الانتماء... في المنفى

(ادوارد سعيد في اثنوغرافيّته الفلسطينيّة)

كيرستن إدريس(*)

(*)مرشّحة دكتوراه في قسم الأنثروبولوجيا في جامعة برنستون (الولايات المتحدة)؛ وبكالوريوس في نَقْدِ الفنّ. أنجزتْ منذ شهور بحثاً عن الفنّ التشكيلي الفلسطيني بعد قضاء ثمانية شهور في الضفّة الغربيّة لفلسطين المحتلّة

> إنَّ اختيارَ مفهومٍ محدَّد للعالم، ونقدَ هذا المفهوم، إنَّما هما أمران سياسيّان.
>
> غرامشي، دفاتر السجن، نيويورك ١٩٧١، ص ٣٢٧.

I

لقد رسم إدوارد سعيد، طَوال حياته المهنيّة، وَصْفاً وتأويلاً للوضع الفلسطيني يشكّلان وَقُوداً لتأكيداته في مجال النّقد ولمشاريعه المعادية للامبرياليّة ولآماله الإنسانيّة المتطلّعة إلى المستقبل. وإنّي لأزمع، ههنا، أن أتناولَ بالبحث كتاباً واحداً لإدوارد سعيد، وعنوانُه **ما بعد السماء الأخيرة** (١٩٨٦)، لأنَّه يشكّل محاولته الأشمَل في وصف الفلسطينيّين. ففي هذا الكتاب لا يتحدَّث سعيد عن الفلسطينيّين ليصل إلى مغزى نقديّ، وإنَّما يقدِّم تمثيلاتٍ مركَّبة ومطوَّلة عنهم بهدف تطوير فهم الآخرين لهم. ومع ذلك فإنَّ تمثيلاته ـ على نحو ما سأبيِّن ـ تخضع لتوجيه نقديّ محدَّد. ورغم أنَّ هدفه الإيديولوجيَّ هذا لا يتبدَّى إلاَّ في خاتمة كتابه، فإنَّه (أي الهدف) قد هَيْكَلَ الكتاب برمَّته وَهَيْكَلَ ـ كما أزعم ـ رؤيَة سعيد للفلسطينيّين عامَّةً.

في هذه المقالة أودُّ أن أُبيِّن أنَّ مشروع إدوارد سعيد القائل بالعالميّة الإنسانيّة humanist worldlism هو الذي يسلِّط الضوء على جوانبَ معيَّنة مِنَ الوجود الفلسطيني والمساعي الفلسطينيّة، ويضع ـ في الوقت نفسه ـ جوانِبَ أخرى في دائرة الظلّ المُعْتِم الكئيب القاتم. ففي هذا الكتاب يغضُّ إدوارد سعيد النَّظرَ عن نشاطاتِ قسمٍ كبيرٍ من الفلسطينيّين وآمالِهم ـ وأعني: أولئك الَّذين يجهدونَ لإقامة كيانٍ وطنيّ ومُواطِنيّةٍ موحَّدَةٍ على أرض فلسطين التاريخيّة. وبكلام آخر، أرى أنَّ سعيداً قد نَظَرَ إلى الفلسطينيّين بوصفهم مثالاً **للمَنْفَى**، فَنَسَبَ إليهم نظرةً إلى العالم تُعلي مِنْ شأنِ «اللاّأرضيّة» landlessness(*)؛ ولكنْ في مكنتنا أن ننظر إلى الفلسطينيّين بوصفهم أُناساً يعتنقون «الأرضيّة» landedness ويناضلون من أجلها. ولمّا كانَ «سعيد» قد أسهم زماناً طويلاً، في مجالاتٍ وكتبٍ أُخرى، في تحقيق أهداف الفلسطينيّين القوميّة تلك، فإنّي سأحاول في هذه المقالة أن أُفسِّر

(*) landlessnes: عدم امتلاك المواطنين أرضاً كانت ملكهم، و/أو عدم تعلّقهم وهجسهم بأرضٍ ذات حدودٍ معيَّنة.

سببَ غيابِ هذه الأهداف في وصفه لهم في هذا الكتاب الصادر عام ١٩٨٦. وقد وجدتُ، في نهاية المطاف، أنَّ الفارقَ بين العالَم الذي يخطّه سعيد للفلسطينيّين من جهة، والعالم البديل الذي يعتنقه قسمٌ كبيرٌ منهم من جهة ثانية، يَعُود إلى الفارق بين الالتزام في المنفى من جهة، والالتزام في الوطن من جهة ثانية. ولكنْ... دعوني أُنبِّه إلى أمرٍ عاجل: وهو أنَّ الـ «في» (الموجودة في الجملة السابقة) ليست فيزيائيّة (حسّيّة). فالمنفى، حسب المصطلح السعيدي، هو وصفٌ ميتافيزيقيّ (ماورائيّ) لطبيعة الارتباط بالأرض لا لطبيعة المكان. ولهذا فقد كَتَبَ في افتتاحيّته للكتاب السطورَ التالية التي يتحدَّث فيها عن حيواتِ الفلسطينيّين **دون تمييز**، أي عن حيواتهم كلّهم:

> مِنَ المؤكَّد أنْ ليس ثمّة فلسطينيٌّ بعينه يشعر بما يشعر به معظمُ الفلسطينيّين: فالحال أنَّ مصيرنا قد كان من الاختلافِ والتبعثر بحيث يستحيل مثلُ هذا التطابق [بين الشعُورَيْن]. ومع ذلك، فليس مِن شكٍّ في أنّنا نشكِّل جماعَةً/ جاليةً **Community** بحقّ، وإنْ تكنْ جماعةً/ جاليةً مبنيّةً على المعاناةِ والنَّفي[1].

ولكنْ أراني، بادئ ذي بدء، مضطرّةً إلى تفسير سبب اعتباري كتاب **ما بعد السماء الأخيرة** إثنوغرافيا[2]، أو شيئاً قريباً إلى الإثنوغرافيا بحيث يتيح وصفاً لنظرةٍ جاليةٍ أو جماعة قوميّة إلى العالم[3]. ففي كلمات إدوارد سعيد السابقة الذّكر، يمكننا أن نستنتج أنَّه يؤمن بوجود شعب فلسطيني، وبأنَّه مهتمٌّ بأن يضع تَمْثيلاً دقيقاً ـ أو غير مخادِع، على الأقلّ ـ لهذا الشَّعْب. بل إنَّه وصف كتابَه بالذات بأنَّه «**تَصْويري الشخصيّ** للفلسطينيّين»، و«**ترجمةٌ تأويليّةٌ للغتنا** وتجربتنا ولإحساسنا بالذات وبالآخرين» (ص ٦ ـ ٧). غير أنَّه ـ خلافاً لبعض البحوث الأنثروبولوجيّة ـ لم يكنْ مدفوعاً بالنقاش المنهجي الأنثروبولوجي ولا بالسَّعْي الموسوعي وراء معرفة شموليّة للكائن الإنساني؛ بل كان مدفوعاً بالحاجة إلى تقديم معلومات أفضَلَ عن جماعة مِنَ النَّاس احتكرَتْهُم زمناً طويلاً أَيْقُونَةٌ مهدِّدَةٌ واحدة ـ وهي أَيقونةُ «رجلٍ يعتمر الكوفيّة والقناع ويحمل بندقيّة كلاشينكوف» ـ وَتَعَرَّضوا (تبعاً لذلك) لمعاملةٍ فظَّةٍ ولنقصٍ فادحٍ في معرفة ذواتهم (ص ٦ ـ ٧).

كان «سعيد» مدفوعاً إلى تقديم معلومات أفضل عن شعبٍ احتكرتْه زمناً طويلاً أَيقونةٌ واحدةٌ: «رجلٌ يعتمر الكوفيّة ويحمل الكلاشينكوف»!

ولئن صَحَّ أن نقارنَ كتابَ **ما بعد السماء الأخيرة** بمشروعٍ اثنوغرافيّ، فإنَّه ينبغي أن نبحث في طبيعة المعلومات فيه وطريقةِ جَمْعِها. والحالُ أنَّ المادّة التي يعرضها هذا الكتاب منتخَبةٌ مِن الشّعر، والتاريخ، والوثائق السياسيّة، والنَّشرات الإذاعيّة، والمقابلات الشَّخصيّة، والإحصائيّات الاقتصاديّة، والسينما، والسيرة الذاتيّة، والذاكرة... ومِن الصُّور الفوتوغرافيّة بنوعٍ خاصّ. لم يكن في الكتاب أيُّ بحثٍ ميدانيّ، وإنْ كانَ المؤلِّف قد خطَّط لرحلةٍ في أوّلِ الأمرِ ثُمَّ أُجِّلَتِ الرِّحلة (ص ١٦٥ ـ ١٦٦). بل كانتْ معظم تأكيداته في الكتاب مستندةً إلى خبرةِ أعوامٍ من العيش في الشَّرْق الأوسط بوصفه إنساناً فلسطينيّاً يعيش قريباً من الفلسطينيّين أوْ بَيْنَ ظهرانيْهم؛ وهي أعوامٌ يحدسُ المرءُ أنَّ إدوارد سعيد قد كانَ خلالها ناقداً متأمِّلاً لما يَرى، كي لا نقول «صيّاداً فاعلاً» (حسب تعبير مالينوسكي الإيجابي). غير أنَّ «العَيْشَ مواطِناً محلِّيّاً بين المواطنين المحلِّيّين»[4]، وإنْ وَفَّرَ قاعدةً لتأكيدات إدوارد سعيد، فإنَّ مقدرته على الوصول إلى جمهورٍ غربي في الأساس قد أُسْعِف بعنصريْن آخرين: مكانة المؤلِّف الأكاديميّ البارز أوّلاً، وصُوَر «جان مور» الفوتوغرافيّة ثانياً.

---

(١) إدوارد سعيد، **ما بعد السَّماء الأخيرة: حيوات الفلسطينيّين**. نيويورك: منشورات پانثيون، ١٩٨٦، ص ٥.

(٢) ethnography: علم يُعْنَى بوصف الحضارات، لا بمقارنتها وتحليلها، ويُسمَّى أيضاً «الأنثروبولوجيا الوصفيّة».

(٣) أُقدِّم تفسيري هذا لمشروع إدوارد سعيد، وأنا أعي وعياً تامّاً شَكَّهُ المُعْلَنَ بالأنثروبولوجيا منهجاً (وقد يذهب البعض إلى اعتبار موقفه من الأنثروبولوجيا موقفاً عدائيّاً بالمطلق). راجع في هذا الصّدد ما كتبه سعيد في **الاستشراق** (نيويورك: منشورات فينتج، ١٩٨٠) الصّفحات ٥٠، ٩٧، ٢٥٩، ٢٨٤، ٢٩٠ ـ ٢٩٣، ٣٢١، ٣٢٥ ـ ٣٢٦؛ وراجع أيضاً مقالَتَه المعنونة «تمثيل المستعمَرين: محاورُو الأنثروبولوجيا» في مجلّة **Critical Inquiry**، العدد ١٥، ولاسيّما الصّفحات ٢١٠، ٢١٣، ٢١٨ ـ ٢٢٠ حيث يسعى إلى الكشف عن «المفارقات والمعضلات النَّظريّة التي تواجهها الأنثروبولوجيا»؛ وراجع أخيراً ما كتبه مارك مانچانارو في الكتاب الذي حرَّره الأخير وعنوانه **الأنثروبولوجيا الحدائيّة**، الصادر عن منشورات جامعة پرنستون عام ١٩٩٠، ص ٣٣.

(٤) هذا هو تعبير «فريْزر»، الأنثولوجي البارز الرّاحل. وهو تعبيرٌ لا يقبل به سعيد ولا يقرُّه إلاَّ أحياناً.

إنَّ سيرةَ الصَّبيّ الذي صارَ النَّاقدَ الأدبيَّ المميَّز إدوارد سعيد تتَّخذُ سبيلاً مُتَمَعِّجاً في الكتابِ الذي عنوانُه الفرعيُّ هو «حيوات الفلسطينيّين». وقد نَسجَتْ هذه السِّيرةُ «قَرابَةً حميمةً» ـ على نحو ما وصفت العالمةُ الأنثروبولوجيّةُ «نارايان» الرّابط الذي يُفْتَرضُ أن يشدَّ الأنثروبولوجيَّ المحلِّيَّ إلى مخبريه المحلِّيّين ـ بين المؤلِّف إدوارد سعيد والشَّعب الذي يجري تمثيلُهُ في الكتاب. لكنَّ هذه السِّيرة **تفصله** عنهم، في الوقتِ ذاتِه، وتميِّزه عنهم. فالفلسطينيُّون هم «أَسْرَى حَيِّزاتٍ صُمِّمَتْ لتختزِلَنا وتُقَزِّمَنا [أو لتعُوق نُمُوَّنا الطّبيعيّ]»، قد «شُوِّهوا في كثيرٍ من الأحيان على يد قوًى وضغوطٍ فاقَتْنا طاقَتَنا على التَّحمُّل»، ويتحدَّثون لغةً «لا يألفها الغربُ بل هي تنتمي إلى تراثٍ وحضارةٍ غالباً ما أُسِيء فهمهما ورميا بالعيْب»؛ وفي الوقت نفسه يصوِّر سعيد نفسه غير مُقَيَّدٍ نسبيّاً، متحرِّراً من مثل تلك الضغوط، ويتحدَّث الإنكليزيّة «بشكلٍ لا بأسَ به»[٥]. ولهذه الأسباب فإنَّ تقريرَه بالإنكليزيّة عن «حيوات الفلسطينيّين» قد كان ـ على أقلِّ تقدير ـ أمراً مشروعاً وقابلاً للتحقُّق.

ومع هذا فقد كان إدوارد سعيد يُحَذِّرُ من أيِّ تمثيلٍ يَحلُّ محلَّ اللِّقاء بـ(الشيء الحقيقيّ). وهكذا جاءتْ صورُ «جان مور» في كتاب إدوارد لتكون ذلك (الشيء الحقيقيّ). وهي صُوَرٌ التقطها «مور» على امتدادِ رُبْع قرنٍ ولأسبابٍ مختلفة (فقد كان يعمل في الصّليب الأحمر الدّوليّ، أو في الأمم المتَّحدة، أو كان سائحاً ومصوِّراً يعمل لحسابه أيضاً). ثمَّ عاد إدوارد سعيد وانتخبها من بين مجموعةٍ أكبر[٦] تبعاً لهدفه (وهدف «مور») المتمثِّل في «**إظهار الفلسطينيّين بعيون الفلسطينيّين أنفسهم**» (ص ٦). ولكي يثبت سعيد قدرةَ الصُّوَر الفوتوغرافيّة على أن تكون مادّةً لموضوع بحثه، فإنَّه يشير إلى أسلوب مور «الشَّفّاف»: «إنَّه [أي «مور»] يمكِّننا من أن نرى الفلسطينيّين وهم يتدبَّرون أوضاعَهم، بل ربَّما نراهم يعيدون تقديم re-presenting ذواتهم خارج تُخُوم وضعهم الحقيقيّ المُوهِنة، وببداهةٍ تثير العجبَ لقوَّتها» (ص ١٤٥).

ولابُدَّ من التَّنبيه إلى أنَّ بنية **ما بعد السماء الأخيرة** مُستوحاةٌ من كتاب **طريقة أخرى في الإخبار** لـ «جون برْجر» و«جان مور»[٧]. ففي هذا الكتاب الأخير يحاول المؤلِّفان أن يستخدما الصُّوَر الفوتوغرافيّةَ ليخلقا طريقةً غير سرديّةٍ وغير خطّيّة تَحُثُّ على فهم الشّعوب الأخرى فهماً أكثر موضوعيّةً. ويقولان في هذا الكتاب إنَّ «مظهر العالم هو أَعْظَمُ إثباتٍ ممكن على موضوعيّة وجوده»، وأنَّ المظاهر ذات لغةٍ خاصَّةٍ بها لكنَّها لغةٌ يفهمها العالمُ كُلُّه أيضاً[٨]. ويقرُّ «برجر» بصعوبة إثبات أقواله تلك لسببيْن اثنيْن: فلغةُ الصُّوَر الفوتوغرافيّة غامضةٌ جدّاً (على نحو ما سأفسِّر لاحقاً)؛ ثمَّ إنَّ المشاهدين يكادون ألاَّ يفهموا هذه اللغة العالميّة حقَّ الفهم، وذلك لشدّة اعتيادهم على لغةِ النُّصوص التي تُرافِقُها.

إنَّ الصُّوَرَ الفوتوغرافيّة، شأنها شأن كُلّ أنواع التوصيل، تزيح المعلومات عن مصدرها. غير أنَّها لمّا كانت تؤدّي ذلك ميكانيكيّاً، فإنَّ المعلومات التي تقدِّمها «لا تبدو حقائق **عن** هذا العالم بقدر ما هي أجزاء **منْه**»[٩]. والنَّتيجة هي أنَّ غياب المُصَوِّر عن الأنظار يقابله ظهورُ/ بلْ جلاءُ المُصَوَّر، فيبدو وكأنَّ الصُّورةَ الفوتوغرافيّة تقدِّم معلوماتٍ عن المصوَّر تفوق تلك التي تعطيها عن المُصَوِّر. وحتّى لو أدرك المرءُ أنَّ الصُّورةَ قد شوَّهتِ الواقع، فإنَّه يفترض بأنَّ شيئاً ما «قد وُجِدَ حقّاً [في الواقع]، أو سَبَق أنْ وُجِد»، وأنَّ هذا الشيء «شبيهٌ بما هو موجودٌ في الصُّورة»[١٠]. وقلَّما يفكِّر المرء بما تقوله الصُّورةُ عن المُصَوِّر الذي بَدَّلَ المُصَوَّرَ (أو شَوَّهَهُ).

وليس من الغرابة في شيء أن تقدِّم آلاتُ التَّصْوير مشاهدَ واضحةً شكَّلت خِدْمةً مُثْلى لجوازات السَّفر والموسوعات ومحافظ الجيْب و«ألبومات» صور العائلات. ذلك أنَّ أهمِّيّة الصُّور الفوتوغرافيّة هي في قدرتها على التَّعريف في كلِّ مجالٍ

---

(٥) العبارة الأخيرة هي لإدوارد سعيد في مقالة عنوانها «عن الهويّة الفلسطينيّة: نقاش مع سلمان رُشدي» في مجلّة **New left Review** عدد ١٦٠، ص ٦٧. والجدير ذكرُه أنّي قَلَبْتُ كيفيّة استخدام سعيد لـ «نحن» في هذه المقتطفات. وهذا أمرٌ مشروعٌ حين ندرك أنَّ أعداء إدوارد سعيد ومناصريه على حدٍّ سواء قد لاحظوا أنَّه يستخدم الضّمائر على نَحْوٍ انتقائيّ بهدف تشييد صلاتِ قُرْبى [أو نَسَب] متعدِّدة. راجع في هذا المجال ما كتبه كُلٌّ من إعجاز أحمد في الفصل المعنون «**الاستشراق** وما بعده .» في كتابه **في النَّظريّة: الطّبقات والأمم والآداب** (لندن: منشورات ڤِرْسو، ١٩٩٢)، وإلاَّ شوحات في دليل **إدوارد سعيد النّقدي** (أكسفورد وكامبريدج منشورات بلاكويل، ١٩٩٢، ص ١٣٥).

(٦) على نَحْو ما يقرِّر في كتابه، ص ٦٤

(٧) وهذا ما يذكره سعيد؛ راجع **دليل إدوارد سعيد النّقدي**. ص ٢٥٨، وراجع «عن الهويّة الفلسطينيّة نقاش مع سلمان رُشدي»، مصدر مذكور سابقاً. ص ٦٤.

(٨) جون برْجر، وجان مور **طريقةٌ أُخرى في الإخبار** (نيويورك: منشورات بانتيون، ١٩٨٢)، ص ٨٧ و١٣٣.

(٩) سوزان سونتاج، **في التّصوير** (نيويورك: منشورات فرار ستراوس وجيرو، ١٩٧٣ و١٩٨٩)، ص ١٨٠

(١٠) المصدر السّابق، ص ٥

من هذه المجالات. لكنْ تجدر الإشارة إلى أنَّ الصُّورةَ الفوتوغرافيّة الواحدة هي ـ نظريّاً ـ من المرونة بحيث يمكن إدخالُها في أيٍّ من هذه المجالاتِ الشَّديدةِ التنوُّع. إنَّ ما أُريد قولَه هنا هو أنَّ السِّياق يفوق الصُّورةَ الفوتوغرافيّة أهمّيّةً، من حيث تقرير المعنى الذي تقدِّمه.

إنَّ انتزاع موضوع البحث من سياقاته الحضاريّة أو التّاريخيّة يُعطي الأولويّة للإدراك الذّاتي الفردي الجمالي ـ على نحو ما لاحظ إدوارد سعيد في **الاستشراق**. ومثلما خَلَقَ التَّصويرُ حقائق معيَّنَة، حين عَزَلَ الأشياءَ عن سياقاتها الأصليّة ونَقَلها إلى ميْدانِ الرُّؤيةِ الواضحة، فإنَّه نَقَلَ هذه الأشياء إلى مجال الإدراك الحسّي المجرَّد وخَلَقَ موضوعاتِ بَحْثٍ جديدةً مَوْضوعُها التّأمُّل الجمالي. ولهذا صحَّ ما لاحَظَهُ كُلٌّ من «بنيامين» و«سونتاج» حين أكَّدا أنَّ الصُّورَ الفوتوغرافيّة لا تمتلك معنًى بقدرِ ما تكتسبه.

إنَّ السَّيْرورة التي تكتسبُ الصُّورةُ الفوتوغرافيّة بموجبها معنًى مّا لَهِيَ من الأمور التي ينبغي بحثها بدقّة، لأنَّها ـ في نهاية الأمر ـ سيرورةٌ يدعونا نصُّ **ما بعد السماء الأخيرة** إلى الاشتراك بها. ولقد أَقْنَعَني عددٌ من اللِّسانيِّين والفلاسفة ـ وأشهرهم من مدرسة «باختين» ـ بأنْ لا نهايةٌ ولا كمالٌ للمعنى. إنَّه، على الدوام، عمليّة تبادل؛ ذلك أنَّ كُلَّ تَفَوُّه وكُلَّ عَمَل وكُلَّ فكرةٍ تُقدِّم «أوراقها» إلى الجمهور، فيقومُ عددٌ من المشاركين بتوضيحها أو بإعادة تأويلها أو الاختلاف بصددها. وإنَّ مثل هذه السَّيرورة في تطوُّر المعنى ليست محدودة بزمانٍ ولا مكان.

تقوم الصُّورُ الفوتوغرافيّةُ بتجريدِ ثانيةٍ، أو «لَمْحَةٍ» واحدة، من هذه السَّيرورة. فالصُّورةُ الفوتوغرافيّةُ تُقدِّم معلومات لا خلافَ عليها عن حضورِ عادةٍ مّا أو شيءٍ ما؛ لكنَّها تُقدِّم في الوقت نفسه معلوماتٍ **لا يمكن الرّكون إليها** عن **أهمّيّة** ذلك الشيء أو تلك العادة بالنسبة للمشاركين في عمليّة التبادل. كذلك، فإنَّ خيار تصوير شيءٍ محدَّد في زمنٍ محدَّد ومكانٍ محدَّد يعني أنَّ المُصَوِّر لا يهتمُّ بما قد يكونُ في المستقبل بل بما هو كائنٌ في الحاضر. ذلك أنَّ آلة التَّصوير تتيحُ للمُصَوِّر أن يُراقِبَ تجربة ما يُصَوِّر دون أن يُشارِكَ فيها، بل ربَّما دون أن يعيها. ومع هذا فإنَّ التبادل لا ينتهي بانتهاء فعل التَّصوير، وإنَّما ينشأُ تبادلٌ ذو اتِّجاهٍ جديد. وهكذا فإنَّ التبادل، الذي ينمو المعنى بموجبه، قد كفَّ عن أن يكون بين المتشارِكين الأصليِّين وحدهم؛ فما إنْ تلتقط آلةُ التَّصوير صورةً ما حتّى ينمو المعنى نتيجةً للتبادل بين **المُشاهِد** والصُّورة. إنَّ **المُشاهِدَ** هو الذي يعطي للصُّورة سياقاً معيَّناً، يتطوَّر المعنى فيه من الآن فصاعداً وبشكلٍ معيَّن (فيكون جماليّاً، أو وثائقيّاً، أو غير ذلك).

وكلَّما حدث هذا التبادلُ انتَفَخَتِ الصُّورةُ الفوتوغرافيّة بالمعنى، وتضاءلَ شبَهُها بالشيء الذي صُوِّرَ أوَّلاً. وأنا لا أقول هذا لأعبِّر عن إيثاري للتجربة الإنسانيّة على الصُّور الفوتوغرافيّة، بل لأُشدِّد على وجود فارق بين الاثنتيْن. فالصُّوَر، شأنها شأن أيِّ نقلٍ للمعلومات، قد تكون ضروريّة ومرغوبةً إلى حدٍّ كبير، لكنَّ عمليّة نَقْلِها تفرض تحويلاً في المعلومات التي تفيدها، حين تدفع هذه الصُّورُ بالمعنى إلى أجهزة تبادل جديدة. وهذا هو مصدر الغُمُوض والبُعد عن الوثوقيّة في الصُّورة الفوتوغرافيّة.

إنَّ المُشاهد هو الذي يُعطي للصورة الفوتوغرافيّة سياقاً معيّناً، فلا ينتهي إنتاجُ المعنى بانتهاءِ فعل التصوير.

ويرى «بِرْجر» سبيلاً آخر للتَّعامل مع هذا الغموض، أوْ قُلْ، سبيلاً للإفادة من تعدُّد المعاني الذي تثيرُهُ الصُّور الفوتوغرافيّة. فهو يؤكِّد أنَّ كُلَّ صورةٍ فوتوغرافيّة تقدِّم مظاهرَ تنبع ـ أيّاً تكن رهافةُ انتخابها ـ من «قوانين بنيويّة وديناميّة عالميّة [شاملة] ومحدَّدة»(١١). مِن الواضح، هَهُنا، أنَّ «برجر» قد تَخَّمَ [أو مَيَّزَ] حدودَ ميْدانٍ ما قبل حضاريٍّ، وعلى قاعدة هذا الميدان رأى أنَّ المظاهر تأتي مع جهازِها التصنيفي الخاصّ بها؛ فعلى سبيل المثال، تقابل كُلُّ صورةٍ فوتوغرافيّة بين النُّور والظّلمة، والوضوح والإبهام، والقُرب والبُعد، فتحضّ بالتّالي على اعتبار هذه التّضادّات «فكرة عامّة [عالميّة]»(١٢).

ولمّا كان «برجر» يؤمن بوجود التضادّات الثنائيّة binary oppositions خارج نطاق الثقافة القوميّة الواحدة، فقد أكَّد أنَّها ستكون في متناول **جميع** المشاهدين حتّى لو لم يكن بإمكانهم التعرُّف على موضوع الصُّورة الفوتوغرافيّة تعرُّفاً دقيقاً. علاوة على ذلك، فإنَّ كُلَّ صورة ـ حسب «برجر» ـ تستدعي إلى الذّاكرة صوراً سابقة، بحيث يندمج كُلُّ معنى ويلتئم على نحوٍ دلاليّ خفيّ. بل إنَّ الصُّور أشدُّ فعالية مِن الكلمات نفسها، من حيث أنَّ

(١١) جون بِرْجر وجان مور، مصدر مذكور سابقاً، ص ١١٤.
(١٢) المصدر السّابق، ص ١٢٢.

الأولى تحضّ على عملية «تناصّ» غنيّ يكشف الرّوابط التي لم يكن المشاهدون يعتقدون بإمكان وجودها من قبل. وخلاصة ما في الأمر أنَّ كتاب **طريقة أُخرى في الإخبار** يؤكّد أنَّ الصُّور الفوتوغرافيّة قد تكشف عن وجود شبكاتٍ معقَّدة من التّسييقات(*) هي مِنَ الشموليّة والعموميّة بحيث تعبُرُ الحضاراتِ جميعَها، فتهدم بذلك الحدود الحضاريّة [القوميّة] التي كانت قد شُيِّدَتْ سابقاً وبعناية.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ من الواضح السببَ الذي دفع إدوارد سعيد إلى أن يرى في الصُّور الفوتوغرافيّة خيرَ مُعينٍ له على مهمّته الفائقة: وهي أن يوصل إلى الغرب أفكاراً عن شعب «ذي تجارب هي من التنوُّع الشّديد» بحيث تعصى على التفسير المنهجي: شعبٍ «قد أُسيء فهمه ورُمِيَ بالعيْب» بسبب لغته وتقاليده الغريبة [عن الغرب] (ص ٦ ـ ٧). والأرجح أنَّ صور «مور» الفوتوغرافيّة قد هدفتْ إلى أن تزوِّد النّصّ السعيدي ببراهين على واقعٍ فلسطينيّ مليء بالتفاصيل غيرِ المنسجمة وغير المألوفة. وفي الوقت نفسه فإنَّ التقاط صور عن الحياة الفلسطينيّة: وسط الطّبيعة، وأثناء العمل، وفي الأعراس، . . . قد هدف إلى أن يجعل اللاّمألوفَ مألوفاً. فأمّا المهمّة الأولى فتقتضي خطاباً **مباشراً** حُرّاً؛ وأمّا المهمّة الثانية فتقتضي **التأويل**. ولقد كان على نصّ إدوارد سعيد أن يخلق نظاماً تبادليّاً يحثّ على تطوير مثل هذه المعاني المتناقضة (الاختلاف من جهة، والتشابه من جهة ثانية).

ولئن كان ثمّة نوع من التبادل بين صور «مور» الفوتوغرافيّة ونصّ سعيد النّثري، فإنّه تبادلٌ لا كلفةَ فيه، مُغازِل، يلتقي بموجبه الطرفان لقاءً سريعاً ليعودا فينفصلا على امتداد صفحاتٍ متعدِّدة، ثمّ ليعاودا لقاءهما الخفيَّ الهادئ في أزقّة الوعي. وقلّما أحال إدوارد سعيد على الصُّور إحالةً مباشرة، وغالباً ما أمكننا قراءةُ فقرة من نصّه النّثري من دون أن نأخذ في الحسبان الصُّورةَ الفوتوغرافيّة المائلةَ قربها. على أنَّ الصُّور الفوتوغرافيّة، ولاسيّما بسبب علاقتها الخفيّة غير الجازمة بالنّصّ، تقدِّم دعماً جبّاراً في بعض الأحيان لنصّ سعيد، معطيةً إيّاه **تجسيداً ملموساً** لبعض تأكيداته الأكثر تجريداً عن حياة الفلسطينيّين ونظرتهم إلى العالم. وعند ذلك بالذات يغدو من الضروري أن يتذكّر القارئ أنَّ إدوارد سعيد **ينتخب** هذه الصُّور من **أرشيفٍ كاملٍ** من الخيارات المتعدِّدة، وأنَّ ما تقدِّمه هذه الصُّورُ المُنتخبةُ ـ أيّاً كان ما تقدِّمه ـ ليس مجرَّد مسألة «إعادة تقديم الفلسطينيّين لذواتهم» Self-re-presentation.

والحقّ أنَّ إدخال صور «مور» الفوتوغرافيّة إلى نصّ سعيد قد يُسهم ـ وعلى نحوٍ لابُدّ أنْ يفاجئ إدوارد سعيد نفسَه ـ في نقض مساعي الفلسطينيّين لتمثيل ذواتهم أو في الانحراف عنها. فكيف يستطيع سعيد أن يطلب من الصُّور أن تدخل في علاقة تبادل، وأن يتكلّم هو ـ بالرغم من ذلك ـ **قبل** حصول ذلك التبادل؟ أو بكلام آخر، ماذا تستطيع الصُّورُ الفوتوغرافيّةُ أن تقول عن نظرة الفلسطينيّين إلى العالم إذا أخذنا بعين الاعتبار قولَ بِرْجر التالي: إنَّ الصُّورة الفوتوغرافيّة «قد تقدِّم دليلاً لا يُدحضُ على وجود [الأناس] المُصَوَّرين، لكنَّها لا تقدِّم شيئاً عن مغزى وجودهم»(١٣)؟ وفي رأيي أنَّ موقف سعيد هذا لا يشكِّل خللاً في عمله الأثنوغرافي التمثيلي فحسب، بل هو ينطلق من زاوية نظرٍ محدّدة تُعجزه عن رؤية زوايا أخرى من العالم الواسع.

II

وخلافاً لـ «موضوعيّة الوجود» التي أثبتَها بِرْجر بالإحالة على المظاهر المرئيّة المحسوسة، تساءل إدوارد سعيد الأسئلة التالية:

> **هل نحن [الفلسطينيّين] موجودون؟ وما دليلنا على ذلك؟ كلّما ابتعدنا عن فلسطين ماضينا، تَقَلْقَلَ مركزُنا واختلَّ وجودُنا وتقطَّعَ حضورُنا. متى صِرنا «شعباً»؟ متى كفَفْنا عن أن نكون كذلك؟ أم هل نحن في طريقنا إلى أن نصير كذلك؟ (ص ٣٤)**

تتبَّع إدوارد حالةَ النفي الفلسطينيّة في الزّمان والمكان. ففي بادئ الأمر تشتَّت الفلسطينيُّون عام ١٩٤٨ من المدن السّاحليّة باتِّجاه ضفاف نهر الأردن غرباً، وباتِّجاه غزّة جنوباً، ولبنان شمالاً. ثمّ تدفَّقت هجراتهم، ولأسباب اقتصاديّة، باتِّجاه دول الخليج العربي وأوروبا والولايات المتحدة. وفي هذه الأثناء تكرَّرت هجرتهم باتِّجاه الدول التي استضافتهم على مضضٍ وعلى أساس مُؤقَّت. ترحَّلوا في أوّل الأمر آلافاً مؤلَّفة، فعائلاتٍ محظوظة، فأفراداً يشدُّون النّظر نحو العالم الواسع. وهكذا تغيَّرت طبيعة الجماعة القوميّة الفلسطينيّة بشكل متزايد مع تغيّر المكان: «ببطءٍ راحتْ حيواتُنا ـ شأنها في ذلك شأن فلسطين نفسها ـ تنحلّ إلى شيء آخر؛ فإذا بنا نعجزُ عن الإمساك بالمركز وقتاً طويلاً» (ص ٣٢). ولإثبات القول هذا، يحيل إدوارد القارئَ على صورة فوتوغرافيّة لمدينة النّاصرة، تُظهر سوقاً واحدةً تحتشد

(*) إزاء Contextualizations: أي وضع الأمور في سياقاتٍ مُحَدَّدة

(١٣) بِرْجر ومور، مصدر مذكور سابقاً، ص ٨٦.

ببضائع وسوّاح من أصولٍ متعدّدة: كوريّة ومصريّة وأوروبيّة.

لقد عاش الفلسطينيُّون، بحسب رؤية إدوارد سعيد للتّاريخ، عيشةً متجانسةً في الماضي، في مكانٍ موحَّد اسمُهُ فلسطين، حيثُ لكلِّ شيءٍ خصوصيَّتُهُ الفلسطينيّة الأصيلة وحيثُ الحياة التقليديّة محميّةٌ من التأثيرات الأجنبيّة[١٤]. وإذْ استخدم إدوارد عبارة «بيئيّة Ecology وجودنا السّابق» ليشير إلى الأشياء المادّيّة الخاصّة بذلك الزّمن البعيد وإلى خصائصه الثقافيّة وموقعه الإقليمي، فإنَّه اعتبر هذه الأمور جميعها وكأنَّها طبيعيّة عُضْوانيّة [أي: متكاملة كأنَّها عضوٌ واحد] (ص ١٨). لقد كانت الفروق بين الفلسطينيّين آنذاك ـ حسب سعيد ـ أشْبَهَ بالدوائر المتراكِزة(*): حيث تندرجُ كُلُّ مجموعةٍ فلسطينيّة ضمن مجموعةٍ أكبر، فتتعالقُ المجموعاتُ على نحوٍ تراتبيّ ولكن متناغم... مَثَلُها في ذلك مثل الدُّمى الرّوسيّة التي تتداخل صغراها في كبراها لتكوّن عائلة واحدة[١٥].

لكنَّ الدوائر المتراكِزة ما لبثت أن صارتْ ميادين متمايزة. فمنذ إعلان دولة «إسرائيل» وتوالي الهجرات الفلسطينيّة «اختفى ثباتُ الجغرافيا وتواصُلُ الأرض اختفاءً تامّاً من حياتي وحياة الفلسطينيّين» (ص ١٩). لقد تحطَّم المركز الذي كان ينظِّم تلك الدوائر، وبتحطّمه زالَ صفاءُ الوجود الفلسطيني وتجانُسُهُ وأصالتُه. وإذْ نظر إدوارد إلى الفلسطينيّين عام ١٩٨٦ فقد راعه اقتحامُ العناصر الأجنبيّة لحيواتهم بشموليّة باتَ يتعذَّر عليهم بسببها أن يتحدَّثوا عن داخل شعوريّ ـ ناهيك عن داخل فيزيائي ـ غير مُنْتَهَكٍ (الصفحات ١١ ـ ١٢، ٤٠ ـ ٤١، ٥٢ ـ ٥٣، ٦٣، ١٠٠، ١٣٤ ـ ١٣٥). وسمع إدوارد التّنافر في الأنغام، وشاهد الفوضى التي يحيا الفلسطينيُّون فيها (الصفحات ١٢٩ ـ ١٣٠، ١٥٩؛ وراجع أيضاً الصفحات ٥ ـ ٦، ٣٠، ٦٢، ٧٠، ١٢٤، ١٤٦). بل إنَّ محاولات الفلسطينيّين للتغلُّب على المسافة بين الوطن والمنفى، وعلى الفروق بينهم، قد دلَّتْ هي نفسها (في رأي إدوارد) على أنَّ أصالة هذا الشعب قد وَلَّتْ إلى غير رجعة:

> ولذلك فنحن نستعير ونرقعُ الشّيءَ بالشّيء. لقد احتفظ الفلسطينيُّون [حتّى اليوم] بتموّجات أصواتهم كما كانتْ في يافا والقدس والمدن التي خلّفوها، وإنْ صارتْ لهجاتُهم متأثّرةً بلهجة بيروت أو ديتروبْت أو باريس وتمَّ تركيب حقائق جديدة فوق «الشّيء» الذي ضاع. فإذا بالسفر الجوّي والمحادثات الهاتفيّة تُغذّي المحظوظين وتصلهم بعضهم ببعض، وتكفّن الضعفاءَ غيرَ الحصينين(ص ٢٣).

«كُلَّما ابتعدنا عن فلسطين ماضِينا» انْسَلَّ تراثنا بعيداً عنّا. هذا ما أوحى به إدوارد سعيد مراراً وتكراراً. ذلك أنَّ مجرَّد التوريث بالنسبة للفلسطينيّين أمرٌ يزدادُ صعوبةً كُلَّما اتّسعت المسافة التي تفصلهم عن «أرض جذورهم». وزاد الطِّينَ بلَّةً ثِقَلُ الذّكريات، ذكرياتِ الماضي المتراكم منذ زمنٍ بعيد:

> الصُّور الفوتوغرافيّة، الملابس، الأشياء المتنزَعَة من مكانها الأصليّ، طقوس الكلام والعادة ـ وجميعها أُعيدَ إنتاجها بكثرة، وكُبِّرَتْ، وحُوِّلَتْ إلى فكرة رئيسيّة، وطُرِّزَتْ، وتُوقِلَتْ ـ لهيَ خيوطٌ في نسيج العلاقات التي نستعملها، نحن الفلسطينيّين، لنربط أنفسنا بهويّتنا ولنربط واحِدَنا بالآخر.
>
> إنَّ هذه الأشياء المثقلة بالذكريات ـ كألبومات الصُّوَر والسُّبَح والشّالات والصّناديق الصّغيرة ـ تبدو لي أشبَهَ بعوائق. نحملها من مكانٍ إلى آخر، ونعلّقُها على كُلِّ مجموعة حيطانٍ جديدة نتّخذها ملجأً، ونفكّر فيها بحبٍّ كبير. فلا نلاحظ المرارة، رغم استمرارها ونموّها، ولا نعترف بالجمود المتجمِّد لتصرُّفاتنا. ونغدو في نهاية المطاف مُلكاً للماضي (ص ١٤).

وقد رأى سعيد أنَّ هذه الأشياء التي يحملها الفلسطينيُّون باستمرار أشياء شديدةُ الصِّغَر، لكنَّهم يحملونها إلى فضاءات شديدة الكِبر، فينتابُها شعورٌ بالانغِمار Overwhelmingness... شأنها في ذلك شأن الهويّة الفلسطينيّة الخاصّة بحامل هذه الأشياء الصّغيرة.

ثمَّ قدَّم سعيد سلسلةً من الذّكريات التي استدعتها صورُ «مور» الفوتوغرافيّة، قَطَعَها استدراكُهُ بأنَّ ذكرياته من طفولته قد تكون من خارج فلسطين (من لبنان أو مصر أو من أيّ مكان آخر أثَّرَ في وعيهِ طفلاً). وبيَّنَ بفضل هذه الذكريات المتردِّدة أنَّ الوعي الفلسطيني لا يمكن اختِزالُهُ إلى مكانٍ واحد ولا إعادةُ تشكيلِه بالإحالة على مكانٍ واحدٍ أيضاً؛ ذلك أنَّ «من الصَّعب أن نحتفظ بالهويّة في المنفى»، أي من الصَّعب أن نحتفظ بـ «مَنْ نحنُ، ومِن أيْنَ جِئنا، وما هي صفاتنا». ومع هذا ـ يقول إدوارد ـ

---

(١٤) راجع حديثه عن «الأماكن التّقليديّة» (ص ١٤٨ ـ ١٤٩)، والعناصر الغريبة «التي أُلْصِقَتْ إلصاقاً بالأماكن التّقليدية ومناحي الوجود» (ص ٤٨ و١٤٧)، و«إقحام الغرب نفسَه في الحياة التّقليديّة» الفلسطينيّة (ص ١١). وأُنْظُرْ أيضاً مديحَه لـ «چلن باورسبوك»، المؤرِّخ الذي بحث في طبيعة فلسطين «الموحَّدة» قبل الصهيونيّة بل قبل الإسلام أيضاً (ص ٦١).

(*) Concentric circles: دوائر تجمعها نقطة ارتكازٍ واحدة.

(١٥) وعلى هذا النَّحو أيضاً يصف إدوارد إحساسه بمكانه هو في المجتمع الفلسطيني: فهو عضوٌ في أقلّيّة دينيّة [هي الإنجيليّة]، التي هي بدورها فرعٌ من أقلّيّة دينيّة أخرى [هي المسيحيّة]، وهذه تعيش ضمن أكثريّة إسلاميّة تشكّل جزءاً من مجتمع أهليّ [هو المجتمع الفلسطيني] (ص ١٨)

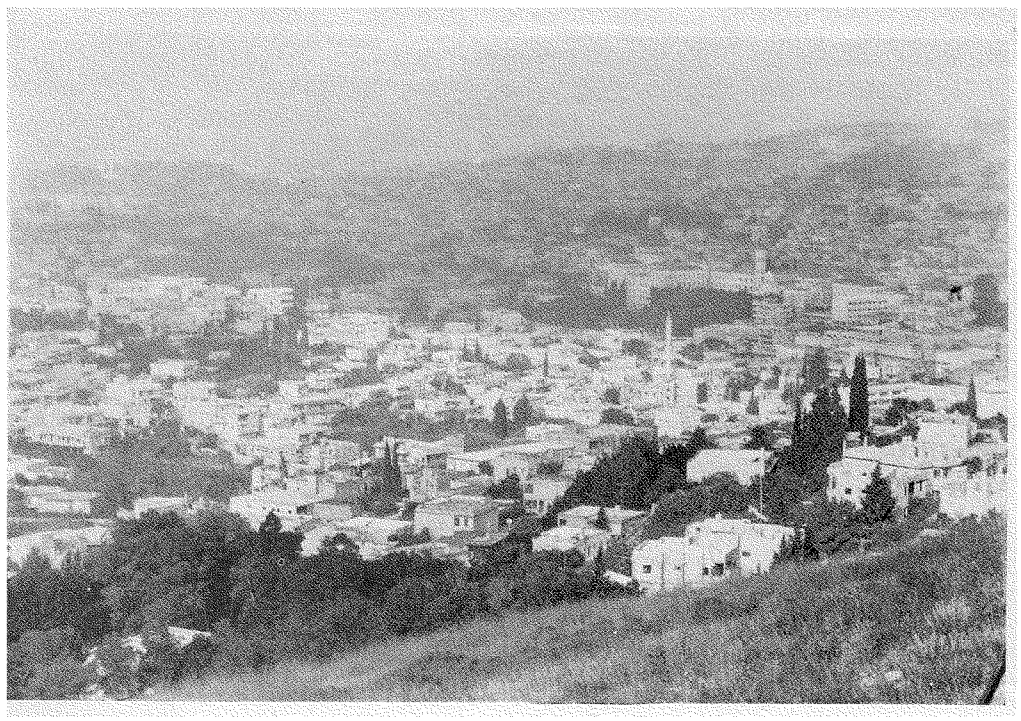
فَأَعْجِبْ بالفلسطينيّين لا يكفُّون عن المحاولة . . . سُدًى!

> إنَّ الانبعاث المفاجئ في أواخر السّتّينات والسّبعينات لأسماء مثل «أبو عمّار» و«أبو فراس» وهلمجرّا، قد كان تراجعاً باتّجاه العادات القديمة وبحثاً عن هويّةٍ فلسطينيّة أكثر جوهريّة . . .
>
> إنَّ أثَرَ هذه الإحيائيّة على ذلك الفلاّح المعتمِر كوفيّةً، الذي كان ومايزال اسمهُ «أبو محمّد» و«أبو جعفر»، قد كان ذا حدَّيْن. فلقد كان أمام خيارَيْن: إمّا أن يبقى شخصاً مجهولاً لا يعرفه إلاَّ أقاربه وأصدقاؤه وزملاؤه القرويُّون؛ وإمّا أن يصير مجنَّداً محتمَلاً في واحدٍ من التّنظيمات السياسيّة (ص ٩١).

يشكِّلُ المقطعُ السّابقُ ـ في رأيي ـ إيماءةً جبّارة على تلك الأيقونَةِ المغطّاة بالكوفيّة التي استهلَّ بها إدوارد سعيد كتابَه. فهو قد نزع هنا الغطاءَ عن الأيقونة ليرى مَنْ تحتها، وبيَّنَ أنَّ الغطاءَ لا يغطّي الأفكار ذاتها على الدوام ولا الخلفيّة الاجتماعيّة عيْنَها ولا الالتزامات السياسيّة نفسَها. غير أنَّ إدوارد بعد أنْ نزع الكوفيّة لم يأتِ على ذكرها في أيّ مكانٍ آخر من الكتاب؛ فقد نَزَعها لكي يَفسح أمام عقول الغربيّين فرصةَ تأمُّل هويّةٍ أشدّ رهافةً وأكثر ظلالاً. وإذّاك، لا يعود سؤال الهويّة والتّمثيل يبدأ بـ «مَنْ» بل بـ «أيْن».

ولنعد الآن إلى الطائرات والتلفونات. ذلك أنَّ إدراكَ إدوارد سعيد لِسَعَةِ تجربة الفلسطينيّين قد حثّه على طرح السؤال البلاغي التالي: «كيف يتأتّى لأمٍّ أن تثبتَ لأطفالِها ذكرياتها الحميمةَ عن طفولتها في فلسطين، حين تُمْنَعُ الحقائقُ والأماكنُ والأسماءُ نفسُها من الوجود؟» (ص ٢٣). لا جواب يعقبُ سؤال إدوارد، وإنَّما يحلّ مكانَ هذا الجواب وصفٌ لمحاولات الفلسطينيّين المتفاوتة نَقْلَ ذكرياتهم وسِيَرهم وحكاياتهم التّاريخيّة إلى الآخرين ـ وهو وصفٌ يخترق الكتابَ بيْن دفَّتَيْه ليغدو «ثيمة» أساسيّة فيه. وبفضل هذه الطّريقة، قاد المؤلِّف قارئه إلى استنتاجه التالي المتعلّق بالطّرق التي ينتهجها الفلسطينيُّون لمعرفة الآخرين ولمعرفة ذواتهم سواء بسواء.

فخلافاً للحكايات المرتبطة بالأدب الغربي ـ أي تلك التي تتكشَّف بالاستناد إلى بنية يمكن تعريفها، وتظهر نظاماً وتطوُّراً خطّيّاً ـ فإنَّ الحكايات الفلسطينيّة هي حسب إدوارد سعيد حكاياتٌ «مكسورة، غالباً **ما تكون ضالّة وهائمة على غير هدًى**، مُشَفَّرة Coded، ذات أشكال فظيعة outrageous في العادة؛ ملاحم زائفة وأهاجٍ وحكايات رمزيّة تهكُّميّة وطقوس عبثيّة، لا معنى كبيراً لها في عين إنسان الخارج» (ص ٢٠). وتقدِّم بضعةُ صور فوتوغرافيّة أمثلةً على هذا النَّوْع من تقديم الفلسطينيّين لذواتهم، وهو ذو خاصّيّتين: (١) لا مركز له و(٢) لا نظام له. فتدليلاً على الخاصّيّة الأولى يقدِّم إدوارد سعيد صورةً لمدينة النّاصرة [رسم رقم ١] من مكانٍ بناه اليهود على تلّةٍ قريبة



رسم رقم ١ : مدينة النّاصرة العربيّة (الصّورة مأخوذة من النّاصرة العليا) ـ جان مور، من ما بعد السّماء الأخيرة، ص ٤٠

وألصقوه بالمدينة (ص ٤٠)؛ وإنَّ نظرةً من هذا المكان تجعل النّاصرة (أو الذّات الفلسطينيّة) هي «الآخر»! وأمّا رسم رقم ٢ فهو لغزّة، ويشير إلى الخاصّيّة الثانية؛ ففي هذه الصُّورة «كَشْكُول Patchwork من **المساكن المتراكبة العديمة البنية**... كلُّ شيء [في الصُّورة] يبدو مكتظّاً من دون أيّ اعتبارٍ للتناسق والشَّكل والنَّمط»! (ص ١٧٠).

لقد ربط إدوارد سعيد الكتابةَ بالسّلطة ربطاً وثيقاً في كتابه هذا. ففي المقطع التالي بيَّنَ العلاقة بين ضياع مركز الفلسطينيّين وانعدام سيطرتهم على تعريف ذواتهم:

> ثمّة رمزان كبيران يغلِّفان وجودَنا العديمَ الاستقرار. الأوّل هو بطاقة هويّتنا (جواز السَّفر، وثيقة السَّفر، جواز المرور)، وهي بطاقةٌ لم تكن يوماً فلسطينيّة، بل هي شيءٌ آخر على الدوام... وأمّا الثاني فهو شخصيّة المتشائِل التي اخترعها إميل حَبيبي... (ص ٢٦)

الرَّمز الأوَّل يتناول انعدامَ تعريف الذّات لنفسِها. والرَّمز الثاني يتناول عجزَ الفلسطينيّين عن اختيار تعريفٍ واحدٍ بين التّعريفيْن المحتمليْن (المتفائل أو المتشائم)، أو يتناول **القدرة** على خلق شيءٍ من ذلك التردُّد بين التّعريفيْن. وقد رأى إدوارد، استناداً إلى هذين الرَّمزين، استحالة دمج الفلسطينيّين لذواتهم في هويَّةٍ واحدة. وفي المقطع التالي وَصَل بين اللاّأرضيّة والترحُّل القسري وَصْلاً واضحاً:

> المأزق الفلسطيني: إنَّه إيجاد مكانٍ «رسْميّ» لك في نظام لا يقدِّم لك أيّة فرصة وهذا يؤدِّي إلى ارتجال الحلول إلى ما لانهاية. إنَّ الأشياء العابرة التي تنبني وتنفكّ [بنفسها] هي التي نستخدمها لنصل إلى ما نريد. ذلك أنَّنا لا نسيْطر على أيِّ جزءٍ من العالم، ولا نُؤثِّر إلاَّ على أجزاءٍ منه تزدادُ صِغَراً. ومع ذلك، فإنَّنا لا نَني نواصِلُ السَّيْر! (ص ٣٧)

إنَّ السُّبل التي يُواصل الفلسطينيُّون السَّيْرَ بموجبها لهي دَليلٌ

رسم رقم ٢: مخيَّم للاّجئين في غزّة ـ جان مور، من **ما بعد السَّماء الأخيرة**، ص ٧١

ـ في رأي سعيد ـ على قدرتهم على أن يكونوا فاعلين agents. فحين طُرِدَ الفلسطينيُّون وتشرَّدوا وحُرِموا من ممتلكاتهم كانوا مجرَّد شخصيّات سلبيّة في خطابات القوى المهيمنة الأخرى (وتحديداً: القوى الصهيونيّة والإمبرياليّة الأمريكيّة)، ولم يصبحوا فاعلين إلاَّ بعد طردهم: إلاَّ بعد أنْ حملوا حقائبهم وغادروا أراضيهم وعبروا الحدود وخلقوا فرصاً جديدة وحقائقَ جديدةً. أنْ تكون فاعلاً، حسب التّفكير السّعيدي، هو أن تخلق تحليلاتٍ نقديّة لا تنتسب إلى الحقائق العامّة التي خلقتها الكنيسةُ والدّولةُ والعائلة... وجميعها قوى مسيطرة ينبغي على الفلسطينيّين أن يتحرَّروا منها، إنْ هم نظروا إلى أنفسهم بوصفهم أفراداً قبل أيّ شيء آخر.

وقد قابل إدوارد سعيد هذه الفاعليّة المتحرِّكة والمستقلّة بفاعليّةٍ محصورة ومقيَّدة خاصّةٍ بفلسطينيّي الدّاخل. ذلك أنَّ الصُّمود ـ وهو أنْ «نبقى في أماكننا، وأنْ نتعلَّق ببيوتنا وأرضنا بأيّ طريقة متاحة» حسب تعريف رجا شحادة الذي نشر يوميّاته بعنوان صامد عام ١٩٨٠ ـ قد نبع لدى إدوارد سعيد من اغتراب الفلسطينيّين عن نتاج عملهم وعن ذواتهم (ص ٩٣ و١٠٠):

> يكون العملُ بادئ ذي بدء، شكلاً من المقاومة الأوّليّة، طريقةً لتحويل الوجود إلى عناد صغير. إنَّك لتقبل ضيقَ الفرصة [المتاحة لك] بوصفها مُعْطًى، وترى إلى التّغيير، في المستقبل المنظور، بوصفه حاملاً لأوضاع أسوأ من الأوضاع الحاليّة بدلاً من أن يكون أفضل منها. وهكذا يغدو العملُ التعبيرَ اليومي عن الوضع الرّاهن الشّديد المحدوديّة الذي أنت مُوثَقٌ إليه... يقول رجا شحادة إنَّك عند هذه النقطة بالذات تكتشف حرّيتك أحياناً، وهي حريّة ليست استسلاماً وليست «حقداً أعمى مستنزِفاً»، وإنّما هي شعورٌ بأنَّ «عقلك هو الشّيء الوحيد الذي تستطيع أن تمنع قاهرك من أن يمتلك القدرة على لَمْسِه» (ص ١٠٠).

امتدح إدوارد سعيد إيديولوجيّة «الصُّمود» لِحَضِّها العالم على الاعتراف بالفلسطينيّين «شعباً حقيقيّاً» (ص ١١٣). لكنّه رأى أنَّ الحكايات الغربيّة والإسرائيليّة المتميِّزة بالنظام والاتِّساق هي التي ستكوِّن الأثر الحاسم في حياة الفلسطينيّين. كما رأى أنَّ «الصُّمود» لا يقدِّم للمنفيّين الفلسطينيّين إلاَّ القليل؛ فما إن تأمَّل إدوارد هؤلاء حتّى كفَّ عن الحديث عن الصُّمود، وسلَّط الضوء على نجاح الفلسطينيّين وتنوّعهم اللّذين يذكِّران بنجاح اليهود وتنوّعهم في المنفى:

> ما أغنى قدرتنا على التغيُّر، وما أسهل ما نغيِّر أنفسنا (وما يغيِّره الآخرون فينا)، وما أقلّ ثبات مكاننا! وكلّ هذا بسبب ضياع أساس وجودنا، بسبب ضياع أرض جذورنا، وانكسار الحلقة التي تربط أرضنا بماضينا (ص ٢٦).

استخدم إدوارد في الفقرة السابقة نبرةً اندهاشيّة، وإنْ تكنْ غامضةً وغير واثقة. لكنّه في نهاية كتابه استخدم نبرةً مليئةً بالثقة والرِّضى[١٦]:

> إنَّ جزءاً من شيءٍ سيكون ـ في المستقبل المنظور ـ أفضلَ من الشَّيء كُلِّه. الأجزاء أفضل من الكلّيّات. النّشاط البدوي الترحُّلي الذي لا يهدأ أفضل من الاستقرار في أرض محتلّة. النّقد أفضل من التّسليم. إنَّ الفلسطيني هو وعيٌ بالذات، في صحراء عاقرٍ من الاستثمارات وتسهيّات الاستهلاك. إنَّ بطولة الغضب أفضل من وعاء الشّحّاذين، والاستقلال المحدود أفضل من مرتبة التّابعين. الانتباه، اليقظة، التركيز... أنْ تفعلَ ما يفعله الآخرون، ولكن أن تتمايز عليهم أيضاً بطريقة ما... أنْ تخبر قصّتك جزءاً جزءاً، كما هي في الواقع. بل أنا أرى أحياناً أنَّ ترحُّلاتنا أفضل من قَعْقَعَةِ المصاريع المربعة التي ترافق عودتهم [أي عودة اليهود إلى ما يُسمَّى بـ «أرض الميعاد»]. العنصر العلماني الدنيوي المفتوح، لا العيْن بالعيْن والسنّ بالسنّ (ص ١٥٠).

اعتبر «سعيد» الفلسطينيّين نسيجَ وحدهم بين شعوب العالم من حيث نضالهم الديموقراطي العلماني، لأنَّهم... فقدوا صلتهم بأرضهم!

واستنتج إدوارد سعيد أنَّ الفلسطينيّين الذين اعتبرهم نسيجَ وحدهم بين العرب، بل بين شعوب العالم قاطبةً، من حيث نضالهم الديموقراطي العلماني من أجل الاستقلال، قد توصَّلوا إلى هذه المزايا الفريدة والحميدة لأنَّهم فقدوا صلتهم بالفضاء المركزي: أي الأرض. وأقرَّ بأنَّه لا يستطيع الحديث حقّاً عن كيفيّة معايشة كُلِّ الفلسطينيّين لهذه المزايا؛ فهو قد حاول أن يتعاطف مع فلسطينيّين آخرين، ولاسيّما مع فلسطينيّي الدّاخل، ولكنّه وجد نَفْسَهُ منفصلاً عنهم بسبب جدار التجارب المختلفة. وإذْ وعى وجودَ هذا الجدار، فإنَّه لم يحاول تسلُّقَه، بل قام

(١٦) تجدر الإشارة إلى أنَّ إدوارد سعيد حذَّر في مقالات كتبها عن المنفى ونشرها قبل كتاب **ما بعد السَّماء الأخيرة** وبعده من رنطقة المنفى أو تجميله من خلال تخدير الوجع والأسى والعنف التي يعاني منها آلاف اللاّجئين. راجع «عقل الشّتاء: أفكار عن الحياة في المنفى» في مجلّة هارپر، أيلول ١٩٨٤، ص ٥٠؛ وراجع «أفكار عن المنفى» في كتاب أصدره المتحفُ الجديد للفنّ المعاصر، نيويورك ١٩٩٠، ص ٣٥٧.

بالدّفاع عن «شرف المنفى» the integrity of exile، وذلك «بالإشارة إلى المساومات التي تكتنف حياةَ الدّاخل الفلسطيني» (ص ٨٤). وهكذا غدتْ نظرة إدوارد سعيد إلى وضع الفلسطينيّين أشبه بالدّعوة إلى ما **يجب** أن يكونوا عليه، وإلى كيفيّة الإفادة من تاريخهم ليصيروا جميعهم سكّاناً بعيدين عن مراكز السُّلطة.

إنَّ العيش بعيداً عن مراكز السُّلطة يتضمَّن مزايا متعدِّدة أُعجِبَ بها سعيد أشدَّ الإعجاب. فأمّا المزية الأولى فهي التحرُّر من الحيِّز المحدود، من التضييقاتِ والعوائق (الصفحات ٢٣، ١٤، ١١٥٠)[١٧]. وأمّا المزية الثانية فهي القدرة على التنقُّل، لأنَّ هذا التنقُّل ـ على كونه قسرياً ـ يؤدّي إلى نظرةٍ إلى العالم لا ترى الأشياء فيه معزولةً بعضها عن بعض وإنّما تقارن بينها وتقابل؛ وهذه هي الرؤية التي سمّاها سعيد «الرؤية الطِّباقيّة» Contrapuntal vision (ويمكن العثور على نماذج منها في الصفحات ١٢، ١٨، ٤٠، ١٢٩، ١٥٩). وأمّا المزية الثالثة فهي الوعي بالذّات وعياً متزايداً، أو هي الوعي النَّقدي الذي تتضمَّنهُ الرؤيةُ الطِّباقيّة. ويؤدّي مجموع هذه المزايا الثلاث إلى رفض الولاء غير المشروط [لأيّما شيء]؛ وهو ما يشكِّل نقيضاً للهجرة اليهوديّة إلى «أرض الميعاد» (aliyah)، وانتصاراً لمبدأ الفرديّة الإنسانيّة.

وقد مثَّلتْ صورة «مور» الفوتوغرافيّة للبيوت والبساتين المجاورة لقرية سنجل تجربةَ الفلسطينيّين في «الابتعاد عن عالمٍ مُشْبَع بالإيديولوجيا» (ص ٧٤) [رسم رقم ٣]. فالصُّورة هي لأشخاص أربعة «وسطَ ـ ولكنْ دون أن يكونوا منفصلين عن ـ شجرٍ كثيف ودَرَج وبعض جُلول وبيوت وعمود كهرباء وحيد...» (ص ٤٧). ويتساءل القارئ: هل نحن، من جديد، إزاء الدوائر المتراكزة التي سبق أن هَيْكَلَتْ حياة كُلّ الفلسطينيّين؟

(١٧) وقد وَصف سعيد، في مكانٍ آخر، هذه العوائق بأنّها «عمليّات بَتْر» (راجع مقابلة «سپرينكر» و«ويك» مع سعيد في دليل إدوارد سعيد النّقدي، ص ٢٥٣).

رسم رقم ٣: قرب قرية سنجل ـ جان مور، من **ما بعد السَّماء الأخيرة**، ص ٧٤

ربّما! ولكن إدوارد سعيد رأى في هذا المشهد الريفيّ صراعاً مميتاً بين تلك النّفوس الأربع السّاعية إلى الانسحاب من العالم، وبين تلك الهياكل المُؤطِرة التي «تقيّد أَسْراها من بني الإنسان» (ص ٤٥). فحتّى لو حاول الفلاّحون أن يهربوا من محيطهم المادّي والإيديولوجي، فإنّهم مقيّدون به في نهاية المطاف.

كتب سعيد تأمُّلاته عن صورة «سنجل» الفوتوغرافيّة في الفصل الأوّل من كتابه، لكنّنا لن نفهم فَحْوى وصفه لعلاقة الفلاّحين بمحيطهم فهماً صحيحاً إلاّ في الفصل الأخير. فهم على علاقةٍ إشكاليّة بفضائهم المحيط بهم، شبيهة بعلاقة أيّ فلسطيني في الخارج بمحيطه الذي يحيا فيه (أي: بالمنفى). ولكنّ الفلسطينيّين الّذين يعتنقون المنفى، أو يعتنقون بالأحرى مبدأ اللاأرضيّة (وهو ـ كما عرّفه سعيد ـ «أن نكون في أيّ وضع نجد أنفسنا فيه، دون أن نكون جزءاً منه») (ص ١٦٤)، إنّما هم ـ خلافاً لفلاّحي «سنجل» ـ يحلُّون عدداً من المفارقات الوجوديّة. وهذا أمرٌ قد بعث في إدوارد سعيد الرِّضى؛ «فأن تكون فلسطينيّاً» حسب فلسطينيّي المنفى، «يتضمّن في الغالب: سيادةً من دون سيطرة، ومتعة من دون إلحاق الأذى بالآخرين» (ص ١٦٥؛ وراجع **الاستشراق**، ص ١٥٠ ـ ١٥٢).

لقد وصل سعيد بقارئه إلى نقطة معيّنة، بالرَّغم من أنّه كان قد قاده على دربٍ متمعّجة. فسعيد توصَّل إلى تقديم «صورة جماعيّة» (ص ١٤٠). صحيح أنّ المستشرقين كانوا قد قدّموا صوراً جماعيّة، لكنّ إدوارد أمِلَ أن يتغلّب على صورهم عبر تقديم صورة بديلة لا تنفي عيوبَ الفلسطينيّين ولا تناقضاتهم الدّاخليّة. وبقدر ما توصّل إلى تقديم صورةٍ جماعيّة عنهم، فإنّه ركّز النّظر على جوانب معيّنة من تجاربهم وغَضَّهُ عن جوانب أخرى. غير أنّ بعض الجوانب التي غضّ إدوارد النّظر عنها تُناقِض ـ كما سأُبيِّنُ بعد قليل ـ تأكيداته الواسعةَ بصدد «حيوات الفلسطينيّين». ولو طُلِبَ منه أن يُقِرَّ بأنّ ثمّة جوانب من حيوات الفلسطينيّين لا تتمشّى مع قوله الأخير (عن «السيادة» و«السيطرة» و«المتعة» و«الأذى») فإنّي أتصوَّر بأنّه سيعترف بأنّه بقولِه هذا قد انتقل من الوصف description إلى الوَصْفَة prescription، ومن الرؤية viewing إلى الرُّؤيا vision.

III

«أنْ تكون فلسطينيّاً، يتضمّن في الغالب: سيادةً من دون سيطرة ومتعة من دون إلحاق الأذى بالآخرين». هذه الحملة تتردَّد في كتاب إدوارد سعيد حين تحدَّث عن سقوط بيروت عام ١٩٨٢ بيد القوّات الإسرائيليّة. وحين تأمّل إدوارد سعيد أسباب هذا السُّقوط، ذَكَرَ «ذلك الخليط الكريه من الحميّة الدينيّة والقوميّة الّتي اجتاحتْ لبنان وإسرائيل وإيران والولايات المتحدة» (ص ١٧٤)؛ وأمّا فلسطين فقد نَجَتْ من هذا التّصنيف! وهكذا يُبرز سعيد الوضع الفلسطيني وكأنّه درسٌ للعالم أجمع.

غير أنّ خلاصة الوضع الفلسطيني ليست خاتمةً لكتابه بقدر ما هي خاتمةٌ لذلك المسار التّاريخي الذي رواه علىَ صفحات ذلك الكتاب ـ وهو مسارٌ يقلقني ترتيبُهُ ونظامُهُ، ولاسيّما حين أتأمّلُ حالةَ انعدامِ النّظام التي رأى إدوارد سعيد أنّ كافّة الأمور تسير عليها.

هل كان الفلسطينيُّون حقّاً جزءاً عضويّاً من فلسطين قبل قيام كيان «إسرائيل»؟

يتبَيَّن وصفُ سعيد لحيوات الفلسطينيّين من خلال الطريقة التي يربط فيها المكانَ بالزّمان والشخصيّات. وأعتقد أنّ هذا الرّابط مهمٌّ لاستنتاج سعيد القائل بأنّ الفلسطينيّين اليوم يعيشون حياةً ما بعد حداثيّة[١٨]. فإن كان الفلسطينيّون اليوم مختلفين بقدر ما هم مبعثرون، فقد كانوا في زمنٍ ما منسجمين بقدر ما كانوا مجتمعين في مكانٍ ما. ولكي أقيِّم هذه النّاحية من وصف إدوارد سعيد أطلب من القارئ أن يلاحظ غياب أيّ بحثٍ متأنٍّ في كتابه لحيوات الفلسطينيّين **قبل** عام ١٩٤٨. ويبدو لي أنّ إدوارد لم يهتمّ اهتماماً فعليّاً بذلك الزمن وذلك المكان، إنْ نحنُ أخذنا في الحسبان مديحَه العالي لتلك المزايا التي تطوَّرت لدى الفلسطينيّين **بعد** انفصالهم عن أرضهم. وهكذا فحين قال إدوارد

(١٨) وَصَف سعيد ما بعد الحداثة بأنّها مرحلة نهاية الولاء لمفاهيم الهويّة النّموذجيّة وللحكايات الأُمّ master narratives، وهي أيضاً مرحلة انحلال الفضاء إلى قطع مختلفة مُلصقة collages وإلى تأليفات pastiches (راجع باربارا هارلو في **دليل إدوارد سعيد النّقدي** ص ١٩٠). وتنبغي الإشارة إلى أنّه اعتبَر كتاب **ما بعد السّماء الأخيرة** بمثابة جواب على فكرة «ليوتار» في **الوضع المابعد حداثي**، فهو يقول: «لقد عُنيتُ عنايةً شديدة بالحكاية المضادّة، وبما هو نقيضٌ للتتابع الخطّي، ولمفهوم تلاحق (تتابع) الجهود، وكنتُ معنيّاً أيضاً بما هو مخالفٌ لذلك كُلّه: بالسّؤال عمّا تخلّف بَعْد تلاشي كُلّ شيء lingering وبالإشارة إلى ميادين معيّنة من الخبرة. وفي ذلك اهتممتُ اهتماماً فائقاً بكتاب جون بِرْجر **طريقة أُخرى في الإخبار**، في هجومه على الحكايات الأمّ وجوِّ الكفاءة الإداريّة الذي جلبته» (**الدّليل** ص ٢٥٩).

سعيد إنَّ الفلسطينيّين اليوم «ليسوا **جزءاً من أيّ وضع يجدون أنفسهم فيه**»، فإنَّ القارئ قد يستنتج أنَّ الفلسطينيّين قد كانوا حقّاً جزءاً عضويّاً من فلسطين.

لقد تحدّى فِيْبر Weber دارسي «الشّعوب بأنْ يبحثوا في المراحل الأولى من العضوانيّة organicity بحثاً أكثر تدقيقاً»[١٩]. فهل تناغُم الفلسطينيّين مع محيطهم قبل ١٩٤٨ ذو منبع طبيعيّ بيولوجيّ، على نحو ما توحي استعارةُ إدوارد سعيد «البيئيّة»؟ وقال فِيْبر أيضاً: إنْ بقيَتْ أشكالٌ ما على قيْد الحياة فهذا لا يعني أنَّ مضامينها قد بقيتْ على حالها؛ كما أنَّ الأشكال التي تغيَّرتْ تغيُّراً جذرياً لا تستدعي القول إنَّ المضمونَ قد تغيَّر[٢٠].

إنَّ تحذيرات فِيْبر قد تفيدنا في فهم الوضع الفلسطيني، لأنَّها تمكِّن قارئ إدوارد سعيد من أن يشكَّ في أنَّ الفلسطينيّين قد كانوا في السّابق على هذه الدرجة المثاليّة من الانسجام والتّناغم، وأن يشكَّ أيضاً في أنَّهم لَنْ يقدروا على التصرُّف بوعيٍ جماعي في المستقبل. فعلى القارئ ألاَّ تُضلِّلَه الفروقُ الشّكليّة بين الفلسطينيّين، وعليه أن يقرَّ بأنَّ تعداد الفروق بين الفلسطينيّين اليوم أقلّ أهمّيّة من تأمُّل **كيفيّة تأويل** الفلسطينيّين لها.

لقد رأى إدوارد سعيد أنَّ ضياع «ثبات الجغرافيا» وضياع «تواصل الأرض» قد أدّيا إلى ضياع قدرة الفلسطينيّين على أن يتشابهوا إلاَّ بوصفهم منفيِّين:

> **والحقّ أنَّ أصَحَّ حقيقةٍ عنّا إنَّما يُعَبِّرُ عنها في طريقة عبورنا من مكان إلى آخر. إنّنا مهاجرون وهجناء، ربّما، في أيّ وضعٍ نجدُ أنفسنا فيه، ولكنّنا لسنا جزءاً من ذلك الوضع. إنَّ هذا هو أعمق استمرار لحيواتنا كأُمّةٍ في المنفى على ترحال دائم** (ص ١٦٤).

ولكنْ ألم يُسلِّطْ سعيد الضوءَ على الأجسام الفلسطينيّة، واضعاً أحلامَ الفلسطينيّين وآمالهم في دائرة الظِّلّ؟ إذا كان هذا هو ما فعله، فقد تجاهل وجود فلسطين بوصفها «مكّة» ماورائيّة، مركَزاً جبّاراً للأفكار والأهداف والتفسيرات. فعلى الرَّغم من أنَّ إدوارد سعيد قد أثبت مهارتَهُ في الحديث عن **اللاّأرضيّة** بمعناها المجازيّ ـ أي: بوصفها حالة الفلسطينيّين جميعهم، بما في ذلك الفلاّحون الذين يزرعون الحقولَ الفلسطينيّة ـ، فإنَّه كان أقلّ استعداداً (فيما يبدو) للحديث عن **الأرضيّة** بمعنى مجازيٍّ مماثل. وثمّة أسباب كثيرة في نصّ إدوارد سعيد ذاته تحمل المرء على اعتبار تصويره لحيوات الفلسطينيّين بمثابة إحصاءٍ لها بدلاً من أن يكون تفسيراً لنظرتهم إلى العالم.

ولكي أثبت زعمي الأخير، فإنّي سأعيد طرح مقولات **ما بعد السّماء الأخيرة** متوخّيةً الآن ترتيباً عكسيّاً (أي من المقولة الأخيرة رجوعاً إلى المقولة الأولى) ومحاولةً أن أجد فيها تأويلاً مُحْتَملاً للوضع الفلسطيني مغايراً لتأويل إدوارد سعيد المذكور. كُنّا قد وصلنا إلى صورة فوتوغرافيّة لقرية «سنجل» [رسم رقم ٣]، ورأيْنا أنَّ إدوارد سعيد قد رأى فيها شوقَ الفلسطينيّين إلى الفرديّة التي لن تتحقَّق مادام المرءُ مقيَّداً إلى أرض. لكنْ ما هي طبيعة علاقة الفلاّحين بمحيطهم؟ هل هم مجرَّد سجنائه؟ وهل هم حقّاً معزولون عن الآخرين بالشَّجر الكثيف؟ إلى أيّ مدى تُقيِّد الظّروفُ الشَّعبَ الفلسطينيّ؟ وإلى أيّ درجة يهمّ الفلسطينيّين أن يميِّزوا أنفسهم بوصفهم أفراداً؟ لقد قارن إدوارد سعيد مشاهد فلسطينيّة كتلك التي وجدناها في صورة «سنجل» بـ «التحرُّك الغنيّ» الذي يحياهُ الفلسطينيّون المسافرون (ص ٢٦)؛ وبذلك فقد أعلن إيثاره للمترحِّلين على الفلاّحين. لكنّه أشارَ في بضع مناسباتٍ إلى أنَّ فلسطينيّين آخرين قد آثروا العكس (الصفحات ١٤، ٩١، ١٠٠)؛ ذلك أنَّهم اعتبروا أنَّ الفلاّح هو رمز «الصُّمود» ـ وهي الإيديولوجيا التي تُشجِّع على التَّعلُّق بأرض فلسطين التّاريخيّة.

ينسجم شرح «رجا شحادة» لإيديولوجيا الصُّمود مع تأكيد إدوارد سعيد على أنْ لا مفرَّ للفلسطينيّين من العمل ضمن الخيارات المتاحة لهم ـ وهي هنا: خيار الخضوع المُخَدِّر، وخيار الحقد الأعمى. لكنَّ شرح «شحادة» لا يؤيِّد استنتاجَ إدوارد سعيد بأنَّ كياناً واحداً أو حكايةً موحِّدَةً «مُشَفِّرة» لم يعودا ممّا يمكن أن يحقِّقه الفلسطينيّون. فقد كتب شحادة في كتابه **صامد** ما يلي:

> كنتُ أعلمُ ما يريد شعبي أن يقولَه، من غير أن أسمعهم يتكلّمون. وكنتُ أعرف ما يريدون أن يفعلوه، من غير أن أراهم يفعلونه. لقد كُنّا واحداً في صمودنا. ذلك أنَّ الحياة التي تقاسمناها تحت الاحتلال قد جعلت مِنّا شعباً تعجز أيّةُ قوّةٍ ماديّةٍ أو أيُّ تكتيكٍ ذكيٍّ عن تحطيمه (صامد، ص ٢٢ ـ ٢٣).

---

(١٩) ماكس فِيْبر «كنيز ومشاكل اللاّعقلانيّة» في كتاب روشر وكنيز: **المشاكل المنطقيّة للاقتصاد التاريخي** (لندن: منشورات كوليير ماكميلان، ١٩٧٥)، ص ١٨٧.

(٢٠) فأمّا مثال فيبر على الدّرس الأوّل فهو مقالته «الشّخصيّة الوطنيّة واليونكرون Junkers» في كتاب **ماكس فِيبر، مقالات في علم الاجتماع**، الذي حرَّره وترجمه كُلٌّ من جِرْث ورايْت ميلز (نيويورك: منشورات جامعة أُكسفورد، ١٩٥٨). وأمّا مثاله على الدّرس الثّاني فهو مقالته «الرّأسماليّة والمجتمع الرِّيفي في ألمانيا» (المصدر نفسه).

قد يعترضُ البعضُ، فيقولُ إنَّ كُلَّ ما في الأمر هو أنَّ رؤية شحادة أكثرُ مثاليّةً من رؤية سعيد. لكن هذا الاعتراض ليس شديد الأهمّيّة في رأيي. فقد رأى شحادة أنَّ «الصُّمود» يحرِّر الفلسطينيّين من الخطب والخطط الصهيونيّة ويقوّي خيالهم ويشرِّع خطابهم، فاسحاً له مكاناً هو العَقْل. ورأى أيضاً أنَّ «الصُّمود» يعيد صياغة علاقة الإنسان الفلسطيني بأرضه، وذلك بجعلها محكومةً **بمثابرته وبُعْد نظره** لا بإنتاجه وملكيّته لها؛ فتغدو علاقته بها ـ إذّاك ـ ذاتَ **مركزٍ شعوريٍّ** وإنْ لم تكن ذات حدودٍ **جغرافيّة**.

هل بمقدورنا أن نعتبر الفلسطينيين يواصلون السَّيْرَ فحسب، أم أنَّ لسيرهم اتِّجاهاً؟

ما امتدحه رجا شحادة لأنَّه يؤدّي إلى الحرّيّة واكتشاف الذّات، هو ما أوحى سعيد بأنَّه محضُ تكرار ومحضُ عَبَث لا «ترياقٌ فعّال بحقّ» (ص ١٠٠). ولئن كان الفلسطينيُّون قد جعلوا من إيديولوجيا الصُّمود تأويلاً لأفعالهم المختلفة التي استخدموها للثبات في أرضهم وللحفاظ على قوميّتهم، فإنَّهم قد يختلفون مع إدوارد سعيد حين يُسمّي أفعالهم تلك «ارتجالاتٍ لا نهاية لها» (ص ٣٧)! وإنْ صَحَّ ذلك، فهل بمقدور المرء أن يعتبر الفلسطينيّين شعباً «لا يَني يواصل السَّيْر» فحسب (ص ٣٧)، أمْ أنَّ لِسَيْرِهم اتِّجاهاً؟ وفي حالة الإيجاب، أفلا يرى المرء في تصوّر اتِّجاه (أو هدف) لما زعم سعيد أنّه محض «ارتجالات لا نهاية لها»... سلطةً كان قد نَفاها (سعيد) عن أفعال هذا الشعب؟

هل ينبغي لذلك الاتِّجاه، إنْ وُجِد، أنْ يعبِّر عن ذاته بشكلٍ خطّي مستقيم؟ وهل ينبغي أن يكون ذا ترتيب مرئي كي يتماسك؟ لِمَ حَكَم سعيد على التّرتيب والخطّيّة بمعايير هي في متناول النّظر وحده؟ لِمَ رأى سعيد بيوت غزّة «متراكبة» و«عديمة البنية» (ص ٧٠)؟ ألا يكون الفلسطينيّون أكثر فعاليّةً في مقاومتهم للهيمنة الغربيّة إنْ هم عاشوا وتخاطبوا بأشكالٍ «غالباً ما تكون ضالّةً وهائمةً على غير هدى» (ص ٢٠)؟ والأهمّ من كلّ هذا السُّؤالان التّاليان: مَنْ يعتبر هذه الأشكال على هذه الدّرجة العالية من الفوضى واللاّنظام؟ ومَنْ تُراه ينظر إلى النظام الخطّي بهذه الدّرجة من الأهمّيّة؟

قال إدوارد سعيد في بداية كتابه إنَّه يهدف إلى أن يظهر الفلسطينيّين «بعيون الفلسطينيّين أنفسهم» (ص ٦). لكنّه حين وصف مدينةَ النّاصرة بأنَّها مثالٌ على تعريف الذّات الفلسطينيّة لنفسها بأنَّها هي «الآخر» (ص ٤٠)، فإنّه كان يتبنّى وجهة نظر «الآخر» إلى الوجود الفلسطيني. فالحقّ أنَّه كان ينظر من خلال آلة تصوير مثبّتة إلى عينيْن سويسريّتَيْن، وموجَّهةٍ من مكانٍ يسكنه إسرائيليُّون صهيونيُّون! وليس هذا، لَعَمْري، مِثالاً على كيفيّة «تقديم الفلسطينيّين لذواتهم»؛ بل هو تمثيلُ «مور» لهم، بهدف خلق وَقْع جماليٍّ وإقناعٍ فنّي. إنَّ الانزلاق من تقديم الفلسطينيّين لذواتهم (وهو موضوع الكتاب **نظريّاً**) إلى تمثيل «مور» لهم (وهو أساسُ الكتاب **عمليّاً**) قد يكون ـ في رأيي ـ أمراً مُضلِّلاً، لأنَّه يدمج المعرفةَ التي يقدِّمها إنسانُ الدّاخل insider بالمعرفة التي يقدِّمها إنسانُ الخارج outsider.

علاوةً على ذلك، فإنَّ إيديولوجيا الصُّمود ـ شأنها في ذلك شأن مفهوم «المتشائل» الذي اخترعه إميل حَبيبي ـ قد تكون وسيلةً تسمحُ لهويّاتٍ أكثر عدداً بأنْ تتجمَّع في كيانٍ واحد، وذلك لكون هذه الإيديولوجيا تروغ عن التعريفات المسيطرة. وإذا وافقنا على قول فِيْبر إنَّ الرّموزَ والصُّورَ مجالاتٌ يمكن أن تتجمَّع فيها المعاني المتعدِّدة، فهل يُعجزنا أن نرى أنَّ الفلسطينيّين يحافظون على تنوّعهم على مستويات متعدِّدة فيما هم يتبنُّون صورةً واحدةً عن ذواتهم على المستوى القومي؟ لربَّما مَدَّ الفلسطينيّون «الصُّورَ الفوتوغرافية والملابسَ... وطقوسَ الكلام والعادة» و«أعادوا إنتاجها وكبَّروها» (ص ١٤) بهدف خلق معنًى مُوَسَّع يُضفي على المفاهيم المختلفة شيئاً من الشبه أو الحميميّة غير الملازميْن لها؟ إنَّ تساؤلاتي وأفكاري هذه توحي بأنَّه ما كان لزاماً على سعيد أن يحصر تحليله بمظاهر الحياة الفلسطينيّة الخارجيّة؛ بل كان بمقدوره أن يكون أكثر مُراعاةً لكيفيّة تعريف الفلسطينيّين لهذه المظاهر ولكيفيّة تأويلهم لها.

ويمكننا، على نحوٍ مُماثل، أنْ نتأمَّل من جديد وصفَ إدوارد سعيد لطريقة استخدام الفلسطينيّين للتكنولوجيا الحديثة. فقد رأى في هذه الطّريقة سعياً يائساً لإرساء الأُخُوَّة بين الفلسطينيّين؛ وآمَنَ بأنَّ هذا السّعي اليائس يقبض على أوّل شيء يعثر عليه، لكنَّ الأصالة تنسلُّ مبتعدةً. غير أنَّ تحليلاً آخر لعلاقة الأفراد الفلسطينيّين بالتكنولوجيا قد يسلِّط الضوء على نتيجة هذه العلاقة، وهي زيادة الرّوابط التي توحِّدهم بعضهم بعضاً: فهم ـ بفضل التكنولوجيا ـ يرتبطون بأناسٍ آخرين لا ينتمون إلى قريتهم أو مذهبهم الديني أو عشيرتهم، وإنَّما هم من انتماء فلسطيني أوسع. ولهذا فإنَّهم راحوا يقتربون مِمّا لم يستطع «بِنِدِكْت

آندرسون» إلّا أنْ يتخيّله تخيُّلاً: فهم يكادون أن يتماهوا مع شعب كان مجرَّدُ الاتّصال به من الأمور الصَّعبة لولا التكنولوجيا.

إنَّ الفرق الذي لحظناه آنفاً ـ بين المعرفة التي يقدِّمها إنسانُ الدّاخل، والمعرفة التي يقدّمها إنسانُ الخارج ـ لا تفيدنا كثيراً في تحديد موقع إدوارد سعيد. لكنَّ هذا الفرق يُفيد في فهم استخدامه للصُّور الفوتوغرافية. أريد أنْ أذكِّر، هنا، بنصيحة إدوارد سعيد في **الاستشراق**، وهي ضرورة أن يبحث المرء في تمثيلات البشر والحضارات عن «أسلوب [هذه التمثيلات] وأوجه تعبيرها ومسرحها ووسائلها الحكائيّة وظروفها التّاريخيّة والاجتماعيّة، لا عن صحّة [هذه] التّمثيلات أو إخلاصها لأصلٍ عظيم ما» (ص ٢١). فالحقّ أنَّ علينا أن نحدِّق مليّاً في صور «مور» الفوتوغرافيّة. ذلك أنَّها تشجِّعنا، في سعينا إلى معرفة الفلسطينيّين، على الاعتماد على مظاهر الفلسطينيّين الخارجيّة بدلاً من مقاربة خصائصهم اللاّمرئيّة، كالمثابرة وبناء الذّات. بل لم يكن من مصلحة نصّ إدوارد سعيد، حقّاً، أن يطلب من القرّاء أن يفعلوا شيئاً مخالفاً؛ فإدوارد سعيد أراد أن يتحدّى أيقونةً متراصّة مُصْمَتة monolithic؛ أراد أن يتفوّق على حضارة لا ترى في الفلسطينيّين إلاّ شيئاً واحداً. وبمهارة راح يستنطق الصُّوَر الفوتوغرافيّة بحثاً عن أكبر قدرٍ ممكنٍ من التنوُّع في تجارب الفلسطينيّين.

هل أظهر «سعيد» الفلسطينيّين «بعيون الفلسطينيّين أنفسهم»، أم بعينيْ سويسريّتين؟

غير أنَّ اللّحظات التي يناقش فيها إدوارد سعيد إيديولوجيّات الفلسطينيّين ومفرداتهم التي طوَّروها واستخداماتهم للبضائع ومساعيَهم للتخاطب... هي اللّحظات التي تقدّم أقوى مقاومة لأفكاره. وأمّا الصُّوَر الفوتوغرافيّة فتشكِّل المقاومة الأضعف. وكما اقترحَ سعيد، فإنَّ الانطباعات المختلفة التي تورثها التمثيلات representations في النّفس تعود إلى الأسلوب الذي عُرِضَتْ فيه [هذه التمثيلات] أكثر ممّا تعود إلى مادّتها ذاتها. إنَّ الأسلوب هو ما يُقرِّر موقع النّاظر بالنسبة للمشهد؛ فحين يضع المؤلِّف النّاظِرَ والمشْهَدَ في علاقةٍ مّا، فإنَّه يرتِّب بينهما تبادلاً معيَّناً يمكِّن من تطوير تفاهم محدّد بينهما. ولعلَّ الصُّوَر الفوتوغرافيّة للنّاصرة وغزّة وسنجِل [الرسوم ١ و٢ و٣] أن تكون اللّحظات التي يتّضح فيها أنَّ فهم موضوعات هذه الصُّوَر هي نتيجة تبادل بين عيْن النّاظر والمظاهر الخارجيّة، وهو فهم لا يؤدِّي الفلسطينيّون فيه أيَّ دَوْر. ولكنّي أؤمن بأنَّ على القارئ أنْ ينظر إلى نصّ سعيد وصور «مور» بحثاً عن الدّور الذي تؤدِّيه جميعها في تنظيم تبادل بين النّاطق الرّسمي الفلسطيني والجمهور النّاطق بالإنجليزيّة.

IV

والآن، ماذا بشأن أمنية سعيد التي عبَّر عنها في مقدّمة الكتاب، أمنية أن يشكِّل الكتاب بديلاً عن أيقونة الإرهابي التي خلقها الغرب؟ الحقّ أنَّ إدوارد سعيد قد أحلَّ مكانَ هذه الأيقونة عشراتِ الصُّوَر التي لا يمكن اختزالُها. وإذ أُراقب عشرات الصُّوَر هذه، فإنّي أذكر أنَّ بعض الكتّاب سبق أن اتّهموا إدوارد سعيد بأنَّه حصر نفسَه بالتمثيلات **الغربيّة** للشرق. وأجد نفسي ـ بعد قراءة هذا الكتاب وعلى عكس ما كنتُ أتوقَّع قبل قراءته ـ مقتنعةً بما قاله أولئك المتَّهِمُون[٢١]. فقد كان مشروع إدوارد سعيد هو الكتابة ضدّ خطابٍ يوحِّد كُلَّ الفلسطينيّين تحتَ كوفيّةٍ واحدة فيسلبهم إنسانيَّتهم. لكنَّ هدف سعيد هذا حَجَبَ عن ناظريْه الأساليبَ التي بناها الفلسطينيُّون **بأنفسهم** ليعبِّروا بها عن **أنفسهم**. فالكوفيّة نفسُها قد يرتديها الكثيرُ من الفلسطينيّين، وعلى نَحْوِ مقاتِلٍ، بهدف إبراز حقِّهم في أن يعترف العالمُ بهم قوميَّةً ذاتَ شَرَفٍ، ومجموعةً وطنيّة تستحقّ أنْ تنال حقوقَها الوطنيّة.

حين أزاح إدوارد سعيد الكوفيّة عن وجه الفلسطيني ليبرز تنوّعه تحتها، فإنَّه سعى إلى إبراز البَوْن الذي يفصل بين التّمثيل الغربي للشّعب الفلسطيني من جهة، وهذا الشّعب الفلسطيني نفسه من جهة ثانية. وفي هذا البَوْن تحديداً وجد سعيد لنفسه فسحةً

(٢١) راجع صادق جلال العظم «الاستشراق والاستشراق معكوساً»، مجلّة **خمسين**، عدد ٨، ١٩٨١؛ وإيمانويل سيڤان «إدوارد سعيد ونقّادُه العرب» في كتاب **تأويلات الإسلام** (پرنستون: منشورات داروين، ١٩٨٥)؛ وإعجاز أحمد في كتابه المذكور سابقاً، ص ١٧٢ ـ ١٧٣. هؤلاء النقّاد يقدّمون مناقشات هازئة لـ «مَيْل» سعيد الغربي هذا. لكنّي أجد نفسي مشدودة إلى قراءة كُلٍّ من حايمس كليفورد «عن الاستشراق» في كتابه **مأزق الحضارة** (كامبريدج: منشورات جامعة هارڤرد، ١٩٨٨) وبينيتا پيري في **دليل إدوارد سعيد النّقدي** المذكور سابقاً؛ والقراءتان أكثر ذكاءً ورهافة.

لعمله. وقد أوحى بعض المثقّفين المدافعين عن أعماله بأنّه يقرب أن يكون تحقيقاً لنموذج «المثقّف العضوي» الذي انتظره غرامشي زمناً طويلاً[٢٢]. لكنّ الإشكاليّة في وصف غرامشي لهذه الشّخصيّة السّياسيّة القويّة تتمثّل في أنّ هذا الوصف لم يفسّر تماماً أين يستطيع هذا المثقّف أن يعمل؛ أو: كيف يتأتّى لهذا المثقّف أن يتنقّل بين المؤسّسة الأكاديميّة والأحياء الشّعبيّة؟ ويبدو أنّ سعيداً قد وَجَدَ حلاًّ لهذه الإشكاليّة حين عثر على ذلك البَوْن؛ ذلك أنّ التنبيه على هذا البَوْن قد يزلزل الخطابات المهيمنة (ص ١٤٥؛ وراجع شوحات في **دليل سعيد النقدي**، ص ١٣١).

وقد اختار إدوارد سعيد في هذا الكتاب أن يكون ترجماناً للتّجربة الفلسطينيّة. لكنّ الحاجة إلى ترجمان تستند إلى افتراضاتٍ متعدِّدة ينبغي عرضُها هنا:

١ ـ أنّ الفلسطينيّين، بوصفهم أعضاء في حضارةٍ معيَّنة مشاركين في تجربة تاريخيّة جماعيّة محدّدة، يشكّلون ما يشبه النّصّ؛

٢ ـ أنّ هذا النّصّ مكتمل، وصيغتَه صيغةٌ نهائيّة؛

٣ ـ أنّ هذا النّصّ عَرْضٌ نقيّ مُحايد؛

٤ ـ أنّ هذا النّصّ ـ أو بالأحرى أنّ الفلسطينيّين أنفسهم لم يتعلّموا كيف يقدّمون أنفسهم لجمهور أجنبي[٢٣].

إنّ الافتراضَ الأخير هو أضعف الافتراضات، ولاسيّما إذا علمنا أنّ إدوارد سعيد نفسه قد تنبّه إلى معرفة الفلسطينيّين المتزايدة بالعالم الخارجي، فضلاً عن دراية عدد كبير من مثقّفيهم بأساليب التّعبير الأدبي والفنّي العالمي. إنّ ترجمة سعيد للتّجربة الفلسطينيّة أو تأويلَه لها يفيدان بأنْ ليس ثمّة تمثيل شامل يغطّي هذه التّجربة برمّتها. وأرجّح أنْ هذا ينطبق على كلّ شعب. إنّ عدم ملاءمة التّأويل/التّرجمة لتغطية تجربة شعبٍ ما برمّتها لَهُوَ أمرٌ موضوعيّ، ولكن هل هذا هو هدفُ الشّعب؟ الجواب لا يتّضح في نصّ سعيد التّرجماني الذي ينظّم التجربة الفلسطينيّة في جدول زمني ويدفع الفلسطينيّين من حالةِ المجموعة المنسجمة... إلى حالة الأفراد المتعدّدين.

في المنفى الفيزيائي، وسط الغرباء الأجانب، وجد إدوارد سعيد أنّ مهمّته السياسيّة هي في التّرجمة/التّأويل. وفي المنفى الميتافيزيقي حيث أراد ألاّ ينتسب إلى أيّة سلطة، أمل إدوارد سعيد أيضاً أن يجعل من ترجمانه/تأويلاته درساً في اللاّأرضيّة وفي الهروب من قيود الوطنيّة الضيّقة. ولهذا فإنّ بعض تأويلاته لا تترجم بعض التّأكيدات التي يطلقها الفلسطينيّون حين يُعربون عن أنفسهم.

ليس من شكّ في أنّ سِجِلّ إدوارد سعيد السّياسي يبيّن دعمه لبعض التّأكيدات الوطنيّة الفلسطينيّة التي لم يركّز عليها في كتابه **ما بعد السّماء الأخيرة**. ولذلك، فإنّ النّظرتين المختلفتيْن إلى العالم ـ اللّتيْن تحدّثتُ عنهما سابقاً ـ لا تستبعد واحدتُهما الأخرى؛ بل هما ناحيتان مختلفتان من نواحي الانتماء القومي: الانتماء في المنفى، والانتماء في الوطن.

فالحال أنّ على القارئ أنْ يأخذ في الحسبان حقيقتين أساسيّتيْن حين يقارب اثنوغرافيا إدوارد سعيد مقاربة نقديّة:

١ ـ أنّ نصّه موجّهٌ لجمهور غربيّ يشكّل خطابُهُ المهيمن ـ في معظم فصوله التّاريخيّة ـ آلةً تدميريّة للشّعب الفلسطيني ولهويّته الوطنيّة.

٢ ـ أنّ نصّه الاثنوغرافي كُتب **قبل** اندلاع الانتفاضة الفلسطينيّة العارمة في كانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٨٧. ولعلّكم لاحظتم أنّي قد حرصتُ على امتداد مقالتي كُلّها أن أكتبَ عن نصّ إدوارد سعيد بصيغة الماضي، رغم أنّ ما قمتُ به يُعتبر أمراً شاذّاً في الكتابة النّقديّة والتّحليل النّصّي. فالحال أنّني أعتقد أنّ إدوارد قد عَدَّل من آرائه بعد كتابة **ما بعد السّماء الأخيرة**، وأنا إخال أنّ للانتفاضة الفلسطينيّة دوراً بارزاً في هذا التّعديل. وهاكم في الختام، نصّاً من كتاب **لوم الضّحايا** الذي كتبه سعيد لجمهور غربيّ مماثل عام ١٩٨٨:

> **كُلُّ فلسطيني يشارك جميع الفلسطينيّين تاريخاً من الحرمان، لكنّه يشاركهم أيضاً ـ وبدرجة لا تقلّ أهمّيّة ـ تاريخاً من النّضال المصمِّم. فالحال أنّ أعمق حقيقة عن فلسطينيّ اليوم ليست أنّهم منفيُّون ومبعثرون ومعاقَبون، بل إنّهم قد تخطّوا هذه الصّفات السّلبيّة وتوصّلوا إلى أنْ يعبّروا عن رؤية إيجابيّة إلى المستقبل. إنّ الشّعب الفلسطيني قد نَظَم، وعلى نحوٍ جماعي ولا يقبل الشكّ، حسَّه الخاصّ بذاته وبمستقبله، وذلك في بناءِ دولةٍ فلسطينيّة مستقلّة على ترابه الوطني التّاريخي** (ص ٢٩١).

---

٢٢) راجع تيم برنان وعبد يان محمد، في **دليل إدوارد سعيد النّقدي**، لمراجعة شاملة لآراتهما عن دور سعيد الثّقافي.

٢٣) إنّ تحليلي لهذه الافتراضات، التي تشكّل أساس مشروع الترجمان، مدينٌ لما كتبه إدوارد سعيد نفسه عن فقه اللّغة (الفيلولوجيا) في **الاستشراق**.