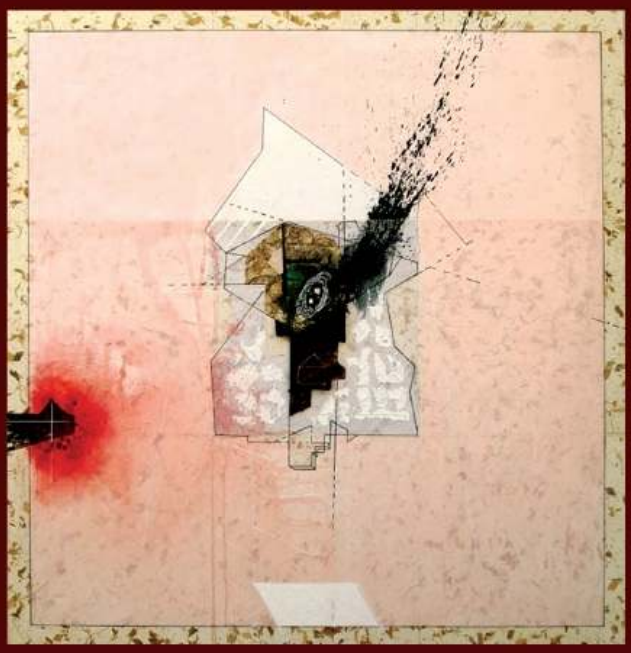
المجلة
الثقافية
مجلة ثقافية تصدر عن الجامعة الأردنية



صور الربيع العربي

هذا الحراك المفتوح على آفاق متعددة! **فيصل درّاج**
العالم العربي يشتعل **ناعوم تشومسكي**
الربيع يجابه الشتاء **مايك ديفيز**
أي مستقبل للعالم العربي في ظل الثورات العربية المعاصرة؟ **كريم مروّة**
الثقافة وحضورها في الميدان **محمد شاهين**

العـدد الواحد والثمانـــون 2012

المجلة

الثقافية

مجلة ثقافية تصدر عن الجامعة الأردنية تأسست عام 1983

العدد الواحد والثمانـون

حزيران 2012

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

© 2012 تعود جميع حقوق النشر إلى المجلّة الثقافية.

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

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

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

يخضع ترتيب المواد لضرورات فنية وإخراجية.

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

الاشتراكات

داخل الأردن	للأفراد	للمؤسسات
	10 دنانير	20 ديناراً
خارج الأردن	**للأفراد**	**للمؤسسات**
	50 دولاراً	**100 دولار**

رئيس التحرير
محمد شاهين

المستشار الفني
رافع الناصري

هيئة التحرير
حمود عليمات
رشدي خليل
عاصم الشهابي
نهاد الموسى

تنفيذ الإخراج
منـال عمـــر

التنفيذ الطباعي
مطبعة الجامعة الأردنية

المبيعات والتوزيع
ختام الأزهري

المراسلات باسم رئيس التحرير، ص.ب.(13088):
الرمز البريدي 11942 الجامعة الأردنية
عمان – الأردن
تلفون 5355000 فرعي 21044
فاكس 5300822 6 00962
E.mail: cult.j@ju.edu.jo

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

الافتتاحية

5 حدث كبير يهزّ العالم العربي — التحرير

ملف العدد: صور الربيع العربي

12 هذا الحراك المفتوح على آفاق متعددة! — فيصل درّاج

28 العالم العربي يشتعل — ناعوم تشومسكي

31 الربيع يجابه الشتاء — مايك ديفيز

42 أي مستقبل للعالم العربي في ظل الثورات العربية المعاصرة؟ — كريم مروّة

54 حوار مع الثوار — أحمد عثمان

69 السخرية، والمقاومة، والثورة
دراسات علاماتية وثقافية في الإعلام العربي — محمد حسام الدين إسماعيل

77 الثقافة وحضورها في الميدان — محمد شاهين

دراســـــات

88 ميادين الغضب
قراءة في مشاهد من روايات مصرية — حسين حمودة

حـــوارات

106 حوار مع أمين معلوف — محمد شاهين

لوحة الغلاف

للفنان دلير شاكر - العراق

ملف العدد القادم

الثقافة: المعاش والتنظيم الاجتماعي

حـــوارات

111 إدوارد سعيد إرث من التحرر والروايات — عادل إسكندر
حوار مع ناعوم تشومسكي يتحدث فيه عن إدوارد سعيد

136 حوار مع غادة الكرمي — ياسمين الضامن

في حضرة الغياب

143 الشباب ثروة وثورة — ميخائيل نعيمة

148 «تاريخ الشعوب العربية» نسيج رائع للحياة العربية — إدوارد سعيد

152 أنور عبد الملك... وداعاً — التحرير

أقـــــواس

155 أسئلة الثورة — الطاهر لبيب

161 أسئلة الثقافة والثورة في تونس ومصر — فيصل درّاج

فنـــــون

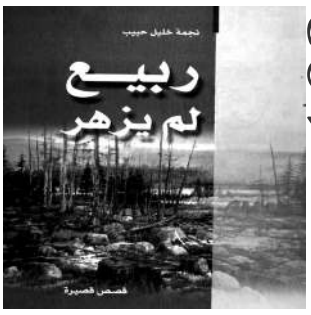
172 في نظرية المسرح العالمي وتاريخه فيسفولد ميرخولد و«الغروتسك» — مجد القصص

مـراجعـــــات

184 ربيع لم يزهر — خليل الشيخ

187 ألف ليلة وليلة — ستيفن كونر

195 بروست بين الأمم من دريفوس إلى الشرق الأوسط — جِسا كرسبن



حدث كبير يهزّ العالم العربي

التحرير*

في الحديث عن الثورات العربية الجارية، أو ما يدعوه البعض بذلك، ما يستدعي أسئلة متعددة عن أسبابها وصفاتها وآفاقها. وفي الحديث عنها ما يستعيد ماضياً عربياً قريباً دعي «عصر النهضة»، عاش في شكله الكلاسيكي، قرناً من الزمن، بدأ مع كتاب رفاعة الطهطاوي تخليص الإبريز في تلخيص باريز، وانتهى مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين. وفي الحديث الجاري عن هذه الثورات ما يفرض الإشارة، أيضاً، إلى مستقبل ملتبس، ذلك أن الظواهر الاجتماعية لا تحقق، دائماً، ما وَعدت به.

ما الذي أطلق ما يجري في العالم العربي اليوم، أكان جديراً بصفة الثورة أو بصفات أخرى؟ ليس هناك جواب واضح شفاف العناصر، لأن للثورات، إن كانت جماهيرية الصورة، أسبابها المتعددة، التي تحتضن الواقع المعيش وتأثير الأفكار وفاعلية المقارنة، وتقيس الحاضر على أمسه، وتقيس الحاضر العربي وأمسه على «مجتمع كوني» له مواصفاته القابلة للقراءة.

تحيل دراسات كثيرة إلى تفسير «الربيع العربي»، وهي تسمية جاءت بها الصحافة الأوروبية، بالتحولات العميقة التي جاءت بها «العولمة الجديدة» في آثارها الإعلامية بخاصة؛ فإذا كانت الثورة البرجوازية، في القرن الثامن عشر، قد هدمت الجدران المتوارثة بين الأمم والشعوب، فإن «الثورة الإعلامية» التي بدأت منذ عقود قليلة، قد ألغت المسافة، الأمر الذي يعني، في التحليل الأخير، إلغاء الزمن أيضاً، ما دام العالم منفتحاً على بعضه من دون حسيب أو رقيب.

ومع أن مصطلح «القرية العالمية» لا تنقصه السذاجة والتضليل (إذ في القرية المفترضة قصور وأكواخ) فإن فيه أشياء من الحقيقة، ليس آخرها «القرية الإعلامية العالمية»، التي تعني تبادل الأخبار وتدفق المعلومات و«سقوط السيادة» التي كانت تسمح بفصل كل مجتمع، إعلامياً، عن غيره. ولأن عالمنا لا ركود فيه، فهو متحول متبدل مضطرب؛ فقد كان على العرب بنسب مختلفة، أن يتأملوا ما يعيشونه وما يعيشه غيرهم، وأن يقارنوا بين ركود مجتمعاتهم المستمر من عدة عقود، والحراك الدؤوب الذي يلازم مجتمعات غيرهم، وسواء كان للمدارس أو ما يشبهها نصيبها القليل أو الكثير من التعليم، يظل عنصر المقارنة فاعلاً في تحريض المجتمعات وتعليمها مع فرق نوعي أكيد؛ ذلك أن التعليم المدرسي يحتاج إلى مدرسة وكتاب ورقابة، في حين أن التعليم الذي جاءت به «الثورة الإعلامية» شفهي ومباشر ومجاني، تقريباً، ولا يخضع إلى قواعد التلقين والاستظهار.

شكّلت الثورة الإعلامية الجارية، في مشتقاتها المختلفة، عنصراً فاعلاً في توليد ما يجري في العالم العربي اليوم. فبعد أن كان «المواطن» يتعرف على واقع مجتمعه من وجهة نظر السلطة، التي تقول ما تريد وتحجب ما تريد، انتقل إلى قراءة جديدة، بصيغة المتعدد، تتفق مع ما يعرفه أو تخالفه، وتوسع المعرفة ومواضيعها، وتأمر بالتدقيق والمتابعة والتحرر من معايير «الإعلام الأحادي» السابق. إضافة إلى ذلك، فإن المتعدد الإعلامي الذي يتدفق من «القنوات الفضائية» يذهب من الأخبار إلى ما وراء الأخبار، متوقفاً أمام «القضايا الفكرية» المرتبطة بالمجتمع الكوني، مثل: الديمقراطية، العدالة، المساءلة، التحرر، الاضطهاد... وصولاً إلى أشكال الاغتراب والتحقق الإنساني المختلفة.

أسست الثورة الإعلامية، رغم استعمالاتها المتعارضة، لشكل جديد من التثقيف العام، الذي يتسلل إلى عقول كثيرة، والتثقيف الذاتي، الذي يرضي «الفضول المعرفي»، من دون الحاجة إلى عون الآخرين. وأسهمت هذه الثورة، بشكل واضح وغائم معاً، في كسر العلاقة التقليدية بين المعلم والتلميذ، مقترحة «تلميذاً حراً» يختار «المعلم» الذي يريد.

وبداهة، فإن هذا الفضاء الإعلامي المترامي لا يكتفي بضخ الأفكار والأخبار فقط، لكنه يعرّف، أيضاً، ليلاً ونهاراً، بأنماط الحياة المختلفة في المجتمعات المتنوعة التي تعكس مستوى الحياة والاستهلاك فيها، كما تعكس حقوق المواطن الاقتصادية والمعيشية والثقافية. وإذا كان الفرق المعيشي الواسع بين المجتمعات العربية والمجتمعات

الغربية، يبعث على «كراهية الآخر» كما يدعي بعض المحللين، فإن في هذا الفرق، الذي لا يسر الإنسان المحروم، ما يبعث في نفس الأخير شعوراً بالحرمان وعدم الرضا. كان شكيب أرسلان قد سأل منذ أكثر من قرن من الزمان تقريباً: لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟ ويستطيع الإنسان العربي المحروم، الذي تجذبه آيديولوجيا الاستهلاك، أن يسأل: لماذا يعيشون في رخاء ونعيش في الضنك والفاقة؟ أو: لماذا لا نستهلك ما يستهلكون؟

ولعل ثنائية الشح والوفرة، رغم ما تثيره من أسئلة مشروعة، هي التي تجعل من «القرية العالمية» تعبيراً زائفاً، قائلة بـ «قرى عالمية» يخترقها التباين واللاتكافؤ. لا غرابة في أن يبعث الفرق على «كره الآخر» الذي يحتكر ما يريد احتكاره، مستعيداً ما قال به بيير جاليه قبل عقود عن «نهب العالم الثالث». ولا غرابة، أيضاً، في أن يطالب «الإنسان المحروم» بنصيبه من الحياة كارهاً الغرب ومسائلاً حكومته في آن. والموضوع، في الحالين، وثيق الصلة بالكرامة الإنسانية، التي هي أحد شعارات الثورة العربية الجارية؛ فللإنسان الكريم حقه الضروري من الطعام واللباس والسكن والتعليم، بقدر ما له الحق في اتهام الذين يفرضون عليه الفاقة والحرمان.

وواقع الأمر، أن حق المواطن بالمطالبة بما هو من حقه، أي بمقومات الكرامة الإنسانية، وثيق الارتباط بموضوع الحرية، الذي هو حق إنساني أولي، كافح البشر من أجله ولا يزالون. وهو الأمر الذي عبر عنه الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، في قوله العظيم: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟!». غير أن الحرية، بالمعنى الذي قصده الخليفة الثاني، بعيدة البعد كله عن الحرية الشكلانية المجردة التي تسمح للإنسان بالكلام ولا تلتفت، لزوماً، إلى مضمون الكلام ومطالب الناطق به. وبسبب ذلك، لا معنى للحرية إلا إذا اقترنت بالمساواة وتحولت، تالياً، إلى قيمة اجتماعية موضوعية قادرة على إنجاز تحويل فعلي في حياة البشر. فليس بالحرية وحدها يحيا الإنسان، لأن حرية الإنسان الجائع تثير الشفقة، قبل أي شيء آخر.

تبدو الحرية والمساواة والعدالة والكرامة الإنسانية نسقاً من المبادئ المترابطة التي هي كونية ومتميزة معاً، تعترف بها جميع الشعوب بشكل متساوٍ، وتمارسها جيمع الشعوب بأشكال مختلفة، وفقاً لخصوصياتها الثقافية والتاريخية. غير أن هذه المبادئ ليست غريبة عن الفكر النهضوي العربي، الذي احتفى بالترجمة والانفتاح على الآخر، وجاء بالصحافة وتمجيد التعليم والقول بحقوق المرأة وترجمة معنى الأحزاب السياسية، مروراً بالمسرح والرواية والفن السابع.

فقد مارس رفاعة الطهطاوي الترجمة ودافع عن التعليم وطالب بتعليم البنات والبنين وتحدث عن العدل السياسي، وأسهب في تبيان فضائل العلم والصناعة، ودعا إلى «التعلم من الآخر» ومايز بين الرباط الديني ودلالة الوطنية. لم يكن، في أفكاره الأقرب إلى المشروع السياسي الاجتماعي، يدعو إلى أفكار جديدة مكتفية بذاتها، ولا مفتوناً بالتجديد الفكري المجاني، بل كان ينطلق من «أزمة» مجتمعه المصري ويقترح

وسائل تجاوز الأزمة، إلى أن ضاق به محمد علي باشا ذرعاً ونفاه إلى السودان. وما يتلامح الآن من شعارات واضحة أو غامضة، في مظاهرات «الثورة العربية»، يفصح، بلا التباس، عن شيء محدد عنوانه: الأزمة الاجتماعية، التي تتجلى أول ما تتجلى في «بطالة الشباب» وانسداد آفاقهم، وهذا ما جعل الثورات شبابية يقترحها ويقودها الشباب، قبل غيرهم، حال الثورة المصرية التي لعب «شباب 5 إبريل» دوراً حاسماً في التحريض عليها وتطويرها.

ما معنى الأزمة الراهنة في العالم العربي؟ وما آفاق الدور الشبابي؟

الأزمة، نظرياً، هي الطلاق بين الشكل والمضمون؛ كأن يكون رافع الأثقال ضعيفاً منهكاً لا يقوى على الوقوف، أو أن يكون لاعب كرة القدم مفرط السمنة. إن الأزمة في معناها الاجتماعي اليوم تعني مجتمعاً عربياً يشكل الشباب ستين بالمئة من تعداده، لا يعثر ثلثهم على عمل، ولا يستطيعون تدبر شؤون الحياة من دون مساعدة عائلية. مثلما أن الأزمة تتمثل في تزايد عدد الخريجين الجامعيين وتناقص فرصهم في العثور على عمل. والأزمة أن يستهلك المجتمع أكثر مما ينتج، والأزمة أن تطغى معايير الكم على معايير الكيف. فقد امتلك العرب في منتصف القرن العشرين عشرين ألفاً من المتعلمين الذين يحملون درجة دكتوراة، ويمتلكون اليوم مئتي ألف دكتور، دون أن يكون هناك فرق ملموس في حالة الإنتاج العلمي في بلدان عربية كثيرة. إن الشعور الحاد بالأزمة، ولدى الشباب بخاصة، هو الذي أطلق ولا يزال، الثورات العربية، سواء أكانت «التسمية» دقيقة وموضوعية أم مجزوءة الدقة والوضوح.

صاغ عصر النهضة العربي مقولات التحرر الإنساني والوطني بجهود نقدية متكاملة، فتحدث أحمد فارس الشدياق عن الحرية الاجتماعية ومساواة المرأة بالرجل، ودعا الشيخ محمد عبده إلى التسامح والانفتاح على معارف الغرب، وأكد طه حسين وحدة التعليم والديمقراطية، وتأمل الشاعر حافظ إبراهيم الهوية اللغوية، وكان الفلسطيني روحي الخالدي قد قرأ في كتابه **تاريخ علم الأدب بين فيكتور هوغو والعرب** العلاقة بين الحرية والإبداع، ... إن ما قال به هؤلاء النهضويون بشكل مكتوب ووضعوه في كتب، تكشّف «عفوياً» في الثورات العربية الجارية، بسبب ذلك الانقطاع بين ثقافة الشباب وثقافة النهضة، الصادر عن مصادرة الثقافة والسياسة في بلدان عربية عدة، على مدى عقود.

ما مستقبل هذه الثورات؟

يتحدث المؤرخون عن «استحقاق التاريخ»؛ أي عما يجب أن يزول، لأنه لا يساير معنى التاريخ، وعما يجب أن يأتي، كي يصبح الحاضر العربي جزءاً من التاريخ الكوني. ورغم استحقاق التاريخ الذي لا يقترح قواعد محددة يجب تطبيقها، فإن لهذه الثورات، بالضرورة، شكل سيرورة طويلة، لأن القائمين بالفعل يعون، تماماً، أهمية الفعل الذي ينجزونه، غير أنهم عاجزون، أحياناً، عن التعريف به بشكل واضح وسليم.

وأكثر من ذلك، فإن هذه الثورات لا آباء لها، بالمعنيين الفكري والسياسي؛ فقد قامت ثورة مصر عام 1919 نتيجة للارتقاء الثقافي وظهور الجامعة والصحف والدور الذي قام به المثقفون، وولدت الظواهر السياسية في العراق وسوريا، في خمسينات وستينات القرن الماضي، مدفوعة

بتقدم فكري سياسي نوعي. أما الثورات العربية الجارية فلا «أبوّة» لها. إنها فعل جماهيري أقرب إلى العفوية، يحرض عليها الشباب وتحاول بعض القوى السياسية، التي لم تحرّض عليها، أن تستثمرها لأغراضها الخاصة. إنها ثورات تطالب بالإصلاح ولا تنصر القوى السياسية القائمة.

بيد أن هؤلاء الشباب، الذين يعانون من البطالة بأشكال غير متكافئة، لا يحملون ثقافة واحدة، ولا يتمتعون بوعي متجانس، وقد يكونون بعيدين عن الثقافة والسياسة معاً. وهذا ما يجعل «ثورتهم» مفتوحة على احتمالات كثيرة، سلبية وإيجابية معاً، مع أمر أكيد وحيد: إن هذه «الثورات» رغم التباس التسمية، عملية احتجاجية طويلة الأمد، ولن تعثر أسئلتها الراهنة على إجاباتها الشافية إلا بعد زمن.

لذا يمكن القول: ليست هذه «الثورات» إلا بداية واضحة لثورات قادمة، أو هي إعلان متصاعد قوامه «المخاض الفاعل» الذي يمكن أن يأخذ أشكال ولادات متنوعة. أما الفضيلة الكبرى فهي حدس «الشباب» بأن الواقع العربي «متخلف» عن ركب الحضارة الإنسانية وأنهم جديرون بحياة «جديدة» أكثر كرامة واطمئناناً ◆

* تتقدم **المجلة الثقافية** بالشكر إلى الذين أمّنوا لها، بكرمهم، مادة ثقافية لا تعوّض: ناعوم تشومسكي، ومارينا وورنر، وجاكلين روز، ومايك ديفيز. كما تشكر المساهمين من الكتّاب العرب، الذين حرّض كرمهم المألوف على الاستعانة بمساهماتهم من دون تحوّط كبير.

ملف العدد

فيصل درّاج
ناعوم تشومسكي
مايك ديفيز
كريم مروّة
أحمد عثمان
محمد حسام الدين إسماعيل
محمد شاهين

هذا الحراك المفتوح على آفاق متعددة!

فيصل درّاج

هل ما يجري في العالم العربي اليوم، آية على حقبة ثورية، أم إنّ فيه ما ينفتح على ثورة شاملة بعد زمن؟ وهل هو ربيع له محصوله المرتجى أم إنه فصل مراوغ يجمع بين الوعد والوعيد؟ وهل الشعوب هي التي تصنع تاريخها حين تتمرد عليه وتقطع معه، أم إن تاريخ الشعوب، الذي يتأبى على الانقطاع، هو الذي يصوغها ويعاقب اللحظات المشاكسة؟

ليس في هذا المنظر المهيب اللامتوقع والمتوقع معاً ما يقبل بإجابة جاهزة؛ ذلك أن الإجابات المطمئنة تقترن، تاريخياً، بوقائع لا يمكن الرجوع عنها. ولعل توليد الوقائع المادية التي تزعزع ما سبقها، هو الذي يقيم الفرق بين الزمن والتاريخ، إذ الأول انسياب مستقيم لا يعوّقه أحد، وإذ الثاني حلقات من الاتصال والانفصال والاستئناف والقطيعة. وكل هذا لا يزال مستتراً في ثنايا

«الثورات العربية»، التي تجمع بين إمكانيات مجردة قد تَعِدُ ولا تأتي بجديد، وإمكانيات فعلية تمايز الحاضر من الماضي الذي سبقه.

ولعل ضيق المجال الزمني، فالحراك الشعبي العربي وليد الأمس، مثل مساره المعقد، الذي يحتضن الصراع والصراع المضاد، هو الذي يشدّ الحراك إلى جملة نعوت متباينة: الثورة، الانقلاب، التمرد، الثورة الشعبية، وتلك الصفة الأدبية القليلة التكاليف: الربيع. بيد أن تعبير الثورة يعثر سريعاً على من يرفضه، مؤكداً أن الثورة تحويل حاسم في البنيتين الفوقية والتحتية، أي المنظومة الحقوقية السياسية وعلاقات الإنتاج الاقتصادي. وكذلك كلمة: الانقلاب، التي تردّ إلى نخبة ذات استطاعة، تقترح ما تقترح دون أن ترجع إلى الشعب أو تستشيره. ولا يختلف الأمر مع كلمة التمرد، التي تعني كسراً طارئاً للقانون واستعادته، سليماً كما كان أو محدود السلامة. ولن يكون تعبير «الثورة الشعبية» أحسن حالاً؛ فهي تستلزم تهيئة وإعداداً ومراجع واضحة الصوت والأسماء، وغيرها من المواصفات التي لم يسمح «القهر السلطوي المكين» بتوفرها. ولهذا يبدو الشعب بطلاً واسع البطولة، أنجز ما لا يتوقع منه وأسقط أنظمة، بقدر ما يبدو بطلاً لا وجود له، موزعاً على جسد لا يمكن قياسه ولا تعيين أطرافه.

والمتبقي هو الحديث عن: السيرورة الثورية العربية القائمة الآن، التي تومئ إلى حركة مستمرة، تحمل معها الصواب والخطأ، وتشير إلى مستقبل لا ترتسم ملامحه كلياً في الحاضر، وتردّ إلى «خبرة ثورية» تستطيع الوقوف، أحياناً، وتسقط أكثر من مرة قبل أن تعثر على وقوف سليم. ولذلك قد يبدو «الحراك» موضوعاً ملائماً لدراسة أكاديمية، تحتفي بالنتائج قبل أن تلتفت إلى المقدمات، وتعزل ما سيجري عما هو قائم، كما لو كان الحاضر كمية زمنية ثابتة. بيد أن الأيسر والأعقل أن يتم التعامل معه بمنطق المساءلة، الذي يرى القضايا في حركتها، مؤجلاً الجواب إلى مرحلة قليلة الضباب، تتلامح في أفق، لا يزال طيّ الغيب.

1. الحراك: مقدماته الحياتية

على الرغم من حضور المجتمع، بأقساط مختلفة، في الانقلابات التي أصابت المجتمع العربي، منذ بداية النصف الثاني من القرن العشرين إلى زمن ما دعي بـ«الربيع العربي»، فقد خضعت تلك الانقلابات، وهي عسكرية غالباً، إلى نخب «تماهت» بالإرادة المجتمعية العامة. ولعل تلك المماهاة، التي كان يعوزها الوضوح، هي التي وضعت في الانقلابات شعارات عامة، عصيّة على القياس، مثل: الحرية والوحدة العربية وتحرير فلسطين، أو ذلك الشعار القابل للترويض بأشكال مختلفة المدعو: محاربة الاستعمار.

مزجت تلك الانقلابات، التي استهلكت كلاماً «ثورياً» كثيراً، بين الآيديولوجيا البسيطة الجاهزة، التي أرادت أن تدفن «التخلّف» أكثر من مرة، والتقسيمات «الطبقية» التي تبارك طبقة وتقصي أخرى، دون أن تستقر على صيغة واضحة. لم يكن ذلك الاستقرار، أو ما يشبهه، ممكناً، لأن امتلاك أجهزة السلطة كان ينقل «الانقلابيين»، سريعاً، من وضع طبقي إلى

آخر، وساعد على ذلك غياب «الرقابة الشعبية» الذي ترك «التجاوزات» السلطوية طليقة. وواقع الأمر أن «الانقلابيين» الذين أرادوا أن يدفنوا «التقليديين» الذين سبقوهم، كانوا يستأنفون، سريعاً، العادات والممارسات التقليدية بوتائر غير مسبوقة، مطبقين، بلا انحراف، القاعدة القائلة: السلطة ثروة والثروة سلطة.

لا غرابة في أن يراوح الوضع العربي في مكانه، أو أن يتقهقر إلى الوراء، طارداً المفاهيم الحقيقية ومستبقياً ظلالها، إذ «القومية» كلمة لا تتحول إلى ممارسة، وإذ الحزب السياسي مفردة من مفردات اللغة، لأنه لا وجود للحزب إلا بوجود أحزاب تنقده وتنافسه. ولعل سيطرة الكلمات غير المحددة على الوقائع المحددة هي التي أوجدت «حكومات دستورية» لا تعترف بالدستور، ونزعت عن القوانين المعترف بها إمكانية التطبيق والتنفيذ، وصولاً إلى «سياسات اقتصادية» تعد الشعب بالرفاه، وتقسم المجتمع إلى قلة موسرة وأغلبية فقيرة.

وسواء كان «الربيع العربي» ربيعاً، أو فصلاً من فصول السنة يبحث حائراً عن هويته، فإن ما ميّزه ماثل في بعدين: عدم انتسابه إلى طبقة محددة من طبقات المجتمع؛ ذلك أنه لا وجود لطبقة واحدة قادرة على الحديث باسم المجتمع بأسره، حتى لو كانت هائلة العدد، وغياب الآيديولوجيا الوحيدة التي تقنع الجميع بصحة أفكارها، لأن في تعددية الفئات التي تروم التغيير ما يفصح عن انتماءات فكرية متنوعة. بل إن في هذه التعددية، التي تجمع بين المتعلمين والأميين وبين الفقراء المعوزين والفئات الميسورة، ما يختصر الإمكانيات الآيديولوجية جميعها إلى واحدة يمكن أن تدعى: آيديولوجيا التغيير. وأكثر من ذلك، فإن الغالبية العظمى التي سارت، ولا تزال تسير، وراء «الربيع العربي» تعرف ما لا تريده أكثر مما تعرف ما تريده، وترفض ما كان دون أن تدرك ما سيكون.

تكشّف الفرق الشاسع بين المرفوض المعروف واللامعروف المحتمل في الشعار الشهير: «الشعب يريد إسقاط النظام». تقف القراءة المتفائلة للشعار على فضائل ثلاث: الشعب الذي أصبح شعباً بفضل النقد والحراك والاختيار؛ ذلك أن الشعب بمعزل عن دوره النقدي مجرد مجموع من السكان لا أكثر. وتتراءى الفضيلة الثانية في فعل: أراد، حيث الشعب الذي سلبت إرادته وأدمن القبول والانصياع، يتمرد على ذاته ويتمرد على السلطات التي قمعت فيه إمكانية التمرد، كما لو كان ينهي رحلة ويبدأ أخرى. تصدر الفضيلة الثالثة، عن الموقف من النظام، الذي لا يريد الشعب أن يتحرر من الأشخاص الذين يديرونه، إنما يود أن يسقطه بنية وممارسات وقيماً وإدارات. والواضح في الكلمات الثلاث ثورة أو ما يشبه الثورة؛ فإسقاط نظام، في مستوياته البنيوية المتعددة، تطلع إلى نظام له بنية أخرى مغايرة، في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة...

غير أن الطموح الثوري، الذي يقول به الشعار، معوّق بالكلمة الأولى منه، أي بكلمة الشعب التي تجمع بين الوحدة والانفصال معاً؛ فهي تفصح عن وحدة الرافضين للنظام القائم وتفصح، لزوماً، عن «انقسام بين الرافضين» الذين لهم اقتراحات سياسية وآيديولوجية لا

تمكن المصالحة بينها، بيسر كبير أو قليل. فما كان موحداً قبل سقوط النظام لا يظل موحّداً بعد سقوطه، فارضاً طرح أسئلة تستقدم الوضوح المطلوب: ما هي القوى الاجتماعية المختلفة التي شاركت في «الحراك الشعبي العربي» ولا تزال؟ وهل هي متناظرة في البلدان العربية جميعاً، أم تختلف من بلد إلى آخر؟ وهل تتقاسم هذه القوى مشاكل متساوية، أم إن لكل بلد قضايا خاصة به؟ وإذا كان في إسقاط أنظمة راكدة تفتقر إلى الشرعية ما يسوّغ مصطلح الثورة، فهل في المرحلة اللاحقة ما يستبقي المصطلح ويبرّره؟

ربما يكون في الإشارة السريعة إلى الحالة التونسية ما يلقي ضوءاً على معنى «الحركة الشعبية واسعة الآثار»، التي تبدأ من هدف وتصل إلى آخر، ومن فئة شعبية محددة وتبلغ سريعاً فئات أكثر اتساعاً. فقد انطلقت الانتفاضة التونسية من بلدة «سيدي بو زيد»، بعد أن أشعل محمد بوعزيزي النار في نفسه في السابع عشر من كانون الأول عام 2010، لتتحوّل إلى معارضة واسعة لحكم فاسد مستبد، التحقت بها غالبية الفئات الوسطى والفئات الأكثر فقراً في المجتمع. لا يتمثّل الأساسي في حالة هذا الشاب التونسي بموته المأساوي، بل بالفئة الاجتماعية التي يجسّدها، الموجودة في تونس وغيرها من البلدان العربية، المعبّر عنها بملايين الشباب والبالغين الموزعين على البطالة المقنعة، التي تحجبها مرافق هامشية، أو على البطالة العارية التي تقذف بأصحابها إلى مدارات الحرمان والكبت والانفجار. ومع أن في الأعمال الهامشية، كما في نمط الحياة الهامشي بعامة، ما لا يساعد على التنظيم النقابي، وأقل منه التنظيم السياسي، فإن هؤلاء الهامشيين يتحولون إلى شيء مغاير لحظة «انبثاق الانتفاضات الشعبية»، وهو ما حصل في تونس، مؤكدين ذاتهم قوة مركزية يومية، تعيش إعادة التحريض وإعادة إنتاج التحريض بشكل متصاعد، لا تمكن السيطرة عليه دائماً. ومع أن النظام التونسي استطاع في عقود القرن الماضي السيطرة على «انتفاضات الجياع»، فقد بدا عاجزاً أمام انتفاضة «سيدي بو زيد»، لا لشيء إلا لأن الهامشيين وجدوا سنداً واسعاً من فئات اجتماعية غير هامشية، أو بشكل أدق من فئات أساسية من المجتمع، ليس آخِرَها الطلبة والمحامون والمثقفون.

جمعت «الانتفاضة المصرية» بين العاطلين عن العمل والعاملين في قطاعات هامشية، وقد أضيف إليها عمال منظمون لهم تجارب نقابية وسياسية. والحق أن المصريين الرافضين للنظام دخلوا، شيئاً فشيئاً، إلى الصدام المباشر مع السلطة، عن طريق تنظيم «كفاية» الذي أنتجت مبادرته التاريخية حراكاً شعبياً مفتوحاً، وإن يكن بأعداد قليلة، موضوعه حاجات الشعب المادية اليومية المتمحورة حول قضايا الخبز والديمقراطية.

والواضح في الانتفاضات الشعبية الواسعة، التي شملت خمسة بلدان عربية على الأقل، تداخل فئات اجتماعية مختلفة في جبهة واحدة، تضم الفئات الأكثر فقراً وقوى فاعلة من الفئات الوسطى، سواء كانت من العمال والتجار الصغار والحرفيين، أو فئات مهنية من المحامين والأطباء والمهندسين والصحفيين، وصولاً إلى ما يدعى

أصحاب «الياقات البيضاء» أي من يعملون في قطاعات متقدمة. إن هذا التنوع المهني بلغة معينة، أو الطبقي بلغة أخرى، هو في أساس تشكل الانتفاضة الشعبية، التي لا يمكن اختزالها إلى فئة دون أخرى، وهو الذي يمدّها بدينامية واسعة بسبب تكامل الجهود والاقتراحات المتنوعة.

من العبث التعامل مع هذه الانتفاضات بمنطق «الانبثاق»؛ أي الخروج الصاعق على غير موعد ولا توقع، فأسبابها كانت قائمة ومتوفرة، وما كان يقمعها أو يؤجلها هو «الرقابة البوليسية» الشديدة، التي تلاحق المجتمع في مرافقه جميعاً، كأن يكون في مصر ثلاثة ملايين رجل أمن، كما يقول البعض، أو «مليون» رجل أمن على الأقل وفقاً لدراسات موثقة. ومع أن الدولة البوليسية تفترض مرتبية صارمة، إذ كل مسؤول ينفذ ما أمره به آخر أعلى مرتبة، فإن الفساد الموسّع، مثل غياب القانون، أتاح لكل مسؤول أمني، في مصر على سبيل المثال، أن يجعل من الرشوة قانوناً يومياً، محوِّلاً، من ثمّ، المواطنين إلى جمع من المتهمين.

أنتجت السلطة العربية، في الكثير من البلدان، ظاهرة العداء المتبادل بين السلطة والمجتمع، إذ الأولى لا تهجس إلا بمراقبة المجتمع وضبط حركته، بما يمنع حق التظاهر والتعبير والتنظيم السياسي، وإذ الثاني لا ينتظر إلا رحيل السلطة ويستعجله. مع ذلك كان أساس الاحتجاج اقتصادياً، كما هو الحال في مصر وتونس بخاصة. فقد قامت الطبقة العاملة المصرية، بين عامي 2006 و 2009، بموجة من الإضرابات لم تشهد لها البلاد مثيلاً في تاريخها الحديث كله. وشهدت تونس تمردات عام 2008 أطلقها العمال في مدينة «قفصة» البحرية، وأضيف إليها، على مستوى البلاد كلها، نضال سياسي واجتماعي ضد البطالة والفساد والمحسوبيات وبطر الأسرة الحاكمة.

عرفت هذه البلدان كفاحاً مستمراً ثابتاً من أجل الديمقراطية، وخاصة في مصر، قاده المحامون والصحفيون الذين لعبوا دوراً متميزاً، تجلى واضحاً في حركة «كفاية»، التي احتجت على تزوير السلطة المستمر للانتخابات ورغبتها في «التوريث» ونقل السلطة من الرئيس الحاكم إلى ابنه. والملاحظ في السلطات الحاكمة، التي اطمأنت إلى التوريث، ليس عبثها بمبادئ «النظام الجمهوري» فقط، بل استخفافها الشامل بالإرادة الشعبية، واقتناعها بأنّ الشعب «رعية جديدة»، عليه أن يطيع السلطة من دون مساءلة، وذلك في مفارقة كاسحة تساوي بين مطلع القرن الحادي والعشرين والقرن التاسع عشر، معتبرة أن «قوة الأمن» تفوق قوة التاريخ وتنتصر عليها.

في مواجهة المنظور السلطوي، الذي يرى ذاته الثابتة ويستخف بتحولات الأزمنة، جاء جيل جديد يحسن التعامل مع الإنترنت والمدوّنات، ويتميز بوعي سياسي حديث، يتطلع إلى الليبرالية والديمقراطية وإلى التحويل الحداثي للمجتمع، مثلما أشار سمير أمين في كتابه **ثورة مصر**. فقد شكل الشباب المتعلم الثائر في مصر طليعة فاعلة، تقترب من المليون، تطالب بالتغيير وتقوم بتنسيق جهود المطالبين به، عمالاً كانوا أو جامعيين، حال تنظيم «شباب 5 نيسان/ إبريل» الذين تضامنوا مع إضرابات العمال، وعمال النسيج بشكل خاص، في مدينة «المحلة الكبرى» الصناعية عام

2008. أخذ هؤلاء الشباب، المزودون بمعارف جديدة، دور الأحزاب السياسية، التي تقادمت قيادتها، وبقيت متمسكة بأشكال كفاحية قاصرة عن مواجهة سياسات السلطة القمعية. ولعل فاعلية الشباب، غير المتوقعة، هي التي جعلت أعداد المحتجين تتسع وتتزايد، إلى أن قاربت «13» مليوناً في الأيام الأخيرة من حكم الرئيس المصري مبارك.

اتكأت الجموع الثائرة، في أكثر من بلد عربي، على عنصرين أساسيين: قنوات الاتصال الاجتماعي التي أحسن استعمالها الناشطون السياسيون، واتساع استعمال الإنترنت، كما الهواتف المحمولة، الذي اخترق الفئات الاجتماعية كلها، الميسورة والفقيرة معاً. ولعل هذا الوضع الجديد هو الذي فرض أولوية الاتصال التقني على الآيديولوجيات، معلناً تأجيل الاختلاف الآيديولوجي إلى مرحلة لاحقة. وبهذا المعنى، فإن توليد الديمقراطية الجديدة في العالم العربي لا يمكن تفسيره بالخيارات الآيديولوجية المتاحة، بل بإرادة اجتماعية تعيش في زمن الإنترنت، وإن كان «الآيديولوجيون المنظمون» يحسنون استثمار معطيات الديمقراطية أكثر من غيرهم.

مهما تكن حدود الاستثمار الآيديولوجي، مؤقتة أو بعيدة المدى، فإن الانتفاضات الشعبية العربية الجارية، لا يمكن أن تُقرأ إلا كسيرورات اجتماعية مفتوحة، لأن أغراضها حياتية، دنيوية، قبل أن تكون إعلاناً عن خيار آيديولوجي أو نقيضه، وهذا ما جعلها وما سيبقيها: «ثورات شعبية متحولة التكوين».

2. الحراك الشعبي العربي: قضايا وتساؤلات

مفردتان ازدهر استعمالهما إثر ظهور الانتفاضات العربية، في نهاية عام 2010 والعام الذي تلاه، هما: المعجزة والمؤامرة. والأولى رغم الملمح الثنائي الذي يحايثها لا ينقصها التبخيس والسلب؛ ذلك أن المعجز هو اللامتوقع والخارج عن المألوف، والذي لا يتحقق إلا بقوة خارجية تسمح له بالظهور. يبدو الشعب العربي الذي تمرد وبرهن أنه قادر على التمرد، شعباً لا يتمتع بالصفات التي تتمتع بها الشعوب الأخرى، التي تطرد أنظمة لا تريدها وتستقدم، في هذه الحدود، أخرى تعبر عن إرادتها. بل يبدو أنه كسر الصورة، التي أعطته صفة: الاستثنائية العربية، التي تعني أنه لا يعرف الديمقراطية ولا يريد أن يتعرّف عليها، بعد أن «أدمن»، ثلاثة عقود وأكثر، على أنظمة راكدة تستبد بوجوده ولا تعترف بحقوقه. وهذا ما جعله شعباً أقل في المجالات جميعاً، إذ الحقوق الديمقراطية في العالم العربي هي الأقل في العالم بأسره، أكان ذلك في حقوق الانتخابات والتعبير، أم مسّ ذلك حقوق المرأة وقضاياها.

في مواجهة مفردة «المعجزة»، التي لا تنتظر من العرب حراكاً أو تمرداً، ظهرت مفردة: المؤامرة، التي تعيد معنى المفردة الأولى بشكل آخر، كما لو كان السعي إلى الديمقراطية لا يأتي من العرب، بل تجبرهم قوى خارجية على السعي إليه. وإذا كان في المفردة الأولى ما لا يفسّر، فإن المفردة الثانية أقرب بدورها إلى الاستنكار؛ فهي تفترض أن الشعب العربي يتمتع بحقوقه كلها، ولا لزوم إلى احتجاج أو انتفاضة، وهي تفترض، في اللحظة عينها، أنه شعب قاصر وبحاجة لمحاكمة.

غير أن المفردة الأخيرة تنسى، لأسباب غامضة، أمرين: كيف تستطيع القوى الخارجية أن تدفع إلى ميدان التحرير، في القاهرة، ثمانية ملايين متظاهر، كما هو الحال في اليوم الأخير من سلطة مبارك؟ هذا إذا افترضنا أن للشعب المصري قابلية للانصياع إلى أوامر أطراف غير مصرية، وهو كلام ضئيل المقام. أما النقطة الثانية التي تستفز العقل السوي بقوة أكبر، فمجالها السؤال التالي: ما هي الأخطار الصادرة عن عالم عربي، اعتقد كثير من المراقبين أنه خارج «المجتمع الكوني» بحياته السياسية والحقوقية وجامعاته أيضاً؟ وهل هناك من ضرورة للتآمر على سلطات عربية، ليس لديها برنامج نووي كإيران، ولا تهدد إسرائيل في شيء، بل إنها في كثير من الأحيان لا تستطيع الدفاع عن حدودها؟

والمنسي، في الحالين، هو التاريخ الوطني والتاريخ الثقافي العربيان، اللذان سبقا العقود الأخيرة التي رزح فوقها ركود ثقيل. فعلى مستوى التاريخ الوطني، ثار أحمد عرابي على الإنجليز عام 1882 وقاتلهم، رغم اختلال ميزان القوى المريع، في معركة التل الكبير. وبعد عرابي قاد الشريف حسين الثورة العربية الكبرى عام 1916 ضد السيطرة العثمانية وأجبر العثمانيين على الرحيل عن الأرض العربية، وأعقب ذلك الثورة المصرية عام 1919 ضد الإنجليز، التي هي الثورة الشعبية الكبرى الثانية في تاريخ مصر، كما قال نجيب محفوظ، والتي اشترك فيها أهل المدن وأهل الريف معاً. وأعقبت ذلك الثورة السورية الكبرى ضد الاحتلال الفرنسي عام 1925، التي قادها سلطان باشا الأطرش، في

انتظار ثورة فلسطين عام 1936، ضد الانتداب البريطاني والمشروع الصهيوني معاً،... هذا إلى جانب ثورة عمر المختار في ليبيا ضد الاحتلال الإيطالي، وثورة عبد الكريم الخطابي، في الريف المغربي، ضد الاستعمار الفرنسي،... وسواء انتصرت هذه الثورات أو لم تكلل بالنجاح، فقد قدمت برهاناً ساطعاً على قدرة الشعب العربي على التمرد والثورة والقتال، من دون أن يكون بحاجة إلى «معجزة» أو إلى «تدبير خارجي» يحرك العرب كما يشاء.

قدّم العرب، على مستوى الثقافة الداعية إلى التحرر، مساهمات متواترة، منذ كتابات رفاعة الطهطاوي، في الثلث الأول من القرن التاسع عشر وما تلاه، وصولاً إلى الكتابات الروائية العربية في سبعينات القرن الماضي، التي ندّدت بالقمع السلطوي بأشكال مختلفة. فقد دعا الطهطاوي إلى «حكومة دستورية»، مقترباً، ولو بقدر، من دعوات خير الدين التونسي، وطالب جمال الدين الأفغاني بإنسان ثائر يواجه الاستعمار، واعتنق مفتي الديار المصرية الشيخ محمد عبده منظوراً تطورياً للعالم، وكتب تلميذه قاسم أمين عن تحرير المرأة و«المرأة الجديدة»، وحمل طه حسين متاعب ثورة فكرية شاملة، وكتب المغربي ابن باديس عن الإصلاح وضرورته، وعرفت تونس «ثلاثيناتها المجيدة» التي أعطت فكراً يدافع عن الإبداع والحرية والاجتهاد،... ولعل العودة إلى روايات نجيب محفوظ وعبد الرحمن منيف وغالب هلسا وجمال الغيطاني ومؤنس الرزاز تكشف ذلك الجهد الملحمي الذي أنجزه الروائيون العرب وهم يندون بالسجون وانتهاك الحريات وبتسلّط «الزيني بركات»، الذي أراد أن يحوّل القمع إلى علم قائم بذاته.

وإذا كانت الانتفاضات العربية الجارية تبدو منقطعة عن «جذرها النهضوي»، الذي انطوى على إسلام مستنير ودعوة إلى الحداثة والاستقلال الوطني، فإن ذلك لا يعود إلى خلل في الذاكرة العربية، وإنما يفسّر بأمرين، أحدهما: هزيمة الأحزاب والآيديولوجيات في العقدين الأخيرين من القرن الماضي، حيث بدا أن العالم غير قابل للإصلاح، وأنه ليس في الإمكان أفضل مما كان، وما نتج عن ذلك من نزوعات قَدَرية مستسلمة،.. وواقع الأمر أن «الأحزاب التقليدية» التي لم تستطع أن تجدد ذاتها، أو آيديولوجياتها المدرسية المنقطعة عن الحياة، أنتجت فاصلاً بين الحاضر والماضي القريب، حتى بدا الحاضر المعاش زمناً مكتفياً بذاته، وذلك في سياق تميّز بهزيمة الثقافة والسياسة معاً، وتراجع الحوار المجتمعي تراجعاً فادحاً. أما الأمر الثاني فتجلى في ثورة المعلومات، التي فتحت للشباب المتعلم أفقاً جديداً، لا يأتلف كثيراً مع الأشكال التقليدية للعمل السياسي والثقافي. تزامن ذلك مع ما دعي، من فترة طويلة، بـ «سقوط السيادة»، الذي يعني تآكل «الرقابة الرسمية» التي فرضت على تداول المعلومات وتبادل الأفكار.

3. «معجزة» أم تراكم متعدد الطبقات؟

اطمأن البعض إلى كلمة المعجزة، وهو يقرأ «الحراك العربي» انطلاقاً من اعتقاد أن المجتمع العربي ساكن، وأنه دخل إلى ركود لا خروج منه. بيد أن هذا المنظر، الذي يقيس الحاضر

على الماضي القريب، لم يستطع أن يلمح أشكالاً جديدة من العمل الاجتماعي، لا تزعزع المجتمع فجأة، وإنما تغيّره قليلاً قليلاً، منتجة، دون أن تدري، آثاراً كيفية حاسمة. فمع أن «المجتمع المدني» العربي بدا معطلاً، بسبب غياب الحراك السياسي و«تآكل القانون»، فقد ظهر في ثمانينات القرن الماضي نشاط متعدد الوجوه، مرجعه المجتمع المدني وحقوق المواطنة، بسبب دعوات كثيرة، خارجية وداخلية، لامست موضوع حقوق الإنسان وضرورة الأخذ بإصلاحات ديمقراطية.

أسهمت التحولات العالمية، كما أسهم سقوط الأحزاب السياسية في شكلها التقليدي، في ظهور متصاعد لما دعي بـ: منظمات المجتمع المدني، انتسبت إليها فئات اجتماعية مختلفة، أفرزت كلمات جديدة، مثل: حقوق المرأة وضرورة التنوع السياسي والالتفات إلى ثقافة الطفل وحرية التعبير والدفاع عن الفن والإبداع،... ومع أن هذه الأصوات بدت منعزلة ونخبوية اللغة، فقد مهّدت لولادة ثقافة سياسية جديدة، لا تكثر من الحديث عن «أهداف آيديولوجية» بعيدة المدى، بل تلامس مسائل معيشة، لم يكن آخرها تداول السلطة ودولة القانون.

ولعل الجديد الذي أتت به منظمات المجتمع المدني، وشعورها بتلبية حاجات يتطلع إليها المجتمع، هو الذي جعلها تتزايد وتتكاثر حتى وصلت إلى ثلاثمئة ألف منظمة على المستوى العربي كله، بحلول عام 2008، كما جاء في دراسة باحثة مختصة في هذا المجال هي المصريةأماني قنديل. وبداهة، فإن نموهذه المنظمات اختلف من بلد عربي إلى آخر، وفقاً لطبيعة النظام السياسي ومدى انفتاحه على المجتمع أو انغلاقه، والحدود الثقافية السياسية، وميل النخب إلى المشاركة الاجتماعية أو نفورها منها. غير أن المعوّقات لم تمنع من ظهور كلمة المواطن إلى العلن، في إشارة إلى حقوقه القانونية التي ينص عليها الدستور، ومن تشجيع الانخراط في العمل الاجتماعي، الذي يعبّر عن وعي جديد. لا غرابة في أن تبدأ هذه «المنظمات» بحقوق الإنسان، التي تنطوي على الكثير من التجريد، وأن تنتهي بملامسة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، كاشفة دينامية خاصة، ألقت الضوء، شيئاً فشيئاً، على طبيعة الأنظمة العربية الحاكمة.

وإلى جانب منظمات المجتمع المدني، عرف المجتمع العربي، منذ عقدين من الزمن، أنظمة الإعلام الإلكترونية (التلفاز الفضائي والإنترنت)، الذي كسر الرقابة السلطوية على المعلومات والأخبار، ووضع الإنسان العربي أمام مشهد إعلامي غير مسبوق، يكشف ما تقوله السلطة وما لا تريد أن تقوله، ويسمح للمواطن أن يقارن ما يعيشه العالم الكوني من قيم وأعراف وتغيرات وما يعيشه مجتمعه من ركود وعزلة وقصور. مكّنت ثورة البث الفضائي الجمهور العربي من متابعة الأخبار في أي مكان في العالم، ومن التمتع بتعددية المصادر الإخبارية، الموثّقة وغير الموثقة في آن. بل إن هذه الثورة كسرت الحواجز التي تقيمها الأمية واللغة؛ ذلك أن الوسائل الإخبارية السمعية- البصرية أتاحت للإنسان العادي التعرّف على ما يجري في عالمه وفي العالم بأسره، مثلما أن الحديث على «الهواء مباشرة» جعل الإنسان يستقبل الخبر ويسهم في

صياغته. فعلى خلاف «التثقيف السياسي» الذي كان موجهاً سابقاً إلى النخب أو ما يشبه النخب، كشف البث الفضائي عن ديمقراطية إعلامية واسعة، تعترف بالإنسان العادي وتتعامل معه. وكما أن منظمات المجتمع المدني طرحت على الإنسان العادي قضايا «لم يكن يسمع بها»، فإن البث الفضائي زوّده بالأسئلة والإجابات، إعلاناً عن زمن جديد يكسر احتكار القول والمعلومات. ولهذا استطاع الإنسان العربي أن يتابع «أحداث تونس» من دون رقابة، مثلما تابع أحداث «الثورة المصرية» في تطوراتها المختلفة.

أمّا «الإنترنت» فحوّل الإنسان إلى مرسل للمعلومات، بعد أن كان مستقبلاً سلبياً لها. ذلك أن لتأثير الإنترنت شكلين إعلاميين جديدين؛ أولهما توليد مجال لنشر الأخبار والتعليقات ومقاطع الفيديو، بملاذ من قمع الحكومات، وثانيهما إلقاء الضوء على القضايا المجتمعية والسياسية المهمة التي ينقلها المدونون وتلتقطها، لاحقاً، وسائل الإعلام التقليدية في الوطن العربي. قلب هذا الصيغة التقليدية لبث الأخبار، التي كانت تبدأ من مصادر الإخبار وتصل، أولاً، إلى أصحاب القرار، قبل أن يصل «ما تبقى منها» إلى الجمهور الواسع. أما عملية التدوين، التي يسمح بها الإنترنت، فأخذت اتجاهاً مغايراً، حيث المعلومات يرسلها «المدوّنون» إلى الصحافة التقليدية، قبل أن تتابع طريقها إلى الجمهور. تندرج في هذا الإطار مواقع العلاقات الاجتماعية أو التواصل الاجتماعي، مثل الـ «فيسبوك» الذي أسهم في ولادة «حركة شباب 5 إبريل» في مصر، التي بدأت بإنسان مفرد يدعو إلى مظاهرة ثم تحوّلت، خلال أيام، إلى حركة انضم إليها أكثر من 7300 فرد.

والواضح في هذا كله، أي في الثورة الإعلامية ووسائلها، ولادة جملة ظواهر تعطل فاعلية السلطة السياسية التي لا يتبقى لها، إن كانت بوليسية وقمعية، إلا أدوات القهر التقليدية. فقد عطلت هذه الثورة احتكار المعلومات والمعرفة، القائم على ثنائية السلطة التي تعرف والشعب الذي لا يعرف، وحوّلت توزيع الأخبار إلى عمل جماعي ديمقراطي، ووطدت شروط الحوار الاجتماعي، وعيّنت سرعة الإرسال والاستقبال عنصراً فاعلاً في العملية الإخبارية، وأتاحت للمبادرين، من نشطاء العمل الاجتماعي، أن يلتمسوا صيغاً جديدة ومبتكرة للتواصل في ما بينهم. عيّن هذا كله الثورة المعلوماتية ثورة في الديمقراطية، أو ثورة في السير إلى الديمقراطية، وجذب إليها المدافعين عن الديمقراطية وأسهم في تنظيم مشاريعهم وتنسيقها وإدارتها، التي تبدأ بـ «الإصلاح الاقتصادي» وتنتهي بشعار: الشعب يريد إسقاط النظام.

اعتادت السلطات، على ربط الحراك الاجتماعي بالأحزاب السياسية، المحظورة أو المصرح بها، ساعية، دائماً، إلى قمع الجزء الفاعل منها وإلى «تدجين» أو «شراء» ما تبقى برشاوى متنوعة. ومع أن الإنترنت، في ذاته، ليس حزباً، ولا يفضي لزوماً إلى توليد الأحزاب، فإن له سلطته الفاعلة التي تحاصر السلطة والأحزاب وتعيد تعريف السياسة في آن. ذلك أن السياسة هي الخروج من المفرد إلى المجموع، وهي التحرر من مراجع الوصاية التقليدية، القائمة على

التراتب ومفهوم المرتبة، وهي، في اللحظة عينها، الإعلان عن الحداثة والممارسة الحداثية. وبهذا المعنى، فإن اللجوء إلى الثورة المعلوماتية، التي لعبت دوراً هائلاً في الحراك العربي، يشكل مرحلة نوعية في آفاق تسييس المجتمع العربي وتخليق العملية السياسية فيه.

من الحديث المكرور إلى حدود التخمة، الحديث الخاص بدور المثقفين العرب في الحراك الاجتماعي، الذي يسوّغ ذاته ببعدين، أحدهما تاريخي وثانيهما أخلاقي، وبُعد ثالث عنوانه القصور عن متابعة الوضع العربي ورصد تحوّلاته في العقود الأربعة الأخيرة. يشير البعد الأول، بشكل مستقيم لا تنقصه السذاجة، إلى عصر النهضة، دون تأمل شروطها، مستدعياً الكواكبي وصرخته ضد الاستبداد والشيخ محمد عبده وانفتاحه العقلي والعقلاني، وطه حسين المنادي بتحرير العقل والاعتراف بحرية العلم والمساءلة، مروراً بقصائد البارودي وصحافة عبد الله النديم. وقد يستدرك هذا الاتجاه فَيَصِل إلى ساطع الحصري وقسطنطين زريق، الذي شغلته نكبة فلسطين طويلاً، والسوري ياسين الحافظ الذي أراد أن تكون الديمقراطية بعداً داخلياً في الوعي القومي العربي. وهناك، بداهة، مقولة «المثقف الملتزم» الذي يبدأ من الشعب وينتهي إليه، معتبراً ذاته مرجعاً للحقيقة والثورة.

إن استذكار التاريخ أمر حميد، شريطة أن يقف الوعي على تحوّلات التاريخ، وأن يعرف الفرق بين الشروط الموضوعية التي تحوّل الثقافة إلى سيرورة يومية، وتلك الشروط التي تلغي الفضول المعرفي وتختصر الوجود كله إلى كلمات معدودات. لم يسمح التاريخ العربي القريب بدور للمثقفين إلا بفضل فضاء سياسي تصوغه المواقف المجتمعية المختلفة، فضاء اعتنق مبدأ التعددية الفكرية، ورأى في السياسة اجتهاداً متنوعاً قوامه الاعتراف المتبادل بين البدائل الثقافية والسياسية المتنوعة.

أما البعد الأخلاقي، الذي يستنجد بدور المثقفين، فلا معنى له؛ ذلك أن الأخلاق، في خطابها البلاغي، تجريد فضفاض، يدور حول الإحسان والمحبة والشفقة والرأفة، وغيرها من التعاليم التي تريح الضمير ولا تفعل في الواقع شيئاً. وواقع الأمر أن العمومية الأخلاقية ترضي الجميع، ولا تؤرق أحداً، سواء كان داخل السلطة أو خارجها. لا غرابة في أن تكون أجهزة الإعلام السلطوية مكاناً «مريحاً» لجنس من المثقفين العرب، ازدهر في العقود الأخيرة، أدمن الحديث «العام» الذي لا يحتاج إلى تحديد، إذ الخلل يشوب الحياة العربية جمعاء، وإذ في الهياكل العربية جمعاء ما يحتاج إلى ضبط وترميم، وغيرها من الخطابات المنطلقة من دوام الحال والثناء على «الأخوة العربية».

والغائب عن الخطاب الأخلاقي، الغائب بدوره عن تحوّلات المجتمع العربي، هو أن تحزّب المثقفين يقتضي حيزاً ديمقراطياً، وأن الاعتراف بما يقترحه بعضهم يقضي بالاعتراف بالمثقف كقيمة اجتماعية مستقلة عن المراجع المصلحية. غاب هذا كله، أو جزء كبير منه، عن الحياة الاجتماعية العربية في العقود الثلاثة الأخيرة، مجبراً معظم المثقفين على الانتقال من الخطاب السياسي، الذي ينقد السلطة ويلتزم بحقوق الشعب، إلى الخطاب الثقافي، الذي يضع السياسة والمجتمع جانباً ويكتفي بالحديث عن الكتب والنظريات. ولعل تراجع الثقافة والسياسة معاً، منذ منتصف سبعينات القرن الماضي، هو الذي أطلق حديث المثقف التقني، المكتفي بالنظريات المدرسية، وأطلق معه «المثقف العام»، الذي لا يتعامل مع الشأن العام، علماً بأن التعامل النقدي مع الشأن العام هو الذي استولد، تاريخياً، مقولة المثقف.

غير أن ما كان يتراجع مع ماضيه المتراجع، ترك مساحة لشيء آخر، ينمو ويتطور وتتسع آثاره. والمساحة الجديدة، كما أشرنا، هي التي سمحت لظهور شيء ليس واضح القوام هو: منظمات المجتمع المدني في انتظار ثورة المعلومات، التي حوّلت «نشطاء المجتمع» إلى مثقفين من نوع جديد، يصوغون المعلومات ويرسلونها، ويطرحون أسئلة ويسعون إلى إجابات جماعية. ومع أن مقولة «نهاية المثقف» جاءت، قبل ربع قرن من الزمن، مع حديث «النهايات» متعددة الوجوه، المرتبطة بمقولة «نهاية التاريخ»، فإن ما طرح موضوع «نهاية المثقف» في شكله القديم، هو «الحراك الشعبي العربي» الجاري، الذي لم يلعب فيه «المثقفون أصحاب الرسالة» دوراً له دلالة. لم تقل «الثورات العربية» بنهاية المثقف، فهذا كلام لا معنى له، لأن جميع البشر مثقفون بشكل أو بآخر، وإنما قالت بولادة شكل جديد من المثقفين يتعاملون مع «الشأن العام»، بشكل فاعل، اعتماداً على تدفق المعلومات اليومية، بعيداً عن «النظريات الكبيرة» و«متخيّلات الفلاسفة».

وإضافة إلى العنصرين السابقين، أي منظمات المجتمع المدني والثورة المعلوماتية، وليس على مبعدة عنهما بأية حال، لعبت قضايا المرأة دوراً في «إصلاح الوعي الاجتماعي»، حتى لو كان محدوداً، ومختلفاً من بلد عربي إلى آخر. فقد تراجعت جزئياً نسبة الأمية بين الفتيات العربيات، وخاصة في الفئة العمرية:

15-24 عاماً، كما تزايد دور المرأة في مجالات العمل بنسبة 7.7 بالمئة في العقد الأخير، دون أن يلغي ذلك حقيقتين معروفتين: أولاهما أن نسبة الأمية بين النساء العربيات هي الأعلى في العالم، والثانية أن نسبة عمل المرأة العربية في مجالات العمل المختلفة هي الأدنى في العالم. ولهذا، فإن دخول المرأة إلى المشاركة السياسية، كان وسيظل بطيئاً؛ ذلك أن توسيع دورها يقضي بإصلاحات تعليمية ودستورية. مع ذلك، فإن الحراك العربي، الذي انطلق من قضايا معيشية مشخصة، دفع بآلاف النساء إلى التظاهر مع الرجال، كحال مصر واليمن على سبيل المثال، تعبيراً عن مخاض جديد، تتعرّف فيه المرأة على إنسانيتها، أميّة كانت أو غير أميّة.

انطوى الحراك الشعبي العربي على تأكيد للمشخص، إذ الحقّ في الرغيف مشروع لكل البشر، وإذ المعاملة الإنسانية من حقوق جميع البشر، وانطوى أكثر على نقد للمجردات التي تتناول «قضايا الروح» ولا تلامس قضايا البشر الحياتية. وواقع الأمر أن «الحراك الاجتماعي»، في ذاته، شكل من النقد والمعرفة والثقافة، لأنه رفض للركود والانصياع والتراتبية الصارمة، واعتراف متصاعد بعفوية الإنسان وقدرته على الاختيار، وغيرها من العناصر التي يقوم عليها الفضاء السياسي المجتمعي.

أعاد «الحراك الشعبي العربي» الاعتبار إلى قيم وظواهر اجتماعية متعددة: الوعي النقدي، والإنسان المتمرد الفاعل، والجموع الواعية لأهدافها، والمشاركة السياسية، وطلب المشاركة في بناء الوطن، وحقوق المواطنة، وتأمين العلاقة بين المعرفة والسياسة، والاحتفال بالفضول المعرفي، الذي يفصل بين الحقيقي والزائف وبين «البلاغة الورعة» وأشواق الإنسان إلى حياة متحررة من أشكال الاغتراب. فإذا كان الإنسان المغلوب، المكتفي بفقره وعزلته، يراوح في فقره وشكواه، فإن «إنسان المظاهرة» التي توحّد بين مصلحة الفرد والمصلحة الوطنية، يدرك أن أحواله هي من أحوال الآخرين، وأنه لا يتحرر من أحواله السلبية إلا بالعمل مع الآخرين والاعتراف بهم، مؤكداً «الثقة الاجتماعية» مرجعاً لإصلاح المجتمع والوطن معاً.

لم يبدأ «الحراك الشعبي العربي» من معطى جاهز يدعى: ثقافة التمرد، بل من مطالب يومية مشخصة، ينفتح الدفاع الجماعي المستمر عنها على أفق ثقافي جديد، متعدد الاحتمالات.

4. ثقافة تبحث عن شكلها

ينطوي الحراك الشعبي على قيم ثقافية في حالة عملية عنوانها الأكبر: الكرامة الإنسانية التي يفتحها التظاهر الشعبي على قيمة الحرية. فإذا كان المجتمع الأبوي يفرض قمع الكبير للصغير، حال النظام المستبد الذي يقمع فيه غياب القانون الحياة المجتمعية السليمة، فإن في فعل «المظاهرة» تمرداً على ما يحاصر الفردية الحرة ونزوعاتها. وهذا الفعل، الذي يسهم فيه بشر لا يعرفون بعضهم، شرح عملي لمعنى «المواطنة»؛ ذلك أن الدافع إليه لا يعود إلى أسباب عائلية أو قَبَلية أو جهوية، بل تمليه رغبة «المتظاهرين» في توليد مجتمع جديد يعترف بالكرامة والحرية الإنسانيتين.

أعلن الحراك الشعبي، ولا يزال، عن رغبة في تأمين الحاجات الإنسانية، المادية والمعنوية معاً. إن لم يكن تمرداً على «الديكتاتورية السلطوية على الحاجات» التي تمنع عن الإنسان حقه في العمل (تكتسح البطالة نصف الشباب العربي تقريباً)، وحقه في التعليم (أكثر من نصف الشعب يعاني من أميّة فعلية أو مضمرة)، وحقه في التعبير (انتهاك حقوق الإنسان في بعض البلاد العربية هو الأعلى في العالم)، وحقه في التمتع بأوقات الفراغ (الذي لا يصبح ممكناً إلا إذا تمتع الإنسان بحقوق العمل والتثقيف...).

يشكل مفهوم «إعادة الاعتبار» مدخلاً إلى القيم التي «داخلت» المظاهرات الشعبية. فالمشاركة في التظاهر، إنْ كان واضح الأهداف، إعادة اعتبار إلى الإنسان، الذي يريد أن ينقد ويختار ويبادر، وأن يطالب بحقوق. وفيها إعادة اعتبار إلى «الجموع» التي لا تريد أن تتسوّل حقوقها بل تنتزعها انتزاعاً، وإلى الأحزاب السياسية التي تريد أن تعبّر عن إرادة الشعب، لا أن تكون مجرد أطر شكلية، بقدر ما أعاد الاعتبار، أحياناً، إلى دور المرأة الاجتماعي، كما هو الحال في المظاهرات اليمنية، حيث «سيطرة النقاب» لا تعني العماء السياسي والآيديولوجي.

أفصح الحراك الشعبي عن إنسان عادي له بطولة غير عادية، إنسان لا يحسن الكلام ولا يتقن اللغة، لكنه يرفع شعارات صحيحة ولا

يخاف رجل الأمن وهو الذي تربى على الرهبة من كل ماله علاقة بالسلطة. لا غرابة في أن يعيد التظاهر الشعبي الاعتبار إلى الشارع والفضاء العام. فبعد أن اختُصر الشارع إلى مكان للبيع والشراء والتسوّل، أصبح حيزاً للإخبار عن «الرأي العام»، ومكاناً له أبعاد سياسية، تفترشه الأعلام والملصقات والرايات والهتافات، وموقعاً للصراع بين «المكان الضيق» التقليدي، الذي له حرّاسُهُ و«المكان الطليق» الذي يصنعه المحتاجون إليه. وما توسيع دلالة الشارع إلا إعادة اعتبار إلى المدينة، التي هي مجال الإنسان الحر، في الأنظمة الديمقراطية، حيث يمشي دون مراقبة ومطاردة. ذلك أن المدينة، بالمعنى الحديث، امتداد للبيت وصورة عن جماليات مكانية وجوهها المقاهي والساحات والحدائق ودور السينما والمتاحف.

تفضي المقدمات السابقة إلى إعادة الاعتبار إلى السياسة، لا بالمعنى الاحترافي الفقير، بل بمعنى الحداثة الاجتماعية، لأن السياسة هي الديمقراطية، ولأن السياسة والديمقراطية شكّلتا، تاريخياً، مدخلاً إلى الأزمنة الحديثة. ولعل غياب هاتين القيمتين لعقود طويلة في العالم العربي، هو الذي جعل «إنسان المظاهرة» يمارس التظاهر دون أن يمارس، لزوماً، السياسة، التي تستند إلى خبرة ومعايير متراكمة، وهو ما درسه عالم الاجتماع وأستاذ الجامعة الأميركي «آسف بيات» في كتابة **الحياة كسياسة: كيف يغيّر البشر العاديون الشرق الأوسط؟** و لهذا تحدث عن «لا اجتماعية الحركة الاجتماعية» التي تحيل على «متظاهرين» أقرب إلى التشظي، يتبادلون الأهداف ولا يتبادلون الكلام، ويمارسون فعلاً سياسياً يفتقر إلى آليات العمل السياسي.

ارتكن «آسف بيات» إلى مفهوم ثانٍ هو: «السياسة المشاكسة» التي تقترب من السياسة ولا تكونها؛ فهي سياسة «ظرفية» صادرة عن الجموع المتظاهرة، تكتفي بإقلاق الحياة اليومية، وتحض المجتمع على التفكير والحوار، ولا تذهب أكثر من ذلك، لكونها تفتقر إلى «عمل سياسي منظم». إنها مدخل إلى السياسة، دون أن تكون سياسة، ومدخل إلى «التحزب» يفتش عن أحزابه السياسية الموائمة.

مهما تكن وجوه النقص التي تحايث الحراك الشعبي العربي، وهي كثيرة، فمن المحقق أنه جاء معه بمقولتين أساسيتين هما: إقلاق التراتبية الاجتماعية، والإحالة على مفهوم المساواة. فلم تتوسل الجموع المتظاهرة مراجع خارجية كي تقودها، أبوية أو ثقافية أو دينية، بل قادت نفسها بنفسها، مبرهنة أن الأعلى مقاماً ليس أكثر جرأة وحرية، وأن النزوع إلى التحرر لا يحتاج إلى «مختصين»، كباراً كانوا أم صغاراً. ولم يكن القفز فوق المراتب الاجتماعية، المتعارف عليها، إلا نزوعاً إلى المساواة الاجتماعية من ناحية، واحتفاء بمقولة «تساوي البشر»، حيث للبشر جميعاً حظوظ متساوية من العقل تفصل فيها، بأشكال مختلفة، الفروق الاجتماعية.

أخبر الحراك الشعبي العربي حقائق ثلاث، ولو بشكل نسبي: لا موقع واضح المعالم فيه للمثقفين، الذين همشوا أو دُجنوا، في اتجاهات مختلفة. لا تزال قيم الحراك الثقافية تبحث عن «شكلها المكتوب»، وعن قوام جلي المعنى، لأن هذه القيم لا تزال في طور التكوين وبعيدة عن الهدف

النهائي الذي تسعى إليه. تقول الحقيقة الثالثة: ليست هذه القيم، التي مارسها «المتمردون» في شكل عملي، إلا مقدمة لاستعادة «عصر مرغوب» جاء وانهزم أو لم يأتِ بعد، ولتأسيس «نهضة جديدة» لها شكل سيرورة طويلة، وبعيدة البعد كله عمّا يدعى بـ: الانبثاق؛ فاستقرار «الوقائع الاجتماعية» لا يتحقق إلا بعد صراع طويل، وبعد مسار مسكون بوجوه متعددة من النجاح والإخفاق.

تقول حنا أرنت: «حتى يعيش الإنسان حراً في مدينة حرة، من المفترض أن يكون قد تعلم الحرية في أثناء بحثه عنها». لا وجود لشيء يدعى الحرية، فالوجود كله لإنسان ينشد الحرية، عرف الطغيان وعاش فيه وتمرد عليه◆

العالم العربي يشتعل*

ناعوم تشومسكي

«العالم العربي يشتعل»

هذا ما أوردته قناة الجزيرة الفضائية في 27 كانون الثاني يناير 2011 بينما حلفاء الغرب في المنطقة «يفقدون السيطرة سريعاً».

ما حرَّك الموجة البركانية هذه غيرُ انتفاضة تونس التي طردت دكتاتوراً يدعمه الغرب، فأثارت ترددات في مصر، وغمرت المظاهرات شرطة وحشية لدكتاتور آخر، حتى إن بعض المراقبين شبَّهَ هذه الترددات بما حدث في الاتحاد السوفييتي عام 1989، مع أنّ هناك فروقاً مهمة.

أهم هذه الفروق أنّ لا ميخائيل غورباتشوف بين القوى العظمى يدعم الدكتاتوريين العرب. بل إن واشنطن وحلفاءها يلتزمون بمبدأ راسخ هو أنَّ الديمقراطية مقبولة شرط أن تلتزم بأهدافهم الاستراتيجية والاقتصادية: الديمقراطية مقبولة إلى حد ما في البلاد المعادية، لكن ليس في فنائنا الخلفي دون تهجين من فضلك!

فلنأخذ مقارنة واحدة مع عام 1989: حالةَ رومانيا: احتفظت واشنطن بدعمها لنكولاي تشاوتشسكو، أشرس دكتاتوريي أوروبا الشرقية،

حتى إذا تعذر الدفاع عن تحالفها معه، هللت واشنطن للإطاحة به، ومُحِيَ الماضي تماماً.

هذا هو النمط العام: خُذ فردناند ماركوس، وجان كلود دوفالييه، وتشون دو هوان، وسوهارتو، وكثيراً غيرهم من رجال العصابات المفيدين. لهذا، فقد تكون واشنطن أعملت التفكير ذاته بشأن حسني مبارك إلى جانب بعض الجهود المعهودة باتجاه ضمان أن لا يَحيدَ خليفته عن الجادَّة.

اتجهت آمال واشنطن نحو اللواء عمر سليمان، نائب الرئيس مبارك والموالي له، مع العلم بأن الشعب المصري الثائر يمقُته قدر ما يمقُتُ الدكتاتور مبارك ذاته.

لكن اللازمة الشائعة بين الحكماء هي أن الخوف من الإسلام الأصولي يقتضي التصدي للديمقراطية لأسباب نفعية. قد يكون هذا صحيحاً، لكن صياغته مُضلِّلة؛ إذ الخطر الحقيقي هو الاستقلال؛ فلطالما دعمت الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها الإسلاميين المتطرفين، بل أحياناً كان ذلك لدفع خطر قادم من القومية العلمانية.

المثل المعروف من قائمة طويلة هو ضياء الحق، أكثرُ دكتاتوريي باكستان شراسةً وأثيرُ الرئيس ريغان؛ فقد نفّذ برنامجاً طويلاً للأسلمة الراديكالية.

ويدعمُ هذا الأسلوب الأمريكي في التفكير ما قاله مروان المعشر الوزير الأردني السابق والمدير الحالي لدراسات الشرق الأوسط في صندوق كارنغي للسلم الدولي: «الذريعة التقليدية في العالم العربي وخارجه هي أنْ لا مُشكلة، وأنَّ كل شيء تحت السيطرة». ويقول مروان المعشر: «بهذه الطريقة في التفكير، فإن السلطة المسيطرة تدَّعي أن خصومها والأجانب الذين يطالبونها بالإصلاح يضخمون الأمور».

لهذا يُمكنُ تجاهل عامة الشعب. فالمبدأ الذي تمتد جذوره إلى الماضي البعيد ويعُمُّ العالَم بأسرِه والولايات المتحدة الأمريكية ذاتها، هو أن التغييرات المنهجية قد تكون ضرورية، ولكن الهدف هو دائماً إعادةُ إحكام السيطرة.

لقد كانت حركة الديمقراطية الحية في تونس موجهةً ضد «دولة بوليسية تخلو من حرية التعبير وحرية التجمع، مُفعَمة بمخالفات خطيرة لحقوق الإنسان» يحكمها دكتاتور عائلتُه ممقوتة بسبب تعاطيها الرشوة، حسب وصف السفير الأمريكي روبرت غودتش في تموز يوليو 2009 الذي ورد في برقية نشرها موقع ويكيليكس.

بناءً على ذلك، يرى بعض المراقبين أن «وثائق ويكيليكس يجدُر بها أن تكون مطمئنة للشعب الأمريكي بأن مسؤوليه ليسوا غافلين». إن البرقيات التي نشرتها ويكيليكس تدعم السياسة الأمريكية حقاً حتى يبدو كأن أوباما نفسَه هو الذي سرَّبها (كما ادعى جيكوب هيلبرُن في مجلة **ناشيونال إنترست**).

بل إن عنواناً في جريدة **فايننشيال تايمز** قال: «على أمريكا أن تمنح أسانج جائزة». وكتب محلل السياسات الخارجية غيدون راخمان بهذا الشأن أنَّ «سياسة أمريكا الخارجية تظهر في هذه الوثائق بأنها ذكية وعملية وقائمة على المبادئ؛ فموقف أمريكا في العَلَن من أي قضية هو ذاته موقفها في السر».

حسب هذه النظرة، فإن ويكيليكس ضعضعت «أصحاب نظريات المؤامرة» الذين يشككون في النوايا النبيلة التي تدَّعيها واشنطن.

قد يبدو من برقية السفير الأمريكي روبرت غودتش المشار إليها أعلاه أنها تؤيد هذه النظرة للسياسة الأمريكية. لكننا لو تأملنا قليلاً وأخذْنا الخبرَ الذي أورده محللُ السياسات الخارجية ستيفن زونز في مجلة **فورين بوليسي إن فوكَس**، لوجدنا أن واشنطن قدَّمت لتونس معونة عسكرية بـ 12 مليون دولار على الرغم من المعلومات التي حصلت عليها من غودتش. وقد صدف أن كانت تونس واحدةً من خمس دول فقط استفادت من المعونة الأمريكية هي بالإضافة إلى تونس: إسرائيل (المستفيدة دائماً) ومصر والأردن وكولومبيا التي لطالما حققت أسوأ سجل في مجال حقوق الإنسان وحصلت على أكثر المعونات العسكرية الأمريكية.

المسكوت عنه هو رأي الشعوب على الرغم من سهولة التعرف عليه. فحسب نتائج استبانة أصدرها معهد بروكنغز في آب أغسطس الماضي، فإن بعض العرب، 10% منهم، يتفقون مع رأي واشنطن والمعلقين الغربيين القائل إن إيران خطر عليهم، في حين يعتقد 77% منهم أن الولايات المتحدة الأمريكية هي الخطر الرئيس عليهم، كما يظن 88% منهم أن إسرائيل هي الخطر الأكبر عليهم.

ما أشد عداوة الرأي العام العربي لسياسات واشنطن! حتى إن 57% من العرب يعتقدون أن حصول إيران على أسلحة نووية سيعزز أمنهم الإقليمي. ومع ذلك، فكما قال مروان المعشر في وصف الوهم الأمريكي الشائع: «أنْ لا مُشكلة، وأنَّ كل شيء تحت السيطرة». فالدكتاتوريون معنا. أما شعوبهم فلنتجاهلها! إنْ يكسروا أغلالهم، نُغير سياستنا!

ما أكثر التسريبات التي تعزز نُبلَ واشنطن! ففي تموز/يوليو 2009، أخبر هوغو لورينز، السفير الأمريكي إلى هندوراس، بلاده عن تحريات سفارته بشأن «القضايا القانونية والدستورية المتعلقة بانقلاب 28 حزيران/يونيو، الذي أطاح بالرئيس مانويل ميل زيلايا». وخلصت السفارة إلى أنه «ليس ثمة مجال للشك في أن الجيش ومحكمة التمييز والمؤتمر الوطني تآمروا للقيام بانقلاب غير قانوني وغير دستوري على السلطة التنفيذية». بديع! لولا أن الرئيس أوباما شذ عن معظم دول أمريكا اللاتينية وأوروبا بأن دَعَمَ الانقلاب وغض الطرف عن أعماله الوحشية اللاحقة.

لعلَّ الأجدر بالملاحظة، من تسريبات ويكيليكس التي راجعها محلل السياسات فريد برانبمان في موقع تروثديج الإخباري، هي تلك التي تتعلق بباكستان. فقد أوضحت أن السفارة الأمريكية على معرفة تامة بأن حرب واشنطن في أفغانستان وباكستان لا تُذكي العداء لأمريكا وحسب، بل «قد تؤدي إلى زعزعة استقرار الدولة الباكستانية»، وهي تُصعِّد المخاطرة بالكابوس الأكبر: وقوع الأسلحة النووية في أيدي الإرهابيين المسلمين.

ختاماً، فإن «هذه التسريبات يجدُر بها أن تكون مطمئنة للشعب الأمريكي بأن مسؤوليه ليسوا غافلين»، بينما واشنطن تخطو خطو الشجعان نحو الكارثة◆

نقلها إلى العربية حسين ياغي.

* The Arab World is on Fire

الربيع يجابه الشتاء*

مايك ديفيز

تتطاير المتشابهات إبّان الاضطرابات العظمى كالشظايا. حتمية الاحتجاجات المثيرة في الربيع العربي المستمر منذ العام 2011، وقيظ الصيف في شبه جزيرة آيبيريا وفي اليونان، والخريف «المحتل» في الولايات المتحدة، كلها تخضع للمقارنة بسني العجائب 1848 و1905 و1968 و1989. ما من شك في أن بعض الأمور الأساسية ما تزال سارية، وبعض الأنماط الكلاسيكية تتكرر. فالطغاة يرتعدون، والقيود تتحطم، والمواضع تُقتَحَم. الشوارع أصبحت مختبرات سحرية يُصنع فيها المواطن والرفيق، والأفكار المتطرفة تكتسب طاقة أرضية. الشرارة أصبحت «فيسبوك». لكن، هل لمذنبات الاحتجاجات الجديدة هذه أن تصمد في السماء الشتوية أم إنها مجرد زخات من النيازك المبهرة قصيرة العمر؟ كما يحذرنا مصير الأيام الثورية المنصرمة، يعد الربيع الفصل الأقصر في السنة، خاصة عندما يقاتل العمال السلطة باسم «عالم مختلف» لا معرفة حقيقية لهم به، أو حتى صورة مثالية له في خيالهم.

لكن هذا قد يتبع لاحقاً. أما في الوقت الراهن، فالناجون من التحركات الاجتماعية الحديثة، المحتلون، الغاضبون الإسبان، الأحزاب الأوروبية الصغيرة المناهضة للرأسمالية، واليسار العربي الجديد، يطالبون بحفر جذور أعمق للمقاومة الجماعية للكارثة الاقتصادية العالمية، التي تفترض بدورها، ولنكن صادقين في هذا، أن المزاج الحالي في «الأفقية» يمكن له أخيراً أن يستوعب «العمودية» المهذبة لمناقشة الاستراتيجيات المنظمة وتفعيلها. إنه طريق طويل بشكل مريب من أجل الوصول إلى نقاط الانطلاق من محاولات سابقة لبناء عالم جديد. بيد أن جيلاً جديداً قام على الأقل بالبدء بالرحلة بجسارة.

هل للأزمة الاقتصادية التي توغل في العمق وتجتاح حالياً معظم أرجاء العالم أن تسرّع بالضرورة من تجديد عالمي لليسار؟ النقاط التالية هي توقعاتي. وبطبيعتها المصممة لتحفيز النقاش، تعد ببساطة تفكيراً بصوتٍ عالٍ حول بعض المجريات التاريخية لأحداث العام 2011 والمفرزات التي قد تتشكل خلال السنوات القليلة اللاحقة. الفرضية الأساسية تحتم تضمين معظم مشاهد الفصل الثاني من الدراما أجواء شتوية منهَكة في مقابل خلفية انهيار نمو اقتصادي تقوده الصادرات في دول الاقتصاد النامية (البرازيل وروسيا والهند والصين) فضلاً عن استمرار الجمود في السوقين الأوروبي والأمريكي.

1- كوابيس الرأسمالية

بداية، يجب علينا الاعتراف بالخوف والذعر في أعلى مستويات الرأسمالية. ما لم يكن من الممكن تصوّره قبل عام واحد فقط، حتى لمعظم الماركسيين، أضحى الآن شبحاً يطارد صفحات الرأي في الصحافة الاقتصادية: تدمير وشيك لجزء كبير من إطار العمل المؤسسي للعولمة وتقويض للنظام العالمي الجديد بعد العام 1989. ثمة استيعاب متنامٍ لأن الأزمة في منطقة اليورو، المتبوعة بركود دولي متزامن، قد تعود بنا إلى زمن ثلاثينات القرن الماضي من النظام النقدي شبه الأوحد، والتكتلات التجارية التي يعميها التعصب القومي. التنظيم المهيمن للمال والطلب في هذا السيناريو لن يبقى له أثر؛ فالولايات المتحدة الأمريكية ضعيفة جداً، وأوروبا يعتريها سوء التنظيم، والصين بعيوبها المستترة معتمدة كثيراً على الصادرات. كل من دول المرتبة الثانية تريد سياسة تأمين اليورانيوم المخصّب الخاص بها؛ الحروب النووية الإقليمية قد تصبح مطروحة على الساحة. احتمال بعيد، ربما، لكنه يوازي الاعتقاد بعودة الزمن لأيام الرخاء في تسعينات القرن الماضي. لا يمكن لعقولنا التماثلية ببساطة أن تحل كافة المعادلات التفاضلية الناتجة عن التجزئة الأولية لمنطقة اليورو أو الانفجار الهائل في محرك النمو الصيني، في الوقت الذي كان فيه الانفجار في وول ستريت في العام 2008 متوقعاً بدقة بشكل أو بآخر من العديد من الخبراء، نجد أن ما هو مقبل علينا بسرعةٍ الآن يفوق التنبؤ بأي من «عقدة كاساندرا»، أو في هذه المسألة، ثلاثة جوانب من شخصية كارل ماركس.

2- من سايغون إلى كابول

إن كانت نهاية العالم الليبرالي الجديد وشيكة حقاً، ستلعب واشنطن ووول ستريت دورَ ملاك قبض الأرواح الرئيس فيها، بعد أن قضت

في الوقت عينه على النظام المالي لشمال الأطلسي والشرق الأوسط (بالإضافة لإجهاض أي فرصة للتخفيف من الكارثة المناخية). ويمكن رؤية غزو بوش للعراق وأفغانستان في استذكار للتاريخ على أنه من الأعمال المفرطة في الغطرسة: انتصارات «بانزر» السريعة وأوهام السلطة المطلقة، متبوعة بحروب الاستنزاف الطويلة والفظائع التي تهدد بالنهاية السيئة لواشنطن كما في مشروع موسكو عبر منطقة «جيحون» قبل ربع قرن من الزمن. وقد تعرضت الولايات المتحدة الأمريكية للحرج على إحدى الجبهات على يد طالبان، بدعم من باكستان، وعلى جبهة أخرى من قبل الشيعة، بدعم من إيران. بالرغم من أن واشنطن ماتزال مشتركة مع إسرائيل القادرة على ملء السماء بطائرات اغتيال من دون طيار أو على التنسيق لهجوم فتاك من قوات حلف شمال الأطلسي، فإنها غير قادرة حتى اللحظة على انتزاع ضمانة لحصانة القوات الأمريكية في العراق، مما حد من أعداد الجيش على الأرض في تلك الدولة التي تمثل نقطة ارتكاز في الشرق الأوسط. الثورتان الديمقراطيتان في تونس ومصر أجبرتا أوباما وكلينتون على الرضوخ بخنوع لقطع دابر اثنين من الأنظمة المفضلة لديهما في المنطقة.

المكسب الجلي للتراجع، وهو موازنة أكثر عقلانية للقوة والأهداف العسكرية الأمريكية بتقليص الموارد المالية والنفوذ الاقتصادي العالمي، ما يزال رهناً بالمخططات المجنونة التي تحاك في تل أبيب أو التهديد القاتل للهيمنة السعودية المطلقة. وبالرغم من أن الاحتياطيات الكبيرة للنفط الثقيل في كندا والغاز المستخرج من الصخر الطيني الطري في أليغني في بنسلفينيا قلّلا من الاعتماد الأمريكي المباشر على حقول الشرق الأوسط، فإنّ هذا لا يفك قيود الاقتصاد الأمريكي، كما يرى البعض، عن أسعار الطاقة في السوق العالمية التي تحددها السياسات في الخليج.

3- 1848 عربية

الثورة السياسية العربية غير المكتملة تعد ملحمة في إمكانيتها وطاقتها الاجتماعية، ومفاجأة تاريخية تقارن بعامي 1848 أو 1989. إنها إعادة تشكيل للجغرافيا السياسية لشمال أفريقيا والشرق الأوسط، تاركة إسرائيل بؤرة استيطانية مطلقة للحرب الباردة (ومن ثمّ تصبح أخطر ويصعب التنبؤ بأفعالها أكثر من ذي قبل) في الوقت الذي تمكّن فيه تركيا التي نبذها الاتحاد الأوروبي (وهو ما غدا أمراً ليس بذلك السوء) من استعادة دورٍ مركزي في أراضٍ كانت ذات مرة عثمانية الحُكم. كما أسهمت الثورتان في مصر وتونس في تخليص المعنى الحقيقي للديمقراطية من النُسخ المنقحة التي روّجتها منظمة حلف شمال الأطلسي. كما يمكن تشبيه الموازيات المحرضة «بالثورات الوردية» في الماضي والحاضر. كما هو الحال في عامي 1848 و1989، جاءت الثورات العربية الكبرى على شكل ثورات رد فعل متسلسل ضد النظام الاستبدادي الإقليمي، مع وجود مصر في حال مشابهة لفرنسا في المقام الأول، وربما لألمانيا الشرقية في الثاني. دور روسيا المناهضة للثورة في حينه تلعبه اليوم المملكة العربية السعودية والمشيخات في الخليج. تتقمص تركيا دور إنجلترا

الثورة السياسية العربية غير المكتملة تعد ملحمة في إمكانيتها وطاقتها الاجتماعية، ومفاجأة تاريخية تقارن بعامي 1848 و 1989. إنها إعادة تشكيل للجغرافيا السياسية لشمال أفريقيا والشرق الأوسط، تاركة إسرائيل بؤرة استيطانية مطلقة للحرب الباردة، ومن ثمّ تصبح أخطر ويصعب التنبؤ بأفعالها أكثر من ذي قبل.

الليبرالية كنموذج إقليمي للبرلمانية معتدلة النجاح الاقتصادي، في حين أن الفلسطينيين (تماثل يمتد لنقطة الانهيار) يمثلون قضية رومنطيقية ضائعة كالبولنديين؛ والشيعة غرباء حانقون مثل السلوفاك والصرب. (حثّت مؤخراً صحيفة **فايننشيال تايمز**، بدورها، الرئيس أوباما على التفكير كما لو أنه «الأمير فون ميترنيخ» الجديد). تستحق كتابات ماركس وإنجلز الهائلة المتعلقة بالعام 1848 أن تُقرأ (وكذلك تعليقات تروتسكي اللاحقة) بحثاً عن استشراف للآليات الأساسية لمثل هذه الثورات. أحد الأمثلة يتلخص في قناعة ماركس، التي تحصّنت بمرور الوقت لتستحيل عقيدة، أن لا ثورة في أوروبا، ديمقراطية كانت أو اشتراكية، يمكن أن تنجح إلا عندما تُهزم روسيا في حرب كبرى أو بثورة من الداخل.

4- حزب الشعب

يكسب الإسلام السياسي وصاية شعبية باكتساحٍ (على الرغم من أنه ما عاد قائماً حتى الساعة) شبيه بالذي حظيت به الليبرالية الأوروبية الشرقية بفعل أحداث العام 1989. ما كان الأمر ليكون على النقيض. على مدى نصف القرن السالف قامت إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية والسعودية، عملياً، بتدمير السياسة العلمانية في العالم العربي؛ الأولى والثانية تغزوان والثالثة تدعو للدين. بالتأكيد، ومع النهاية الحتمية لآخر بعثي في الخندق الدمشقي، سيتم تقليص عدد الحركات السياسية عبر العالم العربي في الخمسينات (الناصرية والشيوعية والبعثية والإخوان المسلمون) إلى الإخوان ومنافسيهم من الوهابيين. تعد جماعة الإخوان المسلمين، وخصوصاً في مسقط رأسها مصر، الأكثر تفرُّداً بين الحركات السياسية؛ إذ انتظرت أكثر من 75 عاماً لتتولى زمام السلطة على الرغم من الدعم الجماهيري على امتداد نهر النيل الذي يُقدّر بالفعل بعديد الملايين بحلول أواخر أربعينات القرن الفائت. إن الديمومة الطويلة لهذه الحركة السياسية المخضرمة متعددة الجنسيات في ما لا يقل عن خمسِ دولٍ عربية يعد كذلك من أوجه الاختلاف الرئيسة بين ثورات العام 2011 وسابقاتها الأوروبية. لم تمتلك الحركات الديمقراطية الشعبية في العامين 1848 و1989 سوى التنظيم السياسي غير الناضج. في العام 1848، في الواقع، لم تكن عملياً أية أحزاب سياسية كبرى بالمعنى الحديث تنشط خارج الولايات المتحدة الأمريكية. في الفترة بين العامين 1989 و1991، على الجانب المقابل، تم ملءالفراغ في التنظيم السياسي والعلاقات العامة والدهاء على يد الغوغاء المتنمّرين من المحافظين الألمان ومفوضي وول ستريت، الذين نحّوا جانباً معظم القيادات الشعبية الفعلية. وعلى النقيض من ذلك، بدت

جماعة الإخوان المسلمين تلوح في الأفق على الساحة المصرية بِصمْت تماماً مثل أبي الهول. قامت منظماتها الجماهيرية الأمامية والعاملة في إطار شبه قانوني، ببناء عناصر مؤثرة لدولة بديلة بما فيها شبكات الرعاية الاجتماعية المهمة بالنسبة للفقراء. قوائم شهدائهم (بمن فيهم «لينين الإسلامي» سيد قطب، الذي اغتاله عبد الناصر عام 1966) غاية في الشهرة لدى تقاة المصريين كما هو الحال في قوائم ملوك إنجلترا أو رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية. على الرغم من صورته المخيفة في الغرب، فقد تطور ليتبنى جوانب من أسلَمَة السوق الحر ممثلةً بحزب العدالة والتنمية الحاكم في تركيا.

5- الانقلاب المصري

حتى اللحظة، وكما تُظهر المرحلة الأولى من الانتخابات البرلمانية المصرية بشكل واضح، لم يعد بإمكان الإخوان الادعاء بأنهم الممثل الحصري للتقوى الشعبية. فحقيقة كَون حزب النور السلفي البديل استطاع الحصول على ما يقدر بـ 24% من الأصوات (مقارنة بـ 38% للإخوان) تؤكد الاضطراب في القاعدة الشعبية للمجتمع المصري. ومن الواضح أن السلفيين، على الرغم من تغيبهم الأولي عن أحداث ثورة 25 يناير، قد يكونون الآن أكبر تنظيم في العالم السني. بسَيرِهم بعباءة الإخوان القديمة، أوجدوا صراعاً مخفياً مشؤوماً مع الأقباط والصوفيين. ومن المرجح أن يتم الاتفاق على توازن القوى بين المعسكرين الإسلاميين العام المقبل من خلال سعر الخبز وسياسات الجيش. لو كان الإخوان قد وصلوا إلى السلطة في وقت سابق من العقد الماضي، لعزز النمو العالمي كلا من الجاذبية والإمكانية للمسار التركي. لكن بما أن المؤشرات كافة تشير الآن إلى النهاية، فإن نموذج أنقرة (كما هو الحال في النموذج البرازيلي في أمريكا الجنوبية) قد يتم تجريده من النجاح الاقتصادي ويفقد الجاذبية الإقليمية الهامة.

على الجانب الآخر، سوف تنجذب الصورة الشعبية السلفية، الظاهرة المناهضة للسياسة والطائفية، بشكل تلقائي إلى مزيد من المأساة وتشكل تهديداً على الإسلام؛ فقد قام بعض عناصر الجيش المصري بما لا يدع مجالاً للشك بتحليل «الخيار الباكستاني» بتحالف ضمني أو رسمي مع السلفيين. قد يُسرّع العديد من الظروف هذا السيناريو: المقاومة المستمرة لجنرالات الجيش لتسليم السلطة بشكل دائم؛ عجز الإخوان المسلمين عن تقديم الحد الأدنى من التطلعات الشعبية للرعاية الاجتماعية الاقتصادية؛ أو التحالف الليبرالي–اليساري الذي أصبح يلعب دور الحكم في الغالبية البرلمانية. (يمكن لإسرائيل من جانبها أن تزعزع الديمقراطية المصرية بغارة جوية واحدة. كيف ستتصرف الأحزاب السنية إزاء هجوم على إيران؟).

الشوارع أصبحت مختبرات سحرية يُصنع فيها المواطن والرفيق.

في هذا الحدث القائم، ما انفك اليسار المصري يدرس فكرة الانقلاب منذ أيام عبد الناصر. فهو يعرف كل شيء عن الاستفتاءات والبروليتاريا المحرومة والحكام النابليونيين وأكياس البطاطا. وكانت جماعاتها الصغيرة وشبكات العمل المتحالفة مع العمال والشباب من جميع الطوائف، عصباً لثورة 25 يناير، فضلاً عن إعادة احتلال ميدان التحرير في شهر نوفمبر. هل تضمن حكومة ذات أغلبية إسلامية حق اليسار الجديد والاتحادات المستقلة في التنظيم وإقامة الحملات على الملأ؟ هذا هو ما سيضع الديمقراطية المصرية على المحك.

6- انهيار دول حوض البحر المتوسط

تواجه أوروبا الجنوبية في هذه الأثناء عين الدمار للتكيف الهيكلي والتقشف القسري الذي عانت منه أمريكا اللاتينية في ثمانينات القرن الماضي. المفارقات قاتلة، بالرغم من أن شمال وسط أوروبا دخل فجأة في حالة من فقدان الذاكرة الحاد. كانت الصحافة الاقتصادية منذ سنين قليلة خلت تمتدح إسبانيا والبرتغال وحتى اليونان (بالإضافة لتركيا غير التابعة للاتحاد الأوروبي) لنجاعتها في تقليص حجم الإنفاق العام وقدرتها على زيادة معدلات النمو. في أعقاب كارثة وول ستريت، انصبت مخاوف الاتحاد الأوروبي بشكل رئيس على أيرلندا ودول البلطيق وأوروبا الشرقية. كانت النظرة إلى دول حوض البحر المتوسط تشير إلى أنها محمية من الإعصار الاقتصادي المدمر العابر للمحيط الأطلسي بسرعة تفوق سرعة الصوت.

من جانبها، كانت الدول العربية المطلة على حوض البحر المتوسط ضالعة بشكل ضئيل في هذا التخثر الدائري لرأس المال الاستثماري والتجارة المشتقة، ومن ثمّ تعرضت للحد الأدنى من الأزمة الاقتصادية. الجنوب الأوروبي بدوره يتميز بحكومات مطيعة بشكل عام، وفي حالة دولة كإسبانيا فإنها تتمتع بمصارف قوية. إيطاليا ببساطة كانت كبيرة وقوية على أن تسقط، بينما اليونان، إن كانت مصدر إزعاج، فكانت اقتصاداً لا تأثير له (يشكل 2% من إجمالي الناتج القومي للاتحاد الأوروبي)، وبالكاد أثرت مشاكله الصغيرة على العملاق الأوروبي. بعد 18 شهراً بدأت البرامج الحوارية في ألمانيا

والنمسا بإثارة القلاقل حول دول حوض البحر المتوسط المعتاشة على برامج الرعاية الاجتماعية التي تبتز الحصافة البرجوازية لكي تسلمها مدخراتها وتبيع فلذات أكبادها لكي يتمكن الشعب اليوناني من إثارة الشغب طوال اليوم وينعم الشعب الإسباني بقيلولته التقليدية لفترة أطول. إلا أن الفرضية الأكثر واقعية قد تكون أن النجاح الألماني يعمل بالفعل على تدمير منطقة اليورو. بوجود الدول قليلة التكلفة إلى شرقها، ومزاياها الإنتاجية المتفرّدة، وتعصبها المماثل للحالة في الصين حول فائض صادرات ضخم، تتفوق ألمانيا على مثيلاتها في الجنوب الأوروبي. في الوقت الراهن، يقود الاتحاد الأوروبي ككل أكبر فائض نسبي في التصدير مع تركيا ودول شمال أفريقيا غير النفطية (34 مليار دولار في العام 2010)، مع التأكيد على اعتمادها على السياحة وتحويلات العاملين والاستثمارات الأجنبية لتحقيق التوازن بين الحسابات. نتيجة لهذا، أصبحت دول حوض البحر المتوسط كلها شديدة الحساسية للتحركات الدائرية للطلب ومعدلات الفائدة في الاتحاد الأوروبي، بينما نجد أن ألمانيا وفرنسا والمملكة المتحدة ودولاً أخرى غنية من الشمال لديها أسواق بديلة تعمل كأسواقٍ ماصة للصدمات. يقوم اليورو مقام دولاب التوازن لهذا الاقتصاد الأوروبي الكبير متعدد السرعات. بالنسبة لألمانيا، يعمل اليورو عمل المارك الألماني المبسّط، الذي، نظراً لأنه أقل عرضة للتقييم المفاجئ، يضمن الأسعار التنافسية للصادرات الألمانية بينما يقلل من سلطة فيتو برلين، الموجود على الواقع دونما إقرار رسمي، داخل اقتصاد الاتحاد الأوروبي. بالنسبة للأوروبيين الجنوبيين، من ناحية أخرى، يعد هذا صفقة خاسرة تجذب رأس المال في أوقات الازدهار وتتخلى عن استخدام الأدوات النقدية لمكافحة العجز في التجارة والبطالة في أوقات المعاناة. الآن، وبعد أن تفشت المشاكل الآيبيرية واليونانية في إيطاليا وباتت تهدد فرنسا، أضحت نظرة الحب المتحجر لأوروبا اليورو جليّة في عين باريس وبرلين: التكامل المالي عبر مراجعة المعاهدة. بعد أن فقدت بالفعل السيطرة على السياسة النقدية، وأُجبرَت على تجريد قطاعاتها العامة من سلطتها ووضعتها تحت إشراف فنيي الاتحاد الأوروبي وصندوق النقد الدولي، يُعرَض الآن على الدول المَدينة أن تقبل قرار الفيتو الألماني-الفرنسي على ميزانياتها وإنفاقها العام. اعتادت بريطانيا في القرن التاسع عشر إرسال زوارق حربية في كثير من الأحيان لفرض مكاتب استقبال كهذه على البلدان المتعثرة في أمريكا اللاتينية أو آسيا. استعبد الحلفاء ألمانيا بطريقة مماثلة بتوقيعها على معاهدة فرساي، وهذا ما أدى إلى زرع بذور الرايخ الثالث.

سواء عن طريق الخضوع لساركوزي وميركل أو التقصير والخروج من منطقة اليورو (وربما الاتحاد الأوروبي)، فإن الحُكم على اقتصادات دول حوض البحر المتوسط بقضاء سنوات في الضنك وتزايد في البطالة، قد صدر. ولكن سكانها لن يقبلوا هذا الوضع بسهولة. فالبرتغال واليونان، بعد أن اقتربت من ثورات اجتماعية حقيقية في السبعينات من القرن المنصرم، تحتفظ بأكثر الثقافات اليسارية المتشددة في

أوروبا. تقدم الحكومة الإسبانية المحافظة الجديدة لهدف أكبر وأشد جذباً بإحياء يسار موحد بل وأكبر من هذا، على الرغم من أنه غير متبلور، حركة احتجاجية شبابية. بالتأكيد فإن جذوة مناهضة الرأسمالية قد تلقى الدعم لنشر نارها في هشيم أوروبا كلها. لكن اليمين المناهض للمهاجرين والمناهض لبروكسل قد يكسب أكثر من اليسار في حالة تفكك منطقة اليورو، ومن عربات الاتحاد الأوروبي الحائمة حول الأساس، كما هو الحال مع السلفيين في مصر أو مع حركة حزب الشاي (تي بارتي) الشعبية في الولايات المتحدة الأمريكية، نجد أن الأحزاب اليمينية الجديدة في أوروبا قد حددت ملامحها السياسية وحضّرت بالفعل غضبها كبش فداء جاهزاً للتضحية في أي وقت. الطموح غير الاعتيادي بالنسبة لليسار المناهض للرأسمالية في أوروبا الغربية قد يكون إعادة احتلال الحيز السياسي الذي شغله الشيوعيون لثلاثين عاماً بعد العام 1945. الحركتان اللتان يقودهما مارين لوبان، وخيرت فيلدرز، من ناحية أخرى، تتمتعان بآمال معقولة لكي تشكل تحدياً خطيراً للامتيازات المحافظة الأكبر والمصادق عليها في السياسة الوطنية. إن استيلاء اليمين المتطرف على مقاليد الحزب الجمهوري في الولايات المتحدة يمثل لهم النموذج الملهم.

7- محرك الثورة

تغذى تمرد الحرم الجامعي بجامعة كولومبيا في العام 1968 وفي أوروبا روحياً وسياسياً من هجوم الفيتكونغ في فيتنام، وحركات تمرد حرب العصابات في أمريكا اللاتينية، والثورة الثقافية في الصين، وانتفاضات الحي اليهودي في الولايات المتحدة. وبالمثل، استمد الغاضبون في إسبانيا العام الماضي قوة بدائية من مثيلتيها في تونس والقاهرة. (إن ملايين الأطفال والأحفاد للمهاجرين العرب إلى جنوب أوروبا يجعلون هذه الصلة حميمة بوضوح ومتشددة). نتيجة لذلك، نجد الشباب العشريني المليء بالعاطفة يحتل الآن شاطئي متوسط المؤرخ برووديل كليهما. بيد أنه في العام 1968، تشارك عدد قليل من الشباب البيض في الاحتجاج في أوروبا (باستثناء أيرلندا الشمالية المهم) والولايات المتحدة الأمريكية في الواقع الوجودي مع نظرائهم في دول الجنوب. حتى لو انتابهم شعور دفين بالغربة، تطلّع معظمهم إلى تحويل شهاداتهم الجامعية إلى وظائف الطبقة الوسطى الموسرة. أما اليوم، فالعديد من المحتجين في نيويورك وبرشلونة وأثينا يواجهون الآفاق بشكل أسوأ من آبائهم وأقرب إلى تلك لدى نظرائهم في الدار البيضاء والإسكندرية. (بعض من محتلي زوكوتي بارك بنيويورك، كانوا ليحصلوا على رواتب تعادل 100 ألف دولار في صندوق تحوّط أو بنك استثماري لو أنهم تخرجوا من جامعاتهم قبل 10 سنين. أما اليوم، فهم يعملون في ستاربكس).

على الصعيد العالمي، نجد أن معدلات البطالة للشباب البالغ تسجل أرقاماً قياسية بلغت وفقاً لمنظمة العمل الدولية ما بين 25% و50% في معظم الدول التي يقود الشباب حركة الاحتجاجات فيها. أضف لذلك، أنه وفي بوتقة شمال أفريقيا من الثورة العربية، ترتبط حقيقة الحصول على الشهادة الجامعية ارتباطاً عكسياً مع احتمال الحصول على فرص عمل. في دول

أخرى أيضاً، يُؤتي الاستثمار في التعليم آثاراً عكسية، عندما تحسب العائلة الخسائر المتكبَّدة. وقد أصبحت إمكانية إكمال الدراسات العليا في الوقت نفسه خاضعة لمزيد من القيود خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة المتحدة وتشيلي.

8- طابور شراء الخبز

تجمع الأزمة الاقتصادية بين الانكماش في الأصول الشعبية (قيم المنازل ومن ثمّ المساواة العائلية في الولايات المتحدة الأمريكية وأيرلندا وإسبانيا)، والتضخم الحاد في مواد المعيشة الأساسية وخصوصاً الوقود والطعام. تشير النظرية التقليدية إلى أنه عندما يكون من المتوقع أن تسير الأسعار إجمالاً في انسجام تام مع دورة الأعمال التجارية، يكون هذا نسيجاً غير اعتيادي. في الواقع، قد يكون هذا نذير شؤم أكبر. أزمة الرهن العقاري في الولايات المتحدة الأمريكية وغيرها من الأماكن، تعد المرادف الداخلي للأزمة المالية الكبيرة، ويمكن حلها إما عن طريق التدخل الحكومي أو تخفيض بسيط لقيمة المطالبات. القاعدة الأساسية لسعر النفط الخام قد تندثر بدورها بسبب التباطؤ في آسيا الصناعية، في مقابل ارتفاع مستويات الإنتاج في العراق. (النقاش عن أعلى مستويات النفط يبدو لي مقسوماً إلى جزء يتعذر تحديد ملامحه، وآخر لا نهاية له). لكن يبدو أن أسعار المواد الغذائية ترتفع باضطراد، تحددها قوى خارجية للأزمة المالية إلى حد كبير والتباطؤ الصناعي. في الحقيقة، لقد تعالت أصوات متنامية من الخبراء محذرة، منذ بداية الألفية الجديدة، من أن نظام الأمن الغذائي العالمي بات على مشارف الانهيار. أسباب عديدة تساند وتوضح بعضها؛ تحويل الحبوب إلى اللحوم وإنتاج الوقود الحيوي، خفض الليبرالية الجديدة للمعونات الغذائية ودعم الأسعار، تفشي المضاربات في عقود المحاصيل الآجلة والأراضي الزراعية الخصبة، ضعف الاستثمار في البحوث الزراعية، تقلبات أسعار الطاقة، إنهاك التربة ونضوب طبقات المياه الجوفية، الجفاف وتغير المناخ، ... وما إلى ذلك. إلى حد أن تباطؤ النمو سيقلل من بعض هذه الضغوط (أكل الصينيين لكميات أقل من اللحوم على سبيل المثال)، والزخم الهائل من السكان، زيادة ثلاثة مليارات نسمة أخرى في حياة المتظاهرين اليوم، سوف يحافظ على الضغوط من جانب الطلب. (لقد تم تسويق آليات شركة GMC على أنها حلول مثالية، لكن هذا يبدو أنه من أجل الأرباح الزراعية على حساب صافي المحصول).

على الصعيد العالمي، نجد أن معدلات البطالة للشباب البالغ تسجل أرقاماً قياسية بلغت وفقا لمنظمة العمل الدولية ما بين 25% و50% في معظم الدول التي يقود الشباب حركة الاحتجاجات فيها.

كان «الخبز» هو المطلب الأول للمحتجين في ميدان التحرير، وتردد صدى الكلمة بصوت عالٍ في الربيع العربي تقريباً كما حصل في ثورة أكتوبر البلشفية في روسيا في العام 1917. الأسباب بسيطة: المصريون العاديون ينفقون 60% من ميزانيات عائلاتهم على النفط الخام (التدفئة والطبخ والمواصلات) والطحين وزيت الخضار

قد يكون الألم الناجم عن العودة للوضع المأساوي أكبر من أن يُحتَمل. الآلاف من الميادين العامة قد تجثو راكعةً طلباً لاحتلالها.

والسكر. ارتفعت هذه الأسعار فجأة في العام 2008 بنسبة 25%. صاحَبَ هذا الارتفاع زيادة مفاجئة في نسبة الفقر الرسمية بواقع 12%. طبّق النسبة ذاتها في غيرها من الدول «ذات الدخل المتوسط» ليمحو التضخم الأساسي جزءاً مهماً من «الطبقة الوسطى الناشئة» التي يراها البنك الدولي كذلك.

9- انتظار الهبوط الصيني

أنحى كارل ماركس باللائمة على كاليفورنيا، حمّى البحث عن الذهب والحوافز النقدية الناتجة إلى عالم التجارة، في إنهاء الدورة الثورية قبل أوانها في ثمانينات القرن قبل الماضي. في أعقاب العام 2008، أصبحت دول الاقتصاد النامية (البرازيل وروسيا والهند والصين) كاليفورنيا الجديدة. هبط المنطاد وول ستريت من علٍ وتحطم على الأرض، لكن الصين واصلت التحليق مع البرازيل وجنوب شرق آسيا في تشكيل ضيق. كما نجحت الهند وروسيا في الحفاظ على طائرتيهما في السماء. شَدَهَ التحليق المرن لدول الاقتصاد النامية (البرازيل وروسيا والهند والصين) المستشارين الاستثماريين وكتّاب الأعمدة الاقتصادية والمتنبئين المختصين، كل منهم يعلن أن الصين أو الهند يمكن أن تسيطر على العالم بيد واحدة، أو أن البرازيل قد تصبح قريباً أكثر ثراء من إسبانيا. تتبع هذه السذاجة البهيجة من الجهل بأساليب الحيل البارعة التي يستخدمها السَّحَرَة في بنك الشعب الصيني. كثيراً ما أعربت بكين نفسها، في تناقض حاد، عن مخاوف كبيرة حول الاعتماد المفرط للبلاد على الصادرات، وعدم كفاية القدرة الشرائية للأسر، ووجود نقص في السكن المتاح للجميع جنباً إلى جنب مع وجود فقاعة عقارية هائلة.

في أواخر الخريف الماضي، تضاءلت فجأة المقالات المؤمنة بالتفاؤل الصيني على صفحات الافتتاحيات ليصبح سيناريو «الهبوط الاضطراري» الشغل الشاغل للمراهنين عليه. لا أحد، بما في ذلك القيادة الصينية، يعرف كم من الزمن يستطيع الاقتصاد متابعة التحليق في مواجهة الرياح المعاكسة العالمية. ولكن القائمة الحتمية من الإصابات بين المسافرين الأجانب قد انتهت بالفعل: أمريكا الجنوبية وأستراليا وجزء كبير من أفريقيا ومعظم جنوب شرق آسيا، وذات الوضع الخاص ألمانيا التي باتت تبادل الصين تجارياً أكثر مما تفعل مع الولايات المتحدة الأمريكية. وبالطبع، فإن الركود العالمي الممعن في الشكل المثلث هو بالضبط ذلك الكابوس المحسوب الذي أشرت إليه في البداية. يكاد يكون من المكرر ملاحظة أنه لدى كتلة دول الاقتصاد النامية (البرازيل وروسيا والهند والصين)، حيث عَلَت مؤخراً التوقعات الشعبية بالتقدم الاقتصادي عالياً، قد يكون الألم الناجم عن العودة للوضع المأساوي أكبر من أن يُحتَمَل. الآلاف من الميادين العامة قد تجثو راكعةً طلباً لاحتلالها، بما فيها ميدان يدعى تيانانمين. إن الغربيين في مرحلة ما بعد الماركسية، الذين

يعيشون في دول حيث الحجم المطلق أو النسبي للقوى العاملة الصناعية تقلص إلى حد كبير في الجيل الأخير، يفكرون بكسل فيما إذا كانت «وكالة البروليتاريا» مطلقة الآن، مجبرة إيانا على التفكير من حيث «الجموع»، والعفوية الأفقية، مهما كانت. بيد أن هذا ليس نقاشاً في المجتمع المصنِّع العظيم الذي يصفه كتاب **رأس المال** لماركس وإنجلز بشكل أدق من كتابي **بريطانيا في العهد الفيكتوري** و**أمريكا صفقة جديدة**. مئتا مليون صيني من عمال المصانع وعمال المناجم وعمال البناء يشكلون الطبقة الأخطر على كوكب الأرض. (ما عليك إلا أن تسأل مجلس الدولة في بكين عن هذا). استيقاظهم الكامل من الفقاعة قد يكون العامل الحاسم حول ما إذا كانت الأرض الشيوعية ما تزال ممكنة◆

---

* «Spring Confronts Winter», *Left Reviw*, Mark Davis. نقلتها إلى العربية ديما قبطي

أي مستقبل للعالم العربي
في ظل الثورات العربية المعاصرة؟

كريم مروّة

الحرية والحق والعيش الكريم، تلك هي الشعارات التي حملتها وانطلقت باسمها الثورات العربية المعاصرة. وهي شعارات تشير في جوهرها إلى أن الإنسان هو القيمة الأصلية في الوجود، وأن إنسانيته لا تكتمل إلا إذا اقترنت بالحرية التي يشكل امتلاكه لها الشرط الضروري لنضاله من أجل تأمين قوته وعيشه الكريم. والإنسان هو دائماً فرد وجماعة في الآن ذاته. والجماعة هي في الأصل جمع لأفراد أحرار. فإذا انتفت الحرية عند هؤلاء الأفراد في أي جمع في أي زمان وفي أي مكان يتحول هذا الجمع ويتحول الأفراد فيه بفقدانهم حريتهم من جمع لمواطنين أحرار إلى جمع لرعايا فاقدي الوعي بحقيقة أنهم بشر حقيقيون، والوعي بأنهم أصل الوجود على الأرض وجوهر هذا الوجود. وهم، إذ يفقدون وعيهم هذا، إنما يفقدون معه إرادتهم الحرة. ويصبحون عملياً، كأفراد وكجماعات، أدوات طيعة ومطوّعة في تأسيس الشروط التي تهيئ لولادة الاستبداد، وتؤمن للمستبدين شروط وجودهم واستمرارهم.

وقد شهدنا في التاريخ القديم والحديث في بلداننا وفي البلدان الأخرى صيغاً متعددة لهذا الاستبداد وأنواعاً متعددة للمستبدين. من هنا، وانطلاقاً من هذه الحقائق الجوهرية بالذات، أتناول في هذا البحث القضايا المتصلة بحاضرنا وبمستقبلنا وبالمعنى الكبير لشعار الحرية، الشعار الطاغي في ثوراتنا العربية المعاصرة، مقروناً بالدعوة الجريئة والحاسمة إلى إسقاط أنظمة الاستبداد السائدة.

وأبادر إلى القول في مطلع بحثي هذا إنني إنما أتحدث من موقعي كديمقراطي علماني، ويساري معاصر. وكوني يسارياً معاصراً يعني بالنسبة إليّ أمرين متلازمين. الأمر الأول هو أنني ابن تجربة يسارية اشتراكية ذات تاريخ عريق مليء بما حفلت به تجاربنا من إنجازات ومن إخفاقات، في الصواب فيها وفي الخطأ. والأمر الثاني هو أنني قد تحولت بالتدريج من ذلك التاريخ القديم الذي لا أتنكر له إلى تاريخ جديد معاصر مختلف أكمل فيه في الشروط الجديدة أفكاري من الموقع ذاته. وهو تحول قادتني إليه تحولات العالم المعاصر والخلاصات التي استنتجتها من تجاربي وتجارب الحركة التي كنت جزءاً منها على امتداد عمري. واسترشدت في تحولي هذا بما نصح به وشدد عليه مفكرو الحركة الاشتراكية الأوائل وفي مقدمتهم ماركس والمفكرون الآخرون الذين هيأوا للثورات والذين قادوها. وما نصح به هؤلاء الرواد الكبار من المفكرين وما شددوا عليه هو حتمية التواصل في حركة التاريخ بين أحداثه في مراحلها المختلفة وحتمية الارتباط الموضوعي في الفكر وفي الممارسة مع التحولات التي تحصل في حركة التاريخ، وضرورة الاستعداد الدائم لتجاوز القديم في اتجاه الجديد الذي يولد من رحم هذه التحولات. والشرط الضروري لكي يكون هذا التجاوز للقديم سديداً ورشيداً هو أن يترافق بالاحتفاظ بالقيم وبالمثل التي يعبّر عنها الاتحاد الوثيق بين الحرية والتقدم والعدالة الاجتماعية. ولأنني ديمقراطي علماني ويساري معاصر بالمعنى الذي أشرت إليه، فإنني أحاول أن أتجاوز في الحاضر وفي تحولاته ما شاخ من الأفكار والمفاهيم القديمة، وأحاول أن أتحرر مما ارتبط بتجاربنا القديمة من أخطاء ومن عناصر خلل في الفكر وفي الممارسة قادت التجربة الاشتراكية الأولى في التاريخ إلى الفشل وقادت الكثير من الحركات الأخرى التي حملت شعار التغيير الديمقراطي إلى الفشل أيضاً.

من موقعي هذا، أتحدث بثقة عن المستقبل الآتي الذي تبشر به ثوراتنا العربية المعاصرة. لكنني كديمقراطي علماني إنما أنطلق من كوني أنتمي إلى بلد هو لبنان الذي لا أستطيع أن أتحدث في أي أمر يتعلق بالتحولات الجارية إلا من انتمائي إليه بالتحديد. والتأكيد على لبنانيتي هو تأكيد في الآن ذاته على أن هذا اللبنان بخصوصياته هو جزء مكون ثقافي وتاريخي من العالم العربي. لذلك فنحن معنيون كلبنانيين وكديمقراطيين على وجه الخصوص أن نرى للبنان المكان الذي يعود له في هذا الربيع العربي الذي يحمل اسم الثورات العربية المعاصرة. وبالطبع فلبنان كما نعرف ليس جزءاً من أنظمة الاستبداد التي تقوم هذه الثورات للتحرر منها. لكنه، برغم نظامه الديمقراطي الذي تأسس مع تأسيس الدولة

اللبنانية الحديثة، يعيش منذ عقود في أزمة تجعله شريكاً حقيقياً لأشقائه العرب في النضال لتحقيق التغيير الديمقراطي.

لقد كثرت الكتابات والأحاديث حول الثورات العربية. وكثرت التحليلات والتوصيفات والتسميات للحدث الكبير. ورغم أن ثمة إجماعاً على أن هذا الحدث هو حدث تاريخي غير مسبوق في شكله وفي مضمونه وفي استمراريته تحت شعار الحرية، فإن البعض ينأى عن إعطائه صفة الثورة. وهو أمر يدعو إلى الغرابة. وأعلن بوضوح وبجزم اختلافي مع هؤلاء، وأؤكد أن ما نشهده هو ثورة بكل المعاني. وفي رأيي فإن المعنى الدقيق الذي تشير إليه كلمة ثورة هو أنها تدعو إلى إحداث التغيير في اتجاه الأفضل والأرقى. وهذا بالتحديد ما تدعو إليه وتناضل من أجل تحقيقه ثوراتنا المعاصرة تحت شعار الحرية والكرامة والحق في الحياة باسم المواطنة والحق في العيش الكريم باسم العدالة الاجتماعية. وهي الشعارات التي يكاد يصل بعضها إلى التحقق ويذهب بعض آخر منها في طريقه إلى التحقق. ألا يعني هذا الاستمرار في الحراك تحت هذه الشعارات والشجاعة والإقدام والثبات والتضحيات التي يقدمها الشباب أننا أمام ثورة حقيقية؟ وفي الحقيقة، فإن جميع هذه الصفات والسمات التي يحملها هذا الحراك الشعبي بشعاراته الأساسية التي تتمحور حول الحرية إنما تشير إلى وعي يزداد عمقاً ورسوخاً في اتجاه تحرير بلداننا من أنظمة الاستبداد بصيغها المختلفة التي عاشت في بلداننا عقوداً وعاثت فيها فساداً وإفساداً وأفقرت شعوبنا وأحدثت تخلفاً في بلداننا وأخرجتها بالقسر من التاريخ المعاصر للعالم، وهمشت السياسة وأفرغتها من وظيفتها الثقافية والمعرفية ومن ارتباطها بالأخلاق، وحولتها إلى ميدان للنفاق والخداع. وغطت بديماغوجيتها الخرقاء هزائمها أمام العدو الإسرائيلي تحت شعار «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة». وحولت الجيوش إلى أدوات قمع لحماية أنظمتها. ومارست بحق الفلسطينيين في وطنهم وفي مخيمات القهر والإذلال أبشع أشكال العسف. وأسهمت بتدخلاتها الفظة في تفتيت وتقسيم حركتهم الوطنية. وأدخلت القضية الفلسطينية في المتاهات. وعقدت المسار التاريخي الذي يقود إلى ولادة الدولة الفلسطينية كاملة السيادة على أرض فلسطين على قاعدة السلام العادل الذي ما يزال في مهب الرياح العاتية.

لكن من بدهيات الأمور، ونحن نتحدث عن الثورات، أن تكون لكل بلد ولكل ثورة فيه خصوصياتها. هكذا كان الحال في التاريخ القديم، وهكذا هو الحال في التاريخ الحديث.

قلت إن كتابات وأحاديث كثيرة قد صدرت في وسائل الإعلام وفي المنتديات العربية والأجنبية، وكتابات وأحاديث كثيرة أخرى ستصدر من المثقفين من مدارسهم واتجاهاتهم وأفكارهم المختلفة، كتابات وأحاديث تناولت في تحليلاتها الثورات في انطلاقتها وفي مسارها التاريخي. والتنوع والتعدد والاختلاف في التحليلات هو أمر طبيعي. لكنني أرى أن علينا، نحن الذين نمارس حقنا وواجبنا بالكتابة وبوسائل أخرى للتعبير عن أفكارنا، ألا نحمّل الثورات العربية في هذه المرحلة

من قيامها أكثر مما تحتمل. بل علينا أن نسهم كل منا من موقعه في جعلها ترتقي بالتدريج في الاتجاه الذي يهيئ الشروط لتحقيق الشعارات التي ترفعها، آخذين في الاعتبار أنها قد حققت إنجازاً تاريخياً يتمثل في إعادة اعتبار الإنسان العربي إلى ذاته وفي إيمانه بأنه صاحب حق لا جدال فيه في الحياة الحرة وفي العيش الكريم. لكن من بدهيات الأمور، ونحن نتحدث عن الثورات، أن تكون لكل بلد ولكل ثورة فيه خصوصياتها. هكذا كان الحال في التاريخ القديم. وهكذا هو الحال في التاريخ الحديث. غير أن ثمة مشتركاً أكيداً بين ثوراتنا العربية المعاصرة. وهو مشترك لا يفقدها خصوصياتها. يعبّر عن هذا المشترك كون جميع هذه الثورات ترمي إلى تغيير الواقع المأساوي الذي تعاني منه شعوبنا في ظل الأنظمة الاستبدادية وإلى تهيئة الشروط للانتقال من هذا الواقع إلى واقع أفضل منه من خلال إسقاط أنظمة الاستبداد نظاماً إثر نظام. وثمة مشترك آخر لثوراتنا العربية يتمثل في أنها تعبّر عن المصالح الحقيقية التي توحد بين البلدان والشعوب العربية وتؤسس لوحدة حقيقية مختلفة جوهرياً عما ساد من أفكار كان بعضها ضبابياً رومانسياً وكان بعضها الآخر نقيضاً لفكرة الوحدة ومشوّهاً لجوهرها. والوحدة التي تشير إليها موضوعياً هذه الثورات ستتحقق ذات يوم. وستقوم عندما تتوفر شروط قيامها على احترام خصوصية كل بلد وكل شعب وعلى الديمقراطية والتعددية وعلى الذهاب معاً في اتجاه مستقبل أفضل يحقق للإنسان الفرد وللإنسان الجماعة في بلداننا الحرية والعيش الكريم في ظل نظام ديمقراطي حقيقي وفي ظل دولة مدنية، دولة حق وقانون، دولة مواطنة وحقوق إنسان ورعاية وعدالة اجتماعية.

وإذ نتحدث اليوم عن هذه الثورات في بلداننا فلا بد لنا من أن نرى أنها حين انطلقت في تونس ثم في مصر ثم في البلدان العربية الأخرى إنما كانت العفوية طابعها الطاغي. وهي عفوية ترافقت مع وعي ظاهر ووعي باطن. وما أن سلكت طريقها وكونت جمهورها حتى بدأ الوعي الحقيقي يحتل مكان العفوية لدى أقسام واسعة من جمهورها. والعفوية في قراءتي لها في هذه الثورات إنما تتمثل في أن الهبّة الشعبية، التي كان الشباب والعمال والمهمشون والفقراء والكثير من المثقفين يشكلون قوتها الأساسية، كانت في جوهرها رد فعل غريزياً على قهر دام عقوداً في ظل استبداد استخدم سادته كل ما في ترسانة الاستبداد من

الوحدة التي تشير إليها موضوعياً هذه الثورات ستتحقق ذات يوم. وستقوم عندما تتوفر شروط قيامها على احترام خصوصية كل بلد وكل شعب وعلى الديمقراطية والتعددية وعلى الذهاب معاً في اتجاه مستقبل أفضل يحقق للإنسان الفرد وللإنسان الجماعة في بلداننا الحرية والعيش الكريم في ظل نظام ديمقراطي حقيقي وفي ظل دولة مدنية، دولة حق وقانون، دولة مواطنة وحقوق إنسان ورعاية وعدالة اجتماعية.

عمل لتدمير حياة البشر وتحويلهم إلى أدوات فاقدة للوعي والإرادة ومستسلمة لواقعها المرير. وكانت تلك الهبة الشعبية تعبّر في بداياتها في شكل بسيط ومباشر عن المشاعر التي طغت على وجدان هؤلاء الناس، المشاعر التي كانوا يعبّرون فيها عن ذواتهم بأنهم أناس لهم حقوق وأن الأساسي في حقوقهم هو حقهم في الحرية والكرامة وفي الخبز وحقهم في العيش الكريم، وأن قاهرهم وسالبهم حقوقهم هو نظام الاستبداد الذي أشهروا في وجهه شعارهم البالغ الدلالة: الشعب يريد إسقاط النظام.

انطلاقاً مما ارتبط بثوراتنا المعاصرة في أشكالها وصيغها المختلفة، أرى أننا مدعوون لأن نقرأ بعناية وبمسؤولية وبمعرفة حقيقية إلى أين تتجه وإلى أي مستقبل تقود العالم العربي.

إلا أن انفجار هذه الثورات في هذا الوقت بالذات وفي هذه المرحلة بالذات من تاريخ بلداننا ومن تاريخ العالم المعاصر لم يأت من فراغ. بل هو جاء استكمالاً لتاريخ سابق قديم وحديث من النضالات والانتفاضات والتضحيات على امتداد عقود طويلة سابقة على قيام أنظمة الاستبداد ومترافقة ومتلازمة معها. وهي حركات قمعتها أنظمة الاستبداد بوحشية، وعطلت استمراريتها عناصر الخلل في داخل مكوناتها السياسية المتعددة اتجاهاتها وصيغها والمتعددة أشكالها وأدوات نضالها.

انطلاقاً مما ارتبط بثوراتنا المعاصرة في أشكالها وصيغها المختلفة أرى أننا مدعوون لأن نقرأ بعناية وبمسؤولية وبمعرفة حقيقية إلى أين تتجه وإلى أي مستقبل تقود العالم العربي. وهذا هو في الحقيقة الموضوع الأساسي الذي نحن بحاجة لأن نناقشه بموضوعية وبواقعية ومن دون أوهام ومن دون أفكار مسبقة. وأول ما يتبادر إلى الذهن في قراءتنا للمستقبل هو الموضوع المتعلق بالبرنامج الذي يفترض أن تتحدد فيه مهمات للمراحل اللاحقة في النضال، مرحلة إثر مرحلة تحقيقاً لما قامت هذه الثورات من أجله. وفي اعتقادي، فإن هذه الثورات قد بدأت تشق طريقها إلى مستقبل جديد للعالم العربي. وأول هذا الطريق إلى المستقبل وأول بند من بنود هذا البرنامج المفترض لهذه الثورات يتمثل في الإصرار على اعتبار أن النظام القديم قد بدأ يصبح جزءاً من الماضي. بمعنى أن أنظمة الاستبداد قد بدأت تُخْلي قسراً، وبفعل هذه الثورات، المكان الذي كانت تحتله لصالح المستقبل الآتي. وهذا القطع الجازم بأن أنظمة الاستبداد قد بدأت تصبح من الماضي لا يقلل من شأن الطابع الهمجي عند بعض سادة هذه الأنظمة في مقاومة حركة التاريخ، ولا يقلل من شأن ما تقوم به بعض فلول النظام الذي سقطت رموزه من أجل العودة في صيغ جديدة لعرقلة مسيرة الثورة في اتجاهها نحو بناء النظام الجديد. وإذ أشير إلى الخطورة المتمثلة بالوحشية التي تقاوم بها أنظمة الاستبداد التغيير الذي تدعو إليه الثورات، فإنني أود أن أركّز على ما ينتجه هذا العنف من عنف مضاد. فالدم يستسقي الدم. والعنف والدم والدمار إنما تولد الحقد، وتهيئ الشروط لراديكالية شعبوية تطغى فيها المشاعر على حساب العقلانية والواقعية اللتين يشكل تلازمهما الشرط الضروري لجعل

الصراع بين الماضي والمستقبل يصب في صالح المستقبل المنشود.

ومن المعروف في كل الأزمنة أن الهدم هو أكثر سهولة من البناء، رغم ما يرتبط بهذا الهدم في حركة التغيير من دماء ودمار. وهو ما نشهد نماذج صارخة عنه في أكثر من بلد عربي يحتضن الثورات المعاصرة. من هنا فإن بناء الجديد على أنقاض ذلك القديم الذي يجري هدمه سيكون حافلاً بالصعوبات ما هو مرئي منها وما هو كامن. إلا أن علينا أن نرى بواقعية وبموضوعية وبثقة بالذات أن المستقبل المنشود إذ يأتي بفعل هذه الثورات فإنه يحمل معه بعضاً من الماضي الذي يمضي. ويختلف حجم هذا القديم وتختلف صيغه باختلاف الشروط المتصلة بحركة التغيير التي تعبر عنها هذه الثورات، وبقدرتها، قوى وبرنامج، على تحقيق الإنجازات في اتجاه المستقبل الآتي. وبمقدار ما يرتقي الوعي عند القوى صاحبة المصلحة الأساس في بناء هذا المستقبل الجديد، وبمقدار ما يكبر جمهورها الواعي، ستكون قادرة، وسط هذا التنوع والتعدد في قوى الثورة، على تحديد طبيعة هذا المستقبل الآتي وطبيعة وحجم الإنجازات ذات الصلة بأهداف الثورات التي يمكن تحقيقها. وستكون قادرة في الوقت عينه على التخفيف من الأخطار التي يمثلها وجود بقايا النظام القديم في النظام الجديد. أقول ذلك انطلاقاً من أن الثورات التي عرفها تاريخنا وتاريخ العالم القديم والحديث، وكانت تبشر بمستقبل أفضل، لم تكن صافية في وحدة قواها وفي وحدة اتجاهها؛ بمعنى أنها كانت على الدوام خليطاً من القوى ومن الاتجاهات ومن أنماط النضال وأشكاله وأدواته. وثوراتنا المعاصرة هي شبيهة بالثورات السابقة في عدم صفائها بالمعنى المشار إليه. ثم إن الثورات السابقة لم تقدم لنا النموذج الذي يقتدى به؛ إذ هي فشلت في منتصف الطريق لأسباب يعود الأساسي منها إلى القمع الذي واجهها من النظام القديم، ويعود قسم آخر من هذه الأسباب إليها هي بالذات بسبب الخلل الذي رافق مسارها ومسيرتها. لكنها، برغم القمع وبرغم الخلل، قد خلفت وراءها إنجازات استمر بعضها وورثتها الثورات العربية، وتعطلت أخرى في منتصف الطريق. لذلك فمن الصعب، ونحن نرى هذه الثورات جامحة في نضالها الشجاع لإحداث التغيير، أن نتنبأ بالمستقبل الآتي. ذلك أن صنع هذا المستقبل سيتطلب توفر الشروط التي تجعله قابلاً للتحقق وفق ما يبتغيه الثوار ويحلمون به ويطمحون إليه. ومصدر الصعوبة هو أن الثوار، بتعدد قواهم وتنوعها، ليسوا وحدهم الذين سيصنعون ذلك المستقبل. إن لهم شركاء من كل الأنواع ومن كل الاتجاهات. ومن بين هؤلاء الشركاء من يمثلون بصيغ مختلفة بعض الماضي الذي انتفض الثوار عليه. يضاف إلى ذلك أن ثمة قوى التحقت بالثورة بعد قيامها وصارت جزءاً منها ومن قيادتها. أقول ذلك من قبيل الحذر وعدم الوقوع في الوهم، من دون أن أقلل مثقال ذرة من أهمية ما ارتبط ويرتبط بشجاعة الثوار وباستمرارهم في الكفاح من أجل جعل المستقبل الذي يذهبون إليه يعبّر تعبيراً حقيقياً عن طموحاتهم. ورغم أن القوى الأساسية في ساحات النضال هي قوى الشباب والفقراء والمهمشين من

مواقعهم الاجتماعية المختلفة الذين وقع عليهم العبء الأكبر من الاستبداد، فإن القوى الأكثر فعالية في الثورة بعد قيامها هي القوى الأكثر تنظيماً داخل تلك القوى على وجه التحديد. وبالتأكيد، فليس بمقدور أحد أن يدعي امتلاك الحق لوحده في تحديد وجهة الطريق التي تقود إلى المستقبل المبتغى الوصول إليه، وتحديد المهمات للمرحلة الأولى وللمراحل اللاحقة. إلا أن الأساسي من المهمات الموضوعة على جدول أعمال الحركة الثورية يبقى، مهما تنوعت وتعددت مكونات القوى المشاركة في الثورات أو المدعية ذلك، هو تحقيق الحرية التي لا تتحقق إلا بسقوط رموز النظام القديم في موقع الهرم وفي مواقع أساسية أخرى في السلطة وعلى هامشها. وحين أتحدث عن التعدد في قوى الثورة فإنما أشير إلى اتجاهات وتيارات سياسية ذات مرجعيات فكرية وعقائدية مختلفة، من ديمقراطيين وعلمانيين ويساريين وليبراليين وإسلاميين. وهذا التعدد ذاته يلقي بثقله على الثورة وعلى تطورها وعلى اتجاهات هذا التطور، لا سيما ما يتعلق بطبيعة النظام الجديد الذي يجري العمل لبنائه على أنقاض النظام القديم، وما يتعلق بطبيعة الدولة التي تعبّر عن طموحات الأكثرية الساحقة من جيش الثورة ومن الجمهور الكبير الآخر الذي لم يشترك فيها والذي تعبّر الثورة ذاتها عن طموحاته وأحلامه.

ورغم أن القوى الأساسية في ساحات النضال هي قوى الشباب والفقراء والمهمشين من مواقعهم الإجتماعية المختلفة الذين وقع عليهم العبء الأكبر من الاستبداد، فإن القوى الأكثر فعالية في الثورة بعد قيامها هي القوى الأكثر تنظيماً داخل تلك القوى على وجه التحديد.

وإذ يعتبر شباب الثورة أنهم هم أصحابها ومفجروها وأنهم هم الذين بنضالاتهم السابقة الذين هيأوا لها، وهم على حق في ذلك، فإنهم لا يملكون التجربة الكافية ولا هم منظمون في حركات تؤهلهم لأن يلعبوا الدور الذي يعتبرون بحق أنه هو دورهم الأساسي في التغيير. لكنني أزعم أن الوعي الذي بدأ يرتقي في صفوف هؤلاء الشباب والكفاحية المقترنة بالشجاعة وبالاستعداد نادر المثال لتقديم التضحيات سيؤهلهم بالتدريج لأن يلعبوا هذا الدور، إن لم يكن في المستقبل القريب ففي مستقبل قادم. غير أنه سيكون من الخطأ عدم الحذر إزاء ما تمثله بعض الحركات الأصولية من تأثير سلبي في الصراع داخل التيارات الإسلامية بين قوى تريد التجديد وتشكل جزءاً من الثورة وقوى تريد البقاء في القديم من دون تغيير.

إلا أن التحذير من هذا النوع من الحركات السلفية لا يصل إلى الحدود التي تجعلنا نرى فيها خطراً على الثورة، كما يشير إلى ذلك بعض الثوار. بل إن على شباب الثورة أن يكونوا حذرين إزاء ما يروج له أركان الأنظمة المنهارة وأركان الأنظمة المرشحة للانهيار من أن هذه الحركات التي تعطى صفة الإرهاب ستشكل البديل عن أنظمتهم في حال نجاح الثورات في إسقاط تلك الأنظمة.

يتحدث البعض في هذا السياق من التذكير بتنوع مكونات قوى الثورة وتعددها عن خطر آخر يواجه الثورات يتمثل بالتنظيمات الإسلامية المعروفة التي أعلنت انتماءها إلى الثورات بعد قيامها مثل: الإخوان المسلمين في مصر وسوريا وحركة النهضة في تونس وسواها من التنظيمات الإسلامية. ويعتبر هذا البعض أن تلك التنظيمات هي سلفية وأن انضمامها إلى الثورات يشكل مصدر خطر يهدد ويشوه الهدف الذي عبّرت عنه شعارات الثورات، ويحرفها عن اتجاهها الأصلي في ما يشبه الثورة المضادة. لست بالطبع معنياً بالدفاع عن هذه المنظمات ولا معنياً بالتأكيد على انسجامها مع أهداف الثورة؛ فهي وحدها المؤهلة للدفاع عن نفسها وعن موقعها في الثورة. وهي وحدها التي تستطيع أن تثبت أنها جزء من الثورة أو أنها على العكس من ذلك جزء من الثورة المضادة. لكنني، بحسب معرفتي بما يجري من تحولات داخل هذه التنظيمات بفعل تجاربها وبفعل ما يجري من حولها، أتحفظ، من دون جزم، على ما يرمي إليه هذا البعض في مخاوفهم المشار إليها لثلاثة أسباب. السبب الأول هو أن الثورات قد أصبحت، بفعل ما حققته وتحققه، أقوى من أن تستوعبها أية تنظيمات مهما كبرت وأن تحرفها عن مسارها. السبب الثاني هو أنني أرى أن تغييرات مهمة بدأت تحصل في التنظيمات الإسلامية المشار إليها في الاتجاه الذي يقودها إلى الانخراط في التحولات الجارية في بلداننا وفي العالم المعاصر. وهي تحولات تفرضها على هذه المنظمات وقائع العصر وتحولاته. وقد أتيح لي أن ألتقي وأناقش قائدين كبيرين لتنظيمين إسلاميين في مصر وفي تونس، وأن أستمع إلى أحاديث وأن أقرأ مواقف لعدد من قادة هذه التنظيمات، استنتجت منها ما أشرت إليه من هذه التحولات في المواقف. وسيكون من المهم كما أرى من بعيد أن تتعامل القوى التي تعتبر نفسها صانعة الثورة ومطلقة شعاراتها وأهدافها، بحذر، ولكن من دون أفكار مسبقة، مع التحولات التي تشهدها هذه المنظمات، وذلك من أجل تعظيم قوى الثورة في نضالها لتحقيق المهمات المطلوب تحقيقها باسم التغيير الديمقراطي. وأهمية هذا الموقف تكمن في ضرورة الأخذ في الاعتبار المشاعر الدينية عند الأكثرية الساحقة من شعوبنا وتجنب استفزاز تلك المشاعر واستنفارها. السبب الثالث هو تنبّه قوى الثورة، أو بعضها ممن أشرت إليهم، إلى عدم الوقوع في شرك سادة النظام القديم الذين يبررون قمعهم للثورة بحجة أن سقوط نظامهم سيكون لصالح التنظيمات الإسلامية المشار إليها.

إنّ الثورات قد أصبحت، بفعل ما حققته وتحققه، أقوى من أن تستوعبها أية تنظيمات مهما كبرت وأن تحرفها عن مسارها.

ويتحدث البعض داخل تجمع القوى المشاركة في الثورة وبعض آخر من خارجها أو ضدها عن خطرين آخرين. الخطر الأول هو الخطر الذي يواجه الأقليات في العالم العربي. وهو في رأيي وهم خطر، تشكل المبالغة في الحديث عنه خطراً حقيقياً على الأقليات وعلى بلداننا وعلى وحدة مكوناتها، ينبغي الحذر منه والحذر من الذين يطرحونه ويبالغون فيه. ورغم أن هذا البعض من

جهتيه يستند إلى وقائع معينة من نوع ما واجه في فترات معينة المسيحيين في مصر وفي العراق، فإن لهذه الوقائع ما وراءها ولها من هو صاحب المصلحة في إثارتها وفي تعظيمها. لذلك فإن على قوى الثورة أن تظل لصيقة بنضالها من أجل المستقبل وأن تزيل من أدبيات الثورة ما يتصل بالتخويف من الأخطار التي تواجه الأقليات، وأن تعمل لجعل هذه الأقليات صاحبة المصلحة في أن تكون جزءاً من الثورات وصاحبة دور فيها وصاحبة مصلحة في إنجاز المهمات التي يناضل الثوار من أجل تحقيقها. أما الخطر الثاني فهو ما يتصل بدور الخارج في الثورات. وأعلن بوضوح أن موقفي المبدئي هو ضد أي تدخل من جانب بلد في شؤون بلد آخر. ولهذا التدخل، وفق ما تشير إليه تجارب بلداننا وتجارب بلدان أخرى، شكلان أساسيان من ضمن أشكال أخرى. الشكل الأول لهذا التدخل يتخذ في جانب منه صفة عدوان من بلد على بلد آخر بذرائع مختلفة، ويتخذ في جانب آخر منه إحدى صفتين: الدعم السياسي لنظام استبدادي في مواجهة ثورة شعبية ترمي لإسقاطه، أو صفة تدخل مباشر لقمع الثورة بطلب من أركان ذلك النظام الاستبدادي. أما الشكل الثاني للتدخل فهو حمّال أوجه. وهو يخضع لشروط عديدة شديدة التعقيد. وهو ما نشهد نماذج منه في زمن الثورات العربية المعاصرة. وبالرغم من أنني متمسك بموقفي المبدئي رفضاً للتدخل الخارجي في شؤون بلداننا، فإنني أرى أن القرار في قبول أو رفض التدخل لدعم ثورة هنا وثورة هناك من أية جهة أتى إنما يعود لقيادات تلك الثورات وليس لأحد سواها. ولأن للتدخل محاذير كبيرة، فإن على قادة الثورات الذين يغامرون في طلب الدعم الخارجي أن يحصنوا ثوراتهم ويحصنوا بلدانهم في حاضرها وفي مستقبلها من مفاعيل هذا النوع من التدخل باسم الدعم لثوراتهم. وبالطبع، فإن ثمة فرقاً كبيراً بين هذه الأنواع من التدخل الخارجي في شؤون البلدان الأخرى وثورات شعوبها، وبين التضامن مع الذين يتعرضون للقمع في بلدانهم، بما في ذلك الموقف الذي تتخذه مؤسسات المجتمع الدولي الرسمية والشعبية ضد هذا القمع. وهو تضامن مطلوب من كل الجهات ومن كل الاتجاهات مع الذين يتعرضون للقمع وهم يناضلون دفاعاً عن حقوقهم وحرياتهم. ويهمني في موضوع الدعم الذي تقدمه بعض الدول الكبرى للثورات العربية بأشكاله وبصيغه المختلفة أن أشير إلى أن من الضروري الحذر في كل الأحوال إزاء الأدوار الخارجية من جهاتها ومن اتجاهاتها المختلفة، سواء في دعم الثورات أو في الوقوف مع الأنظمة ضد ما يزعم سادتها وحلفاؤهم من أن سقوط الأنظمة بفعل الثورات سيقود إلى سيطرة القوى السلفية باسم الإرهاب. أدعو إلى هذا الحذر لأن للدول الكبرى مصالحها. وهي لا تقدم دعماً مجانياً لأحد. وقد كانت جميع هذه الدول بصيغ مختلفة متحالفة مع الأنظمة الاستبدادية. وإذا كان بعضها قد فوجئ بالثورات وبدأ يغير مواقفه

إنّ على قوى الثورة أن تظل لصيقة بنضالها من أجل المستقبل وأن تزيل من أدبيات الثورة ما يتصل بالتخويف من الأخطار التي تواجه الأقليات.

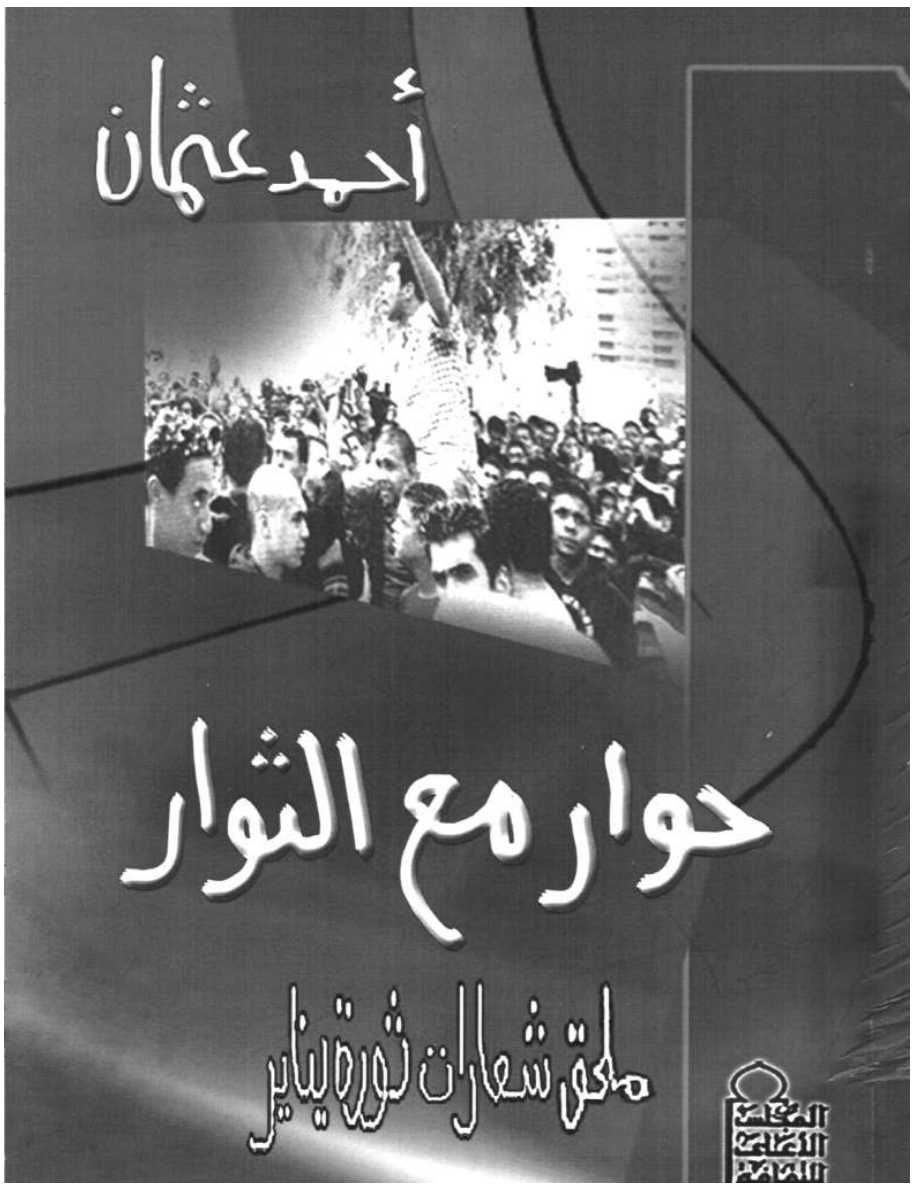
من الأنظمة المنهارة، فلأنه بدأ يدرك أن من الأفضل أن يتعامل بإيجابية مع قوى الأنظمة الجديدة تأميناً لمصالحه في المستقبل. والدول الكبرى قادرة على ذلك. وإذا كنت أرى أن دعم الأنظمة الاستبدادية من بعض القوى الكبرى يتطلب الشجب والاستنكار والنصح في الآن ذاته بالتخلي عن مواقفهم، فإنني أرى أن ثمة في الظاهر تقاطعاً ظرفياً ومؤقتاً في المصالح بين ما تسعى إليه الثورات لإسقاط أنظمة الاستبداد والاستعاضة عنها بأنظمة ديمقراطية، وبين مصالح تسعى تلك الدول الكبرى وهي تقدم الدعم للثوار إلى أن تضمنها في الأنظمة الجديدة القادمة. لكن على القوى الأساسية في ثوراتنا أن تكون حذرة الآن وفي المستقبل إزاء هذا النوع من الدعم الخارجي لثوراتها، وأن تكون محصنة في تعاملها مع هذا التدخل من أجل ألا تطغى مصالح القوى الخارجية على مصالحها هي ومصالح ثوراتها، وأن تظل حريصة وهي تتعامل ظرفياً مع هذه القوى بكل الوسائل على الحفاظ على استقلال بلدانها وحماية مصالح شعوبها. وما أسوقه من كلام في موضوع هذه التدخلات الخارجية للدول الكبرى هو قراءة موضوعية لما يجري. وقادة الثورات وجمهورها في أي من البلدان العربية هم الذين يقررون شكل تعاملهم مع هذه التدخلات بأنواعها المختلفة شرط أن يحصنوا ثوراتهم وبلدانهم من الأخطار المحتملة التي يمكن أن تقود إليها هذه التدخلات.

ثمة إذن صعوبات كبيرة تواجه الطريق الذي تسلكه هذه الثورات نحو المستقبل الذي تعد به بلدانها. ومع ذلك وبرغم هذه الصعوبات، ما هو ظاهر منها وما هو كامن، فإننا أمام تحولات ستقود إليها هذه الثورات العربية في طريقها إلى عالم عربي جديد قيد الولادة. لذلك فإن على الديمقراطيين في قلب هذه الثورات أن يعملوا بكل طاقاتهم من أجل الارتقاء بوعيهم ومن أجل تعميم هذا الوعي في الجمهور الأوسع في بلدانهم، وأن يعملوا على تسديد نضالهم وترشيده لتحقيق المستقبل الأفضل لبلدانهم ولشعوبهم. وهو أمر لا يمكن التوصل إليه من دون برنامج يشارك في صياغته جميع من يعتبرون أنفسهم أجزاء مكونة من الثورات داخل كل بلد وفق شروطه الخاصة به. وهو برنامج أرى، وفق ما تشير إليه الوقائع بالإيجابي منها والسلبي، أن يقوم بالضرورة على أربعة أعمدة أساسية تحترم في النضال لتحقيقها المرحلية والواقعية. العمود الأول يتمثل بالإقرار من الجميع بضرورة وحتمية تأسيس نظام ديمقراطي مدني تعددي يحترم التنوع بجوانبه المختلفة في كل مجتمع من مجتمعاتنا العربية. وكلمة مدني تعني تحرير هذا النظام من أي طابع عسكري وديني. العمود الثاني يتمثل بتأسيس دولة ديمقراطية حديثة، دولة حق وقانون، دولة مؤسسات ديمقراطية يتم الإتيان بها عن طريق الانتخاب على قاعدة قوانين تتم صياغتها في الشكل الذي يؤمن المشاركة الحقيقية لكل فئات الشعب ويحقق لها تمثيلاً صحيحاً في هذه المؤسسات. العمود الثالث يتمثل بإلغاء جميع القوانين القديمة التي استندت إليها أنظمة الاستبداد في قمع الشعوب وفي حرمانها من حقها في الحرية وفي العيش الكريم. العمود الرابع يتمثل في التكامل بين الدولة والمجتمع ومؤسساتهما، التكامل في كل ما يتصل بتحقيق الشروط التي تؤمن للشعب حقوقه السياسية

والاجتماعية، وتؤمن الشروط للتطور الطبيعي للاقتصاد الوطني في جميع فروعه تحقيقاً للتقدم الذي بالاستناد إليه وإلى هذا التكامل بين الدولة الديمقراطية والمجتمع الديمقراطي يتم العمل والنضال الدائم لتحقيق العدالة الاجتماعية. إلا أن صياغة هذا البرنامج واحترام بنوده والنضال لتحقيق المرتجى منه يتطلب في الدرجة الأولى من قوى التغيير الديمقراطي بكل مكوناتها أن تكون قوية وموحدة وأن تثبت وجودها لكي تحتل الموقع الذي يعود لها في هذا التجمع الواسع من القوى التي تصنف نفسها أجزاء أساسية من الثورات العربية المعاصرة.

لكن السؤال الكبير هو: كيف ستتم صياغة هذا البرنامج، وفي أية شروط في ظل هذا التعدد والتنوع والاختلاف داخل القوى التي يتشكل منها مجتمع الثورة؟ هنا بالتحديد تبرز أهمية خروج قوى التغيير الديمقراطي بمدارسها ومرجعياتها المختلفة من أزماتها ومن الأخطاء الفادحة التي قادتها إلى التهميش. فإذا ارتقت هذه القوى إلى الموقع الجديد المطلوب منها الانتقال إليه تصبح قادرة على لعب دور مهم في صياغة هذا البرنامج الجديد للمستقبل الآتي. وإذا ظلت هذه القوى ثابتة في مواقعها المهمشة فإن الذي سيتحكم في صياغة البرنامج هي القوى الأكثر تنظيماً والأكثر تجربة والأكثر تأثيراً. وفي مطلق الأحوال، فإن على جميع قوى الثورة بتنوعها وتعددها، وهي تعمل على صياغة البرنامج للحاضر وللمستقبل، أن تأخذ في الاعتبار أن البرنامج الحقيقي هو الذي ينطلق من الواقع ومن الإمكانية الحقيقية لتحقيقه. وهذا يعني بالضرورة أن على هذه القوى أن تعمل للحد من التطرف الذي يبرز عند بعض شباب الثورة باسم الراديكالية، والذي يتمثل بطرح مهمات غير قابلة للتحقيق، الأمر الذي يؤدي، فيما تشير إليه بعض التحركات، إلى خلق الأوهام من جهة، وإلى خلق حالة من الاضطراب وعدم الاستقرار من جهة ثانية اللذين يؤديان إلى إثارة الحذر والخوف من المستقبل عند أكثرية شعبية لم تشارك في الثورة، حتى وهي تتبنى شعاراتها وتأمل في أن تتحقق. إن ذلك يستدعي من قادة الثورات تجنب الشعارات الشعبوية بكل أشكالها. وعليهم في الآن ذاته وهم يواجهون المستقبل أن يدركوا جيداً ما أصاب اقتصاد بلدانهم من خراب على يد أنظمة الاستبداد والفساد ومن تبديد الثروات الوطنية. وعليهم في الموضوع الاقتصادي أن يكونوا عقلانيين، سواء فيما يتعلق بالمؤسسات الاقتصادية القائمة في بلدانهم أو في التعامل مع المؤسسات الدولية من أجل الحؤول دون تحويل هذه الكارثة الاقتصادية إلى عجز وإفلاس شبيه لما حصل ويحصل لبعض البلدان الأوروبية. إن للاقتصاد الوطني في هذا المنعطف التاريخي دوراً حاسماً في بناء المرحلة الجديدة التي يتأسس عليها مستقبل بلداننا.

غير أن من أروع ما ارتبط بالربيع العربي هو أنه بدأ يشكل ظاهرة عالمية وبدأت مفاعيله تدخل إلى بلدان العالم المختلفة. ألا تشير إلى ذلك الحركات الشعبية التي تشهدها الولايات المتحدة الأمريكية في وول ستريت، والتي تتصاعد في الطريقة ذاتها التي ابتدعها الربيع العربي؟ ألا تشير إلى ذلك الحركات الشعبية باسم «الغاضبون» التي شهدتها ألف مدينة في شتى بلدان العالم وشهدتها إسرائيل بالذات◆


أحمد عثمان
حوار مع الثوار
ملحق شعارات ثورة يناير

تقديـــم

قد يكون في الحديث النظري عن الثورة المصرية ما يرضي الفضول، وقد يكون فيه ما يبعث على الأمل والاستنهاض، بسبب موقع مصر في العالم العربي. غير أن تأمّل الممارسة العملية للثوار يفيض على إرضاء الفضول، ذلك أنه فيه ما يرضي العقل والعاطفة معاً، وما يكشف عن شجاعة البسطاء، هؤلاء الذين يصنعون التاريخ بعرقهم ودمائهم، ويذهبون إلى مواقع الصمت، بلا صخب ولا ادعاء.

في هذه الحوارات، التي أعطاها الكاتب أحمد عثمان جسماً متناسقاً مليئاً بالمعنى، ما يضيء معنى «الوطن» الذي تكشف في «الميدان»، وفي البشر الذين أعطوا الميدان دلالة جديدة، ذلك أن روح المكان من أخلاق البشر وقيمهم، الذين يمسحون وجهه القديم ويخلقون له وجهاً جديداً.

ليست مصر إلا صورة عن المصريين الثائرين الذين أعطوها ولادة جديدة، اتكاء على قيم التكاتف والتكافل والتعاضد وتقاسم السراء والضرّاء، مترجمين، عملياً، حكمة مصر القديمة المحدثة عن: الكل في واحد والواحد في الكل، على مسافة شاسعة من «الأجسام الطارئة» التي عاشت فوق أرض مصر ولم تنتم إليها. وما «معركة الجمل» النعت الذي يتضمن المأساة والسخرية معاً، إلا مرآة للواحد الحقيقي، الذي يسعف الآخرين ويسعفه الآخرون، ولذلك «الواحد الزائف»، الذي رأى قهر مصر قبل أن يرى نيلها، ورأى قمع الجموع، دون أن يعي أن القمع لا يعيش إلى الأبد.

كشف المصريون، الذين منحوا الميدان حضوراً عالمياً، الفرق بين «النظام» والوطن، إذ الوطن هو الفضاء الحر الكريم الذي يتسع للجميع، وإذ «النظام» حيّز ضيق لا يعيش إلا بتضييقه على البشر.

---

* نتوجه بالشكر إلى الأستاذ أحمد عثمان، الذي نقل ثورة مصر من حيز الأفكار إلى مدار الحكايات المعيشة، ونشكر أيضاً المجلس الأعلى للثقافة الذي أصدر الحوارات في كتاب عام 2012. ولولا عون الطرفين، كما استثمار لطفهما، لبدا هذا الملف ناقصاً، آملين أن نترجم هذا الشكر بالشكل الملائم.

أبو الشهيد

لأن أبا الشهيد عبد الرحمن يحظى باحترام خاص بين الثوار، فعندما سألت عنه أسرع من يوصلني إلى خيمته المنصوبة في ميدان التحرير، التي أقسم أن لا يفارقها إلا بعد أن يأخذ حق ابنه الشهيد. وقبل بدء الحوار أصرّ رجل كبير على إجرائه في خيمته، وظل ممسكاً لنا ببطارية هاتفه حتى أستطيع كتابة الحوار ليلاً، وفي أثناء الحوار كان الرجل صاحب الخيمة يقوم ويقبّل رأس أبي الشهيد عندما يفيض قلبه بالدموع على ابنه الذي استشهد. لذلك كان سؤالنا الأول:

❖ متى استشهد؟

قبل الثورة كنت في القاهرة بسبب بعض الأعمال، وفي يوم 24 يناير اتصل بي ابني عبد الرحمن البالغ من العمر ثماني عشرة سنة، وقال لي إنه سيشارك في مسيرة سلمية في مدينتنا السويس للمطالبة ببعض التعديلات الدستورية، لأن المظاهرات بدأت في السويس قبل القاهرة بيوم.

❖ هل كان هذا آخر اتصال مع ابنك؟

لا، لأنه اتصل بي صباح يوم 25 يناير، وأصر أن لا أذهب إلى عملي وأن أنضمّ إلى المظاهرات في القاهرة، وهو ما حدث فعلاً. لكني وأنا في المظاهرة جاءني تليفون من صديق لي في نحو الساعة الرابعة عصراً يخبرني بضرورة المجيء بسرعة لأن ابني أصيب ونُقل إلى المستشفى.

❖ وكيف وجدته؟

ابني لم يكن مجرّد مصاب، لكنه استشهد. ووجدت الجماهير تحاصر المشرحة للصباح لكي نتسلم شهداءنا حيث كان ابني عبد الرحمن من أول ثلاثة شهداء في محافظة السويس.

❖ لماذا أصررت على رؤية جثمان ابنك؟

لأنه وَحَشْني، لكني صدمت باستشهاده برصاصة في رقبته وأخرى في قلبه من قناصي قوات الشرطة.

❖ وماذا كان الرد على عنف الشرطة؟

هو اشتعال الثورة التي أججها الكره الشديد من الجماهير للشرطة بسبب سقوط الشهداء.

❖ وماذا فعلت أنت شخصياً؟

– عندما دفنت ابني يوم 26 يناير لم أقبل أخذ عزائه، وقدمت فوراً إلى ميدان التحرير حتى أكمل مسيرته، ومن يومها وأنا لم أغادر الميدان رغم التهديدات (كان حوارنا يوم 2011/3/3).

❖ من كان يهددك؟

ضباط من مباحث أمن الدولة، اتصلوا بي عارضين مالاً، وعندما رفضت هددوني كي أتنازل عن حق ابني.

❖ وماذا كان ردك؟

رفضت إغراءهم وتهديدهم، لأني مؤمن بهدفي. وبعد ابني والثورة لم أعد أخاف من شيء.

❖ هل عدم الخوف هو ما جعلك تشارك في معركة الجمل؟

أسباب كثيرة جعلتني أشارك وأشاهد أحداثاً لن أنساها.

❖ مثل ماذا؟

عند هجوم الأمن والبلطجية علينا في موقعة الجمل، صدم كثير من الناس وأصيب بعضهم بالخوف، وهنا كان لابد من فرسان يتقدمون المسيرة ليكسروا حاجز الخوف، وهو ما حدث أمامي من كثيرين من مختلف الأعمار، منهم شاب بطل ظل يتقدم في اتجاه البلطجية وهو يتلقى الطوب، في كل أجزاء جسده ويرد عليهم بالطوب، وظل يتقدم مشجعاً من خلفه

من الثوار على الهجوم على البلطجية حتى أجبروهم على التراجع، ولم يكتف البطل بذلك واستمر يطاردهم حتى صعد خلفهم للكوبري، وهنا اصطاده قناص برصاصة في رأسه، وعندما سقط أسرعت أنا وآخرون بمحاولة إنقاذه في المستشفى الميداني لكن روحه الطاهرة فاضت بين أيدينا (وهنا بكى أبو الشهيد بكاء مراً أبكى كل من حوله، ثم أكمل)، وفي اليوم نفسه اخترقت رصاصة ظهر أحد الشباب، وبينما كنّا نسرع به للمستشفى كان هو يصر على أن نتركه ونعود للجبهة لنكمل المسيرة وظل على إصراره حتى فاضت روحه بعد أن ألهمنا العزم والإصرار على مواصلة ما طلبه الشهيد منا.

❖ عندما تعود للسويس، ماذا ستحمل من ذكريات إنسانية لزملاء الكفاح؟

الكثير الكثير، يكفي التعاطف الذي جعل كل من في الميدان يداً واحدة وقلباً واحداً، لدرجة أننا كنا نقسم الرغيف وكنت ترى في البرد الشديد من بجانبك يعطيك بطانيته لكي تتدفأ أنت بدلاً منه. وهو ما أكد لي أننا بالحرية وبعيداً عن بلطجية النظام نصبح شعباً عظيماً.

❖ متى ستشعر بأنك أخذت حق ابنك؟

على المستوى الخاص أنا لا أطالب بتعويض مادي أو غيره، ولن أقبل إلا بما أمر به الله وهو القصاص من القتلة، مبارك وحبيب العادلي. وعلى مستوى حق وطني ككل، فلا بد أن نذكر أن الشباب الذي قاد الثورة كان لهم مطلب واحد هو إسقاط النظام كاملاً بما فيه الدستور وإلغاء قانون الطوارئ وحل الحزب الوطني ومحاسبة كل المسؤولين الفاسدين في النظام.

❖ في نهاية حوارنا، ماذا تريد أن تقول لمن يأتي بعدنا؟

لابد أن يعلم القادمون بعدنا أننا ضحينا من أجل الحرية، وأن ثورة التحرير هي ثورة أمة حتى يحافظوا عليها ويتذكروا شهداءنا ويكملوا المسيرة بعدنا.

«الناس في بلادي طيبون»

صلاح عبد الصبور

كانت الدكتورة عبير منصور شعلة نشاط بين الثوار بملامحها الطيبة والجميلة. عندما عرضت عليها فكرة الحوار رحبت على الفور، وأجريناه واقفين بين الخيام المنصوبة في منتصف ميدان التحرير. عرفت أنها تعمل مدرّسة بكلية الآداب في جامعة حلوان. وحددت لي في بداية الحوار أسباب اشتراكها في الثورة قائلة:

دوافعي هي حب بلادي التي أراها تستحق الأحسن. ولأني من زمان كنت أبحث عن دور لتفعيل نفسي سياسياً، بجانب شيء خاص هو إحساسي بمعنى الاغتراب بعد تجربة أليمة عشتها وأنا طفلة، وهي الاغتراب عن بيتي ومحافظتي بورسعيد، لذلك كنت أحلم ببيتي.

❖ متى قررت النزول للتحرير؟

عندما وجدت أولاد بلدي من الشرطة يضربون إخوانهم بالرصاص الحي، شعرت بأن ميدان التحرير هو الوطن، وأني وجدت الدور الذي أبحث عنه. ومنذ هذا التاريخ لم أبتعد عن الميدان. حتى بعد التنحي كنا نأتي اشتياقاً للأرض التي خرج فيها صوت الحق ودعونا فيها الشعب المصري أن يقول على الأقل كلمة الحق، وهذا أضعف الإيمان.

❖ ما أخطر المواقف التي لن تنسيها؟

في الميدان اكتشفنا حقائق خطيرة، منها أن الوقيعة بين المسلمين والمسيحيين كان يقوم بها النظام وأمن الدولة. كذلك اقتحام قوات الأمن لفض الاعتصام في الميدان وهدم العشش على السيدات والأطفال واختطاف الشباب وتعذيبهم بالضرب المبرح والكهرباء. ولن أنسى انفجار رأس أحد الشباب بذخيرة حية بجوار صديقه، وكذلك الموقف الفظيع عندما اقتحمت قوات الأمن أحد البيوت في كفر الشيخ بحثاً عن متظاهر فقتلوا طفلاً على يد أمه.

❖ لكن أيضاً عشنا مواقف إنسانية لن ننساها، هل تذكرين بعضها؟

طبعاً لأننا كنا نعيش في أطهر وأشرف مكان في العالم كله. فتجدنا نصلي كمسلمين في أحضان

وحماية إخوتنا المسيحيين، ونشترك في القداس معهم مرددين «آمين». ولأن الأخلاق التي ظهرت في ميدان التحرير كنا نفتقدها، فقد تعاهدنا على زرعها في الشارع المصري. وأيضاً كان يسعدني الأجواء التي كان يخلقها الثوار، فتجد من عمل هتافاً في شكل نكتة وغيره يلقي الشعر وفتاة تغني لتحمسنا وبعضهم يرقص... فالكل أخرج ما بداخله من فنون وآداب.

❖ ما أهم ما حققته الثورة من وجهة نظرك؟

رغم أن الثورة لم تنته وما زالت في بدايتها، فقد حققت عدة مكاسب، منها تمزيق عباءة الخوف، وظهور المعدن الأصيل للشعب المصري، سواء للثوار في ميدان التحرير أو عند البسطاء الذين خرجوا لحماية أرواحهم وممتلكاتهم أمام منازلهم. وكذلك الشباب الذين خرجوا ينظمون المرور. كل هذا وغيره الكثير يؤكد أن الناس تحب بلدها بعمق وكانت تحتاج إلى الفرصة لإظهار ذلك.

❖ هل تتعرض الثورة لمحاولات إجهاضها؟

لابد أن نعترف أن هناك ضعفاً إنسانياً يتمثل في محاولات بعض الناس إجهاض الثورة للحفاظ على مصالحهم، أو الخروج من الثورة بمصالح شخصية أو الالتفاف حولها، وهنا يبدأ جهاد النفس، وهو الجهاد الأعظم، لأنك عندما تبدأ بنفسك تشع النورانية حولك للآخرين، وهنا تتسع دوائر الحق والنظافة والخير والعدل.

❖ وماذا نحتاج لنجاح الثورة؟

- لأني أؤمن وأجزم أن بلدي تتبوأ مكانتها المرموقة في العالم، وإيماني هذا يعود إلى أننا نملك خلطة عبقرية من طيبة وجدعنة وعقول وبحر وجبال وسهول ودين وعلم وطبيعة غنية، صدقني لو أدرنا هذه الخلطة العبقرية لارتفعنا إلى مستوى بارز في العالم.

من أجل ابنتي

أشار علي أحد الأصدقاء من الثوار بأهمية الحوار مع الدكتور عبد الله لعطائه الوافر في المستشفى الميداني، وما إن قابلته بملامحه الطيبة وصوته الهادئ حتى بدأ حوارنا الذي عرفت في بدايته أن عمره خمسة وثلاثون عاماً، ويعمل صيدلانياً وله ابنة تبلغ من العمر ست سنوات، هي نور عينه ومن أجلها قرر الاشتراك في الثورة يوم السابع والعشرين من يناير، حيث كان أكبر دوافعه هو الحرية، أما لماذا الحرية أولاً، فيقول:

الحرية عندي قبل أي شيء آخر، حتى قبل لقمة العيش، والسبب هو اعتقالي من أمن الدولة لمدة أسبوعين ظللت فيها مغمض العينين لم أرَ فيهما نوراً، وكنت أتوضأ وأصلي وأنا مكتوف الأيدي.

❖ لماذا اعتقلوك؟

لسبب وحيد هو أنني أصلي. رغم أنني لا أنتمي إلى ولا أعرف أية تيارات سياسية أو دينية. ورغم ذلك مورس علي التعذيب النفسي والبدني. لذلك وأنا ذاهب للمظاهرة اقتربت من ابنتي التي كانت تبكي لرحيلي وقلت لها «هل تذكرين الضابط الذي أخذني وأهانني أمامك؟ أنا الآن ذاهب لكي أؤدبه وأجعل الشرطة يحترمونك عندما تكبرين».

وعن أخطر المواقف التي قابلته في الثورة يجيب:

إنها بالطبع يوم موقعة الجمل التي يرتبط ذكراها عندي بإحساس يختلط فيه الخطر بالسعادة.

❖ كيف؟

السعادة لأنني اشتركت في معركة مصيرية للثورة، وكنت سأندم طول عمري لو لم أشترك فيها. أما الخطر فكان نابعاً من شدة الجرم والدموية ممن خططوا ونفذوا هذه الجريمة التي أصيب فيها الآلاف واستشهد فيها العشرات من خيرة شباب وأبناء بلدنا.

❖ وكيف كان إحساسك بالخطر؟

في هذا الجزء تقتضيني الأمانة اعترافاً حتى لا أدعي بطولة زائفة.

❖ ما هو؟

في بداية موقعة الجمل ونتيجة لدموية وبلطجية النظام السابق وأمن الدولة والشرطة عموماً الذين استخدموا في ضربنا وقتلنا السيوف وقنابل المولوتوف وغدر القناصة الذين كانوا يصطادون الثوار من فوق الأسطح المرتفعة رغم أننا كنا متظاهرين سلميين وعزلاً. كل ذلك أشعرني بالخوف مما جعلني أشارك في الدفاع بقذف الطوب من الصفوف الخلفية. وعند إحساسي بالتعب الممزوج بالخوف ذهبت بعيداً عن الجبهة وصليت المغرب وظللت أبكي وأنا أنظر إلى السماء، حتى وقع حدث غير موقفي تماماً.

❖ ما هو؟

وأنا أبكي فوجئت بصرخات السيدات على الشهداء الذين جاء بهم الشباب من جبهات المعركة، وما إن رأيت من كانوا من دقائق يدافعون عنا وينبضون عزة وكرامة قد فارقونا، حتى كنت قد اتخذت قراري النهائي وتوجهت فوراً إلى الصف الأول من الجبهة لأقف مكان من استشهد. وكان إحساسي الوحيد في تلك اللحظة هو أنني أصبح بيني وبين الجنة خطوة واحدة أتمنى عبورها، وهي الشهادة.

❖ في رأيك، لماذا استخدم النظام وأذنابه كل هذا العنف؟

حتى لا تنجح الثورة وتتكشف الملفات الشائنة لمن نهبنا.

❖ وكيف تحقق الانتصار؟

لأننا أصحاب قضية عادلة، وكنا نملك روح الشهادة؛ فقد انتصرنا في هذه المعركة الدامية وكان الثمن لا يقدر وهو روح أغلى من فينا وهم الشهداء.

وعمّا أحدثته الثورة في نفوس الثوار يؤكد الدكتور عبد الله أن الثورة أخرجت أنبل ما في الإنسان المصري.

❖ هل يمكن ذكر مواقف تؤكد ذلك؟

المواقف الإنسانية التي حققناها في ميدان التحرير كثيرة، منها عندما تمت محاصرتنا في الميدان، ولم يسمحوا بدخول أي طعام لنا، في هذا الوقت أصبح أكلنا هو العيش الناشف والجبنة القديمة وهي لقمة يتقاسمها معك من لا تعرفه، لكن تجمعك به نفس راضية ومحبة خالصة.

والموقف الثاني أنني في أثناء صلاتي راكعاً وجدت أحد الإخوة يقف أمامي ليحول بيني وبين زحام الناس، وعندما انتهيت عرفت أنه مسيحي فأخذته في حضني.

وموقف آخر أثر فيّ كان يوم التنحي؛ فقد هجم على الميدان ملايين المحتفلين وتمت سرقة عدد كبير من موبايلات الثوار ومنها موبايلي، وعليه ذاكرة الثورة، وهي أحداث كنت قد صورتها لأحتفظ بها. لكن رغم حزني، فإنني قررت أن يصبح شريط الثورة حياً دائماً في عقلي وقلبي، ولن أنساه أبداً، لدرجة أنني

سأعيد إبداع مدينتنا الفاضلة التي حققناها في لوحات تشكيلية.

❖ هل لك أن تحكي لنا عن الدستور الأخلاقي الذي حكم مدينتكم الفاضلة التي خلقتموها في ميدان التحرير؟

رغم نومنا على الأرض في عز البرد، فإنني كنت أشعر بالراحة عندما أدخل وسط أصدقائي في الميدان للتكاتف الذي كان يجمعنا والبطانية التي يدعوك من يمتلكها لكي تتدفأ بها بجواره، والتسامح والتسامي على كل الخلافات السياسية والدينية، والأخلاق التي كنا نبحث عنها من زمان لدرجة أن من جاء إلى الميدان وكان منحرفاً حدث له تحول في مسار حياته، وكمّ الأمان الذي كانت تشعر به البنات والسيدات وسطنا، لأن الحب كان يتدفق بيننا بدرجة لا تستطيع الكلمات وصفها، والإيجابية لدرجة أنني بعد انتهائي من عملي في المستشفى الميداني في التحرير الذي يستمر لساعات طوال كنت أخجل في أوقات راحتي أن أرى كل من حولي يعمل، فأقوم أشارك معهم في أي عمل مثل تنظيف الميدان أو تأمين مداخله. وكذلك روح الابتكار؛ فكنت تجد حولك من يرسم ومن يغني ليرفع روحنا المعنوية لنحيا الحرية التي كنا نتمناها. صدقني رغم المخاطر الهائلة كنت أشعر بين أصدقائي الثوار بأمان لا أشعر به في بيتنا.

❖ كيف كنت ترد على من يعترضون على مشاركتك في الثورة؟

جبهة المعارضة كانت كبيرة جداً وتبدأ من بيتي؛ حيث أبي وزوجتي وأهلي، وهؤلاء كان دافعهم الخوف عليّ، وكنت أقول لأبي: إنني أضحي من أجل القيم التي ربيتني عليها، وأقول لزوجتي: إن ما أفعله هو من أجل ابنتنا حتى لا تعيش الذل الذي عشناه في عهد مبارك. كنت أقول لابنتي التي غضبت مني لتركها أيام الثورة: عندما تكبرين يا ابنتي ستدركين أهمية ما فعله أبوك من أجلك.

❖ وباقي المعارضين؟

هؤلاء بكل أسف كانوا هم القطاع الأكبر من الشعب المصري، وكان الفرق بيننا وبينهم أننا نرى أبعد مما يرون.

يؤمن الدكتور عبد الله بأن الثورة لم تكتمل، ولكن بدأ الجزء الأصعب فيها الذي يحتاج إلى أكثر مما فعلنا، وهو الثورة على النفس؛ فلا بد أن نعترف أن بداخلنا أخطاء كثيرة لابد أن تتغير.

❖ وما الخلاصة التي خرجت بها من الثورة؟

لا يأس مع الحياة، ومن ييأس فعليه باعتزالها، لأن كل ثائر منا مثل المزارع الذي وضع بذرة وظل يرعاها لأنه يعلم أنها ستثمر في المستقبل بعكس من يرى الوضع من بعيد فلا يرى شيئاً.

لذلك فأنا مؤمن أن ثمار الثورة عندما تصل إلى الناس الذين اعترضونا ومنهم من وقف ضدنا سيعترفون بخطئهم وسيذكروننا بكل الخير.

أريد حقي

اسمي مريم عيسى، من محافظة بني سويف، غير متعلمة، كنت أعمل خادمة وطردت من عملي.

❖ متى اشتركت في الثورة؟

من يوم 25 يناير.

❖ لماذا؟

أريد حقوقي التي سُرقت.

❖ ماذا ضاع منك؟

عمري.

❖ كيف؟

حرمت من حضن أبي وأمي منذ صغري وعملت أنا وإخوتي في خدمة أحد أقاربنا الأغنياء. وعندما كبرت وطالبت بحقي لُفقت لي قضية سرقة، وسجنت ظلماً سنة ونصف ولم أستطع أخذ حقي بسبب فلوسه ونفوذه وعلاقاته.

❖ كيف عرفت بالثورة؟

يوم 25 يناير كنت في مترو الأنفاق في محطة التحرير، أنا وأعز صديقة لي في الدنيا. ثم فوجئنا بضرب قنابل غاز مسيل للدموع، أسرعت بمحاولة إنقاذ ابنة صديقتي وباقي الأطفال من الاختناق وخرجت بهم لميدان التحرير.

❖ ماذا وجدت؟

وجدت أعداداً مهولة من الشرطة واقتربت من أحد الضباط وسألته: ماذا يحدث؟ فقال لي: مظاهرة. فقلت له متعجبة: ماذا تعني مظاهرة؟

❖ ماذا كان رده؟

لم يردّ عليّ، وردت عليّ إحدى السيدات قائلة: هؤلاء المتظاهرون الشرفاء جاءوا ليطالبوا بحقوقهم وحقوقنا ويريدون إسقاط حسني مبارك وكل الفساد الذي يخنق البلد.

❖ وماذا كان رد فعلك؟

قلت لها بسذاجة: لماذا انقلبتم على الريس؟ قالت لي: من أجل الناس الذين لا يجدون بيتاً يلمّهم أو لقمة يأكلونها. منذ هذه اللحظة عرفت أن هؤلاء ينادون بحقي أنا لأني بلا بيت ولا عمل ولا أي آدمية، وقررت الانضمام إليهم أنا وصديقتي التي كانت ظروفها أسوأ من ظروفي.

❖ وماذا حدث؟

بمجرد انضمامنا إلى المتظاهرين فوجئنا بطلقات الرصاص الحي تطلقها الشرطة علينا فقمنا بالرد عليهم بضرب الطوب، وظللنا هكذا حتى انتهى اليوم، وجاء أخطر أيام حياتي وهو يوم 28 يناير.

❖ ماذا حدث؟

انقضت علينا الشرطة كأنها مبيتة النية على قتلنا، فأطلقوا علينا الرصاص الحي بكثافة، وأصيب عدد كبير منا. وحتى لا نصاب جرينا للشوارع الجانبية، ومعي ابنة صديقتي. وواصلت الشرطة مطاردتنا وإطلاق النار حتى اخترقت رصاصة رأس ابنة صديقتي ورحلت بين أحضاني.

❖ وماذا عن صديقتك؟

جريت كالمجنونة عليها كي تودع ابنتها قبل أن تتحرك بها عربة الإسعاف، فصدمت بصديقتي. كانت دماؤها تنزف بغزارة والعساكر تجرجرها وترميها في إحدى عربات الشرطة حتى ماتت (تبكي مريم بحرارة وهي تكمل لي)، كان آخر ما قالته لي وهي تجرجر على الأرض (خلي بالك من بنتنا فاطمة). لم تكن تعرف للأسف أنها سبقتها إلى السماء مع الشهداء.

ولم تدعني مريم أسألها، وانطلقت كلماتها محملة بألمها ووعيها الجديد.

لماذا عندما يريدون تغيير رئيس في أمريكا أو فرنسا لا تحدث المصائب التي احترقنا بها لمجرد أننا نريد تغيير حسني مبارك؟ صدقني لأول مرة أعرف لماذا تقوم الثورات ضد الحكام المستبدين.

❖ بجانب حزنك على صديقتك، هل وجدت ما يفرحك في هذه الثورة؟

كثيراً، أهمّه منظر سيارات الشرطة وهي تحترق.

❖ لماذا؟

لأني ظلمت فيها، وأيضاً سعدت بالدفء وسط البسطاء الذين كانوا في كل مكان حولي في الثورة. أما المثقفون فقد علمونا في أيام الثورة ما لم نتعلمه طيلة عمرنا. لكن كان هناك موقف خاص يسعدني

أكثر لأنه يظهر روح مصر الحقيقية.

❖ ما هو؟

عندما كان الثوار يجدون الصليب في يدي كانوا يفرحون ويقولون: أياً كان دينك أنت هنا بنت مصر. وكنا ندعو ربنا مع بعض لكي يساعدنا وينقذنا ويرحمنا إذا استشهدنا. صدقني كنا في جنتنا التي يربط الكبير بالصغير فيها الحب لدرجة أنني شعرت أن كل من في الميدان يد واحدة ودين واحد.

❖ هل تم القبض عليك؟

وتعرضت للتعذيب وخلعوا ملابسي، وتمت كهربتي في جسدي والتحرش بي، وصعقوني بالكهرباء في أماكن حساسة. وكانوا يغمّون عيوننا ويرمون حوالينا عيشاً ناشفاً ويضعون لنا ماء بالخل. وعندما أفرجوا عنا رمونا في الصحراء عرايا حتى جاءت سيارة وأعطتنا صاحبتها فرش سيارتها قطعناه وسترنا به عورتنا أنا ومن معي من الثائرات، وعندما سألتنا إلى أي الأماكن نتجه قلنا لها في صوت واحد: التحرير.

❖ وماذا حدث عندما عدت؟

أقسمت أن لا أتركه حتى يتنحى مبارك.

❖ وبعد تنحي مبارك؟

لم أشعر أنني أخذت حقي. ومن شعر غير ذلك هم من كانوا في بيوتهم لا الثوار الذين شعروا أن أحلامهم سرقت في ميدان التحرير.

❖ لماذا؟

لأن مطالبنا في الثورة لم تتحقق، وما زلت أشعر بأن حسني مبارك موجود، ويكفي أن الفساد ما زال موجوداً.

❖ والحل؟

يعود الثوار للتحرير حتى تتحقق مطالبنا، لذلك أنا عدت وانضممت للثوار مرة أخرى وسأظل أعود حتى تتحقق المطالب.

❖ ما الطرائف التي لفتت نظرك؟

رجل كبير السن كان يمسك لافتة كتب عليها «عاوز أجوز بنتي من شاب محترم من شباب التحرير كي أطمئن عليها، قبل أن أموت مثل أمها».

❖ بالمناسبة، ما حكاية العريس الذي تقدم لك؟

جاءني عريس من الثوار، فقلت له: أنا مسيحية، فقال: نحن في الثورة لا يوجد مسلم ومسيحي، نحن هنا بشر ومصريون.

❖ هل وافقت عليه؟

– طبعاً، لأن طلبي بسيط وهو رجل يكون قادراً على حماية بيته وأن يأخذ لي حقي. سواء كان هذا الرجل مسلماً أو مسيحياً سأوافق عليه. وما جعلني أتمسك به أنني قلت له: لقد تعذبت كثيراً في هذه الدنيا، فهل ستقدر أن تعوضني؟ فقال: أكيد.

❖ رغم كل ما حدث، هل أنت سعيدة باشتراكك في الثورة؟

طبعاً، وسأحكي لأولادي أنني اشتركت في الثورة كي أبني لهم حياة جديدة، ليس في المر والعذاب والخطف الذي تعرضت له في دنياي.

❖ ما أهم الحقوق التي ستحرصين عليها لأولادك في مصر الجديدة؟

أريد تعليمهم لأني حرمت من التعليم. أحلم عندما يسألهم أحد: هل أنتم متعلمون؟ أنْ يرفعوا رأسهم لأعلى، عكسي عندما كنت أخفض رأسي للأرض وأقول: أنا متعلمة، وأنا بداخلي أعلم أني كذابة. أيضاً أحلم لأولادي بشيء آخر.

❖ ما هو؟

بيت يحضنهم، لأني عندما كنت أعود من خدمة البيوت كانت جدران البيت تحسّ بألمي أكثر من أمي. وأبي كان كل همه أن يفرد يده ليأخذ ثمن شقائنا.

❖ ماذا أضافت الثورة إليك كإنسانة؟

الثورة غيرتني، ويكفي أنني وقفت برجولة أمام الحكومة وعرفت كيف آخذ حقي. وكان هذا بفضل من علمونا في الثورة، وخاصة سيدة لها كل الفضل لأنها علمتني ما هي حقوقي وكيف آخذها.

❖ وما أكبر خسائرك؟

صديقتي التي منذ رحيلها لم يعد لي حضن أرتمي فيه وأفضفض فيه عن أحزاني. ومن كثرة حزني عليها عاتبت ربنا على أخذها مني وتركي في هذا الحال.

❖ والخلاصة؟

خلاصة هذا الموضوع: أنا أريد حقي. كفاية خدمة في البيوت، كفاية ظلم، وكفاية ضرب بالجزم، كفاية تهم وسجن ظلم. كل هذا لابد أن ينتهي من حياتي ومن بلدي.

ولدت من جديد

لم أشاهد أحمد جمال البالغ من العمر 28 عاماً ويعمل مصوراً تلفزيونياً طيلة أيام الثورة، إلا مضروباً، سواء من بلطجية النظام أو من قوى الأمن، وكان دائماً يضحك رغم الألم وهو يقول: «إحنا جايين هنا علشان ننضرب يا عم أحمد.» لكني أشهد أنه كان يزداد صلابة في التمسك بتحقيق أهداف الثورة، وعندما سألته عن أسباب هذا الإصرار قال:

بدأت علاقتي بالثورة قبل 25 يناير من خلال صفحة شهيد بلطجة رجال الشرطة خالد سعيد على الفيسبوك واسمها «كلنا خالد سعيد». وكان أكبر دوافعي للاشتراك في الثورة هو أنني أقول للظلم لا. وبالمناسبة، أنا غير مسيّس ولم أشترك في أي حزب، لكن الأفكار التي كنا نناقشها على صفحة «كلنا خالد سعيد» أثارت فيّ غيرة المواطن المصري على مصلحة بلده، وكان هذا دافعي الذي حركني.

❖ حدثني عن بداية الثورة، كيف عشتها؟

في البداية كانت عبارة عن وقفة احتجاجية في عيد الشرطة اعتراضاً منا على قتلهم الشهيد خالد سعيد. وبدأ تجمعنا يوم 25 يناير واعتصامنا من غير نقطة دم، وكان خطؤنا أننا سمحنا للشرطة أن تفرقنا بالقوة، لأننا عندما حاولنا الرجوع إلى الميدان يوم جمعة الغضب كان الثمن غالياً وهو 300 شهيد، بسبب ضرب الشرطة لنا بكل الأسلحة بداية من قنابل الغاز منتهية الصلاحية، وانتهاءً بالرصاص الحي. وظل تعاملهم هذا حتى نزول الجيش.

❖ دائماً ما تحدثني عن أن ميلادك الجديد كان هنا في ميدان التحرير. لماذا؟

لأن المواقف الإنسانية التي عشتها في أيام الثورة ولن أنساها كثيرة، وسأذكر لك بعضها:

الموقف الأول: كانت معنا شابة اتصل بها زوجها وقال لها: إذا لم تعودي سأطلقك، فقالت له: أنا هنا مع مصر، وهي أبقى لي منك. وفعلاً طُلقت.

الموقف الثاني: يوم الأربعاء صلّى إخواننا المسيحيون صلاة القدّاس على أرواح شهداء كنيسة القديسين، وكان ذلك في حماية إخوانهم المسلمين. وعندما كنا نصلي صلاة الجمعة ونظراً لكثرة عدد المصلين وحتى يسمع من يصلون في الصفوف الأخيرة، كان من يردد خلف الإمام نداء «الله أكبر» هو أحد إخواننا المسيحيين.

الموقف الثالث: كانت معنا امرأة بألف رجل اسمها أم رامي، حالة خاصة يصلح عمل فيلم عنها. كانت مشتركة في الثورة ومعها ولداها رامي وعماد. وفي يوم الجمال الدامي، وفي أثناء دفاع ابنها عماد عن حلمه وأهله ضد البلطجية، أصيب بخلع في كتفه وطلب منه الدكتور في المستشفى الميداني أن يستريح، فرد عليه عماد: لماذا وما زال عندي كتف سليم؟ وقام وأكمل التصدي للبلطجية والأمن، وبعد أن انتهى يوم الأربعاء لم نجد ولديها رامي وعماد في الميدان. وعندما كنا نبحث ولا نجدهما كانت تقول: إذا عرفت باستشهادهما سأفرح وسأسعى للحاق بهما. وعندما اكتشفنا أنهما مصابان في المستشفى ظلت تتابعهما وتأتي للميدان لتقوم بواجباتها حتى خرجا وجاءا ليكملا معنا المسيرة لأن الثورة لم تكتمل.

ويكمل أحمد جمال:

الموقف الرابع: عن شابة بطلة من كفر الشيخ زوجها معتقل من قبل الثورة اسمها سهام توفيق. عندما حاول الجيش اقتحام الميدان أسرعنا للدفاع عن جبهاته، وفجأة وجدت الشابة أنها وحدها أمام ست دبابات، فوقفت بجسدها أمام أول دبابة وصرخت: «دخولكم للميدان على جثتي».

وظلّت على موقفها حتى أجبرتهم على الوقوف، مما جعل قناة «الجزيرة» تضعها خلفية في أثناء تغطيتها لثورة مصر لمدة ثلاثة أيام.

الموقف الأخير: أريده أن يصبح رسالة تؤكد عدم وجود فرق بين مسلم ومسيحي في مصر، هو أننا عندما عمل الأمن علينا «كردون» في الميدان ومنع دخول البطاطين والعلاج، كان هناك بنات وأولاد يخاطرون بتهريب العلاج للمصابين معرضين حياتهم للخطر من أمن الدولة أو من البلطجية الذين جاء بهم الأمن كي يعتدوا على المتظاهرين ويقتلوهم. وعندما انتهى أكلنا وجعنا كنا نذهب للبيوت في ميدان التحرير ونقول لهم: الخبز الذي سترمونه أعطوه لنا لنأكله، فكانوا يعطوننا كل ما يستطيعون. وكنا نقسم الرغيف على أربعة أشخاص ونأكل ونشبع. سبحان الله! وكان ضمن من كنت أقسم معهم الرغيف شاب في العشرين من عمره لا أعرف اسمه كاملاً لأننا كنا نخشى تبادل أسمائنا كاملة خوفاً من أمن الدولة. وفي أثناء تناولنا الطعام أنا وزميلي الشاب سمعنا الإذاعة الداخلية تعلن اقتحام البلطجية والشرطة للميدان، وكان هذا يوم موقعة الجمل، فأسرعت أنا وصديقي لأخطر الجبهات وهي جبهة ميدان عبد المنعم رياض. وفي أثناء إسراعنا للجبهة وجدت صديقي يتوقف لحظة ويقول لي ليطمئنني: صدقني نحن الأصحّ.

فقلت له: طبعاً.

وواصلنا الاندفاع للجبهة، وأثناء تصدينا للبلطجية بالطوب فوجئنا بقناصة فوق العمارات يطلقون علينا الرصاص، ورغم ذلك واصلنا التصدي حتى جاءت رصاصة في صدر صديقي الشاب فسقط على الأرض، فحملته وأسرعت لإنقاذه. وعندما وجدته يموت بين يديّ ظللت أبكي وأقول له: «اتشاهد»، فنظر إليّ قبل رحيله بثوانٍ بعين يملؤها رضا عميق، وقال لي: «أنا مسيحي»◆

السخرية، والمقاومة، والثورة*

دراسات علاماتية وثقافية في الإعلام العربي

محمد حسام الدين إسماعيل

هل السخرية السياسية مجرد تنفيس عن القهر السياسي تحفظ الوضع القائم أم آلية من آليات المقاومة السياسية؟

تبدو الحالة المصرية، لأول وهلة، أميل للخيار الأول. تنفيس عن المكبوت ووسيلة لتوازن النفس في مجتمع جثمت عليه قوى القهر والفساد، ولهذا الرأي أكثر من حجة:

* هذه دراسة «مقتطعة» من مخطوط كتاب يحمل العنوان ذاته، في طريقه للصدور. كتب محمد حسام الدين إسماعيل دراسته اعتماداً على أرشيف صحفي مصري واسع قبل الثورة وبعدها، ومتوسلاً مناهج نقدية حديثة.

- حجة تاريخ مصر العام: الذي يقول إن النكتة أو الفكاهة أو السخرية كانت وسيلة مصرية لمقاومة الطغاة الأجانب أو المحليين، وإن كانت السخرية لم تمنع أن يتعاقب هؤلاء الطغاة على مصر.

- حجة التاريخ الصحفي: فالكاتب والصحفي المتميز أحمد رجب، على سبيل المثال، يكتب منذ أكثر من 40 عاماً ومصر تنتقل من سيّيء إلى أسوأ. نعم تحقق جزء مما كان يرغبه أحمد رجب؛ انهارت الاشتراكية الشكلية التي آوت نوعاً من الفساد وبيع القطاع العام، ولكن بأي ثمن، وبأية كيفية؟ وهل مصر الآن في وضع أفضل من عام 1965 مثلاً؟

- حجة الواقع: سخريات أحمد رجب لم تقدم بديلاً سياسياً متماسكاً؛ فالبديل الشعبي لا يزال يبحث عن آفاقه حتى اليوم.

ولكن التدقيق في الحالة المصرية يحول نظرنا للخيار الثاني وهو (المقاومة السياسية)؛ فالسخرية السياسية التي تأتي في إطار خطاب سياسي ممنهج يقدم رؤية مختلفة للواقع لتغييره، بعد أن تحولت مصر إلى (كارت بوستال وصورة ولوحة بلا حراك أو تغيير على حد تعبير جلال عامر)، هي وسيلة فعالة لمقاومة سياسية من نوع ما.

ولعلي لا أكون مبالغاً إذا قلت إن جلال عامر، الصحفي النقدي، في **البديل** كان أكثر تألقاً منه في **المصري اليوم**، ذلك أنه في **البديل** كان يتشارك مع زملائه في تسطير خطاب نقدي على الرغم من الأخطاء الإدارية التي وقعت فيها الصحيفة، وعلى الرغم من محاصرة قوى القهر والفساد لهذه الصحيفة بحجب الإعلانات عنها سواء من الحكومة أو من قطاع الأعمال العام أو القطاع الخاص، وهو الأمر الذي أدى لإغلاقها في نهاية المطاف. هذه هي السخرية الخطرة التي لا ترضى عنها قوى الفساد والقهر السياسي.

1- السخرية والصحافة

ولعلي أتّفق مع الفكرة التي طرحها عادل حمودة في كتابة النكتة السياسية، وهي أنه في لحظات مخاض الثورة أو التغيير تقل السخرية السياسية، لأن الفعل يكون هو الغالب وذلك في شكل مظاهرات واحتجاجات وعنف سياسي ثم يأتي التغيير، وشيئاً فشيئاً يتكشف زيف النظام وفساد نخبته لتبدأ السخرية تعلو من جديد، وهذا ما حدث بعد ثورة 1919 وبعد انكسار ثورة تموز/يوليو في حزيران/يونيو 1967.

وعلى هذا، يمكن أن تكون السخرية السياسية، إذا تم توظيفها في إطار بديل سياسي متماسك، عاملاً من عوامل إسقاط النظام القاهر الفاسد لأنها تعمل بشكل خفي ومتدرج لتعبئ الناس ضد القهر والفساد وتنزع عنهم الخوف؛ فمن الصعب أن تخاف من شخص أو نظام وأنت تسخر أو تضحك منه.

وتشبه الأساليب الصحفية الساخرة التي تعني وجهاً من وجوه استراتيجية اللاعنف ضد القهر السياسي، أساليب رياضة (الجي جيتسو)، وهي أحد الفنون القتالية في شرق آسيا كالكاراتيه والكونغ فو. في هذا الفن القتالي يمتلك المهاجم قوة أكبر من المدافع، ولكن هذه

القوة تستخدم غالباً ضده؛ فعندما تقابل السلطة السياسية السخرية أو الاحتجاجات غير العنيفة بالعنف تظهر ديناميكية من نوع ما يصبح معها من الصعب تبرير استخدام العنف ضد مقاوم أعزل ليس لديه سوى قلمه أو مدونته الإلكترونية أو لافتته الاحتجاجية؛ فالقسوة والوحشية اللتان استخدمتا ضد العزّل (مثل حركة كفاية ومناصري القضاة وعمال المحلة) أزعجت عدداً كبيراً من الناس وملأت نفوسهم بالغضب على السلطة، خاصة إذا قورنت أساليب هؤلاء السلمية بأساليب أخرى دموية عنيفة. ويجبر هذا الوضع من القهر غير المبرر أطرافاً ثالثة محايدة أو لا مبالية على اتخاذ موقف ما ضد السلطة (كما في حالة بعض المثقفين المصريين منذ تصاعد وتيرة العنف ضد جماعات التغيير).

وهنا يتشابه موقف السلطة في مصر مع موقف المهاجم المعتدي في فنون الجي جيتسو، حيث تتحول قوته ضده باستخدام السخرية منها، وذلك بتحويل نقاط قوته (امتلاك نصف مليون جندي من الأمن المركزي) إلى نقاط ضعف (في ظل تصاعد الجريمة الجنائية في المجتمع المصري التي لا يمكن التصدي لها بهذا الجيش المسكين).

وقد تعرض الكاتبان أحمد رجب وجلال عامر لعنفي السلطة الحقيقي والرمزي تجاه مواقفهما؛ فقد تم استخدام العنف ضد جلال عامر لمنعه مع أنصاره من الإدلاء بأصواتهم عند ترشحه للانتخابات التكميلية لمجلس الشعب بالإسكندرية في عام 2007، وتم استخدام العنف الرمزي ضد أحمد رجب بتدخل ممتاز القط رئيس تحرير **أخبار اليوم**، ولأول مرة في تاريخ أحمد رجب الصحفي، بحذف بعض ما كتبه عام 2005.

ما معنى الكتابة الساخرة، خاصة تلك المنشورة في الصحف؟

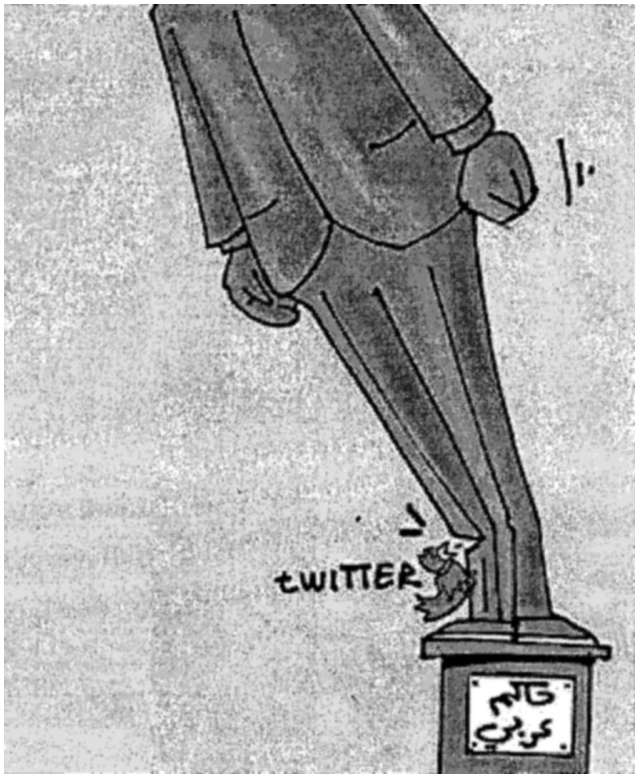
في كل الأحوال، فالسخرية هي احتفال بالحياة، احتفال بقدرة الإنسان على الاستمرار وعلى البقاء رغم ما يعترض حياته من عقبات، ومن ثم فهي احتفاء بالإنسان ذاته وانتصار على قوى الدمار أو الفساد.

2- عن وجوه الإعلام العربي

خسر الإعلام الرسمي العربي هيبته بعد دخول الإعلام الخاص طور السيادة على الإعلام العربي، وانسحبت الأضواء عن الإعلام الرسمي وهرب نجومه إلى الإعلام الخاص؛ إعلام مسيّس من ناحية الملكية والسيطرة والتمويل، يأخذ أوامره من أسياده، فقير الخيال، وغير مهني، ولا يجد المنتمي إليه شيئاً يحفزه ليبدع ويجود، ويجدّ الباحثون العرب في مجال الإعلام الآن في البحث عن مستقبل مشرق لهذا الإعلام المثقل بخبرات الفشل.

يصور رسم نشره الرسام الجزائري باقي بوخالفة في صحيفة **الشروق** تمثالاً لحاكم عربي يتهاوى ساقطاً في أعقاب النقرات المؤثرة لعصفورة تويتر الشهيرة.

تحطيم الأصنام لحظة انتصار تنويرية شديدة التجذر في الثقافة العربية الإسلامية؛ فالنبي العربي محمد (صلى الله عليه وسلم) دخل مكة وفيها ثلاثمئة وستون صنماً حول الكعبة، فجعل يطعنها بعود كان في يده وهو يقول: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً،



محطماً حجارة اتخذها العرب في ذلك الزمان آلهة يعبدونها ويقدمون لها القرابين زلفى. كان الرسول، صلى الله عليه وسلم، ثائراً في عصره على معتقدات قومه ومبادئهم، رافضاً لفكرة عبادة الأصنام، عنيفاً في محاربة الشرك وعبادة الأوثان المنتشرة آنذاك عند العرب والعجم. وحين اعتنقت شعوب الشرق الإسلام وهدمت أصنامها، ظن المسلمون أن عهد الأصنام ولّى من غير رجعة.

من كان يتوقع أن الأصنام ستعود بقوة وبعد زمن طويل؟ ستعود في صور شتى، لا على هيئة حجارة صماء. لم يكن يخطر على بال أحد أن الطائفة ستغدو هي الأخرى وثناً، يجلها العباد ويتذللون لها ويتهافتون للدفاع المستميت عنها، وأن العرق سيمسي أيقونة، يقدسه الناس ويركعون له بعصبية عمياء، وأن «القائد الملهم المغوار الذي لم يخلق مثله في البلاد» سيغدو مثلاً أعلى ومعجزة لا تتكرر في التاريخ أو ضرورة من ضرورات الحياة، لولاه لما كان الناس، لأنه الهواء ولأنه الماء كما جاء في قول صحفي سافر.

كانت وسائل الإعلام الجديدة، وشبكات التواصل الاجتماعي خاصة، معول هدم للسلطات العربية غير الديمقراطية، معول هدم للحاكم الفرد المتأله ذي النسب العسكري أو القبلي. وكان لا بد أن يكون التحطيم به معطى حداثي يتمثل في الميدان، وأيقونته ميدان التحرير في

العاصمة المصرية القاهرة. أسس ميدان التحرير (الإسماعيلية سابقاً) الخديوي إسماعيل الذي كان يرغب في أن ينقل مصر إلى مصاف الدول الأوروبية بجعلها قطعة من أوروبا، ولذا أسس هذا الميدان الواسع المختلف عن ميادين المدن العربية الإسلامية التقليدية وأحاطه بالمباني الحديثة على الطراز الأوروبي في القرن التاسع عشر. وهذا أيضاً مظهر للثقافة الذي يعتبر المعمار جزءاً منها.

الكاريكاتير أيضاً يعكس الثنائيات المتعارضة، وفيها يتم اختزال كل العلاقات المعقدة داخل نظام العلامات في تفسير واحد هو متصل بين قيمتين أو شيئين متعارضين، وبينما تحضر مجموعة من الصفات في أحدهما تغيب في الآخر، وقد اخترعت هذه الثنائيات المتعارضة أو المتقابلة للتبسيط ولتسهيل عملية الاتصال.

وقد أوضح أكثر من منظر علامي (سيميولوجي) أن تحليل الثنائيات المتعارضة يكون مفيداً في النصوص اللغوية والبصرية التي تتميز بالانضغاط والتركيز ومحدودية المساحة مثل الشعر والكاريكاتير، وتبدو عصفورة تويتر الشهيرة التي تعد رمزاً لكل شبكات التواصل الاجتماعي مفارقة في الحجم مع التمثال الضخم للزعيم العربي.

3- خلق أسطورة قوة وسائل الإعلام الجديدة

يبين نموذج (شبيك لبيك) الذي نشره الرسام عبدالله المحرقي في **أخبار الخليج** البحرينية تليفوناً محمولاً أمسكت به يد الشباب وبه نافذة الفيس بوك التي انبعث منها جني هائل عليه علامة الفيس بوك المميزة أيضاً هاتفاً بعبارة عفريت مصباح علاء الدين (شبيك لبيك)، والرسم يؤشر للدور العجائبي الذي لعبته مواقع التواصل الاجتماعي في الثورات العربية وإسقاط الزعماء المؤلهين بالسلطة.

ولكن، هل حقاً كانت للفيس بوك قوى خارقة مثل جني المصباح المنتزع من صفحات **ألف ليلة وليلة؟**

أولاً: هذه صورة متجذرة في ثقافتنا عندما يتملكنا الدهش والعجب من شيء، وهي تعكس الثقافة التي استعار منها الرسام هذه المقارنة أو المشابهة. ولعل العرب من أكثر الأمم الإنسانية التي تغلغلت الجن في حياتهم الدينية والثقافية والاجتماعية.

ثانياً: هي تعكس السلطة لمواقع التواصل الاجتماعي التي من الممكن أن تحقق ما كان ينظر إليه على أنه من المستحيلات، بسقوط الحكام الذين عضوا بنواجذهم على كراسيهم حتى اللحظة الأخيرة.

ثالثاً: وهو الأهم، فإن الرسام بتصويره هذا قد حول الفيس بوك إلى أسطورة معاصرة بالتعبير الذي كان يستخدمه رولان بارت للتعبير عن الأسطورة. «إن الأسطورة هي علامة سائدة تعبر بشكل استعاري عن كل المفاهيم في نظام علامي معين أو كأنها تحل محل العلامات كلها، وهي أيضاً علاقة سائدة تعبر عن كل العلاقات، وتكمن قوة الأسطورة في أنها تبسيط متطرف لكل العلاقات داخل نظام العلامات المعقد والمتشابك».

فالفيس بوك شأنه شأن أية وسيلة اتصالية

يعمل في سياق محدد سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وهو محكوم بهذا السياق وتفاصيله في بلد عربي معين ربما تختلف ظروفه عن بلد عربي آخر. في الأخير يحتاج الفيس بوك إلى عوامل أخرى تدفع بالمقاومة إلى مرحلة الثورة.

يحتاج الفيس بوك إلى أوضاع حبلى بالغضب والسخط تدفع إلى الثورة، ويحتاج إلى نخبة من نشطاء على الأرض قادرين على الحشد والإقناع بعد أن يبلغ السيل الزبى في بلد عربي ما، ويحتاج لجهد متواصل في الاعتصام والتظاهر والتضحية بالأرواح والثبات على المطلب حتى يتحقق، وهو دور يقوم به البشر وليست التليفونات المحمولة، لا نقلل هنا من شأن وسائل الإعلام الجديدة، ولكن لا بد من تقدير موضوعي لهذه الوسائل في تحليل سليم لما حدث في ثورات الربيع العربي.

ما فعله نظام حكم الثنائي (السادات ومبارك) في مجتمع المصريين طوال سنوات العقود الأربعة الأخيرة من تاريخنا الحديث، لم يتوقف عند حدود رعاية طبقة فاسدة متوحشة وتسمينها، وتمكينها من الهيمنة المطلقة والمباشرة على مؤسسات الدولة التشريعية والتنفيذية وسلطاتها جميعاً، وإنما رافق تصنيع هذه الطبقة وتخليقها عملية «ترييف» (من الريف) وإفقار قاس وواسع النطاق وإشاعة ألوان مختلفة ومبتكرة من البؤس، بحيث صار هذا الأخير عنواناً شاملاً للحياة في مجتمعنا (ريفاً وحضراً). فهو ليس بؤساً مادياً فحسب (40 في المئة من السكان تحت خط الفقر)، وإنما بؤس فكري وقيمي وروحي وعقلي تجاوز حدود الطبقات المحرومة من التعليم والثقافة وجرى تسييده وتعميمه (بوسائل لا حصر لها) كنمط حاكم وعابر للطبقات جميعاً، فقيرها ومتوسطها بل وغنيها.

وتتفرع عن هذه الملاحظة الأخيرة حقيقتان مركزيتان وساطعتان سطوع الشمس، أولاهما أنها ثورة فتية وشابة هيمنت عليها الأجيال الجديدة بكل عنفوان غضبها وأحلامها وتطلعاتها، فضلاً عن حداثة أدواتها (إنترنت وما يرافقها) وعصريتها، وأما الحقيقة الثانية فهي تنويعة القوى والشرائح الطبقية التي فجرتها وأبقت على جذوتها مشتعلة، تلك التنويعة تقع كلها في المساحة الاجتماعية الشاسعة الممتدة من الطلاب وشباب الطبقات المتوسطة (بشرائحها الدنيا والعليا) وحتى العمال وكتل المهمشين... إلخ.

هذا الطابع المديني الشبابي عكس نفسه ببلاغة في الأهداف والشعارات الرئيسية التي قال بها الثوار «عيش، حرية، عدالة اجتماعية، كرامة إنسانية»... هنا بالضبط يمكننا رؤية خط المواجهة ونستطيع أن نتحسس نقطة الصدام والضغط الذي تتعرض له الثورة من أسفل أي من واقع اجتماعي وطبقي معقد من حقب النهب والسحق الطويلة، أبرز ملامحه ليس الفقر المادي فحسب، وإنما إشاعة منظومة بؤس معنوي رهيبة اعتمدت أساساً على منهجية ترييف المجتمع كله، أي عدم الاكتفاء بالحفاظ على فقر الريف وحرمانه من أسباب التقدم وإنما تعمد توسيع نطاق التخلف المادي والفكري بحيث يجتاح المدن أيضاً، فلا تصبح هناك فروق كبيرة بين سمات الحياة ومنغصاتها في الريف والحضر.

وإذا كانت المظاهر المادية للبؤس الريفي المعمم على المدن صارت أسبابها الاقتصادية ومظاهرها الاجتماعية واضحة ومشهورة (تفاقم النزوح للمدن بحثاً عن رزق شحيح وفرص عمل رث، وتضخم العشوائيات، ... إلخ)، فإن المظاهر الفكرية والثقافية لهذا البؤس أكثر خطورة. ومن وجوهها، على سبيل المثال لا الحصر، مد حبال الصبر الطويلة للظلم، والنفور من التمرد، والمبالغة في تمجيد السلطة والاستعداد للتجاوب مع دعاياتها والشعارات التي تبثها أبواقها، خصوصاً شعارات من نوع الاستقرار وما يشبهه، وأخيراً مجاراة أي محاولة لاستخدام الدين في تبرير المواقف والمسلكيات الاجتماعية والسياسية وتسويغها.

إن وسائل الاتصال الجديدة ليست جنّياً يلبي طلبات الثوار في فراغ اقتصادي وسياسي، بل تكتسب هذه الوسائل فاعليتها وإمكانات عملها من ظروف بعينها تجعلها ترساً من تروس الثورة وليست مرادفاً لها.

يجمع المؤرخون الذين درسوا تاريخ مصر الإسلامية على أن البرجوازية (الطبقة الوسطى) عانت على الدوام من تمييع في الصراع الطبقي جعلها دائماً ضعيفة أمام قوى الإقطاع والاستغلال... وكذلك كانت تصيب القوى الثورية حالة من المراهقة وعدم النضج ظلت تلازمها عبر التاريخ الإسلامي.

فهل تهرب الثورة المصرية خاصة وثورات الربيع العربي عامة من هذا المصير التاريخي الذي طالما استغل ضعف الطبقة الوسطى العربية وسلبيتها؟ أم ستكون وسائل الاتصال الجديدة عاملاً هاماً في تطوير الصراع لصالح المجتمع؟ هذا ما ستكشفه السنوات المقبلة◆

الثوره
مستمره

الثقافة وحضورها في الميدان

محمد شاهين

في سياق عرض قام به ناقد لرواية جيمز جويس المعروفة يوليسيز (تترجم أحياناً بالعربية عوليس)، نصح الناقدُ القارئَ الذي يرغب في التعرف على جمالية المكان في الرواية أن يصطحب معه خارطة لمدينة دبلن، حيث تجري أحداث الرواية، مع الرواية نفسها جنباً إلى جنب، ويتقصى رحلة بلوم في المدينة «زنقة زنقة»، من أجل أن يقف على شيء من قدرة جويس الفنية في اختزال أحداث ما يقرب من قرنين؛ المدة الزمنية التي استغرقتها رحلة أوديسيوس (التي اشتقت منها رواية جويس)، إلى ثمان وأربعين ساعة، توضيحاً لمفهوم الزمن الحديث الذي أصبح متأثراً في قياسه بمشاعر الإنسان الداخلية، لا بما يعرف بزمن ساعة الحائط أو الزمن الخارجي، ذلك المفهوم الذي نادى به الفيلسوف الفرنسي بيرجسون في عشرينات القرن الماضي.

بالمثل، عنّت ببالي قراءة لحراك جمهور ميدان التحرير موازية لاقتراح ذلك الناقد، وهي قراءة مصحوبة بما قاله ريموند وليمز وجرامشي، أبرز أعلام الثقافة الغربية. يعرّف وليمز الثقافة (وهي في تقديره من أصعب ثلاثة مرادفات في الإنجليزية تعريفاً إلى جانب الديمقراطية والحرية) بأنها وصف خاص لنمط حياة شامل. أما جرامشي، الذي سجنه موسوليني إبان توليه السلطة، فقد نحت اصطلاحه الذي أصبح من أبرز الاصطلاحات التي ما زال تأثيرها ملموساً في أي نقاش جاد عن الثقافة، وهو ثقافة الهيمنة أو هيمنة الثقافة (hegemony) الذي يشير إلى نوع من العلاقة التوفيقية يتسلح بها صاحب السلطة كبديل عن العلاقة التقليدية التي كانت تقوم على القمع المباشر للطرف المحكوم.

هتاف حراك ميدان التحرير «الشعب يريد تغيير النظام» ينسجم تماماً مع تعريف وليمز للثقافة، فالصيغة المطابقة هي: الشعب يريد تغيير نمط الحياة الشامل الذي عاشه تحت هيمنة السلطة، أو الشعب يريد نمط حياة شاملاً جديداً. فالأزمة التي يواجهها الحراك إلى يومنا هذا، ترجع في اعتقادي إلى أن المطالبة بتغيير نمط الحياة الماضية الشامل بنمط حياة شامل جديد ترفض التسوية والمصالحة والتجزئة. وكان الحراك في البداية قوياً لدرجة أن أسكت من كان في نيّتهم المواربة إلى حين تسللت تلك القوى المواربة التي يبدو أنها هادنت الحراك وعادت إلى قواعدها تحمل أدواتها التقليدية لتحدث تصدعاً في خطة الحراك التي انطلقت بذلك الزخم القوي في البداية، وهذا ما جعل فئة المواربة المعروفة التي انضمت إلى كارنفال الثقافة في الميدان، لأنها لم تجد بداً من ذلك، تقبل المفاوضة مع السلطة عندما أصبح انهيار السلطة قاب قوسين أو أدنى.

ولو أردنا شعاراً بديلاً لشعار (الشعب يريد إسقاط النظام) لقلنا على سبيل المثال: الشعب يريد أن يحكم نفسه بنفسه. ويرى وليمز في كتابه **ثورة طويلة المدى** (1961)، بروزَ المؤسسات والنقابات والتجمعات المختلفة في المجتمع البريطاني من اتحادات كرة القدم إلى نقابات العمال في النصف الأول من القرن العشرين خَيْرَ دليل على «التصميم الذي أصبح ظاهراً للعيان في كل مكان تقريباً هو أن الشعب ينبغي عليه أن يحكم نفسه بنفسه» (ص10).

كثيرة هي الشعارات التي تداولها جمهور الميدان، سواء ما كان يسمع في المكان أو ما ظل متجذراً في الوجدان. وربما يكون من أهم هذه الشعارات شعار يحوم حول الهيمنة الثقافية المذكورة أعلاه. ومن الطبيعي ألا تغيب هذه الهيمنة عن مشاعر الجمهور، وبإمكاننا أن نتصور من يهتف «لا هيمنة ثقافية بعد اليوم»؛ بمعنى أن الهيمنة الثقافية لم تعد نمط حياة شاملاً يقدمها الدكتاتور العادل (وهذا الاصطلاح يمكن في اعتقادي أن يكون مرتبطاً بثقافة الهيمنة) هدية ملغومة لشعبه. وربما يجدر بي شخصياً أن أوضح أمر هذا المصطلح الذي قدمه جرامشي للعالم.

ما أود أن أوضحه هنا يتعلق برائد من رواد الثقافة، لعب دوراً هاماً في تبني الثقافة العربية في العقود الماضية، عندما جعل من القاهرة

عاصمة ثقافية عربية؛ إذ إنه استطاع أن يؤسس ما يشبه الرابطة العربية للثقافة طيلة تسلمه منصب الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة، واستمر في هذا الدور بعد أن تسلم منصب رئيس المجلس القومي للترجمة، إلى أن هبّت رياح التغيير على أرض الكنانة وبعدها حدث ما حدث له ولغيره. همستُ في أذنه متسائلاً: كيف يتعامل مع نظام كان في يوم من الأيام في طليعة المعارضين له، عندما هبّ في وجه السادات في بيته منتقداً دكتاتورية حكمه مستعيناً بمقولة إدوارد سعيد المعروفة، التي وردت في كتابه **صورة المثقف** عندما طالب المثقف بأن يجهر بالحق في وجه السلطان، وكانت النتيجة أن شرّده السادات وعدداً من المثقفين وعاشوا في المنفى إلى أن رحل السادات وتولى مبارك السلطة وأعادهم إلى أرض الوطن. سألته إن كان الخَلَف يختلف في نظام حكمه عن السلف كمبرر لمعارضته الواحد وقبوله الآخر. أجاب الصديق بأنه كان أمام اختيارين لا ثالث لهما عندما سمح له (الريّس) بالعودة؛ إما أن ينضم إلى فريق المعارضة المنشق عن النظام ويبقى مناضلاً ضمن حدود الصمت السلبي، وإما أن يقبل وظيفة عامة لا يتدخل فيها النظام لا من قريب ولا من بعيد. وأضاف قائلاً إنه لم يفرض عليه (الريّس)، الذي خصص مبلغاً ضخماً نسبياً لقيام المركز القومي للترجمة، أي شرط مقابل الدعم المادي المقدم، ولم يتدخل النظام في ترجمة كتاب واحد من الألف كتاب التي تمت ترجمتها والتي كان الاحتفال بها جارياً في أثناء التساؤل، والتي شكلت مساهمة جليلة في ميدان الترجمة.

أقصد من هذا السرد أن أقدم توضيحاً لما أصبح يعرف بالهيمنة الثقافية؛ فهي أشبه بالشعار الذي سمعناه يتردد في المفاوضات مع إسرائيل: الأرض مقابل السلام. والهيمنة الثقافية هنا هي قبول الواقع السياسي لتحقيق مكاسب ثقافية لعامة الشعب. وهي بالطبع سلم مقنع يهدف إلى تحقيق مصلحة متبادلة محدودة الأبعاد تنقصها تلك السيرورة الطبيعية التي تحكم العلاقة الإنسانية التي تؤلف بين مشاعر الأفراد والجماعات في المجتمع الواحد ضمن

نمط حياة شامل لا تقطّع المصلحة الذاتية الضيقة أوصاله، ولا تجعل في الوقت ذاته من حالة السلم المصطنعة هذه حالة توتر تحول دون لقاء الطرفين على مصلحة مشتركة دائمة! في هذا السياق، أود أن أذكّر بما قام به الروائي المعروف صنع الله إبراهيم بمناسبة فوزه بجائزة المجلس الأعلى للثقافة - حقل الرواية التي تعد أرفع جائزة تقدمها وزارة الثقافة المصرية. وقف صنع الله إبراهيم خلف المنصة أمام جمهور غفير ينتظر كلمة قصيرة منه يشكر فيها الجهة المانحة للجائزة يليها تسلم الجائزة من وزير الثقافة الذي كان يقف على مقربة من المنصة محاطاً بلجنة التحكيم ووزير الثقافة وأمين عام المجلس. فاجأ صنع الله إبراهيم الحاضرين جميعاً بكلمة عبّر فيها عن رفضه الجائزة لأنها تُمنح من نظام ديكتاتوري يسمح لسفارة إسرائيلية بأن تقوم على بعد أمتار من المنصة التي وقف خلفها. التقط وزير الثقافة على الفور المايكروفون الذي تركه صنع الله إبراهيم مسجّى على المنصة وخاطب الجمهور قائلاً: إن النظام الذي ينعته بالدكتاتورية هو النظام نفسه الذي يسمح له أن يسير حرّاً الآن بينكم، ثم أكد قوله إنه لو فعل ما فعل في بلد عربي آخر فلن ينام في بيته تلك الليلة، ولكنه، كما ترون، يسير بينكم الآن دون أن يعترض سبيله شرطي واحد، وسيتركه النظام حراً طليقاً كبقية الخلق الأحرار. صحيح أن موقف صنع الله إبراهيم لا يخلو من المراوغة اللاأخلاقية، لأنه ترك الاعتذار إلى هذه المرحلة المتأخرة من طقوس تسلم الجائزة، خصوصاً أنه وافق سلفاً على تسلمها، بل طلب أن يُكتب شيك المكافأة بالاسم الذي يمكن أن يصرف به الشك لاحقاً في البنك، وقد صدف أن شهدت أنا شخصياً على ذلك، لكن تصرّف صنع الله إبراهيم يمكن قراءته في سياق مقولة وليمز حول هيمنة الثقافة. فبالرغم من أن وليمز لا يقلل من أهمية هيمنة الثقافة ولا من فكر صاحبها جرامشي الذي يكن له احتراماً شديداً، فهو يرى أن هيمنة الثقافة تقوم على نوع من التناقض يصبّ في نهاية المطاف في المصلحة العامة التي تقف ضدها أصلاً هيمنة الثقافة. كيف ذلك؟

بالرغم من أن الهيمنة الثقافية تبدو سيدة الموقف في الواقع المعيش، فهي تعيش جنباً إلى جنب مع مقاومة خفية في أغلب الأحيان، وربما ظاهرة في أحيان أخرى؛ بمعنى أن حالة الهيمنة، كما يعتقد وليمز، لا تدوم على حالها ولا تستمر بوتيرتها المعهودة، ويجيء مثل هذا التصور عند وليمز ضمن ثنائية الصراع التي يؤمن بها بين اليأس والأمل، والوهم والحقيقة، والواقع والخيال. يقول محمود درويش: علينا أن نخترع الأمل!

مثل آخر على الهيمنة الثقافية هو مشروع كتاب الأسرة الذي كانت راعيته سوزان مبارك. لا يختلف الناس على جدوى المشروع الذي تبنته بعض الأقطار العربية مثل الأردن. غير أن الجدل الذي يدور حول مثل هذا المشروع هو ضرورة الفصل أو عدمها بين النظام الذي يستنسخ الهيمنة الثقافية وبين الثقافة ذاتها، فكثيراً ما نتساءل: هل تتحمل الثقافة وزر مانحها المهيمن؟ وهل تظل الثقافة بريئة في ظل نظام الهيمنة السياسية؟ وتشير بعض

دراسات ما بعد الكولونيالية إلى جهود الاستعمار الحميدة في نشر الثقافة في البلدان التي وقعت تحت هيمنة الاستعمار يوماً ما، مع أن الأمر يختلف من بلد إلى آخر.

افتتحت سوزان مبارك مؤتمراً من مؤتمرات المجلس الأعلى للثقافة في قاعة مسرح الأوبرا. كان محمود الورداني، وهو صديق لأمينه العام، يجلس بجانبي، وربما حضر إلى الافتتاح مجاملة لأصدقائه العرب الضيوف. سألته عندما خرجنا إلى البهو سؤالاً عابراً بغية التخفيف من التوتر الذي كان يرافقه طيلة استماعه للافتتاحية، فأجاب: «يا ليل النّصبُ هذا متى غده؟ أم إن قيام الساعة موعده؟» بعد ما يقرب من عامين كان محمود ورفاقه يصيحون بأعلى صوتهم: يا ليل النصب هذا هنا غده. نحن في كوكب آخر، كلمات محمود الورداني، نحن هنا نبعد عن ماضي الذكريات بعدنا عن أبعد كوكب!

•••

وبعد، فإن ما يجدر تقصّيه في العلاقة الشائكة بين طرفي النزاع في منظومة الثقافة والهيمنة هو ما يجعل الطرف المهيمن ينجح في مسعاه، وما يجعل الطرف الآخر في الوقت ذاته يفشل في مقاومته. في اعتقادي، فإن هنالك قاسماً مشتركاً أعظم بين الطرفين بالرغم من وجود هوة سحيقة بينهما، وهو تناقض يعود بالخسارة على الطرفين في نهاية المطاف. القاسم المشترك هو تعامل الطرفين مع الثقافة وأدواتها التقليدية بطريقة تقليدية. فالطرف المهيمن أسس هيمنته على إحكام قبضته على أدوات الثقافة التقليدية مثل الإذاعة والتلفزيون والصحافة، وأهم من كل هذا وذاك الكلمة المطبوعة التي اتخذتها الأطراف جميعاً المحرك في العمليتين: الهيمنة والمقاومة، وتوهم الطرفان أن من يملك السيطرة على هذه الأدوات، وخصوصاً الأخيرة، يملك إما الهيمنة أو المقاومة، وبقي الصراع على هذه السيطرة مرهوناً بالزمن.

ها هو محمود الورداني يسرد عليّ تاريخ حياته وهو يقود سيارته من مصر الجديدة إلى الدقي، فيقول إنه صحا على رياح التغيير في عهد عبد الناصر، لكن الرياح هذه سرعان ما انحرفت عن مسارها، وما إن جاء السادات حتى منع هبوبها ثانية. أما خَلَف السادات، استطرد الورداني قائلاً، فقد أعلنها صريحة مدوية أن لا رياح تغيير بعد اليوم. التفت محمود إلي معلقاً بصوت متهدج: كم تبقى لي من العمر حتى أشهد تحقيق ما حلمت به في صباي بعد انقضاء سنوات الشباب؟ مشكلة محمود الورداني هي مشكلة جيل كامل، حُرِم من التعبير المباشر عن وضع متردّ وعاش منتظراً جودو (مسرحية بيكيت *Waiting for Godot*)، الذي لم يرجع بالرغم من كل الانتظار الطويل. ويعني ذلك أن محمود وجيله وضعوا ثقتهم في عجلة التاريخ المتحركة، مثل ما وضع الخصم ثقته في السيطرة على عجلة التاريخ وإيقاف تحركها؛ بمعنى أن محمود وجيله وضعوا ثقتهم في استرداد السيطرة على الكلمة المطبوعة مثل ما وضع الخصم ثقته في السيطرة على هذه الكلمة.

بالمثل، انتظر ذلك الطرف الآخر الذي يختلف معه محمود وجيله، وهم الإخوان المسلمون؛ الذين عاشوا منذ أواخر العشرينات من القرن الماضي مناهضين للنظام ومنتظرين رياح التغيير، معتمدين على نصوص من إعدادهم شكلت ثقافة حفظوها جيلاً بعد جيل، ووضعوا ثقتهم كاملة فيها واعتقدوا أنها هي التي ستقلب ميزان الواقع لصالحهم في يوم من الأيام. ليس العيب في النصوص الثابتة، ولكن العيب كل العيب في التعامل معها. لنأخذ على سبيل المثال نصاً أعتقد أنه أقرب النصوص إلى أحدث نظريات الثقافة وهو: « لا يغيّر الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم». هذا هو بيت القصيد: تغيير نمط حياة شامل تقليدي عشناه ردحاً من الزمن وعانينا منه. منطقياً، لا يتم إحلال نمط شامل جديد من الحياة إلا باجتثاث ما تجذّر في الوجدان من النمط الآخر، وهذه عملية ليست سهلة، كما هو معروف. وهذا ما يصفه وليمز في مصطلحه «بنية الشعور». يقول وليم بتلر ييتس: «إن الشعر، مثل الدين، يفسده البشر الذين يتعاملون معه».

والأزمة التي نعيشها، سواء منذ 25 يناير أو قبل ذلك، هي في واقع الأمر أزمة ثقافة؛ بمعنى أن جميع الأطراف تعاني من رواسب ثقافة تقليدية ما زال نمط الحياة الشامل متجذراً فيها، هذا ما جعلنا إلى يومنا هذا نستقبل حراك 25 يناير بدهشة، وكأن ما حدث كان مفاجأة لم تكن في الحسبان. يقول أحد المناقشين في ندوة ثورات الربيع العربي التي نشرتها مجلة **عالم الفكر** في عدد إبريل- يونيو من هذا العام (سأتناولها بالنقاش بشيء من التفصيل لاحقاً): «هناك أمر آخر حول المستقبل... هناك شيء اسمه المتغير التاريخي المفاجئ... يعني كل الكلام الذي نقوله ممكن أن يحدث، ولو حدث لقلب الأمور كلها رأساً على عقب؛ لأننا لم نكن نتوقع مثلاً أن الإمام الخميني وعمره 78 سنة يقوم بثورة. وفجأة لم نتوقع غزو العراق للكويت...» إلى آخر ذلك من الافتراضات التي يعتقد المناقش أنها ستفاجئنا مستقبلاً. ما يرد هنا على لسان عبد المالك التميمي هو من قاموس الماركسية الكلاسيكية التي نادت بحضور التاريخ كقوة

لها سطوة التغيير، كما تدلنا حوادثه المفصلية التي تتابعت على مرّ القرون من مرحلة العبودية إلى مرحلة الإقطاع إلى مرحلة الرأسمالية ثم إلى الاشتراكية التي تتشكل من داخلها عناصر التغيير. وتؤمن الماركسية الكلاسيكية بأنّ التاريخ هو الذي يصنعنا. وربما لا يكون من قبيل المبالغة أو المفارقة أن نقول إن هذا الاعتقاد هو الذي ينسحب على الأطراف المختلفة التي سبقت الإشارة إليها أعلاه: من اليمين المتطرف إلى اليسار المنشقّ عن السلطة إلى السلطة المهيمنة نفسها. جميع هذه الأطراف تتعامل بعملة واحدة تقريباً وهي الاعتماد على نص مقولب تنقله الكلمة المطبوعة حاملة سلطة تقليدية يعطيها المؤلف المنظّر (أو الذي عاش في سجل الماضي) إلى الكلمة عند طباعتها أو إعادة طباعتها وهو يأمل أن تنتقل هذه السلطة إلى الجمهور الذي يتلقاها عن طريق الكتاب الذي يصل إليه من خلال مؤسسات التأليف والنشر والتوزيع. وفي النهاية، يبقى الأمل معلقاً في زمن ساعة الحائط الذي يفاجئنا به التاريخ حسب فكرة الزمن التقليدية. وفي هذه الحالة يضع الطرف المهيمن في حسابه أنه لا بد من أن تتوقف عجلة الزمن عن الدوران كي تبقى الأمور على ما هي، في الوقت الذي يحاول فيه طرف المقاومة من جهته أن يرفع الحصار عن الزمن من أجل أن يصبح دوران عجلة الزمن في صالحه، جميع الأطراف إذن تستمر في العيش بما يشبه «زمن انتظار جودو» الذي يظل شعوراً مجرداً؛ فالأزمة التي ما زالت تعيشها الأطراف المعنية تعود إليها بقيت متشبثة بنمطية صلاحيتها التي تجاوزت تاريخ الاستعمال أصلاً؛ فالثقافة كما هو معروف ترفض الجاهزية لأنها تقوم على الخلق والإبداع الذي يحيلنا إلى نمط حياة شامل جديد متجدد. هذا النمط الجديد المتجدد لا يأتي من تتابع زمني أفقي بل من حراك داخلي عمودي تتشابك وتتقاطع فيه العلاقات الشائكة بين البشر من جهة ومع العالم من جهة أخرى. أما الوسيلة التي تعرفنا على ما يستجد من واقع، فهي اللغة التي تعد الركيزة الأساسية في عملية الثقافة، مثلما تعد الثقافة نمطاً شاملاً للحياة. فالنمط الجديد المتجدد لا يظهر بدون لغة جديدة، ولا يعني هذا أولوية في الظهور أو التكوين؛ فاللغة الجديدة تظهر مصطحبة نمطاً جديداً، والعكس صحيح، كلاهما يولد الآخر في آن؛ بمعنى أن اللغة الجديدة ونمطها الجديد لا يظهران ضمن تسلسل زمني تتابعي.

تنبهت الاشتراكية الجديدة إلى هذا الأمر وتنكرت للفكرة الاشتراكية الكلاسيكية التي قامت على فكرة التاريخ الذي يصنعنا، وأصبحت تتبنى فكرة الثقافة وهي أننا نصنع التاريخ: نعيشه حاضراً في وجداننا وبلغة تخلقه مثل ما هو يخلق اللغة.

هل بالإمكان أن نفترض أن العامل الرئيس الذي أجّل وصول الحراك إلى ميدان التحرير يعود إلى تناسي وجود لغة إلكترونية جديدة كانت تصول وتجول في شتى بقاع العالم قبل 25 يناير بسنوات طويلة؟

لننظر على سبيل المثال، لا الحصر، للجدل الذي تقدم به مارشال مكلوهان: «إن أنواع التواصل

الإلكترونية المرئية المسموعة ستعيد الإنسان إلى ملامح كثيرة من الثقافة الشفاهية، وبهذا فإنها ستضع حداً لحقبة زمنية اعتمدنا فيها اعتماداً مبالغاً فيه على الكلمة المطبوعة واللغة المكتوبة، وعلى أنواع السلطة المرتبطة بها وبمؤسساتها». ما قاله مكلوهان قاله الكثيرون أمثاله في تسعينات القرن الماضي؛ أي قبل وصول الجمهور إلى ميدان التحرير في 25 يناير. هل كان الجميع في غفلة عن الكلمة الإلكترونية التي كانت تجوب أرجاء العالم بجبروتها متحدية أبعاد المكان والزمان؟ إذا كانت ثقافة الإنترنت والكمبيوتر والفيس بوك والتويتر خلف الربيع العربي، فلماذا لم تصل هذه الآلية إلى ميدان التحرير قبل ذلك الموعد؟ الفرضيات كثيرة ولنأخذ أبسطها، ربما كان لا بد من انتظار جيل جديد يمتلك «بنية الشعور» التي كانت مُغيّبة عند الأجيال السابقة؛ بمعنى أن الجيل الجديد هو الفاعل. ومن قبيل الإنصاف أن نقول إن فعل الجيل الجديد الفاعل ولد من رحم بنية الشعور التي صاغت الفعل بلغة جديدة ليصبح الفعل واللغة توأمين متعاضدين يجسمان مشاعر الفكر وفكر المشاعر بواقع جمعي جديد، أقل ما يقال فيه إنه يستقصي فكرة الفعل كحدث تاريخي خارجي مفاجئ.

أبرز مظاهر «بنية الشعور» هذه هو المطالبة بحق دماء الشهداء الذين سقطوا في الحراك، تلك المطالبة التي أصبحت وكأنها كمبيالة مستحقة ولا تقبل التقسيط. ولا بد أن هذه المطالبة ستمتد يوماً إلى المطالبة بدماء الشهداء الذين سقطوا جراء التعذيب في الزنازين وغياهب السجون عندما كانت بنية الشعور تنتظر الظهور إلى حيز الوجود.

•••

وعودة إلى ندوة ثورات الربيع العربي. يحتدم النقاش حول وصف مناسب لحراك الميدان، وهل يسمى الحراك ثورة؟ لا يتفق المناقشون على تعريف محدد للثورة بل يصبح الارتباك سيد الموقف. وفي اعتقادي فإن ما يربك المناقشين لا يعود لعدم إلمامهم بالموضوع مثلاً، بل إنه يرتبط بعسكر العروبة الذين ثوّروا (إنْ صحّ التعبير) انقلاباتهم العسكرية في العقود الماضية، وأضحت تلك الانقلابات تحمل اسم ثورة دون أن تنسحب عليها مواصفات الثورة في القواميس العالمية؛ بمعنى أن أولئك العسكر لم يكتفوا بالسيطرة على السلطة ومقدرات شعوبهم بل اغتصبوا مفردات اللغة. وفي محاولة لدفع تهمة التزوير هذه رأينا أن إعلام أولئك العسكر قد تبنى إضفاء محسنات بديعية على تلك الانقلابات فأصبحنا نسمع عن ثورة الفاتح من سبتمبر، وثورة مصر الخالدة عام 1952، والثورة التصحيحية، والثورات الماجدة الأخرى التي أطاحت بالعهد البائد وهكذا...

ومن الطبيعي أن يواجه المتحدثون في الندوة أزمة غياب مصطلح جديد الذي يتناسب مع حالة التغيير التي ترفض مصطلح مرحلة ما قبل التغيير. من هنا نرى المتحدثين يحيلون النقاش إلى أمثلة من الثورات العالمية، مثل الثورة الفرنسية والثورة الروسية والماركسية الكلاسيكية، وما شابه ذلك دون الوصول إلى نتيجة. وفي ظل هذه الأزمة ومحاولة الخروج منها نرى أحد المتحدثين يستقصي قضية المصطلح كاملة فيقول: «أنا لا يعنيني مصطلح ثورة أو انقلاب، أنا ما يهمني

هو النتيجة، وهي إعادة تأهيل المجتمع بعناصره السياسية والاجتماعية وحتى الثقافية» (283). لا بد من التوقف هنا عند نقطتين؛ الأولى أن غياب المصطلح الجديد المناسب دعا المتحدث أن يشتق حلاً إما من علم الاجتماع/ فرع الجمعيات الخيرية للإعاقة، أو من علم النفس، وكأن المجتمع العربي مصاب بالإعاقة ويتطلب إعادة تأهيل لكي يسترجع عافيته. وأنا متأكد من أن المتحدث لا يقصد ما يوحي به عادة مصطلح إعادة التأهيل بل يضمر شيئاً آخر شبيهاً بذلك المصطلح الذي نحته وليمز «بنية الشعور»، وأنه يقصد فعلاً نمط حياة شاملاً جديداً. والنقطة الثانية، وهي الأهم، هي الإشارة إلى موضوع الثقافة التي تقع ضمن الإشارات المتعددة في الندوة إلى الثقافة، التي هي في اعتقادي أهم ما تقدمه الندوة من مساهمة جليلة لا بد من تناولها بشيء من التفصيل.

إشارات كثيرة إلى الثقافة تتناولها الندوة وتتراوح في مستواها من مجرد ذكر الثقافة ككلمة معجمية إلى ربط الثقافة بنمط حياة شامل. انقسم المتحدثون بالنسبة لإشاراتهم إلى الثقافة إلى صفين رئيسيين: الأول رأى أن الثقافة عنصر مشمول ضمن عناصر أخرى تشكل في مجموعها هيكلة التغيير. والصف الآخر، وهو الأكثر إنصافاً ووعياً بموقع الثقافة، يرى أن الثقافة نمط شامل لعناصر الحياة المختلفة وأن الثقافة هي العباءة التي تضم سائر العناصر التي يرد ذكرها في النقاش؛ بمعنى أن الثقافة ليست تابعة لغيرها بل متبوعة، ليست مشمولة بل شاملة. ومن الأمثلة على الصنف الثاني ما يقوله عبد الله الجسمي: «نحن في واقعنا العربي عشنا فترة طويلة منذ أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات، كانت القوى التي حكمت العالم العربي هي نتاج ثقافة، والأغلبية الساحقة من القوى التي عارضتها كانت تسلك السلوك الثقافي نفسه في المعارضة، ولم تكن تسلك سلوكاً مختلفاً، ورأيي أن مفهوم الثورة يجب أن يعطي الأولوية بشكل كبير للجانب الثقافي، تغيير الثقافة وتغيير البيئة الفكرية للمجتمع هو الذي يمكن أن يحدث تغييراً حقيقياً في المجتمع».

وبالرغم من كل ما في قول عبد الله الجسمي هنا من نقلةٍ نوعية للتعامل مع الثقافة، فإن قوله هذا يبقى بحاجة إلى المزيد من الدقة المطلوبة؛ فالثقافة كما أسلفنا قيمة شمولية تتجلى في تقاطع الجوانب المتعددة والمختلفة دون حصر أو اختزال. وهي كذلك حياة معيشة وتجارب نمارسها في الحياة أكثر منها بنى فكرية، يرتبط تغيير الثقافة بتغييرها كما تعتقد الغالبية من المناقشين الذين يرون نوعاً من الارتباط العضوي بين الفكر والثقافة وكأنهم بهذا يعيدون أطروحة ديكارت «أنا أفكر فأنا موجود»، بأطروحة مماثلة «أنا أفكر فأنا مثقف (أو صاحب ثقافة)». ولا يخفى علينا أن في هذه المعادلة ما ينتقص من الوجود الفعلي للثقافة التي تخرج من رحم الحياة ممارسة لا قولاً على قول. ويلخص سليمان العسكري، أحد المشاركين في النقاش، قضية الثقافة هذه بعبارة بسيطة لكنها نافذة تمكّن من لم شمل النقاش بطريقة أو أخرى؛ إذ يلاحظ «أن الثقافة هي نتاج واقع اجتماعي والمجتمع يفرز ثقافته وليست الثقافة هي التي تفرز المجتمع»،

ثم يعلق لاحقاً بالقول: «لكن الثورات في النهاية هي التي تريد تغيير نظام اجتماعي بكل علاقاته الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. هل ما يجري في عالمنا العربي هو كذلك؟» (ص287).

إن تعليق سليمان العسكري، الذي يرد لاحقاً في الندوة، يلخص، في اعتقادي، موضوع النقاش حول مفهوم الثورة والتغيير في أعمق أبعادهما، ويأتي هذا التعليق في سياق الإشارة إلى الثورة الجزائرية «الثورة الجزائرية كانت ثورة لإخراج مستعمِر، وليست ثورة من أجل التغيير، وأقصد حتى الآن لم تقم ثورة عربية حقيقية من أجل تغيير بنية المجتمع وبناء مجتمع جديد» (ص298).

•••

«ثورة من جديد»، هذا هو العنوان الذي يتصدر صفحة غلاف صحيفة **أخبار الأدب** التي ما فتئت تناصر حراك الميدان. مثل هذا العنوان يجعلنا نستذكر على الفور عنوان كتاب وليمز **ثورة على المدى الطويل**، الذي يؤكد أن الثورة مثل التغيير، مثل الثقافة، سيرورة مستمرة استمرار حياتنا وتأخذ نمطاً معيناً شاملاً لنتمكن من التعرف على سر وجودنا في هذا العالم. ربما ترفع الثورة المتجددة في الميدان شعاراً مشتقاً من مصطلح جرامشي «لا لثقافة الهيمنة بعد اليوم»◆

المـراجـــــع:

- Greenblatt, Stephen, *Cultural Mobility*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Poulson, William, *Literary Culture in a World Transformed: A Future for the Humanities*, Cornell University Press, Ithaca, 2001.
- Williams, Raymond, *The Long Revolution*, Chatto and Windus, London, 1961.
- *Politics of Modernism: Against the New Conformists*, Verso, London, 1989.
- Keywords, *A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana, London, 1976.
- ندوة «ثورات الربيع العربي، 2011»، **عالم الفكر**، المجلد 40، العدد 4، إبريل-يونيو، 2012.

دراسات

حسين حمودة

ميادين الغضب

قراءة في مشاهد من روايات مصرية

حسين حمودة

«ميادين الغضب» حيز روائي يمكن أن يسمح بتعرّف أبعاد متنوعة تتصل بعوالم الشخوص الروائية، وبالوقائع الكبرى التي تنخرط فيها، وبالأواصر التي تصلها، أو لا تصلها، بالآخرين من حولها، وبوعيها - المديني غالباً- وبعلاقاتها بالفضاء الأكبر، المكاني والزمني، المرجعي أو المتخيل، المحيط بها.

يرتبط «الميدان»، من جهة، بموقع متوسط في سلسلة «القواقع المكانية» التي صاغها يوري لوتمان، والتي جسدت درجات متعددة، متدرجة، من معنى «الألفة» ومعنى «الانتماء»: غرفة الإنسان، شقته، بيته، الشارع الذي يسكنه، الحي الذي يعيش فيه، مدينته (ويتوسطها، غالباً، الميدان)، وطنه، وأخيراً: العالم[1]. بين حلقات هذه السلسلة يتحرك المرء، ذهاباً وإياباً، ويتضاءل

إحساسه بالألفة والانتماء خلال انتقاله بين حلقة وأخرى، من أول السلسلة إلى آخرها. ويرتبط الميدان، من جهة ثانية، بالأماكن المفتوحة التي تقترن، عادة، بممارسات بعينها تقوم على نوع من «التخارج»، حيث التعاملات في هذه الأماكن تنأى، على الأرجح، عن العالم الذاتي، الفردي، الشخصي، وتتحرك في مجال التقاء الفرد بالآخرين الذين ربما لم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهم من قبل. والميدان، بهذا المعنى، يمكن أن يمثل امتداداً جديداً لـ «الساحة» القديمة، في المدن القديمة، التي لم يكن فيها، حسب تصور ميخائيل باختين، وجود لـ «إنسان داخلي (...)؛ فوحدة الإنسان ووعيه كانا [في الساحة] شيئاً عاماً خالصاً»؛ كان «الإنسان كله في الخارج»[2].

يهب تناول الميدان الروائي، بهذا كله، إمكاناً غنياً لتناول الشخوص الروائية التي تتحرك فيه أو تتماس مع الآخرين داخله، خلال وقائع جماعية مشهودة. وبينما كان قطاع كبير من روايات القرن التاسع عشر، في ميراث الرواية الغربي، يهتم بأماكن مغلقة، مثل «الصالونات» والقاعات والردهات وحجرات النوم... إلخ، كما هو الحال في أغلب روايات ريتشاردسن وروايات جين أوستن، بما يغري بمقاربة العوالم الداخلية لشخصيات محدودة العدد غالباً، تتحرك داخل هذه الأماكن محكومة بما تسمح به مساحتها وتكوينها وطبيعة العلاقات فيها من ممارسات، فإن الميدان، في روايات حديثة كثيرة، يمكن أن يقود إلى تناول روائي أكثر رحابة على مستوى الأحداث الجزئية وعلاقتها بالوقائع الأكبر، وعلى مستوى الشخصيات الروائية والأواصر التي تربطها بمن حولها؛ إذ يضع هذه الشخصيات في مجال اتصال بتجمع كبير بعالم المدينة (التي ظل الميدان، تاريخياً، يمثل المركزالأساسي في تخطيطها).

خلال هذا السياق، الذي يجمع الشخصية الروائية مع من حولها داخل «ميدان المدينة»، يمكن أن تعاد صياغة علاقة الفرد بالآخرين، فضلاً عن أن هؤلاء «الآخرين» قد يتحولون من جماعة صغيرة إلى حشد كبير، غير محدد وغير محدود، فضلاً عن أن الميدان، روائياً، في تجربة «غضبه»، يمكن أن يجسّد حالة استثنائية تعتري هذا المكان، فيها يخرج الفرد وقد غدا جزءاً من جماعة من دائرة أفعاله المعتادة، وربما الرتيبة، إلى نطاق ممارسة أخرى يعد الاحتجاج علامة عليها ووسماً لها.

وقد لاحت ميادين الغضب، هذا الحيز الروائي الاستثنائي، في مجموعة من روايات مصرية، تنتمي إلى أجيال عدة، وإلى اتجاهات في الكتابة متنوعة، كلها سابقة على تجربة الميادين العربية الغاضبة، مرجعياً، في بداية العقد الثاني من هذا القرن.

•••

مقاربة «الميدان الغاضب»، في هذه الروايات، تستدعي -ابتداءً- الإشارة إلى مجموعة من الارتباطات:

هناك ارتباط أول: بين المشهد وسياقه؛ مشهد الميدان الغاضب والسياق الروائي الذي ينتمي إليه. والتوقف هنا عند المشهد الجزئي، في هذه الرواية أو تلك، لا يعني، بالطبع، أن هذا المشهد منفصل عن امتداده الأكبر، أو أنه غير

موصول بامتداداته في العمل الروائي من حيث هو كلّ واحد.

مشهد الميدان الغاضب، في العمل الروائي، قد يمثّل من الناحية البنائية مركزاً متأخراً، أو تتويجاً لمسار من الوقائع المرتبطة بشخصية أو بمجموعة شخصيات. وقد يأتي تعبيراً عن نقطة واقعة على خط زمني ممتد، وقد يقع ضمن متوالية السبب والنتيجة؛ كحلقة مترتبة على حلقات سابقة، أو كحلقة تترتب عليها حلقات تالية. وفي هذه المحاولة، التي تهتم بمشاهد روائية محددة، لن يتاح لنا سوى التوقف عند بعض «الأشجار» فحسب، آملين خلال قراءة هذه المشاهد رؤية مساحة أكبر من «الغابة» كلها.

وهناك ارتباط ثانٍ: بين أحداث مرجعية متعيّنة، على المستوى التاريخي والمكاني، ووقائع روائية تطلّ على مرجعها كما يطلّ الأدب دائماً على مرجعه؛ إذ يراوح الأدب في حركته الرحبة، المتحررة بين التزام التفاصيل والوقائع والحقائق الخارجية أو التاريخية، المتعارفة أو شبه الموثقة أحياناً، من جهة، والتحليق بروح الإبداع الذي يعدّ «التخيل» مكوّناً جوهرياً من مكوناته، من جهة أخرى.

ثم هناك ارتباط ثالث: بين بعدين متلازمين في رصد كل غضب واسع المجال؛ بعد جماعي هو مَعلم على كل غضب مشهود في الميدان (أو في الشوارع التي تمثل امتداداً له، أو في المدينة التي تحيط به)، وبعد فردي يحكمه المنظور الروائي الذي يتم خلاله رصد مشهد الميدان الغاضب، وهو منظور خاص مهما اتسع أو تنوّع مرتهن براوي هذا المشهد، وبالشخصية، وأحياناً بالشخصيات الروائية التي تشارك في تجربة الغضب والاحتجاج، أو تلوح شاهداً على هذه التجربة، أو تمثيلاً للتأمل فيها وحولها.

•••

قريباً من هذه الارتباطات، يمكن أيضاً التوقف بسرعة عند بعض إشارات تتعلق بالعناصر التكوينية التي ينهض عليها، فيما ينهض، مشهد الميدان الغاضب. وتقترن هذه العناصر أولاً بـ «الميدان»: الذي يعدّ الساحة الأساسية في مشهد الغضب الجماعي. وتقترن هذه العناصر ثانياً بمتّصل «الميدان/المدينة»؛ إذ إن الميدان يظل دائماً علامة على المدينة؛ نواة من نواها ومركزاً من مراكزها، إن لم يكن نواتها الرئيسية ومركزها الأساسي، كما يظل الميدان موطناً لتجسيد وعي تكوّن في المدينة، وتغذّى بمعانيها، وقاد فيما قاد إلى تجربة الغضب الجماعي بها. ثم تقترن هذه العناصر ثالثاً وأخيراً بمتصل «الغضب/الميدان/المدينة» الذي يعد بؤرة للتناول في مشاهد الميادين الروائية الغاضبة.

أولاً: الميدان

الميدان (أياً كانت تسمياته عبر التاريخ الممتد للمدن القديمة والوسيطة والحديثة) كان يعتبر «سرة المدينة» بالتعبير الجغرافي القديم، التي مثلت، من الناحية الوظيفية، مكاناً مهيئاً لاجتماع حشد كبير من الناس تجمعهم ممارسات عدة، وبوتقة تتلاقى وتتفاعل وتنصهر فيها أفكارهم وآراؤهم، بما يسهم في تشكيل وعيهم الجمعي.

«الأجورا» Agora في المدينة الإغريقية، والـ «فورَم» Forum في المدينة الرومانية، و«الساحة»

في المدينة الإسلامية، و«الميدان» أو «الدوار» في المدينة الحديثة، كلها تسميات لقلب المدينة أو لنواتها المركزية[3] التي اتخذت، من ناحية، مركزاً لتمثيل السلطة السياسية أو المؤسسة الدينية أو لتمثيلهما معاً، كما اتخذت، من ناحية أخرى، موضعاً لتمثيل الشعب أو «عموم الناس» الذين كان مركز المدينة هذا موقعاً أساسياً لاجتماعهم، ولإقامة بعض احتفالاتهم، وللتعبير بشكل أو بآخر عن آرائهم، وأحياناً عن احتجاجهم وغضبهم.

ثانياً: الميدان/المدينة

والمدينة، الامتداد الأكبر للميدان، أو التي يعدّ الميدان مركزاً لها أو فيها، ارتبطت دائماً بمعانٍ أساسية، كان لها الدور الأكبر في تشكيل خصوصية عالم المدينة وبلورة وعي ساكنيها. من بين المعاني يمكن الإشارة فحسب إلى ما يتصل بتجربة «الميادين الغاضبة»، اتصالاً مباشراً أو غير مباشر؛ أي اتصالاً يتساوق وهذه المعاني، أو يختلف معها، ويعد اختباراً لها أو محاورة معها: الفردية، والتعدد، والتحرر، والتفاوت الطبقي، والإبهام الحضري، والاغتراب، والاحتفاء بالثقافة البصرية.

على مستوى «الفردية»، منحت المدينة الإنسان «الأنا» بدل «النحن»[4]، بعدما أحلّت المدينة «المواطن» citizen محل «العضو في العشيرة» في المجتمعات السابقة على المدينة تاريخياً أو المحيطة بها جغرافياً، وأصبح «إنسان المدينة» يعبر عن تجاربه دائماً بأسلوب فردي[5]، وقبل ذلك يسلك سلوكاً فردياً كأنه «جبهة واحدة تجابه من عداه»[6]. وعلى مستوى «التعدد»، كان سكان المدن، دائماً، غير متجانسين تجانساً مطلقاً على المستوى العرقي والديني والطبقي والثقافي[7]. وعلى مستوى «التحرر»، أصبح الفرد، في عالم المدينة، حراً في اختياراته مسلّماً بما يترتب عليها من تبعات، متحرراً إلى حد بعيد من كل اختيارات مفروضة مملاة. وقد ظلت النظرة للمدينة، بوجه عام، تراها مرتعاً للترف، والنعمة، والتأنق، والتحرر، وهي مفردات يقرنها ابن خلدون بمعنى «الحضارة» التي هي «غاية العمران»[8]. وعلى مستوى «التفاوت الطبقي» كان هذا التفاوت نفسه جزءاً من الأسباب التي أدت إلى «عملية التحضر والتمدن»[9]، وكان نشوء أغلب المدن، تاريخياً، نتيجة من نتائج «تمركز السكان، ورأس المال، والملذات، والحاجات»[10]. وعلى مستوى «الإبهام الحضري» قام مجتمع المدينة على عدم الترابط، وعلى تفكيك الأواصر الجماعية في المجتمعات غير المدينية، واقترن بإطار مكاني واسع يستوعب ساكنين غير متقاربين أو غير متعارفين أتوا من أماكن شتى متباعدة. وعلى مستوى «الاغتراب» سادت مجتمع المدينة وجهات نظر متعارضة غالباً، أصبح معها إنسان المدينة يرى الشيء ونقيضه معاً، ويعاني على الرغم من إحساسه بالتحرر وطأة الاغتراب، وبات عليه أن يستوعب كونه إنساناً واحداً في عالم متسع ومتزاحم ومتشابك، وأن يحاول، وهو الذات المفردة، القيام «بتمثيل موضعي لذلك الكل الأوسع غير القابل للتمثيل»[11]. وعلى مستوى الاحتفاء بالثقافة البصرية، منحت المدينة ساكنها «عيناً بدل الأذن»[12]، وظهرت في عالم المدن، منذ تاريخها القديم، قواعد خاصة

بالتمثيل الرمزي للمجتمع المتعدد والمتنوع، تعتمد «لغة» بصرية قوامها اختلاف الأزياء والألوان وتباين أشكال «المواكب» و«المشاهد»، بما يجعل لكل زي ولون وموكب ومشهد دلالةً محددة أو معنى متفقاً عليه بعينه، ثم بلغت هيمنة الصورة البصرية في المدن الحديثة حداً بات يفتن الناس عن اللغة[13]، بل ويثير تساؤلاً عن «جدوى اللسان» في مجتمع أصبحت تسوده شبكة العلاقات البصرية[14].

ظلت هذه المعاني نسبية في درجة تحققها وتبلورها، وفي مدى حضورها في مدن خالصة التكوين، وأخرى قامت على المزاوجة بين تكوين المدينة المتعارف وتكوينات أخرى قبل مدينية أو شبه مدينية (والمدن المصرية، التي تمثل خلفية للميادين الغاضبة في أغلب المشاهد الروائية هنا، يمكن أن تكون نموذجاً من نماذج المدن غير خالصة التكوين، وهي بهذا تتشابه مع كثير من المدن العربية وكثير من مدن ما يسمى العالم الثالث)[15]. لكن المهم أن حضور هذه المعاني، حتى لو كان جزئياً أو نسبياً، يمكن أن يشير إلى «وعي مديني» قد تشكّل (بدرجة ما)، وأصبح الإنسان خلاله يحيا حياة الفرد، المتحرر (إلى حد ما)، الذي يواجه مسؤولية اختياراته، ويؤمن بقيمة التعدد الذي يجعله يتعايش مع آخرين «مختلفين» عنه، ويعاني أحياناً حدة التفاوت الذي يمايز بينهم وبين بعضهم، أو يكابد وطأة التسلط، أو يدافع أشكال الاغتراب عن عالمه أو عن نفسه. ومثل هذا الوعي، الذي قد يتحقق عند فرد واحد، يمكن أن يشمل كثيرين آخرين، وأن يقودهم، تأسيساً على بعض مفردات هذا الوعي وتمرداً على بعضها، إلى نوع من الغضب المعلن، في مشهد جماعي كبير، ساحته الميدان، قلب المدينة أو مركزها الأساسي.

ثالثاً: الميدان/المدينة/الغضب

والغضب الجماعي، الذي يشارك فيه سكان المدينة في الميدان، تمثيل لصيغة من نوع استثنائي، على مستوى علاقة الفرد/الحشد. غذّت المدينة، طوال تاريخها كله، قيمة المسؤولية الفردية والسلوك الفردي، كما لاحظنا. لكن غضب الميدان غضب شامل، يجمع الناس في زمن بعينه داخل دائرة وعي واحد ويربطهم بروح واحدة، ويقوم أحياناً على أهداف موحدة أو شبه موحدة. في هذه الوحدة الجديدة يتخطى الأفراد كونهم أفراداً، أو يجاوزون تماسهم العابر «كحبات حمص في إناء حمص» - بتعبير سارتر- تتجاور معاً، ولكنها لا تتفاعل أبداً. وأيضاً، في هذه الوحدة الوثيقة، الجديدة، ينبثق روح تؤججه نيران الغضب، ليصوغ ذاتاً جمعية تتحرك كأنها فرد واحد، وتدافع ربما حتى الموت أو الاستشهاد وطأة خانقة مطبقة.

•••

كيف تمثلت هذه المفردات والاقترانات، أو معظمها أو بعضها، في الرواية المصرية؟

يمكن التوقف هنا عند بعض مشاهد كنوع من التمثيل فحسب، لميادين غاضبة قامت بأدوار مهمة في مجموعة من الروايات لكل من: نجيب محفوظ، وعبد الفتاح رزق، وإدوار الخراط، وإبراهيم أصلان، وبهاء طاهر. وقد كتبت هذه

الروايات وصدرت في فترات زمنية متعددة، وانطلقت بالطبع من توجهات فنية متباينة.

ميادين نجيب محفوظ

تطل علينا ميادين غاضبة كثيرة في عدد من روايات نجيب محفوظ. يلوح «الميدان الغاضب» ساحة لانفجار جماعي، استثنائي، تنقلب خلاله ملامح العالم المعتاد. وفي هذه الروايات تتباين كيفية صياغة هذا الانفجار الجماعي، بين الاستناد إلى حقائق «مرجعية» محددة، من جهة، واعتماد صيغة فنية تخيلية، تتعالى على كل مرجع، من جهة أخرى.

تتردد، في هذه الروايات، مفردة «الميدان» في سياق التعبير عن وقت خروج جماعي، تشاهد خلاله الشخصية المفردة الحشد، أو تندمج فيه، أو تواجهه، أو تواجه به ومن خلاله تمثيلات لقوة ما، متسلطة، ظلت، فيما قبل تجربة الميدان الغاضب، ترزح طويلاً بثقلها على الجميع.

لا يخلو الميدان، في تلك الحالات جميعاً، من فعل «خروج» واضح، ومن إشارة إلى تلاشي المسافة القائمة بين العالم الداخلي للشخصية والعالم الخارجي المحيط بها. وخلال هذا تتسم علاقة الفرد والجماعة، في الميدان، بما يجعلها تتخطى حدود التماس أو التجاور، إلى الانصهار والتحول؛ انصهار الداخل والخارج، الفرد والجماعة، وتحول مصيرهما معاً.

في **حكايات حارتنا**[16]، مثلاً، باختزال يعد تقنية مهيمنة على سرد هذه الرواية، «تخترق مظاهرة ميدان بيت القاضي فينضم إليها سلومة (الطفل) بتلقائية. يصاب برصاصة في رأسه ويسقط قتيلاً» (ص35). وبغياب سلومة يذوب، بالمعنى الحرفي، الفرد في المجموع. ثم، داخل وعي هذا المجموع، سوف يتحول الطفل الذي كان عاطلاً عن كل ميزة إلى «بطل»، ويتحول أبوه الفقير الذي لم يكن يأبه به أحد من قبل إلى «والد الشهيد». وبالاختزال نفسه يشار إلى مظاهرة أخرى «يموج بها الميدان» في رواية **حديث الصباح والمساء**[17] (ص16).

هناك إشارات إلى ميادين غاضبة أخرى في بعض روايات محفوظ، لكن الحضور الأكبر لتجربة ميدان الغضب، وقت المظاهرة، متحقق في **الثلاثية**، أو في **بين القصرين** على وجه التحديد[18]، وهو حضور مقترن بوقائع مرجعية، مكاناً وزمناً، مسماة ومحددة، حيث الإشارات واضحة إلى بعض ميادين مدينة القاهرة وشوارعها، وإلى جانب من أحداث ثورة 1919.

في هذه الرواية يتحرك سرد الراوي بموازاة شخصية «فهمي»، الطالب الثائر؛ يرى المظاهرات بعينيه ويرصدها بمشاعره المتأججة. يتوقف الراوي، في فصول عدة، عند تنامي هذه المظاهرات، واتساع نطاقها، متوقفاً عند «أيام بعينها» (كأنه يقدم «يوميات غضب»)؛ وخلال هذا الرصد نشهد تفاصيل انضمام فهمي إلى المظاهرات، والتحاق طلاب المهندسخانة والزراعة والطب والتجارة بها، وتوجه بعض هذه المظاهرات إلى «ميدان السيدة زينب» وانضمام الأهالي إليها. وفي هذا الرصد تطل عبارات الراوي المشبعة برؤية فهمي: «بعثت مصر بلداً جديداً يبكر إلى الاحتشاد في الميادين بغضب طال كتمانه» (ص506). وهذا التشديد، وكل التشديدات في النصوص الروائية، من عندنا. يسقط قتلى في هذه المظاهرات، ولكن تتصاعد

وتيرة الإضرابات التي جعلت «قلب البلاد يخفق حياً ثائراً» (ص508). ويقول السيد أحمد عبد الجواد لجميل الحمزاوي: «مضى عهد الخوف والدماء إلى غير رجعة، ألا ترى المظاهرات تمر تحت أعين الإنجليز دون أن يتعرضوا لها بسوء؟» (ص567) (وسوف يخيب المشهد التالي تصوره)، ويؤكد فهمي لأمه، بعبارة تلوح نبوءة ونذيراً: «الأم الوطنية حقاً تزغرد لاستشهاد ابنها» (ص569).

لكن في المشهد الأخير، الذي يسبق استشهاد فهمي، سنرى بعينيه تفاصيل الميدان الغاضب كلها: «امتلأ الميدان (ميدان المحطة، رمسيس فيما بعد). امتلأت الشوارع المفضية إليه (...) مئة ألف، طرابيش، عمائم، طلبة... عمال... موظفون... الشيوخ والقساوسة، القضاة... لا يبالون الشمس... هذه مصر» (ص573)، ثم نشهد معه: «تحرك الموكب العظيم (نحو ميدان عابدين) فتدفقت موجاته تباعاً مرددة هتافات الوطنية، بدت مصر مظاهرة واحدة، بل رجلاً واحداً، بل هتافاً واحداً» (ص573)، إلى أن تتحول المظاهرة بألوفها الحاشدة، في لحظة ما، فيما يشعر فهمي، إلى «قوة وطمأنينة على طمأنينة»، و«قوة متماسكة لا ينفذ منها الرصاص» (ص574). ولكن، ورغم التصريح الرسمي بهذه المظاهرة السلمية، بما يجعلها تبدو بمنجاة من قمع البوليس (ص572)، فسوف ينفذ الرصاص منها، وسوف تصيب فهمي نفسه طلقة من طلقات هذا الرصاص، فيدخل في معارج موته/ استشهاده، ليرى رؤية أخيرة: «السماء منبسطة عالية (...) يقطر منها السلام» (ص575)، وهو سلام داخلي، روحي، مفارق لما تموج به الشوارع والميادين الغاضبة.

في روايات أخرى لمحفوظ ينأى الميدان الغاضب عن الارتباط بالوقائع التاريخية المرجعية، ويلوح ماثلاً في عالم غير محدد على المستويين الزمني والمكاني، وهذا التناول واضح في روايتي **ليالي ألف ليلة** وليلة و**ملحمة الحرافيش**، بوجه خاص.

في **ليالي ألف ليلة وليلة**[19]، مشهد مكتمل لميادين غاضبة، حيث «خرج الفقراء والمساكين من أكواخهم إلى الميادين بلا تدبير. اندفعوا وراء مشاعرهم القلقة الدفينة. وفي تجمع لا مثيل له، وجدوا أنفسهم جسماً عملاقاً لا حدود له يجأر بالاحتجاج والخوف من المستقبل (...) تبودلت أنّات الشكوى في هيئة همسات مبحوحة، ثم غلظت واحتدمت بالمرارة، ثم تلاطمت كالصخور. وبسبب من القوة المتجسدة المخلوقة من عدم، تأجّج الغضب، شعروا بأنّهم سد منيع بتكتلهم وأنهم طوفان إذا اندفع (...) واندفعت الجموع كأنّها سيل ينصب من فوق قمة جبل تبعث في الجو هديراً» (ص465). في هذا المشهد يحتشد «الفقراء» و«المساكين» ويتحولون إلى ما يشبه شخصية جمعية هائلة، تتحرك بغضبة مدفوعة بإحساس واحد، كما تختزل «الميادين» المتعددة، غير المسماة، في محض مكان واحد. هنا يكشف الغضب في العالم المألوف المتعارف ملامح جديدة، ويصير «التحول» معلماً على الوقائع كلها؛ ويكون «التجمع» الذي «لا مثيل له» (أي لم يكن هناك، من قبل، حشد آخر يشبهه)؛ إذ يتراص أولئك الذين عانوا ويعانون الفقر، في أزمنة الماضي والحاضر، آحاداً منفصلين،

فيصبحون بمثابة جسد واحد «عملاق لا حدود له»، كما يكتسب هؤلاء، الذين ظلوا مستضعفين لزمن طويل، قوة غير معهودة؛ «قوة متجسدة مخلوقة من عدم» يؤججها الغضب ويعيد تشكيلها خلال فعل من أفعال التحول؛ فيصير «الجموع» مرة «سداً منيعاً» ومرة «سيلاً» ومرة «طوفاناً».

في تناول الميادين الغاضبة، في هذه الرواية، يتوارى «المرجع» وتختفي كل إشارة إليه، كجزء من عالم يستدعي من **ألف ليلة وليلة** أجواء «الحكاية» التي تنأى عن التعين التاريخي، والتي تنتمي إلى ما يشبه «أمثولة» أبدية، تصلح لتجسيد معنى الغضب الجماعي وقانون فورانه، في كل زمن وفي كل مكان؛ ففي كل زمن وكل مكان، حيث يكون فقر ومسكنة وإحساس دفين بالقلق والظلم والمرارة، وحيث تنبثق عوامل تكسر حاجز الخوف من «سلطة» ما، يمكن لهذا الغضب الجماعي أن يندلع. ومثل هذا المعنى يجعل هذا الغضب، عبر صياغته في النص، مشرعاً على مستقبل ما، أو كأنه زمن محتمل ممكن، مجتاز للأزمنة جميعاً.

مثل هذا المنحى في تناول الميدان الغاضب قائم، بتفصيل أكبر، وبالاحتفاء نفسه بأمثولة الغضب إن صح التعبير في نهاية رواية **ملحمة الحرافيش**[20]، حيث تكتمل معالم ثورة مأمولة، تلوح ماثلة خارج الزمن، وتبدو الأماكن كلها «ميداناً» لها، وهذه النهاية بمثابة خاتمة لحكايات/دورات لا تنتهي في الرواية إلا لتبدأ من جديد، وكلها تختزل تاريخاً طويلاً تتوالى على صفحاته، وتمر بدوراته، أجيال متناسلة متتالية.

في نهاية الدورة/الحكاية الأخيرة بالرواية يستعيد «عاشورُ» الأخير «عاشورَ» الأول في الدورة/الحكاية الأولى، ويستكمل تجربته ثم يجاوزها. وخلال هذه النهاية نشهد ثورة يختفي معها، وبها، كل تمييز بين الواحد والكل، وبين القائد والمتبوعين، وبين الحقيقة والحلم. يلتقي عاشور الأخير الحرافيش في «سوق الدّراسة»، وبهذا اللقاء «اشتعلت النار في كيانه كله» (ص913). يؤكد لهم أنه في هذا العالم، «لا يحيا إلا الأحياء»، وأن ما ينقصهم ليس الرغيف فحسب، وإنما أيضاً القوة والثقة بأنفسهم (ص914). وإذ يتصاعد ويكتمل شعور الفرد/الجماعة بهذه القوة وتلك الثقة، تتحقق مواجهة شخوص ظلوا، لفترات طويلة، تمثيلاتٍ شاخصةً لظلم بدا أبدياً بسبب من اتصاله واستمراره. في وجوه هؤلاء سيجهر عاشور: «لا بد للظلم من نهاية» (ص916). وأخيراً، سوف يتدفق الحرافيش «من الخرابات والأزقة، صائحين ملوحين بما صادفته أيديهم» (ص917)، ليتساقط ويتهاوى أمام زحفهم المتسلطون القدامى والجدد، وليسقط ويهوي معنى التسلط ذاته. كانت تلك الغضبة الجماعية، بعبارات الراوي، «معركة لم تسبق بمثيل من حيث كثرة من اشترك فيها. فالحرافيش أكثرية ساحقة. وفجأة تجمعت الأكثرية واستولت على النبابيت فاندفعت في البيوت والدور رجفة مزلزلة. تمزق الخيط الذي كان ينتظم الأشياء. وأصبح كل شيء ممكناً». ومن غمار هذه الفوضى، ومن قلب شظاياها، سوف تبزغ ملامح تومئ إلى زمن آخر قادم، ثم سوف تستقر وتتشكل قسمات أخرى لعالم ممكن جديد؛ فيه «لن يقع أحد تحت رحمة أحد»، وفيه يكون «العدل

خير دواء» (ص917)، وفيه تتساوى قيمة العمل وقيمة القوة، وفيه يصبح الجموع الذين لم يكن يأبه بهم أحد «قوة لا تقهر»، وأخيراً فيه يطمئن الجازع بما يبثه له قلبه عن مستقبل مهيّأ ممهّد، مفتوح لكل من «يخوضون الحياة ببراءة الأطفال وطموح الملائكة» (ص919).

هذه الثورة الغاضبة، التي ترنو إلى عالم خارج العالم، وتمسك أيضاً بأطرافه وتدرك سبل تحقيقه، لا تتصل هنا بزمن تاريخي محدد، وإنما يمكن أن تندرج، هي أيضاً، في إهاب الأمثولة التي تصلح لكل تاريخ. هي شارة على زمن مرتجى يتوج أزمنة الحرافيش جميعاً، التي كانت وظلت دائماً أزمنة جور وعدوان، ما كانوا وما ظلوا هم محض «حرافيش» مظلومين معتدى عليهم. ومن هنا، فصيغة هذه الثورة الأخيرة، المأمولة، تجعلها لا تضع حداً لكل تسلط وجور قائمين فحسب، وإنما أيضاً تفتح أفقاً على خلاص نهائي، وعلى حياة يبدأ فيها كل شيء، ويؤول فيها كل شيء، من وإلى براءة وطموح جماعيين مطلقين. ولعل هذه الثورة، بهذه الصيغة، في عمل يعد من أثمن ما كتب نجيب محفوظ، إن لم يكن أثمن ما كتب، تمثّل بلورة للتناولات الأخرى في أعماله التي ظل فيها الغضب الجماعي، المقرون بملابسات واقع لم يتغير، بعدما يؤوب هذا الغضب إلى سكون، محض حلم مراود فحسب.

حديقة زهران - عبد الفتاح رزق

في رواية عبد الفتاح رزق **حديقة زهران**[21] رصْد لمعالم الغضب في مظاهرات اندلعت ضد الإنجليز والسلطة الحاكمة لمصر خلال الأربعينيات من القرن الماضي، وهو رصد موصول بشخصيات الرواية التي يشارك بعضها في هذه المظاهرات أو يحكي عنها، ومن هنا يتشبّع هذا الرصد بوجهات نظر هذه الشخصيات، وقبل ذلك يحمَّل بتجاربها.

يقول «حسين» (واحد من الشخصيات المحورية في الرواية)، بكلماته العامية: «المظاهرة (...) كانت حداد على شهداء الجلاء 21 فبراير... كان تاريخ اليوم ده بالضبط 4 مارس 1946.. (...) نزل الرصاص زي المطر على المتظاهرين... كانوا عساكر إنجليز وأجانب... والناس هجمت (...) وفي الآخر مشت المظاهرة لحد ميدان سعد زغلول بالإسكندرية وهناك كانت المجزرة» (ص23). وفي هذه العبارات، المؤيّدة بالتواريخ الدقيقة، ما يقدم إشارة واضحة إلى فعل الغضب الجماعي ممثلاً في طرفيه: الميدان، ميدان سعد زغلول من ناحية، والمظاهرة، من ناحية أخرى، والمجال الأكبر لهذا الغضب يتصل بمدينة الإسكندرية وليس القاهرة.

ويقول «بكر» (شخصية محورية أخرى في الرواية)، مؤكداً اختفاء المسافة بين الفرد والمجموع، في الحشد الغاضب الذي يواجه قامعيه: «لما كنت أشوف مظاهرة كبيرة، ماشية في الشارع وبتهتف بسقوط الاستعمار كنت بانضم للماشيين (...) ولما كان البوليس بيضرب المتظاهرين ويضربني معاهم... ماكنت اهتم إني أموت... كنت باحسّ إني مش لوحدي... فيه ناس كتير معايا... ناس ماشفتهمش قبل كده... لكن في لحظة واحدة بنتحوّل كلنا إلى حاجة واحدة... ويمكن لبني آدم واحد ثاير..

غضبان.. مافيش حاجة تقدر تقف قدامه.. ومافيش قوة على الأرض تقدر تواجه غضبه» (ص102). وعبارات بكر هذه تقدم تمثيلاً لفعل الغضب القادر على أن يجعل الفرد يتخطى عزلته «كنت باحسّ إني مش لوحدي..»، والقادر أيضاً على أن يعقد أواصر للتعارف والتقارب بين أفراد جماعة لم يكن هناك أي تعارف أو تقارب بين آحادها من قبل «فيه ناس كتير معايا.. ناس ماشفتهمش قبل كده»، ثم القادر أخيراً على أن يصهر أفراد هذه الجماعة في شخصية جمعية واحدة غاضبة «في لحظة واحدة بنتحوّل كلنا إلى حاجة واحدة.. ويمكن لبني آدم واحد ثاير.. غضبان..». تجربة الغضب الجماعي، هنا، بهذه الصياغة التي تذيب الفرد في المجموع، والمجموع في الفرد، وتنفي عن الجميع كل نزوع للفردية وكل أثر للاغتراب، تقوم أيضاً بزحزحة الميدان عن موقعه الافتراضي الذي يتوسط موقع الألفة وموقع نقيضها؛ إذ تنقل هذا الميدان فتجعل منه «بيتاً»، يشعر بالتقارب كل من فيه.

وسوف يشير الراوي، في موضع متأخر من الرواية، إلى مظاهرات تتصاعد فيها حدة الغضب في شوارع وميادين أخرى بمدينة الإسكندرية، تكسر كل حواجز الخوف، وتتصدى لرجال البوليس «في تحد سافر» بعبارة الراوي، ثم تواجه «الضرب بالنار» بأسلحتها البسيطة المتاحة (التي يثبت التاريخ أنها أسلحة خالدة!): قطع الحجارة: «لم تتراجع الصفوف (صفوف المتظاهرين) رغم أصوات الرصاص، و(بدأت) قطع الحجارة تنهال فوق رؤوس الجنود» (ص129).

رامة والتنين - إدوار الخراط

في رواية **رامة والتنين**[22] سرد «تبعيدي» الطابع، ينهض على مسافة قائمة بين العالم الداخلي للشخصية والعالم الخارجي من حولها، يتوقف عند مشاهد متوالية من غضب قديم/ جديد، ويتحرك عبر أزمنة عدة تتداخل وتتداح في عالم هذه الرواية، ويصوغ في النهاية ما يشبه تجربة «الغضب الأزلي» الذي يصل بين فترات مختلفة في تاريخ مصر، ضد «فراعنة» قدامى وجدد.

في هذه المشاهد التي تنطلق من تأملات «ميخائيل» (الشخصية الأساسية في الرواية)، نسمع ونرى ملامح الغضب الدفين وقد تحولت إلى رد فعل جماعي معلن مشهود، مواجه بعنف مشهود أيضاً: «ضجيج المدينة (في ما حول يومي 17 و18 يناير 1977) يتدفق دفعة واحدة مختلط النبرات والطبقات والإيقاعات (...) وعندما وصلا (ميخائيل و«رامة»، داخل سيارة صغيرة تقودها) إلى ما قبيل الإسعاف (ميدان الإسعاف بالقاهرة) ازداد حجم الضجة فجأة، وأقبلت تجري نحوهما (...) مجموعة من الصبية (...) تتواثب بين السيارات المتلاصقة الزاحفة»، ثم يسمعان، ونسمع معهما: «فرقعات حادة من غير بعيد، وصرخات رجال (...) مظاهرة بعد الإسعاف... ارجع.. ارجعي يا مدام.. مظاهرة.. العساكر بتضرب بالرصاص (...) ارتطام زجاج ينفجر ويتطاير وهتافات غير واضحة المعالم» (ص116).

رغم انطلاق سرد الرواية من مسافة قائمة

بين عالم ميخائيل الداخلي والمشهد الخارجي، الليلي هنا، من حوله، فإن هذه المسافة توضع في الرواية أحياناً موضع التساؤل، أو موضع الرغبة في التجاوز: «النافذة أيضاً جرح في الحائط الأصم، لا يندمل. ومن وراء الجراح تضرب دماء المدينة وتتقلب، بينما هو (ميخائيل) منفيّ في الداخل» (ص117)؛ وكأن هنا توقاً للخروج من المنفى الداخلي، والانتماء إلى المدينة الغاضبة، التي «تضرب دماؤها وتتقلب».

من موقع المشاهدة والتأمل، وأيضاً من موقع التوق لمدافعة القمع والخلاص منه، سوف يلاحظ ميخائيل، في الصباح التالي «الأجسام الفتية يتلاصق بعضها ببعض ملهمة بحماسة طفلية وبراءة، وقد لفوا حول أنفسهم حبلاً يجمعهم ويحددهم في اندفاع التمرد المنظم المحكوم بآمال غامضة وهتافات مبحوحة قديمة» (ص117). وفي وحدة أجساد الغاضبين، تلاصقها وتجمّعها واندفاعها الواحد، ما يجعل ميخائيل يرنو إلى قسمات الغضب القائم، في المشهد الآني، وأيضاً يستعيد صوراً متعددة لغضب قديم.

يشهد ميخائيل المظاهرات الغاضبة من ضفة أخرى، بالمعنى الحرفي والمجازي، معاً، فهو «عبر النيل (...) خيل إليه أنه يسمع ارتطامات مياه أخرى طال بها الحبس. هدير أمواج متلاحقة بعيدة في هدأة الليل، يأتي من الشط الآخر (...) لا يميز على البعد ما يهدر به ليل الجماهير، ما ينفخه البركان المكتوم من نفثات مليئة حاشدة» (ص118). ومن هذه الضفة الأخرى، ومن قبو الذاكرة، سوف يسترجع ميخائيل، الغارق - أو على الأقل المستغرق - في تجاربه وتأملاته المتعددة، صوراً ومشاهد من غضب جماعي سابق، تتلاحق فيها حوافر جنود تغوص في أسفلت طري، وصدور متظاهرين عريضة شامخة، وصياحهم المتناوب المرتفع وهيجان دمائهم (ص119)، وأيضاً زخات أو رشات الرصاص مدوية. ثم من هذه الصور والمشاهد التي تعود بميخائيل وبنا إلى زمن غابر، يؤوب ميخائيل مرة أخرى إلى زمنه الراهن، ليشير إلى «غيامات الغاز المسيل للدموع» و«الصفوف» التي تواجه في الميادين الغاضبة الآن المتظاهرين «بدروعها وعصيها وخوذاتها»، مستخلصاً من ذلك كله، ما يشبه درس الغضب الأبدي على ظلم وقمع مستمرّين، كما يستخلص أيضاً تجربة التأييد المفتعل، المتكرر، لفرعون أبدي، كان ولا يزال «فرعوناً قديماً واحداً متجدد الوجه» (ص121).

مالك الحزين - إبراهيم أصلان

تتناول رواية **مالك الحزين**[23]، فيما تتناول، مشاهد الغضب الجماعي المحتج على السياسات الرسمية ثم على غلاء الأسعار، في مصر، في فترة سبعينات القرن العشرين، خلال مونولوج داخلي، متأمل، مقترن بصوت «يوسف النجار»، وهو أيضاً شخصية محورية في الرواية، تمثل فيما تمثل كاتباً يتوقف، بنوع من مراجعة الذات، عندما رآه وما كتبه من قبل، وما رآه ولم يكتبه، وذلك كله خلال سرد يحتفي بالتقاط التفاصيل الجانبية للشخصيات، ويهتم باللقطات البصرية الحافلة بالدلالات، ويستكشف الحالات المختلفة التي تعتري كل مشهد من المشاهد، في أوقات استثنائية، ليلية غالباً.

ترصد الرواية تفاصيل مرجعية كثيرة عن «ميدان التحرير» زمن اعتصام الطلاب المحتجين فيه، والتفافهم حول القاعدة الحجرية الشهيرة (باعتبار ما كان): اللافتات التي يكتبونها والهتافات التي تشتعل حناجرهم بها، وأغنيتهم القديمة المتجددة: «بلادي.. بلادي» (ص72)، التي يتغنون بها في «نشيد خالد يتصاعد كأنه الهدير يتدفق» (ص72)، وحركتهم، بالآلاف، «كأنها الكائن الخرافي الواحد» (ص72). وخلال هذا الرصد، الذي يرى في جموع الغاضبين ذلك «الكائن الواحد»، نشهد معالم أخرى للميدان الذي يتوسط قلب القاهرة، وللمحتشدين المحتجين فيه وقد اندمجوا بعدما كانوا منفصلين فيما قبل غضبهم المشهود، وذلك كله بموازاة عالم يوسف النجار، النازع دائماً (تقريباً مثله مثل «ميخائيل» في **رامة والتنين**) إلى التأمل من مسافة ما، وإن كانت هذه المسافة في **مالك الحزين** تتضاءل خلال تعاطف أكثر وضوحاً يشعر به يوسف تجاه الغاضبين في الميدان.

تتوقف الرواية، في مكان مرجعي آخر وزمن آخر قريب، عند «بقايا آثار» المظاهرات، التي انفضت بعد قمعها بأدوات قمع حديثة: أسطوانات الكرتون التي لها قاعدة معدنية خفيفة، وقد تناثرت عند الأرصفة، يلتقطها يوسف النجار بعد انفجارها وفراغ دخانها الكريه ليقرأ ما هو مكتوب عليها بدقة تشبه دقة التوثيق: «إف إل100 - فيديرال لابوريتوريز. يو إس إيه 1976»، كما يلتقط، قرب ميدان الكيت كات (أحد الميادين في منطقة إمبابة)، عبوات قنابل فارغة أخرى، منها ما يشبه الصاروخ المعدني.

ويتوقف الراوي الذي يوازي يوسف عند مشاهد أخرى في هذا الميدان، فيها كان العساكر يطلقون على المتظاهرين «البنادق والقنابل»، ويرد عليهم المتظاهرون بآلاف الأحجار (السلاح الخالد مرة أخرى!)، ويلتقطون عبوات القنابل الدخانية «وهي ما تزال تدخن ويلقونها إلى العساكر مرة أخرى» (ص144).

ينتقل سرد الرواية ليتوقف، في سياق آخر وقت الليل، عند ميدان التحرير والشوارع الجانبية المحيطة به، أيام مظاهرات الاحتجاج على رفع الأسعار في يناير عام 1977؛ إذ يرقب يوسف النجار الضباط يلقون «للعساكر الجالسين داخل العربات الكبيرة المغطاة بالمشمع بلفافات الطعام وحبّات البرتقال»، ويشهد يوسف وقت الفجر الميدان نفسه من شرفة عمارة تطل عليه (ص75)، بعد أن استطاع «عساكر الحكومة» أن يفضوا اعتصام المعتصمين: «ضربوهم بالعصي الطويلة وسحبوهم من أيديهم وأرجلهم وارتفعت صرخات البنات على الأسفلت وألقوا بهم في العربات وانصرفوا» (ص75).

في مشهد أخير في الرواية، وخارج هذا المنظور المرتبط بيوسف النجار وتأملاته، والمحتفي بنزوع بصري واضح (هو جزء من الوعي المديني، كما أشرنا، وسمة من سمات كتابة إبراهيم أصلان كلها)، يعود السرد الروائي إلى منطقة «إمبابة»، ليرصد حشداً آخر في «رؤيا» أقرب إلى الحلم/ النبوءة، موصولة بالعم «عمران» العجوز أحد شخوص الرواية الذي يرى قبيل موته، فيما يرى الجالس: «كأن القيامة قد قامت»، فينهض ويتجه صوب «المحشر عند ميدان الكيت كات، حيث شاهد الناس وهي تنحدر من السماء إلى

الأرض زرافاتٍ ووحداناً» (ص149). ولعل هذه «الرؤيا» الختامية، تتصادى مع توق يوسف النجار إلى اكتمال حشد غاضب كبير، يتجه فيه الناس جميعاً إلى ميدان لا يفض فيه اعتصام، ولا يتوقف فيه غضبهم الجماعي عند حد.

شرق النخيل - بهاء طاهر

وفي رواية بهاء طاهر **شرق النخيل**[24] تناول لتجربة راويها، القادم من قريته الجنوبية إلى مدينة القاهرة للتعلّم، المنفصل عما حوله وعمن حوله، الذي يعاني في المدينة البرد والوحدة والاغتراب، ثم ينخرط مع الجموع، في تيار الغضب في ميدان التحرير، مجاوزاً كل إحساس بالبرد والوحدة والاغتراب.

أماكن المدينة، لدى هذا الراوي، في ما قبل انتمائه للجمع الغاضب في الميدان، كانت محصورة في مفردات محدودة: بيته بالمنيرة، وبار ستيلا، والجامعة. هي أماكنه التي عاش فيها أو تنقّل فيما بينها كثيراً، قبل رحلة وصوله الأخيرة إلى «ميدان التحرير».

رحلة الوصول إلى الميدان، في الرواية، تبدأ من الجامعة.

من الجامعة إلى بيته، يشهد الراوي المتكلم ما يومئ إلى حذر مكتوم وتهديد خفي، وإلى إرهاص بالغضب الكبير الموشك على الانفجار: الجنود، وعربات الأمن المركزي، والأعداد الهائلة من العصي.

ثم من بيته إلى ميدان التحرير، سوف يلاحظ الراوي الحذر والتهديد وقد تحولا إلى علامات واضحة: المحلات المغلقة، وحشود أولئك الذين حيل بينهم وبين الاقتراب من ميدان التحرير (ص224، 286، 293). ثم، بدخول الراوي الميدان، يرى فيه ما لم يره من قبل، أو يشهد في الميدان حالة مغايرة تعتريه؛ إذ «خلا من زحامه المعتاد بعربات الترام والأوتوبيس والسيارات (...) وكان هناك زحام من الطلبة والأهالي» (ص299).

وقد اخترق الراوي الحصار المضروب حول الميدان، ودخله واقترب من وسطه، حيث قاعدة التمثال المستديرة، يرى «الطلبة يصنعون حول قاعدة التمثال دوائر متعاقبة (...) يغنون أو يهتفون.. (...) شعارات تحتج على غلاء الأسعار وتندد بأمريكا» (ص299). والرواية، أيضاً مثل **مالك الحزين**، ترتبط مرجعياً بسبعينات القرن الماضي. وفي هذا المشهد الغاضب يقوم الغناء والهتاف بنوع من «توحيد» الأفراد الغاضبين في الميدان، وتنهض شعاراتهم بنوع من «التمثيل البصري» لاحتجاجهم الجماعي.

هذه المسافة التي اجتازها الراوي من بيت وحدته إلى الميدان الغاضب، والتي كان قد قطعها مراراً من قبل، تقوده إلى اكتشاف عالم جديد ينقطع فيه عن عالمه المألوف المعتاد الذي ظل لفترة طويلة مثقلاً بالإحباط والاغتراب واليأس والشعور باللاجدوى، وتنقله إلى وعي آخر قادت إليه تجربة الميدان الغاضب، أو قاد إليه «رد الفعل» إزاء محاولة قمع هذا الغضب.

سوف تصيب الراوي، مع من تصيبهن وتصيبهم، ضربات الجنود القامعين، ليشعر

بدوار تتداخل وتختلط فيه الأماكن والأزمنة. لكنه، في الجملة الأخيرة في الرواية، سوف يفيق من دواره، في وقت آخر ومكان آخر، على روائح أدوية كثيرة نفاذة، وسوف يرى، في رؤية أخيرة، أمه تبتسم له وتلثم جبينه لأنه «رفض أن يقبل يد الشيخ ذي اللحية السوداء»، متمرداً على أوامر أبيه. ومن هذا المشهد، الذي تبارك فيه الأم تمرد ابنها القديم، تومئ خاتمة الرواية إلى أن الانخراط العفوي للراوي، في تجربة الغضب في الميدان، يجد تأييداً من، وفي، أعماق نفسه التي عثر عليها بعدما ظلت ضائعة لفترة طويلة سابقة.

لم ينتم الراوي القادم من الريف، أبداً، إلى عالم مدينة القاهرة بمعالمه المعتادة، وبكل ما يحفل به من علاقات عابرة وسطحية تقدم تجسيداً واضحاً للاغتراب، ولكنه انتمى إلى ذات جمعية كبيرة تشكّلت في الميدان الاستثنائي الغاضب.

•••

تقطع الوقائع في مشاهد هذه الميادين الروائية الغاضبة أكثر من رحلة، في أكثر من اتجاه. وباستثناء مشاهد ميادين الغضب التي تنأى عن التعين المكاني والزمني في بعض روايات نجيب محفوظ، **ليالي ألف ليلة** وليلة و**الحرافيش** خصوصاً، فإن ميادين الغضب في روايات أخرى له، **بين القصرين** خصوصاً، وأيضاً في روايات **حديقة زهران** لعبد الفتاح رزق، و**رامة والتنين** لإدوار الخراط، و**مالك الحزين** لإبراهيم أصلان، و**شرق النخيل** لبهاء طاهر، تجتاز الميادين الغاضبة في هذه الروايات رحلة زمنية مرجعية تمتد لأكثر من نصف قرن؛ من مظاهرات ثورة 1919 وحتى مظاهرات السبعينات من القرن العشرين (ورواية الخراط وحدها تتحرك بين أكثر من زمن)، وعبر هذه الرحلة تغيرت أسباب الغضب، ووجوه الغاضبين، وملامح من يلاحقهم هذا الغضب. وفضلاً عن هذه المساحة الزمنية التي تتحرك فيها مشاهد ميادين الغضب في هذه الروايات، فإنها جميعاً تجسد نوعاً من الاحتجاج على ظلم ما، وعلى طغيان متعدد المصادر والأشكال والدرجات. لكن، مع هذا التنوع في الحركة عبر أزمنة الغضب وأسبابه، فإن هذه المشاهد جميعاً تظل مرتبطة بالميدان ساحة، وبالمدينة مجالاً.

تنتمي إلى المدن كل ميادين الغضب في هذه الروايات، سواء كانت مدناً مسماة أو غير مسماة، متعينة أو غير متعينة. في وجهة التسمية والتعين، تتردد في الروايات أسماء ميادين «عابدين» و«المحطة» (رمسيس حالياً) و«الكيت كات» و«التحرير»، وكلها تقع في مدينة القاهرة، فضلاً عن ميدان «سعد زغلول» في مدينة الإسكندرية. وقد كانت هذه الميادين، لفترة غير قصيرة، وبعضها لا يزال، المراكز الأكبر في هاتين المدينتين اللتين تعدان المدينتين الأكبر في مصر. وفي ارتباط الغضب بهذه الميادين، وبهاتين المدينتين الكبيرتين، تعبير عن تصاعد وتيرة الغضب، وكذلك عن جماعيته وشموله.

تتباين طرائق رصد هذه الميادين الغاضبة سردياً، كما تتباين سبل توظيفها روائياً، ويضاف

إلى هذين التباينين اختلاف الشخصيات التي ارتبطت بتجارب الغضب في هذه الميادين، والمصائر التي آلت إليها هذه الشخصيات، والنهايات التي انتهى لها هذا الغضب.

من الانتماء الأول، إلى حدّ الاستشهاد، في **ثلاثية** نجيب محفوظ، وحتى الانخراط الأخير، إلى حدّ الانتماء، في **شرق النخيل** لبهاء طاهر.. مروراً بانتفاء المسافة بين الفرد والحشد في **حديقة زهران** لعبد الفتاح رزق، أو التوق إلى تحقيق هذا الانتفاء عبر تأمل متعاطف في تفاصيل مشهد الغضب، والتقاط جوانبه الإنسانية، في **مالك الحزين** لإبراهيم أصلان، أو عبر رصد معالم الغضب من منظور يحاول أن يرنو إلى سياقه التاريخي الممتد، وأن يستكشف قانونه كرد فعل متكرر لطغيان أزلي يؤججه ويقود إليه، في **رامة والتنين** لإدوار الخراط... عبر هذا المسار المتنوع لتناولات الغضب، متصلاً بشخصيات روائية أساسية، أو براوٍ يوازي عوالمها الداخلية، تتوالى صور الميادين الغاضبة في هذه الروايات التي كتبت في فترات عدة، وقدمت، فيما قدمت، تمثيلات متنوعة على ميراث طويل من الظلم والتسلط، وما يرتبط بهما، وأيضاً على ميراث ممتد من غضب الجموع، في الميادين، لمواجهة الظلم والتسلط. وفي هذا المنحى تختلف مظاهر هذا الظلم والتسلط وارتباطهما بحكام أجانب أو محليين، ولكن تظل أدواتهما واحدة، تراهن على العنف والقمع سبيلين لفض الحشود الغاضبة. وفي المقابل، وربما منذ البداية، تختلف سبل مدافعة العنف والقمع، ولكنها تظل جميعاً سبلاً بسيطة، حتى وإن انطلقت من غضب شامل، ذاهب في عرامته إلى حد الاستشهاد أو مستعد له.

وفي الميدان، المجال الذي يحتوي الاثنين معاً، العنف والقمع من جهة، ومدافعتهما من جهة أخرى، ترتسم معالم لحلم ما، جماعي متجدد، تقدم الشخصيات الروائية التي اقترنت بهذه المشاهد، واقترنت بها هذه المشاهد، محض تعبيرات عنه وتمثيلات له. تظهر وتغيب هذه المشاهد في هذه الروايات، تطل في مساحات روائية وتتوارى في أخرى، ولكن يظل هذا الحلم متصلاً، في هذه الروايات، وفي روايات أخرى غيرها، تناولت ميادين غاضبة أخرى◆

الهـــــوامش

1 ـ انظر: يوري لوتمان: «مشكلة المكان الفني»، تقديم وترجمة سيزا قاسم دراز، مجلة **ألف**، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد السادس، ربيع 1986.

2 ـ ميخائيل باختين، «وظائف المحتال والمهرج والبهلول في الرواية»، فصل من كتابه **قضايا الأدب والأستيتيكا**، ترجمة عدنان المبارك: http://adab.marocs.net/t657-topic

3 ـ علاقة الميدان بالمدينة، خلال التاريخ ما قبل الحديث، ارتبطت دائماً بنوع من البنية المركزية Centr-alization. وقد ظل الميدان، لحقب طويلة، يمثل «نواة» المدينة، وظلت المدينة تمثل مجالاً محيطاً بهذه النواة. مع المدن الحديثة ظهر نموذج آخر هو نموذج «النوى المتعددة» Multiple Nuclei Model، حيث زاحمت النواة التقليدية مراكز عدة تجارية واقتصادية وسياسية. لكن مع هذا، احتفظ بعض الميادين بأهمية كبرى تخايل بالوضع الأول القديم.

راجع: أحمد خالد علام، **تخطيط المدن**، مطبعة النهضة العربية، القاهرة، 1980، ص 48 وما بعدها.

4 ـ راجع: ك. ر. م. ماكيفر، شارلز هـ. بدج، (المجتمع)، ترجمة وتقديم د. أحمد علي عيسى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د. ت.، ص 140 وما بعدها.

5 ـ انظر: أرنولد هاوزر، **الفن والمجتمع عبر التاريخ**، جزءان، ت. فؤاد زكريا، مراجعة أحمد خاكي، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981، ص 42.

6 ـ انظر: زكي نجيب محمود، **وجهة نظر**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1967، ص 177، 178.

7 ـ انظر: عبد الفتاح وهيبة، **جغرافية العمران**، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1975، ص 181.

8 ـ انظر: عبد الرحمن بن خلدون، **مقدمة العلامة بن خلدون**، الجزء الأول من كتاب **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، مطبعة مصطفى محمد، القاهرة، د. ت.، ص 372.

9 ـ كافين رايلي، **الغرب والعالم: تاريخ العالم من خلال موضوعات**، جزءان، ت. عبدالوهاب المسيري، هدى عبد السميع، مراجعة فؤاد زكريا، **عالم المعرفة**، الكويت، يونيو 1985 ويناير 1986، ص 71.

10ـ كارل ماركس وفريدريك إنجلز، **الآيديولوجيا الألمانية**، ت. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، 1976، ص 61.

11 ـ انظر : **مدخل إلى مابعد الحداثة**، إعداد وترجمة أحمد حسان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة كتابات نقدية، القاهرة، مارس 1994، ص ص 142، 143.

12 ـ راجع: كافين رايلي، **الغرب والعالم**، سبق ذكره، الجزء الأول، ص 79.

13 ـ انظر: مصطفى ناصف، «اللغة والتفسير والتواصل»، **عالم المعرفة** 193، الكويت، يناير 1995، ص 303.

14 ـ راجع: هنري لوفيفر، **اللسان والمجتمع**، ت. مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1983، ص 161.

15 ـ وبسبب ذلك تعاني هذه المدن مشكلات أكثر مما تعاني المدن خاصلة التكوين. راجع:

David Drakakis Smith, *The Third World City*, Menthuen, London and New York, 1987, p. 75.

16 ـ نجيب محفوظ، **حكايات حارتنا**، مكتبة مصر، القاهرة، د. ت. وقد صدرت الطبعة الأولى من هذه الرواية عام 1975، وسوف نشير لأرقام الاستشهادت من الروايات داخل المتن.

17 ـ انظر: نجيب محفوظ، **حديث الصباح والمساء**، مكتبة مصر، القاهرة، د. ت. وقد صدرت طبعتها الأولى عام 1987.

18 ـ نجيب محفوظ، **المؤلفات الكاملة**، رواية **بين القصرين**، ضمن المجلد الثاني، مكتبة لبنان، بيروت، 1991. وقد صدرت طبعتها الأولى عام 1956.

19 ـ نجيب محفوظ، **المؤلفات الكاملة**، رواية **ليالى ألف ليلة**، ضمن المجلد الرابع، مكتبة لبنان، بيروت، 1991. وقد صدرت طبعتها الأولى عام 1981.

20 ـ نجيب محفوظ،، **المؤلفات الكاملة**، رواية **ملحمة الحرافيش**، ضمن المجلد الثاني، مكتبة لبنان، بيروت، 1991. وقد صدرت طبعتها الأولى عام 1977.

21 ـ عبد الفتاح رزق، **حديقة زهران**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975.

22 ـ إدوار الخراط، **رامة والتنين**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.

23 ـ إبراهيم أصلان، **مالك الحزين**، مطبوعات القاهرة، القاهرة، 1983.

24 ـ بهاء طاهر، **شرق النخيل**، ضمن (بهاء طاهر: مجموعة أعمال)، دار الهلال، القاهرة، 1992. وقد صدرت طبعتها الأولى عام 1985.

حوارات

أمين معلوف

ناعوم تشومسكي

غادة الكرمي

حوار مع أمين معلوف*

أجرى الحوار:
محمـــد شاهيـــن

أمين معلوف روائي لبناني المولد والثقافة، ومبدع عالمي الحضور، يبدأ من عوالم الإنسان وينتهي بها. ومع أن في إبداعه الكتابي ما يستدعي الشرق، في طبقاته المتعددة، فإن شرقه الروائي تعبير عن الكون الإنساني، وعما يجب أن يكون، كما لو كان للشرق وجه من التاريخ الإنساني، قبل أن يكون بيئة محددة التاريخ والثقافة.

وهو في إبداعه المتنوع يمزج بين المعرفة التاريخية والمتخيل الروائي، محاذراً التصور الفولكلوري الذي يسوق الشرق، تجارياً، قبل أن يعرفه، ومحاذراً غواية الهوية، التي تؤكد إنساناً وتنفي آخر.

وأمين في لطفه الذي لا يحاكى، كما في بساطته المدهشة، صورة عن الموهبة التي يصقلها العمل، كما كان يقول محمود درويش؛ ذلك أن مساره بدأ من قرية لبنانية وادعة وانتهى، ولم ينته، إلى أرجاء العالم كله.

حصل هذا اللقاء مع الروائي في أثناء تسلمه جائزة العويس للإبداع الثقافي، في الربيع الماضي.

❖ ما الذي جعلك، وأنت المثقف اللبناني، الذي كانت بلاده تعيش مأساة خاصة بها (الحرب الأهلية) تبدأ برواية عن **ليون الإفريقي**، وما العلاقة بين التوثيق التاريخي والمتخيّل الروائي في هذا العمل؟

الذي جذبني في شخصية ليون الإفريقي هو تشابه مسيرة حياته بمسيرة حياتي الشخصية، ولكني كنت أرجع إلى مسيرة حياته هو وليس إلى مسيرة حياتي.

العلاقة بين الخيال والواقع التاريخي في رواياتي يمكن أن ألخصها بمصطلح «الخيال غير النقي»؛ فمثلاً في روايتي صخرة طانيوس فإن جريمة قتل البطريرك حصلت في القرن التاسع عشر، أما باقي عناصر الرواية كالراوي وقريته ومصادره وباقي الشخصيات فهي من وحي خيالي.

❖ إذا كانت الرواية تتعامل، نظرياً، مع الحاضر، فما هو شكل هذا الحاضر في روايتك **سمرقند**، هل هو الحنين الرومانسي إلى فضاء ثقافي – حضاري مضى، أم إنه شيء آخر؟

لقد كنت مهتماً بأحداث الثورة الإيرانية؛ فهي ثورة دينية حدثت في الربع الأخير من القرن العشرين على يدي شخص في الثامنة والسبعين من عمره، فأحببت التعرف إلى أهمية هذه الثورة بالرجوع إلى التاريخ الإيراني.

وفي ذلك الوقت، اكتشفت أسطورة صداقة عمر الخيام وحسن صباح ونظام الملك في فترة شبابهم. هذه الأسطورة الشعبية ساعدتني بالطبع في استكشاف التاريخ الإيراني. وقد كنت سأتحدث عما استكشفته في الرواية التي كتبتها مباشرة بعد رواية سمرقند، والتي أعطيتها عنوان حدائق النور التي تتحدث عن ظاهرة دينية في القرن الثالث داخل الإمبراطورية الإيرانية الساسانية.

❖ ما معنى الشرق في روايتك **سلالم الشرق**، هل هو مقولة جمالية، تمكن استعادتها بأشكال مختلفة، أم مقولة فكرية كونية، وما الفرق بين الشرق لدى الإنسان الشرقي والشرق لدى الإنسان الغربي؟

الكلمة التي استخدمتها في الرواية هي: Le-vant؛ **فمعناها أقرب إلى المشرق منه إلى الشرق. وكلمة** Échelles **تشير إلى الموضع الذي يوضع فيه السلم لإنزال البضائع أكثر منه إلى السلم. فترجمة عنوان هذه الرواية ليس بالسهل لأنه يشير إلى معنى دقيق من ناحية الوقت والمكان. وقد تُرجم هذا العنوان إلى الإنجليزية بعبارة** *Ports of Call*.

فيما يتعلق بمفهوم الشرق، فإن إدوارد سعيد قد تحدث عن هذا المفهوم. ومن الواضح أنه عبارة عن تركيبة ذهنية متعلقة بصورتنا في مخيلة العالم الغربي.

فبالنسبة لي، فإني أستخدم هذا المصطلح فقط كمفردة مقابلة لمصطلح الغرب، لأن مفهوم الشرق مفهوم واسع يجمع بين الكثير من الحضارات (من الصين إلى المغرب ومن روسيا إلى إندونيسيا) التي لا صفات مشتركة بينها باستثناء أنها جميعاً ليست غربية.

❖ ما هو الخطاب الروائي الذي حاولت إنتاجه في روايتك **صخرة طانيوس**، كما في الروايات السابقة، خاصة أنك عربي تكتب بالفرنسية، وروائي له جمهوره الواسع بين القرّاء العرب؟

«عندما يكون لديك ميزة أن تولد في أسرة مثل أسرتي لا يمكنك المضي خالي الوفاض، وإذا كنت هذاالضيف من بلاد الشام، الذي يحمل كل الامتنان تجاه فرنسا وتجاه لبنان، أحمل معي الآن كل شيء أعطتني أوطاني إياه: خلفيتي، لغتي، لهجتي، قناعاتي، شكوكي، والأهم من ذلك كله ربما أحلامي الدائمة بالانسجام والتعايش والتقدم.»

من خطابه أمام الأكاديمية الفرنسية بمناسبة انضمامه عضواً خلفاً لـ ليفي شتراوس.

رواية صخرة طانيوس تحدث في قرية لبنانية جبلية كما عرّفها أجدادي. الموضوع الأساسي لهذه الرواية هو موضوع الغربة والتغرب، ليس من ناحية نمط الحياة في بلاد الغربة، ولكن من ناحية البيئة الاجتماعية والفكرية التي تدفع الإنسان إلى السفر؛ ففي نهاية هذه الرواية يتساءل الراوي عن سبب سفر طانيوس بينما يستعد للسفر إلى ما وراء البحار.

❖ في كتابك عن **الهويات المتحاربة** قدّمت خطاباً إنسانياً كونياً يدعو إلى الاعتراف المتبادل بين الثقافات المختلفة. هل تعتقد أن للثقافة دوراً في التقارب بين البشر، خاصة أن مجتمع الاستهلاك والهيمنة الإعلامية والتعصّب الديني يعوق كثيراً دور الثقافة؟

إنني مقتنع تماماً بأن المشاكل في العالم سببها الأساسي ثقافي وحلّها أيضاً ثقافي.

ومن السذاجة الاعتقاد أن حبّ الثقافات الأخرى يأتي بمجرد التعرف عليها. فبإمكاني ذكر أسماء العديد من الأشخاص ممن تعرّفوا عن كثب على بعض الثقافات ولكنهم بالرغم من ذلك لم يستلطفوا أصحاب هذه الثقافات من جهة أخرى، فأنا مقتنع أيضاً بأن تعريف الناس في المجتمعات المختلطة بثقافات الآخرين يؤدي على المدى الطويل إلى الاحترام المتبادل وإلى تسهيل عملية التعايش.

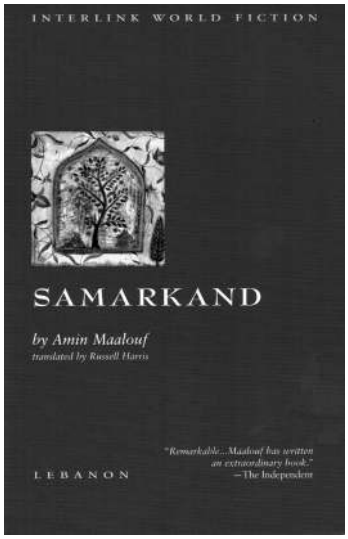
❖ ما هي الأسباب التي أدت إلى صعود هويات مختلفة، وهل الهوية رد فعل ضد خطر خارجي، أم ضرورة إنسانية؟

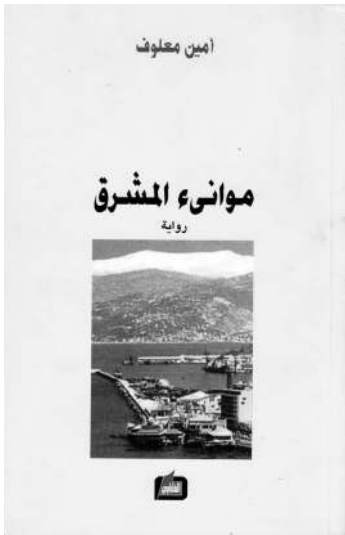
بعض المؤرخين مثل آرنولد توينبي يعتقد أن مسار الإنسانية يمكن تقسيمه إلى ثلاث مراحل:

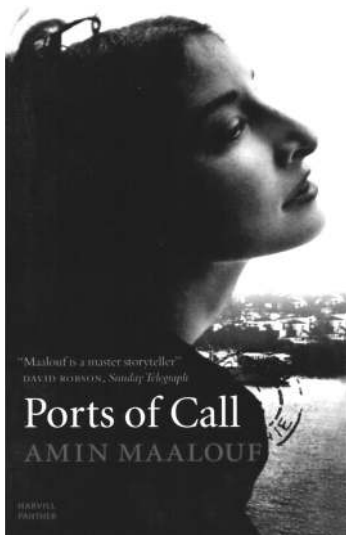
المرحلة الأولى: تعود إلى مرحلة ما قبل التاريخ حيث كانت الحياة الإنسانية متماثلة في كل مكان بسبب بطء التغير في المجتمعات؛ فكان لدى الأفكار والثقافات الجديدة المتسع من الوقت للانتشار قبل أن ترى النور أفكار وثقافات جديدة أخرى.

المرحلة الثانية: بدأت قبل ما يقارب الستة أو السبعة آلاف سنة؛ فكان التغير في المجتمعات أسرع من انتشارها، مما أدى إلى اختلاف المجتمعات الإنسانية أكثر فأكثر.

المرحلة الثالثة: بدأت في القرن الثالث عشر، حيث أصبحت سرعة انتشار المعرفة أكبر من سرعة التغير في المجتمعات مما أدى إلى تشابه المجتمعات أكثر فأكثر.







وفي الوقت الحالي، نحن نعيش المرحلة الثالثة؛ إذ تتشابه المجتمعات المختلفة أكثر فأكثر وهذا يفسر ما يتعرض له العالم الآن من ضغوطات وخاصة فيمايتعلق بالهوية.

❖ كيف تنظر إلى مستقبل العالم العربي، وإلى آفاق «صراع الهويات» الدائر فيه؟

يدهشني ما يحدث في العالم العربي منذ كانون الأول سنة 2011، مما دفعني في وقت ما إلى أن أترك جانباً الرواية التي كنت في طور تأليفها لأكتب مقالة تتعلق بهذه الأحداث، ولكن، وبعد أشهر قليلة، رجعت إلى روايتي وتركت أمر المقالة؛ إذ لم أكن أريد التحدث عن هذه الأحداث وهي في أوجها. فربما أتحدث عنها في وقت لاحق.

في بداية الأمر، كنت على درجة كبيرة من الحماس تجاه هذه الأحداث، وكنت أرى معجزة فيما يحدث، ولكن التحول الذي حصل بوقوع مجزرة المتظاهرين في طرابلس في آخر أسبوع من شهر شباط من سنة 2011، أدى إلى الشك بفعالية المظاهرات السلمية؛ فأصبح المتظاهرون متمردين مسلحين. هنا انتهت المعجزة التي استمرت عشرة أسابيع. فالآن قد دخلنا في مرحلة معقدة وعدوانية ويبدو أنها ستدوم لسنوات ولا نعرف إلى أين ستودي بنا.

❖ من يقرأ رواياتك يلاحظ أن لديك الرغبة أو العزيمة في أنسنة العالم. إذا كان الأمر كذلك، هل لك أن تصف لنا صيرورة هذا الأمر؟

بالنسبة لي فأنا من الأشخاص الذين يعتبرون أن هدف الأدب (الشعر والرواية) هو أنسنة العالم. ولا يتماشى الأدب مع الطغيان السياسي أو الأخلاقي أو العلماني أو الديني. والرواية وُلدت مع الديمقراطية والحرية الفردية. ومن أهداف الرواية الأساسية أنها تعكس التغيرات التاريخية وتعطيها مفاهيم تتجاوز الأحداث الحالية، وذلك باستخلاص مفاهيم ذات صفة كونية تتحدى بُعدي الزمان والمكان الآنيين◆

* نقلتها إلى العربية عبادة هلال.

إدوارد سعيد إرث من التحرر والروايات

لقد كان إدوارد سعيد مثقفاً مسكوناً بهاجس العدالة؛ إذ إنه لم يستكن لأي شيء قد يثنيه عن مبتغاه. وكتاب إدوارد سعيد إرث من التحرر والروايات يشي بمثل هذا المبتغى.

(كبير الأساقفة دزمند توتو)

تقديم...

هذا حوار مع تشومسكي عن إدوارد سعيد، وحوار مع أفكار اللغوي الشهير، الذي ترك للاختصاص حيزاً خاصاً به، «واشتبك» مع قضايا الإنسان المتعددة: كتب عن حمام الدم، في إندونيسيا في أوائل ستينات القرن الماضي، وعن المثلث الجهنمي منذراً بالهجوم الإسرائيلي على بيروت عام 1982، وعن الحرب والسلم في الشرق الأوسط، كما كتب عن غزو العراق وغزة وحرب يوغوسلافيا... وهو في مواضيعه جميعاً يتخذ من بلده الولايات المتحدة الأمريكية هدفاً دائماً له، رافضاً سياساتها المتنوعة التي تنصر الغبن والاضطهاد وتقمع القضايا العادلة.

والحديث عن تشومسكي وسعيد حديث عن مثقف نقدي خاص، يتدخل في شؤون العالم من وجهة نظر معرفية – أخلاقية، ترى السياسة في الظواهر جميعاً، مبتعدة عن وجهة نظر هؤلاء الذين ينتظرون مكاسب السلطة ويعينون الربح مرجعاً للقراءة والثقافة والكتابة. والاثنان معاً مرآة لمثقف حديث يدافع عن التنوير ويلتزم به ملتزماً في التحديد الأخير، بنسق أخلاقي من المثقفين، تكون ويتكون ولا يزال قابلاً للحياة.

ولأن في خطابي سعيد وتشومسكي ما يغاير الخطاب الثقافي السلطوي في احتمالاته المختلفة، فقد كان على كل منهما أن يعيش عزلة خاصة به، لا بمعنى عدم لقاء البشر، وهو قول ساذج، بل بمعنى الكيف الثقافي الرسولي، الذي لا يعترف به الـ «هؤلاء»؛ أي تلك الفئة المثقفة، التي تتخذ من «السوق» مرجعاً لها والتي تحظى بسلطة إعلامية هائلة، تروم التضليل والتجهيل، وترى في أسئلة العنصرية والاضطهاد والصهيونية حمولة فكرية بائرة، لا تليق بالأكاديمي الحسوب، الذي لا يناصر إلا «قضاياه المنتصرة».

ومع أننا نقرأ لدى هذين المثقفين الكبيرين نظريات عن الثقافة واللغة والعقل ونظرية الرواية والفلسفة ونقد الخطاب السياسي، فإن ما هو مركزي لديهما يتمثل في نسق من المفاهيم، لها تاريخ طويل، يحتضن المقاومة التي تستنهض جوهر الإنسان وتصوغه، والعدالة التي تحفظ المساواة بين البشر وتحافظ عليها، والتحرر الإنساني، الذي يعترف به الفكر السوي والنظريات الأخلاقية والأديان السماوية؛ فقد خلق الله البشر أحراراً قبل أن تسقط عليهم أثقال السلطات الباغية.

في هذا الحوار دعوة إلى التأمل والتعلم وتفعيل الفكر.

حوار مع ناعوم تشومسكي*
يتحدث فيه عن إدوارد سعيد

أجرى الحوار:
عـــــادل إسكنـــدر

التقى إدوارد سعيد في الستينات من القرن المنصرم بعالم اللسانيات المتمرد في معهد ماساشوسيتس للتكنولوجيا نعوم تشومسكي، في خضم الكفاح الفلسطيني المطالب بالتحرير، لقاءً آتى أكله بتكريس كل منهما نفسه لقضية استلاب الشعب الفلسطيني. كان يجمعهما إحساسٌ واعٍ بهدف مشترك في كتابتيهما عن الشرق الأوسط، الأمر الذي أذكاه الوضع السياسي الهستيري وغير المتوازن المتمركز في قلب سياسات الشرق الأوسط، بالإضافة إلى تقاطع سياسة الولايات المتحدة الأمريكية مع الأحداث في المنطقة. وتشكلت أطروحتاهما عن الصراع الفلسطيني الإسرائيلي بصورة صارمة بغية تصوير إخفاقات العدالة الاجتماعية والروايات البائسة والهزلية المشروخة عن الفلسطينيين. ويبدو أن تضافرهما معاً تجلى في أبهى صورة من خلال مبادرات التضامن التي سعت إلى تعرية دور السياسة الأمريكية الخارجية ومطامع إسرائيل التوسعية لاختلاق رواية لاإنسانية عن الهوية الفلسطينية[1].

بالإضافة لاشتراكهما بهاجس فلسطين القضية، وجد كل من سعيد وتشومسكي في التزامهما الأخلاقي سبيلاً لثقافة فاعلة ذات فكر جماهيري. إن استلهام تشومسكي لهذا الالتزام بالنسبة لسعيد كان قلقاً للغاية لأنه لم ينبع من رغبة نرجسية لحماية بقعة جغرافية أو بناء مجد شخصي أو دفاع عن ممتلكات شخصية، ولا حتى دفاع عن سلطة أو سعي وراء منصب.

وهب سعيد نفسه لحقيقة لا مفر منها هي أن الروايات النقدية على لسان مثقفيها «لن تجعل منهم أصدقاء حميمين يحظون بمناصب عليا، ولن يقطفوا ثمار السلطة»[2].

وفي طرحهما الذي يدافع عن العدالة الاجتماعية في فلسطين وإسرائيل، أصبح المفكران كلاهما مرجعيّن لتصوير تلك الرغبة لمساءلة الطموحات الإمبريالية لأمريكا وإسرائيل في المنطقة. كان سعيد دوماً واعياً استثنائياً ومتيقظاً بإمكانية الانخراط كمثقف ملتزم. لقد تموضعت جهود سعيد وتشومسكي في صورة طباقية ورد بالمثل حسب وصف جرامشي للمثقف التقليدي.

وعلى الرغم من اضمحلال مساحات الحرية التي قد يمارس من خلالها المثقفون العضويون نقداً عمومياً خالياً من الهيمنة المؤسساتية القسرية، ظل سعيد يعتبر الأكاديمية الأمريكية مثالاً غير مسبوق في قدرتها على تبني هذه الجهود، صوّر سعيد هذه الحقيقة كتضارب مؤسساتي أقرب إلى الطفرة التي مهدت لأعماله وأعمال تشومسكي لتظهر للعيان.

عبّر سعيد عن هذا التشابه بينهما من خلال موقف تشومسكي التقليدي الذي لا يكلّ ولا يملّ واصفاً إياه «بمثال الراديكالية المستقلة وبالموقف الصارم الذي لا تملق فيه ولا رياء، حتى أنه لا يخضع للمقارنة بأي شخص آخر في زماننا»[3]. ولقد نوّه سعيد إلى الطبيعة العضوية لنقد تشومسكي (هو) لسان حاله يقول: الفعل أصدق إنباء من الخطب[4].

وعلى النقيض من ذلك، فإن سعيد قد قام بالأمرين معاً، ومن ثم وجد تعالقاً بين مسؤولية تشومسكي ومشروع فوكو التفكيكي الموسوم بالنقد الذاتي.

ولقد شرع نظراء تشومسكي، جور فيدال Gore Vidal، وسارتر Sartre، ودي بوفوار de Bevoir، وفانون Fanon، وبرتراند راسل Bertrand Russel بمحاولة جادة ذات محور أخلاقي، تلك التي يقارنها سعيد بنقيضها الذي يتمثل بأجندة يورجين هابرماس Jürgen Habermas الجوفاء والمتشدقة[5]، ويرى سعيد وتشومسكي أن المعركة لمعرفة «الحقيقة» لن تضع أوزارها، وذلك لعدم وجود حل عسكري قطعي في معركة تضج بالمماحكات الفكرية[6].

ولا شك في أن سعيداً يتقاطع مع تشومسكي في إيمانه المنهجي بإشهار سيف الحق في وجه السلطان، بالرغم من اختلاف موقفهما السياسي، قام سعيد بالانسلاخ من موقف تشومسكي السياسي من خلال تشكيكه بتقييم الأخير لبعض المصطلحات كالإرهاب في سياق ما بعد أحداث 11 سبتمبر، وإذ يقوم تشومسكي

بطرح مصطلح الهيمنة «إرهاب الدولة» كجدل طباقي للخطاب الرسمي، يبقى سعيد مشككاً بالأثر المضلل لهذا المصطلح؛ فسعيد يركن إلى تفكيك اللغة واستخدام مفردة الإرهاب بدءاً بجذور فقه اللغة المقارن كمتغير تاريخي و دلالي، وعلى النقيض من تشومسكي، ارتأى سعيد أن لا يعطي هذا المصطلح اعترافاً قطعياً منكراً قيمته السياسية[7].

قام سعيد أيضاً بالتشكيك في رأي تشومسكي الذي يتلخص في أن الجهاز المهيمن، كالدولة والإعلام، له تأثير جارف يطال الجميع، فتشومسكي يدين أجهزة الإعلام الأمريكية ويصفها بأنها متواطئة مع أدوات النظام الصناعي والعسكري، الذي بدوره يستنسخ إذعان الصحفيين والجماهير، وحسب سعيد، الذي يدرك أن فرص التدخل لا حصر لها من خلال كل حاضنة للهيمنة المؤسساتية، فإن هذا المنظور لم يكن كافياً تماماً، خصوصاً لو نوّهنا بدور تشومسكي الشخصي[8].

«لقد أبقى القضية الفلسطينية دوماً على الأجندة، رغم المعارضة غير المتكافئة، وهذا بحد ذاته إنجاز كوني».

وبعد رحيل سعيد، تمت إماطة اللثام عن نقاط خلاف في الرأي بين سعيد وتشومسكي لم تسبر أغوارها من قبل؛ ففي هذه المقابلة، يعرّي تشومسكي نقاط الخلاف في منظورهما عن الصهيونية، ورؤيتهما بخصوص إقامة قومية ثنائية تضم الفلسطينيين والإسرائيليين. وعندما شرع سعيد بزيارات متكررة إلى فلسطين، صار مدركاً تماماً لمأساوية الوضع الراهن، و استحالة استرجاع الحدود والدولة، ولقد عبّر سعيد عن سخط متزايد بسبب الامتهان اللاإنساني من خلال التقسيم الثقافي والسياسي[9]، بالرغم من أن التزام سعيد بحل الدولة قد بدا استجابةً لكارثة أوسلو، على المرء أن لا يذهب بعيداً في مسعاه الإنساني اللامحدود لتحقيق تطلعاته الحالمة من أجل التشاركية والتصالح والقوميات غير المستقرة، وما استوعبه تشومسكي من تحول تكتيكي وسياسي في فكر سعيد، يراه سعيد السبيل المثمر الوحيد والبلسم الشافي للتعايش الثقافي بين الفلسطينيين والإسرائيليين.

إن الأفكار التي تشي بها هذه المقابلة هي الأكثر شمولاً في طروحات تشومسكي عن سعيد؛ إذ بدا تشومسكي في أكثر مواقفه عمقاً وشفافية لدى تحليله لعلاقته بسعيد التي اتسمت بحميمية فكرية وصداقة نبيلة، بالإضافة إلى جهود صادقة وشفافة لسرد حكاية مساعيهما المشتركة والبوح بجوانب الاختلاف بينهما.

•••

❖ لقد قلت في محاضرة لتكريم إدوارد سعيد في جامعة كولومبيا في شهر نوفمبر 2003 إن «رحيل سعيد هو خسارة فادحة». أيهم الأكثر تأثراً بهذه الخسارة؟

إنها حقاً خسارة لعائلته وأصدقائه المقربين الذين لا حصر لهم، والذين كنت أنا شخصياً واحداً منهم. لذا، فهي خسارة شخصية. إنها خسارة فادحة لكل الفلسطينيين لأن سعيداً

كان الأكثر فصاحة ومعرفة وبصيرة، والناطق الأكثر عمقاً باسم الفلسطينيين. لقد حافظ على إبقاء القضية حية لسنوات طويلة وأبقاها في مسارها الصحيح الذي بدا منطقياً للمطالبة بالحرية الفلسطينية والتحرر الكامل، وتحقيق الحد الأدنى من العدالة. ولقد كان متفرداً في هذا الرأي، بالإضافة إلى أنه خسارة لعالم الفكر الذي كان فيه بحق شخصية بارزة، ومساهماً رئيساً، وظل كذلك حتى الرمق الأخير من حياته. إنه خسارة للبائسين والمعذبين في الأرض؛ لأنه لم يكن فقط يتحدث نيابة عن الفلسطينيين، بل كرس نفسه لمبادئ كونية منبعها العدالة والحرية. لقد كان رحيل سعيد خسارة للبسالة والتعقّل اللذين كانا درعاً واقياً لملايين البشر حول العالم، إذاً، فالخسارة كانت بحق استثنائية.

❖ إلى أي حد سيؤثر رحيل سعيد على الكفاح الفلسطيني؟

لقد امتد أثر سعيد إلى مناحٍ كثيرة، ولسبب واحد؛ فلم ينظر شخص بجدية بالغة للعلاقة بين الغرب والعالم الثالث بالطريقة نفسها التي يراها سعيد. قبل نشر كتابه العريق الاستشراق وغيره من الدراسات، التي حسب اعتقادي، أحدثت تحولاً في الطريقة التي نفكر من خلالها ونفهم الآخر. لم يكن الشخص الوحيد الذي تفرد بفعل هذا، لكنه لعب دوراً متميزاً وحيوياً تجاوز فيه إيمانه بحقوق الفلسطينيين؛ لقد أبقى القضية الفلسطينية دوماً على الأجندة، على الرغم من المعارضة غير المتكافئة، وهذا بحد ذاته إنجاز كوني.

إن خسارته في هذا الوقت الراهن تعني أن على الآخرين أن يبذلوا جهداً أكبر، ولحسن الحظ، فإن الشباب في المجتمع الفلسطيني يقومون بأشياء لم يقم بها أحد قبل ثلاثين عاماً، وفي كل الأحوال، فإن هذا كله يعود لتأثير إدوارد سعيد، ولهذا الأمر، ما زال سعيد حاضراً بيننا من خلال هذا الأثر الممتد.

•••

تقاطعات نقدية

❖ يكشف سعيد في كتاب تغطية الإسلام جانباً من أعماله يتقاطع مع أعمالك في النقد الإعلامي.

إنه فعلاً من المواضيع التي كنت قد تطرقت لها وناقشتها أيضاً، ولكن في الوقت ذاته، كنت متأثراً بشكل كبير بالمنهج الذي اعتنقه في أعماله النقدية؛ فنحن الاثنان لدينا قيم مشتركة، وصداقة شخصية، واحترام متبادل، وكنا نقتدي بأفكار بعضنا البعض، ولهذا الأمر، بدا جلياً أن كلاً منا قد تأثر بما يقوم به الآخر.

«إن الشباب في المجتمع الفلسطيني يقومون بأشياء لم يقم بها أحد قبل ثلاثين عاماً، وفي كل الأحوال، فإن هذا كله يعود لتأثير إدوارد سعيد، ولهذا الأمر، ما زال سعيد حاضراً بيننا من خلال هذا الأثر الممتد».

❖ زد على هذا أن سعيداً قد اقترح في كتابه الثقافة والمقاومة أن اعتناقه لمنهج دور المثقف وفعله، كان متأثراً بنقيضين اثنين[10]؛ إذ كان

متأثراً إلى حد كبير بفوكو Foucault من ناحية، و نما لديه هاجس مشترك قوي تقاطع مع أعمالك من ناحية أخرى. أين ترى سعيداً من كل هذا؟

لا أستطيع فعلاً أن أجيب على هذا، لأنني ببساطة لم أفهم فوكو قط، ولهذا الأمر لا أستطيع أن أفهم ما تعنيه بالنقيضين. أعتقد أن فوكو لديه بعض الأشياء عن تاريخ الأفكار جديرة بالاهتمام، لكنني لم أفهم أهمية أعماله.

أما بالنسبة لسعيد، فإنني لم أحظَ بمعرفته شخصياً قبل أواخر الستينات، أعني هنا أنني أستطيع أن ألحظ تغيراً في أعماله بعد أواخر الستينات؛ ففي الوقت الذي كنت فيه أعرفه، لم نكن نتحدث بذلك القدر عن الماضي، ولهذا لا أستطيع أن أعلّق على هذا الأمر، وكما قلت آنفاً، لا أستطيع أن أقول أي شيء يتعلق بانفصاله عما يمكن أن يُسمى موقف سعيد تجاه فوكو، وذلك لأنني لم أستطع فهم موقف فوكو، أما بخصوص ردة الفعل لمقاومة السلطة غير الشرعية، فلا بد من أن يكون هذا أمراً فطرياً.

❖ ألا تتفق معي في أن سعيداً قد أدرك تصادم هذين التناقضين في المناظرة المتلفزة بينك وبين فوكو، التي بثت على التلفاز الهولندي، علّق سعيد على هذا اللقاء قائلاً: «لقد تخلى فوكو عن دوره واعترف بشكل أساسي بأنه لا يؤمن بوجود حقائق أو أفكار أو مُثُل موسومة بالخير»[11]، وقد يبدو الأمر بالنسبة لسعيد، أن الدافع لانتقاد رؤية فوكو كمنهج هو دعوته لما يدعى «المعرفة المجردة من الرحمة»، تلك التي تطرق لها في **الاستشراق** وما بعد **الاستشراق**، هذه المعرفة التي تم لجمها بما يدركه سعيد على أنه «خيانة فوكوية لقضية أبعاد فعلها اجتماعية»[12].

لست متأكداً مما إذا كان فوكو قد قام بخيانة القضية، لأنها حسبما أدرك، لم تكن أصلاً جزءاً منه. مرة أخرى، لا تستطيع أن تخون شيئاً لم تكرّس نفسك له سوى خطابياً. ففي عام 1968، كان الجميع يتحدث عن هذا الأمر، لكنني لم أعر الموضوع أهمية، وحسب علمي، لم يكن فوكو جزءاً فاعلاً في أي كفاح لمقاومة الاضطهاد، أو الحفاظ على الحقوق باستثناء تلك الأشياء التي كانت تشغله؛ فقد كانت له قضاياه التي تشغله، لكنها لم تكن هي ولا حتى أي من أفكار الباريسيين جزءاً من اهتماماتي، بسبب انشغالي بقضايا مختلفة تماماً، لذا لا أعرف شيئاً عن هذه الخيانات. وفي تلك المناظرة، كنا هناك في حالة من الانسجام، فقد قضينا تلك السويعات ونحن نتمشى سوياً في ريف هولندا، كنوع من الترويح عن النفس وكفرصة لاختبار مدى قدرتنا على الحوار الفاعل، كان فوكو يتحدث بلغته الفرنسية، وأنا أتحدث بالإنجليزية، وسار الحوار كما ينبغي له. لقد تجاوزنا الجزئية التقنية للحوار بسهولة بالغة، لكننا في الوقت ذاته كنا قد تطرقنا لكل الموضوعات ورؤيتنا عن هذا العالم وغيرها من الموضوعات. أما نقاشنا الجاد فكان أمراً مختلفاً. أعتقد أن فوكو قد قدم نفسه كأكثر شخصية لا أخلاقية التقيتها في حياتي؛ فلقد لمّح علناً بأنه لا يتحلى بأي قيم أخلاقية. لا أدري، من الممكن أنني أسأت فهمه،

فما استنبطته من نقاشنا الجاد أنه يرى أن قراراتنا الأخلاقية هي رهينة التزامنا بنظام سلطة معين، أجل هكذا كان نقاشه، لا أجد ما يمكن إضافته في هذا الصدد، فهو بهذه الصورة يجتث نفسه من عالم المسؤولية الأخلاقية. أنا واثق من أنني قد أسأت فهمه! ربما يتجاوز الأمر مجرد هذا الطرح، لكن الأمر قد بدا لي على هذه الشاكلة.

❖ لقد وصف سعيد هابرماس بأنه «متبجح بصورة مرعبة»، ويقول إنه لا يوجد أساس أخلاقي لأفعاله[13]. هل كانت هنالك ركيزة أخلاقية لما قمت به أو قام به سعيد؟

أنت على حق. بالطبع كانت هنالك ركيزة أخلاقية. لقد كنا الاثنان في غاية الوضوح بهذا الشأن، فلم يحدث أن قمت أنا أو سعيد بإخفاء التزاماتنا الأخلاقية، وفي حقيقة الأمر، كنا ملتزمين بهذه الركيزة الأخلاقية بصورة علنية لا مراء فيها ولا زيف، فلقد كان ديدناً متمثلاً بصوره الاجتماعية وغيرها من الصور، ولم نتوارَ قط خلف الخطابات الفضفاضة والمنمقة، وفي هذا الصدد، كنا بصورة كبيرة ننتمي لنفس العالم الأخلاقي وبشفافية لا نظير لها، فلا يوجد ما نخفيه. كان هابرماس كاتباً آخر لم أستطع فهمه، لقد قرأت أعماله وكانت أفكاره متماسكة، لكنني لم أستطع فهم ما يحاول قوله، ولكون ما يقوله يستحيل إيصاله بصوره أكثر اقتضاباً وبساطة، وإلى حد ما، كان واضحاً،لا أدري، قد أعاني من نقص جيني ما، إن جلّ أعماله تبدو لي بسيطة إلى حد الإفراط، أو ضرباً من ضروب الإبهام والضجة التي لا طائل منها، وقد يكون هذا الأمر خطأي! لكنه على الأرجح يبدو لي كذلك.

❖ في مقابلة جرت عام 1992، وخلال مناقشة الفلاسفة الماركسيين والمناهضين للماركسية من الفلاسفة والمنظرين، عبر سعيد عن «تعاطفه مع موقف تشومسكي كموقف تضامني مناهض للسلطة، الذي كان موسوماً باستحسان رومانتيكي»[14].

«إنني متيقن من أنه منسجم مع حس العدالة والنزاهة الذي ظل متجذراً في منهجه العام المتعلق بالقضايا الإنسانية».

لا أستطيع تذكر هذا الأمر، لكن عليك أن تأخذ بعين الاعتبار أنه بالرغم من صداقتنا الحميمة، فإننا لم نحظَ بفرصة الخوض في نقاشات عديدة وذلك بسبب طبيعة أسلوب حياتنا. لدي أصدقاء مضى على صداقتنا ما يزيد على خمسين خريفاً، وبالرغم من هذا ليس لدينا الوقت الكافي للخوض في حوارات، خذ مثلاً إسرائيل شاهاك: كان صديقاً مقرباً لي، لكننا لم نلتقِ سوى ما يقارب الخمسة لقاءات، فلا وقت كافياً لدينا، وعلى أي حال، لم يدهشني تعليقه، لأنني متيقن من أنه منسجم مع حس العدالة والنزاهة الذي ظل متجذراً في منهجه العام المتعلق بالقضايا الإنسانية، لكنني لا أتذكر شيئاً على وجه التحديد في كتابات سعيد يشير إلى شيء كهذا، وعموماً لم يحدث

أن خضنا نقاشاً حول هذا الموضوع، ولا أدري إن كان سعيد قد استطرد في الحديث عن هذا الموضوع في مناسبة ما، حسب علمي.

•••

عن مثقفي الجماهير

❖ مع تدهور الوضع الحالي، وفي وقت يُشنّ فيه هجوم على صورة الرواية الفلسطينية، وتستهدف فيه الحملات السياسية المكثفة مثقفي الجماهير، بمن فيهم أنت وإدوارد سعيد، بعض هذه الحملات تأخذ أشكالاً شرعية، وأقصد هنا على وجه الخصوص مادة القانون السادس المتعلقة بالتمويل الفدرالي[15].

يبدو لي الأمر متوقعاً، وإنني، في واقع الأمر، لا أوليه ذلك الاهتمام؛ ففي أي مجتمع كان، فإن الساسة المسؤولين يستشيطون غضباً بفعل أولئك الذين يتخذون موقفاً منشقاً، وفي بعض المناطق، مثل وسط أمريكا، قد يتم اغتيال مثل هؤلاء النقاد، كما حدث في روسيا قديماً. إن الولايات المتحدة الأمريكية تمثل مجتمعاً حراً، لذا، فإن دانييل بيبس Daniel Pipes مجرد من السلطة، وعلى منواله، يستكين هؤلاء الناس إلى التدليس والتلفيق والكذب، لكن ردة الفعل هذه تبدو اعتيادية وكانت تثير حفيظة سعيد أكثر مني.

لا أعتقد أن مثل حملات التشهير الدعائية هذه تحقق هدفاً أكثر من التنغيص على حياة الناس، الأمر الذي أجده سيئاً للغاية، ومن الممكن أن تكون هذه الحملات مصدراً للقلاقل، لكن في أغلب الأحيان، فإن أولئك الذين يشنون هذه الحملات يجعلون من أنفسهم أضحوكة للجميع. إنني أعرف عدداً من أصدقائي الذين أخذوا الأمر على محمل الجد، ولهذا، أعتقد أنه عليك أن تتوقع مثل هذه الحملات، وفي سياق احتمال مدى تأثيرها على إرث إدوارد سعيد، حتماً لن يتأثر بها قيد أنملة، لأن ما ينفع الناس يمكث في الأرض، وأما الزبد فيذهب جفاء.

❖ هل تعتقد أن محاولات اغتيال ذاكرة سعيد جنباً إلى جنب مع التوبيخ العام لدراسات ما بعد الاستعمار تشي بأن إنجاز سعيد ذو أثر جارف؟

إنها حقاً دليل نجاح، وعلى المرء أن يكون فخوراً به. لا أعتقد أن مثل هذه الحملات التشهيرية المغرضة ذات أهمية، فلقد تعايشت مع مثل هذا النوع من الحملات، بل أسوأ من ذلك، لمدة تربو على الأربعين سنة، لكنه أمر متوقع واعتيادي، فكل من يتصدى لموقف انتقادي مغاير هو عرضة للإدانة والتشهير، ومثال على هذا جون بيلجر John Pilger في إنجلترا؛ إذ تم التشهير به بشكل يندى له الجبين، وفي الحقيقة، لقد اخترعوا حتى لفظة (Pilgerized) التي تعني إخبار الواقع المتعلق بالحقائق المقدسة، لكنه استخدم كمصطلح يشي بالإساءة، لذا عليك دوماً أن تتوقع مثل هذا الأمر.

❖ هل ترى أي تشابه بين حملات التشهير تلك وبين التي شنت ضد المفكرين الاشتراكيين والأكاديميين خلال الحرب الباردة؟

شتان بين الأمرين، لأن المجتمعين مختلفان. إن المجتمع ببساطة، أكثر تمدناً، ولا يصفح عن بعض الأشياء التي قد تورط فيها بعضهم في مطلع الخمسينات. وفي الحقيقة، فإن نظام القمع في الولايات المتحدة الأمريكية هش للغاية، على الأقل وبشكل نسبي، بالنسبة للفئة النخبوية، التي تشكل جزءاً كبيراً من السكان في مجتمع ثري. ليس لدينا غرف تعذيب، أو شرطة سرية، ... إلخ. ولحسن الحظ، فممارسة القوة من خلال سلطة الحكومة أمر ضئيل، ولا تنجح محاولات الترهيب إلا إذا أذعنت لهذه التهديدات، فالوضع الراهن ليس مشابهاً للأوضاع في الخمسينات، وأنت تذكر أن هذا الوضع لم يبدأ بجو مكارثي Joe McCarthy، بل بدأ بهاري ترومان Harry Truman. فلقد كانت إدارة ترومان هي التي علقت الجرس؛ إذ كانت أسلوباً لإقحام البلد في هستيريا للتسابق على دعم ميزانية عسكرية هائلة وللقيام بما تسميه الحكومة «مجابهة الحرب الباردة». وهذا يعني التحكم بشكل رئيس بالمناطق التي كانت مستعمرة سابقاً، ويعني أيضاً تأكيد بقاء آسيا وأوروبا ملتزمتين بهذا. كانت هذه حقاً مجازفة كبيرة لتسيير عجلة العالم، وفي السياق ذاته، تقهقر دور الجامعات وهوليوود على السواء. الكل كان خائفاً. لكنني لا أعتقد أن هذا سوف يتكرر مرة أخرى، بالرغم من احتمال حدوثه، ولهذا الأمر، فأنا أفترض أنه آجلاً أم عاجلاً سيتم تنفيذ هجوم إرهابي كبير، ولو حدث هذا، فإنه سيمهّد الطريق لخلق حالة تستطيع من خلالها الدولة تطبيق القوة، وهذا بالضرورة يتطلب شعباً مرهباً وخائفاً، ومن الصعب جداً أن نحصد النتائج في الوقت الراهن كما في السابق. وتستطيع أن تدرك هذا في حرب العراق، فالفلوجة خير مثال على ذلك، فلو كانت أحداث الفلوجة في عهد الستينات، سيكون التعامل معها بسهولة بالغة: كقصف طائرات من طراز بي 52، وعمليات الإبادة الجماعية وغيرها، لم تستطع أمريكا القيام بهذا هذه المرة، وذلك لأن الشعب الأمريكي لن يقبل بهذا، بل كان بالإمكان القيام بهذا في الستينات ولا أحد يكترث للأمر. أما الآن، فليس بالإمكان القيام بهذا الأمر. قارن مثلاً الاحتجاجات على الحرب في العراق مع تلك التي حدثت في فيتنام. ما زال الكثيرون يتساءلون: لماذا لم تحدث الاحتجاجات بالدرجة نفسها في فيتنام؟ السبب يعود إلى أن الوضع الراهن هو تماماً النقيض للوضع في فيتنام، لقد اندلعت الحرب في فيتنام لمدة خمس سنوات دون أي تطور لمظاهرات فاعلة، ومع اجتياح جيش كينيدي العسكري فيتنام أعوام 1962 و1966 و1967 على التوالي، بدأنا نشهد حدوث بعض الاحتجاجات. ومنذ ذلك الحين، تم اجتياح فيتنام بالكامل. لقد خلفت الحرب ما يقارب ستمئة ألف ضحية جراء استخدام الأسلحة الكيميائية في جنوب فيتنام، ولا أحد يستطيع التنبؤ بالعدد على وجه الدقة، لأنه لم تكن هنالك احتجاجات. أما في العراق، فلقد كانت المظاهرات كبيرة قبل أن تعلن الحرب، لقد كانت المرة الأولى في تاريخ الإمبريالية الأوروبية والأمريكية التي تحدث فيها مظاهرات شعبية بهذا الحجم قبل إعلان

الحرب بشكل رسمي، وفي العراق، أجبرت أمريكا على التقهقر تدريجياً. ربما لم تحقق الحكومة أهدافها، وأنا على يقين من أن أهداف الحرب هي ذاتها التي يتحدث عنها البغداديون: الحصول على قواعد عسكرية وأمنية، وإيجاد حليف رسمي في قلب دولة هي المصدر الرئيسي لبترول المنطقة في العالم. ومن الممكن أن لا تكون قادرة على تحقيق أهداف الحرب خصوصاً أنها أجبرت على الانسحاب تدريجياً، ومن أسباب ذلك التراجع الرفض المستمر للعراقيين للتواطؤ مع هذا الوضع، لكن الأمر يتطلب معرفة خلفية المجتمع الإمبريالي، فلو تلقت الحكومة الدعم ذاته الذي تلقته في الولايات المتحدة الأمريكية، لما اضطرت للانسحاب، ولهذا لا أعتقد أن القمع نفسه الذي كان ممكناً في الماضي محتمل في الوقت الراهن، وللسبب ذاته، أعتقد أن أولئك المؤيدين لقانون المادة السادسة من القانون المدني الفيدرالي يجعلون من أنفسهم أضحوكة.

❖ عطفاً على قضية الاحتجاجات، لقد كنت أنت وإدوارد سعيد دوماً تُذكران في السياق نفسه. ما هو دور مثقف الجماهير، وكيف كنتما تتمثلان هذا الدور؟

علينا هنا أن نقسم السؤال إلى أقسام عديدة: الدور الواقعي، مع وجود بعض الاستثناءات، هو خدمة السلطة. وعلى وجه الدقة، فهو دور يقوم به الجميع. لكن ما الذي يصنع من المرء مثقفاً؟ فأنت جئت إلى هنا بواسطة التاكسي. لماذا لا يكون سائق التاكسي مثقفاً؟ ولماذا أنا مثقف مثلاً؟ حسناً، فأنا صاحب حظوة، لدي مصادر لا يمتلكها هو، ولعلي تلقيت تعليماً لم يحظَ به هو، ولهذا الأمر، فإن هذا يمنحك الفرصة للقيام بأشياء معينة، أما الخيار، فيأتي تباعاً. هل ترغب باستخدام مصادرك وإمكاناتك وغيرها لدعم السلطة والتسلق البراغماتي من خلال المؤسسات المتنفذة، أم تود استخدامها لمساعدة المعذبين في الأرض؟ هذا ما قد يتوق لفعله الجميع. على أي حال، إن أولئك الذين يُنعتون بمثقفي الجماهير هم في أغلب الأحيان عبيد للسلطة، مع وجود بعض الاستثناءات. وهذا لا ينسحب فقط على الولايات المتحدة الأمريكية، بل يمتد الأمر عبر سجل التاريخ؛ إذ ورد ذكر المثقفين في الإنجيل، أو ما يسمى بالأنبياء الذين قد نسميهم بالمثقفين المنشقّين، لقد قاموا بتعرية الخطاب الجيوسياسي، الأمر الذي يمقته أصحاب السلطة، وطالبوا الملك بأن يكون عادلاً، ودعوا الناس إلى أن يغيثوا الملهوف والبائس، وافتضحوا جرائم الدولة وغيرها من الأعمال. هل تمت معاملتهم بلين؟ أنعم النظر جيداً. لقد تم سجنهم، ونفيهم إلى الصحارى، ... إلخ. وفي حقيقة الأمر، هنالك عبارة مشهورة متداولة الآن: «كاره إسرائيل». من أين منبعها؟ لقد اقتُبست من الإنجيل. فالملك آخاب، الذي كان رمزاً للشر، بحسب الإنجيل، استدعى النبي إليا Elijah إليه ثم سأله: «لماذا تكره إسرائيل؟» قاصداً «لماذا تكرهني أنا؟» لقد اختزل الوطن والمجتمع والثقافة في السلطة الحاكمة، كان الأمر في الاتحاد السوفييتي على المنوال نفسه، فقد كان المنشقون يصنفون على أنهم معادون

للاتحاد السوفييتي وذلك لإدانتهم لسياسات الدولة. أن تكره إسرائيل، بالنسبة للمثقفين أصحاب الولاء، هو أن تنتقد السياسات، وهذا مفهوم استبدادي وشمولي تم اقتباسه من الإنجيل. ومن الجدير بالاهتمام أن يُستخدم هذا المفهوم من أناس يعرفون الإنجيل، ومفهوم معارض لأمريكا يصب في السياق نفسه، لأنه أيضاً مفهوم استبدادي. إن تاريخ المثقفين يتموضع تحديداً في هذه الجزئية. فغالبية تيار المثقفين تميل للانحياز بشدة للسلطة، وذلك للاستئثار بمزاياها النفعية والقبول السلطوي لها، ويتم السماح بحد خجول من النقد المتواضع ما دام هذا النقد ضمن إطار ضيق الحرية. هنالك عادة هامش من الاستثناءات في معظم المجتمعات، وغالباً ما يعامل هؤلاء المثقفون المنشقون معاملة في غاية السوء، أما إلى أي حد تكون هذه المعاملة سيئة، فهذا أمر يعتمد على المجتمع؛ ففي بلدان مثل الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، حيث لا تملك الدولة الصلاحيات لممارسة سلطة القمع، يتم التشهير بهم لأن هذا الأسلوب هو المتاح لها، أما بالنسبة لسؤالك، فلكل هذه الأسباب آنفة الذكر نوضع أنا وسعيد معاً في السياق نفسه.

❖ كنتَ قد أشرت إلى أن موقف سعيد كان متأرجحاً في علاقته بالإعلام وثقافة التيار السائد، وذلك لأن إسهامه في النقد الأدبي بات ذائع الصيت وذا مكانة مرموقة، على الرغم من أنه كان دوماً هدفاً للتشهير بصورته، مرة قال سعيد إن مثل هذا التشهير «لن يثني عزيمة تشومسكي أو عزيمتي»[16].

لقد كان هذا الأمر قاسماً مشتركاً بيننا، لكنه بالطبع، ينسحب على كل منشق في أي مجتمع. إن صديقنا إسرائيل شاهاك Israel Shahak في إسرائيل هو خير مثال على ذلك. لقد كان متخصصاً مرموقاً في الكيمياء العضوية، لكنه ظل هدفاً لمثل هذا التشهير والإساءات لسنوات طويلة، بل وحاولوا طرده من عمله، ونادت الصحف بوضع القنابل في مكتبه. ومن ثم تدخلت الحكومة لمحاولة تقويض مؤسسة الحقوق المدنية المغمورة التي كان هو عضواً فيها؛ ففي الولايات المتحدة الأمريكية، تم التشهير به بصورة يندى لها الجبين من المعارضين المندفعين والمناهضين للحريات المدنية مثل الان ديرشويتس Alan Dershow-itz في هارفرد الذي كان مدعياً وكاذباً محترفاً؛ إذ قام الان ديرشويتس بحياكة الأكاذيب على الملأ ضد شاهاك، لكن الأمر كان أشبه بزوبعة في فنجان ضمن سياق أنظمة السلطة، ولقد حضرت بعض خطابات شاهاك هنا في أمريكا، لكنه قوبل بالصراخ والضجر، أما في إسرائيل، وهذا يحسب لإسرائيل، حيث توقفت هذه المعاملة الصلفة تجاه شاهاك خلال العشرة أعوام أو يزيد من حياته، بل إنه لقي احتراماً غير مسبوق. قد لا يروق للكثيرين ما يقوله، لكنه لقي قبولاً ومكانة مرموقة كفرد مدني، إلا أن قلب الطاولة رأساً على عقب بهذا الشكل يبدو أمراً مريباً. ففي بداية الأمر، ككيميائي عضوي اعتبر شخصية فذة وهامة. تستطيع أن تقول إن الأمر ذاته ينسحب على آندريه ساخاروف Andre Sakharov الذي كان بكل

تأكيد شخصية فيزيائية لاقت قبولاً في الدوائر السوفييتية الرئيسية، لكنه تعرض لإساءة مريرة كناشط سياسي. لذا، فهذا هو المعيار مع وجود تباين في حالتينا أنا وسعيد.

لقد كان توّاقاً لأن يصير جزءاً من العالم الثقافي النبيل، بالرغم من أن التلفيق والتشهير كانا أمراً مؤلماً له شخصياً، بصورة كان لا بد أن لا تكون كذلك لأولئك الذين لا يكترثون بمثل هذه الأوساط الثقافية. لقد آلمه الأمر كثيراً لكنه آثر الاستمرار في طريق يؤمن بأنها السبيل إلى الحق.

❖ استخدمت سابقاً استعارة وضعت سعيداً في سياق تراث الأنبياء العبرانيين الذين جازفوا بحياتهم في المنفى وضحّوا بالجاه في مجتمعاتهم لأنهم جأروا بالحق في وجه السلطان. أجد هذه الاستعارة أكثر اختزالاً لموقفك أنت وموقف سعيد إلى حد ما؛ إذ كان سعيد يتحدث مراراً عن «حالة تشومسكي» كحالة من التهميش القسري الذاتي، الأمر الذي قد تختلف فيه مع سعيد. أضاف سعيد أيضاً أن تشومسكي شخصية تميل إلى العزلة، ويبدو أنه متعاطف هنا مع حالة المنفي، ليس فقط كفلسطيني، ولكن كمثقف يعيش في حالة لا نهاية لها وينتمي إلى عالمين. هل لك أن تعقب على هذه الفكرة؟

لقد كتبت ارانداتي روي Arundhati Roy **مقالاً موسوماً بعنوان مشابه «عزلة نعوم تشومسكي» في وقت كنا الاثنان نعتلي فيه منصة الحوار في بورتو أليجري، في مؤتمر عالمي تحدثنا فيه لجمهور يربو على خمسة عشر ألفاً. ثم تلته مشاركتنا في مسيرة ستة أميال شارك فيها ما يقارب مئة ألف شخص. إذاً فهو ليس مفهوماً واضحاً عن العزلة. وفي الحقيقة، أقوم مراراً بإلقاء حوارات أمام آلاف الناس. ولا يقتصر الأمر فقط على إلقاء الخطب والحوارات، فأنا أشارك أيضاً في نشاطات ومؤسسات مختلفة. إذاً ليس الأمر مجرد عزلة؛ إن العزلة التي تحدث عنها إدوارد سعيد هي نوع مختلف، أو لنقل نوعين؛ الأول، هو العزلة من اهتمام المجتمع المثقف؛ فكثير من الأكاديميين آثروا تأليف الأكاذيب والأباطيل. إذاً فهذا هو فعلاً ضرب من العزلة، ولكنها ليست من اختصاص أولئك الذين ينأون بأنفسهم عن هذه الدوائر. أما النوع الآخر، فهو شخصي. كنت، في واقع الأمر، شخصاً يميل إلى الخصوصية. وأنا في غاية السعادة بوجودي مع عائلتي وبعض الأصدقاء. لكن هذا الأمر في نهاية المطاف شأن شخصي ليس له علاقة بالعزلة. لا أعتقد أنني صرت في عزلة عندما أعتذر عن كثير من الدعوات لكي أقضي ساعة كل ليلة لإلقاء حوارات أخاطب فيها آلاف البشر. قد يكون الأمر متعلقاً بالعزلة من وجهة نظر مهيمنة لفئة ثقافية نخبوية.**

❖ لهذا الأمر يؤمن سعيد بأن الشعور بالوحدة هو أمر ضروري؛ فكما كتب في تمهيد كتابك **المثلث المصيري** «إن العزلة أفضل من الهيئة النمطية للطريقة التي تسير بها الأمور»[17]. وفي كتاب **العالم والنص والناقد**، يعرّف سعيد وظائف المثقف، تلك التي تطرقت لها أنت ذات مرة، بأنها ضرورية لخوض معركة سياسية اجتماعية «لتخيل مجتمع الغد الذي يخضع

للحاجات الملحة للشرط الإنساني في أحسن حالات فهمنا له، ... (و) سبر أغوار كينونة السلطة والقمع في مجتمعاتنا المعاصرة»[18].

هذا وصف مناسب جداً لما قام به سعيد طيلة حياته. إنه ليس بالضرورة أن يكون معياراً للدور الذي يلعبه المثقف، لكنه حقاً دور نبيل.

❖ يؤمن سعيد بأن دورك هو الأكثر مثاراً للإعجاب، لكنه الأقل تقليداً.

لا. لا أعتقد أن سعيداً هو الشخص الذي يتحدث عن التقليد. لا أستطيع أن أفكر بما قمت به ولم يقم به سعيد بشكل مستقل، وعلى الأغلب بصورة أفضل، إذاً أي تقليد هذا؟

•••

العدالة في العراق

❖ كان إدوارد سعيد مشغولاً بسياسات التمثيل (Representation). إن تعبيره عن الوسائل التي من خلالها تتقاطع الهموم والمصالح يشكل أرضاً مشتركة قمتما برسم معالمها بصورة لامعة عبر السنوات التي خلت. في ضوء هذا الاهتمام، كيف تموضع سعيد وجهاً لوجه مع الصراع الراهن في العراق؟

هنالك فئة نادرة من الناس، وإدوارد سعيد كان واحداً منهم. من الذين كان اعتراضهم على الاجتياح مرهوناً بمبدأ واضح. رافق هذا الاجتياح نقد نخبوي حاذق، لكنه ارتكز على أسس ضيقة لا مبدأ فيها. كان مزعمهم هو أن الاجتياح بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية سيجر وبالاً على أمريكا إذا لم ينجح، أو إذا لم يكن هنالك تهديد مباشر لمصالحها. أما الأمر لدى إدوارد سعيد، فكان مختلفاً. فعلى سبيل المثال، هنالك لعبة تخمينية نشاز يتم تداولها الآن بين المثقفين في إنجلترا وهنا في أمريكا، وهي إلى أي مدى قامت إدارة بوش بالتقليل من شأن تهديد الإرهاب من أجل تحقيق أهدافها في العراق، وما إلى ذلك من تصريحات ريتشارد كليرك Richard Clerk وغيرها. إن الأمر الوحيد المدهش بخصوص هذه النقاشات، هو أن تؤخذ من أي شخص على محمل الجد. بالطبع قام أعضاء إدارة بوش بالتقليل من شأن خطر الإرهاب سعياً وراء مصالح أمريكا في العراق. وفي الحقيقة، فلقد تم إثبات هذه الفرضية من خلال اجتياح العراق. لقد اجتاحوا العراق لأسباب تستروا عليها هنا في أمريكا. فهم يدركون تماماً أن الاجتياح أذكى احتمالات خطر الإرهاب، فهم لا يكترثون أصلاً. كان إدوارد سعيد من القلائل الذين صرّحوا بهذه الحقائق، ولو كان يجلس بيننا اليوم، حتماً سيقول الكلام نفسه. إلا أن هذا الأمر لا يتم تداوله في الدوائر الخجولة. خذ

في كتاب العالم والنص والناقد، يعرّف سعيد وظائف المثقف، تلك التي تطرقت لها أنت ذات مرة، بأنها ضرورية لخوض معركة سياسية اجتماعية «لتخيل مجتمع الغد الذي يخضع للحاجات الملحة للشرط الإنساني في أحسن حالات فهمنا له، ...(و) سبر أغوار كينونة السلطة والقمع في مجتمعاتنا المعاصرة».

مثلاً مسألة القانون السوري للمساءلة. هنالك باحث مرموق يدعى ستيفن زيونز Stephen Zunes كان قد كتب عن هذه المسألة، لكن لا حياة لمن تنادي. فسوريا ظلت متعاونة بشكل كبير مع الولايات المتحدة الأمريكية. والسوريون يمقتون الإسلاميين السلفيين. إن قانون سوريا للمساءلة Accountability Act، الذي تم التصويت عليه بالإجماع، هو في حقيقة الأمر إعلان للحرب، فهو يقطع السبيل بين الولايات المتحدة الأمريكية وبين مصدر رئيسي للاستخبارات والدعم في معركتها ضد منهج القاعدة الإرهابي. ولكنه من المهم بمكان، التأكيد على أن الشرق الأوسط هو أكثر ضبطاً. فلو دققنا النظر في القانون السوري، لاستطعنا فهم الأمر بشكل أفضل. إن النقد الجوهري لسوريا بخصوص هذا القانون هو أنه مستند على القرار رقم 520 الذي ينادي باحترام التنوع الطائفي وسيادة لبنان. البعض يقول إن سوريا انتهكت هذا الأمر، وهذا صحيح. ولا أحد يكترث أو يجرؤ على القول إن السوريين قد تلقوا دعوة من الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل لذبح الفلسطينيين، الأمر الذي اعتبر محموداً لديهم. ولذلك، فهم في غاية السرور لأنهم استطاعوا توريط سوريا. ولكن لا بد من الإشارة إلى أن القرار 520 لم يُوجّه ضد سوريا، بل ضد إسرائيل. لقد تم التصويت على القرار عام 1982 لحث إسرائيل على احترام التنوع الطائفي في لبنان، وبالطبع قامت إسرائيل بانتهاك هذا الأمر لما يزيد على اثنين وعشرين عاماً، بدءاً من عام 1978 وحتى عام 2000. لم يتطرق أحد قط إلى ذكر تلك العقوبات المفروضة ضد إسرائيل أو مجرد ذكر أن جوهر القرار المتخذ ضد سوريا هو في واقع الأمر أيضاً قرار ضد إسرائيل. كان هذا النوع من القضايا التي كان يتداولها سعيد، رغم ندرة وجود أحد غيره يفعل الأمر ذاته. ثم استمر الوضع الراهن على المنوال نفسه، قضية تلو أخرى، إلى أن سقطت كل الذرائع لشن الحرب: أسلحة الدمار الشامل، والعلاقات مع الإرهاب وغيرها من الذرائع. لهذا، هنالك الآن قصة جديدة هي ما تسميه الصحافة رؤية بوش الصليبية لجلب الديمقراطية إلى العراق والشرق الأوسط. لقد تواطأ المراقبون الغربيون مع هذه الفكرة وحتى النقاد. فالنقاد يقولون في مراجعات صحيفة نيورك تايمز للكتب والشأن الأمريكي «نعم، إنها رؤية ليبرالية موسومة بالكرم، لكن فيها مبالغة، وهي مكلفة جداً، فليس بمقدورنا تنفيذها...إلخ». ما الدليل على أن الديمقراطية هي الغاية الأساسية؟ هل لديهم دليل على هذا كله؟ حتماً لا دليل لديهم. لقد صرّح الرئيس بهذا، وكل تقارير الأخبار تفترض هذا الأمر مسبقاً. وفي الواقع، هنالك حالة استثنائية واحدة وجدتها في الصحافة الأمريكية في خبر لجريدة واشنطن بوست نقلت تفاصيل استطلاع للرأي العام أجري في بغداد. سئل البغداديون لماذا يعتقدون قيام الولايات المتحدة الأمريكية بالاجتياح. قام الجميع بإعطاء إجابة واضحة وجلية هي: التحكم بمقدرات العراق ومصادره وإعادة رسم خريطة الشرق الأوسط بما يتلاءم مع مصالح

الولايات المتحدة الأمريكية. أنت لا تجرؤ على البوح بهذه الفكرة هنا في أمريكا. إذا كان هذا رأي الغالبية في بغداد، ماذا عن فكرة تأسيس الديمقراطية ؟ كانت نتيجة الاستطلاع 1%. وفيما لو كان الأمر لمساعدة العراقيين، كانت النتيجة 5%. ومثل هذا النوع من المواقف هو ما حاول سعيد استثماره. و كان سعيد دوماً الناطق المتفرد لهذه الحقائق. وغالباً ما يستكين المثقفون بصورة عمياء لأوامر السلطة بالرغم من أن هذه الأوامر لا تُفرض قسراً، بل يميل الكثيرون لاستمراء التبعية لها. أحاول جهد نفسي أن أجد تعليقاً في الصحافة الأمريكية يشير إلى ما يؤمن به معظم البغداديين، فلا أجد سوى أشياء تذكر على الهامش. ما زال هذا الصمت هو سيد الموقف قضية تتلو أخرى. فمثلاً، إن تغطية أحداث الصراع الإسرائيلي العربي لأمر في غاية السخف. فليس بمقدورك أن تسرد أخبار الحقائق الجوهرية. فلقد كان اجتياح لبنان سنة 1982 هو الأسوأ من بين الاجتياحات الخمسة التي شنتها إسرائيل. ففي كل الصحافة الإسرائيلية، هنالك أخبار تفسر ماهية الاجتياح. لقد كانت القيادات العليا العسكرية والسياسية واضحة بهذا الشأن. كان الأمر متعلقاً بالضفة الغربية. أرادت إسرائيل أن تجهض مقترحات مفاوضات سلطة التحرير الفلسطينية، التي كانت محرجة. لقد ضاق الإسرائيليون ذرعاً بمفاوضي السلطة الفلسطينية، لذا كان عليهم إيقافهم عن ممارسة هذا الدفاع الدبلوماسي المحرج لمحاولة تهدئة الأوضاع. ليس بمقدورك أن تنقل خبراً مثل هذا في الولايات المتحدة الأمريكية ولا حتى أن تنبس ببنت شفة. إن القصة كانت في الولايات المتحدة، وهي محض افتراء، وتتلخص في أن إسرائيل قامت باجتياح لبنان بسبب سقوط صواريخ كاتيوشا على شمال الجليل، الأمر الذي كان برمته مجرد اختلاق. وفي الحقيقة، إن أول شاهد رأيته لما هو فعلاً من أحداث اجتياح 1982 كان قبل عام تقريباً، عندما قام مراسل إسرائيل في صحيفة نيويورك تايمز، جيمس بينيت James Bennett، بتضمين سطر في خبر يصرّح فيه بأن إسرائيل قد اجتاحت لبنان من أجل وقف توصيات المفاوضات. لقد استغرق الأمر عشرين عاماً لظهور سطر واحد بهذا الشكل، إلا أن إدوارد سعيد كان مراراً يتحدث جهاراً عن الموضوع، بل إنه استطاع أن يحظى بجمهور يسمعه. كان دوماً يشهر الحقيقة قضية تلو الأخرى. ولهذا كان ممقوتاً لديهم.

❖ عندما خرج كتاب **الاستشراق** للعيان عام 1978، اعتبره الكثيرون نصاً مؤثراً على فهم صورة الآخر. لقد أحدث تغييراً في معظم الخطابات الأكاديمية المتعلقة بسرد صورة الآخر، أو صورة الآخر الهامشية. ما زلنا نرى صوراً لاقت انتشاراً لسجن أبي غريب، بالإضافة للأعمال الوحشية التي ارتكبها الأباطرة لإقصاء الآخر. كيف ينظر إدوارد سعيد إلى هذه التمثيلات (Representations) في العقود الثلاثة التي تلت نشر كتاب **الاستشراق**؟

عندما تتحدث عن الخطاب الأكاديمي، فأنت تتناول الدراسات الثقافية والأدبية، وليس

العلوم السياسية أو العلاقات الدولية أو حتى المثقفين العموميين الذين يظهرون على شبكات الإعلام. لم تتغير هذه الحقول بالطريقة التي وصفتها. بالتأكيد، لقد أحدثت أعماله ثورة في الدراسات الثقافية والعلوم الاجتماعية، وكل حقول المعرفة من الأنثروبولوجيا وحتى النقد الأدبي. كان لأعماله الأثر الكبير على المجتمع، لكن هذا الأثر لم يكن ليغير الخصائص الجوهرية ما لم يخترق الوعي أو الفهم الجمعي. إنه مهم لتأثيره الحضاري على المجتمع، لكنه لن يغير من وظيفة الدعاية الإعلامية والتيار السائد للمثقفين. لقد أصبح هذا الدور متأصلاً في الأنظمة المؤسساتية للسلطة. وفي حقيقة الأمر، لو نظرت عن كثب إلى الطريقة التي مُررت بها فضائح أبي غريب، لوجدتها مشابهة لمجازر ماي لاي التي حدثت في فيتنام. ودوماً تعلق اللائمة على شماعة «الآخر» وليس علينا. ليس علينا نحن الزملاء المرموقين في نوادي الكلية ومكاتب التحرير. هذا الآخر جنوبي بائس مختلف عنا نحن. فهو شخص غير مثقف وفقير الأرومة والمنبت. تماماً مثل ماي لاي، لم ينسب أبو غريب لأناس مثقفين ومسؤولين. أما بخصوص مجزرة ماي لاي، فقد ألقي باللائمة على أشخاص غير مثقفين، أشباه مجانين. تكمن الحقيقة في أن ماي لاي هي شاهد على مجزرة جماعية تم تنظيمها من أشخاص متحضرين تماماً مثلنا، يجلسون في مكاتب مكيفة. يتوقف النقد عند استخدام لغة الحرب. ولو حاولنا سبر أغوار الموضوع، لوجدنا أن الأمر مرتبط بمنظومة من الأوامر وإطار يعمل من خلاله أولئك الجنود، لأن هذه الأوامر تأتي مباشرة من رأس الهرم. والسؤال هنا : ماذا كان يفعل أولئك الجنود؟ ماذا كانوا يضمرون ؟ كانوا ببساطة يصفّون حساباتهم مع الرأس المدبر لتفجيرات مبنى التجارة العالمي. يا ترى، من أي مصدر جاءوا بمثل هذه الفكرة؟ أجل، جاءت من أناس متحضرين يديرون مؤسسة فوكس نيوز. هكذا كانت الحكاية، وهكذا تمت قصقصة هذا الجزء منها. فاللائمة دائماً تعلق على شماعة الآخر. وصادف أن حكاية الآخر حسب الرواية الأمريكية هنا كانت مطابقة لذلك الآخر في حكاية ماي لاي. لكنها كانت زوبعة في فنجان. لأنه ما زال «الآخر»، لذا بمقدورنا أن نشن الحرب عليه. إن الدافع وراء عدم إشهارنا للحقيقة هو في نهاية المطاف أننا نحن من يتحمل المسؤولية، وليس الآخر.

•••

لقاء سعيد ومنظمة التحرير الفلسطينية

❖ هل ما زلت تذكر لقاءك الأول بإدوارد سعيد؟

لقد كان لقاؤنا الأول قبل خمسة وثلاثين عاماً تقريباً، في أواخر الستينات من القرن المنصرم. لكنني لا أذكر في أي مناسبة كان هذا اللقاء على وجه الخصوص. والاحتمال الأكبر أنه كان متعلقاً بالوضع الفلسطيني الإسرائيلي، الأمر الذي كان شخصياً لدينا نحن الاثنين. لقد كنا نلتقي في بعض الأحايين في اجتماعات منظمة التحرير الفلسطينية.

❖ لم ينشر الكثير عن مثل هذه اللقاءات مع المسؤولين الفلسطينيين في صحيفة نيويورك تايمز. إلى أي مدى كنتما منخرطين معاً خلال تلك الحقبة البناءة؟

لم يحدث أنني تطرقت أو كتبت عن هذا الموضوع قط. وللأسف، فكل الأشخاص الذين كانوا مشاركين في هذه الاجتماعات قد قضوا نحبهم. وليس لدي ما أتكئ عليه الآن سوى ذاكرتي. لم يتطرق أحد لذكر هذا الموضوع. لقد حاول إدوارد سعيد جاهداً منذ السبعينات، كما حاول الآخرون، أن يؤثر على القيادات الفلسطينية من أجل تبني سياسات مثمرة وبناءة أكثر لتمهيد الطريق أمام الفلسطينيين لنيل حقوقهم. وهذا بالطبع ما لم تقم به هذه القيادات. كانوا يتبعون سياسات لم تكن أكثر من محاولة استفزاز هشة للإسرائيليين والأمريكيين. كانت ردود أفعالهم وكأنهم عملاء مأجورون للعناصر الأكثر تطرفاً وعنصرية في إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية. ومن الذين بذلوا جهوداً في هذا الصدد، إقبال أحمد الذي كان على علاقة شخصية بقيادات منظمة التحرير الفلسطينية. ولقد أجرى محادثات مماثلة على طريقته الخاصة. كان اللقاء في نيويورك والمحادثات الأخرى متعلقة بهذا الشأن. ولكن لا بد من القول إن هذه اللقاءات لم تؤتِ أكلها كما ينبغي. لم تستوعب القيادة كم هي الحاجة ملحة لإذكاء تعاطف الشعب الأمريكي وكسب تضامنه ودعمه. كنت على علاقة وثيقة بحركات العالم الثالث عبر العقود المنصرمة، ومن الواضح أن القيادة الفلسطينية غير قادرة على استيعاب هذا الأمر. حتى أن قادة كوريا الشمالية، بطريقتهم التي بدت جنونية، حاولوا التأثير على الرأي العام الأمريكي من خلال الترويج لأعمال كيم سانغ وغيرها من الإجراءات. لم تكن هذه الطريقة مثمرة في ذلك الوقت، لكن هؤلاء القادة، على الأقل، استوعبوا الدرس جيداً وهو أنهم سيسحقون سياسياً عن بكرة أبيهم ما لم يظفروا بمستوى معين من دعم الرأي العام الأمريكي. هكذا يسير العالم. إن الشيء الوحيد الذي يستطيع التأثير على قوة الولايات المتحدة الأمريكية وبطشها هو الرأي العام. لم يحدث أن استوعبت القيادة الفلسطينية هذا الأمر قط. فلو جاء هؤلاء إلى الولايات المتحدة الأمريكية لإشهار الحقيقة جهاراً بخصوص موقفهم، حتماً سيحظون بتأييد شعبي غير مسبوق. كانت الحقيقة ببساطة هو أنهم كانوا وطنيين محافظين أرادوا ترشيح ممثليهم وإدارة مجتمعاتهم، ... إلخ، الأمر الذي يعد رسالة مثالية تلقى قبولاً لدى التيار الأمريكي السائد. لقد أصروا دائماً على أن يقدموا أنفسهم كثوريين ماركسيين يحملون أسلحة الكلاتشنيكوف ويقودون ثورة عالمية، الأمر الذي كان فعلاً هزلياً. إنهم ببساطة يكررون أنفسهم. وفي السبعينات، وجّه القادة الفلسطينيون هجمات إرهابية ضد أناس كان من المفترض أن يكونوا حلفاءهم الطبيعيين في إسرائيل. كان المخطط الداخلي في إسرائيل يقتضي أن يتم إرسال اليهود العرب البائسين إلى الحدود مع لبنان، بينما كان الفلسطينيون يشنون هجمات يقتلون فيها

الناس هنالك. وبمنأى عن أي تقييم أخلاقي، فإن مثل هذا المنهج هو أمر في غاية التخلف السياسي. كان بالإمكان أن يتم التفاعل البناء مع هذه المجموعة ضمن المجتمع الإسرائيلي، لكنهم آثروا قتلهم.

يبدو أن مفهومهم عن السياسة يتلخص في الانسجام مع أصحاب الثروات والظفر باتفاقية ما خلف الكواليس. لذا، فلو تمت دعوتهم لمطبخ البيت الأبيض وأجروا محادثات مع كيسنجر، لكانوا عندها قد مارسوا السياسة بدلاً من قيامهم بمبادرة ما قد تساهم في تضامن شعبي. سأعطيك شاهداً يؤكد هذه الأطروحة. ففي حرب عام 1982، لم يكن للاجتياح الدموي الإسرائيلي أن يحدث لولا الدعم الأمريكي، الذي يتضمن حق الفيتو لقرارات مجلس الأمن، التي تنادي بوقف نهائي للجرائم واستخدام القوة العسكرية. كانت هذه الأحداث في غاية الترويع، خصوصاً ما يتعلق بتفجيرات بيروت، حتى أن ثوماس فريدمان Thomas Friedman صرّح قائلاً: «إن التفجيرات التي قامت بها إسرائيل ليست مزحة». وهنالك قصة في غاية الأهمية لمسؤول إسرائيلي عسكري يدعى دوف ييرمييه Dov Yirmiah الذي كان شخصية بطولية مخضرمة و من مؤسسي الهاجناه، كان ييرمييه مثاراً للإعجاب لاستقامته وشجاعته. ولقد كان طاعناً في السن بالنسبة لشخص ينتسب للجيش، إلا أنه انضم للقوات العسكرية كواحد من أعمدتها المدنية تم تعيينه للتعامل مع قضايا الشعب المحتل وغيرها من القضايا. إلا أنه صدم بشكل غير اعتيادي؛ فلقد تم تحطيم مُثُله عن بكرة أبيها، حتى أنه ضاق ذرعاً بالرعب والأعمال الوحشية. ثم كتب مذكراته عن الحرب يسرد فيها تجربته بأسلوب فوتوغرافي مثير وآسر للمشاعر. لقد قرأت هذه المذكرات باللغة العبرية، وخطر ببالي أنها ستكون فكرة رائعة لو تسنى لي ترجمتها. لذا قمت بإقناع ناشر مغمور هنا في أمريكا للقيام بترجمتها. وبالفعل قام بهذه الترجمة ونشرت كمذكرات حرب. كنت قد طلبت من إدوارد سعيد إذا كان بمقدوره أن يقنع منظمة التحرير الفلسطينية، التي هي مثال للثراء الفاحش وواحدة من أكثر منظمات العالم الثالث ثراءً، أن تساهم بتوزيع هذه المذكرات من خلال شرائها وتوزيعها على المكتبات مثلاً لجعلها متوفرة في مكان معين. كنت على يقين من أن الموضوع لن تتم مراجعته هنا في أمريكا. لم يحصل الناشر على أي تمويل لتسويق المذكرات. وبالفعل طلب سعيد من منظمة التحرير الفلسطينية القيام بذلك، ولكن المنظمة وافقت على ذلك بشرط أن يختم على الكتاب عبارة «طبع بدعم من منظمة التحرير الفلسطينية». وهذا افتضاح لإخفاق هذه المنظمة في فهم الكيفية التي يسير من خلالها المجتمع الديمقراطي. لقد كان فشلاً ذريعاً بامتياز وطويل المدى، فهو يكشف قضية تتلو الأخرى. لقد بذل إدوارد سعيد جهوداً مضنية لتغيير هذا الأمر، وكنت، في الواقع، جزءاً من بعض هذه الجهود. لقد قمنا أنا وسعيد وأستاذ التاريخ الروسي في جامعة كولومبيا، آليكس ايرليخ Alex Erlich بالاجتماع مع قادة منظمة التحرير الفلسطينية ولكننا رجعنا بخفي حنين.

❖ لو رجعنا بتمعن إلى الوراء، نجد أن سعيداً كان يمتلك رؤية استشرافية ثاقبة، تعري إرهاصات الأثر السلبي لاتفاقية أوسلو على مصير حياة الفلسطينيين. إلى أي مدى تتطابق رؤاك مع رؤى سعيد بخصوص شروط الاتفاقية؟ و كيف تتخيل ردة فعل سعيد على الوضع الراهن؟

علي أن أخمّن في هذا المقام. لقد كانت ردة الفعل لدينا على اتفاقية أوسلو متطابقة تقريباً وكنا قلقين بخصوص هذه الاتفاقية حتى أننا كنا نستخدم العبارات نفسها تقريباً في خطاباتنا دون أن نتحدث وجهاً لوجه. فجل هذا الرأي تشي به كتاباتنا.

أما في الوقت الحالي، فأشك في أن تكون ردة فعله مطابقة لردود فعلنا على أوسلو. ولنكن أكثر موضوعية، فإن وقف إطلاق النار كان بمثابة نصر مؤزر للولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل بل ولأوروبا أيضاً.

لقد نجحت الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل في إعادة رسم أبعاد القضية، فما يعنيهما هو العنف الفلسطيني؛ فإسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية ستكونان في غاية السعادة عندما تلجم أفواه الفلسطينيين، وعندها سيتسنى لإسرائيل استئناف برامجها المتعلقة بضم الضفة الغربية والسيطرة على خيراتها ومصادرها من خلال مشاريع تطوير البنية التحتية الضخمة، التي من شأنها تقسيم السكان. وهذا هو المبتغى الذي عليه اتفقوا، لم تضمن كلمة واحدة عن الاحتلال، فحسب عالمهم، فإن المستوطنات لم تظهر على السطح، ولا حتى برامج إسرائيل التوسعية، ولم يتم التطرق لموضوع الجدار العازل. لذا، كان الأمر برمته بمثابة نصر للولايات المتحدة الأمريكية ولموقف إسرائيل، والأكثر إدهاشاً أن هذا النصر لاقى قبولاً من أوروبا بل والعالم أجمع. فهذه الرؤية تتلخص في أن القضية الوحيدة المطروحة الآن هي أمن الإسرائيليين، بما في ذلك المستوطنات. لا أحد يتوق لقتل أحد؛ فالكل سيكون في غاية السعادة عندما يوضع حد لدراما العنف.

«لقد نجحت الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل في إعادة رسم أبعاد القضية، فما يعنيهما هو العنف الفلسطيني؛ فإسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية ستكونان في غاية السعادة عندما تلجم أفواه الفلسطينيين».

•••

مفاهيم صهيونية متنافرة وقومية ثنائية

❖ في عام 1990، بدأ سعيد المجاهرة علناً وتبنيه الدعم الكامل لحل الدولة الواحدة. هل كنتما متفقين على هذا الأمر؟ كيف تقارن رؤاك عن السلام برؤى سعيد؟ وهل كلاكما مؤيد لحل القومية الثنائية؟

كانت هذه النظرة في أواخر حياته؛ فإدوارد سعيد لم يعبر عن هذه الرؤية إلا في أواخر التسعينات.

أما بالنسبة لي، فقد كنت ملتزماً بهذا الحل قبل أن أشبّ عن الطوق. أعتقد أنه كانت هنالك وجهة نظر واقعية في الفترة الواقعة بين عام1967 وعام 1973. ولقد كنت قد تطرقت للموضوع وكتبت الكثير عنه، لكنني لا أذكر أن أحداً آخر قد تطرق له في ذلك الوقت. وفي الحقيقة، فقد كنت عرضة للتشهير والإساءة من الجانبين: الفلسطيني والإسرائيلي. وبالطبع، استشاط المراقبون الأمريكيون غضباً. ويبدو أن الأمر كان واقعياً في تلك الفترة. وبناء على مذكرات مسؤول إسرائيلي وعسكري رفيع، نجد أن مصدر هذه الاقتراحات ينبع من المخابرات الإسرائيلية العسكرية التي كان بالإمكان أن تقود إلى هذا الاتجاه. إلا أن هذه المقترحات سرعان ما تم تقويضها من قادة سياسيين كبار. ولكن، منذ منتصف السبعينات، لم يكن الأمر ممكناً إلا في شكل مراحل تأتي تباعاً ضمن عملية طويلة المدى. وفي هذا السياق، فإن فكرة إقامة الدولتين لاقت إجماعاً دولياً، وهذا ما كان سعيد ملتزماً به، حسبما أعتقد. كنت أيضاً ملتزماً بهذا الأمر، بالرغم من أنني كنت أتمنى أن يشكل خطوة إيجابية أقرب باتجاه الاحتواء. وعندما أطلت أوسلو علينا، كنا نراها أنا وسعيد تقويضاً صارخاً من جانب منظمة التحرير الفلسطينية يمارس من خارج الحدود وكقضية لأولئك الفلسطينيين في الخارج الذين يستخفون بجدوى فكرة إقامة قومية ثنائية التي قد تأخذ بالحسبان الحقوق الشرعية للفلسطينيين في الداخل.

❖ هل تعتقد أن الأمر كان كذلك عندما تبنى إدوارد سعيد فكرة حل الدولة الواحدة؟

لو تمعنت في كتاباته، فإن الفكرة، حسبما أعتقد، بدأت تطفو على السطح في كتاباته قبل عامين بعد أن أصبحت فكرة سقوط أوسلو جلية للعيان.

❖ عندها أصبح سعيد محموماً جداً في كتاباته حتى الرمق الأخير من حياته.

وهذه كانت من المواضيع التي لم نتفق عليها، فلقد كنت ملتزماً بها طيلة السنوات التي خلت منذ بداية الأربعينات. كنت أعتقد أن الإصرار على الفكرة حتى أواخر التسعينات كان خطأ تكتيكياً وفكرياً على السواء. ومن المثير حقاً أن الأمر لاقى قبولاً لدى التيار السائد في أواخر التسعينات. لذا كان بمقدور إدوارد سعيد الكتابة عن الموضوع نفسه في صحيفة نيويورك تايمز، كما استطاع توني يوت Tony Judt التطرق له في مراجعات نيويورك تايمز لبعض الكتب بالإضافة إلى آخرين تطرقوا للموضوع في أماكن أخرى. ومنذ عام 1967 وحتى منتصف السبعينات، عندما كان ممكناً اقتراح الأمر، كان الأمر بمثابة ضرب من التابوهات. إذاً ما وجه الاختلاف؟ لقد كان الاختلاف هو أن الأمر تم فهمه في أواخر التسعينات على أنه مجرد فكرة لا يمكن تطبيقها. وفجأة، أصبح ممكناً التحدث عنها. وأنا لا أفترض سوء النية لدى أي جانب، لكنني أعتقد أن هنالك إساءة فهم للموقف.

فبإمكانك أن تتمنى إقامة دولة قومية ثنائية، إلا أنه لا بد لها أن تمر بمراحل عدة. فكان بالإمكان تطبيق الأمر عام 1967 وحتى منتصف حقبة السبعينات. كان من الممكن تطبيق نظام فيدرالي في أجواء من السلام العام. إلا أن هذا الاقتراح لا جدوى منه في الوقت الراهن، ولكن من الممكن تحقيقه مرة أخرى ضمن مراحل مختلفة. فقد تكون المرحلة الأولى فكرة حل الدولتين جنباً إلى جنب مع اتفاقيات جنيف على الأقل كخطوة أساسية لمفاوضات جادة لكي يتسنى لك الأمر بعده بالانتقال خطوة أخرى باتجاه التعاون. والحديث عن دولة واحدة في مثل هذا السياق هو مجرد تقديم هدية لليمين الإسرائيلي والولايات المتحدة الأمريكية. لهذا الأمر، أعتقد أن الأمر أصبح موضوعاً قابلاً للنقاش لدى التيار السائد من الناس، وأختلف مع سعيد في هذه المسألة التكتيكية.

❖ يقول سعيد في كتابه السلطة والسياسة والثقافة إن هنالك اختلافات بينكما، لكنها ليست مهمة أو جديرة بالاهتمام[19].

إن نقاط التشابه بيننا لم تكن فقط كبيرة لكنها في غاية الأهمية، وكثيراً ما كنا نشير إليها، لكنني متأكد من وجود الاختلافات أيضا. وأقصد هنا أننا لم يحدث أن تطرقنا لها... أستطيع تفهم الأمر؛ فأنا أرى الصراع يتمحور حول الحقوق ولا أعتقد أن سعيداً يشاطرني الرأي على الأقل فيما يتعلق بهذه الخصوصية.

❖ إلى أي مدى تختلفان في آرائكما عن الصهيونية؟

لقد نشأت الصهيونية في سياق أوروبي، لكن أغلبها جاء من أوروبا الشرقية. ومن هذا المكان جاءت الهجرات. كانت هنالك الصهيونية السياسية التي كان يمثلها ثيودر هيرتزل Theodore Herzl وشخصيات قيادية أخرى، إلا أن الاستيطان الحقيقي على الأراضي جاء من ثقافة اليهود لأوروبا الشرقية التي كانت ثقافة خليط. كانت هذه الثقافة تتضمن عناصر من الحياة الفكرية الروسية والأوروبية الشرقية. وكانت هذه الثقافة متجذرة في الجيتو اليهودي الذي كان خليطاً معقداً من نسيج هجين. وأنا تقريبا أقرأ الأشياء من خلال هذا النسيج. كنت دوماً معارضاً للصهيونية السياسية كما فعل سعيد...

❖ هل لك أن تستطرد أكثر بخصوص هذه النقطة؟

حسناً؛ فقد كنت ملتزماً منذ طفولتي لاتجاهات اشتراكية وقومية ثنائية تحت مظلة الصهيونية. كانت الميول تتعارض مع قيام دولة يهودية، لكنها كانت أقرب إلى بناء مجتمع يهودي ومركز ثقافي ومنظومة من المؤسسات الاشتراكية، مثل مؤسسات الكيبوتس على أمل أن تتحقق وتتكامل مع المجتمع الفلسطيني وعلى أساس طبقي. خذ مثلاً واحدة من القضايا الملموسة والمثيرة للجدل، إن أحد عناصر الهجرة اليهودية الأوروبية إلى فلسطين، التي تتضمن ميولاً اشتراكية لقومية ثنائية، كان تنمية ما يسمى العمالة اليهودية. كان مثل هذا المفهوم ينادي باقتصاد مغلق كاقتصاد يهودي منكفئ على نفسه بعمالة يهودية وإنتاج يهودي. بالطبع هذا أمر فيه تمييز ضد السكان الأصليين. إن

هذه الفكرة مثار لجدل كبير وربما أسوأ. على أي حال، فإن أردت مناقشة الفكرة بجدية عليك أن تسأل: ما جذورها؟ إن مصادرها لأمر معقد. ولتوضيح الأمر بصورة أبسط، لو كان هنالك أي هجرة، يقودنا ذلك لسؤال آخر: هل هنالك أي حق للهجرة أصلاً؟ لو افترضت جدلاً أن هنالك مبرراً للاستيطان وإنشاء مركز ثقافي ومكان تكون فيه لليهود حياتهم الخاصة بهم تصبح مسألة العمالة اليهودية أكثر صعوبة. الأمر صعب، لأن المستوطنين اللذين يأتون يستوعبون خيارين اثنين. أولهما كان متعلقاً بأسلوب ملاك الأراضي الجنوب- إفريقيين القائم على استغلال العمال الفلسطينيين. أما الخيار الثاني فهو قلب الهرم للحياة اليهودية رأساً على عقب كما يفهمها الصهاينة اليهود اليساريون. وبالنسبة لهذا الرأي، فإن المجتمعات الطبيعية الفاعلة غالباً ما تستند على إنتاجية الناس، بمن فيهم المزارعون والعاملون وهم أنفسهم من يشكل الهرم. إن عملهم الإنتاجي هو المحرك الفاعل للتجار والمثقفين والجامعات والمهنيين وغيرهم. إلا أن المجموعة الأولى هي رأس الهرم؛ فكثير من المفكرين يعتقدون أن هرم الحياة اليهودية مقلوب رأساً على عقب لخلوه من وجود أساس يستند عليه. لقد أرادوا تشكيل ما يعتبرونه مجتمعاً طبيعياً مما يعني ضرورة وجود أساس للطبقة العاملة اليهودية وطبقة الفلاحين. إن مثل هذا النوع من المجتمعات ممكن قيامه فقط من خلال احتكاره لفئة معينة بشكل حصري. لا تستطيع أنت ولا أنا الذهاب إلى وسط إفريقيا ونصبح جزءاً من مجتمع قادر على البقاء لأننا لا نمتلك أدوات البقاء. الأمر ذاته ينسحب على أولئك القادمين من مجتمعات أكثر فقراً من أوروبا الشرقية. فلو حاولوا أن يجربوا حياة الفلاح الفلسطيني فلن يكونوا قادرين على البقاء؛ لذا فالخيارات المتاحة كانت تكمن في خلق مجتمع طبيعي أساسه الطبقة العاملة مما يتيح الفرصة للمهنيين وللمثقفين أن ينتجوا فائضاً للقاعدة العمالية. ولتحقيق هذا، كان عليهم أن يقتصروا على عمالة يهودية بشكل حصري الأمر الذي كان بالفعل معضلة. لكن فهم هذه المعضلة هو أمر في غاية الأهمية لرفض مثل هذا الموقف. ولا يتسنى ذلك إلا من خلال فهم خفاياه وأصوله، تلك التي تعتبر أمراً معقداً.

•••

تأمـــــلات

❖ لو رجعنا للوراء بعد معرفة طويلة الأمد بسعيد، ماذا يمثل لك إدوارد سعيد؟

بداية، لقد كان إسهامه عبقرياً وفذاً في ميدان الثقافة والوعي المعاصرين من خلال أعماله الأكاديمية. كان بالفعل رجلاً شجاعاً ونزيهاً؛ إذ ظل مصراً على إشهار الحقيقة جهاراً في وجه الجميع شاء من شاء وأبى من أبى. والأمر ذاته ينسحب على الفلسطينيين؛ فلقد حاول سنين طوالاً أن يوصل رسالته لمنظمة التحرير الفلسطينية بالرغم من أنها كانت مشروعاً في غاية البؤس. ولقد أشركني في محاولته تلك في بعض الأحيان. لذا، فقد كان مشروعه تأصيلياً وسباقاً. خذ على سبيل المثال

اتفاقيات أوسلو: فهو من القلة القليلة الذين صرّحوا مباشرة وبدقة متناهية بأن هذه الاتفاقيات ستكون وبالاً على الفلسطينيين وأشار إلى الأسباب وراء ذلك. لكن الفلسطينيين أشاحوا بوجوههم عن سماع هذه الحقيقة. لم يكن سعيد يلقي مواعظَ على الملأ لكنه كان يجأر بالحقيقة جهاراً أمام أولئك الذين يتوجب عليهم سماعه. ولقد لقي من التقدير والحظوة ما أراد من أولئك الناس الذين يعنى بهم. وربما لم يصل إلى بعض الشرائح من الناس، لكن الجميع لم ينكر الاعتراف بمنجزه بغض النظر عن مدى كراهيتهم لما يقوم به. فبعض المستنسخين البيروقراطيين أمطروه بألقاب سخيفة تدينه بأنه «بروفيسور الإرهاب» وغيرها من الألقاب. ولو أن إدوارد سعيد ألقى بالاً لما يقولون لكان عليه أن يعرض عن الجاهلين. بل كان عليه أن يقدر مثل هذا النوع من التشهير.

❖ هل حقق سعيد ما كان يصبو إليه؟

فيما يتعلق بوضع القضية الفلسطينية وإبقائها على الأجندة الدولية، نعم، بل وبشكل لم يحققه غيره. ولكن، هل حقق أياً من معطيات العدالة للفلسطينيين؟ فلو دققنا النظر فيما يجري في الوقت الراهن، لوجدنا أن الوضع مزرٍ بل أسوأ من المتوقع. ليس من السهل تحقيق مثل هذه الأشياء. وبعبارة أكثر موضوعية، فإسرائيل تقدم خدمة عظيمة للولايات المتحدة الأمريكية. فهي دولة قوية وثرية ومتقدمة. إنها كقاعدة عسكرية وتكنولوجية متقدمة تابعة للولايات المتحدة الأمريكية وفي أكثر الأقاليم أهمية في العالم. ماذا قدم الفلسطينيون؟ لا شيء؛ فهم لا يمتلكون الثروة ولا القوة ولا حتى المصادر، لذا فإنهم بلا قيمة حسب المعايير الجوهرية لبناء الدولة. لا مجال هنا للتنافس. حاول سعيد ببسالة لا نظير لها، وبالفعل نجح في حثّ الناس على التفكير بالأمر، بل وأذكى مستوى الوعي لديهم. وفي الحقيقة، فإن غالبية الرأي العام كانت متفقة مع موقف إدوارد. فلو ألقينا نظرة على استطلاعات الرأي العام في الولايات المتحدة الأمريكية، لوجدنا أنها مثيرة للدهشة. فمن بين اثنين، يعتقد واحد من الناس في الولايات المتحدة الأمريكية أن على الولايات المتحدة الأمريكية أن تقطع إمداداتها لكلا الجانبين: الإسرائيليين والفلسطينيين، اللذين لا يتفاوضان بجدية من أجل الحل الدبلوماسي للدولتين. وما يقارب النسبة نفسها من الرأي العام الأمريكي يرون أنه إذا تم التفاوض بجدية من الطرفين فإنه يتوجب على الولايات المتحدة الأمريكية تقديم المساعدات للطرفين بالتساوي. إن هذه الفكرة تبدو بعيدة كل البعد من أن تكون مثاراً للنقاش من أي شخص. لذا، فإن الرأي العام هو في حقيقة الأمر يميل إلى جانب إدوارد سعيد فيما يتعلق بهذا الأمر. لكن في مجتمعنا، فإن الرأي العام بعيد كل البعد عن

«لقد كان إسهامه عبقرياً وفذاً في ميدان الثقافة والوعي المعاصرين من خلال أعماله الأكاديمية».

صناعة السياسة، ليس فقط فيما يخص هذه القضية، ولكن فيما يخص قضايا أخرى أيضاً.

وفي نهاية المطاف، فإن رحيل إدوارد سعيد لخسارة تنفطر لها القلوب. فعلى المستوى الشخصي، كان صديقاً مقرباً وشخصاً أكنّ له كل الاحترام والتقدير◆

* تودّ **المجلة الثقافية** أن تتقدم بشكرها الخاص للسيد عادل إسكندر الذي أجرى الحوار وراجع الترجمة إلى العربية. نقله إلى العربية تيسير أبو عودة.

الهوامش

This interview was first appeard in English in *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation*. Iskandar, Adel, Rustom, Hakem, eds., Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2010.

This interview took place in two sessions in Cambridge, Massachusetts, on June 4, 2004, and February 11,2005.

1- These activities include several public appearances, conferences, media interviews and collaborations or endorsements of published works, such as Said's introductions to Chomsky's *The Fateful Triangle: The United States, Israel and the Palestinians* (2000) and *Acts of Aggression: Policing Rogue States* (2003).

2- Noam Chomsky, *The Fateful Triangle* (Cambridge, MA: South End Press, 1983), viii.

3- Edward W. Said, *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, (2000), 213.

4- Edward W. Said, «Permission to Narrate», in: *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination*, 1969-1994 (New York: Vintage, 1995), 247-268.

5- Culture and Imperialism, in: *Power, Politics and Culture: Interviews with*

Edward W. Said, ed. Gauri Viswanathan (New York: Vintage, 2002), 201.

6- *Power, Politics and Culture*, 205.

7- Ibid.,203.

8- Ibid., 331.

9- Ibid., 183.

10- Edward W. Said, *Culture and Resistance: Conversations with Edward W.Said*, Interviews by David Barsamian (Camridge, MA: South End Press, 2003), 5.

11- *Power, Politics and Culture*, 77.

12- Ibid., 40.

13- Edward W. Said, *Representations of the Intellectual*: *The 1993 Reith Lectures* (New York: Vintage Books, 1996), xviii.

14- Ibid., 205.

15- *Power, Politics and Culture*, 161.

16. Following Said's death, several groups with close ties to the Israeli lobby within academia made a concerted effort to tarnish his legacy and his contribution to Middle Eastern studies. Various congressional hearings in 2003 were dedicated to restricting any anti-imperial discourse in the regional scholarly and curricular canon, with a particular emphasis on Said's seminal critique. These actions include a proposed bill H.R. 3077 to amend Title VI of the Higher Education Act of 1965. This legislation was developed to reprimand and punish various departments by withholding funding if they were deemed to espouse an antagonistic view toward U.S. foreign policy in the Middle East or if they were critical of Israeli actions.

17- Chomsky, *Fateful Triangle*, viii.

18- Said, *The World, the Text and the Critic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), 246.

19- *Power, Politics and Culture*, 77.

حوار مع غادة الكرمي

أجرت الحوار:
ياسمين الضامن

واحدة من الكتّاب والأدباء في عائلة الكرمي الفلسطينية، طبيبة في تخصصها، وأديبة في نضالها، وُلدت في القدس واضطرت للخروج منها إلى لندن إثر النكبة عام 1948، ترعرعت في بريطانيا وهو ما جعل منها مزيجاً من امرأة فلسطينية عربية مسلمة وامرأة إنجليزية غربية.

أُجبرت على دراسة الطب لتأمين مستقبلها العملي كفلسطينية هُجّرت من وطنها بالرغم من أن ميولها كانت أدبية، لكنها تعتبر القضية الفلسطينية قضية كل فلسطيني بغض النظر عن دراسته، لذا فهي ترأس جمعية التجمع الفلسطيني في بريطانيا، والحملة الدولية من أجل القدس، وأسست في العام 1972 المنظمة السياسية الفلسطينية في بريطانيا. كتبت العديد من المقالات عن فلسطين، وألّفت الكتب منها **البحث عن فاطمة ومتزوجة من رجل آخر.**

وتعمل حالياً باحثة وأكاديمية ومحاضرة في مركز الدراسات العربية والإسلامية في جامعة اكستر.

والدها هو الأديب والإعلامي حسن الكرمي، معد ومقدم البرنامج المعروف «قول على قول» الذي بُثّ عبر هيئة الإذاعة البريطانية طيلة ثلاثين عاماً، ألّف **قاموس المنار** وسلسلة **معاجم المغني** ثنائية اللغة وهي **المغني الكبير** و**الوسيط** و**الوجيز**، كما ألّف معجماً عربياً اسمه **الهادي إلى لغة العرب**، بالإضافة إلى ترجمته للكثير من الكتب والمقالات والمؤلفات في التربية وفي إصلاح المعجم العربي باللغتين الإنجليزية والعربية.

عطاء حسن الكرمي الأدبي والفكري، الذي قدّمه عبر ما يزيد على القرن في حياته، كُتب له أن يستمر بعد وفاته، وذلك بمبادرة من ابنته غادة الكرمي.

بيت حسن الكرمي في عمان يعد الآن لتحويله دارة أدبية ثقافية تجمع المهتمين بالثقافة للنقاش والحوار.

تقول الدكتورة والأديبة غادة الكرمي عن زيارتها هذه إلى عمان إنها جاءت بهدف إعداد منزل والدها حسن الكرمي في عمان ليصبح بمثابة منتدى أو ملتقى أدبي يجتمع فيه الأدباء والمهتمون بالثقافة، للتشاور واللقاء وتبادل أطراف الحديث، وابتداء من شهر أيلول 2012 ستعمل جاهدة على أن يعقد أول لقاء أدبي في البيت ليتعرف المثقفون إلى بعضهم بعضاً.

وتضيف الكرمي أنها ستلقي مهمة الاهتمام بالملتقى على عاتق مثقفي الأردن وأدبائه، وذلك لأنها لا تقيم في الأردن، وكي يساندوها في التعرف إلى المجتمع الأدبي الفكري في عمان.

كتابها **البحث عن فاطمة** وثيقة تقدم الكرمي فيها مشاعر الأسى وحياة التهجير التي عاشتها بعد نكبة عام ثمانية وأربعين؛ يعرض كتاب **البحث عن فاطمة** السيرة الذاتية لغادة الكرمي، ويعدّ بمثابة وثيقة قدّمتها الكرمي كشاهدة عيان لحياتهابعدما حضرت من القدس إلى بريطانيا وسط مشاعر الحزن والأسى لتركها بلدها، والصراع النفسي الذي عانته بين المحافظة على هويتها الفلسطينية وعاداتها وتقاليدها العربية من جهة، والتأقلم والانصهار في المجتمع البريطاني من جهة أخرى.

وفاطمة هي تلك الفلاحة التي كانت تساعد أمها في أعمال البيت وتربية الأطفال، وتقول الكرمي: إنهم بتركهم بلدهم تركوا فاطمة التي تفتقدها اليوم كثيراً، وهي رمز لفلسطين البلد الذي ضاع وللإنسان وللطفولة التي ضُيّعت أيضاً.

في **البحث عن فاطمة**... قلم الأديب يُصوَّب في وجه المحتل كسلاح لنصرة قضية وطنية والدفاع عن الحقوق المسلوبة.

تقول الكرمي إن عدداً من الناشرين في بريطانيا رفضوا بدايةً كتابها **البحث عن فاطمة**؛ فقد أرسلته لعشرين ناشراً، وجاء الرفض بأعذار مختلفة، منها أن لديهم قائمة بأسماء كتب أخرى سينشرونها، ولا يوجد لكتابها مكان بينها. وتضيف أنها كانت تشك بأن سبباً سياسياً وراء ذلك الرفض، كأن يكون موضوع الكتاب لا يريح الناشر البريطاني خشية ردة فعل الطرف الآخر (الإسرائيلي).

وتتابع الكرمي أن المشكلة الحقيقة برأيهم تكمن في أن موضوع الكتاب هو ما حصل بسبب نكبة عام 1948 وتأثيرها على حياة العائلات وحياة الكثيرين من أبناء الشعب الفلسطيني، ولأنهم يريدون أن يلغوا ما حدث عام 1948، فإنهم لا يوافقون على نشر الكتاب؛ لأن في موافقتهم تلك اعترافاً بنكبة عام ثمانية وأربعين وهو موضوع يثير حساسية وانتقادات. أما لو كان الكتاب يناقش ما حدث عام 1967، فقد يوافقون على نشره؛ لأن إسرائيل كانت مخطئة باحتلالها تلك الأراضي ويجب أن تتركها.

وتضيف الكرمي أن الأجناس الأدبية المختلفة كالرواية والقصة والسيرة الذاتية أدوات فعّالة تؤثر في القرّاء، إلا أن عدد كتب السيرة الذاتية التي عالجت موضوع القضية الفلسطينية قليل، فلم يستخدم الفلسطينيون الأدب كغاية نصرة للقضية الفلسطينية أو كجزء من النضال ضد المحتل.

لنجاح كتاب السيرة الذاتية في نظر الكرمي مقومات تأتي على ثلاثة مستويات.

تقول الكرمي إن كتابها **البحث عن فاطمة** الذي مرّ على تأليفه عشر سنوات لم يكن متوقعاً له النجاح؛ لأنه يوجد من وجهة نظرها مقومات لنجاح كتب السيرة الذاتية، أولاً على مستوى الكاتب أن يكون مشهوراً، فالشخص المشهور بغض النظر عن أهمية أحداث حياته، فإن سيرته الذاتية تلقى نجاحاً أكبر من الشخص غير المشهور وهي تعتبر نفسها عادية وغير مشهورة، إلا أن العنصرين الآخرين ساعدا في نجاح الكتاب؛ ألا وهما: الحدث، فالأحداث المهمة التي تمثل قضية هي التي تؤهل العمل لينجح وليس الأحداث العادية، والكتابة الأدبية؛ أي أن تعرض القصة بأسلوب روائي شيق موضوعي ومتجرد بعيداً عن مديح الذات والنرجسية لجذب القارئ.

وتضيف عن كتابها: «لم يكن من المتوقع أن يروي شخص غير مشهور حياته؛ لأن الناس سيسألون: من هو لنقرأ عن حياته وما يهم في ذلك؟».

ولكن إذا كانت الرواية نوعاً من تجسيد قضية عاشها مئات آلاف الأفراد الذين تشردوا، أو قصة شعبية تمثل قضيةعادلة كالنكبة ومعاناة الآلاف، وكان الكاتب جزءاً من حياة المعاناة وفهمت القصة بالطريقة المنشودة، فإنها تنجح حتى لو لم يكن كاتبها شخصاً مشهوراً.

وتضيف الكرمي أنها شعرت بالراحة عندما وجدت الناس فهموا الكتاب، وحقق نجاحاً كبيراً، وأعيدت طباعته ثلاث مرات عام 2009، وأنها عندما توجهت إلى ناشره وأعربت له عن رغبتها في كتابة تتمة له، ردّ عليها بلهفة أنهم موافقون، وهذا يعني أن الكتاب حقق مبيعات عالية، وهذا ما يدل على نجاحه.

«البحث عن ترجمة متقنة تضع مفردات الكتاب في إطارها الصحيح هو ما أنتظره الآن بعد مرور عقد على نشره بالإنجليزية».

وفيما يتعلق بترجمة الكتاب للعربية تقول الكرمي إنها تبحث عن ترجمة متقنة؛ فالترجمة تكلف كثيراً، ودار النشر التي نشرت الكتاب غير

متشجعة لتحمل تلك التكاليف، وتضيف: يجب أن تكون هناك هيئة مسؤولة عن الترجمة، تشجع الكتّاب وتترجم أعمالهم.

فما يحول دون نقل الكتاب إلى العربية لغاية الآن أسباب مالية وليس سياسية، فهو مترجم للفرنسية والتركية، إلا أن إحدى دور النشر المصرية أخذت مؤخراً حقوق الترجمة للعربية، كما أن هناك دار نشر عرضت ترجمته للعبرية.

وتضيف: «إنه لأمر مهم أن يُنقل الكتاب إلى العبرية والإنجليزية؛ فلغة المضطهِد وصنّاع القرار أكثرها الإنجليزية والعبرية، وهو موجه للقارئ الأجنبي وليس العربي بالدرجة الأولى؛ لأنهم يعلمون عن مأساة الشعب الفلسطيني وقضيته، وما علينا هو إقناع الطرف الآخر النشيط في عرض قضاياه وإقناع الآخرين بها.

•••

متزوجة من رجل آخر، الكتاب الثاني لغادة الكرمي الذي روى قصة احتلال فلسطين (عروس جميلة، ولكنها متزوجة من رجل آخر).

يعود عنوان كتاب غادة الكرمي الذي ألّفته عام 2007 إلى عام 1897، عندما زارت مجموعة من الرابيين من فينّا فلسطينَ لاستكشاف ما إذا كانت صالحة لإقامة دولة يهودية، فعادوا بالخبر (العروس جميلة، ولكنها متزوجة من رجل آخر)؛ فإما القضاء على الرجل الآخر أو التخلي عن المشروع «مشروع الصهيونية».

وتروي غادة في كتابها **متزوجة من رجل آخر** كيف بدأت مشكلة الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، وكيف تطورت خلال القرن العشرين، وتوضح فيه أسباب صعوبة حل هذه القضية بالحلول المقترحة، كحل وجود الدولتين، وذلك لأن إسرائيل احتلت معظم أراضي فلسطين، ولأن تقسيم فلسطين غير منصف، وتضيف أنهم يقترحون 20% للفلسطينيين و80% للإسرائيليين. واقترحت غادة في نهاية الكتاب وجود حل واحد وفريد لهذه القضية هو الدولة الواحدة بدون تقسيم لا دولة فلسطينية أو إسرائيلية، بل دولة مشتركة، وقد سبق لهذا الاقتراح أن أشبع بحثاً.

وتستعرض الكرمي الأسباب التي جعلت الدول العظمى تدعم إسرائيل، ومنها قوة تأثير اللوبي اليهودي في السياسة الأمريكية، ونفوذ الصهاينة في الولايات المتحدة الأمريكية، ودعم المشروع الصهيوني، وعقدة الشعور الأوروبي بالذنب تجاه اليهود بعد المحرقة، ما جعل الحكومات المتعاقبة في ألمانيا تدفع بلايين الدولارات لإسرائيل تعويضاً عن ذلك.

وتقول الكرمي إن حل الدولة الديمقراطية الواحدة هو الحل البديل الواضح لإنهاء هذا الصراع، وتفنّد الكرمي الحجج التي يقدمها معارضو هذا الحل من الجانبين، وتضيف أن حل الدولة الواحدة ليس هو المشكلة، ولكن المشكلة تكمن في ضرورة تغيير الطبيعة الصهيونية.

ويعرض الكتاب جميع الجوانب الخلافية ومن بينها التناقض بين رغبات إسرائيل وخوفها، وبين التناقضات التي ورطتها بها الصهيونية.

وتقيّم الكرمي في كتابها مفاوضات السلام

والاتفاقيات السابقة التي دفعت الفلسطينيين لتقديم تنازلات في سبيل الحصول على حكم ذاتي غير واضح المعالم لا يمكنه إلا أن يحقق تسوية سياسية قصيرة الأمد.

وتضيف أن معالم الحل البديل كانت واضحة وتحتاج فقط إلى التنفيذ الذي لم يتعطل بسبب تعقيدات الحل البديل، وإنما بسبب تشبث إسرائيل العنيد بآيديولوجيتها الاستيطانية الكولونيالية، وتأثير صعود الأصولية المسيحية أو المسيحيين الصهيونيين في الولايات المتحدة الأمريكية في تمتين العلاقات الأمريكية الإسرائيلية.

وتقول الكرمي إن رسالة الأديب إلى الحاكم محاولة لتغيير واقع تعيشه الشعوب العربية. وترى الكرمي أن هناك الكثيرين ممن يخافون التحدث مع الرئيس أو الحاكم، لذا فإن على الأديب أن ياخذ على عاتقه ذلك الدور.وتضيف أنها في أواخر السبعينات أرسلت رسالة إلى الملكة إليزابيث الثانية وفيها سؤال واحد: «ألا يبكيك ما يفعله الإسرائيليون بالأطفال الفلسطينيين؟». والرسالة الأخرى هي رسالة مفتوحة لبشار الأسد أرسلتها في أيلول 2011 لحثّه على التجاوب مع مطالب أهل درعا لأن المنطقة في وضع خطر، ويجب عليه انتهاز الفرصة لجعل سوريا بلداً مهماً في العالم العربي، واعتماد طريق مختلف يحوّلها إلى دولة يكون فيها الحوار والاستجابة للمطالب معايير للتعامل بين الحكومة والشعوب، وإلى دولة يكون فيها الانتقاد مرحباً به لأنه سليم وبنّاء، ودولة لا يخشى فيها أيّ شخص من أن يتمّ زجّه في السجن أو قتله لمجرد التعبير عن رأيه◆

في حضرة الغياب

ميخائيل نعيمة
إدوارد سعيد

تقديم...

تنطوي كلمة «الشباب» على دلالات متعددة؛ فهي بالمعنى المجازي آية على الجمال والبراءة والربيع، وهي بالمعنى الزمني دخول الحاضر إلى المستقبل. ذلك أن الشباب يعيشون في ما يأتي أكثر من عيشهم في زمنهم المباشر، وهي على المستوى المعني والخلقي تعبير عن الإرادة، الأمر الذي جعل بين الإرادة والشباب صلة وثيقة. غير أن الكلمة في دلالاتها جميعاً كانت حاضرة في «نهضة العرب» الحديثة، وفي ذهابهم إلى الاستقلال، الذي أتى كما أتى، وزامله تلك الجملة الجميلة، «يا شباب العرب هبّوا...».

في كلمته هذه التي نشرتها مجلة **الآداب** في عددها الثامن، آب 1954، (ص1-3)، كان ميخائيل نعيمة يهجس بمعنى الشباب، في طبقاته المختلفة، داعياً إلى العمل ومسلحاً بالتفاؤل الذي لا يستقيم إلا إذا نصرته الإرادة. غير أن نعيمة كان يخاطب، ربما، نهضة قادمة، بعد تداعي النهضة الأولى، ويرسل كلاماً يصلح للأزمنة جميعاً، ومنها الزمن العربي الراهن، الذي يحاول الحراك الجاري أن يعطيه ولادة جديدة.

التحرير

الشباب ثروة وثورة

ميخائيل نعيمة

كتبت إليّ صحيفة عراقية تطلب كلمة توجيهٍ مني إلى الشباب العربي، فأجبتها بما يلي:

«ليس الشباب في حاجة إلى من يوجّهه؛ فالقوى الهائلة التي يزخر بها كيانه هي الكفيلة بتوجيهه في السبيل المعدّ له. وإنما حاجة الشباب إلى من يحميه من موجّهيه الذين يحاولون أبداً أن يكمّوا فاه، ويكبّلوا يديه ورجليه، ويسكبوا الماء البارد على الحماسة المتأججة في صدره، ويزرعوا الذعر والخنوع في فكره وقلبه. أولئك، في الغالب، هم رجال السياسة، ورجال الدين، والآباء والأمهات، والمعلمون والمعلمات الذين يعيشون في قلق دائم من ثورة الشباب على ما رثّ من تقاليدهم، وما بلي من أساليبهم، وما تعفّن من معتقداتهم. ولذلك لا ينفكون يقيمون السدود والحواجز في وجه تفتّح الشباب وانطلاقه. وهم إذ يفعلون ذلك لا يدركون إلى أي حدّ يجرمون بحق أنفسهم وحق الشباب.

فمثلما لا خير في أرض ربيعها خريف أو شتاء، كذلك لا خير في أمّة شبابها كهولة أو شيخوخة. وإنه لمن الإثم الذي لا يُغتفر أن نمسك على الشباب حرية الإفصاح عما في كيانه من قوىً تتحفز للوثوب، فنجعله يدبّ حيث يستطيع أن يطير، ونجعله يتردد حيث يطلب الانطلاق. فالشباب ربيعنا، ومن حقنا أن ننعم به متفجراً من أعماقنا كما ننعم بالربيع متفجراً من أحشاء الأرض، فلا نحوّل ورده قطرباً، وياسمينه عوسجاً، وبلابله غرباناً، ونسوره بوماً. وذلك ما نفعله بالتمام عندما نحرم الشباب حرية التعبير عن نفسه إن بالقول وإن بالفعل؛ ثم نحصره في قوالب صلبة، قاسية لا تلبث أن تضيق به فتتشقق وتتطاير شظايا تدمية وتدمينا بالسواء. وقد تهلكه وتهلكنا».

تلك هي الكلمة التي بعثت بها إلى الصحيفة العراقية. وهي، كما ترى، مقتضبة كل الاقتضاب. تنقر باب الموضوع ولا تلجه. وإن هي ولجته فلتتناوله بلمحةٍ خاطفة

لا تشفي غليل الشباب ولا غليلي. فمن حق الشباب علي، وعلينا أجمعين إذا نحن تحدثنا عنه، أن نتحدث بخشوع العابد ورهبة الواقف أمام سر عظيم. وأي سر أعظم من سر التجدد الأبدي الصاعد بنا جيلاً بعد جيل، وعلى مدى الدهر، من الحيوان فينا إلى الانسان، ومن الانسان إلى ما فوق الانسان- إلى الله. ذلك هو التجدد الذي لولاه لكنا ما نزال حتى اليوم في المغاور والكهوف، ولما كانت لنا هذه المدنيات والحضارات نشيدها ثم نهدمها، ثم نشيدها ثم نهدمها، إلى أن نبلغ بها الغاية التي من أجلها وجدنا وإليها نسعى في كل لحظة من وجودنا، عن وعيٍ منا وعن غير وعي، وأعني معرفة كل شيء والقدرة على كل شيء. ونحن مدينون بهذا التجدد للشباب أولاً وآخراً.

وأنا إذ أعزو شرف التجدد ومجده وجماله إلى الشباب دون غيره من أدوار الحياة، فلست أقصد أن أقلل من شأن الطفولة والصبا، والكهولة والشيخوخة في بنيان الحياة البشرية. ولكن شأن هذه دون شأن الشباب بكثير. لأن الشباب هو المتن، وتلك مقدماته وحواشيه وخواتيمه. هو النور وهي الظل. هو الدور الذي فيه تستكمل الحياة البشرية جميع معدّاتها ومقوّماتها من ذخائر جسدانية وروحانية. فاللحم والدم يزخران بالحرارة والحركة. والعقل في ثورة على كل مجهول. والخيال نشيط ووثاب. والقلب في عطش قتال وجوع مضنك إلى الحب والعدل والحرية. والإرادة صلبة، قحّامة. والإيمان بالنفس وقدرتها على مغالبة الصعاب قويّ، وطيد.

لعل أكبر عقبة في طريق الناس إلى التجدد والتقدم هي أنهم يألفون التمادي في نمط من العيش إلى حد أن يعتبروه غير قابل للتغيير والتحسين. بل إلى حد أن يعتبِروا كل تغيير فيه خروجاً على النظام وتصدعاً في بنيان حياتهم، ومن ثم خطراً جسيماً على راحتهم وبقائهم. فحالهم من هذا القبيل هي حال العصفور يألف قفصه، والبهيمة زريبتها، والنحلة خليتها. ذلك هو شأن الجماهير في كل زمان ومكان. ولولا قلة من الناس تتطلع أبداً إلى أبعد من عيدان أقفاصها، وسياجات زرائبها، ونخاريب خلاياها لما خطت البشرية خطوة واحدة إلى الأمام.

تلك القلة هي، في الغالب، من صفوف الشباب الذي يطل على الحياة بعينين ما اختطف بريقهما الملل من تكرار المشاهد، وبفكر ما كبّلته التقاليد، وبعزيمة ما أنهكتها المعارك ولا شلها الخوف من الفشل والهزيمة.

إن ثروة الشباب هي في صفاء بصره وبصيرته، وفي مضاء عزيمته، وفي ثورته

على الركود والجمود، وعلى القيود والسدود. وهذه الصفات هي التي تميز الشباب من غير الشباب، والتي لولاها لما جرى مركب في بحر، ولا دار دولاب في بر، ولا اشتعلت نارٌ في دار، ولا خاطت إبرة ثوباً، ولا شيد حجر فوق حجر، ولا كان حرف وكان كتاب، ولا انطلق لنا جناح في الفضاء، ولا أضاء لنا سراج في ظلمة، ولا امتد لنا صوت عبر القارات والمحيطات، ولا كان أي علم أو فن أو دين أو نظام، ولا أي شيء من الأشياء التي بها نعيش ومنها تألفت مدنياتنا الغابرة وتتألف الحاضرة، وستتألف التي بعدها.

وصفات الشباب هذه لا يندر أن تجدها في بعض الكهول والشيوخ الذين كان العمر وأثقاله أضعف من أن تسدل الغشاوات الكثيفة على أبصارهم وبصائرهم. فما ألفوا قيودهم، ولا انكمشوا ضمن حدودهم وسدودهم، ولا تخلوا عن طموحهم في تغيير حال هم فيها إلى حال أفضل منها. أولئك هم الكهول والشيوخ الذين ما برحوا شباناً بأفكارهم وقلوبهم. فهم بركة وأي بركة للناس أجمعين. إلا أنهم، وإن قاموا بقسط من تجديد البشرية، فالقسط الأكبر يقوم به الشباب من غير شك.

ولأن القديم يكتسب شيئاً من الروعة والقدسية لمجرد قدمه، ولأن المألوف يتحصن في قلوب الناس وأفكارهم لمجرد أنه مألوف، ولا يكلف الناس كبير عناء في مسايرته على حد قول المثل العامي: «نحس تعرفه خير من جيد تتعرف عليه» – لذلك كان التجدد- أي تجدد- ضرباً من الثورة. ولذلك كانت الثورة في دم الشباب الذي يأبى إلا التجدد. ولولا تصلّب القديم وتعنت المألوف لما كانت الثورات من أي نوع كان. ولكن القديم يرسل جذوره بعيداً في تربة الحياة البشرية فيتعذر اقتلاعه إلا بمشقة بالغة. والمألوف يقبض على قلوب الناس وأفكارهم مثل قبضة الأخطبوط، فيصعب التخلص منه بغير الكثير من الألم.

لو أن الناس كانوا أكثر اتعاظاً بدروس ماضيهم، وأعمق تفهماً لواقع حياتهم لجعلوا قديمهم ومألوفهم من المرونة والطواعية لمتطلبات التطور بحيث يتفادون الثورات وجميع ما يرافقها من عنف ومن آلام جسدانية وروحية هائلة. إلا أنهم بماضيهم لا يتعظون، ولواقع حياتهم لا يفهمون، وبعيون خسيرة وقلوب واجمة إلى مستقبلهم يتطلعون. ولذلك تراهم يتكاتفون على كبح جماح شبابهم، وعلى إقامة الحدود والسدود في وجه قوى التجدد التي تجيش في داخله وتتحفز للانطلاق. أما النتيجة المحتمة فالثورة التي قد تكون دموية وقد لا تكون. ولكنها في الحالتين تسبب آلاماً على قدر ما تلاقي من معاندة.

أي دين قام في الأرض ولم يكن ثورة على دين قبله؟ أي علم ترعرع بين الناس ولم يكن ثورة على جهل ألفه الناس فأحبوه واستسلموا له؟ أي فن شق طريقه في دنيا الفنون من غير أن يشق أثلاماً من الكدر والامتعاض في قلوب الذين ألفوا غيره وما ألفوه؟ كل اختراع ثورة، كل اكتشاف ثورة، كل فكرة جديدة ثورة، كل زي جديد إن في اللباس، وإن في المأكل والمشرب والمأوى، وإن في اللغة والأدب، وإن في الصناعة والتجارة، أو في الدراسة والعبادة، أو في التقاليد والنظم السائدة- ثورة. وهذه الثورات هي التي بها تتجدد الحياة من يوم ليوم، ومن جيل لجيل. والشباب هو الذي يرفع ألويتها، ويمشي في طليعتها غير مبالٍ بما يقدمه في سبيلها من تضحيات غاليات. فلا ماله، ولا جماله، حتى ولا دمه بأعزّ لديه من الهدف الذي يسعى إليه، ومن المثل الأعلى الذي اتخذه لنفسه رائداً وإماماً.

فما أجهلنا نحاول أن نخنق ثورات الشباب وهي ما تزال أجنّة! فلا يرتفع صوت الشباب ضد ظلامة من مظالمنا، أو ضد تقليد من تقاليدنا، أو طقس من طقوسنا، أو عقيدة من عقائدنا، أو نمط من أنماط معيشتنا حتى ننادي بالويل والثبور، وتعترينا رجفة من سوء المصير. كذلك نادى الكتبة والفريسيون عندما طرقت مسامعهم كرازة المسيح. وكذلك نادى القرشيون عندما قام محمد، صلّى الله عليه وسلم، بدعوته. وكذلك نادى أهل أثينا عندما راح سقراط ينشر أفكاره في الناس. وكذلك نادى رجال الدين في الأجيال الوسطى عندما قال قائل إن الأرض تدور. ولو شئت أن أعدد الأمثلة التي قامت فيها قيامة المحافظين على كل مجدّد في الأرض لما انتهيت.

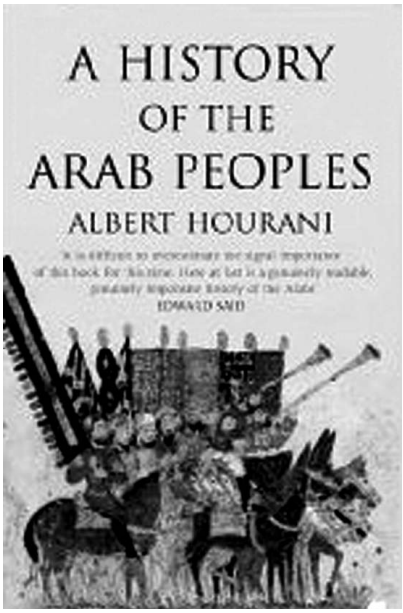
إلا أن ما كان جديداً في الأمس أصبح اليوم قديماً. وبتنا نسمع أصواتاً تتعالى من هنا وهناك طالبةً تجديده. ونسمع مع هذه الأصوات أخرى تهدر وتزمجر مطالبة بإبقاء القديم على قدمه. فهو من القداسة والكمال بحيث لا يمكن لأي إنسان أن يطاله بقلم أو بلسان. وإني لأسألكم: أي المنطق هو منطق هؤلاء الغيارى على القديم، والقائلين بقدسيته وعصمته؟ وهل يرضون لو تعود بهم الحياة القهقرى إلى حيث كان أسلافهم منذ آلاف آلاف الأجيال؟ أم تراهم يعتقدون أن ما لديهم من تقاليد وطقوس ومعتقدات هو غاية الغايات ونهاية النهايات فلا زيادة بعده لمستزيد؟ وإذن، فما شغلنا على الأرض من الآن وإلى الأبد إذا لم يكن لنا من أمل في أن نجدّد ونتجدد، وأن نبلغ من المعرفة والمقدرة والحرية ولو قيراطاً فوق ما بلغناه حتى اليوم؟

إننا نتوارث التقاليد والنظم والعوائد والعقائد جيلاً عن جيل. والتقاليد والنظم والعوائد والعقائد الموروثة من شأنها أن تتحجر وتعفن وتنقلب تعصباً وكرهاً في فكر الوارث وقلبه ما لم يهضمها وجدانه ويجعلها دماً من دمه ولحماً من لحمه. وإذ ذاك فمن حقه أن يتناولها بالفحص والتمحيص، وبالشك والتجريح حتى إذا استساغها تمسّك بها.

لذلك أقول إنه من العار علينا أن ننادي بالويل والثبور كلما تصدى شبابنا لعقيدة من عقائدنا، أو تقليد من تقاليدنا بكلمة أو بحركة أو بشك. وكان أجدى لنا ألف ألف مرة أن نطلق له الحرية، ثم أن نحاول إقناعه بدلاً من أن نضع شكيمة في فمه أو أن نحطم قلمه. فالحق في غنى عن دفاعنا إذا كنا على حق. وإذا كنا على ضلال فمرحباً بالشك منجياً من الضلال.

ونحن اليوم في دنيا العرب أحوج ما نكون إلى شباب يجرؤ على أن يشك، ثم يجرؤ على أن يعمل للخلاص من شكه. فالشك إذا طال أمسى شللاً. وشبابنا هو الثروة التي أين منها ذهبنا الأسود والأصفر وكل ما تنتجه أرضنا من ثمار وحبوب وبقول؟ هذه للنفاد والبوار، وتلك للبقاء والازدهار. وحريّ بنا أن نستثمر هذه الثروة إلى أقصى حد، فنتاجر بها قبل أن نتاجر بالبترول، وبالخام والشيت، ونوليها من عنايتنا أضعاف أضعاف ما نوليه الدوالي في كرومنا، والسنابل في حقولنا، والأموال في مصارفنا، والكراسي في مجالسنا، ولا نقضي عليها بما نفرضه على الشباب من قيود وما نقيمه في وجهه من سدود، بل نطلق للشباب حرية القول وحرية العمل إذا نحن شئنا أن ننعم بمواهبه وبركاته، وأن نتفادى غضباته وثوراته.

ولا يقولنّ قائل إن تلك الحرية قد تؤدي بنا إلى الفوضى؛ فالفوضى هي ما نحن فيه. ولن يخرجنا منها إلا الشباب المجدد والمتجدّد. ويقيني أن ما في دم شبابنا من حرارة، وما في عقله من اتزان، وما في قلبه من إيمان بالعدل والنظام والإخاء والحرية لكفيل بأن يقطع بنا شوطاً بعيداً نحو عالم ألطف جواً، وأفسح أفقاً، وأعذب صوتاً من عالم نعيش فيه الآن. فليس كالشباب خزانة نأتمنها على آمالنا. وليس كالشباب مايجدد شباب الحياة. وليس كالحرية من غذاء للشباب وحافز له على الخلق والإبداع والسير بالقافلة إلى الواحات المطمئنة والمراعي الخصبة.



تقدم المجلة الثقافية مثل هذا العرض هنا ليس فقط من أجل الحفاظ على هذه المساهمة من النسيان (مثل مساهمات مشابهة غابت عن ببليوغرافيا كتابات إدوارد سعيد) بل لتجعلنا نستذكر أن إدوارد سعيد كان جدّ مهتم بتاريخ العرب والمسلمين، وأن اهتمامه الشديد بالفكر الغربي وثقافته لم تحجب عنه كما اعتقد البعض الاهتمام بفكر العروبة والإسلام حاضراً وماضياً، وتؤكد المساهمات المعروفة والأخرى التي لم تحظ بسجل ببليوغرافي في هذا الأمر.

«تاريخ الشعوب العربية»*
نسيج رائع للحياة العربية

ثمّة شيء مطمئن على نحو عميق، بل وشاف للروح يضمه كتاب **تاريخ الشعوب العربية** A History of the Arab Peoples، الذي ظهر تماماً في الوقت الذي تحاول فيه الولايات المتحدة الأمريكية العمل على تدمير العراق كبلد عربي عصري. مؤلّف الكتاب ألبرت حوراني، متقاعد في الخامسة والسبعين من عمره، يعيش في لندن بعد حياة قضاها في التدريس في أكسفورد. ولد في مانشستر وتعلم كبريطاني، وهو ابن لأبوين لبنانيين بروتستانت حَسَني الحال، كانا قد قدما إلى إنجلترا في بواكير القرن، ولكنهما لم يفقدا أبداً صلتهما بالشرق الأوسط وبشعوبه وثقافاته. ولن يجانب المرء الصواب لو وصف حوراني بأنه أعظم مؤرخ معاصر للشرق الأوسط، وهو المفكر الذي كانت كتبه السابقة عن سوريا ولبنان، وعن «الفكر العربي

في العصر الليبرالي» (وهو تاريخ فكري يتسم بنفاذ البصيرة والإتقان)، قد أصبحت من كلاسيكيات المعرفة، وحظيت بإعجاب المختصين والقراء العاديين على حد سواء بسبب سعة آفاقها ومعالجاتها السهلة الممتنعة، المشذبة بعناية لنسيج الحياة العربية. في مجموعة من المقالات المدروسة بتروٍ، كانت قد نشرت على امتداد العقود الأخيرة، قدمت حاسة حوراني المتعاطفة والتاريخية والمتشوفة للقراء الغربيين والعرب نسيجاً مركباً من الصلات التي لا حصر لها: بين العرب والأوروبيين، والعرب والعرب الآخرين، والحكام والمحكومين، والمفكرين ومجتمعاتهم.

والآن، وفيما يشكل، بلاشك، عملاً موسوعياً مشغولاً بإتقان، يكتب حوراني كامل قصة الشعوب العربية في كتاب ليس له نظير، عدا، وعلى نحو لافت، تلك الدراسات الرائعة الشبيهة التي قدمها قبل جيل مضى مفكر لبناني – غربي آخر، هو فيليب حتّي Philip Hitti. لكن حوراني يمتاز على حتّي بتسلحه بالثقافة المعاصرة الفائقة المتوفرة لديه، وبنوع أكثر تركيباً من المنهجية. لكن أفكار حوراني الأساسية تظل ترجع مع ذلك صدى التراث، مستندة إلى أعمال ابن خلدون، المؤرخ والفيلسوف العربي البارز في القرن الرابع عشر. وهي تعيد ببساطة أطروحة ابن خلدون في **المقدمة**، القائلة إن هناك تنوعاً ووحدة، استقراراً وتقلباً، انتقالات في السلطة وحقائق ثابتة، كانت قد انتظمت العالم العربي لحوالي قرن ونصف. وهي سمات كانت ذات تأثير مخصوص على تماسك المجتمع العربي، الذي يلخص حوراني قوانينه الداخلية في فقرة رائعة قرب المفتتح:

«عالم حيث كان بوسع عائلة من جنوب الجزيرة العربية أن تنتقل إلى إسبانيا، وتعود بعد ستة قرون أقرب إلى موقع الأصل، لتجد نفسها مع ذلك في محيط مألوف. عالم انطوى على وحدة تسامت فوق حواجز الزمان والمكان. واستطاعت اللغة العربية أن تفتح الباب لتعبر إلى مكان الريادة والتأثير في كامل العالم؛ كان ثمة جسم من المعرفة نقلته عبر القرون سلسلة معروفة من المعلمين، واحتفظ بأخلاقيات المجتمع حتى مع تبدل الحكّام. وثمة مواضع الحج: مكة والقدس، التي ظلت مراكز استقطاب غير متبدلة للعالم العربي، حتى لو انتقل مركز السلطة من مدينة إلى أخرى. وثمّة إيمان بالله الذي خلق العالم وحفظه، إيمان استطاع أن يسبغ المعنى على ضربات القدر».

وإذن، فإن قصة الشعوب العربية تبدأ منذ الأزمنة القديمة بينما القيم العربية تنجم ببطء، قائمة على الهبات المتغيرة التي تقدمها لغة غنية، وحياة بدوية عموماً، تخالطها التجارة والترحال، والتراث الموروث من روما واليونان واليهودية والمسيحية الأولى. ثم يكشف أسلوب حوراني المتساوق بطبعه كيف أن الإسلام، الذي كسب زخماً وتماسكاً في الجزيرة العربية في القرن الثامن على يد الرسول محمد ،صلّى الله عليه وسلم، أنتج حضارة جديدة مدهشة امتدت في غضون عقود لتضم كل المسافة إلى المغرب وإسبانيا. في وصفه للشعوب المختلفة، والسلالات،والأساليب المتضمنة في هذه المؤسسة الهائلة، يحقق حوراني مستوى من التعميم السلس الذي لا ينطوي على أي اختزال أو نشاز. ومع ذلك، نادراً ما نجده في المقابل وهو يقدم عرضاً درامياً متعاطفاً، تاركاً القارئ في الغالب تواقاً للعثور ولو على إلماحة من الشخصنة، على شذرة أو حكاية يمكن أن توحي بإقحام الحياة المعيشة أو الدفاع المفروض فرضاً. يمكن الشعور بغياب ذلك

بشكل خاص في وصف حوراني للحضارة العباسية (749-1285م)، التي أنتج مركزها في بغداد واحدة من أعظم فترات الازدهار في المؤسسة العربية. ولدى أخذ الاعتداء الأمريكي الراهن على بغداد بعين الاعتبار، وحقيقة أن المدينة كانت قد تعرضت للتدمير آخر مرة على يد المغول عام 1285م، يجد المرء الرجع الخفيف لشعوره الشخصي بالحزن المغضب وهو يهدأ بسبب صفحات حوراني الهادئة.

يظهر حوراني في أفضل تجلياته عندما نجده وهو لا يكثر التأمل في الطفرات الدراماتيكية، وإنما يعنى بالسمات الثابتة والاتجاهات القوية طويلة الأمد للحياة والفكر العربي كما طورها القيّمون على المجتمع الإنساني ومديموه، وليس مستشاروه وثوّاره من حيث الأساس. ليس هناك بالتأكيد صفحات أكثر اكتمالاً من تلك التي كتبها عن الصوفيين مثل ابن عربي، أو الميتافيزيقيين مثل الغزالي. لا يستطيع أحد أن يحترم تنوع المجتمعات العربية أكثر من حوراني، حيث وضع اليهود والمسيحيين، ودور المرأة، وفوق كل شيء، ذلك التفاعل الغامر بين العقيدة والممارسات الإسلامية، وذلك التحقق في الشخصية الممتد من الأندلس إلى سوريا إلى الجزيرة العربية، كلها يتم العبور خلالها بدقة وأناقة غامرة. إن ما يظهر منذ الجزء الأول من تاريخه هو عالم عربي ذو نظرة كونية متسامحة على نحو مدهش، بل ومسترخية، لا يحكمه متحمسون مزبدون، وإنما حكماء متعقلون كيّسون، وقضاة متحضرون، ورجال بلاط ماهرون.

ومع ذلك، يظل عمل حوراني تاريخاً دنيوياً، بل وعلمانياً في جزئه الأعم. وحتى في الجزء الواعي والحساس لتغيرات الأقدار، نجده وهو يصوّر جغرافية السلطة بذهن حاد. كانت إحدى الخصائص التي تسم الحكام من الأمويين في القرن الثامن وحتى العثمانيين، على سبيل المثال، هي النقل الحسي للسيادة من المدينة الأساسية إلى قصر قصيّ. وثمة خاصية أخرى لاحظها حوراني، وهي مسألة التناغم القائم بين شمال إفريقيا من جهة، والأراضي الإسلامية المركزية (سوريا، العراق، مصر، والجزيرة العربية) من جهة أخرى، بعلاقاتهما التي تكون متوترة حيناً، وودية أحياناً أخرى، مع أمم مسلمة ليست عربية، مثل إيران وتركيا والهند. وفي النصف الثاني من تاريخه، يرينا حوراني، بالتدريج، كيف جاء صعود أوروبا ليطوي في ظله عظمة العرب السالفة.

لا يوصف الإسلام هنا على أنه المشكلة، بل على العكس. وتظل صفحات حوراني عن التكامل الذي وسم علاقة الدين الإسلامي بالثقافة العربية قطعة رائعة من الكشف المقنع والمدروس بعناية، فيما يعود إلى أنه لا يخلط أبداً، لا هنا ولا في أي مكان آخر من الكتاب، بين ما تقوله النصوص وبين الواقع. كما لا يتسامح حوراني مع الدعاية القذرة التي تحاول أن تهدم كل عناصر الحياة العربية وتختزلها فيما يسمّى إطاراً إسلامياً. ثمة على الدوام مشكلات في التأويل، كما بين المذاهب الحنبلي والشافعي والمالكي والحنفي، وجدالات حول الاجتهاد، وحول دور العلماء والخلفاء والأئمة والقادة، تلك المراتب المتمتعة بالسلطة في قانون الشريعة، ومسألة السنة والشيعة، بل وحتى حول مسائل الرؤية. ويعمد حوراني بدأب على تفكيك الصورة الكاريكاتورية الحمقاء للإسلام بوصفه أحادي الرؤية، وعقبة أزلية، مقدماً إلينا بدلاً من ذلك نسيجاً شديد التنوع للبنى الدينية، مثل الاجتماعية – السياسية، بينما هي تتغير وتبث وتعيد ترتيب نفسها في الوقت الذي تتغير فيه الظروف المحيطة بها بدورها.

مع ذلك، وبينما كانت الحياة تمضي، والغرب يخترق العالم العربي أكثر فأكثر، انتقل ميزان القوى أكثر وأكثر على نحو لا يمكن إنكاره لغير مصلحة الشرق والجنوب. ويبدو الاقتصاد العربي وقد لعب دوراً مركزياً في التحول الذي لاحظه حوراني، خاصة عدم قدرته على البقاء على سوية مناسبة مع مهارة الغرب العسكرية والإدارية. وقد أفضى هذا بدوره إلى ظهور موجات مختلفة من الإصلاح، والنزعة القومية، وردة الفعل، من محمد عبده وحتى جمال الدين الأفغاني، إلى جمال عبد الناصر والصراع على فلسطين. وكان الأكثر قرباً ظهور اتجاهات عديدة تتبنى نزعة الانبعاث الإسلامية. ولعل ما يصنعه حوراني بفعالية ملحوظة فيما أعتقد، هو أنه يحكي القصة في معظم عناصرها بدون انفعال ولا توظيف لغة مثيرة. وبهذا تتوفر الفرصة للقارئ الغربي والعربي ليرى الظروف التي أنتجت الراهن ضمن سياق أكثر هدوءاً، رسم على نحو أكثر عقلانية. سياق تترك فيه الانفعالات وأسباب الإثارة اللحظية مكانها حتمياً ليحل محلها نمط مشجع من الروح التبادلية التي يستطيع العرب والغربيون أن يفهموا بها أنفسهم، وأن يفهم واحدهم الآخر.

من الصعب وصف الأهمية البالغة التي يتسم بها ظهور هذا الكتاب في هذا الوقت. فها هو أخيراً تاريخ للعرب، جدير بالقراءة، يتمتع بالأصالة، ويستجيب إلى رغبة الكثيرين منهم، كما أعتقد، في رسم الصورة التي يحبون أن يعرفهم بها غير العرب. وعلى الرغم من أن الكثير من الكتاب جاء، بحكم الظرف، إما تلخيصاً أو اقتراحاً، يظل الكتاب يحظى بدعم مسرد مراجع حوراني، ويعرض حافزاً واضحاً لمزيد من القراءات والاستكشاف. يبقى الأكثر أهمية، مع ذلك، أن الكتاب يخلو من أي أثر لما ظل يدعى بالاستشراق؛ تلك المدرسة الأكاديمية المثقلة باللغة الإصطلاحية السخيفة والممجوجة، حيث التعبيرات الآيديولوجية نحو «الغضب الإسلامي (العربي)» أو «العقل العربي» هي البضاعة التي تجري محاولة بيعها. بل إن حوراني في الحقيقة يفكك معظم الصروح الاستشراقية، بدفاعاتها الجدلية، وعدائيتها المفرطة تجاه العرب، والتي تحدث هجمتها الغرائبية عندما يتم نشرها على يد عرب معاصرين، جرحاً عميقاً بالنفس. لا يعني ذلك أبداً أن المؤلف يتبنى نزعة تبريرية ولا انتصارية، بل هو بعيد كل البعد عن ذلك. إنه يحكم السيطرة تماماً على الأفضل من جماع الثقافة الغربية المعاصرة والتقليدية معاً. وكثيراً ما يدع العرب، وشعراءهم، ومؤرخيهم، وحكامهم، والناس العاديين يتحدثون في صالح التعليم، أكثر مما يتحدثون ضده. إن الدليل التاريخي يشكل بالنسبة إليه «شاهداً» من حيث الأساس، أكثر من كونه «عرضاً» للحياة العربية.

لعل مدعاة أسفي الرئيسية هي أن مصادر حوراني جاءت محتشدة على نحو مقلق بمصادر إسرائيلية وغربية منافية للعقل، ولو أنه ينبغي الاعتراف بأن بعضها ممتاز. ومن المؤسف أيضاً أنه لا يعرض للأعمال الوافرة التي قدمها الكتّاب والمفكرون الفلسطينيون ولا يستخدمها. ولكن، ومع وجود الكثير غير ذلك مما يستوجب الإعجاب، فإن هذه الشكوى تظل صغيرة◆

---

* *Los Angeles Times,* «The History of the Arab Poeple», *17 Feb. 1991.*

نقلها إلى العربية علاء الدين أبو زينة.

أنور عبد الملك ... وداعـاً

غادر الثقافة العربية والعالمية هذا الصيف عالم الاجتماع المصري أنور عبد الملك. وهذا العالم، الذي ولد عام 1926، كان له مصير يختلف عن مصائر مجالسيه من المثقفين المصريين، ومآل لا ينصف إمكانياته تماماً. فهو المثقف العالمي المرتبك الخطوة، قدّره البعض، حال إدوارد سعيد، ولم يكن بعض آخر ينظر إليه باطمئنان كبير، حال المستشرق الفرنسي الراحل مكسيم رودنسون. وهو المثقف العربي الذي وضع مبكراً كتاباً عن الثقافة الوطنية وكان محدود الأثر في الحياة الثقافية العربية. وهو المفكر الكبير الذي لا اتفاق عليه، ماركسي مجزوء لدى الماركسيين، وكوني النزوع لدى القوميين، و«آسيوي الهوى» لدى الليبراليين.

رحل هذا المثقف، الذي بدأ حياته شيوعياً، إلى فرنسا في منتصف الفترة الناصرية، هرباً من القمع. ونشر كتاباً بالفرنسية، ترجم لاحقاً إلى العربية، عنوانه مصر مجتمع يحكمه العسكريون. غير أن احتجاجه على الناصرية لم يثلم انتماءه إلى مصر والعروبة فقام بتعريف، نموذجي، بالفكر العربي في كتاب نشره بالفرنسية في جزأين عن الفكر العربي المعاصر، ضمنه مختارات كثيرة من الفكر النهضوي والإبداع الأدبي العربي.

ورغم غربته القسرية أو بسببها، انصرف المثقف الشاب، الذي كان يحسن لغات متعددة، إلى بحث جامعي، أعطاه لقب دكتور في الآداب، أنجزه في نهاية الستينات من القرن الماضي، موضوعه الآيديولوجيا والنهضة القومية ، فريد في مجاله، ترجم لاحقاً إلى اللغة العربية. ومع أنه انجذب إلى الحقبة الساداتية، في بدايتها، وعمل على تأسيس قسم فلسفة الحضارة في جامعة القاهرة، لكنه ما لبث سريعاً أن غيّر موقفه وعاد إلى باريس حيث كان يعمل في المعهد القومي للبحوث العلمية.

انصرف عبد الملك إلى البحث العلمي طيلة حياته، وعمل في اليابان، واستغرقته الثقافة الآسيوية، وظل يذكر بكثير من عدم الرضا كتابه الديالكتيك الاجتماعي، الذي اعتبره قمة إنجازه العلمي والذي لم يظفر في الوقت نفسه بما هو جدير به من اهتمام وتقدير، أكان ذلك في باريس التي لم يكن لديها «السبب الكافي» للاهتمام بعالم مصري، أم في العالم العربي الذي كان يعتبر أن عبد الملك «مثقف مقيم في فرنسا».

غير أن أكثر كتبه غرابة هو ريح الشرق، الذي أصدره في منتصف ثمانينات القرن الماضي ووضع فيه تفاؤلاً غريب الهيئة، أقامه على عدد المسلمين في العالم كله، آخذاً بعين الاعتبار دور الروس والصينيين منهم، معتقداً أن المسلمين أمام فجر جديد يضعهم في قيادة هذا العالم أو في موقع أقرب إلى القيادة الكونية.

أعطى عبد الملك صورة عن العارف الذي يخلص للمعرفة، ومثالاً عن المثقف الرومانسي الذي يريد تغيير العالم اعتماداً على معرفة نظرية واسعة ومعرفة مجزوءة بالعالم المعيش. ومع رحيله تخسر الثقافة العربية والعالمية وجهاً لا يمكن تعويضه.

أقواس

الطاهر لبيب

فيصل درّاج

تقديم...

نشر عالم الاجتماع التونسي، ومؤلف الكتاب المتميز **سوسيولوجيا العشق العربي**، الطاهر لبيب، إبّان المرحلة الأولى من الثورة التونسية، سلسلة مقالات انتهت إلى كتيب عنوانه **أسئلة الثورة**، في تموز 2011. أما مبرر نشر صفحات منه؛ فقائم في أكثر من سبب: الدور الريادي للثورة التونسية الذي أسهم، ولو بقدر، في إطلاق الثورات العربية اللاحقة، والعمق الثقافي اللامع الذي تميز به الطاهر لبيب، دائماً، على صعيد التأمل النظري والأسلوب الكتابي معاً. إضافة إلى الأفكار الأساسية التي طرحها والتي لامست معنى الثورة والنخبة الثائرة ودور المثقفين، الذين يفهمون الثورة، ويقصرون عن فهمها غالباً، لأن في «عوالم المتذهنين» ما يمنع عنهم رؤية الأمور الواضحة. ولعل قيمة ما كتبه لبيب لا يتجلى إلا بالعودة إلى «كتابات أخرى» لم تدرك أن الثورة سيرورة طويلة، وأنه من الجهل والحماقة معاً التعامل معها «كحقبة منجزة» بسبب الفرق بين الثورة كإمكانية نظرية مجردة، لها صفات ذهنية محددة، والثورة كفعل مشخص، له عناصره التي تدفعه إلى الأمام، وله أبعاد مغايرة تعوّقه وتشده إلى الوراء، دون أن تفلح في إعادة الأمور إلى ما كانت عليه.

وما عودتنا، في **المجلة الثقافية**، إلى ما كتبه لبيب إلا بحث عن «رؤى صائبة» واستفادة من فكر حواري خصيب، يدعو إلى المساءلة ويحضّ على الحوار.

التحرير

أسئلة الثورة

الطاهر لبيب

سؤال المعرفة

مما فاجأ به الثورات العربية إنسان عادي ساق الباحثين ومستشرفي المصائر إلى منعطف ليس لمعرفتهم وأبصارهم خبرة فيه. هذا الإنسان العادي باغت النص العربي؛ فهو لم يخرج منه. طال الحديث النظري عن تدخل الفاعل التاريخي، ولكن على وجه الحدس: حدس توقع الحدث دائماً، وانتظره انتظار القريب، في مراحل سابقة، ثم أجّل حتميته إلى أجل غير مسمى. بقي التوقع وغاب الانتظار. بين هذا وذاك، راجت ينبغيات هي أقرب ما تكون إلى الحس المشترك بين الناس. أما البحوث الميدانية، بدءاً بالاجتماعية منها، فاكتفت بتوصيف ما استفاد منه الموصوف، في حياته، لا الواصف في علمه. وإذا كان للتحليل النظري أن يجد دائماً، في طياته، ما يوحي بالتنبؤ، فإن البحث الميداني المدعي دقة المنهج لا يمكنه ادعاء رائحة الميادين الثائرة.

ما حدث، كما حدث (أقول: كما حدث)، باغت ما ساد من معرفة بالمجتمع العربي وبالفاعلين فيه. أكثر من ذلك: باغت المناضلين من أجل تغييره، في مرحلة ما زال يعرف فيها المناضل ضد من يناضله، ولكنه لم يعد يعرف مع من، ولمن يناضل، إلا فيما ندر من التحديد والتخصيص. اليوم أومأ إليه الشعب أنه هنا والآن، وأنه لم يعد تلك الكتلة الهلامية التي كان الخطاب فيها وإليها على وجه التجريد والتعميم.

من الصعب، والحال هذه، ادعاء الفهم. الفهم استخراج دلالة، هي، أساسياً، ما يسنده الفاعلون إلى فعلهم من معنى. هذا المعنى لا يفيد فيه الرصد إلا إذا طابق ما هو آت من أعماق واقع الفاعلين. هذه الأعماق مستعصية فيما يخيل من هدوئها، فكيف لا تستعصي في تحركها؟ لا حل غير اتخاذ مسافات السؤال والافتراض. وأضيف، إلى الحذر، في هذا النص، تفضيل الكتابة مقاطع وترك فراغات لا قدرة لي على ملئها. الحذر هو مما قد يعطي تماسكاً مصطنعاً لمعرفة ليس لها أن تنضج في هذه المرحلة من مراحل الفعل الثوري. أما الخوف فهو من أن تستعجل المعرفة شرعيتها، وتالياً سلطتها، في ظرف جديد لم تأنسه آليات بحث قديمة. المعرفة، في سياق كهذا، ومهما كانت نصيراً للثورة، يغريها عاجلاً أن تلتف على معناها.

مهما يكن، على المعرفة أن تتساءل عن ذاتها وحدودها: في انتظار أن تفك الثورات العربية خناق الفكر والبحث؛ فيستعيد الرأي عزمه والفكرة مداها والعبارة جناحها والمنهج وسيلته، بأي معرفة نتناول ثورة لا تزال جارية؟ سؤال لا تلغي حرجه المعرفة وسهولة صب المعطيات في ترسيمات وقوالب تحليل قديمة، ولا ترسيخ الرؤى والمقولات القديمة بمعارف ومقاربات جديدة. في الحالتين، استعجال لإدراك الكلي في الجزئي، أو البنيوي في الظرفي، أو الثابت في العابر. يبدو هذا الاستعجال بوجه خاص، لدى المنشغلين فكراً أو موقعاً بالاستنتاج السياسي. لا يلغي حرج السؤال، أيضاً، استماع النخب إلى ما سموه «نبض الشارع»، يصرفون ما سمعوا منه مع ضمير المتكلم، مع الأنا والنحن. وطبعاً لا يلغيه ما يسود من ميل إلى مطاولة الحدث، تعليقاً في الصحف أو تسجيلاً لموقف.

هاجس الخوف من انغلاق المعنى، وهو القائم وراء الأسئلة كلها، لا يعطل جهد المتابعة والرصد والتدوين، كما لا يعطل بحوث الميدان، ما دام لها صبر الطموح إلى التنظير وبناء نماذج التحليل. نصوص كثيرة ظهرت، نثراً وشعراً، في بضعة أشهر: أغلبها لا يدعي «فصل المقال»؛ فهي أقرب ما تكون إلى يوميات الثورة، وبعضها مشدود إلى التأمل، حريص عليه. موازاة لهذا، ظهرت، في مجالات الإبداع الأدبي والفني، بعض صياغات «الوعي الممكن»، وتواصل تشبيك الحس الجماعي ومطالب الإنسان العادي وإبداعاته، أيضاً. كل هذا من روافد خطاب معرفي جديد، ينتظر أن يكون أقل وثوقية مما كان. معرفياً، لا تستفيد الثورة ممن يدفعها إلى تثبيت مقولاته بقدر ما تستفيد ممن تدفعه إلى إعادة بنائها.

بعد كل هذا، هل للسؤال، مهما كان فيه من الحذر، أن يتحفظ على التسمية؟ واضح أن قوت الثورات العربية لم يتسع، بعد، لبناء خطابها، ولكن لهذا الخطاب عنواناً ثبتته التسمية: منذ البدء، أطلق الثائرون على الحدث اسم الثورة ونادوا به. من تحفظ عليه، دالاً، وجد سنداً في غموض المدلول: رأى ما حدث

انتفاضة أو رآه أكثر من الانتفاضة وأقل من ثورة. في بلدان الخوف العربي قيل: تمرد أو عصيان، وقيل: سكرة ترجى لها الصحوة. في قنوات البث الشهيرة تصاعدت نبرة التسميات، من الأزمة إلى التغيير، إلى الثورة، أو كانت أكثر حذراً، بحسب ما تقتضي الجيو-سياسة. «بلاغة» الأنظمة استعملت الجناس: الثورة ثور والشعب شغب. لا براءة في كل الحالات؛ إذ للتسمية استراتيجيتها. ولكن، إذا كان هذا، فَلِمَ التحفظ على تسمية أطلقها الفاعلون على فعلهم؟ بأي معرفة (ناقصة) وبأي أخلاقية يسلبون الحق في اختيار عنوان فعلهم؟ ثم، أليس في النفي الدلالي للثورة نفي دلالي للثوار؟ يميل الباحثون العرب إلى توزيع تسمياتهم بين ثورة وانتفاضة وتغيير. لا غرابة في هذا، وإنما هي في إسناد وصف «الثورة» لهبّة من هبّات مجموعة أو قبيلة من القرون الوسطى أو التاريخ الحديث والتحفظ في إسنادها لحركة شعبية لها اتساعها وهزت المنطقة بأكملها. صحيح أن الثورة بما تنجزه، ولكن لم لا ينتظر الإنجاز، من دون تسمية تقصر، في الدلالة، آجاله؟ «رهان باسكال» كان في إقناع من لا يؤمنون بالله بأنه ليس لهم ما يخسرون في رهانهم على وجوده، ولهم ما يربحون به الرهان، وهذا أيسر لأنه رهان على إرادة ما هو موجود.

سؤال المعنى

الثورة هي أيضاً، ثورة معنى: ثورة على المعنى الذي تبنيه السلطة وتسلطه على الناس. ولهذه السلطة في هذا، حيل وآليات كثيرة: أولها تحطيم ما لا تتحمله أو تقبله من دلالات الظواهر والأشياء، سواء أقامتها المعرفة أو جاء بها الحس المشترك. هكذا، مثلاً، تفقد «ديمقراطية» السلطة العربية كل مرجعية لها، في الفكر والممارسة، لكي لا تكون غير ما يرى فيها «مانحها». وماذا يرى فيها قامع فاسد، غير شعار مناسب لتغطية قمعه وفساده؟ وإذا كان لمفهوم المجتمع المدني، في الفكر والممارسة، مسار قرون فهو، عنده، «نادٍ» له «أعضاؤه» و«أطيافه» الممتثلون، وغيرهم «خارجون» عنه. أما الشعب والمواطن، في «أيها الشعب» و«أيها المواطنون»، فكيف للمرء أن يحدد معناهما، وهما يخرجان من أفواه تملؤها الجثث؟ أمثلة المعاني المهشمة لا تحصى.

تستنزف السلطة ما تتلقاه من معنى وتضخم ما تصنعه وتصدره منه: يمكنها، مثلاً، أن تجعل من تدشين ملعب غولف موضوع خطاب عن «التنمية الشاملة والمستدامة»، أو أن تنشر في البلاد اللون البنفسجي، كما حدث في تونس، ليصبح هذا اللون لونها ولون علم منصوب إلى جانب العلم الوطني (الشاعر الكوبي رينالدو أريناس رأى أن الدكتاتورية لا تتحمل الجمال لأنها قبيحة، ولأن الجمال يخرج عن سلطتها). أكثر من ذلك: يمكنها أن تنشر دالاً بلا مدلول، أن تشغل الناس بما تعلن عن «واقع» لا وجود له، وأن تعتبر من أراد التأكد من علاقة الدال بمدلوله «مصطاداً في الماء العكر» أو «ممن في قلوبهم مرض». لا يهم إن بقي المعنى معلقاً (إيهاماً بعمقه، لكي لا ينفضح)، أو إن تسيب، عن قصد، معوّلاً على اجتهاد الناس في سبر «غوره»، وبافتراض أن المسؤول، عندهم، لا يلغو.

تستغل السلطة ثقافة اللامعنى السائدة: ثقافة لا تقوم على إنتاج المعنى وإنما على استنزافه وتكراره وتسييبه، في مجتمع لا تكاد تكون له لغة واحدة متماسكة. طبعاً، يجد اللامعنى معناه في التوظيف السياسي، وإجمالاً في انتشار اللادلالة، كما وضح ذلك كاستورياديس، بخصوص المجتمع الحديث. كثير مما قالت «الأبواق» سهل قوله لفقدان معناه: ما كان الجهد فيه مطلوباً كان للإقناع بمعنى لا معناه. يظهر بؤس هذا، مثلاً، في رد مسؤول حكومي على سؤال مواطن. قد تستشف عدم اقتناعه بما يقول، وأكثر من ذلك نتساءل إن كان يفهم ما يقول، أو، على الأصح، ما يردد.

وإذا كان الإعلام الرسمي من أبرز ما انعكس اللامعنى فيه (وقد دفعته الثورة إلى الاعتذار)، فإن ما كان يخفف من وطأته هو قلة تصديقه. أما أبرز ما أذل فيه المعنى، فهو فضاء المعارف، الفضاء المجعول لإنتاجه، حيث روّضه بعض أهله على تزييف حقائقه، فإذا بالمعارف تمتثل لسلطة الأمي وتدعو له بالتوفيق في جهله. لقد كان صاحب السلطة متعالياً، بأميّته، إلى حد أنه لا يرى الحقائق والظواهر، تحته، إلا مقلوبة. لهذا يمده البعض بمعان مقلوبة ليثبتوا له أنه على حق. في هذه الحالة، تنتفي إرادة المعرفة وأخلاقياتها، لانتفاء شجاعة الحقيقة. وإذا كانت ردود الفعل الأولى قد انشغلت بكشف التواطؤ، فإن الأصعب والأبعد هو أن تعود المعارف إلى فضائها، وخصوصاً إلى «إنسانيتها».

اتجهت الثورة، منذ لحظاتها الأولى، إلى امتلاك المعنى: إلى طرد المفروض واسترجاع المسلوب وصنع ما كان ممنوعاً. وليكون لها ذلك، بدأت بافتكاك الكلام ممن كانت لهم سلطة ملكيته. لم تقدر على إسكات من لا حياة له خارج الكلام: ما ظُنّ أنه صمت لم يكن إلا تمتمة تستظل بما تعالى من أصوات الثائرين. هي، له، لحظة اتّقاء أو تقية، في انتظار الخروج على الناس، شاهراً صوته، من جديد. ولقد تبين أن انتظاره أقصر مما كان يُظنّ: بضعة أشهر كانت كافية ليستعير القديم جديد أسمائه. من تعوّد تقليب الحقائق لا يحتاج انقلابه إلى اكتساب دُربة: في الكلام، «ولد النظام عوّام»!

فُسح الكلام لمن طال حرمانهم منه. هكذا امّحت وجوه كانت تملأ الشاشة وظهرت أخرى ليس لها بها عهد، وجفّت ألسنة كانت تسيل في الصحف، وأمطرت أخرى بما ملكت. أقوى اللحظات الأولى كانت في «الشعب يريد إسقاط النظام»: لأول مرة، فارقت الكلمات الأربع معانيها القديمة، المجمدة، في الخطاب الرسمي، منذ نصف قرن. الشعب كان دائماً موجوداً، ولكن خارج المجال السياسي: كان كائناً «تُوجده» السلطة، بلا نواة ولا حدود، لكي يكون علامة وجودها ومصب سلطتها. اليوم تكثف وتحرك، تدفعه إرادة الحياة والفعل، فإذا هو قوة فعلية، فيها ما يكفي للإقناع بأن مقولة «سلطة الشعب» القديمة لها أن تتجسد، واقعاً ملموساً، وأن تسقط ما ليس منها من شرعيات فئوية أو مؤسسية، محتكرة أو منصبة. وهي إذا أسقطت رؤوساً ضاعت في البلدان والسجون، تعلم أن الرؤوس ليست إلا أعالي النظام الذي ينظم مجتمعاً. هو نفسه، قد يطيح بها أو يستنسخها، حماية للقائم لا تغييراً. ما لا يبدو منه، ما يخفيه، هو الأكثر مقاومة واستمراراً. ما صورة النظام في الرؤية الشعبية؟ ما حدوده، في المطلب الشعبي، وراء «أجهزة الدولة»؟ هذا ما لا نعرفه الآن، على وجه التحديد، ولكننا نعرف أن قوة الشعب يريد إسقاط النظام وأمر «ارحل» سريا عربياً، بل بدأ يتلقاهما شباب في أوروبا، وكأن التخوم العربية تصدّر إلى المركز ثوراتها، من دون عمد.

لا يتجدد المعنى، بالسرعة نفسها، في المجالات كلها. لقد بدت الحريات والقوانين وإجراءات السياسة من أكثر المجالات سرعة في استنباط المعنى، في حين أجّلت معانيها مجالات الاجتماعي. وإذا كان يفيد ضرب المثال على سرعة ما فعلت الثورة بالذهن واللسان، فأوضح الأمثلة وأغربها تحول خطاب الإعلام، في بضع دقائق، إلى خطاب نقيض: عندما كان بن علي يستعد أو يُعد للهروب (مغرب يوم 2011/1/14)، كانت التلفزة الرسمية تبث برامج عن الإشاعة في صدر الإسلام وعن البحار وأحيائها. وعندما ظهر «العاجل جداً»، يعلن أن «حدثاً هاماً» سيعلن عنه، كان الحديث عن البيئة مسنوداً على الشاشة بما تلقيه الحيوانات من فضلاتها. كان «المحاوِر» يتلقى من حين لآخر، مكالمات تشكر الرئيس على «فهمتكم» وعلى «خطابه الرجولي الذي استعمل فيه الدراجة، تلبية لحاجات التونسيين» (هكذا)، وتشهر بمن «يخرِّبون لأنهم لا يستمعون إلى التلفزة» (هكذا، أيضاً)، وتشهّر، تحديداً، بشغب الشعب وتخريبه، وبغياب الوعي لدى الشباب. ولقد كان «المحاور»، في كل مرة، ينهي المكالمة بعبارة «يعطيك الصحة»، وهي شكر وتهنئة بصواب القول. تأكد هروب بن علي، فإذا «الصواب» ينقلب خطأ وذنباً، وإذا بثعابين المعنى تغير، على عجل، جلودها: الحكم، والحكومة، والشعب والشغب، والمجتمع المدني والديمقراطية، والحقوق، والمطالب الشرعية، كل هذا وغيره انزاح معناه من خطاب إلى خطاب، في ومضة شاشة. كان الوضع أكثر رأفة بالصحافة؛ إذ أمهل انقلابها إلى الفجر. ما أغرب انقلاب معانيها بين فجرين!

الثورة إنتاج معنى. مدّها، من جهة الفكر، مدّ معنى يتسرب إلى كل مجال. لهذا تفك الثورة حصار المعنى، تحرره، تستنبطه، تجدده، تبدعه: لا أسوأ من انغلاق المعنى، ولا أسوأ في ثورة، من مرحلة ينغلق فيها، عليها، معناها.

سؤال التلقائي

حدساً، كان «من الطبيعي» أن يستجيب القدر يوماً ما. لكن ما حدث، كما حدث، لم ينتظره، في وقته، أحد: لا محمد بوعزيزي، شرارته ورمزه، هذا «الثائر» بلا ثورة، ولا الجماهير المتوالدة مطالبها، ولا النخب الملتحقة بها، ولا المحللون القابعون على سطح الظواهر، خوفاً أو عجز تحليل.

اعتاد واقعنا واعتادت تحاليلنا وجود أو إيجاد «أطراف» تقف وراء ما يحدث. السبب الأول تسليم سائد بعدم قدرة المجتمع العربي على بناء «الذات الفاعلة»، جماعياً. لا يُستغرب، والحال هذه، أن لا يستساغ القول بتلقائية الثورة الشعبية في تونس، خصوصاً في المشرق العربي. نتفهم الاستغراب، فالظاهرة غير مسبوقة، عربياً: أن يخترق البلاد، أفقياً وعمودياً، جغرافياً واجتماعياً، مد شعبي، بهذه التلقائية الميدانية، خارج كل تأطير قيادي، وبهذه السرعة في الحركة، وبهذا الإصرار في طلب الأقصى، فهذا مما يخرج عن الترسيمات المألوفه للثورات.

التلقائي هو أن يكون الفاعل مصدر فعله الأول، أن يكون، في البدء، الفعل. هو قلب لتسلسل التجارب القيادية: التنظيم والقيادة نتيجة للفعل، وليس العكس. أما قوة التلقائي ففي ما لا يُنتظر، في ما يباغت: هو لا يترك متسعاً لردة الفعل، إذا اتسع وتسارع مثلما حدث في تونس. ماذا كان يكون لو تهيأ للحدث قمع السلطة كما تهيأ له، لاحقاً، في بلدان عربية أخرى، فأصبح خيار البقاء بين رأس وشعب؟ ماذا كان يكون لو تحول الشعب إلى «جماهير» لها قيادات تجتمع وتناقش وتختلف وتفاوض؟ ماذا كان يكون لو تنبأت قوى الخارج المتربصة بكل نبض شعبي فتهيأت لإسكاته؟ لا ندري، على وجه التحديد، ولكن من الصعب تصور «القصووية» تأخذ مداها إلى هذا الحد: لا تتوقف، لا تتراجع، لا تتنازل، وخصوصاً لا تفاوض. في التفاوض المبكر شبح «الإجهاض»، يربك القيادات بتهمته. بعضها فهم، بدءاً أو متأخراً، رفض الناس تأطير ثورتهم، خوفاً من انتهازية أو وصولية «تلتف» عليها. تماهى معهم، تحول، إلى واحد منهم، يتكلم باسمهم وعوضاً عنهم (في الثورة الفرنسية اكتفى البعض بأن يكون «صديق» الشعب، لا أكثر). لقد أدرك أن «جماهيره» لم تخرج من بياناته، وأنها سبقته حدساً وتحركاً ومطلباً. عاين كيف ركضت قيادات الفكر والسياسة، وراءها، يلوح منها، في بعض المحطات، ضيق نفس لم يتمرن على الذهاب معها، بهذه السرعة، إلى أقاصي مطالبها.

الحيرة واضحة بين تفاؤل الإرادة وتشاؤم العقل، على حد تعبير غرامشي. إجمالاً، مالت إرادة الثائر إلى الاعتصام في الزمن الطويل ومال عقل السياسي إلى الحكم المؤقت، يناور «الانتقالي»، وعينه على ما هو أبعد. في هذا الاختزال، ولا شك، ولكن مهما كان بين الطرفين من جدليات التداخل والتباعد الأخرى؛ فالعلاقة بين التلقائي والقيادي لم تخرج عن علاقة الاحتمال بالحساب: احتمال تفتحه الإرادة وحساب تغلقه السياسة. ميدانياً، أدت صعوبة المعادلة أو استحالتها إلى إسقاط أكثر من حكومة، حتى الآن، وإلى أن يعيد النظام حسابه، في انتظار ما يكتسب به «شرعية» الغلق◆

أسئلة الثقافة والثورة في تونس ومصر

فيصل درّاج

1- هوامش على أحوال تونس بعد الثورة

صوت يخترق ظلاماً تشوبه زرقة، لا هو بالشفق ولا بقلب الليل، يخبر أهل تونس أنهم أصبحوا أحراراً. يناجي صاحب الصوت ذاته، ويدعو للشهداء بالرحمة، وفي تضاعيف الصوت لوعة وفرح قلق، جاء على غير توقع. مشهد بثّته، ولا تزال، قناة تلفزيونية، بعد أن دخل أهل تونس إلى عهد جديد.

الذي يزور تونس، اليوم، يحمل معه صورة الزرقة التي يتداخل فيها الليل والنهار، ويعطفها على محمد البوعزيزي، الكادح الهامشي الذي أشعل النار في ذاته وأشعل «ثورة الياسمين»، بلغة الغربيين، أو «ثورة الصبّار» بلغة بعض مثقفي المناطق التونسية المهمّشة. يدفع «الطابع الفجئي للثورة»، كما يقول المؤرخ الهادي التيمومي، الزائر إلى تأمل وجوه البشر محاولاً، بصمت، أن يقرأ علاقة غامضة بين إيقاظ التاريخ وقامات بسيطة مجهولة الأسماء.

كانت ندوة «أسئلة الثورات العربية»، التي دعت إليها الجمعية العربية لعلم الاجتماع، وعقدت في الحمامات/ تونس في الفترة 18–20 من شهر حزيران عام 2011، مناسبة، للنظر إلى «تونس الجديدة» في عيون المضطهدين الذين ينصرون أنفسهم، وفي خطاب مثقفين يتفقون في الهدف ويختلفون في الدروب المفضية إليه.

كل شيء بدأ بصيغة الجمع: الثورات والبلدان والأسئلة، وتلك التوقعات المتداخلة. تظهر صيغة الجمع في الندوة أو في الملتقى الواحد والعشرين لأجيال علماء الاجتماع العرب، وتظهر واضحة أكثر في فضاء الاجتماع المحتشد بالاجتهاد والتساؤلات. فإضافة إلى قضايا البلد المضيف، الذي لا هو بالياسمين ولا بالصبّار، هناك لبنان الذي يحمل معه أسئلة طائفية لا تشيخ، والجزائر المتطلّعة إلى التغيير والمحاصرة بأكثر من خوف، ومصر وثورة الشباب وسطوة الأموات الذين يعبثون بالأحياء، وليبيا التي انتقلت من مملكة إلى جمهورية فقبيلة مسلّحة يقودها أولاد «السيد العقيد»، وفلسطين التي كانت لها ثوراتها وانتهت إلى «حكومتين متنافستين» تنتظران ميزانية من الخارج،... قد لا يكون في التوصيف ما يلبي فكراً متفائلاً، لكن فيه بعداً يفيض على التفاؤل والتشاؤم، يتمثّل في مساءلة حراك شعبي أنهى عبارة: الاستثنائية العربية، التي رأت الديمقراطية في كل مكان ورمت بالعالم العربي خارجاً.

أضاف الملتقى الجديد للجمعية العربية لعلم الاجتماع موضوعاً جديداً إلى مواضيعه السابقة. كان عالم الاجتماع يدور في مجال المتاح: المناهج وقضايا الشباب والآخر وثقافة العولمة ودور الجامعة،... لم يكن يسائل إلا ما لديه، أو ما سمح له بمساءلته، إلى أن جاء «الحدث الفجئي»، الذي جعل المرغوب ممكناً، على مستوى الخطاب والتجربة. جمع «الملتقى» بين فضيلة المبادرة والمثابرة، فبعد الملتقى العشرين يعقبه آخر، وفضيلة المساءلة النظرية الجادة، التي تدع «عالم الاجتماع المطمئن» في مكانه، وتتوجه إلى آخر يقتفي آثار المتظاهرين أو يكون معهم.

تتكشّف صيغة الجمع بين البلدان التي يتحدّث عنها المداخلون، وفي صفة: «الأجيال»، التي تحيل على الوجه وأساليب الكلام ومساحة التجربة. ما هي تخوم صراع الأجيال، الذي لا بدّ منه، في لقاء يختصر الأعمار إلى زمن الثورة، الذي هو مزيج من الطفولة والبراءة، كما قال فالتر بنيامين، يحاول استعادة زمن لا إثم فيه؟

كان بين الحاضرين المصري الثمانيني حلمي شعراوي، الذي وصفه الطاهر لبيب بالمثقف التراجيدي؛ فقد اقتفى منذ شبابه الأول آثار حلم مراوغ، وإلى جانبه حفيدته، الدكتورة في علم الاجتماع والسائرة وراء حلم سار وراءه جدها، والتونسي محسن بوعزيزي، الأربعيني دائب الحركة الذي وضع كتاباً رائداً عن **سيميولوجيا تونس**، واللبنانية غيدا ضاهر المنتمية إلى شباب متمرّد يدعو إلى دولة متحررة من الطائفية. قد يسعد الفكر متابعة حوار بين عالم اجتماع اكتهل، أوكل إلى «المادية الجدلية» تحقيق أحلامه ذات مرة، وعالم اجتماع لم

يبلغ الثلاثين هو أحمد بدر محمد، الذي اشتق حلمه من ذاته ومن ثقافة الإنترنت. كان لحضور الطفلة لينا، التي لم تضجرها لغة المثقفين، بعد رمزي؛ فهي البراءة التي تساكنها الثورة، وإشارة إلى تجاور الأجيال الحالمة الذي يستدعي التأمل والمقارنة، ويضيف إليهما أقساطاً من الموادعة والمؤانسة. فحوار الحالمين، مهما تكن أعمارهم، مؤانسة تروّض الخصام، ومدخل إلى حوار مبكّر بين الأحياء والأموات، وشهادة على حميم إنساني لا ينطفئ، كما أشار فلسطيني لمّاح يدعى عبد الرحيم الشيخ، وفلسطيني آخر يستأنس بغسان كنفاني ويحتفظ بغضبه هو محمد فرحات. ما هي مصائر الثورات؟ يسأل علماء الاجتماع العرب في مكان محوّط بالخضرة، وإلى أين يذهب الشهداء؟ يسأل الفلسطينيون. والجواب في ذاكرة أو ذواكر، والجواب في بشر يكرهون الظلام، يجمعون بين اعتدال العقل ودفء القلب.

ولصيغة الجمع شكل آخر يتكئ على اختلاف التجارب: فصورة مصر لدى شبابها تختلف عن حال لبنان عند اللبنانيين، وليبيا في مساحتها الشاسعة تغاير تونس التي ظهر فيها أول دستور حديث في العالمين العربي والإسلامي عام 1816، وعرفت الاتحاد العام للشغل منذ 1924، كما تتمتع المرأة فيها بحقوق ليس لها مثيل في أي بلد عربي أو إسلامي. ليس سؤال الثورة، أو ما هو قريب منه، إلا سؤال ما قبل الثورة، حال الواقعية في الأدب التي تحاور مرحلة ما قبل الواقعية.

لا غرابة في أن تحتشد الندوة بمقاربات كثيرة: الطاهر لبيب السائل المتسائل المتحرر من اللغة الجاهزة، القائل بالثورة وبوجوب القطع الثوري، والحريص على سؤال مؤجل الجواب: بأي معرفة نتناول ثورة لا تزال جارية؟ ومحمد الحدّاد الواقف أمام القائم والمحتمل وما اعتاد الثوريون أن يهجسوا به: ثقافة منجزة أم للإنجاز؟ وهل الوقائع الثورية معطاة مسبقاً أم هي قيد إعداد لا ينتهي؟ والتونسي الثالث صلاح الدين الجورشي، الذي يقرأ الثورة بلغة المفاهيم لا بصخب العواطف، والجزائري عروس الزبير المشغول بما يتقدّم وما يتراجع في «الزمن الثوري» الذي عوقب في بلاده أكثر من مرة، واللبناني سعود المولى الباحث هادئاً عن الفرق بين جديد الواقع وتعاليم الكتب... وهناك ما يأتي به الباحثون الشباب مستندين إلى تجاربهم الميدانية، وعلى كلمة بسيطة كرهها الطغاة «الفيس بوك»، التي تعثر على من يعاملها بكرم ويتحدّث عن «الفيسبوكيين»، في انتظار اشتقاق الفعل المتطابق! وكان للباحثين الشباب حضورهم الكثيف، شهادة على زمن يختلف عن سابقه. وللفلسطينيين، في هذا المجال، حقهم في الكلام، حتى لو كان زمنهم ضنيناً؛ فقد كانت لهم انتفاضة كبيرة عام 1987 لم تأت بحصاد كبير. لذا يدفعهم الفرق بين المتوقع والمتبقي إلى قراءة انتفاضات الآخرين بخبرة فلسطينية، لم تكن دائماً متماسكة الأطراف. ولهذا استدعى عبد الرحيم الشيخ الفلسفة والأدب ونباهته الذاتية وتأمل معنى الهزيمة، التي تقسم الإنسان إلى ما قبل وما بعد، واستجمع محمد فرحات قلقه النقدي، وعالج التغيير والإحباط. ونسج

الطرفان حديثاً عن الإرادة والتمرّد وذلك المتبقي الذي يعبث بالمتمرّدين.

لازم موضوع «علماء الاجتماع وأسئلة الثورات» موضوعاً يسبقه ويتلوه في آن: المثقف والثورة، أو المثقف وأسئلة الثورات، بلغة الطاهر لبيب، الرئيس الشرفي للجمعية العربية لعلم الاجتماع. فالمثقف النقدي، كما يدل عليه تاريخه، يرى العالم كما يجب أن يكون، ويطلب من الثورات أن تحترم المفاهيم، ويضيف إلى الثورات نقاء مرغوباً ويبعد عنها ما يلوّث البراءة. وعلى «طائر الرعد» أن يكون هناك، وأن يعلن جناحاه الشاسعان عن مجيء عاصفة مزهرة. تراءى شيء من خفقان الأجنحة في قصيدة الشاعر التونسي أولاد أحمد «الثورة باعتبارها قصيدة»، وفي اجتهاد الباحثين الشباب، الموثق بالصوت والصورة، وبلغة بسيطة جميلة الوضوح، حال المغربي زهير البحيري، على سبيل المثال، في ورقته عن «المجتمع والمشروع الحضري»، واللبنانية هنادي حسون في بحثها عن «صورة الله عند الأطفال». وكان لمحسن بوعزيزي، رئيس جمعية علم الاجتماع، وجوده المتصادي، الذي جعله حاضراً في مكانين ويسهر على أحوال المدعوّين في مكان ثالث، منفتحاً على المعرفة والحياة والأمل. تحدّث، وليس بلسانه فقط، عن «لغة الجدران»، حيث الجدار امتداد للشارع والشارع امتداد لأصوات الثائرين وأقلامهم ورغباتهم. في رسم أول على جدار يبدو «الفرعون» متجهماً غاضباً، وفي صورة تليها إلى الأسفل يظهر وقد ارتخى وجهه، وفي ثالثة، إلى الأسفل أيضاً، تتداخل عيناه، وفي نهاية الجدار تظل منه جبهة مشروخة والمنفى الذي ينتظره. الجدار في زمن الثورة دفتر، ومجموع الجدران كتاب محتشد بالغضب والأماني، ينطق بما يريده شعب تونسي كسر الصمت. وما يوجع الروح أن الكتب معرّضة للاحتراق، حال أعمار البشر.

إن كان في أعمال الندوة ما يفيد العقل ويرضي فضوله، فإن في أحوال المشاركين في الندوة ما يرضي أرواحاً زهدت بالجفاف وتقنين الكلام. مع ذلك، فإنه رضا مشوب بقلق يتاخم العذاب، وهو ما ألمح إليه مثقف رهيف يميل إلى الهدوء (محسن الخوني)، ذلك أن ما يأتي يكون ناقصاً وعصيّاً، غالباً، على التكامل. ما المقصود بجملة ردّدها محسن بوعزيزي بشكل إيقاعي أقرب إلى الغناء: إن أحببنا إنساناً عذّبناه؟ كان يردّد الجملة ناظراً إلى لافتات كثيرة تملأ الشوارع تعلن عن أحزاب معروفة وأخرى في طريقها إلى الولادة. قصد، ربما، عذاب الانتظار وعذابات المواجهة والتأهب، وعذاب التوقع. يتوسط العذاب، في صيغة الجمع، إنسان يحلم بالأفضل، ويرغب بأن يكون الأفضل الذي جاء قادراً على الوقوف.

يسأل المؤرخ التونسي الهادي التيمومي في نهاية دراسته «تونس في التاريخ من جديد» في 14 جانفي 2011: هل ستنجح تونس في إرساء نظام ديمقراطي متلائم مع طبيعة العصر ومع القيم الكونية ومع ما هو نيّر من الإرث التاريخي التونسي؟ ينطبق السؤال على البلد العربي الذي أشعل «ثورة الياسمين» وعلى بلدان عربية أخرى مرّ فيها ما يشبه الربيع. وللسؤال جواب مستتر في قادم الأيام، فلو كان الجواب معروفاً

لما طرحه مؤرخ نبيه. تبقى من الندوة أشياء كثيرة: المثقف المسؤول وإيقاظ الفضول المعرفي، ونقد الثقافة الكتبية بأسئلة من الحياة، والعلاقة المعقّدة بين أحلام المثقف وهواجس المغلوبين، ويبقى منها سلالم الأمل، الضاربة في أعماق الأرض والصاعدة إلى السماء، التي تسلقها ويتسلقها أعداد من المتمرّدين لا تنتهي. ويظل من الندوة أيضاً طفلة توزّع الأوراق والأقلام والأمل تدعى لينا، وتلك الجملة الغامضة التي تلامس التصوّف: «إن أحببنا إنساناً عذّبناه». ما العلاقة بين المحبة والعذاب؟

2- إضاءة عن مصر وثورتها

كان المؤتمر العالمي الذي دعت إليه وزارة الثقافة في مصر، بين 14 و16 نيسان 2012، مناسبة متميّزة لمساءلة علاقة الثقافة بالثورة، في وجوهها المختلفة. فهذا المؤتمر، الذي ضمّ مصريين وعرباً وغير عرب، طرح، بأشكال مختلفة، سؤال الثقافة في علاقته بالثورة: هل كان لها دور، وما هو هذا الدور إن كان موجوداً؟ وطرح، في اللحظة عينها، علاقة الثورة بالثقافة، ما شكل علاقتها بما أنتجه المتظاهرون؟ وما هي الوسائل الثقافية الممكنة التي تساعد في الحفاظ على الثورة؟ والأسئلة جميعاً لا ينقصها الغموض، ذلك أن الثورة بدت منقطعة عن الجيل الثقافي الذي أكثر من الحديث، ذات مرة، عن علاقة الثقافة بالتنوير والاستنارة، بل إنه بدا، في رموزه الأكثر شهرة، ينتمي إلى الماضي أكثر من ارتباطه بالحاضر. والسؤال الأكثر بساطة ووضوحاً هو التالي: إذا كانت الثقافة الفاعلة اجتماعياً تشكل امتداداً لفضاء سياسي متنوع الاتجاهات، فما هو مدى الحضور الفعلي لهذه الثقافة في مجتمع صودر فيه الفعل السياسي لأربعة عقود على الأقل؟ وإذا كانت هذه العقود قد همشت جيلاً ثقافياً سابقاً واضح الملامح وانتجت جيلاً جديداً له علاقة ملتبسة مع الثقافة، فما هي حظوظ الأثر الثوري على ثقافة جديدة لا ينقصها الالتباس؟ وما أشكال التواصل والحوار بين جيل الستينات الثقافي، الذي كان مرتبطاً بآيديولوجيات محددة، قومية واشتراكية، والجيل الراهن الذي استعاض عن الآيديولوجيات بالثورة الإعلامية؟

من أين جاءت الثورة المصرية؟

سواء كانت علاقة الثقافة بالثورة واضحة أو جزئية الوضوح، وهو الأرجح، فإن الثورة قد أنجزتها قوى اجتماعية هائلة تعرف ما لا تريد أكثر مما تعرف ما تريد. فقد رفضت الغالبية العظمى من الشعب المصري فساد النظام المرعب وعجزه عن حل القضايا الاجتماعية وتصرفه اللامسؤول حيال مستقبل مصر وهيبتها ودورها العربي والإفريقي، بل تحوّلها إلى «إدارة مريضة» مصابة بالركود والمراوحة، ومصابة أكثر بتزوير الأرقام حيث ما تقوله، رسمياً، منقطع الصلة عن الواقع المصري المعيش. ولهذا كانت كلمة اللامعقول مسيطرة في المداخلة التي استهل بها المؤتمر، وهي: الأداء الاقتصادي والطريق إلى الثورة المصرية، التي قدمها الباحث الاقتصادي أحمد النجار، الذي قدّم صورة مرعبة ، مزودة بالأرقام والوثائق، عن دور نظام مبارك في تفكيك

الاقتصاد، وفي تحويل مرافق الدولة الاقتصادية إلى «ملكية سائبة»، باعها أزلامه بأسعار زهيدة، كي يراكموا ثروات هائلة، من دون رقيب ولا محاسبة. أعطى الخبير الاقتصادي شهادة على «سلطة غريبة» تقايض حاضر مصر ومستقبلها بمصالحها الخاصة، منتجة تخلّف مصر وفقرها وتبديد ثرواتها وتوسيع البطالة بين الشعب إلى حدود غير مسبوقة.

انطوت مداخلة أحمد النجار على أبعاد ثلاثة: أكدت، من حيث هي مستهل للمؤتمر وبوابته الأولى، أن سبب الثورة اقتصادي في المرتبة الأولى، يمس قطاعاً هائلاً من الشعب المصري. ولأنه اقتصادي، في بلد عانى من «التصحر السياسي» فقد كان الثائرون يعرفون ما لا يريدونه، تاركين للأحزاب السياسية المنتظرة أن تعيد «ترتيب ما لا يعرفونه» وأن تعطيه صياغات سياسية ملائمة. والسؤال هنا: أين الثقافي في ثورة اقتصادية الأسباب شارك فيها حوالي خمسة عشر مليوناً؟ تتوزع الإجابة، والحال هذه، على اتجاهات ثلاثة: اتجاه أول يحيل على السياق والردّ عليه، متحدثاً عن التمرد والكفاح من أجل الحرية والكرامة وكسر الخوف ومواجهة السلطة المستبدة بسلطة الحق وبإرادة الإنسان المتحررة. ومع أن هذه القيم، لدى العقل الكُتُبي ، كما لدى «المفكرين الصغار»، لا علاقة لها بالثقافة الحقة وبالإبداع الثقافي، فإن في استذكار ثقافة عصر النهضة العربي، الذي عرف الأفغاني ومحمد عبده وعبد الله النديم وغيرهم، ما يؤكد نهضوية قيم الثورة المصرية، وعملها على ترجمة الأفكار النظرية النقدية، بشكل عفوي، إلى ثقافة ممارسة، أو إلى ثقافة لها شكل ممارساتي. ولعل هذا الشكل العملي من الممارسة الثقافية هو الذي يجعل «دعاة الإبداع»، الذين ينطلقون من الكلمات المجرّدة ويقدسونها، عاجزين عن تقديم قراءة صحيحة لثورة الجماهير.

وإلى جانب هذه الإجابة، هناك أخرى مجاورة ومختلفة في آن، قدّمها المفكر سمير أمين في كتابه الأخير **نهضة مصر**، معتمداً، كعادته، على وحدة المنهج والمعلومات. رأى الاقتصادي الكبير طليعة الثورة المصرية في مجموع نوعي من الشباب المثقف، يقترب من المليون، وينتسب، بعامة، إلى الطبقة الوسطى، وله حظ من الثقافة والوعي السياسي، ويتوزع على اتجاهات ليبرالية مستنيرة ويسارية تعرف الفرق بين الاستقلال والتبعية. وإذا كانت هذه المجموعة النوعية من الشباب قد تميزت برؤيا سياسية- ثقافية، فإن المجموعة الهائلة التي التحقت بها لاحقاً، وتقترب من أربعة عشر مليوناً، حملت، رغم تمردها، ثقافة تقليدية، هي الثقافة التي أتاحها النظام، الذي اجتهد في تنمية التجهيل بأشكال مختلفة. انطوت مقاربة المفكر سمير أمين على رؤية العلاقة بين الثورة والثقافة النقدية، وعلى العلاقة التي تربط بين «الفقر الثقافي» والثورة المضادة.

يدور الاتجاه الثالث حول «الحيّز السياسي». الذي قاد إلى الثورة وصدر عنها، ذلك أن في تسييس المجتمع بعداً ثقافياً بامتياز، سواء كانت الثقافة مضمرة أو واضحة، وهو ما أشار إليه الباحث الإسباني خوسيه ماريا باز في مداخلته

«الربيع العربي ثورة ثقافية»، مثلما شرحه الاستاذ الجامعي محمد عفيفي في ورقة عنوانها «الطريق إلى الربيع العربي: رؤية تاريخية». فقد تحدث الإسباني عن شباب الإنترنت وعن أشكال جديدة من الكتابة الروائية المصرية، نموذجها الأشهر روايات علاء الأسواني، وعن حساسية سياسية جديدة، لم يعد الجيل القديم من المثقفين قادراً على التمتع بها. أمّا عفيفي فرصد تحوّلات اللغة السياسية في مصر ، معطياً تنظيم «كفاية» أهمية خاصة.

ومع أن الدكتور الاقتصادي أحمد النجار، الباحث الاستراتيجي في مؤسسة الأهرام، أعطى مدخلاً مهيباً للحوار والمساءلات، فقد بدا صعباً شرح ثورة اجتماعية هائلة، أقامت فصلاً نوعياً بين زمنين، بالعنصر الاقتصادي وحده، وهو ما لم يقل به الباحث الاقتصادي على أية حال . فقد انطوت ثورة يناير على الثورة وعلى بحث عن طرق إلى الثورة وعلى قضايا موروثة ومستجدة لا تزال تبحث عن حلولها، وهو ما تعرّض له الأستاذ أحمد بهاء الدين شعبان في مداخلته «حركات الاحتجاج والحركات الاجتماعية الجديدة في مصر والعالم العربي»، مظهراً أن الثورة لا تنهي الصراع بل تجدّده، وأن القوى التي أنجزت الثورة مختلفة الاتجاهات والمشارب، وأن تباطؤ التغيير يفضي إلى ثورة جديدة أكثر حسماً وعنفاً. ولعل تعددية العناصر التي أنتجت الثورة، كما تعقد مشاكلها، هي في أساس جملة من المداخلات، كتلك القراءة اللامعة التي قدمها خليل كلفت «ثورة 25 يناير: سؤال السبب»، حيث السبب موزع على الزمن الراهن وآخر سبقه، وحيث على الثورة أن تقوم بثورات لاحقة قبل أن تصبح جديرة بمفهوم الثورة. وكذلك حال كلمة ليلى سويف: «الطريق إلى 25 يناير 2011»، التي تعني أن الثورة لا تنفصل عن الجهود التي سبقتها، وأن الطريق مسافة واضحة الاتجاه أو مليئة بالغموض والعثرات. وهذه العثرات، القريبة والبعيدة، هي التي حملت نبيل عبد الفتاح، الديمقراطي المتسق، على الربط بين الاستبداد وانتهاك الدستور، أو تحويله إلى متاع رخيص يفعل به «الرئيس» ما يشاء. ولهذا رصدت دراسته جيدة التوثيق «أزمة الثقافة الدستورية في مصر»، مقادير انتهاك الدستور منذ الفترة الناصرية حتى اليوم.

في تعددية وجوه الثورة

كان الروسي باختين قد رأى في الكرنفال الشعبي وجهاً من وجوه المدينة الفاضلة؛ إذ الكرنفال جمع من الأجساد الشعبية المرنة المتحركة المنسابة بمرونة وجمال، تعبيراً عن مرونة الحياة اليومية وجمالها. ليست الثورة الشعبية، مصرية كانت أو غير مصرية، إلا المشهد الملون الشاسع، الذي تصنعه أجساد الجموع وأصواتهم وهتافاتهم وأغانيهم وملصقاتهم ورياتهم. لا غرابة في أن تمس المعالجات النظرية، في المؤتمر، هذه الوجوه مختلفة الأبعاد والألوان. كان يتحدث الصحفي والروائي المصري وحيد الطويلة عن «الثورة بالفصحى»، مستعيداً فضاء الثورة التونسية حيث للثورة مفرداتها، وحيث المفردات لا تبدو جاهزة، إنما يصنعها الحدث الثوري، الذي يستدعي كلمة الإبداع بأشكال متنوعة. وتقدم اللبناني كريم مروة، المحتفظ بشباب ذهني وهو

الذي جاوز الثمانين، بمداخلة عنوانها: «طرائق الإبداع في البحث عن مستقبل بلداننا»، مستلهماً من بعيد قول بول إيلوار الشعري: الثورة أعلى أشكال الإبداع.

ولأن الثورة هي الإبداع في شكله الأرقى، اتخذ اثنا عشر متحدثاً من الإبداع موضوعاً لهم، أكان ذلك في شكلة الشفهي أم في شكله المكتوب. تحدثت إليان يورسولا عن: الكاريكاتير وثورة 25 يناير؛ إذ الكاريكاتير تعليق سياسي وخطاب تحريضي وهجاء لإعلام سلطوي بليد، أدمن لغة من حطب، وأدمن أكثر طرد الحقائق والاحتفاء بالأكاذيب. ليس الكاريكتير إلا العفوية الشعبية الساخرة، التي تستولد المعنى من العبث بالأبعاد والأحجام المسوّرة بالهيبة. وإضافة إلى هذا، تحدث الأستاذ الجامعي كمال مغيث عن «دلالة هتافات الصورة المصرية وكتاباتها»، تلك الهتافات والكتابات التي كان الكفاح الجماهيري المتصاعد يعيد صياغتها ويحوّلها إلى تصريح سياسي شعبي جماعي، كما لو كان الشعب الثائر يؤسس لسياسة إعلامية خاصة به. هتافات يصوغها ثائرون بسطاء لا سلطة لهم تسقط إعلام السلطة تمهيداً لإسقاط سلطة احتكرت لذاتها التصفيق وصناعة الهتافات.

أشرف الشاعر الشعبي المبدع سيد حجاب على جلسة «شهادات الثورة وإبداعاتها»، حيث للتصوير دوره، الذي يعتمد على «المونتاج» وينفذ إلى جوهر الحياة واندفاعات المتظاهرين وأحاسيسهم، وحيث للرسم اجتهاداته المختلفة الموزعة على الحداثة وما بعد الحداثة، وعلى اللون والضوء والمساحات المختلفة، وعلى إشارات تنصر الإبداع الفني والثورة معاً، أو تنصر الإبداع لأنها تنصر الثورة وتريد أن تنتصر بها.

وبعض الأسئلة أيضاً

من أين تأتي الثورة؟ تأتي من انتصار الإنسان المنتهك لكرامته، ومن اكتشاف المقهور لقوته، ومن قتل الخوف الذي يقتل معه عادات يباركها المستبدون. وتأتي ثقافة الثورة من مراجع مرئية وغير مرئية: من ثقافة ثورات سبقت تحتاج إلى تعديل وقراءة جديدة، وهو ما ألمح إليه حسن حنفي، ومن ثقافات فرعية وطنية لا تعترف بها سلطات لا تعترف إلا بأجهزتها القمعية، وتأتي من خطاب النهضة العربية الذي سارعت إلى وأده «دولة الاستقلال الوطني»... ولعل تعددية مراجع «الثقافة الثورية» هي التي فرضت أوراقاً نظرية (علي مبروك) ومعاينات يومية (بسمة الحسيني ووحيد الطويلة) وشهادات فردية وجماعية (حسن طلب وحجاج أدول)، ... غير أن تعددية المداخلات لن تجيب عن الأسئلة جميعاً، ذلك أن ثقافة الثورة ، كما لغتها، سيرورة تنشئها الثورة؛ فلا وجود لثورة تستعير إبداعها من مكان آخر، ولا من زمن غير المستقبل الذي تسير إليه. مع ذلك، فإن ثقافة الثورة، في شكلها الأكثر وضوحاً، تتأتى من الفضاء السياسي الذي جاءت به، حيث البشر يتعلمون الكلام والحوار والاختلاف والاعتراف المتبادل، بعيداً عن المدرسة التقليدية والنظام الأبوي، وتلك العين الرقيبة التي تخترع الصواب والخطأ. وهذه الحرية الواسعة هي التي حوّلت الجدران إلى صحف يومية (مداخلة كمال

مغيث)، واستولدت لغة سياسية مقتصدة قوامها الشعارات، ... إنه تحوّل الذرات البشرية المذعورة إلى جمهور فاعل يقف على عتبة الديمقراطية، ويعبر عتبة السياسة إلى الحداثة والديمقراطية معاً.

في الكلمة الافتتاحية ألمح وزير الثقافة شاكر عبد الحميد إلى دور الثقافة في حماية الثورة بأدوات تشتق من الثورة ولا تضاف إليها، بعيداً عن «الثقافة الطقوسية»، بلغة فالتر بنيامين، التي تعطف الثقافة على «النخبة» وترمي بالعوام وثقافتهم بعيداً. كما تحدث الأمين العامّ للمجلس الثقافي سعيد توفيق عن أفق الثقافة والثورة بلغة نظرية تستلهم القيم التحررية والكونية. انطوى الكلام، في شكليه، على لغة تفصح عن «زمن جديد»، تتصادى فيه كلمات التحرر والتمرد، ويرى الواقع المعيش، في حركته الذاهبة إلى الأمام.

كان في الحضور، منذ الافتتاح، ما يصرّح بأن شيئاً ضاع وانقلب، بدءاً بملصق يتوسد المنصة، منسوج من لون أحمر وأعلام مصرية وحشود ناظرة إلى السماء، مروراً بمثقفين يصفقون لثورة قائمة وأخرى لاحقة، حال السينمائي العجوز توفيق صالح، الذي لا يزال ينتظر من خمسين عاماً درباً جديداً يهزم **درب المهابيل**، والناقد حسين حمودة، والروائية مي التلمساني، والروائي منتصر القفاش.

والقاهرة في مكانها تتنفس وتنتظر، والذين جابوا شوارعها، بهتافاتهم المدوية، ينتظرون تحقق أحلامهم، والذين آثروا الركود لهم ما ينتظرونه، وهواء القاهرة لم يستقر بعد على ما كان قد استقر عليه منذ عقود. وتبقى الحشود وأطياف الرغيف والمساجد القديمة، ويبقى ذلك المصري عالي الكرامة، الذي إذا أُلقيت عليه التحية قال: «روح يا شيخ الله يسعدك في الدنيا والآخرة»!

إن كان المثقفون السلطويون يسوقون بضاعة كلامية، تُقصي الإنسان عن جوهره، فإن ثقافة الثورة توحد الإنسان المنقسم، وتعلم الطفل الملقى في العراء مبادئ المساواة◆

تونس الجميلة

لوحة للفنان عبد العزيز الفرجي – 1995

فنون

مجد القصص

في نظرية المسرح العالمي وتاريخه

فيسفولد ميرخولد و«الغروتسك»

مجد القصص

مقدمة

وُلد فيسفولد ميرخولد عام 1874 من أبوين ألمانيين بمدينة بينزا، وتبعد 450 ميلاً جنوب شرق موسكو. ولم يحظَ برعاية كافية من أبيه، فنشأ تحت رعاية أمه الفينا دانيلوفنا، التي كانت تتمتع بموهبة موسيقية، وشغف بالمسرح. شاطر ميرخولد أمه في شغفها بالموسيقى بالدرجة الأولى، وبالمسرح بالدرجة الثانية. إلى حد أنه كاد أن يصبح موسيقياً كما قال. وقد ترك ولعه بالموسيقى أثراً بالغاً في أعماله الفنية؛ إذ أصبحت عنصراً مهماً في منهجه المسرحي.

في عام 1896 التحق بكلية القانون في جامعة موسكو، إلا أن شغفه بالمسرح دفعه إلى ترك كلية القانون للالتحاق بمعهد الفيلهارمونيا تحت إشراف المخرج والكاتب المسرحي فلاديمير دانتشينكو، الذي أعجب بميرخولد منذ أول اختبار له.

انضم ميرخولد إلى مسرح موسكو الفني عام 1898، وعمل فيه أربع سنوات، أثرت في تكوينه كممثل. ومثل في الفرقة 18 دوراً، أهمها شخصية «تربيليف» في مسرحية **طائر البحر** أو **النورس** لتشيخوف.

لقد وطد في مسرح موسكو الفني علاقته بشخصيتين، ظلتا تمارسان عليه تأثيراً كبيراً طوال حياته: قسطنطين ستانسلافسكي وأنطون تشيخوف. على يد ستانسلافسكي، تعمقت تجارب ميرخولد في الاداء، ومن تشيخوف، استمد نظرته وفهمه للعلاقة بين الفن والأداء[1].

بدأ ميرخولد حياته بالإخراج بالاعتماد على المسرح الطبيعي، الذي استقاه من مسرح موسكو الفني، وذلك بعد أن أسس فرقة هو وزميله الكسندر كوشيروف تحت اسم (رفاق الدراما الحديثة)، أخرج عدداً كبيراً من المسرحيات بلغ 165 مسرحية، خلال ثلاثة مواسم، احتلت فيها مسرحيات تشيخوف الصدارة. إن عمله في هذه الفرقة ساعد في إرساء اللبنات الأولى لشخصيته الفنية.

في تلك الفترة كانت المدرسة الرمزية قد دخلت روسيا لتوها، وكان ميرخولد أول مخرج يفلح في إخراج مسرحية **المتدخل** لميترلنك، الكاتب الرمزي البلجيكي، بينما أخفق في ذلك مسرح موسكو الفني، بالرغم من تولي ستانسلافسكي الإخراج، وغدا ميرخولد رائداً للمسرح الرمزي. في عام 1905،

وفي مسرح كيمسارجيفسكي، وصل بالرمزية إلى أوجها في مسرحية **هيدا غابلر** 1906، حيث أزاح مقدمة المسرح (الرامب)، واستخدم الفضاء العريض كما في المسرح الياباني، أما في الأداء فقد استخدم الأداء السكوني، والإشارات المدروسة، وإنارة البقع على الوجه وبعض أجزاء الجسم. وأهم عرض قدمه ميرخولد في مسرح «كيمسار جيفسكي»، هو إخراجه مسرحية ألكسندر بلوك **بلاغانتشيك** (العرض الشعبي) التي تعدّ أهم عمل من إخراجه في تلك الفترة. وفي هذا العمل القائم على فنون الكوميديا دي لا آرتي، اهتدى إلى مفهوم «الغروتسك»، المفهوم الذي شكل نواة مسرح ميرخولد،

الغروتسك عند ميرخولد

لكي نعرف مفهوم الغروتسك عند ميرخولد، لا بد من أخذ لمحة تاريخية عن هذا المفهوم عبر العصور، وصولاً إلى مفهوم الغروتسك عند الرومانسيين، وتحديداً فكتور هيغو مؤسس الرومانسية الحديثة، الذي تأثر به ميرخولد، معرجين على مفهومه الخاص للغروتسك، حتى نصل إلى المفاهيم التي اختارها ميرخولد من التعريفات التاريخية التي اعتمدها في منهجه الإخراجي؛ إذ كما تبين لنا في المقدمة فإن ميرخولد اهتدى إلى هذا المفهوم في مسرحية **بلاغانتشيك** (العرض الشعبي) عام 1906 وشكّل هذا المفهوم نواة مسرحه.

مفهوم الغروتسك

عرف الغروتسك بكونه قطعة زخرفية تتضمن أشكالاً بشرية أو حيوانية غريبة، ورسوم أوراق نباتية أو نحوها، مما يحيل كل ما هو طبيعي إلى بشاعة أو كاريكاتور. ومن مدلولات الغروتسك أنه يصور كل شيء غريب على نحو بشع أو مضحك. ويعد الخيالي والغريب والمتنافر والمغاير لكل ما هو طبيعي أو متوقع أو نموذجي، صفات ملازمة لكلمة الغروتسك. أما كلمة غروتسكري (Grot-esquery) فهي المفارقة المضحكة[2].

ويعود أصل كلمة غروتسك إلى الحضارة الرومانية، حيث تم اكتشاف بعض الغرف داخل الكهوف الطبيعية أو الصناعية، في البنايات الرومانية، خلال الحفريات التي أجريت في القرن السادس عشر. وتأكد أن الصور الجدرانية التي قد اكتشفت مع الحفريات في قصر تيتو الإمبراطور الروماني هي صور ستغدو تقليداً في جميع الكنائس والقصور والأماكن المهمة في أيطاليا. وأصبح هذا النوع من فن الزخرف شائعاً في القرن السادس عشر، في الصور الزيتية الجدارية. إن الغروتسك كما يقول كوتاجراف (Cotagraves) في كتابه **قاموس اللسان الفرنسي** (1611) عبارة عن صور تشمل كل أنواع الأشياء الغريبة، التي تطعم العين دون إنتاج المعني. لقد أشار درايدن في كتابه **الغزالة والنمر**

إلى أن رسامي عصر النهضة قاموا برسم وجوه بشعة لأعدائهم بدون ظلال أو ألوان حقيقية[3].

مع بداية القرن الثامن عشر تطور مفهوم الغروتسك ليدل على مظاهر منافية للعقل، مجسّداً كل أنواع التشويه الجسماني، مثل الكائنات الحيوانية، والأشكال التي تتمفصل بين ما هو عضوي ولا عضوي، وشذوذات التشويه، مثل الأقزام والعمالقة والحدبات[4]. وخلال القرن التاسع عشر أصبح مفهوم الغروتسك شائعاً بين الشعراء والكتاب، منتقلاً من التزيين والزخرفة الجدارية إلى وصف الأحداث والوقائع والانفعالات في القصة والرواية والشعر. وأصبحوا يستخدمون رموزاً ودلالات واستعارات، لا يدركها إلا من عايش تجلياته مع رواد الأدب في القرن التاسع عشر، حيث أصبح الفنان والروائي على الخصوص يهيم بفضله في عالم مجهول، مرعب وسخيف في

آن واحد، عالم وهمي ينعدم فيه المنطق والحجة والبرهان، ويسوده الخيال والفوضى والهلوسة، وهي الجماليات الأدبية البديلة، من أجل التأثير في الواقع وتغييره والإجهاز على القوانين الكابحة للحرية والخيال. وهذا ما نادى به فكتور هيغو في مقدمة كروميول (Cromwell)، مصرحاً بأنه لا وجود للقواعد والصيغ والأشكال، ولا قواعد غير القوانين العامة للطبيعة، فكل ما يوجد في الطبيعة موجود في الفن[5].

وفي القرن العشرين اقتحم الغروتسك مختلف ميادين المعرفة والحياة محرزاً ازدهاراً كبيراً في الشعر (السوريالي مثلاً)، وعلى الخصوص في مسرح برشت ويونسكو وبيكت[6]. فقد غدا إبداع هذين الأخيرين عبارة عن دراما خالصة، ومسرحاً ضد الموضوعاتية، ضد الآيديولوجيا، ضد الواقعية الاشتراكية، ضد الفلسفي والسيكولوجي وضد البرجوازي. إنه المسرح الحرّ الجديد الذي أصبحت فيه جميع الكلاشيهات الآيديولوجية حيوانية ومضحكة وكاريكاتورية[7].

الغروتسك في الرومانسية الفرنسية: فكتور هيغو (Victor Hugo)

إن الاطلاع على مفهوم الغروتسك في الرومانسية الفرنسية يعود إلى أن ميرخولد يستشهد نفسه برواد الرومانسية في تجسيد مفهوم الغروتسك، حيث يقول في هذا الصدد: «إن المسرح في التقليد الجمالي لرابليه وهيغو، وباختين من بعدهما، هو الشكل المعبر بامتياز عن الغروتسك، الذي يفيد المغالاة المهيأة، والإفراط المعد، مع إعادة بناء الطبيعة والجمع بين أشياء يستحيل توحيدها»[8]. لذا نعرّج على مفهوم فيكتور هيغو للغروتسك حتى نفهم ما كان يرمي إليه ميرخولد.

أثار هيغو في مقدمة كروميول مشكلة الغروتسك بشكل بارز، مدافعاً عن فلسفة القبح، التي أضحت تشكل موضوعاً أساسياً للإبداع الأدبي؛ فربة الشعر، يقول هيغو، أصبحت تنظر إلى الأشياء بأعين جديدة؛ إذ لم تعد نظرتها مقتصرة على الجانب الأحادي للجميل. وبفعل التمفصلات الحاصلة بين المتضادات، يمكن للقبيح أن يوجد إلى جانب الجميل، والمشوّه بجوار اللطيف، والغروتسكي بجانب النبيل، والخير مع الشر، والظلام مع النور[9].

وفي خضم المعركة التي أثارها الجميل والقبيح بين فلاسفة الجمال ومختلف المدارس الأدبية والنقدية، يميز فكتور هيغو في مقدمته بين الأدب الكلاسيكي والأدب الرومانسي، مبيناً تهميش العبقرية الكلاسيكية للغروتسكي في الإبداع، وعدم توحيدها بين الجميل والقبيح، وبين الوضيع والسامي، وبين الكوميدي والتراجيدي، وهي التناقضات التي جسّدتها بوضوح العبقرية الحديثة؛ فالواقعي ينشأ من التأليف الطبيعي بين نموذجين: النموذج الغروتسكي، والنموذج السامي اللذين يتقاطعان في الدراما مثلما يتقاطعان في الحياة، وفي الخلق والإبداع، فالشعر الحقيقي والشعر الشامل يوحد بين المتناقضات المتناغمة[10].

وعلى أساس هذا الإدراك، عمل هيغو على

تجسيد الغروتسك في مختلف الصور الغريبة والأشكال الخرافية: المرأة المجنحة الطائرة (Harpie)، والعملاق صاحب العين الواحدة (Cyclope)، والأفعوان ذي الرؤوس التسعة (Hydre)، وآلهة الموج (Tritons)، وجنيات الجحيم والبحر، وغيرها من الصور العجائبية. ومن هنا تأتي عناية الرومانسية الفرنسية مازجة بين الأشكال الساخرة والأشكال الجادة، كما وردت في أعمال شكسبير وسرفانتيس ودانتي ورابليه، وغيرهم من العباقرة العظام ممّن تميزت إبداعاتهم بالغلو والغرابة، وإثارة الصور المظلمة، والأشياء المشوّهة. لقد حاول هيغو إبراز تعقد الكائن البشري، مدركاً أن المسرح لحد الآن يعرض الإنسان كعقل خالص مهمشاً بعده الجسدي الشهواني؛ فإلى الروح ينتمي السامي الجميل بينما يحتوي الجسد على القبيح. والجميل حسب هيغو هو نوع واحد، أما القبيح فأنواع؛ انطلاقاً من هذه الخلفية التي تعلي فلسفة القبح أقام هيغو مصطلح الغروتسك مقام مصطلح القبيح، راسماً بملامح قوية تاريخ الغروتسك السوسيولوجي والأدبي. إن الأصيل في أطروحة هيغو هو المزج بين القبيح والمضحك، غير أن القبيح ليس غروتسكياً في ذاته، لأنه لا يصبح كذلك إلا مشوهاً عن طريق الكاريكاتير[11].

ميرخولد والغروتسك

مفهوم الغروتسك عند ميرخولد، كما أشرت سابقاً، مبني على المفهوم الذي تأسس في المدرسة الرومانسية سواء عند فكتور هيغو الرومانسي الفرنسي أو ارنست هوفمان الرومانسي الألماني. ويأخذ ميرخولد التتبع التاريخي لهذا المفهوم، في محاولة لأن يشرح لطلابه وتلاميذه في المحاضرات التي ألقاها في الفترة بين عامي 1918 و 1919 ماهية الغروتسك، حيث يؤكد على أنه، يلاحظ، منذ ولادة المسرح، وجود نزعة لوضع الإنسان إلى جانب الحيوان، دون عمل أية حدود فاصلة بينهما، يريد الإنسان أن يقلد الحركة الرائعة للحيوان، وأن يعايش مشاعر ذلك الحيوان، إنه يريد أن يصبح مختلفاً عن نفسه، وهكذا فإنه يرتدي قناعاً متخلياً عن شكله الإنساني[12]. لذا يؤكد ميرخولد على أن ضرورة استخدام الغروتسك في الحوار لها علاقة بالإنسان مع الحيوان؛ إذ يقول إنه في أثناء الكلام يجب علينا أن نأتي بمماثلة بين حركة الحيوان والأشياء... فبيرو الإنجليزي يظهر كالعاصفة، يقع كالكرتونة، وعندما يضحك تجفل الصالة كلها، ضحكته تشبه رعداً سعيداً. إن الوسائل التي يجب استخدامها في الحوار ليست الوسائل المستخدمة في اللغة العادية، بل وسائل غير مباشرة، تتعلق بالأزمنة الأكثر بدائية. أما فيما يتعلق بالأزياء، فيوضح لنا أنه عندما ظهر لنا الولع بالبانتومايم في روسيا لأول مرة، قام الفنانون الذين لهم علاقة بالغروتسك بإضفاء طابع خاص على الأزياء، بحيث يقوم المشاهد باستحضار حيوان أو طائر في مخيلته. سوبونوف، على سبيل المثال، قدم جسداً إنسانياً يوحي بالببغاء، وتمكن من ذلك، ليس من خلال جعل الفنان يلبس زي ببغاء، بل من خلال تصميم البدلة بشكل بسيط، ولكن بشكل مميز كاريكاتوري، وهكذا صار الفنان يتصرف ويتحرك بطريقة تبعث على الضحك، لدرجة أن كل هذا ذكّر المشاهد بالببغاء[13]. يؤكد ميرخولد

أهمية استذكار هوفمان، من أجل توضيح ماهية الغروتسك؛ إذ إن هوفمان أوحى لسوبونوف بالنمط التجسيدي الذي يتبعه، وبشكل عام كان لهوفمان تأثير عظيم على مجموعة كبيرة من الكتاب الروس، ومنهم غوغول وديستوفسكي. لقد أثر الرسام كاللو (1633)، على هوفمان، وهوفمان أثر على غوغول، وغوغول أثر على سوبونوف، وهكذا استمرت هذه العناصر الغروتسكية بالتطور.

كما يؤكد ميرخولد على أنه في مجال الغروتسك لا بد من الشرطية، حتى بوشكين لاحظ أن المسرح لا ينبغي أن يسعى لتأسيس الوهم، بل عليه أن ينطلق باتجاه أهدافه مباشرة، ولا بد أن يكون شرطياً. لقد كان بوشكين، على حد تعبير ميرخولد، تحت تأثير هوفمان وكاللو اللذين اهتما بالغروتسك. على سبيل المثال، كيف نجسد مشاهد من زمن الفروسية على خشبة المسرح؟ يقول ميرخولد: إن المشاهد من زمن الفروسية يمكن وضعها على المسرح، ليس فقط عندما تكون الشرطية متبعة بشكل نهائي في المسرح، ولكن عندما يكون الغروتسك متبعاً كطراز خاص، وبهذا فقط بواسطة الغروتسك نستطيع أن نقدم جملة بوشكين في إرشاداته المسرحية، **الخيول تقع**.

ويضيف ميرخولد لطلابه: «في البانتومايم عليكم أن تمرنوا موهبتكم، وعندما تقومون بفعل ذلك، ستجدون أنه من السهل أن تحققوا على المسرح الصورة الهزلية، ولكن حتى تكون علاقة المتفرج بالعرض جدية وفكرية وتأملية، وهو الشيء الذي يتطلبه الغروتسك الفني، لا بد للممثلين من أن يتعاملوا مع شخصيات الطيور والحيوانات ليس من الناحية الخارجية فحسب، بل عليهم أن يخادعوا، وأن يعيشوا بطريقة تتوافق مع الكائنات غير الإنسانية. هوفمان يقول هنا، بهذا الخصوص: توجد هنا علاقة قرابة بين مملكة الإنسان والحيوان[14]؛ فالممثل في البانتومايم مجرد من الكلمة، وحتى يعبّر عن فكرته سيكون مضطراً للتخلي عن وسائله البشرية ويعبر بطريقة كأنها حيوانية، بوسائل بدائية[15]. واستحدث ميرخولد في نظريته البيوميكانيك تمارين لتدريب الممثل، وأحد هذه التمارين تمرين رمي السهم، حيث نرى الفكرة بالعلاقة بين مملكة الإنسان ومملكة الحيوان؛ فالإنسان البدائي كان يستخدم القوس والنشاب لصيد الحيوان، وهذا التمرين ما هو إلا نتاج فكرة عن مفهوم الغروتسك في المسرح، وهنا تحديداً، في تدريب الممثل.

إضافة إلى ذلك، يؤكد ميرخولد أنه يوجد غروتسك تراجيدي إلى جانب الغروتسك المضحك؛ إذ يقول بهذا الصدد: عندما يصبح الغروتسك بشكل نهائي آلة للوعي، تدخل الحماسة ومعها التراجيديا[16]. ومن أجل فهم ذلك يدعو طلابه للتحقق من لوحات غويا الرسام الإسباني. وعندما يتحدث ميرخولد عن البانتومايم وضرورة التمرن عليه، يستشهد بلوحات مرسومة لفنانين عظام ليشرح لهم مفهوم الغروتسك، ومفهوم المضحك إلى جانب التراجيدي، فيأخذ، على سبيل المثال، لوحة بيتر بريغل **مسيرة العميان**، حيث نرى في اللوحة مجموعة من الرجال يعبرون التلال، بين خنادق مليئة بالماء، يقعون في

المستنقع. يقول ميرخولد بهذا الصدد إن عنصر الغروتسك موجود في الوجه عند هؤلاء الرجال. تشعرنا اللوحة للوهلة الأولى بالضحك، لتدافع الرجال في الوقوع في الماء، ولكن في الوقت نفسه مع معرفتنا بعنوان اللوحة وهي مسيرة العميان نشعر بالتراجيديا، لأنهم لا يرون الطريق، ومن ثم، فإن وقوعهم أمر محتوم، لعدم وجود دليل معهم. ومن ثم يأخذ لوحة أخرى لكاللو بعنوان **المشنوقين على الشجرة** (1633)، وتمثل اللوحة شجرة ضخمة جداً يستند عليها سُلّم، ينزل منه أحد الأشخاص، كأنه انتهى من تعليق جثة، والجثث متدلية على الشجرة كالثمار. للوهلة الأولى نشعر بأنه عمل زخرفي جميل أو وضعيات أنيقة للمشنوقين، ولكن الانطباع الثاني مرعب، فهي جثث لأشخاص كانوا أحياء وتعرضوا للشنق والموت.

وهذا مثال آخر هو لوحة باسكين (1906)؛ يرسم باسكين أريكة على أحد جوانبها يجلس قرد ببذلة عسكرية وكتافيات وطربوش، وفي الجهة الأخرى يجلس برجوازي، وبيده اليمنى سيجارة، أما اليسرى، فيخنق بها فتاة تستلقي على الأريكة كالدمية. هُنا أيضاً الانطباع الأول مضحك، ويتجسد بقرد يحمل سلاحاً، أما الانطباع الثاني فمرعب؛ فالفتاة تبدو قد ماتت بسبب الاختناق من يد البرجوازي. وباسكين رسام روسي، والجدير بالذكر أنه في عام 1905 قامت الثورة البلشفية الأولى على القيصرية، وفشلت، إلى أن تحقق انتصارها في عام 1917. يؤكد ميرخولد أن الأجسام في الغروتسك عجيبة وبشعة تستدعي الضحك أو القرف، وبشكل خاص من خلال اختلاف التناسب فيها. كما يؤكد على ضرورة إيجاد الفرجة الممزوجة في الغروتسك

حتى يتحقق للمسرح كسر الرعب باستخدام هذه الأداة؛ إذ يقول إنهم محقّون أولئك الذين يقولون إن البحث عن الفرجة في المسرح يبخس الفن المسرحي، لكنهم غير محقين، حيث الفرجة في الغروتسك مختلفة؛ فهي أكثر رعباً من أن تعرض بدون فرجة[17].

أما فيما يتعلق بالنظرة الجديدة للغروتسك (1906)، فيستشهد ميرخولد بمقولة لكارل سيفلر إذ يقول: «إن الغروتسك تجسيد البشع الذي لا يقارن بالجميل، من أجل الوصول بالبشع إلى مستوى الفن، لا بد من النظر إليه كمظهر من مظاهر تلك الروح التي تتولد في الفنان، والتي تولّد الجميل من ناحية أخرى في الوقت نفسه. يتبنى ميرخولد هذا المفهوم؛ إذ يؤكد أن الفن الذي يبحث عن الجميل فحسب، والمجرد من الغروتسكية دائماً يفتقر إلى القوة. فإن الجميل يجب أن يظهر في علاقة دائماً مع البشع، هذا الشيء يقوي معنى الجميل ويجدده ويوسعه، تماماً كما هو ضروري بالنسبة للزهرة الرائعة، تلك التربة السوداء، كذلك الحال بالنسبة للجميل، يلزمه ظلال من البشاعة. إن الجمال يتحرر عن طريق البشاعة، فالغروتسك يخدم كمصحح للفن المثالي[18]. هنا نرى تبنيه لموقف فيكتور هيغو لمفهوم الجميل والقبيح؛ إذ كما شرحنا سابقاً فإن القبيح عند هيغو يحل مكان الغروتسك في الفن. كما يؤكد أيضاً على أن الفنون التي تحتوي على كم أكبر من الغروتسك تحتفظ بجدارتها وتأثيرها لوقت طويل، مثل الفن الهندي، بخصوصيته ذات الفرجة الفكرية الأسطورية، والغموض المخيف، أو كالفن الفرعوني، بنزعته نحو الضخامة التي تولد رعباً هائلاً.

في النهاية يحدد ميرخولد موقفه من الغروتسك الرومانسي؛ إذ يعتبره ضعيفاً لأنه لا يزال غير مليء بالتباينات الساعية نحو الرائع. ويبرر ذلك بأن ضعف المحدثين، ويقصد بهم الرومانسيين، يصعب مقارنتهم بفناني عصر النهضة؛ إذ إن أعمالهم لا تزال عاطفية بالمفوم التشيلليري، وما زالوا يبحثون عن الطراز الزخري. يدعو ميرخولد هنا إلى تجاوز الرومانسية والعودة إلى القديم للأخذ منه، ويدفع باتجاه التحديث في مفهوم الغروتسك بحيث لا يستدعى الغروتسك كوسيلة للتباين، بل كهدف بحد ذاته للوصول بالكاريكاتور إلى مستوى الفن◆

الهـــوامش

1- الجاف، فاضل، **فيزياء الجسد: ميرخولد ومسرح الحركة والإيقاع**، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 2006، ص201.

2- Clayborough, Arthur, *The Grotesque in English Literature*, Clarendon Press, Oxford, p2.

3- Ibid, p5-6.

4- المنيعي، حسن، **الجسد في المسرح**، إعداد وترجمة مطبعة سيدني، مكناس، 1986، ص105-106.

5- Hugo, Victor, *Preface de Cromwell*, Edition Hertzel, 1963, p13.

6- المنيعي، حسن، **الجسد في المسرح**، إعداد وترجمة مطبعة سيدني، مكناس، 1986، ص107.

7- بلخير، لطيفة، **اشتغال الجسد الغروتسكي في المسرح وأدبية النص الدرامي**، الهيئة العامة للمسرح، الشارقة، 2011، ص11.

8- Pavace, Patrice, *Dictionnaire du Theatre*, Edition Sociales, Paris, 1980, p196.

9- Hugo, Victor, *Preface de Cromwell*, Edition Hertzel, 1963, p19.

10- Ibid, p28.

11- بلخير، لطيفة، **اشتغال الجسد الغروتسكي في المسرح وأدبية النص الدرامي**، الهيئة العامة للمسرح، الشارقة، 2011

12- ميرخولد، فيسفولد، **محاضرات ميرخولد في المسرح**: 1918-1919، ترجمة مؤيد حمزة، الهيئة العربية للمسرح، الشارقة، 2011، ص164.

13- المصدر السابق، ص165.

14- هوفمان، في ميرخولد، فيسفولد، **محاضرات ميرخولد في المسرح**: 1918-1919، ترجمة مؤيد حمزة، الهيئة العربية للمسرح، الشارقة، 2011، ص168.

15- المصدر السابق، ص169.

16- ميرخولد، فيسفولد، **محاضرات ميرخولد في المسرح**: 1918-1919، ترجمة مؤيد حمزة، الهيئة العربية للمسرح، الشارقة، 2011، ص178.

17- المصدر السابق، ص178.

18- المصدر السابق، ص179.

المراجع باللغة العربية

1- فولكوف، ن.، **ميرخولد**،موسكو، ترجمة فاضل الجاف، ج1، 1929.

2- الجاف، فاضل، **فيزياء الجسد: ميرخولد ومسرح الحركة والإيقاع**، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 2006.

3- ستانسلافسكي، قسطنطين، **حياتي في الفن، المؤلفات الكاملة**، موسكو، ج4، 1960.

4- ماركوف،ب.، **حول المسرح**، موسكو، 1974.

5- المنيعي، حسن، **الجسد في المسرح**، إعداد وترجمة مطبعة سيدني، مكناس، 1986.

6- بلخير، لطيفة، **اشتغال الجسد الغروتسكي في المسرح وأدبية النص الدرامي**، الهيئة العامة للمسرح، الشارقة، 2011.

7- ميرخولد، فيسفولد، **محاضرات ميرخولد في المسرح**: 1918-1919، ترجمة مؤيد حمزة، الهيئة العربية للمسرح، الشارقة، 2011.

المراجع باللغات الأجنبية

1- Braun, Edward ,*Meyerhold on Theatre*, London, Eyer Methuen, 1979.

2- Clayborough, Arthur, *The Grotesque in English Literature*, Claredon Press, Oxford,

3- Hugo, Victor, *Preface de Cromwell*, Edition Hertzel, 1963.

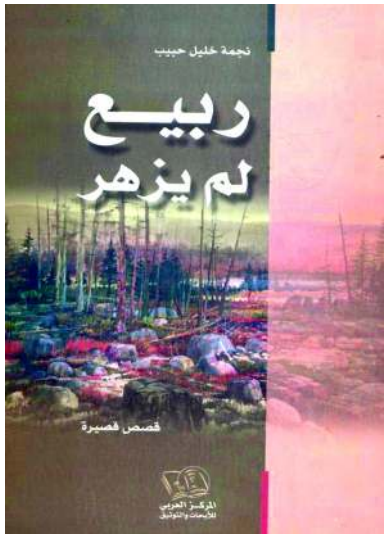
4- Pavace, Patrice, *Dictionnaire du Theatre*, Edition Sociales, Paris, 1980.

مراجعات

خليل الشيخ

ستيفن كونر

جِسا كرسبن



ربيع لم يزهر

مراجعة: خليل الشيخ
الناشر: المركز العربي للأبحاث والتوثيق، بيروت (2003)، (214 صفحة)
تأليف: نجمة حبيب

لعل أكثر عاملَيْن أثّرا في كتابة نجمة خليل حبيب القصصية هما: أطروحتها التي نالت بموجبها درجة الماجستير من الجامعة اللبنانية عام 1991 وعنوانها «النموذج الإنساني في أدب غسان كنفاني» وهجرتها مع أسرتها إلى أستراليا في العام ذاته. فمن كتابات غسان استقت نجمة نماذجها، ومن الشعور بالغربة رسمت الكاتبة تلك النماذج، وظل خيط من الحنين الممزوج بالشجن يرافق شخصياتها ويسكنها، ويتضح ذلك في مقدار العطف الذي يبديه السارد وهو يرسم حكايات تلك النماذج الإنسانية وما تعانيه من شعور بالاغتراب.

تتكون المجموعة من واحد وعشرين نصاً ترسم نماذج إنسانية تعيش مأساتها وتتشكل معالم حياتها في ظلال تلك المأساة. والواضح أن النماذج الإنسانية التي ترسمها المجموعة القصصية، بسيطة يرويها سارد عليم، يسرد حكاياتها بقدر واضح من المحبة الغامرة لها، كما يبدو وكأنه يريد أن يقيم تعاقداً مع المسرود له، الذي غدا يشاطره ما يستشعره هو نفسه إزاء النماذج المتعبة من ترفق وحنو ومتابعة ورعاية.

في القصة القصيرة التي تحمل المجموعة عنوانها، ينطلق السرد من مسألة حب مريم لابنها الوحيد ربيع الذي جاءها على كهولة «ونثر مجيئه في صحراء حياتهما رذاذاً ندياً من أمانٍ واعدات»، لكن الحياة التي عاشتها أسرة مريم كانت مملوءة بالمصاعب، لهذا لم تزهر حياة ربيع، وتبدو مريم عارفة بتدهور العالم، فتبقى القصة معلّقة ببعدها الحاضر ومحكومة بماضيها، دون أن يكون لها أفق مستقبلي.

أما في **بقع فوق أفكار نعمان**؛ فيقوم السارد باستبطان أعماق شخصية نعمان الشهيد، حيث يبدو نعمان متشبثاً بالحياة، وإن كان غير آبه لفراقها. يبوح نعمان في لحظة موته بما يكشف زيف الكثير من القيم الاجتماعية وهو يتساءل: «لو أنهم علموا بما يجول في فكره من خواطر بين الحين والآخر، هل كان سيظل بنظرهم شهيداً؟»

إن الطاقة التعبيرية التي تقوم بها اللغة في العادة، هي طاقة مزدوجة، كما يقول عبد السلام مسدي؛ فمنها جدول تصريحي ومنها جدول إيحائي. فأما الجدول التصريحي، فإنه يستمد قدرته الإخبارية من الدلالات الذاتية لمجموع الرصيد اللغوي، وأما الثاني، فيستمدها من الدلالات السياقية التي تحملها اللغات بكثافات متنوعة عبر اختراقها لطبقات التاريخ ومنازل المجتمع.

ولعل الناظر في المجموعة يكتشف أن معظم القصص تتخذ من المخيّم فضاء، لهذا تحمل اللغة القصصية قدراً لافتاً من الحوارات الكاشفة عن ذلك الفضاء والتي تمتزج فيها الفصحى بالعامية، ودلالات العامية هنا لا تكمن في مجرد الاختلاف عن الفصحى فحسب، بل في قدرتها على نقل مركبات الواقع ومشكلاته. لكنّ الطابع العام للغة في المجموعة يتسم بالعفوية والبساطة وبشيء من الخشونة التي تتشاكل مع واقع الناس ومعاناتهم.

في الكثير من نصوص هذه المجموعة طول مفرط وحوار ينقل النص من عالم القصة إلى عالم الحوارية الدالة، ويكاد الخيط القصصي يضيع في بعض الأحيان أو يضطرب، لكن فيها كذلك نصوصاً قصيرة، وكل من يقرأ **وصمت خليل**، لا بد أن يلحظ أنها تتحدث عن انتحار الشاعر اللبناني خليل حاوي الذي يجيء انتحاره في القصة خبراً فاجعاً، لكنه سرعان ما يذوب في نهر الحياة الجاري، لكن الحديث عن خليل حاوي لم يصنع قصة بقدر ما صنع رثاء وتفجعاً. ولست أجد أحداً استطاع أن ينفذ إلى أعماق انتحار خليل حاوي مثلما فعل محمود درويش وهو يتحدث عنه في «مديح الظل العالي» الذي ربط انتحاره بأبعاد فكرية وشعرية وإنسانية.

الشاعرُ افتُضِحَتْ قصيدتُهُ تماماً

وثلاثة خانوهُ:

تموزٌ

وإمرأةٌ

وإيقاعٌ

فَنَامَا....

لا يستطيع الصوتُ أن يعلو على الغارات في هذا المدى

لكنهُ يُصغي لموجتِهِ الخصوصيَّةْ:

موتٌ وحريَّةْ (...)

الشاعرُ افْتُضِحَتْ قصيدتُهُ تماماً

بيروتُ تخرجُ من قصيدتِهِ

وتدخل خوذةَ المُحتلِّ

مَن يُعطيه دهشتَه

أرُزّاً أو...سلاماً

الشاعرُ افْتُضِحَت قصيدتُهُ تماماً

في بيته بارودةٌ للصَّيْدِ ،

في أضلاعه طَيْرٌ

وفي الأشجارِ عُقْمٌ مالحٌ

لم يشهدِ الفصلَ الأخيرَ من المدينةِ.

كُلُّ شيء واضحٌ منذ البدايةِ ،

واضحٌ

أو واضحٌ

وخليلُ حاوي لا يريد الموتَ رغْماً عنهُ

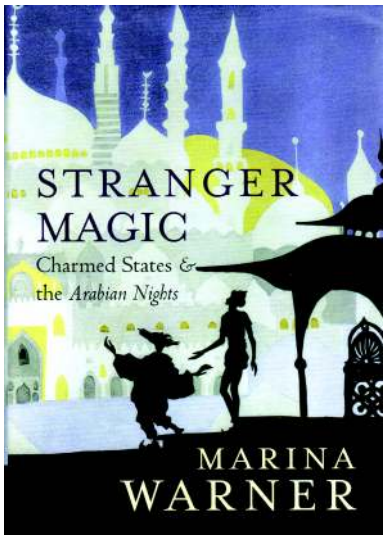
يُصغي لموجَتِهِ الخصوصيَّةْ

موتٌ وحريَّةْ

تختتم نجمة خليل حبيب مجموعتها بقصيدة «كتبت إنجيل عقوقي»، وهي قصيدة تفسّر ما في نصوصها من حزن عميق وألم كبير. والنص يشير إلى لحظة مترعة بالألم والرفض، وكأنّ الكاتبة تتحد بالساردة في هذا المناخ المملوء بالمعاناة والاغتراب.

تتحرك مجموعة **ربيع لم يزهر** في مناخات تعبر عن الذات الإنسانية وما تعانيه في غربتها من أزمات وتمزقات، وتسعى المجموعة إلى سرد حكايات ووقائع تروي تاريخاً طويلاً من الذكريات والكوابيس للناس الذين عاشت معاناتهم والذين تساقطوا في هذه الرحلة القاتلة.

يجيء ذلك في قصص ذات أبعاد فنية بسيطة ومباشرة تهتم بالتفصيلات وتعتمد على حوارات تكاد تكون توثيقية◆



ألف ليلة وليلة*

مراجعة: ستيفن كونر

الناشر: Chatto & Windus, London (540 صفحة)

تأليف: مارينا وورنر

إنّ من غير الممكن وجود قارئ جديد، ومن ثم، لربما نتحدث هنا عن غياب تام للقراءة الجديدة لمجموعة القصص المعروفة بـ ألف ليلة وليلة. لا لأنها أُنهكت لكثرة قراءتها أو تأويلها، بل لأننا نشعر دائماً بأننا بصددها أو بصدد بعض منها على أرض الواقع، في مكان ما، ووقت آخر في حيواتنا؛ إذ نشعر بعجزنا عن تحديدها تماماً. تُعدّ هذه القصص، وفقاً للتعبير الذي أطلقه جورج غروت على الأساطير اليونانية، ماضياً لم يكن أبداً كامل الحضور، تراجم بلا نصوص أصلية. تماماً، وكما أنه لا يمكن أن توجد قراءة أولى أصلية لـ ألف ليلة وليلة، فلا يمكن أن توجد في المقابل قراءة أخيرة.

فكما لاحظت مارينا وورنر من خلال الدراسة المتألقة التي أعدتها مؤخراً لحيوات الروايات وما بعد حيواتها، كانت أشكال عدم نضوبها متعددة. أولاً، بالرغم مما يبديه عنوان أحدها على الأقل بوعد لتقديم تعداد دقيق لهذه الحكايات، فلا يمكنك أن تكون متأكداً من حصولك على سجل مضبوط لألف حكاية وحكاية من هذه الحكايات. فهي تتسع وتتكدس على نحو مثير مثل علم الحساب، على حد تعبير ميدلتون دو فلورز. وثانياً، فإن حبكتها وبنيتها المتداخلة تجعل كلاً منها مرآة للقصص الأخرى، تحاكيها وتعاكسها، وتجعل من علاقاتها فيما بينها متاهة معقدة يستحيل حل ملابساتها وتعقيداتها. وأخيراً، وعند مراعاة إعادة تشكيل هذه القصص وإعادة إنشائها، يبدو جلياً أنها لا تزال في طور التكوين. وكما حلم بُتُّوم في **حلم ليلة صيف**، لا نهاية لهذه الحكايا. وحتى في الصفحات الأخيرة من هذا الكتاب الزاخر، تعترف وورنر بترددها في إعلان إغلاق ملف هذه القضية.

تناقل الناس هذه الروايات لعقود من الزمن حتى قبل طباعتها، فعبرت الحدود بين العالمين المسيحي والإسلامي، وانتقلت بإتقان بين اللسان والقلم.

وقد تجمعت هذه الروافد العديدة لأول مرة في جدول واحد عندما قام الباحث وعالم الآثار الفرنسي أنطوان غالان باستخدام مخطوطة سورية تعود للقرن الرابع عشر أو الخامس عشر، كان قد جلبها معه بعد رحلته إلى الشرق الأوسط، وكانت على شكل قصة من سبعة أجزاء، وقد أطلق عليها اسم **ألف ليلة وليلة**، وقد ظهرت في الفترة بين 1701 و 1706م.

وقد حفزت هذه القصص صدور العديد من النسخ المقلدة ومحاولات التقليد والمحاكاة، وقد عزز ذلك افتتان المستشرقين الذي انتشر عبر أوروبا في بداية القرن الثامن عشر، وبعد أن تم إيجاز القصص وجمعها معاً في مجلد واحد، بدأت مباشرة بالانتشار والتشعب من جديد.

وبالرغم من أن القصد من رواية غالان للقصص كان توثيق ثقافة الشرق الأوسط، فقد افتقرت للمصداقية حتى بالنسبة لأقرب مصادرها؛ فبعد أن تم صقل القصص لتناسب المجتمع المهذب، وبعد تهذيب المشاهد وبتر الإثارة منها لتكون مناسبة للتسجيل، خرجت ترجمته للقصص مناسبة للنشر والإصدار. وما يبدو مثيراً حقاً الاحتمال الكبير أنْ يكون هو بذاته من قام بكتابة كل من قصتي **علاء الدين** و**علي بابا والأربعين حرامي**، هاتين القصتين التي يعتقد الجمهور في الشرق والغرب على حد سواء أنها تشكل الشخوص الرئيسة لحكايات **ألف ليلة وليلة**.

إن استنكار هذا الاكتشاف الدخيل يعد أمراً سهلاً وتقليدياً، إلا أن التاريخ المتآكل لهذه الروايات بشقيها القديم والحديث يصعّب من مهمة الإبقاء على عذريتها.

تقتبس وورنر عبارات بورغيس في مقاله «مترجمو **ألف ليلة وليلة**»، وتوافق عليها بشدة؛ إذ يقول إنه لا بد لكل مترجم للقصص من أن يقوم بصقل القصة وإعادة تشكيلها مع ما ينطوي

عليه ذلك من ضرورة إخفاء بعض المشاهد في كل ترجمة.

ووفقاً لذلك، فإن سحر الغريب يُعدّ حساباً، ليس لروايات **ألف ليلة وليلة** فحسب، بل ولترجماتها وتحولاتها في أعمال الأدباء مثل فولتير وكولريدج وديديرو وبيكفورد وغوته وبورغيس. وقد كرّس هذا الكتاب وقتاً لبعض الأدباء الأقل شهرة مثل: أنتوني هاميلتون وجاكوبايت الأنجلو-إيرلندي الذي تبع جيمس الثاني إلى فرنسا، وبدأ هناك عبر كتابته باللغة الفرنسية التقليد المتمثل بالكتابة الساخرة عن تجاوزات **ألف ليلة وليلة**، مما فتح الباب أمام أتباع المذهب العقلي المنطقي- الأرابيسك مثل فولتير وغيره. وقد تكون وورنر قد أضافت العديد غيرهم.

ينظر جيمس جويس بإجلال كبير إلى سابقة الخرافات الليلية من خلال قصة **يقظة فينيغان**، مستخدماً إياها غالباً لاقتراح ألفية تمازج الأجناس عن تمازج الأجناس الذي صُنع منه التاريخ البشري، واستحالة التعرف على أصولها على وجه اليقين: «إنه أمر مبهم، بالنظر إلى ما يعتريه من عدم وضوح». وفيما يتعلق بشخصية شهرزاد في **ألف ليلة وليلة** لم يتمكن سيف الحق من قطع الشك باليقين وتحديد التماثل، أشد الغائبين الحاضرين ربما كان جون بارث الذي كانت أعماله من ليالي **ألف ليلة وليلة** علاقات هجينة بين الكلاب طويلة الذنب والكلاب الشعثاء، وذلك بدءاً من **الوهم** (1972)، إلى **حكايات المد** (1987)، و**الرحلة الأخيرة للبحّار** (1991)، و**تتمة القصة** (1996).

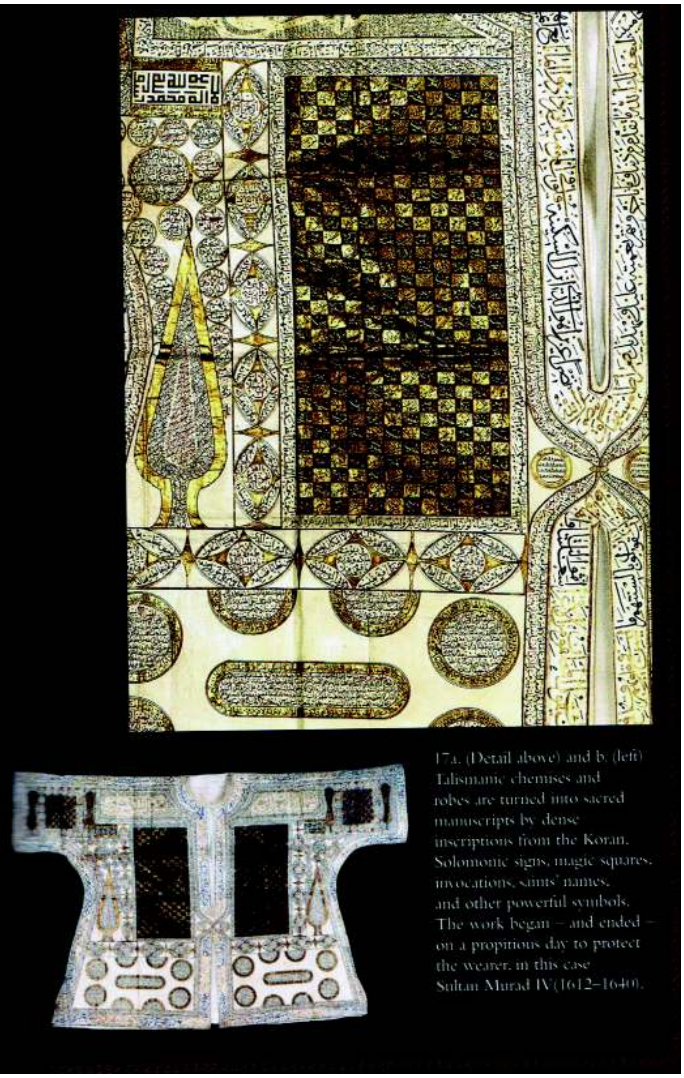
وتعد هذه أكثر من مجرد دراسة فضولية موثوقة لإحدى أعظم المغامرات الخيالية في تاريخ البشرية؛ فهذا فصل آخر من كشف وورنر عن القوة، ويقصد القوة السحرية، قوة الخيال الساحر. وأحياناً كانت جهودها لتمجيد الطاقة الغزيرة لما هو غير منطقي تقودها إلى رد فعل مناقض للمنطقية، ويبدو ذلك في وصفها لما علمت به **ألف ليلة وليلة** غوته «كيفية إطلاق العنان لخياله، والانتقال إلى ما بعد حدود المنطق». وبالرغم من ذلك، فهي تضيف أن ذلك يمكّنه من التعبير عن مُثله بشكل أوسع بمرور الزمن. تخبرنا في وقت لاحق أن الفيلم الإيراني **غابيه** يحرك عبر المقاومة غير المحكية جالبي الموت واليأس، إلى قوى التعصب والظلم، ومحطمي الآمال، إلا أنها تعرف أكثر من غيرها كيف يكون الكثير من جالبي الموت مفعمين بالأوهام والتمني. هل الحرب ممكنة حقاً بلا الخيال؟ هل العنصرية كذلك؟ لأنه، وفقاً لمقترح استخدام وورنر لمصطلح الخيال المنطقي، نجد أن عكس المنطق ليس الخيال بل اللامنطق. وبدلاً من أن تقوم بإنقاذ العذراء ماجيك من التعذيب والاغتصاب الذي يفرضه منطق الغول الشرير، فستعمل على إيجاد سبب مناسب للدفاع عن هذا الأخير ضد الاتهامات الخيالية التي أسندت ضده.

الطريقة الوحيدة للحفاظ على دهائك في مواجهة بلاغة ساحرة كهذه هي أن تجد بديلاً للمنطق. الأمنية الأكثر اعتدالاً، والأكثر انتشاراً، والأكثر معقولية هي ببساطة وجود أسباب وجيهة للتفكير والقيام بأعمال خيّرة بدلاً من السيئة،

أو عدم القيام بأي شيء على الإطلاق. في وجهة النظر هذه، فإن الشخص الذي لا يمكنه أن يرى أي منطق أو توافق في الاستقراءات الممتعة للخيال ليس لديه أية فكرة، بل يعاني من تصدّع كبير بالنسبة لما يمكن اعتباره منطقياً في حياة الإنسان وفكره. فمن غير احتمالية التقدير الاستقرائي الحر وغير المحفز، يعد المنطق أمراً عاجزاً بلا أدنى شك، ويكون بالقبح ذاته الذي يشوب الخيال في خدمة اللامنطق.

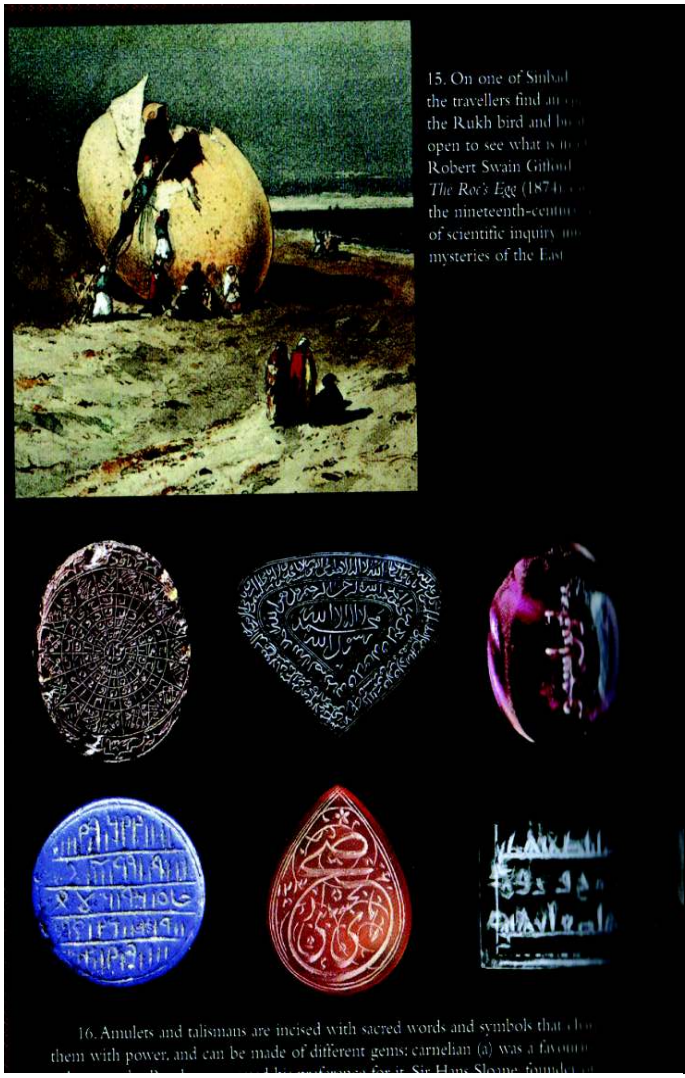
ما من شك في أن بعضاً من أشد الحجج الأصيلة إقناعاً في سحر الغريب تتعلق باستخدام رحلات الطيران الخيالية العربية كمركبات للتخمين العلمي والتقني؛ على سبيل المثال، في **أحلام رحلة الطيران** الخاصة بفرانسيس غودوين، وسيرانو دي بيلغراتش، والرائع جون ويلكنز، و**المجهول في الحياة والمغامرة** لبيتر ويلكنز، الذي اشتملت روايته حول الأشخاص الطائرين على لقاء مع بحار نجا من تحطم سفينته قرب القطب الجنوبي، وحازت تقييماً جيداً من قبل وورنر، وقد أظهرت لنا كيف «اغتنم فولتير فرصة انغماسه في السخرية الهجائية من الغرابة والمبالغة في قصص **ألف ليلة وليلة** ليندفع في تصوير القصص، تماماً كما تفعل شهرزاد في القصص؛ نظم مختلفة من السلطة، وابتكارات تقنية متحررة ومثيرة وتنبؤية».

إن المعارضين للتفكير السحري غالباً ما يوازنونه بالواقعية، كما لو كان ذلك يعني ببساطة الاعتقاد بالأمور غير الواقعية أو غير الموجودة. ولكن ينبغي أن يتم تمييز التفكير السحري عن



17a. (Detail above) and b. (left) Talismanic chemises and robes are turned into sacred manuscripts by dense inscriptions from the Koran, Solomonic signs, magic squares, invocations, saints' names, and other powerful symbols. The work began – and ended – on a propitious day to protect the wearer, in this case Sultan Murad IV (1612–1640).

الاعتقاد البسيط بوجود السحر. إن أكثر أشكال التفكير السحري خبثاً هي تلك التي تكون عفوية للغاية، أو تضرب بجذورها عميقاً في عادات العمل على الارتقاء إلى مستوى حالة من الفكر، وتعبر عن نفسها بدلاً من ذلك في الطقوس والغرائز، كالمعتقدات الهاجسية عن الفساد، على سبيل المثال، أو التقديرات الخطيرة المغلوطة التي يقوم بها معظمنا فيما يتعلق بالمخاطر والاحتمالات. إن



شكل الاعتقاد المتعلق بالتفكير السحري غالباً ما يكون مسألة أكثر تعقيداً بكثير من هذا، ومخلوطاً بشكل ملحوظ مع السخرية. وبالنظر إليه بهذا الشكل، فإن التفكير السحري المتعلق بالقصص الخيالية أو الأوهام المثيرة هو لعب بالاحتمالات الخاصة بالتفكير بحد ذاته، والتفكير الانعكاسي لطبيعة التفكير السحري وأبعاده. إن كتاب وورنر غالباً ما يخاطب ويبحث عن هذا النوع من التقاطع الذي يتبادل فيه كل من التفكير في السحر، وسحر التفكير، مكانيهما.

إن التفكير في السحر غالباً ما يشتمل على التفكير بزمان ومكان مصدره واستمراريته. إن (سحر الغريب) في عنوان وورنر لا يشير كثيراً لغرابة السحر بقدر ما يفعل إلى الأصل المفترض للغرباء. يمكن أن يطلق عليه (سحر الآخر)، تيمناً بكتاب جاك لاكان بعنوان **رغبة الآخر**، حيث تنطبق صيغة لاكان إلى أبعد من الرغبة بالآخر فتشمل الرغبة بالتمتع برغبة الآخرين، ومن ثم، فإن سحر الآخرين يتعلق بالرغبة بوجود شخص آخر لديه الاعتقاد بالسحر بشكل يضمن احتمال بقاء السحر على قيد الحياة. يعمل شحّ الاعتقاد على تقوية الاعتقاد بما يؤمن به الآخرون. وعندما نعزو السحر إلى الغرباء، تتابع وورنر في كتابها، فإن هذا يعني أن إنكار السحر هو الأمر الأسهل، أو على الأقل وضعه في الحجر الفكري والسياسي. إن عبارة (الحجر) تبدو دقيقة إلى حد يثير الإعجاب هنا؛ فهي لا تدل فقط على الفصل الصحي، بل تدل أيضاً على تعليق الوقت مما يضمن الحفاظ على الاعتقاد بالسحر واحتمال عودته، وبغير هذا الحجر فقد يتعذر استرداد هذا الاعتقاد.

وفي النهاية، فإن سحر **ألف ليلة وليلة** يعد ذاتي التعيين، يوضح مدى تأثير القصص بقدر ما هي متصلة. يمكن وصف رواية قصة **فدية شهرزاد** بأنها حالة فردية مطولة من الكلام والأداء، وفقاً لما تقوله وورنر، وتوضح أنها تستغل قوة الكلمات هنا في التأثير على الحقيقة والواقع.

تحمل قصة **سحر الغريب** المبدأ السحري المادي السامي والمميز الذي فرضته رواية وورنر بعنوان **الأوهام** (2006). فقد وضّح ذلك الكتاب الأشكال المادية العديدة التي استخدمت لتجسيد الروح. يجد **سحر الغريب** عبر العديد من المواضيع الساحرة والفاتنة في قصص **ألف ليلة وليلة** عمليات سحرية متكررة لاكتشاف الذات. وبعد كل هذا، هل يمكن وجود تجسيد أكثر موضوعية لمذهب الروحانية من أننا نجد أنفسنا منسحبين إلى الموضوع البليغ الذي يمثله الكتاب؟

تثور الجدالات حول الرسوم المتحركة والروحانيات بحد ذاتها عندما تكتب وورنر عن الأشياء السحرية وسحر بعض الأشياء المعينة في **ألف ليلة وليلة**: كالمصابيح والزجاجات والخواتم، وتحديداً البساط الطائر والأرائك السحرية. ومن المفارقات أنه بالرغم من أن هذه الأشياء تبدو في سكونها الهامد العكس تماماً، والنقيض للسحر والخيال، فإن تدخّل هذه الأشياء، بالرغم من ذلك، يبدو أمراً أساسياً لها، وقد يكون ذلك عائداً إلى كون الأشياء قادرة على أن تذكرنا بالطرق التي يتم بها هذا، ووفقاً لتعبير ميشيل سيريس الذي اقتبسته وورنر «فإن الموضوع يولد من ذات الشيء». تذكرنا وورنر بأن بغداد كانت واحدة من أغنى المدن في العالم في السنوات التي جمعت فيها قصص **ألف ليلة وليلة**، وكانت مثل بيزنطة التي ذكرها بيتس، المدينة نصف الأسطورية؛ مدينة الصناعات اليدوية والمصانع والتجارة النشطة. تأخذ إدارة الأشياء واكتسابها وتبادلها وشراؤها وادخارها وسرقتها حيزاً كبيراً في مضمون القصص. وهذا يتعدى ما تصفه وورنر بـ «عالم الأشياء» الذي تمتاز به قصص **ألف ليلة وليلة**، فإن تحرك القصة نفسها يعكس تحرك الأشياء والبضائع فيها. فهي أيضاً أشياء يتم تبادلها ومقايضتها، مثل صفقات شهرزاد من أجل ضمان حياتها.

وبالرغم من أن «المادية الغريبة» للسحر غالباً ما تتركز في الأشياء المسحورة أو السحرية في القصص الشعبية والخرافية، فإن الأشياء السحرية في قصص **ألف ليلة وليلة** تمتاز بحيوية وطاقة، ويبدو أن القصص تميل إلى أن الأشياء بذاتها مسحورة أو أنها تمتلك القدرة على ممارسة السحر. وتتمثل غالبية الاكتشافات السحرية فيما يتعلق بالأشياء المسحورة في الكتاب في الأشياء الطائرة والأشياء التي يمكنها الطيران، مثل البساط الطائر الذي يظهر في الكثير من المشاهد خلال القصة، ومثل العديد من الأشياء في القصص الخيالية التي يتمثل دورها في اقتراح الانتقال الروائي للخيال بحد ذاته. تتبع وورنر فيليب آلان ميتشود في تكوين علاقة عميقة بين البساط الطائر وشاشة السينما. وفي انقلاب مسرحي خلّاب للفصل الأخير من الكتاب، نجدها تضع أريكة فرويد في سياق الأسرّة الطائرة والأرائك المبهجة التي تمتلئ بها قصص **ألف ليلة وليلة**؛ فهي تعرّف البساط الملقى على الأريكة بأنه قد نسج على أيدي البدو القاشقاي في شمال غرب إيران، وتقوم بالتركيز في النسيج على تكونه من القماش المسحور، فتوجه الخيال بين الأحلام والتحليل النفسي.

عرف فرويد التفكير السحري بالقدرة

الكلية للفكر، وأحلام القوة التي هي في الواقع في كل مكان في السحر، سواء في تلك الأنواع من القوة، حيث يحلم الشخص بأحلام سحرية لنفسه، أو بالسلطة التي تتمتع بها هذه الأحلام علينا. شكوك السلطة تثور وتُطحن تحت المسرات المبهجة لقصص **ألف ليلة وليلة**. ولا يُسمح لنا بأن ننسى لوقت طويل أنّ إطار هذه القصص الذي تقوم فيه الأميرة شهرزاد بسرد الحكايات لتلهي السلطان وتؤخر أمر إعدامها، يتعلق برواية القصص من أجل الحفاظ على الحياة الغالية. ثمة تناغم بين هذا الإطار والظروف السياسية التي تخبرنا وورنر أنها لازمت طباعة كتابها، حيث بدأت كتابته خلال حرب الخليج الأولى(1990 - 1991)، وانتهت في فترة الربيع العربي في نهاية عام 2010 وبداية عام 2011. ولا تنكر وورنر ما يظهر في القصص من قسوة وعنف، يعكسان بدورهما تلك العلاقة الاستعمارية بين الشرق والغرب، التي تحصلت خلال سنوات تهذيب القصص وتعديلها وتنقيحها ونشرها في أوروبا. وهي في الوقت عينه، غير مستعدة ببساطة، لتقليص قصة التواصل للقصص بين الشرق والغرب منذ القرن الثامن عشر وحتى الآن إلى علاقة سيطرة جاهلة. وفي وقت مبكر من **سحر الغريب**، تخبرنا بأنها كفتاة ترى المؤامرة التي حاكتها شهرزاد وأختها دنيازاد ضد السلطان القاسي، على أنها مجاز مطلق للحب ضد الموت، يظهر عبر تحالف الفتيات ضد الرجال أصحاب السلطة والنفوذ، وبشكل أساسي يمثل قوة الخيال ضد الخبرة. وهي تقدم من خلال الكتاب كفاءة بسيطة لكنها مُثابرة وملحة للمشهد المرافق للشرقيات لإدوارد سعيد، بأن تهيؤات الغرب فيما يتعلق بالشرق يمكن أن تُقلّص إلى استخدام المعرفة كسلطة. وكان هدف وورنر هو أن تتعلق بجدية أكبر من سعيد بأعمال السحر، التي تقدم بشكل متعاكس بين الشرق والغرب، وتظهر كيف أن الحركات التبادلية للقصص تؤكد الصلة والتبادل بالإضافة إلى السيطرة المعرفية. إحدى الحركات التقديمية في هذا اللقاء نجدها في كتاب سكوت **الطلسم**، حيث يزور فيه صلاح الدين ريتشارد قلب الأسد عندما يكون مريضاً في خيمته، فيشفيه باستخدام الطلسم السحري ويحول الصراع إلى المعاملة بالمثل.

إن واحداً من العديد من الأمور غير المقنعة في مفهوم سعيد عن الاستشراق، على الأقل فيما يتعلق بالطريقة التي استخدم فيها، هو التشجيع على الاعتقاد بوجود ما يعرف باسم الغرب، بما ينطوي عليه هذا من غفلة وجهل، كنظام بسيط لتجسيد الخيال الذي ينطبق بالصورة ذاتها على الأشكال والمناطق المتعددة لما يسمى الشرق، ولا يحتمل أن يشمل ذلك أجزاء كبيرة من شمال إفريقيا (بعضها غرب خط غرينتش)، والعديد من الحضارات في الهند والصين والشرق الأقصى وحتى المحيط الهادي. وبالطبع، فإن هذا الخليط الأحمق من المفترض أن يكون جزءاً من الخيال الذي تسمح لنا أعمال سعيد أن نميزه، ومع ذلك، فإن مبدأ الاستشراق بذاته قد ازدهر وتطور إلى خيال مثبت تركز اهتمامه في كسوف موضوعه التاريخي المزعوم. إحدى عديد الطرق التي عمل كتاب وورنر على حفظ الأصل والتجانس لهذه الصورة من خلالها، تمثلت في الإشارة إلى أن

قصص **ألف ليلة وليلة** نفسها تتبع لمنطق **سحر الغريب**، وعزت ممارسة أنواع أكثر خطورة من السحر لأشخاص آخرين؛ غالباً الزرادشتيين أو الصوفيين الفارسيين الذين انتُقدت ازدواجيتهم من قبل الإسلام، وعليه، فإن الشرق في **ألف ليلة وليلة** لديه شرق خاص به.

من بين تعديلات وورنر لفكرة الاستشراق تحليلها لما هو أكثر تحديداً بكثير، وإذا كانت فكرة (التعريب) لا تزال شديدة التنوع، فإنها تشمل سحر العرب. إن مصدر هذا التلطيف للافتراض والرفض يتضح بشكل كافٍ في الهوة بين مصطلح (العرب) بما يشمله هذا المصطلح من صور السيوف المعقوفة والخيول وشجر الرمان التي تظهر بشكل لا يقاوم، ومصطلح (العربية/العربي) الأكثر عالمية. في الواقع، نجد أنه من المرجح أن هذه المصطلحات الأخيرة فُضّلت بشكل منهجي في الآونة الأخيرة في تنكر واعٍ للمصطلحات السابقة لها؛ فلا توجد أبداً كونفدرالية سياسية للدول في منطقة الشرق الأوسط الآن تعرف باسم جامعة الدول التعريبية.

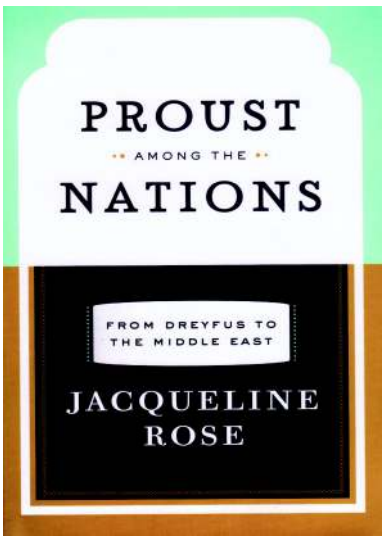
يحتوي **سحر الغريب** على فصل مشوق ومؤثر يتعلق بالمسرح الإيمائي التعريبي، وفيه السخرية والاستهزاء يأتيان في المقدمة. أحد المجالات التي يتمنى المرء هنا وجود المزيد منها هو مناقشة الأرابيسك الشعبي (فن الزخرفة الشعبي)، الذي غالباً ما أصبح، مع انحطاط حلم الاستشراق، مَعْلَماً معبراً لبهرجة الحلم بحد ذاته.

قال جانغ إن وظيفة رسام الأساطير لا تتعلق ببيان معنى الأسطورة بقدر تعلقها بالحلم بالأسطورة من الآن فصاعداً. وهذا يعد منطقياً بالنسبة لما أخذت وورنر أداءه على عاتقها؛ فبالنسبة لها، فإن قصص **ألف ليلة وليلة** وتقمصاتها قد حيكت في نسيج التاريخ الذي تقدمه. كل فصل من كتابها يحتوي مقدمة تشمل إعادة رواية لإحدى القصص، وعادة ما تختار القصص المهملة أو الأقل شعبية، ومن خلال القراءة والكتابة تتضح خيوط حجتها من خلال وجهة نظرها حول تاريخ السحر، أو ردود فعل بعض الأدباء حول القصص، أو طبيعة الأشياء السحرية، أو سياسات السحر والافتتان التي تمر عبر بعضها البعض.

خيال وورنر العلمي لم يكن أبداً أقل من مختصَر، لكنه لم يكن قبل ذلك أكثر طواعية وتعقيداً، أو معادلاً ببراعة مع هذه التيارات المتميزة من كتاباتها، كراسم الأساطير والمخرف والناقد والمخمن والمجادل◆

---

* نقلتها إلى العربية ديما قبطي.



بروست بين الأمم*
من دريفوس إلى الشرق الأوسط

مراجعة وحوار: جِسا كرسبن

الناشر: Chicago University Press (2011)، (239صفحة)

تأليف: جاكلين روز

قد يبدو الحديث عن الصراع الإسرائيلي - الفلسطيني من خلال عدسة مارسيل بروست أمراً لا يخلو من التكلّف، غير أنّ جاكلين روز تجعله يبدو وكأنه الطريق العقلانية الوحيدة نحو ذلك.

يبتدئ كتابُها المتشعّبُ بذكرِ الأثرِ الذي تركتْه حادثةُ دريفوس على بروست، وبطبيعة الحال على فرنسا والحركة الصهيونية فيما بعد، كما أنَّ روز تحتفظ ضمنَ دائرة تركيزها بذكر ميلاد حركة التحليل النفسيّ، وصامويل بكيت، والهولوكوست، وصولًا إلى حظرِ النقاب في فرنسا وإسرائيل الحديثة.

لا يمكن تصنيف روز على أنّها صهيونية أو معادية للصهيونية، وإنما هي تنزع إلى البراجماتيّة. فهي تقول في مقدمة كتابها: «إنّ إنشاء إسرائيل، مهما كان ملحّاً، قد شكّل كارثة حلّت على شعب آخر، هم الفلسطينيون؛ هذا الشعب الذي أصبح الاستماع إلى معاناته من قبل الثلّة الحاكمة في إسرائيل أصعب وأصعب على مرّ الأيام». ولا يكفي كي نفهم جذور هذا الصراع، أن ندرس تاريخ إنشاء هذه الدولة، ليس الأمر بهذه البساطة، وإنّما علينا أن ندرس الدوافع النفسية التي ألهمت إنشاء هذه الدولة.

إنّ كتاب **بروست بين الأمم** (مطبعة جامعة شيكاغو)، كتابٌ صغير في حجمه، عظيم في قيمته، يطرح تحدّيات عديدة؛ فروز تمتلك عقلاً عظيماً، ومع ذلك لا يستعصي على القارئ فهمه. ولقد تحدّثت معها حول وضع هذه العناصر جميعها بين دفّتي كتاب واحد، وعن السرّ الذي يجعل حادثة دريفوس تلقي بظلالها علينا حتى الآن.

❖ أنتِ تكتبين عن المرحلة التي شهدتْ حادثة دريفوس، وإحدى أهم القضايا التي طرحت في تلك الفترة هي كون اليهود ليسوا فرنسيين بحقّ، وإنما كان ولاؤهم لعرقهم وحسب، أو لصهيون أو غيرها من هذه السلطات العصيّة على التحديد. وهذا أمرٌ قد تكرّر عبر التاريخ؛ فقد حصل مع المسلمين بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر، وخوفنا المفاجئ من الخلايا النائمة، وحدث مرةً عندما أصبح كينيدي أول رئيس كاثوليكي لأمريكا، ومخاوفنا حينها من أن يبدأ بتلقي الأوامر من البابا. ما هو الدافع الكامن وراء هذا الخوف؟ ولِمَ يبدو أننا لا نتعلم أبداً بالرغم من تكرار هذا الأمر؟

أرى أنّه لا بد من النظر إلى هذا السؤال بعين المؤرّخ والمحلل النفسيّ؛ فمن الواضح من جهةٍ أن عنصريّة من نوع ما، قائمة على الجذور العرقية، والدم، والنسب، والأرض، قد انبثقت عن نموذج من القوميّة الألمانية الرومانطيقية في القرن التاسع عشر. وعلينا في الجهة المقابلة، فيما يتعلق بفرنسا، وما يرتبط في واقع الأمر بكل حالة وكل زمان، أن نحدّد بشكل دقيق المنبع الذي صدرت عنه الحالة القوميّة؛ ففي فرنسا مثلاً تمثّل ذلك في هزيمتها في الحرب الفرنسية البروسية عام 1870، والصراع على الإلزاس ولورين، وغير ذلك من القضايا.

وفي الوقت ذاته، فإنّ استمرار فنتازيا النقاء القومي والعرقي، حتى في وجه اندحارها، يساعدنا في أن نفهم سبب استمرار هذه الأشكال من العنصرية، التي تثير سؤالاً من باب التحليل النفسي عن الأشكال التاريخية لتكوين الذات، وكيف يبدو أنّ لها شيئاً من استقلالية، وإن كانت غير كاملة، عن ظروفها المادية، وكيف يبدو أنّ لها حياةً قائمة بذاتها. هنا نحتاج للاستعانة ببعض المفاهيم، كتلك التي قدمتها ميلاني كلاين عن التشخيص الإسقاطي، أو التي قدمها كريستوفر بولاس عن البراءة العنيفة، وذلك كي نفهم الطريقة التي تتبنى فيها الشخصانية

حول ما يعاديها، تماماً كما تتبنى حول ما يتعلق بها، بل كيف أن العداء متأصل في التعلّق. وهذا، حسبما توصل إليه تحليل فرويد الرائع في التحليل الجماعي وفي تحليل الأنا، أمرٌ مرتبطٌ بالتشخيصات الجمعية التي تنضوي تحت كراهية الآخر كأساس في تعريف الذات.

❖ هنالك العديد من الخيوط المتشابكة في كتاب **بروست بين الأمم**؛ فنجد فيه عن فرويد، وميلاد منهج التحليل النفسي، ونقرأ فيه كذلك عن بروست والهستيريا، وعن زولا وحادثة دريفوس، وعن قضية إسرائيل/فلسطين، والصهيونية، وغيرها من المواضيع. كيف انقدح هذا المشروع في بالك؟ وكيف تمكنتِ من جمع كل هذه الخيوط معاً بكل هذا التماسك؟

أعتقد أن جميع هذه المواضيع وثيقة الصلة ببعضها. وأودّ أن أذكر في البداية أنني ومنذ فترة من الزمن أقدّم محاضراتٍ لطلبة الدراسات العليا عن فرويد وبروست في كلية كوين ماري بجامعة لندن، والفكرة الرئيسية في هذه المادّة، وهي خاضعة للتمحيص والمناقشة من دون شك، أنّه ما من شيءٍ تجده في فرويد إلا وجدته في بروست، بل وكثيراً ما يكون بطرق أكثر تعقيداً وتشويشاً. أما الرابط بين هذين المفكّرين وبين دريفوس، وببروست على وجه الخصوص، فهي أن بروست كان بكل بساطة منخرطاً بشكل كبير في هذه الواقعة، وكان كلٌّ من فرويد وبروست ودريفوس معاصرين لبعضهم بطبيعة الحال.

وأنا أرى أنّه ليس من سبيل المصادفة أن تنشأ في اللحظة التاريخية ذاتها تلك القوميةُ العنيفةُ جنباً إلى جنب مع أشكال التفكير والكتابة التي تتحدّى ذلك التغاضي عن أي شكل من أشكال الهوية أو السلطة التي تفرض ذاتها بذاتها. أما الخيط الذي يربط كل هذا بالشرق الأوسط، فقد يكون أكثر غرابة، غير أنّ منطقاً حقيقياً هنا لا بدّ أن نتلمّسه؛ أولًا، فيما يتعلق بالرابط بين دريفوس وارتباط هرتزل بالصهيونية، فهذا يعني أنّه يمكن النظر إلى أنّ إنشاء دولة إسرائيل، وهذا ما يراه الكثير من الإسرائيليين أنفسهم، كان نتيجة الفشل في اندماج اليهود مع الآخرين حسبما أوحت به واقعة دريفوس.

وأنا لذلك أعتقد أنّ الصراع في الشرق الأوسط تركة أوروبية، وأنّ علينا أن نعود للبحث بتعمّق في قلب أوروبا لنتمكّن من فهم هذه الحقيقة وأشكال المسؤولية التي تترتّب عليها. ولأبسّط الأمور أكثر، فإنني ألفيت نفسي أفكّر بشأن هذه الأمور مجتمعةً في آنٍ معاً، وكما أقول دائماً لطلابي في مرحلة الدكتوراة، فإن هذا يدلّ على ضرورة وجود رابط فكريّ بين العناصر المختلفة في فكرِك، حتى وإن تأخرت في اكتشافه.

❖ كنت أحاول أن أشرح لطلبةٍ أمريكيين في مرحلة البكالوريوس، البالغين تسعة عشر أو عشرين عاماً من العمر، عن حادثة دريفوس، وبدا لي أنهم لم يكونوا قادرين على إدراك أهمية هذه الحادثة. فقد كانت القضية لهم، بين ثنايا الكتب، غيرَ ذاتِ أثرٍ بالغ، ولعلّه لم يكن هناك أمرٌ كمجزرة أو أي شيءٍ ذي طبيعة درامية كي يعلقَ

في أذهانهم. ومع هذا، فهناك العديد من الكتب التي صدرت مؤخراً والتي تتناول واقعة دريفوس. فلمَ تعتقدين أنّه ما زال فتح هذه القضية من الأهمية بمكان؟ وكيف يمكن أن أوضّح لطالب هندسة في العشرين من عمره أهمّية هذه اللحظة في التاريخ الأوروبي؟

لا أتخيّل نفسي في معضلتك هذه! ولكني سأبدأ الإجابة من خلال كتاب لويس بيجلي الرائع **أهمّية حادثة دريفوس** (Why The Dreyfus Affair Matters)، حيث يكشف فيه عن روابط ذكيّة بينها وبين ما يجري في الولايات المتحدة الأمريكية من عمليات فضح الفساد، وعمليات نقل السجناء لانتزاع الاعتراف بالقوة، وبعض أنماط حكم الفرد المستبدّ فيها. وأنا أميل إلى القول إن قضيّة الحرية الشخصية، وعدم تحقيق العدالة، والوجه القبيح للقومية، كلها أسئلة ما زالت حاضرة إلى يومنا هذا، وحادثة دريفوس هي أول حادثة من نوعها، وما من حادثة على شاكلتها توازيها في قوّتها وغرابتها. أوَ ليس من التأثير والأهمية بمكان أنّ ضابطاً يهودياً واحداً، يُنفى إلى جزيرة الشيطان، فتكون له المقدرة على شطر الدولة نصفين؟ وعلى هذا، فأنت لا تعرف، وفق ما يشير إلى التحليل النفسي، أين ستتجلّى أكثر الأشياء كشفاً عن أيّ أمّة وتاريخها.

❖ ما دمت قد ذكرت التاريخ، فأنتِ تكتبين عن الذاكرة الانتقائية التي تظهر في بعض كتب التاريخ الإسرائيلية، مثل بعض الكتب المدرسية في جنوب أمريكا، التي تصبح فجأة انتقائية عند الحديث عن تاريخ العبودية. كيف يمكننا أن نواجه هذا النوع من السيطرة على الأفكار، إن صحّ التعبير، أو هذا التحيّز القوميّ في تدريس الأطفال عن تاريخهم؟

هذا سؤال مثير للاهتمام خاصة فيما يرتبط ببريطانيا، والجدل الدائر هناك حول تدريس التاريخ في المدارس. كثير من اليساريين منّا استشاطوا غضباً حين قام وزير التعليم مايكل جوف بتعيين المؤرخ اليميني نيال فرجسون مستشاراً مختصاً بمناهج التاريخ، مسوّغاً ذلك بأنه يجب أن نعلّم أطفالنا «أن يفخروا بماضيهم»، ويجب أن نعطيهم صورة أكثر إيجابية عن دور بريطانيا في العالم. إنّها محاولة مفضوحة لاستغلال التعليم في مبادرة من النوع الرديء لبناء الأمة.

والطريقة الوحيدة لمواجهة هذا هو أن ندرّس بطريقة مختلفة، وأن لا نتوقف عن طرح الأسئلة. هناك صراع حالياً في المدارس يتعلق بسياسة الحكومة، ولا بدّ في رأيي من أن نضعه في سياق ما تمارسه الحكومة الآن من اعتداء على التعليم العالي كي تشكّله بالطريقة التي تتماشى مع متطلبات السوق واختيار المستهلك بدل أن يكون متناغماً مع استقلالية التفكير. ولذا أقول إن هذا صراع يدور في مرحلة حرجة من تاريخنا◆

---

* Review/interview in Kirkus Review by Jessa Crispin. نقلها إلى العربية محمد زيدان.

محتجة بالقرب من الجمعية المكلفة بكتابة الدستور بمناسبة يوم الجمهورية في تونس 25 تموز 2012

Number 81

Al-Majallah Al-Thaqafiyyah (founded in 1983)
A cultural journal published
by the University of Jordan
No. eighty one, June 2012

cover Illustration

Delir Shaker - Iraq

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

P. Box: 13088 Amman 11942 Jordan,
The University of Jordan
Tel: +962 6 5355000, Ext.: 21044
Fax: +962 6 5300822
E.mail: cult.j@ju.edu.jo
Content of the journal is available at:
www.ju.edu.jo

Editor - in - Chief
Mohammad Shaheen

Art Advisor
Rafa' al Nasiri

Editorial Board
Asem Shehabi
Humoud Ulaimat
Nihad Al-Mousa
Rushdi Khalil

Production and Layout
Manal Omar

Printing Production
University of Jordan Press

Sales & Distribution
Khetam Azhari

© 2012 by Al-Thaqafiyyah.

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