فاعلية خطاب النوستالجيا في ترميم الذات والأمكنة المشوّهة
قراءة في سرديات المنفى

The effectiveness of nostalgia discourse in the restoration of the self and distorted places
A reading in the narratives of exile

محمد جودي*

جامعة الجيلالي بونعامة - خميس مليانة، الجزائر، mohameddjoudi85@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/03/07 **تاريخ القبول** 2021/10/05 **تاريخ النشر**2021/12/27

ملخص:

نحاول في هذا البحث تفكيك تجربة المنفى الفلسطينية، مُلقية الضوء على ما يُصيب الذات المغتربة من آثار سلبية، بالوقوف على الحالة السلبية والعجز المعرفي لهذه الذات البعيدة عن أرضها، وانعكاس حالات الفقد المعنوي والمادي على إنتاجها الإبداعي خاصة النص السردي باعتباره عملا يؤرّخ لحدث تاريخي معقّد، وينقل انكفاء الذات على نفسها بسبب الخوف من الآخر الإمبريالي ومكان المنفى الذي يُنكرها (مكان الفقد). هذا من جهة، أما المدونة التي وقع الاختيار عليها فنسعى من خلالها إلى مناقشة كيفيات اكتساب فاعلية الذات في المنفى المكاني والمنفى التخييلي، حيث قدّم الكاتب العراقي **علي بدر** في روايته "**مصابيح أورشليم**" المفكّر الفلسطيني **إدوارد سعيد** بطلا لنصّه، بسبب حمولته الثقافية العميقة وتقويضه لأركان الفكر الإمبريالي والآلة الكولونيالية، ليجعل من البناء الدرامي للسرد حنينا واستذكارا للمكان الذاكرة، من خلال صراع الوجود العربي مع الوجود اليهودي، لإعادة فاعلية الذات وإلغاء تشويه المكان.

الكلمات المفتاحية: الحنين؛ المنفى؛ الشتات؛ الذات؛ المكان؛ التشويه؛ الفعالية؛ الخطاب؛ سرديات.

Abstract :

In this research, we try to deconstruct the Palestinian experience of exile, shedding light on the negative effects that afflict the expatriate self, by examining the negative state and cognitive deficiency of this self far from its land, and the reflection of the moral and material loss on its creative production, especially the narrative text, as an act that chronicles a complex historical event, It conveys self-abstinence due to fear of the imperialist other and the place of exile that denies it (the place of loss).

On the one hand, as for the chosen blog, we seek through it to discuss ways of gaining self-efficacy in spatial exile and imaginary exile. Imperialist thought and the colonial machine, to make the dramatic construction of the narrative nostalgic and reminiscent of the place of memory, through the struggle of the Arab presence with the Jewish presence, to restore self-efficacy and abolish the distortion of the place.

Keywords: Nostalgia; Exile; Diaspora; Self; the place; Distortion; Effectiveness; the speech; Narratives.

* المؤلف المرسل

مقدّمة:

تعدّ الذات الفلسطينية شخصية مغايرة في الفترة الحديثة والمعاصرة، كونها قد دخلت في تجارب عديدة انطلاقا من فقدِ المكان وصولا إلى الهجرة القسرية، وأخيرا محاولة تحقيق العودة واستعادة المكان والوطن والذاكرة في المخيال الفني والفكري وعلى الرقعة الجغرافية.

وقد استطاع السرد في ارتباطه بمقولات ما بعد الكولونيالية نموذجا إنسانيا جديدا لسرديات تفكّك مقولات الصراع التي تجمع بين الأنا والآخر، من أجل إنتاج خطاب المقاومة والرد لتشكيل فعالية ثقافية وسيكولوجية للذات المنفية والمهجّرة في الأماكن المسلوبة والمشوّهة، وقد حاولنا الاستئناس بهذه النصوص الجديدة التي تنطلق في معمارها السردي وبنيتها النصية من مقولات تفكيك الهيمنة عند الآخر الإمبريالي، وتوظيف مقولات الدراسات الثقافية في معاينة البنية الذهنية للآخر من أجل استيعابه والالتفات على سردياته المهيمنة من أجل إزاحته من وجدان الأنا العربية المنكفئة والمنفية وإلغاء تشويهه للمكان المقدّس (فلسطين).

سرديات المنفى وتعايش الهويات المُرتحلة:

يؤكد **فرانز فانون (Franz Fanon)** أن المَنْفَى نِتاج لشرط تاريخي مُحدّد ومعقّد في الوقت ذاته، يتبعه انسحاب نرجسي من العالم إلى شرنقة الذات، ليصبح عزلة تُعاش/تُفرض خارج الجماعة الأصلية/الأصلانية بإحساس بالغ الحدّة.

ويصبح المنفى تجربة مُحفِّزة للكتابة في إنتاج سرديات، أضحت مقاربة مجازية تدلُّ على النظر بعيون جديدة إلى العالم وتجارب البشر وتفاعل الثقافات ومفهوم الحرية والرؤية غير المتحيّزة، والابتعاد عن مفهوم الهُوية المغلقة، وطرح مفاهيم مثل الأصل والقومية والآداب الوطنية على بساط البحث مُجدّدًا[1].

وأدى هذا الأمر إلى تكوين كتابات تُعنى بتجربة النفي والتهجير ومعاينة علاقات الذات في الأمكنة البعيدة/الغريبة، وهو ما نجد له صدى في تجربة المفكّر الفلسطيني **إدوارد سعيد** ونقله لمنفاه خارج المكان/الوطن، محاولة منه **لـ"تجسيرُ المسافة في الزمان والمكان، بين حَياتِي اليوم وحَياتِي بالأمس (حياة إدوارد سعيد)**.

يقول **إدوارد سعيد: "أرغبُ فقط في تسجيل ذلك بما هو واقعٌ بديهيّ دون أن أُعالجهُ أو أُناقشهُ، عِلاوة على اِنكبابِي على مُهمة إعادة تركيب زمن قديمٍ وتجربة قديمةٍ قد اِستدعى شيئا من البُعادِ ومن السُخريّة في الموقف والنبرة"**[2]، لتصبح الذات المنفية أمام إلزامية تمثّل نمطية جديدة ورؤية مغايرة غير مألوفة في الأمكنة الجديدة لتجاوز حالات الحصار المعنوية والمادية، خاصة المثقف المهجّر عن أصلانيته السوسيوتاريخية قسرا، حيث تتقمّصه حالة المنفى (وتسيطر عليه)، ليبدي عدم استجابة لمنطق التّمسك بالأعراف بل لجَراءة المغامرة للتّمثيل والتّغيير وللمُضيّ قُدما لا للركودِ والجمود"[3].

ويصبح المنفى وفق هذا المعطى تجربة جديدة للهوية المرتحلة، يتحوّل بموجبها إلى مختبر للوجود وهو أكثر فاعلية وخصوبة والأكثر تعقيدا أمام مواجهة الذات والوطن والعالم، وأمام الحيوات التي يجترحها الفنان والكاتب

والسياسي والمناضل، فالمنفى هو تعدّد الهوية الأكثر قدرة على التحرّر من وهم القوميات وخرافة العادات والتقاليد وجغرافيا التاريخ[4].

وقد ساعد الفكر ما بعد الحداثي على تعميق البحث في المنفى والتهجير، حيث تم إفراد حقل معرفي خاص بالمنفى والمنفيين (**Exile Studies**) يتناول بالدراسة الأفراد والجماعات التي عانت مرارة التهجير والنفي في العالم الحديث والمعاصر، أين أصبح يُنظر إليها ضمن مفهوم التخوم (**Boundaries**) التي كوّنت –حسب **هومي بابا**– حالة من اللااستئناس، لأن المهجّر القسري لا يملك مأوى (**Homeless**) في عالم الكولونيالية وما بعدها، وهذا بالنظر إلى أن ديار الغربة أماكن غير مستأنسة في الأساس (طاردة)، تشير إلى مستوى دفين من مستويات الإقصاء والانزياح التاريخي، الأمر الذي يجعل من تيمة العودة هاجسا ملّحا على ذاكرة المنفيين، من حيث تمثيل للفردوس المفقود، أو جنة عدن الأولى أو الطلل (الأندلس في الوعي العربي)، وحتى عند اليهود العرب (**السفارديم**)، الأمر الذي جعل هذه الحالة في وضع الاستمرارية ولا تتوقف إلا بالكتابة، باعتبارها فعلا بديلا عن الوطن الغائب، وفي الوقت ذاته يقوم المنفِيّ بتشكيل وطنه الملاذ/المتخيّل، لتصبح الكتابة وطنا لمن لا وطن له، وتتحوّل كتابة المنفى إلى نص يصل المكان بالهوية والأرض بالثقافة والتاريخ واللغة بالوجود (خيال المنفى)، إضافة إلى أن المنفى بهمجيته وعنفوان الندية يصل فعل الكتابة بآليات عمل الذاكرة، وهو ما يسمّيه **هاري ليفين** (**Harry Levin**) بعودة الكلمات[5].

وتصرّ **رضوى عاشور** على جعل المنفى انسحابا نرجسيا من العالم إلى شرنقة الذات، باعتباره هوية مكتسبة عبر جواز السفر، هوية تُقيم على الحدود والأطراف (حدود الثقافات)، حيث تتحاور بين الأنا والآخر بعيدا عن ثقل مركزية الأنا، لأن كتابة المنفى هي **فعل استذكار (حنين/نوستالجيا)/استحضار وفعل نسيان/إخفاء في آن واحد**، وبينهما يتأسس الارتياب الدائم في هذا المكان (المنفى) وموقع الفرد منه، فالفرد لا ينتمي حتى النهاية إليه، فيغدو المكان/المنفى وطنا، مسلّمة ثابتة متجاوزة للزمان والمكان في حالة من الطوباوية العمياء، المفضية إلى شوفينية أو لامبالاة سلبية[6].

ويرى **إدوارد سعيد** أن المنفى هو أحد أكثر الأقدار مدعاة للكآبة، وفي أزمنة ما قبل العصر الحديث كان الإبعاد عقابا مرعبا بصفة خاصة، لأنه لم يكن يعني فقط أعواما يعيشها الإنسان تائها بدون هدف بعيدا عن الأسرة وعن الأماكن المألوفة، بل يعني أيضا أن يكون أشبه بمنبوذ دائم لا يشعر أبدا كأنّه بين أهله وخلاّنه لا يتفق البتة مع محيطه، لا يتعزّى عن الماضي، لا يُذيقه الحاضر والمستقبل إلا طعم المرارة، والمنفيّ يعيش حالة وسطية، لا ينسجم تماما مع المحيط الجديد ولا يتخلص كليّا من عبئ البيئة الماضية، تُضايقه أنصاف التدخلات وأنصاف الانفعالات، وهو نُوستلجيّ وعاطفيّ من ناحية ومقلّد حاذق أو منبوذ لا يعلم به أحد من ناحية أخرى[7].

ويبدو الوطن في هذه المضِيفُ عُرضة هو الآخر لإعادة بناء ذهني من خلال الفصم بين واقعين؛ أو بين وطنين؛ وطن مُنتَقصٌ طارئ، ووطن مِثاليٌّ طارئ (النموذج السردي)، ولهذا تُبنى النصوص عبر تعبيرات تضطلعُ بفعلِ

الإظهار لحالة الحنين للوطن المتروك أو المهجور، بالتوازي تمامًا مع مُحاولات إقامة علائِق جَديدةٍ أو البحث وطن بديل[8]، ومناهضة الآخر كذات ومكان في الوقت ذاته رغم التعقيد الذي يشوب العلاقة بينهما، وهذه المناهضة في الأساس ردّ الذات على انكِفائها **وانحصارها/حصارها** الزمني والوُجودي[9].

لذلك وجب تجاوز هذه الحالة بالانضمام إلى الآخر من أجل نَفيه، أي تقديم نفي مُقابل نفي، حيث يذكر **أمنون راز كراكوتسكين** أن **محمود درويش** يرفض اعتبار المستعمِر حالة إنسانية، ويدعو **أمنون** في دراسته عن **"المنفى والثنائية القومية من شوليم وأرندت إلى سعيد ودرويش"** من منطلق **درويشي** المستعمِر إلى أن يغدو إنسانا من جديد، وأن يتعرّف إلى نفسه عبر نظرة ضحاياه، حيث يُصبح المنفى هنا مفهوم مواجهة مع الآخر الإسرائيلي. فالأخير عدو حميم يدعوه **محمود درويش** إلى التشارك معه في الوجود الزمني والثقافي والنطاق المكاني، من أجل أن يتغلّب على مخاوفه وعُنفه (عُنصريته)[10].

ويقدّم **أمنون** خطاب **درويش** للآخر للتدليل على ندّية النفي بسخرية، التي تتجلى في قصيدة **"حالة حصار"**[11]:

أيّها الواقفون على العَتبات أُدخلوْا.
واشربُوا معنا القهوة العربية
فقد تشعرونَ بأنكم بشرٌ مثلُنا.
أيّها الوَاقِفون على عَتباتِ البُيوت!
أُخرجوْا من صبَاحاتِنا،
نَطمئنُ إلى أنّنا
بشرٌ مثلُكم.

يقود الوعي بخطاب الشتات الذي أنتجه المنفيّ في نصوصه المختلفة إلى الحديث عن الحالة النفسية الصعبة التي تتملّك الذات، وهي تَجد نفسها في صدمة ثقافية وحضارية مُتنقلة بين البحث عن الهوية المسلوبة، وبين تجاوز الاقتلاع والعودة من المنفى المادي والفكري، والشعور الدائم بالكآبة والهامشية، مثل حالة **إدوارد سعيد** وهو في أمريكا التي هي نوع من **"الشّرخ المفروض الذي لا اِلتئَامَ له بين كائن بشريّ ومكانه الأصليّ، بين الذّات وموطنها الحقيقيّ، فلا يمكن البتّة التّغلّب على ما يولده من شجن أساسيّ"**[12].

لذلك يستند المنفيّ إلى وجود الأنا الأصلي/الأصلاني (**Originality**) وتمثّل الذات له، ووجود وشائج حقيقية تربطهما والأوضاع التاريخية الحديثة الناجمة عن سياسات القمع والتهجير والضغوط السياسية ووأد الحرّيات، وكلها ظروف دفعت الكثير من المبدعين والفنانين والفلاسفة والمفكّرين والموسيقيين إلى الارتحال أو الإبعاد أو النزوح أو الإقصاء عن الأوطان، والبحث عن أمكنة بديلة أو مجتمعات أخرى يصوغون فيها رؤاهم[13].

ومن مقومات كتابات المنفى ذاكرة المنفيّ الذي يمكننا أن نرى العالم من خلال منظوره وندرك تفصيلات شخوصه وفضاءاته عبر حواسه الخاصة، لأن ثمة علاقة جدلية بين الحبكة والذاكرة في خيال المنفيّ، لأنّ الحبكة

في أجلى صورها ديمومة لا تهدأ من الجدل بين الزمن والذاكرة[14]، تتجسد هذه الجدلية عبر النص السردي الذي يعمل على مناهضة كل أشكال الإمبريالية باعتبار القصص وسيلة تلجأ إليها الشعوب المستعمَرة لتأكيد هويتها الخاصة، انطلاقا من مقولة أم الأمم سرديات ومرويات تراكمت عبر مسارات تاريخية شتى، حفظتها الذاكرة الجمعية للأمم والشعوب، فقوة أمة من الأمم على ممارسة السرد أو على منع سرديات أخرى من أن تتكوّن أو تبزغ لهو أمر شديد الأهمية بالنسبة إلى تلك العلاقة الجدلية بين الثقافة والإمبريالية التي ألحّ إدوارد سعيد مرارا على تجليتها[15].

تعدّ تجربة النفي والتهجير الفلسطينية نموذجا إنسانيا فريدا خلال القرن الماضي، لأنها حدثت من نماذج بشرية يهودية تعرضت هي الأخرى للنفي والتهجير ذاته (إسقاط النكبة)، حيث تصبح الذات الفلسطينية في حالة معقّدة ومتداخلة، تتحوّل بموجبها إلى ذات منفية على أيدي اليهود، ذلك الشعب الذي يُضرب به المثل في النفي، ولعل هذا يكون أغرب مصير بين مصائر المنفى أن تكون منفيا من قِبلِ منفيين، أن تتجدد عملية الاقتلاع على يد منفيين[16]، وإن كانت الذات الفلسطينية بعد موجة ما بعد الكولونيالية تمكّنت من التعايش مع حالة الشتات الداخلي والخارجي من جهة، والتأقلم مع ضجيج الآخر التاريخي والمعرفي الإبداعي.

ويمكن التأكيد على أن الفلسطيني المبعد عن وطنه حاول أن يُعيد بناء المكان في نصوصه وأن يمنحها هوية عبر استعادة تفاصيل القرية والمدينة والجبل والحنين إلى الطفولة القديمة، لأن "تغيير معالم المكان وطمس وجهه الجغرافي حتى لا يبقى فيه مكان تنطلق منه الرواية حاضرا ومستقبلا، وإن انطلقت في أحسن الأحوال فإنها تكون محرومة من الاستمرارية حاضرا ومستقبلا أيضا، وهكذا يلتقي البعد المكاني بالبعد الزمني"[17].

إدوارد سعيد: نوستالجيا ثقافية مُقاومة

يرى **حسن عليان** أن صلة العربي الفلسطيني بالأرض والوطن صلة الفرع بالأصل، والخلية بالنسيج الكلي، التي لا يُكتب لها الحياة الكريمة إلا في ظل هذا النسيج لظروفه غير الموضوعية، وقوامها الاحتلال والتهجير القسري، ولغة العنف، والدم، والموت، والدمار للبنى التحتية والنفسية، وقتل أشكال الحياة كلها. إنها علاقة الحتمية التاريخية المبكرة في وعي الإنسان الفلسطيني وفكره وثقافته، لها مكانة خاصة، فهي سرّ وجوده وانتمائه، وهي شريان حياته، لا قيمة له، ولا وجود له من دونها[18].

تمثّل فلسطين عند الذات المثقفة ممارسة إبداعية وثقافية وفكرية تشكّل الوعي الفردي والجمعي، بمجموعة من الرؤى تمتزج بالأرض دما ونباتات برية، فكل نتاجه السردي والصحفي لقضية استعادة الأرض والتاريخ، وكل مفاهيم العودة إلى مقومات الهوية والانتماء.

لذلك لا تعترف العلاقة بين الإنسان والمكان/الأرض بقانون النسبية، الذي قد يتغير جزء فيها هنا أو هناك، وقد يتطوّر معنى من معانيها في موقف دون آخر، ولكنها في حقيقتها تبقى رمزا للثبوت والدوام للمرء عند كل منعطف وفي كل لحظة. وتكتسب العلاقة قيمتها أحيانا من وجهة امتدادها؛ فإذا ظلّت في الأرض تتجه نحو الماضي

استحالت إلى رومنطيقية خائرة مع الزمن، لأنها لم تكتسب اتجاها مستقبليا، إنما أصبحت أحد شيئين، إما حالة أو قضية. فقد تكون حالة حينما يكون لاجئا في البلاد العربية، وقد تكون الامتداد نحو الأرض المحتلة، وهنا يصبح الإنسان قضية[19].

وانطلاقا من هذا أصبح يشكّل المكان في الإبداع الفلسطيني بؤرة مركزية من خلال الدور الذي يمكن أن ينهض به في تعميق الموضوعات التي يعالجها، والمعنية في أكثرها بعلاقة الفلسطيني بأرضه، أو على نحو أكثر شمولا بمفردات بيئته الفلسطينية، التي تجسّد فيها صلته بقضيته الوطنية من جهة، ووعيه بطبيعة صراعه مع الآخر من جهة ثانية[20].

ويرى **إدوارد سعيد** أن النفي ينطلق من حب الوطن الأصل وارتباطا حقيقيا به، إذ هو غربة فُرضت على الإنسان ولا يمكن الخلاص منها، فالمنفيّ مُقتَلع من جذوره وتربيته وماضيه.، ما يوّلد ليده قلقا نفسيا وانحسارا اجتماعيا وخسارة تاريخية، تجعل من المنفيّ مُهمّشا، يمكن أن يسلك سبيلا مُعدا له سابقا، وهذه الإجابة ليست لصيقة بالتجربة الفلسطينية لعقوبات شرسة، اقتُلعت وشُردت من أراضيها[21]، خلقت عزلة مادية وفراغا ثقافيا سحيقا مكّن الآخر من تجاوز وجودية الذات داخل المكان وخارجه، كونها مُفرغة من انتمائها ورصيدها الثقافي والإبداعي، لنجزم بغياب فاعلية الذات في الحالة الفلسطينية في المخيال الكولونيالي.

يقول **جبرا إبراهيم جبرا**: **"ما يزال الفلسطيني منفيا ومشردا، غير أن صوته يرتفع بالغضب لا بالنواح، فهو يُواجه قوة حديثة شرسة، ويعرف أنه لا بد أن يُغير الواقع وأن تكون له رؤية خاصة في التغيير. لقد خسر الفلسطيني جزءا من عالمه الداخلي. ويشعر أنه سيظل ناقصا ومُشوّها، إلى أن يعود إلى بلاده ويستعيد ذاته "**[22] ، ويرد على إمبريالية الآخر الذي استحوذت على المكان وغيّبت من الفاعلية العربية فيه، متأثرا بمسارات ما بعد الحداثة التي جعلت الأنا القابعة في الهامش ترد على الآخر وتطارد فكره الإمبراطوري ووصايته، التي أعلنت إفلاس الذات الجنوبية وسلبية حضورها الوجداني والمعرفية.

ويحاول **جبرا إبراهيم جبرا** أن يعقد مقارنة مع التجربة الفلسطينية وطرد الأتراك لليونانيين وتشتيتهم في أوروبا، حيث شكّل اليوناني بحمولته الفلسفية العتيقة عاملا مهما في إنهاء عصور أوروبا المظلمة، وتحقيق نهضتها الحديثة، والتي أصبحت تتشكل حولها حركة الحداثة في معركتها مع القديم في مجتمعات العالم المعاصر كافة[23].

ينطلق **علي بدر** في نصّه السردي **"مصابيح أورشليم"** من الحديث عن الغربة القسرية والقهر الاجتماعي لبطله **أيمن المقدسي**، حيث يرى أن شتات الفلسطيني في العالم نكبة قومية وثقافية تُلغي الوجود العربي في فلسطين وفاعلية الهوية الثقافية.

من هذا المنطلق تبدأ الرواية في تفكيك السرد الكولونيالي (**سردية الإسرائيلي**) التي أقامتْ الوجود المعادي للذات الفلسطينية والعربية والردّ عليها **بسردية فلسطينية** سردية مضادة ، تسعى إلى تقديم مقولات تُفكّك خطاب الاستحواذ وتقدّم اشتغالا على استحضار مقولات **إدوارد سعيد** الاستشراقية والتفكيكية لإلغاء الشروط التاريخية

الجديدة التي فرضها الآخر على المكان والإبداع المكاني الذي جعل مدينة القدس تتجلى في السرد اليهودي (**روايات عاموس عوز**) أكثر من السرد العربي (غياب الفاعلية المكانية في المخيال العربي).

وحدثت هذه الأحداث بالتزامن مع الغزو الأمريكي للعِراق واستلابه لحضارته، وعودة **إدوارد سعيد** من المنفى لزيارة مسقط رأسه (**حي المغاربة في القدس الغربية**)، واختياره لدليل سياحي يُدعى **يائيل**، يعمل على تغيير معالم المدينة وتاريخها (**الصهينة**)، إشارة من الآخر إلى أنه هو الحاضر والذات العربية هي الماضي والأنا المشتتة (**خارج المكان**) التي تتلقي الحدث ولا تبدي أي استجابة أو إضافة لمقولات التهويد.

في المدونة السردية البطل **إدوارد سعيد** في مدينة القدس، ذات مثقفة تشتغل كما في الواقع الثقافي العيني على تفكيك إمبريالية الآخر وفكره الاستشراقي، ففي السرد يستدعيه الكاتب لإعادة التوازن للذات العربي التي فقدت الجغرافيا والتاريخ أمام هيمنة الآخر وسطوته المعرفية والتاريخية، فهو «**في القدس، يُرافقه يائيل وإيستر، وهما من أطَال رُوايات إسرائيلية، حيث يَقُودانه في المدينة التي غيّرت الكولونيالية معالمها، فأصبحتْ غريبة على سَاكِنها المحلّي. إيستر ويائيل مولودان في إسرائيل، وحالمان بدولة لا تَتحققُ أبدا** (...) **ومن خلال رؤية إدوارد سعيد، نصلُ إلى سردية فلسطينية عن القدس غير السردية الكولونيالية، سردية تُناقض السردية الأولى وتَهدمُها. كلّ شيء قديم يترَاءى خلف الشيء الجديد ويقضِي عليه. المدينة مثل الطرس: كتابات تنكتبُ فوق كتابات، سعيد: حياته، مسيرته، الأشعارُ التي كان يحفظُها وهو طفلٌ، بياناتٌ، موتٌ، أحقادٌ، خرائطٌ عتيقةٌ، وهنالِك الروايات الإسرائيلية المكتوبة عن القدس: روايات عاموس عوز، ديفيد غروسمان، ديفيد شاحور، إبراهيم يهوشوّع، زوريا شيليف ...أشعار وقصائد لمناحيم بياليك ويهودا عميخاي وغيرهما ... من خلال هذا الكَم الهائل من الوثائق، نصلُ إلى تكذيب الرواية الرسمية الإسرائيلية، ليبدأ سرد آخر مختلف: سرد اللاجئين والمطرودين والمنفيّين، سرد المُغيّبين والمُهمّشين، ومن خلال الرواية المَدحورة تتقهقرُ الرواية المنتصرة، وتظهرُ المدينة من تحت الطَرسِ بكتاباتها الممحوّة وذكرياتها المَتروكة والمُهملة، وإدوارد سعيد يُواصِل سيرة وتوقفاته، ينظرُ إليها فتترمّم المدينة القديمة في عينيه، وتتقشّر بِنيتها الخارجيّة التِي صَنعتها الرواية الكولونيالية وتتهاوى**»[24].

تشتغل الرواية في بعدها الثقافي والنقدي على تفريغ البُعد الأيديولوجي الصهيوني في النماذج الأدبية التي سردها الكاتب العراقي **علي بدر**، من منطلق رؤية **غسان كنفاني** حول ضرورة قِتال الحركات الصهيونية بالأدب، والتي لطالما روّجت لمقُولات اشتغل عليها المعمار السردي، مثل مقولة **عاموس عوز** في رواياته (**فلسطين أرض بلا شعب واليهود شعب بلا أرض قد أوجدَ أرضه، ومن حقِّ اليهود كأمّة متحضّرة أن تحلَّ مكان العربي، لأنّه ينتسبُ إلى أمّةٍ متخلّفةٍ**)[25]، ولذلك جاءت هذه الرواية لتجاوز خطاب الضعف والزهايمر الذي تجذّر في الذات العربية خلال الوجود الكولونيالي.

ويقوم السرد الفلسطيني المضاد على الاشتغال على الرد الكتابي الثقافي، لإعادة بناء المكان والإنسان واللغة، من أجل حَوسلة الفن الإنساني في مقاومة الآخر وعُنفه المعرفي والوجداني، كونه سبّب غربة لأبطال الرواية ، حيث تعاني شخوص الرواية من الغربة الفكرية والمكانية؛ فمنهم من تغرّب بسبب مُعتقدِهِ وتَوقّعه كـ**علاء**، ومنهم من فُرضتْ عليه الغربة المكانية بسبب الاقتلاع من مكانه كـ**أيمن مقدسي**، ومنهم من عملتْ الإمبريالية على تغريبِ مكانه كما حدث لساكني مدينة القدس من العرب (اغتراب المكان وتأثيره على فاعلية الذات بشكل سلبي)[26]، يجعل من الإحساس بالاقتلاع شعورا ملازما للمُشتت الذي يفقدُ الإحساس بالتمركز في المكان والثقافة (غياب الفاعلية)، فينشأ مُنقطعا عما حوله وساعيًا في الآن ذاته إلى محاولة ردمِ هذه الفجوة الوجودية (الجغرافية والمعنوية)[27]، وتعويض الخسارة الثقافية والتاريخية في النشاط الإبداعي.

يقول **علي بدر**:"**كلّ أمة وهي تفقدُ جذورها في الزمان، تعمدُ إلى استعادة أُفقها المفقود، ولا يمكنها استعادتُه إلا من خلال السرد والخيال، فتُنتِج ميكانيزماتها التأويلية هُوية تنشدُ نحو ماضٍ غائب ومفقود غير أنّه مسرود ومصدّق من قِبل الجماعة، وعلينا أن نُدرك بصورة ثابتة أن هذا السرد مُموضعٌ بصورة اعتباطية من خلال عملية تأويلية، وعملية قراءة وإساءة لسرديّات الآخرين وقِصصهم، وهي محاولة لاستعادة الماضي والتاريخ من خلال الخيال. وهكذا كنتُ أرى تاريخ إسرائيل داخل هذه الرواية**"[28].

حاول الروائي **علي بدر** عبر نصوصه التفكيكية أن يكشف عن اختصاص الذات العربية في الفترة الحداثية بإنتاج صيغ خطابية عن الشتات والفقد المادي والجغرافي والأدبي، ويعود السبب في إنتاج هذا الخطاب إلى ما يُعرف بنظرية الصدمة (**Trauma**) أو ردة الفعل، في حين أنّ الأجيال التي تخلّقت بالمنفى فإن إشكالياتها تتحدّد بقدر أقل من حيث التكيّفِ مع المنفى والشتات، غير أنها تنطوي على تمثّل مفهوم الوطن، وفِعل التآكل لمفهوم الهوية غير المكتملة، ولهذا تتبدى عملية إدراك الوطن وتمثّله ذهنيا (صُوريًا)[29]، حيث نقلت الرواية صورًا مختلفة من خطاب التخييل المكاني عن مدينة القدس، التي أصبحت: «**عالما شفّافا يتراءى خلفه عالم آخر، يُظهر عالم محلوم وينطبق على عالم موجود، مدينة... عالمٌ مصنوع من أفكار وتخيّلات وأوهام، إنه عالم لا يَعدو أن يكون متصوّرًا عقليا في الذهن، حيث تتم العودة الدائمة فيه إلى المَتاهة، أما الحياة فهي لغزٌ كبيرٌ، وموضوعها الرئيس هو الزمن، ومع أن الزمن هو الآخر خُرافة من خُرافات الواقعي، إلا أنه يُخترقُ بسرعة خاطفة من قَبلِ النهاية، وعندما تقترب النهاية، لا تبقى أية صورة في الذاكرة، بل ثمة كلمات فقط، فلا غريب إذن أن يخلِط الزمن بين الكلمات التي كانت تُمثل لي رموز مصير رافقنِي طوال قرون عديدة**»[30].

ويقود الوعي بخطاب الشتات إلى الحديث عن الحالة النفسية الصعبة التي تتملّك الذات، وهي تَجد نفسها في صدمة ثقافية وحضارية، مُتنقلة بين البحث عن الهوية المسلوبة، وبين تجاوز الاقتلاع والعودة من المنفى المادي والفكري، والشعور الدائم بالكآبة والهامشية، فحالة **سعيد** وهو في أمريكا نوع من **الشّرخ المفروض الذي لا**

اِلتئَامَ له بين كائن بشريّ ومكانه الأصليّ، بين الذّات وموطنها الحقيقيّ، فلا يمكن البتّة التّغلّب على ما يولده من شجن أساسيّ[31].

يقول **رامي أبو شهاب**: **"يبدو الوطن المُضيفُ عُرضة هو الآخر لإعادة بناء ذهني من خلال الفصم بين واقعين؛ أو بين وطنين: وطن مُنتَقصٌ طارئ، ووطن مِثاليٌّ طارئ (كما في النموذج السردي)، ولهذا تُبنى النصوص عبر تعبيرات تضطلعُ بفعلِ الإظهار لحالة الحنين للوطن المتروك أو المَهجور، بالتوازي تمامًا مع مُحاولات إقامة علائِقِ جَديدةٍ أو البحث وطن بديل"**[32].

لذلك ينهض الشتات نظريا وعمليا على ارتحال أمة لا ذوات مفردة، فهو معرفيا يتّصل بالمجموعة التي تخضع لتمييز عنصري عرقي، فثمة إكراه وهو ما يجعل منه شتاتا، وكي يستقيم الأمر اشتراطيًا من أجل تحقق مفهوم الشتات؛ ينبغي أن يتوفر خيار العودة أو الرغبة في العودة، وعبّرت الرواية عن هذا الارتحال في الكثير من المواضع، وفي الوقت نفسه أشارت إلى المكان المِحلوم (للأنا والآخر) والرغبة بالعودة إلى المدينة المِسلوبة واستحضار تاريخها وماضيها البعيد، فالعقل المِشتت كان «**بعيدا عن القدس، بعيدًا عن لغته الأم التي لم تتهيأ له تماما ولم يفقِدها مطلقا، في صباح ما استيقظ في مسكنه بشارع من شوارع نيويورك، كانت الحجرة خالية، كان الشارع خاليا ولم يكن مندهشًا من هذا الصمت الذي كان يلوحُ له في الحديقة المجاورة، يعرفُ أن قلب المدينة يدقُّ في جسد المدينة، حينما كانت أُورشليم بأقل من عشرين ألف ساكن، يكفي أن ينظر لسيارة بَستديكر خضراء ليُدرك مسرح الحوادث، ليعرف التاريخ**»[33].

ويُوحي هذا الخطاب باستدعاء شتات الآخر، الذي يتكئ على العديد من المقولات العاطفية، مثل قصة الخروج في النّص التوراتي لاستِجلاب مكاسب ثقافية ومادية، لنقف في الرواية على وضع الأنا وهي ترسم صورة لمكانها الذي زاحمها فيه العقل الصهيوني، إلا أنّ الكاتب يُدرك أن التفكيك ما بعد الكولونيالي للشتات الفلسطيني يعي صدمة تلقّي المكان العربي بهيأة مُضادة، حيث «**يمكن لإدوارد سعيد أن يتجوّل هناك، يُمكنه أن يرى ما أرى... هنا لا يَستطيع أن ينام ولا أن يغيبَ عن الوعي، سيكُون ذهنه وهو يتجوّل في أُورشليم مركز اليقظة، هل هذه أُورشليم التي نعرفها؟ كل شيء غيّروه فيها، كلّ شيء غيّروه في هذه المدينة** (...)»[34].

ويقودُ هذا الكلام إلى حقل اشتغال دراسات الشتات، لأن رؤية **إدوارد سعيد** تبدو واضحة في بناء وعي عن الوطن في منفى الذات الفردية، أو في الهَم الجماعي الذي عبّرنا عنه بالشتات من منظور **رامي أبو شهاب**، الذي يقع بين تكوينين؛ الأوطان الجديدة والأوطان الأصلية، وما ينتجُ بينهما من الهُويات التراكمية، والمتحوّلة والهجينة، مثل التعاطف مع الأقليات الأخرى في الأوطان المستضيفة، أو الخَاضِعين لنفس التجربة، وتحوّلات الأوطان المتروُكة، وهُنالك الحنين (**Nostalgia**)، والتذكّر (**Remembering**) كما الذاكرة (**Memory**) والعودة، واللغة والعَولمة، والتثبيت والإزاحة، ويُقصد بالإزاحة الانتقال المادي المتمظهر في بعض الأحيان خطابيا، لذلك نجد عناية مفرطة بالمكان سواء في الوطن الأصلاني أو المستضيف، عبر إبراز القيم العلمية للأمكنة، وخصائصها

التاريخية بالاتكاء على موروث ومرجعية واقعية، فيما يتعلق بفعل الإرتحال وآداب الرحلة الشتاتية[35]، وغير ذلك من الثِيمات التي ترصُدها خطابات الشّتات، التي ازدحمتْ بها **"مصابيح أورشليم"** في بيان ردّة فعل أبطال السرد المغتربين، حيث «**كل منفى يُشبه المنفى الآخر، ربما يُضيفُ عليه ويزيدهُ، ولكن لا يُنقِصه**»[36].

ويؤدي الحنين إلى خلق طابع رومانسي عند الذات الموبوءة في الأرض الجديدة (غير الوطن)، بمُوازاة عدم القدرة على الانسجام، أي ثمة مشكلة على مستوى الهوية والاندماج، مما يجعل الخطاب الأدبي معنيّا بتمثيل هذا المستوى كما في العديد من الكتابات ذات الطبيعة الارتدادية للأوطان المتروكة[37]، التي حاولت أغلب السرود التي تعرّضت لتجربة الاستعمار من استعادة وتجاوز حالة الفقد والفراغ الهُوياتي فيها، وإعادة الذاكرة العربية للمكان الفلسطيني من تثبيت طابع الأنس والألفة فيه.

لذلك تحاول هذه المدونة السردية ترميم الذات المقبورة في المكان الذاكرة والخيال القديم ، لإعادة التوازن الوجداني والثقافي للفرد العربي عامة والفلسطيني خاصة، بالوقوف على **"عالم إدوارد سعيد حين يعود إلى أورشليم، عالم فسيحٌ دون شك، صُور مشوّشة، صُور مُتداخلة ومُتراكبة، حيث نعجز مهما فعلنا عن التفريق بين ما هو حقيقي عن ما هو مُتخيل، كما نعجزُ عن إدراك–وسط هذا الكون المُتداخل – الإحساس الواقعي بالزمن"**[38].

وتتكرّر الصورة أيضا في هذا التصريح: «**الحِكايات الفلسطينية التي أجمعُها هي تصوّرات لا نمطية على الدوام، الشخصيات التي أصلُ إليها هي مزيجٌ من صفاتٍ وأفعالٌ وتصوّرات وأفكار. أما القدس فهي مدينة غريبة حقا، أحداثُها صعبة وقاسية، أما حياتُها فهي واضحة وبسيطة ومُدركَة، ولكنها تندغِم مع أحداث أخرى، وتندمجُ مع قصص وحكايات أخرى حتى ندخلُ في متاهات**»[39].

ويمكن الاستئناس في مثل هذه الحالة بمقولات **فرانز فانون** حول الترميم النفسي للهوية المفقودة بفعل الكولونيالية، مقدّمًا سِمات كتابة آداب ما بعد الكولونيالية من خلال مُفردات التعبير عن الاغتراب، والعودة إلى الماضي، وبعث المحليّة، والعودة إلى الأصول.، وتثبيت الوعي من أجل الوصول بالآخر/المستعمِر إلى الشك بهويته الشخصية إلى حلٍّ يجهلُ معه من يكون، ويستقرُ في حالة التمزّق، في حالة من الضغط الروحي والأنطُولوجي، الذي يُصبح معه قادرا على اِتّباع الحذر. هذا وقد يتعرّض للتدمير من جراء هذا الضغط، لأنه لا يحملُ اسما[40].

استطاع **علي بدر** الإمساك بالأسطورة الصهيونية المزعومة التي حوّلت فلسطين إلى إسرائيل ونقلتْ الوجود اليهودي إلى الأرض المقدّسة، بحُمولتهم العَقدية المخترقة وعاداتهم الثقافية العنصرية.

وقاد الشتات الفلسطيني والعربي المثقف ما بعد الحداثي إلى الحفرِ في البنية الاستعمارية الصهيونية، ونقلِ تجربة الشتات إلى الذات العربية عبر إحلال الألم والقهر في الأجيال المنفية والمهجّرة (**إنتاج أسطورة البلاد الفارغة**)، وتطبيق مقولاتها على النموذج العربي، وهو ما يتجلى في محاولة تطهير اليهود العرب (**السفارديم**) من الثقافة التي جاءوا منها ومن اللغة التي تكلّموا بها، وإلى حدّ كبير من الذكريات التي حملوها معهم، حيث تنظر الحركة

الصهيونية الشاذة إلى مكان العودة الجديد بتطهير الفلسطينيين عرقيا، فقد أرادوا دولة يهودية خالصة، لا ترتبط بأي إثنيات أخرى.

وعلى هذا الأساس لم يكن الاعتراف باليهود الذين وجدوهم عند قدومهم كبشر كاملين خلافا لهم، وكي يصبحوا كاملين، كان ينبغي إعادة صياغتهم، مما يعني بالنسبة لأولئك الناس الشعور بالنفي الجذري أكثر من أي شيء جرّبوه من قبل[41].

يقول **علي بدر**: **"لقد كُتبَ تاريخ الاستيطان بمعزلٍ عن وُجود البلاد ذاتها، من خلال تجاهل الوجود الفلسطيني... وهكذا كنتُ أقرأ رواية يائيل دايان وهي تدور كلّها في الصحراء الفارغة، وربما ظَهرت نظرية فراغ فلسطين من أن الحروب الصليبية قد قضتْ على الوجود العربي في فلسطين"**[42].

ويُمكن القول أن **إدوارد سعيد** تمكّن من استعادة المكان في تخييله الأدبي والثقافي، حيث منحَ الحالة الفلسطينية بُعدا إنسانيا كشف حقيقة الآلة الإمبريالية وحُمولتها الثقافية الاستلابية، فنقلَ الخطاب الهوياتي إلى المستوى الكوني ليس أمرا يُوتوبيًا، بل إنّ الهُوية الفردية ذاتها تحمل هذا المفهوم الكوني وتتضمنه، وقد تُؤشر التشابهية العالمية غياب الخطاب الهوياتي، وذلك عن طريق تأكيد التشابهية الإنسانية والفكرية والثقافة العالمية، وسيكفي جزء من الغيرية التي تميّز الآخر عني أن تجعل من الآخر مُعترفا به على أساس العناصر التي تُفرِدُهُ، فمن حيث المبدأ **"إنّ كلّ تأكيد للغيرية سيُصبح بالتالي تأكيدا على هُويتين؛ هُويتي وهوية الآخر، وسيكون على الأقل تأكيدا على اختلاف واحد هو الاختلاف الذي يُقرُّ بعلاقة الغيرية بين أناي وأنا آخر، وهو الاختلافُ الذي يقودُ بالنتيجة إلى خطابِ التعدّدية"**[43].

وقد مثّل **إدوارد سعيد** في هذه الرواية وفي كتابه **"خارج المكان"** نفسه وقضيته باقتدار وذكاء، جعله يمتلك المعرفة التي تحوّلت إلى سلطة وقوة، حوّلت الآخر موضوعا للدرس والتفكيك، والرد على مقولات الهيمنة الجغرافية والمعنوية، مثل مقولة (**أنا أعرفكَ يعني أنا من سيستحوذُ عليك**)، مُتجاوزا بذلك حالة الشتات والاغتراب بأشكَاله التي فُرضت عليه، مثلما جاء في قوله: "المثقّف الذي تتقمّصه حالة المنفى لا يستجيبُ لمنطق التّمسك بالأعراف بل لجَراءة المغامرة للتّمثيل والتّغيير وللمُضيّ قُدما لا للركودِ والجمود"[44].

خـاتمـة:

إنّ إستراتيجية الكاتب العراقي **علي بدر** في توظيفه لخطاب الحنين والذاكرة، جعل الذات السردية تستعيد توازنها في صراعها مع الآخر اليهودي في المكان الفلسطيني (القدس)، من خلال توظيف الحملة الثقافية التي وظّفها **إدوارد سعيد** في تفكيكه لخطاب الاستشراق والهيمنة الثقافية الغربية، وبمجرد عودته بدأ الكاتب يستعيد عربية المكان وخصوصية الأنا العربية الفلسطينية التي غيبتها الآلة الصهيونية والصيهنة المكانية التي تقوم على طمس معالم الوجود العربي.

هذه الرواية هي سرد يحاول إلغاء خطاب التشويه الذي ارتبط بالكولونيالية الصهيونية في فلسطين وفي المنفى، وتعويضه بخطاب الفعالية والحنين المكاني والإبداعي للمكان الفلسطيني.

الهوامش:

[1] ممدوح فرّاج النابي (2020)، نوستالجيا الأوطان المفقودة: الأوطان في المخيلة السردية، مجلة الجديد، الرابط الالكتروني: https://aljadeedmagazine.com

[2] إدوارد سعيد، خارج المكان (مذكّرات)، تر: فوّاز طرابلسي، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 2000م، ص 22.

[3] نقلا عن: إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة 1993م، تر: غسّان غصن، مر: منى أنيس، دار النهار، بيروت، لبنان، ط3، سنة 1997م، ص 72.

[4] تيسير أبو عودة (2017)، المنفى وسرديات الهوية المُرتحلة، موقع الجزيرة، الرابط الإلكتروني: www.aljazeera.net

[5] إدوارد سعيد، خارج المكان، ص 25.

[6] عبد الله البياري (2014)، رضوى عاشور: الكتابة من المنفى، موقع العربي الجديد، الرابط الإلكتروني: www.alaraby.co.uk

[7] إدوارد سعيد، صور المثقف، ص ص: 57 – 59.

[8] رامي أبو شهاب، في الممر الأخير: سردية الشتات الفلسطيني (منظور ما بعد حداثي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2017م، ص 86.

[9] إن المنفى هو إبعاد عن الوطن ونزع للألفة، لذلك المنفى هو في الأساس منزلة بين منزلتين؛ زمكان مؤقت يقع بين زمكانين: أحدهما ماض صِيغت ملامحه في الوطن المبعد، والآخر وشيك الحدوث في المستقبل القريب.

[10] أمنون راز كراكوتسكين، المنفى والثنائية القومية من شوليم وأرندت إلى سعيد ودرويش، مجلة الدراسات الفلسطينية، د.ع، سنة 2012م، بيروت، لبنان، ص 132.

[11] المقال نفسه، الصفحة نفسها.

[12] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى ومقالات أخرى "1"، تر: ثائر ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 2، سنة 2007م، ص 117.

[13] محمد الشحّات، سرديات المنفى: الرواية العربية بعد عام 1967م، دار أزمنة للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط1، سنة 2006م، ص 21.

[14] المرجع نفسه، ص 26.

[15] المرجع نفسه، ص 28.

[16] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ص 123.

[17] محمد شاهين، إدوارد سعيد: رواية للأجيال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1، سنة 2012م، ص 42.

[18] حسن عليان، الاغتراب والمقاومة في الرواية العربية في فلسطين والأردن، وزارة الثقافة، الأردن، د.ط، سنة 2005م، ص 203.

[19] إحسان عباس وآخرون، غسان كنفاني إنسانا وأديبا ومناضلا، الاتّحاد العام للكتّاب الفلسطينيين، د.ط،سنة 1974م، ص 34 – 35.

[20] نضال الصالح، نشيد الزيتون: قضية الأرض في الرواية العربية الفلسطينية، اتّحاد كتّاب العرب، دمشق، سورية، د.ط، سنة 2004م، ص 159.

[21] حليم بركات، رواية الغربة والمنفى، مجلة فصول (خصوصية الرواية العربية)، مج 17، ج3، ع1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، سنة 1998م، ص 43.

[22] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[23] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[24] علي بدر، مصابيح أورشليم: رواية عن إدوارد سعيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 2، سنة 2009م، الصفحة الخارجية للغلاف.

[25] عالية صالح، التناص والميتاقص إستراتيجيتان لتحليل الخطاب الروائي: رواية مصابيح أورشليم أنموذجا، مجلة البلقاء للبحوث والدراسات، مج 14، ع 2، سنة 2011م، ص 174.

[26] المرجع نفسه، ص 175 – 176.

[27] رامي أبو شهاب، في الممر الأخير، ص 122.

[28] مصابيح أورشليم، ص 260 – 261.

[29] رامي أبو شهاب، سردية الشتات الفلسطيني في ضوء الخطاب ما بعد الكولونيالي: رواية غريب النهر لجمال ناجي) مجلة مشارف مقدسية، د.ع، سنة 2016م، ص 40 – 41.

[30] مصابيح أورشليم، ص 254.

[31] إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ص 117.

[32] رامي أبو شهاب، في الممر الأخير، ص 86.

[33] مصابيح أورشليم، ص 247.

[34] مصابيح أورشليم، ص 258.

[35] رامي أبو شهاب، في الممر الأخير، ص 125.

[36] مصابيح أورشليم، ص 73.

[37] رامي أبو شهاب، في الممر الأخير، ص 122 – 123.

[38] مصابيح أورشليم، ص 260.

[39] مصابيح أورشليم، ص 261.

[40] رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة (خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر: النظرية والتطبيق)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، سنة 2013م، ص 235.

[41] غلين باومن، خيال المنفى: بناء المكان الفلسطيني من خارجه، تر: حسن خضر، مؤتمر أفاق المشهد في فلسطين، جامعة بير زيت، فلسطين، ص 24.

[42] مصابيح أورشليم، ص 314.

[43] مصابيح أورشليم، ص 331 – 332.

[44] نقلا عن: إدوارد سعيد، صور المثقف، ص 72.