



إدوارد سعيد خارج المكان:

عن النفي والاقتلاع وحكاية الاتهام بتزيف السيرة الذاتية

Edward Said, *Out of Place*, Alfred A. Knopf, New York, 1999.

بنفسه، كما اختار الإنتماء إلى الثقافة الإنجليزية بمحض إرادته، فيما دُفع إدوارد إلى اختيار الثقافة الإنجليزية من قبل والديه وشُرِّد من وطنه، مثله مثل بقية أفراد عائلته ومثل أعداد كبيرة من شعبه الفلسطيني، بسبب الإرهاب الصهيوني وقيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين التاريخية. لكن هذا التباين بين السيرتين لا يجعل إدوارد سعيد يشيح ببصره عن اللقاء السري الذي يعقده بين مصيره الشخصي ومصير كاتبه الروائي الأثير، الذي خصه بالعديد من الكتب والدراسات والملاحظات العميقة السابرة المتفحصة الشديدة الأهمية والذكاء. وهو من خلال مقارنته بين سيرته كمنفي ومقتلع وسيرة كونراد، الذي حاول جاهداً الذوبان في الثقافة والمجتمع الإنجليزي، يعطي سيرته الشخصية وسيرة شعبه الفلسطيني المقتلع بعداً كونياً ومسحة إنسانية شديدة العمق والتأثير في الجمهور الغربي الذي يوجه إليه خطابه؛ خصوصاً أن إدوارد سعيد يشدد في كل ما يكتبه، من نقد ودراسات ثقافية ومقالات سياسية، على البعد الدنيوي للثقافة وعلى الإتصال العميق بين الكتابة والعيش في هذا العالم. عبر هذا الوعي العميق، الشامل والكوني، لتعالق مصائر البشر والشعوب والأفراد، والإيمان بالتشابه القائم بين تجارب المنفيين والمقتلعين من أوطانهم ولغاتهم وثقافتهم، استطاع إدوارد سعيد أن يصبح واحداً من أبرز المفكرين في القرن العشرين (بشهادة أعلام كبار في الفكر والثقافة الغربيين مثل نعوم

إفي مقالة كتبها في مجلة مراجعات الكتب المعروفة «لندن ريفيو أوف بوكس» (٧ أيار ١٩٩٨) تحدث إدوارد سعيد عن الروائي الإنجليزي، البولندي الأصل والمولد، جوزيف كونراد مقارناً بين منفي صاحب «قلب الظلام» ومنفاه هو بعد رحيله القسري عن فلسطين أواخر العام ١٩٤٧.

يقول سعيد عن كونراد، وكأنه يتحدث عن نفسه: «حين نقرأ كونراد نشعر بثقل الإحساس بالاقتلاع وعدم الاستقرار والغربة. لا أحد يستطيع أن يصور مصير الضياع والخسران مثله».

لقد كتب إدوارد سعيد الكثير عن كونراد منذ أنجز عنه رسالته للدكتوراه في جامعة هارفارد، ثم عدلها ونشرها عام ١٩٦٥ تحت عنوان «جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية». كان كونراد قيمة أساسية في كل ما كتبه سعيد تقريباً حيث يتردد صدق حياته كشخص مقتلع، كما تلقي رواياته بثقل أفكارها، وتصويرها لمصائر شخصياتها الإشكالية وفضائها الملتبس، ظلها المديد على ما يشغل تفكير إدوارد سعيد، وما ينجزه من حلول ثقافية لمعضلات الوجود والعيش في هذا العالم، خصوصاً تلك المعضلات التي تواجه الفئات المهمشة، والشعوب المقتلعة، والغرباء المرفوضين في المجتمعات العرقية، واللامنتمين داخل الثقافات المركزية في الغرب.

كان كونراد حاضراً، على الدوام، في عمل إدوارد سعيد لأن الأخير يرى في سيرة حياة الأول تقاطعاً مع سيرته الشخصية، رغم أن كونراد اختار منفاه

١٩٩٩، فعلى الصفحة الأولى من الديلي تلغراف لخصت الصحيفة البريطانية اليمينية، ذات الميول الصهيونية مقالة فاينر، التي قالت الصحيفة إنها ستظهر في عدد شهر أيلول ٩٩ من مجلة كومنترى. وقد ذهبت الصحيفة، استناداً إلى ما قاله فاينر، إلى أن أستاذ الأدب الفلسطيني «زيف» قصة حياته، وأن فاينر سأل شخصاً يهودياً يدعى ديفيد عزرا فيما إذا كان يتذكر إدوارد سعيد، الذي يدعى سعيد أنه كان زميلاً له فقال عزرا إنه لا يعرف زميلاً له في مدرسة السان جورج بهذا الاسم. وقد قام فاينر للكشف عن «هذا التزييف» بالبحث في حياة سعيد وأهله مدة ثلاث سنوات حيث سأل ما يقارب المائة من الأشخاص عن سعيد وعائلته، كما استخدم عدداً كبيراً من الباحثين المساعدين للقيام بهذه المهمة الخارقة!

وهكذا، وقبل أن تُنشر المقالة نفسها في مجلة كومنترى، المجلة اليمينية الصهيونية التي تصدرها الرابطة اليهودية الأميركية، كانت كرة الثلج تكبر، إذ نشرت صحيفة نيويورك بوست، بتاريخ ٢٦ آب ٩٩، افتتاحية كتبها (جون) ابن صاحب مجلة كومنترى نورمان بودهوريتز قارن فيها بين إدوارد سعيد وريغوبيرتا مينتش الماركسية الغواتيمالية الحاصلة على جائزة نوبل للسلام عام ١٩٩٢، التي اختلقت بعض التفاصيل في سيرتها الذاتية.

وقدر إدوارد سعيد على هذه الإدعاءات في مقالة نشرتها صحيفة الأهرام ويكلي المصرية، بتاريخ ٢٦ آب ٩٩، واصفاً فاينر بأنه «مدّع»، كما فند الأخطاء القاتلة في مقالة فاينر التي لم تميز طبيعة العلاقات العائلية التي تربط أفراد عائلة سعيد. لكن فاينر في مقابلة أجرتها معه مجلة «صالون»، ١٠ أيلول ٩٩، يدعي أن «كل ما فعله يتصل بالمصادقية، فإدوارد سعيد يلف نفسه بالعلم الفلسطيني ليعفي نفسه من

تشومسكي وتوني موريسون وسلمان رشدي وكاميل باجليا) ومن أكثرهم حضوراً وتأثيراً في عالمي الثقافة والإعلام، رغم محاولات الأجهزة الصهيونية في أميركا والغرب التعتيم على عمله ومنعه من إيصال صوته، بصفته المتكلم الأبرز باسم الفلسطينيين في العالم الغربي، إلى أوسع دائرة من القراء والمستمعين والمشاهدين في الغرب. لكن هذه المحاولات المستميتة، التي استمرت على مدار ربع قرن على الأقل، لم تنجح في لجم صوت إدوارد سعيد بل زادت إيمانه بدوره السياسي لتوضيح حجم الظلم الذي وقع على شعبه الفلسطيني. وقد ساعده على تحقيق هذه المهمة، التي نذر نفسه لها، ضخامة إنجازها في النقد الأدبي وحقل الدراسات الثقافية وعمق أفكاره التي يطرحها واتساع دائرة انشغالاته الثقافية. لقد أصبح شهيراً ومؤثراً له، له تلاميذه ومريدون ومعجبون في كل أنحاء العالم، بحيث أصبح صعباً أن تنال منه الدوائر الصهيونية والصحف ووسائل الإعلام الموالية لها.

لكن قبل صدور مذكراته «خارج المكان» (عن دار نشر ألفريد كнопف Knopf في نيويورك، أيلول ١٩٩٩) شكك «باحث» مجهول يدعى جستس رايد فاينر Justus Reid Weiner، في مقالة نشرها بمجلة كومنترى Commentary الشهرية الأمريكية، بسيرة إدوارد سعيد مدعياً أن سعيد لم يعيش في القدس بدليل أن سجلات مدرسة السان جورج لا تتضمن اسمه، وأن البيت الذي قال سعيد إنه كان يسكنه مع عائلته مسجل باسم ابن عم أبيه، وأنه عاش فترة طفولته كلها في القاهرة ودرس في مدارسها، وأن صفة اللاجئ لا تناسبه كما ادعى في كل ما قاله وكتبه عن سيرته الشخصية كفلسطيني مقتلع مثله مثل باقي أفراد شعبه الفلسطيني!

بدأت الحملة يوم الحادي والعشرين من شهر آب

الشك والأسئلة». وتقول المجلة تعليقاً على مقالة فاينر إن الباحث قد ارتكب خطأ قاتلاً عندما كتب أن نبيهة سعيد هي زوجة عم إدوارد فيما هي في الحقيقة عمته وكانت تزوجت من ابن عمها، كما أن بيت عائلة سعيد كان، وما زال، مسجلاً باسمها وأسماء أبنائها، إلا أن عائلة سعيد الممتدة كانت تقيم فيه قبل سقوط القدس بيد اليهود عام ١٩٤٨.

وعلى أثر اتصال مجلة «صالون» بصديق إدوارد سعيد الكاتب البريطاني كريستوفر هيتشنز قال هيتشنز إن الكثير من الأمور المتعلقة بملكية بيت العائلة في القدس سوف توضحها مذكرات إدوارد «خارج المكان»، ومن ضمنها أن والد إدوارد، وديع سعيد لم يكن يحب أن يسجل شيئاً من أملاك العائلة باسمه. ويعلق هيتشنز على عدم انتظار فاينر صدور مذكرات إدوارد سعيد في ٢٤ أيلول الماضي، ليقارن بين ما جاء في مقالته مع ما كتبه سعيد في المذكرات، بأن فاينر أراد بذلك تحقيق مقاصده الخبيثة. أما محرر مجلة النيو ريببليك New Republic الأميركية تشارلز لين فقال إن فاينر سبق أن عرض مقالته المذكورة على المجلة، وعندما أخبرته المجلة أن مذكرات إدوارد سعيد سوف تظهر قريباً، وأنهم يفضلون أن يطلع فاينر على المخطوطة قبل الإتفاق على نشر المقالة رفض فاينر ذلك مما جعل المجلة تعتذر عن النشر. ولدى فشله في إقناع النيو ريببليك بنشرها أخذ فاينر المقالة لمجلة كومنترى المعروفة بميولها الصهيونية اليمينية، والتي سبق أن نشرت مقالة ضد إدوارد سعيد عام ١٩٨٨ تصفه بـ «بروفيسور الإرهاب».

في رد على ادعاءات فاينر قامت مجلة كاونتر بنتش Counter Punch الأميركية في عددها الصادر في ١ أيلول ٩٩ بالإتصال بهيغ بوياجيان وهو مصر في أرمني متقاعد في الرابعة والستين من العمر

يعيش في نيوجيرسي، وكان زميلاً لإدوارد سعيد في المدرسة، وقال إن فاينر اتصل به في ربيع عام ٩٩ من مدينة القدس وأخبره أنه يعد مقالة عن مدرسة السان جورج. وأثناء الحديث سأله فاينر إذا كان يتذكر بقية زملائه في الصف خلال دراسته في السان جورج. وعندما ورد ذكر إدوارد سعيد أخبره بوياجيان بأن سعيد كان زميلاً له في مدرسة السان جورج، ولكن المدرسة أقفلت بعد عامين من نكبة ١٩٤٨، ولذلك فقد التحق إدوارد سعيد بكلية فكتوريا في القاهرة. وتقول المجلة إن بوياجيان استغرب إغفال فاينر ما دار بينهما في مقالته في كومنترى، معيداً هذا الإغفال إلى أن «أشخاصاً مثل فاينر لديهم جدول أعمال ولكنهم لا يملكون أية مبادئ». كما اتصلت مجلة كاونتر بنتش بأستاذ إدوارد في «مدرسة السان جورج» ميشيل مرمورة، وهو الآن أستاذ فخري متقاعد في جامعة تورونتو، الذي قال إنه يتذكر إدوارد الذي كان طالباً شقيماً، وإن والده (والد مرمورة) قام بتعميد الطفل إدوارد في الكنيسة الإنجليكانية في القدس. ويذكر ميشيل مرمورة في حديثه للمجلة أن عائلة سعيد هي من بين العائلات الفلسطينية العريقة.

في مقالته في مجلة كومنترى يحتاط فاينر، بعد أن ينكر على إدوارد سعيد أنه درس في مدرسة السان جورج، ويقول: «لا أحد يستطيع أن ينكر إمكانية أن يكون إدوارد سعيد قد درس بشكل متقطع في المدرسة». وهي جملة تصفها مجلة كاونتر بنتش بأنها تشبه عمل لص يحاول أن يزيل بصمات أصابعه عن حافة النافذة. كما أنه يذكر في نهاية مقالته أنه على الرغم من كونه يعمل في مركز القدس للدراسات العامة، الذي تموله المؤسسة التابعة لعائلة مايكيل ميلكين التي تعيش في لوس أنجيلوس، فإنه قد عكف على البحث في موضوع

إدوارد سعيد بصورة شخصية. لكن رسالته، التي بعثها إلى هيغ بوياجيان ليشكره على التعاون معه في بحثه «الأكاديمي»، كانت مكتوبة على الورق الرسمي للمركز. ومع أن فاينر يتفاخر بأنه تكلم مع أكثر من ٨٠ شخصاً فإنه لم يذكر في مقالته اسم واحد من هؤلاء الأشخاص. إنه لا يتجاهل فقط اسم بوياجيان، بل إنه يتجاهل اسم اليهودي المصري أندريه شارون الذي كتب رسالة عنيفة إلى صحيفة النيويورك تايمز التي نشرت في نهاية شهر آب ٩٩ تحقيقاً عن «اكتشافات فاينر بخصوص سيرة إدوارد سعيد».

يقول أندريه شارون، الذي كان زميلاً لإدوارد سعيد في كلية فكتوريا في القاهرة، من ضمن ما يقوله:

«١ - لقد كان إدوارد عربياً فلسطينياً كما كنت يهودياً مصرياً.

٢ - إن العائلة الكبيرة الممتدة هي المعيار في منطقة الشرق الأوسط. وأن يكون إدوارد سعيد قد قضى فترات من حياته، مع أفراد مختلفين من العائلة في بيوت مختلفة في بلدان مختلفة وفي أوقات مختلفة، أمر لا يدعو إلى الاستغراب على الإطلاق.

إنها ظاهرة ثقافية بارزة بين الشرائح الاقتصادية والأوساط الإجتماعية المختلفة في الشرق الأوسط.

٣ - رغم أنني أختلف بشدة مع إدوارد سعيد حول الكثير من القضايا، إلا أنني أؤيد بشدة رده في النيويورك تايمز على ما طرحه فاينر بخصوص سيرته الذاتية، وأقول إن ما فعله فاينر بحث بلا معنى ولا طائل من ورائه.

إن القضية المحورية في هذا النقاش هي أن الفلسطينيين قد طردوا من بلادهم (كما طرد اليهود من البلدان العربية). وهي حقيقة أساسية يجب أن نقرّ بها ونواجهها».

فماذا يقول إدوارد سعيد في مذكراته عن السنوات التي قضاها في بيت عائلته في مدينة القدس، وصباه في القاهرة، ودراسته الجامعية في أمريكا ورحلاته مع عائلته إلى لبنان؟

يستطيع قارئ «خارج المكان» أن يتبين محاولة إدوارد سعيد للقبض على اللحظات العابرة البعيدة في حياته في سرد حي يثبّت أمكنة وأزمنة لم تعد موجودة. وهو إلى جانب وصفه الدقيق التفصيلي للأماكن والأحداث التي تركت علامات لا تمحى في حياته الشخصية وحياة من حوله يعمل على إعادة تركيب صورته الشخصية، أو أناة الداخلية، في سرد يميّط اللثام عن مشاعره المحبوسة عن أشخاص لعبوا أدواراً كبيرة في حياته: والدته، ووالده، وعمته نبيهة؛ إذ أن كل واحد من هؤلاء كان له أثره المختلف على مسار حياة إدوارد. وهو يعرض طبيعة مشاعره تجاه هؤلاء الأشخاص راسماً لقائه صورة المكان المنسحب على خلفية هذه المشاعر. فقد تنقلت العائلة ما بين القدس والقاهرة ولبنان (ضهور الشوير حيث كانت العائلة تقضي الصيف في نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات).

ولا يدعي إدوارد سعيد أنه عاش فترة صباه كلها في حي الطالبية الذي كان جزءاً من غربي مدينة القدس، فقد كان والده وديع مستقراً في القاهرة قبل ولادته، ولكنه كان يحضر بين فترة وأخرى إلى القدس، كما أن إدوارد ولد في القدس عام ١٩٣٥ لأن مولود العائلة الأول توفي في أحد مستشفيات القاهرة، ولأن وديع وزوجته هيلدا تخوفاً أن يحصل الشيء نفسه مع إدوارد فقررا العودة من القاهرة لتتم الولادة في بيت عائلة سعيد الكبيرة في القدس.

إن الفصول الأولى تعرض بوضوح لتنقلات العائلة في المكان والجغرافيا ما بين القدس ورام الله

والقاهرة وضيهور الشوير، والرحلات التي كانت تقوم بها إلى مدن فلسطين، حيث كان يسكن عدد من أفراد العائلة الممتدة لوالدي سعيد. ولا يخفي إدوارد، في التفصيلات الكثيرة التي يرويها عن إقامته في القاهرة ودراسته في مدارسها وتردده على نواديها وطبيعة حياته المرفهة فيها، أن القاهرة احتلت جزءاً أساسياً من تكوينه النفسي والثقافي، وأن القدس شكلت، إلى فترة رحيله عنها مع أبيه وأمه وأخواته في نهاية عام ١٩٤٧ بسبب الإضرابات التي سبقت احتلال الهاغاناه للمدينة، الزمان الفردوسي في فترة طفولته وأول صباه. ولا يستطيع أحد أن يجادل المرء في ما يعده أساسياً من أحداث حياته، في الوقت الذي لا يجوز لأحد أن يجرد إدوارد من فلسطينيته لمجرد أن عائلته الصغيرة عاشت سنوات ممتدة في القاهرة لكون عمل وديع سعيد، الذي كان فيه شريكاً مع ابن عمه ومن ثم مع أخته نبيهة وأبنائها بعد وفاة ابن العم، كان يتركز بالأساس في القاهرة قبل نكبة فلسطين.

لقد كتب إدوارد سعيد «خارج المكان» بعد أن اكتشف إصابته بسرطان الدم (اللويميا) عام ١٩٩١، وكتبت معظم فصول الكتاب أثناء فترات الراحة من العلاج الكيماوي ما بين عامي ١٩٩٤ - ١٩٩٨. بدأت المذكرات على شكل رسالة كتبها المؤلف لأمه المتوفاة، ثم انبثقت فكرة تفتيت تلك اللحظات الماضية، وبعث الشخصيات، التي لعبت دورها في حياة إدوارد سعيد، حية على الورق. لم يرد المؤلف أن يكتب سيرة حياته كمثقف ومفكر مؤثر في نظرية الأدب المعاصرة، بل رغب في أن يسجل وقائع حياته اليومية من منتصف الثلاثينات إلى بداية الستينات بعد تخرجه من الجامعة وحصوله على درجة الدكتوراه في الأدب. ولهذا السبب يفتقر الكتاب إلى الطبيعة التأملية، التي يتوقع أن تميز كتابة ناقد ومفكر في حجم إدوارد سعيد. لكن ظروف كتابة «خارج المكان»، وتأثيرات المرض والعلاج، دفعت المؤلف إلى كتابة حكايته الشخصية وما يتصل بهذه الحكاية من حكايات الآخرين، بحيث تبدو سيرة إدوارد سعيد لا مجرد شرح للأفكار التي آمن بها وطورها في كتاباته وأبحاثه، بل سيرة للآخرين أيضاً الذين هم عائلته وأصدقائه ورفاقه في المدرسة والجامعة، وشعبه المقتلع المنفي «المبعد» من المكان. ومن هنا تركيز إدوارد سعيد على علاقته المعقدة بأبيه، الذي يصفه بأنه شخصية فكتورية تركزت ضلالها على حياته وأثرت عميقاً في داخله وجعلته

القاهرة وضيهور الشوير، والرحلات التي كانت تقوم بها إلى مدن فلسطين، حيث كان يسكن عدد من أفراد العائلة الممتدة لوالدي سعيد. ولا يخفي إدوارد، في التفصيلات الكثيرة التي يرويها عن إقامته في القاهرة ودراسته في مدارسها وتردده على نواديها وطبيعة حياته المرفهة فيها، أن القاهرة احتلت جزءاً أساسياً من تكوينه النفسي والثقافي، وأن القدس شكلت، إلى فترة رحيله عنها مع أبيه وأمه وأخواته في نهاية عام ١٩٤٧ بسبب الإضرابات التي سبقت احتلال الهاغاناه للمدينة، الزمان الفردوسي في فترة طفولته وأول صباه. ولا يستطيع أحد أن يجادل المرء في ما يعده أساسياً من أحداث حياته، في الوقت الذي لا يجوز لأحد أن يجرد إدوارد من فلسطينيته لمجرد أن عائلته الصغيرة عاشت سنوات ممتدة في القاهرة لكون عمل وديع سعيد، الذي كان فيه شريكاً مع ابن عمه ومن ثم مع أخته نبيهة وأبنائها بعد وفاة ابن العم، كان يتركز بالأساس في القاهرة قبل نكبة فلسطين.

إن المذكرات واضحة بشأن هذا الموضوع وهي تعرض بالتفصيل للمشكلات التي ظهرت بين وديع سعيد وأبناء أخته نبيهة بعد انتقال معظم أفراد عائلة سعيد الكبيرة بعد النكبة وسقوط القدس في أيدي الهاغاناه. ورغم أن تركيز المذكرات ينسحب إلى وصف ما يحاول إدوارد سعيد استعادته من حياته الماضية ولحظات عمره المنسحبة، إلا أن الكشف عن الطبيعة المعقدة لحياة العائلة، الكبيرة والصغيرة، يتوضح في ثنايا السرد التفصيلي الذي يسعى إلى تقديم لوحة بانورامية لحياة إدوارد والمحيطين به. صحيح أن القاهرة تحظى بنصيب الأسد في هذه المذكرات، لكن ذلك متأت من كون إدوارد درس في مدارسها بصورة أساسية، وهو لم يقض فترة طويلة في مدرسة السان جورج بسبب رحيل العائلة إلى

يفضل العزلة والإبتعاد داخل شرنقته. أما الأم فهي تستأثر بالجزء الأكبر من صفحات الكتاب. إنها بطل الحكاية الحقيقي والشخص الذي يستأثر بالوصف في «خارج المكان»، لأنها كانت الموجه الفعلي لإدوارد في الحياة والإهتمامات، إذ فتحت له آفاق الإهتمام بالأدب والفن والموسيقى ودفعته إلى اكتشاف مواهبه الحقيقية والمثابرة على صقل هذه المواهب، ولم تبخل في توجيهه والإهتمام به طوال حياتها، على عكس والده الذي يبدو، في المذكرات، شخصية أبوية السمات تكره إظهار عواطفها أمام الآخرين، وتكتفي بتوفير الرفاه المادي للزوجة والأبناء.

يبدو «خارج المكان» في هذا السياق كتاباً أميناً للمشاعر الداخلية التي سكنت إدوارد سعيد في طفولته وصباه، فهو لا يزيّف الأمكنة والوقائع والأحاسيس، ولا يزور مكان ولادته أو أمكنة دراسته، أو جنسيته وانتماءه.

لقد روى إدوارد سعيد إذن حكايته الشخصية، كشخص مرتحل في الجغرافيا وعلى حدود الثقافات، ومن هنا اقتران حكايته الشخصية بحكاية كونراد، ولم يغفل في أية لحظة عن وصف أيامه التي عاشها في القاهرة وأمريكا، وعلى التشديد على أن أباه الفلسطيني كان يحمل الجنسية الأمريكية، كما أن أمه الفلسطينية لم تستطع طوال حياتها الحصول على الجنسية الأمريكية، وكانت تنتقل بصعوبة بين البلدان التي يرتحل إليها زوجها، لأنها ببساطة كانت تحمل جواز سفر فلسطينياً لم يعد صالحاً بعد نكبة ١٩٤٨!

إن إدوارد سعيد لا يحكي قصته الشخصية بل قصته كفلسطيني اضطرت عائلته أن تغادر بيت العائلة في حي الطالبية في نهاية عام ١٩٤٧ بسبب بسط اليهود أيديهم على ذلك الحي من أحياء القدس، مما جعل وديع سعيد، والد إدوارد، يفضل الرحيل

إلى القاهرة حيث كان يدير فرع أعمال العائلة. إن حكايته إذن هي حكاية فلسطينية نموذجية، بصرف النظر عن كونه ابن عائلة ميسورة استطاعت أن تدير أعمالها في فلسطين والقاهرة وتمتلك بيتاً في القاهرة وبيتاً في القدس، وعلى الرغم من كونه درس في مدارس إنجليزية كولونيالية (مدرسة الجزيرة الإبتدائية، مدرسة القاهرة للأطفال الأمريكان، كلية فكتوريا) ليذهب بعد ذلك للدراسة في جامعتي برينستون وهارفارد الأمريكيتين، ويعمل من ثمّ مدرّساً للأدب الإنجليزي والأدب المقارن في جامعة كولومبيا الأمريكية الشهيرة.

لقد ولد احتلال فلسطين وتشريد شعبها مأساة شخصية في حياة إدوارد سعيد وإحساساً دائماً مريراً بالنفي والاقتراع، ولم يكن ضرورياً أن يعيش الرجل في المخيم ويقاسي شظف العيش حتى تصدقه الدوائر الصهيونية ووسائل الإعلام الموالية لها في الغرب؛ فهذه الدوائر ظلت إلى وقت قريب تنكر وجود الشعب الفلسطيني وتنكر اقتلعه من قبل إسرائيل، حتى ظهر المؤرخون الإسرائيليون الجدد الذين بدأوا يعيدون قراءة التاريخ ويعترفون بتجربة الإقتلاع الفلسطينية! فالآم تهدف هذه الحملة الجديدة على إدوارد سعيد؟

تبدو هذه الحملة متواقنة مع صدور «خارج المكان». وحسب الديلي تلغراف (عدد يوم السبت ٢١ آب ١٩٩٩) فإن جستس رايد فاينر بدأ عمله في التحري عن حياة إدوارد سعيد عام ١٩٩٦، أي بعد أن أعلن سعيد عزمه على كتابة مذكراته وسرد أيام طفولته في القدس والقاهرة ولبنان، وقام بتسجيل هذه المذكرات لدى دار النشر. كما أن فاينر قام بتوقيف نشر مقالته في كومنتري في الشهر نفسه الذي استصدر فيه المذكرات، ومن ثمّ سرّب «نتائج بحثه» و«اكتشافه الخطير» إلى صحيفة الديلي تلغراف قبل

أيام قليلة من طرح المذكرات في السوقين الأميركية والبريطانية.

لقد رغب فاينر، ومن مؤل عمله «البحثي»، أن يشكك بمصداقية إدوارد سعيد وتلويث سمعته الشخصية والمعرفية لكي يصبح من السهل التشكيك في الرواية الفلسطينية كلها. فإذا كان إدوارد سعيد، المثقف الذي يتمتع بشخصه وعمله بصدقية عالية في المؤسسات الأكاديمية ووسائل الإعلام الغربية، كاذباً، فماذا نقول عن «مئات آلاف الفلاحين الذين يدعون أنهم طردوا من فلسطين عام ١٩٤٨» كما كتب إدوارد نفسه في صحيفة الحياة (٢٨ آب ٩٩)؟

مقطع من سيرة إدوارد سعيد «خارج المكان»

خلال فترة الأربعينات وبداية الخمسينات شعرت بالخيبة لأن منير وإخوته نادراً ما كانوا يظهرون طوال الأسبوع، إما بسبب انشغالهم بأعمالهم، أو في حالة منير بسبب كونه يستمتع بجو الحرية الذي يتيح له غياب أبويه عن بيت العائلة في بيروت. لقد سمحوا لي (منير وإخوته) بالاطلاع على كتبهم على أية حال. ففي أثناء مرحلة دراستي الثانوية تصادقت مع منير نصار الذي كان يكنّ شعوراً إيجابياً لمدرسته وجامعته في بيروت، وهو شعور لم يراودني كشخص لم يحس أبداً أنه منتم في مدرسته. كانت المواضيع الرفيعة التي يقترحها منير لنقاشنا الثقيل المضجر - معنى الحياة، والفن، والموسيقى على سبيل المثال - تطوقني ثقافياً لكنها تجعلني أفتقد الشعور بأية حميمية تجاهه. وأظن أن ذلك كان يناسبنا نحن الإثنين. كانت الأشياء التي نناقشها معاً جدية وتستدعي التفكير بها من قبلنا نحن الإثنين، لكن وبما أنه كان هو، وصديقه الحميم نيكولا صعب، طالب طب مجتهدين، فقد كانت

نقاشاتنا تجعلني أعي أن الحياة في ضهور الشوير كانت مصممة لكبح جماح المسائل المعقدة التي نناقشها. كانت «الفلسفة» موضوعنا الرئيسي الذي لم أكن أعرف عنه شيئاً، لكن منير كان واقعاً تحت تأثير شخصين أميركيين، ديك يوركي وريتشارد سكوت، وهما متحدران من عالم الفنون الليبرالية الدنيوية وليس من عالم الإرساليات التبشيرية، وقد فتح لي هذا التواصل أبواباً ثقافية جديدة. ورغم أنني شعرت بالنفور في بادئ الأمر إلا أنني دخلت تلك الأبواب فيما بعد بحماسة كبيرة. لقد سمعت عن كانط وهيغل وأفلاطون لأول مرة أثناء تلك النقاشات، وعندما سمعت عن فورتو انغلر اندفعت لإحضار تسجيلاته الموسيقية للتأكد مما سمعته عنه، وبدأت منذ تلك اللحظة أستعين بكتاب منير الذي يضم نصوصاً كتبها فلاسفة الغرب الكبار.

مثل هذه الانقطاعات القليلة، التي لا تكاد تحس، في جو الرتابة المفروضة خلال فترة «استراحتنا» في ضهور الشوير ولدت لدي إحساساً تدريجياً متنامياً بالتعقيد، التعقيد المقصود لذاته، الذي لا تجد له حلاً، ولا تستطيع تسويته أو تمثله في النهاية. فمن بين العناوين الرئيسية في حياتي، كما كان يفهمها والداي، هو أنه كان يفترض في أن أصوغ كل شيء بحيث يلائم القالب الذي يفضلها والدي ويتلخص في عدد من الأقوال المأثورة: «العيب الكريكي»، «لا تكن دائماً ولا مديناً»، «راع أمك واهتم بأحوالها»، «كن عوناً لأخواتك»، «افعل ما في وسعك». كل هذه الأمور كان يفترض في «إدوارد» أن يفعلها، رغم أن أمي كانت ترفض ما يتجاوز هذه الحدود، مع أنها لم تعلن استنكارها لها في يوم من الأيام. لم تكن نصائح والدي تتطابق مع أسلوبها في الحياة، ولكنها كانت تصادق عليها بعبارة مثل: «أنا ووالدك نعتقد». ومع ذلك تنامي بيننا اتفاق غير معلن شجعني على الاهتمام بالموسيقى والأدب والفن، والإصرار على اختبار الحياة، رغم تكليفها لي ببعض المهمات

السخيفة واستعمالها بعض الكليشيهات المختزلة من حين لآخر. أتذكر الآن حواراً دار بيني وبينها حول رواية «الأبله»، عندما كنت في الخامسة عشرة، على أثر ما سمعته من منير وأصدقائه حول الرواية. لقد علمت أنها قرأتها من قبل وكانت معجبة بالصفات الخيرة غير المثمرة في شخصية ميشكين؛ وقد حضنتني لذلك على قراءة «الجريمة والعقاب» فاستعرت الكتاب من منير وقرأته.

كان الإحساس بالتعقيد، الذي يتجاوز القيود المروعة لحياتنا في ظهور الشوير، يتنامى في داخلي بعد مغادرتي إلى الولايات المتحدة عام ١٩٥١؛ لكن بذور هذا الإحساس كانت زرعت في، كنوع من المفارقة، في وقت كنت أعاني فيه من الحرمان، وأنا أهيم على وجهي في الشوارع المهجورة في حرارة الصيف والإحساس العام بعدم الرضى الذي كان يميز تصرفاتي. تعلمت بعد ذلك استعارة الكتب من عدد من معارفي، وفي وقت مبكر من مراهقتي أصبحت مدركاً أن في مقدوري إقامة علاقات بين كتب وأفكار متباينة بسهولة تامة، متعجباً، على سبيل المثال، من دور المدينة الكبيرة في أعمال دوستويفسكي وبلزاك، مقيماً علاقات تشابه بين الشخصيات المختلفة (المرايين، المجرمين، الطلبة) التي أصادفها في الكتب التي أحبها، مقارناً هذه الشخصيات بأشخاص قابلتهم أو عرفتهم في ظهور الشوير والقاهرة. كانت موهبتي العظيمة تتمثل في قوة ذاكرتي التي مكنتني من أن أستعيد بصرياً مقاطع كاملة قرأتها في بعض الكتب، أن أراها مطبوعة على الصفحة، وأن أتلاعب بمشاهد وشخصيات مانحاً إياها حياة خيالية خارج صفحات الكتاب. كنت أعيش لحظات من التذكر البهيج الذي يمكنني من الإطلال على بحر من التفاصيل والأنماط المتفاوتة، وأشبه العبارات، ومجاميع الكلمات التي كنت أتخيلها وهي تندفع وتتوسع، مربوطة ببعضها بعضاً، إلى ما لا نهاية. لم أكن أعرف خلال مراهقتي ما يعنيه النسيج وما هي ماهيته. كل ما كنت أعرفه هو أنه موجود هناك وأن بمقدوري أن أحس به يعمل بصورة معقدة وأقبض على العلاقة، لنقل، بين الكولونيل فايز نصار وابن أخيه هاني، بين عائلة بدر

ونوع من الأثاث، بيني وأخواتي، من جهة، والمدارس والمعلمين والأصدقاء والأعداء والملابس وأقلام الرصاص وأقلام الحبر والأوراق والكتب، من جهة أخرى.

ما كنت أنسجه وأعيد نسجه في رأسي كان يحدث بين الواقع البسيط الظاهر على السطح ومستوى غائر من الإدراك للحياة الأخرى التي تحياها الأجزاء الجميلة المتعاقبة - أجزاء الأفكار، والفقرات الأدبية والموسيقية والتاريخية، والذاكرة الشخصية، والملاحظات اليومية - والتي كانت تتغذى لا على حياة «إدوارد» وعائلته ومدرسيه ومعلميه الخصوصيين، بل على ذاتي الداخلية الخاصة غير المطيعة التي كان باستطاعتها القراءة والتفكير، وحتى الكتابة، بصورة مستقلة عن «إدوارد». ما أعنيه بـ «التعقيد» هو نوع من التأمل والتأمل الذاتي الذي يمتلك تماسكاً داخلياً خاصاً به، وهي عملية ظلت لسنين عديدة غير قادر على فهمها. كان هناك شيء خاص منفصل عني يمنحني القوة عندما كان «إدوارد» يقترب من الفشل. كانت أمي تتحدث عن «الطبيعة الباردة» لآل بدر، وهو نوع من التحفظ والمسافة التي تنشأ بين بعض أعمامها وأخوالها وخالاتها وبين الآخرين. كان الحديث يدور دائماً عن صفات موروثه (كانت تقول: «لديك حذبة في ظهرك تشبه حذبة آل بدر»، أو «أنت تشبه إخوتي، لن تصبح رجل أعمال ناجحاً، أنت لست ماهراً في مثل هذه الأعمال»). وقد ربطت هذا النوع من المسافة التي أقيمها بيني وبين الناس، وحب الإنعزال عنهم، بالحاجة إلى إقامة حائط دفاع لحماية ذات إدوارد الأخرى. كان لدي أسلوب متناقض في الحفاظ على هذا الانعزال الثلجي، عن الناس، وذمه في الآن نفسه، وقد بدت لي هذه الرغبة في الانعزال كتيمة ونتاج محن فقدان والحنن وعدم الاستقرار، أو الإحساس بالفشل، وهي أمور عانيتها طوال حياتي. (ص: ١٦٣ - ١٦٦).

فخري صالح

عمان

سمير أمين: مناخ العصر – رؤية نقدية –

سينا للنشر – الانتشار العربي. القاهرة. بيروت ١٩٩٩

يتضمن كتابه «مناخ العصر – رؤية نقدية» ما تضمنته كتبه «المتوالدة والمتشابهة» في العقدين الأخيرين: فهو أولاً كتاب نظري بالمعنى «القوي» للكلمة، كما يقول الفرنسيون، ينبني على نسق من المفاهيم المتناسكة، التي لا يعثرها القلق والإضطراب، بعيداً عن فكر عربي مسيطر، أدمن التلفيق والهجرة من مدرسة فكرية إلى أخرى، إن لم يدمن، في العقدين الأخيرين، تلك الرحلة العجيبة بين العلم والإيمان، وذلك في صيغة هجينة تطرد العلم والإيمان معاً. وهو أيضاً كتاب له موقع أيديولوجي، بالمعنى النبيل للكلمة، جاعلاً من «قضية الانتقال إلى الاشتراكية» ثابتاً من ثوابته، أو ملتزماً، وبشكل أدق، بمبدأ الأمل الذي يحتاجه من لا أمل لهم، الذي قال به فالتر بنيامين ذات مرة. وهذا الدفاع عن الأمل الضروري، هو الذي يضع على قلم سмир أمين، وبشكل متواتر، جملة انجلس الشهيرة: «اشتراكية أو بربرية». إلى جانب النظرية والأمل، فإن خطاب أمين أبعد ما يكون عن اليقينية والإنغلاق، فهو خطاب حوارى، بل كتب بأسلوب يستنهض الحوار ويدعو إليه، لأنه يتوجه إلى الوقائع والبشر، بحثاً عن أفق عملي جديد.

يؤكد أمين، منذ البداية، أنه يتعامل مع «الفكر الإجتماعي» لا مع «العلوم الإجتماعية»، ذلك أن الأخيرة، وهي تحيل على العلوم الطبيعية، تنفي سمات الأيديولوجيا، وهو ما لا يأتلف مع الفكر الإجتماعي، الذي يفرض اجتهادات مختلفة ومواقف اجتماعية متناقضة. فلا فكر دون موقف أيديولوجي، إلا إن تشبهه، زوراً، بالعلوم الطبيعية، أي ساوى بين

يمثل سмир أمين، ربما، حالة شبه فريدة في أكثر من مقام. فهو الماركسي، ومنذ خمسين عاماً تقريباً، الذي ظل متمسكاً بماركسيته، على مبعده عن صنف معين من «المناضلين» ساوى بين سقوط «الاتحاد السوفييتي» وسقوط الماركسية، وبين سقوط الأخيرة وضرورة الرحيل إلى سوق جديدة. ولعل جدل الدفاع عن الماركسية والإستقلال الفعلي في التعامل معها جعل من سмир أمين مُجدِّداً داخل المفاهيم الماركسية، وهو ما أقام بينه وبين «المدرسة السوفيتية»، المنقضية فراقاً طويلاً، بقدر ما أتاح له أن يكون مجدداً أيضاً في تفسير جملة من الظواهر والمظاهر الإجتماعية والثقافية. وفي هذا التجديد المزدوج، كان سмир، ولا يزال، بعيداً البعد كله عن تلك الماركسية الأكاديمية، التي تحوّل أفكار ماركس إلى رطانة معقدة، مُرجعة الماركسية إلى «اختصاص»، يستدعي اللغة الصعبة ويطرده السياسة.

وبسبب ذلك، فإن أمين، الذي أنتج قولاً علمياً خاصاً به، تقريباً، في «التبادل اللامتكافئ» و«تراكم رأس المال على المستوى العالمي»، يعطي قولاً لامعاً وهو يفسر هشاشة القومية العربية ودلالة الأصوليات الدينية والأصوليات الأخرى و«النظام الأمريكي الجديد»، أو «امبراطورية الفوضى»، وصولاً إلى اقتراح واضح وغامض في آن واحد هو: «التجمع الوطني الشعبي الديمقراطي»، الذي يحتاجه عالم عربي يحتاج، أولاً، إلى «ثورة ثقافية»، تنقله من صحراء المينافيزيقا إلى مهاد أخرى، تعترف بمبادئ العقلانية.

الظواهر الإجتماعية والظواهر الطبيعية. ومع أن أمين يعلن عن فكره الإجتماعي وآثاره الأيديولوجية، وقوامه الدفاع عن البديل الاشتراكي، فإنه يؤكد، بوضوح لا التباس فيه، ضرورة تطوير فكرة الاشتراكية، بما يتوافق مع التغيرات الإجتماعية، المرتبطة بالرأسمالية التي لا تكف عن التحول. وبسبب ذلك ينقد ما يدعى بـ «علم الإقتصاد الخالص»، الذي يكتفي بتمجيد «الأسواق العاقلة»، التي تضبط ذاتها بذاتها، كي تنتهي إلى القول بأبدية الرأسمالية، أي بـ «نهاية التاريخ». والقول الأخير ليس جديداً تماماً، لكنه يصل إلى شكله الأكثر تطرفاً، والذي بدأ منذ الثمانينات، مع الفكر المبشّر بـ «ليبرالية جديدة مُعوّمة»، وهي عوامة مبتورة لا أكثر. تقوم هذه العوامة على جدل التوحيد والإقصاء، فهي توحد العالم في إطار السوق والسلع ورأس المال، دون أن توحد على مستوى العمل.

أفضى الإزدواج في عمل السوق إلى العوامة المبتورة الراهنة، وقوامها الفوضى وتفاقم الأزمات المتعددة، الصادرة عن تفكيك الحقوق الإجتماعية، وتأكيد الخصوصيات الفقيرة والضيقة وتحويل خطاب الديمقراطية إلى «خطاب كلامي فارغ». بل إن القول بأن النظام الدولي الجديد «يدعم الميول الأممية البعيدة عن القومية المتطرفة يظل كلاماً على ورق، إذ أن القوى العظمى (ولا سيما الولايات المتحدة) تلجأ إلى استخدام قوتها أكثر مما كان الأمر عليه سابقاً وذلك في جميع المجالات. ص: ٣٠».

ومع أن أفكار ما بعد الحداثة تشجب الحداثة والمأزق الذي انتهت إليه فإنها، في حقيقتها، وجه آخر من وجوه أيديولوجيا الليبرالية المعوامة، أو ما هو قريب من ذلك على الأقل. فعلى الرغم من صراخها الأخلاقي، فإنها لا تشجب أبداً هيمنة الإقتصاد السياسي للرأسمالية، مما يجعلها قريبة من

الأطروحة القائلة بـ «نهاية التاريخ» والتي ترى في الرأسمالية نظاماً أزلماً. وواقع الأمر أن خطاب ما بعد الحداثة يخطئ في أكثر من اتجاه: فهو يرى في الرأسمالية القائمة تجلياً للحداثة وتجسيدياً لها، وهو أمر لا معنى له، لأن الحداثة تبدأ من فكرة «الإنسان الذي يصنع تاريخه»، على خلاف الليبرالية الجديدة التي تلغي الإنسان وتكتفي بـ «السوق». أكثر من ذلك، أن الحداثة، تعريفاً، دعوة مستمرة إلى «تجاوز الوضع الطبيعي للإنسان»، أي أنها مشروع مفتوح ولا نهاية له أبداً، وهذا ما يجعلها «في تطور مستمر يفتح على المجهول الذي تدفع حدوده إلى الأبعد دون إمكان بلوغه أبداً. فالحداثة لا نهاية لها. بيد أنها ترتدي أشكالاً متتالية طبقاً لإجاباتها عن التحديات التي يواجهها المجتمع في لحظة تاريخية معينة. ص: ٣٤». وهذا التطور المتواصل، كما يؤكد سمير أمين، لا يتحقق في شكل مستقيم متجانس، بل له تعرجاته وتراجعاته أيضاً. ولهذا، فإن خطاب ما بعد الحداثة، وهو لا يحسن قراءة التاريخ، لا يرى الحداثة في سيرورتها، ويطلق، بالتالي، بين تناقضات الحداثة ونهايتها. إن ما يبدو نهاية للحداثة هو موضوعياً وجه من وجوه سيرورتها التاريخية، مما يجعل «ما قبل» و«ما بعد» قولاً فارغاً ولا معنى له.

ينطوي خطاب ما بعد الحداثة على قبول الوضع القائم وإلغاء كل أفق كفي جديد، مما يجعل الأفق المطلوب قائماً في الماضي، كما لو كان «الخروج من التاريخ» شرطاً لتجاوز الأزمات القائمة: «من هنا جاء هذا التلازم العجيب بين سيادة خطاب ما بعد الحداثة في المجال الأيديولوجي وسيادة عمل يدعو إلى ما قبل الحداثة في مجال النشاط الإجتماعي. ص: ٣٩». وفي الواقع فإن دعوات الإرتداد إلى الماضي، كما خطاب ما بعد الحداثة، تعبير مأزوم عن فترة

مأزومة، يسهم في تعميق الأزمة لا في الخروج منها. يكتب سمير أمين: «وبما أن مشروع الليبرالية المعولمة لا يعدو كونه مشروعاً طوباوياً ضعيفاً – وبالتالي غير قابل لأن يدوم – فإن مذاهب ما بعد الحداثة المرتبطة به لا بد هي الأخرى من أن تهجر المسرح عاجلاً أو آجلاً. ص: ٥٠».

تسرف أيديولوجيا الليبرالية الجديدة في الحديث عن «نهاية الأيديولوجيا»، كي تصل إلى فكرة زائفة أخرى هي القوة الكلية للتقدم التقني، القادرة وحدها على حل القضايا الاجتماعية. والفكرة، في جوهرها، ليست بعيدة عن صنمية السوق، فكما أن السوق تضبط علاقاتها ذاتياً دون الحاجة إلى تدخل الإنسان، فإن التقنية وحدها، وقد غيرت أشكال الإنتاج، قادرة ذاتياً على إلغاء العوائق التي يصطدم بها الإنسان. وفي الحالين، فإن المطلوب تأبيد الوضع القائم، طالما أن «الإنسان لا يصنع تاريخه»، وطالما أن «استبداد مشاريع التحرر»، بلغة ليونار، قد انتهت إلى الإخفاق. وواقع الأمر، وكما يرى أمين، «فإن تقدم التكنولوجيا لا يحكم تطور المجتمع، ذلك أن التغيير الكيفي في العلاقات الاجتماعية لا يحدث إلا نادراً في التاريخ. هذا بينما التقدم التكنولوجي يكاد يكون بمثابة عملية متواصلة دون انقطاع، ولو تكثفت الإختراعات في أوقات معينة. ص: ٦٣». بهذا المعنى، فإن التراكم في التقدم التكنولوجي ينتج فقط احتمالاً، إمكانية، لا ضرورة حتمية، ذلك أن مرجعه يظل اجتماعياً، ويحيل على سلطات «تقف خارج التكنولوجيا». ولذلك، فإن أيديولوجيا المعلوماتية، المحدثة عن زمن كفي جديد، تشكل جزءاً لا يتجزأ من أيديولوجيا ما بعد الحداثة، التي هي وجه من وجوه الليبرالية المتعولمة: «لقد أصبحت كلمة «الإتصال» مقولة ضبابية فارغة، تعني كل شيء فلا تعني شيئاً محدداً.

فالخطاب يتجاهل تماماً مشكلة مضمون المعلومات والمعارف موضوع الإتصال. ويصير الإتصال هدفاً في حد ذاته، يقال مثلاً إن الإنسان قد أصبح «إنساناً اتصالياً كأن الإنسان كان في أي وقت مضى غير «اتصالي»... ص: ٧٢». إن كان «الإنسان الإتصالي»، في خطاب الحداثة، هو ذلك الكائن الحواري الباحث عن معارف جديدة في تعددية الخطاب الإنساني، فإن هذا الإنسان يصبح، وفي خطاب ما بعد الحداثة، هو الكائن الذي يدار من خارجه. ولذلك ليس غريباً أن تصفق أيديولوجيا ما بعد الحداثة لكل الأصوليات الدينية، طالما أنها لا تؤمن بالفاعلية الإنسانية ولا بإمكانية مستقبل إنساني مختلف. مع فرق «بسيط» يجعل أحدهما يعتمد على التقنية المتطورة ويجعل ثانيهما يعتمد على السماء.

وإضافة إلى ما سبق، فإن أيديولوجيا الليبرالية المتعولمة تلتقي مع الأيديولوجيات الأصولية في مقولة فوكوياما الشهيرة والقديمة معاً وهي: نهاية التاريخ، رغم اختلاف الأسباب. يدخل الأميركي، الذي يعبث بالمفاهيم الكبيرة، إلى نهاية التاريخ من بوابة الإنتصار، وتلج إليه الأصوليات الدينية من باب الهزيمة. وفي واقع الأمر، فإن فكرة نهاية التاريخ، التي صاغها هيجل بألق كبير ومرّت عليها أقلام ماركسية تبسيطية، قائمة دائماً في العقائد الدينية، ذلك أن كل دين ينهي التاريخ وهو يتوَج ذاته نهاية لمتاهة الضياع الإنساني. والسر كل السر، إن وجد، لا يقوم في الفكرة وحدها، بل في السياق الذي ينعشها ويعطيها راهنية جديدة. إن إنهاء التاريخ، أي التخلص من فكرة الإنسان الذي يصنع تاريخه، وهي مبدأ الحداثة التاريخية، هو الذي يعطي الأصولية ألواناً مختلفة، تحتضن الأصولي المتدين والأصولي الليبرالي والأصولي الماركسي أيضاً، الذي اعتقد يوماً، وقد التحف بستانينية بائسة، أنه أنهى

التاريخ، حين اعتقد أنه أقام مجتمعاً اشتراكياً لا مكان فيه للصراع الطبقي.

إن «بؤس العالم» بلغة بورديو، وعنوانه الفرق الشاسع بين الشمال والجنوب، بين الشعوب المتقدمة والشعوب «المتخلفة»، هو الذي يضع في أيديولوجيا الليبرالية المتعولمة تعبيراً سعيدياً هو: الخصوصية الثقافية، التي تكلم عنها «السيد هنتجتن وهو موظف في خدمة وكالة المخابرات الأمريكية. ص: ٨٩.» وهذه الخصوصية تنكئ على فكرة «الإختلاف الجوهري»، الذي يمدّ شعوباً معينة بجواهر ثابتة معينة، ويعطي شعوباً أخرى جواهر ثابتة أخرى. ويتجلى الإختلاف الجوهري المزعوم بثقافات جوهريّة مختلفة بدورها، قوامها الأديان التي لا سبيل إلى تغييرها. ومع أن هذه الفكرة مجلّلة بالنفاق، فهي تبدأ أولاً من احترام الخصوصيات، فإنها، في وظيفتها الحقيقية، تسوّغ وتشرعن الوضع القائم في زمن «العولمة الجديدة». فإذا كانت خصوصية الغرب الثقافية تفضي إلى الديمقراطية والعلمانية والإبداع العلمي، فإن خصوصية الشرق القريب، أو «الخصوصية الإسلامية»، تؤدي إلى الاستبداد واللاهوت والاتباع. وهذا الأمر، وعلى سبيل المثال، هو الذي «أقنع» شولتس، وزير الخارجية الأمريكية السابق، أن لا يثير موضوع الديمقراطية وهو يتحدث عن بلدان إسلامية معينة، ذلك أن هذا الحديث «انتهاك» للخصوصية الثقافية، أي لمبادئ الديانة الإسلامية. وهذه الفكرة بدورها ليست جديدة، فتوزيع صفات الإيمان والشعر والدين على الشرق وتوزيع نقائضها على الغرب يعود إلى زمن بعيد، وإن كان سياق «العولمة» قد رفع الأمر هذا إلى مستوى «النظرية» وإلى مستوى سياسة عملية تؤمن ثبات الإختلاف وتعميقه. هكذا يقسم العالم، الذي عولمته العولمة ولم تُعولمه، إلى

عالمين، عالم له الديمقراطية والتعددية ودولة القانون (ولو بالمعنى النسبي)، وآخر له سلطات ترمي بشعوبها إلى الجحيم باسم خصوصيات مختلقة ولا وجود لها. والطريف في الأمر، وهو أمر منطقي تماماً، أن دعاة النزعة الثقافية، ومنهم هنتجتن والناطقون باسم خصوصيات إسلامية أحياناً، يكتفون بالحديث عن إختلاف الشرق عن الغرب، أو إختلاف ثقافات عن غيرها، دون أن يقتربوا من الرأسمالية أبداً، كما لو كانت الليبرالية المنوحشة، وهي تعمّ الآن الشرق والغرب معاً، ظاهرة طبيعية لا علاقة لها بالتاريخ، إن لم تكن ظاهرة تقف فوق التاريخ ولا تحتاج إليه. يعلّق سمير أمين قائلاً: «في هذا الإطار يصبح مبدأ تفخيم الإختلاف مفيداً، طالما أن الإعتراّف بالإختلاف يرافق تنازل ضحايا النظام عن طموحاتهم في مجالات الديمقراطية والحرية والمساواة والفردية وإحلال «قيم خصوصية» مزعومة محلها، تؤدي دائماً إلى أن تكون مضادة للأولى! هكذا يستبطن الضحايا موقعهم المرؤوس، الأمر الذي يتيح استمرار الإستقطاب دون أن يتصدى لعائق يذكر. ص: ٩٢»، أو: «بمعنى آخر يحدد خطاب الإستعمار شروط الخيار بحيث يضمن لنفسه الإنتصار في جميع الفرضيات»، أو «إن الثقافة ليست إلا مركزية أوربية معكوسة. ص: ٩٢ - ٩٣.» في إطار الضحايا الذين يرحبون بجألدهم ينتهي شعار الديمقراطية وينقلب إلى نقيضه. فإضافة إلى القول بـ «النهايات المتعددة»، التي تضمّ الأيديولوجيا والتاريخ والجغرافيا والسياسة...، تعمل العولمة الجارية على إنهاء الدولة الوطنية. فالعولمة الإقتصادية تعمل على سيادة السوق عالمياً وعلى تدمير الدول والقوميات والشعوب القادرة على المقاومة. وما ظاهرة تفتيت الدول والسلطات، عن طريق قوى «تحت أو فوق وطنية»، إلا امتداد

لا استراتيجية تقول بضرورة «إدارة العالم كما لو كان سوقاً». وبهذا المعنى، يتم توظيف خطاب الخصوصية، قومية كانت أو دينية، أو إثنية، لصالح المشروع الأميركي، أو بشكل أدق: «إن تشجيع النزعات الثقافية قد صار أداة من أدوات الإستراتيجية الأمريكية في المرحلة الراهنة. ص: ١٠١».

ولعل بحث سمير أمين عن الحوار والمتعدد والمتطور، هو الذي يدفعه إلى أن يختم كتابه بفصل كبير وأساسي عنوانه: «العام والخاص في الديانات الكبرى». وهو في هذا لا يمارس التفسير الديني للعقائد، بل يناقش الطابع المجتمعي التاريخي للأديان. ويصل في نقاشه إلى أربع نقاط أساسية هي: دحض أسطورة النقاء الديني، ذلك أن النص الديني السماوي لم يكن مكتفياً بذاته أبداً، مما خلق علائق ووشائج متعددة بين الإسلام واليهودية، لا بمعنى فكرة التوحيد فقط، بل بمعنى أوسع يحتضن جملة من الشعائر والطقوس العملية. تمسّ النقطة الثانية علاقات التفاعل بين النص الديني والوقائع الاجتماعية والتاريخية التي يلتقي بها. فقد أسلم المسلمون، على سبيل المثال، «تلك القوانين التي وجدوها في الأقطار التي فتحوها. فما يسمى بالمعاملات الإسلامية لا تعدو كونها ترجمة - بل ترجمة حرفية في بعض الحالات - للقوانين البيزنطية.. ص: ١٧٣ - ١٧٤». إضافة إلى ذلك، وهنا النقطة الثالثة، حوار النصوص الدينية، رغم اعتقاد كل منها بتفوقه على الآخر. ونتج عن ذلك أن المسيحية قد هجرت مفهوم نهاية التاريخ اليهودي وأحلت محله مفهوم تاريخ لا نهاية له، الأمر الذي يترك التاريخ مفتوحاً، ويعطي فرصة لتقارب تدريجي بين «المثل الإلهية» ومثل الإنسان الباحث عن مستقبل أفضل. وهذا التفاعل بين الديني والمجتمعي هو الذي يقي النص الديني من خطر الاستبداد، الذي

يؤكد النص الديني نصاً أحادي التأويل وخارجاً عن الزمان، يعهد بتطبيقه إلى سلطة مستبدة، يأخذ فيها رجال الدين موقع الأحكام الإلهية. أما النقطة الرابعة، فهي أولوية المجتمعي التاريخي على النص الديني، الأمر الذي يكشف عن الصلاح النسبي للنص الديني، ويدفع، في النهاية، إلى مشروع اجتماعي يتجاوز النص الديني ويقطع معه. وليست الثقافة الحديثة إلا أثراً لقطيعة محددة مع الموروث الديني، تضع الفكر الحدائثي كله خارج المراجع الدينية المختلفة.

أربعة مبادئ فكرية تخترق نص سمير أمين كله: الدفاع المتسق عن الحداثة، حيث الإنسان أصل مصيره وصانع تاريخه، وذلك في فضاء جديد، قوامه الحرية والقلق والتوجه إلى المستقبل والإنعتاق من المراجع المقدسة، التي تعتقل فكر الإنسان وإرادته. والتنديد بالاستبداد الجديد، وعنوانه العولمة المبتورة التي تركز استبداد السوق، وتكرس معه تهشيم معايير الديمقراطية والمساواة الإنسانية، باسم لفظية فارغة تدافع عن الديمقراطية والمساواة. يكتب أمين: «إن الإستقطاب الذي يتمثل بين ثروة المراكز المتزايدة وفقر الأطراف المتفاقم،..... هو ناتج عمل التوسع الرأسمالي في حد ذاته، إذ أن التوسع يقوم على عولمة سوق المنتجات ورؤوس الأموال دون أن يصاحبها اندماج أسواق العمل التي تظل مفتتة ومحبوسة في أطر الدول السياسية القائمة. ص: ٧٩». ويكون طبيعياً، في منطقتنا يدافع عن مساواة البشر الحقيقية، أن يستأنف أمين الدفاع عن الاشتراكية وعن ثقافة جديدة من أجل «اشتراكية جديدة»، وأن يظل متمسكاً بالفكر التنويري، من حيث هو أداة موائمة للرد على استلاب الإنسان المتصاعد، والمرعب في تصاعده، في زمن «النظام الأمريكي الجديد»، كما قال أمين ذات مرة: «للإجابة عن هذا السؤال، يجب العودة إلى

فلسفة عصر التنوير وإلى تكوين أيديولوجيا العقلانية الحديثة (البرجوازية) وأيديولوجيا الحركة العمالية والإشتراكية بما فيها الماركسية. وتتجسد هذه الحقبة بقوة في تفاؤل حتمي يقود حكماً إلى انتصار العقل والتقدم، وبالتالي إلى المحو التدريجي لأشكال التخلف المحتملة بعضها للبعض الآخر، وهو ما يتناقض مع مفهوم الاستقطاب.. ص: ١١٩». لا يحيل ما يقول به أمين على إيمانية مغلقة، وهنا النقطة الأخيرة، بل يؤسس ذاته على جدل المعرفة والتاريخ، حيث مستجدات التاريخ تطالب بتعديل مستمر بالمفاهيم، ماركسية كانت أم غير ماركسية.

يعطي سمير أمين في «مناخ العصر»، كما في كتب أخرى، صورة نموذجية عن المثقف الجديد الشامل، الذي يكسر مبدأ الإختصاص ويظل مختصاً. فالكتاب ينفتح على الإقتصاد والسياسة وعلم الإجتماع والفلسفة وتاريخ الأديان، في تصور موحد ونافذ،

يحول المعارف جميعها إلى «علم وحيد» يرى في الإنسان المبدع صانعاً لتاريخه. وأمين، فيما يفعل، يعيد إلى القارئ صورة الأخلاقيين الكبار، الذين يمزجون المعرفة بالمسؤولية الأخلاقية، ليكونوا كباراً في حقل المعرفة وحقل الأخلاق في آن. وهذه الأخلاقية العارفة هي التي تسبغ على كتاب أمين بعداً حوارياً متواصلاً، يعترف بالمواقف الأخرى ويرفضها، كما لو كان الإعتراف بالآخر شرطاً للحوار معه ورفض ما يقول به، إن كان خاطئاً. كتاب «مناخ العصر - رؤية نقدية» كتاب بسيط في عمقه وعميق في بساطته، ينفذ إلى جوهر الزمن الذي نعيش، بلغة واضحة ونظيفة ومسؤولة، أي بلغة لا علاقة لها بلغة «السوق الثقافية المسيطرة» في العالم العربي، وفي خارجه أيضاً.

فيصل دراج
دمشق

تعتذر «الكرمل» لقرائها عن الخطأ الفني الذي أدى إلى أخطاء في مادتي د. نصر حامد أبو زيد ونزيه أبو عفش، في العدد السابق. وهي تعد بأن لا يتكرر هذا الخطأ مستقبلاً.