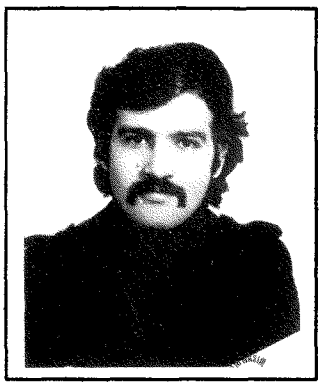
التأسيس الثقافي للخطاب التسووي(*)



جمال الدين الخضور(*)

... لم يستطع الخطابُ الصهيوني اختراقَ الخطاب السياسي العربي بمظاهره المتعددة، إلى أن وقع الغزو الصهيوني للبنان عام ١٩٨٢، وحرب الخليج الثانية، والاحتلال الأمريكي لمنابع النفط العربي، حيث بدا الاختراق واضحاً في معالم الخطاب السياسي العربي، وبدأ ينفذ إلى عمق الذاكرة الجمعية. لكنّ ذلك لم يشكّل أحداثياتٍ خاصة ضمن المنظومة المعرفية الثقافية، بل بقيت هذه المنظومة حتى ذلك التاريخ محصّنةً تماماً بالمقولات البدهية ذات الاستنادات التاريخية والمعرفية الدقيقة.

ثم جاء الخطاب الثقافي التطبيعي ليؤسس للخطاب السياسي الأوسلوي الجديد. فطرح مقولات الخطاب الصهيوني ـ العولمي وكأنها بدهيات قائمة في الماضي والحاضر، وأسس لبنى ثقافية جديدة تتماشى مع المنحى الأوسلوي. وتمحورتْ نقاط خطابه بما يلي:

١ ـ اعتبر الخطاب الثقافي التطبيعي الكيانَ الصهيوني مكوّناً قائماً في التاريخ والجغرافية العربيين، وبدأ يؤسس لما يتلو ذلك التمحور في أن «اسرائيل تنتمي جغرافياً...» و«هل ستعطي اسرائيل لليهودية بعداً ثقافياً يتطابق مع انتمائها الجغرافي؟...» كما طرح أدونيس مثلاً في خطابه الغرناطوي المعروف (١٩٩٣/١٢/١٠). فبالنسبة لذلك الخطاب لم يعد وجودُ الكيان الصهيوني كانتماء جغرافي وتاريخي قابلاً للنقاش، بل أصبح مكوّناً بنيوياً قائماً في عمق الجغرافية التاريخية في المشرق العربي. وكان ذلك بالضرورة لازماً للخطاب الأوسلوي، بمظاهره المتعددة، ليحوّل الصراع إلى حالة خلاف حدودي بين دولٍ ذات عمقٍ تاريخي مشترك وواحد في منطقة واحدة، وليضع «اسرائيل» بالضرورة في موقع التوازي الجغرافي والتاريخي مع الوجود العربي.

وإذا كان الخطاب السياسي الأوسلوي هشّاً في بداية طريقه، إلاّ أنّه لم يكن كذلك بعد تلك المقدمة التأسيسية التضليلية، بحيث وجد ضالّته التي تؤسّس لذرائعيته التالية في التنازل أكثر فأكثر عن الأرض والتاريخ. وهنا لا بد من العودة لمقولتنا التي ناقشناها في عدد كانون الأول لعام ١٩٩٣ من مجلة **الآداب** البيروتية. وقلنا حينها بأن الخطاب الأوسلوي يحاول أن يخطو على نفس طريق الخطاب الصهيوني، من خلال قدرته على التعامل مع المكان وفعله في اختراق نسيج الزمان. إلاّ أن ذلك الخطاب بدا عاجزاً تماماً: فهو لم يؤسس من خلال بلدية غزة لاختراق الآن الصهيوني، بل أسّس لتثبيت الكيان، الذي يفتقد للإحداثيات التاريخية. لكنّ الخطاب الثقافي التطبيعي انطلق ليؤكّد ما عجز الخطاب الصهيوني عن فعله، من خلال التأسيس للانتماء الجغرافي التاريخي «لإسرائيل» في المنطقة العربية. فتوضعت مقولة المكان والزمان لتؤكّد الاختراق الصهيوني في فعله في المكان لمقولات ثقافية عربية. فحتى لو كانت نيّة الخطاب الطفيلي العربي «بنموذجه الأوسلوي» سليمة، فقد صبّت في طاحونة الخطاب الصهيوني.

رأى الخطابُ التسووي «إسرائيل» مكوناً بنيوياً قائماً في عمق الجغرافيا التاريخية في المشرق المغربي!

لكن الجانب الآخر والمهم هو أن فلسفة اختراق المكان للزمان («للتاريخ») في حالة الخطاب الصهيوني، اعتمدت على تمثّل أيديولوجي مرتبط بحركية المنظومة الإمبريالية التي كانت في مراحل صعودها، مع غياب أو عدم فعالية المشروع المناهض على المستويين العربي والعالمي، حتى في مراحل الاصطفاف التاريخي بوجود ما كان يُسمّى «المعسكر الاشتراكي»... في حين اعتمدت فلسفة الخطاب العربي الأوسلوي على توضّع المكان المجرّد وقدرته على اختراق الآن، علماً أن نقطة ارتكاز البنية الاقتصادية لذلك الخطاب تتمحور وتتقاطع مع المشروع الأمبريالي أصلاً؛ وبالتالي بقيت قوى الشدّ فاعلةً باتجاه المركزة الإمبريالية.

يضاف إلى ذلك، أن البنية التأسيسية للمشروعية الوهمية بالانتماء البنيوي الجغرافي والتاريخي للكيان الصهيوني في المنطقة العربية، اعتمدت على أصوات الاغتراب الثقافي. وهذه الأصوات في حدّ ذاتها تشكّل النموذج الوصفي للثقافة الوظيفية، في المراكز الامبريالية. فالمثقف الوظيفي ليس وسيطاً فقط بما يخص النظام العربي الأوسلوي في بنيته السياسية القائمة، بل هو الشكل الأكثر تعبيراً لوساطته (سمسرته) للخطاب الامبريالي، مقنّعاً بمقولات الدبابة الأمريكية ومسدس الكاوبوي، وطائرة الشبح، في الليبرالية والتعددية والحرية الاقتصادية وغيرها.

وهذا ما بدا واضحاً في الخطاب الثقافي ـ السياسي لثقافة الاغتراب وعلى مدى العقدين الأخيرين من هذا القرن. ولقد تحدّث عن تلك الثقافة

(*) هذه مقاطع كبيرة ختامية في مقالة طويلة للدكتور الخضّور بهذا العنوان (**الآداب**)

الاغترابية الناقدُ العربي الدكتور صبري حافظ في مقالته «الثقافة العربية بين مهجرين»، واصفاً تلك الثقافة الاغترابية بـ «ثقافة تدمير الذات» وذلك في العدد ـ ٢٦ ـ من **أخبار الأدب** ٩ ـ كانون الثاني ١٩٩٤، حيث يقول: «فأصبح المهجر الجديد عالةً على ما يقدم في الواقع العربي من استقصاءات، يسير وراء صنّاع السياسة والثقافة فيه، لا أمامهم...» ويتابع: «فأصبح وقوعاً في أحبولة الهيمنة الإعلامية للآخر، سواءً أكان هذا الآخر هو صاحب الصحيفة النفطية، أو سيّد النظام العالمي الجديد». ويحدّد الناقد الكبير رأيه بعلاقة ثقافة الاغتراب بثقافة الوطن ـ الأم بقوله: «بدون القلب الفاعل تبقى حركة الأطراف الثقافية عاجزة».

٢ ـ بالتوازي مع العامل الأول، أسَّسَ الخطابُ الأوسلوي لعامل ثانٍ يقول: بتركيبيّة الثقافة في المنطقة العربية، بحيث يبدو طرح هذه التركيبية المختَلَقَة كبدهية أخرى مقدّمةً لازمة لايجاد موقع محدد ضمن تلك التركيبية، للأيديولوجيا اليهودية ـ الصهيونية. ويطرح الموضوع بهذه الحالة بشكلين: الأول ويتضمّن التنظير الأيديولوجي للتركيبية المذكورة، في حين يتضمن الثاني إعادة تقييم موقع اليهودية في تاريخنا العربي، واعتبارها جزءاً من تاريخنا شئنا أم أبينا، سلباً أم إيجاباً.

وهنا، لا بد من تذكير المتلقي بدراستنا المنشورة في عدد «آب، أيلول» لعام ١٩٩٤ من مجلة **الآداب**، وفيها أثبتنا أن ثقافة المنطقة العربية واحدة البناء، وإن اختلفت أو تنوّعت في بعض جوانبها أو مظاهرها الفرعية، وذلك منذ الفترة السابقة لفجر التاريخ بآلاف السنين. لكن، لا بدّ من التذكير أيضاً، بأن القول بتركيبية الثقافة يجب أن يؤسَّس علمياً. وهذا ما تفتقده بالتأكيد ثقافةُ الخطاب الأوسلوي. ذلك أنّ المكوِّنات التركيبية «البنائية» المشكِّلة للبناء الأناسي المعرفي العربي، في كلّ مظاهر التعدد الفرعي، واحدة ومتطابقة ابتداءً من مراحل الانتقال إلى التدجين الحيواني والنباتي وحتى اللحظة. فالمتتبع لمظاهر التطور ومحورها المعرفي الأناسي والميتولوجي، يدرك وحدة البنية وإن اختلفت مظاهرها، وذلك على مساحة المشرق العربي كله، ابتداءً من الخليج العربي شرقاً وحتى سواحل أفريقيا العربية.

لكن لجوء الخطاب التسووي إلى التركيبية والتعددية الثقافية والتعامل مع هذا الوهم أو التلفيق على أنه بدهيّة قائمة في الزمان والمكان، في الجغرافية والتاريخ، يضع التزييف الأيديولوجي في موقع الحقائق الموضوعية، وذلك بهدف إيجاد المكان والزمان التاريخيين للوجود الوهمي لما يسميه ذلك الخطاب «ثقافة يهودية». وهو فعلاً ما يفتقده أيضاً الخطاب السياسي الأوسلوي في بحثه عن نقاط استناد وتأسيس لتبريريته التزييفية التي تقود خطاه في استسلامه المعلن والخفي.

يطرح الخطاب الثقافي التسووي اليهودية ضمن بُعدٍ ثقافي موازٍ ومساوٍ للعروبة!

٣ ـ لجأ الخطاب البرجوازي الطفيلي العربي بنمطيه الوظيفي الوسيط للنظام العربي الأوسلوي، ووسيط المركزة الامبريالية الاغترابي، إلى طرح «الثقافة» اليهودية كمظومة تنطبق عليها مقولاتُ الثقافي بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى.. وذلك بحثاً عن المساواة والموازاة التي تنتهجها تلك التلفيقية بين العروبة واليهودية. وهذا ما يحقق لها هدفين اثنين في آنٍ واحد: الهدف الأول يكمن في طرح اليهودية ضمن بعدٍ ثقافي موازٍ ومساوٍ للعروبة؛ وأما الهدف الثاني فيتوضّع في نزع المقومات الثقافية والمعرفية عن العروبة لتصبح متطابقة مع الإسلام فيصبح هذا بالتالي موازياً ومطابقاً لليهودية ببنيتها الميثولوجية. لكنْ من المعروف أنَّ اليهودية كنص ميثولوجي لا تعبِّر في أيّ مظهرٍ من مظاهرها عن أيِّ جانبٍ ثقافي. ذلك أن أيَّ نصٍّ دينيٍّ يحمل في طياته حاملاً ثقافياً ومحتوىً (ميتولوجياً)، وبمقدار ما يكون الحامل الثقافي خطاب إقناع فإن المحتوى الميتولوجي خطاب إخضاع. ونظراً لكون الثقافيِّ فعل سيرورة تاريخية، ولا ثقافة خارج التاريخ، ونظراً لانتفاء تلك الحالة مع اليهودية، فإنها بالتالي بنية ميتولوجية فقط بدون أي حامل ثقافي. وهذا يعني بأن مقولة «الثقافة اليهودية» مقولة واهية وهمية تزييفية لا تعبر في الواقع الموضوعي إلاّ عن الهدف الأيديولوجي التزييفي المقصود من وراء تعميمها.

أما الجانب الآخر، والأكثر أهمية، فيخصُّ العروبة كهوية تاريخية أناسية ذات بناءٍ معرفي متطور وذات بنية متجانسة غنية بما يخصُّ المخيال الاجتماعي والذاكرة الجمعية واللغة والسيكيولوجيا الجمعية والتاريخ الجغرافي والجغرافية التاريخية وغيرها من المقوِّمات اللازمة للتكوينات البشرية التاريخية. وإذا كان ما يميِّز العروبة في تاريخيتها هو ذلك التواصل الحضاري المؤسَّس معرفياً بنماذج راقية من الثقافيِّ الإنساني، فإن ذلك يعني اتساع الحامل الثقافي العربي للخطاب الإسلامي. وأقصد بذلك أن الإسلام الذي كان النموذج المعرفي الأرقى للعروبة في مبادئه المحمدية الأولى اتصف بحاملٍ ثقافيٍّ متميِّز ولم يتجسَّد في بنيةٍ تيولوجية فقط عبر نصٍّ ديني مجرّد. وهذا يرتبط بدوره بالنتيجة القائلة بأن الإسلام لم يقف على أرضية فارغة من البناء الثقافي العربي السابق له. وأيًّا ما خضع له لاحقاً من تمثّل أيديولوجي تحوَّل من خلاله الكثيرُ من الثقافي المعرفي إلى الأيديولوجي، فلذلك نقاش آخر ليس موضعه قائماً في بحثنا هذا.

يضاف إلى ذلك أن الثقافي العربي ـ كحامل معرفيٍّ، بقي دائماً ومستمراً ضمن سيرورةٍ تاريخية متواصلة وأداء حضاري رفيع. وهذا ما يجعله في وضعٍ تستحيل مقارنته مع أي خطاب معرفي آخر. فكيف يلجأ الخطاب الثقافيُ التسووي إلى مقارنته مع اليهودية بالموازاة والمطابقة، إن لم يكن المقصود تحديداً تأطير الأيديولوجية التلفيقية لتمهِّد الطريق فعلاً أمام الخطاب الأوسلوي الاستسلامي؟

٤ ـ [(...) ويلجأ الخطاب التسووي الثقافي] إلى الشروخات العمودية، التي تستبدل عناصرَ الانتماء القومية بعناصر بديهة تعتمد على التصنيفات الطائفية والمذهبية والعشائرية والعائلية وغيرها. ويؤسَّس لذلك، عبر نفس الأيديولوجية التلفيقية التي أسست للعناصر الأخرى. ومن يقرأ خطابَ سعد الدين إبراهيم في «الأقليات» المزعومة في الوطن العربي، والنصَّ الأدونيسي الغرناطوي، وغيرهما، سيكتشف طبيعة التلفيق المتبع، والهدف الأيديولوجي المرجوّ منه، بحيث يتم الاختراق عبر الانتماء الطائفي بعد إهدار كافة السياقات القومية. وهكذا يصبح وجود اليهود، وبتعبيرهم السياسي القائم في الكيان الصهيوني، مثله مثل باقي الكيانات الطائفية المتنوعة في الوطن العربي. ويؤسَّس لذلك، عبر طائفة من الأمثلة التاريخية في أن اليهود كانوا دائماً جزءاً من تاريخنا العربي سلباً أم إيجاباً، شئنا أم أبينا (يرجى العودة إلى مقالة أدونيس في **الآداب** عدد تشرين الأول ١٩٩٤).

وهنا يُسقِطُ الخطاب الثقافي الأوسلوي كلَّ الأيديولوجية الصهيونية ودورها، ووجود الكيان الصهيوني وتأسيسه وأهدافه، ويُسقط أيضاً أكثر من قرن ونصف من الزمن، ليعود بنا إلى مراحل ما قبل الأيديولوجية الصهيونية. وأحياناً يعود بنا إلى مراحل الحكم العربي في الأندلس للقياس المشوَّه لا

التاريخي، بهدف خلق المشروعية الواهية للوجود الصهيوني على أرض فلسطين العربية.

٥ ـ يقدّم الخطابُ الثقافي التسوويُّ العامل الهامشيَّ جداً إلى مكان الأساسي جداً، ليغيب هذا الأخير عن ساحة الحوار والنقاش ولينتقل الاهتمامُ إلى ما هو ممكن في الحوار بدلاً من أن يتمحور حول الجوهر. فيُهمل الخطاب الثقافي التسووي، عامداً متعمداً، الكيانَ الصهيوني كتمثل أيديولوجي وسياسي لمنظومة العولمة الإمبريالية، ويهمل احتلاله لفلسطين باستعمارٍ استيطانيٍّ نازيّ مكشوف، ويهمل اقتلاعَه وقمعَه وفتكه وتشريكه لملايين العرب، ويوجّه الاهتمام إلى قضايا الزواج والتوزير والإدارة.

يتناسى الخطابُ الثقافي التسووي بنية «إسرائيل» العسكرية ويعتّم على ارتباطها العضوي بالامبريالية، ليسهل مهمة الخطاب السياسي الأوسلوي!

٦ ـ يتناسى الخطاب الثقافي التسووي البنية العسكرية للكيان الصهيوني، ويقدّمه كأيِّ مجتمع آخر متماسك ذي سمات بنيوية وتأصيل مرتبط بعلاقات اجتماعية متكاملة تبدأ بالتوازن المجتمعي المعروف بالنسبة لأشكال الملكية والنمطية الانتاجيّة وتنتهي بكل أشكال البنى الفوقية. ويقصد بذلك: التعتيمَ عن ارتباطه العضوي مع المركزة الإمبريالية، والتلفيق باتجاه خلق وهم ما حول بنيته، على أنها متجانسة. وهذا ما يسهّل مهمة الخطاب الأوسلوي السياسي. بل إنّ الخطاب الثقافي التسووي يتناسى تماماً (ويرفض قطعياً) عملية الربط بين الكيان الصهيوني والآلة الامبريالية.

٧ ـ يدمج الخطاب الثقافيُّ الأوسلويُّ «الآخَرَ» (كبنية ثقافية منتجة خارج الكتلة الاجتماعية العربية) مع «الآخر» الصهيوني، بحيث يطرح مقولة الحوار مع «الآخر» والمثاقفة والتلاقح في قالبٍ ليس المقصود منه المثاقفة والتفاعل مع الآخر «اللاصهيوني»، بل المقصود وجود المدخل «الثقافي» للتعامل مع ذلك «الآخر» [الصهيوني] بخطاب سياسيٍّ «مشروع»، ألا وهو الخطاب الأوسلوي. ومن أهم أهدافه بذلك: نزعُ صفات النازية والفاشية والعدوانية والسادية عن الصهيونية وطرحها تحت الخطاب اليهودي بشكل عام، بغض النظر عن الوعاء القومي الذي تمّ فيه ذلك الانتاج، أو الهوية القومية التي صبَّ فيها.

٨ ـ يرفع الخطاب الثقافي التسووي شعارات المركزة الإمبريالية ومقولاتها، باعتباره الوسيط الوظيفي لها، ويعمّق معها مفاهيم الهوية التقزيمية. فأصبحنا نقرأ عن القومية الجيبوتية، والخطاب القومي الفلاني.... والقومية الموريتانية... وغيرها. فتشكلت لدى ذلك الخطاب هويّات في الوهم يحاول أن يجذّرها واقعياً وموضوعياً بهدف التشتيت والتشظي، وإعطاء المشروعية اللازمة للخطاب السياسي الأوسلوي لقيادة استسلامه «القومي» بطريقته «القومية».

٩ ـ بالنسبة لمقولات الثقافة عبر القارية، يتطابق الثقافي مع السياسي في مقولات ومعانٍ يتمُّ التأكيد في قوامها الأساسي على حتمية دونية الآخر اللاإمبريالي وعبوديته، وتطرح صيغ «التعددية» والليبرالية و «الحرية»... بمقاصدها الأيديولوجية، وبما يضمن لها استمرار سيطرتها المطلقة على العالم، يساعدها في ذلك جيش ثقافة الاغتراب السياحي بقدرتها الإعلامية الجبّارة بما يعمّق مظاهر الثقافة الطفيلية من استلاب ودونية وعدمية أخلاقية وتبعية، بقصد نزع البنية العضوية بين طفيليات الأطراف والمراكز بهدف التأكيد التلفيقي على ذاتية عوامل التخلف.

هذه بعض ملامح الخطاب الثقافي الأوسلوي التي يعتمدها الخطاب السياسي التسووي. ذلك أنّ الأول هو القادر على تفتيت البنية المخيالية الجمعية، والذاكرة الاجتماعية، وتشويه العوامل السيكيولوجية (الذات الجمعية)، وما يتلو ذلك من تحطيم قاسٍ للتاريخ وللّغة. وعندها فقط يستطيع المشروع الصهيوني أن ينجز خطواته التالية. وأمّا الخطاب السياسي فهو عاجزٌ عن ذلك عجزاً تاماً.

من هنا كانت الأهمية الكبيرة لفعل الجرّافة الثقافية التطبيعية في التمهيد لما يفعله السياسي.

وسيبقى السياسي عاجزاً عن الفعل في القاع الجماهيري، إن لم يجد الخطاب الثقافي المتواشج والمتداخل معه في الحركة والهدف قنواته في فعل ذلك والتأثير باتجاهه.

(حمص، سوريا)

ردّاً على إميل حبيبي

(...) يقول الدكتور فيصل درّاج في مقالة بعنوان: «اميل حبيبي ـ أقنعة متعددة لوجهٍ لا وجود له»(*): «تشكل حالة إميل حبيبي، ربما، آية نموذجية على نفي ذاتي متواتر، كأن الرجل مولع بالفصول، كلما جاء فصل أخذ بألوانِهِ.. مع فرق بسيط: هو أن فصول العام أربعة، وألوان إميل تحتاج إلى لامتناهي الفصول. ينفي إميل ذاته راضياً كلما دخل إلى مناسبة، يتخفّف من المناسبة التي كانت، ويدخل جديداً في جديد المناسبات، يقرّظ القادم الجديد نادماً على تقريظه السابق للمناسبة التي سبقت. فيختصر الرجل تاريخه في لحظته الراهنة، ويخبر أن الحق في اللحظة وأن ما سبقها كان ضلالاً، وأن التاريخ الصحيح لا وجود له، لأنّ الصحيح الوحيد قائمٌ في اللحظة الراهنة التي تتنكّر لكل التاريخ. ويختزل الرجل ذاكرته إلى ما شاءت اللحظة وأرادتْ، فلا يحتفظ من ذاكرته إلا بغيابها، كأنّ إميل لا يتنفس مرتاحاً إلاّ إذا باع ذاكرته في أسواق النسيان». وأعتقد من ناحيتي أن تلك المقدمة أفضل ما يمكن أن أبدأ به من كلمات في وضع رحلة تقييمية لذلك الشخص... لأن ما تركته السنون على ملامحه لا يتعدّى «الأقنعة المتعددة لوجهٍ لا وجود له».

فهو يقول في توضيحه المنشور في **الآداب** العدد ٣ ـ ٤/آذار ـ ونيسان

(*) كل أقوال الدكتور فيصل دراج الواردة في مقالتنا مأخوذة من مقال له بعنوان: «إميل حبيبي ـ أقنعة متعددة لوجهٍ لا وجود له» نُشرت في مجلة **فتح** العدد ٣٢٩ تاريخ ١٩٩٤/١٢/٣؛ ومن محاضرة له بعنوان: «مثقف المؤسسة الرسمية الفلسطينية /إميل حبيبي نموذجاً»، ألقاها في قاعة الشهيد ناجي العلي بدمشق بتاريخ ١٩ تشرين الثاني ١٩٩٤؛ ومن ندوة أقامتها جريدة **السفير** البيروتية وشارك فيها بالإضافة إلى الدكتور فيصل دراج، يحيى يخلف، وغالب هلسا وأدارها علي حسين خلف، ونشرت تحت عنوان «تجربة إميل حبيبي» في الصحيفة المذكورة بتاريخ ١٩٨٠/١٠/١٢. وقد ردَّ الأستاذ إميل حبيبي على الأفكار الأساسية الواردة في الندوة في جريدة **الاتحاد** بتاريخ ١٩٨١/١/١٦، وأعادت **السفير** نشر ردّه بتاريخ ١٩٨١/٣/١ (كما أوضح ذلك الأديب المرحوم غالب هلسا في رؤيته النقدية لأعمال إميل حبيبي المنشورة في **الكرمل** ـ العدد الثاني ـ ربيع ١٩٨١).