المجلة
الثقافة
مجلة ثقافية تصدر عن الجامعة الأردنية

الثقافة: المعاش والتنظيم الاجتماعي

الثقافة والحداثة الثقافية — فيصل درّاج

دور المثقّفين ومؤسسات المجتمع المدني في حوار الحضارات والثقافات — باتريك بارندر

من غزة انطباعات! — ناعوم تشومسكي

الثقافة بين المفهوم وسيرورة التجربة — محمد شاهين

العـدد الثاني والثمانـون 2012

المجلة

الثقافية

مجلة ثقافية تصدر عن الجامعة الأردنية تأسست عام 1983

العدد الثاني والثمانــون

كانون الأول 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

سكرتيرة التحرير
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

لوحة الغلاف

للفنان رافع الناصري - العراق

ملف العدد القادم

الرواية ورؤية العالم

الافتتاحية

4 ربيع الثورة... خريف الثقافة الآن وما بعد — رئيس التحرير

ملف العدد: الثقافة: المعاش والتنظيم الاجتماعي

18 الثقافة والحداثة الثقافية والتراث — فيصل درّاج

33 دور المثقفين ومؤسسات المجتمع المدني في حوار الحضارات والثقافات — باتريك بارندر

47 من غزة ... انطباعات — ناعوم تشومسكي

55 الثقافة بين المفهوم وسيرورة التجربة — محمد شاهين

دراســـــات

68 تقديم — التحرير

70 إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار أنطونيو غرامشي وإدوارد سعيد: إشكالان مختلفان — فيصل درّاج

85 الأدب العالمي بعد غوته — رينهارد مييِر

حـــــوارات

100 حوار مع عز الدين أبو العيش — محمد الدويري

في حضرة الغياب

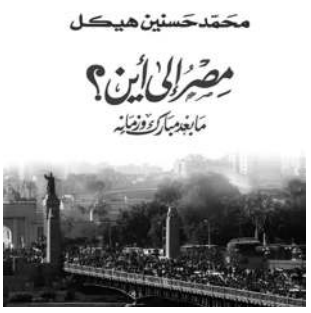
106 تقديم — التحرير

107 نحو ثقافة عربية أفضل — قسطنطين زريق

67

99

131



141

أقـــــواس

124 قراءة النص في ضوء مرجعياته المعرفية — زياد الزعبي

فنـــــون

132 موجز في تاريخ السينما — عدنان مدانات

مـراجعـــــات

142 محمد حسنين هيكل
مصر إلى أين؟ ما بعد مبارك وزمانه — علي محافظة

148 موقف الولاة والعلماء والأعيان والإقطاعيين في فلسطين من المشروع الصهيوني (1856-1914) — عاصم الشهابي

155 بئر الحداثة، الموسيقى والرمز في أدب جبرا إبراهيم جبرا — خليل الشيخ

158 صلاح حزيّن
إضاءات على الأدب الإسرائيلي الحديث — إبراهيم خليل

165 الفكر اليهودي الإقصائي:
جوهر شوفيني متعال معجون بالكراهية، قراءة في كتاب إسرائيل شاحاك تاريخ اليهود وديانتهم: عبء 3000 عام — علاء الدين أبو زينة

171 لن أكره
من فوضى الذات إلى تنظيم العالم — وليد عبد الحي

174 أطلس فلسطين ١٩٤٨ — كايد أبو صبحة/يحيى الفرحان

ربيع الثورة ... خريف الثقافة
الآن وما بعد

رئيس التحرير

«إبريل أقسى الشهور ...»
الأرض اليباب - إليوت

عندما كان هارولد ولسون رئيساً للوزراء في دورة لاحقة فاجأ بريطانيا، بل والعالم بأسره، بتقديم استقالته بعد انقضاء سنتين فقط من ولايته. وظل الأمر مفاجئاً إلى أن استذكر الناس ما حصل معه بعيد ولايته الأولى. فعندما رشح نفسه لولاية ثانية بعد انقضاء مدة الولاية الأولى لم يفز. سئل فأجاب بأن الشعب لا يريده، لا أكثر ولا أقل. لكنه عبر عن أسفه لشيء واحد وهو أن أحد مشاريعه التي أنجزها في ولايته الأولى كان بحاجة إلى عامين آخرين، وتمنى لو أنه فاز لينجز هذا المشروع الطموح الذي يتعلق بشبكة طرق تربط أجزاء متفرقة من البلاد.

عندما سئل عن سبب استقالته المفاجئة أجاب بأن الشعب منحه ثقته ثانية، مما أتاح له فرصة إنجاز آخر مشاريعه الذي ظل معلقاً طيلة المدة التي سبقت فوزه برئاسة ثانية. المهم في الموضوع أن العلاقة بين الشعب والرئيس الذي تفرزه صناديق الاقتراع واضحة لا لبس فيها، وكأن ولسون يقول: الشعب ينتج رئيساً والرئيس يعيد إنتاج شعبه. صحيح أن حزب الرئيس المنتخب يشار إليه على أنه الحاكم، لكن هذا لا يجعل من الحزب ومرشحه حاكماً أوحَدَ، وبالمثل فالمعارضة لا تعني جدلاً حول استحقاق الرئيس المنتخب بعد فوزه، ولا تعني العودة إلى مرحلة ما قبل الانتخاب للدخول في نقاش الاستحقاق وعدمه من جديد. والعرف الذي يتبعه العالم أجمع هو أن الفوز يعني الحسم ويجبّ ما قبله. وإن وجدت معارضة فإنها تكون في ظل أداء الفائز خلال المدة التي يمارس فيها استحقاقه. أما أن تقول المعارضة إنها أحق بوجودها بديلاً عن الفائز قبل أن يبدأ عمله فهذا غير مقبول لا عرفياً ولا أخلاقياً حتى لو بدا كلام المعارضة منطقياً في طرحه. المعروف مثلاً أن بوش الابن لم يكن وجهاً مقبولاً على الإطلاق حتى عند غالبية الشعب الأمريكي، وكان يوصف بأنه يفتقد لأدنى درجات الكارزما التي يمكن أن يتمتع بها أي رئيس أمريكي. وفي عرض لمذكرات بوش الابن التي نشرت مؤخراً، ذكر الكاتب أن سجل بوش الأكاديمي في جامعة ييل التي تخرج منها يخلو من أي تقديرات عالية باستثناء مادة واحدة حصل فيها على تقدير (A). ويبدو أن هذه السيرة وصلت مسامع أستاذة اللغات الأجنبية في ييل التي حصل بوش الابن في مادتها على هذا التقدير، فردت بالقول «إنها منحت التقدير المتميز للجامعة التي قبلت الطالب وإنها أرادت أن تحتفظ بمستوى الجامعة بغض النظر عن مستوى الطالب الذي صدف وأن وصل إلى جامعة مرموقة بطريقة أو بأخرى» (طبعاً هذه مفارقة مثيرة للجدل).

في هذا السياق نستذكر كلمات باراك أوباما في خطابه فور إعلان فوزه بالرئاسة الثانية: «لقد استمعت إليكم، وأفدت كثيراً مما قلتم، واليوم سأعود إلى البيت الأبيض رئيساً أفضل. شكراً أمريكا». هذه كلمات لا بد من التوقف عندها (بغض النظر عن سياسة أمريكا الخارجية التي ربما لا يرضى عنها غير أمريكا). وبالمقابل، نجد كلمات الرئيس مرسي التي رددها في أكثر من مناسبة وقال فيها إنه يستشير عدداً كبيراً من المستشارين لكنه يعود في نهاية الأمر إلى نفسه ليقرر ما يعتقد أنه يصلح. كلمات مرسي هذه أقرب إلى كلمات بوش الابن الذي قال إن من ليس معنا فهو ليس منا؛ بمعنى أن من لا يوافق معه فهو مرفوض في رأيه. من الواضح أن ولسون وأوباما يقفان في جهة ومرسي وبوش الابن في جهة أخرى. فالفريق الأول يحاول تحييد الذات الحاكمة قدر المستطاع، على عكس الفريق الآخر الذي يحاول إعلاء تلك الذات. مرجعية الفريق الأول هي الجماعة أو المجتمع أو الشعب، ومرجعية الفريق الثاني هي الذات الفردية.

في هذا السياق أيضاً بعض الأمثلة من الكتابات الأدبية المعروفة: أوّلها من رواية **الإخوة كارامازوف** (1880) للروائي دستوفسكي: «بينما

كان متّا يرقد في العربة التي تقله إلى المقصلة بسبب تهمة ملفقة، كان الناس يصطفون على جانبي الطريق، كما جرت العادة لمشاهدة المنظر الكئيب. سمع متّا وهو مسجى داخل العربة بكاء أطفال، وتساءل عن الأمر. كانت الإجابة: لعدم توفر حليب يقتاتون به. أعاد التساؤل: لماذا لا يتوفر لهم حليب؟ لأن صدور أمهاتهم لا تقدر على إعطاء الحليب. لماذا الأمر هكذا؟ الإجابة: لعدم القدرة على توفير الغذاء للأمهات بسبب الفقر. ثم تساءل: لماذا سواعد النساء عاريات وسط البرد القارس؟ الإجابة: لعدم توفر المال لشراء اللازم... إلى آخر ذلك. المهم أن آخر كلماته قبيل وصول رقبته إلى المشنقة كانت: أيها السادة، لدي حلم! مثل هذا الحلم نطق به مارتن لوثر كنج عام 1968؛ حلم جمعي يسمو على ذاتية الفرد!»

أما المثل الآخر فهو من رواية جورج إليوت **مدلمارش** *Middlemarch*. تصنع الرواية من القرية التي اتخذت اسمها عنواناً لها مجتمعاً بريطانياً بكل أطيافه؛ بمعنى أن الرواية استطاعت أن ترقى بمحلية المجتمع الفكتوري إلى شمولية جعلت القارئ يحس أنه أمام صورة مجتمع كامل بريفه ومدنه من خلال تناول صورة مجتمع قرية صغيرة. مثل آخر: كتب الشاعر البريطاني روبرت بروك Rupert Brooke قصيدة بعنوان **الجندي** من على خط النار في هولندا في أثناء الحرب العالمية الأولى. يقول في القصيدة التي كان يستشرف فيها موته: إذا متُّ هنا فلتتذكر يا من تمر بهذه البقعة التي تحتضن رفاتي أن من دفن هنا هو بريطاني تنسم هواء بلده وعاش فيه ومن خلاله، تذكر أيها العابر هذا السبيل أن هذه البقعة هي بريطانيا. وبعد أشهر قليلة لاقى بروك حتفه وهو في الثامنة والعشرين، ويقال إنه لو عاش طويلاً لأضحى كيتس الآخر (نسبة إلى الشاعر الرومنتيكي العبقري الذي توفي في السادسة والعشرين من العمر). وقد ظلت جماهير الشعب البريطاني تحفظ هذه القصيدة عن ظهر قلب مدة طويلة وكأنها نشيد وطني.

هذه الأمثلة، تنفي فكرة ولاية الفقيه (حتى لو كان الوالي سنيّاً) التي عاش بها قادة بلدان الربيع العربي السابقين واللاحقين: كل على طريقته والتي يبدو وكأنهم ورّثوها لفقهاء جدد من حيث لا يعلمون! وقد تنبه توماس كارلايل في القرن التاسع عشر إلى فكرة البطل الذات وفكرة البطولة، وبيّن أن البطل ليس فرداً بل روحاً تتقمص الجماعة، وجماعة تتمثل الفرد. ومن الأمثلة التي تعرض إليها شخصية النبي محمد عليه السلام كمثل مثالي. وهل هناك أبلغ من كلمات خلفه أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه: «من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حيٌّ لا يموت».

ومن المعروف أن التاريخ يحتفظ بسجله الخالد لمن عثر على نفسه في الجماعة إن صح التعبير، لا لمن يحاول اختزال الجماعة أو المجتمع في شخصه. لهذا السبب يخلّد التاريخ أسماء شخصيات مثل لنكولن ومارتن لوثر كنج وغاندي ونهرو وجيفارا وكثيرين غيرهم. وهذا ما يحيل لمفردة كارزما على سبيل المثال صفة خاصة في الريادة والقيادة، تتمثل في أنها موهبة أو قوة

روحانية تتمتع بنوع من القداسة. وهي أيضاً ميزة شخصية تعطي الفرد تأثيراً أو سلطة على أكبر عدد ممكن من البشر بسبب ما يتوفر لدى صاحبها من قدرة غير عادية في ميدان القيادة المرموقة التي تتسم بالتقدير والاحترام.

لقد حُرم أصحاب ولاية الفقيه السابقون واللاحقون من صفات الكارزما مما أوقعهم جميعاً في فخ التاريخ الذي لا يرحم. وليس من المعقول أن يتفوه ثلاثة من أولئك القادة بالمفردات نفسها تقريباً وهم يواجهون قصر أجلهم. قال فقيه تونس: أنا أفهمكم الآن...، وهي كلمات فقيه مصر نفسها، أما فقيه ليبيا فقد قال لمن أحاطوا به في آخر لحظات حياته: تعالوا نتفاهم. وكأنهم جميعاً تكلموا من «كتاب أخضر» واحد!

صحوة هؤلاء الفقهاء لا يمكن أن تكون شبيهة بصحوة البطل التراجيدي، لأن صحوتهم المتأخرة جداً لا تثير في الجمهور (حسب مفهوم التراجيديا) مشاعر الشفقة عليهم وعلينا ولا الخوف من مأساتهم؛ فقد عاشوا في قطيعة مع شعوبهم. هم ليسوا من شعوبهم بمعنى الارتباط العضوي بين الفرد والمجتمع.

والسؤال الراهن هو: ما الذي يكمن وراء التخبط في بلدان الربيع العربي على الرغم من رحيل فقهاء تلك الأنظمة؟ استذكر شخصياً صور شخصيات الروائي ديكنز في بعض رواياته؛ تلك الشخصيات التي عاشت مقموعة ثم تحولت إلى شخصيات قامعة عندما رفع عنها حصار القمع. كثيراً ما يشار إلى التأويل السيكولوجي كتفسير للأمر، وهو أن تلك الشخصيات لا تنجح في استئصال آثار القمع بعد أن أصبحت حرة؛ بمعنى أن عملية التطهير التي تتناولها التراجيديا اليونانية، وبعدها الشكسبيرية، تظل ناقصة بسبب الآثار السلبية للقمع التي يفشل من كان مقموعاً في التخلص منها فتظل عالقة بسيكولوجيته حتى بعد فك الارتباط بين القمع والمقموع، على عكس الصحوة التراجيدية.

وأكبر ما يدهش المواطن المصري البسيط هو أن تجربة السجن التي مرّ بها الرئيس، مضافاً إليها تجارب القمع والتعذيب التي تعرض لها إخوان الرئيس، لم تترك ذلك الأثر الذي كان من شأنه الوصول به إلى الرئاسة برؤية شاملة للتغيير لا تقتصر بركاتها على فصيل معين دون بقية الفصائل. إن توقعات المواطن المصري من رئيسه أن يصل إلى الرئاسة وقد تطهر من آثام الظلم وأضحى يحمل حلماً شاملاً مثل حلم متّا ولوثر كنج وشخصيات مدلمارش وغيرهم من الشخصيات الريادية التي تصبح قادرة على تخطي تجارب القمع والتعذيب التي عاشتها في مرحلة زمنية سابقة من حياتها ومن ثمّ تصبح قادرة على العبور إلى عالم جديد تصنعه من رؤيتها.

وأنا أرى أن أحد الأسباب الرئيسية في الأزمة الحالية (وهي أزمة متعددة الجوانب بلا شك) يعود إلى أن أجندة السلطة لم تُراعِ بنية المرحلة الجديدة واختلاف التوجهات التي رافقت هذه المرحلة؛ إذ اكتفى قادة الحركة بأنهم وصلوا إلى سدة الحكم عن طريق صندوق الاقتراع. هذا طبعاً لا يعيبهم ولا يخالفهم فيه أحد؛ فصندوق

الاقتراع هو الفيصل في كل دول العالم المتحضرة. لكن الوصول إلى السلطة من خلال انتخابات حرة نزيهة شيء والاستمرار في الحفاظ على النزاهة شيء آخر؛ فصندوق الاقتراع ليس ولاية فقيه معصومة، بل هو بداية لمرحلة لا تحتمل التوقف في محطة الفوز. وقد لاحظ فانون في ستينيات القرن الماضي أن أصعب مرحلة في الثورة هي المرحلة التي تلي الثورة مباشرة والتي تسمى بالإنجليزية aftermath، وربما تكون المرحلة التي تسبق انتصار الثورة أوضح بكثير من المرحلة التي تليها، وهذا معروف في ثورات العالم التي طالما تعثرت بسبب الضبابية التي تغطي فضاء الثورة بعد الخروج من النفق المظلم. ويبقى السؤال الراهن: كيف يستمر الثوار الشعب بعد الإطاحة بالدكتاتوريين أعداء الشعب؟

كان حَرِيّاً بمن فاز بسلطة الحكم أن يتذكر أن نضال فصيله عبر العقود الطويلة الماضية لم يكن في الدرجة الأولى بسبب امتناع السلطة الحاكمة آنذاك عن تطبيق الشريعة الإسلامية بقدر ما هو بسبب القمع الذي كانت تمارسه تلك السلطة على جميع فئات الشعب بلا استثناء. وهذا يعني بالضرورة أن الانتصار على سلطة القمع هو انتصار للجميع. وأخطر ما في الأمر هو اختطاف الانتصار أو احتكاره وتحويله إلى غنيمة ينعم بها فصيل دون بقية الفصائل في المجتمع. ويحضرنا في هذا السياق قول إيمي سيزار الشاعر الدومنيكي المعروف الذي أكد في كتابه **مذكرات العودة إلى الوطن** أن النصر ليس حكراً على فئة بل هو موعد ولقاء للجميع Victory is a rendezvous for all، وقد ارتقى الشاعر بمفردة rendezvous وجعلها تكتسب تعبيراً خاصاً يتفوق على معناها القاموسي الدارج المألوف الذي يتناول العلاقة الفردية بين عاشقين وأضفى عليها معنى جماعي يتخطى حتى الشمولية إلى الكونية. وقد ردد هذا القول بإعجاب صفوة المفكرين والمثقفين وعلى رأسهم إدوارد سعيد في خطابهم حول نضال الشعوب، أما ما فعله الرئيس مرسي فكان عكس ذلك تماماً؛ إذ أعاد معنى الموعد واللقاء في تلك المفردة إلى مرجعها الغرامي الأول وإلى بعدها الأحادي عندما خاطب، «بالحبايب»، جمهور فصيله الذين وفدوا إلى القصر الجمهوري لتقديم التهاني بمناسبة الإعلان الدستوري الذي أشعل فتيل الأزمة عند فئات الشعب الأخرى المحتجة التي لم تحظَ بلقاء وموعد مماثلين.

ولا يوجد ما يفسر موقف الإخوان المسلمين الذي أدى إلى كل هذا الانقسام في الشارع المصري إلا أن الجماعة لم تستجب بالقدر الكافي إلى رياح التغيير التي لا بد وأن مصر كان لها نصيب منها؛ إذ إنها استمرت تعيش في فزع نتيجة ما عانت من قمع عبر نصف قرن ونيف حال دون تشكّل رؤية جديدة للواقع والتغلب على تجربة الماضي المريرة. ويبدو أن الثورة التي كان للجماعة نصيب كبير في إحقاق إنجازها الضخم لم تنجح في عملية التطهّر من آثام الماضي التي يبدو أنها تحولت إلى ما يشبه عقدة الذنب.

الأزمة الحقيقية إذن هي في وعي الجماعة الذي اختلطت فيه رواسب الماضي ببشائر الحاضر فجعل الأولى تهيمن على الرؤية عندهم

وتولد لديهم شكاً يقف عائقاً في طرح الثقة في أي فئة لا تنتسب إلى الجماعة، أو على رأي مرسي «الحبايب». وهكذا أصبحت السلطة تقريباً عملية إقصاء بالرغم من كل ما يبدو من محاولات المصالحة والاسترضاء. ولا يخفى علينا أن مثل هذه الممارسة تذكر بتشيّع جديد دون علم الجماعة أنفسهم، وكأن إعدام حسن البنا ورفاقه (جريمة لن يغفرها التاريخ لمن كان وراء ذلك الصنيع البشع) اتخذ شكل مقتل الإمام علي، كرّم الله وجهه، بطريقة أو بأخرى مخلفاً ذاكرة تهيمن على الحاضر والمستقبل وتأسر من يحياها ويحييها في مربع الصفر الذي يمكن أن نطلق عليه ولاية الفقيه؛ فكل استئثار بالسلطة هو نوع من أنواع ولاية الفقيه، وليس من قبيل المبالغة أن نقول إن عقدة الرجل الأبيض الأوروبي الذي اعتقد جازماً أن الله اختاره لحمل مشعل الحضارة والتنوير دون غيره من سائر البشر، وكأنه وصاية أبوية، هي ضرب من ضروب التشيع. ألم تأتِ ثورة 25 يناير لرفض مبدأ الوصاية وفكرتها سواء كانت قمعية فعلاً أو سلمية؟

استذكر في هذه المناسبة قصيدة كفافي، الشاعر الإسكندراني، اليوناني الأصل، وعنوانها **في انتظار البرابرة** *Waiting for the Barbarians* ومفادها أن السلطة الرومانية الحاكمة هيأت شعبها لأن يعيش في قلق دائم من غزاة يرابطون على حدود الإمبراطورية استعداداً لاجتياح البلاد والعباد في أي لحظة. وتثبت الأيام بعد حين أن برابرة الحدود بدعة لا وجود لها إلا في سيكولوجية أولئك الحكام الذين أوهموا الشعب بأن له عدواً يتربص به وعليه أن يأخذ الحذر منه؛ بمعنى أن ما هو غير روماني عدو للرومان بالضرورة. وقد لاقت هذه القصيدة هوى في نفس الروائي كوتزي الذي كتب رواية بهذا العنوان، كما أن إدوارد سعيد طلب أن تقرأ هذه القصيدة في قداسه، وفعلاً قرأتها ابنته على روحه وهو مسجّى.

ليس من السهل أن يغير الناس ما تجذّر في نفوسهم على مر الزمن، وهذا ما يدعو إلى الثورة. فالثورة والتغيير أمران متلازمان بوصَلتهما الثقافة التي عرفها ريموند وليمز على أنها نمط حياة شامل لشعب ما، وأنها سيرورة وليست إنتاجاً جاهزاً، وأنها «بنية شعور» أشبه بوثيقة اجتماعية يعيشها ويعايشها الجمهور في السر والعلانية، وهي متفوقة على أي بنية فكرية أو إعلامية أو سياسية. وعندما تكون بنية الشعور هذه معطوبة فإن علاجها لا يكون بأقل من إحلال بنية شعور مغايرة جديدة محلّها تكون قادرة على اقتلاع الواقع المعطوب، وهو أمر فيه معاناة لأنه لا يتأتى من خلال لغة تجريدية تظل بعيدة في تأثيرها عن الإحساس بمعايشة جديدة لواقع جديد.

إنّ الأزمة التي تسبب بها الإعلان الدستوري الذي طلع به الرئيس مرسي على الشعب المصري متأثرة بغياب «بنية الشعور» المطلوبة. وقد عرف هابرماس الدستور في سياق حديثه عن مشروع الدستور الأوروبي الذي شرع الأوروبيون بطرحه بعد أن حطت الحرب العالمية أوزارها بأنه «وعي» (أو إحساس) بداخل الجمهور لا «عِملة موحدة».

ونلاحظ أن هابرماس يلتقي مع وليمز في التأكيد على أولوية الاهتمام بالشعور عند الجمهور حول ما يتلقى من أجندة أو دستور، دون حاجة ماسة إلى الإلمام بالتفاصيل التي تَجهد الصفوة من المختصين في وضعها لتنظيم سلطة العلاقات في المؤسسات الاجتماعية. ولا بد هنا من الإشارة إلى أن من غير الإنصاف أن تعيب المعارضة على الدستور أنه لا يمكن فهمه من المواطن المصري البسيط؛ إذ من غير المعقول أن نستوعب الدستور بالطريقة التي وضع بها من أصحاب الخبرة، بل يكفي أن يشعر المواطن بأنّ الدستور يؤمّن له العيش الكريم والأمن والكرامة والحرية وما إلى ذلك. إنه أشبه ببوصلة نستشعر بها الطريق دون الحاجة إلى التعرف على مكونات البوصلة أو تركيبها. وأقل ما يعني الوعي الداخلي هو أن يشعر المواطن بأن الدستور لا يستثنيه من حقوق المواطنة وواجباتها التي تجمع المواطنين دون تمييز؛ فمشروع الدستور الأوروبي الذي ما زال مشروعاً يهدف بادئ ذي بدء إلى خلق شعور عند الأوروبي بأنه جزء من أوروبا متحدة مثل ما هو الأمريكي جزء من ولايات أمريكية متحدة، وأن الوحدة الأوروبية من شأنها أن تمنع شبح الحرب التي اشتعلت نيرانها في حربين عالميتين. وعندما أبدت بعض الدول الأوروبية تحفظاتها ومخاوفها من وحدة ألمانيا أجاب القادة الألمان بأن الوحدة الألمانية تهدف إلى عكس تخوف البعض من عودة الفاشية والنازية، وأنها لبنة في وحدة أكبر تكون حصناً يمنع تكرار ويلات الحروب. باختصار، على الدستور أن يأخذ بعين الاعتبار مراجعة الماضي وتقييمه من أجل الوصول إلى حياة أفضل في المستقبل.

لو أردنا أن نصنف المستجيبين للدستور في مصر، فلربما قلنا إن هناك من تعامل مع الدستور بنية حسنة أمثال الرئيس مرسي وبعض الإخوان المسلمين، وهناك من تعامل معه بنية حسنة ودرجة معقولة من الوعي في المعارضة، وهناك من تعامل معه بتطرف جاهل أو بخبث لأغراض شخصية. ولو صدف أن التقى أصحاب النية الحسنة من المؤيدين والمعارضة فلربما قطعوا الطريق على صنف آخر لا يريد خيراً لمصر الثورة ولا لمصر الوطن، ولربما حقنوا دماء الشهداء. وفي جميع الأحوال، فالمشكلة أكبر من أي استجابة من أي نوع قوبل بها الرئيس المنتخب. وفي اعتقادي، فهي تتعلق بتغييب ثقافة المفاهيم للمفردات التي يقوم عليها أي دستور كمرجعية أساسية يستقي منها الدستور المعنى. ذكر ريموند وليمز رائد الثقافة أن من بين المفردات التي يصعب تعريفها في اللغة الإنجليزية هي الثقافة. وقد جهد في تعريف هذه المفردة في أكثر من مرجع. ونلاحظ كيف أن عدداً من كتب النقد والأدب والنظرية والسياسة في أدبيات الغرب يتضمن في الجزء الأخير منها قائمة بالمصطلحات لتساعد القارئ في فهم هذه المصطلحات التي ترد في المتن، بغية الحفاظ على مرجعية فكرية تمنع اللبس والارتباك. ولو نظرنا إلى التراث الفكري الغربي الحديث على الأقل، لتبين لنا أن جزءاً كبيراً من الصراع يقوم حول العلاقة الشائكة بين الذات الشخصية subjectivity والذات الموضعة التي تصنعها هذه الذات وفي تعاملها مع العالم. فعندما قرأ البعض ما ورد في الدستور من إشارة إلى الدولة والمجتمع، سارعوا في ربطه بدستور دولة عربية تعنى «بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» تقوم

الدولة على رعايته من خلال رقابة خاصة يقوم بها أوصياء على السلوك اليومي الذي يرونه مناسباً لأفراد المجتمع. وقد علق البعض على ما جاء في الدستور بالنسبة لضرورة المحافظة على أخلاق الأسرة والأجيال التي تعتني الأسرة بتربيتها. والمشكلة ليست في ارتباطها بالشريعة الإسلامية، كما يرى بعض المعارضين، بل في أنها تختزل واقع الحياة المعيش إلى منظومة من المعتقدات والنظريات ترى أن الفروق بين الرجال والنساء تعود إلى حقيقة بيولوجية وأن الفرق بين البشر يعود إلى هذا المنطق نفسه ويدعى أحياناً «إثنيّاً». ألم يصرح بيرنارد لويس في أكثر من مناسبة كان آخرها عام 2003 قبيل غزو العراق بأن الديمقراطية لا تصلح للعرب وكأنهم من عرق بشري مختلف عن بقية البشر؟ صدق تشومسكي عندما قال إن أمريكا تريد ديمقراطية تناسبها. مثل هذا المنطلق، الذي هو أيضاً تحويل للواقع إلى ميتافيزيقا، يقع خارج حدود القيم الثقافية التي يتعامل بها الإنسان بل وخارج السيرورة التي تصنع منها معنى. ويتجلى هذا المنطلق في مصطلح يهيمن على ما نصنع وما نفعل. ويشار إليه بالإنجليزية بـِ essence (فحوى) أو essentialism (جوهر) وإلى من يشرعه بـِ essentialist (من يدعو إلى مرجعية الجوهر).

وربما يجدر بنا أن نتوقف قليلاً عند ملاحظة هابرماس من أن الدستور إحساس داخلي يتشكل بطريقة شعورية (أكثر منها فكرية) من حدس يرتبط بشمولية القول والفعل الذي يصدر من خلال إدارة الحاكم، وبالطريقة التي يتوجه بها الحاكم في ممارسة سلطته النظرية والفعلية إلى المحكوم (سأوضح ذلك لاحقاً). في هذه الحالة، لا يهم المحكوم أن يدخل في التفاصيل مع الحاكم، بل يهمه ما ينتجه الحاكم من تأثير مخلص على المحكوم يجعله يشعر بقيمة التأثير ومدى إخلاصه أو عدمه، دون أن يكون من الضروري الانشغال بإنتاج أطروحة فكرية تساند أطروحة الحاكم أو تناهضها. فالأطروحة المساندة أو المناهضة فكرياً هي من اختصاص صفوة معينة ترى هي نفسها أن مهمتها تفنيد القول بالقول وتنتج أطروحة أو أطروحات ترد بها على أطروحة الحاكم دون أن تلزم نفسها بإحساس الشعب كمصدر فعلي؛ إذ إن لديها مرجعياتها الفكرية من مصادر المعرفة المختلفة، تاريخية كانت أو فلسفية... إلى غير ذلك. من هنا ينشأ استقصاء الجمهور بإحساسه الداخلي الذي يتفوق على المناظرة بين أطروحة الحاكم وأطروحة الصفوة من أصحاب الفكر الذين يطلقون على أنفسهم المعارضة. وفي حالة توفر الديمقراطية ما على الطرفين إلا الاحتكام إلى استقلالية الإحساس عند الجمهور التي تتجلى إما في الدعم أو في المعارضة.

علينا أن نتذكر أن الثورات على مدى التاريخ ولدت من رحم الإحساس عند الجمهور بالظلم وغياب الديمقراطية والعدالة. وربما رفعت هذه الجماهير شعارات تتوافق مع ما تفكر به الصفوة، لكن قوة هذه الشعارات تنبع من الإحساس بها والتفاعل معها في ميدان الاحتجاج لا من صيغتها اللغوية التي ربما كانت الصفوة هي التي صاغتها. هل كان بالإمكان أن نقدم الثورة الفرنسية فقط من خلال أفكار المتنورين العظام أمثال روسو

ومنتسكو وغيرهما بدون الإحساس الداخلي للجمهور عند الشعور بالجوع والظلم؟

ما من شك في أن المصير الذي لقيه مؤخراً حكام دول الربيع العربي يرجع في الدرجة الأولى إلى الهوة السحيقة بينهم وبين شعوبهم، وإلى انطلاقهم في ممارسة السلطة من ذات شخصية رفضت أن تقترب من إحساس شعوبها أو حتى أن تتعرف عليه. يروي محمود درويش أنه رفض عرض الزعيم الفلسطيني عليه قبول منصب وزير الثقافة مما أثار حفيظة الزعيم الذي رد على الشاعر بالقول: يا له (الشعب الفلسطيني) من شعب جحود. فأجابه محمود درويش على الفور: عليك أن تبحث عن شعب آخر.

هذا، وقد علق إدوارد سعيد على معاهدة أوسلو بأن الزعيم الفلسطيني عاد من المنفى بعد عقود طويلة ليسجن شعبه، في حين أن منديلا خرج من السجن بعد ثلاثين عاماً ليحرر شعبه. ولا بد أن نتذكر ما قاله مبارك في خطبة له بمناسبة زيارته ألمانيا بعيد توليه السلطة من أنه لولا علاقاته الشخصية مع دول أوروبا لجاع الشعب المصري! على النقيض من ذلك، نجد ديغول يقول إنه من الصعب أن تجد زعيماً يرضي شعب فرنسا الذي لديه ما ينوف على مئتين وستة وأربعين نوعاً من الأجبان. وعندما ترشح للرئاسة الثانية وضع شرطه المسبق وهو أنه يقبل بالفوز إذا حصل في الانتخابات على نسبة لا تقل عن ستين بالمئة.

فالفرق بين الصنفين المذكورين أعلاه من أصحاب السلطة يعني في أبسط معانيه الانتماء إلى ثقافتين: إحداهما عمادها الديمقراطية والحرية والأخرى الهيمنة والتسلط. وما الصراع الشرس في المجتمع إلا نتيجة التعارض بين الثقافتين.

والسؤال الراهن هو: مصر الثورة، إلى أين؟ بادئ ذي بدء، الثورة حدث لن يعود به التاريخ إلى الوراء مهما كانت المعوقات؛ فهي أشبه بأثر تاريخي وطد أقدامه في الزمن. لكنها لن تستمر بغير صراع يستمر بين قوتين متعارضتين تتبنى كل قوة منهما منظومة من الاعتقادات والأفكار لا تلتقي مع نظيرتها على أي أرضية مشتركة. فالمشكلة الأساسية ليست كما تبدو في ظاهرها بين فصيل الإخوان ومن لف لفهم من جهة وبين فصيل المعارضة من جهة أخرى (سأتحدث عن الفصيل الثالث كمنظور يمكن أن ينشق عن الفصيلين لاحقاً) بقدر ما هي بين الماضي والحاضر. فصيل الماضي يعتقد أن المكونات الاجتماعية للمجتمع قد تشكلت في الماضي وأصبحت منظومة واضحة. ولأنها كذلك، أصبحت مرجعية ساكنة تغني عن بديل لم يحدث بعد. أما الفصيل الآخر فيعتقد أن الحاضر، لا الماضي، هو المصدر؛ فالمكونات الاجتماعية سيرورة في طور التكوين لأنها تتشكل في الأصل من الحياة التي نعيشها في الحاضر لا من الحياة التي عشناها في الماضي، ويعتمد هذا الفصيل في اعتقاده على أن الثورة هي تحول من الماضي إلى الحاضر الذي لا تكتمل صورته بمجرد الحدث. من هنا يأتي الحديث عن الثورة على أنها لا تحدث مكتملة وأن التغيير الذي يصاحبها شيء والاستمرار فيه شيء آخر. أكبر مفارقة في الصراع الذي نشأ منذ أن وصل ذلك الفصيل إلى السلطة كثمرة من ثمار الثورة هو

أن الفصيل الحاكم يضع في أجندته أو دستوره أن يستبدل بالحاضر الماضي من خلال رؤيته للماضي على أنه البديل للحاضر. مثل هذه الممارسة هي التي تولد ردة الفعل العنيفة لأنها تنكر علينا تجربة حياتنا التي نعيشها فعلاً في الحاضر، وتنكر علينا الجهد الدؤوب المطلوب في البحث عن الشكل الجديد لحياة أفضل، وتنكر علينا البحث عن التعبير عن هذا الشكل بلغة جديدة تستوعب التحول من حالة الديكتاتورية في الماضي إلى ديمقراطية الحاضر. وعلينا أن نستذكر جيداً أن الانقلابات العسكرية في نصف القرن الماضي، التي ادعى أصحابها زوراً وبهتاناً أنها ثورات، جلبت الويل والدمار على المجتمع العربي لأن أجندتها كانت معدة سلفاً وهي انتقال السلطة من ذلك الفصيل الحاكم إلى فصيل العسكر صاحب الانقلاب ذاته.

لقد فات أصحاب الفصيل الذي اتخذ من الماضي منطلقاً له أن الحياة التي نعيشها في الحاضر هي الثورة وهي بطبيعتها لا تلتقي مع الحياة المعدّة لنا، علاوة على أن الحياة المعدّة لنا في الماضي تجعلنا مجرد أدوات أو ملاحظين أو ناقلين لها، أما حياة الحاضر، وهي بلا شك تحمل صدى الماضي، وليس صفاته فإنها تخلق منا شركاء أو مساهمين فعالين في تكوين التجربة المعيشة. وأهم من كل هذا وذاك أن الحياة التي حدثت في الماضي غير قابلة للتغيير الذي يصاحب الثورة، لأن ما مضى وانقضى لا يمكن إعادة حدوثه كما حدث أو على الأقل مرة أخرى. وأبسط مفهوم للثورة هو أنها تحدث في الحاضر في فترة تاريخية تحمل منظور وجودها في الحاضر واستمرارها في المستقبل وأنها في حالة بحث مستمر عن شكل ومضمون جديدين. أما الماضي فهو مضمون لم يعد قابلاً لتشكيل مغاير خارج زمنه الذي حدد وجوده، وما يأخذه صاحب الفصيل المذكور على أن تجربة الزمن الحاضر منقوصة هو في حد ذاته ما يكوّن مصدر القوة في حياتنا المعيشة، لأن الشعور بعدم اكتمال التجربة هو الذي يشكل منطلقاً للبحث في سبل نقصها والوصول إلى ما هو غير متوفر لدينا من معرفة لا توفرها لنا التجربة بداية. ويتفق هذا مع روح الثورة التي تفتح آفاقاً تدعونا لريادتها بمجرد وجودها كحدث. ثم من قال إن ما حدث في الماضي معروفة أسبابه ومسبباته؟ هل بالإمكان أن نتصور الماضي فعلاً كما حدث ما دمنا مغيبين عن زمن الحدث ومسرحه كما يلاحظ وليمز؟ أليست هناك جوانب في الماضي من نوع أو آخر تظل خفية لا يمكن الوصول إليها بسهولة وكثيراً ما نستعين بالغيبيات لنملأ فراغ عدم معرفتنا بها؟

ولو عدنا إلى الوراء بحثاً عن أسباب الأزمة التي نشأت مباشرة بعد أن التقطت الثورة أنفاسها، لوجدنا أن مجموعة الإخوان أو جماعة الإخوان التي انضمت إلى الثورة يوم 28 يناير محدثة ثقلاً نوعياً اعترف به الجميع قد غادرت مسرح الثورة مولية وجهها شطر الماضي ومطلة على الحاضر بشيء من الاستحياء، لذا كان من الطبيعي أن تنشأ أزمة أدت إلى كل هذا الانشقاق في الشارع المصري. وما يلفت النظر فعلاً هو الطريقة التي عالجت بها السلطة الإخوانية الأزمة؛ إذ إنها قدمت خطابها في

معرض الدفاع عن الدستور داعية إلى التوفيق تارة وإلى المصالحة تارة أخرى. وجميع المفردات التي قدمتها تندرج في منظومة ما أصبح يعرف بـ «الثقافة المهيمنة»؛ المصطلح الذي ذاع صيته منذ أن نحته غرامشي، الفيلسوف الإيطالي المعروف. ولو ألقينا نظرة شاملة على المرحلة التي أعقبت الثورة وخلّفت وراءها كل هذا الانقسام، فإننا سنجد الوضع القائم يلح علينا بأنه لا بد من ظهور فئة من بين المؤيدين والمعارضين للسلطة الحاكمة تستقل برأيها وتعيد الثورة إلى الحاضر الذي انبثقت منه لتستمر في المستقبل المنظور. فئة متحررة من الانشغال بالآثار السلبية التي خلفتها في نفوسهم الأنظمة الديكتاتورية عندما سامتهم سوء العذاب؛ فئة تتعامل مع الشريعة الإسلامية بعقلانية تبين أن لا خوف على الشريعة الإسلامية ممن يخشون منها، وربما يكون الخوف عليها ممن يظهرون الخشية عليها. فهي، الشريعة الإسلامية، أشبه بما قال هابرماس عن الدستور؛ إحساس في داخل الجمهور، وهي هوية أمة لم تستطع حتى الأنظمة الديكتاتورية أن تنال منها؛ إذ كيف لأي نظام أن يجابه إحساس أمة؟

نتوقع من هذه الفئة أن توضح أن الشريعة الإسلامية ليست سلعة للاستهلاك. ألم تستخدمها الأنظمة الديكتاتورية كذلك من أجل إثارة الفتنة؟ ألم يستخدمها الاستعمار للغرض نفسه؟ الشريعة الإسلامية في مجملها هوية أمة تتجلى في بنية الشعور، لا في رفع الشعار. تعريفها هو تعريف الثقافة: نمط حياة شامل يفضي إلى تجسيد قيم معينة.

نتمنى على مثل هذه الفئة أن تصبح جبهة إنقاذ وطني جديد تتخذ من الثقافة الجادة الإيجابية منطلقاً لها. وهي الثقافة التي بلور مفاهيمها رواد الفكر أمثال ريموند وليمز وتيري إيجلتون وستيوارت هول وهومي بابا وغيرهم. ومن قبيل الإنصاف أن نعترف بالمكانة الرفيعة التي وصلت إليها الثقافة في التراث الغربي على يد أمثال هؤلاء المفكرين، ومن قبيل الإنصاف أيضاً أن نعترف مقابل ذلك بأن الثقافة بمفهومها الشامل المعقد ما زالت تتلمس طريقها في منظومة الثقافة لدينا، على الرغم من كل ما قدم عدد من الرموز في تراثنا من جهد في وضع الثقافة على خارطة الفكر العربي. فالثقافة الجادة الإيجابية ترفض من خلال تعدديتها الثقافة الأحادية في ولاية الفقيه، وهي أيضاً لا تقبل ثقافة الهيمنة الاستهلاكية والسلطة الذاتية وأي تسلط من أي نوع. وهي في اصطلاح ريموند وليمز «الثقافة ملك للجميع»، عنوان مقالته «culture is common»، التي ذاع انتشارها بين العاملين في هذا الميدان. فهي بالمقابل ثقافة الجماهير التي تعبر عن نمط حياتهم كما يعيشونها ويحسون بها ويراقبونها تحدث أولاً ثم يقيمونها بعد ذلك. لا مجال في مثل هذه الثقافة لإقحام مسلّمات جاهزة على جماهير الشعب ومن ثم حرمانهم من ممارسة الحق في التجربة المعيشة التي تتشكل عبر الإحساس الداخلي، لا من خلال ما يفرض سلفاً من ولاية موجهة يقودها فكر ينبع من خارج اللحظة التاريخية الحاسمة التي تنطلق منها الثورة في الحاضر.

من هذا المنطلق، تصبح الثقافة حامية الثورة وشريكة درب الديمقراطية والحرية مجسدة

ذلك الموعد واللقاء الذي نادى به سيزار، وحلم به متّا ساعة الشدة، ورؤية كل المخلصين لثورة الإنقاذ والتغيير عبوراً من الماضي إلى الحاضر ومن ربيع يحمل معه قسوة الشتاء إلى ربيع يتفتح على الأحياء.

• • •

ولا يسعنا في هذا السياق إلا أن نستذكر مطلع قصيدة إليوت، **الأرض اليباب**، التي ذاع صيتها والتي تركت أثراً بالغاً على ربيع الشعر العربي الحديث. تبدأ القصيدة بذلك البيت الذي أصبح من محفوظات أجيال متعاقبة ترددده في مناسبات مختلفة: «إبريل أقسى الشهور...». وقد اكتسب هذا المطلع شهرة خاصة لأن إليوت فاجأنا بمفهوم جديد عن الربيع يغاير توقعاتنا المألوفة وكأن إليوت يتفق فنيّاً مع علماء اللغة الذين نادوا في بداية القرن الماضي بظاهرة الانزياح عن المألوف (deviation from the norm) في أثناء الإبداع اللغوي الذي يتفوق على الاستعمال الدارج للغة مما يجعلها تتفتح على آفاق جديدة لم تكن في الحسبان بسبب فترة السكون التي طالت على استعمالنا للغة وجعلتنا نعيش مع مفاهيمها الساكنة أو نتعايش معها على الأقل.

لكن إليوت لا يبخل علينا في تبرير غلواء الدّهشة؛ إذ إنه يقدم في المتن نوعاً من عقلنة الدهشة، مبيناً أن القسوة تأتي من عملية استنبات الكائنات التي يشهد الربيع عملية ولادتها من رحم فصل الشتاء الذي حمل بذورها فترة من الزمن. وتحاول القصيدة أن توحي لنا أن أي عملية ولادة تحمل معها قسوة.

تصور إليوت للربيع وقسوته هنا يجعلنا نفترض إحساسه بمفهوم الثقافة في أصلها وتاريخها كعملية استنبات قبل أن يتحول مفهومها من المملكة النباتية إلى مملكة بني البشر في القرن التاسع عشر، بل وأكثر من ذلك، يجعلنا نفترض أن إليوت كان حاضراً في ذهن ريموند وليمز عندما نحت اصطلاحه «بنية الشعور» كمفهوم للثقافة مشيراً إلى أن أي بنية شعور جديدة تصاحبها قسوة، وهي تحل محل بنية شعور أخرى مغايرة لأنها عملية انتقال من حالة معينة لحياة معاشة إلى حالة أخرى أشبه بميلاد جديد لا يمكن أن تتم دون قسوة.

وما من شك في أن قسوة الربيع هذه تستدعي التأمل. فليس من قبيل الصدفة أن يصبح الربيع في أكثر من بلد عربي قاسياً إلى درجة تجعلنا نتساءل بدهشة عن غياب البهجة التي تصاحب الربيع عادة وتجعل منه فصلاً تتجدد فيه الحياة وتواصل النشوء والارتقاء فيما بعد. وقد علّق تيري إيجلتون، ناقد الثقافة المشهور، على هذا الأمر، معللاً أسباب الخلل الذي ينتج عن عدم استمرار سيرورة الديمقراطية التي تأتي بها صناديق الاقتراع بداية. هذا ما يقوله إيجلتون في كتابه **فكرة الثقافة**:

ومن أجل أن يؤمن صاحب السلطة رضا الجمهور الذي أوصله إلى سدة الحكم من خلال صناديق الاقتراع، عليه أن يتعرف عليهم بطريقة ودية تتفوق في تأثيرها على سجلات الأرقام البيانية المتفوقة. وبما أن السلطة الحقيقية تتضمن استيعاب الوعي وتفاعله مع الإحساس الداخلي، فإن هذا يعني أن هذه السلطة تستمد

أثرها البالغ علينا من الذات الإنسانية نفسها التي تتمثل في شتى أوجه الحرية والخصوصية. وإذا كان لا بد للحاكم من أن ينجح في حكمه، فعليه أن يتفهم رغبات الشعب الخفية وما يحبه رجاله ونساؤه وما يعرضون عنه دون أن يركن إلى عادات الشعب وممارساتهم لعملية التصويت، ودون أن يعتمد أيضاً على الطموحات الاجتماعية عند الناخبين. وإذا كان لمثل هذا الحاكم أن يتعامل مع أفراد الشعب من خلال إحساسهم الداخلي، فعليه أن يتصور حياتهم من خلال هذا الإحساس [لا من خلال صناديق الاقتراع].

وعلاوة على ذلك، فلا يوجد شكل معرفي يسبر غور الإحساس الداخلي وتعقيدات الوعي عند الشعب أبلغ من فن الثقافة، بكل ما فيها من إنجاز رفيع(50).

وبعد، أليس الربيع العربي في الأقطار العربية المختلفة من أقسى الفصول؟ يبقى السؤال: هل من أمل؟ يختتم إليوت قصيدته بدعاء يحمل معه تباشير المستقبل، لكنه دعاء يتم بلغة سنسكريتية لا باللغات الأوروبية التي تسبب أصحابها بالدمار الذي خلفته الحرب العالمية الأولى◆

ملف العدد

فيصل درّاج
باتريك بارندر
ناعوم تشومسكي
محمد شاهين

الثقافة والحداثة الثقافية والتراث

فيصل درّاج

إذا كان البحث الظاهري في موضوع الثقافة يقضي بالوصول إلى تعريف محدد لها، وهو موجود على أية حال في أدبيات كثيرة، فإن البحث المشخص يقود إلى اتجاه مغاير؛ ذلك أن الثقافة لا توجد إلا في صيغة : ثقافات؛ إذ لكل مجتمع محدد ثقافة خاصة به. وبقدر ما يعزّز «التعريف العام» الالتباس اللصيق بهذا المفهوم، فإن علاقاته مع مفاهيم مجاورة، مثل الحضارة والآيديولوجيا، تزيده التباساً، الأمر الذي يتجلّى في صيغ دارجة مثل: حوار الثقافات، وحوار الحضارات، وحوار الأديان، التي تدور حول مواضيع متصلة ومنفصلة معاً؛ ذلك أن بين الثقافة والحضارة علاقة، وأن بين الثقافة والدين علاقة أخرى.

ولن يتراجع الالتباس حين تأكيد أن الحضارة هي القيم الثقافية في ترجمتها المادية، وأن الثقافة أزاحت الدين عن موقعه، في الأزمنة الحديثة، واستبقت عناصر منه. وإذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك بشكل نسبي، فما هو وضع الثقافات «المستقرة» التي لا تتحوّل إلى علم أو صناعة؟ وما الفرق فيها بين الثقافة والحضارة؟ ومع الاعتراف بأن الثقافة، وهي تعبير حديث، قد احتلت موقع الدين في الأزمنة الحديثة، فهل في الثقافات الحديثة، الأوروبية والأمريكية بشكل خاص، ما تحرّر كلياً من المنظور الديني؟

يزيد مصطلح «التقدم الثقافي» الموضوع تعقيداً، بسبب تعددية المستويات التي تحايث التقدم والتي تعني، في التحديد الأخير، أن التقدّم لا يشمل الظواهر الاجتماعية جميعاً؛ فالتقدّم في العلم والتقنية لا يمس، دائماً، المعتقد الديني، ولا يغيّر، كثيراً، قضايا اللباس والعادات، وآداب الطعام والمائدة، حال بعض المجتمعات الآسيوية. والالتباس في علاقته بالثقافة قائم في المحصلة النهائية في أبعاد ثلاثة: لا وجود لثقافة في صيغة المفرد؛ فالثقافة الإنسانية هي ثقافة المجتمعات الإنسانية، ولا وجود لكيان نقي مكتف بذاته يدعى الثقافة، ما دام الدين عنصراً داخلياً في الثقافات جميعاً، وأن اللاوعي الإنساني قديم الجذور ولا يمكن التحرر منه، وليس التقدم إلا فعلاً إنسانياً لا متكافئ المستويات، يجعل الماضي وثقافته يباطنان الحاضر وثقافته معاً.

1. قراءة في تعريفات مختلفة

يوحي التعامل مع الثقافة بصيغة المفرد، وهو أمر مسوّغ منطقياً، بوجود تعريف جامع مانع لها، يتيح الأخذ به إدراك الظاهر شغافه بعيداً عن الخطأ. غير أن التحرر من التجريد النظري، وهو أمر تفرضه الوقائع المعيشة، يفتح سؤال الثقافة على المجال الذي يجب أن يقرأ فيه، وهو: المجتمع. فحال الانفتاح على هذا المجال تقع الثقافة على مسمّيات متعددة آيتها المصطلحات التالية: الثقافة القومية؛ ذلك النعت المختلف المصائر الذي يحيل على «روح الأمة»، والثقافة الوطنية الذي أخذ به الراحل أنور عبد الملك وهو يتحدث عن التحرر والاستعمار في كتابه **دراسات في الثقافة الوطنية**، محيلاً بشكل أساسي على عملية التعليم في زمن السيطرة الإنجليزية على مصر، وأصدر محمود أمين العالم وعبد العظيم، منتصف خمسينيات القرن الماضي، كتابهما في **الثقافة المصرية**، الذي قرأ الأدب المصري في علاقته بالسياسة، وبالآثار الناتجة عن «ثقافة رجعية» لا تأتلف مع التحرر الوطني. وظهرت في بيروت، في الفترة ذاتها، مجلة حظيت برواج في العالم العربي عنوانها **الثقافة الوطنية** التي هي، تعريفاً، ثقافة نقدية بناءة للعقول الصالحة. وكان طه حسين قد سبق الجميع إلى الموضوع في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر**، الذي عطف التعليم على الديمقراطية، وأوكل إلى التعليم الديمقراطي بناء مجتمع حديث، في انتظار النظام الناصري، الذي مهّد لمصطلح «الثقافة العربية الوحدوية»، حيث الثقافات القطرية ظاهرة مريضة عارضة، ... وواقع الأمر أن مرونة مفهوم الثقافة، أو استعصاءه على التحديد، بشكل أدق، ربط بينه وبين السياق التاريخي، المحدد سياسياً، مسوّغاً مصطلحات متعددة، بدءاً من الثقافة الشعوبية،

التي ترجمتها نزوعات معادية للقومية العربية، وصولاً إلى «ثقافة التبعية»، التي قالت بها مدرسة التبعية في أمريكا اللاتينية، في سبعينيات القرن الماضي، وشهدت انتشاراً واسعاً خارجها.

فتح السياق التاريخي مفهوم الثقافة على استعمالات متعددة: مانعاً عن المفهوم «الاستقلال الذاتي» المفترض، ومبرهناً أن الثقافة تقوم في أحوال البشر ونزوعاتهم السياسية والآيديولوجية، كما لو كان في السياسة والآيديولوجيا معاً مرجع لا غنى عنه لتعريف الثقافة والتصرّف به. لا غرابة في أن يضاف إلى المسميات السابقة تعبير: الثقافة السياسية، الذي كانت تعنى به الأحزاب السياسية ذات مرة، والثقافة الآيديولوجية الذي كان، ولا يزال، ربما، اختصاص النظم الشمولية، التي تحتفي بالمفرد وتعاقب المتعدد.

وإذا قرأنا سؤال الثقافة، في علاقته بالفئات والطبقات الاجتماعية، نقف على الثنائيات التالية: ثقافة العوام وثقافة النخبة، حيث الأولى هي ثقافة «القاع الاجتماعي» ، الذي منعه فقره عن التحصيل العلمي، وإذ الثانية هي «ثقافة علية القوم» المتصدّرة اجتماعياً وثقافياً وسياسياً. فقد اشتكى «رجال الدين»، أو «المشايخ»، في عام 1900، الأديب المصري محمد المويلحي إلى أبيه، إثر نشره كتابه **حديث عيسى بن هشام**، وهو أول رواية عربية بالمعنى الحديث، لأن «الولد العاق» أخذ بثقافة العوام، التي تبيح المبالغة و«الكذب»، اللذين هما، كما اعتقدوا، قوام الكتابة الروائية التي بقيت «منبوذة» في الأوساط الدينية حتى اليوم. وقياساً بثنائية ثقافة العوام/ثقافة النخبة يمكن الحديث عن ثنائية أخرى هي: الثقافة الشعبية والثقافة الراقية؛ إذ الأولى ثقافة موروثة من نصيب الجميع، بينما الثانية مجال لفئة لها أشكال معينة من الموسيقى والغناء والرقص والرسم والأدب، التي هي اختصاص فئة تقف خارج «المجموع» ولا تقبل بمعاييره. ومع السطوة المتزايدة لوسائل الإعلام البصرية السمعية صعدت الثقافة الجماهيرية، التي تأخذ بمعيار النجاح والشهرة والاستهلاك الكمي، دون أن تلتفت إلى المعايير الفنية الموضوعية؛ ذلك أنها تقيم رباطاً وثيقاً بين الثقافة والتجارة، مؤكدة الثقافة عملاً تجارياً، والتجارة، ربما، فعلاً ثقافياً. والمنبوذ، في الحالين، هي «الثقافة النقدية»، التي كان لها سياق معين، ذات مرة، في العالم العربي وخارجه.

تتعدد الثقافة وفقاً للوظائف الموكلة إليها، التي تنوس بين تجديد «روح الأمة» والثورة الاجتماعية، وتتعدد اجتماعياً في علاقاتها بفئات اجتماعية غير متساوية، تعتنق مبدأ: الأعلى والأسفل، أو القمة والقاع، الذي هو من اختصاص علم الاجتماع الثقافي، الذي يقرأ أشكال الثقافة في المرافق الاجتماعية. كان عالم الاجتماع الفرنسي الشهير بيير بورديو قد تحدث في كتابه **بؤس العالم**، المترجم إلى العربية، عن «المهمّشين الغرباء» في المجتمع الفرنسي، الذين تضعهم «هجرتهم» في وضع خارج عن القاعدة، يقصيهم عن «المجتمع الذين جاءوا منه»، ولا يدرجهم في المجتمع الذي وفدوا إليه، منتهين إلى «هجنة ثقافية»، بالمعنى السلبي، تبعدهم عن لغتهم الأولى ولا تقربهم من لغة «مجتمعهم الجديد».

إضافة إلى ما سبق، تتعدد الثقافة في المجال الخاص بها، قائلة بالثقافة الفنية، التي تنصرف إليها فئات ميسورة، والثقافة الجمالية التي تميّز بين القبيح والجميل، والثقافة الفلسفية المشدودة إلى قضايا الزمن واللانهاية. كان الألماني ألفرد فيبر قد رأى الثقافة خالصة في الفن والدين، من حيث هما عالمان مستقلان يرضيان العقل ولا يرتبطان بمصالح مادية، خلافاً لعالم الاجتماع الهنغاري الأصل كارل مانهايم، الماركسي النقدي الذي ربط الثقافة بأغراض الطبقات الاجتماعية.

اتكاءً على ما سبق، يمكن طرح سؤالين: إذا كانت الثقافة، في تصوراتها المختلفة، مرتبطة بالقومي والوطني والسياسي والروحي والجمالي...، فما هو الموقع الذي يؤمّن لها خصوصيتها؟ وإذا كان هناك من تعريف، نسبي، لها، فما هو هذا التعريف؟

يدور السؤالان في حقل النسبي والمجزوء، لأن للثقافة وجوهها المتعددة، ولأن تعددية العقل تستنطق الثقافة بأشكال مختلفة: فللثقافة في العقل المتعدد، والعقل متعدد تعريفاً، كما للظواهر جميعاً، أبعادها المتعددة، التي تتضمن التاريخي والقيمي والإشاري والطقوسي، ولهذا تختصر الثقافة، في بعض العقول، إلى شكل مدرسي مكتوب، يساوي بين الثقافة والتحصيل المعرفي الرسمي، في حين تقرؤهما عقول أخرى في منظومة قيمية، تحتفي بالحرية والذاتية الحرة والتفاعل الحواري بين البشر وبالمساواة المعطاة، طبيعياً، التي تتقول ببشر حظوا بأقساط متساوية من العقل والقدرة على التفكير.

كشف عن وجوه الثقافة المتعددة إ. ب. تايلور في كتابه **الثقافة البدائية** (1871) حين قال: «إن الثقافة والحضارة، عندما تؤخذ بمعناها الإثنوغرافي الأوسع، هي ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعرفة والاعتقاد والفن والأخلاق والقانون والعادات وأية إمكانيات أو عادات أخرى مكتسبة من الإنسان لكونه عضواً في المجتمع». يتضمن التعريف، الذي اعتبر رائداً في مجاله، ما يدعوه الماركسيون البنية الفوقية، من ناحية، والأعراف والعادات الاجتماعية، من ناحية ثانية. لكنه ينسى في الحالين، الأزمنة الاجتماعية الخاصة بالعناصر التي أدرجها في تعريفه، كما لو كانت القيم والأعراف والمعارف لا زمن لها. لذا تبدو الثقافة لا حيّز لها؛ فهي تشمل ممارسات عملية، مثل الأعراف والعادات، وقيماً وتصورات نظرية، آيتها المعرفة والاحتمال. تقترب الثقافة، في تعريفها العام، من مفهوم الآيديولوجيا، الذي يتوزّع على التصوّرات النظرية وعلى الممارسات العملية المرتبطة بها.

يتبقى السؤال الثاني: هل من تعريف مقنع للثقافة، وهل يمكن الانتقال من عمومية «تايلور» إلى تعريف أكثر تحديداً؟ لن يغادر الجواب النسبية الضرورية اللصيقة به، لأن حال الثقافة من المعيش الاجتماعي وحدود تطوّره، مرتبط، لزوماً، بالأوضاع الاقتصادية والسياسية. وسواء كان النقد الذي يقع على تلك «العمومية» واسعاً أو ضيقاً، فإن إمكانية تجاوزه تظل محدودة. مع ذلك، يمكن التقدم بالتعريف التالي: الثقافة هي التصورات والمعايير والقيم التي يأخذ بها مجتمع معين، في حياته اليومية، والاقتراحات

العملية الصادرة عنها، التي تعيد إنتاج العلاقات الاجتماعية، وتحدّد آفاقها ونزوعاتها. والأساسي في هذا التعريف المفترض هو الجزء الثاني منه؛ ذلك أن جزأه الأول تتقاسمه الشعوب جميعاً، في حين أن ما يميّزها قائم في الوقائع العملية المتصلة بها؛ فبعض من التصورات تحتفي بالمعلوم وترى في مساءلة المجهول «هرطقة» إن لم تسبغ على الثبات أبعاداً مقدسة، مقررة أن الثابت الذي يستأنف ماضياً سبقه جوهر للحقيقة الخالصة، منتهية إلى تعيين الماضي زمناً وحيداً هو امتداد لزمن مقدس سبقه، وإلى تسويغ «الزهد» أو «الكسل»، الذي قد يعثر على ما يبرّره في «فتوى دينية»، لا علاقة لها، لزوماً، بالدين.

كان الراحل الإنجليزي، الناقد الثقافي والأدبي ريموند وليمز، قد عرّف الثقافة بالشكل التالي: «الثقافة منهج في الحياة، يخترق الممارسات الإنسانية والعلاقات الاجتماعية جميعها». استعاد في تعريفه، المتأثر بماركسية الإيطالي أنطونيو غرامشي، ما قال به تايلور مع إضافة دالة ترى في «الثقافة» كلمة «ملعونة»؛ أي كلمة تتأبى على التعريف، أو لا تتعرّف إلا إذا عطفت على «الأزمنة الحديثة» التي شكّلت مرحلة حاسمة نوعية في التاريخ البشري.

إذا اعتبرنا الثقافة معادلاً لطرائق الحياة في المجتمعات المختلفة، يمكن تأكيد أمرين: لا وجود للثقافة المجتمعية إلا في إطار يؤمّن لها التفاعل والمجانسة، ولا وجود للثقافة إلا داخل تاريخ مجتمعي محدد، يتأثر بغيره ويؤثر في غيره، دون أن يفقد في الحالين خصوصيته، بلغة عامة، أو تميّزه، بلغة نظرية أكثر دقة.

2. الثقافة والتاريخ

إذا كانت الثقافة ترجمة لمعيش مجتمعي معيّن، له تصوراته ووقائعه العملية، التي تحيل في التحديد الأخير على الإنتاج وإعادة الإنتاج، فإن كل تعريف للثقافة، بمعزل عن سياقها التاريخي، يباطنه خلل ضروري. ويجب التذكير، والحالة هذه، بأن كلمة الثقافة ظهرت في أوروبا في القرن الثامن عشر، دون أن يعني هذا إمكانية نقلها، بشكل ميكانيكي، إلى مجتمعات مغايرة لم تعش تجربة «الزمن الأوروبي». كما يجب التذكير بأن جذرها الأوروبي، المشتق من «الزراعة»، لا يعادل جذرها العربي، الذي يستدعي أموراً لها علاقة بـ «الرمح» وصقله، كي يكون أكثر فاعلية. لذلك لم تظهر الكلمة، في اللغة العربية، إلا في القرن العشرين، وكذلك كلمة المثقف التي جاءت لتقف، بشكل قلق ومضطرب، إلى جانب كلمة «الكاتب»، المرتبطة، تاريخياً، عند العرب بالسلطة.

لم يعرف العرب، إلا حديثاً، كلمة الثقافة، لأن بلادهم لم تعرف السيرورة التاريخية الأوروبية التي خلقت الكلمة وأعطتها دلالات محددة، ولم يعرفوا كلمة المثقف بسبب سلطة متوارثة، تسيطر على المجتمع وتقف خارجه، مؤكدة ذاتها مصدراً للحكمة والصواب والكتابة. عبّرت البلدان العربية، في الحالين، عن وجودها «خارج الأزمنة الحديثة»، أو عن انبهار متوارث بـ «الماضي»، يقمع التاريخ ويكاد يلغيه، لولا «التاريخ الكوني»، الذي فعل في المجتمعات جميعاً.

في مذكراته الذاتية **الأيام** تحدّث طه حسين عن «ثقافة ريفية» متوارثة، لا يختلف حالها، في

نهاية القرن التاسع عشر، عنه في نهاية القرن السابع عشر، متوقفاً أمام «مشايخ الطريق» وهيمنة الشعوذة والقدرية والجهل، وسيرة عنترة والسيرة الهلالية. ومع أن ذلك السلوك انطوى، بالتأكيد، على شكل معين من الثقافة، فلا وجود لمجتمع من دون ثقافة تؤمّن وحدته وأشكال التواصل فيه؛ فقد اتسمت تلك الثقافة بسيطرة «دين مشائخي»، من ناحية، وبوعي «تسليفي»؛ أولوية السلف على الخلف، من ناحية ثانية. تنوس الثقافة الريفية، بهذا المعنى، في الشكل الذي وصفه طه حسين، بين إجلال السلف، دون معرفة تاريخهم، ووعي ديني بريء، يؤمن ولا يسائل. يتكشّف «استبعاد التاريخ» مرتين: المرة الأولى في إلغاء مفهوم «السببية»، لأن الوعي الريفي يؤمن ولا يُسائل، والمرة الثانية في «استبعاد الجديد»، بسبب هيمنة نسق ثقافي وطيد، يعرف الكتاتيب لا المدرسة، ويعرف الشيخ لا «المعلّم»، ولا يعترف بالطبيب ويقرّ «حكاية عنترة»، ولا يدري عن «الرواية» شيئاً؛ ذلك أنها جنس أدبي حديث مرتبط بمجتمع مغاير. اكتفى طه حسين بـ «التوصيف»، تاركاً «التحليل» لسلامة موسى، الذي ميّز في كتابه **ما هي النهضة؟** بين المجتمع الزراعي والمجتمع الصناعي؛ إذ الأول يؤمن بالكلمة ولا يميل إلى الاختبار، ويكتفي بما ورثه ولا يميل إلى المقارنة، وإذ الثاني مشدود إلى الاختبار والمقارنة والمقايسة، وإلى تحويل «الكلمة» إلى معرفة متطورة، والعلم إلى صناعة، مبرهناً نسبية المعرفة وفضائل الزمن المتغيّر والفكر الذي يغيّره ويتغيّر فيه.

تأمل ريموند وليمز في مقدمة كتابه **الثقافة والمجتمع** (1958) علاقة الثقافة بالتاريخ متخذاً من الثورة الصناعية مرجعاً لها. والمقصود بالتاريخ، أو بالتاريخي بشكل أدق، تحوّلات اجتماعية عميقة، تستقدم ظواهر جديدة تعيد صوغ حياة البشر وطريقة تفكيرهم؛ ذلك أن الثورة الصناعية أعادت تنظيم علاقة الإنسان بالزمن، اعتماداً على معيار الإنتاج والإنتاجية، وتنظيم علاقته بالمكان انطلاقاً من دلالة «المصنع» والطرق التي تفضي إليه وسكن التجمعات العمالية ووسائل المواصلات التي تمدّه بالمواد الأولية وتستقبل منه المواد المصنعة، غير أن هذه المصانع، بمعنى اجتماعي جديد، هي التي جاءت بالنقابات، وما صدر عنها من مطالب واحتجاجات، أسهمت في توليد أشكال جديدة من الوعي السياسي والوعي الاجتماعي، وصولاً إلى الأحزاب والصحف العمالية، وإلى أدب متميز الموضوع دعي «الرواية البروليتارية». لقد عبّر جديد الثورة الصناعية عن ثقافة الفضول المعرفي، التي تستولد من المعلوم مجهولاً «تطوير التقنية»، وعن ثقافة اقتصادية موازية، مأخوذة باقتصاد الوقت وتطوير الإنتاج. أفضت الثقافتان، داخل سيروة واحدة، إلى «ثقافة عمالية» تحتج على الحاضر وتقترح تعديله. فبعد أن رأى العمال في بريطانيا، في بداية الثورة الصناعية، في الآلات عدواً لهم وعملوا على تحطيمها، أدركوا من خلال الممارسة الجماعية، أن فقر حياتهم يأتي من الذين يملكون الآلات وسياساتهم الاقتصادية.

تتعيّن الثقافة، في حدود المجتمع الصناعي، فعلاً مركباً متحولاً، يتضمن توليد الأفكار

واختبارها واكتشاف الطبيعة والربط بين الأفكار المختبرة والصناعة، الأمر الذي وحّد بين الثورتين العلمية والصناعية، وفتح آفاقاً جديدة للاقتصاد والدولة والقومية. لذا يمكن القول: تعامل الإنسان ثقافياً مع حاجاته، وأمدّته حاجاته المتجددة بثقافة جديدة، وقادت وحدة الثقافة والحاجات، في تأثيرهما المتبادل، إلى ارتقاء الإنسان وتعميق تناقضاته في آن. وواقع الأمر أن الإنسان مزيج من الطبيعة والثقافة، لكن ما يجعله إنساناً يقوم في ثقافته التي تحضّه، في الشروط السوية، على اقتحام الطبيعة وترويضها والتسيّد عليها، اتكاءً على وحدة الإرادة والمعرفة والفضول والعمل والتنظيم واقتصاد الوقت والطاقة الإنسانية. هكذا يصبح التاريخ مرآة لارتقاء القيم، ويصبح «الإنسان» فاعلاً في التاريخ وصانعاً له، وصولاً إلى الزمن التاريخي الذي تفصح عنه آثار مادية غير مسبوقة.

مهما يكن تعريف الثقافة، فإن معناها المشخص يأتي من التغيّر الذي تصنعه في المجتمع، والذي يستدعي البشر ويغيّرهم داخل عملية مفتوحة تغيّر الثقافة والبشر والحاجات الإنسانية. ولعل تأمل العلاقة بين الآلة الطابعة والكتاب، وهو موضوع له أدبياته الواسعة، يكشف معنى الثقافة «كمنهج شامل في الحياة»، في حدوده الأكثر اتساعاً. فبعد أن كان الكتاب، قبل زمن الاستنساخ الآلي، ملكية خاصة ضيقة، من نصيب الميسورين والنخب الاجتماعية، جعلته آلات الطباعة ميسوراً لـ «الجميع»؛ أي حوّلته إلى سلعة، قانونها البيع والشراء، وإلى مصدر سهل لنشر الثقافة والمعرفة. انطوى الاستنساخ الآلي للكتاب، حال الظواهر الاجتماعية جميعاً، على تناقض خاص به، اختلطت فيه الثقافة بالتسليع والمعرفة بالتجارة. غير أن الأمر لا يقوم في التسليع، وهو ظاهرة إنسانية عامة، بل في الدلالات الاجتماعية التي ينتجها، والتي تعيد تعريف الثقافة وتفرض عليها اتجاهات مختلفة.

فبعد صعود ما عرف باسم «الصحوة الإسلامية»، التي أعقبها مباشرة اتساع مجال الإعلام السمعي - البصري، المتوّج بالقنوات الفضائية المتقاطعة، شهد العالم العربي ظاهرة «الدعاة الدينيين»، الذين حوّلوا «الرسالة الدينية» إلى سلعة بين سلع أخرى؛ فقبل حديث «الداعية» هناك إعلان لسلعة معينة، وبعد الحديث إعلان تجاري آخر، الأمر الذي يعيّن «الحديث نفسه» إعلاناً تجارياً بدوره. ومهما تكن الأغراض المتصلة بالحديث الديني - الدعاية، وبعضها تهذيبي ومفيد، فإن هذا الحديث - السلعة يتقاطع مع الكتاب-السلعة، بالمعنى الغربي، ويختلف عنه في آن: يتقاطع معه وهو يجعل المادة الدينية ميسورة سهلة التناول؛ فالكل يتعامل مع التلفاز، ويختلف عنه لأن الكتاب -السلعة متعدد الأغراض والمواضيع، ينطوي على الديني ويتجاوزه إلى الأدبي والفلسفي والمعرفي، ولأن هذه المعارف المتعددة قابلة للاختبار والتعيين، على خلاف «الحديث الديني»، الذي لا يحتاج إلى الاختبار بالضرورة.

إن الفرق بين الكتاب - السلعة، المتعدد المواضيع، والحديث الديني المسيطر الأحادي الموضوع، هو الفرق بين ثقافة المجتمع الحديث،

الذي جاءت به الثورة الصناعية، وثقافة المجتمع التقليدي، الذي يأخذ الدين فيه موقع الثقافة، ويديّن مواضيع تبدو «مستقلة» عن الدين، مثل الفن والاقتصاد والأدب، وصولاً إلى تلك الظاهرة التي أخذت مرة نعت «أسلمة العلوم». وهذا الفرق هو الذي أشار إليه عبد الله العروي وهو يتأمل، بشكل نقدي، كلمة «العلماء»، التي تعني في المجتمع العربي «علماء الدين»، وهو أمر اشتكى منه، في بداية القرن العشرين، الناقد الأدبي السوري قسطاكي الحمصي، حين أكّد أن للغة استعمالات مختلفة، تتجاوز تفسير النص الديني والرجوع إلى مصادره.

ما العلاقة بين الدين وثقافة السوق؟ وما العلاقة بين العمل الفني المستنسخ آلياً والسلعة؟ يأتي الجواب في المحصلة الأخيرة من درجة التطور الاجتماعي، التي تعيّن الثقافة الدينية حاجة لها جمهورها الواسع، في شرط معين، وتعين الثقافة الفنية سلعة لها مستهلك واسع، في شرط آخر. تعود مرة أخرى كلمة «العلماء» في دلالتيها المختلفتين، كما أشار العروي، مميّزة بين العلم والتقنية من ناحية والدين والثقافة الشفهية من ناحية أخرى. يتكشّف التاريخ في الفرق بين الحاجات الثقافية المجتمعية؛ ذلك أن الثقافات المختلفة تعني اختلافاً تاريخياً. ومع أن اختلاف الثقافات يستدعي عناصر الدين والعرق والطبقة الحاكمة المسيطرة، فإنه يستدعي أولاً التطور العلمي – التقني، الذي يغيّر منظور العالم ومنظومة الحاجات، بل إن هذا التطور هو الذي يفصل بين المجتمعات، في ثقافاتها المختلفة. ولهذا يمكن الحديث عن ثقافة المجتمع الصناعي، التي تحتفي بالزمن والإنتاجية والاكتشاف وتطوّر العلوم، وثقافة المجتمع ما بعد الصناعي، حيث يخلي العمال المنتجون مواقعهم لـ «آليات» تتجاوز الأفراد. ويمكن اتكاءً على ما سبق تأكيد فكرتين تقول أولاهما: إن التاريخ الإنساني محصلة لمشاريع ثقافية متنافسة، والثانية إن للثقافة دوراً في تأمين الحاجات المادية. ترمي هاتان الفكرتان إلى التحرر من التصور المدرسي للثقافة، الذي يحشرها في حيّز ضيّق بين القراءة والكتابة، وإلى تأمل الثقافة في اقتراحاتها العملية، التي تعترف بالثقافات الأخرى وترى في المقارنة بعداً بنّاءً، ينقد الثقافة القائمة ويشتق منها ثقافة جديدة. فلقد هزم الروس اليابانيين عام 1905، كاشفين تفوق طرف وضعف طرف آخر. غير أن اليابانيين، بعد ثلاثة عقود، أنتجوا جيشاً جديداً، لعب دوراً حاسماً في الحرب العالمية الثانية. ولم تكن صين ماوتسي تونغ، قبل عام 1948، إلا دولة زراعية محاصرة بالإرادات الأجنبية، قبل أن ينقلها شعار «القفزة الكبرى إلى الأمام»، بعد عقد من الزمن، إلى بداية مرحلة متطورة حاسمة. لا يعود التغيّر، في الحالين، إلى قرار سلطوي، وإن كان فيه شيء من ذلك، إنما يعود إلى ثقافة مجتمعية جديدة، تضمن اقتراحات تحويلية، تلبي طموح المجتمع والسلطة معاً، أو تلبي طموحات السلطة لأنها تلبي الحاجات المجتمعية.

وعلى هذا، فإن الحديث عن الثقافة العربية المعاصرة لا معنى له إلا في مساهماتها النظرية المطالبة بالتحويل المجتمعي، والقابلة للتطبيق معاً، وإن كان ذلك بشكل نسبي. وثقافة كهذه تنقد الحاضر وهي تتناول الماضي بشكل نقدي،

وتتعامل نقدياً مع التصورات الاجتماعية القائلة بـ «الثبات» وإبقاء الحاضر على ما هو عليه، وهي ثقافة ماضوية، أو ماضوية – تلفيقية، لا تختلف عن ثقافة مثقفين مستقلين من الشأن العام. وينبغي التذكير بأن الثقافة النقدية، أي الثقافة الحديثة، تتناول المجزوء والمحدود والمشخص والقابل للتغيير، مثل : احترام الوقت، وتأمين حقوق المواطن، ومعاقبة القفز فوق القانون والعبث بالمال العام،... على خلاف ثقافة المقولات الكبرى، التي هي ثقافة سلطوية بامتياز، حتى لو كانت لها شعارات «صالحة»، مثل الوحدة العربية وتحرير فلسطين؛ ذلك أن الثقافي النقدي يبدأ بالإنسان وينتهي به، ما دام الإنسان قيمة في ذاته، وإمكانية قابلة للتفتح والنمو والازدهار.

3. الثقافة والحداثة

مهما تكن الفروق بين ثقافات المجتمعات المختلفة، فهي تحيل، منذ عقود عدة، على ثلاثة مصطلحات شهيرة هي: الحداثة، وما بعد الحداثة، وما قبل الحداثة، دون أن يعني هذا أبداً وجود فوارق باترة بين الحداثي وما بعد الحداثي، وبين الحداثي وما قبل الحداثي، لا بسبب مصطلح «الهجنة الثقافية»، التي تضع سلع مجتمع متقدم في سوق مجتمع «معوّق التقدم»، بل بسبب السوق العالمية التي توحد المجتمعات جميعاً.

تنطوي الثقافة التقليدية، في أشكالها الواضحة البعيدة الجذور، على نسق من المفاهيم عناوينه: الجماعة، التي تهمش الفرد، والإجماع الذي يحاصر الاجتهاد الذاتي، والتراتبية الصارمة في «شكلها الأبوي»، و«اللواذ بالأصول»، الذي ينقل التراتبية من مجال النشر إلى مجال الأزمنة؛ إذ الزمن السابق أفضل من اللاحق، وإذ في تواتر الأزمنة شيء من الفساد. وعلى خلاف هذه الثقافة، التي تنقض الحداثة وتنقضها الحداثة، فإن لهذه الأخيرة نسقاً قيمياً ومفهومياً مختلفاً، ينطوي على المقولات التالية: الفرد كقيمة إنسانية محددة الحقوق والواجبات، لا يذوب في الجماعة ولا تذوب الجماعة فيه، لأن قدرته على التفكير تمنحه حق المساءلة والرفض والاقتراح. والفرد، والحالة هذه، قيمة إنسانية حداها الحرية والمسؤولية، وإمكانية مبدعة بلغة معينة أو قوة منتجة بلغة أخرى. كان هيغل قد اشتق معنى المدينة من إنسان يجمع بين الحرية وروح المنافسة، مقترباً من معنى الحرية المنتجة، حيث للفرد الحر أهداف يجب إنجازها، ومقترباً من «روح الأمة» التي هي جمع من الأفراد الأحرار، المقيّدين إلى أهداف يوسع إنجازها حريتهم. وبداهة، فإن الإيمان بالإنسان كقيمة حرة عاقلة الأهداف هو الذي جاء بفكرة التقدم، التي تضع أصل الإنسان في مستقبله، وتعلن أن ما سيجيء به البشر خير من الذي جاء. ومع أن الأساس في هذا المنطق ماثل في كلمة المستقبل، فإن معناه الحقيقي ثاوٍ في «نقد الأصل» وإعادة تقويمه، لأن حرية الانفتاح على الماضي تعني حرية الانفتاح على المستقبل، الأمر الذي كان مرجعاً في توليد فكرة «المدينة الفاضلة». بل إن شغف تقييم الماضي هو ما جاء بـ «علم التاريخ» في القرن الثامن عشر (في أوروبا). وبعيداً عن التخيّلات المتعددة التي حملها «إنسان قرن التاريخ»، والتي اعتراها أكثر من خلل، فإن البعد الثقافي فيها

تمثل (إضافة إلى أمور أخرى) في إطلاق المتخيّل الإنساني، الذي جاء بالجنس الروائي وبالرواية العلمية ورفع العلم إلى مستوى عقيدة جديدة قصّرت، لاحقاً، المسافة بين الإنجاز العلمي والخيال العلمي، مثلما دلّ جول فيرن في رواياته، التي غزت الفضاء قبل غزوه، وبلغت قاع البحر قبل اختراع الغواصة والسفن العابرة للمحيطات. ومما لا شك فيه أن المنجز العلمي، كما المتخيل المرتبط، لا يأتلف مع «ثقافة الإجماع»، التي تأتي بقيم تهذيبية صالحة، دون أن تكون فاعلة في «التجارب العلمية».

تتضمن «ثقافة العلم»، التي تأتي من نمط الحياة والمناهج المدرسية معاً، قيم المقارنة والتعلّم والسير من المعلوم إلى المجهول، وصولاً إلى «ثقافة الحركة»، إن صح القول، أو ثقافة النقد والنقد الذاتي؛ ذلك أن المقارنة تعلّم، بقدر ما أن التعلّم إعادة اكتشاف مستمرة للذات وقدراتها. والتعلّم، في منظور الإنسان الذي يعيش في مجتمع حديث، لا يختصر إلى المدرسة «والمربي والكتب»، بل ينطلق من عقل حر يؤمن بالاختبار والقياس والنظر والتطبيق، ولا يعنيه «العقل الشفهي» في شيء. ولذلك فإن الكثير من الاختراعات العلمية، التي غيرت في مجريات الحرب العالمية الثانية، جاء بها «علماء» لم يذهبوا إلى الجامعة، ولم يكملوا تحصيلهم العلمي، كما أشار الأستاذ أنطوان زحلان في كتابه الأخير **العلم والسيادة**، الذي أظهر قيمة العلم في قدرة المجتمعات الراهنة على البقاء، وأكد دور القيم الإنسانية الفاضلة في تخليق إنسان عاقل، يعرف معنى العلم ويسهم في إنتاجه.

الثقافة، في المنظور الحداثي، قوة توسع المجال الثقافي بوسائل ومواضيع غير ثقافية؛ أي بإنتاج مادي له آثار ثقافية، حال الفن السينمائي الذي هو مزيج إبداعي من التقنية وعلم الجمال. استولد هذا الفن ظواهر اجتماعية – فنية غير مسبوقة: الجمهور السينمائي، والصالة، والنقد السينمائي، والمجلات السينمائية، والمؤالفة بين الموسيقى والصورة، والتمثيل الذي تحوّل إلى مهنة مستقلة بذاتها، وتعيين الفن السينمائي، في النهاية، فناً ديمقراطياً يوائم الأزمنة الحديثة، لأنه يستدعي مفهوم الجمهور، لا مفهوم النخبة. وتبدو الحداثة الثقافية، بهذا المعنى، علاقة اجتماعية فاعلة، بعيداً عن منظور رومانسي عربي يختزلها إلى كلمتين: الإبداع، والمبدع (مفهوم أدونيس للشعر وغيره).

إن الربط بين «قوة الثقافة» وآثارها الاجتماعية هو الذي يسمح بإعطاء الثقافة الحديثة تعريفاً واضحاً، بشكل نسبي، كي تصبح القدرة على التدخل الفاعل في المجالين الطبيعي والاجتماعي. فالتدخل في الطبيعة؛ أي ترويضها واستثمارها وفك ألغازها، هو السمة الأكثر وضوحاً للأزمنة الحديثة. ولم تكن «الأفكار الاشتراكية»، مهما يكن المآل الذي انتهت إليه، إلا صورة حديثة للتدخل في المجال الاجتماعي، انطلاقاً من مفهوم «المساواة» المرتبط بعصر التنوير في أوروبا. واتكاءً على المفهوم الأخير ظهرت أشكال مختلفة من «الديمقراطية الحديثة» ، ممثلة بالأحزاب، والمظاهرات، والنقابات، ومظاهر إبداعية مختلفة في الرسم والشعر والموسيقى ...

الثقافة قوة، والقوة الثقافية تدخّل إبداعي في مجالي الطبيعة والمجتمع، وإرادة في تحويل المجتمع والطبيعة معاً. والثقافة الحديثة تحرير للمتخيل الإنساني من «المعطى المتوارث»، واحتفال بالفضول المعرفي، وتوسيع للحاجات الإنسانية؛ ذلك أن القول إن «التاريخ ارتقاء في القيم» صحيح تماماً، علماً بأن هذا الارتقاء يصدر عن ممارسات إنسانية مشخصة تنقد قيماً قديمة وتأتي بقيم جديدة، مع الاحتفاظ بالقيم الكونية، التي تأمر بالاعتراف بالعدالة واحترام القانون وعدم العبث بحياة الإنسان ورغباته.

ومع أن استكمال تعيين مقولات الحداثة يفضي إلى القومية والدولة - الأمة والعقد الاجتماعي والمجتمع المدني، ...، فإن المقولات الحداثية جميعاً لا توجد إلا كعلاقات اجتماعية مترابطة، تقبل بتبادلية المواقع؛ فلا معنى للحديث عن «مدرسة حديثة» إلا إذا أخذت بمناهج حديثة، تفصل بين البلاغة والتجريب، وتفصل أكثر بين العلم والميتافيزيقا. ولا معنى للحديث عن القومية في مجتمع يحتفظ بـ «الكلمة» ويلغي الديمقراطية والقانون، ولا معنى للقومية، في الوعي الحديث، إلا كعلاقة تكتمل بالعلمانية والديمقراطية وحقوق المواطنة، وإلا اختصرت إلى شكل بلاغي، يساوي بين الواقع والكلمات، دون أن يعي، فعلياً، معنى الطرفين.

أمران ينبغي تأكيدهما مرة أخرى: لا تُختصر الثقافة إلى قضية الوعي ودرجاته لأنها في التحديد الأخير، قوة منتجة تختلف فاعليتها باختلاف الشروط التاريخية، ولا يُقرأ المثقف بمقولات الوعي والإلهام والإبداع؛ فهو كائن منتج بدوره، وفقاً للتطور الاجتماعي، الذي يعين معنى المثقف والثقافة والإنتاج. ربما يكون في هذه الإشارة ما يدفع إلى التمييز بين الثقافة و«الفولكلور الثقافي»، وهذا الأخير لازم، في العقود الأخيرة، مساهمات ثقافية عربية «عالية الصوت»، ليس آخرها «مأثور» محمد عابد الجابري.

4. الهوية والثقافة والتراث

في الهوية ما يفصل بين قومية وأخرى، على مستوى الأعراف والعادات واللغة والتاريخ؛ ذلك أن شروط تكوّن قومية معينة تختلف عن شروط تكوّن قومية أخرى، متكوّنة كانت أو ناقصة التكوّن. ولما كانت الثقافة قائمة في تاريخ تشكّل الاختلاف والنظر إليه، كانت الثقافة، ولا تزال، مرجع الهوية الأساسي، شريطة النظر إليها كطريقة شاملة في الحياة.

إن هذا التعريف السكوني، في عالم متغير، محدود الفاعلية، لأنّ في التغيّر ما يعيد ترتيب العلاقات المندرجة في الهوية، الممتدة من اللغة والوعي القومي إلى أشكال اللباس والممارسات الدينية. وواقع الأمر أن سؤال الهويات غير الغربية، والعربية منها، قد عرف في الزمن الحديث والمعاصر مرحلتين على الأقل؛ ففي المرحلة الأولى، التي تميّزت بالاستعمار المباشر والحضور فوق أرض الوطن، بدا «الآخر» مهدِداً، وأيقظ هوية مهدَّدة، عليها أن تدافع عن نفسها بجميع الوسائل المتاحة. ولهذا كان على «الأنا» أن تتفحص إمكانياتها وأن تتمسك بما هو قديم

وثابت فيها، كي تكون واثقة بنفسها وقادرة على تحدي «الآخر» والانتصار عليه.

ومع أن هذا التصور، الذي واكب عصر التنوير العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، قد احتفى باللغة والدين وإمكانيات الإنسان العربي «المستيقظة»، فإن مشروعه الوطني – التحرري جاء ببدايات هوية جديدة «قيد الإنجاز»، تقرأ العلاقات جميعاً، بما فيها اللغة والدين، من وجهة نظر وظيفتها الوطنية – التحررية، التي تحتفظ بالموروث وترهّنه. قال هذا المشروع، المنفتح على المستقبل وعلى الفعل اللازم لصياغته: إن الهوية الفاعلة تصنع ولا تورّث؛ ذلك أن الهوية الموروثة الثابتة انعكاس لزمنها، الذي عاش مرة وانتهى. فإذا كان لكل زمن تاريخي حاجاته، فإن الحاجة المتجددة تقضي بهوية متجددة، تلبي وقائع المعيش، قبل أن تنصاع إلى ما جاء في كتب التراث. وبسبب ذلك أخذ عصر النهضة بمفهوم ترهين التراث، وأطلق إمكانية القراءة والتأويل، بعيداً عن فكر سكوني يضيف التراث إلى المعيش، دون أن يعي دلالة العلاقتين معاً.

والأكيد أن الثقافة، كالتراث، قوة، إذا تم التعامل معهما انطلاقاً من مفهوم الحاجات الإنسانية المتجددة. والأكيد أيضاً أنهما قوة مضادة، تخذل الحاجات الفعلية ولا تلبيها، إذا تم التعامل معهما بفعل بلاغي، يحتفي بالكلمات ولا يكترث بالوقائع، بل إن في الاحتفال بالكلمات وتهميش الفعل والواقع ما يخلق منظوراً وثوقياً قريباً من الاستبداد. ولهذا لا معنى لما يدعى «المشروع الثقافي الهوياتي» إلا إن كان مشروعاً تنافسياً يقارن بين إمكانياته وعناصره وأحوال مشاريع مغايرة؛ ذلك أن غياب المقارنة يرضي أوهاماً ذاتية تحكم على «الهوية» بالموات، معتقدة أنها تستنهضها. وما مفهوم المقارنة، على صعيد الهوية، إلا وعي الأسباب التاريخية التي تنصر هوية وتهزم أخرى، حتى لو بدا مفهوم الهزيمة في علاقته بالهوية ملتبساً يثير الارتباك. بل يمكن القول، دون الدخول في تفاصيل كثيرة: يفرض مفهوم «الإحياء»، مهما كان مجاله، على الهوية أن تعيد تنظيم عناصرها؛ أي أن تقوم بنقد ذاتي، وأن تأخذ من الهويات المختلفة عنها عناصر معيّنة مفيدة لها؛ ذلك أن قوة الهوية من تعددية العناصر المندرجة فيها، بقدر ما أن دليل قوتها اعتراف غيرها بها، واعترافها بأن الهويات الإنسانية المختلفة مزيج من الوحدة والاختلاف. وعلى هذا، فإن الافتراض القائل بوجود اختلافات شاملة بين الهويات المختلفة، تعبير عن وعي لا تاريخي، بلغة مهذّبة، أو عن «عماء مرغوب»، بلغة أخرى، لأنّ زعماً كهذا يقول به «المنهزمون»، الذين أخفقوا في امتلاك ما يميّز «الآخر»، قوة عسكرية كانت أو ملبساً أو سكناً أو تمتعاً بالحياة. عندها ينتقل تصوّر الهوية من «المقارنة» إلى الكراهية، ومن «موضوعية الاختلاف»، الذي يفسّره التاريخ، إلى هوس «الفرق الشامل»، الصادر عن آيديولوجيا فقيرة منقطعة عن التاريخ. وقد يكون في «هوس الفرق» ما يبرّر التخلّف، ويجعل من الجهل نعمة، ومن الفقر فضيلة.

إذا كان السياق النهضوي العربي، الباحث

عن أفق منتصر، قد ربط وعي الهوية بالتهديد الخارجي والردّ الموضوعي عليه، فإن السياق العربي المهزوم، في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، استعاض عن وعي التهديد بأوهام «الخصوصية المطلقة»، وفقاً لوعي شكلاني يلغي معنى الهوية والآخر والتاريخ. من هنا جاء أنصار الخصوصية المطلقة برفض كل ما له علاقة بـ «الغرب المنتصر»: رفض العلم والعقلانية والديمقراطية ورفض فكرة المستقبل، ... ولعل هوس الخصوصية المطلقة، وهو وهم آيديولوجي لا أكثر، هو في أساسه الاستعادة الفولكلورية للماضي، التي أقنعت البعض بأن العودة إلى «لباس المسلمين الأوائل» محاكاة لحياتهم، وتأمين لاستمرار الهوية، علماً بأن المطلوب ماثل في القدرة على الإنجاز المادي، وفي التنافس مع «الآخر المختلف» والتفوق عليه. إن اختصار التاريخ إلى هوية فولكلورية، قوامها «اللباس والعبادات المجزوءة» يمثّل انسحاباً من التاريخ ولواذاً بماضٍ يختلف عن الحاضر اختلافاً كاملاً. الطريف أن غلاة الخصوصية المطلقة يطبقون، بلا دراية، المقولات الاستشراقية الكلاسيكية عن «العرب المسلمين»، التي ساوت، وتساوي، بين الغرب والديمقراطية والاحتفال بالعلوم، وبين الإسلام والاستبداد واضطهاد المرأة والاغتراب الجوهري عن العلم والمحاكمة العلمية.

إن الفرق بين الهوية الثقافية الماضوية والمغلقة، التي لا ترى في «الآخر» إلا اختلافه، والهوية كمشروع ثقافي تنافسي، هو الذي يربك معنى «التراث» إرباكاً كاملاً، ويجعله حاضراً وغير حاضر على الإطلاق. فلا وجود للتراث بصيغة المفرد؛ فوجوده من التصور الثقافي الذي يأخذ به، يرتقي ويصبح فاعلاً في تصوّر عقلاني يجيش بالحركة، ويتخلّف ويسوّغ التخلّف في تصوّر نقيض. فكما أن الهوية لا تطلب لذاتها، فكذلك التراث لا يقصد لذاته. فلماذا «اكتشف» عبد الرحمن الكواكبي، وهو الشيخ المسلم المثقف، هوية العرب في نهاية القرن التاسع عشر؟ ولماذا عزا حافظ إبراهيم، في كتابه **ليالي سطيح** (1906) إلى اللغة العربية قوة هائلة منقذة؟ لمس الأول ضعف العرب قياساً بالأتراك وغيرهم، وقرأ الثاني هوان المصريين في زمن الاحتلال البريطاني. دخل الطرفان إلى «عالم الهوية» من باب وعي الضعف الذاتي أمام «الآخر» وضرورة تجاوزه، بعيداً عن المنطق المتهافت الذي يختصر الهوية إلى «الفولكلور» واللواذ الوهمي بالماضي. فليس المطلوب سرد أمجاد الماضي، إنما المطلوب الوعي بمدى «هوان العرب» في الحاضر وأسبابه. يجعل هذا من «الحاضر» الزمن الفعلي لسؤال الهوية؛ فهو الزمن الذي انتهى إليه الماضي، الذي لم يعد قائماً، وهو الزمن الذي يتم الانطلاق منه إلى المستقبل، الذي هو حاضر وغائب في آن. يصبح التراث، في هذا التصور، موضوعاً من الحاضر، بل يصبح الحاضر مرجعاً لقراءة التراث، بدلاً من أن يكون التراث مرجعاً لقراءة الحاضر؛ فخالد بن الوليد، العبقرية العسكرية النادرة، جزء من التاريخ وحكاية معاً: يصبح جزءاً من التاريخ حين يكون له في الحاضر امتداد فعلي ينتسب إليه، ويتحوّل إلى مجرد حكاية حين يصبح الرجوع المتكرر إليه تعويضاً «وهمياً» عن

هزائم الحاضر. وواقع الأمر أن الانشغال الشديد بالهوية من اختصاص المهزومين، حال تقديس الماضي والانبهار به. وبقدر ما أن الانتصار، الذي يترجم ذاته في إخضاع خصومه، يمثّل هوية المنتصرين، فإن هوية المهزومين من تجدّد هزائمهم. بل يمكن القول من جديد: إن صنع الهوية مشروع ثقافي تنافسي، قوامه «أنا» تقارن ذاتها بـ «آخر»، وتعرّف نقدي فاعل على إمكانيات الطرفين، لمعرفة أسباب الاختلاف بينهما. وهذا الفعل هو الذي يؤسس لمعنى الهوية ويمدّها بشرعية تاريخية. نقف مرة أخرى على الفرق بين الثقافة كقوة إبداعية محررة، والثقافة كموروث سكوني لصيق بالاستبداد والعادات.

نطرح في النهاية سؤالين: ما هي هويتنا كعرب وقد دخلنا إلى عوالم «الألفية الثالثة»؟ أليست عندنا مظاهر حداثية تبرهن أننا نعيش كعرب في زمن الحداثة وزمن ما بعد الحداثة أيضاً؟ والسؤالان مشبعان بالخطأ. تبرهن الوقائع المادية المعيشة، على مستوى العلم والتكنولوجيا والدولة والسلطة وحقوق التعبير والمواطنة، أن العرب يعيشون، ظاهرياً، في القرن الحادي والعشرين، وأنهم يعيشون، فعلياً، على التخوم الأخيرة للعصور الوسطى. ولعل العودة إلى أحوال الفضول المعرفي والفلسفي والسياسي، الذي عاشه العالم الإنجليزي اسحق نيوتن والفيلسوف والفيزيائي الفرنسي رينيه ديكارت والفيلسوف الهولندي سبينوزا، تكشف اغتراب العرب عن التاريخ الكوني؛ فهم يرفضون التعامل النقدي الحر مع قضايا طرحت منذ قرون. لا علاقة لهذا، طبعاً، بما يمكن أن يدعوه مستشرقون غربيون، أو مستشرقون عرب، «العقل العربي»؛ ذلك أن الأمر كله مرتبط بتاريخ تشكّل السلطات العربية في «الأزمنة الحديثة»، وبعلاقاتها بالبنى السلطوية وبآثار التبعية، وبالفرق بين المعيش والمقال، وبين الآيديولوجيات الوهمية والوقائع المشخصة.

أما علاقتنا بالحداثة وبما بعد الحداثة، التي قدّم فيها بعض المفكرين العرب، مساهمات نقدية لامعة، فيمكن أن تختصر إلى تعبير واضح وغامض معاً يقول: إن العرب حداثيون بلا حداثة؛ حداثيون على مستوى الاستهلاك والرغبات الاستهلاكية والخطاب المتعالم الفارغ، ومنقطعون عن الحداثة على صعيد الإنتاج وأشكال السلطات الحاكمة والمساهمة الفعلية في الحضارة الإنسانية، وعلى صعيد التحرر من الاغتراب الإنساني وإنجاز «التحقق الإنساني»، ولو بشكل مجزوء.

إن سؤال «ما هي هويتنا»؟ مهما تكن مقاصده، شكلاني، إنشائي، ضيق الأفق، بعيد عن السؤال الضروري: ما هي عناصر الهوية التي نحتاج إليها كي ندخل إلى القرن الحادي والعشرين؟ ولماذا عاش العرب مظاهر الحداثة الخارجية، ولم يعيشوا الحداثة في علاقاتها المادية المعقدة، التي تتضمن الاقتصاد والسياسة واللغة اليومية، ...

تعترف الهوية الثقافية القابلة للحياة ، في زمن العولمة، بالآخر المختلف وتنافسه، مدركة أن الذي لا يعيش مع الآخرين ولا ينافسهم، في عالم إنساني متعدد القيم، لا هوية له، لأن الآخرين يشكلون علاقة داخلية في كل هوية باحثة عن

أفق. تجعل هذه العلاقة الثقافة والهوية في حالة اضطراب وسيولة وتغيّر، وتصيّر إعادة بنائهما فعلاً مجتهداً لا ينقصه الإبداع والتعقيد، الأمر الذي أطلق في الدراسات النظرية، تعابير مختلفة: السياسة الهوياتية، وسياسات صنع الهويات، والهويات المتقاتلة، والهويات الهجينة، تؤكد أن الهوية الخالصة المشدودة إلى النقاء لا وجود لها، إن لم تكن تثير السخرية لا أكثر.

إن الاختلاف الثقافي له قيمة أخلاقية، وثقافية، وتراثية، شريطة وجود وعي نقدي حديث للأخلاق والثقافة والتراث◆

دور المثقفين ومؤسسات المجتمع المدني في حوار الحضارات والثقافات

باتريك بارندر *

«الناس الآخرون، الحيوات الأخرى»
أُرْسُلا لوغْوِن في روايتها **يسار الظلام**

سأحاول في هذه الدراسة أن أبيِّن بعض الأسباب التي تستدعي إمعان النظر في مفهوم «حوار الحضارات» وفق أفكار طرحها إدوارد سعيد من بين آخرين. وسأتناول دور المثقَّفين في الحوار الثقافي وأشير إشارةً أَوْجَزَ لوظيفة مؤسسات المجتمع المدني في دعم هذا الحوار والترويج له. غير أنني سأبدأ وأنتهي برسم صورتين لحوار الحضارات في الرواية الحديثة، تنتهي الأولى منهما بالفشل بينما تنتهي الثانية بالنجاح. فالطرق التي يتخيَّل بها الروائيون الحوار بين الحضارات يمكن أن تقول لنا الكثير عن طبيعة الحوار الثقافي وإمكانيّاته.

* نقلها إلى العربية محمد عصفور عن الأصل الإنجليزي:
«The Role of Intellectuals and Civil Society Institutions in the Dialogue of Civilizations and Cultures» by Patrick Parrinder

- 1 -

هنالك في رواية إ. م. فورستر **رحلة إلى الهند** (1924) شخصيَّتان رئيستان تبرزان بصفتهما شخصيَّتين تنتميان إلى فئة المثقَّفين وتقومان بوظيفة التعبير عن أفكار الكاتب، وهما سِرِل فيلْدِنْغ، المدير الإنجليزي للكلية الحكومية في چانْدراپور، والدكتور عزيز، الجرّاح المسلم في مستشفى المدينة. والصداقة التي تجمعهما عرضةٌ لأحداث لا يتحكَّمان بها، وينتهي الحوار بينهما بالمرارة والقطيعة. ويصف فورستر في الصفحات الأخيرة معركةً سياسية تتلوها محاولةٌ للمصالحة يُرى أنها سابقة لأوانها في الوقت والمكان اللذين تقع فيهما الأحداث (وهي الهند في أثناء الحكم البريطاني). وهذه هي الكلمات التي كثيراً ما اقتُبِسَت والتي تنتهي بها الرواية:

قال فيلْدِنْغ وهو يحتضن عزيزاً بكثير من الودّ: «لماذا لا نكون أصدقاء الآن؟ هذا ما أريده أنا، وهو ما تريده أنت».

ولكن الحصانين لم يكونا يريدان ذلك، فقد انحرف كلّ منهما بعيداً عن الآخر. والأرض لم تكن تريده، فقد وضعت أمامهما صخوراً أجبرت الراكبين على التقدم بخطّ منفرد. كذلك لم ترده المعابد والدبابة والسجن والقصر والطيور والجثث ودار الضيافة التي ظهرت للناظرين بعد أن خلّفوا الفسحة وراءهم ورأوا مدينة ماو تحتهم: قالت [هذه الأشياء] بأصواتها المئة إنها لم تكن تريدها: «لا، ليس الآن»، وقالت السماء: «لا، ليس هناك».[1]

وهنا يصوِّر فيلْدِنْغ القوى التي تفرِّق عزيزاً عن فيلدنغ بأنها ذات طبيعة ميتافيزيقية متعالية؛ بأنها «الأصوات المئة» التي تنبعث من الأرض والسماء. ولكن علينا أن نقرأ هذا التعبير على أنه استعارة شعرية تمثِّل شيئاً أقرب إلى الواقع الملموس، وهو تعليق العلاقة الإنسانية إلى أجل غير مسمى، إنْ لم نقل فشلها المطلق. ولقد كان من رأي كثير من نقّاد فورستر أن ما يقف حائلاً دون المصالحة بين فيلْدِنْغ وعزيز هو التوتُّرات الشخصية بينهما وليس العلاقات السياسية والتاريخية. ولكن ثمة نقاد سواهم، ومن أحدثهم محمد شاهين في كتابه **إ. م. فورستر وسياسة الإمبريالية** (2004)، شدَّدوا على أن نهاية الرواية تعبِّر عن موقفٍ سياسيٍّ لا يمكن تجاهله. وأنا أرى أن اختزال هذه الأصوات التي لها هذا القدر من الحميمية إلى شيءٍ شخصيٍّ فقط أمر يثير الاستغراب.

يتَّصل الخلاف الذي تصوِّره الفقرات السابقة مباشرة من الرواية بمسألة استقلال الهند. فعزيز يتطلَّع إلى الوقت الذي «تصبح الهند فيه أمَّةً مستقلَّة، ليس فيها غرباء من أي نوع! سيكون الهندوسي والمسلم والسيخي وحدةً واحدة»، ثم يضيف إن ذلك سيعني «رَمْيَ كلِّ إنكليزيٍّ لَعينٍ في البحر» (324). أما فيلْدِنْغ فيسخر من هذا الطموح بقوله إن ذلك يعني الهبوط بمستوى حضارةٍ عظيمةٍ إلى مستوى أممٍ حديثة من الدرجة الثانية مثل غواتيمالا وبلجيكا؛ ذلك أن مثال السيادة القومية مثالٌ من مُثُل القرن التاسع عشر التي فقدت بريقها، وهو هدفٌ لا يليق بوَرَثَةِ الإمبراطورية الهندية.

من الواضح أنَّ فورستر كان يعارض

الإمبريالية البريطانية. ويمكننا إعطاؤه ما يستحقُّه من ثناء بالتأكيد، على أن فيلْدِنْغ يقصد التذكير بالتراث الحضاري الهندي وليس البريطاني. والحديث الذي يجريه فيلْدِنْغ يجريه في سياق الحوار بين حضارتين هما: الحضارة الهندية القديمة والحضارة البريطانية الحديثة، وليس في سياق صراعٍ سياسيٍّ فجّ. ومع ذلك، فإنه عند هذه النقطة يمثِّل الحكم الإمبريالي في الهند الواقعة تحت حكم الإنجليز، ويصيب عزيزٌ عندما يلاحظ قدْراً من الاستعلاء في ملاحظاته. وما لم يكن بوسع أيٍّ منهما (ولا فورستر نفسه) أن يعرفه هو أن البريطانيين سيغادرون الهند بعد عقدين من نشر الرواية بحيث تتحقَّق رؤية عزيز، وأن اضطرابات الاستقلال الوطني ستؤدّي إلى قسمة شبه القارَّة إلى جزأين، وأخيراً إلى ثلاثة أجزاء، تفصلها حدودٌ قومية ودينية. وربما يعزِّز هذا موقف فيلْدِنْغ لأن عزيزاً يحلم بأمَّةٍ متعدِّدة الثقافات توحِّد الهندوس والمسلمين والسيخ.

ومع ذلك، فإن الحديث عن **رحلة إلى الهند** في سياق «حوار الحضارات» (وليس في سياق حوار الثقافات) يكشف عن الصعوبات، لا بل التناقضات، الكامنة في صميم هذا المفهوم. فعزيز مسلمٌ، وهو يقف في نهاية الرواية في موقف المتحدِّث عن الحضارة الهندية، لا الإسلامية. وفكرتُه عن الحضارة فكرة تتَّصف بالشمول وتجاوز الفوارق الدينية على الرغم من أن بعض المثقَّفين في أيامنا هذه يستعملون هذا المصطلح بمعنى المجتمعات القائمة على أساسٍ دينيّ. ولا يشكُّ عزيز أو فيلْدِنْغ في أن القضيَّة التي تفصل أحدهما عن الآخر قضيَّةٌ تفصل الهنود عن البريطانيين، وآسيا عن أوروبا، والشرق عن الغرب، على الرغم من أن فورستر يصوِّر التوتُّرات الثقافية العميقة التي تفصل الهندوس عن المسلمين في الهند. وإذا كان ثمة من حوارٍ بين حضارتين في **رحلة إلى الهند**، فإن الحضارة الهندية أو «الشرقية» تشمل ثقافات مختلفة وأدياناً متباينة. والحقيقة من الناحية التاريخية هي أن الهند توحَّدت تحت حكم المسلمين قبل أن يُخضِعها البريطانيون. وسنرى عما قليل أن الفكرة القائلة إن آسيا عموماً، وشبه القارَّة الهندية خصوصاً، تجزّأت إلى حضارات تقوم على ديانات متناحرة، هي نتاج نظرة جديدة أعقبت الحقبة الإمبريالية ولا علاقة لها بقرون من الهيمنة الإسلامية أو البريطانية. أما فورستر فلا يستبق هذه الفكرة ولا يؤيِّدها.

علينا قبل أن نضع **رحلة إلى الهند** جانباً أن ننتبه إلى خصائص أخرى للحوار بين الحضارات الذي تصوِّره الرواية. فهذا الحوار لا يتلقّى كثيراً من الدعم من مؤسَّسات المجتمع المدني (على النحو الذي كانت عليه) في المناطق الريفية من الهند الواقعة تحت الحكم البريطاني؛ إذ لم يشأ فورستر أن يصوِّر إحدى المدن الكبرى، ولا يقول لنا أين درس عزيز ليصبح طبيباً. وليس في چانْدراپور مُتحفٌ أو مكتبة، وليس فيها مؤسَّسة تعليمية ذات قيمة لما بعد المرحلة الثانوية (لأن فورستر لا يلتفت كثيراً للكلِّية الحكومية)، ولا إلى أي مكان سوى البيوت الخاصة التي يمكن لعزيز وفيلْدِنْغ أن يلتقيا فيها لقاءات اجتماعية. أما السُّكّان الإنجليز في المدينة فيعملون جميعاً في خدمة الإدارة الاستعمارية، حيث يصعب وضع

الخطّ الفاصل بين العاملين في الخدمة المدنية والعسكرية. وليس هنالك من إقرار بأن الهنود والأوروبيين متساوون أمام القانون من الناحية الحرفية على الأقلّ إلاّ في قاعة المحكمة حيث يوجد عددٌ من المحامين والقضاة الهنود.

والصفة الثانية للحوار في **رحلة إلى الهند** تفاوتُه الشديد بين اللطف والاهتمام المشترك من ناحية وبين الشكّ والغضب العارم من ناحية أخرى. وقد فتح فورستر المجال لهذا التفاوت في حبكته الرئيسة. ففيها تتّخذ فتاة إنجليزية من عزيز صديقاً ثم تتّهمه ظُلماً وتعسُّفاً بمحاولة اغتصابها. والغضب يسود الرواية من أوّلها إلى آخرها. ولئن انتهت بمعركةٍ فإنها بدأت تقريباً بعزيز وهو ينتهر السيدة مور، الزائرة الإنجليزية، معتقداً أنها دخلت مسجداً من غير أن تخلع حذاءها. لكن بما أنها كانت قد خلعت حذاءها فعلاً (ولم يظهر ذلك لأن تنّورتها الطويلة أخفت قدميها) فإن غضب عزيز سرعان ما يتحوَّل إلى حرَج، ومن ثمَّ إلى احترام شديد بعد أن تزداد معرفته بالسيدة مور.

لا تقتصر صفات عزيز على كونه طبيباً، بل هو أيضاً صاحبُ ثقافة واسعة، ويعجبه أحياناً أن ينشد الشعر باللغات الفارسية والأُرْدية والعربية أمام نفرٍ من أصدقائه الذين يضمّون حميد الله، الذي تلقّى تعليمه في جامعة كَيمْبْرِج. أما فيلْدِنْغ فلا يجد مثل هذه الرفقة المثقَّفة بين جماعة الإنجليز التي تعيش في چانْدراپور، لذا فإنه يجد نفسه منبوذاً. ويجري وصف الشخصيَّتين على أنهما من «ضحايا النظام»، ولكنهما في الوقت نفسه يمثّلان وجهتي نظر مختلفتين عن المثقَّف في المجتمع. فعزيز ينتمي إلى جماعة قومية عالية الثقافة تنتمي إلى السُّكّان الخاضعين لحكم الأجانب، أما فيلْدِنْغ فهو شخصٌ مهمَّشٌ يحمل أفكاراً لا تتّفق وأفكار الطبقة الحاكمة التي لا ينتمي لها. لكن ليس أيٌّ منهما مثقَّفاً بالمعنى الذي ينطبق على فورستر نفسه: فورستر الروائي، الصحفي، المذيع، المنافح القوي عن قِيَمٍ ومُثُلٍ لا تخصُّ طائفةً بذاتها، وصاحب الخُطب الكثيرة أمام الجماهير دفاعاً عمّا يؤمن به. وهذا يعني أن فورستر كان ذا قوَّة ثقافية لا يملكها عزيز أو فيلْدِنْغ (إلا بالقدر الذي يمكن اعتبارهما ناطقين روائيَّيْن بأفكاره). وهذا الافتقار للقوَّة لدى كلٍّ من عزيز وفيلْدِنْغ يتَّصل أيضاً بالبيئة الروائية التي وضعهما فورستر فيها، وهي الريف الهندي. فچانْدراپور ليست دلهي أو كلكتا، ولا هي لندن أو كَيمْبْرِج، وعنوان الرواية **رحلة إلى الهند** يوحي من غير شك بالارتحال بعيداً عن المركز الذي تقع فيه العاصمة، التي هي مصدر المكانة الفكرية التي يحتلُّها فورستر. وبما أن الرواية تُظهِر حوار الحضارات في سياقٍ بعيد عن العاصمة، فإنها، إلى ذلك الحدّ، تبسِّط إمكانيات الحوار وتختزل أبعاده، وتجعله في خاتمة المطاف شيئاً لا يزيد على كونه قصَّةً عن عدم الانسجام بين شخصين.

- 2 -

أنتقل الآن لإلقاء نظرة أشمل على المصطلحات الأساسية الثلاثة في هذا البحث، وهي: «المثقَّفون»، و«المدني»، و«الحوار». فعندما أقول إن فورستر تتمثَّل فيه المكانة المرجعية

للمثقَّف (أو إنه يمثِّل «المثقف العام» أو المثقف المنتمي إلى المركز)، فإن ما يدور في ذهني هو المعاني الثلاثة لكلمة المثقَّف intellectual التي سجَّلها المؤرخ الثقافي ستيفان كولييني في كتابه **الأذهان الغائبة** [2] (2006). فنحن نتحدَّث عن المثقَّفين بالمعنى الاجتماعي؛ أي بوصفهم طبقةً ذات مستوى تعليمي مشترك، تعمل في مهنٍ معيَّنة (تُدعى أحياناً المهن الليبرالية أو المهن التي تحتاج إلى قدْر عالٍ من المعرفة). كذلك يُستخدم مصطلح «المثقَّف» بمعنى ذاتي وصفاً لشخصٍ له صفات عقلية مثل الانصراف للدراسة، والتجرُّد النقدي، والاستعداد لمناقشة الأفكار العامة، وما إلى ذلك. وهناك ثالثاً المعنى الذي يؤيِّده كولييني، وهو أن المثقَّف شخصٌ حصل على مكانة ثقافية معيَّنة «ويعرض على الملأ موقفاً فكرياً معترفاً به أو منجزاً فكريّاً عند مخاطبته لجمهور غير متخصِّص أوسع». [3] وهذا يعني أن المثقَّفين يُعرَفون بالمكانة التي حصلوا عليها. وليس موقفُهم موقفَ المُعارض بالضرورة إن شئنا استخدام المصطلح الذي كان إدْوَارْد سعيد يميل إليه كثيراً؛ فواجبهم هو التفكير والتعبير النقديَّان، والأهم من كلِّ ذلك التعميم أو «النظر إلى الأمور من زاوية نظر أوسع» بحسب تعبير كولييني (62). ويجدر بنا أن نستهدي بهذه الوظيفة؛ وظيفة التعميم النقدي، خارج الحدود المهنية الضيقة، في حديثنا عن دور المثقَّف في الحوارات الثقافية.

يتضمَّن التفكيرُ النقديُّ الخلافَ – ليس بالضرورة مع الرأي السائد في المجتمع على الرغم من وجود ارتباط قويٍّ بين المثقَّفين والمعارضة الاجتماعية والسياسية – ولكن مع المثقَّفين الآخرين بطبيعة الحال. فدَوْرُ المثقَّفين، بحسب مصطلحات كولييني، هو المجادلة في المحافل العامة، وهذا يعني أو يجب أن يعني أن هدفهم الطبيعي هو الانخراط في الحوار. أضف إلى ذلك أن الحوار بمعناه الفلسفي الكلاسيكي (الذي سيرد المزيد عنه فيما بعد) يمنح المشاركين فيه مكانتهم الثقافية. ووظيفة مؤسسات المجتمع المدني هي توفير المحافل العامة التي تجعل الحوار ممكناً؛ تلك المحافل التي نلاحظ غيابها التام في چانْدراپور كما تُصوِّرها رواية فورستر. والآن سأعرض مؤهلاتي الثقافية عن طريق التفكير النقدي حول مصطلح «الحضارة» من حيث علاقته بالحوار.

يكشف التعريف الذي يورده قاموس أوكسفُرد للغة الإنكليزية لكلمة civilization (الحضارة) غموض هذا المصطلح:

(More usually) Civilized condition or state; a developed or advanced state of human society; a particular stage or a particular type of this.

(المعنى الأشيع) الوضع المتحضِّر؛ الوضع المتطوِّر أو المتقدِّم الذي وصله المجتمع الإنساني؛ مرحلة معيَّنة أو نمط معيَّن من هذا الوضع.

هل ينبغي أن نتحدَّث عن الحضارة بصيغة المفرد أو الجمع؟ إن ثمة تقليداً له تاريخ طويل كان الحديث فيه يجري عن الحضارة بصيغة المفرد بصفتها أعلى حالة وصلها المجتمع البشري بكامله. ويمكننا الآن أن نقول إن الحضارة

الإنسانية ظاهرة كونية تشمل المعمورة كلّها. وقد جعل ذلك الكتّاب، لا سيَّما في القرن العشرين، يؤكِّدون الوحدة الأساسية للحضارة. فهذا جيِمز هارْڤي روبِنْسُن، كاتب المقالة الخاصة بالحضارة في طبعة سنة 1957 من الموسوعة البريطانية، يقول إنها «إنجازٌ واحدٌ فريدٌ مدهشٌ من منجزات النوع البشري». وكان روبِنْسُن يكتب بصراحة من وجهة نظر علمية علمانية «لم تعد الحضارة فيها تُستعمَل نقيضاً للبربرية والتوحُّش والحياة الريفية، بل للموروث الحيواني الخالص لبني البشر». ولكن روبِنْسُن يستعمل المصطلح بصيغة الجمع للإشارة إلى مراحل معيَّنة مرَّت بها الحضارة في الماضي. والفكرة القائلة إن التاريخ البشري يحدِّثنا عن نشوء الحضارات المتتابعة وسقوطها تعيدنا إلى المعنى المقتبس الأخير من تعريفات القاموس، وهو «مرحلة معيَّنة أو نمط معيَّن» من الوضع الإنساني المتقدِّم. والتمييز هنا يقوم إما على أساس التسلسل الزمني (أي على أساس مرحلة تاريخية معيَّنة) أو على أساس تصنيفي (أي بالإشارة إلى النمط)، مع التذكير بأن هذا الأساس الثاني يتضمن إمكانية ظهور حضارتين مختلفتين أو أكثر في الوقت نفسه، تكون لذلك في وضع يمكِّنها من التحاور. ما الظروف التي قد تجعل ذلك ممكناً؟

كان من المسلَّم به حتى وقتٍ قريب أن الحضارات يجب أن تكون منفصلة إحداها عن الأخرى لِتُعَدَّ كيانات مستقلَّة بذاتها بحيث كان التأثير المتبادل بينها في حدوده الدنيا. وبهذا المعنى، يجب أن تنتمي الحضارات المنفصلة إلى الماضي لأن شرط الانفصال الثقافي غدا مستحيلاً في عالَم اليوم الذي أصبح كياناً واحداً. وكان المثال الذي يُعطى من وجهة النظر الأوروبية عن الحضارة المستقلَّة، حضارة الأزْتِك التي دمَّرها الإسبان حال اتِّصالهم بها، أو حضارة الصين القديمة التي كان يزورها شخصٌ من أمثال ماركو پولو مرَّة أو مرَّتين كلَّ قرن من الزمان. أما حلم عالَمٍ يتكوَّن من فدرالية من الشعوب المتحضِّرة فلم يترسَّخ إلا في أواخر القرن التاسع عشر، وأخذ يتَّصف بصفة الضرورة الملحّة بعد أن أدَّت الصراعات التي نشبت بين الإمبراطوريّات الأوروبية إلى حربين عالميَّتين في القرن العشرين. وقد عُدَّت الثورتان الشيوعيَّتان في كلٍّ من روسيا والصين دليلاً على وحدة الحضارة الحديثة حتى عندما بدا أن الحضارة تنقسم إلى كيانين مسلَّحين يهدِّد أحدهما الآخر بالدَّمار. وأوجد تأسيس الأمم المتَّحدة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية مؤسسات مدنية مثل اليونسكو ومنظمة الصحة العالمية اللتين أريد لهما أن تخدما هذه الحضارة العالمية الواحدة.

وعندما انتهت الحرب الباردة بين القوى الغربية والاتِّحاد السوفييتي في عام 1989 بدا وكأن الانخراط في نظام عالَمي رأسمالي واحد قد تحقَّق. ولكن مقولة حضارة عالَمية متَّحدة أخذت تتعرَّض للتشكيك بصدقها في هذه اللحظة بالذات، وفي عقر دار الرأسمالية نفسها؛ أي الولايات المتَّحدة الأمريكية. فقد طوَّر سامْيُوِل پ. هَنْتِنْغْتُن في كتابه **صراع الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالَمي** (1996)، مصطلح «صراع الحضارات» الذي يُنْسَبُ إلى الباحث الأمريكي برنارْد لويس المنتمي إلى الجناح

اليميني وأوجد منه نظرية عن السياسة العالَمية. وأظهرت الخارطة التي تصوِّر الحضارات التي دعاها «الحضارات الرئيسة» العالَم المعاصر على أنه عالَمٌ منقسم، لا على أساس حدود سياسية أو آيديولوجية، بل على أسس دينية. وميَّز ما لا يقلُّ عن سبع حضارات كبرى تتعايش متمايزة إحداها عن الأخرى تعايُشاً قلقاً، وهي الحضارة الغربية (وهي في واقع الحال بروتستنتية وكاثوليكية أوروبية)، وأورثودوكسية، وإسلامية، وهندوسية، وصينية، ويابانية، وأمريكية لاتينية (وهذه الأخيرة تثير من الدهشة أكثر من غيرها). وتساءل هَنْتِنْغْتُن عن إمكان النظر إلى المناطق البوذية وتلك الواقعة جنوبي الصحراء الإفريقية الكبرى على أنها حضارات منفصلة. وأعطى العداءُ المتنامي الذي أبداه الإسلاميون الراديكاليون نحو الغرب مصداقية أكبر لنظرية هَنْتِنْغْتُن بعد تدمير مركز التجارة العالَمي في 11 أيلول سنة 2001. لكن سرعان ما ردَّ عدد من المفكّرين على هذه النظرية، ومنهم الرئيس الإيراني السابق محمد خاتمي الذي دعا إلى «حوار الحضارات»، فسارعت الأمم، ولا سيما وكالات الأمم المتَّحدة، إلى قبول الفكرة، وكانت النتيجة أن أحداث 11 أيلول حدثت في العام الذي سُمِّي رسميّاً عام الحوار بين الحضارات.

ما الذي يجعل الأمم المتَّحدة تشجِّع فكرة الحوار بين الحضارات بينما هي منظَّمة يقوم وجودها على مقولة وجود حضارة عالمية واحدة؟ سأبيِّن أن أصحاب هذه الفكرة يتحاشون التمييز بين «الحضارات» و«الثقافات» وأنهم يقيمون فكرتهم على مسلَّمات أساسية عن الحضارة العالمية حتى عندما يبدو أنهم ينكرونها. ومن الأمثلة على ذلك فلسفة هانْس كوكْلر الذي يمكن الاطلاع على مقالته المعنونة «الأسس الفلسفية لحوار الحضارات» (1997) في مواقع متعدِّدة على الإنترنت. (ولا ينبغي أن ننسى أن وجود الإنترنت على نطاق عالمي سببٌ من أسبابٍ كثيرة تدعو للاعتقاد بأننا نعيش في حضارة عالمية واحدة). يستعمل كوكْلر في دفاعه عن الحوار الفكري مصطلحات «الحضارة» و«النظام الثقافي» و«الجماعة الثقافية» استعمالاً يجعل من الممكن أن يحلَّ أحدها محل الآخر. وهو يدعو فضلاً عن ذلك إلى الحوار بين الحضارات (أو الجماعات أو النظم) انتصاراً «لقيمة الحرية الثقافية بوصفها شيئاً يشترك فيه البشر كافَّة»: «يجب النظر إلى الحرية الثقافية على أنها حقٌّ إنسانيٌّ عامٌّ يكمُن في أساس تعريف الإنسان بأنه كائنٌ عقلاني».[4] وهنا نجد أن «الحرية الثقافية» و«حقوق الإنسان» و«الكينونة العقلانية» أمورٌ يُنظَر إليها على أنها كيانات إنسانية عامة تمتدُّ إلى ما بعد حدود الحضارات المعيَّنة التي يجري حثُّها على الانخراط في الحوار. ولكن الصحيح أيضاً هو أن أفكاراً مثل الحرية الثقافية وحقوق الإنسان والعقلانية هي في الواقع من مكوِّنات الحضارة كما يعرِّفها كوكْلر ضمنيّاً. هناك حضارة ضامة تضمُّ الحضارات وتحتويها.

هنا نصل إلى النقطة التي يحسن بنا عندها أن نتذكَّر أن مقولة هَنْتِنْغْتُن الأصلية عن «صراع الحضارات» تعرَّضت لقدْرٍ كبيرٍ من التسفيه الذي تستحقُّه، وأن المحاولات التي جرت لتحويلها من الصراع للحوار أو من التحريض

على الحرب للدعوة للسلام لا تنجح في إخفاء ما فيها من تناقضات داخلية. ليس ثمَّة من ينكر النوايا الحسنة الكامنة في إحلال الحوار محلّ الصراع، أو في إحلال «طق الحنك» محل «قرقعة الرصاص» بتعبير وِنْسْتُن تشرشل، ولكن النوايا الحسنة بحاجة إلى دعمٍ من التفكير الواضح. وقد هاجم إدْوَارْد سعيد هَنْتِنْغْتُن في مناسبات متعدِّدة، لا سيَّما في مقالة نشرها بعد 9/11 مباشرة، وفيها يرى أنه لا يمكن أن يوجد تعارض بنيوي بين حضارتي الإسلام والغرب لأن المعرفة الإسلامية كانت حاضرة عند إنشاء أوروبا الحديثة. ويقول إن فكرة «صراع الحضارات» ما هي إلاّ «حيلة للخداع». [5] وقد كانت لهذه الفكرة أهمية شخصية خاصَّة لسعيد لأن خارطة هَنْتِنْغْتُن لصراع الحضارات تحرِّم التلاقح الثقافي من أيِّ نوع. ففي هذا العالم المنقسم على نحو صارخ، الذي يذكِّرنا بتصوير جورج أورْوِل لأوقيانوسيا ويوراسيا وإيستاسيا في رواية *1984*، ليس ثمة من مكان لمسلمٍ أمريكيٍّ أو لمسيحيٍّ عربيّ؛ إذ يقترب كلٌّ منهما اقتراباً خطيراً من أن يصبح العدوّ الذي يعيش بيننا. أما في مناطق أخرى من العالَم، فإن تصنيف هَنْتِنْغْتُن القائم على أساس الدين من شأنه أن يهين شعوباً بكاملها (اليونان مثلاً بتصميمها العميق لأن تُعَدَّ جزءاً من العالَم الغربي، وليس من أوروبا السُّلافية)، وأن يمتدح جماعات سياسية رجعية مثل بعض الإرهابيين الإسلاميين، والقوميّين الهندوس، والمسيحيّين الذين وُلدوا من جديد. والدعوة إلى الحوار بين أناس كهؤلاء ليست أوضح الطرق التي يمكن أن تؤدّي إلى عالم موحَّد يعيش بسلام.

والخطأ الذي يقع فيه هَنْتِنْغْتُن ومؤيِّدوه والداعون إلى الحوار بين الحضارات هو إما أنهم يتجاهلون الفرق بين الحضارات والثقافات عامدين أو أنهم يظنّون أنه لا أهمِّيَّة لهذا الفرق بحيث يمكن تجاهله. لكن الثقافات تشكيلاتٌ منفصلةٌ ترتكز على نوع واحد أو أكثر من العوامل التي تستبعد كلَّ ما يختلف عنها كاللغة أو الدين أو العرق أو الطبقة أو الأمة. والثقافة مصطلح يمكن إطلاقه على كيانات أصغر فأصغر. كذلك فإن الثقافة تفصل الوحدات المختلفة، أما الحضارة فتوحِّدها. وفكرة الحضارة تدَّعي الشمولية بطبيعتها. والحضارات بطبيعتها تسعى للهيمنة والتوسع، وهي تتضمَّن عادة أناساً يتكلَّمون بلغات مختلفة، وسلطات إقليمية وقومية منفصلة، ومؤسسات تنتمي إلى معتقدات دينية مختلفة. وأقصى ما يمكن أن يحدث هو أن تسود لغة معيَّنة لتصبح لغة التفاهم، وأن يسود دين واحد ونظم تعليمية ومهنية متشابهة في مواصفاتها العامة، ومستوى متجانس من التكنولوجيا. وهذه النقطة الأخيرة ذات أهمية بالغة لأن للتعليم والتكنولوجيا ونظام الحكم والمؤسسات المهنية والبيروقراطية من الأهمية ما للدين في تعريف الحضارة.

ثمّة في كلِّ حضارة متقدِّمة نظام اجتماعيٌّ معقَّد يفصل الحكّام عن المحكومين، والعاملين في القوّات العسكرية عن الحياة المدنية، بحيث يتوافر مجالٌ لنشوء مؤسَّسات المجتمع المدني. وتتَّصل بهذه المؤسَّسات مُثُل الحرِّيَّة الثقافية وحقوق الإنسان والعقلانية التي أشار لها هانس كوكْلر. وأيُّ حوار يجري في غياب مفاهيم أساسية كالحرِّيَّة والعدالة يكون حواراً لا معنى

له - أشبه بمباراة في الصراخ – مع أن الصراخ على من يقف في الجهة الأخرى يحتاج إلى قدْر من الإدراك لما هو عقلاني وحقّاني مهما بلغ من خطأ هذا الإدراك. والحوار في أفضل حالاته هو الانخراط في نقاش فلسفي بين وجهتي نظرٍ متعارضتين، وهو ما أصبح على أيدي سقراط وأفلاطون أحد الأشكال الكلاسيكية للتجربة التعليمية. والحوار الفلسفي الذي أدّى إلى نشوء الأكاديمية الأفلاطونية وإلى نشوء الجامعات الإسلامية والجامعات الحديثة في نهاية المطاف، هو بحدّ ذاته عمليةٌ تخلق التحضُّر؛ ذلك أن وجود الحوار بحدٍّ ذاته دليل على الحضارة، ويكون المشاركون فيه مشاركين في الحضارة ما دام الحوار قائماً. فالحوار، خلافاً للمحادثة، لا يمكن أن يحصل بين متحضِّرٍ وبربري لأن الحوار يتضمَّن التسليم بالتساوي بين المتحاورين على الرغم من أن هذا التساوي قد يكون مؤقتاً يحكمه العرف. لذلك فإن «الحوار بين الحضارات» يعني وصل حضارة بأخرى، ويفترض هذا الوصل منذ البداية. أما في حضارتنا العالمية الحديثة، حيث نملك كل هذه الأمور المشتركة، فإن القول إن الاختلاف في الدين مثلاً يرقى إلى درجة الفصل بين الحضارات ضربٌ من التعمية أو الحنين إلى الماضي؛ ذلك أن الاختلاف ثقافيٌّ وليس حضارياً. لكن مع ذلك يصح القول إن التفكير في طبيعة الحوار بين الحضارات عظيم الفائدة عندما نتناول الحوار بين الثقافات والأديان.

- 3 -

تعدُّ الروايات العلمية، من بين الأنواع الأدبية قاطبة، أكثرها اهتماماً بالحوار بين الحضارات، وأيضاً بالحروب فيما بينها مع الأسف. ولا شكَّ لدينا في أن الحضارات، لا الثقافات، هي التي تنشأ بينها العلاقات عندما نجد أننا إزاء مجتمعات تعيش على كواكب أخرى لها أنواع أخرى من أشكال الحياة الذكية التي يقال إن رحلات الفضاء تكتشفها.

والروايات العلمية نوعٌ أدبيٌّ يروق لعامَّة القرّاء، وله قيمة تعليمية عالية في أفضل حالاته. فمع أن العوالم التي تصوّرها هذه الروايات مُغرقةٌ في الخيال والبعد عن الواقع، فإنها قد تضيء جوانب من عالمنا المألوف من زاويةِ نظرٍ غير مألوفة. والنتائج، بحسب كلمات المنظِّر الأدبي داركو سوفين، غريبة وذات طبيعة معرفية. فالروايات العلمية تخاطب فضول القرّاء، وميلهم الطبيعي نحو ما يثير العجب، ولكن الفضول ينعكس علينا أيضاً من حيث كونه يخبرنا عن أنفسنا بأمورٍ لم نكن نعرفها. وعندما يتضمن عالم الأحداث السفر في الفضاء؛ فإن بوسعنا أن ندعو هذا السفر عملية تعلُّم من عوالم أخرى، وهذه عملية لا تنفصل عن الحوار بين الحضارات مهما كان السياق. ثم إن هذه العوالم لا يخلقها الروائي من فراغ لأن أيَّ رواية علمية تتضمَّن صلاتٍ بين حضاراتٍ تتَّصل، ولو من بعيد، بطبيعة الحوار بين الثقافات على الأرض ومشكلات هذا الحوار.

تشيع في الروايات العلمية الأليغوري[6] السياسية من أنواع مختلفة. وبما أن الروائيّين الأمريكيين كانوا يهيمنون على هذا الجنس الأدبي في الجانب الأكبر من القرن العشرين، فإن التصوير الشائه لأحداثٍ مثل استيطان الولايات الغربية، والحرب الباردة، والحرب الفيتنامية، ومعظم المواجهات بين الإمبريالية الأمريكية والتشدُّد الإسلامي، قد جرى على نحو

واسع. ويتَّصف بعض هذا الأدب بأنه ذو طبيعة عسكرية تثير الفزع بينما يقدِّم لنا كتّاب آخرون كتابات يبدو أنها نقدٌ راديكالي للولايات المتَّحدة الأمريكية وسياستها. غير أن ثمة نقطة يتَّفق عليها معظم كتّاب الروايات العلمية التي تصور السفر بين الكواكب، وهي أن الأرض التي كثيراً ما يطلق عليها الاسم اللاتيني «تيرا» Terra يجب عليها أن تتَّحد لتتمكَّن البشرية من المغامرة بالذهاب إلى الفضاء. والأشخاص الآدميّون الذين تصوِّرهم هذه الروايات يمثِّلون تيرا ولا يمثِّلون أقواماً معيَّنة، وكثيراً ما يعبِّرون عن ولائهم لاتّحاد أكبر من العوالم الذكية التي تنتمي لها تيرا. ويكون هؤلاء الأشخاص بشراً تركوا الأرض ولا تساورهم نيَّة العودة، على فرض إمكانية العودة، لأن كثيراً من كتّاب القصص العلمية يتنبَّأون بحدوث نكبات بيئية ستجعل كوكبنا غير قابل للسُّكنى.

أما فيما يتعلَّق بالحوار بين الحضارات، فإن أهم أنواع القصص العلمية هو ذلك النوع الذي يصوِّر قصة الاتِّصال الأوَّل الذي تنشأ فيه علاقة بين بني البشر أو أشباه البشر ونوع آخر من الكائنات الفضائية الذكية لم يكن معروفاً من قبل؛ كائنات قد تكون طيِّبة المعشر أو شديدة العدوانية. وسأتناول بالتحليل مثالاً معروفاً يصوِّر قصَّة الاتِّصال الأوَّل؛ أقصد رواية **يسار الظلام** (1969) للكاتبة الأمريكية أُرسُلا لوغُوِن. وفي هذه الرواية التي تقع أحداثُها في المستقبل غير المنظور تكون الأرض عضواً في جامعة العوالم المعروفة أو إكْيومِن، وهي جامعة مسالمة تذكِّرنا من بعض النواحي بمنظمة الأمم المتحدة. وتتحدَّث رواية **يسار الظلام** عن كيفية إقناع حضارة لم تكن معروفة سابقاً تقع في كوكب غيثِن بالانضمام إلى إكْيومِن.

وما يحدث هو أن الحضارات التي تعيش في الكون الذي تخيَّلَتْهُ لوغُوِن كلها حضارات من صنع أشباه البشر، لأن العوالم المأهولة جرى زرعها عن طريق التجريب من كوكب واحد اسمه هين في الماضي السحيق. ولكلٍّ فصيل بشري صفاتُه الخاصة التي يتميَّز بها عن سواه. وأشدُّ الاختلافات غرابةً في كوكب غيثن أن أفراده من جنس واحد، لكن يتَّخذ بعضهم صفاتٍ جنسيةً (قد تكون ذكريةً أو أنثوية) في فترات معلومة هي فترات الحمّى الجنسية. أما فيما عداها فإنهم خنثيّون. وهذه الخاصِّيَّة التي يتَّصف بها الغيثنيّون هي بالذات الخاصِّيَّة التي يصعب على جِنْلي أيْ، أوَّلِ مبعوثٍ أو سفير من إكْيومِن، قبولُها. لذا فإن عزلته على كوكب غيثِن عزلةٌ تامَّةٌ لأنه جاء إلى ذلك الكوكب من غير رفيق. وسياسةُ إكْيومِن هي الدخول في حوارٍ مع أيِّ عالَم جديد بإرسال مبعوثٍ واحدٍ لأن وجود المبعوث الفرد لا يمكن أن يُفهم على أنه يشكِّل تهديداً، والنتيجة هي أن هذا الحضور لن يغير العالَم الجديد فقط، بل سيغيّر المبعوث أيضاً، وهو ما لا يقلُّ أهميةً عن تغيير ذلك العالَم.

تُصوِّر القصَّة نموَّ تحالفٍ صعب، لكنه في النهاية وثيق، بين جِنْلي أيْ ورئيس وزراء كارْهايْد (أحد القومين المتنافسين في غيثِن)، واسمه الكامل هو ثيرِم هارْث رِم إرْ إسْتراڤِن. ويبدو أن علاقتهما في البداية تقودهما نحو الكارثة؛

ذلك أن ملك كارهايد المتسلط يُقيل إسْتراڤِن من منصبه ويصمه بالخيانة، فيهرب إلى شعب أورغورين؛ أعداءِ قومه. وعندما يزور جِنْلي أيْ أورغورين، يُلقَى عليه القبض ويُسجن في معسكر للأشغال الشاقَّة يذكِّرنا بسجون سايبيريا. ثم ينقذه إسْتراڤِن من السجن ويمضي الاثنان في رحلة خطرة عبر طبقة الثلج القطبية إلى حدود كارهايد حيث ما يزال إسْتراڤِن موصوماً بالخيانة، لذا فإن حرّاس الحدود يُرْدونه قتيلاً. ومع ذلك، فإن مغامرتهما تصبح أشبه بالأسطورة، وينجح جِنْلي أيْ لأسباب لا تهمُّنا هنا في إقناع الأمَّتين بالموافقة على الانضمام إلى إكْيومِن.

تنتهي الرواية بجنلي وهو يزور البيت الريفي الذي خلَّفه إسْتراڤِن ليتابع حياته السياسية في إهْرنْرانْغ، عاصمة كارهايد. ويعدُّ إسْتراڤِن واحداً من عدد قليل من «المثقَّفين» على كوكب غيثِن، لذلك فإنه خلافاً لزملائه الشكّاكين ضيقي الأفق، يتقبَّل أقوال المبعوث المعبِّرة عن النوايا الحسنة على أنها صادقة. أما الآخرون فينظرون إلى الزائر على أنه إما كاذب أو جاسوس. أما الآن فإن إسْتراڤِن متوفّى، والمشهد الأخير هو الذي تتبيَّن فيه إمكانيّات الحوار بين الحضارات على أفضل وجه:

كان إسڤانْس هارث رِم إر إسْتراڤِن رجلاً متقدِّماً في السنّ تعدّى السبعين، أقعده نقرسٌ أصاب وِرْكَه. وكان يجلس على كرسيِّه المتحرِّك إلى جانب المدفأة. وكان وجهه عريضاً أذبله الزمن فصار كالصخرة التي نحتتها مياه السيل. كان وجهاً هادئاً، هادئاً إلى حدٍّ يثير الرهبة.

- «أنت المبعوث جِنْري أيْ؟»

- «نعم...كنتُ مع ابنك في الأشهر التي سبقت وفاته، وكنتُ معه حينما تُوفِّي. وقد جئتُك باليوميّات التي كان يكتبها، وإذا أردتَ أخبرتك عن أي شيء من أحداث تلك الأيّام».

لم يظهر أيُّ تعبير على وجه الشيخ. لم يكن من السهل التأثير على ما فيه من هدوء. ولكن الشابَّ تحرَّك فجأة مبتعداً عن الظلّ ووقف في المكان المضيء بين النافذة والمدفأة حيث ينتشر ضوءٌ كالح، وقال بلهجة قاسية: «ما يزال الناس في إهْرِنْرانْغ يسمّونه إسْتراڤِن الخائن».

هنا نظر اللورد الشيخ نحو الصبي ثم نحوي وقال: «هذا هو سْتروڤي هارْث، حفيدي ووريث إسْتراڤِن».

كنتُ أعرف جيِّداً أن الزواج من «المحارم» ليس محرَّماً هنا. لكن غرابة الوضع بالنسبة لي أنا القادم من تيرا (الأرض) وغرابة الإحساس بروح صديقي وهي تشعّ من وجه ذلك الصبي المتجهِّم القاسي أخرستني برهة من الزمن. وعندما تكلَّمتُ كان صوتي يرتعش: «يجب أن يتراجع الملك. لم يكن ثيرِم خائناً. وماذا يهم الاسم الذي يطلقه عليه الحمقى؟»

فهز اللورد الشيخ رأسه وقال على مهل وبصوت هادئ: «بل يهمّ».

وهنا تساءل سْتروڤي: «أنت وهو عبرتما ثلوج غوبرين معاً؟»

- «نعم».

فقال الشيخ إسڤانْس بهدوء شديد: «أودُّ

أن أسمع هذه الحكاية يا حضرة المبعوث». لكن الصبي، ابن ثيرِم، قال متلعثماً: «هلّا أخبرتنا كيف مات؟ هلّا أخبرتنا عن العوالم الأخرى بين النجوم؛ عن الأنواع الأخرى من البشر، عن الحيوات الأخرى؟» [7]

يكتسب هذا اللقاء الأخير بين جنلي وعائلة إسْتراڤِن أهميته من سياقه الرسمي المؤسَّسي، على الرغم من أن الصداقة الحميمة بين جنلي وإسْتراڤِن نشأت عندما جمعتهما الصدفة بصفتهما منبوذين هاربين يعبران المنطقة المغطّاة بالثلوج. فقد حصل جِنْلي آيْ على مكانة دبلوماسية معترف بها؛ إذ يدعى الآن «سعادة المبعوث»، والبيوت الريفية هي المؤسسة الاجتماعية الرئيسة في كارهايد؛ المملكة القائمة على نظام إقطاعي راسخ. وهذا الإحساس بالانتماء الأرستقراطي في هذا المشهد شيء لم يَرَهُ جنلي سابقاً في غيثِن. هنا يتحدَّث الأشخاص بوصفهم أفراداً ولكنهم يتحدَّثون وفقاً لأدوارهم الثابتة في نظام اجتماعي ثابت راسخ منذ وقت طويل.

وأوَّل ما يلفت انتباه القارئ صعوبة الترجمة، كما يحصل في أيِّ حوار بين الثقافات أو الحضارات. فاللورد الشيخ، شأنه في ذلك شأن الغيثنيين جميعهم، غير قادر على لفظ اسم المبعوث لفظاً سليماً، ومن هنا جاءت تهجئة الاسم على هيئة «جنْري آيْ». أما جنلي من جانبه، فإنه غير قادر على تجاوز استغرابه لطبيعة العلاقات الجنسية في غيثِن. وتعجز اللغة السردية عن تسجيل هذا الاستغراب؛ إذ يُشار إلى إسڤانس هارث على أنه «شيخ» وإلى ستروڤي على أنه صبي وأنه «ابن ابنه». وإذا شئنا الدقَّة، فإن الأسماء المستعملة كان يجب أن تخلو من الإشارة إلى جنس المسمّى. أضف إلى ذلك أن ستروڤي جاء نتيجة لعلاقة سِفاح بين إسْتراڤِن «وأخيه» الأكبر! وهنا تعتمد الفقرة على مكان علامة الإضافة [8] (وهو أمر قد يظهر في الكتابة، ولكنه لا يظهر في الكلام)، وذلك لأن كلمات إسڤانس لا تمثِّلها عبارة my son's son الطبيعية باللغة الإنكليزية، بل عبارة my sons' son، التي تشير إلى الحياة الجنسية للغيثِنيين وكذلك إلى علاقة السفاح. [9] فالترجمة الدقيقة أُولى متطلَّبات الحوار بين الحضارات والثقافات. كذلك يمكن القول إن من أهمّ وظائف مؤسّسات المجتمع المدني وظيفةً تتعرَّض للإهمال الشديد، وهي الحرص على الحصول على ترجمات موثوقة ونشرها وضمان وصولها للراغبين في الاطلاع عليها.

ولكن، مهما بلغ من إتقان المترجمين، فإننا لن نتمكَّن من تحاشي إمكانية سوء الفهم. فعندما يتكلَّم ستروڤي غاضباً عن «إسْتراڤِن الخائن»، فإننا نتذكَّر التضحيات التي قدَّمها إسْتراڤِن نتيجة إيمانه برسالة المبعوث، ولكننا نتذكَّر أيضاً أمثلة عديدة من التوتُّر والغضب وسوء الفهم المتبادل في مراحل سابقة من الرواية، وأن تجاوز هذه الأمور تطلَّب أعلى درجات الصدق الفكري والمرور بمحنة العذاب الجسدي المتمثِّلة في عبور الطبقة الجليدية؛ إذ لم يكن لصداقتهما أن تتعمَّق إلا ببطء شديد ونتيجة لتجارب مؤلمة. أما بعد وفاة إسْتراڤِن، فإن من غير الواضح أن هذه

الصداقة سيكون لها أثرٌ دائم مهما كان من نجاح سياسي يبدو أنه يلوح في الأفق. قد تنضم غيثِن إلى إكيومن، ولكنها تبقى عالماً بعيداً، ولسنا نعلم إن كان قد تحقَّق أيُّ قدْرٍ من التفاهم الحقيقي بين الطرفين. فقد جاء المبعوث إلى كوكب غيثِن وسيغادره، ولا يبدو أن إسْتراڤِن سيكون له خليفة سياسي. وهذا هو السبب الذي يجعل ستروڤي الشاب، الذي لا تظهر شخصيَّته إلّا في الصفحات الأخيرة من الرواية، يحتلُّ ذلك الموقع الحاسم في خاتمة الرواية. فهو الذي يجسِّد الخاصِّية الجوهرية التي يمكن للمثقَّفين أن يسهموا بها في حوار الحضارات؛ أقصد خاصية الفضول، أو الرغبة العارمة والتصميم على قبول الآخرين، وعلى التعلُّم والتعرُّف على ما يقع خارج بيئتنا الضيقة المحدودة الأفق.

ينظر جنلي إلى زيارته إلى موطن طفولة صديقه على أنها واجب وعلى أنها أقرب إلى الرحلة الروحية. فقد أتى ليقدِّم لعائلة إسْتراڤِن أشياء تعدُّ حقّاً لهم: قصة وفاة قريبهم، وقصَّة الرحلة الأسطورية، واليوميّات التي تتشكَّل منها تَرِكَتُهُ. ولو كانت هذه الأشياء كلَّ ما طلبه مضيفوه منه لما كان لديه ما يشكو منه، ولكن زيارته كانت ستعدُّ فاشلة؛ إذ كانت ستخلو من الحوار لأن ما كان سيهم العائلة هو فقدان الأب والابن. وسيكون عمق إحساسهم بالفجيعة أمراً مفهوماً، ولكنه سيبدو لمن يقع خارج الدائرة شعوراً شخصيّاً مبالغاً فيه. وسيكون فوق كل ذلك أمراً أقلَّ مما يستحقُّه إسْتراڤِن الذي ضحّى بحياته من أجل جنلي ورسالته. وينبغي أن نشعر بأن إسْتراڤِنكان محقّاً عندما هجر بيته وذهب إلى العاصمة وطغيانها لأن فيها على الأقل شكلاً أرحب من أشكال الحياة. وهذا هو السبب الذي يجعل كلَّ شيء يعتمد في نهاية المطاف على «ذلك الصبي المتجهِّم القاسي القادم من الريف»، الذي تظهر فيه علائم من روح إسْتراڤِن، والذي يعبِّر انفجاره الفجائيُّ عن حاجته للحصول على المعرفة التي لدى جِنْلي أيْ عمّا يعنيه كون المرء مواطناً عالميّاً.

تتيح النهاية التي وضعتْها لوغوِن في الأرياف البعيدة التي تشبه چانْدراپور للكاتبة أن تقدِّم لنا صيغة مبسَّطة من حوار الحضارات، لأن ستروڤي ليس من فئة المثقَّفين، وقصارى ما يمكن أن نقوله عنه هو أنه متَّجه نحو حياة الفكر والثقافة. وهو لن يهدأ حتى يتعلَّم عن «العوالم الأخرى» وعن «الأنواع الأخرى من البشر»، وعن «الحيوات الأخرى». وهو يجسِّد اندفاع الشباب عند اكتشاف متعة المعرفة، ونحن نعلم أن عزلة غيثِن ستنتهي بسبب وجود أناس مثله يكبرون على ذلك الكوكب. وستتحوَّل تلك الحضارة الفريدة لتكون جزءاً من حضارة أوسع. ولكن حوار الحضارات في خاتمة رواية **يسار الظلام** أمر ينتمي إلى عالم المستقبل، وهو بمعنى آخر حوار شارف على نهايته. فثقافة غيثن قدِّر لها أن تتحوَّل إلى ثقافة أخرى، وليس أن تكون حضارة منفصلة لا تعنيها حضارات أخرى في مناطق أخرى. فليس من طبيعة المثقَّفين في أي حضارة أن يكتفوا بالبقاء معزولين عن عوالم البشر الأخرى جاهلين ما فيها. لا بدّ لهم من الحصول على المعرفة، وهم ينخرطون في الحوار لأن من غير المعقول أن يتحاشوه ما دام متاحاً لهم◆

الهـوامـش

1- الاقتباس (بالإنحليزية) مأخوذ من طبعة بنغون (1961)، ص317. والاقتباسات اللاحقة من الرواية ستشير إلى رقم الصفحة في المتن.

2- Stefan Collini, *Absent Minds: Intellectuals in Britain* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

3- انظر كتاب كوليني، ص 7. وسترد بقية الإحالات إلى صفحات الكتاب في المتن.

4- Hans Köchler, "Philosophical Foundations of Civilizational Dialogue" [1997], http://hanskoechler.com/civ-dial.htm

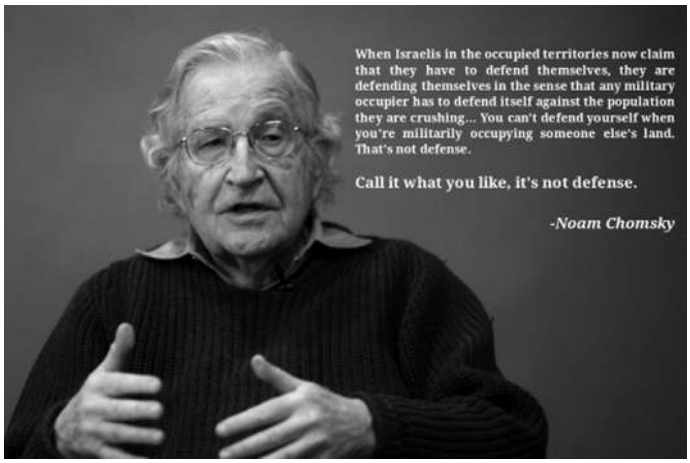
5- Edward W. Said, "The Clash of Ignorance" [2001], http://www.thenation.com/doc/20011022/said

6- الأليغوري allegory أسلوب في الكتابة يعبر فيه الكاتب عن الأفكار المجرَّدة بواسطة صور مجسَّدة من حيوانات أو بشر. والفرق بين الرمز والأليغوري هو أن الرمز متعدِّد الدلالات، بينما يكون معنى الصورة الأليغورية واحداً في الغالب.

7- Ursula K. LeGuin, *The Left Hand of Darkness* (London: Panther, 1973), p.202.

8- قد لا تكون العلامة المقصودة، وهي الـ apostrophe، علامة إضافة فعلاً بمعناها النحوي العربي، ولكن الفكرة تتَّضح إذا كتبنا «هذا ابن ابني» و«هذا ابن ابنيّ»، حيث نقصد من «ابني» الأولى المفرد ومن «ابنيّ» الثانية المثنّى. والمثنّى لا يفهم في الجملة العربية الثانية إلّا بالتحريك. لكن يبقى أن نفهم أن لغة الغيثنيين تخلو من علامات التذكير والتأنيث. وقد تتَّضح الفكرة أكثر إذا قلنا إن المقصود في الحالتين هو الحفيد، وإن والدي الحفيد في هذه الحالة «أخَوان»؛ بمعنى أنهما أخ وأخت تجيز عادات الغيثنيين زواجهما.

9- العبارتان الإنكليزيتان متطابقتان لفظاً مختلفتان معنى.



من غزة... انطباعات*

ناعوم تشومسكي

حتى ليلة واحدة في السجن تكفي لتذوُّق كُنه ما يعنيه أن يكون المرء تحت السيطرة الكاملة لقوة خارجية ما. ولا يحتاج المرء إلى أكثر من يوم واحد في غزة ليشرع في تقدير ما تعنيه محاولة البقاء على قيد الحياة في أكبر سجن مفتوح في العالم، حيث ما يزال مليون ونصف المليون من الناس، في أكثر المناطق اكتظاظاً بالسكان في العالم، موضوعاً مستمراً للإرهاب العشوائي والوحشي، والعقاب التعسفي بلا تمييز، وبلا غاية سوى إهانتهم وإذلالهم، وتحقيق الهدف الأبعد المتمثل في ضمان سحق آمال الفلسطينيين بقدوم غد أفضل، وإجهاض الدعم الكوني لإنجاز حل دبلوماسي يضمن لهم هذه الحقوق.

* نقلها إلى العربية علاء الدين أبو زينة عن الأصل الإنجليزي:
«Impression of Gaza by Naom Chomsky».

وقد تجسدت شدة التزام القيادة الإسرائيلية بهذه الغايات بلا هوادة عندما حذرت هذه القيادة من أنها سوف «تُجَنّ» إذا نالت الحقوق الفلسطينية اعترافاً محدوداً في الأمم المتحدة. وليس هذا منعطفاً جديداً، وإنما يتجذر التهديد بـ«الجنون» في أطروحات حكومات حزب العمل في الخمسينيات، إلى جانب «عقدة شمشون» ذات الصلة: سوف نهدم جدران المعبد إذا عبرها أحد. ومع أن ذلك كان تهديداً أجوف في تلك الأوقات، فإنه لم يعد كذلك اليوم.

كما أن الإذلال المقصود والمبيّت ليس جديداً بدوره، ولو أنه يتخذ أشكالاً جديدة باستمرار. فقبل ثلاثين عاماً، قدّم قادة سياسيون، بمن فيهم بعض من أبرز الصقور، رواية مفصلة مريعة حول كيفية إساءة المستوطنين للفلسطينيين بانتظام، وبأكثر الطرق وضاعة، وهم يتمتعون بالحصانة وضمان الإفلات التام من العقاب. وكتب المحلل العسكري-السياسي البارز يورام بيري Yoram Peri باشمئزاز بالغ أن مهمة الجيش ليست الدفاع عن الدولة، وإنما «غمط حقوق الأبرياء لمجرد أنهم عرب («زنوج»، «مهاجرون رعاع») يعيشون في الأرض التي وعدنا الله بها».

وقد تم اختيار سكان غزة بشكل خاص لتلقّي العقاب القاسي. ويكاد يكون ضرباً من ضروب المعجزات أن يتمكن الناس فيها من الاحتفاظ بمثل هذا الوجود. أما كيف يفعلون ذلك، فهو ما وصفه رجا شحادة في مذكراته البليغة التي كتبها قبل ثلاثين عاماً، **الطريق الثالث**، والمستندة إلى عمله كمحامٍ شارك في المهمة المستحيلة المتمثلة في محاولة حماية الحقوق الأساسية في ظل نظام قانوني تم تصميمه لضمان فشل المهمة، وإلى تجربته الشخصية باعتباره فلسطينياً صامداً، يشاهد وطنه وهو يتحول إلى سجن على أيدي محتلين وحشيين يستطيعون فعل كل شيء، لكنه يستطيع «التحمل» بطريقة ما.

والآن، أصبح الوضع أسوأ بكثير منذ كتب شحادة مذكراته. كانت اتفاقات أوسلو، التي احتفي بها بكثير من الأبّهة في العام 1993، قد قررت أن قطاع غزة والضفة الغربية هما كيان إقليمي واحد. وبحلول ذلك الوقت، كانت الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل قد وضعتا مُسبقاً برنامجهما لفصل المنطقتين عن بعضهما البعض بشكل كامل، بغية تعطيل التوصل إلى تسوية دبلوماسية ومعاقبة العرب في المنطقتين.

ومع ذلك، أصبح عقاب سكان غزة أكثر حدة في كانون الثاني (يناير) من العام 2006، عندما ارتكب الغزيّون جريمة كبرى: لقد صوتوا «بالطريقة الخطأ» في أول انتخابات حرة تجري في العالم العربي، فانتخبوا حماس. وفي طريقة للتعبير عن «تشوفهما العاطفي للديمقراطية» قامت الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل، بدعم من الاتحاد الأوروبي المدجّن، بفرض حصار وحشي على الفور، مصحوباً بشن هجمات عسكرية مكثفة. كما لجأت الولايات المتحدة الأمريكية إلى إعمال إجراء معياري تستخدمه عندما ينتخب بعض السكان العصاة الحكومة الخطأ، وهو إعداد انقلاب عسكري من أجل استعادة النظام.

بل لقد ارتكب سكان غزة جريمة أكبر بكثير بعد سنة من ذلك حين أحبطوا محاولة الانقلاب، وهو ما أفضى إلى تصعيد حاد في الحصار والهجمات العسكرية. ثم توجت هذه الجهود في شتاء 2009/2008، بعملية الرصاص المصبوب، التي كانت واحداً من الاستعراضات الأكثر جبناً وشراسة للقوة العسكرية في الذاكرة الحديثة، عندما تم إخضاع السكان المدنيين العزل، المحاصرين الذين لا يملكون أي وسيلة للهرب، لهجوم لا هوادة فيه من جانب إحدى أكثر منظومات العالم العسكرية تقدماً، بالاعتماد على الأسلحة الأمريكية وبحماية الولايات المتحدة الأمريكية الدبلوماسية. وثمة شهادة عيان على المذبحة، «الوأد» حسب كلماتهما، قدمها الطبيبان النرويجيان الشجاعان اللذان عملا في المستشفى الرئيسي في غزة خلال الهجوم الخالي من الشفقة، مادس جيلبرت وإريك فوسّه، في كتابهما المدهش **عيون في غزة**.

ولم يستطع الرئيس المنتخب أوباما أن يقول ولو كلمة واحدة، سوى تكرار تعاطفه العميق مع الأطفال تحت الهجوم في بلدة سديروت الإسرائيلية. وتم إنهاء الهجوم المخطط له بعناية، حتى يستطيع القول عند ذاك إن الآن هو الوقت المناسب للتطلع إلى الأمام وليس إلى الوراء، معتصماً بالملاذ الذي عادة ما يركن إليه المجرمون.

بطبيعة الحال، كانت ثمة ذرائع، ودائماً ما تكون. وكانت الذريعة المخبوءة المعتادة، التي يتم استخراجها عند الحاجة، هي «الأمن» في هذه الحالة؛ صواريخ محلية الصنع تُطلق من غزة. وكما هو الحال عادة، تفتقر هذه الذريعة إلى أي مصداقية. ففي العام 2008، عقدت هدنة بين إسرائيل وحماس. وتقرّ الحكومة الإسرائيلية رسمياً بأن حماس قد راعتها بشكل كامل. ولم تطلق حماس ولو صاروخاً واحداً إلى أن خرقت إسرائيل الهدنة تحت غطاء الانتخابات الأمريكية في 4 تشرين الثاني (نوفمبر) 2008، حين قامت بغزو غزة على أساس أسباب سخيفة، وقتلت ستة من أعضاء حركة حماس. وقد تلقت الحكومة الإسرائيلية نصائح من كبار مسؤولي استخباراتها بأنه يمكن تجديد الهدنة من خلال تخفيف الحصار الإجرامي وإنهاء الهجمات العسكرية. لكن حكومة إيهود أولمرت، الذي يعتقد بأنه من الحمائم، رفضت هذه الخيارات، مفضلة اللجوء إلى ميزتها النسبية الكبيرة في توظيف العنف: عملية الرصاص المصبوب. ويقوم بمراجعة هذه الحقائق الأساسية مرة أخرى محلل السياسة الخارجية جيروم سليتر في العدد الأخير من مجلة **الأمن الدولي** الصادرة عن معهد التكنولوجيا في جامعة هارفارد.

وقام بتحليل نمط القصف في عملية الرصاص المصبوب، ابن غزة راجي الصوراني، ناشط حقوق الإنسان واسع الاطلاع الذي يحظى بالاحترام على المستوى الدولي. وهو يبين كيف أن القصف تركز على شمال القطاع، مستهدفاً المدنيين العزل في المناطق الأكثر كثافة سكانية، بلا أي ذريعة عسكرية يمكن تخيلها. وربما كان الهدف، كما يقول، هو دفع السكان المفزوعين إلى الجنوب، بالقرب من الحدود المصرية. لكن

الصامدين ثبتوا في المكان، على الرغم من الكم الهائل من الإرهاب الأمريكي-الإسرائيلي.

وربما كان ثمة هدف آخر، هو الدفع بهم إلى ما وراء تلك الحدود. وبالعودة إلى الأيام الأولى للاستعمار الصهيوني، كان يقال إنه ليس للعرب سبب حقيقي ليكونوا في فلسطين، بل يمكنهم أن يكونوا سعيدين بالمقدار نفسه في مكان آخر، ويجب عليهم أن يرحلوا، وبتعبير أكثر تهذيباً «ترحيلهم»، كما يقترح الحمائم. ويشكل هذا بالتأكيد قلقاً لمصر، وربما يكون سبباً في عدم فتح مصر الحدود بحرية للمدنيين، أو حتى للمواد التي تمس الحاجة إليها بشكل يائس.

ويلاحظ الصوراني وغيره من المصادر المطلعة أن انضباط الصامدين يخفي برميل بارود ربما ينفجر في أي وقت، بشكل غير متوقع، كما فعلت الانتفاضة الأولى في غزة في العام 1989، بعد سنوات من القمع الوحشي الذي لم يثر أي انتباه أو اهتمام.

ولمجرد ذكر واحدة فقط من عدد لا يحصى من الحالات، قبل وقت قصير من اندلاع الانتفاضة، كانت فتاة فلسطينية، انتصار العطار، قد قتلت بالرصاص في باحة مدرسة على يد مقيم في مستوطنة يهودية قريبة. وكان واحداً من عدة آلاف من الإسرائيليين الذين جُلبوا إلى غزة، في انتهاك للقانون الدولي، وبحماية حضور عسكري ضخم، مستولين على الكثير من الأراضي والمياه الشحيحة في القطاع، ليعيشوا «ببذخ في 22 مستوطنة في وسط 1.4 مليون فلسطيني من المعوزين»، كما وصف الجريمة المفكر الإسرائيلي آي في راز. وقد ألقي القبض على قاتل الطالبة، وهو شمعون يفراح، لكنه سرعان ما أطلق سراحه بكفالة عندما قررت المحكمة أن «الجريمة ليست قاسية بما فيه الكفاية» بحيث تستدعي احتجازه. وعلق القاضي بأن يفراح قصد تخويف الفتاة وإصابتها بالصدمة بإطلاق رصاصه عليها في باحة المدرسة، ولم يقصد قتلها، وهكذا، فإن «هذه ليست حالة شخص مجرم يجب أن يعاقب، ويُردع، ويتعلم درساً من خلال سجنه». ثم حكم على يفراح بعقوبة السجن سبعة أشهر مع وقف التنفيذ، في حين شرع المستوطنون بالغناء والرقص في قاعة المحكمة، ثم ساد الصمت المعتاد. فبعد كل شيء، هذا هو الروتين السائد.

وهذا هو واقع الحال؛ فبينما أطلق سراح يفراح، ذكرت الصحف الإسرائيلية أن دورية تابعة للجيش أطلقت النار في ساحة مدرسة على أولاد تتراوح أعمارهم بين 6 سنوات و 12 سنة في مخيم للاجئين غرب الضفة، مما أسفر عن إصابة خمسة أطفال، وزعمت الدورية أنها أرادت «تخويفهم» فقط. ولم تكن هناك أي اتهامات، ولم يستقطب الحدث أي اهتمام مرة أخرى. كان فقط مجرد حلقة أخرى في برنامج «الأمية كعقاب»، حسبما ذكرت الصحافة الإسرائيلية، بما في ذلك إغلاق المدارس، واستخدام قنابل الغاز، وضرب الطلبة بأعقاب البنادق، ومنع وصول المساعدة الطبية للضحايا. أما خارج المدارس، فيسود حُكم أكثر وحشية، ازداد وحشية خلال الانتفاضة بأوامر من وزير الدفاع إسحق رابين، الذي حظي بالإطراء بوصفه حمامة أخرى.

كان انطباعي الأولي، بعد زيارة غزة عدة أيام، هو الدهشة، ليس فقط من القدرة على الاستمرار في الحياة، وإنما أيضاً من روح الحماس والحيوية السائدة بين الشباب، وخاصة في الجامعة، حيث قضيت الكثير من وقتي في مؤتمر دولي. لكن المرء يستطيع أن يلتقط هناك أيضاً علامات على إمكانية أن يصبح الضغط أكبر كثيراً من القدرة على تحمله. وتشير التقارير إلى وجود مشاعر إحباط متأججة لدى الشباب المدركين لحقيقة أن المستقبل لن ينطوي لهم على شيء مضيء في ظل الاحتلال الأمريكي- الإسرائيلي. ثمة فقط مقدار تستطيع أن تتحمله الحيوانات المحشورة في قفص، ثم ربما يحدث الثوران، وربما يتخذ أشكالاً بشعة، على نحو يقدم فرصة للاعتذاريين الإسرائيليين والغربيين حتى يعطوا أنفسهم الحق في إدانة الناس «المتخلفين ثقافياً» كما أوضح ميت رومني بتبصر.

لغزة ملامح مجتمع نموذجي في العالم الثالث، مع وجود جيوب ثراء محاطة بفقر مدقع بشع. لكنها ليست «متخلفة» مع ذلك. إنها «متقدمة بطريقة مضاعفة»، وهي كذلك بطريقة بالغة المنهجية باستعارة تعبير سارة روي، الأكاديمية البارزة المتخصصة في شأن غزة. كان يمكن لقطاع غزة أن يصبح منطقة مزدهرة على ساحل البحر المتوسط، بزراعة غنية، وصناعة صيد أسماك مزدهرة، وشواطئ رائعة، وكما اكتشف منذ عقد من الزمان، آفاق واسعة جيدة لاستثمار إمدادات الغاز الطبيعي داخل مياهها الإقليمية.

وبالصدفة أو بغيرها، كان هذا عندما كثّفت إسرائيل حصارها البحري، دافعة بقوارب الصيد نحو الشاطئ، إلى ثلاثة أميال أو أقل في هذه الأوقات.

وقد تم إحباط كل الآفاق والفرص المحتملة في العام 1948، عندما ترتب على القطاع استيعاب طوفان من اللاجئين الفلسطينيين الذين فرّوا بدافع الرعب أو طردوا بالقوة مما أصبح إسرائيل، وجرى إبعادهم في بعض الحالات بعد أشهر من وقف إطلاق النار رسمياً.

وفي الواقع، ظل طردهم مستمراً حتى بعد أربع سنوات من الهدنة، كما ورد في صحيفة **هآرتس** في 2008/12/25، في دراسة متبصرة أعدها بيني تزيبر Beni Tziper عن تاريخ عسقلان الإسرائيلية حتى زمن الكنعانيين. في العام 1953، كما يقول، كان هناك «اعتقاد سائد بأن من الضروري تطهير المنطقة من العرب». وكان الاسم الأصلي، المجدل، قد جرى «تهويده» بالفعل ليصبح عسقلان اليوم، في ممارسة إسرائيلية نمطية.

كان ذلك في العام 1953، عندما لم يكن ثمة إلماح من أي نوع إلى وجود ضرورة عسكرية. وكان تزيبر نفسه قد ولد في العام 1953، وبينما كان يمشي في بقايا القطاع العربي القديم، فكر بأنه «من الصعب عليّ، من الصعب حقاً، أن أدرك أنه بينما كان والداي يحتفلان بمولدي، كان يجري تحميل أشخاص آخرين في الشاحنات وطردهم من ديارهم».

ثم وجهت فتوحات إسرائيل في العام 1967

وما تلاها ضربات أخرى للفلسطينيين. وجاءت الجرائم الفظيعة التي سبق ذكرها والتي تستمر حتى يومنا هذا.

ومن السهل رؤية الآثار والعلامات، حتى في زيارة قصيرة. فبينما كنت جالساً في فندق بالقرب من الشاطئ، كنت أسمع نيران المدافع الرشاشة من الزوارق الحربية الإسرائيلية وهي تطرد الصيادين من مياه غزة الإقليمية نحو الشاطئ، بحيث يُجبرون على اصطياد السمك في المياه شديدة التلوث بسبب الرفض الأمريكي الإسرائيلي السماح بإعادة بناء شبكات الصرف الصحي ومرافق الطاقة المدمرة.

وكانت اتفاقيات أوسلو قد وضعت خططاً لبناء اثنتين من محطات تحلية المياه، وهي ضرورة في هذه المنطقة القاحلة. وتم بناء واحدة، وهي منشأة متقدمة، في إسرائيل. أما الثانية فهي في خان يونس، في جنوب قطاع غزة. وقد أوضح لي المهندس المسؤول عن محاولة الحصول على المياه الصالحة للشرب للسكان أنه تم تصميم هذه المنشأة بحيث لا يمكنها استخدام مياه البحر، وإنما يجب أن تعتمد على المياه الجوفية، وهي عملية أقلّ كلفة، لكنها تستنزف المزيد من طبقة المياه الجوفية الشحيحة أصلاً، وتكفل حدوث مشاكل حادة في المستقبل. وحتى مع ذلك، يبقى الماء هنا محدوداً للغاية. وكانت وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين (الأونروا)، التي تهتم بشؤون اللاجئين (ولكن ليس بشؤون سكان غزة الآخرين) قد أصدرت مؤخراً تقريراً يحذر من أن الأضرار التي لحقت بطبقة المياه الجوفية قد تصبح قريباً «غير قابلة للإصلاح»، وأنه من دون اتخاذ إجراءات علاجية بسرعة، فإن غزة يمكن أن تصبح بحلول أيار (مايو) 2020 «مكاناً غير صالح للعيش».

وتسمح إسرائيل بدخول الخرسانة لمشاريع الأونروا، ولكن ليس للغزيّين المنخرطين في احتياجات إعادة الإعمار الضخمة. وتقبع المعدات الثقيلة المحدودة في معظمها خاملة متبطلة، لأن إسرائيل لا تسمح بدخول المواد اللازمة لإصلاحها. وكل هذا جزء من البرنامج العام الذي وصفه المسؤول الإسرائيلي دوف فيسغلاس Dov Weisglass، وهو مستشار لرئيس الوزراء إيهود أولمرت، بعد فشل الفلسطينيين في اتباع الأوامر في انتخابات العام 2006 بقوله: «إن الفكرة هي إعاشة الفلسطينيين بنظام حمية غذائية، لكن ليس إلى درجة جعلهم يموتون من الجوع». ولا يبدو هذا جيداً.

وفي الحقيقة، يجري اتباع تلك الخطة بدقة. وقد قدمت سارة روي أدلة كثيرة على ذلك في دراستها العلمية. ومؤخراً، وبعد عدة سنوات من الجهد، نجحت منظمة حقوق الإنسان الإسرائيلية «غيشا» Gisha في الحصول على حكم من المحكمة يأمر الحكومة بالإفراج عن سجلاتها التي تضم تفصيلات خطط نظام الحمية الغذائية، وكيف يتم تنفيذها. ويلخص الصحفي جوناثان كوك المقيم في إسرائيل هذه الخطط، كما يلي: «قدم مسؤولو الصحة حسابات عن الحد الأدنى لعدد السعرات الحرارية التي يحتاجها سكان غزة البالغ عددهم 1.5 مليون نسمة لتجنب الإصابة

بسوء التغذية. ثم تمت ترجمة الأرقام إلى أحمال شاحنات الطعام التي كان يفترض أن تسمح إسرائيل بدخولها كل يوم... 67 شاحنة في المتوسط فقط -أي أقل بكثير من نصف الحد الأدنى المطلوب- هي التي تدخل غزة يومياً، بالمقارنة مع أكثر من 400 شاحنة كانت تدخل القطاع يومياً قبل أن يبدأ الحصار». وحتى هذا التقدير يبدو سخياً أكثر من اللازم، كما يقول مسؤولو الإغاثة في الأمم المتحدة.

وكانت نتيجة فرض نظام الحمية الغذائية، كما يلاحظ الباحث في شؤون الشرق الأوسط خوان كول، أن «حوالي عشرة في المئة من الأطفال الفلسطينيين في غزة تحت سن 5 سنوات توقف نموهم بسبب سوء التغذية... وبالإضافة إلى ذلك، أصبحت الإصابة بفقر الدم واسعة الانتشار، وهي تؤثر على أكثر من ثلثي الرضع، و58.6% من طلبة المدارس، وأكثر من ثلث النساء الحوامل». إن الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل تريدان ضمان أن لا يتوفر للغزيين أكثر من مجرد البقاء على قيد الحياة.

ويلاحظ راجي الصوراني أيضاً: «أن ما يجب أن يظل ماثلاً في البال، هو أن الاحتلال والإغلاق المحكم يشكلان هجوماً مستمراً على الكرامة الإنسانية للشعب في غزة بشكل خاص، وكل الفلسطينيين بشكل عام. إنه امتهان منهجي، وإذلال، وعزل، وتجزئة للشعب الفلسطيني». وتؤكد هذا الاستنتاج العديد من المصادر الأخرى. ففي واحدة من المجلات الطبية الرائدة في العالم، مجلة **لانسيت**، يصف طبيب زائر من جامعة ستانفورد، هاله ما شاهده، غزة بأنها «شيء أشبه بمختبر لمراقبة غياب الكرامة»، وهي حالة لها آثار «مدمرة» على عناصر العيش الجسدية، والعقلية، والاجتماعية. «إن المراقبة المستمرة من الجو، والعقاب الجماعي من خلال الحصار والعزل، واقتحام المنازل، واعتراض الاتصالات، والقيود المفروضة على الذين يحاولون السفر أو الزواج أو العمل، تجعل من الصعب أن يعيش المرء حياة كريمة في غزة». يجب تعليم العرب أن لا يرفعوا رؤوسهم.

كانت ثمة آمال بأن حكومة مرسي الجديدة في مصر، الأقل عبودية لإسرائيل من ديكتاتورية مبارك المدعومة من الغرب، سوف تفتح معبر رفح، المنفذ الوحيد إلى الخارج لسكان غزة المحاصرين، الذي لا يخضع للسيطرة الإسرائيلية المباشرة. وكان هناك افتتاح طفيف، ولكن ليس كثيراً. وتكتب الصحفية ليلى الحداد أن إعادة فتح المعبر في ظل مرسي «هو مجرد عودة إلى الوضع القائم في السنوات الماضية: يمكن للفلسطينيين الذين يحملون بطاقة هوية غزة الموافق عليها إسرائيلياً فقط استخدام معبر رفح»، بما يعني استثناء عدد كبير من الفلسطينيين، بمن فيهم أسرة الحداد، حيث يمتلك أحد الزوجين فقط بطاقة.

وبالإضافة إلى ذلك، كما تضيف الحداد، فإن «المعبر لا يؤدي إلى الضفة الغربية، كما لا يسمح بمرور البضائع، التي يقتصر دخولها على المعابر التي تسيطر عليها إسرائيل وتخضع لحظر مواد البناء وسلع التصدير». ولا يغير معبر رفح

المقيد من حقيقة أن «غزة ما تزال تحت الحصار البحري والجوي الخانق، وتستمر في البقاء مغلقة ومعزولة عن أرصدة الفلسطينيين الثقافية والاقتصادية والأكاديمية في بقية (الأراضي المحتلة)، في انتهاك لالتزامات الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل بموجب اتفاقات أوسلو».

وتظهر آثار ذلك على نحو مؤلم؛ ففي مستشفى خان يونس، يصف المدير، وهو أيضاً رئيس قسم الجراحة، بغضب وعاطفة جياشة كيف أن الأدوية تعزّ للتخفيف من معاناة المرضى، وكذلك المعدات الجراحية البسيطة، مما يترك الأطباء والمرضى يكابدون العذاب بلا حول ولا قوة. وتقدم القصص الشخصية الحية إضافة ضافية إلى مشاعر الاشمئزاز العام يحسها المرء من فحش الاحتلال القاسي. ومن الأمثلة شهادة امرأة شابة أحبطها أن والدها، الذي كان ليفتخر بأنها أول امرأة في مخيم للاجئين تحصل على شهادة عليا، قد «وافته المنية بعد 6 شهور من مصارعة السرطان عن عمر ناهز 60 عاماً». وكان الاحتلال الإسرائيلي قد رفض منحه تصريحاً للذهاب إلى المستشفيات الإسرائيلية لتلقي العلاج. وهي تقول عن ذلك: «كان علي تعليق دراستي وعملي وحياتي، والبقاء إلى جانب سريره. كنا نجلس هناك جميعاً، بمن فينا أخي الطبيب وأختي الصيدلانية، عاجزين ويائسين ونحن نرقب معاناته. وقد مات خلال الحصار اللاإنساني على قطاع غزة في صيف العام 2006 في ظل وجود فرص محدودة جداً لتلقي الخدمة الصحية. أعتقد أن الشعور بالعجز واليأس هو أكثر المشاعر التي يمكن أن يختبرها الإنسان قتلاً. إنه يقتل الروح ويكسر القلب. ربما يمكنك محاربة الاحتلال، لكنه لا يمكنك محاربة شعورك بأنك عاجز، بل إنه لا يمكنك حتى التخلص من هذا الشعور».

إذن، ثمة الاشمئزاز من فحش الموقف، مقروناً بالشعور بالذنب: إن في حدود قدرتنا أن نجلب هذه المعاناة إلى نهايتها، وأن نتيح للصامدين فرصة التمتع بحياة السلام والكرامة التي يستحقونها◆

ملاحظة: زار ناعوم تشومسكي قطاع غزة في الفترة بين 25 و30 تشرين الأول (أكتوبر)، 2012، وأرسل لنا هذه المقالة بعيد زيارته.

الثقافة
بين المفهوم وسيرورة التجربة

محمد شاهين

يحتلّ هذا العنوان حيزاً واسعاً يحتدم فيه اللقاء بين الثقافة والعالم الذي نعيش فيه، ويوحي إلينا أن هذا اللقاء لا يتم إلا بين طرفين بينهما علاقة تكشف عن أبعاد بعيدة في حياتنا نتعرف عليها من خلال ديناميكية الأخذ والعطاء التي تصل أحياناً إلى حد النزاع والصراع على مقدرات الحياة التي نعيشها. ربما هذا ما يجعلنا نكرر يومياً كلمة ثقافة (**culture**) كبيان بسيط مبسط لأنفسنا يعلل مالا نقدر على تعليله وتبريره وفلسفته في الظرف الآني الذي نواجه فيه أمراً يكاد يحيرنا في مظهره أو في مخبره أو في الاثنين معاً، وهو أن الثقافة أصبحت مفهوماً شائعاً ومتداولاً.

ولو أردنا أن نستنبت (والاستنبات هو الرحم الذي نشأت منه وفيه الثقافة عندما كان استنباتها من داخل حياة النبات والحيوان قبل انتقاله ليشمل عقل الإنسان من أجل السعي إلى الكشف عن المزيد من معرفة تثري حياتنا) عنواناً بديلاً أقل عمومية وأكثر وضوحاً لقلنا الثقافة والهيمنة أو هيمنة الثقافة أو الثقافة المهيمنة (ظلت الثقافة بداية محتفظة باشتقاقها كاسم لا كصفة إلى سبعينيات القرن الماضي).

من المعروف أن غرامشي، العالم الإيطالي، هو الذي نحت الاصطلاح بعد أن كان قد استعاره من لينين، ويعني في أصله اليوناني هيمنة دولة على أخرى خصوصاً ضمن الكونفدرالية، والاسم هو هيجيمون (hegemon) أو (hegemonist) ومعناه المتسلط.

وربما تقتضي الضرورة التعرف على بنية الثقافة والهيمنة؛ فهي في أبسط صورها تضم مجموعة في المجتمع تتميز بالقيادة التي تجعلها تكتسب سلطتها الحكومية في الدولة. كيف تتعامل هذه المجموعة مع بقية المجموعات من الشعب وهي المعادية لها والتي لا تعترف بها أصلاً بل وتتمنى أن تكون تلك المجموعات في عداد المفقودين؟ ثمّة وسيلتان لهذا التعامل: الأولى قوة السلاح التقليدية والأخرى سلطة الإقناع. لا تستبدل هذه المجموعة وسيلة بأخرى؛ بمعنى أنها لو تبنت سلطة الإقناع فهذا لا يعني إلغاء القوة التقليدية الأخرى؛ إذ إنها تسيّر نفسها وفق المثل القائل «بالسلم إذا ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً وبقوة السلاح إذا ما استوجب الأمر ذلك». ويعني هذا أن هذه المجموعة تعيش بالوسيلتين معاً حتى لو أصبحت الثقافة الوسيلة السلمية في التعامل لتتحكم في الموقف. وفي جميع الحالات، تحتفظ المعادلة بوجود طرفين، أحدهما مهيمن والآخر مهيمَن عليه، يعيشان في حالة تشبه المصالحة أو المهادنة بسبب الرضا أو القناعة التي يوفرها الطرف المهيمن من خلال الثقافة للتعامل مع الطرف الآخر.

والتساؤل الذي يبرز هنا يدور حول طبيعة الرضا والقبول الذي تصنعه الهيمنة. ثمّة من يقبل بالوضع بلا مقاومة؛ إذ تصبح الهيمنة جزءاً من وعيه ويصبح هو نفسه وصياً على الهيمنة عندما يمارسها على نفسه دون حاجة للطرف الآخر؛ صاحب الهيمنة أصلاً. وهناك من يظل محتفظاً بشيء من نشاطه الذي يحمل في طياته بذور المقاومة حتى لو كانت المقاومة بالقوة. وفي هذا السياق أود أن أقدم مثلاً على الصنف الأول قد يبدو عارضاً بالنسبة للأمثلة التي لا حصر لها في تاريخ الهيمنة، لكنه يمكن أن يقدم توضيحاً للأمر. قبل سنوات ظهر مواطن عراقي على التلفاز العراقي يصيح ملء فيه معارضاً وجود الأمريكان في العراق ويطالب برحيلهم، واختتم صيحته قائلاً، والكلام طبعاً منسوب إليه: «فكما قال بريمر لا أحد يقبل أن يكون وطنه محتلاً من قوة أجنبية»!

ربما لم ينجح بريمر عسكرياً في احتلال العراق وفق الخطة التي وضعتها أمريكا، لكنه يبدو أنه نجح ثقافياً عندما جعل ذلك المواطن ينوب عنه من حيث لا يدري. ولا يخفى علينا أن

من بين الأمور التي أعاقت معالجة الموقف في العراق عبر السنوات الماضية وجعلته يسير في هذا التعقيد الذي لم يسبق له مثيل في التاريخ الحديث هو أن الهيمنة الثقافية الأمريكية سارت جنباً إلى جنب مع قوة السلاح.

وصفوة القول هي أن الجماعة القيادية صاحبة السلطة والنفوذ في الدولة لا تنوي التخلي عن هيمنتها من خلال المصالحة، بل لديها رغبة جامحة في أن تستمر هيمنتها عبر التاريخ، ولكن ليس بالوسائل التقليدية التي أصبحت خارج التاريخ، بعد أن تعقدت بنية الدولة وتطورت أساليب الديمقراطية البرلمانية في القرن العشرين. وأضحى الالتفاف على الثقافة أو استخدامها أداة سلمية للهيمنة.

تحظى هيمنة الثقافة بحظ وافر من الاهتمام لدى كبار المثقفين في الغرب؛ إذ أصبحت ترتبط في فاعليتها بآيديولوجيات الجماعات المختلفة في المجتمع التي تحولت بتلك الآيديولوجيات إلى ثقافة مهيمنة كأداة تتحكم بها تلك الجماعة الرائدة المهيمنة بسلطتها في المجتمع بأسره. ويعني ذلك أن هيمنة الثقافة أصبحت استراتيجية فعالة تنظم علاقة الحاكم بالشعب متخطية العلاقة التقليدية التي كانت سابقاً سائدة عندما كانت بنية المجتمع ببساطتها تحتمل القمع بالعنف.

تنبه إدوارد سعيد، على سبيل المثال، ولاحظ كيف قدم المستشرقون قراءتهم الخاصة لثقافة الشرق ليستنبتوا واقعاً معيناً يمد الاستعمار بقوة المعرفة التي من شأنها في النهاية أن تحافظ على سيرورة الاستعمار. هذا ما جاء به كتاب **الاستشراق** (1978) الذي يلخص ممارسة الغرب سبل هيمنة الثقافة على الشرق ضمن تقاليد الثقافة في الغرب. أما كتابه **الثقافة والإمبريالية** فهو يقدم الاستراتيجية نفسها في اتجاه آخر يكمل في واقع الأمر الاتجاه الذي يعرضه **الاستشراق**، وبالمعادلة ذاتها تقريباً، معادلة القوة والمعرفة؛ إذ يوضح لنا كيف أن الغرب يستخدم ثقافته نفسها كثقافة مختارة ومتميزة وعالية ومتعالية ليبين أن ثقافته المنيعة المتعالية ثقافة تمتلك صفات التفوق على الأمم الأخرى الدونية وثقافاتها.

وقبل إدوارد سعيد، بيّن صديقه ريموند وليمز أن ثقافة الصفوة التي نادى بها كبار الأدباء، من ماثيو آرنولد في منتصف القرن التاسع عشر مروراً بإليوت وليفس في القرن العشرين، هي ثقافة منقوصة لأنها تستثني الثقافة العامة. وأكد في مناسبات عدة في نقاشه أن الثقافة شأن عام لا يستقيم معه تصنيفها إلى عام لا قيمة له وإلى خاص له القيمة كلها. فالثقافة كما وضح في كتابه **الثقافة والمجتمع** نمط حياة شامل. وتعد مساهمة وليمز مساهمة رائدة نهج عليها الخَلَف أمثال مايكل هول الذي أوفى الموضوع حقه من خلال الممارسات العملية التي قام بها هو وزملاؤه في مركز الدراسات الثقافية بمدينة بيرمنجهام، حيث نالت الدراسات الثقافية حظها الأوفر على مدى سنوات ومازال تأثيرها مستمراً في البحث والتنقيب عن أهمية الثقافة وأبعادها وتقاطعاتها مع مختلف أنواع المعرفة وحياتنا اليومية.

ولا يخفى علينا أن الثقافة، وما يتفرع

عنها، أصبحت أمراً معقداً في الغرب ومحط أنظار الباحثين والمهتمين بهذا الشأن. فعندما طلع علينا غرامشي بأطروحته لم ينطلق من فراغ، بل من تاريخ أوروبي معقد بدأ بهيمنة العبودية ثم الإقطاع ثم الرأسمالية ثم الاستعمار مروراً بحربين عالميتين إلى أن وصل العالم بعد غرامشي إلى العولمة التي أعادت تاريخ الهيمنة بشكل جديد قديم، وكأن غرامشي إذن يتتبع هذا التاريخ ليكتشف القاسم المشترك الأعظم فيه وتحول الغرب من هيمنة تقليدية بقوة السلاح إلى ما يمكن أن نسميه هذه الأيام هيمنة ناعمة أو إلى ما يتمشى مع المثل القائل «كلمة حق يراد بها باطل». استبدل الغرب بالمثل الدارج «الحرب خدعة» قولاً موازياً هو: الثقافة خدعة أيضاً!

لا بد من أن غرامشي استعرض تاريخ أوروبا المليء بالهيمنة عندما سجنه موسوليني، وتوصل إلى نقطة تحول هامّة على يد الثقافة تتلخص في أن الثقافة تشكل قوة يمكن أن تصبح طيعة في يد السلطة الحاكمة لاستغلالها كأداة بديلة عن أداة التسلط التقليدية. فبدلاً من الاعتداء على حياة الناس ومقدراتهم ونصب العداء السافر في وجههم، يمكن للثقافة أن تكون واسطة خير (بالنسبة للطرف الأقوى على الأقل) حتى لو بدت آلية مصطنعة بين الحاكم والمحكوم؛ أي أصبح بالإمكان الاعتداء على نمط حياتهم والتعامل مع هذا النمط بما خفي وما ظهر من أساليب تصنع في النهاية نوعاً من التصالح يسمح بالاستمرار في الحياة للطرفين حتى لو استمر العداء المتبادل مخفياً ومتخفياً في وعي الطرفين أو في لاوعيهما. من هنا نجد كل هذا القدْر من التلاقي بين غرامشي ووليمز (سأتعرض لاحقاً إلى نقاط الاختلاف بين الاثنين). فثقافة الهيمنة تدور رحاها في ملعب نمط الحياة المعيشة الذي يختاره وليمز وصفاً للثقافة، ولمزيد من التوضيح هذا هو وليمز في تناوله شأن الثقافة:

يرى وليمز أن الثقافة وصف لنمط معين شامل من الحياة يعبر عن معان وقيم معينة، ليس فقط في مجال الفن والتعلم، بل أيضاً في المؤسسات والسلوك العام. ويعني ذلك أن الثقافة في الدرجة الأولى نمط حياة معيشة. إنها ليست مفاهيم جاهزة، أو منتجاً (product) جاهزاً، بل هي عملية أو سيرورة (process). وقد خلا التعريف بالإنجليزية طبعاً من أي فعل ليكون نمط الحياة مفتوحاً على الزمن؛ فالحياة المعيشة لا يحدها زمن. كذلك نبه وليمز على أن الفن من أدب وموسيقى ونحت وما شابه ذلك ليس ما يشكل الثقافة كما يشاع في الحديث عن الثقافة، على الرغم من أن وليمز يعترف بأن الفن عنصر هام في تكوين الثقافة التي يشمل مداها الأوسع الفن وغيره من العناصر المكونة للثقافة، كما سأوضح لاحقاً. يؤكد هذا التعريف بداية أن نمط الحياة المعيش هو المنطلق الذي تنشط فيه الثقافة. وخير مرادف لهذا المنطلق هو ما يسميه إدوارد سعيد «العالم» في كتابه **العالم، والنص، والناقد**؛ إذ إن إدوارد سعيد لا يختلف عن ريموند وليمز في اعتقاده أن العالم الذي يشكله المجتمع ويتشكل منه ثم يتمثله النص ويمثله من جديد هو الركيزة لكل عناصر فاعليات الثقافة والطاقة الإنسانية.

وإذا كان هذا المنطلق يوحي أن الزمن الحاضر هو محور نمط الحياة المعيش، فماذا عن الماضي ونمط الحياة التي عاشها السلف؟ عندما يرحل الذين عاشوا الثقافة في فترة زمنية محددة فإنهم يتركون وراءهم ما يسميه وليمز ثقافة الوثيقة أو الثقافة المدوّنة (documentary culture) التي تغطي حيزاً واسعاً يمتد من أرقى درجات الفن إلى الحقائق المتعلقة بالأزياء. ويمثل هذا النوع من الثقافة ما يمكن أن نسميه شاهداً على العصر بدون شاهد حقيقي على قيد الحياة، وهو أقرب مستويات الثقافة إلى نمط الحياة المعيش. ولا يعني هذا أبداً أن المقارنة بين هذا المستوى من الثقافة وثقافة الحياة المعيشة ضرورية؛ إذ يكفي أن هذه الثقافة تلتحق بمستوى الثقافة الذي ورد في التعريف أعلاه من خلال تفعيله في الزمن الحاضر مع بقية عناصر الثقافة المفعّلة. وكيف ذلك؟

ثمّة مستوى آخر من الثقافة يشار إليه بثقافة الموروث المختارة؛ بعناصر من التراث اختيرت لتشكّل الثقافة؛ بمعنى أن الثقافة لا تشمل كل التراث بل تشمل ما يروقنا منه (selective tradition)، ويجمع هذا المستوى بين ثقافة الوثيقة ومستوى آخر من الثقافة يدعى الثقافة المثال (ideal) التي تظل بعيدة المنال في واقع الحياة المعيشة التي أشار إليها آرنولد على أنها أفضل ما قدّم فكراً وكتابة، وتبعه لاحقاً إليوت وليفس، نقاد ثقافة الصفوة. ويمثل هذا المستوى من الثقافة ما يعرف بالقيمة المطلقة للإنسان التي لم تعد تحظى بتلك الأهمية في أفق الثقافة المعاصرة الواسع، مع أنها كانت إلى عهد قريب تحتل مرتبة عليا في الثقافة الأكاديمية مقارنة بالثقافة الشعبية. وربما تكون المفردة الأخرى «النص» في عنوان إدوارد سعيد هي التي تندرج تحتها الثقافة التوثيقية والمختارات التراثية؛ إذ تصلنا من خلال نص يخلّفه السلف لنا. أما المرادفة الأخيرة في العنوان فهي تشير إلى من يتولى اختيار النصوص وقراءتها؛ إلى الناقد أو القارئ أو إلينا بشكل عام. وعلينا أن نتذكر أن اختيار نصوص الثقافة التراثية لا يكون عشوائياً، بل يخضع لنوع من الدراسة تكشف لنا النصوص التي تحمل معاني وقيماً تؤهلها لأن تستمر في احتلال مكانة خاصة ضمن نمط الحياة حاضراً الذي سبق وأن عاشته ماضياً؛ بمعنى أن اختيار النصوص يقصي بقدر الإمكان النظرة الكهنوتية التي تمجد الماضي وتراثه لمجرد أنه تراث، ولابد من قراءة النصوص من جديد لنتبين ما يمكن إقصاؤه وما يمكن استبقاؤه لما فيه من قدرة خلاقة قادرة على الاستمرارية، أو لما فيه من قيمة تاريخية على الأقل. ونلاحظ أن مراكز التراث والمكتبات كثيراً ما تُقبل على اقتناء التراث دون الاهتمام الكافي بدراسته ومعرفة ما يستحق أولوية خاصة، ونلاحظ في الوقت ذاته أن الإقبال على اقتناء التراث لا يوازيه اهتمام بتشجيع الباحثين على دراسة هذا التراث لكشف النقاب عما يستحق من إظهار ودراسة وعناية خاصة.

ما من شك في أن معرفتنا بماضينا وماضي غيرنا يقرب مفهوم الثقافة إلينا، حتى لو بقي هذا المفهوم من خلال هذه المعرفة منقوصاً. فالأعمال الخيالية والفكرية تتضمن مخزوناً من

المعاني والقيم، الظاهرة منها والمخفية، لنمط الحياة التي تصل إلينا عن طريق الموروث بما فيه من ثقافة مثالية وتوثيقية ونصوص مختارة.

عند تناول هذا الموروث بالدراسة، يتضح لنا نمط الحياة الخاص الذي هو موضع اهتمامنا، ولا يتم هذا بمجرد المقارنة بين الحاضر والماضي أو بين المثالي والتوثيقي، بل من خلال التعرف إلى أشكال التغيير، وهذا يجعلنا قادرين على اكتشاف قوانين عامة معينة أو توجهات تؤهلنا لفهم أوفى للتطور الذي يحصل داخل المجتمع بشكل عام ومن ثم لما يصاحب هذا التطور في ميدان الثقافة، مما يدلل على العلاقة العضوية بين المجتمع والثقافة التي تظل بحاجة إلى المزيد من التحليل والدراسة لمواكبة التعرف على ما يطرأ على المجتمع من تغيير يتقاطع مع الثقافة في جميع مراحل العلاقة الفعّالة بين الطرفين.

ولا يفوتنا في هذا السياق أن نتذكر أن مختارات الموروث الثقافي تقع ضمن إطار المتغير لا الثابت. فالأجيال المتعاقبة «لا تتكلم اللغة نفسها تقريباً»، كما يؤكد لنا وليمز. عندما يحمل جيل الكثير من نمط الحياة لجيل سابق له، فإنه لا يبقي ما يحمل على حاله؛ إذ إنه يستجيب لموروث جيل سبقه بطريقة مختلفة تتأثر طبعاً بما استجد على نمط حياته.

تكشف لنا الدراسة التحليلية للثقافة ما يشبه «العلاقة العضو» (organism) بين المجتمع أو العالم والثقافة، أو ما يمكن أن نسميه النص. ويتجلى ذلك فيما يسميه وليمز نموذج الثقافة (pattern of culture)، أو على وجه التحديد نماذج الثقافة التي تؤول عملية الدراسة إلى اكتشافها كمدخل رئيس للتعرف على تقاطع هذه النماذج وتفاعلاتها داخل نمط الحياة المعيش الذي تشكل جزءاً لا ينفصل عنه. وتبين لنا هذه النماذج وجود عناصر في الثقافة ليست في متناولنا حتى لو توفرت لدينا دراية بما له علاقة بالثقافة ماضياً وحاضراً.

كذلك تحتم علينا الدراسة هنا أن يلتقي الفكر مع نمط الحياة المعيشة لنخلص إلى التعرف على منظومة (organization) السلوك والمواقف التي تحكم المعاني والقيم التي يتكون منها النمط الخاص الشامل لحياة الشخصية الاجتماعية ونموذج الثقافة (أو نماذجها) الذي يتجسم في منظومة السلوك والمواقف.

ولمزيد من الارتياح، هذه بعض العبارات التي أوردها هنا على لسان بعض المهتمين بشأن الثقافة. ربما ما زال البعض منا يستذكر قولاً أصبح مأثوراً في الذاكرة الجمعية الأردنية قاله سعد جمعة، رئيس وزراء أردني سابق، وهو ثقافة «مجتمع الكراهية». أما محمود درويش فقد ذكر على مسمعي «ثقافة التطاول». أما عبارة عبد الرحمن منيف فهي «ثقافة رخوة»، وفي سياق النقاش حول الانتخابات المصرية حذر حسن نافعة في لقاء تلفزيوني من «ثقافة النفاق» التي تجعل الناس يتقربون من المرشح قبل ترشحه وبعد فوزه. والأمثلة على مثل هذه النماذج لا حصر لها؛ إذ أصبحت رديفة الثقافة ومصطلحها أشبه بعبارة «افتح يا سمسم». العبارات المذكورة وما شابهها تلتقي مع تعريف وليمز للثقافة؛ إذ

تتقاطع وتنشط لتصف نمطاً خاصاً بالحياة المعيشة؛ بمعنى أن الشخصية الاجتماعية أضحت تعيش حياة ملؤها الكره والتطاول والميوعة (في المواقف) والنفاق.

فبدلاً من أن ننعت الشخصية الاجتماعية بنمط من الأنماط المذكورة مجتمعة أو متفرعة، نكتفي بالقول «ثقافة» قول يتكرر في حياتنا اليومية باستمرار إلى درجة يصبح معها نمطاً في حد ذاته يرافق الحياة الفعلية المعيشة، وهذا يجعلنا نخلص إلى القول إن الثقافة أضحت دلالة. لكنها ليست دلالة رمزية لغوية كالتي جاء بها دي سوسير في بدايات القرن الماضي وأسس الشكلانيون الروس في العشرينيات مدرستهم عليها لاحقاً وتبعهم النقاد الجدد في الأربعينيات، ثم جاءت البنيوية في الستينيات ونادت باللغة كنظام له بنيته اللغوية.

وفي آخر لقاء لي مع ريموند وليمز عقب محاضرته التذكارية التي ألقاها بعيد تقاعده المبكر عام 1983، طرحت عليه تساؤلاً كان يجول في خاطري منذ أن التقيت به أول مرة عام 1968 في بيت باتريك بارندر، أحد طلابه النجباء الذين تتلمذوا على يديه. سألت ريموند وليمز عما إذا كان مشروعه حول الثقافة نابعاً من رغبة قوية في تأسيس مشروع مناهض لمشروع علماء اللغة وفلاسفتها أمثال دي سوسير ودريدا وبارت مروراً بالبنيويين الذين وجهوا انتباههم إلى دلالات اللغة وإشاراتها ورموزها. أجاب بأن مشروعه كان مكملاً أكثر منه تحدياً للذين توقفوا عند الشكل في اللغة والمقومات اللغوية لهذا الشكل، وأنه حاول اكتشاف البعد الأساسي الذي أغفله أولئك الرواد الأوائل وهو «الثقافة والمجتمع»، عنوان كتابه الذي أسس لاحقاً دراسة رائدة في ميدان الثقافة لعدد من النقاد والمفكرين أمثال إدوارد سعيد وتيري إيجلتون ومايكل هول وهومي بابا وغيرهم. وأكد لي وليمز في رده أنه كان لابد من تقديم مرادفات جديدة ومصطلحات مختلفة تقدم مشروعه، وهذا ما دعاه إلى أن يؤلف مراجع في الثقافة بجانب كتبه المعروفة التي تتناول تقديم الثقافة بشيء من التفصيل.

وفي ختام تساؤلي طرحت عليه جانباً من قراءتي لذلك المصطلح الذي نحته، وهو «بنية الشعور»، معلقاً أن مصطلحه لابد وأنه جاء وفي ذهنه تلك المصطلحات التأسيسية التي قدمها سوسير وهي: signifier وsignified، وlangue وparole لبارت، وcompetence وperform-ance لتشومسكي. وأول قراءة لاصطلاح وليمز هي أنه جعل اللغة والمجتمع يتقاطعان ويتداخلان في مرادفتين: الأولى «بنية» التي توحي بداية ببنية اللغة لكنها سرعان ما تكتسب بنية بديلة وهي بنية المجتمع أو الحياة المعيشة لتؤسس بنية مركبة تثري بنية اللغة الأحادية التي كان وليمز يرى فيها نقصاً عَمِل على استكماله بإحلال كلمة «شعور» محل كلمة لغة. وبذلك نقل وليمز نظريات اللغويين نقلة نوعية بمجرد استبدال مرادفة بأخرى. وقد عبّر وليمز عن رضاه عندما التفت إلى ستيفن هيث الذي كان من بين الكوكبة التي دعته إلى مقهى مجاور لكلية دارون على نهر الكام احتفاء بالمناسبة المذكورة، وعلّق مازحاً: هل ما زالت بنية الشعور عندكم متهمة بالغموض؟

ويمكننا أن نؤول بنية الشعور هذه بداية على أنها أشبه بمواز لما يعرف في البنيوية بالنظام اللغوي الذي يحكم اللغة والذي يتطلب منا تقصي هذا النظام للتعرف على النمط اللغوي الذي من خلاله يتم تفعيل اللغة داخل نظامها اللغوي. لكنّ هناك فرقاً أساسياً بين ما ينتهي إليه تقصينا لبنية الشعور وبين ما نصل إليه من نتيجة في التعرف على نظام اللغة. فالتعرف على بنية الشعور يفضي بنا إلى فهم للمعاني والقيم التي تحكم علاقات الأفراد والجماعات في مجتمع ما والتي تؤدي في النهاية إلى فهم أفضل للثقافة التي يعيشها ويعايشها المجتمع كنمط حياة شامل غير مكتسب من جهة خارجية. ويحتاج تقصّي بنية الشعور إلى عاملين رئيسيين: وجود طرف يعيش ذلك النمط الخاص بالحياة أولاً، ثم توفر محلل محايد وموضوعي يلاحظ علاقات الأفراد والجماعات وهي تتفاعل داخل المجتمع لتكشف لنا في النهاية ما كان خافياً علينا على الرغم من كل ما يتوفر لدينا من معرفة بها (known)؛ إذ إن الجانب أو الجوانب المعروفة تظل منقوصة وتظل بحاجة إلى التعرف على ما هو خافٍ عنا لكنه في الوقت ذاته قابل للتعرف عليه (knowable).

يشير وليمز إلى بنية الشعور على أنها ثقافة فترة زمنية، وهو بهذا يذكرنا بتعريفه الآنف الذكر للثقافة كنمط حياة شامل لأفراد وجماعات فترة زمنية محددة في مكان معين. وأهم ما في هذه الإشارة هو علاقة الشعور المعيش التي تربط بين أفراد المجتمع وجماعاته في الفترة الزمنية المعينة. فجميع نماذج الثقافة المشار إليها أعلاه من مجتمع الكراهية إلى مجتمع النفاق الذي أشار إليه حسن نافعة تندرج تحت بنية الشعور وتفاعلاتها، هكذا ينقلنا وليمز، في تعريفه للثقافة وفي مصطلحه الذي لا يقل في تقشفه اللغوي عن التعريف المذكور بل يوصله إلى أقصى درجات التكثيف، إلى الانشغال بما يمس حياتنا فعلاً بدلاً من الانشغال بتدريبات لغوية تجريدية منفصلة عن العالم الرحب الذي ندور في رحاه والذي نحن فيه الفاعلون (agents). من هنا لم يهمل وليمز دور الفاعل في استقبال ما هو جديد في ميدان الثقافة. وأكثر ما يتجلى هذا الدور في تعامله مع غرامشي.

لا ينكر وليمز أهمية هيمنة الثقافة التي تقدم بها غرامشي إلى العالم واستخدام الثقافة من الحاكم صاحب السلطة كقوة توفيقية يتعامل بها مع من يحكم بديلاً للعنف أو قوة السلاح، ولا ينكر الأساليب التي يستخدمها الحاكم من أجل الوصول إلى نوع من الترضية يقبل بها الطرف المحكوم الذي تمارس عليه الهيمنة. لكن وليمز يرى أن الهيمنة لا تبقى على حالها، وأن علاقة الترضية بين الحاكم المهيمن والمحكوم تظل مهددة بالمقاومة من جانب المحكوم حتى في حالة نجاحها.

فالثقافة التي يعيشها المحكوم تمتلك نوعين من ثقافة المقاومة؛ الأول ما هو باقٍ من حصيلة الثقافة المعيشة في الزمن الماضي والذي يتحدى الزمن والظروف الصعبة وهو ما يطلق عليه (residual)، والآخر ما يبرز مستجداً في حاضر الزمن المعيش (emergent). يرى وليمز أن

ثقافة الهيمنة لا تخلو من القصور؛ فهي من جهة تمتلك الهيمنة وتمارسها، وفي الوقت نفسه تجابه مقاومة تختبئ في ثقافة المهيمن عليه؛ بمعنى أن الهيمنة التي يمارسها طرف تعيش في حالة صمت جنباً إلى جنب مع المقاومة التي يتسلح بها الطرف الآخر. ومرد هذا القصور إلى اعتقاد وليمز بوجود نوع من التعايش (حتى لو بدا متناقصاً) بين الأمل واليأس، بين الوهم والواقع، يحضنا على البحث عن طريقة جديدة لرؤية الأشياء، ومن ثم على البحث المصاحب عن طريقة جديدة لكتابتها. فثمّة دائماً ما هو خافٍ علينا في العلاقات بين البشر من جهة وعلاقة البشر مع العالم الذي يعيشون فيه من جهة أخرى. فالهيمنة التي تقصاها غرامشي في أبعادها الجديدة على سبيل المثال ليست مجرد وسيلة تحريض ساذجة (manipulation) ذات بعد أحادي، بل هي أيضاً محرك للمقاومة أو للمجابهة لا يكون التعرف عليه سهلاً. وهذا يجعل الصراع (conflict) يستمر إلى ما لا نهاية (بمصطلح وليمز Long Revolution).

ويبدو أن فورستر، الروائي البريطاني المعروف، كان يدرك تماماً مثل هذا الصراع وأمده الطويل عندما جعل روايته المشهورة **رحلة إلى الهند** (1924) تحمل نبوءة رحيل الإنجليز عن الهند نتيجة الخلل الذي تقصى فورستر أمره في بنية الشعور عند الحكام الإنجليز. فالرواية بأكملها تدور حول ما بدا في بداية الرواية فرضية توفيقية تصالحية لو تحققت لتحررت الهند من واقع الهيمنة، وهذا هو التساؤل الفرضي الذي تنطلق منه الرواية: هل بالإمكان أن يصبح الإنجليز والهنود أصدقاء؟ وفي كل مرة تتوفر فيها الفرصة لتحقيق هذا المأرب، يبتعد الطرفان في نهاية اللقاء بعضهما عن بعض إلى أن تنشأ الهوة الكبيرة، كما يوضح مشهد الكهوف. تقول زوجة أحد الحكام الإنجليز إنه لا مانع من أن يتم التقارب بين الإنجليز والهنود، شريطة أن يظل الود (intimacy) مغيباً. والمعروف أن فورستر وجه نقداً لاذعاً في أكثر من مناسبة إلى المؤسسة الاستعمارية التي تهتم في مدارسها الرسمية (public schools) بالتربية البدنية للعاملين في الإمبراطورية وتنمية عقولهم، وتغفل الاهتمام بعواطفهم. من هنا ألح هذا الموقف على فورستر أن ينحت مصطلح القلوب الجاحدة (undeveloped hearts) بهدف التشهير بالقيم والمعاني التي يتبناها العاملون في الإمبراطورية والتأكيد على مصدر فشلهم.

ونسمع شكوى الشخصيات الهندية في الرواية بمطالبة الحكام بالاعتراف بمشاعرهم قبل كل شيء إذا كان لابد من تحقيق الصداقة بين الحاكم والمحكوم. لكن ما يطالب به الهنود يظل فرضية في ظل مشاعر الكره من الطرف الحاكم؛ إذ يكفي أن نتذكر ما تقوله زوجة أحد الحكام التي تعمل ممرضة من أنه لا فرق بين أن يموت هندي في ردهة التمريض التي تعمل فيها وأن يموت حيوان.

ويرى فورستر أن الهيمنة تولد الكره الذي يصعب استئصاله أو إقصاؤه على الأقل عندما يتجذر في وجدان الشعب ليصبح بنية شعورية في النمط الخاص لحياة الشعب. فقد أعقبت

وقوع عزيز في السجن زوراً وبهتاناً صيحات من الشخصيات الهندية تعبر عن كرههم للآخر. وفي ظل هذا النمط من ممارسة الهيمنة ومشاعر الكره التي أدت إلى تأبين الصداقة وإلى فشلها في لمّ الشمل بين الطرفين، يخرج فورستر علينا بنهاية جدلية أثارت العديد من القراءات الجدلية، وخصوصاً قراءة إدوارد سعيد التي يرى فيها أن فورستر ختم روايته بنغمة تشاؤمية استعمارية، مع أنها فعلاً غير ذلك تماماً. وقبل المزيد من التعليق على الخاتمة، هذا نصها:

«الهند أمة! يا له من تمجيد! إنها الوافد الأخير إلى عصبة أمم القرن التاسع عشر النكراء! إنها تسير مترنحة، في هذه الساعة من العالم، لتحتل مقعدها! هي، تلك التي لم يكن لها من نظير سوى الإمبراطورية الرومانية المقدسة، سوف تقف مع غواتيمالا على قدم المساواة، وربما مع بلجيكا! وسخر فيلدنغ ثانية. وأخذ عزيز يهتز في اتجاهات مختلفة، وقد تملكته ثورة عاتية، غير مدرك لما ينبغي أن يعمل. وصاح: «ليسقط الإنجليز على كل حال. هذا مؤكد. اغربوا عنا يا سادة، وضاعفوا سرعتكم. إننا قد نكره بعضنا البعض، ولكن كراهيتنا لكم لا يفوقها شيء. فإن لم أرغمكم أنا على الرحيل، فسيفعل ذلك أحمد، أو سيفعله كريم. وسوف نتخلص منكم حتى وإن مضت خمسمئة سنة مضاعفة خمسين مرة. أجل، سوف نلقي بكل إنجليزي لعين إلى البحر، وعندئذ»- واتجه بجواده نحوه منفعلاً- «وعندئذ»، وأنهى كلامه وهو يكاد يقبله «سوف نصبح أنت وأنا صديقين».

فقال الآخر، وهو يمسك به في حرارة: «ولم لا نكون أصدقاء من الآن؟ إن هذا ما أريده أنا، وهذا ما تريده أنت».

غير أن الجوادَين لم يكونا يريدان ذلك، فاستدارا متباعدين. والأرض لم تكن تريده، فأرسلت صخوراً لا يستطيع راكبا الجوادين إلا أن يمرا بها كل واحدٍ على انفراد. والمعابد، والبركة، والسجن، والقصر، والطيور، والرمم، والمضيفة التي تراءت لهما عندما خرجا من الثغرة ورأيا ما تحتهما؛ كل هذه الأشياء لم تكن تريد ذلك، وقالت بأصواتها العديدة: «كلا، ليس الآن». وقالت السماء: «كلا، ليس هناك» (484-485).

وإنه لمن قبيل المفارقة أن ينعت إدوارد سعيد هذه الخاتمة بأنها تمثل الرأي الاستعماري الذي يرفض المصالحة، في حين أن الرواية بمجملها تمثل نوعاً من الاستشراق الإيجابي المناهض للاستشراق السلبي الذي تناوله إدوارد سعيد بالنقد الشديد في كتابه **الاستشراق**. وقد أكد هذه القراءة صديق إدوارد سعيد الناقد باتريك بارندر في كتابه **الأمة والرواية** الذي صدر عن مطبعة جامعة أكسفورد، وذكر أن استشراق فورستر الذي توحيه الرواية يسير في اتجاه إيجابي يناهض الاستشراق الأوروبي الذي تناوله إدوارد سعيد.

ولو استذكرنا مصطلحات غرامشي ووليمز ومقولاتهما حول الثقافة لخلصنا إلى أن **الرحلة إلى الهند** تقدم أنموذجاً رائعاً على فشل مشروع الهيمنة الثقافية الذي تبناه الاستعمار الغربي. ويمكن القول إن هذا المشروع يناهض أدبيات الهيمنة الثقافية الأوروبية التي لا حصر لها والتي

زينت على سبيل المثال احتلال الهند، بل وصنعت منه قناعاً لبسه المواطنون الهنود بقناعتهم بأنه وجه الحقيقة الذي سوّقه عليهم الحاكم ليستمر في نمط احتلاله.

ولو أردنا أن نقدم عنواناً فرعياً لرواية فورستر لقلنا على سبيل المثال وربما بإيحاء مواز لرواية ديكنز **حكاية مدينتين**، إنها «حكاية ثقافتين».

وكما ذكرت أعلاه، فالرواية تحمل في طياتها نبوءة استقلال الهند، ونلاحظ أن ميزة هذه النبوءة تصل ذروتها في الخاتمة الجدلية التي تجعلنا نستذكر مقاومة غاندي السلمية التي بدأت بعد ما يقرب من ستة أعوام من ظهور الرواية، وتجعلنا نستذكر أيضاً كلمات غاندي في خطاب له في أثناء حملته: «أحييك يا موطني الهند»، وكأن الراوي في الخاتمة المذكورة استشرف صوت غاندي ويردد الكلمات نفسها.

مثل هذا التصور عند فورستر يقدم توضيحاً آخر لبنية الشعور، وهو الجمع بين الأمل واليأس، في ثنائية الدور في التجربة المعيشة، الذي يضم مكانياً الهُنا (here) والهناك (there) و زمانياً الآن (now) وفيما بعد (then)، وهذا يخلق التناوب المعقد بين المعنى وواقع الحال الذي نشير إليه بكلمة واحدة (ثقافة) كلما عزّ علينا فهم هذا الواقع والبحث عن معنى له◆

المصـــادر

1- ي. م. فورستر، **الرحلة إلى الهند**، ترجمة عز الدين إسماعيل، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1957.

2- Seidl, editor, *About Raymond Williams,* London: Routledge, 2010.

3- Williams, Raymond, *Culture and Society*, London: Chatto and Windus, 1958.

4- ----- «Third Generation», *News form Nowhere*, February, 1969.

5- ----- Politics and Letters: Intervies with *New Left Review*, London: Verso, 1979.

لوحة للفنان فؤاد كامل (1960)

دراسات

فيصل درّاج

رينهارد مير

تقديم

لا شيء يربط، ظاهرياً، بين إدوارد سعيد وأنطونيو غرامشي؛ فالأول فلسطيني انتهى إلى الولايات المتحدة الأمريكية، والثاني إيطالي ولد في إيطاليا ومات فيها. والأول اختص بالأدب المقارن ومارس حياة جامعية، والثاني قائد عمالي دخل السجن مبكراً وأهلكته حياة السجن بعد أحد عشر عاماً. وإذا كان من صلة بين هاتين الشخصيتين، فهي قائمة في الوقوف أمام تجربة الظلم والاستبداد، على الرغم من اختلاف كاسح بين صهيونية تصادر حقوق البشر وتطردهم من أرضهم، وفاشية تقدس «المرجع السلطوي الوحيد» وترفض المساواة بين البشر.

ولعل العلاقة بين الصهيونية والفاشية هي التي قادت غرامشي إلى حياة مقاومة، وأقنعت سعيداً بالاقتراب من فكره؛ ذلك أن في المقاومة اعترافاً بإنسان فاعل يستطيع أن ينتزع حريته. لا غرابة في أن يتقاسم الطرفان مبدأ الفكر المفيد، الذي يرصد أشكال القهر ويرد عليه باقتراحات تقضي بمواجهته. ولا غرابة أيضاً في أن يضع الأستاذ الجامعي والقائد العمالي كثيراً من الإحساس في لغتيهما، لأن اللغة الحريصة على إيقاع شكلاني يمتثل إلى القاموس قبل أن يسترشد بغيره، ترضي «آلات فكرية» ولا تثير في الإحساس الإنساني شيئاً.

لم تأتِ «لغة الفكر والإحساس» من «عمق الاختصاص»، ولا من مناجاة ذات مكتفية بذاتها، وإنما جاءت من الانفتاح على البشر، سواء ارتبط ذلك بـ «البطل الشعبي – الوطني»، بلغة غرامشي، أو بحشد بشري يتطلع إلى المعرفة دعاه إدوارد سعيد «الجمهور». اعتماداً على تأمل حياة المضطهدين وتأكيد حقهم في الحياة، أطلق إدوارد صرخته: الجهر بالحق في مواجهة السلطة، حيث السلطة «الظالمة» جملة

أجهزة تلوي عنق الإنسان وتُصمت فكره وتعوّق جسده، وحيث الحق صوت يمايز الخير من الشر والصحيح من الزائف ويفرق بين الملموس والصوت التسلطي الذي يساوي بين الحق والقوة، ويخترع واقعاً وهمياً «سعيداً» يوزعه على الجميع.

قصد سعيد، وهو يتحدث عن الجمهور، كتلة بشرية متحاورة تحلم بالحق وبتحقيق الحاجات الإنسانية، لا تشكل مرتبة ولا تؤمن بالمراتب؛ إذ المثقف استطالة للجمهور، يتفوق الأول باللغة والثاني بقوة التجربة الحياتية. في مقابل فكرة الجمهور، التي تقصّر المسافة بين «المثقف الهاوي» والإنسان العادي، كان غرامشي قد جاء بمفهوم «فلسفة البراكسيس»؛ تلك الفلسفة المتنامية القائمة في الحاضر والمستقبل، التي يصحح فيها الجمهور أفكار «المثقفين» بقدر ما يقوم المثقفون، الذين يدافعون عن سلطة الحق، بتخليصها من أوهامها وأبعادها التقليدية، أو من تلك «الأوهام» التي دعاها غرامشي «الميتافيزيقا».

ما دفع إدوارد سعيد إلى غرامشي، الذي احتفى بالحس الشعبي العام، هو الذي دفعه إلى قراءة فرانتس فانون، الذي رأى دور المثقف في بناء الأمة. لم يكن سعيد ينصاع إلى «النظرية» ولا إلى تعاليم المفكرين الكبار، بل كان يفتش في تأملاتهم عن عناصر تسعفه على بناء صحيح لمفهوم «الحق» مدركاً أن إحقاق الحق معركة عملية، لا يأخذ فيها المثقف موقع «القائد» أو «الواعظ» أو «الخطيب»، بل موقع «التلميذ النجيب» الذي يتعلم من الآخرين ويعلم الآخرين.

«في حياة المثقفين شي من حياة الرسل»، هذا ما قال به إدوارد سعيد. ليست الرسالة المقصودة إلا مواجهة الكذب بالحقيقة والدعوة إلى إنسان له حقوق في الحياة لا يجوز استلابها.

إدوارد سعيد
والتقويض النقدي للاستعمار

أنطونيو غرامشي وإدوارد سعيد: إشكالان مختلفان

فيصل درّاج

تحيل كتابات إدوارد سعيد، أكثر من مرة، على الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي، بما يجعل الأخير مرجعاً من مراجعه الفكرية. غير أن سعيداً، المفكّر الطليق، تعامل مع الثوري الإيطالي بطريقة خاصة به؛ فهو يضيفه إلى مراجع أخرى، قريبة منه وبعيدة عنه في آن، منتهياً إلى إشكال فكري «سعيدي»، إن صح القول. يمنع عن غرامشي استقلاله الذاتي، ويحوّله إلى عنصر بين عناصر فكرية أخرى. ولهذا لن يكون سعيد معنياً بمفاهيم غرامشية أساسية، مثل المثقّف الجمعي وفلسفة البراكسيس وحرب المواقع؛ ذلك أنّ هذه المفاهيم، مثل غيرها، مرتبطة بإشكال سياسي قوامه الثورة الاشتراكية.

بعيداً عن هواجس سعيد واستراتيجيته الثقافية، أخذ الفلسطيني الراحل من كاتب **دفاتر السجن**، وهو الماركسي الألمع في القرن العشرين، ما احتاج إليه، أو ظنّ أنه يحتاجه، وذلك في مفارقة، تليق بسعيد، تجعله يحتفي بغرامشي ولا يلتفت إلى ماركس إلا إذا دعت الضرورة؛ كأن يعطفه على أدباء ومستشرقين «اخترعوا الشرق»، كما فعل في كتابه **الاستشراق**. ولم يكن سعيد، الذي انشغل بقضايا نظرية خاصة به، يخفي مفارقته أو يحجبها، حين كان يعلن عن تأثره الفكري بماركسيين مثل ريموند وليمز وفالتر بنيامين وجورج لوكاتش، دون الرجوع إلى ماركس، المرجع الأساسي لكل هؤلاء. يعود هذا، ربما، إلى اختصاصه الأدبي، الذي يستدعي آورباخ ولا يحتاج إلى لينين، ويعود أولاً إلى تجربة ثقافية ذاتية، تتطيّر من «المركزية الأوروبية» في مشتقاتها المختلفة.

غرامشي في مرآة التأمل الذاتي

شكّل غرامشي للماركسيين عامة، وللأوروبيين منهم خاصة، مرجعاً نظرياً- سياسياً، يحيل على استراتيجية ثورية، تغاير «نمط الوجود الستاليني»، في لحظة، وتتفق مع «الطريق الأوروبي إلى الاشتراكية»، في لحظة أخرى. وهذا ما جعل غرامشي، في الثلث الأخير من القرن الماضي، عنواناً لـ «الماركسية الغربية»، التي أرادت أن تنقطع عن «ديكتاتورية البروليتاريا». حلمت هذه الماركسية، التي هزمتها هزيمة النموذج الذي رفضته، بـ «أرب غير رأسمالي»، اتكاءً على تصوّر غرامشيّ للاشتراكية، قوامه: حرب المواقع، والهيمنة الثقافية- السياسية، وفلسفة البراكسيس التي هي أثر لحوار «الماركسية العالمية» مع «الحس الشعبي»؛ إذ الثاني ينقد في الأولى تجريدها، وإذ الأولى تنقد في الثاني وجوهه الميتافيزيقية[1]. وهذا الموقف، المشغول بالاشتراكية الديمقراطية ومناهضة الستالينية، وهو سياسي في المبتدأ والمنتهى، كان بعيداً البعد كلّه عن لقاء إدوارد سعيد بأنطونيو غرامشي. فإذا كانت الثورة، من حيث كونها فعلاً جماعياً، عناصره الماركسية والطبقة العاملة والحزب الثوري، هي ما ربط بين الماركسي الإيطالي والمنتمين إليه، فإن «ثورة مغايرة» أخرى استدعته إلى دراسات سعيد، قوامها عنصران أساسيان هما: تجربة فلسطيني عربي في أوساط أكاديمية أمريكية ترمي «الغريب النموذجي» بالكراهية، وتدرجه في عملية جاهزة حدودها الإلغاء والاختراع. فالاختراع لا يتحقق إلاّ بعد إلغاء الموضوع الذي تمّ اختراعه، حيث الشرقي والعربي والمسلم والمستبد والمتعصّب والمتخلّف مرايا لكائن جاهز وحيد، وحيث الفلسطيني، الذي قاتل «روّاد الحضارة» ولا يزال يقاتلهم في فلسطين، صورة عن الشرقي القديم بامتياز. أما العنصر الثاني، وهو يجسّر المسافة بين التجربة الوجودية والتجربة الأكاديمية، فيتمثل في «أكاديمي غريب» يرفض دوائر أكاديمية ثقافية، تسلّع التزوير وتختزل المعرفة في مهنة تناوئ الأخلاق والحقيقة. اتكأ سعيد على ثورة ذاتية، وتمسّك بذاته الثائرة وهو يقرأ غرامشي، كما لو كان في كتابات الأخير ما يفصح عن هواجس سعيد، أو كأن في هواجس الأخير ما يستنطق غرامشي ويضع على لسانه ما يقبل به الفلسطيني المغترب ويرضيه.

يشير سعيد في مقدّمة كتابه **الاستشراق** إلى غرامشي في السطور التالية:

يقول غرامشي في **دفاتر السجن**: «إن نقطة انطلاق الإعداد النقدي هي وعي المرء لما هو عليه حقاً، «مدركاً ذاته» بوصفها نتاجاً للسيرورة التاريخية حتّى اللحظة الراهنة، التي تخلّف فيك آثاراً لا حصر لها، دون أن تترك قائمة جرد (بياناً مفصلاً) بها». وتترك الترجمة الإنجليزية الوحيدة التي في متناولنا عبارة غرامشي بالإيطالية على هذه الصورة دونما سبب واضح، في حين أن نص غرامشي بالإيطالية يختتم بالإضافة التالية: «ولذلك فإنه من الضروري تماماً أن يتم وضع قائمة الجرد هذه منذ البداية»... ومن نواح عديدة، فقد كانت دراستي عن الاستشراق محاولة لجرد الآثار التي تركتها عليّ، أنا الذات الشرقية، تلك الثقافة التي كانت سيطرتها عاملاً بالغ القوة في حياة جميع الشرقيين[2].

يعطف إدوارد سعيد «قائمة الجرد منذ البداية» على «ذات شرقية»، عانت طويلاً من آثار ثقافة استشراقية. إنّه تأمّل ذاتي، قائم على تجربة معيشة، يضع «الأنا» في مواجهة «الآخر»، أو يرى ذاته «آخر»، في مواجهة «أنا» مغايرة، وذلك في حقل أكاديمي، يخترع «الذات الشرقية» ويلغيها في آن. وما «قائمة الجرد» المقصودة إلا إعادة الاعتبار إلى الذات الملغاة التي تقضي، لزوماً، بإعادة النظر في ثقافة متحزّبة، هي مزيج من الكراهية والعنصرية والتنميط الآيديولوجي المتوارث. تضيء سطور غرامشي، في هذا التصوّر، «أزمة ذاتية» وسبل تجاوز الأزمة وتحرير عقدتها، مستدعية، بالضرورة، سيرورتين: أولاهما السيرورة الثقافية التي شكّلت مثقفاً يدعى إدوارد سعيد، وثانيتهما، أوسع من الأولى وأبعد تاريخاً، هي السيرورة الثقافية الإمبريالية التي وعاها «المثقّف الشرقي» وتمرّد عليها في آن. يؤسس غرامشي، والحالة هذه، بعداً منهجياً، آيته «قائمة الجرد منذ البداية»؛ أي الاستهلال بالوعي بالسيرورة التاريخية التي تسعف المثقف الفلسطيني المغترب على اكتشاف ذاته، مثلما يستدعي مفهوماً يضيء «الذات» ويشرح تكوّنها وتمرّدها: هو مفهوم الهيمنة الثقافية التي لعبت دوراً «بالغ القوة في حياة جميع الشرقيين». فالفكرة القائلة إنّ «الشرق لا يوجد في ذاته»، التي هي جوهر المعرفة الاستشراقية، لم تكن قادرة على الفعل والاستمرارية من دون الهيمنة التي تقنع الشرقي الموجود بعدم وجوده. ومع أن الهيمنة هي، في التحديد الأخير، جملة مؤسسات الهيمنة التي تتجاوز الأفراد، فقد توقّف سعيد، محدداً بتجربته الجامعية، أمام المثقفين الذين تنتجهم وتعيد إنتاجهم مجدداً مؤسسات الهيمنة. هكذا أفضى «الجرد»، بالمعنى الغرامشي الذي يبدأ بالدولة وينتهي بها، إلى مفهوم الهيمنة الذي ينطوي على مفهوم المثقف الذي يتحدّد بموقفه من أجهزة الهيمنة؛ أي بموقفه من الدولة.

لا غرابة، إذن، في أنْ يظهر اسم غرامشي، أكثر من مرّة، في الفصل الأول من كتاب **صور المثقف**، حيث يأخذ سعيد، بلا تحفّظ، بالتعريف الغرامشي للمثقف ويؤكّد صلاحيته في الحاضر والمستقبل معاً. وما يقبل به سعيد قائم في

أطروحتين، تتلخص الأولى منهما في مقولة غرامشي التي يستشهد بها سعيد في مطلع كتابه: «إن كل الناس مثقفون، ولكن ليس لهم كلّهم أن يؤدّوا وظيفة المثقف والمجتمع». يتجلّى الأساس، هنا، في وظيفة المثقف الاجتماعية التي تنطوي، نظراً وعملاً، على توليد حركة مجتمعية وإقامة بنية ثقافية تنشئ الحركة وتمدّها بإشارات مستقبلية. تعترف الأطروحة بتساوي البشر؛ فكل الناس مثقفون وإن كان بعضهم أكثر ثقافة من البعض الآخر، الأمر الذي يضع في الأطروحة تعبير «المثقفين الكبار» الذين يستطيعون، بفضل ثقافتهم، أن يصوغوا أفكاراً لا يستطيع غيرهم أن يأتي بها. لا يشرح سعيد فكر غرامشي الداعي إلى مثقف مختلف بقدر ما يشرح الأسباب التي دعته إلى تبني «صورة المثقف» لديه. وتقول الأطروحة الثانية: «إن منظم الأعمال الرأسمالي يخلق إلى جانبه التقني الصناعي، والاختصاصي في الاقتصاد السياسي، ومسؤولين لإنشاء ثقافة جديدة أو نظام قانوني جديد... وما إلى ذلك»[3]. يتحدّد المثقف، في شكله الرأسمالي، بالوظيفة التي توكلها إليه المؤسسات الرأسمالية، وهو ما يُقصي كلياً المثقف عن صورته الرومانسية المشدودة إلى الوحي والإلهام والتفرّد الكلي ويشقه من شروط اجتماعية متجدّدة تظل السلطة، قديمة كانت أو حديثة، مرجعها الأساسي. تقول أفكار غرامشي بمقولة «المثقف»، التي تمايز العمل الذهني نسبياً عن العمل العضلي، وتقول أيضاً بمقولة «شكل المثقف»، التي تنزع عن المثقف جوهراً ثابتاً مزعوماً وتربطه بتاريخ اجتماعي لا يفصل بين موقع المثقف والسيرورة الإنتاجية. بيد أنّ الأطروحة الثانية لا تكتمل إلاّ بأخرى، صادرة عن «المثقف البديل» الذي يرفض «الرأسمالي» والمثقف الذي يلبي حاجاته، منادياً بثقافة جديدة تتبادل المواقع مع سياسية جديدة. وما «الإصلاح الثقافي - الأخلاقي»، الذي لا تكون الهيمنة البديلة إلا به، إلاّ أداة الثقافة الجديدة وقوامها، بالمعنى الغرامشي، التي هي صورة أخرى عن السياسة الجديدة.

أخذ سعيد بتعريف غرامشي الشهير، الذي يقسّم المثقفين إلى شكلين هما: المثقف التقليدي والمثقف العضوي. الأول، وهو أقرب إلى الثبات، يزاول مهناً متوارثة، مثل القاضي والمعلّم والإداري ورجل الدين، على خلاف الثاني، الذي يرتبط مباشرة بطبقات أو مؤسسات تجارية تستخدم المثقفين لتنظيم مصالحها وتوطيد مواقعها وسيطرتها. وبما أنّ الطبقات لا توجد فرادى، بل في صراعها الطبقي، فإنّ هذا الصراع يترك آثاره على المثقفين، وفقاً لشروط متعددة، تنتج مثقفين يساوون بين السلطة والمعرفة، وآخرين يندرجون في مشاريع ثقافية - سياسية تنقض المسيطر، سياسةً وثقافةً وقيماً. ولعل هذا الصراع الذي يعرف الشدة والاعتدال والتراخي هو الذي يعطي المثقفين العضويين سماتهم الخاصة؛ فهم «دائمو التنقل، دائمو الشكل، على عكس المعلّمين والكهنة»، كما يقول سعيد[4]. إن مواجهة السلطوي ببديل مستقبلي هي في أساس مفاهيم الهيمنة وحرب المواقع والمثقف الجمعي والحزب الشيوعي، عند أنطونيو غرامشي، وهي في أساس فكرة المثقف الذي يواجه السلطة بالحق، عند إدوارد سعيد.

إتكاءً على مبدأ «الجرد من البداية» أو الاستهلال بالوعي، نقض سعيد السياسة الثقافية التي تنتج العضوي في المؤسسات الأمريكية، كما في غيرها، ونقد المثقف الاحترافي، الذي يرى المعرفة من وجهة نظر أصحاب السلطة، وندّد بمعارف الاختصاص السلطوي التي تشل العقل وتحرّض على الخضوع والامتثال. والواضح في خطابه، المتميّز بنبرة غاضبة، هو التنديد بالهيمنة الثقافية الإمبريالية، داخل الولايات المتحدة الأمريكية وخارجها، والعمل على توليد هيمنة بديلة، نسبها غرامشي إلى فلسفة البراكسيس، التي تصالح نقدياً بين الثقافة العالمية والثقافة الشعبية، وأرادها سعيد تعدّدية ثقافية متعولمة، قوامها الحوار والمساواة والتكامل. نقد سعيد السياسة الثقافية التي تستبدل بأسئلة الجمهور أسئلة السلطة، في دراسته «معارضون، جماهير، دوائر وجماعة»، التي ظهرت في كتاب جماعي عنوانه **ثقافة ما بعد الحداثة**، شارك فيه آخرون مثل هابرماس وفريدريك جيمسون وغيرهما[5]. بيّنت هذه الدراسة أثر السلطة الريغانية في الأكاديميات، وأثر الأخيرة في تثبيت مناهج تفصل بين المعرفة والمجتمع. فالدراسة الأكاديمية، في أفقها الريغاني المتوالد، تفصل بين المعارف المختلفة فصلاً جامداً، وتفصل كل حقل معرفي عن محيطه الاجتماعي، بعد أن تحتفي بثبات كل حقل وديمومته، منتهية إلى معارف كهنوتية المضمون توهم بإجابات نهائية عن أسئلة لا ضرورة لتجديدها. ندّد سعيد دائماً بتجزئ المعرفة الذي يفصل «الخيال عن الفكر والثقافة عن السلطة والتاريخ عن الشكل، والنص عن كل ما هو خارج النص، وهكذا...»[6]. إن انغلاق المختص في أسئلة ضيّقة منعزلة عن الحياة قاد إلى مقارنة سعيد الاحترافيين بالكهنة، لأنّ الطرفين يدوران حول اختصاصيهما وينظران إلى المعيش اليومي من وجهة نظر الاختصاص. يرد سعيد على هذا التصوّر، مستلهماً غرامشي، قائلاً معه بدنيوية الظواهر الاجتماعية، حيث الجديد يزيح القديم عن مواقعه، والمعرفي يقضي بتعددية الأسئلة والتأويلات، والحياتي يكاثر مواضيع المعرفة ويربط بين المعارف المختلفة. بل إن سعيداً، وهو يواجه الأكاديمي الطقوسي المغلق بالدنيوي، يذكّر بالمجتمع المدني عند غرامشي، الذي تأخذ فيه النصوص والأفكار والفلسفات قوة حقيقية عن طريق التوزيع والانتشار، صائرة إلى هيمنة على عالم «الحس العام»؛ فالنصوص لا تؤوّل من وجهة نظر الاختصاص والمختصين فقط، بل أيضاً من وجهة نظر الجمهور الذي تصل إليه النصوص، واسعاً كان أو هامشي الحضور. غير أن استدعاء الجمهور المحتل لا يلبي من حاجات الأكاديمية المغلقة شيئاً؛ ذلك أن ما خارج الأكاديمي يرفض أن يرى في تشارلز ديكنز مبدعاً متطهّراً فقط، منقطعاً عن الأسئلة السياسية.

اتكاءً على تعارض الهيمنة القائمة والهيمنة البديلة، كان على سعيد أن ينقد في السياسات الثقافية الطقوسية أكاديمييها المختصين، حيث المفرد لا معنى له، لأن الاختصاص يفرض تماثل المنهج واللغة والغرض. يشهد على التماثل عالم المثقفين المحترفين، الذين يأخذون بلغة منفصلة عن لغة «القارئ العام»، حيث الانفصال اللغوي

تعبير عن مسافة معرفية، من ناحية، وإشارة إلى قضايا لا تتوزع على الطرفين، من ناحية ثانية. لا غرابة، إذن، في أن يقرأ المثقف الاحترافي موضوعه من وجهة نظر الاختصاص، وأن لا يقترب «القارئ العام» من مواضيع مختصة لا علاقة له بها. ولهذا لا يعترف المختص بـ «مواطن» لا اختصاص له، ويقصر الاعتراف على آخر، يقاسمه مواضيعه ولغته المغلقة. ومع أن في تصنيم الاختصاص ما يبرئ الأكاديمي من شبهة السياسة؛ إذ في السياسة ما يحطّ من قدر الاختصاص بالنسبة له، ويقصر الاعتراف على آخر، يقاسمه مواضيعه ولغته المغلقة، ويعبث بحياده، فإن السياسة تحايث الحياد المزعوم وتتشابك معه لسببين: فالأكاديمي، الذي يقول بسلطة المعرفة، يضع معرفته في متناول المراجع السلطوية، مساوياً بين السلطة والمنفعة، منتقلاً من تقسيم العمل التقني إلى تقسيم العمل الاجتماعي الذي يعطي السلطة المعرفية إلى طرف اجتماعي ويمنعها عن آخر. أما السبب الثاني فيظهر في احتكار المعرفة الذي يوطّد هيمنة آيديولوجية سلطوية توحّد بين المعرفة لاتخاذ القرار وعدم المعرفة وواجب الامتثال والخضوع. بناءً على هذا، يصبح المثقف الاحترافي، الذي يفصل بين المعرفة والجمهور، مثقفاً عضوياً يقف إلى جانب سلطة قائمة ضد سلطة عزلاء، أو محتملة، هي الجمهور الذي لا سلطة له. يعبّر سعيد عن زيف الحياد المعرفي في كتابه **العالم، النص، الناقد**، فيقول: «إن أطروحة غرامشي هي أن جميع المثقفين هم فعلياً مثقفون عضويون إلى حد ما، حتى وإن بدوا لا علاقة لهم بقضية سياسية...»[7].

نقض سعيد، في كتابه **صور المثقف**، المثقف الاحترافي بمقولة المثقف الهاوي، الذي ينادي بحوارية المعارف ويسائل معارفه من وجهة نظر «الجمهور»، وبمبدأ أخلاقي يزهد بالمنفعة ويحتفي بـ «الضمير» اللاّمكافأ. وهذا ما ينشر في كتابه **العالم، النص، الناقد**، مقولة غرامشي عن وظيفة المثقف الاجتماعية، التي تنظر إلى المجتمع المدني وتوسيع إمكانياته، وتنقض الاحتكار في وجهيه السلطوي والمعرفي. فبما أنّ «كل الناس مثقفون»، لأنهم يتوسلون المعرفة في كل ما يقومون به، فإن في خبراتهم ما يحاور الاحترافي المغلق الهارب من الحوار. بل إن في مقولة المثقف الهاوي ما يوحّد بين البشر جميعاً، مختصين كانوا، مثل اللغوي تشومسكي الذي يعالج قضايا سياسية، أو غير مختصين، مثل «القارئ العام» الذي يستطيع أن يحاور اللغوي والسياسي معاً. ولعلّ مقولة المثقف الهاوي، التي تحضّ المثقف على توزيع المعرفة ونشرها وتوسيعها بأشكال مختلفة، هي التعبير الأدق عن العلاقة بين المثقف والمجتمع المدني، من حيث هما علاقتان دنيويتان تنكران الانغلاق. وواقع الأمر أن في العلاقتين ما يفصح عن التعدّد الدنيوي؛ ذلك أن الهاوي هو الذي يقف على تخوم حقول متنوعة، مثلما أن المدني هو ما يعبر عن حاجات إنسانية متعددة الوجوه. وعلى هذا، فإن مقولات الهاوي والمدني الدنيوي والتعدّدي هي مرايا للحداثة والأزمنة الحديثة، على خلاف الاختصاصي المغلق والمجتمع المتجانس، والاحتكار المتعالي، الذي يستأنف، بمظاهر حداثية، إرث الأزمنة القديمة.

يؤسس المثقف الاحترافي، على نقيض المثقف

الهاوي، عمله على وحدة السلطة والمعرفة، التي تجعل السلطة علاقة داخلية في مهنته، وتجعل مهنته إجابات معرفية متحزّبة على قضايا سلطوية. وعن هذه الوحدة صدر نسق متوالد من الاهتمام الأكاديمي، مثل: محاربة الشيوعية، وتزييف الإسلام، واختراع «الحقائق الصهيونية». هاجم سعيد هذه «الحقائق»، كما هاجم غيرها من «الحقائق» الاستشراقية، لأنّها «تقوم في المحصّلة بوظيفة الرؤية العالمية المسلّحة بقوة سياسية هائلة ليس من السهل تصريفها تحت لافتة الإبستمولوجيا...»[8]. وإذا كان في الحق، الذي يدافع عنه سعيد، ما يستنكر هذه «الصناعة الأكاديمية»، فإن في جهاز غرامشي النظري ما يشرح الأسباب التي تعطي الصناعة الكاذبة شكل الحق والحقيقة. يصبح فكر غرامشي، بهذا المعنى، درباً إلى «التعرّف الذاتي»، من ناحية؛ إذ على من تعلّم في أوساط أكاديمية احترافية أن يكتشف آثارها عليه، واقتراحاً لمقاومة الزيف الأكاديمي، من ناحية ثانية. ولعلّ مفهوم المقاومة، الذي يحايث مفهوم الهيمنة الغرامشي، هو الذي جعل سعيداً يرفض «قدرية فوكو»، الفيلسوف الذي اكتفى بتشريح آليات السلطة القمعية، دون أن يعنى بقضايا مواجهتها.

غرامشي والثقافة البديلة

احتل موضوع المثقفين عند غرامشي، منذ فترة مبكّرة، مكاناً واسعاً في جهده النظري المميّز، متطلّعاً إلى تعميق مفهوم الدولة وإيضاح بعض وجود التطوّر التاريخي للشعب الإيطالي. كان يهجس، وهو القائد السياسي، بتحديد دلالة أجهزة الدولة الهيمنية التي تحيل لزوماً على مشروع الحزب الشيوعي، لا من حيث هو مقولة اجتماعية، بل بوصفه تنظيماً نوعياً يريد أن يؤسّس دولة جديدة. فلا معنى للحزب الجديد، وهو تعبير عن المثقف الجمعي، إلاّ في سعيه إلى إزاحة دولة قديمة، ولا معنى للدولة، قديمة كانت أو حديثة، إلا في ما تملكه من أجهزة للهيمنة التي تحدّد مواقع المثقفين ووظائفهم. تطلّع غرامشي، في الحالتين، إلى وظائف المثقف المحتملة في المجتمعات المعاصرة (رأسمالية كانت أو غير رأسمالية)، محاولاً تصحيح نظرية الدولة وإكمالها، التي اختزلت في الماركسية التقليدية إلى صيغة بسيطة قوامها: الدولة- القوة، المستندة إلى العنف والإكراه لا أكثر. وواقع الأمر، أن هذه الماركسية الاختزالية، التي واجهت صورياً ديكتاتورية البرجوازية بديكتاتورية الطبقة العاملة، لم تتوقف كثيراً أمام الثورة البرجوازية الديمقراطية التي تشكّل، تاريخياً، مرحلة من مراحل إنجاز الثورة الاشتراكية. اتكاءً على هذا التصوّر، وهو سياسي في جوهره، ربط غرامشي بين الفاشية الإيطالية والثورة الديمقراطية المعوّقة، تاريخياً، في إيطاليا، مشتقاً سؤال الهيمنة الثقافية، مثل سؤال المثقفين بالضرورة، من «المسألة الجنوبية» التي تكشف عن عدم تكافؤ التطوّر بين الشمال والجنوب الإيطاليين.

درس غرامشي في الدفتر الأول من **دفاتر السجن**، ممحوراً جهده حول الوضع الإيطالي، عدم تكافؤ التطوّر في التحوّلات السياسية والثقافية التي تجعل من الجنوب، معوق التطوّر، مستعمرة داخلية لشمال إيطالي صناعي أكثر منه تطوّراً.

أوصلته هذه الدراسة إلى النتيجة التالية: «يمكن قراءة علاقة المدينة/ الريف، الشمال/ الجنوب، في أشكالها الثقافية»[9]، التي أفضت بدورها إلى نتيجة لاحقة أكثر أهمية للاستراتيجية السياسية تقول: يعكس التطوّر الثقافي اللامتكافئ اختلافاً في بنى فئات المثقفين يتجلّى في عدم تناظر علاقتهم بالدولة. ولهذا يسيطر في الجنوب، الذي لم يعرف تقريباً التطور الرأسمالي، نموذج تقليدي من المثقفين، مثل المحامي، أو مثل هؤلاء الذي يجسّرون المسافة بين الجماهير الفلاحية وكبار الإقطاعيين عن طريق جهاز الدولة. ولعل انشداد «المثقف الجنوبي» أو «التقليدي» إلى الدولة هو الذي جعل معظم المثقفين التقليديين يعملون في جهاز الدولة البيروقراطي، سواء كانوا معلّمين أو قساوسة أو موظفين، مشكّلين درعاً آيديولوجياً، مرناً ومقاوماً في آن، يبرّر ممارسات الدولة المختلفة ويسوّغها[10]. على خلاف ذلك، وبسبب تقدّم الشمال الصناعي، فإن النموذج المسيطر فيه هو المثقف الحديث؛ أي المثقف التقني العامل في المصنع، الذي يربط بين الجماهير العماليّة والطبقة الرأسمالية. لا يعني هذا أبداً أن المثقف الحديث يعيد، في شرط مختلف، إنتاج دور المثقف الريفي، وإنّما يعني أن المثقف الحديث، أو المديني، يخضع، بسبب الموقع الذي يعمل فيه، لآثار الصراع الطبقي المتجدّدة، التي تسهم في صياغة موقفه من الدولة. فالعلاقة بين الجماهير العماليّة والدولة في الشمال لا تتحقّق بواسطة فئات من المثقفين، بل عن طريق التنظيمات النقابية والأحزاب السياسية وجملة علاقات المجتمع المدني، التي تترك آثارها على المثقفين.

لا يفسّر اختلاف المثقف التقليدي عن المثقف الحديث باختلاف طبائعهما، كما لو كان في كل منهما جوهر مختلف عن الآخر، بل بدرجة التطوّر الرأسمالي. لذا كان المثقف التقليدي العنصر المنظّم في مجتمعات ذات قاعدة فلاحية وحرفية، تنتجه الطبقة المسيطرة كي ينظّم الدولة والتجارة والقضاء والتعليم، خلافاً للمجتمع الصناعي الذي استولد أنماطاً جديدة من المثقفين: الكادر التقني والمختص في العلوم التطبيقية، والجهاز الذي يؤمّن الهيمنة والإدارة. وواقع الأمر أن غرامشي، وهو يتأمّل دور المثقف في المجتمع الصناعي، قام بتوسيع تعريف المثقف توسيعاً غير مسبوق، فجعل من المثقفين جمهوراً متميّزاً تخترق وظيفته التنظيمية جميع فضاءات الحياة الاجتماعية، كأن يكتب: «لا يحيل معنى المثقف فقط إلى تلك الفئات الاجتماعية التي تدعى تقليدياً بالمثقفين بل يحيل، بعامة، إلى كل الجمهور الاجتماعي الذي يمارس وظائف التنظيم بالمعنى العام: سواء كان ذلك في ميدان الإنتاج، أو الثقافة، أو الإدارة العامة»[11]. وعلى هذا، فإن تحديد موقع المثقف يتجاوز الآيديولوجيا والبنى الفوقية، ويتعيّن أولاً بما هو خاص في نمط الإنتاج والقوى المنتجة الحديثة؛ أي جهاز الإنتاج. وهذا الإشكال يقصي كلياً «المعيار الداخلي» في تعريف المثقف بوصفه حاملاً للوعي والحقيقة والأفكار، وينظر إليه في وجوده الاجتماعي الذي يتكشّف في تقسيم العمل وفي عملية الصراع الطبقي، وهي عملية سياسية تخترق ميادين العمل في تقسيماته المختلفة. ولعل هذا الإشكال هو الذي يمنع عن المثقف العضوي للطبقة العاملة، الذي سيصبح

المثقف الذي يواجه السلطة بالحقيقة عند إدوارد سعيد، صفة «المفكّر بذاته»، ويجعل منه المثقف السياسي للطبقة العاملة. وهذا يعني أنّ المثقف في ذاته لا يحوّل طبقة خاضعة إلى أخرى قائدة ومسيطرة ومهيمنة؛ فالذي ينجز هذا العمل هو «الأمير الجديد»؛ أي الحزب السياسي الطليعي الذي يسمح بقراءة جديدة لوظائف المثقفين. يدور إشكال غرامشي كلّه حول العلاقة بين المثقف والدولة، أو حول المثقف البديل والنضال الطبقي من أجل مشروع سياسي بديل. مع ذلك، فإن غرامشي، وهو يقرأ علاقة المثقف/ الطبقة، لا يقيم تناظراً بين البرجوازية والطبقة العاملة؛ ذلك أن المثقف في علاقته بالبرجوازية يلعب دوراً مباشراً في تكوينها الطبقي، في حين أن دوره في الحالة الثانية محدّد بسيرورة سياسية أكثر اتساعاً تسعى إلى التنظيم السياسي للطبقة العاملة، الذي تتوحّد فيه الإدارة الواعية والعفوية الشعبية.

على الرغم من توسيع غير مسبوق لمقولة المثقف الحديث، مثل حديثه عن مثقفين وأشباه مثقفين، فإن الأساسي في اجتهاد غرامشي، الذي لم يكتمل، هو فكرة المثقف كـ «منظّم»، وهو ما يساوي، أو يقرّب تقريباً كبيراً، بين موظفي أجهزة الدولة والمثقفين، بالمعنى الضيّق؛ ذلك أن الطرفين ينجزان وظيفة خاضعة، دورها تأمين الهيمنة الاجتماعية والسياسية للبرجوازية. وهذا يعني أن توسيع تعريف المثقف، واضحاً كان أو يشوبه الاضطراب، لا يختلس من المثقف وظيفته الاجتماعية، التي تميّزه عن غيره من المنتجين، القائمة على التنظيم والإقناع والإدارة؛ ذلك أن الاختصاص في موقع الإنتاج لا يمنع عن المثقف المختص تصورات سياسية تعيد إنتاج عملية الإنتاج أو تقترح بدائل لها. وبسبب ذلك، يكون المثقف الحديث عند غرامشي مزيجاً من «مختص وسياسي»، يذهب من «التكنيك- العمل إلى التكنيك- العلم وإلى التصور الإنساني التاريخي، الذي من دونه يبقى المرء مختصاً ولا يصبح قائداً»[12]. تتخذ مفاهيم غرامشي كلّها من الدولة مرجعاً لها، بما يجعل الحديث المفصّل عن المثقف حديثاً عن الدولة، كما لو كانت **دفاتر السجن**، التي تنفتح على سؤال المثقف، ترى في السؤال الأخير مدخلاً إلى حديث أوسع وأكثر أهمية؛ هو الحديث عن الدولة.

إذا كان سؤال المثقف علاقة داخلية في سؤال الدولة، فإن ما يربط بينهما، بشكل لا متكافئ، هو وظيفة المثقف الاجتماعية التي تنطوي، في وجوهها المختلفة، على وحدة الاختصاص والسياسة، من حيث هي وظيفة هيمنية. إن وظيفة الهيمنة الطبقية، التي تستدعي الآيديولوجيا في شكليها النظري والعملي، هي التي تقود غرامشي إلى الانقطاع عن التصوّر المثالي، الذي يساوي بين الوهم والآيديولوجيا، الذي طوّره آلتوسير لاحقاً في دراسته عن «الدولة وأجهزة الدولة الآيديولوجية». فقد ربط غرامشي الوجوه الواعية في الآيديولوجيا بوجوهها اللاواعية التي تتكشّف، مادياً، في الممارسات والمعايير الثقافية، محقّقة، تحت أشكال مختلفة، التوحيد الاجتماعي، كما لو كانت ملاطاً طبقياً، لا وجود للترابط الاجتماعي من دونه. تنزع الآيديولوجيا، في هذا التحديد، إلى تعميم تصور طبقي للعالم على الممارسات

الاجتماعية المختلفة، يتجلى، بشكل واضح أو مضمر، في مجالات الفن والحقوق والحياة الاقتصادية وفي جميع تجليات الحياة الفردية والجماعية. في هذه الحدود، التي تنزع إلى توحيد المجتمع المدني ومجانسته، تتخذ الهيمنة «شكل تنظيم الجماهير»، الذي يواجه أشكال تنظيم أخرى تدعو إلى الثبات والاستقرار.

يتضمن سؤال الهيمنة سؤال المجتمع المدني الذي يعارض المجتمع السياسي ويوافقه؛ أي الدولة، الأمر الذي يجعل المجتمع المدني حيزاً للصراع بين الهيمنة القائمة والهيمنة البديلة. ولهذا، يقدم غرامشي أطروحتين أساسيتين. تقول الأولى: إن تأمين الهيمنة السياسية، وهي وجه آخر للهيمنة الآيديولوجية، شرط للوصول إلى السلطة. وتقول الثانية: إن شكل السلطة، أو مضمونها، صورة عن شكل الوصول إليها. وهو في هذا يرمي إلى دولة ديمقراطية جديدة تقوم على الإقناع، لا على السيطرة القهرية. فالدولة في منظوره، لا يمكن إرجاعها إلى أجهزتها القمعية، بل تتضمن جملة من مؤسسات المجتمع المدني مثل: الكنائس، والمدارس، والنقابات، ... إلخ. وهو ما يضع في اجتهاده النظري، لزوماً، نظرية عن أجهزة الدولة المهيمنة، منتهياً إلى طرح سؤال المدرسة واللغة والفن والثقافة بشكل عام، من وجهة نظر جميع الفئات الاجتماعية، التي تتوجه إليها الاستراتيجية الهيمنية الجديدة[13]. لذا يتحدث غرامشي عن «الهيمنة الأخلاقية- السياسية» التي لا يمكن اختصارها في الهيمنة الاقتصادية، ولا في مصالح الطبقة المسيطرة.

أتاح تأمل الفوردية، نسبة إلى الاقتصادي الأمريكي فورد، من حيث هي تنظيم معقلن للنظام الإنتاجي والمجتمع، لأنطونيو غرامشي أن يرى العلاقة بين الهيمنة والبنية التحتية؛ أي المصانع، بديلاً عن تصور تبسيطي يقرن الهيمنة بالبنية الفوقية لا أكثر. فهذه المصانع، التي تحجب الاستغلال المتزايد بشعار العقلنة وإعادة التنظيم تستولد جهازاً هيمنياً خاصاً يكرس القيم الداعية إلى الفاعلية والانضباط، منتهياً إلى وحدة منهج العمل ونمط الحياة، كما لو كان على العامل أن يمتثل إلى آيديولوجيا نظرية عملية تساوي بين خارج المصنع وداخله. وبهذا المعنى، يصبح العمل الإنتاجي حاكماً لطرق التفكير والتعامل مع قضايا «الحياة»، وتصير «الفوردية» منهجاً في العمل والثقافة، إن لم تصبح الثقافة علاقة اقتصادية وعلاقة في الاقتصاد، تطرد سؤال السياسة ولا تحتاج إليه.[14]

اتكاءً على وحدة منهج العمل ونمط الحياة، تتحول الهيمنة، ديالكتيكياً، إلى أداة قمع منظم، داخل المصنع وخارجه، ملغية دلالة «الحضارة التقنية»، التي تبشر شكلانياً بـ«التقدم»، ومستعيدة عبودية قديمة في شكل جديد. ويستطيع قارئ غرامشي أن يلمس علاقة واضحة بين وظيفة «الخبير التقني»، الذي ينظم «عقلانياً» إنتاج المصنع الحديث، و«الجهاز الكهنوتي» في الدولة الإقطاعية؛ فقد حلل غرامشي، وهو يبحث عن معنى المثقف في الدولة الإقطاعية، الدور القمعي للجهاز الثقافي الكنسي المهيمن الذي كان يقوم بوظيفتين: وظيفة قمعية صادرة عن احتكار الكهنة لجملة العلوم والمعارف والتشريعات

بما يخدم مصالح الدولة الإقطاعية، ووظيفة اجتماعية تتوجه إلى الطبقات الخاضعة التي ترى في الدين ورجاله مرجعاً طوعياً لها، تنصاع له وتقبل بإرشاداته. كانت الوظيفة الأولى التي يتبادل فيها القمع والهيمنة المواقع، أثراً للعلاقة بين الكنيسة، التي تنتج طوائف المثقفين، وجهاز الدولة الإقطاعية، لكنها كانت، أولاً نتيجة لهيمنة الكنيسة الآيديولوجية.[15] تفسر هذه الملاحظات تداخل آليات القمع والهيمنة في نمط الحياة الأمريكي، حيث المؤسسات الاقتصادية والسياسية تحتكر الأجهزة الإعلامية التي تخترق المجتمع المدني وتسيطر عليه. لن تكون قطاعات المهمشين، غير الممثَّلين، العاجزين، التي أراد سعيد أن يكون صوتاً لها، إلا قطاعات «المحرومين» من أجهزة إعلامية مطابقة، والتي يقع عليها سيل المعلومات الصادرة عن الدوائر الاحترافية.

غرامشي وسعيد: اختلاف زاوية الرؤية

لا تمنع إحالات إدوارد سعيد المتكررة إلى أنطونيو غرامشي قارئ الطرفين من أن يطرح كثيراً من الأسئلة، لأن لكل منهما إشكالاً خاصاً به لا يتقاطع مع الآخر إلا في حيز محدود. يمكن تأمل هذا الحيز، في مستوى أول منه، اعتماداً على ملاحظات ثلاث تضيء الاختلاف الجوهري بين الطرفين: تتمثل الملاحظة الأولى في خلط سعيد الغريب بين غرامشي وجوليان بندا صاحب كتاب **خيانة المثقفين**، حتى حين يستدعيهما بشكل متمايز في كتابيه: **صور المثقف**، و**العالم، النص، الناقد** وهو يتحدث عن دور المثقفين الاجتماعي، ناسياً، أو متناسياً، المسافة الفاصلة بين الطرفين. ففي الوقت الذي ينصرف فيه غرامشي إلى موضوع المثقف، ملامساً تخوم الشغف، باحثاً عما يدعوه «المثقف السياسي للطبقة العاملة»، حيث المثقف يساوي انحيازه الطبقي، ينتقد جوليان بندا المثقفين بسبب «الأهواء السياسية» التي تفرض انحيازاً هو جوهر خيانتهم، وهو الذي يشوه الدور «المحايد» الذي عليهم التمسك به. كأن يقول بندا: «لم يكتفوا باتخاذ جانب الأهواء وحسب ... (بل) إنهم أتاحوا لها، عن رغبة، أن تخالط أعمالهم كفنانين، ورجال تعليم، وفلاسفة، وأن تكون جوهر عملهم وتسم منتجاتهم جميعاً. والحق أنه لم يكن هنالك أبداً مثل هذه الكثرة من الأعمال السياسية بين تلك التي يفترض أن تكون مرآة للفكر غير المتميز»[16]، بل إن بندا لم يُخْفِ قط مقته الشديد للاشتراكية والطبقة العاملة وما يرتبط بهما، مساوياً بين «الطبقات العاملة» ونشر الكراهية في المجتمع.

أراد سعيد في سياق ثقافي محدد، امّحى فيه المثقف أمام الأكاديمي، أن يعيد للمثقفين دورهم الاجتماعي، متكئاً على غرامشي، بقدر ما أراد، في السياق ذاته، أن يذكر بتاريخ **خيانة المثقفين** ذاهباً إلى بندا دون أن يرى الفرق بين منظّر شيوعي ومثقف فرنسي معاد للشيوعية. ربما أراد سعيد، في هذا التصور، الذي يثير الكثير من الفضول، أن يعلن عن مقاربات شديدة الذاتية تتيح له أن ينتقل حراً من مفكر إلى آخر بعيداً عن المقايسات المألوفة، ولعل هذه الذاتية الجامحة، التي تضع «الذات الشرقية» ومقولات

المعرفة في حقل واحد، هي التي تضيء، ربما، إعجاب سعيد الشديد بجان باتيستا فيكو الذي قال بالدنيوي والتاريخي وبإمكان البشر معرفة ما يصنعونه والسيطرة عليه. وما يثير التساؤل في هذا المجال قائم في اتجاهين: أولهما أن خطاب فيكو، المحدد بزمانه، لم يكن متحرراً من الأساطير والميتافيزيقا؛ فقد رأى أن معرفة الطبيعة والسيطرة عليها شأنان من شؤون الله، طالما أنها خلق إلهي لا علاقة للبشر به، وثانيهما أن ما جاء به فيكو تم تجاوزه وتطويره في فلسفات كانت وهيغل وماركس، مما يجعل من «الموسوعي الإيطالي» لحظة من لحظات عصر التنوير الأوروبي، لا ذروة له.

لن يختلف الأمر في موقف سعيد من ماركس، الذي حرر النظر إلى العالم المادي من وجهه الميتافيزيقي متجاوزاً كلياً فيكو الذي احتفظ «تصوره الدنيوي» بكثير من الفولكلور، مثلما أشار الفيلسوف آرنست بلوخ. وواقع الأمر أن الانتساب، حتى لو كان جزئياً، إلى فكر أنطونيو غرامشي، يقضي بوضع الأخير في سلسلته النظرية السياسية التي تحتقب ماركس وإنجلز ولينين ولابريولا وغيرهم، وهو ما لا يكترث له سعيد، مقصياً ما شاء وقابلاً بما يريد، مصيّراً غرامشي إلى مثقف نقدي بين مثقفين آخرين. ولهذا فإن سعيداً، وهو قارئ ممتاز لغرامشي، لن يلتفت إلى النقد الذي وجهه الأخير إلى جوليان بندا: «إن بندا، مثل كروتشي، يعاين وظيفة المثقفين دون أن ينظر إلى وضعهم الطبقي...»[17]. المقصود بذلك أن بندا، مثل غيره، يستبدل بـ«الطبقي» الإنساني وبـ«التحديد السياسي» رومانسية تبصر أرواح المثقفين، لا وظائفهم، في مجتمع رأسمالي متقدم. وبداهة فإن سعيداً، الذي لا تنقصه الرومانسية أبداً، يتعالى على الطبقات، ويظل، بسبب «ذاته الشرقية»، منغمساً في «جرده الذاتي» وفي سياسة مطابقة لها. وهذا الحوار الصعب بين الرومانسية والسياسة قاده في **صور المثقف** إلى حديث طويل عن «الجمهور» الذي يحتاج إلى المثقف ويحتاج الأخير إليه؛ ذلك أن كل رسالة تحتاج إلى من يستقبلها. بيد أن على مقولة الجمهور، التي تطرد مقولة الطبقة ولا تطردها كلياً، أن تفصح عن ذاتها في حقل عام عصي على التحديد عناصره من المعوزين والمحرومين وغير المسموعين وغير الممثلين والعاجزين. وحقل كهذا يلائم في عموميته مثقفاً أخلاقياً لا يرتاح إلى مقولات الطبقة والصراع الطبقي وحرب المواقع، ويرتاح إلى مقولات الحق والحقيقة.

في مقابل خطاب غرامشي المحدد ودقيق التحديد، بنى سعيد خطاباً آخر يستلهم غرامشي ويتحرر منه، يستبدل بالمثقف العضوي المثقف الهاوي وبالطبقة العاملة الجمهور وبالثورة الاشتراكية الدفاع عن الحق. والواضح في هذه المقولات الثلاث هو مقولة «المثقف الهاوي»، التي تستمد خصوصيتها من عمومية المقولتين المجاورتين لها، بما يجعل منها صوتاً أخلاقياً كونياً يدافع عن المضطهدين في جميع أرجاء العالم. اتكاءً على هذه العمومية الأخلاقية، التي توغل في تمجيد المرسل وترى الجمهور المستقبل في كل مكان، يتحول المثقف إلى ذات مفردة شديدة الفرادة، وتصبح فرديته المطلقة، التي تصله بالأنبياء، شرط وظيفته الثقافية الإنسانية.

يكون إدوارد سعيد، والحالة هذه، نقيضاً للمثقف الجمعي الذي أراده غرامشي، وبديلاً عنه في آنٍ؛ نقيضاً له بسبب فردية جامحة تضع المثقف الهاوي فوق غيره، وبديلاً عنه لأن في قوله ما يعبر عن تطلعات جميع المحتاجين إلى الحق والحقيقة. وفي هذا القِران السعيد بين الفردية الرسولية والقدرة على الإعلان عن الحق، تطرد «القصدية الرسولية»، إن صح القول، السيرورة السياسية، مهما كان شكلها ومضمونها، طالما أن المثقف الهاوي قوّام على المثقف الجمعي وبديل عنه، وطالما أن «قول الحق» أكثر قوة وصلابة من «قول السلطة».

ولعل في كلمات سعيد المتواترة عن الحق والحقيقة والعدل، التي تملأ كتابه **صور المثقف** خاصة، ما يكشف عن خطاب أخلاقي لا يأتلف مع الخطاب السياسي، الذي هو مبتدأ خطاب غرامشي ونهايته، ولا يتفق مع تصور مادي تاريخي، يشتق المثقف من تاريخ اجتماعي محدد يربط بين وظائف المثقفين والطبقات الاجتماعية. يذوب مفهوم سعيد عن الهيمنة، منطقياً، في أثير اليوتوبيا، بسبب الأداة المفردة التي توكل إلى ذاتها الدفاع عن الحقيقة. فإذا كان حديث غرامشي المشغول بـ «غزو» المجتمع المدني، يعطف، نظرياً وعملياً، على أجهزة تنظيمية تكافح مجتمعة من أجل هيمنة بديلة، فإن سعيداً يختزل أجهزة الهيمنة المغايرة في ذات مفردة، تمثل «اللاممثلين» الذين لا يمتلكون ثقافة المثقف وبلاغته. وبهذا المعنى، يكون التحويل السياسي المجتمعي شرطاً لإنجاز الهيمنة البديلة الأولى (المشروع الحزبي)، بينما تظل الهيمنة الثانية مرتبطة بمقاصد المثقف وأخلاقياته. والسؤال هنا: إذا كانت حرب المواقع تشكل علاقة داخلية في مفهوم الهيمنة، مثلما بيّن أندريه توزل، فما هي أدوات إدوارد سعيد التي توحّد بين المفهومين؟[18] يظل الجواب مستحيلاً، طالما أن حرب المواقع استراتيجية كفاحية جماعية، طويلة الأمد، لا تتعلق بالأفراد.

تصدر الأسئلة كلها، كما أشرنا، عن الفرق بين إشكال غرامشي وإشكال سعيد. كان الأول مشغولاً باستراتيجية الثورة الاشتراكية في «غرب» رأسمالي متقدم له تقاليد ديمقراطية، يختلف عن «شرق» يغايره في الاتجاهين، بينما انطلق الثاني من تجربة أكاديمية ذاتية ساءلت أكاديميين غربيين، ينشرون، قديماً وحديثاً، معرفة تشوه الشرق وتسوّغ السيطرة عليه. لم يرد سعيد الذي أنكر أبداً الهويات المغلقة، على التحزب الغربي بتحزب آيديولوجي شرقي، بل رد عليه بثقافة إنسانية لا مركز لها، تعترف بكل جهد ثقافي يرفض التراتب ويقول بمساواة البشر. وفي هذا المنظور، الذي يحتفي بإنسانية جديدة محتملة، كان سعيد يستأنف ثقافة عصر التنوير الأوروبية الكلاسيكية، كما لو كان مثقفاً من القرن الثامن عشر يعيش في القرن العشرين، مع إضافة نوعية حاسمة: فإذا كان التنويري الأوروبي الكلاسيكي قد ساوى بين الإنساني والأوروبي لا غير، فقد شاء سعيد الذي ندد بالمركزية الأوروبية، أن يساوي بين الشعوب جميعاً. كان طبيعياً، في منظور عابر للثقافات واللغات والشعوب، أن يدرج سعيد في خطابه المساهمات التي تنطلق من الإنسان، وهي في أصلها مقولة برجوازية تنويرية.

تتسم جملة غرامشي «الجرد منذ البداية» التي استهل بها كتاب **الاستشراق** بأهمية خاصة في مسار سعيد الثقافي، يمكن تلخيصها بالشكل التالي: تحتوي كتابات سعيد النظرية المتعددة على بعدين غير متكافئين؛ يتجلى أحدهما في دراسات أدبية لامعة، ويتمثل ثانيهما في سيرة ذاتية فكرية تتدخل في صياغة الأسئلة الأدبية وإجاباتها. والبعد الثاني هو الذي أتاح لأنطونيو غرامشي أن يتسلل إلى كتابات سعيد، كي يكون حاضراً وغائباً معاً، طالما أن قوله كله محكوم بمقاصد صاحب السيرة وغاياته، الذي تقرر فرديته الجامحة مكان الآخرين والحيز المسموح لهم باحتلاله. ولهذا، لا يحضر غرامشي، بمعنى حقيقي، في نصوص سعيد الأساسية مثل **الثقافة والإمبريالية**، و**الاستشراق**، و**العالم، النص، الناقد**؛ فما يحضر هو ظله الذي همس لسعيد، ذات مرة، بجملة سريعة لاقت هوى في نفسه، جسّدها في سيرة ذاتية فكرية، تعلن أن على «المضطهدين» أن يكتبوا، أحراراً، التاريخ الخاص بهم◆

المراجـــع

1- راجع:

Antonio Gramsci, *Textes* (Paris: Messidor/Editions Sociales, 1983), 27.

2- راجع:

Edward W. Said, *Orientalism* (London: Penguin Books, 1995 [1978]), 25.

3- إدوارد سعيد، **صور المثقف** (بيروت: دار النهار، 1999)، 21-22.

4- المرجع السابق، 22.

5- راجع:

Edward W. Said, *Opponents, Audiences, Constituencies and Community, Postmodern Culture*, Ed. Hal Foster (London and Sydney: Pluto Press, 1983). 135-158.

6- راجع:

Edward W. Said, *The World, the Text and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1983), 169.

7- المرجع السابق، 82.

8- إدوارد سعيد، **تعقيبات على الاستشراق** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات النشر، 1996)، 71 .

9- راجع:

G. B. Glucksmann, *Gramsci et L'etat* (Paris: Fayard, 1975), 39.

10- راجع:

Antonio Gramsci, *Textes*, 239-249.

11- راجع:

G. B. Glucksmann, *Gramsci et L'etat*, 43.

12- المرجع السابق، 78.

13- راجع:

Antonio Gramsci, *Gramsci dans le texte* (Paris: Editions Sociales, 1975), 620-638.

14- راجع:

H. Portelle, *Gramsci et la question religieuse* (Paris: Editions Anthropos, 1974), 70-75.

15- المرجع السابق، 82-84.

16- **إعجاز أحمد وإدوارد سعيد، الاستشراق وما بعد: إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي**، ترجمة ثائر ديب (دمشق: دار ورد، 2004)، 36-38.

17- راجع:

G. B. Glucksmann, *Gramsci et L'etat*, 56.

18- راجع:

Antonio Gramsci, *Textes*, 20.

الأدب العالمي بعد غوته*

رينهارد مييـر

في الفترة الأخيرة، تكتسب فكرة «الأدب العالمي» Weltliteratur، التي ابتكرها غوته في العام 1827، شعبية مطردة في أوساط المشتغلين بالأدب، الذين يذهبون إلى اعتبار الأدب العالمي حقل تنافسهم الأساسي والضروري. ويبدو أن ذلك «الأدب العالمي» الذي كان بالنسبة لغوته شيئاً مستقبلياً، مُستشرَفاً، دائراً في الأفق وينبغي العمل باتجاهه، أصبح اليوم حقيقة واقعة.

* نقلها إلى العربية علاء الدين أبو زينة عن الأصل الإنجليزي:

Reinhard Meyer -Kalkus, «Literature beyond Goethe», in: *Cultural Mobility*, editor Stephen Greenblatt, Cambridge: Cambridge University Press (2009).

ويمكن اتخاذ برلين مثالاً على ذلك، وكذلك باريس أو لندن أو نيويورك في جوانب أخرى. ولم يعد الراغب في كتابة دليل عن برلين الأدبية يستطيع أن يقصُر نفسه على تعقب المؤلفين الألمان، وإنما يترتب عليه أيضاً أن يأخذ في اعتباره مؤلفين يكتبون بالعربية، والروسية، والإنجليزية، والفرنسية، والسويدية واللغات الأخرى، ومن بين هؤلاء الحائز على جائزة نوبل للآداب إيمري كيرتسز Imre Kertész، الذي يكتب بلغته الهنغارية الأم، وكذلك هو حال المؤلفين السوريين، والإيرانيين، والأكراد الذين يكتبون أعمالهم بالألمانية، والذين حققوا حضوراً في ألمانيا، لكنهم يظلون غير معروفين نسبياً في بلدانهم الأصلية.

وهكذا، لم يعد يصلح الآن ذلك النمط من المعرفة الأدبية التي تضع تركيزها على دولة واحدة أو منطقة مخصوصة ولغتها أو عائلتها اللغوية. ويصبح أصعب على نحو مضطرد عزل المؤلفين بنسبتهم إلى ثقافة واحدة ودولة واحدة؛ فهم يعيشون ويكتبون في الفضاءات بين هذه الأمم والثقافات. ولا يعيش أولئك الذين يكتبون أعمالهم بواحدة من لغات التواصل الكوني العظيمة (مثل الإنجليزية أو الفرنسية أو الإسبانية أو العربية) بين الثقافات فحسب، وإنما يخاطبون قرّاءً يعيشون خارج أقاليمهم ومواطنهم الأصلية، مثل الهنود والباكستانيين والبنغال في لندن، والصينيين في نيويورك، والأفارقة الشماليين في فرنسا. وقد استطاع كثير من هؤلاء التأثير في إحداث تغيير لغوي، وأن يكتبوا بلغات ليست لغتهم الأم، أو التي تشكل بالنسبة لهم لغة أمّاً ثانية.

ألا يقدم مفهوم «الأدب العالمي» دراسات أدبية تجتاز الحدود القومية تتجاوز علوم اللغة المنفصلة المحددة بلغة مُفردة أو عائلة لغوية معينة؟

ثمة مفارقة في هذه الشعبية التي يتمتع بها مصطلح غوته اليوم؛ فقد فهمه مبتكره بشكل خاص به، يختلف عن فهمنا الراهن له. ويعرّف معجم مفردات ميتزلر الأدبي في العام 1990 «الأدب العالمي» بأنه «حاصل جمع أدب كل الشعوب والأزمان»، وهو «سجل لمجمل... الأعمال الأدبية التي تشكل مجموع هذا الأدب الكلي، والتي يُنظر إليها باعتبارها عابرة للزمن ومتمتعة بصلاحية كونية». ولم يكن في ذهن غوته، عندما طرح مفهومه، أيٌّ من هذين المعنيين، وإنما جلب باستخدامه للمصطلح (الذي ذكره نحو خمس عشرة مرة)، من دون تقديم أي تعريف حصري شامل أو تفسير منهجي له، أفكاراً أدبية واضحة ليحملها، ونجح في وضع هذه الأفكار موضع الممارسة.

- 1 -

في كانون الثاني (يناير) 1827 تحدث غوته للمرة الأولى عن الأدب العالمي مع سكرتيره وناسخه يوهان بيتر إيكرمان. كان يعمل في ذلك الوقت على الطبعة الأحدث من مطبوعة **عن الفن والعصور القديمة** über Kunst und Altertum، وهي مجلة أشرف على تحريرها منذ العام 1816، واستنفدت الكثير من طاقاته حتى وفاته في العام 1832. وربما شكلت هذه المجلة آخر مغامراته الأدبية المعروفة. وأصبح

يُنظر إليها أخيراً على أنها جزء مكمّل لآخر أعماله. وكان أن ظهرت مقاربات تأويلية في هذا السياق تأخذ في اعتبارها فكرة الأدب العالمي، خاصة تلك التي أنجزها مختصون مؤهلون في الأدب، مثل هندريك بيروس Hendrik Birus وآن بوننكامب Anne Bohnenkamp.

وفي العام 1827، قرأ غوته في الدورية الفرنسية **الكوكب** *Le Globe*، مراجعة ضافية لرواية صينية من عصر سلالة مينغ، كانت قد صدرت توّاً في ترجمة فرنسية بعنوان: **ابنا العم** *les deux cousines*، ثم أفصح بعدها عن أفكاره حول الأدب العالمي لإيكرمان:

«رواية صينية؟ قلت (إيكرمان)، لا بدّ من أن تكون بالغة الغرابة»، «ليست غريبة جداً كما قد يتوقع المرء»، قال غوته. «إن الناس فيها يفكرون، ويتصرفون، ويشعرون بالطريقة نفسها كما نفعل نحن تقريباً، ويشعر المرء سريعاً بأنهم أرواح مشابهة شقيقة، وإنما بفارق واحد؛ أن كل شيء لديهم أوضح، وأنقى، وأكثر أخلاقية»... «ولكن»، قلت: «ألا يمكن أن تكون هذه الرواية الصينية واحدة من أكثر رواياتهم جودة؟» أبداً، قال غوته. «إن لدى الصينيين الآلاف منها، والتي كانت لديهم عندما كان أسلافنا ما يزالون يتجولون في الغابات». واستمر غوته: «إنني أدرك أكثر وأكثر أن ذلك الأدب هو إرث الإنسانية المشترك، ويقوم بإنشائه في كل مكان وعبر الزمان المئات فوق المئات من الناس. ربما يجعله شخص أفضل قليلاً من آخر، ويقيم على القمة فترة أطول قليلاً من غيره، لكن هذا هو كل شيء. وإذا لم نستطع نحن الألمان أن ننظر فيما وراء حدود محيطنا الضيق الخاص، فإن الأمر بطبيعة الحال ربما ينتهي بنا بسهولة ونحن نتمرغ في الغطرسة المتحذلقة. هذا هو السبب في أنني أشغل نفسي بالأمم الأخرى، وأنصح الآخرين بفعل الشيء نفسه. لم يعد الأدب الوطني اليوم على ما كان عليه، ويبدو فجر حقبة الأدب العالمي أنه يبزغ الآن، وعلى كل شخص أن يفعل ما يمكنه لتسريع وصول هذه الحقبة».

وفي العادة، يُستشهد بهذه الملاحظة الأخيرة بسبب إيجازها وبلاغتها، لكنه لا ينبغي للمرء أن يستعملها بلا تدقيق. فحتى مع معارضته انشغال المرء الضيق والمحدود بأدبه الوطني فقط، يبقى من غير الواضح ما الذي عناه غوته تماماً بقوله: «لم يعد الأدب الوطني اليوم على ما كان عليه».

وفي الحقيقة، كان كريستوف مارتن فيلاند Christoph Martin Wieland قد استعمل مصطلح «الأدب العالمي» أول مرة قبل ذلك بعشرين سنة، بمعانٍ رقّمها بخط يده على الهوامش، معرّفاً إياه بأنه «مرادف يعني أنّ المرء أصبح متعلماً ومسيّساً وحَسَن الاطلاع». وقد تمكن غوته من حمل هذا التعريف والبناء عليه، لأن استخدامه الخاص للكلمة كانت له «صلة قليلة بالمفاهيم المثالية، مثل: النظرة العالمية، وتاريخ العالم، وروح العالم، ونفْس العالم» كما قدمها كل من كانط، وهيردر، وشيلينغ، وهيغل. وكان استخدامه أقرب إلى مفهوم «مواطن العالم» Weltbürger (بدلاً من مواطن المدينة أو الدولة)، ومن التبادل العالمي (باعتباره نقيض التبادل المحلي). وكان غوته مهتماً بالتسامي

على ما هو خاص، أو محلي أو وطني فقط، من خلال تجاوز الارتكاس على الذات والتمركز حولها، وضرورة الانعتاق مما سمّاه «الغطرسة المتحذلقة». وقد كتب في وقت مبكر، في العام 1801: «ربما يخلص المرء سريعاً إلى الاعتقاد بأنه لا يوجد شيء من قبيل الفن الوطني والعِلم الوطني. ينتمي كلاهما، مثل كل شيء له قيمة حقيقية، إلى كل العالم، ويمكن ترويجهما فقط من خلال التفاعل الحر والعام بين الأحياء، مع الالتزام بذلك الجزء الذي يبقى، والمعروف لدينا من الماضي».

من الأساليب التأويلية التي تحظى بالاحترام، ثمة التساؤل عمن أو ما الذي يتوجه إليه بيان ما، سواء كان بياناً منطوقاً أو غير معلن. وكانت لملاحظة غوته، في الحقيقة، سمة جدلية انفعالية معينة، مصممة لغاية استدراج نقاش. كان مستاءً من الاتجاهات التي كان قد لاحظها لدى الرومانسيين منذ العام 1800، والتي كانت تعبيراتها ما تزال حاضرة بقوة بعد عقدين من ذلك، والتي شكلت، بالتحديد، صورة زائفة لما كان هو وهيردر Herder قد عثرا عليه في شبابهما بينما كانا يسعيان إلى اكتشاف الأدلة على وجود «الأسلوب والفن الألمانيين»، عنوان عملهما المنشور في العام 1773. وفي سياق رفضهما الواعي لثقافة عصرهما المتأثرة كثيراً بالبلاط الفرنسي والمثقفين الفرنسيين، قاما بجمع أشياء مثل الأغاني الفلكلورية الإلزاسية (نسبة لإقليم الإلزاس بفرنسا) أو كما أسماها هيردر، الأغاني الوطنية، أو استشهدا بما اعتبراه، خطأً، عمارة «ألمانية» لكاتدرائية ستراسبورغ، أو احتفيا بألمانيا ما قبل الحديثة، وبالشخصيات السامقة في الأعمال الدرامية مثل غوتس فون بيرليشنغن Götz von Berlichingen أو فاوست Faust. وكان ممن وجههوا مواهبهم نحو هذه المساعي الثقافية-السياسية المبتكرة، جيل الرومانسيين من أمثال فاخينرودر، وتيك، ونوفاليس، وفيما بعد جاكوب غريم، والدراسات الألمانية الناشئة، ولكن مع نزوع وطنية شوفينية مناهضة للفرنسية. وخلال الحقبة النابليونية، أصبحت منظورات هؤلاء تضيق باطراد لتتركز على الثقافة المسيحية-الجرمانية، وعلى العصور الكاثوليكية الوسطى في حقيقة الأمر. وأصبح النموذج الرئيسي هو «الفن النيو-جرماني، الدين-وطني». وربما يكون غوته قد قاوم النزعة الرومانسية المحافظة بحماسة، لأنه كان يدرك تماماً حقيقة أن عمله المبكر شكل بذرة محفزة لتطورها. وفي معارضة للرومانسيين، أصبح يصرّ الآن على تأسيس توسيع كوني لنطاق الأمة الثقافي، من أجل التغلب على التحديق في القدَمَين: «إنني أدرك أكثر وأكثر أن ذلك الأدب هو إرث الإنسانية المشترك، ويقوم بإنشائه في كل مكان وعبر الزمان المئات فوق المئات من الناس». هذه هي كلماته لإيكرمان.

مع تقدمه في السن، أصبح اهتمام غوته بالنتاج الأدبي المعاصر لأوروبا غير الألمانية أكثر حيوية بكثير، وخاصة بمؤلفين مثل اللورد بايرون، وأليساندرو مانزوني، بالإضافة إلى الشعر المنتج باللغات المختلفة في بلدان وحقب مختلفة، من ذلك الذي كان يُنشر بشكل متزايد خلال فترة حياته. وقد حملت أشعاره الخاصة بصمة تلك الأشعار.

وكان عمله الديوان **الغربي الشرقي** (1819) عبارة عن حوار متخيل مع حافظ، الشاعر الفارسي من القرن الرابع عشر. وكان حوار آخر، مع الشعر الصيني، هو الأساس لقصيدة «كتاب صيني-ألماني عن الفصول والساعات» (1827). وقد ضم كتابه **عن الفن والعصور القديمة** über Kunst und Altertum، ترجمات من الصربية، والفارسية، والإغريقية الحديثة. وكان هذا الشعر متعدد اللغات بالنسبة لغوته بمثابة «شعر العالَم الكوني»؛ بمعنى أنه تعبير عن الخاصية الشعرية الحاضرة في كل الشعوب، والتي يمكن أن تنجم «حيثما تشرق الشمس». لكن هذا الشعر العالمي ليس المكافئ للأدب العالمي. فوفقاً له، يحقق الشعر العالمي؛ هذه المكانة أولاً عندما تتم ترجمته ونقله إلى خارج مشهده اللغوي الخاص، بحيث يتم جعله متاحاً للعالم. وقد انعقدت مقارنة، مسوّغة، مع كتاب هيغل **محاضرات في فلسفة تاريخ العالم**. فتماماً كما تحقق الروح الشعبية الجمعية، أو الروح الوطنية، وعيها بذاتها أولاً من خلال الروح العالمية، فإن هذه الأخيرة تحقق نفسها فقط من خلال تنوع الروح الشعبية. كما يصبح الشعر الوطني أيضاً (أي شعر العالم) جزءاً من الأدب العالمي، عندما يكون قد تُرجم ووُزع حتى يتجاوز مكانه الذي كان سيبقى محدود الأفق بغير ذلك، وهو أيضاً السبب في أن «الأدب العالمي» يأتي إلى الوجود باعتباره المجموع الكورالي لأصوات العالم.

- 2 -

تاريخياً، ينطوي مصطلح «الأدب العالمي» على مضامين بحثية متخصصة ومرتبطة بفرع معرفي مخصوص، هي المضامين التي كشف عنها أخيراً هندريك بيروس Hendrik Birus. وسيبدو أن غوته طور مفهومه بالتحاور مع مؤسسي الأدب المقارن في فرنسا. وهو ما أصبح بفضل النجاحات التي حققها التشريح المقارن والمورفولوجيا المقارنة في العلوم الطبيعية واللغويات، مصطلح «الأدب المقارن» الذي شاع بحلول العام 1800. وكانت الكتب تظهر بعناوين مثل: «الميثولوجيا المقارنة»، و«التاريخ المقارن» Histoire comparée. كما درَّس عالِم الأدب أبيل-فرنسوا مساقاً في الأدب المقارن في جامعة السوربون في العام 1827، ونشر المؤرخ والناقد الأدبي جان-جاك أمبيري كتابه **تاريخ مقارن للفنون والآداب** *histoire comparative des arts et de la littérature*. ولم يكن «الأدب المقارن» يجمع ويقارِن لمجرد المقارنة، وإنما قصد إلى إقامة بناء ثقافي-تاريخي للعلاقات العائلية عبر الزمان والمكان (على سبيل المثال بين الأدب النوردي-الألماني وبين الأدب الإغريقي) وكذلك من أجل خلق فلسفة فنية للأدب.

وقد اطلع غوته على هذه الجدالات الفرنسية أساساً من مجلة **الكوكب** *Le Globe*، «المجلة الفلسفية والأدبية» التي تأسست في العام 1824، والتي أبقته مطلعاً، ليس على الشؤون الأدبية فحسب، وإنما على المناقشات والجدالات الجارية في حقل العلوم الطبيعية أيضاً. وكانت مجلة **الكوكب** بالنسبة إليه مصدراً لا ينضب للتحفيز الفكري. وعندما نشرت هذه الدورية مراجعة لأعماله الدرامية المترجمة إلى الفرنسية (المقبلات الدرامية لغوته)، قام بترجمة هذه

المراجعة واقتبسها في عمله **عن الفن والعصور القديمة**. وفي المقابل، قرأ هو مراجعة لكتابه المذكور في **الكوكب** أيضاً. وكانت لغوته صلات شخصية مع اللاعبين الرئيسيين في حركة الأدب المقارن، تشبه علاقته مع المفكر الأدبي والمترجم والمؤرخ توماس كارلايل Thomas Carlyle، الذي كتب سيرة لحياة شيلر Schiller وترجم حكايات للرومانسيين الألمان.

هنا، كان يظهر في داخل سياق التبادل الثقافي بين الأدب الألماني-الفرنسي والألماني-الإنجليزي، تطور حاسم في مفهوم الأدب العالمي بالتحديد، هو الاعتراف المتبادل بين كُتّاب المناطق المختلفة، الذي لم يعد يتكون من فهمك الآخرين وفق خصوصياتهم، بل وحتى غرابتهم، فحسب، وإنما أيضاً من فهم الكيفية التي يقدّرك بها هؤلاء الآخرون. وعندما يألف المرء كيفية فهم الآخرين له، فإنه سوف يصل إلى فهم يساعدُ في إصلاح ذاته وتعديلها. وكان هذا على الأقل هو أمل غوته فيما يخصّ الأدب العالمي الذي سوف ينجم في المستقبل. وقد اندهش لدى معرفته أنه أصبح يُعتبر رومانسياً وفُهم عمله **فاوست** على أنه ملحمة رومانسية منذ نشر كتاب مدام دي ستال المعنون **من ألمانيا** في فرنسا (1813)، ثم في إنجلترا (1814). وكان كلما أصبح أكثر تآلفاً مع فهم الخارج له هو نفسه، قلت حدة معارضته للرومانسيين الألمان. وقال غوته لإيكرمان إنه يرى من الجيد والمناسب «أن التفاعل الحيوي القائم الآن بين الفرنسيين والإنجليز والألمان يتيح لنا أن يصحح بعضنا الآخر». كان ذلك أمراً عظيم الفائدة (15 تموز/يوليو 1817). وكان مفهوم غوته لـ«الأدب العالمي» متأسساً على هذا الفهم المتبادل، على إدراك الكيفيات التي يُفهم بها العمل وإعادة تحويل هذه الكيفيات، وعلى الترجمات الراجعة إلى الثقافة الأصلية التي وصلت إلى الآخرين عبر الترجمة. وهو ما يمكن أن يفضي كله إلى إحداث تغييرات في فهم المرء لنفسه.

لم يكن فهم غوته لـ«الأدب العالمي» يعني أرشيفاً لكل شيء كان قد كتب، ولا كامل المؤلفات العظيمة التي تجاوزت ثقافاتها الوطنية، وإنما كان بالأحرى «شكلاً من التواصل الأدبي العالمي الذي لم يتحقق بعد». وكان لاعبوه الرئيسيون هم: الكتاب، والنقاد الأدبيون، والمترجمون، وبائعو الكتب، وناشرو الصحف، وكل الذين يشاركون في إعلام الرأي العام عن الشعوب والثقافات الأخرى. وكانت واسطة هذا «التبادل الفكري الحر» هي: المجلات، والكتب، والمراسلات، والترجمات، والرحلات، واللقاءات بين الكتاب، بالإضافة إلى سوق كتاب تتسع باستمرار. وكتب غوته أن «الأمم تصبح أقرب إلى بعضها البعض من خلال البريد السريع والسفن البخارية، وكذلك من خلال الدوريات: اليومية والأسبوعية والشهرية».

- 3 -

في مراجعة لترجمة توماس كارلايل الإنجليزية لبعض القصص الألمانية، وصف غوته، بألفاظ يوتوبية تقريباً، هذا «التأمل والتذوق المتبادل» لأدب العالم. لا يستطيع المرء أن يتوقع أن ينشأ سلام عام بطبيعة الحال، لكنه يستطيع أن يتوقع

أن تصبح تداعيات الصراع الحتمي أقل حدة، وأن تصبح الحرب أقل فظاعة، وأن ينطوي النصر على قدر أقل من الروح الاحتفالية... إن خصائص الأمة هي مثل لغتها وعملتها. إنها تسهل التفاعل البشري، بل إنها تجعله ممكناً بطريقة مثالية في الحقيقة. سوف يصبح التسامح الحقيقي كونياً فقط عندما تذهب خصوصيات الأمة والفرد دون أن يلحظها أحد، وحين يؤمن الناس بأن الشيء الذي ينطوي على قيمة حقيقية سوف يميز نفسه بانتمائه إلى الجنس البشري كله».

غير أن هذا الإيمان الليبرالي بالتقدم والتعليم تعرض للنقد الشديد مؤخراً. كيف يمكن لأحد أن يفترض التسامح الكوني ومحبة السلم، في عصر لم تكن فيه الكولنيالية الأوروبية في أمريكا الشمالية والجنوبية، وفي إفريقيا وآسيا، أقل دموية من أي وقت مضى؟ وكتب صديقه كانْتْسْلَر مولر Kanzler Müller في الطبعة الأخيرة من كتاب **عن الفن والعصور القديمة** في العام 1832، أن غوته كان في الحقيقة بالغ التأثر بالحقبة النابليونية؛ بحصيلة الحروب الأوروبية الدموية؛ بتهدئة «الأحقاد الوطنية» وبتوحيد «الشعب الألماني في كونفدرالية جديدة تعيش بسلام». لقد آمن مولر وغوته بـ«تقدم التعليم الكوني» من حيث «تأثيره على الدوائر الأصغر والأوسع من متلقيه المعاصرين، حتى في أبعد زاوية من زوايا العالم».

لقد تأثرت نظرة غوته هنا بالتأكيد بما كان يحدث في أوروبا في ذلك الوقت، وقد تبنى بهذا المعنى توجه الثقافة الأوروبية. ومع ذلك، فإنه لم يعالج الأمر بأي طريقة منهجية، لأن قراءته باللغات الأجنبية كانت محدودة بشكل طبيعي. لكنه كان مقتنعاً بأنه إذا تمكنت «الأمم الأجود والأفضل» من التعاون، فإن أوروبا تستطيع أن تعمل عندئذ كقوة موجهة للتنوير والتسامح، حتى «أبعد زاوية في العالم». وقد أشار إلى حقيقة أن التواصل أصبح أسهل، والمواصلات أسرع، وإلى حدوث «نشاط متوسع في نطاقات العمل والتجارة». وهكذا «يرغب العقل أيضاً في النهاية بالانخراط في التبادل الحر للأفكار، بشكل أو بآخر».

وبعد نحو عشرين عاماً من ذلك، في العام 1848، سوف يعود «البيان الشيوعي» لكارل ماركس إلى هذه الفكرة المتصلة بالظروف الجديدة للنقل، والاتصالات، والإنتاج. وتماماً كما تتم الاستعاضة عن وسائل الإنتاج الوطنية والتعاونية الأقدم بـ «تفاعل واسع النطاق واعتماد متبادل بين الأمم»، فإن النتاج الفكري سيختبر أيضاً عملية التجرد من الجنسية القومية. «إن النتاجات الفكرية للأمم المفردة تصبح ملكية مشتركة، كما تصبح أحادية الجانب وضيق الأفق القومي، أمرين مستحيلين باطراد. هناك من الأنماط الوطنية والمحلية العديدة من الأدب، ما يتخذ شكل أدب عالمي». وقد رأى ماركس المضامين اليوتوبية لمفهوم الأدب العالمي، وتنبأ بزمن سيظهر فيه –على نحو مكافئ للسوق العالمية– أدبٌ يتجاوز الحدود الوطنية الضيقة؛ أي: أدب عالمي يتجاوز حدود الوطن، سيحل محل «الحاجات القديمة التي كانت تشبعها النتاجات الوطنية».

كثيراً ما جرى إغفال الفروقات المهمة بين فكرتي غوته وماركس عن الأدب العالمي. فعلى العكس من ماركس، شعر غوته بأنها ستكون هناك في المستقبل مجموعة مختلفة من الأمم التي تميز نفسها عن الأمم الأخرى باللغة، والثقافة، والإرث. وفي الحقيقة، شكلت تلك الفروقات متطلباً مسبقاً لظهور أي أدب عالمي: «إن خصائص الأمة هي مثل لغتها وعملتها، إنها تسهل التفاعل البشري، بل إنها تجعله ممكناً بطريقة مثالية في الحقيقة»، وفي ضوء هذا الفهم، تنبغي قراءة تصريح غوته المذكور لإيكرمان: «ليس للأدب الوطني الكثير من الأهمية اليوم. إن فجر حقبة الأدب العالمي يبزغ». وقد تلونت هذه العبارة بمعارضته للرومانسيين ذوي العقليات القومية التوجه، وقد تضمنت عنصراً واحداً فقط من عناصر موقفه من الأدب العالمي. إنه لم يستطع تخيل «أدب عالمي» من دون الأطوار التاريخية للثقافات الأدبية الوطنية المتنوعة. وكما أوضح في حزيران (يونيو) 1827، فإن الشعر يكون «عالمياً ومثيراً للاهتمام إلى الدرجة التي يصبح معها وطنياً». وبالنسبة إليه، لم يكن «الأدب العالمي» يعني الأدب الكوني الخالي من كدارة الإرث الثقافي، وإنما هو بالأحرى أدب تنعكس فيه كل تلك الخصوصيات اللغوية والثقافية والشخصية للمؤلف في منظورات أجنبية، وهي تنعكس فيه بطرق لا حصر لها. ووفقاً لغوته، فقد ظهرت الخصائص الكونية الإنسانية عبر وسيط الجنسية الوطنية والشخصية التي عملت على الربط بين تقاليد العالم الأدبية المنفصلة.

هذه الأطروحة عن تداخل الأدب العالمي والأدب الوطني أزعجت المشتغلين بالثقافة والأدب، الذين يفهمون فكرة الأدب الوطني وغايته نفسها باعتبارهما فكرة وغاية عتيقتي الطراز على نحو بائس، ويفضلون بقوة اعتبار فكرة غوته عن الأدب العالمي مجرد «خردة». وفي الجزء الأخير من هذه المقالة، ينبغي أن أشير إلى أن أطروحات غوته، في هذه الحقبة المستمرة من سيادة نمط الدول-الأمم، ليست قوية الصلة فحسب، وإنما أيضاً تتمتع بقوة تأويلية حقيقية، مع الاعتراف كذلك بوجود نزعات تتجاوز الحدود القومية على نحو متزايد، تضم لاعبين جدداً وحقول نشاط جديدة، لم يعد بالوسع مواءمتها مع فكرة غوته الثنائية عن الأدب الوطني والأدب العالمي. وهكذا، كان غوته العلامة الإرشادية التي تشير إلى الطريق الذاهبة فيما وراء إرثه المفاهيمي.

- 4 -

تكمن المفارقة في فهم غوته للأدب العالمي في تشكله في لحظة من التاريخ، عندما كان حقل الفيلولوجيا (علم فقه اللغة) يظهر في أوروبا ضمن إطار الثقافات الوطنية الأوروبية المستقبلة. ومع وجود بعض الأتباع القلائل الموالين، مثل هنريخ هاينه Heinrich Heine وكارل ماركس Karl Marx، أصبح لغوته خصومه أيضاً، مثل الكاره للفرنسيين فولفغانغ منتسل Wolfgang Menzel، الذي ثار على محاولة «تدمير الأدب الوطني الضعيف والاستعاضة عنه بالأدب العالمي». وقد حظي اعتراض منتسل بالتأييد في نهاية المطاف. وفي

القرن التاسع عشر، خفت مفهوم الأدب العالمي أمام تقدم الدراسات الأدبية في ألمانيا والدول الأخرى؛ على سبيل المثال، كتاب غوتفريد غيرفينوس Gottfried Gervinus، **تاريخ الأدب الوطني**، (5 مجلدات، 1835-1842)، أو كتاب ويليام شيرر William Scherer **تاريخ الأدب الألماني** (1883). وفي بلد ممزق مثل ألمانيا، عوّض الأدب الصدمة التي ترسخت في الشعور العام بفعل الوضع السياسي السائد. وكانت الذروة الثقافية التي حققتها ألمانيا فيما يُدعى حقبة غوته، تحقق الآن تتمتها السياسية في الدولة-الأمة الألمانية. وهذا ما روج له، على الأقل، غيرفينوس في عمله المؤلف من خمسة مجلدات. ولم يكن الفيلولوجيون الألمان وحيدين في اعتناق المنظور القومي الذي جلبوه إلى الأدب؛ فقد أمكن ملاحظة مواقف مشابهة في البلدان المجاورة. لقد أصبح الأدب العالمي، سواء في داخل ألمانيا أو في خارجها، عاملاً لتعميق الثقة القومية بالنفس، بصورها التاريخية المخصوصة، وأساطيرها المؤسِّسة، وبتمجيد ما أطلق عليه كريستيان مييير Christian Meier اسم «المُدرك»، أو «الوعي» القومي Könnensbewusstsein، أو عقلية «يمكننا أن نفعل»، وغالباً على حساب جيران الدولة المباشرين.

كان فهم غوته لظهور أدب عالمي متطور تشخيصاً دقيقاً؛ بمعنى تحقق ظهور مشترك للتواصل الأدبي الكوني والأدب القومي معاً. وفي الحقيقة، كانت العلاقة المتغيرة بين الشعوب والثقافات، بفعل الترجمات والاعتراف المتبادل من خلال التفاعل والتبادل المطردين، هي التي خلقت «الحاضنة (البدئية) لتشكيل تعددية لم يكن أحد ليتصورها من قبل في الثقافات الأدبية الوطنية». لم تكن ثمة ثقافات أدبية وطنية قائمة مكتشفة ومدمجة في الأدب العالمي من خلال الترجمات، والنقد، والتواريخ الأدبية. لكن شروط تصنيع الأدب الجديدة العابرة للحدود نفسها خلقت أولاً الحاجة إلى وجود تقليد وطني خاص بالبلد نفسه. وبعد وفاة غوته، تضاعفت الثقافات الأدبية الوطنية في أوروبا والعالم على حد سواء، من دول البلقان إلى كوبا إلى فيتنام. وربما يكون المثال الأبلغ على ذلك هو تطور كل من الأدب التشيكي، والسلوفيني، والبلغاري، والروماني في القرن التاسع عشر. وقد طور الكتاب والفيلولوجيون في تلك البلدان لغاتهم الأدبية الخاصة، في عملية رفض واع للأدب الأوروبي الغربي المهيمن منذ وقت طويل، ومن أجل التنافس مع التجليات الأدبية التي يعرضها جيرانهم المباشرين. وقد عرض بندكت أندرسن في كتابه **مجتمعات متخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها** (1983)، تطورات متوازية في كل من اسكندنافيا، وأمريكا اللاتينية، وآسيا. وتكشف الأمثلة المعاصرة من الأدب الفلسطيني، والكردي، والتتاري التركي، والبوسني، وكذلك أدب الدول الإفريقية المختلفة، حقيقة أنّ تشكل الثقافات الأدبية الوطنية ليس عملية ناجزة بأي طريقة؛ بمعنى وجود ثقافات لها لغاتها الشعرية الخاصة التي تعبر بها عن تجربة معيشة زاخرة بالصور والأساطير التاريخية.

- 5 -

وعلى الدراسات الأدبية التي تتجاوز الحدود القومية أن تفحص الأشكال المختلفة من هذا

الصعود المشترك للتواصل بين الأدب الكوني والأدب الوطني، مركزة خاصة على حقول العمل غير المحصورة في الحدود الوطنية التي تتجلى أكثر من أي وقت مضى في عصرنا الراهن. ولن تكون مثل هذه النظرة مجرد تتمة للموروثات الأدبية الثقافية القائمة أصلاً، وذات الصبغة الوطنية الطاغية، وإنما ينبغي أن تكون شيئاً آخر:أن تغير منظور المرء إلى ما ظل حتى الآن منطقة مألوفة. إنها ستفهم الأدب الألماني، على سبيل المثال، باعتباره جزءاً مكوناً من الأدب الأوروبي، بينما ترى في الوقت نفسه تجليات المضاهاة، والتفاعل، والتنافس، واستقبال المنتج، وتقبّل أدب الدول المجاورة باعتبارها أموراً بناءة للعملية برمتها من دون إغفال العناصر اللغوية المتعددة بطبيعة الحال. وفي الحقيقة، خضع استقبال الأدب الألماني في فرنسا وإنجلترا والعكس منذ القرن التاسع عشر لبحث جاد نسبياً. والآن، أصبح العمل يتعلق بدراسة كيفية تداخل عوامل التفاعل «فيلولوجياً» كما وصفها الممثل الرئيسي لفكرة «التقاطعات التاريخية» في فرنسا، ميكائيل فيرنر Michael Werner.

إن أي تأريخ للأدب يتجاوز حدود الوطن لن يتركز فقط على تلك الحقب التي يعمل فيها الأدب عمل العربة لإيقاظ الوعي القومي. لكنه سيتضمن أيضاً فحصاً ضافياً للمراحل التأسيسية والتحضير المطول لخلق أدب وطني حقيقي؛ بمعنى أنه لن يُعنى فقط بظهور الثقافات الأدبية الأوروبية المختلفة وتمايُزها عن الثقافة المدرسية التي تهيمن عليها اللاتينية، وإنما بالعودة إلى زمن أبعد، إلى القرنين الثاني عشر والثالث عشر، والتبرعم الأول لأدب ما يزال يعمل تحت تأثير تديّن العصور الوسيطة والمجتمع الهرمي. وبطبيعة الحال، ينبغي أن يحذر المرء من إسقاط التطورات الوطنية اللاحقة على بدايات أدب معين.

بمثل هذه الطريقة، يمكن للتأريخ الذي يتجاوز الحدود الوطنية للأدب أن يساعدنا في تغيير نظرتنا إلى الماضي، بينما نستجيب في الوقت نفسه إلى حاضر يظل دائم التغير هو نفسه، ولظواهر لم يعد بالوسع استيعابها في مصطلحات الأدب الوطني والأدب العالمي. وأود هنا تلخيص الفكرة في ثلاث أطروحات تعالج:

1) المدى الذي تعرضه المرونة والحركة الثقافية في شبكات العلاقة التي تتجاوز القوميات.

2) النطاق السياسي، واللغة، والتقاليد باعتبارها إحداثيات لرصد الحراك الثقافي.

3) المهمة المخصوصة للمشتغلين بدراسة الأدب.

1. اليوم، يجري توحيد ثقافات العالم من خلال التكنولوجيا، والاقتصاد، والتجارة، والشبكات السياسية. لكننا نختبر بالتزامن أيضاً –وعلى نحو مدهش– مقاومة غريبة لهذا التوجه من جانب الأمم، بل إننا نشهد انبعاثاً جديداً في كثير من مناطق العالم لسياسات العناية بالمصلحة الوطنية؛ أي عملية إعادة تأميم. وهكذا، فإن فكرة يورغن هيبرماس Jürgen Hebermas عن «دفع (مستمر) باتجاه خفض النزعة القومية» الأمر الذي من شأنه أن «يعبد الطريق اقتصادياً باتجاه مجتمع عالمي»، سوف تبقى في الوقت الحالي مجرد يوتوبيا.

ولكن، أي نوع من المحاذير ينطوي عليه ذلك فيما يتعلق بمفهوم الحراك الثقافي كما يناقشه حالياً أصحاب الدراسات الثقافية؟ يفترض الكثير من هؤلاء وجود تطور غائي يفضي إلى «تحول من السكون إلى الحركة، من التموقُع إلى ضده، ومن الخصوصية المكانية إلى خصوصية متسعة». وقد يبدو أن هذه الغائية تحقق حلم السائح العالمي، الذي يستطيع، بوجود تذكرة طائرة في يده، أن يلتقي بأناس آخرين في أي وقت في أي جزء من العالم (تقريباً)، لكن تكون له قليل صلة بمعظم سكان الكوكب، وخاصة من هم في «الجنوب»، الذين يظلون خاضعين للفقر بالإضافة إلى القهر والقمع.

لا يستطيع المرء أن يتحدث بيقين عن أي نوع من التطورات الثقافية سيتحدث في العقود القادمة عن تهجين متزايد للثقافات، كما تنبأ إريك أويرباخ وكلود ليفي-شتراوس (ولو انطلاقاً من أجندات مختلفة)، وعن تفريق متزايد مصحوب بتوتر حتمي بين الثقافات. ربما سنشهد تحقق هاتين العمليتين المتعارضتين، لكن المرتبطتين من خلال تفتت متزايد للثقافة الداخلية، يكون أبعد كثيراً من تصور غوته. وقد ظهرت، نتيجة للهجرة والتغير في أنماط الحياة، قوى قوية طاردة من المركز تحت مستوى فهم الذات الوطنية من خلال المحددات الدينية، والعرقية، ومحددات هوية الجماعة الأخرى. ولنتأمل، ببساطة، كيف أن الجماعات التي لا تنحصر في الحدود الإقليمية الممثلة للطبقة المتوسطة، وجماعات الطبقة الدنيا المرتبطة إقليمياً بقوة، والجماعات الهامشية المعرفة بكونها دينية أو عرقية، تعيش كلها جنباً إلى جنب في «المدن العالمية». ويعتقد كثير من المراقبين أن ضعف الدولة القومية من خلال هذه العملية بالتحديد، على المستويات التي تتجاوز الحدود الوطنية والإقليمية والمحلية، هو الذي أفضى إلى عودة سياسات إعادة التأميم في الكثير من الدول، حتى في داخل الاتحاد الأوروبي نفسه.

على أي حال، لا يبدو العالم الذي نعيش فيه، وإن أصبح أكثر بساطة، يتحول باتجاه ثقافة عابرة للقوميات، كما يعتقد عشاق التنقل وإمكانية التحرك. إننا، في واقع الأمر، شهود على التوتر المؤلم، والمأساوي في كثير من الأحيان، القائم بين التجرد من القومية وبين عودة تأميم الأمة؛ بين التجرد من الأقلمة وبين ترسيخ الأقلمة؛ بين خلق الحدود التي تفصل بين الثقافات وإزالتها، ويمكننا أن نأمل فقط إمكانية احتواء هذه التوترات الثقافية بإدراك أن الطبيعة الملزمة للدساتير والاتفاقيات الدولية تخلق أفقاً للعمل السياسي.

2. عندما يؤخذان معاً، إلى جانب الشك الوجودي المصاحب، فسيبدو بالتحديد أن ذلك المزيج الأكثر قوة من الثقافات والهجرة، ومن تداخل الاقتصادات وتقنية المعلومات الكونية، هو الذي يخلق الحاجة إلى التعريف الواضح للجماعات الاجتماعية، وإلى توسُّل الهويات السياسية والدينية التي يبدو أنها ما تزال متماسكة. هذا هو التفسير الوحيد لتشبث الناس بالتراث باطراد؛ هذه الظاهرة التي من الممكن ملاحظتها في كل مكان. وليست هذه التقاليد، بالتأكيد، سوى عمليات نمو مستمرة ومثيرة للجدل. إنها في الغالب خلائط غريبة من المحلي

والأجنبي، لكن بوسع المرء أن يقدر مدى الحراك الثقافي فقط بالإبقاء على الأثقال الموازنة ماثلة في البال؛ بالتحديد، كيفيات استقبال التراث وتغذية اللغات المخصوصة، بالإضافة إلى السياق السياسي المخصوص. وغالباً ما يجري ابتذال فكرة الحراك الثقافي، لسوء الحظ، بتجاهل هذه العوامل الثلاثة المهمة: عملية إعادة تأويل التراث، والدور المحدِّد للغة بسياستها البنيوية ودلالاتها التاريخية، وعلاقات القوة السياسية والاجتماعية في الزمن المخصوص. وأنا أسمي هذه العوامل «إحداثيات» الحراك الثقافي. وسيتطلب الأمر مقالة أخرى كاملة لشرح هذه الإحداثيات وتفسيرها. إننا نتحدث هنا عن كميات ثابتة وغير متفارقة، لكنها واضحة تماماً من حيث مهمتها التعريفية لكل أشكال الحراك الثقافي. كما تتيح الإحداثيات المذكورة أيضاً للدراسات الثقافية أن ترتبط ثانية بمناهج التاريخ الاجتماعي والسياسي، وبحقول كانت قد نأت بنفسها عنها في السنوات القليلة الماضية، لحسابها الخاص.

إننا نختبر، بطبيعة الحال، كيف تقوم ثقافة الإعلام الدولي بخلط التقاليد واللغات، وبخلق مناطق افتراضية بسرعة هائلة، كما لو أنها تستطيع أن تخلق وتضيف إلى محتويات قلبها من خزان لا ينضب من اللبنات الثقافية. لكنه لا ينبغي للمرء أن يبالغ في تقدير أهمية الإعلام في فهم الناس لأنفسهم، لأن هذا الفهم عادة ما تغذيه مصادر متجذرة بعمق من المعنى والرمزية اللتين يتم بهما تأويل السلوك والخبرة.

3. إن المشتغلين بالأدب يصبحون مختصين عندما يتعلق الأمر بالعمليات المنخرطة في إعادة تأويل الرموز اللغوية التقليدية ومناطق المعنى، سواء كانت ذات طبائع أدبية أو دينية أو وطنية أو إثنية. وهذا ما كان كل من وولتر بنيامين Walter Benjamin، وأبي فاربيرغ Aby Warburg، وإيريك أويرباخ Eric Auerbach (وكلهم ينطلقون من مواقف متفارقة) وغيرهم قد تركوه لنا ليكون مهمة الدراسات الأدبية والثقافية، وبالتحديد؛ التحقيق في الكيفية التي تجري وفقها إعادة تشكيل التراث وتنميطه في أوقات الأزمات. إن كل حاضر هو الذي يقوم باستكشاف ماضيه الخاص، ويعثر على قواه المحركة التي يستخدمها من أجل وضع نفسه في المستقبل. ويجد الأدب قوته، بالتحديد، في الفهم المنتج للتقاليد واللغات. ويمكن فهم الأدب على أنه نظام مخصوص للتأويل الثقافي، باستخدام الأشكال الرمزية، والمناطق عبر-الوطنية للمعنى من أجل تأويل خبرات الناس وتصرفاتهم. وهكذا، وعلى العكس من الفلسفة والدين، على سبيل المثال، يقوم الأدب بتحشيد العاطفة والخيال (وهو تأكيد ينبغي أن يبقى هنا على المستوى التجريدي). لا يمكن بأي طريقة أن تأتي رموز أنظمة التأويل الأدبي فقط من ثقافة المرء الخاصة. إن هذه الرموز تعبر الحدود، كقاعدة، وتدور وتتوزع على المستوى الكوني. لكن الحراك الثقافي يستجيب أولاً لمعنى تاريخي محدد عندما يستطيع المرء أن يربط، عقلياً، بين طوبوغرافيا المجال السياسي وبين الدلالات التاريخية للغة مخصوصة، وعمليات تكون التقاليد. هذا هو

ما نعنيه عندما نقول إن المشتغلين بالأدب، كالمشتغلين بالثقافة، يكونون مدربين بشكل خاص على تأطير موضوعاتهم في سياقاتها، واضعين إياها في داخل أوساطها التاريخية والاجتماعية من أجل كشف وظائفها ومعانيها وعرضها. وقد سمى إيريك أويرباخ ذلك: «المنظورية التاريخية» historical perspectivism، ونظر إليها باعتبارها من المنجزات الأساسية للإنسانيات في القرن التاسع عشر. إنها الحركة الثقافية في داخل سياق اللغة، والمجال السياسي، والتراث، هي التي ينبغي أن تشكل الأجندة المنهجية لأي دراسة أدبية تتجاوز الحدود الوطنية.

- 6 -

في كانون الأول (ديسمبر) 2004، عقد كل من عالِم جامعة بوتسدام في اللغات الرومانسية أوتمار إيتي Ottmar Ette، وعالِمة جامعة برلين في الدراسات العربية فريدريكه بانيفيك Friederike Pannewick مؤتمراً حول الأدب العربي-الأمريكي اللاتيني؛ «عرب الأمريكتين: أدب بلا إقامة ثابتة». وكان إعطاء المؤتمر عنواناً إنجليزياً أمراً طبيعياً، حتى بالنسبة لباحث في اللغات الرومانسية. فبأي شيء غير الإنجليزية استطاع العرب، والأمريكيون اللاتينيون، والأوروبيون التواصل مع بعضهم البعض اليوم؟ إن إحدى سمات الأدب العالمي هي أن لغات قليلة فقط هي التي تؤدي وظيفة الناقلات للفهم الكوني. وتقع الألمانية، لسوء الحظ، بشكل متناقص بين القلة المختارة (على النقيض من توقعات غوته). وكان موضوع هذا المؤتمر هو رصد العلاقة بين أدب أمريكا اللاتينية والأدب العربي، خاصة من منظور المهاجرين العرب في أمريكا اللاتينية، والعرب من الجيل الثاني أو الثالث ممن يعيشون الآن بين الثقافات. وسوف يبدو أدب هؤلاء مثالاً على نوع غرائبي من اللامكانية، وعلى الانفصال بين المواطنة الأصلية والجنسية، الذي يسم حيوات الكثير من الكتاب في عالم اليوم. إن أدبهم يتجاوز حدود الأدب العالمي والوطني. إنه حرفياً «أدب بلا إقامة ثابتة» (أوتمار إيتي). لكن المرء سوف يضلل هذه اللامكانية في حقيقة الأمر إذا فشل في إدراك الكيفية التي يخلق بها هؤلاء المؤلفون أماكن منظوراتهم الخاصة من خلال التناصّ وعلاقتهم بالتراث. إن هذا النوع من الفهم المنتج للآداب العربية، والفارسية، والتركية، أو للآداب الإسبانية، والبرتغالية، والأنجلو-أمريكية، هو ما يعطي أي استقبال من هذا القبيل قوة فراسته واستبطانه المخصوصين. وعادة يكون لدى باحثي الأدب المتمرسين في التاريخ والعارفين بالتقاليد المتفارقة ما يقولونه أكثر من مجرد التأكيد ببساطة على وجوب العثور على مثال للتهجين والانتقال الثقافيين. ويمكن استخدام المؤتمر المذكور مثالاً على الدراسات غير المحصورة في حدود الوطن، أو بتعبير أكثر دقة، الدراسات الأدبية التي تتجاوز حدود الإقليم، التي تتقاطع مع الحقول الفيلولوجية الفرعية، بينما تظل محتفظة بالأدوات المخصوصة لحرفة الفيلولوجيّ.

ينبغي على علماء الأدب أن يركزوا انتباههم على هذه الشبكة من السكك الحديدية للحراك الثقافي الجديد، حتى لو أنهم كسبوا خبرتهم في منطقة معينة مخصوصة من الأدب كما ينبغي أن يكون متوقعاً بشكل طبيعي. إنهم سيستطيعون

العثور على استخدام مناسب للتغيرات في هذا الحقل، فقط، إذا استطاعوا تطوير شعور بالوشائج الحاضرة على مستوى العالم كلّه. وكان إيريك أويرباخ، عالم الأدب الرومانسي الذي عاش منفياً أولاً في إستانبول ثم في أمريكا، هو الأب المؤسس للفيلولوجيا المعاصرة لمفهوم الأدب العالمي. «في كل الأحوال... لم يعد موطننا الفيلولوجي هو الأمة بعد الآن، وإنما الكرة الأرضية. ومما لا شك فيه أن المسعى الأغلى الذي لا غنى عنه للفلسفة، ما يزال لغة الأمة وثقافتها، لكن ذلك يصبح فعالاً، أولاً وقبل كل شيء، بقدر انفصالك عنه، وتجاوزك إيّاه، وتغلبك عليه»◆

حـــوارات

محـــمـــد الـــــدويـــــري

حوار مع عز الدين أبو العيش

أجرى الحوار:
محمـــد الدويري

نروي في هذه الزاوية قصة طبيب فلسطيني عانى هو وعائلته حياة الاحتلال والدمار؛ قصة خسارة أب ومأساة إنسان ألمت به مصيبة ضربت فلذات كبده؛ قصة إنسان استبدل بالكراهية الدّافعية السلام والوئام. بعيون الأب يتكلم تارة، ويفرح بشهيدات مزقت أجسادهن آلة الحرب الإسرائيلية تارة أخرى. إنها قصة مكافح خرج من معاناة ليتسلم شهادته بتفوق من جامعة هارفارد وخلفه العلم الفلسطيني؛ قصة أب نقش أسماء بناته من ذهب. قصة إنسان أراد الحرية والكرامة للطفل الفلسطيني، والدعم للفتاة والمرأة العربية المبدعة التي تعاني ظروفاً اجتماعية صعبة. في كتابه «لن أكره» يعزف للقارئ قصته؛ ليس بأنامله، وإنما بمشاعره وأحاسيسه الصادقة.

فقد بناته الثلاث في قصف إسرائيلي لمنزله في غزة. الطبيب أبو العيش: «أقسمْت أن لا أكره، متسلّحاً بإيماني بالله». ذكرى بيسان وميار وآية تنبعث كل يوم من جديد.

رحلة طبيب من غزة على طريق السلام والكرامة والإنسانية

على الرغم من الفاجعة التي ألمت به باستشهاد بناته الثلاث بقصف من الدبابات الإسرائيلية في عملية الرصاص المصبوب عام 2009 على منزله في قطاع غزة، تراه مفعماً بالأمل، يسعى لنشر مشاعر الحب والسلام ونبذ الكراهية والعداء لأي كان. هو طبيب فلسطيني، و«للمفارقة» عمل في عدد من المستشفيات الإسرائيلية.

إنه الدكتور عز الدين أبو العيش، أستاذ الصحة العامة في جامعة تورنتو في كندا، الذي حل مؤخراً ضيفاً على منتدى الدستور ليوقع كتابه **لن أكره**، رحلة طبيب من غزة على طريق السلام والكرامة والإنسانية.

يقول الدكتور أبو العيش في كتابه الذي يأسر قارئه: «كم أتمنى لو استطاع والداي وزوجتي وبناتي الثلاث العودة إلى الحياة، ولو ليوم واحد، ليروا أن الدم المراق لبناتي لم يضع سدى، ولأؤكد لهم أن ذكراهم تنبعث كل يوم من جديد».

في شهور قليلة واجه أبو العيش وأسرته مأساة تنوء بحملها الجبال كما ذكر في كتابه؛ فقد كانت الضربة الأولى فقدان زوجته بمرض السرطان، تلتها بأشهر الضربة الثانية باستشهاد بناته الثلاث. ويضيف: «كيف لك أن ترى أجسادهن ممزقة ومقطوعة الرأس وقد دمرت حياتهن الهشة بالكامل؟ فكيف لك أن لا تكره؟ كيف تتحاشى الغضب؟»

«لقد أقسمت أن لا أكره، وتحاشيت الغضب، متسلحاً بإيماني بالله وحكمته، فما أخذ مني لن يعود، لكني كطبيب سأتحرك قدماً إلى النور مدفوعاً بأرواح من فقدت لأحقق لهن العدل».

مجزرة بحق أطفال...

وبعيون تترقرق فيها الدموع وبنفس تملؤها العزيمة وبمشاعر الأبوة الصادقة والطبيب الرؤوف، يقول أبو العيش إنه كان يلاعب أطفاله داخل المنزل قبل القصف، وما أن غادر غرفة البنات ودخل الصالة حتى سمع دوي انفجار، وما أن عاد حتى وقعت المجزرة، فسارع للاطمئنان على بناته اللواتي تحولن إلى أشلاء وسط بركة دماء وغبار متصاعد، وما هي سوى لحظات حتى استهدف البيت بقذيفة ثانية جرحت آخرين من عائلته.

استشهدت جراء القصف الشقيقات بيسان (20 عاماً) وميار (15 عاماً) وآية (14عاماً) وابنة عمهن نور (14عاماً)، كما أصيبت ابنتا

«كم أتمنى لو استطاع والداي وزوجتي وبناتي الثلاث العودة إلى الحياة، ولو ليوم واحد، ليروا أن الدم المراق لبناتي لم يضع سدى، ولأؤكد لهم أن ذكراهم تنبعث كل يوم من جديد».

الطبيب شذى ورفاه وأصيب شقيقه عطا ورائدة ابنة شقيقه ناصر بجراح متوسطة وخطيرة.

لن أكره ...نبذ للكراهية ودعوة للسلام

في كتابه **لن أكره**، يجسد الطبيب الفلسطيني أبو العيش معاني السلام والدعوة إلى المحبة والحوار مع الآخر ونبذ العنف والكراهية؛ فبدلاً من الثأر لبناته (بيسان وميار وآية) وابنة أخيه نور والاستسلام للكراهية، فقد آثر نبذ الكراهية وجسد من خلال قصة الشهيدات معاناة آلاف الأسر الفلسطينية التي عانت القتل والدمار والتشريد على يد آلة الحرب الإسرائيلية التي لا ترحم صغيراً ولا كبيراً.

يقول أبو العيش إن ما يريده الإسرائيليون من الشعب الفلسطيني هو فقدان الصواب والتصرف بساعة لا بل بساعات من الغضب نتيجة القتل والتشريد، ما يؤدي إلى المزيد من الانتقام والقتل والإجرام، إلا أنه يؤكد أن الشعب الفلسطيني أراد العيش بكرامة واحترام، مطالباً بأن تكون أي ردة فعل على التصرفات الإسرائيلية مدروسة لا عشوائية لكي تستخدم لصالحنا لا علينا.

ويضيف: «غالباً ما نغضب ثم نتأسف على ذلك». ويستشهد بقول الرسول، صلى الله عليه وسلم: (ليس الشديد بالصرعة، إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب). ويستطرد: «علينا أن نغضب على واقعنا ولا نقبل بالظلم والحرمان والاضطهاد كما علينا توجيه طاقة الغضب بالرد الحكيم».

وحول كتاب **لن أكره**، يقول أبو العيش: «سألوني: ألا تكره؟ فسألت: أكره من؟»، ويضيف: «الطرف الآخر يسعى لأن نكون كارهين له، وبالتالي يسوق فكرة أننا نكرههم». ويبين: «لن أكره؛ لكي لا نعطي الإسرائيليين فرصة ضدنا كشعب مكافح يسعى للحصول على حقوقه المشروعة».

ويوضح أبو العيش أن كتاب **لن أكره** رسالة إنسانية للعالم لتبين مسؤوليتنا المملوءة بالأمل والثورة على عالم موبوء بالظلم والعنف والخوف والمرض؛ فنحن لا نقبل أن نكون ضحية لأكثر من مرة.

ويعد كتاب **لن أكره** من بين أفضل عشرة كتب بيعت في كندا ضمن قسم السِّير الذاتية. وقد ترجم الكتاب إلى اللغات العربية والفرنسية والألمانية والإسبانية والإيطالية والبرتغالية والتركية والإندونيسية والعبرية، وحظي بمراجعات العديد من النقاد والسياسيين والإعلاميين.

«كيف لك أن ترى أجسادهن ممزقة ومقطوعة الرأس وقد دمرت حياتهن الهشة بالكامل؟ فكيف لك أن لا تكره؟ كيف تتحاشى الغضب؟

لقد أقسمت أن لا أكره وتحاشيت الغضب، متسلحاً بإيماني بالله وحكمته؛ فما أخذ مني لن يعود، لكني كطبيب سأتحرك قدماً إلى النور مدفوعاً بأرواح من فقدت لأحقق لهن العدل».

مؤسسة بنات من أجل الحياة

أسس أبو العيش مؤسسة «بنات من أجل الحياة» تكريماً لذكرى الشهيدات، ويقول عنها: «هي مؤسسة مكرسة لتحسين وضع النساء ودورهن، إضافة إلى خلق صوت ذي مصداقية في الشرق الأوسط بشأن القضايا التي تؤثر على حياة الفتيات والنساء»، موضحاً أن أي تعويض مادي من الجانب الإسرائيلي سيكرس لصالح خدمات المؤسسة وأنشطتها، وخاصة أنه رفع قضية ضد الحكومة الإسرائيلية جراء تلك الجريمة.

وتنطلق فكرة المؤسسة كما يبين أبو العيش من أن بناته كنَّ مفعمات بالأحلام والطموحات عندما قتلن، ويضيف: ليس كل النساء في المجتمع الفلسطيني أو منطقتنا محررات كما كانت بناتي، ولسْنَ جميعهن يمتلكن الدعم الأسري أو المادي لتحقيق طموحاتهن، وهذا أمر لا بد من تغييره. ويضيف أبو العيش: لا بد لكل فتاة فلسطينية أو في أي مكان آخر قادرة على الحصول على حظها من التعليم، أن تسعى للتغيير، ويقول: «ستوفر المؤسسة المنح للمدارس الثانوية والتعليم الجامعي، وستمنح الجوائز للفتيات المتميزات اللواتي استطعن تحقيق التميز والنجاح بالرغم من الظروف الصعبة المحيطة بهن، كما ستختبر المؤسسة البرامج والخدمات القائمة لاختيار الأفضل للفتيات».

ويؤكد أبو العيش أن الحياة علمته أن الأحلام قريبة للواقع وأن تحقيقها سهل بالجهد والتعب، مضيفاً: «أستطيع أن أحقق كل ما بوسعي بجهد ومتابعة، إلا أن الأمر الوحيد الذي لا أستطيع تحقيقه هو أن أرجع بناتي للحياة مرة أخرى».

ويبين أبو العيش «أن الأم العربية هي البطلة الحقيقية، وأن الفضل لله، سبحانه وتعالى، ومن ثم للأم العربية، وخاصة الفلسطينية، التي أنجبت القادة العظام للحفاظ على القضية الفلسطينية». ويختتم أبو العيش حديثه: «بيسان وميار وآية... ارتحن بسلام. أنتن عائشات وموجودات. أرواحكن البريئة ودمكن الطاهر لم تذهب سدى»◆

في حضرة الغياب

قسطنطين زريق

تقديم

ثلاثة كتب تضيء للقارئ شخصية قسطنطين زريق؛ أولها: الوعي القومي، الذي كتبه شاباً، وقرأ فيه القومية من منظور إنساني – أخلاقي، يلتبس بالنظام والانضباط ومكارم الأخلاق. والكتاب الثاني، الذي ألزمه إعادة تأمل الفكر القومي، عالج فيه «النكبة» وتأمل فيه أسباب هزيمة العرب أمام المشروع الصهيوني عام 1948، محيلاً إلى معنى التخلف و«التقدم». أما الثالث، وهو أهم كتبه وأحد الكتب العربية الأكثر أهمية في القرن العشرين، فماثل في نحن والتاريخ (1958)، الذي رأى في القومية علاقة حداثية في جملة من العلاقات والممارسات الحداثية تحتشد فيها الديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق المواطنة والتحرر من «الانبهار بالماضي»، مؤكداً أن العرب، اليوم، لا يدركون الفرق بين الماضي والتاريخ.

قاده مآل الفكرة القومية في نهاية حياته، وبعد تحول «النكبة الأولى» إلى مسلسل من النكبات المتلاحقة، إلى منظور متشائم، يطالب بـ «قومية» تعترف بالإنسان وبحقوقه قبل ذهابها إلى بلاغة فارغة.

التحرير

نحو ثقافة عربية أفضل*

قسطنطين زريق

في سبيل ثقافة عربية أفضل، لا بدّ لنا من أن نرسم الخطوط الكبرى للمجتمع العربي الأفضل الذي نريده. فهذه المحاولة ضرورية لتوضيح الغاية وتحديد السبل إليها. ولذا فأجمل صفات المجتمع العربي المنشود بصفتين هما، في نظري، شاملتان أساسيتان:

أولاهما: أنه مجتمع قادر على البقاء. فالمجتمع الإنساني الحاضر منقسم على ذاته، قد توصل بفضل الجهد العقلي المتتابع خلال العصور إلى تحقيق قدرة مادية هائلة. ولكن الأطماع والأهواء البشرية ظلت، في الأكثر، على ما كانت عليه. وهي اليوم تستخدم هذه القدرة المادية الفائقة في سبيل التحكم والاستئثار؛ تحكم أفراد وجماعات بأفراد وبجماعات أخرى، طبقات كانت هذه وتلك أو طوائف أو شعوباً. وغدت بعض المجتمعات في خطر؛ خطر استئثار المجتمعات الأقوى بمواردها، وتوجيه مقدراتها، واستغلالها لأغراض خارجة عن ذاتها. وقد يقوى هذا الخطر أحياناً فيصبح خطر زوالها كمجتمعات ذات صفات معينة وحقوق في الحياة الحرة الكريمة.

والمجتمع العربي الحاضر محاط بأخطار من هذه الأنواع المختلفة. فهو يعاني صنوفاً من الاستئثار والاستغلال تنزلها به مجتمعات أقوى منه مادياً وعقلياً، وهو معرّض بصفة خاصة لأطماع الصهيونية المتحفزة التي اغتصبت جزءاً ثميناً من أرضه، فأجلت أهله عنه وعمدت إلى إحكام قواعدها فيه، متطلعة إلى الأجزاء الأخرى بعين ملؤها الشهوة، ومعدّةً العدة لاغتصابات جديدة في المستقبل القريب

* مجلة **الآداب**، العدد الرابع، نيسان (إبريل) 1954، السنة الثانية.

والبعيد. فمن ضرورات المجتمع العربي، إذا أراد أن يكون أصلح وأفضل، بل إذا رام مجرد البقاء، أن يكون قادراً على حماية ذاته من هذه الأخطار، وأن يولد في نفسه المناعة المادية والمعنوية ليتقي أي هجوم جديد، والقوة النضالية ليستعيد ما فقد من إرثه القومي وليتحرر من ضروب الاستغلال التي يخضع لها الآن.

ولكي يتمكن من حماية نفسه وضمان بقائه، يجب عليه أن يحسن استغلال موارده. وقد أنعم الله عليه بموارد غزيرة تتنافس المجتمعات الأقوى في السيطرة عليها. وهي كفيلة، إذا توافرت له القدرة على استثمارها وحسن التصرف بعوائدها، بأن تجهزه التجهيز الضروري لصيانة كيانه. وهذا التجهيز لا يكون مادياً فحسب، لأن استغلال هذه الموارد يفترض نوعاً من التطور العقلي والتماسك الاجتماعي، يكوّن بذاته أداة فعالة لدفع الخطر والحفاظ على النفس.

على أن القدرة على البقاء ليست في ذاتها الغاية المنشودة، ولا تكفي لتكوين مجتمع عربي أفضل أو فاضل. فلكم قام في التاريخ من مجتمعات استطاعت أن تحافظ على نفسها أجيالاً عديدة، بل تمكنت من بسط نفوذها ومد سلطانها، ولكنها عجزت عن أن تتميز عن سواها تميزاً ذاتياً جوهرياً. ولذا فالصفة الثانية والأهم للمجتمع العربي المنشود هي أن يسمو فوق مجرد القدرة على البقاء، فيغدو مستحقاً للبقاء وحرياً به.

قد يقول البعض إن استحقاق البقاء أمر لا يحتمل الجدل؛ فلقد جاهدت شعوب البشرية وقادتها جهاداً مستمراً لكي يصبح حق كل شعب في الحياة والاستقلال والتقدم مبدأً معترفاً به، وها هي النظم الدولية تجاهر بهذا الحق، وها هي الشعوب المتخلفة تستند إليه للتحرر من قيودها وتسلم مقدراتها. أجل، ليس في هذا من شك على صعيد المبدأ العام والقانون. ولكن ثمة صعيداً أعلى يجب أن توضع القضية عليه؛ ألا وهو مقدرة مجتمع ما على حسن استخدام هذا الحق بالمساهمة في تنمية القيم الإنسانية، وهي غاية الحياة ومقصد الوجود. إن التاريخ حكم عدْل إذا استنطقناه أعلمنا إلى أي حد كان كل شعب من الشعوب في الماضي حرياً بالبقاء، بل إلى أي درجة لا يزال باقياً فينا فعلاً، لأن جوهر المدنيّة الحاضرة إنما هو خلاصة العناصر الباقية في المدنيات السالفة.

ولاستحقاق البقاء، بهذا المعنى الأخير، مقياسان رئيسيان: أولهما مقدار ما يوفر المجتمع لأفراده من كرامة. والكرامة تصدر عن الحرية؛ الحرية من الخوف: خوف الجوع، والمرض؛ والحرية من المتحكم: سواء أكان المتحكم من أبناء المجتمع أم من خارجه؛ والحرية من الوهم، والشهوة، وحب الأثرة. فهذا المقياس يقتضينا أن ننظر في مستوى الشعب المادي، ومقدار تخلصه من سلطة الطبيعة، وتمتعه بنعم الحضارة، وتغلب أفراده على الأمراض والأوبئة وتميزهم بالصحة الجسدية، وانتشار المعرفة بينهم، وتحررهم من الظلم والتعسف والاستئثار. ووراء هذا كله اعتراف المجتمع بكرامة الشخصية الإنسانية، وسعيه لتحقيق هذه الكرامة لأفراده وجماعاته. ولعلنا إذا نظرنا إلى المجتمعات الإنسانية على ضوء هذا الاعتبار، ووزنّاها بهذا الميزان، أمكننا أن نتبين مدى استحقاقها للبقاء وأهليتها للحياة.

أما المقياس الثاني، فهو مقدار مساهمة المجتمع في الحضارة الإنسانية. وما هذه الحضارة سوى نتاج الجهد الإنساني لاكتشاف الحق وتوفير الخير والجمال. والمجتمعات الإنسانية تختلف في نوع مساهمتها في هذا النتاج. فهي تظهر على مسرح التاريخ وتمضي، ولا يبقى منها إلا ما تبدع وتعطي. لذا فإن هذه المساهمة منها ليست مقياساً لأهليتها للبقاء فحسب، بل هي كذلك، كما قلت، مقياس لمدى بقائها الفعلي؛ لعدد الخيوط التي حاكتها في نسيج المدنية الإنسانية، ولقيمة هذه الخيوط.

هاتان الصفتان العامتان- القدرة على البقاء، واستحقاق البقاء- تنطويان على جميع المعاني التي نتطلع إليها في مجتمعنا العربي المنشود. وإني إذا جابهت الحقائق عارية صريحة خرجت بنتيجة تهزني من أعماقي، هي شكّي بمقدرة مجتمعنا هذا على البقاء، بل شكّي باستحقاقه للبقاء. أقول هذا دون النظر إلى العوامل التاريخية التي أدت إلى وضع المجتمع الحاضر، ودون أن أحاول تعليل الأمور بردها إلى أسبابها وعواملها. أقوله تقريراً لواقع مهما كانت مقدماته ومكوناته. أقوله لننتبه أخيراً من التخدر الذي اعتدنا أن نركن إليه، فنجابه الخطر على حقيقته ونتبين الفارق الجسيم بين ما نحن عليه وما يجب أن نكون. أقوله وإن كنت أعلم أن البعض سيثور عليه، ويرى فيه تثبيطاً للهمم، وإضعافاً لإيمان الأمة بنفسها. أقوله لأن النكبة التي منينا بها – النكبة التي لم نعِها بعدُ حق الوعي- تفرض علينا، قبل كل شيء،

الصراحة في مجابهة الواقع، والجرأة على أن نرى ذاتنا كما نحن وأن ندين أنفسنا قبل أن يديننا الآخرون.

•••

والآن، بعد أن رسمنا صورة عامة للمجتمع المنشود، لنتساءل ما هو نوع الثقافة التي يتميز بها هذا المجتمع. إن الحياة الإنسانية وحدة مترابطة الأجزاء متشابكة القوى. والثقافة تتفاعل وعوامل الحياة الأخرى، مؤثرة فيها ومتأثرة بها. فهي، إذا صح جوهرها وصفا كيانها، عاملٌ فعال في خلق المجتمع الجديد. وهذا المجتمع يعمل بدوره، بما له من حيوية سياسية واقتصادية واجتماعية، في تنمية الثقافة وتوفير ثمارها. وكما رسمنا الخطوط الكبرى للمجتمع المنشود، فلنحاول أن نتصور الصفات العامة للثقافة التي تميزه؛ الثقافة الناتجة عنه الفاعلة فيه.

تتميز هذه الثقافة أولاً بأساسها الشعبي الواسع. ولا أخال أن هذا يحتاج إلى كثير من الإيضاح والتبيان. فلقد مضى الزمن الذي كانت فيه الثقافة محصورة بفئة محدودة من البشر، بينما تعيش الجمهرة الغالبة في ظلام من الجهل دامس. إن الأساس الشعبي أصبح واجباً، لأن المجتمع الحديث قد اعترف للمواطن والإنسان، كل مواطن وكل إنسان، بحقه الصريح في التعلم والتثقف. نصت على هذا دساتير الأمم وقوانينها، وأعلن في وثائق حقوق المواطن والإنسان، بعد أن جاهدت في سبيله أجيال من المفكرين والمصلحين ومن جماهير الشعوب المختلفة. وهو حق مشتق من الاعتراف بقدر الشخصية الإنسانية، وكرامتها المستمدة من تحررها. فمن واجب المجتمع أن يؤهل أفراده لتحقيق هذا التحرر وتلك الكرامة، بفسح المجال لهم للتعلم والمشاركة في الميراث الثقافي.

والأساس الشعبي الواسع ضروري كذلك لضمان بقاء المجتمع وتقدمه. فالمجتمع يحتاج، في سبيل البقاء والتقدم، إلى حسن استغلال موارده وتنظيم ذاته. وقد يعتقد البعض أن استغلال الموارد يأتي عن طريق إدخال الآلة الحديثة. على أن هذه الآلة تظل عاجزة إذا لم يكن وراءها من يحسن استخدامها. لذا كان للعنصر البشري المقام الأول في العمل الإنتاجي، ونحن اليوم نرى الأمم تتمايز بدرجة رقي اختصاصييها وعمالها، وبما لهم من أثر في إنتاجها القومي.

ثم إن المجتمع يحتاج إلى تنظيم منافع هذه الموارد لتأتي بأكبر فائدة ممكنة، وإلى ضبط علاقات أفراده وجماعاته بعضهم ببعض. ولقد أثبتت التجربة الإنسانية أن خير تنظيم للكيان الاجتماعي هو الأسلوب الديمقراطي. على أن هذا التنظيم يقتضي من عامة أفراد الأمة قدراً من الثقافة يسمح لهم بحسن اختيار الحاكم، ونقده، وردعه عند الاقتضاء. وعندما لا يتوفر هذا الأساس الشعبي الواسع المتين، نرى النظام الديمقراطي يخفق في بلوغ غايته وتحقيق قابلياته.

وهذا الأساس نفسه ضروري لنمو الثقافة. فالإنتاج الثقافي هو حصيلة جهد الموهوبين الجادين من الناس. والموهوبون لا ينحصرون في طبقة معينة، بل يبرزون من مختلف طبقات المجتمع لو أتيح لهم المجال للظهور. ولا يكون النتاج الثقافي حياً متجدداً متزايداً إلا إذا غذي بالمواهب والجهود التي تنصب فيه من منابع المجتمع المختلفة، فتقوي فعاليته وتوسع أثره وتزيد من قيمته ورونقه.

هذه هي الصفة الأولى للثقافة في المجتمع العربي المنشود. أما الثانية فقد أشرنا إليها بإيجاز في معرض حديثنا عن الأولى، ولكن لا بد من توجيه النظر إليها بالذات وبسطها بشيء من التفصيل. وهي أن هذه الثقافة تتجاوب وحاجات المجتمع. فحَمَلتُها، من أدباء وعلماء وفلاسفة ورجال تنظيم وحكم، يحسون هذه الحاجات، بل يحيونها، ويأتي إنتاجهم ملبياً لها. ورجل الثقافة الحق، مهما تجرد عن محيطه، وعني بالمشاكل الإنسانية الخالصة، لابد من أن يبقى متصلاً بمجتمع معين، وأن يكون لهذا المجتمع أثره فيه، وأن يكون هو عاملاً فعالاً في تطور المجتمع وتقدمه. لابد له من أن يشارك أبناء مجتمعه آلامهم وآمالهم، وأن يبين لهم بطريقته الخاصة سبل الخلاص ومناهج التقدم.

ويهمني أن ألفت النظر هنا إلى نوع معين من الثقافة له صلة وثيقة بحاجات المجتمع، وهو الثقافة العملية والاختصاصية. وإذ أفعل ذلك، يتسع معنى الثقافة هنا، ليشمل، كما يشمل في مناحي أخرى من هذا الحديث، التربية والتعليم. ولقد ذكرت أن المجتمع العربي المنشود مجتمع له القدرة على البقاء، وأن هذه القدرة مرتبطة بحسن استغلاله لموارده. فهو ينكب على الموارد مستثمراً إياها أفضل استثمار لكي يضمن وسائل الدفاع عن نفسه؛ إذ إنه محاط بمجتمعات قد سبقته

في هذا المضمار، فجهزت بذلك قوة تهدده إن لم يقابلها بما يماثلها أو يفوقها. وهو يقوم بهذا الاستثمار أيضاً ليكفل الوسائل المادية الضرورية لرفع مستوى أفراده وتلبية حاجاتهم في الصحة والتعليم وأسباب العيش.

هذا الاستثمار يقتضي من المنظمين له والعاملين فيه ثقافة اختصاصية تمكنهم من فهم الطبيعة والسيطرة عليها. وهذه الثقافة على درجات مختلفة تبدأ من الثقافة العملية البسيطة التي يحتاج إليها الفلاح في زراعته، والعامل في صناعته، وتمتد إلى الثقافة الاختصاصية المعقدة التي تؤهل صاحبها للإنشاء والإبداع والتنظيم. ولا ريب في أن هذه الثقافة الاختصاصية هي أهم عامل في إعداد القوة المادية التي يتطلبها المجتمع للحفاظ على كيانه وتحسين هذا الكيان.

والإعداد لا يقوم على استثمار الموارد فحسب، بل أيضاً على حسن توزيع خيراتها، وعلى صحة تنظيم العلاقات القائمة في المجتمع. وهذا أيضاً يقتضي معرفة اختصاصية في الاقتصاد والصحة والقضاء والإدارة والتربية وسواها من وجوه النشاط الاجتماعي. فلقد غدا كل من هذه الوجوه موضوع علم، بل علوم معقدة، ويجب ألا يُقبل عليه إلا من أعد له عدته وتسلح بالمعرفة التي تمكنه من الوقوف على أسراره وضبطها وتوجيهها إلى الغاية الصحيحة.

وأشير هنا بصفة خاصة إلى ناحيتين من نواحي الثقافة الاختصاصية الضرورية للاستثمار والتنظيم، وأثرها في حياة المجتمع. الأولى أنها تهيء الفرد أو المواطن لعمل منتج. وهذا العمل، علاوة على ما فيه من فائدة للمجتمع، يعزز كرامة الفرد، ويطمئنه إلى أن المجتمع بحاجة إليه، وإلى أنه يقوم بعمل مفيد له ولسواه. فليس أثقل على النفس، وأشد إيلاماً، وأبعث على اليأس وفقدان الكرامة، من أن يشعر المرء بأن مجتمعه في غنى عنه، وأن الثقافة التي تثقف بها لا تؤهله لعمل يضمن عيشه أو يفيد الآخرين. ولا شك في أن أكثرنا قد لمس هذا الشعور عند الكثيرين ممن اجتازوا الدراسة الثانوية أو الجامعية عندنا، واكتشفوا بالاختبار المرير بُعد الشقة بين عدتهم الثقافية وحاجات بلادهم.

أما الناحية الثانية فهي أن المجتمعات الحديثة تقوم في أكثرها على هذه الثقافة الاختصاصية وتتنافس فيما بينها في القدرة على استثمار الطبيعة ودقة تنظيم

الحياة الاجتماعية؛ فهما مصدر القوة، ومبعث قابليات التقدم. وهي تنفق الأموال الطائلة وتقوم بالتضحيات العظيمة لتعزيز العلوم التطبيقية، سواء بما تنشئه من معاهد التعليم الفني بدرجاته المختلفة أو بما تقيمه من مؤسسات البحث والتنقيب في شتى نواحي الإنتاج والتنظيم. وإن المتتبع لتطور التربية والتعليم في البلاد الغربية ليلاحظ مدى الإقبال المتزايد على المعاهد الفنية والاختصاصية، وما تبذله الدولة والجماعات الخاصة لدعم هذه المعاهد توصلاً إلى تجهيز المجتمع بالفنيين القادرين على استثمار موارده، وتنظيم شؤونه. وقد أصبحت كل ناحية من نواحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية موضوع اختصاص، بل اختصاصات، تقتضي فنيين من مختلف الأنواع لضبطها وتنظيمها، ومن واجب السلطات القائمة على شؤون التربية إعداد هؤلاء الفنيين وإخراجهم لخدمة المجتمع.

أما مؤسسات البحث فحدث عنها ولا حرج. فهي تزيد وتتسع يوماً بعد يوم: ترعاها الحكومات، والصناعات، والوقفيات الخاصة، والأفراد والجماعات العارفون قدر البحث وأثره في حياة الأمم. كل ذلك إيماناً من القائمين على الأمر، ومن الرأي العام عموماً، بأن المعرفة العملية الاختصاصية المتراكمة هي السبيل الوحيد للتقدم في استثمار الطبيعة وتنظيم المجتمع. وليس من الضروري دوماً أن تأتي هذه المؤسسات بنتائج عملية سريعة؛ فقد تسلك في بعض الأحيان سبلاً في البحث بعيدة عن الحاجة الملحة، فلا يخشى القائمون على أمرها، بل يظلون يغذونها بالمال والرجال، لتيقنهم من أن البحث عن الحقيقة لن يخطئ في النهاية، بل سيؤدي حتماً إلى زيادة في القدرة والوعي، وإمكانات التقدم.

وهذا يؤدي بنا إلى الصفة الثالثة للثقافة التي يجب أن نتطلع إليها في المجتمع العربي المنشود، وهي أن هذه الثقافة تقوم على الإيمان بالعقل وبالحقيقة التي يكشف عنها. فالعقل هو القوة المحققة المنتظمة المتراكمة المكونة للتقليد الإيجابي المستمر في الحضارة البشرية. العقل عدو الوهم والانخداع، والتعصب والخداع. إنه لا يفتأ يجوب الآفاق سعياً وراء المجهول، حتى يكشف عنه ويجلوه للعيان. إنه لا يكل عن نقد ذاته وسواه إلى أن يقف على الحقيقة. إنه بطبيعته منتظم وناظم، يتدرج خطوة فخطوة، ويربط حلقات المعرفة بعضها ببعض. قد يخطئ في بعض الأحيان

أو ينحرف، ولكنه قمين باكتشاف الضلال والعودة إلى الطريق السوي. وجهده جهد متراكم يعزز اللاحق منه السابق ويغذيه ويدفع به إلى الأمام.

من أجل هذه الصفات الذاتية كان العقل، كما قلت، الناظم لعقد النتاج الحضاري البشري، والقوة الباعثة على التقدم الصحيح. والثقافة التي ننشد يجب أن تكون ثقافة تحترم العقل وتخضع له، وتؤمن به، وتسير على هديه في اكتشاف الحقيقة، والتعلق بها دون سواها، وقبول أحكامها مهما كانت قاسية. فهذا هو السبيل الوحيد للتقدم الحقيقي. وعليه، يجب أن تتمشى ثقافتنا المرجوة مع هذه الصفة إذا أردناها ثقافة حية خلّاقة لمجتمع حي خلاق.

أما الصفة الرابعة لهذه الثقافة فهي تأصلها بماضيها الإيجابي. فكل ثقافة حية وحدة مترابطة ضمن وحدة الثقافة الإنسانية الشاملة، وهي تمتاز عن سواها بنوع تطلعها إلى الحقيقة وتبصرها إياها، وبما تبدعه من أشكال خير وجمال. فحري بها أن تظل واعية لماضيها، مستمدة من هذا الماضي القوة والإيمان، ومنمية الإرث الذي يتناقله مجتمعها جيلاً بعد جيل.

على أن إيمانها هذا ينبغي أن لا يؤدي بها إلى الانخداع، لأن إيمانها بالعقل والحقيقة أشد وأقوى. وهي تقبل أحكام هذين على ماضيها، قبولها لأحكامهما على حاضرها. لذا لا تتمسك إلا بما يجوز امتحان العقل؛ أي بما هو بدوره من نتاج العقل. فالعقل يغتبط بالعقل ويتحد فيه، ويكره كل ما عداه. لذا قلت إن ثقافتنا المنشودة متأصلة بماضيها الإيجابي؛ أي بما في ذلك الماضي من نتاج عقلي، ومن إبداع جمالي وأدبي وروحي. وتأصلها هذا لا يفيد معنى التعصب، لأن هذا المعنى يبدده فعل العقل الحي الذي فرضنا أنه منبثّ في طيات هذه الثقافة وباعث لها. ولا يعني ذلك التلفت الدائم إلى الوراء، لأن الثقافة الحية ثقافة متطلعة إلى الأمام، جوابة للآفاق، مغامرة في ميادين العقل والروح، لا تأخذ من الماضي إلا ما يوحي ويسند، شأنها في هذا شأن الثقافة الماضية ذاتها، التي إنما نمت وازدهرت عندما غامرت واقتحمت، وسعت إلى الحق حيث كان. فلما قعدت عن هذا السعي، واكتفت بما أنتجت، وغلب فيها الحرف على الروح والنص على العقل، ضعفت وانحلت وأصبحت عاملاً في ضعف المجتمع وانحلاله.

وهكذا تكون الثقافة المنشودة متفتحة لخير ما أنتجه الإنسان خلال جهاده التاريخي. وبذا تتم لها صفة أخرى من صفاتها الأساسية. فلئن كانت لكل ثقافة ميزاتها الخاصة ووحدتها، فإن الثقافات كلها تلتقي في ثقافة إنسانية شاملة؛ ذلك أن وراء المواطن وابن المجتمع الإنسان بذاته الأصيلة؛ الإنسان بتلمسه الحقيقة وانحرافه عنها، بتساميه إلى الأعلى وانجذابه إلى الأدنى، بإيمانه وخوفه واطمئنانه وقلقه، بألمه وأمله وحزنه وفرحه، بتجبره وانكساره، بجماله وقبحه، بإمكاناته وحدوده. هذا الإنسان قد جاهد الطبيعة، وجاهد نفسه بظروف وأشكال وأزمنة مختلفة، فتولدت عن هذا الجهاد قيم جمالية تتمثل في الرائع من الأدب والتصوير والنحت والموسيقى وسواها من فنون التعبير، وقيم عقلية تبدو في ما اكتشف من حقائق الوجود وفي الانتظام العقلي المؤدي إلى هذا الاكتشاف، وقيم خلقية تتجسم في ما تسامى إليه من مراقي الخير، وما حقق منه فرداً ومجموعاً، وقيم روحية في تساؤله عن نفسه وعن مبدعه وفي تعطشه إلى الله يخافه أولاً ثم يلجأ إلى رحمته وغفرانه، ويجد خلاصه في تسليم نفسه إليه والركون إلى محبته الشاملة التي لا تدانيها محبة.

إن الثقافة المنشودة لتحرص على هذه القيم، وتسعى إلى تمثلها وتنميتها دون تردد أو خشية لأنها تعي أنها تؤلف في مجموعها خلاصة الحضارة الإنسانية، وليس للثقافة الحية الفاعلة أن تنكفئ على نفسها، وتنكمش في صدفها، وتقطع صلتها بالباقي الفاعل من هذه الحضارة. إنها إن فعلت ذلك اختنقت وخنقت معها مجتمعها، فلم يبق هذا المجتمع ولم يكن مستحقاً للبقاء.

على أن هذا التفتح للحضارة الإنسانية ليس سوى خطوة لعمل الثقافة الحية الحقيقي، وهو مساهمتها الفعلية في هذه الحضارة. إن هذه المساهمة هي الصفة المميزة الأخيرة للثقافة المرجوة، التي تتم بنتيجة الصفات الخمس السابقة التي ذكرناها، وبها تبلغ الثقافة غايتها وتؤدي رسالتها.

والإنتاج الحضاري هو أبداً من عمل الأفراد؛ أولئك الذين يؤهلهم للإبداع استعدادهم الفطري وجهادهم العقلي والروحي. فعلى المجتمع أن يكتشف هؤلاء الموهوبين ويرعاهم، ويفسح لهم مجال الإنتاج. إن وراء كل حضارة قلة مبدعة من

الناس؛ قلة تتميز عن الكثرة لا بالمال، أو الجاه، أو القوة المادية، أو الزعامة الشعبية، بل بالاستحقاق الذاتي: طبيعة وكسباً؛ قلة تحقق القيم وتعممها في المجتمع، قلة تعمل لا لذاتها بل للغير، قلة لا تتعالى ولا تتجبر، بل تحب وتخلص وتعطي، قلة متآلفة، متعارفة، منها تنطلق قوى التقدم ومجاري الانبعاث، ومصادر الخلق والإبداع.

لقد أصبح من نافلة القول أنْ نردد أن أثر أي مجتمع إنساني هو في قيمة إنتاجه الحضاري؛ فالتاريخ أبلغ شاهد على ذلك. ولكن هذه الحقيقة لم تتأصل بعد في نفوسنا، ولم تنبث في كياننا. على أننا نبغي أن نتلمس الطريق إلى مجتمع عربي أفضل. فلنثق بأن فضل هذا المجتمع يكون بنسبة ما نحقق من هذا الإنتاج، يؤديه الموهوبون الجادون من أبنائنا، فيخلدون ويخلِّدون، ويبقون ويبقى معهم مجتمعنا، على تعدد السنين والأجيال، غذاءً دائماً وكنزاً متزايداً للإنسانية جمعاء.

•••

والآن، بعد أن لمحنا الخطوط الكبرى للمجتمع العربي الأفضل، وتأملنا الصفات التي تتميز بها ثقافته، بقي علينا أن نتبين الخطى المقتضاة والواجبات المفروضة لتكوين هذه الثقافة المنشودة للمجتمع العربي المنشود.

من هذه الواجبات ما هو ملقى على عاتق الدولة وأرباب الحكم، ومنها ما يتعلق بالشعب عموماً، ومنها ما يُسأل عنه رجال الثقافة بصفة خاصة.

أما الدولة ومن دار في فلكها الأعلى من القائمين على الحكم أو الطامعين فيه فواجبهم الأول صيانة حرمة الثقافة؛ إذ الثقافة أنبل وأرفع وأقدس من أن تكون وسيلة لغاية العقل، والروح، والشخصية الإنسانية المنطوية على إمكانات الحرية والمسؤولية والكرامة، هذه هي غاية الغايات: لا تُمتهن بل تحترم، لا تستخدم بل تخدم، لا تستباح بل يركع على عتبتها. إن الحاكم أو السياسي الذي يتخذ من التربية والتعليم، أو أي شأن آخر من شؤون الثقافة، سبيلاً لتحقيق غرض شخصي أو حزبي، كأن يسعى لتسليم مهمة التعليم لمن هو غير جدير بها، أو لاستغلال المدارس لتمكين نفوذه ومحاربة أعدائه، أو لإثارة الطلاب في سبيل غاية حزبية أو مطمع محلي، أو كأن يعمد لابتياع الأقلام من أجل شهرة، أو لتسخير المواهب وتحقيرها،... إن

مثل هذا الحاكم أو السياسي ليطعن أمته في الصميم، ويقوض صرح بنائها بإهانته جوهر الفكر والثقافة، وتدنيسه حرمة العقل والروح. تعالت هذه القيم عن أن تكون مطية لطامع، أو ألعوبة بيد عابث ساخر، وساء فأل أمة ينحط أرباب الشأن فيها إلى هذا الدرْك!

ولنا في تاريخنا العربي أسوة حسنة؛ فهو مليء باخبار التجلة والرعاية التي كان يبذلها الخلفاء لأرباب العلم ومؤسساته.

وينتج عن هذا الاعتبار واجب الدولة الثاني، وهو بذل المال وتوفير الوسائل لنشر الثقافة الصحيحة وتوسيع أساسها الشعبي. ولا نكران أن أكثر الدول العربية تسعى اليوم جهدها، تحت ضغط الرأي العام المتزايد، للقيام بهذا الواجب بما تنشئ من مدارس ابتدائية وثانوية وبما تخصص من أموال في سبيل التعليم العام. غير أن هذا التعليم لا يزال عاجزاً عن تلبية حاجات الأمة. فهو، في أكثره، تلقين وحشو من المعلم ونقل وترديد من الطالب. يقر بعيوبه الأساسية رجال الدولة والقائمون على شؤون التعليم والرأي العام، ولكن جهود الإصلاح ما فتئت بطيئة محاطة بالأشواك والعراقيل.

ليس هنا مجال التبسط في نواحي الإصلاح الواجب لأهداف تعليمنا ونظمه ومناهجه توصلاً إلى إنشاء الثقافة المرجوة. ولكني أشير إشارة عابرة، إلى ثلاث من هذه النواحي اعتبرها رئيسية؛ الأولى: تعزيز التعليم المهني والاختصاصي على مختلف درجاته. فلقد ذكرنا أن في مقدمة حاجات المجتمع العربي للمحافظة على كيانه والتقدم نحو غد أفضل تنمية موارده الطبيعية وحسن تنظيمها وضبط شؤونه الاقتصادية والاجتماعية. وواضح أنه لا يستطيع توفير هذه الحاجات بإخراج المئات والألوف من الشبان والشابات العاجزين عن القيام بعمل إنتاجي، وباتباع نظم تعليمية تشجع القروي على هجرة قريته، وتدفع به وبالمدني إلى سلوك سبيل التوظف أو هجرة الوطن. ونحن اليوم نعيش في عصر يقوم على التكتيك والفنون العملية، فكيف يمكننا أن نقف في وجه أعداء مجهزين أحدث جهاز ومسلحين أنفذ سلاح، إذا لم نولد القوة التكتيكية الكافية لاستثمار مواردنا وضبط شؤوننا، على أدق ما تفرضه الحياة الحديثة؟ إن الكلام ليطول في هذا الموضوع، فلأوجز مؤكداً

أنه لجرم قومي في حق الأجيال الحاضرة والمقبلة أن نمضي في ما نحن عليه عموماً في البلاد العربية من تعليم نظري غير متجاوب وحاجات حياتنا في الإنتاج والتنظيم وصون الكيان.

أما الناحية الثانية في إصلاح مناهج هذا التعليم، ليتحول عن حشو الذاكرة وتلقين المعلومات، إلى تقوية المدارك العقلية بالاستنتاج والاستقراء، والتنشئة على الاستقلال الفكري وتقدير القيم الأخلاقية، وتنمية الشخصية الذاتية والحس بالكرامة القومية والإنسانية، فهي أن هذا الإصلاح يقتضي تبديل مفاهيمنا في هذا الميدان تبديلاً أساسياً من التلقين إلى التعليم، ومن التعليم إلى التربية؛ التربية الفعلية، لا الانفعالية، المنمية لشخصية الفرد والمواطن إنماء منسجماً متزايداً.

على أن هذا كله مرتبط بالناحية الثالثة، وهي أهم هذه النواحي، بل نقطة انطلاق أي إصلاح. وأعني بها إعداد المعلم الصالح. فرفع مستوى التربية لتصبح أداة فعالة في تكوين الثقافة المنشودة منوط آخر الأمر بالمعلم. النظم والمناهج لها أهميتها، ولكن المعلم هو العامل البشري الذي يحولها مادة حية محيية أو ميتة قتالة. ومن العبث أن نسعى إلى تكوين الوحدة القومية عن طريق توحيد النظم والمناهج والامتحانات والشهادات إذا نحن لم نوجد المعلم البناء الشاعر بتبعته، القادر على القيام بها. وإيجاد هذا المعلم لا يكون بحسن إعداده فحسب، بل أيضاً بأن نضمن له عيشاً كريماً، وحرمة مادية وأدبية؛ إذ كيف ينتظر منه أن ينشئ الجيل على الكرامة واحترام القيم إذا لم يكن هو نفسه مصوناً مكرماً؟

ولننتقل الآن إلى واجب ثالث من واجبات الدولة في سبيل تكوين الثقافة التي وصفنا، وهو إنشاء مؤسسات البحث والتنقيب ورعايتها وتعزيز شأنها. فلقد أصبح واضحاً لكل ذي بصر أن الأمم لا تكون ارتجالاً، والمجتمعات لا تنظم اعتباطاً، بل وراء كل ناحية من نواحي الإنشاء والتنظيم الصحيحين ذخيرة علمية تجمع بالجهد المستمر، المرعي من محيطه، المتآلف المتعاون في داخله، المحمي من السياسات المحلية والتقلبات العارضة.

وإن نظرة سريعة إلى الأمم المتحفزة في الغرب والشرق وإلى الصهيونية في الجنوب لتظهر بأجلى بيان ما تبذله هذه المجتمعات من وسائل مادية ومن رعاية

أدبية لدعم البحث العلمي، سواء أكان موجهاً إلى حل مشاكل عملية ملحة يجابهها المجتمع أم كان حراً طليقاً لا يبغي سوى اكتشاف الحقيقة وتنمية الذخيرة العلمية القومية والإنسانية. الحق أن من يقف منا على مبلغ هذا البذل وعلى النتائج التي يؤدي إليها ليصغر وأمته في عين نفسه وليرتعد فرقاً من حالة الضعف التي هو فيها بالنسبة إلى القوة الهائلة المتمثلة في هذه الذخيرة العلمية المتزايدة.

ومن واجبات الدولة كذلك رعاية الموهوبين من أبنائها؛ اكتشافهم وتمهيد سبل التثقف لهم، وإمدادهم بالوسائل المادية والأدبية الميسرة للإنتاج والإبداع. ولقد ذكرنا أن الإنتاج الحضاري هو، آخر الأمر، إبداع فردي تقوم به القلة المختارة من أبناء المجتمع.

ولقد مضى الوقت الذي كان فيه زاد العلماء خبزاً وماءً، وأصبح طريق الإعداد العلمي طويلاً شائكاً ومتطلبات الإنتاج الفكري كثيرة عزيزة المنال. كذلك لم يعد من المعتقد أن الأديب لا يمكنه أن يأتي بالروائع إلا إذا افتقر وشقي وصارع ظروف الزمان وحاجاته. ولعل من أقوى أسباب ضآلة الإنتاج الثقافي في المجتمع العربي الحاضر أن رجاله لا يستطيعون أن يتفرغوا له، بل يضطرون إلى كسب معاشهم من أعمال أخرى تستأثر بنشاطهم ووقتهم وأعصابهم ولا تترك لهم متسعاً للانصراف إلى العمل السامي الذي هيأتهم الطبيعة له.

ولعل البعض يتساءل: ما هي واجبات الحكومات العربية في تنمية العلاقات الثقافية في داخل هذا المجتمع تمهيداً لخلق الثقافة المرجوة؟ والجواب عندي أن الحكومات تستطيع أن تكون أعظم فعالية وأقوى أثراً في التوفيق بين سياساتها التعليمية، ودعم الاتصال بين رجال الثقافة في البلاد العربية. ولكن عملها في هذا الميدان الأخير لا يتعدى بذل الوسائل المادية والسبل العملية لتعزيز هذا الاتصال. أما الأصل والأساس فهو العمل على تهيئة رجال الثقافة الصحيحة في كل من البلاد العربية. فإذا وجد هؤلاء فإنهم سيتعارفون حتماً ويتعاونون، لأن العقل يفرح بلقاء العقل، والروح تسعى إلى الروح، والثقافة الخالصة لا تعدم طريقاً للوصول والاتصال.

هذه بعض واجبات الدولة وأرباب الحكم. أما الشعب فواجبه، من جهة، أن يردع

ذوي السلطة والطامعين فيها عن استغلال شؤون الثقافة لمآربهم الخاصة ويحثهم على صيانة حرمتها، ومن جهة ثانية أن يساند جهودهم وجهود الدولة بصفة عامة لنشر التعليم وتعزيز الفكر والأدب والفن. فقلد غدت أعباء دولنا العربية في هذه الميادين ثقيلة تنوء بها موازناتها ووسائلها، فإذا لم يقبل أبناء الشعب على المشاركة في حملها سواء عن طريق تأدية حق الدولة من الضرائب أو عن طريق النشاط الخاص الخارج عن النطاق الحكومي، فإن سير القافلة سيكون بطيئاً وبلوغ المحجة عسيراً. ونخص بالذكر هنا الأغنياء الموسرين القادرين على البذل والإمداد. قد يكون بين أغنيائنا من تبرعوا من مالهم الخاص لإنشاء مدارس، ولكن هؤلاء قلة ضئيلة بالنسبة إلى مجموع هذه الطبقة في المجتمع العربي وإمكاناتها. ثمَّ هل كان بينهم من أنشأ كرسياً في جامعة، أو مكن بعض الموهوبين من إعداد أنفسهم وإكمال تخصصهم للإبداع كل منهم في حقله، أو قدم جائزة حرية بالذكر لتنشيط ناحية من نواحي الأدب أو الفن، أو فكر في تأسيس معهد للبحث مهما كان محدود النطاق؟ من منهم وقف مالاً يستثمر في هذه أو أمثالها من وجوه تشجيع الثقافة وتنميتها؟ لقد آن الوقت ليشعر ذوو الثراء منا أن ثراءهم وديعة في أيديهم يجب عليهم أداؤها للمجتمع، وأن للثقافة نصيبها الوافر في هذا الأداء.

بقي أخيراً، ولا أقول آخراً، واجب رجال الثقافة أنفسهم، وهو واجب عظيم لأن الأمر يتصل بهم أولاً، ولأنه محك لجدارتهم لحمل هذا اللقب واحتلال هذه المرتبة الرفيعة. وهم المسؤولون الأولون عن حفظ الأمانة وأداء الرسالة. فإذا طالبنا أرباب الحكم وأبناء الشعب بحماية الثقافة وصيانة حرمتها، فحري بنا أن نطلب هذا من رجال الثقافة أنفسهم، وأن ننتظر منهم أن يكونوا أكثر حرصاً من غيرهم على المحافظة على هذه الوديعة وضمان استقلالها ونموها. فإذا هم استخدموا ما يحملون من ثقافة لتحقيق مأرب أو خدمة غرض، خانوا رسالتهم ولم يحق لهم أن يدعوا سواهم إلى احترامها. وإذا تبذلوا وأهرقوا كرامتهم بين أيدي أرباب السلطة والجاه، كانوا هم أقوى الهادمين لصرح الثقافة الذي يسعى مجتمعهم لإقامته، وضاع أي أثر نافع كان يرجى منهم. «وجه الرشيد إلى مالك بن أنس، رحمه الله، ليأتيه فيحدثه، فقال مالك إن العلم يؤتى، فصار الرشيد إلى منزله فاستند معه إلى الجدار فقال: يا أمير المؤمنين، من إجلال الله تعالى إجلال العلم، فقام وجلس بين

يديه. وبعث إلى سفيان بن عيينة فأتاه وقعد بين يديه وحدثه، فقال الرشيد بعد ذلك: يا مالك، تواضعنا لعلمك فانتفعنا به وتواضع لنا علم سفيان فلم ننتفع به».

إن حفظ المثقفين لكرامتهم وكرامة الثقافة التي يمثلونها يقوم على مبلغ إخلاصهم لهذه الثقافة. لقد قلنا إنّ من حق المثقفين على المجتمع أن يضمن لهم عيشاً مرضياً، ولكن من حق المجتمع عليهم، بل من حق الثقافة ذاتها، أن يخلصوا لها؛ فلا تكون لهم سبيلاً لتجارة، أو أداة لجر مغنم، أو وسيلة لكسب نفوذ. الثقافة الصحيحة تقتضي النقاء من شوائب الشهوة والأثرة، والتطهر من أدران التعصب والتخاذل. المثقف الحق يقول مع الإمام الغزالي: «طلبنا العلم لغير الله، فأبى أن يكون إلا لله». الثقافة الصافية الواسعة كالمحبة التي تحدث عنها بولس الرسول: «تتأنى وترفق، لا تحسد، لا تتفاخر ولا تنتفخ، لا تقبح ولا تطلب ما لنفسها، لا تحقد ولا تظن السوء، لا تفرح بالإثم بل تفرح بالحق، تحتمل كل شيء وتصدق كل شيء وترجو كل شيء وتبصر كل شيء، إنها لا تسقط أبداً».

ومن حق الثقافة على المثقفين الجد في طلبها والسعي الحثيث لاستكمالها. هذه حقيقة أولية تغيب عن ذهن مدعي الثقافة عندنا. ما أشد كسلهم، وما أرخص الوقت عندهم، في حين أن الثقافة تتطلب الجد المستمر والجهاد العقلي الدائم لتظل حية نامية.

بهذه الجهود المشتركة المتآلفة تبذلها الدولة والشعب والمثقفون أنفسهم تتولد الثقافة التي يتميز بها، بل ينشأ عنها المجتمع العربي الأفضل. أجل! إن سبيل المجتمع العربي الأفضل هو الثقافة: الثقافة المنبثة في صفوف الشعب، المتجاوبة وحاجات المجتمع، القائمة على احترام الحق، المتأصلة في ماضيها الإيجابي، المشاركة في الحضارة الإنسانية، والمعطية لهذه الحضارة. بهذا النوع من الثقافة الحية الفعالة يتكون المجتمع العربي الحي الفعال، المجتمع العربي القادر على البقاء، الحري بالبقاء، الباقي فعلاً في الإرث الإنساني المشترك.

انصـــار الثقافة

نشرة شهرية

يصدرها

النادى الثقافى العربى بيافا

العدد الاول — السنة الاول — محرم ١٣٦٠ — كانون الاول سنة ٩٤١

المثقف المضطرب

الاضطراب والتردد يسودان حياتنا الفكرية فالجمهور المثقف منقسم متفكك عرى بعضه عن بعضه الآخر لا يستطيع ان يجارى المدنية الحديثة ولا يقدر على اعداد المستقبل المطلوب . والشاب الذى يعتمد عليه فى توجيه الحياة الاجتماعية الى المثل الاعلى الصحيح والذى يجب ان يلعب الدور الهام فى حياة الامة : هذا الشاب لم يصبح عاجزاً عن تنوير الشعب وهديه فحسب بل ان تفكيره اصبح سطحياً لا يمكنه من التعمق فى موضوع او التدقيق فى بحث فلا يقف على حقائق الامور . فقد تجد شاباً خصص فى علم ولا يدرى السبب لانه لا يعرف ماريد ، وشاباً لا يعرف الهدف الذى وضعه نصب عينيه فى سبيل من السبل لانه لم يتحدد له هدفا وقد تجد شابين اعتنقا مبدأين مختلفين من المبادئ العالمية وهما لا يدركان من حقائق هذه المبادئ شيئاً ولا يعرفان منها الا اسماءها اذ تستطيع بقوة حجتك ان تحول كلا منهما عن مبدئه ليتبع المبدأ الآخر وهذا التفكير السطحى افقدنا الصبغة الخاصة التى يجب ان تتميز بها حياتنا وآدابنا : الصبغة الخاصة التى يجب ان تتجلى فى كل عمل من اعمالنا واصل ذلك راجع الى اتكالنا على الآداب الغربية قبل التعمق فى ادبنا القومى نعم يجب علينا ان نمسك بتراثنا القديم ونوحد ثقافتنا التى ننهل منها حتى نروى ثم نتطلع بعد ذلك الى الادب الغربى فننقل منه بلغة صحيحة بعد امعان فكر ورويّة .

« لجنة التحرير »

أقواس

زيـــــــاد الـــزعـــبـــي

قراءة النصّ
في ضوء مرجعياته المعرفية

زياد الزعبي

كيف نقرأ نصّاً؟

هذا سؤال يمكن أن يفهم فهماً أولياً ساذجاً، ويمكن أن يكون سؤالاً محورياً رئيساً حاملاً لدلالات تمثل تعبيراً عن واحدة من أكثر الإشكاليات المطروحة في الدرس النقدي والأدبي الحديث.

وهي إشكالية يمكن أن تذهب في اتجاهين:

الأول يتناول النّص ونظريات تكوينه والبحث في طبيعته.

والثاني يتناول كيفية القراءة والتفسير (نظرية التلقي).

وبهذا التشعيب نجد أنفسنا مدفوعين للوقوف عند النَّص:

بوصفه نقطة انتهاء ونقطة ابتداء في آن معاً. نقطة انتهاء من حيث كونه منتجاً اكتمل تشكيله وامتلك وجوداً مستقلاً عن مبدعه/منتجه، ونقطة ابتداء بوصفه الموضوع الذي يبدأ به وفيه عمل القارئ أو فعل التأويل، مما يعني أن النّص يمثل النقطة التي يتقاطع فيها فعلا الكتابة والقراءة إنتاجاً وتأويلاً. وهذا أمر يجعل الإجابة عن سؤالنا: كيف نقرأ نصاً؟ إجابة تبدأ من النهاية، وتشترط من ثمّ مرجعية معرفية كافية لفهم عملية إنتاج النّص ابتداءً.

وأود هنا أن أستعمل مصطلح «المرجعيات المعرفية» للإشارة إلى العناصر المكونة للنص والمشترطة لقراءته، وأعني بها كل الطبقات المتعددة والمختلفة من البنى المعرفية المتجسدة في النص، والسابقة في وجودها الجزئي عليه، وكذلك شبيهها أو مثيلها عند القارئ. وهذه المرجعيات المشتركة بين النص والقارئ هي التي تجعل فعل القراءة فنياً وجمالياً أمراً ممكناً. وهذا ما تتحدث عنه نظريات القراءة أو التلقي المعاصرة، وبخاصة مدرسة كونستاس الألمانية. وهو ما تناوله من قَبْل ت. س. إليوت في مقالته «التراث والموهبة الفردية».

إن النصوص لا تتخلق إلا من نصوص سابقة (ينظر نورثروب فراي، **تشريح النقد**)، كما أنها لا تصدر عن ذات مفردة هي ذات المؤلف، بل عن إرثه الثقافي والمعرفي بكل طبقاته وأبعاده، كما تؤكد ذلك النظريات النقدية الحديثة، والتصورات الصائبة التي أبداها النقاد والأدباء القدماء في مختلف الثقافات، لذا فإن القارئ لا يستطيع أن يحاور النص إلا بما يمتلكه من مرجعيات ثقافية ومعرفية تمكنه من البحث عن مغازيه أو معانيه، أو تجعله قادراً على منحه إياها من خلال فعل القراءة أو التأويل الذي يسعى إلى الكشف عن المعنى أو المغزى استناداً إلى آلياته الخاصة به. وهو ما يذهب إليه إيكو حين يرى أن التأويل يستند إلى مجمل المرجعيات المعرفية التي يمتلكها القارئ.

إنتاج النّص وإعادة إنتاجه

إن إنتاج النّص، أيّ نصٍّ، يحتاج إلى شبكة من البنى المعرفية التي حصلها الكاتب/المنتج واختزنها في ذاكرته، وقام بتنظيمها على نحو معين بحيث يستطيع تفعيلها واستخدامها في إنتاج نصّه في إطار مجموعة من السيرورات السيكولوجية المتواشجة مع العمليات الإجرائية اللازمة لإنتاج النّص. فكل نص يتكون من:

بنى لغوية تشترط المعرفة باللغة في علومها وعناصرها المختلفة: المفردات والتراكيب والدلالات والقواعد، والصيغ المقترنة بالبنى الثقافية، وبنى معرفية تتشكل من طبقات متعددة تتضمن الإرث الثقافي للفرد المبدع بكل مكوناته، بغض النظر عن الحقل المعرفي الذي تنتمي إليه. لذا، فإن مقولة أن النص بنية فسيفسائية تشخيص لصورته المنجزة، ووصف لطبيعته التكوينية، كما يظهر مثلاً عند باختين وجوليا كرستيفا.

فإذا تأملنا النص من هذه الزاوية تبيّنا معنى تشكله استناداً إلى الإرث الثقافي للمبدع،

وأدركنا أن مكوناته الماثلة أمامنا تحيل دون توقف على مصادره المتحققة أو المفترضة إحالة سطحية بينة أو إحالة عميقة خفية؛ بمعنى أن النص الراهن يتضمن أو يحيل على نصوص أو أحداث أو قصص أو أساطير أو شخصيات... أو غير ذلك. وهذه الإحالات تمثل ابتداءً عنصر تكوين أساساً للنص يؤشر على فاعلية المؤلف في إنتاجه، ويؤشر في الوقت نفسه على عملية تلقيه وآلياتها؛ ذلك لأن الدلالة في النص الراهن مرتبة على معنى يقع خارجه، وهذا ما يحدث عملية تعالق دلالي بين النص الراهن وما يحيل عليه، ويجعل عملية فهمه تتوقف على الوصول إلى دلالات النصوص المحال عليها أو مغازيها، واكتشاف طبيعة علاقاتها بالنص الراهن. ولا شك في أن هذه العملية ذات علاقة ببنية النص من جانب، وبآليات تلقيه من جانب آخر؛ فالنص المتأسس على مجموعة من النصوص أو الأحداث أو الإشارات الثقافية، يصبح نصّاً غامضاً محتاجاً إلى فك شفراته، أو إزالة اشتكاله، بلغة حازم القرطاجني، أو الوقوف على كيفيات التناص فيه، بلغة النقد الحديث. ومثل هذا الغموض النابع من الإحالات على ما يقع خارجه يشترط لفهمه الوقوف على هذه العناصر وإدراك دلالاتها وطبيعة علاقاتها بالنص الراهن. وهذا ما تعالجه الدراسات المتعلقة بالتناص، ونظريات التلقي، والسيميائيات التي تتداخل بعمق مع «التأويل» الذي يستند إليها في سعيه للوصول إلى المعنى أو المغزى الذي تشكله مكونات النص بكل أجزائها ومرجعياتها. والقراءة، على أي منهج اعتمدت، تتطلب معرفة مرجعية لهذه المكونات تمكن من الدخول إليه ومحاورته وتفكيكه وإعادة تركيبه.

ولعل معاينة بعض نماذج من النصوص توضح المقصود من الطرح النظري السابق؛ ففي نص المعري :

وسهيل كوجنة الحب في اللون

وقلب المحب في الخفقان

مستبداً كأنه الفارس المعلم

يبـدو معارض الفرسان

يسرع اللمـح في احمرار كما

تسرع في اللمح مقلة الغضبان

ضرجته دما سيوف الأعادي

فبكت رحمـة له الشعريان

نجد شبكة معقدة من البنى المعرفية التي امتلكها الشاعر واختزنها واستطاع من خلالها أن ينتج نصاً جديداً خاصاً به. وأول ما نتوقف عنده اللغة من حيث هي المادة التي تشكل النص بها وفيها. فالشاعر يستخدم اللغة استخداماً يدل على سيطرة محكمة على قواعدها وصورها وتجلياتها البلاغية والدلالية، لكن الأمر الذي يستوقف القارئ هو المحمول الدلالي الذي لا يمكن الوصول إليه إلا بمعرفة كل ما يحيل عليه النص من أساطير ومعارف ثقافية: أسطورة سهيل في العالم العلوي، والفارس المعلم في التاريخ الثقافي العربي، وقتل سهيل، وبكاء الشعريين...

وإن نحن وقفنا عند نص أمل دنقلص:

«سرحان لا يتسلم مفاتيح القدس (بكائيات)

الإصحاح الأول

عائدون/ وأصغر إخوتهم (ذو العيون الحزينة)

يتقلب في الجب/ أجمل إخوتهم لا يعود/

وعجوز هي القدس(يشتعل الرأس شيباً)

تشم القميص فتبيض أعينها بالبكاء

ولا تخلع الثوب حتى يجيء لها نبأ عن فتاها البعيد»

أدركنا أن فهم النص يتوقف على معرفة ما يحيل عليه، بدءاً بالعنوان والمفردات التي تشكله والتي تبدو علامات رمزية تستحضر سلسلة من العناصر: التاريخية والدينية والشخصيات والأماكن التي يعاد بناؤها لتعبر عن حال راهنة تتعلق باسم شخص (سرحان) ومكان (القدس)، ولتشكل نصاً جديداً معبراً عن رؤية لا وجود لها خارجه، كما تنفك عن العناصر الجزئية التي تكونه. ودون مرجعيات معرفية تمكّن من فهم الأجزاء، العناصر المكونة للنص، لن يستطيع القارئ إيجاد سبيل للولوج إليه، ودون امتلاك قدرة على معالجة تمكن من إدراك الصورة الكلية الجديدة للنص، لن يكتشف البنية الجمالية والدلالية له.

ولعل جدارية محمود درويش تمثل النموذج الجامع للمرجعيات المعرفية المكونة للنص والمشترطة لقراءته، فقد حلت فيها أعظم الأعمال الإنسانية التي تأملت جدلية الحياة والموت، سواء أكانت ذات مصادر أسطورية أم أدبية أم دينية، وغدت جزءاً من مكوناتها، وهو الأمر الذي يمنحها بنية فكرية وفنية، وعمقاً وأبعاداً تجاوز العناصر الجزئية التي تتكون منها، لتغدو بؤرة تجتمع فيها التجارب والأعمال الإنسانية المعبرة عن جدلية الحياة والموت: **ملحمة جلجامش**، وأساطير المصريين، واليونان، والكنعانيين، والعبرانيين التي تحل فيها، وتعود لتنبثق منها مرة أخرى. وهذا يعني أننا أمام «نص» يحتوي كل تلك النصوص ويذوبها في أرضه لتتجلى في موجود جديد له سماته ووجوده الخاص به؛ إنه «جدارية محمود درويش» التي تعاين الحياة في الموت، وتنتصر لفن الحياة، وكذلك لحياة الفن.

في الجدارية إحالات على قابيل، وأيوب، وأوزيريس، وعناة، وجلجامش، والفينيق، والجامعة، ولوط، ونرجس، والمسيح، وطرفة، والمعري، والخيام، وهيروشيما، والوجوديين، وفيها كذلك نصوص مقتبسة غير قليلة من هذا الإرث الإنساني كله؛ فثمة نصوص كاملة مأخوذة من سفر الجامعة ونشيد الإنشاد، وأخرى من ملحمة جلجامش، ومن المعري وعمر الخيام، ومن مصادر أخرى عديدة، وهو ما يجعل من الجدارية نصاً يعتمد في مكوناته على حشد كبير من النصوص السابقة التي تحضر في صور عديدة من أشكال التناص: الخفي والظاهر. فهذا نص أشبه بلوحة ضخمة من الفسيفساء تجتمع فيها بعناية فائقة كل العناصر والمكونات التي تسهم في تشكيلها تشكيلا فنياً مهندساً بمهارة فنية مدهشة. وهذا يجعل عملية قراءتها أو فهمها مشروطة بالوقوف على ما تحيل عليه، وهو أمر عسير على أكثر القارئين؛ إذ يتعين عليهم أن يمتلكوا من المرجعيات المعرفية ما يمكّنهم من اقتفاء خطى «البناء» التي تضرب في كل الاتجاهات.

فإذا وقف القارىء أمام هذا الجزء من النص الذي يخاطب فيه انكيدو البطل في ملحمة جلجامش:

ظلمتك حينما قاومت فيك الوحش

بامرأة سقتك حليبها، فأنست

واستسلمت للبشري. أنكيدو

ترفق بي وعد من حيث مت

لعلنا نجد الجواب، فمن أنا وحدي؟

فإن عليه ليس فقط أن يعرف النص المحال عليه، وهو ملحمة جلجامش، بل ينبغي كذلك إدراك مغزى النص الأول، واكتشاف الطريقة التي انحل فيها في النص الراهن في سبيل الوصول إلى شكل من أشكال التواصل مع النص الجديد، وفهم المعاني أو المغازي المحتملة فيه. فالإحالة في النص تصبح العنصر الحاسم في الدخول إلى عالمه وإيجاد السبل إلى تأويله.

و المقطع الآتي في الجدارية:

كلما ازداد علمي/ تعاظم همي/ فما أورشليم وما العرش؟

/ لا شيء يبقى على حاله/

للولادة وقت/ وللموت وقت/ وللصمت وقت/ وللنطق وقت/ وللحرب وقت/ وللصلح وقت/ وللوقت وقت / ولا شيء يبقى على حاله.../ كل نهر سيشربه البحر / والبحر ليس بملآن.....

يبدو بسيطاً في بنيته وإيقاعه وربما في محمولاته الدلالية ذات الأبعاد الوجودية، لكن معرفتنا بكون هذا المقطع منقولاً نقلاً شبه حرفي في معظم أجزائه من سفر الجامعة في التوراة يجعلنا نعيد قراءتنا للنص، ونعاود محاورة مرجعيات الشاعر المعرفية المتعددة الطبقات والمصادر التي مكنته من بناء نص ذي طبيعة فسيفسائية معقدة تحتاج إلى قدرة ومهارة في التركيب الذي يجعل من مجموع المكعبات الفسيفسائية لوحة جديدة تنسب لصاحبها، وليس لمجموع الأجزاء التي تشكلت منها.

وعمل الشاعر أو الفنان هنا لا يقع، كما ظن بعضهم، في باب السرقة. الباب المفتوح على اتساعه في تاريخ الثقافة العربية، وبخاصة حين يتعلق الأمر بالشعراء الكبار الذين شكلوا علامات سامقة مثلت تحدياً صادماً للإطار المحافظ الذي عاشوا فيه، وتعالوا عليه بما امتلكوا من قدرات ورؤى متجاوزة للسائد والمألوف، دفع كثيرين للتطاول عليهم من باب يدخل منه من شاء، وهو باب الاتهام بالسرقة، وحال المتنبي مع خصومه أنموذج على هذا؛ فقد تلاشى الخصوم، وظل المتنبي حاضراً يسمع الأصم كلماته، ويرى الأعمى آياته.

إن فعل القراءة المترتب على الإحالات لا يتم ابتداءً إلا من تحديد الإحالة ومصدرها، وفهم النص أو الموقف أو الحالة المحال عليها، ثم العودة إلى معاينتها في النص الراهن، واكتشاف كيفية حلولها أو انحلالها فيه، والوظيفة التي يمكن أن تؤديها فيه من خلال عملية التفاعل الناجمة عن انفصالها عن سياقه التاريخي الثقافي ودخولها في نصي ثقافي تاريخي جديد.

لقد استشهدت هنا بنصوص شعرية حسب،

لكن هذا المدخل «قراءة النص في ضوء مرجعياته المعرفية» ليس مقصوراً على الشعر، بل يصلح في محاورة النص، أي نص، أدبياً كان أو إبلاغياً عادياً، طويلاً كان أو قصيراً؛ فثمة عناوين إخبارية أو أدبية مبنية على نص أو حدث، أو شخصية... يقترن فهمها بما تحيل عليه، وهذا ما تعالجه اليوم الدراسات التي تقرأ العناوين في ضوء منهج نقدي معين، كالمنهج السيميائي مثلاً.

إن مواجهة القارئ مثل هذه النصوص ومحاولته قراءتها واستيعابها أو إعادة إنتاجها تتطلب منه امتلاك طبقات معرفية متعددة مختزنة في الذاكرة يستطيع استرجاعها وتوظيفها في سبيل فهم النص. وهذا يعني أن المرجعيات المعرفية التي تشكل النص ابتداءً من عمليات تفاعلها واستخدامها وسيروراتها يجب أن تتقاطع مع مرجعيات القارئ، لكي يتم فعل القراءة. وإذا لم يتوافر مثل هذا التقاطع في المرجعية بين النص المنتج والقارئ، فإن النص سيبدو غامضاً مغلقاً، لكنه في الحقيقة ليس غامضاً ولا مغلقاً في نفسه، بل إن المشكل هنا يكمن في المسافة الفاصلة بين الذاكرة والمرجعيات التي تكون النص، وذاكرة القارئ ومرجعياته المعرفية.

ويمكن النظر بناء على ما سبق إلى عمليتي الكتابة/القراءة والإنتاج/إعادة الإنتاج، بوصفهما نشاطين، تجمع بينهما علاقات وخصائص عديدة مشتركة، مما يتطلب بالضرورة مجموعة من عمليات التقاطع والتلاقي بين المبدع والقارئ عبر النص الجامع بينهما. وإذا لم يحدث مثل هذا اللقاء، ظل النص لغزاً أمام القارئ◆

فنون

عدنان مدانات

موجز في تاريخ السينما

عدنان مدانات

قيل في السينما إنها صناعة وفكر وفن. وقيل أيضا إن تاريخ السينما العالمي هو تاريخ الصراع بين السينما باعتبارها صناعة والسينما باعتبارها فناً وفكراً إنساني النزعة.

على جبهة الصناعة، احتدم الصراع ولا يزال يحتدم بين سينما الإنتاج الضخم بتقنياته باهظة الكلفة وبين سينما أفلام الكلفة البسيطة والموازنة المنخفضة. ودار الصراع ويدور على جبهة الفن بين سينما الجماليات وسينما الترفيه القائم على الحركة والتشويق. أما على جبهة الفكر، فقد قام الصراع بين السينما التي تعكس الواقع بصدق وتتضمن قيماً إنسانية والسينما التي تقدم واقعاً زائفاً مصطنعاً وتكرس الشخصية الفردية على حساب القيم الاجتماعية الإنسانية.

تجسد هذا الصراع بين السينما صناعةً والسينما فناً من خلال الممارسة العملية والنظرية بشكل ملموس، وتحدد من خلال الصراع بين السينما الأمريكية والسينما في باقي أرجاء العالم. وإلى حد ما يجوز اعتبار هذا الصراع الممتد على مدى القرن العشرين وحتى الآن، شكلاً مبكراً من أشكال الصراع ضد الهيمنة الأمريكية، أو ما بات يصطلح على وصفه في زمننا الحالي بالعولمة، في عناصرها الثلاثة: الصناعة، والفكر، والفن.

على مدى القرن العشرين، وبدءاً من العقد الثاني منه، وعبر فترات زمنية مختلفة، كان المؤشر الأوضح تعبيراً عن هذا الصراع بجبهاته الثلاث هو بروز التيارات والمدارس السينمائية المختلفة في بعض أرجاء العالم، أحياناً من منطلقات فنية جمالية، وأحياناً من منطلقات فكرية وطنية، وأحياناً أخرى من منطلقات سياسية. وهي تيارات ومدارس، على اختلاف دوافعها وظروفها التاريخية واتجاهاتها، كانت تصب في مجرى واحد في نهاية المطاف، ويتأثر واحدها بالآخر، وتتفاعل فيما بينها.

جمعت كل تلك التيارات والمدارس السينمائية ما بين النظرية والتطبيق في آن واحد. في بعض الأحيان، كان للتطبيق سبق الأقدمية، وفي أحيان أخرى كانت البداية تنطلق من النظرية. وفي كل الأحوال تبقى الكتابات النظرية والبيانات التي كانت تصدرها جماعات سينمائية المصدر الأهم للتعرف على مبادئ تلك التيارات والمدارس السينمائية، وهي التي تمنحها اسمها الرسمي.

منذ العقد الثاني من القرن العشرين توالت التيارات والمدارس السينمائية. ونذكر هنا، على سبيل المثال لا الحصر، بعض أهم هذه التيارات والمدارس السينمائية: المدرسة التعبيرية الألمانية، والسينما الثورية السوفييتية، والواقعية الشعرية الفرنسية، و«السينما الحرة» أو الواقعية الاجتماعية البريطانية، والموجة الجديدة في السينما الفرنسية وما انبثق عنها من نظرية «سينما المؤلف»، والواقعية الإيطالية الجديدة، والسينما السياسية الإيطالية، و«سينما نوفو» أو السينما البرازيلية الجديدة، والسينما المباشرة أو «سينما الحقيقة» (في السينما الفرنسية

خاصة)، والسينما الألمانية الجديدة، وجماعة «الدوغما» الدنماركية.

هذه كلها أسماء لتيارات ومدارس وحركات سينمائية ذات منشأ جمالي وفكري، انتشرت في العالم وكان لها دور كبير في تأكيد الارتباط الكبير بين السينما والواقع. ومع ذلك فمعظم هذه التيارات اكتسبت طابعاً قومياً خاصاً بالبلدان التي انبثقت منها وارتبطت بقضاياها ومشاكلها الاجتماعية والإنسانية. وهي كلها تقف، بهذه الدرجة أو تلك، موقفاً مناقضاً أو حتى مناهضاً لتيار السينما الأمريكية المهيمن على أسواق العرض السينمائية في العالم والذي اصطلح على تسميته بالسينما الهوليودية.

كانت «التعبيرية» الألمانية هي المدرسة الأولى أو التيار الأول في تاريخ السينما العالمي. عكست هذه المدرسة الفنية بداية النفسية الجماعية الألمانية ما بين عامي 1903 و1933 التي اشتدت أزمتها بعد هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى. شملت التعبيرية كل أنواع الفنون، لكن تأثيرها على السينما الألمانية بدأ منذ عام 1919 (مع فيلم: مقصورة الدكتور كاليغاري). ما يميز السينما التعبيرية من الناحية الفنية الاستعاضة عن التصوير الواقعي بالتصوير المؤسلب، حيث الديكورات مبالغ فيها وتعتمد على الخطوط والزوايا الحادة، وحيث الإضاءة شديدة التباين تغلب فيها الظلمة على النور، بهدف التعبير عن الحياة الداخلية المضطربة. وفي «التعبيرية» استعيض عن التناسق الجمالي بالتنافر البصري، في زمن باتت الفوضوية فيه تهدد النظام الاجتماعي.

في عشرينات القرن الماضي أيضاً ظهرت السينما الثورية في روسيا الاشتراكية على يد مخرجين كبار مثل سيرغي ايزنشتاين وفسيفولد بودوفكين ودزيغا فيرتوف، وقد أرست أسس السينما السياسية التي وضعت السينما في خدمة النظام الثوري الجديد. ولكن فضل مخرجيها الأساسي كان اكتشاف أو تطوير وسائل التعبير السينمائية، وخاصة المونتاج الذي تم التعامل معه في البداية على أنه وسيلة التعبير السينمائية الرئيسية.

في الثلاثينات برزت السينما الشعرية في فرنسا. وكان المؤرخ السينمائي جورج سادول هو الذي أطلق تعبير «السينما الشعرية» ليصف به مجموعة الأفلام التي أنتجت في أواسط الثلاثينات والأربعينات والتي كانت تعالج مواضيع مستمدة من واقع الحياة الاجتماعية واليومية، ولكن بروح شعرية. من أبرز ممثلي هذا التيار المخرج مارسيل كارنيه، الذي تعاون في عدد من أفلامه مع الشاعر جاك بريفيه. ومن أشهر أفلامه التي كتب نصها جاك بريفيه فيلم «أطفال الجنة». كما اشتهر المخرج رينيه كلير بأفلامه الواقعية الشعرية، ومنها فيلم «تحت سطوح باريس».

وفي أواخر الأربعينات بدأت تتبلور في السينما البريطانية حركة إنتاج واسعة لأفلام تعنى بمشاكل الواقع والإنسان سميت تيار الواقعية الاجتماعية أو «السينما الحرة». وكان المخرج ليندسي أندرسون هو الذي بلور هذا المصطلح في كتاباته النقدية والتحليلية لأفلام زملائه. طالب مخرجو أفلام هذا التيار بالقطيعة مع نموذج الحياة المصطنعة المزيفة التي تقدمها السينما الهوليودية، وتحقيق سينما بريطانية تعبر عن الموقف الشخصي للمخرج من الإنسان و المجتمع ومشاكل الحياة اليومية. ومن أشهر أفلام ذلك التيار فيلم «انظر خلفك بغضب» و«وحدة عدّائي المسافات الطويلة».

في أواسط الأربعينات ظهرت مدرسة الواقعية الجديدة في السينما الإيطالية التي كان لها تأثير كبير على السينما العالمية. عالجت هذه السينما مشاكل المجتمع والإنسان الإيطالي وقضاياه في فترة ما بعد هزيمة إيطاليا في الحرب العالمية الثانية. وكان أهم ما جاءت به من جديد أسلوبياً هو التصوير في الأماكن الطبيعية خارج الاستوديو واستخدام ممثلين غير محترفين، كما في الفيلم الشهير «سارق الدراجة» للمخرج فيتوريو دي سيكا. وكان أول أفلام هذه المدرسة فيلم «روما مدينة مفتوحة» للمخرج روبرتو روسيليني. واتخذت هذه المدرسة شكلاً أكثر تحديداً في الستينات من خلال موجة السينما السياسية الإيطالية، التي من أشهر روادها

المخرج فرانشيسكو روزي صاحب فيلم «الأيدي فوق المدينة». وفي حين يعتبر الكثيرون أن أي فيلم هو فيلم سياسي بالنتيجة، وبهذا القدر أو ذاك، فإن مخرجي السينما السياسية الإيطاليين أثبتوا أن السينما السياسية نوع فني قائم بذاته وله مواصفاته الخاصة به سواء من حيث اختيار المواضيع ذات الصلة المباشرة بالسياسة(مثلاً، فيلم «قضية ماتيه» لفرانشيسكوروزي المخصص كلياً لدراسة إشكالية قضية النفط عالمياً، علماً بأن الفيلم مبني على وقائع حقيقية كلياً)، أو من حيث المنهج الفيلمي الذي يبني الرواية بقوة الوثائق.

لم تفرز السينما الأمريكية عبر تاريخها الطويل المشبع بالأفلام الشهيرة أية تيارات أو مدارس سينمائية ذات منطلقات و طموحات فنية جمالية أو فكرية خاصة، لكنها أفرزت مخرجين أفراداً موهوبين تميزوا برؤيتهم التقدمية وبمواقفهم الانتقادية سواء للآيديولوجيا السائدة ومؤسسات السلطة والشركات الكبرى أو للفساد الاجتماعي. ما ميز السينما الأمريكية بشكل عام و أساسي كان تصنيف الأفلام وفق أنواع (مثلاً: الأفلام البوليسية، وأفلام التحري الخاص، وأفلام الرعب، وأفلام الخيال العلمي، وأفلام الغرب الأمريكي، والأفلام الاستعراضية)، وكل نوع منها ذو نمط محدد البناء الدرامي. وقد تم تطوير هذه الأنواع الفيلمية لتبقى محافظة على قوة الجذب الجماهيرية. وكل هذه الأنواع، تنتمي في محصلتها النهائية إلى المدرسة السينمائية الهوليودية ذاتها بأساليبها الإخراجية القائمة على الحركة الخارجية والتشويق والترفيه وبرسالتها الفكرية والأخلاقية.

إنّ سيادة الأنواع الفيلمية في السينما الأمريكية ذات البناء النمطي لا تعني، بالضرورة، أن الأفلام الأمريكية جميعها كانت متشابهة من حيث المضمون والطرح الفكري. فالسينما الأمريكية هي نتاج صناعة ثرية جداً ومتعددة الإمكانيات، ومن ثمّ فهي متعددة الفرص، وهذا ما سمح لبعض المخرجين الكبار، على مدى تاريخ

السينما الأمريكية الطويل، ممن يملكون توجهات فكرية واضحة، بإنتاج أفلام تنتمي إلى الأنواع السينمائية السائدة، لكنها تتضمن فكراً مستقلاً وموقفاً معارضاً. ومن النماذج الصارخة على الفكر المستقل والموقف المعارض، نموذج فيلم «وقت الظهيرة» (عرف أيضاً في الأدبيات العربية بعنوان «الظهيرة العالية» أو «قطار الظهر») للمخرج فريد زينمان، وهو فيلم، إضافة إلى أنه يربط زمن الحكاية بزمن الفيلم، فهو مصنوع على طريقة أفلام «الويسترن»، ولكنه في مضمونه النهائي فيلم يتضمن موقفاً سياسياً عبر حكاية عن شريف بلدة يتخلى سكانها الجبناء عن دعمه ويجد نفسه وحيداً في مواجهة مجرمين قادمين لقتله، وهذه الحكاية كانت ذات طابع رمزي واضح للدلالة على الأزمة التي عاشها فنانو هوليود اليساريون اللذين تخلى عنهم الجميع ولم يدافع عنهم أحد عندما تعرضوا للاضطهاد في الفترة الماكارثية الشهيرة. كما أن سيادة الأنواع الفيلمية لم تمنع ظهور مخرجين متميزين لهم أسلوبهم الخاص ومواقفهم الفكرية الخاصة، مثل المخرج وودي ألان الأقرب من بين المخرجين الأمريكيين للتيارات السينمائية الأوروبية ومنها «سينما المؤلف».

لكن الحديث هنا لا يدور حول الجهود الفردية لمخرجين أمريكيين كبار، على كثرة عددهم، بل عن تيارات ومدارس سينمائية فكرية أو فنية.

مقابل تلك التيارات والمدارس والحركات الفكرية الفنية السينمائية التي عمت العالم وتأثر بها حتى بعض كبار المخرجين الأمريكيين، كانت «السينما المستقلة» الحركة السينمائية الأمريكية الوحيدة التي خرجت عن طوق صناعة السينما الأمريكية الخاضعة لسيطرة كبرى استوديوهات هوليود. لكن «السينما الأمريكية المستقلة» لم تنشأ على أساس فكري أو جمالي ولم تتأسس كحركة واضحة الأهداف يقودها تجمع سينمائيين متآلف الرؤية.

رسمياً بدأت هذه الحركة في أواخر الأربعينات

من القرن العشرين عندما صدر في العام 1946 قرار قضائي بموجب قانون منع الاحتكار، يجبر استوديوهات هوليود الكبرى على بيع دور العرض التي تملكها، مما تسبب في تقليص أرباحها إلى حد كبير. وكان من نتائج هذا القرار ظهور نظام المنتج المستقل الذي يتكفل بكل عمليات الفيلم الإنتاجية ومن ثم تسليمه للموزعين ودور العرض. كانت بدايات الإنتاج المستقل تعتمد على إنتاج الأفلام بموازنة منخفضة. وقد شجع نجاح الأفلام المستقلة تجارياً ونقدياً مخرجين آخرين على السير في هذا الطريق. ومن المخرجين الكبار الذين عملوا ضمن هذا النظام بشكل مبكر المخرج ستانلي كرامر والمخرج اوتو بيرمنغر، والاثنان عالجا قضايا اجتماعية وأخلاقية حادة. عالج كرامر قضايا العنصرية، وعالج بيرمنغر مشاكل الإدمان والاغتصاب والانتحار والشذوذ الجنسي. هكذا أدى نظام الإنتاج المستقل بالضرورة وبشكل تلقائي إلى إنتاج أفلام «مستقلة» من الناحية الفكرية عالجت مواضيع تمس الواقع والمشاكل الفعلية. ولم تخل أفلام أولئك المخرجين من تأثر بالتيارات السينمائية الأوروبية، وعلى الأخص بالموجة الجديدة في فرنسا وبتيار «سينما الحقيقة» وتيار «سينما المؤلف».

كانت السينما المستقلة تقوم على نوعين من النظام الإنتاجي. النوع الأول يستند إلى نظام المنتج المنفذ بتمويل من شركات الإنتاج الكبرى، وهو نظام أصبح شائعاً في السينما الأمريكية، والعالمية بشكل عام، أما النوع الثاني فيستند إلى نظام الإنتاج المستقل لشركات إنتاج صغيرة مستقلة مالياً وتنظيمياً عن الشركات الكبرى، أو يستند إلى جهد مخرج فرد يتدبر بطريقة أو بأخرى كلفة إنتاج فيلمه.

انبثق عن النوع الثاني من «السينما المستقلة» تيار جديد في السينما الأمريكية أكثر استقلالية سواء من حيث النظام الإنتاجي أو من حيث حرية اختيار المواضيع التي تغوص في قاع المجتمع أو تعالج قضايا شديدة الجرأة وتتضمن الكثير من الفكر الانتقادي وحرية تجريب الأساليب الفنية الحداثية التي تعكس بدورها تمرداً على الأشكال السينمائية السائدة، عرف على نطاق واسع باسم «سينما الأندرغراوند» أو «سينما ما تحت الأرض». وهي سينما تعكس في جانب من جوانبها الوجه التقدمي الإنساني للسينمائيين الأمريكيين، مثلها في ذلك مثل بعض أفلام السينما المستقلة السابقة عليها. ومع أن «سينما الأندرغراوند» لم تستطع أن تنافس السينما السائدة تجارياً وشعبياً، فقد تحقق لها اعتراف خارجي وداخلي بتميزها ونالت نجاحاً نقدياً.

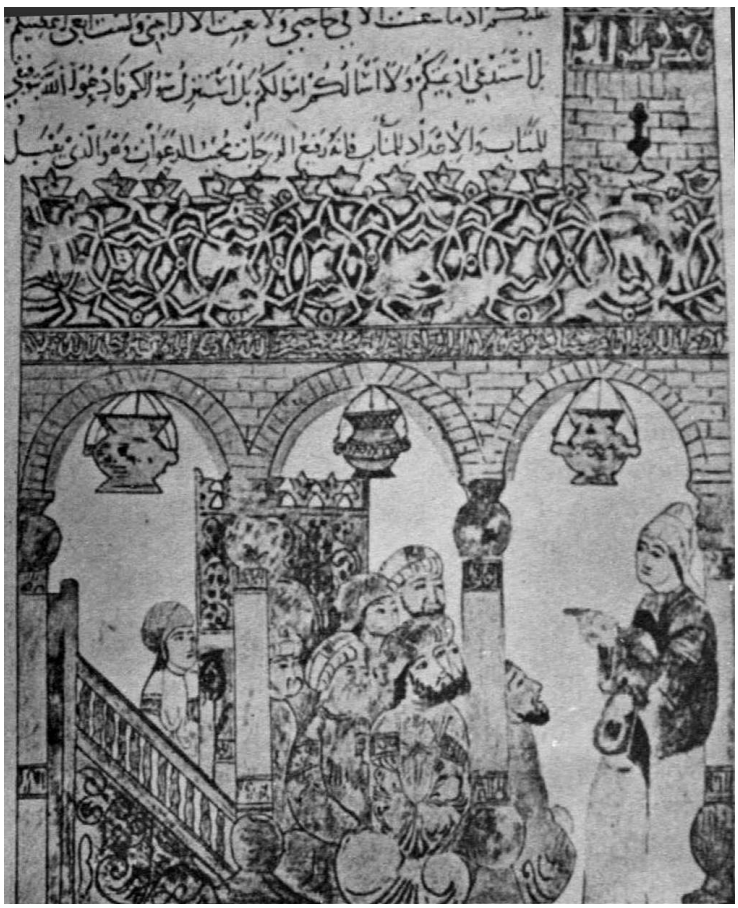
• • •

وفيما يخص السينما العربية، نشير إلى أن السينمائيين العرب من جيل الشباب الطموح لم يتخلفوا عن ركب زملائهم السينمائيين من دول العالم المختلفة؛ فقد سعوا لتأسيس تجمعات سينمائية مناهضة للسينما التجارية السائدة المبنية وفق مواصفات السينما الهوليودية، ولكن بمستوى تقني حر في متخلف نوعاً ما.

كان التجمع السينمائي العربي الأول هو «جماعة السينما الجديدة» في مصر التي أعلنت

عن نفسها عبر بيان طموح يؤكد ربط السينما بحركة الواقع. ومع أن الفيلمين الروائيين الطويلين اللذين أنتجتهما الجماعة لم يكونا بمستوى الطموح، فإن مجموعة من الأفلام التي حققها بعض أهم أعضاء الجماعة، الذين حافظوا على مبادئهم السينمائية والفكرية وساروا على نهج طروحات جماعة السينما الجديدة، شكلت الوجه المضيء للسينما المصرية في حقبة الثمانينات من القرن العشرين وحتى الآن.

وإلى حد كبير، يمكن اعتبار حركة «السينما البديلة» التي انطلقت من دمشق في ربيع عام 1972 امتداداً لطموحات «جماعة السينما الجديدة»، وخاصة أن الكثيرين من أعضاء تلك الحركة كانوا من المشاركين النشطاء في حركة السينما البديلة. أما الإضافة التي جاءت بها حركة السينما البديلة، بالعلاقة مع طروحات جماعة السينما الجديدة في مصر التي أكدت علاقة السينما بالواقع، فكانت التأكيد على أن هذه العلاقة مع الواقع يجب أن تستفيد من المنهج التسجيلي في السينما ومن تجارب السينما السياسية العالمية كي تصل إلى النتيجة المرجوة◆

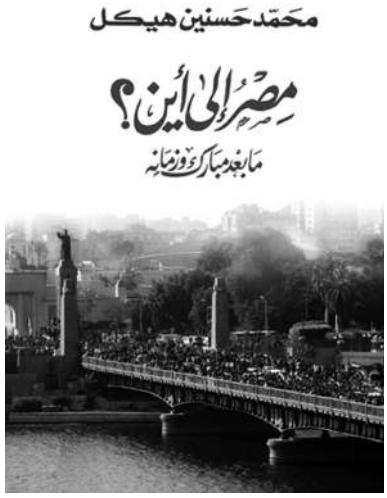


13th century illustration of a lady lecturing in a Baghdad mosqu

صورة سيدة عربية مسلمة تحاضر في جامع ببغداد في القرن الثالث عشر ميلادي

مراجعات

علي محافظة
عاصم الشهابي
خليل الشيخ
إبراهيم خليل
علاء الدين أبو زينة
وليد عبد الحي
كايد أبو صبحة/يحيى الفرحان



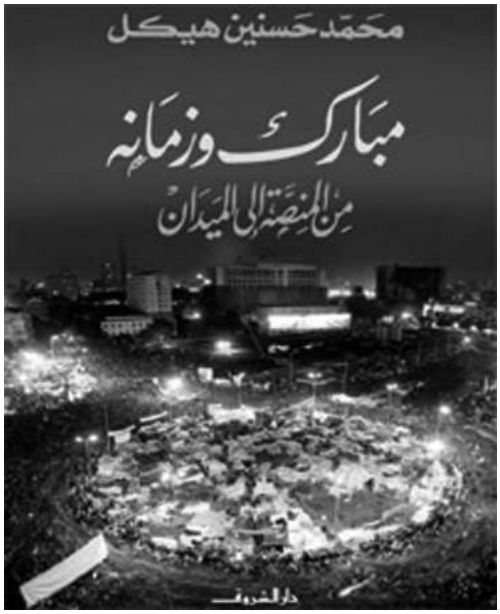
محمد حسنين هيكل
مصر إلى أين؟ ما بعد مبارك وزمانه

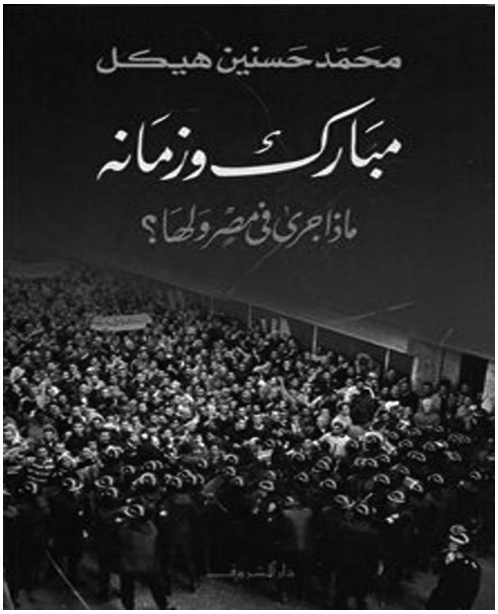
مراجعة: علي محافظة

الناشر: دار الشروق، القاهرة (2012)، (266 صفحة)

تأليف: محمد حسنين هيكل

يعدّ هذا الكتاب الجزء الثالث من مؤلفات الكاتب والصحفي المصري المرموق محمد حسنين هيكل عن مبارك وزمانه، بعد أن سبقه الجزء الأول مبارك وزمانه: من المنصة إلى الميدان والجزء الثاني مبارك وزمانه: ماذا جرى في مصر ولها؟ وقد صدر في طبعته الأولى سنة 2012 عن دار الشروق في القاهرة. ويحتوي هذا الكتاب على مقالات وحوارات نشرت في الصحف المصرية: الشروق والمصري اليوم والأهرام والتحرير والأخبار، وثلاثة حوارات تلفزيونية أجرت أولها منى الشاذلي في برنامج العاشرة مساء ليلة سقوط مبارك في 2011/2/11، وأجرى الثاني محمود سعد في التلفزيون المصري في 2011/2/19، وأجرى الثالث الفنان عمرو واكد في 2012/3/21. والكتاب في (266) صفحة من القطع المتوسط.





تدور هذه الحوارات على أحداث ثورة 25 يناير 2011 في مصر، بدءاً من 2011/2/1 حتى فبراير (شباط) 2012. أما موضوعات هذه الحوارات فتشمل ما يلي:

1- تحليل الأوضاع السياسية والاقتصادية والاستراتيجية في عهد الرئيس السابق محمد حسني مبارك

يتناول هيكل في حواراته تحليل هذه الأوضاع منذ حرب أكتوبر 1973 حينما اعتقدت القيادة السياسية المصرية أن الخلاص بيد الولايات المتحدة الأمريكية. فقد أصبح للولايات المتحدة الأمريكية في مصر من النفوذ أكثر مما ينبغي. والتزمت مصر بأن حربها في أكتوبر 1973 هي آخر الحروب، وتعهدت بأن التزاماتها إزاء إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية تسبق أي التزامات دولية أخرى وقعت عليها من قبل، بما في ذلك التزاماتها مع الدول العربية الشقيقة.

وبذلك عزلت مصر نفسها عن محيطها العربي وعن أمتها العربية. وتبين ذلك بوضوح في الغزو الإسرائيلي للبنان في سنوات 1978و 1982و 2006، وفي العدوان الجوي الإسرائيلي على تونس والسودان وغزة. وأدت هذه الالتزامات إلى الحد من قدرات مصر العسكرية، لاسيما بعد أن اتجهت إلى الولايات المتحدة الأمريكية لتسليح قواتها المسلحة بأسلحة أمريكية. ولا يقدم هذا السلاح إلا وفق مبدأ أمريكي معروف مؤداه أن إسرائيل يجب أن يكون لها تفوق كامل على الجيوش العربية مجتمعة. وهذا يقتضي أن لا يرسل إلى مصر أي نوع من الأسلحة لا توافق عليه إسرائيل.

ومنذ توقيع اتفاقية السلام المصرية-الإسرائيلية سنة 1979، تلقت مصر المساعدات المالية والاقتصادية السنوية من الولايات المتحدة الأمريكية بموافقة الكونغرس، واشترت السلاح

الأمريكي بموافقة البنتاغون (وزارة الدفاع)، بينما ظلت وزارة الخارجية الأمريكية تتولى عملية تطويع القيادة المصرية. لقد وضعت مصر نفسها، على حد تعبير هيكل، في قفص حديدي لا تستطيع الخروج منه، ورفعت شعار «مصر أولاً وأخيراً» لتؤكد عزلتها التامة عن العالم.

يرى هيكل أن حروب إسرائيل مع مصر لن تنتهي، لأن مصر بموقعها ومسؤولياتها وتجربتها وأمنها تحتاج إلى جيش قوي. وليس صحيحاً أن أمن مصر داخل حدودها، كما كان يقول الرئيس مبارك؛ فأمن مصر يبدأ من أول منابع نهر النيل، وهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأمن البلاد العربية جميعها.

لم يكتفِ مبارك بذلك، بل تهاون في مسألة مياه النيل، حتى أصبحت مصر تأخذ من بحيرة ناصر عند السد العالي مثلي ما يصل إليها من مياه منابع النيل، وحرك الفتنة الطائفية في مصر، وتعاون مع إسرائيل حتى وصفه قادتها بأنه كنز استراتيجي لها. ولم يتردد طوال حكمه في تزوير إرادة الشعب في الانتخابات النيابية والاستفتاءات الشعبية. وواصل انتهاك حقوق الإنسان بإبرام اتفاقيات أمنية مع الولايات المتحدة الأمريكية لتعذيب أشخاص لحسابها، وتواطأ في أعمال سرية لتحقيق غايات مالية غير مشروعة تضر بسمعة مصر وأمنها القومي.

واعتدى مبارك على روح النظام الجمهوري ببقائه في الرئاسة ثلاثين سنة، وتعديل الدستور المصري للسماح بتوريث السلطة لابنه جمال. كما تصرف في موارد البلاد وثرواتها كما لو كانت ملكاً شخصياً له.

أما الفساد المالي والإداري في عهد مبارك فقد تجلى في ملف الخصخصة، وفي ملف تمليك الأراضي بما يشبه النهب، وفقاً لقوانين صدرت عن مجلس الشعب. وبذلك كان الفساد المالي والإداري مقنناً وفق المصالح الشخصية. وتشير تقارير اتحاد البنوك السويسرية والحكومة السويسرية إلى وجود (512) مليون فرنك سويسري لتسعة أشخاص من عائلة مبارك. وبلغ حجم الدين العام الداخلي في مصر (200) مليار دولار سنة 2011، بينما بلغ حجم الدين العام الخارجي (36) مليار دولار، وبلغ حجم العجز في الموازنة العامة للسنة المالية 2012/2011 ما بين (30) و(35) مليار دولار.

وبلغ عدد العاطلين عن العمل في مصر في سنة 2011 ما بين (17) و(20) مليون عاطل. ويعزو هيكل تراكم الديون على مصر إلى الفساد المالي والإداري وإلى تصدير مصر الغاز إلى إسرائيل بأقل من سعره في مصر نفسها.

2- مراحل سقوط نظام مبارك

يرى هيكل أن الثورة الكاملة تمر بثلاث مراحل: أولاها «حالة ثورة» تتمثل في معاناة القلق من أحوال الوطن وضعف الثقة بمستقبله، والشعور بأن أموره لا تتفق مع آمال شعبه، وأن التغيير مطلب ملح. ويرافق ذلك كله غضب عارم واستفزاز متواصل لمشاعر الناس. وتمثل هذه المرحلة حالة مصر في عهد محمد حسني مبارك التي وصفها هيكل في تحليله السابق حيث تحالفت عناصر المال والسلطة لقمع أي معارضة لنظام الحكم أو نقد له بالنار والحديد.

وثاني هذه المراحل «حدث الثورة»؛ أي

اللحظة التي يقع فيها الانفجار، سواءً بتخطيط دقيق ومحكم أو بمفاجأة على غير انتظار. وهذا ما حدث في مصر في 25 يناير 2011 وما تلاه. وتتضمن صفحات هذا الكتاب وصفاً لهذه الحالة وتحليلاً لها واقتراحات حلول للأخطاء التي ارتكبت خلالها. ففي يوم 26 يناير قطعت الاتصالات الإلكترونية في البلاد وسقطت الوزارة. وفي يوم 27 يناير أعلن رسمياً عن التخلي عن فكرة توريث السلطة لجمال مبارك. وفي 28 يناير غاب رئيس الجمهورية عن المسرح السياسي وغدا عاجزاً عن اتخاذ قرار. وفي اليوم التالي أعلنت حالة الطوارئ وانسحاب قوات الأمن من الشوارع ونزول القوات المسلحة لفرض حظر التجول، وأصبح الجيش والشعب في الشوارع. وحاول مبارك استرداد السلطة بالاعتماد على الجيش، ولكن الجيش رفض الأوامر بضرب الشعب. وساق هيكل المبررات لموقف الجيش مشيداً بموقفه الوطني هذا، ومعتبراً إياه رمزاً لسيادة الوطن، مهمته حماية حدود الوطن وحماية الشرعية بموجب أحكام الدستور. وغاب الجهاز الأمني عن القيام بواجباته يومين كاملين بأمر من وزير الداخلية حبيب العادلي.

خرج الشعب المصري كله في الأيام العشرة الأولى من شهر فبراير (شباط) 2011 يطالب بإسقاط النظام والإطاحة بالرئيس محمد حسني مبارك. ووقفت قيادة القوات المسلحة المصرية موقف الحائر بين سلطة لم تعد تملك شرعية إصدار أمر إليها ومواقع للشرعية ليست لها سلطة سياسية. ولكن مبارك وحكومته لا يريدان الرحيل، وحاول عزل الثورة عن العالم وقمعها دون أن ينجح في ذلك.

في هذه الأيام العشرة التي سبقت تنازل مبارك عن رئاسة الجمهورية، اقترح هيكل خروج مبارك من رئاسة الدولة وابتعاده عن الساحة، وإعلان القوات المسلحة مسؤوليتها عن حماية الشعب والالتزام بكامل مطالبه، وإعلان قيام مجلس قانوني يتولى الشرائع والقواعد وما يصلح من الدستور القائم، وقيام مجلس لأمناء الشعب بتمثيل للشباب، وإعلان فترة انتقالية كافية لحوار جاد، وتشكيل حكومة قوية تضم من يعرفون الحقائق والشباب.

3- ما بعد سقوط مبارك: المرحلة الانتقالية

عاد هيكل بعد استقالة مبارك في 2011/2/11 يقترح قيام مجلس لأمناء الدولة والدستور من الكفاءات الموجودة في البلاد، وقيام مجلس للحقوق يضم المحكمة الدستورية العليا ومجلس الدولة، وتأليف وزارة قوية.

وقد عبّر هيكل عن مشاعره الشخصية من الثورة المصرية في 2011/2/19 بقوله: «من 25 يناير حتى اليوم، أنا متفائل بحذر. وكنت في الاسبوع الأول متفائلاً بلا حدود، ثم بدأت أشفق وأستوعب. وأول ما تحاول أن تستوعب هو حجم ما حدث ومعناه وقيمته. ثم تكون قلقاً لأن هذا أخطر من أن يصدق في هذا المناخ الذي نحن فيه... فنحن نقوم بثورة في هذا البلد، وهذا البلد لم يكن مستعداً لها، وكل قواه لم تكن مستعدة لها، ونتيجة هذا أن البلد كله مفاجأ بما جرى، ويحاول أن يستوعب، ويحاول أن يستعد». ويواصل حديثه بقوله: «تستطيع أن تقول إنه بعد 11 فبراير ظهر أمل كبير جداً، لكن إذا تصورت أن الثورة هي

فعل يتم بتنحية رجل أو بإخراجه فأنت مخطئ، وأي أحد يتصور هذا مخطئ؛ فالثورة عملية مستمرة، بمعنى أنك تريد أن تنتقل من وضع إلى وضع، وليس من مجرد رجل لرجل، فالثورة عملية تغيير أشمل كثيراً جداً من مجرد الخلاص من رجل».

ولما لجأ مبارك إلى شرم الشيخ ازداد هيكل قلقاً على الثورة. فقد خشي اتصال مبارك بقوى خارجية تنتظر التدخل العسكري في مصر، مع وجود وزارة برئاسة أحمد شفيق؛ أحد أعوان مبارك. كما كان يخشى أن يستغل الرافضون لخروج مبارك هذا الوضع مثلما تستغله إسرائيل. وزاد قلقه بقول رئيس الوزراء عن الثورة إنها حركة، وقول غيره إنها انتفاضة أو احتجاج أو مظاهرة، مؤكداً ضرورة التسليم بأنها ثورة. كما كان يخشى من قيام ثورة مضادة في أثناء وجود مبارك في شرم الشيخ. وللتخلص مما سماه هيكل «جيب شرم الشيخ»، اقترح تشكيل محكمة خاصة بمحاسبة مبارك ورجال عهده من الفاسدين، وأن تعلن الحقائق كاملة عنهم، لمعرفة الذين كتبوا القوانين والذين وجهوا الأمور.

لما بدأ الترشح لرئاسة الجمهورية في آذار/ مارس 2011، أعرب هيكل عن رأيه في المرشحين بأنهم متقدمون في السن، ولاسيما عمرو موسى ومحمد البرادعي، وأنهما من السلك الدبلوماسي، وقضيا معظم عمرهما خارج مصر. وأكد أن هذا الإجراء بانتخاب مجلس للشعب ومجلس شورى ورئيس للبلاد قبل وضع دستور للبلاد إجراء غير سليم وله عواقب خطيرة على البلاد. وكان من الواجب البدء بوضع دستور للبلاد «ليس به إجبار، بل يأتي من اختيار كل الناس لتنشىء وطناً للتعايش المشترك». ولا بد من أن تشترك جميع القوى الوطنية في وضعه وترتضيه.

حاول هيكل أن يضع أهدافاً عامة للثورة في مصر، وهي: تحقيق الحرية، والديمقراطية، وكفاءة الأداء، وعدالة التوزيع، وسيادة القانون، وتجديد الحياة في كل شيء، والاتساق مع التاريخ القومي ومع العصر الذي نعيش فيه.

وتناول مراراً في حواراته مسألة دور محمد حسني مبارك في حرب أكتوبر 1973، والحديث عن الضربة الجوية وتصويرها على أنها العامل الحاسم في تلك الحرب، وأبان أن القصد في الترويج لدور مبارك إضفاء شرعية على نظام حكمه. وعرض بشيء من التفصيل مراحل حرب أكتوبر والمخططين لها مثل: الفريق محمد فوزي وعبد المنعم رياض والمشير أحمد إسماعيل. وأوضح أن دور محمد حسني مبارك وسلاح الجو المصري كان محدوداً جداً.

وبعد تنازل مبارك عن السلطة اقترح هيكل من جديد فترة انتقالية لمدة سنتين، لإقامة دولة قادرة على تلبية ضرورات مواطنيها في حياتهم اليومية من الأمن إلى الغذاء، على قمتها سلطة ترتب وتدير مؤلفة من مؤسسات ورئاسة دولة ومجلس للأمن الوطني ومجلس وزراء ومجلس أوسع لأمناء الدولة والدستور، وتوفير حياة سياسية تحرك كل الأطراف والأفكار وتخلق قيادتها الجديدة، ووضع دستور بالإرادة الحرة لشعب حر، وإجراء انتخابات نيابية تعيد النبض إلى النظام السياسي، وانتخابات لرئاسة الجمهورية تقوم بواجبات الشرعية الجديدة.

اقترح هيكل هذه الإجراءات لأنه كان يدرك أن في مصر ثورة بلا قيادة موحدة، وبدون فكرة مرشدة يعتمد عليها كمرجعية؛ أي فكرة جامعة، وهي عاجزة عن إقامة نظامها، وليس أمامها بديل إلا أن تعهد إلى القوات المسلحة أن تصبح أمينة على الشرعية، وقد انطلقت كل المشاكل المتراكمة والمحبوسة من عقالها بعد انفتاح أبواب الأمل بالثورة.

أما عناصر الثورة، في تقدير هيكل، فهي ثلاثة: الشباب والملايين من ورائهم، والجيش الذي يمثله المجلس الأعلى للقوات المسلحة الذي تم تكليفه بشرعية السلطة في البلاد عهدة وأمانة، والأحزاب والقوى السياسية التي دخلت في معركة علنية أو صامتة مع بعضها. ودخل الشباب في احتكاك أو صدام مع القوات المسلحة، لفقدان ثقتهم بالمجلس الأعلى وبالقوى السياسية. يعزو هيكل هذا الخلاف بين عناصر الثورة الثلاثة إلى رغبة الشباب في الإسراع في تحقيق التغيير المرجو، وإلى اعتقاد المجلس العسكري بأنه أنجز المطلوب منه وهو إيقاف عملية التوريث، وأنه يقوم بدور الحامي للثورة. ويعتقد الشباب أن المجلس الأعلى غير قادر على القيام بمهامه وغدا عقبة في طريق الثورة. والشباب هؤلاء ينتظمون في ما يربو على (240) جماعة، ويعتقدون أن في وسعهم تغيير العالم بأسره.

أما العنصر الثالث في الثورة فهو القوى والأحزاب السياسية القديمة والجديدة. وهي ثلاثة أنواع: أحزاب قديمة نشأت قبل 25 يناير 2011، وأحزاب جديدة تحت الإنشاء، والإخوان المسلمون الذين كانوا قبل 25 يناير في حالة كمون وفي حالة حشد.

يرى هيكل أن المرحلة الانتقالية في الثورة المصرية سادها الارتباك في التفكير والتخطيط والعمل، مما أعطى التيار الإسلامي الفرصة لكي يتقدم على غيره من القوى والأحزاب السياسية. ويعتقد أن الإخوان المسلمين قد يخطئون وقد يصيبون، ومن حقهم ذلك لأنهم لم يمارسوا السلطة، ولا يجوز التربص بهم وتمني الفشل لهم، لأن ذلك ضار بالوطن قبل ضرره بالإخوان. ويرى أن سوء الفهم لطبيعة المرحلة الانتقالية، وسوء فهم إدارتها، وسوء تصرف الأطراف الثلاثة فيها: الشباب والجيش والأحزاب، ساهم في الارتباك الذي طغى عليها. فالمظاهرات تطالب بتسليم السلطة للمدنيين، والمجلس الأعلى يرد بأنه سوف يسلمها في الموعد المقرر، وترتفع الأصوات بسقوط حكم العسكر، وتتسبب مباراة كرة قدم في مذابح بين أنصار ناديين ثم تنتهي بحصار وزارة الداخلية ومحاولة اقتحامها، وأحزاب سياسية تتصادم.

يرفض هيكل أن تكون لميدان التحرير في القاهرة شرعية، مثلما يرفض مصطلح «الربيع العربي» ورعاية «مجلس التعاون الخليجي» لربيع الحرية، أو رعاية البنتاغون له، ويدين التدخل الأجنبي في سوريا مثلما أدان تدخل حلف شمال الأطلسي في ليبيا.

أما المرحلة الثالثة من الثورة المصرية التي يسميها هيكل «فعل الثورة» حينما «يتم انهيار القديم وقيام البديل، ويتقدم من يمثل الثورة ويتحمل مسؤولية هندسة رؤاه وتصوراته، ويضع الأسس، ويقيم الأعمدة لبناء قوي يتحمل مطالبه، ويتسع لأشواقه»، فلم يأت موعدها بعد◆

موقف الولاة والعلماء والأعيان والإقطاعيين في فلسطين من المشروع الصهيوني (1856–1914)

مراجعة: عاصم الشهابي

الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (2012)، (564 صفحة)

تأليف: نائلة الوعري

صدر حديثاً كتاب بعنوان موقف الولاة والعلماء والأعيان والإقطاعيين في فلسطين من المشروع الصهيوني خلال الفترة 1856-1914، عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر. والكتاب من تأليف الدكتورة الباحثة نائلة الوعري، وهو يمثل أطروحة الباحثة التي نالت عليها درجة الدكتوراة من الجامعة اللبنانية، بإشراف المؤرخ اللبناني الأستاذ الدكتور حسان الحلاق.

كتب الأستاذ الحلاق، في مقدمة الكتاب، كلمات معبرة مخاطباً كل عربي يعرف القراءة والكتابة، قائلاً: أتمنى من «أمة اقرأ» أن تقرأ التاريخ، وتستفيد منه، لئلا يضيع منا التاريخ والحاضر والمستقبل. والحقيقة الساطعة تظهر لمن يقرأ هذا الكتاب، أن مجمل وقائع الكتاب التاريخية يمكن أن تنطبق أيضاً على حاضرنا ومواقفنا السياسية تجاه ما يحدث فيما تبقى من فلسطين. ومما يؤسف له أن معظم هذه الأحداث يعاد تكرارها مرة ثانية وثالثة دون أن نتعلم منها أن نكون حذرين من شبكات الغدر والاحتيال ومن نسيج المؤمرات التي تهدف إلى سلب ما تبقى من الأراضي الفلسطينية واستيطانها، وطرد سكانها الأصليين العرب. وبالتأكيد يتألم ضمير كل عربي واعٍ وقلبه، من أن معظم الشعوب العربية، وخاصة المسؤولين منهم، لم يتعلموا شيئاً من دروس التاريخ، ولم يأخذوا العبرة من السياسات والأحداث التي مرت بها بلادهم في الماضي القريب، وهي السياسات والأحداث نفسها التي لا تزال تتكرر في أيامنا الحالية دون أن نستطيع وقف تنفيذها. وهذا يؤكد أن الغالبية لا تقرأ تاريخنا أو تقرؤه بصورة عاجلة دون تدقيق وتمحيص. ومن هنا قامت المؤلفة بوضع هذا الكتاب أمام القارئ العربي، ليعرف أن أرض فلسطين لم تسرق من العرب بين عشية وضحاها، وإنما انتزعت بالتدريج، وقطعة بعد أخرى من خلال اتفاقيات سياسية مشبوهة ومشاريع خفية وصفقات شراء أراضٍ بالتزوير والاحتيال. وفيما يلي نستعرض أهم موضوعات الكتاب:

مضمون الكتاب

يحتوي الكتاب على معلومات تاريخية قيمة موثقة بمئات المراجع العثمانية والأجنبية، التي قامت المؤلفة بفحصها بدقة وبراعة لمعرفة خفاياها، وتوضيح أهدافها الرامية لاحتلال فلسطين، وإقامة دولة لليهود فيها. وتمتد أحداث الكتاب التاريخية خلال فترة زمنية تصل إلى ستين عاماً (1856-1914). وقد أبدعت المؤلفة بمتابعة المسلسل التاريخي لأحداث أظهرت، بصورة واضحة، كيف بدأ المشروع الصهيوني المنظم منذ منتصف القرن التاسع عشر يخطط للاستيطان في فلسطين، وكيف عمل بكافة الوسائل المتاحة والخفية لسلب الأراضي الفلسطينية من أصحابها، وطرد سكانها إلى المجهول. وقد تمّ معظم هذه الأحداث بمساعدة عدد من الدول الأوروبية التي كانت تضغط على أولي الأمر العثمانيين في أثناء ولايتهم على بلاد الشام.

اجتهدت الدكتورة الوعري، فقسّمت الكتاب إلى خمسة فصول رئيسة، شمل الفصل الأول الجذور الأولى للمشروع الصهيوني خلال السنوات 1831-1986، وشمل الفصل الثاني موقف السدة السلطنية العثمانية (الولاة) من المشروع الصهيوني، وشمل الفصل الثالث دراسة موقف العلماء المسلمين من المشروع الصهيوني خلال الفترة 1856-1914، وأما الفصل الرابع فدرس موقف الأعيان العرب من المشروع الصهيوني في أثناء الفترة نفسها، وجاء الفصل الخامس كخاتمة يبحث موقف الإقطاعيين العرب تجاه المشروع الصهيوني.

ويظهر من محتوى الكتاب أن الباحثة صرفت عدة سنوات من البحث والتنقيب في مراكز الأرشيف والمخطوطات: العثماني والبريطاني والفلسطيني والعربي، والصحف العربية، وخاصة مركز المخطوطات في الجامعة الأردنية، حيث اطلعت على سجلات المحاكم الشرعية الموجودة فيه لكل من مدن القدس وحيفا ونابلس ويافا، ونتيجة هذا الجهد الكبير استطاعت الوعري الحصول على معلومات نادرة لم يسبق أن نشرت حول موضوع الكتاب.

موقف الدولة العثمانية ودورها

بينت المؤلفة بوضوح في بحثها أن الحكومة العثمانية كانت على دراية تامة ودرجة عالية من الإدراك بخفايا أهداف المؤسسات الصهيونية والمسيحية الأجنبية وخطرها على مستقبل فلسطين والأماكن المقدسة فيها، وخاصة في القدس الشريف. لذلك أصدرت الكثير من القوانين والفرمانات والإجراءات التي نظمت تملك الأجانب الأملاك والأراضي في فلسطين، وذلك في محاولة منها للسيطرة على زحف المؤسسات الصهيونية في بناء مشروعها الاستعماري الاستيطاني في فلسطين. كما قامت الدولة العثمانية بمساعدة الأهالي في التمسك بأراضيهم، ومنع بيعها إلى السماسرة والعملاء، ونظمت جباية الضرائب وتقسيم المتراكم منها على الفلاحين، وعملت على توفير الأمن والاستقرار لمنع هجرة أصحاب الأراضي. ومن المهم الإشارة هنا إلى أنه تم إصدار نظام الجفتلك الذي يسمح للدولة العثمانية أن تسجل الأراضي المستهدفة للشراء من الحركة الصهيونية باسم السلطان، وتركها بيد المزراعين مقابل دفع رسوم رمزية.

ويظهر أن الظروف الاقتصادية والعسكرية الصعبة التي أحاطت بحكم السلطان عبد الحميد الثاني، لم تساعد على وقف نفوذ الحركة الصهيونية أو منع استملاك الأراضي في فلسطين، كما أن عدم قدرة الدولة العثمانية على صد الجيوش الروسية على حدودها الشمالية أضعف موقفها، وجعلها تتهاون في إعطاء التصاريح المحدودة لإقامة المشروعات الاستيطانية للأجانب اليهود. وتشير الأحداث أن الدولة العثمانية حاولت أيضاً العمل بسياسة المهادنة والمراوغة وكسب الوقت لتستطيع تقوية جبهتها الداخلية وجيشها لصد الضغوط عليها للاستسلام إلى مخططات الدول العظمى والحركة الصهيونية.

ومما يذكر هنا أن الدولة العثمانية بدأت منذ 1856 بإصدار مراسيم وقرارات تؤكد على المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، وهذا التطور ساهم على انتشار التسامح مع الطوائف غير المسلمة، ولكنه أيضاً ساعد الحركات الصهيونية والتبشيرية على حرية العمل أكثر في الأراضي المقدسة (**الخلافة العثمانية، التحديث والحداثة في القرن التاسع عشر**، تأليف إلبر أورطايلي، الناشر: دار قدموس، دمشق، 2007).

ومما يؤكد أسلوب المراوغة والاحتيال الذي حكم العلاقات العثمانية-اليهودية خلال تلك الفترة، بينت المؤلفة أنه خلال فترة حكم السلطان

عبد العزيز تمت الموافقة لليهودي الفرنسي شارل نيتر (1870) على استئجار قطعة أرض مساحتها 2600 دونم من أراضي قرية يازور القريبة من يافا، لإقامة مدرسة زراعية لليهود والعرب، ولكن المدرسة سرعان ما تحولت إلى أول مستوطنة صهيونية في الساحل الفلسطيني، وأخذت تتوسع على حساب الأراضي العربية المحيطة بها. كما استطاعت عدة شخصيات يهودية أجنبية الحصول على موافقات من السلطات العثمانية على شراء عدة قطع من الأراضي الفلسطينية لإقامة مستعمرات يهودية عليها، ومنها شراء 14000 دونم من أراضي قرية الشجرة التابعة لقضاء طبريا.

وفي المحصلة، كانت سياسة الدولة العثمانية تجاه المشروع الصهيوني متشددة أحياناً وتعتمد على موقف الحاكم المحلي العثماني، كما حدث مع متصرف القدس عبد الرؤوف باشا (1877-1889)، الذي بذل جهوداً كبيرة لمنع شراء اليهود أراضي في القدس، وأحياناً متساهلة عندما قام خلفه رشاد باشا (1889-1890) بتسهيل معاملات شراء الأراضي لليهود، مما أثار سكان القدس، فطالبوا الحكومة المركزية في إسطنبول بالتدخل لمنع بيع العقارات والأراضي لليهود، وهذا ما حدث لفترة قصيرة بأمر الباب العالي.

السلطان عبد الحميد الثاني
(1876-1908)

نجح زعيم الحركة الصهيونية هرتزل في الاجتماع أخيراً مع السلطان عبد الحميد عام 1901 بعد عدة محاولات فاشلة، وعرض عليه إغراءات مالية كبيرة، وهي تسديد كافة ديون الدولة العثمانية إذا وافق على السماح لليهود بالاستيطان في الأراضي الفلسطينية، ولكن السلطان عبد الحميد رفض، وأجابه بالتالي:

لا أقدر أن أبيع ولو قدماً واحداً من البلاد، لأنها ليست لي، بل لشعبي. لقد حصل شعبي على هذه الإمبراطورية بإراقة دمائهم، وقد غذوها فيما بعد بدمائهم، وسوف نغطيها بدمائنا قبل أن نسمح لأحد باغتصابها منا... لا أستطيع أبداً أن أعطي أحداً أي جزء منها. ليحتفظ اليهود بملايينهم. فإذا قسمت الإمبراطورية فقد يحصل اليهود على فلسطين بدون مقابل، لكنها لن تقسم إلا على جثتنا، ولن نقبل بتشريحنا لأي غرض كان(ص138).

وبالرغم من موقف السلطان عبد الحميد المعارض بشدة للمشروع الصهيوني في فلسطين، فقد أشارت المؤلفة إلى أن الحركة الصهيونة تمكنت من النفاذ والتأثير على المجتمع العثماني الرسمي والشعبي لتمرير بعض مشاريعها الاستعمارية، وخاصة إقامة المستعمرات الزراعية والسكنية في فلسطين، وقد ساعدتها في ذلك الدول الأوروبية العظمى التي كانت تواصل الضغوط السياسية على الدولة العثمانية خلال الفترة 1860-1914. وذكرت المؤلفة كيف استطاع المليونير اليهودي البريطاني السير مونتفيوري الحصول على مرسوم سلطاني بشراء قطعة أرض من أجل إقامة مستشفى لمرضى الجذام، ومن ثم تم تحويل قطعة الأرض لبناء أول مستوطنة

صهيونية سكنية لا تزال تعرف باسم مونتفيوري في القدس. كما استطاعت المنظمات المسيحية التبشيرية خلال الفترة الزمنية نفسها فتح العديد من المدارس والكليات الجامعية في المدن الشامية مثل القدس ويافا وبيروت، وفي مقدمتها الكلية السورية البروتستانتية التي أصبحت فيما بعد الجامعة الأمريكية في بيروت.

والمعروف أن الحركة الصهيونية شجعت حكومة الاتحاد والترقي على خلع السلطان عبد الحميد، وتنصيب السلطان محمد رشاد مكانه، الذي حاول متابعة سياسة سلفه، بدون نجاح، بعدم الموافقة على إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين.

موقف علماء الدين والأعيان والإقطاعيين ودورهم

بينت الباحثة في كتابها أن علماء الدين من خطباء وقضاة، وكذلك الأعيان والمثقفين والفقهاء في المقاطعات الفلسطينية، أدركوا منذ البداية خطورة المشروع الصهيوني، وقاموا بمقاومته عبر الحديث عنه في المنابر والجوامع، وبكتابة العرائض والاحتجاجات والنشر في الصحف ضد المشروع الصهيوني. وساعد العلماء والأعيان في القيام بدورهم في الحياة العامة انتشار النهضة العلمية والفكرية التي واكبت تلك الفترة. وكان موقفهم من المشروع الصهيوني على درجة عالية من الأهمية، لأنهم يمثلون أهل الرأي والمعرفة، ويستطيعون استشراف المستقبل، ولهم القدرة على متابعة التطورات السياسية والاطلاع على أدبيات الحركة الصهيونية وأفكارها، ونتائج المؤتمرات الصهيونية وتقارير القناصل والبعثات الأثرية والعلمية. ومع ذلك، أشارت المؤلفة إلى قلة الدراسات العربية الجادة التي كتبت خلال تلك الفترة الحرجة حول أهداف المشروع الصهيوني الاستعماري في فلسطين، كما بينت المؤلفة أن الشخصيات والقوى الشعبية العربية في فلسطين لم تنظم صفوفها جيداً، ولم توحد أنشطتها وخططها بالمقدار الكافي لمجابهة تغلغل الحركة الصهوينة وعملائها، ولم تستطع منع مسيرة إقامة المستوطنات في فلسطين أو تسريب صفقات بيع قطع أراضٍ زراعية هامة من عدد قليل من العملاء والسماسرة الذين خانوا وطنهم أو الذين تم الاحتيال عليهم مقابل إقراضهم المال ومن ثم شراء أراضيهم.

وكمثال للحراك الشعبي الفلسطيني، رفع العلماء والمثقفون في لواءَي عكا ونابلس عريضة شديدة اللهجة إلى السدة السلطانية (1890) إزاء ما يجري على أراضيهما من تجاوزات وتحايلات تعمل على تسريب الأراضي وإدخال المهاجرين وبناء المستوطنات اليهودية، وطالبوا أولي الأمر بمنع بيع الأراضي إلى الأجانب. وكذلك رفعت عريضة موقعة من خمسمئة شخصية مقدسية (1891) إلى السدة السلطانية، تدعو الدولة إلى ضرورة الإسراع في وقف الهجرة والاستيطان ومنع تسريب الأراضي للحركة الصهيونية. وبناءً على هذه العريضة، أصدر الباب العالي أوامره إلى حاكم القدس بضرورة منع بيع الأراضي لليهود بمن فيهم حملة الجنسية العثمانية، كما أرسلت من حيفا ٥٧ شخصية عربية فلسطينية برقية إلى والي بيروت يحتجون

فيها على بيع الحكومة الأراضي العربية في بيسان، وكان أكثر الموقعين من العرب المسيحيين تضامناً مع إخوانهم المسلمين في التصدي لعمليات بيع الأراضي وتسريبها لليهود.

وكانت الاجتماعات والمهرجانات والمسيرات الشعبية التي تعقد في المساجد والميادين العامة والمضافات والدواوين في المدن والقرى الفلسطينية من الوسائل التي عبر فيها العلماء والمثقفون والعامة الفلسطينيون عن مواقفهم المعارضة لفكرة المشروع الصهيوني حاضراً ومستقبلاً، وطالبوا بوقف الهجرة اليهودية ومنع إقامة المستعمرات وبيع الأراضي إلى الشخصيات اليهودية، ومنها بالذات مشروع المليونير اليهودي الفرنسي الأصفر الذي كان يحاول شراء أراضي الجفتلك السلطاني في حوض الحولة ومساحتها (900000) دونم، وسهل بيسان ومساحته (800000) دونم، لإقامة مستعمرات زراعية عليها، وهو ما تم لاحقاً بمساعدة والي بيروت العثماني.

وركزت المؤلفة على موقف الإقطاعيين العرب، ومن أشهرهم الأخوان سرسق من بيروت، اللذان استطاعا أولاً شراء مئات الآلاف من الدونمات الزراعية، ومنها أراضي سهل مرج ابن عامر وتضم (230000) دونم، من الدولة العثمانية عن طريق المزاد، وبتقديم الرشوة إلى والي دمشق راشد باشا (1869)، كذلك تمكن الأخوان سرسق لاحقاً من شراء قطع كبيرة من الأراضي الواقعة بين عكا وبيسان مما جعل مساحة مجمل الأراضي التي بحوزتهم تصل إلى (800000) دونم. وقد قام آل سرسق فيما بعد خلال الفترة (1901–1928) ببيع جميع ما يملكون من الأراضي الفلسطينية إلى اليهود، وكانت نتيجة بيع هذه الأراضي الزراعية تهجير سكان 28 قرية فلسطينية في عام 1948 إلى لبنان. وقام عدد آخر من الإقطاعيين اللبنانيين، ومنهم أنطوان التيان وسليم كسار عام (1878)، ببيع (100000) دونم من قرية ملبس العربية بالقرب من يافا إلى المنظمة الصهيونية التي أقامت عليها أول مستعمرة يهودية على أرض فلسطين باسم بتاح تكفا.

وعلى الجانب الآخر، اعتقد عدد قليل من الأعيان الفلسطينيين أن أفضل وسيلة لوقف نشاط الحركة الصهيونية أن يقوموا بالتعاون والتفاهم مع شخصيات يهودية من أجل تنظيم الاستيطان اليهودي في القدس وفلسطين، وإقامة مشاريع مشتركة، وأن يتعلم اليهود اللغة العربية ليندمجوا مع السكان المحليين، ولكنهم ما لبثوا أن اكتشفوا عدم احترام اليهود لأي اتفاق معهم، وأن الحركة الصهيونية أخذت تشق صف المقاومة العربية وتزيد الخلافات بين الزعامات الفلسطينية المحلية، فتحولوا مرة ثانية لمعارضة المشروع الصهيوني.

موقف الولاة في الدولة العثمانية

تشير الباحثة إلى أن القسم الأكبر من الولاة في الدولة العثمانية، وخاصة في دمشق وبيروت وصيدا والقدس، وقفوا بحزم ضد المشروع الاستعماري الصهيوني في فلسطين، كما عملوا قدر إمكانياتهم الإدارية على منع بيع الأراضي الزراعية إلى الأجانب اليهود من أجل

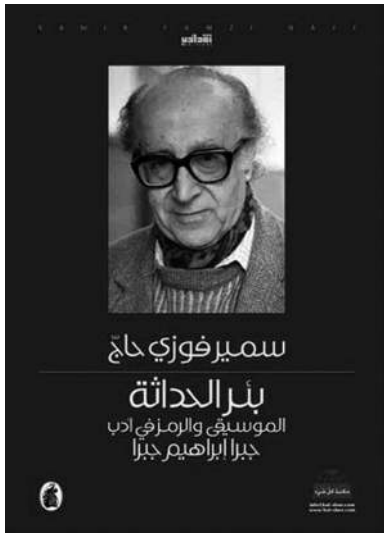
تنفيذ المشروعات التي تمهد لاستيطان اليهود في فلسطين. ولكن مع ذلك تمكنت شخصيات يهودية من الحصول على مساحات واسعة من الأراضي، برشوة بعض الولاة بالمال، وأحياناً باستعمال وسائل المراوغة والاحتيال، وبمساندة قناصل الدول العظمى وممثليها، وخاصة في أثناء فترة حكومة الاتحاد والترقي، مما جعل بعض الولاة مطية لمساعدة اليهود في شراء مساحات واسعة من الأراضي الزراعية الخصبة التابعة للواءَي عكا ونابلس التي كانت بحوزة عائلات لبنانية من آل سرسق وتويني والريس. وقد تم شراء سهل مرج ابن عامر الذي تقارب مساحة أرضه نصف مليون دونم، كما تمت مساعدة المستثمر اليهودي الفرنسي الأصفر في شراء أراضي حوض الحولة من الدولة العثمانية.

الحكم المصري لبلاد الشام (1832-1841)

من سوء الطالع أن حكم الجيش المصري القصير الذي ساد في بلاد الشام، ومنها فلسطين، ساهم، ربما عن غير قصد، في مساعدة الدول الاستعمارية في إقامة نواة المشروع الصهيوني في فلسطين، وذلك بسبب الصراع بين الدولة العثمانية والحاكم المصري محمد علي باشا للسيطرة على بلاد الشام. وأعلن الحاكم المصري، لإرضاء الدول الاستعمارية والكنائس المسيحية الغربية، أنه لن يفرق بعد الآن بين المذاهب الدينية والطوائف، وسيضمن أمن جميع السكان المقيمين في المناطق، مما عزز نشاط الحركة الصهيونية واستغلالها لحالة الانفتاح وعدم الاستقرار في المنطقة. وكانت النتيجة أن استطاعت الحركة الصهيونية شراء بعض الأراضي وإحضار مهاجرين يهود وإقامة مستعمرات سكنية وزراعية عليها بحجة تطوير المناطق الفلسطينية وإقامة الشعائر الدينية لا أكثر. والحقيقة أن معظم الأراضي الصالحة للزراعة كانت مستغلة بصورة جيدة من الفلسطينيين وليست بحاجة للتطوير كما ادعت المنظمات الصهيونية.

الخلاصة

يمثل كتاب المؤلفة الوعري ثروة هائلة من المعلومات التاريخية الموثقة عن الأحداث التي مرت بها فلسطين خلال الفترة الزمنية (1856-1914) والتي شهدت بدايات الغزو الاستعماري الصهيوني لفلسطين. ويبين الكتاب مدى ترابط العلاقات والمصالح بين الصهيونية العالمية والدول الأوروبية الاستعمارية التي كانت تسعى لتقسيم الدولة العثمانية ووراثتها، وتعمل في الوقت ذاته على إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين. ويظهر الكتاب أساليب الاحتيال والمراوغة والتزوير التي طبعت أعمال الحركة الصهيونية وتصرفاتها من أجل استعمار الأراضي الفلسطينية، والاستيطان فيها، وتهجير أهلها بحجة أنها أرض الميعاد التي منحها الله لليهود. ويعتبر الكتاب مرجعاً هاماً لكل قارئ يريد معرفة حقائق تاريخ الصراع المستمر حتى يومنا هذا حول احتلال فلسطين وتهويد بيت المقدس، وليعرف القارئ العربي أيضاً أن الظروف والأحداث التي سادت في تلك الحقبة من تاريخ بلاد الشام لم تساعد الفلسطينيين والعرب على إقامة جبهة قوية متحدة لمقاومة مشروع الحركة الصهيونية في فلسطين منذ بدايته في مطلع القرن التاسع عشر◆



بئر الحداثة ، الموسيقى والرمز في أدب جبرا إبراهيم جبرا

مراجعة: خليل الشيخ

الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (2012)، (300 صفحة)

تأليف: سمير فوزي حاج

حظيت كتابات جبرا إبراهيم جبرا (1920-1994) بالكثير من الاهتمام النقدي، وظلّت أعماله السرديّة، على وجه الخصوص، نقطة يتجمّع حولها النقاد والباحثون والمثقفون لأسباب عديدة، منها أنّ شخصيّات جبرا الروائية تنتمي إلى عالم المثقفين، وتسعى لبلورة أزمتهم وطرح رؤاهم تجاه الحياة، وهي شخصيات غير قادرة على التوافق مع ثقافتها التقليدية، فجلّها يمتلك لغة أوروبية، يطّلع من خلالها على آداب الغرب وفلسفته وحضارته. أضف إلى ذلك أنّها غير قادرة على التوافق الكلّي مع الغرب، نظراً لعدم التوافق بين السياسي والثقافي. لهذا ترى البطل الروائي في أعمال جبرا، سواء أكان يدعى جميل فران أم وديع عساف أم وليد مسعود أم نائل عمران، يرفض الجانب الاستعماري في الحضارة الغربية ويسعى لبلورة هويّته في ضوء هذا الإشكال.

كما أنّ البطل الروائي في كتابات جبرا الروائية يمتاز بأنه ذو مواهب متعددة، قادر على المجابهة، ينطوي على حزن عميق ونهم للحياة. أما المرأة المقابلة له، فهي توأمه في مقدرتها على الانغماس في الحب والخروج على المواضعات المألوفة كالجمع بين الأنوثة الطاغية والثقافة الواسعة والجمال. وكل ذلك يتجلّى في بنية روائية معقّدة تجمع بين البساطة والتعقيد والمصادفة والتخطيط الروائي المحكم في إطار بنى روائية سردية تمزج بين تجربة جبرا الحياتية وثقافته الموسوعية.

يسمّي سمير فوزي حاج كتابه **بئر الحداثة**، وهي تسمية تنبثق من سيرة جبرا الذاتيّة **البئر الأولى** (1987)التي توقف جبرا فيها عند طفولته من حيث هي «البئر أو العين التي تمدّني بالكثير من النسغ لما يتنامى في ذهني من نبت الخيال». لا تقتصر **بئر الحداثة** على الموسيقى والرمز؛ فالدراسة تطوّف في جوانب تاريخيّة ودينيّة ومعرفية تطوافاً واسعاً يقوم على التوسع غير الضروري في سياق دراسة نقدية تسعى لقراءة موضوعين محددين في أدب جبرا. فقد توقفت الدراسة في الفصل الأول عند الكليّة العربية في القدس وأفردت لها قرابة خمس وخمسين صفحة، وهو ما يشكّل دراسة مستقلة تماماً عن الكتاب، كما يمكن أن تشكل مقدمة للكثيرين ممن تخرجوا في الكليّة كإحسان عباس أو محمود السمرة. وعلى الرغم من الجهد الذي بذله الباحث وما قدمه من معلومات، فإنّ قدرة الفصل على إضاءة ما أراد إضاءته تبقى محدودة.

وهو ما يسري على الفصل الثاني «الطائفة السريانية في القرنين التاسع عشر والعشرين». صحيح أنّ الفصل قصير إذا قورن بالفصل الأول؛ فهو يقع في قرابة عشر صفحات، إلا أنّ موضَعَة سمير فوزي حاج لجبرا في إطار كهذا، تظلّ مسألة خلافيّة؛ فقد كان يمكن للباحث اختصارها وبلورة أبعادها الفاعلة في الفصل الرابع، أما حديث الكتاب عن ترجمات جبرا وتأثيراتها في الرواية العربية المعاصرة، فهوفصل مهم ومفيد وغنيّ بالمقارنات والشواهد والأمثلة الدالة، لكنه هو الآخر يتمتع باستقلالية تكاد تجعله منبتّاً عما سبقه، وعما سيليه، وبخاصة أنّ الباحث يكاد يجعل نشاط جبرا الترجمي امتداداً لما قام به علماء السريان في حقل الترجمة في العصرين الأموي والعباسي. وهذا غير صحيح؛ فالحق أنّ إبداعات جبرا و ترجماته، تعبّر عن صلته بالعصر أكثر مما تعكس صلته بالطائفة التي تحدّر منها. وقد أشار كثير من الباحثين إلى الدور الطليعي الذي قامت به ترجمات جبرا في عالمي الشعر والفنون، وإلى تأثيرها الواسع في حركة الحداثة العربية، وهي مسائل تناولها الباحث على نحو وصفي، من غير أن نتبين تأثيرها في الموسيقى والرمز عند جبرا.

وإذا كانت هذه الفصول تحتلّ نصف الكتاب، فإنّ الموسيقى والرمز يشكلان النصف الباقي منه. يتناول المؤلف مسألة الموسيقى في أدب جبرا الروائي، محاولاً إظهار ريادة جبرا في هذا المجال في الأدب العربي؛ ذلك أن **السفينة** و**البحث عن وليد مسعود** تشكلان نموذجاً طليعياً لما يسميه

الباحث الرواية الموسيقية. فالموسيقى في أعمال جبرا تؤدّي وظيفتين بحسب الكتاب: الأولى تقنية «تنبش الذاكرة وتقدّم الاسترجاعات»، والثانية دلالية وتفسيرية للنص، «تساهم في كشف الثيمة التي يحملها النصّ وتعطي معلومات عن الشخصيات». وإذا كان الفصل يتسم بالثراء المعرفي ويحفل بالمقارنات الدقيقة، فإنه يشكو من غياب التنظيم المنهجي؛ فهو أقرب إلى السياحة النقدية منه إلى التحليل المنهجي الذي يناقش تطور الموسيقى في أعمال جبرا ويحصر مرجعياتها بدقة ويناقش دلالات هذا الحضور ورمزيته وعلاقته بالبنية. صحيح أننا نعثر على كثير من هذا، لكننا نجده متفرقاً غير محكوم بسياق نقدي دقيق.

أما الفصل الخامس، فهو أكثر فصول الكتاب إحكاماً؛ فهو يتسم بالدقة والتحليل والعرض الواضح ويصدر عن باحث يعرف الرموز المسيحية ودلالاتها وفرادة توظيف جبرا لها. وهو يقتصر على الرموز في سرد جبرا، أما حديثه عن الرمز في شعر جبرا فقد تميز بالسرعة وجاء نافراً في سياق دلالات الرمز عند جبرا.

إننا أمام دراسة ممتعة وجادة ومفيدة، لكنّ الكتاب يتوسّع في جوانب كان توسّعه فيها من لزوم ما لا يلزم◆

صلاح حزّين
إضاءات على الأدب الإسرائيلي الحديث

مراجعة: إبراهيم خليل

الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (2012)، (224 صفحة)

تأليف: صلاح حزّين

إضاءاتٌ على الأدبِ الإسرائيليّ الحديث هو عنوان الكتاب الجديد الذي صدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت (2012) بعناية: وليد أبو بكر وحزامة حبايب، للأديب الصحفي الراحل صلاح حزين (1946-2009). وصلاح حزين، مثلما هو معروف، كاتبٌ، وأديبٌ، درَسَ الأدَبَ الإنجليزيّ، وعَملَ لوقت غير قصير في الكويت، في مجالات الصحافة المقروءة، والدوْريّات، ومنها مجلة العربي الشهيرة. وترجم عن اللغة الإنجليزية ترجمات متعددة، ومن أبرز ترجماته رواية جوزيف كونراد قلب الظلام *Heart of Darkness* **ورواية هوراس مكوي إنهم يقتلون الجياد، أليس كذلك؟** *They Shoot Horses, Don't They?*، **وله سيرة ذاتية بعنوان غسان قلبي صدرت بعد رحيله في العام 2010 عن منشورات أوغاريت في رام الله.**

وأسهم في التعريف بالأدب الإسرائيلي من وجهة النظر العربية، فنشر في ذلك مقالات ودراسات، كُتبَ أكثرُها ليقدم في ندوات، أو مؤتمرات دولية، ونُشر بعضها في الصحف، والمجلات، وبعضها في كتب تضم أوراق هذا المؤتمر أو ذاك، كالكتاب الذي وُسم بعنوان **القضية الفلسطينية في 40 عاماً**، الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 1989.

وهذه الأشتاتُ، بلا ريْب، يصْعُبُ جمعُها، وتبويبها، في كتاب، إلا أنَّ الأديبين وليد أبو بكر، وحزامة حبايب، تحمَّلا مشقة الغاية التي ينشدان، ولها ينْبَريان، ولم يقتصرا على الجمْع، والترتيب، والتبويب؛ إذ اضطرّا أيضاً للمراجعة لأكثر من غرض. فهي دراساتٌ تحتاج، أولاً، لاستبعاد ما هو متكرّرٌ منها، وتقريب الأشباه، والنظائر، التي تناسب الدمْج في فصول متماسِكَة، وهذا شيء ليس بالهيّن، ولا باليسير، والأمرُ الآخر الذي لا يقلّ صُعوبة عن الذي سبق، هو إيجاد ضربٍ منَ التسلسل الذي تتيحُه الدراسات، على الرغم من أن كلّ دراسة منها تتمتّعُ ببنية مُسْتقلة عن الدراسات الأخرى.

وهكذا استوى الكتابُ (224صفحة) في مقدمةٍ، ومَدْخل عن مصطلح الأدب الإسرائيلي، وما بينه وبين نظرائه من المصطلحات من تشابه، أو اختلاف، وتسعة فصول، بعضها يتطرَّق بالعرض، والتحليل، لإشكالية عامّة في هذا الأدب، وبعضها يتناول إشكالية خاصّة بأديب واحدٍ من الأدباء الإسرائيليين، كيهودا عميحاي، أو عاموس عوز، أو سمير نقاش (يهودي عراقي). وقد ضمَّ الباحثان لهاتيك الفصول فصلاً عن رواية **عَرَبسْك** (1986) لأنطون شماس، المولود في قرية فسُّوطة الجليلية عام 1950، وقد كتبها بالعبريّة.

وأيًا كانَ الأمرُ، فإنَّ الأدب العبري، واليهودي، والصهيوني، والإسرائيلي، حظي باهتمامات الباحثين، وتعزى لغسان كنفاني (1936-1972) المحاولاتُ الأولى لاستقصاء مظاهر هذا الأدَب، وما فيه من الغطرسة، والعنصرية، وقد أطلق على هذا الأدب اسم الأدب الصهيوني (1968)، تلاه، فيما نَحْسبُ، كتاب إبراهيم بحراوي الموسوم بعنوان **أضواء على الأدب الصهيوني المعاصر** (دار الهلال، مصر (1972)). وممّن كتب في هذا الأدب، وعنه، جودت السعد الذي صنف كتاباً بعنوان مماثل: **الأدب الصهيوني بين الإرث والواقع** (1981)، ونشر عبد الوهاب وهْبَ الله كتاباً آخر بعنوان: **الاستيطان في الأدب الصهيوني** (1983)، وعن الأدب الصهيوني بين حربيْن كتب إبراهيم البحراوي كتاباً آخر ظهر منشوراً في العام 1977. وعن **شخصية العربي في الأدب العبري** نشر أنطوان شلحت كتاباً مكثفاً في صفحات قليلة (1986)، ومنها كتابُ **مصر في الأدب العبري الحديث** لزين العابدين أبو خضرة (بلا تاريخ). ومنها «شخصية العربيّ في قصص الأطفال العبريّة»، وهو بحث منشور في **الآداب** اللبنانية (ع 9-10 سبتمبر (أيلول) 2009)، ومنها البحث الذي عرض فيه د. أحمد حماد «الشخصية العربية في الأدب العبْري» في مؤتمر «الأدب والمجتمع» المنعقد بجامعة عين

شمس في القاهرة في نيسان (إبريل) 2003. ومنها كتاب صالح عياري الموسوم بعنوان **في الشعر العبري المعاصر** (طلاس للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1987)، وبديعة أمين هي الأخرى أسْهمت في هذا بكتاب **الأسس الآيديولوجية في الأدب الصهيوني** (1988).

هذه العناوين تطرحُ- بلا رَيْبٍ - إشكاليَّة عرَض لها صلاح حزين عرضاً وافياً يجيبُ فيه عن السؤال: ما المصطلحُ المناسب لوصف هذا الأدب؟ أهو العبري، أم الصهيوني، أم اليهودي، أم الإسرائيلي؟ جواباً عن هذا التساؤل يؤكد المؤلف أنّ المصطلح المناسب هو مصطلح الأدب الإسرائيلي؛ فهو أوفى دلالة، وأكثر دقة، من غيره. حُجَّتهُ في ذلك أنّ هذا الأدب ينطوي على أعمال لم تكتب بالعبرية، ومن هنا لا مندوحة لنا من استبعاد مصطلح الأدب العبري، ولأنَّ بعض هذا الأدب يمثلُ وجهة النظر الإسْرائيلية، على الرغم من أن كتابه علمانيون، أو لا يعدّون يهوداً، لأنهم ولدوا من أمّهات غير يهوديات، فلذلك لا بدّ من اقصاء مصطلح الأدب اليهودي. وبعض هذا الأدب لا يخلو من انشقاق عن مضامين الفكر الصهيوني، ويمثل خروجاً على هذا الفكر، وانتقاداً للمُمارسة الصهيونية، وتبعاً لذلك لا بد من تجاوز مصطلح الأدب الصهيوني، وتخطيه لآخر، هو مصطلحُ الأدب الإسرائيلي، الذي ابتدأ ظهورُهُ في زمن مُبكّر؛ أي منذ ظهور حاييم نحمان بياليك، الذي توفي عام 1917.

ومن اللافت للنظر أنَّ الإسرائيليين اتصفوا بلوْنٍ منَ الحساسية المفرطة تجاه الأدب الذي لا يمثل في محتواه النظرة المنحازة للفكرة الإسرائيلية القائمة على تفضيل العنصر اليهودي على غيره؛ العربي وغير العربي، وبصفة خاصةٍ تجلت هذه الحساسية بتطرف تجاه الأدباء الإسرائيليين الذي حاولوا أن يصوروا بقليل من الموضوعية الاعتداءات على العرب في قراهم، ومدنهم، وعمليات الإبادة التي رافقت ما يسمى حرب الاستقلال بالمصطلح الإسرائيلي. فعلى سبيل المثال، أثارت رواية **خربة خزعة** ليزهار سيملانسكي الكثير من السخَط في الأوساط الرسمية، لأنّ الكاتب يُصوّر بشاعة الممارسات التي رافقت تلك الحرب. وقد أثارتْ رواية يهوشاع الموسومة بعنوان **في مُواجهة الغابة** جدلاً مماثلاً لأنّ الكاتب يسلط فيها الضوء على تدمير إحدى القرى العربية فيما راح المُعْتدون يتنزهون على شاطئ البحر بدم بارد، وكأنَّ شيئاً لم يحدث. وقوبلت رواية **اعترافات عربي طيّب** للكاتب يورام كانيوك بعاصفة من الانتقاد لأنّ المؤلف الذي اختار لها بطلاً من أب عربيّ وأمّ يهوديّة، يدوّنُ اعترافاته مشيراً لبَشاعَة ردّ الفعل الإسرائيلي، مؤكداً زيفَ المقولات الإسرائيلية، مُبَرْهناً على أنّ إسرائيل قامَتْ على أباطيل ليس فيها من الحقيقة إلا العَسْف، ومصادرة الأراضي، والقتل، والتعذيب، والاعتقال، ممّا يدفعُ ببطل الرواية (عزوري) في صحوةِ ضمير للهجرة إلى خارج ما يعرف بأرض الميعاد. ويسلط المؤلف الضوء على روايات ليائيل ديان، التي تكتب بالإنجليزية، ويهودا عميحاي، وعلى ما فيها من شعور عميق ببؤس الفكر الصهيوني القائم على الاستخفاف بالآخر.

وهذا، بالطبع، يمهّد بصورة من الصور للفصل الثاني من إضاءات صلاح حزين على الأدب الإسرائيلي، وهو الفصل الذي يقفُ فيه إزاء مسألة في غاية الأهمية، وهي صورة العربي في الأدب الإسرائيلي، وهي الصورةُ التي سَبَقَ لبعض الدارسين أنْ أشاروا إليها، وتناولوها بالدراسة. ومن ذلك الكتابُ الذي وضعته ريزا دومب بعنوان **صورة العربي في الأدَبِ العبْري** (1911-1948) وترجمه عارف توفيق عطاري، وصدر عن دار الجليل في عمان. كذلك الكتاب الذي وضعه غانم مزعل بعنوان **شخصية العربي في الأدب العبري الحديث** (1986). ففي معظم الروايات التي تناولها صلاح حزين صورةٌ نمَطيّة ثابتة لا تتغير؛ فالعربي بدويٌّ دائماً، ومتخلفٌ، وبدائيّ، وعدْوانيٌّ، والإجْرامُ سجية مغروسة فيه، ولا تغيبُ هذه الصورة حتى عن الروايات التي يتعاطف فيها مؤلفوها مع الفلسطينيين؛ فرواية يورام كينيوك المذكورة لا تشذ عن هذه القاعدة. وقد غالى بعضُ الكتاب في ذلك، من بينهم الروائي عاموس كينان، والروائي عاموس عوز، والروائي ذو الأصْل العراقيّ سمير نقاش.

وبعضُ الكتاب الإسرائيليين تنبَّهوا لما يسميه المؤلف الشعور الآثم تجاه الفلسطينيين؛ فاهتموا بالفلسطيني العائد، أيْ: الفلسطيني الذي عاد إلى قريته بعد اللجوء، وقد أفرد المؤلفُ لهؤلاء فصْلاً مُسْتقلاً تناول فيه بعض الكتّاب الذين تطرقوا لهذا، كالكاتب أهارون ميغد في قصة **الكنز** التي يقف بنا فيها إزاءَ فلسطينيّ عاد إلى قريته ليكتشف أنّ منزله الذي طرد منه تقيم فيه أسرة يهوديّة، فيفكر باغتصاب المرأة. ويرى المؤلف صلاح حزين في ذلك رمزاً للثأر ممَّنْ أخذوا بيْته، واستولوا على كنْزه؛ فهو يهمّ باغتصاب تلك اليهودية في دفاعٍ لا شعوريٍّ عن الذات. ونحو ذلك يشعر المُجنَّد الإسرائيلي بالندم بعد أن قام بقتل الأسرى في قصة سميلانسكي **الأسير**. وفي قصة لعاموس عوز، يجد المؤلف في ظهور عزيز، وخليل، وهما عربيّان، لحَنّة، بطلة الرواية، في كابوس يتكرَّر، ويحرمُها من النوم، تعبيراً عن الندم، والشعور بالإثم؛ فهي، وميخائيل، مسؤولان عن نكبة رشيد شحادة، وعائلته، بعد أن هُجّرا قسْراً، وأقامتْ في البيت الذي أقاموهُ، وعمّروهُ، منذ زمن. أما رواية **الطريق إلى عين حارود** لعاموس كينان، فتنظر للأمْر منْ زاوية أخرى؛ إذ تتنبأ بانقلابٍ فاشيٍّ يَسْتهدفُ بقواه جلَّ السكان المقيمين في فلسطين من يهودٍ وعرب. ويرى الأديب صلاح حزين في انتصار الفاشية، ها هنا، تعبيراً عن ازْورار الكاتب كينان، وضيقه الشديد، بالشعارات التي قامتْ عليها الدولة العبْرية؛ فهي شعاراتٌ ليْست خلواً من العدالة حسْب، بل تؤدي إلى الطغيان.

وليس أدلَّ على زيف تلك الشعارات من لجوء الإسرائيليين إلى قتل الأسرى من العرب المصريين، وغير المصريين، وذلك شيء يفنّد بقوّة ما يدعيه الإسرائيليون من حرص على حقوق الإنسان، ومن مزاعم يكرّرونها عن مراعاتهم لقوانين الحرب. فالمؤلف يشير لقصص قصيرة، وروايات، يزهو فيها المجندون الإسرائيليون بفعلتهم الشنيعة، وهي التخلص من الأسرى بقتلهم. فإحدى القصص التي يشير إليها صلاح حزين وهي بعنوان **الثغْرَة** للكاتب الإسرائيلي

سمير نقاش، تدور حول ما جرى في حرب سيناء عام 1967. وفيها يطلبُ أحد القادة من المُجنَّد صادوق قتل الأسير المصري عبد الفتاح، على الرغم من أنّ قواعد الاشتباك، في تلك اللحظة، لا تسوغ لهما القيام بذلك. وعندما يتردَّد صادوق في تنفيذ الأمر، لعدم قناعتهِ به، يقوم القائدُ نفسه بذلكَ، على الرغم من أن الضابط الأسير جريحٌ، وللجرحى في الحرب ظروف تستدعي العلاج عوضاً عن التصفية. ومشاهد إذلال الأسرى، وتعذيبهم، كثيرة في القصص الإسرائيلي؛ نجد ذلك في قصة **مباراة في السباحة** وقصة **الأسير** ليزهار سيملانسكي، وغيرها مما أشار إليه المؤلف، أو لم يشر. ويتابع صلاح حزين تسليط الضوء على الأدب الإسرائيلي، فيخصص فصلاً للشاعر يهودا عميحاي الذي قضى نحبه في 24 سبتمبر (أيلول) من العام 2000، فما الذي يحدو بالمؤلف لتخصيص فصل مستقل لهذا الشاعر الذي ينعته نعتاً لا يخلو من طرافة، وتهكّم، وهو «رئيس أركان الشعر الإسرائيلي الحديث»؟

من المعروف أن عميحاي من مواليد ألمانيا عام 1924، وقد هاجر منها إلى فلسطين سنة 1936، وظهرت بواكير شعره في أربعينيات القرن الماضي، وهي بواكير تشفّ عن تأثره بشعراء منهم هولدرلن، وريلكه، وهما ألمانيان، وت. س. إليوت. وفي بداياته يتجلّى أيضاً الأثر الوجودي الفلسفي. ومعروف أيضاً أنه شاعر من جيل البالماخ، وهو الجيل الذي أوغل في تسّييس الأدب، وَضَيَّقَ أدَباؤهُ أفق الرّؤية الأدبية لتنحصر في السعي لإقامة الدولة العبريّة على أرض فلسطين. وفي شعْره الكثير من التماثلات التي تجمع بين العادي والأسطوري، على الرغم من أنَّ المؤلف يؤكد، في غير تحفظ، أن الميثولوجيا عنده لا تعني شيئاً سوى التوراة. ولهذا يتسم شعرُه بالكثير من الحشو الذي غايته الربط بين ثقافة «إسرائيل الجديدة» والإرث اليهودي. ومن أجل ذلك، نجدُه في بعض قصائده يغوصُ عميقاً للنبش في تراث الملك شاؤول، وهو أول ملوك العبرانيين. أما عن نظرته للقدس، على سبيل المثال، فلا تختلف عن نظرة أي إسْرائيليٍّ يَعُدّها إرثاً يهودياً منذ الأزل، وهو في ذلك لا يختلف عن أولئك الذين كتبوا رواياتٍ، وقصصاً تجري بعض حوادثها في القدس. وهو الشيء الذي سبق للمؤلف أن أوضحه بالتفصيل في الفصل الموسوم بعنوان «القدس في الكتابة الإسرائيلية». لقد تجلت شوفينية عميحاي بصفة لافتة في شعره الذي كتبهُ، ونشرهُ، في أثناء الانتفاضة الفلسطينية ضدّ الاحتلال؛ فالشبان الذين يرشقون جنوده بالحجارة آثمون في رأيهِ، وشريرون:

إنهم يقذفونني بالحجارة
قذفوا في 1936 وفي 1939
قذفوا في 1948و 1988
أشرار يَقذفونَ وأخيار يُقذفون
آثمون يَقذفونَ وأخيار يُقذفون.

وممّا يسوغ تخصيص المؤلف لعميحاي فصلاً في الكتاب أنّه من أكثر الشعراء الإسرائيليين شهرة في العصر الحديث، وقد ترجم الكثير من شعره للغات عدة، منها الإنجليزية. ونشرت مقابلات تعرف به وبسيرته وبأعماله الغزيرة، علاوة على أنه في أواخر أيامه أصابَهُ بعْضُ الندم، والشعور بالإثم، وقد عبّرَ عنْ هذا بقوله إنه كانَ في الماضي

يتحدث بصوت الجماعة الإسرائيلية؛ أي: ضمير «النحْنُ»، وأما قصائده الأخيرة، فيغلب عليها صوْته الخاصّ؛ صوتُ الأنا.

ومثلما عُني صلاح حزين بعميحاي، عني بالكاتب الإسرائيلي ذي الأصل العراقي سمير نقاش؛ فعلى الرغم من أنه أشار لبعض قصصه، ورواياته، في الفصول المتقدّمة من الكتاب، نجده يخصص له ثلاثة فصول متتابعة تمثل في الواقع مقالاتٍ ثلاثاً نُشرتْ آحاداً. وأما عاموس عوز فقد خُصص له فصلاً واحداً تناول فيه روايته- السيرة **حكاية حبٍّ وظلمة** الصادرة بالعبرية عام 2003 والمترجمة للغة الإنجليزية عام 2005. وقد تجلى في هذا الكتاب امتزاج ثلاثة أنواع كتابيّة، هي: التاريخ، والسيرة، والرواية. فهي سيرة لأنّ البطل فيها هو الكاتب نفسه، وهي تاريخية لأنها لا تخلو من الحوادث التي رافقت ولادة البطل في فلسطين، مع ما يتخلل ذلك من حكايات سَمِعَها عن موطنهم الأصلي قبل أن يهاجروا إلى فلسطين. فهو على وفْق رؤية صلاح حزين يحاول أن يجمع بين تصويره مأساة البطل ومأساة الشعب اليهودي بتعبيره. وهذا يُسوّغ الدمْج الواعي، والمقصود، بين أدب السيرة الذاتية والمتخيل الروائي. بيْدَ أن هذا المُتخيَّلَ لا يخلو، وفقا لرأي المؤلف، من تحيُّز تجاه الفلسطينيين؛ فملخص السيرة التي تقع في نيف و500 صفحة لا يَعْدو التأكيد على أنَّ الفلسطينيين لا حقوق لهم في فلسطين، ولا حقوق لهم في العودة إلى الديار التي أخرجوا منها. ومن المفارقات العجيبة أنّ عاموس عوز يتعاطف مع اليهود الباقين في البلاد العربية، ولا يتعاطفُ مع اللاجئين الفلسطينيين المقيمين في مخيمات لا تصْلحُ للإقامة فيها. وأما التاريخُ، فيرى المؤلف أنّ هذه السيرة، بتقاطعها مع الحوادث، تسْهمُ كغيرها من نصوص الأدَب الإسرائيلي، في تزييف التاريخ. فروايته لما حدثَ، وجرى في العام 1948، روايةٌ لا تتجاوز الرواية الرسمية الزائفة التي تدّعي أن الدول العربية هاجمَتْ إسرائيل، وأن إسرائيل انتصرتْ على هاتيك الدول، وأنَّ الفلسطينيين غادروا بلادهم بمحْض إرادتهمْ، ودون ضغوط.

وأيا كانَ الأمْرُ، فإنّ بعض ما يثير شهية القارئ لهذا الكتاب، فضلاً عمّا سَبَق ذكْرُهُ، أنه يلتفت لرواية **عربسك** في فصل خاص، هو الفصل الأخير، وهي رواية عبرية لكاتب عربي هو أنطون شمّاس، فيها الكثير مما له صلة وثيقة بالأدَبِ العبْري، وبحياة الفلسطينيين في الجليل شماليّ البلاد، وما يواجهونه يوميّاً من قهْر، يصل حدَّ التعسف. وصلاح حزيّن، بتناوله لهذه الرواية، ها هنا، يحقّقُ مزية إضافية لكتابه هذا، بالنظر للوَجْه الآخر لقطعة النقود. فحتى تكتمل الرؤية، لا بدّ من مقابلاتٍ بيْنَ الأدبين العربي والإسرائيلي. وتقومُ هذه الرواية على حبْكة طريفة، ونادرة؛ فالبطل هو الكاتب، لكنه ينشطر على مستوى المُتخيّل إلى اثنين: أحدهما يكتب النصف الخاص بمن نزحوا، وشُردوا (أنطون جريس شماس) والثاني يكتب عن الذين صَمدوا، وظلوا في الجليل (أنطون حنا شماس). ومن هذا المزيج المُتناغم تجلّى عرْضُ الكاتب لحوادث جرت في العام 1936 وأخرى في العام 1948 في نسَق تتراسلُ فيه السيرة، والتاريخ، والسرْد الروائي. فَهُو، على سبيل المثال، لا يفوته أنْ يصف طريقة

الإسرائيليين في احتلال قريته (فسّوطة) عام 1948 مثلما يصفُ طريقتهم في تنفيذ المَذابح، ومنها: مجزرة صبرا وشاتيلا في لبنان عام 1982. وقد أثارتْ الرواية عند ظهورها بالعبرية عام 1986 جدلاً عنيفاً في أوْساط الإسرائيليينَ، لأسْبابٍ من أهمِّها: أنَّ الكاتب كسر الاحتكار اليهودي للغة العبرية؛ فها هو ذا كاتبٌ عربيٌّ من فلسطين يكتبُ رواية بلغة عبْريّة أنيقة، ورفيعة. وسببٌ آخر هو أنَّ الفضائحَ، والفظائعَ، التي تعبّرُ عنها الرواية لا تخاطبُ القارئ العربي المُنحاز للفلسطينيين، مثلما هي الحال في رواية **المتشائل** لإميل حبيبي، بلْ تخاطبُ القارئ الإسرائيلي، وفي ذلك ما فيه من كدَرٍ يَمَسّ بالصورة التي تحاولُ إسرائيل الادّعاءَ أنَّها صافيَة صفاءَ البلّور.

وصفوةُ القول هي أنّ في كتاب صلاح حزيّن الكثيرَ منَ الملامح التي نراها في الأدب الإسرائيليّ، بعد أنْ سلَّط الراحل الضوء عليها، كاشفاً ما فيها من زوايا ظليلة، وسراديبَ مُعْتمة، يظنها الكثيرون خافية عن الأنظار، فجاءَ صلاح حزين ليجلو عنها الغموض بُعَيدَ رحيلهِ (2009). ولولا الجهْد الكبير، والعَمَل الصبور، الدؤوب، الذي أبْداه الأديبان وليد أبو بكر، وحزامة حبايب، لما كان الكتابُ بين أيدينا الآن نقرؤه، ونَنْتفِعُ بما فيه، وتقرؤه معنا الأجيالُ القادمة. فالشكر الموصول لهما على ما أسْدياه من خدمة جلّى لتراثنا الأدبيّ الحديث، وللمؤلف الراحل، ولآثاره◆

الفكر اليهودي الإقصائي: جوهر شوفيني متعال معجون بالكراهية

قراءة في كتاب إسرائيل شاحاك

«تاريخ اليهود وديانتهم: عبء 3000 عام»

مراجعة: علاء الدين أبو زينة

الناشر: دار كنعان للدراسات والنشر، بيروت (2012)، (220 صفحة)

تأليف: إسرائيل شاحاك

من منطلقات تتاخم الدوغمائية، نظر العقل العربي السائد بعين الريبة إلى أي جهد عربي في اتجاه تأسيس حقل للدراسات العبرية. ورأى البعض في تعلُّم لغة العدوّ واستكشاف أدبياتها شكلاً من أشكال التطبيع الثقافي، واعترافاً له بكينونة معرفية. وتحدث آخرون عن «تطبُّع ثقافي»، محذرين من احتمال التعرض غير المقصود لغزو الخطاب النقيض والتأثر به. وربما رغب البعض الآخر في تجنب المساس بالتقاطعات اللاهوتية بين الرواية التوراتية والرواية الإسلامية. وهكذا، وباستثناء قبضة من التحريات الخجولة في الأدب العبري، لم يشتغل العرب جدياً على دراسة المنظومة الفكرية الصهيونية، وهو ما كان ليساعد في تأسيس خطاب موازِن تمس الحاجة إليه.

لكنه ربما كان من حسن الطالع أن ينهض بمهمة تفكيك الخطاب الإقصائي اليهودي أشخاص يهود ممّن تغلبَت فيهم الموضوعية والنظرات الإنسانية على العمى العُصبويّ الذي أسس للمشروع الاستيطاني الإقصائي في فلسطين. وتمتاز مداخلات هؤلاء الباحثين اليهود بالمعرفة الكاملة بمكونات العقل اليهودي وأسراره، وإمكانية الوصول إلى كافة المصادر والحقائق، باعتبارهم «داخليين»، كما أنّ من الصعب على المؤسسة الصهيونية اتهامهم بالإقصائية والعدوانية و«معاداة السامية» ما داموا ليسوا من «الأغيار» ولو أنها تصفهم أحياناً بأنهم يهود كارهون للذات.

وإذن، في ضوء كل هذا الفقر المعرفي العربي بعمل العقل اليهودي، تشكل ترجمة كتاب إسرائيل شاحاك **التاريخ اليهودي، الديانة اليهودية: عبء 3000 عام** إلى العربية استبصاراً بالغ الأهمية في عقل «الآخر» العدائي والغامض. وهو وثيقة قوية الإضاءة في موضوعها بكل المقاييس، أنتجها مفكر بارز ومنتقد مر –ويهودي «داخلي»– عن الأصل العقائدي لسلوك أبناء جلدته من اليهود. وكان إسرائيل شاحاك قد ولد في وارسو في العام 1933، وأمضى جزءاً من طفولته في معسكرات الاعتقال في بيلسن، ثم هاجر إلى فلسطين في العام 1945. وقد نشأ وترعرع في إسرائيل، وخدم في الجيش الإسرائيلي، وأصبح أستاذاً في الكيمياء. ومثل كل الإسرائيليين، أصبح يجيد اللغة العبرية، كما تعود أيضاً على المناخات الأخلاقية الغرائبية للمجتمع الإسرائيلي، حيث ذلك المزيج من الغطرسة المعجبة بذاتها، والخداع، والاعتقاد الصلف بأحقية الذات، واعتناق الازدواجية والنفاق.

ومع ذلك، وعلى العكس من مواطنيه الإسرائيليين، ظل البروفيسور شاحاك بالغ التوجس من هذا الجو الغريب. وفي حين ينظر مواطنوه الإسرائيليون وأبناء دينه بتعالٍ إلى الأغيار أنفسهم الذين يعتمدون عليهم في الدعم الاقتصادي والعسكري والدبلوماسي، ويرون أنهم أغبى كثيراً من تخمين ما يفكر به اليهود إزاءهم ويقولونه عنهم من وراء ظهورهم ويخططون للانقلاب عليهم عندما يستطيعون، فإنه يشعر بالقلق من هذه الثقة المفرطة في الذات. وهو يتذكر أن الرومان عرفوا ذلك، فقاموا بغزو القدس ونهبها ووضعوا نهاية لوجود الطائفة اليهودية في فلسطين. ويتذكر أن الألمان خمنوا ذلك، ولذلك أصبح أجيراً بالسخرة في معسكر اعتقال ألماني. وهو يدرك أن مواصلة مواطنيه اليهود التصرف على هذا النحو، كما فعلوا دائماً، سيضعهم حتماً في مأزق خطير ما، مرة أخرى.

ولدى مطالعة ما يكشفه شاحاك عن الكراهية المتأصلة في التعاليم الدينية اليهودية، يتعمق الشعور بالأسى لدى رؤية الشعب الفلسطيني المكافح وهو يتعرض لكل هذا الفيض المركز من العداء والكراهية الأصيلة والعقائدية للبشرية جمعاء. وفي هذا السياق، يفكر المرء بمدى السميّة التي لا بد من أن تنطوي عليها هذه النزوع المستلة من تراث طويل متوارث على مر أجيال. وعلى سبيل المثال، كان المؤرخ الروماني تاسيتوس قد لاحظ قبل 19 قرناً من الآن أن اليهود فريدون

من نوعهم بين شعوب العالم في كراهيتهم الشديدة لجميع الشعوب الأخرى واحتقارهم لها. وكان تاسيتوس يكرر وحسب ما كان قد اكتشفه العديد من الدارسين الآخرين قبله. وفي السنوات الـ1900 التالية، توصل محققون آخرون إلى استنتاجات مماثلة عن هذا النزوع اليهودي الشوفيني المتأصل، إما من دراسة كتابات اليهود الدينية، أو من دراسة سلوكهم النمطي تجاه غير اليهود.

وكان من أبرز هؤلاء المصلح مارتن لوثر Martin Luther، الذي كتب في العام 1543: «ألا يقول تلمودهم، وألا يكتب حاخاماتهم أنه لا حرج في القتل إذا قتل اليهودي غير يهودي، لكنها تكون خطيئة إذا قتل أخاه اليهودي؟ وأنه لا خطيئة في أن لا يبر اليهودي بقسمه لغير اليهودي، وأن نهب غير اليهودي وسرقته، كما يفعل اليهود بالربا، ليست أقل من طقس مقدس؟ يعتقدون أنهم لا يمكن أن يكونوا قساة علينا ولا مخطئين في حقنا، لأنهم قديسون نبيلون ومختونون، في حين أننا نحن أغيار ملعونون. إنهم سادة العالم، ونحن خدم لهم... نعم، مواشيهم...».

وأكد لوثر: «إذا اعتقد أحد ما أن ما أقوله أكثر من اللازم، فإنني لا أقول الكثير، وإنما القليل جداً، لأنني أرى في كتاباتهم كيف يلعنوننا نحن الأغيار، ويتمنون لنا جميعاً الشر في مدارسهم وصلواتهم».

وقد رد اليهود على لوثر كما ردوا على الآخرين قبله وبعده، فازدروه باعتبار أنه مجرد «كاره» آخر، معمي بالتعصب الديني. واليوم، ما يزال هذا هو الرد اليهودي النمطي على كل من يقول أو يكتب عنهم شيئاً من غير الثناء المفرط في التملق. وعندما كتب الإعلامي البريطاني وليام كاش William Cash، مراسل صحيفة **ديلي تلغراف** اللندنية في لوس أنجيلوس، في مقال عن الحقيقة البسيطة القائلة إن المديرين التنفيذيين في صناعة الأفلام في هوليوود هم جميعاً من اليهود تقريباً، صرخ اليهود في وجهه، «الكاره»! وسارعوا إلى إنكار ما رواه من حقيقة. وعندما كرر الممثل الشهير مارلون براندو في وقت لاحق هذه الحقيقة نفسها، هوجم هو أيضاً باعتباره «معادياً للسامية».

على وجه الخصوص، يشعر الأستاذ شاحاك بالقلق من سلوك أولئك من أبناء شعبه الذين ينتمون إلى الفكرة «اليهودية» وتعاليمها. وهو ليس واحداً من هؤلاء، ولذلك يستطيع أن ينظر بدرجة من الموضوعية في خليط من الخرافات، والشوفينية اليهودية، وكراهية غير اليهود، التي تشكل الدين اليهودي وكتاباته المقدسة. وهو ينظر بعين الأسف إلى هذه التعاليم اليهودية التقليدية، ليس بسبب الخطر الماثل في إمكانية قدوم مارتن لوثر جديد يستطيع كشفها وعرضها لغير اليهود وحسب، وإنما أيضاً بسبب التأثير بالغ الضرر روحياً، الذي أوقعته هذه التعاليم باليهود أنفسهم. وعن عالم اليهودية في أوروبا الوسيطة، وعالم «الغيتو» والقرى اليهودية الانعزالية في أوروبا الشرقية التي يشير إليها الكتاب اليهود الحديثون بمزاجات بهيجة باعتبارها عالَماً من التقاليد الفريدة والورع، يقول شاحاك: «لقد كان عالماً غارقاً في أكثر الخرافات والتعصب والجهل بؤساً وخسة...».

ويستشهد شاحاك بعدد من الحالات المحددة حول الطرق التي وظفتها المرجعيات الدينية اليهودية لإبقاء قطعانها تحت السيطرة. وبشكل عام، علّم الحاخامات اليهود إخوانهم اليهود أن جيرانهم من غير اليهود أنجاس روحياً وأخلاقياً، وأنهم دون البشر، وبمستوى يناظر حيوانات.

ويجري التأكيد المبيت على إبقاء هذه التعاليم حية في أوساط «الهاساديم» (الكلمة العبرية لوصف «الورعين»). ويشير شاحاك إلى أن الأطروحة المركزية لعقيدة «الورعين» هي أن اليهود فقط هم الكائنات البشرية، وأن الكون خلق لهم وحدهم. أما غير اليهود، فقد خُلِقوا ليستخدمهم اليهود فقط. وعلى الرغم من أن هذا التعليم عن دونية غير اليهود ولا بشريتهم يظهر صريحاً وواضحاً لدى اليهود الأرثوذوكس الملتحين وزائغي النظرات من ذوي القلنسوات السوداء الذين يمكن أن يراهم المرء في معاقل اليهود مثل مدينة نيويورك، فإنه يأتي من صميم التقاليد اليهودية، ويحظى بالقبول لدى جميع اليهود الورعين. وهو، على سبيل المثال، أحد الركائز المحددة لعصبة الدفاع اليهودية Jewish Defense League التي ورد ذكرها في كتيب عضوية تلك المجموعة.

ومن المحبط لشاحاك بشكل خاص، ذلك الخداع الذكي الذي يوظفه اليهود لإخفاء الطبيعة الحقيقية لليهودية عن جيرانهم من غير اليهود. وهو ينتقد بشدة تصريحات قادة الهاساديم المسعورة المتعطشة للدماء وتحذيراتهم ضد العرب. وفيما يتعلق بقناع الورع الزائف الذي يخفي عن عيون غير اليهود عقيدة «الورعين»الحاقدة، يكتب شاحاك: «المخادع الرئيسي في هذه الحالة، كان مارتن بوبر Martin Buber. فإن أعماله العديدة التي تبجل الحركة الهاسيدية ككل (بضمنها الهاباد) لا تشير ولا أدنى إشارة إلى المناهج الحقيقية للهاسيدية المتعلقة بغير اليهود. وجريمة الخداع تصبح أعظم لأن مدائحة للهاسيدية نشرت أول مرة في ألمانيا إبان مرحلة صعود القومية الألمانية وتولي النازية للحكم». وكان بوبر (1875-1965) قد روج للهاساديم في ألمانيا خلال صعود الاشتراكيين القوميين -في الواقع، حتى العام 1938، عندما غادر إلى فلسطين- ويعتبر شاحاك جهود بوبر، على الرغم من طبيعتها المراوغة، مسؤولة جزئياً على الأقل عن ردة فعل الاشتراكية القومية الألمانية ضد اليهود (ص75).

وثمة مثال آخر يسوقه شاحاك على التضليل اليهودي، الذي يتعلق بأصل الكلمة اليديشية التي تدل على فتاة غير يهودية، شيسكا. ويستشهد بكتاب شعبي باللغة الإنجليزية «متع اليديشية» The Joys of Yiddish (نيويورك، 1968)، كتبه ليو روستن Leo Rosten، الذي يقول لقرائه إن Shiksa تأتي من الكلمة العبرية sheqetz التي معناها «معيب» blemish. ويكتب شاحاك: «وهي كذبة فاضحة، كما يعرف كل من يتكلم العبرية. ويعرّف قاموس مجدو العبري -الإنجليزي الحديث، المنشور في إسرائيل، وبشكل صحيح، كلمة sheqetz كما يلي: «حيوان قذر؛ مخلوق كريه، بائس؛ فتى جامح، فتى غير يهودي...» (ص73).

ويلاحظ في كل مكان في الكتاب أن شاحاك يكتب بعاطفة جياشة. ومن الواضح أنه يشعر بأن تحرير اليهود في كل مكان من قيود خرافاتهم الكارهة للبشر، وتحرير سياسة الدولة الإسرائيلية على وجه الخصوص من التأثير الخانق لليهودية، هي مسائل حاسمة إلى أقصى الحدود. وهو يركز انتباهنا خصوصاً على الكراهية الكامنة في اليهودية، مستشهداً بعدد من الكتابات الدينية اليهودية.

وفي الفصل المعنون: «القوانين المعادية لغير اليهود»، يكتب شاحاك:

«... إن الشريعة Halakhah، وهي النظام القضائي لليهودية الكلاسيكية مثلما مارسه جميع اليهود منذ القرن التاسع حتى نهاية القرن الثامن عشر وما يزال باقياً حتى اليوم على شكل اليهودية الأرثوذوكسية، يستند أساساً على التلمود البابلي. ومع ذلك، وبسبب صعوبة الاختلافات القانونية المدونة في التلمود وتعقيدها، أضحى من الضروري وضع تشريعات تلمودية يمكن التعامل بها بسهولة أكثر... (وقد) اكتسب بعضها سلطة عظيمة، وهي ما يستخدم بشكل واسع حالياً... والقانون الأجدر بالاعتماد والأوسع استخداماً حتى الآن هو Arukh Shulhan...»(ص 157).

ثم يستشهد بتعاليم هذا القانون الخاصة بالقتل والإبادة الجماعية، فيقتبس منه:

«بموجب الدين اليهودي، يعتبر قتل اليهودي جريمة كبرى وواحدة من أسوأ ثلاث خطايا (الخطيئتان الأخريان هما عبادة الأوثان والزنا). ويجب على المحاكم الدينية اليهودية والسلطات المدنية معاقبة كل من تثبت إدانته بقتل يهودي، حتى خارج السياق المعتاد لفرض العدالة... (أما) حين يكون الضحية غير يهودي، فيختلف الوضع كلياً. فاليهودي الذي يقتل غير يهودي مذنب فقط بخطيئة ضد قانون السماء، ولا تعاقبه أي محكمة (دنيوية). أما التسبب غير المباشر بموت غير اليهودي فليس خطيئة على الإطلاق» (ص158).

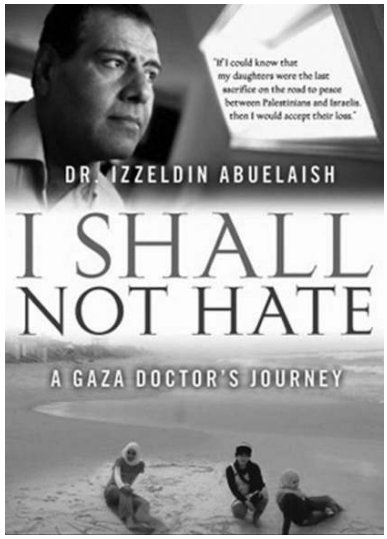
ثم يذكر لنا شاحاك إجابة أحد الحاخامات على جندي إسرائيلي سأله عما إذا كان من اللائق قتل النساء العربيات والأولاد العرب. وفي إجابته، يقتبس الحاخام من التلمود: «أفضل غير اليهود، اقتله! أفضل الثعابين، هشم رأسها!» (ص163).

ولكن، كيف تمكن اليهود من الإبقاء على التعاليم من هذا النوع مخفية عن غير اليهود الذين يعيشون معهم؟ الحقيقة أنهم لم يكونوا قادرين على تحقيق ذلك دائماً. ولم يكن لوثر هو الباحث المسيحي الوحيد الذي تعلم العبرية، وتعمق في التلمود، وروعه ما شاهده فيه. في بعض الأحيان، استطاع اليهود رشوة السلطات المسيحية للتغاضي عن مثل هذه الأشياء، لكن أواخر العصور شهدت عمليات حظر وحرق للأدب التلمودي بأمر من الباباوات والأساقفة الغاضبين. وعلى الأثر، طور اليهود نظاماً ذكياً مزدوجاً لمسك الدفاتر بقصد التحايل على هذا «الاضطهاد». فكانوا يعدلون أو يحذفون المقاطع المسيئة من طبعات التلمود الجديدة، ويصدرون

خلاصات أخرى منفصلة -السهو التلمودي، أو «هيسرونوت شاس» بالعبرية- كان يجري تعميمها خلسة بين الحاخامات. وفي إسرائيل اليوم، يسود شعور بالغطرسة إلى حد الاستغناء عن معظم هذا الخداع، ويعيد اليهود إدراج المقاطع التي كانت تُحذف سابقاً أو تعدل في الطبعات الأحدث من التلمود أو «شلحان أروخ» في شكلها الأصلي، لكنهم ما يزالون يتعاملون بحذر مع الترجمات إلى اللغات غير اليهودية.

بطبيعة الحال، يكاد تلخيص كتاب الدكتور شاحاك يكون مستحيلاً، لأنّ كل سطر فيه يقدم معلومة جديدة بالغة الإدهاش. وهو يفسر بوضوح كيف تقوم الدولة العبرية الاحتلالية في فلسطين باستخلاص قوانينها القمعية ضد الشعب الفلسطيني المحتل من التعاليم التلمودية المنطوية على كل هذا القدر من التمييز العنصري الإجرامي الفاضح. وباجترائه على تفكيك التعاليم الدينية التوراتية والتلمودية اليهودية نفسها وتعريتها، يستحق شاحاك وصف إدوارد سعيد له في مقدمة الكتاب: «شاحاك رجل خارق الشجاعة ينبغي تبجيله لخدماته للإنسانية... إنني على يقين من أن ما يقوله في كتاب **تاريخ اليهود وديانتهم** سوف يكون مصدراً لعدم ارتياح قرائه العرب أيضاً. وأنا متأكد من أنه سيقول إنه سعيد بذلك».

وفي الحقيقة، يبقى إسرائيل شاحاك شخصية نادرة من داخل الطائفة اليهودية، ويشكل كتابه الكاشف موضوع قراءة أساسي وكثيف الإنارة لكل من هو معني بفهم العقل اليهودي وتجلياته السلوكية الإقصائية في فلسطين المحتلة◆



لن أكره
من فوضى الذات إلى تنظيم العالم

مراجعة: وليد عبد الحي

الناشر: دار بلومزبيري، مؤسسة قطر للنشر (2012)، (196 صفحة)

تأليف: عز الدين أبو العيش

خلصت الدراسة التي نشرتها اليونسكو وأشرف عليها العالم «كانتريل» في منتصف القرن الماضي حول «كيف ترى الشعوب بعضها» (How Nations See Each Other) إلى أن تاريخ العلاقة بين الشعوب هو العامل الرئيسي في تشكيل نظرة كل منها للآخر.

وإذا علمنا أن تاريخ العلاقات العربية اليهودية لا ينطوي إلا على صفحات من الصراع الدامي، فإن أفكار الدكتور عزالدين أبو العيش التي بثها في كتابه **لن أكره** (2012) تشكل محاولة شاقة لإعادة تشكيل منظومة القيم السياسية في المنطقة العربية؛ إذ يدعو كلاً من العرب واليهود إلى منظومة جديدة ترى أن «العنف لا جدوى منه، ومضيعة للوقت والحياة والموارد، وهناك طريقة واحدة لإزالة الحاجز وهي أن نعيش معاً (ص165)، وأن نسيان الماضي ليس الحل

الوحيد؛ إذ لا بد من إيجاد طرق نمضي بها معاً إلى الأمام(ص40)، وأن المرض الذي يؤثر على علاقاتنا هو جهل كل منا بالآخر»(ص192).

ويبدو في كتاب الدكتور أبو العيش أن الخط الفاصل بين «حب الوطن» وبين حب الإنسان الآخر أو بين القدرة على تجاوز ألم الظلم وبين اليأس من عدل الآخر لا يمكن رؤيته إلا ببصيرة ثاقبة لا تستسلم للواقع أيا كانت درجة قسوته، وهو أمر يجعل القارئ لكتاب **لن أكره** يستشعر مسحة بوذية أو طاوية تتوارى بين مفردات الكاتب، وتبدو وكأنها تفارق تراث العلاقات العربية اليهودية، الوضعي منها والموحى به كنص مقدس.

نحن أمام طبيب فلسطيني طغى على أغلب مراحل حياته القهر والفقر والتشرد، وعاش طفولة بائسة، بعضٌ من بؤسه صنعته قوات الاحتلال الإسرائيلي التي قتلت بناته الثلاث وبعض أقاربه بقذيفة مدفعية، وعانى من صعوبة التنقل بين مقار عمله كطبيب يعمل في مستشفيات إسرائيلية وبين بيته في قطاع غزة، بل وعانى من الجرافات التي هدمت بيته وأقامت مكانه مزرعة لشارون في قريته «هوج»، ومن فترات انتظار طويلة على الحواجز العسكرية وعلى المعابر بين فلسطين ودول الجوار في مصر أحياناً والأردن أحياناً أخرى، أو عند انتقاله إلى أماكن عمله في مراحل شبابه الأولى عند الإسرائيليين في أعمال البناء وحظائر الدجاج.

لكن قسوة مرحلة الطفولة لعز الدين لم تكن مقتصرة على ما تفعله سلطات الاحتلال، بل زادتها بنية نسقه الاجتماعي الصغير بؤساً؛ فمن أم تعاني قسوة زوج انحاز لزوجة أخرى غيرها، بل وانحاز لأبنائه من تلك الزوجة الأخرى، إلى أخت رضيعة قتلها أخوه خطأ عندما قفز فوقها، إلى أخ لا يعرف حتى الساعة مصيره بعد أن التحق بصفوف منظمة فلسطينية، ثم موت الأب بعد أن تخرج عز الدين من كلية الطب بفترة قصيرة فلم يتمتع بفرحة الأب بهذا الإنجاز، ليتبع ذلك كله مقتل بناته الثلاث ووفاة زوجته.

تجاوز عز الدين كل هذا وشق طريقه ليصبح طبيباً مرموقاً في مجال العقم، بعد أن تنقل بين الجامعات في إيطاليا والقاهرة والسعودية وبلجيكيا وهارفارد وكندا، ومستشفيات أمراض النساء في لندن ومستشفيات «سوروكا» و«شيبا» بإسرائيل، وذهب إلى أفغانستان وباكستان وكندا كطبيب يعمل مع مؤسسات دولية.

كل تلك المعاناة تجاوزها الطبيب الفلسطيني وأقام علاقات ودية مع الأطباء الإسرائيليين، وزار بيت باراك وأولمرت وأخذ معهما صوراً تذكارية، وأقام علاقات صداقة مع مذيعين في بعض القنوات التلفزيونية الإسرائيلية التي كان لبعض منها دور في مساعدته على الهروب من جحيم القصف المدفعي الإسرائيلي على بيته في معارك عام 2008 في قطاع غزة، بل إنه أرسل بعض بناته إلى معسكرات «الإبداع من أجل السلام» الذي تديره مؤسسات أمريكية وإسرائيلية وفلسطينية لزرع أفكار السلام في أذهان مرتاديها.

وبالمقابل، فإن الطبيب عز الدين ينتقد العمليات التي كان يقوم بها الفلسطينيون ويبدي

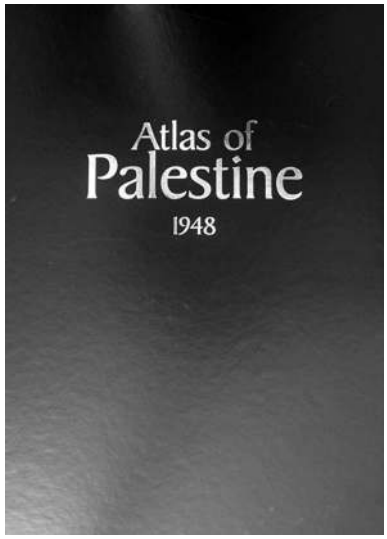
«اشمئزازاً من امرأة ذهبت لتفجير نفسها في مستشفى إسرائيلي»، كما لا يخفي ما يرى أنه «استجوابات قاسية ونظرات محايدة من شرطة حماس الصارمي الوجوه الذين يتركونك تحترق تحت الشمس»، بل يرى أن صواريخ المقاومة في قطاع غزة هي «عمل شبه انتحاري» نظراً لما يترتب عليها من خسائر بشرية كبيرة.

لكنه يتساءل غير مرة عن جدوى استمرار الصراع، ويستغرب من أن صوره مع باراك وأولمرت وهما يبتسمان لا تتسق مع «مسؤوليتهما عن الموت والدمار خارج نوافذ بيته» في غزة (ص147).

إن الرسالة التي تتضمنها فقرات عديدة في كتاب عزالدين تدور حول «تجاوز النزاع الحالي»، وكأنه يذكرنا بفكرة المعادل الأخلاقي للحرب التي طرحها نورمان أنجيل. لكن التدقيق في تفاصيل حياة الكاتب طبقاً لما ورد في صفحات كتابه المختلفة تشير إلى رومانسية سياسية (أو يلبس نظارة وردية كما يقول في ص107) مفرطة أفرزتها ثنائية عميقة في لاوعيه؛ فهو يسعى لتنظيم الفوضى التي حوله وترتيبها نتيجة للفوضى التي يختزنها في لاوعيه من مرحلة الطفولة. إنه ينظم العالم استناداً لفوضى داخله تركتها بصمات البؤس العميقة في مرحلة الطفولة المبكرة. إن قسوة نسقه الاجتماعي دفعته للبحث عن اطمئنان عند الآخر. ولندقق في الفقرة التالية من كتابه إذ يقول:

«المرضى الإسرائيليون لا يعنيهم كوني طبيباً فلسطينياً... والفلسطينيون لا يعنيهم أن أعمل في إسرائيل، ما يعنيهم هو البحث عن الأمن...

ومع ذلك، فأنا ما زلت أقابل أشخاصاً يصدمهم أن طبيباً فلسطينياً يعالج المرضى اليهود؛ فهناك افتراض أننا نكره بعضنا، وأن كل جانب يرغب في موت الآخر، وأنا متأكد من أن تلك المشاعر موجودة بين بعض الناس، لكن حسب تجربتي ليست تقريباً بالعدد الذي يوحي به الخطاب السياسي». إن مضمون عبارات الكاتب لا تستقيم مع مئات استطلاعات الرأي للطرفين التي تدل على كراهية عميقة وصور ذهنية سلبية يحتفظ بها كل منهما للآخر، بل إن مضمون الإنتاج الأدبي والفني والنصوص الدينية التي تعبر عن وجدان القطاع الأكبر من الطرفين لا تتضمن تلك الشحنة الرومانسية التي تعز على وجدان الدكتور عز الدين. إن التطلع لحالة النرفانا البوذية لدى الدكتور عز الدين تختصرها عباراته التالية التي يشير فيها لخسارته لبيته فيقول: «لم تستدرجني الخسارة والحنين إلى الماضي، بل تعلمت بدلاً من ذلك أن أوجه اهتمامي إلى الدراسة من أجل النجاة»، إن الكاتب يسعى «للعثور على طريقة تعبر الفوضى»(ص23). وتتداخل لدى الدكتور الطبيب أبو العيش صورة الخلل الاجتماعي بصورة الخلل البيولوجي؛ فتراه يسقط ميكانيكية العلاج البيولوجي على الخلل الاجتماعي الذي لا يقبل الانتظام بطريقة ميكانيكية، فهو يريد انتظام الصراع السياسي والاجتماعي وسكونه كما لو كان خللاً بيولوجياً. إن تخصصه في أمراض العقم جعله أسيراً لفكرة علاج العقم حتى لو كان عقماً اجتماعياً، وليته يدقق في مصير دعوة الفيلسوف كانت «للسلام الدائم»؛ فقد قتل أكثر من 300 مليون فرد منذ دعوته هذه◆



أطلس فلسطين 1948

مراجعة: كايد أبو صبحة/ يحيى الفرحان
الناشر: جمعية أرض فلسطين، لندن (2004)، (428 صفحة)
تأليف: سلمان أبو ستة

يتكون الأطلس من جزأيْن، يتضمن الجزء الأول مراجعة عامة، ويشمل ثلاثة فصول؛ الفصل الأول استعراض لتاريخ فلسطين (ص1-10)، والفصل الثاني أرض فلسطين وسكانها (ص11-55)، في حين تناول الفصل الثالث النكبة الفلسطينية (ص56-100) وانتهى هذا الجزء من الأطلس بقائمة المراجع العلمية التي اعتمد عليها المؤلف في إعداده.

ويشكل الجزء الثاني الأطلس بالمفهوم الكارتوغرافي، ويبدأ الجزء الثاني بملاحظات فنية على الأطلس (ص101-102) ثم دليل الأطلس (الأطلس المرشد) (ص102-103)، ثم صفحات مرشد الأطلس بثلاثة فهارس؛ الأول فهرس القرى (ص390-392) والثاني فهرس المعالم الأرضية البارزة (الأماكن الدينية، والموارد المائية، والمباني العامة) (ص392-395). ويتضمن الفهرس

الثالث الأماكن في فلسطين (ص396-428)، كما يحتوي الأطلس على (49) جدولاً وأربعة أشكال، وقائمة بالصور الجوية للمدن الرئيسة الفلسطينية التقطت عام 1918، بالإضافة إلى صورة جوية لمدينة يافا وصورة جوية أخرى لمدينة شفا عمرو ملتقطة عام 1917. وقد حصل المؤلف على الصور الجوية القديمة (1917-1918) من ميونيخ (ألمانيا) حيث التقط تلك الصور سلاح الجو الألماني، في حين ارتكزت جميع خرائط الأطلس وصوره على الصور الجوية التي التقطها سلاح الجو البريطاني لفلسطين في الفترة بين عامي 1945 و1946. لذلك تمثل الصور الجوية تلك حالة اللاندسكيب الفلسطيني عشية احتلالها من الصهاينة عام 1948، وانتهاء الحرب العالمية الأولى، ووعد بلفور (1917).

تناول مؤلف الأطلس في الفصل التاريخي فترة الانتداب البريطاني على فلسطين (1920-1948) مشفوعاً بخرائط ملونة متقنة وجداول تبين أعداد السكان للدولة العبرية والدولة الفلسطينية في خطة التقسيم منتصف عام 1948، وكذلك مساحات الأراضي وأعداد القرى في خطة التقسيم بين العرب الفلسطينيين واليهود. بعدها تمت مناقشة حدود فلسطين من نهر الأردن في الشرق حتى البحر المتوسط في الغرب؛ إذ ناقش المؤلف حدود فلسطين مع مصر منذ صدور فرمان السلطان التركي عام (1841) الموجه إلى محمد علي باشا، بشأن الحدود المصرية مع فلسطين واتفاقية 1906/10/1، وخارطة الحد السياسي المرفقة به. وقد تم تثبيت الحد السياسي الدولي بين مصر وفلسطين/إسرائيل في معاهدة كامب ديفيد (1979/3/26). كذلك استعرض المؤلف الحدود بين فلسطين وسوريا ولبنان موضحة بخرائط طوبوغرافية لمنطقة خط الحدود السياسية والقرى الذي تم تحديده في شباط 1922. وأخيراً ناقش الحدود بين فلسطين والأردن، وقد رافقت هذه المناقشة مجموعة من الخرائط المتقنة والصور الجوية للمناطق الحدودية، مع إبراز للأراضي التي ألحقت بالأردن، والأراضي التي ألحقت بإسرائيل/ فلسطين على جانبي الحدود في وادي عربة، والأراضي التي ألحقت بالأردن في منطقة خزان اليرموك/ نهر اليرموك وبعض أجزاء من نهر الأردن، وقد تم تثبيت تلك الحدود في اتفاقية وادي عربة عام 1994 بين الأردن وإسرائيل.

تناول الفصل الثاني من الأطلس الأرض والسكان في فلسطين حتى نهاية الأربعينيات من القرن الماضي، وذلك استناداً إلى التعدادات السكانية المتوفرة؛ إذ ناقش تطور سكان فلسطين منذ عام 1922 حتى عام 1946؛ العرب واليهود، والزيادة السريعة في أعداد اليهود بسبب الهجرة إلى فلسطين. فقد ارتفع عددهم من 83790 عام 1922 إلى 583327 عام 1946، وبلغ عدد المهاجرين اليهود إلى فلسطين الأوج أعوام 1933 (30327)، و1934 (42359)، و1935 (61854)، و1936 (29727). وأورد المؤلف تصنيفاً لاستعمالات الأراضي وملكيتها في فلسطين: (أراضي الملك Mulk) وأراضي الدولة (ميري) والأراضي الوقف والأراضي المتروكة والأراضي الموات غير المطورة. وقد أورد المؤلف خارطة للمناطق الإدارية ومساحاتها (خريطة 1.2، ص15) وجدولاً كبيراً يتضمن

جميع قرى فلسطين وأعداد السكان العرب واليهود ومساحات الأراضي المملوكة للعرب وتلك المملوكة لليهود، والأراضي الحكومية. وترافق الجدول خارطة (خريطة 2.2، ص21) بالدوائر النسبية تبين ملكية الأراضي في القرى والمدن الفلسطينية بناءً على تعداد عام 1945، وخارطة أخرى (خريطة 2.3، ص22) تبين التركيب الأخير للسكان العرب واليهود في المدن والقرى الفلسطينية، وخارطة (خريطة 2.4، ص24)، توضح المستوطنات اليهودية (1945) والمراكز العمرانية الفلسطينية، والمراكز التي يختلط فيها السكان العرب واليهود.

وقد أورد المؤلف جدولاً (ص28) يبين المنظمات اليهودية التي كانت تعمل في فلسطين في فترة الانتداب البريطاني (1920-1948) ومصاريفها بالجنية الفلسطيني في المستوطنات والأنشطة المختلفة كشراء الأراضي وغيرها. وكان الجنية الفلسطيني يعادل 4.03 دولار أمريكي، كما أورد جدولاً آخر (ص29) يبين قوانين الأراضي في الفترة نفسها. وانتهى هذا الفصل بنماذج من الخرائط الطوبوغرافية والصور الجوية لعدد من المدن الفلسطينية؛ إذ تضمنت الصفحات (35-39) خمس لوحات طوبوغرافية تغطي القدس الكبرى بمقياس 10000:1 (المساحة الفلسطينية، 1945)، وتظهر في اللوحة الأولى (ص35) قرى لفتا ودير ياسين والشرفة وبين مزميل (الجزء الشرقي من عين كارم)، وهي قرى على الأطراف الغربية للقدس. ويظهر في اللوحة الثانية (ص36) النصف الغربي من القدس القديمة، ومعظم مدينة القدس، كما يظهر واحد من أرقى أحياء القدس آنذاك، وهو الطالبية Talbiya. ويظهر في اللوحة الثالثة (ص37) الجزء الشرقي من القدس القديمة والحرم القدسي الشريف، وسلوان والطور والعيزرية والعيساوية وحي وادي الجوز وحي باب الزاهرة. أما اللوحة الرابعة (ص38) فتظهر فيها قرى بيت صفافا وشرفات وحي القطمون الراقي غربي القدس. ويظهر في اللوحة الأخيرة الجزء الجنوبي من القدس وسلوان وجبل المكبر، وأبرز الأحياء التي تظهر فيها حي البقعة الراقي في القدس، وقرية صور باهر.

وتتضمن الصفحتان 40 و41 مخططاً تفصيلياً للقدس القديمة (1948) والحرم الشريف. وقد أورد المؤلف في الصفحات 42-44 ثلاث لوحات طوبوغرافية لمدينة حيفا (بمقياس 10000:1، طبع المساحة الفلسطينية، عام 1945). ووردت في الصفحة (45) خارطة تصويرية (صور جوية ومخطط) لمدينة عكا (1945-1953)، وصورة جوية التقطت عام 1918 يظهر فيها مسجد أحمد الجزار. وفي الصفحة 46 أورد المؤلف خارطة طوبوغرافية (بمقياس 10000:1، طبع المساحة الفلسطينية، 1944)، وصورة جوية للمدينة التقطت في 29 كانون الأول عام 1917)، وتضمنت الصفحة 48 خارطة طوبوغرافية (بمقياس 10000:1، طبع المساحة الفلسطينية، 1942) لمدينة اللد، وصوراً جوية للمدينة أخذت عام 1918. ومن اللافت للنظر وجود مخططات طوبوغرافية تفصيلية كانت تنتجها المساحة الفلسطينية؛ مثال ذلك: المخطط الطوبوغرافي لمدينة الرملة (بمقياس 2500:1، طبع المساحة الفلسطينية، 1947)، وصورة جوية للمدينة التقطت بتاريخ

31 أيار، الساعة السابعة صباحاً (ص48). وفي الصفحة 49 ظهر مخطط طوبوغرافي لمدينة الناصرة (بمقياس 5000:1، طبع المساحة الفلسطينية، 1946). وجميع المخططات آنفة الذكر من مستوى علمي وفني رفيع مما يدل على تقدم المساحة الطوبوغرافية الفلسطينية آنذاك. وتضمنت الصفحتان 50 و51 خارطتين طوبوغرافيتين لمدينة شفا عمرو ومدينة صفد (بمقياس 20000:1) وصوراً جوية. وتضمنت الصفحتان 52 و53 لوحتين طوبوغرافيتين لمدينتي طبريا (بمقياس 20000:1، مراجعة المساحة الفلسطينية، 1942)، وبيسان (بمقياس 20000:1، مراجعة المساحة الفلسطينية، 1943)، إضافة إلى صور جوية للمدينتين التقطت عام 1918. واختتم المؤلف هذا الفصل بخرائط تصويرية (1945) متقنة لمدينة بئر السبع وصورة جوية التقطت عام 1918 للمدينة نفسها، وخارطة تصويرية لمدينتي المجدل وعسقلان (1945).

تناول المؤلف في الفصل الثالث (أي فصل النكبة The Nakba) بخرائط تفصيلية من مستوى رفيع فنياً وعلمياً عمليات احتلال الأراضي الفلسطينية من اليهود في العام 1948. فقد بيّن الأراضي التي استملكها اليهود قبل عام 1948 والتي تم احتلالها حتى 30 آذار 1948، وأورد خارطة تبين الأراضي التي تم احتلالها حتى تاريخ 16 أيار 1948. ثم تمت إضافة سلسلة أخرى من الخرائط التي تبين الأراضي التي احتلها اليهود حتى 11 حزيران 1948، وحتى 18 تموز 1948، وحتى 24 تشرين الأول 1948، وحتى 31 تشرين الأول 1948، حيث تم احتلال أراضي الجليل الفلسطيني خلال أسبوع (25 تشرين الأول وحتى 31 تشرين الأول من عام 1948) ومن ثمّ احتلال الشمال الفلسطيني. وقد أفرد المؤلف خارطتين للمراحل النهائية لاحتلال الأراضي الفلسطينية باتجاه الجنوب؛ أي باتجاه بئر السبع وحتى أم الرشراش (إيلات فيما بعد) وعلى رأس خليج العقبة بما في ذلك النقب الفلسطيني. وقد رافق تلك الخرائط جدول (ص61) يبين أسماء العمليات العسكرية التي قام بها اليهود والأراضي التي تم احتلالها، إضافة إلى جدول مفصل (ص62-64، جدول 302) وثق فيه جرائم الحرب التي قام بها اليهود في القرى والمدن الفلسطينية، وتواريخ تلك الجرائم، والعصابات التي قامت بها كالهاجانا، والخسائر في الأرواح والمنازل التي هدمت، وأعداد الجرحى من الرجال والنساء والأطفال والشيوخ، وعمليات النهب التي رافقتها وحرق المنازل وحرق الأفراد وتفجير المباني وغيرها.

وقد أسهب المؤلف في تناول اتفاقيات الهدنة بين إسرائيل من جهة والأردن ومصر ولبنان وسوريا من جهة أخرى، مقرونة بعدد من الخرائط التفصيلية (ص65-70). وكانت تلك الاتفاقيات والخرائط المرافقة لها معقدة، وكانت الأكثر تعقيداً تلك الاتفاقية مع الأردن بسبب طول الحدود (650كم)، وارتفاع كثافة السكان والقرى على جانبي خطوط وقف إطلاق النار عام 1948، وقوة الجيش العراقي الذي كان يسيطر على القطاع الشمالي من جبهة القتال مع اليهود، كما رسمت خرائط تفصيلية للمناطق منزوعة السلاح في القدس، والقطاعات من الأراضي على الحدود الشمالية للضفة الغربية التي تم التنازل

عنها في المفاوضات التي استمرت حتى آذار 1949، والأراضي التي لا تتبع لأحد في منطقة قرى اللطرون وعمواس ويالو التي تم تدميرها بعد احتلال الضفة الغربية عام 1967. وتضمن هذا الفصل القرى الحدودية التي تم تقسيمها على طول حدود الضفة الغربية، والقرى التي أصبحت داخل خط وقف إطلاق النار (أي في إسرائيل) والقرى التي أضحت خارج خط وقف إطلاق النار في منطقة القدس (بين صور باهر وسلوان)، ومنطقة اللطرون (من قرية بدرس شمالاً وحتى قرية قطنة جنوباً/شرقاً)، بالإضافة إلى خرائط تبين خط وقف إطلاق النار، وتغير تبعة الأراضي في قطاع غزة، وعلى طول خط الحدود بين سوريا وإسرائيل وخصوصاً المنطقة بين بحيرتي الحولة (قبل تجفيفها طبعاً) وطبريا وشمالي بحيرة الحولة وحتى نهاية الحدود السورية-الإسرائيلية. وأخيراً رسمت خارطة تبين تصنيف القرى الفلسطينية والمستوطنات اليهودية بالنسبة إلى خط وقف إطلاق النار عام 1948، وخارطة أخرى تبين وضعية القرى الفلسطينية بالنسبة لحدود التقسيم (دولة عربية ودولة يهودية) عام 1947، وخط وقف إطلاق النار عام 1949 (مع توضيح لحدود القرى الفلسطينية، وحدود المناطق الإدارية الفلسطينية) من حيث: القرى التي تم تهجير سكانها قسراً عام 1948 والقرى التي تم تدميرها عام 1967، والقرى التي تم تهجير سكانها عام 1948 وأعيد إعمارها بعد عام 1948، والقرى التي بقيت واستمرت بعد عام 1948، والقرى التي تم التعرف إليها حديثاً بعد عام 1948، والقرى التي لم يتم التعرف إليها حديثاً بعد عام 1948، والقرى والمواقع المتعددة التي تم تهجير سكانها مراراً في منطقة بئر السبع والنقب، مع إظهار للمستوطنات اليهودية وتوزيعها في فلسطين.

وثّق الباحث بعدها سجلاً كاملاً للقرى والمدن الفلسطينية عام 1948، تضمن أسماء القرى والمدن والتاريخ الذي تم فيه التهجير لسكانها وأسبابه، وأعداد السكان الفلسطينيين عام 1948 ومساحات القرى بالدونم ونوع العمليات العسكرية الإسرائيلية والمدافعين عن هذه القرى والمدن والمذابح التي تعرضت لها، ووجه التدمير الذي تعرضت له هذه القرى والمدن. كما قدم المؤلف سجلاً بعدد اللاجئين عام 1948، وعدد اللاجئين الكلي عام 1998. بعدها ناقش المؤلف القرى والبلدات التي بقي منها بعض السكان في فلسطين بعد تهجير الفلسطينيين عام 1948، وبعض هؤلاء عادوا إلى قراهم وبلداتهم بعد عدة أيام، إلا أن الإسرائيليين أسكنوهم في مواقع أخرى في بلداتهم وقراهم وليس في بيوتهم الأصلية. ففي عام 1948 كان يوجد في فلسطين 1303 مواقع (قرية/بلدة) فيها 183 مستوطنة يهودية، وقد وصل عدد القرى/ البلدات التي وقعت تحت الاحتلال الصهيوني (1948) حوالي 774 قرية/ بلدة. وقد بقي السكان في 99 قرية/ بلدة في إسرائيل بعد قيامها عام 1948، فيما هاجر سكان 675 قرية/ بلدة (87%) آنذاك (ص87)، وقد أورد المؤلف خارطة تبين توزيع السكان الفلسطينيين واليهود في فلسطين المحتلة عام 1998، حيث أوضح مناطق تركز السكان اليهود، والمناطق مختلطة السكان العرب واليهود، ومناطق تركز السكان الفلسطينيين، وخارطة أخرى تبين السكان الفلسطينيين بعد الهجرة عام 1948: في الضفة الغربية والأردن وسوريا

ولبنان، وغزة، والذين بقوا في فلسطين 1948، ومجموع الذين هاجروا إلى الدول العربية والدول الأجنبية.

أوضح المؤلف الصورة لما بعد كارثة 1948، ونمط الانتشار والشتات الفلسطيني؛ أي بعد التخلص من السكان الأصليين الفلسطينيين من خلال خطة التطهير العرقي التي وضعها الصهيوني يوسف وتز عام 1940 (رئيس هيئة الترانسفير وعمليات مصادرة الأراضي الفلسطينية) والتي كانت تؤكد على ضرورة تهجير الفلسطينيين من فلسطين إلى الدول العربية المجاورة، وعدم بقاء قرية أو قبيلة عربية في فلسطين، وتطبيق عقيدة بن غوريون التي تنص على تدمير الشعب الفلسطيني وثقافته وحضارته، وتغيير معالم اللاند سكيب الطبيعي لفلسطين كشرط أساسي لإقامة الدولة العبرية على بقايا الدولة الفلسطينية والشعب الفلسطيني في فلسطين (ص89). وقد وضع المؤلف خارطة تبين مسقط رأس اللاجئين أو موطنهم في فلسطين/ إسرائيل، وخارطة تبين أماكن المخيمات الفلسطينية وتوزيعها في الشتات، وقد أورد المؤلف أيضاً خارطتين الأولى تبين توزع سكان قرية بيت محسير الفلسطينية، والثانية انتشار سكان الرملة في الشتات بعد التهجير عام 1948 (ص91). واختتم المؤلف هذا الجزء من الأطلس بخارطة تبين الاتجاهات التي سلكها اللاجئون الفلسطينيون إبّان التطهير العرقي في فلسطين عام 1948؛ أي باتجاه الضفة الغربية والأردن وغزة وسوريا ولبنان. واختتم المؤلف هذا الفصل (والجزء من الأطلس) بخارطة قيمة تبين القرى التي تم تهجير سكانها والقرى الموجودة حالياً والبلدات الفلسطينية، والمناطق المبنية سنة 2000 من فلسطين/ إسرائيل. وتبين هذه الخارطة أن حوالي 90% من أراضي القرى والبلدات الفلسطينية لا تزال أراضي فضاء غير مستغلة. بالإضافة إلى ما سبق، أفرد المؤلف صفحة (ص95) لإحدى عشرة بلدة/ مدينة فلسطينية تبين المساحات المبنية من تلك البلدان/ المدن عام 1948، وحدودها عام 1948، والمناطق المبنية وتطورها حتى عام 1998، وحدود نمو المدن الفلسطينية حتى عام 1998.

وقد جاء إخراج الخرائط التصويرية متقناً، وكتابة الأسماء الجغرافية واضحة جداً. وفي النهاية، تضمن الأطلس فهرساً لأسماء القرى والبلدات الفلسطينية يوضح اسم القرية والصفحة والإحداثيات (مثال Grid C-5)، وفهرساً بالمعالم الأرضية الرئيسة في فلسطين (1948) يوضح أيضاً اسم المعلم والصفحة والإحداثيات، وأخيراً فهرساً بأسماء الأمكنة، Place Name Index يوضح فيه اسم المكان والصفحة والإحداثيات.

وبذلك فإن هذا الأطلس يشكل عملاً علمياً دقيقاً وموثقاً وفنياً لفلسطين قبل عام 1948، أرضاً وسكاناً وعمراناً وموارد، ليقدم وثيقة علمية دقيقة تبين أن فلسطين قبل 1948 كانت مأهولة بالسكان وتنتشر فوق أرضها العديد من المدن والقرى العامرة◆

Number 82

Al-Majallah Al-Thaqafiyyah (founded in 1983)
A cultural journal published
by the University of Jordan
No. eighty two, December 2012

cover Illustration

Rafa Nasiri - Iraq

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

Editorial Secretary
Khetam Azhari

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

© 2012 by Al-Thaqafiyyah.

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