الهُويّة والاغتراب في تجربة فيصل درّاج

Identity and alienation in Faisal Darraj's experience

أ.د. عيسى عودة برهومة

أستاذ اللسانيات التطبيقية وتحليل الخطاب

الجامعة الهاشمية _الأردن

ebarhouma@hu.edu.jo

تاريخ الإرسال: 2024/07/19	تاريخ القبول: 2025/06/03	تاريخ النشر: 2025/06/01

Abstract

This study addresses the issues of identity and alienation in the experience of the Palestinian critic Faisal Darraj, as the two issues represent a fundamental foundation in Darraj's life and in his intellectual and critical approaches. The two issues are intertwined with the collective suffering of Palestinians in general and the suffering of Darraj specifically, and Darraj is not a heresy of the Palestinian intellectual who was stung by the fires of deportation. Forced labor, diaspora, exile, and trauma. The Palestinian experience, at the individual or collective level, was colored with special themes that characterized the Palestinian experience with uniqueness and specificity.

This reading is based, methodologically, on a central critical statement which states that writing according to Faisal Darraj is an experience within which the requirements for the eloquence of estranged identity are fulfilled: language, title, and methodological construction. Perhaps this eloquence is linked structurally to the estranged self, meaning that it reflects, from among its convolutions, the face of a unique, cultured human being., Different.

The importance of Darraj's exploration of the themes of identity and alienation lies in her diagnosis of the state of Palestinian culture over eight decades, which summarizes the Palestinian Nakba from the time of the Israeli occupation of Palestine until this day of people. Then, identity and

alienation, and exile can be added to them, is the third dimension upon which the suffering of the Palestinian in general and the intellectual in particular is based. Faisal Darraj devoted his intellectual and critical project to dismantling the discourse of identity and alienation in most of his works. He obsessed over the two issues in fragments of his autobiography, part of which he published successively after he personally suffered from the fire of these questions and their historical and cognitive contexts. The step of writing memoirs was, in the end, an insightful inspection of an ambiguous reality interconnected with... Existential and national issues. These memoirs seemed to be the culmination of questions about these problematic topics that arise every now and then and become more complex and intertwined. There is no doubt that the restriction of these memoirs for Darraj was linked to the duality of writing, erasure, and self-imagination, as for Serge Doubrovsky.

مُلَخَّصُ البَحْثِ

تتناول هذه الدراسة مسألتَي الهُويّة والاغتراب في تجربة الناقد الفلسطينيّ فيصل درّاج، إذ تمثل تانِك المسألتان مرتكزًا أساسيًا في حياة درّاج وفي مقارباته الفكريّة والنقديّة، وتتشابك المسألتان مع المعاناة الجمعيّة للفلسطينيّ عامة ومعاناة درّاج على وجه التعيين، وليس درّاج بِدْعًا من المثقف الفلسطينيّ الذي لسعته نيران الترحيل القسريّ والشتات والمنفى والصدمة، فاصطبغت تجربة الفلسطينيّ على المستوى الفرديّ أو الجماعيّ بثيمات خاصة ميزت التجربة الفلسطينيّة بالفرادة والخصوصيّة.

تتأسّس هذه القراءة، منهجيًّا، على مقولة نقديّة مركزيّة مؤدّاها أنّ الكتابة عند فيصل دراج تجربة تتحقق في أتونها الاشتراطات لبلاغة الهُويّة الاغتراب، لغة، وعنونة، وبناء منهجيًّا ولعلّ هذه البلاغة ترتبط وشيجيًّا بالذات المغتربة، أي أنها تعكس من بين تلافيفها سيماء إنسان متفرد، مثقف، مختلف.

وتكمن أهميّة استكناه ثيمتَي الهُويّة والاغتراب لدى درّاج في تشخيصها لحالة الثقافة الفلسطينيّة في ثمانية عقود، تختزل النكبة الفلسطينيّة منذ الاحتلال الإسرائيليّ لفلسطين حتى يوم الناس هذا، ثم إنّ الهُويّة والاغتراب ويمكن إضافة المنفى إليهما هي ثالثة الأثافي التي ترتكز

عليها معاناة الفلسطينيّ عامة والمثقّف خاصة، وقد كرّس فيصل درّاج مشروعه الفكريّ والنقديّ لتفكيك خطاب الهُويّة والاغتراب في أعماله جُلها، وهجس بتيْنِك المسألتين في شذراتٍ من سيرته الذاتيّة التي نشر جزءًا منها تباعًا بعد أن اكتوى شخصيًّا بنيران هذه الأسئلة وسياقاتها التاريخيّة والمعرفيّة، فكانت خطوة كتابة المذكرات نهاية الأمر معاينة البصير لواقع ملتبس ومتعالق مع قضايا وجوديّة ووطنيّة، فبدت هذه المذكرّات ذُروة السؤال عن هذه الموضوعات الإشكاليّة التي تتناسل كل حين وتزداد تعقيدًا وتشابكًا. ولا شكّ تقييد هذه المذكرات لدى دراج ارتبط بثنائيّة الكتابة والمحو والتخييل الذاتيّ كما لدى سيرج دوبروفسكي (Serge Doubrovsky).

انطلق درّاج من قراءة الواقع من حوله قراءة ثاقبة عبر مطالعة السرديّة العربيّة التي تمثّلها الرواية، بوصفها -أيّ الرواية- أرشيفًا وذاكرة يمكن الاتكاء عليها في فهم الواقع عامة والواقع الفلسطينيّ خاصة، فهو يمثّل أحدَ الباحثين القلائل الذين قصروا تجربتهم النقديّة حول الرواية بوصفها جنسًا أدبيًّا مركزيًّا في الثقافات الإنسانيّة المختلفة.

وتحقيقًا لغاية الدراسة، فقد جاءت في عدد من المحاور، حيث تناولت ملامح الشخصيّة الفكريّة لفيصل درّاج، وانعكاس تجربة الاغتراب والمنفى بوصفه فلسطينيًا لاجئًا ومهاجرًا، على الهُويّة، وتشكيلها معًا مزيجًا خاصّا، حيث برزت هذه القضايا دون غيرها في جميع ما كتب ونظّر له، مستعينًا بمحاكمة خاصة للثقافة كونها الوعاء الحاضن لكلّ الأسئلة، وكون الثقافيّ متصاديًا مع السياسيّ.

وانتهت الدراسة إلى أن خطاب الهُويّة والاغتراب ظهر في كتاباته النقديّة والفكريّة، عبر بوابة الرواية الفلسطينيّة، محاولة للإجابة عن هذا السؤال، وفي هذا الرصد والنقد تبدّت وجهة نظر علميّة وليدة أطر وأدوات نقديّة طبّقها واقعيًّا على ما عايشه وقرأه وحلّله.

المقدّمة:

أحسب أنّ رصد رمزّيات متعاضدة ومربكة مِثل الهُويّة والمنفى في روايات وسير ذاتيّة يكاد يكون جُهدا أقل تعقيدًا وموجّهًا نحو غاية تتسم بالثبات، إذا ما قورنت بعملية الرصد الموجّهة نحو مجمل أعمال ناقد قارئ مثّل ذاتًا مستعصيةً وخارجة عن المستهلك والتصنيف مثل فيصل درّاج، فعمليّة الحفر الصعبة التي بصدد مناقشتها، لن تكون لسيرة ذاتيّة أو أدبيّة

أو عملٍ أدبيّ واحد، ولكن في مجمل ما أظهرته الكتابات النقديّة ومقالات السيرة من انعكاسات لدواخل فيصل درّاج ورؤيته، حيث أظهر ما كتب تأسيسًا واضحًا لأسئلة راودته طويلًا، لا سيمّا السؤال المتعلق بالهُويّة، الهُويّة التي تشظّت بين مرايا الاغتراب ومرايا المنفى(1)، فبات لِزامًا أن يعيد كتابتها والبحث عنها في السياقات الثقافيّة والسرديات الروائيّة التي كتبت ما سقط من أقلام المؤرخين.

ولا تظهر ملامح هذا الخطاب جليّة ومقصودة إلّا من خلال السير في رحلة تصاعديّة بين أهم الكتابات النقديّة والفكريّة المؤسسة لهذه الثيمة، انتهاءً بسرد واضح وصريح يأخذ قالب المذكّرات أو الشذرات السيريّة، إذ مثّلت انطلاقة في أعماله النقديّة، كما مثّل سؤال الهُويّة الدافع نحو استقرائها في الأعمال الروائيّة، لذا عمد فيصل درّاج في غالب أعماله النقديّة إلى بناء صورة عن هُويّة الفلسطينيّ المنشود، بانيًا هذه الهُويّة من مجموعة شخوص مرويّة تراكمت أمامه، شخوص لم تنفصل عن الواقع!

إن سؤال الهُويّة ليس سؤال وجود، بل هو سؤال الذات من حيث هي موجود يسعى لمعانقة خصوصيّة وجوده، عبر التمايز أو التقابل مع كيفيات وجود مغايرة على المستوى الثقافيّ والقيميّ والروحيّ والحضاريّ، فالإنسان موجود ويحتلّ موقعًا في كليّة الوجود، واحتلاله لموقعه

(1) ولد فيصل درّاج الناقد والكاتب والباحث الفلسطيني في الجاعونة شرق صفد سنة 1943، درس الفلسفة في جامعة دمشق، وحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من فرنسا عام 1974، وكان موضوعها (الاغتراب بين هيجل وماركس)، وفي عام 1975 انتقل إلى بيروت وغادرها عام 1982 بسبب الحصار الإسرائيليّ وخروج المقاومة الفلسطينيّة من بيروت، اهتمّ درّاج بالدراسات الأدبية، وعدّ الرواية العربيّة مدخلًا أصيلًا لقراءة الأيديولوجيا العربيّة المعاصرة، فعمل منذ عام 1973م في عدد من المجلات العربيّة والفلسطينيّة، مثل: شؤون فلسطينية، والحريّة، والهدف، والأعداد الخمسة الأولى من مجلة الكرمل، كما عمل محكّمًا في العديد من الجوائز العربيّة منها: الجائزة العالمية للرواية العربيّة، ورئيسًا لجائزة محمود درويش للإبداع، ونشر عددًا من الكتب منها: ذاكرة المغلوبين، والحداثة المتقهقرة، وبؤس الثقافة وغيرها، نال عددًا من الجوائز منها: جائزة أفضل كتاب عربي 2002 عن كتابه (نظريّة الرواية والرواية العربيّة)، جائزة الإبداع الثقافيّ لدولة فلسطين 2004م، جائزة سلطان عويس عن حقل الدراسات الأدبية والنقد 2010/ 2011، وهو يقيم حاليًّا في عمّان، ينظر: **حارس الحكايات: شهادات، دراسات، مراجعات تكريما للدكتور فيصل دراج**، إشراف وتحرير: عيسى برهومة وعامر أبو محارب، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2021م، وكذلك ينظر: موقع مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافيّة عبر الرابط: (https://www.alowais.com/faisldraj/)

معناه أنّه مندمج في سياق هذا الوجود ذاته، لأن الوجود باعتباره حضورًا، يحضر للإنسان بطريقة ليست ظرفيّة أو استثنائيّة، ومسألة الهُويّة لا يمكن طرحها إلا ضمن فهم حقيقيّ للوجود.(1)

وبهذا المعنى يحضر سؤال الهُويّة الفلسطينيّة، لكنها وبظروفها المعروفة تتحوّل لنوع من المتخيّل، فتتقاطع مع الاغتراب، وهو ما يتبدّى حين تنقسم الذات على نفسها بين ما هو كائن، وما ينبغي أن يكون بسبب الاستبداد الواقع عليها. فتشعر الذات بالانكسار، ومن ثم ينطبق ذلك على الهُويّة الفلسطينيّة -بعد مرور السنين- التي تعيش في عالم لا تسيطر عليه. وتشعر بالعجز عن تغييره. فلا تمارس حريتها، لذا تقاوم أن تفقد وجودها(2).

والحال كذلك فيما يخص الهُويّة في في تخلّق دائم، والكائن البشريّ يخلق هُويته حين يخلق عمله، فكأن الهُويّة تأتي من المستقبل وليس من الماضي في الغالب، ويكاد كل واحد يعيش في غربة، وكلّما سعينا إلى اكتشاف الهُويّة، أدركنا أن هذه الهُويّة في حاجة دومًا إلى تحققها وإعادة خلقها(3)، وفيما طرحه فيصل درّاج سعي دائم لاكتشاف تحقّقات الهُويّة الفلسطينيّة وترسيمها.

وتحقيقًا لهذه الغاية تبنّى فيصل درّاج المنهج الواقعيّ الماركسيّ وأكّد واقعيّة الأدب في اشتباكه مع ما يجري من حوله، فالواقعيّة في الأدب: تعني الأدب الذي يحاول التغلغل في حركة الواقع وتصوير القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعيّة والتاريخيّة والسياسيّة -وهو ما وجده في أدب محفوظ- وهو الأدب الذي يصور خفايا العلاقات، أي يصور العلاقات من داخلها، فيهتم بما وراء الأحداث وما وراء الظواهر وما وراء العلاقات، وهو الذي يصوّر صراع منظومات القيم السائدة/ والبازغة: السكون والحركة، العبوديّة والحريّة، التمييز والمساواة، الملكية والعمل، بل وتعني الواقعيّة: تجسيد حقيقة الأشياء والأحداث والظواهر والعلاقات أيّ الكشف عن حقيقة هذا كله(4)، وإنفاذًا لرصد هذه الظواهر يتبنّى نظرة جورج لوكاتش حين يقول بضرورة رصد شخصيّات نموذجيّة في مواقف نموذجيّة، مع التأكيد بأن مصطلح "النموذج" يعني تجسيد الخاص والعام معًا أو استخلاص العام من الخاص والكليّ والجزئيّ(5)، في حين يعني النقد الماركسيّ: الاستناد -في رؤيته للأدب والنقد- إلى مقولات الماركسيّة أو الفلسفة الواقعيّة أو الفلسفة الماديّة التاريخيّة، فهو نقد ينهل من الماركسيّة في الأدب (نظريّة الانعكاس)،

وهي نظريّة تقدّم مفاهيم جديدة عن الأدب، والإبداع، ودور التاريخ والإنسان، وتركز على قضايا الواقعيّة والالتزام والتلاحم النسبيّ بين المضمون والشكل والعلاقة بين الأدب والأيدولوجيا والبعد الطبقيّ والإنسانيّ للأدب.(6)

وبهذه البنى يمكن أن نفهم كيف سار درّاج في مشروعه مكرّسًا له حياته، فقد استند إلى معطيات متغيّرة وإلى نظريّة أتاحت له التجديد، ومحاولة الابتكار، والخروج عن المألوف، وكل هذا رغبة في اكتشاف من يكون الفلسطيني، الذي اكتسب وعيًا بالمأساة، مأساة الإلغاء المتعمّد، الذي بدأ بتواطؤ القوى العظمى انتهاءً بتواطؤ الأشقاء العرب والتخلّي عن فلسطين.

وإذا كان اختيار المرء أو أسلوبه جزءًا من عقله ولسانه كما جاء في القول المأثور فإن الاختيارات التي تنحاز إليها الذات الدرّاجيّة تُنبئ، والحال هذه، بأن من ورائها ناقدًا اكتوى بنار الفقد والاغتراب، واجتهد في سبيل أن يُؤسّس لذاته صوتًا نقديًا متفردًا، على اعتبار أن الرجل هو الأسلوب كما تقرر في مدرسيات الأسلوبيّة، أو على اعتبار أن الأسلوب نظام وحركة يضع المرء فكره في إطارهما، وعلى هذا النحو فإن آفاق التشابك والترابط والتراسل بين النقد والبلاغة أو بين النقد والإبداع تبدو ممكنة.

أولًا: فيصل درّاج: معاينة المشهد

يقترن اسم فيصل درّاج عادة بما يمكن تسميته ب"النقد الرصين" غير المداهن؛ ذلك أنّه أظهر رصانة نقديّة في قراءة الصورة النمطيّة وهدمها التي أحاطت بعض ما اصطلح على تسميتهم ب"رموز الثقافة الفلسطينيّة" وهو ما ظهر جليًّا في "أعنف" كتبه المسمّى ب: (بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينيّة)، الذي يحيلنا بعنوانه لا إراديًّا إلى عنوان كتاب كارل ماركس الشهير: بؤس الفلسفة، وتظهر بلاغة العنونة في مجمل العناوين التي انتخبها درّاج في خطابه النقديّ والإبداعيّ بوصفها عتبات نصيّة وبحثيّة ومنهجيّة، ذات أماراتٍ علاماتيّة وسميائيّة تتشابك، والحالُ هذه، مع الغواية التي تفتن القارئ، وتمارس عليه فعل الاستدراج.

ويقترن اسم درّاج كذلك بالمفكّر الفلسطينيّ، لإلحاحه في البحث والتفكير في المسألة الفلسطينيّة، يحلم بإيجاد إجابات عن سؤال هويّاتيّ يمكن من خلاله أن تنطلق بقيّة المشاريع المقترنة بمسألة التحرّر، فوعيه لمأساة التشظي في العالم الداخليّ والخارجيّ، أحالته ليحمل على

عاتقه مسؤولية محاولة إعادة تعريف الفلسطينيّ، الفلسطينيّ الأول الذي جاء من بعده فلسطينيون كثيرون طُردوا وتاهوا وتشظّوا في أقاليم الزجاج(7).

حاكم فيصل درّاج المشهد الثقافيّ الفلسطينيّ خاصة، ولم يعر المشهد العربيّ الثقافيّ العام عظيم الاهتمام ما دام مُنفصلًا عن واقعه، أو غير مرتبط بالقضيّة/ المسألة الفلسطينيّة، كان صريحًا في هذه المسألة، ذلك أنّه نظر بعين ثاقبة إلى المشهد السياسيّ المتداعي في الوطن العربيّ، الذي كان أشبه بكرنفالات بائسة يحمل فيها كل فصيل مزعوم شعارات فارغة تَعِد برخاء وفراديس مصطنعة لا أثر لها، فصائل زعمت الانتصار للحريّة والعمل لها، لكنها للأسف، أثبتت أنها نتائج مُزرية لديكتاتوريّة متجذرّة في أنظمتها ودوغمائيتها، فاغتالت أقلامها المتحررة، وسارت في جنازتها خلف "القائد" وفي ظلّ غياب الحريّة والديموقراطيّة شرطًا للنهوض، أنكر إيجاد الإجابات الحاسمة، فمحاولة إيجادها في مثل هذا التوقيت شبيه بمحاولة لملمة الرؤية وإيضاحها عبر صحراء تصارع فيها الحياة رياح الخماسين، لكن مع هذا بات درّاج يفتش عن الروافد، أملًا في استعادتها في أثناء بناء هُويّة يتكئ عليها، فمثّلت النكبة الحجر الأساس الأول في بناء وعيه، ولا نقول النكبة بقدر ما هو سياق ما بعد النكبة، الذي أيقظ فيه الأسئلة الحائرة التي تنتظر إجابات لها.

أثرّت التجربة التي خاضها فيصل درّاج في مصيره الممتد، ذلك المصير الملتحم مع آلاف الفلسطينيين، في آرائه وتنظيراته، فلم يركن لإجابة، وبدأ بمحاكمة كل ما يقع بين يديه، فمثّلت مسألة إعادة تعريف الثقافة الشرط الرئيسيّ في عمليّة لملمة المتشظي وانضواء الشعب الشتيت جميعًا تحت غاية واحدة، ومثّل جمود هذه الثقافة ونكوصها امتدادًا للتقهقر المأمول من عدو يرى في إلغاء الموجود شرطًا لوجوده، ولا شك أن أيّ إنتاج ثقافيّ لا يتم في غياب ذات مفكّرة، ما يعني أن الذات المفكّرة تقوم بدور كبير في إنتاج الثقافة وتحديد نوعها وأهدافها وهويتها في كل مجتمع إنسانيّ وفي كلّ عصر من العصور(8)، ولمّا أدرك درّاج هذا الغياب اتضح من خلال كتابته أمران: الأول: كيف يمكن تعريف الفلسطينيّ في ضَوء إنتاج ثقافيّ سقيم؟ أمّا الأمر الثاني والناتج عن الأول فهو: إذا كان لا يجد تعريفًا لهويّته، فهذا يعني بالضرورة إصابة الفلسطينيّ بحالة اغتراب تصير وصفًا لازمًا له، وإذا كان أصل المشكلة في افتقار الحالة الفلسطينيّة لثقافة قائمة، فهذا يعني طوعًا انفصالها عن السياق العربيّ الذي يفترض أن

تكون جزءًا منه، ما يعني اغترابًا إضافيًّا، يجعل الفلسطينيّ يقف حائرًا، يقول درّاج: لن يتجاوز الفلسطينيّ اغترابه إلا في ظل انتسابه إلى مشروع عربيّ تحرّريّ(9)، ما يعني كذلك أن علينا تجاوز السرديّة الفجائيّة التي صاغتها الثقافة البائسة الحاضرة بوصف الفلسطينيّ يهوديًّا جديدًا مُقاتِلًا، فالهُويّة المختلقة كأنها هُويّة مقلوبة عن هُويّة مصطنعة -الهُويّة الصهيونيّة- ليست هي الحلّ لعلاج إشكالية الاغتراب المتجذرة.

يبدو في الحديث عن ملامح بناء شخصيّة درّاج ملاحظة ارتكازه لتنظير جورج لوكاتش القائل بضرورة رصد شخصيّات نموذجيّة، وأنه هدم النماذج اللامعة، فلم يجد فيها ما يؤسس لإجابة أو رسم توضيحيّ بالكلمات لكينونة الفلسطينيّ، نجد في المقابل رصدًا لنماذج كانت أقل حظوة لدى "القائد"(10) مثل غسّان كنفاني، الذي خَبِر كيف أسهمت إشكالية الاغتراب التي فرضتها الهُويّة المتعثرة- المنبثقة عن ثقافة غير قويمة- في تعميق الهُوّة، فإدراك الحكومات المضيفة ضعف الفلسطينيّ، جعل من الأماكن التي يذهب إليها منافي غير مرحّبة، تؤرق وجوده وتمعن في إذلاله، وعليه ظهر لدرّاج حضور تسمية أماكن الشتات بالمنفى تسمية منطقيّة قائمة على مجموعة معطيات عاينها أثناء وجوده في المنافي المختلفة، وهو ما كشفت عنه مذكّراته منذ الشذرة الأولى التي أسماها ب"الصعود إلى المنفى"(1)، والمنفى هو المكان الذي يفترض إقامة غير محددة الزمن، فالمنفى مرتبط بالتوقيت، والمنفى يتخذ دلالة سلبيّة حين يكون مكانًا غير محتضن ومليئًا بالتناقضات، فهو يظلّ يتعامل مع الوافدين إليه بوصفهم ضيوفا ثقلاء الظل، ولا سيما إذا كانوا فلسطينيين، والمنفى كما يعبر درّاج عنه متحرّر من دلالة المكان، فهو حالة وجدانيّة، قبل المكان وبعده، بل حالة وجدانيّة معرفيّة، إن صح القول، تضع المنفيّ بين البشر، دون أن يكون معهم، فالمنفى غربة واغتراب، وهو اغتراب قبل أن يكون غربة، لأن المنفى لا يتحدّد بالمكان، بل يؤثر المكان في روح الإنسان وعقله، ولهذا يمكن أن يكون الإنسان منفيًّا في وطنه، وأن يكون طليقًا في مكان بعيد عن الوطن، والمنفى حالة شعوريّة وجدانيّة ثقافيّة، مرجعها نظر الإنسان إلى الوجود، الذي قد يبدو شفّافًا لا ألغاز فيه، لدى الأرواح المطمئنة، وملتبسًا غامضًا شائكًا، لدى أرواح لا تقبل باليقين الميسور، وقد يولد الإنسان راضيًا، مُتصالحًا مع الوجود ذاته، إلى أن تعيد الحياة صوغ مساره، وتجبره على قراءة بدايته ونهايته بصورة مختلفة، منتهيًا إلى وعي أسيان مخذول، يتهم الجميع ولا يتهم أحدًا. (11).

يَعْترفُ فيصل درّاج في سياق متصل بما سبق بأنّ للمرجعيّة الماركسيّة من خلال فكرة الانعكاس، وتَعني التّفسيرَ الاجتماعيّ للأدب حيثُ ظلّ يقرأ الآثارَ الأدبيّة في ضَوء تفاعلاتها الاجتماعيّة الطبَقيّة، من منطلق فَهْمه أنّ الأدبَ هو في الحقيقة مُمارسَةٌ اجتماعيّةٌ بالدرجة الأولى، يقول: "تعلّمتُ من ماركس ألّا أقرأَ أيَّ ظاهرة أدبيّة، إلّا في عَلاقتها بجملة من الظواهر الاجتماعيّة، وتعلّمتُ منه ألّا أقرا أيّةَ ظاهرة إلّا إذا بحثتُ عن الأسباب التاريخيّة التي كوّنتْ هذه الظاهرة، وتعلّمتُ منه أنّ المَعرفةَ الفعّالةَ الحقيقيّة هي أساسُ أيّةِ قراءةٍ نظريّةٍ(12)، ولأنه نظر إلى الواقع المعاش بهذه الطريقة، فلا غرو أن استعان بنماذج شابهت رؤيته، فشكّل طه حسين رافِدًا مُهمًّا لتكوينه المعرفيّ، فمحَضَه دراسة نظّر لها وتراءت النموذج المحبّب له، فكتب عبر أفق متحّرر واجه مصاعب ووأدًا من السلطة الدكتاتوريّة التي سعت لإحباط الحالات الفرديّة، فالحداثة تتخذ منطلقًا رئيسيّا في المشروع الإنسانيّ الذي يكرّس له، فكان أن رأى فيه المثقّف الذي قدّم مشروعًا حضاريًا متكاملًا، يحرر العالم العربيّ من الركود والسلبيّة، وينقله إلى الأزمنة الحديثة، اعتمد مشروعه على وحدة التعليم والديموقراطيّة، معتبرًا الأمر وحده محوًا للأميّة لا أكثر، وأن الديموقراطيّة بلا تعليم، تزييف سيء العاقبة، تمارسه نخبة حاكمة تدافع عن مصالح فئويّة، فلا يزال مشروع طه حسين يحتفظ براهنيته ويتطلع إلى مجتمع وطنيّ موحَّد، لا تنفصل فيه إرادة المجتمع المستنير الفاعل، عن إرادة الدولة الوطنيّة (13).

تعكس كتابة فيصل درّاج محاولة للحاق بنموذج طه حسين والانحياز له، فكتابة فيصل درّاج كما طه حسين، كتابة ترتكز إلى الأسئلة، أمّا المثقّف الآخر الذي حضر كحالة مشابهة له كما يرى، فهو فالتر بنيامين، الذي وجد فيه توأمة لحالته من حيث هو مغترب ومنفصل عن سياقه وذا هويّة قلقة، تبدّى قلقها مع قيام الصهيونيّة ومحاولة جذبها لفالتر بنيامين إلى صفّها، تتبدّى أوجه التشابه التي رآها عبر ما ذكره عنه: كان في خياراته واجتهاداته ما يتمرّد على التصنيف والصيغ المستقرة، وما يهرب من المساومات والحلول السهلة، فعاش حياة المنبوذ الحرّ، أو إنسان الهامش المدافع عن هامشيّته، الذي إن اقترب منه الآخرون ابتعد عنهم، وكلما ابتعد عنه، هجس في لحظة مارقة أن يصالحهم"(14)، يكتب درّاج في هذه المسألة كأنما يكتب عن نفسه، في ابتعاده عن الانصياع لأي مؤسسة، وفي الاغتراب المشابه الذي يتقاسمه مع فالتر بنيامين، ثم يتأكد الشبه في الجزئيّة التي يصفه فيها حين يقول: "مارس

الصحافة شكلًا من النقد الأدبيّ، وتعامل مع الفلسفة كونه ناقدًا أدبيًا، ورأى في النقد الأدبيّ مدخلًا إلى التاريخ، وقرأ التاريخ بنثار من الأعمال الأدبيّة"(15).

وهكذا يبدو درّاج كمن يعاين نفسه، في استلهامه نموذج فالتر بنيامين، من حيث مقاومته الانضواء تحت أي مؤسسة وانتقاله الدائم بين الأماكن، وتجديد أدواته النقدية، ورفضه أن يتكبّل بالنظريّات، ورجوعه إلى التاريخ والسياسة مستعينًا بالنقد الأدبي مرآةً عاكسة لأفكاره.

ورغم التصاعديّة التي مارسها فيصل درّاج في البناء والأخذ بنواصي المعرفة التي تعينه، إلّا أننا نلمح قسوة في قراءته وركونه لمنهجيّة واحدة، ومنشأ ذلك يفسّره الناقد محمد عبيد الله بقوله: "رغم دراسةِ فيصل درّاج للنظريات النقديّةِ المختلفة وهَضمِه لها خلالَ دراسته في فرنسا، فهو لم يتفاعل مع البنيويّة وتَفرّعاتها الشكلانيّة والتفكيكيّة والسيميائيّة رغم أنها كانت شديدةَ القُرب منه، وذلك بسبب اهتماماتِه الفلسفيّة وخلفيّتِه الواقعية التي يصْعُبُ أنْ تَقنعَ بالأدب خالصًا من الموضوع، أو بَعيدًا عن المعنى والرسالة، فظلّ أقربَ إلى مُنطلقات الماركسيّة التي تنهل من الالتزام ومن مَفاهيم الصّراع الطبقيّ، ومنْ أنّ الأدبَ رسالةٌ قبل أنْ يكونَ شكلا فنيّا ولغويّا(16).

إن إلحاحه في تكوين رؤية تميّزه من غيره، وإلحاحه على السؤال الهوياتيّ المندغم بالمنفى والاغتراب؟ يعطي شرعيّة للسؤال عما تكونه الهُويّة وما يكونه الاغتراب في تجربته، ولماذا يكتسب هذا الخطاب أهميّة كبيرة، خاصّة لدى ناقد جاء من فلسطين مثل فيصل درّاج.

ثانيًا: نوافذ للدخول في فهم شخصيّة فيصل درّاج

نافذة الهُويّة والاغتراب

أولا: الهُويّة في كتابات فيصل درّاج: سرد المفهوم ورصد المكتوب

يواجه العالم خطابات محمومة في إعادة تعريف الذات ونسبتها إلى جذورها، وتتصاعد هذه الخطابات مع تصاعد موجات الهجرة واللجوء نحو اتجاهات مختلفة، وتصاعد أحزاب بعينها، تنصاع جموع ما لهذه الخطابات فتخرج في مواجهة علنيّة مع "الآخر" الذي تجد فيه تهديدًا لـ"هُويتها"، فيبرز السؤال مرّة أخرى، ماذا تكون الهُويّة؟

تشعّب مفهوم الهُويّة وانشطر لتنداح إلى معظم العلوم الإنسانيّة والفلسفيّة التي حاولت علاجها وتعريفها، يبدأ الأمر بسيطًا في اللغة العربيّة ليجيء في بعض معانيها بمعنى البئر العميقة (17)، ثم يضيف الجرجانيّ فيما ورد عنه في المعجم الفلسفيّ لمراد وهبة: بأنها الأمر المتعقّل من حيث امتيازه من الأغيار، وتقال بالترادف على المعنى الذي يطلق على اسم الموجود، وهي مشتقة من الهو كما تشتق الإنسانيّة من الإنسان (18)، ويذهب الجرجانيُّ ليعرّفها بأنها معرفة الذات نحو الأسمى، فيكون أفلاطون قد وضع حجر الأساس في الحديث عن الهُويّة، ويكون الجرجانيّ المعتزليّ قد أعاد كتابة ما تحدّث عنه الفلاسفة القدماء بلغة عربيّة.

لا تنفصل الهُويّة عن الثقافة، وتتلخص سببيّة صعوبة الفصل بينهما، بأن ما من هُويّة إلا وتختزل ثقافة، وقد تتعدد الثقافات في الهُويّة الواحدة، كما أنه قد تتنوع الهويات في الثقافة الواحدة، وذلك ما يعبر عنه بالتنوع في إطار الوحدة، فقد تنتمي هُويّة شعب من الشعوب إلى ثقافات متعددة، تمتزج عناصرها، وتتلاقح مكوناتها، فتتبلور في هُويّة واحدة(19)، وعلى هذا الامتداد الثقافيّ يجادل هيجل في الهُويّة وماهيّتها، فيرى بأنها التمثيل الذي يمثّله الفرد في الدولة التي يولد ويعيش ويموت فيها، وعليه فإن هذا الفرد يتوحّد "تلقائيًا مع المجتمع والدولة علاقة فوريّةً وكاملة(20)، وفي تعريف هيجل إشارة إلى مسألة حاضرة وبقوة، هي قضيّة الانتماء من خلال الهُويّة، وإن كان على المستوى الفرديّ، الذي يتطور لاحقًا إلى حالة جماعيّة.

فالهُويّة في جزء كبير منها رديفة لمفهومة الانتماء، وعبر تتبع المسار التاريخيّ والعقلانيّ، نجد أن التاريخ والنشأة هما الوسيلة الوحيدة لرؤية أنفسنا والجماعات التي ننتمي إليها، فهناك مجموعات هائلة من التصنيفات التي ننتمي إليها في الوقت نفسه(21)، ما أفضى إلى تأكيد تلازم الفرد بمجتمعه، فالهُويّة تنقسم إلى صنفين: هُويّة جماعيّة وأخرى فرديّة ذاتيّة، ومن الأمثلة

على الصنف الأول: الطالب، الأم، المحامي، المتزوج ... الخ، ويمكن اجتماع بعض تلك الخصائص في الآن نفسه، وبقدر ما يمكن أن تكون تلك المستويات المتعددة من الانتماء مصدرًا للصراعات، فإن الناس عادة ما ينظمون حياتهم في هُويّة محوريّة أساسيّة تتميز بالاستمراريّة النسبيّة عبر الزمان، ومن ثمة يمكن أن تشكل بعض الهويات المشتركة أساسًا لبعض الحركات الاجتماعيّة، أما الصنف الثاني وهو الهُويّة الفرديّة، فإنه يضع لنا الخصائص التي تميزنا بوصفنا أفرادًا. وتشير تلك الهُويّة إلى عمليّة التنمية الذاتيّة التي نرسم من خلالها ملامح متميزة لأنفسنا ولعلاقتنا مع العالم من حولنا.(22)

تتنافى هذه الإجابات الجاهزة والأكاديميّة مع أطروحة فيصل درّاج التي أسس لها في كتبه، فيخبر بالكثير عمّا يظنّه ويتبنّاه، وهو في كل نقد أدبيّ يعرّض لوجهة نظره، مع التنبيه إلى أن تناوله لثيمة الهُويّة في سؤالها جاءت متعلّقة دومًا بالهُويّة الفلسطينيّة، وفي سرد تحوّلات الهُويّة الفلسطينيّة، فالفلسطينيّ هو من جاء من فلسطين، أو انحدر من عائلة فلسطينيّة، غير أن تأمل الوضع الفلسطينيّ، كما كل وضع قريب، يبدد بداهة الأصل ويطرح أسئلة متعددة، فبين هُويّة النسب والهُويّة الواقعيّة فرق واختلاف، وقد يكون الفلسطينيّ هو الغريب عن أرضه، وهويته الفعليّة تساوي صراعه ضد الشرط الذي أعطاه صفة الغربة، والصراع وحده هو مصدر الهُويّة ومحدد دلالاتها.23،

في التشخيص الظاهر لمسألة الهُويّة من وجهة نظر درّاج، نجد كيف أن الظروف الخاصة بالفلسطينيّ وتعريفه، انزاحت عن الركون إلى السرديات الكلاسيكيّة عن الهُويّة، ما يعني حلول الهُويّة الفلسطينيّة إلى شكل غير متعارف عليه، فيتفق مع أن الحديث عن الهُويّة وما يتصل بها، كالحديث عن ميتافيزيقيا ما، ذلك أنها في النهاية مشكلة نفسيّة وتجربة شعوريّة كما يعبر عنها حسن حنفي (24)، وتكون ذروة هذه الميتافيزيقيا في تجلّيها للهُويّة عندما تحال إلى الوطن المفقود، الذي يخوض صراعه وقتاله من أجل الوطن المفقود، ورغم عدم تكافؤ الفرص، لكن هذا الصراع بمثابة اختبار ممارسة لهذه الهُويّة، عندما يعرف الفلسطينيّ إمكانياته ويختبر إمكانيّات عدوه، مُكتسبًا معرفة جديدة خاصة بالفقراء والمضطهدين،25 في هذه الجزئيّة عبّر فيصل درّاج في معرض الحديث عن تجربة غسّان كنفاني، عما استنبطه عن الهُويّة الفلسطينيّة على وجه التعيين، وباختلافها عن المتعارف للهُويّة، فمظهرها الأول هو

الصراع والاشتباك، وهي هُويّة انبنت فجأة في السياق اللاحق لصراعها على أرضيّة مفقودة، فإذا كان الوجود الماديّ الواقعيّ لقطعة الأرض المتنازع على حريّتها شرطًا، فإن صراع الفلسطينيّ هو من أجل المفقود غير المتحقق بوجوده والشبيه بجنة يُوعد بها.

لم يكتف درّاج بهدم ما يختص بمفهوم الهُويّة وإعادة إنتاجه على الصعيد النفسيّ والإنسانيّ والتاريخيّ بما يلائم الهُويّة الفلسطينيّة، فقد سبق ذلك اتجاهه إلى نقد ما يختطه المنحى السياسيّ في دراسته الهُويّة، إذ يهتم هذا المنحنى بالحديث عن مستويات التعبير عن الهُويّة ضمن العمل السياسيّ ومؤسسات الدولة، عبر قسمتها إلى مستويين يكون المستوى الأول فيها هو مستوى التعبير السياسيّ الجمعيّ عن هذه الهُويّة في شكل تنظيمات وأحزاب وهيئات شعبيّة ذات طَابع تطوّعيّ واختياريّ، والمستوى الثاني هو المستوى الذي تتبلور فيه الهُويّة وتتجسد في مؤسسات وأبنية وإشكاليات قانونيّة على يد الحكومات والأنظمة.26

لكن فيصل نفى انطباق هذا على الحالة الفلسطينيّة وهُويتها، فبعد تأكيده الارتباط الثقافيّ السياسيّ27، ذهب إلى الدخول في نقد واضح وصريح لنسف القيادة المعنيّة بترسيخ الهُويّة، فإذا كنّا قد ذكرنا المسؤولية الملقاة على عاتق المؤسسات التابعة للقيادة والدولة، فإن درّاج في كتابه "بؤس الثقافة" قد وجّه نقدًا عنيفًا لها، ما يعني ملاحظة محاولته فهم الهُويّة من أماكن مختلفة، تتجاهل التراتبات الأكاديميّة البنيويّة لموضوعة الهويات.

فيبدأ بنقد الشكل القائم الحالي في ذلك الوقت وهو القيادة، فوجودها الذي يُعد شرطًا، مثّل عبئًا على الشعب الفلسطينيّ، الذي بات انتماؤه لها وعدمه مرتبطًا بمدى انتمائه إلى القضيّة، ووجد من خلال الأحداث السياسيّة بأن الفلسطينيين قد دخلوا في اشتباك جديد، يتمثّل بمحاولة الخلاص من ربقة الاستبداد الصهيونيّ وربقة الاستبداد المؤسساتيّ التي بنته القيادة، وربما مثّل هذا الطرح على تشاؤميته المفرطة وبؤسه، وأسفرت خيبة درّاج المقيمة من عمله المتقطّع في المؤسسات الفلسطينيّة المختلفة، فلم يخفِ المأساة التي عاشرها شخصيًّا والمرارة التي تجرّعها وهو يجد أن الجهات التي يجب أن تعنى بمسألة ترسيخ الهُويّة وحمايتها ما هي إلا دكاكين، وأن إصرار المثقّفين والأفراد بالانتساب إليها ما هو إلا من باب كسب الرزق وضمان الراتب.

بيّنت المذكرات التي تمثّل ما يمكن وصفه بالعطف على ما سبق، تجسيدًا لرؤاه التي كتب عنها ولخيبته التي أدرج لها فصولًا، حيث رأى كيف يتحوّل الهم الوطنيّ إلى محسوبيّات ومتاهات بلهاء فحسب، بعد أن كان انتسابه في البداية والعمل بمثابة امتداد له في محاولة دراسة العدو من باب "اعرف عدوك" ودراسة الظواهر الأدبيّة الفلسطينيّة من باب "اعرف نفسك28"، فأفصح فيصل في هذه المذكرات عن أمرين: أولهما سبب اختياره النقد الأدبيّ وسيلة لمعرفة الذات، والثاني إعطاء سبب لتخلّيه عن الانتماء إلى أي جهة، وتفهّم الدوافع التي دفعته لصياغة نقد قاس في كتاب واحد، يتقاطع مع هذه السرديّة ملمح اغترابيّ يتمثّل بشعور الاختلاف المتلازم.

ومما يميز الكتابة الفكريّة والنقديّة هو امتدادها وتكامليتها، فلا تنفصل عن بعضها فيما نشره، مما يؤشّر إلى تكراره لأفكاره من باب التأكيد، واتفاقه ثانية مع حسن حنفي في تداخل عناصر كثيرة معًا في بناء الهُويّة، فهي في تكوينها حركيّة مستمرة، متلازمة بتاريخها، ومتفاعلة مع الحريّة، والفرد من خلال الحريّة يقرر الأهميّة النسبيّة التي يعلقها على كل هُويّة بمفردها، فالهُويّة قائمة على الحريّة لأنها إحساس بالذات، والذات -كما يفترض- حرّة، والحريّة قائمة على الهُويّة لأنها تعبير عنها، والحريّة نهاية لا تعطى، بل تتخلّق(29)، أمّا نظرة درّاج في نزوع الهُويّة إلى حريّة شرطًا لتطوّرها فهو التهديد، الذي يسهم في إيقاظها، وبدون هذا التهديد تبقى غافية نائمة في سبات (30)، فتحقق النكبة هو ما أسهم في إيقاظ الهُويّة النائمة للشعب الفلسطينيّ، وإدراكه هزيمته بوصفه مجتمعًا متماسكًا، وتلاشي وجوده في تشكيلة اجتماعيّة وثقافيّة تعيش وتنمو في أطر حاضنة جغرافيّة موحدة، أيّ في إقليم جيوسياسيّ، فإن التراجع الحقيقيّ كان بعد النكبة، لمّا خضعت الأجزاء المتشظيّة من المجتمع الفلسطينيّ لسيادة دول متعددة ونظم سياسيّة وقانونيّة وإداريّة متباينة، نظر بعض هذه الدول نظرة حذرة تجاه تعبيرات الهُويّة الفلسطينيّة، وبعضها الآخر نظر إليها نظرة عدائيّة، وذلك تبعًا للأوضاع الداخليّة لكل منها، وأصبحت هذه الدول هي من يحدد الفضاء السياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ الذي يمكن للفلسطينيين التحرك ضمنه(31).

في سياق الحديث عن التهديدات وتخلّق هُويّة موازية للهُويّة المصطنعة الإلغائيّة، يعرج إلى سؤال عن حال هذه الهُويّة قبل الصراع، فيؤكد بأنها الهُويّة بشكلانيتها، مؤكّدًا في

الوقت نفسه ضرورة الركون إلى الهُويّة التاريخيّة، إذ يتضح في سياقات استحضار الماضي، بأن الافتراضات عن تجانس الهُويّة الوطنيّة الفلسطينيّة واستقرارها قد تجاهلت تعقيداتها الأصليّة، والتباينات التي طفت على السطح في مرحلة الشتات، والأهم من ذلك، الاختلافات في ردود الفعل في لحظة نشوء الأزمات على المستويين: المحليّ والوطنيّ التي تكررت بمرور الوقت. إن هذا من شأنه الاستخفاف بهويات فرعيّة أخرى مصهورة ضمن الهُويّة الوطنيّة المهيمنة، ليست تلك التي سبقت النكبة كالارتباط بالمحليّة فحسب، ولكن أيضا هويات جديدة طفت على السطح في حقبة الشتات كالانتساب إلى مجموعات المقاومة.

وهذا ما جنح إليه حين تساءل عن كيفية تعريف الهُويّة الفلسطينيّة ومن أيّ منظور، فالفلسطينيّ الذي يعيش في "مناطق ال48" كما يقال، يتكلّم لغة تختلف عن الفلسطينيّ في غزّة، وعن لغة فلسطينيّ آخر يعيش في مكان آخر في العالم العربيّ أو خارجه، والفلسطينيّ المحاصر بالاحتلال يقرأ تاريخًا مختلفًا عما يدرّس في مناهج عربيّة متعددة(32)، فهي واحدة من أكثر الهُويّات المثيرة للمشاعر والتفاعلات لتناميها تاريخيًا عبر الضديّة المباشرة مع المشروع الصهيونيّ وما ارتبط به من محاولات الطمس والتهميش والإنكار لوجود شعب بأكمله (33) غير متناسين الانفصال القسريّ الذي واجهه الفلسطينيون عن أشقائهم العرب، تِبعًا للظروف والسياسات التهميشيّة، ما يعني أن مسألة فلسطين، تحوّلت من شأن عربيّ إلى شأن فلسطينيّ يتحمّل عبء نفسه، فسّر فيصل درّاج هذا التحوّل في مسار القضيّة التي يشتق منها التعريف، بالارتباط بين الإخفاقات العربيّة في دعم الفلسطينيين وبإخفاق العرب أنفسهم في تحقيق المشروع العربيّ القوميّ.

وهناك سؤال ماثل مؤداه:كيف استنبط فيصل درّاج رؤاه؟ فنعيد من خلال النقد الأدبيّ والتجربة، وكيف عرف أن هذا سؤاله الأبديّ؟ فتكون الإجابة في الشذرات السيريّة التي كتبها، فقد كتب عمّا خبره وعن بداية هذا السؤال منذ اللحظة الأولى، ولم تكن هذه الشذرات إلا تصريحًا يصف فيه مراحل تكوّن السؤال الذي سيكرّس له حياته مخبرًا في جزء منها المعاناة التي تجرعها الفلسطينيّ بضرورة تعريف نفسه من جديد خصوصًا بعد ردود فعل العالم بامتهانه وتجاهله، وهو ما يفسّر التلازم في كتابة فيصل درّاج بين مفهومي الهُويّة والاغتراب، ولأنّ الهُويّة هي الأصل والاغتراب هو الحالة الوجوديّة النفسيّة التي تطأ الهُويّة، فتغربلها، نرى أن

الحديث عن الاغتراب عامة في كل عصر من العصور ظاهرة قديمة ينضاف إليه المزيد من المعاني، ومنبع حديث درّاج المتوالي عن الاغتراب في أثناء الحديث عن الهُويّة، هو إدراكه أن تخلّق الهُويّة ومرونتها وتفاعلها أساسا طبيعيًّا يستند إلى ثقافة منتجة، لذا فإن من غير الطبيعي حدوث الاغتراب، ذلك أن الاغتراب هو بمثابة الشرخ الذي يصيب الهُويّة، فيأخذ بها إلى مدارات غير محمودة، تبطل تفاعلاتها وتعزلها عن التطوّر، ما قد يقضي بالقضاء على هذه الهُويّة، ومن الجائز القول كذلك بأن الغربة -بمعنى الانتقال والانقلاع من المكان/ الزمان المحبذ للهُويّة الفاعلة- والاغتراب يتلازمان في تأثيرهما السلبيّ على استقرار الهُويّة وقوّتها، فالهُويّة نهاية الأمر منخرطة في الوجود الواقعيّ ومصبوغة بالصبغة الاجتماعيّة، فهي تحمل كل تراث الثقافة والتاريخ.34

ورغم هذه الانتقالات التي تعرّض لها الاغتراب فإنه منذ البداية لم ينفصل عن البعد عن الوطن والغربة والنزوح كما توحي اللفظة في السياق اللغويّ(35)، والانفصال عن الملكيّة ونقلها لآخرين كما يجادل فلاسفة العقد الاجتماعيّ، أمّا على المستوى اللاهوتيّ المتقدّم في كتابات المصلحين أمثال مارتن لوثر وجان كالفن، فقد عنت بُعدًا بين الله والإنسان، رافق هذا الإصلاح على المستوى اللاهوتيّ فيما بعد إصلاح على المستوى الاجتماعيّ النفسيّ ليعود إلى دلالته الإنسانيّة وإن بصورة أعمق فيجيء بمعنى انفصال الإنسان عن ذاته ومخالفته لما هو سائد في المجتمع (36)، وفي التحول الأخير نلتمس سمة التمرّد والخروج بصورة مفاجئة عن السياق المعتاد، الذي انثال إلى مستويات أعمق في علاقة الإنسان بذاته.

ينفصل الاغتراب انفصالًا تامًا عن السياق اللاهوتيّ فيندغم بالإنسانيّ الفلسفيّ، غير منفصل عن سيرورته التاريخيّة، كما يرى هيجل فيصفها بالعمليّة التي من خلالها يفقد الإنسان جزءًا من ذاته في الوجود الخارجيّ، وفي هذا الفقد إما أن تعثر الذات على نفسها في العالم الذي أنتجته، فتتكافل مع ذاتها، وإمّا أن يكون العالم الذي أنتجته الذات غريبًا عنها، ولا ينتمي إليها، بل ويقف عدوًا لها، وقد ركن الاغتراب في فكر ماركس إلى حقيقة أنّ الإنسان مغترب عن جوهره الإنسانيّ، وأنه في الحقيقة ليس هو ما يكمن فيه، أي ليس ما يجب أن يكونه، ما يعني فقدان الاندماج والتوافق بين الفرد والمجتمع، فالاغتراب يحدث عندما لا

يتوافق الفرد مع المجتمع، أي عندما يشعر الفرد بأن "البناء المجتمعيّ" خارج ومنفصل عنه، بينما من المفترض أن يكون الفرد في الوضع الفعليّ له متفقًا مع طبيعته الجوهريّة(37).

يشي هذا الطرح ب"وعي" الاختلاف الذي يدركه الفرد في جوهر نفسه، ما يشعره بنوع من فقدان الانسجام مع خارجه، الذي بدأ في داخله بطريقة غير مقصودة بتأثير الوعي أو الأحداث التي يتعرّض لها، والتي تشعره بالتهديد، فالاغتراب تهديد للكيان الهوياتيّ حين يبتدئ بمعناه السلبيّ، ما يلبث أن يتحوّل إلى حالة إيجابيّة أو "قهر الاغتراب"، سيظلّ اغترابًا، لكن سينتقل إلى لمفاهيم إيجابيّة، فبعد أن يصبح الفرد غريبًا عن البناء الاجتماعيّ فإنه توجد هُوة تفصل الفرد عن كليّته، والفرد هنا يقهرها عن طريق وعيه بكليته التي يريد تحقيقها، لذا فإنه يتخلّى عن ذاته من أجل الاندماج مرة أخرى مع البنية الاجتماعيّة وعندما يتحقق هذا الاندماج يكون أكثر وعيًا، لذا فإن هذا التخلي أو التنازل أو التسليم مقصود من الفرد لأنه يحول دون وجود الاغتراب وهذا هو قانون نفي النفي عند هيجل(38).

لقد ركّز هيجل في تعريف الاغتراب ووصفه، على حالة الاغتراب ضمن التفاعلات التاريخيّة والثقافيّة والاجتماعيّة المحيطة والتي تدفع بحصول الاغتراب، وفي حديثه عن الفرد كان يعني الفرد المثقف أيّ حديث نخبويّ مثاليّ في غالبه، فهو الذي يدرك وحدته مع الجوهر الاجتماعيّ من خلال اغترابه عن ذاته، الذي يسعى من خلاله لتجاوز وجوده الجزئيّ، وهذا يسهم في تحوّل "الكلية" من فكرة إلى حقيقة، و الثقافة حقيقة هي الحركة التي تجعل الجوهر يتحقق في الواقع الفعليّ والعينيّ(39)، ما يعني أن أي إشكاليّة حاصلة أثناء إنتاج الثقافة سواء على المستوى الاجتماعيّ أو السياسيّ أو الاقتصاديّ، ستلقي بأضوائها على استقرار الوعي الفرديّ والجمعيّ، وجميع ذلك يتطلّب لدى هيجل مناخًا من الحريّة كي يتفاعل ويتطوّر، فالحرية شرط أساسيّ لا فرعيّ.

هكذا رسم هيجل ملامح الاغتراب ورسّخ له، لكن السيرورة التاريخيّة كما أسلفنا، أفضت بولادة فيلسوف، كان فيما نظر له مقاربة امتداديّة لمقاربة هيجل ومقاربة فورباخ الدينيّة، فأخذ بالاغتراب من المدار الإنسانيّ البحت إلى المدار الإنسانيّ الماديّ، ودارت مناقشة ماركس عن مفهومَي الإنسان المغترب عن ذاته والعمل المغترب، وبتعبير آخر يعني أن الإنتاج لا ينتمي إلى العامل، كما أن العمل نفسه لا ينتمي إلى ماهيّته الإنسانيّة، ما يعني كذلك أنّه لم

يعد يشعر بحريّته في أفعاله المتعلّقة بالعمل وعمليّة الإنتاج، وعليه يذهب ماركس إلى أن نفي الاغتراب في المجتمع يتوقّف على تغيير البناء الاجتماعيّ لهذا المجتمع، اتفق مع ماركس في حل إشكالية الاغتراب فلاسفة كثر جاؤوا من بعده أمثال جون ستيورات مل وغيرهم، وجدير بالذكر أن ماركس اتفق مع هيجل في رؤيته لقهر الصراع الظاهريّ بين ما هو قائم وما ينبغي أن يكون، ورؤيتهما وهما يتصالحان في العقلانيّ الذي سيظهره الصراع، ذلك العقلانيّ سقيم الحريّة الحقيقيّة والتناغم الدائم(40). ما يعني أن كل المسألة متعلّقة بكيفية استلهام الحريّة المسلوبة على الصعيد الشخصيّ والطبيعيّ والاجتماعيّ، فماركس لم يلغِ ما تبناه هيجل أو ينفصل عنه، بل أضاف عليه مسألة اغتراب من ناحية ماديّة.

أمّا من بعد ماركس فقد انتقل المفهوم إلى علوم الاجتماع وعلم النفس الحديثين، ذلك أن الأحداث التي عصفت بالإنسان والحياة المدنيّة والصناعيّة والحروب قد امتد أثرها إلى الحقول الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، قد عمّقت الأزمة، وكرّست لما يمكن تسميته ب "التشيؤ" والتشيؤ هنا يعني استمرار تحويل الأشخاص إلى أشياء، ذلك أن الرأسماليّة تجرّد البشر من إنسانيّتهم على نحو متزايد، إنها تعامل الأفراد المشاركين في الإنتاج كشيء، بينما تحوّل الشيء الحقيقي الذي يقوم عليه النشاط الإنتاجيّ "المال" إلى ذات مصطنعة للحياة الحديثة(41).

وحقًا أن للتشيؤ تمثُّلات إيجابيّة وسلبيّة أخرى على الصعيد الذاتيّ، فأما الإيجابيّ فهو أن يسلّم الإنسان ذاته إلى الكل في سبيل هدف نبيل، أما المعنى السلبيّ: فهو أن ينظر الإنسان إلى ذاته كما لو كانت شيئًا أو سلعة يطرحها للبيع- وهو ما شدد ماركس عليه- فمن خلاله يفقد الإنسان ذاته ووجود الشرعيّ الأصيل، كما يشير التشيؤ إلى أن الفرد قد تحوّل إلى موضوع وفقد إحساسه بهويّته، ومن ثمّ يشعر بأنه مقتلع حيث لا جذور تربطه بنفسه أو واقعه (42) وهو بالضبط ما ينطبق على الواقع المعاصر و تشييئ الإنسان يعني بالضرورة قمعه والحد من حريته وقهره.(43)

أمّا ملامح هذا الاغتراب وكيف تبدّى لدى فيصل درّاج، فقد رصدناه في أبعاده السابقة، بدءًا من كتبه الأولى انتهاءً بمذكّراته، وكان كما تراكم مفهوم الاغتراب، يصعد معه في وصف مراحل تطوّر درجات الاغتراب الفلسطينيّ، وتحقيقًا لهذه الغاية عمل فيصل درّاج على

التقاط الاغتراب عبر استشفاف انعكاساته من وجوه أبطال الروايات التي درسها وكتب عنها، وتبدّت ملامح هذا الرصد بقوّة في كتابه "ذاكرة المغلوبين" الذي اشتمل على دراسات لشخوص الكُتاب الكبار، فتحضر سمة الاغتراب ومظهرها المتمثل بالغربة والسلخ عن المكان في الدراسة الأولى التي أعدها عن جبرا إبراهيم جبرا، حيث يتتبع ما تقاسيه الشخوص من غربة تصل لتصوير الوطن المفقود بالجنة، وللشعور بأن أيّ مكان جديد تذهب إليه هو بمنزلة منفى لا ينعم عليها بشعور الألفة، والمغترب المحال إلى التشيؤ حين يوصف بالصخرة، رغم ما في الصخرة من معانٍ مختلفة حين يوصف بها.

ويرصد الاغتراب في شخوص غسّان كنفاني، فيجد القارئ لأعمال درّاج ذاك التفاعل بينه وهو ذو التجربة الحقيقيّة وبين الشخوص المكتوبة التي ألقى عليها أصحابها تجربتهم، فتولد تجربة جمعيّة اغترابيّة مما كرّس له درّاج، وفي تجربة غسّان كنفاني يرصد فيصل الدرّاج الاغتراب الدينيّ الفلسطينيّ الذي انماز بفصل الفلسطينيّ عن مقدساته وإنكار إنسانيته وإنكار اعتناقه أي دين، ما أسفر عن تفضيل اليهوديّ ذي التاريخ المهجوس بالأساطير، وبطل غسان الذي يرصد فيه درّاج انعكاسًا لألوف اللاجئين، هويّة منفصلة مغتربة عن سياقها، تحارب لإثبات إنسانيّتها، وتحاول حرب اغترابها عبر خلق هويّة مضادة قلقة تتكئ على الذاكرة، وبسبب اتصاف الهُويّة المتكئة على الذاكرة بالضعف، فإن نهاية ما حاول كنفاني الرصد له قد باء بنتيجة شبه فاشلة، وبعودة الفلسطينيّ إلى دائرته التي يحاول الخروج منها، دائرة لا يعرف فيها نفسه.

أمّا فيما رصده عن إيميل حبيبي، فلعله الاغتراب الذي عاشره كونه لاجئًا فلسطينيًا تنقّل بين المنافي، على اختلاف تجربة فيصل وتجربة سعيد في المتشائل، إلا أن وجه الشبه تبدّى في الشرخ العظيم بين الذات وصاحبها، التي واجه فيصل درّاج مأساة هذا الشرخ جليًّا في مذكّراته، وذلك عندما وعى في أيام اللجوء الأول الوصف الذي وصفه به الأخرون الذي لم يكن على دراية به، حين سمعه أول مرّة شعر به ثقيلًا على مسمعه، وما اختبره في عيون الذين لجأ إليهم حين نظروا إليه بوصفه فلسطينيًا نظرة ناقصة يعرف بها، وتكاد تترسّخ في داخله، لكن محاولات نفي هذا الاغتراب تعود إلى فيصل درّاج مع محاولته قراءة معين بسيسو، ففي محاولة

استعادة المكان، حرص بسيسو على ذلك من خلال المساواة بين الشعر والحقيقة وبين الشاعر وإغاثة العالم (44).

وهكذا حتى نهاية الكتاب وما تلاه من كتابات يقيم درّاج العلاقات بين الحقيقيّ والمجازي في إطار الحديث عن الاغتراب، فيركّز على انعكاساتها، ويكتب عنها كما لو كان يكتب وصفًا أو تشخيصًا من مقابلات أقامها مع هذه الشخصيات، فلم يكن من السهل فعلاً معرفة ما يعنيه درّاج حين يسبغ صفة الغربة على هذه الكتابات، فبعكس الشرح الهوياتيّ، يكتفي أحيانًا بإطلاق صفات الغريب والمغترب والغربة على هذه الشخوص، والمضي قدمًا في السطور التالية، لكن المذكّرات وحدها ما أفصحت عن هذه الثيمة بقوة منذ السطور الأولى ومن خلال عناوينها التي مثّلت عتبات نحو الداخل، ومما تبدّى كذلك هو محاولته الاتكاء إلى شخوص بعينها قابلها وتفاعل معها، في محاولة لفهم ذاته وتكملة هذا النقص الذي يُعرف به كونه فلسطينيًّا، ولعل مما يغيب عن الذكر فيما يخص هذه المذكّرات سردها وتوثيقها للكثير عما يحيط بالسارد دونه، فلم تكن مذكّرات بقدر ما هي أوصاف حول ما جرى من حوله، وحول الذين قابلهم.

ثالثًا: العبور إلى ضفّة فيصل درّاج:

إذا كانت الهُويّة هي الصورة المؤثثة للفرد عن نفسه، فإن ذلك حاصل بتأثير ما تؤديه الثقافة من دور، ولمّا رصد فيصل درّاج بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينيّة، فإنه شرع ببناء تصوّرات وبناء جديد يمكن الحائرين الاتكاء عليها، فبلغت ذروة الخطاب لديه في مقالته الطويلة المعنونة ب"قضايا فلسطينيّة: السياسة والثقافة والهُويّة" مختزلة كل الرؤى التي نظّر لها إضافة إلى ما كتبه مسبقًا، وما أشار إليه في تتبعه لشخوص مكتوبة رأى فيها الصورة المنشودة لما عليه الفلسطينيّ.

يربط فيصل درّاج بداية مسألة قلق الهُويّة بمسألة الحرمان من عناصر الاستقلال الذاتيّ وحقوق الرفض والقبول والاختيار، فمهما تكن العناصر المألوفة التي تدخل في بناء الهُويّة الفلسطينيّة، فإن عنصر المنفى يبقى مُسيطرًا على ما عداه من العناصر، إذ لم يكن هو العنصر المرجع الذي يعيد صياغة العناصر المألوفة كلها.(45)

فالعامل الأول في بناء الهُويّة الفلسطينيّة يتمثّل بارتباطها بالمنفى، فالفلسطينيّ في تعريفه الأول هو المنفي المحروم من عناصر الاستقلال، يقود هذا النفي إلى تحوّل الفلسطينيّ مرآةً للنقص والاغتراب، ويرى درّاج أن الفلسطينيّ غير مكتمل بالضرورة لأنه مغترب، فبعد الاحتلال كان من أبرز المنافي حضورًا في الوعي الفلسطينيّ هو المخيّم، الذي أسبغ عليه صفة اللجوء، مُهدِرًا في ذلك كيانه، ذلك أنّ المخيّم مثّل معنى النفي الحقيقيّ والإخراج من الصورة الإنسانيّة، باتخاذه أماكن منبوذة، كما لو كان عورة يجب سترها(46)، واستشهد درّاج في حديثه ما جاء على لسان "أم سعد" من كتابة غسّان كنفاني، فقد أسهمت شخوص كنفاني في كونها لسانًا آخر هجس بما يعتمل في نفوس العوام والعاديين من اللاجئين، يطرح درّاج فكرة جديدة في الحديث عن هُويّة اللاجئ الفلسطينيّ، فيفرّق بينه وبين أيّ لاجئ آخر، فما يزيد من إشكالية تعريف الهُويّة، ليس فقط لحظة العنف الأولى والسلب، بل العنف الممتد إلى مرحلة ما بعد اللجوء، بما تحتويه من رفض لإنسانيته، ورفض لمحاولاته العيش باعتباره كيانًا، هذا الرفض تُرجم إلى تصريحات مهينة من مسؤولين "عرب"، وعند هذه النقطة يقف الفلسطينيّ مدهوشًا أمام الخيبة التي شهدها من "الإخوة"، رغم إيمانه بأنه جزء من هذا الكيان العربيّ.

يدرك درّاج كيف يُصنَّف الفلسطينيون حسب أماكن وجودهم، فإذا كان المنفيّ رقمًا تستدعي تصرّفاته التعزير المستمر لمحاولته الحياة، فإن محاولات الفلسطينيّ في الداخل لها معاناة يترجم فيها العنف إلى أفعال تدميريّة وتشويهيّة في الأماكن والبيوت، ومهما يكن الموقع الذي يتخذه الفلسطينيّ، فإن سيرته في النهاية تؤسس لسيرة جماعيّة لشعب مقتلع يمارس الصبر والتضحية والتضامن في مواجهة قيم غير إنسانيّة (47)، ولا يعني ذلك أيضًا الركون إلى هذه السيرة إلى سيرة معاناة، فحتى لو كان الشهداء جزءًا بما حملوه من تضحية وكان الوفاء بحفظ أسمائهم، فإن درّاج يستحثّ وجود القضيّة الفلسطينيّة في السياق الأدبيّ الثقافيّ العربيّ، فيجدّ أن حضورها يعني أنها جزء وامتداد للقضايا العربيّة، فالعلاقة متصاعدة، فحضورها بهذا الشكل، جاء بأرقى صور ثقافة هذه الهُويّة وأدرجها في بنية الثقافة العربيّة القائمة.

لكن في مرحلة أخرى يكتب درّاج التاريخ كتابة جديدة، فيجد أنه من الممكن العودة بالزمن وتصنيفه تصنيفًا جديدًا، لنقل ما قبل الهزيمة الكبرى في 67 وما بعد الهزيمة في ال67

وبعد سقوط الأنظمة القوميّة، هنا يرصد كيف انتقلت الهُويّة من السياق العربيّ إلى سياق أكثر ضيقًا، ومرّة أخرى لم يكن هذا الطرد الضمنيّ بإرادة الفلسطينيّ، على أن ما حصل في السياق العربيّ العام قُبيل حصول هذه النتيجة للفلسطينيّ، ما هو الا امتداد، فطالما كانت القضيّة الفلسطينيّة مرتبطة ارتباطًا لا فكاك منه بالسياق العربيّ، فهذا يعني أن ما يطرأ على العرب من مشاكل سينعكس حقًّا على الفلسطينيين في منافيهم العربيّة، وبهذا المعنى، فلا فصل بين مآل مشروع الحداثة العربيّة ومصير القضيّة الفلسطينيّة(48).

يفرغ درّاج في كتابته أخيرًا إلى نتيجة مفادها فهي هُويّة مركبة خارجة عن الإطار العام الذي نُظر إلى الهويّات الأخرى. والعنصر الحاسم فيها هو عنصر التجربة، وهي تترجم إلى جواز سفر، غير موجودة، كانت موجودة وسُرقت (49)، يحاول تعريفها وتحديد سياستها أخيرًا كما يلي:

- إن الهُويّة الفلسطينيّة تساوي الكفاح الوطني الفلسطينيّ، لا أكثر ولا أقل، فأدرك الفلسطينيّ العلاقة الصحيحة بين الغاية والوسيلة وإن وصل إلى مقارنة صحيحة بين إمكانياته الذاتيّة وإمكانيات عدوه ولهذا فإن البحث عن فلسطين الضائعة هو بحث مستمر دؤوب عن الإنسان الفلسطينيّ القادر على إنجاز مهمته، ذلك أن فلسطين هي الإنسان الفلسطينيّ، في قوّته وضعفه، بعيدًا عن أي استطراد بلاغيّ.

- الهُويّة الفلسطينيّة هي وعي الفلسطينيّ لجملة الوقائع التاريخيّة التي طردته من أرضه في فترة وجعلته يقاتل من أجل استعادتها في فترة لاحقة، وهي جملة العناصر التي جعلته يرفض المنفى، أو جعلت منه فلسطينيًا - إسرائيليًا لا يتمتع بحقوق المواطن الإسرائيليّ. فمن لا يحسن النظر إلى تاريخه الذي مضى لا يحسن التعامل مع تاريخه الذي سيأتي، هذا إلا إذا أراد أن يكون مستقبله المهزوم على صورة ماضيه المأساوي.

- ليست الهُويّة الفلسطينيّة، في الحالات جميعًا، نقيضًا كليًا للهويّة الصهيونيّة، ولا هي بالصورة المقلوبة عنها. ذلك أن قياس الهُويّة الأولى بالهُويّة الثانية يقود الهُويّة الفلسطينيّة إلى الأخذ بتصورات الهُويّة الصهيونيّة مثل: الكراهية، والتمييز العنصريّ، وأسطورة الماضي، ناهيك عن أسطورة شعب الله المختار». وعلى أية حال فإن الهُويّة الفلسطينيّة، التي لم تتحقق بعد،

لا تكون سويّة إلا إذا كانت هُويّة حرة، تستولد معاييرها من تجاربها وتشتق قيمها الإنسانيّة من كفاح الفلسطينيين ضد الظلم والاغتراب.

- مهما يكن وضع القوميّ والدينيّ والتراثيّ والموروث في الهُويّة الفلسطينيّة المحتملة فهي لن تحقق غايتها إلا إذا كانت هُويّة تنطلق من التحرر وتدافع عن قيم، تحررية، أي إذا انطلقت من المستقبل. فلا ينجز تحرير الأرض إلا إنسان متحرر، وإلا أصبح عبدًا للأرض قبل أن يحررها، أي ذهب إلى طريق خاطئ لا يحرر فلسطين ولا الفلسطينيين.

- لا يزال الفلسطينيون يبحثون عن هويتهم وسيستمرون في هذا البحث طويلًا، إلى أن يتم تحرير فلسطين العربيّة ويتم تحرير الصهيونيّة من حسبانها المغلق، القائم على العنصريّة وغطرسة القوة.(50)

ما يميّز فيصل درّاج عن السرديات المتداولة وموقعه منها:

- كان المميز فيما طرحه درّاج هو المرونة التي لازمت تعريفه للهُويّة، فلم يركن إلى تعريف، لكنّه في سياقات مختلفة، أنتج الرؤية نفسها بكلمات مختلفة، كما أعاد تركيب الهُويّة من مجموعة معطيات انضافت إلى تعريف الهُويّة العادي.

- لم يكن فيصل درّاج نخبويًّا أو رومانسيًا، فقد انطوت لغة فيصل درّاج على شيء من المأساويّة الواعية لواقعها، فلم ترفع أو تحطّ من قيمة معطيات الواقع الفلسطينيّ، إلا بما تمليه السياقات والأدوات المنطقيّة.

- لم ينفصل درّاج فيما كتبه في النقد عمّا تطرّق إليه في مذكّراته، فالمذكّرات كانت تجسيدًا حيًّا ومسرودًا لما نظّر إليه، فلم يستعن بشخصيّات مروية، بل استعان بتجربته، في السؤال عن مَن يكون بعد خروجه من صفد، هو وأهله، ولم تكن سيرة بالمفهوم الصافي، فاحتوت على رؤى نقديّة عن كتّاب ومفكّرين في الزمن الذي عاشه، كما مزج كلماته بصوت خفيّ ساخر من الحلول المثاليّة التي طرحتها الأيدولوجيات المختلفة، في سبيل تحرير فلسطين.

الخاتمة:

يمكن القول بأن دراسة شخصيّة الناقد الفلسطينيّ فيصل درّاج وتحليل تمثّلات الهُويّة وسؤالات الاغتراب في أعماله قد أسهمت في إلقاء الضوء على قضيّة حساسة ومعقدة عانى منها على امتداد سيرته الممتدة، فقد تبين أن الاغتراب له تأثير كبير في تشكيل الهُويّة

وتجربة الفلسطينيّ اللاجئ والمهاجر، وهو ما يمثل في سيرة فيصل درّاج، الذي قدم من خلال كتاباته النقديّة والروائيّة، تحليلًا عميقًا للهويّة الفلسطينيّة وأثر الاغتراب فيها.

كان درّاج من أوائل من استخدم تشخيص الرواية ونقدها أداةً لفهم الواقع الفلسطينيّ عامة، فأظهر مدى تأثير الثقافة والسرديّة في بناء الهُويّة، ذلك أنّها تكشف جدليات هذا الواقع وحكاياته المخبوءة كنوزها في المخيال الجمعيّ، والذاكرة الجريحة، والوعي العربيّ المأزوم، فقد انشغل بها ردحًا من الزمن، وهو على وَعْيٍ ببلاغتها، مستولدًا منهجًا نقديًّا قادرًا على تفكيك شفرات النّصّ، في سياقٍ تأويليّ، وقد اعتمد على أدوات نقديّة وفلسفيّة، فكرّس قلمه وذاته لمقاومة السرديّة الصهيونيّة، فتبدى في بعض النواحي خلو النقد الذي طال كل الدائرة المتصلة بالقضيّة الفلسطينيّة من عدو وصديق من أي رحمة أو تماهٍ، وفي هذا تأكيد المصداقية التي امتازت بها كتاباته، وإن خضعت في بعض الأحيان لإكراهات الأيدولوجيّة التي اعتنقها، فأسهم ذلك في أن يسقط الكثير من حساباته ما لم يخضع لشروط وضعها هو ليرتقي العمل الأدبيّ إلى رتبة أن يخضع لنقده.

تبيّن من خلال دراسة هذا الموضوع الإشكاليّ في أعمال درّاج أن سؤال الهُويّة ليس سؤالًا وجوديًّا فحسب، بل هو سؤال يسعى لاكتشاف خصوصيّة وجود الإنسان، وتفاعله مع الثقافات والقيم والتجارب المختلفة، فتحليله لمفهوم الهُويّة وتأثير الاغتراب فيها من منظوره المختلف، قد آل بنقلها من الصورة التقليديّة العاطفيّة إلى الصورة العقلانيّة والمنطقيّة، وآل في الآن نفسه بمساهمته في كسر خوف الذين من بعده في نقد ما يأتي إليهم من إجابات جاهزة.

مما لوحظ كذلك هو التغير المستمر الذي أصاب معالجات فيصل درّاج بحكم ما تمليه التجربة، وإيجاده بعض الحلول التي قد توصف بالرومانسيّة مثل المشروع التحرريّ العربيّ الذي به تتحرّر فلسطين، والمعاين لتجربة فيصل درّاج سيجد أن هذه الحلول على سهولتها وبريقها فإنها مستحيلة، ولعلّه حين يعطي إجابات مثل هذه، فهي لا تعدو كونها إجابات نابعة من يأس وتشاؤم.

وفيما يخص مذكراته أو شذراته السيريّة في مجلة الفيصل، نجد أنها تكاد تقترب من مفهوم "النص المفتوح" الذي لم يكن دارجًا كثيرًا بين كتاب العالم العربيّ لما له من أبعاد فلسفيّة وغربيّة، فهذه النصوص المفتوحة الخارجة عن التصنيف كما حال الشذرات السيريّة/

المذكرات التي كتبها درّاج، تجد لها مثيلًا في الكتابات الغربيّة، حيث احتوت نصوصه على بعض الأحداث والأوصاف التي بنى منها أفكارًا مثّلت استمرارية لحديثه الذي بدأه عن المسألة الفلسطينيّة.

المصادر والمراجع:

1) أحمد بعلبكي وآخرون، **الهُويّة وقضاياها في الوعي العربيّ المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت ط1، 2013م.
2) إريك برونر، ستيفن، **النظرية النقدية -مقدمة قصيرة جدًّا-**، ترجمة: سارة عادل، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2016م.
3) أفاية، محمد نور الدين، **الهُويّة والاختلاف**، مطابع أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 1988م.
4) أماراتيا صن، **الهُويّة والعنف**، ترجمة: سحر توفيق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 2008م.
5) الجابري، محمد عابد، **مسألة الهُويّة – العروبة والإسلام والغرب-**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط5، 2015م.
6) **حارس الحكايات: شهادات، دراسات، مراجعات، تكريما للدكتور فيصل درّاج**، تحرير عيسى برهومة وعامر أبو محارب، الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، ط1، 2021م.
7) حنفي، حسن، **الهُويّة**، مجلس الثقافة الأعلى، القاهرة، ط1، 2012م.
8) خليفة، محمد، **دراسات في سيكولوجية الاغتراب**، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2003م.
9) درّاج، فيصل **بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينيّة**، دار الآداب، بيروت، ط1، 1996م.
10) درّاج، فيصل، **الحداثة المتقهقرة: طه حسين وأدونيس**، المؤسسة الفلسطينيّة لدراسة الديموقراطيّة، رام الله، ط1، 2005م.
11) درّاج، فيصل، **الهُويّة، الثقافة، السياسة، قراءة في الحالة الفلسطينيّة**، أزمنة للنشر والتوزيع، عمّان، ط1، 2010م.
12) درّاج، فيصل، **ذاكرة المغلوبين**، وزارة الثقافة، البيرة، ط2، 2017م.
13) درّاج، فيصل، **فالتر بنيامين، المثقف المختلف**، دار أزمنة، عمّان، ط1، 2019م.
14) رجب، محمد، **الاغتراب -سيرة مصطلح-**، دار المعارف، مصر، ط3، 1988م.

15) سلامة كيلة، **الأبعاد المستقبليّة -المشروع الصهيونيّ والمسألة الفلسطينيّة-**، أزمنة، للنشر والتوزيع عنّان، ط1، 2004م.

16) صايغ، روزماري، **تجسيدات الهُويّة لدى مخيّمات اللاجئين الفلسطينيين -رؤية جديدة للمحلي والوطني**، بديل/ المركز الفلسطيني لمصادر حقوق المواطنة واللاجئين، بيت لحم، ط1، 2009م.

17) عباس، فيصل، **الاغتراب -الانسان المعاصر وشقاء الوعي**- دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 2008م.

18) عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربيّة -دراسة في الهُويّة والوعي**-، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط4، 2003م.

19) عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للقومية العربيّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2008م.

20) عبد الله منصور، حسن، **الانتماء والاغتراب**، دار جرش للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 1990م.

21) العتيبي، طارق موسى، **الاغتراب -دراسة تأصيلية فلسفية علمية**-، دار الكتاب الجامعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2018م.

22) عزيز ماضي، شكري، **مناهج النقد الأدبي**، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2020م.

23) علي شتا، السيد، **نظريّة الاغتراب من منظور الاجتماع**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط1، 1997م.

24) غريش، الآن، **علام يطلق اسم فلسطين**؟، ترجمة: داليا سعودي، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط1، 2012م.

25) غيدنز، أنتوني، **علم الاجتماع (مع مدخلات عربيّة)**، ترجمة وتقديم: فايز الصباغ، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2005م.

26) قصري، مدني، **حوارات بين الشرق والغرب**، منشورات أمانة عمّان الكبرى، عمّان، ط1، 2008م.

27) **الكتابة والمنفى**، تحرير: عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2012م.

28) مجموعة مؤلفين، **قضية فلسطين ومستقبل المشروع الوطني الفلسطيني**، ج1، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2015م.

29) معلوف، لويس، **المنجد في اللغة والأدب والعلوم**، دار المشرق، بيروت، ط39، 2002م.

30) ابن منظور، مكرم الأنصاري، جمال الدين، **لسان العرب**، مجلد 10، دار صبح، لبنان، ط1، 1968م.

31) موسى العتيبي، طارق، **الاغتراب -دراسة تأصيلية فلسفية علمية-**، دار الكتاب الجامعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2018م.

32) موهبة، مراد، **المعجم الفلسفي**، دار القاهرة الجديدة، القاهرة، ط3، 1979م.

33) ميكشيللي، أليكس، **الهُويّة**، ترجمة: علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، دمشق، ط1، 1993م.

34) **الهُويّة وقضاياها في الوعي العربيّ المعاصر**، تحرير وتقديم: رياض زكي قاسم، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2013م.

35) وايتلام، كيث، **إيقاعات الزمن -إعادة سرد تاريخ فلسطين-**، ترجمة: لمى سخنيني، العائدون للنشر، عمّان، ط1، 2022م.

المقالات والمداخلات والمواقع الالكترونية:

1) حسن حنفي، مقالة الهُويّة والاغتراب، جريدة مركز الاتحاد، الامارات، 26/ أكتوبر/ 2012م.

2) عادل شهوب، الثقافة والهُويّة -إشكالية المفاهيم والعلاقة، الملتقى الدولي الثاني حول مجتمع المخاطرة، قسم علم الاجتماع والديمغرافيا، جامعة جيجل، الجزائر، 4/ 5 مايو 2009م.

3) وائل حلاق: الدولة والحرية وكيف تفكك المجتمع | بودكاست فنجان عبر الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=bwi8SZLFe2U

المذكّرات:

https://www.alfaisalmag.com/?p=9104

https://www.alfaisalmag.com/?p=7158

- https://www.alfaisalmag.com/?p=9829
- https://www.alfaisalmag.com/?p=11427
- https://www.alfaisalmag.com/?p=12310
- https://www.alfaisalmag.com/?p=12898
- https://www.alfaisalmag.com/?p=13902
- https://www.alfaisalmag.com/?p=15212

يمكن الرجوع لفهم إطار عصر النهضة إلى كتب مثل:

1) خدوري، نجيب، **الاتجاهات السياسيّة في العالم العربيّ -دور الأفكار والمثل العليا في السياسة-**، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط1، 1972م.

2) حوراني، ألبرت، **الفكر العربيّ في عصر النهضة**، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار، بيروت، ط1، 1969م.

3) معاليقي، منذر، **معالم الفكر في عصر النهضة العربيّة**، دار اقرأ، بيروت، ط1، 1987م.

الحواشي:

(1) ينظر: محمد نور الدين أفاية، **الهوية والاختلاف**، مطابع أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 1988م، ص14.

(2) حسن حنفي، **مقالة الهوية والاغتراب**، جريدة مركز الاتحاد، الامارات، 26/ أكتوبر/ 2012م.

(3) ينظر: من حوار مع أدونيس، من كتاب: **حوارات بين الشرق والغرب**، تحرير مدني قصري، منشورات أمانة عمّان الكبرى، عمّان، ط1، 2008م، ص31

(4) ينظر: شكري عزيز ماضي، **مناهج النقد الأدبيّ**، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2020م، ص163

(5) **المرجع نفسه**: ص163.

(6) **المرجع نفسه**: ص164.

(7) مقطع من قصيدة مشهورة للشاعر التونسيّ محمد الصغير أولاد أحمد بعنوان "قلق".

(8) ينظر: عادل شيهوب، **الثقافة والهويّة –إشكالية المفاهيم والعلاقة**، الملتقى الدولي الثاني حول مجتمع المخاطرة، قسم علم الاجتماع والديمغرافيا، جامعة جيجل، الجزائر، 4/ 5 مايو 2009م.

(9) ينظر: **فيصل درّاج**، بؤس الثقافة الفلسطينيّة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1996م، ص84

(10) يرى درّاج أن إشكالية ضرورية الانضواء تحت قائد واحد يقود "مؤسسة" قد شكّل عائِقًا أمام الثقافة الفلسطينيّة من ناحية إمكانية امتزاجها بالثقافة العربيّة، فقد أنتج التغول البيروقراطي الأناني والفردي غيابًا لمشروع التحرر، ما يعني صدمة للفلسطيني وركونه إلى حالتين: إمّا حالة الأمل الغيبي الذي يتكئ على عدالة القضية والمفهوم الرومانسيّ القاضي بأنّ العدالة تعني طوعًا حصول التحرر، أو حالة اليأس والتبعثر الممتد إلى ما لا نهاية.

(11) يُنظر: **الكتابة الذاتية والمنفى**، فيصل درّاج، من كتاب: **الكتابة والمنفى**، تحرير: عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2012، ص231 – ص 242.

(12) **حارس الحكايات**، ص147

(13) ينظر: فيصل دراج، **الحداثة المتقهقرة: طه حسين وأدونيس**، المؤسسة الفلسطينيّة لدراسة الديموقراطية، رام الله، 2005، المقدمة .

(14) ينظر: فيصل درّاج، **فالتر بنيامين: المثقف المختلف**، دار أزمنة، عمّان، ط1، 2019م، ص5

(15) **المصدر نفسه**: ص6.

(16) ينظر: نبيه القاسم، **فيصل درّاج: ناقد لا تكبّله القيود والنظريّات**، صحيفة الاتحاد، حيفا، 14/ 1/ 2022م.

(17) ينظر: لويس معلوف، **المنجد في اللغة والأدب والعلوم**، دار المشرق، بيروت، ط39، 2002م، ص879.

(18) يُنظر: مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار القاهرة الجديدة، ط3، 1979م، ص460

(19) ينظر: عادل شيهوب، **مرجع سابق**، ص6.

(20) ينظر: طارق موسى العتيبي، **الاغتراب –دراسة تأصيلية فلسفية علمية–**، دار الكتاب الجامعي للنشر والتوزيع، الرياض ط1، 2018، ص32

(21) ينظر: أماراتيا صن، **الهوية والعنف**، ترجمة: سحر توفيق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 2008م، ص34.

(22) ينظر: أنتوني غيدنز، **علم الاجتماع (مع مدخلات عربيّة)**، ترجمة وتقديم: فايز الصباغ، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2005م، ص90–ص91.

(23) ينظر: فيصل درّاج، **بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينيّة**، دار الآداب، بيروت، ط1، 1996م، ص138.

(24) ينظر: حسن حنفي، **الهويّة**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2012م، ص11.

(25) ينظر: بؤس الثقافة، ص139.

26 يُنظر: أحمد بعلبكي وآخرون، الهويّة وقضاياها في الوعي العربيّ المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2013م، ص24– ص25.

27 أدرك درّاج كما أسلفنا أهمية الثقافة والهوية الثقافيّة في ترسيخ الهوية الفلسطينيّة منذ القدم وفي الإجابة عن سؤال الهوية، والهوية الثقافيّة تعد جزءًا أساسيًا من تكوين الفرد وتحدد منهج حياته وتفاعله مع العالم المحيط، إنها الصورة الشاملة التي يراها الفرد لنفسه وللمجموعة التي ينتمي إليها، ويتأثر الفرد بالتراث الثقافيّ للمجتمع الذي ينشأ فيه، ويتعلم القيم والمعتقدات والتقاليد المشتركة التي تميز هذا المجتمع، وتشمل العناصر الرئيسية للهوية الثقافيّة اللغة، والدين، والقيم والمعتقدات، والعادات والتقاليد، والملابس والمظاهر الخارجية، والفنون والأدب، والموسيقى والرقص، والمأكل والمشرب، والعمارة والتصميم، كل هذه العناصر تتشكل معًا لتشكل الهوية الثقافيّة للفرد والمجموعة، وتعد الهوية الثقافيّة أيضًا مرنة وقابلة للتغيير، فيمكن للأفراد أن يتأثروا بالتجارب الجديدة والتفاعلات الثقافيّة المختلفة، ومن ثم يمكن أن يطوروا ويغيروا هويتهم الثقافيّة على مر الزمن، ويمكن أن يحدث ذلك عبر الهجرة والتعلم والتبادل الثقافيّ بين المجتمعات المختلفة. وقد تلعب الهوية الثقافيّة دورًا مهمًا في تعزيز التفاهم والتعايش السلمي بين الثقافات المختلفة، عندما يكون لدينا فهم أعمق للهوية الثقافيّة للآخرين، فيمكننا

التفاهم والتعاون بصورة أفضل وتجنب الصدامات الثقافيّة، في النهاية، يمكن القول إن الهوية الثقافيّة هي مفتاح فهم الذات والآخرين. إنها تعكس التنوع والغنى الثقافيّ في عالمنا وتساهم في بناء جسور التواصل والتفاهم العابر للثقافات.

(28) ينظر: فيصل درّاج، **الوصول الأول إلى بيروت (7)**، مجلة الفيصل، سيرة ذاتية، 1/ يناير/ 2019م.

(29) ينظر: حسن حنفي، **الهويّة**، مجلس الثقافة الأعلى، القاهرة، ط1، 2012م، ص23.

(30) ينظر: حسن حنفي، **الهويّة**، مجلس الثقافة الأعلى، القاهرة، ط1، 2012م، ص23.

(31) قضية فلسطين ومستقبل المشروع الوطني الفلسطيني، ص7.

(32) ينظر: حسن حنفي، **الهويّة**، مجلس الثقافة الأعلى، القاهرة، ط1، 2012م، ص23.

(33) ينظر: مجموعة مؤلفين، **قضية فلسطين ومستقبل المشروع الوطني الفلسطيني**، ج1، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2015م، ط1، ص6

(34) ينظر: فيصل عباس، **الاغتراب –الانسان المعاصر وشقاء الوعي–**، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 2008م، ص82

(35)للمزيد ينظر: جمال الدين ابن منظور بن مكرم الأنصاري: **لسان العرب**، مجلد 10، دار صبح، لبنان، ط1، 1968م، مادة غرب، ص32.

(36) يُنظر: محمد رجب، **الاغتراب –سيرة مصطلح–** دار المعارف، مصر، ط3، 1988، ص10، أيضًا: طارق موسى العتيبي، **الاغتراب –دراسة تأصيلية فلسفية علمية–**، دار الكتاب الجامعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2018م، ص12

(37) ينظر: طارق موسى، ص32، أيضًا ينظر: فيصل عباس، **الاغتراب –الانسان المعاصر وشقاء الوعي–** دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 2008م، ص36.

(38) ينظر: طارق موسى العتيبي، **الاغتراب –دراسة تأصيلية فلسفية علمية–**، ص34.

(39) ينظر: فيصل عباس، **مرجع سابق**، ص141

(40) ينظر: السيد على شتا، **نظريّة الاغتراب من منظور الاجتماع**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ط1، 1997م، ص123–ص1124

(41) ينظر: ستيفن إريك برونر، **النظرية النقدية –مقدمة قصيرة جدا–**، ترجمة سارة عادل، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2016، ص45

(42) ينظر: محمد خليفة، **دراسات في سيكولوجية الاغتراب**، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2003م، ص43– ص44

(43) أنجب الاغتراب فيما بعد حديثًا عن الإنسان المغترب بوصفه إنسان البعد الواحد، ما يعني أن الذات في العصر الحديث أصبحت موضوعًا فاقدًا للحياة، والجماهير رغم التمردات العابرة، يبدو أنها أخذت تفضل الوعي والترفيه على

الوعي التعيس بمصيرها، إنها تريد أن تعيش، الأشياء أصبحت متاحة بطريقة لا يعي معها الإنسان أنها مفروضة عليه، ينظر: فيصل عبّاس، **الاغتراب**، ص251- ص253

(44) ينظر: حسن حنفي، **الهويّة**، مجلس الثقافة الأعلى، القاهرة، ط1، 2012م، ص23.

(45) ينظر: فيصل دراج، **ذاكرة المغلوبين**، ص381.

(46) **المرجع نفسه**: ص383.

(47) ينظر: **ذاكرة المغلوبين**، ص386.

(48) **المرجع نفسه**، ص390.

(49) ينظر: فيصل دراج، **الهوية، الثقافة، السياسة، قراءة في الحالة الفلسطينيّة**، أزمنة للنشر والتوزيع، عمّان، ط1، 2010م، ص26-ص27.

(50) ينظر: فيصل درّاج، **الهوية، الثقافة، السياسة، قراءة في الحالة الفلسطينيّة**، ص42 – ص43.