تيمة المنفى والأوطان المتخيلة -قراءة في خطاب عبد الله إبراهيم النقدي-

Theme of exile and imaginary homelands

-A reading of Abdullah Ibrahim's critical speech-

هاجر حويشي [1،*]،

[1] جامعة قسنطينة 1، (الجزائر، hadjer.let@gmail.com

تاريخ الإيداع: 2022/03/01 **تاريخ المراجعة:** 2022/09/12 **تاريخ النشر:** 2022/11/30

ملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى الاقتراب من المدوّنة السيرية "خارج المكان" لإدوارد سعيد، في ضوء التحليل الثقافي الذي ارتضاه الناقد العراقي عبد الله إبراهيم، في كتابه "السرد، والهوية، والاعتراف"، حيث عالج إشكالية الكاتب المنفي الّذي يجد نفسه مقتلعا من أرضه، وواقفا على تخوم ثقافات أخرى، فيعيش في غربته حالة اشتياق دائمة لتلك الأرض الّتي غادرها، وطالما أنّه لا يستطيع العودة إليها، فإنّه سيخلق وطنا بديلا، لكنّه في النهاية ليس سوى وطن متخيّل، لا يوجد إلا في ذهنه.

الكلمات المفتاحية: السيرة الذاتية، المنفي، الوطن المتخيّل.

Abstract

This study seeks to approach the biographical code out of place" by Edward Said, in the light of the cultural analysis that the Iraqi critic Abdullah Ibrahim accepted, in his book "Narrative, Identity, and Confession", where he addressed the problem of the exiled writer who finds himself uprooted from his land, standing On the borders of other cultures, he lives in his estrangement in a state of permanent longing for that land that he has returned to, and as long as he cannot return to it, he will fly with a torrent, but in the end it is nothing but an imaginary homeland, which only exists in his mind

Keywords*: biography, exile, displaced homeland.*

* المؤلف المراسل.

مقدمة:

مثّلت السيرة الذاتية للناقد المفكر الفلسطيني-الأمريكي- إدوارد سعيد "خارج المكان Aout of place" مدوّنة أساسية اشتغل عليها النّاقد عبد الله إبراهيم؛ لأنّها تستضيف كل الأفكار النظرية الّتي طرحها بخصوص السيرة الذاتية، وأدب الاعتراف، وتيمة المنفى، فالمنفى ظل حاضرا بقوّة في كتابات إدوارد سعيد بوصفه مسألة وجودية تتعلّق بتحديد هويّة الذات، وتمزّقاتها عبر الأزمنة، حيث عالج عبد الله إبراهيم إشكالية الكاتب المنفي الّذي يجد نفسه مقتلعا من أرضه، وواقفا على تخوم ثقافات أخرى، فيعيش في غربته حالة اشتياق دائمة لتلك الأرض الّتي غادرها، وطالما أنّه لا يستطيع العودة إليها، فإنّه سيخلق وطنا بديلا، لكنّه في النهاية ليس سوى وطن متخيّلا، لا يوجد إلا في ذهنه.

أولا: في مفهوم المنفى

يرتبط المنفى بالارتحال أو الهجرة الجماعية للشعوب طوعاً أو كرهاً، فهو «ذو طبيعة معقّدة؛ إنّه مفروض ومرغوب، يجري السعي إليه وتفضيل الإقامة فيه، وكذلك ذمّه بوصفه حالة من الإبعاد والاغتراب الّتي يدفع المرء إليها أو يجبر على عناقها»[1]، هذه مفارقة حقا، فالمنفى يحمل في طياته معنى الجبرية؛ لأنّه اقتلاع قسري لشخص ما من وطنه، واجتثاثه من عائلته الّتي ترعرع في كنفها، ومن ثقافته الّتي احتضنته منذ الصغر، حيث يضطر إلى محاولة التأقلم مع ثقافة أخرى قد تكون معادية لثقافته، لأنّ المنفى هو إزاحة لإرادة الذات من جهة، واختيار للنجاة من جهة أخرى، فالمنفيّ سيعاني من لعنات الغربة، رغم الامتيازات الّتي قد يحصّلها؛ ذلك أنّ كل منفى بالنسبة لوطنه الأم جحيم لا يطاق، فالنّجاة لا تعني الحياة بمفهومها العميق، فالمنفى «إبعاد عن الموطن، ونبذ، ونزع للألفة. والمنفى "منزلة بين منزلتين" زمكان مؤقت يقع بين زمكانين، أحدهما ماض صيغت ملامحه في الوطن المُبْعَد، والآخر وشيك الحدوث في المستقبل القريب (=الموت). وهكذا، يكون المنفى هو (البرزخ)، أو هو ذلك الاستثناء بين الحياة والموت، إنّه الحياة البينيّة لكثير من البشر والفنّانين والكتّاب في مجتمعاتنا المعاصرة»[2].

فإذا كان الوطن رديفاً للانتماء، يترجم علاقة حميمة بين الأنا والمحيط الثقافي، فإنّ المنفى بقعة مختارة تنقطع فيها صلة الذات بأواصرها الثقافيّة والاجتماعيّة وتدخل في علاقات مفروضة مع هويّات أخرى، في نوع من الاستنبات والإكراه الّذي لا مناص منه إلا إليه، وربما يكون نافعاً الإشارة -منذ البداية- إلى التداخل المفهومي بين مصطلحي اللجوء والمنفى، الأمر الّذي دفع فيصل دراج إلى التميز بينهما في قوله: «...فالأوّل انتقال قسري من موقع إلى آخر، يفرض على اللاجئ مغادرة مكان عاش فيه، واكتسب عادات متوارثة، لها شكل السلطة والقانون. يتعيّن اللجوء، في وجوهه المختلفة، بالمكان والذاكرة، راضيا، أحيانا، بمكان بديل، ورافضا، في أحيان أخرى، كل بديل محتمل، لأنّ المكان الأوّل ذاكرة وهويّة. وعلى خلاف ذلك فإنّ المنفى متحرّر من دلالة المكان، فهو حالة وجدانية، قبل المكان وبعده، بل حالة وجدانية-معرفية، إن صحّ القول، تضع المنفيَّ بين البشر، دون أن يكون معهم»[3]، وعليه فاللجوء هو مغادرة الوطن، والاحتماء في بلد آخر خوفا من الاضطهاد أو السّجن أو التنكيل، أما المنفى فهو معنى فلسفي عميق لا يرتبط بالمكان بشكل مطلق، وإنّما يرتبط أكثر بالأفكار والآراء والتوجّهات،

فالتقوقع على الذات، والانتماء إلى رقعة جغرافية محدّدة لا ينسجم فيها المرء وجدانيا مع الجماعة الّتي تعيش معه، هو المنفى الحقيقي.

وفي هذا السياق يورد عبد الله إبراهيم موقفاً نقديًّا يتآلف فيه اللّجوء مع المنفى، إذ يقول: «يكرّس المنفى شعوراً من عدم الانتماء، فالمنفَى ليس مكانا غريبا فحسب، إنّما هو مكان يتعذّر فيه ممارسة الانتماء؛ لأنّه طارئ ومخرّب، ومفتقر إلى العمق الحميم، بل إنّه يضمر قوّة طاردة في العلاقات القائمة فيه بالنّسبة للمنفي، ويخيّم عليه برود الأسى وضحالة المشاركة. ولطالما وقع تعارض، بل انفصام بين المنفيّ والمكان الّذي رُحّل/ارتحل إليه، وندر أن تكلّلت محاولات المنفيّين بالنجاح في إعادة تشكيل ذواتهم حسب مقتضيات المنفى وشروطه»[4]، ونحن لا نتفق معه في هذا الدّمج، إذ نتصوّر أنّ اللجوء ليس قسريًّا، بل ينطوي على درجة من الحرية والاختيار، فشتّان بين الّذي يرتحل طوعاً، والذي يُرحّل إجباريًّا، رغم أنّ الشحنات الوجدانية ذاتها تقريباً؛ لأنّهما سيضطران إلى الانفتاح ومحاولة التكيّف مع الآخر/المختلف عقائديًّا وثقافيًّا ولغويًّا، فتنشطر الذات بين عالم لفظها، وعالم تحاول أن تجد لها مكان فيه.

ومن جهة أخرى يربط فيصل درّاج مفهوم المنفى بمصطلح آخر له أبعاد فلسفية عميقة ألا وهو: الاغتراب، فالمنفى كما يتصوّره «غربة واغتراب، وهو اغتراب قبل أن يكون غربة، لأنّ المنفى لا يتحدّد بالمكان، بل بأثر المكان على روح الإنسان وعقله. ولهذا يمكن أن يكون الإنسان منفيًّا في وطنه، وأن يكون طليقاً في مكان بعيد عن الوطن، والمنفى حالة شعوريّة وجدانيّة ثقافيّة، مرجعها نظر الإنسان إلى الوجود، الّذي قد يبدو شفافاً لا ألغاز فيه، لدى الأرواح المطمئنة، وملتبساً غامضاً شائكاً، لدى أرواح لا تقبل باليقين الميسور، وقد يولد الإنسان راضيًّا، مصالحاً مع الوجود ذاته، إلى أن تعيد الحياة صوغ مساره، وتجبره على قراءة بدايته ونهايته بشكل مختلف، منتهيا إلى وعي أسيان مخذول، يتّهم الجميع ولا يتّهم أحداً»[5]، فالاغتراب إذاً، حالة نفسية معقّدة، إذ يعيش المنفيّ في وطنه أو خارجه عزلة مرّة، تعكس غياب التفاعل الإيجابيّ بين الذات والآخر.

وغير بعيد عن هذا المذهب، يصرّح أدونيس قائلاً: «لا يكون المنفى في المكان وحده، المنفى قائم كذلك داخل الذات، في اللغة ذاتها، وقد يكون أشد هولاً في مسقط الرأس منه في أي مكان آخر، أقول إذًا، ولدت منفيًّا. فمنفاي الأوّل، الحقيقيّ المتواصل، هو الوطن الّذي وُلدت فيه، والثقافة الّتي ربيت عليها، وسوف أقصّ عليكم حكاية منفاي داخل مواطنيتي. دون تستّر وراء قضيّة، دون دعاوى رسولية أو رسالية، دون حجب للفرديّ الخاصّ باسْم الجمعي العامّ، ودون أي نزوعٍ إيديولوجي يَحْرِف ويموّه ويرائي، سأقصّها كما عشتها، لن أكون كمثل كثيرين يتكلّمون على قضايا يتخيّلونها أو يتمنّونها، وعلى بشر لا يعرفونهم، فيما يتجاهلون الأساسيّ الحيّ: الإنسان الّذي فيهم. هكذا لا يكون الكلام آنذاك إلّا حجابًا»[6]، فالوطن يتحوّل إلى منفى عندما لا يستوعب تطلّعات الذات، ولا يحتويها، فيلجأ الأديب إلى نوع من التأليف الفلسفي، يشيّد فيه مدنا فاضلة (يوتوبيا)، ويتخيّل الحياة في مجتمع مثالي لا وجود له، تسود فيه الحرية والعدالة والسكينة، فملاذه هنا هو حلمه الجميل الّذي يصوغه في قالب ساخر.

لكن هذا العالم المنشود، يتحوّل إلى منفى آخر في تصوّر واسيني الأعرج؛ لأنّه عالم لغوي خالص، «...المنفى كلمة صغيرة تخبئ وراءها إرثا بشريا ثقيلا ومرّا، مخترقا بالأشواق والفقدان، ومؤثّثا بالسّعادات الصغيرة غير المرئية. ولهذا فكلّما سمعت كلمة منفى، ينتابني إحساس غريب بالبياض، وهذا السؤال المرتبك والهش: ما معنى المنفى بالنسبة لفنان منفاه الأول هو عتاده ولغته الّتي يكتب بها كما يقول رولان بارت؟ أهو في المنفى من حيث هو كاتب؟ اللغة تصنع عالما موازيا يعجّ بتفاصيل الحياة الّتي نحس بانتماءاتها لنا ولكنّها لا تنتمي في نهاية المطاف إلّا إلى اللغة ونظامها الصارم»[7].

كما أنّ لغة التخاطب اليومي إذا امتزجت بلسان آخر، فإنّها تحيل إلى وجه من وجوه المنفى في مذهب أدونيس: «...وعندما أتكلّم لغة أخرى، داخل لغتي نفسها، فإنني أكون في حالة من حالات المنفى: منفى اللغة، أو المنفى في اللغة. المنفى داخل اللغة-الأم، خروج من الرحم إلى العالم. كأنّ أمي الّتي أخرجتني إلى العالم هي الّتي تنفيني من أحشائها. لا ملجأ لي حتى في اللغة. تائه فيها. مشرّد فيها. كأنني أنا نفسي، أنفي نفسي. ومنفاي هنا يتحرّك باستمرار: لا أتوقّف عن نفي نفسي، لكي أعرف كيف أحظى بها، أو لكي أحسنَ الوصول إليها. ولن أصل. لحسن الحظّ. لأنّ الوصولَ هنا نوعٌ من الاندراج في ركود المادّة»[8].

وفي سياق آخر، يتحوّل المنفى عند أدونيس إلى فلسفة تكبّل حريته الفكرية المرصوفة بالأسئلة والأفكار، «المنفى هو المكان الّذي ينظر إلى لون بشرتي وأسماء أجدادي ليحدّد لي هويّتي. هو الّذي يرسم لي نطاق الحركة ودرجة الحقوق ونسبة المواطنة ومسافة التأمّل ومرجع الأسئلة. إن كنت لا أملك حريّة فكري كاملة، أو كنت لا أملك تقرير مصيري وتوسيع وجودي الفكري، إن كنت لا أقدر أن أطرح أسئلتي بلا مواربة وأعلن تحفظاتي بلا تقية وأناقش القضايا الجوهريّة الكيانيّة بلا حدود ولا كوابح ومحرّمات فكريّة من أي مستوى كانت، فإمّا أن أتمرد وإمّا أن أقبل المنفى. فالمنفى الفعليّ هو الإطار الثقافيّ الّذي يحدّ من شكوكي وتساؤلاتي حول الكون والمصير. وبديهيّ، بالمقابل، أن أقول بحرية المختلف في الرأي والتفكير. المنفى هو أولاً غربة الإنسان عن ذاته وحريته الفكرية. هو الحجاب على العقل ورباط الأسئلة وتمويه القلق والحيرة وقبول الإذعان والتسليم بدل التعبير والمساءلة»[9]، فالحرية أو الديمقراطيّة الفكريّة -إن جاز هذا التعبير- تسمح لأيّ مثقف واعٍ، أو فكر متّقد باعتناق وتلقي وإذاعة الأفكار دون قيود، وأي فضاء يئِد تلك التصوّرات، ويسحق إرادة الذات، ويكبت حريّتها ولا يحترم آراءها المستقلة، يعتبر منفى بالنسبة لأدونيس، فالمنفى إذاً، «ليس شيئاً ماديا، إنّه شيء معنويّ، كلّ أركان الأرض عنده سواء، ضاحكة، تناسبه كل الأحلام، على أن يكون في ركن مظلم، وأفق فسيح»[10].

من الصعوبة بمكان إيجاد مفهوم ناجز للمنفى، لأنّ بناء المفاهيم وتحديدها يختلف باختلاف مشارب وثقافات وخبرات المفكرين والأدباء والمنظرين من جهة، ومن جهة أخرى يتسيّج هذا المعنى بسلسلة من الظروف المعقّدة الّتي تشمل عمليات: «النزوح، والشّتات، والاغتراب، والاقتلاع، والتشريد، والنفي، والرحيل الطوعي، أو الهجرة، بحثاً عن الحرية أو الرغبة في تحسين الأوضاع المعيشيّة؛ فبينما كان الارتحال فرديا من العصور السابقة، أو أنّه يتضمّن جماعات صغيرة، صار الآن هناك مجتمعات شتات كاملة تبتعد عن أوطانها الأصليّة، وبعض مجتمعات الشّتات هذه أجبرت لا على ترك أوطانها فقط بل على التخلّي عن لغتها الأم، وثقافاتها الأصلية

لتصبح جزءاً مزاحاً من المجتمعات والثّقافات الجديدة، مثل الأفارقة الذين يعيشون في فرنسا، والهنود والباكستانيين الّذين يعيشون في بريطانيا»[11].

هكذا تضفي تجربة المنفى بظلالها الثقيلة على الإنسان المنفي، من حيث هو «كائن منبوذ دائما يحيا في زمان ومكان غريبين عنه، وإلى جوار بشر آخرين يلفظونه ولا يألفهم»[12]، ويعرّف عبد الله إبراهيم المنفي بأنّه «الإنسان المنشطر بين حال من الحنين الهوسيّ إلى المكان الأوّل، وعدم اتخاذ القرار بالعودة إليه، وينتج هذا الوضع إحساساً مفرطاً بالشّقاء لا يدركه إلّا المنفيّون الّذين فارقوا أوطانهم، ومكثوا طويلا مبعدين عنه، فاقتلعوا عن جذورهم الأصلية، وأخفقوا في مدّ جذورهم في الأمكنة البديلة، فخيّم عليهم وجوه الاغتراب والشعور المريع بالحسّ التراجيديّ لمصائرهم الشخصيّة؛ إذ عَطِبَت أعماقُهم جرّاء ذلك التمزّق والتصدّع، وقد دفع الحنين إلى المكان الأوّل رغبة عارمة لاستدعاء الذكريات الممزوجة بالتخيّلات، فالمنفيّ وقد افتقد بوصلته الموجِّهة، يستعيد مكانًا على سبيل الافتراض ليجعل منه مركزاً لذاته، ومحوراً لوجوده، فيلوذ بالوهم بحثاً عن توازن مفقود»[13].

من خلال هذا الموقف تتبدّى الأزمة الروحيّة الّتي يعيشها المنفي، بعد أن أخفق في تشكيل معادلة الأنا والآخر، فلعنة المنفى تجثم على صدره، وتضرب أعمق العلاقات الإنسانيّة، وتعمّق معاناة ذلك الإنسان المطارد؛ لأنّه تجرّأ على الحلم بواقع أفضل. ولعلّ هذه الصورة المونودرامية الموجعة هي الّتي يرسمها فيكتور هوجو في قوله: «هاكم رجلاً محطّماً حتى لم يعد يملك سوى شرفة، وتجرّد من كلّ شيء حتى لم يعد له سوى ضميره، وانعزل عن الدنيا حتى لم يبق بالقرب منه سوى العدالة، وأنكره النّاس حتّى لم يبق معه سوى الحقيقة، وألقي به في الظّلمات حتّى لم يبق له سوى الشّمس. ذلك هو رجل المنفى»[14].

هذه الحالة الطارئة الّتي ينصهر فيها أفق الماضي الّذي يمثّل الانتماء إلى الوطن، والحاضر الّذي يمثّل اللاانتماء والضياع، ينبثق عنها رؤية جديدة للذات والعالم، فيعيش المنفيّ بين خيار عودة محفوف بالمخاطر، ومحاولة اندماج وتكيّف مع المجتمع الجديد كثيراً ما تبوء بالفشل، يقول عبد الله إبراهيم في هذا السياق: «لا يستطيع المنفيّ الانخراط الكامل في المجتمع الجديد، ولا يتمكن من قطع الصلة بالمجتمع القديم الّذي ولد فيه، فيتوهّم صلة مضطربة وانتماء مهجّنا، ويختلق بلاداً لاحقته أطيافها في المنفى، فما إن يرتحل المرء أو يُرحَّل عن مكانه الأوّل حتى تتساقط كثافة الحياة اليومية وتنحسر وتتلاشى، وتحلّ محلّها ذكريات شفّافة تدفع به إلى نسيان الوقائع المريرة، وبمضيّ السنوات يبدأ المنفيّ في تخيّل بلاد على سبيل الاستعادة والتعويض، وهي أمكنة تتخلّق في ذاكرته كتجربة شفّافة وأثيريّة، يغذّيها شوق إلى أماكن حقيقيّة تلاشت إلّا كومضات بعيدة في عتمة حالكة. ذلك هو الحنين بدلالته الفكريّة والعاطفيّة»[15].

ويرى عبد الله إبراهيم أنّ المنفى سواء أكان قسرياً أم اختيارياً، فإنّه يمارس استراتيجيّة واحدة ضدّ كل من ينتسب إليه، وهي «الانغلاق على من يكون فيه، ووضعه تحت طائلة انتظار دائم، فانتهى الأمر بالمنفيين إلى غير ما صبوا إليه، فقد أصبح المنفى اختياراً غامضاً يختلف عمّا كان يتوقّع منه، لمن أراده أو أُجبر عليه، فتمخّض عن كل ذلك شعور مركّب من الآمال والإخفاقات، ومن الإقدام والتردّد، ومن الاندماج والعزلة، ومن الاطمئنان والخوف، ومن النبذ والاشتياق، فكان أن تلاشت الفكرة البرّاقة الّتي اجتذبت المنفيّين للعيش في عالم

آمن يخلو من مخاوف الأوطان؛ إذ نشأت غيرها في المكان الجديد، وسواء تعايش المرء مع هذه أو تلك، فإن إحساسه المريع بفقدان مكانه أورثه شكاً بأنه خارج الدائرة الحميمة للانتماء البشري»[16].

وفي ظلّ هذه الأزمات المتلاحقة، تتشكّل هويّة المنفيّ من ماضٍ مكلوم، ومصير مجهول، وانتماء متأرجح، إنّها هويّة مؤجّلة وهجينة تنتمي إلى عالمين ولا تنتمي إليهما في آن واحد؛ لأنّ الأنا تنفصم في منفاها بين آمالها وواقعها الجديد، هذه الحالة من الشتات الحاد يصفها عبد الله إبراهيم بأنّها «"شقاء أخلاقيّ" دائم فالمنفيّ هو منْ اقتُلع من المكان الّذي ولد فيه لسبب ما، وأخفق في مدّ جسور الاندماج مع المكان الّذي أصبح فيه، فحياته متوتّرة ومصيره ملتبس، وهو يتآكل باستمرار، ولا يلبث أن ينطفئ بالمعنى المباشر، ليتوهّج مرة أخرى بالمعنى الرمزيّ. فالمنفيّ ينطوي على ذات ممزّقة، لا سبيل إلى إعادة تشكيلها في كينونة منسجمة مع نفسها أو مع العالم»[17].

على هذا الأساس، مثّل جسر العبور إلى جغرافية أخرى بحثا عن وطن جديد تجربة مضاعفة من المرارة، لها أثرها البالغ على نفسية المغترب، يصفها كمال أبو ديب بأنّها «على قدر هائل من التعقيد وذات غياهب وتلافيف تشحن محاولة اكتناهها الروح والذّهن بما لا يحصى من الصور والنماذج والأفكار والمشاعر، ويستحيل على المنفيّ أن يعاينها دون أن ترشح تجربته الشخصية إلى هذه الصور والانفعالات الّتي تشكّلت في منابع أخرى»[18]، وإذا تعلق الأمر بالأدباء، فلا شكّ أنّ معاناتهم في المنفى ستمتزج بقدر معتبر من الخبرات والمعارف؛ لذلك يتوقّع عبد الله إبراهيم أن يقدّم أدب المنفى «تمثيلا سرديًّا عميقاً لهذه الحالات المتضاربة من الرؤى والمصائر والتجارب الّتي يخوضها المنفيّ، وبخاصة حينما يلجأ إلى الكتابة السرديّة الّتي تتعرّض لارتحالاته بين الأمكنة والأزمنة والثقافات واللغات والتقاليد والمجتمعات، والبحث عن موقع له بينها، وكشف موقفه منها، ثمّ الكيفية الّتي يعيد فيها بناء مسار حياته ضمن رؤيته بوصفه منفيا يقف على حافة كلّ الحالات، ولا ينخرط فيها»[19].

هذا، ويؤكّد أحمد يوسف أنّ هذا الضّرب من الأدب قد انبثق في الثقافة العربيّة الحديثة من «...جوّ الهزائم المتتالية والإحباطات المتلاحقة في القرن العشرين، ولعلّ أبرزها هزائم العرب أمام المشروع الصهيوني الّذي تقوده إسرائيل في المنطقتين العربيّة والإسلامية وإخفاقات التنمية الشّاملة»[20]، وفي هذا الصدد، يورد عبد الله إبراهيم تعريفا لأدب المنفى، إذ يصفه بأنّه «ظاهرة ثقافية يتنامى حضورها في آداب الأمم الّتي خضعت للتجربة الاستعمارية، وتشكل الكتابة السرديّة لبها الجوهري، وهي تطفح برغبات هوسية من الاشتياق والحنين والقلق، ومسكونة بفكرة إعادة كشف موقع الفرد في وطنه وفي منفاه على حد سواء»[21]، وفي موضع آخر، يرى عبد الله إبراهيم أنّ أدب المنفى: «...سجلّ متنّوع أسهم فيه عدد كبير من الكتّاب المنفيّين الّذي استلهموا تجاربهم، وجعلوا منها خلفيات لعوالم افتراضية أفضوا بحنينهم إليها، ورغبوا في أن تكون المكافئ المتخيّل لإحساسهم بالفقدان والغياب»[22].

وبذلك شكّلت أساليب القمع والاستبداد والاستبعاد والمشاعر المتضاربة للمنفيّ «علامات محفّزة على كتابة المنفى، فهي تتيح فضاء للتفكير والتأمل والنقد داخل الذّات الكاتبة. ليس فقط لأنّها ممارسات أدبيّة عنيفة تتدرّج في منطق ردّ الفعل، وإنّما تؤسّس لوضع يسمح بقراءة الذّات ورؤيتها على نحو قد لا تتيحه المرآة.

فالأديب المنفي يستكشف ذاته من جديد، ويبني علاقات مغايرة مع ذاته ومع الآخرين ومع العالم»[23]، ومن المعلوم أنّ تلك المدوّنة الضّخمة من الكتابة الشعرية والسرديّة هي «نتاج تجارب أدباء وكتّاب منفيّين، ضاقت بهم الأوطان، وتجرّعوا ألوان الهزيمة في نفوسهم، وأصناف القهر الاجتماعيّ والاضطهاد السياسيّ، ونال منهم الإحباط منالاً يصعب نسيانه. حتى إنّهم باتوا لا يثقون في قدرة شعريات الحرف وجماليات تعبيره على استرجاع ما ضاع منهم، والعودة إلى الوطن فاحتفظوا بطفولته واستبدلوه بوطن الحلم ووطن اللغة»[24].

يرى عبد الله إبراهيم أنّ مفهوم أدب المنفى قد تعرّض لتحوّلات عديدة خلال الربع الأخير من القرن العشرين، إذ يؤكّد أنّه «غادر معناه اللغوي، الّذي جعل منه دالا على أدب الغربة والهجرة والاقتلاع والنفي والتشرّد، فأصبح تجربة مجازيّة تدل على النّظر بعيون جديدة إلى العالم وتجارب البشر وتفاعل الثقافات ومفهوم الحرّيّة والرؤية غير المتحيّزة والابتعاد عن مفهوم الهويّة المغلقة، وطرح مفاهيم مثل الأصل والقومية والآداب الوطنيّة على بساط البحث مجدّدا»[25]، فالتفاعل الثقافي الّذي هو وليد الانفتاح على الآخر طعّم تجربة المنفى بمعانٍ جديدة غير مسبوقة، خفّفت من وطأة المنفى، ووسّعت آفاق الرؤى والمنظورات.

يبدو مفيدا التنويه إلى أنّ أدب المنفى «ليس جنسا أدبيا بقدر ما هو أدب يلازمه حدث هام ألا وهو النفي، فهو موازٍ لأدب السّجون أو أدب المقاومة أو أدب الرحلة، إلخ. ويغطي أدب المنفى كل الأجناس الأدبيّة المعروفة من شعر ورواية وقصة قصيرة وملحمة ومسرحية، وأحيانا يتجاوز المتعارف عليه من الأجناس الأدبيّة الرفيعة ليقدّم يوميات أو شهادات أو سيرة. فأدبيات المنفى لا تقتصر على المبدع وإنّما تتضافر مع كلّ أشكال التعبير الّتي يقوم بها المنفيّون والمنفيات من حكي وسرد شفويّ وتذكّر وأفلام تسجيليّة ورسوم تشكيليّة تجعل من النّفي علامة فارقة في حياتهم»[26]، كما السير الذاتية للمنفيين تقع -والقول لعبد الله إبراهيم- في«قلب المدونة السرديّة لأدب المنفى، ومعلوم أن أدب السيرة يظهر في إطار التعبير الشخصي الّذي يفرضه الوعي الذاتي، وهو يبحث عن معنى لتطوره عبر الزمن»[27]، أما "رواية المنفى" فهي «...رواية كتبها كاتب منفيّ بالفعل، أو قد عانى فعل النّفي في فترة من حياته، وهي رواية تمثّل تيمة النّفي فيها تيمة مركزيّة تنهض عليها العمليّة السرديّة بأسرها...»[28].

لكن تبقى تجربة النفي في كل هذه الأنواع تيمة مركزية تهيمن على الكتابة الإبداعية، بمفرداتها المتعدّدة من: نبذ، وطرد، وإقصاء، وإبعاد...الخ. وبهذا دخل أدب المنفى دائرة المساءلة النقدية؛ من حيث إنّه «يؤلّف ظاهرة إنسانيّة عالميّة تنضاف إلى إشكالات أدب المهجر والأدب المغترب وأدب الخارج، ولاسيّما بعد أن هجر المثقّفون والأدباء والفنانون أوطانهم هجرة قسرية أو طوعيّة، وجعلوا من المنفى مصدرا لتأملاتهم ونضالهم من أجل إصلاح العالم الّذي أفسد نظامه طغيان البشر. فكان أن انتقلت كتاباتهم للبحث عن الممكنات والضرورات في عوالم لم تكن متاحة لهم في أوطانهم الأصلية، أو صارت في متناولهم لأنهم وضعوا مسافات قريبة وبعيدة في آن واحد لتأمل النفس البشرية في حالات الإحساس بوطن القسوة والشعور بالإحباط»[29]، فتشكّلت بذلك أوطان متخيّلة بديلة تسود فيها قيم الحق والخير والمساواة، ليحتضن المنفى -والحال هذه- لحظات التأمّل العميق، والالتقاطات الّتي تمسك ببعض الأطياف الهاربة، والمثل العليا.

ونظرا لتداخل مفهومي المنفى والمهجر، يؤكّد عبد الله إبراهيم أنّ "كتابة المنفى" هي الأنسب للتعبير عن الرؤى والتصدّعات الّتي يعيشها الكاتب في منفاه، إذ يقول: «وقد آن الأوان لتنشيط جدل ثقافي ينتهي بإحلال عبارة "كتابة المنْفَى" محل عبارة "كتابة المهجر" لأنّ الثانية تخلو من المحمول الّذي جرى وصفه من قبل، فيما الأولى مشبّعة به، فهو يترشّح منها حيثما درست مستوياته الدلاليّة، ووقع تأويله، وعليه فـ "أدب المنْفَى" يختلف عن "أدب المهجر" اختلافا واضحا، كون الأخير حبس نفسه في الدلالة الجغرافية، فيما انفتح الأول على سائر القضايا المتّصلة بموقع المنفيّ في العالم الّذي أصبح فيه دون أن تغيب عنه قضايا العالم الّذي غادره»[30]، لكنّنا لا نتصوّر أنّ هذا الإحلال -رغم رجاحته- سيزيح التداخل الحاصل بين الكتابتين؛ ذلك أنّ «للمنفى طرائق تعبير وأسلوب كتابة تتقاطع مع (أدب المهجر) في موضوعاته وقضاياه الّتي تشتمل على متطلبات الحداثة وصيرورتها مثل الحرية والتطلّع إلى التقدّم وإشراك المرأة في بناء المجتمع، وتسلك سبيلا مغايرا له علاقة مباشرة براهن التحوّلات السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة قد يتجاوز مظاهر الحداثة إلى ما بعدها، على الرّغم من تعدّد الهزائم وكثرة الخسائر الّتي تكبدتها أحلام المنفيّين وهي تنشد حق الاختلاف وضرورات الحوار واحترام التعدّد والتنوّع، ويجمعهم قاسم مشترك يتمثّل في الحنين إلى الأوطان، وهو حنين مشوب بالقلق والاشتياق»[31].

مهما قيل، لا يمكن تبسيط قضية المنفى؛ لأنّها تزداد تعقيداً كلّما توغلنا في تلافيفها، لتحكي مأساة الخروج من الوطن، ومحاولة الاندماج في وطن بديل، ومما لا مراء فيه أنّ اللغة الأم تهجّر أيضا وليس فقط الانسان، فنجد الذات الروائية تصوغ وعيها بلغة أخرى، فتعيش بذلك منفًى مزدوجاً، يعبّر عن «ازدواج هويّة أولئك الكتّاب العرب الّذين يحملون وعيا عربيا ولسانا أجنبيا، وتطرح رواياتهم مثل هذا الازدواج بين وعي الثّقافة ووعي اللّغة. ويتجسّد هذا الوجه من وجوه المنفى في أغلب إنتاج كتّاب المغرب العربي وكاتباته ممّن يمارسون (أو يمارسن) الكتابة بالفرنسيّة...ولا ينفصل هذا الإنتاج الرّوائي الضّخم لكتّاب المغرب العربي وكاتباته عن سنوات من المدّ (أو الغزو) الاستعماري الفرنسي لهذه المنطقة من العالم العربي، رغم تمرّد الكثير من مبدعي هذه المنطقة الآن، وظهور كتابات تناهض مثل هذه الهيمنة (الثقافيّة إلى الآن على الأقل). وهي كتابات تمتاح من وعي الآداب ما بعد الكولونياليّة، سواء في أفريقيا أو الهند الغربية أو في جنوب آسيا، ممّن يشاركونهم التوجّه المناهض نفسه»[32]، وبذلك مثّلت تلك الأعمال بيانا صريحا ضد الهيمنة الاستعمارية، لأنّها تعالج قضايا وإشكاليات ومؤامرات الاستعمار، وما يحرّكه من تجاذبات بإيقاعات ثورية تحررية.

وفي هذا السياق يشير عبد الله إبراهيم إلى العلاقة الجدلية بين وعي اللغة ووعي الثقافة في هذا النمط من الكتابة، قائلا: «وأفضت التجربة الاستعماريّة إلى بروز ظاهرة ثقافيّة لم تكن معروفة في التاريخ من قبل إلّا في نطاق ضيّق، هي تبنّي لغة المستعمر وسيلة للتعبير عن مشكلات المجتمعات المستعمَرة، فأصبح المستعمِر غير مسيطر على تلك المجتمعات، فحسب، إنّما جرى استعارة لغته للتعبير عن البطانة الداخليّة لمشاعرها وأحاسيسها وطموحاتها ومشكلاتها وتاريخها، بل وأعيد إنتاج موروث تلك المجتمعات بلغة المستعمِر، فوصف وحُلّل بها وقُيّم، فظهر بوْن بين المخيال الجماعيّ الأصليّ، والذّاكرة التاريخيّة، وبين وسيلة التعبير عنهما، فقد انحسرت اللّغات القوميّة أو الوطنيّة، وتوارى استعمالها، فهُجرت ونُسيت واستعيرت لغات جديدة أصبحت وسيلة التواصل والتعبير في كثير من قارّات العالم طوال العهد الاستعماريّ»[33]، على هذا الأساس، زعزعت

التجربة الاستعمارية ليس فقط البنية التحتية للمستعمرات التابعة لها، بل دفعتها إلى الانخراط في ثقافتها عبر ما يمكن تسميته بـ"الغزو الثقافي" فكان تبني لغة المستعمر في التعبير عن توجسات الشعوب المستعمرة تهديداً للأمن الفكري واللغوي، وذلك عبر مخاطبة الآخر /الغربي/ المستعمِر بلغته، والاسترسال في الحديث عن مأساة الوطن بلغة المحتل الغاشم، فأزمة اللغة العربيّة في بلدان المغرب العربي على وجه الخصوص، بدأت مع الوجود الاستعماري واستمرت إلى ما بعد الاستقلال.

استناداً إلى ما تم تقريره آنفاً، يبدو جليًّا أنّ هيمنة لغة المستعمر في آداب ما بعد الاستعمار ستشكل -وبلا منازع- منفى من نوع آخر، يوضحه عبد الله إبراهيم في قول: «تنتسب هذه الكتابة إلى (المنفى الثقافيّ) الّذي وضع كثيرًا من كتّاب المستعمرات السابقة في مواجهة مأزق خطير، إذ استعاروا اللغة الاستعماريّة للكتابة عن مجتمعاتهم، فغابت الرؤية النقديّة لدى بعضهم، حينما ركزوا الاهتمام على الوقائع الغريبة الّتي نظر إليها المستعمرون باستعلاء، فكأنّهم بذلك يسترضونهم بلغتهم، أو يستجيبون لتوقّعاتهم، وكلّما بالغ الكتّاب في ادّعاء التمسّك بالموضوعات المحلّية فإنّما لعرض الأخطاء، ووصف العيوب، وكأنّ الكتابة سجل انثروبولوجيّ للعادات والتقاليد والأساطير، دبّج برؤية رومانسيّة تميط اللثام عن الأسرار والخبايا، فتقوم على تحيّزات ثقافيّة مضمرة، وبذلك امتثلوا لحكم القيمة الغربيّ في أنّ تقدير قيمة الأشياء، يتأتّى من مقدار إذعانها أو مخالفتها للذوق الغربيّ»[34]، فالمنفى الثقافي -والحال هذه- عقوبة مختارة بعناية ودون إكراه، إذ يكون الكاتب العربي ممتثلا فكراً ورؤية لنواميس الكتابة الغربية، وهناك نفر من الكتاب العرب يكتب بلغة أجنبية عن قضايا وطنية بجرأة المغامر، وقلم المناضل، وبصيرة الناقد في إطار ما يسمى بالأدب ما بعد الكولونيالي، لكنّ اللغة الأم ترحّل بل تستبعد في كلتا التجربتين.

ثانيا: في رحاب النص

يفتتح عبد الله إبراهيم قراءته لهذه السيرة الذاتية بإضاءة شاملة لمختلف جهود إدوارد سعيد الأدبيّة والفكرية والثقافيّة، يلخصها في قوله: «وكثيرا ما نظر إلى إدوارد سعيد على أنّه ناقد راديكالي ترك تراثا فكريا في أكثر من عشرين كتابا توزّعت بين الدراسات النقديّة، ونقد الاستشراق، وتصحيح صورة الإسلام، والتعريف بالقضيّة الفلسطينيّة، ومواجهة خصومها، إلى ذلك أسهم في تصحيح كثير من المفاهيم الشائعة، فقد فضح مصادرات الاستشراق إلى درجة يعزى فيها إليه التسبب في انهيار الاستشراق التقليدي، كما ربط بين صعود الحركة الاستعماريّة ونشأة الرواية، وهو من أهم النّقاد المعاصرين لـ (نظريّة التمثيل الأدبيّ) إذ كشف تورّط الرّؤى في إعادة صوغ المرجعيّات على وفق موقف نمطي ثابت يحيل على تصوّر جامد ذي طبيعة جوهريّة، الأمر الّذي أفضى إلى سلسلة من عمليّات التمثيل الّتي يمكن اعتبارها وثائق رمزيّة دالّة على العلاقة بين المرجع الفكري وتجلياته الخطابيّة»[35].

يجسّد إدوارد سعيد-بالفعل- هويّة خارج المكان؛ لأنّ تجربة المنفى حاسمة بالنسبة إليه، فقد «حجز سعيد خلف جدران عالية أخذت بها أسرة متوسطة الحال تنتمي إلى أقليّة شاميّة مهاجرة، لم تتوافر لها ظروف الاندماج بالمجتمع المصريّ، وظلّت علاقتها مضطربة بكلّ من السكان الأصليّين والإدارة الاستعماريّة...وقد شكّل

الشّاميون في مصر عالما خاصا غلّفه حسّ بالاغتراب، والعزوف عن الاندماج والشعور بدرجة من التعالي، بسبب الهجنة الّتي جعلتهم في منتصف الطريق بين الأجانب الغربيين والأهالي، فذاكرة تلك الأقليّة استمدت وجودها من الأصول الشاميّة، ولكنّه وجود منشبك بالمصالح الغربيّة، وهذا الوضع غير المستقر جعلها أسيرة نوع من الانكفاء الحذر على الذات»[36]، بعد أن اضطرت إلى مغادرة الوطن، وأجبرت على العيش في المنفى.

يسرد إدوارد سعيد في سيرته حكايته وحكاية أسرته المرتحلة عبر الأمكنة والهويات واللغات، يجتاحها أينما حلّت إحساس عارم بالفقدان، يقول عبد الله إبراهيم في هذا السياق: «ارتسم كل ذلك بوضوح في عائلة سعيد الّتي تجنّبت الاندماج الاجتماعي باعتبارها ليست مصريّة، إنّما تحمل الجنسيّة الأمريكيّة، وتتلقى تعليمها في المدارس الأجنبيّة الّتي أخذت بالتعليم الاستعماري، حيث يلقن الطلبة معلومات عن الأمجاد البريطانية في منأى عن الاهتمام بالبيئة المحليّة، فزاد كل ذلك من انقسام سعيد على نفسه، ففي أعماقه كان يشعر بأنّه عربي بصورة أو بأخرى، لكنّ نظام العلاقات والمصالح في العائلة والمدرسة والمجتمع، حال دون الاعتراف بذلك، بل وربّما التنكّر له»[37].

إدوارد سعيد المثقف الّذي يحمل الهويّة الفلسطينية والأمريكية، تتضارب في أعماقه حقيقتان؛ الأولى انتماؤه العربي، والثانية نظرة الإنجليز الدونية له، «...فبإزاء المصريين كان يلقَّن بالرفعة، وبإزاء الإنجليز كان يوحى له بالدّونيّة، فثمّة خط أحمر ينبغي عدم الاقتراب إليه، وبانهيار موقع الأقليّات في مصر، وتقويض الإدارة الاستعماريّة بثورة 1952، ظهر وكأنّ سعيدًا قد جرّد من مقوّمات القوّة الّتي اكتسبها من مكانة أسرته وأقليّته الشّامية وتعليمه الاستعماريّ»[38]، حيث إنّ الثورة «لم تصحّح في داخله الشعور المرتبك بالدّونية أمام الإنجليز، فذلك من مغذّيات السّلوك اليوميّ والتلقين المدرسي المغذي للأخلاقيّات الاستعماريّة، إنمّا أفقدت عائلته امتيازاتها كافة، فاضطرت إلى نزوح ثانٍ إلى أمريكا، وهو غير النّزوح الأوّل من فلسطين إلى مصر. وبوصوله إلى أمريكا وجد نفسه يرث المتناقضات كافّة الّتي تربى عليها وتعلّمها، فثمّة حيرة كاملة في تحديد الهويّة واللغة والرؤية والانتماء والمكان والمرجعيّة والموقع. وبمرور الزّمن انشطر سعيد إلى شخصية جوّانيّة هشّة، وأخرى خارجيّة صلبة»[39]، فقد مثّل وداع الأهل والأصدقاء، والإحساس بالحنين إلى الوطن، والسّفر الدائم، الخلفية الّتي أنبنت عليها ذكريات الشباب عند إدوارد سعيد، والتي أسهمت في تشكيل هويّته المضطربة، ووعيه بذاته، ونظرته إلى الآخرين.

وهكذا اتّخذ إدوارد سعيد من المرض (سرطان الدم) ذريعة لترجمة تجارب النّزوح المتواصل من جهة، وهشاشة صلته بلغته الأم من جهة أخرى، إذ يحلّل عبد الله إبراهيم هذا الانشطار في شخصية إدوارد سعيد في قوله: «...وفي جميع ذلك ظهر سعيد منقسما على نفسه بين قوة مستترة وضعف معلن، فلا هو قادر على الإفصاح عن قوّته الجوّانية- وهو ما يقع الاحتفاء به عادة في السّير الذاتية- ولا هو متمكن من ستر الوهن العميق الّذي يجتاح أعماقه- وهو ما يجري غالبا طمسه في الكتابة السيرية- فكل قوّة طبيعيّة في داخله كبحها ضغط خارجي فرضته التربية العائليّة الصارمة، ولم تتح له فرص التفتّح والمشاركة، إنّما الانكفاء على الذات وتكبيل الرغبات. وبمرور الزّمن فإنّ كل ضعف تسببت به تلك التربية استبدل بقوّة خارجيّة أمكن تحويرها

لتحرّر سعيد المثقّف من هشاشته الداخليّة المرتبكة، وتجعل منه شخصيّة ثقافيّة أو أكاديميّة صلبة وحادّة وعنيفة وسجاليّة في موقفها وأفكارها...»[40].

بالإضافة إلى كلّ ذلك، كشفت قراءة عبد الله إبراهيم لـ "خارج المكان" عن علاقة إدوارد سعيد المعقدة بالمكان، إذ يقع في منطقة برزخية بين الانتماء وعدمه؛ فهو «لم يدّخر جهدا في تصوير علاقته الواهنة بالأمكنة، وتوسيع دلالتها ليجعل منها فضاءات ثقافيّة، مصورا نفسه عالقا بينها، ومن خلال ذلك ينزلق إلى المنطقة الجوهرية في أية سيرة ذاتية وهي تكوين الذات في وسط أسري واجتماعي قلق ضمن حقبة تاريخية متقلّبة جعلت المصيرين العائلي والاجتماعي في وضع متأرجح بين المنفى كمكان غير محدد الملامح، وفقدان الوطن، والتفكّك الّذي مثّله غياب الداعمين الأساسيين له، وهما الأب والأم، ثمّ تجربة المرض بالسّرطان، وهي الّتي فرضت الشّروع بكتابة السيرة، وحدّدت شروطها...»[41].

وكل ذلك جعل من كتاب "خارج المكان" كما يقول مؤلفه، عبارة عن «سجلّ لعالم مفقود أو منسيّ، منذ عدة سنوات تلقّيت تشخيصا طبيا بدا مُبْرَمًا فشعرت بأهميّة أن أخلّف سيرة ذاتيّة عن حياتي في العالم العربيّ، حيث ولدت وأمضيت سنواتي التكوينية، كما في الولايات المتّحدة حيث ارْتَدت المدرسة والكلية والجامعة العديد من الأمكنة والأشخاص الّتي أستذكرها هنا لم تعد موجودة، على الرّغم من أنّي أندهش باستمرار لاكتشافي إلى أيّ مدى استنبطها، وغالبا بأدقّ تفاصيلها بل بتشخيصاتها المروّعة»[42]، وهذا الموقع "المنزلق خارج المكان" كما يصفه عبد الله إبراهيم «...انعكس أثره مباشرة في التوتر الّذي يشوب السيرة بكاملها، إلى ذلك فقد كتب النص في ظل مرض عضال لا سبيل إلى وقف زحفه، فقد ربط سعيد كتابه بمرضه. وهذه هي التفاصيل الّتي حددت الإطار الخارجي والمباشر لكيفية تأليف الكتاب بوصفه معادلا لتآكل ذاتي متواصل»[43].

بيد أنّ المهمة المعقدة الّتي تنضاف إلى إشكالية المكان، هي تلك المتعلقة باللغة، فإدوارد سعيد ترجم تجاربه الّتي عاشها في وطنه الأصلي وفي المنافي باللغة الإنجليزية، فالشرخ العميق في حياته هو ذلك الفصل بين اللغة العربيّة (اللغة الأم) واللغة الإنجليزية (لغة الكتابة)، إذ يقول: «لذا ساورني شعور عظيم بالارتياب عندما أقدمتُ على تأليف هذا الكتاب عن حياتي المبكرة وقد عشتها في معظمها في القدس والقاهرة وضهور الشوير. إذ أدركت أنني مقدم على عمل متناقض جذرياً هو إعادة بناء عالم في مصطلحات عالم آخر. كان لي أن أستخدم اللغة الإنجليزية، ولكن كان علي أن أستذكر التجارب وأعبّر عنها بالعربية. طبعاً، كان من العبث إنكار التغاير والتباعد الكاملين بين هذين العالمين...»[44].

لكن الهاجس الكامن خلف كتابة هذه السيرة الذاتية كان -دوما- ربط الجسور بين الماضي والحاضر، إذ يقول: «غير أنّ الدافع الرئيسيّ لكتابة هذه المذكّرات هو طبعا حاجتي إلى أن أجسر المسافة، في الزّمان والمكان، بين حياتي اليوم وحياتي بالأمس. أرغب فقط في تسجيل ذلك بما هو واقع بديهيّ دون أن أعالجه أو أناقشه، علاوة على أنّ انكبابي على مهمّة إعادة تركيب زمن قديم وتجربة قديمة قد استدعى شيئا من البُعاد ومن السّخرية في الموقف والنّبرة»[45]، ورغم لحظات الضعف والهوان، إلا أنّ هذه السيرة الذاتية كان قوامها الاشتغال الفعال للذاكرة، إذ يقول: «لعبت ذاكرتي دوراً حاسماً في تمكيني من المقاومة خلال فترات المرض والعلاج والقلق

الموهِنة. ففي كل يوم تقريبا، وأيضا فيما أنا أؤلف نصوصا أخرى، كانت مواعيدي مع هذه المخطوطة تمدّني بتماسك وانضباط ممتعين ومتطلِّبين معا. ومع أنّ كتاباتي الأخرى وتدريسي أبعدتني كثيرا عن العوالم والتجارب المختلفة الّتي ينطوي عليها هذا الكتاب، فالأكيد أنّ الذاكرة تشتغل بطريقة أفضل وبحريّة أكبر عندما لا تفرض عليها الأساليب أو النشاطات المعدّة أصلا لتشغيلها فلا شكّ في أنّ كتاباتي السياسيّة عن الوضع الفلسطيني، ودراساتي عن العلاقة بين السياسة والجماليات، وخصوصا الأوبرا والنثر المتخيّل، وافتتاني بموضوع كتاب أكتبه عن الأسلوب المتأخر (بدءًا ببتهوفن وأدورنو) قد غذّت هذه المذكّرات بروافد خفيّة»[46].

ومع كل هذا الشتات، تتعاظم إشكاليات هذه الكتابة، فإلى جانب مغادرة المكان، وهجران اللغة الأم، تتولد هويّة مغتربة، زئبقية، متحوّلة، ...الخ، تخفق في بناء علاقة فعّالة مع المكان الجديد، إذ يصفها عبد الله إبراهيم في قوله: «وفي ضوء هذا الانزلاق اللّغوي والثّقافي تنزلق الهويّة بصورة متواصلة، فلا تكتمل ولا ترسخ ولا تتّضح معالمها ولا تعرف الثّبات النّهائيّ»[47]، وفي السياق ذاته، يعبّر عنه إدوارد سعيد قائلا: «إن هويتي ذاتها تتكوّن من تيارات وحركات لا من عناصر ثابتة جامدة»[48]، فإدوارد سعيد المثقف غرف من كل المناهج، وانفتح على كل الثقافات وتلاقحت في ذهنه جميع الأفكار، إلّا أنّ حلم العودة إلى الوطن ظلّ يراوده في حلّه وترحاله، رغم أنّه -والقول لعبد الله إبراهيم- «...لم يتبرم من كونه أمريكيا، ولكن من الصعب أن يعثر المرء على كتابة له لا تمور فيها فكرة الاقتلاع، ولا تموج بمشاعر الاغتراب، ولا يتعالى فيها القلق، ولا تضطرب فيها الشكوك»[49].

فبعد محاولات حثيثة لاستعادة الهويّة الفلسطينية المتأصّلة في أعماقه، أصيب إدوارد بخيبة أمل خانقة، بعد أن تحوّل إلى رجل طوباوي، يرتاد أفق الأمنيات، ويحلّق خارج السرب وينشئ عوالم مثالية بعيدة عن الواقع، لينتقل بعد ذلك من الانتماء إلى اللاانتماء بشكل مطلق، لكن استهلاكه لقيمة "اللاانتماء" دفعه إلى التحرّر من القيم الدينية والعادات والتقاليد؛ لأنّها في تصوّره مجرد أغلال، إذ يقول: «...اخترت أن أستعيد هويتي العربية، ولكنّي عربي لا يتلاءم تاريخه تماما مع تقدّمه في العمر. ومن منظاري الجديد بوصفي عربيا بالاختيار، أعدت قراءة حياتي المبكّرة بما هي حياة من البحث عن الانعتاق والتحرر من القوالب الجامدة للعائلة والدّين والقوميّة واللّغة أيضا، قراءة تعيد إليّ ما كنت أرغب فيه من تكيّف أفضل وأكثر تناغما بين ذاتي العربيّة وذاتي الأمريكيّة. وكلّما أوغلت في ذلك الجهد ازددت اقتناعا بأنّي إنّما أسعى إلى تحقيق فكرة طوباوية»[50]، وبذلك يظل سؤال الهويّة (من أنا؟) وجيها لمواجهة تحديات تخص صورة الآخر.

ومن المعلوم أنّ العلاقة بين الشرق والغرب تحكمها تراكمات التاريخ، وهي تراكمات متخمة بالتوتر، والاحتقان، والعنف، وإدوارد سعيد بوصفه منفيا لم يسلم من تبعات هذا العداء الدائم، ووجد نفسه في فسيفساء لغوية يصعب فهمها، أو التحكّم في الصراع الّذي نشب بين اللغتين العربيّة والإنجليزية في ضوء هذا الارتحال، وقد أدّى هذا الاشتباك في نهاية المطاف إلى تغلّب لغة المنفى على اللغة الأم، ليدخل إدوارد سعيد في لعبة التذكّر والنسيان، إنّه يستحضر كل المعلومات المتعلّقة بفضاءات الوطن والشخصيات، لكنّه أثناء فعل الكتابة يلوذ بالنسيان أو يؤجل الذكرى حتى تلتئم ذاته المثخنة بالجراح، فالنسيان يسعفه في التقاط تلك الذكريات قبل أن تفصح عن نفسها بالكلمات، كما أنّ تأجيل الحديث عن الخيبات المرتبطة بالماضي، دفع

الكاتب إلى التنكر للغة الأم، واستبدالها بلغة جديدة تناسب قواعد اللعبة، إذ يقول: «وأما في حالتي أنا، فالفارق بين الإنكليزية والعربية يتّخذ شكل توتر حاد غير محسوم بين عالمين مختلفين كليًا بل متعاديْن: العالم الّذي تنتمي إليه عائلتي وتاريخي وبيئتي وذاتي الأولية الحميمة -وهي كلها عربيّة- من جهة، وعالم تربيتي الكولونياليّ وأذواقي وحساسياتي المكتسبة ومجمل حياتي المهنية معلِّماً وكاتباً من جهة أخرى. لم يُعْفني هذا النزاعُ منه يوماً واحداً، ولم أحظَ بلحظةِ راحةٍ واحدةٍ من ضغط واحدة من هاتين اللغتين على الأخرى، ولا نعِمْت مرةً بشعور من التناغم بين ماهيتي على صعيد أوّل وصيرورتي على صعيد آخر. وهكذا فالكتابة عندي فعلُ استذكار، وهي، إلى ذلك، فعل نسيان، أو هي عملية استبدال اللغة القديمة باللغة الجديدة»[51].

لكن لعبة التذكر والنسيان الّتي مارسها إدوارد سعيد لم تكن هيّنة، بل احتوت على درجة معتبرة من التعقيد، يوضّحها في قوله: «والأكثر إثارة بالنسبة إليّ ككاتب هو إحساسي بأنّي أحاول دائما ترجمة التّجارب الّتي عشتها لا في بيئة نائية فحسب وإنّما أيضا في لغة مختلفة ذلك أنّ كلا منّا يعيش حياته في لغة معيّنة، ومن هنا فإنّ الكل يختبر تجاربه ويستوعبها ويستعيدها في تلك اللّغة بالذّات. والانفصام الكبير في حياتي هو ذلك الانفصام بين اللغة العربية، لغتي الأم، وبين اللغة الانكليزية، وهي اللغة الّتي بها تعلّمت وعبّرت تاليا بما أنا باحث ومعلّم. لذا كانت محاولتي سرد التجارب الّتي عشتها في اللغة الأولى بواسطة اللغة الأخرى، مهمّة معقّدة، ناهيك عن الطّرائق المختلفة الّتي بها تختلط عليّ اللّغتان وتعبُران من حقل إلى آخر، وهكذا صَعُبَ عليّ التّعبير في الإنكليزيّة عن الفروقات اللفظيّة (والوشائج العينيّة الّتي تستخدمها العربية، للتمييز مثلا، بين العمّ/ـة، الخال/ـة، ولكنّي اضطررت إلى محاولة التّعبير عن تلك التّلاوين لأهمية الدّور الّذي لعبته في حياتي المبكّرة»[52]،وبذلك مثّلت تجارب المنفى بالنّسبة لسعيد ينبوع الكتابة الّذي لا ينضب.

وأخيرا، ضجّت السيرة الذاتية لإدوارد سعيد "خارج المكان" بعديد القضايا والإشكاليات، حيث استطاع عبد الله إبراهيم من خلال تحليله الثقافي الظفر بالأبعاد المختلفة الّتي اكتسبها المنفى في مدوّنة سعيد، فكان مجازيا؛ بالنظر إلى الوطن المتخيّل ذلك الحلم الجميل الّذي ظلّ يراوده أينما حلّ، وحقيقيا؛ لأنّه عاش مرتحلا، ولغويا؛ على اعتبار أنّ اللغة الّتي اختارها لترجمة تجاربه في وطنه الأصلي، وفي منفاه كانت اللغة الانجليزية، وبذلك جمعت السيرة الذاتية لإدوارد سعيد في طيّاتها بين تأملات المنفى ولوعة الاغتراب.

هوامش وإحالات المقال

[1]- فخري صالح، مفهوم أدب المنفى، (ضمن كتاب: الكتابة والمنفى، تحر: عبد الله إبراهيم)، المؤسسة العربيّة للدراسات، بيروت-لبنان، ط1، 2012م، ص ص 21- 22.

[2]-محمد الشحّات: سرديّات المنفى الرواية العربيّة بعد عام 1967، دار أزمنة، بيروت-لبنان، ط1، 2006م، ص 23- 24.

[3]-فيصل درّاج: الكتابة الذاتية والمنفى، (ضمن كتاب: الكتابة والمنفى، تحر: عبد الله إبراهيم)، ص 231.

[4]- عبد الله إبراهيم: السرد، والاعتراف، والهويّة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2011م ص ص14- 15.

[5]- فيصل درّاج: الكتابة الذاتية والمنفى، ص ص 241- 242 .

[6]-أدونيس: مكان آخر في ما وراء الوطن والمنفى، (ضمن كتاب: الكتابة والمنفى، تحر: عبد الله إبراهيم)، ص 81.

[7]-واسيني الأعرج: أراضي المنفى، وطن الكتابة، (ضمن كتاب: الكتابة والمنفى، تحر: عبد الله إبراهيم)، ص ص 101- 102.

[8]- أدونيس: مكان آخر في ما وراء الوطن والمنفى، ص 81.

[9]- نفسه، ص ص 81- 82.

[10]-فكتور هوجو: رسائل وأحاديث من المنفى، تر. أحمد رضا محمد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط، 1986م، ص 7.

[11]-فخري صالح: مفهوم أدب المنفى، ص 23.

[12]-محمد الشحّات: سرديّات المنفى، ص 9.

[13]- عبد الله إبراهيم: السرد، والاعتراف، والهويّة، ص14.

[14]- فكتور هوجو: رسائل وأحاديث من المنفى، ص 6.

[15]- عبد الله إبراهيم: السرد، والاعتراف، والهويّة، ص13.

[16]- نفسه، ص 15.

[17]-نفسه، ص ص 15- 16.

[18]-كمال أبو ديب: نحو شعريات لكتابة المنفى، (ضمن كتاب: الكتابة والمنفى، تحر: عبد الله إبراهيم)، ص 129.

[19]- عبد الله إبراهيم: السرد، والاعتراف، والهويّة، ص 16.

[20]-أحمد يوسف: اللغة وآداب المنفى (ضمن كتاب: الكتابة والمنفى، تحر: عبد الله إبراهيم)، ص ص 284- 285.

[21]-عبد الله إبراهيم: السرد، والاعتراف، والهويّة، ص 20.

[22]- نفسه، ص18.

[23]-أحمد يوسف: اللغة وآداب المنفى، ص 289.

[24]-نفسه، ص ص 283- 284.

[25]-عبد الله إبراهيم: السرد، والاعتراف، والهويّة، ص 19.

[26]-فريال غزّول: الأسس النظرية والثقافيّة لكتابة المنفى، (ضمن كتاب: الكتابة والمنفى، تحر: عبد الله إبراهيم)، ص ص 39- 40.

[27]-عبد الله إبراهيم: السرد، والاعتراف، والهويّة، ص21.

[28]-محمد الشحّات: سرديّات المنفى، ص 33.

[29]-أحمد يوسف: اللغة وآداب المنفى، ص 279.

[30]-عبد الله إبراهيم: السرد، والاعتراف، والهويّة، ص 16.

[31]- أحمد يوسف: اللغة وآداب المنفى، ص 280.

[32]-محمد الشحّات: سرديّات المنفى، ص 38.

[33]-عبد الله إبراهيم: التجربة الاستعمارية وكتابة المنفى، (ضمن كتاب: الكتابة والمنفى، تحر: عبد الله إبراهيم)، ص ص 57- 58 .

[34]- نفسه، ص60.

[35]- نفسه، ص ص40- 41.

[36]- عبد الله إبراهيم: السرد، والاعتراف، والهويّة، ص ص37- 38.

[37]- نفسه، ص38.

[38]- نفسه، ص39.

[39]- نفسه، ص39.

[40]- نفسه، ص22.

[41]- نفسه، ص26.

[42]- إدوارد سعيد: خارج المكان، دار الآداب، بيروت-لبنان، ط1، 2000م، ص 19.

[43]- عبد الله إبراهيم: السرد، والاعتراف، والهويّة، ص29.

[44]-إدوارد سعيد: خارج المكان، ص 6.

[45]- نفسه، ص22.

[46]- نفسه، ص 19.

[47]-عبد الله إبراهيم: السرد، والاعتراف، والهويّة، ص24.

[48]- إدوارد سعيد: خارج المكان، ص 9.

[49]- عبد الله إبراهيم: السرد، والاعتراف، والهويّة، ص23.

[50]- إدوارد سعيد: خارج المكان، ص 9.

[51]- نفسه، ص 6.

[52]- نفسه، ص ص 21- 22.

المصادروالمراجع

1. مجموعة مؤلفين: الكتابة والمنفى، تحر. عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2012م
2. إدوارد سعيد: خارج المكان، دار الآداب، بيروت-لبنان، ط1، 2000م.
3. عبد الله إبراهيم: السرد، والاعتراف، والهويّة، السرد، والاعتراف، والهويّة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2011م.
4. فكتور هوجو: رسائل وأحاديث من المنفى، تر. أحمد رضا محمد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط، 1986م.
5. محمد الشحّات: سرديّات المنفى الرواية العربيّة بعد عام 1967، دار أزمنة، بيروت-لبنان، ط1، 2006م.