المجلة
الثقافية
مجلة ثقافية فصلية تصدر عن الجامعة الأردنية
العدد الخامس والسبعون

التوزيع
وكالة التوزيع الأردنية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(2002/959/د)

© 2008 تعود جميع حقوق النشر إلى المجلّة الثقافية.

ما ورد في هذا العدد يعبّر عن آراء الكتّاب أنفسهم، ولا يعكس آراء هيئة التحرير، أو سياسة الجامعة الأردنية

المواد التي ترد إلى المجلة لا ترسل إلى أي جهة أخرى للنشر، وبخلافه نعتذر عن نشرها.

تكتب المواد المرسلة بخط واضح أو تطبع بواسطة الحاسب الآلي ويفضل إرسالها على قرص مدمج أو بالبريد الإلكتروني.

يخضع ترتيب المواد لضرورات فنية وإخراجية.

المواد التي ترد للمجلة لا ترد إلى أصحابها سواءً نشرت أو لم تنشر.

الاشتراكات

داخل الأردن	للأفراد	للمؤسسات
	10 دينار	20 دينار

خارج الأردن	للأفراد	للمؤسسات
	50 دولار	100 دولار

رئيس التحرير
محمد شاهين

المستشار الفني
رافع الناصري

هيئة التحرير
أمجد قورشة
رشدي خليل
عاصم الشهابي
عبد الكريم الحياري

التنفيذ والإخراج
منال عمر

التنفيذ الطباعي
مطبعة الجامعة الأردنية

المراسلات باسم رئيس التحرير، ص.ب(13088):
الرمز البريدي 11942 الجامعة الأردنية
عمان – الأردن
تلفون 5355000 فرعي 21044
فاكس 5357122 6 00962
E.mail: cult.j@ju.edu.jo

يمكنكم تصفح المجلة على موقع الجامعة
www.ju.edu.jo/publications

الافتتاحية

4 رئيس التحرير

ملف العدد: نحن والآخر

12 بدايات الرواية العربية: رواية التقدم والفوز عن طريق الآخر — فيصل درّاج

36 «اقضِ على هذه الحيوانات كلها»، غزة 2009 — ناعوم تشومسكي

60 إشكالية مسار متعرج لإشكالية مركبة — حسن نافعة

70 لقاءات على أرضية مشحونة: الآخر في ثلاثية صنع الله إبراهيم — صلاح حزين

وثائق

88 رسالتان من زغلول إلى بلنت — محمد شاهين

إبـــداع

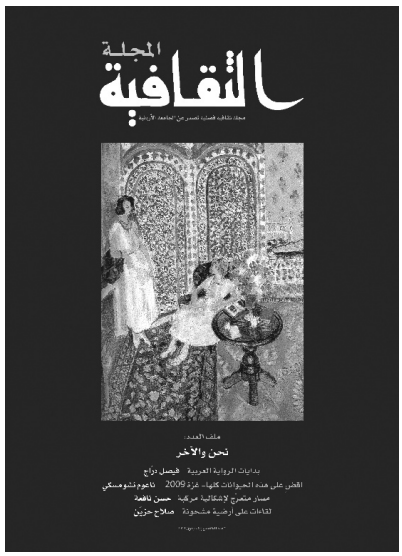
96 الأرض تنهيدتك.. لحنك الأخير «إلى محمود درويش» — عمر أبو الهيجاء

105 كائن السر — سيف الدين محاسنة

109 حجر في ثياب العراق — محمود سليمان

111 تغوّلوا... تطرّفوا — جهاد حمدان

114 سارق النار — نضال القاسم

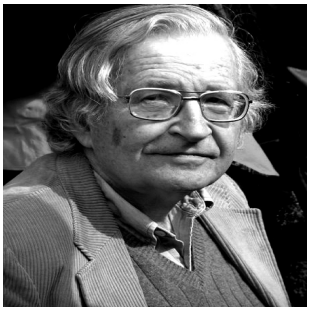


لوحة الغلاف

للرسام الفرنسي هنري ماتيس

1922

تـودّ المجلـة الثـقـافـيـة أن تشكر الفـنـان الخـطـاط محمد سـعـيـد الـصـكـار عـلـى تجشّمه مشقة تصميم عـنـوان المجلة.

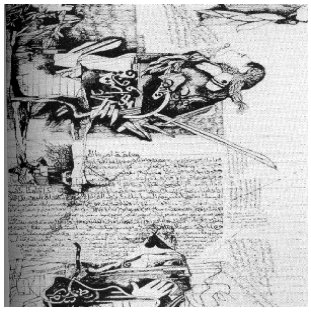


11

115 أطياف الموت — جمال ناجي

دراسات

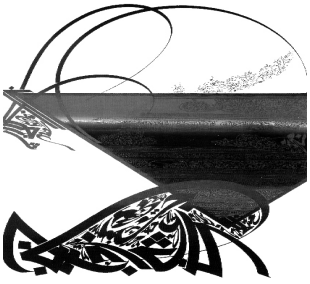
120 كتاب خالد وفن القص عند أمين الريحاني — محمد دكروب



95

حوارات

128 كلينث بروكس — سميرة قعوار

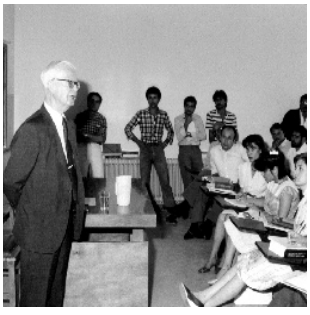


119

أقواس

138 الغرب والشرق في الرواية: الحي اللاتيني نموذجاً — أحمد زلط

141 معجم موسيقي — شعيب حليفي



127

مراجعات

152 عبد الرحمن منيف 2008 — خليل الشيخ

155 الفن العربي الحديث — مي مظفّر

159 الخلافة العثمانية: التحديث والحداثة في القرن التاسع عشر — محمد الأرناؤوط

الافتتاحيـــة

الأنا والآخر

بحث مستمر عن أفق حضاري جديد

رئيس التحرير

وقف العرب على صورة الآخر ابتداءً من نهاية القرن الثامن عشر، حين وصل نابليون إلى مصر، ودخل جنوده إلى ساحة الأزهر. فرسم لنفسه صورة العدو الذي لا يقيم وزناً لحرية الآخرين. لكن نابليون لم يأت بجنوده فقط، بل اصطحب معه العلماء وجلب معه المطبعة، وهو ما أربك العربي الذي وقف حائراً أمام تلك الصورة المزدوجة للآخر، الذي يمتلك قوة العلم وقوة المدفع.

يتكشف هذا الارتباك في أكثر من سبب: أولها، أنّ الغازي، أو المستعمر، لم يمثل قوةً عدوانيةً خارجية فقط، بل جاء معه أيضاً بما بَهَر المهزومين، ذلك أنه لم يكن بإمكانه أن ينتصر لولا سفنه الحربية ومدفعيتها، وذلك الانضباط الشديد لصفوف جيشه الذي عبّر عن النظام والتصور العلمي للعالم. وهذا ما أشار إليه نابليون حين لاحظ أن المملوكي أكثر شجاعة من الجندي الفرنسي، لكنه لا يعرف الانضباط والنظام الذي يعرفه الأخير، وهذا في اعتقاده ما سمح بانتصار النظام على الشجاعة البدائية.

يتمثّل العنصر الأول إذاً، فيما يُدعى «بفتنة المنتصر»، التي تجعل المهزوم ينجذب إلى المنتصر وينفر منه في آن: ينفر منه لأنه تغلب عليه، وينجذب إليه بسبب تقدمه الذي لم يستطع المهزوم أن

يحققه. والواضح في هذا كله أمران: أولهما، النزوع إلى محاكاة المنتصر وتقليده أو مطاولته، بلغة ابن خلدون، وثانيهما، مراجعة الذات التي فرضت على المهزوم أن يتأمل الأسباب التي أفضت إلى هزيمته. ولعل العنصر الأول، أي المحاكاة، هو الذي دفع بالمثقفين التنويريين عامة إلى الانفتاح على ثقافة الآخر والدعوة إلى خلقها في مجتمعاتهم. فبعد أن زار رفاعة الطهطاوي باريس، حين كان على رأس بعثة علمية أرسلها محمد علي باشا إلى فرنسا، أوجز خبرته في كتابه الشهير **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**. ومع أن الطهطاوي كان حريصاً على دينه الحرص كله، وفخوراً بإسلامه، فقد أعجبته وجوهٌ كثيرةٌ من الحياة الفرنسية، فتحدث عن آداب الطعام، ونظر بإعجاب شديد إلى الاقتصاد اللغوي، إذ إن ما يقوله العربي بجمل متوالدةٍ بعيدةٍ عن الدقة، يصوغه الفرنسي بجمل قليلة واضحة محددة. وإضافة إلى هذا فقد انجذب الشيخ الطهطاوي إلى أفكار مونتيسكو التي نادت بسلطة سياسية عقلانية تعيّن وظائف الحاكم وتعلم المحكومين حقوقهم وواجباتهم. ولعل هذا المفهوم السياسي هو الذي أوصل الطهطاوي إلى مفهوم المواطنة، الذي يبدأ من إنسان له حقوق وعليه واجبات. وهو الذي جعله أيضاً يبدأ من الوطن، بالمعنى الثقافي والجغرافي والتاريخي، لا من العرق أو المذهب. مع ذلك، وانطلاقاً من فكرة الوعي المرتبك، فقد رفض الطهطاوي أشياء كثيرة من حياة المجتمع الفرنسي، وتكشف ارتباكه بشكل أكبر حين أعجب بمسيحيين فرنسيين يتصرفون كما لو كانوا مسلمين. وواقع الأمر، أن الطهطاوي، كغيره من التنويريين اللاحقين، وضع جانباً، ولو بشكل نسبي، المعايير الدينية والقومية والوطنية، وأخذ بمفهوم الكوني والكونية، فالعقل كوني لأن الله أعطى البشر حظوظاً متساوية من العقل. والثقافات الإنسانية كونية لأنها تتحاور وتتكامل وتتبادل المعرفة، فمثلما أن الغرب أفاد من الحضارة الإسلامية ذات مرة، فمن حق المسلمين أن يستفيدوا من الحضارة الأوروبية في زمن آخر.

وإذا كان في موقف الطهطاوي من الآخر ما يتضمن الارتباك، أي الخروج من اليقين الموروث إلى أسئلة جديدة، فإن هذا الارتباك تزايد لدى مفكرين لاحقين مثل سلامة موسى الذي اعتقد أن ذهاب المجتمع المصري، مثل غيره من المجتمعات العربية، إلى المجتمع الصناعي الأوروبي يأخذ بيده إلى زمن حديث كلياً. لكن هذا الدارويني لم يسأل نفسه، بسبب ارتباكه الشديد، عن الشروط الفعلية التي مكّنت المجتمعات من الدخول إلى العصر الصناعي. وهذا الارتباك الذي يقترب من الغفلة هو الذي جعله يدير حديثاً مجرداً بين رذائل المجتمع الزراعي المتسم بالركود والانغلاق وتكفير الجديد، والمجتمع الصناعي المتغير المتطور المأخوذ بفكرة الزمن والإنتاج. ومن أجل الابتعاد عن الأحكام البسيطة الجاهزة التي يمكن أن تتهم موسى، مثل غيره، بالتبعية والتبشير بأفكار غربية، ينبغي تأمل الأسباب التي دفعت المفكر الغيور إلى ما بشّر به، فهو لم ينجذب إلى الآخر إلا بسبب الشروط البائسة التي تعيش فيها الأنا. وبداهةً فإن أحكام موسى المتسرعة تُرد إلى نقص في وعيه التاريخي، فهو لم يتأمل الشروط التاريخية التي أنتجت المجتمع الصناعي البريطاني، ولم يتأمل الشروط الضرورية لإنتاج مجتمع صناعي عربي يحاكي غيره. وواقع الأمر أن سلامة موسى، مثل غيره من التنويريين، وقع في أوهام الفكر والتمنيات التي تجعل المثقف يتكلم عن الهدف ولا يتبصر السبل العملية التي تفضي إليه.

ومهما تكن حدود الوهم والحقيقة في خطاب سلامة موسى، فقد لازم هذا الخطاب جميع المثقفين العرب الذين حلموا، ولا زالوا يحلمون بمجتمع عربي يتحرر من تخلفه. والفرق بين هؤلاء هو الوعي بالتاريخ أو عدم الوعي به، والخلط بين النظري والعملي. انطلاقاً من هاتين الأطروحتين يمكن أن نقرأ طه حسين وهو يدير حواراً طويلاً بين الأنا والآخر، لا شغفاً بالآخر بل احتجاجاً على الواقع المصري الذي كانت تسوسه نخبة حاكمة تعبث بأكثرية اجتماعية جاهلة. ولن يختلف الأمر لدى قسطنطين زريق، المفكر القومي الشهير، الذي أراد أن يرد على جبروت الآخر بـ «أنا» عربية موحدة تتحقق بالوعي القومي والوحدة العربية. وكذلك حال علي عبد الرازق الذي أراد إسلاماً يؤمّن الحرية والعدالة والمساواة ويلبي حاجات العصر.

بيد أن الأساسي في هذا كله، أن المثقف العربي المأزوم لم يتأمل أزمته الداخلية أو تخلفه بشكل أدق إلا بسبب قدوم الآخر إليه، ورفضه محاولة محاكاته معاً. بل إن هذا المثقف لم يكن قادراً على تقديم مقترحاته، إلا لأنه انفتح على ثقافة الآخر وأخذ منها مفاهيم كثيرة، مبيناً أن الأنا المغلقة لا تكتشف هشاشتها أو تماسكها إلا إذا كسرت من الخارج، وحاولت الرد عليه.

لم يستطع طه حسين الفخور بمصر الفرعونية والمتوسطية، والذي كان يكنّ للغة العربية والأدب العربي احتراماً كبيراً، أن يصوغ أفكاره الإشكالية إلا بفضل ما تعلمه من الثقافة الفرنسية. فمن العبث كل العبث أن نقرأ كتابه في الشعر الجاهلي دون أن ندرك ما استفاده من أفكار ديكارت التي تستبدل باليقين الموروث شكاً مفتوحاً، وبالمعرفة التامة المغلقة معرفة متنامية لا سبيل إلى إغلاقها. كما أن من العبث أن نقرأ مساهمته الكبيرة والجادة والموؤودة معاً التي وضعها في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** من دون أن نقف على تأثره الشديد بالبرنامج التعليمي الذي وضعته الثورة الفرنسية وأعيد تنقيحه وتطويره أكثر من مرة. وعلى هذا فإن صيغة الأنا والآخر لا تختصر إلى ثنائية الخير والشر إلا لدى العقول الجافة والمغلقة التي تعتقد أن المجتمعات الإنسانية جزرٌ مكتفية بذاتها من دون حوار أو اتصال. فسواءٌ كان طه حسين يطالب بتقليد الآخر أو الاستفادة منه فإن المقولات التي أتى بها في **مستقبل الثقافة في مصر**، مقولات كونية تحتاج إليها جميع الشعوب التي ترغب بالحياة. فقد أراد طه حسين في كتابه أن يربط بين علاقتين أساسيتين: التعليم والديمقراطية، معتقداً أن التعليم في نظام مستبد هو شكل مقنّع من الأمية بل إنه أكثر من الأمية خطراً، لأن الجاهل البريء، بعيد عن التبجح والمباهاة، كما أن الديمقراطية في مجتمع جاهل تكرّس تلك الثقافة القديمة التي فيها ومن خلالها، تجثم النخب فوق الرعية بشكل شرعي أو غير شرعي. ولهذا فإن علاقة طه حسين بالآخر لا ينبغي أن تقرأ فقط من خلال دعواه المتوسطية أو محاكاة أوروبا، بل أيضاً من خلال موضوعية العلاقة بين الديمقراطية والتعليم.

وفي جميع الحالات، فإن هذا المجدد الذي حظي بلقب عميد الأدب العربي الذي رضي به أعداؤه ومحبوه أيضاً، لم يكن له أن يبلغ ما بلغه لولا المنهج الديكارتي وجمعه بين الثقافة الفرنسية والثقافة اليونانية وصولاً إلى علم الحقوق الروماني. وهذا ما جعل ثقافته تحتشد بأكثر من آخر: فرنسي وآخر يوناني وآخر روماني ... غير أن معنى الآخر لا يحدّدُ إلا باجتهاد الأنا التي إن حظيت بالمسؤولية والفهم

والإدراك أخذت فضائل هذا الآخر وأنكرت وجوهاً أخرى، والتي إن كانت خاملة جاهلة وجهولة، رفضت الآخر متوهمة أنها تمتلك الحقيقة. وعلى الرغم من أن دعاة الجهل والتخلف لا ينددون بـ طه حسين، فإن مراجعه الفكرية لا تختلف عن مراجع الفكر القومي وغيره، فالفكر القومي كما وضعه قسطنطين زريق وساطع الحصري وغيرهما لم يكن ممكناً من دون تأثرهما الشديد بالأفكار القومية الحديثة التي صاغها الفلاسفة الألمان والفرنسيين وغيرهم من دعاة الاشتراكية. فقد أعطى قسطنطين زريق شيئاً مختلفاً كلياً انطلاقاً من اعتراف الأنا بذاتها واعترافها بالآخر والعمل على إقامة حوار متميز بينهما، فكراً قومياً حداثياً بعيداً عن تصورات عقيمة توهمت أن للعربي جوهراً يختلف عن غيره. وإذا كانت البلاغة العربية المكتفية بذاتها والتي لا تريد أن تتعلم من الآخر شيئاً قد وحدت في النهاية بين القومية والاستبداد، فإن قسطنطين زريق، المؤرخ العقلاني الذي درس نظريات التاريخ العربية والغربية، أدرك أن الوعي القومي من حيث هو وعي حديث لا يستوي إلا بجملة من العلاقات الحداثية: الديمقراطية، المجتمع المدني، الاعتراف المتبادل بين الحاكم والمحكوم، دولة الدستور ...الخ.

إن التعرف الحقيقي على الآخر، والاعتراف بمنجزاته وبالأسباب المتعددة التي أفضت إليها، هو الشرط الحاسم الذي يجعل الأنا تعيد بناء ذاتها. ولهذا فإننا نميز بين نفي الآخر والاعتراف به، ذلك أن نفي الآخر يعني نفي الأنا أيضاً لأنه لا أنا إلا بآخر يحددها وتحدد به، مثلما أن في كل أنا مجموعة من الأنوات السابقة والحاضرة، وفي كل آخر آخر بصيغة الجمع. فالحضارة العربية الإسلامية لم تكن ممكنة في طورها السابق في العصرين الأموي والعباسي، إلا بتمازج متعدد العناصر: الدين الإسلامي، والاستفادة من الثقافة اليونانية ومن مفهوم الإدارة والسلطة كما مارسه الفرس والرومان. وكذلك حال الحضارة الأوروبية المعاصرة التي هي محصلة لتمازج الحضارة اليونانية القديمة، والمسيحية، والإصلاح الديني المسيحي المتواصل واستيعاب منجزات الحضارة الإسلامية. أكثر من ذلك أن الثقافة العربية المعاصرة، دون الدخول في تحديدات كثيرة، هي مزيج من الموروث الثقافي العربي والثقافة الأوروبية المعاصرة والتجارب العملية للشعوب العربية في كفاحها من أجل التحرر الوطني والاجتماعي. إلى ذلك فإن كثيراً من أجناس الكتابة العربية الحديثة لم تكن ممكنة من دون التعرف على الآخر كما هي الحال في المسرح والسينما والرواية وفلسفة الإنسان والنقد الأدبي في تلاوينه المختلفة ونظريات علم الاجتماع وعلم النفس وما شابه ذلك. وعلى هذا فإن الواحد المكتفي بذاته والمتوهم بنقاء ذاتي خالص مجرد أسطورة باطلة أو وهم حزين يقذف بصاحبه خارج التاريخ البشري.

إذا كان التراث، كما مورس على الأقل، تعبيراً عن الحقيقة وسبيلاً إلى النصر فلماذا انهزم العالم الإسلامي أمام الاستعمار الأوروبي؟ إن الأمر لا يعود إلى الإيمان أو عدم الإيمان أو التشكيك بعظمة الدين الإسلامي، لكنه يرد إلى وقائع غير دينية أولها وأبرزها هو العلم والمعرفة من حيث هي قوة واستطاعة. قاد هذا المدافعين عن التراث إلى مساواة الغرب بالكفرة، أو القول بضرورة العودة إلى المنابع الإسلامية النقية قبل أن تتلوث بممارسات سلطوية متعاقبة تنتمي إلى الإسلام ظاهرياً ولا تأخذ بتعاليمه. وعلى هذا فإن الدعوة إلى الأصولية في سياق الهجوم الاستعماري على البلدان الإسلامية

والعربية لم يكن مشفوعاً بأمور دينية صرفة، بل محاولة لفهم جديد، وإن كان يحاول فهماً جديداً للإسلام يجعله قادراً على مواجهة التحدي الأوروبي وتأكيد الهوية العربية الإسلامية التي اضطربت أمام تفوق الفرنجة على غيرهم. ومن الطريف أن نجد صدىً لهذا التصور عند حافظ إبراهيم، الشاعر المصري الذي كان معجباً بالشيخ محمد عبده. فعندما بحث شاعر النيل عن هوية يستند إليها، وهو يرفض الاستبداد الإنجليزي في مصر والسودان، لم يجد إلا اللغة العربية التي وحد بين صعودها و ظهور الإسلام. عبر إبراهيم عن هذا التصور في كتابه **ليالي سطيح** الذي هو مرآة لمثقف عربي مأزوم يبحث عما يشد أزره وينير طريقه. وواقع الأمر أن إبراهيم، وليس بعيداً عن الطهطاوي وغيره، كان يهجس بهوية عربية إسلامية جديدة ويستعيد الأمور الإيجابية الغائمة في الماضي ويعيد صوغها انطلاقاً من تحديات الحاضر دون الوصول إلى جواب أخير واضح.

ولعل العمل على مصالحة الموروث والحديث يظهر واضحاً في أعمال كثيرة، فعندما أراد مفتي الديار الإسلامية الشيخ محمد عبده أن يصالح بين الإسلام والعصر قرأ الإنجليزي سبنسر ودرس كثيراً من الأفكار محاولاً أن يطور الإسلام وأن يحتفظ بجوهره معاً. ولهذا يرى البعض أن الشيخ اقترب في اجتهاده من العلمانية علماً بأنه كان يهجس أولاً بتصور إسلامي متحرر من الجمود والانغلاق والادعاء الزائف إلى الإسلام. هذا ما دفعه لزوماً إلى أن يشير في كتابه **الإسلام بين المدنية والحضارة** إلى رجال دين لا يلتمسون في الإسلام إلا قشوره دون أن يدركوا أن قوة الإسلام الحقيقية تنبع من قدرته على مجابهة تحديات العصر واستئناف منجزاته القديمة. ينطبق هذا أيضاً على الشيخ الكواكبي الذي وحد في كتابه **طبائع الاستبداد** بين تصور إسلامي فخور بإسلامه وبعض التعاليم الغربية التي اعترفت بحرية الإنسان وبحق الرعية في مراقبة الحاكم والتصدي لمفاسده ورذائله، مؤكداً أن الإسلام الحق هو الذي ينصف الرعية ولا يقبل ممارسات سلطوية تذهب بحقوقها. لا غرابة إذاً في تصور متطور يود أن يكون تطورياً كما نجد عند قاسم أمين، الذي ينادي بتحرر المرأة مستضيئاً بأفكار الشيخ محمد عبده، في المستقبل والزمن الأساسي سبيلاً يذهب إليه المسلم الصالح. ولهذا فإنه انجذب إلى مفهوم العلوم ودورها في تحقيق التقدم الاجتماعي كما لو كانت العلوم بديلاً عن إيمان مغلق بالماضي وتعبيراً عن إرادة إسلامية ترفض الهزيمة والتخلف.

تقاسم الكواكبي ومحمد عبده وقاسم أمين إيماناً حاسماً يلتزم بروح العصر لا بتقاليد جامدة ترى المسلم ولا ترى دوره في الحياة وفي العالم. وبسبب ذلك تقاسموا أيضاً مواقف ثلاثة: التذكير بروح الإسلام الحقة وبعظمة المسلمين في الماضي؛ الاعتراف بالجديد الإيجابي الذي جاءت به أوروبا، والمتمثل بإعادة الاعتبار إلى الإنسان من حيث هو كائن جدير بالحرية والاحترام وتحقيق حاجاته عوضاً عن اختزاله إلى موضوع ديني مجرد، يحترم الأديان وينسى حقوقه الباقية. كذلك أكّد على النزوع إلى المستقبل من حيث أن هذا الإنسان هو محصلة ضرورية لفعل إنساني مبدع يطرح أسئلة جديدة ويقدم إجابات جديدة، مدركاً أن تجدد الانسان هو تجدد حاجاته وأن ارتقاء الانسان مرتبط بارتقاء حاجاته وتنوعها. وبيت القصيد هنا هو الاحتفاظ بالزمن الراشدي الذهبي كحلم بعيد ليس من السهل تحقيقه في زمن آخر، والاستعاضة

عنه بحلم قادم يرتقي بالإنسان طالما أن روح الدين الإسلامي تكمن في توليد إنسان يحقق كرامته الشاملة. ولعل الفرق بين حاجات الأزمنة المنقضية وحاجات الأزمنة الحديثة هو الذي دفع الشيخ الأزهري علي عبد الرازق في كتابه المعروف **الإسلام وأصول الحكم** إلى رفض مفهوم الخلافة واعتبار الفضاء السياسي فضاءً إنسانياً حراً يصوغه البشر الأحرار وفق معيشتهم وتجاربهم. وكما هو معروف، فقد أراد الشيخ الأزهري أن يرد على الملك فؤاد الذي أراد أن يوظف الإسلام لأغراضه الخاصة، منطلقاً من حلمه في الخلافة غير آبه بالضرورة بأن يكون حاكماً إسلامياً عادلاً، والأكثر من ذلك أهمية أن هذا الشيخ الأزهري الذي أراد أن يكون امتداداً متطوراً نوعياً للشيخ محمد عبده، التمس العلم والقواعد العلمية للبرهنة على أنه لا وجود لنص إسلامي تحدث عن الخلافة واعتبرها واجباً دينياً. ولهذا رجع إلى التاريخ الإسلامي وأكد أن التوحيد بين الإسلام والخلافة زوراً لم يكن إلا وسيلة لخلفاء مستبدين ألهوا أنفسهم وقمعوا الرعية قائلين بالإسلام ظاهرياً ومهملين كلياً قيمه الحقيقية، ولهذا ارتبط اسم معظم الخلفاء في الزمنين الأموي والعباسي بالقهر والقمع. وبداهة فإن الشيخ عبد الرزاق أراد قبل كل شيء أن يؤكد دنيوية السلطة السياسية وأن هذه السلطة يمكن أن تكون صالحة ومؤمنة وفاضلة مجسدة لمعنى الخلافة في أبهى صورها، ويمكن أن تكون فاسدة مستبدة بعيدة عن روح الإسلام. لكن المؤكد أن الذين أصروا على ألقاب التفخيم و الخلافة كانوا الأكثر استبداداً وبعداً عن رؤية الإسلام. ومن الطريف هنا أن الملك فؤاد نفسه، الذي رغب بمفهوم الخليفة حين كانت مصر خاضعة للاستعمار الإنجليزي، كان هو أداة لسياستهم، ناسياً فرض الجهاد ومتناسياً أن الأكثرية المطلقة من الشعب المصري آنذاك كانت أمية وتعاني من الفقر والجوع.

تندرج محاولات محمد عبده وقاسم أمين وعلي عبد الرازق وطه حسين في إطار محدد عنوانه الوعي المأزوم للإنسان العربي المسلم الذي يبحث عن خلاصٍ لا يعرف السبل المفضية إليه، فيرجع إلى الموروث وينبهر بالغرب ويتأمل معيشه اليومي مجتهداً قدر ما استطاع في البحث عن أفق جديد، بهذا تكون محاولات كل هؤلاء بعيدة عما يسمى بـ: الغربنة، التأورُبّ، الاغتراب الحضاري، التبعية، التقاليد. ذلك أن كل ما قاموا به هو اجتهاد فاضل طالبوا الإسلام به. وكل ما قاموا به هو السعي لبناء مشروع ثقافي حضاري جديد يصالح بين الإسلام والمنظور العلمي للعالم بعيداً عن تلفيق لاحق عنوانه الأصالة والمعاصرة ♦

الستارة المصرية ١٩٤٨، للفنان هنري ماتيس

ملف العدد

فيصل درّاج

ناعوم تشومسكي

حسن نافعة

صلاح حزيّن

بدايات الرواية العربية:
رواية التقدم والفوز عن طريق الآخر

فيصل درّاج

تضمنت الرواية العربية، في بداياتها الأولى، الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، تقريباً، بعدين: التعرّف المرتبك على «الآخر المتفوق»، في شكليه الأوروبي والأمريكي، والتعرّف على الذات، عن طريق هذا «الآخر»، الذي وضع أمام الإنسان العربي عالماً مختلف القيم والمفاهيم والإمكانيات، وأجبره على المقارنة ومساءلة الذات عن أسباب تخلفها. انطوى هذا التعرّف، الذي فتن العربي وأقنعه بالمحاكاة، على «استعارة» الكتابة الروائية، التي لم يعرفها الموروث العربي، وعلى الانزياح عن «المقامة»، التي جمعت بين البلاغة والموعظة، إلى تجربة كتابية جديدة، تحتاج إلى لغة عربية حديثة.

أخذ «الآخر»، في مرحلة الرواية العربية الجنينية، وضع «المرجع الخارجي»، الذي أملى على الروائي الوليد أن يكتب ما يرى وأن يسجّل ما يريد أن يكون. لم يكن المرجع الداخلي للكتابة، الذي جمع بين أكثر من لغة وحكم وتصور، إلا انعكاساً لوعي مضطرب، يريد أن يكون ذاته وغيره ويودّ، أحياناً، أن يصالح بين الماضي والمستقبل المرغوب.

كتب العربي تخلّفه عن «الآخر» بجنس أدبي مستعار منه، منتهياً إلى اضطراب لا بدّ منه، ومنتجاً كتابة مقيّدة احتاجت، زمناً طويلاً، لتغدو سويّة متحررة. أعطت هذه الكتابة صورة عن الغرب الذي تعرّفت عليه وأعطت صورة عن وعي عربي ينظر إلى ذاته وهو ينظر إلى آخر، ويقارن بين الطرفين وينتظر «عالماً جديداً» يجمعهما. شكّل الغرب، والحالة هذه، عنصراً داخلياً في الكتابة الروائية، وجعل من الأخيرة مرآة لوعي ثقافي عربي، أراد أن يكتب الرواية في شروط اجتماعية بعيدة عن «زمن الرواية». مثّلت الرواية العربية الوليدة، والحال هذه، شهادة مزدوجة: شهادة على جنس أدبي وافد، له معوّقاته المتعددة، وشهادة على وضع اجتماعي ثقافي عربي يحتفي بالقديم، ويساوي بين الجديد والخطيئة.

تقرأ هذه الدراسة علاقة «الأنا العربية» بالآخر في ست شهادات متعاقبة، بالمعنى الزمني، تبدأ بالعقد الرابع من القرن التاسع عشر وتنتهي بالعقد الرابع من القرن العشرين، وهي: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الساق على الساق، ويْ. إذن لستُ بإفرنجي، غابة الحق، كتاب خالد**، ورواية **أديب** لطه حسين.

1- الطهطاوي: فتنة الآخر وضرورة المحاكاة:

في عام 1834 ظهرت الطبعة الأولى من كتاب رفاعة الطهطاوي **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، الذي سجّل فيه ردود فعل عربي مسلم يزور باريس للمرة الأولى، وقارن بين تقدّمها وأحوال البلد الذي جاء منه. من المفترض أن يتمثّل الجوهري، في كتاب الطالب المصري النجيب، بوصف المدينة الغربية، خاصة أن اسم العاصمة الفرنسية لم يظهر في اللغة العربية إلا في أوائل القرن التاسع عشر، على لسان «نقولا الترك»، الذي عاصر حملة بونابرت وأرّخ لها. غير أن ما هو مفترض انتقل، رغم تحققّه، إلى حيز آخر، عنوانه: ارتباك «الوعي الشرقي» أمام «الحقيقة الغربية». تجلّى الارتباك في عنوان الكتاب وفي المنظور الثقافي الموروث للعالم، وفي تلك المساحة الجاهزة التي تضع «ديار الإسلام» فوق «ديار الكفرة».

اتكأ الكاتب، وهو يرى إلى عاصمة الثورة الفرنسية، على صناعة لفظية متوارثة، قوامها «الجناس المصحف» بين كلمتي «تخليص» و«تلخيص»، أو بين كلمتي «إبريز» و«باريز» معلناً، منذ البداية، أنه يواجه العالم الجديد بوعي قديم. ولم يكن وضعه مختلفاً، حين أخذ بمنظور تراتبي للقارات والبشر، يشتق أقدار البشر والأمكنة من الانتساب إلى الإسلام أو عدم الانتساب إليه. فالشعوب، كما يرى، تنقسم إلى مراتب ثلاث: مرتبة المتوحشين، ومرتبة البرابرة، ومرتبة «أهل الظرف والأدب والتحضر والتمدن»، التي ارتقى إليها العرب أيام العباسيين وملوك الأندلس، قبل أن يتفوق عليهم «الإفرنج» في العصور الأخيرة، بفضل ما أتقنوا من علوم (ص11). لم يستعمل الكاتب كلمة «الكَفَرَة»، وهو ما تقضي به ثقافة «الجناس المصحف»، فقد

آثر كلمة «الإفرنج» التي تضع المعيار الديني جانباً. أخذت القارات، مع ذلك، مراتبها من علاقتها بالأديان، فأفضلها آسيا مهد الإسلام وموطن العرب، تليها إفريقيا حاضنة مصر و«عش الأولياء والصلحاء والعلماء»، وثالثة القارات أوروبا، وهي لا يشرفها إلا «وجود الإمام الأعظم سلطان الإسلام فيها»، ولا يليق بأمريكا شيء من صفات الفضيلة، فهي بعيدة عن الإسلام والإسلام بعيد عنها. يعيّن «المركز الإسلامي» فضائل القارات ورذائلها، فاضلة هي إن اقتربت من المركز، ولا شرف لها إنْ ابتعدت عنه. غير أن التجربة تربك المسلم الفخور بإسلامه مرتين: فهو يقرر أن جدارة الأمم وفضائلها وامتيازها لا تقاس بأديانها وإنما تقاس بمستواها من العلم (ص12)، كما جاء في تقديم الكتاب، وهو أيضاً يفضّل الفرنسيين، غير المسلمين، على الترك المسلمين: «لا شك في أنهم أقرب إلى العرب منهم إلى الترك، فهم يحرصون على الشرف والحرية، ويحبّون الافتخار، ويفون بعهودهم».

اتخذ الطهطاوي، في بعض كلامه، من الإسلام مرجعاً مطلقاً، ففاضل بين القارات وصالح في كلام آخر بين الإسلام وغيره: «وشريعة الإسلام التي عليها مدار الحكومة الإسلامية مشوبة بالأنواع الثلاثة» أي أشكال الحكم التي ينادي بها الفرنسيون: «المملكة المطلقة، المملكة المقيدة بالعمل بما فيها القوانين، وبعضهم يريد الجمهورية... (ص252)»، وخرج في كلام ثالث عن معطيات الدين الصارمة: «إن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة والتعود على محبة واحد دون غيره ... .، وقد جرى في بلاد فرنسا أن العفة تستولي على قلوب النساء المنسوبات إلى الرتبة الوسطى من الناس، ... . (ص305)».

إذا اعترفنا بأن الرواية تضيف قولاً فردياً إلى قول فردي آخر، منتهية إلى ثالث ينزاح عن الطرفين، فإن رواية الطهطاوي الفعلية، لا تقوم في توصيفه للإفرنج وطرائق سلوكهم وتفكيرهم، بل في المنظور الصادر عن لقاء بلد غريب، أملى عليه أن يتخذ من الدين معياراً لتقويم الأمكنة والبشر، وأن ينزاح عنه ذاهباً إلى اتجاه جديد، لا ينقصه الاضطراب، يستبدل بالديني الإنساني وبالمكاني اجتهاد البشر لا أديانهم. وعلى هذا، فإن الانشغال بحدود الملامح الروائية في «تخليص الإبريز»، سؤال لا معنى له، ذلك أن ما هو روائي قائم في تجربة نقلت، نسبياً، الكاتب من حيز الجماعة إلى فضاء الفرد، ومن اليقين الموروث إلى مجال الحيرة والتساؤل.

قبل الطهطاوي ببعض وجوه «الفرانسيس» وأنكر وجوهاً أخرى، دون أن يحجب هذا إعجاباً صريحاً بهم، فهو يقول في «الخطبة» التمهيدية عن هدف كتابه: «ليكون نافعاً في كشف القناع، عن محيّا هذه البقاع، التي يقال فيها إنها عرائس الأقطار وليبقى دليلاً يهتدي به إلى السفر إليها طلاّب الأسفار، ... .، فما قصّرت في أن قيدت في سفري رحلة صغيرة... . وأنطقتها حاجة ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرّانية والفنون والصنائع، فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت شائع «والحق أحق أن يتبع» ... (ص45)»، أو أن يقول: «واعتناؤهم بالمعارف هو أحسن ما ينبغي أن يمدحوا به، ... (ص223)». فبلاد الفرنج عرائس الأقطار، لها من العلوم البرانية، ما هو جدير بالمحاكاة، وفيها من المعارف النافعة ما يستحق الترجمة، فهي من الحضارة والتمدن ما كانت عليه ديار الإسلام في زمن العباسيين والأندلس، ... .

نقل التعرّف على الآخر، كما الاعتراف

بفضائله، الطالب المسلم من أحادية القول، التي تقبل بـ«الحقيقة الإسلامية» المتمركزة حول ذاتها، إلى قول مرتبك، يحتفظ بحقيقته الأولى ويتصالح مع «حقائق غير إسلامية». ولعل التحوّل من حقيقة وحيدة المركز إلى حقيقة متعددة المراكز، هو الذي جعل من المقارنة بين أحوال مصر وأحوال «الفرنسيس» عنصراً ثابتاً في كتاب الطهطاوي، معتبراً أن المتقدم أستاذ من قصّر عن التقدم، طالما أن «الحق أحق أن يتبع». فهو يذكر ماء النيل، ويتمنى لو «جرت العادة بترويقه قبل استعماله كما هو العادة في ماء نهر السين»، ويتطلع إلى بلاده آملاً أن تتوفر فيها «أدوات العمران»، كي تصبح «سلطان المدن ورئيسة بلاد الدنيا»، وتحدّث عن عدالة الضرائب وغياب الظلم والرشوة في فرنسا، قافزاً عن حاضر مصر ذاهباً إلى مصر القديمة: «وقد ذكر بعض المؤرخين أن مصر في سالف الزمان كانت على هذا المنوال، فإن شريعة قدماء القبطة كانت تعيّن لكل إنسان صنعته، ... (ص146)». وقد ينسى الطهطاوي مرتبة مصر، التي شرُفت بها قارة إفريقيا، فيقول: «وأهل باريس أغنياء جداً، حتى إن المتوسط منهم أغنى من تاجر عظيم من تجار القاهرة. (ص201)».

قارن الطهطاوي بين النيل والسين وشوارع القاهرة وشوارع باريس في فصل الصيف، والعدل الفرنسي وعدالة قدماء الأقباط والنظام السياسي الفرنسي والحكومة الإسلامية، ... . قادته مقارناته، المعتمدة على المعاينة، إلى تفضيل الرابطة الحضارية «على الرابطة الدينية» مقترباً من الفرنسيين ومبتعداً عن الترك. وصل إلى مفهوم «الإنسان»، من حيث هو، الذي يقول به الوعي الحداثي، وتعتبره الرواية مقولتها الأولى. ولهذا تتمثّل «روائية» الرحلة، كما أشرنا، في تحولات وعي الطالب، الذي أنطقته التجربة بمقولات روائية متعددة: الانتقال من المعلوم إلى المجهول، التعرّف على شعب غير عربي يقاسم العرب صفاتهم، والابتعاد عن الإطلاقي والقبول بالنسبي، ليس شرف المرأة من الستر و«الحجاب»، والأخذ بالتصور الحواري، إحالة العدل الفرنسي على عدالة قدماء الأقباط، والنظر إلى المستقبل لا إلى الماضي، فمصر التي تتعلم من الفرنجة ستصبح «رئيس بلاد الدنيا»، وتوسيع الإيمان الديني بإيمان بالصنائع والفنون، والتعامل مع مستقبل دنيوي يقوم على التمدن والعمران والتعلّم من الآخر. أدرج الآخر، الذي تجب محاكاته، في تصور الطهطاوي بعداً متفائلاً، يستبدل بـ«الإنسان الديني» «الإنسان الصانع» الذي يعرف واجباته الدينية.

تنطوي رحلة الطهطاوي، وهي «رواية تعلّم» في التحديد الأخير، على روايتين: رواية خارجية، تصف أحوال مجتمع مكتشف، ورواية داخلية، موضوعها وعي الإنسان المكتشف وتناقضاته، الذي وصل إلى غير ما بدأ به. أنتجت الرحلة، في شكليها، إنساناً انتقالياً، يعرف أكثر مما يعرفه المصريون، ويؤمن بغير ما يؤمن به الفرنسيون ويصالح، باضطراب شديد، بين ما عرفه وما آمن به.

يظهر الاضطراب، كما اشرنا، في فكر يعرف المواضيع ولا يحسن التعبير عنها بلغة موائمة: فالثورة عنده هي الفتنة، والأنابيب بلغته هي «بزابيز» والمطاعم هي «الرسطورا طورات»، والمسرح هو «التياتر» وحفلة الرقص هي «البال» وأماكن اللهو والفرجة «سبكتاكلات»، وأعظم (السبكتاكلات) في مدينة باريس المسماة «الأوبرة» (بضم الهمزة وتشديد الباء المكسورة، وفتح الراء) وفيها أعظم (الآلاتية) وأهل الرقص، وفيها الغناء على الآلات

والرقص بإشارات كإشارات الأخرس، تدل على أمور عجيبة، ومنها (تياتر) تسمى «أوبرة لموميك» فيغنى فيها الأشعار المقترحة. (ص166)».

تشير هذه اللغة المتعثرة إلى مواضيع عديدة: العلاقة بين اللغة وحاجات الحياة اليومية، فتطور اللغة من تطور الحاجات التي يعبر عنها، مثلما أن ثراء اللغة من التمدن الاجتماعي، لا من استشارة القواميس واستظهار «اللغة الكاملة»، وأن تطور الفكر من تطور اللغة التي ينطق بها. أنتج كتاب الطهطاوي موضوعاً محدداً: فتنة الآخر في مرآة الوعي المرتبك.

2- **الساق على الساق** وفضيلة المقارنة:

بعد محاولات مخفقة في شعر المديح، غايتها التكسب والمصلحة، نشر أحمد فارس الشدياق في باريس 1855 عمله الشهير **الساق على الساق**، الذي يرى البعض فيه أول رواية عربية. وإذا كان شعره، الذي لا جدة فيه، امتداداً لشعر عربي قديم، فقد ترجمت «روايته» المفترضة تجربة حياتية، طريفة وواسعة، حملته من لبنان إلى مصر ومالطة وفرنسا وبريطانيا وأماكن أخرى. حاكى في شعره موروثاً فرض عليه شكله ومنظوره، وألزمته تجربته الذاتية بكتابة مغايرة، سردت أجزاء من سيرته الذاتية، وتحدثت عما رآه في رحلته الواسعة، وسجلت ما تعلّمه، أعجب به أو تناوله بهجاء حارق. غير أن ما أشهر العمل، الذي تجرّأ على المؤسسة الدينية المسيحية، بحثه اللغوي الذي جمع بين القديم والحديث وكسر الجدار الفاصل بينهما. لم يكن هذا البحث بعيداً عن تجربة الشدياق مع لغات أوروبية، أتاحت له أن يقرا اللغة العربية بشكل جديد، لأن الانفتاح على لغة أجنبية نقد، صريح أو مضمر، للغة الأصلية.

يتعين عمل الشدياق، الذي يندرج في «أدب الرحلة»، نصاً هجيناً متعدد المستويات، اشتمل على وصف البلدان وعادات أهلها والفروق بين شعب وآخر، وتضمن وحدات حكائية متعددة لازمتها سخرية لاذعة وشذرات أدبية، أملتها الحكايات، وآراء سياسية واجتماعية... . سافر المؤلف داخل أكثر من شعب وحضارة، وسجل ما رأى في كتابة لا ينقصها الارتجال، اعتمدت على معرفة باللغة والأدب العربيين، وبالثقافة الأوروبية وآدابها.

ما هي العناصر التي تجعل من **الساق على الساق** مساهمة شبه روائية، بلغة معينة، أو «رواية جنينية» بلغة أخرى؟ وما هو «التقدم» الذي عبرت عنه ودعت إليه؟ يمكن الدخول إلى جوانب السؤال الأول من جهات ثلاث: الأنا الساردة من حيث هي مركز لغوي وموضوع لسيرة ذاتية، مباشرة أو غير مباشرة، عولجت بصيغة الهو. عيّن السارد ذاته مركزاً لغوياً متدفقاً، يعطف القديم على الجديد، منتهياً إلى لغة خاصة به، لها أدبية لا يقاسمه فيها غيره، وصف بها أقداره وأقدار غيره، كما لو كان سرد الرحلة، المنتقلة من مكان إلى آخر، بحثاً عن لغة تؤمّن الوصف والتحليل وشيئاً من العبث. ولعل هذا البحث هو الذي جعل من عمل الشدياق مساهمة لغوية وتأسيساً للرواية في آن.

وإذا كان العمل في اللغة، أو أدبيتها، هو الذي حدد جهة الجواب الأولى، فإن للجهة الثانية عناصر خاصة بها: الانفتاح الواسع على العالم الدنيوي في حكاياته المتعددة وتنوعه البشري، الذي يحتفي باليومي والمعيش والملموس، بعيداً عن الترصّن والطهرانية والأخلاق المتكلّسة. أتاح الانفتاح على الدنيوي، الموزّع على أكثر من شعب وثقافة، المقارنة والنقد وقراءة الواقع بصيغة الجمع، والعثور على

وحدات حكائية متنوعة، تصف البشر في طباعهم وسلوكهم وسماتهم الخلقية. تضمن هذا كله حركة الواقع»، أو «الحركة الواقعية»، التي ارتسمت في شخصيتين أساسيتين هما السارد «الفارياق» وزوجته «الفارياقية»، اللذان هما موضوعان ثابتان في الرحلة وتعليقاً عليها معاً. عبّر الشدياق في عمله عن مقولات تلازم المنظور الروائي للعالم: الواقع، الحركة، الزمن، السخرية، الدنيوي، الإنسان في عوالمه السفلى والعليا، التي تتضمن الغرائز والشهوات والتأمل والمقارنة والمحاكمة القائمة على الخبرة.

تتكشف الجهة الثالثة في العلاقة بين موضوع العمل الأدبي وشكله، أو في العلاقة بين التحولات الأدبية والتحولات الاجتماعية. فلم يقارب الشدياق رحلته شعراً، ولم يكن بإمكانه ذلك لو حاوله. لأن الشعر لا يوائم تجارب إنسانية مليئة بالتفاصيل، مشبعة بمراقبة اليومي ومعاينة العادي. وسواء كانت هناك علاقة بين الساق على الساق والمقامة العربية، كما مارسها الهمذاني والحريري، وقد جاء الشدياق على ذكرهما، فهي علاقة واهية، ذلك أن موضوع الكتاب عن مكان وزمان مختلفين. فلم يكن في المقامة التقليدية ما يشير إلى الدهشة والجدة والمساءلة، فقد دارت في مجتمع عربي مستقر مألوف، على خلاف كتاب «الساق»، الذي وضع إنساناً عربياً في لندن القرن التاسع عشر، ليقف على شوارع لم يعرفها ويعيش في منازل لم يألفها ويرى بشراً لهم عادات غريبة عنه. وكذلك حال العربي وهو يصف باريس التي كانت تعيش ثورة عمرانية، ويعاين المرأة الفرنسية، التي تختلف عن المرأة الإنجليزية، ولا تشبه المرأة العربية، فهي حرة عاملة متحررة، ذات عوائد ولباس ومقادير من التبرّج والاستعراض تتجاوز المألوف. ولهذا تأتي شخصية «الفارياق»، كما زوجته مليئة بالحركة الواقعية، بعيداً عن شخصيات الهمذاني والحريري التي تدور في حركة فارغة لا تحمل جديداً. وبسبب الاختلاف في دلالة الحركة يمر المكان في المقامة سريعاً، بيما يبدو في عمل الشدياق شخصية شاسعة غنية الملامح، تكشف عن عالم أوروبي غير مألوف، أو عن «عالم الفرنجة الغريب»، بلغة ذاك الزمان.

تمثّل الرحلة، في «بلاد الفرنجة» رحلة اكتشاف، أو رحلة في الاكتشاف، تتأمل الأوروبيين في لغاتهم وأفكارهم وطرق لباسهم ومأكلهم وتديّنهم... ولعل الاكتشاف هو الذي يجعل من «مبدأ المقارنة» عنصراً يحايث الكتاب كله، إذ المكان الأوروبي يحيل على المكان العربي، وإذ المرأة الفرنسية مدخل لتأمل وضع المرأة العربية، وإذ السلوك الإنجليزي القائم على الانضباط والدقة مناسبة للنظر إلى الإنساني العربي بشكل جديد. أنجز الشدياق أمرين: وضع كتاباً يحتشد بعناصر روائية، وكتب عن عربي يكتشف الحضارة الأوروبية، أو عن أوروبا القرن التاسع عشر من وجهة نظر عربية. شكل الموضوع الأخير ثابتاً من ثوابت الرواية العربية، منذ زمن الشدياق إلى زمن بهاء طاهر، ومن زمن أمين الريحاني إلى زمن صنع الله إبراهيم، وهو ما جعل من الرواية العربية سجلاً مفتوحاً لعلاقة العرب بالغرب.

توقّف الشدياق، وهو يصف لندن، أمام «التحف العجيبة، والرغائب الغريبة، والأنوار المزدهرة، والحوانيت النضرة... (ص578)»، التي تبرهن أن الأحلام تقصّر عن اليقظة، وأن الجمال اللندني يفيض على المتخيل العربي. فإن وصل إلى المرأة الإنجليزية أثنى على لطفها وكرمها: «إن الغريب إذا تبوّأ منزلاً عندهن يصبح وقد صار واحداً من أهل

البيت. لأن كلاً من صاحبة البيت ومن الخادمة وما أدراك ما الخادمة، تلاطفه وتؤانسه وتقوم بخدمته، ...(ص636)». يشير الكاتب إلى اللطف وتحرر المرأة معاً. غير أن ما يجذب انتباه الشدياق، ويضعه بين قوسين تستهلان بكلمة تنبيه هو سكك الحديد، «تنبيه دروب الحديد في بلاد الإنجليز مثل خطوط الكف يسير فيها المسافر إلى أي موضع شاء طولاً وعرضاً وشرقاً وغرباً، ... (ص582)».

بنى الشدياق صورة بلاد الإنجليز من أنوار لندن وحوانيتها وجمال الشوارع المستقيمة ولطف المرأة و«دروب الحديد»، التي تنقل المسافر إلى حيث شاء. «تنبّه» هذه الصورة إلى حال بلد معيّن، وتلفت النظر إلى أحوال بلدان مغايرة، لأن الانتقال من بلد إلى آخر مقارنة بينهما، مثلما أن المقارنة إخبار عمّا حققه بلد وقصّر عنه بلد آخر. إن ما يصل بين الانتقال والمقارنة هو التعلّم، لأن كل مكان جديد يختبر التجربة المعيشة في المكان الذي سبقه ويطرح عليها أسئلته. عاين الشدياق التقدم في مواقع عديدة، وأعطى المرأة الموقع الأكثر اتساعاً، فهي مساوية للرجل، جديرة بجميع حقوقه، قادرة على التعلّم والاكتساب. وبرهان ذلك قائم في «الفارياقية»، التي تعلّمت اللغة الإنجليزية وشاركت الرجال حوارهم، وكان لها آراؤها المختلفة في بعض وجوه الحضارة الأوروبية. وبداهة، فإن الثناء على المرأة دعوة إلى مساواتها بالرجل، مثلما أن تأكيد قدرتها على التعلم احتجاج على المجتمع العربي الذي يمنع تعلمها، ومطالبة بإصلاح اجتماعي يتيح تعليم المرأة والرجل معاً.

إذا كانت «الفارياقية»، وهي امرأة عربية، قادرة على تعلم اللغة الإنجليزية والحديث عن وجوه مختلفة من الحضارة الأوروبية، فإن المجتمع العربي، إذا تهيأت له الظروف، قادر على بناء «دروب الحديد»، والأنوار المزدهرة. لا غرابة أن يحايث التفاؤل كتاب الشدياق، معلناً عن ذاته في بعدين مشخصين، وفي بعد ثالث ينصر المستقبل وتنصره قدرة الإنسان على التعلم. يتحدد البعد الأول بحضارة المجتمع الإنجليزي، ويتجلى البعد الثاني في «رواية التعلّم»، التي أفصح عنها رجل وزوجته –الفارياق والفارياقية– انفتحا على مجتمع جديد وتأملا منجزاته. ويتلامح البعد الثالث في «المجتمع العربي»، الذي ينتظر رحلة محتملة، تقلّه من زمن الجهل والتخلف والتعصب إلى زمن المعرفة والتقدم والتسامح.

تظل الرحلة، في الحالات جميعاً، مجازاً للتحول والصيرورة والانتقال، ودرباً إلى المعرفة والتعلّم. رأى الشدياق «الآخر»، واعترف بتفوقه، وطالب بالتعلّم منه.

3- **و يْ. إذن لست بأفرنجي**: الفرق بين التمدن والتفرنج:

عالج الشاعر والرائد الصحفي خليل الخوري (1836-1907)، في عمل روائي مبكر الفرق بين التمدن والتفرنج (**ويْ. إذن لست بإفرنجي** 1860). انطلق الأديب الذي ولد في جبل لبنان، مثل غيره من تنويريين لاحقين، من قابلية الشعوب جميعاً للتمدن، وانتهى إلى تميز الشعوب المتمدنة عن بعضها، إذ الإنجليزي لا يساوي الفرنسي، وإذ العربي يختلف عن الطرفين. غير أن اللافت في عمل هذا الأديب النهضوي حسّه النقدي الساخر، الذي فصل بين «الزي» وطريقة التفكير، ذلك أن محاكاة اللباس الأوروبي لا تجلب عقولاً جديدة.

وزّع الخوري، الذي أخذ بنثر مشرق سابق

لزمنه، عمله على علاقات أربع متكافلة: طرح الموضوع، تبريره، تشخيصه، وعلاقة أخيرة هي: قطاف العبرة. ولهذا تشير المقدمة الصغيرة إلى هؤلاء الشرقيين الذين اندفعوا إلى «العوائد الأجنبية» دون أن يعرفوا ما اكتسبوا وما أضاعوا، معتبرين أن الرأس هو «البرنيطة» وأن ارتداء «البنطال» يجعلهم أوروبيين تماماً. طرح المؤلف الظاهرة المريضة واستنكرها بسخرية لاذعة، مبيناً أن المتفرنجين لا يحسنون، غالباً، لغة أجنبية، ولا يقرؤون صحيفة، ولا يفرّقون بين الزوجة والكرسي، ولا يلتفتون إلى الآداب والفنون، .... إنهم مرآة «التجمل الاجتماعي» الذي هو مزيج من الجهل وفراغ الذات واليسر العابث، وتطلع إلى رفعة تثير السخرية.

جاء التبرير من اتجاهين: أحدهما معيش مراياه تفرنج في الخارج وتخلّف في الداخل، وتعالم سطحي وجهل جوهري، وملابس زاهية وأخلاق فاسدة. أما الاتجاه الآخر فقائم في «الرحلة»، ذلك المجاز الأثير لدى النهضويين جميعاً، الذي يضبط عتبة القول وسقفه، ويعطي القول شيئاً من الحركة والتحريض. يؤمّن هذا المجاز، الذي يبدأ من مكان ويعود إليه، توسيع حيز السرد ماراً على أكثر من مكان وعارضاً أكثر من حكاية، ومتصرفاً بصدفة أو بمجموعة من الصدف. ولهذا يبدأ الفصل الثالث، الذي يعقب فصلين ينقد فيهما الكاتب عادات الشرقيين السلبية، بالوقوف أمام مدينة حلب، مستدعياً القارئ وموجهاً إليه كلامه: «ها قد أصبحنا بك، اليوم، أيها القارئ العزيز، على باب سروري، فحملق بعينيك في حلب الشهباء، ...(ص60)». ولأن السارد يسير في المدينة حراً، ولم يلتقط حكايته بعد، فهو يصرف الفصل كله في حوار مع أبيات للمتنبي وترجمة أبيات للشاعر الفرنسي لامارتين والتعليق عليها، كما لو كانت الرحلة في المكان رحلة في ما يشير إليه. لكنه لا يلبث أن يستأنف مع قارئه السير في شوارع المدينة والتعرف على منازلها وشوارعها، قبل أن يعثر «صدفة» على حكايته المقصودة، التي يشرح بها الفرق بين التمدن والتفرنج.

يقع القارئ، في الفصل الخامس، على حكاية تشخصن الفكرة، بطلها «رجل لابس ثياباً، أشبه ما يكون في لباس الإفرنج، وفي يده النرجيلة»، يرفع صوته مشبهاً العرب بـ«التيوس» رافعاً من قيمة كل ما هو أوروبي، ومعتبراً ذاته إنساناً أوروبياً، فقد غير اسمه من ميخائيل إلى ميخالي، وأعطى ابنته اسماً أوروبياً: إميلي، وأثث بيته بسلع أوروبية. لا غرابة، أن لا يميل الرجل إلى زواج ابنته من إنسان عربي، وأن يجتهد في تزويجها من فرنسي يزور المدينة، وأن يمعن في خدمته واسترضائه، إلى أن يقول له الأخير في الفصل الحادي عشر: لم تجر العادة عندنا بالزواج من العرب»، تاركاً المتفرنج الساذج يردد محبطاً: «وَيْ. إذن لست بإفرنجي». يصل السارد في الفصل ما قبل الأخير إلى «العبرة» المنتظرة التي أعلن عنها في مقدمة الكتاب: «إننا نريد أن يكون الإنجليزي إنجليزياً، والفرنساوي فرنساوياً، والعربي عربياً. فليشتغل الآن فكر القارئ لأنه قد تركنا له مجالاً فسيحاً للتأويل....».

يتحرك التأويل بين التفرنج السعيد، الذي سبق التجربة، ونتيجته المخفقة التي تلتها، ويقرأ الفرق بين التمدن الوهمي والتمدن الحقيقي. وما على القارئ، الذي قاده الكاتب من بداية الحكاية إلى نهايتها، إلا اليقظة ووعي التجربة، كي يعرف الفرق بين ذاته والآخر، ويدرك أن تماهي المتقدم بالمتخلّف موضوع قوامه السخرية والخداع الذاتي ومآله الخيبة وتداعي الهوية. وواقع الأمر أن التفرنج، كما

جاء في خطاب خليل الخوري، تصور زائف للواقع والتاريخ قائم على الاختراع: اختراع الأنا كآخر، دون المرور بتجربته، واختراع الآخر كأنا مستحيلة، لأن التماهي يحتاج إلى علاقتين متجانستين، على مستوى الثقافة والتاريخ وميزان القوى. وإذا كان الخوري قد اختزل، أدبياً، التماهي المستحيل إلى سخرية، أو مأساة ساخرة، فإن النظرية السياسية تعبّر عن المأساة الساخرة بمفهوم التبعية. والأمر كله لقاء بين وجه صريح، ينطق لغته بشكل سليم، هو وجه الأوروبي المتفوق، ووجه - قناع يذوب، سريعاً، أثناء اللقاء، مخلفاً وجهاً بائساً، لا يحسن لغته ولا لغة الآخر- المتفوق.

يسعى الوعي المتفرنج إلى إعادة بناء الأصل، متوسلاً الاسم والزي والسلعة، ومعتقداً أن الأصل المقصود خيار تنجزه إرادة فردية، تتحرر من محصلة التاريخ كما تشاء. ومع أن الخيار يشير، على المستوى النفسي، إلى الوهم والوهم الذاتي، أي إلى فراغ يعانقه فراغ، فإن هذا الوهم ينتج على المستوى الاجتماعي والوطني آثاراً مادية مدمرة. ذلك أن التماهي بالآخر المتفوق، يدفع بالأنا المتوهمة إلى إعادة تعريف الآخر في مجالات مختلفة، فإذا كان الآخر الفرنسي في الوعي الزائف هو الأنا، بقدر ما أن الأنا هي الآخر الفرنسي، فإن «الآخر القريب» هو العربي الذي لم يتفرنج ولم يحسن اللغة الفرنسية.

لا يعترف الوعي الزائف بـ«الأنا الفعلية» لأنها آخر، ولا يطالب الآخر بالاعتراف بالأنا لأنها صورة عنه، والواقع أنه لا وجود لشيء مشترك بين الآخر الفرنسي والأنا الحلبية المتفرنجة، فهما لا يتقاسمان التاريخ والثقافة والعادات، والمشترك بينهما لغة الطرف المتفوق، التي تفصح عن ميزان القوى في الحقل اللغوي وخارجه. يستبدل هذا التصور بالاختلاف، الذي يقضي بالاعتراف المتبادل، الإلغاء الذاتي، الذي يمحو عناصر الهوية الوطنية كلها، بل إن الالتحاق بالآخر عن طريق الاختراع يؤدي إلى احتقار الذات وتعظيم الآخر، من حيث هو مثال منشود جدير بالمحاكاة. لذلك تذهب جميع الفضائل إلى الإفرنجي وجميع الرذائل إلى العربي، الذي «لا يعرف لغة إفرنجية»، ولا «يرتدي لباساً ضيقاً». يقول المتفرنج: «هذه امرأتي، يا سنيور، فأرجوك أن تعتبرها إفرنجية وإن كانت بالملابس العربية- لأنها، كما قلت لك، أصلها عربية، ولكنها تعلّمت كثيراً من اصطلاحاتي، فصارت تستحق الالتفات،...(ص112)». «إننا مثل جميع الإفرنج عندنا صحون كثيرة»، «نحن الإفرنج، لا نستعجل بالأكل، مثل العرب»، إلى أن يقول: «لأنه طبيب عربي، وتعود على حكمة أولاد العرب، ظن أن رقبتي عربية، ومن جهله لم يستنتج من هذه الربطة أن رقبتي إفرنجية لا تنفعها أدوية العرب،..(ص114)».

يتطلع الوعي المتفرنج إلى إعادة توليد حامله خَلْقاً وخُلقاً ونظراً وممارسة، منتهياً إلى خداع ذاتي، يورّثه الإخفاق والخيبة. وصل إلى ما وصل إليه بسبب عبث بالمقدمات الصحيحة: استبدل بالتمدن التفرنج، وبالتعلم الاستظهار، وبالاعتراف المتبادل التبعية،... فلو كان متمدناً في حياته العائلية لكان متمدناً خارجها، ولو كان عقلانياً في علاقاته مع مجتمعه لكان عقلانياً في تعامله مع الغرباء، ولو كان مقتنعاً بذاته لأقنع غيره بها. وواقع الأمر أن تفرنجه، الذي يوهم بالانفصال عن مجتمع متخلّف، إعادة إنتاج أكثر تخلّفاً لمجتمعه المتخلّف. والمحصلة أن المتفرنج يفتقد إلى التمدن والعقل المثقف والأنا المتماسكة، مساوياً بين رغبته الوهمية في الانتساب إلى الآخر وتحقق الرغبة. فلا هو في المكان الذي

جاء منه، ولا هو في المكان الذي يريد الذهاب إليه، بل في مكان ثالث لا سقف له ولا قاع.

رسم خليل الخوري، في رواية لها شكل مسرحي، ملامح بطل يحيى حقي في «قنديل أم هاشم»، الذي يتديّن في وسط متديّن، ويقلع عن التدين في وسط مغاير، لا نفاقاً ولا تزلفاً، بل بسبب ذات هشة ليس لها قوام. يبقى الآخر المتفوق، في الحالين، موجوداً في مكانه، يهزم الشخصية الفارغة إن جاء إلى بلادها، ويهزمها إن ذهبت إليه. وهو، في الحالين، ثابت الموقف، على خلاف المهزوم، الذي يستبدل بموقعه الأصلي موقعاً وهمياً، دون أن يدري، موحداً بين الخسارة والنسيان المأساوي.

نقد خليل الخوري التفرنج بأشكال ثلاثة: نقده في مقدمته بلغة مباشرة، حين تحدّث عن تفوق العالم الأوروبي على بلادنا»، وسخر من «المفاخر المميتة» ومن التقليد الوضيع للغرب، ونقده في الرواية- المسرحية، حين بين مآل الخداع الذاتي الذي يجلب لصاحبه الأذى، ونقده، ثالثة، بأسلوب ساخر يتعمد التزيد والمبالغة، اللتين توحيان بالشفقة والاحتقار معاً. كأن يقول على لسان المتفرنج وهو يحادث ضيفه الفرنسي: « فأما امرأتي، فهي بنت عرب، أخذتها لأنني ما وجدت فرنجية، ولكنني علمتها شيئاً من لغتي الأصلية، وسقيتها شراب بعض عوائدنا. وأما ابنتي، فلئن كانت في الظاهر عربية، فهي في الباطن إفرنجية، مثل أبيها وجدها، وقد علمناها أن تمقت أبناء العرب، وتحتقرهم. ولي أمل أن نصائحنا المفيدة لم تلبث بدون فائدة، ولكن جنابك لا تجهل ما للمعاشرة من قوة العدوى ...(ص96)». إنه الاستنساب إلى أصل نبيل، الذي لا يستوي بدون استنساب مضاد لأصل مهين، وهذا ما يدعى بـ: العنصرية الرثّة، لأن العنصرية الأصلية من نصيب الآخر المنتصر.

مهّد خليل الخوري، وكما أظهر شربل داغر في تقديم لامع مستفيض، لظهور الرواية العربية، وأعطى درساً رائداً في النثر الحديث، وقرأ علاقة الأنا بالآخر بمنظور نافذ وعميق. دعا إلى الاعتراف بالآخر والتعلم منه، مؤكداً أن اعتراف الأنا بذاتها مقدمة ضرورية.

4- غابة الحق: المستقبل الحكيم وأفول العبودية:

كتب فرنسيس فتح الله المرّاش غابة الحق 1865، في زمن عرف فيه مثقفون عرب أفكار الثورة الفرنسية ولم يعرفوا، إلا صدفة، الكتابة الروائية. أراد الطبيب الحلبي، الذي رحل مبكراً (1835-1874)، أن ينجز المهمتين معاً، فشرح التنوير الأوروبي في شكل حكائي، وجعل من الشرح التعليمي ذريعة روائية. صاغ ما أراد في شكل ذهني محاذراً الرقابة السلطوية، ومنتفعاً بأدب المقموعين، الذي يواجه السلطة بأقنعة ماكرة. ولهذا لا يظهر الزمن الحكائي إلا في إشارة إلى «أمريكا الوليدة»، التي اختارت الحرية، ولا يظهر المكان إلا في إشارة متأخرة إلى «حلب الشهباء»، المدينة «المجدبة والساقطة من أعين العناية منذ ألف سنة فأكثر؟». أدار الأديب الحلبي حديثاً حول مملكة الحرية، لا يكتمل إلا بحديث مواز عن مملكة العبودية، وقرأ فضائل مملكة مشرقة بعيدة عن مملكة مظلمة تسكنها الرذيلة.

استهل الأديب حديثه بفصل عنوانه: «الحلم»، محيلاً مسؤولية الكلام على «لجج الرقاد»، إذ ما يقول به المنام لا يكترث به النهار كثيراً: «ولما عرتني لجج الرقاد وجدت ذاتي متخطراً في برية واسعة ...، وإذ بعاصف من الريح قد نهض من سكناته... ولما فتحت أجفاني رأيت عرشين منتصبين أمامي...».

بيد أن المؤلف، الذي أوعز إلى الحلم أن يفصح عن أفكاره، أضاء القول المقصود بمقدمة من أربع صفحات مهّدت للحلم وموضوعه، جاء في سطورها: «العقل يحكم» و«العلم يغلب» و«جيوش التمدن الزاهر»، إلى أن تقول: «وهكذا مدت دولة العقل قوتها على كل بقعة ومكان، وعم السلام على كافة المسكونة. (ص71)».

مهّدت المقدمة الصغيرة، التي هي رؤيا توّجت الأزمنة الإنسانية المتعاقبة بزمن ذهبي، لحلم «نظري» واسع فصّل في الفرق بين مملكة الحركة ومملكة العبودية، وخفف السرد النظري بحكايات، أو بما يشبه الحكايات. ويعطي تسلسل الكتاب، أو فهرسه، صورة عن الحلم-الذريعة، الذي يفقد سريعاً حركته الطليقة ليمضي في طريق ممنهج، دقيق الانضباط، تنفتح فيه كل فكرة واضحة على أخرى لا يعوزها الوضوح. فبعد الحلم المضطرب بين الهواجس ومملكة الروح، تأتي «السياسة والمملكة»، التي يعقبها فصل واسع عنوانه: «التمدن»، الذي يتوزع على خمسة عناوين فرعية: تهذيب السياسة، تثقيف العقل، تحسين العوائد والأخلاق، صحة المدينة، المحبة. يعلن الفصل الثامن أن الحلم قد انتهى، وأن «الزمن النظري» القائل بالخير التقى بزمن دنيوي نصره.

شرح المرّاش في **غابة الحق** دلالة الحرية بشكلين: شكل أول عن طريق السلب، حين كشف عن رذائل العبودية، التي تحمل صفات البربرية والتوحش والجهل والاستبداد، كأن يقول: «أما تعلم أنه لا يوجد لأهل الخشونة والبربرية ميثاق سوى الكذب، ولا شريعة غير الاحتيال والمكر، ولا حكم عدا التعدي والظلم، ولا حاكم خلاف الرشوة، ومن أصعب الأمور إخضاعهم بدون تبديد شملهم وإهلاكهم عن آخرهم. (ص149)». والشكل الثاني عن طريق الإيجاب: «إن التحدث في اللغة هو التخلق بأخلاق أهل المدن والانتقال من حالة الخشونة والبربرية والجهل إلى حالة الظرف والأنس والمعرفة، وفي اصطلاح علماء الاجتماع ناموس يرشد الإنسان إلى تجويد أحواله الطبيعية والأدبية. وهذا الناموس يبنى على خمسة دعائم هي: أولاً تهذيب السياسة، ثانياً تثقيف العقل، ثالثاً تحسين العادات والأخلاق، رابعاً إصلاح المدينة، خامساً المحبة... (ص155)». ينطوي التمدن، بالمعنى الذي ذهب إليه مرّاش، على الحرية والمجتمع المدني ودولة القانون والعدالة والمساواة، وغيرها من الفضائل التي جاء بها «العالم الجديد». أما دعائمه فهي «تهذيب السياسة»، فمثلما أن المدن بأهلها، فنوع السلطة من عقلية القائمين على إدارتها، تتسفّل إن لم يؤمنوا بتساوي البشر، وترتقي إن اعترفوا بتساوي الحقوق والواجبات. أعلن المرّاش، بعد تبيان الفرق بين التمدّن والتوحش، عن حلمه النظري بصيغة الجمع: «إذن فمشروعنا محاربة مملكة العبودية، وإنقاذ شعوبنا من قيودها لا يستحق الملام».

من أين جاء هذا الطبيب- الأديب، الذي أصابه العمى ورحل قبل الأربعين، بأفكاره، ومن أين له هذا الشكل الفني المضطرب الذي أودعه أحلامه؟ تستحضر الإجابة «الآخر»، الذي أقنع الأديب بأن ما حرّر «العالم الجديد» قادر على علاج «الشهباء»، المجدبة الساقطة، وشفائها من أمراضها. فقد زار مرّاش باريس بعد «قومه حلب» -1850- وأقام فيها عاماً وبعض العام، وأتقن الفرنسية والإيطالية، وعاد إلى باريس ثانية عام 1866 ليكمل دراسة الطب، التي بدأها في حلب. لن يختلف حاله، إذن، عن حال مثقفين عرب تعلّموا، قبله أو بعده، في «مدينة النور»،

بلغة طه حسين، وقارنوا بين مدينة باريس و «القرى العربية». ولعل سؤال السلطة المستبدة، الذي عالجه الحلبي عبد الرحمن الكواكبي بعد خمسة وثلاثين عاماً من دون أن يزور باريس، هو الذي جذب المرّاش إلى الفكر الفلسفي السياسي، ودفعه إلى أن يضع أفكار جان جاك روسو في شكل حكائي.

شرح المرّاش، حكائياً، فكرتي روسو الأساسيتين: الحق الطبيعي الذي يحيل على إنسان ولد حراً وبحث في الطبيعة، حراً، عما يؤمّن له الحياة ويصدّ عنه الأذى. لم يستند في ذاك الطور إلا على عائلته وتوابعها، ثم آلت به «حركات الظروف» إلى أن يسطو على غيره وأن يسطو غيره عليه. ولعل هذا الخطر هو الذي قاد إلى «العقد الاجتماعي»، حيث الانسان يقايض حريته الفردية بحماية جماعية، وفقاً لقانون يساوي بين البشر، ويعاملهم بحقوق وواجبات متساوية. إنه الانتقال من حرية مطلقة، جوهرها عبودية، إلى عبودية مجزوءة تربي الحرية وترشد حركتها. يبرهن الانتقال، الذي يتضمن عبودية مختارة، عن عقل تثقّف، أو عن ثقافة عقلانية ويخبر، في الحالين، عن فضائل تثقيف العقل. ذلك أن استخدام العقل بشكل عقلاني كما يتجلى في «العقد الاجتماعي» طريق إلى تهذيب الفرد والارتقاء بالاجتماعي. والواضح في خطاب المرّاش، الذي يعقل الحرية والضرورة، إيمان بتطور إنساني يسير صعداً، ينقض الحرية المطلقة بحرية مجزوءة، وينصّب الأخيرة مرجعاً لهيئة اجتماعية تحكمها إرادة جماعية، لأن الانضواء في «العقد الاجتماعي» فعل طوعي لا إكراه فيه. والواضح في خطاب روسو، الذي يستدعي فكرة المجتمع المدني، اغتراب انساني مرفوض ومقبول، يحاصر حركة «المواطن» في اتجاه، ويعوّضه عما فقد في اتجاهات أخرى.

نسج المرّاش أفكار روسو بشكل حكائي، ووضع فيها تصوراً يؤمن بانتصار التقدم إيماناً حاسماً. عبّر الثائر الحلبي عن إيمانه، على مستوى المضمون، حين أظهر، بشكل تربوي، انتقال الانسان النافع من مملكة العبودية إلى مملكة الحرية التي أخذ بها «العالم الجديد». وعبّر عنها فنياً، إن صح القول، بطريقين: طريق أولى يخبر عنها مسار الحكاية السائر من الحلم إلى اليقظة الراضية، أو من حلم يسرد رغبات «الفيلسوف» إلى يقظة تبشّر «حلب الشهباء» بانقضاء زمن البؤس والخراب: «افرحي وابتهجي يا شهباء سوريا،...، فلا عاد يفترسك المحل، أو يفتك بك الإهمال. ومما شملني من الاندهاش، أثبت نظري في متن الأفق، وبينما كنت شاخصاً ببصري فيه رأيته قد استحال إلى بحر من النور الساطع، ...(ص270)». تنمو الفكرة في فضاء التاريخ الإنساني شاهدة على التوحش و«التوّعر» في طور وعلى التمدن والعقل المثقف، في طور آخر. تتجلى الطريقة الثانية في حكاية صغيرة داخل الحكاية الكبيرة، موضوعها سوداني مخطوف بيع في سوق العبيد، وهرب وارتحل وتعلم وأصبح قائداً عسكرياً لامعاً. وكذلك حال أخيه، الذي قاسمه مصيره وانتهى حراً. ومع أن في الحكاية الصغيرة ما يكسر رقابة «السرد النظري»، كما لاحظ د. جابر عصفور في مقدمته اللامعة لكتاب المرّاش، فقد شاءها الأخير برهاناً عن إرادة الإنسان الحرّة وغروب زمن العبودية أمام «النور الساطع» للأزمنة الحديثة.

تضمن كتاب **غابة الحق** أفكاراً تطالب بمحاكاة «المجتمع المدني» في الغرب، اتكاء على روسو، وبالتعلّم من العالم الجديد (أمريكا) الذي رفض العبودية، «نهض ضد هذه العادة الخشنة بالأسلحة والنار،

إذ ما عاد يحتمل وجود بقية لدولة التوحش على سطح الأرض». غير أن المرّاش لم يقصد محاكاة الغرب، من حيث هو، بل دافع عن التمدن في مواجهة التوحش، وعن دولة القانون مقابل دولة الاستبداد والبربرية. ولهذا عمد إلى نموذج ذهني، أو إلى نموذج منطقي مجرد، يقارن بين الحرية والعبودية، وطالب بالتحرّر من الأخيرة. وحتى لو دعا إلى محاكاة الآخر، بلا التباس، فقد كان قصده تحرير «حلب الشهباء»، التي تقترب من التداعي، وتحرير العرب «الذين لهم من الحذق والتصميم» –كما يقول– أن يضارعوا أرقى الأمم، لو تحرّروا من الخراب الذي يجثم عليهم. ولعل الوعي بالخراب، الذي وطّنته قرون من الركود، هو الذي جعل من كتاب المسيحي المرّاش مقدمة لكتاب الشيخ عبد الرحمن الكواكبي طبائع الاستبداد الذي قاس الأفكار بنتائجها، بعيداً عن بلاغة راكدة لا تأتي بجديد.

عبّر المرّاش عن وعي مأزوم يريد أن يوحد بين «الأنا» و «الآخر» معترفاً بما تملكه «الأنا» وعارفاً بما عليها أن تأخذه من «الآخر». وما تملكه «الأنا» واضح في «غابة الحق»، تصرف به المؤلف وأحسن التصرف به: اللغة العربية الثرية، الزخرف اللغوي، الشعر، احترام الأديان السماوية،... لكن هذا كله، ومن دون التوقف أمام أشكال التعامل معه، لم يمنع عن قلم المرّاش، غير مرة، كلمة «البخار» التي تشير إلى القطارات والسفن والمصانع، والثورة الصناعية– العلمية بعامة. وإذا كان الفكر التلفيقي المتواتر قد رفع من شأن العلم وفصله عن منظور علمي للعالم، فقد شاء المرّاش الاتساق، فوّحد بين العلم والديمقراطية وشروط المدنية، متمسكاً بـ«مملكة الروح» تمسكاً لا شبهة فيه.

أقنع التصور المتسق الطبيب الحلبي بفكرة الدولة المدنية، التي تصلح للبشر جميعاً، وبالاقتراب من الجنس الروائي، الذي يصف تجربة انسانية كونية، بلغات مختلفة. عالج أفكار سياسية بشكل حكائي، وجعل من الحكاية قناعاً يلتمسه المقموعون، الذين ترهقهم رقابات كثيرة. وسواء كان القناع شفافاً أو معتماً، فقد قال في روايته ما سيقوله، بشكل عار، عبد الرحمن الكواكبي بعد خمسة وثلاثين عاماً، حين وجد في القاهرة، البعيدة عن حلب، قناعاً من لون آخر. شرح المرّاش فكرة العبودية مستشرشداً بمبادئ الحرية، وتطلع إلى تحرير «حلب» مهتدياً بأنوار باريس.

5- كتاب خالد: رغبة المصالحة ووهم التكامل:

شكّلت الرحلة، في الأعمال السابقة، شرطاً للقاء العربي بالغربي، معلنة عن مسافة مكانية وزمانية. عاين الطهطاوي والشدياق «الآخر» بعد أن سافرا إليه، واستقدم خليل الخوري الغرب إلى الشرق، واستعار مرّاش مقولات من الغرب وجرّد الأمكنة. أخبرت الرحلة، في نهاياتها المختلفة، عن فرق تاريخي بين الطرفين، تكشّف في تعلّم قلق وحوار لا تعادل فيه. جعل هذا من الرحلة تعّرفاً على الآخر واختباراً للذات ورغبة غامضة في تساوي الطرفين.

أخذ أمين الريحاني في كتاب خالد 1911، بـ الرحلة المجاز، فأرسل بالعربي إلى نيويورك وردّه إلى أرض عربية، بحثاً عن «رؤيا» توحّد بين الطرفين وترتقي بهما. رأى إلى «نبي شرقي» يمحو استبداد الجغرافيا ويبشر بإنسان جديد، ينتظره الكمال في محطة قادمة. ولعل هذه الرؤية الرسولية، التي تثق بمستقبل مغاير، هي التي أنطقت صفحات كتابه الأولى بتفاؤل لا التباس فيه: «سوف يأتي زمن، حين يصبح كل امرئ دليل نفسه،...، وسوف يأتي ذلك الزمن، عندما تزول الحاجات إلى تأليف الكتب من

أجل الآخرين. سوف يحين ذلك الأوان، وحينذاك سوف يُدَبّج كل إنسان كتابه الخاص في الحياة التي يحياها. إن كتاب الحياة هذا سوف يكون القصر المنيف والكاتدرائية المقالية حيث تقبع روح الإنسان في جميع العالم. (ص16)». يأتي قصر الإنسان من دينه الإنساني، الذي يتجاوز الديانات المنفصلة، ويأمر بما يوحد أرواح البشر في كل مكان.

اتكاء على منظور يمحو المسافة بين البشر وضع الريحاني، من صفحات كتابه الأولى، الغرب في الشرق والشرق في الغرب، قائلاً بالخاص والعام وبما يجسّر الفرق بينهما. تجلّت رغبة التجسير في كتاب يقاس بذاته، ولا يقاس بغيره، لا هو «بالمذكّرات ولا هو بالسيرة أو الترجمة الذاتية، كما وأنه ليس باليوميات أو الاعترافات»، إنما هو «كتاب يتضمن رسماً بيانياً وتاريخاً لمملكة صغيرة من ممالك الروح». أملت الروح، التي تتجاوز اللغات والثقافات، تجاوراً مؤقتاً بين «القصيدة العربية الكلاسيكية» والتراجمة الأخلاقيين والسياسيين: «يطالعك هنا تولستوي، وهناك إبسن، وهنالك سبنسر ويليه نيتشه وقد يطالعك ريتشارد فاغنر وباكونين الديناميت وكارل ماركس بعصاه المسوّية بين الناس وارنست هيكل،...(ص15-16)». غير أن الرؤية الرسولية لا تلبث أن تلغي «التجاور المؤقت» وتدعو إلى سكن واحد ومساكنه دائمة، لأن الإنسان- الرائي صاغ من القصيدة العربية والتراجمة الأخلاقيين والسياسيين كتاباً واحداً.

قال الريحاني، منذ البداية، بعالمين مريضين، ينتظرهما عالم لا أمراض فيه. جعل من شخصيته الرئيسية –خالد- مرآة لما ينبغي التحرر منه، ولما يجب أن يكون: «عندما لا تكون عبقرية خالد منهمكة في مزاولة الحجب السبعة، فهي إما تنازل الرهبان في مرتفعات جبال لبنان أو تضرم النار في شيء ما بمدينة نيويورك. (ص18)». يعيش العربي المفترض تجربتين في مكانين مختلفين متباعدين، وتتعالى روحه عليهما وتحوّم حيث تشاء، ويعيش أكثر من زمن، متقهقراً ومتقدماً، في انتظار امتلاكه الكامل لذات كاملة، لا تحتاج إلى دليل. فهذا الشرقي، الذي لا يضيع، من «نسل أولئك الفنيقيين الشجعان الذين اقتحموا البحار»، ولد في بعلبك وعاش في «كهف داخل براري نيويورك الخمس سنوات»، دون أن ينسى من أين جاء أو أن يضل الطريق إلى حيث يريد. وهذا التوازن، الذي أتاه من التجربة ومن بصيرة شرقية عميقة الجذور، يتيح له أن يقرأ الغرب بحكمة شرقية، وأن يصحّح الشرق بثقافة غربية، وأن يعايش الشرق والغرب معاً: «باع ناقته بالأمس وابتاع دراجة هوائية عوضاً عنها»، «عندما يقوم بتخريب الأهرامات لكي يبني من حجارتها ناطحات سحاب أمريكية،... (ص21)». لا يكترث الشرقي، الذي يسطّر قلمه كتاباً رسولياً غير مسبوق، بالتفاوت بين الحضارتين، فليس في الدرّاجة ما يفضل الناقة ولا في ناطحات السحاب ما يتفوق على الأهرامات، لأن الأساسي النجيب يأتي من مملكة الروح لا من مملكة المادة.

يحدّد الريحاني فكرته ويرسل «بطله» إلى تجربة تضيئها وتخبر عن دلالتها. ولهذا يكون الفصل الأول من كتابه: سبر أغوار التفاهة تمهيداً للفكرة وعرضاً لها، يتلوه فصل ثان «مدينة بعلبك» حيث مدينة الشمس العظيمة تدفع الإنسان، في الزمن العثماني، إلى الإنتقال إلى «مدينة الدولار»، التي لا «تبعد» عنها كثيراً. يفصل بين المدينتين «طريق الآلام»، عنوان الفصل الثالث، الذي يصل بين أرض الحرمان و«فردوس المخيلة الشرقية». ولأن الموجود

يختلف عن المقصود، يفرض «باب الفردوس» الزائف عناوين على صورته: «على رصيف السحر» –الفصل الرابع– و «قبو الروح» –الفصل الخامس، «سراب عند الأصيل» –الفصل السادس– و «سقوط فكرة النجاح» –الفصل السابع– ... تتعين وجود «مدينة الدولار» بالسراب والسقوط وضيق الهواء والأمكنة، التي تسرد متاعب المهاجر إليها، والتي تكتمل بـ «خطاب حكائي» مباشر عناوينه: مهر الديمقراطية، الفجر الزائف، هاملت في الصحراء... يعيش الغريب الباحث عن المال اغترابه قبل العثور عليه وبعده، مؤثراً العزلة وناظراً بحنين إلى مدينته العريقة التي تغسلها الشمس. بل أن الريحاني، وكما يتصرّف في كتابه كله، يمزج السرد بالسخرية ويجعل من عناوين الفصول تعليقاً ساخراً آخر: «هودج البطل، كعبة المستوحد، علامات الناسك، كرمة العنب في الصومعة...». تحيل العناوين على شرقي يقرأ أبو الطيب المتنبي في نيويورك، ويبحث عن النعمة في حقول الشياطين، ويحلم بحقول القمح في قبو رطب يخنقه الدخان.

ينطلق الريحاني من «جوهر الإنسان»، قافزاً فوق ظاهر الشرق وظاهر الغرب ومساوياً، تالياً، بين الشرقي و«ناقته» والغربي ومصانعه. يقول: «إن جماهير الناس في الشرق هم عبيد عميان، بينما تحوّلوا في الغرب إلى متمردين عميان،...، وإنني أتساءل ثانية، ما هي صندوقة الاقتراع، إن لم تكن وسيلة عصرية للفساد والتحقير؟ (ص130)». تساوي العبودية بين شرقي لا يحق له الاختيار وغربي يقترع على غير هدى، فالأول لا يرى عبوديته والثاني لا يتبيّن الفرق بين التكريم والتحقير. ونقرأ أيضاً: «إن الدرويش المندفع في حركات دائرية حتى بلوغ نشوة التعبّد والمزبدة، والأمريكي الذي يجهد نفسه في العمل حتى يبلغ نشوة من الربح تجعله يتصبّب عرقاً، هما القطبان المنوطان بالسخافة نفسها، والعبثية إياها، وهما طرفان لشر واحد. (ص248)».

يتقاسم الشرقي والغربي العبودية والشر، في انتظار «نبي جديد» اختبر الشرق والغرب وبلغ مدار الحكمة، بعد فترة من الشك والتناقض و«الآلام». ينفذ «النبي الجديد» إلى الجوهري ويتنبأ بعالم جديد، يتضمن «طموح الغرب وقناعة الشرق»، ويدرج العنصرين معاً في منظور رحب، يتطلع إلى إنسان لا نقص فيه: «يبدو لي أن الهدف الرئيسي لخالد هو تطعيم النشاط المتقد لكل من أوروبا وأمريكا على طمأنينة الشرق، وتطعيم روحانية الشرق، بمادية الغرب. (ص250)». بيد أن التطعيم المتبادل يشترط إصلاحاً دينياً، يضع الاجتهادات الدينية الإسلامية والمسيحية جانباً، ويبحث عن حقيقة طليقة تتجاوز الموروث في تأويلاته المختلفة: «أدعوكم للعودة من تديّن اليوم ونفاقه إلى ديانة القلب الصافية. (ص323)» المتحررة من السلطات الدينية جميعها.

نقّل ريحاني شخصياته المختلفة، التي يتصدّرها «خالد»، من الشرق إلى الغرب ومن الغرب إلى الشرق، مترجماً بها مقولات خطابه، الذي يستبدل بعبثية القائم حكمة قلبية مُطمَئِنة. ومع أن في مسار شخصياته ما يشهد على عالم لا تقدم فيه، فإيمانه بالتقدم ظاهر في موقعين على الأقل: إمكانية انتقال الإنسان من إيمان ديني موروث إلى إيمان «إنساني» يقتنع بـ «القلب» ويترك الكتب جانباً، والقول بمملكة عربية قادمة تصالح بين الشرق والغرب: «سوف يتحقق يوماً ما إمبراطورية عربية عظيمة في منطقة الحدود (عند التخوم القائمة) بين الشرق والغرب،

وفي الصميم من هذا العالم، في جزيرة العرب هذه، ومصر، وهذا الحقل من قماشة الله، لو جاز القول، حيث الروح الذكر والروح الأنثى سوف تنجبان إيماناً موحّداً وقدراً موحداً وحقيق موحدة (بكسر الحاء).. (ص344)». أراد الريحاني أن يكون نبيّاً في زمن لا يصلح للأنبياء، ولا يصلح لنبي عربي يرى العالم بعين القلب، ولا يعترف بنعمة البصر.

وسواء أعجب الريحاني بالغرب أو لم يعجب به، فهو محور أسئلته، ولم يرَ إلى «نبي جديد» إلا ليصلح الغرب ويعيده إلى الشرق، وليصلح الشرق ويدمجه بالغرب بعد إصلاحه. بل أن **كتاب خالد**، الذي تعطيه كلمة «الكتاب» إيحاءً واضحاً، أخذ من الغرب أسئلته، وكُتب بثقافة منه. ومع أن الريحاني حمّل بطله المهاجر إلى نيويورك ديوان «أبي الطيب المتنبي» وأشار إلى المقامات وفلسفة ابن رشد، ففي صفحات الكتاب الأولى، التي رأت أن الخيال الشرقي يقصر عن الخيال الغربي، ما يعلن عن كاتب عربي فخور بثقافته الغربية إلى تخوم المبالغة. فالقارئ يقع في الصفحة الثالثة، كما أشرنا، على أسماء تولستوي وسبنسر ونيتشه وفاغنر وباكونين، ويجد في الصفحة الرابعة أسماء ماركس وارنست هكل، فإن وصل إلى السادسة قرأ أسماء المؤرخ «غيبون» وروسو منتشياً أمام بياضات سرير «مدام دو فارنز»، ... ولهذا يحاور الريحاني الغرب بأسئلة غربية، ويطرح على الشرق أسئلة لم يتعود عليها، مأخوذاً بمقولات الإنسان الكلي والمادة والروح ومساوياً، بروح عابثة، بين المتدروش الشرقي ورجل الأعمال الأمريكي. أملى عليه هذا الاستشراق، أو الاستشراق المقلوب، اختصار أسئلة الشرق إلى الاستبدادين العثماني والديني، مختصراً أسئلة الغرب إلى «مادية مريضة» هي صورة مقلوبة عن «روحانية شرقية» لا ينقصها الاعتدال.

كيف تكتب رواية عن غرب يتصالح مع الشرق ويمتدّ فيه، وعن شرق يتصالح مع الغرب ويستكمل به؟ جعل الريحاني من السؤال مدخلاً إلى الكتابة الروائية، وعين الرواية جسراً بين الشرق والغرب. أجاب عن سؤاله بمنظور غربي، تجلى في اللغة الإنجليزية التي كتب بها، وفي تقنية روائية لامعة، لا تعرف منها الرواية العربية، في ذاك الزمان، شيئاً. قارب بلغة مثقفة مبهرة الكثافة قضايا صحيحة وأضاف إليها ما أراد وقال، في الحالين، بتقدّم أكيد له شكل البداهة، وبأن التقدم يأتي من صفحات روسو وسبنسر وهكل، ومن موقع شرقي غائم الحدود، يتوزّع على الروح والقناعة. استشرق الريحاني واستغرب، كما أراد وبقي، في الحالين، مستشرقاً.

6- أديب: مدينة الآخر مفازة أم مهلكة؟

أعطى طه حسين في أديب، روايته الأكثر تكاملاً على المستوى الفني، الأديب صفتين: الحرص على الاتصال بالناس ومقاسمتهم معيشه وهواجسه وأحاسيسه، والشغف بتسجيل ما يعرض له ويلتقي به. تجعل هاتان الصفتان من الأدب «مرضاً»، ومن الأديب مريضاً، علته الأفكار والوقائع والحبر والورق. أوحى المؤلف، في مقدمته المتلكئة، بأنه يقص أمراً عاشه، ويسرد أقدار إنسان عرفه. ومع أن الرواية تحتشد بأصداء من **الأيام**، سيَرة حسين الذاتية، فقد شاء المؤلف أن يشتق «الحقيقة الروائية» من وعي المثقف، الذي يعرف التاريخ ولا تخدعه الأمكنة.

يتضمن الخطاب الروائي، في **أديب**، التي كتبت عام 1936، ثلاثة مستويات متكاملة: يسرد الأول منها الاختلاف بين الشيخ الأزهري والمثقف الحديث، بلغة أولى، أو بين العمامة والطربوش،

بلغة ثانية، ذلك أن حسين أقام عمله على علاقات الاتصال والانفصال بين الطرفين. فأحدهما مشغول بالعلوم الأزهرية التي تدور حول المنطق والفقه والنحو والأصول وغيرها، وثانيهما ملتفت إلى اللغة الفرنسية وعلم التاريخ وغيرهما مما يحتاجه التعامل مع الأزمنة الحديثة. ويقص الثاني الفرق بين التوازن والاعتدال والتصالح، من ناحية، والجموح والتطرف والمغالاة، من ناحية ثانية، مقرراً سلامة الاختيار الأول، ومخاطر الخيار الثاني التي تفضي إلى التهلكة. فالشيخ الأزهري الدؤوب، الذي استيقظ عقله، ينتقل من الأزهر إلى الجامعة، ومن الجامعة المصرية إلى الجامعة الفرنسية، ويوازن بين الموروث والمعرفة الحديثة، ويعود إلى وطنه كي يقرأ التعليم الأزهري بشكل جديد. أما المثقف، الذي آثر المغالاة المتطرفة، فيندفع إلى الحديث ولا يلتفت إلى الموروث، مبتعداً عن جذوره الأولى إلى حدود الانسلاخ. ولهذا يسافر إلى فرنسا ولا يعود منها، مستبدلاً بروحه القديمة روحاً جديدة. تكشّف المستوى الثالث في فتنة باريس، التي تصقل الذاهب إليها وتفتح عينيه على حاجات لم يألفها وتعلمه ما كان يجهل، وتشبع فيه ذلك الحلم المتوالد الذي يجمع بين العلم والمرأة. ولعل صورة باريس، أو أسطورتها بشكل أدق، هي التي تجعل من العيش فيها حلماً ومن الرحيل عنها كابوساً، وهي التي تعيّنها مكاناً ملتبساً، يقصده البعض بحثاً عن المعرفة، ويذهب إليه بعض آخر مدفوعاً بأطياف «الرغبة القاتلة».

أضاف حسين إلى المستويات الثلاثة، في إحالاتها المتبادلة، مستوى رابعاً قليل الإقناع، متكلفاً شديد التكلف متعمّلاً بالغ التعمّل. والمقصود بذلك التحولات التي أملاها على بطله، بدون أسباب مقنعة، والمآل الذي اختاره له، بلا مبرر. أراد حسين متأثراً بالتراجيديا اليونانية، ربما، أن يخلق بطلاً تراجيدياً، مستبدلاً بسطوة الآلهة فتنة باريس، وبإرادة الآلهة «خطيئة المعرفة»، التي تحاصر البطل حصاراً متصاعداً إلى أن ينتهي إلى الجنون. ومع أن حسين نسب إلى بطله، منذ البداية، غرابة في الشكل والطبع وانجذاباً إلى الحرية المفرطة وكلفاً بالبحث عن المعرفة، فإن مقدماته لا تفضي، لزوماً، إلى الموقع المظلم الذي سقط فيه «بطله الرومانسي»، الذي لم تترك ذاتيته المفرطة لـ «جذوره» شيئاً.

إذا وضعنا المستوى الأول والثاني جانباً واكتفينا بالثالث، لأسباب لها علاقة بغرض الدراسة، وقفنا فيه على دلالتين لهما عنوانان واضحان: القطع مع الجذور الذي ينقل، ذهنياً، الشخصية من زمن تاريخي إلى آخر يشبه الفراغ، والتأهب للرحيل النهائي من مكان الميلاد إلى مرفأ فرنسي، كما لو كان السفر خلقاً والسفينة خالقاً. تتراءى إرادة القطع في سخرية «المثقف الغريب» من العلوم الأزهرية ومعارف الجامعة المختلفة عنها، ومن صديقه الأزهري في ملابسه الثقيلة. تعبّر السخرية عن رغبة في القطع، بقدر ما تملي شهوة القطع سخرية كاسرة. مع ذلك فإن هذا البطل الغريب الأطوار يعلن عما يريد في جملة متواترة عن الحرية والانطلاق: «إنما أريد أن ألقاك حراً، طليقاً، لا تحسب حساباً لشيء، ولا لأحد. (ص23)»، «لأني أريد أن أكون حراً طلقاً. إنما أريد لقاء حرّاً في مكان حر. (ص25)»، «إنها لجميلة هذه الحديقة لم تتخذ زينة، ولم يعمل فيها المنسقون، وإنما هي حرة مطلقة، ينبت فيها الزهر والشجر كما يريدان في غير قيد ولا نظام،... (ص29)». تأخذ الرغبة إلى الحرية المطلقة شكل الفرار من كل شيء.

يستمد الرحيل النهائي عناصره الدّالة من

ثلاثة أفعال: العودة الأخيرة إلى الريف المصري والتجوّال البطيء في ربوعه وتذكّر أيام الصبا فيه، مما يجعل العودة وداعاً والتجوّال تحية أخيرة. ويظهر الفعل الثاني في «طلاق الزوجة»، الذي هو طلاق نهائي للمكان والزمان الذي جمع بين الزوج والزوجة. يتراءى الفعل الثالث في الشوق المحض، الذي أعقب السفر، إلى الريف والزوجة والقاهرة، الذي هو محاولة لتطهير روح اقترفت إثماً تود حجبه، أو التكفير عنه. يمهد البحث عن الحرية المطلقة للرحيل النهائي، وتصبح الحرية والرحيل مدخلاً للانتقال من زمن البراءة الساخرة إلى زمن الإثم المميت.

غير أن الرحلة، التي تحتضن القطع والذهاب إلى زمن آخر، لا تتكشّف واضحة إلا في نداء غامض ملحاح هو: نداء المعرفة، الذي يلتبس بـ «أوروبا» ويتجسّد في جزء منها هو: فرنسا، أو باريس، أو جامعة السوربون. وهذا ما يدفع المسافر إلى حديث متواتر عن طلب العلم والرقي وظلال العلماء والفلاسفة، مندفعاً اندفاعاً صارخاً إلى هدف غامض سيطر عليه. يتكامل البحث عن الحرية ونداء المعرفة ويتكافلان حاملين المثقف، الذي ضاق بقديم مجتمعه، إلى مكان ذهبي يعطيه: ولادة جديدة. ومع أن حلم القطع مع الجذور يتضمن، بداهة، نزوعاً إلى جذور أخرى فالحلم المرتقب، الذي يعثر على تربة موائمة له، يتحقق بسرعة فائقة، هو وَهْم في شكل حقيقة، أو حقيقة عارضة تتبخر سريعاً، كما لو كانت الجذور الجديدة تشتد وتتوطّد بين ليلة وضحاها. فما أن يصل المصري، الغريب الرأس والطباع، إلى أرض «المعرفة والحرية» حتى تمحو «الأرض الجديدة» ذاكرته السابقة وتبدّد «شوقه المحض» وتعطيه هوية جديدة: «فالكلام كما قلت لا يغني في باريس شيئاً. ولكن اذهب إلى الأهرام، فستضيق فيه الحياة وستضيق بك الحياة، ثم اخرج من أعماق هذا الهرم واستقبل الهواء الطلق الخفيف، واعلم بعد ذلك أن الحياة في مصر هي الحياة في أعماق الهرم، وأن الحياة في باريس هي الحياة بعد أن تخرج من هذه الأعماق، ... (ص151)». يكثف المسافر دلالة رحلته بجملة واحدة: «لقد أصبحت إنساناً»، كما لو كان في جذوره الأولى ما يصله بلون آخر من المخلوقات.

وإذا كان حسين، الذي دفع ببطله إلى مركز المأساة دفعاً، قد وضع فيه، قبل الرحيل، نداء المعرفة الغامض الأقرب إلى اللعنة – مذكراً بشيء من أقدار أوليس- فقد وضع فيه بعد وصوله لعنة أشد عنفاً هي: لعنة باريس، التي هي مزيج من نار ونعمة، يخلق عبودية راضية. فبعد أن يفر من باريس أهلها هرباً من الحرب يُؤثر المصري البقاء فيها: «على أني أجد في هذه المدينة الخالية التي فر الناس منها ذعراً شيئاً من الشعر الرائع،...، يحبب إليّ هذه الأرض كما لم أحب أرضاً قط. (ص154)»، «ولقد أخذت على نفسي عهداً ألا أبرح باريس مهما تكن الظروف. وستعلم أني سأفي بهذا العهد مهما يكلفني ذلك وإن انتهى بي إلى الموت، وأي شيء يكون الموت في سبيل باريس! (ص155)». لم تقتل الحرب «رومانسيَّ المعرفة»، فما قتله جنون غامض وقوده المرأة الباريسية وشغف الكتابة.

ما الذي حاول حسين قوله في رواية بناها بتقنية كتابية متقدمة؟ أراد، ربما، أن ينصف «فلسفة الاعتدال» التي تصالح بين الأزهر والسوربون وبين الثقافة الموروثة والثقافة الوافدة، وبين الرقي الأوروبي و«الأصالة المصرية»، ذلك أن العبث بالتوازن المحسوب يفضي إلى الدمار. وأراد، في اللحظة عينها، أن يشجب التطرف، مؤكداً أن الغلو

في اتجاه ينتهي إلى اتجاه نقيض، وأن النار السائبة تحرق صاحبها وتتلف ما حوله. وبسبب ذلك، فإن المصري الشغوف بالحرية يصبح عبداً لعاصمة فرنسا، يؤثر الموت على الرحيل عنها، وأن هذا المصري القلق الشغوف بالمعرفة يعدل، في النهاية، عن الذهاب إلى الجامعة. والسؤال الحائر القلق هو التالي: من أين جاء جنون الرجل المتوّج بالموت، وما هي الأسباب التي ألقت به في قدر مهلك؟

لا يدنو حسين من الجواب ولا يقترب منه، فهو يتركه معلقاً في الهواء، مناشداً القارئ أن يقتفي معه آثاره. فالرجل الذي سقطت عليه اللعنة متطرّف التطرّف كله، إن قرأ التهم الكتاب التهاماً، وإن شرب أسرف في الشراب، وإن سخر أمعن في السخرية، إلى أن ينتهي إلى نوم كأنه يقظة أو إلى يقظة أقرب إلى السبات. تصدر اللعنة، في هذه الحدود، عن طبع يقتل صاحبه وعن مزاج مميت. غير أن حسين ينحّي، في مكان آخر، فرضية الطبع القاتل ويستعيض عنها بصوت خفي، أقرب إلى هدير القدر، يدفع بالمثقف العاثر الحظ دفعاً إلى غربة مهلكة: «فأنا مدفوع إلى الشر ما في ذلك شك، وأنا عاجز عن المقاومة، وأن أسأل نفسي دون أن ألح عليها في السؤال: أليس يمكن أن تكون هناك قوة خفية ماكرة قد دفعتني إلى ما وراء البحر لألقى في هذه الأرض الغريبة كيداً يدّبر وأمراً يراد، ... (ص142)». تتراجع فرضية الروح التي تدمر ذاتها، وتحتل مكانها «قوة خفية ماكرة» لا يستطيع الإنسان حيالها شيئاً، خيّراً كان أو مثقلاً بالشرور.

ينفتح السؤال الأول على سؤال لاحق مشروع: أليست القوة الماكرة الخفية، التي تلتبس بالقدر، هي باريس، التي تجمع بين فتنة المعرفة وفتنة المرأة وجمال أخّاذ هو صورة عن الشعر الرائع أو أن الشعر الرائق صورة عنه؟ يقترب السؤال من التصوّف، حيث العاشق جزء من المعشوق، واندماج الطرفين رغبة يصبو إليها كل عاشق مكين، وحيث الابتعاد عن المعشوق طريق حارق ينتهي إلى مقبرة. وعلى هذا، فإن موت المصري الغريب في باريس إعلان عن عشق ظافر، فقد جاء العاشق إلى المكان الذي يحب وعاش فيه ونَعِم بـ «طراوته» و دفن في أرجائه.

يتوزع جواب طه حسين، إذن، على الطبع والقدر ومدينة معشوقه، يسألها عشاقها موتاً مرغوباً. وواقع الأمر أن حسين، رغم دعوته العقلانية إلى الاعتدال، لا يعرف الجواب، فهو مربك ومرتبك معاً: أربك نفسه بفرضيات مختلطة، وأربك قارئه وهو يقتفي آثار موت غير ضروري. وهذا الارتباك دفعه إلى اصطناع البطل المأساوي وجعله، دون أن يدري، «أنا ثانية» تنجذب إلى البطل المتطرّف وتنفر منه، كما لو أن المؤلف، أي طه حسين، رغب بمقاسمة بطله أقداره وأحجم في اللحظة الأخيرة. هل باريس جنة وجهنم معاً، ألا يستطيع الشيخ التقليدي أن يصلح معارفه دون أن يذهب إلى باريس، وما هو ذاك الوعي الرشيد الذي ينتفع بالمعارف الفرنسية، ويعود سليماً؟ سجّل طه حسين هواجس قلقة وأذاعها على الناس، مساوياً بين باريس وفتنة قاتلة يندفع إليها الإنسان راضياً.

7- بريستلي: الكتابة الروائية في نموذجها – الأصل:

تعيّن الغرب مرجعاً مباشراً في الكتب الستة المشار إليها: زار الطهطاوي باريس ودرس فيها، واقتبس مرّاش فكر الثورة الفرنسية وعرف باريس، وتعلّم بطل طه حسين في جامعة السوربون، وعاش في باريس أزمته القاتلة، وتعامل خليل الخوري مع شخصية فرنسية، كشفت للحلبي المتَفَرْنس عن

أوهامه المضحكة- المبكية، وعرف الشدياق شوارع لندن وباريس ووصف الفروق بينها، وذهب أمين الريحاني إلى الولايات المتحدة وقرأ تجربة «اللبناني المغترب» عنها، ....

يحضر الغرب في هذه الروايات، جنينية كانت أو شبه منجزة، مرتين: يحضر كمشهد حضاري مغاير، يعلّم العربي ويجذبه ويصدمه، ويحضر كمرجع أدبي علّم المثقف العربي الوليد جنساً كتابياً يدعى: الرواية. صدم هذا الحضور المثقف الوليد ولم يصدمه: صدمة بقوة الفرق التي تصنع إنساناً فوق آخر، ولم يصدمه لأن الوعي بالاختلاف أقام بين الطرفين مسافة. فقد انجذب مرّاش إلى مجتمع حر جاء به تقدم التاريخ الإنساني –أو عليه أن يجيء به- قبل أن تبشر به الثورة الفرنسية، وحكم طه حسين بالموت على مثقف أضاع فضيلة الاعتدال ووضع باريس فوق القاهرة، وسخر الشدياق ما وسعته السخرية من نساء باريس ورجالها، ونقد أمين الريحاني الحضارة الأمريكية نقداً شديداً، وعبث خليل الخوري بالتقليد الغافل وسخر من «التفرنج» الفارغ، ... جمعت هذه التصورات بين التعلّم والنقد، أو قالت بتعلّم نقدي يأخذ الشكل الروائي من الغرب ويدرك الفرق بين واقع الشرق والغرب. ولهذا فإن التفاؤل، الواضح أو المضمر، الذي حايث هذه «الروايات»، يرّد إلى إيمان بالمعايير الكونية، لا إلى نموذج كتابي فرنسي أو إنجليزي. بل أن المنظور المتفائل الذي قبل بكونية العقل والثقافة وإمكانية التقدم عبّر عن إيمان المثقف الوليد بقدرة شعبه، أو «أمته»، على الوصول المستقبلي إلى ما وصلت إليه الشعوب الأخرى. غير أن هذا الوعي المتفائل كان معوّقاً منذ البداية، لأنه كان مقصوراً على مثقف عربي خاص لا علاقة له، لزوماً، بإنسان عربي لا يحفل بالقيم الكونية.

ترجم الراحل الكريم شكري محمد عياد كتاباً عنوانه: الأدب والإنسان الغربي – من عصر النهضة إلى عصر التنوير- للناقد الإنجليزي جون بونيتون بريستلي. يحيل عنوان الكتاب على الموضوع الذي نعالجه، يضيء وجوهه ويوسع آفاقه، ويلقي على الإضاءة حجاباً، أو ما يشبه الحجاب، لسببين: فهو يتحدث عن «الإنسان الغربي»، لا عن «المثقف الغربي الوليد» موحّداً، ضمناً، بين المثقف والإنسان الغربيين، فقد عاشا زمناً واحداً، وتقاسما أسئلته وإجاباته، بنسب مختلفة. وهو أيضاً لا يذيب عصر النهضة في عصر التنوير، فلكل عصر حيّزه، الذي تكوّن وتميّز، قبل أن يرحل أولهما وينتهي إلى الآخر. على خلاف ما يوحي به عنوان كتاب الناقد الإنجليزي تفرض رواية التقدم العربية «عنواناً آخر»، يملي الملاحظتين التاليتين: لا يمكن القول بعلاقة موضوعية بين الرواية و «الإنسان العربي» لأن الرواية صدرت، ولا تزال، عن نخبة مثقفة تقبل بالثقافة الكونية، ولا تقبل بها «ثقافة الأمة». وتقول الملاحظة الثانية: لا يفصل الوعي الثقافي العربي الحديث، على المستوى الأدبي ومستويات أخرى، بين عصر النهضة وعصر التنوير، فهما فيه عصر واحد مضطرب الملامح، افتقد إلى نهضة منجزة وافتقد أكثر إلى تنوير واضح الوسائل وملموس الغايات. وواقع الأمر أن اضطراب التنوير من هشاشة النهضة، وأن هشاشة الأخيرة من عزلة الداعين إليها، ومن المسافة المتوالدة بين المثقف و«الإنسان العربي». لازمت الرواية العربية المثقف، وبقيت غريبة عن الإنسان العادي، الذي لم يعرف تحويلاً اجتماعياً «تقدمياً»، يوحد بين الرواية والمثقف و«المواطن» العربي.

أخذ بريستلي بمفهوم التمايز، الذي هو قرين المجتمعات المتقدمة، وتعامل مع إنسان غربي صدمته

تحوّلات المجتمعات الأوروبية الحديثة، واتكأ، ضمناً، على تمرحل التاريخ، الذي يفصل بين حقبة منجزة وحقبة لاحقة، يمهّد انجازها لحقبة جديدة. تحدّث الناقد الإنجليزي، وهو يتأمل ملامح القرن الخامس عشر، عن الطباعة وشغف قراءة الكتاب المطبوع، الذي أحيا الثقافة اليونانية، وعن توسّع المدن وظهور طبقة قوية جديدة، قوامها التجّار المدنيون، طرحت أفكاراً خاصة بها وأصبحت، تالياً، «راعية للفنون والآداب». «كان أثر التاجر في تمكين العصر الجديد مساوياً لأثر العالم». وسعت النهضة، التي اقترنت بطبقة تسعى إلى هيمنة ثقافة جديدة، آفاقها بالآثار الفكرية والمعنوية الصادرة عن «اكتشاف أمريكا»، الذي علّم الإنسان الأوروبي بأن الأرض أكثر اتساعاً مما تخيّل، وأن الاكتشاف المتحقق ينطوي على اكتشاف لاحق وأن الاكتشاف، في شكليه، فضيلة من فضائل الإنسان الكبرى.

أطلق الاكتشاف، الذي أذاب آثار الطباعة وصعود المدن واكتشاف أمريكا في بوتقة واحدة، قوى هائلة على مستوى الشعور واللاشعور، أمدّ اتساعها الفرد والمجتمع بتصور يوحد بين النظر والهدف. استبدل هذا التصور بالماضي المستقبل، وجعل الأصول كلها موضوعاً للمساءلة، وأقام علاقة بين أوروبا الحديثة والحضارتين اليونانية و الرومانية، متجاوزاً الحقبة المسيحية. بدا الإنسان وارثاً للأرض ثابت الإقامة، يصنع نفسه، رجلاً كان أو امرأة، بعيداً عن «عبد قروسطوي» رخو المكان ومضيّ الحضور، وبعيداً عن عصر سبق اتسم بالتطور البطيء. ومع أن بريستلي يفرد صفحات لأسماء متميزة، مثل ميكيافيلي ومونتيني ورابليه وشكسبير وسرفانتس، فهو يحتفي بها ليبرهن أنها تتويج لزمنها وأنها التعبير الأعلى لخصبة وجدته. فقد اختفى في المنظور السياسي لميكيافيلي الإطار الديني الواسع للحياة، وظهرت السياسية ممارسة دنيوية متحررة من عقال الدين. وأخذ رابليه، في أدبه الساخر، على عاتقه «تكبير الحياة»، والذهاب إلى فوضى خصيبة، تمقت الكبت والتعصب والروحانية الجوفاء، واحتفل بعفوية إنسانية تساوي بين الرجل والمرأة وتكره التراتب الاجتماعي والمرتبية القاهرة. أما الفرنسي الآخر مونتيني، في نثره الممتع الواسع النفوذ، فأوغل في اكتشاف الذات الإنسانية وانجذب إلى أعماق اللاوعي المليئة بالأسرار، محتفظاً بالتوازن والاطمئنان. وكذلك حال شكسبير الذي تنتمي عظمته إلى «العصر الإليزابثي»، الذي أنتج أمة شديدة الوعي بذاتها تتمتع بلغة قومية واسعة الثراء وتنوعاً اجتماعياً مبدعاً قائماً على فردية صاعدة مأخوذة بالابتكار والمغامرة. صاغ شكسبير معطيات زمنه بموهبة استثنائية، جعلت منه مجازاً للطبيعة، في رحابتها واتساعها، فنفذ وعيه إلى معنى النظام في الإنسان والمجتمع والطبيعة، وترجم ماهية الفكر البرجوازي وأطلق لاوعيه. إنه الفنان المبدع الذي خلق شخصيات متنوعة تنشر الطبيعة الإنسانية في تناقضاتها المختلفة. وما شخصياته المسرحية الشريرة، والواعية لشرورها، إلا الصورة الأعمق لإنسان عصر النهضة، الذي اعتقد أنه يملك إرادة حرّة، تسمح له أن يهندس مصيره ومصائر غيره. ولعل الرحيل المتوتر بين الوعي واللاوعي، هو الذي أقنعه بأن الحياة لغز، وأن فضّ أسرارها يستدعي العقل والشعور وبصيرة صعبة الترويض.

نفذ الإسباني سرافنتس، الذي لا يطاول شكسبير موهبة، في عمله الشهير «دون كيخوته» إلى معنى زمنه قائلاً، بنسب مختلفة، بأفكار متعددة: تغيّر الزمان الذي يوقظ ظاهرة في مرحلة ويطفئها

في مرحلة أخرى، ونسبية الواقع، فما يراه إنسان لا يراه إنسان آخر، واستحالة الجمع بين الوهم والواقع، لأن صلابة الأخير تحوّل ما عداه إلى أثير. سجل هذا بمنظور ساخر قريب من حقيقة وطنه، ذلك أن ثروة اسبانيا، في ذاك الزمان، كانت نتيجة لسرقة «ذهب الأزتك والأنكا»، ثروة باذخة المظهر تفتقر إلى الإنتاج الاقتصادي السليم، وينقصها التوزيع السليم أيضاً.

قادت النهضة الأوروبية، في عناصرها المختلفة، إلى التنوير، وإن كان الفصل الباتر بين الحقبتين أمراً شائكاً. وصف بريستلي التنوير مستعيراً مديح الشاعر ألكسندر بوب للفيزيائي نيوتن، الذي جاء فيه: «كانت الطبيعة ونواميس الطبيعة غافية في ظلام شديد، ثم قال الله: «ليكن نيوتن» فعمّ النور». يصرّح الشاعر بفخر مستبشر، مؤمناً بتكافل الله والطبيعة ونيوتن، وبأن الله يلهم البحث العلمي ويوجهه ويبارك القائمين به. ارتبط الإيمان بالله بنور ساطع، وارتبط النور الإلهي بالفيزياء الجديدة. وعن هذا الإيمان، الذي يجمع بين العلم والتفاؤل، صدرت مساهمات ديكارت وهوبس وسبينوزا، وغيرهم من الفلاسفة التنويرين، وسلطات سياسية تعنى بالفلسفة والعلوم والآداب، مهدت السبل لإنجازات متواترة خلقت سمات الأزمنة الحديثة.

إذا كانت هذه الشروط الموضوعية قد مهّدت لصعود الرواية الأوروبية، من حيث هي علاقة حداثية في جملة من العلاقات الحداثية، فهل عرفت «رواية التقدم» العربية شروطاً نظيرة، ولو بقدر؟ الجواب القائل بالنفي لا جدة فيه. فقد حاول هذه الرواية، التي لم تصبح رواية بعد، أفراد انفتحوا على الغرب والثقافة الأوروبية، افتقروا إلى القارئ، بالمعنى المجتمعي، والناقد والفيلسوف و «الفيزيائي» الذي يبارك الله كشوفاته العلمية. كشف هذا الفقر عن هشاشة الكتابة الروائية – النص الهجين الأوليّ، من ناحية، وعن شجاعة روّادها، من ناحية ثانية، ذلك أنهم عملوا من أجل رواية متماسكة محتملة، وأوكلوا إلى نصهم الهجين التبشير بأفكار لمجتمع محتمل، يصالح بين الواقع والمتخيّل ويؤمن بأن المتخيّل الفاضل سائر إلى التحقق، بعد حين.

8- تعليق: الرواية كتابة أفراد أم علاقة اجتماعية؟

تكوّن الفكر التنويري الأوروبي في صيرورة اجتماعية متكاملة العناصر، وضعت في بنيته حواراً داخلياً وزوّدته بدينامية متعددة الأبعاد. وهذه الصيرورة البعيد عن الانغلاق وضعت فيه، بنسب مختلفة، بعداً نقدياً لا ينتهي، فما أتى به هيجل يختلف عما أتى به كانط، وما أتى به سبينوزا يختلف عما قال به الطرفان، وجاء ماركس لينقد كل من سبقه، في انتظار مدرسة فرانكفورت في النصف الأول من القرن العشرين، التي نقدت الفكر التنويري كله. وإضافة إلى هذا، كان هذا الفكر، ولا يزال، قادراً على تأمل حدوده، ولو بقدر، انطلاقاً من جدل النظري والتطبيقي، الذي يتيح للممارسة العملية أن تحاصر «سلطة الكلام المجرّد» إلى حدود الإلغاء. وبهذا استطاع التنوير الأوروبي أن يتحدث، بوضوح كثير أو قليل، عما قبل وما بعد، أي عن الفكر المسيحي وما بعد المسيحي، وعن ما قبل الثورة الصناعية وما بعدها، وعن منطق الاكتشاف العلمي قبل كبلر وغاليله ونيوتن وبعدهم... وما قبل وما بعد نتيجة لممارسات دنيوية ولطموحات إنسان واثق بقدراته إلى تخوم المبالغة. ولعل هذه الثقة، التي زلزلتها الحرب العالمية الأولى، أعطت أفكار التقدم شكل عقيدة دينية تؤمّن للإنسان خلاصاً

في الدنيا، رفعته الماركسية إلى سقفه الأعلى. وسواء هزم التنوير الأوروبي المسيحية أم لم يهزمها، فقد استطاع أن «يحدّثها»، وأقنعها أن تأخذ بمعايير حداثية، ولو بقدر.

وقع التنوير العرب على قدر مختلف لم يكن بإمكانه، على أية حال، أن يعثر على قدر آخر، فلا السيطرة العثمانية تركت له ما يتكئ عليه، ولا الاستعمار الأوروبي اللاحق ساعده على الوقوف. ولهذا انصرف التنويريون العرب إلى صوغ خطاب تنويري، في شرط تاريخي يفصل بين الخطاب النظري ومراجعة المادية. ولم تأتِ حقبة ما بعد الاستقلال إلا بما يعوّق المراجع المادية ويترك الخطاب النظري معلقاً في الهواء. ولعل بناء الخطاب، في غياب شروطه المادية، هو ما وضع فيه نبرة يقينية، بلغة معينة، أو بعداً رغبياً، بلغة أخرى، كما لو كان في اللغة الإيمانية ما يعوّض عن النقص الفادح في مراجعة المادية. ولذلك لم يكن بإمكان هذا الخطاب أن يتحدّث عمّا قبل وعما بعد، فلا نقد الفكر الغيبي أنجز ما يجب إنجازه، ولا الثورة الصناعية اتكأت على ثورة علمية تحتاجها. ولم يكن الجمهور، في مجتمع تكتسحه الأمية، أحسن حالاً، فهو غائب أو شبه غائب يوهم غيابه النخبة المفكّرة بأنها تسير في طريق الصواب.

لا يعود إخفاق التنوير العربي إلى ضعفه الداخلي، ولم يكن مبرّءاً من الضعف على أية حال، إنما يعود إلى السياق التاريخي، عثمانياً قديماً كان أو عثمانياً حديثاً. وبسبب إخفاقه الشديد، ليس المطلوب قراءة وجوه الضعف والقوة في مقولاته الأساسية، فالمطلوب قبل كل شيء قراءة الأسباب الموضوعية التي أدت إلى إخفاقه. بل يمكن القول: إذا كانت الوقائع الاجتماعية المادية التي احتاجها الخطاب التنويري العربي ضعيفة أو جنينية، فإن الوقائع الموازية التي ساهمت في تقويضه، فترة، وفي الإجهاز عليه، لاحقاً، قوية وبالغة القوة. وسواء أحال الحديث على التطور والارتقاء والعقل والتقدم، أو على التبعية والهوية والتراث فهو يستدعي، الأمس واليوم، موضوعاً محدداً هو: بناء المجتمع القابل للتسييس، الذي دعا إليه طه حسين في كتابه: مستقبل الثقافة في مصر.

9- ملاحظة أخيرة:

ما هي المقولات الفكرية الأساسية التي حايثت البدايات الروائية العربية؟ يحيل الجواب، في شكله المختصر، إلى العناصر التالية: مبدأ المقارنة الذي يثير في العقل المقارن التفاؤل وعدم اليقين، ذلك أن بين الطرفين المقارن بينهما فرق كبير. أما العنصر الثاني فهو: كونية العقل الإنساني، الذي يحيل على «جوهر إنساني» قادر على التعلم والارتقاء، إنْ توفرّت له شروط ملائمة. يتلوه: كونية القيم الإنسانية، التي تترجم أشواقاً إنسانية متساوية إلى العدل والحرية والسعادة. بيد أن في العنصرين الثاني والثالث، الموزّعين على التفاؤل وعدم اليقين، ما يستولد عنصراً رابعاً يمكن أن يدعى بـ: الوعي المنقسم، الذي يضيّع موضوعاً وهو يبحث عن موضوع آخر محاولاً، بمشقة، أن يوحّد بين المقصود والمفقود.

يتوج هذه العناصر جميعاً عنصر مسيطر عنوانه: فتنة المنتصر، التي فرضت اضطراباً على أسئلة المهزوم وإجاباته، فلم يكن حراً في طرح أسئلته، وكان حراً، بشكل أقل، وهو يفتش عن إجاباتها. وقع العربي، الذي حلم بمحاكاة الآخر المتفوق، في رغبة متناقضة، دعته إلى التعلّم من الآخر، وإلى الحفاظ على «خصوصيته»، دون أن يرى، بوضوح، ما يمتاز

به وما عليه أن يستعيره، أو أن يعرف الفرق بين زمن المقامة وزمن الرواية ساعياً، وهو يرضي نفسه، إلى التوحيد بينهما.

أملت هذه العناصر، في بعض الأحيان، على العمل المكتوب صوتاً واحداً، هو صوت الكاتب الذي يتحدث عن آخر لم يحاوره، بل عرف منه وجوهاً خارجية وعمل على وصفها، بلغة مطابقة حيناً وغير مطابقة في معظم الأحيان. أما الخروج من الصوت الواحد إلى أصوات متعددة فقائم في ثلاثة أعمال: نعثر عليه في عمل خليل الخوري، الذي واجه المتفرنج الزائف بداعي التمدن الحقيقي، وفي عمل الشدياق المحتشد بأصوات متعددة، وفي «كتاب» الريحاني، الذي قارن بين نيويورك وحلب، واستحضر أمريكية «متأسلمة» إلى القاهرة♦

مراجع الدراسة

1- رفاعة الطهطاوي: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**. وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1958.

2- أحمد فارس الشدياق: **الساق على الساق**. دار مكتبة الحياة، بيروت، 1966.

3- خليل الخوري: **وَيْ. إذن لست بإفرنجي**، دار الفارابي، بيروت، 2009.

4- فرنسيس المراش: **غابة الحق**، دار المدى، دمشق، 2001.

5- أمين الريحاني: **كتاب خالد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1986.

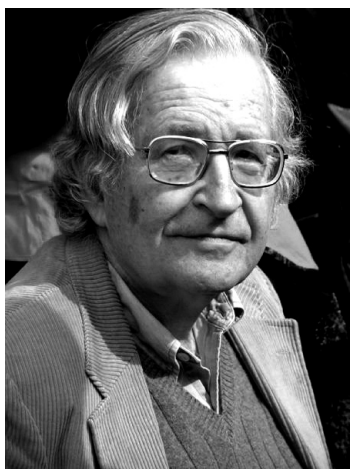
6- طه حسين: **أديب**، دار المعارف بمصر، طبعة عام 1962.

7- ج. ب. بريستلي: **الأدب والإنسان الغربي**، القاهرة، الطبعة الأولى، أكتوبر 1991 (أصدقاء الكتب).

8- *The Novel*. edr., by Franco Moretti, Princeton University Press, 2006. pp: 759-766.

9- P. M. Spacks: *Novel Beginnings*, Yale University Press. London, 2006. pp: 10-27.

10- J. Habermass: *Le discourse philosophique de la modernite*. Gallimard, Paris, 1988, pp: 13-26.



(اقضِ على هذه الحيوانات كلِّها*)
غزَّة 2009

ناعوم تشومسكي

بدأ آخرُ هجومٍ أمريكيٍّ إسرائيليٍّ على الشعب الفلسطيني الذي لا حول له ولا طَوْل يوم السبت المصادف 27 كانون الأوَّل. وقد جرى التخطيط لهذا الهجوم بعناية فائقة لما يزيد على ستَّة أشهر وفقاً لما ذكرته الصحف الإسرائيلية. واشتمل التخطيط على عنصرين: عسكريٍّ ودعائيٍّ. وقام الهجوم على أساس الدروس المستخلصة من الغزو الإسرائيلي للبنان في سنة 2006، الذي اعتبر سيِّئ التخطيط، ولم تجرِ الدعاية له على نحوٍ سليم. ولذا، فإننا نكاد نجزم بأن كلَّ ما قيل وعُمِلَ كان مقصوداً مخطَّطاً له.

---

*يحيل هذا العنوان حرفياً على رواية جوزيف كونراد **قلب الظلام** التي تعدّ أشهر رواية كتبت عن الاستعمار، إذ وصفت العنف الاستعماري الذي وقع على المقهورين في الأراضي المستعمرة بشكل يتخطّى المألوف.

ومع أن ما جاء به كونراد في روايته الشهيرة يبدو وصفاً محايداً، وهو غير ذلك قطعاً، فقد سمّى الروائي الشهير ما رأى وما أراد وما تأمل، متوسلاً سرداً متعدد الطبقات، واختزل ما لا يسمى العنف الاستعماري بكلمة بارزة الأصداء: «الرعب! الرعب!». لم يكن ما لا يسمى عند كونراد إلا الرعب الشامل الذي تقصر اللغة عن النفاذ إلى جوهره.

استأنف تشومسكي في مقالته هذه مقاصد كونراد وتجاوزها، ذلك أنه أعطى ما لا يسمى اسماً واضحاً ونشر تفاصيله وبرهن على

ولا ريب في أن ذلك يتضمَّن توقيت الهجوم: أي قبل الظهر بقليل عندما يكون الأطفال في طريق عودتهم من المدرسة، وعندما تكون الشوارع ملأى بالناس في مدينة غزَّة ذات الكثافة السكّانية العالية. ولم تمضِ سوى دقائق معدودة حتى قُتِل 225 شخصاً وجُرح 700 شخصٍ آخر، افتُتحت بهم مذبحة المدنيين العزَّل الذين حوصروا في قفصٍ صغير لا مهرب لهم منه.

وقد وصف إيثَن بْرونَر، مراسل صحيفة نيويورك تايْمز، هذا الإنجاز في مقالة استعاد فيها أحداث الحرب عنوانها «تحليل مكاسب الحرب على غزَّة» بقوله إنه من أهمِّ الإنجازات. إذ قدَّرت إسرائيل أنه سيكون من مصلحتها أن تظهر بمظهر من «أصيب بالجنون» بحيث تتسبَّب بإحداث رعبٍ هائل لا يتناسب وحجم الحدث، وهو مبدأ يعود إلى عقد الخمسينات. «وقد فهم الفلسطينيون الرسالة منذ اليوم الأول» – حسبما ورد في مقالة بْرونَر – عندما قصفت الطائرات الحربية الإسرائيلية أهدافاً كثيرة في وقت واحد في منتصف نهار السبت. وقد قتل حوالي مائتي شخص فوراً، مما هزَّ منظَّمة حماس، وهزَّ غزَّة كلَّها». والظاهر أن أسلوب الظهور بمظهر من «أصيب بالجنون» قد نجح، حسب استنتاج بْرونَر: فهناك «مؤشِّرات محدودة تقول إن أهالي غزَّة أصابهم من الألم من هذه الحرب ما سيجعلهم يكبحون جماح حماس»، الحكومة المنتخَبة. وهذا مبدأ ثابتٌ من مبادئ إرهاب الدولة. وبالمناسبة، أنا لا أذكر أن صحيفة التايمز نشرت مقالةً تستعيد فيها «مكاسب الحرب على الشيشان» رغم أن مكاسبها كانت كبيرة.

كما تضمَّن التخطيط الدقيق في أغلب الظنّ نهاية الهجوم، وهي نهاية صُمِّمت للتزامن مع تنصيب الرئيس للتقليل من الاحتمال (البعيد) بأن يكون لدى أوباما كلماتٌ ينتقد فيها الجرائم البشعة التي تدعمها الولايات المتَّحدة.

وبعد أسبوعين من بدء الحرب يوم السبت، وبعد أن تحوَّلت أجزاء كبيرة من غزَّة إلى ركام، وقارَبَ عدد القتلى الألف، أعلنت الأنروا، التي يعتمد عليها معظم سكّان غزَّة لكي يبقوا أحياء، أن الجيش الإسرائيلي منع مرور الإمدادات إلى غزَّة، بحجَّة إغلاق المعابر في يوم السبت، كأن إحياء شعائر ذلك اليوم المقدَّس يتضمَّن حرمان الفلسطينيين الذين يعيشون عيشة الكفاف من الطعام والدواء، بينما هم يذبحون بالمئات بواسطة القاذفات النفّاثة والحوامات الأمريكية.

أما إحياء شعائر السبت على هذا النحو المزدوج، فلم يكد يلفت انتباه أحد. وهذا أمرٌ مفهوم. إذ لا تستحقُّ هذه القسوة وهذا الاستخفاف بالقيم في تاريخ الجرائم الأمريكية الإسرائيلية أكثر من حاشية في أسفل الصفحة. فقد بلغ من كثرتها أنها أصبحت مألوفة أكثر من اللازم. وإذا ما شئنا الاستشهاد بمثَلٍ واحدٍ له صلةٌ بموضوعنا، فإن الغزو

وقائعه، مبيناً أن للدفاع على الحقيقة طرقاً متعددة، وإن ما يقوله مبدع صادق في زمان يقوله مبدع آخر في زمن لاحق بشكل أكثر إشراقاً وأبلغ أثراً وأسمى أخلاقية ومسؤولية. ومن يقرأ تاريخ الاستعمار الأوروبي في إفريقيا يتبين بلاغة تشومسكي ليس فقط في اختيار العنوان، بل أيضاً في عرض الموضوع برمّته. ونذكر هنا، على سبيل المثال لا الحصر، ستانلي، أحد المغامرين المستعمرين الذي أباد قرى بأكملها في الكونغو، وكاد أن يدفن في مقبرة العظماء، لولا صيحة الضمير التي أطلقها القس المسؤول مباشرة عن المقبرة إذ عارض بشدة دفن جزار البشر ستانلي في تلك المقبرة.

هذه هي المساهمة الثانية التي تصل **المجلة الثقافية** من تشومسكي مباشرة، وقد بعث مع هذه المساهمة رسالة يعبّر فيها عن تقديره للمجلة متمنياً على نفسه أن يجدد عهده بالعربية، التي، كما يشير، كان يجيدها قبل ستين عاماً.

الذي ساندته أمريكا في حزيران من سنة 1982 للبنان ابتدأ بقصف لمخيَّمَيْ صبرا وشاتيلا للاجئين الفلسطينيين، وهما المخيَّمان اللذان اشتُهرا فيما بعد بأنهما المخيَّمان اللذان حدثت فيهما المذابح الفظيعة التي أشرف عليها جيش «الدفاع» الإسرائيلي. وقد أصاب القصف المستشفى المحلِّيَّ – مستشفى غزَّة – وقُتل ما يزيد على مائتي شخص وفقاً لما شاهده أكاديميٌّ مختصٌّ بشؤون الشرق الأوسط. وكانت المذبحة هي الفصل الأول من غزوٍ أدّى إلى قتل ما بين خمسة عشر ألفاً وعشرين ألفاً من البشر، ودمَّر قسماً كبيراً من جنوب لبنان وبيروت، ومضى بدعم عسكريٍّ ودبلوماسيٍّ أمريكيٍّ جوهري. وقد تضمَّن ذلك استعمال حقِّ النقض ضدَّ قرارات مجلس الأمن الساعية إلى وقف العدوان الإجرامي الذي شُنَّ (على نحوٍ لم يحرص مقترفوه على إخفائه) لحماية إسرائيل من خطر التوصُّل إلى حلٍّ سياسيٍّ سلمي، وذلك بعكس الأكاذيب الكثيرة التي حيكت عن تعرُّض الإسرائيليين للقصف الصاروخي المركَّز الذي اختلقه المدافعون عن إسرائيل.

كلُّ ذلك مألوفٌ ويتحدَّث عنه كبار المسؤولين الإسرائيليين بصراحة. ولاحظ رئيس الأركان موردخاي غور قبل ثلاثين سنة أن الإسرائيليين منذ سنة 1948 «كانوا يحاربون ضدَّ سكّانٍ يعيشون في القرى والمدن». وقد لخَّص زئيف شيف، أبرزُ المحلِّلين العسكريين الإسرائيليين، آراء غور بقوله «إن الجيش الإسرائيلي ظلَّ على الدوام يضرب السكّان المدنيّين عن وعيٍ وإصرار. وقال «إن الجيش لم يميِّز يوماً بين الأهداف المدنية والعسكرية...بل هاجم الأهداف المدنية عن عمد». وقد فسَّر السياسيُّ المعروف أبا إيبان أسباب ذلك بقوله: «كان هناك احتمالٌ معقولٌ تحقَّق في النهاية، وهو أن السكان الذين تأثَّروا بذلك سيضغطون من أجل وقف القتال». والنتيجة، كما كان إيبان يعلم، السماح لإسرائيل بتنفيذ برامجها المتعلِّقة بالتوسُّع غير القانوني وإجراءاتها القمعية دون أن يعترضها أحد. وكان إيبان يعلِّق على استعراضٍ لهجمات قامت بها حكومة حزب العمل ضد المدنيين، قام به رئيس الوزراء بيغن، صوَّر فيه إسرائيل، بكلمات إيبان، «وكأنها دولةٌ تسعى دون مبرِّر لإلحاق كلِّ ما يمكنها من القتل والعذاب بالسكّان المدنيين وذلك في حالة ذهنية تذكِّرنا بنُظُمٍ سياسية لا يجرؤ السيد بيغن ولا أنا على ذكرها بالإسم». ولم يشكِّك إيبان بصحَّة الحقائق التي استعرضها بيغن، ولكنه انتقده لأنه تحدَّث عنها في العلن. ولم يكن إيبان مكترثاً، لا هو ولا المعجبون به، بأن دفاعه عن إرهاب الدولة على ذلك المستوى من العنف يذكِّرنا أيضاً بنُظُمٍ لم يكن يجرؤ على ذكرها بالاسم.

هناك باحثون ينالون الاحترام يرون أن دفاع إيبان عن إرهاب الدولة مقنع. فقد فسَّر المعلِّق تومَس فْريدْمَن، الذي يكتب لصحيفة التايمز، الأساليب الإسرائيلية في هجومها الحالي وفي غزوها للبنان في سنة 2006 بقوله، بينما كان الهجوم الأمريكي الإسرائيلي الحالي على أشدِّه، فإنها تعتمد على مبدأ سليم هو «محاولة 'تعليم' حماس بقتل عدد كبير من أتباعها وبإلحاق الأذى الشديد بسكّان غزة». وهذا أمرٌ مفهوم من الناحية العملية، كما حدث في لبنان، «حيث الرادع الوحيد على المدى الطويل هو إحداث أذى شديد بالمدنيين – بعائلات المقاتلين ومستخدِميهم – لكبح حزب الله في المستقبل». وهذا المنطق يجعل محاولة «تعليم» الأمريكان في 9/11 على يد ابن لادن أمراً يستحقُّ الثناء، مثلما تستحقُّه هجمات النازيين على ليديتسي وأورادور

وتدمير جروزني على يد بوتين، وغير ذلك من محاولات «التعليم» الشهيرة.

لقد حرصت إسرائيل على بيان التزامها بالاهتداء بهذه المبادئ. وقد قال مراسل نيويورك تايمز ستيفن إرلانجر إن جماعات حقوق الإنسان الإسرائيلية «أقلقها قصف إسرائيل لمبانٍ يعتقدون أنها يجب أن تصنَّف على أنها مبانٍ مدنية مثل مبنى البرلمان ومخافر الشرطة ومقرّ رئاسة الدولة» – وقد نضيف القرى، والبيوت، ومعسكرات اللاجئين المكتظَّة بالسكّان، وشبكات المياه، وشبكات الصرف الصحّي، والمستشفيات، والمدارس، والجامعات، والجوامع، ومرافق الإغاثة التابعة لهيئة الأمم، وسيارات الإسعاف، وكل ما قد يعمل على تخفيف آلام الضحايا المساكين. وقد شرح أحد كبار ضباط المخابرات الإسرائيلية أن جيش الدفاع الإسرائيلي هاجم «جانبي حماس: مقاومتها أو جناحها العسكري، ودعوتها أو جناحها الاجتماعي»، وهذه العبارة الأخيرة عبارة تغطية يقصد منها المجتمع المدني. وتابع إرلانجر تقريره بقوله إن ذلك الضابط قال «إن حماس وحدةٌ واحدةٌ، وجرى التعامل مع وسائل سيطرتها السياسية والاجتماعية في أثناء الحرب على أنها أهدافٌ مشروعة مثل ما لديها من مخزون للصواريخ». ولم يعلِّق إرلانجر ولا محرِّرو الصحيفة على هذا الدفاع الصريح عن الإرهاب الهائل الذي استهدف المدنيين، وعن ممارسة هذا الإرهاب الفعلية رغم أن المراسلين وكتّاب الأعمدة الصحفية يبدون تسامحهم بل يعبِّرون عن تأييدهم لجرائم الحرب كما رأينا. ولكن إرلاندر لا يخرج عن الخط المعتاد عندما لا ينسى أن يؤكِّد أن صواريخ حماس «تشكِّل خرقاً واضحاً لمبدأ التمييز بين الأهداف وينطبق عليه التعريف المعتمد للإرهاب».

وقد لاحظ فوّاز جرجس المختص بشؤون الشرق الأوسط، مثلما لاحظ غيره من العارفين بشؤون المنطقة، أنَّ «ما لا يدركه المسؤولون الإسرائيليون وحلفاؤهم الأمريكيون هو أن حماس ليست مجرَّد مليشيا مسلَّحة، بل هي حركة اجتماعية ذات قاعدة شعبية واسعة عميقة الجذور في المجتمع». ولذا فإنهم عندما ينفِّذون خططهم للقضاء على «الجناح الاجتماعي» لحماس فإنهم يسعون للقضاء على المجتمع الفلسطيني.

لكن لعلَّ جرجس يحسن الظنَّ أكثر من اللازم. فمن غير المحتمل ألاّ يكون المسؤولون الإسرائيليون والأمريكيون – أو ألاّ تكون وسائل الإعلام والمعلِّقون الآخرون – على علم بهذه الحقائق. ولكنهم يتَّخذون ضمناً وجهة النظر التقليدية التي يتَّخذها محتكرو وسائل ممارسة العنف: قبضتُنا الحديدية قادرة على تحطيم العدو، وإذا ما أدّى هجومنا العنيف إلى مقتل أعداد كبيرة من المدنيين فإن ذلك أفضل: إذ ستتلقَّن البقية «درساً» أبلغ.

يعلم ضبّاط جيش الدفاع الإسرائيلي بوضوح أنهم يدمِّرون المجتمع المدني. فقد روى إيثَن بْرونَر عن ضابط إسرائيلي برتبة زعيم قوله إن مقاتلي حماس لم يثيروا إعجابه أو إعجاب رجاله. وقال مقاتلٌ يركب ناقلة جنود: «إنهم قرويون يحملون بنادق». وهم يشبهون ضحايا عمليات «القبضة الحديدية» المدمِّرة لجيش الدفاع التي جرت في جنوب لبنان المحتلّ في سنة 1985، التي أدارها شمعون بيريز ، أحد كبار القادة الإرهابيين في عصر «الحرب على الإرهاب» بزعامة ريغَن. وقد فسَّر القادة الإسرائيليون والمحلِّلون الاستراتيجيون خلال تلك العمليّات أن الضحايا كانوا «قرويين إرهابيين» ويصعب استئصالهم لأن «هؤلاء الإرهابيين يعملون

بمساعدة معظم السكّان المحليين». واشتكى أحد القادة الإسرائيليين من «أن الإرهابي...له عيون كثيرة هنا لأنه يعيش هنا»، بينما وصف المراسل العسكري لجريدة جِروزَلم پوسّت المشكلات التي واجهها الجيش الإسرائيلي بأنها تتضمَّن محاربة «متعصِّبين يبلغ من تفانيهم لقضاياهم أنهم لا يتوقَّفون عن المخاطرة بحياتهم في أثناء العمل ضدَّ جيش الدفاع الإسرائيلي» الذي «يتوجَّب عليه الحفاظ على النظام والأمن» في جنوب لبنان المحتلّ رغم «الثمن الذي سيتعيَّن على السكّان أن يدفعوه». وهذه المشكلة جابهها الأمريكيّون في جنوب ڤييتنام، والروس في أفغانستان، والألمان في أوروبا المحتلَّة، ويجابهها معتدون آخرون يجدون أنفسهم يطبِّقون مذهب غور وإيبان وفْريدْمَن.

يعتقد جرجس بأن إرهاب الدولة الذي تمارسه الولايات المتَّحدة وإسرائيل سوف يفشل، ويقول «إن حماس لا يمكن القضاء عليها من دون مذبحة يروح ضحيَّتها نصف مليون فلسطيني. وإذا ما نجحت إسرائيل في قتل كبار قادة حماس فإن جيلاً جديداً أشدَّ راديكاليَّة من الجيل الحاضر سوف يحلُّ محلَّهم بسرعة. فحماس حقيقة من حقائق الحياة. وهي لن تذهب، ولن ترفع العلم الأبيض بغضِّ النظر عن عدد ضحاياها».

قد يكون ذلك صحيحاً، ولكنْ هناك مَيْلٌ للتقليل من فاعلية العنف. ومن الغريب أن هذا الاعتقاد يسود في الولايات المتَّحدة. لماذا وصلنا إلى هذا الحدّ؟

توصف حماس باستمرار بأنها «منظمة تدعمها إيران التي وقفت نفسها على القضاء على إسرائيل». ولن تجد أحداً يقول إنها منظَّمة «انتخبت انتخاباً ديمقراطيّاً» وأنها «دعت منذ وقتٍ طويل لتسويةٍ على أساس الدولتين وفقاً للإجماع الدولي» – تلك التسوية التي وقفت ضدَّها كلٌّ من الولايات المتَّحدة وإسرائيل اللتين ترفضان حق الفلسطينيين في تقرير مصيرهم، لما يزيد على ثلاثين عاماً. وهذا كلُّه صحيح، ولكنه لا يفيد سياسة الحزب، ولذا فلا لزوم له.

قد تكون هذه التفاصيل التي ذكرناها من قبل تفاصيل ثانوية، ولكنها تعلِّمنا شيئاً عن أنفسنا وعن أتباعنا. وهذا ينطبق على تفاصيل غيرها. وسأذكر مثالاً آخر، فبعد أن بدأ الهجوم الأمريكي الإسرائيلي الأخير على غزَّة أبحر زورقٌ صغير اسمه الكرامة من قبرص إلى غزَّة. وأراد ركّابه من الأطبّاء والناشطين في مجال حقوق الإنسان أن يخترقوا الحصار الإسرائيلي الإجرامي لإيصال المستلزمات الطبِّية للشعب المحاصر، فاعترضت الزوارق البحرية الإسرائيلية طريقه في المياه الدولية وصدمته بقوَّة كادت تغرقه، ولكنه تمكَّن في النهاية من الوصول إلى لبنان. فأصدرت إسرائيل الأكاذيب الروتينية التي كذَّبها الصحفيّون الذين كانوا على ظهر الزورق، بمن فيهم مراسل الـ CNN كارْل پنهول وسِنْثيا مَكِّني، عضو مجلس النوّاب السابقة ومرشَّحة حزب الخضر للرئاسة. إن هذا العمل جريمة خطيرة – أخطر بكثير من جريمة اختطاف السفن عند شواطئ الصومال على سبيل المثال. لكن تلك الجريمة مضت من دون أن تحظى باهتمام كبير. والقبول الضمنيُّ لجرائم من هذا النوع يعكس الفهم القائل إن غزَّة منطقة محتلّة وأن من حقِّ إسرائيل المحافظة على الحصار، بل إن حماةُ النظام العالمي يخولونها حقَّ ممارسة جرائمها في أعالي البحار لتنفيذ برامجها الهادفة إلى معاقبة السكان المدنيين لأنهم لم يطيعوا أوامرها – بحجج يكاد يقبلها الجميع، وهي حجج واهية سنعود لها بعد قليل.

غير أن عدم الاهتمام بها مفهوم. فقد ظلَّت إسرائيل تمارس اختطاف الزوارق في المياه الدولية على امتداد عقود من الزمن بين قبرص ولبنان وتقتل الركّاب أو تختطفهم، وتضعهم أحياناً في سجون إسرائيل، بما في ذلك غرف السجن/التعذيب السرِّيَّة، وللاحتفاظ بهم رهائن لسنوات طويلة. وبما أن هذه الجرائم روتينية، فما الذي يستدعي أكثر من التثاؤب حيالها؟ لقد كان ردُّ فعل قبرص ولبنان مختلفاً، ولكن ما أهميتهما في نظام الأشياء؟

من يهتمّ على سبيل المثال إذا ما قال محرِّرو صحيفة دَيلي سْتار اللبنانية، وهم في العادة من مناصري الغرب، «إن مليوناً ونصف المليون من البشر في غزَّة يتعرَّضون للقتل الوحشي بواسطة آلة عسكرية من أشدِّ الآلات تقدُّما من الناحية التكنولوجية وأشدِّها رجعية من الناحية الأخلاقية. كثيراً ما قيل إن الفلسطينيين أضحوا بالنسبة للعالم العربي ما كان عليه اليهود في نظر أوروبا في الحقبة السابقة للحرب العالمية الثانية، وهناك قدْر من الصحَّة في هذا القول. ولذا فما أفظع أن نجد أن العرب تمكَّنوا من إيجاد طريقة يعفون بها أنفسم من فعل شيء بينما كانت إسرائيل تذبح الأطفال الفلسطينيين، تماماً مثلما تمكَّن الأوروبيون والأمريكيون الشماليون من غضِّ النظر بينما كان النازيون يقترفون جريمة المحرقة».

ولا تزال إسرائيل، وفقاً لما تقوله الصحافة اللبنانية، «تختطف المدنيين اللبنانيين على نحو روتينيٍّ من الجانب اللبناني من الخط الأزرق [أيَ الحدود الدولية]، وقد جرى آخر اختطاف في شهر كانون الأوَّل سنة 2008». ومن المعروف طبعاً «أن الطائرات الإسرائيلية تخترق المجال الجوِّيَّ اللبناني يوميّاً، منتهكةً بذلك قرار الأمم المتَّحدة المرقَّم 1701» (الباحثة اللبنانية أمل سعد غريب، في صحيفة ديلي ستار، بتاريخ 13 كانون الثاني). وهذا يحدث منذ مدَّة طويلة. وقال المحلِّل الاستراتيجي الإسرائيلي البارز زئيف ماعوز في معرض نقده للغزو الإسرائيلي للبنان في سنة 2006 في الصحف الإسرائيلية إن «إسرائيل تخرق المجال الجوِّيَّ اللبناني بإرسالها طائرات تجري مهمّات استطلاعية يومية تقريباً منذ أن انسحبت من جنوب لبنان قبل ستّ سنوات. صحيح أن هذه الاستطلاعات الجوية لم تؤدِّ إلى مقتل لبنانيين، ولكنَّ خرقَ الحدود خرقٌ للحدود. وهنا أيضاً لا تقدِّم إسرائيل مثالاً أخلاقيّاً أعلى». وهنا أيضاً ليس ثمة على وجه العموم من أساس «للإجماع في إسرائيل على أن الحرب ضدّ حزب الله في لبنان حربٌ عادلةٌ تقوم على أساس أخلاقي»، وهو إجماعٌ «يقوم على ذاكرة انتقائية قصيرة المدى، وعلى نظرة للعالم لا ترى إلا نفسها، وعلى معيار مزدوج. ليست هذه الحرب عادلةً، واستعمال القوَّة فيها مفرط لا يميِّز بين هدفٍ وآخر، وهدفُها النهائي هو الابتزاز».

وقد ذكَّر ماعوز قُرّاءه الإسرائيليين بأن الانفجارات الصوتية التي تحدثها الطائرات لإرهاب اللبنانيين هي أقلُّ جرائم إسرائيل خطورة، حتى إذا تناسينا الغزوات الخمس التى قامت بها إسرائيل منذ سنة 1978: «ففي 28 تموز 1988 اختطفت قوّاتٌ إسرائيليةٌ خاصَّةٌ الشيخ عبيد، وفي 21 أيّار اختطفت إسرائيل مصطفى الديراني الذي كان مسؤولاً عن أسر الطيار الإسرائيلي رون أراد [عندما كان يقصف لبنان في سنة 1986]. وقد سُجن هذان مع عشرين لبنانيّاً آخر في ظروفٍ لم يعلن عنها لمدد طويلة بلا محاكمة. فقد احتفظت إسرائيل بهم على أنهم 'أوراق' بشرية 'للمقايضة'. والظاهر أن

اختطاف الإسرائيليين لأغراض مقايضة المساجين أمرٌ غير أخلاقي إذا قام به حزب الله ، ولكنه ليس كذلك إذا قامت به إسرائيل» على مستوى أعلى بكثير، ولسنوات عديدة.

إن الممارسات الإسرائيلية المتكرِّرة ذاتُ أهمية خاصَّة حتى بمعزلٍ عما تكشفه من التوجُّهات الإجرامية الإسرائيلية والتأييد الغربي لها. فهي تؤكِّد – كما يقول ماعوز – النفاق الصارخ للزعم المتكرِّر بأن لإسرائيل الحقَّ في غزو لبنان ثانية في سنة 2006 بعد أسْرِ جنديين قرب الحدود، وهو الفعل العسكري الأول الذي يقوم به حزب الله عبر الحدود بعد ست سنوات من الانسحاب الإسرائيلي من جنوب لبنان، الذي كانت إسرائيل قد احتلَّته، منتهكةً بذلك أوامر مجلس الأمن التي كانت قد صدرت قبل اثنين وعشرين عاماً ، بينما كانت إسرائيل في السنوات الستِّ المذكورة تنتهك الحدود يوميّاً تقريباً دون رادع، مع الصمت المطبق هنا [أي في الولايات المتَّحدة].

غير أن ذلك النفاق أمرٌ روتيني. ولذا فإننا نجد أن تومَس فْريدْمَن يقول في معرض تفسيره لكيفيَّة «تعليم» الأجناس الأدنى بإرهابها بالعنف، إن غزو إسرائيل للبنان في سنة 2006 الذي دمَّرت فيه ثانية جانباً كبيراً من الجنوب اللبناني وبيروت وقَتَلَت ألفاً آخر من المدنيين، كان فعلاً مبرَّراً من أفعال الدفاع عن النفس، استجابت به لجريمة حزب الله «الذي شنَّ حرباً بلا سبب عبر الحدود الإسرائيلية اللبنانية التي تعترف بها الأمم المتَّحدة بعد الانسحاب الإسرائيلي من جانب واحد من لبنان». وإذا ما وضعنا الخداع جانباً فإن هذا المنطق يقول إن شنَّ هجمات أشدَّ تدميراً وتقتيلاً ضد الإسرائيليين من أيِّ هجمات حدثت لحد الآن مبرَّرٌ تماماً بسبب جرائم إسرائيل في لبنان وفي أعالي البحار، وهي جرائم تفوق بدرجات جريمة حزب الله المتمثِّلة في خطف جنديَّين عند الحدود. ولا شكَّ أن الخبير بشؤون الشرق الأوسط في جريدة نيويورك تايمز يعلم عن هذه الجرائم، إن كان يقرأ جريدته على الأقل، فالفقرةُ الثامنةَ عشرةَ مثلاً من قصَّة تبادل الأسرى في شهر تشرين الثاني من سنة 1983 تقول على نحو عابر إن 37 من الأسرى العرب «كانت البحرية الإسرائيلية قد قبضت عليهم مؤخَّراً بينما كانوا يحاولون الوصول من قبرص إلى طرابلس»، شمال بيروت.

نحن نعلم طبعاً أن كلَّ استنتاج من هذا النوع حول رد الفعل الصحيح ضدَّ الأغنياءِ الأقوياء يستند إلى قانون أساسي: هذا نحن، أما هم فهم هم. وهذا المبدأ الأساسي الراسخ في الثقافة الغربية يكفي لإفساد أيِّ مقايَسَةٍ دقيقة وأيِّ تفكيرٍ منطقيٍّ مهما بلغ من كماله.

هناك في أثناء كتابة هذا المقال سفينةٌ أخرى تتَّجه من قبرص إلى غزَّة، «تحمل مستلزمات طبِّيَّةً ضروريةً جدّاً في صناديقَ مختومةٍ وافقت عليها دائرة الجمارك في مطار لارنكا الدولي وميناء لارنكا» حسبما ورد في تقرير منظِّمي الرحلة. ويرافق الرحلة أعضاءٌ من البرلمان الأوروبي وأطبّاء. وقد أحيطت إسرائيل علماً بالنوايا الإنسانية للرحلة. وإذا ما مورس ضغط شعبي كافٍ فإن الرحلة قد تحقِّق أهدافها بسلام.

لا يمكن وضع الجرائم الجديدة التي ارتكبتها كلٌّ من الولايات المتَّحدة وإسرائيل في غزَّة تحت أيِّ تسمية معتمدة – اللهم إلا إذا وضعناها تحت بند الجرائم التي اعتدنا عليها. وقد قدَّمتُ لتوّي عدداً من الأمثلة، وسأعود إلى غيرها. وهذه الجرائم تقع

تحت التعريف الرسمي الذي تعتمده الولايات المتَّحدة للإرهاب، ولكن هذه الكلمة لا تعبِّر عن فظاعتها. ولا تصحُّ تسميتها بالعدوان لأنها تُرتَكَبُ في بلد محتلّ، باعتراف الولايات المتَّحدة. وقد بيَّنت الباحثة إديت زِرّتال والكاتب أكيفا إلْدار في تاريخهما الشامل للاستيطان الإسرائيلي في الأراضي المحتلَّة بعنوان **مالكو الأرض** أن المنطقة المدمّرة لم تتحرَّر، بعد أن انسحبت إسرائيل من غزَّة في سنة 2005، «حتى ليوم واحد من القبضة العسكرية الإسرائيلية أو من ثمنٍ الاحتلال الذي يدفعه السكّان كلَّ يوم...فقد خلَّفت إسرائيل وراءها أرضاً محروقة، وخدمات مدمَّرة، وسكّاناً لا حاضر لهم ولا مستقبل. فقد دمِّرت المستوطنات بحركة تخلو من الكرم قام بها محتلٌّ يفتقر إلى الاستنارة لا يزال في الواقع يسيطر على المنطقة ويقتل ويضايق السكّان بواسطة قوَّته العسكرية الضخمة» – تلك القوَّة التي يمارسها الجيش بوحشية متناهية، بمعونة الولايات المتَّحدة ومشاركتها.

تصاعد الهجوم الأمريكي الإسرائيلي على غزَّة في شهر كانون الثاني من سنة 2006، وذلك بعد أشهر معدودة من الانسحاب الرسمي، وذلك عندما ارتكب الفلسطينيون جريمة نكراء بحقّ: فقد صوَّتوا «للجهة الغلط» في انتخابات حرَّة. وقد تعلَّم الفلسطينيون كما تعلَّم غيرهم أن من يخالف أوامر السيِّد لا يفلت من العقاب – ذلك السيِّد الذي لا يملُّ من الثرثرة عن «شوقه للديمقراطية» من دون استثارة الاستهزاء من طبقة المثقفين، وهذا إنجاز آخر يثير الإعجاب.

وما دام مصطلحا «العدوان» و«الإرهاب» لا يؤدِّيان المعنى فإننا بحاجة إلى مصطلح آخر يدلُّ على التعذيب الساديّ الجبان لشعب محبوس في قفص، ولا يمكنه الهرب، بينما تطحنهم آخر منتجات التكنولوجيا العسكرية الأمريكية – التي تستعمل استعمالاً ينتهك القانون الدولي، بل حتى الأمريكي. أما بالنسبة للدولتين اللتين أعلنتا خروجهما على ذلك القانون فإن ذلك ليس سوى مسألة فنِّيَّة. ومن المسائل الفنِّيَّة الثانوية الأخرى أن واشنطن استأجرت سفينة تجارية ألمانية لتنقل إلى إسرائيل من اليونان حمولةً مقدارها 3000 طن من «العتاد» الذي لا تُعرف محتوياته بينما كان الغزِّيّون المرعوبون يبحثون عن ملجأ من الهجمات التي لا ترحم. وقد جاءت هذه الحمولة «بعد استئجار سفينة تجارية لنقل حمولة أكبر بكثير من المدافع والأعتدة في كانون الأول من الولايات المتَّحدة إلى إسرائيل قبل بدء الضربات الجوِّيَّة لقطاع غزَّة» حسبما جاء في تقرير لوكالة رويترز. وكلُّ ذلك إلى جانب 21 بليون دولار أمريكي من المساعدات العسكرية الأمريكية التي أغدقتها إدارة الرئيس بوش على إسرائيل، معظمها على شكل هبات. وقال عرضٌ قدمته مؤسسة أمريكا الجديدة التي تراقب تجارة الأسلحة «إن ما شجَّع إسرائيل على التدخُّل في قطاع غزَّة هو الأسلحة التي أرسلتها الولايات المتَّحدة على حساب دافع الضرائب الأمريكي». أما الشحنة الجديدة فقد تعطَّلت بسبب قرار يوناني يمنع استخدام الموانئ اليونانية «لتزويد الجيش الإسرائيلي بالأسلحة».

يختلف ردُّ فعل اليونان ضدَّ الجرائم الإسرائيلية التي تدعمها الولايات المتَّحدة عن ردِّ الفعل الجبان الذي أبداه معظم زعماء أوروبا. وهذا الفرق يكشف عن مدى واقعية واشنطن عندما اعتبرت اليونان جزءاً من الشرق الأدنى، وليس جزءاً من أوروبا، إلى أن أطيح بالنظام الدكتاتوري الفاشي الذي كانت تدعمه الولايات المتَّحدة في سنة 1974. لعلَّ اليونان أرقى من أن تكون جزءاً من أوروبا.

وإذا ما لاح لأحدهم أن توقيت إرسال الشحنات العسكرية لإسرائيل يثير التساؤل فإن لدى الپنتاجون جواباً، وهو أن هذه الشحنات ستصل متأخّرة بحيث لن تتسبَّب في تصعيد الهجوم على غزَّة، والمعدّات العسكرية ستوضع في إسرائيل لكي تستعملها الولايات المتَّحدة فيما بعد. وقد يكون ذلك صحيحاً. فمن بين الخدمات الكثيرة التي تقدِّمها إسرائيل لحاميتها تزويدُها بقاعدة عسكرية تقع على حافة مصادر الطاقة الكبرى في العالم. ولذا فإنها يمكن أن تكون قاعدةً متقدِّمة للعدوان الأمريكي – أو إذا شئنا استخدام المصطلح الفنّي – «للدفاع عن الخليج» و «ضمان الاستقرار».

على أن تدفُّق الأسلحة الضخم هذا إلى إسرائيل يخدم عدة أغراض فرعية أخرى. فقد لاحظ معين ربّاني، المحلِّل المختص بسياسات الشرق الأوسط، أن إسرائيل يمكنها أن تجرِّب أسلحة طُوِّرت حديثاً ضد أهداف عزلاء. ولهذا قيمةٌ مزدوجة لإسرائيل والولايات المتَّحدة «لأن صيغاً أقلَّ فاعلية من نظم الأسلحة هذه ستباع بأسعار مضخَّمة جدّاً للدول العربية، التي تدعم في النتيجة صناعة الأسلحة في الولايات المتَّحدة والمنح العسكرية الأمريكية لإسرائيل». وهذه وظائف إضافية لإسرائيل في نظام الشرق الأوسط الذي تهيمن عليه الولايات المتَّحدة، وهي من الأسباب التي تعطي إسرائيل ذلك القدر من الحظوة في أعين العاملين في وزارة الخارجية الأمريكية، إلى جانب عدد كبير من الشركات العاملة في مجال التكنولوجيا المتقدِّمة وصناعة الأسلحة، والمخابرات بطبيعة الحال.

وإذا ما استثنينا إسرائيل فإن الولايات المتَّحدة هي أكبر مصدِّري الأسلحة قاطبةً. وقد وجد التقرير الذي صدر مؤخَّراً عن مؤسَّسة أمريكا الجديدة أن «الأسلحة والتدريب العسكري الأمريكيّان كان لهما دور في عشرين حرباً من بين الحروب السبع والعشرين التي نشبت في العالم حتى سنة 2007»، كسبت الولايات المتَّحدة منها 23 بليون دولار، وزاد هذا المبلغ حتى وصل 32 بليون دولار في سنة 2008. فلا عجب إذن أن من بين القرارات الكثيرة التي عارضتها الولايات المتَّحدة في شهر كانون الأول في دورة الأمم المتَّحدة في كانون الأوّل من سنة 2008 قراراً يدعو إلى تنظيم تجارة السلاح. وقد كانت الولايات المتَّحدة هي الوحيدة التي عارضت المعاهدة، أما في تشرين الثاني من سنة 2008 فقد صوَّت إلى جانبها بلد آخر: زمبابوي.

غير أن ذلك التصويت لم يكن الوحيد الذي يجلب الانتباه في دورة الأمم المتَّحدة في كانون الأوَّل. فقد صوَّتت 173 دولة إلى جانب قرارٍ يدعو «إلى حقِّ الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره» مقابل خمس دول (هي الولايات المتَّحدة وإسرائيل وجزر المحيط الهادي التابعة للولايات المتَّحدة، بحجج واهية من جانب كلٍّ من الولايات المتَّحدة وإسرائيل). وقد عبَّر التصويت عن موقف الرفض الأمريكي الإسرائيلي وعزلتهما عمّا يشبه الإجماع الدولي. كذلك عارضت الولايات المتَّحدة وإسرائيل وجزر المحيط الهادي التابعة للولايات المتَّحدة قراراً آخر يقضي «بحرِّية السفر والأهمية الحيوية لجمع شمل العائلات»، وسبب المعارضة فيما نقدِّر انطباقُ الحالة على الفلسطينيين.

أما تصويت الولايات المتَّحدة ضدَّ حقِّ التنمية، فقد خسرت الولايات المتَّحدة إسرائيل وكسبت أوكرانيا، ولكنها بقيت وحيدة في معارضتها «للحقِّ في الحصول على الغذاء»، وهذه حقيقة تثير الدَّهشة في ضوء أزمة الغذاء العالمية التي تفوق أهميَّتُها الأزمة المالية التي تهدِّد النظم الاقتصادية الغربية.

هناك أسباب قويَّة تدعو وسائل الإعلام والمثقَّفين السائرين في ركاب الدولة لعدم ذكر هذا السجلّ الخاصّ بتصويت الولايات المتَّحدة الأمريكية ولطمس هذا السجلّ من الذاكرة. فليس من باب الحكمة كشفُ معنى هذا السجلّ للرأي العام وما تعنيه مواقف ممثليهم الذين انتخبوهم. ولن يكون من باب الحكمة لكلٍّ من الولايات المتَّحدة وإسرائيل أن يعلم الرأي العامُّ أن موقف الرفض الذي تتَّخذانه لمنع التوصُّل إلى التسوية التي يدعو لها العالم يصل إلى حدِّ إنكار حقِّ الفلسطينيين حتى بالمعنى المجرَّد في تقرير المصير.

لقد وصف أحد المتطوِّعين الأبطال في غزَّة، وهو الطبيب النرويجي مادْس جلبرت وضع الأحداث المرعبة بأنه «حربٌ شاملة ضدَّ السكّان المدنيّين في غزَّة». وقدَّر أن نصف الضحايا من النساء والأطفال. وكان الضحايا من الرجال مدنيّين أيضاً بمعايير الأقوام المتحضِّرة. وقد ذكر جلبرت أنه لم يكد يشاهد مصاباً عسكريّاً واحداً من بين مئات الجثث. ويتَّفق جيش الدفاع الإسرائيلي مع هذا القول. فقد قال إيثَن بْرونَر في أثناء تحليله «لمكتسبات» الهجوم الأمريكي الإسرائيلي على غزَّة إن حماس «قرَّرت القتال عن بعد – أو ألاّ تحارب أبداً». ولذا فإن قوَّة حماس من حيث الرجال بقيت على حالها، ولم يتعرَّض للأذى إلاّ المدنيون في الغالب: وهي نتيجة إيجابية في نظر الكثيرين.

وقد أكَّد هذه التقديرات جون هومْز، الذي يرأس الأنشطة الإنسانية التابعة للأمم المتحدة، والذي أخبر الصحفيين بأن «بالإمكان القول» إن معظم المدنيين الذين قتلوا كانوا من النساء والأطفال في أزمة إنسانية «كانت تسوء يوماً بعد يوم مع استمرار العنف». ولكننا قد نطمئن لدى سماع كلمات وزيرة الخارجية الإسرائيلية تسيبي لفني، الحمامة الأولى في الحملة الانتخابية الإسرائيلية، التي أكَّدت للعالم أن غزَّة لا تواجه «أزمة إنسانية»، بسبب الكرم الإسرائيلي.

دعا كلٌّ من جلبرت وهومْز، كما دعا غيرُهما ممَّن يهمُّم البشر ومصيرُهم، إلى وقف إطلاق النار. ولكن ليس بعد. «فقد منعت الولايات المتَّحدة مجلس الأمن في الأمم المتَّحدة من إصدار بيانٍ رسميٍّ في ليلة السبت يدعو إلى وقفٍ مباشر لإطلاق النار»، فيما ذكرت صحيفة نيويورك تايْمز على نحوٍ عابر. وكان السببُ الرسمي الذي أعطي «عدمَ وجود ما يدلُّ على أن حماس سترضخ لأيِّ اتِّفاق». ولا بدَّ أن يكون هذا السبب في تاريخ الأسباب التي أعطيت لتبرير الاستمتاع بالمذابح من بين أشدّها استهانة بالقيم. كان ذلك السبب هو الذي صدر عن بوش ورايْس اللذيْن كان أوباما سيحلُّ محلَّهما بعد قليل، وقد عبَّر أوباما عن تعاطفه بقوله: «إن كانت القذائف تتساقط على ابنتيَّ النائمتين فسأفعل كلَّ ما بوسعي لكي أوقفها». وهو يشير طبعاً إلى الأطفال الإسرائيليين وليس إلى المئات الذين تمزِّقهم الأسلحة الأمريكية في غزَّة إرباً إرباً. ولم يزد أوباما شيئاً على ذلك فيما بعد.

وبعد بضعة أيّام ساندت الولايات المتَّحدة تحت الضغط الدولي الشديد قراراً من مجلس الأمن يدعو إلى «وقف قابل للاستمرار» لإطلاق النار. وقد صدر القرار بأغلبية 14 إلى صفر، مع امتناع الولايات المتَّحدة عن التصويت. فغضبت إسرائيل وصقور الولايات المتَّحدة لأن الولايات المتَّحدة لم تستعمل حقَّ النقض على عادتها. لكن ذلك الامتناع عن التصويت كان كافياً لإعطاء إسرائيل ضوءاً أصفر – إن لم يكن أخضر – لتصعيد العنف، وقد ظلَّت

تفعل ذلك حتّى لحظة تنصيب الرئيس الجديد كما كان متوقَّعاً.

وعندما حان موعد تطبيق وقف إطلاق النار (من الناحية النظرية) في الثامن عشر من كانون الثاني أصدر المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان أرقامه الخاصة باليوم الأخير من الحملة، فكانت الحصيلة 54 قتيلاً فلسطينيّاً منهم 43 مدنيّاً أعزل، من بينهم 17 طفلاً، بينما ظلَّ جيش الدفاع الإسرائيلي يقصف بيوت المدنيّين ومدارس الأمم المتَّحدة. وقد قدَّر المركز أن عدد القتلى ارتفع إلى 1184، منهم 844 مدنيّاً، كان 281 منهم من الأطفال. ومضى جيش الدفاع باستعمال القنابل الحارقة على طول قطاع غزَّة لتدمير البيوت والأراضي الزراعية، مجبراً المدنيين على الهرب من بيوتهم. وبعد ساعات من صدور ذلك التقدير أصدرت وكالة رويْترز تقريراً يقول إن عدد القتلى تجاوز 1300 قتيل. وقد زار موظَّفو مركز الميزان، الذي يراقب أعداد المصابين ومقدار ما يحدث من دمار عن كثب، المنطقة التي كان يصعب الوصول إليها في السابق بسبب القصف المركَّز المتواصل، فاكتشفوا عشرات الجثث التي تحلَّلت تحت أنقاض البيوت المدمَّرة أو التي أزالتها الجرّافات الإسرائيلية. لقد أزيلت أحياء مدنية بكاملها من الوجود.

لا ريب في أن أعداد القتلى والجرحى المعلنة تقلُّ عن الأعداد الحقيقية. ومن غير المحتمل أن يجري التحقيق في هذه الفظائع. ذلك أن الجرائم التي يرتكبها الأعداء الرسميون تخضع للتحقيق الدقيق، أما جرائمنا نحن فيجري تجاهلها بانتظام. هذا هو الوضع المعتاد ثانية، وهو أمرٌ مفهوم لدى السّادة.

وقد دعا قرار مجلس الأمن لوقف وصول الأسلحة إلى غزَّة. وسرعان ما توصَّلت الولايات المتَّحدة وإسرائيل (رايْس ولڤني) إلى اتِّفاق على الخطوات اللازمة للتحقُّق من هذه النتيجة فيما يتعلَّق بالأسلحة الإيرانية. وليس هنالك من حاجة لوقف تهريب الأسلحة الأمريكية إلى إسرائيل لأنه ليس ثمة من تهريب. فالتدفُّق الضخم لهذه الأسلحة يجري في العلن حتى عندما لا تتداوله وكالات الأنباء، كما في حالة شحنة الأسلحة التي أعلن عن إرسالها إلى إسرائيل بينما كانت المذابح ماضيةً في غزَّة.

كذلك دعا القرار إلى «ضمان إعادة الفتح الدائم للمعابر على أساس اتفاقية سنة 2005 حول التنقُّل والعبور بين السلطة الفلسطينية وإسرائيل». وقد تقرَّر في تلك الاتِّفاقية أن المعابر إلى غزَّة ستظل مفتوحة دون توقُّف وأن إسرائيل ستسمح بعبور البضائع والأشخاص بين الضفة الغربية وقطاع غزَّة. أما اتفاقية رايْس ولڤني فلم تذكر شيئاً عن هذه الناحية من قرار مجلس الأمن. والحقيقة هي أن الولايات المتَّحدة وإسرائيل تجاهلتا اتِّفاقية سنة 2005 كجزء من عقابهما للفلسطينيين لأنهم صوَّتوا على نحوٍ لم يرضِهما في الانتخابات الحرَّة التي جرت في كانون الثاني من عام 2006. وقد أكّد المؤتمر الصحفي الذي عقدته رايْس بعد اتفاقية رايْس ولڤني على استمرار واشنطن في بذل الجهود لقلب نتائج الانتخابات الحرَّة الوحيدة في العام العربي. فقد قالت: «هناك الكثير مما يمكن فعله لإخراج غزَّة من ظلام حكم حماس إلى نور الحكم المستنير الذي يمكن أن تأتي به السلطة الفلسطينية» – تأتي به على الأقل ما دامت سلطةً موالية مطيعةً.

وقد أكَّد فوّاز جرجس بعد عودته من زيارة قام بها للعالم العربي ما رواه آخرون موجودون هناك. فقد كانت نتيجة الحملة الأمريكية الإسرائيلية على غزَّة أنها أغضبت الشعوب وأثارت الكراهية الشديدة

للمعتدين وأعوانهم. «ويكفي أن أقول إن البلدان التي تُدعى معتدلة [أي تلك التي تتلقّى الأوامر من واشنطن] غدت في موقف الدفاع عن نفسها، وأن جبهة المقاومة التي تقودها إيران وسورية هي المستفيدة الرئيسية. وبذا تكون إسرائيل وإدارة بوش قد أهدتا القيادة الإيرانية نصراً لذيذاً». أضف إلى ذلك أن «حماس ستخرج من هذا الوضع في أغلب الظن قوةً سياسيَّةً أعظمَ من ذي قبل، وتتفوَّق على فتح، التي تعتمد سلطة محمود عبّاس الحاكمة عليها» والتي تفضّلها رايس.

ومن الجدير ذكره أن العالم العربي ليس محصَّناً تمام التحصين ضدّ البثّ الحيّ المباشر لما يحدث في غزَّة، أي ضدَّ «التحليل الهادئ المتوازن للفوضى والتدمير» الذي يقدِّمه مراسلو الجزيرة المتميِّزون، الذين يعرِضون «بديلاً مختلفاً تمام الاختلاف عما تقدِّمه قنوات البثّ الأرضية»، كما قالت صحيفة الفايْنانْشَل تايمز اللندنية. ففي الأقطار المائة والخمسة التي تفتقر إلى الأنماط الفعّالة التي نملكها نحن للرقابة الذاتية، يمكن للمشاهدين أن يروا ما يحدث ساعةً بساعة، ويقال إن التأثير بليغ جدّاً. وذكرت صحيفة نيويورك تايمز أن «التعتيم الذي يكاد أن يكون تامّاً» في الولايات المتَّحدة «يتَّصل من غير شكٍّ بالنقد الشديد الذي تلقَّته الجزيرة من حكومة الولايات المتَّحدة في المراحل الأولى من الحرب على العراق بسبب تغطيتها للغزو الأمريكي». فقد اعترض تشيني ورَمْسفلد، ولذا لم يكن بوسع وسائل الإعلام المستقلَّة سوى أن تطيع.

يدور جدلٌ متأنٍّ كثيرٌ حول ما يسعى المهاجمون لتحقيقه. ومن الأهداف التي تجري مناقشتها مسألة استعادة ما يدعى «قوَّة الرَّدْع» التي فقدتها إسرائيل نتيجة لفشلها في لبنان في سنة 2006 – أي فشلها في إرهاب العدوّ المحتمل إلى درجة تجعله يستسلم. لكن هناك أهدافاً جوهريةً أهمُّ يجري تجاهلُها رغم أنها هي الأخرى باديةٌ للعيان إذا ما أخذنا التاريخ القريب في الحسبان.

تخلَّت إسرائيل عن غزَّة في أيلول 2005. فقد أدرك أرييل شارون، راعي حركة الاستيطان الأكبر، أن من غير المعقول دعمَ بضعة آلاف من المستوطنين غير الشرعيين في المناطق المدمَّرة من غزَّة بالمال وحمايتهم على يد جيش الدفاع الإسرائيلي بينما هم يستخدمون كثيراً من الأراضي ومن المصادر الشحيحة. ولذا كان من الأفضل في نظره تحويل غزَّة إلى أكبر سجنٍ في العالم ونقل المستوطنين إلى الضفة الغربية، وهي منطقة أهمّ، حيث يمكن لإسرائيل أن تكون أصرح فيما يتعلَّق بنواياها، بالكلمات، وبما هو أهم: بالأفعال. فمن الأهداف ضمُّ الأراضي الزراعية ومصادر المياه، والضواحي الجميلة لكلٍّ من القدس وتل أبيب التي تقع داخل الجدار الفاصل، وهو الجدار الذي لا تكترث إسرائيل بوصف المحكمة الدولية له بأنه غير قانوني. وهذا الضمّ يشمل قدساً موسَّعة توسيعاً هائلاً خلافاً لأوامر مجلس الأمن التي تعود لأربعين سنة خلت، وهي أيضاً أوامر لا تكترث إسرائيل بها. كذلك فإن إسرائيل درجت على اقتطاع أجزاء من وادي الأردن الذي يشكِّل ثلث الضفة الغربية. وما بقي يبقى أسيراً، وهو إلى جانب ذلك مقطَّع الأوصال تقع بين أجزائه مستعمرات يهودية تقسم المنطقة إلى ثلاثة أجزاء: أحدها يقع شرق القدس الكبرى ويخترق بلدة معاليه أدوميم، جرى تطويره في سنوات حكم كلنتون ليقسم الضفة الغربية. وهناك جزءان يقعان إلى الشمال، يخترقان بلدتي أرييل وكيدوميم. أمّا ما يتبقى للفلسطينيين، فتفصل بين أجزائه مئات نقاط التفتيش التي هي في معظمها نقاطٌ عشوائية.

إن نقاط التفتيش هذه لا علاقة لها بأمن إسرائيل، وإذا كان المقصود من بعضها حماية المستوطنين فإنها غير شرعية على نحو صارخ وفق قرار المحكمة الدولية. لكن الحقيقة هي أن الهدف الأكبر من نقاط التفتيش هذه هو مضايقة الفلسطينيين وتقوية ما يدعوه الناشط الإسرائيلي من أجل السلام جف هالپر «شبكة السيطرة» المصمَّمة لجعل الحياة لا تطاق «للحيوانات التي تمشي على اثنتين»، والتي ستكون مثل «الصراصير السكرى التي تتراكض على غير هدى في قنّينة» إذا أراد الفلسطينيون البقاء في بيوتهم وأراضيهم. وكلُّ ذلك لا غبار عليه لأنهم «كالجنادب عند مقارنتهم بنا»، ولذا يمكن «تحطيم رؤوسهم على الصخور والجدران». وهذه العبارات مأخوذة من قاموس أعلى الزعماء العسكريين والسياسيين، وهم في هذه الحالة «الأمراء» المبجَّلون. وهذه المشاعر تحدِّد السياسات.

تعتبر هلوسات القادة السياسيين والعسكريين معتدلة عند مقارنتها بمواعظ الحاخامات. وليس الحاخامات بالشخصيات الهامشية، بل هم على العكس من ذلك، بعيدو الأثر في الجيش وفي حركات الاستيطان. وتكشف زرتال وإلدار عن كونهم يعتبرون «أمراء الأرض»، ويتمتَّعون بتأثير كبير جدّاً على السياسة. وقد حظي الجنود الذين يحاربون في شمال غزَّة بزيارة «روحانية» من حاخامَيْن كبيريْن قالا لهم إنه ليس في غزَّة «أبرياء»، وإن كلَّ فرد هناك هدفٌ مشروعٌ، واقتبسا مقطعاً مشهوراً من المزامير يدعو الربَّ لأن يمسك بأطفال من يضطهدون بني إسرائيل ويحطِّم رؤوسهم على الصخر. ولم يكن الحاخامان يعملان شيئاً جديداً. فقبل سنة من هذا التاريخ كتب الحاخام السفاردي الأكبر السابق رسالة إلى رئيس الوزراء أولمرت يقول له إن كلَّ المدنيين في غزَّة مذنبون بسبب القذائف الصاروخية، وهذا ينفي «وجود أيِّ مانع أخلاقيٍّ ضدَّ القتل العشوائي للمدنيين في أثناء أيِّ حملة عسكرية ضخمة ضد غزَّة يقصد منها إيقاف إطلاق الصواريخ» وفق رواية صحيفة جروزلم پوست لفتواه. أما ابنه، وهو الحاخام الأكبر لمدينة صفد، فقد توسَّع في الفتوى وقال: «إنْ لم يتوقَّفوا بعد أن نقتل مائة فعلينا أن نقتل ألفاً. وإن لم يتوقَّفوا بعد أن نقتل ألفاً فعلينا أن نقتل عشرة آلاف. وإن لم يتوقَّفوا فعلينا أن نقتل مائة ألف، بل مليون. كلّ من نحتاج إلى قتلهم لإيقافهم».

وهذه الآراء تجدها أيضاً عند شخصيات علمانية أمريكية. فعندما غزت إسرائيل لبنان في سنة 2006 قال أستاذ القانون في كلية الحقوق بجامعة هارڤرد ألَن دِرْشُوِتْس في الصحيفة الإلكترونية اللبرالية هفنجتن پوست إن اللبنانيين جميعاً أهداف مشروعة للعنف الإسرائيلي. فالمواطنون اللبنانيّون «يدفعون ثمن» مساندة «الإرهاب» – أي يساندون مقاومة الغزو الإسرائيلي. ولذلك فإن المدنيّين اللبنانيين ليسوا أكثر تحصيناً ضدَّ الهجوم من النمساويين الذين ساندوا النازيّين. وفتوى الحاخام السفردي تنطبق عليهم. وقد سخر دِرْشُوِتْس في شريط ڤديو عرض على موقع جريدة جروزلم پوست على الإنترنت ممن يتكلَّمون عن الخلل في نسبة القتلى بين الفلسطينيين والإسرائيليين بقوله: إن النسبة يجب أن تزداد بحيث تصبح ألفاً لواحد أو حتى لتصبح ألفاً لصفر. وهذا يعني أن الحيوانات يجب أن يقضى عليها تماماً. هو طبعاً يشير إلى «الإرهابيين»، وهي كلمة فضفاضة تتضمَّن ضحايا القوَّة الإسرائيلية «لأن إسرائيل لا تستهدف المدنيين أبداً» حسبما أكَّد. وهذا يعني أن الفلسطينيين واللبنانيين والتونسيين، لا بل كلَّ الذين

يقفون في طريق جيوش الدولة المقدَّسة التي لا ترحم، إرهابيون أو ضحايا عَرَضية لجرائمها العادلة.

ليس من السهل أن نجد أشكالاً تاريخية مشابهة لهذه الأقوال. لكن تقبُّلها في الثقافة الأخلاقية السائدة – عندما نكون نحن من يقولها – أمرٌ يثير الانتباه؛ أما إذا صدرت من أفواه أعدائنا الرسميين فإنها تستثير غضبنا المقدَّس وتستدعي اللجوء إلى العنف الذي لا حدود له طلباً للانتقام.

إن الزعم بأن الجانب الذي «نحن» فيه لا يستهدف المدنيين أبداً زعم مألوفٌ لدى أولئك الذين يستغلّون وسائل العنف. وهناك قدْر من الصحَّة في هذا الزعم. فنحن لا نستهدف عادة قتل مدنيين معيَّنين، بل نقوم بأفعالنا المدمِّرة التي نعلم أنها ستقضي على كثير من المدنيّين من دون أن نقصد قتل أفراد بعينهم. وهذه الأفعال الروتينية قد تقع تحت مسمّى عدم الاكتراث الجنوني، ولكن هذه التسمية لا تفي لتسمية هذا الإجراء الإمبريالي الروتيني والمذهب الذي ينتمي له هذا الإجراء. فهو أقرب إلى المشي فوق الشارع مع علمنا بأننا سنقتل نملاً من دون أن نقصد قتل النمل لأن النمل يحتلُّ درجة متدنِّية جدّاً على سلَّم الكائنات بحيث لا يستحق قتله الالتفات. وهذا ينطبق على إسرائيل عندما تمارس أفعالها التي تعلم أنها ستؤدّي إلى قتل «الجنادب» و«الحيوانات التي تسير على اثنتين»، والتي يصادف أنها تملأ أرض «الأحرار». وليس لدينا كلمة تناسب هذا النوع من الانحطاط الأخلاقي الذي هو شرٌّ من القتل العمد، وأشيع منه.

قد يقرِّر المالكون الشرعيّون لفلسطين السابقة (بتفويض ربّاني حسبما يقول «أمراء الأرض») أن يسمحوا للصراصير السكرى أن تعيش في بقع متباعدة من الأرض. لكن من دون أن يكون لها حقٌّ بها. فقد أخبر رئيس الوزراء أولمرت جلسة مشتركة لمجلسي الشيوخ والنوّاب عقدت في أيار 2006 وسط تصفيق حادّ: «كنت ولا أزال أؤمن بحقِّ شعبنا الأزلي والتاريخي بهذه الأرض كلِّها». وأعلن في الوقت نفسه عن برنامج للتجمُّع للاستيلاء على ما له قيمة في الضفة الغربية وليترك الفلسطينيين ليتعفَّنوا في كانتوناتهم. ولم يكن محدَّدا في كلامه عن حدود «الأرض كلِّها»، ولكن هذا هو شأن الحركة الصهيونية على الدوام، ولأسباب وجيهة: فالتوسُّع الدائم قوَّة دينامية داخلية بالغة الأهمية. وإذا كان أولمرت ما زال مخلصاً لأصوله الليكودية فإنه قد يكون قصد ضفتي نهر الأردن، بما في ذلك الدولة الأردنية الحالية، أو أجزاء قيِّمة منها على الأقلّ.

ويختلف «حقّ شعبنا الأزلي والتاريخي بهذه الأرض كلِّها» اختلافاً شديداً عن أي حقٍّ بتقرير المصير للسكّان المؤقَّتين لفلسطين. وهذا الموقف الأخير كرَّرته إسرائيل وأسيادها في واشنطن في كانون الأوّل 2008 كما أسلفنا أعلاه في عزلتهما المعتادة وسط صمتٍ مطبق.

أما الخطط التي وضعها أولمرت في سنة 2006 فقد جرى التخلّي عنها لأنها ليست متطرِّفة إلى الحدِّ المطلوب. غير أن ما وضع للحلول محلّ برنامج التجمُّع والأفعال التي تجري يوميّاً لتنفيذه لا يختلف عنه كثيراً من حيث التصوُّر العام. فهو يعود إلى أوائل أيام الاحتلال عندما فسَّر موشي دايان وزير الدفاع الوضع تفسيراً شعريّاً بقوله إنه «يشبه العلاقة المعقَّدة بين البدوي والفتاة التي اختطفها غصباً... أنتم أيها الفلسطينيّون لا تريدوننا هذه الأيّام، ولكننا سنغيِّر شعوركم نحونا بفرض وجودنا عليكم.» سوف «تعيشون كالكلاب، ومن يغادر فليغادر» بينما نأخذ نحن ما نريد.

أما أن هذه البرامج إجرامية فلم يكن موضع شكٍّ في يوم من الأيّام. فقد أخبر تيودور ميرون، أعلى مرجع قانوني في البلد، الحكومة الإسرائيلية مباشرة بعد حرب سنة 1967 «أن استيطان المدنيين في المناطق المدارة يتعارض مع نصوص معاهدة جنيف الرابعة» التي هي أساس القانون الدولي الإنساني. وقد أيَّد وزير العدل الإسرائيلي هذا الرأي. وأيَّدت المحكمة الدولية هذا الاستنتاج الأساسي في سنة 2004، وأيَّدته المحكمة الإسرائيلية العليا من الناحية الفنِّية ولكنها اختلفت معه من الناحية الفعلية، على عادتها.

وفي الضفة الغربية يمكن لإسرائيل أن تتابع برنامجها الإجرامي بدعم من الولايات المتحَّدة من دون إزعاج بسبب السيطرة العسكرية الفعّالة وبتعاون قوى الأمن الفلسطينية التي سلَّحتها ودرَّبتها الولايات المتَّحدة وحلفاؤها. كذلك فإن بوسعها القيام باغتيالات متكرِّرة وغير ذلك من الجرائم بينما يعيث المستوطنون خراباً تحت حماية جيش الدفاع الإسرائيلي. لقد أُخضِعت الضفة الغربية، ولكن ثمة مقاومة تجري في النصف الآخر من فلسطين، في غزَّة. وهذه المقاومة يجب قمعها من أجل أن تمضي برامج الضمِّ والتدمير الأمريكية الإسرائيلية قُدُما من دون عقبات.

من هنا جاءت فكرة غزو غزَّة.

أما توقيت الغزو فقد تحدَّد فيما يبدو في ضوء الانتخابات الإسرائيلية. وقدَّر ران هاكوهين، المعلِّق الإسرائيلي، أن إيهود باراك، الذي كان متخلِّفاً تخلُّفاً كبيراً في استطلاعات الرأي، ربح مقعداً برلمانيّاً واحدا مقابل كلِّ أربعين قتيل عربي.

لكن ذلك قد يتغيَّر. فقد أخذ الصقور الإسرائيليون المتشدِّدون أنفسهم يخشون من أن المذابح «بدأت تدمِّر روح إسرائيل وصورتها بعد أن تجاوزت الجرائم حدود ما استطاعت الدعاية الإسرائيلية المعدَّة بعناية شديدة التعتيم عليه: تدمِّرها على شاشات التلفزيون العالمية، وفي غرف جلوس المجتمع الدولي، والأهم من ذلك كلِّه في أمريكا في عهد أوباما» (أري شاڤيت). وما أقلق شاڤيت على نحو خاص قصف إسرائيل «لمبنى من مباني الأمم المتَّحدة. في اليوم الذي كان الأمين العام للأمم المتَّحدة في زيارة للقدس»، وهو عمل شعر شاڤيت أنه «يتجاوز حدَّ الجنون».

وهذه تفاصيل قليلة أخرى عن هذا المبنى: فهو مجمَّعٌ تابع للأمم المتَّحدة في مدينة غزَّة يضمُّ مستودعاً للأنروا. وقد دمَّر القصف «مئات الأطنان من المواد الغذائية والأدوية المعدَّة على نحو عاجل لكي ترسل إلى الملاجئ والمستشفيات ومراكز إطعام الناس» وفقاً لما قاله جون جنغ، مدير الأنروا. كذلك دمَّر القصف العسكري طابقين من مستشفى القدس، وأشعل فيه النيران، ودمَّر كذلك مستودعاً آخر تديره جمعية الهلال الأحمر الفلسطيني. أما المستشفى الواقع في حيّ تل الهوا فقد دمَّرته الدبّابات الإسرائيلية «بعد أن لجأ إليه مئات من سكّان غزَّة المرعوبين إثر دخول القوّات الأرضية الإسرائيلية إلى الحي» حسبما ذكرت وكالة الأسوشييتد برس.

لم يبقَ شيءٌ يستحقُّ الإنقاذ في المستشفى الذي كان حطامه لا يزال متَّقداً. فقد قال الموظَّف الصحّي أحمد الحاج لوكالة الأسوشييتد برس: «قصفوا المبنى، مبنى المستشفى، فاشتعلت به النيران. حاولنا إخلاء المرضى والجرحى ومَن في المستشفى. وجاء رجال الإطفاء وأخمدوا النيران، ولكنها التهبت مرَّة ثانية، فأخمدوها ثانية، فالتهبت للمرَّة الثالثة». وقد ثارت الشكوك في أن اللهيب سبَّبه الفسفور الأبيض،

وهي مادَّة حامت حولها الشكوك في عدد كبير من الحرائق وحالات الإصابة بالحروق الأخرى.

وقد أكَّدت منظمة العفو الدولية هذه الشكوك بعد أن توقَّف القصف العنيف وصار التحقُّق ممكناً. وكانت إسرائيل قد تصرَّفت تصرُّفاً حكيماً حينما منعت الصحفيين جميعاً، دون استثناء الصحفيين الإسرائيليين، بينما كانت ترتكب جرائمها بلا هوادة. وقد قالت منظمة العفو الدولية إن استخدم إسرائيل للفسفور الأبيض «واضح لا يمكن إنكاره». وخلصت تلك المنظمة إلى القول إن الاستخدام المتكرِّر للفسفور الأبيض في المناطق المدنية المكتظَّة بالسكّان «جريمة حرب». وقد وُجِدَت حواف من الفسفور الأبيض متناثرة حول البنايات السكنية وهي ما تزال تشتعل «مشكِّلة بذلك خطراً على السكّان وممتلكاتهم»، لا سيما على الأطفال الذين «تجتذبهم مخلَّفات الحرب دون معرفة منهم بخطرها». وقالت المنظمة إن من الأهداف الرئيسية التي استهدفها القصف مجمع الأنروا، حيث سقط «الفسفور الأبيض إلى جانب صهريج للوقود فتسبَّب بحريق كبير دمَّر أطناناً من المساعدات الإنسانية» بعد أن كانت السلطات الإسرائيلية قد «أكَّدت أنها لن تكرِّر قصفها للمجمَّع». وفي اليوم نفسه «سقطت قذيفة من الفسفور الأبيض على مستشفى القدس في مدينة غزَّة، وتسبَّبت هي الأخرى بحريق أجبر العاملين في المستشفى على إخلاء المرضى. والفسفور الأبيض الذي يصيب الجلد يمكن أن يحرق الطبقة العضلية ليصل إلى العظم، وأن يظل يحرق إلا إذا منع الأوكسجين عن الوصول إليه». وسواء أكانت هذه الجرائم مقصودة أو أنها نتيجة للبلادة الأخلاقية لدى مرتكبيها فإنها لا بدَّ حاصلة عندما يستخدم هذا السلاح في الهجوم على المدنيّين.

غير أن من الخطأ التركيز أكثر من اللازم على خروقات إسرائيل الصارخة لمعايير السلوك الحربي، وهي القوانين التي سُنَّت أصلاً لمنع الممارسات الوحشية. فالغزو نفسه جريمة أكبر منها بكثير. فحتى لو تسبَّبت إسرائيل بدمارٍ هائلٍ باستخدم القوس والنشّاب فإن الغزو نفسه فعلٌ إجراميٌّ بالغ الخسَّة.

يأتي كلُّ اعتداء بحجَّة يتحجَّج بها. والحجَّة في حالتنا الراهنة هي أن إسرائيل «عِيلَ» صبرُها في مواجهة هجمات حماس الصاروخية، كما قال باراك. وهذه المقولة قابلة للدفاع عنها جزئيّاً. فالقصف الصاروخي عمل إجرامي، ولا شكَّ في أن أيَّ دولة من الدول لها الحقُّ في الدفاع عن نفسها ضد الهجمات الإجرامية. ولكن ذلك لا يعني أن الدولة يجب أن تدافع عن نفسها باستخدام القوَّة. فذلك يفضي بنا إلى مبدأ يتجاوز ما يمكننا أن نقبله أو ما يجب أن نقبله. فألمانيا النازية لم يكن لها الحق باللجوء إلى القوَّة للدفاع عن نفسها ضدَّ إرهاب حركات المقاومة. ولا يسوِّغ اغتيال هرشل جرينسپان أحدَ مسؤولي السفارة الألمانية في باريس ما فعله الألمان في ليلة الكريستال. ولم يكن البريطانيّون على حقّ عندما استخدموا القوَّة ضدَّ إرهاب المستعمرين الأمريكيين الساعين للاستقلال (وكان إرهاباً حقيقيّاً)، أو لإرهاب الكاثوليك الآيرلنديين استجابة لإرهاب الجيش الجمهوري الآيرلندي – وقد انتهى الإرهاب عندما اقتنعوا أخيراً بالسياسة العاقلة المتضمنة معالجة المظالم التي كانت هي السبب. والمسألة ليست مسألة تناسب ردّ الفعل مع الفعل» بل مسألة اختيار الفعل المناسب أصلاً: هل هناك بديل للعنف؟

إن أي لجوء للعنف يحتاج إلى ما يثبت مشروعيته،

وعلينا أن نسأل إن كان هذا الشرط متوافراً في حالة جهود إسرائيل لقمع أيِّ مقاومة لجرائمها اليومية في غزَّة والضفة الغربية، وهي الجرائم المستمرَّة دون توقُّف منذ ما يزيد على أربعين عاماً. لربما جاز لي أن أقتبس شيئاً قلتُه في مقابلة مع الصحافة الإسرائيلية عن خطط التجمُّع التي أعلنها أولمرت للضفة الغربية: «لا تسمح الولايات المتَّحدة وإسرائيل بأيِّ معارضة لهذه الخطط، وتفضِّلان التظاهر – كذباً طبعاً – بعدم وجود شريك فيما هما تمضيان في تنفيذ خطط تعود إلى وقت بعيد. وقد نذكر أن غزَّة والضفة الغربية معترفٌ بهما على أنهما وحدة واحدة، وإذا كانت مقاومة برامج الضمِّ وتحويل الضفَّة الغربية إلى كانتونات مشروعةً فإن مقاومتها في غزَّة مشروعة أيضاً».

وقد لاحظ الصحفي الفلسطيني الأمريكي على أبو نعمة «أن الصواريخ لا تطلق من الضفة الغربية على إسرائيل، ولكن عمليات القتل خارج الإجراءات القضائية، وسرقة الأراضي، والتخريب الذي يقوم به المستوطنون والاختطافات لم تتوقَّف يوماً واحداً في أثناء الهدنة. لكن ذلك كلَّه لم يشفع لأيِّ فلسطيني من فلسطينيّي الضفة الغربية من الاستعمار الإسرائيلي الذي لا يهدأ» – بدعم قويٍّ من الولايات المتَّحدة. وقد أضاف نائب البرلمان المرموق الدكتور مصطفى البرغوثي أن الهجمات الإسرائيلية على الفلسطينيين تصاعدت بعد انتهاء مهرجان أناپولس الذي أشرف عليه بوش وجرى في تشرين الثاني 2007 مصحوباً بكثير من البلاغة العالية الخاصة بالالتزام بالسلام والعدل تصاعدا حادّاً بحيث زادت بنسبة خمسين بالمئة في الضفة الغربية إلى جانب الزيادة الحادَّة في نسبة الاستيطان وعدد نقاط التفتيش. ومن الواضح أن هذه الأعمال الإجرامية لا علاقة لها بصواريخ غزَّة رغم أن العكس قد يكون هو الصحيح، فيما يقول البرغوثي، وهو قول يقبله المنطق.

إن ردود الفعل على جرائم القوَّة المحتلَّة يمكن وصفها بأنها إجرامية وتتصف بالحماقة السياسية، ولكن من لا يقدِّمون البدائل ليست لديهم أسس أخلاقية لإصدار أحكام كهذه. وهذا الاستنتاج ينطبق على نحو خاص على أولئك الأمريكيين الذين يختارون التورُّط في جرائم إسرائيل المستمرَّة – بأقوالهم وأفعالهم وصمتهم، لا سيما في ضوء وجود بدائل لا يدخل فيها العنف. وعيب هذه البدائل أنها تمنع برامج التوسُّع غير الشرعي.

لدى إسرائيل وسيلة لا غبار عليها للدفاع عن نفسها: أن تضع حدّاً لأعمالها الإجرامية في الأراضي المحتلَّة وأن تقبل الإجماع الدولي القائم منذ زمن طويل على حلِّ الدولتين الذي وقفت الولايات ضدَّه منذ ما يزيد على ثلاثين سنة، منذ أن صوَّتت ضدَّ قرار مجلس الأمن الداعي إلى تسوية سياسية على هذا الأساس في سنة 1976. ولست أريد أن أستعيد هذا السجل المخزي مرَّة ثانية، ولكن من المهمّ أن نكون على وعي بأن موقف الرفض الأمريكي الإسرائيلي هو اليوم أشدَّ تعنُّتاً ممّا كان عليه في الماضي. وقد مضت جامعة الدول العربية إلى أبعد مما وصله الإجماع الدولي فدعت إلى التطبيع الكامل مع إسرائيل. ودعت حماس مراراً إلى حلٍّ على أساس الدولتين وفق الإجماع الدولي. وأوضحت إيران وحزب الله التزامهما بأي اتِّفاق يقبله الفلسطينيون. وهذا يترك الولايات المتَّحدة وإسرائيل في عزلة رائعة، وليس بالكلمات فقط.

لكن السجلَّ المفصَّل فيه معلومات مفيدة. فقد قبل المجلس الوطني الفلسطيني رسميّاً الإجماع الدولي في سنة 1988. أما استجابة الحكومة المكوَّنة

من ائتلاف شامير وبيريز، وهي استجابة أيَّدتها وزارة الخارجية الأمريكية التي كان جيمس بيكر وزيرها، فقالت إنه لا يمكن أن توجد «دولة فلسطينية إضافية» بين إسرائيل والأردن. وأما اتفاقيّات أوسلو التي تلت ذلك، فقد وضعت الحقوق الوطنية الممكنة للفلسطينيّين جانباً، وجرت عرقلة أيِّ إمكانية لتحقُّقها على نحو له معنى عرقلةً منظَّمةً طيلة سنوات أوسلو من خلال توسيع إسرائيل المستمرّ للمستوطنات غير الشرعية. وقد تسارع التوسُّع في سنة 2000، وهي آخر سنة من سنوات حكم كلنتون وباراك، عندما جرت مفاوضات كامب ديڤد على تلك الخلفية.

وقد تراجع كلنتون، بعد أن لام ياسر عرفات على فشل مفاوضات كامب ديڤد، واعترف بأن مقترحات الولايات المتَّحدة وإسرائيل كانت متطرِّفة إلى حدٍّ جعلها غير مقبولة لأيِّ فلسطيني. وفي كانون الأول من سنة 2000 كرَّر كلنتون «مبادئه»، وهي «مبادئ» غامضة، ولكنها قد تصلح للتفاوض. ثم أعلن أن الجانبين قبلا تلك المبادئ بينما عبَّر الجانبان عن تحفُّظات بشأنها. والتقى الجانبان في طابا في كانون الثاني 2001 واقتربا كثيراً من الاتِّفاق، وكان بإمكانهما التوصُّل إليه في غضون أيام قليلة أخرى حسبما قالا في بيانهما الأخير. ولكن إيهود باراك أوقف تلك المفاوضات قبل الأوان. وكان ذلك الأسبوع في طابا هو الأسبوع الوحيد الذي حدث فيه قدر من التقدُّم طوال ثلاثين سنة من الرفض الأمريكي الإسرائيلي. وليس ثمة من سبب يجعل العودة إلى ذلك التقدُّم غير ممكنة.

أما الصيغة المفضَّلة، وهي الصيغة التي كرَّرها إيثن بْرونَر مؤخراً ، فهي أن «الكثيرين في الخارج يتذكَّرون السيد باراك على أنه رئيس الوزراء الذي ذهب في سنة 2000 إلى أبعد مما ذهب إليه أيُّ زعيم إسرائيلي في عروضه السلمية للفلسطينيين، ولكن تلك العروض حطَّمتها انتفاضة الفلسطينيين العنيفة التي أطاحت به». وبْرونَر محقٌّ في أن «الكثيرين في الخارج» يصدِّقون هذه القصة الخيالية الخادعة، نتيجة لما يدعوه بْرونَر وأعدادٌ أكبر من اللازم من زملائه «بالتقارير الصحفية».

كثيراً ما يقال إن حلَّ الدولتين لم يعد الآن ممكناً لأن جيش الدفاع إذا حاول نقل المستوطنين سيتسبَّب في حرب أهلية. وقد يكون ذلك صحيحاً، ولكن صحته تحتاج إلى كثير من الجدل لإثباتها. فبوسع جيش الدفاع ألا يلجأ للعنف لطرد المستوطنين، بل لأن ينسحب إلى الحدود التي يجري الاتِّفاق عليها بالمفاوضات. وسيكون أمام المستوطنين خارج هذه الحدود أن يختاروا ما بين ترك بيوتهم التي تدعمها الدولة والعودة إلى إسرائيل أو أن يبقوا تحت السلطة الفلسطينية. وقد انطبق ذلك على «الجراح القومية» التي أُتقِن تمثيلها في غزَّة سنة 2005، وهي «جراح» بلغ من كذبها أن المعلِّقين الإسرائيليين سخروا منها. فقد كان كافياً أن تعلن إسرائيل أن جيش الدفاع سينسحب لكي يهرع المستوطنون (الذين كانت الدولة تدعمهم بالمال لكي ينعموا بحياتهم في غزَّة) لركوب الحافلات المجهَّزة لنقلهم إلى مساكنهم الجديدة المدعومة في الضفة الغربية. ولكن ذلك الإجراء كان سيحرمنا من «الصور المأساوية» لعذاب الأطفال ومن الصرخات العاطفية التي تقول «لن يتكرَّر ذلك أبداً».

أوجز فأقول إن إسرائيل، عل عكس الزعم الذي نسمعه باستمرار، لا يحقُّ لها استخدام القوَّة للدفاع عن نفسها ضد الصواريخ التي تطلق من غزَّة حتى إذا ما اعتبرت جرائم إرهابية. أضف إلى ذلك أن

الأسباب واضحة كلَّ الوضوح. ولذا فإن حجَّة القيام بالهجوم على غزَّة لا سند لها.

ثم إن لدينا سؤالاً أضيق. هل تملك إسرائيل بدائل سلمية على المدى القصير لاستعمال القوَّة ردّاً على الصواريخ القادمة من غزَّة؟ إن أحد البدائل على المدى القصير هو القبول بوقف إطلاق النار. وقد قبلت إسرائيل أحياناً هذا البديل، ولكنها سرعان ما خرقته. وكان آخر مثال له علاقة بالوضع الراهن هو ما حدث في حزيران من سنة 2008. فقد دعا اتِّفاقُ وقف إطلاق النار إلى فتح المعابر الحدودية «للسماح بنقل كلِّ البضائع التي كان وصولها ممنوعاً أو خاضعا للقيود إلى غزَّة». وقد وافقت إسرائيل على ذلك رسميّاً، ولكنها أعلنت مباشرة أنها لن تتقيَّد بالاتِّفاقيَّة ولن تفتح المعابر إلى أن تعيد حماس جلعاد شاليط، الجندي الإسرائيلي الذي أسرته حماس في حزيران 2006.

أما سيل الاتِّهامات الذي لا يتوقَّف عن أسر شاليط فهو أيضاً من قبيل النفاق الصارخ حتى إذا تجاهلنا تاريخ الاختطاف الطويل الذي مارسته إسرائيل. وقد بلغ النفاق في هذه الحالة حدّاً لا مزيد فيه لمستزيد. فقبل اختطاف شاليط على يد حماس بيوم واحد كان الجنود الإسرائيليّون قد دخلوا مدينة غزَّة واختطفوا مدنيَّيْن هما الأخوان معمَّر واقتادوهما إلى إسرائيل لينضمّا إلى آلاف الأسرى المعتقلين هناك، الذين لم توجَّه تُهَمٌ لحوالي ألف منهم. واختطاف المدنيّين أخطرُ بكثير من اختطاف جنديٍّ من قوَّة مهاجمة، ولكن تلك الحادثة لم تكد تُذكَر، على عكس الضجيج الذي أحدثه اختطاف شاليط. وكلُّ ما يبقى في الذاكرة ويمنع السلام هو اختطاف شاليط، وهو فرقٌ آخرُ بين البشر والحيوانات التي تمشي على اثنتين. نعم، يجب أن يعاد شاليط – في تبادل عادل للأسرى.

تحوَّلت الهجمات العسكرية التي لا تتوقَّف على غزَّة بعد أسر شاليط من هجمات بالغة القسوة إلى هجمات سادية تتلذَّذ بإيقاع الألم. ولكن يجدر بنا أن نتذكَّر أن إسرائيل كانت قد أطلقت أكثر من 7700 قذيفة على شمال غزَّة بعد انسحابها منها في أيلول حتى قبل أسر شاليط، ولكن هذه القذائف لم يكدْ يَرِدُ ذِكْرٌ لها.

حافظت إسرائيل على حصارها بعد أن رفضت اتِّفاق وقف إطلاق النار في حزيران 2008 بعد أن كانت قَبِلَته رسمياً. وقد نذكر أن الحصار عملٌ من أعمال الحرب. والواقع أن إسرائيل ظلَّت تتمسَّك بمبدأ أقوى: فمنع الاتصال بالعالم الخارجي حتى لو لم يصل حدّ الحصار هو أيضاً عملٌ من أعمال الحرب يسوِّغ العنف الشديد للرد عليه. فاعتراض مرور إسرائيل في مضايق تيران كان جزءاً من الحجَّة التي استخدمت للهجوم على مصر (مع فرنسا وإنجلترا) في سنة 1956، ولبدئها حربَ حزيران في سنة 1967. أما حصار غزَّة، فهو حصارٌ شامل، وليس حصاراً جزئيّاً، باستثناء استعداد المحتلّين لتخفيفه أحياناً. وهذا الحصار أشدُّ ضرراً على سكّان غزَّة من إغلاق مضائق تيران على إسرائيل. ولذا فإن مؤيِّدي المبادئ والأعمال الإسرائيلية يجب ألاّ يجدوا أيَّ صعوبة تذكر في تبرير الهجمات الصاروخية على إسرائيل من قطاع غزَّة.

لكن هنا أيضاً نجد أنفسنا في مواجهة المبدأ الذي يلغي كلَّ شيء: هذا نحن، أما هم فإنهم هم.

لم تحتفظ إسرائيل بحصارها بعد حزيران 2008 فقط بل فعلت ذلك بتشدُّدٍ بلغ مداه. لا بل منعت الأنروا من تعويض ما نفد من مخازنها «فقد نفد مخزوننا من الأغذية المخصَّصة لسبعمئة وخمسين ألفاً من الناس المعتمدين علينا عندما

توقَّف العمل بوقف إطلاق النار» حسبما قال مدير الأنروا جون جنغ لمحطة الإذاعة البريطانية.

وعلى الرغم من الحصار الإسرائيلي فإن القصف الصاروخي قلَّ إلى حدٍّ بعيد. وقد انتهى العمل بوقف إطلاق النار في الرابع من تشرين الثاني عندما شنَّت إسرائيل غارة على غزَّة أدَّت إلى قتل ستة فلسطينيين وإلى قصف صارخي ردّا عليها (دون أن توقع إصابات). وكانت الحجَّة وراء الغارة أن إسرائيل اكتشفت نفقاً في غزة ربما كان القصد منه أسر إسرائيليٍّ آخر. وهذه الحجَّة بادية السخف كما لاحظ عددٌ من المعلِّقين. فلو كان لهذا النفق من وجود ووصل إلى الحدود لكان بإمكان إسرائيل إغلاقه بسهولة. ولكن إسرائيل اعتبرت أن حجَّتها السخيفة قابلة للتصديق على عادتها.

ما هو السبب الذي دعا إسرائيل لشنِّ الغارة؟ ليس لدينا أيُّ معلومات داخليَّة عن الخطط الإسرائيلية، ولكننا نعلم أن الغارة أتت قبيل الاجتماع المزمع عقده بين حماس وفتح في القاهرة، وهو اجتماع قصد منه، حسبما جاء في رواية للمراسل البريطاني روري مكارثي، «حلُّ الخلافات بينهما لإيجاد حكومة موحَّدة واحدة». وكان من شأن ذلك اللقاء أن يكون الأول من نوعه بين فتح وحماس منذ أن خرجت حماس من الحرب الأهلية وقد أمسكت بزمام الأمور في غزَّة. وكان من شأن المصالحة أن تكون خطوة إلى الأمام باتجاه الجهود الدبلوماسية. وكان ثمة تاريخ طويل من الاستفزازات الإسرائيلية الساعية إلى وقف خطر المساعي الدبلوماسية، وقد ذكرنا بعضها. ولربما كانت تلك الغارة واحدة من تلك الاستفزازات.

توصف الحرب الأهلية التي أفضت إلى سيطرة حماس على غزَّة بالانقلاب العسكري عادة، وبأنها دليل آخر على الطبيعة الشرّيرة لحماس. لكن الحقيقة تختلف قليلاً. فالحرب الأهلية حرَّضت عليها الولايات المتَّحدة وإسرائيل وذلك ضمن محاولة فجَّة لعمل انقلاب عسكري يؤدّي إلى قلب نتائج الانتخابات الحرَّة التي جاءت بحماس إلى السلطة، وكان ذلك معروفاً للملأ منذ نيسان 2008 على الأقلّ عندما نشر ديفد روز في مجلَّة فانتي فَير وصفاً مفصَّلاً موثَّقاً بيَّن فيه كيف أن بوش ورايس ونائب مستشار الأمن القومي إلْيوت أبْرَمز «دعموا قوَّةً مسلَّحة تحت قيادة الزعيم الفتحاوي محمَّد دحلان، للبدء بحرب أهلية دموية في غزَّةكانت نتيجتها أن حماس خرجت أقوى من ذي قبل». وقد أيَّدت هذه الرواية ثانيةً صحيفة كريستيان سايَنْس مونِتيوَر (12 كانون الثاني 2009) في تقرير كتبه نورْمَن أولْسن، الذي خدم مدَّة تبلغ ستة وعشرين عاماً في السلك الدبلوماسي، منها أربعة أعوام في قطاع غزَّة، وأربعة أعوام في السفارة الأمريكية في تل أبيب، ثم انتقل ليصبح منسِّقاً مساعداً لشؤون مكافحة الإرهاب في وزارة الخارجية. وقد وصف أولسن وابنه بالتفصيل الأعيب وزارة الخارجية التي قصد منها أن يفوز مرشَّحهم عبّاس في انتخابات كانون الثاني 2006 – تلك الانتخابات التي كانت ستوصف بأنها نصر للديمقراطية لو فاز فيها عبّاس. وعندما فشلوا في ترتيب نتائج الانتخابات انتقلوا إلى معاقبة الفلسطينيين وإلى تسليح المليشيا التي يديرها الزعيم الفتحاوي محمَّد دحلان، ولكن «عصابات دحلان تحرَّكت أبكر مما كان ينبغي»، فأفشلت ضربةُ حماس الاستباقية ذلك الانقلاب، وهذا أدّى بدوره إلى إجراءات أشدَّ لمعاقبة أهالي غزَّة العصاة. أي أن خطَّ الحزب الحاكم مقبول أكثر.

شُدِّد الحصار أكثر بعد أن خرقت إسرائيل اتّفاق حزيران 2008 لوقف إطلاق النار بحيث أدّى إلى عواقب وخيمة على السكّان. فقد أغلقت إسرائيل، وفق ما كتبته سارة روي، أهم المختصّين الأكاديميين بشؤون غزّة، «في الخامس من تشرين الثاني كلَّ المعابر إلى غزّة، وقلّصت، وأحياناً منعت، دخول الأطعمة والأدوية والوقود وغاز الطهي، وقطع الغيار الضرورية لشبكات ضخّ المياه والصرف الصحّي...». ففي تشرين الثاني كان معدَّل الشاحنات التي تدخل إلى غزّة من إسرائيل 4.6 من الشاحنات المحمّلة بالغذاء يوميّاً، بينما كان المعدَّل في السابق 123 شاحنة يوميّاً في شهر تشرين الأول. أما قطع الغيار الضرورية لإصلاح المعدّات المتصلة بشبكة المياه وصيانتها فقد رفضت إسرائيل إدخالها لما يزيد على سنة. وقد ذكرت منظمة الصحة العالمية منذ فترة وجيزة أن نصف سيارات الإسعاف عاطلة عن العمل» – ثم سرعان ما غدا النصف الثاني هدفاً للهجوم الإسرائيلي. وقد اضطرَّت محطة توليد الكهرباء الوحيدة للتوقُّف عن العمل لنقص الوقود. ولم تكن إعادة تشغيلها ممكنة بسبب الحاجة إلى قطع الغيار التي كانت تقبع في ميناء أشدود الإسرائيلي منذ ثمانية أشهر. وقد أدّى النقص في الكهرباء إلى زيادة حالات الحروق بنسبة 300 بالمئة في مستشفى الشفاء في قطاع غزّة نتيجة لاستعمال الخشب بدلاً من الوقود العادي. ومنعت إسرائيل إدخال الكلورين بحيث اقتصر توزيع المياه في مدينة غزّة وفي شمال القطاع على ست ساعات كل ثلاثة أيّام. أي أن العواقب الإنسانية لا تحسب من بين الضحايا الفلسطينية للإرهاب الإسرائيلي.

صعَّد الجانبان أعمال العنف بعد الهجوم الإسرائيلي في الرابع من تشرين الثاني (وكان القتلى جميعاً من الجانب الفلسطيني) إلى أن انتهى مفعول اتِّفاقية وقف إطلاق النار في 19 كانون الأوّل، فأوعز رئيس الوزراء أولمرت بالقيام بالغزو الشامل.

وكانت حماس قبل أيّام من ذلك التاريخ قد اقترحت العودة إلى اتفاقية تمّوز السابقة التي لم تكن إسرائيل قد التزمت بها. وقد نقل المؤرِّخ روبرت پاستر، الذي كان في السابق أحد كبار المسؤولين في إدارة الرئيس كارتر، هذا الاقتراح إلى «أحد كبار المسؤولين» في جيش الدفاع الإسرائيلي، ولكن إسرائيل لم تجب. وقد نُقِل عن رئيس الشن بيت، وكالة الأمن الداخلي الإسرائيلية، قوله بحسب المصادر الإسرائيلية في 21 كانون الأوَّل إن حماس راغبة في «التهدئة» بينما كان جناحها العسكري ماضياً في استعداداته للصراع.

قال پاستر، مكتفياً بالكلام عن القضية الأضيق، قضية غزَّة: «من الواضح أنه كان ثمة بديل للخيار العسكري لإيقاف الصواريخ». لكن كان ثمة بديل أبعد مدى، وهو بديل يندر الحديث عنه، وهو القبول بتسوية تشمل جميع الأراضي المحتلَّة.

فقد قال أكيفا إلْدار، كبير المراسلين الدبلوماسيّين في إسرائيل، قبيل الغزو الإسرائيلي الشامل في يوم السبت المصادف 27 كانون الأوَّل إن «خالد مشعل، رئيس المكتب السياسي لحماس، أعلن على موقع عزّ الدين القسّام على الإنترنت أنه مستعدٌّ ليس 'لوقف الاعتداءات' فقط – بل للعودة إلى الترتيبات التي جرت عند معبر رفح في سنة 2005 قبل أن تكسب حماس الانتخابات ثم استولت على المنطقة. وكان الترتيب هو أن يدار المعبر بمشاركة مصر والاتحاد الأوروبي ورئاسة السلطة الفلسطينية وحماس»، ودعا، كما لاحظنا سابقاً، إلى فتح المعابر لعبور المؤن التي يحتاجها السكّان حاجة ماسّة.

والزعم المتكرِّر الذي يردِّده المدافعون المبتذلون عن العنف الإسرائيلي هو أن الإسرائيليين في هذا الغزو «كما في كثيرٍ غيره خلال نصف القرن الماضي – مثل حرب لبنان في سنة 1982، والرد «بالقبضة الحديدية» على انتفاضة سنة 1988، وفي حرب لبنان في سنة 2006 – كانوا يردّون على أعمال إرهابية لا تُحْتَمَل بكلِّ تصميم على إيقاع ألم مرعب لتعليم العدوّ درساً لا ينساه» (ديفيد ريمْنِك، محرِّر مجلَّة نْيويورْكر). ولم يكن غزو سنة 2006 قابلاً للتبرير إلاّ بقدْر مذهل من الاستهانة بالقيم، كما بيَّنْتُ أعلاه. أما الإشارة إلى الرد الشرّير على انتفاضة سنة 1988 فأخسُّ من أن تستحقَّ المناقشة. وقد يكون من الأرحم للكاتب أن نعدّ قوله تعبيراً عن جهلٍ مدهش. أما زعم ريمْنِك الخاص بغزو سنة 1982 فهو شائع جدّاً، وهو عملٌ يلفت النظر من أعمال الدعاية التي لا تكلّ، والتي تستحقُّ التذكير ببعض النقاط.

لا جدال في أن الحدود الإسرائيلية اللبنانية كانت هادئة على مدى سنة قبل الغزو الإسرائيلي، على الأقلّ من لبنان إلى إسرائيل، أي من الشمال إلى الجنوب. وقد التزمت منظَّمة التحرير التزاماً كاملاً على مدى تلك السنة باتفاقٍ لوقفِ إطلاق النار بادرت به الولايات المتَّحدة رغم التحرُّشات الإسرائيلية المستمرَّة، بما في ذلك القصف الذي أودى بالكثير من المدنيين ، بهدف استثارة ردِّ فعلٍ يمكن استغلاله لتبرير الغزو المعدّ بعناية. وكلُّ ما حصلت عليه إسرائيل ردّان رمزيّان. ثم قامت بالغزو بحجَّة أسخف من تؤخذ مأخذاً جدِّيّاً.

ولم يكن للغزو أي صلة «بأعمال إرهابية لا تحتمل» رغم اتِّصالها بأعمالٍ دبلوماسية لا تحتمل. ولم يكن ذلك أمراً غامضاً في يوم من الأيام. فبعد أن بدأ الغزو المدعوم من الولايات المتَّحدة بقليل كتب الخبير الأكاديمي الأكبر في الشؤون الفلسطينية يهوشع پوراث – وليس هو من الحمائم – أن نجاح عرفات في الالتزام بوقف إطلاق النار شكِّل «كارثة حقيقية في أعين الحكومة الإسرائيلية» لأنها فتحت المجال لتسوية سياسية. وقد كانت الحكومة تتمنى أن تلجأ منظمة التحرير الفلسطينية إلى الإرهاب بحيث تفسد التهديد المتمثِّل في أن تكون «شريكاً مفاوضاً مشروعاً في التسويات السياسية المستقبلية». كانت هذه الحقائق مفهومة تماماً في إسرائيل وغير مخفيَّة. فقد قال رئيس الوزراء إسحاق شامير إن إسرائيل دخلت الحرب لأنها كانت «في خطر كبير. ليس من خطر عسكري، بل من خطر سياسي»، جعلت كاتب النقد اللاذع الإسرائيلي ب. مايكل يكتب قائلاً «إن الحجة العرجاء التي تتحدَّث عن خطر عسكري أو خطر على الجليل قد ماتت». وقد «أزلنا الخطر السياسي بأن بدأنا بالهجوم وفي الوقت المناسب؛ والحمد لله الآن لأنه ليس ثمة من يمكننا الحديث معه». وقد اعترف المؤرِّخ بني مورِس بأن منظمة التحرير الفلسطينية التزمت بوقف إطلاق النار، وفسَّر الوضع بقوله «إن حتمية الحرب قامت على أن منظمة التحرير كانت تشكِّل خطراً سياسيّاً على إسرائيل وعلى سيطرة إسرائيل على الأراضي المحتلَّة». وقد اعترف آخرون بصراحة بصحَّة هذه الحقائق التي لم يشكِّك بها أحد.

وقد كتب ستيفن لي مايَرز، مراسل صحيفة نيويورك تايمز في مقال على الصفحة الأولى محاولاً تفسير الغزو الأخير لغزَّة فقال «إن الهجوم على غزَّة يشبه المقامرة التي لجأت إليها إسرائيل سنة 1982 وخسرتها عندما غزت لبنان لإزالة خطر قوات ياسر عرفات.» صحيح، ولكن ليس بالمعنى الذي أراده. ففي

سنة 1982، كما في سنة 2008، كان من الضروري إزالة خطر التسوية السياسية.

وكان ما يأمله مروِّجو الدعاية الإسرائيلية هو أن يقبل المثقَّفون الغربيون ووسائل الإعلام الغربية تلك الحكاية التي تقول إن إسرائيل كانت تردُّ على الصواريخ التي تتساقط على الجليل كالمطر، تردُّ على «أعمال الإرهاب التي لا تحتمل». ولم يخب ظنُّهم.

وليس المقصود من هذا الكلام أن إسرائيل لا تريد السلام. الكلُّ يريد السلام، حتى هتلر. ولكن السؤال هو: بأية شروط؟ لقد أدركت الحركة الصهيونية منذ أن بدأت أن عليها لتحقيق مآربها أن تؤجِّل التسوية السلمية بينما هي تقيم الحقائق على الأرض. حتى إن قيادات الحركة اعتبرت الاتفاقيات التي كانت تبرم أحياناً، كما في سنة 1947، على أنها خطوات مؤقتة على طريق التوسُّع القادم. وكانت الحرب اللبنانية في سنة 1982 مثالاً بليغاً على الخوف الرهيب من الدبلوماسية. فقد تبع ذلك دعمُ إسرائيل لحركة حماس لإضعاف منظمة التحرير ذات التوجُّه العلماني ومبادراتها السلمية التي تثير الأعصاب. ومن الأمثلة الأخرى التي يجب أن تكون معروفة للجميع الاستفزازات الإسرائيلية قبل حرب سنة 1967 التي قصد منها دفع سوريا للردّ لكي تحصل على ذريعة للهجوم والاستيلاء على مزيد من الأراضي – وهذا ينطبق على 80 بالمئة من الحالات وفقاً لوزير الدفاع موشي ديان.

لا بل إن القصة تعود إلى أبعد من ذلك. فالتاريخ الرسمي لمنظمة الهاغانا، وهي القوَّة العسكرية السابقة لإنشاء الدولة اليهودية، تصف اغتيالها للشاعر اليهوديِّ المتديِّن يعقوب دي هان في سنة 1924 الذي اتُّهم بالتآمر مع الجماعة اليهودية التقليدية والهيئة العربية العليا ضد المهاجرين الجدد وسعيهم للاستيطان. وقد حدثت حالات كثيرة أخرى من هذا النوع منذئذ.

لقد ظلَّ تأخير إجراء التسويات السياسية أمراً منطقيّاً دائماً، مثله مثل الأكاذيب المرافقة له عن «عدم وجود شريك يمكن الاتِّفاق معه بشأن السلام». فمن الصعب التوصُّل إلى طريقة أخرى للاستيلاء على الأراضي حيث لا يكون وجودك مرغوباً.

والأسباب التي تجعل إسرائيل تفضِّل التوسُّع على الأمن مشابهة لهذه. وانتهاكها لوقف النار في الرابع من تشرين الثاني 2008 مثال واحد من أمثلة عديدة حديثة العهد.

يقول تقرير لمنظمة العفو الدولية عن سير الأحداث إن اتفاقية وقف إطلاق النار التي عقدت في حزيران 2008 «أدَّت إلى تحسُّنٍ كبير جدّاً في نوعية الحياة في سُديروت وغيرها من القرى الإسرائيلية القريبة من غزَّة، حيث كان السكّان قبلها في خوف من سقوط الصاروخ الفلسطيني التالي. لكن الحصار الإسرائيلي في غزَّة القريبة منهم لا يزال قائماً، ولم يجنِ السكان هناك أيّ فائدة من وقف إطلاق النار هذا بعد». ولكن المكاسب الأمنية التي كسبتها البلدات الإسرائيلية المجاورة لغزَّة لم تكن بقيمة الحاجة لتعطيل المساعي الدبلوماسية التي قد تعمل على وقف التوسُّع في الضفة الغربية ولسحق أيِّ مقاومة باقية داخل فلسطين.

وقد ظهر تفضيل إسرائيل للتوسع على حساب الأمن على نحو خاص منذ أن اتَّخذت إسرائيل قرارها المصيري في سنة 1971 بدعم من هنري كسنجر لرفض عرض معاهدة للسلام الكامل الذي جاء به الرئيس المصري أنور السادات، دون

إعطاء شيء للفلسطينيين – وهي اتفاقية اضطرَّت الولايات المتَّحدة وإسرائيل إلى قبولها في كامب ديڤد بعد ثماني سنوات بعد حرب كبرى كادت أن تشكِّل كارثة لإسرائيل. فقد كان من شأن معاهدة سلام مع إسرائيل أن تضع حدّاً لأيِّ تهديد جدّيٍّ للأمن، ولكن كان على إسرائيل أن تقدِّم شيئاً في المقابل: أن تتخلّى عن أيِّ برامج استيطان واسع في شرق شمال سيناء. لكن كان الأمن أقلَّ أهمية من التوسُّع، وما زال كذلك. وهناك في الدراسة الهامة لأمن إسرائيل وسياستها الخارجية التي أجراها زئيف ماعوز بعنوان الدفاع عن الأراضي المقدَّسة أدلَّة كثيرة على هذا الاستنتاج الأساسي.

يمكن لإسرائيل اليوم أن تحصل على الأمن والتطبيع والتكامل مع المنطقة. ولكن من الواضح أنها تفضِّل التوسع غير الشرعي والصراع والاستعمال المتكرِّر للعنف، وهي أعمال لا توصف بأنها إجرامية وقاتلة ومدمِّرة وحسب، بل هي أعمال تضعف أمنها على المدى الطويل. فقد كتب الخبير في الأمور العسكرية وفي شؤون الشرق الأوسط أندرو كوردسمَن أن القوَّة العسكرية تستطيع أن تسحق غزَّة العزلاء، ولكن لا يمكن لإسرائيل والولايات المتَّحدة أن تكسبا شيئاً من حربٍ تتسبَّب بردِّ فعلٍ مريرٍ من واحد من أحكم العقلاء في العالم العربي وأشدِّهم اعتدالاً، هو الأمير السعودي تركي الفيصل، الذي قال في السادس من كانون الثاني إن «إدارة بوش قد خلَّفت لأوباما تركة تثير التقزُّز وموقفاً متهوِّراً إزاء المذابح وسفك دماء الأبرياء في غزَّة...لقد بلغ السيل الزبى، ونحن اليوم كلنا فلسطينيون ونسعى للشهادة لله ولفلسطين كما حصل لأولئك الذين قتلوا في غزَّة».

وكتب واحدٌ من أعقل العقلاء في إسرائيل هو يوري أڤنيري يقول إن «ما سينطبع في وعي العالم» بعد النصر العسكري الإسرائيلي هو صورة إسرائيل التي تظهر فيها على هيئة وحشٍ متعطِّشٍ للدماء، مستعدٍّ في أي لحظة لارتكاب جرائم الحرب، وغيرِ مستعدٍّ للالتزام بالضوابط الأخلاقية. وسيكون لذلك عواقبُ وخيمةٌ لمستقبلنا على المدى البعيد وعلى مكانتنا في العالم، وعلى فُرَصِنا في تحقيق السلام والهدوء. وستكون هذه الحرب في النهاية جريمةً ضدَّنا نحن أيضاً، جريمةً ضدَّ دولة إسرائيل».

وهناك أسبابٌ وجيهة تجعلنا نعتقد بأنه محقٌّ. فإسرائيل تحوِّل نفسها عامدةً إلى أشدِّ النظم إثارة للكراهية في العالم. وهي تفقد ولاء السكان في العالم الغربي، بمن فيهم يهود أمريكا الشباب، الذين لا يحتَمَل أن يمضوا في االتسامح مع الجرائم الفظيعة المستمرَّة حتى وقتٍ طويل. وقد كتبتُ منذ عقود من الزمن أن أولئك الذين يدّعون أنفسهم «مساندي إسرائيل» إنما يساندون انحطاطها الأخلاقي ودمارها المحتمل في النهاية. ويبدو لي أن صحَّة هذا الرأي تتعزَّز يوما بعد يوم.

لكننا نشاهد في الوقت نفسه حادثةً نادرةَ الحدوث في التاريخ، نشاهد ما دعاه عالم الاجتماع الإسرائيلي باروخ كِمَرْلِنْغ «الانتحار السياسي»، أو قتل أمة – بأيدينا نحن♦

نحن والآخر:
مسار متعرج لإشكالية مركبة

حسن نافعة

لماذا تقدم الآخرون وتخلفنا؟ سؤال فرض نفسه على العقل العربي منذ بداية الاحتكاك بأوروبا خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر. ورغم مرور ما يقرب من قرنين من الزمان على بداية الانشغال بالبحث عن إجابة لهذا السؤال، فإنّ السؤال نفسه ظل مطروحاً تتناقله الأجيال، وإن كان بصور وأشكال مختلفة، جيلا وراء جيل، دون أن يعثر أحد على إجابة شافية أو وافية له. فلماذا طرح السؤال، الذي يحلو للبعض أن يطلق عليه «سؤال الحضارة»، بهذه الصيغة أصلا، ولماذا ظل هكذا بلا إجابة حتى الآن؟

يبدو أن العجز عن العثور على إجابة لهذا السؤال يعود في المقام الأول إلى الصيغة التي طرح بها والتي لم تقتصر على السؤال عن أسباب تخلفنا «نحن» وإنما تضمنت في الوقت نفسه سؤالا عن أسباب تقدم «الآخر». ولأننا لم نكتشف من تلقاء أنفسنا ومن داخل ذواتنا «نحن» حالة التخلف التي كنا قد وصلنا إليها، وإنما بعد احتكاكنا الحضاري مع «الآخر» المتقدم، فقد استغرقتنا المقارنة بين «نحن» و«الآخر» أكثر مما استغرقنا البحث عن «الذات». وكان هذا، في تقديري، خطأً منهجيا كبيرا. فقبل البحث في أوجه المقارنة بين طرفين يتعين علينا أن نحدد أولا «ماهية» هذين الطرفين أي: من «نحن»

ومن هو هذا «الآخر»، الذي نفترض ابتداء أنه متقدم علينا أو لا قيمة لنا إلا نسبة إليه أو مقارنة به؟ فماذا نقصد بـ«نحن» في سؤال الحضارة: نحن المسلمون، أم نحن العرب، أم نحن المواطنون في دول لكل منها علمها ونشيدها الوطني الخاص، أم نحن المنتمون إلى طوائف دينية ومذهبية وإلى تيارات ومدارس سياسية وفكرية وأيديولوجية معينة؟ وماذا نقصد بـ «الآخر» في ذات السؤال: أوروبا في عصر النهضة، أم الغرب الليبرالي-الرأسمالي الذي تقوده الولايات المتحدة حاليا؟ أم الغرب الماركسي-الاشتراكي الذي كان يقوده الاتحاد السوفييتي سابقا؟ أم كل الدول المتقدمة على اختلاف انتماءاتها وأدواتها الحضارية؟ أم أننا نقصد، وبصراحة، «الآخر» المختلف عنا دينيا أو عرقيا أو وطنيا أو سياسيا أو أيديولوجيا، بصرف النظر عما إذا كان يعيش بيننا داخل الوطن أو خارجه؟.

إن الإدراك الصحيح لماهية «الآخر» الذي نضع أنفسنا في مواجهته يجب أن يسبقه إدراك صحيح لذواتنا «نحن»، كما أن هذا الإدراك الصحيح للذات وللآخر يعد شرطا مسبقا لإدراك طبيعة العلاقة القائمة أو المستهدفة بين الطرفين. ولأننا نتحدث هنا عن مفاهيم قابلة للتحول أو للتطور بمرور الوقت، وليس عن مفاهيم ستاتيكية جامدة أو ساكنة، فمن الضروري أن ندخل في اعتبارنا عنصر الزمن عند تحليلنا لإشكالية الحضارة وبحث أسباب «التقدم» هناك و«التخلف» هنا. ولا شك عندي في أن جيل الرواد من الإصلاحيين العرب والمسلمين، الذي ظهر خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر عند بداية الاحتكاك بالحضارة الأوروبية أو الغربية، كان يشير إلى مفهوم «نحن وهم» بطريقة تختلف كلية عن هذا المفهوم كما أدركته الأجيال اللاحقة. ولا يعود هذا الاختلاف في الإدراك والمفاهيم إلى اختلاف التكوين العلمي والمهني لجيل الرواد، مقارنة بالأجيال اللاحقة، ولكنه يعود أيضا إلى التطور أو التحول الكبير الذي طرأ على البيئة المحلية والإقليمية والدولية التي عاشت فيها هذه الأجيال المتعاقبة.

ففي إدراك جيل الرواد من مفكري عصر النهضة، والذي قاده رفاعة الطهطاوي في عشرينات وثلاثينات القرن التاسع عشر قبل أن يلحق به رواد آخرون في قامة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وغيرهم، كانت «نحن» تشير إلى عالم إسلامي كان في أشد مراحله تخلفا وانحطاطا، وكان «الآخر» يشير إلى أوروبا التي تسطع فيها أضواء عصر «التنوير». ولأن العالم الإسلامي القابع في ظلام «التخلف» في ذلك الوقت بدا، من الناحية الشكلية على الأقل، موحداً تحت راية الخلافة العثمانية، بينما كانت أوروبا «النهضة» تهيمن على النظام العالمي كله، فقد حملت المقارنة بين «نحن» و«هم» معنى واضحا ومحددا في سياق البحث عن إجابة لسؤال الحضارة الذي بدأ يطرح منذ ذلك الحين: «لماذا تخلفنا نحن وتقدموا هم؟» أما الأجيال اللاحقة من رواد النهضة، فقد ترعرعوا في نظام دولي وإقليمي ومحلي مختلف كان من الطبيعي أن تتغير فيه مفاهيم «نحن» و «وهم» تغيرا تاما.

العالم الإسلامي الذي كان يقصده جيل الرواد من المصلحين العرب والمسلمين تغير كثيراً. فقد تفككت الامبراطورية العثمانية وسقطت الخلافة الإسلامية، وظهرت حركة «قومية» عربية استهدفت إقامة دولة عربية موحدة لم تستطع أن ترى النور بسبب أطماع أوروبا الاستعمارية وإصرارها على وراثة التركة العثمانية، وهو ما بدا واضحا في اتفاق

«سايكس-بيكو». ولم تكتف القوى الاستعمارية الأوروبية بالسيطرة على مقدرات العالم العربي ولكنها قامت في الوقت نفسه بزرع المشروع الصهيوني، وراحت تتعهده بالرعاية إلى أن تمكن من إقامة دولة إسرائيل. وفي سياق هذه التحولات، بدأت تظهر في الدول العربية الواقعة تحت الاستعمار الأوروبي حركات تحرر وطني راحت تناضل من أجل الحصول على الاستقلال إلى أن تمكنت، باستثناء حركة التحرر الفلسطيني، من تحقيقه في مرحلة ما بعد الحرب الثانية.

أما أوروبا التي كان يقصدها جيل الرواد، فقد تغيرت بدورها كثيرا أيضا. فقد أسهم التنافس الاستعماري بين الدول الأوروبية إلى اندلاع حرب واسعة النطاق داخل القارة سرعان ما تحولت، بفعل تشابك المصالح الاقتصادية بين قوى الرأسمالية العالمية، إلى حرب عالمية راح ضحيتها الملايين من البشر من داخل وخارج القارة. وفي الوقت نفسه أدت التناقضات الاجتماعية التي خلقتها الثورة الصناعية إلى تهيئة الأوضاع في القارة إلى اندلاع أول ثورة اشتراكية في العالم وقيام الاتحاد السوفيتي على أنقاض الامبراطورية القيصرية المنهارة في روسيا. غير أن انتهاء الحرب لم يضع حدا للتقلصات والتناقضات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية التي راحت تجتاح القارة والعالم بأسره. فالخوف من عدوى الماركسية، المنتصرة سياسيا في روسيا والمتمددة فكريا في مختلف أنحاء القارة الأوروبية، مهد لظهور وانتشار أفكار ونظم معادية لليبرالية ومغذية لطموحات عسكرية واستعمارية حادة. وهكذا ظهرت وتدعمت أفكار ونظم فاشية في إيطاليا ونازية في ألمانيا راحت تتبنى سياسات توسعية تسببت في اندلاع حرب جديدة في القارة سرعان ما تحولت بدورها إلى حرب عالمية ثانية كانت أكثر دمارا من سابقتها.

على صعيد آخر كانت دول من خارج القارة الأوروبية، على رأسها الولايات المتحدة واليابان، قد استطاعت استيعاب أسباب التقدم والنهضة وراحت تبرز على المسرح العالمي كقوى كبرى. فالولايات المتحدة، والتي كانت قد اضطرت للمشاركة في الحرب العالمية الأولى ولعبت دورا مهما في حسمها، عادت إلى سياسة العزلة التقليدية التي كانت تمارسها، قبل أن تفرض عليها الظروف دخول الحرب العالمية الثانية ولعب الدور الأكبر في حسمها مرة أخرى لصالح الحلفاء. أما اليابان، فقد راحت شهيتها الاستعمارية تتفتح تحت ضغط النخبة العسكرية الحاكمة وتشكل خطرا محدقا على الدول المجاورة، خاصة كوريا والصين، إلى أن وجدت نفسها طرفا في الحرب إلى جانب ألمانيا وإيطاليا. وهكذا راحت تتشكل تدريجيا كل العوامل والظروف المهيئة لحرب عالمية ثانية، كانت أكثر عنفا ودمارا من سابقتها، وأسفرت هذه المرة عن وضع حد للسيطرة الأوروبية على النظام العالمي. فقد آلت قيادة النظام العالمي الجديد الذي تشكل بعد الحرب العالمية الثانية إلى قوتين عظميين من خارج القارة راحتا تتنافسان، ولكن من خلال حرب باردة حال السلاح النووي دون تحولها إلى حرب ساخنة هذه المرة، للسيطرة على أكبر قدر ممكن من مناطق النفوذ في العالم. ثم دخل النظام العالمي طورا جديدا حين سقط الاتحاد السوفييتي وراحت الولايات المتحدة تسعى لفرض هيمنتها المنفردة على العالم بكل الوسائل المتاحة، بما ذلك القوة العسكرية. غير أنها سرعان ما اكتشفت حدود قوتها وبدأت تعيد حساباتها بعد فشلها في العراق وأفغانستان واندلاع أزمة اقتصادية

عالمية حادة. وفي سياق هذا التحول الهائل، حيث تغيرنا «نحن» كما تغير «الآخر» كثيرا، كان من الطبيعي أن تختلف أطروحات الأجيال المتعاقبة على سؤال: «لماذا تقدموا هم وتخلفنا نحن».

•••

كان للاحتكاك بأوروبا في أعقاب الحملة الفرنسية على مصر وقع الصدمة على الجيل الأول من رواد النهضة تولدت عنها حالة من الانبهار بما حققوه «هم» من نهضة وحالة من الألم لما أصابنا «نحن» من تخلف وتراجع. وفي سياق هذه الحالة من الإحساس المزدوج بالانبهار والألم معا صاغ هذا الجيل إجابته على «سؤال النهضة» على النحو التالي: هم تقدموا لأنهم أعلوا من شأن العقل، وتخلصوا من قيود الفكر الغيبي والإيمان بالخرافات، وطبقوا المنهج العلمي في كل شئون حياتهم الدنيوية التي أداروها من خلال مؤسسات حديثة تتسع لمشاركة كافة المواطنين على قدم المساواة، وتؤمن بالتسامح مع الرأي الآخر المخالف، وتتيح حرية التعبير للجميع..الخ. أما نحن فتخلفنا لأننا لم نتمكن من التحرر من إسار التقاليد التي كبلت عقولنا بالخرافات وصرفتنا إلى التفكير في توافه الأمور عن الانشغال بعظائمها.

غير أنه يلاحظ هنا أن صدمة الاحتكاك لم تولد أي شعور أو مركب بالنقص لدى جيل الرواد تجاه «الآخر» المتقدم. وقد لخص الشيخ محمد عبده، أشهر رموز هذا الجيل، هذا الوضع بمقولته الشهيرة: رأيت هناك إسلاما بلا مسلمين، بينما أرى هنا مسلمين بلا إسلام. وبهذه المقولة وضع الشيخ المجتهد إصبعه على الجرح وقام بتشخيص سليم تماما لموطن الداء، حين أكد أن العلة لا تكمن في الدين الإسلامي، كما كان أعداء الإسلام في أوروبا يروجون، ولكن في طريقة فهمنا له، وقام في الوقت نفسه بمحاولة جادة وجريئة لوصف الدواء. ومن خلال هذا النهج قاد هذا المصلح العظيم حركته التجديدية في اتجاهين، الأول: الدفاع عن الإسلام في الخارج ضد مزاعم منتقديه من المفكرين الغربيين، من أمثال رينان وغيره من المفكرين الفرنسيين الذين حاولوا تصوير الدين الإسلامي كدين معاد للتفكير العلمي ويشكل عقبة كأداة في طريق التطور والنهضة. والثاني: إصلاح وتجديد طريقة فهم الإسلام في الداخل، حيث طالب بالعودة إلى القرآن والسنة وشرع في تفسيرهما بطريقة جديدة تتفق وروح العصر، كما طالب في الوقت نفسه بتنقية التراث والفقه الإسلامي من شوائب كثيرة علقت بهما على مدى العصور. ويتضح هذا التوجه الإصلاحي والتجديدي من موقف الشيخ من ثلاث قضايا رئيسية:

القضية الأولى: الفصل بين الدين وتراث الفقهاء: يقول الشيخ: «المشكلة ليست في الدين وإنما في الفهم الخاطئ للدين وعدم ربط مبادئه وقيمه بقضايا العصر، فقد انصرفت الأذهان عن القرآن والسنة وانحصرت الأنظار في كتب الفقهاء على ما فيها من الاختلاف في الآراء وما تراكم عليها من الخزعبلات والفكر المتخلف الذي استقر في الوجدان واكتسب نوعا من القداسة بسبب التقليد، بحيث طمست حقيقة الإسلام المشعة البناءة، وتعطلت وظيفته الأصلية كمهماز للرقي والتقدم المادي والروحي».

القضية الثانية: الشروط اللازمة لبناء المسلم الصحيح الإيمان: يقول الشيخ: «وإنه مما يعرقل شخصية المسلم ما يشيع بين الناس من «جبرية»

مرفوضة وتوكل مذموم وسلبية بغيضة، ومن المؤسف أن تنشغل الأمة الإسلامية بقضايا هامشية كإطالة اللحى وتقصير الثياب والدفاع عن النقاب والسواك وتعدد الزوجات..الخ، بل لا يخجل الفقهاء من تعريف الزواج بأنه «عقد يملك به الرجل بضع المرأة»، غافلا عن التعريف القرآني لقيمة الزواج كما وردت في سورة الروم (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة)»

القضية الثالثة: أسباب سوء الفهم المتبادل بين الإسلام والغرب: يقول الشيخ: «سوء الفهم بين الغرب والمسلمين يكمن في جهل الغرب بماهية الإسلام، والمسلمون أنفسهم ليسوا على دراية بالإسلام سواء على المستوى النظري أو العملي أو الأخلاقي».

ووفقا لهذا المنوال يخلص الشيخ إلى النتيجة الهامة التالية:

«إن الأمور الاعتقادية التعبدية يجب إرجاعها إلى القرآن والسنة، أي إلى ما كان عليه السلف الصالح بلا زيادة ولا نقصان..أما الإسلام من حيث هو نظام سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي فإنه يظل قابلا للتطوير والتكيف بتغير الأزمنة والأمكنة».

وفي تقديري أنه ما كان لهذا النهج السليم من الفكر الإصلاحي، والذي يعبر عنه فكر الشيخ محمد عبده ومعه جيل الرواد أصدق تعبير، أن يظهر ويمارس تأثيره القوي لولا توافر شرطين على جانب كبير من الأهمية:

الأول: وجود مشروع سياسي للنهضة والتحديث تقوده شخصية سياسية فذة، ممثلة في محمد على والي مصر في ذلك الوقت، تسعى لبناء دولة عصرية حديثة قادرة على استيعاب ونقل العلوم والمناهج الحديثة من الغرب وتوطينها داخل نسيج ثقافي واجتماعي مختلف، من خلال بعثات تعليمية متتالية أوفدها للدراسة في أوروبا وتعهدها بالرعاية والمتابعة بعد عودتها.

الثاني: حماس جيل الرواد من العلماء المصلحين، والذي كان متمكنا ومستوعبا للتراث والفكر العربي والإسلامي، للانفتاح على فكر وثقافة النهضة الأوروبية، مما ممكنه من فرز الغث من الثمين ومحاولة النفاذ إلى جوهر الأشياء وعدم الاكتفاء بالمظاهر أو القشور، وحال بينه وبين الوقوع في حالة مرضية من الانبهار الأعمى بالثقافة الأوروبية والسعي لبناء جسور علاقة صحية وصحيحة بين الإسلام والغرب.

هذان الشرطان لم يتوافرا في الواقع بالنسبة للأجيال اللاحقة من المفكرين العرب والمسلمين والتي ترعرعت في فترات كان الاستعمار الأوربي قد تمكن من إحكام سيطرته السياسية والعسكرية على معظم أرجاء العالم العربي والإسلامي وتغلغل عميقا في كافة المجالات الاقتصادية التعليمية والثقافية. وفي سياق كهذا توافرت بيئة أكثر قدرة على صناعة «التغريب»، اعتمادا على النقل والتقليد الأعمى، منها إلى صناعة نهضة حقيقية تعتمد على تجديد وتحديث الذات من خلال الاستفادة مما يصلح من إنجازات «الآخر» المتقدم.

•••

ترعرعت الأجيال اللاحقة من المفكرين والمجددين العرب والمسلمين الذين تصدروا الساحة الثقافية حتى الحرب العالمية الثانية واحتكوا بالحضارة الأوروبية، في بيئة سياسية واجتماعية مختلفة كثيرا عن تلك التي شهدها جيل الرواد.

فبعد انهيار المشروع التحديثي الذي قاده محمد علي من مصر بعد هزيمته العسكرية وقبوله لتسوية مع القوى الأوروبية المتحالفة ضده تقوم على احتفاظه بعرش مصر لأسرته مقابل حل الجيش المصري وفتح السوق المحلي للبضائع والامتيازات الأوروبية، انفتحت أبواب المنطقة كلها أمام القوى الأوروبية وخضعت لاحتلالها العسكري المباشر أو لنفوذها وهيمنتها السياسية. وخلال المرحلة الاستعمارية، والتي استمرت حتى ما بعد الحرب العالمية الثانية، لم يقتصر الاحتكاك والتفاعل الحضاري على بعثات تعليمية أو بحثية أو تدريبية ترسل لتحصيل المعارف والخبرات الأوروبية من منابعها، وإنما جاءت أوروبا أيضا إلى المنطقة غازية ومستعمرة، وأصبحت يدها طليقة إلى حد كبير في عملية إعادة تشكيل مؤسساتنا الاقتصادية والتعليمية والثقافية والاجتماعية، ومع الجنود والتجار والخبراء من كل نوع، وتحت حمايتهم، جاءت البعثات التبشيرية إلى المنطقة بأعداد كبيرة تغلغلت في كافة أوجه النشاط، خاصة النشاط التعليمي والرعاية الاجتماعية. وفي سياق هذه الموجه الجديدة والمختلفة نوعيا من التفاعل والاحتكاك ترعرعت الأجيال التالية من المفكرين العرب والمسلمين في غياب مشروع سياسي وطني أو قومي أو إسلامي جامع، وفي ظل انتشار مدارس وجامعات محلية تهتم بتدريس العلوم ومناهج التفكير الغربية الحديثة أكثر من اهتمامها بتدريس التراث العربي والفقه الإسلامي.

ولا جدال في أن هذه الموجة الجديدة من الاحتكاك والتفاعل الحضاري مع أوروبا أدت إلى تحريك مياه كثيرة راكدة في العالمين العربي والإسلامي ودفعت بحركة التجديد والتحديث خطوات إلى الأمام في كافة المجالات، وخاصة في الأدب والشعر والموسيقى والمسرح والفنون بمختلف أنواعها. غير أنه لا ينبغي في الوقت نفسه أن نقلل من حجم التشوهات التي أحدثتها هذه الموجة من الاحتكاك والتفاعل الحضاري، والتي جرت بلا ضوابط وطنية أو قومية، على الواقع الفكري والثقافي في العالمين العربي والإسلامي. فقد اختلف تكوين الأجيال اللاحقة من المفكرين العرب والمسلمين، والتي ضعف ارتباطها كثيرا بالثقافة الوطنية والقومية، عن جيل الرواد الأوائل وبالتالي لم تتمكن الأجيال المتتابعة من إحداث الأثر التراكمي القادر على إيجاد نقلة نوعية في اتجاه تحقيق الهدف المطلوب وهو «اللحاق بالآخر المتقدم». صحيح أن هذه الحركة أدت إلى ظهور مدارس فكرية مختلفة لكنها ظلت في جوهرها تابعة ومرتبطة بهذا «الآخر»، أي بأوروبا النهضة بطريقة لا فكاك منها.

فالتيار الليبرالي بدا شديد الانبهار بـ «الآخر» الغربي، الأوربي أولا ثم الأمريكي، وقليل الاكتراث بالفكر والثقافة العربية والاسلامية، أي بالذات الأصيلة، إلى درجة السقوط في براثن التغريب. ولأن هذا التيار لم ير في الحضارة الغربية إلا جوانبها المضيئة التي تنسجم مع التفكير العقلاني والمنطقي، وخيل إليه أنه عثر فيها على كل ما هو نافع ومستنير وتقدمي وعلمي ومفيد للبشر وللإنسانية، فقد أعمته حالة الانبهار التي أصيب بها عن رؤية ما أفرزته الحضارة الغربية من ظواهر سياسية واجتماعية بالغة السلبية، ولم يستطع أن يتبين كيف لهذه الحضارة التي بنيت على العقل والعلم والتجريب أن تنتج في الوقت نفسه ظواهر من قبيل: الاستعمار والفاشية والنازية والعنصرية والمكارثية، وبالتالي لم يتمكن من رؤية وجهها الآخر الذي تسبب في العديد من المآسي والكوارث الإنسانية، كالعبودية

والإبادة الجماعية وغيرها. وقد أدى الانبهار بهذه الحضارة عند بعض المفكرين العرب حدا جعلهم لا يتصورون لأوطانهم مستقبلا إلا في ظل تقليدها والتشبه بها أو حتى الالتحاق بها والانخراط فيها. ففي كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» دعا طه حسين إلى «الاتصال بأوروبا اتصالا يزداد قوة من يوم إلى يوم إلى أن نصبح جزءاً منها لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا». وكان من الطبيعي أن تتواكب هذه النزعة «التغريبية» المطالبة بالاندماج في الحضارة الأوروبية مع نزعة «تهميشية» وأحيانا «تحقيرية» للثقافة الوطنية. فها هو طه حسين مرة أخرى يدعو إلى تدريس اللغتين اللاتينية واليونانية كشرط ضروري لتجديد الأدب العربي»!

أما التيار اليساري، والذي جذبته الأفكار الهادفة إلى تحقيق العدالة الاجتماعية في مجتمعات عربية بدأت تبرز فيها مظاهر خلل شديد في توزيع الدخل، فلم ينتبه بدوره إلى أن الأفكار الاشتراكية أو الماركسية التي تبناها وراح يرددها بطريقة شبه ميكانيكية كانت بدورها رافدا من روافد الفكر الغربي والحضارة الغربية. فقد عكست هذه الأفكار في الواقع عمق التناقضات الاجتماعية التي أفرزها نظام رأسمالي في مجتمعات كانت قد وصلت إلى درجة عالية من التصنيع لم تصل إليها أي من المجتمعات العربية في تلك الفترة. لذلك بدا انبهار اليسار العربي بـ «الآخر» الاشتراكي أو الماركسي هروبا إلى لون آخر من ألوان «التغريب» وليس عودة إلى تراث فكري أصيل. فالفكر الاشتراكي أو الماركسي لم يكن في الواقع سوى الوجه الآخر النقيض للفكر الرأسمالي، وكلاهما وجه لعملة واحدة هي الحضارة الغربية. وفي سياق كهذا لم يتمكن مفكرو اليسار أو الماركسيين العرب من رؤية الظواهر السلبية العديدة التي أفرزها التطبيق الاشتراكي في العديد من البلدان، كظواهر القمع والاستبداد السياسي والجمود العقائدي والفكري، خاصة في النموذج الستاليني. فقد وصل هذا الجمود إلى حد جعل الفكر الماركسي يبدو وكأنه نقيض للفكر العلمي أو العقلاني وتحول أحيانا إلى عقبة كأداء تحول دون تطوير بعض فروع العلم والمعرفة بحجة أنها لا تتسق مع ما تطرحه أو تبشر به التعاليم المنبثقة عن المادية التاريخية!

ويلاحظ هنا أن حركة التجديد والإصلاح الديني التي انطلقت في النصف الأول من القرن التاسع عشر على يد جيل الرواد من أمثال الأفغاني والشيخ محمد عبده، لم تتواصل في مسار صاعد وبطريقة تراكمية. فقد اختلفت الأجيال اللاحقة كثيرا عن جيل الرواد من حيث درجة إلمامها بالتراث والقدرة على استيعابه وبالتالي على تجديده وتحديثه، وبالتالي لم تتمكن من فرز تيار قادر على استيعاب فكر الحداثة داخل منظومة القيم والمبادئ العامة للثقافة العربية والإسلامية. فقد أهمل معظمهم تراثه الثقافي وانصرفوا عنه وتركوه وراحوا ينهلون من منابع التنوير الأوروبية واستغرقوا في فكر «الآخر» إلى درجة الاغتراب الكامل عن ثقافتهم الأصيلة والأصلية. على صعيد آخر كان الواقع الاقتصادي والاجتماعي قد بدأ يتغير كثيرا وبطريقة تتواءم مع احتياجات المستعمر الأوربي وليس بالضرورة مع احتياجات الشعوب العربية والإسلامية مما عمق من الشعور بالاغتراب لدى قطاعات متزايدة من الشعوب العربية والإسلامية الأكثر التصاقا بالثقافة التقليدية. ولأن المؤسسات الدينية الرسمية وعلماء الدين العاملين فيها تحولوا في معظم الأحيان إلى أدوات لتبرير الأمر الواقع،

فقد كان من الطبيعي أن تظهر، كرد فعل على عملية التغريب الجارية، حركات تطالب بالعودة إلى الجذور والأصالة ووقف التغريب، من خارج الأطر والمؤسسات الرسمية. لكنها ظهرت في هذه المرحلة كحركات احتجاجية محافظة من خارج النظام، وليس كحركات إصلاحية أو تجديدية من داخل النظام أو تحت رعايته كما حدث مثلا خلال سنوات ازدهار مشروع محمد علي. في هذا السياق بدأ تيار «الإسلام السياسي» يشق طريقه في مصر في نهاية عشرينات القرن الماضي على يد جماعة «الإخوان المسلمين» كتيار مناهض لحركة «التغريب» و «العلمانية» المنتشرة في طول البلاد وعرضها.

وعلى الرغم من أن التيارات الفكرية والسياسية الرئيسية في تلك الفترة بدت وكأنها جزر مستقلة ومعزولة لا تربطها روافد مشتركة، إلا أن المرحلة الاستعمارية اتسمت بقدر لا بأس به من الليبرالية، على الصعيدين السياسي والثقافي، كما شكل الكفاح ضد الاستعمار هدفا مشتركا التقت حوله معظم التيارات والحركات الفكرية والسياسية، وهي عوامل ساعدت على توفير مظلة جامعة ضمنت الحد الأدني من التفاعل والتماسك المجتمعي رغم الاختلاف الجذري بين الرؤى والمشروعات الفكرية والسياسية لكل تيار، وهو عنصر غاب في مرحلة ما بعد الاستقلال.

•••

حين عجزت الحركة العربية، والتي ظهرت مع بداية انهيار الامبراطورية العثمانية، عن تشكيل دولة عربية موحدة تستظل بالراية القومية بديلا لراية «الخلافة» الإسلامية التي اختفت بدورها مع الامبراطوية العثمانية، وخضع معظم ما يعرف الآن بالوطن أو «العالم العربي» للاحتلال والاستعمار الأوربي، عاشت الشعوب العربية داخل حدود سياسية جديدة رسمها المستعمر الأوربي، وظهرت «حركات تحرر وطني» تطالب بالاستقلال والتحرر من الاستعمار الأوربي وتستشعر في الوقت نفسه خطر الحركة الصهيونية عليها. لذلك لم يختف التيار القومي كليا من الساحة، ونشأت ظروف وملابسات سمحت بقيام «جامعة دول عربية». ولذلك بدأت «نحن» في سؤال الحضارة تشير تدريجيا إلى الأمة العربية المجزأة والمنقسمة إلى دول «وطنية» تطمح إلى الاستقلال من خلال حركات «وطنية». ولأن درجة التطور السياسي والاجتماعي لم تكن واحدة في كل الدول العربية فلم تحصل هذه الدول على استقلالها الكامل بشكل متزامن وإنما حصلت عليه تباعا خلال فترة امتدت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى بداية سبعينات القرن الماضي. وقادت حركات التحرر الوطني في كل منها قوى سياسية واجتماعية تباينت في رؤاها الفكرية وتراوحت بين أكثرها تقليدية، كالمهدية في السودان والسنوسية في ليبيا، إلى أكثرها راديكالية، كالجبهة الشعبية في اليمن الجنوبي، مرورا بالقوى الليبرالية، كحزب الوفد في مصر. غير أن هزيمة الدول الأعضاء في الجامعة العربية في حرب 48 فتح الطريق أمام الانقلابات العسكرية في العديد من الدول العربية وأصبح الجيش أحد أهم قوى التغيير في العالم العربي. ورغم أن التيار القومي بقيادة مصر الناصرية بدا الأقوى والأجدر بقيادة «الأمة العربية» وتحقيق أملها في التحول إلى «دولة قومية» واحدة، إلا أن الجدل حول «أزمة الهوية» ظل محتدما على الساحتين الفكرية والسياسية. ففي مواجهة «العروبة» عاد البعض ليطرح في مقابلها شعار الخلافة أو الأمة أو الوحدة الإسلامية من جديد، بينما راح البعض الآخر يطرح شعار «الوطنية» في مقابلها (مصر أولا أو لبنان أولا..الخ).

هكذا راح الالتباس والغموض يحيط بإدراكنا ل «نحن» في سؤال الحضارة: فبينما كان التيار الأقوى والأهم يقصد «نحن العرب» كان آخرون يقصدون «نحن المسلمون» بينما كان البعض يقصد «نحن المصريون» أو «نحن اللبنانيون»..الخ. كما راح الالتباس والغموض يحيط بإدراكنا ل «هم» أو «الآخر». فبينما ظل البعض يرى في النموذج الأوربي إطاره المرجعي الأمثل، أدار البعض الآخر وجهته نحو النموذج الأمريكي، وأدار البعض الثالث وجهته نحو النموذج السوفيتي بينما حلم البعض الرابع بالعودة إلى زمن الخلفاء الراشدين! لكن الفشل كان من نصيب الجميع في الواقع لأنه ما من أحد في العالم العربي استطاع أن يقيم نموذجا قابلا للبقاء والاستمرار سواء كان نموذجا مستوراداً ومستوحىً من الخارج أو نموذجا أصيلا ومستمدا من الهوية الوطنية أو القومية.

فرغم اختلاف القوى الاجتماعية والفكرية التي تعبر عنها النخب التي تولت السلطة في البلاد العربية في مرحلة ما بعد الاستقلال إلا أن أيا منها لم ينجح في إقامة نظام سياسي تحكمه مؤسسات تسمح بالمشاركة وتداول السلطة. ولذلك أصبح الاستبداد السياسي هو القاسم المشترك بينها وأهم سمة تميزها عن بقية دول ومناطق العالم. وعندما نجحت إسرائيل في توجيه ضربة قاصمة للتيار القومي بقيادة عبد الناصر وإلحاق هزيمة عسكرية كبيرة به في عام 67، اعتبرتها التيارات الأخرى، وخاصة التيار الإسلامي نصرا لها، وراحت الجماعات الإسلامية، والتي كان القمع الناصري قد ساعد في دفعها نحو تبني مواقف متشددة تجاه كل «آخر» يختلف معها في الرأي إلى درجة قيام بعضها بتكفير المجتمع ككل وحمل السلاح في وجهه، تملأ الفراغ الذي تركه التيار العروبي. وعندما رحل عبد الناصر وفشلت قيادات عربية أخرى في ملء فراغ الزعامة الذي تركه، وسعت بعض النخب الحاكمة في العالم العربي للتحلل من التزاماتها القومية تجاه القضية الفلسطينية سعت لتوظيف الشعارات الوطنية للإجهاز على العروبة. فرفع السادات شعار مصر أولا لتبرير زيارة القدس ومعاهدة السلام المنفردة مع إسرائيل، وبعده بسنوات رفع بشير الجميل وقوى لبنانية أخرى موالية للغرب شعار لبنان أولا لتبرير معاهدة السلام اللبنانية مع إسرائيل لكنها لم تصمد طويلا وسقطت باغتيال الجميل نفسه.

والواقع أن الاستبداد السياسي وغياب الديمقراطية الحقيقية حال دون العثور على صيغة تسمح بإدارة الدولة من خلال قواعد مقبولة ومتفق عليها من جانب الجميع، وهو ما أدى إلى بروز ظاهرتين على جانب كبير جدا من الأهمية فيما يتعلق بقضية العلاقة مع «الآخر»:

الأولى: اندلاع حروب أهلية أو صراعات مسلحة عنيفة داخل حدود العديد من الدول العربية، خصوصا تلك التي تتسم بعدم تجانسها الطائفي أو المذهبي أو القبلي، ما شكل تهديداً كبيراً لسلامة وأمن الدولة الوطنية.

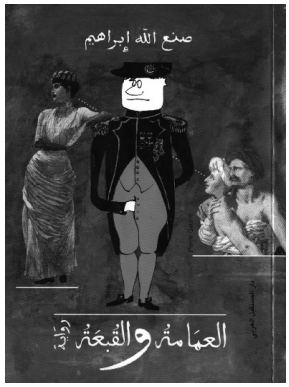
الثانية: عدم تردد جماعات سياسية ومذهبية من الاستعانة بقوى خارجية للتخلص من النظام المستبد، ما فتح الباب ليس فقط أمام عودة الاحتلال الأجنبي إلى المنطقة العربية ولكن أيضا أمام تفجير الصراع الطائفي.

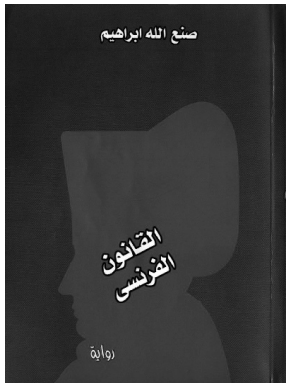
وفي سياق كهذا من الطبيعي أن تضعف الهويات الدينية والقومية والوطنية لحساب الولاءات العرقية

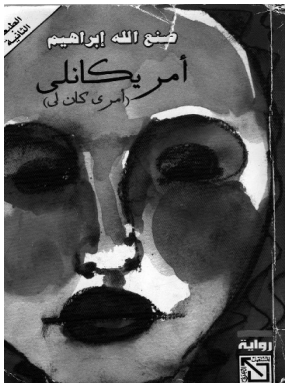
والمذهبية والطائفية الزاحفة، وأن تبدو الوحدة الدينية «الإسلامية» أو القومية «العربية» أو الوطنية مجرد شعارات فارغة من أي مضمون وأحلاما بعيدة المنال، وأن يتم الاحتكام إلى العنف والسلاح لحسم اختلاف المصالح وتباين المذاهب والأيديولوجيات في الداخل.

وعندما سقط الاتحاد السوفييتي، رأت أنظمة وتيارات فكرية في عالمنا العربي أن هذا السقوط يشكل هزيمة ليس فقط للأنظمة التي راهنت عليه ولكن أيضا للتيارات الفكرية التي استلهمت أيديولوجيته. ولذلك صنعت من نفسها أدوات لتسهيل هيمنة الولايات المتحدة على المنطقة وتبرير سياساتها، بما في ذلك دعمها لإسرائيل أو حتى احتلالها لبلدان عربية، والترويج لأفكارها وأيديولوجياتها الرسمية، بما في ذلك أفكار المحافظين الجدد.

الآن، وبعد سقوط مشروع المحافظين الجدد للهيمنة على المنطقة وعلى العالم، وانكشاف زيف البريق الذي كان يحيط بالرأسمالية والليبرالية، وصعود أمم كنا حتى وقت قريب نبدو في وضع أفضل منها، كالصين والهند وغيرها، أصبح الكل في العالم العربي أشبه باليتامى ولم نعد نعرف من هو الصديق ومن هو العدو. ولأننا درجنا على أن نضع الانتماء الديني في مقابل الانتماء القومي والوطني في مقابلهما معا دون أن ندرك أنه لا تناقض بينها، فمن المؤكد أنه لن يتسنى لنا أن نعرف من هو «الآخر»، سواء كان عدوا يتعين أن نعد له ما استطعنا من قوة، أو صديقا يمكن أن نأمن له ونتحالف معه، أو نموذجاً يصلح لأن نقتدي به، إلا إذا استطعنا أن نعرف أنفسنا، أي من «نحن»، أولا. وما لم نستطع أن نعثر في الداخل على صيغة لوطن يحكمه القانون ويقوم على المؤسسات ويتعايش فيه المسلم مع المسيحي والمسلم السني مع المسلم الشيعي والعربي مع الكردي و الأمازيغي و الإفريقي، فلن يكون بوسعنا أن نتعامل مع «الآخر» الخارجي. ففي نظام العولمة سقطت كل الحدود ولم تعد المسافات تقاس بالحدود بين الدول أو بين الشعوب والأمم وإنما بين الأفكار وأنماط المعيشة♦







لقاءات على أرضية مشحونة

الآخر في ثلاثية صنع الله إبراهيم

أمريكانلي، العمامة والقبعة، والقانون الفرنسي

صلاح حزيّن

بصدور رواية القانون الفرنسي أواخر العام الماضي، يكون صنع الله إبراهيم قد أكمل ثلاثيته الروائية التي بدأها برواية أمريكانلي (2003)، ثم العمامة والقبعة (2008).

لم تكن هذه أول ثلاثية يصدرها صنع الله خلال مسيرته الروائية التي نافت على الأربعين عاما، فقد كانت هناك ثلاثية تلك الرائحة (1966)، ونجمة أغسطس (1974)، واللجنة(1981) التي تناولها الراحل محمود أمين العالم في كتابه ثلاثية الرفض والهزيمة (1985)، وهنالك ثلاثية ذات وشرف ووردة، التي يجمع بينها أنها تأريخ وتوثيق للانهيارات التي لحقت بالمجتمع المصري في أول روايتين، وانهيار جزء مهم من الحركة القومية العربية ممثلاً بحركة القوميين العرب التي يتتبعها المؤلف من مرحلة صعودها في الخمسينيات وحتى تراجعها في السبعينيات وانهيارها في الثمانينيات.

غير أن القول إن الروايات الست المشار إليها هي في الواقع ثلاثيتان، أمر يرجع إلى تقدير القارىء أو الناقد الذي قد يرى أن هناك بين كل ثلاث منها وشائج تجعل منها ثلاثية. لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للثلاثية الأخيرة على أي حال، فالروايات الثلاث المكونة لها، والتي تخلل نشر أجزائها صدور كتاب **يوميات الواحات** (2005)، وهو كتاب **مذكرات** عن الفترة التي قضاها صنع الله في السجن بين عامي 1959 و1964، ورواية **التلصص** (2007)، أعلنت ثلاثية على لسان المؤلف نفسه، وذلك في رواية **القانون الفرنسي** التي تمثل الجزء الثالث والأخير منها. فهو يعلن من خلال هوامش تحفل بها الرواية الأخيرة، أن شخصية شكري، البروفيسور المتخصص في التاريخ، والذي كان الشخصية الرئيسية في رواية **أمريكانلي**، هو نفسه شكري الشخصية الرئيسية في رواية **القانون الفرنسي**، وأن عدداً من الشخصيات التي تتكرر أسماؤها في الروايتين مثل الأكاديمي الفلسطيني نادر البرديسي وحلمي عبد الله، الأكاديمي الذي بدأ حياته سياسيا انتهازيا وانتهى أكاديميا حسودا، إلى جانب شخصيات أخرى أقل أهمية، هي في الواقع الشخصيات نفسها التي ظهرت في رواية **أمريكانلي**، ولكنها تحضر هنا في سياقات أخرى، وأن بعض الوقائع في رواية **القانون الفرنسي** تجد تفاصيلها في رواية **أمريكانلي** أو **العمامة والقبعة**، وأن رواية **العمامة والقبعة** هي في واقع الأمر مخطوطة كان قد عثر عليها البروفيسور شكري، بطل روايتي **أمريكانلي** و**القانون الفرنسي**. وينبه صنع الله القارىء إلى أن تفاصيل حدث ما أو علاقة ما بين شخصيتين، مثل علاقة شكري بحلمي والذي يلتقي به شكري في المطار وهو متوجه إلى مدينة بواتييه الفرنسية لحضور مؤتمر تاريخي، مثلا، موجودة في رواية **أمريكانلي**، أو أن إشارات إلى تفاصيل وردت في المخطوطة التي اكتشفها شكري، والتي تشكل مادة **العمامة والقبعة**، تتحول إلى مادة للنقاش الذي يدور في مؤتمر تاريخي يعقد في بواتييه بفرنسا حيث يشكك في صحتها مؤرخ فرنسي، ويمثل هذا الاختلاف أحد المحاور الرئيسية في رواية **القانون الفرنسي**.

التاريخ هو أبرز القواسم المشتركة بين الروايات الثلاث؛ **أمريكانلي** و**العمامة والقبعة**، و**القانون الفرنسي**. **أمريكانلي**، رواية حول التاريخ، فهي تروي تفاصيل الرحلة التي يقوم بها البروفيسور شكري إلى مدينة سان فرانسيسكو ليعمل أستاذا زائرا في إحدى جامعاتها، وهناك تتحول محاضرات البروفيسور شكري إلى بحث في التاريخ بمعناه الواسع. أما **العمامة والقبعة**، فرواية تاريخية، من حيث البناء واللغة وطريقة الوصف والأجواء، هذه الرواية، التي أخذت شكل اليوميات، تروي قصة الحملة الفرنسية على مصر كما دونها مؤرخ شاب اختاره المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي ليعمل لديه، مستفيدا من موهبته وذكائه، ومعرفته باللغة الفرنسية التي أصبحت معرفتها ميزة في تلك الفترة من تاريخ مصر. هذه الوثيقة التي دونها المؤرخ الشاب، والتي تصف وقائع الحياة المصرية أثناء الحملة كما دونها تلميذ الجبرتي، هي مادة رواية **العمامة والقبعة**، وبهذا المعنى فهي رواية تاريخية، تحفل بكل ما تحفل به الرواية التاريخية من مزايا ومن عيوب، وهو ما يبدو جليا حين تتحول هذه الرواية/الوثيقة، إلى ورقة خلافية في رواية **القانون الفرنسي** وهي الجزء الأخير من الثلاثية، حيث يعقد مؤتمر تاريخي في مدينة بواتييه الفرنسية، يحضره البروفيسور شكري، الذي نعرف أنه هو الذي اكتشف المخطوطة التي وضعها المؤرخ الشاب، وأن مؤرخا فرنسيا هو

البروفيسور لادو يشكك في صحة وجود الوثيقة أصلاً معتمدا على براهين يعرضها في صورة استعراضية في المؤتمر المذكور.

وفيما يشكك البروفيسور الفرنسي بالوثيقة نفسها من حيث المبدأ، ما يعني في صورة ما أن هذه القطعة التاريخية بأكملها مختلقة من أساسها، فإن صنع الله يجادل في صحة الوثيقة من حيث المبدأ عبر براهين محددة، قبل أن تمضي الرواية **القانون الفرنسي** في أحداثها التي يشكل التاريخ جزءا أساسيا من النقاشات التي تدور خلالها. ولكنه في رواية **العمامة والقبعة** يعود ليشكك في جانب آخر من جوانب الروايات التاريخية التي يعتمد عليها المؤرخون في درسهم وبحثهم التاريخي، فهو يخبرنا أن هنالك أحداثا تاريخية تضاف بقصد إلى الوثيقة، وأحداثا أخرى يتم التعتيم عليها وإخفاؤها فلا تذكر، وأحداثا تذكر ولكن بعد حين. وفي نهاية الرواية يطلب الجبرتي من تلميذه أن يخفي ما كان قد دونه في يومياته ليبدأ كتاباً جديداً حول الحملة الفرنسية يتضمن رواية غير تلك التي كان دونها عن الحياة في مصر في ظل الاحتلال الفرنسي، ما يلقي ظلالا من الشك على عملية كتابة التاريخ كما سجلتها رواية **العمامة والقبعة**، فهي تبدو عملية تخضع إلى أهواء ومصالح وتحيزات المؤرخين، فيتناثر التاريخ نتفا وروايات لا أحد يعرف مدى دقتها، وتتحول إلى مجرد أحداث في مخطوطات مشكوك في صحة وجودها من حيث المبدأ، وروايات متناقضة حد العبث مبثوثة في كتب مختلفة التوجهات كتبها مؤلفون مختلفو المرامي والمقاصد؛ أحداث منها ما يصحح ومنها ما يشوه ومنها ما يجتهد في تفسيره، ومنها ما يؤكد الرواية التاريخية ومنها ما ينفيها، ومنها ما يحولها روايات لا يعرف أحد الحقيقي بينها من الزائف.

أحداث رواية **القانون الفرنسي** لا تقتصر على الخلاف الذي يدور حول الوثيقة كما ذكرنا، بل تمضي عميقا في مناقشة جوانب تاريخية عديدة، في صورة تعيد إلى الأذهان رواية **أمريكانلي**، خاصة وأن شكري يدعى لحضور مؤتمر تاريخي آخر في مدينة باريس، حيث تدور نقاشات أخرى حول حقب مختلفة من التاريخ وجوانب متعددة منه، وحول أحداث عديدة خلافية شهدها تاريخ العلاقة بين العرب والغرب، وفي صورة ما يتحول المؤتمران اللذان يحضرهما البروفيسور شكري إلى ساحة للنزاع حول التاريخ، فتكتمل الدائرة التاريخية للروايات الثلاث؛ فإن كانت **أمريكانلي** رواية حول التاريخ، مادتها محاضرات ودروس في التاريخ يلقيها البروفيسور شكري على تلامذته، و**العمامة والقبعة** رواية تاريخية، بمعنى أنها رواية تتعامل مع التاريخ مباشرة، فإن رواية **القانون الفرنسي** هي في صورة أو أخرى رواية ضد التاريخ، فخلال النقاشات التاريخية التي تحفل بها الرواية نتوصل إلى حقيقة مهمة، هي أنه ليس هنالك تاريخ واحد بل تواريخ عدة، وأنه قد تكون هنالك روايات تاريخية رسمية، ولكن ليس هناك من تاريخ رسمي واحد، رغم محاولات كثيرين تحويل الرواية التاريخية المعتمدة رسميا إلى تاريخ رسمي. ومن المفارق أن يكون الغرب هو المكان الذي تنطلق منه هذه المحاولات، ومن ضمنها محاولات إقرار «القانون الفرنسي» الذي حملت الرواية اسمه.

التاريخ الذي تقدمه الروايات الثلاث يقف على أرضية الحاضر، بما في ذلك رواية **العمامة والقبعة**، التي تحكي يوميات الحملة الفرنسية على مصر على لسان مؤرخ معاصر لها كما ذكرنا، لكنها تأخذ أهميتها من أنها تقرأ اليوم بوصفها وثيقة

تاريخية، فيلحقها ما يلحق التاريخ نفسه من شكوك وتفسيرات مختلفة يستحيل حسم الجدل في شأنها، فتتحول فصلاً صغيراً في كتاب التاريخ المفتوح على شتى الاحتمالات والتفسيرات والتأويلات.

والاختلاف حول التاريخ، هو في صورة أو أخرى اختلاف حول الحاضر، فالحاضر، مثل التاريخ تماما، يشملنا ويشمل الآخر الذي يختلف عنا ومعنا؛ يختلف عنا في المصالح والمناهج والتوجهات، ويختلف معنا في أمور كثيرة من ضمنها التاريخ المدون وتفسيراته ومآلاته، خاصة إذا كان ذاك تاريخ مواجهة بيننا وبينه، فهو في النهاية «الآخر» الذي اتخذ أحد أشكال التقائنا به المواجهة العنيفة التي تحتوي تفاصيلها رواية **العمامة والقبعة**، أو مواجهات في الفصول الدراسية في الجامعات، كما في رواية **أمريكانلي**، أو مواجهات في قاعات المؤتمرات التاريخية، كما في رواية **القانون الفرنسي**، فضلا عن أشكال أخرى نشهد تفاصيلها في النقاشات التي تدور بين الشخصيات على هامش جلسات المؤتمرات العلمية والتاريخية، فالمواجهة العنيفة ليست الشكل الوحيد لالتقائنا بالآخر.

اللقاء بالآخر، موضوعة أخرى مشتركة بين الروايات الثلاث إلى جانب التاريخ، ولكن هذا اللقاء يتم في صورة أو أخرى من خلال التاريخ نفسه وإن لم يقتصر عليه، فهو يتم على أكثر من مستوى؛ فهنالك اللقاء المباشر مع «الآخر» الذي يتم من خلال الشخصيات التي يقابلها شكري في أثناء إقامته في سان فرانسيسكو؛ إداريون ومواطنون عاديون وأساتذة جامعات وطلبة الدراسات العليا الذين يجمعهم فصل البروفيسور شكري في **أمريكانلي**، وإداريون وضيوف ومواطنون عاديون ومؤرخون مشاركون في المؤتمرين التاريخيين اللذين يعقدان في بواتييه وباريس في **القانون الفرنسي**. وفي صورة أو أخرى يبدو هذا اللقاء بالآخر امتدادا للقاء المباشر القديم الذي تحكي قصته المأسوية وتفاصيله، وبعضها مروع، رواية **العمامة والقبعة**، حيث يتم اللقاء من خلال فعل الاحتلال الفرنسي لمصر فيما عرف بالحملة الفرنسية، وهو لقاء مرير يجمع المحتل بجيوشه وجنوده، وبعلمائه وأطماعه، بشعب مصر الذي يضم في صفوفه من يتحايل على الاحتلال لكي يواصل العيش في ظله، مخفيا قناعاته التي تظهر في مواقف مختلفة، كما هو حال الجبرتي الذي لا يتردد في إخفاء بعض الحقائق التي شاهدها حتى ينجو من عسف العثمانيين الذين عادوا بعد رحيل الغزاة الفرنسيين. ومنهم من يجاهر في العداء لهم ويعمل ضدهم حتى لو كان مصيره الموت مثل محمد كريم وسليمان الحلبي، وهنالك من يحاول الاستفادة من معارف المحتل وحضارته مثل تلميذ الجبرتي الذي تشكل يومياته مادة الرواية. لكن هؤلاء يجمعون على رفض الفرنسي بوصفه «الآخر»، وما مواقفهم المختلفة منه إلا تعبيرات تختلف باختلاف الشخصيات نفسها عن شكل هذا الرفض ودرجته.

هذه المواقف الرافضة للآخر في جوهرها، والمتباينة في شكلها ودرجتها في رواية **العمامة والقبعة**، وهي مواقف يفترض أنها تشكلت في لحظة استثنائية من التاريخ هي لحظة الغزوة النابليونية لمصر في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، تبدو وكأنها في صورة أو أخرى ما زالت تتحكم، إلى حد كبير، في العلاقة مع الآخر حتى اليوم، فالتاريخ في صورته العبثية التي قدمها صنع الله في رواياته الثلاث هو الأرضية التي تقوم عليها علاقتنا بالآخر حتى اليوم، وعلى هذه الأرضية الهشة من الروايات المشكوك في صحتها، تقوم

معارك وتتحدد مصائر وتقطع علاقات بين مختلفين هما: «نحن» و«الآخر»، وعلاقتنا الراهنة بالآخر تشكلت عبر التاريخ ومن خلال التاريخ الذي كثيراً ما يصبح أكثر حضوراً من الحاضر نفسه، وبخاصة في لحظات حاسمة من اللقاءات التي تتم بالآخر.

في رواية **أمريكانلي**، يبدأ البروفيسور شكري يومه الأول في إنهاء إجراءات تسجيله أستاذاً زائراً في الجامعة، وهي إجراءات يكون عليه أن يستكملها مع «جيني» التي يصفها بأنها «شقراء ممتلئة تدق على مفاتيح الكومبيوتر بسرعة خاطفة» (**أمريكانلي**، ص10). تتحول إليه بعد فترة من انشغالها وتسأله عن المسكن الذي سيقيم فيه أثناء عمله المؤقت. وقبل أن تنتظر إجابته تضيف «لا تنس أن تغلق بابك جيداً ولا تفتح لأحد قبل أن تطمئن إلى هويته». وتعليقاً على هذا الحوار العادي يقول شكري: «أوحت لي لهجتها أنها تتمنى أن يحدث لي شيء، أو على الأقل ترغب في أن تحرمني نعمة الطمأنينة» (**أمريكانلي**، ص10). يقول شكري هذا مع أن المرأة التي يتحدث إليها هي التي تساعده في العثور على المسكن بعد أن فشل هو في ذلك، كما يشير هو في أحد هوامش الرواية. ومع أن قائمة النصائح التي تسديها له تبدو غريبة على أبناء مجتمعاتنا الذين يغلب عليهم محض الثقة لأي شخص، فضلا عن أنها تنبع من معرفتها التامة بمجتمعها الذي يتميز بفقد الأمان وتسود فيه حالات انعدام الثقة بالآخرين، ومع أن المرأة تعرف تماما وضعه هو بوصفه قادما من خارج هذا المجتمع، فإن شكري يدلف عميقا إلى دخيلة المرأة، مركزا على مشاعر عدم الثقة الذي لا يفصح عنه موقف المرأة، كما لا يوحي به الحوار الذي يتبادله البروفيسور شكري مع المرأة «الشقراء الممتلئة» كما يصفها، فهو في النهاية حوار عادي تماماً. إن هذا التعليق الذي يهجس به شكري إنما يجد أصداءه في تلك العلاقة التاريخية المديدة والمعقدة بيننا نحن وبين الآخر. الآخر هنا هو الغرب عموماً، ولكنه يتجسد في تلك اللحظة في «المرأة الشقراء الممتلئة»، والتي تمثل الصورة النموذجية للمرأة الأمريكية في مثل ذلك السن، وهي في عمقها علاقة تشكك وريبة وغياب للثقة وعدم الاطمئنان، وهذا تحديداً ما يجعل حواراً عادياً مثل الذي دار بين شكري وبين جيني، حواراً يسير على أكثر من مستوى ويتضمن أكثر من بعد، وبخاصة البعد التاريخي الذي يعرفه البروفيسور شكري جيداً بوصفه أستاذاً للتاريخ.

لم يكن حال شكري أفضل كثيراً في يومه الأول في مدينة بواتييه الفرنسية، حيث يأتي للمشاركة في مؤتمر تاريخي يعقد في المدينة الفرنسية في رواية **القانون الفرنسي**، فهو يعاني كثيراً قبل أن يهتدي إلى «المسكن الفندقي» الذي سيقيم فيه، وحين يصله، متأخرا قليلا، يقع في ما يشبه المحنة، فكل محاولاته للدخول إلى المسكن تبوء بالفشل، وكل محاولاته للحصول على مساعدة من آخرين تصادف وجودهم في المكان تفضي إلى لا شيء؛ يحاول الاستعانة بشاب وفتاه في الجوار، فيتعطل الحوار قبل أن يخبره الشاب بأنه «لا يستطيع لي شيئا» (**القانون الفرنسي**، ص26)، ويحاول استغلال فرصة دخول شخص آخر إلى المبنى أثناء وجوده ليتسلل خلفه، ولكنه يفشل، ويحاول الاستعانة برجل وامرأة يترنحان من السكر «تأملاني بلا مبالاة دون أن تبدو عليهما الدهشة.» (**القانون الفرنسي**، ص28)، وأخيرا، لا يجد حلا سوى الجلوس فوق حقيبته في جو بارد، حتى تتجمد أطرافه في مشهد يحمل الكثير من معاني الغربة وعدم التواصل، بعد أن أيقن أن أحدا «لا يستطيع الدخول إلا ذا كان يعرف الشفرة»

(**القانون الفرنسي**، ص28). والشفرة هناك عند «الآخر»، والآخر هو الموظفة المسؤولة عن المسكن الفندقي الذي سيقيم فيه، والتي تصل بعد أن يكون البرد قد جمد أطراف شكري الذي يئس من محاولة الدخول إلى المبنى، فيستسلم لفكرة البقاء في الخارج حتى تأتي الموظفة ومعها «الشفرة».

«الشفرة» هنا هي الأساس، وفقدها هو سبب الفجوة التي تفصل بيننا وبين «الآخر»، وعدم وجودها هو الذي يعطي حوارا عاديا أبعادا قد لا تحتملها الكلمات المتبادلة في صورة مباشرة، بل يكمن في الأبعاد الأخرى التي تكمن خلف تلك الكلمات، والتي تشمل التاريخ مثلما تشمل الحاضر.

تدخل الموظفة المبنى فيدخل شكري خلفها، ويبدأ بينه وبينها حوار روتيني شبيه بذاك الذي جرى بين شكري وجيني في «أمريكانلي»؛ حوار بسيط، مباشر وإجرائي، يتميز بالحياد والبرود من جانب الموظفة التي تكاد تندغم صورتها مع صورة جيني في رواية «أمريكانلي»، رغم أن المؤلف لا يعطي وصفا خارجيا للمرأة في «القانون الفرنسي» مثلما فعل في الرواية الأولى. لكن الحوار في الحالتين حوار مع الآخر، حوار مغلف بأجواء من سوء الفهم والريبة والتشكك الذي لا يعلق عليه شكري هنا كما يحدث في **أمريكانلي**، لكنه تشكك يملأ المكان، وينتشر في الجو العام لغرفة المكتب التي تكاد تكون نفسها غرفة المكتب في الرواية الأولى.

وفي الروايتين سوف يكون علينا أن ننتظر حتى تبدأ المهمة التي أتت بشكري إلى تلك البلاد لتبدأ أجواء الاسترابة والتشكك التي بدأت في الظهور في الصفحات الأولى من كل من الروايتين منذ لحظة الالتقاء بالآخر، في الانحلال إلى عناصرها الرئيسية والاندماج في مجرى الأحداث والتبلور عبر ملاحظات شكري وحواراته المباشرة ومشاهداته، ومحاولاته المحبطة للتواصل مع المجتمع والناس، والتي تنتهي جميعها إلى الفشل قبل أن تصل غايتها؛ فشل يصل ذروته في الإخفاق في تحقيق تواصل جنسي يفترض أن يمثل قمة التواصل الإنساني بين شخصين، يسعى شكري إليه مع «شرلي» في **أمريكانلي**، ومع «سلين» في **القانون الفرنسي**. ولكي نفهم مدى سطوة التاريخ ودوره في إفشال مسعى شكري في الروايتين، فإن مقارنة بين اللقاءين غير المتحققين في الروايتين المذكورتين وما حدث قبل ذلك في رواية **العمامة والقبعة** من نجاح لتلميذ الجبرتي في تحقيق تواصل جنسي مع الفرنسية بولين، تؤكد أن ما يحدث في الروايتين من فشل إنما يمثل خطوة إلى الخلف عما حدث في رواية **العمامة والقبعة** حيث يتحقق الجنس بين المؤرخ الشاب، وهو شخصية لا نعرف لها اسما، ما يحيل إلى شكري نفسه، الذي اكتشف مخطوطة التلميذ فتماهى معه في صورة أو أخرى، وبين المواطنة بولين، الموظفة الفرنسية، عشيقة نابليون، وعشيقة تلميذ الجبرتي في آن واحد، في إشارة رمزية إلى أنها همزة وصل بالتتابع بين المصري والفرنسي، بين المواطن العادي وبين الإمبراطور، بين رمز الاحتلال ممثلا في نابليون وبين ضحية الاحتلال ممثلا في تلميذ الجبرتي.

ولكن التحقق الجنسي بين المؤرخ الشاب وبين المواطنة الفرنسية، مع كل ما يعنيه من الوصول إلى درجة من التواصل الإنساني بينهما، لا يتحول بالضرورة إلى قبول للآخر، لا من جانب بولين التي لا يعني لها الجنس أكثر من متعة من متع الحياة الحسية التي تحرص على إشباعها رغم ارتباطها بنابليون في علاقة مماثلة، ولا من جانب التلميذ الذي ينظر إلى الجنس بوصفه غاية في حد ذاتها،

وإن خالطتها مشاعر عاطفية تطفو على سطح العلاقة بين آن وآخر، فالتواصل الجنسي هنا ليس وسيلة للتصالح مع الآخر وفهمه أو قبوله بل هو حاجة بيولوجية لكل من الفرنسية الشبقة والشاب المصري المحروم، الذي يسعى إلى ممارسة جنس منفلت إلا من مشاعر حيرة تجاه تلك الفتاة التي تبدو أكثر سيطرة على نفسها منه، بحيث تفصل بين حاجاتها الحسية التي تحصل عليها منه وبين مشاعرها التي يختلط فيها الطموح بالترقي الاجتماعي عبر علاقتها مع نابليون. أما المؤرخ الشاب فيبدو أقل قدرة على التحكم في شهوته الطاغية ومشاعره المرتبكة، وحين يأتي الأمر إلى الجنس، فهو لا يطيق صبرا على رؤيتها وحيدة من دون أن يمارس معها جنسا صريحا، كاملا، مجردا حتى لو لم تكن هي راغبة فيه. وفي مشهد موح، يزور تلميذ الجبرتي بولين التي تكون على أهبة الذهاب إلى نابليون، فتخبره هي بذلك بصراحة تثير غيرته، فيطلب منها ألا تذهب إليه، ما يثير ضحكها:

«قلت: لو ذهبت إليه سيتوقف كل شيء بيننا.

قالت: أنت حر.

خطت نحو الباب. نهضت واقفا واقتربت منها. أردت أن أحتضنها، ولكنها دفعتني عنها. أحطتها بذراعي في قوة ومددت يدي إلى دكة بنطلونها.» (**العمامة والقبعة**، ص138).

في هذا المشهد يبدو الجنس من جانبه منفلتا من كل ضابط، ولكنه يمتزج بغلالة عاطفية من الحب الذي لا يتوافر بسهولة في مصر تلك الأيام. غير أنه يبدو من جانبها شهوة يمكنها السيطرة عليها حين تشاء، بل إنها تخضع شهوتها تلك لطموحاتها الخاصة ورغبتها في أن تبقى قريبة من نابليون، أي من مركز السلطة في كل من فرنسا ومصر.

لكن الفشل في التحقق الجنسي في الروايتين الأولى والثالثة، لا يأتي اعتباطاً، بل يأتي ليمثل ذروة لعلاقة سوء الفهم والخلاف والاختلاف بيننا وبين الآخر، والتي تهيمن على المناقشات التي يخوضها شكري مع تلامذته وزملائه من أساتذة الجامعة ومواطنين عاديين آخرين في **أمريكانلي**، وبخاصة فيما يتعلق بأحداث التاريخ وتفسيراته ووجهات النظر المختلفة التي قيلت فيها، ومع المشاركين في المؤتمرين التاريخيين اللذين يشارك فيهما شكري في بواتييه وباريس في **القانون الفرنسي**، في إشارة إلى أن التاريخ ما زال قائما فينا حتى اليوم بأحداثه الملتبسة والتفسيرات المختلفة لتلك الأحداث، والمحاولات الجاهدة من الجانبين لإعادة كتابة التاريخ وإلغاء بعض فصوله وتجميل فصول قبيحة فيه.

لكن التاريخ، بما هو روايات تحتمل الكثير من التأويل والتفسير، يصبح أرضا للبحث يرتادها مؤرخون غربيون توصلوا إلى حقائق تصب في صالح الأمم التي خضعت لاستغلال الغرب، كما يرتادها بعض مؤرخي العالم الثالث، متبنين لوجهة نظر الغرب في بحثهم في التاريخ وتفسير أحداثه واعتماد رواياته، فصورة الآخر عند صنع الله إبراهيم ليست أحادية البعد، بل إنها تتخذ أبعاداً متعددة، ففي داخل دائرة الآخر هنالك آخر مضاد أو نقيض له، ونحن أيضا لنا «آخرنا» الكامن فينا وآخرنا المضاد لنا والنقيض لذواتنا، ففي رواية **أمريكانلي**، يشير شكري إلى كثير من المؤرخين والمفكرين الغربيين الذين تبنوا وجهات نظر في التاريخ والواقع هي أقرب إلى وجهات نظرنا نحن الذين نمثل الآخر بالنسبة للغرب، مثل المؤرخ إريك هوبسباوم الذي

كتب تاريخ الغرب الحديث من وجهة نظر نقدية، وهوارد زين الذي كتب تاريخا نقديا للولايات المتحدة منذ اكتشاف القارة عام 1492، وحتى ثمانينيات القرن الماضي، كما أنه كشف النقاب عن أن الولايات المتحدة روجت لأحداث لم تقع في خليج تونكين في صيف العام 1964 لتبرر تدخلها العسكري في فيتنام، والمؤرخ إدواردو جوليانو الذي كتب عن تاريخ النهب الإمبريالي لأمريكا الجنوبية طول أربعة قرون. وهو أشار إلى عالم اللغويات الشهير المفكر نعوم تشومسكي الذي يتخذ واحدا من أكثر المواقف نقدية تجاه الولايات المتحدة وإسرائيل. هذه الشخصيات هي «آخر» من نوع خاص داخل دائرة الآخر. تماما مثلما إن لنا نحن أيضا آخر من نوع خاص مثل «فاطمة المرنيسي» التي لا تتحرج من نقد التاريخ العربي والإسلامي من داخله، ومثل نصر حامد أبو زيد الذي عاملته الأوساط الأكاديمية المصرية بوصفه آخر، وأنزلت به عقابا أشد مما كان يمكنها أن تنزله بالآخر.

ولكن ذروة الخلط في مفهوم الآخر تأتي من شخصية مثل فؤاد عجمي، وهو بروفيسور عربي من أصول لبنانية، يعد من أكثر منظري المحافظين الجدد يمينية وعدوانية تجاه العرب والمسلمين، وهو ما يطرح تساؤلا عما إذا كان شخص مثل عجمي هو «آخر» بالنسبة لنا، أم إنه آخر من نوع خاص، أم إنه في سبيله إلى التحول إلى «آخر» ضمن عملية واسعة متشابكة ومتعددة الأبعاد، تلعب فيها الهجرة والتعليم والثقافة دورا مهما في تحويل الأنا إلى الآخر.

تداخل صورة الأنا بالآخر في **أمريكانلي** تصل حدا مربكا حين يشار إلى جماعات أمريكية مثل الأمريكيين من أصول إفريقية، ومثل الهنود الحمر وهما فئتان وقع عليهما ظلم تاريخي واجتماعي كبير، فهل يمكننا وضعهما في خانة الآخر؟ وماذا عن العرب الذين يعيشون في الولايات المتحدة ويعملون فيها ويسعون إلى أن يصبحوا مواطنين أمريكيين؟ هل هم في خانة «نحن»، أم في خانة «الآخر»؟ وهل هناك عملية تحول من نحن إلى آخر يمر بها بعض هؤلاء؟

وبالرغم من كل ذلك، فإن اللقاء بالآخر في «أمريكانلي»، كما في **القانون الفرنسي**، يبدأ في جو من التوجس كما شاهدنا، ولكن هذا التوجس لا يبقى في حدوده الأولى تلك، بل يتحول إلى الرسوخ والتجذر مع بدء المهمة التي ذهب شكري لأجلها في سان فرانسيسكو وبواتييه/باريس، ففي أول لقاء بين شكري وتلامذته يكون التوجس محلقا في أجواء غرفة الدرس هذه المرة، «تتابع وفود طلابي. وأحصيت أحد عشر فردا التفوا أمامي يتأملونني في توجس» (**أمريكانلي**، ص32). ولم يخفف من حدة هذا التوجس أنهم «كانوا ثلاثة شبان – أحدهم أحمر الشعر – وثماني فتيات بينهن واحدة سمراء غطت شعرها على الطريقة الإسلامية، وتنوعت ملامح الجميع بين صينية أو يابانية أو هندية أو إفريقية، فضلا عن أوروبية» (**أمريكانلي**، ص32)، أي أنهم عكسوا، في صورة أو أخرى، تنوعا في الأصول كان من شأنه على الأقل، أن يلقي ظلالا على فكرة الآخر، ولكن التوجس يبقى هناك متبادلا بين البروفيسور شكري وتلامذته، فهو كان متوجسا منهم أيضا، «لم أكن أقل منهم توجسا» (**أمريكانلي**، ص32).

على أرضية التوجس المتبادل هذه تقوم علاقة ملتبسة بين البروفيسور الزائر وتلامذته، فتبرز آثار هذا التوجس مع كل حادثة تقع له، ومع كل شخصية يقابلها أو يحادثها. وعلى الرغم من أن أحداث الرواية تقع قبل تفجيرات الحادي عشر من أيلول/

سبتمبر 2001، فإن إلصاق تهمة الإرهاب بالعرب كان قد تحول إلى فكرة ثابتة لدى الأمريكيين، فبعد فترة من بدء مهمة شكري في الجامعة يخبره ماهر، وهو مصري مقيم في أمريكا منذ مدة وهو يحمل جنسيتها أيضا (هل هو آخر؟)، أن الولايات المتحدة «ضربت السودان وأفغانستان بخمسة وسبعين صاروخا من طراز كروز» (أمريكانلي، ص38)، في إشارة إلى القصف الأمريكي للبلدين الذي تم في شهر آب/أغسطس من العام 1998، ردا، كما أعلن في حينه، على تفجير السفارة الأمريكية في باكستان في أوائل الشهر نفسه. وإن كانت عملية القصف قد أسست لمشاعر التوجس المتبادل بين شكري وتلامذته، فإن ما يعطي التوجس عمقا أكبر يكمن في ما يخبره به ماهر من أن هناك أنماطا جاهزة في أمريكا «فالأسود مجرم مغتصب، والمكسيكي تاجر مخدرات والعربي إرهابي» (**أمريكانلي**، ص57). يأتي حديثه هذا في سياق بدا وكأنه يبرر لشكري هواجسه التي لم يتخلص منها رغم أن المظهر العام لطلبته يشير إلى تعددية من شأنها أن تبدد فكرة النمط الواحد؛ «الأبيض» أو «الواسب»، أي الأبيض الانغلو ساكسوني البروتستنتي، كما يشير شكري مرة إلى الأمريكي النموذجي، فبحسب ماهر فإن «العرق الأصلي هنا مهم. هناك 30 عرقا رئيسياً مرتبين هرمياً: الوظائف الأعلى للبيض، يليهم السود ثم الهيسبانيك، أبناء أمريكا اللاتينية، فالآسيويون فبقية الأعراق، وكل منهم يتعالى على الذي بعده ويعتبره غريما ينازعه الوظائف الدونية. وداخل كل عرق ترتيبات أيضا، فالشيكانو ذوو الأصل المكسيكي يتعالون على الوافدين حديثا من المكسيك، (**أمريكانلي** ص57).

على وقع حدث القصف، وفكرة الأنماط الجاهزة، تستمر علاقة التوجس والاسترابة طوال الرواية، وتتعمق هذه المشاعر مع كل حادث تاريخي تتم مناقشته؛ مجزرة دير ياسين في فلسطين عام 1948، معاملة الأمريكيين البيض للهنود الحمر، معاملتهم للأمريكيين من أصول يابانية بعد العدوان الياباني على بيرل هاربور عام 1942، حيث اعتقلوهم ووزعوهم على المواقع الحساسة التي قد تتحول أهدافا للطائرات اليابانية، العلاقات العربية الإسبانية في العصور الوسطى، وسياسة النهب التي مارستها الدول الأوروبية في مستعمراتها التي امتدت شرقا إلى آسيا، وغربا إلى أمريكا. كما شمل النقاش أحداثا تاريخية أخرى عديدة، فلم يقيد شكري حلقته الدراسية «غير المألوفة بحقبة معينة في التاريخ أو قضية من قضاياه الشائكة، وإنما الموضوع هو التاريخ الشخصي للمحاضر» (**أمريكانلي**، ص33)، ويوضح شكري أن «الأمر ليس بالطبع سيرة ذاتية، فهذه لا تهم أحدا غير صاحبها، وإنما الفكرة هي محاولة دراسة نشاط مؤرخ عربي معاصر قضى أكثر من ثلاثين سنة في المهنة وتتبع العوامل التي ساهمت في توجيهه إلى دراسة التاريخ».

بذلك جعل شكري التاريخ بمجمله مادة للبحث، ومادة للاختلاف في الوقت نفسه، فكتاب التاريخ مفتوح على الاختلاف، ولكن الاختلاف هنا ليس على التاريخ فقط، ففي بلاد لديها أنماط جاهزة يعتبر بموجبها العربي إرهابياً، يشمل الاختلاف التاريخ والحاضر أيضاً.

أرضية الاختلاف مع الآخر في **القانون الفرنسي** تبدو أكثر صلابة، فشكري يصل للمشاركة في مؤتمر يعقد في مدينة بواتييه التي كانت وقعت فيها المعركة الفاصلة بين جيوش المسلمين بقيادة عبد الرحمن الغافقي، وجيش ملك فرنسا شارل مارتل في العام 732 للميلاد، وهي المعركة التي أوقفت زحف

المسلمين إلى أوروبا من غرب القارة، في أول مواجهة تاريخية بين العرب والأوروبيين. وعلى مستوى آخر بين الشرق الإسلامي وأوروبا المسيحية، مع كل ما يعنيه ذلك من تداعيات على مستوى العلاقة بين الشرق والغرب؛ بيننا وبين الآخر، ومع كل ما لهذه المعركة من محمولات تاريخية لدى كل من العرب والمسلمين من جهة، والآخر الأوروبي من جهة ثانية.

ومثلما شكل قصف السودان وأفغانستان خلفية راهنة لنقاشات التاريخ التي حفلت بها رواية **أمريكانلي**، فإن أحداث الشغب التي شهدتها ضواحي المدن الفرنسية في خريف العام 2005 والتي قام بها شبان من أبناء المهاجرين إلى فرنسا، تشكل الخلفية الموازية للمناقشات التي تدور في المؤتمرين التاريخيين اللذين يحضرهما البروفيسور شكري في بواتييه وباريس، إذ تتوالى أحداث الشغب تلك وتتحول إلى خبر يتناقله المشاركون في المؤتمرين يتم فيه التطرق إلى عدد السيارات التي أحرقت والمباني التي دمرت. أعمال حرق السيارات وتدمير المنازل تلك، قام بها شبان من أبناء مهاجري المستعمرات الفرنسية السابقة، وخاصة الجزائر وتونس والمغرب، ممن هاجروا إلى فرنسا واستقروا فيها عقودا، ولكنهم ظلوا يشعرون أنهم يعيشون على هامش المجتمع الفرنسي يعانون من البطالة والفقر والإهمال، ما دفعهم إلى القيام بأعمال الشغب تلك في ضواحي باريس ومرسيليا وليل ومدن فرنسية أخرى، والتي أحرق فيها الشباب الغاضب آلاف السيارات ودمر بنايات وحوانيت، وقتل فيها شابان وجرح آخرون من بينهم عدد من رجال الشرطة الفرنسية، وذلك احتجاجا على الأحوال البائسة التي يعيشونها في ضواحي باريس المهمشة، وشعورهم بالتفرقة من هذا التهميش.

معظم هؤلاء الشباب هم من أبناء المهاجرين والمغاربيين الذين كانوا قدموا إلى فرنسا حين كانت فرنسا تحتل المغرب العربي، وتعتبر الجزائر تحديدا، جزءا لا يتجزأ منها. بعضهم قدم إلى فرنسا بعد أن خدمها في وقت كانت الثورة مشتعلة ضد المحتلين الفرنسيين، وبعضهم غادر بلاده هاربا من انتقام أخوته الذي عدوه عميلا للمستعمر، وذلك لارتباطه بأجهزة الاستعمار الفرنسي الذي كان يقوم بأعمال تدميرية وهمجية في محاولة لإخماد الثورة الجزائرية آنذاك. أبناء وأحفاد ذوي الأصول المغاربية والعربية هؤلاء ما زالوا «آخر» بالنسبة للفرنسيين حتى بعد عقود من العيش في فرنسا وحملهم للجنسية الفرنسية.

هنا أيضا ليست للآخر صورة واحدة فقط، ولا بعد واحد فحسب، فهنالك جزائريون ومغاربيون ولبنانيون وعرب آخرون يعيشون في فرنسا، ينتمي بعضهم إلى أجيال قديمة، تماما مثل تلك التي ينتمي إليها أبناء المهاجرين الذين تتوالى أعمال الشغب التي يقومون بها على وقع نقاشات المؤتمرين، فهل ينتمي هؤلاء إلينا «نحن» أم إلى «الآخر»؟

أعمال الشغب العنيفة هذه، تأخذ معنى أبعد مع حقيقة أن الجمعية الوطنية الفرنسية (البرلمان) كانت قد وافقت في مطلع العام نفسه، عام 2005، على القانون رقم 158، وكانت هذه الموافقة لا تزال طرية في الأذهان، والنقاش حولها ما زال محتدما في الأوساط الثقافية والسياسية والأكاديمية في فرنسا. فالقانون يتضمن عددا من المواد الإشكالية المتعلقة أساسا بإضفاء سمة إيجابية على «المهمة التي أنجزتها فرنسا في الأقاليم الفرنسية السابقة»، (**القانون الفرنسي**، ص132)، إذ تنص المادة الرابعة من مواد القانون المشار إليه: «تعرب الأمة

عن امتنانها للنساء والرجال الذين شاركوا في المهمة التي أنجزتها فرنسا في الأقاليم الفرنسية السابقة في الجزائر والمغرب وتونس وفي الهند الصينية، كما في الأراضي التي خضعت لاحقا للسيادة الفرنسية»، وتنص المادة الرابعة على: «تعترف المناهج الدراسية بصفة خاصة بالدور الإيجابي للوجود الفرنسي فيما وراء البحار، وبالأخص في شمال إفريقيا، وتمنح لتاريخ وتضحيات مقاتلي الجيش الفرنسي في هذه الأراضي المكانة الرفيعة التي يستحقونها» (**القانون الفرنسي**، ص132). ولا يقتصر الأمر هنا على إضفاء سمة إيجابية على الماضي الاستعماري البشع لفرنسا في مستعمراتها السابقة، بل يتضمن القانون مواد أكثر إشكالية من بينها المادة الخامسة التي تنص على أنه «يحظر توجيه إساءة لشخص أو جماعة أو التشهير بهم بسبب انتمائه الحقيقي أو المزعوم للهاراكي أو (الحركيين) (وهو الاسم الذي كان يطلق على الجزائريين المتهمين بالتعاون مع السلطات الفرنسية خلال الثورة الجزائرية) أو بسب كونهم من قدامى أعضاء التشكيلات الإضافية أو الاحتياطية،» (ص 132). ومن المفارق هنا أن هذه المحاولة لتبرئة «الحركيين» الجزائريين من خلال القانون المثير للجدل إنما تأتي على وقع أعمال العنف التي كان يقوم بها أبناء وأحفاد هؤلاء، تعبيرا عن السخط وعدم الرضى على أوضاعهم الحالية، ما يعني أن محاولة إرضاء الحركيين، بموجب القانون، لا ينعكس إيجابا على أرض الواقع الملتهب تحت أقدام الشباب من الجيل الثاني من الحركيين.

ولكن المفارقة تنتهي إلى زوال مع الاطلاع على المادة الثالثة عشرة من القانون، وهي المادة الأكثر إشكالية، فهي تنص على أنه «يحق للأفراد الذين يتمتعون بالجنسية الفرنسية بتاريخ نشر هذا القانون، أو الذين على خلفية أحداث الجزائر من 31 أكتوبر 1954 إلى 3 يوليو 1962، قد أدينوا أو فرضت عليهم عقوبات صدر عنها عفو عام أو إجراءات طرد إدارية أو احتجاز أو إقامة جبرية، والذين اضطروا نتيجة لذلك إلى ترك نشاطهم المهني (..) يحق لهم المطالبة بتعويض إجمالي» (القانون الفرنسي، ص132).

وبعيدا عن وصف الثورة الجزائرية التي قتل فيها نحو مليون جزائري بأنها «أحداث»، فإن بيت القصيد في القانون الفرنسي ذاك هو إعادة الاعتبار إلى المستوطنين الفرنسيين الذين روعوا الجزائر بأعمال عنف وإرهاب وصلت حد محاولة اغتيال الجنرال ديغول، الرئيس الفرنسي الذي نالت في عهده الجزائر استقلالها العام 1962، وليس إعادة الاعتبار إلى «الحركيين» الجزائريين كما قد يستفاد من المادة الخامسة من القانون. فالقانون الفرنسي لا يسعى فقط إلى تحويل أعمال النهب والقتل والتدمير والترويع التي قام بها الاستعمار الفرنسي في الجزائر، والتي يبدو ما شاهدناه من نماذج مروعة منها في رواية «العمامة والقبعة» أحداثا هزيلة، إنما يهدف إلى تبرئة «الجيش السري الفرنسي»، وهو منظمة يمينية شديدة التطرف كانت تضم بعض العسكريين الفرنسيين الذين كانوا رافضين لقرار ديغول الدخول في مفاوضات مع الثوار الجزائريين حول استقلال بلادهم، ومع اقتراب استقلال الجزائر وقرب رحيلهم عنها، بدأ هؤلاء في القيام بأعمال إرهابية من بينها أعمال قتل عشوائي في صفوف الجزائريين، وأعمال ترويع في المدن وقتل واغتيال لم تستثن اليسار الفرنسي الذي وقف مؤيدا لاستقلال الجزائر. هؤلاء هم حقا المعنيون بالعفو وتبييض الصفحة، والمطالبة بالتعويض. وليس «الحركيين»

الذين جاء شملهم بالقانون مجرد محاولة لإضفاء نوع من الحيادية الزائفة على القانون الإشكالي.

ففي صورة ما يبدو تبييض صفحة الجيش السري الفرنسي وتخليصه من وصمة الإرهاب التي التصقت به عبر أجهزة الإعلام الفرنسية نفسها في ذلك الوقت، وكأنه الوجه الآخر لإلصاق صفة الإرهاب بالعربي في **أمريكانلي**، فالأنماط الجاهزة ليست في أمريكا فقط، بل وفي فرنسا أيضاً، وهي ليست الشكل الوحيد للتفرقة في المجتمعات الغربية على أي حال.

التاريخ الإشكالي حاضر هنا أيضا، وما إصدار القانون في 23 شباط/فبراير 2005، إلا أحد أشكال السيطرة على التاريخ وامتلاكه وإعادة كتابته بما يتناسب والأهداف السياسية التي ترمي إليها الحكومة التي تمثل اليمين، والتي تريد أن تفرض عبر القانون ما لا تستطيع فرضه عبر كتب التاريخ بما فيه من روايات رسمية تتبناها الحكومة، مع ما في ذلك من التفاف على الليبرالية الفكرية التي تتبناها الدولة الفرنسية.

وعلى أي حال فإن تلك لم تكن المرة الأولى التي تعمد فيها الدولة الفرنسية إلى القانون لتفرض من خلاله رواية تاريخية، فقد سبق وأقر البرلمان قانونا يمنع فيه التشكيك بالمذابح التي ارتكبها الأتراك ضد الأرمن خلال الحرب العالمية الأولى، وفي 23 شباط/فبراير 2000 أقر البرلمان الفرنسي ما يعرف باسم قانون غيسو، على اسم النائب الذي قدمه، والذي يجرم التشكيك في حقيقة المحرقة التي تعرض لها اليهود على أيدي النازيين (الهولوكوست) في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي ويحرم من حيث المبدأ مناقشة وقوع المحرقة.

غير أن هذه المحاولات لا تمضي من دون معارضة من جانب عدد من المؤرخين الذين رفضوا أن يتم تدريس التاريخ في صيغة رسمية معتمدة، وهو ما يرمي القانون إلى فرضه. وضمت صفوف المعارضة للقانون عشرات آلاف الأكاديميين والباحثين، والذين وجه عدد منهم «نداء للحرية وللتاريخ» تضمن مطالبات بإلغاء ما أسموه القوانين التاريخية كافة، لأن في ذلك تقييدا لحرية المؤلف وإملاء عليه تحت طائلة العقوبة، لما يبحثه وما يجب أن يجده. وأكد النداء أن المؤرخ «لا يقبل بأية قواعد ثابتة ولا يخضع لأي محظورات،» (**القانون الفرنسي**، ص134).

وفي صورة أو أخرى، يبدو ذلك الميل إلى إعادة كتابة التاريخ أو فرض رواية رسمية له، تقليدا فرنسيا قديما يعود في بعض محاولاته إلى زمن الحملة الفرنسية على مصر التي تتناولها رواية **العمامة والقبعة**، ففي تلك الرواية كثيراً ما يؤمر تلميذ الجبرتي بأن يدون حدثاً كاذباً أو حقيقة مزورة أو رواية مختلقة أو حدثاً متأخراً من قبل أستاذه الجبرتي، وحين يرافق حملة نابليون الشامية التي قصد فيها القائد الفرنسي عكا ليفتحها، يجد نفسه يقوم بالدور نفسه فيكتب عن حقائق أخفيت أو حرفت أو زورت، فهو يكتب في مخطوطته ما طلبه منه الكابيتان هوييه الذي طلب منه مساعدته في إعداد تقاريره. وفي الحالتين تكون الحقيقة التاريخية هي الضحية، وتتحول الروايات المختلقة إلى سرديات، فتختفي المذابح المروعة التي ارتكبتها القوات الفرنسية في العريش المصرية، وكذلك في يافا وجنين وغيرها من مدن فلسطين، إلى انتصارات لدى المؤرخين الفرنسيين، وتختلق أحداث لم تقع، وتزور أحداث بأكملها.

في العريش قتل الجنود الفرنسيون الرجال النيام بالسونكي، فيكتب المؤرخ الشاب بناء على أمر

هوييه أن الخسائر الفرنسية هي «ثلاثة فرنساوية مقابل 500 قتيل و900 أسير» (**العمامة والقبعة**، ص148). وفي الرملة يعمل الفرنسيون السيف في حوالي 2000 من الرجال «راح الفرنسيون يقتلون كالمجانين طوال المساء والليل كله دون تفرقة بين المسلمين والمسيحيين والرجال والنساء» (ص152). وسمع تلميذ الجبرتي من زميله وصديقه إبراهيم الصباغ أن «بونابرت عندما رأى ياورانه يعودان مع بضعة آلاف من الأسرى اصفر وجهه وقال ساخطا: ماذا سأفعل بهم؟ ثم أمر بإعدامهم.» (ص153). كما أراه الصباغ نص رسالة مترجمة إلى العربية موجهة إلى الديوان في القاهرة «وتعجبنا لما بها من تمويه، فقد جاء بها: ونخبركم أيضا أن الجنرال يونوت انتصر على أربعة آلاف مقاتل حضروا من الشام خيالة ومشاة، فقابلهم بثلاثمئة عسكري من عسكرنا (...) وأوقع منهم نحو ستمئة نفس ما بين مقتول ومجروح وأخذ منهم خمسة بيارق، وهذا أمر عجيب، لم يقع نظيره في الحروب أن ثلاثمئة نفس تهزم نحو أربعة آلاف نفس» (ص161).

في «العمامة والقبعة» نحن بين يدي التاريخ؛ نشهد صنعه، ونقف شهوداً على طريقة كتابته، ونعرف أسرار تدوينه، ما يزيد من فهمنا لما يسمى أحيانا علم التاريخ، فالحملة الفرنسية لم تكن غزوة عسكرية فقط يقوم بها جنرالات مدججون بالسلاح، بل كانت تضم أيضا علماء وفلاسفة؛ «عباقرة» على حد تعبير بولين، ومنهم من اعتنق الإسلام وبقي في مصر، ومنهم من كان موضوعيا حين عرف ما جرى خلال حملة الشام من مظالم، فقال «نحن الذين تفاخرنا بأننا أكثر عدلا من المماليك ارتكبنا الكثير من المظالم. هل تعرف أنني شاركت في قمع ثورة القاهرة؟ كنت أؤمن بأننا سنعيد الحضارة إلى هذا البلد» (**العمامة والقبعة**، ص193). هذا الاعتراف بالخطأ من جانب الآخر، الذي يأتي على لسان دينون، يبدو وكأنه وجه العملة الآخر بالنسبة للجبرتي الذي لا يجد غضاضة في مديح الفرنسيين الذين وفروا لسليمان الحلبي، قاتل كليبر، نائب نابليون، محاكمة عادلة قبل إعدامه فهم: «يحكمون العقل ولا يدينون بدين، لم يعجلوا بقتله بعد أن عثروا عليه ووجدوا معه آلة القتل مضمخة بدم ساري عسكرهم. بل رتبوا له حكومة ومحاكمة، وأحضروا القاتل وكرروا عليه السؤال والاستفهام، مرة بالقول ومرة بالعقوبة، ثم أحضروا من أخبر عنهم وسألوهم على انفراد ومجتمعين، ثم نفذوا الحكم فيه بما اقتضاه التحكيم، بخلاف ما رأيناه من أفعال أوباش العساكر الذين يدعون الإسلام» (**العمامة والقبعة**، ص280). ولم تكن هذه الجملة هي الوحيدة التي يتلفظ بها الجبرتي إعجاباً ببعض سلوكيات الفرنسيين، في مقابل استهجان ما يقوم به بعض العامة، وهو ما يثير بعض الحيرة لدى الشاب قليل التجربة، والذي يجد نفسه متسائلا: «يحيرني أستاذي في تعليقاته، مرة يسخط على الفرنسيين وتارة أخرى على العامة والمهيجين الذين ورطوا البلد في الفتنة،» (ص268)، في إشارة إلى عدم قدرة عقل الشاب على فهم تلك العلاقة الملتبسة مع الآخر؛ التباس يأتي من الطبيعة المركبة للعلاقة معه، وهي علاقة يفهمها شخص مجرب مثل الجبرتي الذي يدرك أن الآخر مستعمر محتل، وأنه في الوقت نفسه ينطوي في تعامله مع الناس، على سمات حضارية تعلي من شأن القانون وتحرص على تطبيقه بتأن حتى لو كان في شأن حادثة قتل يقع ضحيتها «ساري عسكر» الفرنسيين كليبر على أيدي طالب أزهري مثل سليمان الحلبي.

هنا أيضا، يطرح صنع الله صورة الآخر في تعدديته وتنوع أصوله واختلاف انتماءاته، وليس في صورته النمطية ذات البعد الواحد. فهنالك الآخر الإنجليزي الذي يلعب دورا في إفشال مخطط نابليون لفتح عكا، ويحاصر البحر ويسمح لمن يريد بالسفر إلى فرنسا ويمنع من يريد، «وقال أستاذي إنه تحير في كيفية سفر بونابرت ونزوله البحر، مع وجود مراكب الإنجليز ووقوفهم بالثغر.» (ص198). الإنجليزي هنا آخر من نوع خاص، قد يكون في لحظة ما عونا على الآخر الفرنسي، كما حدث حين ساعد في إفشال حصار نابليون لعكا، ولكنه قد لا يكون كذلك في اللحظة التالية، لكنه يبقى في النهاية في دائرة الآخر، ولا ينفي ذلك كل ما قد يفعله ويسجل في خانة مساعدة الشعب المصري.

«نحن» أيضا لنا تعدديتنا وتنوعنا واختلافاتنا، فهنالك اليهودي والمسيحي والشامي والعراقي، وهناك القبطي الذي لا يرى مانعا من أن يتعاون مع نابليون لهدف في نفسه، مثل المعلم يعقوب قائد الجيش القبطي، الذي يقول للمؤرخ الشاب الذي كان يزوره مبررا تعامله مع نابليون: «اسمع. أنا لم أخن بلادي، ولم أفعل مثل المشايخ الذين يذهبون متمسحين إلى بونابرت كل صباح. لقد انضممت إلى الفرنسيين بدافع رغبة وطنية لتخفيف معاناة أبناء وطني. هل يرضيك أن تظل مصر في يد الأجانب الأجلاف من أتراك ومماليك؟ لا بد من الخلاص منهم كي تستقل مصر وتنتقل بأكملها إلى أيدي المصريين من أقباط ومسلمين.» (ص227).

إذن، فهناك قاعدة مصرية من الأقباط والمسلمين، ولكن هناك أيضا مماليك وأتراك وعثمانيون، وهؤلاء تنويع على «آخر» من نوع مختلف يعيش بيننا، فهم ليسوا فرنسيين وليسوا مصريين أيضا. بين المصريين يعيش شوام وعراقيون ومالطيون، ولكن هنالك يهودا ومسيحيين مصريين أيضا.

هكذا رصدت عين تلميذ الجبرتي الشاب تركيبة البلد في تلك الفترة التاريخية، وسجلت ريشته يوميات البلد الواقع تحت الاحتلال. لقد سجل اليوميات مثلما طلب منه الجبرتي في مصر، ومثلما طلب منه هوبيه أثناء الحملة الشامية، ولكنه كان في موازاة ذلك، يسجل يومياته الخاصة، بما في ذلك علاقاته الحميمة مع الجارية السوداء في بيت معلمه، والتي لا نعرف لها اسما، أو مع بولين، الفرنسية الشبقة، أو مع معلمه أو مع أصدقائه وآخرين، ما يجعله قادرا في الوقت نفسه، على مقارنة ما يكتبه هو بما يدونه معلمه الشهير، ويلاحظ التلميذ أن الجبرتي يخفي بعض الحقائق فلا يدونها، أو أنه يدونها بعد حدوثها مثل حادثة مقتل محمد كريم الذي رفض التعامل مع المحتلين الفرنسيين واستمر في قتالهم حتى قبضوا عليه وأعدموه، وهي حادثة لاحظ التلميذ أن الجبرتي قد أهملها، ولكنه عاد ليدونها بعد تسعة شهور من وقوعها.

خلال حملة نابليون الشامية، يرافق تلميذ الجبرتي الجيش الفرنسي ويدون ما شاهدته عيناه، ويكتب بقلمه ما يمليه عليه قائده الفرنسي من انتصارات وهمية. وكثيراً ما يجد أن ما هو مدون لا يتناغم مع رواية أستاذه، ويحدث أحياناً أن يفقد بعض أوراقه، فيعود لكتابة الأحداث من جديد، مع ما يحمله ذلك من إمكان النسيان أو الخطأ. من هذا المزيج من الحقائق والأكاذيب والروايات الحقيقية والمختلقة وتلك التي لا ذكر لها في تاريخ الفرنسيين أو في تاريخنا، تتكون كتب التاريخ وتتشكل مادتها.

لكن هشاشة فكرة التاريخ تصل مداها في

نهاية رواية **العمامة والقبعة**، على أيدي الجبرتي هذه المرة وليس على أيدي الفرنسيين، إذ كان هؤلاء قد رحلوا وعاد بعدهم العثمانيون. يأتي التلميذ إلى أستاذه، فيجده جالسا يقرأ ما كان كتبه منذ دخل الفرنسيون مصر. وبعد أن ينتهي من ذلك يطلب من تلميذه أن يحضر ورقا فارغا ومحبرة وقلما ويطلب منه أن يكتب ما سيمليه عليه:

«قال اكتب: سنة ثلاث عشرة ومائتين وألف. وهي أول سني الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة والوقائع النازلة والنوازل الهائلة وتضاعف الشرور، وتوالي الأمور وتوالي المحن واختلاف الزمن..» (**العمامة والقبعة**، ص327). ويتذكر التلميذ أن هذه السطور هي التي بدأ بها كتابه عن مدة الفرنسيين في مصر، «وظننته يعد نسخة لصديق له أو لشخص أراد شراءها» ولكنه يفاجئه بأن يطلب منه أن يكتب في رأس الصفحة:

«مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس». فيسأل التلميذ أستاذه:

«قلت: كتاب جديد؟

قال: جديد وقديم.

قلت لم أفهم.

قال: هل تتصور العثمانلي يقبلون ما كتبته من امتداح للفرنسيين وذم في الترك؟ الوزير التركي طلب أن أكتب له تاريخ فترة وجود الفرنسيس في مصر. ثم إني أريد أن أبرىء نفسي من تهمة التعاون مع الفرنسيين.

قلت: لقد قرأت ما كتبته. أنت لم تفتئت على الحقيقة.

– وهل يقبل الترك ذلك؟

– ماذا ستفعل إذن؟

كتاب جديد هو نفسه القديم بعد أن ننزع منه ما قد يغضبهم. ثم نهديه إلى الوزير يوسف باشا».

(**العمامة والقبعة**، ص328.)

ويتساءل تلميذ الجبرتي إن كان عليه هو أيضا أن يفعل الشيء نفسه بالنسبة لما كتبه عن الفترة نفسها، والإجابة عند صنع الله الذي يقول لنا من خلال روايته إن يوميات تلميذ الجبرتي بقيت على حالها إلى أن اكتشفها البروفيسور شكري، وهو ما شكك فيه المسيو لادو في مؤتمر بواتييه، فالتاريخ في النهاية رواية تحتمل من الصدق بقدر ما تحتمل من الكذب، فيها من الحقيقة بقدر ما فيها من الوهم، وفيها من الموضوعية بقدر ما فيها من المصالح الشخصية والمآرب الذاتية. إنها عملية عبثية لا نهاية لها، ولكنها مع ذلك باقية في صورة روايات متناثرة تشكل ما يعرف بالتاريخ، مثلما هي باقية كتأثير نجد تعبيراته المختلفة والمتباينة والمتعددة في الروايات الثلاث، حيث تتخذ في ضوء ذلك التأثير مواقف الحب والكراهية، القبول والرفض، التواصل والقطيعة.

على هذه الأرضية من الالتباس تبدأ جلسات المؤتمر التاريخي في بواتييه في «القانون الفرنسي»، ويكون التاريخ ساحة الاختلاف، فسرعان ما يتصدى المسيو لادو، وهو مؤرخ فرنسي، للبروفيسور شكري مشككا في الوثيقة التي تتضمن يوميات تلميذ الجبرتي التي تشكل مادة رواية «العمامة والقبعة». ومهما يكن من أمر النقاش ومجراه ووجهتي النظر اللتين تتصارعان فيه؛ وجهة نظر شكري ووجهة نظر المسيو لادو، فإن الدلالة الأهم تأتي من أن التاريخ ما زال حاضراً، ليس لدينا فقط بوصفنا أمة «تعيش في التاريخ»، كما يقال أحيانا، بل ولدى الآخر أيضاً، وهو هنا الفرنسي الذي يحاول أن يسلب «الآخر» الخاص

به، أي «نحن»، تاريخه، ويعيد كتابته من وجهة نظر الحاضر الذي لا يزال المغاربي فيه مغاربيا بعد عقود من «تفرنسه»، و لا تزال محاولات نزع تهم الإرهاب عن أعضاء الجيش السري الفرنسي، وغيرهم من القادة العسكريين الفرنسيين الذين ارتكبوا جرائم في حق الشعب الجزائري مستمرة بعد كل تلك العقود، وفي صورة أو أخرى تبدو المعركة الدائرة في المؤتمر الذي يعقد على أرض مدينة بواتييه، استمرارا للمعركة التي دارت رحاها قبل أكثر من اثني عشر قرنا بين المسلمين والفرنسيين على أرض المدينة نفسها، أو للحملة الفرنسية قبل نحو قرنين من الزمن، أو للثورة الجزائرية قبل خمسة عقود، فالصراع على التاريخ هو في صورة أو أخرى صراع على الحاضر، والتاريخ كتاب من صفحات لا تنتهي، مثلما هو روايات لا تنتهي لأحداث وقعت في الماضي، البعيد والقريب، ولكنها لا تزال حاضرة، ليس فقط في كتب التاريخ والمؤتمرات التي تعقد حوله، بل وفي العلاقة المضطربة بيننا وبين الآخر، وهي علاقة لا يخفي اضطرابها أمام كل مقومات الكياسة التي تغلف النقاشات والحوارات والعلاقات الحميمة التي تنشأ بين الطرفين، علاقات تراوح بين التفهم والقبول والحميمية، من جانب، وبين الرفض والنفور والعداء من جانب آخر، ويلعب فيها الموروث التاريخي دورا مؤثرا، ليس من حيث اضطراب المشاعر، أو من حيث اختلاف وجهات النظر فقط، بل ومن حيث المفردات المستخدمة في العلاقات أيضا، وما يرافقها من مشاعر وما تحمله من معاني اكتسبتها عبر تاريخ لم يكن محايدا كما شاهدنا.

في **أمريكانلي**، تربط علاقة مركبة بين شكري، وبين شرلي، إحدى تلميذاته؛ علاقة تراوح بين الرغبة والإحجام وبين الإقبال والتمنع، وهي مشاعر يشترك فيها الطرفان اللذان يسعيان في صورة مضمرة إلى الالتقاء جنسيا رغم الهواجس العديدة التي تراودهما تجاه بعضهما بعضاً، وأخيراً، يتواعد الاثنان على اللقاء. تتأخر شرلي عن الموعد قليلاً، فيقدر شكري بأنها لن تأتي، فيشعر بالارتياح، وهو شعور غريب بعد كل اللأي الذي عاناه قبل أن ينجح في إتمام الموعد، لكن هذا الشعور سرعان ما يتبدد تماما وينقلب إلى نقيضه حين تدخل شرلي الباب فيسارع إلى احتوائها بين ذراعيه.

يدخل الاثنان في حوار متشعب هو أقرب إلى التشتت، ما يعكس حالة من الارتباك الذي لا تلبث شرلي أن تعترف به «أنا مرتبكة الآن تماماً. أنا لا أحب الضوء. ولا أسمح لصديقي أن يقترب مني إلا في الظلام.» (**أمريكانلي**، ص466). ثم تقوم بحركات عبثية هي في الواقع تعبير عن ارتباكها، قبل أن يواصلا الحديث المشتت الذي بدأ بينهما، وتصدر عنهما حركات تشي بقرب اللقاء الجنسي بينهما، «جلست من جديد أمامها فأخذت رأسها وعيناها معلقتان بعيني. حولت عيني إلى فمها الواسع وتابعت انفراج شفتيها وبروز أسنانها» (ص467). وحين تأتي اللحظة المرتقبة، يراود شكري شعور غريب «عندما أوشكت أن تلمسني انتابني هلع مفاجيء. جذبت جسمي بعيدا وانتفضت واقفا فوقعت على ظهرها. رفعت كلسوني الطويل إلى أعلى ثم أتبعته بالبنطلون وخطوت فوقها متجها إلى الصالة.» (ص467). وتضيع فرصة التحقق الذي يعني بين ما يعنيه قبول الآخر والنجاح في التواصل معه. وقبل أن يغادر شكري الجامعة، يسأله ماهر، المصري المقيم في الولايات المتحدة، عما إذا كان سيبقى للفصل الدراسي التالي، فيجيب «لا أظن» (ص461).

في اليوم الذي يغادر فيه شكري سان فرانسيسكو

يتصفح عناوين الصحف الأمريكية على الحوامل فيقرأ عن «انتهاء عملية ثعلب الصحراء بعد ثلاثة أيام من قصف بغداد بـ435 صاروخا من صواريخ كروز.» ومثلما جاء قصف السودان وأفغانستان افتتاحا مشؤوما للزيارة، يأتي قصف بغداد إعلانا مشؤوما عن نهايتها، وكأن الآخر قد أعلن عبر صواريخ الموت تلك عن استحالة التصالح معه، ناهيك عن التواصل معه بعيدا عن قعقعة السلاح.

في **القانون الفرنسي** تبدأ علاقة شكري بسلين الفرنسية التي شارفت على الكهولة، حين تستجيب الأخيرة لمحاولات البروفيسور المصري الاقتراب منها، ولكنها استجابة ملتبسة تكتنفها الهواجس والشكوك والاختلاف في طرق الاقتراب، فضلا عن الاختلافات الفكرية التي تثار بين حين وآخر بين الكهلين العاشقين. وفي أحد اللقاءات يحاول شكري لمس يد سلين:

«أمسكت بيدها فخلصتها في رفق قائلة: لا تلمسني كثيرا.

أبديت دهشتي، فأضافت: هذا يزعجني.

داريت كسوفي قائلا: أنا من شعب بدائي يتعامل بالحواس.

كررت: أنا أنفر من اللمس.» (**القانون الفرنسي**، ص214).

لكن نقطة الاختلاف هذه التي تبدو ضئيلة الأهمية، تخفي وراءها نقاط اختلاف عديدة على مستوى المواقف من قضايا فكرية وسياسية عديدة تصل أحيانا حد العنصرية، لا تجد سلين حرجا في إثارتها، حتى وهي ماضية إلى موعد مع شكري في غرفته أو غرفتها، ما يعكر الأجواء ويفسد الموعد. وفي لحظة حميمة في مصعد الفندق يحاول شكري احتضانها:

«ولجناه، ثم اقتربت منها لأحتضنها، لكنها فاجأتني دون أن تدفعني بثورة: ما هذا الكلام الفارغ الذي قلته عن الاتحاد الأوروبي والوحدة العربية، ثم تعصبت ونرفزت وقمت واقفا.

تطلعت إليها مذهولا. وشعرت بأن وجهها قد اتخذ أبعادا أكبر.

قلت: لم أفهم.

قالت: أنت تفهم جيدا. وواصلت ثورتها وتبينت قولها فجأة: أنا أكره أبناء المهاجرين ولا أريد أن أعمل معهم.» (**القانون الفرنسي**، ص225).

ويحاول شكري تلطيف الأجواء ثانية، ولكنها تزداد ثورة، وتعود لترفض ما كانت قبلته من الصعود إلى غرفته، وترفض اقتراحه بالصعود إلى غرفتها قائلة: «لن أصعد معك وحدنا.» (**القانون الفرنسي**، ص226) معلنة عن «شخصية أخرى تماما»، كما يعلق شكري الذي يتركها تمضي وهي تقول «سنلتقي في عالم آخر أو لا نلتقي.» وفي اليوم التالي، وهو يوم مغادرة شكري لباريس عائدا إلى القاهرة يجد رسالة من سلين تقول فيها «ردي أنك بالضبط إنسان ساذج ومتخلف.» (**القانون الفرنسي**، ص228). بهذه الكلمات التي تنتمي إلى عالم الفكر والسياسة والمحمل بأثقال تاريخية عظيمة عرفناها في الروايات الثلاث، تنتهي محاولات التواصل مع الآخر عبر التحقق الجنسي في باريس تماماً مثلما انتهت في سان فرانسيسكو، مع فارق واحد هو أن هواجس شكري الخاصة هي التي تداهمه في لحظة التحقق مع شرلي في سان فراسيسكو، في حين أن هواجس سلين وآراءها المعلنة الرافضة للآخر هي التي تفسد اللقاء قبل أن يبدأ في باريس.

وفي صورة أو أخرى، تبدو الهواجس المحيطة

بالتحقق الجنسي لدى شكري في العملين الروائيين، وكأنها تنويع على الهواجس التي كانت تراود تلميذ الجبرتي في علاقته ببولين التي تعلن موقفاً واضحاً منه؛ فهو آلة جنس فعالة وهي امرأة شبقة، وهذا هو فحوى اللقاء الوحيد بينهما. وكلما حاول هو أن يدفع العلاقة إلى ما هو أبعد من ذلك، تصده ببرود ووضوح لا لبس فيه، فتلك هي حدود العلاقة بين الاثنين. وعندما يحين موعد عودة بولين إلى بلادها يجن جنون تلميذ الجبرتي ويحاول أن يقنعها بالبقاء، ولكنها تقول ببرود:

«هل تظن أني أترك نابليون يستمتع بما وصل إليه من مجد وجهد؟

قلت بلهجة ضارعة: وماذا عنا؟

داعبت ذقني بأناملها وقالت: ستنساني بسرعة» (**العمامة والقبعة**، ص219).

لا يقتنع تلميذ الجبرتي بهذا الجواب البارد المجرد من أي عاطفة، فيقدم لها بديلا:

«رددت: لكني أحبك ومستعد أن أتزوجك.

قالت: وأقيم معك في غرفتك بحوش الجبرتي؟

قلت: نقيم معا هنا في المجمع.

قالت: وهل تظن أن الفرنساوية سيرحبون بالأمر؟ كن عاقلاً وقبلني قبلة الوداع.» (ص220).

الهواجس هنا يومية وآنية تخلو من أي محمولات تاريخية مثل تلك التي شاهدناها في **أمريكانلي** و**القانون الفرنسي**، ففي **العمامة والقبعة** نحن في قلب التاريخ، وبعض شخصيات الرواية تصنع التاريخ وبعضها الآخر يسجله إلى جانب صنعه، مثل تلميذ الجبرتي الذي يحمل مشاعر متضاربة حول ما يجري، فهو يتعامل مع الفرنسيين المحتلين في الوقت الذي يضمر لهم فيه الشر، وهو يسجل ما يؤمر به رغم معرفته بأن ما يدونه قد يكون كذباً وتزويراً، في الوقت الذي يدون فيه أحداثاً أخرى خاصة به هو نفسه، بما في ذلك مشاعره الخاصة تجاه بولين التي تتميز بأنها صادقة تماماً وخالية من الازدواجية التي تحكم مشاعره تجاه الفرنسيين الآخرين. إنها علاقة خاصة من طرفه هو، يشوبها حب ممزوج بحرمان جنسي مديد. هذه العلاقة هي التي جعلته يوشك أن يتوسل إليها بأن تأخذه معها في آخر لقاء يجمعهما:

«أوشكت أن أتوسل إليها أن تأخذني معها، لكنني لم أفعل» (**العمامة والقبعة**، ص246). وتنتهي علاقة بولين بتلميذ الجبرتي ولكن علاقة مصر بفرنسا لا تنتهي، بل إنها تعود حية في مؤتمر بواتييه، ومؤتمر باريس، وسوف تعود في أي مؤتمر آخر قد يعقد فيما بعد حول أي قضية تاريخية مشتركة بيننا وبين الآخر، فالعلاقة أودعت كتب التاريخ، وكتاب التاريخ لا يغلق على رواية واحدة، ولا يتحول كتابا رسميا، حتى لو قيد بقانون مثل «القانون الفرنسي»، بل يبقى مفتوحا إلى ما لا نهاية، وتبقى سرديته التي يكتنفها الشك ويلفها الغموض عنصرا أساسيا يحكم إلى حد كبير علاقتنا بالآخر حتى على أكثر المستويات حميمية ♦

مراجع الدراسة

- صنع الله إبراهيم، **أمريكانلي**، دار المستقبل العربي، القاهر، 2003.
- صنع الله إبراهيم، **العمامة والقبعة**، دار المستقبل العربي، القاهرة، 2008.
- صنع الله إبراهيم، **القانون الفرنسي**، دار المستقبل العربي، القاهرة، 2008.

رسالتان من زغلول إلى بلنت
لم تنشرا من قبل*

★

Blunt Ms
1031. 1975

Delegation Egyptienne

باريس ٣ مايو ١٩٢٠

حضرة الشيخ الجليل المحترم المستر بلنت صديق مصر الكبير،

أهدي جنابكم أحسن تحياتي وأوفر احتراماتي وأرجو أن تكونوا متمتعين بالصحة الشاملة والقوة الكاملة. وكنت أودّ أن أتشرف بزيارتكم لأن أقدم لكم وافر الشكر بالأصالة عن نفسي وبالنيابة عن وطني العزيز على الخدمات الجليلة التي قمتم وتقومون بها لبلادنا الكريمة ولكن موانع لا تخفى على فطنتكم حالت بيني وبين هذه الأمنية التي تحل مكاناً عظيماً من قلبي فكتبت هذا إلى جنابكم ليؤدي بعض ما أشعر به من الإجلال والإكبار لشخصكم الكريم والشكر على مجهوداتكم المتوالية. وإني أعد أسعد الفرص التي تسنح لي بزيارتكم والتشرف بمشافهتكم بمبدرات شكري العظيم. وسرني أن أهديتم لي كتابكم عن مصر وكنت قرأت الكثير من ترجمته في الجرائد كما سرني ما قرأته من كتاباتكم الأخيرة في التيمس وما يلاقيه أخواني المصريون الذين سيشرفون بزيارتكم من الإكرام والاهتمام بالمسألة المصرية. وما أعطيتموه للدكتور محمود من النسخ العديدة للكتاب المعنون "خراب مصر".

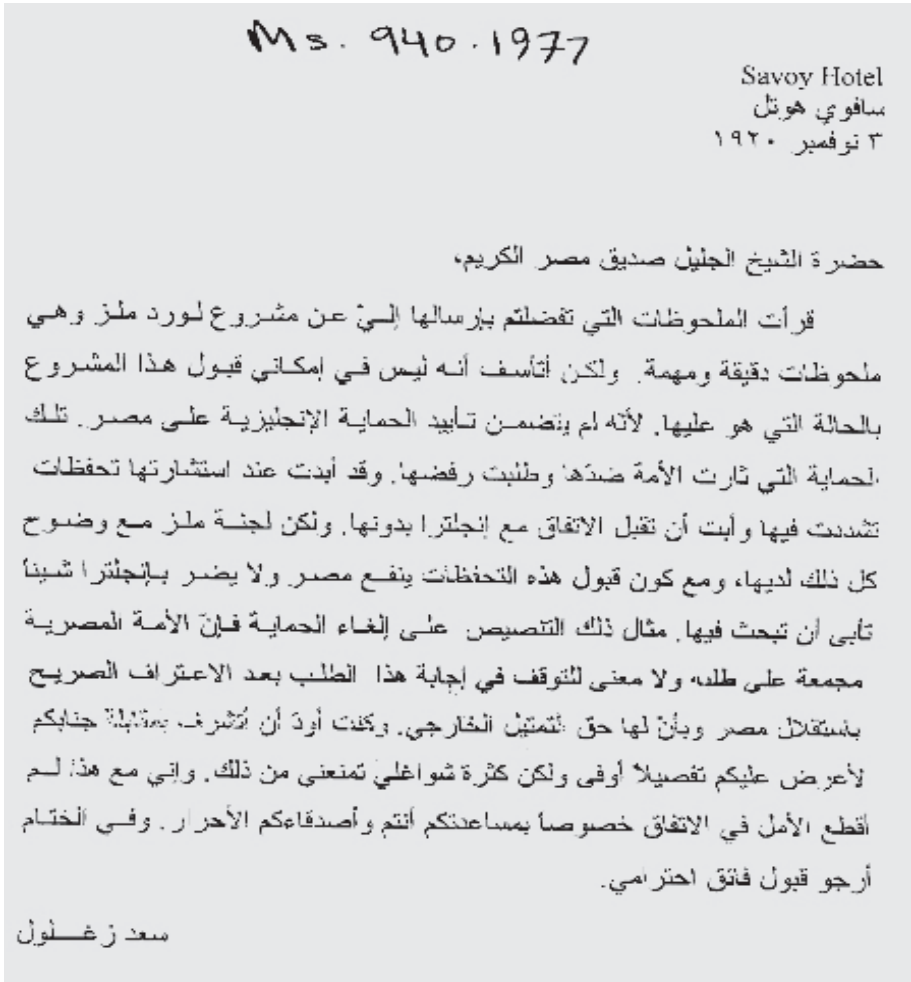
فأكرر لكم شكري واحتراماتي.

سعد زغلول

* الرسالتان صورة طبق الأصل.

وثيقة

★



Ms. 940.1977

Savoy Hotel
سافوي هوتل
٣ نوفمبر ١٩٢٠

حضرة الشيخ الجليل صديق مصر الكريم،

قرأت الملحوظات التي تفضلتم بإرسالها إليّ عن مشروع لورد ملز وهي ملحوظات دقيقة ومهمة. ولكن أتأسف أنه ليس في إمكاني قبول هذا المشروع بالحالة التي هو عليها. لأنه لم يتضمن تأييد الحماية الإنجليزية على مصر. تلك الحماية التي ثارت الأمة ضدّها وطلبت رفضها. وقد أبدت عند استشارتها تحفظات تشددت فيها وأبت أن تقبل الاتفاق مع إنجلترا بدونها. ولكن لجنة ملز مع وضوح كل ذلك لديها، ومع كون قبول هذه التحفظات ينفع مصر ولا يضر بإنجلترا شيئاً تأبى أن تبحث فيها. مثال ذلك التنصيص على إلغاء الحماية فإنّ الأمة المصرية مجمعة على طلبه ولا معنى للتوقف في إجابة هذا الطلب بعد الاعتراف الصريح باستقلال مصر وبأنّ لها حق التمثيل الخارجي. وكنت أودّ أن أتشرف بمقابلة جنابكم لأعرض عليكم تفصيلاً أوفى ولكن كثرة شواغلي تمنعني من ذلك. وإني مع هذا لم أقطع الأمل في الاتفاق خصوصاً بمساعدتكم أنتم وأصدقاءكم الأحرار. وفي الختام أرجو قبول فائق احترامي.

سعد زغلول

* عثرت على هاتين الرسالتين في أوراق وِلْفرد بلنت المحفوظة في متحف فتزوليم- كيمبردج. وتود **المجلة الثقافية** أن تتقدم بالشكر لإدارة المتحف ولورثة بلنت على السماح بنشر مادة الرسالتين. وأبسط ما يلفت النظر في هاتين الرسالتين أنهما كتبتا بالعربية، مثل رسائل عرابي إلى بلنت من لندن عام 1882، التي نقلها بلنت من الأصل العربي إلى الإنجليزية عندما ضمنها كتابه **التاريخ السري لاحتلال بريطانيا لمصر** المنشور عام 1907. (انظر رسائل عرابي إلى بلنت في الملحق الثالث من الكتاب ص534-544)، والتي تتضمن نفس الحميمية التي تتضمنها رسالتا زغلول إلى بلنت. كتابة الرسائل هذه بالعربية، بالرغم من تمكّن الكاتبين من اللغة الإنجليزية، تجعلنا ننحني إجلالاً للزعيمين اللذين آمنا أن اللغة أغلى ما يملك المرء من هوية غير قابلة للتفاوض.

وثيقة

سعد زغلول
يكتب إلى وِلْفْرِد بلنت

محمد شاهين

في كتابه الشهير: **الاستشراق**، قدّم الراحل إدوارد سعيد صورة واسعة، تتاخم الموسوعية، عن العلاقة الوثقى بين الاستشراق والسياسات الاستعمارية، حيث المعرفة أداة في خدمة السلطة، وحيث السلطة تنتج الأجهزة المعرفية التي تحتاجها.

أخذ «الشرق»، في هذا التصور، صفة «المهنة» التي لا تحيل على مكان وزمان محددين، يفرضان معرفة موضوعية خاصة بهما، بل تحيل على «المهني» أو «الأكاديمي العارف»، الذي يعهد إلى ذاته باختراع مزدوج: اختراع الشرق الواجب استعماره، واختراع المعرفة، التي تبرّر هذا الاستعمار وتهيّئ له.

في مقابل هذا الشكل من الاستشراق نعثر، في حالات قليلة، على استشراق آخر، يمكن أن يدعى الاستشراق الإيجابي، الذي تتكامل فيه، ولو بقدر، المعرفة الموضوعية والموقف الأخلاقي، والذي يسعى إلى «تهذيب الاستعمار»، معترفاً بأن «الشرقي» إنسان، وجدير بتعامل إنساني، أو قريب من ذلك. وربما تعطي هاتان الوثيقتان، أو الرسالتان اللتان كتبهما سعد زغلول إلى وِلْفرِد بلنت، صورة عن «الاستشراق» الإيجابي، الذي تعامل مع مصر المستعمرة إنجليزياً، من وجهة نظر أخلاقية أكثر منها سياسية، ذلك أنه نظر إلى «آلام الآخرين»، دون أن يتعامل معها بمقولات سياسية معادية.

وِلْفرِد بلنت، مستشرق إنجليزي شهير، أقام في مصر خلال ثورة عرابي عام 1882، وبقي على علاقة بقضاياها طيلة حياته، وتعرّف على شعبها وعلى وجوه بارزة في السياسة والثقافة والكفاح من أجل التحرر. ولهذا تعاطف مع أحمد عرابي، العسكري المصري الذي تمرد على السلطة الخديوية، وحاول، بعد إخفاق ثورته أن يحصل له على محاكمة عادلة. يذكر حفيد بلنت. في السيرة الذاتية التي كتبها عن جده أن مصر بالنسبة لجده كانت تستقر في سويداء قلبه، وقدم بلنت مبلغ ألفين وخمسمائة جنيه إسترليني لتسديد بعض النفقات التي تطلبتها المحاكمة، في سبيل الدفاع عن عرابي. لكن عدد الشهود الذين طلبت المحكمة حضورهم للإدلاء بشهاداتهم والذي بلغ مائة شاهد كان يتطلب نفقات باهظة تفوق قدرة بلنت على الوفاء به، ما ساعد المحكمة على المضي في قرار الحكم الظالم. وقد ندد بالسياسة الإنجليزية في مصر، بعد خروج عرابي إلى المنفى، معتبراً أن التهم التي وجهت إلى قائد الثورة زائفة ومصطنعة، وأن المعركة التي خاضها الجيش الإنجليزي، في معركة التل الكبير، لم تكن متكافئة أصلاً، فلم يكن لدى عرابي قوة عسكرية حقيقية، ولم يكن يهدّد أحداً، بل تمرد على موقف السلطة الخديوية العنصري من الضباط المصريين، الذين كان عليهم أن يمتثلوا إلى رؤسائهم العسكريين من غير المصريين.

وقد قام بلنت بإشهار موقفه من سياسة حكومته في وسائل الإعلام البريطانية استعرض فيها أنواع الظلم الغاشم الذي أوقعته الحكومة البريطانية بمصر من خلال احتلالها الذي لا مبرر له، سوى تذرعها باستعادة النظام وإحلاله بدل الفوضى التي ادعت أن عرابي وأعوانه ساعدوا على نشرها، متهمة القائد وأعوانه بعجزهم عن تقديم أي خدمة لصالح مصر. وقد نعت ملنر عرابي بالديكتاتور والمخرب الذي يسعى للإطاحة بمصالح بريطانيا ووجودها في مصر، ومحاربة الأقليات سواء ما كان منها مصرياً، مثل الأقباط، أو أجنبياً مثل الجاليات الأوروبية المسيطرة على شرايين الحياة الاقتصادية في مصر. ومن يقرأ ما كتبه ملنر حول احتلال مصر يشعر بوجه الشبه بين ذلك الاحتلال واحتلال أمريكا للعراق، بل إن الشبه يصل إلى حد التطابق بين الخطاب الذي استخدمته بريطانيا في احتلال مصر عام 1882، وبين الخطاب الذي استخدمته أمريكا في احتلال العراق عام 2003، إذ يصل الشبه إلى استخدام المفردات نفسها.

ولعل المنظور الإنساني، الذي اتسم به بلنت، هو الذي دفعه إلى التعاطف مع الصحفي والكاتب

الثائر عبد الله النديم –خطيب الثورة العرابية، وإلى البحث عن سبل تضمن له السلامة والعدالة، لأنه كان مطارداً ومحكوماً عليه بالإعدام. لا غرابة، والحال هذه، أن يرتبط بلنت بصداقة مع الشيخ المصري المستنير محمد عبده، وأن يتبادلا الآراء، التي ترفع الظلم عن المصريين المضطهدين. وهذه النزعة الإنسانية، مثل علاقته الحميمة مع بعض المصريين، هي التي جعلت منه نصيراً مستمراً للتحرر المصري، وهي التي دعت سعد زغلول، المرجع السياسي لثورة 1919، أن يرسل أول إكليل من الزهور إلى قبر بلنت في سسكس، حين وافته المنية عام (1922)، كما يروي لنا حفيده.

وواقع الأمر، أن تعرّف بلنت الطويل على مصر والمصريين جعل منه في سنواته الأخيرة، نصيراً متحمساً للقضايا المصرية، كما يتجلّى من دفاعه عن ثورة 1919 في الصحافة البريطانية، ومشاركته في مظاهرات تؤيدها.

تعبّر هاتان الرسالتان الموجهتان من زعيم حزب الوفد وقائد الثورة الوطنية المصرية بلا منازع عن صورة بلنت في «الوجدان المصري»، ذلك أن زعيم الشعب وقائد الأمة ورمز الاستقلال يستعمل لغة مفعمة بالاحترام، تعترف بـ«الخدمات الجليلة»، وتجعل بلنت جديراً بـ«أحسن التحيات وأوفر الاحترام»، وتجعل زغلول يرغب بزيارته ويشرف بها، لولا بعض العوائق، بل إن زغلول يوجه الشكر إلى بلنت «نيابة عن وطنه العزيز»، كما لو كانت مصر كلها مدينة لهذا المستشرق صاحب «الخدمات الجليلة». ولهذا كله يبدو هذا الأخير، لدى سعد زغلول، وسيطاً سياسياً نزيهاً، يحاول مساعدة مصر قدر استطاعته، ويقدر الطرف المصري هذه المحاولة ويثمنها عالياً. هاتان الرسالتان امتداد لتاريخ الثورة العرابية كما يسجله موقف بلنت المشرّف والذي كان حتماً حاضراً في ذاكرة سعد زغلول، ولا بد أن زغلول قرأ كتاب بلنت *The Secret History of the English Occupation of Egypt* الذي يعد وثيقة مرموقة أنصفت عرابي والمصريين في نضالهم الشريف ضد الاعتداء البريطاني السافر. في هذا الكتاب يتبين لنا كيف أن بلنت حاول جاهداً أن يبين لرئيس وزراء بريطانيا آنذاك جلادستون أن زغلول على حق، وأن احتلال مصر لا مبرر له على الإطلاق، بل إنها ستثير نقمة العالَمَيْن الإسلامي والعربي. أي إن بلنت كان يتكلم صادقاً باسم عرابي ومصر، والعروبة والإسلام. لكن، مستشاري جلادستون زوّروا الحقيقة ونجحوا في إقناع جلادستون أن عرابي يشكل على حد زعمهم تهديداً عسكرياً (military menace)، بل وأنه –عرابي– لا يمتلك الحق في أن يكون قائداً لحركة قومية، فهو كما أوحوا إلى جلادستون دكتاتور عسكري لا يمكن أن يحظى برضا حكومة الحزب الليبرالي، وزعمهم أن المسلمين من أتباعه بشر خلت قلوبهم من الرحمة، مما يجعل الحركة العرابية تشكل تهديداً لمصالح بريطانيا في مصر وحياة المسيحيين فيها، أقباطاً كانوا أم أوروبيين. ويوجه بلنت نقده الشديد إلى بريطانيا بسبب إعطاء نفسها الحق في تقرير مصير البطل القومي وخصوصاً إلى موقف اللورد كرومر الذي ادعى أن عرابي كان سيواجه تهمة الخيانة العظمى وأنه كان سيلقى حتفه لو أنه قُدم إلى محكمة عسكرية. ولم يكتف بلنت بنقل موقف عرابي إلى الحكومة البريطانية محذراً من المخاطر التي ستنتج عن إقبال بريطانيا على احتلال مصر، بل أنه استمر في توجيه النقد الشديد إلى حكومة بلاده حتى بعد وقوع الاحتلال الذي كان حافزاً له لسرد خبايا تاريخ بريطانيا في مصر نثراً وشعراً.

أقول شعراً لأن بلنت ضمّن كتابه قصيدة طويلة

«The Wind and the Whirlwind» بعنوان «الريح والدوامة» يوجز فيها تاريخ نوايا بريطانيا المراوغ كما يتجلى في احتلالها مصر. والقصيدة هذه مشتقة من قصيدة مشهورة تنسب أحياناً للسير وولتر رالي وهي بعنوان «The lie» يرد من خلالها عن نفسه تهمة الخيانة العظمى التي اتهم بها والتي سُجن على أثرها مع أسرته من 1603-1616. وكأن بلنت هنا يذكرنا بمناسبة شبيهة في التاريخ البريطاني. وأكبر دليل على أن قصيدة رالي كان لها حضور خاص هو الجزء الذي يقتطفه بلنت، وينهي استهلال كتابه المذكور به مردداً ما قاله رالي:

اذهبي، أيتها الروح، ضيف الجسد

في رحلة لا شكر عليها

لا تخشي أن تعرجي على ما هو خير وابقى

فالحقيقة ستكون مطلبك المنشود

اذهبي لأنني لا بدّ أن يخترقني الموت

وقولي للعالم: أنت كاذب

وهكذا ينتهي استهلال بلنت لكتابه موحياً أن احتلال بريطانيا لمصر هو كذبة كبرى تشبه تلك الكذبة التي تصورها رالي شخصاً يجوب العالم يقول له إنه كاذب.

وإذا كان في حياة بلنت ما يضيء وجوهاً من تاريخ مصر الحديث، الممتد من ثورة عرابي عام 1882 إلى بداية عشرينات القرن الماضي تقريباً، فإن في سيرته أمرين جديرين بالتأمل: فهو غريب عن تلك النخبة العارفة، التي تضع الأخلاق جانباً، وتكرّس معارفها لقضايا استعمارية لا تعترف بتساوي الشعوب وبجدارتها بحقوق متساوية. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن سيرة هذا «المستشرق الإيجابي» تدحض ذلك التعميم الذي يقصده البعض، وكل تعميم تجهيل، الذي يختصر الآخر الأوروبي إلى شر مستطير، ولا يرى فيه إلا «انغماسه» المزعوم في الحياة المادية وبعده عن الأخلاق والروحانيات.

كان في سيرة بلنت، الذي أراد تهذيب الاستعمار واعترف بتساوي الشعوب، ما يكشف عن طبيعة الاستعمار الإنجليزي، الذي أعطى نفسه الحق كل الحق في غزو مصر، والتكرم لاحقاً بـ«وعد بلفور»، مستعملاً ما شاء من المبررات والمزاعم الكاذبة المألوفة والمتداولة حتى اليوم مثل: نشر التمدن ومواجهة الشعوب المتخلفة بدروس عن الحضارة والديمقراطية، والحديث الطويل عن القادة «المستبدين» الواجب التخلص منهم. لذا لم يرَ الاستعمار الإنجليزي في عرابي، القائد العسكري الطيب، إلا وجهاً لـ«انقلابي» شرير، يهدد مستقبل مصر ويهدد طبعاً الرسالة التمدينية الإنجليزية في مصر، وأن على «المتحضرين» أن يدمروا هذا الثائر كي «تحتفظ مصر بالنظام والاستقرار».

ما زال التاريخ يعيد نفسه، بأشكال جديدة، فهناك وعود السعادة والديمقراطية والعدالة، التي لا يتحقق منها شيء، وهناك من ناحية ثانية أدوات القمع والحصار وسياسة المدافع، التي امتدت من الإسكندرية عام 1882 إلى بغداد عام 2003، التي تدفع بمزيد من المستضعفين إلى العذاب والجوع والتحارب والقبور.

إن مصر مطبوعة في صدر بلنت كما يشير حفيده في السيرة الذاتية التي كتبها عن جده. هل عبرت هذه الجملة، التي قال بها حفيد بلنت في كتابه عن المستشرق الإيجابي، عن حب هذا الإنجليزي لمصر، أم أنها كانت مرآة لـ«مركب الإثم» الذي أصاب إنساناً نزيهاً لم يحتمل مشهد التخريب الإنجليزي في مصر؟.

اللوحة للفنان ضياء العزاوي- العراق

إعداد

عمر أبو الهيجاء

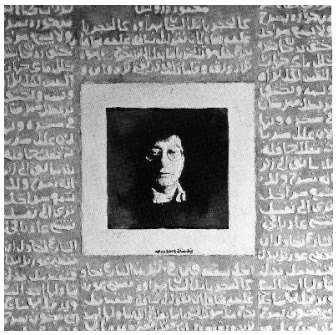
سيف الدين محاسنة

محمود سليمان

جهاد حمدان

نضال القاسم

جمال ناجي



الأرض تنهيدتك... لحنك الأخير ★
«إلى محمود درويش»

عمر أبو الهيجاء

(48)

سأقول/

سلاما على نقطة الدم،

في أول السطر،

وآخر السطر،

ليد أطلقت الطير لساحل الحلم،

وشمس الكلام..،

سلام عابر للسلام،

ثمة أحصنة وحيدة

في خفق الرمال،

وجرح السؤال،

يا سيد الرقص،

اللوحة للفنان نبيل عناني- فلسطين

★ هذه القصيدة من المجموعة الجديدة التي ستصدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر بعنوان «على مهلك أيها الليل».
جميع المقاطع التي وردت في القصيدة وبين الأقواس للشاعر الراحل محمود درويش.

في اتساع الرؤى،

يا العاشق الحر الوحيد،

في اشتباك الفصول على الهواء،

دماء ..دماء ..دماء،

الأرض تنهيدتك،

لحنك الأخير،

وحبل غسيل أمك،

عاليا ما ضمّته ريح،

ها أنت/

ترسل في جلجلة الخطى،

ما قد تبقى،

من النشيد

«أطفالك ثمانية

وتاسعهم سيأتي بعد صيف»

ياشهقة الملهوف،

يا حزن الشعراء..،

يا أول طيف،

قريبا ستظل من مسرح الكلمات،

قريبا من الفرح..،

قريبا من الجرح..،

قريبا من الدموع..،

قريبا من الجوع..،

قريبا من الحب..،

قريبا من الحرب..،

قريبا من الدرب..،

قريبا من الجسد السيف..،

وقريبا من انفجار الحرف..،

سأقول سلاما/
أفتح نافذة أخرى،
لعصافير بلا أجنحة،
تنادي عليك،
وتحط بين يديك،
سقطت شوكة القلب،
والدرّب...،
ولم تجنح لهم،
دمك الآن /
يسعى في المتاريس،
بين الأرصفة،
ووهج المعسكرات،
دم في كل الجهات...،
دم في حدّ الحرف،في مبتدأ القصيدة،
دم في الفكرة، في ارتباك الجريدة،
دم ينام و لا ينام...،
دم يحترق في الثلج...،
دم يحمحم، يسافرللطوابين البعيدة،
في «البروة»
في انتصاف الطفولة،
ولا مفرّ،
قلت: «حاصر حصارك لا مفرّ
فأنت الآن حر وحر وحر»
ياصديق الحلم،
والدم واللغة،
المجلجلة،
حملتنا قمصاننا المقدّدة،

الى وحل المخيمات،
وحدّ المقصلة،
فأي الدروب/
وهذي الحروب،
العواصف،
القواصف،
توزع اللحم،
الكثيف في احتدام،
المسألة..،

(67)

الى أين نمضي..؟
وشمس الطفولة انطفأت،
فبكى الوطن.. على الوطن،
بكى الماء/
على الراحلين بكامل حزنهم،
وحمام السماء بكى
على تزاحم الناس في الخيام،
بكت القصيدة شاعرها في المنام،
يا الشاعر الوطن/ المغني،
هذي خضرة الشعر،
في اتساع اليابسة،
ومنذ مناف كثيرة،
تمطر العيون،
الناعسة،
حزينا/
يمر آب الى التلة،
وطائر الفرح/ الجرح،

يضم تحت إبطه نايه الحزين،
وكل الحساسين،
كانت بين يديه،
تغني أحوال الوطن،
والمدن الناشفة،
حزينا/
يمر آب على حكمة القبر،
وسماؤنا الراعفة..،
مضيت تحفك تراتيل الأم
تعلو فمها الورديّ
سورة
الفاتحة..،
منفي /
وغيم البلاد فاسد، «في حضرة الغياب»،
ولا مطر،
عيناك تنشدان العاصفة،
تمعنان في الأسئلة،
ولا خبر،
وتعزف وحدك كطير المنافي،
والبحر بين يديك يجري،
ولا سفر،
يا سيد الحلم/
كل شيء يستوي الآن،
في باب الرحيل،
يستوي الآن،
في شهوة التراب،
وتنام الطرقات،
في وحل القدمين،

وشاهدة المعنى،
تفاحة خبأها القلب
وانزوى
في عشب
الشتات،
أسئلة تئن
على إيقاع
الحرب،
وجدار الليل مائل،
على الأجساد
وخيل الكلام
يعبر تواريخ النكسة،
من حدود الذاكرة،
الى الواهبين الدم
لعساكر الظلام،
« سقط القناع عن القناع»
وبحر نشيدك فيّاض
ياسيد الحلم/
والدم
ضاقت بك الأرض
بما رحبت،
فامتشقت
القصيدة
سلما
ومعنى
للحياة..،

(73)

قمر عليك /
قمر على الراحلين،
على مفترق البلاد،
على حلم انكسر،
في بريد الرياح،
وهذا الصباح
جمر الأعراس القتيل،
قمر عليك/
علينا،
أيا درويش المتعبين،
من أين لي
حدائق أخرى؟
كي أتقي سمّ الجراح،
وخزائن التراب
حمائم الكنعانيين تلوذ بوهج دمي،
من أين لي نصف قلب؟
أنشد الأرض
وأبوح بالذي لا يباح،
قمر عليك/
ناي على الناي،
ومثلي مرتبك بملح تشرين،
تقتلني اسلئتي،
فأصرخ/
من يوقف إيقاع الدم
في الصحراء ؟
من يوقف إيقاع النرجس،
في مدرسة الورد،

يا « لاعب النرد»
قمر عليك/
قمر طالع
من منازل القدس
وميجنا الفلاحين..،

(82)

«بيروت تفاحة
والقلب لا يضحك»
وقصائدنا كحل الشهداء،
طائر من ازرقاق النار،
بحر تليق به،
أحلام امرأة رسمت
خطاها في بهجة الحلم،
وقرأت متاريس دمنا الصباحيّ
في وحل المخيمات،
وحكمة الملصقات،
بيروت دهشتنا/ طير حمام،
حط ببيت القلب،
أغنية غادرت منشدها،
على لسان الشارع المقطوع،
في القصف الأخير،
بيروت مواويل صبرا،
قمصان شاتيلا الغرقى
أسبح في بحر الغمام
والكلام أفق الكلام
بيروت سفر الروح
مدرسة

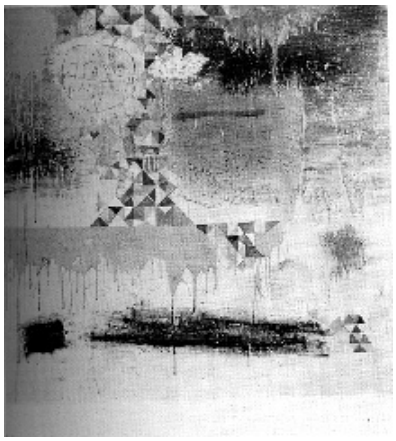
الأيام،

(2003)

يا دجلة يا الفرات
يا نخل العراق/
ها قد عاد هولاكو،
لم يعد
مأوى لدمنا المراق،
جفت مياه النهرين،
والليل هو الليل،
فبأي الرصاص نقرأ صورة
البلاد،
و ننعى الفراق..،
هي/
أندلس أخرى، وفلسطين العناق،
فيا قلب كل المدائن ذئاب،
ووحدك تلثم الجراح،
وتسكنك الأشواق..،

(2008)

« ذهب الذين أحبهم..»
وما زلنا نطل من شرفة الجرح
وكل صبح سؤال
مضيت وكل المنافي
حقائب وجع
ودم سيّال
نم..نم الآن
فما زال حلمنا..حلمك
دمنا..دمك .. في الجهات جوّال..،



كائـن السّـــــرِ

سيف الدين محاسنة

أنا السرُّ

صوتي يمرُّ من الروحِ مثل الفراشاتِ

أو مثلَ خوفٍ قديمٍ يَلُوحُ على طرفِ الذكريات

ويمضي كجيشٍ منَ النملِ في دربِ هذا الفراغ

يُذرِّي سَكينَتَهُ

ثم يرتاحُ في ظلٍّ غيبوبةٍ

ويبوحُ بما يختفي في قميصِ الحياةِ الطليقةِ من رغبةِ

وخيالٍ شهيٍ

يؤلِّب شر الحقيقةِ في داخلِ شوهتهُ الهمومُ

وأعماهُ شكلُ النهاية

اللوحة للفنان شاكر حسن آل سعيد- العراق

أو شيطنتهُ الشياطينُ

واستنبت الطير في رأسه شمعةً للتمني

أنا لعنة الجنسِ

جسر التوجُّس

نبضي يمر من الروحِ شيئا فشيئاً

كلامي يحطِّم أعمدةَ الساحر المخملي

ويهوي ثقيلاً على الأرضِ مثلَ المعادن

مكتظةً بالجحيم

أنا المتكورُ في دفترِ الكائنات

أزاوجُ بينَ اللحون

وأسهو كمنْ غابَ في مقلتيه

وأوصاهُ شاهده الداخلي بأن يتهجى القيامةَ

أن يتحرى الجنونَ

ويستأصلَ النورَ من نجمةٍ

ويجرِّد ذعر التنفس في الظاهر الباطني

ويبكي كشمسٍ تجمَّد فارغُها الحمميُّ

أنا رغوة الانتحار

وجذرُ المجرة

جوعٌ يجرِّد صمتاً توَهجَ فيهِ الجحيم

اختطفتُ القوانينَ من ذعرها

واخترعتُ الوحوش لنفسٍ تصارع فيها التمردُ والغضبُ المستطيلُ

سماءٌ تلملمُ أطرافها وتطيرُ عن الأرض سكرى إلى ثقبها المستحيل

نساءٌ من الملحِ والنارِ والكهرباء يضاجعنَ طيرَ الأبابيل

قصفٌ على الباطنِ القدري

أنا السرُّ

وجهي يشف عن العالم الغامضي

وينشق في ساعةٍ يتكوَّن فيها الخسوف

أنا ما رأيتُ من الحلمِ غيرَ الأيادي تلوِّح للعابرين من العتم نحوي

وتفرغُ طبلَ الأناشيد ليلاً فَليلاً

تكفِّر عن حزنها

وتقولُ وداعاً لمن شاهدتهُ المرايا على الثلج ؛

يدعك مثقال صرخته ويقولُ وداعاً

ويطلقُ من حاجبيهِ النعاس ضباباً على الأرضِ

مستنشقاً لونَ هذي النهارات

ينثالُ في جرحِنا المتآكل كالشمسْ .

أنا ما رأيتُ من الغيبِ غيري

وغيرَ النيازكِ

والذارياتِ

وسلَّمَ هذي الخطيئة

والنارُ تحرقُ غيري وغَيراً تَوَجَّسَ فيهِ النداء

وأوحى لغير الوحوش بأن تصطفي في الظهيرة جنسَ القبيلة

والحية تهتدي في الرمال إلى سرَّها

أنا ما تقطَّعَ مني سوى جزئيَ المتراكمِ في الصَّدر

أدمَنتُ كلي

وصمتُ عن الحب

ألقيت ما سطَّرتهُ الأيادي على الرمل من أسفٍ وانهزامِ

أفرَغتُ عينيَ من سائل الإنتقام

أنا كوكبُ الخصبِ

قلبي نواة التخلُّق

جسمي هواءُ العناصر

أخرجُ من صيحة الريحِ

أو من عظام الوجود

رعافٌ يصيب الأجنةَ في الرحِم الحامضيِّ

صفيرُ البداياتِ ثقبٌ سينفثُ من موتهِ نقطةَ الانتصار ويزهرُ في رهبةِ المهدِ

مثل الورود على الساحلِ الأبديِّ

أنا ما اصطحبت عروسَ النوايا الى الكهفِ يوماً

ولا بحتُ للقادمينَ من الرملِ بالمطرِ الموسمي

ولم أتعرى أمامي

ولم أمتطي دهشتي وأغادر تلك الصحارى

أنا ما رأيتُ من الحلمِ غيرَ النسور

تنشّر ريشاً

وتصرخُ فوقَ البيوت العتيقةِ ليلاً فليلاً

تداعبُ أجراسَنا

وتهز الكلامَ المدللَ

أو تأكل الأمَ ليلاً فليلاً

تقلّم أسماءنا

وتحلّق في داخلٍ فجَّرته القنابل ليلا فليلاً .

حجرٌ في ثيابِ العراق

محمود سليمان

ذا حنينيَّ يهجعُ بالصبرِ لا بالبكاءِ

وها أتشممُ شكلَ الصباحِ

أيا حجراً في ثيابِ العراقِ

كيف أسلمتني عرضةً للوشاةِ

وكنت تركت ببابكَ بعضاً

من الماءِ والسكرِ المستريب

بعضاً من الخبزِ

في غرفةِ الأصدقاء

اللوحة للفنانة ليلى الشوا- فلسطين

موعداً للفتاةِ التي واعدتني

ثم بكل هدوءٍ

غدت بعض دمعٍ وماءْ

ترى سوف تبكى الفتاةُ

كمثل اللواتي انتظرن

على باب مقهىً قديمْ

وهل يدرك الصحبُ

أن البلادَ التي لا تضيعُ

تضيعْ

إذن سوف أمضى

قبالة كل فلاةٍ تُغنى

وكل عراقٍ حزينْ

إننا حين تختلط الطرقُ

بالعابرين

وتختلط الحربُ بالماءِ

والغارقين

ونحصى الذي مر بين الشظايا

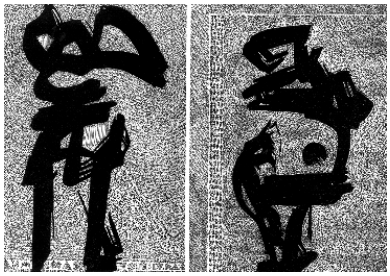
وكل الذي صار محض عناقٍ

قديمْ

فكل الذي مر .....

تحت الشظايا عراقٌ

وكل عراقٍ له ما يعين .



تغوّلوا ... تطرّفوا...!

جهاد حمدان

تغوّلوا ... تطرّفوا

أقولها وأهتف

فغزّةٌ وأهلها

طرائدٌ فقتّلوا

ويتّموا ورمّلوا

وقطّعوا أطرافنا

بل واسلموا عيوننا

وقعقعوا... وقهقهوا

★★★

اللوحة للفنان رشيد قريشي- الجزائر

دماؤنا وقودكم

ولحمنا شواؤكم

لا توقفوا العدوان حتى تشبعوا

وتأخذوا ما شئتمُ ... لحماً... دماً

وترحلوا

★★★

تغوّلوا... توحّشوا

تسللوا... وفتشوا

بيوتنا... صدورنا

لكنكم لن تفلحوا

في نزع حتى ذرّة من حقدنا

أو قتل حلم صاغه أجدادنا

★★★

أمامنا أيامنا

وخلفنا آلامنا

أمامكم سوادكم

وما تبدى خلفكم... لجوؤنا

وبين بحرنا ونهرنا

بلادنا وضادنا

★★★

دمّروا ... شرّدوا

بل واعصروا تاريخكم

واسترجعوا شمشونكم

وجهّزوا فسفوركم

وقاذفات حقدكم

وحاملات موتكم

كاديمكم ... ليكودكم

ثم اعلنوا انتصاركم

★★★

نشرتم الغربان في أجوائنا

روّعتم الأسماك في مياهنا

فأي نوع من دواب الأرض تمشي بيننا؟

★★★

تغوّلوا ... تطرّفوا

لا ترحموا الأطفال والنساء والشيوخ إنّ

توسّلت عيونهم واستعطفوا

فهتلر خصيمكم

معلّم وملهم

ها قد حرقتم ثلّة

لكنّ أخرى تنهض

فزتم على جلادكم

مرحى لإنجازاتكم

لزهوكم ... وجندكم

لدوس نملة صغيرة

أبت أن تنحني

لبتر ساق نخلة شجاعة

علت على قاماتكم

لقصف عمر زهرة جميلة

أحلامكم تخيفكم

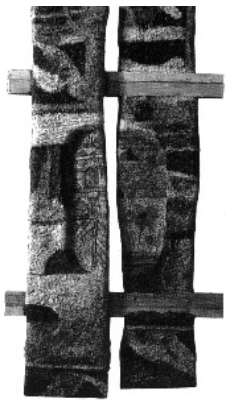
فليخسأ الفاشست... فالأبطال همّ

أنتم ومن يلّف لفّكم

★★★

تغوّلوا ... تطرّفوا

لكنكم لن تفلحوا



سـارق النـــار

نضال القاسم

تفرُّ الطيورُ مرفرفةً

بأجنحةٍ من اللازورد مجروحةً للفضاء الفسيح

أنا رقصةُ الموج

اتبعوني

أنا سارق النار

اتبعوني

أنا النعنعُ البريُّ والطين الجريحُ

يطيبُ لي هذا المساء

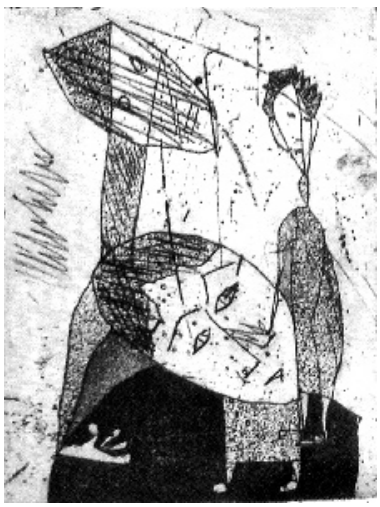
أن أرشُقَ الأيائل والضفائر والحدائق

والنساء

يطيبُ أن أعيش شاهقاً

وأشرعَ رايتي للريح كالرمح الكسيح.

اللوحة للفنان سليمان منصور- فلسطين



أطياف الموت

جمال ناجي

منذ أشهر وهو يواجه الموت بضراوة؛ مرة أو اثنتين كل أسبوع ، لكنه في تلك الليلة وجد نفسه يحتال عليه ، بمساعدة غير متوقعة من الأشياء المحيطة به والقريبة منه.

لطالما شعر بأن الموت كائن يتنفس ويتحرك ويخترق إسمنت السقوف والجدران وبلاط الغرفة، ويطلق رائحة خاصة به .

للأشياء روائحها ومنطقها وتوقيت تدخلها، وللموت خصوصياته أيضا.

هذه الفكرة ترسخت في ذهنه منذ أعوام طويلة، ولا يدري لماذا لم يتمكن من اقتلاعها وتغييرها على رغم أنه أتم السبعين من عمره .

حاول النوم كسائر الكائنات التي تدب على هذه

اللوحة للفنان أحمد نعواش - الأردن

الأرض وتغفو عليها. كانت الريح تعزف بعنف في باحة داره، كأنما تطالبه بشيء يخصها، ريح عاتية تضرب الأشجار والنوافذ فيخلف عزيفها صدى موحشا في نفسه.

وضع كفه على الجانب الأيسر من صدره بعد أن دهمته وخزة حارقة ساخنة، كأنما هي خارجة من غُسان قلبه، نهض هلعا، نفض رأسه فتحقق من أنه ما زال على قيد الحياة. تمشى في صالون بيته المقفر إلا من بضعة مقاعد وطاولة مستطيلة متقشرة. كان وحيدا في بيته، وأحس أن في وسع الموت الإستفراد به من دون أن يعرقله أو يعطل مهمته أحد.

اعتقد أنه بنهوضه عن سريره وسيره في الصالون، أفسد على الموت خطته للظفر به، تماما مثلما فعل حين رحل من بيته القديم إلى هذا البيت، ورفض تغيير عنوانه في دائرة الأحوال المدنية وفي مؤسسات الاتصالات والكهرباء والماء والبنك وصندوق التقاعد وسائر الجهات المعنية به، مبقيا على عنوان بيته القديم، من أجل تضليل الموت، لعل وعسى، فقد لا يهتدي إلى عنوانه في هذا البيت الجديد.

تلك كانت أشبه بمزحة طائشة بينه وبين نفسه، لكنها اتخذت طابعا جديا حين درس الاحتمالات كلها.

لم يستجب له النعاس إلا بعيد انتصاف الليل. سار نحو غرفة نومه، استلقى على سريره، فأحس بحركة جسم غير مرئي في الغرفة، أدار عينيه متشككا باحثا عن ذلك الجسم الذي لم يره، لكن صوت منبه الحماية لسيارته انطلق فجأة، فنهض من جديد. فتح الباب الخارجي فصفعته الريح كما لو انها كف خرافية، لم تكن ريحا عادية ذات اتجاه واحد، إنما هي ترتد وتتجول في كل مكان من باحة البيت المكشوفة، كأنما تقوم بعملية تفتيش عن شيء ما أو شخص ما، حتى أنها لشدتها حركت سيارته فانطلق صوت منبهها محذرا.

أسكت المنبه وعاد إلى غرفته وسريره.

حاول أن ينام بواقعية وجسارة، إذ لا داعي للخوف طالما أن المسألة خارج نطاق سيطرته. كاد أن يغفو مطمئنا إلى هذه النتيجة التي بدت له منطقية، لكن أنفاس ذلك الكائن عادت لتمزق طمأنينته، فخفق قلبه بشدة محاولا القفز خارج صدره.

في تلك اللحظة تذكر أنه لم يتناول دواء ضغط الدم وقرصي المميع، نهض متوجها إلى الخزانة الصغيرة حيث أدويته، تجرع ما لزم منها وعاد إلى سريره.

بدأ يتشمم رائحة غريبة، على الأغلب أنها لا تنتمي إلى أرضنا التي نعرفها، رائحة تعبر منخريه وفمه وتتحوصل في حلقه قبل أن تستقر في جوفه، وبينما يفكر في تلك الرائحة، إذ به يتشردق وتكاد روحه تغادره.

دهمته نوبة من السعال المتصل، فنهض من جديد وتوجه نحو الثلاجة، شرب كوبا من الماء وعاد إلى سريره.

هدأ قليلا، تشهّد، فعادت الرائحة والخطوات الثقيلة التي تدب في الغرفة مقتربة منه، لفحته أنفاس أحسها منبعثة من فم ذلك الكائن الذي صار يعرفه ويحس بحضوره من دون أن يراه، وحين شعر باقترابه منه حد الالتصاق، أسعفته شجاعته

فضغط زر المصباح الكهربائي إلى جانبه مستأنسا بضوئه المفاجىء .

لكن الضوء أفسد عليه خطته، فهو لا يستطيع النوم إلا بعد أن يتأكد من إطفاء كل الأضواء.

أطفأ المصباح بسرعة. تأمل السقف والجدران. غشيت عيناه. اتخذت كل الأشياء لونا بنفسجيا. ازداد خوفه، فقد سبق أن قرأ في أحد الكتب بأن الإنسان يرى الاشياء كلها بنفسجية قبيل الموت، قبيل الموت مباشرة! هذا آخر ما توصل اليه بنو البشر من معرفة وعلم حول لحظات ما قبل الموت؛ الألوان كلها تنعدم ولا يبقى سوى البنفسجي، وغرفة نومه غدت كلها بنفسجية تلك الليلة.

فرك عينيه، نظر من جديد، فعادت الظلمة تغمغم في الغرفة وتلون ما فيها: الستارة، الخزانة، الجدران، السجادة المعرقة، كلها غدت مكسوة بوشاح أسود تتخلله مساحات بنفسجية داكنة.

من أين جاء البنفسجي ؟

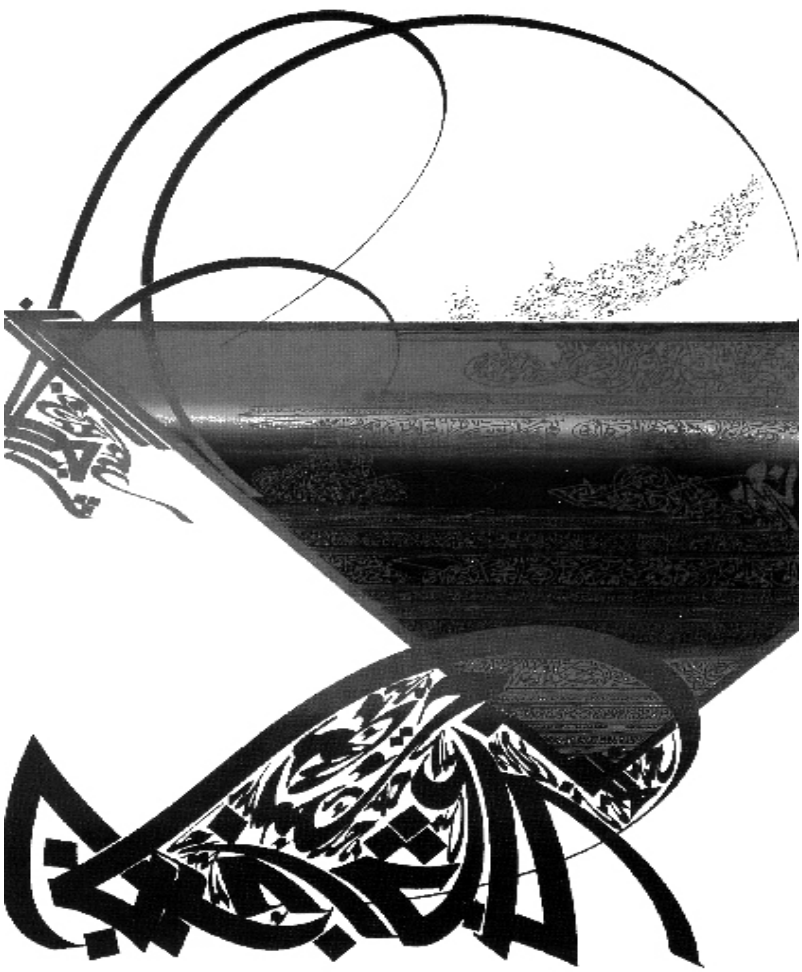
سأل نفسه ثم انتقل إلى الصالة وأدار مفتاح التلفاز، أحس برغبة في معاندة الموت والاستخفاف به، لكن التيار الكهربائي انقطع فجأة عن المنطقة بأكملها.

حار في الأمر. تساءل: أيمكن أن تكون الصدفة هي التي تتحكم في ليلتي؟ هل ثمة وجود للصدفة؟ أم إن ما يجري كله مدون في سجلات ما يطلقون عليه تسمية «القدر»؟

نظر عبر النافذة فرأى الشارع المحاذي لبيته مظلما، أصغى إلى صوت الريح فأحس بالذعر، حاول إشعال المصباح اليدوي لكنه لم يعمل، ومن الصعب أن يعثر على بطاريات جديدة له، بسب الظلام الذي غمر بيته إلى حد أنه تساءل عما إذا كان ذاك هو ظلام القبر أم ظلام الحياة.

هكذا قضى ما يتذكره من ليلته تلك: كلما أحس باقتراب ذلك الكائن منه، بدر عن الأشياء صوت أو فعل يعرقل إنجاز المهمة، فتارة يسمع صوت الريح وقرقعة الأواني في باحة داره، وتارة يسمع منبه الهاتف النقال أو السيارة، وثالثة يسمع صوت قط يموء وحيدا. وأخيرا، ارتطمت يده بكوب الماء الذي اعتاد وضعه إلى جانبه، فسقط على بلاط الغرفة من دون أن يصدر صوتا، ومن دون أن يتمكن من مد رقبته لرؤية الزجاج المحطم على البلاط..

ذاك كان آخر عهده بالحركة، فقد سكن جسمه بعد أن تملكته نوبة حادة من السعال الخانق، لم يعد قادرا على تحريك أطرافه. لم يعد ينطق، على الرغم من أنه ظل قادرا على سماع أصوات زواره♦



اللوحة للفنان نجا مهداوي - تونس

دراســـــات

محـــمـــد دكـــــروب

كتاب خالد

وفنّ القصّ عند أمين الريحاني

محمد دكروب

كلمة تمهيدية

لعل عنوان «البدايات الروائية» هو التعبير النقدي الأصح واقعياً وتاريخياً وموضوعياً، وبالتأكيد فنّياً، لتوصيف المسألة/الإشكال: مسألة الريادة في الرواية العربية!

ففي يقيني أن النقد الأدبي العربي يكون أكثر انسجاماً مع حداثته إذا تخلّى عن مثل هذه التحديدات الحاسمة: (أول رواية عربية!- أو: أول قصيدة عربية حديثة!- أو: أول مسرحية عربية!، الخ...)... ذلك أن حركة تكوّن نوع أدبي فني ما، وتكامل هذا النوع الأدبي/ الفني في عمل محدد أو، غالباً، في عدة أعمال وصولاً إلى تميّزه كنوع جديد، مختلف، إنما تسير إلى التشكل في سياق عملية، تطول أو تقصر زمنياً، ولكنها عملية متعددة الإسهامات، متنوعة، متفاعلة، تتجاذبها التقاليد والأنواع الأدبية المتواجدة، ولكنها تنجذب إلى جديدها واستقلاليتها وتكاملها، استجابة لضرورات العصر والمستقبل، وإسهاماً في رسم معالمه أيضاً، وقد لا ينفصل النوع الأدبي الجديد هذا، في حركة تكامله وتمايزه، عن القول الجديد الذي يحمله، قول يتصف هو أيضاً، وغالباً بطابع ريادي، تقدمي.

ولعل هذه الفقرة التمهيدية الأولى، كان لا بد منها على عتبة الحديث عن كتاب روائي، إشكالي، ومتميز، هو من جملة الأعمال الروائية الريادية الأولى في الأدب العربي الحديث. (صدر بالإنجليزية عام 1911، ولم ينقل إلى العربية إلا في العام 1986).

عن الاختلاف بين قصص الريحاني وكتاب خالد:

كتاب خالد، العمل الروائي الأول لأمين الريحاني، يطرح سؤاله الفني على الأعمال القصصية الروائية الأخرى للريحاني نفسه، وعلى الرواية العربية التي ظهرت في زمنه، وكذلك على النقد الأدبي العربي في يومنا هذا.

فعندما أخذ الريحاني يكتب بعض القصص في أوائل هذا القرن، لم يكن يهدف إلى إقامة بناء قصصي فني بقدر ما كان يهدف إلى إيصال أفكاره وآرائه في عدد من قضايا عصره، إلى ناس زمانه، فاختلط عنده شكل القصة بشكل المقالة، هكذا كان أيضاً شأن الآخرين من كتّاب زمانه: سليم البستاني، مثلاً، وفرح أنطون، ونقولا حداد، ويعقوب صروف، وحتى قصص جبران اللاهبة لم تسلم من هذا الترسّل الوعظي الذي يضع هذه الكتابة على التخوم بين القصة والمقالة كوسيلة مرغوبة لإعلان الأفكار الإصلاحية، بلهجة خطيب متحمّس ينثر مواعظه على العالمين.

«قصص» الريحاني، إذن، هي بنت ذلك الزمن، من حيث الطريقة والأسلوب، ولكنها تحمل قيمة تاريخية. روايته التي قيل إنها الأولى، **زنبقة الغور** الصادرة بالعربية عام 1915، هي من أوائل الروايات في الأدب العربي الحديث، وهي شاسعة الأرجاء، أجواؤها متنوعة جداً، وأحداثها الكثيرة لم تقتصر على بلد واحد، بل كان مسرحها العالم الأوسع: تبدأ في الناصرة بفلسطين، ثم طبريا فحيفا، وبعدها تنتقل الأحداث إلى القاهرة وإلى باريس فلبنان، ثم إلى عكا، فالناصرة وبحيرة طبريا من جديد. هيكل الرواية: أحداث مأساوية ناتجة عن استسلام امرأة لرجل بدون زواج. غدر الرجل بها، تشرد المرأة، وتالياً طفلتها في أنحاء الأرض. وكذلك طفل طفلتها الذي جاء هو أيضاً نتيجة غدر رجل آخر. أحداث الرواية هذه متشابكة بشكل مشوق، بحيث يتابعها القارئ بلهفة رغم تلك الصفحات الكثيرة التي يقطع بها الريحاني الأحداث، ليعلّق عليها ويفصح عن آرائه في الكون والحياة.

نستطيع القول إن الريحاني قد تأثر هنا كثيراً بروايات هيغو ودوماس وغيرهما من الروائيين الرومنتيكيين الذين تتشابك الأحداث في رواياتهم وتتعقد وتتسع بهذا الشكل الرحيب، كما أن تلك الصفحات التي يصور فيها الريحاني البؤس الرهيب والتدني المريع في معيشة الناس القاطنين حول بحيرة طبريا، تذكرنا بأجواء هيغو في **البؤساء**. ولعل فضل **زنبقة الغور**، أنها أسهمت في انتقال أدبنا من أشكال المقامات والسجع التقليدي، ومهدت الطريق أمام أدب روائي عربي أكثر دخولاً في العصر من حيث البناء الفني الحديث.

بعد **زنبقة الغور** أصدر الريحاني عام 1917 رواية **جهان**، أو **خارج الحريم**، أحداثها تدور في تركيا أثناء الحرب العالمية الأولى، أجواء الدسائس والتجسس والمؤامرات والفساد، وعنصرية الضباط الألمان، وأصوات الحرية خافتة ولكنها ملحاحة وسط فوضى الصراع المحتدم. وكان قد أصدر عام 1909 مجموعة أقاصيص **سجل التوبة**، أحداثها مأخوذة

من التاريخ القديم وتاريخ تركيا أيام السلطان عبد الحميد. وفيها يصوغ الريحاني الكثير من آرائه في الحرية والطغيان، وإدانته للسيطرة التركية، واستشرافه مستقبل العرب في الحرية والاستقلال.

قصص الريحاني هذه قد لا تطرح من القضايا «الفنية» ما يختلف عن قصص وروايات ذلك الزمان؛ اختلاط بين شكل القصة وشكل المقالة، ودور يمهد للدخول في مرحلة الرواية العربية الحديثة.

ولكن رواية الريحاني التي جعل عنوانها **كتاب خالد** تختلف، ربما جذرياً، عن أعماله الروائية القصصية هذه وقصص الكتّاب العرب الآخرين في ذلك الزمان، فرغم أنها صدرت عام 1911، أي قبل رواية **زنبقة الغور** بأربع سنوات، فهي متقدمة فنياً عنها، والمعروف أن رواية **كتاب خالد** كتبت أساساً باللغة الإنجليزية، فهل إن توجه الرواية على القارئ الأمريكي، مارس تأثيراً ما في صياغة هذه الرواية وفي تشكيلها الفني؟ أم إن القضايا الفكرية والروحية التي تحملها الرواية هي في أساس نسيجها التركيبي المتشابك، والتقدم النسبي في بنائها الفني؟

ولكن لنحاول التعرف على بعض هذه الأسئلة، عبر التعرف على الرواية: شخصياتها، وأفكارها، وأحداثها، وبنائها التركيبي.

نستطيع القول إن هذا الكتاب الروائي هو القاعدة الفنية والفكرية التي نهض فوقها كتابان متميزان في تاريخ أدبنا العربي، هما: كتاب **النبي** لجبران خليل جبران، وكتاب **مرداد** لميخائيل نعيمة. لا تهمنا، هنا، المفاضلة بين هذه الكتب القيمة الثلاثة، وأيّها الأجمل والأهم، ولكن ما تشترك فيه هذه الكتب، أي تلك اللهجة الفلسفية النبوية، وكون كل منها يضم تعاليم وتطلعات باتجاه نوع من الأفكار في إصلاح حال البشرية جمعاء، وتحلم بنوع من العالم الأفضل أو **المدينة الفاضلة**.

على أن **كتاب خالد** يتميز عن هذين الكتابين بأنه، إلى هذا، يضم نوعاً من السيرة الذاتية. فهذا الكاتب/المصلح الذي يطلق عليه الريحاني اسم «خالد» يشكل نوعاً من الصورة الروائية لجوانب من مسيرة الريحاني نفسه وتجارب حياته بين لبنان وأمريكا والبلاد العربية، مع تركيز واضح على الأفكار والآراء والتعاليم، بحيث يصير هذا الكتاب نوعاً من السيرة الذاتية لفكر الريحاني وأيضاً للفكر النهضوي العربي في فترة وضع الكتاب.

ويرسم الريحاني هنا، ملامح من صورة الشرق والغرب، على صعيد أنماط الحياة والفكر والفن، وعلاقات التوافق والتناقض والتنافر بين هذين العالمين.

•••

عندما صدر **كتاب خالد** بالإنجليزية عام 1911، أحدث ضجة أدبية فكرية واسعة في عدد من الصحف الأمريكية والعربية على السواء، وأثار اهتماماً جدياً في النقد الأدبي، نظراً لما يشكله من نوع أدبي/فكري مختلف، وله جاذبية خاصة نابعة من هذا المزج التناقضي بين صورة الشرق وصورة الغرب، بقلم أديب شرقي اكتسب خبرة ومعاناة لأنماط الحياة في هذين العالمين. وأثار الكتاب في حينه، وربما ما يزال كذلك، العديد من القضايا النقدية والفكرية.

من هذه القضايا، مثلاً: مسألة النوع الأدبي الذي ينتسب إليه **كتاب خالد** هذا، فهل هو «رواية»؟ أم هو «سيرة ذاتية» للمؤلف؟ أم هو مجرد «إطار قصصي» اتخذه المؤلف ذريعة لعرض آرائه ومواقفه

بصدد الأنظمة الاجتماعية، ومستقبل البشر، وقضايا الحرية والتقدم، والمقارنة بين أنماط الحياة والفكر والفن في الشرق وفي الغرب؟ أم هو نوع من الجمع التأليفي بين هذه الأنواع الثقافية/الإبداعية الثلاثة كلها؟

فإذا أردنا أن نتفحّص مدى انتساب هذا الكتاب إلى النوع الروائي، فليس يصح مطلقاً أن نقارن **كتاب خالد** الصادر عام 1911، بما وصل إليه فن الرواية العربية اليوم. بل من الضروري، أولاً، أن نقارن هذا الكتاب بما كان عليه حال «الرواية العربية» في زمن صدور الكتاب نفسه، فنرى مدى الجديد الذي حمله إلى النوع الأدبي الذي ينتسب إليه.

في هذا الإطار، نستطيع القول: إن **كتاب خالد** أقرب إلى النوع الروائي منه إلى أي نوع أدبي آخر... بل نستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا فنرى: أن الفن الروائي في **كتاب خالد** ليس من النوع السردي البسيط، حسب أساليب الروايات العربية في تلك الفترة، بل هو يتخذ ذلك الشكل التركيبي المعقد الأقرب إلى ما يوصف بالحداثة في الرواية العربية المعاصرة.

فالمسار الروائي، في **كتاب خالد**، يمر عبر ثلاثة أصوات لثلاث شخصيات (هي: الراوي، ثم خالد نفسه، وصديقه: شكيب).. وهذه الأصوات لا تتناوب القص، كأن يروي كل منهم فصلاً أو حادثة، بل هي تتداخل في مختلف الفصول، بحيث يرى القارئ الحادثة الواحدة، أحياناً، من زوايا مختلفة ومن خلال عيني كل من هذه الشخصيات. وهذا التعدد في الأصوات، والتداخل بينها، واختلاف زوايا النظر إلى الأحداث والناس والأفكار يمتد على مدى الرواية كلها.

يقول لنا الراوي، في مطلع الكتاب، إنه عثر في المكتبة الخديوية بالقاهرة على مخطوطة كتاب يقول كاتبه إن اسمه «خالد» وهذه المخطوطة مثيرة للفضول، بحيث يعمل الراوي على نسخها كاملة، ليعرف منها حياة كاتبها خالد وأسراره.

ثم يفهم الراوي، من أحاديث بعض الناس، أن «خالد» هذا هو شخص حقيقي موجود، وهم يلقّبونه بـ«النبي» ويقولون: إن رجال «تركيا الفتاة» يلاحقونه... ثم يقولون له: إذا أردت أن تعرف المزيد من أخبار خالد ومكان وجوده، فاسأل صديقه الحميم جداً، وتلميذه الذي اسمه «شكيب».

يعثر الراوي على شكيب هذا، فيجده حزيناً جداً، ويخبره أن صديقه الحميم خالد «اختفى بصورة غامضة تكتنفها الأسرار»، ثم يخبره بأنه انتهى لتوّه من وضع مخطوطة عن حياة معلّمه خالد ووصف أخلاقه وطباعه ومزاياه وأحلامه، وقد أطلق على المخطوطة اسم «التاريخ الحميم»، وهو يضع هذه المخطوطة بين يديه، لتذهب عبره إلى أوروبا والعالم: «ينبغي على أوروبا أن تعرف خالد معرفة أفضل...».

... وهكذا، يعمد الراوي إلى حياكة نسيج روائي، متشابك، يأخذ بعض خيوطه من «مخطوطة خالد»، وبعضها من «مخطوطة شكيب»، وبعضها من مشاهدات واختبارات الراوي نفسه، ومن تعليقات شكيب وذلك في سياق من السرد المركب، حيث يسوق إلينا الراوي، عبر هذا النسيج الشبكي، وفي أشكال من التشويق والسخرية، والقفز السريع بين الواقع والخيال، السرد والفانتازيا، أحداث حياة خالد وأفكاره وأحلامه معاً:

خالد، فتى لبناني من مدينة بعلبك، تدفعه

الحاجة والمشاكل العائلية، وهوس التغرّب، إلى الهجرة برفقة صديقه شكيب إلى أمريكا التي يقال إنها «فردوس الناس المهاجرين» -كان هذا في زمان ما قبل العام -1911 وخلال المسيرة نحو أمريكا، يتكشّف، تدريجياً، أن هذا الفردوس ليس فردوساً، فالصديقان يعانيان صعوبات الذل والإهانة والجوع أحياناً وهما، بعد في الطريق إلى: «الأرض الجديدة». وفي الأرض الجديدة هذه، تبدأ المعاناة الحقيقية.

أمام مرفأ نيويورك، خالد يتساءل: «أهذا هو باب الفردوس، أم المرفأ التابع لمدينة دنيوية تحرسها الشياطين؟» ومن المرفأ إلى الدخول في «يوم الحشر» بين الآلاف المؤلفة من المهاجرين الفقراء المرضى التائهين اللاجئين إلى هذا «الفردوس» من مختلف أنحاء الأرض، يعاني الصديقان ذل التزاحم، وذل الوقوف في الصفوف الطويلة للفحص الطبي، ثم الاستجواب، وفحص الأوراق، ورهبة الخوف الممزوج بالجوع والوهن. وبعد أن يفلت الصديقان من «يوم الحشر» بما يشبه التسلل والهرب، يبدأ البحث عن الأقارب والمعارف، ثم الدوران في الشوارع الضيقة بحثاً عن العمل ثم الدوران في أزقة «أبناء العرب» يحملان الكشة ويبيعان «الصلبان الصغيرة وشارات الكتف وسبحات الصلاة» بدعوى أنها من «الأرض المقدسة»، وينامان كل يوم في مكان حتى يتاح لهما، بعد عذاب البحث الطويل، أن يسكنا في قبو مظلم، خانق في الصيف وتغمره المياه في الشتاء، فيعمل الصديقان باستمرار على ضخ المياه منه، والبرد ينخر عظامهما، ويسأل خالد صديقه: «هل تعتقد أنت بأن سكان العالم الجديد هم أفضل حالاً من أهل العالم القديم؟» ويعود خالد بذاكرته إلى مدينة بعلبك، فيقول لصديقه: «هكذا، من تحت الدلفة إلى تحت المزراب». ويعود إلى سؤاله الساخر: «هل أنت متأكد بأننا أحسن حالاً هنا؟»

ويوغل الراوي في تصوير حياة الصديقين ومعاناتهما في أمريكا، من خلال نظرة تنطوي على موقف انتقادي خفي وعميق، وبلهجة من الفكاهة الناعمة والسخرية الخفيفة، ولكن المستمرة، والتي تطال حتى تلك «الأفكار الكبيرة» نفسها التي يكرز بها خالد بهدف إصلاح حياة البشر!

خالد يلتهم الكتب، يتسمع بهوس إلى خطباء مختلف الفرق «المتطرفة»، يحاول الدخول في الحياة السياسية، ودهاليزها ومعاركها، وهو يفتش عن الأفكار الكبيرة التي تصلح حال بني الإنسان، تتأجّج الأفكار في رأسه وتعصف: من أدنى الأفكار الفوضوية صعوداً إلى سماوات الفكر المثالي والروحانيات.

ولكن الخيبات المعيشية والفكرية تتوالى ففي أفكار خالد مثالية أخلاقية لا تحتملها حتى الأحزاب المعارضة في أمريكا، فيعود بها خالد إلى الشرق، حيث يصطدم أيضاً بمواضعات ومواصفات اجتماعية ودينية وعقائدية لا تتحمل آراءه ومواقفه وأفكاره الداعية إلى التغيير، ونشدانه المثالي للعدالة، فيصطدم بالسلطات الروحية وبسلطة الدولة معاً، فينعزل في الجبل.

ثم يبدأ خالد برحلة تبشير إلى بعض ديار العرب، يدعو فيها إلى توحيد هذه البلاد في دولة عظيمة تجمع بين منجزات الغرب العلمية التكنيكية، وحضارات الشرق المثالية بما يضمن، بحسب تصورات خالد، العدالة لبني البشر، متوهّماً أن هذا المزج الكيميائي بين «عقل الغرب» (أو القدرات العجائبية للملايين الأمريكية)، وروح الشرق، تنتج إمبراطورية عظيمة!

على أن الراوي، في **كتاب خالد**، لا يخفي سخريته الناعمة والودية، من بعض أفكار خالد الإصلاحية هذه، الممزوجة بالكثير من الأوهام.

ولسنا هنا، على كل حال، في مجال عرض أفكار خالد في **كتاب خالد** الذي وصفه الريحاني بأنه «رواية فلسفية اجتماعية» – ولا في مجال مناقشتها، بل نحب أن نقول إن أمين الريحاني استطاع إيراد هذا السيل من الأفكار ضمن نسيج روائي، متشابك، ومتعدد الأصوات، طريف وساخر ومشوّق غالباً، الأمر الذي يجعلنا نرى في روايته هذه شكلاً متقدماً على صعيد الفن الروائي في تلك الفترة، وهذا يطرح مسألة ضرورة إعادة النظر في التقييم الفني، لا الفكري فقط، لأدب الريحاني.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن تداخل أصوات شخصيات الرواية الثلاث (خالد–الراوي–شكيب)، يحمل في الوقت نفسه دلالة على كون هذه الشخصيات الثلاث، تصور وتمثل، في جوانبها الأساسية، الحالات المختلفة والمتناقضة، لشخصية واحدة هي شخصية: خالد التي تحمل جوانب، مجرد جوانب، من شخصية الريحاني، وفي هذا أيضاً دلالة على القدرات التأليفية في الفن الروائي عند أمين الريحاني.

وهو –في الرواية– يتعاطى مع فلسفات العصر ليس من موقع الإيمان المطلق بتيار من تياراتها، بل من موقع الناقد المتفحّص والباحث بشكل محموم عن فلسفة اجتماعية يطمئن إليها، ويطمئن على الأخص إلى الانسجام بين جانبي الفكر والعمل، والعقل والروح، في سلوك الآخذين بهذه الفلسفة.

من هنا، نلمس، على مدى الرواية كلها، تلك الروحية الفكهة والساخرة التي يتعاطى بها الريحاني –المؤلف– مع شخصية خالد بالذات، ومع مختلف الأفكار والفلسفات والتيارات والحركات الاجتماعية التي يمر بتجارب معها، فكأنه في هذه المسافة، الفنية والفكرية التي يخلقها بين القارئ وبين الأحداث والشخصيات والصور والأفكار التي تتتالى، وتتناقض، أمامه –كأنه، بهذا، يمارس أمتع صفات الديمقراطية الفنية، إذ يجذب القارئ إلى التفكير وإلى الاختيار الحر بين الأفكار والمواقف والحالات. وهو، بهذا، يصل إلى عقل القارئ وإلى تحريك قدرات التفكير عنده، عبر الإمتاع الفني.

على أن الخيط الأساس الذي يمر عبر كل التجارب مع هذه التيارات والأفكار هو: التفتيش المحموم عن السبل والمناهج والأنظمة والأفكار التي تضمن التقدم الاجتماعي والتطور العلمي لبلدان الشرق، التي كان يرى أن عليها أن تستعين بكل منجزات العصر العلمية والفكرية دون أن تفقد روحها الإنسانية، مع ضرورة ترسيخ ديمقراطية حقيقية تحترم الإنسان وترى فيه القيمة الأساسية للمجتمع.

هذا الهدف، لم يرَ الريحاني، في تلك الفترة، ولم يرَ لاحقاً، أن نموذج الرأسمالية الأمريكية يمكن أن يوصل البلاد المتخلفة إليه.

خالد يكتب في مخطوطته: «آه، يا أمريكا، يا من يحبها خالد ويكرهها على حد سواء، يا أم الرخاء والازدهار والتعاسة الروحية، سوف يأتي ذلك الوقت، وسوف ترين حينذاك أن ذهبك هو غير حقيقي ليس إلا، وأن سنداتك المذهبة الأطراف ليست سوى أحكام بالموت. وأن رب المال والثروة الذي تعبدين هو جثة متوّجة على كومة روث. ولكن أنّى لك أن تَرَيْ هذا الآن، لأنك ما زلت إبان الفجر الزائف، تكافحين بفوضى وتشويش، وتعبدين جثّتك العملاقة والمطروحة فوق مزبلة، وتلتهمين أولادك الروحيين، أجل، أمريكا تعيش الآن في الفجر الكاذب» (ص145).

كتب الريحاني رؤاه هذه في مطلع القرن الماضي!

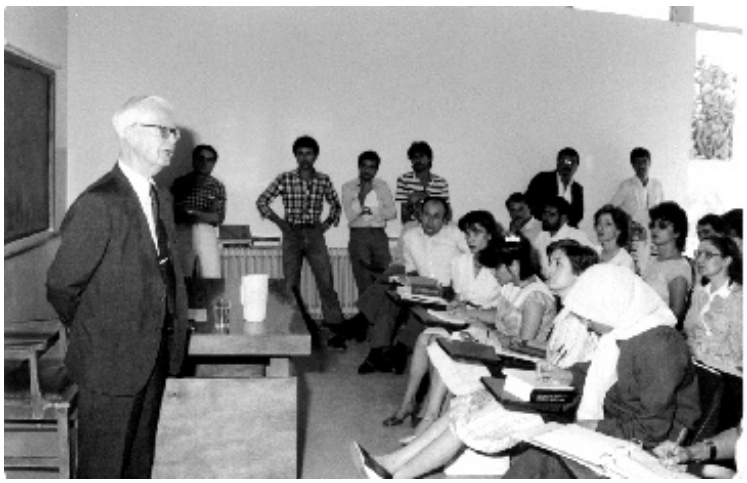
فإذا أتيح له –ولنا– الآن أن يكتبها من جديد، فهل سيعيد صياغتها؟ أم يحوّر بعض كلماتها؟ أم يتركها كما كتبها، في زمانه ذاك، عن زماننا هذا؟

... وبالرغم من أن هذه الرواية تحفل بالكثير من هذه الصياغات الفكرية للمواقف الاجتماعية والتأملات السياسية والرؤى المستقبلية، فهي تطرح نفسها (حتى بعد مرور 98 عاماً على ظهورها) كعمل روائي متميز، ومن نوع خاص، مثير للجدل وللنقاش، من حيث أنها شكلت وتشكل عملاً فنياً غنياً جداً على صعيد الفن وصعيد الفكر معاً.

وفي ظني، أن **كتاب خالد** كنوع أدبي مركب، وريادي، لا يزال يطرح علينا، وعلى الرواية العربية، وتاريخها، أسئلته حتى يومنا هذا ♦

حـــوارات

سـمـيرة قـعـوار



كلينث بروكس

أعدّ الحوار: سميرة قعوار

التقيت* كلينث بروكس أول مرة صيف عام 1983، عندما كنت في زيارة بحثية لجامعة ييل من خلال منحة فولبرايت. على بعد أمتار من مكتبة المخطوطات الشهيرة بايناكي جلس رجل طاعن في السن على مقعد حجري ينتظر باص آخر النهار بعد أن أغلقت المكتبة أبوابها. جلست بجواره منتظراً قدوم الباص. كان يمسك بكتاب يقربه إلى نظارة سميكة وكأن الكتاب أصبح عدسة لاصقة لتلك النظارة. دفعني المشهد دون أي تكلف إلى إخراج كتاب أدفع به الحرج عن نفسي على الأقل لأصبح تلقائياً جزءاً من المشهد. وبعد ما يقرب من ساعة أو أكثر وصل الباص. صعد بروكس سلم الباص بكل ما تبقى لديه من قوة الثمانينيات من العمر. تعمدت أن أجلس بجواره. سألته هل أنت الأستاذ بروكس؟ أجاب بالإيجاب وسألني بدوره عن اسمي وعن بلدي. علّق قائلاً: رغم أننا (أمريكا) وصلنا تاريخ المشكلة الأزلية متأخرين (أي بعد بريطانيا)، إلا أن ما أحدثناه من أذى يفوق كثيراً أصحابنا (الإنجليز) الذين ثبتوا المشكلة التي صنعوها على تاريخ الخارطة العالمي. وبدعابته المعهودة استرسل قائلاً إن ما فعله أصحابنا يذكرني بالدعاية الشائعة التي تقوم بها شركة الباصات المشهورة في أمريكا. وأود أن استسمح القارئ عذراً أن أنقل كلمات بروكس نفسها بالإنجليزية:

«Greyhound bus، leave the driving to us»

*محمد شاهين.

استطرد قائلاً الله أعلم إلى أي تدهور ستؤدي قيادة بلدنا لقضية بلدكم.

كان من الطبيعي أن أفكر في دعوته إلى الجامعة الأردنية. اتصلت مع مؤسسة فولبرايت في واشنطن أعرض عليهم المشروع. أجاب السيد هيولاك المسؤول عن برنامج الزيارات العلمية في الشرق الأوسط أنه لا يوجد لديهم أي تحفظات بل أنهم سيسعدون بزيارة شخصية في مثل هذه القامة، غير أن بروكس من ناحيته ذكر لي أن أيام سفره وترحاله لم تعد قائمة كما كانت أيام الشباب، لكنه طلب مني أن نتواصل بعد عودتي إلى الأردن.

وبعد سنة ونيف من التواصل، حضر بروكس من خلال فولبرايت إلى الأردن بتاريخ 1984/4/29 ليقضي أسبوعين يحاضر طلبة قسم اللغة الإنجليزية وآدابها في موضوع النقد الأدبي. وسأترك الحديث عن هذه الزيارة التاريخية لمناسبة أخرى. لكني أود أن أعرج بسرعة على بعض الذكريات، أولاها: أن رئيس الجامعة آنذاك كان قد اعتذر عن حضور الغداء الذي أقامته الجامعة على شرف الضيف قبيل مقابلته الضيف بساعات. بعد المقابلة قرر رئيس الجامعة مجدداً أن يحضر الغداء. أما نائب الرئيس الأكاديمي الذي كان مبتهجاً بحضور بروكس إلى الجامعة، ربما بحكم تخصصه القريب من اهتمام بروكس، فقد طلب من بروكس ألا يغضب من ترجمته بعضاً من أعماله إلى العربية دون إذن مسبق. رد بروكس قائلاً إنه لا يجني أرباحاً من النسخة الإنجليزية فكيف العربية؟ وقابل الاعتذار بالشكر لنائب الرئيس الذي تجشّم مشقة الترجمة. طلبت من بروكس أن يعينني على قراءة قصيدة إليوت «الفتاة الباكية» وهي قصيدة جاء تركيبها مكثفاً معقداً فهي صورة مصغرة عن القصيدة الطويلة الأخرى «صورة سيدة». يكمن تعقيدها في دراميتها. على الفور أجاب بروكس أن ما يفعله إليوت في هذه القصيدة شبيه بما يفعله مخرج سينمائي كفء من هوليوود! لا أعرف مدخل صدق لهذه القصيدة أبلغ من هذه المقارنة التي يمكن أن يشعر القارئ أنها تفتح أبواب القصيدة على مصراعيها! وعبارة شبيهة سمعتها منه هي أن النقد مهما علا شأنه سيذهب ويبقى الشعر. والمعروف أن كتابه فهم الشعر Understanding Poetry ما زال يدرس كنص أساسي لطلبة الدراسات الأدبية في مختلف الجامعات شرقاً وغرباً.

أما ما أريد أن أذكره هنا، بشكل خاص، الانطباع الإيجابي الذي تركه طلبة القسم عن بروكس. في أكثر من مناسبة أكد بروكس أن الطلبة الذين حاضرهم في قسم اللغة الإنجليزية وآدابها على مدى أسبوعين هم من خيرة الطلبة الذين قابلهم في حياته، وسمعته يذكر ذلك في مؤتمر عقدته جامعة مين عن إليوت عام 1988. لو كان بروكس ما زال على قيد الحياة لكتبنا له نخبره أن القسم الذي تشرف طلابه بالاستماع إلى محاضراته قد حصل على المرتبة الأولى بين أقسام الجامعات الأردنية في معيار الجودة، ولأكدنا له تجليات شفافيته الصادقة ورؤيته الثاقبة.

قامت سميرة قعوار، طالبة من طالبات القسم المتميزات، بإعداد وتحرير هذه المقابلة التي أجريت مع أهم أركان النقد الجديد والذي ترك بصمة نقدية بارزة في تاريخ النقد الأدبي الحديث ما دعا النقاد لاحقاً أن يصنّفوه بـ The Father of New Criticism. وقد ازدهر هذا النقد في أربعينيات وخمسينيات القرن الماضي، ويمكننا القول أن البنيوية نشأت لاحقاً على أنقاضه.

❖ تبدو وكأنك تقلل من قيمة الثقافة والمجتمع بالقياس إلى الفن. هذا أمر يصعب قبوله في العالم الثالث في مناطق مثل الأردن، حيث تشغل العلاقة بين الثقافة والمجتمع القارئ كثيرا. لعل الأمر يختلف في الغرب؟

– أظن أنك محقة في طرح هذا السؤال. إننا نعيش في عالم شديد التخصص في الأدب الأنجلو ساكسوني، حيث يصعب علينا جميعا فعل كل شيء في الآن نفسه. ولقد جئت في زمن شعرت فيه أن التطابق مع الثقافة، مع حياة الكاتب كخلفية، كان قويا إلى درجة تصغير شأن العمل الفني. ولهذا فقد أصبت قدرا من الشهرة إذا كنت شهيرا بالفعل لكوني مشغولا، إلى حد بعيد، بالعمل الفني بمعزل عن السيرة الذاتية والتاريخ الثقافي.

ومع ذلك فإنني في الحقيقة شديد الاهتمام بالتاريخ الثقافي، ويمكن أن أدلل على ذلك بكوني من جنوب الولايات المتحدة، وأنا شديد الولاء لمنطقتي، وهي من أكثر مناطق أمريكا وعيا بثقافتها. ففي الحقيقة أننا خضنا، لمدة أربع سنوات، حربا دموية لكي نتمكن من الانفصال عن الولايات المتحدة قبل حوالي مائة وخمسين عاما. إنني مهتم كثيرا بثقافة الجنوب، وقد كتبت أكثر عن تلك الثقافة خلال السنوات الأخيرة. لكن دعينا نضع الأمر على النحو التالي: يمكن للمرء أن يكون مهتما أشد الاهتمام بأشياء معينة، وهو يفضل أن يقوم بوظيفته بدلا من أن يكتب عن أشياء أخرى مختلفة. أظن أنني مشغول جدا بتلك العلاقة [بين الثقافة والمجتمع]، كما ينبغي لأي امرئ من العالم الثالث، أو أي مكان آخر، أن يكون مشغولا. لكن ما حدث في الولايات المتحدة، في الثلاثينيات على سبيل المثال، وخصوصا في زمن هيمنة اليسار والماركسية، هو محاولة جعل الأدب صنيعة برنامج سياسي، ولا شيء أكثر. أي ما يسمى روايات الطبقة العاملة التي نسي معظمها لكونها لا تمتلك أية قيمة أدبية عابرة للزمن.

❖ تقصد أن الشهرة التي نلتها كانت نتيجة لكونك عملت في زمن كان فيه الناس مشغولين بتلك العلاقة.. أي أن الأمر كان مجرد رد فعل؟

– هذا صحيح. إنه رد فعل. إنني متعاطف مع أي شخص يعمل بذلك الهاجس. في الحقيقة أن لدي، أنا وزوجتي، صديقا شابا من المسيسيبي يدير معهدا ثقافيا جنوبيا، وهو مهتم بالثقافة الشعبية، وتطور اللغة والتاريخ، ونحن نشجعه ونطري اهتماماته.

❖ ومع ذلك تبدو معاديا للتشديد على السياق الثقافي الذي يشكل خلفية عمل فني ما، ولا تفضل تأويله على هذه الخلفية.

– بلى، لأن السياق الثقافي قد يكون مهما بالنسبة لقطعة أدبية غير مهمة كما هو بالنسبة لقطعة أدبية شديدة الأهمية. أظن أن السياق الثقافي مهم دائما. أظن أنه معطى من المعطيات. لكنه، هو بذاته، لا يدلك على قيمة قراءة العمل، إلا إذا رغبت في قراءته كنص دعائي، أو كنص ذي لون محلي، أو شيء من هذا النوع. لكن في تلك الحالة، فإن الأفضل أن تقرئي نصاً تاريخياً خالصاً أو شيئاً عن الجيولوجيا. لدينا، على سبيل المثال، وفي الولايات الأمريكية الجنوبية، قدرا هائلا من الأعمال الأدبية الرائعة المشبعة تماما بالتاريخ الثقافي: روايات فوكنر. إنه يخاطب الفرنسي والياباني، وكلاهما سيكونان معجبين به، رغم أنه متشبع بمادة لغته، ببيئته وثقافته.

عندما قمت بتدريس أدب فوكنر، وقد درّسته في جامعة ييل، كنت أدرّسه كجزء من مساق آخر.

المرات الوحيدة التي درّست فيها فوكنر كمساق خاص كانت خلال السنوات الأخيرة في ييل. وقد وجدت أن خمسة وثمانين في المائة من الطلبة الحاضرين لم يكونوا من الجنوب. لذا كان علي أن أشرح كثيرا، خوفا من أن تفوتهم القيمة الأدبية لأنهم قد لا يعرفون ما يتكلم عنه. لو أنني درّست بلزاك، وطلبتي الأمريكان لا يعرفون شيئا عن الثقافة الفرنسية التي يصدر عنها، لكان علي أن أجعلهم يتعلمون شيئا، يتعلمون الكثير، إن كان ذلك ممكنا، لكي يتعرفوا على القيم التي نرغب في تقديرها حق قدرها.

❖ هل كنت طري العود وقتها مبتهجا قليلا بخصوص ذلك؟ أي عندما كنت من أنصار الحاجة إلى التشديد كثيراً على دليل الإثبات الداخلي للعمل الفني، لربما في الوقت الذي كنت تقوم برد الفعل على مدرسة مختلفة.

– بلى، قد يكون الابتهاج تعبيرا مناسبا لوصف الوضع. أتوقع أن يكون ذلك صحيحا. عندما يتقدم المرء في العمر، وأتمنى أن يصبح أكثر حكمة، فإنه يصبح أكثر تسامحا. يمكن أيضا أن نعبر عن الأمر بطريقة أخرى، فعندما يريد المرء تسجيل نقطة في مناخ سجالي فمن المتوقع أن يكون أكثر حدة، وأن يشدد على نقاط بعينها؛ وهو الأمر الذي ستخف حدته فيما بعد. وفي الحقيقة أن الكثير من تلك النقاط قد تم كسبها، وليس علينا أن نجادل بشأنها مرة أخرى. ومن بين الأشياء التي تدعو إلى الابتهاج حقا ما قاله أستاذ في جامعة فرجينيا، هو إيهرين بريس Ehren Preis، بخصوص ما كان يفعله عدد منا. فقبل خمسة عشر أو عشرين عاما قال الرجل: «ليس علينا أن نجادل بشأن النقد الجديد مرة أخرى. فما هو جيد فيه قد تم امتصاصه وتمثله منا جميعا.»

في الواقع، ما يحصل الآن هو أننا نواجه رد فعل حادا على النقد الجديد الذي يقع في اتجاه آخر تماما. لكن في مقدوري العيش بسعادة جنبا إلى جنب مع المؤرخ الثقافي لأننا كلينا ضروريان. باستطاعتي رؤية ذلك ونحن نكمل، ولا ننافس، بعضنا بعضا.

❖ ما هي وظيفة النقد الأدبي من وجهة نظرك؟

– حسنا، أظن أن له وظائف عدة. وأنا سألقي محاضرة العام المقبل، محاولا توضيح هذا الأمر. لقد تكلمت عن الموضوع في الماضي. إنه مهم للغاية في حضارتنا. إنه مهم في الغرب بخاصة، حيث هيمنت علينا الآلات التي صنعناها، والتقنيات التي أوجدناها، ما جعل النوع والقيمة الإنسانيين تعانيان وتكابدان بشدة. إن من بين وظائف الأدب، كما يبدو لي، مساعدتنا على فهم الإنسانية أكثر؛ وأنا أعني أشياء تتجاوز التركيبة النفسية، أو التركيبتين الاجتماعية والاقتصادية، هذه أشياء مهمة طبعا إنني أعني الطريقة التي نرى بها نحن البشر، البشر جميعا، العالم وندركه ونفكر به. الآن أظن أنه ليس الأدب وحده ما يفعل ذلك. أفترض أن الفلسفة والدين، بصورة حصرية، وعلى الأقل في الماضي، كانا المصدر العظيم لذلك؛ لقد كانا يحميان القيم الأساسية ويعملان على بث القيم الإنسانية العظيمة، أي القيم الكونية. بالتأكيد أن للأدب دورا يلعبه في هذا الشأن، لكنه قد ينسى بسهولة. وإذا كان في مقدوري أن أقوم بتبسيط الأمور إلى درجة السخف فإن بالإمكان قول ما يلي: إن العلم يوفر لنا وسائل العيش. وإذا أردنا أن نقوم بمهمة ما بصورة ناجعة فإنني أفترض أن باستطاعة العلم أن يوفر لنا الآلات، والمعدات، وحتى الآلات المعقدة التي تمكننا من القيام بمهمتنا تلك. وهذه بالطبع وظيفة مهمة إلى أبعد الحدود. إننا نقدر العلم بسبب نظريته،

نظريته الخالصة، لكن الإنسان العادي يقدر العلم لأنه يضع هذه الآلات بين يديه، وهي تزوده بوسائل العيش. من ناحية أخرى، فإن لدى الأدب الكثير مما يعطيه للإنسان العادي من أهداف وغايات عظيمة يعيش بها.

❖ هل يحدث أن تتخوف أحيانا من أن قرننا العشرين أصبح موثقا أكثر فأكثر إلى روح الآلة؟

– بل إنني شديد التخوف. في الحقيقة أنني أشعر بأكثر من ذلك. أشعر باليأس وأنا أرى ما يحدث في معظم الجامعات الأمريكية. لقد كف العديد منها عن أن يكون جامعة، وأصبح بإمكاننا القول إنها مجرد مدارس للتدريب. مدارس التدريب مهمة بلا أي شك، ونحن بحاجة إليها. نحن بحاجة إلى مهندسين من التخصصات كافة، بحاجة إلى تقنيين. ومع ذلك، فإننا بحاجة إلى فحص الغايات، إلى أن نرى أي نوع من الأهداف نسعى إليه، وإلا أصبحت الحضارة مثل رجل الحكاية الذي كان يرتدي أحسن حلة ولكنه لا يعرف إلى أين يذهب، أو كرجل لديه أجمل سيارة ولكنه لا يعرف إلى أين يقودها.

❖ تقول إنك لا تلتزم بما يطلق عليه نظرية «الفن للفن» وأنك تؤمن أن تأمل الفن الأدبي يوفر لنا معرفة بأنفسنا فيما يتصل بالواقع كما يعرفه البشر. هل يعني هذا أن النقد الأدبي تخصص له عناصر ومعايير كونية؟

– أظن أنه يمتلك تلك المعايير، في النهاية. ومن الواضح أن على كل ثقافة أن تتوصل إلى تلك المعايير بنفسها؛ على كل ثقافة أن تسعى إلى إنجاز ذلك بطريقتها الخاصة. إن من السخف الحديث إلى شخص عن جمال الشعر الإنجليزي إذا لم يكن ذلك الشخص قادرا على القراءة بالإنجليزية، كما أن من غير المجدي إخباره عن القصائد الأروع في الفلسفة الصينية إذا لم يكن يتقن اللغة الصينية أو أنه لا يجد ترجمات جيدة لتلك القصائد، إلخ.

إضافة إلى ما سبق، فإن لدى كل ثقافة دعاواها بنوع من الحدوس الخاصة بالقيم الكونية. وأنا أعتقد أن تلك المعايير موجودة. إذا لم تكن موجودة فإنه يبدو لي أن مسعى الثقافة، والثقافة الرفيعة بخاصة، ذو طبيعة نسبية. وسوف أفقد اهتمامي إذا كان الأمر كذلك. لست مهتما كثيرا بالموضة الرفيعة، بالتغير في الموضات. إن كل موضة تصبح بلا ضرورة بعد خمسين عاما، بعد عشرة أعوام، ويتم استبدالها بغيرها. أظن أن لها قيمة ثابتة. لكن بالتأكيد أن أية ثقافة لا تستطيع التوصل بصورة أوتوماتيكية إلى وصفة مبسطة، ويصبح لتلك الوصفة قيمة ثابتة. أظن أن ت. س. إليوت توصل إلى الحكم الصحيح، أكثر من أي شخص آخر في زماننا، حين شدد على عدم وجود تقدم في الفن. في العلم ثمة تقدم. بإمكاننا ملاحظة أننا نتقدم خطوة خطوة، نبني على ما سبق. ثمة إحساس أننا نتقدم تقنيا في الفن ونبني على ما تحقق تقنيا في الماضي؛ وحتى في الأدب يحصل ذلك، لكن ذلك يبدو محدودا للغاية.

ليس شكسبير أفضل من هوميروس لأنه جاء بعده، وليس أودن أفضل من شكسبير لأنه جاء بعده أيضا. هذا كلام فارغ لا معنى له. إن على المرء أن يرى الدائرة، مركز الدائرة ولنفترض ان تلك الدائرة مكتملة ونحن نأتي بالضرورة من مراحل وثقافات مختلفة، ونسعى إلى الاقتراب أكثر فأكثر من ذلك المركز الأسطوري. لكن أيا منا لن يصل إلى ذلك المركز. ومع هذا فإن المسألة ليست سباقا أو تنافسا بين فرقاء مختلفين. المهم هو كيف يستطيع

كل منتم لثقافة بعينها أن يتوصل إلى شيء معين يمكن أن نعده كونيا.

بهذا المعنى، أظن أنني أختلف عن الكثيرين الذين لا أومن بمسعاهم في الوقت الحاضر، حيث يمكن لي أن أقول، في حدود معرفتي، إن الحركات الأدبية الأخيرة تبدو نسبية خالصة. حسنا، إنني لا أعرف عنها بما يكفي لكي أتحدث بثقة حتى تبدأ تلك التيارات في التعبير عن نفسها بلغة مفهومة غير تلك الرطانة التي تكتب بها الآن. لا أستطيع أن أفهم ما يكتبون. لكن ما أستطيع فهمه أنهم يقولون إن اللغة بلا مرجع؛ إنها ذات طبيعة تناصية. كل قصيدة مبنية على أخرى، وكل رواية تطلع من رواية قبلها. لا تسألني عن التفاصيل، عن حقيقة أي شيء. لا علاقة للكلمات بالواقع. إنها تتصل ببعضها بعضا بصورة اعتباطية.

❖ أفترض أنك تتحدث عن البنيوية.

– إنني أتحدث بالفعل عن البنيوية، خصوصا عن التفكيكيين الذين يتخطون البنيوية ويبدو أنهم يقولون إن كل شيء هو مجرد لعبة محكمة مثيرة للاهتمام من ناحية معينة. لكنك لا تقرئين شكسبير أو دانتي أو هوميروس لكي تتحدثي إلى الناس عن الميراث الثقافي الغربي. أنت لا تتعلمين من هؤلاء، أو تقرئينهم لتتعلمي شيئا عن البشر وصراعاتهم مع أنفسهم ومع بيئاتهم ومع جيرانهم. إنك ببساطة تتعلمين سياق العلاقات الجميلة بين الكلمات التي يمكن أن تتشكل من خلال تغيير علاقاتها.

❖ لكنك لا تميل إلى وجهة النظر التي تقول إن ثقافتنا هي ما يملي علينا طريقة نظرنا إلى الواقع بطريقة مختلفة؟

– حسنا، أظن أن ثقافتي تحدد، بالطبع، شكل مقاربتي للقيم الكونية التي أعتقد أنها تقيم في أساس الواقع، بل إنها تشرط ذلك الواقع. لكن أظن أنه إذا حدث وحددت تلك الثقافة طريقة نظري إلى الواقع بصورة تامة فإن شخصين ينتمي أحدهما إلى ثقافتي والثاني إلى ثقافتك لن يلتقيا أبدا، فلو كانت ثقافاتنا مختلفة تماما عن بعضها بعضا، وكانت رؤيتنا للفنون وقيم الحياة مشروطة تماما بأنظمة مختلفة، فإنني لا أرى أية إمكانية للإيمان بوجود أرضية مشتركة. وهذا عنصر آخر من العناصر التي ينطوي عليها الأدب. يبدو الأدب قوة عظيمة دافعة من قوى التسامح. إنه يستطيع توسيع خيالنا، ويمكننا من وضع أنفسنا مكان أشخاص من طبقة مختلفة أو زمن آخر، وأخيرا من ثقافة مختلفة، ويكون في مقدورنا النظر إلى العالم بالطريقة التي ينظرون بها إلى العالم. وإذا كان الأدب قوة تحضير وتمدين بأي معنى من المعاني، فإن لذلك مردودا جيدا، ونحن ببساطة في أشد الحاجة إليه. هذه، على أية حال، فكرة قديمة، قديمة. هذا ما كان يؤمن به نقاد الأدب ومنظروه الإنجليز في القرن الثامن عشر، ولربما في فرنسا كذلك؛ أي أن من بين فضائل الأدب العظيمة أنه يعلم البشر فهم البشر الآخرين ويجعلهم متسامحين معهم.

❖ في بعض الأحيان أجد الناس هنا، على سبيل المثال، مشغولين بمشكلات ضاغطة لقد عانى هؤلاء الناس كثيرا وقد جرى اقتلاعهم، وهم مشدودون تماما إلى الشعر الذي يتكلم عن مأساتهم إلى الحد الذي يقصي الشعر عن طبيعته العامة، وهو ما يجدونه محبطا.

– هذا مفهوم على الصعيد الإنساني، ولدي حكايتي الشخصية أيضا. فبوصفي جنوبيا فإنني أشعر بالملل أحيانا من إحساس أصدقائي الشماليين

بصوابية رؤيتهم، لكن باستطاعتي على الأقل فهمهم. إنه أمر يجمع الناس على صحته. من الصعب أن يكون عكس ذلك. من جهة ثانية، أنا لا أعتقد أن هذا يغير من الرؤية العامة التي تتضمن الأمل أن يوما ما سيأتي تتحسن فيه الأمور بحيث نصبح أقل ذرائعية، وأقل حدة وعدوانية في آرائنا. لكن إذا كنا نعيش في زمن من الصراع يحطم القلوب، فإن الحدة والجدل العنيف أمران متوقعان. إن الأمريكان هم الأقل تمتعا بالفضيلة بهذا الخصوص. أستطيع أن أحدثك عن ذلك. إنهم الأقل تسامحا بمعنى من المعاني، وأنا أعتقد أننا القوة العظمى الأكثر انعزالا أنا أحب أمريكا وأشعر بانتمائي إليها. إننا نعتنق عقلية الجزيرة. هذا صحيح، نحن نعيش في قارة البريطانيون مشروطون منذ وقت طويل باعتناق منظور عالمي. إننا نرى أنفسنا محميين بالمحيطات، ومن ثمّ فإنه ليس مطلوبا منا الاهتمام ببقية العالم. وفجأة، ويا للدهشة، وجدنا أنفسنا قوة عالمية. لا أحد أراد ذلك. ورغم أن الشعب الأمريكي لم يشعر بالفخر فإن الكل سعداء بما حصل. أظن أن الإنسان العادي في الشارع بأمريكا لا يرغب أن يكون بلده قوة عظمى. لقد تخلينا عن الفلبين بالسرعة الممكنة، وكان علينا أن نغادر بورتوريكو أيضا.

❖ هل هذا هو الرأي السائد حقا؟ فما يقرؤه المرء في المجلات الأمريكية، كالتايم، العدد الأخير مثلا يدور حول الشعور بالابتهاج، حيث يتأثر المزاج الأمريكي بالشعور الوطني والإحساس بالفخر لما حصل في غرينادا★.

– حسنا، هذا شعور صبياني غير ناضج وإذا كان بإمكاني القول لنفسي إنني مسيس إلى حد ما، فإنني أعد ذلك نوعا من التفاخر والتبجح. فأن يشعر المرء بالفخر للانتصار على غرينادا [يضحك ضحكة خافتة] هو أشبه ما يكون بشخص عملاق يشعر بالفخر لأنه يستطيع التغلب على قزم. أظن أن شعب غرينادا، أتمنى أن أكون محقا في ذلك، قد تحرر. لقد كان في وضع سيء جدا. من جهة أخرى فإن ما وصلنا مؤخرا من غرينادا هو أنهم يفضلون ما كانوا عليه في الماضي. لكن لا أظن أن هذا شيء يتمتع بالعمق. لقد تم طبخ ما حصل في سياق حملة سياسية. كل واحد يريد أن يلف نفسه بالعلم في هذا الزمن، ويبدو عملاقا وذا مكانة. أظن أن الشعب الأمريكي أفضل من ذلك حقا.

❖ هل يمكن تطبيق أفكارك على الرواية، كما طبقتها على الشعر؟

– من الواضح أن مشكلات الحديث عن الشعر تختلف عن تلك الخاصة بالرواية. الرواية أكثر ارتباطا بالظرف المحيط بها بالضرورة، إذ تتوفر مساحة واسعة في هذا الشكل الأدبي تستطيع فيها أن تطور الأشياء بكثير من التفصيل. أما الشعر فهو وسط شديد الكثافة. حتى القصيدة الملحمية تتمتع بالكثافة إلى الحد الذي لا تتمتع به الرواية. لكن أظن أن المبادئ نفسها يمكن تطبيقها عليهما في النهاية. إن لدي اهتماما عظيما متناميا بالرواية؛ وأنا مهتم بصورة مخصوصة بجمع شيئين اثنين بدأنا بهما: المحلي والثقافي. إنني مهتم بالثقافي كما يتمثل في

★ الإشارة هنا إلى غزو القوات الأمريكية لجزيرة غرينادا الصغيرة في المحيط الهادي وقلب نظام الحكم اليساري، وتعيين حاكم موالٍ لأمريكا في صيف العام 1984.

رواية الجنوب الأمريكي. في الحقيقة أنني سأعطي بعض المحاضرات في تشرين ثاني المقبل عندما أعود، وسوف تكون عن رواية الجنوب، والطريقة التي عملت من خلالها على استخدام مصادرها من اللهجة الجنوبية للتعبير عن المنطقة. لهذا أنا مهتم أشد الاهتمام بالرواية، وأظن أن المبادئ نفسها يمكن تطبيقها عليها.

❖ هل نقدك للجدل الذي أثاره هارولد بلوم حول الكتّاب، وما أثاره ستانلي فيش حول القراء، يعكس شعورا من جانبك بأن النقد الأدبي في أزمة؟

– أظن أن النقد الأدبي، بمعنى من المعاني، هو على الدوام في أزمة. إن المشكلات نفسها تواصل الظهور بأشكال مختلفة، وينبغي التعامل معها مرة بعد مرة. أظن أن موقف فيش، لنبدأ به أولا، يقود إلى نسبية بلا معنى، إذا كنت قد فهمت كتابه الأخير؛ إنه يواصل تغيير موقفه باستمرار. يبدو لي أنه يقول في كتابه الأخير: إنك إذا قمت بتعليم فصل دراسي قصائد من القرن السابع عشر وكتبت قائمة من الأسماء غير المحددة على اللوح، فسوف يكون بمقدور هذه الأسماء كتابة تلك القصائد التي سألت الطلبة أن يبحثوا عنها. لقد أخبرني أحدهم قبل أيام أن فيش غير رأيه مرة أخرى، لكنني لا أعرف الموقف الذي استقر عليه الآن. أظن أنه روح معذبة لا تهدأ.

أما بلوم، فهو شخص يصعب علي اللحاق به. أظن أن آخر شيء قاله وبدا لي مهما أنه وصف نفسه بأنه غنوصي. حسنا، إن الغنوصية هرطقة عتيقة كنا ننسبها إلى المسيحية، لكننا نعلم الآن أنها تعود إلى ما قبل ذلك. لقد كتب واحد من ألمع فلاسفتنا السياسيين في الولايات المتحدة كتابا إثر كتاب يقول فيها إن هذه الهرطقة العتيقة قد ظهرت ثانية بصورة قوية مؤثرة في زماننا. وفي وجهة نظره فإن الغنوصية تقول إن العالم لم يخلق من قبل إله خيّر، رغم أن العالم خير بطبيعته. أظن أن على ذلك الرجل أن يتعلم كيف يتعامل مع نفسه بخصوص ذلك. لا. إن عالمنا الحالي الذي نعيش فيه قد تم صنعه من قبل شياطين شريرة، ومهمتنا، بما أننا ننطوي على الإله الحقيقي في داخلنا، تتمثل في إعادة خلقه، في تحويله إلى ما ينبغي أن يكون عليه. إذا كانت تلك قوة دافعة فهذا يعني أن الغنوصي هو شخص مثالي، وهو يؤمن بأفكاره بصورة مطلقة ولا يؤمن بصحة أفكار أي شخص آخر، وهو بمسك بقوة بمقاليد السلطة لأنك إذا كنت ترغبين في القضاء على عدد من البشر لتصنعي ذلك العالم الأفضل، فإنك بحاجة، لكي تحققي ذلك، إلى هتلر أو ستالين. إن هذا الرجل غنوصي بالضرورة. لا أقصد القول إن المسكين هارولد بلوم هو ستاليني أو ماركسي. وهو سيرتجف لو أصغى إلى هذه الفكرة. لكنني أجد كتابه الأخير مدهشا بالطريقة التي يقول فيها: لا تفكروا بالأدب بوصفه ينبثق من التأمل؛ فهو كتابة، صراع، إنه يحاول القبض على شيء، إدراك نفسه، يهيمن على المشهد. هذا هو الشيطان الغنوصي القديم داخله. إنني أصدقه عندما يقول: «أنا غنوصي يهودي»، وأظن أنه يعني بالغنوصي اليهودي حقيقة كونه يهوديا وأنه يعود إلى الوثائق اليهودية القديمة. لا أظن أنه يقصد أي معنى سياسي بذلك على الإطلاق. لكن أظن أنه يرغب بشدة أن يصنع من كل شاعر متمردا رومانسيا، شخصا مثل بليك أو شيللي؛ أو أنه يرغب في إعادة خلق العالم وإعادة تشكيل نفسيته ونفسيات الآخرين. لكن أرجو أن لا تقولي الكثير بشأن تعليقاتي على بلوم وفيش. إن فيش زميل شاب سابق في جامعة ييل، وفي الحقيقة أنه عمل قارئا مساعدا معي، وهو رجل لامع بالفعل.

بلوم في الحقيقة زميل لامع أيضا. وأنا لا أرغب في إيذاء مشاعرهما، أو التسبب في أي ظلم لهما. إن في ذلك قدرا من الغدر.

إن ما حدث هو ما يلي: إن أقسام اللغة الإنجليزية في أمريكا، وربما في أماكن أخرى من العالم، تعامل بوصفها أماكن بليدة ثقيلة الظل. وهم لذلك يبحثون على الدوام عن ضوء جديد، أو سيرك جديد، أو لاعبين جدد. إن فيش مشهور جدا، وكونه جديدا يجعله يحاضر في كل البلاد وكل أنواع الأماكن.

ما أظنه هو ما يلي: عندما كنت أنا وأوستن وارين نؤلف مقررات الدراسة ونحاول مساعدة الناس، نحاول تعليم الناس في فصول الدراسة كيف يقرؤون، فإن الشيء الوحيد الذي كنا نصر عليه هو: إن ما عليك أن تفعليه هو أن تستخدمي خيالك، وأن لا تكوني حرفية. من ناحية أخرى، عليك أن تكوني حذرة إن قراءة قصيدة أمام فصل دراسي صعبة للغاية، وهي تشبه إلى حد بعيد الذهاب إلى مدينة مجهولة تحت جنح الظلام. فليس هناك إشارات في الشوارع. عليك أن تتحسسي طريقك بنفسك. وفي لحظة من اللحظات، فإن الشارع الذي تظنين أنه سيقودك إلى المكان الذي تقصدينه ينتهي بك إلى زقاق غير نافذ. لكن عليك أن لا تضربي رأسك، رغم ذلك، بالحائط. عليك أن تعودي أدراجك وتقولي: «هذا حدس ضعيف، ولن ينفع؛ علي التخلي عنه. علي أن أتحسس المكان وأرى ما إذا كان ذلك سيقودني إلى المكان الصحيح في النهاية.» بكلمات أخرى، لم نقل أنا ووارين أبدا «عندما تقرأ قصيدة، إنس الثقافة واترك خيالك يسبح.» لقد قلنا دائما: «استخدم خيالك، لكن عليك أن تخضع للقواعد والمعايير. قم بفحصها لا على خلفية الثقافة تماما، بل بالنظر إلى سياق القصيدة. هل تسمح بقية أبيات القصيدة بهذا المعنى أو ذاك؟»

❖ هل تقصد أن هناك معنى واحدا أساسيا للقراءة، أم سلسلة عنقودية من المعاني؟

– هذا سؤال لامع الذكاء حقا سؤال تصعب إجابته. أعتقد بصورة مثالية أن هناك سياقا متماسكا واحدا، معنى واحدا، لكنني أود القول إن هناك عددا كبيرا من المعاني والظلال الفرقية. وهذه المعاني الظلية تضيف غنى إلى القطعة الأدبية. بكلمات أخرى، فإنني أميل إلى القول إن هناك أمرين اثنين يبدوان متعارضين سأقول إن هناك معنى أساسيا واحدا للقصيدة، ومع ذلك أقول بالقوة نفسها بأنه لا توجد قصيدتان، أقصد أن أي قصيدة إذا قرئت مرتين فإنها لن تمتلك المعنى نفسه. إنه لأمر شديد الغنى أنك عندما تتغيرين كقارئة من وقت لآخر فسوف تجدين أشياء مختلفة في قراءتك الثانية والعشرين للقصيدة لم تكتشفيها من قبل. سوف تنسين القصيدة، لكنها ستنبثق طازجة مرة ثانية بعد خمس سنوات. لذا فإنني لا أريد القول إن باستطاعتك اقتلاع قلب الغرابة والدهشة من القصيدة، لن تستطيعي فعل ذلك. من جهة ثانية، أظن أنك تستطيعين أن تري هاذين السبيلين أو السبل الثلاثة للوصول إلى معنى القصيدة، ولا أظن أنها ستكون متعارضة في النهاية، في الوقت الذي سيبدو فيه معنى غبي فاقع تحاولين فرضه على القصيدة متعارضا وغير مقنع♦

أقواس

أحمد زلط

شعيب حليفي

الغرب والشرق في الرواية: الحي اللاتيني نموذجاً

أحمد زلـــــط

تنتمي رواية الحي اللاتيني لسهيل إدريس إلى الروايات التي تطرح موضوعة الأنا والآخر أو الشرق والغرب. فهي رواية تصور العلاقة بين الشرق بعاداته وتقاليده ومعتقداته وبين الغرب بتوجهاته ونظرته إلى الفرد والعالم.

يحصل بطل **الحي اللاتيني** على منحة دراسية لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربي من جامعة السوربون في باريس، فينتقل من حي الخندق الغميق في لبنان/ الشرق إلى الحي اللاتيني في باريس/ الغرب، وهذا الانتقال هو بمثابة انتقال حضاري يمر فيه بطل الرواية ويشكل حبكة الرواية.

حين يصل البطل إلى باريس يشعر بأنه وصل عاصمة التحرر ورفض القيود، ولذلك فقد تخيل أنه سيروي ظمأه الجنسي سريعاً. يمر بطل الرواية (وهو بلا اسم، ولعل ذلك عائد إلى أن البطل يمثل حالة، فهو إذن ليس بحاجة إلى اسم) في رحلة بحثه عن المرأة في مراحل ثلاث؛ ففي المرحلة الأولى كان البحث عن مطلق المرأة، فباريس بلد الجنس ولذا فإن بإمكانه أن يلتقط أي امرأة من الشارع بمجرد نزوله إليه، ولكنه فشل فشلاً ذريعاً.

ثم دخل المرحلة الثانية وهي مرحل اصطياد المرأة، ولكنه تعرض للسرقة من قبل إحدى المومسات، وقد أحس بالإخفاق والإحباط العاطفي، وتعرض للخوف والقلق والاغتراب الذاتي والمكاني، ولم يستطع أن يتكيف لا مع شرقه المستبد الممل ولا مع الغرب العبثي، لأنه كان يتخيل أنه سيجد في باريس المرأة العارية الظمأى للارتواء الجنسي بعد أن ذاق الحرمان والمنع والكبت السياسي والاجتماعي في وطنه، إنه هروب من شرق التقاليد وطقوس الخوف والقهر إلى غرب الحرية واللذة الشبقية.

ولكنه في المرحلة الثالثة، مرحلة الحب، تعرف على فتاة شقراء في مقتبل العمر، ذات جسد فاتن ووجه جذاب، إنها جانين مونترو من الألزاس كانت تقيم معه بالفندق الذي كان يسكنه. بدأت العلاقة بابتسامات، ثم وصلت إلى مرحلة الحب الرومانسي الذي أعقبه الارتواء الجسدي. أحبا بعضهما بجنون وقضيا أوقاتاً جميلة بين قاعات السينما ومسارح باريس، وبين المقاهي والمطاعم، وبين الحانات والمراقص الليلية، يتناقشان في مواضيع مختلفة.

يضطر بطل الرواية إلى مغادرة باريس للتوجه إلى بيروت لأن أمه مريضة. ولم ترق فكرة السفر لجانين، ومع ذلك لم تستطع أن تمنعه من السفر ما دامت أمه تلح على رؤيته قبل أن تودع الحياة. وبعد وصوله إلى بيروت، أحس البطل بالغربة والملل والضيق بسبب ابتعاده عن باريس وحبيبته جانين التي كانت ترسل إليه عدة رسائل وكان آخرها رسالة تخبره بأنها تحمل في أحشائها ابنهما، وعليه أن يحسم مسألة بقائه في بطنها، كما عليه أن يحدد مصير علاقتهما. وتحت ضغوطات أمه وأخته، اضطر البطل أن ينكر هذا المولود الذي قد يكون ثمرة علاقتها مع خطيبها هنري الذي فض بكارتها في بداية الأمر. استسلمت جانين لرغبة عشيقها فأجرت عملية جراحية لإسقاط الجنين، وعانت في ذلك المرارة والألم الشديد وتدهورت صحتها وأصبحت بعد ذلك فقيرة معدمة ليس لها من يعيلها، ولا عمل يساعدها على مواجهة أعباء الحياة، ولاسيما أنها لم تنه دراستها ولم تحصل على شهادة من معهد الصحافة الذي كانت تدرس فيه.

في المقابل نتعرف على صديق بطل الرواية «فؤاد»، ذلك الشاب السوري القومي المتحمس لقضايا أمته العربية. له صديقة، تدعى فرانسواز، تدافع عن الاستعمار الفرنسي، لذلك يرفض فؤاد موقفها العنصري الذي لا ينسجم مع حقوق الإنسان وحق الشعوب في تقرير مصيرها وما دعت إليها الثورة الفرنسية. لذلك ينهي فؤاد علاقته معها، فهما على طرفي نقيض. فهو بحاجة إلى امرأة تدعمه في نضاله وتقف إلى جانبه.

عندما عاد بطل الرواية إلى باريس، وبخه فؤاد لأنه لم يلتزم بالحرية ولم يكن في مستوى المسؤولية، كما عاتبته مذكرات جانين ورسائلها التي اعتبرت نفسها فيها عائقاً كبيراً أمام طموح هذا الشرقي الذي ظفر بشهادة الدكتوراه، وبحبها الصادق الذي ضحت من أجله لكي يدوم ويثمر ويبقى حياً طوال حياتهما. أما جانين، فانتهى بها الأمر في كهف سان جيرمان لمعانقة أفكار سارتر في التحرر من المسؤولية والانسياق وراء الاختيار الوجودي والبحث عن المصير الإنساني المفضل. لقد فقدت الثقة في القيم والإنسان ومعايير الحياة التي يقننها العقل والمنطق، ولذلك فقد رفضت عرض بطل الرواية الزواج منها، مؤمنة أن هناك حواجز كثيرة تحول دون ارتباطهما.

لم يستطع البطل أن ينسلخ عن شرقه وجذوره

وما نشأ عليه من أعراف وتقاليد، وقد استوعبت جانين هذا الاختلاف الحضاري جيداً، على الرغم من أن عشيقها قرر أن يتزوج منها بعد أن عاتبه ضميره الحي. إنه صراع بين القيم الروحية والقيم المادية، صراع بين الشرق والغرب، صدام اجتماعي وأخلاقي وحضاري، وهذا ما تعبر عنه جانين في مذكراتها إلى عشيقها الشرقي بعد أن رفضت الزواج منه بسبب القيود الاجتماعية والفكرية والعقائدية بين الشرق والغرب. فيعود البطل إلى بلده حاملاً شهادته ليبدأ نضاله الوطني والقومي، ولتحقيق طموحاته وتطلعاته بين أحضان أسرته وشعبه وأمته. والرواية هنا تتنبأ بأفول الحضارة الغربية وسطوع الحضارة العربية.

كان للمرأة حضور بارز في الرواية، وقد استطاعت أن تكون رمزاً، فهي أكثر خصباً وغنى لتعبر عن أفكار الرواية، فهي مركب حضاري ذو أبعاد مختلفة. هناك جانين صديقة البطل التي تؤمن بحقوق الشعوب في تقرير مصائر ها، وتحب الشرق وتدافع عن العرب، وتقدر الحب والمسؤولية، وفيّة وصادقة في عواطفها ومبادئها، تضحي بكل ما لديها من أجل الآخرين. أما فرانسواز، حبيبة فؤاد، فكانت مثقفة وواعية ذوقها الفني رفيع بيد أنها كانت عنصرية تدافع عن نفسها الاستعمارية، بينما هناك على الصعيد الشرقي ناهدة، التي تمثل الفتاة الشرقية المؤطرة ضمن قالب لا يسمح لها بالتعبير عن رأيها، تخاف على شرفها وعفتها وجسدها وترتعد من وجود الرجل، وتولي أهمية كبيرة للمعتقدات والأنظمة الاجتماعية الموروثة حتى تحافظ على نفسها ووجودها بين أسرتها ومجتمعها.

أما الأم، فقد كان حضورها كثيفاً في الرواية، فهي تمثل الشرق بدفئه، وقد كانت علاقة البطل بأمه ملتبسة، فهو من ناحية يطيعها، ومن ناحية أخرى يريد أن تكون علاقتهما قائمة على الحوار وفيها قدر كبير من الحرية. ولعلها بذلك تمثل الشرق بعلاقاته وتشابكاته. وقد مثلت الأم- جانين صراع الشرق والغرب. وقد انتصر الشرق من خلال إسقاط الجنين، فالحمل مثل التزاوج بين الشرق والغرب، ولكن عملية الإجهاض تشي أن هناك عوائق كثيرة ما زالت قائمة بين هذا التمازج.

سرد الراوي الخارجي العليم بأحداث الرواية مستخدماً ضمير الغائب، يعطيه حرية التعبير عن دواخل الشخصيات، والتحرك من شخصية إلى أخرى لينقل معاناتها ونجاحاتها وإخفاقاتها، محاولاً قدر جهده أن يكون حيادياً وموضوعياً. وقد كان بناء الرواية بناء تقليدياً يسير في زمن صاعد. وقد امتدت أحداث الرواية على مدى ثلاث سنوات، بيد أن الرواية لم تحدد الزمن الذي جرت فيه أحداث الرواية، وذلك لأن الرواية تريد أن يبقى الزمن فيها مفتوحاً. ويذكر أن لغة الحوار في الرواية لغة فصيحة، كون الرواية تبشر بالمشروع القومي.

تندرج رواية **الحي اللاتيني** لسهيل إدريس ضمن الروايات الوجودية التي تركز على مقومين أساسيين وهما: الحرية والمسؤولية. أي أن هذه الرواية تصور عبث الشخصيات وقلقها ومللها وتحررها من القيود الاجتماعية والأخلاقية بحثاً عن ذواتها. ولكن تبقى الحرية عند البعض فوضى واستهتار مثل صبحي وعدنان، وعند البعض الآخر مسؤولية، كبطل الرواية وفؤاد. وهي تتفق مع المشروع القومي العربي. إنها رواية ذهنية تصور العلاقة بين الشرق والغرب من خلال المرأة كرمز فني♦

معجم موسيقي

شعيب حليفي

صباح الخير والمحبة سي محمد برادة وسي أحمد اليبوري،

هل تشكان في محبتي ووفائي لكما؟

اعتذار متأخر للدم

انتهت سنة أخرى وحلَّ عام جديد، جاء مثل قفزة بزانة مكسورة - بعدد قبائلنا - وأنا عاجز عن الكتابة والتفكير. مرت هذه المرة بمفاجآت على غير العادة. بعد شهر ديسمبر الذي اجتمع فيه عيد الأضحى وفاتح محرم والسنة الميلادية الجديدة والهجوم على أهالينا خلال ثلاثة أسابيع وافية في قطاع غزة بفلسطين. كما عرفت بلادنا زيادات في عدد من أسعار النقل والبنزين والحليب ومواد أخرى أساسية، وشكوى الفنانين من ركود سوق الفن بالمغرب.

جو بارد وأمطار لا تنقطع إلا لتعود مصاحبة لرعود تقصف الفراغ الذي امتلأ من حولنا، وبروق تهز الأيام وهي ورقة خفيفة عامرة بالعجز جعلتني أقفز مثل عداء بدون رقم أو زانة. أمشي فوق أرض محترقة. لم تعد حياتنا طبيعية وروتينية كما كانت، كما أصبحت عنيفا، سريع الغضب. بالتأكيد جرَّاء ما جرى لدمنا الفلسطيني وما يجري. أتتبع يوميا قنوات الأخبار بحثا عن انتصار أو انفراج وأنا عاجز كل العجز مثل الملايين لا أملك غير الغضب والغضب والغضب.

ـ مساؤك سعيد يا صديقي.هل هي ضربة يأس وإحباط مما يجري؟ أتستطيع أحداث مثل هذه أن تغلب الروح وتكسر تلك النوتة الموسيقية التي تضمن التوازن؟

ـ بل شيء آخر- بداخلك- يهزم الروح، ابحثْ عنه في نفسك تجده.

أرمي يدي داخل نفسي، فلا أجد سوى حزن الأنبياء المعتق وتأملاتهم في حالنا؛ رماد ساخن لبكاء حارق وصراخ لم يجف بعد.

ـ قال لي صاحبي وهو متعجل: أين أنت ذاهب؟

انتظر – قلتُ له – ولا تتكلم. دعني أهبط إلى روحي، أفتش عنها.الصوت كان صوتي..به بحة وطبقات أصوات ممحوة. مثل حواف تلك المائدة التي وُضع عليها العشاء الأخير. هناك رجل نوراني في الثالثة والثلاثين من عمره محاط بحواريه.. خلفه غدْرُ اليهود يتربص به.

تلمستُ وجههُ الحزين فسرى سؤالي إليه، نزلتَ الناصرة والجليل والقدس، وكنتَ دوما تلتفتُ نحو دمنا الذي ساح في غزة ثم تعود لتلتفتَ وأنتَ حزين إلى كل جهات دمنا المسفوح لأننا مسلمون لا مستسلمون.

كم عدد المظاهرات التي خرجنا فيها؟لا أعرف ولكنها كلها حول شيء فقدناه أو في طريق فقده، مسيرات كنا نودع خلالها كل شيء حتى أصبح سيرُنا اليومي والعادي في الشارع مسيرة لتوديع شيء دون أن ندري.

أنا مثلكم، أحتاج بعد كل معركة إلى رواية قصيرة جدا لا تتجاوز صفحاتها ظهيرة يوم من أيام الشتاء القديمة أو نوتة موسيقية خالدة أحياها كما لم تكتب، قبل أن أعود إلى ساحات التخييل وسواحل الأبخرة.

نفس الشيء بعد كل نص أكتبه..أحتاج إلى فترة نقاهة لأتخلص من آثاره، ومن ضرباته، وكل المفاوضات السريعة مع المعاني، وكل ذلك الفراغ المتعمد الذي يسقط فيه من يسقط !

ها قد أصبح دمنا محيطا سائلا بين محيطين، وصرنا أمة بلا دم نحن فقط ظاهرة صوتية ننتصر في المظاهرات والاحتجاجات، فيما أنبياء الله الذين اختارهم من الأطفال يموتون في غزة وهم يبتسمون. وغيرهم يقول: «اقتلوا الأطفال واطرحوهم أرضا يخْلُ لكم وجه العرب».

•••

تربصوا بي بعدما حرصتُ أن يبقى ثوبي نظيفا ونحن نمشي وسط الوحل. كانوا على يميني وشمالي وقد هموا للإيقاع بي. ولكنني كنتُ أعض على مصيري بكل ما أوتيتُ.

قبل أن أخرج، قالت لي أمي: هل أنتَ راحل إلى المدينة؟ لا تنس في طريقك غزة والناصرة والبيت. ثم سلمتني كُحْلا لعينيَّ، من البرد والغدر. وقالت لي خذهُ يا ابني حتى تُدفِئَ عينيك يا محمد.

ـ اسمي شُعيب يا أمي !

ابتسمتْ وصمتت لفترة ثم أردفت:أنت معجمي. انظر جيدا فالكحل أضاء كل السبل..سُبُلُهم..أنتَ خطوة أخرى في مصيرهم.

أنتَ مثلهم.بل أنتَ الشبيه المطلق لهم؛وأنتَ النفس الأبدية التي ظلت تُعد للمعارك والفتوحات وهي في الكهف، فنسيت نفسها حتى الآن.

شعرتُ برغبة روحانية في البكاء مثلكم.عدتُ وجلستُ بالقرب منها ثم دفنتُ رأسي بسرعة في حضنها، بل في ثدييها اللذين رضعتُ منهما عامين كاملين. وشرعتُ في البكاء، بكيتُ دموعا تتقطر حارة تساوي ما شربتُه حليبا، بكيتُ يا محمد القدر الذي يغسل مصيرنا.

– قالت لي: يكفي ما بكيتَ..قم والعب الآن ولا تنس أن تحفظ معجم الموسيقى؟

– أي معجم يا أمي؟

– لا تلتفت كثيرا، وارحل فالطريق طويل إلى نفسك. هناك تجد جلودك ونعالك القديمة في الكهوف التي رهنها الله لكَ.ستجدُ الأغاني التي رسمتْ روحك عاليا. هناك دائما.

• يا أمي:ليتني كنتُ...

علمتني أمي الحكي من خلال معجمها النهاري الذي كله أمثلة وحِكماً تفسر التدبير اليومي للحياة داخل البيت؛ وبالليل تروي لنا عن والدي مما سمعته من عماتي ونساء كثيرات وصلن إلى أخباره –فهو متكتم لا يروي شيئا عن نفسه – كما تروي لنا عن والدها الحاج راعا وسلالته الربانية ورحلاتهم المعراجية من ربوات الساقية الحمراء إلى دمنات ثم سطات.أما الشق الآخر من الحكايات فهي حكايات تعود إلى المتخيل الأمازيغي والشاوي.

في الرابعة عشرة من عمري كنتُ قد استمعت إلى كل حكاياتها وامتلأتُ بها، فالتجأت إلى قراءة ألف ليلة وليلة ومؤلفات قصصية متداولة.وفي نفس السنة بدأتُ أجربُ الحكي ليلا لأخوتي مما سمعته من أمي ومما قرأتُ ومن خيالي، مُحَرِّفا ومُضيفا حتى لا أروي لهم ما سمعوه حرفيا، كأن أغيِّر في الأحداث، خصوصا النهايات التي كنت أجيد تمطيطها بالتشويق.

الآن أريد أن أكون ذلك الطفل الذي كنته في السادسة من عمري، نبيّاً كاملاً بدون خطايا شعبه، خالياً من النوايا البشرية؛صفحة بيضاء تكتب عليها أمي حكاياتها الجميلة ويوَقِّع عليها والدي.

أمي... أنا الآن أحمل في يدي اليمنى خبز الشعير وبعض الزبيب. أتوجه إلى المَسَيَّدْ عند سيدي وفقيهي مولاي أحمد، الشيخ الوقور، بوجهه المشع نورا وبركة.أتمنى الآن لو كان حيا لارتميتُ على يديه أقبلُهُما عمرا كاملا، فقيهي الأول الذي علمني القرآن الكريم على لوح خشبي طُليَ بالصلصال وكُتب بالسمق.

ليتني كنتُ الآن مكانه بجلبابي أجلس حيثُ جلس؛أُعَلِّمُ الأطفال، على الحصير الأصفر، ما علمني في نفس الألواح وبنفس الأقلام القصبية المبرية بأناة وفن، وأُبصرُأمامي نفسي في صورة طفل في السادسة من عمره، لونه أسمر وعيناه جاحظتان بالدهشة، فيهما غفلة البدو ونوايا ربانية، وفي جزء جانبي ظليل– به كل الزخم الروحاني الذي حملته– تختبئ تدابيري الشيطانية لما نخرج أو نلعب أيام عطلنا نحمل فخاخنا وشِباكنا التقليدية المتربصة.

ما زلت حتى الآن مع أساتذتي، وهم لا يشعرون، أحس بنفس الإحساس أمامهم، ذلك الطفل الذي

يعتبرهم أولياء وأنبياء ومجاهدين، يحملون العلم والوحي والمستقبل، ومازلت أحفظ أسماءهم واحدا واحدا في شجرة روحي المورقة بمحبتهم من المسيد إلى مدرسة ابن تاشفين إلى ثانوية ابن عباد إلى جامعتي الدار البيضاء والرباط، كلما رأيتُ واحدا منهم يتحرك الحب في قلبي وروحي وينتابني شعور جليل واطمئنان سام.

• يوميات غزة بدون موسيقى

إحساس مشترك وعام بأننا نعيش نكبة أعنف من تلك التي مرت علينا من قبل. وبالتأكيد،ستبرز مفاهيم قوية تعبر عن واقعنا الجديد، تَجْرفُ كل الكلمات البائرة والتقييمات «المخدومة» بكل الأصباغ التي يُراد بها تزييف ما نحن فيه. ليس هناك تكرار، وهي إحدى معجزات كوننا.هناك تطور يأخذ مُدَدا في اتجاهات ما وبوتيرة معينة،ينتقل من مرحلة إلى أخرى.

توتر اجتماعي نتيجة الغلاء في عدد من أسعار المواد الأساسية رغم الانخفاض الهام في سعر البترول عالميا وتحقيق مداخيل هامة من مبيعات الفوسفات الخام.أصبحت الحياة التي نعيشها مثل روايةبدون موسيقى، مفتوحة يكتبها الجميع، لا قانون فيها سوى شرط وحيد يُلزم الجميع بألا حق لأحد في كتابة النهاية، فهي متروكة للشخصيات.

ثلاثة أسابيع من الحرب على غزة كانت طويلة وبئيسة وغاضبة. ضربة وعي أخرى قاسية.

الأسبوع الأول: الكنايات الجريحة

في صبيحة يوم السبت 27 ديسمبر، الساعة تشير إلى الخامسة إلا ربعا لبست جلبابي الصوفي وجواربي. أعدتُ الغطاء على الأطفال، وكان الظلام ما يزال ثقيلا ورخِيا. غسلتُ وجهي وأطرافي بماء ساخن، ثم هبطتُ إلى مكتبي.أشعلتُ المذياع ثم أطفأته لأُشعل الحاسوب ومن خلاله شغَّلتُ موقعا خاصا بالشيخ المقرئ عبد الباسط عبد الصمد. لدي رغبة منذ البارحة للاستماع إلى سورة يوسف بصوته الرخيم.

تمددتُ على الكنبة وتناولتُ ديوانا شعريا كنت قرأته في الصيف الماضي بعنوان «ما الذي يرى المرء حين يرى؟» للشاعر يواخيم ساتوريوس. لم أشعر بالوقت ثم نهضت وتناولت رواية «امرأة النسيان» لمحمد برادة التي كنت قرأتها ثلاث مرات من قبل.. أما هذه المرة، فعدتُ تحديدا إلى صفحات بعينها كنتُ تركتُ بها علامات مميزة. وهي تربو على ثلاثين صفحة متفرقة.

كان في نيتي هذا اليوم، بعد تناول الفطور، الاختلاء لكتابة يوميات شهر ديسمبر، وفي ذهني خطاطة عامة للبدء من ثلاثة أفكار فقط، وهي عيد الأضحى وكيف قضيته ثم فاتح محرم وأخيرا الأمطار التي روت أرواحنا قبل الأرض.

لا أعرف لماذا خطر ببالي أن أؤجل الكتابة إلى غاية يوم الثلاثاء بعد الزوال. فلدي ثلاث ساعات قبل اللقاء بأصدقائي بمقهى الشاوية. وضعت القلم بل خبأته وجمعت الأوراق في ملف خاص بها ثم صعدت إلى الطابق الأول،دخلت في الفراش. تمددت في كسل إلى غاية الثامنة تقريبا لأقوم على ضوء يوم جديد هو يوم عطلة.

في ذلك اليوم، وقبل أن أعلم بخبر قصف غزة جوا من طرف العدو الصهيوني، تصفحتُ الجرائد المغربية، وقد تضمنت أخبارا عادية وقصيرة عن الوضع الاجتماعي المقلق إلى جوار أخبار عدد من الفنانين والفنانات وأسرارهم الثمينة !بالإضافة إلى حوادث من قبيل فتاة تطعن خطيبها بسكين حادة.

مر الأسبوع الأول وقد توقفت عن القراءة والكتابة، وصرت مدمنا على متابعة الأخبار في القنوات العربية والدولية في الصباح والظهيرة والمساء. وفيه استكملت إجراءات سُلفة بنكية كنت في أمَس الحاجة إليها، بعدما لم أشأ اللجوء إلى والدي أو غيره من أصدقائي.

أحسستُ بأن إسرائيل لا تضرب غزة فقط وإنما تقصف مليارا من المسلمين في كل بقاع العالم. غزة هي مجرد كناية تنوب عنا جميعا.

الأسبوع الثاني: همس النهار

كنتُ أقول لنفسي وأصدقائي إن علينا أن نبقى أقوياء ولا نستسلم لهذا الواقع؛ لذلك لم نؤجل أنشطتنا الثقافية التي تربطنا بغيرنا، خصوصا وأننا من خلالها، نعبر عن تضامننا مع إخوتنا هناك بغزة. كما نعبر في المظاهرات التي شاركنا فيها بالدار البيضاء والرباط.

سعيتُ لحمل أي كتاب فلم أقدر، كما سعيت لحمل القلم والكتابة فلم أقدر أيضا وبقيتُ متابعا –على غير عادتي – للتحليلات والأخبار في كل القنوات الممكنة.

جرائد هذا الأسبوع مهتمة بزواج سري لفنانة شعبية مشهورة داخل المغرب وخارجه من رجل أعمال وبحضور بناتها، وقد جعلتْ منه اليومية المغربية مادة أساسية في الصفحة الأولى بعدد من الصور ومقالة شغلت حيزا كبيرا.كما تواصل جرائد أخرى جمع عدد من الأخبار حول غزة والمجتمع والحوادث المتعلقة بالمخدرات والجنس والقتل والمطر، وصحف أخرى تقص أثر السادة الوزراء وتبحث في ملابسهم وجيوبهم وأفكارهم.

في هذا الأسبوع انطلقت منذ خامس يناير حملة تلقي طلبات التسجيل ونقل القيد في اللوائح الانتخابية الخاصة باستحقاقات شهر يونيو القادم.

الأسبوع الثالث: تقرير ونهاية

استمرت المظاهرات والأمطار والزيادات في الأسعار والخلافات القاتلة بين الأدباء.كما تستمر الصحافة الوطنية في نشر أحداث طريفة ومهمة عن راقصة مراكشية تقتل زوجها لأجل عيون عشيقها الثري، فيما صفحات أخرى تُخبرُ عن حوادث مماثلة مستقاة حرفياً من ملفات الشرطة القضائية ومن قاعات المحاكم.

قرأتُ مقالا طريفا في جرأته وهو في الحقيقة بيان أصدرته النقابة الوطنية للصحافة بالمغرب بالدار البيضاء عقب ندوة في موضوع «الرشوة والصحافة»، وهو يدق ناقوس الخطر حول آفة تفشي الرشوة بالجسم الصحفي المكتوب والسمعي البصري بالمغرب.

أما غزة، فصامدة وسط كل هذا وذاك ووسط اجتماعات ضخمة وكثيرة للرؤساء والملوك والأمراء العرب؛ لكن إسرائيل تقرر توقيف حربها الغاشمة يوم سابع عشر يناير، بعد اثنين وعشرين يوما خلفت استشهاد أزيد من 1630 شهيد وإصابات لا تحصى في صفوف حوالي ستة آلاف مواطن فلسطيني.

وأنا جالس إلى جواره بالمقهى، وكانت الأمطار قد بدأت تعاود الهطول، كأنما تذكر شيئا وقال لي بغضب وبصوت فيه تأنيب: لماذا لجأت إلى سلفة من البنك؟ أنكرتُ وأنا أتساءل عمن أخبره بالأمر؛ لكنه لم يصدقني وظل مُصرا على تأنيبي وقال لي كلاما أدركتُ معه إلى أي حد كان غاضبا مني. قال إنه كان ينوي ألا يكلمني، وكان علي أن أعود إليه لا إلى مؤسسة قادت العديد من زبنائها إلى مآزق حقيقية.

ورغم ذلك بقيت مُصرا على إنكاري.

• هل نكون مثل ما كنا؟

انتهت الحرب لتستمر حروب أخرى، وقد بقيت أياما أُخَر متوجسا قبل أن أعود إلى حياتي الطبيعية:

– متابعة أخبار الظهيرة أو المساء في القناة الثانية والأولى؛ النوم في الظهيرة؛الاطلاع على البريد الاليكتروني والرد على الرسائل كل يوم سبت فقط؛ مراقبة صندوق البريد بعد زوال كل يوم ثلاثاء،حيث تصلني الرسائل والمجلات؛ الاجتماع الرسمي بالأصدقاء كل يوم ثلاثاء ابتداء من الساعة السادسة.

•••

هل نكون مثل ما كنا أم أن شيئا آخر انكسر فينا وتفتتَ.كل يوم نفقد حاسة وجزءا من ذاكرتنا.

لا بأس. دخلتُ في صراع مع مسؤولين محليين بإدارات عمومية بمدينة سطات لتورطهم في عمليات طلب رشاوى وبعدما أصبح صيتهما شائعا؛ وقد تعطلت مصالح العائلة لأني لم أشأ الدخول في هذا النفق، فكتبت تحقيقا في هذا الشأن نشرته «الجريدة الأولى» كما نُشر بصيغ مختلفة في صحف أخرى.

أحد الصحفيين الذي كنت أعرفه ويعمل بجريدة يومية في الصفحة الاجتماعية، حينما كلمته في شأن إعداد مادة إخبارية عن موضوع الرشوة بهاتين المؤسستين – بعدما قدمت له كل ما يثبت ذلك – قال لي شارحا، بتفصيل وجهة نظره: «نحن في العادة نريد أخبارا مثيرة. أما ما تتحدث عنه، فأمر عادي وشائع ولا يعتبر شيئا جديداً».

قلت له: هل ستنجز المطلوب لفضح الفساد أو جزء منه على الأقل، أم ستجرب خطابا قديما معي يخفي زلة فيك. أم تريد أن أكتب لك عن الموسيقى والمسرح والسهرات الأسبوعية؟

رد علي بأنه لن ينشره وكفى. وفهمت بدوري وضحكت وأنا أقول له بأنني لم أطلب منه أن ينشر لي خبرا في جريدة البابيس الاسبانية أو في التايمز آبويا !!! وفي نفس الأسبوع تتبعتُ الصفحة التي يشرف عليها وكنت أقرأها كاملة ففهمت لماذا ابتدأ ناقوس الخطر يدق.

عدتُ إلى الكتابة في ما هو اجتماعي بأسماء مستعارة، كما خطرتْ لي فكرة كتابة رواية قصيرة جدا – وهو أمر يدخل في صميم عملي وحياتي. أول شيء فكرت فيه اختيار موضوع حول شخصية مغربية شغلت منصب أول ناطق رسمي باسم الحكومة الخامسة والعشرين المسماة حكومة التناوب من 14 مارس 1998 إلى غاية سبتمبر 2000، أو في مرحلة أخرى وزيرا للتعليم في الحكومة السابعة والعشرين من نوفمبر 2002 إلى يونيو 2004، ثم بعد خروجه من الحكومة تم تعيينه مباشرة في منصب مدير عام مؤسسة القرض العقاري والسياحي وهو منصب سام أجره يتجاوز الخمسين مليون سنتيم شهريا.

وقد اخترت لهذا المحكي عنوان «الأزلية» انطلاقا من خطبه وتصريحاته إلى حواراته الأخيرة بسبب ما اتهم به من استغلال لمنصبه في تفويت عقارات مهمة بأثمان بخسة. وأعترف أني كنت مشدودا إلى تصريحاته وخطبه العجيبة التي كانت تأتي في قالب الأزلية (نسبة إلى سيف بن ذي يزن)؛ كما كنت قد تتبعت سيرته لما كان ثوريا ليبراليا وحداثيا في فرنسا، وأثناء دخوله المغرب والتخطيط لمشروعه الكبير بالنقطة والفاصلة، والذي أوصله إلى ما هو فيه الآن.

حكاية واقعية جدا وطريفة لكن إشكالا وحيدا يمنعني من كتابتها – الآن على الأقل– وهو كيف أكون موضوعيا في تخييل ما لا أستطيع التكتم فيه،كما أن عددا من أصدقائي القدامى ربما يفهمون أن «السرد» حول شخص منهم قد يُبلل آخرين.

لهذه الأسباب ومن أجلها تغاضيتُ عن الفكرة، وقلت لماذا لا أفكر في موضوع غير واقعي بل سوريالي وخيالي مائة بالمائة درءا لكل تأويل مغرض، خصوصا وأن المشتغلين بالشأن السياسي بعد التحول الذي عاشوه كاملا أصبحت لديهم حساسية مفرطة من النقد، وكل من ينتقدهم يعتبرونه إرهابيا ومشاركا في مؤامرة ذات أطراف متعددة. لهذا عدلت عن «استغلال» أزليات صاحبنا وما جرى له ولنا، واتجهت إلى الموضوع التالي.

• رواية قصيرة جداً

الحكاية ببساطة تدور حول فرقة موسيقية مغربية (وأعتقد الآن أنه لا أحد يمكنه أن يشير إلى بأصبعه). فرقة موسيقية مغربية ذات طاقم كبير أغلبهم من البُسطاء، يحبون الطرب الجميل، ويشتغلون بآلات بسيطة ويدوية تفي بالغرض.

والرواية تقتفي أثر الفرقة منذ الخمسينيات من القرن الماضي، فترة ما قبل الاستقلال، حيث كانت تعمل على إعداد أناشيد وطنية حماسية بكلمات بسيطة وواضحة تبث في المواطنين روح المقاومة وإشاعة وعي تحرري. وفعلا ساهم هذا الفن النبيل بشكل كبير في هذا الانجاز إلى أن نال المغرب استقلاله، فبدأت طموحات عدد من الأعضاء في الإعداد لسمفونية حلم جميل، بينما كان أعضاء آخرون لهم رأي آخر، ما أشعل فتيل الصراعات التي أثرت على الكلمات والألحان، ودفع بمايسترو كبير وأساسي ومنظر الفرقة إلى إعلان الانشقاق والتأسيس لفرقة موسيقية وطنية وشعبية، إلى جانب فنانين كبار ما جعل السلطات الحاكمة تعتبرهم من الخارجين عن الطاعة.

مايسترو الفرقة الكبير، أصدر برفقة زملائه جريدة تعبر عن رؤاهم الفنية وفيها تحذير للفنانين من الأخطاء التي من الممكن أن تجعل الفن الجميل تجارة بائرة أو وسيلة للإثراء الشخصي.كانت الفرقة بأعضائها الأساسيين أو بالمنخرطين والمتعاطفين مع أغانيها من البسطاء، يعيشون على القليل ويسكنون في بيوت ضيقة ويتقاسمون ما يملكون، يربطهم الحب والتضامن. ورغم ذلك كان المايسترو الكبير يقول لهم: «لسنا ملائكة في زمن تولد فيه الشياطين من أجل الضجيج وتدمير اللحن الروحي». وقد عبَّرَ عن مجمل أفكاره في نشيد خالد اختاره أن يكون ثوريا.

واصلت الفرقة تأليف كلمات ثورية بألحان صادقة ألهبت الوجدان الشعبي ما جعل السلطات الحاكمة تطارد أعضاءها بالاعتقال والنفي والتضييق ولما لم تستطع اجتثاثهم قتلت –في الستينيات– المايسترو كما قتلت غيره من الفنانين والمبدعين، وتعرض الباقون لكل أنواع التعذيب والتنكيل والفرقة للحظر. ورغم ذلك كان حب المغاربة للفرقة يتنامى بشكل أرعب أعداء الفن وانتشرت الأناشيد الخالدة التي بللت عطش البسطاء وروت أحلامهم بغد جميل حقيقي غير مزيف.

بعد سنوات أخرى، أقدم أعداء هذا الفن على اغتيال مايسترو كبير آخر دون أن يجف النهر أو ييأس الناس. كما استمرت الفرقة وسط هذه الظروف في تألقها بإمكانيات بسيطة، وهي تتجذر وتتسع في مسيرة ملحمية نادرة في عالم الفن العربي.

– دخول الهجيج وبداية التهرنين: والهجيج هم قلة من الانتهازيين الذين دخلوا الفرقة الموسيقية في لحظة رخاء سياسي وأوهموا الجميع بأنهم يدافعون عن الحداثة وتطوير الفن بآلات جديدة. ومن هنا ابتدأت الأمور تتحول شيئا فشيئا، وبدأوا يشكلون تياراً يتقوى في ظل الخلافات على الكلمات أو الألحان. ولعل حدثاً طرأ في بداية الثمانينات، طُرد خلاله موسيقيون من الفرقة، كان لحظة الخطر الأولى التي ستظل جرحا مؤلماً. ورغم ذلك بقي عدد من الأوفياء في الفرقة يصارعون بأناشيد صادقة دون استسلام إلى ما يتهددهم من ضربات من داخل المجموعة ومن خارجها.

برزت تيارات ترعرعت في لحظات مرض،فشرعت تطالب بأناشيد غريبة مصحوبة بالرقص وقلة الحياء، مبررين ذلك بأنها الموضة التي يرضى عنها الحاكمون.. وقد اشتد الدفاع عن هذه القيم في التسعينيات من القرن الماضي، كما برزت ظاهرة غريبة تسمى بالحريك إلى مدينة الرباط، إذ فَر عدد من الموسيقيين من الفرقة إلى العاصمة وسكنوا إلى جوار دار المخزن، كما سكن البعض بجوار الإسطبلات لأداء مهمة النفخ بالمزامير أو بالصفير للخيول أثناء ورودها اليومي. واستكمالا لسد كل الثغرات دفعوا بنسائهم إلى مصاحبة نساء الدار والجنرالات والمستشارات وباتوا يلجون الفنادق الكبرى ويحضرون أعياد الميلاد وغيرها ويرتدون الجلابيب والشواشي الحمراء ويحجون إلى مسجد أهل فاس كل جمعة ويسهرون في قصارة محمية يوم السبت.

إنهم في كل هذا، ينتظرون من يذكرهم في اجتماعات ومجالس دار المخزن وقد بات حلم الدخول إليها مطلبا مستعجلا. فالذكر بكلمة طيبة تُيَسِّر لهم كل عُسر ويمنحهم شرف خدمة هذا الشعب مع متمنياتهم أن يصبح الواحد منهم قونصوا(قنصلا أو سفيرا)، أو رئيس جوق محلياً أو جهوياً، ولم لا، وزيرا منتدبا أو وزيرا أولا إذا كان العطف كاملا مكمولا.

كل هذا كان في سياق التمهيد لكي تصبح الفرقة الموسيقية مُهيأة للمرحلة التالية، وهو الفصل الأخير من هذه الحكاية العجيبة والتي أسميتها رواية قصيرة جدا. وقد تحول العديد منهم إلى مستشارين لجنرالات وأسياد وتحول البعض الآخر إلى مخبرين يخبرون ويؤدون وظائف كانت تهدم الفن الجميل.

الفصل الأخير ويبدأ بيوم ربعطاش: في نهاية القرن الماضي، والذي صادف يوم 14 مارس (وقد يصادف أيضا أي حدث آخر)، وقع شيء أصبح عقدة ذنب لا أحد يريد الاعتراف بها،إنه اليوم الذي وقَّعت فيه الفرقة الموسيقية مع الدولة المغربية على الاندماج التدريجي ضمن صفوفها بحيث أصبحت جوقا وطنيا تابعا، وأصبح لأعضائها الأساسيين من مسيري الفرقة أجر معلوم ونفقة جارية بالإضافة إلى أجر الساعات الإضافية ومنحة المردودية والوفاء والاعتراف، فضلا عن امتيازات أخرى من قبيل امتلاك رخص سيارات أجرة وحافلات وبواخر وأراضي الدولة.

مهمة الجوق الموسيقي الوطني (وهو الاسم الفعلي الذي أصبح للفرقة) تكمن في كونه يؤدي –تأليفا وتلحينا وأداء– أغاني وأناشيد تحت الطلب ومنذ ذلك التاريخ صار مسؤولاً عن الطرب والتطريب بمواصفات جديدة، فكان أن جهزت الفرقة أغاني «وطنية» وأخرى في المديح، ورغم ذلك لم يشأ أحد أن يصدق أن فرقتهم التي كتبتْ أناشيدها –من قبل– بالدم قد دخلت مرحلة الغناء

بالجلابيب الثقيلة والشواشي الحمراء (هو شكل من اللباس يعيق الحركة والجذبة)، وسيتأكد هذا في النشيد السادس لما طردت الفرقة كل المتآمرين على مستقبلها الجديد، وكل الرافضين للتوجه الاندماجي والحداثي.

ها قد أصبح أعضاؤها في هذا الفصل هرمين، تعودوا على أكل اغريبة وكعوب الغزال والشهيوات وعلى حياة النعمة، فسكنوا الفيلات الواسعة جدا وملكوا الأملاك والحور العين والوِلْدان التائبين والبواخر والعلاقات وشربوا شرابا طيبا وباتت أناشيدهم رطبة عادية تنزلق عليها الأحلام. أناشيد هي «تْهَرْنين» لم يسمع به أحد من قبل.كما أصبح عدد من أفراد الفرقة يؤدون سهرات خصوصية بأثمان باهظة.

مسؤوليات جديدة ستعرفها الفرقة خصوصا حينما صدر مرسوم يحول الجوق إلى فرقة مسرحية تهتم بإنشاء مسرحيات غنائية في حلقات، فأعدت بالمناسبة للشعب المغربي المسكين مسرحيات عجيبة وأخرى غريبة أشبعت المتفرجين ضحكا حتى انه تم تسجيل حالات وفيات من الضحك وكَثُر ظهور الفتق في البطون وساد عجب كبير لا تحصيه مؤلفات. وعمّ الرخاء على الفرقة التي كلما أحست بخطر يتهدد مواقعها الجديدة في الفن المغربي تدندن بصوت خفيض ببعض الأناشيد القديمة، قبل أن تعود لتغني، بصوت عال، أغاني العهد الجيد الذي رسمته ومثلته بارتجال.

قررتُ- أنا المؤلف- أن تبقى خاتمة هذه الرواية القصيرة جدا، مفتوحة، لم أترك للشخصيات فرصة الختم بل أعطيت الكلمة لشاب قال لهم في لحظة كانوا يدندنون فيها بنعيم المرحلة:

ـ يا أهل الفرقة.. الشعب المغربي المحب للفن العظيم المطهر للروح والحياة يقول إنكم خنتم الأمانة وأوجدتم نظرية متكاملة لتبرير كل شيء.

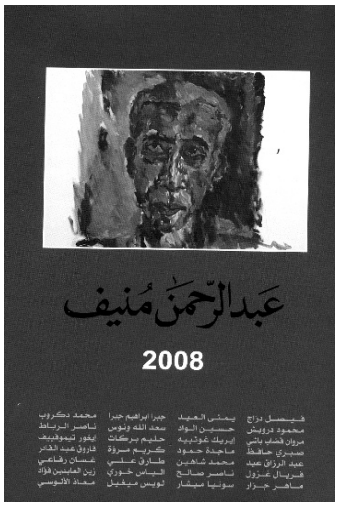
قاطعوه بنشيد جديد خصوا به المرحلة:أنت شيوعي أو اشتراكي قديم حقود تريدنا أن نعود إلى الفقر والسجن والبندير البالي. لن نتخلى عن عهدنا الجديد آبنادم أسمع أنت واللي معاك، لن نتخلى عن العهد الجديد.

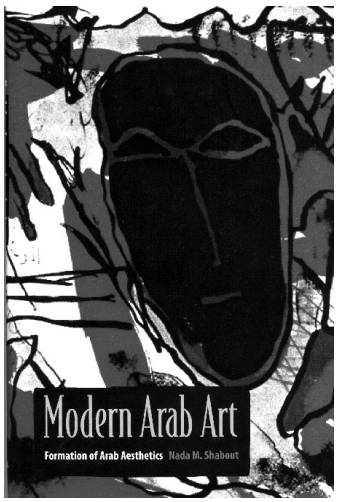
•••

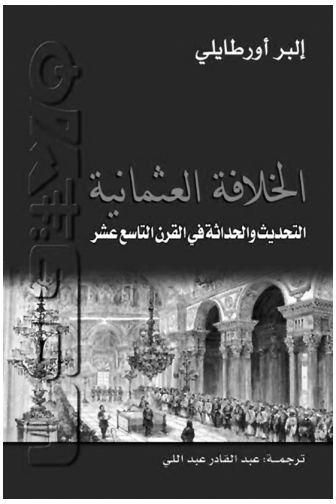
في اجتماع مجلس الحكومة المغربية يوم ثامن يناير برئاسة السيد الوزير الأول، تدارس المجلس خمسة مشاريع مراسيم يتعلق الأول منها بوقف استيفاء رسم الاستيراد المفروض على بذور البطاطس والرابع بمنح إعانات مالية لدعم الأغنية المغربية.

– إلى ماذا ترمي من كل هذا، تتحدث عن حكايات والدتك ورواية محمد برادة ثم تكتب رواية قصيرة جدا عن مسار فرقة موسيقية من المغرب؟

– أرمي إلى ما أرمي. لا يهم هل سيغير هذا من شيء الآن. لذلك يهُمني أن أقول إن رغبتي جامحة كي أحمل بين يدي قوس الأموي وأنا مرفوع الرأس أسير غير خائف أو متردد أقول ما أريد♦


عبد الرحمن منيف
2008
فيصل دراج
محمود درويش
مروان قصاب باشي
صبري حافظ
عبد الرزاق عيد
فريال غزول
ماهر جرار
يمنى العيد
حسين الواد
إدوارد غوثريه
ماجدة حمود
محمد شاهين
ناصر صالح
سونيا ميشار
جبرا ابراهيم جبرا
سعد الله ونوس
حليم بركات
كريم مروة
طارق علي
الياس خوري
نويس مقبل
محمد دكروب
ناصر الرباط
ايفور تيموفييف
فاروق عبد القادر
غسان رفاعي
زين الصايبن فؤاد
سعد الأتروسي


Modern Arab Art
Formation of Arab Aesthetics
Nada M. Shabout


إلبر أورطايلي
الخلافة العثمانية
التحديث والحداثة في القرن التاسع عشر
ترجمة: عبد القادر عبد اللي

مراجعات

خليل الشيخ

مي مظفر

محمد الأرناؤوط

عبد الرحمن منيف 2008

تأليف: مجموعة من الباحثين
الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008، (564 صفحة)
مراجعة: خليل الشيخ

يخرج الباحث عن دائرة الصواب حين يقرر أن الروائي الراحل عبد الرحمن منيف (1933 – 2004) كان واحداً بين عدد قليل من الروائيين العرب الذين صدروا في كل كتاباتهم عن مشروع واضح المعالم.

جاء مشروع منيف الروائي استجابة لتحديات شتى، ظل يمتزج فيها الشخصي بالعام والأدبي بالسياسي، وبقي الروائي يبرز من داخل المثقف الواعي، المدافع عن رسالة يؤمن بها.

تفتح وعي منيف في هذه الأسرة النجدية، العراقية التي كانت تعيش في عمان. ويوم بلغ عبدالرحمن سن الخامسة عشرة، وقعت نكبة فلسطين الأولى، وكان لتلك النكبة الأثر الأقوى في تشكيل منظور منيف للعالم، وقدر لعبدالرحمن منيف أن يعيش، طيلة حياته، ما حل بهذه الأمة من هزائم وكوارث، بعضها من صنع أعدائها والكثير مما صنعته أيديها.

يضيء هذا الكتاب الجاد الذي يشترك في صنعه ثمانية وعشرون مثقفاً وباحثاً الكثير من جوانب هذا المشروع الروائي، الذي ظل صاحبه يبني معالمه، ضمن متواليات روائية تسعى جميعها إلى الدفاع عن حق الإنسان العربي في الحياة في مجتمع يخلو من الظلم والاضطهاد والعسف وينعم بالعدالة والديمقراطية.

في مقدمة هذا الكتاب رسالتان بعث بهما منيف إلى فيصل دراج، تمثلان، على ما فيهما من بساطة وإيجاز، ما ظل منيف يدافع عنه طيلة حياته. في الرسالة الأولى يتساءل منيف:

«كيف يمكن أن نحول الكلمة من جديد إلى طلقة، إلى قوة محاربة؟» وفي الثانية يقول إن الدفاع عن القيم الإنسانية الإيجابية ينبغي أن يبقى الهم الكبير الذي يقضي المرء عمره كله من أجله.

تجيء مقدمة فيصل درّاج العميقة إيضاحاً وبلورة لهاتين المسألتين، مثلما جاءت كلمة محمود درويش التقاطا فنياً رائعاً لتبرز المفارقة المأساوية في حياة منيف وإبداعه، الباحث عن العدالة في عالم لا عدالة فيه.

وزعت بحوث الكتاب ودراساته وما فيه من شهادات على أربعة أبواب هي:

1. مرايا عبدالرحمن منيف المتعددة.
2. العالم الروائي عند عبدالرحمن منيف.
3. عندما يرسم الكاتب.
4. عبدالرحمن منيف في شهادة عادلة.

شارك في الباب الأول ثلاثة نقاد ودارسين هم: صبري حافظ وعبد الرزاق عيد وفيصل درّاج. ويضم الباب ثلاث دراسات تقع في مائة وبضع صفحات.

تتبع صبري حافظ تطور الكتابة الروائية عند منيف، وكانت دراسته تفسيرية، شارحة، تمتلىء بالتفصيلات والتعليقات، حريصة على إيضاح ما ينطوي عليه أدب منيف الروائي من سمات وإشكالات، ويبدو أن كونها قد كتبت للمتلقي الغربي، هو الذي جعلها تنحو هذا المنحنى الوصفي التفسيري.

أما دراسة عبدالرزاق عيد، وهو من الدارسين المنشغلين بمسألة التنوير والحداثة في الفكر العربي، فتتوجه صوب نتاج منيف لتدرس هذه المسألة وتسعى إلى تعليلها. وإن كان عيد يتّخذ من كتاب **لوعة الغياب** الذي رسم فيه منيف لوعة موت أصدقائه من المبدعين، مدخلاً لالتقاط الرؤى التنويرية لمنيف، ليقوم بعد ذلك بالبحث عنها في أعماله الروائية، أما فيصل درّاج، فيناقش في دراسته أطروحة نقدية دقيقة هي الكتابة الروائية كسيرة ذاتية. وهو يسعى إلى قراءة السيرة الذاتية، والسيرة الفكرية، وتموضع كل منهما في إطار تخييلي في كتابات منيف .

أما الباب الثاني، فقد شارك فيه فريال غزول، وماهر جرار، ويمنى العيد وحسين الواد وإيريك غوتييه وماجدة حمود ومحمد شاهين، وناصر صالح. ويقع الباب في مائتين واثنتي عشرة صفحة.

يتوقف الباحثون والنقاد في هذا الباب عند **أرض السواد**، و**حين تركنا الجسر** و**النهايات** و**عروة الزمان الباهي** و**مدن الملح**. ويسعون لاكتشاف أبعاد تلك الروايات، وتحظى ثلاثية **أرض السواد**، وخماسية **مدن الملح** بكثير من التركيز. وقد توقف محمد شاهين عند جدل الموت والحياة، بين **مدن الملح** و**سيرة مدينة**، وكانت وقفته لافتة في هذه المقارنة بين المدينة والصحراء، وفي المزج بين الذات والموضوع، وفي ذلك التساؤل - الفرضية التي تغوي المرء في السير وراءها.

يكتسب الباب الثالث أهميته من زاويتين: إنسانية وفنية تشكيلية، بالنظر للعلاقة الحميمة التي ربطت بين عبدالرحمن منيف والفنان التشكيلي السوري المقيم في برلين مروان قصاب باشى. فقد سبق لعبدالرحمن منيف أن أصدر عام 1996 كتاباً يتتبع فيه رحلة قصاب باشي الحياتية والفنية.

أما مقالة قصاب باشي في هذا الكتاب، **عندما يرسم الكاتب**، فقد كانت مقدمة الطبعة الخاصة من **سيرة مدينة** التي أصدرها المركز الثقافي العربي، عام 2001، وهي طبعة تضم رسومات لعبد الرحمن منيف تتعلق بكتابه الذي يروي سيرة عمان على نحو آسر. ولا تقل دراسة سونيا ميشار الأتاسي أهمية عن مقدمة باشي، لأنها تسعى من خلال دراسة العلاقة بين منيف والفن الحديث كي ترسم معالم مرحلة مهمة تعيد فيها الحديث عن جبرا ودوره في الفن العراقي الحديث، لتتحدث عن فاضل العزاوي ومخلوقاته، ولتتوقف أخيراً عند رسومات منيف وما يميز عالمه التشكيلي.

أما الشهادات في الكتاب، فعديدة ومتنوعة وتتناول عبدالرحمن منيف من زوايا عدة، لكن أكثر هذه الشهادات تفصيلاً هي شهادة كريم مروة، التي تنتهي بالقول:

«أهمية عبدالرحمن منيف الأساسية، إلى جانب ما تميز به أدبه الروائي، أنه كان إنساناً حراً. كان في كل سلوكه الشخصي والسياسي حريصاً على استقلاليته، ولذلك لم يخضع لضغط هنا وإغراء هناك. لم يقاتل بغير سلاح النقد من موقعه الديمقراطي المستقل (ص482)».

وأخيراً، في عالم الغرب الأكاديمي هناك ما يسمى Festschrift وهي كلمة ألمانية انتقلت إلى اللغات الأوروبية تعني كتابات ذات طابع احتفالي، تهدى لمبدع أو لأكاديمي، في الغالب، إبان حياته. وهي كتابات يقوم بها أصدقاء الباحث وتلاميذه في مناسبة من المناسبات. وهذا الأمر نادر الحدوث للأكاديميين وللمبدعين العرب أثناء حياتهم، لأن قاعدة «يحبونني ميتاً» التي أشار إليها درويش، صارت هي القاعدة في التعامل مع الإبداع وأصحابه. وأظن أنه آن الأوان أن نفطن إلى الاحتفاء بالإبداع وأهله، قبل أن يرحلوا، مع التنويه إلى أن هذا الكتاب مهم وسيكون من بين المصادر الضرورية لفهم عبدالرحمن منيف وعالمه الروائي♦

الفن العربي الحديث

البحث عن هوية مشتركة

تأليف: ندى شبوط
الناشر: (203 صفحة)

مراجعة: مي مظفّر

هل هناك ما يمكن أن نسميه فنا عربيا، يمتلك لغة بصرية تحتكم إلى خصوصيات جمالية مختلفة عن جماليات الفنون الإسلامية؟ وبماذا تختلف الفنون العربية الحديثة عن فنون الغرب التي نشأت على تقاليدها ؟

من هذا السؤال الشائك، تنطلق ندى شبوط، الأستاذ المساعد في جامعة نورث تكساس في الولايات المتحدة الأمريكية، لدى بحثها عن معالم تحدد شخصية الفن العربي وهويته، في كتابها الموسوم: الفن العربي الحديث - تكوين جماليات عربية *Modern Arab Art-Formation of Arab Aesthetics*، **الصادر عن مطبعة جامعة فلوريدا، 2007. والدراسة هي أطروحة الباحثة التي نالت عليها الدكتوراه بإشراف البروفيسور أوليغ غرابار، المتخصص بالفنون والعمارة الإسلامية.**

إن السؤال الذي يشكل منطلقا للبحث ليس محسوما كما قد يبدو من موضوع الكتاب، وإنما هو موضع جدل لا بين الفنانين ونقاد الفن العرب فقط، وإنما بين مؤرخي الفن والنقاد الأوربيين، الذين ينظرون إلى الفنون التشكيلية العربية المعاصرة بتجاهل لأنها محض تقليد لفنون الغرب. هناك رأيان، أحدهما يرى أن هذه الفنون هي تعديل وتحوير لفنون الإسلام في العصر الحديث، وأن ثمة جهوداً لإيجاد صلة توافقية بين فنون الإسلام وفنون الغرب. أما الرأي الثاني فيرى أن هذه الفنون لا علاقة لها بالتراث الفني الإسلامي، وأنها انطلقت بلا جذور نتيجة احتكاك الشرق بالغرب.

للإحاطة بهذا الحقل من القيم المتداخلة، المتأتية من تحولات سوسيولوجية وسياسية وفكرية مرت بها المجتمعات العربية، تحاول الباحثة خوض غمار نتاج ثقافي عربي يمتد إلى ما يزيد على مائة عام، استطاع خلالها أن يحتل الصدارة في النشاطات الإبداعية والثقافية في العالم العربي. وهو عطاء لم يلق لغاية يومنا هذا العناية التي يستحقها من دراسة منهجية وقراءة علمية تستند إلى بحث ميداني وتقص دقيق، لا من قبل الباحثين العرب، وهم ندرة، ولا من الباحثين غير العرب، ففي الوقت الذي تستحوذ فيه دراسات الفنون الإسلامية على اهتمام الباحثين المتخصصين في العالم، ينظر مؤرخو الفن في الغرب إلى الفنون التشكيلية الحديثة في العالم العربي على أنها مجرد نقل لتراثهم بمستويات متدنية. غير أن التغييرات السياسية خلال الحقبتين الأخيرتين والدعوة إلى نظام عالمي جديد، أثارت قضايا جوهرية تتعلق بهوية الشعوب وتراثها وحضاراتها، كما أوجدت الحاجة إلى تشجيع نماذج من الدراسات النظرية الجديدة، التي تسعى إلى التقريب بين ثقافات العالم. ومع أن هذا الانفتاح ولّد حروبا إثنية وأثار مسألة الهويات المتعددة داخل المجتمع الواحد ومن ثم الدعوة إلى التجزيء، تأتي دراسة ندى شبوط للبحث عن سمة جامعة تتقصى ملامحها في الفنون العربية الحديثة وتأكيد هويتها.

في دراستها هذه، التي تسعى إلى تأسيس جمالية عربية فنية، توضح الباحثة مسألتين تجدهما منفصلتين بعضهما عن بعض، وهما مصطلح الفن الإسلامي، بجمالياته الموروثة النابعة من ثقافته المرتبطة بالعقيدة، ومصطلح الفن العربي الحديث، الذي هو نتاج مسيرة الأحداث السياسية والتغيرات الاجتماعية، التي نقلت الفلسفة الجمالية للفن من إطارها الديني إلى إطارها الدنيوي. ففي الوقت الذي يستمر فيه البحث في الفنون الإسلامية وجماليتها، لا تجد الفنون العربية الحديثة لغاية اليوم اهتماما جادا من قبل مؤرخي الفن ونقاده في العالم. وترى الباحثة في نهاية الأمر أن المصطلحين مختلفان وإن اشتركا أحيانا في بعض الملامح، وأنهما مرتبطان ومنفصلان في آن واحد. فالفن العربي وليد عصره المنفتح على الحضارة الغربية، وهو نتاج حياة القرن العشرين وإنجازاته التكنولوجية، ولا يحتكم إلا إلى ظروف تكوينه ومعاييره. كما أن العوامل التي أسهمت في صياغة أشكاله ترتبط ارتباطا وثيقا بالوجود الفعلي للفنانين المبدعين في زمنهم، وبالأطر الإيديولوجية التي انعكست على تطور العملية الفنية.

من منطلقها هذا، تشرع ندى شبوط بوضع قاعدة لتاريخ الفن العربي الحديث، مستندة إلى ما توصلت إليه من معرفة ومعلومات عن الفنانين العرب والتحدث إليهم، ومتابعة تطور الحركات الفنية في الدول العربية، التي تعود النشأة الفعلية لفنونها

المعاصرة إلى مطلع القرن العشرين، أي مع هيمنة الغرب على الشرق واحتلال بلدانه. غير أن الباحثة تذهب إلى أزمنة أبعد للبحث عن جذور العلاقة بين الشرق والغرب، وتغلغل المؤثرات الفنية في كل من المشرق والمغرب العربيين، مع اختلاف الظروف السياسية في كل بلد من البلدان العربية ومدى صلته بالغرب. وهي بهذا ترجع بتاريخ التغلغل الغربي في حياة العرب والمسلمين إلى القرن السابع عشر، من خلال العلاقات التجارية والبعثات التبشيرية وحركة المستشرقين، خاصة في لبنان ومصر، فضلا عن العلاقات التي كانت تربط الدولة العثمانية بمراكز الحضارة الأوربية، والاهتمام الخاص الذي كان السلاطين العثمانيون يولونه لفناني عصر النهضة.

على الرغم من هذه الجذور التاريخية، فإن الوعي بالفنون الأوربية والسير في نهجها لم يتبلور إلا مع مطلع القرن العشرين، مع هيمنة الغرب على الدول العربية وتطور مناهج التعليم فيها على أسس حديثة. فقد كان من نتائج هذا التطور قيام معاهد لتدريس الفنون على أسس جمالية غربية، وإدخال دراسة الفنون ضمن البعثات الدراسية إلى أوربا. في بداية الأمر اتسم طابع هذه الفنون بمحاكاة لفنون الغرب، الممثلة بأعمال المستشرقين، بوصفها أعلى مكانة من الموروث الفني المحلي، وهي بلا شك قيم جاءت من خلال تنظير الباحثين الغربيين ودراساتهم التاريخية والجمالية.

ولكن، سرعان ما بدأ يظهر لدى المبدعين وعي بضرورة البحث عن جماليات خاصة تميز عملهم وتطبعه بطابع مختلف. وهذا ما دفعهم إلى البحث عن تراثهم العريق واكتشاف قيمه الجمالية التي كانت الأساس في نهضة الحضارة الغربية المعاصرة. فكان أول عربي يستفيد من تراث حضارته هو محمود مختار الذي يعد رائد فن النحت العربي. كان مختار أول طالب بعثة عربي يدرس الفن في باريس بعد أن أنهى تعليمه في مدرسة الفنون في القاهرة (تأسست سنة 1908)، وأول من تنبه إلى مسألة الخصوصية في الفن واستلهام التراث الفرعوني لوادي النيل في أعماله النحتية المعاصرة سنة 1920.

لكن أربعينيات القرن العشرين، ومطلع الخمسينيات منه تعد المرحلة الحاسمة في نقل الفنون العربية من كونها محض تقليد لفنون المستشرقين، كما ترى شبوط، إلى مرحلة الحداثة. وهي مرحلة الوعي على الذات وتنامي فكرة القومية العربية، بوصفها سلاحا لمجابهة الهيمنة الغربية. مع هذا الوعي جاءت الدعوة إلى تبني فكرة البحث الفني، تلك التي فجّرت مسألة الخصوصية والهوية في الفن. كان رائد البحث عن خصوصية فنية عربية هو الفنان جواد سليم الذي تمخض سعيه، باستلهام التراث الفني لوادي الرافدين من جانب والتراث الفني الإسلامي من جانب آخر، عن بلورة أسلوب مميز دعاه إلى ترويج فكرة البحث الفني وتكوين مجموعات فنية قوامها فنانون عادوا إلى أوطانهم بعد الدراسة في الغرب وتفتحوا على الأساليب الحديثة في التعبير الفني. لعل الإنجاز الكبير لجواد سليم، الذي ألف جماعة بغداد للفن الحديث مع مطلع 1950، والذي انقطع بسبب وفاته المبكرة، تطور على يد زميله وشريك أفكاره الفنان شاكر حسن آل سعيد، الذي دفع بالتجربة إلى مديات واسعة من خلال تعمقه في فلسفات العالم الجمالية عامة والإسلامية خاصة، والتي استغرقته إلى حد التصوف، فاستنبط منها نظريات جمالية تتماشى مع تجربته العملية وتطبيقاتها.

تتابع شبوط ثمار هذا البحث عن الخصوصية الفنية في أعمال الفنانين المحدثين في كل بلد عربي؛

لتصل في نهاية المطاف إلى الحرف العربي وإدخاله في التكوين الفني، لتعتمده ركيزة وعنصرا جماليا فنيا من شأنه أن يميز الفن العربي الحديث. وقد أفردت لهذه الظاهرة (الحروفية) فصلا خاصا في دراستها، وتابعت فيه استخدامات الحرف العربي منذ بدايته في أواخر الأربعينيات من القرن العشرين على يد مديحة عمر، المقيمة آنذاك في واشنطن، وجميل حمود في باريس، لتقف بعد ذلك عند التجارب الفنية الراقية التي طورت استخدام هذا العنصر في أشكال فنية أخاذة بجمالها والمتميزة بشكلها. ثم تتابع الباحثة تطور استخدام هذا العنصر الجمالي في تجارب عدة للفنانين على مدى الحقب ولغاية الوقت الحاضر، ليس آخرها صناعة كتب فنية على نهج المخطوطات الإسلامية بأساليب حديثة، تتضمن نصوصا أدبية أحيانا، أو تأتي خلوا منها في أحيان أخرى، بمعالجات فنية غاية في التعقيد، وهي أعمال متكاملة ولافتة إلى حد كبير.

تخلص شبوط في نهاية بحثها إلى أن الأعمال التشكيلية العربية الحديثة هي أعمال نابعة من معارف وتقنيات أوربية وأمريكية، قد تبدو في ظاهرها أنها لا تختلف عن أي نتاج غربي. ولكن المتبحر في هذه الأعمال، خاصة العين المتمرسة على قراءة الأعمال الفنية العالمية، بوسعه أن يلاحظ تميز هذه الأعمال التي تخفي خصوصيتها وراء توظيفها لهذه الأساليب والتقنيات والمعالجة وإضفاء الطابع الشخصي للفنان. وتضرب شبوط مثلا على ذلك بقولها: «على أي حال، يخفي الفن العربي الحديث هويته كما تخفي واجهة أي مدينة عربية حديثة هويتها.» على هذا الأساس، ونظرا لما حققه الفن العربي من إنجاز على مدى الحقب الماضية، تطالب الباحثة بضرورة إدراج مصطلح الفن العربي الحديث ضمن الموسوعات والقواميس العالمية، بوصفه فنا قابلا للتعريف والتمييز♦

الخلافة العثمانية

التحديث والحداثة في القرن التاسع عشر

تأليف: إلبر أورطايلي
الناشر: دار قدمس، دمشق 2007، (389 صفحة)
مراجعة: محمد الأرناؤوط

في الشهور الأخيرة ازداد الاهتمام بالعثمنة الجديدة (الأردوغانية) التي يمكن اعتبارها الطور الثالث لتحديث الدولة، الذي يأتي هذه المرة تحت ضغط المطالب الملحة للاتحاد الأوروبي، بعد الطور الثاني (الأتاتوركي)، الذي فهم التحديث باعتباره تغريباً لتركيا في الشكل (اللباس)، والمضمون (القانون)، حتى تكون جزءاً من الحضارة الغربية. وبعد الطور الأول (العثماني) الذي لم يدرس كما يجب، على الرغم من أهميته، سواء لتركيا أو للدول الأخرى المنبثقة من الدولة العثمانية التي انهارت في نهاية 1918.

وفي الواقع أن الطفرة الجديدة للدراسات الغربية عن الدولة العثمانية في النصف الثاني للقرن العشرين، قد حملت، فيما حملت، الدراسة القيمة لاندرسن، التي بقيت عدة عقود مرجعاً للحداثة والتحديث في أواخر الدولة العثمانية. ومع هذه الطفرة نجد أن الدراسات التركية الجديدة أخذت تقبل بروح ومنهجية جديدة على دراسة الدولة العثمانية من مختلف جوانبها، ومن ذلك الحداثة والتحديث في القرن التاسع عشر الذي تحولت معه الدولة العثمانية من دولة سلطانية ورثت ما سبقها من دول إسلامية إلى دولة تأخذ بالقوانين والمؤسسات الغربية (الدستور والبرلمان إلخ).

وعلى الرغم من أهمية هذه التجربة الرائدة في العالم الإسلامي، التي شارك فيها كتاب ومثقفون من مختلف القوميات في الدولة العثمانية (أتراك وعرب وشركس وألبان الخ)، إلا أن الاهتمام بها عند العرب خلال القرن العشرين الذي عرف «حداثات» و«تحديثات» مختلفة، لم يكن في المستوى المتوقع. وربما يعود هذا إلى التوتر الذي شاب العلاقات العربية التركية بعد افتراق الطرفين إثر انهيار الدولة العثمانية، وإلى طغيان الإيديولوجية القومية التي لم تشجع على الاهتمام بالإرث المشترك (العثماني)، ودراسة ما فيه من أفكار حداثية رائدة وجهود مشتركة لتحديث الدولة العتيدة التي وصلت إلى طريق مسدود في مطلع القرن التاسع عشر.

ومن هنا يمكن القول إن الكتاب الجديد الذي صدر للمؤرخ التركي ألبر أورطايلي **الإمبراطورية في أطول القرون**، الذي صدر مؤخراً في العربية بعنوان **الخلافة العثمانية: التحديث والحداثة في القرن التاسع عشر** من ترجمة عبد القادر عبداللي، إنما يعتبر حدثاً يشير بدوره إلى المفارقة بين الطرفين المعنيين بالموضوع (العرب والأتراك). فالكتاب لقي اهتماماً كبيراً في تركيا حتى أنه صدر في 25 طبعة في 25 سنة، بينما طبع الكتاب في 500 نسخة في اللغة العربية ولم يلق الاهتمام المتوقع، على الرغم من أهميته. وربما يؤشر هذا في حد ذاته إلى ما يشغل النخبة العربية التي تهتم أو تتعاطى الحداثة والتحديث.

وتنبع أهمية هذا الكتاب الجديد من أنه يدرس بمقاربات جديدة تجربة الحداثة في الدولة العثمانية خلال القرن التاسع عشر، وبذلك فإنه قدم خلفية شاملة موضوعية عن تجربة الحداثة ومآلها.

ونظراً لأن الحداثة لم تكن حداثة تركية، كما يعتقد، بل هي حداثة عثمانية شارك بها أفراد من أصول قومية مختلفة (أتراك وألبان وشركس الخ)، واستفادت منها شعوب مختلفة كانت تكوّن الدولة العثمانية (الأتراك والعرب الخ)، فقد حظي هذا الكتاب بالاهتمام في الدول المنبثقة عن الدولة العثمانية. وهكذا فقد ترجم حتى الآن إلى اليونانية والصربية والمجرية وأخيراً إلى اللغة العربية.

إن النقطة الأولى التي ينطلق منها المؤلف هي، أن الحداثة العثمانية، لها جذورها في القرن الثامن عشر وحتى ما قبل ذلك. ومن هنا، فإن ما تحقق في القرن التاسع عشر لم يأت من فراغ، كما يعتقد عادة.

وأما النقطة الثانية، التي تعنينا أكثر، فهي أن الحداثة العثمانية ليست تركية خالصة بل هي عثمانية، شارك في إطلاقها أفراد من عدة قوميات واستفادت منها عدة شعوب كانت ضمن الدولة العثمانية. وبالاستناد إلى ذلك يعتبر المؤلف أن دراسة الحداثة العثمانية لم تنته مع هذا الكتاب بل

هي تبدأ به طالما يمكن أن يثير نقاشاً مع المؤرخين في الدول المنبثقة عن الدولة العثمانية (من البوسنة في الشمال وإلى اليمن في الجنوب)، وبالتالي يجب أن يستكمل تاريخ هذه الحداثة بالاستناد إلى مراكز الوثائق في هذه الدول (وليس الأرشيف العثماني فقط)، وبالتعاون فيما بين المؤرخين والباحثين في هذه الدول.

ويتوقف المؤلف في النقطة الثالثة عند مآل الحداثة العثمانية. فقد أثمرت هذه حداثة جديدة مع الجمهورية الكمالية، بمعنى أن ما جرى في عهد مصطفى كمال كان استمراراً لما بدأ وليس قفزاً في المجهول.

ومن الطبيعي أن يخصص المؤلف في كتابه عن الحداثة فصلاً رئيسياً عن العلمانية العثمانية، وهو الذي يعنينا هنا أكثر لأن هذه التجربة في «دولة الخلافة» لم تحظ بالاهتمام المتوقع. ويلاحظ هنا أن المترجم للكتاب قد أعطى لنفسه الحق في تحويل العنوان من «الإمبراطورية العثمانية» الشائع في الدراسات التاريخية في تركيا والعالم إلى «الخلافة العثمانية» الذي يفضله بعض العرب أو بعض المسلمين. والأمر أو الفرق هنا مهم، لأن المؤلف أوضح في كتابه هذا، أن الدولة العثمانية كانت إمبراطورية تقوم على التعدد والتسامح المؤسسي كما تمثلت في البرلمان العثماني الأول في 1876، الذي هو جوهر العلمانية العثمانية برأيه، وليس دولة خلافة، على الرغم من أن السلطان عبد الحميد الثاني (1876-1908) أطلق على نفسه لقب «خليفة المسلمين وظل الله على أرضه» (ص179).

وفيما يتعلق بالعلمانية العثمانية، التي هي أحد جوانب تجربة الحداثة العثمانية، ينطلق المؤلف من مفهوم العلمانية نفسه الذي يختلف من باحث إلى آخر ومن طرف إلى آخر. وهكذا يسوق المؤلف من يعتبر أن العلمانية هي «التسامح مع المجموعة المنتمية إلى أي دين أو عقيدة»، ومن يعتبر العلمانية أنها «نظام حقوقي تسيطر فيه مقاييس حقوقية تعتمد على مصادر خارج الدين في عملية تنظيم المجتمع»، ومن يفهم العلمانية على أنها «نظام اجتماعي خاضع لأسس حقوقية يرتبط فيها أناس مختلفو الأديان» لينتهي إلى أن العلمانية في الحالة العثمانية هي «أساساً التسامح مع الطوائف غير المسلمة».

وبالاستناد إلى ذلك يستعرض المؤلف ما جرى من تغيرات كبيرة في مجال التعليم (الذي كان حبيس المدارس الدينية حتى نهاية القرن الثامن عشر)، وفي الإدارة خلال القرن التاسع عشر، لينتهي إلى أن «الإمبراطورية العثمانية هي أكبر الإمبراطوريات التي وجد فيها التسامح الديني منذ الإمبراطورية الرومانية، وهي الدولة التي لم يرتبط فيها هذا التسامح بشخصية الحاكم أو الزمن بل غدا مؤسساتياً» (ص175).

وفي هذا الإطار يستعرض المؤلف هنا المراسيم السلطانية والقرارات الحكومية التي صدرت خلال 1830- 1876 على وجه الخصوص. فقد أصدر السلطان في 1830 مرسوماً بمنح الحرية للعبيد، كما أصدر في 1857 مرسوماً آخراً بتحريم تجارة العبيد. ومع أن المرسوم استثنى من ذلك منطقة الحجاز إلا أنه جوبه باعتراض من شريف مكة وعلمائها. والأكثر من ذلك أن شريف مكة وعلمائها أصدروا فتوى يصفون فيها هذه الإصلاحات (التنظيمات) بـ «الكفر». ومن ناحية أخرى، فقد أكد الخط السلطاني في 1856 على المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، وهي التي لم تمر بسهولة. ففي طرابلس الشام هاجمت مجموعة من المسلمين مجموعة

مسيحيين حملوا تابوت ميتهم على الأكتاف مارين وسط السوق، اعتماداً على قانون المساواة، وليس على حمار كما كانوا يفعلون في السابق (ص98).

وفي هذا السياق كان دستور 1876، وما تمخض عنه من برلمان، نقطة انعطاف كبرى في الدولة العثمانية بعد أكثر من خمسة قرون على تأسيسها. ومع أن بعض رجال الإصلاح أرادوا أن يسوقوا الدستور/ البرلمان باعتباره يمثل الشورى في الإسلام، فإن المؤلف يقول أن المؤسسات الدستورية الجديدة للدولة العثمانية، ومنها البرلمان، لا علاقة لها بمبدأ الشورى، ولها خصوصية تناقضها تماماً. ويوضح المؤلف هنا أنه على الرغم من التأكيد في الظاهر أن دين الدولة هو الإسلام، وعلى «خلافة» السلطان فإن الدستور كان يقوم على مشاركة كل الرعايا من كافة الأديان في الإدارة عن طريق الانتخاب وتأمين رقابة -ولو رمزية- على السلطة التنفيذية بواسطة أعضاء ممثليهم، و«هي المرة الأولى التي كان يتسلم فيها غير المسلمين مهام من هذا النوع» (ص183).

إن هذا «التوجه نحو العلمانية»، كما يسميه المؤلف، كان سبباً لنمو التناقض والتعقيد في تجربة الحداثة العثمانية. فقد حاولت الإصلاحات (التنظيمات) التي جرت في الدولة العثمانية خلال القرن التاسع عشر أن تحمل ازدواجية شبه إسلامية وشبه غربية وأن تنفذها. وهكذا مورست هذه الازدواجية في مجال التعليم، حيث كان يفترض، كما يقول المؤلف، أن تؤسس الدولة «نظاماً تعليمياً محايداً لا يولي الفروق الدينية والعقائد اهتماماً»، ولكن المدارس الدينية استمرت سواء لدى المسلمين أو غير المسلمين.

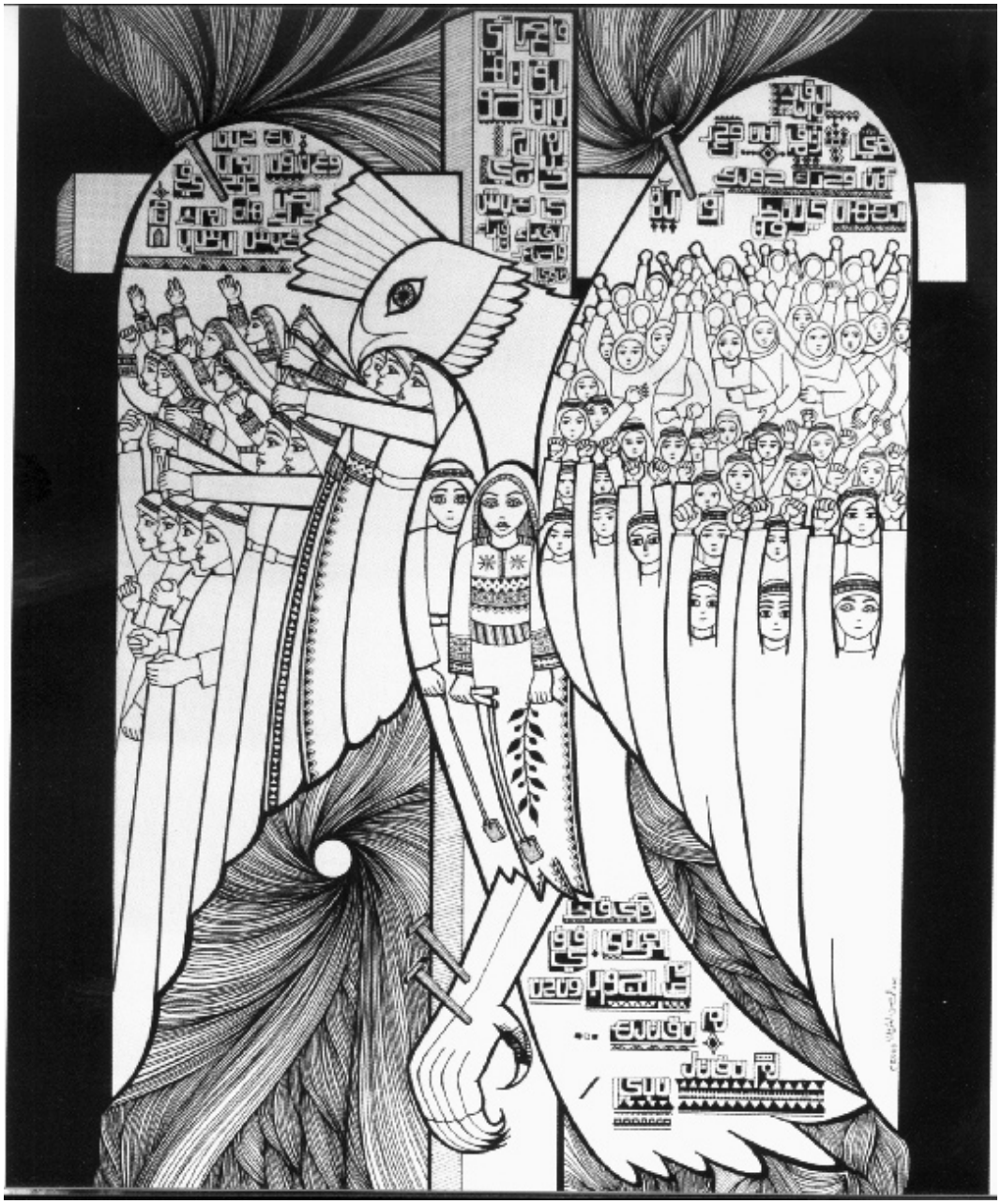
ولكن هذا المفهوم للعلمانية العثمانية، التي تقوم كما هو واضح على تجسيد التسامح بين الطوائف الدينية، تطور لاحقاً في عهد الجمهورية الكمالية ليأخذ بعداً «لائيكيا» واضحاً في تحجيمه للدين ذاته.

وعلى كل حال، فإن مسار ومآل الحداثة العثمانية لم يكتمل في هذا الكتاب، على الرغم من الطبعات الـ 25 التي صدرت له، حيث إن بعض الأمور بقيت مفتوحة تحتاج إلى إجابات. فالمؤلف نفسه يشدد على أن تجربة الحداثة العثمانية لا يمكن أن تكتب في تركيا فقط وعلى يد الأتراك فقط، بل لابد أن يشارك في كتابتها أيضاً المؤرخون في الدول المنبثقة عن الدولة العثمانية.

ومن المأمول في هذه الحالة أن تجد هذه الدعوة من يستجيب لها في المنطقة العربية◆

ملف العدد القادم

القدس: تاريخاً وأدباً وسياسة وفكراً



اللوحة للفنان عبد الرحمن المزين

مستوحاة من قصيدة محمود درويش «عابرون في كلام عابر»

قسيمة اشتراك

المجلة
الثقافية
مجلة فصلية تصدر عن الجامعة الأردنية

أرغب الاشتراك في المجلة لمدة سنة بدءاً من العدد .....

الاسم: .....

العنوان: .....

هاتف: ..... فاكس: .....

البريد الإلكتروني: .....

مرفق شيك أو حوالة مصرفية رقم: .....

على بنك ..... بمبلغ: .....

اشتراك جديد ☐ تجديد اشتراك ☐

التوقيع: .....

قسيمة الاشتراك	داخل الأردن:	للأفراد:	(10) عشرة دنانير أردنية
		للمؤسسات:	(20) عشرون ديناراً أردنياً
	خارج الأردن:	للأفراد:	(50) خمسون دولاراً
		للمؤسسات:	(100) مئة دولاراً

تملأ هذه القسيمة وترسل مع قيمة الاشتراك إلى العنوان التالي:

رئيس تحرير المجلة الثقافية/الجامعة ص.ب (13088) عمان 11942 الأردن

E.mail:cult.j@ju.edu.jo

المجلة
الثقافية
مجلة فصلية تصدر عن الجامعة الأردنية

Subscription Form

I would like to subscribe as from issue No. .....

Name: .....

Address: .....

Tel: ..... Fax: .....

E.mail: .....

Enclosed (Cheque or Demand Draft (DD) No.): .....

On Bank: ..... Amount .....

New Subscription ☐ Renewal ☐

Signature: .....

Subscription Form	Inside Jordan	(10) JDs for Individuals (20) JDs for Institutions
	Outside Jordan	(50) USDs for Individuals (100) USDs for Institutions

This form is to be filled and sent to the following address:

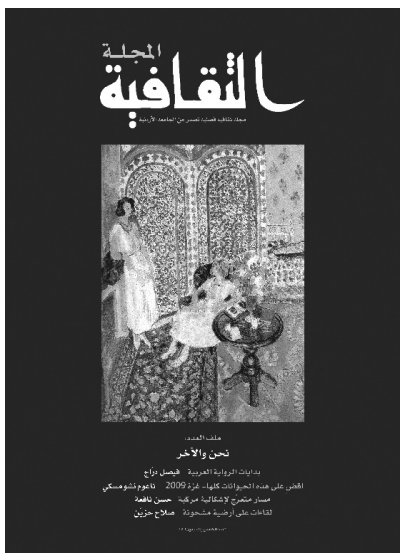
Al-Majallah Al-Thaqafiyyah
Editor-in-Cheif
P.Box (13088) Amman 11942 Jordan
E.mail:cult.j@ju.edu.jo

شهرزاد

للفنان إدموند ديولاك

Number 75

Al-Majallah Al-Thaqafiyyah (founded in 1983)
A cultural journal published quarterly
by the University of Jordan



cover
Painting by
Hinri Matiss-France

Editorial Correspondence including subscriptions, submission of articles and books for review, should be addressed to the Editor-in-Chief.

P. Box: 13088 Amman 11942 Jordan,
The University of Jordan
Tel: +962 6 5355000, Ext.: 21044
Fax: +962 6 5357122
E.mail: cult.j@ju.edu.jo
Content of the journal is available at:
www.ju.edu.jo/publications

Editor - in - Chief
Mohammad Shaheen

Art Advisor
Rafa' al Nasiri

Editorial Board
Amjad Qurshah
Rushdi Khalil
Asem Shehabi
Abdul-Karim Hiyari

Production and Layout
Manal Omar

Printing Production
Jordan University Press

Distribution Agent
The Jordanian Distribution Agency

© 2008 by Al-Thaqaffiyya.

The journal does not assume responsibility for the views expressed by its contributers.