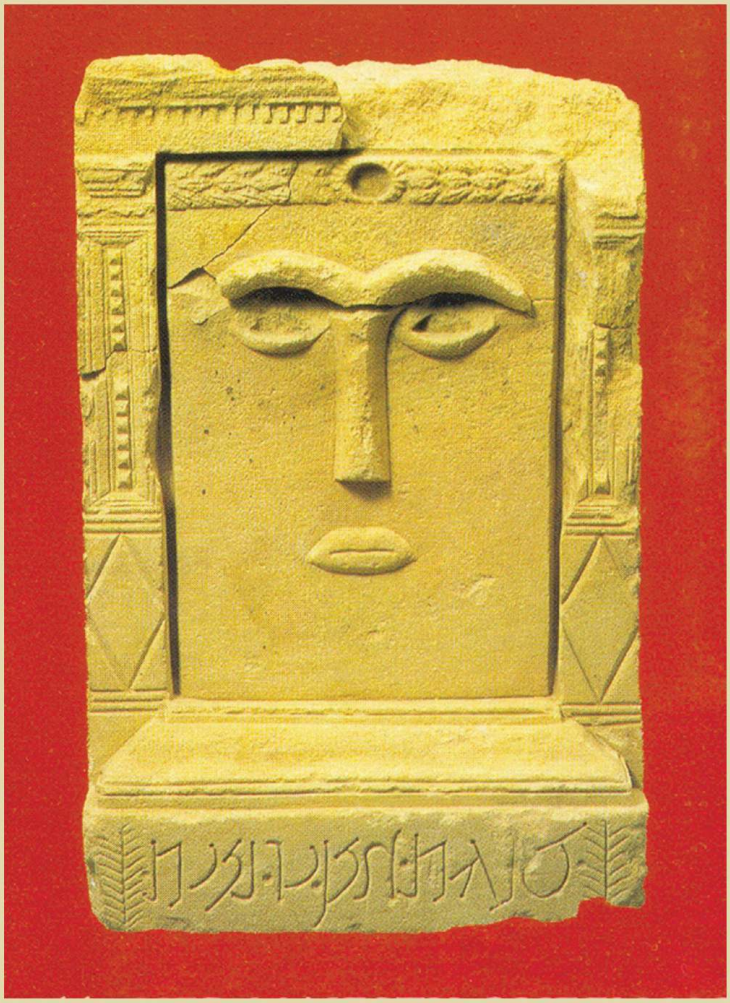
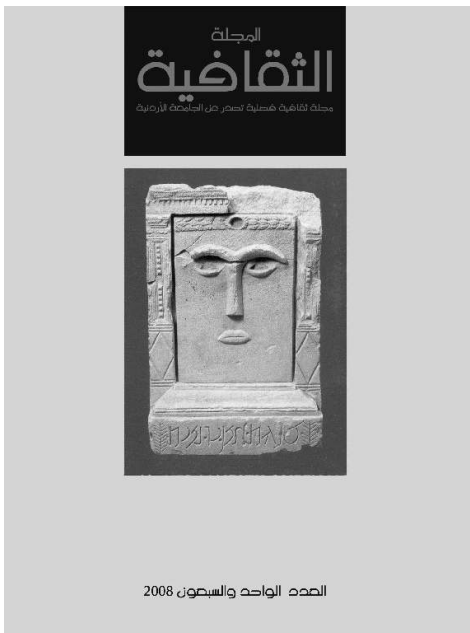
المجلة
الثقافية

مجلة ثقافية فصلية تصدر عن الجامعة الأردنية



العدد الواحد والسبعون 2008

71



لوحة الغلاف
منحوتة أثرية نبطية من متحف الآثار الأردني

المراسلات باسم رئيس التحرير، ص.ب(13088): الرمز
البريدي 11942 الجامعة الأردنية
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

رئيس التحرير
محمد شاهين

هيئة التحرير
أمجد قورشة
رشدي خليل
عاصم الشهابي
عبد الكريم الحياري

مستشار التحرير
علاء الدين أبو زينة

سكرتير التحرير
يحيى القيسي

المستشار الفني
رافع الناصري

التنفيذ والإنتاج
منال عمر

التوزيع والتسويق
رشا العطيات

التوزيع
وكالة التوزيع الأردنية

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

ما ورد في هذا العدد يعبر عن آراء الكتاب أنفسهم، ولا يعكس بالضرورة آراء هيئة التحرير، أو سياسة الجامعة الأردنية

12

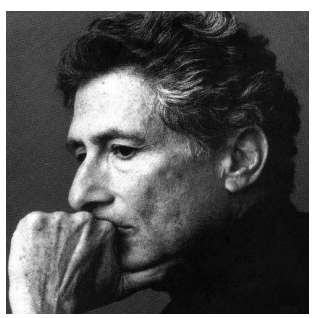
كلمة العدد

4 هيئة التحرير

الافتتاحية

6 رئيس التحرير

12 عن المنفى محمود درويش



15

ملف العدد

17 المثقف الدنيوي والمثقف الرسولي عند إدوارد سعيد فيصل درّاج
30 إدوارد سعيد والثقافة والامبريالية باتريك بارندر
35 الهامش السياسي للسرد جاكلين روز
48 رسالة من إدوارد سعيد إلى صديقه توني تانر محمد شاهين
52 حول إرث إدوارد سعيد مريم سعيد
57 إدوارد في رجع الذاكرة طارق علي
59 ذكرياتي مع إدوارد سعيد جميل جريسات
63 إدوارد سعيد: المنقّب عن السرديات المتخفية أمجد ناصر

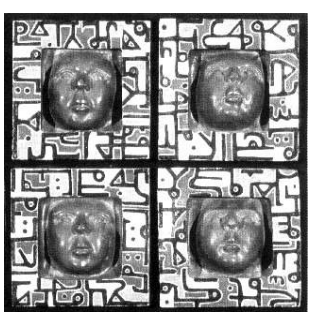
إبـــداع

شعـــر

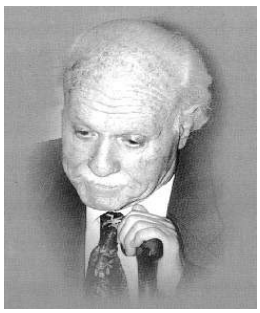
66 قصائد نيويورك سعدي يوسف
73 قصائد يوسف عبدالعزيز
77 مقاطع من جناز تذكاري محمد القيسي
81 حنين وليد الزيادي
83 لهاث سميح فراج

قصـــة

86 لا أحد في الخارج محمود الورداني
90 قصتان محمود الريماوي



65



121

دراسات

94 شعر جبرا إبراهيم جبرا السياسي — محمد عصفور

104 اهتمامات المستعربين الأوروبيين ونشاطاتهم في العصور الوسطى وعصر النهضة — عيد الدحيات

110 الخطاب التاريخي المعاصر- تاريخية النكسة: الوعي والوعي المستعاد — مهند مبيضين

حوارات

122 حوار أخير قبيل رحيل إحسان عباس — محمد شاهين

127

فنون

128 فن الحفر العربي المعاصر — رافع الناصري

133 أبجدية اللون في تجربة التشكيلي الرائد مهنا الدرة — حسين نشوان

140 مسيرتي مع المنحوتات الخشبية عبر أربعين عاماً — كرام النمري

أقواس

146 القصيدة الأفغانية - أوكتافيو باث — محمد على اليوسفي

150 السيميولوجيا بين التواصل والثقافة -امبرتو إيكو نموذجاً — مازن عصفور

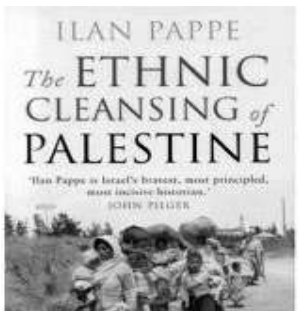
مراجعات

156 طوق الخطاب دراسة في ظاهرية ابن حزم — زياد الزعبي

158 مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية — سالم ساري

167 اللوبي الإسرائيلي والسياسة الخارجية للولايات المتحدة — علاء الدين أبو زينة

182 التطهير العرقي لفلسطين — دايانا شاهين



155

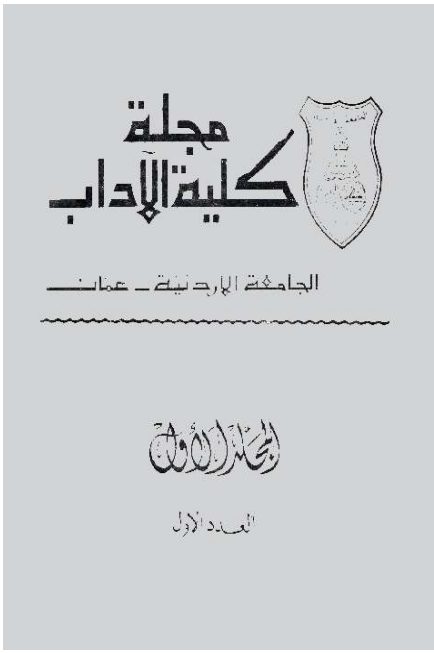
المجلة الثقافية
خطوة اخرى على الطريق

هيئة التحرير

ليست الإصدارات الثقافية شيئاً جديداً على الجامعة الأردنية، إذ كان أول إصداراتها قد ظهر قبل نحو أربعة عقود. جاء ذلك الإصدار الأول تحت عنوان: «مجلة كلية الآداب» المجلد الأول: العدد الأول، كانون الثاني 1969، الذي صدر بعد سبع سنوات من عمر الكلية، بعد أن «حالت الظروف التأسيسية، بما فيها من أوليات مقدمة على غيرها، دون ظهوره قبل (هذا) الوقت، على شدة الرغبة في ذلك»، كما جاء في تقديم هيئة التحرير آنذاك.

حمل العدد الأول من «مجلة كلية الآداب» أسماء هيئة تحرير تكونت من الدكتور محمود السمرة: محرراً مسؤولاً، وعضوية كل من الدكتور أحمد أبو حاكمة والدكتور ألبرت بطرس. وضم العدد بين دفتيه ستة أبحاث باللغة العربية، كتبها أساتذة مقيمون وآخرون زائرون في الكلية آنذاك، إضافة إلى بحثين باللغة الإنجليزية. وروعي في البحوث، كما قالت مقدمة هيئة التحرير «أن تكون متصفة بالأصالة والدقة، وهما صفتان لا تتوافران إلا في جو من الحرية الفكرية، التي هي أساس البحوث العلمية».

«مجلة كلية الآداب» كانت إذن أمّ المجلات في أمّ الجامعات الأردنية، والتي انبثقت عنها، فيما يبدو، «مجلة دراسات» المتخصصة المحكّمة التي تصدرها الجامعة الأردنية منذ عام 1974، و«المجلة الثقافية» منذ عام 1983. والآن، ضمت الجامعة إلى إصداراتها مجلة «أقلام جديدة» لتكون حاضنة للأقلام الشابة والواعدة، التي تبحث دوماً عن فرصة للتعبير في موسم الشباب المبكر.



وإذن، وبعد نحو أربعة عقود من ذلك الإرهاص الأول، أين ينبغي أن تقف «المجلة الثقافية» بين هذه الإصدارات جميعاً، وإلى أين تتجه؟ سؤال لا تسهل الإجابة عنه. ينبغي على «المجلة الثقافية» أن تجد لها مكاناً خاصاً، ليس بين المجلات التي تصدرها الجامعة الأردنية فحسب، وإنما بين المجلات المحلية، والعربية، ثم العالمية. إنها لن تكون مجلة أبحاث محكمة في ظل وجود مجلة مختصة بذلك تصدر عن الجامعة الأردنية. وهي لن تكون مجلة تحتضن الأقلام الجديدة، ما دامت هناك مجلة أخرى تهتم بهذا الشأن، ولن تكون مجلة تعنى بالنتاج الثقافي المحلي ما دامت وزارة الثقافة ورابطة الكتاب الأردنيين وأمانة عمان وجهات أخرى تتولى أمر العناية بهذا الإنتاج. فماذا تكون «المجلة الثقافية» إذن؟

يملي واقع هذه سماته أن تكون «المجلة الثقافية» شيئاً من كل ذلك، وأن تكون شيئاً غير ذلك كله في الوقت نفسه. إنها لا تريد أن تكون حملاً فائضاً عن الحاجة، ولا أن تكرر غيرها على نحو مضجر ولا طائل تحته. فما العمل؟ ربما يستدعي هذا السؤال وأشباهه المفهوم الجديد للثقافة. إن الثقافة لم تعد تعني الانغلاق على «طريقة حياة» محلية مخصوصة، والحرص على نقائها عبر غلق البوابات في وجه كل قادم، وإنما بات رقي الثقافة يتحدد بمدى قدرتها على الانخراط في الكل المعرفي الجمعي الكوني، أخذاً وعطاءاً، يرافق ذلك ملاحظة انفتاح الحقول المعرفية على بعضها البعض، وانهيار الحدود بين ثقافة النخبة وثقافة العامة. وبهذا الفهم، يمكن أن تضم «المجلة الثقافية» موادّ ذات نوعية أقل جفافاً من البحث المحكّم الملتزم بالمعايير الأكاديمية الصارمة، وأعلى مستوى من المقالة العابرة التي تكتب بغير عناية ولا غاية. وهي ترغب أن تضم الفكرة النظرية الجديدة المتنورة إلى الفن إلى الإبداع، محلياً وعربياً وعالمياً، في نسيج منمنم متّسق وغير منفر.

لا ترى المجلة بأساً إذن في الاتكاء على تاريخها وسمعتها وإرثها لتسعى إلى ضم أقلام كبار الكتاب والمفكرين في الغرب والعالم إلى أقلام كتابنا الأردنيين والعرب، وأن تكون موضعاً تتحاور فيه الثقافات وتتجاور وتتواصل. وقد بدأ هذا العدد التجربة باستكتاب عدد من المفكرين البارزين في الجامعات الغربية، عرباً مهاجرين وغير عرب، والذين استجابوا، مع كامل تقديرنا، بإرسال موضوعات تتسم بمنظور ثقافي مرموق. وعلى ما انطوى عليه ذلك من الاضطلاع بعبء ترجمة المواد المرسلة بلغات كتابها إلى العربية، فإن الأمل يبقى في أن تعوض النتيجة عن هذا الجهد. ومثل أقرانهم، استجاب كتابنا الأردنيون والعرب بدورهم، كما كان الأمل، بكتابة مواد ترقى بمستوى المجلة الثقافية وتطلعاتها. وباختصار، يبقى الطموح الكبير أن تصبح هذه المجلة مرجعاً موثوقاً لطلاب المعرفة، وأن تنضم ذات يوم إلى كبريات المجلات التي تصدرها الجامعات العالمية التي تستحق الجامعة الأردنية أن تكون من بينها.

لن نتحدث في هذا المقام عن المصاعب التي عانتها هيئة التحرير في إصدار هذا العدد على نحو مختلف، يضيف خطوة أماماً إلى المسيرة التي بدأها زملاؤنا ممن سبقونا في إصدار المجلة، لكننا نلتمس العذر عن أي هنات ربما تكون خالطت هذا الإصدار، على أمل أن يكون ذلك خطوة أولى في اتجاه إنجاز إصدارات لاحقة أكثر غنى، وأكثر تنوعاً في الأصوات والمناخات، على نحو يكرّس للمجلة الثقافية هويّة أصيلة تليق بالمكانة الخاصة التي تحتلها الجامعة الأردنية الأم، الأقدم والأعرق ◆

في الثقافة

رئيس التحرير

في تحليله للمثقفين، ميّز أنطونيو غرامشي بين المثقفين العاديين، الذين يمارسون العمل الذهني، معلمين كانوا أم صُحفيين وقضاة ومحامين، وبين المثقفين الكبار، الذين ينتجون أفكاراً جديدة تنقد القديم وتفتح آفاقاً معرفية غير مسبوقة. ينتمي الراحل الكبير إدوارد سعيد، بلا شك، إلى المقولة الثانية، التي شغلت غرامشي، ذلك أن كتابيه: الاستشراق والثقافة والإمبريالية أسّسا دعامة هامة لبحث نظري جديد، اصطلح الدارسون على تسميته: ما بعد الكولونيالية.

لعلّ إنجاز سعيد النظري الإبداعي هو الذي يضع كتابيه الهامين إلى جانب كتابات القرن العشرين اللامعة، حال كتاب الفرنسي جان بول سارتر: **ما هو الأدب؟** وكتاب الهنغاري جورج لوكاش: **التاريخ والوعي الطبقي** وكتاب فرانتز فانون: **معذبو الأرض**. حيث احتل موضوع «المثقف الملتزم» حيزاً واسعاً، شمل ما قام به سعيد من عمل تأسيسي هام في نهاية الربع الأخير من القرن العشرين. استأنف سعيد تقليداً تنويرياً يعود إلى القرن التاسع عشر من ناحية، وكأنه يريد السباحة ضد التيار، إذ أنه وضع المثقف النقدي في نهاية القرن الماضي دليلاً ينقصه الكثير من منصة التنوير، وإذا كان في مقاومة التيار التقليدي ما يوضح قدرة الشخصية المقاتلة وشجاعتها، فقد كان فيها تمسك حقيقي «بموضوعية المعرفة»، لأن سعيداً لم يكن مشدوداً إلى السياق الثقافي المعرفي ومغرياته، بل كان يلبي نداءً داخلياً مستقلاً، لا يفترض وصول الحقيقة إليه من أحد، وأكّد في غير مناسبة على أن يكون الخطاب من

إنتاجنا لا أن نكون مجرد مستهلكين لخطاب غيرنا، وأن يكون دورنا في صناعة التاريخ رئيسياً بدلاً من أن نكون أداةً مسيّرةً طيّعةً في يد التاريخ.

سعيد، الذي نخصّص له ملفاً في هذا العدد، يضع بين أيدينا جملة من الأفكار القيمة، التي عالجت المثقف من وجوه مختلفة. وقد أراد سعيد، وهو يمارس دوره مثقفاً، أن يفصل بين الزائف والحقيقي، وبين الصادق الأصيل ونقائضه التي تتكسب الحياة من خلال تجميل الأكاذيب. في هذه الحالات جميعاً مارس سعيد دوره مثقفاً نقدياً، متهماً كل وضع يساوي بين القوة والحقيقة، ومبشراً بواقع بديل، يعيد إلى الصدق اعتباره، ويرجع الحقّ إلى هؤلاء الذين نُهبت حقوقهم، ولعلّ شغفه بالقيم الموضوعية، التي توحّد بين الأخلاق والمعرفة، هو ما حدا به إلى التنديد الشديد بما دعاه «المثقف الاحترافي» أو «المثقف المهني»، الذي يتحرر من كل رسالة ثقافية –أخلاقية، محولاً المعرفة إلى سلعة، والسلعة المعرفية إلى فائدة شخصية.

بعد أن فرغ سعيد من الحديث الموسّع عن كل ألوان «المحترفين» أو «المهنيين»، اختار موقعاً خاصاً به دعاه «المثقف الهاوي» (amateur) وهذا الأخير لا يتطلع إلى المعرفة من أجل المعرفة، ولا ينبهر باختصاص ولا بما هو معادل للاختصاص، فما يقصد إليه هو المعرفة التي تخفّف من شرور هذا العالم، وما يصبو إليه هو العلم الذي يسعف البشر في الدفاع عن حقوقهم ووجودهم. ومع أن في تعبيره «الهاوي» ما يشير إلى مثقف لا يكترث بالاختصاص، فإن فيه ما يوحي بمثقف لم يكتمل اختصاصه بعد. وواقع الأمر، أن في «المثقف الذي لم يكتمل» إشارة مضمرة إلى «مثقف التحرر» المشغول بقضايا البشر التي لا تنتهي. يريد إدوارد سعيد هنا أن يضيف إلى اختصاص أكاديمي لامع اختصاصاً آخر، أكثر اتساعاً وتعقيداً، وهو: الاختصاص بمعرفة قيود البشر وتحريرهم.

ولكن أين يكمن الوضوح الشديد في كل هذا وذاك؟ الواضح هو: معنى الثقافة، لا بمعناها البسيط المجرّد الذي يختصرها إلى قراءة وكتابة، ولكن بذلك المعنى الذي يبحث عن العمق ليكون أكثر نفاذاً إلى دهاليز ذلك المعنى. ولا بد هنا من ملاحظة أمرين: أن المعرفة قوة فاعلة، تسهم في تشكيل المجتمعات وتحديد أقدارها، وأن الثقافة علاقة اجتماعية معقدة، تتضمن الإنتاج الثقافي واستهلاكه وتوزيعه، وإدراجه في عقول الناس وأعمالهم. ولا غرو أن يقول ريموند وليامز أن منطوى الثقافة يمثل ثاني أعقد مفهومين في الإنجليزية مع الديمقراطية.

أدرك سعيد، بشكل نادر فريد أن الثقافة تستلزم عنصرين متضافرين هما: منتجو الثقافة في المؤسسات الأكاديمية والإعلامية، والجمهور الذي يستقبل هذه الثقافة والقنوات المختلفة التي تقوم بتوزيعها. كان في كتاباته وممارساته يطرح سؤالين: من أين تأتي شرعية المثقف، ومن الذي أناط به وظيفة التحدث باسم غيره؟ لم يكن جوابه أكاديمياً، ولم يكن بإمكان المؤسسة الأكاديمية أن تعطيه الجواب الصحيح، ذلك أن شرعية المثقف من شرعية القضايا التي يتصدى لها. عثر سعيد على هذه الشرعية وهو يتأمل أحوال «الضحايا»، فلسطينيين كانوا أم عراقيين أم هنوداً، وغيرهم من «اللامثّلين». ولأنه كان يدافع عن «الضحايا»، كان عليه في اللحظة ذاتها، أن يندد «بالجلادين»، هؤلاء الذين كلما «ضجروا» من ضحايا بحثوا عن ضحايا جُدداً. أما السؤال الثاني فكان: من أين تأتي أسئلة المثقف؟ تأتي الأسئلة من تأمل المعيش العادي، بل من اكتشافه بعيداً عن طبقات الخطابات الرسمية المتغطرسة، ذلك أن أصل اللغة يوجد في اللغة اليومية العادية التي لم تختصرها القواميس ولم تشوّهها اجتهادات المختصين.

طرح سعيد سؤال الثقافة من حيث هو فاعل اجتماعي، وطرح سؤال المعرفة من حيث هي قوة متعددة الوجوه. ولعل سؤاليه اللذين أضاءهما بشكل غير مسبوق جعلاه يتوقف أمام السياسة الثقافية المسيطرة في نهاية القرن العشرين، وأمام السياسة المعرفية في الدوائر الإمبريالية. برهن في سؤاليه، وليس بعيداً عن أفكار صديقه ريموند وليامز المضيئة، أن المعرفة كما الثقافة، عمل مؤسّساتي واضح الأسباب والغايات، بعيداً عن العفوية والارتجال. وإذا كان، في عمله الاستثنائي **الاستشراق** عالج المعرفة المؤسساتية، فقد تأمّل في كتابه **صور المثقف**، كما في

كتابات أخرى، معنى الجمهور، ذلك أن التوجه إليه، والعمل على التأثير فيه، يقتضي معرفة العناصر الثقافية التي شكلت وعيه، واختيار الوسائل والقنوات الملائمة بغية الوصول إليه. أدرك سعيد، وليس بعيداً عن أدورنو، أن العقلانية الرأسمالية المتناقضة الوجوه قادرة على «صناعة الوعي اليومي» بما يضيف ما هو عقلاني فيه. وأن عليه أن يعيد إلى العقل اعتباره، متطلعاً إلى تحرير الوعي الذي استلب منه بشكل عقلاني. ولعل فصله الحاد بين الوعي المستلب والوعي النقدي هو الذي جعله يتعامل بألفة كبيرة مع كتاب لوكاش **التاريخ والوعي الطبقي** وأن يقارن بين هذا الأخير وكتاب فانون **معذبو الأرض**.

كشف سعيد، في ممارساته، عن العلاقة بين المعرفة والأخلاق. وكشف أيضاً، في كتاباته عن العلاقة بين الثقافة والحضارة، مدركاً أن الحضارة تشتق من الثقافة، وأن استعمالات الحضارة لا تنفصل عن المعايير الثقافية. وإذا كانت الثقافة هي ما نفكر به، فإن الحضارة هي ما نعيش به؛ فالأولى جملة من التصورات والقيم والأفكار والمعتقدات، بينما الثانية هي الحيز العملي، أو التطبيقي، الذي يفضي إليه البناء الثقافي. ولهذا يقسّم علماء الاجتماع، أو بعضهم، الثقافة إلى: ثقافة نظرية، قاصدين بذلك طرق التفكير، وأخرى عملية، تترجم الأولى في مجالات حياتية مختلفة، كثقافة المجتمع الزراعي، كما يرى سلامة موسى على سبيل المثال، التي تميل إلى الاستقرار والانصياع المعروف، وتنتج حضارة زراعية هادئة، تستأنف المعطى والمتاح، وتتطير من الجديد ولا ترتاح إليه. على حين تميل ثقافة المجتمع الصناعي إلى الحركة والنمو والتجريب، لأن الحضارة الصناعية متجددة ومتسارعة في تجددها، تفرض الجديد على المستقر وعلى ما هو نظري وعملي معاً. بل إن ما هو نظري في المجتمعات الصناعية، في الفلسفة والأدب والفنون، يتأثر باستمرار وبشكل مباشر بالمنجزات الصناعية والعلمية التي هي المحرك الأول للمجتمعات الحديثة.

في ضوء أفكار سعيد، تتجلى الثقافة في شكلين: فهي قيمة موضوعية مستقلة بذاتها تعبر عن ارتقاء قيمي إنساني، يطمئن إلى معايير الحرية والعدالة والمساواة، وهي قيمة وظيفية، إن صحّ التعبير، تلعب دوراً حاسماً في توليد الحضارة وتطويرها. كان سعيد في الحالتين تنويرياً كلاسيكياً يربط بين الثقافة والإنسان، وبين الإنسان المثقف والقيم الرفيعة. وكان في الحالتين داعياً إلى ثقافة تنويرية جديدة تفيد من معنى التنوير في جميع الأمكنة والأزمنة، وترفض بشدة اختصار الإنجازات التنويرية إلى «السيطرة الرأسمالية» التي استغلت الإنسان الأوروبي، ونظرت إلى الشعوب غير الأوروبية نظرة دونية، بل وحوّلت الشعوب غير الأوروبية إلى إرهابيين وبرابرة.

من أين تأتي الثقافة، ما هي مصادرها، وهل هناك «ثقافة أصلية» مكتفية بذاتها أم أنها عرضة لمؤثرات مختلفة؟

تأتي الثقافة من موروث اجتماعي، فهي ظاهرة معطاة، تتعدى نظر الإنسان وسلوكه دون أن يختارها، شيء قريب من ميلاد الإنسان، الذي يعطاه ولا ينتقيه. مع ذلك فإن الثقافة صيرورة، تقترح نمط حياة الإنسان وحاجاته المتحولة المتبدلة، بل تقرر تعديلها وتغييرها. ولهذا فإن الدفاع عن «الثقافة الأصلية» نقية وساكنة ومتجانسة، مجرد وهم من الأوهام، حتى لو ظن المدافعون عنها أنهم يمتلكون الحقيقة المطلقة. ولعل تبدل الحاجات الذي يتطلبه تطور الحياة هو الذي يفرض ترهين الموروث، ذلك أن الموروث الجامد مفرغ من الحياة في حين أن ترهين الموروث، من وجهة نظر تبدل الحاجات الإنسانية، يجعل من الموروث جزءاً عضوياً من الثقافة المعاصرة المعيشة. وقد لخص إزرا پاوند هذا الموقف بعبارة كثّف فيها العلاقة بين المعاصرة والموروث، إذ دعا المعاصرين من الكتّاب أن يحولوا ما هو موروث إلى شيء جديد فقال: «make it new».

ولأن المجتمعات ليست جزراً مغلقة، فإن ثقافتها مفتوحة بالضرورة على ثقافات العالم أجمع؛ إذ ليس المقصود بذلك ما يعرف «بالمستهلك الكوني» الذي يعيش في مجتمع ويستهلك سلعاً ينتجها مجتمع آخر، بل المقصود الانفتاح على ثقافة الآخرين ولغاتهم والدراسة في جامعاتهم، كما الحوار معهم في قضايا كثيرة، سيّان انتهى الحوار إلى اتفاق أم إلى اختلاف. وواقع الأمر أن

المجتمع الإنساني رغم خصوصياته الكثيرة، موحّد في مصائره وأقداره، وموحد على مستوى «السياسة العملية» ومستوى الإنتاج والاستهلاك الكونيين. والمجتمع العالمي، كما هو الزمن العالمي، يقاد بالضرورة من القوى الأكثر قدرة وفاعلية، دون أن يمنع ذلك علاقات التأثر والتأثير بنسبة غير متكافئة. وقد ولدت الرواية، على سبيل المثال، في الغرب، ولم يمنعها هذا المنشأ من التمدد والانتشار في أقطار العالم قاطبة. وكذلك حال النظريات الفلسفية والنقدية، مثل النقد الجديد والشكلانية والبنيوية والوجودية والتفكيكية التي ولدت في الغرب، ورحلت إلى العالم العربي عن طريق الترجمة والاقتباس والتفاعل الثقافي بأشكال متنوعة. ولهذا السبب، فإن تعابير «التبعية الثقافية»، كما القول بـ «الثقافة الوافدة»، لا يحمل الكثير من المعنى. وكما يلاحظ فيصل درّاج، فقد تأثر العرب المسلمون، في زمن مضى، بغيرهم وأثّروا في غيرهم أكثر؛ ذلك أن المعرفة الإنسانية كونية، وهي تظل كذلك على الرغم من ضرورة تمييزها، أي نقدها وتحويلها من وجهة نظر مصالح المجتمعات الإنسانية.

إن جدل التأثير والتأثر هو الذي دفع إدوارد سعيد إلى موقف النقديين من مفهوم «الهوية الثقافية» بخاصة و«الهوية الإنسانية» بعامة. فطالما أن المعرفة كونية، مثلما أن توق البشر إلى الحرية والمساواة والعدالة كوني أيضاً، فلا ضرورة لدعوات الانغلاق الثقافي، ولا معنى «لدعوات الصفاء» و«الخصوصية المطلقة» و«الهويات النقية» لأن هذه الأفكار جميعاً مجرد دعوات أيديولوجية خاصة، مبعثها أهداف سياسية لا علاقة لها بالوقائع المعيشة الحقيقية. لا يقصد من هذا قبول «النزوعات الكوزموبوليتية» التي تتوهم ثقافة إنسانية متجانسة لدى جميع الشعوب، وإنّما المقصود هو الانفتاح على «الآخر»، والاستفادة من الانجازات الإيجابية للعقل الإنساني. ولذلك يمكن القول بأطروحتين أساسيتين، تقول الأولى: ينبغي الاعتراف بثقافة إنسانية موحّدة، شاركت في صياغتها أمم متعددة في أزمنة مختلفة. فلا يمكن النظر إلى ما دُعي بـ «عصر النهضة العربية» دون رؤية دور الثقافة الأوروبية فيه، كما أنه لا يمكن قراءة النهضة الأوروبية، دون الاعتراف بتأثرها بالثقافة العربية الإسلامية، بل إنّ النظر إلى هذه الأخيرة لا يستوي دون التعرف على العناصر الإغريقية والهندية فيها. أما الأطروحة الثانية فتقول: إنه لا معنى للحديث عن ثقافة إنسانية عالمية، شاركت فيها جميع الشعوب، إلا بالاعتراف، في الوقت ذاته، بالتعددية الثقافية على المستوى العالمي، وبأن لكل شعب خصوصياته الثقافية ولكل ثقافة تاريخ خاص بها.

إضافة إلى الموروث الثقافي في جذوره البعيدة والعميقة، وإلى تأثيرات الثقافة العالمية التي تختلف من شعب إلى آخر، تتمتع الثقافة بمرجع ثالث عنوانه: «الحس العام» أو «الثقافة الشعبية» التي تصدر عن حياة البشر وخبراتهم وتجاربهم. يتضمن «الحس العام» مجموعة من الرؤى والقيم غير المتجانسة التي تراكمت على يد شعب معين في تاريخه الطويل. ومع أن هذا «الحس» يجمع بين الموضوعي والميتافيزيقي، فهو في اتجاهه العام يتجه بالسليقة إلى الصواب أكثر مما يتجه إلى الخطأ. ومن المحقق أنه يختلف باختلاف نمط الحياة بين مجتمع وآخر، صناعياً كان أم تقليدياً، أو يجمع بين الحداثة والتقاليد، حال المجتمع الياباني. ولهذا، فإن ما يبدو مقبولاً وعادياً لدى مجتمع معيّن، يكون غريباً مستهجناً لدى شعب مغاير، دون أن يعني ذلك على الإطلاق أن أحدهما مصيب والآخر مخطئٌ. وفي هذه الحالات جميعاً، فإنّ ما يتبقى لنا هو الأخذ بمعايير عقلانية أو بمعايير تجافي العقل والمعترف به عند شعوب كثيرة.

والسؤال الآن هو التالي: إذا كانت مصادر الثقافة، لدى الشعوب جميعاً، مختلطة وغير متجانسة، فمن هو الطرف الذي يقوم بالمجانسة الثقافية الضرورية لكل شعب يملك أهدافاً معينة ويعمل على تحقيقها؟ أو: إذا كانت الثقافة التي تلتبس بالإيديولوجيا عند بعض المنظّرين وعلماء الاجتماع هي الملاط الاجتماعي الذي يؤسس لتماسك المجتمع وتوازنه الاجتماعي، فما هو المرجع الذي يفيء إليه هذا الملاط وما هي غاياته؟ يناط هذا الدور عادة بالدولة المركزية التي تحقق الهدف عن طريق الأجهزة المدرسية التعليمية، والتي تنشر لغة واحدة موحدة وتقدم لطلابها جملة من المعارف تلبي حاجات المجتمع، وتعلمهم أهدافاً ينبغي التمسك بها والدفاع عنها.

إن صياغة العقول وفقاً للحاجات القومية والمصالح الوطنية الخاصة بكل مجتمع هي التي تدفع الدول إلى اقتراح وتطبيق جملة من السياسات في الميادين المختلفة: سياسة لغوية غايتها الدفاع عن اللغة القومية وتعميم مبادئها وقواعدها بالشكل الصحيح الذي تراه، وسياسة علمية تسعى إلى دعم العلم وتطويره، وإلى تحويل المنتج العلمي النظري إلى منتج تطبيقي، وإلى الربط بين العلم النظري التطبيقي والحاجات القومية المباشرة. وسياسة أدبية تتطلع إلى دعم الآداب والفنون وتشجيع المبدعين بعامة عن طريق توفير المكافآت والجوائز. وسياسة دعم الترجمة، بحيث تحدد اللغات الأجنبية الضرورية والوسائل التي تنقل الاقتراح من حيز النظر إلى حيز التطبيق. ومما لا شك فيه أن المجتمع المدني يلعب دوراً في هذه السياسات في المجتمعات المتقدمة، بينما يقع الدور بمعظمه على كاهل الدولة في الحالات الأقل تطوراً.

وسواء نظر البعض إلى مفهوم «النخبة الثقافية» بخفة طاغية أم بجدية حقيقية، فإن لهذه النخبة، في مجتمعات معينة، دوراً فعلياً تقوم به، لا عن طريق عملها في المدارس والجامعات وأجهزة الدولة الأخرى، بل في مجال نوعي آخر أيضاً. ومحور المجال الأخير هو الاهتمام بالانتاج النظري المرتبط بمرافق الحياة الاجتماعية التي تحتاج إلى الإصلاح، وإلقاء الضوء على الوجوه السلبية التي توهن المجتمع، ونقد المظاهر المريضة المتسمة بعدم المسؤولية والانصراف إلى المصالح الخاصة. ولا يمكن القيام بهذا العمل إذا كان المثقف منعزلاً عن مجتمعه ومغترباً عنه، وإذا نظر إلى قضايا الحياة مشخصة بتعال وترفع. والانتاج النظري يقضي بالعزلة والانصراف الجدّي إلى التأمّل والتدقيق، لكن هذه العزلة تكون قاحلة عقيمة إذا لم تتزوّد خبرة ومعرفة حقيقية بقضايا الناس.

لعلّ التكامل الفعّال بين أجهزة الدولة ودور النخبة الثقافية، هو الذي يسهم في بناء المجانسة الثقافية والمجتمعية، ويوطّد شروط الارتقاء الثقافي الذي يعطي للمواطَنة المسؤولية أسساً عقلانية. فالأمر الذي لا مراء فيه أن معنى الوطن والمواطنة وحقوق الإنسان لا تتحرّر من التصوّرات الخاطئة والمتخلفة إلا بوعي ثقافي ممتاز، يهمش الأنانية ويغلب المصالح الوطنية العامة على المصالح الضيقة، أسرية كانت أم عشائرية. فمثلما أن وعي اللوحة الفنية يتطلب تربية فنية، فإن التعامل مع الوطن وحقوق المواطنة المختلفة يستلزم تربية ثقافية وطنية. وعلى هذا، فإن الثقافة لا تختزل إلى قراءة الكتب واستظهارها، إنما هي علاقة فاعلة تصوّر الممارسات الفردية والجماعية على حد سواء، وتمسّ آفاق التقدم الاجتماعي بشكل مباشر. هنا تظهر العلاقة بين الثقافة والحضارة، إذ إن قيماً ثقافية متخلّفة لا تسهم في اقتراح شيء جديد مضيء، بل تحجب التخلف وتعيد إنتاجه، بشكل واع أو عن غير قصد.

إنّ التطلع إلى المجانسة الثقافية الاجتماعية من وجهة نظر الارتقاء بالوطن والنهوض به هو الذي يدعو النخبة الثقافية إلى التوقف أمام ثلاث ظواهر أساسية: أولاها الحفاظ على الثقافة الشعبية التي تحمل قيماً إيجابية كثيرة، والعمل على تحريرها من وجوهها السلبية مثل التواكل والقدرية والأنانية. فالثقافة الشعبية تراكم اجتماعي طويل تمثل الشعب في طموحاته وأوهامه وحسّه النقدي. وإلى جانب هذه الثقافة، الآخذة بالانحسار والتراجع، هناك الثقافة الجماهيرية التي تشبه، ظاهرياً، الأولى وتختلف عنها بالتاريخ والدلالات لأنها محصلة للأجهزة السمعية البصرية التي تنظر إلى الربح والمردود والانتشار، ولا تعبأ بالنقدي والصحيح. بل إنها لا تصبح جماهيرية إلا لأنها تنشد التسلية الخفيفة التجميلية، وتنشر قيماً تعطل معنى الجمال الحقيقي. أما الظاهرة الثالثة فعنوانها: الصورة أو سلطة الصورة التي هي من سلطة الإعلام والإعلان. ومع أن استثمار الصورة التي تتوالد يومياً في جهاز التلفزيون يمكن أن يكون نافعاً ومفيداً إذا استند إلى سياسة تربوية ناجعة، فإن السياسة الإعلامية العشوائية يمكن أن تلحق بالأجيال الصاعدة آثاراً مدمرة؛ ذلك أنها تفترض مساواة وهمية بين المتفرجين، وتتجه إلى ما يرضي آراء «المتفرج العشوائي» عوضاً عن التوجه إلى محاكاة عقله. وعلى هذا، فإن الثقافة الجماهيرية المسيطرة هي نفي للثقافة الشعبية بعامة، ونفي للثقافة بمعناها الراقي بخاصة.

من أين تأتي الحداثة الثقافية؟

الجواب هو الانفتاح على الثقافة المعاصرة بوجوهها المتنوعة: الفن، والموسيقى، والأدب، والفلسفة، وتصوّر العالم الذي يهتم بالعلوم ويطالب بالانتقال من المعلوم إلى المجهول. ولكن هذا العنصر وحده لا يكفي، لأن «الثقافة الخارجية» لا تعطي آثاراً إيجابية إلا إذا عثرت على «بيئة داخلية» ملائمة لها، وهو ما يعطيه «منظرو الثقافة» مسميات متعددة مثل: «تبييء الثقافة»، «توطين المعرفة الوافدة»، «تمييز الثقافة الكونية». وبسبب ذلك، فإن تفعيل الكينونة الثقافية بحاجة إلى بعدين اجتماعيين أساسيين: التربية الاجتماعية التي تعلم الانسان أن يوحد بين القول والعمل، أو بين الفكرة والتجربة، فالأفكار التي لا يمكن البرهنة عنها تظل أفكاراً غائمة، أي أن حقيقة الشيء توجد عادة في ممارسته، وفي نقله من حال مجردة ذهنية إلى حال معينة تقبل التحديد. ويتمثل البعد الثاني في بناء المجتمع الحواري الذي يدرك أفراده أنه لا وجود لشخص أو لجماعة تحتكر الحقيقة، وأن الحقيقة بحث جماعي يأمر الناس بالاعتراف المتبادل، بل يأمرهم بالاعتراف بأن الحقيقة نسبية تنمو وتتغير وتتبدل. فالحقائق الأخيرة لا وجود لها إلا إن كانت ميتة منعزلة عن الواقع ولا تسهم في نقله وتطويره. لقد قام العلم الحديث كله على مبدأ أولوية التجربة على الفكرة، وعلى مبدأ مواز هو نسبية المعرفة الذي فتح للعلوم آفاقاً متجددة، كما هو الحال في علم الفيزياء والرياضيات، أو كما في الفلسفة وعلم الاجتماع.

يمكن القول اعتماداً على ما سبق: تتحدد حداثة ثقافة ما بتحدد العناصر التي تتمازج في بنيتها، حيث يتفاعل الحديث والقديم، والوطني والقومي، والقومي والإنساني. ويمكننا القول إن التفاعل الثقافي من وجهة نظر المعرفة الإنسانية يعني التجدد والتجديد والإثراء وتحطيم الجدران الثقافية التي تفصل بين مجتمعات مختلفة. ونجد مثالاً مشخصاً على ذلك في تحولات المدرسة الشكلانية في النقد الأدبي، التي صقلها الشكلانيون الروس، ثم أخذت لاحقاً صفة حلقة «براغ» التشيكية قبل أن تصعد من جديد في فرنسا في منتصف ستينيات القرن الماضي، كي تمتد إلى بريطانيا وإيطاليا والولايات المتحدة. غير أن هذه الشكلانية التي تبادلتها اجتهادات أوروبية متنوعة، تستطيع أن تعثر على نسب لها في البلاغة العربية التي طورها عبد القادر الجرجاني. تساوي الحداثة الثقافية في هذه الحدود ما يدعى بـ«الهجنة الثقافية» التي هي تفاعل وحوار عناصر ثقافية متعددة المكونات من وجهة ثقافية محددة. فالهجين بالمعنى الثقافي لا يعني السلب والتصغير، بل هو الحوار والاعتراف المتبادل الذي يقنع الأطراف المتحاورة بتبادل الخبرات والتصورات والقيم.

من أين تأتي الحضارة؟

تأتي الحضارة من الثقافة، شريطة النظر إلى هاتين العلاقتين بصيغة الجمع. فالثقافة الإنسانية هي ثقافات، والحضارة الإنسانية هي حضارات. والحضارة الأكثر تقدماً هي التي تصدر عن الثقافة الأكثر تقدماً، أي عن تلك التي تدرك أن خصوصية العصر الأساسية هي: الثورة العلمية التي بدأت في القرن السابع عشر، وتحولت في القرن الذي تلاه إلى ثورة صناعية، وغدت لاحقاً ثورة علمية-تقنية، وصولاً إلى الثورة المعلوماتية التي نلمس آثارها اليوم. وعلى الرغم من هذه الثورات المتعاقبة يبقى ذلك السؤال متجدداً: هل يعيش الإنسان بالعلم وحده؟ وهل أنتجت الثورات العلمية تحولات موازية في علم الأخلاق وحقوق الإنسان؟ والجواب معروف، لأن العالم لا يزال بعيداً عن السلام العادل وعن المساواة بين الشعوب. لكن الإنسان، عربياً كان أو غير عربي، لا يستطيع مساءلة عالمنا المتشابك الصاخب المعقد، إلا إذا امتلك ثقافة وطنية-عصرية، ترشده إلى المصلحة الوطنية قبل غيرها، وتجعله مؤهلاً لأن يرى ما يجري في عالمنا الواسع الشاسع المليء بالوجوه الإيجابية والسلبية معاً، بعيداً عن التقوقع، وعن ذلك الوهم القاتل الذي لا يزال يعتقد أن المجتمعات متفاصلة تفاصلاً حدياً، وأن الانسحاب من القرن الحادي والعشرين إلى قرون ماضية يمثل خلاصاً أبدياً ◆

عن المنفى

محمود درويش

للمنفى أسماء كثيرة، ووجهان: داخليّ وخارجيّ. المنفى الداخلي هو غُرْبَةُ المرء عن مجتمعه وثقافته، وتأمُّلٌ عميق في الذات، بسبب اختلاف منظوره عن العالم وعن معنى وجوده عن منظور الآخرين، لذلك يشعر بأنه مختلف وغريب. وهنا، لا تكون للمنفى حدود مكانية. إنّه مقيم في الذات المحرومة من حريتها الشخصيّة في التفكير والتعبير، بسبب إكراه السّلطة السياسية أو سلطة التقاليد. يحدث هذا في المكان المضادّ، تعريفاً للمنفى. يحدث هذا داخل الوطن.

المنفى الخارجيّ هو انفصال المرء عن فضاء مرجعي، عن مكانه الأول وعن جغرافيته العاطفية. إنه انقطاع حادّ في السيرة، وشرخٌ عميق في الإيقاع. هنا، يحمل المنفيّ كُلَّ عناصر تكوينه: الطفولة، والمشاهد الطبيعية، الذاكرة، الذكريات، مرجعيات اللغة، دفاعاً عن خصوصيته وهُويّته. ويأخذ التعبيرُ عن حنينه إلى الوطن شكل الصلاة للمُقدّس. هنا يُطوّر المنفيّ اختلافه عن الآخرين لأنه يخشى الاندماج والنسيان. ويعيش على الهامشِ الواسع بين «هنا» و«هناك». يرى أن أرضه البعيدة هي الصلبة، وأنّ أرض الآخرين غريبة ورخوة.

المنفيُّ هو اللامُنْتَمي بامتياز. لا ينتمي إلى أي مكان خارج ذاكرته الأولى. تصبح الذاكرة بلاداً وهُوية، وتتحوّل

محتوياتُ الذاكرة إلى معبودات. وهكذا يضخِّم المنفيُّ جمالياتِ بلاده ويُضفي عليها صفات الفردوس المفقود. وحيث ينظر إلى التاريخ بغضب لا يتساءل: هل أنا ابنُ التاريخ، أم ضحيّته فقط؟

يحدث ذلك عندما يكون المنفى إجباريّاً، بسبب الحرب أو الكوارث الطبيعية أو الاضطهاد السياسي أو الاحتلال أو التطهير العرقي.

وهناك منفى اختياريّ، حيث يبحث المنفيُّ عن شروط حياة أخرى... عن أفق جديد. أو عن حالة من العزلة والتأمل في الأعالي والأقاصي، واختبار قدرة الذات على المغامرة والخروج من ذاتها إلى المجهول، والانخراط في التجربة الإنسانية، باعتبار الوجود الإنساني كلّه شكلاً من أشكال المنفى، منذ أن عوقبنا نحن أحفاد حواء وآدم بالتاريخ!

وهناك أدباء اختاروا المنفى لتكون المسافة بينهم وبين ماضيهم مرآةً لرؤية أوضح لأنفسهم وأمكنتهم. وهناك أدباء اختاروا المنفى اللغويّ بحثاً عن حضور أكبر في ثقافات اللغات الأكثر انتشاراً... أو للانتقام من السيّد بلغته السائدة.

وهناك أدباء لم يجدوا مكاناً أفضل من المنفى للدمج بين غربتهم الذاتية وغربة الإنسان المعاصر، فاخترعوا المنفى للتعبير عن الضياع البشري. وأقنعونا أيضاً بأن أدب المنفى عابر للحدود الثقافية، وقادر على صهر التجربة الإنسانية في بوتقة واحدة تعبيراً عن تفاعل الثقافات. ودفعونا إلى التساؤل من جديد عن مفهوم «الأدب الوطني» وعن مفهوم «الأدب العالمي» في آن واحد. هؤلاء الأدباء ألغوا الحدود، وانتصروا على خطر المنفى، وأثروا هُويتهم الثقافية بتعدُّديَّة المكونات.

لكن، إذا كان الحظّ قد حالف مواهب هؤلاء الأدباء، ووفّر لهم طريقة لتطوير التجارب الأدبية الإنسانية، فإن الأمر لا ينطبق على جميع المنفيّين، فليسوا كلّهم كتاباً.

لذلك، ليس من حقّ الكاتب أن ينسى البؤس والآلام والكوارث التي يعيش فيها الملايين من اللاجئين والمنفيّين والمُهجّرين والمشردّين، المحرومين من حق العودة إلى بلادهم من ناحية، والمحرومين من حقوق المواطنة في البلدان التي يُقيمون فيها، من ناحية أخرى. إنهم بَشَرٌ عائمون مُهَمّشون، مُقْتَلعون... لا يستطيعون النظر إلى أمام، لأنّ المستقبل يُخيفهم. ولا يستطيعون العودة إلى وراء لأن الماضي يبتعد. إنهم يدورون حول حاضرهم دون أن يجدوه، في ضواحي البؤس الخالية من الرحمة والأمل.

وفي حالتنا الفلسطينية، تعرّضت أكثرية الشعب الفلسطيني إلى جريمة الاقتلاع والتهجير والنفي منذ ستين عاماً. ما زال الملايين من اللاجئين يعيشون في مخيمات المنافي والدياسبورا، محرومين من شروط الحياة الأولية ومن الحقوق المدنية، ومحرومين من حق العودة. وعندما تُدمّرُ مخيماتهم، وهذا ما يحدث في كل حرب صغيرة أو كبيرة، يبحثون عن مُخَيّم مُؤَقّت في انتظار العودة لا إلى الوطن... بل إلى مُخَيّم سابقٍ أو لاحق.

ومن المفارقات المأساوية، أن الكثيرين من الفلسطينيين الذين يعيشون في بلادهم الأصلية، ما زالوا يعيشون في مخيمات لاجئين، لأنهم صاروا لاجئين في بلادهم بعدما هُدّمت قراهم وصودرت أراضيهم، وأقيمت عليها مستوطنات إسرائيلية. إنهم مرشحون لأن يكونوا هنوداً حمراً من طراز جديد. يُطلّون على حياتهم التي يحياها الآخرون، على ماضيهم الجالس أمامهم دون أن يتمكنوا من زيارته لذرف بعض الدموع أو لتبادل الغناء الحزين. هنا، يصبح المنفى في الوطن أقسى وأشدّ سادية.

الاحتلال منفى. يبدأ منفى الفلسطيني منذ الصباح الباكر: منذ أن يفتح النافذة حواجز عسكرية. جنود. ومستوطنات. والحدود منفى. فلم تعرف أرض صغيرة أخرى مثل هذا العدد الهائل من الحدود بين الفرد ومحيطه. حدود ثابتة وحدود متنقلة بين خطوتين. حدود

محمولة على شاحنات أو على سيارات جيب. حدود بين القرية والقرية. وأحياناً بين الشارع والشارع. وهي دائما حدود بين الإنسان وحقه في أن يحيا حياة عادية. حدود تجعل الحياة الطبيعية مُعْجزةً يومية. والجدار منفى. جدار لا يفصل الفلسطينيين عن الإسرائيليين... بل يفصل الفلسطينيين عن الفلسطينيين وعن أرضهم. جدار لا يفصل بين التاريخ والخرافة... بل يوحّدهما بامتياز.

غياب الحرية منفى. وغياب السلام منفى. ليس المنفى دائما طريقاً أو سفراً. إنّه انسدادُ الأفق بالضباب الكثيف. فلا شيء يُبشّرنا بأن الأمل ليس داءاً لن نشفى منه. نحن نُولَدُ في منفى، ويولد فينا المنفى. ولا يُعَزّينا أن يُقال إن أرض البشر كُلّها منفى، لكي نضع منفانا في مَقُولة أدبية.

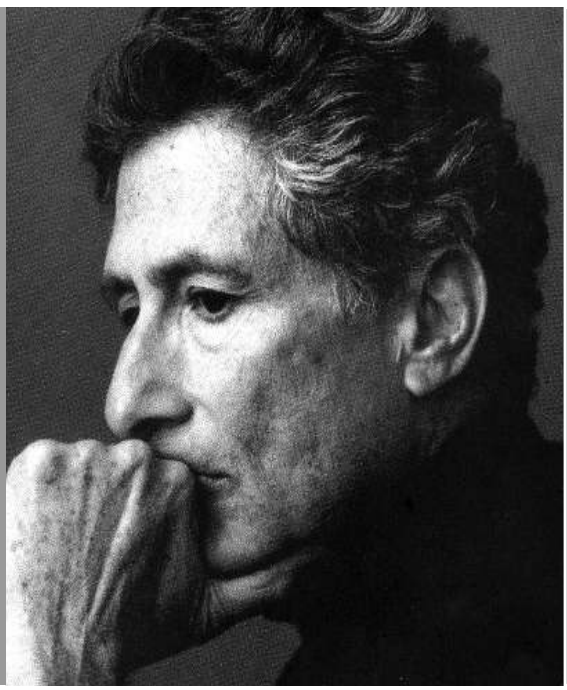
منذ طفولتي عشتُ تجربة المنفى في الوطن، وعشت تجربة المنفى الخارجي. وصرت لاجئاً في بلادي وخارجها. وعشت تجربة السجن. السجن أيضا منفى. في المنفى الداخلي حاولتُ أن أُحرّر نفسي بالكلمات. وفي المنفى الخارجي حاولتُ أن أحقّق عودتي بالكلمات. صارت الكلمات طريقاً وجسراً، وربما مكان إقامة. وحين عُدْتُ، مجازاً، كان المنفى الخارجي يختلط مع المنفى الداخلي، لا لأنه صار جزءاً من تكويني الشعري، بل لأنه كان كذلك واقعيّاً.

لم تكن المسافة بين المنفى الداخليّ والخارجيّ مرْئيّة تماماً. في المنفى الخارجي أدركت كم أنا قريب من البعيد... كم أن «هنا» هي «هناك»، وكم أن «هناك» هي «هنا». لم يعد أيّ شيء شخصياً من فرط ما يُحيل إلى عامّ. ولم يعد أي شيء عامّاً من فرط ما يمسُّ الشخصي. ولم أعرف أيّنا هو المهاجر: نحن أم الوطن. لأن الوطن فينا، بتفاصيل مشهده الطبيعي، تتطوّر صورته بمفهوم نقيضه المنفى. من هنا، سَيُفَسّر كل شيء بضدّه. وستحلّ القصيدةُ محلّ الواقع. ستحاول أن تلملم شظايا المكان. وستمنحني اللغة القدرة على إعادة تشكيل عالمي وعلى محاولة ترويض المنفى. وهكذا، كلما طال منفى الشاعر توطدت إقامته في اللغة، وصارت وطنه المجازيّ... صارت وسيلته وجوهره معاً، وصارت بيته الذي يدافع عنه به.

الابتعاد عن الوطن، بوصفه منبَع الإلهام وطفولة اللغة، قد يُدمّر الشاعر. فهذا الابتعاد هو امتحان عسير للقدرة على اختراع أُلفَة مع مكان جديد، واختراع صداقة مع حياة لسنا مُؤهّلين لها، والمشي على شوارع لا نعرفها، والتكيّف مع مناخ مختلف، والسُّكنى في حيّ لا تربطنا فيه علاقة ببائع الخبز والصيدلية والمطعم ومغسلة الثياب. وباختصار، هو تدريب الذات على أن تولد من نفسها بلا مساعدة، وأن تستعدّ لمواجهة الموت وحدها. ولكن، إذا لم يُدمّرْكَ المنفى ستصبح أقوى، لأنك استخدمت طاقاتك القصوى وحريتك الداخلية لا لتأتلف أو لتجد مساواةً ما، بل لتصالح نفسك، ولتتفوّق عليها وعلى الخسارة. وعندها، قد يسألك أحدٌ ما: لولا المنفى، هل كُنْتُ سأستمع إليك؟ لن تعرفَ كيف تُجيب. وقد تقول: لولا تلك الأرض التي وُلِدْتُ عليها ومنها، هل كنتُ ما أنا عليه اليوم؟ هل كُنْتَ ستسألُني؟

للمنفى أسماء كثيرة، ومصائرُ مُدَمِّرة قد لا ينجو منها إلا بعض الأفراد الذين لا يُشكّلون القاعدة. أما أنا، فقد احتلَّني الوطن في المنفى. واحتلَّني المنفى في الوطن... ولم يعودا واضحين في ضباب المعنى. لكني أعرف أني لن أكون فرداً حراً إلاّ إذا تحرَّرَت بلادي. وعندما تتحرَّر بلادي، لن أخجل من تقديم بعض كلمات الشكر للمنفى! ◆

ملف العدد



فيصل درّاج

باتريك بارندر

جاكلين روز

محمد شاهين

مريم سعيد

طارق علي

جميل جريسات

أمجد ناصر

إدوارد سعيد

إدوارد سعيد هو المفكر الفلسطيني الذي استطاع أن ينقش اسمه بوثوق في ذاكرة الفكر الإنساني الكوني إلى جانب ابن رشد وابن سينا ووليامز وفوكو والآخرين من صنّاع الفكر الإنساني. وتميز منجزه بالفرادة والأصالة ومغايرة المألوف، واستطاع بعبقريته ومنطقه الذي لا يقبل النقض استخدام منهجية الخطاب الغربي وأدواته في إنتاج خطاب مختلف أصبح علامات فكرية ومنهجاً جديداً لإعادة استنطاق الكثير من المسلمات السائدة من منظورات جديدة.

تميز هذا المفكر الفذ بعمق التزامه وتجذره في ثقافته الأصلية. وقد صرح في أكثر من مكان بأنه لم يستطع أن يعيش حياة غير ملتزمة، سواء على صعيد قضيته الشخصية كفلسطيني أجبر على الهجرة من وطنه، أو على مستوى قضايا الإنسانية المعذبة والمستلبة في أي زمان ومكان. وقد زود عمق وصدق هذا الالتزام إدوارد سعيد بقدرة استثنائية على الصمود في وجه المحاولات المستمرة التي استهدفت عزله ومحاصرته وكتم صوته. كما وفرت له معرفته الموسوعية ومنهجيته الوسيلة لإرغام الآخرين على الاستماع إليه، حتى وإن اختلفوا معه، بسبب من جدّة أطروحاته وعمقها وتنوعها وقوة فرضياتها ونتائجها.

ولد المفكر والناقد إدوارد وديع سعيد في مدينة القدس الفلسطينية عام 1935، وقضى فيها سني دراسته الأولى طالباً في مدرسة «سينت جورج» قبل أن يجبره الاحتلال على الهجرة مع عائلته إلى القاهرة في وقت لم يتجاوز فيه الثانية عشرة من عمره. وهناك استأنف دراسته المبكرة في كلية فيكتوريا. ثم انتقل بعد ذلك للدراسة في أمريكا، وأتم دراساته الثانوية والعليا هناك.

بدأ سعيد حياته الأكاديمية أستاذاً للأدب الإنجليزي في جامعة كولومبيا عام 1963، ثم أستاذا للأدب المقارن فيها عام 1970. وكانت له خلال تلك الفترة كتابات رصينة ومسهبة في الأدب والسياسة والموسيقى. وكان أول كتبه عن الروائي الإنجليزي البولندي الأصل جوزيف كونراد الذي ظل يكن له احتراماً خاصاً. لكن الجزء الأكبر من سمعته يعود إلى اشتغاله بالفلسفة والنظرية في أوروبا، حيث قام بإعادة إنتاج نظريات كبار الفلاسفة والمؤرخين والمفكرين من أمثال جاك دريدا وميشيل فوكو وغيرهم، ساعياً في كل ما كتب إلى مقاومة هيمنة الثقافة الغربية وتعرية أساليبها ودهاليزها التي حققت بها تلك الهيمنة.

ينظر إلى كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق** (1978) على أنه يشكل إسهامه الرئيس في الفكر المعاصر، وفيه يبحث بالتفصيل طبيعة وتركيب الخطاب الذي كرسه الغرب عن الشرق وحوله، كما يكشف عن الدور الذي لعبه ذلك الخطاب وما يزال في واقع الثقافة الأدبية والسياسية السائدة في الغرب، وعما انطوى عليه من تصورات للمهمشين والمنسيين في هذا العالم.

أما في مجال النقد الأدبي، فقد كتب إدوارد سعيد كتابه **العالم، النص والناقد** (1983) وكذلك كتابه الهام **الثقافة والإمبريالية** (1993). أما كتابه **تنويعات موسيقية** (1991)، فإنه يدرس الموسيقى الكلاسيكية، خاصة الأوبرا، وكذلك الأعمال المكتوبة لآلة البيانو وصلتها بالسياقات السياسية والثقافية التي تم عرضها وأداؤها فيها.

وبالإضافة إلى الكتب، قدم إدوارد سعيد عدداً يجل عن الحصر من الدراسات والمحاضرات والمقالات والمقابلات والمراجعات التي حفلت بها الدوريات والصحف والمجلات ومحطات الإذاعة والتلفزة في مختلف أنحاء العالم. وقد ظل إدوارد سعيد حتى اللحظات الأخيرة من عمره دائم الانشغال بالقضايا التي كرس لها حياته، مراوغاً مرض لوكيميا الدم الذي تمكن أخيراً من إطفاء هذا الجذوة التي ظلت مشتعلة ومضيئة حتى اللحظات الأخيرة. واستطاع المرض الغادر أخيراً أن يطوي جسد إدوارد سعيد، لكنه لن يقوى على طي الإرث الفكري والإنساني الذي خلّفه، والذي سيظل حياً أبد الدهر. وتوفي إدوارد سعيد في أيلول-سبتمبر عام 2003 في المنفى الذي صنع أقداره، والذي كان على الدوام حاضراً في ذهنه في سياق نضاله الطويل ضد فكرة النفي والإقصاء. ◆

المثقف الدنيوي والمثقف الرسولي عند إدوارد سعيد

فيصل درّاج

كان سؤال المثقف، ولا يزال، يحتل مكاناً واسعاً في الحوار النظري والحياة الاجتماعية في آن. ويعود ذلك، بشكل أساسي، إلى ثلاثة أسباب: يرّد أولها إلى نموذج من المثقفين يدعى عادة بـ «المثقف الرسولي»، أي ذلك المثقف الذي يقصد إلى تنوير المجتمع وتهذيبه وتحريضه، متطلّعاً إلى قيم وممارسات اجتماعية جديدة. ويعود السبب الثاني إلى جمهور محدّد ينتظر من المثقف إجابة عن أسئلته، ويرى فيه مرشداً يفصل بين الخطأ والصواب. ولعل شعور جمهور معين بالحاجة إلى مرجع معرفي، يلتمس منه النصح والهداية، هو الذي يجعل من المثقف، صادقاً كان أو لا تنقصه المخادعة، ضرورة اجتماعية متجددة. ويرتبط السبب الثالث، وهو أكثر تماسكاً من سابقه، بنسق موروث من القيم الثقافية، أخذ ذات مرة صفة «الالتزام»، الذي يعني تحويل الثقافة الخاصة إلى ثقافة عامة، تقصد المصلحة الاجتماعية، بعيداً عن منظور فقير، يساوي بين الثقافة والمُلْكية الخاصة، وبين الثقافة الخاصة والربح والمصلحة.

يحيل موضوع المثقف، في صوره المختلفة، إلى أفكار إدوارد سعيد وممارساته، ذلك أنه سعى إلى تجسيد صورة المثقف كما يجب أن تكون، بقدر ما أخضع تصوّر الثقافة كملكية خاصة إلى نقد شديد، لا مساومة فيه ولا التباس. وعلى ذلك، فإن كل مقاربة لحالة سعيد تتضمن، لزوماً، بعدين متداخلين: الحديث عن مثقف محدد الاسم والممارسة والانتماء، والحديث عن مثقف مغاير، رأى سعيد فيه خصماً ونقيضاً.

صور المثقف في مرايا مختلفة:

يتعّين المثقف، تاريخياً، كمقولة حديثة صدرت عن سقوط الأنظمة الإطلاقية التي كانت تحكم «الرعية» ولا تعترف بها، وظهور أنظمة ديمقراطية أخذ فيها «الشعب» الذي يتعرّف بنسق من الحقوق والواجبات، مكان «الرعيّة» القديمة التي كانت مثقلة بالواجبات ومحرومة من الحقوق. سمحت ولادة المجتمع المدني للمثقف بوظيفة نقدية، قوامها المستمر نقض المجتمع القائم ببديل اجتماعي أكثر تطوراً وارتقاء. ولعل هذه الوظيفة، التي تصحح كل بديل اجتماعي ببديل آخر، هي التي أقامت عروة وثقى بين المثقف والسياسة، بلغة معينة، أو بينه وبين الفضاء الشعبي بلغة أخرى. ذلك أن هذا الفضاء هو المتكأ الذي يبدأ منه المثقف ويعود إليه. وواقع الأمر أن الحديث عن المثقف، بالمعنى النظري العميق لا يستقيم، ولا يمكنه أن يستقيم، إلا باستدعاء جملة من المقولات الحديثة، مثل: المجتمع المدني، الديمقراطية، الحداثة الاجتماعية، والتطلع إلى المستقبل كزمن جوهري، تنتهي إليه جميع الأزمنة. ومهما تكن الأسئلة التي يطرحها موضوع المثقف، وهي كثيرة، فإن تحقق وظيفته، ولو بالمعنى النسبي، يستلزم شرطين: وجود جمهور حظي بقسط من المعرفة والثقافة، فلا مكان للمثقف في حيزّ اجتماعي تحكمه الأمية والانغلاق، ووجود مستوى ديمقراطي، يؤمّن إرسال الرسالة الثقافية واستقبالها، ذلك أن الثقافة، في التحديد الأخير، تعبيراً عن ارتقاء اجتماعي ومجتمعي.

إذا كان المثقف ظاهرة مرتبطة بالأزمنة الحديثة، فما هو شكل «العارف» الذي سبقه؟ سبق المثقف الحديث، على المستوى الأوروبي، «العارف الكنسي» أو «رجل اللاهوت» الذي أوكل إلى ذاته النطق بالحقيقة، وتعارف الناس عليه كحامل للحقيقة يقترب من القداسة. ومع أن هذا العارف التزم، تاريخياً، بتوسيع مصالح السلطة الإقطاعية، فإن صورته الدينية المتوارثة، أسبغت عليه العصمة والقداسة، كما يقول المؤرخ الفرنسي «جاك لوجوف». أمّا على المستوى العربي، فقد سبق المثقف، الذي لا يزال حالة وليدة لم توطّد مواقعها، ما يمكن أن يدعى بـ «كاتب السلطان» الذي هو «عارف» متعدد الاختصاص، يضع اختصاصه، في وجوهه المختلفة، في خدمة الحاكم، بدءاً من كتابة الرسائل وتنظيم شؤون الرعيّة، وصولاً إلى تقديم الفتاوى المختلفة. كان الألماني فالتر بنيامين قد جمع هاتين المقولتين، بمفهوم نظري عنوانه «المثقف الطقوسي»، إشارة إلى «عارف» يكرّس إمكانياته كلها لخدمة الطبقة المسيطرة، بعيداً عن «رعية» لا تحق لها القراءة والكتابة، ولا الظفر بقسط من المعرفة كثيراً كان أم قليلاً.[1]

وعلى الرغم من اختلاف الأزمنة، أعادت الأزمنة الحديثة إنتاج «العارف الطقوسي» اللصيق بالقرون الوسطى تحت مسمّى جديد، هو «المثقف المهني» الذي يقايض المعرفة بالمصلحة، ويوائم، ذاتياً، بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة، مفترضاً الربح المتبادل وسيطاً منطقياً بين السلطة والمثقف. وقد أخضع إدوارد سعيد هذا المثقف إلى نقد شديد في دراسة شهيرة له عنوانها «معارضون، جماهير، دوائر وجماعة»، ناقضاً مثقف الاختصاص المنسحب من الشأن العام بمثقف مغاير دعاه «المثقف الهاوي» الذي يكيّف ثقافته مع حاجات الإصلاح الاجتماعي.[2] فإذا كان مثقف الاختصاص، أو «المثقف الاحترافي»، يبدأ وينتهي باختصاص أكاديمي، مرجعه الكتب، فإن المثقف الهاوي هو المنفتح على المجال الدنيوي، الذي يعيد صوغ الأسئلة جميعاً، فارضاً أولوية الحياة المتغيرة المتبدّلة المتنوعة على «رماد النظرية». وبسبب ذلك نقد سعيد «الرطانة الأكاديمية» التي تتوسل لغة معقدة تدور في حيّز مغلق، وطالب بلغة أخرى تعترف بالجمهور وقضاياه، وتزعزع المسافة الفاصلة بين المختصين وغير المختصين. وواقع الأمر أن «الرطانة الأكاديمية» تؤمّن دورين غير متجانسين في آن: فهي، موضوعياً، إشارة إلى اختصاص معرفي واعتراف به، وهي في الوقت ذاته إشارة تقسم البشر إلى عالمين؛ عالم العلماء الذين لهم لغة لا يعرفها غيرهم، وعالم العامة الذي لا يستطيع تعلم «اللغة العالِمة» والتعرّف عليها.

أفضى تصنيم الاختصاص إلى إنتاج «مثقف تقني»،

يستبدل بقضايا الحياة المتنوعة قضايا ضيقة وبالغة الضيق، قائلاً، ضمناً، بنخبة متعالية تجمع أهل العلم وأهل السلطة في حيّز واحد. في مقابل هذا التصور، الذي يبدأ من العلم وينتهي إلى «تصور تكنوقراطي» للعالم، يسوّغ القمع أو يلتقي به، أنتج مفهوم «المثقف الملتزم»، في أشكاله الفقيرة المتداعية، ما يمكن أن يسمّى بـ «الداعية» الذي هو «مثقف شعبوي»، غايته إرضاء «الجماهير الواسعة» والتمتع برضاها، ذلك أنه لا ينقد ولا يحاور ولا يعلّم، بل يقول ما ينتظره الجمهور الواسع منه، إن لم يسوّغ ويبارك جميع «البداهات الزائفة» المنتشرة.[3] يستبدل المثقف الشعبوي، أو الداعية، بالمعرفة الجهل، متوسلاً خطاباً لا يعرف النقد ويشجب كل فكر نقدي، مطمئناً إلى البدايات الراكدة التي لا تؤرّق أحداً. فما يميّز المثقف، بالمعنى النبيل، هو حسّ نقدي موطَّد بالمعرفة، غايته مصلحة المجتمع والوطن، بعيداً عن كل حسبان ذاتي يصيرّ المعرفة إلى خطابة سهلة. وبسبب ذلك يشكل «الداعية» الذي يحتفي بالجمهور الجاهز ويحتفل الوعي الجاهز به، ارتداداً إلى أزمنة ما قبل حداثيّة، لأن الجمهور الذي يبارك «البداهات» يكوّن رعية جديدة، تبحث عن الطمأنينة ولا تهجس بالمعرفة.

وعلى الرغم من حديث متواتر عن المثقف في «الأدبيات العربية»، فإن وضع المثقف العربي يقضي ببعض الملاحظات، تقول أولاها: إن اللغة العربية لم تعرف، تاريخياً، تعبير «المثقف»، الذي لا وجود له في القواميس المختلفة، لأن الثقافة والتثقيف والمثاقفة، تحيل في القواميس على الرمّاح والرمح وصناعة الرماح، وعلى الإنسان الحاذق الأريب الحسوب. وعلى هذا، فإن كلمة المثقف، عربياً، هي مفردة جديدة تردّ إلى صناعة يدوية قديمة، خلافاً لمصطلح المثقف في اللغات الأوربية، المشتق من الذهن والعمل الذهني. وليس المقصود بذلك القول بأن التاريخ العربي لم يعرف المؤرخين والشعراء والفلاسفة وعلماء اللغة، فهذا كلام لا معنى له، إنما المقصود أن هذا التاريخ، في شكلة الثقافي، لم يعرف، إلا بقدر، مفكرّين مشغولين بنقد المجتمع وتقديم البدائل الاجتماعية. وربما يكون المثقف، بالمعنى الحديث، قد تمثّل بأحوال كبار المتصوفين، مثل الحلاج وابن عربي وغيرهما، الذين عاشوا اغتراباً، على صعيد القيم، وهجسوا بمجتمع يجسّد القيم الروحية العالية.

ارتبطت ولادة المثقف العربي بجملة من العلاقات الاجتماعية التي أنتجها السياق النهضوي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، شهدت ولادة الأحزاب السياسية والصحف وصعود الترجمة، وولادة ألوان جديدة من الكتابة مثل: الرواية والمسرحية والقصة القصيرة. والواضح في هذا هو تكوّن جمهور جديد يتوجّه إليه المثقف، خارج المدارس والمعاهد والطرق التقليدية. والواضح أكثر تبلوُر فسحة ديمقراطية، تتيح للمثقف أن ينشر أفكاره بين الناس. وسواء كانت الفسحة كافية أو متقشفة، فقد تمثّل المرتكز الأساسي في شيء محدد هو: الفضاء السياسي، الذي هو تعبير عن الديمقراطية والحداثة معاً، لأن الديمقراطية هي المدخل التاريخي لكل حداثة محتملة. أكثر من ذلك أن ولادة المثقف العربي الحديث لا تنفصل أبداً عن السجال بين القديم والجديد، أو بين التقليد والتجديد؛ فالمثقف لا يولد من ذاته، بل من صراع بين فكر يطالب بالركود والجمود والاستقرار وفكر آخر يسائل ويحاور ويرى إلى حاجات اجتماعية وفكرية جديدة.[4]

ثمة ملاحظة لاحقة تمسّ الفرق بين المثقف، في شكلة الأوروبي، والمثقف في شكله العربي. فقد ولد الأول في مجتمع شهد تحوّلات اجتماعية حاسمة، آيتها الثورة الفرنسية عام 1789، انطوت على إسقاط السلطة الإقطاعية–الكنسية، وتأسيس مجتمع مدني عماده المواطنة الاجتماعية التي قالت، نظرياً، بمبدأ المساواة الذي يؤمن حقوقاً وواجبات متساوية للجميع. صدر عن مبدأ المساواة حق التعبير والحوار المجتمعي الحر، والاعتراف بمبدأ التنافس الذي يترك، نظرياً، مكان السلطة «خالياً»، أي مكاناً متاحاً لـ «الجميع» بعيداً عن الاحتكار، من ناحية، وخاضعاً لما يقول به الدستور من ناحية ثانية. لم تكن فكرة المثقف، في شرطه الأوروبي،

إلا فكرة صوغ وإعادة صوغ «مكان السلطة الخالي» التي عنت نقل مبدأ المساواة من إمكانياته المجردة إلى إمكانيات مشخصة وحقيقية وملموسة. وعن هذه الفكرة التي تستبدل بالحاضر مستقبلاً أكثر ارتقاء وعدلاً، صدر تدخّل المثقف في الشأن العام، الذي هو فعل يعرِّف المثقف ويتعرَّف الأخير به، وصدر اندراج المثقفين في أحزاب سياسية مختلفة، ذات اقتراحات إصلاحية متنوّعة. تعرَّف المثقف، اتكاء على تجربة الثورات الأوروبية الحديثة، بأمرين: نقد الوقائع الاجتماعية كلها من وجهة نظر المساواة، أي تحقيق حقوق المواطنة نظراً وعملاً، واعتبار المستقبل حيِّزاً نوعياً، يجسّد الجوهر الإنساني في أشواقه المتعددة، دون غربة أو اغتراب.[5]

عرف المثقف العربي مصيراً مختلفاً له وجوه ثلاثة مغايرة على الأقل: فهو لم يعرف حاضنة اجتماعية منتصرة، كتلك البرجوازية الأوروبية التي اقترنت بجملة ثورات: الثورة القومية، الثورة العلمية والصناعية، والثورة الفلسفية؛ فقد كانت السلطة السياسية في العالم العربي في نهاية القرن التاسع عشر، متداعية تقليدية محاصرة بالسلطة العثمانية والاستعمار الأوروبي. وبسبب ذلك جاء المثقف العربي من جملة صراعات متوقعة وغير متوقعة: الصراع بين الجديد والقديم، على المستوى الثقافي؛ والصراع بين التحرر والاستعمار، على المستوى السياسي؛ والصراع بين العلم والجهل، على المستوى الاجتماعي. ولهذا كان على المثقف أن يهجس بسلطة وطنية حديثة، وأن يتطلع إلى تجديد اجتماعي يساعد السلطة المنتظَرة على الوصول والتحقق. وبداهة، فإن هواجسه التي تنقض سلطة بأخرى، لم تكن ممكنة إلا بفضل «ضعف السلطة القائمة»، التي استلب هيبتها «الحضور الاستعماري». تشكَّل هذا المثقف إذن، وبشكل مجزوء، في الصراع بين القديم والجديد، وبين السيطرة الاستعمارية والنزوع إلى التحرّر. بيد أن ما تطلّع إليه المثقف وحلم به ما لم لبث أن حاصر مساره إلى تخوم التداعي. والمقصود بذلك شكل محدد من «دولة الاستقلال الوطني» التي ساوت بين الاستقلال واحتكار السلطة، وبين الشعب و«القائد المخلِّص» الذي ينوب عنه نيابة كاملة. انتهى ذلك إلى استعادة «الرعية» باسم «الوحدة الوطنية»، وإلى محو الفضاء السياسي باسم «الإرادة الاجتماعية الموحدة». أدت هذه الممارسات إلى تقويض الشرط الاجتماعي الذي لا يقوم المثقف إلا به، على اعتبار أن النّقد المسؤول الحرّ الذي يربط بين المثقف وجمهوره، هو الشرط الموضوعي الذي يسمح بولادة: ظاهرة المثقفين. وعلى هذا، فقد عاش المثقف العربي إعاقة مزدوجة: إعاقة لازمت الولادة، بسبب غياب الحاضنة الاجتماعية الحديثة، وإعاقة في التكوُّن، لأن «دولة الاستقلال الوطني»، صادرت حقوق القول والتعبير بشعارات إيديولوجية متضخمة.[6]

يقود الحديث عن إدوارد سعيد، كما أشرنا، إلى حديث مزدوج: يدور الجزء الأول منه حول ناقد أدبي مختص انتهى إلى مثقف رسولي، بالمعنى النبيل للكلمة، أراد أن يجهر بالحقيقة ويحقق العدالة على الأرض. ويدور جزؤه الثاني حول جملة القضايات التي طرحتها ممارسات المثقف إدوارد سعيد التي تستدعي مفاهيم عديدة: النقد، الجمهور، سلطة المعرفة، الهيمنة الثقافية والهيمنة الثقافية المضادة، مسؤولية المثقفين، والعلاقة بين الأخلاق والمعرفة.

كسر احتكار المعرفة والهيمنة الثقافية المضادة:

استفاد سعيد في كتابه **الاستشراق**، كما هو معروف لدى الباحثين، من أفكار الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو عن العلاقة بين السلطة والمعرفة، بلغة معينة، أو عن سلطوية المعرفة، بلغة أكثر دقة. بيد أن سعيد، الذي يحاور ولا يحاكي، لم يقرأ فوكو إلا لينقده، لأن خطاب الفيلسوف الفرنسي ينتهي، رغم بعده النقدي، إلى سلطة كليّة القدرة تشل كل ما هو خارجها. فقد أسهب فوكو في تحليل «المعرفة السلطوية»، في حين تأمل سعيد مواجهتها ببديل ثقافي يستطيع مقاومة السلطة ويَعِد بفتح أفق جديد. كان في خطاب فوكو ما يحيل على «الاحتكار السلطوي للمعرفة»، إذ السلطة تحتاج إلى المعرفة وتصيّر المعارف في أشكالها كلها معارف سلطوية. ألغى الفيلسوف

اللامع، الذي رحل ولم يبلغ الستين، فكرة التناقض بين المجتمع والسلطة، طالما أن السلطة مرجع معرفيّ وحيد ومسيطر، يصوغ أفكار البشر وأجسادهم، ويلقّن البشر قولاً يظنون أنهم اختاروه طواعية. ومهما يكن التجديد الفكري الذي جاء به الفيلسوف البنيويّ، إن صحّ القول، فقد حايثته نزعة عدمية، ترى السلطة ولا ترى غيرها، مختزِلة البشر إلى أقنعة متناظرة. لكن سعيد استبدل بسلطة المعرفة، التي تهندسها السلطة وتستثمرها، سلطةَ الحقيقة التي تخص جميع البشر الباحثين عن سلطة العدالة. انتهى الناقد الراحل، كما جاء في كتابه **صور المثقف**، إلى فكرة الجمهور، ذلك المجموع البشري الحيّ الذي يحاور المثقف ويحاوره المثقف، ويتطلعان معاً إلى معرفة وأخلاق جديدتين.[7]

يقول ميشيل فوكو: «لا بدّ لنا أن نسلمّ بأن السلطة تنتج المعرفة،... وأن السلطة والمعرفة متلازمتان من حيث الدلالة بطريقة مباشرة، وأنه لا وجود لعلاقة سلطة من دون تأسيس مترابط لحقل من المعرفة. ولا وجود لأي معرفة لا تستلزم ولا تؤسس في الوقت ذاته علاقات السلطة،... وباختصار، ليست فعالية موضوع المعرفة هي التي تنتج مجموعة من المعارف، مفيدة للسلطة أو مقاومة لها، ولكن معرفة السلطة، والصراعات التي تقاومها والتي تعتبر جزءاً لها، هي التي تحدّد أشكال المعرفة وميادينها».[8] ومع أن ما أعطاه فوكو قابل للتأويل، فقد رأي سعيد، كما غيره من نقاد فوكو، أن الأخير يختصر المعرفة إلى أطروحتين أساسيتين، تقول الأولى: إن تاريخ المعرفة هو تاريخ الإنتاج السلطوي المعرفي، الأمر الذي لا يترك لأفكار التحرر شيئاً، طالما أن السلطة مسؤولة عما تنتجه وعمّا يقاومها أيضاً. وتقول الثانية: إن استهلاك المعرفة، في أشكالها كلها، هو الاستهلاك السلطوي للمعرفة، طالما أن كل إنتاج هو استهلاك، وأن الإنتاج المعرفي شأن سلطوي.

نقد سعيد فوكو باحثاً عن أفق نظري آخر، يفتح للإنسان أفقاً اجتماعياً إنسانياً، ويأخذ بيده إلى التحرّر والمقاومة. فقد وقع فوكو، كما رأي سعيد، في تصنيم النظرية قبل أن يصل إلى تصنيم آخر هو: تصنيم السلطة. أما التصنيم الأول، وهو ليس بعيداً عن أفكار الفيلسوف آلتوسير، الذي كان معاصراً لفوكو وصديقاً له، فيرى أن صحّة الأفكار تأتي من الأفكار ذاتها، وأن النظريّة تحمل في علاقاتها الداخلية ضمان حقيقتها، كما لو كان الخروج من النظرية إلى الوقائع اليومية يحدث خدوشاً في الاتساق النظري. وتجلّى التصنيم الثاني في تنصيب السلطة قوّة هائلة كليَّة الحضور، تتحكم بذاتها وبما هو خارجها، بل أن هذا الخارج لا يعثر على معناه ودلالته إلا من خلال مرجعه الأول والأخير، أي السلطة. ولهذا تحدث سعيد، وهو ينقد فوكو، عن «التضخيم الأجوف» للسلطة، وعن «العقلنة المتحذلقة» التي تنتج نسقاً من العلاقات المجردة، وعن «فخّ النظرية» الذي يغوي بإنتاج تعميمات غير صائبة. أنهى الناقد الراحل دراسته «النظرية المرتحلة» بالسطور التالية: «من المؤكد أن غرامشي سوف يستسيغ الدقة في 'حفريات المعرفة' لدى فوكو، لكنه سيستغرب كونها لا تفسح المجال، حتى ولو بصورة إسمية، أمام الحركات الصاعدة، وليس لديها ما تقدمه للثورات، والهيمنة المضادة أو التكتلات التاريخية».[9]

رجع سعيد إلى الماركسي أنطونيو غرامشي، الذي مات في سجون الفاشية الإيطالية، مدفوعاً بأسباب أربعة: البحث عن نظرية تسمح ببناء خطاب عن المقاومة والمقاومة الثقافية، بديلاً عن عدمية فوكو القريبة من الأفكار النيتشويّة. والسبب الثاني هو النزعة الديمقراطية لدى غرامشي الذي طالب بإصلاح «الحس الشعبي العام»، وهو مليء بالسلب والإيجاب معاً، بأدوات نظرية تنتمي إلى «المعرفة المختصّة»، بقدر ما طالب بإصلاح «معرفة المختصّين» عن طريق الانفتاح على الثقافة الشعبية. دعا غرامشي إلى الحوار بين الثقافتين الأكاديمية والشعبية وتوحيدهما بـ: «فلسفة البراكسس» التي هي فلسفة تحررية تتطلع إلى التجانس الثقافي الاجتماعي، ولو بقدر، بما تلغي المسافة المتوارثة بين المثقفين وغيرهم.[10] أما السبب الثالث فيعود إلى ديمقراطية الخطاب لدى سعيد، الذي

يقضي بانفتاح المثقف على غيره من المثقفين، وبالوصول إلى حوار مثمر قوامه تكامل وتفاعل وجهات نظر متعددة. لم يكن سعيد الذي قدم في «الاستشراق» بحثاً لامعاً عن الصراع بين الثقافة الموضوعية والثقافة الأيديولوجية، بحاجة إلى الماركسي الإيطالي كي يصل إلى الهيمنة المضادة، لكن إيمانه بنسق الأفكار المتحررة أملى عليه أن يكون ابناً نجيباً لمثقف تحرري سبقه، مثلما سيصبح هو، بعد كتابه **الاستشراق**، أباً نجيباً لباحثين يصوغون أفكاراً جديدة عن المقاومة والتحرر.

لا يترجم السبب الرابع أهدافاً فكرية أو وسائل نظرية، فهو يتمحور كلياً حول تجربة سعيد في الجامعات الأمريكية، من حيث هو «ذات شرقية» محاصرة بمناهج تربية قديمة وحديثة لم ترَ في الشرق إلا «مهنة» أو «صناعة فكرية» لا تعترف بالشرق إلا بعد اختراعه. عثر سعيد وهو يتأمل «تجربة الذات الشرقية» على سطور في كتابات غرامشي أضاءت له أبعاد تجربته وسبل تقديمها. يشير في مقدمة **الاستشراق** إلى الماركسي الإيطالي في السطور التالية: «يقول غرامشي في 'دفاتر السجن' إن نقطة انطلاق الإعداد النقدي هي وعي المرء لما هو عليه حقاً، مدركاً ذاته كمنتوج للسيرورة التاريخية حتى اللحظة الراهنة، التي تضع فيه آثاراً لا حصر لها، دون أن تترك جرداً بها». ويتابع سعيد: «تترك الترجمة الإنجليزية الوحيدة التي في متناولنا عبارة غرامشي على هذه الصورة دونما سبب واضح، في حين أن نص غرامشي بالإيطالية يختتم بالإضافة التالية: 'ولذلك، فإنه من الضروري تماماً أن يصار إلى وضع هذا الجرد منذ البداية'. ومن نواح عديدة، فقد كانت دراستي الاستشراق محاولة لجرد الآثار التي تركتها عليّ، أنا الذات الشرقية، تلك الثقافة التي كانت سيطرتها عاملاً بالغ القوة في حياة جميع الشرقيين».[11]

تقول السطور السابقة بـ «الجرد منذ البداية»، أي بتصفية حساب الذات مع ذاتها ومع الآخرين، كي تعود «بريئة» متحررّة من الوعي الزائف واستبداد المعايير الأكاديمية. بيد أن المعنى لا يتكشّف كاملاً إلا بتحليل تلك «الثقافة التي كانت سيطرتها عاملاً بالغ القوة في حياة جميع الشرقيين»؛ ذلك أن اختراع الشرق أفضى إلى استعماره، وأن هيبة الاستشراق الأكاديمي أعطت الاختراع شكل البداهة. وما الاختراع الذي أخذ صورة «البداهة العلمية» إلا الهيمنة الثقافية الاستعمارية التي أملت على «الذات الشرقية» أن تأخذ بالمعايير الغربية إلى أن استيقظت في لحظة سعيدة وذهبت إلى «جرد» نظري، كان عليها أن تلجأ إليه منذ «البداية». بنى غرامشي مفهومي الهيمنة والهيمنة المضادة منطلقاً من مشروع سياسي يواجه الثقافة المسيطرة بمشروع ثقافي–سياسي بديل، وأطمأن سعيد إلى ما قال به غرامشي منطلقاً من تجربة ذات شرقية ترمي إلى تحرير ذاتها من المعايير الأكاديمية الغربية. واجه الإيطالي البرجوازية بـ «فلسفة البراكسس»، في حين جابه سعيد «ثقافة الاختصاص» بقوة الحقيقة.

كشف سعيد، في مفتتح **الاستشراق** عن «أزمة ذاتية» وسبل تجاوزها، مستدعياً، بالضرورة، سيرورتين: السيرورة الثقافية الأولى هي التي شكّلت سعيد مثقفاً، والثانية، الأوسع من الأولى والأبعد تاريخاً، هي السيرورة الثقافية الإمبريالية التي وعاها «المثقف الشرقي» وتمرّد عليها، وبرهن أنه قادر على بناء سيرورة ثقافية خاصة به. فقد قام الاستشراق على فكرة «أن الشرق لا يوجد في ذاته»، التي تعني على مستوى «الذات الشرقية» بأن «سعيد لا يوجد في ذاته»، فعلمه من الغرب، وتصوّراته عن العلم وتطبيقاته غربيّة أيضاً. ولهذا احتفى، وهو يقرأ غرامشي، بفكرة الهيمنة الثقافية وتوصيفها وتحليل آلياتها، ورد عليها بفكرة «المقاومة الثقافية» التي تؤسس لهيمنة جديدة. عبّر هذا الاحتفاء عن ذاته في دراسات سعيد بأشكال ثلاثة، يقول الأول منها: إن الشرق له وجود موضوعي مستقلّ بذاته، وله تاريخ وثقافة وبشر مقاتلون فاعلون، لا يمكن اختصارهم إلى «مهنة أكاديمية» تعيد تركيبهم كما تشاء. وأن للمعرفة العلمية مرجع خاص بها هو تاريخ إنتاج المعرفة العلمية، البعيد عن المقايسات الإيديولوجية الخاضعة إلى سياسات استعمارية.

يحتقب هذا بداهة، وهنا الشكل الثالث، تأكيد سعيد لذاته فرديةً حرةً مستقلة تقبل بالحوار ولا تأتلف مع التلقين والأحكام الجاهزة. واتكاء على مبدأ الوجود الذاتي المستقل، الذي ينطبق على الشرق والعلم والمثقف النزية، انفصل سعيد عن التصوُّر الأكاديمي المسيطر للعلم والمعرفة، واستعاض عنه بالتصور الحواري للعالم، أو بالتصورّ الدنيوي كما كان يقول، حيث حياة البشر قوّامة على الكتب والمكتبات، وحيث الذات العارفة الطليقة قوّامة على الأنساق المفهومية الأكاديمية. وإذا كان مفهوم «الاستقلال الذاتي» قاده إلى القول بتعددية الثقافات المتحاورة، فقد أوصله شغف المساءلة الحرّة إلى «ثقافة المنفى»، إذ المثقف المتمرد على النسق المسيطر منفيّ بامتياز، وإذ الحقيقة المحتملة تتويج لأصوات المنفيين. ويفسّر شغفه بفكرة المنفى احتفاله بهؤلاء المثقفين الذين توزعوا على جملة من الأمكنة: أورباخ، الموزّع على أوروبا وتركيا والولايات المتحدة، وأدورنو الهارب من ألمانيا إلى أمريكا رجوعاً إلى ألمانيا، وفرانتز فانون، الكاريبي الأوروبي الجزائري. ليس المنفى، والحالة هذه، إلا احتجاجا على عالم ظالم لا يصلح للسكن، ينبغي استبداله بعالم آخر محتمل، يقبل بالمبادرات الفرديّة المبدعة ويتحرر من سلطة العادات والعادات السلطوية.

سواء كان موقف سعيد من غرامشي متسقاً، أم يعوزه الاتساق، فإن ما أنجذب إليه يلبيّ تصوراته الذاتية، كما لو كانت «دفاتر السجن» مرآة صقيلة واسعة تسمح للناقد الفلسطيني بأن يرى أغراضه بوضوح. ويتمثل ما انجذب إليه، كما أشرنا، في موضوعين، أولهما: المقاومة الثقافية من حيث هي فعل دينامي متجددّ مفتوح، يشتبك مع هيمنة ثقافية متجددة الوسائل والغايات، ويتحاور مع جمهور لم يروّض كلياً احتفظ بالفضول ورغبة المساءلة. يتعيّن الدنيوي، في هذا التصور، بالآثار العملية-النظرية التي تتركها الثقافة المسيطرة على البشر العاديين، وبتوجّه المثقف إلى البشر الذين تصوغهم الخطابات الثقافية المسيطرة بنسب مختلفة. ولعل اتّخاذ الدنيوي المعيش مرجعاً لـ «العمل النظري» هو الذي وضع سعيد على طريق التجديد النظري ودفعه، أحياناً، إلى اجتهادات نظرية لا تنقصها المجازفة. أما الموضوع الثاني، وهو لصيق بالأول، والذي أغرى سعيد بفكر غرامشي، فصادر عن موقف الأخير من الثقافة، الرافض لـ «فلسفة المسافة»، والقائل بتساوي حظوظ البشر من العقل والمحاكمة، فقد قال الإيطالي: «إن كل الناس مثقفون، لكنهم لا يؤدّون جميعاً وظيفة ثقافية في المجتمع».[12] يعترف القول بتساوي البشر؛ فكل البشر مثقفون، وإن كان بعضهم أكثر ثقافة من بعض آخر، الأمر الذي جعل غرامشي يتحدث عن «المثقفين الكبار»، الذين يصوغون أفكار الناس بشكل واضح. لا يشرح سعيد أفكار غرامشي في اتجاهاتها المختلفة، بل يتوقف أمام معنى المثقف لديه، الذي عليه أن يندرج في الصراع الاجتماعي، أو أن يقوم بتوليد حركة مجتمعية مقاومة ويمدّها بإشارت مستقبلية. يقول سعيد في كتابه **صور المثقف**: «إن منظّم الأعمال الرأسمالي يخلق إلى جانبه التقني الصناعي والاختصاصي في الاقتصاد السياسي، ومسؤولين لإنشاء ثقافة جديدة، أو نظام قانوني جديد وما إلى هنالك».[13]

أكدّ سعيد وظيفة المثقف المتجددة بمعنى مزدوج: وظيفة المثقف التي يحتاجها منظّم الأعمال الرأسمالي، المتسم بالتجديد والفاعلية، ووظيفة المثقف النقدي الذي يواجه الأول، بعيداً عن النخبة الحاكمة وقريباً من البشر العاديين. بيد أن الأساسي هنا هو تحرّر سعيد من التصور الرومانسي للمثقف المعتصم برؤية ذاتية منعزلة عن الحياة. ذلك أن المثقف لديه، في شكليه الاحترافي والهاوي معاً، يتكوّن في عمليات الإنتاج وإعادة إنتاجها، وفي الصراع مع الهيمنة المتجددة التي تستلب محاكمات البشر السليمة. نقض سعيد رومانسية المثقفين مرتين: مرة أولى وهو يرى إلى تشكُّل «المثقف الاختصاصي» في عمليات الإنتاج والاستهلاك والتوزيع والربح والمردود، ومرة أخرى وهو يتحرّر من الأحكام الأخلاقية الكليَّة الجاهزة، متدخّلاً في شؤون العالم المستجدة، مسّ ذلك العراق وفلسطين أم تشويه صورة الإسلام وتجميل الدعوات العنصرية والإلحاقية. يحتقب هذا الموقف،

المشتق من وعي تاريخي لا التباس فيه، بعداً معرفياً، يرى المعرفة في مواقع الصراع الاجتماعي-الثقافي المتحوِّلة المتنقلة، وبعداً أخلاقياً-معنوياً، بلغة غرامشي، يأمر المثقف بالانتباه والاستعداد المتواتر للنقد والمواجهة، موكلاً إلى «المثقفين الكبار» ممارسة بطولة نوعية، هي عروة وثقى بين المعرفة والأخلاق. مارس سعيد البطولة النقدية فاصلاً بين «المثقف المهني» الذي يصيِّر المعرفة مهنة بين مهن أخرى قانونها العرض والطلب، و«المثقف الهاوي» الذي يحوّل قضايا المضطهدين إلى أسئلة نظرية مقاتلة، دون أن ينتظر أجراً أو ثواباً. ولعل الالتزام ببطولة الحقيقة التي تحايث حركة الحياة ولا تلتبس بوجه أخير، هي التي تجعل المثقف النقدي عند سعيد «دائم التنقل» ودائم التشكُّل، على عكس المعلمين والكهنة».[14] ذلك أن المثقف المهنيّ يطبّق «برنامجاً مُعطى»، على خلاف «المثقف الهاوي» الذي يضيق بالبرامج المعطاة ويقاتل من أجل برنامج مغاير.

أقام سعيد برنامجه الثقافي على مقولات متكاملة لا تقبل التجزيء، ترتبط بـ«الهُنا والآن»، مشيراً، كغيره من كبار المثقفين إلى ما يدعي بـ: «اللحظة التاريخية للخطاب النظري». فإذا كان حلم الثقافة النقدية، بالمعنى النبيل، اقتراح مستقبل قيَمي لا اغتراب فيه، فإن هذا الحلم يعيّن الحاضر، في قضاياه المتعددة، منبعاً ذهبياً لجميع الأسئلة، طالما أن الحاضر، بالمعنى الموضوعي، هو الزمن الذي انتهى إليه الماضي، وهو الزمن الذي ينطلق منه المستقبل. وقد برهن سعيد عن منظوره هذا في دراسة نوعية له عنوانها: «معارضون، جماهير، دوائر وجماعة» ظهرت في كتاب جماعي: «ثقافة ما بعد الحداثة» الذي شارك فيه هو وفريدريك جيمسون وآخرون. وتناولت هذه الدراسة آثار السلطة الريغانيّة* في الأكاديميات والجامعات، التي تغلق الأكاديمي على اختصاصه، وتحرّض على توليد اختصاصات مغلقة، تتوجّه إلى تاريخ المعرفة والمراجع السلطوية، ولا تنفتح على شؤون الحياة اليومية في شيء. لم ينقد سعيد الاختصاص في ذاته، فقد كان مختصاً كبيراً في موضوعه، وإنما نقد الاختصاص الضيّق الذي يحول الأساتذة الجامعيين إلى لون جديد من كهنة العصور الوسطى، لهم «لغة عالِمة» لا يدركها إلا أصحاب الاختصاص، ونددّ في دراسته بتجزيء المعرفة الذي يفصل «الخيال عن الفكر والثقافة عن السلطة والتاريخ عن الشكل، والنص عن كل ما هو خارج النص، وهكذا...» [15] انطوى التنديد على رفض لتجزيء المعرفة، فلا معرفة دون حوار مع المعارف الأخرى، ولا وجود للنقد الأدبي إلا في علاقته بالتاريخ وفلسفة اللغة والانثروبولوجيا، لكنه انطوى، أولاً، على نقد الهيمنة الثقافية، في شكلها الريغاني، التي تفصل بين الجامعة والشارع، وبين النقد الأدبي والنقد الاجتماعي. صدر عن هذا الرفض «النقد الثقافي»، الذي يوحّد بين أجناس مختلفة من الاختصاص، وهو ما برهن عنه سعيد في كتابه الكبير **الثقافة والإمبريالية**. وما «المثقف الهاوي» الذي قال به في كتابه **صور المثقف** إلا ذلك المثقف الذي ينادي بحواريّة المعارف ويسائل معارفه من وجهة نظر «الجمهور»، وذلك في انتقال متوتر يجمع بين المعرفي والدنيوي، ويرى في «الدنيا» نصاً كبيراً جليلاً لا يمكن استنفاده.

أخذ سعيد من غرامشي فكرة «الجرد منذ البداية» التي هي تحرير للذات من الأقمطة الإيديولوجية المخادعة التي منعت الذات قبل هذا الجرد، أن تكون ذاتاً. واكتشف الناقد، متكئاً على التجربة وعلى عقله النقدي أنه «من الشرق»، فوضع كتابه **الاستشراق** الذي كشف عن «علم غربي استعماري»، وأنه وافد من عالم عربي له موروث إسلامي أملى عليه أن يقدم كتابه **تغطية الإسلام**، الذي رفض فيه اختراع الإسلام بقدر ما رفض اختراع الشرق. واكتشف أيضاً، من وجهة نظر جديدة، أنه فلسطيني، فأشرف على كتاب **لوم الضحايا** الذي قدم فيه مساهمة لامعة إلى جانب مساهمات من غيره. ليس الجرد بهذا المعنى إلا استعادة ذات مبرَّأة من الوهم والخديعة الذاتية، ومبرَّأة أكثر من زيف إيديولوجي تقنَّع

*الريغانية: نسبة إلى الرئيس الأمريكي السابق رونالد ريغان.

بلغة أكاديمية ذات هيبة ووقار. ربما كان هذا الاكتشاف المتعدد الأبعاد، هو ما جذبه إلى فرانتز فانون، الكاريبي الذي عاش في فرنسا وكتب عن الوجوه والأقنعة، إذ الوجه الاستعماري الظاهري قناع، وإذ وراء القناع وجه صريح يغتال الحق والعدالة.[16]

تغوي قراءة سعيد في شكلها التبسيطي باختزال مفهومه لليهمنة الثقافية إلى موسوعية ثقافية، أمَّنت له أن يراصف جملة من المفاهيم، أو باختصاره إلى أستاذ جامعي يدير حديثاً عن الثقافة والأدب وعلم اللغة،... وهذه القراءة نافلة وماسخة المعنى؛ ذلك أن القول بالهيمنة في معناها الحقيقي قول بهيمنة مضادة، وأن القول بالأمرين معاً ينتهي إلى منظور محدد هو: التحرُّر الإنساني، من حيث هو فعل ثقافي-سياسي، فردي-جماعي، وطني-إنساني. بدأ سعيد من النقد الأدبي، الذي يستدعي نصاً ويقارنه بغيره، وانتهى إلى: الإنسان من حيث هو نص تفوق أهميته النصوص جميعاً. وربما كانت العروة الوثقى بين الإنسان والتحرر هي التي تجعل من سعيد مثقفاً تنويرياً بامتياز، وربما كانت تجربته الذاتية، التي كثفت حوار المعرفة والمعاناة، هي التي أمدَّت هذا المثقف التنويري الكبير بصوت رسولي.

التداخل بين الصوت الدنيوي والنبرة الرسولية:

يقول سعيد في مطلع كتابه **صور المثقف**: «يؤلّف المثقفون الحقيقيون طبقة مثقفة ممن هم حقاً مخلوقات نادرة جداً، لأن ما يدعمونه ويدافعون عنه، وهي المعايير الأزلية للحق والعدالة، ليست تحديداً من هذا العالم». يتمحور هذا القول حول المثقف الحقيقي، الذي يغاير مثقفاً آخر هو: «المثقف المهني». غير أن سعيد، رغم حديثه عن «طبقة مثقفة» يؤكد بلا التباس معنى المثقفين الذين ينتسب إليهم: فهم ندرة، بل ندرة شديدة، تتمسك بالقيم الأزلية التي لا يرحب العالم الدنيوي بها كثيراً. تعيِّن هذه الصفات المثقفَ «رسولاً بشرياً»، يستكمل بلغته الدنيوية الدفاع عن القيم النبيلة التي دافع عنها الأنبياء. ينوس موقف سعيد في الواقع، بين تصور دنيوي يعالج القضايا اليومية المشخصة، بمعرفة حديثة متغيِّرة وتصور أخلاقي رسولي يتحدث عن «مدافع عن الحقيقة» في جميع الأزمنة، كما لو كانت «أبدية الظلم» تجعل من المثقف مقولة أبدية أيضاً. ومع أنه فسّر انجذابه إلى الإيطالي النهضوي «فيكو» بفلسفته الدنيوية، التي تأمر الإنسان بتفسير ما أنتج والتزام «الصمت» أمام ما أنتجه الله، فإن في تعبير «المعايير الأزلية» ما يضع المثقف الحقيقي قبل الزمن النهضوي وبعده، كما لو كان حاجة سرمدية، لا يستقيم الوجود الإنساني من دونها. والأمر في النهاية لصيق بمسؤولية «نادرة» لا يقدر على تحمل أعبائها إلا لون فريد من البشر. وبسبب ذلك، يتداخل في خطاب سعيد صوت المثقف، من حيث هو مقولة حديثة، وصوت الرسول الذي يتصادى في الأزمنة القديمة والحديثة معاً.

تسمح مداخلة سعيد المعنونة: «الدور العمومي للمثقفين والكتّاب»، وهي من مداخلاته الأخيرة، بتأمل معنى المثقف لديه: فالكاتب بخاصّة والمثقف بعامّة، إنسان يمتلك معرفة تمكنه من «التدخل في الحيز العام»، سواء كان ذلك في أمر يخص بلده، مثل العنصرية والغبن الاجتماعي وقمع الحريات، أو كان أمراً خارج بلده له أبعاد إنسانية وأخلاقية، مثل احتلال العراق والقتل الجماعي في رواندا. والتدخل هذا موروث نهضوي، بالمعنى الأوروبي، مارسه جوناثان سويفت، في مطلع القرن الثامن عشر، والأديب الفرنسي إميل زولا، في نهاية القرن التاسع عشر، وصولاً إلى مثقفين شهيرين في القرن العشرين، حال جان بول سارتر وبيير بورديو، الذي نشر قبل رحيله بعقد من الزمن كتاباً شهيراً عنوانه: **بؤس العالم**. وهذا التدخل بالمعنى الذي قصده سعيد، لا يسعى إلى الإجماع ولا يأبه به؛ إذ لا معنى له إن لم يكن تحيُّزاً لطرف ضد آخر، ومواجهة بين المدافعين عن الحق وخصومهم، الأمر الذي يوحِّد بين التدخل و«الاشتباك المباشر» توحيداً له صفة الضرورة. يقول سعيد: «إن المثقف الذي لا يقتصر دوره على الدفاع عن مصالح سواه لا بد أن يكون له خصوم مسؤولون عمّا آلت إليه الأحوال، خصوم لا بد له من الاشتباك معهم اشتباكاً مباشراً».[17]

يتكوّن المثقف المسؤول في ممارسة مقاتلة، تحتضن التدخل والاشتباك المباشر والتحدي، الذي يرفض الصمت والاستكانة التطبيعية، والدفاع الواضح عن الضعفاء الذين تقابلهم «منظومة قوية». وتستدعي هذه الممارسة، في وجوهها المختلفة، جرأة مكشوفة تترجم المعرفة إلى أخلاق، وتنصّب الأخلاق النزيهة مجلي للمعرفة الصائبة، لأن الدفاع عن الحقيقة لا يستوي إلا بأدوات تنتمي إلى الحقيقة أيضاً. وقد دفع جدل الجرأة والوضوح إدوارد سعيد إلى موقف إشكالي من الفيلسوف الألماني أدورنو، كأن يقول: «إن التجارب المتقاطعة وغير القابلة للمصالحة، في آن، تتطلب من المثقف جرأة القول: هذا ما نحن شهود عليه، بالطريقة ذاتها، تقريباً، التي أصر فيها أدورنو، على امتداد أعماله عن الموسيقى. على أن الموسيقى الحديثة لا تمكن مصالحتها مع المجتمع الذي أنجبها؛ ذلك أن الموسيقى -في مخاتلتها الكثيفة، بل الباعثة على اليأس، من حيث شكلها ومضمونها- تستطيع أن تلعب دور الشاهد الصامت على اللاإنسانية المحيطة بنا،...»[18] يصرّح سعيد بإعجاب بأدورنو لا اقتصاد فيه، لكنه لا يلبث أن يتحوَّط في قوله مستعملاً كلمة «تقريباً»، كما لو كانت جرأة الفيلسوف الألماني منقوصة، أو تعاني من نقص ينبغي البحث عنه، ولذلك يقوم تعبير «الشاهد الصامت» بإضاءة النقص المشار إليه؛ ذلك أن أدورنو، رغم تمرده، بقي أسير لغة أكاديمية نخبوية ليس من السهل التعامل معها. نادى سعيد بـ«شاهد يكسر الصمت» يستولد من مجابهة الصمت حقيقة جهيرة، مثمرة ونافعة وتنصر «القيم الأزلية».

يتكشّف سعيد، وهو يصر على «الاشتباك المباشر»، مثقفاً دنيوياً مقاتلاً انتصاري النبرة، يقاتل بشكل عارف ويعرف ما يقاتل من أجله. لكنه لا يلبث أن يعود، وهو القائل بالفصل والتحديد والمعركة، إلى حيِّز آخر مشبع بالتأسّي والانتظار، ربما، كما لو كان لا يصطدم بالعالم اليومي إلا لينسحب منه، ناظراً إلى عالم نقيّ مؤجل. فهل يقول: «أختم بفكرة أن المنزل المؤقت للمثقف هو حومة فن متطلّب، مقاوم، غير مساوم، لا يمكن للأسف أن ينسحب إليه المرء ولا أن يبحث فيه عن حلول. على أنه فقط في حقل النفي الهش ذاك يستطيع المرء أن يقبض حقاً على صعوبة ما لا يمكن اكتناهه، وأن يُقدم من ثمَّ على محاولة اكتناهه، على الرغم من ذلك.»[19] يلتبس الكلام بنزعة رومانسية لا يعوزها التصوُّف، بدءاً من «المنزل المؤقت» الذي يومئ إلى إقامة طويلة في مكان آخر، و«حقل النفي الهش»، الذي هو إقامة قلقة في موضع لا يراهن عليه، و«القبض على ما لا يمكن اكتناهه»، الذي يذكر بـ«الشاعر الرائي»، الذي يرى بالقلب ما تخطئه العين. يتراءى المنفى الهش موقعاً وحيداً للمثقف، يعكس أحلاماً لا تعثر على الأفكار المطابقة لها دائماً. والسؤال هو: ما الجسور المحتملة بين المقاومة الثقافية الانتصاريّة النبرة وحقل النفي الهش، الذي يرسل بالمثقف من منفى إلى آخر؟ يطرح السؤال، ربما، ثنائية الصوت في خطاب سعيد، الذي يحتضن المعرفة المفهومية الصارمة وأطياف الشاعر الرائي، ويحيل في اللحظة عينها على شخصية سعيد في تعدديتها المبهرة. لا غرابة أن يحتفي المفكر الراحل بفكرة المنفى، في طبقاتها المتعددة، وأن يرى في المثقف الحقيقي منفياً بامتياز.

تأمل سعيد دلالة المنفى في مقالته: «ذهنية الشتاء: تأملات حول الحياة في المنفى»، التي نشرها عام 1984. وقد صدرت فكرته عن المنفى عن أسباب جغرافية وثقافية: فهو المنفيّ من القدس إلى القاهرة، ومن القاهرة إلى «الساحل الشرقي في الولايات المتحدة، والأستاذ في جامعة تعلّم فيها وأنكر مناهجها لاحقاً. لاحظ أن ثقافة القرن العشرين، في نماذجها الراقية، هي ثقافة المنفى والمنفيين، مثل آينشتاين وكونراد وأدورنو وبيكيت... كما لو كان المنفى حاضنة للإبداع، يجتمع فيه إحساس بفقدان الجماعة وتمركز شديد حول الذات، إضافة إلى بعد نقدي يأمر الفرد بأخذ مسافة عن ثقافته الأصلية وعن ثقافة المنفى الذي يعيش فيه. كأن المنفى موقع ذهبي للمساءلة، يسائل ثقافتين، بينهما اختلاف، ويعلم المنفيَّ أن يبتكر ثقافةً خاصةً به، لا تأتلف مع ثقافة بعيدة ولا تتكيف مع ثقافة ماثلة وحاضرة. وواقع الأمر

أن المنفى لدى سعيد، وكما قال في «ذهنية الشتاء»، هوّة لا تقبل التجسير بين الغريب وموطنه الأصلي، بقدر ما هو إحساس مأساوي متواتر بالفقد والحرمان، يحاول المنفيُّ معالجته دون نجاح نهائي. والإبداع، بهذا المعنى، ليس رد فعل نفسي فقط يسعى إلى التوازن، وإنما هو استعادة لكرامة مفقودة، لأنّ النفيَ شكل من الاغتراب، وأن الاغتراب بحث عن مفقود، امتلكه الإنسان وأضاعه، أو لم يعثر عليه أبداً.

يحايث المنفى، وهو تجربة وجدانية حارقة، نزوع إلى التسامي، فعلى المنفي أن يشتق من روحه وطناً، وأن يعثر في وطنه الاشتقاقي على سكنى مقبولة. وواقع الأمر أن الوطن الاشتقاقي عودة إلى الذات، أو رجوع مجازي إلى الأصل الذي افتقده المنفي. ينطوي المنفى، والحال هذه، على استعادة هوية مفقودة، أو ابتكار هوية جديدة، قوامها الارتقاء والبعث والتحرر. ولعل المنفى والعودة والحلم بسكنى على أرض فاضلة هو الذي يقيم علاقة بين المثقف المنفي والأنبياء، الذين أجبروا على هجر أوطانهم، قبل أن يعودوا إليها عودة مظفّرة. وإذا كان من فرق بين المثقفين المنفيين والأنبياء فهو ماثل في اختلاف النهايات، لأن المثقف، في هامشه الهش، لا ينتظر انتصاراً ولا عودة مظفّرة. بل أن جمالية المنفى، إن صح القول، قائمة أبداً في تجدده، في ذلك الحس المتجدد بالاختلاف، الذي يضع المنفيَ خارج المؤسسات، بالمعنى المجازي. يقول سعيد: «المنفى لا يمكن أن يكون أبداً حالة رضىً عن النفس، واطمئنان، واستقرار. المنفى بكلمات الاس ستيفنز هو 'ذهنية الشتاء'، حيث تكون عواطف الصيف والخريف، مثل العواطف الكامنة للربيع، قريبة ولكنها ليست في المنال. المنفى هو الحياة خارج المألوف...»[20] يتكثف معنى المثقف في الجملة الأخيرة: «الحياة خارج المألوف»، التي تستبدل بالاستقرار التنقل، وبالرضا وقبول الجماعة التمرّد والتفرّد، وتستبدل بالتمسك بالأعراف جرأة المغامرة. إنه المنشق الذي يعيش من أجل الآخرين ولا يعيش معهم، ففي الاندماج مع الآخرين ما يختلس من «المثقف المنفي» هويته.

دفع الاعتراف بالآخرين والعيش خارجهم سعيد إلى نبرة متميزة، تربط بين كائن نوعي وعالم نوعي، يقطع مع العادة والمألوف ومع السلطة، التي تعيد إنتاج سلطة العادات في وجوهها المختلفة. فكما أن العادة هي نقض للحقيقة، فإن السلطة، من حيث هي تاريخ من العادات نقض لكل ما يرتبط بالحقيقة. يقول سعيد: «إن دور المثقف استجواب السلطة، بل تقويضها». ويستجوب المثقف السلطة بسلطة الحق، ويقوّض السلطة بسلطان الحقيقة مؤمناً، بشكل بديهي، بأن الحقيقة هي السلطة الوحيدة الجديرة بالاعتراف بها. ويتجلى هذا الإيمان، المشبع بنبرة رسولية، بجمل قصيرة باترة واضحة «الجهر بالحق في مواجهة السلطة»، «قول المثقف في مواجهة السلطة»، «مجابهة السلطة بقول الحق». والواضح في القول أن المثقف الحقيقي مدافع عن الحق وجزء منه، طالما أن وسائل الدفاع عن الحقيقة تشكل جزءاً من الحقيقة ذاتها. والواضح أيضاً أن انتصار الحق على السلطة هو انتصار المستقبل، العصي التحديد، على حاضر سلطوي لا عدل فيه.

جمع سعيد في خطابه بين بعد نقدي زمني وبعد رسولي مفتوح عصيّ على التعيين. ذلك أن «مواجهة السلطة بالحق»، هي مواجهة الشر بالخير، والزمن الآثم الحاضر بزمن خلاصي قادم. وإذا كان البعد النقدي الدنيوي قد تمثل في كشف الخطاب الإمبريالي، في مستوياته المتعددة، فقد ظهر البعد الرسولي في وجوه موازية: قراءة الحاضر بطموحات زمن قادم، بل قراءة الزمن الموجود بمقولات زمن واجب الوجود. ويتمثل الوجه الثاني بالالتزام بقضية «اللاممثلين»، أو المغلوبين، كما لو كان على سعيد، وهو فردية متميزة، أن يكون ضميراً صريحاً شاسعاً لجماعات مقهورة تحتاج إلى من يدافع عنها. أما الوجه الثالث، كما أشرنا سابقاً، فقائم في لازمنية المثقف الحقيقي، إن صح القول، التي تعطي «المرشد الصالح» مكاناً في جميع الأزمنة. فالقضية لا تقوم في دور إنسان متميز المعرفة، أستاذاً جامعياً موسوعياً كان أو عارفاً محدود المعرفة، بل تقوم في وعي أخلاقي نوعي، يعهد إلى صاحبه بالإجهار

بالحق ولا شيء غير الحق. يقول سعيد في «صور المثقف»: «وأقول إن على المثقف الانهماك في نزاع مستمر مدى الحياة مع جميع الأوصياء على الرؤى المقدسة،...» ومهما تكن تكملة القول، التي تؤكد وظيفة المثقف العلماني، فما هو لافت يتجلى في تعبير «مدى الحياة»، الذي يفترض إنساناً متجانس الموقف، وله من الحزم والإرادة ما يمنع عنه الضعف والمساومة.

يمكن القول في النهاية: إن مثقف إدوارد سعيد هو الصوت الصادق الجهير، الذي يتوزَّع على «الدنيا» وعلى عوالم المدن الفاضلة في آن.

ضرورة المثقف في تصوُّر سعيد:

ارتفع صوت سعيد مدافعاً عن المثقف الحقيقي في سياق إيديولوجي-سياسي أُتخم بشعار: النهايات. فبعد القول بـ «نهاية التاريخ»، تدافعت أصوات متعددة نادت بـ: «نهاية الجغرافيا، بعد أن ألغى «الإنترنت» دلالة المكان؛ وبنهاية الإيديولوجيا، بعد أن أسقط التاريخ المشاريع السياسية المتنوعة واستبقى منها، الليبرالية الغربية، وصولاً إلى نهاية «السيادة القومية»، ذلك أن الفضائيات تخترق الحدود جميعاً. نقض سعيد إيديولوجيا النهايات في أشكالها المختلفة، مدافعاً بحزم غير مسبوق عن وظيفة المثقف لأكثر من سبب: حسّه الأخلاقي الذي يتطلع إلى مجتمع ممكن لا يسلب البشر حقوقهم، ووعيه التاريخي الديمقراطي المفتوح، الذي يرى في إغلاق التاريخ تأبيداً للسيطرة والإذعان، ودعوة إلى استسلام المظلومين أمام ظالميهم.

يمكن نظرياً، وبعيداً عن إيديولوجيا «نهاية التاريخ» الانتصارية، طرح موضوع «انطفاء وظيفة المثقف» انطلاقاً من الشرط التاريخي الذي أنتج المثقف كمقولة اجتماعية حديثة. والمقصود بذلك أمران: يقول الأول منهما: إن ولادة المثقف لا تنفصل عن عصر التنوير الأوروبي، لا بالمعنى الأخلاقي والتهذيبي، بل بمعنى آخر مادي وشديد التحديد. فقد جاء المثقف، أديباً كان أو فيلسوفاً أو مربياً، نتيجة لظهور الدولة القومية الحديثة، التي عملت على توحيد المجتمع ثقافياً ولغوياً وإيديولوجياً. فقبل ولادة هذه الدولة، وفي فرنسا على سبيل المثال، كان المجتمع موزَّعاً على أقاليم مختلفة ذات لغات ولهجات مختلفة، تحول دون ظهور دولة قومية قائدة، تسوس مجتمعاً يتكلم لغة واحدة وينتمي إلى ماض ومستقبل لا تنقصهما المجانسة. لعب المثقف في هذا دوراً تقدمياً، إن صح القول، لأنه أسهم في دمج الكيانات الصغيرة في كيان واسع ينزع إلى التجانس. وصدرت عن هذا الدور، تاريخياً، تعابير: وظيفة المثقف، الدور التعليمي للمثقفين، إضافة إلى اعتبار المدرسة الرسمية مدرسة قومية بامتياز، تعلِّم اللغة وتعمل على إنتاج أدب قومي وتوليد ذائقة شعبية تُقبل على «الأدب القومي»، الذي هو «أدب برجوازي»، وتقبل به. [21]

كان من المفترض، منطقياً، أن تنتهي وظيفة المثقف مع توطيد مواقع الدولة القومية. لكن هذا المثقف الذي عاش الزمن القومي، من حيث هو زمن تنويري، ما لبث أن أعطى وظيفته أفقاً جديداً متكئاً على عنصرين: فلسفة التنوير ذاتها، التي قالت بتقدم إنساني متصاعد غايته «الإنسان الكامل»، يأمر المثقف بتسريع هذا التقدم والمساهمة في بنائه. والفضاء السياسي، الذي جاءت به الثورة البرجوازية-القومية، الذي سمح باقتراح بدائل سياسية متعددة، بعضها أكثر تقدماً من البعض الآخر، وأعطى للمثقف، تالياً، حلم هندسة مجتمع نموذجي قادم، عنوانه المجتمع الاشتراكي، في حالات معينة، أو حلم المجتمع الصناعي المتقدم، الذي يوحد بين الارتقاء العلمي والمعنوي، في حالات أخرى.

إذا كان تحقق الدولة القومية، في شكلها الأوروبي، قد منع عن المثقف وظيفته، فإن إخفاق المشروع الاشتراكي، كما إخفاق المجتمع الصناعي المتقدم في تقديم مثال أخلاقي، قد أضعفت مواقف المثقف، وأثارت الشكوك حول وظيفته. وفي الحالين اصطدم المثقف، بعد ظهور «النظام الدولي الجديد» الذي أعقب انهيار النظام الاشتراكي، بخيبة كبرى بررت «نهاية وظيفة المثقف»، وبرّرت أكثر صعود تيار «ما بعد الحداثة»، الذي يمثّل في جوهره الحقيقي احتجاجاً على «تنوير أوروبي» لم ينجز

ما وعد به. اعتمد هذا الإشكال، في بعديه، على تصور تاريخي ربط بين وظيفة المثقف وحقبة تاريخية محددة البداية والنهاية.

وضع إدوارد سعيد فكرة «التحقيب التاريخي» جانباً، ذاهباً إلى موقف جديد، يربط بين المثقف و«القيم الأزلية» التي تفيض على أي تحديد زمني. ووصل في موقفه إلى تعريف جديد للمثقف يقول: «إن المثقف هو الذي يدافع بشكل ثابت عن قيم أخلاقية ثابتة، انطلاقاً من واقع ملموس، يشهد أن الصراع بين المضطَهَدين والمضطهِدين صراع مفتوح لا يقبل بالانغلاق». وواقع الأمر أن موقف سعيد الملتبس، والالتباس من مزايا النجباء، يحيل على اتجاهين: اتجاه لا تاريخي يشتق وظيفة المثقف من الصراع الأبدي بين الخير والشر، بما يعيّن المثقف تلميذاً نجيباً للأنبياء، واتجاه تاريخي يقول بأن أزمة التنوير عابرة، وأن التنوير قادر على حل أزمته والانطلاق إلى تقدم إيجابي مبرّأ من الأخطاء السابقة.

اشتق سعيد وظيفة المثقف التي لا تنتهي من اتجاهات ثلاثة: الانتماء إلى نسق من المصلحين عرفته الإنسانية في أطوار مختلفة، وتأكيد الحاضر، كما المستقبل، زمناً يصنعه الكفاح الإنساني، والانطلاق من «الدنيا» التي تملي على المثقف أن يشتبك، طيلة حياته، مع السلطة والمتسلطين. والواضح، في الحالين، هو «المثقف الطوباوي» الذي يقاتل من أجل عالم فاضل لن يراه، و«المدينة الفاضلة» التي يعبِّد طرقها «مثقفون حقيقيون» يمثّلون «اللاّممثَّلين»، ويمثّلون «القيم الأزلية» في آن. والواضح أيضاً أن مثقفاً لا يشير إلى الحقيقة، ولو بقدر، هو مجرد كيس من الكلمات المتقاطعة والحسابات الصغيرة والبلاغة المخادعة.

فصل سعيد بين «مثقف السياق»، الذي يلبي حاجات متغيرة يفرضها مرجع خارجي عنه، مثل السلطة والسوق وأغراض المنتصرين، و«المثقف الأزلي»، إن صحّ التعبير، الذي يستجيب إلى نداء داخلي يتماهى بـ «الحق»، ويتساوى به، وينصره وينتصر له دون مساومة ◆

الهوامش

1- Bourdieu, Ramcière. eds., *C. Nordmann,* Amsteurdam Paris, 2006. p.p: 19-61.

2- Hal Foster, edr., *Post Modern Culture,* Pluto Press, London and Sydney, 1983, p.p: 135-150.

3 - د. عبد الإله بلقزيز: **نهاية الداعية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002.

4 - من المفيد في هذا المجال العودة إلى كتاب سلامة موسى، **ما هي النهضة ومختارات أخرى**، موفم للنشر، الجزائر 1987.

5- M. Espagne et M. Wermer, eds., *Philologiques 111*, La maison des Sciences de L.homme, Paris, 1994, p.p: 43-72.

6 - انظر، **قصة ثورة 23 يوليو** الجزء الأول، أحمد حمروش، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (راجع قضايا وشهادات، المجلد واحد، تقديم سعد الله ونوس، 1987).

7 - إدوارد سعيد: **صور المثقف**، دار النهار، بيروت، 1996.

8 - M. Foucault, *Surveiller et Punir*, Gallimard, Paris 1975, p.p: 8-27.

9 - **مجلة الكرمل**، العدد 9، 1983، ص: 29.

10- C. B. Glucksmann, *Gramsci et L'Etat*, Fayard, Paris, 1975, p.p: 38-62.

11- E. W. Said, *Orientalism*, Penguin Books, London, 1983, p.27.

12- *Gramsci: Texts*, Socials, Messidor, eds., Paris, 1983, p: 27.

13- **صور المثقف**، ص: 22.

14- راجع المثقف والمنفى في **صور المثقف**.

15- *Post-modern Culture*, p: 142.

16- Ato Sekyi-out: *Fanon*, Harvard University Press, 1996, p.p: 47-101.

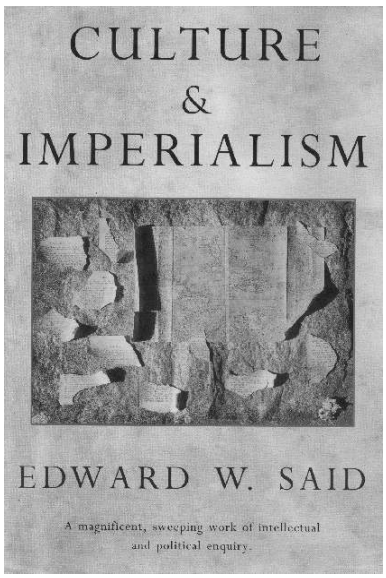
17- إدوارد سعيد: **الأنسية والنقد الديمقراطي**، دار الآداب، بيروت، 2005، ص:150.

18- المرجع السابق، ص: 161.

19- المرجع السابق، ص: 161.

20- **الكرمل**، العدد 78، شتاء 2004، ص9.

21- Jacques le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Age.*



إدوارد سعيد و«الثقافة والإمبريالية»

باتريك بارندر

كان إدوارد سعيد علماً مرموقاً طبقت شهرته الآفاق على الصعيد العالمي عندما أصدر الثقافة والإمبريالية في أوائل التسعينيات من القرن المنصرم، بوصفه علاّمة في مضمار الأدب، ومدافعاً عن القضية الفلسطينية، وناقداً للمفكرين والمثقفين الغربيين الذين تنكروا للقيم نفسها التي يدّعون تبنيهم لها.

وقد لا يكون **الثقافة والإمبريالية** أكثر مؤلفاته أصالة؛ فهو لا يكاد يضاهي دراسته المَعْلَمية **الاستشراق** في هذا المجال، بيد أنه، على ما أرى، يمثل أفضل تمثيل وصيته السياسية والفكرية أو إعلان معتقداته. فالكتاب (شأنه شأن الكثير من كتاباته) سفر مترامي الأطراف، متنوع الاهتمامات، حافل بالمعرفة والعلم الرصين وبالنزوع إلى العدالة. إنه كتاب يصدق عليه التعريف الذي وضعه العلاّمة اليوغوسلافي «داركو سوفين» للمثقف الإنساني الذي «يفسر الماضي والتدفق المستمر للإنتاج الثقافي بوصفه صيغة للتعبير عن جمال يُذكي ويؤكد ضرورة تحقيق العدل».

كان إدوارد سعيد ناقداً للغرب، غير أنه كان هو نفسه

حصيلة للقاء الشرق والغرب، بحكم قضائه طفولته في القدس، والقاهرة، ولبنان، وبعد سن البلوغ في الولايات المتحدة. وفي الصفحات الأخيرة من **الثقافة والإمبريالية** يتذكر وفاة عدد من المفكرين آنذاك، ممن تركوا في نفسه آثاراً عميقة. وكان من بين هؤلاء بعض المثقفين والمنظرين الفرنسيين البارزين في ما بعد الحرب العالمية الثانية – جان بول سارتر، رولان بارت، وميشيل فوكو– بالإضافة إلى الناقد البريطاني اليساري ريموند وليامز، والمؤرخ والكاتب الكاريبي سي. ل. ر. جيمس. وفي مقدمة هؤلاء جميعاً المُنظِّر العظيم لمناوأة الاستعمار فرانتز فانون الذي توفي عام 1961 إثر إصابته باللوكيميا وهو في السادسة والثلاثين من العمر. وعلى حد تعبير إدوارد سعيد، فإن هؤلاء المفكرين جميعاً كانوا «من الأعلام الثقات الذين منحهم اتساع الأفق في عدة ميادين ما هو أكثر من مجرد الكفاءة المهنية، أي أسلوباً فكرياً ناقداً» (**الثقافة والإمبريالية**: ص 398). كان إدوارد سعيد خليفتهم الأكثر أهمية. وبما أنه لم يعد بيننا، فإن علينا أن ننتظر بروز مفكرين آخرين يمكن أن يُسمَّوْا خلفاء له، لأنهم، هم أيضاً، سيمثلون «أسلوباً فكرياً ناقداً». ترى، ما هي الدروس التي يستطيع ذلك الجيل الجديد الإفادة منها من كتابه **الثقافة والإمبريالية**؟

غني عن البيان أن إدوارد سعيد كان معادياً للإمبريالية من الوجهة السياسية، غير أن **الثقافة والإمبريالية** ليس مجرد تشنيع لاذع ضد الإمبريالية. فكيف يمكن أن يكون الكتاب نقداً مرّاً في الوقت الذي يقرّ فيه إدوارد سعيد بأن الإمبراطوريات الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين قد أنتجت أشكال الفنون الثلاثة الكبرى التي ملكت عليه جُماع نفسه: الرواية الحديثة، والأوبرا الفخمة، والشعر الحداثي؟ وعلى العموم، فإن دعاة الإمبريالية الأوروبية، لا خصومها المحليين، هم الذين رأوا أن الإمبريالية كانت قَدَر الغرب، وهي مفتاح سطوته السياسية والثقافية. إن مناهضي الإمبريالية الغربيين نزعوا إلى اعتبار الإمبريالية عاملاً عَرَضياً في إستراتيجية الدول الغربية، وخياراً سياسياً خاطئاً يمكن الرجوع عنه دون أن يلحق ضرراً بالغاً بازدهار بلدانهم أو بمكانتها بوصفها قوى كبرى في العالم. وذلك هو السبب الذي مكن الولايات المتحدة، في الجانب الأكبر من القرن العشرين، من أن تُنكر أنها قوة استعمارية. ومع ذلك، فإن للإمبريالية، في نظر إدوارد سعيد، حضوراً في كل جانب من جوانب ثقافة الدول الاستعمارية، لا في وضعها العسكري أو سياساتها الخارجية فحسب. غير أن هذا الحضور قلّما يُعترف به – هذا إذا تم الإقرار به على الإطلاق – حتى من جانب النقاد الثقافيين الذي يتعاطف إدوارد سعيد نفسه معهم كل التعاطف.

من هنا، فإن **الثقافة والإمبريالية** يهدف، كما يقول إدوارد سعيد في الفصل الذي خصصه لمعالجة أوبرا **عايده** لـ «ڤيردي» إلى «أن نضع أمام القارئ مادة هي، من قبيل المفارقة، مما لا يمكن التغاضي عنه، ولكنها أُغفلت بالفعل وغُضّ عنها الطرف على نحو منهجيّ (ص 138). وفي النصف الأول من الكتاب يقدم لنا إدوارد سعيد ما يسميه «قراءات طباقية» (contrapuntal) لروايات ألفتها جين أوستن، رديارد كبلنغ، جوزف كونراد وألبيركامو، ويعرض «الرؤية الراسخة» التي تنطوي عليها الثقافة الإمبريالية ويعكسها هؤلاء الروائيون. تُرى، لماذا تغاضى جميع القراء والنقاد تقريبا عن أهمية عناصر الإمبريالية الغربية في أعمال روائية مثل جين أوستن – وهي أبرع من رصد ما يدور حول طاولة الشاي البورجوازية الإنجليزية، أو مثل ألبيركامو، وهو، على ما يُعتقد – المحلل العظيم للمأزق الوجودي للإنسان «الغريب» الحديث؟ الواقع أن أوائل القراء لروايات جين أوستن كان بوسعهم أن يدركوا دونما عناء أن الوجهاء من الشبان والفتيات في رواية **مُتَنَزّه مانسفيلد** إنما كانوا يعتاشون من ريع إحدى مزارع العبيد في جزر الهند الغربية – وذلك ما تقصّد القراء المتأخرون أن يتجاهلوه. كما أن النقد والبحوث الدراسية الأدبية خلال مرحلة التخلص من الاستعمار في القرن العشرين آثرت إغفال هذه الجوانب في النصوص التي كانت تتعامل معها.

وعلى الرغم من اتساع حركات المقاومة التي انتشرت في مطلع القرن العشرين في أرجاء الإمبراطوريات البريطانية، والفرنسية، والهولندية، والبرتغالية وغيرها، فإن هذه الإمبراطوريات بدت منيعة لا تقهر حتى الحرب العالمية الثانية. غير أنها انهارت فجأة بعيد الحرب.

فبدأت عملية التخلص من النفوذ الاستعماري باستقلال الهند عام 1947، والانسحاب من فلسطين عام 1948. وبعد ذلك، خسرت القوى الغربية حروبها الاستعمارية في الهند الصينية، والسويس، والجزائر، وقبرص، وفيتنام، واكتملت عملية تفكك الإمبراطوريات القديمة أو كادت. أما قضايا الإرث الاستعماري في جنوب أفريقيا، وأفريقيا الوسطى والشرقية، وكشمير، وإندونيسيا، والشرق الأوسط، فتُرك أمرها إما للدول الحديثة الاستقلال نفسها، أو للتدخلات من جانب الأمم المتحدة، أو البنك الدولي، وفوق هذا وذاك، الولايات المتحدة. وبدأت ثمة موجات من الهجرة من جانب أهل البلدان التي كانت خاضعة للاستعمار إلى مراكز الإمبراطوريات – وهي الهجرة التي يمثل جانبا منها انتقال إدوارد سعيد من القدس إلى القاهرة ثم إلى نيويورك. غير أن الغرب لم يعترف إلا بصورة بطيئة بأن الإمبريالية لم تنقرض بعد. وقد تزامن ظهور النقد والنظرية ما بعد الكولونيالية بتطور آخر لا يستحق الاحترام، وهو بروز تبريرات يمينية للإمبريالية الغربية تجلت، على نحو خاص، برسالة أميركا التاريخية المعلنة لزعامة العالم. ويقع كتاب **الثقافة الإمبريالية**، الذي نشر عام 1993، في المرحلة التي تفصل حرب الخليج الأولى، والمستنقع الذي غاصت فيه أميركا باحتلال العراق.

ولكن، لماذا يُضفي إدوارد سعيد على الرواية والسرديات الأدبية مثل هذا الدور المحوري في التاريخ الثقافي للإمبريالية الغربية؟ إن الإمبريالية السياسية، كما يلاحظ إدوارد سيعد، تُعنى أساساً بالسيطرة على الأرض، وعلى حقوق استغلال الأرض. وعلى الرغم من أن هذه القضايا تعتمد على القوة الوحشية، فإنها، على حد قوله، «تنعكس، ويدور حولها النزاع، بل يتخذ بشأنها القرار بعض الوقت، عبر النص السردي» (ص xiii). ونتذكر هنا قول الكاتب النرويجي، وهو من قادة جيش فورتنبراس، في مسرحية شكسبير **هاملت**. «إنما نذهب لنستولي على رقعة من الأرض لا نفع فيها غير الاسم» (الفصل الرابع، المشهد الرابع)، وكيف أن هاملت يتفكر في أن «أوهام الشهرة والأعيبها» ستفضي إلى «موت وشيك يُداهِم عشرين ألف رجل». وإذا كان الاسم أو «الوهم» فحسب هو الذي يوجه مسار الجيوش، فإن في ذلك مثالاً شاهداً على الصلة بين الإمبريالية والسرد. ولنتذكر كذلك كيف التحق هاملت بالجامعة في ألمانيا، وكيف أراد لايرتس أن يواصل العيش في باريس، وكيف أرغم كلاوديوس على السماح للجيش النرويجي بالزحف داخل أراضيه، وكيف وصل فورتنبراس ليعتلي عرش الدنمارك ويضمه إلى جملة فتوحاته بعد موت هاملت. و«ثمة شيء عفن في دولة الدنمارك»، لا لأن الملك قد اغتيل فحسب، بل كذلك لأن دنمارك شكسبير بلد صغير شبه مستعمَر تحت رحمة جيران إمبرياليين أقوياء.

وفي ذلك مثال آخر على نوع القراءات الطباقية التي نتعلمها من إدوارد سيعد، حين يطبقه على المسرح، لا على الرواية. ويكمن الفرق بين الرواية والمسرحية في أن القاص يحرك الشخوص على نحو يتيح للراوي أن يتتبع الشخصية القصصية إلى الوجهة التي تقرر هي المضيّ نحوها. ولهذا السبب، فإن مسيرة الرواية كثيرا ما تشبّه بالرحلة أو، على حد تعبير ستوندال، بـ «مرآة على الطريق». وبما أن التقاليد الواقعية للرواية تطورت في القرن التاسع عشر، فإن الروائيين أظهروا اهتماماً متزايداً بوصف الفضاءات التي تعيش فيها شخصياتهم. إن انبهار الراوية بالفضاء والأرض هو الذي يضفي طابع القوة الآسرة على الروايات/الرحلات التي يناقشها إدوارد سعيد، ومنها **قلب الظلام** لكونراد، و**كِمْ** لكبلنغ. إن كونراد يصور الملامح الداخلية للسفينة، والتضاريس المكفهرة للمحطات التجارية التي تستخدمها الشركة في المستعمرات، وكذلك الإبحار صُعُداً مع النهر إلى قلب أفريقا الاستوائية. أما كبلنغ، فيستعيد ذكرى الطرق والسكك الحديد الهندية، ومدن مثل لاهور وسيملا مقسمة إلى «أحياء للأهالي» وضواحٍ أوروبية ينتقل بينها كِمْ كما يشاء. إن تمثل كبلنغ للهند بوصفها أرضاً شاسعة تتحرك عبرها شخصياته بحرية جيئة وذُهوبا هو أقرب ما يكون إلى المسح العسكري البريطاني للهند الذي جرى قبل ذلك، أو أن ذلك، على الأقل، هو ما يوحي به إدوارد سعيد. إنه تعبير عن السيادة والسيطرة الإمبراطورية، بيد أنه في الوقت نفسه، وبما يبديه من حرص على دقة الملاحظة والوصف التفصيلي، يعكس القلق الدفين الذي

يعتمل في نفوس حكام العهد الإمبراطوري. ذلك أننا نعلم أن تلك الأرض هي، آخر الأمر، أكثر اتساعاً وتنوعاً مما تشي به الرواية. غير أن قدرة المؤلف على رسم معالمها، ووصفها، وسرد حكاية عنها تبدو وكأنها تتحكم فيها وتجعل المخيلة أقدر على تفهمها. إلا أن ثمة شيئاً ناقصاً - شيئاً تُصوِّره رواية **قلب الظلام** بتلك الكلمات المفزعة «الهول! الهول!» - وهو ما يبلغنا المؤلف أنه لا يمكننا السيطرة عليه. ويبدو كما لو أن سيطرة الحكاية الروائية تجسد فكرة السلطة الإمبراطورية. إلا أن على الروائي أن يذكّرنا بأن هذه السلطة ما هي إلا وهم مخادع وخيانة مضللة للثقة، ونوع من الغَطْرَسة التنكرية المتعالية وكأنها نظام الطبيعة الدائم، بل إن كبلنغ، أعظم روائيي الإمبريالية البريطانية، لا يستطيع أن يذكرنا بذلك. أما إذا كان ذلك أمراً مقصوداً أو غير مقصود، فتلك مسألة أخرى.

إن الثقافات كافة يتشابك بعضها ببعض، وليس بينها ما هو متفرد أو نقي، وكلها هجين، متباين، متمايز على نحو خارق للعادة، وليس كتلة متجانسة صماء

كما أن كبلنغ، روائي الإمبراطورية، هو أحد مؤسسي الرواية الهندية الحديثة باللغة الإنجليزية –وهي الرواية التي ما زالت تحاول توحيد تلك الدولة الفسيحة، وأطرافها المترامية المتباعدة مثلما حاول كبلنغ توحيد الهند البريطانية. ولم تقتصر رواية كبلنغ على تجاوز النوايا الأيديولوجية لمؤلفها، بل إنها ما زالت تنتقل إلى حد ما، من هذا الجانب إلى ذلك، عبر الهوة التي تفصل بين الشرق والغرب، التي أقر كبلنغ نفسه باستحالة ردمها أو تجسيرها. وقد شعر إدوارد سعيد بالطريقة نفسها أنه كان يعيش، في آن معاً، على كلا طرفي الشُّقّة الفاصلة بين المستعمِرين والمستعمَرين (ص xxvi). ويعكس ذلك، بدوره، طابع الإبهام والتقلب الذي تتسم به السردية القصصية الحديثة، وهي من اختراعات الغرب الإمبريالي التي طالما استخدمت ضد الغرب. من هنا جاءت مقولة د.هـ. لورنس: «لا تثق بقاص معين في القصة، بل ثق بالقصة كاملة»، فكتب قصصاً تتحدث عن قيام بعض الشعوب المستعمرة، مثل سكان أميركا الأصليين، بالاستيلاء على السلطة والسيطر على الغزاة البيض. ويتحدث إدوارد سعيد عما في الرواية من «طابع اللاحسم الشكلي، والأمانة التاريخية، والإيحاء التنبؤي (ص115). ولا بد أن نتوقف بإعجاب عند تركيز إدوارد سعيد على أداة شكلية في الرواية تمثل حلقة الوصل بين ضيق النطاق الذي تدور فيه الحكاية المروّية من جهة، وانفساح العالم الشاسع في ما ورائها من جهة أخرى. وذلك هو ما يدعوه بمشهد «إعادة الإمساك بناصية الحياة» (regrasping)، ونجده عند جورج إليوت وهنري جيمس مثلما نجده عند كبلنغ. ففي تلك اللحظة، يتغير منظور البطل أو البطلة على نحو مفاجئ، فيدرك أو تدرك معنى الحياة الفردية بوصفها جزءاً من كلّ أكثرَ اتساعاً وكبراً. وعندها لا تبدو لنا الرواية قصةً منعزلة، بل عالماً «يتمازج فيه كل واحد منا مع الآخر» (ص 401). وآنذاك، يرتبط كل شيء بكل شيء.

أعتقد أن هذه، في الواقع، هي غاية الرسالة التي يحملها إلينا **الثقافة والإمبريالية**، ومن ثم غدت أعمال إدوارد سعيد النقدية والبحثية تفعل فعلها فينا، شأنها شأن الروايات التي أُعجِب بها أيّما إعجاب. ففي بدايات كتاب **الثقافة والإمبريالية** ونهاياته على حد سواء، يشدد إدوارد سعيد على الاعتماد المتبادل وترابط الوشائج بين حيواتنا في هذا العالم. وذلك من النتائج التي أسفرت عنها الإمبريالية الحديثة، غير أنها هي نفسها الأمر الذي تتنكر له أيديولوجيات التفوق الثقافي، والعرقي، والسياسي التي تنطوي عليها الإمبريالية. ويرى إدوارد سعيد أنه «لأسباب يعود جانب منها إلى المرحلة الإمبراطورية، فإن الثقافات كافة يتشابك بعضها ببعض، وليس بينها ما هو متفرد أو نقي، وكلها هجين، متباين، متمايز على نحو خارق للعادة، وليس كتلة متجانسة صماء (ص xxix). ويتطلب التحرر الإنساني ومقاومة الإمبريالية «سرديات تنادي بالاندماج لا بالانفصال» (ص xxx).

وينبغي على تلك السرديات أن تتصدى لما يسمية «عصر آيات الله»، الذي يقوم فيه فيلق من الحرس (الخميني، البابا، مارغريت تاتشر، ومن المؤكد أنه كان سيضيف بوش وشارون) باختزال الحقيقة من خلال هذا المذهب وحمايته، أو من خلال هذا المعتقد الأزلي أو ذاك» (ص 397).

يتألف القسم الثاني من **الثقافة والإمبريالية** من فصلين طويلين، يعالج الأول «المقاومة والمعارضة» ضد الإمبريالية، والثاني «التحرر من الهيمنة في المستقبل». وربما كان من دواعي خيبة الأمل هنا أن إدوارد سعيد يكتفي بذكر أسماء العديد من الروائيين المعاصرين في المرحلة ما بعد الكولونيالية مثل نايبول، نغوغي واثيونغو، ماركيز، رشدي، الطيب صالح وآخرين، من غير أن يحاول تحليل أعمالهم كما فعل مع أوستن، وكونراد، وكبلنغ وكامو. ويستعيض عن ذلك باستعراض مطوّل للدراسات والنظريات التي ظهرت في الآونة الأخيرة، وبخاصة كتاب فانون **معذبو الأرض**، وكتاب سي. ل. ر. جيمس **اليعاقبة السود**. ولا يعود ذلك –في تقديري– إلى أنه قد استشف تدنّياً في القوة الثقافية لفن القصة منذ سقوط الإمبراطوريتين البريطانية والفرنسية، بل لأنه يريد من كتابه هذا أن يجسّد فكرة «إعادة الإمساك بناصية الحياة»، وتحقيق رؤية أكثر شمولاً وجدها في الروايات العظيمة. وربما كان قد اقترب من تحقيق ذلك عندما أورد ترجمة سي. ل. ر. جيمس لأبيات من قصيدة للشاعر المارتينيكي إيمي سيزير.

لقد كان سيزير يؤكد الحاجة إلى تجاوز مفهوم «الزنوجية» – أي فكرة الاحتفاء الفخور بالهوية العرقية السوداء:

لكنما عمل الإنسان لمّا يبتدئ بعد،
وإنما يتبقى عليه أن يقهر
كل القسوة الهاجعة في حنايا هواه

ما من سلالة تملك للجمال احتكاراً،
ولا للفكر، ولا للقوة..
وهناك مكان ومتسع للجميع
حيث ثمّة موعد مع الانتصار!

إن **الثقافة والإمبريالية** ليس نصّاً طوباويّاً، لأن إدوارد سعيد يتصوّر دائماً أنه لا بد للمثقفين أن يجهروا بالحق في وجه السلطان. إنه يتطلع إلى «التحرر من الهيمنة في المستقبل» دون أن يكون لديه، كما أعتقد، تصوّرٌ لأشكال من حكم أكثر استنارة يقف فيها الحق والقوة في صف واحد. ولهذا السبب، فإنه يجلب الانتباه إلى وجود كتلة من المعارضة السياسية للإمبريالية من جهة، وللمثل العليا التي تجسّد الحرية الثقافية والدراسات ذات النزعة الإنسانية من جهة أخرى. وإذا كان لإدوارد سعيد «موعد مع الانتصار»، فإنه لن يتحقق إلا من خلال الحرية الفكرية التي يوفرها الحرم الجامعي، ويمكننا أن نتساءل عما إذا كانت فلسفة الليبرالية والنزعة الإنسانية، وهو واحد من أبرز من يمثلونها خير تمثيل، ستغدو آخر الأمر متماسكة وأكثر إقناعاً بدون تصور لحكم مستنير؛ ويمكننا أن نلاحظ كذلك أن الجامعات الحرة في أيامنا هذه وفي الماضي إنما ازدهرت عادة في ظل حماية الإمبراطوريات القمعية، وأن الامبراطوريات، هي التي «وَحَّدت العالم»، على حد تعبير إدوارد سعيد، وبصورة أكبر بكثير مما فعلته الأنشطة الفكرية للجامعات (ص40)، ولو كان إدوارد سعيد بيننا اليوم، لطرحنا عليه هذه التساؤلات، وانخرطنا معه في مناقشة حية حامية الوطيس، ولكان شاركنا فيها بعلمه وثقافته الموسوعية التي لا حدود لها، وبطاقاته الفكرية التي لا تعرف الكلل أو الملل، وببلاغته الرائعة باللغة الإنجليزية التي تبناها. ولا يسعنا، والحال هذه، إلا أن نستحضر هذه اللحظات ونستعيدها بقراءة كتبه وإعادة قراءة مؤلفاته، وبخاصة **الثقافة والإمبريالية** ◆

ترجمة: فايز الصيّاغ

المراجـــع

1- Said, W. Edward, *Culture and Imperialism,* Knopf, 1993.
2- ------- *Orientalism,* Pantheon: Random House, 1978.

الهامش السياسي للسرد

جاكلين روز

حلّ موعد تكريم إدوارد سعيد، الذي كان المناسبة الأصلية لكتابة هذه المقالة، في وقت قريب من موعد حلول الذكرى الأربعين للاحتلال الإسرائيلي،* في وقت كان فيه الوضع في المناطق الفلسطينية، وخاصة في غزة، يتدهور دراماتيكياً كما هو شأنه حتى الآن. لهذا، كان ذلك الإحساس المتجدد بفقدان سعيد، والذي كان ليقول الكثير لو كان حاضراً في مناسبة كهذه، كان ولا يزال إحساساً بالغ الكثافة. في نهاية عام 2005، كنت حضرت مهرجان لوموود في إنجلترا Lummud Festival in England**، وهو مهرجان يهودي ثقافي يستقطب سنوياً نحو أكثر من ألفين من المشاركين اليهود من كافة أرجاء العالم.. وفي إحدى الجلسات، وفي ورقة خصصها لدحض فكرة اعتبار إسرائيل ديمقراطية، أوضح الصحفي الناشط من صحيفة هآرتس جدعون ليفي** Gideon Levy **مغزى عام 2005، بوصفه التاريخ الذي تجاوز فيه زمن الاحتلال ذلك الوقت الذي امتد ما بين حرب عام 1967 وزمن «إعلان الاستقلال» الذي أسس الدولة القومية. منذ هذه النقطة وصاعداً، كما أصرَّ ليفي، لن يستطيع أحد المضيّ بالتظاهر بأن الاحتلال كان مجرد عرَض، وطوراً عابراً في تاريخ إسرائيل. لقد أصبح الاحتلال عرف الأمة وطبعها.**

بوصفي يهودية، أشعر بصدقية معيّنة تنطوي عليها هذه الحقيقة. ولا يأتي ذلك، كما ينبغي لي أن أؤكد، لأنني أعتبر كل اليهود مسؤولين بشكل ما عن سياسات الحكومة الإسرائيلية، أو منطوين على قابلية التماهي معها –وهو اعتقاد أرى فيه معاداة للسامية، أو هو واحد يمكن له أن يشعل، على الأقل، جذوة العاطفة المعادية للسامية– وإنما لأن الحكومات الإسرائيلية تقول على نحو متكرر إنها تعمل نيابة عن كل يهود العالم. إنني أتحدث من خارج الدولة، لكنه خارج لا تبدو الحكومة الإسرائيلية وهي راغبة في قبول وجوده بوصفه «آخَرَ ممكناً». ولهذا، قال أوليرت

*تقصد الكاتبة احتلال الضفة الغربية وغزة وأراض عربية عام 1967.

في ذروة حرب لبنان الثانية عام 2006 متحدثاً في مؤتمر وجهه بالفيديو إلى أميركا: «أعتقد بأن هذه الحرب إنما يخوضها اليهود كافة».[1]

عندما شنت إسرائيل عملية «عناقيد الغضب» على بيروت قبل عقد من تلك الحرب، عام 1996، كنت أجلس في نيويورك مع إدوارد ومريم سعيد. سألني إدوارد حينذاك عن السبب في أنني لم أكن أكتب للصحافة البريطانية احتجاجاً على السياسات التي يتم انتهاجها باسمي. لم يكن ذلك شيئاً، أعني، لم يكن من ذلك النوع من الأشياء التي كنت لأفعلها حينذاك، لكنه أصبح في جملة ذلك النوع من الأشياء التي يمكن أن أفعلها الآن. أعتقد بأنني قبل الآن، لم أرد أن أسمع نفسي أتحدّث وقد خضعت للاستفزاز بطريقة خاطئة. لقد أردت أن أرفض الصلة المفترضة بيني وبين الحدث، لكن الخوض في الأمر يبدو لي اليوم أمراً حتمياً يتعذر تجنبه.

عنواننا هو «إدوارد سعيد، الناقد الأدبي». ولا يستهدف تمهيدي فحسب لفت انتباهنا إلى الستارة القاتمة التي تقيم في خلفية هذا التكريم. إن هدفي هو أن أفتح أسئلة «الكلام» speech، باعتباره شيئاً يمكن تفنيده، ويمكن إخراجه من سياقاته وإساءة تأويله، كما ولتنبيهنا إلى المدى الذي لا يمكن الادعاء بوحدانية الصوت المنطوق دونه، والمتجلي في التداعيات السياسية المباشرة، كما يتبدى بكل وضوح في هذه الحالة. إنني أهدف إلى التحدث، والحالة هذه، عن الطرق المعقدة والمقلقة التي يجري بها اصطياد السياسة واللغة وإيقاعهما في الشباك معاً. «مَن الذي يتحدّث باسم اليهود؟»، سؤال يثير بدوره السؤال الصعب حول ماهية ما يشكل هوية جماعة ما. إنني، بينما أستنطق حقّ أوليرت في التحدث وخوض الحروب باسمي، إنما أصنع، بإصرار متروٍ، صدعاً في مفهوم هوية وتعريف اليهودي المعاصر. إنني أقترح –وهو ما قد يشكل فضيحة بالنسبة للكثيرين ممن هم على علاقة بإسرائيل– أن هوية اليهودي هي أكثر من مجرد هوية واحدة وحيدة؛ ثمة فجوة بين إسرائيل وبين يهود الشتات، وثمة فجوة بين هوية اليهودي القانع بأن تمثله السياسة الإسرائيلية، وبين اليهودي الذي يمقت تلك السياسة ويزدريها كليّة، وثمة الكثيرون من هؤلاء الأخيرين يقيمون داخل إسرائيل نفسها راهناً. ويعني فتح هذه الفجوة السماح للغة بالانفتاح على كامل احتمالاتها وإمكانياتها.

بالنسبة لإدوارد سعيد، كما أفهمه، ظلت هذه الغاية الأخيرة وهي تشكل إحدى مهمات النقد الرئيسة، إلى جانب كونها النشاط المميز للكتابة الأدبية المعاصرة، وأداة تمكينها سياسياً. ولو لم يكن جوزف كونراد Joseph Conrad هو ذلك المعتذر والمنافح البسيط عن الإمبراطورية، كما رأى إليه شخص مثل تشينوا أتشيبي Chinua Achebe، فقد جاءت هذه النظرة إليه، في حالة روايته **قلب الظلام** *Heart of Darkness* على سبيل المثال، بسبب التشوشات التي اكتنفت لغة الراوي، والتي استدعت انتباهاً مستمراً إلى ذلك الخلط بين ترويجه «نظرة أورثوذوكسية» وبين وجهة نظره الخاصة. تأمل هذه العبارات من كتاب سعيد **الثقافة والإمبريالية**، طبعة عام 1993:

> **(لو) كان بإمكان كونراد أن يرينا أن كل النشاط الإنساني يستند إلى فكرة السيطرة على واقع مفرط في الاضطراب، والذي يمكن للكلمات أن تتعامل معه فقط بالإرادة أو الاعتقاد، فإن الشيء نفسه يصح على الإمبراطورية، من حيث مسألة تقديسها الفكرة وما شابه.**[2]

إن ما يمكن أن نسمّيه عرَضيّة أو اتفاقيّة اللغة contingency في قدرتها على تسمية العالم، وبحيث تبدو وكأنها تسيطر عليه، هي ما نازعه كونراد وحوَّره ليضعه في خدمة رؤية كاشفة ونازعة للاستقرار بشكل أساسي. تفضح تلك الرؤية محددات الإمبراطورية وهشاشتها، وبحيث تقيس –ولو أن كونراد ربما لم يكن مدركاً حقيقة أن ذلك هو ما كان يفعله– زمن ديمومة تلك الإمبراطورية على الأرض:

> **لكن (الإمبراطورية) ربما تأتي إلى نهايتها، حتى لو كان ذلك لأنها –مثل كل الجهد الإنساني، ومثل الكلام نفسه– ربما تحين**

لحظتها، وعندئذ يتحتم عليها أن تموت. وبما أن كونراد كان «يؤرخ» الإمبريالية، ويكشف عن عرَضيتها، ويسجل أوهامها وعنفها الهائل وحجم الهدر الذي تنطوي عليه (كما في روايته نوسترومو *Nostromo*)، فإنه يتيح لقرائه المستقبليين فيما بعد أن يتخيلوا شيئاً غير هذه الـ «إفريقيا» المقسمة إلى عشرات من المستعمرات الأوروبية، حتى ولو أنه، من جهته، كان ينطوي على إدراك قليل لما يمكن أن تكونه تلك الـ «إفريقيا».[3]

«تخيُّل شيء آخر مختلف». كان يمكن لهذا القول أن يصلح بدوره عنواناً لهذه المقالة. إنني أريد القول إن أحد الأمكنة التي يمكن أن نبحث فيها عن مثل هذه التخيلات هو داخل الكتابة الإسرائيلية نفسها، ولو أن هذا المكان لا يشكل، لأسباب سياسية، ذلك المكان الذي كان سعيد نفسه ليختار الذهاب إليه، بالقدر الذي أعرفه.

★★★

ثمة أول انزياح هنا، ولو أنني آمل بأن يتبين أنه ليس كذلك. في مقالته عن «النثر العربي والقصة النثرية بعد 1948»، Arabic Prose and Prose Fiction After 1948، يصف سعيد المهمّة المخصوصة للكتّاب العرب ما بعد عام 1948: إنها الحاجة لأن يُخلّقوا نفسهم كأمَّة: «كشفت الكارثة للعرب عن أن تاريخهم لم يستطع أن يصنع منهم أمة بعد».[4] وكان من شأن ذلك أن يضع الكتابة العربية في نمط من الزمنيّة temporality المتشظية والمشروخة:

عند تقاطع الماضي والمستقبل تقف الكارثة، التي تكشف من جهة عن الافتراق عما ينبغي أن يحدث، ولم يحدث بعد (وجود هوية عربية موحدة وجمعيّة)، وتكشف من جهة أخرى عن إمكانية ما يمكن أن يحدث (تمايز العرب باعتبارهم وحدة ثقافية أو قومية).[5]

قرأت سعيد وكأنه أراد القول إن الكاتب العربي وجد نفسه بعد نكبة عام 1948 موزعاً بين إملائين حتميين، أو بالأحرى، وهو مضطر إلى أن يُلزم نفسه بمطلب مستحيل: أن ينتزع من همود الكارثة المُمكن هويّة لم تكن موجودة بعد. وفي هذا السياق، اتّخذَتْ مسألة خلق حاضر وزن الالتزام السياسي الملحّ وأهميته. من هنا جاءت أهمية «المشهد» scene في هذا الأدب، ليكون موقعاً (خلفية زمانية ومكانية) لما يسميه سعيد «تاريخاً استعادياً» أو «مُعيداً» restorative history. «إن التأكيد على المشهد» كما يكتب سعيد، «يجري تكثيفه، ويجري جعله أكثر إلحاحاً وضرورة: ذلك أن المشهد يترجِم، شكلانياً، القضايا الحاسمة الراهنة في العالم العربي.»[6] ويمضي سعيد بعد ذلك إلى قراءة في رواية غسان كنفاني **رجال في الشمس**(1962)، التي كان تكشُّف رعبِها الهائل في الراهن، والمُعطى في كل تفصيل صغير من تفاصيل الحياة المحسوسة، المتنفَّسة، والمُنطفئة في النهاية، كان يقف شاهداً على التهديد بالكارثة، وعلى الحاجة إلى أن يُنتزع من الهُمود الممكن سجلُّ شعب مهدد بخطر الإفناء، حتى قبل أن يولد. كان على كنفاني إذن أن «يصنع الحاضر». وذلك لا يشكل، على العكس من حالة ستوندال أو ديكنز «ترفاً خيالياً»، وإنما «ضرورة موضوعية، حَرفيّة وجودية».[7] بينما أعاود قراءة هذه المقالة القوية المقنعة من منظور الراهن، فإن ثمة قطعة، والتي تلخص كامل الأطروحة، هي التي تدهشني على وجه التحديد:

أن يكون الشيء ضمن مشهد، يعني نفي الهُمود، يعني إحلال الحياة محل العدم. وبهذا، يكون فعل الحكي في ذاته، الرواية narration، القول، هو الضمانة لحقيقية الشيء، وهنا يصبح التراث الإسلامي الخاص بالإسناد (الدعم support، الشاهد witness★)، وهو يعود إلى الحياة، ويُوظَّف لخدمة غاية استطيقية محددة.[8]

كانت كلمة «الشاهد» witness هي التي أدهشتني على وجه الخصوص. إنها عنوان أشهر قصة قصيرة كتبتها شولميت هيرڤن Shulamith Hareven، الكاتبة الإسرائيلية

★الاسناد في الفقه الإسلامي هو تعقب سلسلة رواة الحديث حتى مصدره الأول الذي سمعه من الرسول (ص)، بحيث يكون المسند إليه الأخير بمثابة شاهد العيان بالمفهوم المعاصر، أو هكذا يبدو أن جاكلين روز قد فهمت واستخدمت مفهوم «الشاهد». (المترجم)

والناشطة من أجل السلام، التي سوف يصبح نقدها للنزعة القومية الإسرائيلية، سواء في مقالاتها الصحفية أو قصصها، محط تركيزي الآن. كما أن الفكرة نفسها تظل مركزية في كتابات إس. ييزهار S. Yizhar، التي ستكون هي الأخرى موضوعاً لهذه المقالة.

مع ذلك، ثمة أولاً بعض الفروقات الجوهرية. إن التهديد إذا كان يتوجه، بالنسبة للكاتب العربي، إلى شعب لم يخرج إلى الوجود بعد، شعب يعاني بذلك من محاولة محوه عند نفس نقطة نجومه إلى التاريخ كشعب، فإن القضية بالنسبة للكاتب الإسرائيلي تظل مختلفة تماماً؛ بالنسبة للإسرائيلي، ووفقاً لنسخة طاغية من التاريخ اليهودي، فإن التهديد قد حصل فعلاً، ومع ذلك، فإن الشعب، كشعب –وهذا هو التأكيد الأساسي لمقولة الدولة اليهودية– موجود فعلاً. إن إسرائيل هي أمَّة nation، (هذا هو، في الحقيقة، المعنى المعاصر للكلمة). وأكثر من ذلك، وكما يكشف «إعلان الاستقلال» عام 1948، بكل بوضوح، فإن مؤسسي «دولة إسرائيل» كانوا يرون إليها على أنها تمثل «الخلاص» redemption من الكوارث التاريخية التي حلت بالشعب اليهودي، كما وأنها تشكل «عودته» return إلى شكل من الوجود كشعب، شعب وُجد في الماضي، وتعرض للتدمير وتجري الآن استعادته وبعثه. هذه إذن زمنية متخيّلة جدٌّ مختلفة. لكن هذه الزمنية، ربما بدون إدراك ذلك دائماً، تنطوي أيضاً على شرخ أو تناقض في داخلها ذاتها. إن «إعلان الاستقلال» هو أداء مسرحي، والذي يستحضر إلى الوجود دولة–أمة، تقوم على طمس شعب ومحوه من سجل تاريخه الخاص. إنه ينطوي، وهذه حالته، على حس بالكارثة في داخل أكثر أجزاء تحقيقه لذاته راديكالية. وربما يكون من الخطأ، فيما أعتقد، أن نرى إلى ذلك على أنه أيديولوجية فحسب، رغم أن الاستخدامات الأيديولوجية والمناورات السياسية الذي تعرض لها هذا الفهم على يد إسرائيل في خدمة ممارسة عنف الدولة لا يحتاج إلى أي تأكيد هنا. «إننا شعب»، «إننا قد تعرضنا للتدمير». ولا يبعد هذا سوى منعطفاً واحداً فحسب عن عبارة هيرزل Herzel: «إننا شعب واحد، وقد جعل منا أعداؤنا هكذا». إنه يشكل، كما يمكن لنا أن نقول، المكثّف الراديكالي لهذه الأطروحة.

لكنه يظل مختلفاً تماماً عن تحليل سعيد لمأزق الكاتب العربي: «لأننا لسنا شعباً بعد، فإننا مهددون بالفناء، حتى قبل أن نصبح شعباً». إذا ما كانت المهمّة السياسيّة الملحّة للكاتب العربي هي أن يصنع حاضراً لشعبه (كتابة) على الصفحة، فإن المشكلة تظل مختلفة بالنسبة للإسرائيلي؛ ثمة رواية narrative جاهزة تنتظر هناك. بل إنها مشفرة ومتخفية في الحقيقة في شكل وجودها الحاضر والمتحقق كمواطن في العالم المعاصر، ثمة رواية تحوِّر الكارثة وتحولها إلى هُوّية، هُوّية تنغلق عندئذ على الفلسطينيين وعلى نفسها معاً.

هكذا يدور السؤال حول ما يفعله الكاتب الإسرائيلي بتلك الرواية. إننا إذا ما عدنا وراءاً إلى بداية هذه المقالة، فإننا سنرى بكل الوضوح أن الكتّاب الإسرائيليين ظلوا يجدون أنفسهم أقرب إلى موقف كونراد، كما يمكن القول. وعلى الرغم من أن أي مساواة مُبسّطة بين الصهيونية والاستعمار تبدو لي معيبة –إذ كان الصهاينة، رغم تجذرهم في الإمبراطورية الأوروبية، بلا دولة stateless، ولم تكن لهم عاصمة حضرية– ومع ذلك، ومن حيث العلاقة مع الفلسطينيين، فإنها/ أو إنّه، يتقمص دور ممثل الأمة المتمتعة بالسلطة (خاصة وأن الفلسطينيين على وجه التحديد بلا دولة). عندئذ يصبح السؤال: إلى أي مدى يتواطأ الكاتب مع تلك السلطة –بل أجدني وأنا أود أن أضيف: مع جوهرها الكارثي– أو يسمح لنا باستنطاقها. عندما يجد الكاتب نفسه وهو يواجه خطابة الدولة rhetoric التي يمكن أن يُرى إليها بوصفها واحدة من بين الأكثر هيمنة وتدجيناً في القرن العشرين، عندئذ، تحت أي شروط، ومع المجازفة بتحدي قلب الأمة، يمكن للكاتب أن يعمد إلى خلق حيّز بديل؟ إذا كانت «كتابة» الشعب العربي إلى الوجود تشكل بالنسبة لسعيد إملاءاً سياسياً حتمياً، فإن لك أن تلاحظ أنه لم يكن أقل لزوماً بالنسبة إليه –بل هو شغف وهوى، كما يمكن لي أن أسمّيه– الاضطلاع بمهمة تعقُّب اللحظات داخل الكتابة الأدبية، حيث خطاب الإمبراطورية المهيمن ينطوي على ذلك الإيمان العميق بالفكرة حدّ تفكيك نفسه. على أحد المستويات، تصبح غاية هذه المقالة عندئذ شديدة البساطة: أن أستحضر، بوحي من روح

إدوارد كما أحب أن أراها، أولئك الكتّاب الإسرائيليين الذين أعتقد بأنهم يضطلعون بمهمة مماثلة في علاقتهم بصناعة الدولة اليهودية. إنني لم أكن قد أدركت بعد، عندما بدأت العمل على الخطاب الصهيوني، كم يمكن لبعض الأصوات الأدبية المعارضة والمخالفة أن تكون بالغة الحسم والأهمية.

تعتبر شولميت هيرڤن واحدة من أشهر كتّاب البلاد، ولو أنها غير معروفة كثيراً خارج إسرائيل. ولدت في بولندا عام 1930، وهربت من النازيين مع عائلتها وانتقلت إلى فلسطين الخاضعة للانتداب البريطاني آنذاك، حيث شاركت، باعتبارها عضواً قديماً في منظمة الهاغاناه، في خلق الدولة (خدمت في الطاقم الطبي على الجبهة خلال حرب عام 1948). وكانت أيضاً من مؤسسي «غالوتس»، محطة الإذاعة العسكرية الإسرائيلية، وعملت مع المهاجرين اليهود من الدول العربية برتبة ضابط في جيش الدفاع الإسرائيلي. لكن قصتها إذا ما كانت تجسد قصة الأمة الجديدة، فإن صوتها نادراً ما كان متناغماً مع صدى صوت الدولة. لقد تحولت لتصبح صحفية وكاتبة –أول امرأة تصبح عضواً في أكاديمية اللغة العبرية Academy of Hebrew Language–، وناشطة من أجل السلام، (مؤسسة حركة «السلام الآن» عام 1978)، وواحدة من أشد المنتقدين المفوّهين للحكومة الإسرائيلية (عام 1955، ذكرتها مجلة إكسبرس L'Experss الفرنسية من بين مائة امرأة من اللواتي «يحركن العالم»).

في كامل كتاباتها، عبّرت هيرڤن عن أقوى أشكال النقد إلى الخطابة المهيمنة لأمتها. وتوجه تقريعها الأقسى إلى الثمن الذي دفعه الفرد لقاء تحقيق مثل هذا الحلم الجماعي الطاغي والمقحم عليه عنوة. كانت جولدا مائير قد أعلنت (متحدثة عن يهود الشتات): «سوف نحضرهم إلى هنا، وسوف نحولهم إلى كائنات بشرية».[9] وحتى تزدهر الدولة، كان ينبغي أن يكون التماهي مع شخصية الأمة وروحها الجديدة مطلقاً. أو بكلمات «الأستاذ» في قصتها «الشاهد» The Witness (1980) بينما كان يوجه النصح إلى الفتى شلوميك Shlomek الذي كان قد هرب من بولندا التي مزقتها الحرب إلى فلسطين: «إنك تعرف التعبير: 'أتكون جزءاً من المجموع أم تموت؟'».[10] ثم يعلق لاحقاً: «إن دوري كمعلم كان أن أبني جيلاً جديداً، فخوراً، معتداً بنفسه وقاسياً»، مقتبساً بذلك قول جابوتنسكي Jabotinsky، مؤسس حركة الصهيونية التعديلية اليمينية Revisionist Zionism وحركة شبيبتها القومية المتشددة: بيتار *Betar*[11]

ربما تكون **الشاهد** أكثر قصص هيرڤن شهرة، وقد كتبت بصوت ضمير المتكلم لإسرائيلي شاب تكون مهمته امتصاص «شلوميك» ودمجه في الدولة الجديدة. ولا يجري تقديم الحكاية على أنها سيرة ذاتية، ولو أنها القطعة الوحيدة من غير السيرة الذاتية التي اختارت هيرڤن أن تضمنها في مجموعة سيرتها الذاتية «أيام كثيرة» *Yamim Rabim*(2002)، التي كانت آخر كتاباتها التي نشرت خلال حياتها (توفيت عام 2003). ولكن، كم تقترب القصة من تاريخها الشخصي على نحو حميم أو نقدي، فإن ذلك يقاس بحقيقة أن المعلم، المولود أيضاً في بولندا (الحقيقة التي يفضل عدم تذكرها) كان قد جاء إلى إسرائيل، مثل هيرڤن، عندما كان في الحادية عشرة من عمره؛ ومن خلال تقديمها الساخر، بل والجارح للأولاد في الصف ممن يجري إعدادهم بافتخار للتجنيد في «الهاغاناه» التي كانت هيرڤن نفسها عضواً فيها. وعندما يصبح شخص مثل «بواز» (أحد أولاد الصف) على حافة الهزيمة في عراك مع شلوميك، يتدخل المعلم منحازاً إلى جهة الأول: «كنت متأكداً من أن ضباط الهاغاناه عندما يصلون في السنة القادمة لتفحص جماعتهم من هذا العمر، فإنهم سيختارون «بواز» ليكون شخصية قيادية «لم أكن أستطيع أن أسمح لزعامته بأن تنتقص».[12] بتحويل حاسم ومربك للمنظور، تبدو هيرڤن وأنها تعيد حكي قصتها هي.

لكن هذه القصة إذا ما كانت لقيت الاحتفاء، فإن ذلك جاء بسبب الطريقة التي توثق بها ذلك «الإسكات» silencing الذي كانت تمارسه اليشوف* Yishuv لما يحدث لليهود في أوروبا، وهو إسكات أمكن

* يشوف (The Jewish Settlement in the Land of Israel) حركة الاستيطان اليهودي في أرض إسرائيل (المترجم).

توثيقه بشكل كامل كتاريخ في عقد التسعينيات في كتابات المؤرخة الثقافية اللامعة إيديث زيرتال Idith Zertal[13] من خلال صوت راوٍ تتكشَّف ضحالته وسطحيته في كل صفحة، تتيح لنا قصة هيرڤن دخول هذه التجربة من وجهة نظر الضحية (رغم أننا سنرى أن وضع «ضحية» هو آخر شيء تشعر هيرڤن بوجوب تقمُّصه في إسرائيل). وعلى نحو لا يقل أهمية، تعود بنا وراء في الزمن إلى تلك اللحظة الحاسمة من تجربة الأمة الجديدة، كما ترى، عندما لم يكن كامل مدى الأهوال والرعب القادم قد تكشَّف بعد. هناك يكون شلوميك «ناجياً» منذ بداية الحرب وليس عند نهايتها، والذي شهد على ذبح كامل أفراد عائلته على أيدي النازيين (من هنا يأتي عنوان القصة: **الشاهد**) –حيث كان والده قد شنق على أيدي النازيين في احتفالات «العبور» اليهودية، وقتلت أمه وأخواه في الغابة عندما غامروا بالخروج في طلب خبزهم. لكن أحداً في المدرسة لا يصدقّه، ويعامله الكل على أنه شخص كاذب وواسع المخيّلة. وهو لا يبدو، في عيون الأمة المبرعمة، سوى شخص بلا مكان، والذي يحتاج إلى دمجه في مكانه الجديد: «ستبدو قريباً مثل كل شخص آخر، وتتحدث مثل كل شخص آخر، ولن يتمكن أحد من معرفة أنك لم تولد هنا». [14] هكذا، يكون شلوميك شاهداً ورسولاً معاً؛ إنه يتحدث. وفي هذا وحده، تعيد هيرڤن، فيما يبدو ضرباً من الجلالة، كتابة صمت جيلها، معيدة إليهم صوتهم الذي كان مصادراً ومُسكتاً.

تأتي نقطة الذروة في القصة عندما يصل قائد من «اليشوف» من الوكالة اليهودية «في انبجاسة من العظمة»[15] ليتحدث إلى طلبة المدرسة. وبعد خطبة يفصل فيها جاذبية الحرب، ولو مع نبوءات بالعزاء، يقف شلوميك على قدميه، على نحو يصيب الجمع بالدهشة، ليسلم رسالته الشبيهة بالموت: «رفيق بينيو، لدي سؤال أطرحه عليك: ثمة دليل على أن الألمان ينوون استئصال شأفة كل يهود أوروبا ممن يعيشون تحت حكمهم. هل المؤسسات هنا على علم بهذا، وما الذي تنوي فعله إزاءه؟»[16] سؤال الأحمق الحكيم. إنه الحقيقة ذاتها (كان الراوي قد قال أكثر من مرة لشلوميك إن الحقيقة المطلقة ليست هي أكثر الأشياء أهمية). ويعتقد الرفيق بينيو إن هذه المزاعم قد تعرضت للمبالغة والتضخيم: «ولكن، قل لرفاقك إنه حتى لو ثبت أن هذه الأخبار المحزنة، أو جزءاً منها، صحيحة، (...)، حتى حينئذ، فإنه لن يكون بمقدورنا عمل شيء.»[17] «إن واجبنا الأول، واجبنا المقدس، هو العناية ببقايا شعبنا المتجمعين هنا؛ ليس لدينا واجب أعظم من واجبنا تجاه هذه المغامرة العظيمة الرائدة: بناء 'أرض إسرائيل'.»[18] ويهرب شلوميك من المدرسة في تلك الليلة نفسها –«بلا معطف، وبصندله الخفيف وبنطاله القصير»– «متسللاً بجوار» القرى العربية، ذاهباً إلى المفوض الأعلى الذي يسلم إليه تقرير شاهد العيان عن الأحداث التي سيُجبَر العالم كله، بما فيه أعضاء «اليشوف» أنفسهم، على الاعتراف بها فيما بعد. «لماذا لم يكن بوسعه الانتظار؟» يتساءل المعلم بنغمة خطابية، «لماذا هرب في حلكة الليل كما لو أن ضميره لم يكن نظيفاً؟»[19] لكن ما لم يسأل المعلم عنه هو: أي فرق كان ليحدثه ذلك، في وقت كانت فيه الأمة الجديدة قد جردت نفسها تماماً، كما يخمن الرفيق بينيو، من أي مسؤولية تجاه يهود أوروبا؟!

لاحظ أن القرية العربية تظهر هنا على الهامش فحسب: «كيف نجح في التسلل بجوار القرى العربية»، يقول الراوي، «لا أدري.»[20] ولكن، وحتى في هذه اللحظة من الاستنطاق غير المتحفظ المنتقد للذات، الذي تمارسه أمّة–في طور–الانتظار، يظل الفلسطينيون غير مرئيين –ولو أن ذلك يأتي ضمناً باعتباره عمى أكثر الرواة عمى. لكن هذه القصة إذا كانت مهمة في هذا السياق، فهو لأنها تقيم نفسها على تاريخ التطهير العرقي لليهود، وتصرّ على واقعيته الوشيكة المصلتة فوق الرؤوس، لكنها تمضي بعد ذلك إلى نقض حتى تأثيرها السياسي الأكثر تكراراً نفسه. إن المحرقة (الهولوكوست) لا يجري تقديمها هنا على أنها تبرير لقيام دولة إسرائيل، بما أن الأمّة في لحظات نشوئها، كانت على مثل هذا الانفصال وفك الارتباط المفرط عنها. لقد جاء استغلال المحرقة لغايات سياسية فقط هكذا، بالتحديد، لأنها كانت بعيدة كل البعد عن مكان الحدث الذي يفترض أنها تتسبب به وتحرضه. في رثائها لجدعون هاوسنر Gideon Hausner، الذي كان مدعياً عاماً في زمن محاكمة آيخمان Eichmann، تقارن هيرڤن بين تواضعه في وجه الـ «شواه» (المحرقة) وبين

الساسة «الذين يستخدمون اسم 'المحرقة' على نحو غير ذي صلة (...) أولئك القراصنة المتغطرسون الذين لم يكونوا هناك، والذين لا يتمتعون مع ذلك بوازع من وخز الضمير إزاء استغلالها، مستخدمين اسمها للمناورة السياسية، وكتسويغ لتحويل الآخرين إلى ضحايا (يبدو وصف هيرڤن لمن تسميهم «الهولوكستيين» Shoaoligists، والمشتغلين بما تسميه «تجارة المحرقة» Shoa Business، الذين يحلبون القضية لآخر قطرة، يبدو وصفها وهو يجعل نورمان فنكلشتاين Norman Finkelstein يبدو أليفاً جداً مقارنة).[21] لقد بات انتقاد هيرڤن للاستغلال السياسي لقضية المحرقة وهو يكتسب اليوم سلطة أخلاقية لأنها رصدت بالتفصيل وبشكل ضاف مقاومة فكرة «المعاناة» في مرحلة تأسيس الدولة.

لا ترى هيرڤن أن المعاناة هي النظير المطابق لمفهوم الضحية. إنها تقول إن الأمّة إذا ما كانت تشعر دائماً بالخجل من الأولى (المعاناة)، فإنها قد اعتنقت الثانية (وضع الضحية) باعتبارها هويّة جديدة تتمتع بالحصانة، والتي تمنح صاحبها الرخصة لممارسة العنف تجاه الفلسطينيين («تسويغاً لتحويل الآخرين إلى ضحايا»): «إذا كانت هويتي هي 'ضحيّة'، ضحية العالم الحتمية والمحكومة قدرياً، فإن بوسعي –أو هكذا يبدو لي– أن أرتكب أي عمل وحشي.»[22] لماذا؟ تسأل هيرڤن في إشارة إلى هاوسنر: لماذا كان من شأن «مفهوم الدولة الذي تجسد في المحاكمة، باعتباره مناقضاً لمنظومة فكر الغيتو الكامنة وراء فكرة الانتقام (...) أن لا يتم تعليمه أبداً في مدارسنا؟»[23] إن كل طالب مدرسة يعرف تلك «التصرفات اليائسة في تاريخنا من أساسها. ولكن، في كم مدرسة إسرائيلية يجري تدريس أحكام المحاكم؟»[24] وهنا، تحتكم هيرڤن إلى حكم القانون في مقابل حكم الخطابة rhetoric؛ إنها تطالب بأن يتم استخدام اللغة بطريقة مختلفة. أما وهي تتخثر في الماضي باسم مستقبل كريه على نحو كارثي ومتوقع، فإن اللغة في حاجة لإخضاعها إلى الاستنطاق الدقيق والموجع في حاضر مسؤول تماماً عن نفسه.[25]

تكتب هيرڤن في مقالتها «الهوية: ضحية» (1986) Identity: Victim: «إن الأمر كما لو أن الصهيونية تظل معتمدة على عدم معرفتنا وعلى عدم رغبتنا أن نعرف.»[26] كل الذي تمكن رؤيته هو ذلك «الضحيّة الأبدي، وحيداً في العالم، يجلس منتصباً على العرش وعيناه مغلقتان، مخفياً في سحابة من الدخان كل الشعوب الأخرى (خاصة العرب)، وهو دائماً، دائماً مصيب، مصيب بنفس ذلك الحس البارد والأعمى بامتلاك الحق والعدالة الذي تحسه الضحية، بينما ترفرف فوق رأسه يافطة: 'الانتقام لي'.»[27] في واقع الأمر، وخلال السنوات الأربع والثلاثين ما بين «إعلان الاستقلال» والحرب اللبنانية الأولى، كانت هناك خمسة أسابيع فحسب من الحرب المفتوحة الشاملة التي انخرط فيها جل جيش الدفاع الإسرائيلي. ووفق المتحدث باسم جيش الدفاع، كان الإرهاب في الواقع في وضع تضاؤل خلال السنوات التي سبقت الحرب، (ثلاثة وسبعون قتيلاً في ثلاث سنوات، واحد منهم فقط سقط في السنة التي سبقت الحرب). وفي الأثناء، كما ترى هيرڤن، لم تكن إسرائيل تمنح رخصة للاعتداء على الفلسطينيين فقط، وإنما تجلب الدمار على نفسها هي: «وإذن، فإن نتيجة تصوير الأمور كما لو كانت إسرائيل تواجه تهديداً لوجودها، تهديداً بمحرقة، هي أننا كنا نخلق، بحديثنا نحن وبأيدينا نحن، مواقف يسقط فيها من شعبنا ما يزيد عشرات أو مئات المرات عمن يقتلون في كل عمليات الإرهاب مجتمعة، بدون ذرة من التسويغ.»[28] لم تُترك للإسرائيليين أي فرصة لاتخاذ هوية «سوى أن يكونوا إما قتلة، أو المقتولين، أو كلاهما معاً.»[29] وتتساءل هيرڤن بحسرة: بماذا يتصل أي من هذا باليهودية؟[30] إن تراث اليهودية الذي تلتمسه هيرڤن هو تراث عدالة. لهذا السبب وحده، ربما ينبغي أن أحذر من مغبة مطابقة فكر إدوارد سعيد مع أي من مفاهيم «ثقافة غير اليهود». لو أن اليهود يستطيعون، كما تلتمس هيرڤن، أن يروا أنفسهم على أنهم سلالة شعب ذي أربعة آلاف سنة من تحمل المسؤولية، والتحلي بوازع الضمير، والانصياع للنظام الاجتماعي والعدالة، عندئذ: «وحتى لو أنني كنت غالباً ضحية للآخرين في التاريخ، فإنني لن أضطهد من هم أضعف مني، ولن أسيء أبداً استغلال سلطتي من أجل نفيهم وإقصائهم».[31]

لا أعتقد بأن من الإفراط القول إن هيرڤن قد تناولت الخطابة الرسمية للدولة وفككتها في نقاط اتصالها نفسها. ثمة عظيم صلة بين تفكيكها لمكان الكارثة في المخيلة القومية، وبين قوة انتقادها لمعاملة إسرائيل للفلسطينيين؛ فعلى العكس من الخطاب الرسمي، لم يكن بوسع الأمة الجديدة أن تعترف بألم وواقعية الهولوكوست. وعلى نحو ينطوي على المفارقة، كان هذا الرفض ذاته هو الذي أتاح للأمة أن تحوِّل الكارثة إلى هوية –هوية الضحية التي أصبحت بمثابة تخويل بارتكاب عنف الدولة في حق شعب آخر. وينبغي لهذا في ذاته أن يجعل من الواضح أن الاعتراف بالهولوكوست وانتقاد إسرائيل ليسا بديلين، ولا نقيضين. في الحقيقة، يمكن بهذا المنطق البديل، كما أقرؤه، ولدى وضع الهولوكوست في مكانها الصحيح باعتبارها ذكرى أكثر من كونها هوية، ربما يمكن «إجبار إسرائيل –ولو أن كلمة «إجبار» ربما تكون قوية أكثر من اللازم– على الاعتراف بحقيقة ما تفعله وإدراك ماهيته.

★★★

س. ييزهار S. Yizhar هو الاسم المستعار للكاتب ييشار سميلانسكي Yishar Smilansky الذي ولد عام 1916. وهو مشهور في الغرب بسبب قصته القصيرة «السجين» The Prisoner التي كتبها خلال حرب عام 1948، ونشرت في ذلك الوقت في مجلة **مُلاد** *Molad*، وهي دورية شهرية كان يرعاها الحزب الحاكم «ماباي». وكان ييزهار نفسه عضواً في الكنيست، مثل هيرڤن، بل وربما أكثر منها قرباً من موقع السلطة. ولذلك تمتع نقده، مثل هيرڤن، بالسلطة التي يستمدها من ذلك الانتماء نفسه. تحكي قصة «السجين» حكاية عربي يدعى حسن أحمد، وهو راع تم أسره على أيدي القوات الإسرائيلية خلال حرب 1948، وأخضع إلى تحقيق وحشي قبل أن يجري نقله في صندوق سيارة جيب، في المشهد الأخير، إلى معسكر «كان متخصصاً في استنطاق السجناء وإعطائهم ما يستحقونه.»[32] وتعرض قصة «السجين» استشرافاً مدهشاً لمشاهد التعذيب الحديثة التي أصبحت مألوفة لنا اليوم، خاصة في سجن أبو غريب: فبينما يتعرض السجين للسخرية والإهانة والتقريع على أيدي الجنود الإسرائيليين على سفح الجبل حيث تم اعتقاله: «كان أحد الرجال يلتقط صوراً للمشهد كله.»[33]

لكن الشيء المدهش حقاً في هذه القصة هو الصوت الذي يجري قصها به. إنها تفتتح، غنائياً، بصوت الغائب: «كان الرعاة وقطعانهم يتوزعون على جوانب التلال الصخرية بين غابات البطم الخفيضة وأجمات الورد البري، بل وحتى فيما بين الخطوط المتلوية للأودية التي تزبد بالضوء، مع تلك الالتماعات الخضراء الذهبية التي تومض بها السنابل الصيفية الهامسة المتموجة على الأرض الرملية العابقة تحتها برائحة التراب العريق، والتي تنسحق، ناضجة وطيبة، إلى طحين رمادي بمجرد أن تمسها قدم.»[34] لكن هذه الغنائية تنطفئ: «جلسنا على الصخور... ثمة دوامة من الحقول الجبلية المشرقة، تلال زيتون، وسماء تشع بصمت كثيف أصابنا لوهلة بالعمى، وسحر قلوبنا ولفها حتى بات المرء يتوق إلى كلمة من البهجة المخلِّصة.»[35] لماذا «المخلِّصة» –ما هي الحاجة إلى الخلاص، ولماذا «التَّوق»؟ إن لم يكن الأمر، كما تمضي الفقرة، هو أن هذا العالم يبدو فقط وأنه ينتمي إلى «الأيام الطيبة عندما لم يكن هناك شر بعد في العالم، ينذر بالشرور الأخرى التي ستأتي؟»[36] عند هذه النقطة، لم يكن أحد قد رأى الرعاة بعد، وتبدو الأرض وهي محتشدة بعاطفة قومية إنجيلية: «كانت القطعان الهادئة ترعى، قطعان من أيام إبراهيم، وإسحق، ويعقوب.»[37] وبالانتقال إلى أسر الراعي، يرينا الجنود أن الأرض لن تعود قادرة على حمل عبئها الغنائي الخاص. ويشق العنف طريقه إلى قلب تلك الغنائية الاستهلالية، ومعه ذلك التقديس الصهيوني للأرض التي يقيم عليها الزعم اليهودي بحقه في فلسطين. فيما يلي بعض ما ورد في «إعلان الاستقلال»:

> **كانت أرض إسرائيل موطن ولادة الشعب اليهودي. هنا تشكلت هويتهم الروحية والدينية والسياسية. هنا أقاموا الدولة لأول**

مرة، وخلقوا القيم الثقافية ذات المغزى القومي والكوني، وأعطوا العالم كتاب الكتب الخالد..

الرواد «معابليم» –المهاجرون الآتون إلى أرض إسرائيل، متجاهلين القوانين المقيدة والعوائق، جعلوا الصحراء تبرعم، بعثوا اللغة العبرية، بنوا القرى والبلدات.

نلتمس من الشعب اليهودي في كل أرجاء الشتات أن يلتفوا حول يهود أرض إسرائيل... «أن يقفوا إلى جانبهم في نضالهم العظيم من أجل تحقيق الحلم الذي بعمر قرن –خلاص إسرائيل.

في قصة «السجين»، يكون الخلاص تشوفاً سيظل بلا حول، كما يقال لنا بشكل أو بآخر على الصفحة الأولى، في مواجهة ذلك «الشر الذي سيأتي».

أحد الأشياء التي تصورها قصة «السجين» بقوة هو متعة محاصرة السجين: «مثل غزال واقع في مصيدة»، «مرتجفاً مثل أرنب»: «أيُّ ضحك، وأية متعة!»، تلك هي، حماقة الحرب وعنادها.[38] ليس ثمة إشارة هنا –وإنما العكس تماماً– إلى قوانين إسرائيل وعباراتها المأثورة: «نقاء السلاح»، «أطلق النار وانتحب»، هذه الشعارات التي ما تزال تصر بها حتى هذا اليوم على تفوق جيشها الأخلاقي، وهو ما جرت تعريته على نحو خلاق ومبدع في كتابات أيلان بابي* Ilan Pappe. الرقيب «سكران بنشوة الرضى». والجنود يشقون طريقهم خلف الأغنام «بانغماس مفرط».[39] «وسجيننا» –لاحظ صيغة المتكلم الجمعية– كان «يلفه الصمت، صمت النبتة المقطوعة عن جذورها –كان بؤسه شديد الوضوح حتى أنه كان يرف حول رأسه بإيقاع مرتعب».[40] تستحق عبارة «نبتة مجتثة من جذورها» الملاحظة بدورها، لأنه لا يوجد هناك ولو حيز صغير في الميثولوجيا الصهيونية لتصوير الفلسطينيين على أنهم «مقطوعين عن الجذور» مثل اليهود. إن الصهيونية لا تستطيع تبرير تاريخها في فلسطين دون الاعتقاد بأن اليهود يتمتعون بميزة «المنفيّ» حصرياً. ولذلك، لا يوجد متسع للتقمص العاطفي، بل والأقل من ذلك، لأي تماثل يعمل على إهانة المنتصر كما يجري بشكل تدريجي مع تقدم هذه الحكاية، حتى ولا لوهلة مثل تلك اللحظة التي يصعد فيها الجنود إلى قرية عربية مهجورة: «آثار القاعدة، قرية عربية فارغة... مرتفع مهجور. ثمة رائحة الهجران المقززة».[41] لنتذكر هنا أن «شلوميك» هيرڤن، كان قد تسلل بجوار القرى العربية في الليل. أما هنا، فتذهب بنا القصة إلى القرية نفسها، ولو أن علينا أن نلاحظ الالتباس: «عفن الإنسانية، مرعوبين، مثقلين بالقمل. فقر القرويين التعساء واستغبائهم... كلها ظاهرة في عريهم، معدمين، مرتعشين، يتضوعون برائحة العطن،... الغرابة، العداء، الموات. ثمة ريح من النحيب –أم أنه كان الضجر؟ –يطوف هنا في حرّ النهار.»[42] يمكن أن يُرى إلى هذا على أنه كتابة استشراقية بامتياز، سوى في المدى الذي يتيح فيه لهجران القرية، على الأقل، أن يكون سبباً للنحيب، ولو أن ذلك يأتي عابراً فحسب. يبدو بؤس القرويين وذلهم هنا وكأنه شيء موروث في طبعهم تقريباً أو أنه من خطئهم هم. ولأكثر من مرة، يجري وصف السجين الذي يتجلى بؤسه بوضوح، على أنه «منفر». في حقيقة الأمر، وفي هذه اللحظات الغرائبية، أعتقد بأن بيزهار كان يدخل في منظومة فكر الجنود نفسها، جاعلاً إياها تحوّم قليلاً، ثم تشرع بإدانة نفسها، ببطء، ولكن بوثوق، بينما الحكاية تمضي قدماً.

كنت قد بدأت بالقول إن الصوت هو الذي يهم. وإذا كان هذا هو حاله، فلأنه ينتقل من المحايد إلى الغائب إلى نوع من صوت المتكلم في المشهد الأخير. ثمة شخص، نفترض أنه الجندي، يجلس في صندوق الشاحنة التي تحمل أحمد إلى معسكر التحقيق حيث سيتعرض إلى التعذيب بكل تأكيد، والذي يسائل نفسه عما إذا كان ينبغي عليه أن يطلق سراح السجين. في واقع الأمر، يراوح المنطوق بين «أنت» و «أنا» من نوع ما، الجندي يتجادل مع ذاته، الصوت الأول يدافع عن قضية الحرية، والصوت

* انظر عرض كتاب بابي، التطهير العرقي لفلسطين في هذا العدد.

الثاني يتفوه بمقولة الدولة المضجرة (الـ «أنت» هو الأكثر قوة، بما أنه يطرح بوضوح ما يأمر الجندي نفسه بفعله، بينما يبدو الـ «أنا» ضعيفاً وفي موقع الدفاع): «بالنسبة إليك، يا إلهَهُ الصغير، إن من واجبك أن تحرره، حتى ولو أنه نفسه ضحك عليك، حتى لو رأى هو (أو أي شخص آخر) إلى الأمر على أنه ملمح ضعف من جانبك، حتى لو سخر منك صحبك، إذا ما حاولوا أن يقيدوك، إذا ما قدموك إلى محكمة عسكرية، إلى عشرين محكمة عسكرية، فإن من واجبك أن تتحرر من هذه البهيمية الاعتيادية».[43] بالتدريج، وعلى نحو حاسم، يتوسع مدى الصوت، من أجل خلق قضية أوسع مدى وأكثر قابلية للتطبيق، معبراً عن تحديه للمخيلة القوميّة: «ليكن هناك شخص واحد يكون مستعداً –حتى لو كانت المعاناة هي الثمن– لأن يخرج من تحت كومة القذارة التي كانت تتراكم في الأيام التي كنا فيها مواطنين طيبين، والتي أصبحت الآن ممجدة، تلك النظرة المقبولة، الرسمية للعالم، التي يعتنقها أولئك الذين يحملون اللقب الفخور: «جندي».[44] «البهيمية الاعتيادية» –يخبر يزهار قارئه أن الجيش يجعل من نفسه وحشياً بشكل منتظم واعتيادي –وليس منطوياً، كما تعلن القصة، على تلك النظرة «الرسمية»، «الخفيّة»، «المقبولة» إلى العالم. ويمكن لنا أن نقارن قوة هذا الطرح في مقابل الخطابة الكلاسيكية –إن مثل هذا العنف هو أمر غير نمطي، غير منصوص عليه في تعليمات جيش الدولة– وهي الخطابة نفسها التي استجاب بها كل من بوش وبلير رداً على تكشف مثل هذا العنف والوحشية عند جنود المملكة المتحدة والولايات المتحدة في العراق.

ربما يكون من المستحيل التعبير عن مدى تناقض هذا مع البديهة بالنسبة لجيش الدفاع الإسرائيلي. أن يصبح المرء جندياً كان، ويبقى بالنسبة للكثير من الإسرائيليين، هو حقن المرء في داخل المواطنية، هو الطريقة ليصبح المرء يهودياً إسرائيلياً حقاً. في معرض كتابتها عن اليهود السوفيات في مقدمة مجموعتها الأخيرة من شهاداتهم المعنونة «كسر الرتب» Breaking Ranks، تعلق رونيت شاشام Ronet Chacham بقولها: «بالنسبة لهؤلاء الضباط الذكور، عنى كون المرء مواطناً إسرائيلياً ورجلاً، أن يكون جندياً. وترتقي الإشارة إلى الجيش الإسرائيلي إلى درجة استنطاق جزء أساسي من هويتهم. إن الخدمة العسكرية هي السبيل إلى العضوية الكاملة في المجتمع الإسرائيلي: حيث الانخراط في الجيش يصادق على العلاقة بين المواطنين والدولة».[45]

لكن الجندي لا يتصرف. إنه لا يترك أحمد يمضي. والغنائية تعود: «كان السهل الملتمع غلالة رقيقة شفافة».[46] لكنها غنائية أصابها الخراب على نحو لا يمكن إصلاحه بسبب ما حدث، وقد نهشها الشك. ها هي الأسطر الأخيرة:

ومع ذلك، ومن خلفنا (لكن أحداً لا ينظر إلى هناك)، في المساء المضبَّب فوق الجبال، هناك، ربما، هناك شعور مختلف، حزن يعضّ، حزن: «من يدري؟»، حزن العجز المخزي، ذلك الـ «من يدري؟» المقيم في قلب المرأة المنتظِرة، الـ «من يدري؟» القدَريّ، «من يدري» مفرد، وجِدّ شخصي. وثمة «من يدري؟» آخر مع ذلك، يخصنا كلنا، والذي سيظل هنا بلا إجابة، ولوقت طويل، طويل بعد أن تذهب الشمس إلى الأفول.[47]

في هذه السطور، أرى يزهار وهو يتعارك مع إغواء تحويل هذا السؤال إلى معضلة شخصية وداخلية محضة –قدر، امرأة منتظرة– قبل الاعتراف به، بدلاً من ذلك، على أنه مسؤولية جمعية: «ثمة سؤال «من يدري؟» آخر يخصنا كلنا.» ومع ذلك، فإن بقية هذا السطر الأخير «يخصنا كلنا، والذي سيبقى هنا بيننا، بلا إجابة، ولوقت طويل بعد أن تكون الشمس قد ذهبت إلى الأفول»، تظل بقية السطر هذه محيرة وشديدة الغموض. إنه سؤال تمكن قراءته إما على أنه سؤال سيظل بلا إجابة، مثل معضلة الأمة التي لا إجابة عنها (وهو ما أعتقد بأنه ما حدث لإسرائيل)، أو على أنه استغاثة حيية بالضعف

الإنساني، باعتباره شيئاً دائم التكرار وكونياً وحقيقياً مثل غروب الشمس. إن الأمر شبيه قليلاً بالسماح بانفلات لحظة من الإلماح إلى دراما تاريخية أخرى كانت تحدث في الوقت نفسه، حيث تأتي السطور الشهيرة الأخيرة من رواية ألان بيتون Alan Paton المعنونة **صرخة، الوطن الحبيب** *Cry, The Beloved Country*، التي نشرت أيضاً عام 1948، تأتي على النحو التالي: «لأنه الفجر هو الذي أتى، كما كان يأتي دائماً طوال ألف قرن، دون أن يخفق في القدوم. لكن الفجر عندما سيأتي، فجر انعتاقنا من خوف العبودية وعبودية الخوف، لماذا، يظل هذا سراً».[48]

إنه لم يعد سراً بالطبع، بأكثر مما يمكن لـ «إنعتاق» جنوب إفريقا عام 1948 أن يحمل، عن استحقاق، ضمير المتكلم «نحن»، كما لو أنه لم يكن هناك تمييز عرقي تنبغي إقامته، تمييز أقامت بقية رواية بيتون نفسها عليه بشكل مغرق في التصويرية. إنه بالطبع، كما هو الحال مع يزهار، ذلك الحل الليبرالي الكلاسيكي، حيث السود والعرب، غير المفصح عنهم في السطور الأخيرة في كلا القصتين، يتراجعون وراء ويختفون في الظلال، بينما يخفت قمعهم في صعود الفجر أو مع الشمس الغاربة. ومع ذلك، وفي جسم قصته، يعمد يزهار إلى تفكيك صورة الجيش –ولأنهما جد منضفرين– تلك الصورة التي رسمتها الأمة لتأسيس نفسها أيضاً.

دعوني أختتم باقتباس لحظة من قصته المنشورة عام 1949، «قصة هيربيت هيزعاه»، وهي قصة أقل شهرة ولم تتم أبداً ترجمتها كاملة إلى الإنجليزية، حيث يذهب يزهار شأواً أبعد، فيسمح لتحدي المقولات المهيمنة بالتسلل إلى اللحظة المؤسسة للدولة، جالباً مسألة تشريد الفلسطينيين باكتمال إلى الصفحة. ثمة، مرة أخرى، جندي شاب، منخرط هذه المرة بإخلاء قرية عربية عام 1948، والذي يجد نفسه وهو يتشوش ببطء بسبب ما يقوم به. في لحظة غاية في الأهمية، وحين تصعقه شجاعة امرأة عربية مع ابنها ترفض الهروب أمام أعينهم، يتعرف الجندي في نفسه شذرة من تاريخه الشخصي، والتي تنهض فيه حتى تستحوذ عليه:

ثمة شيء أصبح واضحاً لدي فجأة في ومضة. على حين غرة ومرة واحدة، رأيت كل شي في ضوء جديد أكثر وضوحاً – غالوت (النفي بالعبرية). هذا هو النفي. إن النفي مثل هذا. هذا هو ما يبدو عليه النفي.[49]

لاحظ الإعادات المستوقِفة، والمقطعة: «هذا هو»، «مثل هذا»، «هذا هو ما يبدو عليه النفي». هذه هي الشذرات المترددة من الذاكرة التي تقف شاهدة على شيء سوف يبحث المرء عنه بلا طائل في ثنايا الخطابة المهيمنة للدولة: إنه الاعتراف بأن الأمة الإسرائيلية، في اللحظة المؤسسة البانية لتاريخها كانت تقوم بنفي الفلسطينيين، معيدة بذلك واحدة من الإساءات المتكررة التي توجهت إلى الشعب اليهودي نفسه. ضمن رؤية يزهار، نجد المنفى، الذي قصد خلق إسرائيل إلى تركه وراءاً مرة وللأبد، وهو يعيد نقش نفسه في روح الأمة ذاتها. ولعل الألمعية في هذا هي إلماحه إلى أن إسرائيل طالما ظلت تحجم عن إصلاح الظلم الذي تأسست عليه الأمة، وتوجّهه نحو الشعب الفلسطيني، فإن الجزء الأسوأ من تاريخها الخاص سوف يظل يمشي في ركابها. إن هذا الاستبصار المناقض للبديهة، الذي يقوم على فكرة أن اختزال

إن إسرائيل طالما ظلت تحجم عن إصلاح الظلم الذي تأسست عليه الأمة، وتوجّهه نحو الشعب الفلسطيني، فإن الجزء الأسوأ من تاريخها الخاص سوف يظل يمشي في ركابها. إن هذا الاستبصار المناقض للبديهة، الذي يقوم على فكرة أن اختزال الفلسطينيين في الرواية المهيمنة -إن لم يكن قمعهم- هو الطريقة الوحيدة لإنقاذ إسرائيل من التهديد المستمر والمقيم، مع أن ذلك ينطوي على تكرار الجزء الأسوأ من تاريخها الخاص نفسه.

الفلسطينيين في الرواية المهيمِنة -إن لم يكن قمعهم- هو الطريقة الوحيدة لإنقاذ إسرائيل من التهديد المستمر والمقيم، مع أن ذلك ينطوي على تكرار الجزء الأسوأ من تاريخها الخاص نفسه.

جاء تركيزي على الكتابات الإسرائيلية بالطبع ليكون جزءاً من أمل كبير. قبل كل شيء، وبالعودة إلى بداية هذه المقالة، جاء كي أكشف عن أن القصة الإسرائيلية، في أفضل لحظاتها، إنما تمزق وتفكك خطابة الدولة القومية، الملفَّقة والمدمِّرة، وهو أمر يتسم بأهمية قصوى في إطار سياق لعب فيه الصراع حول اللغة مثل هذا الدور المحوري، كما أصر إدوارد سعيد دائماً على أنه فعل، في تكريس واقع الأمة وإيمانها بنفسها.[50] إنني أعتقد بأن هذا صحيح بشكل خاص في حالة إسرائيل، حيث الجدالات حول التاريخ ومعنى الصهيونية تستمر بالبقاء في قلب عملية إعادة تعريف الأمة المستمر لنفسها. يبقى الأمل، بالطبع، في أن تكشف الإشارة إلى تلك اللحظات من النشاز الصوتي الخلاق والمبدع عن كون تلك الخطابة ليست متماسكة ومطلقة كما تبدو في غالب الأحيان، وأن الجدار، باقتباس مايكل وارسشاوسكي Michel Warschawski ولو في سياق مختلف، سوف ينهدم.[51] «إلى نهايته، ربما سوف يأتي».

كتب إدوارد عن الإمبراطورية التي رسمها كونراد: «... حتى لو كان ذلك لأنها -مثل كل الجهد الإنساني، ومثل الكلام نفسه- ربما تحين لحظتها، وعندئذ يتحتم عليها أن تموت». إن الميزة السياسية للقصة هي قدرتها على أن تفك غزل شيء، بحيث تتسنى لنا رؤية شيء آخر، شيء أفضل، في مكانه. في قصص هيرڤن ويزهار، تواجه إسرائيل ماضيها لتكون هذه مرحلة أولى باتجاه السماح لنفسها برؤية مستقبل آخر، أكثر عدالة، تؤمّن فيه المستقبل للفلسطينيين ولنفسها معاً. ولعل رؤيا سعيد الضافية حول ما يمكن أن تساعدنا الكتابة في إنجازه هي ما تمس الحاجة إليه اليوم أكثر من أي وقت مضى ◆

الهوامش

1- Ehud Olmert, Video Address to United Jewish Communities, 7 August, 2006.
2- Edward Said, *Culture and Imperialism*, London:Chatto, 1993, p. 33.
3- *Ibid*, p. 33 (emphases original).
4- Edward Said, 'Arabic Prose and Prose Fiction After 1948', *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays*, London:Granta, 2001, p. 47
5- *Ibid*, p. 47.
6- *Ibid*, p. 51.
7- *Ibid*, p. 53.
8- *Ibid*, p. 50.
9- Cited, Hareven, 'Israel: The First Forty Years', p. 101.
10- Hareven, 'The Witness', 1980, translated by Dalya Bilu, *Stories from Women Writers of Israel – An Anthology*, Star, New Delhi, 1995, p. 78.
11- *Ibid*, p. 82.
12- *Ibid*, p. 81.
13- Idith Zertal, *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*, Cambridge University Press, 2005, and *From Catastrophe to Power: Holocaust Survivors and the Emergence of Israel*, Berkeley, 1998.
14- Hareven, 'The Witness', p. 73.
15- *Ibid*, p. 90.

16- *Ibid*, p. 91, p. 92.
17- *Ibid*, p. 94.
18- *Ibid*, p. 94.
19- *Ibid*, p. 98.
20- *Ibid*, p. 96.
21- Hareven, 'The Man Who Descended into Inferno', 1990, *The Vocabulary of Peace*, p. 142.
22- Harven, 'Identity:Victim', 1986, *The Vocubulary of Peace*, p. 152
23- Hareven, 'The Man Who Descended into Inferno', p. 141.
24- *Ibid*, p. 141.
25- In discussion with Idith Zertal *at London Review of Books* bookshop on October 24, 2007, we decided to entitle the evening: 'Zionism, the Holocaust and Israel: Past and Future'. Zertal's argument was that Israel is trapped in a traumatic past and messianic, apocalyptic vision of the future which leaves no space for the political responsibilities of the present.
26- Hareven, 'Identity:Victim', p. 151.
27- *Ibid*, p. 151.
28- Hareven, 'Israel: The First Forty Years', p. 96.
29- *Ibid*, p. 116.
30- *Ibid*, p. 116.
31- Hareven, 'Identity: Victim', pp. 152-53.
32- S Yizhar, 'The Prisoner', 1948, in Robert Alter, editor, *Modern Hebrew Literature*, Library of Jewish Studies, New Jersey: Behrman House, 1973, p. 305.
33- *Ibid*, p. 298.
34- *Ibid*, p. 294.
35- *Ibid*, p. 294.
36- *Ibid*, p. 294.
37- *Ibid*, p. 294.
38- *Ibid*, pp. 295-96.
39- *Ibid*, p. 296, p. 297.
40- *Ibid*, p. 297.
41- *Ibid*, p. 298.
42- *Ibid*, p. 298.
43- *Ibid*, p. 309.
44- *Ibid*, p. 309.
45- Ronit Chacham, Breaking Ranks – *Refusing to Serve in the West Bank and Gaza Strip*, New York: Other Press, 2003, p. 8.
46- *Ibid*, p. 310.
47- *Ibid*, p. 310.
48- Alan Paton, *Cry, The Beloved Country - A Story of Comfort in Desolation*, 1948, Harmondsworth: Penguin, 1988, p. 236.
49- Yizhar, 'The Story of Hirbet Hiz'ah', 1949, translated by Harold Levy, in *Caravan – a Jewish Quarterly Omnibus*, edited by Jacob Sonntag, New York and London: Thomas Yoseloff, 1962, p. 330.
50- See especially, Edward Said, 'Zionism from the Standpoint of its Victims', *The Question of Palestine*, New York: Times Books, 1979. I discuss this essay in 'Continuing the Dialogue: On Edward Said', in Jacqueline Rose, *The Last Resistance*, London: Verso, 2007.
51- Michel Warschawski, *On the Border*, translated by Levi Laub, Boston: South End Press, 2005, p. 205.

رسالة من
إدوارد سعيد
إلى صديقه توني تانر

محمد شاهين

قبل نحو عشر سنوات، اختارت كلية الأدب الإنجليزي في جامعة كيمبردج إدوارد سعيد ليلقي سلسلة المحاضرات التذكارية التي خصصتها الجامعة لإحياء ذكرى الناقد والشاعر الكبير ويليام إمبسون William Empson**، وهو خريج الكليّة نفسها التي قررت إحياء ذكراه سنوياً بدعوة واحد من كبار نقاد العالم ومفكريه ليتحدث حول أحد المحاور المعرفية. ألقى إدوارد سعيد في تلك السنة سلسلة من المحاضرات عن الأوبرا، والتي قامت جامعة كيمبردج بعد ذلك بجمعها وإصدارها مطبوعة في كتاب. وخلال إلقاء سعيد محاضراته، كانت القاعة تضج بالحاضرين الذين كانوا يتقاطرون من كل أنحاء بريطانيا للاستماع إلى المحاضرات التي كانت تحظى بتغطية صحافية كثيفة باعتبارها حدثاً ثقافياً بارزاً.**

أما توني تانر Tony Tanner، فهو صديق حميم. وقد ذكر لي في غير مناسبة أن حضور إدوارد سعيد إلى كيمبردج في كل مرة يزور فيها بريطانيا كان من بين أغلى أمنياته، حتى تحقق له ذلك في تلك السنة بمناسبة إحياء ذكرى إمبسون. وحدثني توني تانر بالهاتف بعد ذلك، وهو في غاية التأثر، عن قدوم إدوارد سعيد إلى كلية كينغز في كيمبردج، حيث يقيم تانر*.

اتصل بي إدوارد سعيد هاتفياً قبل سفره إلى كينغز، وأخبرني أن أطلب من المسؤولين في كلية كينغز توفير

*من تقاليد كليات جامعتي كمبردج وأكسفورد انتخاب عدد متميز من أعضائها لمنحهم زمالة مدى الحياة. وهو ما يعني منحهم حق الاقامة الدائمة في كلياتها وحق التمتع بخدمات المعيشة فيها.

ثلاجة صغيرة له في مكان إقامته ليحفظ فيها أدويته، وعندما استوضحت، أعلمتني مساعدة عميد كلية كينغز بأنهم جهزوا له فعلاً سكناً مريحاً بالقرب من صديقه توني تانر، وفيه ثلاجة، بل إنهم أصلحوا مصعد المبنى بعد أن كان مهملاً حتى يتمكن إدوارد سعيد من استعماله. وفوق ذلك، فرشوا له السجاد الأحمر.

عن فترة تواجد إدوارد سعيد في كينغز، كان مما قاله البروفيسور جون بير John Beer إنه كان يتمشى ذات يوم في حرم كلية كينغز في جامعة كيمبردج، وتملكه شعور ببالغ الإعجاب والسرور عندما شاهد إدوارد سعيد يتمشى على البساط الأخضر، ووصفه بعبارته الجميلة: «كان يسير على المسطح الأخضر مثل ملك».

أما البروفيسورة جوليان بير Gillian Beer، رئيسة كلية الأدب الإنجليزي، فروت لي قصة حديثها على الهاتف مع إدوارد سعيد وهي تدعوه إلى الحضور لإلقاء سلسلة المحاضرات المذكورة. كانت قد هاتفته بينما يتلقى إحدى دورات العلاج في المستشفى، واستمر الحديث بينهما زهاء نصف ساعة قبل أن يؤكد لها سعيد حضوره. وعندئذ، سقطت سماعة الهاتف من يدها من شدة الإنفعال، كما تقول.

فيما يلي، نص رسالة* من أوراق توني تانر الخاصة، وهي رسالة كان إدوارد سعيد قد بعث بها إليه قبل ذهابه إلى كينغز لإلقاء محاضراته، والتي زودني بها تانر مشكوراً:

عزيزي توني،

«لا أستطيع أن أعبر لك عن مدى سروري بتسلمي رسالتك الأخيرة. أشكرك بالغ الشكر على الكتابة إليّ والتفكير بي. وأنا أكتب إليك لأعرب عن بالغ سروري حقاً لأنك ستكون قد عدت، كما آمل، من رحلتك إلى أستراليا ونيوزيلندا عندما أكون (أو، أخطط لأن أكون) في كيمبردج.

«كنت أتواصل مع جوليان بير Gillian Beer خلال الفترة الأخيرة بخصوص المواعيد، وبما أنني لن أنتهي من التدريس حتى الأول من آب، فقد اتفقنا على وجوب حضوري عقب ذلك مباشرة، أي منذ السادس من آب فصاعداً. ليس واضحاً لدي بعد متى ينتهي الفصل الدراسي لديكم، أو بالأحرى متى يكون من غير المناسب إلقاء المحاضرات، وسأكتب إليها حول ذلك قريباً. لكنني أخطط، على أي حال، للمكوث في كيمبردج لأسبوعين أو ثلاثة خلال شهر أيار، وهو أمر رائع بما أنك ستكون هناك أيضاً. إنني لن أكون – كما يمكنك القول – بصحبة العائلة. وهكذا، وفي حال استطعتَ أن ترتبَ لي إقامة في كلية كينغز، فإنني لن أرغب شيئاً أكثر من ذلك. آمل أن لا يتسبب لك ذلك بأي إزعاج أو بتجشم العناء.

«مشكلة حياتي الرئيسية بالطبع هي هذه المحنة التي تلازمني. لقد استطاعوا السيطرة على المرض نفسه إلى حد كبير، وهو ما يعني ثلاث دورات من العلاج الكيماوي في كل سنة، لكن كلّ ما يجري بين هذه الدورات (بالإضافة طبعا، إلى الأعراض الجانبية المباشرة المصاحبة للعلاج الكيماوي) هو ما يجعل حياتي هذه الأيام متسمة بهذا البؤس. ينبغي عليّ أن أذهب إلى المستشفى كل أسبوعين، ويتم إعطائي علاجاً للمناعة مرة في الشهر؛ كما يتحتم علي أن آخذ تلك الحقن الممضة التي يجب أن أحقن بها نفسي أربع مرات في الأسبوع. أما الجزء الأسوأ، فهو أنني «غير قادر على إنتاج المناعة»، وهو التعبير الطبي الملطف عن كون المرء هشاً وقابلاً للاختراق أمام أي حشرة عابرة أو جرثومة بغيضة. كنت دخلت المستشفى مرتين هذا العام (كانت إحداهما في أواخر آب عندما كتبت المسودة الأولى) حيث كنت أعاني من ذات الرئة. وهناك، كادوا يقتلوني بكل نوع متوفر من المضادات الحيوية التي يمكن أن تخطر ببالك في عصر الفضاء، والتي كانوا يعطونها لي 24 ساعة في اليوم بغية النيل من العدوى المفترضة. **أما فيما عدا ذلك، فإن الحياة تظل رائعة بحق.**

*توّد المجلة الثقافية أن تقدم الشكر للسيدة مريم سعيد على السماح بنشر هذه الرسالة الخاصة.

«ما زلت أمارس ذلك القليل من الترحال، لأنني أستمتع به فحسب. يبدو أنني أتمتع بمنطق النعامة في أقصى حدوده، وهو ما أوصي به بقوة كوسيلة للتحايل على هذه الفوضى الجسدية الهائلة التي تسكنني على نحو لا مفر منه («الإنكار» هي الكلمة التي يستخدمونها أحياناً بخصوصي). لكنك ستفاجأ بكم أستطيع أن أكون نشطاً مع ذلك، سواء في تقمص 'منطق النعامة' أو في كل شيء. أجدني وأنا أشرع بالتدريس ثانية في الفصل الثاني. هل ذكرت لك أنني آمل بإلقاء المحاضرات التي طلبت إلى «مطبعة جامعة كمبريدج» Cambridge University Press، إلقاءها عن الأوبرا؟

«أرجو أن تظل على تواصل معي من آن لآخر، وأعلمني بأي حال عن موضوع كلية كينغز. ربما تستطيع أن تزودني يوماً بانطباعك عن ج. بير التي لم ألتق بها بعد.

«طلبت إليّ مريم أن أبعث إليك بتحياتها، وأنا أبعث إليك بتحياتي بالطبع، كما دائماً، من إدوارد.

إدوارد»

لدى قراءة هذه الرسالة، يخطر للمرء أحياناً أن يتأمل احتمالات حياة إدوارد سعيد لو لم يكن محكوماً بقدر الرحيل وتجربة المنفى، لكن ذلك يظل تأملاً عدمياً لأنّ سعيد كان هو هو، ذلك المهاجر المبعد الذي لم يعد يأسره مكان لأنه «خارج المكان»، والمفتون مع ذلك بالأمكنة الجديدة والترحال: «ما زلت أمارس ذلك القليل من الترحال، لأنني أستمتع به فحسب.» ربما يكون صحيحاً أن الحنين يظل دائماً «لأول منزل»، أما عندما يصبح المنزل الأول موصداً دون صاحبه، فإن الأماكن كلها تصبح مجرد أماكن؛ موضوعات للاستكشاف ومحطات للعبور.

وإذن، فإن من المفهوم أن يصبح السفر قدر سعيد وهاجسه، والذي اعتنقه ربما بسبب ذلك «الإنكار» أو «منطق النعامة» ليتحايل على الشعور بفقدان «المكان الخاص». ولم يقتصر هذا الإحساس على المكان الفيزيائي، ففي حقل النظرية، نجد سعيد وهو يقول بسفر النظريات والأفكار، تماماً مثل الناس، من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان، ويكتب عن ذلك مطولاً في مقالته الشهيرة «النظرية المرتحلة» Travelling Theory. وفي حقول المعرفة، نراه وهو ينظّر، بل ويتنقل هو نفسه، بين «حدودها» المصطنعة، وينتقد المسافة بين نخبة «العارفين» وبين العوام. وباختصار، كره سعيد فكرة الحدود لأنها تقف دون الانتقال الحر للفكر والجسد على السواء، وهو ما جعل منه عقلاً موسوعياً وكوني المنظور والرؤية.

أما المسألة الثانية اللافتة في رسالة سعيد، فهي حبّه للحياة، وقدرته على مقاومة المرض باستراتيجية مبتكرة: لا بأس أحياناً، في نظر سعيد، بأن يدفن المرء رأسه في الرمل، وبأن يعمد إلى «إنكار» الواقع، لأن غير ذلك ربما يقعده ويسلمه إلى حسّ بالعدمية والاستسلام. هكذا استطاع سعيد أن يواصل عطاءه بكامل الطاقة في سنيّ مرضه المزمن والميؤوس من شفائه، فيكتب مسودات محاضراته وهو في المستشفى، ويواصل اتصالاته وتحضيراته لأسفاره ومحاضراته وهو لا يعرف ما يخبئ له الغد، ولا يريد أن يعرف، وهو المعروف بشغفه بالاستنطاق والاستشراف.

يقول الإعلامي الشهير ديفيد بارساميان في تقديمه لمقابلات كان قد أجراها مع إدوارد سعيد:

«على نحو ما، وفي خضمّ انشغالاته وفي أوقات فراغه، يستطيع رجل النهضة والتنوير هذا أن يجد الوقت ليعزف البيانو ويكتب عن الموسيقى والأوبرا، وهو متأثر جداً بالشاعر أيمي سيزير، و يحب أن يقتبس من شعره:

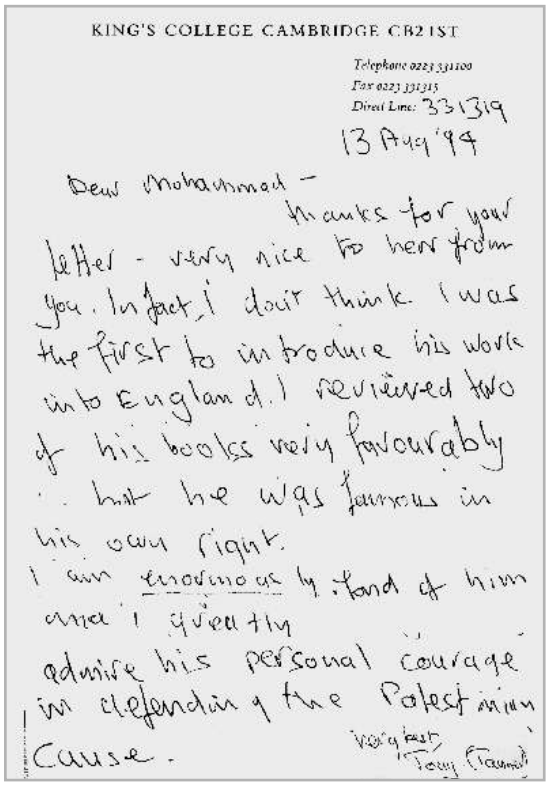
لكنما عمل الإنسان لمّا يبتدئ بعد،
وإنما يتبقى عليه أن يقهر
كل القسوة الهاجعة في حنايا هواه
ما من سلالة تملك للجمال احتكاراً،

ولا للفكر، ولا للقوة..
وهناك مكان ومتسع للجميع
حيث ثمّة موعد مع الانتصار!

«...منذ أوائل التسعينيات، بدأ إدوارد سعيد يصارع مرض سرطان الغدد الليمفاوية، وكان يمضي الوقت بين المشافي وخارجها، إما على وشك البدء في دورة من العلاج أو بصدد الانتهاء منها. وتمكن خلال ذلك كله من الكتابة وإلقاء المحاضرات. إن خصومه يريدونه صامتاً، ولكنه يقول في واحدة من المقابلات التي يضمها هذا الكتاب: «ذلك ما لن يحدث إلا إذا متّ» ◆

... في الحقيقة، لا أظن أنني كنت الأول الذي قدّم أعماله (إدوارد سعيد) إلى انجلترا. كنت كتبت مراجعات لاثنين من كتبه بإعجاب -لكنه كان قد حقق شهرته الخاصة لنفسه قبل ذلك. إنني مغرم به بشكل هائل، ومعجب غاية الإعجاب بشجاعته الشخصية في دفاعه عن القضية الفلسطينية.

(من رسالة توني تانر إلى الأستاذ الدكتور محمد شاهين بتاريخ ١٣ آب ١٩٩٤)



KING'S COLLEGE CAMBRIDGE CB2 1ST

Telephone 0223 331100
Fax 0223 331315
Direct Line: 331319

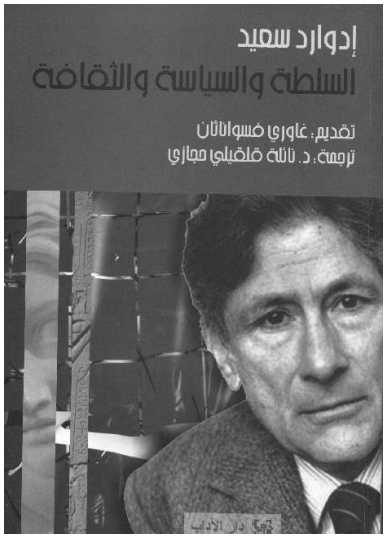
13 Aug '94

Dear Mohammad -

Thanks for your letter - very nice to hear from you. In fact, I don't think I was the first to introduce his work into England. I reviewed two of his books very favourably but he was famous in his own right.

I am enormously fond of him and greatly admire his personal courage in defending the Palestinian Cause.

Very best
Tony Tanner



حول إرث إدوارد سعيد

مريم سعيد

غادرنا إدوارد مبكراً وقبل الأوان. ولو أنه عاش فترة أطول، لكان أضاف الكثير إلى إرثه الذي يظل في كل الأحوال متميزاً وفريداً. لكن عزاءنا يظل في أنه ترك لنا، وأعني بنا نحن طلبته وأبناء شعبه الفلسطيني والعرب عموماً، ناهيك عن باقي البشرية، كنزاً كبيراً لنبني عليه.

الأرشيف والإرث

كان إدوارد بصدد تجميع أوراقه وأرشيفه عندما رحل، لكن هذه المهمة تركت لعائلته والقيمين على أملاكه لإتماها، ونحن نتفاوض الآن من أجل إبرام صفقة بخصوص أرشيفه. وفي حال إبرامنا صفقة مع أي جامعة، فإننا سوف نعلن المكان الذي سيستضيف ذلك الأرشيف.

تم تأسيس مناسبة «محاضرة إدوارد سعيد التذكارية» في جامعة كولمبيا مباشرة عقب وفاته. وألقى المحاضرة الأولى صديقه الموسيقي والمؤلف المعروف دانييل بارينباوم Daniel Barenboim عام 2004، ثم ألقى المحاضرات التالية كل من فرانك كيرمود Frank Kermode، وديفيد بروميتش David Bromwich، وكلاهما أستاذان بارزان في الحقل الأدبي. وتبني سلسلة المحاضرات على منجزات إدوارد، الناقد الأدبي، وسيجري توسيع ثيمة سلسلة المحاضرات لاحقاً لتضم محاضرين في حقول أخرى.

كانت رغبة إدوارد أن يشتمل إرثه على سلسلة محاضرات على غرار حلقة بحث غاوس Gauss Seminar

في جامعة برينستون. بمعنى دعوة مفكر شاب لإلقاء سلسلة محاضرات (ثلاث أو أربع) في حقل يكون –أو تكون– قيد العمل عليه. وكان إدوارد نفسه قد ألقى محاضرات ضمن حلقة بحث غاوس في أواسط السبعينيات عندما كان يعمل على كتابه **الاستشراق**، وأتاح له ذلك المنبر فرصة أن يذيع ويستكشف ما كان يكتب عنه. وقد شعر على الدوام بأنه استفاد إلى حد كبير من تجربته تلك، لأن ردود الفعل التي حصل عليها من مجتمع المثقفين والمفكرين، من نقد وتشجيع، ساعدته على التفكير بموضوع بحثه بطرق جديدة وعلى توسيع مجال تفكيره، وساعدته تبعاً لذلك في تقديم أطروحته بشكل أكثر وضوحاً وكونيّة. إننا لا نملك، لسوء الحظ، التمويل اللازم لتأسيس حلقة بحث كهذه باسمه في الوقت الحالي، لكننا نأمل بأن نتمكن من تحقيق ذلك لاحقاً. وفي الغضون، هنا مجموعة من سلسلة المحاضرات التي قدمت وتقدّم في ذكراه. هناك الآن محاضرة تذكارية سنوية باسم إدوارد سعيد في الجامعة الأمريكية في القاهرة، والتي تقدم في ذكرى مولده في الأول من تشرين الثاني–أكتوبر. وشرعت جامعة برينستون بتقديم سلسلة محاضرات في ذكراه، وقد جاءت المبادرة من الطلبة ونأمل لهذا الجهد أن يستمر. وهناك العديد من المؤسسات الأخرى هي الآن في طور تأسيس سلسلة محاضرات باسمه. وهناك جهد يبذل أيضاً لإطلاق سلسلة محاضرات تتوجه إلى العالم العربي، حيث ستكون هناك محاضرة سنوية يلقيها مفكر مميز، سنة في القاهرة، مثلاً، والتالية في رام الله، ثم بيروت ودمشق ودبي...إلخ. وسيتم تنظيم كل محاضرة بالتعاون مع معهد أو مؤسسة أو لجنة في البلد الذي يستضيف الحدث، وتهدف هذه الفكرة إلى تقديم إدوارد الآخر، اللاسياسي، إلى الوطن العربي. وأنا واثقة من أننا سنتمكن لاحقاً من تحقيق هذا المسعى.

المؤتمرات، وحلقات البحث والإصدارات الخاصة لمنشوراته

منذ رحل إدوارد، أقيمت عدة مؤتمرات ألقت الضوء على الجوانب المختلفة من أعماله. وسوف أقصر الحديث على ذكر إصدارين غير عاديين ظهرا مؤخراً، وعلى مؤتمر عقد في إستانبول– تركيا في أيار– مايو عام 2007، ونظمته دار ميتيس Metis (ناشر إدوارد في تركيا) وجامعة باغازيشي Bagazici University.

في آذار–مارس عام 2006، أقام مركز أبحاث الإنسانيات في جامعة أستراليا الوطنية في كانبرا حلقة بحث بعنوان: «إدوارد سعيد: مناقشة إرث مفكر شعبي» Edward Said: Debating the Legacy of a Public Intellectual. وقد تم جمع الأوراق التي قدمت في حلقة البحث، والتي تعاملت مع إدوارد باعتباره «مفكراً عاماً لامعاً، وناشطاً سياسياً وصاحب نزعة إنسانية» ونشرها في كتاب بعنوان: **إدوارد سعيد: إرث مفكر شعبي**، وقام بتحريره كل من نيد كيرثويز Ned Curthoys ودبجاني غانغولي Debjani Ganguly، وصدر عن مطبعة جامعة ميلبورن عام 2007.

أصدرت المجلة الأدبية *The Journal Third Text* *Critical Perspectives on Contemporary Art and Culture* عدداً خاصاً بمناسبة ذكرى رحيل إدوارد سعيد تحت عنوان: «الأزمة والثقافة البصرية المعاصرة في فلسطين وإسرائيل» *The Conflict and Contemporary Visual Culture in Palestine & Israel*، وحررها اثنان من المفكرين الضيوف، هما حاييم بريشيث Haim Bresheeth وهيفا حمّامي Haifa Hammami. 80-81 المجلد 20، الإصدار 4/3، أيار/تموز 2006. وصدرت المجلة عن دار راوتلدج Routledge. وتركز هذه الطبعة الخاصة على «الفنون البصرية، والنتاجات الثقافية والمشهد الاجتماعي–السياسي، وهذه الأشياء تفرز «الآخرين» وتقوم في الوقت ذاته بتحديدهم، وما يدور حوله هذا الإصدار هو مسألة الفنون البصرية ودورها في خلق مشاريع الهوية في كل من فلسطين وإسرائيل».

أما المؤتمر الذي عقد في تركيا فكان بعنوان: «في انتظار البرابرة، في تكريم إدوارد سعيد» Waiting for the Barbarians: a Tribute to Edward W. Said وناقشت الجلسات إدوارد سعيد: الناقد الأدبي، المفكر الشعبي، حول القضية الفلسطينية، والنظر إلى الحاضر

من خلال عدسة سعيد، وتقوم دار ميتيس الآن بإعداد الأوراق للنشر.

كانت هناك مساع أخرى كثيرة في السنوات الأخيرة، لكنها حدثت جميعاً خلال كامل السنتين الأخيرتين، وبذلك لم أضمنها هنا. والأنشطة التي أذكرها هي تلك التي أعرف بأمرها أو سمعت بها. وأنا واثقة من أن هناك أنشطة كثيرة لا أعرف عنها تقام في كل أنحاء العالم.

تدير الجامعة الأمريكية في القاهرة موقعاً ألكترونياً يذكر كل الأمور التي تتصل بإرث إدوارد، وأنا أحثّ كل أولئك الذين يعملون على أمور تختص بإدوارد أن يتصلوا بذلك الموقع ويضيفوا إسهاماتهم.

إصدارات جديدة وإعادة إصدار أعمال إدوارد سعيد

كان إدوارد يعمل على كتاب حول النوع الأخير من الفنانين عندما رحل. وفي عام 2006، قمنا بنشر المادة التي كان كتبها حول الموضوع، وقام مايكل وود Michael Wood بتحرير الكتاب وقدم له، ونشر بعنوان **حول الأسلوب الأخير: الموسيقى والأدب في مقابل الطبع** *On Late Style: Music and Literature Against Grain*، وقد نشرته دار بانثيون (فينتيج) Pantheon Vintage Paperback. وعندما ظهر الكتاب، أقيم نقاش حوله في جامعة كولومبيا لمناسبة صدوره، وكانت الأوراق التي قدمت أصيلة وهامة. وربما يعمد القائمون على الحدث إلى نشرها بشكل منفصل في وقت ما. أما مقالات إدوارد سعيد الموسيقية، فقد تم جمعها تحت عنوان: **الموسيقى على الحدود** *Music at the Limits*، وقدم لها دانييل بارينباوم وصدرت عن مطبعة جامعة كولومبيا، 2007.

أما كتاب إدوارد الأول **جوزيف كونراد وقصة السيرة الذاتية** *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*، فقد أصبح الآن متوفراً في طبعة جديدة مع مقدمة بقلم أندرو روبين Andrew Robin، وصدر عن مطبعة جامعة كولومبيا، 2007.

المشروع الموسيقي

أخيراً وليس آخراً، أعمل مع مؤسسة بارينباوم- سعيد Barenboim-Said Foundation التي كان قد أسسها إدوارد ودانييل بارينباوم. وتقوم حكومة الأندلس الإقليمية The Regional Government of Andalusia برعايتنا، بما أن عصر الأندلس الذهبي كان نموذجاً على التعايش. وهدف المؤسسة تعليمي، موسيقي وإنسانوي. وقد بدا هذا المشروع كتجربة وتطور إلى عدة برامج. وبغية الاختصار، أذكر مثلاً برنامج التربية الموسيقية في المناطق المحتلة، حيث يقوم مدرسو موسيقى من أوروبا بتعليم الطلبة الموهوبين على الموسيقى الآلية ويؤدون حفلات موسيقى الحجرة وأعمال أوركسترا ديوان الشرقية-الغربية، المكونة من الموسيقيين العرب والإسرائيليين الموهوبين، والتي أدت في كامل أنحاء أوروبا وأمريكا اللاتينية والولايات المتحدة وشمال إفريقيا وفي رام الله. وفي الصيف الماضي، كانت الأوركسترا تقيم في سالزبيرغ، النمسا وأدت عروضها في مهرجان سالزبيرغ.

إنني «أعمل بلا كلل» على هذا الإرث. وآمل بأن يكون الأرشيف متاحاً للآخرين ليبنوا عليه في القريب العاجل.

إدوارد وإستانبول★

أبدأ بشكر خاص أزجيه إلى موغ سوكمان Muge Sokman، ناشر إدوارد في تركيا الذي اقترح فكرة إقامة هذا الحدث في إستانبول. كما أتقدم بعظيم الامتنان إلى المنظمين، دائرة السوسيولوجيا في جامعة البوسفور، وكذلك دار ميتيس للنشر Metis Publishing، لأنهما جعلا من هذا الحدث حقيقة. والشكر أجزله أتقدم به من مؤسسة بلام Plum Foundation، ولهينريخ بول ستيفتانغ Heinrich Bell Stiftung، ولجين شتاين Jean Stein على دعمهم المالي. وأخيراً وليس آخراً، أتقدم بشكري الجزيل إلى كلّ من باساك إيرتور Basak Ertur ورشا السلطي Rasha Salti على كل الوقت الذي قضياه في التحضير لهذا الحدث، وعلى عنايتهما بكافة التفاصيل التي أتاحت اجتماعنا اليوم معاً.

★نصّ الكلمة التي ألقتها السيدة مريم سعيد في افتتاح مؤتمر إدوارد سعيد في استانبول.

طلب إليّ المنظمون أن أرحب بكم جميعاً، ويسرني أن الكثيرين من زملاء إدوارد وأصدقائه وطلبته يشاركون، إلى جانب آخرين، في مناقشة أفكار هذا المنتدى.

كان البوسفور منذ القدم ذلك الجسر الذي يصل الشرق بالغرب، وآسيا بأوروبا، والمسيحية والإسلام، والمكان الذي يمكن للمرء أن ينظر منه وراءً وأماماً في الوقت نفسه، حرفياً ومجازياً. وفي هذا الوقت من التاريخ، لا أشعر بأن ثمة مكاناً آخر يمكن أن يبدو وهو يتناغم مع إرث إدوارد الثريّ أكثر من هذه المدينة الجميلة على مضيق البوسفور. وهذا في الحقيقة تكريم كبير لواحد من أعظم المفكرين في القرن العشرين، والذي تأصل منجزه في عدة حقول وتمخض عن ظهور حقول معرفية جديدة.

بينما أتحدث إليكم الآن، أستطيع أن أرى يدي إدوارد وأسمع صوته وهو يقول لي: «هل تعرفين أن أويرباخ Auerbach كتب **المحاكاة** *Mimesis* عندما كان منفياً هنا في إستانبول خلال الحرب العالمية الثانية؟ لقد كتبه من الذاكرة. هل تستطيعين تخيل ذلك؟ من الذاكرة». كان إدوارد يقول ذلك كثيراً، وفي كل مرة يذكره، كان وكأنما يعثر على هذا الاكتشاف للمرة الأولى. كان دائم الاندهاش من الكيفية التي استطاع بها أويرباخ إنتاج رائعته هنا في هذه المدينة.

كان أويرباخ واحداً من عمالقة الأدب الذين أعجب إدوارد بهم. وكان تقديم إدوارد لطبعة عام 2003 من كتاب أويرباخ **المحاكاة: إعادة إنتاج الواقع في الأدب الغربي** قد ظهر قبل أن يرحل. وكتب إدوارد فيه أن:

ثمة القليل فقط من الكتب التي تظل خالدة ودائمة الحضور، والتي تتمتع، مقارنة مع الغالبية العظمى من معاصراتها، بقدرة مذهلة على البقاء. ولا شك في أن هذا ينطبق تماماً على كتاب إيريك أويرباخ الجليل المحاكاة.

يمكن قول الشيء نفسه عن كتب إدوارد الكثيرة، خاصة كتابه الجليل **الاستشراق** *Orientalism* الذي كتب معظمه في المنفى، في عدة أماكن بين الأطلسي والباسيفيكي.

كانت المرة الأولى والأخيرة التي زار فيها إدوارد إستانبول في عام 1995، عندما قضى أسبوعاً رائعاً هنا. أتذكر أنه بدأ يأخذ مرضه على محمل الجد هنا. ولم تسر معالجته في بواكير ذلك الصيف سيراً حسناً وكنا قلقين، لكن إدوارد كان مصمماً على أن لا يضيع ثانية واحدة من أي وقت تبقى له في الوجود. ويجب أن نتذكر ما كان يداوم على قوله عندما كانت الأمور تبدو في وضع يائس.

كانت مشاريعه كثيرة ومتنوعة. كان يقف على أكتاف عمالقة الماضي، بحيث تذهب رؤيته إلى آفاق أبعد من مدى رؤيتهم. كان معلّماً في العثور على الطرق البديلة لرؤية الأشياء. كان يفسر أسئلة فلسطين للغرب من منظور جديد كلية، وذهب إلى ربط النضال الفلسطيني بحركات التحرر الأخرى في العالم، وظل يتابع، حتى النفس الأخير، وبالتفصيل كل الأحداث الراهنة بمجرد أن يتمخض عنها الواقع. لم يكن يتعب أبداً من الكتابة عن الوضع في إسرائيل/فلسطين وتحليله، يشهد على ذلك نتاجه البارز. وقد رأى في النهاية حلاً واحداً وحيداً: إقامة دولة ثنائية القومية. لم يكن بأي حال هو الشخص الأول الذي يتبنى هذه الأطروحة، ولم يكن الوحيد. لكن الذي فعله هو أنه كان يفصح بذكاء، كما يمكن لي القول، عن السبب في أن الحل النهائي ينبغي أن يكون دولة ثنائية القومية. وقد ترك تفاصيل التطبيق للفلسطينيين والإسرائيليين حتى يحددوا مستقبلهم معاً. هذه الرؤية باتت تبدو إلى حد كبير وأنها محل النقاش راهناً.

في شهر آذار من عام 2003، ذهبنا إلى القاهرة وبيروت حيث كان من المقرر أن يلقي إدوارد محاضرات. كان المناخ السياسي في المنطقة متوتراً، وكانت الرحلة قبل أيام قليلة من غزو العراق، وكنت أفكر بما يمكن أن يقوله في ذلك الوقت المريع. وأخيراً سألته: ما الذي ستحاضر بشأنه؟ فأجاب إدوارد دائم التفاؤل بكلمة واحدة: الإنسانية humanism، وأضاف إن ذلك هو الأمل الوحيد. كان إدوارد قد اختتم مقدمته لكتاب **المحاكاة** بهذه الكلمات:

لكن الانتصار الذي حققه كتاب المحاكاة والذي

يشكل أيضاً سقطته التراجيدية الحتمية، يكمن في أن العقل البشري، بينما يدرس التقديمات الأدبية للعالم التاريخي، إنما يستطيع أن يقوم بذلك، كما يفعل كل المؤلفين – من المنظور الضيق لزمنهم وعملهم ذاته. ليس ثمة منهج أكثر علميّة أو رؤية أقل موضوعية عندما يتعلق الأمر بالتعلم، والتعليم والغاية الأخلاقية. إنه هذا المزيج، وهذا الاختلاط في الأساليب هو الذي يطلع منه المحاكاة. وحسب طريقتي في التفكير، فإن مثاله الإنسانوي يظل عصياً على النسيان، حتى بعد خمسين سنة من ظهوره بالإنجليزية.

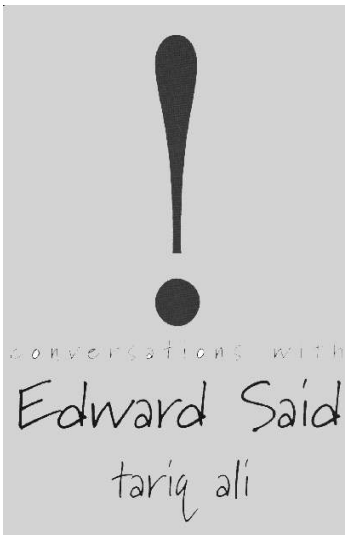
لقد تركنا إدوارد مع الكثير من الأمثلة الإنسانوية المنظور. وكان الكتاب الأخير الذي أنجزه بعنوان: **الإنسانوية والنقد الديمقراطي** *Humanism and the Democratic Criticism*.

في كانون الثاني من عام 2003، ألقى إدوارد محاضرة في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية في المملكة المتحدة بعنوان: «الحقوق الإنسانية للفلسطينيين: الذاكرة، التميز والسلطة: فلسطين وكونية حقوق الإنسان»، وخصص الجزء الأخير من المحاضرة لسرد حكاية مشروع فيمر Weimer، وهي قصة ورشة عمل وأوركسترا ديوان الغربية الشرقية. كانت مارينا فارنر Marina Warner في حديثها في الحلقة النقاشية في جامعة كولومبيا السنة الماضية، والتي أقيمت حول كتاب إدوارد **حول الأسلوب الأخير** *On Late Style* قد وصفت مشروع ديوان بأنه كان «الأسلوب الأخير» لإدوارد. هذه الرحلة الاستكشافية الإنسانية والتربوية والموسيقية، حيث تسود المساواة والتعاون، هي مشروع أسسه إدوارد مع صديقه المؤلف الموسيقي وعازف البيانو دانييل بارنباوم Daniel Barenboim، كوسيلة لتحدي الحالة الراهنة، والتي تشجب الاحتلال وترسل شعاع أمل للجيل الشاب الذي يعيش وسط الفوضى والاضطراب. هذه هي الطريقة التي لخص بها إدوارد وصفه للمشروع:

في عملنا وخططنا ونقاشاتنا، يظل مبدؤنا الأساس هو أن الفصل بين الناس لا يشكل حلاً لأي من المشكلات التي تقسم الناس. لا شك في أن إغفال الآخر وتجاهله لا يقدم أي مساعدة من أي نوع. إن التعاون والتعايش من النوع الذي عاشته الموسيقى كما وعشناه نحن، وقد أديناها وتقاسمناها وأحببناها معاً، ربما يساعد. وأنا أشعر شخصياً بأنني مليء بالتفاؤل، رغم السماء التي تزداد قتامة، ورغم الوضع الذي يبدو شبه يائس في الوقت الراهن، والذي يطبق علينا.

تلك هي الكلمات التي قالها إدوارد في كانون الثاني عام 2003. والآن، بعد أربع سنوات، أصبحت السماء مظلمة كليّة، والوضع الذي يطبق علينا بينما أتحدث أصبح أكثر من يائس، لكن مشروع ديوان الغربي الشرقي ما يزال قائماً. إنه يفتح عقول الموسيقيين الشباب، ويقدم لهم عالماً من الإمكانيات والاحتمالات، وهو ما يتيح لهم الإقدام على المغامرات الفكرية. إن فرقة أوركسترا ديوان هي من الطراز الأول، والتي أصبحت معروفة على مستوى العالم. في السنة الماضية، أقيمت ورشة العمل رغم الحرب. واليوم، تظل المشاريع الفلسطينية-الإسرائيلية الشبيهة التي تنطوي على إشراك الآخر في المسرح والفن والموسيقى، تظل هذه المشاريع حية وصامدة في وجه كل التناقضات، وبغض النظر عن الاحتلال القائم، لتكون احتجاجاً على الجدار الإسمنتي الذي يجري بناؤه ليكون حاجز فصل بين الشعبين.

أردت أن أحدثكم باختصار عن انخراطي في جزء من إرث إدوارد. ومع ذلك، فإنني أقف بينكم هنا، تواقة لسماع وتعلم المزيد عن إسهامات إدوارد الأكاديمية كمثقف ومفكّر، وللاستماع إلى القراءات المختلفة والمناقشات التي ستدور هنا حول إرثه ◆



إدوارد
في رجع الذاكرة

طارق علي

كثيراً ما أفكر به، خاصة -وليس لذلك فحسب- عندما أقرأ عن الصفقات الظالمة التي ترتبط بها منظمة التحرير الفلسطينية مع إسرائيل وداعميها الأمريكيين. أفتقد اندفاع إدوارد وسخطه المحقّ؛ فما كان له –لو كان حاضراً- أن يكون له شأن بالبانتستونات* الصغيرة الواهنة التي ترغب منظمة التحرير الفلسطينية بقبولها. وكان ليهدّم، أخلاقياً، حجة المنافحين والاعتذاريين عن هكذا ترتيب، أو ذرائع أولئك المثقفين من 'رفاق السفر'، ممن يعتقدون بأن الدفاع عن فكرة قيام فلسطين علمانية يعني السكوت عن حظر الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي المفروض على حماس. وكان إدوارد في كتاباته الأخيرة قد دعم سلفاً فكرة خلق دولة واحدة في إسرائيل-فلسطين، وشجب فساد منظمة التحرير الفلسطينية وإفلاسها. ربما لم يكن ليتفق مع كل نقطة وفاصلة في كتاب ميرشيمر ووولت العظيم **اللوبي الإسرائيلي**،** لكنه كان ليحتفي بنشره بعالي الصوت بسبب عبوره الجريء حدود المحرم والمقدس.

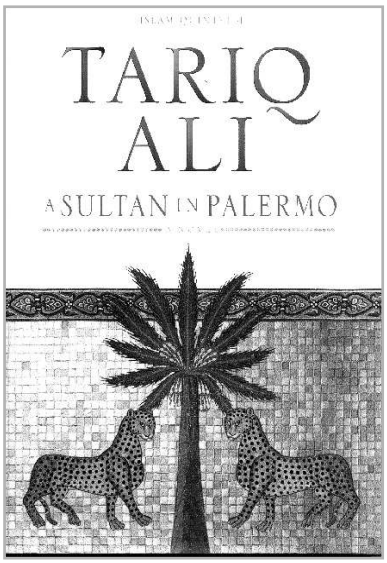
*البانتستون: نسبة إلي البانتو، وهم مجموعة كبيرة من الشعوب الزنجية الجنوبية، وعادة ما يشار إليهم كمثال على قيام الاستعمار في إفريقيا باستخدام رؤساء محليين للنيابة عنهم في حكم الشعوب المحتلة.

** انظر عرض الكتاب في هذا العدد.

يُفتقد صوت إدوارد كثيراً في هذا الزمن الرديء. أما وأنه كان خصماً لا يلين للمشروع الصهيوني ولسياسات الولايات المتحدة الإمبريالية، فذلك لا يخالطه الشك، لكنه لم يكن خصماً متزمتاً لكل ما هو أمريكي بلا تبصر. لقد أحبّ نيويورك. كانت موطنه وكان يعرفها ولم يكن ذلك شأناً صغيراً. كان كثيراً ما يتحدث عن المدينة بعاطفة كبيرة وبروح من المرح. وكان زملاؤه في جامعة كولومبيا يشيرون إلى مكتبه الواسع باسم «الضفة الغربية»، وهو كان يقدر هذه الدعابة. كلما زار بريطانيا أو فرنسا، كان يشعر بالحماس تجاه بعض الأشياء (تاريخ الفكر الفرنسي، مثلاً) وبالانفصال معاً. كان سائحاً محباً للبحث والتحقيق، صاحب ذائقة رفيعة، يناسب جيداً وصف إدوارد جيبون لشخصية تتمتع «بفضيلة تتاخم حد الخطيئة؛ بذلك المزاج المرن الذي يستطيع أن يماهي نفسه مع كل طيف من أطياف المجتمع، من البلاط إلى الكوخ؛ بذلك الدفق السعيد للروح، الذي يمكن أن يمتّع ويستمع بأي رفقة وفي أي وضع».

كان ينشغل بكل الأفكار المعاصرة بجذل، ولكنه، على العكس من بعض معجبيه، لم يحاول رتق فراغ أجوف ببناء قبة جوفاء فوقه لتؤطر الفراغ الأول وتعمّقه في آن معاً. ولم يكن، في الوقت نفسه، واحداً من أولئك الذين يشعرون بأن نزعة القرن العشرين كانت غير صائبة حين أسند الكثير من الأهمية إلى العقل والفكر، للتقليد convention والشخصية character. ثمة الكثير من الأخطاء التي ارتكبت من «جهتنا نحن»، جرائم تم ارتكابها باسم الحضارة الغربية في الكونغو، وتطهير اليهود العرقي في الحرب العالمية الثانية، جرائم جعلت الرأي العام الغربي، وهو يشعر بالأسف العميق على ذلك التطهير العرقي، يصبح الآن وهو غير عابئ بمعاناة الفلسطينيين. أحياناً، عندما يكون في مزاج حزين ويشعر بفقدان الأمان أكثر من المعتاد، كان إدوارد يحتاج إلى ما يعيد إليه اليقين في أن ما يقوم به يستحق العناء. وكم كانت الكلمات التذكارية التي قيلت فيه بعد رحيله لتغمر قلبه بالغبطة.

لعلّ أفضل الطرق لإحياء ذكراه هي أن نبقي على روح من الاستقلالية حيّة وصامدة في وجه التسلط بكافة أنواعه، وبغض النظر عن الرداء الذي يتزيّا به ليظهر في شكل الديمقراطية، كما وفي وجه إجبار الجماهير على التسليم والخضوع لصولجان الحاكم العسكري ◆



الرواية الرابعة في الرباعية

ذكرياتي مع إدوارد سعيد

جميل جريسات

ليس من اليسير عليّ أن ألخّص ذكرياتي مع إدوراد سعيد، ذلك الرجل متعدد الأبعاد الذي عرفته لأكثر من عقدين. كان العمل على تطوير جمعية خريجي الجامعات الأمريكية العرب AAUG Arab-American University Graduates **قد جمعنا معاً في أواخر عقد الستينيات نحن العرب الأمريكيين المحترفين: مهنيين، وأكاديميين، ومحامين، ومهندسين، وأطباء، وصحفيين وآخرين. وكان الهدف هو السعي نحو إحداث تأثير أكبر في معارف الجمهور الأمريكي عن العالم العربي، ومحاولة خلق نوع من التوازن في سياسات الولايات المتحدة التي كانت منحازة ومزدوجة المنظور فيما يخص القضية الفلسطينية. كان إدوارد شخصية مركزية في السعي نحو إنجاز هذه المهمة. كان متحدثاً مؤثراً، وناقداً حاداً، وكاتباً غزير الإنتاج. وكان يشعر، شأن الكثيرين منا، بالتأثير السلبي الذي يحدثه الإعلام المغلوط السائد في الولايات المتحدة عن العالم العربي، وشعوبه، وثقافاته وتاريخه وتطلعاته.**

أتذكر إدوارد لدى قيادته تجمع خريجي الجامعات الأمريكية العرب، ليس كرئيس له فحسب، وإنما أيضاً كعامل دفع واستنهاض من أجل إنجاز دراسات محترفة أكثر كمّاً وأفضل نوعية عن الوطن العربي. وقد دعم وشجع، بقدر كبير من النشاط والحيوية، إنشاء برنامج طموح للبحث والنشر لأعضاء التجمع. وظل المؤتمر

السنوي لخريجي الجامعات الأمريكية العرب يجتذب، لعدة سنوات، أشخاصاً بارزين في كل حقول المعرفة الخاصة بالمجتمعات العربية والأمريكية، لكن واحداً من الأشياء الأكثر رسوخاً في ذاكرتي يظل الختام المعتاد لهذا المؤتمر. على نحو ثابت ومستمر، كانت الجلسة الأخيرة في المؤتمر تدعى، على نحو حميم: «إفطار مع إدوارد سعيد». وفي هذه الجلسة التي يلفها الود والصداقة، كان إدوارد يعرض منظوره حول قضايا الراهن. كان دائماً متعاطفاً ومنهمكاً، مباشراً، ومهتماً بعمق بالأحداث التي تتكشف في داخل المنطقة العربية، وبين العالم العربي والولايات المتحدة. كان إدوارد، كما الكثيرين منا، يشعر بالتطيّر إزاء التقدم البطيء الذي وسم حركة الإصلاح في العالم العربي ككل. وكثيراً ما أوضح أن الإصلاحات في العالم العربي كانت تذهب إلى الهوامش بسبب الاعتداءات الإسرائيلية العديدة والمتكررة على الدول العربية. بل إن إدوارد كثيراً ما أعرب عن حيرته، إن لم يكن غضبه، من حقيقة أن العالم العربي بدا بلا حول ولا فعالية في رده على كل هذه الاختراقات الإسرائيلية.

أتذكر إدوارد سعيد بإسهاماته التي تجلّ عن الحصر، ويمكن لقائمة الأمثلة على هذه الإسهامات أن تكون طويلة. ولكنني، في معرض محاولة ترتيب أفكاري حول الأحداث أقول ما قد يبدو وأنه تجوال بلا غاية بين موضوعات غير متصلة، أجد هذه المشاهدات وهي تتراكم على نحو حتمي لتتخذ شكل خلاصة متماسكة بكثافة ومتسمة بالقوة. لقد سعى إدوارد إلى كسر الحواجز التي تحكم السيطرة على إمكانية إبلاغ الرسالة في الولايات المتحدة. ويكمن الفرق في أن إدوارد كان ناجحاً في ذلك أكثر من أي شخص آخر. لقد ناضل ضد التنميطات، وأحادية النظرة، والانحياز، والاضطهاد، متسلحاً في ذلك بالبلاغة، والبصيرة النافذة، والعقل الذكي. لقد أفضت التنميطات الغربية للعالم العربي إلى تأليه إسرائيل وتنزيهها عن النقد، وقمعت الإعلام والحوار المنفتح حول القضايا الحساسة، وهي حالة ضمنت أن يبقى الرأي العام الأمريكي إزاء الشرق الأوسط تابعاً ومنسجماً مع الفهم الرسمي، وعلى نحو يتيح للحكومة الأمريكية في نهاية المطاف اتخاذ مسارات غير مستنطقة ولا متوازنة للفعل في المنطقة. رفض إدوارد القبول بهذا الواقع. وسعى إلى تقديم مصادر بديلة للمعلومات عن العالم العربي، وعن العلاقات العربية الأمريكية، في مسعى يرمي إلى مقاومة المفاهيم السائدة المنحازة.

في لقاء كان لي مع سعيد في أحد المؤتمرات، أتذكر إدوارد وهو يقول إنه لا يحمل معه ورقة محضّرة وجاهزة، لكنه يريد أن يقرأ علينا شيئاً من مخطوطة كان يحضرّها عن حياته الخاصة. فيما بعد، أصبحت هذه المخطوطة كتابه **خارج المكان: مذكرات** *Out of Place: A Memoir* الذي نشر عام 1999. كنت أجلس في غرفة تواجه إدوارد وهو يقرأ لنا عن طفولته المبكرة وحواراته مع والده عندما كان الأب على سرير الوفاة. ورأيت على وجهه إمارات اعتلال صحته وكيف كانت عيناه الذكيتان تذهبان أكثر عمقاً في محجريهما. وفجأة، انتابني إحساس غامر بالفاجعة. بينما كان إدوارد يقرأ لنا، كان كل ما استطعت أن أفكر فيه في تلك اللحظة هو أن عقله العبقري سوف لن يظل معنا لوقت طويل. أتذكر أنني شعرت بغصة تصعد إلى حلقي حتى لم أستطع تحمل الاستماع إلى المزيد. خطوت خارجاً من الغرفة لأنني لم أرد أن يلاحظ إدوارد ثورة عواطفي. ثم تبعني ويليام حداد، الصديق، والأستاذ العربي الأمريكي للتاريخ، والمحرر السابق لمجلة «دراسات عربية» الفصلية. سألني حداد عن سبب مغادرتي، فقلت: لا أستطيع أن أنظر إلى إدوارد أكثر من هذا، إنني ينتابني القلق. لقد رأيت آثار مرضه ظاهرة على وجهه. وكان رده على تعليقي: «إن الحياة ليست عادلة يا صاحبي». وعدنا كلانا لنستمع إلى إدوارد وهو يخبرنا أن آخر كلمات والده إليه كانت محذرة: كن حذراً يا بني. سوف يسعى الصهاينة إلى إلحاق الأذى بك بسبب آرائك.

أصبحت نبوءات الأب وتحذيراته لإدوارد، بدون شك، حقيقة واقعة. فقد تمّ إحراق مكتب إدوارد في جامعة كولومبيا، وتعرضت سلامته الشخصية للتهديد على يد الصهاينة المتشددين. أما الأكثر من ذلك فكان أن مكتب

التحقيقات الفيدرالي الأمريكي FBI، كما تكشف مؤخراً، كان يخضعه إلى مراقبة دائمة. ووفقاً لديفيد برايس David Price، الذي طالب بالاطلاع على هذه المعلومات مستعيناً بقانون حرية تدفق المعلومات، والتي وثقها لصالح «الكاونتربنتش» CounterPunch، أفرج مكتب التحقيقات الفيدرالي عن 147 صفحة من أصل ملف إدوارد سعيد البالغ 238 صفحة. وهو ما أفضى إلى تأمل الاحتمال الذي لا مفر منه، وهو أن النشاط السياسي الذي مارسه العرب الأميركيون ظلّ دائماً تحت المراقبة وموضع شك في وقت مبكر منذ عام 1970، ليس من طرف جهات الأمن الإسرائيلية فقط، وإنما أيضاً من جهة وكالات فرض القانون الأمريكي أيضاً.

منذ استهلالها، كانت جمعية خريجي الجامعات العرب الأمريكيين تحاول بدأب أن تكون مستقلة، محترفة وجديرة بالثقافة التي تسعى لإنتاجها، وأن تكون أيضاً جسماً ناشطاً قوامه المحترفون. وبُذلت جهود مضنية لضمان أن المنظمة لن تكون مدافعة عن أي دولة. وفي الوقت ذاته، يتضمن النتاج الثقافي للجمعية تركيزاً ثابتاً على الأسباب التي تقف وراء ما بدا وأنه تآكل مستمر في الثقة والتوازن القائمين في العلاقات العربية-الأمريكية، وهو أمر يتصل بموضوعنا لأن إدوارد كان قوة يعتد بها في هذا الدفع، حيث وفرت جمعية خريجي الجامعات العرب الأمريكيين لإدوارد سعيد منبراً مناسباً يصل منه إلى المجتمع العربي-الأمريكي، كما وإلى بقية العالم.

عندما ترأست جمعية خريجي الجامعات العرب عام 1992، تأكدت من أن يستمر إدوارد بحضوره ومساهمته في مؤتمرنا السنوي في واشنطن «دي. سي». وكان من جهته يشجعني على الدوام، وأخبرني ذات مرة كم كان سعيداً لرؤيتي وأنا أنضم إلى آخرين في العمل على إعادة بعث الجمعية التي كانت قد وهنت بفعل مشكلات تسببت بالانشقاق. وأتذكر قولي له مازحاً: «تأكد من أن ترسل إلينا شيك اشتراكك السنوي»، فابتسم وقال: «ثق بي، سوف يصلك شيكي قريباً».

تركت الفترة التي جاءت في أعقاب غزو عام 1967 أولئك المنافحين عن إسرائيل والمنتمين إلى اللوبي اليهودي في الولايات المتحدة وقد أصبحوا في مزاج متبجح وواثق، حتى أنهم أسبغوا صفة الوحشية بأفراط، على أي تعبير مقتصد عن التحفظ إزاء تبعات دعم الولايات المتحدة غير المشروط لإسرائيل. كانت الاتهامات بمعاداة السامية، ومحاولة تدجين أي ساسة يثيرون الأسئلة، وتدمير مهن الصحفيين المنتقدين، وابتزاز الأكاديميين بتوظيف جماعات نصبت نفسها بنفسها لمراقبة حرم الجامعات، كل ذلك عمل على تضخيم الجسم المؤيد لإسرائيل، وفاقم الفجوة القائمة بين الولايات المتحدة ومعظم بقية العالم في الوقت ذاته.

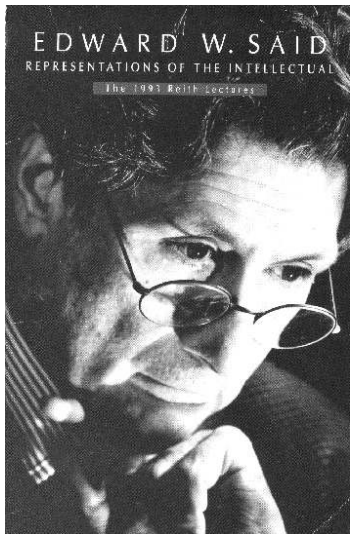
كان إبراهيم أبو لغد، حسب ما أعتقد، واحداً من أقرب أصدقاء إدوارد. كان الرجلان يرتبطان بصداقة عظيمة غذتها حِرَفيتُما الثقافية الفائقة، وحب فلسطين، ومناهضة الظلم. وكان الرجلان لا ينفصلان في اجتماعات الجمعية قبل أن يعود إبراهيم إلى فلسطين لينضم إلى جامعة بير زيت، ولينتهي به المطاف وقد ووري الثرى في مدينة يافا التي أحبها. ذات ليلة، وبعد اجتماع في جامعة نورثويست، حيث كان إبراهيم عضواً في هيئة التدريس، دعاني إبراهيم أنا وإدوارد، وسفير عربي إلى منزله في إيفانستون (بجوار شيكاغو)، تحدثنا طويلاً يومذاك عن القضايا السياسية والثقافية الراهنة. وأتذكر سؤالي أدوارد عن صحته، فأجاب إنه كان محظوظاً بأن يحظى بعناية طبيب هندي عظيم كان يعنى به، وهو على دراية بالتطورات العلمية وبالعقاقير الجديدة التي تعالج مرضه. يومها أعطاني الانطباع بأن كل شيء يسير على ما يرام، وبأنه كان محظوظاً بتمتعه بهذه العناية الطبية الجيدة. هذه النظرة الإيجابية، ربما تكون قد ساعدته على إطالة أمد حياته، وعلى أن يقوّي من تصميمه على مصارعة مرضه بنفس الشراسة التي ناضل بها ضد الظلم والسياسات غير الإنسانية في كل مكان. وفي الحقيقة، أهدى إدوارد كتابه **خارج المكان** إلى

أقرب وأخلص أصدقائه: طبيبه كانتي راي Kanti Rai ولزوجته مريم.

عام 1992، كنا نناضل أنا ومجلس إدارة الجمعية من أجل إعادة بنائها رغم كل التناقضات. وفي النتيجة، استطعنا أن نؤسس بعض الخطوات الدراماتيكية على طريق ترميمها وتجديدها. وقررنا أن نقيم طقوسنا السنوية في العالم العربي نفسه، مبتدئين بمؤتمر القدس الذي استضافته جامعة بير زيت. واستفدنا بالغ الإفادة من دعم إبراهيم وتشجيعه، بينما كان يعمل في جامعة بير زيت. كان خلال هذا المؤتمر أن أنعمت جامعة بير زيت على إدوارد سعيد بأول دكتوراة فخرية تمنحها الجامعة. وكان ذلك احتفالاً دراماتيكياً وحرياً بالتذكر، حضرة مجلس أمناء الجامعة ومحافظو المدن الفلسطينية السبع. كان إدوارد سعيد عاطفياً ومشوشاً على نحو ظاهر، وكان آخرون كثيرون متأثرين غاية التأثر أيضاً بجمال وروعة الحدث. كانت مؤسسة فلسطينية عظيمة تكرم إدوارد، ابن فلسطين التي أحبها، والصوت العظيم الناطق باسم الشعب الفلسطيني في نضالهم من أجل العدالة. وبعد تعليق قصير عبر فيه عن الشكر، وبحزن عميق، قال إدوارد: «أتمنى فقط لو كانت مريم هنا. لقد أوقفتها القوى الصهيونية على الجسر في طريقها إلى هنا من الأردن».

أخيراً، أقول حقيقة ربما لا تكون معروفة كثيراً في العالم العربي، هي أن إدوارد كان عازف بيانو محترف وكان يعشق الموسيقى. كان هو الناقد الموسيقي لمجلة «نيشن» Nation، ونشر كتاباً مميزاً بعنوان **الموسيقى على الحدود** *Music on the Limits* (مطبعة جامعة كولمبيا) بمقدمة كتبها صديقه المؤلف العالمي البارز دانييل بارينباوم Daniel Barenboim. كان إدوارد يستمتع بالتحدث عن مشاريعه الموسيقية المختلفة. وكان بالغ الحماس للعمل في هذا الحقل بسبب صداقته مع بارينباوم. كانت الموسيقى فضاءاً آخر يعبر فيه إدوارد عن قوة ذهنه ويشبع فيه حواسه.

يظل إرث إدوارد في ذهني هائلاً وخالداً. وكانت معرفته شخصياً والتواصل معه كناشط، ومفكر، وإنسانوي، وصوت قوي للعدالة والمساواة، كانت تجربة ساحرة، غامرة ومدعاة للتسامي والارتقاء ◆



إدوارد سعيد
المنقّب عن السرديات المتخفية

أمجد ناصر

«أغلب الذين يصابون بمرض سرطان الدم يموتون أو يشفون، لكنني لم أمت ولم أشف».

هذا ما قاله إدوارد سعيد في المقابلة التلفزيونية التي أجراها معه الصحافي الأمريكي والرهينة السابق في بيروت تشارلز غلاس وعرضها معهد الفن المعاصر في لندن أخيراً.

وها هو إدوارد سعيد يغادر، بعد وقت قصير على هذه الكلمات، بعد أن عاش على الحد الفاصل بين الموت والحياة نحو ثلاث عشرة سنة لم يمت خلالها ولم يشف، ولكنه أنتج، في هذا البرزخ القاتم، هذه المنطقة الرمادية القاسية، أغزر وأنضج مما يمكن أن ينجزه أيّ مفكّر في وضعه.

يكفي أن نذكر له، هنا، عمله الكبير عن الثقافة والإمبريالية الذي وسع من خلاله أطروحته التأسيسية عن أدبيات الاستشراق وسردياته، والجزء الأول من سيرته، **خارج المكان** الذي استعاد فيه مسرح طفولته وشبابه في أربعة أماكن تقاسمت هواه ومصائره: فلسطين، مصر، لبنان، أمريكا، مروراً بما كتبه عن الأوبرا. كان عازفاً بارعاً أيضاً، شكراً لوالدته التي عذبته، بتمرينات لا تنتهي على البيانو، فضلاً عن تدخله الفكري الدؤوب والحاد أيضاً، في اللحظة السياسية الدولية والعربية والفلسطينية.

أهكذا يكون نزيل البرزخ شعلة حياة ونشاطاً متقداً أبداً؟ قد يكون البرزخ، عند إدوارد سعيد برزخاً للأمل، ولكنه لم يكن، بالتأكيد، محطة انتظار للموت. فهو لم يعش تحت إرهاب سيف ديموقليطيس، بحسب تعبيره، عن السرطان الذي تسلّل إلى دمه، بدليل مئات السفرات التي قام بها حول العالم في هذه الفترة بالذات، وعشرات المحاضرات التي قدمها في أهم المنابر الأكاديمية، ومئات، إن لم يكن، آلاف المقالات التي تناولت الشأن العام، ورسمت صورة للمثقف، الذي لم يعزله الاختصاص، في برج عاجي. وأسهمت، هذه المقالات بالذات، في إعادة

الاعتبار إلى السياسة عند المثقفين الذين شككوا في جدوى تدخلهم في الشأن العام بعد انتهاء الحرب الباردة، وموت الإيديولوجيات، بل موت التاريخ.

ليس سهلاً تناول إدوارد سعيد في عجالة كهذه تمليها مناسبة الرحيل المؤلمة، فالرجل شديد التنوع وعظيم الحضور في الحياة الثقافية والفكرية العالمية. لكنني سأتوقف هنا عند نقطة مركزية جاءت في كتابه **الثقافة والإمبريالية**، الذي أثار ضده، عند صدوره، عش الدبابير الكولونيالي الذي يتخفى وراء أقنعة الأكاديميا المزيفة، والمعرفة التي تدعي حياداً كاذباً. وهذه النقطة هي ما أسماها سعيد «السرديات».

الأمر لا يتعلق هنا بالسرد الروائي أو القصصي، بل يتعدى ذلك ليشمل حكايات ومرويات الذات عن نفسها، أي إلى الإنشاء الذي يقيم عالماً متخيلاً، تحاك ضمنه صور الذات عن ماضيها، وتندغم فيه أهواء وتحيزات وافتراضات تكتسب طبيعة البديهيات، ونزوعات وتكوينات عقائدية، يصوغها الحاضر بتعقيداته، بقدر ما يصوغها الماضي بتجلياته وخفاياه.

بعد أن وقعت على استخدام إدوارد سعيد لمصطلح «السرديات»، عنّ لي أن أعود إلى **لسان العرب** لأقف على وجه الصلة المعقودة بين هذا المصطلح من الإنجليزية ونظيره العربي كما يثوي في **لسان العرب**.

هو ذا أحد معاني «سَرَدَ» في «اللسان»: السرد في اللغة تقدمة شيء إلى شيء يأتي به متسقاً بعضه في إثر بعض متتابعاً. سرد الحديث ونحوه، يسرده سرداً إذا تابعه، وفلان يسرد سرداً إذا كان جيد السياق له، وسرد فلان صومه إذا والاه وتابعه. إذن، فإن أحد معاني «سَرَدَ» في **لسان العرب** هو التتابع والتوالي. وعندما يتصل معنى «سرد» بأي نشاط لغوي، فإن المقصود هو تواصل وتتابع أجزاء المنطوق بما يشكل سياقاً ومجرى، أي بما يصنع رواية متصلة، متماسكة.

ويحضرني، هنا، معنى آخر يجري على لسان البدوي عن السرد يفيد الاختلاق والكذب المرتبط بقص قصة أو روي رواية، فيقول السامع ما معناه أن فلاناً «سرد السالفة»، أي الحكاية سرداً، أي اختلقها ونمقها، وربما المقصود، أيضاً، القدرة على صياغة رواية فيها عناصر مترابطة، وتتوافر على الإقناع، بصرف النظر عن صدقها أو كذبها.

ولكن السردية عند إدوارد سعيد، انطلاقاً من قراءاته في الآداب التي مهدت للاستعمار الغربي تتجاوز هذا المعنى البسيط، لتصل إلى تركيب عناصر معقدة من الحكي الذي يشكل عالماً متخيلاً متماسكاً، بحيث ينسج حكاية تأريخ الذات لنفسها وللعالم، تمنح طبيعة الحقيقة التاريخية وتمارس فعلها في نفوس الجماعة وتوجيه سلوكهم وتصورهم لأنفسهم وللآخرين، بوصفهاحقيقة ثابتة تاريخياً.

تحت هذا الضوء الكاشف الذي يسلّطه إدوارد سعيد، يمكن أن نفهم سرديات الأصوليين والقوميين المتعصبين لذاتهم وحاضرهم وصلتها بالتاريخ الذي يرسم صورة خالدة للذات، معلقة في فضاء المطلق، وغير خاضعة لسنن التاريخ، ويمكن استئنافها في أي حين. ولكن ليس هناك، كما أظن، أفضل من المثال الإسرائيلي عند الحديث عن السردية الكبرى.

فـ«السردية» الإسرائيلية الشاملة هي رواية للتاريخ يتداخل فيها الأسطوري بشظايا الواقعي، السحري بالتاريخي، والفنتازي بالديني، لينتج من هذا المزيج تصورٌ كاملٌ ومتماسكٌ للذات والعالم، فيصبح علينا أن نصدق الوعد الإلهي بوصفه حقيقة، وأن نرى إلى الواقع الراهن كما لو أنه كان هكذا على مدار التاريخ.

إن هذه السردية الإسرائيلية على درجة من التماسك والإقناع في الغرب بحيث تصعب زحزحتها، على الأخص عند رجل الشارع العادي الذي يستحيل حمله على الاقتناع بأن إسرائيل لم تكن موجودة قبل خمسين عاماً في المنطقة.

ففي خمسين سنة، كادت السردية الإسرائيلية أن تمحو اسم فلسطين من التاريخ المعاصر. أليس هذا قريباً مما يقصده محمود درويش عندما يقول إن الهزيمة العربية الحقيقية والشاملة هي في قبولنا رواية الإسرائيلي، أي سرديته لذاته ولنا، وتبنينا لها؟ هذا ما جعل إدوارد سعيد يرى أن على كل فلسطيني أن يسرد روايته، بمعنى أن السردية المختلفة لا ينفع معها إلا سردية لها مصداقيتها في التاريخ والعالم ◆

إهداء

سعدي يوسف

يوسف عبدالعزيز

محمد القيسي

وليد الزيادي

سميح فرج

محمود الورداني

محمود الريماوي

قصائد نيويورك

سعدي يوسف

■ أولُ الكلام

لو كنتُ سائقَ تاكسي

واتّخذتُ، كما شاءتْ ليَ المهنةُ، اسماً

صرتُ: روبَرْتو!

لا تَعْجَبوا!

الأمرُ أني في المطارِ

وأنني المُضَيَّعُ حتى جاءَ روبرتو...

ألقى على الشمسِ سيلاً من شتائمِهِ

تفصيل من لوحة للفنان إسماعيل شموط-فلسطين
(وهي من مقتنيات المتحف الوطني الأردني للفنون الجميلة)

وجاءني بسلامٍ منهُ...

أنت ترى أن الطريقَ طويلٌ

أن عاصفةً كانت ستأتي...

ولكني أتيتُ !

دعِ المَلامةَ...

الآنَ نمضي، ولتكُنْ رجُلاً بين الرجالِ،

فماذا سوف تكسبُ إنْ أقمتَ في الظلِّ؟

شمسُ الظُّهرِ غادرةٌ حقاً...

ولكنكَ المَعْنِيُّ بالشظَفِ !

نيويورك 2007/8/10

■ في واشنطن سكوير

غاريبالدي يُغْمِدُ سيفَ الثوريّ،

وثَمَتَ مصطبةٌ تتمدّدُ فيها طالبةٌ سوداءُ

وتَعْرَقُ تحت الشمسِ.

ورُقعةُ شطرنجٍ ذاتُ بيادقَ في حجمِ السنجابِ

يحيطُ بها بضعةُ أشياخٍ.

قالت سيدةٌ:

ما أجملَ كلبَ القحبةِ !

في 2008/11/20

سيُغادرُ مبنى البيتِ الأبيضِ

في واشنطنَ

كلبٌ.

نيويورك 2007/8/2

■ مطعم الخنزير الأعمى

يقع «الخنزيرُ الأعمى» في الشارع 14

بين الآفِنيو الثاني، والآفِنيو الثالث...

ليس هناك مطاعمُ أو حاناتٌ كبرى في هذا الحيّ من نيويورك...

إلاّ هذا «الخنزير الأعمى»!

قالت لي الساقيةُ الإيرلنديةُ ذاتُ الثوبِ الأسـودِ :

نحن هنا إيرلنديّون

إيرلنديّونَ أميركيون،

أنا إيرلنديّةٌ...

قلتُ لها: هل ستزورينَ بلادَكِ هذي السنةَ؟

ارتبكتْ كالغصنِ المقطوعِ الساقيةُ الإيرلنديةُ.

قالتْ: لم أفهمْ ما تعني...

وأنا أيضاً لن أفهمَ حين تقولينَ:

ألستَ تزورُ بلادَكَ هذي السنةَ؟

«الخنزيرُ الأعمى» يوشكُ أن يكتظَّ...

وساقيةُ البارِ الإيرلنديةُ تركضُ نائسةَ الخُصُلات.

نيويورك 2007/8/2

■ حديثٌ في اليونيون سِكْـوير

لا...

ليسَ بإمكانكِ بيعُ حُـلـيٍّ كاذبةٍ في اليونيون سكوَير !

- لكني لستُ أبيعُ حُلِيّاً كاذبةً...

أنا أنسجُ أقراطاً وقلائدَ

من خيطِ قُطنٍ !

- حتى هذا لا يُمْكِنُ...

فالساحةُ ليست سوقَ حُلِيٍّ

إن الساحةَ لي، ولأمثالي...

مثلاً: هذا الهنديّ الأحمرُ

يعرضُ قمصاناً فيها الأسلافُ وقوفٌ وبنادقَهم،

والأسلافُ يقولون:

وقفْنا ضدّ الإرهابِ جميعاً

منذ 1492...

هل أدركتِ المعنى في قمصانِ الهنديّ الأحمرِ؟

- لا أدري...

لكنّ لديّ حُلِيّاً للبيعِ.

أنا امرأةٌ تأكل خبزتَها بيدَيها...

- إن أصررْتِ خسرتِ!

الشرطيّ المتخفّي في هيأةِ زنجيٍّ ذي سبعِ ضفائرَ

سوف يصيدُكِ

مثل السمكةْ!

نيويورك 2007/8/3

■ مسبح Hamilton Fish Park

مبنىً قديمٌ للجمارك

هكذا يبدو لأوّلِ وهْلة،

لكنه سرعانَ ما يجلو المياهَ خفيفةً

خضراءَ

زرقاءَ

المياهُ خفيفةٌ

يلهو بها الأطفالُ:

صينيّينَ

سوداً

أو هنوداً من معابدِ مكسيكو

ومَتالِعِ البيرو

وقرطاجنّـةِ الأحراشِ...

كيف تقولُ: لستُ الآنَ في نيويورك؟

أنت الآنَ في نيويورك.

أي أن المدينةَ هكذا كانت

وظلّتْ.

فاقتربْ منها...

ودَعْ بستانَكَ الورقيَّ يغرقُ في الميـاه !

نيويورك 2007/8/4

■ الحـيّ الصينـيّ

يأخذكَ الحيُّ الصينيُّ إلى الحيّ الإيطاليّ

(إلى ما يُدْعى إيطاليا الصغرى)

Little Italy

إذّاكَ تحسُّ بأنّ عليكَ العودةَ نحو الحيّ الصينيّ

كأنّ الإيطاليين اتفّقوا أن مطاعمهم هي عالَـمُهم

أن الإنسانَ هو الحيوانَ الآكلَ

أن العالَمَ مجبولٌ من إثنينِ:

السارقِ

والمسروق...

سأعودُ إلى الحيّ الصينيّ

لأرى لُعَبَ الأطفالِ

وأسماكَ السـوق !

نيويورك 2007/8/5

■ الطيَـرانُ الحربيُّ

قد تبدو كلُّ المُدُنِ، الصبحَ، جميلةْ
ذاتَ شوارعَ لامعةٍ
ومتاجرَ لم تَفتَحْ أبوابَ مصائدِها، بَعدُ
ومقاهٍ قد فُتِحَتْ للتوّ
وسيّاراتٍ ماثلةٍ، كتماثيلَ من المعدِنِ في قاعةِ عَرضٍ...
قد تبدو كلُ المدنِ، الصبحَ، جميلةْ
حتى لَكأنَّ التاريخَ يغادرُها عند الفجرِ
لكي تأتينا
بيضاءَ
مُباغِـتَـةً
خارجةً من أسوارِ محارتِها
خارجةً عمّا اعتدنا أن نكتبهُ...
هل تبدو نيويورك كذلك؟
قد تبدو...
لكنّ هديرَ الطيَرانِ الحربيّ
يخطفُ لحظةَ غفْلتِنا
وبراءتنا
ويقولُ مديداً: لـ - ا- ا -ا- ا- ا – لا !

نيويورك 2007/8/5

■ الساحةُ في الصباح الباكر

محطّـةُ تحتِ الأرضيّ
في «اليونيون سكْـوير»
لم تَرسُمْ، بَعدُ،خطوطَ الصورةِ:
كان الركّابُ قليلينَ
وعشّاقُ الشطرنجِ بعيدينَ
وسوقُ الفلاّحينَ، ستشهَدُ، لكنْ بعدَ قليلٍ،

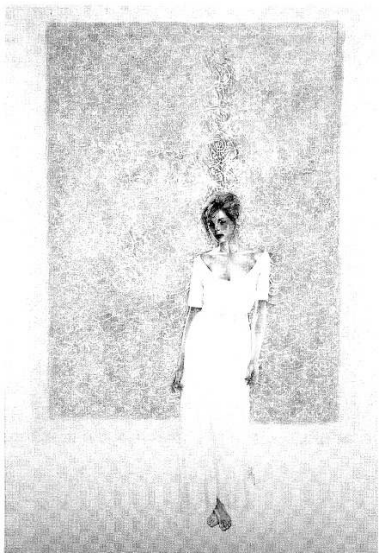
أولى العربات
الساحةُ تعرفُ أن مصاطبَها
تتحوّلُ، في الفجرِ، أسِـرّةَ نوم
كان زنوجُ الساحةِ يفترشـونَ غليظَ ملابسِـهم
ووسـادَ حقائبِهم
ويَغِطّونَ عميقاً...
في الشارعِ، يشتدُّ ضجيجُ العرباتِ الشاحنةِ
الزنجيُّ الأعمى يفتحُ عيناً واحدةً
يُغْمضُها...
يفتحُ عيناً ثانيةً
يُغمضُها...
يفتحُ كلتا عينيه...
الساحةُ سوفَ تكونُ الساحةَ !

نيويورك 2007/8/6

■ بـوّابةُ جامعةِ نيويورك NYU Gate

بُومَتا حَجَـرٍ حطَّتا فوقَ بَـوّابةِ الجامعةْ
بُومَتانِ بِحجـمِ طيورِ الجحيمِ
النحاسُ القديمُ
صَدِئٌ،
والنباتُ الذي قُـدَّ من حَـجرٍ حائلِ اللونِ
قد صارَ مثلَ الترابْ...
ليس من أحدٍ عند بوّابةِ الجامعةْ،
وطيورُ الحديقةِ غيرِ البعيدةِ
قد هجرتْ، منذُ قرنٍ مضى، مدخلَ الجامعةْ...
(إنه البومُ...)
كان الصباحُ يَعُـدُّ الثوانيَ...
هل ينطقُ الطيرُ عندَ المسـاء؟

نيويورك 2007/8/7 ◆



قصائد

يوسف عبد العزيز

■ موسيقى

في الغرفةِ
ثمَّةَ أزهارٌ هائجةٌ، و ترفرفُ،
كرسيٌّ يقفزُ قربي
وامرأةٌ تدخلُ في المرآةِ
لقد غرقَ البيتُ بمطرٍ هستيريٍّ
أيضاً
وأضاءَ على شفتيَّ الذّاهلتينِ
كلامُ اللّه.

اللوحة للفنان عزيز عمورة-الأردن
(وهي من مقتنيات المتحف الوطني الأردني للفنون الجميلة)

■ صورة الشّاعر

مَنْ جلسَ الليلةَ في كرسيّي

وأشارَ إلى الفوضى أن تهدأ!

للنّار

أنْ تلبسَ هذا الثّوب القطنيَّ

الأبيض!

من لوَّح للمرآة

وأشارَ إليها

أن تغمضَ عينيها لتراني

نائياً مكسوراً ينشُجُ في طرفِ الأرضِ

وطاووسَ غبار؟!

■ صورةُ المرأة

المرأةُ التي تنامْ

وحيدةً بجانبي

أسمعُ صوتَ دَمِها

وهو يصيحُ في الظلام

أسمعُ صوتَ حلمتيها

وهما تتقرّان كالحمام

غلالةَ القميصْ

وعندما تنهضُ في الصَّباح

تمضي إلى مرآتِها

وتبدأُ الكلام

مع نفسها

لكنّه يحدثُ أنْ أسمعَ في الغرفةِ

صوتَ امرأتينْ

تثرثرانِ حولَ شاعرٍ مجنون

أظنُّه أنا

وفجأةً

ينقطعُ الحوار

بينهما، وتخرجُ المرأة

ينصفقُ البابُ وراءَها

الآن

صرتُ وحيداً

غير أنَّني

حين نظرتُ في المرآة

أبصرتُ وجهَ امرأةٍ غريبةٍ

مقصوصةِ الشِّفاه.

■ أقدام النّسر

نَسرٌ مهجورٌ

في قفصِ امرأةٍ مهجورة

منذ عصورٌ

ظلَّ طَوال الليلةِ يتصبّبُ عَرَقاً

ويُهمهِمُ:

أعطوني قدميَّ لأقفزَ في مركبةِ الشّيطان

وريشي لأطير

أبعدَ من هذي الصّورة

في تلكَ المرآةِ المكسورة.

حجر أسود

حجرٌ أسودٌ

متروكٌ خلفَ سياجِ الدّار

من خاصرته

يتفتَّحُ برعمُ ضوءٍ

وعلى جبهتهِ تتهدَّلُ قصفةُ غار

حجر أسود

حطَّ عليهِ العصفورُ وطار

مرَّ عليه الناسُ

وكانوا مشغولينَ بطابورِ الخبزِ

وفاكهةِ الموتِ الدوَّار

مرَّ عليهِ الشّاعرُ

فتناولَهُ بأصابعَ مرتعشة

وبناهُ في بيتِ النّار.

■ ترتيلة للصّمت

نواعيرُ للصَّمتِ نحنُ

وشهقةُ نجمين تحت التُّرابِ

فراشٌ غزيرٌ على سُلَّم الوقتِ

زوجُ حمامٍ على غيمةٍ في كتابِ

وصيفانِ للجسدِ المرِّ

محضُ وصيفَين

للحجرين الرَّجيمينِ

والياسمينِ المبجَّلِ بين القبابِ

ونحنُ نديمانِ طفلانِ،

كنّا رفعنا على الخمرِ

عرشينِ من بتلاتِ النِّساءِ،

ونمنا طويلاً

وحينَ أفقنا

وجدنا الخليقةَ ممحوَّةً

والقصيدةَ واقفةً بيننا كالغرابِ ◆

مقاطع من «جناز تذكاري»

محمد القيسي

قبل أن يرحل الشاعر محمد القيسي عن هذه الدنيا، كان قد أودع المسودة النهائية من عمل أخير له لدى الأستاذ الدكتور محمد شاهين طلباً لرأيه النقدي، والتي احتفظ بها الدكتور شاهين حتى الآن. جاء ذلك العمل تحت عنوان: «جنّاز تذكاري: لليالي الألف بجوار بيتك»، وهو نص كلي متصل الأجزاء، يراوح بين النثر وقصيدة النثر وقصيدة التفعيلة. وكما يوحي العنوان والمحتوى، فإن الشاعر الراحل كأنما كان يجمع في هذا العمل زاده وحوائجة استعداداً لرحيله الأخير، ورأى أن يكتب جنّازه التذكاري لنفسه قبل أن يكتبه الآخرون. يكتب الشاعر في آخر العمل:

«أنجز هذا العمل الشعري خلال عزلة بيتية في مدينة عمان، في الزمن الممتد من اليوم الثامن من شهر تموز إلى اليوم الثالث من شهر آب من العام ٢٠٠٢. وتشكل لندن وبغداد والرصيفة وعمان الخلفية المكانية الأساس للحدث الذي يتأسس عليه العمل، بدءاً من النصف الثاني من العقد الأخير من القرن الماضي، وينطفئ بانطفاء القرن.»

يشي جناز القيسي برحيل قبل الرحيل، فالشاعر أنف من مخالطة الناس وصفاقة الواقع، وقرر أن يستكين إلى عالم

اللوحة للفنان وليد أبو شقرا-لبنان

خاص مغترب، ليس فيه سوى الكتب التي تحدثه دون أن تثقل عليه، يحاورها حين يشاء ويركنها حين يضيق بها، وإلى الكتابة، يحاور بها ذاته ويستنطق ما جلبته عليه سنواته الأخيرة من «الكآبات» والرغبة عن الأشياء، وربما ما راوحت خلالها أحاسيسه بين الالتماعات والخيبات. والعزلة قدر الإنسان المعاصر، خصوصاً إذا كانت له حساسية الشاعر، حيث لل وعلى أن في اجتزاء «جناز القيسي» جور على تدفق نصه واكتماله، رأت «المجلة الثقافية» أن تضم في جنباتها مقتبساً من جناز الشاعر الراحل، على أمل أن يرى عمله النور كاملاً في وقت قريب.

□□□

من «جماليات العزلة»

«ظهيرة الثالث من آب الساخنة، أنهى الكاتب جنَّازه التذكاري، مؤلفه الجديد الذي كان نتاج عزلته التي دفع نفسه إليها دفعاً، بفعل الأشياء المائلة التي يراها في المحيط وخارج المحيط، ونفّرته من الجو العام، الثقافي منه خاصة، فلم يعد يغادر البيت، أو يتّصل بأحد، إنه وحسب في آخر المساءات يمرّ إلى مقهى قريب، يأخذ قهوته المرَّة وحده، يقرأ أو يكتب، ليعود آخر الليل راجلاً، تحت ضوء قمر عليل، محفوفاً بأضواء شوارع خالية من العابرين...

«ظل الكاتب مأسوراً بهذه المناخات الإلهية، ما بين جحيم دانتي وفردوسه، وغنائيات ريلكه الكابية، إلى عوالم من العظمة والعبقرية يرصدها بارنستون من بورخيس وعنه، ظل يجوس هذه الأكوان جاهداً في التخلُّص من تأثيراتها، إلى أن أنجز جنَّازه المبلّل بكآبات سنينه الخمس الأخيرة، بعد ذلك أفضى إلى فراغ عميم.

«... طوى الكاتب نفسه على مكتبه وحدّق في فراغه الجديد، فراغ داخليّ، فراغ كامل النظافة، هو الخواء والخلاء نفسه، كما لو أنه أقفر تماماً، من أيّ موضوع أو فكرة، وقد أُفرغ من الكلمات، أو التعبير عن أي شيء، لكأن جنّازه، مخطوطه الذي وضع أخيراً، كان كلَّ ما يملؤه ويشكّل نسيج رغباته الداخلية، وكلَّ أثاثه ومعناه الجوّانيّ. والآن لا شيء، وقد أقفَرَ تماماً...»

□□□

أأوبُ والطَريقُ لي وحَدي
تَزجُرني الرّيحُ وَلا تَني
تَدفُعني ضِدّي

□

كأنّني وَقد صَحَتْ أشباحُ نَفسي
بعدَ هذا السَفرْ
أُفيقُ عنْ جَداولٍ صَمَّاءَ نَاشِفَةٍ،
كأنّني نَهبُ صراعاتٍ،
وأنّني أقفصْتُ أطياري وَرَّيْبتُ الضَجرْ

أمشي إليّ في نَومي

كأنّني المُنتَظَرْ!

هَذه أوَّلُ الليالي

جَرداءُ جَرداءُ منْ أواخرِ أيامِ ذو القِعدةِ،

جَرادةُ دونَكِ.

□

هَذه أوَّلُ الليالي

يَعزفُ المزمارُ بَينَ أدراجِ الحَديقةِ،

لا تَشقُّني طَلّتُكِ الرُّمحيَّةُ،

وأهدابكِ السُّنبليَّةُ تَسدلُ ذَبلانةً،

عَلى وَجهِكِ،

وَلا تكونينَ مَعي

هَذه أوَّلُ الليالي

غَجَرٌ كثيرونَ يَمرُّونَ عَلى بَابي

مُبتَسمينَ لي

غَجَرٌ يَعرضونَ خَناجِرَهمْ ومناقلَ الحديدِ،

وَلا يَعرفونَ مَا بي

وأنا أسردُ السَاعاتِ دونَكِ،

دَقيقةً، دَقيقةْ

وأصدِّرُ الشَكوى

لا السرّوةُ تَرِقُّ في بَيتِ الرُّصيفَة،

وَلا تَكفُّ هذه الصَفصَافةُ عن جُملةِ النّواحْ.

الَحفيفُ حَمامٌ زاجلٌ، لا

يكلُّ منَ الطَيرانِ، أو

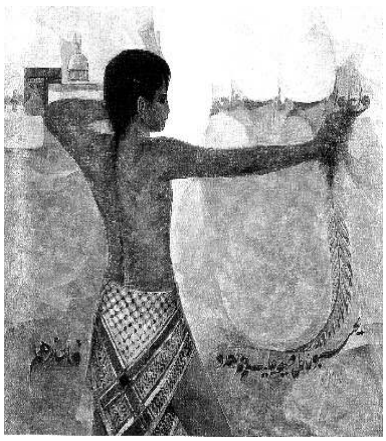
يَملُّ وَظائفَهُ السيَّارةَ بَينَ النَاسِ،

وإلاّ فَمِنْ أينَ كلُّ هذا الأنينْ

هَذه أوَّلُ الليالي
وَعبرَ هذا الخيطِ الطَويلِ منَ الأسى
ثمة أيلٌ دَاخلي يَموجُ،
وَما منْ سَبيلٍ،
غَيرَ أنْ يَضربَ بقرنيه الُخرافيَّين،
هَذه البوَّابةَ المُضَاءةَ دونَ قَمرْ
عَلى أنَّ لا نَيزكَ منْ
عَناقيدِهَا اللؤلؤيَّةِ يَهوي
وَلا عَزاءً تُحيرُ،
وَهذه أوَّلُ الليالي دونَكِ وحدي.
وَأوَّلُ المُكابَداتْ.
أقراني لاهونَ عَنّي
وَالمسافُة اتَّسعَتْ، وَلا يَدرونَ
مَا اعتَرى الكتابةَ وَالنشيدَ، فَمَا تَركوا لي
نافذةَ القولِ بَعيداً إلى غَيرِ شَكلي
وَليلي

□

أُسمَّيك أُختي
وَحيناً أُسمَّيكِ بنتَ الضُلوعِ،
وأُمَّ النَباتِ، وسيَّدةً للسَنَابلِ،
سيَّدةَ اللوزِ بَينَ كُرومي البَعيدةِ،
أسماءَ مَوزونةً لا تُثيرُ الغَرابةَ فيكِ:
كَأُمّي،
وَخمرةِ قَلبي إذا جَاعَ،
كُنتُ أُسمّي انفجارَ الُجنونِ المُفاجئِ معنىً
لكَينونَةٍ تَتشكَّلُ،
سحرَ الغُموضِ البدائيِّ في اللَفَتاتِ،
وَمَا يتَتَالى على الرُّوحِ منْ نَرجِسٍ،
وأُسّميكِ حيناً صَفيّةَ إفريقيا! ◆



حنين

وليد الزيادي

عندما ألثمُ شفاهَكِ ليلاً
ويختلِطُ الزعفرانْ
بقميصي الممزّق
تئنّ الجراحُ التي
لازمتني اغتراباً
أحنّ لحيّ قديم
ودمعَةَ أمّ....
تُقطّع أنفاسَها لحظاتُ الوداع
تُودّع أبناءَها كلما كبُروا
لدروبِ الضياع

اللوحة للفنان نصر عبد العزيز-الأردن
(وهي من مقتنيات المتحف الوطني الأردني للفنون الجميلة)

على حاجبيها
بياضُ السِّنين
وفي وجْنتَيها
خيوطُ الزّمنْ

□

أحِن لأمّ حنون
تُسامِرُ أولادَ جيرانِها
تلقبُهمْ
بأسماءِ أبنائها الراحلين
تُنادي عليهِم
واحداً واحداً خلفَ نافِذةٍ
لا زجاجَ لها
لا نَهارْ
لتقصَّ عليهِمْ
حكايةَ امرأةِ اللاهُوية
لا جواز سَفَر
لامرأةٍ من رمادٍ وطينْ
تُقاسي وحيدةً صِعاب المِحَنْ

□

أحِنّ لأجدادِنا الطيّبينْ
لسُمرَة أجسادِهمْ
لِلونِ التُرابِ
وطعْم السّفرجَلِ والبُرتقال
ورائحة لكُروم وتينْ
ففي شَفَتَيكِ
عُنقود عاصمةٍ للوَطَنْ ◆

لهـــــاث

سميح فرج

الناسُ

كالخيولِ يذهبونَ في الصّباحِ للعملْ

الناسُ كالخيولْ

يُجرجِرون خلفَهمْ

جزالة المنامِ

والقيامِ

والخروجِ دونما تشالُفِ الفَطورِ، واختباءِ طفلةٍ

وراءَ معصَمَينِ مِنْ حريرِ لحمِها

فذا جِدارُها، وأُمُّها تريدُ قَصْف عُمرِها

يُجرجِرونْ

اللوحة للفنانة نوال العبدالله-الأردن
(وهي من مقتنيات المتحف الوطني الأردني للفنون الجميلة)

وخَشْخشاتِ أمسِنا الحَريقِ
والسَّرائرِ، الأسرَّةِ العُروشِ
والأسِرَّة الطقُوسِ
والأسرَّة المجوسِ
والأسرَّة التّداولِ... الدُولْ
النّاسُ كالخيولِ يذهبونَ في الصّباحِ للعمَلْ
النَّاسُ كالخُيولِ إنَّها
تفتَّحت بيوتُنا
على الفسيحِ واستقامَتِ الرِّقابُ نحو سرِّهِ الحميمْ
كأنَّهُ لِتَوِّهِ الزمانُ يستفيقُ مِنْ صَفائحِ المكانْ
كأنَّهُ،
ويَدْلِفونَ في مساربِ السّؤالِ أو عُبوسِهِ
يُقلِّبونَ ما يقولهُ المُذيعُ أو جريدةُ الصَّباحْ
ويَمْسَحونَ وقتَهمْ
مِنَ التَجَعُّدِ التَرَهُّلِ المريضْ
يُقحقحونَ إنَّهمْ
وينفخونَ نارَ غيظهم مع الدُخانْ
ويَلعن الرجالُ والنساء سطوةَ الغموضِ
أو رفيفَ قلبهم إلى خُرافة الرهانْ
ويكسِرُ النهارُ بردَه وقيظَه على ظُهورهم فتنحنيْ
ويَعْصُرونَ
يُعْصَرونْ
ويَبعثونَ ريحهمْ
إلى المسارب، المداخلِ، الجهاتْ
النَّاسُ يلهثونَ بين صَخرَتَينِ
صخرَةِ المساءِ حينما
يكونُ ظُلمةً
وصخرةِ المساءِ حينما يكونُ ذُروةَ الأملْ

النَّاسُ يلهثونَ في شوارعِ السؤالِ دونما إجابةٍ

وفي أزقَّةِ الجَدَلْ

ويتركونَ خلفهمْ قشورَ غيظهمْ

ويتركونَ صيفهمْ وراءَ صيفهمْ

جهامةً إذا تكلّموا

جهامةً إذا تضاحكوا وإن تبسّموا

جهامةً إذا تجهّموا

جهامةً إذا تكاتبوا، وإنْ تعاتبوا

وإنْ تصالحوا وإنْ تحاربوا

وإنْ تعانقوا وإنْ ترنَّموا

جهامةٌ تفيضُ مِنْ جهامةٍ

لعلَّهُ الخرابُ، والضبابُ

أو صلافةُ النقيضِ

أو...

النَّاسُ يذهبونَ في الصباحِ ربَّما إلى صباحهمْ

وربَّما إلى جراحهمْ

وربِّما إلى حَصافةِ الجنونْ

ويطحنُ الجميعُ وقتهمْ

ويُطحنونْ

ويشرب الجميعُ حَسرةً

يُقالُ نشوةُ البطولةِ... البطلْ

النّاسُ يلهثونَ في شوارعِ السؤالِ دونما...

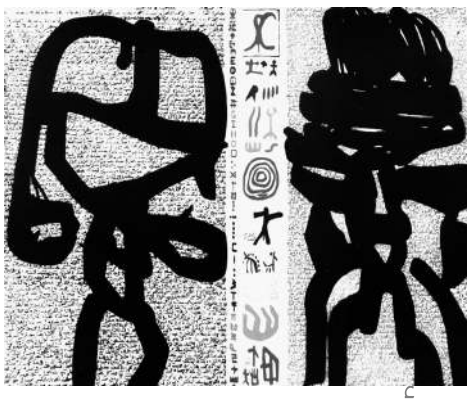
وفي أزقة الجَدَلْ

فأيُّ حكمةٍ فظيعةٍ

تدقُّنا كما الترابِ بينما

نُواصلُ النشيدَ للحَمَلْ؟

النَّاسُ يلهثونْ! ◆



لا احد في الخارج

محمود الورداني

أكرمني ربي أنا وزوجتي شيماء، بعد سبع سنوات، قضينا نصفها تقريبا في الدمام، ونصفها الآخر في الشارقة، وحققنا حلم حياتنا في امتلاك شقة يرمح فيها الخيل. مائة وثمانون متراً مربعاً نكاد نطل منها على شارع عباس العقاد بمدينة نصر، قبلة العائدين من الخليج ومنتهى آمالهم. ولولا المبنى الحكومي الكالح الذي يحتل الناصية المقابلة لبنايتنا الضخمة ذات المصاعد الثلاثة، لأصبحت الشرفة البحرية لشقتنا تطل على شارع عباس العقّاد، أهم الشوارع وأوسعها، بكل ما يضمّه من أسواق ومولات ومعارض.

أكرمني ربي من أجل أولادي الثلاثة الذين أنجبناهم تباعاً في الغربة، فكثيرون غيرنا تعرضوا للنصب والاحتيال، وفقدوا ماجمعوه في جحيم الغربة ونارها المتوقدة في الليل والنهار على السواء، بالقرب من قربة الماء المغلي الضخمة التي يسمّونها الخليج. كما أكرمني من أجل زوجتي الطيبة التي وقفت ورائي تشدّ من أزري، وكانت كالوردة في هجير الصحراء. لم تأل جهداً - في الحقيقة - في تدبير معاشنا حتى ادخرنا مبلغاً محترماً، كان من حسن حظنا أننا دفعناه وحصلنا على مقابل ما دفعناه، بينما العشرات من معارفنا القريبين كانوا يحكون لنا قصصاً مرعبة حول ما تعرضوا له من نصب المقاولين وأصحاب شركات توظيف الأموال والسمسرة في الأوراق المالية والسندات.

اللوحة للفنان رشيد القريشي-الجزائر
(وهي من مقتنيات المتحف الوطني الأردني للفنون الجميلة)

شقتنا كانت مملكة شيماء، كما يحلو لها أن تردد.. فرشتها على مزاجها وزيّنت حوائط «الريسبشن» بمناظر بديعة؛ طيور وزهور وبحار وأشجار وفواكه وشلالات. حجرتان لأولادنا إحداهما مغلقة، فما زال الأولاد صغاراً، والثالثة حجرة نومنا، زيّنت جدرانها بورق حائط مرسوم عليها مناظر طبيعية لطواويس وغزلان وظباء تتجول في حديقة، وهي الحجرة التي شهدت صباحاتنا المترعة بالحب، أول ما نبدأ به يومنا مهما كان الجو بارداً مثل هذا الصباح. غادرتني لتأخذ حمامها، فسرقتني غفوة حتى عادت. وعندما أنهت تجفيف جسمها بالمنشفة الوردية، جلست على طرف الفراش عارية فاستيقظت تماماً وطار النوم من عينيّ. جرّبت أن أدفع بها إلى السرير مرة أخرى، إلا أنها قاومت وهي تهمس: «لأ ياخويا.. لسّه هاستحمى تاني.. هانتأخر..»

اضطررت للنهوض آخر الأمر. باشرت شئوني الصباحية بسرعة بعد أن لمحتُ المنبّه في الصالة، ووجدت أننا متأخرين عشرين دقيقة حتى الآن. وعندما لم أجد شيماء في حجرة النوم، أدركت أنها في حجرة العيال، وتبيّنت أصواتهم تعلو هناك. شعرتُ بالخوف، فالدقائق العشر التي تأخرناها يمكن أن يترتب عليها عدم اللحاق بموعد باص المدرسة، وأنا رجل لم أتأخر عن عملي مطلقاً. نعم مطلقاً. لا في الدمّام ولا في الشارقة ولا في الشركة هنا في مصر عندما عدنا. ارتديت ملابسي بأقصى سرعتي وكدت أركض إلى المطبخ. جاءني صوتها مع العيال في الحمّام. تلك معركة الصباح الأولى، وأمامنا الآن نصف ساعة فقط علينا أن ننهي خلالها كل شئ ونخرج. بعد أن يركب فيصل ورقيّة باص المدرسة، آخذ أنا نعمات الصغيرة –التي أصررت أن أسميّها باسم أمي، الله يرحمها– في يدي إلى الحضانة على أول الشارع، وتركب شيماء الميكروباص وتمضي إلى عملها.

عملت الشاي باللبن لنا جميعاً، وحملت الصينية عائداً إلى الصالة، وزعقت منادياً عليهم؛ فنحن قد تأخرنا بالفعل ولن أسمح أن أتأخر عن عملي دقيقة واحدة، فصاحب الشركة التي أعمل بها حريص على أن يجلس بنفسه في المدخل كل صباح بجوار كشك الحضور والانصراف ليراقبنا. عدتُ راكضاً تقريباً إلى المطبخ. عملت سندويتشات للجميع، ولففتُ لكل واحد لفافة منفصلة. وعندما رجعتُ إلى الصالة، كانوا يشربون بالفعل، وشيماء تشرف عليهم بدقة وتشخط في الولد وتضرب البنتين ضربات خفيفة حتى يركزوا وينهوا الشاي باللبن، فما زال أمامهم ارتداء الأحذية والجوارب، وهي معركة يومية أخرى علينا أن نخوضها كل صباح..

في نهاية الأمر كنّا في طريقنا إلى الباب، وتأكدتُ من تهيؤ الجميع ثم فتحته. وجدت ثلاثة رجال ضخام يرتدون زياً متشابهاً ويتمنطقون بأحزمة جلدية تتدلى منها الرشاشات. كان هذا الزي قد انتشر كثيراً في الفترة الأخيرة.. بِدَل كاملة بكرافتات، تستطيع أن تلمح بسهولة تحتها ظل الحمالات المعلقة بها الرشاشات المتدلية من الخصور. وقفت مرعوباً أحدق في الأقرب إليّ، وقد ارتدى كرافتة سوداء وبادرني:

«ممنوع الخروج النهارده..»

أجبته على الفور:

«حاضر لكن العيال والمدارس والشغل يعني..»

«مش شغلك ممنوع الخروج.. احنا هانخبّط عليكم عشان الأكل، إحنا هانجيب لكم أكل..»

دفعني إلى الداخل وأغلق الباب. لكنه ما لبث أن فتحه من الخارج وأطلّ قائلا:

« لا شبابيك تتفتح ولا بلكونات.. مفهوم؟»

في اليوم التالي فعلوا الشئ نفسه.. لا أعرف كيف مرّت الساعات، ورحت أطمئن شيماء والعيال أن الغمّة العارضة سوف تزول في الصباح، وإن كنتُ في قرارة نفسي لم أسترح للأبجر ذي الكرافته السوداء الذي دفعني بغباوة وأغلق الباب من الخارج. في أول الليل حاول العيال مشاهدة التليفزيون، الا أن الإرسال كان مقطوعاً، فانقلبوا نائمين، وذهبتُ أنا وشيماء إلى حجرة نومنا. أحسسّت بها مستيقظة تتقلب في سريرنا مرتجفة، فضممتُها إليّ ورحتُ أربّت عليها.

منعونا من الخروج في اليوم الثالث أيضاً. وبعد عدة أيام أصاب العيال الحصر. أما شيماء فقد نأتْ بنفسها، وفقد كل منا رغبته في الآخر. شيماء التي كانت وردة في هجير الغربة، لم تستطع أن تصمد أمام ما يجري لنا في بلدنا. وعلى الرغم من أنهم كانوا يأتوننا بطعام جاهز بما يشبه الانتظام، الا أن المشكلة الحقيقية هي: ما الذي يجري الآن؟ ولماذا يمنعوننا من الخروج والسعي وراء أكل عيشنا؟ ومتى ينتهي هذا الكابوس؟ الحق يقال أنهم ظلّوا حازمين، بل وتمادوا في زجري. إنهم لا يجيبون على أي سؤال، وعليك أن تلتزم بما يأمرون به بكل دقة، والا فإن أكفّهم الضخمة كانت تلطمني بكل قسّوة. وعندما تذكرت أن لدينا راديو، أخرجته من بين الكراكيب وفتحته، فوجدت أنهم قطعوا إرسال كلّ محطات الإذاعة الداخلية والخارجية.

كنتُ أقضي الوقت دائراً من غرفة إلى أخرى، أتطلّع من بين الفرجات الضيقة لشيش النوافذ، لكنني فشلت في التوصل لأي تفسير، إلا أن أصواتاً متداخلة لطلقات رصاص بعيد متفرقة كانت تشتدّ أحياناً. وفي أحيان قليلة كنا نسمع ما هو أقوى من الطلقات أيضاً، وبدا أنهم يديرون معركة بالقرب منا. وحدث ما كنت أخشى منه؛ لقد فقدت تتابع الأيام.. استيقظت من النوم ووجدتُني لا أتذكر في أي يوم نحن، أما الشهر فما زلت أتذكره لحسن الحظ. لكنني حاولتُ أن أتماسك عندما واجهتنا مشكلة الصابون، أما تجفيف ملابسنا فلا مشكلة لأننا كنا نعلقها، أو حتى نفردها إلى أن تجفّ، ولا نحتاج لإذن خاص لنعلّقها على حبل الغسيل في الشرفة. بقيت مشكلة الصابون. طلبتُ من الواقف على الباب خلال اللحظات القليلة التي يناولنا فيها علب الطعام أن يزودنا بحصّة إضافية من الصابون بسبب عددنا وحبستنا التي طالت. استجاب مرة أو اثنتين، ثم دفعني بقبضته صارخاً:

«حتى الصابون تاكلوه.. يا أوساخ..»

لذلك اضطررت أن أشرف على حمام يومي بالماء فقط للعيال الثلاثة، أما شيماء فقد كنت أجرّها بالقوة لأحمّمها بنفسي. والحقيقة أنها باتت مشكلة أيضاً بعد أن طالت فترات صمتها، وما لبثتْ أن اتخذت لنفسها ركناً بعيداً عنّا.. شعر العيال بالخوف منها واعتزلوها. مشكلتي أنا مختلفة، فقد كان متعيناً عليّ أن أتماسك في مثل هذه الظروف وأظلّ واقفاً على قدميّ ثابت الجنان، وهو ما آليت على نفسي أن أستمر فيه حتى النهاية. منذ اللحظة الأولى كان من الصعب تفسير ما يجري للعيال. أنا نفسي لم أستطع التوصل لتفسير مقنع. واجهوني بسيل من الأسئلة: لماذا لا نذهب إلى المدرسة؟ ولماذا لانخرج؟ ومتى ينتهي ما نحن فيه؟ ومن هم أولئك الواقفون على الباب يمنعوننا؟ وهل سيعودون إلى المدرسة مستقبلاً؟ وهل كل الناس جرى لهم ما جرى لنا؟...

عندما أتذكر الآن كم كانت الأيام الأولى بالغة الصعوبة، أندهش من قدرتي على الصمود. في البداية كم كان مضنياً أن أسيطر على العيال وأمنعهم من العبث في النوافذ والشرفات، وخصوصاً أن شيماء لم تكن قد فقدت حزمها فقط، بل وقدرتها التي طالما تميّزت بها في الثبات أمام العواصف. تأكدتُ من ذلك بعد مرور عدّة أيام وربما أسابيع، حين أجبرتها على دخول الحمام وحممّتها بالماء فقط. انتابني الهياج فجأة، فحملتها مبلولة إلى فراشنا. هي لم تمانع، ولم توافق في الوقت نفسه، فقد كانت في عالم آخر، لذلك كان مستحيلاً أن أستمر. فشيماء التي طالما سقتني من الحب أشكالاً وألواناً لم تكن هي تلك الخرقة المرتخية والمحلّقة بعينيها في الفراغ.

بذلت مجهوداً خارقاً مع العيال أول الأمر، رأيتُ أن أصارحهم على الفور. قلت لهم إنني لا أعرف ماذا يجري لنا بالضبط، لكن، يبدو أن هناك أشراراً يتربصون بنا. ولما سألني فيصل الأكبر: هل الأشرار هم أولئك الواقفون على الباب، أم أن الواقفين يحموننا من آخرين أشراراً خارج مسكننا، أجبته أنني لا أعرف على وجه التحديد. ثم اهتديت بعد عنت إلى أسلوب آخر، وهو أن أؤكد لهم أن حبسنا لن يستمر، على الرغم من إنني لم أكن مقتنعاً بما أقوله.

لكن كلّ شئ تغير فجأة عندما تزايدت طلقات الرصاص في الخارج وباتت تستمر طوال اليوم. ثم اشتدّت أصوات

القتال، وبدأ زئير وصفير الطائرات المغيرة وطلقات المدافع. هاجت الدنيا وعصف بنا الرعب عندما تكسّرت بعض ألواح النوافذ الزجاجية، وصرخت شيماء للمرة الأولى منذ أن حبسونا. أخذتها في حضني هي والعيال وجلسنا على الأرض في الصالة.

عندما استيقظت كنّا ما نزال جالسين على الأرض وقد هدأتْ الدنيا من حولنا وغرقنا في صمت مفاجئ. كانت أعضائي تؤلمني بشدة، وما إن حاولت فردها حتى تململ العيال، وانقلبت شيماء على جنبها. لكن الصمت كان ما يزال مخيماً في الخارج. هل توقفتْ الحرب إذن؟ وعندما ازداد تململ العيال بدا صوتهم قوياً يتردد وسط الصمت وعتمة أول النهار الخفيفة. قلت لنفسي إنّ عليّ في كل الأحوال أن أنهض لأبحث لهم عن أي شئ يتناولوه. حاولت أن أعدّل رأس شيماء التي تعرّت ساقاها، فشدّدت قميص نومها عليها. قمت إلى المطبخ. لم يكن قد تبقى لدينا شيء إلا بقايا شاي وسكر، وكانوا قد توقفوا عن توزيع الخبز والمعلبات كما تعودوا. وضعت الماء في البرّاد وأشعلت البوتاجاز، ثم رحتُ أغسل الأكواب والملاعق في الحوض. صببتُ الشاي الذي كان خفيفاً جداً، إلا أنني أضفت إليه النعناع فبدا لونه أفضل.

عدْتُ إليهم حاملاً صينية الشاي، فوجدت العيال متكوّمين بعد أن استيقظوا فوجدوا كل شيء كما هو لم يتغير. شيماء كانت ما تزال ملمومة وحدها وقد عاد قميص نومها إلى الارتفاع عن ساقيها فشددته مرة أخرى على جسمها. كنّا جائعين كلنا، وكان العيال بالطبع أكثرنا جوعاً. كانوا يغمغمون ويدمدمون. إلا أنهم فقدوا كل قدرة على الصراخ، بعد أن تواصل صراخهم أثناء اندلاع الحرب على مدى اليومين الأخيرين لمّا اشتدّ القتال. تذكرتُ أنني كنت في البداية ملهوفاً على معرفة أنباء تلك الحرب المفاجئة، حتى أنني غامرت بسؤال الواقف على الباب قبل عدة أيام، وكان ردّه أن صفق الباب في وجهي. لذلك لم أعرف من الذي يحارب من، بينما كان الأمر بكامله فظيعاً بالنسبة للعيال الذين كانوا يعيشون معركتهم الأولى.

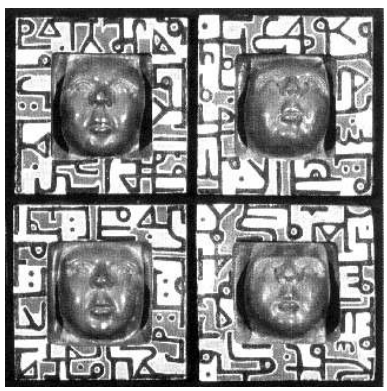
طعم الشاي كان مائعاً؛ بسكر خفيف جداً وبلا شاي تقريباً، فانقلبت أمعائي وكدْت أتقيأ، كما أن العيال نحّوا أكوابهم جانباً، بينما لم ترشف شيماء إلا رشفتين فقط وغمغمت وهي تعود للاستلقاء متخذة من حجري مستقراً لرأسها. كان عليّ أنْ أنهض في كل الأحوال، وكان الهدوء المخيّم في الخارج أكثر مدعاة للقلق، ففكرّت في أن أتوجّه إلى النافذة، وهناك لم أستطع أن أرى شيئاً تقريباً، وأنا واقفٌ خلف الشيش، وشعرتُ بالخوف أكثر عندما هممت بفتح جانب من النافذة، فربما قفز أحد العيال فجأة، خصوصاً وأن غمغمتهم تعالتْ، بل أن رقية صاحت: «أنا جعانه بابا.. حاسّة بصداع وراسي بتدُق..».

ثم لم نلبث أن سكتنا جميعا، وخيّل إليّ أنني غفوت، وربما أكون قد حلمت، لأنني استيقظت مرضوضاً عطشاً، أنهج بصوت مسموع، ثم أطارتْ رائحة عفنة مفاجئة هاجمتْني بقايا الحلم من عيني. هل هي رائحتنا جميعاً منذ فترة ولم أنتبه لها من قبل لأنها رائحتي أنا أيضاً؟ رحتُ أشمشم بأنفي في كل اتجاه، وتأكدتُ أنها تنبعث من الجميع. كان هذا أقصى ما يمكن احتماله، فحزمتُ أمري ونهضتُ مصمّماً على أن أفتح باب الشقة وأواجه الواقف بالخارج. وعندما فتحته كدت أسقط من المفاجأة، فلم يكن هناك أحد مطلقاً! كدْت أسقط على الباب، بل سقطت بالفعل وصرخت أناديهم:

« يا شيماء.. يا فيصل.. يا عيال تعالوا الغمّة انزاحت.. لا أحد في الخارج..»

هرعوا يتسابقون وقد بُعثتْ الروح فيهم فجأة. حتى شيماء وجدتها أمامي وقد أشرق وجهها وراحت ترتجف كأنها تشعر بالبرد، وبدت على وشك الابتسام. تخطتني نعمات الصغيرة متّجهة إلى السلم، فصرخت فيها، وأدركت في هذه اللحظة فقط أننا ننزلق نحو هاوية جديدة لا نعلم عنها شيئاً، ومن الخطورة أن نهبط دون أن ندري، ماذا يجري في الخارج. وعندما اندفع فيصل ورقيّة غير عابئين بصراخي، أمسكتُ بهما بقسوة وضربت فيصل على وجهه ودفعتهم جميعاً إلى داخل الشقة، وأغلقتُ الباب خلفي بالمفتاح، وأسندتُ ظهري إليه، ووقفت أحدق فيهم ثم قلت متمهلاً:

« ومن أدرانا أن لا أحدَ في الخارج..؟» ◆



قصتان

محمود الريماوي

أمسية المغنية

الجميلة تصدح بالغناء في ليل الفندق، برفقة عازف على الغيتار. صوتها العذب يتناهى الى مسامعي رغم بعض الضجيج حولي، حيث كنت أبدد الوقت بصحبة صديق في صالة مجاورة. المغنية شابة في منتصف الثلاثينات ورفيقها على العزف أكبر سناً منها، وأول وكل ما يظهر منه هو لحيته الوافرة كشأن الفنانين وغير الفنانين في زماننا. يعزف بتلقائية وبقدر ملحوظ من الاحتراف بل بروتينية، ويرمق رفيقته بين برهة وأخرى بنظرات من هو مسؤول عنها. نظرات أبوية ومهنية في الوقت نفسه.

تغني المغنية عن الحب أو في الحب، وهو فحوى الأغنيات السائرة هنا وهناك.لقد علمت أنها بولندية (لم أسأل مدير الصالة عن جنسية رفيقها وقد خمنت أنه من التابعية نفسها، فهم يأتون من بلدانهم ويتعاقدون مع الفنادق جماعات). المغنية التي لم أعرف اسمها تغني بالإنجليزية، لمطربة اسمها بيونسيه أغنية «عيد ميلادي» لجمهور عربي في عمّان، وقد غنت قبل ذلك بالعربية لأليسا، فاتضح مدى غربتها عن هذه اللغة وإيقاعاتها. الأمر سابق على العولمة. فهذا هو حال فرق فنية تتنقل من قارة الى أخرى، وتؤدي خدماتها حيثما تهب رياح الفرص والقبول.

كان غناؤها حاراً. تغني كما تخاطب أعز الناس. غناء شخصي داخلي، هذا هو الانطباع الذي تتركه في نفس

الجدارية للفنان حازم الزعبي-الأردن
(وهي من مقتنيات المتحف الوطني الأردني للفنون الجميلة)

سامعها. أما السامعون العشّاق أو من مروا بتجربة عشق، فلهم أن يستحضروا في مثل هذه المناسبة عبر الصوت والإيقاع والكلمات، ما يشاؤونه من استذكارات حميمة فيتحقق التفاعل المنشود. هذا دأب المغنين وجمهورهم.

العجوز حين يسمع، سواء كان ثرياً أم لا، له أن يخاطب نفسه بأن زمن الحب.. حبه وحب أخريات له قد مضى تقريباً، وأن من المهم في هذه المرحلة ضبط ارتفاع ضغط الدم، وإحكام إغلاق أبواب البيت قبل الخلود إلى النوم، وعدم إنفاق النقود كيفما اتفق. ولا بأس خلال ذلك من سماع صوت جميل لمطربة فاتنة قادمة من وراء البحار، لإنعاش ما يمكن إنعاشه.

الشاب حين يحضر.. له أن ينفعل ويصادق على صوابية ما يقال وما يسمعه، فالحب حلو ولاذع، والحياة لا تستحق أن تعاش بدونه. لا بأس بالمبالغة في هذا المضمار وبالذات مع وجود شابة مرافقة للشاب، حينها فإن جدراناً بينهما تتهاوى بفضل الصوت الصدّاح للمغنية واشتراكهما في الإصغاء للصوت، وأجمل منه النظرات والمداعبات المتبادلة وكذلك تخصيص المغنية بنظراتها لهما، مما يملأهما نشوة ورضى وهو ما لا يُنسى بعدئذ.

أما حين يتحلق ثلاثة أو أربعة معاً على المنضدة، فقلما يصغي هؤلاء للغناء. ثرثرة المجتمع الذكوري تأخذهم، وكل منهم يتفادى الاستغراق في السمع حتى لا يبدو منفصلاً عن رفاقه، وحتى لا يتكشف شيء من مكنوناته إذا ما تفاعل على سجيته. ومهما يكن فالعبث بأجهزة الموبايلات الشخصية، والمحادثات المتعمدة والمتزايدة مع النادلات، كفيل بأن لا يضعهم في منزلة سامعين متذوقين. وهو ما تدربت مغنيات ومغنو الفنادق على توقعه وتحمله.

الغناء العذب والرقراق الذي كان يصدر من الصالة المجاورة والمستطيلة لمغنية الفندق، شد انتباهي وانتباه رفيقي، حين سادت برهة من الصمت طالت بعض الشيء بيننا. قال صديقي إنهم في فندق الأربعة نجوم حيث كنا، يتقاضون سعراً أعلى للمشروبات في تلك الصالة وذلك نظير «الخدمة الإضافية». لكن الفرق بين السعرين ليس كبيراً كما تبين لنا.

كانت المطربة الشقراء تقف ببنطلون جينز شورت مثلّم ومشلّع الحواف، بساقين مكتنزتين وصلبتين بلون شبه نحاسي، وببلوزة لم أتبين لونها في الإضاءة الخافتة، تصدح بأعلى درجات الانسجام ومحياها الصبوح محمر من شدة الانفعال. تغني باستغراق وكذلك باندفاع واستبسال شأن المطربات الشابات الطموحات. لمحتني واقفاً على مدخل الصالة أهز رأسي نصف الأشيب لها، أحاول الظهور بمظهر أفضل من هيئة شخص فضولي، وقد خصتني بنظرات طيبة باسمة. أما رفيقها فقد بدا للحق على شيء من التبرم والحنق، ربما لأنه عزف هذه الأغنية مئات المرات من قبل، أو لأسباب وجيهة تخصه.

كان صوتها يمخر ويندفع في الفضاء (سقف الصالة لم يكن عالياً..) ويتهادى الصوت كغيمة أحلام وهيام. تتمايل مع اللحن بصورة طفيفة ومحسوبة، ثم تصدح بملء روحها بجماع طاقة صوتها، وبتفاني من يؤدي أنبل الواجبات، ولا يعيقها شيء.. لا شيء يعيق تقدمها أبداً..، بما في ذلك خلو الصالة حيث تغني خلواً تاماً في تلك الأمسية، من أي أحد من الرواد ◆

حفل وداع

الولد المتعثر في المدرسة، يتعثر في مشيته خارجاً من باب المدرسة. ابن الحادية عشرة بسحنته المسمرّة وعينيه المندهشتين اللامعتين، بقامته النحيلة وشعره القصير، بقميصه النيلي المخطط بالأبيض والمتسع على قوامه، ببوط الرياضة الحائل اللون.. يجرجر قدميه الصغيرتين بتثاقل في ضحى اليوم الأخير للعام الدراسي، على الشارع المسفلت بجوار المدرسة الحكومية، دون أن يحظى بالصحبة بعدما تكشفت النتائج. يحمل في يديه اللتين على وشك التعرق كتابين للعربية والحساب، زال عن غلافيهما كل رونق من فرط الاستعمال، وقد تثنت حوافهما، ونالت الغلافين في مواضع مختلفة بقع زيتية، لم يعرف صاحب

الكتابين مصدرهما. ما ذنبه وما همّه، ما دام لم ينجح وهو الذي حاول وبذل غير قليل من الجهد؟

الذين شاطروه حظه النكد وهم قلة: أربعة أو خمسة تلاميذ، انصرفوا سريعاً ولا يعرف إلى أين، ولم يتبق في الشارع بين التلاميذ المغادرين، سوى ناجحين يزقزقان ويطنطنان بطرب لأكثر من سبب: لأن عامهم المدرسي مضى وانقضى مع أوائل حزيران ولن يعود. ولأنهما نجحا في الامتحانات. و.. لأن عطلة مديدة تنتظرهم بل بدأت للتو، وسوف يمضونها في اللعب والسهر والاستغراق في النوم حتى احمرار الشمس.

لم يكن البيت بعيداً ولا قريباً. الوصول إليه يتطلب المشي بغير توقف لنحو نصف ساعة. لو أنه نجح لعاود مطالبة أبيه أو أخته الكبيرة المتوظفة، بساعة كبيرة «سواتش» مثلاً..ساعة ضد الماء وضد الكسر وضد الحسد المتوقع. لم يعد يريد الساعة الموعودة،غدا ينشد النجاة لا غير. وهو يتمشى الآن بتلكؤ، متمنياً لو تطول المسافة إلى لقيا أهله.

كان بعض تلامذة صفّه يقتربون منه، ثم لا يلبثون أن يبتعدوا وهم يرمقونه بعبث الصِبْية، ولا يفلح في الرد على نظراتهم الهازئة، أو حتى ملاقاة هذه النظرات، إلى أن تجمع عدد منهم: أربعة يتقدمهم سمير، سمير الشاطر الذي حاز على المرتبة الثانية في الصف. وإذا بهم وأولهم التلميذ المتفوق يطوحون بالكتب عالياً، بكل عزيمة سواعدهم الفتية، حتى أخذت هذه ترفرف مثل طيور مذعورة، وتصطفق أوراقها الملونة والبيضاء على ارتفاع خمسة أو ستة أمتار، والأولاد يتهللون ويتصايحون ويرمقونها بهناءة وافتتان. يتلقفون الكتب المشلّعة ويعيدون قذفها..ثم يتركونها تسقط بجلَبة، ولا يتفادون أن تدوسها سيارة عابرة أو تقع على شجرة أو في شرفة بيت مجاور، ويرسلون لها، للكتب، نظرات الشماتة، فيما مارة عابرون من رجال ونساء، بسياراتهم أو مشياً على الأقدام، لا يستوقفهم المشهد ولا يحرك ساكناً لديهم، لأنه لا يعنيهم المشهد بعدما تكرر أمام ناظريهم، أو لأن بعضهم في سنوات الصّبا، شارك بنفسه بتشييع الأعوام الدراسية الغابرة، بحفلات تمزيق الكتب في الهواء الطلق، فلا غرابة ولا جديد بما يحدث. وربما لأن بعض هؤلاء دب فيهم اليأس، من إمكان إصلاح الناشئة.

قلبُ الولد ابن العاشرة أخذ يخفق بشدة وباضطراب لما يراه. لقد رأى مثل هذا المشهد في العام الفائت ولم يستوقفه. لم يفهم هذه المرة لماذا يبادر ناجحون لفعل ما يفعلونه. (بعدئذ رجال حصيفون تناهى إليهم النبأ أبدوا دهشتهم البالغة لهذا السلوك) وحين بادر سمير متبوعاً بأصحابه إلى تمزيق ما يحوزه من كتب، وتطيير أوراقها إلى الأعلى وذات اليمين والشمال في بحر الشارع وعلى الرصيف، فقد التحق الولد المتعثر بهم وانضم أولاد آخرون لا يعرف من أين انبثقوا وتقاطروا فجأة، كمحاربين بلغ النفير مسامعهم فالتحقوا بالجبهة.. تسلل الولد إلى حلقتهم بلهفة نصف مكتومة،وسرعان ما جاراهم فتخلص من الخجل وإن ظلت أذناه محمرتين، قبل أن يتخلص من الكتابين بتمزيقهما شر تمزيق، ثم تطييرهما إلى حيث ألقت، فيما رئتاه الصغيرتان تتنفسان الصُّعَداء، وخافقه البريء تحت القميص الصيفي الخفيف يتراقص طرباً.

وقد واصل بعدئذ طريق العودة إلى البيت بلا ضجر، مرفوقاً بأصحاب لم يكفوا عن الهذر والدعابات، حول أمور لا تتعلق بالمدرسة والدروس، فيما هو ساهم يحار في كل ما حدث ◆

دراسات

محمد عصفور
عيد الدحيات
مهند مبيضين

شعر جبرا إبراهيم جبرا السياسي

محمد عصفور

يتناول هذا البحثُ جانباً من شعر جبرا إبراهيم جبرا، وهو مدى تغلغُل السياسة فيه، سواء – أولاً – من حيثُ الموضوعُ المباشرُ بالنظر إلى أن جبرا شاعرٌ فلسطينيٌّ اضطُرَّ لترك وطنه وللعيش في بلد عربيٍّ آخرَ يعاني من مشكلات سياسيَّة مُلحَّة لا تنفصمُ عن القضيَّة الأساسيَّة في حياة جبرا وحياة العرب في القرن العشرين، وسواء – ثانياً - من حيثُ الموضوعُ العامُّ الذي تُشَكِّل السياسةُ فيه الإطارَ العامَّ الذي تكتسبُ فيه الأفكارُ والمشاعرُ معناها دونَ الارتباط بأحداث أو شخصيّات معيَّنة. ولقد فُهم الالتزامُ في الماضي بمعنى الالتزام إما ببرنامج سياسيٍّ معيَّن في أضيق حدوده أو بالقضايا القومية العامَّة في أوسعها. أما الالتزامُ بمعناه الحقيقيُّ فهو أنَّ كلَّ ما يكتبُه الكاتبُ الجادُّ هو سياسيٌّ بشكل من الأشكال، لأنَّ السياسةَ أمرٌ لا فكاكَ منه ما دمنا نعيشُ في مجتمعات بشريَّة تتصارعُ في داخلها وتتصارعُ فيما بينها، لأنَّ غيابَ الصِّراع يعني السُّكونَ والموتَ البطيء.

تزامنَ ظهورُ حركة الشعر الحرِّ في الأدب العربي الحديث حوالي منتصف القرن الماضي مع نكبة فلسطين. ومع أننا لا نستطيع القولَ إنَّ النكبة كانت سبباً مباشراً لظهور هذا النوع من الشعر، فإن بوسعنا القول إنَّ النكبة أوجدت المناخَ الفكريَّ الذي جعل الكثيرين في تلك الفترة يطالبون بتغيير الأوضاع التي أدَّت إليها. وقد اتَّخذتْ هذه المطالبةُ في أحد أشكالها شكلَ الانقلابات العسكرية، كما حدث في سوريا ومصر والعراق في عقد الخمسينات،

واتَّخذتْ في أحد أشكالها الأخرى شكلَ الانقلاب على أنماط التعبير التقليديَّة.

لكنَّ الانقلابات السياسيَّةَ غالباً ما لا تزيد عن كونها تغييراً لوجوه الحكّام دون تغيير حقيقيٍّ لطبيعة المجتمع. ويمكننا أن نقول الشيء نفسَه عن التغيير في أنماط التعبير التي لا تلتفت إلى أنماط التفكير. فليس هنالك من تجديدٍ حقيقيٍّ في تغيير عدد التفعيلات وترتيب القوافي إن لم يرافقْ ذلك تغييرٌ في النظر إلى الكون والحياة. وقد أدرك جبرا ذلك، فذهب في سعيه إلى التجديد إلى أبعدَ ممّا ذهب إليه كلٌّ من بدر شاكر السيّاب ونازك الملائكة، رائدَيْ الشعر العربيِّ الحديث. فقد كان التحرُّر عندهما في بداية الأمر تحرُّراً من عدد التفعيلات ونظام القوافي، بينما اتَّخذ التحرُّر عند جبرا منذ ديوانه الأول شكل «إدخال نغمة جديدة على فنٍّ قديم» (المجموعات 15). يقول جبرا في مقدِّمة ديوان تموز في المدينة:

ففي قصائدي هذه، أُعنى بالتفعيلة ولا أُعنى. بعض الأبيات موزون وبعضها غير موزون. وقد تتلاحق أبيات موزونة، ولكنَّ لكلٍّ منها، في القصيدة الواحدة، وزناً مغايراً للآخر. والقوافي أستخدمها أو أغفلها حسبما أرتئي...

قد لا يبدو أنَّ لكلِّ ذلك علاقةً بالسياسة. لكنَّ الدارس لتاريخ الحركة الشعرية العربية لا يملك إلا أن يلاحظ أن مناوئي حركة الشعر الحرِّ، سواء أكُتِبَ هذا الشعرُ على غرار شعر السيّاب أم شعر جبرا، هم من المحافظين سياسياً، وأنَّ دعاةَ هذا الشعر الحرِّ هم في الأغلب من دعاة التغيير والتجديد في الحياة السياسيَّة العربيَّة. فالسياسة بمعناها الحقيقيِّ ليست موقفاً من حَدَث في فترة معيَّنة، بل هي النظرة الشاملة للحياة بكلِّ أشكالها وتبدِّياتها. يقول جبرا في مقدِّمة **المجموعات الشعرية الكاملة**:

إنَّ هذه الأعمال تمثِّل معظم نتاجي الشعري في فترات مختلفة... كنت فيها معنيّاً... بهموم الشعر، بتجديده وتحديثه، بكتابته ونقده والتنظير له، على غرارٍ يبرز قناعتي بمركزيَّة قضيَّته آنئذ بين قضايا الحياة العربية، إذ رأيتُ فيه وسيلةً من وسائل إنعاش المخيِّلة العربية على مستوى العصر ودفعها، بمساءلة الذات والآخر، في اتِّجاه القدرة على التعامل مع تيّارات الفكر التي باتت تهزُّ العالم منذ الحرب العالمية الثانية. لقد رأيت فيه قوَّةً أخرى من قوى التغيير في المجتمع كلِّه (ص 9)

نلاحظ هنا أن جبرا يقول صراحة إنَّ قضيَّة الشعر قضيَّةٌ مركزيَّة من قضايا الحياة العربيَّة، وإنَّه «وسيلةٌ من وسائل إنعاش المخيِّلة العربية»، إلخ. أي إنَّ قضيَّة الشعر لا تنحصر في النقاش العقيم بين النقّاد حول الوزن وعدد التفعيلات وترتيب القوافي. كان الناقد الأمريكي إدمُنْد وِلْسُن قد قال في كتابه *Axel's Castle*:

> A revolution in the imagery of poetry is in reality a revolution in metaphysics (pp. 5-6).

أي إن أيَّ ثورة في الصور الشعريَّة إنما هي ثورةٌ في الميتافيزيقا، أو قل هي ثورةٌ في فهمنا للعالم. والتغيُّر الحقيقيُّ الذي طرأ على الشعر العربيِّ بعد منتصف القرن العشرين لا يتَّصل بالأوزان والقوافي قدْرَ اتِّصاله بالصور الشعريَّة – بالميتافيزيقا حسب تعبير إدمُنْد وِلْسُن. وهذا الجانب من الشعر الحديث لا يزال يثير حفيظة الكثيرين ممَّن يقرأونه حتى من بين أولئك الذين تنازلوا عن تمسُّكهم بشكل القصيدة القديم.

كان جبرا يمقت التزمُّتَ الفكريَّ بكلِّ أشكاله، سواءٌ منه ما كان يأتي من يسار الطيف السياسيِّ أو من يمينه. فمن جهة اليسار كان يضيق ذرعاً بالأسماء «الطوطميَّة، ممن يروِّج لهم أصحابُ الجهل المتطون بعضَ المجلاّت، أو رفاقُ السياسة الذين لا بدَّ لبرامجهم من أسماءَ تُضَخَّمُ على فراغ...». وكان يرفض النقد المعتمد على «الشعارات» أو «المقاييس المسبقة الصادرة عن فئة ما، أو آيديولوجيَّة ما» (**أقنعة** 17-19، **طوفان** 146-147). وهو يرى أن الآيديولوجيات السياسيَّة تعصف بالمثقَّفين وتخلق الشقاق بينهم بحيث تكاد تلغي قوَّتَهم الدافعة «ولا سيما

حين تدعو بعضُ هذه الآيديولوجيّات إلى المحق والقتل من أجل ما تزعم أنَّ فيه تحقيقَ الفردوس الأرضيِّ بين عشيَّة وضحاها» (**الرحلة** 146). أما من جهة اليمين فقد انتقد المكارثيَّة الأمريكيَّة انتقاداً شديداً بقوله إن المكارثيّين كان يفزعهم أيُّ «خروج على الأورثوذكسيَّة السياسيَّة... فينعتونه بالشيوعيَّة، ويقيمون رجالاً كمكارثي لينبش المزابل السياسيَّة العتيقة، لئلا يكمن في ثنايها ريحٌ خبيثة» (**أقنعة** 22، **طوفان** 149-150).

لكن انتقاد التزمُّت على طرفي الطيف السياسيِّ لا يعني الترفُّعَ عن عالم السياسة وعدمَ الاكتراث بما يجري من أحداث وتحوُّلات، بل يعني عدمَ الانغماس بما يدعوه جبرا بانتهازيَّة السياسة «وعَصَبيَّتِها ومراميها الآنيَّة» (**طوفان** 169)، والاهتمامَ بدلاً من ذلك بالنموِّ والتطوُّر على المدى البعيد. وكان جبرا لا يملُّ من تكرار الفكرة القائلة إن المثقَّفين هم الذين يقومون بالتغيير الحقيقيِّ في المجتمع. «لقد غيَّر المثقَّفون العربُ وجْهَ المجتمع في ثلاثين سنة تغييراً يكاد يكون كُلِّيّاً» (**الرحلة** 144-143). وهو يمثِّل على ذلك بالتطوُّر المحسوس في التعليم والتشريع والعمران وانخفاض نسبة وفيات الطفولة،... إلخ. والمثقَّفون عند جبرا هم «ينبوع الثورة في مجتمع حركيٍّ كمجتمعنا»، وهم «يعلَمون أننا ما زلنا في أوائل الطريق، وأن المدينة ليست البلدَ كلَّه، وأن التشريع لا ينفي المظالم... وأن الاقتصاد المنظَّم لا يقضي على الفقر والبؤس بجرَّة قلم» (**الرحلة** 145). ولذلك فإن دورَهم مستمرٌّ، وعليهم ألا يتقاعسوا عن أدائه.

لم يكن جبرا إذن حبيسَ بُرْجِه العاجيِّ على رغم ابتعاده عن الأحزاب والآيديولوجيّات. بل كان يرى أنَّ له ولأمثاله من المثقَّفين دوراً يفوقُ أثَرُه أثَرَ البرامج الحزبيَّة التي ارتبط مفهوم الالتزام بها في يوم من الأيام. ولئن شاعتْ عند بعض النقّاد عادةُ إلْصاقِ صِفَةِ «الليبرالي» بجبرا للإيحاء بأنه غيرُ ملتزم، فما ذلك إلا من قبيل الإعلان عن هويَّة الناقد الذي هو في الأغلب الأعمّ من أصحاب الفكر اليساريِّ المتطرِّف أو اليمينيِّ المتطرِّف الذي لا يطيق التعدُّدية، ويرى أن الحقيقة هي دائما مُلْكُه هو دون سواه. وقد شكا جبرا نفسُه من أنَّ «المفكِّرَ الحقيقيَّ لدينا مهدَّدٌ بتهمة الزندقة حالما يرى رأياً غيرَ الذي درجْنا عليه، أو غيرَ الذي يريدُه أهلُ السُّلطة المؤقَّتة»، ومن أنَّ معركة المفكِّر «ليست مع المستبدّين من الحكّام فحسب»، بل هي «مع المجتمع نفسه، (مع) كلِّ ما فيه من انتهازيَّة وضيقِ صدرٍ، واستعدادٍ للبحث عن كبشٍ ضحيَّة» (**الرحلة** 147).

وقد عبَّر جبرا عن معظم ذلك في قصيدة نادرةٍ في صراحتها وعنفِ عبارتها وجَّهَها إلى صديقه توفيق صايغ:

سئمتهم والله، وعِفْتُهُم:
غلاظَ القفا،
مقتعدي المقاهي، متهجِّئي الجرائد،
آكلي الشوكولا، ماضغي الهوا،
المتشدِّقين – إذ عرَّضوا أردافهم –
بكلائش الأحزاب والتفاهات العِراض،
الفاغرين أفواه البلاهة في القاعات
والسينمات،
قرّاءَ فلانٍ وفلانٍ في الفِراش –

أما هو وصديقُه توفيق صايغ فينتمون إلى فئة أخرى:

نحن الغرباءُ الآبدون،
نحن الرافضونَ، المخلِّفون للطينِ
سلاحفَ الطين، النافذونَ
مصاريعَ الأيامِ كالرصاص.

(**المجموعات الشعرية الكاملة**، ص 162-163)

في الفقرة الأولى من هذا الاقتباس، يرسم جبرا صورةً كاريكاتيرية للمتشدِّقين بكلائش الأحزاب في المقاهي للإيحاء بأن هؤلاء المتشدِّقين لا يحسنون إلا الكلام. ووجودُهم في المقاهي دليلٌ على فراغ حياتهم وعلى أن تأثيرَهم في المجتمع لا يتعدّى حدود المقهى. أما الشعراء من أمثال جبرا وتوفيق صايغ فهم «الغرباء

الآبدون»، «الرافضون» الذين ينفذون من «مصاريع الأيّام كالرصاص». أما ماذا يرفض هؤلاء الشعراء وإلى أين يصلون حين ينفذون من مصاريع الأيّام، فلا يصرِّح جبرا به لأنه ليس لديه برنامجٌ سياسيٌّ محدَّد، وإن كنّا نعرف من قرائنَ أخرى أنه يرفض وضعاً لا مكان فيه للحرِّية. يتساءل مثلاً في كتاب **الحرِّية والطوفان** (وهو عنوانٌ يحمل في طياته ما يحمل): «لماذا نضطهِدُ ذوي الرأي الجديد في الشرق؟» (158). «في المجتمع اللبرالي فقط يتسنّى للمفكِّر أن يتكلَّم جهراً» (**الرحلة** 147). ويقول في موضع آخر: «حياتُنا مستنقَعٌ لا تعجبُه المياهُ الجارية والشلاّلات الدافقة» (**أقنعة** 14، **طوفان** 143). وهذه المقابلة بين ركود المستنقع وتدفُّق الشلاّل تصلح لأن تكون مدخلاً لما قد ندعوه بفكر جبرا السياسي.

كان المرحوم توفيق صايغ، صديقُ جبرا الذي أشرنا إليه قبل قليل، قد تنبَّهَ في مقدمته الممتازة لمجموعة قصص جبرا **عرق وقصص أخرى** (1956) إلى مركزيَّة رمز المدينة في كتابات جبرا فقال:

> **في طليعة الرموز: المدينة، وعلى وقوفنا على مظاهر هذه المدينة، وعلى العلاقة التي تنشأ بين البطل وبينها، يعتمد فهمُنا لقصص جبرا ودرسُنا لها. وجبرا بحقّ شاعرُ المدينة في أدبنا العربي المعاصر، يكاد لا يستطيع صرفَها عن ذهنه، وكأنها تقف أمامه كلَّما شاء أن يكتب، بُعْبُعاً مقيتاً، يهوي عليه ويدوسُه ليلقاه ما زال واقفاً كما كان.**
>
> (عرق وقصص أخرى، ص 10)

ولا يخفى ما بين المدينة والمدَنيَّة من صلة يستحيل معها التحدُّث عن إحداهما دون التحدُّث عن الأخرى حديثاً مباشراً أو غير مباشر. والحديث عن المدينة – مهما تكن صفتُها – هو في واقع الأمر حديثٌ عن وضعها السياسيِّ بالمفهوم الواسع لكلمة السياسة: عن ساكنيها وطبيعة العلاقات السائدة بينهم؛ عن نظام الحكم فيها؛ عن عمرانها؛ عن التقدُّم أو التخلُّف فيها؛ عن فنونها – وباختصار، عن مدنيَّتِها. وقد يكون من المفيد أن نذكِّر بأن السياسة باللغة الإنكليزيَّة politics مشتقَّةٌ من كلمة polis اليونانية، وهي كلمة تعني «مدينة». وليس من قبيل المصادفة أنَّ عنوان الديوان الأول من دواوين جبرا الشعريَّة يحمل عنوان **تمّوز في المدينة**، وهو عنوان سياسيٌّ إن دقَّقنا النظر فيه، لأن تمّوز يرمز لإمكانية الانبعاث في المدينة التي زاوج توفيق صايغ بينها وبين الأرض البوار في عنوان مقدِّمته لمجموعة **عرق وقصص أخرى**، مستعيراً عنوانَ قصيدة إليوت الشهيرة ومجموعةَ الرموز التي استخدمها ذلك الشاعر الغربي في حديثه (أي حديث صايغ) عن مدينة جبرا.

وهذا الديوان تكاد السياسة تتخلَّل كلَّ حرف فيه. فهو إلى جانب مقدِّمته الثوريَّة الداعية إلى تغيير أشكال التعبير وإنعاش المخيِّلة العربيَّة يبدأ بما يمكن أن ندعوَهُ ببيان الشاعر للقارئ. فهو قد ملأ قدحاً بألفاظه المقطَّرة «للمشاعر في حشانا/ للحسِّ في دمانا، للرُّعب في رؤانا»، ويُجري المقابلةَ المألوفةَ ما بين عالم البراءة وعالم السُّقوط والتجربة بواسطة الصور الشعريَّة فيربطُ «زغاريدَ الأعراس في قرانا» بحنجرات «من الفضَّة، من الذهب»، وبين «حنجرات من النُّحاس، من الرصاص / تقرقع الألفاظُ فيها، تتنابحُ / تنابحَ البغايا في مواخير المدينة».

إنَّ هذه المقابلة بين عالَمَيْن أحدُهما مرغوبٌ والآخر مكروهٌ مقابلةٌ تتكرَّر في الفكر الديني وفي الفكر السياسي على حدٍّ سواء. فصورةُ البراءةِ التي نربطُها بالعالم الريفيِّ هي محاولةٌ لاستعادة العالم الفردوسيِّ بالرُّجوع إلى وضع كان. وصورة السُّقوط التي نربطها بعالم المدينة هي صورة العالم الذي نريد أن نجتازه لنصلَ إلى وضعٍ نرجو أن يكون. وليس هنالك من تعارضٍ –على مستوى الرغبة والحلم– ما بين العالم الفردوسيِّ الذي كان أو سيكون من حيث الصورِ الشعريَّةِ التي يستخدمها الشاعر في وصفه لهذا العالم.

على أننا يغلب أن نجد الشعراء –في عصورٍ معيَّنة على الأقلِّ– يُمْعِنون في تصوير عالم السُّقوط أو عالم التجربة

أكثرَ من إمعانهم في تصوير عالم البراءة والكمال. وقد صَدَقَ من قال إن السعادة لا تاريخ لها، بينما يعجُّ التاريخُ بالمآسي والعذاب. ومن هنا جاء تعليق جبرا على مجموعة قصائدِه التي شكَّلَتْ ديوانَه الأوَّل:

وإذ أنظر إلى هذه القصائد الآن مجموعة معاً، فأقرأها بلمحة خاطفة، أشعر بشيءٍ من الرعب، لأنها تعجُّ برموز الفتك والتمزيق والموت. إنها تلخِّص لي سنواتي الأخيرة وبحثي فيها عن مصادر الإيناع والخصب.

وهذا البحث «عن مصادر الإيناع والخصب» هو في حقيقة الأمر مسعى سياسيٌّ، سواء اتَّخذ هذا المسعى شكلَ البرنامج السياسيِّ المفصَّل أو شكلَ الرغبة الغائمة في الوصول إلى تلك المصادر.

قلت إن ديوان **تمّوز في المدينة** ديوان سياسيٌّ بالدرجة الأولى. والسياسة فيه تتَّخذ شكْلَ التعبير المباشر عن موقف سياسيٍّ ما في زمانٍ محدّدٍ أو مكانٍ معيَّن، كتعبير جبرا عن مشاعره بوصفه فلسطينيّاً اقتُلِع من أرضه، أو شكْلَ التعبير غير المباشر عن رؤية سياسيَّة للعالم دون تخصيص المواقع والأزمنة. فمن قصائده المباشرة «العنيك أغنّي» و«في أرضيَ التي اقتطعتُها» و«قبية» و«خرزة البئر» و«في بوادي النفي» وغيرها. وهو في هذه القصائد لا يملك إلا أن يعبِّر عن مأساته هو ومأساة شعبه، في عالم انقلبت فيه الموازين، بقدْرٍ كبيرٍ من الغضب أحياناً وبقدر كبير من السخرية المريرة في أحيانٍ أخرى. ومن أمثلة التعبير الغاضب الذي يذكّرنا بشعر الحماسة القوميَّة عند شعراءَ من أمثال سليمان العيسى ويوسف الخطيب قصيدةُ «خرزة البئر» التي تتصدَّرها عبارة «في مذبحة دير ياسين ألقى العدوّ بجثث الذبيحات في بئر القرية». يقول في هذه القصيدة:

خرزة البئر لنا جَلجَلة ثانية.
من ثغرِها الخضيب ستنطلقُ
الحممُ السوداءُ لاهبةً لاظية
بلحم الصّبايا والحَبالى
لتبيد
زارعي الموت
مطعمي العُقبان في أرضنا،
وعندَها من فيضِها القُدُسيّ الخصيب
ستُحيي، ستحيي
كلَّ قرانا من جديد.

(**المجموعات الشعرية الكاملة**، ص 74)

لكنَّ هذا اللونَ المباشرَ من التعبير ليس هو اللونَ السائدَ في شعر جبرا. إنه يتَّخذ أحياناً من الأسطورة مبدأً بنيويّاً يُقيم على أساسه أفكارَ قصيدته. ففي قصيدة «لعنة بروميثيوس» من ديوان **المدار المغلق** مثلاً يستعير جبرا أفكارَه الأساسيَّةَ من مسرحيَّة شلي **بروميثيوس طليقاً** ليُقيم عليها تعبيرَه عن مشاعره نحو الثورة الجزائريَّة. كتب جبرا هذه القصيدة بمناسبة الذكرى السادسة لثورة الجزائر. وفيها يمثِّل بروميثيوس الشعب الجزائريَّ، وزفسُ أو زوسُ الاستعمارَ الفرنسيَّ. والصقرُ هو، على غرار الصُّور الجهنَّميَّة (بمصطلح نورثرب فراي) التي نجدها في قصيدة «في أرضي التي اقتطعتها» من أمثال الضَّباع والأفاعي، وسيلةٌ من وسائل العذاب والموت. أمّا اللعنة التي يشير لها عنوان القصيدة، فهي مستعارة من مسرحيَّة شلي كما أسلفنا. وهي هناك، كما هي عند جبرا، تعبيرٌ عن الإيمان بحتميَّة انكسار جوبيتر أو زفس، وانتصارِ بروميثيوس. وهو إيمانٌ تعبِّر عنه القصيدتان ولا تفسِّرانه. والتعبير هنا لا يقلُّ قوةً وعنفاً عنه في القصائد الوطنيَّة المباشرة، لكنه تعبيرٌ وُضِعَ الآن في إطارٍ أوسع من حيث الدَّلالة:

وعاد الصقرُ لاهثاً وقد رأى
صُفرةَ العقْم في عينيّ جنراله.
حوَّمَ فوقَ المدافعِ والبنادق،
فوقَ وديان الموت، عبر الصحاري، علا،
إلى الشواهق، إلى الذُّرى،
وعلاها إلى السحاب، إلى الشمس،

وهناك مصوِّباً من عين الشمس نفسه،
صاح،
صاحَ ببروميثيوس، ثُم هَوَى.
كنيزكٍ من السَّماء هوى
مهشَّمَ المِنقار والمِخْلَب هَوى
منشورَ الجناحَين على
قدَميّ بروميثيوس
ميِّتاً، قطعةً أخرى من حَجَر.

(**المجموعات الشعرية الكاملة**، ص 156)

لكنَّ أفضل قصائد جبرا السياسيَّة هي تلك التي تتفادى التعبير المباشر، وتلجأ إلى الرمز والتأمُّل والتلميح دون التصريح. خذ مثلاً قصيدة «إلى سقراط» من ديوان **لوعة الشمس**. تبدأ القصيدة بسؤالٍ لا زال يقلق البشرية: «لماذا سَقَوْكَ السُّمَّ يا سقراط؟» وهو سؤال لا يطرحه الشاعر للتحقُّق ممّا جرى لسقراط التاريخيِّ بل لأنَّه يتساءل عن طبيعة العلاقة بين المفكِّر أو المثقَّف وبين السُّلْطة، سواء أكانتْ هذه السُّلْطة هي السُّلطة السياسيَّة أو الدينيَّة أو الاجتماعيَّة. ثم تحاول القصيدةُ أن تجيب على هذا السؤال الأبديِّ على طريقتها هي:

نَستعيدُ السّؤال وإنْ كنّا
نعرفُ القصَّة كلَّها، ونعرِفُ كيفَ إنك
قضيتَ الأيامَ قبلَ الموتِ بالحَديثِ إلى تلامِذَتِك
تُواسيهم عن فقدانك المُزمَع
(كأن السُّمَّ مشيئةُ الآلهة)
وكيفَ أنك في وحدتِكَ سلَّيْتَ نفسَك
بنَظْم خُرافاتٍ إيسوب مِنْ جَديد.
(كأن في الحِكمَة قضاءً على السُّمّ)
وكيف أنك في اللحظةِ الأخيرة
لم تنسَ حتّى طقسَ إسكلابيوس
فأوصيتَ بتقديمِ ديكٍ إليه
(كأن السُّمَّ يقتضي براءة الذِّمَّة).
وهذا كانَ أكثرَ بكثير
ممّا يُطيقُه حاكمُوك.
ولا هُم كانوا يُطيقونَ
روائعَ الشكِّ التي رُحْتَ تبذُرها
في أرضِ أثينا، مهدِّداً بها
يقيناتِهِمُ الهَزيلة.
على التسآل جازَوْكَ بالسُّمّ،
فلَمْ تتساءلَ أنت.
رفعتَ كأسَ الشيّكران إلى شَفَتَيك
ولما جَرْعتَها، قتلتَهم جميعاً.
من يذكُر اليومَ أسماءَ الذين حاكمُوك؟

(**المجموعات الشعرية الكاملة**، ص 202-203)

هذه القصيدةُ تقول بلغةٍ مختلفةٍ كلَّ ما مرَّ بنا من أقوال جبرا النثريَّة عن الصراع بين المثقَّف والسُّلْطة؛ عن مُصادَرة الحرِّيَّة؛ عن الخوف من الرأي الآخر؛ عن الرغبة بتكميم الأفواه؛ عن رفض المثقَّف لما يرى أنه خطأٌ أو زيفٌ؛ عن وَلَع الفيلسوف في إثارة الأسئلة؛ عن مَيْل الفيلسوف أو الأديب إلى اللجوء للرمز أو الأسطورة للتعبير عن الحكمة؛ عن استعداد المفكِّر الحقّ للشهادة في سبيل رسالته؛ عن انتصار الفيلسوف أو المثقَّف أو النبيِّ في النهاية على أعدائه حتى عندما يتمكَّن هؤلاء الأعداء من قتله؛ وعن حُكْم التاريخ عليه بتخليده، وعليهم بطمْس ذِكْرِهم إلى الأبد.

ليست لهجةُ هذه القصيدة هي اللهجةُ الغاضبةُ التي مرَّتْ بنا في القصائدِ القليلة التي استشهدنا بها، بل هي لهجةُ الحكيم الفيلسوف الذي عركتْه التجربة. فما عاد يكتفي بالغضب، أو بالبكاء، أو بالتوعُّد والوعيد تعبيراً عن مشاعره الآنية حيالَ ما يثيره من أفعالٍ شرّيرة. وهذه اللهجة هي اللهجة الغالبة على قصائد جبرا السياسيَّة التي لم تنل من الشُّيوع ما تستحقُّه مع الأسف، لأنها قصائدُ تحتاج إلى قراءات متأنِّية يبدو أن الغالبيَّة

العظمى من القرّاء ما عادتْ مستعدَّةً لها في هذا الزمن الرديء.

أو خذ قصيدةَ «زمانُنا والمدينة» التي تتصدَّر ديوان **لوعة الشمس**. هذه القصيدة تعبيرٌ بليغٌ عن الموقف، لا عن الموقف الشخصي فقط، بل عن موقف الشعب الفلسطيني برمَّته من المأساة: «جيلُ المأساة نحن، وعن وعي نقبلُها». هذا الموقف المأساويُّ يذكِّرُنا بمآسي الأدب الكبرى وباختيار بطل المأساة للفعل المأساويِّ الذي فيه خلاصُه ودمارُه في الوقت نفسه. لا مجالَ للشكوى، بل هناك القَبولُ الواعي لنتائج الفعل.

جيلٌ عاصَرَت أرضُه كلَّ دورات الزمن
فوعى العصور كلَّها،
عرف الزمان مضاعفاً
ضارباً عمقاً وعُلُوّاً،
عاشَهُ عاشقاً متمرداً
ويعيشه كل يوم صارخاً، متحدِّياً.
فلتكن المأساةُ زمانَنا،
زمان الحبيبة أرادوا منعها عنّا،
ولكن لن نعيش إلا زمانه –
زمان مدينةِ الطور والزيتونِ
مدينة المعراج والجلجلة:
هي وحدها في الأرض لنا أرضٌ،
وهي وحدها في السماء لنا سماء.

(**المجموعات الشعرية الكاملة**، ص 169)

هذه القصيدة هي تعبيرٌ آخرُ عمّا دعاه رِلْكَه بالكينونة الكبيرة في قصيدة اقتبسها جبرا في مستهلِّ روايته **البحثُ عن وليد مسعود**. والكينونةُ الكبيرةُ تتضمَّن عيشَ الزمان مضاعفاً، عُمْقاً وعُلُوّاً، ومجابهةَ المصير مهما كان. «فلتكن المأساةُ زمانَنا» – يقول الفلسطينيون – «زمانَ الحبيبة أرادوا منعَها عنّا... هي وحدها في الأرض لنا أرضٌ، وهي وحدها في السماء لنا سماء». إنَّ هذه القصيدة تؤكِّد على ما دعاه كامو بالكرامة الإنسانية في مواجهة الموت – على ما حاول أن يجسِّده جبرا في شخصيَّة وليد مسعود الذي عاش زمانه مضاعفاً، مضحِّياً بنفسه وبابنه في سبيل الحبيبة التي أرادوا منعَها عنّا، عاشه عاشقاً متمرِّداً، ويعيشه كلَّ يوم صارخاً، متحدِّياً.

لكنَّ القصيدةَ المركزيَّةَ في ديوان جبرا **تموز في المدينة**، وربما في شعره كلِّه، قصيدةٌ عنوانها بالعربيَّة هو «المدينة». ولا بدَّ أن نذكر منذ البداية أن هذه القصيدة تُطَوِّرُ – على طريقتها – أفكاراً وردت أصلاً في قصيدة اليباب (التي أعطت توفيق صايغ عنوان مقدِّمته لقصص جبرا: «عبر الأرض البوار») وكذلك في مسرحيَّة **جريمة قتل في الكاتدرائية** لإليوت. فهناك في هذين العملين الكبيرين من أعمال إليوت تعبيرٌ عن الخشية من البَعْث ومن المجهول الآتي، وعن الرغبة في إبقاء الأمور على ما هي عليه لأنَّ الموت مريحٌ، ولأنَّ البَعْث يأتي بالعذاب والألم والمواجهة. يقول إليوت في مطلع قصيدة اليباب مثلاً:

نيسان أقسى الشهور، يُنْبِتُ
الليلكَ من الأرض الميِّتة، ويمزجُ
الذاكرةَ بالرغبة، ويحرِّكُ
الجذورَ الهامدةَ بأمطار الربيع.
أما الشتاءُ فقد أبقانا دافئين، وغطّى
الأرضَ بثلوج النسيان، وأبقى
على الحياة الضامرة ببعض الجذور اليابسة.

(Eliot, *Collected Poems*, p. 63)

وتُنْشِدُ الجوقةُ في **جريمة قتل** مخاطِبةً رئيسَ الأساقفة العائدَ من فرنسا:

دَعْنا نهلك بهُدوء.
أنتَ تأتي وسط تصفيق الجماهير،
تأتي وسط الاحتفالات، ولكنَّك
تأتي جالباً الموتَ إلى كانتربري،
جالباً المصيرَ المحتومَ على البيت،

عليك أنت نفسك، على العالم.
نحن لا نريد أن يحصل شيء.
عِشنا سبعَ سنوات بهدوء
ونجحنا في ألا يرانا أحد،
وعشنا عيشة الكفاف.

(Eliot, *Murder*, p. 29)

ونقرأ في الحركة الأولى من قصيدة جبرا:

مع هذه المصابيحِ أعيشُ
بين منازلَ معروقةٍ وَقَفَتْ
على تربةٍ مُنْهَكَةٍ تخشى الريحَ وتطويحَ
العاصفة.

ونقرأ في الحركة الثانية:

والرّوح في الشّارع الممدود
بحبالِ الضّوء والظلِّ ما زالت تَلِدُ
بضع قشّاتٍ فارغات

ونقرأ في الحركة الثالثة:

سمعتُ الشارع يبكي لينام
ورأيتُ البيوت تُقيم العظام
على العظام،
تطارد الأحلامُ سكانها
فيرفعون خاويات الأيدي صارخين:
ألا ليت العواصف لا تهبّ!

(**المجموعات الشعرية الكاملة**، ص *24-23 .25*)

ويأتي هذا التعبير عن الخشية من العواصف في سياق وصف لمدينة شبه ميّتة تُشبِه يباب إليوت. فالشوارع مُقْفِرَةٌ، والحوانيت مُغْلَقَةٌ:

وَعلى الأبوابِ تَتَوالدُ الظِلال
بشَهَوات العابرين
بَينَ الأنا والأنا
بينَ العُقم والسقم
والليلُ ينفُثُ بين طيّاتِ النّوم
أجساداً مقرَّحةً، أشجاراً
تَسقطُ الفواكهُ منها وتعفن على الأرض.

(**المجموعات الشعرية الكاملة**، ص 23)

وإذا كانت الأسطورة التي أخذها إليوت عن جَسي وسْتُنْ تتحدَّثُ عن مَلِكٍ أصابه جرحٌ فأصيب بالعجز، فإن قصيدة جبرا تقدِّم لنا شخصيتها المركزية وفيها عجزٌ مُشابهٌ: «والدَّمُ لا يثمرُ فيَّ، والعُضْوُ منّي عاقر». وهذا تعبير صريح عن طبيعة العجز المتَّصل بالعقم الإنسانيِّ الذي هو مثيلُ العقم الذي تعاني منه الأرض المنهَكة.

وقد أصبح من المألوف جدّاً في أدبنا الحديث بعدَ قصيدة «أنشودة المطر» لبدر شاكر السيّاب أن يتَّصلَ خلاصُ الأرض من عُقْمِها بهطول المطر، أو قُلْ بفعلٍ عُلْويٍّ سماويٍّ يُحْدِثُ التغيير في الأرض (إن كان حديثُنا عن الأرض والزرع والضرع) أو في البَشَر (إن كان حديثُنا يتَّصل بالوضع البشريّ). والفعل هذا يأتي دون مسبِّبات واضحة، شأنُه في ذلك شأنُ الأفعال الربّانيَّة كلِّها. ولذا فإنَّ الخلاصَ في قصيدة جبرا يتَّصل بما يدعوه بالأيام أو دورة الزمان. وهذا الإيمان بدورة الفصول هو كلُّ ما يملكُه الضعاف الذين يعانون من تقطيع الصقر للكبد (كما في قصيدة «لعنة بروميثيوس» التي تحدَّثنا عنها قبل قليل) أو من الخوف من العواصف:

أوَلَنْ تَجلوَ العواصفَ عنهم
الظلَّ والشّبح،
فتُجري العُصارةَ منهُمْ في الجذوع
وترصِّع الفروعَ منهُم بالبراعِم والزّهر؟

(**المجموعات الشعرية الكاملة**، ص 26)

وهنا نلاحظ كيف يوحِّد المتكلِّم بين البشر والشجر، وكيف أن هبوبَ العواصف أو هطولَ المطر يُجري العصارة في الشجر والبشر لأن الصُّور الرؤيوية – فيما يقول نورثرب فراي – توحِّد كلَّ شيء مع كلِّ شيء آخر. وتنتهي

القصيدة بالدُّعاء والتضرُّع:

إذن هُبّي يا عَواصفُ

وادفعي

أصابعَ الموتِ عنا...

ألا انزلي من الذرى والعوالي

حُبلى بفيضِ البحر وبدِّدي

رُؤى العفَن

ولليمِّ العظيم افتحي

مَصَارعَ المدينة...

استتبعِي

الخِصْب لأرضِنا

ودِمائنا...

لكي تتفجَّر الشّمسُ من ورائِك

خضرة وزهراً للمدينة

وضحكة لسكانها

نسمعها

من كل نافذة من كلِّ حجرة من كل دار.

(**المجموعات الشعرية الكاملة**، ص 29-31)

إنَّ صور الحركة الأخيرة هذه التي تنتهي بالدُّعاء هي صورٌ رؤيويَّة بمصطلح نورثرب فُراي. والعواصف هي عنصر التغيير فيها. والعواصفُ –كالمطر– تأتي من الأعلى، «من الذرى والعوالي». والعواصفُ، مثلُ الريح الغربيَّة عند شلي، مدمِّرة (Destroyer) وحافظة (Pre-server). والعواصف خدينة المطر، ولذا فإن الداعي يدعوها للنُّزول «حُبلى بفيض البحر» لتُبَدِّد «رؤى العفن». كذلك هو يريدها أن تفتح «لليمِّ العظيم... مصاريعَ المدينة» لتُطْلق «غاضب الموج على دور الظلال ليجلو أرضَها والزوايا». وهذه الصورة الأخيرة لا شكَّ في أنها تشير إلى الطوفان الذي أنهى –في بعض الفكر اللاهوتي– عهداً من الزمان وبدأ عصراً جديداً آخر للبشريَّة، ممّا جعل بعض اللاهوتيّين في التراث المسيحيِّ يدْعون نوحاً عليه السلام بآدم الثاني. والماء، كالريح، عنصرُ تدميرٍ وحياة، يُغرق المدينة بطوفانه، ويَسقي الزرع بغيْثه.

ليست مفرداتُ القصيدةِ مفرداتٍ سياسيَّةً مباشرة كما هو واضح، ولكن دلالاتها السياسيَّة ليست بعيدة المنال. فالمدينة الميِّتة تحتاج إلى من يبثُّ الحياة فيها من جديد. والحياةُ الجديدةُ تتَّخذ من الأسطورة والصور المستمدَّة من الطبيعة أدواتِ تعبيرٍ لها. والصورة المرجوَّة للمدينة بعد أن تعود لها الحياة هي في العادة صورةٌ يُحسن الشعراء تصويرَها بمفردات الخضرة والخصب والنماء، لا بمفردات الآلات الصناعية، والطاقة الكهربائية والإلكترونية. وقَدْ يأتي يوم تُصبِحُ مفرداتُ الصناعةِ وآلاتُها هي أيضاً مفرداتُ الشعر. ولكن إلى أن يأتي ذلك اليوم، سنظل نغنّي عن الزهور والمياه الدافقة والمروج الغنّاء عندما نغنّي عن تحقُّق الحلم، عن تجسُّد المدينة في الواقع.

تأتي قصيدة «المدينة» هذه في أوائل صفحات ديوان **تموز في المدينة**. وليس من قبيل المصادفة أنَّ الديوان ينتهي بقصيدة أخرى عن المدينة عنوانُها «العودة إلى المدينة». وفي هذه القصيدة يصوِّر جبرا وضعَ المدينة وقد عاد لها الخصبُ والإيناع. ولكن بدلاً من أن يستخدم الشاعر صور النَّبات والمطر والزهور والشجر المثقل بالثمار، وهي الصور التقليدية لصورة الوضع المرغوب بعد صور اليباب والجفاف والعقم والمحل والقحط، يستخدم جبرا صور النساء العصريات اللواتي تملأُهن الحيوية والجمال:

سئِمنا النَغَمْ

يتلوه دوماً بالي النغم

في مسارحَ من جفافٍ وعدم.

جِئْنا
للرشيقات الطليقاتِ
السيقانِ والضّحكات...
الراكضاتِ على عيونِنا...
المستَنْبِعات النارَ
مِنْ عُروقنا

(**المجموعات الشعرية الكاملة**، ص 92-93)

وقد يكون اختيار النساء العصريات تعبيراً عن التحرُّر ذا مغزى سياسيٍّ مزدوج يلمِّح، كما تلمِّح القصيدة في أبيات أخرى، إلى أن تحرير المرأة هو جزء من حركة التحرير المطلوبة، وأن المدينة الجديدة لن تكون هي المدينة التي نريد العودة إليها إذا بقيت نساؤها على صورتهن التقليدية التي يرى البعض أنها جزء من مشكلة المجتمع العربي في العصر الحديث. والقصيدةُ تنتهي بأهزوجة احتفاليَّة تعبِّر عن انتصارِ قوى الحياة على الموت أو انتصارِ الشلاّل على المستنقع، إن شئنا استخدام الاستعارة التي استخدمها جبرا نفسُه:

انقُروا الدفَّ، جِئْنا
هَلِّلوا بالناي، جِئنا
اعقدوا الأصابع، جئنا
زوابعَ رقصٍ وغنا
وحياتنا في الكفِّ منّا والقدم!

(**المجموعات الشعرية الكاملة**، ص 93-94)

ليست هذه الكلمات سياسية في مدلولاتها المباشرة. لكن مدلولاتها النهائية هي مدلولات سياسية بالمعنى الأشمل. فالرؤية التي تصوِّر المدينة (أو قل الأمة أو الحضارة) بوضعين متعارضين أحدهما نَصِفُه بصفات الموت والعُقْم والعَفَن، ونَصِفُ الآخر بصفات الحياة والحيوية والخصب هي رؤية سياسيَّة لأن السياسة هي في الجانب الأهم منها فنٌّ تحقيق الحياة المثلى للمدينة أو –بالمعنى الأشمل– للمدنيَّة ◆

المراجـــع

1- جبرا، جبرا إبراهيم. **عرق وقصص أخرى**. بيروت: المؤسسة الأهلية، 1956.
2- **الحرّية والطوفان: دراسات نقدية**. بيروت: دار مجلَّة شعر، 1960.
3- **الرحلة الثامنة: دراسات نقدية**. صيدا وبيروت: المكتبة العصرية، 1967.
4- **البحث عن وليد مسعود**. بيروت: دار الآداب، 1978.
5- **المجموعات الشعرية الكاملة**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1990.
6- **أقنعة الحقيقة وأقنعة الخيال**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992.
7- Eliot, T. S., *Collected Poems 1909-1962*, London: Faber, 1963- Eliot, T. S., *Murder in the Cathedral*, London: Faber, 1965.
8-Wilson, Edmund, *Axel's Castle: "A Study in the Imaginative Literature of 1870-1930"*, New York & London: Scribner's, 1947.

اهتمامات المستعربين الأوروبيين ونشاطاتهم في العصور الوسطى وعصر النهضة

عيد الدحيات

شكّلت إسبانيا (التي احتفظ بها العرب خلال الفترة ما بين عامي (711-1492م) وصقلية (التي احتفظوا بها خلال الفترة ما بين عامي (825-1091م) منطلقي التأثير العربي على أوروبا الغربية والشمالية. وكان بلاط باليرمو في عهد روجر الثاني (1130-1154) Roger II وعهد فردريك الثاني (1215-1250) Fredrick II عربياً أكثر منه أوروبياً. وعندما أصدر البابا غريغوري التاسع Gregory IX حكمه بحرمان روجر الثاني كنسياً، كان ذلك بسبب اتهامه، بين أمور أخرى، بما كان «يظهره من صداقة ومودة تجاه المسلمين».[1] وكان لإسبانيا (الأندلس) الدور الحاسم في إحياء العلوم وازدهارها في أوروبا العصور الوسطى، حيث ساعد الموزاراب Mozarabs، وهم مسيحيو إسبانيا الذين أصبحوا شبه مستعربين، على نقل العلوم العربية إلى الأوروبيين في الشمال. وقد ازدهرت المدارس في مختلف مدن بلاد الأندلس، وشاعت الترجمة في أرجائها، وتوافد عليها طلاب العلم من شتى أقطار القارة الأوروبية.

كان أول طالب إنجليزي يذهب للدراسة في المدارس العربية في إسبانيا واحداً من محاضري كلية الملك ألفرد King Alfred الأوائل في جامعة أكسفورد. ذلك هو جون سكوتس John Scotus (أو جون أريجينا) 810-877م، الذي درس اللغة العربية واللغة الكلدانية. ويذكر توماس وارتون Thomas Warton، وهو يكتب في القرن السابع عشر، أن أعداداً غفيرة من الإنجليز «من رجال الدين وعامة الناس قد التحقوا بالمدارس العربية من بداية القرن الحادي عشر. وأرسوا بذلك اتجاهاً دام أمداً طويلاً».[2] أما أديلارد باث Adelard of Bath «الذي ربما تعلم في صقلية»، فقد قام بإعداد اثني عشر مؤلفاً مبنية على ترجمات من مؤلفات عربية حول موضوعات فلسفية وفلكية ورياضية، بالإضافة إلى إعداده بحثاً (اعتمد فيه على مصادر عربية) حول الصيد بالبزاه (Falconery) «الذي يُعد أول كتاب من نوعه في أوروبا الغربية».[3] وفي بداية القرن الثالث عشر وضع مايكل سكوت Michael Scott الذي درس في مدينة طليطلة، ترجمةً عن اللغة العربية لبحث أرسطو حول الحيوانات.

كان روبرت كيتون Robert Ketton (ويعرف أيضاً باسم روبرتس رتنسيس Robert of Retensis) أهم مستعرب إنجليزي في العصور الوسطى كلها. وكان يقيم في مدينة برشلونة برعاية الباحث الإيطالي والمترجم عن اللغة العربية، أفلاطون تيفولي Plato of Tivoli. وكانت لكيتون اهتمامات بالفلك والرياضيات والهندسة، حيث صنف مجموعة من القوائم الفلكية لخط الطول الخاص بمدينة لندن، مستنداً فيها إلى قوائم البتاني والزرقالي، كما قام بترجمة جبر الخوارزمي في العام 1145، فكان ذلك بداية الجبر الأوروبي».[4] ولكن أعظم إنجاز قدمه روبرت كيتون كان بلا شك ترجمته للقرآن الكريم (أول ترجمة في أوروبا كلها) من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية. وقد أُعدت هذه الترجمة بناء على طلب من بطرس المبجل Peter the Venerable رئيس دير كلوني Cluny. وقد استكملت هذه الترجمة بإضافة مقدمة لها وحواش «ما بين السادس من تموز والحادي والثلاثين من كانون أول عام 1143م».[5] وألحق بها بطرس المبجّل رسالة سمّاها «رسالة ضد المحمدية». وللأسف الشديد، فإن هذه الترجمة تزخر بالأخطاء الجسيمة التي تظهر جهل المترجم بالإعجاز اللغوي الذي يميز آيات القرآن الكريم. فكانت النتيجة ترجمة لا تمثل الأصل العربي في شيء، ولا تعدو كونها صورة مصنوعة ومشوّهة للنصّ العربي. وقد حظيت هذه الترجمة وتفسيراتها الخاطئة بانتشار واسع وهي مخطوطة، حيث وفّرت مادة دعائية للهجمات الظالمة على الإسلام والمسلمين. طُبعت هذه الترجمة لأول مرة في مدينة بال Basel في سويسرا عام 1543، تتصدرها مقدمة لمارتن لوثر Martin Luther مؤسس الكنيسة البروتستنتية، ثم أعيد إصدارها في عام 1550م.

ومن اللافت للنظر استخدام المعرفة باللغة العربية كإحدى وسائل الحملات الدينية ضد العرب والمسلمين في العصور الوسطى. فبناءً على توصيات الإسباني ريموند لَلْ Raymond Lull، وهو من أهم المبشرين وأكبرهم تأثيراً في أوروبا القرون الوسطى، قرر المجلس الكنسي في فينا عام 1311 إنشاء مراكز أستاذية للغة الإغريقية واللغات الشرقية (ولا سيما العربية والعبرية والسريانية) في باريس، وأكسفورد، وبولونيا، وأريجون، وسلامنكا. وقد عاد المجلس الكنسي في جلسته التاسعة عشرة، في مدينة بال، في العام 1434 فجدد مرسوم المجلس الكنسي الذي انعقد في فينا بشأن اللغة العربية بالذات. وقد أضاف قدوم عصر النهضة لهذه الحماسة الدينية بعداً إنسانياً جديداً. ففي عام 1536 قام الملك فرنسيس الأول Francis I بإرسال غيليوم بوستال Guiliaume Postal الفرنسي، صاحب المذهب الإنساني، إلى مصر وتركيا ليقوم بجمع المخطوطات. وبعد عودته تم تعينه أستاذاً للغات العربية والعبرية في كلية فرنسا College de France، المنشأة حديثاً. كما ألحق الباحث الماروني غبرئيل سيونيتا

(1577-1648) Gabriel Sionita بالكلية المارونية في روما التي أنشئت في العام 1548، ثم رحل إلى باريس حيث أصبح أستاذاً للغة العربية. وتعلم ماتياس باستور (1599-1658)، وهو باحث ألماني من هايدلبرج، اللغة العربية على يد غبرائيل سيونيتا في شتاء (1624-1625). وفي عام 1626 عين باستور محاضراً للغة العربية في الكلية الجديدة New College في جامعة أكسفورد حيث حاضر باللغة العربية واللغة السريانية، وكان من طلابه المستعرب الإنجليزي الكبيرأدوارد بوكوك Edward Pococke. ومن بين أشهر الإيطاليين الذين أظهروا اهتماماً بالدراسات العربية، يبرز اسم جيورجيو فالا Giorgio Valla 1447-1500 واسم جيوفاني ميراندولا Giovanni Pico Della Mirandolla 1463-1494. وقد حصل ميراندولا على عدد كبير من المخطوطات العربية، وكانت مكتبته في العام 1498 «تحتوي على سبعة كتب بالعربية». كما تُظهر مكتبة الفاتيكان في القرن الخامس عشر مدى الاهتمام بالدراسات العربية، إذ تشير قوائم محتوياتها، في العام 1481، إلى «وجود ما مجموعه اثنتان وعشرون مخطوطة باللغة العربية».[6]

كان الهولندي جوزيف جوستوس سكاليجر Joseph Justus Scaliger 1540-1609 أحد المستعربين المشهورين في عصر النهضة الذين كانت لهم إسهامات بارزة في تقدم الدراسات العربية في أوروبا البروتستنتينية. وكان سكاليجر يتقن اللغتين العربية والعبرية، كما قام بجمع العديد من المخطوطات العربية التي ورّثها من بعد إلى مكتبة لايدن Lyden. وقام توماس إربنيوس Thomas Erpenius، أستاذ اللغات الشرقية في لايدن، بعد وفاة سكايجر، بتكريمه بتسميته Arabizantium Principem. والحق، إن تطور الدراسات العربية في شمال أوروبا قد بدأ بتعيين أربنيوس أستاذاً محاضراً للغات الشرقية (ما عدا العبرية) في لايدن عام 1613. وقد بقي في هذا المنصب حتى وفاته عام 1624، حيث خلفه تلميذه جيمس جوليوس (1596-1667) James Julius. وقدم اربنيوس وجوليوس خدمة عظيمة للدراسات العربية بإعدادهما للنصوص ومواظبتهما على جمع المخطوطات العربية. وكان الباحثون الهولنديون المستعربون هؤلاء مثالاً يحتذى للباحثين الأوروبيين الآخرين في هذا المجال، وبخاصة الإنجليز منهم.

أما في إنجلترا، فقد كانت المكتبة الأسقفية في مدينة يورك York تضم بعض المخطوطات العربية في مرحلة مبكرة من العصور الوسطى. أما في أواخر العصور الوسطى، فكان أول كتاب إنجليزي يطبعه وليم كاكستون William Caxton 1422-1491 هو «آراء الفلاسفة وأقوالهم» The Dictes and Sayings of Philosophers الذي كان ترجمة لـ Earl Rivers (عن ترجمة فرنسية) عن كتاب باللاتينية بعنوان Latin Liber Philos-opharum Moralim. وهذا الكتاب لا يعدو كونه نسخة معدّلة من مجموعة من الأقوال التي التقطت من الحكماء والفلاسفة القدماء، جمعها ونسقها في مصر، في القرن الحادي عشر، المبشر بن فاتك. وقد حظي كتاب بن فاتك هذا بشعبية وانتشار واسعين بسبب خصائصه الوعظية والتعليمية، حيث مارس تأثيراً كبيراً على الأدب التهذيبي didactic literature الأوروبي حتى القرن الثامن عشر. ولعل أبكر من عرف اللغة العربية من أتباع المذهب الإنساني الإنجليزي روبرت ويكفيلد (توفي عام1537)، وكان مؤلفه المكتوب باللغة اللاتينية تحت عنوان Wakefeldi Sacra-zuw Literarum … Oratio de Laudibus et Utilitate Trium Linguarm Arabicae. Chaldaicae.et Hebrai-cae أول كتاب يطبع في إنجلترا بحروف عربية وحروف عبرية.[7] أما رتشارد أرجنتين Richard Argentine (توفي عام 1568)، فقد رفع التماساً طالب فيه بإعادة تدريس اللغة العربية في جامعتي أكسفورد وكيمبردج. وقد بذل وليم بيدول William Bidwell 1561-1632، وهو أحد مترجمي إنجيل الملك جيمس الأول King James. Bible، جهداً

كبيراً من أجل تطوير الدراسات العربية في إنجلترا. فقد لفت بدويل الأنظار إلى أهمية اللغة العربية «باعتبارها لغة الدين الوحيدة، ولغة الدبلوماسية والأعمال من الجزر السعيدة Fortune Islands إلى بحر الصين.»[8] وكان مدفوعاً للدراسات العربية بسبب اهتمامه بالفلك والرياضيات، حيث استطاع أن يؤمن طباعة ترجمة إلى اللغة العربية لمخطوطة من رسائل القديس جون الإنجيلية من مطبعة بلاتين Blatin في إنتويرب Antwerp، كما استورد من لايدن «أول طقم للحروف المطبعية العربية إلى جامعة كيمبردج الذي كان زميلاً في إحدى كلياتها. أما أعظم إنجاز له في حقل الدراسات العربية فكان تأليفه للترجمان العربي *The Arabian Trudgman*. يقع هذا القاموس في سبع أوراق مخطوطة، ويشتمل على فهرس بسور القرآن (مخطوطاً) ونسخ الإنجيل العربية (وكان بعضها مطبوعاً)، إضافة إلى مجموعة من المصطلحات العربية وأسماء الأماكن وألقاب الشرف. وقد استفاد كاستل E. Castell من مؤلف بيدول هذا بشكل كبير في قاموسه المشهور Heptaglotten، مما ضمن لبيدول مكاناً دائماً في تاريخ الدراسات العربية والبحث في اللغة العربية.

كان إدوارد بوكوك الكبير Edward Pococke, the Elder, (1691-1604) واحداً من أنشط تلاميذ بيدول وأقدرهم في جامعة أكسفورد. وبعد تخرجه عيّن قسّيساً في شركة المشرق الإنجليزية في حلب. وخلال إقامته في مدينة حلب (1630-1636) ارتبط بعلاقات صداقة مع علماء عرب ويهود، ساعدوه في جمع المخطوطات. وليسهل حصوله على هذه المخطوطات، عيّن بوكوك مسلماً سورياً اسمه أحمد الدرويش وكيلاً وناسخاً له. وقد كتب أحمد الدرويش هذا خمس رسائل لبوكوك بعد رحيله من حلب، وتلقّى هذه الرسائل الضوء على الإنجاز بالمخطوطات في ذلك الوقت. وكان عمل بوكوك في جمع المخطوطات واستنساخها يلقى التشجيع والدعم المادي من كبير الأساقفة لود Laud الذي عيّنه الملك شارلز الأول CharlesI وزيراً أولاً له عام 1634. واستطاع لود Laud أن يستحصل على رسالة ملكية موجهة إلى شركة المشرق يأمرها فيها بأن تجلب كل سفينة من سفنها القادمة من الشرق معها مخطوطة عربية أو فارسية. وكانت جامعة أكسفورد قد استلمت ثلاث مجموعات هامة من المخطوطات الشرقية في القرن السابع عشر، إذ قدّم لود Laud نفسه، بوصفه رئيساً لجامعة أكسفورد، مجموعة التأسيس الكبرى التي كانت المخطوطات العربية وحدها فيها تبلغ بضع مئات. وقد وصلت هذه المخطوطات إلى مجموعة مكتبة بودليان Bodleian Collection في الجامعة على دفعات بين العامين 1639 و 1642.

عاد بوكوك إلى إنجلترا عام 1636، وكان لود Laud في ذلك الوقت رئيساً للجامعة، فقام على استحداث منصب «أستاذ» للغة العربية حيث عيّن بوكوك أستاذاً محاضراً للغة العربية في شهر تموز من العام نفسه. وكان بوكوك قد أحضر معه من حلب «نسخة من مجمع الميداني يشتمل على 6013 مثلاً عربياً، قام بترجمتها إلى الإنجليزية، غير أنه لم ينشر هذه الترجمة. لكن شخصاً آخراً يدعى شولتينز Schultens طبع عيّنة منها عام 1737، وعينة أخرى عام 1775. رجع بوكوك إلى الشرق مرة أخرى عام 1637 ومعه صديقه جون غريفز John Graves الأستاذ المحاضر في علم الفلك في جامعة أكسفورد. وأقام بوكوك في القسطنطينية حتى آب 1640، بينما غادر غريفز إلى مصر ليقوم بشراء المخطوطات وإجراء بعض المشاهدات الفلكية.

كان بوكوك يتحرك بدوافع تجارية ودينية وأخرى بحثية دراسية. فقد كانت معرفة اللغة العربية وفهم الدين الإسلامي وتراثه الثقافي والأدبي أمرين لا بد منها إذا ما أريد لعلاقات بريطانيا مع العرب والمسلمين أن تكون مبنيةً على أسس سليمة. وبطبيعة الحال، فإن الهدف التبشيري كان دائماً حاضراً في ذهن بوكوك

ولود وغيرهم؛ ولهذا ترجم بوكوك إلى اللغة العربية عام 1660م كتاباً بعنوان *De Vertitate religionis Cristiane*، ألفه الباحث الهولندي غروتيوس Grotius لاستعمال المبشرين المسيحيين في جزر الهند الشرقية. كما استجاب لطلب روبرت هنتنغتون Robert Huntington، الذي خلفه قسّيساً لتجار شركة المشرق في حلب، فترجم إلى العربية خلاصة العقيدة الإنجليكانية وطقوسها الدينية، ربما كوسيلة لإنشاء جسور وإقامة علاقات مع العرب المسيحيين. ولكن تلك الأنشطة الدينية التبشيرية لا ينبغي أن تصرف نظرنا عن جهوده الكبيرة في حقل الدراسات العربية. فقد حرر نص «حي بن يقظان» لابن الطفيل، وقام ابنه ادوارد بوكوك الصغير (1727-1648) بترجمته إلى اللاتينية، ونشرته جامعة أكسفورد عام 1761. وقد ظهرت منه نسختان لجورج كيث George Keith وجورج أشول George Ashwell في العامين 1674 و 1686 على التوالي. أما روبرت باركلي Robert Barclay، وهو صاحبي اعتذاري (Quaker) ومؤلف كتاب **الدفاع عن اللاهوت المسيحي الصحيح** *Apology for the True Christian Divinity*، فيشير إلى طبعة 1674 لجورج كيث، حيث يقول: «هنالك كتاب مترجم من اللغة العربية، يحكي قصة حياة شخص يدعى حي بن يقظان، يعيش وحيداً في جزيرة نائية خالية من بني البشر، ولكنه يتوصل إلى معرفة الله بعمق. وهذا يبرهن أن أفضل الوسائل وأكثرها يقيناً لمعرفة الله ليست الفرضيات والمقدمات والنتائج، بل تلك التي تتم عن طريق اتصال العقل الإنساني بالعقل الأسمى، بعد أن يكون هذا العقل قد تطهر من أدران الجسد وتجمع في سكون كامل.»[9] وقد أثّرت قصة حي بن يقظان على نمط القصص الخيالية في القرن الثامن عشر. فهنالك تشابه، على سبيل المثال، بينها وبين رواية دانيال ديفو Daniel Defoe المعنونة **روبنسون كروزو** *Robinson Crusoe*، كما أنها تُذكّر بفكرة «المتوحش النبيل» Nobel Savage التي دعا إليها المفكّر الفرنسي جان جاك روسو واعتبر نفسه صاحبها ومبدعها.[10] كما ترجم بوكوك القصيدة العربية «لامية العجم» عام 1661. وفي العام 1658-1659، نشر كتابه *Contextio Gemrarum*، وهو ترجمة لكتاب سعيد البطريق المعروف بـ **نظم الجوهر** (القرن العاشر الميلادي).

أما أعظم إنجاز لبوكوك كمستعرب فكان كتابه **عينة من التاريخ العربي** *Specimen Historiae Arabum* الذي نشرته جامعة أكسفورد عام 1649. ويشتمل هذا الكتاب على النصّ العربي وترجمة بيكوك اللاتينية لسلالات أبي الفرج (كاهن سوري يعقوبي). وفي حين يشغل النصّ العربي وترجمته اللاتينية إحدى وثلاثين صفحة، فإن بوكوك يضيف إليه ما يزيد على 350 صفحة من الملاحظات التاريخية واللغوية والفقهية. وتشكل هذه الملاحظات سلسلة طويلة من المقالات المفصّلة والمحكّمة حول التاريخ العربي قبل الإسلام وبعده، وحول العلوم والآداب العربية، يستند فيها المؤلف إلى البحث في أكثر من مئة مخطوطة عربية. وتشكّل هذه المقالات مرحلة جديدة متميزة من تطوّر الدراسات العربية الإسلامية في إنجلترا وفي القارّة الأوروبية. والحقيقة أن ترجمة بوكوك وملاحظاته قد ساعدت كثيراً على تقديم مادة عن العرب والمسلمين أقرب إلى المصادر العربية الأصيلة من أية مادة كانت معروفة حتى ذلك الوقت. وقد دحض بوكوك الكثير من الأخطاء والخرافات التي سادت عن العرب والمسلمين منذ العصور الوسطى.

أما في جامعة كيمبردج، فقد تم تكريم أبراهام ويلوك Abraham Wheelock لتعليمه «اللغة العربية بجد ومثابرة».[11] وفي عام 1632 تلقّت الجامعة تبرعاً من أحد تجار الأجواخ في لندن من أجل تأسيس كرسي أستاذ لتعليم اللغة العربية في جامعة كيمبردج حيث عيّن ويلوك أول أستاذ محاضر للغة العربية فيها. وفي عام 1636 تحولت منحة التأسيس هذه إلى موازنة دائمة. وكانت هنالك مخطوطات عربية في مكتبة جامعة كيمبردج. فقد أنشئت المجموعة الشرقية Oriental

Collection لتلك الجامعة على أساس مكتبة الباحث الهولندي الشهير إربينيوس Erpenius. حيث جلب دوق بكنجهام Duke of Buckingham، رئيس جامعة كيمبردج، مكتبة اربنيوس من لايدن خلال زيارة رسمية له إلى مدينة لاهاي. وقد اغتيل دوق بكنجهام عام 1632، فقدمت أرملته تلك المجموعة البالغة خمسة وثمانين مخطوطة إلى الجامعة عام 1632. أما المجموعة الثانية، بما فيها عشرون مخطوطة حصل عليها نيكولاس هوبارت Nicolas Hobart في القسطنطينية، فقد قدمت للجامعة عام 1655، وهنالك رسالة تحمل تاريخ 1632/5/2 موجّهة من وليم بيدول إلى أبراهام ويلوك يجدّد فيها وعده «بأن يهدي الجامعة نسخة من القرآن». وهناك أيضاً رسالتان أخريان، تاريخهما الثاني عشر من تموز والحادي والثلاثين من آب 1632 على التوالي، موجّهتان من جون كلارك صهر بيدول وأحد المستعربين المعروفين، واللتان تشيران إلى توريث بيدول لقاموسه العربي إلى جامعة كيمبردج.[12]

وهكذا نرى أن الحماس للروح التبشيرية في عصر النهضة الأوروبية كان إلى حدّ كبير استمراراً بروتستنتياً للمحاولات الكاثوليكية في العصور الوسطى. أما الدوافع التجارية فقد تعززت بسبب إنشاء الشركات (وبخاصة في إنجلترا) مثل شركة المشرق والشركة التركية. وكانت هذه الأنشطة الدينية والتجارية تتطلب اتقان لغة العرب ومعرفة عقيدتهم وتاريخهم وآدابهم وعلومهم. وكان من الطبيعي والمنطقي أن تتولى الجامعات قيادة العمل في هذا الجانب المعرفي والتعليمي والبحثي ◆

هوامش

1- Maxim Rodinson, *The Western Image and Western Studies of Islam: The Legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht and C.E. Bosworth (Oxford,1974), p.24.

2- "Dissertation on the Introduction of Learning into England," *The History of English Poetry from the Twelfth to The Close of the Sixteenth Century*, (London, 1728-1790), I,civ.

3- Austin L. Poole, *From Domesday Book to Magna Carta 1087-1216*, 2nd ed. (Oxford, 1964),p.244.

4- G. Sarton, *Introduction to The History of Science*, (Baltimore, 1942).2.p.176.

5- هذا هو التاريخ الموجود في الاستهلال (preface) الذي كتبه كيتون نفسه ووجهه إلى بطرس المبجل.

6- Karl H. Dannenfeldt, "The Renaissance Humanists and the Knowledge of Arabic," *Studies in the Renaissance*,2 (1955), p. 99ff.

7- *Dictionary of National Biography*, ed. L.Stephen et al., 20, 447.

8- Ibid., 2, p.1192

9- Ibid., 16,8

10- Arthur, Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (Macmillan, 1977), p. 68.

11- Byron P. Smith, *Islam in English Literature* (NewYork, 1977), p.68.

12- *A Catalogue of the Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge* (Cambridge Univ. Press,1979), I, p. 71.

الخطاب التاريخي العربي المعاصر
تاريخية النكسة:
الوعي والوعي المستعاد

مهند مبيضين

ما إن انتهت حرب حزيران 1967 حتى انفلت عقال التاريخ، تاريخ أراد كاتبوه بعد النكسة مباشرة أن يستبينوا مواطن الخلل، ويحددوا أسباب الكارثة التي لم يكن أحد مؤهلاً لاستقبالها في زمن طغت فيه الأيدولوجيا، وكان الناس فيه تحت تأثير سلطان السلطة وظلها. وبالرغم من التحذيرات الكبيرة التي أطلقت، ضد هيمنة الدكتاتور والاستبداد[1]، ظل المجتمع العربي متمسكاً بما أحبّ، حتى بعد أن انتكس، فإذا بالشارع الذي كان يريد مساءلة زعيمه ومحاسبته على «أم الكوارث» ينتهي به الأمر مطالباً الزعيم نفسه بالبقاء على العرش!.

جاءت النكسة بعد عقدين تقريباً من نكبة 1948، إذ ما لبث العرب أن خرجوا من ربقة الاستعمار ودخلوا معركة البناء، حتى كانوا على موعد مع صدمة جديدة. ولم يمض وقت طويل بعد النكبة حتى ماج الشارع العربي بالانقلابات والثورات في كل من مصر والعراق وسوريا واليمن. وما إن بدأت التيارات السياسية اليسارية الثورية تدخل مرحلة الرشد، حتى سقطت في أتون نكسة 1967، ولم يكن هناك مجال للمواربة، فقد فتحت النكسة الشهية لتوجيه النقد والقراءة والمساءلة لأسباب الفشل الكبير.

بدت كتابة تاريخ النكسة انفعالية، وهي في غالبها تمارس النقد للحال الذي أفضى إليها، وقليل من كتابة التاريخ ما جاء على أسبابها العميقة، وحللها وبين نتائجها على المستقبل العربي لما بعدها والحاضر اليوم. ومن هنا تبدو الحاجة إلى ضرورة دراسة خطاب التاريخ الذي أرّخ لها.

تبيّن قراءة تاريخ النوازل العربية الكبرى أن ثمة التباساً في تحويل النصر المحدود الأشبه بالهزيمة في نتائجه، خاصة بعيدة المدى، إلى نصر على الأرض، ليتم تسويقه إعلامياً بطريقة تشوه الوعي. فمن نصر غير مكتمل يراه البعض يرقى إلى مستوى الهزيمة في 1956، إلى مواجهة قيل عنها إنها كانت «نصراً إلهياً» في تموز 2006، وبفارق زمني هو نصف قرن بين النصرين، تتجلى طبيعة الوعي التاريخي العربي حيال الأحداث الكبرى.

إننا لا نستطيع أن نسمّي مجموعة الانتصارات العربية المعاصرة، إلا «خداعاً للذات». وعلى أنها تسمية قد لا تعجب الكثيرين، إلا أن الثابت أننا لا يمكن أن نفصل هزيمة 1956 الفاجعة عن نكسة 1967 المهولة، كما لا يمكن أيضاً فصل النكسة عن الإخفاق العربي في تجربة الوحدة بين مصر وسوريا وانهيارها في أيلول 1961، أو عن تمدد الأيدولوجيا الثورية اليسارية، لتأتي معاكسة للحساب فيما بعد، بين من يردّ الهزيمة إلى تخلف تقني أو عقاب رباني جراء الابتعاد عن الله، أو في غياب القوى التقدمية داخل بنية المجتمع العربي.

تاريخ بارد:

يأخذ عبد الله العروي على المؤرخ العربي «برودة نصه»، فالمؤرخون العرب في نظره «يصفون الهزائم الكبرى والكوارث الطبيعية من زلازل وهيجان البحار وهجوم الجراد بدقة، ويصل الأمر حدّ التلذذ، وغالباً ما كانوا يتبعون تلك الأخبار، بوصف أفراح الملوك والمواسم الدينية، وفي بعض الأحيان تتبع الأولى الثانية، ويضعون جملة تقفل حوادث السنين مفادها «وخرجت تلك السنة على خير.»[2]

يبدو أن في ذلك قصدية عالية لدعوة الناس لاستخراج العبرة، بيد أن الاعتبار الذي كان قديماً مطلباً في سياق الهداية، لم يعد مألوفاً اليوم، في عصر تكررت فيه النوازل الكبرى من هزائم وترد، قاد الحاضر العربي في كثير من الأحيان إلى استدعاء التاريخ العربي الغابر بما فيه من أمجاد وعصور زهو.

في التاريخ العربي المعاصر، يجد الإنسان العربي أمامه الفرصة الكافية لتدبر درس الاعتبار، فالحاضر مليء بالهزائم الممتدة من عام 1967-1948م، ثم 1982م، وصولاً إلى سقوط بغداد 2003م. وفيما كان على المؤرخين أن يستجيبوا للتحدي، غاب النقد العلمي عن حقل الدراسات التاريخية العربية على نحو غيّب المراجعة العلمية، وسرعان ما كانت المراجعات تنقلب إلى قراءات مشخصة، وهنا لا يمكن فصل خطاب التاريخ العربي عن مسألة غياب الحريات، الأمر الذي قاد إلى تجميد النخب وندرة مساءلة التاريخ التي كانت أكثر تحققاً في الفكر منها في التاريخ. وهنا، نجد كلاً من صادق جلال العظم في كتابة «النقد الذاتي»، ومحمد جابر الأنصاري في «مسألة الهزيمة»، وهما يبدوان أكثر جرأة في تحقيق ما عجز عنه المؤرخ العربي المعاصر.

يقول محمد جابر الأنصاري: «كان منعطف التراجع نكبة 1948م، التي أعادت هزيمة 1967م تأكيدها بدل نفيها، فتضاعفت حدة الحصار، في ظل جدلية الهزيمة والعقل.»[3] وهنا يبرز السؤال: كيف عبّر المؤرخون العرب عن وقائع عصرهم؟ ماذا كان أثر أدواتهم البحثية ومناهجهم العلمية على تقديم خطاب نقدي للعصر الجديد أو التاريخ الجديد الذي تنوعت مصادره وتأويلاته؟ ألم يكن حرياً بالمؤرخين العرب إقحام آليات جديدة لفهم التاريخ، مثل المعطيات المستمدة من الاقتصاد الديمغرافي وعلم الاجتماع، والتي يمكن من خلالها الاستفادة من مناهج التحليل الكمّي والرصد الاجتماعي لتحول مسار المجتمعات؟[4]

التاريخ كما هو، لا كما نريد:

تعامل المؤرخون العرب مع التاريخ بالتزام الحياد غالباً، وبحَرْفية شديدة، ولم يقبلوا الانفتاح على العلوم الاجتماعية ظناً منهم أن ذلك لا يدخل في مجال التاريخ، وقد وجد هؤلاء ضالتهم في نشر التاريخ الوثائقي. أما النوع الآخر من المتعاملين مع التاريخ فهم المفكرون، الذين كانوا أكثر قدرة وجرأة على المساءلة ومحاولة التعليل. وفي هذا السياق يمكن لنا أن نطلع على الاتجاهين، ونذكر منهم صالح العلمي وعبد العزيز الدوري، ونقولا

زيادة ومحمد عدنان البخيت ويونان لبيب رزق. وهناك في المقابل قسطنطين زريق وعزيز العظمة ومحمد أركون ومحمد جابر الأنصاري وسيار الجميل ووضاح شرارة وعبد الله العروي.

كتب هاشم صالح يقول: «ينبغي أن يحصل انهيار، وأن يتفجر في وجهنا الزلزال، فمن شأن الانهيار، وكما اعتقد نديم البيطار، أن يولد مزيداً من الأسئلة.»[5] هذا الانهيار الذي يريده هاشم صالح، وهو، بحسب تركي علي الربيعو ما سيدفع الأسئلة المحجوبة في أعماق الواقع والمكتوبة في تلافيفه إلى الواجهة.[6]

في مقدمة كتاب **نظام الزمان العربي**، يرى علي أومليل أن التاريخانية أحلت التاريخ العربي في مكب التاريخ، وأن الغرب سار في طريق التاريخ السيّار، أما الشرق فتاريخه تجمد، وكأنه سقط في بركة من الزمان الآسن.[7]

التاريخ: الحافز وصياغته

يعتبر قسطنطين زريق واحداً من المؤرخين العرب المعاصرين الذين يعدون من أوائل من تعاملوا مع النكبات المعاصرة في التاريخ العربي المعاصر، وكان له أن يضع عام 1948م كتابه الموسوم **معنى النكبة** ثم بعد أن شهد النكسة عاد ووضع كتاباً آخر بعنوان **معنى النكبة مجدداً**. ولعل زريق استطاع، في معايشته وإدراكه المبكر لأهمية التاريخ، أن يقدر مبكراً أهمية صياغة تاريخ النكبات.

وبالرغم من أن زريق لم يقدم لعلم التاريخ ما وجب عليه أن يقدمه إليه بصفته مؤرخاً، فإن انشغاله بالفكر القومي أولاً، ثم التفكير في القومية في السياق الحضاري حال دون ممارسته الصناعة التاريخية. والسؤال الآن: ما النظرة التي حملها قسطنطين زريق إلى التاريخ الآني؟ يرى جاك لوغوف أن التاريخ الآني يطرح جملة من المشاكل للمؤرخ بصورة عامة، وهو تاريخ يعيد النظر في أهمية دراسة الأحداث، تلك التي تؤثر بها وسائل الاتصال الحديثة، فتعيد صياغتها.[8]

تبدو راهنية زريق في اهتمامه المباشر بالقضية الفلسطينية بوصفها مسألة تاريخية، والتي بدأ التعامل معها مباشرة في كتابه **معنى النكبة** (1948م)، ثم في مقالاته التاريخية التي نشرها في محاضرات الندوة اللبنانية بعنوان: «القضية العربية (1953م)، ثم في «دروس من معاني الأزمة اللبنانية» (1958م)، ثم عاد ليواجه النكبة في مقاله «علم النكبة»، مجلة **المعرفة**، 50/49 آذار، مارس، 1966م، (ص 68-70)، ثم **كتب مختارات من معنى النكبة مجدداً**، (هركابي يهوشفاط، تيارات في السياسة والاجتماع العربي، بعد حزيران، دار النشر العربي، تل أبيب)، وكتب عن فلسطين وعلم النكبة في الموسوعة الفلسطينية، (1979م)، ثم صدر كتابه **معنى النكبة مجدداً** (1967م).

رأى زريق في القضية الفلسطينية حدثاً تاريخياً ضخماً يقع على مرأى منه، وهو من منطلق أنه قومي عربي رأى فيها الخطر المحدق الذي يهدد الوجود العربي ذاته، والذي ينذر باحتمال الفناء،[9] كما رأى فيها امتحاناً للحق والباطل على المستويين الفردي والجماعي.

منذ البداية كان الجهاد هو الحل الوحيد لتحرير فلسطين برأي زريق، وهذا ما طرحه في **معنى النكبة**. وهذا الجهاد برأيه يتجاوز البلاد العربية، من حيث الجغرافيا، إلى العالم أجمع. أما زمانه فهو مفتوح وممتد من الحاضر إلى آفاق المستقبل البعيدة؛ فالجهاد العربي من أجل فلسطين ليس مهماً للعرب وحسب، إنه جهاد «يتصل بالجهاد الإنساني في سبيل الحفاظ على القيم والحقوق والحريات»[10].

وللجهاد معنى آخر، وهو مبدأ التسامح الطائفي، وهو حين يفسر الدّعم الغربي للحركة الصهيونية، لا يجد له مفسراً غير تخلي الغرب عن تراثه في احترام حقوق الشعوب وحرياتها. ولم تكن النكبة عنده مجرد معركة يشهدها مؤرخ معاصر، فقد انطبعت بذهنه ووعيه، وراح يبحث لها عن حل، وكانت –ربما– انعطافة مهمة في وعيه وفي مساهماته التاريخية، فلم يجد لها حلاً غير الكفاح المسلّح لتحقيق الأولوية الكبرى، وهي منع قيام إسرائيل. لم ير زريق خطر إسرائيل وقيامها على فلسطين وحسب، بل إنه توقع ما حدث فيما بعد، إذ كانت نظرته تحيله إلى أن قيام إسرائيل سيوقد نار الحروب الطائفية في البلاد العربية.

في أعقاب النكسة عام 1967م، عاد زريق مجدداً إلى القضية الفلسطينية، وفي **معنى النكبة مجدداً**، تبدو المعالجة التاريخية وقد عزلت العنصر العلمي، وركزت على أسباب الوهن والضعف الذي يرى أنه ناتج عن اختلاط الرؤية وتبدل الأهداف وتصارع الحكام. لذلك عاد إلى عقدين قبل النكسة، فطالب بإحداث تعبئة جديدة ومشاركة، غير أنه ربط تحقيق ذلك بأحداث ديمقراطية عربية صحيحة تنشىء شعباً مسؤولاً، واعتقد بأن الحافز قد ضعف في الشارع العربي نتيجة اهتزاز فكرة الوطن.[11]

مسؤولية الزعامة:

في دراسة خطاب التاريخ العربي المعاصر تجاه النكسة، كانت ثمة مسؤولية ملقاة على عاتق الزعامات العربية. والزعامة في المسألة التاريخية لدى وضاح شرارة لا تتدخل إلا حين ينحسر التاريخ. وأما الذات التاريخية فهي تتكون مما تشتمل عليه لغة التاريخ والذاكرة. أما الصّلح، فهو من يجسد القطيعة، ومن ثم مباشرة المستور.

يرى شرارة أن عملية إعادة بناء المقال التاريخي العربي المعاصر يجب أن تذهب نحو موضوع الأيدلوجية التي لا بدّ وأن تخص بالنصيب الأوفر من التحليل؛ إذ إن سياقات تكوين أيدلوجية مسيطرة مخضعة في الانفصال والانقلاب مقامها السلطة القائمة.[12]

في شهر ديسمبر 1967م، صدر كتاب **أعمدة النكبة**، للمؤرخ والمحقق السوري صلاح الدين المنجد الذي رأى أن يوم 5 حزيران 1967م، هو من أعظم نكبات التاريخ العربي، وهو يحمّل الأيديولوجية العربية آنذاك سبب الهزيمة، فيقول: «وظهرت فكرة الاشتراكية في العالم العربي، فكان أول من هلل لها شبلي شميل وسلامة موسى من مصر، حتى جاء عفلق وحوّر دعوته القومية إليها، وبقيت الفكرة تقرأ في الكتب حتى فرضتها القوة العسكرية في القاهرة ودمشق».

أنتجت الأيدلوجية القومية والاشتراكية، بحسب المنجد، الخراب والدمار والفقر، وفقدان الحرية وتسلط الإرهاب، ويضيف إلى نتائجها «النكبة الأخيرة». وكان فرض الاشتراكية بالقوة والإرهاب، إلى جانب غربتها، إذ هي «لا تنبع من داخل الوطن العربي»، سبباً في الفشل الكبير. ويوجه المنجد نقده إلى قسطنطين زريق في رؤيته للحل الأمثل للخروج من أثر النكبة ثم النكسة، فيقول: «ولقد جعل بعض الأساتذة والأدباء الدين سبباً للنكبة، أو جعلوا الخروج من النكسة معلقاً بالابتعاد عن الدين، فكتب أحدهم في كتابه **معنى النكبة**، ثم أعاد ذلك في **معنى النكبة مجدداً** إنه: 'يجب التغلب على النكبة والنكسة بفصل الدين عن الدولة'». ويعارض المنجد هذا الرأي، ويحمل الاشتراكيين الثوريين أسباب الهزيمة بالدرجة الأولى ويرى أن الهزيمة كانت «قبل كل شيء للمبادئ الاشتراكية الملحدة». ويأخذ على ميخائيل نعيمة كذلك مقولته: «إن العرب إذا أرادوا أن يستردوا حقوقهم، فما عليهم إلا أن يعبدوا العلم والمال، ولعل العلم والمال لا يخذلانهم حيث خذلهم ربهم».

بعد ذلك، يوسع المنجد دائرة الذنب، فلا يحصرها بالتيارات التقدمية، ويرى أن «الذنب ذنب العرب جميعاً» لأنهم تركوا الدين وتعاليمه وأوامره. ويرى أن واقع المسلمين والعرب كان سبباً للهزيمة، فالجهل والتخلف واحتكار الدين ونقص الإيمان وضعف القيادة كانت في مجملها سبب المسؤولية. وبعد أن يوسع دائرة المسؤولية يعود ويضيقها في الاشتراكية. ويرى أن تأسيس حزب البعث العربي الاشتراكي أصلاً، وباتفاق كل من أكرم الحوراني وميشيل عفلق، جعل الناس يظنون أن القومية ثم الاشتراكية ستأتيان بالحل. لكن حقيقة الوضع أن الحركتين القومية والاشتراكية لم تتلقيا الدعم الكافي من نظام واضح، ولم يكونا تحقيقاً لرغبة الجماهير في بلاد الشام.

أما مصر، فيأخذ عليها اضطراب ثورتها (ثورة يوليو 1952م)، ومن ذلك خلط عبد الناصر بين القومية والدين، كما جاء في خطاب ألقاه في 23 ديسمبر في مدينة بور سعيد، يذكر أن: «انتصار القومية العربية يعني نهاية النفوذ الأجنبي وبداية الاستقلال. وقيام دولة

عظمى في هذا الجزء من العالم يعيد أيام صلاح الدين المجيدة...».

يتعجب المنجد من الاشتراكية، إذ إنها ذهبت بعد النكبة المؤلمة لتعلن أن العدو خسر ولم يربح، فكان ربح الأرض وتدمير العتاد والسلاح وإلحاق الخزي والعار بالعرب، وكل ذلك بلا قيمة لدى الاشتراكية العربية ما دامت هي باقية. ويرى الاشتراكيون أن النظام يمكن أن يفدى بالأرض وبالسلاح، وأن العقيدة الاشتراكية خير من بقاء الأرض والوطن، «هذا ما صرح به رؤساء الاشتراكية العربية آنذاك في مصر وسوريا. وفي ذلك الحين، خاطب سفير سوريا في باريس الطلبة السوريين، فقال: «خسرنا المعركة. إلا أن البعث لم يُقهر».[13]

النقد الذاتي للهزيمة:

في آب 1968م أصدر صادق جلال العظم كتابه **النقد الذاتي بعد الهزيمة** وقدّم فيه مساءلة مبكرة للمسؤولية العربية قبل الهزيمة وبعدها، وهو يأخذ على العرب إجهاد أنفسهم فيما بعد الحدود بغية «التخلص من مسؤولية الهزيمة التي لحقت بنا وإسقاطها على أمور خارجية لا دخل لنا فيها»، وينتقد العظم تبريرات صلاح الدين المنجد في كتابه **أعمدة النكبة**، والأسباب التي وصفها لتحليل أسباب الهزيمة بقوله: «اشتط البعض في هذا الاتجاه فجرّوا الإله والغيبيات ليفسروا بوساطتها الإخفاق العربي ويسوغوه كما جاء في كتاب **أعمدة النكبة** حيث يقول المؤلف: 'ولقد تخلى العرب عن إيمانهم بالله فتخلى عنهم'. ولم يقف إسناد الهزيمة لسبب رباني عند المنجد في أعمدة النكبة، فقد صرح مفتي الأردن في جريدة الدستور في 22 كانون الأول 1967م، قائلاً: 'ليس فيهم من القوة ولا من البأس (يقصد اليهود) ولكن الله أراد أن يسلط علينا هذه الفئة نتيجة بعدنا عن ديننا'. ورافق التعليل بعد ذلك، الحنين من جديد إلى الدولة العثمانية والترحم على أيامها، لأن الدعوة القومية لم تأت بالخير، ولأن العرب كسبوا بعد العثمانيين استعماراً جديداً».

يمضي العظم بمعاينة خطاب الهزيمة في المدونات العربية المعاصرة التي ألقت المسؤولية على الصهيونية العالمية، وراحت تخلط بين الصهيونية والمسيحية. ويعتقد العظم أن التعامل مع الحدث والمراجعة للأسباب التي أدت إلى الانكسار العربي، لم تكن على المستوى المطلوب، وأنها لا تسعف من أجل تحقيق انطلاقة جديدة تتغلب على الماضي، ولا يقبل بأن نخلق الأعذار لأنفسنا بغية «تسويغ إخفاقنا بالتشديد على الغدر والمفاجأة؛ لأن القادة العرب كانوا دوماً يعلنون أن جهودهم موجهة إلى الهدف الأكبر وهو معركة التحرير، ومن ثم لم يكن لائقاً أن نفاجأ بمعركة يفترض أننا كنا ننتظرها ونريدها».

في النقد الذاتي للهزيمة، يبدو أن الروابط العشائرية والقبلية وقت النكسة كانت أكبر من قوة ارتباط المواطن العربي بأرضه ووطنه. وهنا، فإن مستوى النضج الاجتماعي والوطني عند الإنسان العربي، لم يبلغ الحد الذي يجعله في مستوى الولاءات العشائرية والقبلية التقليدية. ونتج عن ذلك شرود الناس بأعراضهم نتيجة لفقدان روابط الوطنية والمؤسسات الاجتماعية من أحزاب ومنظمات كان يفترض أن تكون قد حلت محل الروابط التقليدية في الدول القومية.

بعد مراجعة الموقف العربي من تفسير السياسة الأميركية ومصالحها الحيوية تجاه القضية الفلسطينية، يرى العظم من خلال تحليل نزعة إزاحة المسؤولية عن النفس وإسقاطها على الغير، والتي تجلت بوضوح بعد هزيمة الخامس من حزيران، وهي ترتبط بعوامل أساسية تدخل في بنيان المجتمع العربي التقليدي. ولا تنفصل عن خصائص الشخصية الاجتماعية التي تربيها البيئة العربية المتوارثة.

مع أن الجيوش العربية في حرب 1967م لم تكن بحاجة إلى الأسلحة والمعدات الحربية، إلا أنها كانت بحاجة للعناصر المدربة تدريباً رفيعاً. ومن هذه الزاوية، يعمد العظم إلى نقد حركة اليسار العربي في زمن النكسة والقول بالوسطية الثورية، ودور المرأة العربية التي يرى أنها لم تترك أي بصمة في بناء معركة التحرر على خلاف المرأة الإسرائيلية.[14]

لا تخلو آراء العظم هنا من إطلاق التعميمات؛ فقد أثبتت الدراسات الجديدة أننا نجد دوراً لبعض العناصر

النسوية التي قدمت فعلاً وطنياً في المقاومة العربية الفلسطينية، منذ حقبة الثلاثينات، ومرورا بزمن النكبة وما بعدها، وهذا ما كشفت عنه دراسة توثيقية صدرت أخيراً حول أدوار المرأة الفلسطينية في المقاومة الوطنية.[15]

سقوط الفكر والسلاح:

مثلما كانت معاينة الأخطاء السياسية والعسكرية التي أدت إلى النكسة تلقي بالمسؤولية على الرئاسة المصرية وأركانها العسكرية، ذهبت المعاتبة عند أديب نصور إلى أسباب الإخفاق الكبير من باب الأخطاء الفكرية والعقائدية التي أدت إلى «الكارثة» برأي الملك حسين، و«الكارثة الكبرى» حسب إبراهيم الشريقي، وهي "أخطر أزمة واجهت الأمة العربية في تاريخها الحافل" برأي محمد حسنين هيكل، و"المأساة المروعة" أو "الرهيبة" في رسالة محسن الحكيم إلى المؤتمر الإسلامي الذي عقد في عمان في شهر أيلول 1967م.[19]

يحدد أديب نصور أسباب النكسة، بمقدماتها التي سبقتها وقادت إليها، ومنها تعطيل حرية القول والنشر والكتابة، وحلول دولة البوليس محل دولة القانون، وإلغاء الحريات. وصاحب ذلك انحراف للجيش عن دوره الطبيعي، حيث غدا آنذاك أداة حزبية، فنشأت هوة سحيقة بينه وبين الشعب. وفي معركة حزيران ظهر ضعف الجيش العقائدي وظهرت النتائج الخطيرة التي أفرزها انحرافه عن وظيفته الطبيعة.

أما القول بأن التكنولوجيا خانت العرب، فهذا غير صحيح برأيه، فقد امتلك العرب الأسلحة والمدربين من الجيش، بيد أنهم لم يكونوا في مواقعهم الطبيعية من قطاعات الجيش وأسراب الطيران وعلى جبهات القتال. فالتكنولوجيا لم تخن العرب وإنما العرب الثوريون هم الذين خانوا تكنولوجيا العلم والسلاح. والخطأ الأساسي لم يكن في التخلف العلمي المبالغ به، وإنما في نظام للأشياء لا يفيد من العلم الذي دفع ثمنه، ومن التكنولوجيا التي عاناها.[20]

يتساءل نصور عن نظرة العرب، مدنيين وعسكريين، إلى أسباب الكارثة الكبرى، وفيما إذا كانت نظرتهم مجردة ومخلصة لتجربة عقدين من الحروب مع إسرائيل، ويقول: «هل أزال الحكم العسكري وجود الفساد؟ وهل حققت الأنظمة العسكرية استقراراً حقيقياً؟ وهل جلبت الأنظمة العسكرية الازدهار الاقتصادي؟ وهل رفعت مستوى حياة الفرد؟ وأخيراً، هل قامت الجيوش العربية بواجبها العسكري الأول، وهو الدفاع عن الوطن، أو بالمهمة التي جاءت من أجلها، وهي استعادة الحق العربي في فلسطين؟ وهل دافعت عن الوطن؟ وهل كان الجيش جيشاً والجندي جندياً؟[21]

فلسطين معيار التقدم:

إذا كانت النكسة -في نظر الإسلاميين- دليلاً على التخلف والرجعية لدى الليبراليين العرب، أو كانت نتيجة للابتعاد عن الله وطريق الحق، وتقليداً أعمى للغرب، فإنها جاءت، من وجهة نظر المؤرخ علي محافظة، نتيجة لها أسبابها التي مهدت لها وأدت إليها، بعيداً عن روح الاتهامية أو ربطها بفكرة المؤامرة الكبرى للصهيونية العالمية أو العقاب الرباني أو القول بأن الصهيونية تمثل ذروة الاستعمار الاستيطاني الإمبريالي.[22]

لا يقبل محافظة بالأسباب التي تمت بها قراءة النكسة من جهة بعض المفكرين، سواء تلك التي قدمها التيار الليبرالي حين رأى أن السبب يكمن في غياب الحريات الفردية والعامة وتطبيق النظام الاشتراكي في دول الطوق، أو في مقولة الإسلاميين: إن الله عذبنا باليهود لأخطائنا وذنوبنا، أو بإدعاء التكنوقراط بأن السبب كان التخلف التقني والعلمي.

يربط محافظة النكسة بالمقدمات التي سبقتها ومهدت لها، مثل انهيار الوحدة المصرية السورية في أيلول 1961م، وفشل مفاوضات الوحدة الثلاثية بين مصر وسوريا والعراق عام 1963م، والخلافات التي لم تنقطع منذ قيام حلف بغداد سنة 1955م وحتى 1967/5/31، أي قبل اندلاع الحرب بأربعة أيام. ويقرأ نتائج الحدث

ومواقف الأطراف العربية، واختلافها في تحمل المسؤولية. ويبين دور القوى الغربية، مثل ألمانيا وفرنسا، وموقفها من الوحدة العربية. ويقول: «لا عجب أن يعلن الرئيس عبد الناصر مسؤوليته عن الهزيمة واستقالته من الحكم في اليوم الأخير من الحرب. أما نظام البعث في سوريا فلم يعترف بالهزيمة». ويستغرب مواقف الدول الثورية، إذ «إن الأنظمة الثورية ازدادت تشدداً وتطرفاً في أعقاب الحرب، فقد قاطعت سوريا مؤتمر الخرطوم الذي عقد في آب 1967م واتهمت الرؤساء العرب المشاركين فيه بالعمل على تصفية القضية الفلسطينية».

يفسر محافظة التطرف الذي تمظهر لدى الدول الثورية والقومية بأنه من مظاهر الدفاع عن النفس من تهمة التخاذل في الحرب، ومن أجل تغطية الهزيمة، وأن ذلك الموقف يعبر عن الرغبة في كسب الجماهير التي بدأت تنفر منها بعد أن حطمت آمالها وعمقت الخيبة في نفوسها.

أما من الناحية الفكرية، فقد أدت حرب 1967م، برأي محافظة، إلى التحام حركة القوميين العرب بالحركة الناصرية، وتبنيها المبادئ الماركسية الثورية، ولا سيما فكرة الصراع الطبقي بين الأنظمة الرجعية والطبقات المتحالفة معها وبين القوى الثورية الاشتراكية. ومن أهم نتائج النكسة عنده ظهور الصحوة الإسلامية وصعود التيارات الاجتماعية أو الأصولية. ويرى أن تلك الاستفاقة جاءت رداً على هزيمة الأنظمة القومية اليسارية وعلى أيدلوجيتها العلمانية. لهذا كانت مطالبة بعض التيارات الإسلامية بتكفير أنظمة الحكم العربية وجاهليتها.

كانت النتيجة التي ترتبت على استفاقة الإسلاميين، برأي محافظة، انقلاب أنظمة الحكم التقليدية على نفسها وازدياد استبدادها وتشددها في الحكم الفردي، والاعتماد بقوة على الجيش والأمن، واتخاذ موقف حازم من الإسلاميين، مما زاد في شعبيتهم. ثم كان التحول الأكثر تطرفاً في التوجه العربي المشترك، وهو تحرير فلسطين. فبعد النكسة، ظهر هناك توجه نحو إيجاد حل سلمي بعد أن ثبت فشل الحل العسكري بعد النكسة.

لم يكن التحول في المبادئ والأفكار أحادياً، إذ يرصد محافظة تحول اتجاهات مؤتمرات القمة العربية بعد حرب حزيران 1967م. ذلك أن تلك القمم، وبالرغم من «لاءات» الخرطوم الثلاثة (لا صلح، لا اعتراف، لا تفاوض مع إسرائيل)، نحت بالمطالب العربية إلى ضرورة إزالة آثار العدوان وانسحاب إسرائيل من الأراضي المحتلة واستعادة حقوق الشعب الفلسطيني.[24]

الوعي المستعاد:

بعد ثلاثة أعوام من النكسة، أصدر عبد الله العروي كتابه **الأيدولوجية العربية المعاصرة**، وفيه حاول الكشف عن أسباب الوعي المتأخر والوصول إلى نقطة الارتكاز في حالة عدم التصنيع وعدم إحداث ثورة حقيقية. وكان الكتاب قد أعد قبل النكسة بعامين، لكن العروي في مقدمته العربية التي جاءت بعد النكسة، يدعو المثقفين والمفكرين العرب إلى وعي نقدي، وإلى الشك في عاطفة العرب، وإلى ضرورة العودة إلى واجبهم التعليمي والتنظيمي لإقناع الجماهير بأن القوة الحقيقية تكمن في التنظيم الاجتماعي، لا في الآلات الحربية وحدها، ولا في النداءات الحماسية.[25] ويكمن مطلب الأيديولوجية العربية المعاصرة، في ضرورة الالتفات إلى صناعة وعي ومجتمع متمدن ودولة مواطنة، والتخلص من عبء الماضي، والخروج من عصر التخلف. ويأتي الكتاب في ذلك مشابهاً للكثير من الأعمال التي حاولت أن تعالج الواقع العربي بعد النكسة بالدعوة إلى ضرورة الاهتمام بالفرد وبناء المؤسسات.

يكشف العروي في كتابه عن حالة عربية مليئة بأخبار الماضي والتشدق برسالة العرب الخالدة. ولذلك كان هدفه في هذا الكتاب الذي بدأه عام 1960م، محاولة بناء خطاب عقلاني واقعي يواجه فيه أسباب التخلف، مع التذكير بشكل مباشر بأن الاستمرار في ذلك النفق ستكون نتائجه وخيمة، ويقول: «كنت قد مللت التشدق بخصائليات العرب وسئمت الكلام عن الاشتراكية العربية والفلسفة العربية والإنسان العربي ورسالة العرب الخالدة، سيما لو أننا كل يوم ننتزع فكرة جديدة أو نظاماً

جديداً، مع أن الأمر لا يتعدى ضم كلمة عربي أو عرب إلى ما هو معروف ومبتذل عند جميع سكان الدنيا». ثم يذهب العروي لينتقد مثقفي عصر النكسة وما كانوا عليه من سلبية شديدة وضيق في الآفاق، ويأخذ عليهم ضيق أفقهم الذي جاء بالهزيمة. ومن هنا، يبدو أنه استشعر نذر النكسة قبل وقوعها، إذ كيف لمجتمع تخلف تقنياً أن يتبصر؟ وكيف لدول يغرق مثقفوها بالإقليمية أن تتطور؟ وكيف لعرب غارقين في أحلام الماضي أن ينتصروا؟

قبل النكسة بعامين في عام 1965م، كان العروي يقول:

إن العرب يتساءلون منذ زمن طويل: من نحن ومن الغير؟ وحسب أي منطق نحلل الماضي والحاضر ونخطط للمستقبل، ولو حررت الكتاب بعد سنة 1967م لغيرت الصيغ مع الإبقاء على المضمون، ولأصبحت الأسئلة: ما هو تجديد الاستعمار؟ وما هي الثورة؟ وما هو واقع أو سر المجتمع المتخلف؟ هل هو آلة ناقصة أم ماضٍ نافذ أم مستقبل غير مستحقر؟ ولماذا التملق والادعاء؟ هل الرؤساء كلهم خونة، أم هناك واقع غير ثابت.

يرى العروي أن هناك ثلاث صيغ في المشهد الفكري العربي أسست للنكسة. وقد جاءت هذه الصيغ في ثلاثة خطابات؛ أولها خطاب الشيخ الذي تقدّم بعمامته، وهو يردد أننا غُلبنا بسبب فجورنا وعدولنا عن الأخلاق السامية، وثانيها جسدها الزعيم الشديد، الذي صاح بأننا غُلبنا لأن زعماءنا تفردوا بالحكم، وثالثها في خطاب داعية التقنية الذي طالب بآلات جديدة ومصانع متطورة. وكان لكل واحد خطاب يبرزه حسب ميوله ومصالحه، فالشيخ وجد مبرره في تعصب العدو الديني المجهول، والزعيم السياسي رأى مبرره في وجود برلمان لدى العدو، أما داعية التقنية، فوجد مبرره في كثرة المدارس التقنية لدى العدو.

كان من شأن هذه النماذج الثلاثة أن أغرقت الشارع العربي قبل النكسة في وحل انتظار الأمجاد، وجعلت إيمان الناس محكوماً بالنصر الآتي، ولكن دون استعداد، وجعلت القيادات تراهن بسذاجة على دعم الغرب. تلك النماذج تمثل، برأي عبد الله العروي، ثلاث لحظات من الوعي العربي الذي حاول منذ نهاية القرن التاسع عشر أن يفهم ذاته، تلك هي نماذج ما قبل النكسة التي حكمت وعينا ووجهت مصائرنا، وانتهت بنا إلى هزيمة كارثية.

بعد النكسة عاد العروي ليسأل: هل الجيش القومي بوصفه قوة ضاربة كان قادراً على عقلنة المجتمع بكيفية شاملة؟ وهل الحزب السياسي المسيطر كان قادراً على انجاز العقلنة أم أن للفئة البيروقراطية دوراً في تلك العقلنة؟ العقلنة المنشودة مطلب لفكرة ليبرالية أو ديمقراطية تحطمت على صخرة مشكلة فلسطين سواء بعد 1948م أو بعد 1956م، وأخيراً 1967م. فالعمليات العنيفة من الانقلابات العسكرية بعد 1948م، وسقوط الملكية في العراق والوحدة بين مصر وسوريا والهجوم الثلاثي على مصر 1956م، وسقوط الملكية في ليبيا بعد 1967م، كانت كلها بمثابة ردة فعل عنيفة على إخفاقات الحكومات القائمة. وهنا يعتقد العروي بأن المشكلة الفلسطينية دعمت التيار التقليدي أيديولوجياً ثم سياسياً، فالإصلاحات السياسية والاقتصادية لم توضع في إطار مناقض للفكر التقليدي، بل تساكنت معه، وفي بعض الأحيان نفذت وبرزت باسمه فحافظت عليه.

وأخيراً، ما هي النتيجة التي وصلنا إليها بعد النكسة؟ يقرر العروي أن قيام الكيان الإسرائيلي هزم الحركات والتيارات اليسارية والليبرالية كلها، فضعفت بإضعافها كل فكرة ليبرالية ديمقراطية، وكل دعوة إلى الفكر الواقعي التاريخي.[26]

الخلاصة:

جرت الكثير من المراجعات للنكبة الأولى والنكسة، وجرى تبرير النكبة على أنها صدمة مباشرة لما بعد الاستقلال، أو في وقت لم تكن فيه ربقة الاستعمار قد

رحلت بعد. أما النكسة فقد تمت مساءلتها، ويبدو أن ثمة اتفاقاً على أنها جاءت بانكسار الروح، وجعلت المواطن العربي حائراً بين قائد أحبه وهزيمة أنكرها.[27]

وإذا كانت إشكاليات الوعي التاريخي العربي في عصر النهضة قد انطلقت من مقولة علمية ترى أن الرؤية العلمية المعاصرة للتاريخ العربي لا تعني استحضار ماضي العرب الذهبي لتوظيفه في الزمن الراهن، أي في زمان غير زمانه، بل تعني حاجة عرب اليوم إلى الاستفادة من دروس التاريخ العربي، فإن أبرز ما ميّز خطاب التاريخ – التاريخ الذي يقدم الحقائق كما هي وليس ما قدمه أهل الفكر والخاص بزمن النكسة- كان ابتعاده عن العظات والعِبَر، واقترابه من واقعية الحدث وتحليل أسبابه وربطه بها. ويمكن للقارئ في مدوّنات تاريخ النكسة أن يفصل بدقة بين تأريخ واعٍ مارسه مؤرخون منضبطون تقيّدوا بالمنهجية العلمية فبحثوا أسباب الخلل، ومن ذلك نموذج علي محافظة ونقولا زيادة. وهناك تاريخ «منفلت» متفلسف -بحسب تعبير نقولا زيادة- قدّم النكسة في سياق التأثّر بالأيديولوجيا والموقف الفكري الذي حكم المؤرخ، أو الفكر الذي أراد ممارسة النقد تجاه التاريخ، ومن ذلك تجربة صلاح الدين المنجد وصادق العظم وأديب نصور.

تبدو أهم آثار النكسة في التاريخ المعاصر بارزة في ظاهرتين، الأولى: الاندفاع والاستفاقة الإسلامية، وقد كُتب عن هذه الكثير، في حين تمثّلت الثانية في الفكر الجديد، وهو فكر الهزيمة، إذ انتعشت بعد النكسة الدعوات الثقافية في البلاد العربية إلى إحياء عصور منقرضة من التاريخ الفرعوني أو الفينيقي أو البابلي، وامتدت هذه الدعوات إلى اللغة في محاولة لإحياء اللهجات المنقرضة.

لعلّ هذا كله يظل مثار غرابة، فبينما وحّدت الهزائم الشعوب التي انتفضت وعملت على تقوية بنيانها، مثل اليابان وألمانيا، فإنها قادت عربياً، بعد عشر سنوات من الهزيمة، إلى أن تمنح أكبر دولة عربية العدو الصهيوني شرعية الوجود في كامب ديفيد. والأكثر غرابة أنه في موازاة مسيرة السقوط الكبير من 5 حزيران 1967م إلى 5 حزيران 1982م، تبرز أمامنا إشكاليات الوعي بالهزيمة وتقديرها. فبعد ستة أسابيع من الانسحاب الإسرائيلي من سيناء، تجسيداً لمعنى السلام المصري–الإسرائيلي–الأمريكي، كان الاجتياح الصهيوني للبنان والمقاومة الفلسطينية يصوغان الوجه الآخر لهذا السلام.

رأى المؤرخون وأهل الفكر أن هزيمة 1967م أتت بموجة استفاقة إسلامية، وأن هناك موجة أخرى تبعتها بعد حرب لبنان الطائفية عام 1975م، وأنها انفتقت عام 1979م بعد الثورة الإسلامية في إيران. ويبدو أن تلك الرؤية لم تربط النتيجة بالأسباب السوسيولوجية والثقافية في سؤال ما بعد 1967م و1975م و1982م، وصولاً إلى 2003م، وانتهاء بحرب تموز 2006م. ولم تفلح هذه الرؤية كثيراً في تفسير قدرة المثقف العربي والإنسان المعاصر بعد كل هزيمة مدوية وحرب أهلية ضروس على تحويل الهزيمة إلى انتصار كبير أو تخريج الهزيمة إلى انتصار موهوم. وبذا تفتح تاريخية النكسة الباب أمام بحث جديد يعاين انعكاسات اجتياح بيروت 1982 في خطاب التاريخ العربي المعاصر ◆

الهوامش

1- كان عبدالله القصيمي بدأ التحذير من سلطة الدكتاتور الذي أخرجه من مصر بعد أن لجأ إليها هرباً من مشايخ السعودية الذين أهدروا دمه، وكان يرى أن من غريب الأمر أن تتفق أشد المؤسسات الدينية محافظة مع أشد المؤسسات السياسية ثورية. انظر: محمد جابر الأنصاري، **مساءلة الهزيمة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، ط1، 2001م، ص25.

2- عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، دار التنوير، ط2، 1985م، بيروت، ص 86.

3- الأنصاري، **مساءلة**، ص 9.

4 – عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مجلدين، بيروت، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م، ج1، المذاهب، ج2، **المفاهيم والأصول**.

5 – هاشم صالح، **نحو تحرير الروح العربية الإسلامية من عقالها**، مجلة **نزوى**، العدد الثامن، جمادى الأولى، 1417هـ/ أكتوبر 1996م.

6 – تركي علي الربيعو، مساءلة الهزيمة، نحو ثقافة، مراجعة، تسهم في وقف التراجع، مجلة **التسامح**، سلطنة عمان، العدد 14، ربيع 1427هـ/ 2006م، ص 168.

7 – علي أومليل (مقدم)، في رضوان سليم، **نظام الزمان العربي: دراسة في التاريخيات العربية الإسلامية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006م، ص 12.

8 – برهان الدجاني، **حول آراء قسطنطين زريق في القضية الفلسطينية في: دراسات فلسطينية**، مجموعة أبحاث وضعت تكريماً للدكتور قسطنطين زريق تحرير هشام نشابه، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط1، 1988، ص 9.

9 – زريق، **معنى النكبة** 1948م، دار العلم للملايين، ص 20-19. 42-39. 81. 83-82.

10- المصدر نفسه.

11- وضاح شرارة، **المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، بيروت، 1977م ص 243.ص 253

12 – صلاح الدين المنجد، **أعمدة النكبة، بحث علمي في أسباب هزيمة حزيران**، ط2، شباط، 1968م، دار الكتاب الجديد، بيروت، ص 5. 19. 20. 22. 23. 29. 36. 53. 54. 54. 57. 97.

13– صادق جلال العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة**، دار الطيعة، بيروت، 1968م. ص 17. ص 18. ص ص 22. 19. 25. 29. 36. ص 75-70، ص 75. ص 105. ص 138.

14 – انظر: فيحاء عبد الهادي، **أدوار المرأة الفلسطينية في الاربعينيات**، مركز المرأة الفلسطينية للابحاث والتوثيق، 2006 الضفة الغربية فلسطين ، البيرة، جزآن، يوثق العمل السياسي المنظم والمرأة الفلسطينية في زمن النكبة.

15 - أديب نصور، **النكسة والخطأ: الأخطاء الفكرية والعقائدية التي أدت إلى الكارثة**، دار الكتاب العربي، بيروت، ص 9.

16- يخالف هذا الرأي ما جاء في مذكرات سعد جمعة رئيس وزراء الأردن في حرب 1967م الذي أثبت في مذكراته ما يلي: عندما ذهبنا إلى القاهرة في معية الملك حسين في 1967/5/30م لتوقيع اتفاقية الدفاع المشترك أخذ الرئيس المصري يناقش العسكريين المصريين والأردنيين في قدرة العدو وقوة استعداداته، وقد خيل لي حينذاك مما قاله المشير عامر: «إن القوات المصرية تشد أزرها القوات الأردنية ستحقق أهدافها العسكرية لو وقع الصدام داخل إسرائيل في مدى أيام. ون المعركة لن تكون أكثر من نزهة سهلة لتلك القوات الجبارة الضاربة..» وبخصوص الاستعدادات الإسرائيلية يقول جمعة: «وهنا لا بد من الإشارة إلى أن إسرائيل كانت توجه عناية فائقة لسلاحها الجوي، بعد أن درست وخططت واستعدت للمعركة القادمة، وقد حقق الطيارون الإسرائيليون تقدماً ممتازاً في الدربة والمهارات. ويبدو أن كل ما أوصله الملك حسين إلى الرئيس المصري بقوله: «إن المعلومات تسربت للأردن بأن إسرائيل ستفاجئ المطارات المصرية بغارة يوم 5 أو 6 حزيران 1967م، معركة أن يسمعوا ويعوا مقتل الأمة ...». سعد جمعة، المؤامرة ومعركة المصير، دار الكتاب العربي، ط3، 1969م، بيروت، ص 177-175.

17- نصور، المصدر السابق، ص –ص: 19، 122، 132، 166.

18- علي محافظة، **فلسطين في الفكر العربي المعاصر**، بحث في كتابه، **أبحاث في تاريخ العرب المعاصر**، ط1، 2000م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص224.

19- أنظر معالجة محافظة لموقف ألمانيا من الوحدة العربية وأثر حرب حزيران على الموقف الألماني، في كتاب، **ألمانيا والوحدة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002، ص 169-148.

21- محافظة، حرب حزيران، مصدر سابق، ص 4-3، ص 5. ص 6. ص 7. ص 8.

22 – العروي، المصدر السابق، ص 14، 15، 33-32، 35، 37، 39.

23- العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 217. 221. 222.

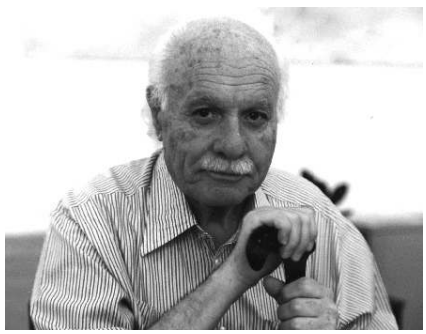
24 – الإشارة هنا إلى محمد جابر الأنصاري في **مساءلة الهزيمة**، ص 29. وقد تبدت النكسة في كثير من الأعمال الأدبية، مثل **سداسية الأيام الستة** لإميل حبيبي، و**في اعترافات نجيب محفوظ لرجاء النقاش**.

حوارات

حوار: محمد شاهين

المسجد الكبير -قرطبة

من أرشيف دورة ابن زيدون التي عقدتها مؤسسة البابطين للإبداع الشعري



حوار أخير قبيل رحيل

إحسان عباس

أجرى الحوار: محمد شاهين

بينما كنت في طريقي لأعود إحسان عباس في بيته بعد أن تعافى قليلا من وقعة ألمت به أفقدته حرية الحركة للمرة الأولى في حياته، أشار علي إبراهيم شبّوح صديق إحسان الحميم، أن أتحدث معه في شؤون ثقافية وأدبية، علّ الحديث في أمور يحبها يخفف عليه وقع الصدمة التي ألمت به نتيجة وقعة الشيخوخة، ورغم الحظوة التي كانت لي عنده، إلا أن الحديث مع إحسان عباس في شأن الأدب والثقافة وصنوف المعرفة المتعددة التي يلم بها الشيخ ليس بالأمر اليسير كما هو معروف، خصوصاً وأنني لست من المختصين في حقل اختصاصاته، ولو أن الحديث مع إحسان عباس لا يحتاج إلى توافر الاشتراك في الاختصاص لدى من يحاوره بسبب من البشاشة المعهودة والابتسامة الصافية اللتين يستقبل بهما أضيافه، ما يبدد حواجز الحرج ويشرّع أبواب التواصل مع عالم أثرى المكتبة العربية بغزير علمه.

كنت سأتوجه في اليوم التالي إلى دمشق لحضور اجتماع مجلس أمناء جائزة عبد العزيز البابطين للإبداع الشعري لإقرار دورة ابن زيدون في قرطبة، ووجدت في المناسبة مسوّغاً لمقابلة إحسان عباس. ولكن الذي شجعني أكثر كان البِشْر الذي اكتست به ملامح وجهه رغم كل ما كان يعانيه من ألم. وهكذا حملت معي آلة تسجيل صغيرة، وفزت بالمقابلة التي سأوردها فيما يلي، والتي شاءت الأقدار بكل أسف أن تكون المقابلة الأخيرة التي تجرى معه قبل رحيله، بل لعلها كانت آخر حديث باح به قبل أن يركن إلى الصمت الأخير.

يومذاك، أبلغته في البداية تحيات الشاعر عبد العزيز البابطين رئيس مؤسسة جائزة عبد العزيز بن سعود البابطين للإبداع الشعري، كما أبلغته رغبة الرئيس في دعوته إلى مؤتمر قرطبة. وكان الشاعر قد قام بزيارة إحسان عباس قبل وقوعه بمدة وجيزة في منزله، وأصبحت زيارة عبد العزيز البابطين لإحسان قصة معروفة عند محبّي الاثنين ومريديهما؛ وخلاصتها أن الشاعر قد اتخذ قراره بالعدول عن التقاعد من إدارة أعماله الكثيرة عندما وجد إحسان عباس منكباً على الدّرس فور دخوله منزله، وقد أثر فيه انهماك إحسان عباس في العمل وهو يراه يجلس إلى طاولة الدرس، منخرطاً في الكتابة والقراءة رغم ضآلة جسده الذي كان يذوي تحت وطأة الألم، بل الآلام المتعددة.

أدرك إحسان عباس بفطنته المعهودة أنني أحمل في جعبتي رغبة في محاورته فقال على الفور:

– أشكرك على أنك تتيح لي الفرصة لأتحدث إلى المشاركين في ندوة ابن زيدون المزمع عقدها في قرطبة برعاية الشاعر عبد العزيز البابطين، الذي شمل الشعر بعناية جادة مخلصة. وإذا لم أستطع أن أحضر هذا المؤتمر بسبب حالتي الصحية، فأنا مع المؤتمر بمشاعري ووجداني. وبعد صمت قصير استرسل قائلاً: الإسبانيون ينظرون إلى الحضارة الإسلامية نظرتهم إلى جزء من تاريخهم المضيء. ولذلك فهم يقدّرون الذين نبغوا في هذه الحضارة ويعملون لهم أعياداً وتماثيل مثل، ابن حزم وغيره من النوابغ والعبقريات. قد يكون السبيل إلى هذا هو أن الأمر يشجع السياحة في إسبانيا، ولكن يجب أن نحسن الظن ونقول إنه فعلاً يشجّع السياحة من ناحية، ويشجع على إحياء التراث العربي الإسلامي من ناحية أخرى.

❖ هل لأستاذنا أن يحدثنا عن أبن زيدون؟

– إن أبن زيدون هو الشاعر الأشهر عند المشارقة. وهو شاعر جدير بالتكريم حقيقة، لكن ديوانه لم يُصنع صنعة علميّة صحيحة. وأعتقد أن هناك مجالاً لإحياء ديوانه صحيحاً مضبوطاً ورسائله أيضاً في هذه المناسبة. وأقترح أن يقام مشهد له ليخلُد ذكره فيه. هذه هي الأفكار التي وردت في ذهني.

❖ ذكرت أن ديوانه لم يُصنع صنعه علمية صحيحة؟

– نعم وقد طُبع طبعة سخيفة تافهة لا قيمة لها. فهو شاعر فحل من الشعراء الكبار، ويستحق ديوانه عناية. ويكفيه فخراً أن شوقي، شاعر العصر الحديث، قد عكف على قراءة ديوانه ومعارضة كثير من قصائده. هذا شيء مهم.

❖ ما قيمة المعارضة في نظرك؟

– المعارضة في المقام الأول تذكير بقصيدة معيّنة، بهجاء معيّن، وتستحق أن تُغنّى أو أن تقرأ، لكنها فنياً غير محترمة كثيراً عند النقاد لأنها تأتي لتقلّد شيئاً موجوداً طبق الأصل.

❖ وهل نجحت المعارضة في رأيكم؟

– المعارضة ناجحة عند شعراء بأعينهم. البُردةُ مثلاً لا نستطيع أن نقول أن معارضتها سيئة، بل من أرفع الشعر. معارضة شوقي أيضاً في قمّة الشعر. شوقي شاعر معارضات من طراز رفيع لا نستطيع أن نقول عن قصائده بأنها رديئة لأنها معارضة. وهكذا تحمل المعارضة سمتين متلاصقتين: جودة الشعر ورخص التقليد.

❖ نعود إلى ابن زيدون. كيف تصف الفترة التي نشأ فيها ابن زيدون؟

– نشأ ابن زيدون في أعقاب دولة بني أمية. وكانت علاقته بولّادة سبباً في اتجاهه صوب شهرة أخرى، ليس في ميدان الشعر العادي، ولكن في ميدان القريض. ورسائله الجدية والهزلية تدل على أنه «ذو الوزارتين»، لأن الوزارة في الأندلس هي الشعر والنثر، وهو يحسن الاثنين معاً ويتقنهما.

❖ في اعتقادك أن دورة ابن زيدون القادمة التي ستعقدها مؤسسة البابطين في قرطبة في أكتوبر عام 2004 مناسبة تليق بمقام هذا الشاعر؟

– نعم، وخصوصاً أن الذين تناولوه ما كانوا في ذلك المستوى اللائق بابن زيدون. وقد كُتب عن ابن زيدون الكثير، ولكن أكثره شيء أشهد أن لا قيمة له.

❖ ما هو سبب تقدير المشارقة له؟

– شعره بحتريّ السمة، والبحتري هو موسيقار العرب. ابن زيدون موسيقار آخر؛ والحقيقة أنني أستعمل

كلمة موسيقار دلالة على إتقان الشعر الغنائي (تكرار): دلالة على إتقان الشعر الغنائي. وهي سمة نادرة. إذا كنا نريد مقارنة تنوع ابن زيدون مع البحتري في صف واحد لأنه مثله موسيقيّ يعتمد جمال الموسيقى:

ودَّع الصبرَ محبٌّ ودَّعـك
ذائعٌ من سرّهِ ما استودَعكْ
يقرَعُ السنّ على أن لَمْ يكُنْ
زادَ في تلك الخطى إذْ شيَّعكْ
يا أخا البَدْرِ سناءً وسنـا
حفِظَ اللـهُ زمانـاً أطلعَـكْ
إن يطُلْ بَعدَكَ ليلي فَلَكَمْ
بتُّ أشكو قِصَرَ الليـلِ مَعَـكْ

❖ أغبطك على هذه الذاكرة؟

– لا بأس بها. خانتني الذاكرة في أشياء كثيرة. كنت أحفظ ديوان ابن زيدون كاملاً.

❖ إذن، الموسيقى في الشعر أهم ما في الأمر.

– نعم، الموسيقى في الشعر إحساس خاص بجمال النغم، هذا الإحساس الخاص ليس يتقنه كل الشعراء. يحتاج إلى شاعر يرقص مع الكلمات.

❖ هل تعلم أن هذه العبارة بالذات «يرقص مع الكلمات» استخدمها «هيوكنر»، وهو من كبار النقاد الغربيين المحدَثين الذي كان له الدور الريادي في إبراز أهمية إليوت وباوند. وقد ذكر هذه العبارة في معرض تقييمه لشاعر الحداثة الأول باوند في سياق دراسته النقدية الريادية للشاعر. ولا أعتقد أنك سمعتها من قبل.

– نعم، لم أسمعها ولم أستعملها قبل هذه المرة.

❖ ما تأثير البيئة على ابن زيدون؟

– أثّرت البيئة عليه بشكل كبير. لا أقدر أن أقول أنه ظلم نفسه، لكني أقدر أن أقول أنه كان ابن عصره وتميّز على عصره تميزاً نغمياً. وأظن السؤال الذي يُسأل هنا: لماذا لم ينظم موشحات؟ لم أستطع أن أجد سبباً. نظم مصنّفات وقصائد ذات أربعة مقاطع أو أكثر، لكن هذا لا يقترب من الموشح. لماذا لم ينظم ابن زيدون موشحات؟ أين السمة الأندلسية الفارقة التي تجعل منه شاعراً كبيراً؟ لو نظم موشحات لكان شاعر الأندلس الأكبر.

❖ لماذا في رأيك لم ينظم ابن زيدون موشحات؟

– الموشح لا يُعرف أنه غنائي إلا إذا غُنّي، وابن زيدون ينظم شعراً غنائياً قبل أن يُغَنّى. هذه الفكرة تخطر على بالي الآن لأول مرة. لو نظم موشحات فإنها ستبدو وكأنها شعر مكسَّر في كثير من الأحيان، ولا يَجْبُر هذا الكسر إلا أنه تكسيرٌ في جهة وتجبير في جهة أخرى. وابن زيدون رأساً نظم شعراً صالحاً لا يحتاج إلى تعديل. هذه الفكرة تخطر على بالي الآن.

❖ فكرة جميلة، وتذكرنا بشعر التروبادورز الذين شاع صيتهم بسبب شعرهم الغنائي؛ إذ كان الشاعر منهم يصطحب معه شخصاً يغني شعره ويدعى jongleur.

– بالضّبط.

❖ الحديث عن ابن زيدون يقودنا عادة إلى الحديث عن العلاقة الفريدة بينه وبين ولّادة.

– اقتران ابن زيدون بولّادة جلب له شهرة لأن قصص الحب عندنا: هي قصص البدو. قصص ابن زيدون هي قصص الحضر، قصص الحبّ الحَضَرية، وهي قصص واقعية في حاضرة الأندلس، أهم حواضر العالم الإسلامي، وأعطته شهرة وأعطاها شهرة، شهرة متبادلة.

❖ تعتقد أن رسائله أيضاً بحاجة إلى إعادة طباعة وترتيب وتنسيق؟

– هل تعلم أن من الأشياء المؤثرة في نفسي أن ابن زيدون لم يُتَح له المحقق الماهر الذي يُخرج شعره ونثره مقروءين بشكل جميل؟

❖ وهل فكرت في يوم من الأيام أن تقوم بذلك؟

– ما فكّرتُ لكثرة الذين دخلوا على الموضوع وهم لا يحسنونه. وأنا لا أنافس الآخرين، بل أبتعد عن التنافس مع الآخرين.

❖ كيف تعلل هجاء ابن زيدون ولّادة بعد أن تركته وتعلقت بابن عباس؟

– المحب غيور ولا يطيق منافساً له. ولّادة امرأة مُترفة عاشت في قصر الخلافة وتريد أن يضْمنَ لها ابن زيدون التّرف على مدى الزمن، وأظن أن ابن زيدون

ساءت حالته في النهاية. لم يكن يقدر أن يوفر لها الأشياء التي تريدها فوجدت في خصمه مجالها الخاص – مجال الترف.

❖ هذا غير منصف لابن زيدون.

– غير مُنصف للاثنين، لا تنس السن أيضاً الذي غير ميل كل واحد منهما للآخر، فقد عاشت ولادة مدة طويلة، وصار البديل عندها أهم من الأصيل.

❖ إذا كان ابن زيدون بكل هذه الأهمية، لماذا لم يهتم به الأسبان اهتماماً خاصاً؟

– انصب اهتمام الأسبان على المفكرين العالمين الكبار مثل ابن حزم وابن طفيل، ويبدو أن الأسبان اكتفوا بوجود أثر الشعر العربي في الشعر الأسباني الذي تأثر كثيراً بالشعر العربي، وربما ظن الأسبان أنهم لن يأتوا بشيء جديد لو اهتموا بالشعر العربي، علينا ألا ننسى أن الشعر العربي في الأندلس أثّر على الشعر الغنائي عند التروبادورز. أعود وأقول إن الاهتمام بالمفكرين ربما كان على حساب الاهتمام بالشعر. كان للمفكرين تأثير شديد. لا يوجد مثلاً أشهر من ابن رشد الذي ترجم أرسطو كاملاً تقريباً وقدمه للقارئ الغربي. وابن طفيل (شغلته مش قليلة)، والصِّلة بينه وبين حي بن يقظان مهمّة. ابن حزم أيضاً من المفكرين البارزين، أول من وضع حد المنطق. هؤلاء جميعاً مفكرون أصلاً أشهر من الشعراء.

❖ بشكل عام، هل أنصف الأسبان الشعر العربي والفكر العربي؟

– في نظري، نعم أنصفوهما، بل إنهم بالغوا في الإنصاف أحياناً، وقد أحيا المستشرق بتروف تراث ابن حزم وترجمه إلى الأسبانية، وترجم نظرياته في أصول الفلسفة. لا شك بأنهم خدموا الفكر الإسلامي في أسبانيا أكثر مما خدمة العرب في العهد الحديث. وأنا أقول العصر الحديث لأنهم حديثاً فقط انتبهوا إلى هؤلاء وكتبوا عنهم دراسات في غاية الجودة. المفكرون المغاربة بنوا شهرتهم على الفلاسفة في الأندلس والمغرب، كانت تلك صحوة صدمتني، طه الحاجبي كتب كتاباً عن ابن حزم لا مثيل له في إنصاف ابن حزم ورؤية الفيلسوف في ابن حزم. لقد اهتم المغاربة بالفكر الإسلامي في الأندلس أكثر من اهتمامنا نحن المشارقة.

❖ متى تقريباً بدأت هذه الصحوة؟

– لم تبدأ مبكراً. بدأت في الأربعينات من القرن الماضي. لا تنس الحوار الشفهي وأثر الشعر العربي في الشعر الأسباني الحديث، إذ إن هناك رابطة تربط الشعر العربي الحديث بالشعر الأسباني الحديث والشعر القديم العربي، وأبرز مثل على ذلك لوركا. ولكثرة اشتهاره ألحّوا عليه كثيراً.

❖ كيف تصف المواجهة بداية بين الأسبان والمسلمين بشكل عام؟

– إذا صحّت الرواية التي تقول بأن عمر بن عبد العزيز، وهو رجل تقي وورع كان في نيته أن يسحب العرب الذين هاجروا إلى أسبانيا ويرجعهم إلى قواعدهم في المشرق، إذا صحت هذه الرواية، فإنها تدلك على المجازفة التي تعرض لها المسلمون في أسبانيا. باختصار، ذهبوا إلى الأندلس وتزوجوا أندلسيات وخلفوا أولاداً أشد نقمة على الإسلام من أجدادهم الأسبان. لكن هذا كان في مرحلة مبكرة، بعدها انسجموا مع المسلمين واستقرارهم في أسبانيا وأصبحوا مخلصين للدين غير أولئك الذي نقموا على المسلمين واستقرارهم في أسبانيا في المراحل الأولى من المواجهة.

❖ هل كان الزواج من أسبانيات يتم بسهولة؟

– نعم بسهولة. لو نظرت إلى عقود الزواج وراجعتها فإنها تعطيك صورة على أنها قانونية؛ إذ تشير هذه العقود إلى أن المسلم كان يبيح لزوجته الأسبانية أن تظل على دينها ولا داعي لأن تغيره، بل يمكنها أن تحافظ على دينها وتذهب إلى الكنيسة كل أيام الأحد. هذه سماحة الإسلام. لم تكن هناك صعوبة تقف في طريق الزواج. ثم إن هذه التي تتزوج مسلماً تعيش مرفهة. لكن المشكلة كانت في الأبناء الذين خلفوهم والذين يُعرفون بالمولَّدين الذين كانوا أشد نقمة على الإسلام، كما ذكرتُ، من أجدادهم الأسبان. كان الواحد منهم يطلع على الساحة العامة في قرطبة ويسبّ النبي محمد على مسمع المسلمين وبعدها ينتحر. هذا حقيقة وليس خيالاً. يسبّ النبي محمد والدين الإسلامي ثم ينتحر. لا ينحره المسلمون بل ينتحر هو بنفسه ويصبح شهيداً عند المسيحيين. كل هذا كان في مرحلة مبكرة وقبل أن تهدأ النفوس ويتولد الانسجام.

❖ سمعتُ لك في إحدى المناسبات رأياً عن المرابطين وأريد أن أسمعه ثانية إن تكرمت.

– المرابطون أصدقائي والموحّدون ليسوا كذلك، المرابطون أصدقائي لأنهم هم الذين نشروا الدين الإسلامي في غرب إفريقيا. يوسف بن تاشفين ورجاله هم الذين حاربوا من أجل نشر الإسلام في غرب إفريقيا... والمسلمون هناك أسلموا آنذاك على يد يوسف بن تاشفين، وهو بربري وليس عربياً، لكنه مسلم جعل همّه وهدفه نشر الإسلام. الذين جاءوا بعده كانوا على شاكلته. وقد جاهد قائد المرابطين أبو بكر وأولاد يوسف بن تاشفين وغيرهم في سبيل نشر الإسلام جهاداً عنيفاً. أنا اعتبر المرابطين دولة دينية كان هدفها فقط نشر الدين وليس الحضارة، لذلك حمل عليهم المستشرقون في التاريخ حملة عنيفة وشوّهوا تاريخهم، خصوصاً هودي الهولندي، فهو شديد الهجاء للمرابطين.

❖ وماذا عن الموحّدين.

– للموحدين نظام محلي لا يوجد مثله إطلاقاً، حيث إما أن تكون موحّداً أو غير موحّد. فإذا كنت موحّداً يكون لك مجال في المناصب العليا... تصبح من رجال الدولة. وإذا لم تكن موحّداً فإنك ستُستثنى. وقد جاء الذي أسس دولة الموحدين صاحب كتاب **أعزّ ما يوصف** هذا الكتاب أهم من الكتب الحديثة كلها، وهو يبين عصبية الموحّدين البربرية. لا توجد صلة جمعيّة بينهم، وكان بينهم تنافس على السلطة. لقد شوه الموحّدون تاريخ المرابطين، وزعموا أن المرابطين ليسوا مسلمين وأنهم تركوا الحكم بيد النساء. كيف أتت هذه التهمة؟ المرأة في النظام الاجتماعي عند المرابطين هي سيدة البيت والرجل مركزه ثانوي والمرأة سافرة والرجل ملثم. هذه الظاهرة استغلها محمد بن تومرت ورجاله؛ إذ زعموا أن المرابطين سلموا نساءهم الحكم، وبذلك فسُد الحكم، وقد استغل المستشرقون هذه التهمة.

❖ لا بد أن لك رأياً في المستشرقين الذين اهتموا بتاريخ المسلمين في الأندلس ومدى إنصافهم.

– هناك مستشرقون منصفونَ جداً، وهناك مستشرقون – «وحشين» جداً لا يعرفون الإنصاف، قاموا بتغيير الحقائق عن عَمْد.

❖ من تذكر من غير المنصفين؟

– جوستين غير المنصف والمتحامل على الإسلام وعلى الدين وعلى القرآن، وهنالك من أمثاله الكثيرون.

❖ وماذا عن المنصفين؟

– هنالك جومت. وهو رجل منصِفٌ يكتب جيداً عن الإسلام.

❖ ما الذي سرّع في نهاية حكم المسلمين للأندلس؟

– الانقسامات. كانت الدولة الواحدة منقسمة على نفسها. انقسم المرابطون على أنفسهم، والموحدون انقسموا على أنفسهم كذلك، وأصبحت دولتهم بعد ذلك في شمال أفريقيا لا في الأندلس كما يجب. وقد انهار الحكم الإسلامي في الأندلس على أثر ذلك. الانقسامات مزقتهم شر ممزق، فذهب شق منهم إلى الأندلس وآخر إلى المغرب، وقطعة هنا وقطعة هناك، إلى أن حصل ما حصل.

ودَّع الصبرَ محبٌّ ودَّعـك
ذائعٌ من سرّه ما استودعَكْ
يقرَعُ السِنّ على أن لَمْ يكُنْ
زاد في تلك الخطى إذ شيّعكْ
يا أخا البَدْرِ سناءً وسنا
حفظَ اللهُ زمانـاً أطلعَكْ
إن يطُلْ بَعدَكَ ليلي فَلَكَمْ
بتُّ أشكو قِصَرَ الليلِ مَعَكْ

وهكذا انتهى اللقاء مع الشيخ الجليل وهو يعيد إنشاد هذا الشعر المحبب إليه بعفويّة العاطفة الجياشة التي تميز بها إحسان عباس. ثم لفّه الصمت السرمدي الذي يذكرنا بآخر كلمات نطقها هاملت: «البقية صمت» ◆

نُشرت أجزاء وملخصات هذا الحوار بالعربية والإنجليزية (والإسبانية من ترجمة اليزابيث الجلاد-الجامعة الأردنية) في النشرة الإخبارية التي كانت توزّع على المشتركين في دورة ابن زيدون التي عُقدت في قرطبة بين 4-8 أكتوبر 2004. وقام بعدها الأستاذ الدكتور يوسف بكّار بنشر هذه الأجزاء ضمن حوارات مع إحسان عباس عملت المؤسسة العربية للدراسات والنشر على نشرها لاحقاً. ينشر الحوار هنا مزيداً ومنقحاً.

فنون

رافع الناصري

حسين نشوان

كرام النمري

فن الحفر العربي المعاصر

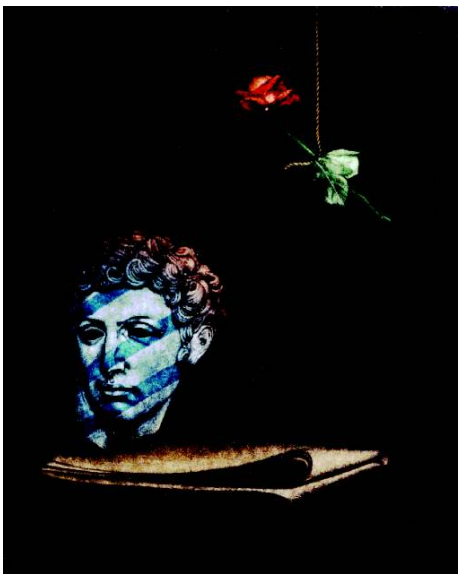
رافع الناصري

لم يكتمل فن الحفر والطباعة (فن الغرافيك) كما نعرفه اليوم، إلا بعد زمن طويل من اكتشاف كل من أركانه الأساسية الثلاثة: الرسم، والحفر، والطباعة. ويذكر التاريخ أنّ السومريين في بلاد ما بين النهرين، كانوا أول من مارس الحفر على الأحجار الكريمة والعظام والمعادن، حيث حفروا الأشكال الإنسانية والحيوانية ورموز الطبيعة بابتكار ودقّة متناهية، ومن أهمّ الأمثلة على ذلك: (الأختام الأسطوانية) التي يعود تاريخها إلى ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد.

أمّا الطباعة، فقد ابتدأت باستخدام القوالب الخشبية المحفورة يدوياً، وكان الصينيون أول من اكتشفها بعد أن كانوا قد اخترعوا صناعة الورق في القرن الثاني الميلادي، وقد أنجز الصينيون أولى أعمالهم الطباعية في القرن التاسع الميلادي، مستخدمين الحبر المائي لطباعة المحفورات الخشبية على الورق. وكان هدفهم حينذاك نشر تعاليمهم وأفكارهم الدينية في كتب محدودة النسخ من أجل استخدامها في القصور الإمبراطورية أول الأمر، ثمّ لطبقة النخبة من الأمراء والمثقفين قبل أن تنتشر وتصبح متداولة على نطاق واسع. وحين انتقلت الطباعة من الصين إلى اليابان، أصبحت أكثر انتشاراً وأكثر تطوراً، قبل أن تنتقل مرّة أخرى إلى أوروبا عن طريق العرب والمسلمين. وكان العرب قد «استخدموا طباعة الكتب بالقوالب الخشبية في المشرق

لوحة للفنان عوض الشيمي - مصر

لوحة للفنان قويدر التريكي – تونس



لوحة للفنان الهاشمي عزة – المغرب

العربي والأندلس نهاية القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد)»، أي في العهد العباسي. وقد «استخدم المسلمون فن الطباعة بالألواح الخشبية منذ العهد العباسي الأول (القرن الثاني الهجري/التاسع الميلادي) بعد أن استعاروه من الصينيين الذين اخترعوه منذ القرن الثاني الميلادي». وبما أن الورق هو المادة الأساسية لأيّ إنتاج طباعي، فقد عرفه الصنّاع المسلمون عن طريق الصين: «إن فنّ الطباعة في العالم ما كان له أن يحدث لو لم يسبقه اكتشاف صناعة الكاغد في الصين في بداية القرن الثاني للميلاد أولاً، ومن ثم انتقال هذه الصناعة إلى المسلمين ثانياً، فاحتكروا إنتاجه سبعة قرون». ويؤكد الباحثون على «أنّ فنّ الطباعة لم يكن اكتشافاً أوربياً قط، فقد سبقهم إليها الصينيون، ومن بعدهم المسلمون، فتعلّم الأوروبيون منهم هذا الفنّ في جملة ما تعلموه من المظاهر الفكرية والتقنية الإسلامية».

بدأتْ أولى المحاولات العربية الحديثة في استخدام الحفر والطباعة لأغراض إنتاج اللوحات الفنية في النصف الأول من القرن العشرين، وذلك أيام دراسة الرعيل الأول من الفنانين العرب في المدارس الأوروبية (باريس، لندن، روما). لكن تلك الدراسة لم تثمر عن التزام كامل بهذه التقنيات الجديدة التي تعلموها لأسباب عديدة، منها: عدم توفر الأدوات اللازمة للطباعة، أو المكان الملائم، إضافة إلى عدم توفر القناعة الكاملة بجدوى هذا الفن في ذلك الزمان. وقد انتهت هذه الممارسات عند حدود التجريب فيما أنتجوه أيام دراستهم الأكاديمية، بمعنى أن هؤلاء الفنانين لم يمارسوا الحفر والطباعة بعد تخرجهم إلى جانب ممارستهم الرسم أو النحت مثلاً، ولم يحاولوا نقل تجاربهم تلك إلى طلابهم حين أصبحوا أساتذة للفنون فيما بعد. وكان علينا أن ننتظر عدّة سنوات لحين رجوع الطلبة المبعوثين من الخارج، وخاصة من جيل الستينيات، ليقوموا بهذه المهمة، فاستحدثت أقسام خاصة للحفر والطباعة في بعض من المعاهد الفنية العربية، وقام بمهمة التدريس فيها أولئك الحفّارون العرب القادمون من إيطاليا وفرنسا وإسبانيا وألمانيا والصين والولايات المتحدة وغيرها. وفي غضون سنوات معدودة، أصبح لهذا الفنّ طلبة ناشطون، ومعارض متخصصة، ومتابعة جادة من قبل المتلقين، جمهوراً وفنانين ونقاد فن، أو من قِبل المؤسسات الثقافية ووسائل الإعلام. كما تابع الفنانون المحترفون عرض مساهماتهم في المعارض الشخصية أو الجماعية على المستوى المحلي أو العربي، وأصبح لهم حضور واضح في المحافل الدولية.

أما المحترَفات الجماعية المتخصصة بفنّ الغرافيك

لوحة للفنان غياث الأخرس- سوريا

لوحة للفنان محمد الرواس- لبنان

التي فتحت أبوابها للفنانين العرب، فقد بدأ ظهورها عام 1978 مع محترف «أصيلة» المغربي، الذي يُعتبر من المحترَفات العربية الأكثر احترافية والأكثر تنوعاً في التقنيات، بسبب تنوّع الفنانين العاملين فيه، وهم على كلّ حال، من جنسيات مختلفة يلتقون صيف كل عام ضمن موسمها الثقافي السنوي.

ومن المحترَفات المتخصصة أيضاً، «محترَف دارة الفنون» في عمان –الأردن، الذي أنشئ بمواصفات عالمية عام 1993 بالتعاون مع المتحف الوطني الأردني للفنون الجميلة، قبل أن يبادر الأخير لاحقاً إلى تأسيس محترَف خاص به عام 2001، والذي يعمل فيه مجموعة من الفنانين الأردنيين الشباب.

أما محترَفات الطباعة العراقية التي تأسست بعد حرب الخليج الثانية 1991، فقد ساهمت كثيراً في ازدهار وانتشار فن الغرافيك العراقي بعد أن عمل فيها بعض من خيرة الرسامين العراقيين، إضافة إلى فناني الغرافيك المعروفين. كلّ هذه المؤسسات الفنية والمحترَفات الشخصية أنتجت وأعطت فن الغرافيك العربي دعماً وتأثيراً واضحاً في مشهد الحركة الفنية العربية المعاصرة.

أما بخصوص المشاركات في المعارض الدولية المتخصصة بفن الحفر والطباعة «الغرافيك» فقد بدأها الحفّارون العرب منذ أواسط الستينيات من القرن العشرين. ومع مرور الزمن، أصبحت مشاركاتهم أكثر أهمية وتميّزاً، وحصلوا منها على جوائز مهمة، بل اختيروا ليكونوا أعضاء لجان تحكيم في بعض من هذه المعارض. وقد مثّلت هذه المشاركات كلّ الأساليب الفنية والتقنيات السائدة في الفن العربي المعاصر، بدءاً من التشخيصية وانتهاءاً بالتجريدية، كلاً بأسلوبه المتفرّد وتقنياته المتميّزة. فإذا أخذنا أول التقنيات الطباعية المعروفة تاريخياً، وهي الحفر على الخشب، فإننا سنجد الكثيرين ممن مارسوها وأبدعوا فيها من أمثال الفنانين: حسين الجبالي وفتحي أحمد وعبد الوهاب محسن (مصر)، مصطفى الحلاّج وخالد حجازي (فلسطين)، بهجت عبّوش ومحمد علي شاكر وعمّار سلمان وسامر أسامة (العراق)، أحمد شبرين (السودان)، وفؤاد الفتيح (اليمن).

أمّا تقنيات الطباعة الحجرية «الليثوغراف»، فقد كانت التقنية الأقلّ تداولاً بين الفنانين العرب لصعوبة الحصول على المواد الأولية ومكابس الطباعة، علاوة

لوحة للفنان أحمد نوار – مصر

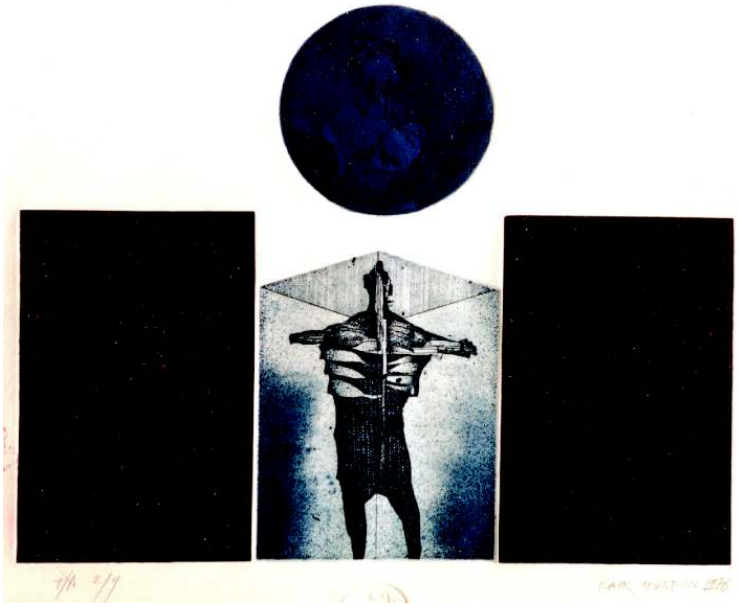
لوحة للفنان محمد المليحي- المغرب

على عدم توفر الطبّاعين المتخصصين مثلما نجد في المحترفات الأوربية. ومع ذلك، كانت الفرصة قد أتيحت لرسامين كباراً من أمثال شفيق عبود وضياء العزّاوي في مكان إقامتهما في باريس ولندن لإنتاج أعمال طباعية ليثوغرافية غاية في الإتقان والجمال.

تأتي الطباعة الحريرية «سلك سكرين» في آخر اختيارات الفنانين، رغم أنها كانت الطريقة الطباعية الأقدم التي وصلت إلى العالم العربي مع وصول الإعلانات التجارية في أوائل سنوات الخمسينيات من القرن الماضي. ومن الرسامين الذين برعوا وتميزوا بهذه التقنية لإنتاج أعمال فنية نذكر: محمد المليحي (المغرب)، كمال بلاطة (فلسطين)، فاروق شحاتة (مصر)، أمين الباشا ومحمد الروّاس (لبنان)، نجا المهداوي (تونس)، جعفر إصلاح (الكويت)، مهدي مطشّر وسامي حقي (العراق).

أما التقنيات الأكثر استخداماً لدى الفنانين العرب فهي الحفر على الزنك أو النحاس، والتي بات يمارسها الهوّاة والمحترفون على نطاق واسع في كل الدول العربية تقريباً. ولهذا الانتشار أسبابٌ من أهمها: تركيز المعاهد الفنية العربية على هذه التقنيات عند تدريس مادة الحفر والطباعة لتوفر المواد الأوليّة ووسائل الإنتاج في الأسواق المحلية. أمّا بالنسبة للفنانين المحترفين، فإن حيزاً صغيراً في مشاغلهم سيكفيهم للحفر والطباعة وإنتاج اللوحات. وقد تميّز نخبة من الفنانين العرب في هذا المجال، وتنوّعت أساليبهم وتميّزت رؤاهم الفنية بحرفية عالية، كما نجد في أعمال مروان قصاب باشي وغياث الأخرس وزياد دلول ويوسف عبدلكي (سوريا)، أو في أعمال كمال أمين ومريم عبد العليم ومنحت حلمي وأحمد نوّار وعوض الشيمي (مصر)، وفي أعمال رافع الناصري وصالح الجميعي وسعاد العطّار وسالم الدبّاغ ومظهر أحمد ونديم محسن (العراق)، محمد عمر خليل وراشد ذياب (السودان)، حليم جرداق وفريد حداد وأسادور (لبنان)، رشيد القريشي (الجزائر)، الهاشمي عزّة ومليكة أغزناي (المغرب)، عبد الجبار الغضبان (البحرين)، محمد التريكي ومحمد بن مفتاح (تونس)، منيرة القاضي (الكويت)، ياسر الدويك وناصرالسومي (فلسطين)، ورفيق اللحام (الأردن).

شهدت السّاحة العربية والعالمية منذ أواسط الستينيات من القرن الماضي مساهمات لحفّارين عرب، سواء بإقامة معارض شخصية أو جماعية أو مشاركات



لوحة للفنان فائق حسين – العراق

في معارض دولية. كما شهدت لندن وباريس في عقد الثمانينيات معارض عديدة لفن الغرافيك العربي، نظّمتها قاعات معروفة، منها غاليري «غرافيتي» في لندن تحت عنوان «فن الغرافيك العربي المعاصر»، وغاليري «بلاك مان أند هاري» بالتعاون مع «مركز الطباعة» في لندن أيضاً. أمّا في باريس فقد نظم «غاليري فارس» عدة معارض نوعية لفن الغرافيك العربي، وكذلك «غاليري لاتنتروري» الذي ظلّ ناشطاً في ترويج الأعمال الطباعية العربية المعاصرة.

بالمقابل، نظمت بعض من الدول العربية معارض دولية لفن الحفر والطباعة. وكان من أولها «بينالي غرافيك العالم الثالث»، الذي نظّمه المركز الثقافي العراقي في لندن عام 1980، وشارك فيه فنانون من آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. وفي هذا «البينالي» ترأّس الفنّان «روبيرتو ماتا» لجنة التحكيم الدولية التي منحت الجوائز القيمة للفائزين الذين كان من ضمنهم فنانون عرب. وقد استلم الفائزون جوائزهم على ضوء الشموع عشية اندلاع الحرب العراقية-الإيرانية قبل أن يتوقف هذا البينالي بعد دورته الأولى بسبب هذه الحرب التي دامت ثماني سنوات، ولم تسنح الفرصة لتكراره.

وفي القاهرة، تأسس «ترينالي مصر الدولي لفن الغرافيك» عام 1993، وشاركت فيه دول عديدة، إضافة إلى مشاركات فردية لفنانين من العالم، والذين كان منهم فنانون عرب معروفون. وقد أصبحت لهذا الترينالي سمعة دولية جيدة بعد أربع دورات من بدايته، وهو ما يزال يقام بانتظام.

لقد حقق فن الحفر والطباعة «الغرافيك» للفنانين ما لم يحققه الرسم والنحت في مضمار الاتصال والعلاقات الإنسانية، لأنّ وسائله التقنية المتاحة، وطبيعة إنتاجه للطبعات المتعددة، وحضور روحية العمل الجماعي في مكان واحد، وسهولة تبادل اللوحات الطباعية بين مختلف أرجاء العالم، هي التي خلقت هذه الروابط، وقاربت ما بين الفنانين، وعززت من انتشار المعارض الدولية وضمنت استمراريتها، مما هيأ لفن الغرافيك العربي المعاصر فرصة طيبة للتحليق نحو آفاق العالمية ◆

أبجدية اللون في تجربة التشكيلي الرائد

مُهنّا الدُرة

حسين نشوان

قدم الفنان التشكيلي الرائد مهنا الدرة في وقت مبكر درساً مهماً على صعيد الخطاب التشكيلي، بوصفه جزءاً من الخطاب الثقافي في تمثّلاته الحداثية. وتجلى ذلك في انجازه الغزير، وتنوع تجاربه وتعددها، بالإضافة الى آرائه وشهاداته التي قدم فيها عدداً من الأفكار الجمالية والنقدية. وظل الفنان مخلصاً للوحة التي يعتبرها كل عالمه، وأكثر ما يكون حيوية ونشاطاً أثناء الرسم: «أشعر أنني ما زلت لم أنجز العديد من المهام والواجبات على النحو الذي أرتضيه، وأن بجعبتي المزيد، وأتساءل كم هو مريع ذلك الزمن الذي لا يعقد مع الإنسان هدنة حتى لالتقاط الأنفاس.»[1]

سيرة الفنان

ولد الفنان مهنا الدرة في عمان عام 1938، وكان والده، التربوي سعيد الدرة، مديراً لمدرسة الكرك الثانوية، وكانت القلعة الأثرية سيطرت على خيال الطفل للبحث في أسرارها وغموضها لمعرفة العالم المحيط به عن طريق الحلم والخيال. ويبدو أن الطفل الذي تلقى تعليمه في المدرسة العبسلية بعمان، ظل مشدوداً إلى الرسم الذي كان يشغله عن الدروس، وأحياناً يعرضه للعقوبة بسبب موقف بعض المدرسين من موضوع (رسم إنسان له روح)، وأن هذه الخبرات غير السارة، وحس الفنان

المرهف وخياله، قد فاضت عن الدرس التقليدي الذي كان يقوم وقتذاك على التلقين والتقليد، وعمقت إصراره على الرسم الذي شكل ملاذه للتحرر من القيم السائدة، كما كان بمثابة النافذة للتعبير عن ذاته بحريَّة. وفي مطلع الخمسينيات، تعرف إلى الفنان جورج أليف، والفنان الهولندي وليم هالوين. مستفيداً من خبرتيهما التشكيلية والنظرية، ومستجيباً لتحفيزهما للسفر إلى إيطاليا قرر دراسة الفنون ليتخرج في أكاديمية الفنون الجميلة بروما عام 1958. ولم تكن روما مجرد مكان للدراسة، وإنما حاضنة للتيارات الفنية والتجارب التشكيلية الحداثية. وكان عمله في السلك الدبلوماسي في روما، موسكو، القاهرة، وتونس بمثابة ارتحالات وأسفار في الجغرافيا الثقافية والحضارية للتعرف على مصادر الفنون العريقة في دول العالم وتراثها، والتعرف إلى فنانيها وتجاربهم، وزيارة أبرز المتاحف العالمية.

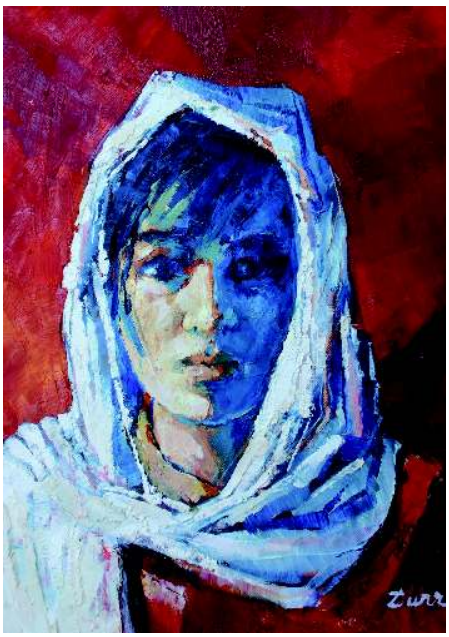
في العام 1971، شغل مهنا الدرة منصب مدير عام دائرة الثقافة والفنون، وأسس بعد ذلك بعام واحد معهد الفنون الجميلة، ليكون أول مؤسسة رسمية تُعنى بتعليم الفن التشكيلي في الأردن، والذي ضمّ نخبة من الفنانين الأردنيين، منهم: كرام النمري، وعزيز عمورة، ومحمود صادق. كما ساهم في إثراء الحركة الفنية في الأردن من خلال محترفه الخاص الذي تلقّى فيه نخبة من الفنانين والفنانات أسرار اللون والرسم، وواصل عمله كمحاضر في كلية الفنون الجميلة بالجامعة الأردنية رغم معاناة المرض.

أقام الدرة عشرات المعارض الشخصية في مختلف أنحاء العالم، كما أقام في العام 2000، معرضاً استعادياً لتجربته في المتحف الوطني للفنون الجميلة، والتي مثلت إنجاز نصف قرن وأظهرت تنوع التجربة التي انتقلت من الواقعية والتشخيصية، مروراً بالتكعيبية إلى المرحلة التجريدية.

رؤى الفنان

تنطلق رؤى الفنان الدرة من مقولات جمالية راسخة تتصل ببناء اللوحة وعناصرها وقيمها الجمالية، وهي مقولات تظل محكومة بقوانين الفن وميكانزماته الداخلية وعلاقاته التي تتصل بالشكل والكتلة والفراغ واللون وتجاوراتها: «إن أي عمل فني محكوم بالسياق الجمالي لمفهوم الفن وقوانينه الأكاديمية... ففي اللوحة هناك اشتراطات ومعايير تتضمن دراسة اللون وعلاقته في تنضيد الشكل، وإيحاءاته لمفهوم الكتلة والفراغ».[2]

تتجلى قصدية الفنان الدرة في المزاوجة بين قيم الجمال والخير، مؤكداً مقولة أفلاطون: «الجمال يوجد في كل الأشياء»، حيث يقول: «الجميل مفيد، والأخلاق الحسنة تنعكس على ذوق صاحبها، لذلك لا بد أن



نعترف بأن الخطأ خطأ، والقبيح شيء غير جيد، وإلا لن تستقيم الحياة التي ترتكز على تلك الفلسفة التي وضعها أفلاطون بأن الأخلاق مقرونة بالجمال..»[3] وهو وإن كان يقرّ أن الفنان ابن بيئته، وأن للأحداث سطوتها، إلا أنه لا يوافق على تحوُّل العمل الفني إلى شعار أو مدونة إعلانية، منطلقاً من أن العمل الفني يمثل ذاتاً مستقلة، تفصح عن محتواها بمفرداتها وتشكيلاتها وخطوطها، وليس بالآراء التي تنطلق من المعرفة القبلية:

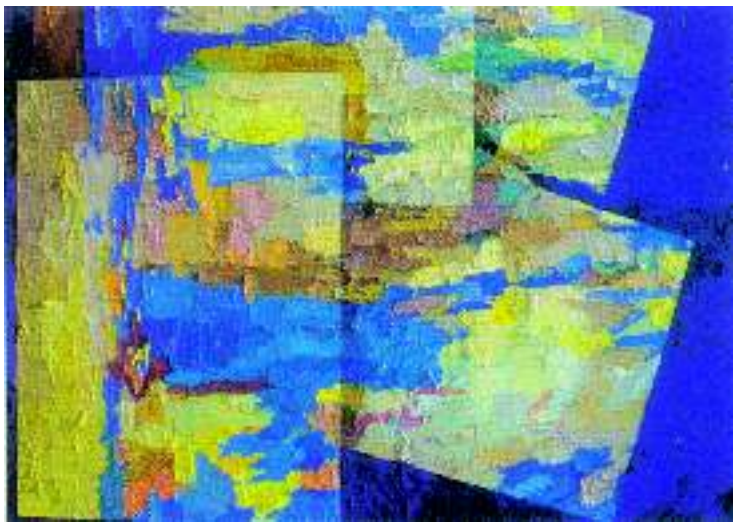
يجب أن يكون تحقيق اللوحة من الناحية الفنية تحقيقاً متكاملاً، ويكون هناك اتزان بين الموضوع والتقنية والتكوين والانسجام اللوني،... فليس الأثر النفسي الذي يتركه عمل فني ما، هو مقياس الجودة، إذ ينبغي لنا أن نستنبط أحكامنا من داخل اللوحة، لا من خارجها.[4]

على أن الفنان مهنا الدرة، في الوقت الذي يرفض فيه أن تحمل اللوحة غير رسائلها الفنية، وفي الوقت الذي يعارض «أدلجة» العمل الفني، فإنه أكثر ما يكون انحيازاً للحرية وقيم الحداثة في العمل الفني الذي يقوم حسب (كانط) على «فكرة نقد السائد»، والتحرر من سطوته.

وبمقدار رفضه توريط اللوحة في المباشرة، فإنه يرفض شرح العمل الفني، ويعتقد أن مثل ذلك يكون مربكاً للفنان والمتلقي على السواء، ويرى أن النص البصري يمتلك لغته الخاصة، وأن تفسير اللوحة الأدبي يعطل خطابها. إلا أن التمييز بين رفضه لشرح العمل الفني بلغة أدبية، والنظر إلى العمل من الخارج وبين موضوع السرد في اللوحة الذي يكون ضرورياً لبناء النص-بصرياً أم أدبياً- بخلاف ما فسّره بعض النقاد الذين خلطوا بين رفضه لشرح اللوحة، وموضوع السرد الذي يشتمل عليه كل عمل إبداعي:

إن الفن المرئي، أي المتعلق بالعين، سواء كان للفنان أو المتلقي، هو الأكثر بين الفنون الذي نحس فيه، كون الأشياء المرئية ضمن محيط رؤيتنا، في حين إذا أردت قراءة رواية أو كتاب قد تحتاج إلى الكتاب والرغبة في القراءة، وكذلك الموسيقى التي لا بد وأن تتوفر فيها عدة مقومات لتحقق رغبتك. أما في حالة تلقين العين درساً في الجمالية، فإنك لا تحتاج إلا لفتح العينين.[5]

تنطلق رؤية الفنان الدّرة من اتساع دور الفن، وخصوصاً التشكيلي، في عصر الصورة التي أصبحت



تشكل الخريطة الثقافية لوعي الإنسان المعاصر ومعارفه التي أسست خطاباً مفارقاً عن أنظمة اللغة اللفظية وبلاغتها إلى بلاغة المشاهدة التي تقوم على الإدهاش والمتعة: «اللوحة تملي على الفنان تطورها، وإن المتعة الحقيقية في الرسم تكمن في ظل البحث والمفاجأة خلال خلق الشكل اللوني للعمل».[6] ويرى الدرة أن الضوء هو سر الأسرار، وأن فكرة التجريب بمقدار ارتباطها بالحداثة وشروطها، فإنها بالنسبة للفنان جزء من رغبته في التطور، وتقديم المختلف والجديد، وبحثه عن الحرية: «الفنان يجب أن ينتمي إلى الحرية ليكون قابلاً للتطور».[7]

مرجعيات الطفولة والسفر:

تشكل مرحلة الطفولة مصدراً مهماً لعوالم الفنان وذاكرته. وتكمن أهمّية تلك المرحلة في التشابه الكبير بينها وبين شروط الإبداع، في اتكاء كل منهما على (الحلم والتخيل). وكانت طفولة الفنان مهنا الدرة من المحطات التي صاغت تجربته المتقلبة، فالعقوبة التي تلقاها في مرحلة الطفولة بسبب الرسم، ظلت دافعاً للبحث في كنه الضوء (النور) وتأويلاته الرمزية التي تضارع الحقيقة بمعادلها الجمالي (الخير)، ليكون اللون رمزاً لمقاومة السائد ومواجهة (الظلامي)، وحرية الطفل في المعرفة التي كان يبحث عنها بين العتمة والضوء. وشكّل المكان والسفر والأحداث مرجعيات مهمة في بناء وعيه وتحولات اللوحة، وهو وعي القلق الذي يعيشه الإنسان العربي في ظل حالة التشوش:

نحن نخسر كل شيء، نعيش في قرن دخلناه بلا استمرارية حضارية، قفزنا قفزة فراغية من القرون الوسطى إلى القرن الحالي، قفزة كسرت رجلنا، وعاشت المنطقة صراعات لم تتوقف للآن، المنطقة ظلت مشتعلة على الدوام، ودخلنا في متاهات كثيرة، وأصبح صراعنا مع التكنولوجيا التي لم نوظفها لخدمات مجدية، لذلك نعيش التشوش والتخبط في حياتنا بكل تفاصيلها، وهذا شيء خطير.[8]

كانت قلعة الكرك والحكايات التي تنسج حول العتمة حافزاً للبحث في مناطق مجهولة تعيد الفنان إلى ذاكرة الطفولة التي تتغذى بالخيال والحلم، لإزاحة الواقع نحو لحظة الضوء أو الجمال والبراءة، ليقوم العمل على لحظة إنسانية عميقة تتصل بصراع الظل/النور، العتمة/الضوء، الخير/الشر، الجمال/القبح، فهي ليست لحظة استعادة للماضي، وإنما هي نتاج تفاعل الفرد مع البيئة لاستظهار الحاضر الحي، حسب إدموند هوسرل، أو تحيين التاريخ، كما قال أدونيس. وهي لحظة تتداخل فيها

الذاكرة والمتخيل والواقع في نسيج يشبه المتاهة التي تنتج عن تجادل اللون والأحداث والمكان: «لقد استحوذ الضوء على تفكيري، وأردت دائماً أن أعرف سر هذه الأشعة الساحرة التي تجعل من الرؤية شيئاً ممكناً».[9]

من المؤكد أننا لا نستطيع الفصل بين تطور التجربة عند الفنان، وتطور الوعي والخبرة الإنسانية: الطفولة/الماضي، الراهن/المستقبل، السائد/الحرية في تشابكاتها وتقاطعاتها، فاللوحة تمثل بصورة من الصور اندماج الفنان/انفصاله مع/عن الواقع/الحلم. وقد عززت الدراسة الأكاديمية والنظرية للفنان الدرة، واطلاعه وارتحاله في التيارات الحداثية، وعمله في السلك الدبلوماسي، ورحلاته في الجغرافيات الحضارية، عززت قناعاته بتواشج الحضارات وتأثيراتها المتبادلة، واتصال القديم بالحديث من جهة، والعلاقة بين الواحد والمتعدد، والثابت والمتحرك من جهة أخرى، ودفعت الفنان إلى البحث في أعماق الأشياء وجوهرها لاستنطاق حركيتها، ومعانيها ودلالاتها، وحلولها في الشعور كتجربة حية، «فكل وعي هو وعي بشيء ما».[10]

من المؤكد أن وعي الفنان لم يكن مختلفاً عن فكرة (الارتحال والرحيل)، ومناخات السفر التي تنطوي على قلق المرتحل. وقد انعكس مثل هذا القلق في اللوحة التي عبرت ألوانها عن المزاج الشرقي، (خصوصاً الألوان الحارة)، بينما عبّر الشكل عن انفتاحه على اللوحة في الغرب، وبدا من الواضح أن الصراع قد أدى إلى امّحاء ذاكرة المكان لمصلحة الزمان الذي يتشابك فيه الإنسان مع الكون للبحث عن المكان الغائب في اللحظة. فهو لا يستذكر المكان، وإنما يبحث عنه بإيحاء الراهن.

المكان كمدونة تاريخية

المكان بالنسبة للفنان مهنا الدرة ليس مجرد جغرافيا، بل مدونة للتاريخ الإنساني الذي يُبقي أثره في تضاريسه وعمارته وأحافيره. وعدا عن ذلك، فهو الكتاب الأول الذي نتلقى منه معرفتنا الجمالية، والفضاء الأول الذي يتعلم فيه الإنسان درس الحرية وبالمقابل مشاعر الخوف والقلق، والضيق، فالصدمات والخبرات السارة والمؤلمة غالبا ما ترتبط بمكان ما، فضلا عن كونها من مظاهر الصراع بين الإنسان والطبيعة: «الفنان ابن بيئته، يتأثر بجماليات البناء والشخوص والطبيعة. ولكن تلك الجماليات لها مقاييس تستنكر البشاعة بتلقائية، مشيراً -مهنا-: إلى أن مدننا لا تحوي إلا إرهاباً مرئياً. فالعمارات غير منسجمة، ودون ساحات، كما يقول المعماري الألماني والتر جوربيوس: «العمارة الحديثة المنسجمة هي إشارة واضحة للديمقراطية الحقيقية:

الأشياء المرئية هي الأساس، ولأننا ننظر للأشياء بعين جمالية، ترانا محرومين من الجوانب الجمالية في سائر مناحي حياتنا.[11]

وفي أعمال مهنا التجريدية اقتراح للمكان المتخيل الذي يتيح الحرية للكائن، ويعبر عن آلامه وتمزقاته، ليس بوصفه ملكية خاصة أو انتفاعية، وإنما في كونه مادة للجمال.

تحولات التجربة: ثنائيات الذات والموضوع

تبرز مسارات التجربة عند مهنا الدرة في عدد من الثنائيات الجدالية التي شكلت محطات رحلته الفنية والجمالية وعلاماتها، وصاغت ملامحها الشكلية والمضمونية، وتعدد أساليبها وتقنياتها التي تقع بين ثنائية الذات والموضوع وسيرورتيهما بين التماثل والإنكار وتغيرات الواقع وتحولاته. ومن المهم القول أن التجربة لا تتوالد من الفراغ، وإنما هي تطوير وإشباع لتجارب سابقة، وانتقال إلى أخرى. ومن أبرز الملامح التي ميزت تجربة مهنا الدرة، وقوعها بين ثنائيات تركتها مرجعيات المكان والسفر والطفولة التي تتأكد فاعليتها في تصوراتها عن العالم. وقد تجلت تحولات التجربة عند الدرة في عدد من الثنائيات الذاتية والجمعيّة، وعلاقة الإنسان بالمكان، والزمان، والتجارب الواقعية والتكعيبية، التشخيصية والتجريدية..

تكمن أهمية العمل الفني (النص البصري) للوحة،

في المقدار الذي ينتقل فيه من اللغة المباشرة إلى اللغة التأويلية، ومن خطاب (الأنا) إلى (الأنا الجمعيّة)، ومن الذات كليّة المعرفة (الفنان)، إلى حضور الموضوع الذي يترك الأشياء تتحدث عن ذاتها بمفرداتها وعناصرها وأثرها، دون أن تنعكس آراء الفرد المسبقة على النتاج الإبداعي، وإن أهمية النصوص تكمن في مقدار ما تعكس من وعي موضوعي للعالم، من جهة، ومما تتيحه للمتلقي من حرية الحوار مع النص البصري وفق خبراته ومعارفه من جهة أخرى. ومن المهم القول إن نجاح التجربة لا يتصل بتغييب الذات، وإنما في فاعليتها التي تتمثل في «نقد تصوراتها عن الموضوع ذاته، والتخلص من وهم إدراك الواقع بكلياته».[12]

في تجربة مهنّا الدرة، كانت الأنا تظهر من خلال الغنائية اللونية التي تجسدت في رسم الوجوه، والمرحلة الزرقاء التي عبرت عن مخزون الذاكرة بطريقة رومانسية لأشخاص بسطاء تشبه في انزياحاتها الأسلوب الانطباعي الذي يحاول تلمس تشكيلات الضوء على الوجه الذي يعكس واقع البيئة ومناخاتها النفسية. إلا أن هذه الذاتية حالما انسحبت في أعماله التجريدية لمصلحة الموضوع والشكل والبناء الفني، وقيمه الجمالية التي تختزل العالم الخارجي إلى ما يحتويه وعينا.

يظهر الإنسان في غالبية أعمال الفنان مهنا الدرة بصورة متوازنة مع المكان/الزمان، بل إن الإنسان لم يغب في جل الأعمال التي اشتغلها الفنان الذي حقق نوعاً من التوازن بين المكان والكائن بوصفهما معادلين للوحة، ليس في موضوعها، وإنما في فاعليتها ووظيفتها الجمالية التي تقدم اقتراحاً لشكل جديد من الوعي المعرفي.

شكل الانتقال من البورتريه إلى المكان في أعمال الفنان الدرة لحظة اكتشاف سر الضوء بوصفه لحظة معرفة الآخر في تصادماتها التي تبرز العالم في علاقاته المباشرة مع الإنسان كما يقول هوسرل: «العالم الذي يشارك فيه الآخرون». مثّل الانتقال من الواقعية وظلالها الانطباعية الى المرحلة التكعيبية، ومغادرة الحس الرومانسي الحنيني في الأعمال الأولى، وخصوصاً الوجوه، قفزة أسلوبية تمثل نوعاً من الحفر في أعماق اللوحة عن فعل الضوء الخالص (اللون)، بوصفه أبجدية قادرة على إنشاء اقتراحات جمالية تعبر عن الوعي بالتحولات التي تتصل بمفهوم الجمال وطريقة التعبير عنه انطلاقا من وظيفة اللوحة ومسؤوليتها الجمالية التي تحقق المتعة البصرية.

من المهم النظر إلى تجربة الفنان الدرة بوصفها أداة للتعبير عن السياق الطبيعي للنمو الذي ينتقل في عدد من المراحل الحسية المعرفية، وتعبيراتها عن مراحل تطور

الفن التشكيلي في الأردن وأساليبه ومدارسه وتياراته. وفي الوقت ذاته يؤرخ -وإن كان عرضياً- للتحول الاجتماعي من خلال أعماله التي رصدت الوجوه والأزياء والأماكن وحركة المجتمع وثقافته ومفهومه للجمال. وجاءت المرحلة التجريدية، ليس بوصفها خلاصة لتجربة للفنان فحسب، وإنما للتعبير عن تحوّلات التشكيل الأردني، وخلاصة لوعي حركية الفن وتحولاته العالمية، والانفتاح على التجارب الحداثية.

اللون والإفصاح عن المعنى

يشكل اللون في أعمال الفنان مهنا الدرة ثيمة وموضوعاً أساسياً، بوصفه أبجدية قابلة للتعبير عن المعنى انطلاقاً من طاقته الفيزيائية التي تشير إلى الفعل والحركة من ناحية، والدلالة السيميائية التي تفصح عن رموزه الفنية والاجتماعية والمثيولوجية من ناحية أخرى. فاللون عند الفنان الدرة يمثل فضاء الحرية، وهو التجربة التي تعيدنا إلى أصل الأشياء وجوهرها النقي. ويقترح الفنان الدرة من خلال تجاربه معجماً لونياً خاصاً به، يكون متضايفاً مع كينونته دون العودة إلى مرجعية مسبّقة تملي عليه دلالاتها، لإنتاج نص قادر على الإفصاح عن ذاته وفق سماته الأسلوبية والدلالية.

ينتقل الفنان الدرة من خلال أعماله التجريدية التلوينية التي مرت في سياقاتها من الألوان الحارة والرومانسية الغنائية إلى المفهوم الذي يقوم على فكرة التضاد، والكثافة، والمتواليات والتنصيصات (الطبقات) التي تمنح العمل ذاتيته المستقلة عن جماليات الواقع إلى جماليات المتخيل الإبداعي. وتبرز مناخات الألوان تشكيلات/بناءات متناصصة على شكل طبقات تفصلها قنوات وشروخات تضفي على العمل نوعاً من الحركة والفعل الذي يمنح العمل نوعاً من التوزيع الموسيقي الخافت، ويحقق كثافة اللون وتعدد طبقاته، ويثري اللوحة، ويوفر نوعاً من السرديات التي تتصل بالمعرفة الإنسانية وخبراتها المتراكمة. وهي سرديات تشكل في سياقها التاريخي قيمها المعرفية التي تصوغ هوية الإنسان وحقيقة وجوده من خلال الحدس والخبرة المباشرة، حيث الليل والنهار ليس مجرد ظاهرة زمانية، والمكان ليس مشاهدة حسية، وإنما هما تجربتان متفردتان للذات.

تجلّت جهود الفنان الدرة في أعماله وتجاربه ومغامراته عن لوحة تكتفي بذاتها من خلال استعارة مرجعية الصورة بوصفها متخيلاً يقوم على (الدلالة الايحائية)، بخلاف اللغة التي تستند إلى (الجذر الاشتقاقي)، قاصداً تحرير اللوحة من وساطة اللغة لإنتاج خطاب قادر على فهم العالم بأبجدية اللون والخط. ويرى الفنان مهنا الدرة أن سبب الالتباس يعود إلى الفرق بين ثقافة الكلمة والصورة وحضارتها. ولعل تجربته التجريدية تمثل وعياً بأهمية الصورة، انطلاقاً من دورها في هندسة وعي الإنسان المعاصر، ومقدرتها على تشكيل إدراك مختلف للوجود يقوم على إمكانية الضوء الرمزية في تبديل الأدوار بين الإنسان والمكان والزمان لتحقيق بناءات جمالية تقوم على بلاغة الإيقاع والتضاد والكثافة والمشاهدة، وليس على بلاغة الأنظمة النحوية والصرفية للغة ومحسناتها البديعية وشروحاتها القاموسية، مؤكداً أن اللوحة يمكن أن تكون أداة للمعرفة، وأداة نقدية لتحليل الطرق التي تسلكها الذات لمعرفة العالم وتحولاته ◆

المراجـــع

(1)، (3)، (4)، (5)، (6)، (7)، (8)، (9)، (11) حوار مع الفنان مهنا الدرة، رسمي الجراح، صحيفة **الراي**، التاريخ 12/10/2005.

(2) الفنان مهنا الدرة، «يشد كتلة اللون عندما تضعف»، يحيى القيسي، صحيفة **القدس العربي**، 26/10/2004.

(10) على رشيد، موسى الخميسي، مدار النقد، «تدوين الذاكرة.. سرد لأبجدية الفضاء» الموقع الالكتروني، علي الرشيد.

(12) غسان سودان، الظاهراتية، الحوار المتمدن.

مسيرتي مع
المنحوتات الخشبية
عبر اربعين عاما

كرام النمري

تجربتي مع نحت الخشب بأنواعه المختلفة، طويلة ومتعددة، لدرجة أنّه من الصعب حصرها في صفحات محدودة، ولكني أميل إلى تلخيصها في مجموعة من المحاور، أولها بدأ في نهاية الستينيات حينما تعلمت الحفر على خشب الكينا (Cinchona Wood) على يد النحات السوري سعيد مخلوف، وقد تم عرض بعض منحوتاتي في المعرض الذي أُقيمَ سنة 1971 بمناسبة عيد اليوبيل الفضي لجلوس جلالة المغفور له الملك حسين على العرش وتحت رعايته؛ في مبنى دائرة الثقافة والفنون الذي كان يقع في ذلك الوقت قرب الدوار الثالث بجبل عمان.

أما المرحلة الثانية، فقد جاءت في بداية السبعينات أيضاً، حينما قابلت النحات المصري خيري أسعد في التلفزيون الأردني، وبدأنا نجهز لمعرض مشترك من خشب الزيتون؛ ولكن الظروف دعت إلى عرض هذه التجارب في المعرض المشترك مع الصديق الفنان الرسام عزيز عمورة، الذي أقيم في المركز الثقافي البريطاني عام 1975 تحت رعاية وزير الإعلام حينئذ عدنان أبوعوده؛ أما المعرض الثاني فقد أقيم في القاعة نفسها عام 1979. وقد جاء إعجابي بالمِهن الشعبية التراثية التي تشتهر بها الضفة الغربية لتثير فيّ الرغبة في تطوير حرفة

الدعاء، خشب زيتون (55سم×65سم×175سم) 1985

المنحوتات الشعبية عندنا مثل نحت الجِمال وغيرها من التُحَف السياحية، وقد استفدت كثيراً من خبرة الحرفيين المتراكمة عبر السنين، وأخذتُ أتعلم أساليب معالجتهم لمادة خشب الزيتون، كما اقتنيت الأدوات التي يستعملونها.

من هذه المراحل أيضاً ما جرى في طفولتي، إذ كان والدي يعمل طوافاً للأحراش في منطقة عجلون وجرش، وكثيراً ما كنت أرافقه في جولاته بين الأشجار الحرجية، ولا سيما في منطقة مرتفعات «اشتفينا» و «ثغرة عصفور». وقد أدى تعايشي مع تلك البيئة إلى احترام الأشجار، كونها كائنات حيه لها ذكريات تسجل الأحداث التي تمر بها. كما أصبحت قوانين حماية الثروة الشجرية مثل المقدسات عندي، أحفظها عن ظهر غيب (كل من يقطع شجرة أو أي جزء منها يغرم ويسجن من ثلاثة أيام إلى ثلاثة أشهر حسب حجم الإيذاء). وكنت كلما أرى الأشجار وهي تقطع أو توضع قطعها الخشبية في النار لتحرق، أتألم في داخلي كثيراً، وأحسّ برغبة في انتشالها من ألسنة النار، والتضحية بنفسي لأجلها.

تطوّرت أعمالي الخشبية على مراحل مختلفة، إذ إنها في بدايتها كَانت أكثر تجسيداً وتركيزاً على الموضوع، ثم اتجهت نحو التجريد واختزال الشكل الإنساني لتصبح المنحوتات أكثر فراغية؛ وأجدُني هنا أقسمها إلى فترات زمنية قادتني إلى التطور في الصياغة التشكيلية للمنحوتات، وإلى التعامل مع الخشب بطريقة مغايرة عما اعتدته. وهنا مزيد من الضوء على هذه التحوّلات في الأشكال والمضامين:

فترة السبعينيات: التأسيس

- **الفكرة الأولى:**

بدأتُ رحلتي مع خشب الزّيتون، ثم توحّدت معه ليحدثني عن أحداث شَاهَدها، وشكّلت تكويناته الطبقية؛ وأخذت تتلوى وتتلون لتعبر عن حجم الأحداث التي عايشتها هذه الأشجار عبر آلاف السنين من عمرها. كان دوري استلهام هذه المعاناة المؤرخة في طبقات ألياف الخشب، محاولاً استدراج القطع الخشبية للاعتراف أمامي كشاهد على أحداث العصر، إذ يقتضي العمل الفني الولوج عميقاً في الخيال، والتفاعل حميمياً مع المواد ككائنات حية، كما أشرت، لا كقطع جامدة. وقد تفاعلت كثيراً مع خشب الزيتون والبلوط، واستوحيت بعض تشكيلاته من نبض السهول والجبال المترامية أمام عيني. كانت بعض التشكيلات تشبه الطبيعة، تلك الأم العظمى التي تتنفس وتنبض بالحياة، وتتكور لتشكل الكهوف والصخور ولتحمي وتحنو أيضا على الملتجئين إليها من الإنسان والحيوان والطير.

تأمل، خشب التوت 2007

إن مفردات جبال عجلون المكتسية بأشجار البلوط والسنديان والقيقب والزيتون، وأيضاً بأشجار الصنوبر والسرو، تشكل بكل جمالياتها مفردات ذاكرتي التي تعينني كلما ادلهمت المدن بمفرداتها الحجرية القاسية. ففي الذاكرة أسرار وصور شتى لذلك الانبساط المتمهل ما بين تلك الجبال وسهول مدينتي الصغيرة الحصن، التي تترصع أرضها بنباتات المرار والقرصعنّة والخرفيش والذنيّبة، وحقول القمح والعدس والحبوب المختلفة. إن النحات بفنه لا يأتي بمفردات غريبة عن بيئته غالباً، ولا يتقمص حالة ليست من جنس حياته، ولهذا أجدني دائماً وفي كل شهادة إبداعية لي عن تجربتي النحتية، أذهب بعيداً بالخيال إلى تلك الصور التي لا تزول.

- **التقنيات المستخدمة:**

كانت الفكرة الرئيسية لأعمال خشب الزيتون والبلوط في السبعينيات، تتشكل من الكتل البشرية، الملتوية، المعبرة عن ارتداد الإنسان إلى داخله، أكثر من انفتاح الإنسان على العالم الخارجي المليء بالتعقيدات والمخاطر، وبدا الرأس الإنساني بصِغرَ حجمه يختزن قوة العمالقة وينذر بلحظة تفجير مرتقبة لاسترداد كرامته وذاته المكبوتة. ولهذا، نجد الكتلة الخشبة في تلك الأعمال المبكرة، تتكون من سطوح مقعرة ومحدبة، تخلق مناطق من نور وظلال، مُحدّدة بخطوط ملتوية تتداخل وتتسارع باستمرارية لتخلق الفراغ وتحدد الكتلة؛ بحيث يقود كل سطح مع الخطوط المحيطة به إلى سطوح وخطوط أخرى؛ تدعو المشاهد للالتفاف حول العمل لاكتشاف أبعاده الثلاثية. وفي الحقيقة، فقد كنت أوظف ألياف خشب الزيتون وتضاريسه المتعرجة في تكوين الكتلة والفراغ، كما في التكوين اللوني والبصري، لتحديد مسار الخطوط لفصل الكتلة عن الفراغ في تناغم طبيعي تثير خيال المشاهد وتدغدغ أحاسيسه، ليتوحد معها في صور ذهنيه تستدرجها المنحوتة من ذهن المشاهد. والأمثلة على هذه المرحلة كثيرة.

حصلت على منحة دراسية من اليونسكو (INP) سنة 1974 إلى معهد كرارا للرخام، وهذا الأمر سَاعَدَني على معرفة الأدوات التي تعمل بواسطة ضغط الهواء للحفر على الخشب والرخام؛ وقد سهّل هذا التدريب مهمة الحفر على الخشب باستعمال الأدوات الهوائية والكهربائية، مما دفعني إلى حفر خشب الزيتون والبلوط الصلب الأكبر حجماً، والذي يزيد طول بعض قطعه عن متر ونصف المتر، وأخذت الأعمال تكوينات أكثر فراغيه وعمودية من سابِقَاتِهَا.

فترة الثمانينيات: التعمّق

كانت لفترة تحضيري للماجستير في أمريكا بداية

ترقب، خشب البلوط 1982

الثمانينات وعملي مع النحات الأمريكي Woody Howard ومشاركتي في بعض أعماله المتطايرة في الفضاء، أكبر الأثر على تطوير رؤيتي النحتية بشكل عام، وبالأعمال الخشبية بشكل خاص. فمن الناحية الأولى، أصبح الفراغ في المنحوتة يأخذ أهمية كبرى على حساب الكتلة، بحيث يتساوى معها؛ فالفراغ يحدّد الكتلة، كما أن الكتلة تحدد الفراغ؛ وهنا ينقسم الفراغ إلى ثلاثة مستويات هي: الفراغ الخارجي المحيط بالكتلة، والفراغ الداخلي الذي يخترق الكتلة، والفراغ الذي يخلق تجاويفاً وحيزاً داخل الكتل، محدثاً ظلالاً وتقعرات تُثري التشكيل.

وفي الواقع، فإن هذا التطور في الصياغة البصرية للمنحوتة، جاء أمام التراجع في الاهتمام بالموضوع، أو رسالة المنحوتة، كما في السابق، ومن الناحية الثانية، فإن الأشكال النحتية المتطايرة في الفضاء، سحرتني بجمالها، وحرية حركتها المنفلتة من الجاذبية الأرضية، وبدت جاذبيتها التشكيلية، كأنها أجسام تتراقص في الفضاء بحرية لتبني علاقة حوارية بين كتلها التي تّتسم بالتناغم والتضاد، والتماسّ والفعل ورد الفعل، في حركة راقصة ساحرة. وهذه القيم دفعتني إلى تشذيب الكتل في أعمالي، واختصارها، لتحافظ على الإيحاء الغيبي للشكل الإنساني. ولهذا أصبح التشكيل الخشبي عندي غير مرتبط بالقاعدة إلا في نقاط التقاء محدودة ليصبح تشكيلاً فراغياً وأكثر خطيّة (More Linear) منه للكتلة الصماء، كما أصبح التشكيل أكثر تطاولاً في الفراغ.

أما من الناحية الثالثة، فإنه من خلال رسالتي «الماجستير» حول (ردود الفعل في المجتمعات العربية حول الحركات النحتية المعاصرة في العالم الغربي)، لفت انتباهي جمال الفن العربي (Arabesque) في إظهار الأشكال الطبيعية بطريقة مختزلة، حيث استمالني هذا للتوافق مع الاختزال في المنحوتات الخشبية والمعدنية، ليصبح التكوين عنصر إثارة لخيال المشاهد، يستدرجه إلى صور خيالية ذهنية، وبهذا يكتمل الحوار بين العمل النحتي والمتذوق. وأخيراً، فإن توفّر كميات من خشب البلوط المائي والكرز بأحجام كبيرة، وعدم توفر خشب الزيتون في المنطقة التي كنت أقيم فيها بأميركا «ساوث كارولينا» جعلني ألجأ إلى النحت بالأخشاب المحلية المتوفرة، وتجريب خاماتها. وبما أن طبيعة ألياف خشب البلوط والكرز تختلف عن تشكيلات خشب الزيتون؛ إذ تفتقر إلى العقد والتعرجات وتميل إلى الانتظام الطولي؛ فقد أخذت أعمالي تشكيلات عمودية وفراغية أكثر من أي وقت مضى. وهذا كله، كما أشرت، من تأثيرات هذه المرحلة.

فترة التسعينيات: الرؤى

جاءت فترة تحضيري لدرجة الدكتوراة، في مقارنة الفنون، في أوهايو بأميركا ما بين (1990-1995) لتمنحني الفرصة للتمعن في المفاهيم والعلاقات بين الفنون الراقية الرئيسية، وهي الفنون البصرية والموسيقية، والمعمارية والدرامية، ومقارنتها ببعضها وتطورها عبر العصور التاريخية المختلفة، وتأثرها بروح العصر الذي انبثقت منه، وقد دفعني هذا إلى إعادة تقييم المفاهيم النحتية، وخاصة عناصر التشكيل (Formal Elements). وهذه المراجعة يمكن أن ألخصها في النقاط التالية:

أولاً: إن امتلاك الحرفة، والفهم لطبيعة تركيب الخشب على اختلافه، من الزيتون أو البلوط أو الكرز أو الميبل (Maple Wood)...إلخ، مع المهارة في استعمال الأدوات الهوائية والكهربائية المبتكرة، هو مما يجعل الأولوية تعود للفكرة والتكوين والخامة على حساب الموضوع؛ بحيث أصبح من الممكن حمل المادة الخشبية إلى المدى الأقصى الذي لا يمكن تنفيذه بالطرق التقليدية.

ثانياً: سمحت لي دراستي للعلاقة بين الفنون، بفهم ما يمكن استعارته من الفنون الأخرى، وتوظيف هذه القيم المستعارة في المنحوتات بشكل عام، ونحت الخشب بشكل خاص؛ مثلاً في استعارة بعض القيم السمعية وتشكيلها في قيم بصرية. وقد تم توظيف السلم الموسيقي ومشتقاته Chord – Triad- Oblique –Imitation- Improvising وغيرها من القيم الموسيقية وتحويرها في تشكيل بصري يتماشى مع القول الشائع «ما يُطرب الأذن يسترق للعين»، أو كما قالت سوزان لانجر Susanne K. Langer «العمارة هي موسيقى مجمدة». وأنا أستطرد هنا لأقول: إن فن النحت هو موسيقى وجدانية في تشكيل بصري. وتم تطبيق هذا المفهوم في المنحوتات الخشبية: «القدس عروس عروبتكم»- Jerusalem the Pride 1997 وكذلك منحوتة «الفراغ الداخلي» Inner Space من وحي الراقصة مارثا جراهام 1995 ومنحوتة «الثأر» Retaliation- 2004، ومنحوتة «النرجسية» III-Narcissism-1996– حيث يعتمد التكوين على هذه المفاهيم الموسيقية من حيث النسب والتوزيع والتكرار(Proportion and Ordered).

كما أن الحنين إلى الواقعية التعبيرية، عبر استعارة المسرحية للحركة المنحوتة؛ وكذلك ازدياد قناعتي بأن فن النحت، هو فن جماهيري، ومرتبط بالإحساس وبقضايا الأمة، من حيث الانتماء والجذور، والهوية والقضايا المعاصرة. وقد وُجد للعرض في الساحات والميادين في المدن أكثر منه للمقتنيات الخاصة. ولدي الكثير من المنحوتات المرتبطة أيضاً بالقضايا العامة أو التي تؤشر عليها.

وختاماً، أودّ التأكيد هنا على أن أعمالي النحتية الخشبية، وكذلك الأعمال الأخرى؛ جاءت نتيجة لمعايشة يومية، إذ تتشكل وتتطور تبعا لأحداث الساعة؛ في مرحلة أخذ وعطاء مستمر «Give and Take Process» فالأحداث اليومية تشكل عنصراً مهماً في التكوين، كأهمية الموضوع وأهمية الخامة للعمل الفني. وهذه أساسيات لا يمكن تجاوزها في العمل النحتي. إن أحداث الساعة بعمقها الإنساني؛ مضافاً إليها الموضوع المحدد للعمل الفني وتقنية العمل بالخامة وتحديد التكوين، تمهد جميعها لخلق عمل فني قابل لحمل البعد الجمالي والفكري، وتوصيل الرسالة الحسيه للمشاهد المؤهّل للاستيعاب والتفاعل، وبالتالي التواصل ◆

اقواس

محمد علي اليوسفي

مازن عصفور

القصيدة الأفغانية لـ (أوكتافيو باث)

ترجمة وتقديم: محمد علي اليوسفي

ولد أوكتافيو باث في مكسيكو سنة 1914. ومرّ بثلاث مراحل بارزة في حياته تركت أثرها على أعماله. كانت المؤثرات الأولى متأتية من البيئة الهندية في المكسيك، إذ كان جده باعث الحركة «الأهلية» ومؤلف إحدى أولى الروايات المنادية بالعودة إلى التقاليد الهندية قبل اكتشاف القارة الجديدة. كما كان أبوه محامياً ومنادياً بالإصلاح الزراعي، وقد شارك في الثورة المكسيكية كمستشار للقائد الفلاحي «إميليو زاباتا»، وممثلاً له لدى حكومة الولايات المتحدة.

كان حلم أوكتافيو باث الأول هنديَّ الينابيع، إلا أن الثقافة الكولونيالية أتت عليه متجاوزة الثقافة الهندية والمكسيكية-الإسبانية، دافعة بالرؤيا الهندية للكون، والتي كان يسعى إليها باث، إلى الخلف.

منذ سن السابعة عشرة أسس أول مجلة طليعية من ضمن سلسلة المجلات التي أسّسها أو أشرف عليها فيما بعد. وكان همّه الجمع بين مؤثرين: الثقافة الهندية القديمة في المكسيك، وقراءة الشعراء الأسبان، مكتشفاً

في الوقت نفسه إليوت، بيرس، بريتون، وغيرهم. وعندما تأكد أخيراً أنه «ابن قرن وقارة»، حيث لا يكفي فهم العالم فقط، بل ينبغي تغييره»، قرأ ماركس.

تجربة الحرب الأهلية:

عندما اندلعت الحرب الأهلية في أسبانيا، التحق باث بمدريد في أوج الحرب سنة 1937، وهناك حضر مؤتمراً للكتّاب حيث التقى ميغيل أرناندیث، رفائيل ألبرتي، بابلو نيرودا وغيرهم. وانخرط إثر عودته من أسبانيا إلى المكسيك في العمل السياسي. إلا أن الحرب الأهلية كانت قد تركت آثارها على أوكتافيو باث الذي شاهد شعباً، أمام خيانة بورجوازية وتحرك العسكر وتردد الجمهورية، يستولي على الأرض والسلطة والسلاح في مد شعبي هائل، غير أن ذلك الشعب غلبه العسكر، وتركه الديمقراطيون، وخذله قادته، وكذلك الروس.

أحدثَ كل ذلك صدمة عند الشاعر الذي لم يتوانى عن إعلان رأيه والتشهير بتلك المواقف، الأمر الذي جلب عليه الريبة، بل العداء والكراهية من أصدقائه الأسبان والأمريكيين الجنوبيين، فعاش العزلة والمنفى.

من السوريالية إلى الكونية

لم يكن اقترابه من السوريالية، ومن بريتون بالذات، هو العامل الوحيد الذي جعله يقترب منهما فكراً وقلباً، كان ذلك اختياراً أمام التاريخ، كما كان حكماً سياسياً وأخلاقياً حاول التهرب منه لمدة سنوات (حتى 1953 والمؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي): المنفى أو الانسحاب، العزلة أو الضعف خلال فترة الخوف من المدافعين عن النظام، أو الانسحاق بالستالينية، لأن كل من يعاديها هو عدو الثورة:

اصمتْ أو أومئْ: سيَّان. الحكم عليك جاهز في مكان ما. لا مخرج إلا خزياً أو شنقاً. أحلامُك مفرطة في الوضوح، أنت، بالأحرى، بحاجة إلى فلسفة متينة. (من قصيدة «شاعر»).

بعدها، عاش باث مرحلة تسكع وسفر عبر العالم (الولايات المتحدة، فرنسا، اليابان، الهند، إلخ)، منغمساً أثناء ذلك في قراءة كونية، تجمع بين الأبحاث النقدية (متاهة العزلة–القوس والقيثارة)، والقصائد الشعرية، بالإضافة إلى الدراسات الأنثروبولوجية والسياسية والجمالية والفلسفية، مع توجه صوفي يصهر الفكر الفلسفي في الرؤيا الشعرية مستخدماً الأسطورة دون إثقال النص، محاولاً إخراج الإنسان المحسوس خارج أحلامه: «كن جديراً بما تحلم» يقول، متشبثاً بمكسيكيته، نحو أفق كوني أكثر شمولية في أهم أعماله **حجر الشمس** (1957)، حيث الإنسان في المفترق بين جميع الأشياء، وحيث تتحقق الفكرة في الغناء والفلسفة في النشيد، ويعود المسافر الباطني بعد الضياع في التاريخ؛ يعود من جديد إلى صفاء الأحياء بعد «مسيرة جدول يتعرج، يتقدم، يتراجع، ينعطف ودائماً يصل: ليس الإنسان إنساناً إلا بين البشر».

بعد تجربة الحرب الأهلية الأسبانية ومذبحة الطلاب في بلاده سنة 1968، تحول باث إلى المطالبة بالديمقراطية في أمريكا اللاتينية، كحل أفضل من التبرك بالثورة الكوبية. وهي الفكرة المركزية التي حام حولها كتابه **الطقس الغائم** وكذلك مجلة **فويلتا عود على بدء** التي عاد إلى الإشراف عليها منذ 1976.

وبعد حصوله على جائزة نوبل للآداب سنة 1990، صار كثير التنقل لإلقاء محاضراته في القارتين، الأمريكية والأوروبية، ولأكثر من عام ظل أوكتافيو باث يعاني من داء السرطان. كما خضع قلبه إلى عملية جراحية... حتى توقف ذات يوم عن 84 عاماً.

غرفة الأصدقاء

هذه القصيدة واحدة من القصائد «الشرقية»، إذا صحت مثل هذه التسمية، ضمن الرؤيا الكونية التي يتميز بها شعر باث. إنها القصائد التي كتبها إثر إقامته في الهند واليابان منذ الخمسينات، حيث عُيِّن سفيراً لبلاده في نيودلهي. غير أنه قدم استقالته من منصبه سنة

1968 احتجاجاً على المجازر التي ارتكبتها حكومة بلاده ضد الطلاب.

عاد الشاعر من تلك الإقامة المطوّلة مغتنياً باكتشاف جوهري سوف يشكل منعطفاً بارزاً في مسيرته الشعرية والفكرية، ويتمثل في اطلاعه العميق على البوذية، وفي توخي أساليب جديدة للكتابة طبعت مضامينها قصائده، كما أثّرت في أشكالها، ابتداء من تبنّي شكل قصيدة «الهايكو» اليابانية، على سبيل المثال.

يمكن القول إن شعر أوكتافيو باث هو «شعر ثقافي» يمسك باللحظة وبالمحسوس، لكنه ينشغل دائما بفكرة يسوقها، ويتمكن من كتابة قصائد ناجحة بأبسط الأفكار. ذلك أن الفكرة عنده تظل مندغمة في القصيدة ولا يمكن تمييزها إلا عبر الإدراك الشعري. ففي الشعر تنسجم الفكرة والصورة، أو كما يقول باث «في الشعر نسمع الصور».

يصعب الفصل، لدى أوكتافيو باث، بين الشعر والنقد والبحث. ولعل هذا هو ما يظهر في شعره كما في أبحاثه المتعلقة بالواقع المكسيكي، أو بفن مارسيل دي شامب، أو بحياة تلك الشاعرة التي عاشت في القرن السابع عشر في المكسيك، ونفض عنها باث الغبار: خوانا إينياس دي لاكروث، وغير ذلك من المواضيع الملحّة التي تخوض حتى في الراهن السياسي.

يمتلك الشاعر إحساساً مزدوجاً بالتاريخ؛ حسّ الإرث الأدبي، وحسّ التاريخ بمفهومه الحصري. لذلك يكتب باث، في أعماله الأدبية، مدركاً أن مجمل الآداب الأوروبية والأمريكية، وكذلك الأشكال الشعرية في الشرق، تتعايش في «غرفة «الأصدقاء» التي هي ذاكرته، لتشكل نظاماً موحداً ومتفرداً. وعندما يلجأ إلى تناول ظاهرة حضارية أو أحداث سياسية، فإنه يكشف عن شبهها مع وقائع أخرى حدثت في سياق آخر.

ليس مستغرباً عندئذ أن تأتي رؤية الحاضر عنده متأثرة بالماضي، والعكس صحيح أيضاً.

قال جان فرنسوا ريفل عن فكر أوكتافيو باث إنه «يسيطر على الجوهري سيطرته على ظلال الفروق». وفي الحوار، لا يبحث باث لدى محاوره عما يؤكد أفكاره الشخصية، بل عما يناقضها ويغنيها ويزعزع يقينها.

ليست الفلسفة التي تسند أعمال أوكتافيو باث في جوهرها سوى تأكيد للحضور -حضور الكائن هنا والآن: وما الشعر عنده سوى تعرف على نوع من السعادة. لكن هذا التعرف لا يتم عبر النشوة والوجد، بل من خلال السكينة والهدوء، أي من خلال فن البرهنة على كون الجمال في متناول أيدينا، يحيط بنا، وهو ممكن في كل لحظة وضروري دائماً.

■ غبطة في هيراتا[1]

(إلى كارلوس بيليسر)

جئتُ إلى هنا
كما أكتبُ هذه السُّطور،
بلا فكرة ثابتة:
مسجُدٌ أزرقُ وأخضرُ
ستُّ مآذنَ مقطوعةٌ،
ثلاثةُ قبورٍ أو أربعةٌ،
ذكرياتُ شاعرٍ طاهرٍ،
اسمُ تيمورَ وسلالَتَه.

التقيتُ برياحِ المائةِ يوم.
غَطّتْ في كلِّ الليالي، بالرمل، كلَّ شَيء
انقضَّتْ على جبيني، وألْهَبَتْ جُفُوني.
الفجر:
انتشارُ الطيور
وخريرُ الماءِ على الصُّخور
هوَ خُطى الفلاحين.
(لكنَّ للماءِ مذاقَ الغُبار.)
هَديرٌ في السَّهل
تجلّياتٌ
ومُواراة،
زوابعُ مِغْراءٌ

بلا مَضمونٍ مثل أفكاري.
ذهابٌ وإياب
في غرفة فندقٍ أو عَلى الهِضاب:
الأرضُ مقبرةُ جِمالْ
وفي رؤايَ دائماً
تتشتّتُ الوجوهُ ذاتُها.
الرّيحُ، ربَّة الأطلال،
هَلْ هيَ سيّدتي الوَحيدة؟
انحتاتٌ:
النقصُ يَزداد
في قَبْرِ الوَليّ،
عَميقاً في الشَّجرةِ اليَابِسَة،
ثَبَّتُّ مِسْماراً،
لا،
كسائرِ المسامير، بَلْ ضدَّ العَينِ الشرّيرة:
ضدِّي أنا.
(أقولُ شيئاً ما:
كلمات تحملُها الرّيح.)
وقتَ الظهيرة، هُدنة في المرتفعات.
تمشي أشجارُ الحُور السّوداء
منْ دون أن تُغَيّر مكانَها.
شمسٌ على الخَزَف المُزَخْرَف
فصولُ ربيعٍ مُفاجِئَة.
في بُستانِ السّيدات
صعَدتُ إلى القُبّة الفَيروزيّة.
مآذنُ موشّمَةٌ بالرّموز:
الخَطّ الكوفي، فيما هُو أبعَدُ من الحَرْف،
يصَيرُ شَفّافاً.
لَم أبلغ الرؤيا من دون صُوَر
لَم أشاهدُ الأشكالَ تدور
لتتلاشى في ثَبات النُّور،
وجودُ الصُوفيّ بلا جَوْهَر.
لمْ أشربْ الامتلاءَ منَ الفَراغ
ولم أرَ العلامات الاثنتين والثّلاثين
علاماتِ «البوذيساتفا»[2] جسد الألماس.
رأيتُ سماءً زرقاءً والأزرقَ كلَّه،
منَ الأبيض إلى الأخضر
مرْوحةَ الحُور كلَّها
وفوقَ الصّنوبر شحرور أبيض وأسود،
أقرب إلى الهواء منه إلى الطائر.
رأيت العالم يهجع على ذاته.
رأيت المظاهر.
وسمَّيْتُ نصفَ السَّاعةِ هذا:
كمالَ المُتناهي ◆

الهوامش

1- هيرات: مدينة في شمال غربي أفغانستان، ينسب بناؤها إلى الاسكندر. وهي شهيرة بجامعها (القرن الخامس عشر) وبصنع الطنافس وتكرير ماء الورد.

2- بوذيساتفا: بوذا في الصيرورة، أي قبل بلوغ النرفانا. بالنسبة لمذهب «هينايانا» البوذي، يتحقق مثال الكمال في «الأرهات»، الحكيم الذي يبلغ الغبطة بفضل التأمل في حالة عزلة أسوة ببوذا. أما بالنسبة لأتباع مذهب «ماهايانا» البوذي، فإن المثل الأعلى هو «البوذيساتفا» الذي تدفعه حكمة لا متناهية (براخنا) ورحمة لا تقل عنها شأنا (كارونا)، فيتخلّى عن بلوغ (النرفانا) لكي يساعد كل الأحياء في طريق الإشراق (بوذي). غير أن البوذيساتفا ليسوا من صنف الآلهة ولا من صنف القديسين أو الأولياء بالمعنى المسيحي أو الإسلامي للكلمة: إنهم لا –ذوات، وجوهرهم هو الخواء (سونياتا) – المؤلف.

السيميولوجيا بين التواصل والثقافة

أمبُرتو إيكو نموذجا

مازن عصفور

تستهدف هذه الدراسة المقتضبة تسليط الضوء على «علم الدلالات، الإشارات» (السيميولوجيا) الذي ترجم إلى العربية بمصطلح «السيميوطيقا». وستركز بشكل خاص على إسهامات هذا العلم في تأليف وتشكيل القيم الإبداعية للعمل الفني، خاصة في جانبه التواصلي الذي يطلق عليه أغلب السيميولوجيون، لغة الفن، (Il Lingaggio del Arte). ويقف على رأس هؤلاء الروائي وباحث الجمال والسيميوطيقا (أمبرتو إيكو) (Umberto Eco) الذي سيكون النموذج الذي أعرضه هنا.

ماهية السيميولوجيا – علم الإشارات

لغوياً تتألف كلمة سيميولوجي Semiology من شقّين: الأول Seme، ومعناه الإغريقي «دلالة» أو «إشارة»، والثاني Logy، الذي يعني «العلم»، ليعني مركبهما «علم الدلالات والإشارات». وفي هذا الصدد، فإن من الممتع والفريد أن يعرف القارئ وجه التطابق الملفت للنظر بين هذا المصطلح «سيميولوجي» وبين نظيره في اللغة العربية؛ حيث تذكر المعاجم اللغوية العربية أن «السمة» و«السيمة» و«السومة» وغيرها ظلت توحي، لغوياً، ومنذ مئات السنين بمعنى «العلامة»، وخاصة كلمة «سمة» العربية التي ترادفها في

اللغات الغربية ذات الجذور الإغريقية واللاتينية لفظة (Signe)، -لاحظ التشابه بين «سمة» و«ساين» دلالة على معرفة الثقافة العربية بدلالات المصطلح وعلاماته قبل أن يتبلور لدى الغرب بمصطلح علمي محدد سُمي بعلم الإشارات والعلامات بشكل واضح منذ النصف الثاني من القرن الماضي.

أما تعريف هذا العلم من حيث دوره وطبيعته، فهو أنه، باختصار: علم خاص بالإشارات والعلامات، يستهدف دراسة واستبصار «الدلالات الخفية المستبطنة» لكافة الظواهر الإبداعية الإنسانية، ما هو علمي منها مثل تطبيقات العلوم والرياضيات، وما هو إنساني وفكري بحت، مثل الفنون بأقسامها الثلاثة: الزمنية (الموسيقى)، والكتابية (الفنون الأدبية، والشعر وغيرها)، وأخيراً الفنون المكانية، (كالفنون البصرية بتنوعاتها المختلفة).

يستهدف علم السيميولوجيا إذن دراسة واستبصار الدلالات الخفية المستبطنة؛ أي دراسة «الأنظمة الإشاراتية»، غير اللغوية اللسانية، بدءاً من إشارات المرور، والخرائط، وشعارات المؤسسات، والصور وغيرها، وانتهاء بالنص والخطاب، حيث تنطلق السيميولوجيا من مبدئها الثابت الذي لا تنسلخ عنه. إن دراسة ظواهر العالم والأشياء والأفكار بوصفها تبدأ من «إشارة» (signe) منذ تشكّل بذورها الأولى، لتتضاعف تلك الإشارات (-sig nes) وتتراكم عبر حزم تواصلية من الإشارات التي تتوالد بتسارع مطّرد لتكوين كيان فكري وإبداعي يكون محوره «النص» (Text)، وبذلك يمكنه أن يتجلى بصور مختلفة يطلق عليها: النص البصري – أو الروائي– الموسيقي، وغيرها، وبالتالي فإن السيميولوجيا لا يمكنها العيش دون (الدراسات النصية) Textual Studies لعالم الأفكار والأشياء ودلالاتها الظاهرة والباطنة.

وحتى تتوصل السيميولوجيا إلى استبصار الدلالات العميقة لسيمياء الباطن لشتى الظواهر الإنسانية، فإنها تلجأ إلى ما يسمى «بالمقاربات السيميولوجية»، كأدوات تحليل توظفها لغاية الكشف عن القيم الدلالية –العلامات- وإعادة تشكيل المعنى غير المرئي للصورة والتاريخ والإنسان.

التنوّع في الاتجاهات السيميولوجية

اكتسبت السيميولوجيا عوامل النضوج والتطور نتيجة تنوع خصب في الاتجاهات السيميولوجية، والذي أثرى أدوات التحليل أثناء دراسة الظواهر سيميولوجياً، وخاصة إذا اجتمعت هذه الاتجاهات السيميولوجية المتنوعة في بوتقة واحدة لدى الناقد الظاهراتي المشتغل بالسيميولوجيا. وقد تنوعت السيميولوجيا لتنطوي على تقسيمات مثل: «سيميولوجيا الثقافة» التي قاد لواءها الإيطالي «أمبرتو إيكو»، حيث برز ذلك بوضوح في روايته الشهيرة «اسم الوردة»، والتي تكشّفت من خلالها الكثير من الدلالات المستبطنة في ثقافات عصر الظلام، عصر قمع المعرفة في العصور الوسطى. وهناك أيضاً توجه سيميولوجي آخر سُمي «سيميولوجيا الدلالات»، التي قاد لواءها «كاسيرر» وركزت على دراسة وتحليل الرموز، وثمة بالإضافة إلى ذلك اتجاهات أخرى مثل «السيميولوجيا التواصلية» أو التواصل، التي أسس قواعدها ما سمي بلغويي مدرسة (براغ)، أمثال موكرجوفسكي وياكبسون، الذين انصبّ اهتمامهم السيميولوجي على دراسة وتتبع حركة الإشارة والدلالة وتنقلها بين المرسل–النص، والمتلقي، في محاولة لاستقصاء مكامن القيمة الجمالية للنص، والمنتقلة بين انغلاقه وانحباسه، إما في داخل النص نفسه، أو في الخطاب أو الرسالة. وقد طرح ذلك الاتجاه ذو النزعة البنيوية التركيبية التواصلية مصطلحات

سيميولوجية لا زلنا نستخدمها في نقدنا البنيوي المعاصر مثل: غموض النص المحبّب، تعدد التأويلات...إلخ.

وهناك تقسيمات عامة ارتبطت بالفترات المبكرة من نشأة السيميولوجيا منها: المدرسة الأمريكية التي قاد لواءها «بيرس» وتبعه فيها كل من «كارناب» «وموريس» وغيرهم، إضافة إلى اتجاهات فرعية انبثقت من مدرسة سيميولوجيا الدلالة ومنها يبرز (بارت) Barth الذي عمل على تطبيق اللغة على النماذج غير اللفظية كالفنون البصرية (السينما خاصة)، وكذلك مدرسة باريس الذي قاد لواءها الباحث السيميولوجي (غريماس) Gremas الذي قطع شوطاً كبيراً في بلورة سيميولوجية الفن البصري، كالرسم والتصوير وغيرها، إضافة إلى تطبيقاته الشهيرة للسيميولوجيا في مجال القصة والرواية.

سيميولوجيا النص البصري (المشهد والصورة)

ذكرنا فيما سبق تداخل السيميولوجيا وترابطها بشتى المعارف العلمية والنظرية، فمثلما ارتبطت بدراسة الأساطير والأنماط الثقافية واللسانيات والفلسفة وعلم الاجتماع والنفس وغيرها، تناولت السيميولوجيا في جانب كبير منها الفنون البصرية: الموسيقى والمسرح والسينما والفن التشكيلي.

أما سيميولوجيا المشهد والصورة فقد أخذت في الآونة الأخيرة من مسيرة المنهج السيميولوجي اهتماماً خاصاً لدى الباحثين، وخاصة في ظل التنافس على السيطرة مع الصورة وثقافتها ودلالاتها ومؤثراتها التي أخذت حيزاً هاماً من اهتمام المخططين السياسيين والعسكريين والاستراتيجيين في الدول المهيمنة عسكرياً وسياسياً واقتصادياً في أيامنا هذه. وأصبحت الصورة تحمل أهدافاً ورسالة تستبطن أهدافاً وتوجهات سلوكية واجتماعية بعكس ما تُظهر في شكلها الظاهر عبر شاشات التلفزة من لقطات الاحتلالات والحروب والمذابح، وذات الحال في صور ومشاهد الإعلانات وكتب الأطفال وغيرها. فقد باتت الصورة أكبر مُوجِّه لاستراتيجيات التواصل، وفي نفس الوقت الذي فقد فيه المشهد والصورة في مجتمعنا العربي والإسلامي سلطته وتأثيره بسبب انغماسنا في الثقافة اللفظية والخطابية لفعل تراكمات سياسية واجتماعية لا مجال لحصرها الآن. وما يهمنا في هذا الجزء من الدراسة هو تسليط الضوء على تلك الهيمنة الملفتة التي فرضتها الصورة في حياتنا اليومية، حيث تدخل بيوتنا دون استئذان، وكذلك في مدارسنا وهواتفنا ودون أن يترك للمتلقي المجال للاختيار والانتقاء وتمحيص وفلترة البعد الرمزي والثقافي والإيديولوجي للصورة والمشهد.

من هنا تأتي أهمية الدراسات السيميولوجية الدلالية والتواصلية، وأيضاً تلك السيميولوجيا المعنية بتحليل الدلالات الثقافية. ذلك أن الرسائل البصرية المشهدية الموجهة ليست ترميزاً لمعان ومضامين سطحية في أشكال وقولبات جامدة لا تتغير، وإنما هي ترميز لأشكال ومضامين ودلالات إنسانية واجتماعية. وتطبيقاً لذلك في عمل أو نص بصري على سبيل المثال، نجد أن منتج الصورة وموجه الرسالة كما أثبتته التحليلات السيميولوجية، هو الذي يركب عناصر التأليف الشكلي والدلالي للنص المرئي ويوجهها توجيهاً يخدم نمط استقباله واستهلاكه من قبل المتلقي. ويتناول الباحث السيميولوجي تحليل الصورة عبر الخطوات التالية:

في المستوى الأول، يستجمع المحلل السيميولوجي كافة المعلومات المتصلة بتحليل الصورة من إيحاءات وإيماءات كالبسمة والنظرات الغامضة في لوحة «الجيوكاندا»

(الموناليزا) الشهيرة لليوناردو دافنشي، على سبيل المثال. وهذا هو المستوى الأول في تحليل الصورة سيميولوجياً، ونلاحظ هنا انحصاره في تناول الشكل الظاهري للصورة بشكل مستقل عن رسامها ليوناردو دافنشي.

أما المستوى الثاني من التحليل السيميولوجي للصورة فيتمثل بعملية تفسير الدلالات وتأويلها، أي محاولة تحديد المعنى المراد من الصورة تمثيله.

والمستوى الثالث من التحليل السيميولوجي للصورة يتمثل بدراسة لغة التركيب الداخلي للصورة والمشهد من حيث العلاقات الكامنة في أجزاء التكوين (أشكال، فراغات، ألوان، خطوط، التقنيات والألوان المستخدمة، وأبعاد الصورة وأعماقها). وهنا يتطلب التحليل السيميولوجي للصورة من المحلل أن يكون متمرساً بأدوات التحليل التي تمكنه من استقصاء سيمياء الباطن في الصورة دون الوقوف عند القيم السطحية الظاهرة على سطحها بشكل عاطفي أو انطباعي ساذج، إذ أن تحليل لوحة الجيوكاندا بالقول «إنها تمثل امرأة جميلة مرسومة بأسلوب نهضوي تمثل شخصية فلانة..» فإن هذا غير كاف من وجهة نظر التحليل السيميولوجي، لأن هناك دلالات لغوية مبيتة باطنة أكثر عمقاً من دلالات السطح؛ إذ أثبتت الدراسات السيميولوجية الحديثة، على سبيل المثال، أن لوحة الجيوكاندا لدافنشي لم تكن تمثل تشخيصاً للشخصية التقليدية «جيوكاندا» بقدر ما كانت تمثل تصوير ليوناردو في تلك اللوحة لطروحات أعمق دلالة كفتنة النص، وغموضه المحبب، وتعدد التأويل ما يكفيها لأن تكون من أشهر اللوحات ذات الدلالات المكثفة والمستنبطة فيما وراء أعماق ظاهرها عبر التاريخ. وخلاصة القول أن تحليل الصورة من وجهة نظر المنهج السيميولوجي يستند إلى تناول اللوحة والصورة بوصفها إشارة ذات دلالة تتولد من العلاقات الخلاقة للصورة فيما بين الجوانب الثلاثة التالية:

- تحليل الدلالات ومغزى استخدام وسائط التعبير فيها من خطوط وألوان وأبعاد وفراغات إلى غيره.
- تحليل مغزى ودلالات الأشكال التي اختارها الفنان للتعبير وتحليل التراكيب التصويرية لعناصر المحاكاة بين طبيعة وأشخاص وغيره).
- تحليل رسالة وخطاب النص البصري المستهدف التعبير عنه، بما في ذلك الدلالات الثقافية للمشهد نفسه وتحليل فلسفة البناء الذي أنيطت به صياغة المضمون والخطاب الذي أراد الفنان إيصاله إلى المتلقي. ويرى السيميولوجيون أن العلاقة الجدلية بين تلك الخطوات الثلاث تشكل بمجملها ما يسمى بتوليد اللغة الفنية (Il Lingaggio del Arte).

أمبرتو إيكو U. Ecco رائد سيميولوجيا الثقافة

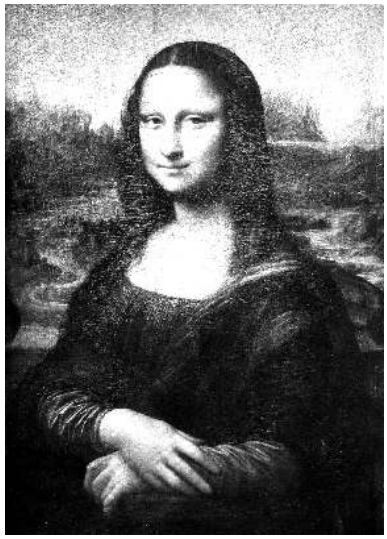
بعد أن استعرضنا بشكل موجز الملامح العامة لعلم الإشارات والدلالات سنختم مقالتنا هذه باستعراض جانب من تجربة أبرز أقطاب وأعلام السيميولوجيا، والذي مال إلى الأبحاث السيميولوجية، وذلك بعد أن برز ككاتب متعدد الاهتمامات والاختصاصات، بدأها بعلم الجمال والفلسفة، مروراً بالإبداع الأدبي والمقالات الصحفية، إضافة إلى انغماسه في البحث الأكاديمي مدرساً للأجيال حتى يومنا هذا بعد أن أسس كلية علوم التواصل، في جامعة بولونيا الإيطالية منذ أوائل تسعينيات القرن الماضي.

أثّر أمبرتو إيكو، على ما هو منجز على الساحة الثقافية الأوروبية من خلال محاولاته طرح السيميولوجيا

كعلم للأدب، ومن خلال عشقه للأدب والكتابة والكتاب كان إيكو يردد على مسامع طلبته من جامعة بولونيا عبارة: «الجنة مكتبة فاتنة».

ينتمي أمبرتو إيكو إلى مدرسة «سيميولوجيا الثقافة» بشكل خاص دون انسلاخه كلياً عما يمكن توظيفه في كل من سيميولوجيا التواصل والدلالة. وهو لا يتناول السيميولوجيا فقط بوصفها علماً للنقد والتحليل ودراسة الظواهر الثقافية بقدر ما يوظفها كأداة للإبداع الذاتي، أي الإبداع الروائي الذي قدمه هو كمؤلف باهر مثل روايته (اسم الوردة) وغيرها. في بداية تجربته في السيميولوجيا سار إيكو على خطا (بارت) رائد السيميولوجيا الفرنسي، وبعد ذلك أنضج إيكو تجربته السيميولوجية، وأضاف إليها نكهتها الخاصة بعد أن صب جل اهتمامه على دور القارئ أو المتلقي ودوره في المشاركة في إعادة تشكيل النص. وقد اتضح ذلك جلياً في مؤلفه المعنون: «النص المفتوح» open text وكتاب آخر أسماه «النص الغائب»، وفيه يطرح إيكو مقولته الشهيرة: إن الروائي ليس مرغماً على تقديم تأويلات لعمله، تاركاً ذلك للقارئ، كما يشير إلى ذلك عنوان مؤلفه الآخر «دور القارئ» The Role of the Reader. فالنص بالنسبة إلى إيكو، هو ذلك النص الموجود بكيانه ونبضه الداخلي الحي والنابض، وله كل المقومات الإشاراتية والدلالية لتوليد تأثيراته الخاصة. والنص بالنسبة لإيكو هو ذلك النص الذي بإمكانه إحداث «إثارة غامضة» أو «غموض محبّب» أو فتنة النص، تلك الفتنة التي تجعل القارئ يصبح عضواً بنيوياً مشاركاً في صلب تكوينه.

من جانب آخر، يتناول إيكو السيميولوجيا كأدوات لتحليل الثقافة، وقد تمكن في كثير من المقالات والدراسات من تفكيك الثقافة وإعادة تركيبها عبر الأدوات السيميولوجية منطلقاً من الإشارة الدالة، مروراً بالنص text، متتبعاً التطور الدلالي المتصاعد للنص حتى يصل إلى السياق الثقافي context، وانتهاء بما وراء السياق intercontext، ليصل إلى أعمق الدلالات التي يمكن استبصارها في الظاهرة الثقافية مدار البحث ◆



ليوناردو دافنشي - «الجيوكاندة»

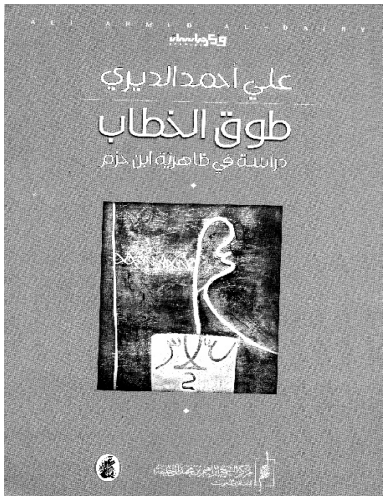
مراجعات

زياد الزعبي

سالم ساري

علاء الدين ابو زينة

دايانا شاهين



طوق الخطاب
دراسة في
ظاهرية ابن حزم

تأليف: علي أحمد الديري
الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2007، (248 صفحة)

مراجعة: زياد الزعبي

يستدعي عنوان هذا الكتاب «طوق الخطاب» على نحو تلقائي ذلك العنوان الأكثر شهرة: «طوق الحمامة»، ويظهر أنه منبثق منه، وبخاصة لأن الأمر يتعلق بابن حزم، الفقيه الذي اكتملت لديه أسس المذهب الظاهري النظرية والتطبيقية معاً. والحقيقة أن مؤلف الكتاب علي أحمد الديري يبادر إلى معالجة قضية التعالق بين عنوان كتابه «طوق الخطاب» وكتاب ابن حزم «طوق الحمامة» معالجة لغوية دلالية تجلي عناصر الالتقاء والاختلاف بين «الطوق» في صورته الجمالية، و«الطوق» في دلالته على الثبوت والتقييد، و«الطوق» بمعنى القدرة. وهذه الدلالات الثلاث التي تقدمها المعطيات المعجمية تمثل محوراً دارت عليه فصول الكتاب الأربعة: نظرية المعرفة الظاهرية، وفهم ابن حزم للظاهرة اللغوية، والظاهرية ومشكلة الفهم، وقوانين الظهور(قوانين تفسير الخطاب).

أدار المؤلف بحثه على كتاب ابن حزم **الإحكام في أصول الأحكام** على نحو يجعل القارئ يشعر بأن الكاتب لا ينصرف عنه إلى غيره؛ مما قد يخلق لديه إحساسا بأنه يعرض الكتاب عرضاً نقدياً تفصيلياً يتتبع فيه قضاياه بوصفها مبادئ وعناصر تأسيسية تأصيلية للمذهب الظاهري، وأن ابن حزم هو موجدها. ولهذا الإحساس ما يبرره؛ فقد ضرب المؤلف صفحاً عن تناول المرجعيات الأولى التي اعتمد عليها ابن حزم بصورة جذرية، وهي المصادر الفلسفية اليونانية وتجلياتها العربية كما ظهرت عند الفارابي وإخوان الصفا وابن سينا بخاصة، كما ترك الوقوف على الدراسات السابقة التي عالجت موضوع بحثه. لكن الإحالات إلى الفلاسفة اليونانيين

والمسلمين لا تدفع بهذا الإحساس، إذ لم يظهر أي كتاب من «الأورغانون» الأرسطي في قائمة المصادر والمراجع، والأغرب من ذلك هو عدم ظهور أي مصدر من مصادر الفلسفة الإسلامية، وإنما جاءت كل الإحالات التي وردت في متن الكتاب على الفلاسفة منقولة عن مصادر حديثة، وهو أمر غير مبرر، خاصة وأننا نقف أمام باحث جاد يمتلك قدرات وأدوات متميزة.

يفضي غياب القراءة الاستقرائية المقارنة إلى تشكل تصور غير صحيح فيما يتعلق بالأفكار والتصورات النظرية التي يطرحها ابن حزم حول مذهبه. وتمكن الإشارة، على سبيل المثال، إلى الفصل الثاني الذي درس فيه «فهم ابن حزم الظاهرة اللغوية»، فنجده وقد أغفل الوقوف على المصادر الفلسفية واللغوية والأدبية التي عالجت هذه الظاهرة. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الجاحظ، على سبيل المثال، كان قد وقف في غير موطن من كتاب **البيان والتبيين** وكتاب **الحيوان** على مجمل القضايا التي عالجها الديري في هذا الفصل، ولو أن الأخير وقف على تصورات الجاحظ لأغنى قراءته وعمّقها. لكنه يبدو وأنه قد أخذ بما قرره ابن حزم من أن «الخطاب لا يفهم منه إلا ما قضى لفظه».

عالج الكتاب في الفصل الأول تلك الأسس التي تقوم عليها نظرية المعرفة الظاهرية، وأهمها استناد هذه النظرية إلى مبدأ «اليقين» أو «المعرفة اليقينية» التي يرى ابن حزم أن العقل يتوصل إليها من خلال الحسيات وبدهيات العقل. وهنا نجد ابن حزم يرفض ما سماه أدوات المعرفة الظنية مثل: القياس، والإجماع والاحتياط. وهو بهذا الطرح يضع «الظاهرية» في موقع النقيض من المذاهب الأخرى عند الشيعة وأهل السنة، وهو يعتقد بأن كل شيء موجود في القرآن ولا يحتاج إلى تأويل، «لأن الخطاب لا يفهم منه إلا ما قضى لفظه».

أما الفصل الثاني، فقد بحث في «فهم ابن حزم الظاهرة اللغوية»، وعرض التصورات النظرية المتعلقة بأصل اللغة، ومكوناتها، واللغة والمعنى، واللغة والفكر، وهو ينطلق في قراءته لهذه العناصر جميعاً من مقولة «لا يمكن التصرف في العلوم إلا من خلال اللغة التي تعرف بها حقائق الموجودات الذهنية والخارجية». ويمثل هذا الفصل عنصراً محورياً في نظرية المعرفة الظاهرية لارتباطها بمداخل تحليل الخطاب وقراءتها وفقاً لمبادئ المذهب الظاهري الذي لا يغادر النص؛ لاعتقاده باكتفائه بذاته وعدم حاجته إلى ما يقع خارجه. وهذا ما دفع ابن حزم إلى التركيز على البنية اللغوية والبيان ووجوهه وإشكالياته.

في الفصل الثالث، يتناول الكاتب «الظاهرية ومشكلة الفهم»، وهي مسألة تتعلق بالخلاف بين الظاهرية وأصحاب القياس. فبينما تؤسس الظاهرية عملية الفهم على المعرفة اليقينية، يعمد أهل القياس إلى تأسيسها على المعرفة الظنية التي لا يقبلها ابن حزم؛ لأنه ينطلق من القاعدة التي تقول: «كل نص لا يعطيك إلا ما فيه.... وكل قضية لا تعطيك إلا ما فيها»، وهو تصور يجعل مشكلة المعنى مشكلة متعلقة بالمتلقي الذي يترتب عليه أن يفهم النص. ولا شك في أن هذه مسألة تظل مهمة في سياق الدراسات المعاصرة التي تدور في مدار نظرية التلقي المعاصرة، والتي يمكن أن تجد في التراث إثراء حقيقيا لها ينبثق من سلسلة من التصورات النظرية التي لا تتوقف عند حدود القراءات الأدبية التأويلية، وإنما تنفتح على النصوص الدينية وكيفية قراءاتها استنادا إلى «كيفياتها»، أي ملفوظاتها وأبنيتها وتراكيبها وسياقاتها ومدلولاتها كما هي الحال عند الظاهرية.

أما الفصل الأخير من الكتاب، فيعالج موضوع «قوانين الظهور: قوانين تفسير الخطاب»، وهو في مجمله تطبيق للتصورات النظرية في الفصول السابقة، إذ يستند تفسير الخطاب، وفق ابن حزم، على المعرفة اليقينية، واللغة والفهم، وترتبط كل عمليات التفسير بقوانين الظهور الذي يشكل محور القراءة الظاهرية للنصوص.

وأخيراً، يظل هذا الكتاب، على الرغم من الملاحظات السابقة، يمثل نمطاً متميزاً من البحث في موضوعه، ومنهجه، ولغته، ومستواه الفكري؛ فهو يعالج موضوعاً فكرياً دينياً يستند إلى مرجعيات فلسفية ولغوية، وينهض على منهج علمي في القراءة والتحليل، ويتمسك بلغة اصطلاحية منبثقة من موضوعه ومتسقة معه على نحو يجعل من هذا الكتاب نصاً متماسكاً في رؤاه وبنيته ولغته، وهي الأمور التي تفتقر إليها الكثير من الدراسات الراهنة ◆

مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية

تأليف: دنيس كوش Denys Cuche. ترجمة: منير السعيداني. مراجعة: الطاهر لبيب.
الناشر: المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، (235 صفحة)

مراجعة: سالم ساري

مفهوم الثقافة:

منذ أن اكتشفت العلوم الإنسانية مفهوم «الثقافة»، وكل منها يحاول الاحتفاظ به لنفسه. ولكن المفهوم الثقافي دلّل، تاريخياً، على استعصائه على الاحتكار والتقسيم، أو الاحتواء والتذويب. كما دلّلت العلوم الاجتماعية الإنسانية على أنها ليست جميعاً متساوية في الاعتراف بالمحورية النظرية والفائدة العملية للمفهوم، ولذلك تمت في العلوم الاجتماعية أكبر عمليات (للتسليم والتسلم) لتقاسم استخدام المفهوم بالتناوب.

أثبتت الأنثروبولوجيا، نظرياً ومنهجياً، أنها العاشقة الأولى لمفهوم الثقافة، والحاضنة المتفردة له؛ فتعاملت مع الثقافة باعتبارها «سر الأسرار» جميعاً. وسارعت، منذ منتصف القرن الثامن عشر تقريباً، إلى الذهاب بالمفهوم بعيدا إلى أقاصي الأرض، حيث تحتفظ القبائل والعشائر النائية بنقاوتها، وتختزن الجماعات والمجتمعات البسيطة غرابتها. ومع طول البقاء فيها، استنفذت الأنثروبولوجيا موضوعاتها، وفقدت الكثير من حيويتها وإثارتها، فعادت حاملة مفهوم الثقافة إلى بيتها الغربي. وهناك سلّمته إلى علم الاجتماع.

في مفهوم الثقافة، وجد علم الاجتماع فجأة، ما أضاعه يوماً وبحث عنه طويلاً. كان المفهوم مفيداً له في تفسير مشكلات المجتمع الغربي الصناعي نفسه، وتحليل علاقاته وتفاعلاته وتورطاته الجديدة، مع أجناس وأقليات وإثنيات، وافدة إليه، أو مقيمة فيه. وعندما تحول العالم، منذ بدايات القرن الحادي والعشرين بصورة واضحة، قام علم الاجتماع بتسليم المفهوم الثقافي إلى علم السياسة، فأصبحت للثقافة استراتيجيات وسياسات، وأصبحت توظف في برامج ومشروعات، لا تقتصر على السياسة والدبلوماسية والاتصال، وإنما تتصل بالاقتصاد والاجتماع والتنمية أيضا.

وفي الثقافة، وجدت مراكز العولمة جسراً ممتداً لعبور العالم واجتياز مسافاته الفاصلة واختراق تقسيماته الجامدة. وأصبح المفهوم الثقافي اليوم، لا شيء سواه، هو الرهان الأمريكي الواعد في مواجهة صراعات العالم الجديد (المعولم)، وكسر انعزالاته وإصلاح تشظّياته المتجددة.

في هذه الرحلة الثقافية التاريخية الممتعة، يأخذنا دنيس كوش، أستاذ الإنثوغرافيا في جامعة السوربون، في كتاب فكري جديد يردّ فيه الاعتبار إلى مفهوم الثقافة، حيث اكتشفته العلوم الاجتماعية وتعيد اليوم اكتشافه من جديد. فخدم العلوم الاجتماعية، نظرية ومنهجاً، ربما بأكثر مما خدمته. وهكذا تبرز الثقافة، في الكتاب، كما في الواقع العملي الفعلي للمجتمعات والعلوم جميعاً، «باعتبارها القصة كلها» –مطابقة أو مفارقة– لكل العلوم الاجتماعية والإنسانية، نشأة وتطوراً تراكمات وإضافات، امتدادات وتداعيات.

المترجم، منير سعيداني، هو أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس- تونس. أما المراجع، الطاهر لبيب، فهو الأستاذ المعروف لعلم الاجتماع الثقافي، والرئيس المنتخب للجمعية العربية لعلم الاجتماع منذ تأسيسها في تونس 1985. وهو اليوم رئيس المنظمة العربية للترجمة في بيروت. وما هذا الكتاب – معرّباً– إلا أحد إصداراتها الحديثة القيمة التي لا غنى عنها للأكاديميين والباحثين والمثقفين والسياسيين والناس العاديين على السواء.

الثقافة والأنثروبولوجيا:

تظل الأنثروبولوجيا «بضاعة» غربية بامتياز. موضوعها الثقافي واحد. أما اتجاهاتها النظرية فمتعددة، تركت ممارساتها في العلوم الاجتماعية تراثاً أدبياً ثقافياً ميدانياً متراكماً. كما تركت عند الشعوب غير الغربية تصنيفات عنصرية، وحساسيات أخلاقية، وذاكرة جمعية عند الشعوب البسيطة التي ظلت متأزمة إلى اليوم.

اتجهت الأنثروبولوجيا البريطانية، مبكراً، اتجاهاً تطورياً خالصاً، معتقدة بأن الثقافات تسير في مسار تطوري أحادي حتميّ مقرر مسبقاً. وقد قادها هذا الاعتقاد إلى الرحيل إلى ما وراء البحار إلى أماكن نائية سحيقة في آسيا وإفريقيا وأستراليا وأمريكا اللاتينية، حيث «دورادو» الثقافات و«ذهبها الأسطوري» النادر. وحوّل أساتذة الأنثروبولوجيا وطلابهم هذه الأماكن المجهولة العتيقة الساكنة إلى مختبرات ميدانية خصبة متحركة للأنثروبولوجيا الغربية، باعتبارها تمثل أصولاً أو أشكالاً تاريخية أولية للثقافة الغربية المتطورة المتحضرة. فليست الفروق الثقافية، كما اعتقد التطوريون مبكراً، إلا فروقاً في درجة التقدم على الطريق التطوري الثقافي (الغربي) الطويل. وكان مؤسس هذا الاتجاه التطوري البريطاني هو إدوارد تايلور (1832-1917) E. Taylor، أول أستاذ في بريطانيا العظمى لكرسي الأنثروبولوجيا في جامعة أكسفورد. وفي كتابه الشهير، **الثقافة البدائية** *Primitive Culture 1871*، تعامل تايلور مع الثقافة ككل واحد معقد متكامل، وتفحّص «الرواسب الثقافية» Cultural Residues بوصفها علامات مميزة يمكن اقتفاء أثرها عبر مراحل تطور المجتمعات.

أما مالينوفسكي (1884-1942) Malinovisky، العالم البريطاني من أصل مجري، فقد أسس في دراساته

الأنثروبولوجية الميدانية للمنظور الوظيفي البنائي Structural-Functional في دراسة الثقافة. واعتقد مالينوفسكي أن الثقافة ليست ترفاً كمالياً، ولا تأتي عبثاً ومزاجياً، وإنما هي ضرورية اجتماعية وجودية لتلبية حاجات الإنسان الأساسية. وما النظم والمؤسسات إلا حلولاً جمعية منظمة للحاجات الفردية والاجتماعية. وهذه النظم الكبرى هي الوحدات التحليلية الكبرى للدراسات الثقافية العلمية الميدانية، وهي نفسها البنى أو الأنساق التي تفسر العناصر الثقافية المتعددة. ومن ملاحظاته المعمقة ودراساته الميدانية الواسعة، اقتنع مالينوفسكي بأنه لا معنى للثقافة خارج إطار بنائها الاجتماعي. ولا معنى أيضا لمعاينة أي ثقافة أو ضبطها عن-بعد Remote Control، ولذلك اعتمد منهج الملاحظة بالمعايشة Participant Observation، حيث يكون الباحث جزءاً مما يجري في مجتمع البحث كلّه. ولذلك أيضا تبنى المنظور الذاتي Subjective لدراسة الثقافة من داخلها، برؤية الثقافة بعيون أصحابها، وللإفلات من مغالطات «المركزية الثقافية» Cultural Centrism، تلك اللعنة العنصرية الثقافية التي ظلت ملازمة للأنثروبولوجيا البريطانية حتى مراحل متأخرة من تاريخها الطويل.

وفي حين سمّيت كل الأنثروبولوجيا في بريطانيا «أنثروبولوجيا اجتماعية» Social Anthropology، أعطيت في أمريكا مسمّاها الثقافي «الأنثروبولوجيا الثقافية» Cultural Anthropology. هناك أسست روث بنيديكت R. Benedict (1887-1948) لمفهوم «الأنماط الثقافية» Cultural Patterns، والذي كان عنوان كتابها الشهير الذي صدر عام 1934. وذهبت هذه الأنثروبولوجية الرائدة إلى أن الاختلافات الثقافية تتحدد «بنمط» أو «أسلوب» أو «هيئة» أو «طابع» معين للثقافة، يمكن اكتشافه وتحديده بصورة مقارنة، كما أن للثقافة منطقها الداخلي دائماً. وضمن هذا التأكيد، قادت بنيديكت دراسات ثقافية ميدانية ضخمة، والتي اتخذت مع مثيلاتها عنواناً أمريكياً جديداً عرف بدراسات «الثقافة والشخصية» Culture and Personality. وطبقاً لهذه الدراسات، كان باستطاعة بنيديكت استنتاج أن الثقافة والشخصية توأمان لا ينفصلان، وأنهما وجهان لعملة واحدة، حيث تتعدد أنماط الشخصيات الإنسانية، بتعدد أنماط الثقافات المجتمعية. كما كان باستطاعة مارجريت ميد M. Mead (1901-1978) استنتاج أن هناك تلازماً مستمراً بين النمط الثقافي، ومنهج التربية، ونمط الشخصية السائد. وأظهرت ميد مفهوماً كامناً هو «الهوية الثقافية» Cultural ID باعتبارها هوية اجتماعية الصنع ثقافية التشكيل أولا وأخيراً. وبحثت ميد في الآليات التي تجعل الأنماط الثقافية للشخصية ممكنة، ووجدت في مفهوم «التنشئة الاجتماعية» Socialization مفهوماً وظيفياً ملائماً تسند إليه مهمة نقل «الموروث الثقافي» Cultural Heritage عبر عمليات التعلم والتقليد والتأقلم والتطبيع والتواصل من السلف إلى الخلف. ويستنتج من ميد أن الهوية ليست معطى بيولوجياً، وليست كونية. كما أن الهوية ليست محددة عرقياً أو مصنفة جندرياً/نوعياً واجتماعياً، وكذلك حال مفاهيم التطابق والاختلاف، والسواء والانحراف، حيث لا تتحدد خارجيا، ولا تتعين كونياً، وإنما طبقاً «للنموذج الثقافي» Cultural Model المحلي السائد، بل وكذلك هي الحقائق الاجتماعية، ليست عالمية أو كونية أيضاً: فلا وجود لحقائق خارج «العقل الثقافي» للجماعة الواحدة. واقتضى هذا التأكيد الحازم على التفرد الذاتي والتميز النوعي لكل ثقافة، إبراز المفهوم الثقافي الأكبر أهمية إلى اليوم: «التعددية الثقافية» Cultural Pluralism. ولعل من حسن حظ أمريكا، بلد كل ثقافات العالم مجتمعة أو متفرقة، أن تكون المولّدة الثقافية لهذا المفهوم الحيادي الأصلي. وإلى بوا Boas، اليهودي الألماني الأمريكي (1858-1942) يرجع الفضل في تأسيس مفهوم «النسبية الثقافية» Cultural Relativism. ويذهب بوا إلى أن الثقافة واحدة في ذاتها خاصة في مضمونها ومتفردة في تأكيداتها. ولا شك في أن النسبية الثقافية لا تعني في مضمونها الحقيقي للباحث إلا موضوعية وحيادية ونزاهة بحثية. ويلاحظ كوش (الكتاب، ص73) أن النسبية الثقافية كانت عند بوا منهجاً قبل أي شيء آخر، وربما أكثر من أي شيء آخر.

فهو، كباحث، لا يعمد إلى المقاربات بأفكار مسبقة، ولا يلجأ إلى مقولات خاصة للتأويلات، ولا يتورط في مقارنات متسرعة بثقافات أخرى. وبشأن حقيقة «الاختلاف الثقافي» Cultural Differentiation، يذهب بوا إلى استنتاج أنه لا يمكن معاينة «الطبيعة» الإنسانية إلا وقد حوّلتها الثقافة. (الكتاب، ص74).

يؤكد الانثروبولوجيون جميعاً على أن الثقافة، منفردة في كثير من الأحيان، هي التي تعمل تأثيرها في طبيعة الإنسان ووظائفه البيولوجية الحيوية؛ فكل ممارسات الجسد التي تبدو عضوية خالصة، أو طبيعة تماماً (الأكل، النوم، الشرب، الحديث، المشي، الزواج، الحب، الكراهية... إلخ) إنما تحددها الثقافة بعمق، وتحولها من طبيعة بيولوجية ساكنة إلى طبيعة ثقافية متحركة. فمن الأفضل، إذن، أن يتحوّل اهتمام الباحثين من التركيز على «تقنيات الجسد» إلى «تقنيات الثقافة».

أما الأنثروبولوجيا الفرنسية، فقد تأسست على أيدي دوركايم (1878-1917)، وتأسس تحليلها بقدرات النظرية الوظيفية البنائية. وفي كتابه الأنثروبولوجي المعروف **الأشكال الأولية للحياة الدينية**، تحدد تصور دور كايم للثقافة بتصوره العضوي للمجتمع -نشأة وتطوراً، استقراراً واستمراراً، حيث الثقافة نسق مترابط الأجزاء، متساند الوظائف، متكامل الوحدات. وأصرّ دوركايم على أولوية المجتمع على أفراده، وعلى أن الفرد عنده ليس إلا مصبّاً للتعريفات والتأكيدات الاجتماعية، وموضوعاً للالتزامات والهويات الثقافية. وما «العقل الجمعي» عنده إلا «عقلاً ثقافياً» Cul. Mind محدداً اجتماعياً. وكان يشير بذلك إلى تعدد الثقافات بتعدد المجتمعات، محترماً بذلك مبدأ «النسبية الثقافية». أما كلود ليفي شتراوس Levi-Strauss، فقد أسس لموضوع الأنثروبولوجيا البنيوية، Structural Anthropology معتبراً اللغة نتاجاً للثقافة، وبالتالي، موضوعاً مفضّلاً للأنثروبولوجيا، وأصر على أن القواعد الكونية المنظمة للحياة الاجتماعية هي قواعد ثقافية في المقام الأول. وفي كتابه التحليلي العميق **الفكر البرّي** (1962) ذهب إلى أن كل الثقافات تتحدد «بنماذج» رئيسية أو «أساليب» محدودة العدد. أما ما تعرّفه الأنثروبولوجيا التقليدية «بالمجتمعات الفطرية/المتوحشة»، فإنها ليست في واقع الأمر إلا مختبرات واقعية حقيقية لتحديد النماذج/الأساليب، والترابطات بين العناصر الثقافية المتماثلة أو المختلفة. ورغم أنها تبدو فوضوية مبعثرة لا واصل بينها، إلا انه يمكن دراستها كوحدات متداخلة مترابطة متكاملة ومستقلة بذاتها. ويلاحظ كوش (الكتاب، ص 79) أن الفكرة التي أراد شتراوس إيصالها هي أن الثقافة، واحدة أو متعددة، متماثلة أو متنوعة، ثابتة أو متحركة، هي «رأس المال الثقافي المشترك» Cultural Capital الذي تمتلكه الإنسانية، وتعبر عنه بتنوعات في مقولات الفكر البشري وبناه اللاواعية.

الثقافة والسوسيولوجيا:

منذ العقود الأولى من القرن العشرين، ما انفك علماء الاجتماع الأمريكيين، بتأثير من مدرسة شيكاغو الأيكولوجية بصورة واضحة، وهم يبدون حساسية متعاظمة تجاه البعد الثقافي في التفسير والتحليل والفهم السوسيولوجي. إن الموضوع الخاص لهذه الإشكالية الاجتماعية الثقافية هو موضوع العلاقة بين «الذات» و«الآخر»، إذ بدا واضحاً لهم في التعامل مع المشكلات الاجتماعية الكبرى الضاغطة، في المدن الصناعية الكبرى المتحوّلة، أن هذا «الآخر» ليس إلا «آخراً ثقافياً» Cul. Other، مهيمناً على مشهد التفاعلات والعلاقات والمشكلات جميعاً. وقد تفاقمت مشكلات المجتمع الأمريكي، وتأزمت علاقاته وتفاعلاته، بفعل قوى التصنيع والهجرة واختلاف الثقافات باختلاف الأجناس والأعراق والألوان، حيث حمل العمال والمهاجرون والفقراء والمضطهدون ثقافاتهم إلى قلب المجتمع الأمريكي الجديد الواعد، وأوجدت هذه «الأقليات الثقافية» Cultural Minorities و«الإثنيات العرقية» Racial Ethnics أحياءاً لأنفسها لتقطنها في المدينة الصناعية، والتي عرفت بتسميات مختلفة، طبقا لجنسياتهم/ثقافاتهم المختلفة: «جيوب حضرية»، «أحياء هامشية»، «مناطق

قذرة» Slums، وشكلت هذه الأحياء المنعزلة «غيتوات ثقافية» Cultural Ghettoes مقفلة، تعيش بنفسها ولنفسها، موجودة في المكان الأمريكي حقاً، ولكن دون أن تنتمي إليه (ثقافياً)، ومستمرة في المدينة الأمريكية فعلاً، ولكن «كمحميات ثقافية» Cultural Domains خاصة. وللإحاطة بهذا الواقع الثقافي الداخلي الغريب، ابتدع علماء الاجتماع مفهومين رئيسين: «الثقافة الكلية» Overall Culture و«الثقافة الفرعية» Sub-Culture، ليستخدم المفهوم الأول بصيغة المفرد دائماً وليشير إلى الثقافة المجتمعية العامة السائدة، وهذه أمريكية بالطبع. في حين لا يستخدم المفهوم الثاني إلا بصيغة الجمع، ليشير إلى عدد لامتناه من الثقافات الوافدة (الإيطالية، البولندية، المكسيكية، العربية، اليهودية... مثلاً) المنظّمة بطريقتها الخاصة، والمستمرة على حالها داخل الثقافة الكلية. ويرى كوش أن هذين المصطلحين غير ملائمين، فيقترح تسمية الأول: «الثقافة الشاملة»، والثاني: «الثقافة المشتقة» (مع الاحتفاظ بالمصطلح الإنجليزي نفسه لكل منهما). ولكنه لا يحمل أياً من المفهومين التقليديين أكثر مما يحتمل، ولا تضيف تسمياته شيئاً حقيقياً جديداً. فما يسمى بـ «الثقافة الشاملة» يعني عند كوش:

كل ما ينتج من العلاقة بين المجموعات الاجتماعية التي هي في تماس بعضها ببعض، وينتج، بالتالي، من وضع ثقافاتها الخاصة في علاقة، بعضها ببعض. من هذا المنظور يكون موقع الثقافة الشاملة، تقريبا، في تقاطع «الثقافات الفرعية» المزعومة التي تكون لمجموع اجتماعي والتي تشتغل، هي ذاتها، بصفتها ثقافات، بالمعنى الكامل، أي بصفتها أنساق قيم وتمثّلات وسلوكيات تمكّن كل مجموعة من أن تحدد موقعها، ومن أن تفعل في الفضاء الاجتماعي المحيط بها». (الكتاب، ص88).

كان «خبراء» المشكلات الاجتماعية من علماء الاجتماع المبكرين (بارك وزميله بيرجيس، شو وزميله ماكي، مثلاً) معنيين بتبرئة الثقافة الكلية من المشكلات الاجتماعية، ومدفوعين لتفسير كثافة الجريمة والانحراف والتفكك بالرجوع إلى عناصر «انحرافية» مبنيّة في المناطق/الثقافات الوافدة، تظل متوارثة فيها، وتنتقل منها إلى غيرها بالعدوى والتلوّث. ولكن السوسيولوجيين الأمريكيين المتأخرين (ميرتون وبيكر وجوفمان، مثلاً) جادلوا، بثقة بأن اختلاف هذه الثقافات وتعددها وتنوعها، لا يدخلها بالضرورة في حرب أو تضاد مع الثقافة العامة للمجتمع المضيف، ولا يؤهلها، بصورة واقعية، لإن تكون «ثقافة بديلة» Alternative Culture؛ فليس الموجود، واقعياً، هو ثقافات مختلفة متخاصمة منفصلة محتجبة عن التفاعل الثقافي، وإنما ثقافات متعددة في حالة تعايش وتكيّف وتثاقف. وتلك الحالة الثقافية الاجتماعية السياسية المثالية، حالة «الوحدة الثقافية» Cultural Unity المتسمة بالتنوع الثقافي، لم تأت بفعل سياسات القهر والتذويب والاحتواء الثقافي من جانب الثقافة الأمريكية الكلية، وإنما هي مهمة متفردة «لبوتقة الانصهار الثقافي» Cultural Melting Pot الضخمة الدائمة الدوران إلى يومنا هذا، لإنتاج «ثقافة أمريكية» كلية وخاصة معاً، واحدة ومتعددة في آن واحد، مميزة الملامح والاتجاهات والتوجهات، أمريكية اللسان واللون والهوى، رغم تعدد المنابت والأصول، واختلاف الزمان والمكان!! وهنا كان بإمكان روبرت ميرتون، عالم الاجتماع الأمريكي البارز، أن يكون أكثر «راديكالية» في ذهابه إلى أن أنماط الانحراف الأمريكي لا تجد لها في الثقافات الفرعية للمهاجرين والملونين والفقراء إلا أسباباً ضيّقة فقط، وإنما تكمن مصادرها العريضة في الثقافة المجتمعية الأمريكية الكلية نفسها، وأطلق ميرتون على هذه الثقافة المعاصرة المنتجة للانحراف اسم: «ثقافة أنومية/لامعيارية»، وهي ثقافة لا ترتبط وسائلها الاجتماعية بغاياتها الثقافية، ثقافة «تتآمر» على أفرادها، والتي تضخّ مادة عريضة «للحلم الثقافي الأمريكي» American Dream في عقول أفرادها جميعاً، ولا توفّر لتحقيقه إلا قنوات اجتماعية مشروعة قليلة فقط.

كل الثقافات تمرّ في حالات تطورية متفاوتة السرعة

والعمق. وكل الثقافات تتآمر على أصحابها، ولو لمجرد إبقائهم داخل دائرتها المقفلة. وحتى لا تصاب الثقافات بالجمود والتصلّب، وكي لا يعتريها التفكك والانحلال، ابتدع علماء الاجتماع مفهوم «التثاقف» Acculturation. ويشير هذا المفهوم إلى العلاقات التبادلية في الأخذ والعطاء والاقتباسات والإضافات بين الثقافات. ويفترض المفهوم حسن النوايا، وبراءة الذمة «للثقافة المانحة»، كما يستجيب للحاجة والضرورة «للثقافة المقترضة». ولكن المفاهيم المصاحبة (المشبوهة) كثيراً ما تفسد هذه العملية الثقافية-الإنسانية-الاجتماعية، حيث يكون التماس بين الثقافات ممكناً. ومن هذه المفاهيم الكثيرة المفسدة لنعومة جريان هذه العملية (الطوعية الانتقائية بالضرورة)، جاءت المفهومات التالية:

- مفهوم «الهيمنة الثقافية» Cul. Domination، ويقابله مفهوم «التبعية الثقافية» Cul. Dependency.
- مفهوم «الغزو الثقافي» Cul. Invasion، يقابله مفهوم «الاغتراب الثقافي» Cul. Alienation.
- مفهوم «التهجين الثقافي» Cul. Hybridization، يعادله مفهوم «التلوّث الثقافي» Cul. Pollution.
- مفهوم «الإحلال الثقافي» Cul. Replacement، يعادله مفهوم «الاحتلال الثقافي» Cul. Occupation.

ويزدحم قاموس علم الاجتماع بالكثير غيرها، وهو ما يشير إلى الممانعة والرفض والمقاومة الثقافية والإحجام عن الإقدام على نوع من «التمازج الثقافي» Cul. Métis sage/ Blending أو «التعايش الثقافي» Cul. Co-existence. وما تقدمه الثقافات من تفسيرات لمثل هذه «القطيعة الثقافية» Cul. Coupure/Rupture. ليست، في نهاية التحليل، إلا تبريرات مزعومة (بدعوى الحفاظ على الأصالة، النقاء، التجانس، أو حفظ الجودة والنوعية... إلخ!)، والتي لا تصمد أمام المزايا العظيمة التي يجلبها الإسهام الثقافي المتبادل المتداول حين يكون موصولاً ومباشراً، أو حين يترسخ ويتراكم. وليس أقل هذه المزايا إحداث وقائع جديدة «للتبادل الثقافي» Cul. Exchange ومظاهر مستجدة «للانتشار الثقافي» Cul. Diffusion، أو تهيئة مناخات جديدة «للتوليد الثقافي» Cul. Generation.

ولا يمكن هنا إلا استدعاء اسم دوركايم، الذي لم يعمل، لأمر حسن أو لأمر سيء، على «استقلال» علم الاجتماع فحسب، وإنما سعى إلى تعظيم «تفرّد» كل مجتمع، وتأكيد «الاكتفاء الذاتي» Self Contained لكل ثقافة أيضاً. وقد أصر دوركايم على أن تطور المجتمع يأتي من داخله، لا من خارجه، وعلى أن الديناميكيات الثقافية الداخلية للمجتمع هي التي تعمل على تطور المجتمع والثقافة ذاتها. وانتهاء من مزاعم «التجانس الثقافي» Homogeneity و«الاستقلال الثقافي» Cul. Independence التي قادها دوركايم (الانثروبولوجي) ضمن مقولات الوظيفية-البنائية في التحليل الثقافي (التي تستثير اليوم كثيراً من النقد)، لا بد من ملاحظة أن الثقافة بناء (تاريخي) متراكم حقاً، مستقر ومستمر فعلاً، ولكنه غير مكتمل أبداً. فلاستجابات داخلية، أو لضغوطات خارجية، لا تستطيع أي ثقافة اليوم أن تعلن «استقلالها الذاتي» بجدارة واستحقاقية، أو بواقعية ومصداقية. وهنا تؤكد دراسات التثاقف على أن كل ثقافة تنحدر من منابع متباينة في المكان والزمان، ولذلك لا توجد ثقافات «نقية» وأخرى «خليط». وبناء على نتائج هذه الدراسات، يذهب كوش (الكتاب، 115) إلى أن كل الثقافات، وبفعل ظاهرة التماس الثقافي الكونية، هي ثقافات «مزيج» بدرجات متباينة، تصنعها الاستمرارات والتقطعات. ويقتبس كوش من مواطنه الفرنسي باستيد Bastide، الباحث الأشهر في دراسات القطيعة والتثاقف، حيث يقول إنّ كل ثقافة تودّ تأكيد استمراريتها نقية على حالها. ولكن ذلك الخطاب «غالبا ما يخضع للأيدولوجيا أكثر مما يخضع للواقع، فالاستمرارية المزعومة يتم التأكيد عليها، بصورة خاصة، بقدر ما يتضح التقطّع بجلاء في الوقائع: حيث يكون خطاب الاستمرارية في لحظات القطيعة بمثابة «أيديولوجيا تعويض». (الكتاب، ص115).

ثمة للسوسيولوجيين النقديين (من ذوي النزعة الماركسية/اليسارية) مقولات تبخيسية وأخرى تضخيمية للدلالة على تبعية الثقافة أو استقلاليتها. وهم يستخدمون في ذلك مفهومين متقابلين: مفهوم «الثقافة الشعبية» Popular Culture من جهة، ومفهوم «ثقافة النخبة» Elite Culture من جهة أخرى. أما الثقافة الأولى، فهي ثقافة الناس العاديين من الفقراء والعمال والمستضعفين. وأما الثانية فهي ثقافة الصفوة من «البرجوازيين» Bourgeois و«الأرستقراطيين» Aristocrats والمحظوظين.

تذهب الأطروحة التبخيسية إلى أن مضمون واتجاهات ومسارات الثقافة الشعبية ليست إلا تعبيراً عن «الاستلاب الاجتماعي» الذي يمسّ الطبقات الشعبية الفاقدة لأية استقلالية. وفي المقابل، يذهب أصحاب الأطروحة التضخيمية إلى رؤية الثقافة الشعبية بوصفها أصيلة مكتملة، لا تدين بشيء لثقافة الطبقة المهيمنة، وإنما هي في تعارض معها واحتجاج عليها. وهي، برموزها وتأكيداتها وتوجهاتها، الأكثر استعصاء على «الاختراق الثقافي» Cul. Penetration.

ينحاز أصحاب الأطروحة التبخيسية بوضوح ضد الثقافة الشعبية لصالح ثقافة النخبة، فيقررون، بصراحة كافية، أنّ الثقافة «الحقيقية» الوحيدة هي ثقافة النخب الاجتماعية؛ وليست الثقافات الشعبية إلا سقط نتاج غير مكتمل» (الكتاب، ص123). ولكن كوش يأخذ من هذا الجدل موقفاً توفيقياً وسطاً، لا «ماركسياً» ولا «فيبرياً» إلى درجة اللاموقف، إذ يرى أن الثقافة الشعبية ليست مجرد ثقافة قبول أو رفض، مسايرة أو احتجاج، وإنما هي «لا تابعة بصورة كليّة ولا مستقلة تماماً. لا مجرد مقلّدة ولا مجرد مبتدعة. وهي في ذلك لا تزيد عن تأكيد أن كل ثقافة معينة هي تجميع عناصر اختراقات أصيلة وأخرى مستوردة». (الكتاب، 123-124)

ويستخدم السوسيولوجيون النقديون (من أتباع مدرسة فرانكفورت) بكثافة، ومنذ ستينيات القرن العشرين، مفهوماً آخر أكثر دلالة على الثقافة الشعبية، بل ويشكل بديلاً عنه: ذلك هو مفهوم «الثقافة الجماهيرية» Mass Culture. وهذا النوع من الثقافة العامة ليس نمطاً ثقافياً من إنتاج الجماهير فعلاً أو معبّراً عنها حقيقة بقدر ما هو نمط إنتاج صناعي، حيث تنتج المؤسسات الاقتصادية الضخمة أنماطاً مصنّعة من الثقافة، بنفس الأساليب والآليات والأهداف التي تنتج فيها أنماطاً من السلع الاقتصادية التجارية: إنتاج على مستوى واسع جاهز للاستهلاك على مستوى واسع. ويتم تسويق هذه البضاعة الثقافية بنفس طرق ترويج البضاعة الاقتصادية. أما الجمهور المستهدف لاستهلاك هذه الثقافة/السلعة، فهو الجمهور العريض من الطبقات الشعبية. والجماهير العريضة، عبر العالم، هي الموضوع السائغ للخداع والنفاق والتضليل من طرف ثقافة النخبة المالكة/الحاكمة. ونجد الثقافي هنا وهو يخضع للاقتصادي، شكلاً ومضموناً، بداية ونهاية.

أما المصدر العريض المنتج لهذا النمط الثقافي التجاري، ومسوّقه العالمي الأوسع فهو وسائل الاتصال الجماهيري Mass Media. ولا يملك أتباع هذه الثقافة المصنعة قوة اقتصادية، أو مكانة سياسية، ولا حتى قدرة فكرية تؤهلهم لاكتشاف أو استنطاق أهداف وسائل الاتصال الجماهيري وأبعادها، الواضحة والخفيّة، فيظلون عرضة للتأثر وليس التأثير، وموضوعاً دائماً للاستغلال و«التسليع» و«التشييء» Reification/Objectification الاقتصادي السياسي، وبالتالي، الاجتماعي الثقافي.

لا يقدم كوش شروحاً وافية للمفاهيم المرتبطة بثبات بمفهوم الثقافة الجماهيرية، ولا يحيل السبب في ذلك إلى شيء تهرّباً من نقد أو إدانة «الثقافة الرأسمالية» Capitalistic Culture، بل وربما لاقتناعه بأن علماء اجتماع حقبة الستينات قد فعلوا ذلك مرة واحدة وإلى الأبد! ولكن كوش يكتفي بإصدار حكم (نهائي) على هذا النمط الثقافي الاستهلاكي، بتقريره الحاسم:

لا تؤدي الثقافة الجماهيرية، حتى وإن انتشرت

على نطاق عالمي، إلى خلق ثقافة عالمية. إن عولمة الثقافة ليست قريبة التحقق. إن البشرية لم تتوقف عن إنتاج الاختلاف الثقافي. وإذا كانت العولمة موجودة حقاً، فهي عولمة أسواق الممتلكات المسماة «ثقافية»... (الكتاب، ص132)

وهذا حكم مقبول تماماً، ما دامت العولمة اليوم متورطة، بعمق، في هذا النمط الثقافي، إنتاجاً أو تسويقاً أو استهلاكاً.

الثقافة والسياسة

صعدت الثقافة، بحساسية بالغة، إلى قمة أولويات الأجندة السياسية منذ تسعينيات القرن العشرين تقريباً. وكانت تلك الحقبة بالذات، هي حقبة صعود العولمة كقوة عالمية متحركة بثقة وإصرار على توحيد العالم وثقافاته، وتحطيم حواجزه ومعوّقاته، واختزال حدوده ومسافاته، لتكتشف، سريعاً، أن أطول المسافات الفاصلة بين دول العالم ومجتمعاته وجماعاته وأكثرها صلابة، ليست اقتصادية أو سياسية أو إعلامية، وإنما هي مسافات ثقافية بامتياز. فبرزت الثقافة، على المشهد العالمي، وهي مرتبطة بإشكاليات «الهوية» و«الخصوصية» و«المحلية». وفي بحثه في أسئلة الثقافة، بارتباطها بالهوية اليوم، يلاحظ مؤلف الكتاب أن «هناك رغبة في أن نرى الثقافة في كل مكان، وأن نجد الهوية لكل الناس. أزمات الثقافة تدان، كما تدان أزمات الهوية. هل ينبغي علينا أن نضع تطور هذه الإشكالية في إطار ضعف نموذج الدولة-الأمة، وتوسيع الاندماج السياسي ما-فوق-القومي، وشكل ما من عولمة الاقتصاد؟»(الكتاب، ص148)، ثم يجيب على تساؤله هذا، بصورة أكثر تحديداً:

إن الموضة الهوياتية الحديثة هي استمرار لظاهرة تمجيد الاختلاف التي ظهرت خلال السبعينيات والتي كانت من فعل مدارات إيديولوجية كثيرة التنوع، لا بل متناقضة، سواء أكانت تمجد المجتمع المتعدد الثقافات من ناحية، أم كانت على عكس ذلك، من باب 'ليلزم كلّ منزله حتى يبقى هو هو ذاته'...(ص148)

كما تمكن اليوم ملاحظة أن الإشكالية لا تكمن في مفهوم «الهوية» فحسب، وإنما في «سياساتها» أيضاً.

فمع أن الهوية، بحكم طبيعتها وتعريفها، يمكن أن تكون أحادية ومتعددة معاً، بسيطة ومركبة، ذاتية وموضوعية في الوقت نفسه، فإن الدولة الحديثة يمكن أن تقبل بالتعددية الثقافية، ولكنها تصرّ على أحادية الهوية والانتماء. وتكمن المفارقة هنا في أن نظرة السياسة الحديثة تظل مثبّتة على «الماضي المجيد»، تماماً كنظرة المجتمع التقليدية: التعريف والتحديد مبنيّ على ما يعرف تقليدياً بأنه «الأصل والفصل»، «الأساس والجذور». وتتجاهل هذه النظرة القائمة على مغالطات «أحادية» المصدر، وخرافات النقاء «الفطري» و«الموروث»، إنها لا تعرّف أو توظّف الهوية تعريفاً وتوظيفاً ثقافياً متحركاً، وإنما بيولوجياً ثابتاً. ولا تستطيع أن ترى «الآخر الثقافي» من خلال هذه الرؤية الضيقة، إلا أجنبياً غريباً مريباً. وكثيراً ما تغلّف هذه النزعات التصنيفية الإقصائية بقناعات مذهبية طائفية، أو أيديولوجية شديدة التعصب والانغلاق والتطرّف (ليس أقلها القتل «على الهوية»!). والمفارقة البائسة في هذا هي أن صناع سياسات التعريف الأحادي/الحصري للهوية وممارسوه (العرب واليهود، مثال صارخ) لا يكونون «جناة» في تطبيقه على الآخرين فقط، وإنما «ضحاياه» أيضاً! ويلاحظ كوش بعض النتائج المؤسفة المتوقعة لتوسّع الدولة المعاصرة في مثل هذه السياسات والممارسات والنزعات العنصرية النمطية المشوهة، سواء بالنسبة إلى «الذات» أو إلى «الآخر»:

... وإذا ما تعلق الأمر بالآخرين، سمح بكل التعميمات المغالية. إن ألف ولام التعريف الموحدتين يمكّنان من اختزال استيهامي لجماعة لها طابع جماعي في شخصية ثقافية واحدة، كثيرا ما تقدّم بصورة تبخيسية: 'هو هكذا العربي...'، 'هم هكذا الأفارقة'...! (الكتاب، ص159)

تمكن ملاحظة أن الصراع السياسي الثقافي الجاري اليوم بين الأكثرية» و«الأقلية»، «المواطنين» و«الوافدين»، «الأصليين والطارئين»، «المقيمين» و«المهاجرين»... إلخ، إنما هو صراع تحرّكه سياسات الهوية والثقافة -(ليس بحتمية أطروحة هنتنغتون التحريضية)، وإنما باستمرار اعتراف العالم أو تعاطفه مع قضيتين إشكاليتين: «الهوية الشرعية والوحيدة»، و«الخصوصية الثقافية المحلية»، - رغم تحولهما، عملياً، إلى «أسطورتين»، لا أكثر!

إعادة تفحّص الثقافة

يمكن اعتبار الثقافة، ببساطة، أنماط الحياة في الفكر والتفكير والسلوك والتعبير، لمجتمع معيّن، في زمان معيّن. فهل تكون الثقافة «معطى حيادياً ثابتاً؟»

تجيب العلوم الاجتماعية اليوم على هذا السوال بإن الثقافة مبنى متغيرٌ، حيث لم تتشكل الثقافة مرة واحدة وإلى الأبد، وإنما هي تتشكل ويعاد تشكيلها باستمرار، بتفاعل دائم بين الإنسان ومحيطه، بين «الذاتي» و«الموضوعي»، وكذلك يجب أن تكون دراستها ومعاينتها وتفحصها. وبمعاينة مفهوم الثقافة، حقق رجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، تاريخياً، مجموعة من الاختراقات والتجاوزات:

- تجاوز الثوابت البيولوجية إلى المتغيرات الثقافية. (تجاوز البيولوجيا إلى الأنثروبولوجيا).
- تجاوز المركزية الثقافية إلى النسبية الثقافية. (تجاوز الأنثروبولوجيا إلى السوسيولوجيا).
- تجاوز الأحادية الثقافية إلى التعددية (السوسيولوجيا والسياسة معاً).
- تجاوز التمايز الثقافي إلى التغاير والاختلاف. (السوسيولوجيا متفرّدة).

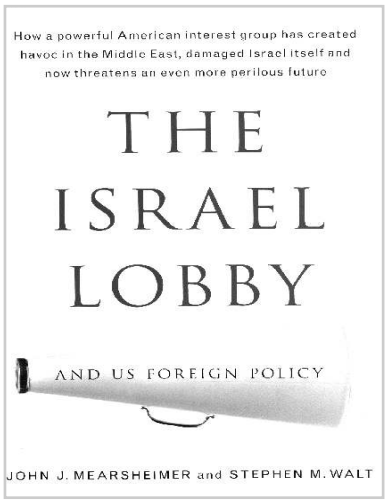
وقد سقطت في هذه المسيرة العلمية الطويلة مجموعة من المقولات البيولوجية الاجتماعية السياسية. وثمة اليوم مقولات/أساطير ثقافية تقليدية بائسة مثل: «أسطورة الأصل»، «الرقي الثقافي»، «النقاء العرقي»، «السمو العقلي»، وكذلك التصنيفات المعهودة: «شرق/غرب، عرب/غرب، «الغرب وبقية العالم» The West & The Rest، والتي لم تعد تدل اليوم على بؤس الثقافة، بقدر ما تدلّ على بؤس أصحابها، عندما يوظفونها في سياسات عنصرية منحازة، ومشروعات تنموية شكلية، وتراتبات اجتماعية يائسة. واليوم، ينشغل منظرو/باحثو الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا وعلماء السياسة في إعادة معاينة نقدية لمفهوم الثقافة بأربعة إشكاليات، نظرية/منهجية، كبرى مترسّبة/ متجددة في العلوم الاجتماعية/الإنسانية:

أولاً: إشكالية تقديس الإرث الثقافي.
ثانياً: تعظيم الخصوصية الثقافية.
ثالثاً: تمجيد الاختلاف الثقافي.
رابعاً: إنكار الكونية الثقافية.

وفي هذه الإشكاليات، استطاعت العلوم الاجتماعية نزع القداسة عن الثقافة، ونزع الديني عن الدنيوي؛ إذ يجد أصحاب الدراسات الثقافية التي باتت تحتل اليوم مركزاً متقدماً، أن الثقافة -ما دامت إنتاجاً دنيوياً متراكماً مختلطاً – لا تنطوي على شيء مقدّس فيها إلا في عقول أفرادها. بل إن الكثير مما فيها إنما هو «مدنّس» وكريه!! (العنصرية، التمركز حول الذات الثقافية، الإقصاء والتهميش والتحييد، نزعات الرقي والنقاء والذكاء، العزلة والجمود والتصلّب... والكثير غيرها، أمثلة على هذا التدنيس الثقافي، وإنكار لطبيعتها الإنسانية).

وأخيراً: هل استطاع هذا الكتاب تقديم تعريفات نقدية لمفهوم الثقافة الإشكالي؟

إن للتعريفات المفهومية، الثقافية خاصة، استراتيجيات وسياسات ومدارات!! فلم تكن تعريفات الثقافة يوماً محددة، صريحة ومباشرة، وإنما عامة غامضة مراوغة دائماً. ولكن كوش استطاع، بتفحصاته النقدية، إجلاء الكثير من غموضها، وتأطير تداخلاتها وملابساتها والإحاطة بارتباطاتها وتداعياتها. ومن الصعب أن لا يجد القارىء في هذا الكتاب المهم أي مصطلح ثقافي يبحث عنه. بل إنه سيجد فيه «قصة» هذا المصطلح -نشأة وتطوراً، بداية ونهاية. وبدل التعريفات المجردة المقتضبة للمصطلحات، يصوغ كوش مفاهيمه بعرض سلس متناغم. ويموضعها، بفهم عميق، في أمكنة، غير قلقة، مع غيرها من المفاهيم المماثلة أو المغايرة ◆



اللوبي الإسرائيلي

والسياسة الخارجية للولايات المتحدة

أول استنطاق معمق لتداعيات العلاقات الامريكية-الإسرائيلية

تأليف: جون ميرشايمر وستيفن وولت.
الناشر: دار بينجوين، 2007، (484 صفحة)

مراجعة: علاء الدين أبو زينة

ربما لا يثير كتاب يتحدث عن تأثير اللوبي اليهودي-الصهيوني-الإسرائيلي، أو مهما كان المسمى، كثيراً من الجدل في المشهد الثقافي والسياسي العربي الراهن. ذلك أن ثمة تسليماً وإجماعاً في العالمين، العربي والإسلامي، على حتمية وجود مثل ذلك اللوبي ودوره النشط في رسم السياسات الخارجية الأميركية تجاه منطقة الشرق الأوسط والعالم، ولو اختلف تقدير مدى قوة ذلك التأثير. لكن الخوض في مثل هذا الموضوع في الغرب، وفي الولايات المتحدة على وجه الخصوص، ظل يصنّف، حرفياً، في باب التجديف والهرطقة والاجتراء على المقدس. ما إن يلامسه المرء حتى تُستدعى ذكريات «الهولوكوست» وتاريخ اليهود المعذّب، وتصعد نغمة التباكي على شعب يُذبح مرة أخرى.

هكذا كان الحال عندما صدرت دراسة «اللوبي الإسرائيلي والسياسة الخارجية للولايات المتحدة» The Israeli Lobby and U.S. Foreign Policy في آذار-مارس عام 2006، والتي أثار نشرها نقاشاً مشبوباً باعتبارها تجسد، من جهة أنصار إسرائيل، شكلاً من التنظير التآمري المعادي للسامية. هذه المقاربة ستحاول أن تعرض لجوانب مختلفة من هذا النقاش، إضافة إلى تلخيص موجز لأبرز أطروحاته.

الكتاب وكيف جاءت فكرته:

اللوبي الإسرائيلي والسياسة الخارجية للولايات المتحدة *The Israel Lobby and U.S Foreign Policy*، (تستخدم نسخة مكثفة منه عنوان **اللوبي الإسرائيلي**)، هو عنوان العمل الذي كتبه كل من جون ميرشايمر John Mearsheimer، أستاذ العلوم السياسية البارز في جامعة شيكاغو، وستيفن وولت Stephen Walt، أستاذ العلاقات الدولية في كلية كنيدي لشؤون الحكم في جامعة هارفارد. وقد مرّ العمل في عدة مراحل منذ عام 2002 وحتى 2007، وظهرت أحدث نسخة في كتاب يحمل عنوان **اللوبي الإسرائيلي والسياسة الخارجية للولايات المتحدة** ليكون أكثر الكتب مبيعاً، حسب صحيفة النيويورك تايمز. وصدر الكتاب عن منشورات فرر، شتراوس وبيروكس Farrar Strauss and Biroux في أيلول 2007. ثم صدر بعد ذلك عن دار «بنغوين» Penguin الشهيرة.

كانت ورقة البحث الأولى التي شكلت نواة هذا العمل قد كتبت بتفويض من مطبوعة «أتلانتك مونثلي» *The Atlantic Monthly* التي رفضت نشرها بعد ذلك. ثم أصبحت متوفرة في شكل ورقة بحث على موقع كلية كنيدي الألكتروني عام 2006، ونشرت هذه الورقة أخيراً في «لندن ريفيو أف بوكس» *London Review of Books*. وفيما بعد، نشرت نسخة معدلة تضم ردوداً على بعض الانتقادات التي توجهت إلى الورقة الأولى في إصدار خريف 2006 من مجلة «سياسة الشرق الأوسط» *Middle East Policy*. ويقول المؤلفان في تعليقهما على ذلك إن «النسخة المعدلة، لا تفترق فيما يتعلق بجوهرها وأطروحتها عن ورقة البحث الأصلية». وفي آب 2007، ظهرت النسخة المزيّدة والمكتملة في كتاب.

أطروحات الكتاب

في هذا الكتاب بالغ الأهمية، يعمق ميرشايمر وولت ويوسعان أطروحتهما التي تتعقب العلاقة بين اللوبي الإسرائيلي وبين التطورات الأخيرة في كل من لبنان وإيران، ويصفان فيه المستوى الهائل من الدعم المادي والدبلوماسي الذي تقدمه الولايات المتحدة لإسرائيل. وتتلخص مقولة الكتاب الرئيسة في أن هذا الدعم لا يمكن تسويغه بالكامل، لا على أرضية استراتيجية ولا أخلاقية، وإنما تعود هذه العلاقة غير العادية في جزئها الأكبر إلى التأثير السياسي الذي يمارسه تحالف فضفاض من المنظمات والأفراد، والذي يعمل بنشاط على توجيه السياسة الأمريكية الخارجية في اتجاه مؤيد لإسرائيل. ويؤكد ميرشايمر ووولت على أن اللوبي يمارس تأثيراً هائلاً في صياغة رؤية الولايات المتحدة لكامل منطقة الشرق الأوسط –في العراق وإيران ولبنان، وعلى توجهاتها نحو الصراع الإسرائيلي-الفلسطيني. ويقترح الكاتبان أن السياسات التي شجعها اللوبي لا تصب في مصلحة أمريكا القومية ولا في مصلحة إسرائيل نفسها على المدى الطويل، كما يؤثر اللوبي على علاقات أمريكا بحلفاء مهمين، ويزيد من حجم المخاطر التي تواجهها كافة دول العالم من تصاعد الإرهاب الجهادي الكوني.

تقول أطروحة الكتاب المركزية التي أثارت سيل الجدل إن تأثير اللوبي الإسرائيلي قد حرف سياسات الولايات المتحدة الشرق أوسطية بعيداً عما اعتبره الكاتبان «المصلحة القومية الأميركية». ويقول الكتاب إن «الولايات المتحدة كانت راغبة في أن تضع أمنها الخاص جانباً لصالح خدمة مصالح دولة أخرى (إسرائيل)»، بل إن «اللوبي الإسرائيلي» يوجه، من حيث المبدأ، سياسة الولايات المتحدة تجاه الشرق الأوسط. وقد ازدادت

الأمور تعقّداً، كما يشير ميشيل غولدنبرغ Michelle Goldenberg على موقع Salon.com، لأن الكتاب لم يكن مجرد «مسألة أكاديميَّين شجاعَين يتحدثان علانية عن حقائق محرمة»، وإنما لأنهما خاضا في موضوع ظل ينطوي على الكثير من المغالطات وإخفاء الحقائق، فيما بدا وأنه جهد «صمم بعناية ليحدد، بالضبط، طبيعة ردة الفعل التي أثارها». وعلق مايكل ماسنغ Michael Massing في مقالة له نشرت في «نيويورك ريفيو أف بوكس» بقوله: «لم يحدث منذ نشرت مجلة **شؤون خارجية** *Foreign Affairs* مقالة ساموبل هنتغتون Samuel Huntington **أهو صراع الحضارات؟** *The Clash of Civilizations*؟ عام 1993، أن تمتعت مقالة أكاديمية بمثل هذه القوة». وأضاف أن نشر كتاب **اللوبي الإسرائيلي والسياسة الخارجية للولايات المتحدة** سوف يفضي إلى توسيع النقاش، وسيكون من أكثر الكتب التي يجري الحديث عنها خلال العام.

لا يختلف ذلك عن قصد الكاتبين، حيث كتبا في مطبوعة **كاونتربنش** *CounterPunch* البريطانية: «لقد كتبنا **اللوبي الإسرائيلي** كي نفتح نقاشاً حول موضوع أصبح من الصعب مقاربته علناً في الولايات المتحدة (لندن ريفيو أف بوكس). وكنا نعرف أن من المرجح أن يولد رد فعل قوي، ولسنا نشعر بالمفاجأة من أن بعض النقاد قد اختاروا مهاجمة شخصيتينا أو أساءوا تقديم أطروحتنا. لقد تأثرنا بردود الفعل الكثيرة الإيجابية التي تلقيناها، وبالتعليقات المتبصرة التي شرعت بالظهور في الإعلام وفي مدار المداخلات الألكترونية. ويبدو من الواضح أن الكثير من الناس –بمن فيهم يهود وإسرائيليون– الذين يعتقدون بأن الوقت قد حان للشروع بخوض نقاش صريح حول علاقة الولايات المتحدة بإسرائيل، ونحن نتفاعل، بهذه الروح، مع الرسائل التي ترد في رد فعل على أطروحتنا».

يخصص ميرشايمر وولت الفصول الأولى من الكتاب لتفكيك الحجج الأخلاقية والاستراتيجية التي تم خلقها وترويجها بالنيابة عن إسرائيل. ويبدو المؤلفان، المتمتعان بنظرة واقعية، أكثر إقناعاً على الجبهة الأخلاقية عندما يفككان الرواية الشائعة حول إسرائيل، الدولة الصغيرة التي تذب عن نفسها عنف الدول العربية القاسي: «يمكن صياغة قضية محكمة لدى القول بأن سياسة الولايات المتحدة الراهنة تتناقض مع القيم الأمريكية الأساسية، وأن الولايات المتحدة إذا ما كان لها أن تختار الانحياز إلى جانب على أساس الاعتبارات الأخلاقية لوحدها، فإنها سوف تدعم الفلسطينيين، وليس إسرائيل». (اللوبي: 80) ويتحدى الكاتبان، بكثير من الذكاء، فكرة تقاسم الدولتين (أمريكا وإسرائيل) قيماً مشتركة عن طريق الاستشهاد باستطلاعات الرأي الموثوقة التي تقول إن «55 % من اليهود الإسرائيليين يرغبون استخدام مرافق تسلية منفصلة عن عرب إسرائيل، بينما قال 75 % منهم إنهم لن يسكنوا في نفس البناية مع عربي إسرائيلي. (اللوبي:88) يحدث هذا في إسرائيل عام 2007، وليس في جنوب جيم كرو Jim Crow South عام 1950. وقد ترجمت هذه المعتقدات التمييزية إلى قوانين، كما يقول الكاتبان: «والتي لا تنسجم مع صورة أميركا، الديمقراطية ومتعددة الأعراق، حيث يفترض أن يتلقى كافة المواطنين معاملة متساوية، بغض النظر عن الأصول التي ينحدرون منها». (اللوبي: 89)

ربما يكون أكثر الأجزاء قوة في الكتاب هو الجزء الذي يلقي فيه المؤلفان الضوء على الحالات التي وجهت فيها أقسام كبيرة من اللوبي تهمة معاداة السامية إلى أفراد ليسو مذنبين في شيء سوى استنطاق سجل حقوق الإنسان في إسرائيل. ومن ذلك ما نشره إليوت كوهين في صحيفة الواشنطن بوست، حيث يقول: «حتى لو كان **اللوبي الإسرائيلي** عملاً أكاديمياً، هل هو معاد للسامية؟ إذا ما كان المرء يعني بالمعاداة للسامية اعتناق أفكار مهووسة وعدائية على نحو غير عقلاني عن اليهود، إذا كان أحد يتهمهم بعدم الولاء، بالانشقاق أو الخيانة، بامتلاك قوى هائلة وبالمشاركة في تحالفات سرية تعمل على استغلال المؤسسات والحكومات. إذا ما قام أحد، على نحو منهجي،

باختيار كل شيء غير عادل، بشع وخاطئ في اليهود كأفراد أو كجماعة، فيما يقمع بقدر مماثل من المنهجية تقديم أي معلومات مناقضة- إذن، نعم، هذه الورقة (دراسة ميرشايمر وولت) هي معادية للسامية». ويعلق الكاتبان على ردة الفعل المبالغ فيها بهذا الشأن، فيكتبان: «ثمة مؤشرات على أن تهمة معاداة السامية التي تأتي على هيئة رد فعل انعكاسي ميكانيكي قد شرعت بفقدان قدرتها على خنق النقاش» (اللوبي: 195). مع ذلك، يلاحظ الكاتبان أن «الساسة إذا ما علموا أن مساءلة السياسة الإسرائيلية أو دعم الولايات المتحدة الذي لا يلين لإسرائيل تنطوي على المخاطرة، فسيكون من الأصعب على الإعلام السائد أن يجد أصواتاً تتمتع بسلطة التأثير، والتي ترغب التعبير عن عدم اتفاقها مع وجهات نظر اللوبي». (اللوبي: 196) وبهذا، تبدو سياسات التدجين وإطلاق الافتراءات البشعة التي ينتهجها اللوبي وهي تؤتي ثمارها. لكن الكتاب لا يلقي الكثير من الضوء على هذه الممارسة السيئة بقدر ما يرمي، كما يقول كاتباه، إلى خلق حيّز يتيح إثارة نقاش جوهري حول إسرائيل واللوبي الذي عادة ما يسارع إلى دعم السياسة الإسرائيلية برد فعل انعكاسي آلي، سواء كانت محقة أو مخطئة.

جاء نشر كتاب **اللوبي الإسرائيلي** في نفس الشهر الذي انفضح فيه أمر مسؤول وزارة الخارجية باتريك سيرنغ Patrick Syring، الذي كان قد هاتف معهداً عربياً أمريكياً عام 2006 ليقول: «إن العربي الوحيد الجيد هو العربي الميت». ولعل من المقلق أن يتذكر المرء أن رئيس هيئة أركان جيش الدفاع الإسرائيل رفائيل إيتان Rafael Etan كان قد قال الشيء نفسه. (اللوبي:89) وعلى أن مثل هذه العنصرية المكشوفة عادة ما تضع نهاية لمهنة المرء السياسية في الولايات المتحدة، فإن مثل هذه الرؤية تنتشر في إسرائيل، كما يوضح الكاتبان، على نطاق واسع ومستمر وفي أعلى مستويات الحكومة.

في معرض تفكيكهما للزعم القائل بأن هناك مصلحة استراتيجية للولايات المتحدة في علاقتها بإسرائيل، يقول الكاتبان إن سلوك حكومة الولايات المتحدة المنطوي على التحريض على إخضاع الفلسطينيين وقمعهم قد تسبب لأمريكا بضرر فادح: «اليوم، بتنا نجد عناق أميركا الحميم لإسرائيل –خاصة رغبتها في دعمها بغض النظر عن ماهية سياساتها- وهو لا يجعل الأمريكيين أكثر أمناً ولا أكثر ازدهاراً، بل على العكس من ذلك: إننا نجد الدعم غير المشروط لإسرائيل وهو يسيء إلى علاقات الولايات المتحدة مع حلفائها الآخرين، ويلقي بظلال الشكوك على حكمة أمريكا ورؤاها الأخلاقية، ويساعد في إلهام جيل من المتطرفين المعادين لأمريكا، ويعقّد جهود الولايات المتحدة في التعامل مع منطقة قلقة، وضرورية لمصالحها مع ذلك». (اللوبي: 77)

ما هو اللوبي الإسرائيلي وكيف يعمل؟

يعرف ميرشايمر ووولت «اللوبي» the Lobby على أنه «مصطلح مختزل يصف تحالفاً فضفاضاً من الأفراد والمنظمات التي تعمل بنشاط لتحويل السياسة الخارجية للولايات المتحدة في اتجاه مؤيد لإسرائيل.» (اللوبي:112) وتتكون نواة اللوبي من اليهود الأميركيين الذين يبذلون جهداً كبيراً في حراكهم اليومي لحرف السياسة الخارجية للولايات المتحدة بحيث تدعم مصالح إسرائيل... يضم اللوبي أيضاً شخصيات بارزة من المسيحيين الأنجيليكان، من أمثال جاري بوير Gary Bauer، جيري فالويل Jerry Falwell، رالف ريد Ralph Reed، وبات روبرتسون Pat Robertson، بالإضافة إلى دك آرمي Dick Armey وتوم دي لاي Tom DeLay... والذين يؤمنون جميعاً بأن إعادة انبعاث إسرائيل هو بمثابة تحقق للنبوءة الإنجيلية، وهم يدعمون أجندتها التوسعية لأن القيام بغير ذلك، كما يعتقدون، سيكون مناقضاً لمشيئة الرب».

يضم اللوبي في عضويته أيضاً شخصيات بارزة غير يهودية من المحافظين الجدد، من أمثال جون بولتون John Bolton، وروبرت بارتلي Robert Bartley، المحرر الراحل في صحيفة «وول ستريت جورنال»، ووزير التعليم

السابق وليام بانيت William Bannett، والسفير السابق إلى الأمم المتحدة جين كيرباتريك Jeane Kirpatrick، والكاتب الصحفي البارز جورج ويل George Will. ويقول ميرشايمر وولت إن القوى المؤيدة لإسرائيل قامت، طوال السنوات الخمس والعشرين الماضية، بتكريس حضور طاغ في كل من معهد المؤسسة الأميركية American Enterprise Institute، معهد بروكينز Brookings Institution، مركز سياسات الأمن Center of Security Policy، معهد بحوث السياسة الخارجية the Foreign Policy Research Institute، مؤسسة الميراث the Heritage Foundation، المعهد اليهودي لشؤون الأمن القومي The Jewish Institute for National Security Affairs JINSA، وغيرها من المؤسسات. وبهذا، شكل اليهود الأميركيون سلسلة مؤثرة من المنظمات للتأثير على السياسة الخارجية.

تضم هذه المنظمات كلاً من لجنة العلاقات العامة الأميركية الإسرائيلية (آيباك) American Israel Public Affairs Committee AIPAC، الأكثر شهرة ونفوذاً، و«اللجنة الأمريكية اليهودية» American Jewish Committee و«مؤتمر رؤساء المنظمات اليهودية الأميركية الرئيسية» the Conference of Presidents of Major American Jewish Organizations . وهي كلها منظمات يديرها متشددون، والذين عادة ما يناصرون سياسات حزب الليكود التوسعية، بما في ذلك عدائه ومعارضته لعملية سلام أوسلو. وتشكل منظمة (آيباك) نواة تأثير اللوبي في الكونغرس الأمريكي وجوهرها. ويقرر الكاتبان أن (آيباك) تمثل، من حيث الأساس، وكيلاً بحكم الأمر الواقع لحكومة أجنبية، والذي يتمتع بقبضة قوية على الكونغرس في الولايات المتحدة. ويتمتع اللوبي أيضاً بتأثير كبير على الفرع التنفيذي للحكومة الأمريكية، وهو يستمد هذا النفوذ، جزئياً، من التأثير الذي يتمتع به الناخبون اليهود على الانتخابات الرئاسية الأميركية. كما تستهدف المنظمات الرئيسية في اللوبي أيضاً، وعلى نحو مباشر، الإدارة التي في السلطة... (و) تتأكد من أن لا يحصل المنتقدون للدولة اليهودية على مناصب هامة في مؤسسات صنع السياسة الخارجية الأمريكية.

تشكل كوادر الكونغرس مصدراً آخر لقوة اللوبي. وقد اعترف موريس أميتاي Morris Amitay، وهو رئيس سابق لمنظمة آيباك، مرة بأن: «ثمة الكثير من الأشخاص يعملون على مستوى عال هنا (في الكابيتول هيل)... والذين هم من اليهود، الراغبين...بالنظر إلى قضايا معينة من منطلق يهوديتهم... وكل أعضاء الكونغرس هؤلاء هم أشخاص في موقع اتخاذ القرار في الحقول التي يعملون فيها». ويرى الكاتبان أن المنظمات المذكورة المنضوية في إطار اللوبي قد ذهبت أكثر باتجاه اليمين في السنوات الأخيرة، بحيث أصبحت تسير على غير تساوق مع أغلبية اليهود في الولايات المتحدة، الليبراليين عموماً، والمؤيدين لحل يقوم على دولتين.(اللوبي: 126) وقد «استخدمت جماعات من اللوبي مجموعة من التكتيكات: مثل إرسال الرسائل المفتوحة، والتأثير في قرارات الكونغرس، وافتتاحيات الصحف، والتصريحات الإعلامية، واللقاءات المباشرة بين مسؤولي الإدارة وقادة اليهود من ذوي النفوذ، والجماعات الإنجيليكانية» في سبيل إجهاض مبادرات الفرع التنفيذي من الحكومة الأمريكية، الساعية إلى ممارسة ضغط على إسرائيل بقصد تعزيز فكرة حل الدولتين.(اللوبي: 228).

يتحدث المؤلفان عن الأمثلة المتكررة، حيث تم قطع الطريق على إدارة بوش في كل مرة عبرت فيها عن أقل رغبة في الضغط على إسرائيل من أجل احترام حقوق الفلسطينيين وتطلعاتهم. وبينما يؤكدان على عدم وجود ما هو غير قانوني في عمل اللوبي الداعم لإسرائيل –حيث يظل حال اللوبي أفضل في هذا المجال من حال خصومه المحتملين– يستشهد الكاتبان بمحاكمة مستخدمَيّ «آيباك» السابقَين، ستيفن روسون Steven Roson وكيث وايزمان Keith Weissman والمستمرة منذ الثمانينيات

والتسعينيات بتهمة قيام «جمعية مناهضة التشهير اليهودية» Anti-Defamation League (ADL) بالتجسس على المنظمات العربية الأميركية، كما وعلى اليهود الأميركيين المعارضين. وهي القضية التي سويّت بدفعات مالية من الجمعية، ولكن دون اعتراف علني بارتكاب خطأ. (اللوبي:187) ويؤكد ميرشايمر ووالت تكراراً على أن اللوبي ليس عصابة أو مؤامرة (اللوبي:150) ويعتبران مثل هذا القول معادياً للسامية. ذلك أن عناصر اللوبي يعتقدون بأنهم يعززون المصالح الأميركية والإسرائيلية، ولو أنهم يخفقون على الجبهتين (اللوبي: 199.112)، و«قد نجح هؤلاء في إقناع الكثير من الأمريكيين بأن المصالح الأمريكية والإسرائيلية هي متطابقة من حيث الأساس»، في الوقت الذي لا تكون فيه كذلك بكل وضوح. (اللوبي:8)

أما من حيث الممارسات التي ينتهجها اللوبي في إسكات الأصوات المنتقدة لإسرائيل، فإن هناك مثال لجنة مراقبة حرم الجامعات التي تجند أفراداً تابعين لها في الجامعات لمراقبة الأساتذة الذين يخوضون في مناقشة مسائل الشرق الأوسط، والمنتقدين لإسرائيل خصوصاً، ويجري التحريض على فصلهم وتشويه سمعتهم على شبكة الإنترنت، كما جرى في أكثر من قضية تخصّ أساتذة من أصل فلسطيني أو عربي في أكثر من جامعة أمريكية.

دور إسرائيل في تحريض أميركا على دول الشرق الأوسط

يقدم الكاتبان الكثير من الأدلة على تورط إسرائيل في توجيه السياسات الأمريكية الخاصة بالعراق، والدفع بأمريكا نحو خوض الحرب ضده. وفي هذا السياق، يقول الكاتبان إن حرب العراق تعود في جزء كبير منها إلى تأثير اللوبي، خاصة عناصر المحافظين الجدد فيه. ويضيف الكاتبان: «بدأ الإسرائيليون جهودهم في ربيع عام 2002، قبل بضعة شهور من إطلاق إدارة بوش حملتها الخاصة لبيع الحرب العراقية على الشعب الأمريكي. وقد حضر رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق بنيامين نتنياهو إلى واشنطن في أواسط نيسان-إبريل، والتقى مع أعضاء في الكونغرس الأمريكي ومحررين من صحيفة «الواشنطن بوست» وآخرين، ليحذرهم من أن صدام كان يطور أسلحة نووية، والتي يمكن شحنها إلى الولايات المتحدة نفسها في الحقائب والأمتعة. وبعد بضعة أسابيع، قال رعنان غيسن، الناطق باسم شارون لمراسل في صحيفة كليفلاند: «إذا لم يتم إيقاف صدّام الآن، فإننا سنضطر، بعد خمس سنوات من الآن، ست سنوات من الآن، إلى التعامل مع عراق متسلح بالأسلحة النووية، مع عراق يتمتع بأنظمة لإطلاق أسلحة الدمار الشامل». (اللوبي: 243)

في نفس الفترة، كما يقول الكاتبان، «أوردت القصص الإخبارية أن 'ضباط المخابرات الإسرائيليين قد جمعوا أدلة على أن العراق يسرّع من جهوده لإنتاج أسلحة كيماوية وبيولوجية'. وقال شيمون بيريس لمحطة سي إن إن 'إننا نظن ونعرف أنه (صدام) في طريقه إلى حيازة سلاح نووي'» (اللوبي: 235) أما جاك روزن Jack Rossen، رئيس الكونغرس اليهودي الأمريكي، والحاخام ديفيد سابرشتين David Sabreistein، رئيس مركز العمل الديني لليهودية الإصلاحية، فقد كانا بدورهما صقور حرب متحمسين. وكان شابرايشتان المعروف بوجهات نظره السياسية الليبرالية، والذي تدعوه صحيفة الواشنطن بوست «عضو اللوبي المتدين المثالي في الكابيتول هيل قد قال في شهر أيلول عام 2002: 'يرغب المجتمع اليهودي برؤية حل يفرض بالقوة للتهديد الذي يشكله صدام حسين'». (اللوبي: 241)

أما فيما يخص التوجهات الأمريكية ضد سوريا، فيقرر الكاتبان أن الكونغرس قد عمل بإصرار على وضع المسامير في طريق سوريا، فيما يعود في جزئه الكبير إلى استجابة للضغط الذي مارسه المسؤولون الإسرائيليون والجماعات المؤيدة لإسرائيل مثل منظمة (آيباك).

ثمة صلّة أيضاً بين ما حدث في لبنان وبين نشاط اللوبي الإسرائيلي في توجيه سياسات الولايات المتحدة

الخاصة بذلك البلد. ويقرر الكاتبان أنه جرى تصوير الأمور على أن أمريكا كانت هي القوة المحركة وراء شن حرب الصيف الإسرائيلية الأخيرة على لبنان، وأنها كانت تعمل وكيلاً بالنيابة لتحقيق مصالح الإدارة الأمريكية في الشرق الأوسط بهذا الاعتداء. لكن الحقيقة، كما يقول الكاتبان، هي أنه على الرغم من رؤية الكثير من المسؤولين الأمريكيين إلى حزب الله على أنه عدو، والذين لم يألوا لقيام إسرائيل بمحاولة تصفيته، فإن هناك أسباباً وجيهة للشك في مزاعم إسرائيل بأنها كانت تنفذ مطلب واشنطن عندما صعدت الأزمة مع حزب الله. «إذا ما كانت تتصرف نيابة عن أمريكا، فإن حملة القصف التي شنتها (في لبنان) كانت سوف تقتصر على مناطق الجنوب اللبناني، وكانت عناية كبيرة سوف تبذل لتقوية الحكومة اللبنانية وحمايتها. وكان الرئيس الأميركي بوش بعد كل شيء قد أوضح تماماً في بداية الأزمة أنه لم يكن يريد وضع حكومة بيروت تحت الخطر، والتي كان قد عمل بجد لتنصيبها. والأهم من ذلك، هو أن أميركا لم تكن ترغب، على نحو شبه مؤكد، في 'إعادة عقارب الساعة عشرين سنة في لبنان'، وهو ما دعا إليه رئيس أركان جيش الدفاع الإسرائيلي». (اللوبي: 332)

يخلص الكاتبان إلى القول بأنه ليس ثمة بدائل تفسر كما ينبغي طبيعة السياسات الأمريكية خلال حرب لبنان الثانية. كما لا يستطيع أحد سوق منطق ملزم، استراتيجي أو أخلاقي، والذي يمكن أن يفسر السبب في أن الولايات المتحدة قدمت دعماً صلباً لإسرائيل في وقت كان فيه بقية العالم ينتقد سلوك الأخيرة بقسوة. «في الواقع، لعب اللوبي الدور الحاسم في الإبقاء على الولايات المتحدة مصطفة بصلابة مع إسرائيل خلال الصراع، رغم الكلف الاستراتيجية والموقف الأخلاقي المحرج الذي انطوى عليه ذلك الاصطفاف». (اللوبي: 334)

أما فيما يخص التوترات الأخيرة في العلاقات الأمريكية الإيرانية، فيسوق الكاتبان أدلة على أن اللوبي يقف وراء تصعيد الموقف باتجاه دفع الولايات المتحدة إلى توجيه ضربة عسكرية إلى مرافق طهران النووية، والإبقاء على حالة المواجهة القائمة بين الدولتين راهناً. ويقول ميرشايمر ووولت في خلاصتهما حول هذا الموضوع: «حتى يبدأ اللوبي الإسرائيلي بانتهاج أسلوب مختلف، أو حتى يخفت تأثيره، فإن السياسات الأمريكية في المنطقة ستظل مفضية إلى إلحاق الضرر بها، وعلى نحو يقلق كل المعنيين». (اللوبي: 334)

كيف ينبغي أن تتعامل الولايات المتحدة مع إسرائيل

تبدو أطروحة الكتاب بهذا الخصوص ملخصة منذ البداية، إذ يؤيد المؤلفان حق إسرائيل في الوجود، لكنهما غير قانعين بدعم أمريكا غير المشروط لسياسات حكوماتها، بما في ذلك الكميات الهائلة من المساعدات النقدية التي تغيب وسائل الرقابة على وجوه إنفاقها. ويرفض الكاتبان وجهة النظر التي تتكرر على ألسنة كافة الرؤساء الأمريكيين (ومرشحي الرئاسة لعام 2008) من أن إسرائيل وأمريكا تتقاسمان نفس القيم، وأن مصالحهما القومية المشتركة تسير يداً بيد. إن الحقيقة، كما يقول المؤلفان، هي عكس ذلك، حيث يتسبب دعم أمريكا لإسرائيل بضرر بالغ لمصالح سياساتها الخارجية الخاصة. كما أن الكثير من سلوكيات الحكومات الإسرائيلية، بما في ذلك توسيع مستوطنات الضفة الغربية وغزو لبنان، تعكس سياسات قمعية لا تستحق مصادقة واشنطن: «بينما ليس هناك أي شك في أن اليهود كانوا ضحايا في أوروبا، فإنهم كثيراً ما كانوا المتسببين بخلق ضحايا ولم يكونوا هم الضحايا في الشرق الأوسط. وكان ضحاياهم الرئيسيون، وما يزالون، هم الفلسطينيين».

أما عن دور اللوبي الإسرائيل في صياغة هذه السياسات، فيقول الكاتبان إن السياسة الأمريكية تجاه إسرائيل ظلت متأثرة بشكل كثيف وسلبي بقوة لوبي محلي تشكل منظمة «آيباك» رأس الحربة فيه. وتتمتع هذه المنظمة بقوة في تقديم التمويل للمرشحين

السياسيين الأمريكيين الذين تفضلهم، وبجلب النقمة على أولئك الذين تعتبرهم غير مؤيدين بشكل كاف. وبهذا الخصوص، يستشهد الكاتبان بتجربة مرشح لمجلس الشيوخ، والذي كان قد دعي لزيارة «آيباك» في وقت مبكر من حملته لإجراء «مناقشات». وكان المرشح المعني، هاري لونسديل Harry Lonsdale قد وصف ما حدث تالياً بأنه «تجربة لن أنساها أبداً. لم يكن كافياً أنني كنت مؤيداً لإسرائيل. لقد أعطيت لي قائمة من العناوين الجوهرية وجرى اختباري بطلب رأيي في كل منها. وفعلياً، قيل لي كيف ينبغي أن يكون رأيي... وبعد ذلك بوقت قصير... أرسلت إليّ قائمة بالمؤيدين الأمريكيين لإسرائيل... والذين كنت حراً بأن أدعوهم ليكونوا مساهمين في الحملة. وقد اتصلت، ودفع الجميع، من فلوريدا وحتى ألاسكا». وعندما عارضت عضوة الكونغرس بيتي ماك- كولام Betty McCollum، الليبرالية ذات السجل المعروف في تأييدها لإسرائيل، إقرار قانون مكافحة الإرهاب الفلسطيني الذي قدمته «آيباك»، والذي عارضته أيضاً وزارة الخارجية الأمريكية، قال أحد أعضاء اللوبي من «آيباك» لرئيس فريق ماك-كولام إن «دعمها للإرهابيين لن يتم التسامح معه». أما الرئيس الأمريكي السابق جيمي كارتر، فإنه لم يلق مجرد النقد، وإنما القدح وتشويه السمعة عندما نشر كتابه المعنون **سلام فلسطيني، لا فصل عنصري** *Palestinian Peace Not Apartheid*، والذي ربط فيه بين سياسات إسرائيل تجاه الفلسطينيين وبين تلك التي انتهجها النظام الأبيض القديم في جنوب إفريقيا تجاه الأغلبية السوداء.

أياً كانت وجهة النظر التي يحملها الأوروبيون تجاه إسرائيل، فإن الأغلبية تجد من الصعب فهم هذا الدفق الهائل في العاطفة الأمريكية. وكان إيان بوروما Ian Buruma قد كتب مقالة لصحيفة النيويورك تايمز تحت عنوان «حديث عن إسرائيل»، والتي وصف فيها كم من الصعب أن ينشأ نقاش صادق حول تلك العلاقة، ولاحظ أنه «حتى النقد المشروع لإسرائيل، أو للصهيونية، عادة ما يسارع إلى إدانته باعتباره معاداة للسامية على يد الكثير من لجان الرقابة». وقد جلبت هذه الملاحظات عاصفة من النقد على رأسه. وكان محرر الجيروسالم بوست، وهو كاتب عمود أيضاً في صحيفة «وول ستريت جورنال»، قد نشر رسالة مفتوحة لبوروما بدأها بالتساؤل: «هل أنت يهودي؟» وقال إن غير اليهود لا ينبغي أن يناقشوا مثل هذه القضايا إلا ضمن شروط يقبلها اليهود.

دأب الإعلام الأمريكي بدوره، حتى في المؤسسات الصحفية الكبيرة والمحترمة، مثل «النيويورك تايمز» و«الواشنطن بوست»، كما يقول المؤلفان، على عمل ما هو أقل كثيراً من التعامل بعدالة مع الفلسطينيين، وما هو أكثر كثيراً من العدالة عندما يتعلق الأمر بالإسرائيليين. ويظل الإعلام الأمريكي السائد خاضعاً لنفوذ اللوبي: «يظل منظور اللوبي منعكساً بشكل عريض في الإعلام السائد في جزء كبير منه لأن معظم المعلقين الصحفيين الأمريكيين هم من المؤيدين لإسرائيل».

بغية تصحيح هذه العلاقة غير السوية بين الولايات المتحدة وإسرائيل، يوصي الكاتبان بخلق علاقات جديدة مع دولة إسرائيل. وفي الفصل الذي يحمل عنوان: «علاقة جديدة: عاملوا إسرائيل كدولة عادية»، يقول الكاتبان: «... إن الوقت قد حان لتتعامل الولايات المتحدة مع إسرائيل، لا كحالة خاصة، وإنما كدولة عادية. أن تتعامل معها كما تتعامل مع أي دولة أخرى. وبكلمات أخرى، ينبغي أن تدعم الولايات المتحدة استمرار وجود إسرائيل -تماماً كما تدعم وجود فرنسا وتايلندا أو المكسيك- وينبغي على واشنطن أن تكون مستعدة للتدخل في أي وقت يتعرض فيه بقاء إسرائيل للتهديد» (اللوبي: 341). وفي معرض تعريفهما لطبيعة هذه العلاقة الجديدة، يقول الكاتبان:

تعني معاملة إسرائيل كدولة عادية عدم الاستمرار بالتظاهر بأن مصالح أمريكا وإسرائيل تتطابق تماماً، أو التصرف كما لو

أن إسرائيل تستحق دعم الولايات المتحدة الذي لا يلين، بغض النظر عما تفعله. عندما تتصرف إسرائيل بطرق تعتقد الولايات المتحدة بأنها مرغوبة، فإنها يجب أن تحظى بالدعم الأمريكي. أما عندما لا تتصرف كذلك، فإن عليها أن تتوقع مواجهة معارضة الولايات المتحدة، تماماً كما تفعل الدول الأخرى. وهو ما يتضمن أيضاً أن على الولايات المتحدة العمل بالتدريج على خفض المساعدات الاقتصادية والعسكرية التي تقدمها لإسرائيل حالياً. إن إسرائيل الآن هي دولة متقدمة اقتصادياً، وستصبح أكثر تقدماً بمجرد تحقيقها سلاماً كاملاً مع جيرانها، وتوصلها إلى تسوية نهائية مع الفلسطينيين. (اللوبي: 341)

ردود الفعل الإيجابية على الكتاب

حظيت أطروحة ميرشايمر ووولت، منذ بداية ظهورها كورقة بحث وحتى صدورها في كتاب، بإطراء الكثيرين من المفكرين والإعلاميين البارزين. فمن جهته، وصف دانيال ليفي Daniel Levy، المستشار السابق لرئيس الوزراء الإسرائيلي أيهود باراك، وصف الأطروحة بأنها «دعوة للاستيقاظ». وكتب ليفي في مقالة له نشرت في صحيفة «هآرتس» Haaretz: «إن قضيتهما (الكاتبين) هي قضية متماسكة: إذ يمكن تفسير تطابق المصالح الأمريكية والإسرائيلية من حيث المبدأ ارتكازاً على تأثير اللوبي في واشنطن، وعلى دوره في تحديد معايير الجدل العام أكثر من أن يعزى ذلك التطابق إلى كون إسرائيل تشكل رصيداً استراتيجياً، أو لأنها تتمتع بقضية ملزمة أخلاقيا تستوجب الدعم».

أما السفير الأميركي السابق إدوارد بك Edward Peck الذي يعمل الآن مع المعهد المستقل Independent Institute ومجلس المصلحة القومية Council of National Interest والمناهض للوبي الإسرائيلي، فكتب إن «التسونامي المتوقع من ردود الفعل التي أدانت التقرير، وقرعت مؤلفيه، وأنكرت وجود مثل هذا اللوبي –هو الذي أضفى الصدقية، سواء على وجود اللوبي وحضوره العدائي والغامر، أو على إلزام جامعة هارفارد بإزالة اسمها عنه». ويبدو «بك» عموماً وهو يتفق مع أطروحة الورقة الأساسية، حيث يقول: «تتباين الآراء حول الكلفة والمكاسب التي تدفعها وتجنيها الأمتان (الأمريكية والإسرائيلية) على المدى الطويل، لكن نظرة اللوبي تجاه إسرائيل أصبحت هي التي تشكل أسس السياسات الأمريكية الشرق أوسطية».

من جهته، رحب روبرت كورنويل Rupert Cornwell في صحيفة «إندبندنت» بما أسماه «إثارة نقاش حول دعم أمريكا لإسرائيل»، واتهم «اللوبي اليهودي» بالعمل على «كبح إمكانية قيام أي نقاش وطني حول علاقة الولايات المتحدة بإسرائيل»، وإقامة الصلة بين الصراع الإسرائيلي مع الفلسطيني وبين حرب أمريكا على الإرهاب.

أما توني جوت Tony Judt، أستاذ التاريخ في جامعة نيويورك، فكتب في صحيفة «نيويورك تايمز» إنه «بالرغم من عنوان الدراسة المستفز، فإنها ترتكز على طائفة واسعة ومتنوعة من المصادر الموثوقة»، ويذهب إلى التساؤل: «هل يؤثر اللوبي الإسرائيلي على خيارات سياستنا الخارجية؟ بالطبع –فذلك جزء من أهدافه (...) ولكن، هل يعمل الضغط من أجل دعم إسرائيل على حرف القرارات الأمريكية؟ ذلك يظل محل جدل». ويختم جوت مقالته بتبني المنظور القائم على أن هذه الدراسة (يقصد البحث الذي نشر في لندن ريفيو قبل صدور الكتاب) التي كتبها عالما سياسة 'واقعيا التوجه' دون أي مصلحة من أي نوع تربطهما بالفلسطينيين، إنما هي قشة في مهب الريح»، وأنها «لن تكون هناك قضية متماسكة للأجيال المستقبلية من الأميركيين، والتي تفسّر لماذا تم ربط القوّة الإمبريالية الهائلة والسمعة الدولية للولايات المتحدة على هذا النحو الوثيق بدولة عميلة شرق أوسطية، جد صغيرة ومثيرة للجدل».

مايكل شيوار Michael Scheuer، وهو مسؤول سابق رفيع المستوى في وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية، ويعمل حالياً محللاً لشؤون الإرهاب في محطة «سي بي إس نيوز»، صرح بأن ميرشايمر ووولت محقان بشكل أساسي؛ فقد انخرطت إسرائيل، حسب رأيه، في واحدة من أكثر الحملات نجاحاً، والتي قامت بها حكومة أجنبية أبداً، للتأثير على الرأي العام في الولايات المتحدة. وقال سشيوار «يجب أن تُحستب لهما (ميرشايمر ووولت) جرأتهما على الكتابة عن هذا الموضوع...»

ربما يكون من أهم الآراء في عمل ميرشايمر ووولت هو ما أدلى به زبيغنيو بريجنسكي Zbigniew Brzezinski، المستشار السابق لشؤون الأمن القومي للرئيس جيمي كارتر، حيث كتب: «يقدم (ميرشايمر ووولت) كمّاً كبيراً من الأدلة الواقعية على أن إسرائيل ظلت على مر السنين مستفيدة وتحظى بالامتياز –بل وبالتفضيل إلى حد كبير– بالمساعدات المالية، وبما لا يقارن مع أي مساعدات تقدمها الولايات المتحدة لأي دولة أخرى. وتشكل هذه المساعدات الهائلة بالتالي مصدراً كبيراً لإغناء الإسرائيليين المزدهرين نسبياً على حساب دافع الضرائب الأمريكي. ولما كانت النقود قابلة للتصرف بها، فإن تلك المساعدة أيضاً استخدمت في الدفع من أجل دعم وتوسيع الاستيطان نفسه التي تعارضه أمريكا، والذي يعيق عملية السلام.» وفي مراجعته المنشورة في صحيفة التايمز، كتب الصحفي ماكس هيستنغز Max Hastings: «وغير ذلك، ينتقص الأمريكيون الأذكياء من قدر أنفسهم حين يقبلون بأن يتم قذفهم بتهم المعاداة للسامية بلا مبالاة. لن يكون هناك سلام في الشرق الأوسط حتى تواجه الولايات المتحدة مسؤولياتها هناك بطريقة أكثر إقناعاً مما تفعل اليوم، فيما يعود في جزء منه إلى الأسباب الواردة في هذا الكتاب الذي يجلب على المرء شعوراً بالاكتئاب».

من جهته، يكتب مارك مازوير Mark Mazower، أستاذ التاريخ في جامعة كولومبيا، إنه من غير الممكن مناقشة أطروحة الكتاب الحساسة علناً: «إن المدهش والذي يصيب بالصدمة ليس أطروحتهما (الكاتبين) بقدر ما هو رد الفعل المغضب المبالغ فيه: فلكل الأسباب والنوايا، ما تزال مناقشة العلاقات الأمريكية–الإسرائيلية محرماً taboo في الإعلام الأمريكي السائد. (...) وبغض النظر عما يعتقده المرء حول مزايا الأطروحة نفسها، فإنه سيبدو مستحيلاً أن يثور نقاش عقلاني علني وعام في الولايات المتحدة اليوم حول علاقات البلد بإسرائيل».

من جهة أخرى، كان انتقاد أطروحة ميرشايمر ووولت نفسه قد دعي «ابتزازاً أخلاقياً» و«استئساداً» في مقال رأي نشر في صحيفة الفايننشال تايمز: «ابتزاز أخلاقي –إن الخوف من أن أي نقد لإسرائيل ودعم الولايات المتحدة لها سوف يفضي إلى اتهام المرء بمعاداة السامية– هو مثبط قوي الفعالية لنشر أي وجهات نظر معارضة (...) كما أن الاستئساد على الأمريكيين وإجبارهم على الإجماع على السياسة الإسرائيلية هو أمر سيء لإسرائيل ويجعل من المستحيل على أمريكا أن تتحدث عن مصالحها الوطنية الخاصة». وقد امتدحت الافتتاحية أطروحة الكاتبين، مشيرة إلى «أنهما يحاججان بقوة في أن عملية الانخراط فوق العادية والفعالة في واشنطن قد أفضت إلى إجماع على أن مصالح أمريكا وإسرائيل متطابقة ويتعذر فصمهما».

أما المعلق السياسي مولي آيفن Molly Ivin، فقد أعلن دعمه لأطروحة ميرشايمر ووولت، فكتب: «في الولايات المتحدة، لم يسبق لنا وأن خضنا نقاشاً بملء الحنجرة، بملء الصوت عن إسرائيل...، لكن الحقيقة هي أن ذلك الاتهام بالمعاداة للسامية ظل يثار بشكل مفرط ضد أي شخص ينتقد حكومة إسرائيل. إن كون المرء مؤيداً لإسرائيل لا يشكل دفاعاً، لأنني تعلمت منذ وقت طويل أن أدفع حصتي كاملة. والآن أصبحت معتاداً على الأمر. إن اليهود الذين ينتقدون إسرائيل يصنفون على نحو سحري بـ«اليهود الكارهين لذاتهم».

تأثير اللوبي الإسرائيلي على الانتخابات الرئاسية الأمريكية القادمة

يتناول المؤلفان تأثير اللوبي الواضح على الانتخابات الرئاسية الأمريكية، ويستشهدان بالانتخابات الوشيكة، ويشيران إلى أن أميركا باتت على عتبات الدخول في سنة انتخابات رئاسية. ورغم أن من شبه المستحيل التنبؤ بالنتائج في هذه المرحلة، كما يرى الكاتبان، فإن ملامح معينة من الحملة يمكن استشرافها بيسر. سوف يختلف المرشحون حتماً حول القضايا المحلية المختلفة –العناية الصحية، الإجهاض، زواج المثليين، الضرائب، التعليم والهجرة– كما يتوقع أن تثور مناظرات حول مجموعة من أسئلة السياسة الخارجية أيضاً: أي مسار على الولايات المتحدة أن تتخذه في العراق؟ ما هي أفضل ردة فعل على أزمة دارفور؟ طموحات إيران النووية، عدائية روسيا تجاه النيتو، وقوة الصين المتنامية؟ كيف ينبغي على الولايات المتحدة أن تتعامل مع ظاهرة الاحترار الكوني، وتكافح الإرهاب، وتعكس مسار انهيار صورتها ومكانتها الدولية؟ حول هذه والكثير من القضايا الأخرى، يمكن للمرء أن يتوقع بثقة اختلافات جدية بين المرشحين المختلفين.

مع ذلك، وحول موضوع واحد بعينه، فإنه يمكن للمرء أن يكون واثقاً تماماً من أن المرشحين سوف يتحدثون بصوت واحد. في عام 2008، كما في سنوات الانتخابات السابقة، سوف يذهب المرشحون المرجحون لاحتلال أعلى منصب في العالم شأواً بعيداً في التعبير عن التزامهم الشخصي العميق اتجاه بلد أجنبي واحد: إسرائيل، كما وتصميمهم على تقديم دعم الولايات المتحدة الذي لا يهن للدولة اليهودية. سوف يؤكد كل مرشح على أنه/ أو أنها تقدر تماماً مجموعة التهديدات التي تواجه إسرائيل، وسيجعلون من الواضح أنهم، إذا ما انتخبوا، فإن الولايات المتحدة سوف تبقى ملتزمة بصرامة بالدفاع عن مصالح إسرائيل تحت أي ظروف وكل الظروف. وليس من المرجح أن أياً من المرشحين سوف ينتقد إسرائيل بأي طريقة يعتد بها أو توحي بأن الولايات المتحدة ينبغي أن تسعى إلى انتهاج سياسة أكثر نزاهة في المنطقة. والذين سيفعلون ذلك، ربما سوف يسقطون على جانب الطريق.

تشكل هذه الملاحظة بالكاد نبوءة جريئة، لأن المرشحين الرئاسيين شرعوا مسبقاً بالتعبير عن دعمهم لإسرائيل منذ أوائل عام 2007. وقد بدأت العملية في كانون الثاني، عندما تحدث أربعة من المرشحين في مؤتمر هرتزيليا السنوي حول القضايا الأمنية. وكما كتب جوشوا ميتينك Joshua Mitnick في «جويش ويك» Jewish Week، فإنهم كانوا «يتنافسون فيما يبدو حتى يظهروا من هو الذي يستطيع أن يكون الصوت الأكثر علواً في الدفاع عن الدولة اليهودية». وفي ظهور له في المؤتمر على الأقمار الصناعية، قال جون إدواردز John Edwards، المرشح السابق لنائب الرئيس عام 2004 عن الحزب الديمقراطي، لمستمعيه الإسرائيليين: «إن مستقبلكم هو مستقبلنا»، وقال إن الرابطة بين الولايات المتحدة وإسرائيل «لن تنفصم أبداً». أما حاكم ماساشوسيتس السابق ميت رومني Mitt Romney، فقد تحدث عن وجوده «في بلد أحبُّه، مع أناس أحِبُّهم». وإدراكاً منه لقلق إسرائيل العميق إزاء إمكانية نجوم إيران نووية، قال إن «الوقت قد حان للعالم حتى ينطق بثلاث حقائق:

1 – إن إيران يجب أن توقف.

2 – إن إيران يمكن إيقافها.

3 – إن إيران سوف يتم إيقافها!».

أما السيناتور ماك–كين John McCain (الجمهوري عن أريزونا)، فقد لاحظ أنه «عندما يأتي الأمر إلى الدفاع عن إسرائيل، فإننا ببساطة لا نستطيع أن نقبل التسوية»، بينما قال الرئيس السابق لمجلس النواب نيوت غينغريتش Newt Gingrich (جمهوري عن GA) للمستمعين إن «إسرائيل تواجه أعظم خطر على وجودها منذ انتصارها عام 1947».

بعد ذلك بوقت قصير، في أوائل شباط، قالت السيناتور هيلاري كلينتون (ديمقراطية من نيوجيرسي)

في نيويورك أمام الفرع المحلي من لجنة الشؤون العامة للأمريكيين اليهود (آيباك) المتنفذة، إن هذه «لحظات في منتهى الصعوبة على إسرائيل، وذات خطر كبير على إسرائيل... لكن المهم هو أننا نقف مع صديقنا وحليفنا ونقف إلى جانب قيمنا الخاصة. إن إسرائيل هي مثال لكل ما هو حق في جوار تخيم عليه ظلال كل ما هو خاطئ: التطرف، والتشدد، والاستبداد والإرهاب». أما منافسها على ترشيح الديمقراطيين، السيناتور باراك أوباما Barack Obama (ديمقراطي عن ألينوي)، والذي تحدث بعد شهر من ذلك أمام جمهور (آيباك) في شيكاغو. وهناك، لم يكن أوباما، الذي عبر عن بعض التعاطف مع محنة الفلسطينيين في الماضي، حيث أشار بإلماحة قصيرة إلى «معاناة» الفلسطينيين في ظهور له أثناء حملته في آذار 2007، لم يكن مقتصداً في مديحه لإسرائيل، وجعل من الواضح تماماً أنه لن يفعل أي شيء ليغير من علاقات الولايات المتحدة مع إسرائيل. وهناك طامحون آخرون إلى الرئاسة، بمن فيهم السيناتور سام براونباك Sam Brownback (جمهوري عن كنساس) وحاكم نيومكسيكو بيل ريتشاردسون Bill Richardson، اللذان عبرا عن عواطف موالية لإسرائيل بإعجاب يساوي ذلك أو أكثر.

ما الذي يفسر هذا السلوك؟ لماذا ثمة القليل من الاختلاف بين هؤلاء الآملين بالرئاسة إزاء إسرائيل، بينما هناك خلافات هائلة بينهم حول كل قضية هامة أخرى تواجه الولايات المتحدة تقريباً، وعندما يبدو واضحاً أن سياسة الولايات المتحدة الشرق أوسطية قد أصبحت مقلقة بشكل متزايد؟ لماذا تتمتع إسرائيل بتزكية مجانية من المرشحين الرئاسيين، في وقت كثيراً ما يكون فيه مواطنوها أنفسهم منتقدين بشكل عميق للكثير من سياساتها الراهنة، وعندما يبدو نفس هؤلاء المرشحين الرئاسيين وكلهم رغبة في انتقاد الكثير من الأشياء التي تفعلها الدول الأخرى؟ لماذا تتلقى إسرائيل، وليس أي دولة أخرى في العالم، مثل هذا التفضيل الدائم من طرف ساسة أمريكا البارزين؟

ربما يقول البعض إن ذلك يعود إلى أن إسرائيل هي رصيد استراتيجي حيوي وضروري للولايات المتحدة. وفي حقيقة الأمر، يقال إنها شريك لا يمكن الاستغناء عنه في «الحرب على الإرهاب». وسيجيب آخرون بأن هناك قضية أخلاقية في غاية القوة لتزويد إسرائيل بدعم غير محدود، لأنها الدولة الوحيدة في المنطقة التي «تتقاسم قيمنا». لكن أياً من هاتين الأطروحتين لا تصمد أمام تأمل عقلي قويم. إن صداقة واشنطن الوثيقة مع إسرائيل تجعل من الأصعب، وليس الأسهل، إلحاق الهزيمة بالإرهابيين الذين يستهدفون الولايات المتحدة في هذه الآونة، وهي تغض في الوقت ذاته من موقف أمريكا أمام حلفاء مهمين في مختلف أنحاء العالم. والآن وقد انتهت الحرب الباردة، أصبحت إسرائيل عقبة استراتيجية أمام الولايات المتحدة. ومع ذلك، لن يقول أي سياسي ملهم مثل ذلك على الملأ، ولا حتى أن يثير هذا الاحتمال.

ليس هناك أيضاً أي تسويغ أخلاقي يقف وراء علاقة أمريكا العصية على الانتقاد والتي لا تقبل التسوية مع إسرائيل. ثمة قضية أخلاقية وراء وجود إسرائيل، وهناك أسباب وجيهة حتى تكون الولايات المتحدة ملتزمة بمساعدة إسرائيل في حال كان وجودها على المحك. ولكن، لدى أخذ معاملة إسرائيل الوحشية للفلسطينيين في المناطق المحتلة بالاعتبار، فإن الاعتبارات الأخلاقية ربما تستوجب أن تسعى الولايات المتحدة إلى انتهاج سياسة أكثر عدالة ونزاهة اتجاه الطرفين، بل إنها ربما تميل قليلاً إلى جانب الفلسطينيين. ومع ذلك، فإنه من غير المرجح أننا سوف نسمع مثل هذه العاطفة وهي يعبر عنها أي شخص يريد أن يكون رئيساً، أو أي شخص يريد أن يحظى بمنصب في الكونغرس.

خلاصة الكتاب:

في خلاصة الكتاب، يلخص ميرشايمر وولت القضايا الرئيسة التي قاربتها دراستهما، بدءاً من تعريفهما للوبي وطبيعة تأثيره على سياسات الولايات المتحدة الخارجية

نحو الشرق الأوسط، وتشخيص الضرر الذي يلحق بها جراء ذلك، بما فيه تورطها في حروب خارجية وفقدان صدقيتها وسمعتها الدولية، مروراً بالضرر الذي يلحق بإسرائيل نفسها نتيجة للممارسات وسياسات اللوبي الداعم لها في واشنطن، والضرر البالغ الذي يلحق بالفلسطينيين أيضاً جراء الإبقاء على النهج القائم للوبي، وانتهاء بمقترحاتهما حلولاً للخروج من الوضع القائم بفعل نشاط اللوبي الإسرائيلي نفسه. وبهذا الخصوص، يتساءل الكاتبان عما ينبغي فعله لإصلاح الضرر الذي أوقعته السياسات الأمريكية الأخيرة، فيقولان: «ثمة حاجة ملحة إلى وضع استراتيجية جديدة، لكن تطوير وتطبيق نهج مختلف يعني العثور على طرق للتعامل مع نفوذ اللوبي وسطوته. وبهذا، فإن شق مسار جديد يتطلب ما يلي:

- إعادة تعريف مصالح الولايات المتحدة في الشرق الأوسط.
- وضع الخطوط العامة لاستراتيجية تخدم هذه المصالح.
- تطوير علاقة جديدة مختلفة مع إسرائيل.
- إنهاء الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي بحل يقوم على قيام دولتين.
- تحويل اللوبي إلى قوة بناءة.

في تلخيص لفكرتهما النهائية، يؤكد الكاتبان على أن القصد من وراء عملهما لم يكن تفكيك فكرة دولة إسرائيل نفسها، ويقولان «إن خلق إسرائيل والتطورات التي أعقبته تعتبر إنجازاً لا يصدق. ولو لم يقم اليهود الأمريكيون بتنظيم أنفسهم نيابة عن إسرائيل، وبإقناع الساسة المهمين بدعم أهدافهم، فإن إسرائيل ربما لم تكن لتقوم من حيث الأساس. ومع ذلك، فإن المصالح الأمريكية والإسرائيلية لم تكن أبداً متطابقة، بل إن السياسات الإسرائيلية الراهنة تتعارض مع المصالح القومية الأمريكية، كما ومع بعض القيم الأمريكية الجوهرية. ولسوء الطالع،عملت سياسات اللوبي وعلاقاته العامة على تثبيط همم قادة الولايات المتحدة عن انتهاج سياسات خارجية تجاه الشرق الأوسط، والتي كانت لتعزز مصالح الأمريكيين وتحمي إسرائيل نفسها من ارتكاب أسوأ أخطائها. وباختصار، فإن تأثير اللوبي كان سيئاً على كلا البلدين».

«... إن ما تمسّ الحاجة إليه مع ذلك، هو إثارة نقاش متحضر وصريح حول تأثير اللوبي، وحوار أكثر انفتاحاً حول مصالح الولايات المتحدة في هذه المنطقة الحيوية من العالم. وينبغي أن يكون وجود إسرائيل السوي واحداً من هذه المصالح –على أسس أخلاقية-، لكن تواجدها المستمر في المناطق المحتلة ليس كذلك. إن من شأن إثارة نقاش مفتوح وتغطية إعلامية أوسع نطاقاً سوف تكشف عن المشكلات التي تخلقها «العلاقة الخاصة» الراهنة، وسوف تحث الولايات المتحدة على انتهاج سياسات تكون أكثر انسجاماً مع مصالحها الخاصة، كما ومع مصالح الدول الأخرى في المنطقة، والتي نعتقد بإصرار، أنها تنسجم مع المصلحة الإسرائيلية بدورها». (اللوبي: 355)

أهمية الكتاب بالنسبة للعالم العربي

مثل قضايا كثيرة تمرّ على هامش المشهد العربي، تمرّ مسألة تأثير اللوبي الإسرائيلي في السياسات الأميركية دون أن يلحظها أحد تقريباً. ولا تأتي حقيقة وجود مثل ذلك اللوبي وتأثيره على كل تفصيلة من تفاصيل حياتنا مقطوعة عن سياق العمل الممنهج والمتقن الذي داوم اليهود على ممارسته حتى كان لهم ما أرادوه في نهاية المطاف، بدءاً من تجميع طاقاتهم، على اختلاف جنسياتهم ولغاتهم وأعراقهم وتوزعهم الجغرافي، مروراً بحفظ اللغة والتراث واستغلال الأسطورة، وانتهاء بتشكيل التنظيمات والمحافل والهياكل التي عملت بتناغم وتركيز على الترويج للقضية اليهودية وإحكام القبضة على مراكز التأثير من إعلام ومال وصناعة قرار.

ربما كان ينبغي أن يشكل طرح قضية اللوبي الإسرائيلي وتأثيره على السياسة الخارجية الأمريكية من داخل البيت

الأمريكي فرصة يغتنمها العرب للتأكيد على هذه المسألة والمشاركة في الجدل الذي أثاره هذا الطرح في هذا الوقت بالذات. ولا يأتي دعم الكاتبين الأكاديميين الجريئين مارشيمر وولت من باب العرفان بالجميل لشخصين حاولا إثارة الانتباه إلى مظالم السياسة الأمريكية تجاه العرب والمسلمين، ذلك أن الرجلين لم يكونا يقصدان نصرة القضية العربية بقدر ما شعرا بالخطر الذي يحيق ببلادهم جراء سياساتها التي أثارت نزعة مفرطة من العداء للأمركة. ويحرص الكاتبان في أكثر من مكان على تأكيد دوافعهما وسلامة طويتهما تجاه إسرائيل، وحتى اللوبي المناصر لها. وهما يقولان إنه «ليس هناك ما هو غير مناسب في محاولة اليهود الأمريكيين وحلفائهم المسيحيين حرف سياسات الولايات المتحدة؛ إن نشاطات اللوبي ليست مؤامرة... إن معظم الأفراد والمجموعات المنضوين فيه يصنعون ما تفعله جماعات المصالح الخاصة الأخرى، ولكنهم يفعلون ذلك بطريقة أفضل». ومع ذلك، فإن «مجرد وجود اللوبي يوحي بأن الدعم غير المشروط لإسرائيل لا يصب في مصلحة أمريكا الخاصة، ولو كان كذلك، لما احتاج المرء إلى تشكيل جماعة مصالح خاصة منظمة لخلق هذه العلاقة».

جاء صدور هذا الكتاب في غمرة شعور عام بالامتعاض في أوساط النخبة الأمريكية من الصورة التي تبدو عليها أمريكا في عالم ما بعد الحرب الباردة. ويلمس المتتبع للصحافة الغربية ظهور مزيد من التساؤلات حول الأسباب التي أفضت إلى شبه العزلة التي يعاني منها الشعب الأمريكي، كونياً، جراء سياسات حكومته. ولعل أفضل دليل على تغير وجهة الرياح هناك هو نتائج استطلاعات الرأي حول شعبية الرئيس الأمريكي جورج بوش وإدارته، والتي سجلت فيها شعبيته أدنى مستويات شهدتها أي استطلاعات رأي مماثلة عن أي رئيس أمريكي سابق. ربما يجدر التذكير بأن الكاتبين لم يكونا، فعلياً، أول من طرق هذا الموضوع، إذ سبق وأن تحدثت عنه شخصيات فكرية بارزة يقف في أولها الراحل إدوارد سعيد. لكن الجديد هو أن المساءلة جاءت هذه المرة من داخل البيت، بينما كان الأمر يقتصر بداية على أفراد يحملون السمة المزدوجة: عرب-أمريكيين، باكستانيين-أمريكيين، هنوداً-أمريكيين، وما شابه. وفي بعض الحالات، كان بعض المفكرين اليهود التقدميين يفترقون عن الخطاب اليهودي العام ويوجهون نقداً إلى دولة إسرائيل وسياساتها، ومن هؤلاء نذكر ناعوم تشومسكي Noam Chomsky، وأيلان بابي Ilan Pappe، وجاكلين روز Jacqueline Rose، وغيرهم من طيف اليسار اليهودي. لكن ثمة فرقين قائمين هذه المرة: أولهما أن النوع الأول من المتحدثين لم يكونوا أمريكيين أقحاحاً مثل كاتبي **اللوبي الصهيوني**، والثاني أن المنتقدين اليهود لم يمسوا قدسية محرم «اللوبي الإسرائيلي في أمريكا» الذي يعتبره اليمين الإسرائيلي أخطر من اتهام إسرائيل بالتفرقة العنصرية أو ممارسة التطهير العرقي ضد الفلسطينيين أو انتهاك القانون والشرعية الدولية. وربما يكون الغاضبون من ملامسة محرم اللوبي محقين في تقديمهم خطورة هذه الملامسة لأن المسألة تحمل في نظرهم بعداً وجودياً يتعلق بدعائم تماسك الكيان الإسرائيلي نفسه. ولهذا، لم يكتف هؤلاء بإقرار الكاتبين بحق إسرائيل في الوجود والالتزام بالدفاع عنها في حال تعرض وجودها للخطر، واعتبروا انفكاك الصلة بين المصلحة الاستراتيجية والأمريكية إيذاناً بنهاية الدولة العبرية في الشرق الأوسط.

في معهد «شاتام هاوس»، وفي لقاء مع ميرشايمر ووولت يوم التاسع من تشرين الثاني-نوفمبر الماضي، أدلى الأستاذ وولت بمعلومة تشي بالكثير، حين قال إن مجموعات الدعم المالي اليهودي تخصص أموالاً للتبرع إلى مرشحي الانتخابات الأمريكية تصل قيمتها إلى خمسة وخمسين مليون دولار في مقابل ثمانمائة ألف دولار خصصتها المجموعات العربية لهذه الغاية. ويمكن هنا تلمّس جانب القصور العربي في الانتباه إلى أهمية توظيف الأموال التي تنفق كيما اتفق في أمور أكثر أهمية، مثل شراء ولاءات الساسة الأمريكيين الذين يبدون، مثل غيرهم، قابلين لبيع ذممهم.

أما المسألة الثانية التي تجدر ملاحظتها، فهي أن

فكرة تشكيل جماعات الضغط، سواء في أمريكا أو في أي مكان، تظل غريبة على العقل العربي. ولعل ذلك يطرح أسئلة بالغة الأهمية حول عجز البنية الفكرية العربية عن العمل ضمن أطر وخطوط عريضة، ناهيك عن وضع هذه الأطر والخطوط من حيث الأساس. صحيح أن العالم العربي قد تعرض إلى التفكيك، سياسياً وجغرافياً، على نحو منهجي منذ فترات الاستعمار المتوالية، لكن ذلك كان ينبغي أن يخلق رد فعل شبيه برد فعل اليهود، أي العمل على تجميع الطاقات المختلفة وتوجيهها في مسار عام يخدم غاية محددة. وعلى أنه لا يمكن إنكار الجهود التي قام بها أفراد ومنظمات من العرب الأمريكيين للتأثير في السياسات الخارجية الأمريكية، فإن تلك الجهود ظلت قاصرة عن مواجهة قوة اللوبي الإسرائيلي هناك.

وربما يكون من الواجب، والحالة هذه، قيام دارسين عرب بتحليل طبيعة «اللوبي» العربي، إن كان هناك مثل ذلك في الولايات المتحدة، بغية الوقوف على أسباب إخفاقه وتصحيحها. ربما يكون تفعيل النشاط العربي في أمريكا وقد بات أكثر صعوبة في أعقاب أحداث 11 أيلول 2001، والتي استغلها اللوبي الإسرائيلي نفسه، كما يقول الكتاب المعني، في جعل حياة العرب هناك أكثر صعوبة، لكن من الحتمي البحث عن مخرج يبدأ بوضع استراتيجيات صبورة وبعيدة المدى. وربما يكون صدور كتاب ميرشايمر وولت الشجاع، بغض النظر عن دوافعه، فرصة لانخراط أكثر جدية في محاولة تغيير اتجاهات الأمريكيين في هذا الوقت الذي يطرح فيه الأمريكيون العاديون الكثير من الأسئلة وينتظرون الإجابات ◆

الهوامش

1- Mearsheimer, John J. and Walt, Stephen. *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*, Kennedy School of Government Working Paper Number: RWP06-011, March 13, 2006.

2- Michelle Goldberg, "Is the 'Israel lobby' distorting America's Mideast Policies?", *Salon.com*, April 18, 2006

3- Walt, Stephen M.; Mearsheimer, John J. (2007). *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*. New York: Farrar, Straus and Giroux. ISBN 0-374-17772-4.

4- Mearsheimer, John J. and Walt, Stephen. "The Israel Lobby", *London Review of Books*, Volume 28 Number 6, March 23, 2006.

5- Michelle Goldberg, *Salon.com*, April 18 2006, accessed August 29 2006.

6- Walt, Stephen M.; Mearsheimer, John J. "The Storm over the Israel Lobby", *CounterPunch*, May 5, 2006.

7 - تعتمد كل الاقتباسات المقوسة في هذه المراجعة على طبعة بنغوين من الكتاب.

8- Walt, Stephen M.; Mearsheimer, John J. (2007). *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*. London and New York: Benguin. 2007.

9 - المقصود قوانين الجنوب الأمريكي في سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر، والتي فرضت الفصل بين البيض والسود الأمريكيين في وسائل المواصلات والمرافق العامة.

10- Cohen, Eliot A., "Yes, It's Anti-Semitic", *Washingtonpost*, A 23, April 5, 2006.

11- Levy, Daniel, "So pro-Israel that it Hurts", Haaretz, March 25, 2006. Accessed March 26, 2006. Mirrored here

12 - المرجع السابق.

13- "Of Course There Is an Israel Lobby", Edward Peck, April 6 2006.

14- Cornwell, Rupert, "At last, a debate on America's support for Israel", *The Independent*, April 7, 2006. (reg. reqd.).

15- "A Lobby, Not a Conspiracy", Tony Judt, *New York Times* Op-ed, April 19, 2006.

16- "Paper on Israel Lobby Sparks Heated Debate", Deborah Amos, National Public Radio, April 21, 2006.

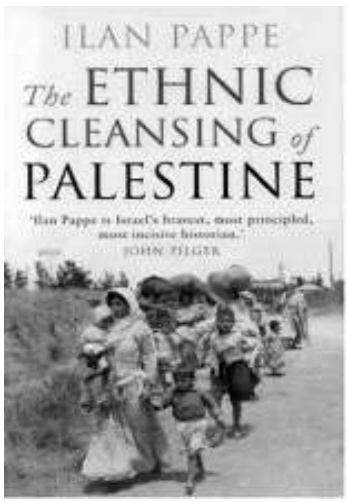
17- Zbigniew Brzezinski, "A Dangerous Exemption", *Foreign Policy*, Jul/Aug 2006.

18- Hastings, Max. "The Israel Lobby and US Foreign Policy", *The Times*, Sept. 2, 2007.

19- Mazower, Mark. "When vigilance undermines freedom of speech", *Financial Times*, April 3, 2006.

20- America and Israel, *The Financial Times*, April 1, 2006.

21- Molly Ivins, "The Israeli lobby", CNN, April 26 2006, accessed August 27 2006



التطهير العرقي لفلسطين

تأليف: إيلان بابي

الناشر: دار ون ويرلد أكسفورد، 2006، (313 صفحة)

مراجعة: دايانا شاهين

يعرض كتاب آيلان بابي Ilan Pappe المعنون التطهير العرقي لفلسطين تحليلاً ضافياً ومعمقاً لملابسات إقامة دولة إسرائيل في فلسطين عام 1948، والذي أفضى إلى تدمير المجتمعات والقرى الفلسطينية، وإلى مذابح تم ارتكابها بحق عدد لا يحصى من المدنيين الفلسطينيين، وتشريد الملايين منهم وتهجيرهم.

يتبنى بابي موقف المؤرخين الجدد في مقاربته ما يُدعى «حرب الاستقلال» الإسرائيلية عام 1948، كاشفاً عن مشاهدات وتنظيرات متبصرة، بالإضافة إلى تقديمه أدلة شاملة ودقيقة تدعم أطروحته. ويشكل ذلك نقطة تسجل لصالحه، ذلك أن عمله، رغم كونه يهودياً ولد وترعرع وعاش في فلسطين تحت حكم الاحتلال الإسرائيلي، جاء –على خلاف كتابات المؤرخين السابقين عن الموضوع– على نحو لا يعكس بالضرورة صورة إسرائيل

ونظام حكمها في ضوء متعاطف. بل إن بابي عمد في كتابه، مرة تلو المرة، إلى استنطاق منتقد مقصود، وإدانة وشجب في بعض الأحيان، لسياسات القيادة الصهيونية وأيديولوجيتها، قديماً وحديثاً.

في كامل الكتاب، يستند بابي إلى أدلة تقدمها ملفات الصهيونية المركزية نفسها، وإلى مذكرات الشخصيات الصهيونية البارزة، وإلى مقابلات أكثر حداثة أجريت مع أولئك الذين كانوا متورطين في تشكيل دولة إسرائيل في فلسطين. وبالإضافة إلى ذلك، يعمد بابي إلى استثمار معلومات يمتحها من مصادر التراث الشفهي الفلسطيني، ومن وثائق الأمم المتحدة، وتقارير الصليب الأحمر، وتقارير ومراسلات المسؤولين البريطانيين في كل من فلسطين وبريطانيا، ومن تحليلات تاريخية أخرى كتبت حول الموضوع. وبمساعدة كل المصادر المذكورة، يفصّل بابي بدقة متناهية تلك الظروف التي أفضت إلى التخطيط الصهيوني لخلق وطن لليهود في فلسطين، والبصمة التي طبعت السياسات والاستراتيجيات التي تم استخدامها لتحقيق ذلك الهدف، والتطبيق اللاحق لهذه الخطط، والنتائج التي ترتبت على فلسطين وعلى دولة إسرائيل على حد سواء.

إن الأطروحة الرئيسية في كتاب **التطهير العرقي لفلسطين**، كما يلخصها العنوان، هي إثبات مسألة التطهير العرقي الذي مورس في فلسطين خلال عامي 48-1949، والذي ما يزال مستمراً حتى يومنا هذا. ويوضح بابي كيف أن الجرائم التي ارتكبتها القيادة الصهيونية (التي شكلت نواة الحكومة الإسرائيلية اللاحقة) في فلسطين تعتبر بمثابة التطهير العرقي. وبتعريفه التطهير العرقي، كما اعترفت به منظمات مثل «مجلس الأمم المتحدة لحقوق الإنسان UNCHR، ووزارة الخارجية الأميركية، وبعقد المقارنات بين الأعمال الوحشية التي ارتكبها الصرب في كوسوڤو وتلك التي ارتكبها الإسرائيليون في فلسطين، يقيم بابي حجته: إن ما حدث في فلسطين يرقى، بالتأكيد، إلى مرتبة التطهير العرقي؛ فقد أُخرج الفلسطينيون من ديارهم، وعوملوا بوحشية، بل وتم قتلهم وتدمير منازلهم، بحيث تم حرمانهم من فرصة العودة إليها إلى الأبد.

يبدأ بابي تصويره للتطهير العرقي في فلسطين بتقديم معلومات عن الخلفية المتعلقة بالأيديولوجية الصهيونية، خاصة ما يتصل بفلسطين و«حق» اليهود المزعوم بامتلاك أرضها. ويذهب كتاب بابي إلى ما وراء قضية الدين المعتادة في فلسطين، فبدلاً من كون الأمر يتعلق بمسلمين في مقابل يهود؛ ذلك أن الاحتلال الصهيوني لفلسطين وترحيل الفلسطينيين، وبعيداً عن كونه ينطلق من باعث الدين كلية، إنما يشكل في حقيقة الأمر جهداً إمبريالياً استيطانياً. ويدعم هذه النظرية بوضوح العمل الجاري على الأرض والاستراتيجيات التي وضع أسسها الصهاينة، بالإضافة إلى ما كان يحدث فعلياً وواقعياً عام 1948 وما بعده. وقد ذهبت العقيدة الاستيطانية التي استلهمها الصهاينة أبعد من مجرد إقصاء الفلسطينيين ونفيهم، وإنما أفضت بدلاً من ذلك إلى تطبيق مبدأ الترحيل والهجرة القسرية.

يصور بابي أيضاً تلك الكيفية التي أسبغت بها القوى الصهيونية صفة الشيطنة على الفلسطينيين، واستحضرت أسطورة «المحرقة الثانية» لتبرير أفعالها؛ في حين أن حقيقة الأمر هي أن الفلسطينيين، الذين كانوا يقطنون في معظمهم مجتمعات ريفية رعوية أو أحياء حضرية، كانوا مدنيين عزلاً بلا دفاع في الغالب الأعم، والذين لم يكشفوا عن أي نوايا عدوانية تجاه المهاجرين اليهود أو «القادمين الجدد»، ولم يشنوا، بكل تأكيد، أي هجمات عدوانية على اليهود. وهكذا، فإن ما يدعى «حرب الاستقلال» التي أشعل الإسرائيليون أوارها لم تكن عملاً دفاعياً، وإنما كانت تنفيذاً خلواً من الشفقة لخطة معدة سلفاً بهدف تأسيس دولة يهودية كليَّةً على التراب الفلسطيني.

في كتابه، يعيد بابي تركيب الظروف المحلية والدولية التي أحاطت بقرار الصهاينة الإسرائيليين الاستقرار في فلسطين عام 1947، ووضع بإيجاز خطة معدّة بعناية، تضع أطر المناهج والتكتيكات التي ستقوم عليها عملية التطهير العرقي، ويعرض كذلك ما انطوت عليه تلك الخطة بالتحديد. وهو يبدأ بتصوير مناخ عدم الاستقرار الذي كان يسود المنطقة، خاصة مع النهاية الوشيكة للانتداب البريطاني، ومع انقضاض الصهاينة على الأرض الفلسطينية. وقد أفضى ذلك إلى صدور قرار التقسيم عن الأمم المتحدة (قرار الجمعية العامة رقم 181). ولدى أخذ مواقف العالم العربي بعين الاعتبار، والمجتمع اليهودي في فلسطين، والفلسطينيين أنفسهم تجاه مثل هذا القرار، يستطيع بابي أن يزود القارئ بصورة شديدة الوضوح عن المزاج السائد في ذلك الوقت، والتي ساعدت وسهلت مهمة تولي الصهاينة زمام الأمور، وهو لا يحاول إخفاء تصميم القيادة الإسرائيلية المسبق على استخدام كافة الوسائل الضرورية (مهما كانت قاسية ووحشية) لإنجاز عملية التطهير العرقي. وهو يمتح مادته من مراسلات القادة الصهاينة، ومذكراتهم، وحتى ملفات جيش الدفاع الإسرائيلي ومنظمة الهاغانا، راسماً صورة واضحة عن الكيفية التي تسارعت فيها الأمور في فلسطين، وإلى أي الاتجاهات كانت تمضي.

ذلك التخطيط حتى أدق التفاصيل: جمع المعلومات الاستخبارية عن القرى والبلدات الفلسطينية، أنظمة شبكات المتعاونين والمخبرين، هذا ما يفككه بابي كليَّة ليقدم صورة مرعبة تجمد الأطراف لخطة إسرائيل الرئيسة «الخطة دال» «Plan Dalet»(وهو الاسم الرسمي الذي استخدمه الصهاينة لعملية الهيمنة على فلسطين وعمليات التطهير العرقي المصاحبة).

تحتشد رواية بابي بأسماء عدد لا يحصى من القرى الفلسطينية التي تم إخلاؤها من سكانها، وتدميرها، بل وحتى محوها من السجلات؛ ويستعيد الكاتب ذكرى الاعتداءات الوحشية والمذابح، مستحضراً من العدم إلى الوجود تلك القرى التي تم اختزالها وإخفاؤها، وعلى نحو يعرِّف الجميع بأمر الفظاعات التي ارتكبت على حدودها. ويذكر بعض أسماء الناجين، ويرسم الخطوط العامة لأقدار أولئك ممن لم يحالفهم الحظ. وهو يعنى أيضاً، في عدة مناسبات، بالكشف عن النتائج المحددة التي نجمت عن التطهير العرقي لتلك القرى؛ ويصور بابي إعدام الذاكرة الذي مارسته القوى الصهيونية الإسرائيلية في كل حالة. إن تفريغ القرى الفلسطينية لم يكن حسياً فقط، بل جرى شطب تواريخها وأسمائها أيضاً. ويفسر بابي كيف أعطى المحتلون أسماء عبرية للمواقع الفلسطينية، والمستوطنات المقامة، والمتنزهات، وحتى الغابات المزروعة على مواقع تلك القرى المدمرة. وفي سياق إعادة كتابة التاريخ وهو يتضمن تلك المواقع على نحو يعرض الإسرائيليين بصورة محببة، قامت الحكومة الإسرائيلية، عن قناعة، بشطب أي ذكر للفلسطينيين الأصليين الذين إما كانوا قد قيدوا بالقوة الجبرية إلى معسكرات الاعتقال، أو هُجروا إلى القرى والبلدان المجاورة، أو تم قتلهم. عن ذلك، يكتب بابي عن «الفبركة المحضة» التي مارسها اليهود: ومنها أكاذيبهم إزاء التطهير العرقي وما قالوه عن «الهرب الطوعي» المفترض لأفراد الشعب الفلسطيني من ديارهم وقراهم.

في مقابل ذلك، يحرص بابي على تصوير الحياة في بعض تلك القرى قبل تطبيق الخطة «دال» الإسرائيلية؛ فيصف تلك المجتمعات المشتبكة المتكافلة، والمزدهرة في معظم الحالات، التي كانت تعيش في سلام وانسجام، بدون أي ولاءات سياسية أو عسكرية حقيقية. وهو يرثي لحال المجتمعات في فلسطين التي ذهب الدمار فيها إلى ما هو أبعد من مجرد تدمير الصروح المعمارية، ويعود الكاتب وراءه إلى حقبة التعايش السلمي بين الناس من مختلف الأطياف في مجتمع متكامل وموحّد، حيث لم يبدُ الدين ولا العرق وقد شكلا سبباً للاحتراب أو التمييز. ويوضح

بابي كيف أن المسحيين والمسلمين، وحتى اليهود، كانوا يتعاونون في تلك المجتمعات الماضية التي جرى تدميرها من أجل نشر التعليم والازدهار في قراهم، مؤسسين الصداقات، ومعززين الروابط الاجتماعية، محترمين كل الآخر كأفراد، ومحترمين كل معتقدات الآخر الدينية دون اللجوء إلى العنف وإراقة الدماء. لكن الصهاينة عمدوا إلى تطبيق الخطة «دال» مع تجاهل مثل تلك الأوضاع من الترابط الديني والعرقي الداخلي وإغفالها، مفضلين بدلاً من ذلك تكريس تراث مقيم من الاضطهاد والعداء في فلسطين.

يظل كتاب **التطهير العرقي في فلسطين** كتاباً أساسياً لأولئك الراغبين في معرفة المزيد عن الصراع الإسرائيلي-الفلسطيني. وهو يقدم معلومات هامة مدعومة بأدلة دامغة ومنطقية، بالإضافة إلى عرض للجانب الإنساني من الصراع. وفيه يحاول أيلان بابي إلقاء الضوء على الوضع في فلسطين بالتنقيب والكشف عن أسس إقامة الدولة الإسرائيلية في فلسطين؛ وهكذا يجري عرض الأيديولوجية الصهيونية منذ نقطة البدء على أنها ظلت تدور، على نحو شبه كلي، حول فكرة الإبعاد القسري للفلسطينيين، حتى قبل سنوات من اتخاذ أي خطوة عملية باتجاه تحقيق هذا الهدف. وتكشف أدلة بابي الأرشيفية المدهشة عن هذه المسألة في جوهرها المرعب والوحشي؛ ذلك أن التخطيط القبلي، ووضع الاستراتيجيات على نحو يتسم بالكمال، وتطبيقها، والنتائج المتمخضة عنها، كلها يجري تصويرها بطريقة لا تدع مجالاً للشك: ثمة جريمة بشعة ارتكبت في فلسطين، وما تزال ترتكب حتى يومنا الراهن. ومع ذلك (وكما لا يتردد بابي في التوضيح)، لم يسبق أبداً وأن تم اعتبار أي طرف مسؤولاً عن الأرواح، والمجتمعات، والثروة والثقافة والتاريخ التي فقدت نتيجة لها.

في كتابه، يمنح بابي صوتاً لأولئك الذين ذهبت صرخاتهم أدراج الرياح دون أن يلتفت إليها أبناء جلدتهم من العرب ولا المجتمع الدولي. وما يزال التطهير العرقي في فلسطين وهو ينظر إليه باعتباره شيئاً من الماضي – ربما يتردد البعض في التصديق لدى معرفة أنه ما يزال يشكل قضية راهنة، قضية ما تزال تحدث في فلسطين منذ عام 1948، والتي ما تزال تحتاج إلى وضع نهاية لها. في كتابه **التطهير العرقي لفلسطين** يتحدث أيلان بابي ضد هذا التطهير العرقي المستمر، وينبغي لآخرين الحذو حذوه، على أمل أن تمكن استعادة حقوق الفلسطينيين ذات يوم، ويتم التكفير عن الجرائم التي ارتكبت ضدهم، ومعاقبة مرتكبي هذه الجرائم ◆

كتّاب العدد

- **محمود درويش:** أبرز الشعراء العرب في العصر الحديث. حققت أعماله شهرة عالمية وتُرجمت إلى معظم اللغات الحيّة. كتب في الشعر والنثر، وآخر ما صدر له **أثر الفراشة**.

- **فيصل درّاج:** ناقد ومفكّر فلسطيني بارز. له العديد من الإسهامات في تأسيس رؤية نقدية عربية. من أبرز أعماله: **نظرية الرواية والرواية العربية**، آخر إصداراته **الذاكرة القومية في الرواية العربية**، وهو يعمل الآن على كتاب بعنوان **زمن الخلاص في رواية التقدم**.

- **باتريك بارندر:** من أبرز النقّاد البريطانيين، قدم الكثير من الأعمال النقدية الهامة، خصوصاً في حقل الرواية. وهو يعكف الآن على إعداد دراسة شاملة لتاريخ الرواية الإنجليزية، والتي ستصدر في عدة مجلدات عن مطبعة جامعة أكسفورد. تُرجم له عملان إلى العربية، هما: **في ظلال المستقبل: دراسة في أدب هـ. د. ويلز والرواية والأمة**.

- **جاكلين روز:** أكاديمية وناقدة بريطانية بارزة. ناشطة في مجالات الثقافة والسياسة وحقوق الإنسان، ومن كتّاب «لندن ريفيو أف بوكس» المعروفين، لها العديدمن الدراسات في الأدب والمسرحية، وتهتم خصوصاً بتعقب العلاقة بين الأدب وعلم النفس. آخر أعمالها المترجمة إلى العربية كتاب **القضية الصهيونية**.

- **توني تانر:** أكاديمي بريطاني بارز، قدم الكثير للأدب الأنجلو-سكسوني، وخصوصاً في ميدان الروايتين البريطانية والأمريكية. يعدّ المفكّر الراحل، من أبرز النقاد في جامعة كمبردج وله قراءات نقدية متميزة في الرواية الأمريكية وأدب جوزف كونراد. من آخر أعماله المقدمات التي وضعها لأعمال شكسبير الكاملة والتي جُمعت ونُشرت في كتاب صدر عن دار ماكميلان للنشر.

- **مريم سعيد:** زوجة المفكّر الفلسطيني الراحل إدوارد سعيد، وتعمل الآن على جمع إرث سعيد وحفظه.

- **طارق علي:** مفكّر باكستاني بريطاني الجنسية، وهو روائي ومسرحي وناشط سياسي بارز. من أعماله رباعيته الروائية التي تؤرخ لتراث العالم العربي والإسلامي في الغرب، والتي يبدو من مضامينها أنها تشكل ردّاً غير مباشر على أطروحة سلمان رشدي في **آيات شيطانية**.

- **جميل جريسات:** أكاديمي من أصل أردني، يعمل أستاذاً في جامعة ساوث فلوريدا. له العديد من الأعمال والدراسات في حقول الإدارة العامة والحكم والشؤون الدولية.

- **أمجد ناصر:** شاعر وصحفي أردني. له العديد من الإصدارات الشعرية والنثرية، وهو مقيم في لندن ويعمل في صحيفة **القدس العربي**.

- **يوسف عبد العزيز:** شاعر وكاتب أردني. صدرت له عدة مجموعات شعرية، منها **حيفا تطير إلى الشقيف ودفاتر الغيم**، وله العديد من الكتب والدراسات.

- **سعدي يوسف:** شاعر عراقي معروف. حصل على العديد من الجوائز الأدبية ومن أهم أعماله: **حياة صريحة، الخطوة الخامسة**.

- **محمد القيسي:** شاعر أردني راحل، عمل في الصحافة والإذاعةوالتلفزيون ثم تفرغ للنشاط الثقافي والإعلامي والكتابة. حصل على العديد من الجوائز الأدبية ومن أبرز أعماله: **الحداد يليق بحيفا، إناء لأزهار سارة، اشتعالات عبد الله وأيامه**.

- **وليد الزيادي:** شاعر يمني.

- **سميح فرج:** شاعر فلسطيني، عمل في حقل التدريس، ونشر أعماله في العديد من المطبوعات الثقافية. من مجموعاته الشعرية: **المخيم أنشودة الإعصار، احتفال، شتاء.**

- **محمود الورداني:** روائي وقاص مصري، يعمل في الصحافة الأدبية. من أعماله الروائية **الروض العاطر، رائحة البرتقال، أوان القطاف، موسيقى المول.** من أهم مجموعاته القصصية: **السير في الحديقة ليلاً.**

- **محمود الريماوي:** قاص وصحفي أردني، له العديد من المجموعات القصصية، من أبرزها **القطار، وكل ما في الأرض ولقاء لم يتم، الجرح الشمالي، كوكب تفاح وأملاح.**

- **محمد عصفور:** أكاديمي وشاعر ومترجم أردني. له العديد من الأبحاث النقدية والكتب المترجمة. من أبرزها: **تشريح النقد.** صدرت له مؤخراً ترجمة كتاب **القضية الصهيونية.**

- **عيد الدحيات:** أكاديمي أردني، له العديد من الأبحاث والدراسات في حقلي النقد الأدبي والتعليم الجامعي. آخر ما صدر له كتاب **النظرية النقدية الغربية من أفلاطون إلى بوكاشيو.**

- **مهند مبيضين:** أكاديمي وباحث في التاريخ الثقافي والاجتماعي إبان الحكم العثماني، من إصداراته كتاب **أهل القلم في دمشق خلال النصف الأول من القرن الثامن عشر.**

- **رافع الناصري:** فنان تشكيلي عراقي، أقام العديد من المعارض الشخصية في دول عربية وأجنبية. صدر له كتابان: **فن الجرافيك المعاصر، آفاق ومرايا: مقالات في الفن التشكيلي.**

- **حسين نشوان:** فنان وناقد تشكيلي وباحث أردني، له إسهامات هامة في حقول النقد الأدبي والفني والإبداع، يعمل في مجال الصحافة.

- **كرام النمري:** فنان وأكاديمي أردني، أقام الكثير من المعارض الفنية محلياً ودولياً وبرز في مجال النحت. نال العديد من الجوائز المحلية والعربية.

- **محمد علي اليوسفي:** أديب تونسي، عمل في الترجمة والكتابة والصحافة الثقافية. من أعماله الروائية: **مملكة الأخيضر، عتبات الجنة.** ومن أعماله النقدية: **أبجدية الحجارة.**

- **مازن عصفور:** أكاديمي أردني وباحث في علم الجمال والنقد الفني، له العديد من الدراسات النقدية، وسيصدر له قريباً كتاب بعنوان **النقد الفني التخصصي.**

- **زياد الزعبي:** ناقد وأكاديمي أردني، من مؤلفاته: **قضية العلاقة بين الشعر والنثر في نظرية الأدب عند العربي في العصر الوسيط، نص على نص: قراءات في الأدب العربي الحديث.**

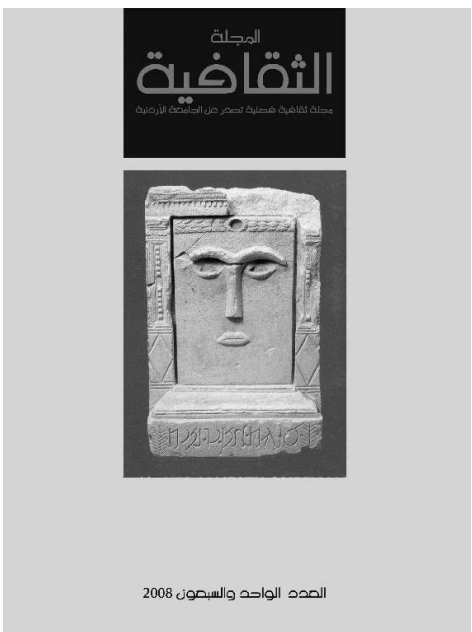
- **سالم ساري:** أكاديمي أردني وباحث في حقل دراسات علم الاجتماع والهوية، عضو مؤسس في الجمعية العربية لعلماء الاجتماع، من آخر إصداراته **مشكلات اجتماعية معاصرة.**

- **علاء الدين أبو زينة:** قاص ومترجم أردني. يعمل في الصحافة الأدبية، آخر أعماله ترجمة كتاب إدوارد سعيد ودافيد بارساميان **الثقافة والمقاومة.**

- **دايانا شاهين:** طالبة في كلية الدراسات العليا وتحضر لنيل درجة الماجستير في الأدب الإنجليزي.

Number 71

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



Cover design
A Nabatean Sculpture from the Jordan National Gallery of Fine Arts

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

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

Editorial Consultant
Ala'Eddin Abu-Zeineh

Editorial Secretary
Yahya Qaisi

Art Designer
Rafa' Nasseri

Production and Design
Manal Omar

Marketing & Subscriptions
Rasha Atyyat

Distribution Agent
The Jordanian Distribution Agency

Material published in this Journal does not necessarily represnt the view of the Journal. Permission must be obtained from the Journal with regard to reproducing any material in any form.