذلك ممكناً وسهلاً وواقعاً.

Digitized by Birzeit University Library

كلمة
عميد كلية الآداب

أحمد حرب*

السيد رئيس الجامعة المحترم/ الدكتور نبيل قسيس

السيدة مريم سعيد

السيد و. ج. توم ميتشل

الضيوف الأعزاء، الحضور الكرام،

سيداتي وسادتي،

في هذه المناسبة المهيبة، مناسبة افتتاح اليوم الثقافي لتكريم المفكر والإنسان الدكتور إدوارد سعيد في جامعة بيرزيت، أحييكم أجمل تحية، تحية المحبة والإخلاص لفكر إدوارد سعيد ومبادئه الإنسانية، تحية ممزوجة بألم الخسارة وأمل التجديد في صيرورة

* عميد كلية الآداب

Digitized by Birzeit University Library

البقاء، إنها بالفعل لحظة تمازج عميق صامت ناطق كالتي عبّر عنها إدوارد سعيد عندما اشتد عليه المرض وهو يكتب روايته «خارج المكان»:

ولا حتى تحت هذه العريشة

عريشة الزيزفونة الصغيرة،

أجد ما يخفف من ألمي.

سيداتي وسادتي،

هناك كلمتان مفضلتان لدى إدوارد سعيد، وأنا حتى هذه اللحظة وفي السطور القصيرة التي قرأتها استعملتهما حرفياً واشتقاقياً ودلالياً أكثر من مرة، هما كلمتا «الرحيل» و «العالم». والتعمق قليلاً في هاتين الكلمتين يوحي لنا بالكثير عن حياة إدوارد وفكره وخطابه الثقافي - فهو «المسافر الدائم والضيف المؤقت» كما وصف نفسه. مسافر بين الأوطان والكلمات، رحالة بين العلوم والثقافات، عامل «بارتحال النظريات» «وتناقض المتوازيات»، وعالم يرى في «العالم» سياقاً رئيساً لكل النظريات والفلسفات كشرط ارتحالها الى «لا عالم» الكلمات.

والواقع أن هذه المتضادات والترحال بينها (حرفياً ومجازياً) هما شواهد صريحة على نزوع إدوارد سعيد القلق الدائم الى الانشقاق عن المألوف، كلما تجمد هذا المألوف وانقلب الى تنميطات مغلقة، وهي التي في الوقت ذاته شكلت الأساس «لصورة المثقف» لديه. فتجمد المألوف يقود لا محالة إلى الاحتراف والتزوير. «والمثقف المحترف» كما يسميه هو الذي يندمج مع المألوف على مستوى الماهية والوظيفة والسلطة المهيمنة في مجتمعات الرأي والإعلان التي لا موقع للحقيقة فيها. على النقيض من ذلك «فالمثقف النقدي» هو المثقف غير المندمج مع المألوف وغير متكيف أو متأقلم معه يقتفي آثار الحقيقة في مكان معزول «هو منفى «الحقيقة والمثقف في آن».

ولهذا فقد آثرنا في اللجنة المشرفة على هذا النشاط، الاحتفاظ بكلمة «الراحل -من الرحيل» من بين جميع التعابير النمطية المستعملة في توصيف الفقدان والموت لاعتقادنا أن هذه الكلمة تفقد نمطيتها عند التصاقها بإدوارد سعيد وتنسجم مع روحية فلسفة التنقل والترحال بين «العوالم» و«الحضارات».

Digitized by Birzeit University Library

رحل إدوارد سعيد في الخامس والعشرين من شهر أيلول لعام ألفين وثلاثة وشعرت جامعة بيرزيت كغيرها من المؤسسات الأكاديمية في العالم بفداحة الخسارة. ولكن عندما يتم الكلام عن شخص إدوارد سعيد فخسارة جامعة بيرزيت تفوق غيرها. فإلى جانب كونه رائداً من أهم رواد الفكر والأدب والفلسفة في العصر الحديث، فقد جمعته علاقة حميمة مميزة مع جامعة بيرزيت. لقد وقف إدوارد سعيد أكثر من مرة على هذا المنبر في هذا المكان بعينه محاضراً ومتكلماً ومحاوراً وصفقت له هذه القاعة ووقفت على قدميها إجلالاً وتكريماً، وكأنني في هذه اللحظة في هذه القاعة ذاتها أسمع صوت إدوارد سعيد المدوي واستشعر حضوره الفذ الذي يملأ المكان ويفيض، واستنطق هذا السكون الذي أراه الآن كما استنطق إدوارد سعيد صمت آلاف المغلوبين أمام قوة السلطان. وأستذكر في هذه اللحظة ما قاله إدوارد لصديق مشترك الدكتور محمد شاهين (الذي كان من المفترض أن يكون بيننا لولا أن منعته إجراءات الاحتلال العسكري الإسرائيلي) بعيد محاضرة ألقاها في جامعة أكسفورد في حزيران عام ١٩٨٣ وصفق له في عقبها أساتذة الجامعات البريطانية وأصحاب الفكر الذين وفدوا للاستماع إليه حيث قال، والكلام لإدوارد، «هذا الرضى الذي أحصل عليه من أحاديثي التي تمتد من أكسفورد إلى كاليفورنيا لا يرضيني، لكن ما يرضيني هو أن أتحدث بالعربية في عالمنا العربي. واستطيع أن أقرأ شعور إدوارد هنا تجاه العربية، لم يكن ينبع فقط من إعجابه «بمتوازيات العربية الرشيقة» وأرسطية بنيتها وتركيبها بل أيضا من رغبته في تحريرها من نمطية عالمنا العربي». جهوريتها لتصبح قادرة على «إجهار» الحقيقة في وجه السلطان كما تقول عبارته المشهورة.

كما تعلمون كان من المقرر أن ينعقد هذا اللقاء في العشرين من نيسان الماضي. وبعد أن استكملنا الاستعدادات والترتيبات وفي عشية انعقاد المؤتمر قامت القوات الإسرائيلية باغتيال الدكتور عبد العزيز الرنتيسي قائد حركة «حماس»، بعد شهر تقريباً على اغتيالها للشيخ أحمد ياسين، مؤسس الحركة، ولم يكن أمام الجامعة من مناص إلا تأجيله مع إدراكنا أنه يسبب صعوبات جمة للمشاركين من خارج فلسطين، خاصة وأن العديد منهم كان قد غادر موقع إقامته في الطريق إلى فلسطين.

اجتمعت اللجنة المشرفة مطولاً لاختيار موعد جديد وبعد التنسيق مع السيدة مريم سعيد وباقي المشاركين وقع اختيارنا على هذا اليوم الرابع عشر من كانون ثاني. ثماني شهور تفصل الموعدين ولم نكن متأكدين ولو للحظة واحدة بأن هذا الاجتماع سيصبح حقيقة. فحالة «اللايقين» والتغيير المفاجئ الذي تتصف بها أوضاعنا تحت

Digitized by Birzeit University Library

الاحتلال تتجاوز المألوف وغير المألوف على حد سواء. ثمانية شهور لم تتوقف فيها سياسة الاغتيالات والاعتداءات الاسرائيلية وبناء جدار الفصل العنصري، وفجعنا بوفاة الرئيس الراحل ياسر عرفات بعد حصار في المقاطعة طال أكثر من ثلاث سنوات. لم يكن حزننا لهذا المصاب الجلل أقل من حزننا على رحيل إدوارد سعيد فكلا الرجلين قاد نضالاً عنيداً من أجل الحرية والاستقلال ضد الامبريالية والعنصرية وهيمنة القوة، كل بطريقته التي ميزته وجعلته من خلال سيرته النضالية رمزاً لها، وحققا تكاملية حيوية، ربما من غير دراية منهما عن طريق «تناقض المتوازيات».

واستذكر في هذا المقام صديقاً عزيزاً على إدوارد وعلينا جميعاً حيث اقترن اسمهما كنموذج للصداقة الحقة والعطاء الأكاديمي والإنساني والوطني الفلسطيني المشترك، الأستاذ المرحوم الدكتور إبراهيم أبو لغد الذي وافاه الأجل في العام ٢٠٠١. ونعاهدكم بان نبقى في جامعة بيرزيت أوفياء للأصدقاء والعلماء والشهداء.

هناك ظروف كثيرة ومعقدة، يطول شرحها، تركت بصماتها على برنامج هذا اليوم التكريمي منها ما يتعلق بعدم تمكن بعض المدعوين من الوصول كالدكتور محمد شاهين من الجامعة الأردنية، والدكتور نبيل مطر من معهد فلوريدا للتكنولوجيا، وفي اللحظة الأخيرة الدكتور Patrick Parrinder من جامعة ريدنق، ومنها ما يتعلق بالوضع السياسي عقب رحيل الرئيس ياسر عرفات وحالة الحداد والانتخابات الرئاسية، ولكن وعلى الرغم من ذلك نشعر بأهمية هذا الانجاز وفاء لروح المفكر الإنسان البروفسور إدوارد سعيد ونقدم اعتذارنا عن كل ما بدى أو يبدو انه تقصير أو تغيير مفاجئ غير متوقع راجين تقبلكم وتفهمكم.

وفي الختام اسمحوا لي أن أتوجه بالشكر والتقدير لكل من ساهم في إنجاح هذا الحدث من مؤسسات وأفراد، داخل الجامعة وخارجها، وأخص بالذكر الدكتور حنا ناصر مؤسس هذه الجامعة ورئيسها السابق، والزميلات والزملاء في اللجنة المشرفة، وفي مكتب العلاقات العامة والخدمات العامة، ومعهد دراسات المرأة ومعهد إبراهيم أبو لغد ومعهد إدوارد سعيد الوطني للموسيقى، ومؤسسة مواطن، وشركة الاتصالات الوطنية الفلسطينية -جوال- لكل أشكال الدعم الأدبي والمادي الذي قدموه.

Digitized by Birzeit University Library

كلمة
وزارة الثقافة

علي الخليلي*

إدوارد سعيد المثقف الكوني الشامل

قد يكون «سؤال الهوية» هو المدخل الأكثر استحقاقاً لتتبع التكوين الثقافي المعرفي للراحل إدوارد سعيد، الذي لم يسبق لكاتب عربي أن حظي باعتراف دولي مثله. فمنذ أن أدرك انتماءه إلى «الفلسطينية»، حتى انحاز تماماً للدفاع عن العدالة الإنسانية، وما تتأسس عليه من حق وحرية ومساواة، وأخذ عقله الثاقب يرود مواقع محظورة ويفتح مغاليقها ويتحدى سدنتها ويزيح الأستار التي يقوم خلف عتمتها كل ما يحل بـ«الإنسانية» من مظالم وبشاعات، وأخذ بمنهجه في الكشف والانتقاد، خلخلة الأسس والقواعد التي بني عليها هيكل الكولونيالية، وتشكيك في المفاهيم والنظريات التي حسب أصحابها أنهم أرسوها كحتمية تاريخية غير قابلة للشك أو الزوال.

---

* وكيل وزارة الثقافة

Digitized by Birzeit University Library

ففي العام ١٩٦٩ كتب إدوارد سعيد مقالته الشهيرة «التجربة الفلسطينية»، التي هي في نظر بعض الدارسين لأعماله، الومضة الأولى التي أنارت له الدرب الذي سار عليه في العقود الثلاثة الأخيرة من حياته. وهو في هذه المقالة يكتب عن معركة «الكرامة» لا بوصفها نصراً تاريخياً لمجموعة من المقاتلين الفلسطينيين الشجعان الذين تغلبوا بأسلحتهم محدودة القدرة، على الآلة العسكرية الإسرائيلية الجبارة، ولكنه يجعل «الكرامة» حداً فاصلاً بين ما كان «قبل»، وما سيكون «بعد». فما كان حسب رأيه، كان فراغاً فلسطينياً، وقد تحول بفعل «الكرامة» إلى انقطاع. «والفرق بين الفراغ والانقطاع مسألة حاسمة. فالفراغ غياب هامد، والانقطاع يتطلب عودة الاتصال».

ولعل إدوارد سعيد هنا يتحدث عن نفسه «قبل» و «بعد» الكرامة، وعن فراغه وعودة اتصاله. فقد قادته فلسطين إلى الكولونيالية، وقادته الكولونيالية إلى الاستشراق الذي يبررها وأسس ايديولوجيتها. ويقوده الاستشراق إلى أكذوبة أرض الميعاد وإسرائيل، التي مهدت لوجودها أفكار استشراقية. ويقوده الاستشراق أيضاً إلى الثقافة والامبريالية معرياً الاختصاصات الرئيسة في العلوم الإنسانية (الانثروبولجيا والسوسيولوجيا والاستشراق) باعتبارها علوماً استعمارية.

ويمضي إدوارد سعيد في دربه غير هياب يثير حنق السياسيين ودعاتهم المستشرقين، ومشككاً في كل مسلماتهم.

لقد تصدى إدوارد سعيد لتشخيص أمراض الفكر الإنساني. ولكن مرض الجسد أخذ يصارعه، وبعد صراع طويل مع سرطان الدم مات إدوارد سعيد كواحد من أشجع وأنبل أبناء زماننا، نشأ طفلاً وعاش في لبنان ومصر شاباً، وأستاذاً للأدب والنقد في إحدى أهم الجامعات الأمريكية.

كاتب وناقد وسياسي وموسيقي ومحب للحياة.

فلسطيني عالمي، مسيحي مدافع عن الإسلام، كانت فلسطين همه الأول والدائم، وكانت الإنسانية هويته والعالم وطنه.

أيها المثقف الكوني الشامل

لقد تعلمنا منك كثيراً

وعلى دربك سيسير «سعيدون» كثيرون.

فسلام عليك

ومن يعش في القلوب وفي العقول لا يموت.

Digitized by Birzeit University Library

كلمة
عائلة إدوارد سعيد

مريم سعيد*

سيكون القسم الأول في كلمتي باللغة العربية والقسم الثاني باللغة الانكليزية، والسبب لذلك بسيط وذاتي. في القسم الثاني يوجد عدة مقطوعات أخذتها من كتابات إدوارد، واذا ما قمت بترجمتها فإنها ستفقد حيويتها، ولذلك قررت أن يكون القسم الثاني باللغة الانكليزية.

وعائلتي وأنا نشكر رئيس وادارة جامعة بيرزيت ونخص بالشكر اللجنة القائمة على إنجاح هذا اليوم التخليدي لذكرى إدوارد.

إن علاقة إدوارد بجامعة بيرزيت علاقة قديمة وتاريخية وذلك لأن:

أولاً: آل ناصر وأقرباؤهم وآل سعيد أصدقاء وأنسباء.

ثانياً: جامعة بيرزيت أول جامعة في بلد عربي منحت إدوارد دكتوراه فخرية تقديراً لكتاباته الأدبية والسياسية ونشاطاته العالمية حول قضية فلسطين.

* زوجة إدوارد سعيد

Digitized by Birzeit University Library

ثالثاً: صديق إدوارد الحميم، إبراهيم أبو لغد هو أول من اتصل بإدوارد، بعد عودته إلى البلاد وشجعه على زيارة فلسطين وكان إبراهيم آنذاك ملتحقاً بجامعة بيرزيت. وفي صيف سنة ١٩٩٢ زرنا فلسطين أنا وإدوارد والأولاد، حيث كانت هذه أول زيارة لإدوارد بعد غيابٍ يَزيد عن ٤٥ عاماً، وإن كان قد قام بزيارة الضفة الغربية سنة ١٩٦٦ قبل حرب سنة ١٩٦٧، وساعدت الأخيرة في ترسيخ علاقة وطيدة بين إدوارد وبين الجامعة.

ألقى إدوارد محاضرات عديدة وحضر مؤتمرات وأدار نقاشات حول مواضيع مختلفة وساهم في حفلات موسيقية مع صديقه.

وقبل أن أبدأ بالقسم الثاني من كلمتي أريد أن أذكر أن الفضل يعود لإبراهيم في تشجيع إدوارد على المثابرة في العمل السياسي وعلى دعمه ومساندته سنين عديدة.

A Few Words and a Glimpse of Edward W. Said

Edward W. Said was a Palestinian, an Arab who grew up in the Arab World and was educated at the best schools and universities in the United States. He studied English Literature in college and wrote his phD thesis on Joseph Conrad. Edward's teaching career began in 1963 at Columbia University where he taught generations of students from many countries of the world. When he died in 2003 his title was University Professor, the highest professorial rank bequeathed at Columbia University.

Edward also achieved prominence as an intellectual and was a very distinguished literary critic and musician who authored several books on varying subjects, from literature, to criticism, to philosophy, to politics and music. He wrote on all these subjects and also authored "Out of Place" -a memoir describing the world of his childhood. In it he recalls how his intellectual curiosity was awakened by one of his teachers at Mount Hermon, the boarding school he attended in the US.

> *"During the first weeks Baldwin assigned us an essay topic on a very unpromising sort: "On Lighting a Match". I dutifully went to the library and proceeded through encyclopedias, histories of industry,*

Digitized by Birzeit University Library

chemical manuals in search of what matches were; I then more or less system-ethically summarized and transcribed what I found and rather proud of what I compiled, turned it in."

Edward then tells us how Baldwin asked him to come see him at his office, complimented Edward on his research and then asked:

"But is that the most interesting way to examine what happens when someone lights a match? What if he's trying to set fire to a forest or light a candle in a cave or, metaphorically, illuminate the obscurity of a mystery like gravity, the way Newton did? "For literally the first time in my life a subject was opened up for me by a teacher in a way that I immediately and excitedly responded to. What had previously been repressed and stifled in academic study — repressed in order that thorough and correct answers be given to satisfy a standardized syllabus and a routinized exam designed essentially to show off powers of retention, not critical or imaginative faculties — was awakened, and the complicated process of intellectual discovery (and self-discovery) has never stopped since.

As a teacher Edward spent his life challenging and provoking his student and readers to awaken in them "critical and imaginative faculties" and to instill in them "the complicated process of intellectual discovery (and self- discovery)". He wanted them to find their intellectual territory the way he did. I recall receiving a call of condolence from one of his former student presented Edward with a very difficult subject for his PhD thesis, and Edward was delighted with this complex topic especially since Edward himself liked to tackle difficult and complicated subjects and expected the same from his students. However, the student had a lot of difficulty cracking the topic and the more research he did the more opaque the topic appeared. The student despaired and resolved to change topics. He went to see Edward and explained his difficulties; Edward immediately proceeded to ask questions regarding the topic. After an hour of discussion the topic began to appear translucent to the student. The discussion with Edward opened up a new world for thought and he subsequently completed a very good thesis.

Edward also challenged himself in the same way in his scholarship and writing. His most famous work "Orientalism" revolutionized several disciplines because it opened up numerous intellectual territories and led to the establishment of

Digitized by Birzeit University Library

colonial and post colonial studies as a discipline. "Humanism and Democratic Criticism" the last book he finished before he passed away, was published posthumously in 2004. This book sums up all of Edward W. Said's groundbreaking ideas and shows him as the humanist that he was.

The critical and imaginative faculties and the process of discovery were applied by Edward most creatively in his political writing. Edward's political involvement and writing was mainly on the Palestinian struggle. As an Arab American of Palestinian origin, he articulated to the western world and linked the question of Palestine to other struggles of the oppressed and colonized people: "People fighting for a decent life, fighting to be respected in other words fighting for their basic entitlements".

Since Edward's education was entirely Western in ideology, he had to reeducate himself. The challenge that came from his reeducation led him to many radical writers and thinkers whose works he used to interpret the Palestinian struggle. A sample of writers he read included Franz Fanon who witnessed the Algerian war of independence and wrote the "Wretched of the Earth", Aime Cesaire, whose writing Edward quoted extensively- "no race has a monopoly on beauty, on intelligence, on strength" and "there is room for all of us at the rendezvous of history" C.L.R. James, the well known Caribbean writer who wrote the "Black Jacobins", an account of Toussaint L 'Overture and the Haitian war of liberation, Amilcar Cabral the intellectual and revolutionary; Walter Rodney, who wrote about under development in Africa; Howard Zinn, the prominent American historian who wrote on American history from the perspective of those who suffered from domestic slavery, imperial conquest, and terrible class inequality; Martin Bernal, who wrote "Black Athena', and others such as W.E. Dubois, Noam Chomsky, and Ranajeet Guha.

He had many radical friends: the late Eqbal Ahmad, and Ibrahim Abu Lughod, as well as Noam Chomsky and many others whom he interacted with and discussed his political views on Palestine and other anti-colonial struggles.

In the 1970 and 1980 he was close to the PLO leadership and was an important asset to them, but he disagreed with the Oslo Accords and since the early 1990 had nothing to do with the Palestinian Authority.

He visited South Africa prior to the end of apartheid and after its fall. He met with several members of the ANC: Nelso Mandela, Walter Sisulu, Joe Slovo

Digitized by Birzeit University Library

and others. He compared South Africa under apartheid to the Occupied Territories at the inaugural lecture given last year at the "Sir Joseph Hotung Research Program in law, Human Rights and Peace Building in the Middle East" here at SOAS:

> *"...I'd like to mention the antithesis between bitter present antagonism and future reconciliation. Antagonism is the structure that today binds Palestinian and Israelis, in the land and in the diaspora. Neither people has been blessed with a Mandela, nor even a de Klerk. We are very far from Truth and Reconciliation commission. The number of visionaries who have articulated thoughts that go beyond a wretched impoverished opposition is tiny, if they exist at all. Yes, there have been Israelis and Palestinians who have tried together to work against injustice and intolerance, but they are a minority - a beleaguered, outnumbered minority with very limited influence now."*

Edward believed our only hope lies with interaction he and his friends Daniel Barenboim the famous conductor established in 1999 the West Eastern Divan, a music workshop of western music for talented musicians from the Arab World and Israel. The project involves musical introduction, orchestral performing and intellectual discussions.

As Edward said about this project :

> *"In our work and planning and discussions our main principle is that separation between peoples is not a solution for any of the problems that divide peoples. And certainly ignorance of the other provides no help whatever. Cooperation and coexistence of the kind that music lived as we have lived, performed, shared and loved it together, might be. I, for one am full of optimism despite the darkening sky and the seemingly hopeless situation for the time being that encloses us all." We are striving this project alive.*

Edward the teacher, scholar and intellectual believed that criticism and dissent is healthy and his legacy is to keep his mind alive is to keep him alive.

In the documentary, "Edward W. Said The Last Interview", Edward concludes the interview with a discussion of the situation in Palestine. He talks about the new complexities and difficulties in the conflict, about resistance and the

Digitized by Birzeit University Library

uselessness of suicide bombing which he believed is directly rooted in the Israeli occupation's repressive practices, practices that are escalating daily. He discusses the role of the intellectual, as well as music, the history of partition and how it created more problems than it solved and on finding an end to conflicts-like the one in Lebanon-in which nothing is resolved. He also discusses the fundamental irreconcilable present impasse of the Palestinian/Israeli peace process which is all about land (taken land, lost land, land salamied to pieces etc.) Edward concludes that the only way to solve the Palestinian/Israeli conflict is by creating equality; by allowing all citizens regardless of ethnicity or religion to live with equal rights and privileges on the same land. Edward originally discussed and wrote about the one state solution in 1980 in his book the "The Question of Palestine". In order to establish such a state, Edward points out, that both people have to admit the existence of the other. "Existence" is to be based on quality and citizenship rather than on nations, blood, languages, divisiveness etc. The interviewer in the film points out that all this sounds Utopian, and Edward's answer is "look at the alternative".

Edward is still leading us to a new intellectual territory. He is urging us to think creatively and in new ways about resolving the Palestine/Israel problem. He continues to remind us that we must take intellectual risks because the chance of success is greater than one suspects. Edward and Daniel Barenboim have already taken such a risk, a first step in this direction by starting the music education project, Together they began the process of interaction. Edward is calling upon us-his former students, readers and listeners, to continue in this direction: and we must.

Edward the teacher, scholar and intellectual believed that criticism and dissent are healthy. I leave you with this hope: To keep his mind alive is to keep Edward alive.

Digitized by Birzeit University Library

كيف نقرأ إدوارد سعيد؟

عبد الكريم البرغوثي*

يقول الحسن بن الهيثم: «الواجب على الناظر في كتب العلوم إذا كان غرضه معرفة الحقائق، أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه، ويجيل فكره في متنه وفي جميع حواشيه، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم نفسه أيضاً عند خصامه..»

الرغبة جامحة في الاختباء وراء شذرات نصوص لغيرنا، للاحتفاء بقامة لا يطولها أحد، ولكن روح إدوارد سعيد ما زالت محلقة، ناظرة في الناظر ليخاصمه ويخاصم نفسه، حتى لا يغدو الاحتفاء اختباء..

حضور الغائب مدوٍ، فماذا نسمع؟ نقرأ؟ نكتب؟ إنها دعوة صريحة ومكشوفة للخروج من اختبائنا، للحضور في حاضر يتنازعه الاغتيال لتركة وارث قامة لم يتطاول عليها

* أستاذ الفلسفة والدراسات الثقافية في جامعة بيرزيت.

Digitized by Birzeit University Library

بحضورها، إلا من فقد الجرأة المعرفية، واستوطن المؤسسة الإعلامية أو الاستخباراتية، والآن الجامعية عندهم.

وعندنا، يتطاول المتطاولون أو يتطاوس آخرون، وجلّهم يعرض لنا تنازعاً على تركة تركها صاحبها للبشرية جمعاء، ولم تترك للسياسيين... أو لتسلط المثقفين، القارئين لسعيد قراءة مبتسرة لا ترى فيه سوى جانب أو آخر، فلسطينياً محضاً تارة أو غربياً محضاً تارة أخرى، وفي أحسن الأحوال يعرض القارئ خليطاً «إعجازياً» من هذا وذاك، أو باعتباره صدى لـ «بنيوية» و «ما بعد بنيوية» تختص بها ثقافة «الغرب» ليغدو إدوارد غريباً عنا، وغارقاً في «غرب» بناءٍ.

إن «موضعة» إدوارد سعيد وقراءته باعتباره نصاً حاضراً بغياب كاتبه كما قال محمود درويش يثير تساؤلاً حول الرغبة في «الهيمنة» على تركته، بتسييس مبالغ فيه لنصه، أو بمحاولة إعفاء ذلك النص من عروق أخرى لشجرة المعرفة الإنسانية، بالتركيز فقط على ثمارها، فنصه وإن كان ثمرة منها، فإن أصوله التكوينية (مصادره الفكرية) موغلة في القدم، لا يمكن الإحاطة بها إلا من «خارج المكان» الذي رسمه لنا، أو من الماوراء، الذي ما زالت روحه سابحة فيه.

ما أريد قوله هنا التالي:

إن نص إدوارد سعيد حمال أوجه، ليس فقط لغزارة انتاجه ولرقصه الذي لا يكل على تخوم حقول المعرفة دون الوقوع في مثالب «الموسوعية» و «المنظومة»، وإنما أيضاً لِ «التناص» الذي توفره جمالية رصينة للغة شبه يقينية، توكيدية، ولكنها وبذات الوقت، تحتجب هاربة من إمكانية القبض عليها، لتفتح آفاقاً وفضاءات من اللايقين المشروع النابع من إستعصاءات «التلقي» والترجمة.

النص-زئبق، والترجمة خيانة، فما بالك بقارئ لإدوارد[1] بلغة ما زالت أسيرة لعروق ثخينة، تكبلها إلى حد الحاجة إلى مترجم يترجم ما تمت ترجمته.. الخ.

فكيف لنا أن نقرأه دون خيانة كما أراد، ودون موضعته في خانة من الخانات؟!

قد يبدو ذلك ممكناً، بالبدء من حيث بدأ بـ (بدايات«ـه») وبهاجسه الذي ما زال محايثاً

[1] سنبيّن لاحقاً الغرض من استخدام اسم إدوارد تارة، واسم سعيد تارة أخرى

Digitized by Birzeit University Library

لنا، هاجس تحرير الثقافة-المعرفة من سطوة السياسة والأيديولوجيا، فلننظر أولاً في الخارطة الجينية لنصه، التي تجعل من إحاطته شبه الموسوعية بحقول للمعرفة متباينة، إحاطة ممكنة، كلية وليست كليانية في اللحظة ذاتها. أو بكلمات أخرى، فلنرّ سياقات وأنساق نصه بشكل يحافظ على ما هو معرفي فيه، يؤهله ويبقيه قوة تفعل في السياسة، ما لا تريده الأخيرة.

إن بدايات إدوارد سعيد كانت متصلة بنهايات هي بدايات لغيرها، ففي مقدمته للطبعة العربية لمذكراته يقارن إدوارد بين نفسه وبين الروائي البولوني جوزيف كونراد (الذي كان موضوعاً لعمله الأول) البولوني، الذي كتب بالانجليزية فيقول «وأما في حالتي أنا، فالفارق بين الانجليزية، والعربية يتخذ شكل توتر حاد غير محسوم بين عالمين مختلفين كلياً بل متعاديين.. لم يعفني هذا النزاع منه يوماً واحداً، ولم أحظ بلحظة راحة واحدة من ضغط واحدة من هاتين اللغتين على الأخرى، ولا نعمت مرة بشعور من التناغم بين ماهيتي على صعيد أول وصيرورتي على صعيد آخر. وهكذا فالكتابة عندي فعل استذكار، وهي إلى ذلك، فعل نسيان، أو هي عملية استبدال اللغة القديمة باللغة الجديدة»[٢]

إن عدم الحسم بين العالمين -اللغتين- يبقي التوتر متوثباً، ويشكل عائقاً وجودياً لإمكانية التماهي مع ما يراد له أن يصير، فيبقى إدوارد سعيد راغباً في الترحال بين المنفى والوطن، بين الأمكنة وبين المخيال، الذي يجده في الكم الهائل من الرواية، الفلسفة، الموسيقى، وفي مرجعيات عديدة ومتباينة دون السكون في أي منها.

في تأملاته في المنفى يقتبس سعيد كونراد:

«يقيم الكاتب بيتاً.. من لم يعد له وطن تغدو الكتابة بالنسبة إليه مكاناً للعيش.. في النهاية لا يسمح للكاتب أن يعيش حتى في كتاباته»، ليضيف إلى ذلك: «إن أقصى ما يمكن أن يحققه المرء هو الرضا المهني، الذي لا يلبث أن ينازعه الشك، والحاجة إلى إعادة الكتابة وإعادة العمل التي تجعل النص غير قابل للسكن. غير أن ذلك أفضل من نوم الرضا عن الذات واكتمالية الموت.[٣]

[٢] إدوارد سعيد خارج المكان، مذكرات، (ترجمة فواز طرابلسي)، دار الآداب، بيروت٢٠٠٠، ص٨.

[٣] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، (ترجمة ثائر ديب)، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٤، ص٣٨٣

Digitized by Birzeit University Library

إن التوتر غير المحسوم وافتقار نعمة التناغم، وتبادل المواقع بين الذاكرة والنسيان، للغة وللمكان، للبيت وللكتابة، تجعل من السفر، الخروج، الترحال، حتى عن ما تم انجازه، بناءً أو نصاً، سمة أساسية ملازمة لحياة كاتب يجعل من نصه غير قابل للسكن، ليغدو نصه ذاته متحركاً، فاعلاً ضد اكتمالية الموت، محققاً بذلك أمنيته بأن «يكون هو نفسه في يوم ما قادراً على التحول الى كتاب».[٤]

إن قراءة هذا الكتاب، تقودنا دوماً، وبشكل دائري، لجمع البدايات بالنهايات، وهنا تكمن قوة هذه القراءة الفريدة، باستعصائها على امكانية أن تكون قراءة متسلسلة أو مسترسلة، فهي تحيلنا دوماً الى ما هو خارجها، فيصعب القبض عليها، إنها تعلن الحقائق الموارية، التي إن ظهرت اختفت.. إنها دعوة لعدم البقاء في نصها، فتعيد السؤال الذي سأله إدوارد كيف وأين نبدأ؟ وهكذا فكتابه الثاني «بدايات: القصد والمنهج» استكمال لذات التوتر، والذي سماه محاوره (صبحي الحديدي) «النزوع القلق الدائم الى الانشقاق عن المألوف»[٥] فهو في صغره انشق عن ما يرسمه له أهله فقرأ فرويد، وفي سنوات حياته الجامعية انشق عن ما ترسمه له المؤسسة فقرأ لوكاتش، واكتشف فيكو، وحاول في كتابه هذا، أن يرسم لنفسه منهجاً ، بحذر وتوجس أن لا يتحول هذا النهج إلى منظومة، يقول «ولكن منهجي نهض دائماً على رفض أنظمة الآخرين»[٦] فتنازعته في ذلك نعمة عدم الشعور بالتناغم بين الصرامة الأكاديمية للمؤسسة الأمريكية في هارفرد والولاء للقارة أوروبا، بين الصرامة الأنغلو-سكسونية وبين النهل من معين القارة الأوروبية وجودية كانت أو غيرها، فارتحل للغرف من هايدغر وميرلو بنتي وفيكو، الذي كشف له أن «البدايات لا تكتشف، بل تخلق وتتفاعل..» يقول إدوارد سعيد «لأنني اكتشفتهم (يقصد دريدا ولاكان وتودورف وآخرين) في سياق نوع من «تحرير» الذهن أو التحرر من المناهج الأنغلو-سكسونية الجامدة، غير النظرية، او الوضعية، أو ما سمي آنذاك بمقاربة النقد الجديد، والتي كانت تحت سيطرة ت. س إليوت الشديدة، وتحولت في أمريكا إلى نوع من العقائدية الجامدة اعتبرتها خانقة».[٧]

إن حراك إدوارد «التحرري» لن يصل غايته في وضع النظرية، بل سيستمر للتحرر من فخاخ الوضع أو التموضع في نظرية و/أو منهج بعينه، فيخرج وجهة البحث عن العلاقة

[٤] إدوارد سعيد، الهويات تعددية والمنفى حقل كريم، حوار صبحي الحديدي، الكرمل، عدد ٧٨ شتاء ٢٠٠٤، ص١٠٦

[٥] صبحي حديدي، المنفى، قلق الانشقاق، والنظرية المرتحلة، الكرمل، م.ن.ص٩

[٦] إدوارد سعيد، الهويات تعددية..، م.ن، ص ١٠٧

[٧] م.ن.ص ١٠٧

Digitized by Birzeit University Library

بين النص والخطاب، بين المعرفة والقوة، ولتنازع مشاهداته الشخصية للحرب (أيلول ١٩٧٠، اكتوبر١٩٧٣ لبنان)، ولتمثيلاتها، التي قد تكون دفعته لدراسة اللغة العربية جاء نصه «الاستشراق». الذي نافس أثره، معرفياً، كثيراً مما أنجزه المستشرقون أنفسهم. إن لعبة «الاستشراق» تمثلت في الخروج المقصود عن وشائج العلاقة بين النص وبين الخطاب أياً كان، إن موضعة سعيد الاستشراق الذي صنع «الشرق المتخيل» موضوعاً له، فعل مقصود لتكريس تلك الوشائج بين نصوص المستشرقين وخطاب الاستشراق، بشكل لا يمكّن من استغراق نص إدوارد سعيد نفسه في ذات الخطاب. ولتحقيق ذلك، ولئلا يبدو سعيد نفسه مستشرقاً، يستمر في الغرف من مناهج عدة بلغة تجاوزية، تبدو تصرفاً غير متسق والمصداقية و/أو الاستقامة المنهجية.

إن النقد الذي وجه «للاستشراق»، انطلق في حقيقة الأمر من الصعوبات التي ولدتها «العقائديات» الجامدة لمعظم ناقديه في محاولتهم للقبض على المنهج باستقامة متعالية على إمكانيات النظريات -العقائد، على الارتحال أو على الاستعارة المتبادلة بين المناهج، وهذا عكس ما هو عليه سعيد حقيقة.

إن ما يكشفه بعض هذا النقد، من تنازع مرجعيات إدوارد سعيد، بين إنسانية اويرباخ وماركسية غرامشي ونقد فوكو للخطاب وتاريخانية فيكو، يشابه ما ذهب إليه نقد بعض العرب، حول كون إدوارد سعيد في استشراقه قد جوهر الغرب وجعل «هويته واحدة منذ فجر التاريخ، الذي يتصل عبر الفكر والنصوص..، ليغدو الخطاب الاستشراقي عابراً للتاريخ» ليتم اعتبار ذلك وكأنه «ليس فقط غير تاريخي، بل وتخصيصاً ضد فوكو بالمعنى المنهجي» ليعلن لاحقاً عن «ميتافيزيقية سعيد باعتماده على المكرس من النصوص وأمهات الكتب. وعن انتقائية في استخدامات تلك المناهج، فهو يستخدم الخطاب «الفوكوي»، رغم أن فوكو لم يجعل من الخطاب الذي عالجه شاملاً لحقب تاريخية لما قبل القرن السادس عشر، فقد تناول عصور النهضة والتنوير وق. ١٩، باعتبارها محطات قطيعة معرفية، أحدثت خطاباتها، أما سعيد، فقد مد هذا الخطاب إلى مراحل تاريخية سابقة مضمناً الخطاب الامبريالي نزعات مركزية بدءاً من اليونان القديمة، وهذا يتناقض وفوكو».[8]

ومن جهة أخرى، فان اعتماد سعيد «الإنسانية» رؤية ومنهجاً، واستعارته لها من اويرباخ، لا يتفق أيضاً والنقد الذي قد يوجه لهذه الإنسانية، من منطلقات كشف خوائها الليبرالي،

[8] Ahmad, A., 1992. In Theory: Classes, Nations, literatures London: Verso p. 166

Digitized by Birzeit University Library

سواء قام بذلك الكشف فوكو وأتباعه بإظهارها فعل إزاحة وإقصاء «عقلاني» منظم للإنسان، أو قام بذلك دريدا بتفكيكه لـ «اللوغوس»، والذي وعبر إزاحاته يسعى للهيمنة على المخيال ليعقلنه، ليفقد الإنسان كل شيء إلا عقله، فلا يغدو خاوياً وحسب، بل وفاقداً لإمكانية أن يتيه في متاهات التجسيد (تعبير لسعيد)[9]، أو جاء هذا الكشف من ماركس أو غرامشي بإظهار لِ «اغتراب» ذلك الإنسان، وإبقائه خارج الأبعاد المجتمعية، بموضعته في بُعد الاستلاب والتشيؤ، في بعد واحدٍ في تشيئ حتى الذي تبقى له، عقله الذي غدا سلعة.

إن مرجعية سعيد «الإنسانية» وإصراره عليها سيقود حتماً إلى إقرار ما ثبتته البحوث الإنسانية، وما تنتجه من صورة «للشرق» للتأكيد على هوية غربية، نقية، خالصة، ثابتة عبر التاريخ، بدءاً بمعجزة اليونان والدراما اليونانية إلى يومنا هذا، وبهذا سيكون سعيد نفسه مستشرقاً[10]، مولداً للاستشراق المولد لذاته.

يقول أهم نقاد إدوارد سعيد «إعجاز أحمد» بهذا الصدد ما معناه «هناك الكثير من مثل هذه التوكيدات «حاجة الغرب للشرق المختلف من أجل أن يميز الغرب ذاته.. يلوي سعيد لغته ويأخذ من أطرٍ مفاهيمية عديدة ومختلفة، ومن حقول فكرية مختلفة، تصيب الشخص بالدوران. فهناك مثلاً ما يكفي من الوجودية، فلغة سعيد تستعير من مفاهيم سارتر للهويات، والتي تقف بعلاقة مع أفكار دريدا حول الهوية والاختلاف، وتوظف كلها للتوكيد على ان الغرب احتاج لخلق الشرق ليخلق ذاته.إن هذه الفكرة بخلق الهوية عبر الاختلاف والتي لا تؤصل اقتصادياً وسياسياً ولا ترتبط بوشائج الواقع المادي الاجتماعي.. تشير إلى تركيزه على علاقة الأنا بالآخر لاظهار «البارانويا-من منظور نفسي منطقي..»[11]. ونتساءل: هل نحن أمام ميتفايزيقية لسعيد مردها «انتقائيته» أم أننا أمام «دوار رأس» لا بد منه. نقول بهذه الصدد، ، إن من الصحة اعتبار سعيد-النص جزءاً من النسق الثقافي الغربي، ومرجعياته الفكرية، واستعاراته، وخلفيته (النص) في محورها الرئيس غربية، ولكن تنازع، تعايش، تجاور، توتر الهوية والاختلاف، في شخص سعيد، سبب حراكاً بعيداً عن المحور، المركز «الغربي» وأخذ ذلك شكل «الانشقاق» عن المناهج المستعارة،

[9] إدوارد سعيد، متاهة التجسيدات، الكرمل، م.ن، ص٩٥

[10] تجدر الاشارة أن لفظة الاستشراق ودلالاتها كما نقرؤها الآن هي سلبية ولكن هنا في اطار ما أنتجه فكر إدوارد سعيد هي ايجابية وخلاقة.

[11] Ahmad, A., p. 182

Digitized by Birzeit University Library

الانجلوسكسونية أو غيرها. فهو استعارها، ولم تستغرقه وتعامل معها بتصرف، فقد كان واعياً لنصه ومرجعياته، ولم يشأ أن يعرض لنا إلا التوتر اللازم عن الترحال بين المناهج والمراجع، كحركة دائمة، تحدد المحور بالانفلات والخروج الدائم بعيداً منه وعنه. لقد وفرت انتقائيته قوة للفكاك بالنص من أسر أي خطاب، وبهذا لا يتحول نصه إلى خطاب أو مؤسسة (فهو يقول: لم أنظر إلى نفسي كمؤسسة أبداً..)[11] بل كتاباً، مشرعاً دائماً..

إن سعيد يعي نسقه الغربي، يغربله، ينتقي منه، لا يلتزم به، وكأننا أمام مشهد تطهري مستمر، من الغرب-النموذج، من الصروح الفكرية الكبرى، سعيد لم يختبئ وراء أي منها، بل مارس دائماً الخروج من «أمكنتها».. نصه خروج دائم، فأين الميتافيزيقيا..؟

إن سعيد يعي فخاخ «الإنسانية المتعالية» وتحديداً عند أي تأويل أحادي لأويرباخ، ويعي محدودية «الخطاب» الفوكوي وتعاليه الذي لا يغدو كونه مُقراً بصمت لما يقوم بوصفه، ويتعالى عن المشاركة بفعالية تتجاوز الوصف، كما ويعي محدودية التفكيك الدريدي، ويتمثل ذلك في قوله «اعتقد أن دريدا رجل لامع تماماً. لقد أحببته وقامت بيننا صلات شخصية وطيدة، ولكني مع ذلك، شعرت بتلك الحالة الطفيفة من انعدام التوازن بين منهج التفكيك ذي الطابع التشكيكي، وربما الفوضوي العالي من جهة، وبين اجتهادات التفكيك المنهجية من جهة ثانية. وبدا لي، على نحو محتوم ربما، أن ما يلوح كنزعة تشكيك تأملية ونيتشوية هو حالة يسهل تطويعها لملائمة مختلف المؤسسات.. ولقد بدا لي أن حالة المؤسسة هذه أخذت تفقده حريته في الاستكشاف الدائم»[12]. إن حراك سعيد «التحرري» من إمكانية التطويع، هو إزاحة مستمرة لإمكانية موضعته نفسه أو نصه في أي موضع يمكّن الآخرين من وصفه، أو إقراره بصمت، حتى لو كان هذا الآخر فوكو نفسه والذي يقول بصدده «من المؤكد أن غرامشي سوف يستسيغ أركيولوجيات الطبقات المعرفية لفوكو، لكنه سوف يستغرب كونها لا تفسح المجال، حتى ولو بصورة اسمية أمام الحركات الصاعدة، وليس لديها ما تقدمه للثورات، والهيمنة المضادة او التكتلات التاريخية..» فسعيد يريد أن تكون حركته صاعدة، لا يريد أن يكون في سجن «حيث يسجن فوكو نفسه ويسجن الآخرين» معه، بزعم أن «السلطة في كل مكان»[13] إن التحرر من سجن فوكو، لا يكون بتمثل منهجه، بل باستعارته المقصودة، ليفسح المجال أمام الحياة والفعل، برد الاعتبار لمعنى للإنسانية، يتجاوز «التذرر» ومفعم بـ «الجماعة»

[11] فيصل دراج، صور المثقف عند إدوارد سعيد، الكرمل، م.ن، ص٣١

[12] إدوارد سعيد، الهويات تعودية..م.ن، ص ١٥٩

[13] م.ن ص١٠٨

Digitized by Birzeit University Library

يقول سعيد «.. فكرتي في «الاستشراق» كانت استعمال النقد المستمد من التوجه الإنساني لفتح مجالات جديدة للصراع وتقديم سياق متواصل من التفكير والتحليل بدلاً من ردود الفعل الآنية الغاضبة التي تقيد تفكيرنا، وقد أطلقت صفة «الإنسانية» على هذا التوجه، وأواصل استعمالها بعناد بالرغم من استهجانها من قبل نقاد «ما بعد الحداثة» أقصد بـ «الإنسانية» في الدرجة الأولى كل محاولات فك ما وصفه الشاعر الانجليزي وليم بليك بـ «الأغلال التي يصنعها الذهن» للتمكن من استعمال العقل في شكل تاريخي عقلاني، وصولاً إلى فهم تأملي. إضافة إلى ذلك فان النظرة الإنسانية هذه تتغذى من حسها الجمعي المتمثل بارتباطها بالباحثين الآخرين والمجتمعات والمراحل التاريخية الأخرى بحيث لا يمكن أن يقال إن هناك باحثاً إنسانيا منعزلا..»[15] إن حراك سعيد وفتحه لمجالات جديدة للصراع هو الضامن لانفتاح النص على المخاصمة، حتى مع نفسه وهنا نأتي مجدداً إلى ابن الهيثم، وكأننا أمام بحث متصل عن «الإنسان» على ضفاف المراحل والمجتمعات والثقافات كلها، المهيمنة والمضادة للهيمنة، بكليتها وتفاصيلها، وكأننا هنا أمام سجال لا يكل، ورد على نقاده: بأن ترحاله بين المناهج، هو منهجه، ونسجه لمنظومة هو في ذات الوقت تفكيك لها..

إن انتماء سعيد لـ «الغرب» حقيقة لا شك فيها، ومصادره الفكرية غربية في الأساس، وخاصة في نصه «الاستشراق»، ومع ذلك، وهذا ما يقع في صلب خارطته الجينية، باعتباره منفياً، مترحلاً، ناقداً، عقلاً، متأملاً، وكما يقول عنه من يعرفونه، غير متبجحٍ على الإطلاق، ينصت للنقد، يساجله أحياناً، ويحاوره أحياناً أخرى، ويبوح لنا بكل ذلك في استمرار نصه بذات التوتر والترحال..

لقد قال سعيد في «الاستشراق».. لقد كان ثمة، وما يزال، ثقافات. وأمم مقامها الشرق، ولحياتها، وتواريخها، وعاداتها، حقيقة قاسية عارية، هي، بوضوح، أعظم بكثير من كل ما يمكن أن يقال عنها في الغرب. وليس بوسع هذه الدراسة أن تسهم إلا بالقليل القليل في (اكتناه) هذه الحقيقة، عدا عن إقرارها بصمت..»[16] إن حضور الشرق الغائب في خطاب «الاستشراق»، والذي شكلت النصوص الغربية مادته المخبرية، أوحى للبعض بأن سعيد إذا ما توقف هنا، سيغدو نفسه مستشرقاً، معلناً أن «السلطة (الاستشراق) في كل مكان» ولن يعد بالتالي «مكاناً» لمعارضتها.. وكأننا في خروج سعيد، اللاحق لكتابه «الاستشراق»، صوب الشرق الحقيقي، ولغته العربية او قضيته السياسية، نشهد تجاوز صمت الإقرار، لجعل الصمت ناطقاً، أو هو

[15] بعد ٢٥ سنة على صدوره، تمهيد جديد لكتاب الاستشراق، الحياة اللندنية، ٢٠٠٣/٨/١٣

[16] إدوارد سعيد، الاستشراق، ص٥

Digitized by Birzeit University Library

محاولة لفك «العزلة» عن شقة الآخر، توأمه العربي، عالمه الأول، الذي لم ترد «مراجعه الفكرية الغربية» له أن يصيره، بل أن يبقى أسيراً لها. ومع أن جوهر «شرقيته» كان مبنياً على جذوره وطفولته وعلاقاته الإنسانية كالعائلة والمجتمع الأول وليس على بيئة نضجه الثقافي «الغربية» التي كانت منطلقاً مباشراً لفكره فنجده يصدر عمله الأساس حول قضية فلسطين عام (١٩٧٩)، ويستمر في سجالية لا تكل حول تغطية الإسلام (١٩٨١) وتلمس انشقاقي دؤوب للعلائق بين العالم والنص والناقد (١٩٨٣) إلى أن يصل إلى تتمة «الاستشراق» بكتابه الثقافة والامبريالية (١٩٩٣) وبـ «صور المثقف» (١٩٩٤) التي بثت صوتاً أثيرياً قبل نشر كتابة.

لا يسعنا هنا التوقف عند كل هذا الثراء، والذي هو ثمرة ذلك الشقاق المتأصل بين لفظين- اسمين إدوارد وسعيد (حسب تعبيره)، فشقيق أحدهما لدود، وفَّر للآخر فرصة إظهار خصامه معه خصاماً مع نفسه، فرصة جعلت من الإطلالة على ضفتي العالم -الشرق والغرب- إطلالتان على الأقل، مما جعل منه «عالماً» واحداً، ليس فقط شرقاً وغرباً، بل مسرحاً لحركات الشعوب، إبداع، هيمنة ومقاومة.. وكتابة هذا العالم، قراءته لإدوارد عنت السفر، واكتشافه باعتباره غير مكتمل، وبممارسة الفعل، الذي يجعل من الالتزام بالعدالة، أو الكتابة «الفلسفة»، أو الخطاب الجاد هو «الفعل الذي يمكننا من التقاط هذا العالم غير المكتمل في محاولة لاستكماله وتصوره» حسب تعبير ميرلو-بونتي، الذي عنى الكثير لإدوارد سعيد، والذي عبر بذلك عن غاية التأمل الفاعل، المنثور في «نثر العالم»..[١٧] فنجد إدوارد سعيد في «الثقافة والامبريالية» وبتناوله لنصوص لم تنطق في «الاستشراق» يجعلها ناطقة ليس فقط باعتبارها وجها من أوجه المقاومة فحسب، بل وباعتبارها مادة مخبرية لتجريبية، ما انفك سعيد عن ممارستها، لفحص وكشف مصائر ال «النظريات المرتحلة» قراءته لفانون على سبيل المثال؛ وفي أماكن أخرى، نجده يتجه وجهة فحص الأفعال وردراتها، الناشئة عن مرجعيات الاستعارة، من خلال تناوله لما سماه بمثقفي الكولونيالية ومثقفي ما بعد الكلونيالية، وعملية الصيرورة لانشاءاتهم التي «مارست الكتابة ابتداءً بحضور الغرب واستدعائه، وليس انتهاءً بالكتابة خارجه»[١٨] وينطبق هذا، على خروج سعيد السابق عن الامبريالية والثقافة، في (العالم، النص، الناقد) نحو التراث العربي وتحديداً نحو الفكر اللساني العربي والنزاعات التأويلية[١٩] ونحو قراءة الأدب العربي والأدب الفلسطيني، ونحو.. ونحو..؛ كل ذلك باتجاه الإسهام في اكتناه حقيقة الشرق، والتي اعتقد أن مهمة استكمالها تقع على عاتقنا نحن.. فلا يكفي أن نعي «نصب» المستشرقين الذين نصب لهم سعيد الفخ.. بل بوعي لما نحته سعيد لنا، باستعارة من الموسيقى، بالوعي الطباقي..

[١٧] إدوارد سعيد، متاهة التحسيدات، الكرمل، م.ن، ص٩٧

[١٨] تاملات حول المنفى، م.ن ص١٥٣

[١٩] الهويات تعددية، م.ن، ص١١٥

Digitized by Birzeit University Library

يقول سعيد «إنني مهتم للغاية بالترحل بين الحدود، وبمعنى آخر بالترحل أفقياً لا مراتبياً داخل الثقافة الواحدة. ومن ثم فان الأشياء التي تلفت انتباهي في الأدب المقارن، على سبيل المثال، هي ذلك النوع من العبور، وعدم التخصص، وعدم التمسك بالعامل المحلي الضيق.. لقد كنت مهتماً بالكتاب والمثقفين الذين استطاعوا عبور الحواجز الجغرافية والثقافية وأن يجعلوا من ذلك العبور مهنتهم»[٢٠]

إن عبور سعيد، وعدم اختبائه في عالمٍ واحد، أو في منظومة واحدة، حتى ولو كانت من إنشائه، هي خروج من «المكان» أياً كان هذا المكان، إن قفزه المستمر بين العوالم، ليس لعباً بل مخاصمة دائمة، وهذا ما اجترحه قلمه وروحه، ليس نقداً، بل تجاوزاً للنقد، كاشفاً لثنائيات عاجزة عن تجاوز الاختلاف، لإقرار التنوع المتجاوز لمعادلة الهوية-الاختلاف، إن مشروعه يتجاوز «تمثيلات أو صور المثقف» المعروضة، ليغدو المثقف قابضاً على الحقيقة، منفلتاً منها وعنها، فاللغة اليقينية، الصارمة، العلمية، التوكيدية، تستبدل الدور واللغة الأخرى، المضمرة، أو المغيبة، كفعل مقصود لتجاوز اليقين... فاليقين ليس هنا، انه هناك في ما وراء الآن، اللحظة، الحاضرة، إنَّه يقين مستقبلي، -رغم أن القضية خاسرة ورغم أن الما وراء محايث لما قبله-إن مشروعه-، يتجاوز فعل التطهر، يؤكد الاختلاف، يتجاوزه لإعطاء أطراف التنوع حق البلاغ، القول. والبلاغة إيجاز. وهكذا «تنفتح البوابات»، وتسقط الحواجز بين الفروع، مجازياً وفعلياً»، واعتقادي (يقول سعيد) «أن مستقبل النقد او الوظيفة النقدية ينبغي أن يختبر في الحركة حيثة وذهاباً بين الثقافات والخطابات، والفروع، وليس في أي تملك، أو تنظيم، أو إدارة، أو تخصيص لأي ميدان من الميادين»[٢١].

إن التراجيديا الفلسطينية وكما يقول فيصل حوراني الشاهد على سيرة ذاته، المثقف المعارض للسلطة من داخلها! لم تمثل بعد ملحمياً روائياً، وان اقترب الشعر على يد محمود درويش من ذلك، ونحن بدورنا نقول أن إدوارد سعيد بعبوره، ترحاله، بسفره الذي لا يكل، قد أطبق على العالم، وبث صوته ونثر نصه وتوليداته، التباسه شديد الوضوح في العالم المنثور. فصار كتاباً هو العالم، والعالم هو الكتاب، فهل تمكن مجاراته، دون القراءة «الطباقية» أو دون روايته! الممكن فقط وهذا ما تبقى لنا، هو أن نكتب إدوارد سعيد، فالملحمة لم تكتب بعد، وكتابه هو هي، يكتب نفسه بنفسه، وبنا، يدعونا دوماً للنظر والمخاصمة، فلنكتبه، ولنخاصمه، لئلا نقع في فخ الاكتفاء، نكتفي باعتباره بطلاً من هذا الزمان أو بطلاً ملحمياً، نكتفي، بمشاهدة مقارعاته للسلطة، عندنا وعندهم، وهذا أسوأ الإيمان. بينما ما يريده إدوارد سعيد لنا ومنا أن لا نكتفي، بل عكس هذا، وهذا لم نبدأ بفعله بعد، وإن بدأناه، فإننا لن نصل إلى حد الارتواء.

---

[٢٠] إدوارد سعيد ، عن العالم والنص والناقد، الكرمل، م.ن ص١٢

[٢١] إدوارد سعيد، تاملات حول المنفى، م.ن، ص١١٣ و ١١٥

Digitized by Birzeit University Library

«إدوارد سعيد؛ الهوية والمكان»

عبد الكريم أبو خشان*

جدلية العلاقة بين الإنسان والمكان

يَسْهُل القول إن العلاقة بين المكان والهوية علاقة جدلية أي أن الهوية تستمد جانباً مهماً من مقوماتها من خلال المكان، وأن المكان يأخذ أهميته من ساكنيه، يعرف بهم، ويعرفون به، ولكن الأمر، في منظورنا يتجاوز هذا التبسيط حين نتحدث عن هذه المفاهيم في إطار ثقافي عام، كما أن انسحاب هذا الفهم على هوية المثقف المعاصر يبدو أمراً متعجلاً، إن لم نقل ساذجاً، ناهيك عن كون الحديث عن رجلٍ «إشكالي» مثل إدوارد سعيد.

ثمة أهمية بالغة للمكان دون شك في تشكيل وعي الفرد، والتأثير على مزاجه وميوله، خاصة إذا ارتبط هذا المكان بالخطوات الأولى في الطفولة، ونسج جانباً مهماً من أحلام

* أستاذ الادب العربي الحديث في جامعة بيرزيت

Digitized by Birzeit University Library

الصبا والشباب، هنا لا يبقى المكان مجرد فضاء محايد أو أرضية جامدة تؤطر الإنسان، بل يغدو كياناً حيوياً متفاعلاً مع رؤى الإنسان وأحلامه، كما يدخل إلى نطاق العالم الحميم للفرد مشكلاً مركزاً لكل ما هو بريء وجميل ومحبب إلى النفس، إنه «الدفءُ الأول أو الجنة المادية»، ولا يقتصر الأمر على ثقافة محددة، بل يحتل «المكان» أهميته في تشكيل وعي الفرد ومزاجه في كل الثقافات، غير أن أهميته في الثقافة العربية تبدو بالغة خاصة إذا ذهبنا إلى المنابع الأولى في هذه الثقافة، وتريثنا قليلاً عند «ديوان العرب» ونعني به الشعر فقد كان موقف الشاعر من «المكان» في غاية الأهمية، ذلك أنه استعاض به عن الغياب الإنساني فوقف على «الأطلال» وحاورها وبكى أمام جلال من كان يقطنها؛ ها هو أحدهم يخاطب (الطلل):

يا دارَ عبلةَ بالجواءِ تكلمي ... وعمي صباحاً دارَ عبلةَ واسلمي

حُيِيتَ مِن طللٍ تقادم عَهدُهُ ... أقوى وأقفرَ بعدَ أمِّ الهيثمِ[1]

المكان هنا يكتسب أهميته ممن شغله ذات حين، وهو يقف أمامه في خشوع المتعبد الزاهد، وأنشد في حضرته شعراً باكياً حزيناً في طقوسية «ليتوروجية» Liturgy تكشف عن جلال خاص للمكان، وعُرفٍ ظل سائداً في الشعر العربي إلى أمد طويل، وهو إن تحول مع الزمن إلى مجرد طقس أو عادة، على أنه يكشف في جوهره عن علاقة خاصة بالمكان. كما يشير الى نمط معين أو لنقل نزوع مميز يسم هذه الثقافة «العربية» ويخصّها بتفاعل خصب بين الإنسان والمكان، الأمر الذي يستوقفنا ملياً ونحن بصدد تحديد العلاقة بين الهوية والمكان. هنالك بالقطع، أمثلة لا حصر لها للتدليل على أهمية هذه العلاقة في الثقافة العربية، بيد أننا نؤثر الإيجاز حرصاً على تماسك الفكرة رغم إغراء العبارة.

من قيم القبيلة إلى رحابة الإنسانية

لم تشهد أية هوية ثقافية تحولاً حاداً وانعطافاً جذرياً في مسيرتها كما شهدته هوية الثقافية العربية، فقد قطع الخطاب العربي الاسلامي الطريق على حُمّى القبلية الضيقة والعرقية الفجة، واستعاض عنه بخطاب إنساني هو من الرحابة والجلال بحيث أفحم

[1] شرح المعلقات السبع للزوزني-معلقة عنترة بن شداد ص ١٠٧

Digitized by Birzeit University Library

العبدُ سيدَه، وعدّلت المرأة منطق أبيها وأخيها وزوجها. ووجد الغريب البعيد مكانه في الصف دون مثّة أو فوقية، في مواجهة قرابة الدم والعرق واللون، ولم يكن الامر دون صعوبة ومكابدة وروح عالية من الصبر والتسامح، والأمثلة بعد ذلك تترى وتربو على الحصر، غير أننا قد لا نجد مناصاً من ذكر واحدٍ من هذه المواقف الدالة والمعبرة عن هذا التحول الذي أشرنا إليه، ذلكم هو موقف الرسول محمد صلوات الله عليه وسلامه، حين دخل طائفاً بالبيت وبعد أن تأكدت لديه السيادة والمقدرة على سادة قبيلته قريش بأنصاره وتابعيه من كل الألوان والأعراق، سألهم في تواضع الأنبياء:

- **ماذا تظنون أني فاعل بكم؟**
- **فأجابوه:**
- **أخ كريم، وابن أخ كريم! فقال لهم:**
- **اذهبوا فأنتم الطلقاء!!**

الموقف هنا ينسجم -قطعاً- مع منطق النبوة والرسالة السماوية، ولكننا نتوقف عند طبيعة الخطاب لدى كل طرف، إذ يكشف المصدر النفسي ويدلل على طبيعة القيم التي تتحكم في خطاب كل طرف وسلوكه تجاه الآخر؛ فقد ظن سادة قريش وحكماؤها أن محمداً سيباهي بانتصاره، ويجعل ممن كانوا يدعونهم رعاع الناس والعبيد(أتباع محمد) أسياداً عليهم، فعظم ذلك في نفوسهم، وخشوا أن تدفعهم الهزيمة إلى مهاوي المذلة والعار وفقاً لعاداتهم وما درجوا عليه من أعراف، فذكروه -ولم يكن ناسياً- بقرابة الدم التي تربطهم به، فعفا عنهم وأمنهم في بيوتهم وأملاكهم تأكيداً منه على مصداقية رسالته التي نقلتهم من حمى العصبية القبلية إلى آفاق التسامح ورحابة الإنسانية.. كل ذلك التحول والانفتاح على الآخرين قد جرى في غضون سنوات قليلة لا تزيد على العشر، ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾[٢].

منذ تلك اللحظة المضيئة في تاريخ البشرية، ومنذ ذلك الموقف الفذ الذي أقام القواعد لبيت قوة الثقافة العربية قبل أن يهدم أسس القبلية الفجة، ممثلة في ثقافة القوة لم تعد العربية مجرد لغة قبلية، بل غدت جسراً إنسانياً عبرت فوقه حضارات وثقافات وأضاءت قلوب غزاتها الذين جاؤوها مدججين بالحقد والكراهية، فعادوا بأنفال من الطمأنينة والسلام الروحي الذي بني في سمرقند وطشقند وتمبكتو وما وراء الأنهار والبحار عقولاً أضاءت للبشرية مشاعل الحرية والعدل، وألهمت الفارابي وابن رشد وابن خلدون وابن

[٢] سورة الأنبياء آية ٢١.

Digitized by Birzeit University Library

سينا وابن النفيس والمتنبي، كلا في مجاله، كما اغتذى من نَسغها الصافي أفذاذ من الشرق والغرب أمثال جمال الدين الأفغاني ومالك ابن نبي، وجاك بيرك ولوي أراغون، وروجيه غارودي، وعلي عزة بيقوفيتش وإدوارد سعيد والقائمة لا تنتهي.

قد تبدو هذه المقدمة خارجة على الموضوع في نظر بعض الناس، وقد تبدو غريبة شيئاً ما، خاصة ضمن السياق الذي نحيا هذه الأيام، غير أنني، ومع تقديري، مخلصاً، لكل المناهل الفكرية، والأذواق أوثر الانطلاق من منهج ينتمي إلى روح الثقافة العربية دون انغلاق عليها، ويقف بإعجاب واعتزاز أمام مناهج الفلسفة الإسلامية التي تنطلق من بؤرة وحدة الوجود ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين﴾[٢]، هنا لا تغدو الهوية مجرد انتماء إلى قوم أو لغة، بل استعداد صادق للدفاع عن الحقيقة أينما وجدت، وإيثار للحكمة ولو من أفواه من يناصبونك العداء.

إدوارد سعيد ومسألة الهوية

حين تتعدد الهويات، فإن هذا يعني أن لا واحدة بمفردها يمكن أن تقوم بالتعريف على صاحبها، وهذا هو الذي يمكن أن يكون أقرب تحديداً لإشكالية الهوية عند إدوارد سعيد، إذ ليست القضية -في اعتقادي- مجرد حيرة في اعتماد هوية بذاتها من بين رزمة من الهويات المتعارضة أو المتداخلة، ولكن الأمر أعقد من ذلك وأكثر عمقاً لديه، فهو ينتمي في نظر البعض إلى هوية غريبة، بل موضع تساؤل (فيلسوف الإرهاب) من قِبلِ أولئك الذين شكلوا ولا زالوا يشكلون ملامح الآخر، وهو يقف لهم بالمرصاد، يجد فيهم نماذج لمفارقة مسؤولياتهم الثقافية كمفكرين، لذا فالخطاب لديه يمكن أن يشير بأصبع الاتهام إلى تلك الأقلام التي حددت معالم الثقافة الإنسانية وكان لها اليد الطولى في تثبيت طائفة من المفاهيم في ملايين الأذهان (الإشارة هنا إلى مجموعة من الكتاب الأوروبيين ومنهم فرويد على سبيل المثال) والتي من الصعب زعزعتها، ولا يتسنى الأمر إلا لقلائل أمثال «إدوارد سعيد» لأن يرجّها بيد جسورة، ليفتح كوّة في جدار التشويه والغطرسة الثقافية الذي يحتجز خلفه مستنقعاً آسناً من الأكاذيب والادعاءات التي أسست لتشكيل صورة الآخر، في غياب فظ للنزاهة والموضوعية.

لعلّ ما دعوناه آنفاً «بإشكالية الهوية» عند إدوارد سعيد يعني في المقام الأول أنها قطب

[٢] سورة الدخان آية ٣٨

Digitized by Birzeit University Library

الأزمة ومحورها الرئيس، فهي بقدر ما شكلت لديه حالة المنفى الثقافي والرغبة المتزايدة في المعارضة وإدانة منطق الهيمنة، فإنها قد أتاحت له في الوقت ذاته رؤية أكثر رحابة، وأفقاً إنسانيا تجاوز الخلاص الفردي في اتجاه السعي الحثيث لرسم ملامح المثقف وإعادة تقييم دوره، والاجتهاد الحثيث في تطوير مسؤولياته ليس فقط تجاه مجتمعه المحلي المحدود، بل أكثر من هذا تجاه قضايا الإنسان بمفهومه العام أينما كان، وإلى أية هوية انتمى.

إن معالجة هذه القضية، ونعني «إشكالية الهوية» يمكن أن تطرح على مستويين، الأول يرتكز على المعطيات الموضوعية في مرحلة حياته، والحيثيات المتواترة في هذه الرحلة، أما المستوى الثاني فانه بالضرورة يعالج الهوية في مستواها الثقافي وفقاً لإعادة قراءته للتراث الثقافي الغربي تحديداً، والإنساني على وجه العموم، ومن نافل القول أن نعيد التأكيد على العلاقة الجدلية بين المستويين، وعلاقة التراتب بينهما.

يشير أ. سعيد إلى علاقة الهشاشة والإقحام والشعور الحاد بالاغتراب منذ الولادة، بل ربما بدأت قبل ذلك من خلال اللقاء الاعتباطي بين شخصية الأم (المرهفة المحبة الجميلة) وشخصية الأب الثري الذي لا يتوانى عن إحراج الوالدة في كل حين بأنها تنتمي لعائلة لم يحالفها الحظ فاضطرت إلى استدانة المال، في كثير من المرات[4]، ولا شك أن سوء الطالع هذا أو ما يمكن تسميته بحالة اللااستقرار قد رافقت الأسرة ردحاً من الوقت، فقد كان الزواج في القاهرة رغم صعوبة ذلك على الأم، التي وُلدت في الناصرة وعاشت في بيروت. ثم تطيرت الأسرة بعد موت مولودها الأول «جيرالد» في القاهرة فقرر الوالدان أن ينجبا أبنهما التالي «إدوارد» في القدس، ويسافر الوالدان إلى القدس حيث الأسرة الممتدة هناك، وتكون القدس مسقطاً لرأسه، الأمر الذي اعتبره إدوارد سعيد دائماً مصدر اعتزاز وانتماء للمكان أكثر منه مجرد مكان عابر.. إنه المكان الأم الذي بدأت فيه رحلة التيه والمنفى وهو -في اعتقادنا- بمثابة النواة التي تنغرس في المخيلة كفردوس صغير ظل في الوعي والذاكرة لتتضاءل أمامه المدن الأخرى، وتغدو القاهرة رغم حالة الاستقرار الاقتصادي للأسرة، تغدو معيناً للقلق والنفور والاضطراب، لنصغ إليه يصف تلك الحقبة من حياته في نادي الجزيرة في القاهرة الكولونيالية (كان المرء يشعر في الجزيرة انه انجليزي ومنظم تالياً، بل متفوق ربما، فلم يكن يسمح بالدخول سوى للرتب العليا من الجيش البريطاني، شأنهم شأن الدبلوماسيين ورجال الأعمال

[4] إدوارد سعيد -خارج المكان- ص ٣٧

Digitized by Birzeit University Library

الأجانب والأثرياء، وحفنة من الارستقراطيين المصريين، ولقد شجعتني الجزيرة، كما أذكر، على الشعور بأن منطق المكان وما يمثله كان يفرض سلطانه على ما بدا لي أنه لخبطة لا تغتفر تنزل بواقعي الحقيقي، فقط في تلك القاهرة، وفي ذلك الوقت، كان يمكن لعائلتي ولي أن نجد معنى، بوجودنا المنقسم على نحو دقيق ربما كان لنا من مكانة الأقلية المحمية على نحو سخيف»[5]

لا يمكن الاعتقاد أن هذا الموقف كان متبلوراً عند ا. سعيد في ذلك الوقت، ولكنه حتماً يشكل رؤية فكرية أعيد إنتاجها على ضوء استدعاء شمولي لمراحل تطور الذات في بيئات مكانية مختلفة تمثل القاهرة في تلك الحقبة نموذجاً لها، ولكنها رؤية تتكشف عن حقائق موضوعية كانت ماثلة على أرض الواقع بكل تفاصيلها، وقد أثرت على الحقب المختلفة من حياته وجعلته على طرف نقيض مع تفاصيلها، الأمر الذي أدى به إلى الإقدام على إدانة حياته الأسرية، وتأكيد معطيات الصراع الداخلي لديه وبالتالي إذكاء روح التمرد واستمرار حالة المنفى كإطار صالح لثورته وتمرده.. بل واغترابه.

إن ما يعده كثير من الناس اغتناء ثقافياً وتنوعاً فريداً في الطاقات كان عند ا. سعيد بيئة خانقة لا تتيح لمن يمارسها فضاء صحياً مقبولا كقوله: (.. وهكذا كان لي أن أكون صبياً فلسطينياً، إنجليكانياً أميركانياً، أتكلم الانجليزية والعربية والفرنسية في المدرسة، وأتكلم العربية والانجليزية في البيت، وأعيش في حميمية تكاد أن تكون خانقة، وعميقة التأثير في كنف عائلة كان جميع أقربائها في فلسطين ولبنان، خاضعاً لانضباط نظام مدرسي كولونيالي وأسطورة مستوردة، لا تدين بشيء إلى العالم العربي الذي ازدهرت بين نخبة الكولونيالية طوال قرن على الاقل»[6]

إن مجرد الفضاء المكاني في هذا السياق قد لا يعني شيئاً ذا شان، فهو مكان قد تم تشويهه أو طمس معالمه الأصلية لصالح ثقافة وافدة ومفروضة عليه بفعل هيمنة القوة، بيد أنها لم تستطع رغم سطوة من يفرضها أن تتغلغل في أوساط الشعب المصري مثلاً، فتخلق نموذجاً مولداً، أو حتى تمازجاً واضحاً، بل بقيت في مجملها محصورة في قشرة اجتماعية على سطح المجتمع، وعاشت على نحو تسلقي وتقوقعت على ذاتها دون تماس يذكر مع بقية فئات الشعب، عدا الفئة الملحقة بها والتابعة لها والخادمة لمصالحها، ومن ثم فقد عملت على تساوق ثقافتها مع ثقافة الغازي وصنعت منه عجلها المقدس، ولننظر في هذا الإطار بعيني

[5] إدوارد سعيد، تأملات في المنفى ص ١٥٧

[6] المصدر السابق ص ١٥٨

Digitized by Birzeit University Library

إدوارد سعيد حين يقول (.. فحياتي بوجه عام، إن لم يكن في كل تفصيل من تفاصيلها، كانت بريطانية؛ كنت اقرأ اينيدا بلايين، كونان دويل، لويس كارول، جوناثان سويفت، وولتر سكوت.. الخ ولقد فعلت ذلك كله دون أن اطلع مباشرة على أي مكافئ عربي أو أعرف ما ينبغي عن الجزر البريطانية، ورحت أتنقل بين المدارس البريطانية في فلسطين والقاهرة، وكانت كل منها مصاغة على أساس التصور العام الذي يقف وراء المدارس العامة البريطانية.[٧]

لم تكن قاهرة إدوارد سعيد إذن مصرية، كما لم تكن الإسكندرية كذلك، كانت مجرد مدن شرقية المناخ والموقع الجغرافي، بيد أن المحتوى الثقافي قد زرع بذرة التصدع في وعيه، وأدرك أن شيئاً ما كان لا يزال غائباً في لوحة معارفه، كان كما يبدو يبحث عن توافق طبيعي مع المكان بكل مكوناته الاجتماعية والثقافية، غير أن حالات الردع العائلي -خاصة من قبل الأب- والانغلاق الاجتماعي داخل الشريحة الاجتماعية المحيطة به كانتا قد رفعتا جداراً سميكاً دون مثل هذا التواصل الخلاق والطبيعي مع مكونات المكان، فتراكمت لديه -بالتالي- معطيات ذلك التصدع؛ ونعني به غياب المعرفة الموازية لما يمكن تسميته بالثقافة المحلية، ومن قبيل الإشارة العابرة لهذا «التغييب» حتى لا نقول مجرد الغياب؛ فإن إشكالية تهجين المكان وتغريبه إن كانت قد نجحت في كل من القاهرة والإسكندرية، فإنها لم تكن على هذا المستوى من النجاح في القدس كما يقول: «وإذ استطالت الفترات التي نقضيها في القاهرة، اكتسبت فلسطين طابعاً ناعساً بل حلمياً، هناك كنت أتحرر من ذلك الشعور الحاد بالوحدة الذي أخذ يقض مضجعي فيما بعد، حتى بلغت الثامنة أو التاسعة، وعلى الرغم من أني كنت أشعر بانحسار وطأة التنظيم المحكم للمكان والزمان، وهو تنظيم كان محور حياتي في مصر، فاني لم استطع الاستمتاع كلياً بذلك التحرر النسبي منه الذي عشته في القدس، كنت أرى إقامتي المقدسية سارة، لكن يعذبني فيها أنها طليقة ومؤقتة بل وزائلة، وقد تبين لاحقاً أنها فعلاً كذلك».

مهما يكن الأمر، فإن حالة التوازن الاقتصادي والاجتماعي التي توفرت لإدوارد سعيد أو على الأقل أريد لها أن تتوفر له في المشرق كانت دون شك في خط متعاكس مع تطور رؤيته الفكرية، وبقدر ما كان لديه من رغبة وإرادة في تأكيد تفوقه وتميزه العلمي في الغرب بقدر ما انتزع نفسه من ذلك القفص الذهبي الذي أُعد له بعناية، كما يمكن القول -تبعاً لذلك- إن هذه الجرعة الزائدة من التشتيت الإرادي لجذوره العربية الفلسطينية قد أعطت نتيجة معاكسة تماماً لما كان قد أعده الآخرون له، فهو كما

[٧] المصدر السابق ص١٥٩

Digitized by Birzeit University Library

نعلم جميعاً لم يرفض هذه الهوية الغريبة ذات الطابع التغريبي وحسب، بل إن الإلحاح عليها قد جنّد كل قواه لكي تتشكل لديه نقطة الانفجار الثقافي إن صح التعبير، وكان قد توفر آنئذ على منهج متكامل لكي يبدأ مرحلة الارتداد الطبيعي بعد الاصطدام، الأمر الذي يفسر -في اعتقادي- إيثاره للشخصية الثقافية ذات الملامح المتمردة والثائرة على «قيم المدينة»[٨] أو تلك التي تجعله منسجماً مع محيطه ويصطف بشيء من السكينة مع التيار السائد في المجتمع الثقافي «المتوازن».

هوية المنفى

تمتد بنا العبارة لو أردنا التفصيل في هذا الشأن، لكننا قد نؤثر المنهج الصوفي في محاولة الإحاطة بهذا المفهوم وهو القول المأثور «إذا اتسع المعنى ضاقت العبارة»، فالمنفى عند إدوارد سعيد إشكالية كبرى تتصل بحياة المثقف ورؤيته وشعوره بالالتزام تجاه ما يحمل من قيم بل ربما نضيف ذلك «القلق الوجودي» الذي لا يدع لصاحبه فرصة للتكيف مع عالمه، ويبقيه دوماً نافراً متوجساً قلقاً، والأمر قبل ذلك وبعده قد جلاه وأفاض في تفصيله من خلال كتابه الثمين «تأملات حول المنفى».

بيد أننا بصدد تحديد هوية وبيان موقف، لذا فقد يكون لزاماً أن نعطي فهمنا لهذا العنوان الجانبي الذي نختم به هذه الورقة، كما ان له صلة بالغة الأهمية بالعنوان الرئيسي الذي وسمنا به هذه العجالة.

فالشخص المنفي في الأصل هو الذي فقد مكانه الطبيعي ويعيش في «حالة» جديدة حتى لا نقول مكاناً جديداً، لأن النفي لا يقتصر على مجرد فقد المكان، بل يتجاوز ذلك إلى فقد الشعور بالاستقرار وعدم التكيف مع واقعه، كما أن المنفى بصيغة المكان ليس بالضرورة هو المكان الكئيب الموحش فقد يكون نعيماً لبعضهم لكنه لمن يعاني الفقد والخسارة مكانٌ آخر ينافي الأول ويجافيه ويبعث دوماً على الحنين الى العودة.

لكن هذا التصنيف الأولي للمنفيّ والمنفى لا يتطابق تماماً مع الحالة التي نحن بصددها، بل يتجاوز سعيد بالضرورة هذا المستوى في اتجاه عمودي يعمق حالة النفي ويعطيها أبعاداً ثقافية بالغة التركيب والتواشج، وقد لا نجد مناصاً من إيراد اقتباس كان هو قد

[٨] قيم المدينة، هو تلك المفاهيم السائدة والمتراكمة على نحو طبيعي في بيئة معينة والتعبير هنا أقرب الى الفرنسي Pensee de Medine.

Digitized by Birzeit University Library

أخذه من الشاعر الفرنسي فيكتور هيجو والذي أخذه بدوره عن سانت فيكتور الراهب السكسوني الذي عاش في القرن الثاني عشر الميلادي.

«إنه لمصدرٌ عظيم من مصادر الفضيلة لدى العقل المتمرس أن يتعلم في البداية، شيئاً فشيئاً، تغيير نظرته إلى الأشياء الظاهرية والعابرة، كيما يتمكن بعدئذ من تركها وراءه إلى الأبد، فمن يجد وطنه عزيزاً وأثيراً لا يزال غراً طرياً، أما الذي يجد موطنه في كل ارض فقد بلغ القوة، غير أن المرء لا يبلغ الكمال قبل أن يعتبر العالم أجمع أرضاً غريبة، فالنفس الغضة تركز حبها على بقعة واحدة من العالم، والرجل القوي يشمل بحبه كل الأماكن، أما الرجل الكامل فهو الذي يطفئ جذوة الحب لديه»[٩]

هذا التدرج في علاقة الإنسان بالمكان يشكل منهجاً في نظرة الإنسان المثقف للوجود، فهو يبدأ بتعلق الإنسان بالمكان وارتباطه به جسداً وروحاً، ثم ما يلبث أن يقطع هذه الصلات بالمكان الواحدة تلو الأخرى في اتجاه بلوغ العقل والحس مرتبة متقدمة في علاقتها بعالم الموجودات والأشياء.

قد لا يصدق هذا التعريف أو التحديد لحالة النفي التي تحدث عنها إدوارد سعيد فمبدأ هذا الراهب لا شك يوصله إلى قطع علاقته مع شؤون الدنيا في اتجاه توطيدها مع السماء ومحاورة الخالق سبحانه، غير أن سعيد -في تصوري- قد أبقى منهجه فوق الأرض، واشتبك مع واقع الإنسان في بعض تفاصيله سعياً لتقريبه من قيم الحرية والعدالة.

إن ما دعوناه بنقطة التفجر فالارتداد ترتبط أساساً لديه بأحداث فوق الأرض، وممارسة إنسانية مختلة، لذا فهو يفسر المنفى انطلاقاً من مستواه الثقافي حيث تصبح مسؤولية الكتابة مخلّصاً للإنسان المثقف وطوق نجاة، فهو يستعرض هذه المسؤولية عند طائفة كبيرة من الكتاب أمثال جوزيف كونراد في قلب الليل وثيودور ادورنو في «أفكار من حياة مشوهة»، وجورج لوكاش في «نظرية الرواية» وفرانز فانون في «معذبو الأرض» وجيمس جويس والقائمة تطول وكل أنماط الكتابة لدى هؤلاء تقوم على أنها قد لا تهدم الواقع المختل بين عشية وضحاها، ولكنها بمثابة الشاهد الذي يرفع سقف التوقعات عند الثائرين على الظلم والعزل، فالثقافة هنا هي مصدر من مصادر الهوية الصدامية كما عبر عنها في كتابه الثقافة والامبريالية.

[٩] إدوارد سعيد - تأملات حول المنفى ص ١٣٢

Digitized by Birzeit University Library

موال جديد في مراجعة إدوارد سعيد!!

محمد شاهين*

المعروف أن العروض كانت تنهال دوماً على إدوارد سعيد لنشر كل ما يجود به قلمه ثم لمراجعة أعماله الناجزة أن فراغه من كتابتها. وكانت دور النشر العالمية تتهافت على تقديم العقود له سلفاً لنشر كتبه، أما الملاحق الأدبية والثقافية للصحف العالمية فكانت هي الأخرى تتسابق على نشر مراجعات لكتبه في محاولة لأن يكون لها قصب السبق في هذا المضمار.

يمكن أن تنقسم المراجعات التي تناولت كتب إدوارد سعيد إلى صنفين رئيسين: الأول: وهو يشكل الغالبية العظمى من تلك المراجعات، ويتسم بتقديم اعتراف صريح وواضح بعبقرية الرجل الذي قدم إلى العالم فكراً نيراً فريداً من نوعه على نحو أشاد به الكتاب والمفكرون في العالم أجمع حتى أصبح إدوارد سعيد يعد في طليعة أعلام الفكر العالمي. فقد عبرت كتاباته

* أستاذ الأدب الانجليزي في الجامعة الاردنية.

مكتبة جامعة بيرزيت الرئيسية
Digitized by Birzeit University Library

عن معرفة موسوعية تناولت العديد من المجالات، وضمت صنوف الأدب والنقد والثقافة والتاريخ والسياسة والفلسفة والموسيقى، إلى آخر ذلك من فروع المعرفة التي مَثَّل إدوارد نبراساً في كل منها. أما الصنف الآخر من تلك المراجعات فقد عبر عنه عدد محدود من المقالات التي غالباً ما كتبت بدفع من جهة معينة أو انطلقت من إيديولوجية واضحة الطابع. إلا أن هذه الأخيرة لم تشكل عدداً ولا قيمة يعتد بهما، وهي لا تعدو في أحسن الأحوال كونها مجرد رجع طبول جوفاء تردد إيقاع الكراهية والعداء ثم تخفت أصواتها حد التلاشي وكأنها لم تكن. ومن الأمثلة على الصنف الثاني ما قام به أحد الأساتذة الإسرائيليين في جامعة إسرائيلية حين قضى ما يربو على العامين وهو يبحث في الخلفية التي نشأ منها إدوارد سعيد في محاولة منه لإثبات أن إدوارد سعيد لم يذهب الى مدرسة سانت جورج في القدس وأن والده لم يكن يمتلك بيتاً في القدس إلى آخر ذلك. كل هذا في سبيل إلقاء ظلال من الشك حول المعلومات الشخصية التي وردت في كتاب إدوارد سعيد «خارج المكان». وكان الأستاذ والباحث المذكور قد حصل على تمويل لمشروعه ذلك من تاجر يقيم في نيويورك جمع أمواله من السوق السوداء إلى جانب العديد من قيود المخالفات الجنائية، وتربطه بالأستاذ الإسرائيلي المذكور صلات معروفة للملأ. وقد حدثت في إثر ذلك ضجة كبيرة حول المغالطات التي أوردها ذلك الأستاذ الباحث وتصدى له صفوة المفكرين في أوروبا وأمريكا. ومن هؤلاء كان جورج شتاينر الذي اعتبر ما ورد على لسان ذلك الأستاذ محض هراء، وقال في مقالة طويلة أن إدوارد سعيد إنما هو «نص مفتوح على العالم». وقبل فاينر كلف الملحق الأدبي لصحيفة التايمز اللندنية عالم الأنثروبولوجيا المرموق ايرنست جلنر بعرض كتاب إدوارد سعيد «الثقافة والإمبريالية»، وكان أنْ قدَّم جلنر عرضاً اتسم بانحياز واضح لكثرة ما اعتوره من المغالطات. وكانت النتيجة، كما اقر الصفوة من المفكرين، أن خسر جلنر سمعته الأكاديمية جراء تلك المراجعة التي جانبت الموضوعية ورد عليها الكثيرون ممن هم على دراية بالموضوع. وقد انتقل جلنر إلى الرفيق الأعلى وهو يحاول من جانبه أن يصلح ما أفسدته يداه مع إدوارد سعيد دون جدوى. والحادثتان المذكورتان معروفتان، إذ نشر حولهما وفيهما الكثير مما لا يدع مجالاً لذكر كل التفاصيل في هذا المقام.

لكن صنفاً ثالثاً من المراجعات التي تناولت أعمال إدوارد سعيد قد بدأ بالظهور، وهو ضرب ربما يكون جديداً في طابعه. فأنت تقرأ ما كتبه أصحابه وتظن به خيراً للوهلة الأولى، بل إنك ربما تدرجه في قائمة التصنيف الأول المذكور. لكن قليلاً من الفحص والتبصر يفضيان بك إلى اكتشاف أن الأسلوب الذي كتبت به تلك المراجعات إنما هو السبب الذي يناى بك بداية عن إدراجها في باب المراجعات المغرضة.

ثم لا تدع لك القراءة المتأنية إلا أن تدرجها في قائمة الصنف الثاني باطمئنان وبلا تحفظ. ولا

Digitized by Birzeit University Library

تلبث القشرة الخارجية المغررة حتى تزول كاشفة لك عن الحقيقة الكامنة في العمق والمموهة بغلاف الأسلوب البراق والمخادع.

ولعل من أوضح الأمثلة على هذا الصنف الجديد ما ظهر مؤخراً في الملحق الأدبي لصحيفة التايمز بتاريخ ٤/تموز من العام المنصرم. ففي مراجعة قام بها يوهان هاري لكتابين أحدهما يحمل عنوان «الفس في القدس» (Elves in Jerusalem) للمؤرخ الإسرائيلي توم سيجيف (Tom Segev) ، وهو كتاب ظهر أصلاً بالعبرية ثم ترجمه إلى الانجليزية حاييم واتزمان ونشر في نيويورك ويوزع في بريطانيا بطبعة رخيصة الثمن تصدر عن خدمات كتب جرانثام. وقد حرصت صحيفة التايمز فيما يبدو على نشر هذه المعلومة في محاولة منها لدعم الكتاب والترويج له. ومن الواضح أن العنوان قد اختير متسماً بكل هذه الجاذبية حتى يكون حاملاً للمحتوى الموجه في قصده. أما الكتاب الآخر فكان صاحبه إدوارد سعيد ويحمل عنوان «فرويد غير الأوروبي». وفي المراجعة التي أجراها سيجيف والتي ضمت الكتابين معاً نهج الملحق الأدبي لصحيفة التايمز نهجاً مغايراً لذلك الذي انتهجه في مراجعة جلنر لكتاب سعيد «الثقافة والامبريالية» على النحو الذي سبق ذكره.

وربما يكون مبعث ذلك الانقلاب في التوجه ما قام إدوارد سعيد بكشف النقاب عنه بعيد تلك المراجعة من فضح لنية العقلية المحافظة المعادية التي وقفت وراء المراجعة المذكورة، ولم يقصّر إدوارد سعيد ولم يقصر محبوه في الرد على جلنر كما ذكرت. وعلاوة على ذلك، فإن شهرة إدوارد سعيد قد ازدادت واتسعت خلال السنوات العشر التي أعقبت تلك المراجعة مما جعل الملحق المذكور والقائمين عليه يدركون مدى العبث الذي ينطوي عليه إشهار العداء السافر في وجه شخصية أصبحت محاولة النيل منها أمرًا غير مقبول في معظم الأوساط. وأصبحت المعضلة تكمن في إخراج المسألة على نحو مسوغ ما دامت النية لم تتغير، وإطلاق العقيرة بموال جديد شجي النكهة يغلف الحقيقة ويزين الظاهر. ومن هنا طلعت علينا مراجعة يوهان هاري متسلحة باستراتيجية جديدة محكمة هذه المرة بحيث يسهل أن تنطلي على القارئ غير الحصيف. لكنها مع ذلك لا تستطيع أن تفلت من ملاحظة من يهمه الأمر ومن يستطيع سبر أغوار الخبايا والنوايا.

هذه المراجعة الماكرة هي ما سأعرض له هنا بشيء من التفصيل بغية كشف النقاب عما يختبئ تحت قشورها من سبل التضليل وما ينطوي عليه إهابها من السم الكامن في الدسم.

يبدأ المراجع بالإشارة إلى أن المشكلة الرئيسية في الصراع الإسرائيلي-الفلسطيني إنما تكمن في مسالة المستوطنات، ثم يعقب قائلاً أن حل هذه المشكلة يتطلب بذل جهود حثيثة من

Digitized by Birzeit University Library

قبل الإسرائيليين، إذ أن عليهم التصدي للأسئلة الأساسية التي تتعلق بطبيعة الصهيونية ودولة إسرائيل في القرن الحادي والعشرين. ويذهب المراجع إلى الاعتقاد بأن كتاب سيجيف إنما يقدم تحليلاً يصب في صلب الموضوع، بل يعتقد بأن سيجيف إنما يضع إصبعه على الجرح عندما يطرح السؤال التالي: هل الصهيونية، كما يعتقد أغلب المستوطنين، ثورة دينية لم تكتمل بعد وتهدف إلى الاستيطان في أرض إسرائيل التاريخية الكاملة بما في ذلك غزة والضفة الغربية؟ أم أن إسرائيل بلد يثمن السلام أكثر مما يثمن التوسع؟ وأنه بلد يرغب في مقايضة الأرض بالسلام إذا توفر الطرف الفلسطيني الذي يمكن الاعتماد عليه في مثل هذه المقايضة؟ (ذلك أن رأي الأغلبية السائدة من غير المستوطنين، على حد قوله، تشير دائماً إلى هذا الخيار). ثم يعاود المراجع التأكيد على هذا الطرح فيقول إن إسرائيل هي فعلاً بلد يتخطى حدود الصهيونية كافة، وبأنها تمثل أمة حديثة نشأت على غرار تل أبيب متأثرة بالطراز الأمريكي، وهي تتحرك نحو علمانية ديمقراطية خارج أطر الصهيونية، وذلك ينطبق على ما هو وارد في حوار مدرسة الصفوة من المفكرين الذين برزوا بعد الصهيونية منادين بحقبة تاريخية جديدة يطلق عليها «ما بعد الصهيونية».

بعد هذه المقدمة التوجيهية واضحة المرامي يحاول المراجع أن يدخل في كتاب سيجيف فيقول إن كتاب «الفيس في القدس» هو أوضح تجل وأقوى دليل ظهر حتى الآن على توجهات المدرسة الفكرية التي تمثل ما بعد الصهيونية. وتلك المدرسة، كما يذهب سيجيف، تعرف الصهيونية على أنها حلم كان يهدف الى خلق عيش طبيعي للشعب اليهودي في قطر مستقل تكون غالبية سكانه من اليهود. ويواصل سيجيف أطروحاته قائلاً: إن الهدف الملح للصهيونية قد تم انجازه حتى لو استمر تدفق الموجات القتالية على أفراد الشعب الإسرائيلي. وفي سياق الحديث عن هذا الموضوع يطرح سيجيف مصطلح «ما بعد الصهيونية» الذي مفاده أن الصهيونية قد أنجزت مهمتها بنجاح منقطع النظير، وأن إسرائيل تدخل الآن مرحلة جديدة من التاريخ، وأن على الإسرائيليين أن يشعروا بالثقة بالنفس بسبب ما تم انجازه على أرض الواقع، إذ أن هناك جيلاً ثالثاً وآخر رابعاً من الإسرائيليين يتحدثون مع آبائهم بالعبرية ويذهبون إلى نفس المدارس التي سبق أن ذهب آباؤهم إليها وهم أحفاد وأجداد. وعلى هذا يعلق المراجع قائلاً: إن الأمر لا يعد ثورة، بل إنه حلم قد تحقق. ويبدو سيجيف يعارض توجهات الأقلية المتشددة من اليهود التي تنادي بالاستمرار في السعي نحو تحقيق إسرائيل الكبرى على حساب الفلسطينيين الذين يقطنون الضفة والقطاع. كما أنه يعارض فكرة حق إسرائيل الديني في المناطق المتبقية من فلسطين، ذلك أن هذا الاعتقاد الذي ساد في منتصف القرن التاسع عشر لا يعدو كونه رغبة دينية مجردة ذات مفهوم روحي خالص، وهو لا يتصل بجغرافية معينة باعتبارها مكاناً يستقر فيه اليهود ويتوجهون إليه مستقبلاً. وينظر سيجيف الى هيرتزل مؤسس دولة

Digitized by Birzeit University Library

اسرائيل على أنه قد سبق عصره حين فصل في الايديولوجية الصهيونية ما بين الدين والجغرافيا، بمعنى أنه فكر أن أوغندا وليس فلسطين يمكن أن تكون في يوم من الأيام وطناً لليهود. ولذلك، فإن سيجيف يعتبره رائد المرحلة التي أطلق عليها اسم «ما بعد الصهيونية». وينظر سيجيف الى الصهيونية على انها تشكل تهديداً لوجود اسرائيل بسبب احتكارها للهوية اليهودية وجعلها دينية الطابع، كما يطالب بأن تعمل الغالبية الاسرائيلية على تغيير هذا التوجه بغية المحافظة على مكاسب الصهيونية عن طريق استثمار هذه المكاسب علمانياً لا دينياً، كما يذهب سيجيف الى انه يجب على الاقل ان لا تستمر الصهيونية في السيطرة على الموقف، بل أن تصبح تابعة لا رائدة في المسيرة العامة. والنقطة الهامة التي يؤكد عليها سيجيف والتي يعتبرها مفصلاً أساسياً هي أن ما حصل في فلسطين قد حصل، ولا يمكن أن ترجع عجلة التاريخ إلى الوراء بغض النظر عن طبيعة الأخلاقيات التي اتسمت بها الممارسات الصهيونية لدى تشريد الفلسطينيين من أرضهم. إن ما قامت به الصهيونية، على حد زعمه، إنما يشكل انجازاً لا تراجع عنه وإن التفجيرات الانتحارية التي تقع في إسرائيل ما هي إلا حوادث عرضية تهدد حياة الأفراد بطرق مريعة، لكنها لا تشكل تهديداً لحياة دولة، كما أن حرب ١٩٦٧ لا يمكن خوضها مرة أخرى، وكذلك حال حرب عام ١٩٤٨. وبهذا فان مفتاح الحل يكمن في تعويض الضحايا الفلسطينيين الذين عانوا من ممارسات الصهيونية في مرحلة سابقة على مر العقود الخمسة الماضية، والحل العادل والشامل يكمن في ضمان حقوق المواطنين الإسرائيليين من عرب ويهود في إطار ديمقراطية علمانية على غرار الدستور العلماني المعمول به في الولايات المتحدة الأمريكية، كما أنه لا حل في نهاية المطاف إلا من خلال الدخول في مرحلة ما بعد الصهيونية والعمل على الدفع بحق العودة الى ارض إسرائيل التاريخية الذي تنادي به الصهيونية إلى التلاشي.

إن ما ينادي به سيجيف باختصار إنما هو التعايش السلمي بين العرب واليهود والاعتراف بالواقع دون الخوض في الماضي، واعتبار إسرائيل تحققاً لحلم أصبح واقعاً، بحيث أصبح من غير المجدي إثارة النقاش حوله، ويدعو سيجيف سكان المنطقة إلى الانطلاق من على أرضية مرحلة جديدة يسميها أحياناً «ما بعد الصهيونية» وينعتها بالعلمانية على النمط الأمريكي في أحيان أخرى.

إن الكاتب المذكور كما يعرفه المراجع هو واحد من بين الذين اكتسبوا تسمية المؤرخين الجدد في إسرائيل ومن كتاب الأعمدة في صحيفة هآرتس الإسرائيلية. ويعلق المراجع على ما ورد في الكتاب بالقول ان عرض سيجيف هذا لا يضاهيه عرض، ولا ينقصه سوى أن يتوقف العنف حتى تؤتي أفكاره أكلها.

Digitized by Birzeit University Library

«وإذن، ما هو البديل؟» يبدأ المراجع بهذا السؤال الاستنكاري ليفتتح به انتقاله الى كتاب إدوارد سعيد بعد أن احتلت مراجعة كتاب سيجيف ما يقرب من ثلثي المساحة المخصصة لمراجعة الكتابين.. ويشير المراجع إلى البديل الذي يقدمه إدوارد سعيد والذي يرتكز على قراءة إدوارد سعيد لأطروحات فرويد حول الهوية اليهودية كما وردت في كتابه الذي أنجزه في أواخر أيامه بعنوان «النبي موسى والوحدانية» (Moses and Monotheism)، ويبين إدوارد سعيد أن النبي موسى اليهودي المصري الهوية قد أيقن خلال رحلته الطويلة أن الهوية اليهودية ليست ثابتة، وإنما هي عرضة للتغير والتبديل وإعادة التشكيل من جديد. ويقتطف المراجع كلمات سعيد التي يلخص بها ما يقوله فرويد حيث يقول «إن فرويد يرفض حل مشكلة الهوية في إطار قومي أو ديني، ذلك الإطار الذي يرغب كثير من الناس في تبنيه بشدة». ويهدف إدوارد سعيد إلى بيان أن مفهوم فرويد إزاء الهوية يصلح لأن يكون أنموذجاً للهوية في عصرنا الحاضر لأنه يحرر الهوية اليهودية من منظومة الدين المزعومة ومن قيد القومية بوصفها جغرافيا بشرية أو مكانية. ومع ذلك كله لا يفوت المراجع أن يثني على طرح إدوارد سعيد جملة وتفصيلاً، فيشير إلى ان قراءة إدوارد سعيد هذه لكتاب فرويد «تتميز بعبقرية فذة وقدرة هائلة على إقناع القارئ!» لكن المراجع بعد كل هذا المديح يدّعي وجود نقص أساسي في وجهة نظر إدوارد سعيد تتلخص في تركيز إدوارد على الماضي الذي يبين عيوب الصهيونية ونقائصها أو ما يسميه «ما قبل الصهيونية» (pre-Zionism) مقارنة بوجهة النظر المغايرة والتقدمية التي يتضمنها كتاب سيجيف، فكرة ما بعد الصهيونية (post-Zionism) .

إن أكثر ما يلفت النظر في هذا الجزء من المراجعة هو التسويغ الذي يقدمه المراجع لرأيه غير الحميد حيال نظرة إدوارد سعيد، فهو يقول إن إدوارد سعيد لا يلام على مثل هذا الطرح الناقص الذي يعود إلى كون إدوارد سعيد قد أمضى حياته في المنفى بعيداً عن وطنه فلسطين، وأن أهله الفلسطينيين ما زالوا يعانون من الظلم الذي وقع عليهم. وبهذا فإن المراجع يتفهم أي تطرف (على حد تعبيره) ينطوي عليه الطرح الذي يقدمه إدوارد سعيد.

إن من يقرأ هذا التبرير ويعرف في الوقت ذاته إدوارد سعيد، ليس بالقدر الذي يزعم المراجع تفهمه بالطبع، يدرك على الفور مدى السذاجة والصفاقة التي يتسم بها مثل هذا التسويغ. ذلك أن إدوارد سعيد لم يكن في أي يوم بحاجة إلى من «يتفهمه» ويشعر معه كفرد أو أن يتصدق عليه وعلى الفلسطينيين بفتات الشفقة. فقد عاش إدوارد وهو يحمل على كاهله قضية كبرى فيها الحق بين، وليس الأمر عنده محض معاناة فردية أو شخصية أو حتى جماعية. وكان دأب إدوارد سعيد أن يشفق على المراجع المذكور وأمثاله وهم يجانبون

Digitized by Birzeit University Library

الحق والحقيقة، بل وليس يعجزون عن الوصول إليها وحسب، وإنما عن فهمها أو تفهمهما.

ولعل مما يلفت النظر أيضاً في المراجعة المذكورة هي الكم الهائل من السذاجة أو ادائها حين يصر المراجع على تجاهل مكانة إدوارد سعيد كمفكر تقدمي. وليس خافياً على احد على الاطلاق ما يعرف به إدوارد سعيد في ميادين الفكر والثقافة بوصفه واحداً من اشهر رواد الحداثة وما بعد الحداثة وما بعد البنيوية وما بعد الكولونيالية، إلى آخر ذلك، بل إنه أول من ارتاد أغلب هذه الحقول كما يقر له أصحاب الفكر والمعرفة. فهل يعقل بعد ذلك أن تكون قد فاتته مواكبة ما أسماه المراجع وسيجيف بما بعد الصهيونية وهو الذي يشير اليه كثير من المهتمين بالنظريات الحداثية على أنه هو الذي نحت مقطع «ما بعد..» (Post) ليعرض على العالم أهمية التطور والديناميكية التي تفتقر إليها الصهيونية.؟

وبعد. ما الذي يمكن لنا أن نقرأه في الكتابين المذكورين وفي مراجعتهما المذكورة؟ إننا نلاحظ، أولاً أن كتاب سيجيف ليس سوى بدعة تدغدغ مشاعر القارئ وتنأى به عن الواقع في تجلياته التاريخية والجغرافية والأخلاقية، ولعل في التناقض الذي ينطوي عليه هذا الكتاب ما يدعونا إلى أن ننعته بأكثر من ذلك. عن إن سجيف ينادي (ويبدي المراجع إعجابه بندائه) إلى أن ينسى الفلسطينيون ومعهم العالم أجمع كل ماضي الصهيونية الأسود بحيث تخرج الصهيونية من الباب الرئيسي دون ان تمنع من الدخول من الشباك، كما يدعونا سيجيف إلى أن ننظر إلى الواقع والمستقبل المشرق الذي يعيش فيه الشعبان بسلام. ولا بد لنا هنا من أن نسأل سيجيف ومن يرى في ندائه صوتاً عذباً هو غناء الفيس بريسلي في القدس (ولنلاحظ، كيف أنه قد تجنب صوت بارنبويم وموسيقاه لأنه صادق في دعواه): «لماذا لم ينادي سيجيف بنسيان المذبحة اليهودية والبدء من مرحلة ما بعد المذبحة بدلاً من إنشاء أكبر متحف من نوعه في واشنطن وإنشاء مكتبة بكاملها في مكتبة جامعة ييل تختص بأدبيات المذبحة والتي أشرف على إنشائها وبنائها الأديب المرموق هارولد بلوم، أستاذ أشهر كرسي أدب في الجامعة المذكورة؟ وإذا ما كان النسيان هو الحل، فلماذا هذا الكم الهائل من الكتب التي تطالعنا صادرة صباح مساء عن أشهر دور النشر في العالم لتصور بشاعة المذبحة؟ ونسأل سيجيف»: «هل بوسع النسيان أن يكون انتقائياً؟» وباختصار: «لماذا هذا الكيل بمكيالين؟»

يذكر سيجيف أن الاحصائية تشير إلى أن غالبية الشعب الاسرائيلي تطالب بدولة علمانية ديمقراطية على النمط الأمريكي، فكيف نصدق هذه الاحصائية في الوقت الذي نرى فيه هذه الغالبية تنتخب شارون وتمنحه الدعم على مدى السنوات الماضية؟ أما تعليقه على ما يسميه العمليات الانتحارية باعتبارها تقتل أفراداً ولا تهزم دولة فهو تعليق أقل ما يقال فيه أنه يتحلل من القضايا الكبرى ويتجنب الخوض فيها. ويمكننا ان نتفهم الأمر لو أنه استنكر هذه العمليات

Digitized by Birzeit University Library

وشجبها، أما أن ينكر الدوافع من ورائها عل حلاً يلوح في الأفق فإن هذا أمر غير مقبول، على الأقل حين يكون المرء بصدد بحث مشكلة ما من جذورها. وكما قال فرد هاليدي مرة: إن على أمريكا ومن لف لفها أن لا يبحثوا في الحدث نفسه بل فيما يكمن وراء الحدث لأن الإرهاب كما يقول لا يتوقف بتجاهل الإرهاب أو بمقابلته بالند، بل بالبحث عن جذوره.

إن المراجع لو تكلف عناء النظر في المنطلقات الفكرية التي ينطلق منها إدوارد سعيد والتي يسطع نورها على الملأ ويتلقفها أصحاب الفكر في جميع أنحاء المعمورة لتبين له أن ما يراه نقصاً في رؤية إدوارد إنما هو الكمال مجسداً وأن ما يراه كمالاً في كتاب سيجيف إنما هو الخطل الذي ينكره إدوارد سعيد ومن هم في مثل وعيه. كيف؟

لعل من أهم منطلقات إدوارد سعيد الفكرية هو فكرة أن التمثيل التاريخي والروائي والثقافي وما شابه ذلك من ضروب المحاكاة إنما يكون ضمن منظومة ديناميكية تثمر من خلال السرد المتغير والخطأ المتحرك لا من خلال الأطر الجامدة وتأطير المعنى كما هو الحال في الرؤيا (وليس الرؤية) أو في الحلم أو الفانتازيا التي لا تخضع لسرد يوصل الى حوار ديمقراطي. وفي مقولة هامة يقول جورج لوكاش إن الانسان لا يأتي الى هذا الوجود من عدم وكأنه قذيفة سقطت على الارض بدون مقدمات تاريخية وسياق اجتماعي، والنقص الذي يراه إدوارد سعيد في الصهيونية هي أنها تمثل حدثاً مؤطراً يستمد وجوده الوهمي من مكان معين وزمان معين: الزمن هو العصر الذهبي، والمكان هو جغرافية فلسطين. والمنطق الذي يرتكز إليه كل من سيجيف ومُراجعه يستند إلى أن الصهيونية هي ذلك الحلم الرائع الذي تمخض عن حقيقة أروع تمثلت في وجود إسرائيل، وهو حلم لا يرقى إليه الشك ولا ينبغي أن يمسه النقد، كما أن لا شيء يستدعي الدخول في حوار مع الواقع الوليد، فهو وليد طالعه السعد الذي سيشايعه إلى يوم الدين.

لو كان سيجيف يتمتع ببعد النظر الذي يتوفر عند إدوارد سعيد، ناهيك عن الأمانة العلمية التي يفتقدها كلية لشارك إدوارد سعيد في منطلقه، بل وكان ليضيف عليه القول بأن الصهيونية قد انتهى مفعولها وفترة صلاحيتها (Expired) ، بدل أن يقول دورها، وأنها استفادت من ظروف المحرقة التاريخية ونشطت في ظروف شاذة أنتجتها حربان عالميتان. وبدلاً من قوله أنه لا يمكن أن تكون هناك حرب ١٩٤٨ أخرى ولا حرب ١٩٦٧ أخرى، كان على سيجيف أن يقول بأنه لا يمكن أن تكون هناك محرقة أخرى ولا نازية أخرى ولا حرب عالمية أخرى، علماً بأن فرضيته عن حربي فلسطين أقرب زمانياً من الحربين المذكورتين. لقد كان على سيجيف أن لا يستخف بعقل القارئ عربياً كان أم غربياً مثلما استخفت به جولدامائير

Digitized by Birzeit University Library

عندما أطلقت قولتها المضحكة: «**من هم الفلسطينيون؟ وهل هنالك أناس بهذا الاسم؟**» وقد رحلت جولدامائير عن الوجود ورحلت معها مقولتها، وليت أنها بقيت حية لتكتشف فداحة ما اقترفته من مغالطة. لكن سيجيف يبدو وكأنه يكمل العرض بموال جديد.

كانت الأمانة تقتضي أن يعترف سيجيف بأنه إنما يطل علينا من كتابه بوجه آخر لذات العملة. وإذا ما كان سيجيف مثل السواد الأعظم من الشعب في إسرائيل يدرك أن المستوطنات غير شرعية وأنها أسّ المشكلة، وأن حق العودة ليهود العالم والمعمول به في إسرائيل ينبغي أن يتلاشى في يوم من الأيام (لم يذكر طبعاً حق العودة لأصحاب الوطن المشردين من اللاجئين العرب)، وأن دولة علمانية أمريكية الصنع (من تجميع تل أبيب) يجب أن تسود المنطقة، فلماذا إذن لا يتحرك هو مع هذا السواد الأعظم الذي قال لنبيه موسى: «إذهب أنت وربك فقاتلا؟».

إن موقف سيجيف هذا يذكرني بمشهد رأيته شخصياً في رام الله عندما وقف إعلامي من التلفزيون البريطاني، وكان يسجل على مسمعي ملاحظاته على الموقف قبيل دخول السلطة بقليل، ويبدو أنه كان مخلصاً في تعليقه حين قال: «**إلى متى سيطول انتظار دخول السلطة بينما المستوطنات تزداد في كل يوم؟ هل يريدون الانتظار إلى أن تتم مصادرة الأراضي حتى تصل السلطة فلا تجد ما تفاوض عليه؟**» وقد لفت نظري ما قاله في عبارته الأخيرة: «**أمريكا تقول لإسرائيل: أنتم تبنون المستوطنات ونحن نعارض بناءها**». وهذا بالضبط، هو منطق سيجيف ومنطق الصحيفة التي يكتب لها. فلتمض إسرائيل قدماً في تنفيذ مشاريعها وخططها ودعونا نسميها علمانية وننسى كلمة الصهيونية التي أصبحت غير قابلة للتسويق دولياً، ودعونا نتذكرها بكل فخر بوصفها البنية الأساسية الصلبة التي شيدتها الأحلام. وهكذا فإنها لا تخفى علينا فكرة سيجيف بمجملها والتي لا تفترق في تركيبها كثيراً عن أسطورة الخلق: **أفاق آدم من حلمه ليجد حواء أمامه. تجسد الحلم فبارك الله ذلك الحلم الذي نشأت منه البشرية**، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

إن مراجع سيجيف ما كان ليريد أن يعترف بريادة إدوارد سعيد في ميدان ما بعد الحداثة، فإن عليه على الأقل ان يلتفت إلى منظومة ما بعد الحداثة نفسها كما يراها بقية الخلق. فالركيزة الأساسية في هذه المنظومة هي مناقشة الأساس (Foundation) أو أساس الأساس (Foundation of foundation) التي تنبنى عليها القضية والواقع والمشكلة التي هي موضع الاهتمام، وأبسط ما تعنيه هذه الركيزة أصلاً هو إلغاء الاحتفاء بالقضية والنأي عن تمجيدها والترنم بها كي لا نصاب بالجمود تجاه ما نحن بصدده من دوافع أو تاريخ أو قضية الى آخر

Digitized by Birzeit University Library

ذلك. وبهذا فإن إدوارد سعيد هو الذي يناقش في كتابه فكرة الصهيونية من منطلق ما بعد الصهيونية بينما سيجيف ومراجع كتابه هما اللذان يفرضان على الصهيونية منظومة المابعد.. ربما دون إدراك للمغالطة والتناقض البين الذي يقعان فيهما. وقياساً على ما ورد في المراجعة، فإن فرويد لا هيرتزل هو رائد ما بعد الصهيونية. ويمكننا القول بالمثل أن إدوارد سعيد لا سيجيف هو الذي يكتب عن الصهيونية من منظور المابعد وليس من منظور الماقبل.. كما ذهب المراجع. ولو كان إدوارد سعيد متخلفاً عن الركب وما زال منكباً على منظور الماقبل لما ذاع صيته كرائد بارز في جميع منظومات المابعد.. وهو الذي لم يحد في كتاباته أبداً عن نظرة تقدمية واعية قادرة على استشراف المستقبل والعالم في آن معاً.

إن ما أراد إدوارد سعيد قوله في كتابه عن فرويد هو أن فرويد لا يصحو من نومه ليهلل للحلم الصهيوني اليوتوبي، كما لا يريد لغيره من بني قومه أن يفعل ذلك. وإنما يرى أن على الجميع مناقشة أسس الحلم ووضعه وسياقه أو سياقاته من أجل بلوغ حقيقة تسمو في واقعها على الشعور المخدر العام الذي يبتعد برومانسيته عن أي واقع فعلي. وبعد. فكثيرة هي المواويل التي تصدح بها الحناجر عن قضايانا بين الحين والآخر في كتابات الغرب بدءاً من صحيفة هآرتز وانتهاءً بالتايمز اللندنية، والتي تحمل في ثناياها ادعاءات تتناغم مع هوس الأحلام الخلب. لكننا نقول في الختام: تعددت المواويل والملحن واحد!

Digitized by Birzeit University Library

إدوارد سعيد والقضية الفلسطينية*

عزمي بشارة**

ليس بالإمكان الحديث عن إدوارد سعيد والقضية الفلسطينية من منظور فكري، إذ لم تحتل قضية فلسطين حيزاً فكرياً واضحاً في كتاباته، كما لم يكن إدوارد سعيد باحثاً في الشارع الفلسطيني أو في تاريخ القضية الفلسطينية، وهذا-في نظري- لا يقلل من أهمية وعظمة هذه القضية.

إن ما يمكن التماسه في هذا الشأن هو علاقة التفاعل بين إدوارد سعيد وبعض المراحل السياسية لهذه القضية، وذلك انطلاقاً من مفهوم «المثقف العضوي»، غير أن حقل دراساته قد تركز على النقد الأدبي المقارن، ذلك الحقل الذي أحدث فيه تحولاً كبيراً، وكنت شخصياً أفضل أن اطرح محاضرة في هذا السياق، غير

* هذه الورقة لم تكن مكتوبة، وقدمت مرتجلة، قامت هيئة التحرير بتحريرها.

** كاتب ومحلل سياسي وأستاذ الفلسفة والدراسات الثقافية في جامعة بيرزيت سابقاً.

Digitized by Birzeit University Library

أن ذلك قد مكنّه -في منظوري- من تعميم رؤية ثقافية للقضية الفلسطينية، إضافة الى مكانته المرموقة كمفكر عالمي يتبنى بعض المفاهيم حول تفاصيل هذه القضية.

إن ما أسعدني حقاً هو أن الباحثين الذين سبقوني الى الحديث قد أكدوا على إخراج إدوارد سعيد من «تهمة» ما بعد الحداثة، وأكدوا على كونه أحد المفكرين الموسومين بمصطلح «High modernity» أو لنقل Lead modernity ، وإذا ما استدعى الحديث عن دوره النقدي في القضية الفلسطينية، فهو دورٌ جُلّه تنويري وعلماني، لم يذكر حتى بمفكري ما بعد الحداثة، فقد تعامل مع القضية الفلسطينية تعاملاً «حداثوياً» محضاً وديمقراطياً محضاً، وكذلك هو تعامل علماني ونقدي، ولا علاقة له بما بعد الحداثة إلا في أماكن قليلة حيث يقوم «بنقد النص» ويستخدم آليات ما بعد الحداثة، على كل حال أنا أنعى سمير ميشيل أحد مفكري ما بعد الحداثة، فقد أثّر على إدوارد سعيد في المنهج، حيث طور قضية العلاقة بين القوة والمعرفة في النص، وحتى لو ذهبنا إلى القول بأن هذا هو التأثير الأساسي، فإنه لا يدخل في سياق تأثير ما بعد الحداثة، بل يمكن تسميته بأنه إطار حداثوي محض أو ما بعد الماركسية Post Marxism وليس Post modernism.

لقد سمعنا قبل قليل عن ذوق إدوارد سعيد الجمالي، كما سمعنا عن ذوقه الحداثي، فهو «حداثي جداً» أما فيما يتعلق ببحثه وموضوع القضية الفلسطينية، فقد «تورط» فيها على نحوٍ مباشر، فهو لم يكن بريئاً من قضية الانحياز الشخصي وعلاقات الحب والكره، فقد كان انفعالياً وهذا أمر قد يحبه أناس وينفر منه آخرون، بالنسبة لي فإنني أحب هذه الانفعالية لأنني شخصياً انفعالي، فهو لم يتعامل مع القضية الفلسطينية تعامل باحث بعيد أو لا علاقة له بالموضوع، بل كان تورطه بالأحرى فيما يتصل بالهوية الفلسطينية وإعادة تركيب حركة التحرر الفلسطينية، كما كان على علاقة عضوية مع المجلس الوطني الفلسطيني وموضوع الدولة، ثم فيما بعد إثر عقد اتفاق أوسلو.

من ناحية أخرى فقد كان إدوارد سعيد رغم إنكاره أحياناً مستغرقاً في «قضية الهوية»، فهو فلسطيني بمعنىً ما، فقد وُلِدَ وعاش هنا، ولكن على مستوى تعدد الهويات فإنني أجد نفسي متفقاً معه تماماً، إذ لا يمكن تعريف الإنسان الحديث من خلال هوية واحدة، قومية أو غير قومية»، كان يهتم بتعريف الإنسان في المجتمع

Digitized by Birzeit University Library

الحديث «بالفرد المدني»، لذا فإن موضوع تعدد الهويات على علاقة بتبلور هويته الفلسطينية في مقابل هويته الأمريكية وبتحديد أكثر، تأثره بالمسألة اليهودية، فلا يمكن فصل وجوده في نيويورك -في اعتقادي- عن كتاباته الشخصية، فلو كان يعيش في «أوهايو» لكان الأمر مختلفاً، ذلك أن وجوده في نيويورك وعمله في الجامعة هناك قد كان لهما الدور الأساسي في تشكيل هويته الفلسطينية على النحو الذي وصلت إليه مؤخراً، فهي، أي فلسطينيته، قد برزت من خلال مفهوم المسألة الفلسطينية Question of Palestine أو خلال ما يعرف بمفهوم Blaming the victims.

هناك ملاحظة في هذا السياق أود الإشارة إليها، وهي تتصل بالهوية القومية، فقد مررنا نحن جيل المثقفين العرب (بمن فيهم أصدقاء إدوارد سعيد) بما يمكن دعوته بالهوية العربية، أما هو فلم تشكل لديه هذه الناحية إشكالية ما، فقد كانت شاحبة إلى حد كبير، فانا أعرف إدوارد سعيد الفلسطيني الأمريكي، لكن هويته العربية غير ظاهرة، وهو ذات البعد الذي تحرر فيه كل جيلنا النقدي من الفكر القومي العربي بأشكاله القديمة والفكر الماركسي بأشكاله القديمة في اتجاه التحول إلى الفكر الديمقراطي النقدي، ففي اعتقادي أن هناك مرحلة يفتقدها هو، وهي مرحلة الهوية العربية ببعدها القومي، إذ لم تكن هذه القضية تعني له الكثير، حتى في اللقاءات التي كانت تجري في لندن بين المثقفين العرب من مختلف الدول العربية، فقد شارك فيها بالطبع والتي لم ينشر عنها شيء حتى الآن، حيث كانت هذه الاجتماعات تهدف إلى تجديد الفكر العربي، وكنا نتألف من خمسة عشر مثقفاً، كان واحداً منا، وقد كانت الاجتماعات مغلقة، وكان الجو غريباً على إدوارد سعيد، لم يكن مرتاحاً على الإطلاق، وعليه فإنني أظن أن تشكيل هويته الفلسطينية قد تبلور من خلال الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، وهو صراع قد أخذ لديه شكلاً خاصاً في نيويورك حيث يسيطر اللوبي الإسرائيلي في الجامعة على وجه الخصوص، الأمر الذي يفسر لديه مفهوم الهوية.

إن واحداً من أهم الجوانب الذي حظي به اهتمام إدوارد سعيد والذي لو عمل على تطويره لأضاف مدماكاً متميزاً في مجال التحول في العلوم الاجتماعية ونعني به نقده للنص العربي حول مسألة الشرق الأوسط، تماماً كما لو أن نقده لتكّون الهويات قد شكل تياراً آخر في دراساته، حيث لم يتعامل مع هذا الموضوع الأخير

Digitized by Birzeit University Library

كحقل قائم بذاته، ولذلك فإننا لا نلبث أن نجد بعض الثغرات في كتاباته المتعلقة بالموضوع الفلسطيني وارتباطه بهويته هو، وهذا جانب يمكن أن يشكل أحد أكثر الحالات متعة في بحث كيفية تشكل هويته الفلسطينية وتفاعلها مع القضية الفلسطينية.

أما فيما يتصل بموضوع مداخلتي، فإنني، في الوقت القليل المتبقي لدي، أود أن أؤكد أن إدوارد سعيد ليس باحثاً في القضية الفلسطينية، كما لا أعتقد أن هنالك «نظرية سعيدية» في مجال القضية الفلسطينية وبالتالي في قضايا العالم العربي، فليس له مساهمات كبرى في القضايا العربية، بينما انصبت غالبية مناقشاتنا على القضية الفلسطينية، وكانت مناقشات مباشرة بيننا وبينه، وكان هناك حوار مستمر في هذا الموضوع، وأنا بدوري سأركز على الموضوع الذي يهمه في هذا السياق، والذي عمل إدوارد سعيد على إعادة إثارته، وهو في نظري على جانب كبير من الأهمية، وأعني به موضوع المواطنة، فقد ركز تفكيره في السنوات الأخيرة على موضوع المواطنة والمتعلقة بالفكر السياسي في الحركة الوطنية الفلسطينية، وقد استخدم هذا المفهوم فيما بعد في قضايا متعلقة بالعالم العربي في سياق نقده للأنظمة العربية، وهذا المفهوم غير متجذر في الثقافة السياسية العربية، وأنا اشدد على مفهوم «المواطنة» وليس القومية، وقد انتهيت في كتابي «مساهمة في نقد المجتمع المدني» إلى هذا الموضوع، والذي اتفق مع إدوارد سعيد تماماً فيه، ولكنني أحاول أن أؤسس ديمقراطية، والتي هي من حقوق المواطنة.. أتفق معه تماماً، وقد يتجلى ذلك من خلال واقعنا في الداخل كون موضوع «المواطنة» هذا هو احد الأسلحة في مقارعة الصهيونية، وربما تسنى لي أن أضيف بنداً آخر قبل دخولي في الموضوع الأساسي وهو قضية اهتمام إدوارد سعيد المتأخر نظرياً في كتاباته، رغم كونه مبكراً في حياته العملية، غير أنه قد أعرب عنه مؤخراً وكتبه، ونعني به اهتمامه بمعاناة اليهود في أوروبا أو موضوع المحرقة Holocaust ، وذلك يرجع في اعتقادي لسببين:

الأول: وهو إساءة فهم بعض القوى، وتحديداً الحركات الإسلامية، واستخدامها لكتاب القضية الفلسطينية وكأنه نقد للحضارة الغربية عموماً بكل ما فيها واستخدم ذلك بشكل ملتوٍ لنقد كل شيء عربي، وقد كتب فيما بعد مجموعة مقالات صححت هذا الانطباع، وأنه ليس صراع حضارات، وقد ناقش

Digitized by Birzeit University Library

بعض نُقاده فيما بعد هذا الاتجاه، وعلى سبيل المثال كتب صادق جلال العظم Inverted Terrorism ، أعتقد أن هذا وضع غير صحيح، فقد أعاد إدوارد سعيد تثبيت قدميه في الحضارة الغربية، فثقافته غربية، كما أن حضارته وقراءاته وأدواته في البحث كلها غربية، بما في ذلك أدواته التقليدية، فهو لم يكن معادياً للحضارة الغربية، وإنما كان هناك حاجة لأن يطبق ذلك في الموضوع الفلسطيني.

والسبب الثاني: وهو الفهم الصحيح لإدوارد سعيد وأنه لا يمكن فهم القضية الفلسطينية دون فهم العمق التاريخي للمسألة اليهودية، بما في ذلك يهود أوروبا، فحتى يكون الطرح الفلسطيني طرحاً ديمقراطياً، فإنني أوافقه بأنه يجب ان يكون إنسانياً على المستوى العالمي Humanist ، ومن المفروض أن نرى عمق هذه المسألة، فأحد أسباب تعقيد القضية الفلسطينية هو تشابكها مع المسألة اليهودية، فالفلسطينيون لا ذنب لهم في هذا، ولكن التاريخ لا يعرف الرحمة، ففي النهاية يجب أن يتعامل الفلسطينيون -(على الأقل المثقفين منهم) مع النظرة الإنسانية للموضوع، هذه النظرة التي قامت بطرح فكرة الدولة ثنائية القومية، والتي شملت في اعتقادي قسماً كبيراً من المثقفين الفلسطينيين.

أريد الآن أن أضع موضوع الدولة ثنائية القومية عند إدوارد سعيد في سياقه التاريخي، فلم يكن إدوارد سعيد قائد حزب، كما لم يقم بوضع برنامج سياسي اسمه الدولة ثنائية القومية، وهذه فكرة قديمة تنتمي إلى عشرينات القرن الماضي، ولم تكن عند اليهود فقط بل تجاوزتهم إلى بعض المثقفين الفلسطينيين ولكن إعادة إنشاء هذه الفكرة قد ارتبط لديه بنقد اتفاقية أوسلو، ونقد فكرة الدولة الفلسطينية بنقد القيادة الوطنية الفلسطينية، وقد ذهب البعض بعيداً في هذا الشأن، ورد ذلك إلى الخصومة أو العداء الشخصي مع أناس تعامل معهم في المجلس الوطني الفلسطيني، وبتحديد أكثر شخص الرئيس عرفات، أعني إذا أردت أن ترى نقيضاً لشخص الرئيس ياسر عرفات فانه إدوارد سعيد، وذلك في كل شيء، وقد يكون هذا موضوع بحث فيما بعد، ولكن الذين يعرفون الحركة الوطنية الفلسطينية وشاركوا فيها سواء في المجالس الوطنية الفلسطينية أو غيرها، لم يعرفوا أن إدوارد سعيد قد أسس فصيلاً أو حزباً سياسياً، بل كان معروفاً أنه أحد المثقفين المستقلين الذين كانوا ضمن الحركة الوطنية الفلسطينية، وقد شارك فيها بالطبع، وقد كان

Digitized by Birzeit University Library

ذلك في البداية بتأثير الماركسيين مثل الأستاذ حنا ميخائيل وآخرين، ثم تمثل ذلك لاحقاً بوزن إدوارد سعيد الأكاديمي ووزنه الدولي الذي رمى به بالكامل في خدمة القضية الفلسطينية، وهذه قضية قلما نجدها عند المثقفين، فقد كان لإدوارد سعيد لوم مستمر على المثقفين العرب الأمريكيين ، كان هذا اللوم منذ عرفته، لوم فيه مرارة، لأنهم لا يقومون باستغلال نفوذهم في هذا السبيل، كان يسيطر عليه هذا الهاجس دوماً، بما في ذلك نقاش يشابه ولا يطابق نقد «نعوم تشومسكي» للحركة الوطنية الفلسطينية في كيفية تعاملها مع الرأي العام الأمريكي، بمعنى التعامل الفوري مع المؤسسات والدول وزعماء العالم الغربي، دون التعامل مع المجتمع الغربي بالتحديد، فهو قد نقد طبيعة العمل في القوى الفلسطينية غير أن الأمر لم يبلور عنده سؤالا.. ربما لأننا غير ديمقراطيين.

لقد كان نقد إدوارد سعيد للقيادة الفلسطينية فيما بعد أوسلو، كان يعتقد أن أكثر شيء طبيعي في العالم هو أن أناساً بطريركيين غير ديمقراطيين يخاطبون حركات المرأة في الولايات المتحدة، إذ كيف سيخاطبون حركات المرأة في الولايات المتحدة أو حركات الأقليات؟ بأية أدوات؟ ثم أدرك فيما بعد أن هذا لا يجوز أن يمر دون نقد مباشر للقيادة الفلسطينية.

إن ما اعتقده هو أن إدوارد سعيد قد ذهب بالنقد إلى أبعاده الشخصية ومرد ذلك أنه كان يعرف الأشخاص، وهذا هو أحد عناصر تعقيدات القضية، وهو أن تصبح القضية خلاصة انفعال شخصي، وفي نظري أن انتقاداته حول القضية الفلسطينية لم تخل من الانفعال، وذلك يعود إلى المرارة والمعرفة الشخصية خلال السنوات الطويلة. ولكن مالذي يبقى إذا نحينا هذا جانباً وذهبنا مباشرة للنوايا الأساسية؟

في اعتقادي عندها تصبح هذه الجوانب غير أساسية ويبقى نقده للقيادة الوطنية الفلسطينية نقداً يتصل بمشروع أوسلو الذي كان يراه مشروع إنقاذ ذاتي، وتضحية بالمشروع الوطني، مشروع إنقاذ ذاتي على حساب الأهداف الوطنية الفلسطينية والتي كان تواصل النضال من أجلها كل هذه السنوات.

لقد كان عداؤه شخصياً ومباشراً، وكان النقاش منصباً على مسألة من يقود الشعب الفلسطيني؟ أو ما هي الأهداف التي يتم قيادة الشعب الفلسطيني تجاهها؟، وإذا كانت المسألة متعلقة بالقيادة ونوعيتها، فان هؤلاء (القيادة الحالية) لا يستحقون ان يقودوا الشعب الفلسطيني، إذ هل من اجل ذلك ضحى كل أولئك الشهداء؟

Digitized by Birzeit University Library

فنفتح القضية حتى النهاية، وفتحها حتى النهاية وبجرأة، بل وعلى نحو متطرف في بعض الأحيان، بجرأة تميز بها شخص لديه موقف، ولديه حصانة، في الوقت الذي كان هناك كثيرون في المجتمع الفلسطيني يملكون تلك الحصانة ولم يجرأوا على ما تجرأ عليه إدوارد سعيد، لقد طرح الأمور على نحو واضح تماماً، وقال بشكل صريح أن نتيجة ذلك هو القبول بنظام فصل عنصري.

أنا أذكر تلك الفترة -أيام أوسلو- حيث كان الاتصال بيننا يتم على نحو يومي، وهذا يعود لشدة الانفعال، فقد كان يشتكي من قلة من كتبوا ضد أوسلو من المثقفين الأمر الذي حفزه للاتصال مع بعض النقاد، وأنا لا أقصد تلك الفصائل التي رفضت لأسبابها، وتلك التي وافقت لأسبابها أيضا، وإنما أقصد أولئك المثقفين الذين لم يرفضوا التعامل مع الواقع الموجود.. من هنا نشأت فكرة النقد الديمقراطي.

إن ما تمخض عنه الأمر هو نظام فصل عنصري Apartheid وقيام نظام «بانتوستانات»، وهذه قضية غدت الآن معروفة، فقد استعمل في حينها تعبير «بانتوستانات» وأثبتها في المقالات الأولى، بينما غدت الآن مصطلحات معروفة «Common Place» لدى الجميع، وهنا أجدني أعود الى فكرة الدولة ثنائية القومية، فإذا كان مشروع الدولة ينتهي إلى قيام بانتوستانات، كما ينتهي إلى فصل ديموغرافي دون سيادة، رغم كل النقاشات حول حجم الأرض، فان الأمر لن يتمخض إلا عن فصل ديموغرافي دون أية سيادة. إذن فلنعد إلى إنتاج فكرة الدولة ثنائية القومية.

إن الاستنتاج الميكانيكي الذي كان شائعاً هو أنه إذا فشل المشروع الوطني الفلسطيني في العقدين الأخيرين فان ذلك لا يعني بالضرورة نجاح مشروع الدولة ثنائية القومية، وهذا استنتاج ضعيف وقعنا ضحية له خلال فترة ما، سواء في ذلك المثقفون أو السياسيون، إذ من الممكن أن يفشل احد المشاريع دون أن يعني ذلك فشل المشروع الآخر، أي أن دحض مشروع الدولة الوطنية لا يعني انتصار مشروع الدولة الواحدة.. أنا لا أقصد أن أحاضر مطولاً حول هذا المشروع.. إن المشروع قد يفشل وقد تحل أزمته من خلال التسميات أو اللغة، كأن يسمى دولة، ويناقش كدولة فالمجتمع الفلسطيني منشغل الآن بموضوع الانتخابات، ويظهر للعيان وللناس أنه دولة، ولكن في اعتقادي أن الناس لا يحبون القول بأنهم فشلوا، غير أنني أحب أن أضع مشروع الدولة الديمقراطية تحت المجهر، فالدولة ثنائية القومية أقرب للميثاق من مشروع الدولتين، إن فيها اعترافاً بالطرف الآخر كثنائي القومية «Two Nations» وهذا

Digitized by Birzeit University Library

الأمر ليس جديداً بل سبقنا إليه كثير من الناس، وهو ليس الدولة ثنائية القومية Secular democratic، أنها إضافة وتطوير لفكرة الدولة الديمقراطية العلمانية من خلال الاعتراف بأن هناك تشكيلاً لقوميتين فيها، أنا أقول هذا للباحثين والطلاب لأن هناك سوء فهم، يعني دولة تكاد أن تكون ثنائية القومية وهي Secular democratic مثل كندا حيث فيها اعتراف بوجود قوميتين، إنها أكثر عينية وتعترف بوجود جماعتين قوميتين، وهو أمر -في نظري- يجب أن يولى اهتماماً خاصاً كتطوير لفكرة الدولة ثنائية القومية.

إن غالبية المثقفين لا يريدون ولا يعترفون بوجود دولتين لأن الغالبية نادت بفكرة الدولتين بمن فيهم إدوارد سعيد الذي كان مع مشروع المرحلة، والدولة الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة وعاصمتها القدس هي مرحلة في اتجاه دولة ثنائية القومية، إنه تطوير لفكرة الدولة الديمقراطية العلمانية وقد مرت بمرحلة الدولتين واستفادت منها، مع الأخذ في الاعتبار أن هناك جماعتين قوميتين، ونحن عندما نقول جماعتين قوميتين، عندها لا تكون الدولة ثنائية القومية، بل دولة علمانية ديمقراطية بالتحرير أو بالتصويت بالأغلبية، حيث يوجد اتفاق بين قوميتين على إقامة دولة ثنائية القومية، وهنا بدأ إدوارد سعيد يهتم بالعمل مع مثقفين يهود ثم مع مثقفين من هنا، مروراً من فكرة الدولة ثنائية القومية المتعادلة في المصالح، والتي ينبغي أن يكون فيها نوع من الاتفاق والإجماع «bi national».

ما ينقص طبعاً صحة الفكرة منطقياً، فأنت تستطيع أن تعرض الفكرة منطقياً وتقول هناك محاسن كثيرة لهذه الفكرة، مثلاً أن الناس لا تحصي بعضها بعضاً في دولة ثنائية القومية، وأن كل قومية لديها تربة خاصة بها، وبالتالي يصبح حق العودة ممكناً في الدولة ثنائية القومية، وخاصة أن حق العودة هو أحد عناصر القضية الفلسطينية، لكن نحن مختلفون جداً وعلى نحوٍ عميق على مثل هذا الطرح، والناس لا تجرؤ أن تتكلم لأن معظم ما يقال «وشوشة» في معظم قيادة الحركة الوطنية الفلسطينية، بخصوص «حق العودة» ليس محصوراً في جماعة حنيف، وهذه الثوابت «تتكرر مثلما تتكرر كلمة الميثاق، كيف تكون دولة يهودية وتعترف بحق العودة؟ فنحن مختلفون على هذا ولا يوجد إمكانية لوجود دولتين لشعبين بهذا النموذج وبهذا التفكير دون تطبيق حق العودة، ومن يقول حق العودة يفترض انه لا توجد مشكلة ديموغرافية.. هذه الأمور أعدناها وكررنا في كل نقاشاتنا، كما وجدت طريقها في كتابات صديقنا طيب الذكر إدوارد سعيد.

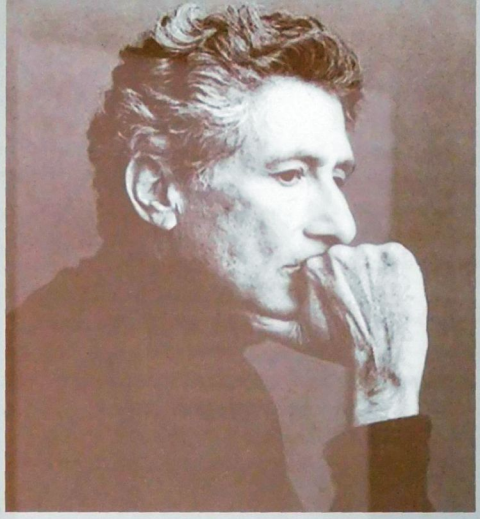
Digitized by Birzeit University Library

إن هذا يشكل هاجساً أساسياً لأناس نشأوا في الحركة الوطنية في لبنان وليس في رام الله، لقد كانت كل نقاشات إدوارد سعيد مع اليهود والأمريكان، أقصد الصهاينة «أنت لاجئ أم غير لاجئ؟، ماذا يعني «وطن»؟، هذه قضية يمكن أن تعرضها منطقياً كالتالي: إذا كان حق العودة هو أصل القضية الفلسطينية وجوهرها، أما إذ كان أمراً آخر فلنتصارح ولنقله. فهل حقاً لا يمكن حل القضية إلا في إطار الاعتراف بالكتل الاستيطانية والوقائع على الأرض؟ وكما عبر عن ذلك في رسائل بوش-شارون كتفاهم أمريكي - إسرائيلي بعد الحادي عشر من أيلول.

بطبيعة الحال، من كان ذكياً لم يحتج إلى ظهور تلك الرسائل ليدرك أن الصراع في مرحلة الانتفاضة جرى كصراع حول أفكار كلينتون، لقد دارت الانتفاضة حول ذات الأفكار، ونتساءل بدورنا هل سيحسم الشعب الفلسطيني هذه المسالة عبر الانتخابات؟ إن صراعاً يدور في الداخل الفلسطيني حول الإجابات على هذا التساؤل.

في ذات السياق إن ما يعرض حول فكر الدولة ثنائية القومية، وإن تم بصورة منطقية وبشكل جيد، إلا أن ما ينقص هذا العرض هو مسالة تأسيس هذا الفكر على حاملين اجتماعيين وسياسيين في داخل القوميتين. وفي حالة إدوارد سعيد، فإننا تحدثنا عنه، عن ثقافته، باعتبار ذلك موقفاً ثقافياً قيمياً بعيداً عن الحديث عن إقامة تيارات سياسية في كلتا القوميتين، تدعو لهذه الأفكار، وبهذا فنحن مضطرون أن نقيمها كأفكار وحسب.

Digitized by Birzeit University Library



Edward Said..
The Man, The Thinker

Festschrift in Honor of Edward Said: Proceedings of the Study Day,

December 14th, 2004

Birzeit University
Faculty of Arts
2006

Digitized by Birzeit University Library
مكتبة جامعة بيرزيت الرقمية

Edward Said The Man, The Thinker

Conference Preparatory Board:
Ahmad Harb
Tania Naser
Vera Tamari
Reham Al-Barghouthi
Kamal Abdulfattah
Abdelkareem Abu Khashan
Abdelkareem Al-Barghouthi
Ghazi Muhsen
Heba Darwish

Editing Board:
Ahmad Harb
Abdelkareem Abu Khashan
Abdelkareem Al-Barghouthi

First Edition - June - 2006
© All Rights Reserved
ISBN 9950-347-00-9

Faculty of Arts - Birzeit University
Tel: 00970 2 298 2004
Fax: 00970 2 298 1004
E-mail: dean_arts@birzeit.edu

Cover designby: Khaled Hourani
Layout and Printing by: Al Nasher Advertising Agency

Digitized by Birzeit University Library

Contents

Speeches

Main Speech
Tom Mitchell. 5

Papers

Edward Said and *Culture and Imperialism*....
Patrick Parrinder. 13

Secular Divination: Edward Said's Humanism....
W.J.T Mitchell. 19

Occidentalism After Edward Said
Nabil Matar. 29

Foreword in Arabic. 5

Speeches in Arabic

President, Birzeit University
Nabil Kassis. 7

Dean, Faculty of Arts
Ahmad Harb. 9

Ministry of Culture
Ali Al-Khalili. 13

Digitized by Birzeit University Library

Edward Said's Family (Arabic & English)
Mariam Said. 15

Papers in Arabic

How Do We Read Edward Said?
Abed Al-Kareem Al-Barghouti. 21

"Edward Said, Identity and Place".....
Abed Al-Kareem Al-Khashan. 31

A New Perspective in Reviewing Edward Said !!!....
Mohammad shaheen. 41

Edward Said and the Palestinian Cause....
Azmi Bishara. 51

Digitized by Birzeit University Library

Eulogy for Edward Said

*W. J. T. Mitchell**

I do not know how to begin speaking of Edward Said. Should one begin with a tribute to his massive learning, his global influence as an intellectual? Should we start from his complex identity and origins as a Palestinian whose life was a continual set of displacements? From his political commitments as a tireless proponent of Palestinian emancipation and self-determination? From his magnificent cultural work as a writer and artist, both a musician and a musicologist, both a critic and analyst of writing and a stylish, path-breaking writer in his own right? From his profound reflections on the fundamental philosophical principles of a new utopian humanism that could envision and acknowledge the universality of the human form and the absolute value of human life in friend and enemy alike? Should we start from his personality as a charismatic public figure, or his character as a delightful private person—charming, witty, volatile, urbane, sophisticated, passionate, and wickedly humorous?

* أستاذ الانجليزية وتاريخ الفن في جامعة شيكاغو ورئيس تحرير المجلة الفصلية المرموقة Critical Inquiry، جامعة شيكاغو.

Digitized by Birzeit University Library

As I prepared for this occasion, I wished not to have to begin anywhere with this statement. I wished for it to have already begun, as Foucault once said, so that I could have slipped into the room quietly, unobtrusively, listening in and joining a conversation already in progressa conversation that I know has taken place in this place many times already, during Edward's many visits to Birzeit University, and equally important, during his absences. But in asking me to provide the keynote address for this memorial symposium, you have laid on me the burden of something like a beginning, a turn in the conversation that might take our common relationship to Edward Said in a new direction. This burden which is also an incredible honor that I do not deserve(is too heavy for me. What can I, an outsider, neither a Palestinian nor a speaker of Arabic, an academic intellectual from the United States, say to this gathering? How can I begin to speak of Edward Said?

I hope you will forgive me, then, if I begin with the personal, and say something about my long friendship with Edward, words that I wrote on the very day of his death, in September 2003.

Any guise of critical neutrality or objectivity drops away when it comes to the death (and life) of Edward Said. Edward was a profound influence on *Critical Inquiry*, the scholarly journal I have edited for the last 25 years, a frequent contributor, and a crucial member of our advisory board. He was one of the greatest scholar-critics of his generation, opening up entire new fields of thought and research for thousands of people in and out of the academic world. But he was also my dear, cherished friend for twenty-two years, and was to me both an inimitable exemplar of the highest calling of the intellectual life, and something like a teasing, needling older brother smarter, better looking, better dressed, more sophisticated, always out ahead somewhere on horizons that for me were just coming into view. He opened innumerable doors and windows for me, and seemed to regard me as something of a reclamation project a rude American westerner badly in need of guidance and re-education, especially in matters of clothing. Our usual ritual upon meeting after some time apart was for him to look me up and down and pass withering judgments on the condition of my shoes, and to berate my obstinate reluctance to engage a proper tailor.

I have no idea how many hours we spent talking on the phone or face to face over meals during the last twenty years. Since our first meeting at the 1981 *Critical Inquiry* conference on The Politics of Interpretation, (where he delivered his memorable paper on Opponents, Audiences, Constituencies, and Community), our conversation was rarely interrupted for more than a month or two. We shared secrets and passions,

Digitized by Birzeit University Library

surprises and standing jokes, gossip and grievances, and marathon tennis matches on Columbia University's clay courts. We argued constantly over literary theory, new critical movements, postmodernism, deconstruction, politics, editorial decisions, and questions of taste. His characteristic strategy was to reduce me to silence, and then to turn the debate around and express some doubt about what he had been arguing, and to urge me to put up a better fight, like a boxer carrying his opponent for an extra round or two. This was, I feel, part of his larger critical strategy of cutting against the grain, questioning received ideas (including his own), and treating the critical encounter, not as a matter of system or position, but of dialogic transformation. We shared a love for William Blake, and especially for certain of his Proverbs of Hell: Opposition is True Friendship; Without Contraries is No Progression.

Others can write with greater authority on Said's intellectual achievements as a scholar of music, literature, and the arts, and as a spokesman for the Palestinians. No one, I think, can quite grasp the totality of his ambitions his voracious reading in history and politics, in the literatures of Europe, the Americas, and the Middle East. For me, the characteristic gesture of both his cultural and political writing (which, despite his claim to lead two lives, always seemed to me all of a piece), was the turn from the straight, predictable path, the reversal of field, the interrupted itinerary. So that, having by many accounts founded the entire field of what is called (postcolonial studies, he immediately set about to critique it, to question its emergent complacencies and received ideas. His role as spokesman for Palestine involved similar turns and complexities. He often said that he wanted to help bring a Palestinian state into existence so that then he could play his proper role as critic, and attack it. His most profound reflection on the Palestinian people is, in my view, *After the Last Sky*, a book-length essay written in collaboration with the great Swiss photographer, Jean Mohr. This book took a double risk, engaging with a visual art form (a medium that Said often confessed put him into a panic), and with the interior, private lives of an oppressed people whose lives are and were in many ways quite alien to the cosmopolitan and rather aristocratic life that Edward enjoyed. The result is a marvelous, many-layered reflection on images of the Palestinians, the stereotypes circulated about them, but also by them; their fantasies and fixations, virtues and vices. The book is, of course, an impassioned plea for international recognition of the justice of Palestinian claims, and a polemic against the hideous occupation and dispossession they have suffered for half a century. But much more importantly, it is a mirror for the Palestinians, a critical reflection on their political mistakes, their cultural shortcomings. Above all, it is a confession of Said's own ambiguous relation to his people, which is

Digitized by Birzeit University Library

nothing like that of a (spokesman in the usual sense i.e., a mouthpiece for power. Edward was a spokesman in the way the Jewish prophets spoke for and to Israel: a chiding, challenging voice, sometimes in the wilderness, sometimes in the opera house or symphony hall, sometimes at the movies or in the preface to a book of poems or a graphic documentary, and sometimes in the academic lecture theater, always speaking the unwelcome truth to power.

For me, the voice of these public occasions was inseparable from the avuncular, teasing figure so often found at the head of the dinner table of Rashid Khalidi, the eminent Palestinian historian, and a long time friend and colleague at the University of Chicago. There the banter with friends and relatives black and white, Jew and Arab, Irish and English and Indian-over Mona Khalidi's cooking, made instantaneous transitions from the personal to the political, the academic to the public sphere. His voice on the telephone, no matter how racked with illness in the last couple of years, could, without a hitch, transform itself into the voice heard so often on PBS or BBC an eloquent, insistent intelligence grounded in depths of learning and feeling, and leavened by a wicked sense of humor and passionate indignation. Walking and talking with Edward were one and the same thing: a headlong, breathless, long-legged conversation, heedless of curbs, interrupted without warning by full stops. I would suddenly find myself walking alone, turning back toward his look of astonishment, or grabbed by the arm and pulled up short: But, dear boy, you cannot be serious! Or No! Really!? Just as I always suspected! Neither the low places of academic politics, nor the high places of global strategizing, were spared the lash of his wit and the exercise of his intelligence. No ally, no matter how close, was above criticism; no opponent exempt from the verbal cruelty of which he was a master.

Said was, it should be remembered, a polemicist, a literary warrior in the tradition of Jonathan Swift. His wicked humor and teasing in private life became unbridled satire on the public page. He was often angry at *Critical Inquiry* (and at me) for publishing articles that were critical of him, and he once denounced a hapless opponent in our Critical Response section as a fictitious person, a fraudulent assemblage of ideological cliches. He was an angry young man, an angry middle-aged man, and he was learning how to play the brilliant curmudgeon, endlessly chastising his would-be followers and younger colleagues for being slaves of fashion, and for writing barbarous, jargon-ridden prose. And of course he inspired anger, hatred, resentment, envy in others. He was constantly being accused of lacking balance in his political writings, failing to condemn Palestinian terrorism as frequently and vehemently as he attacked Israel's state terrorism(as if any polemicist worthy of the name has ever been known for

Digitized by Birzeit University Library

balance, as if there were some moral calculus that requires every condemnation of the violence of the strong to be balanced by an equal-time condemnation of the resistance of the weak.

Edward's public appearances were plagued by death threats that he dismissed (along with his cancer) as an annoying distraction, and (even worse), by questioners who wanted to lure him into anti-semitic comments, or to characterize his criticisms of Israel as expressions of anti-Semitism. (This canard has now been institutionalized by a nation-wide campaign to hurl accusations of racism at intellectuals who question Israeli policies in any way; in this sense, we have all become Edward Said's). Edward never wavered in his resistance to the seductions of hate speech and hateful thinking in public or private. In his conversation one could sense the presence of numerous Jewish interlocutors, of the intimate connectness of Palestinian and Jewish cultures and histories, of the feeling for peoples linked by a common tragic destiny, as if the Palestinians could be thought of as the Jews of the Jews. Although he did not speak Hebrew, he liked to quote the Palestinian poet, Mahmoud Darwish, who talks of making love in the Hebrew language he had learned as a child.

We spent a week together in the West Bank and Israel in the fall of 1998 on the occasion of a remarkable international conference at Birzeit University. The conference, Landscape Perspectives on Palestine, was the most profoundly affecting academic gathering I have ever attended. (The proceedings were later published as *The Landscape of Palestine: Equivocal Poetry*, by Birzeit University Publications, 1999). With participants from every corner of the globe, every discipline of the humanities and social sciences, mixing Israeli and Palestinian intellectuals, it now seems like a distant, utopian moment of hope for peace in the middle east. A new generation seemed poised to take over from the old warriors, Arafat and Sharon, ready to move into a time (which now seems unimaginable) of reconciliation and mutual discovery. Edward, the late Ibrahim Abu-Lughod, and I traveled by car with relative ease from Ramallah to Jerusalem to Jaffa, visiting childhood places, looking for (disappeared Palestinian villages and neighborhoods, getting lost in the Orthodox Jewish section of Jerusalem, and swimming in the Mediterranean. Edward, always a powerful swimmer, quickly left us behind in the shallows and swam far out into the sea until his head was just a dot, appearing and disappearing in the swells. He has swum out too far for us to follow now. But the ebb and flow of his conversation continues and will continue in the criticism, the politics, the culture, and the evolution of human thought to come.

Digitized by Birzeit University Library

We are still left, of course, with the question I started with: how to begin a new the unfinished work that Edward left us with, how to begin without his imaginative leadership.

Fortunately, Edward is still with us to provide some guidance, in the form of his writings, which we now can understand even more fully as his answer to death. His brilliant early book, *Beginnings* meditates exactly on our problem today, by addressing all the fundamental questions. What is a beginning? How does one make a fresh start, a new beginning, in the act of writing or speaking, much less in the historical time of political decisions and movements? What does it mean to begin again, in the midst of ruins, disappointments, and disasters? How do we begin a new phase, now that Edward's life has ended? What exactly was it that he began, and how do we renew his beginnings, his many inventions, experiments, and intellectual innovations, without simply repeating his statements in an empty ritual that he would have found thoroughly boring? How do we begin to pick up the pieces of all the lost causes, utopian dreams, and unshakeable commitments to truth and justice that he represented? As Edward put it in *Beginnings*: one rarely searches for beginnings unless the present matters a great deal. (42) And the present moment, which is marked both by the mourning for Edward's death, and for what is perhaps the darkest, most desperate moment in the long history of the oppression of the Palestinian people, unquestionably matters a great deal. It is critical in the deep and multi-valent sense that Edward gave this word. That is, it is a moment of crisis, of apparent defeat and hopelessness, and a moment of critical decisions and choices that have to be made in a situation where choice itself, in the form of decision-making, sorting out alternatives, have seemed caught up in a labyrinth of dead-ends and equally repugnant alternatives: Arafat or Sharon, Hamas or the Palestinian Authority, U.S. imperialism or Al Qaeda, the Axis of Good or the Axis of Evil. All the clear, manichean choices are false options. This problem is exacerbated by the fact that all the middle ways, the compromises, and (third ways that offer themselves seem to lead only into endless equivocations, deferrals, and postponements (road maps that lead nowhere, peace processes that justify military occupation, temporary ghetto walls that (like temporary settlements) become facts on the ground that acquire a natural necessity and permanence. The mask of these (third ways, the figures of (negotiation and (honest brokerage has now been dropped as U.S. foreign policy becomes an extension of Ariel Sharons. What Said's beginnings call for is not this kind of third way, but a fourth way, beyond good and evil as reified slogans, beyond the fatalistic continuation of oppression and occupation, genocidal and suicidal terrorism, with their endless cycles of violence, endless repetitions of self-justifying origin myths.

Digitized by Birzeit University Library

Said, you will recall, opens *Beginnings* with a distinction between origins and beginnings. Origins are the sacred myths of divine creation; beginnings are the secular narratives of human activity, of conscious decisions, choices, and intentions. Edward was deeply suspicious of sacred origin myths, especially the sort that single out a chosen people who are given a divine right of conquest, settlement, and colonization. His implicit contrast with the chosen people would be a choosing people, a people constituted by free self-determination, not by divine fiat or fate. In practice, of course, he recognized that this contrast is far from simple, especially when it encounters its obvious application in the relations between Palestinians and Israelis.[1] For the Palestinians are also, to their sorrow, a chosen people, selected out by the forces of a long history of imperialism and racism to be the scapegoats for European anti-semitism, the chosen victims of the victims of the Holocaust. The Israelis, on the other hand, are a choosing people, continually congratulating themselves on being the only functioning democracy in the Middle East. They are also a choosing people in the sense that they possess the political, economic, and military power to impose their will on other people. To be capable of choice presumes that one has some freedom of action; the slave cannot simply choose freedom, as Hegel reminds us, but must struggle for it. No one else can emancipate the bondsman; he must risk his life for his freedom. This means that there must be a moment(in fact, perhaps a long moment, an entire epoch(before one can be a choosing people in the sense of total freedom and self-determination. This is the epoch of beginnings, of acts of intention, expression, and imagination that fall short of completion, that are necessarily provisional and tactical, no matter how clear their relation to a strategic promised end, the promised land of emancipation.

How do we inhabit that epoch, which is located somewhere between the status of the fatefully chosen people and the choosing people? Edward's answer was crystal clear, at least for himself. He inhabited this epoch as a *writer*, an artist and artisan of language, a creator of phrases and sentences that resonate beyond the stilling of his living voice: (speaking truth to power in a (contrapuntal criticism that echoes the (tragic symphony of Palestinian-Jewish relations; that never relinquishes the (lost cause of human solidarity triumphing over the politics of racial identity, of apartheid and terror.

Edward would not want us, of course, to simply recite his words as if they were a sacred text. That would be to repeat the terrible logic of origins and the divine dogmas that lead only to demonic, hellish outcomes. What his words offer us, instead, is a

[1] I am helped greatly here by Akeel Bilgrami's essay, (Interpreting a Distinction, on the beginning origin contrast. *Critical Inquiry* Winter 2005.

Digitized by Birzeit University Library

way of going on, a point of departure for new beginnings that we have scarcely begun to imagine. Where are those beginnings to be found? If he were here to speak to us, I am sure he would say that they are right here, right now, in this place of learning and speaking and writing. Birzeit University had its beginnings not so long ago, and it is also the site today of new beginnings that you students and faculty must engage in, as the intellectual vanguard of Palestinian emancipation an emancipation not just from Israeli occupation, but from the pathologies that come with subjugation and occupation. The long epoch of beginning is the time, as Edward showed us, of writing. That means it is also a time of reading, of research and study, of the preservation of archives, the writing of histories and the critical revision of false and mythic histories. It is the time not only of polemical writing, the war of words against the Israeli occupation, but of self-critical writing, a writing that refuses to settle for easy formulas, easy binary oppositions between us and them, good and evil, but aims high, beyond the manichean formulas, beyond the false compromises, to a fourth way, a democracy to come.

One of Edward's last writings was a book on Sigmund Freud, the great Jewish inventor of psychoanalysis. It focused especially on Freud's treatment of the (non-European figures in Western culture, and even more narrowly on the figure of Moses in Freud's *Moses and Monotheism*. Said emphasizes Freud's heretical claim that Moses, the founder of Judaism, was himself an Arab, an Egyptian. What does this mean for us today? Some lessons are obvious: that even the most deep and durable ethnic or personal identity contains a radical originally break or flaw that must not be repressed, but must be acknowledged if the pathology of occupier and occupied is to be overcome; that a certain solidarity around origin myths of diaspora and return underlies the vast gulf between Jewish and Palestinian experiences of the world; that this solidarity might provide a foundation for beginning to imagine a bi-national state in which Israel and Palestine are parts, rather than antagonists of each other's history and underlying reality. (I'm quoting from the concluding sentences of *Freud and the Non-European*). There is also the more sobering thought that in a certain sense, Edward Said played the role of the Palestinian Moses, not in the guise of a political leader, but as a spiritual, prophetic guide whose great gift to us was the imagining of beginnings, and liberation from the obsession with origins. Like Moses himself, like Martin Luther King, the great Moses figure of African-American emancipation in my own country, he did not live to see the promised land. But he did point out the way, and left it to us to find ways of continuing that journey, beginning right now.

Digitized by Birzeit University Library

Edward Said and "Culture and Imperialism"

Patrick Parrinder.[*]

When Edward Said wrote *Culture and Imperialism* in the 1980s he was already world-famous as a literary scholar, as a defender of the Palestinian cause, and as a critic of Western intellectuals who had betrayed the very values that they claimed to champion. *Culture and Imperialism* is not, perhaps, his most original book - it can hardly compete with his monumental study of *Orientalism* in that respect - but it is, I believe, his most representative political and intellectual testament or statement of faith. It is (like so much of his writing) a sprawling, untidy treatise, full of learning and scholarship and a passion for justice. It is a book that, to quote a definition of the humanistic intellectual by the Yugoslav scholar Darko Suvin, 'interprets the past and the on-going flow of cultural production as articulations of a beauty that keeps alive the necessity of justice'.

[*] أستاذ الأدب الانجليزي والأمريكي في جامعة ريدنق-المملكة المتحدة.

Digitized by Birzeit University Library

Edward Said was a critic of the West, but he was formed by the meeting of East and West, thanks to his childhood in Jerusalem, Cairo and Lebanon and his adulthood in the United States. At the end of *Culture and Imperialism* he reflected on the then recent deaths of a number of thinkers who had deeply influenced him. They included some of the leading post-war French intellectuals and theorists - Jean-Paul Sartre, Roland Barthes, and Michel Foucault - together with the British left-wing critic Raymond Williams, the Caribbean historian and essayist C. L. R. James, and, above all, the great theorist of decolonization Frantz Fanon, who had died of leukaemia in 1961 at the age of thirty-six. All these men were, Said wrote, 'figures of learning and authority, whose general scope over many fields gave them more than professional competence, that is, a critical and intellectual style' (*Culture and Imperialism*, p. 398). Edward Said was their most important successor and, now that he is no longer with us, we must wait for new thinkers to emerge who can be called his successors because they, too, embody a 'critical and intellectual style'. What lessons, we may ask, might this new generation draw from his book *Culture and Imperialism*?

Edward Said, it goes without saying, was an anti-imperialist in politics, but *Culture and Imperialism* is not simply an anti-imperialist diatribe. How could it be such a diatribe when Said recognized that the 19th- and 20th-century European empires had produced the three great art-forms which, of all others, seem to have interested him most: the modern novel, grand opera, and modernist poetry? In general, it was the advocates of European imperialism and not its domestic opponents who believed that imperialism was the destiny of the West and the key to its political and cultural power. Western anti-imperialists tended to argue that imperialism was almost an accidental factor in the strategy of the Western nations, that it was a mistaken political choice that could be abandoned without greatly damaging their nations' prosperity or their standing as major world powers. It was for this reason that, for most of the 20th century, the United States was able to deny that it was an imperialist power. But, for Edward Said, imperialism is present in every aspect of the culture of the imperialist nations, and not merely in their military postures or foreign policies. But this presence has rarely, if ever, been acknowledged - even by the literary and cultural critics with whom Said himself felt the most sympathy.

So the aim of *Culture and Imperialism*, as Said says in his chapter on Verdi's opera *Aida*, is to 'put before the reader material that paradoxically cannot be overlooked but systematically has been' (*Culture and Imperialism*, p. 138). In the first half of his book Said offers what he calls 'contrapuntal readings' of novels by Jane Austen, Rudyard Kipling, Joseph Conrad and Albert Camus, and of the 'consolidated vision'

Digitized by Birzeit University Library

of imperialist culture that they reflect. Why has the significance of Western imperialism in a novelist like Jane Austen - supposedly the great observer of the English bourgeois tea-table - or like Albert Camus - supposedly the great analyst of the existential predicament of the modern 'outsider'- been passed over by almost all their readers and critics? In fact, Jane Austen's earliest readers could easily see that the young ladies and gentlemen in her novel *Mansfield Park* were living off the proceeds of a slave plantation in the West Indies - it was her later readers who had chosen to ignore this. Literary criticism and scholarship during the period of 20th-century decolonization was happier not to remember these aspects of the texts with which it was dealing.

Despite the widespread resistance movements throughout the British, French, Dutch, Portuguese and other empires in the early 20th century, these empires had seemed almost invincible until the Second World War. After the war they collapsed very suddenly. Decolonization began with the independence of India in 1947 and the withdrawal from Palestine in 1948. After that, the Western powers lost colonial wars in Indo-China, Suez, Algeria, Cyprus, and Vietnam, and the dismantling of the old empires was virtually complete. The problems of the colonial legacy in South Africa, Central and East Africa, Kashmir, Indonesia, and the Middle East were then left either to the newly independent states themselves, or to the interventions of the United Nations, the World Bank, and (above all) the United States. There was a huge migration of peoples from the former colonial countries to the imperial centres, a migration of which Edward Said's own move from Jerusalem and Cairo to New York formed a part. But only very slowly did the West come to admit that imperialism had not gone away. The recent rise of postcolonial criticism and theory has coincided with a much less welcome development, the rise of new right-wing justifications of Western imperialism and, in particular, of America's proclaimed historical mission of leading the world. Published in 1993, *Culture and Imperialism* belongs between the period of the first Gulf war and the quagmire of the American occupation of Iraq.

But why does Said claim for the novel and for literary narrative such a central part in the cultural history of Western imperialism? Political imperialism, as Said remarks, is fundamentally concerned with control over territory and the rights to the exploitation of land; and although these issues depend on brute force they are also, he says, 'reflected, contested, and even for a time decided in narrative' (*Culture and Imperialism*, p. xiii). You remember how in Shakespeare's *Hamlet* the Norwegian captain, a member of Fortinbras' army, says that we go to gain a little patch of ground that hath in it no profit but the name (Act 4, scene 4), and how Hamlet reflects that this 'fantasy and trick of fame' will bring about 'The imminent death of twenty thousand men'. If what sets armies on the march is nothing but a name or a 'fantasy', then that

Digitized by Birzeit University Library

is one example of the connection between imperialism and narrative. Remember also how Hamlet has been to university in Germany and how Laertes wants to continue his life in Paris, how Claudius is forced to let the Norwegian army march over his territory, and how after Hamlet's death Fortinbras arrives to take over the Danish crown and add it to his list of conquests - and we see that 'Something is rotten in the state of Denmark', not just because of the king's murder, but also because Shakespeare's Denmark is a small country and a near-colonial state at the mercy of powerful and imperialistic neighbours. And this is an example of the kind of contrapuntal reading that we might learn from Said, applied to drama and not to the novel.

The difference between the novel and drama is that the storyteller moves with his or her characters, so that the narrator can follow wherever the fictional characters decide to go. This is why the course of a novel is so often likened to a journey, or in Stendhal's words 'a mirror on a highway'. And, as the realist tradition of the novel developed in the 19th century, novelists became increasingly concerned with describing the spaces in which their characters live. The novel's fascination with space and territory is what gives to the imperialist journey-novels that Said discusses, Conrad's *Heart of Darkness* and Kipling's *Kim*, their compelling power. Conrad portrays the interior of the ship and the sinister layout of the Company's colonial trading posts, as well as the journey up the river into the heart of tropical Africa. Kipling evokes the roads and railways of India, as well as the cities like Lahore and Simla divided into 'native quarters' and European cantonments between which Kim can pass at will. Kipling's representation of India as a great territory across which his characters are free to go back and forth is like the British military survey of India which preceded it, or so Said suggests. It is a reflection of imperial mastery and control, but at the same time - in its intentness of observation and description - a reflection of the imperial rulers' underlying anxiety. For we know that the territory, in the end, is much bigger and more various than the novel can suggest, yet the author's achievement in mapping it, describing it, and telling a story about it seems to bring it under control and to make it comprehensible for the imagination. But there is always something omitted, something - represented in *Heart of Darkness* by the haunting words 'The horror! The horror!' - that the author tells us cannot be controlled. It is as if the novel's controlling narrative represents the idea of imperial power, but the novelist must also remind us just how far that power is an illusion or confidence trick, a kind of temporary overlordship masquerading as a permanent order of nature. Even Kipling, the great novelist of British imperialism, cannot help reminding us of this - though whether he meant to do so or not is another matter.

Digitized by Birzeit University Library

And Kipling the imperial novelist is also one of the founders of the modern Indian novel in English - a novel which can still attempt to unite its vast, disparate and independent nation as Kipling tried to unite British India. Not only does Kipling's novel go beyond its author's ideological intentions, but it exists, in some degree, on both sides of the East-West divide that Kipling himself said was impassable. In the same way, Edward Said felt that he was living 'on both sides' of the division between the imperialists and the imperialized (*Culture and Imperialism*, p. xxvi). And this in turn reflects the ambiguity and unpredictability of modern fictional narrative, that invention of the imperialist West which has so often been turned against the West. So D. H. Lawrence said 'Never trust the teller, trust the tale', and told tales in which certain colonized peoples such as the Native Americans take power again over their white conquerors. Edward Said speaks of the novel's 'formal inclusiveness, historical honesty and prophetic suggestiveness' (*Culture and Imperialism*, p. 115). Most strikingly, Said focuses on a particular formal device in the novel, which connects the narrowness of the particular story it is telling to the largeness of the world outside and beyond it. This is what he calls the 'regrasping-of-life' scene, found in George Eliot and Henry James as well as in Kipling, where the protagonist's perspective is suddenly changed and he or she comes to understand the individual life as part of a much larger whole. The novel then shows us not an isolated story but a world in which we are all 'mixed in with one another' (*Culture and Imperialism*, p. 401). Everything is connected to everything else.

In fact, I believe that this is the ultimate message of *Culture and Imperialism*, so that Said's work of criticism and scholarship itself tries to act on us like the novels he so much admired. At the beginning and the end of *Culture and Imperialism*, Said stresses the interdependency and interconnection of our lives in this world. This is a result of modern imperialism, but it is also the very thing that imperialist ideologies of cultural, racial and political superiority seek to deny. 'Partly because of empire', Said argues, 'all cultures are involved in one another; none is single and pure, all are hybrid, heterogeneous, extraordinarily differentiated, and unmonolithic' (*Culture and Imperialism*, p. xxix). Human liberation and resistance to imperialism demands 'narratives of *integration* not separation' (*Culture and Imperialism*, p. xxx). And these narratives must be aimed against what he calls the 'age of Ayatollahs, in which a phalanx of guardians (Khomeini, the Pope, Margaret Thatcher [and, I'm sure he would have added, Bush and Sharon]) simplify and protect one or another creed, essence, primordial faith' (*Culture and Imperialism*, p. 397).

Digitized by Birzeit University Library

The second part of *Culture and Imperialism* consists of two long chapters, one on 'Resistance and Opposition' to imperialism, the other on 'Freedom from Domination in the Future'. Perhaps disappointingly, Said names many of the leading postcolonial novelists of our time - Naipaul, Ngugi wa Thiongo, Marquez, Rushdie, Tayeb Salih and others - but he does not attempt to analyse their works in the way that he has done for Austen, Conrad, Kipling and Camus: instead, he gives long accounts of recent scholarship and theory, notably of Fanon's *The Wretched of the Earth* and C. L. R. James's *The Black Jacobins*. This is not (I think) because he detects a decline in the cultural power of fiction since the fall of the British and French empires, but rather because he wants his own book to embody the idea of a 'regrasping of life' and the achievement of a more comprehensive vision that he finds in the greatest novels. He comes nearest to it, perhaps, in the lines from the Martiniquean poet Aime Cesaire, that he quotes in the translation of C. L. R. James.

Cesaire was stressing the need to go beyond the idea of *negritude* - the idea, that is, of a proud celebration of black racial identity: but the work of man is only just beginning...

And no race possesses the monopoly of beauty, of intelligence, of force, and there is a place for all at the rendezvous of victory. (*Culture and Imperialism*, p. 339) *Culture and Imperialism* is not a utopian text, since Said always imagines that intellectuals will need to speak out in opposition to the power of the state. He looks forward to 'Freedom from Domination in the Future' without, I think, really envisaging a more enlightened form of government in which truth and power could be on the same side. So he draws attention to the existence of mass political opposition to imperialism on the one hand, and to the noble ideals of intellectual freedom and humanist scholarship on the other. If there is a 'rendezvous of victory' for Said, it lies in the freedom of thought provided by the university. We might wonder if the philosophy of liberalism and humanism, of which Said is such a distinguished representative, can be finally coherent and persuasive without a vision of enlightened government; and we may also note that the free universities of the present and past have usually flourished under the protection of oppressive empires, and that it is empires, even more than the intellectual activity of universities, that have, as Said puts it, 'made the world one' (*Culture and Imperialism*, p. 4). If Edward Said were still with us today we could put these doubts to him and look forward to a lively and passionate debate, carried on with his magisterial breadth of knowledge, his unflagging mental energy, and his marvellous eloquence, above all in his adopted language of English. As it is, we can only recapture or regrasp these things by reading and rereading his books, and in particular by reading *Culture and Imperialism*.

Digitized by Birzeit University Library

Secular Divination

Edward Said's Humanism*

*W. J. T. Mitchell***

"Humanism . . . generates its own opposite."
Edward Said, *Beginnings* (1975),[1]

Any continuation of the conversation with Edward Said would have to include the question of humanism and its many discontents. Humanism for Said was always a dialectical concept, generating oppositions it could neither absorb nor avoid. The very word used to cause in him mixed feelings of reverence and revulsion, an

* نشرت هذه الورقة في العدد الأخير من مجلة Critical Inquiry، شتاء ٢٠٠٥، ص٤٦٢-ص٤٧١، قدمت لأول مرة في ندوة عقدت في جامعة كولومبيا في ٢٧ نيسان ٢٠٠٥ بمناسبة نشر كتاب إدوارد سعيد «الانسانية والنقد الديمقراطي» (نيويورك، منشورات جامعة كولومبيا، ٢٠٠٤)

** أستاذ الانجليزية وتاريخ الفن في جامعة شيكاغو ورئيس تحرير المجلة الفصلية المرموقة Critical Inquiry، جامعة شيكاغو

[1] Edward W. Said, Beginnings: Intention and Method (1975; New York, 2004), p. 373.

Digitized by Birzeit University Library

admiration for the great monuments of civilization that constitute the archive of humanism, and a disgust at the underside of suffering and oppression that, as Benjamin insisted, make them monuments to barbarism as well. Said's last book, *Humanism and Democratic Criticism* is, among other things, his attempt to trace the evolution of his own thinking from his training as an academic humanist in the philological tradition of Auerbach and Spitzer, through the anti-humanist period of French theory in the U.S. academy since the sixties, to the present moment of post-humanism, when humanism looks to many like a dead issue, not even requiring or generating an interesting opposition any more (unless the "post-human" is to be understood as a dialectical moment of humanism, rather than some irrevocable cancellation of it)[2]. Said is perhaps uniquely situated to trace this process because he, among all the academic intellectuals of the sixties and seventies generation, seemed to simultaneously absorb and resist the arrival of anti-humanism in the form of what is loosely called "French theory." Said's engagement with Foucault in *Beginnings and Orientalism* was persistent and deep, leading James Clifford to question whether it was possible for Said to continue to profess allegiance to humanism, with its assumptions of subjective agency and will, while embracing the anti-humanist tendencies of structuralism and post-structuralism.

Said's answer to Clifford is, quite simply, yes: "it is possible to be critical of humanism in the name of humanism" and, perhaps even more emphatically, it is *necessary* to be critical of humanism in order to be worthy of the name (HDC, p. 10). Humanism shows a double face. It is, on the one hand, the capacious learning, the extended intelligence (what Bourdieu, quoted by Said, calls the "collective intellectual") that provides the materials and archives for human self-knowledge, but on the other hand, it can be a stuffy, sterile antiquarianism, a sentimental, hollow piety about the human, a development that has in turn produced various shallow antihumanisms and posthumanisms. Said wants to reclaim and revivify humanism for our time, to link the work of academics with the precedent of Auerbach (on the side of learning) but also with criticism and the precedent of Fanon and Trilling–the moment of choice, decision, taking of sides, judgment. Without criticism, humanism remains a sterile fever for the archive as a dynastic treasure and an end in itself. Without humanism, criticism is nothing but empty quibbling and opinion.

So where does this leave the issue of democracy? This, I think, is precisely the space, both real and utopian, in which humanism and criticism make their connection.

[2] See Said, Humanism and Democratic Criticism (New York, 2004)p. 10; hereafter abbreviated HDC.

Digitized by Birzeit University Library

Said knows very well that *democracy* is (like the niggling, fussy irrelevance of criticism and the musty tomes of the humanists) a hollow term, too often used as a cover for imperialist adventures (The U.S is, after all, currently trying to bring democracy to Iraq by military force). The language of democracy, of equality, of power-sharing, of justice, of secular self-governance, must not be co-opted by ideologues who use it as a cover for imperialism, but must be re-claimed and re-infused with practical meaning for human relationships. And a democracy is, if it is anything, a place where power grows out of arguments, knowledge, language, persuasion, and reason–in short, out of the resources made available by humanism and criticism. "Democratic criticism," then, means the right to dissent, and the obligation to dissent, to break one's silence and passivity, to "speak the truth to power" without fear of censorship or violence. Humanism is what gives the critic something to say. Criticism is what gives the humanist a motive, occasion, and obligation to say something. And democracy is the space in which knowledge and judgment, learning and dissent, come together. It is the space that allows for this convergence, whether in the sphere of politics and society, or in the smaller world of academic discussion, right down to the democratic classroom. It is also the space *created* by this convergence, the (relatively) non-coercive, or at least non-violent realm of the free play of ideas and imagination which is never perfectly realized, but always approached as the goal of discourse.

Said's great enemies, then, are never merely political, but intellectual, cultural, and academic. They are: the tendency to obfuscation and mystification, the cult of expertise, whether in academic jargon or in the prattlings of the policy wonks; the counter-cult of false "transparency" in the over-simplified sound-bites of the punditocracy, the simplistic binarisms of the "clash of civilizations" thesis, the "axis of evil," and the reductionism of mass media "information." Complexity without mystification, dialectics without the disabling equivocation of "ambivalence" or deconstructive "undecidability" (HDC, p. 66), recognition of the baffling limits of human knowledge without obscurantism or quietism; a recognition of the situatedness and contingency of every utterance without a surrender to relativism and without a sacrifice of abiding principles. Sooner pass a camel through the eye of the needle than come up to the unbelievably demanding standards Said set for intellectual expression. No wonder that the transcendent standard above all this is a term that (so far as I can recall) he never invokes in this book, but that informs all his work, and that is "virtuosity," an agile, improvizational sense of balance, coupled with a dogged and tireless preparation for the next moment of struggle.

Digitized by Birzeit University Library

I do not know how this book will be remembered and compared with his other great works. My favorites are still *Beginnings, Orientalism*, and *After the Last Sky*, his marvelous collaboration with the Swiss photographer Jean Mohr in an effort to "represent" the Palestinians to themselves and to the world. But this book strikes me as a distillation of what Said called his "late style," informal, freely ruminative, personal, and tirelessly engaged with the modification of his thinking as it encountered the new circumstances of the post 9/11 world. It is a performance of exactly the convergence of the humanistic with the critical and the democratic that his title promises. Critical of humanism and humanists, humane in the motivations of its criticism, and relentlessly critical of the world's most powerful democracy, its delusions and its promises, this is a worthy testament, a kind of farewell letter to Edward's devoted, diverse, and always contentious following..

In Edward's own spirit, then, I would like to raise a question that has always nagged me throughout his work, and that is his division of the secular from the sacred. This is an absolutely foundational distinction for Said, and in some versions of it I see a problem that remains unresolved. Here is this formulation in *Humanism and Democratic Criticism*:

> *"the core of humanism is the secular notion that the historical world is made by men and women, and not by God, and that it can be understood rationally according the principle formulated by Vico in New Science, that we can really know only what we make or, to put it differently, we can know things according to the way they were made. (HDC, p.11)"*

Vico's scientific humanism, as formulated by Said, contains the implicit suggestion that we *cannot* know things which we have not made. This leads then to the notion that religious knowledge, sacred knowledge is really a kind of ignorance, or at least an unscientific and even inhuman form of knowledge. This would presumably be the case whether religious knowledge expressed itself by a kind of confession of ignorance and uncertainty, or conversely, by an assertion of dogma based in faith. Either way, "sacred knowledge" is a kind of oxymoron, and has no claim to share in the progressive, open, dialogical, and (ultimately) democratic ethos that Said associates with humanism.

There is also a further implication in Viconian humanism, and that is the question of the scientific knowledge of nature. If the Viconian postulate is taken at face value, human beings should not be able to have rational knowledge of nature, because they did not create it. Only human nature, and specifically human history, are open to rational understanding.

Digitized by Birzeit University Library

> *"The world of civil society has certainly been made by men, and... its principles are therefore to be found within the modifications of our own human mind. Whoever reflects on this cannot but marvel that the philosophers should have bent all their energies to the study of the world of nature, which, since God made it, He alone knows; and that they should have neglected the study of the world of nations, or civil world, which, since men had made it, men could come to know.*[3]"

The natural and supernatural realms are both closed to rational inquiry of the sort distinctive to humanism. This seems like an obvious problem, especially on the side of the natural sciences, which are generally taken to be accessible to rational, open, empirical, and even democratically progressive forms of knowledge. Humanistic knowledge is generally taken to be a poor relation of natural science when it comes to precision and certainty. If anything, natural science is a kind of model for what secular humanism might aspire to. Said admits as much when he praises Darwin's "lifelong attention to the earthworm revealed [in] its capacity for expressing nature's variability and design without necessarily seeing the whole of either one or the other," and thus, in Adam Phillips's words (quoted by Said), "replacing 'a creation myth with a secular maintenance myth.'"(HDC, pp. 140-41).

One can hear the resonance of Said's distinction between "origin myths" and "beginnings" echoing in this passage. Beginnings are provisional, historically situated actions, decisions, and choices, not reified, timeless moments prior to human agency. They do not have the absoluteness or certainty of creation ex nihilo, but are provisional origins that could turn out to be dead ends, or the start of something big. Beginnings are also connected immediately with acts of continuation (or of turning, swerving aside), and not with some pre-destined fate or necessity. As such, they perfectly negotiate the dilemma of agency versus external determination that James Clifford criticized in Said's Foucauldian work, where he seemed not to have worked out the relation between his humanistic emphasis on freedom and agency, and Foucault's anti-humanistic determinism.[4] Is not a "secular maintenance myth," epitomized by the blind labors of the earthworm exactly a figure of the refusal to choose between

---

[3] Giambattista Vico, The New Science, in The Rise of Modern Mythology, 1680-1860 ed. Burton Feldman and Robert D. Richardson (Bloomington, Ind., 1972), p. 57.

[4] See James Clifford, "On Orientalism," The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art (Cambridge, Mass., 1988), pp. 255-76. See also Akeel Bilgrami's excellent preface to HDC, p. xii.

Digitized by Birzeit University Library

these false alternatives, and is not Darwin himself implicitly a kind of earthworm in his patient, tireless work, in which both the lowest and the highest forms of knowledge must be combined?

I am not primarily concerned here with pointing up the obvious problem in Vico's epistemology that this example illustrates. The notion that we can only have rational knowledge of what we have made is clearly wrong, but the sphere of natural science is not really the focus of Said's insistence on the secular character of humanism. (Also: to be precise about Vico: his view was that scientific knowledge actually is a human creation, insofar as experimental research must imitate the processes of nature, reproduce them under artificial conditions that make them accessible to knowledge; in that sense, natural science *is* a form of knowledge of human productions. What we "know" in natural science is not nature in any direct sense, but a second nature fabricated in the laboratory).

But it is the domain of religion, which Said so often characterizes in terms of fairly reductive stereotypes: dogmatic, fanatical, irrational, intolerant, and obsessed with mystery, obfuscation, and human helplessness in the presence of the inscrutable divine (or demonic) design. "Religious enthusiasm is perhaps the most dangerous of threats to the humanistic enterprise, since it is patently anti-secular and antidemocratic in nature."(HDC, p. 51) If natural science turns human beings into objects buffeted by impersonal, non-human forces, religion does the same thing, only with the added problem of mystery, irrationality, and dogma, accompanied by authoritarian institutions and radically undemocratic, coercive practices. At least the forces of nature can be understood and to some extent controlled by human agency; the divine, in Said's lexicon, seems to be exactly that sphere of the uncontrollable and inexplicable that, at the same time, has an immense power over human thought and action. Religion for Said is an expression of the alienated capacities of the human imagination, a system of ideological deception and coercive authority.

I bring this up as an issue because it strikes me as a limitation in Said's thinking that he often transcended in practice, but (so far as I know) never at the level of theoretical reflection. It leads me to the point where I think of Said's work as intersecting most directly with my own, and yet where I often felt the greatest distance between our ways of thinking. This "point" is not really any single issue, but it does revolve around questions of religion and mystery, on the one hand, and problems of mass culture, media, and (for lack of a better word) "images," "imagination," and "the visual," on the other, as Edward's self-confessed "blind spot," the domain of visual art that so

Digitized by Birzeit University Library

frequently left him baffled or panicky. Said's aesthetic polestars were music and literature, two great orders of art that to him were much more than mere cultural ornaments or diversions, but exemplars of human possibility in its most ambitious moments. Literature, of course, for Said included not only the usual suspects of fiction, poetry, and dramatic writing, but the non-fiction prose, the "critical" writing, and the philological learning that lay behind it. Philology for Said was the "love of words" quite literally, a love that treated words, not as mere instruments for polemic or analysis, but as living presences that animate discourse with passion, eloquence, and exactly that form of self-knowledge and self-criticism that makes humanism worthy of its name. He rejected the divisions between "writers" and "intellectuals" or "critics," and tried to fuse the vocations of all three–creativity, learning, and judgment–in the role of that rarest of creatures in American culture, the "public intellectual."

As for music, my sense is that this is where Said's identity as a formalist, an aesthete, and a high modernist intellectual is most firmly located. His role as a talented amateur musician perfectly exemplified his refusal of specialization, on the one hand, while his writing on music in the tradition of Adorno carried him well beyond any taint of amateurism into the virtuosic company of the Barenboims and the Glenn Goulds. Beyond this, music had for him a kind of analogical significance in his insistence on translating the abstruse turnings of dialectical reasonings into a style of "contrapuntal" critical writing, a prose that continually played .multiple counter-melodies against the main line of his thought, qualifying, intersecting, correcting, and elaborating in surprising new forms. Above all is his sense of what Wordsworth called "the still sad music of humanity," never more movingly expressed than in his sense of the final unity of the two peoples most separated by savage violence in the contemporary world, the Israelis and the Palestinians, whose intertwined, contrapuntal relationship he compared to a "tragic symphony."[5]

What, then, of the visual arts? I interviewed him on this subject for a special issue of *Boundary* 2 in 2001, and encountered a strange, unusual diffidence in Said's approach to the subject. After noting his "highly developed vocabulary" for talking about "the auditory and the verbal," he confessed himself to be "tongue-tied" with the visual arts: "just to think about the visual arts generally sends me into a panic." Of course this turned out to be only a momentary perplexity, and Said quickly regained his

[5] Said, "My Right of Return," in Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward Said, ed. Gauri Viswanathan (New York, 2001), p. 447

Digitized by Birzeit University Library

balance, talking with considerable eloquence about a range of visual art works from masters of painting such as El Greco, Goya, and Picasso, to his childhood memories of the wax museum of Egyptian history in Cairo and the anatomical representations of human diseases in the Agriculture Museum of Giza. The consistent form this eloquence took, however, was a registering of the "haunted" and "frightening" character of the religious images, the "terrified fascination" that the medical images produced, and (most centrally) the deformed bodies of El Greco, Francis Bacon, and Goya, with their lurid colors and scenes of monstrous disfiguration. Of all the artists we discussed, Edward felt the most affinity for Goya whose combination of detached irony, passionate involvement, and "a kind of gentleness amidst all the violence" impressed him like no other painter. [6]

I would like to suggest a link, however speculative and impressionistic, between Said's "panic" with images and visual representations, with what Lacan (whom I am pretty sure Edward mainly disliked) would have called "the Imaginary," and with one of the most characteristic gestures of Said's writing: that is the moment of "bafflement" or mystification, of coming to the limits of his thought and recognizing that encounter in his own discourse. This is of course a familiar rhetorical trope (perhaps a form of occupation, the saying of what cannot or will not be said) but it is also a deeply ethical gesture, a kind of deferral of authority, a public confession of uncertainty.

I want to see this as Said's gesture toward the limits of his thought and link them to his deep involvement with similar issues in Vico. For Vico, the image, the imaginary (whether visual or verbal, picture or metaphor) is the expressive mode of primitive man immersed in the realm of fantasy, idols, animism, personification, and vivid poetic figures. It is the language of religion and myth–not, however, the language of *revealed* religion ("the Hebrew religion was founded by the true God on the prohibition of divination on which all the gentile nations arose").[7] Judaism, like other religions of the book, is grounded on a prohibition of idols, images, and divination. Vico is talking about pagan religions of icons, fetishes, not the religions of the book. The interesting twist here is that Vico's concept of the secular rests on, and grows out of, the mythologies of the gentiles, not out of revealed religion. More precisely, the history of civil society,

[6] Said "The Panic of the Visual: Aconversation with Edward Said" interview with Mitchell, in Edward Said and the Work of the Critic: Speaking Truth to Power, ed. Paul Bove (Durham, N.C., 2000), 31-34-33

[7] Vico, The New Science, p. 56

Digitized by Birzeit University Library

of the "gentiles" and nations, is the *subject* of Vico's "new science," while its epistemological foundations lie outside that subject, in the unquestioned (and tactfully unexamined) dogmas of "true") i.e. revealed) religion. Vico's notion of a secular history is framed inside a providential, yet tragic cycle: men begin as bestial savages, develop gods out of their projected fantasies based in fear of nature, and grow toward gradual refinement, to civilization, and finally, to decadence produced by skepticism. The clearest expression of this is when Vico says that revealed religion of the Jews was grounded on "the prohibition of divination," which is fundamentally the second commandment, the prohibition on graven images.[8] But this means that the distinction between the sacred and secular is not quite so clean as it might seem: it is actually more like the difference between direct access to the divine word, and divination of sacred images. But this requires a modification in Vico's sense of where human knowledge can attain most clarity. For the sacred images that are created by men, the idols that mystify them, are precisely what eludes their understanding. "Divination" of idols or other symbols is, from the point of view of revealed religion, nothing but magical, superstitious ritual, the false attribution of intentions and desires to inanimate objects and images. Insofar as secular knowledge is to be distinguished from revealed religion, then, it is much less certain about its claims, necessarily provisional and hypothetical. It is, in fact, grounded in divination rather than revelation, and the genealogy of the secular goes deeper than the Enlightenment, reaching back into pagan origins. Divination might be seen, paradoxically, as a distinctly *secular* hermeneutics, in contrast to the sacred hermeneutic tradition grounded in the Bible. Divination is associated with the interpretation of human and natural objects—auguries based in the material body and its states, prophecies based in the formal alignments of stars or the behavior of animals, or diagnoses based in the analysis of dreams, and (most notably) in graven images and works of art.

The strange lineage of the sacred/secular distinction in Vico, then, is I think one explanation for Said's frequent recourse to the language of uncertainty, paradox, irresolution, and what he calls "bafflement" in his writings. Bafflement is associated with unresolved contradictions, mysterious, labyrinthine forms, the "magic" of words, the encounter with what Leo Spitzer called "the inward life center" of the work of art. And of course there is Said's almost structural distaste for religion and myth, as opposed to his secular or "rational civil theology,"[9] the phrase that Vico uses to describe his

[8] For the link between the prohibition on divination and the second commandment, see Moshe Halbertal and Avishai Margalit, Idolatry (Cambridge, Mass., 1992), pp. 105-6.

[9] Vico summarizes his own humanism with this phrase. See Burton Feldman and Robert D. Richardson's Modern Mythology, 1680-1860 (Bloomington: Indiana University Press, 1972), p. 54

Digitized by Birzeit University Library

own position. Like Vico, Said wants to see all these myths and images as human productions, therefore accessible to rational understanding, because man-made in the first place. But to inhabit a regime of these images is precisely to be beset by the irrational, by the mysterious forces of the alienated productions of the human imagination–the "tyrannical feedback system" that Said found diagnosed and (he hoped) resisted in the work of Foucault.[10]. Suppose Vico's deeper lesson was that human beings finally cannot sustain a knowledge/power relation to their own creations, but find themselves caught up as victims in the terrible systems (social, economic, and political) that they have wrought. This is the strange, melancholy lesson of the *Scienza Nuova*. Vico's tragic narrative tells us that man only emerges briefly (during the age of man) from the age of gods and heroes before sinking back into savagery with the rise of skepticism and the resurgence of superstition. This narrative helps to clarify why Said was so antagonistic to deconstruction, post-humanism, and anti-foundationalism, why refined, technical academic discourse was so grating on his ears. It was part of his resistance to decadence and decline, his insistence on the intellectual's responsibility to lost causes and unfashionable ideas (humanism, criticism) and his wariness about hollow ideals (democracy) used in the service of domination.

Vico's "rational civil theology" is the best name for Edward Said's religion of reading and writing, humanism and democratic criticism. It is, however, a rationality that collides routinely with the irrational products of the human imagination, the cultural, social, and political creations that should be intelligible because they are human creations, but which continually elude that understanding, whether they are the heroic products of artistic volition, or alienated structures such as the unconscious, colonialism, or capital. Early on in his career, Edward rejected the "uncanny" criticism of Hillis Miller and the Yale school because he thought it gave in too easily and revelled in the irrational, indecidable character of arts and letters. But it is clear that his own brand of canny, secular criticism is devised precisely as a form of resistance to an uncanny element in the objects of study–the productions of the human mind. Part of his canniness was to recognize itself as a kind of interpretive "lost cause" which would continually founder on the object of its study. Let us call it by the name of "secular divination," an oxymoron that Vico and Said would have understood. Like all the other lost causes that Said pursued, this one gave his writing that bracing sense of clarity, resolute determination, and tragic pathos that was the distinctive feature of his style, both early and late.

[10] Said, Beginnings, p. 288

مكتبة جامعة بيرزيت الرئيسية
Digitized by Birzeit University Library

Occidentalism After Edward Said

*Nabil Matar**

Edward Said changed my life as he did the lives of many students and academics. I met Said only twice in my life: once in Beirut when he kindly took time out of his heavy schedule to discuss an article I had written - my first to be subsequently published. The second time was here. But I read every word that he wrote, at least that I could get my hands on. Thanks to the internet, his articles that appeared far and wide became accessible, be they on art or literature, on American politics or Middle Eastern affairs. He became the voice that taught me how to think and argue, the one that taught me a new language. I am honored to be here to pay tribute to a man whose integrity and intellectual daring set a model that we all are invoked to emulate.

I will speak about Said and his influence on English and European literary studies first, because this is where his influence was first felt. In this respect, it may well be

* أستاذ في معهد فلوريدا للتكنولوجيا

Digitized by Birzeit University Library

very difficult for many to imagine or remember the time in literary studies and criticism before Said - specifically before 1978 when Orientalism transformed the world of academy, if not indeed, traumatized it. Before Orientalism and the introduction of postcolonial theory, literature, English specifically, had been studied through a variety of methodologies. I remember the excitement of applying formalism or structuralism, Marxism and psychoanalysis to sonnets and novels - at a time in the American University of Beirut when there were students from all over the world, Arab and European, American and Asian. We studied prosody and allegory, meter and rhythm, somehow leaving our native identities behind to enter the rarefied world of John Donne or John Milton. Still, much as we were all absorbed by what we read, I remember being halted when I came across critics and historians with Asian or Arabic-sounding names. In those days, it was most rare to find scholars who were not Anglo-Saxon: perhaps, an occasional French or German names, but none from the rest of the world, the Third or Developing World. Upon therefore coming across such Arabic-sounding names, I was bluntly reminded of who I was. I remember two in particular, one who is now dead and the other in his eighties in Canada: Itrat Hussein and B. Rajan. How come, we wondered, people with such names were writing on 17th century English poetry? How could they intrude into the sacrosanct world of the English literary patrimony? Could there be a place for others after them?

Enter Edward Said and the methodology propounded in Orientalism. First, Said showed that the area of literary studies need not only focus on the magisterial authors - the great dead white men. Said, of course, had the greatest intellectual and emotional admiration for their genius - and he studied them carefully and insightfully. But he felt that there was other material written by either the socially disenfranchised or material that falls outside the literary canon that also deserved to be studied. Literature, as Marxist critics such as George Lucas, Raymond Williams, Christopher Hill and others had shown, could be inclusive of material that did not fit the age-old paradigms - and this material deserved its place in the history of literary and intellectual evolution. And so Said invited us to turn to other texts, ranging from theology to travel literature, from documentary history to pamphlets, and examine the material with the same attentiveness and deliberation as a poem by E Dickinson. Said broadened the scope of the definition and application of literature.

In so doing, he provided us with a method - postcolonialism. The "new" literature was not only to be studied through the traditional templates - but through the lens of the colonial history in the Middle East and the rest of the world. After all, colonialism had influenced every part of the globe, particularly the colonialism of Britain and

Digitized by Birzeit University Library

France, the two countries whose armies and officials ruled from al-Muheet ila al-Khaleej. Said's method made possible the engagement of peoples from the Third World who still suffered the legacy of colonialism and were, paradoxically, a product of it. And so it became possible for an African American as for a Palestinian, for an Indian as a Pakistani, to approach the widened scope of literature and to identify issues and themes that pertained to their cultural identities. Edward Said provided a new lens with which to look at both traditional texts as also the "new" material.

The result was a new literary corpus of criticism that brought texts from different parts of the world and different centuries with students and scholars from very possible university and newspaper and publishing house. There is nothing more striking than the present involvement of so many nationalities and ethnicities in literary and cultural studies: and while the economics of academe still dictate a white majority, the presence of the minorities has been growing and growing.

No man did more for bringing people and ideas together, for making possible trans-national, trans-racial, and trans-religious dialogue that Edward Said. And in no other place did he make this more possible than in that volatile world of the academy. Said changed the face of the academy both in the United States and in the rest of the world. Although his role as a defender of the Palestinians has been recognized for its heroism, courage, and perspicacity, his first and decisive appearance came through his academic work. Indeed, with the publication of *Beginnings* that won him the Lionel Trilling Award, Edward Said explored the construction of discourse that pointed him in the direction of his *magnum opus*, *Orientalism* (1978). In *Orientalism*, which last year, reappeared in its 25th year, Said appealed to Michel Foucault's theories that examined the relationship between the power of modern government institutions and the subsequent control of subjects. Said appropriated that polarization and applied it to the Western representation of Arabs and Muslims in post-1798 literature, historiography and colonial politics: the West, he showed, constructed an image of the Orient by means of its intellectual and administrative power to legitimize colonization and domination. The constructs of debasement and alterization that were used in the nineteenth century, he showed, were alarmingly still in use at the end of the twentieth century. Although the book was focused on the Arab-Islamic "Orient," Said's theory articulated a postcolonial paradigm which other studies, such as gender, race,Black studies, and social psychology, among many, also found useful.

Although much ink has been spilt defending or attacking the arguments in *Orientalism*, there can be no escaping the fact that the study of literature, history, and other

Digitized by Birzeit University Library

disciplines has changed and no longer can comprehensively be approached without a discussion of Said's "discourse of power" and its implications. Since the appearance of the book, and the raging debates it generated, course titles have changed at universities, large and small, and new concepts and methodologies have entered the undergraduate and graduate curricula. Said's single book may not have been the only force that brought about the change in the Academy, but it certainly was one of the most resonant, polemical and influential books of the last quarter of the twentieth century. Numerous critics rose to engage or challenge Said, proposing nuanced or different models to what *Orientalism* had offered, but they could not but admit that they were working within the field which Said had first ploughed. See for instance David Cannadine's recent *Ornamentalism* (Oxford 2001), which disagrees with Said, but cannot but echo him. It was one of the last books that Said reviewed, and, deservedly, tore to pieces.

Equally important is Said's Herculean attempt to bring the question of Palestine into the academic discourse. In his Reith Lectures of 1993, Said identified the role of the intellectual academic as the fiercely independent upholder of a moral vision, while engaging members of the national and world community. It was such a role that he assumed toward the Academy. For, with an Academy in the United States and to a lesser extent in Western Europe, that is dominated by Zionist-leaning academics, Zionist-fearing academics, or simply uninformed and perhaps uninterested academics, Said forced these academics to assume their responsibilities as intellectuals, and to address the moral question of the dispossession and ravaging of the Palestinian people, and the blithe support for Israeli propaganda and aggression. Although he was involved in political action, and took part in the PNA, and yes, did throw a stone in the South Lebanon air, perhaps his most valuable and lasting contribution in the Academy was to have pushed the political, ethical, and human rights "question" that Palestine represents into the university course schedules, and to have situated the "question" in the context of cultural representation, colonization and racism (*Orientalism*), theology (*The Question of Palestine*, 1980), and imperialism (*Culture and Imperialism*, 1994). It is because of his impassioned political advocacy, and not because of his theoretical formulations, as the South African/British scholar, Kenneth Parker, bluntly stated in a conference held at Cambridge in 2001 to examine "Orientalism," that hordes of scholars and critics have opposed him. It was because of his persistent advocacy of the Palestinian cause that he was accused of historical inaccuracy, bigotry, terrorism, and anti-semitism - by men and women, often ill-informed, but more often themselves driven by racism, bigotry, and ideological bias.

Digitized by Birzeit University Library

The death of Edward Said has coincided with an ideologically determined effort to undermine his contribution. The academy, under numerous pressures, has now begun to move back to formalism. Jobs are no longer emphasizing the breadth of cultural studies, but the narrowness of poetic form and structure. And while such an emphasis is necessary perhaps to bring us back to the happy median, the pressure is much more sinister than that. For the pressure is governmental and has tried to project the humanism of Said as anti-patriotic. Indeed, ES, the man whose intellectual goal was to shatter barriers and move beyond narrowness and provinciality, is now attacked by the forces of neoconservatism, masquerading under slogans of the need to go "beyond ES", or that "postcolonialism is finished". While re-evaluations and re-examinations of Said's arguments should always be welcomed - differences and divergences as well - the mantra that postcolonialism is now dead or dated or intellectually and politically exhausted can only show the cruel indifference of academics eagerly jumping on the funding bandwagon of policy. To say that poscolonialism is now passé is to ignore the brutal colonialism that is every day on the television screen - the longest occupation that straddles the 20th and 21st centuries, the ongoing conquest and domination of resource-rich lands, and the longest apartheid wall since the Berlin Wall. Colonialism is alive and well, which is why Said's legacy continues to be seen as a threat, and is under attack.

Such an affront has actually turned into an assault. At American universities, the area study programs and the study of the world have been largely dependent on federal funds via legislation, but, from the beginning of the twentieth century, when such programs were initiated, the government rarely intruded into the nature and design of these programs. It recognized the need to keep scholarship non-partisan and open to the freedom that makes for innovation and originality. But lately, a hearing was held in the House of Representatives on "International Programs in Higher Education and Questions about Bias." In the hearing, Said was attacked for his "post-colonial" theory and for having condemned as immoral any scholar who "put his knowledge of foreign languages and cultures at the service of government power." The House accepted the critique and is busy turning the clock backward to the time when the universities were complicit in imperial and religious expansionism. Instead of the freedom of research, it is proposing ideological study; instead of the thunderous exchange of ideas, it is proposing uniformity and usefulness.

This assault on Said has recently materialized in the form of a book, unimaginatively called *Occidentalism* by Ian Buruma and Avishai Margalit. Said's *Orientalism* was issued as a Penguin classic after 25 years of shaking the foundations of academic

Digitized by Birzeit University Library

disciplines. Suddenly, *Occidentalism* is also appearing as a Penguin classic, although it has not been tried by the same fires of debates and disagreement. And to prepare for it, and make it sound plausible and convincing, two articles appeared in the *NYRB* to publicize and implicitly praise it. Furthermore, numerous blurbs were solicited all of which praised its "pioneering" and "groundbreaking" work, while others bluntly saw it as the final nail in the argument of Orientalism. It was however quite indicative that as amazon.com advertised the book, it mentioned that those who bought this book, had also turned to buy Samuel Huntington's nefarious *Clash of Civilizations*. Clearly, *Occidentalism* was not a work of intellectual perspicacity but of polemical vituperation.

Occidentalism cannot compare with the density of *Orientalism*, neither intellectually nor even physically, despite what all the blurbs say. It is a much shorter book, maybe one fifth the size of *Orientalism*, with a range of sources and themes by far more limited than Said's. Most disingenuously, its whole analysis is completely a historicized. Its argument is simple: that in the same way there was a discourse of West over East, in this case Euro-American West over Islamic East, so was there also a discourse of the Orient, Japan in particular and 19th and 20th century Germany, over the Euro-American West. The authors define that discourse as a hostility on the part of the Orient toward "materialism, liberalism, capitalism, individualism, humanism, rationalism, socialism, decadence and moral laxity." If there is anything more generic than such statements, I am at a loss. More specifically, they argue that Occidentalism is a "stance" by which ani-Westerners attack the less-than-human-beings of the West. And they attack the West because of the following four points: that the "West prefers the sinful city to the virtuous countryside; the West destroys heroism and replaces it by trading; the West thinks only of matter over spirit; and the West worships evil." They then proceed to show where they derived their thesis: from a 1937 Japanese document and the writings of German National Socialists, chiefly Oswald Spengler. They show how a number of Asian and European writers denounced racially and ethnically different peoples among them.

And then, in a fantastic leap, the authors conclude that the "Occidentalism" which they had identified in Japanese/Asian and European sources, "played such a large part in the attacks of Sept 11 . . . a cluster of images and ideas of the West in the minds of its haters." How that leap could be made between the highly industrialized and academically trained societies and the perpetrators of the New York horror is left unexplained. For the authors rely on superficial analogies not empirical evidence, on far-fetched parallels that are conveniently similar, but not on links, connections, lineages, and inter-relationships. Although the Occidentalism of the Japanese and the

Digitized by Birzeit University Library

Germans was supported by massive national and infrastructural power, the reader is asked to believe that the same Occidentalism has always prevailed in the world of Middle Eastern Islam - that world that was colonized than itself a colonizer, and most importantly, that had neither the social and political infrastructure to produce institutionally and militarily supported discourse of alterization and bigotry. And unfortunately, readers have fallen into the authors' trap, willingly or unwillingly. Now that Japan is a Western ally, and without an army, thus not a danger, and now that Russia is financially bewildered, and now that Germany is the bulwark of the European Union, a Western edifice, the only danger of Occidentalism which now the reader fears is that of Islam. As one reader knowledgeably declared: Watching images from the Middle East flash across the television screen, I have often been baffled and amazed about the motivation of anti-Westerners. This book sheds important light on their worldview, making their ideology accessible and understandable to the general reader for the first time." Unfortunately, there will be many a general reader who will now understand, or indeed, misunderstand the motivation.

The authors see that the Islamic discourse is suffused with Occidentalism, which they trace back to Persian Manicheanism. Such generalizations are uninformative and reveal the complete unfamiliarity of the authors with the Arab-Islamic legacy. Had they consulted even that most over-read of books, *The Thousand and One Nights*, or even seen Hollywood rendering, they would have found such generalizations about the Arab-Islamic legacy futile: the hero, after all, is the trader (unlike the Greek Homeric and Roman model); the city is the center of human community and fulfillment; and how only in the world of the ifreets is evil worshipped, but ultimately destroyed. Such bland generalizations based on intellectually or culturally representative ancient or early modern or modern sources is bewildering, especially that the authors implicate Islam as a pillar of Occidentalism. In this respect, what is really disturbing in the Occidentalism argument is the incongruous inclusion of the rant of some unrepresentative, undereducated voices from the Islamic Middle East as a demonstration of a similar "Occidentalism" in the Arab-Islamic world—and an "Occidentalism" that the reader is asked to treat as structural, historical, and therefore, unalterable. According to the duo, the anti-Western "bogeyman" in contemporary "radical Islam" is the "same one who has haunted the thoughts of many other revolutionary groups, going back to the early nineteenth century." Again, to tie together the formidable theoretical premises of the European revolutionaries, whether derived from Marx or Hegel, to the reactive declarations of anti-colonial revolutionaries in the Middle East demonstrates ideological intent rather than conclusive evidence. ES

Digitized by Birzeit University Library

had always rejected the inversion of his thesis, what he called occidentiosis. The inclusion of the declamation of Middle East individuals in Occidentalism is not only a misrepresentation but also a distortion: for declamation that is not formalized into intellectual discourse, that is not even published, but is relayed in interviews and conversations on television or in newspapers, is not like the discourse that was supported by a highly industrialized society, such as Japan, which half a century later took part in WWII.

What is further bewildering in their yoking of analogies is the authors' complete indifference to the most fundamental principle on which Said based his theory: that the discourse of Orientalism prepared for colonialism: that discourse was not inert, and academically neutral; it was a preparative for more colonialism. While the Japanese discourse did result in imperial conquest of the neighboring parts of China and South East Asia, it was not a colonialism of the "West" as it was in the case of the Western colonists who dominated peoples oceans and continents away. Orientalism led to a project in which colonialism triumphed - a colonialism that lasted for decades and in the case of Algeria, centuries; a project that changed, or distorted, the face of the colonized societies beyond measure. Orientalism was not a mere incoherent ranting of self-absorbed and unrepresentative individuals, but the project, carried out by Western institutions of government and higher learning, of commerce and industry, that intended, and succeeded in, controlling, exploiting and completely appropriating the world to the point where the sun could not set on the British Empire. Rhetorical outbursts and insane and vicious Occidentalism are not the same as the armies of Napoleon with their superior weaponry and advanced military technology, but with their institutions of intellectual, cultural, and religious appropriation.

With these ongoing assaults, it is now incumbent upon us to assume the mantle of ES and try not only to defend his methodology but also his vision. Few of us have the intellectual breadth and encyclopedic mind that Said had - which is why we all have to shoulder each other in this task. It is important to persevere because no other literary critic was able to generate the kind of world appeal that Said did, and open up venues for intellectual exchange and cooperation. Edward Said became the Bill Gates for many students of early modern and modern studies: he produced and disseminated a theory, like the Microsoft software, that was applicable and forward-looking from Palestine to India to South Africa and South America. He broke out from the national boundaries of scholarship and political allegiance, and led writers and thinkers to a kind of "city" of scholars, an imagined community without boundaries, based on

Digitized by Birzeit University Library

common methodology and common ideals. It is to his credit that many a conference is held that would not have been possible without him; bringing together regions and disciplines that historically had become as exclusionary as the nation-state. He demolished borders so that the commonality that is at the foundation of all that is human would bring about discussion, engagement and hope.

Few literary theoreticians have been as successful as he has in finding a reception not only in the Western but the world academy, from Morocco to Palestine and Israel, from India to Australia and China, and among Hindus, Jews, Christians, and Muslims. Said developed the theoretical foundations of postcolonial studies, thereby opening up an area of scholarly inquiry for researchers from both the countries that had endured, and continue to endure, colonization, and those that had wielded it: he urged cooperation in the re-examination of the brutal legacy of colonization, for only such cooperation, in his view, could produce an understanding of the causes of ongoing racial and political oppositions, and could produce a world of dignity for all humanity — a humanity that has truly been diminished, and deeply saddened, by his loss.

Digitized by Birzeit University Library