

aljadeedmagazine.com

فكر حر وإبداع جديد

رنا قباني
الغرب يرفضني
والأصوليون أيضاً

الجدید

AL JADEED

ثقافية عربية جامعة تصدر من لندن • نوفمبر/تشرين الثاني 2017، العدد 34

العقل الأسير

الدين والمرأة والحادثة وانهيار المجتمعات



هذا العدد

يحفل هذا العدد بالمقالات الفكرية والنقدية، ومراجعات الكتب وتندر فيه النصوص الأدبية. سيلاحظ القارئ وجود ملفين في النقد والسجال، ومقالات فكرية ودراسات تشترك في ما بينها بمراجعة ونقد الأفكار في ما يتعلق بجملة من الموضوعات ذات الطبيعة الإشكالية في الثقافة العربية.

في مقالات العدد، قبل الملفين الرئيسيين، انشغال، من زوايا مختلفة، بمفهومين طالما شكل اقترانهما في الخطاب العربي عقدة حيرت الثقافة العربية، ونقصد بهما «العقل» و«الإصلاح». العقل الإصلاحي، وإصلاح العقل. ولطالما دار النقاش خلال قرن كامل في طبيعة الدواء الذي يمكن له أن يشفي العقل العربي من تعلقه بالماضي ويحرره من التابوهات الثقافية التي أسرته لقرون، بما يسمح له تالياً بتقبل لغة عصره والتعامل مع مفردات هذا العصر بعيداً عن شقاء الشعور بالذنب.

الملف الأول يحتوي على آراء ونقود وردود على موضوعات نشرت في العدد الماضي وتعبر مجتمعة عن تفاعل متنام مع الكتابات التي تنشر في المجلة من باب القراءة النقدية والسجال مع الأفكار والقضايا المطروحة؛ ثلاث من المقالات المنشورة هنا تصدت نقدياً لملف «قصص من المغرب العربي»، في محاولات، من زوايا مختلفة، لاستكشاف النصوص الأدبية واستنطاقها بغية التعرف على طبيعة العلاقات المشتركة بين النصوص في خياراتها الأدبية والجمالية ولغتها وموضوعاتها.

في الملف الثاني «أصوات المرأة» وجهات نظر في الأنوثة والمؤنت لكاتبات وباحثات عربيات في استجابة لافتة وقوية لملف «الأنوثة المقموعة» الذي نشرته «الجدید» على مدار عديدين سابقين من أعدادها بدءاً من مقالة المفكر السوري عزيز العظمة الموسومة بـ«الأنوثة المقموعة»، مروراً بمقالات لأقلام عربية تساجلت مع المقالة المشار إليها، أو هي انطلقت من الإشكاليات العديدة التي طرحتها.

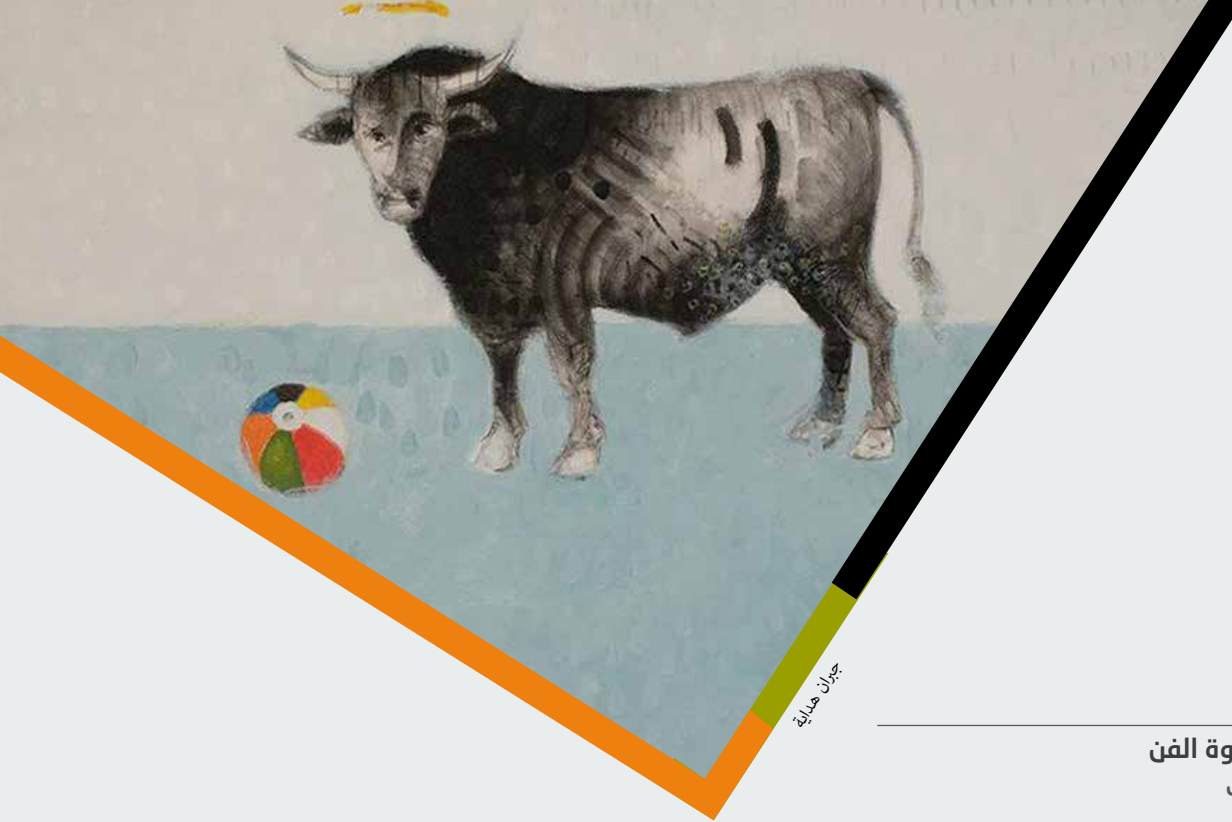
هنا وفي خمس مقالات لكاتبات من مصر، سوريا، تونس، الجزائر، الأردن، نقف على صوت الأنثى تقرأ واقعها الخاص وتاريخها الخاص وصورتها الخاصة بنفسها من موقع المختلف ومنظورات أنثوية، وتقرأ اللغة التي كتبت أنوثتها عنه بمخيال الرجل، ومن ثم تشاكت مع قضاياها، وشكلت بالتالي المادة الأساس للخطابات التي بلورها المثقفون العرب في إطار الفكر المناادي بتحرير المرأة.

لا بد أن نشير إلى مقالة المفكر أحمد برقواوي «الأنوثة بوصفها خطاباً» والتي تستجيب بدورها للنقاش الدائر في الجديد حول المسألة وذلك انطلاقاً من تفكيك مفردتي «الأنثى» و«الأنوثة» في اللغة والتفكير بوصفهما خطاباً.

ونشير أخيراً إلى الحوار مع رنا قباني المنشور تحت عنوان «الغرب يرفضني والأصوليون أيضاً».

ويندرج هذا النص، الشيق المستعاد من تسعينات القرن الماضي، في إطار المراجعات والحوارات والسجلات العديدة التي باشرت بها «الجدید» منذ أعدادها الأولى، في ملفات خصصتها لنشر إبداعات المرأة وأفكارها بهدف استئناف حوار جاد وخلاق في كل ما هو مسكوت عنه في الثقافة العربية المعاصرة ■

المحرر



جوان حياينة

فنون

26 أين تكمن قوة الفن
فاروق يوسف

كتب

142 من نواكشوط إلى تمبكتو
رحلة البحث عن 30 ألف مخطوط عربي
باسم فرات

144 أدب الحكمة العربي
في مملكة قشتالة الإسبانية
هالة صلاح الدين

146 الشعر والدين والشعر والكتابة
رسالتان من التراث النقدي العربي
محمد الحامصي

150 كتاب في التربية
برتراند رسل
هيثم حسين

152 بنادق النبي
استثمار التاريخ البابلي سرديا
وارد بدر السالم

154 المختصر
كمال بستانى

157 رسالة باريس
علة العالم الجديدة
أبو بكر العيادي

كلمة

4 يا له من سؤال!
التشدد الديني والعقل الغيبي وثقافة الأنوار
نوري الجراح

مقالات

6 المصائر مقررة في السماء
بانتظار حدوث المعجزة
محمد حياوي

10 الفكر النهضوي بوجهه الشعبوي
خلدون الشمعة

12 مفكرو إسلام الأنوار ومنظرو الأمن الديني
أمين الزاوي

14 العقل الإصلاحى النهضوي
عامر عبدزید الوائلي

74 الأنوثة العربية بوصفها خطاباً
أحمد برقايوي

120 أن تكون هذا الكاتب
ظاهرة يوسف زيدان
وليد علاء الدين

سجال/ أصوات النقد

44 الشعرية العربية ومراثي الأسئلة
عقدة قتل الابن في علاقات الشعر والشعراء
علي حسن الفواز

46 شعراء أيديولوجيون
ردا على فاروق يوسف في مقاله عن شعراء السبعينات
شاكر لعبيبي

48 تدمير الحكاية
القصة القصيرة في المغرب العربي
بين كتابة الذات وكتابة الوعي الثقافي
ممدوح فرّاج النّابى

58 الواقعي والشعري والفاثنازي
الضفة الأخرى للقصة القصيرة في ملف «الجديد»
مفيد نجم

60 رحلة في عوالم قصصية
هيثم حسين

حوار

64 رنا قباني
الفرب يرفضني والأصوليون أيضاً!

78 ملف/ أصوات المرأة
وجهاً نظر في الأنوثة والمؤنث

80 نظام بطيريركي
ميّة الرحيبي

84 خطاب إنساني
خديجة زتيلى

86 إخفاق عام
زهية جويرو

90 معقل أمومي
زليخة أبوريشة

94 تغفل فكر القوامة
فريدة النقاش

96 الخطاب الثقافى
وعسف تراث الإسلام السياسى
حنان عقيل

دراسة

104 الاستلاب من اللاهوت إلى الفلسفة
ومن نقد الإنسان إلى نقد الآلهة
فالح عبدالجبار

شعر

32 الخروج من شرق المتوسط
نوري الجراح

قص

98 حارس المرمى
أحمد عمر

116 هبوطاً إلى دير الزور
عواد علي

126 غراب على السطح
حسونة المصباحى

136 راكب الدراجة
أسامة الحداد

138 نافذة الوهم
غياث منهل

يوميات

130 يوم في بيروت
دولة الضاحية الجنوبية
عبدالله صديق

الأخيرة

160 السؤال الضائع
خرافة إصلاح العقل العربي
هيثم الزبيدي



المحتويات

العدد 34 - نوفمبر/ تشرين الثاني 2017



غلاف العدد الماضي أكتوبر/ تشرين الأول 2017

يا له من سؤال!

التتدد الديني والعقل الغيبي وثقافة الأنوار

إنه لأمر لا فكاك منه أن يبدأ العقل العربي بالاعتراف بأن الجغرافيا التي وجد العرب أنفسهم فيها لم تكن في أي يوم مضى مستقلة تمام الاستقلال أو منعزلة عن بقية الجغرافيات التي يتشكل منها العالم.

وقائع التاريخ تحثّم عليهم أن يتوقّفوا ملياً عند المحطات الكبرى التي رافقت صعودهم الحضاري الباهر وبروز شوكتهم القوية بين الأمم، مروراً بما أنجزوه للإنسانية من عطاءات الفكر والعلم والأدب والفن، وصولاً إلى تفكك قوتهم الإمبراطورية، وسقوط دولهم وانكفائهم الحضاري ورزوحهم في ظلام الجهل والتخلف والتبعية والانغلاق.

اختصار قد يبدو مخلاً، لكنها عناوين سريعة لمسار تراجيدي لأمة نهضت وصنعت وجودها على حدود إمبراطوريتين قويتين؛ بيزنطة وفارس، وامتد نفوذها إلى الصين شرقا، وجنوب أوروبا ووسطها غرباً، وأبهرت بصنيعها العالم، فتسلّلت معارفها وآثار علمائها ومفكرِها القدامى إلى ثقافات العالم الوسيط بأسره، لتصبح من ثم رافداً رئيسياً لنهضة أوروبا.

إن قراءة موضوعية للروافد المعرفية التي تسلّلت من الشرق إلى الغرب عبر نصوص فلاسفة وعلماء عرب عانوا من بطش النزعات العدمية التي خلفها صراع العقل والدين في مجتمعات الشرق، راحت تشهد التفكك والتقهقر والانهيـار، بعد صعود ورواج وازدهار، قراءة من هذا القبيل تغنينا عن كل دعوة إلى العودة إلى "الأصول" للبحث في ماضي الجماعة، عن مستقبل الجماعة. فالغرب المسيحي لم يبلغ عتبة الإصلاح الديني الذي مكّنه من أن ينهض ويزدهر، لو لم يلجأ إلى العقل، ويقبل من جملة ما قبل به منجزات الفلاسفة والعلماء المسلمين، ولم يضرّه أبداً أن يجذّد فكره بالأخذ عن فلاسفة يدينون بدين آخر ويحملون عن الكون والوجود رؤى مختلفة. وها هو توما الإكويني أعظم علماء الكنيسة الغربية (الكاثوليكية) المولود في 1225 يقتبس صراحة من ابن سينا والغزالي وابن رشد وابن ميمون وغيرهم، ويضمّن نصوصهم في نصوصه، ويذكر أسماءهم من دون مواربة، وفي بلاط فريدرك الثاني بإيطاليا لا بد أنه التقى بالجغرافي الكبير الإدريسي صانع خريطة الأرض والذي كان بدوره مقرباً من هذا الإمبراطور العاشق للثقافة العربية.

من توما الإكويني في القرن الثالث عشر وحتى باروخ سبينوزا في القرن السابع عشر كانت أجزاء كبيرة من أوروبا غارقة في الظلام، ومع ذلك أمكن للصراع الفكري ولمغامرات العقل الباحث عن الخلاص من ظلام حاضره أن يولّدأ أسماء لمصلحين عظماء أخذوا بشجاعة من علوم العلماء المسلمين، كما أخذ المسلمون، بدورهم، قبل قرون من علوم غيرهم تحت شعار "اطلبوا العلم ولو في الصين". بالمقابل وبينما نحن في ظل أنوار العلوم الحديثة والمنجزات الكبرى الباهرة سيصرف المثقفون السلفيون والأصوليون العرب جهدهم وطاقاتهم لتكفير المثقفين العرب المنادين بالحدأة ووصفهم لعامة الناس بالكفرة والملحدين، محرضين عليهم السلط السياسية والدينية والاجتماعية وسائر الجهلة والرعاع، مطالبين بالحجر عليهم وقمعهم أشدّ القمع وصولا إلى هدر دمائهم بدعوى الحفاظ على الدين والدنيا والهوية ومكارم الأخلاق، وإنقاذ المجتمع من أفكارهم التي أخذوها أساساً عن الغرب.

لم يعترف الموصوفون بأنهم حماة الدين والتقاليد واللغة والهوية من العرب بأن ثقافتهم جزء من ثقافة العالم، لا بأس فلنقارنهم إذن بعتاة التشدد الديني الكاثوليكي في أوروبا العصور الوسطى الذين رماهم الغرب وراء ظهره ليمكنه أن ينشئ دول النهضة والحداثة والتقدم العلمي والحقوقي.

إذن فلنعتبرهم ماضيا ونعبر عنهم. ولكن كيف وهم قوة متحكمة بقول عامة الناس؟

خاض مثقفو الغرب لقرون حروب الخلاص من التشدد الديني والاستبداد السياسي، فهل يحتاج العرب إلى قرون من الكفاح الفكري والاجتماعي للخلاص من التشدد الديني والاستبداد السياسي؟ أم أن العصر الحديث بمعطياته ومنجزاته العلمية والفكرية الكبرى سيشفع للعرب ويسمح لهم بالنزول من جنانهم المعلقة خارج الزمن والاعتراف بحقائق العصر، وبالصيرورة الإنسانية في عالم مفتوح، ليتمكنهم إنجاز عملية الانتقال الشاقة والمريرة من كهوف الحاضر المراوح في أوهام الماضي التليد والرشيد، إلى فضاء العصر الحديث، ليكونوا جزءاً من العالم حاضراً وفاعلاً في حضارة عصرهم.

ماذا يريد العرب من حاضـرهم، وما هي تطلّعاتهم المستقبلية. الوقائع الجارية اليوم وجلّها مأساوي ومرير تقول إنهم ينشدون الخلاص من

الاستبداد السياسي والوصول إلى نمط من الأنظمة والدول التي ترعى الحقوق، وتسمح لمواطنيها بأن يعيشوا حياتهم كبقية أهل الأرض. ولكن ما الذي جرى حتى أفضت معركة الخروج من محرقة الاستبداد السياسي إلى رمي الجموع في محرقة الاستبداد الديني؟ وكيف حدث أن استجابت جماعات كبيرة من الشباب العربي لهذه الخلاصة المأسوية وتحولّت إلى حطب في محرقة هذه المعركة الرهيبة.

إنه لسؤال معقد، والجواب عنه للأسف لن يكون إلا بسؤال آخر:

أهو خلل في بنية العقل العربي؟ أم في شروط الانتقال، أم في مكر سلطة الاستبداد، أم في شبكة المصالح الضخمة لجوار قريب وبعيد لم يجد مصالحه في أن يحصل أيّ تغيير جذري في بنية الدول القائمة وفي طبيعة العلاقات التي تقيمها مع العالم قريبه وبعيده. من دون أن ننسى أبداً أن المشرق العربي منطقة غنية بالتروات وتتحكم بجزء من حركة التجارة في المنطقة والعالم، وأيضا هي منطقة تتشابك فيها العقد الدينية والقومية والإثنية المستحكمة والصراعات الصامتة والصارخة داخل المجتمعات.

كيف يمكن للعقل أن يعمل النظر في مشكلات متجذّرة وأخرى مستجّدة في ظل تشابك العناصر الصانعة للصراع في منطقة يمكن القول إنها لم تعد قادرة على التحكم بمصيرها؟

الثورات والانتفاضات السلمية لأجل الخلاص من الاستبداد أغرقت بالدم، وأفضت إلى التهجير الجماعي للناس من أرض آبائهم وأجدادهم. لا حرمة لحق فردي أو جماعي ولا لإرث شخصي أو عام، كل شيء يمكن أن يهدم ويحرق. لا مواطنة ولا مواطنين إلا إذا ركعوا وقبلوا تراب الأرض عند قدمي الحاكم، وصاروا عبيدا له. صار في وسع الحاكم المستبد المعادي، بطبيعته لكل ثقافة، أن يرخل شعبه ويبقى هو، ولسوف يسمح لنفسه بأن يجلب شعباً آخر يحكمه. للأسف هذه ليست حكاية خرافية، بل واقع خرافي. هناك على الأقل مثال واحد على هذا، لكنه واقع صار مثلاً.

والسؤال الآن، هو كيف أمكن للعالم المتحضر بكل ما أنجز من نظريات حقوقية وما أنشأ من منظمات إنسانية أن يقبل بما يجري، أو أقله أن يصمت عفاً يجري. بل ويسمح، مرارا، لتلفزاته ووسائل إعلامه أن تنشر نظرية الحاكم عن تحقيق الانسجام عبر تهجير ملايين المواطنين لتنقية المجتمع.

ولو كانت هذه جريمة تاريخية كبرى، وقعت تحت جميع الأبصار، ولم تبادر أيّ قوة عظمى لوقفها ومحاسبة مرتكبيها، وهي كذلك فعلاً، ففي أيّ عالم نعيش اليوم؟

جريمة المستبد الشرقي استبداده، وعداؤه للشرائع الإنسانية عظيمة، لكن جريمة العالم المتمدن الذي صاغ دساتير المنطقة وسير أقدارها، أعظم، فهي في تخليه الطوعي عن المسؤولية التاريخية التي يملئها عليه تحكمه بالصراع في المنطقة، وفي قابليته على الصمت على الأفعال الشنيعة للمستبد والسماح بوقوعها. هذه خلاصة بدهية، لكنها حقيقة مريعة.

والسؤال الآن، هل يمكن القضاء على الإرهاب الذي يفتك بالمنطقة ويهدد العالم من دون لجم التشدد الديني الذي كان وما يزال حاضنة لحركات العنف؟

وكيف يمكن للعقل العربي المثقل بالأوهام والمتخم بالمقولات الجوفاء، وأعني به عقل السلطة، أساساً، المتحكم بالناس وأقدارهم في دول ومجتمعات تحكم بالقمع والعنف بعيدا عن دساتيرها الشكلية أن يمتلك الإرادة للسماح للنخب المثقفة المنادية بالحدأة بصوغ رؤية ثقافية شاملة للخلاص من ثقافة التشدد الديني.

هذا هو السؤال العصيب. وهنا مرتبط الفرس.

وبالعودة إلى سؤال العقل، فإذا كان الرأي الصائب الصادر عن العقل هو ما يحمل فائدة ذات طابع عملي لغالبية الناس المجتمعين في عصر من العصور وفي ظل شروط وجود متعارف عليها ومتواضع عليها في ما بينهم، فإن كل ما يجري الآن في المشرق العربي من أخطاء وخطايا مهولة ترتكبها الدول والجماعات والمحليون والدخلاء بحق الإنسان لهو ضرب من الجنون الجماعي.

فبأيّ عقل نقرأ ونتفكر في وحشية ما يجري على البشر في المشرق العربي، من قتل بلغ حدود الإبادة، وتشريد فاق كل تصور، وطمس لجزء أساسي من معالم حضارة عظيمة شادها الإنسان؟

ويا له من سؤال! ■

نوري الجراح

إمير أكتوبر/تشرين الأول 2017

المصائر مقررة في السماء بانتظار حدوث المعجزة

التفكير النكوصي ومسألة إصلاح العقل العربي

محمد حياوي

ما لم نتمكن من تحقيق إجماع على إعطاء العقل والفكر مكانته المناسبة في مواجهة تحولات الزمن والتحديات المختلفة للعصر لن نتمكن من تحرير أنفسنا من برائن وأعباء الأجيال السابقة والمضي قدماً نحو المستقبل وإعادة بناء الحضارة. وبقدر تعلق الأمر بالتفكير وإعمال العقل فإننا لن نتمكن من التغيير عن طريق الجلوس مكتوفي الأيدي والصلاة على أمل أن تحدث معجزة، بينما تخطو الأمم الأخرى خطوات متسارعة ومهولة نحو المستقبل. أما هؤلاء التقليديون الذين يعتقدون خطأ بأن كل مصير أو متغير، سلبياً كان أم إيجابياً، قد تقرر سلفاً في السماء، وأن أي جهد أو محاولة هي مجرد وهم ميووس منه وغير ذي جدوى، فهو بالتأكيد أحد الأسباب التي أدت إلى تخلف أمتنا.

الأمر الذي جعل من المسلمين وقتها. في مقدمة الأمم.

لقد تفوّقت ثقافة العقلانيين المسلمين وأثّرت على الفكر الغربي الأوروبي كلّهُ وأحدثت ثورة في طريقة التفكير، انعكست بشكل واضح وعميق على الثقافة الأوروبية، الأمر الذي مهد لدخول أوروبا عصر النهضة الفكرية والعلمية التي قامت على تأسيسات العلماء المسلمين.

فما الذي أدّى إلى تراجع طريقة التفكير وإهمال العقل الإصلاحي ومواصلة النهضة الفكرية والعلمية؟ لقد لعبت الكثير من العوامل دوراً محورياً في هذا التراجع في الحقيقة، من أهمها القراءة والتفسير الخاطئين للدين وطريقة فهم النصوص المقدّسة من جهة، وتأويل ما ليس له دلالات علمية في تلك النصوص من جهة أخرى.

إنّ النظرة الجامدة والحرفية في فهم القرآن والرايكاكية التي هيمنت على المفسرين في العهود المتأخرة من تاريخ الدولة الإسلامية، لا سيما في عهد الدولة

وبالعودة إلى رصد أبرز النظريات المتخلقة أو الاتكالية

التي جعلت وظيفة العقل العربي-الإسلامي تتراجع وتضمحل، هي نظرية انتظار خروج «المهدي» الذي سينقذ المسلمين ويقودهم نحو الانتصار على أعدائهم وبملا الأرض عدلاً بعد أن تمتلئ جوراً. وحسب ابن خلدون فإن مثل هذه النظرية إنما أريد بها تخلف المسلمين ودفعهم للركون إلى الانتظار وتقبل مصيرهم وعدم فاعليتهم في الفكر والجهد الإنساني وبالتالي جعلهم أكثر سلبية وقدرية.

لقد حزر القرآن العرب والمسلمين من الجهل والنزعات القبلية في غضون بضعة عقود من الزمان، ونشر الإسلام تعاليمه ورؤيته الإنسانية في الشرق والغرب، ونتج عن هذا الانفتاح والتوسع إقامة أول مجتمع أيديولوجي في التاريخ، نتيجة لاعتماده على الوعي والمعرفة، ثم تسلّم المفكرون المسلمون في العصور الوسيطة مهمة التنوير والبحث عن المعرفة بحريّة وفق أسس العقلانية والقوانين الطبيعية،

نور بيجت المصري



الفريدة للبشرية.

إنّ غياب النقديّة الجدلية عن العقل العربي النكوصي الحالي هو أحد الأسباب الرئيسة التي أدت إلى تراجع العقل الإصلاحي إن جاز التعبير، ذلك لأن تعطيل الخاضية الجدلية في التفكير معناه إعطاب الفكر وتحييد وظيفة العقل، ومن مظاهر هذا النكوص اليأس من الإصلاح بالدرجة الأساس وتراجع الثقة بالمعرفة كمغير كوني والركون إلى الغيبيات والإيغال في التفسير الحرفي للنصوص، حتى بالنسبة إلى طبقات واسعة من المثقفين العرب الذين وجدوا أنفسهم في لحظة حاسمة

من التاريخ عاجزين عن مواجهة الرذّة الشاملة التي تسببت بها الأنظمة السياسية والدينية السائدة في منطقتنا العربية تحديداً، ناهيك عن القدرة الساحقة للإعلام المتخلف على التأثير، وبالتالي وجد المثقف نفسه أمام خيارين لا ثالث لهما، إما مواجهة تلك الموجة العارمة من أساليب التفكير وأنماطه الظلامية وبالتالي نبذه وخروجه من التركيبة الفكرية النمطية أو الوهمية (كما حصل للكثير من المفكرين والمثقفين) التي ما فتئت تتشكل وتزداد صلابة أو مهادنتها ومحاول إيجاد مشتركات فكرية بين ما يعتقده ويراه وبين أنماط التفكير

الرايكاكية السائدة. لكن ما هي السبل الكفيلة بالخروج من هذه المعضلة؟ وهل للثقافة عموماً دور يذكر في تأسيس أو ابتكار أنماط تفكير جديدة؟ في الواقع لا يمكن تخيل الخروج من تلك الأزمة من دون التفكير بمفهوم الحرية المطلقة في الحوار، ونظراً لكون المثقف كائناً كونياً وجدلياً، حسب جيرار ليكريك، ليس من حيث الظرف التاريخي والثقافي الحديث وحسب، بل بسبب رؤيته المهنية القديمة جداً والمتلخصة بالبحث عن الحقيقة في مختلف دوائر النشاط الإنساني، «إنّ ما يسمّى (معنى التاريخ)

لن يشكل معيار الحقيقة الوحيد ولكن أيّ خطابات أو ممارسات، ستكون نتيجة لذلك، خارج دائرة البحث والتقصي الحر والنقاش والحوار وإعمال العقل، وهذه هي الأسس التي تشكل أساس النشاط الفكري النابع من الحداثة...». والواقع أن جميع التحديات التي نواجهها الآن هي التحديات نفسها التي واجهها الإصلاحيون السابقون متمثلة بالركود الفكري، ونتيجة لهذا الانخفاض في العقلانية فإننا نشهد انحلال العالم الإسلامي اليوم.

يشعر الجميع تقريباً الآن بالفخر نتيجة لتأثير الحضارة العربية والإسلامية في العصور الوسيطة، في وقت كان الغرب لا يزال يتمرغ بالتخلف في العصور المظلمة، فئمة آلاف العلماء والفيزيائيين والرياضيين والكيميائيين وعلماء الفلك والأطباء العرب والمسلمين، وتلك الخبرة العلمية والفكرية المتراكمة التي أقامت الأسس المكيعة لبيوت الحكمة، حسناً، ولكن كل ذلك يبقى في طيات التاريخ الآن، ولا يشكل فرقاً يذكر في طريقة وأنماط التفكير السائدة في عالمنا المعاصر ما لم نسع لاستخدام العقل وتحقيق مفهوم العدالة وامتلاك الإرادة الحقيقية المستندة إلى العقلانية والابتعاد عن التفسير التعسفي للنصوص. لا يمكن تحديد وصف نهائية للتخلص من أنماط التفكير النكوصي في الواقع، ما لم نكن مستعدين لتقبل وفهم الواقع السياسي المحيط بنا. لقد أدت قرون من الرذّة والتخلف والانحطاط إلى فسح المجال لهيمنة الطامعين والأخلاقيين في العالم المعاصر الذين لا يتوزعون عن انتهاج مختلف الأساليب وأقذرها لتحقيق غاياتهم، وعلى رأسها تعطيل الفكر وإقناع الأفراد بعقم المحاولة والشعور بالنكوص والتردي والإيمان بالغيبات، ناهيك عن البحث في موروّثات الشعوب عن أيّ ممكنات يمكن استغلالها لإشاعة روح اليأس والإحباط تلك.

تقول الكاتبة الأميركية ميرديل لو سويور «إنّ تاريخ الشعوب المضطهدة مخفي في الأكاذيب والأساطير التي يروجها الغزاة»، وبالتالي فإنّ الاشتغال على تدمير الأمم يبدأ بتعطيل عقولها وإغراقها بأنماط متردية من طرق التفكير الشوهاء وابتكار المعرفلات الأيديولوجية من وحي فكرها وتاريخها ومرتكزاتها العقائدية. لننظر إلى قضية تنامي المد الإسلامي الراديكالي الذي استخدم في حقبة ما لتمكين بعض المستبدين الطموحين من امتلاك السلطة

إنّ تقهقر العقل نحو العصبويات القبلية التي وجد لها تأسيساً ما في تراثه بطريقة أو بأخرى ناتج عن طريقة التفكير النكوصي وعدم التخلص من عادت وأنماط التفكير القديمة التي تهيمن عليها في الغالب مفاهيم الأبوية والمشيخة والتقاليد البالية وتآليه رجال الدين ومفسريه وتطويعهم كأداة من أدوات الاستبداد الشاملة

وترسخ هيمنتهم عليها، وكيف استغلته دوائر الاستخبارات الغربية لصنع نموذج ما يسمى بـ«داعش» وكيف تمكنت من استنباط مستنداته الفكرية من طريقة وأنماط التفكير النكوصي السائدة، وكيف

جرى استغلاله للقضاء على المتنفسات الثورية والطموحات التنويرية لدى شعوب المنطقة، بواسطة الخلط المتعمد، لتحقيق الهدف الحقيقي لتلك الدوائر، المتمثل ليس بتحرير الشعوب من الاستبداد بل لتعطيم البنى التحتية الماديّة والفكرية لها، ناهيك عن خطل الحركات الثورية التي استندت بالدرجة الأساس إلى الشعارات الساعية للتغيير المفاجئ والسريع والجذري، من دون إيجاد مرتكزات فكرية حقيقية لمفهوم الإصلاح التدريجي والتمهيد بتغيير أنماط التفكير والسعي للإصلاح العقلي، لا سيما بطريقة وأنماط تفكير الشباب الجدد الذين هم في الغالب الأداة الحقيقية للتغيير مهما كان نوعه.

إنّ تقهقر العقل نحو العصبويات القبلية التي وجد لها تأسيساً ما في تراثه بطريقة أو بأخرى ناتج عن طريقة التفكير النكوصي وعدم التخلص من عادت وأنماط التفكير القديمة التي تهيمن عليها في الغالب مفاهيم الأبوية والمشيخة والتقاليد البالية وتآليه رجال الدين ومفسريه وتطويعهم كأداة من أدوات الاستبداد الشاملة، كما أن إسباغ القدسية على الأب أو المعلم أو الموجه أو الحاكم سيؤدي في المحصلة لتعطيل العقل وعدم إعمال الفكر، فبالنسبة إلى المرأة المنسحقة تحت تأثير العادات والتقاليد البالية والمحاصرة في بيتها أو الشاب اليافع الموضوع تحت طائلة التهديد والتخويف من العقوق وعدم الإيفاء لتضحيات الوالدين مع أنّها من بديهيات الحياة، كلّها محبطات ومعطلات للتفكير، الأمر الذي ينتج في المحصلة قوة اجتماعية هائلة تتجاوز النصف معطلة عن التفكير واستخدام العقل بالكامل.

إنّ الأخلاق -المواقف والسلوكيات والقناعات إلى حدّ ما- يجب أن تجد بيئة مدنية لتنظيمها، بيئة متفهمة وعقلانية ومنطقية تستند إلى الطبيعة البشرية والكونية، وليست بيئة الأديان والتكيات والمساجد التي حُصصت للعبادة وحسب،

إن فصل نمط التفكير المدني عن أنماط التفكير الدينية المستندة في الغالب إلى جاهزيات فكرية -غير قابلة للمناقشة أو التمحيص- لهو أولى الخطوات الحقيقية لامتلاك حرّية التفكير والقدرة على استخدام العقل، كما أنّ التدين الظاهري العام منبعه الرغبة لإرضاء العالم وطمأنة القوى الكبرى المتحكمة في السياسة والاقتصاد العالميين ولبس الإيمان، بدليل أنّنا نرى معظم الداعين لهذا المفهوم والقائمين على إشاعته يتمتعون بالحياة المدنية وما تقدمه من مباحج أثناء زياراتهم المتواصل للغرب.

إن التمييز بين استخدام الدين كرمز ظرفي من جهة وكمنط من العلاقة الروحية بين الإنسان وخالقه من جهة أخرى هو من أولويات التحرر من النكوص الفكري، وطالما أنّ الدين والعبادة يتطلبان كفاً كبيراً من التوحد والصفاء الذهني بين العابد والمعبود فإن الخروج بأنماط تلك العلاقة إلى العلن ومحاولة إقحامها في الصراعات السياسية والعنصرية والشوفينية لهو نوع من تعطيل الفكر، أنظر كيف يُرفع الأذان في محطات التلفزة الفضائية التي تبث لمختلف قارات العالم حيث تختلف مواعيد التوقيات والصلاة، الأمر الذي يجعل من عملية بث الأذان ممارسة رمزية يُراد منها الإعلان عن الهوية لا أكثر وإخراج الروحي والمقدّس والإلهي من إطاره الذاتي إلى اليومي العام والمتداول والمبتذل.

أيضاً لا بد من القول إن التظاهر بأداء الصلاة وسط الاحتجاجات وأمام خراطيم المياه ووسط تدافع الناس والصراعات يحيل الفعل الروحي والوجداني إلى ممارسة رمزية يُراد توظيفها في الصراع اليومي المتداول، لأن أبسط مقومات الصلاة هي التوحد والهدوء والصفاء الذهني كما ذكرت. إن الخروج من هيمنة التدين الظاهري والتخلص من سيطرة الحشود وتأثيراتها اللاواعية على الفرد هو أيضاً أحد أنماط إعمال العقل وتنمية

وسائل التفكير لدى الأفراد. وفي المحصلة لا بدّ من طرح السؤال بالطريقة التالية: هل يمكن للثقافة أن تلعب دوراً في تنمية وتحديث وسائل وأنماط التفكير؟ نعم بالتأكيد ولكن أيّ ثقافة نقصد هنا، هل هي الثقافة التي تسعى لتحديد الجمهور وتنمية روح الجدل والتمحيص والمقارنة لديه أم الثقافة النمطية السائدة التي تسعى لتلبية احتياجات الجمهور المستسلم قدرئاً حسب عادات التفكير البالية؟

لا بد أن تكون الجامعات معاقل للحرّية في أيّ مجتمع من المجتمعات، وينبغي أن تكون بعيدة عن التدخل الحكومي في أغراضها وأنماط تدريسها وأهدافها الأساسية في البحث والتعليم، وعلى الأكاديميين أنفسهم السيطرة على إدارتهم الأكاديمية، ولا يمكن أن تصبح الجامعات مؤسسات علمية حقيقية في حال عدم توفر مثل هذه الظروف

إن الثقافة الحقّة يمكن أن تلعب دوراً خطيراً على هذا الصعيد في الواقع إذا ما امتلكت الرؤية العميقة والأساليب المبتكرة التي يمكن أن توجه الجمهور نحو طرح الأسئلة والشك وعدم التسليم الافتراضي

بالأنماط السائدة، وبالتالي إعمال روح الجدل لديه كما أن جزءاً كبيراً من البيئات الثقافية المتمثلة بالجامعات والصروح العلمية والمعاهد العليا ما زال معطلاً عن مثل هذه المهمة.

لا بد أن تكون الجامعات معاقل للحرّية في أيّ مجتمع من المجتمعات، وينبغي أن تكون بعيدة عن التدخل الحكومي في أغراضها وأنماط تدريسها وأهدافها الأساسية في البحث والتعليم، وعلى الأكاديميين أنفسهم السيطرة على إدارتهم الأكاديمية، ولا يمكن أن تصبح الجامعات مؤسسات علمية حقيقية في حال عدم توفر مثل هذه الظروف والاشتراطات، لأن شرط حرّية التفكير والجدل والمقارنة هي من أساسيات التعليم الحقيقي كما هو معروف.

وبالتالي إذا ما تمكّنت الجامعات من تحقيق هذا الشرط الحيوي يمكنها أن تسهم بشكل فاعل في تغيير نمط التفكير والتحريض على الجدل وتنمية الثقة لدى الأجيال الجديدة للمضي قدماً في تقويض المحبطات العقلية الجامدة والظلامية لأن دور الجامعة الحقيقي هو تعزيز صراع الأفكار وتصادمها على صعيد اختيار نتائج البحوث مع علماء آخرين على سبيل المثال، ونقل المعرفة الجديدة للطلاب. وبالتالي فإن حرّية الكلام والمنطق والتفكير أساسية لتلك الجامعات بما يمكنها من الحفاظ على الإحساس بالإنسانية المشتركة ودعم التسامح والتفاهم المتبادلين اللذين يشكلان أساس أيّ مجتمع حرّ. وهذا بطبيعة الحال يجعل الجامعات والمؤسسات العلمية خطرة على الحكومات الاستبدادية التي تسعى إلى خنق القدرة على طرح الأسئلة الصعبة ومحاولة الإجابة عليها وإعمال العقل والتفكير.

كاتب من العراق مقيم في روتردام

الفكر النهضوي بوجهه الشعبوي

جدلية المماثلة والمغايرة

خلدون الشمعة

لا يمكن أن نفهم جدلية التقدم والتخلف في مثال النهضة العربية فهماً صحيحاً إلا إذا نظرنا إليها في مسارها التاريخي الاجتماعي والسياسي والثقافي. وهذا يعني استدعاء جدلية المماثلة والمغايرة، الخلاف والاختلاف، الكينونة والضرورة، الهامش العربي والمركز الغربي. فكلام الباحث على تجربة النهضة يعني الذات والآخر في الوقت نفسه. يعني بتعبير أدق قدرة العربي على أن يكون نفسه، وأن يكون ما ستفضي إليه صيرورته المتمثلة بالآخر في آن.

جدلية

المماثلة والمغايرة هذه، ربما تلخص سيرورة النهضة في تمثيلاتها المختلفة التي اعتمدت مفهوماً عابراً للأنظمة المعرفية (Interdisciplinary). وسأكتفي هنا بربط وفحص مفهوم تعديدي اعتمد مناهج جزافية وأشباه مناهج ومقتربات واستيهامات رغبية دون أن تفضي إلى غلقة (Closure) أو نتيجة حاسمة. وما أعنيه في هذا السياق هو فكر النهضة الآخر، الفكر الشعبوي، فكر الفضاء الاجتماعي الذي أنجب، طائعا أم غير طائع، الفكر الذي أنجب في فضاء وسائل الاتصال الجماهيري، فتاوى الفقهاء والمتفقيين والدعاة الذين أباح أحدهم، مؤخراً، دونما اعتراض من فقيه آخر معتمد، ما دعاه بالممارسة الداعية للنيكروفيلا. ونحن هنا لا نتحدث بطبيعة الحال عن فكر عصر النهضة الليبرالي، الفكر المتحرر الذي لم يفقد بريقه، وإن فقد بعض تأثيره، الفكر الذي احتفى به ألبرت حوراني وآخرون، بل نتحدث عن فكر النهضة الآخر الذي أنجب عقمه في زماننا فكراً شعبوياً مؤثراً ومسلحاً بقوة الفتوى.

أستهل هذه التأملات بالإشارة إلى أن ما نتعلمه من قراءة سيرورة النهضة بوجهها المار عبر برزخ فقهي، هو أنها شهدت مراحل

صعود وهبوط خلافية المنزع. وبدون أن نزعج أن هذه المراحل هي السبب الوحيد لاحتضار هذه التجربة التي تعود إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، يمكن القول إنها استنفدت عفوانها في دوران معصوب العينين لسببين رئيسيين: الأول هو أن تيارها كان معقوداً للفقهاء والمتفقيين على وجه التحديد. والثاني هو أن فكر النهضة اتسم بانقطاعات ونقاط تكوص وارتداد شهدت إبان القرن العشرين صعود الأصولية الإسلامية على حساب فكر النهضة التحرري. وتكمن المفارقة هنا في أن غالبية تمثيلات تجربة النهضة كانت تدور في مدار عبثي. فقد كانت مقيدة بالعلوم الشرعية النقليّة وإعادة إنتاجها وفقاً لقراءات لا تحتكم إلى العقل النقدي. كما أنها بفعل ذهنية التحريم لم تكن قادرة حتى على الاستئناس بعلم الكلام الذي يعرفه ابن خلدون بأنه «علم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالادلة العقلية». وهكذا قام فكر النهضة المار عبر برزخ يحرسه فقهاء غير متنورين بعملية إعادة إنتاج لأصولية ماضوية دشتت استقالة العقل الذي بات نموذجاً لوعي أيديولوجي زائف.

ولأن تاريخ الفلسفة الحديثة تاريخ احتفاء بالعقل فإن الحضارة الأوروبية الغربية كانت، بدءاً من القرن التاسع عشر، تقرأ نفسها قراءة نرجسية باعتبارها حضارة عقل مطلق منفتح على الفلسفة. ولا شك أن هذه القراءة المعقلنة عززت صورة علاقة ملتبسة لهامش عربي إسلامي اعتذاري بمركز غربي أوروبي حديث. ندرك في ضوء ما تقدم أن حركية النهضة طرحت على نحو تجزيئي عابر للأنظمة المعرفية لم يبلور منهجاً أو مناهج معينة في البحث وإن خاض كيفما اتفق في أكثر من نظام معرفي. ما أقوله هنا لا يشمل -كما أسلفت- كل فكر النهضة، وإنما يرصد بروز نزعة تجزئية متشظية يمكن وصفها بأنها نزعة مطلبية وليست إصلاحية شاملة، وأرجو أن ينظر إلى هذا الرأي بوصفه يهدف إلى إثارة النقاش، أو ربما إطلاق سجل أود أن يكون خلافاً، أكثر ممّا يرمي للوصول إلى يقين. وأما تمثيلات هذه الحركية الدالة على نزعة تجزئية ربما كان لها تسويغها التاريخي، فيمكن إجمالها بعنوانين كل منها منفصل عن الآخر. وأعني بذلك أن العنوان لم يكن يشكل استثناءً لعنوان آخر ينطلق منه الباحث بهدف الإسهام في بلورة



حسن م. السيد

الفقهاء، هو أن مرجعيته اختزلت باعتبارها «حضارة فقه» بينما أهملت الاستفادة من حقيقتها الدنيوية المغايرة في مثال بعض المتكلمين الذين احتكموا للعقل. وكما يقول جورج طرابيشي في نقده لتعريف محمد عابد الجابري للحضارة الإسلامية فإن من أهم ما يميز السلطة المرجعية الدينية في إسلام القرون الوسطى هو ازدواجها إلى سلطة فقهاء معادين لـ«علوم الأوائل» وإلى سلطة متكلمين كان لهم سبق حتى على لاهوتيين مسيحية العصور الوسطى اللاتينية في توظيف الفلسفة في خدمة اللاهوت. وهنا تكمن أهمية علم الكلام منظوراً إليها من منظور عقلائي.

آية ذلك أن فكر النهضة في جذائاته المتشظية ليس متماثلاً بطبيعة الحال. فالكواكبي وقاسم أمين ليسا مثل الطهطاوي ومحمد عبده. أرجو ألا يوهي كلامي بالاختزال أو التعميم. ما أود قوله هو أن قراءات فكر النهضة كانت عن وعي أو لاوعي صادرة عن مرجعية مارة عبر برزخ من صنع الفقهاء.

ولهذا فإن سلطة النقد فيها كانت مقيدة، وعندما ظهرت في سبعينات القرن الماضي قراءات عربية جديدة للثقافة كما هو الشأن في أفكار إدوارد سعيد فإنها كانت تقدم على أسئلة النهضة أجوبة فردية النزوع، أجوبة لم تكتب بالاستجابة للجماعة أو الأمة. رأى إدوارد سعيد أن الثقافة تكتسب اكتساباً ولا تورث توريثاً. فتمت قطبان يربطان بين حركية الثبات والتغيير. القطب الأول (Filiation) أي «البنة» يعكس حتمية بيولوجية، حقيقة انتماء الابن للأب، حقيقة كون الكائن نتاج أبوين. وأما الثاني (Affiliation) أي التبني فهو يعكس، بدلا من ذلك، الاختيار الحر الذي يتيح للفرد فرصة الانتماء إلى أب ثقافي مجازي من اختياره. هذا الأب المجازي ربما كان في بعضه، هو الآخر المغاير.

ناقد من سوريا مقيم في لندن

الالتباس يعود إلى الجمع بين المطالبة بالأصالة وبحق تقليد الحضارة الغربية في آن. وهو ينقل عن جاك بيرك قوله «إن العرب يريدون ألا يشابهوا الآخرين، وألا يختلفوا عنهم». ويضيف «قلو ذكرت أمامهم خصوصيتهم يشعرون بالمهانة ويطلبون بأن يكونوا كمثل قائل هذه الملاحظة، وإن طبقت عليهم نفس المعايير التي تطبق على الآخرين يجفلون. هذا التوهم بأن التكنولوجيا الغربية قابلة للفصل عن خلفيتها النفسية، وللنقل إلى شرق بقي على حاله، إنما هو ناجم عن رؤية مادية اختزالية للتاريخ». في تقديري إن ما نشهده في الوقت الراهن من تكوص أصولي إنما يرجع إلى حد كبير إلى أن الفكر النهضوي الذي مارسه فقهاء عبر برزخ من صنعهم، فقهاء يتمتعون بسلطة

صورة إجمالية. وهنا تكمن خصيصة النزعة المطلبية المشار إليها. وبشيء من التبسيط غير المخل، يمكن القول إن الأفغاني كتب عن المواجهة بين الإسلام والعلم، بينما زواج محمد عبده بين ضرورتين: الإصلاح واستنباط قوانين سوسيولوجية من القرآن، ودرس علي عبدالرازق مشكلة الخلافة، ورفاعة الطهطاوي مطلب الحقوق المدنية، وقاسم أمين تحرر المرأة، والكواكبي طبائع الاستبداد. هذه التمثيلات ذات النزوع النهضوي المتشظي، والتي ندرجها على سبيل تعداد القلة لا الحصر، أسفرت عن موقف ملتبس عبر عنه دومنيك أوفوا في كتابه «المفكرون الأحرار في الإسلام». هذا الالتباس يفضي في الواقع إلى إشكالية معلقة ذات طابع خلافي. يقول الباحث الفرنسي إن مصدر

مفكرو إسلام الأنوار ومنظرو الأمن الديني أمين الزاوي

أربعة أسماء أساسية بل مركزية قضت حياتها الفكرية كاملة في البحث عن مساءلة الإسلام المعرفي والروحي والتاريخي والحضاري والأدبي، منذ سبعينات القرن العشرين وهي تحفر في أسئلة النص الإسلامي المقدس والإنسان التاريخي، عشرات الكتب تركتها كلها تدور حول أسئلة اللاهوت والناسوت في الإسلام.

أربعة

أسماء مغربية فقدتها الساحة الفكرية في أوروبا والعالم العربي وفي فترة متقاربة وهي التي ظلت تعتبر المحرك المركزي للسؤال الفلسفي الجريء والعالم حول الإسلام على منصات النقاش وفي حلقات البحث وعلى صفحات الدوريات العلمية المحترمة والمرجعية إنهم: عبد الوهاب مؤدب التونسي (1946-2014) ومالك شبل الجزائري (1953-2016) وعلي مزاد الجزائري (1930-2017) وكان قد سبقهم إلى الرحيل، قبل سنوات قليلة، المفكر محمد أركون الجزائري (1928-2010).

جميعهم بدأوا مساراتهم الفكرية انطلاقاً من النص الإبداعي إلى النص المقدس، من ألف ليلة وليلة أو أبي حيان التوحيدي أو ابن عربي وصولاً إلى القرآن.

من تفكيك «متعة الجسد» إلى دراسة ظاهرة الإرهاب، ومن جدل إلى آخر قضى أربعتهم الحياة ما بين كتب التاريخ والشريعة والأنثروبولوجيا والتصوف والتحليل النفسي وكانوا في كل ذلك مبشرين بـ«إسلام الأنوار»، لقد خلفوا لنا مكتبة استثنائية كلها مكتوبة باللغة الفرنسية، عشرات الكتب التي عرفت رواجاً كبيراً في أوروبا وأميركا بين القراء العاديين والمتخصصين، وقد ترجمت بعضها إلى

اللغة العربية.

أربعتهم، على الرغم من اختلافاتهم في المقاربات وفي منسوب الجرأة إلا أنهم كانوا على دراية بأنهم يحفرون في مخاطر الفكر ويمشون على المواقع الفكرية الملغمة من كل الجهات، يمشون على حذ الشفرة بين جحيم العنصريات المتصاعدة في أوروبا وجحيم الأنظمة والتعصب والإرهاب في بلدانهم الأصلية، ومع ذلك لم يتراجعوا ولم يتخاذلوا، كانوا على اتصال بقرائهم في الجنوب حين تتاح لهم الفرصة وكانوا على نقاش من على المنصات الفكرية والإعلامية بأوروبا حين تعطى لهم الكلمة.

أربعتهم كانوا مليئين بالحلم وبحب الحياة وبالتفاؤل على الرغم من المواضيع الحساسة والمثيرة التي كانوا يعالجونها في كتاباتهم والمتصلة أساساً بالخراب الذي يزحف على العالم العربي والإسلامي وانتشار ثقافة العنف وظاهرة الإرهاب العابرة للقارات والديانات.

الكتابة مقاومة وتفاؤل بانتصار الخير على الشر.

كان محمد أركون، ومثله مالك شبل وعبد الوهاب مؤدب وعلي مراد، يكتب عن أشياء خطيرة وهو يبتسم، وفي ابتسامته هذه كأنما كان يدافع عن الحياة

في مواضيع خطيرة فيها الموت والاعتقال والتكفير والتهديد الذي يلاحق المداد وصاحب المداد.

أربعتهم، كانت حياتهم مهددة، ولا أحد منهم تراجع أو تنازل عن قناعاته ولا عن مجالات بحثه وتفكيراته. كانوا لا يتوقفون، كل حسب طاقته ومجاله ورغبته، عن الدفاع عن أفكارهم بالكتب والمحاضرات واللقاءات والسميڤرييات التي ينشطونها على أكبر المنصات العلمية في الجامعات الأميركية والأوروبية والعربية من الجزائر إلى تونس إلى القاهرة إلى مراكش إلى باريس إلى بركلي وستانفورد وسان فرانسيسكو ولوس أنجلوس ونيويورك وسنغافورة وطوكيو... وغيرها.

كانوا سفراء الإسلام الحضاري في أوروبا، وفي اللغة الفرنسية التي يكتبون بها، الإسلام المتفتح، «إسلام الأنوار»، كانوا صورة عن المسلم «الجتلمان» المتفتح على الآخر وعلى الحياة والحب والفن والأدب، مدافعين وبشراة وبشاشة عن فلسفة «العيش معاً»، عن احترام قيم الاختلاف والتنوع.

مبكراً، وبسرعة وذكاء، أدركوا دور سلطة الإعلام في الترويج لأسمائهم ولكتاباتهم وأفكارهم، فاستثمروا في ذلك دون التنازل عن موقعهم كمفكرين يطرحون

«المخاطر الفكرية» المرتبطة أساساً بالعالم العربي والإسلامي، ودون تبسيط أو إخلال بالأطروحات المركزية التي يدافعون عنها. أصبح مالك شبل وعلى مدى عشرينين نجم البلاتوهات التلفزيونية الفرنسية والأوروبية، لكنه لم يُبتذل، لم يتحول إلى «وجه ثقافي إيكزوتيكي» مع أنه كتب عن أشياء قريبة من «المتعة» كالجسد والجنس والعشق والإيروتيكا والمثلية وألف ليلة وليلة، وظل عبد الوهاب مؤدب صوتاً إذاعياً مثيراً وجذاباً في فرنسا والعالم الفرنكفوني وهو يحفر في ثقافة التصوف مكتشفاً أمراض الإسلام وعارضا خيارات الثقافة العربية الإسلامية، وأصبح محمد أركون نجم الملتقيات الدولية بما يطرحه من إشكاليات لا تمز إلا وتترك الزوابع من حولها، غير متصالح مع الفكر السلفي الماضي الذي شكل حاضنة الإرهاب وقواعده الفكرية في العالم العربي والإسلامي وفي أوروبا أيضاً. ظل الأربعة من مناهضي الفكر «السياسي» الإيكزوتيكي، كانوا بحق مثيرين للمسكوت عنه في الممارسات التي عرفتها المجتمعات العربية الإسلامية عبر التاريخ، على مستوى السلوكات الاجتماعية والسلوكات الفكرية والممارسات الأدبية. كانوا يناقشون «المسائل» التي يطرحونها، تارة من خلال



تور بهجت المصري

تفكيك الممارسة أي السلوك وتارة أخرى بمقاربة النصوص المؤسسة لهذه الممارسات. ولعل ما ساعدهم على الانتقال وبسهولة من تحليل الممارسة الاجتماعية الإسلامية إلى النصوص التراثية هي معرفتهم الدقيقة باللغة العربية، لم يعتمدوا في تحليلاتهم على نصوص «المستشرقين» وإن كانوا قد انتبهوا إلى ما قدمه المستشرقون من دراسات مهمة في جوانب كثيرة من الحياة الفكرية والأدبية واللغوية المرتبطة بالحضارة العربية والإسلامية، ولم يعتمدوا في مقارباتهم على «الترجمات» بل كانوا يذهبون إلى النص بشكل مباشر، في لغته العربية الأصل.

كانوا في كتاباتهم يقفون دائماً ما بين الراهن والتاريخي، الحاضر والماضي، يعالجون موضوعاً أو قضية مثل «الإرهاب» الذي يضرب أوروبا وأميركا والعالم العربي، ولكنهم يسائلون الحال هذه من خلاله قضية «النصوص» و«الاجتهاد» وقضية «المسكوت عنه» في الإسلام، وقضية «التهميش» و«الأمراض السيكو-دينية» التي تضرب الجيل الثالث من أبناء المهاجرين المغاربة والعرب.

قبل أن يكونوا باحثين مسكونين بالأسئلة المتوقعة ما بين الأنثروبولوجي والفلسفي

والتحليل النفسي والتاريخي والتصوفي كانوا قراء نهمين للتراث العربي الإسلامي، قارئين للمحظور فيه، المسكوت عنه. لقد حارب هؤلاء الأربعة ثقافة الكراهية دون هوادة، الكراهية التي باسم التعصب الديني وظاهرة الإرهاب أخذت تبعد ما بين الشرق والغرب.

تميز أربعتهم بالصبر في العمل الفكري المتواصل، دون تريبث أو عطلة أو استراحة، كانوا كالجناد في ساحة الفكر، في حرب يعرفون فيها العدو ويمارسون بعشق وإيمان حرب الأفكار، وكانت المثابرة والتجديد بعيداً عن كل ابتذال سياسي أو إعلامي هي طريقهم نحو الوجود والتواجد، نحو نحت مكان لهم بين المثقفين والمفكرين القلائل الذين أسسوا لخطاب جديد ما بين الشرق والغرب.

في علاقتهم بالسياسي ظل أربعتهم يمثلون صورة المثقف بالمعنى العميق لهذا المفهوم يعتمدون خطاباً المفكر بعيداً عن كل خطاب سياسوي تهريجي أو شعبي تبسيطي كان نقدهم وانتقاداتهم للأنظمة السياسية العربية والإسلامية مؤسسة داخل الخطاب العالم، بعيداً عن كل غوغائية أو مازوشية فكرية أو مرض التلذذ بتعذيب الذات.

بغيا الباحث عبد الوهاب مؤدب ومالك شبل وعلي مزاد وقبلهم المفكر محمد أركون تفتح ساحة سؤال الإسلام في أوروبا لجيل من الباحثين الجدد الذين تحت ضغط الحدث وضجيج الإعلام وثقل الخوف، يعطون الأولوية للأيدولوجي على العلمي يضعون المسألة الأمنية قبل القضية المعرفية وهم بذلك يؤدون أدواراً غير أدوارهم الأساسية ويمارسون خطابات غير خطاب العالم والمثقف والفيلسوف، وهم إذ يخلطون ما بين البحث الأمني والبحث المعرفي يوشعون هوة الحوار ما بين الشرق والغرب.

روائي وأكاديمي من الجزائر

العقل الإصلاحي النهضوي من معضلة الانكفاء إلى ضرورة الانفتاح

عامر عبدزيد الوائلي

شكل المنهج النقدي واحداً من آليات الحداثة في الفكر الغربي، لكن دوره غائب في الفكر العربي ولعل هذا عائق حقيقي غاب بشكل واضح من مشاريع التحديث العربية وأُنابت عنه الأيديولوجيا في الفكر المعاصر بثلاثيته الماركسية والقومية والإسلامية.

وكان

هناك الكثير من التعليقات لحال العجز والتخلف العربي هذه، منها من إبعاد الأمر عن التشتت والانقسامات السياسية والإثنية والثقافية التي تؤدي إلى حرمانه من التشابك المعرفي والاستخدام الناجع لمناهج المعرفة في مقارنة الواقع والعمل على إيجاد حلول لأزماته؛ لأنّ هناك تلازماً بين المنهج ومعنى التنظيم حيث تتمثل أبرز خصائصه في تنظيم المعطيات العقلية وتخطيطها. فالمنهج على الصعيد النظري طريقة تتوخى الوصول بواسطتها إلى نتيجة علمية ولكننا لو توقفنا عند حقبة النهضة العربية وحاولنا التأمل في حوارها مع المنجز الغربي نجد أنّها كانت تعاني من جملة عوائق كانت لها آثارها العميقة فيما بعد كونها اجتزأت وانتقلت ففشلت عندها المناهج وتلفقت في تطبيقها النتائج.

ولعل هذه الفرضية مهمة بل ضرورية في تفهم حال عالمنا العربي الذي مازال يكتنز كل نواقصه وعيوبه فتمحور حول كراهية الغرب. والدولة الربيعية للنقط التي ساهمت في المحافظة على تخلفنا بل إنّها سوّغته؛ لهذا أثمر تطور العلوم في الغرب نهضات متواليات، في حين أن العالم العربي يشهد حالاً أسبق حتى من منجزات نهضته ما قبل قرنين؟ لقد كانت هناك حالة انفصام يعانيتها عالمنا العربي في علاقته مع الحداثة

الغربية، إنه يستعير الحداثة الأدائية ويهمل الحداثة الفكرية والحضارية متمثلة بالتعددية الدينية والعلمنة للحياة السياسية، ومحاولة إنجاز خطاب عقلي يطبق المناهج المختلفة في تفعيل حضور الدين المنفتح ويقضي على معضلة الانكفاء على الذات وإحلال الحوار والتعايش والتحديث مما سوف يقود إلى مراكمة حضارية وثقافية. وهذا الأمر يجعلنا نقف عند توصيف حنه أرندت في ثلاث حالات، أولها: الاشتغال البيولوجي للحياة، فهناك أمم -منها أمتنا- لا تزال في عتبة الاشتغال البيولوجي للأجهزة الهضمية والتناسلية، هما بيولوجي قبل كل شيء في إشباع رغبات استهلاكية وتكاثر ديموغرافي، وثانيها: الاشتغال الصناعي للبدن، فهناك أمم ارتقت إلى الصناعة الشيئية باختراع آلات وأجهزة ووسائل سهلت مسار الإنسان في الكوكب من حيث الاتصال والتواصل، ويمكن حشر أمم في هذا الصنف الصناعي، لأنها موهوبة فيه مثل اليابان والصين. والثالث الاشتغال الأدائي للحرية، فهناك أمم ارتقت إلى الفعل التأسيسي للسياسة والاجتماع البشري، وقامت بإعادة الاشتغال عليها وأقلمتها وتأويلها للوصول إلى نظام سياسي مكتمل الأركان. ويظهر جليا موقعنا في هذا التصنيف الذي يبين الحاجة إلى مقارنة نقدية تمرّق الشرقة التي أحاطت بالعقل

العربي الإسلامي وعملت على تأخره. وأبرز ملامح هذا العجز تتجلى في غياب الدولة، دولة الحق والمؤسسات والقانون، من خلال غياب الملمح الديمقراطي بوصفه ناضجاً للحراك الاجتماعي السياسي، تقابله هيمنة اللاعقلانية، والتلفيقية كمنهجين أفصحاً عن عجز فاضح في الحيز السياسي والأيديولوجي والعرفي؛ لأنّ أغلب محاولات النهضة لم تكن التعبير الواعي والحر عن حراك اجتماعي. وهذا دفع بالمفكر الراحل ياسين الحافظ إلى القول «إن السياسي، وتلقه بالطبع السياسة، كفعل واع، مصمم، يمكن أن يصبح في بلدان لم تشهد تطوراً متوازناً سوياً، الرافعة، إذا توفر لقوى التغيير الراديكالي العربية، وعي كوني وتاريخي».

ومن أجل تحقيق هذا نجد من الضرورة أن نقارب النهضة مقارنة نقدية من أجل استلهم العقل الإصلاحي في تحقيق تحول يستعيد الثقة بالذات على الرغم من أنّ النهضة قد تحولت إلى ماض في ظل مشاريع البعدييات التي يعيشها العالم الغربي.

ونجد من الضرورة مقارنة أطروحتنا التي تقوم على دراسة التمثل العربي للمناهج ورؤاها والمدارس الناشئة عن ذلك في ظل حقبة النهضة العربية التي قدمت نماذج من المقاربات ومشاريع النهضة سواء كانت إصلاحات أم مقاربات إصلاحية فقهية

وفكرية، ضمن فضاء النهضة وما أحدثه من سجل تاريخي بين التقييمين التقليدي والحداثي. ثم الوثبة عن الإخفاقات الواقعة وتحليل مواردها ومكامنها ومآلاتها نحو نشأة مستأنفة للتمثل الواعي للمناهج واستثمارها في فهم الوظيفة الإبستمولوجية للنقد الحضاري. فالحقبة الأساس تتعلق بالقدرة على توظيف المفاهيم وتفعيل دورها الإجرائي، فالمنهج ليس بضع «قواعد» ولا جملة «خطوات» إلا في النصوص التي تُنظر له، أما في حال الممارسات البحثية فلا يكون

سوى مجموعة من المفاهيم توظف في معالجة موضوعها وطريقة هذا التوظيف، ثم إن هذه المفاهيم قد توجد في مجال الموضوع نفسه أو توضع وضعا أو قد تستعار من مجال آخر. وتبقى قضية المنهج غير واضحة إذا لم تقدم أساساً على أنها مسألة مفاهيم، فهي أدوات للعمل يتم استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة. وكل هذا يدخل ضمن إطار المثقف المستنير الذي من واجبه أن يقدم رؤية تحاول إطلاع المواطنين على الحقائق ومعرفة

عوامل القوة وعوامل الضعف التي تراكمت فشكلت عائقاً يحول دون تواصلهم السوي مع العالم الحديث ومنجزاته في مجال الحداثة سواء كانت أداتية أم فكرية.

ولا شك أنّ هذا التصويب والنقد سوف يقلل من آلامهم ومعاناتهم على المستويين العملي والنظري، وسوف نجد أغلب المستنيرين من دخلة النهضة قد وظّفوا العاملين أي «إطلاع المواطنين على الحقائق» والثاني «التقليل من آلامهم».



نور بهجت المصري

ولا شك أنَّ الأمر يضعنا هنا بإزاء غاية أخلاقية تقع على المثقف المستنير الذي يتعامل بدوافع أخلاقية تجاه واقع ثقافته وما تعانيه من أزمة. وهذا ما سوف نقف فيه بإزاء مجموعة من المستنيرين العرب والمسلمين، واتجاهات متنوعة تجمعها مشتركات الاستنارة في إصلاح حال الأمة في فترة النهضة. إذ عملوا على أنَّ الثقافة صانعة هوية الشعب وتميز ملامحه وكيانه، مما يجعل للشعب عقلا حرا وأخلاق السادة وليس أخلاق عبيد.

أولا: الإسلام الإصلاحي

في باب تأصيل العقل الإصلاحي لا بد من تأطير الإشكالية التي ولد داخلها هذا العقل وهي إشكالية النهضة التي نبغ منها سؤال النهضة، لماذا وكيف؟ فمن محمد علي حتى عبدالناصر تعددت مشاريع النهضة وتنوعت مشاربها.. فمن محاولات نهوض دولية مع محمد علي وعبدالناصر وتجاوب سوريا واليمن والعراق وأفطار المغرب العربي، إلى محاولات إصلاح ديني مع الوهابية والمهدية والسنوسية والكواكبي ومحمد عبده وآخرين. ومحاولات نهوض ثقافي سلامة موسى وفرح أنطون وطه حسين وغيرهم.

والأمر الثاني أن الإصلاح أو التجديد لهما اشتراطات لأنهما جزء من سياق تاريخي وضرورات اجتماعية وسياسية ضاغطة، وكما يرى نصر حامد أبوزيد التجديد «ليس حالة فكرية طارئة، بل هو الفكر ذاته في تجاوبه مع الأصول التي ينبع منها ويتجاوب معها بوسائله الخاصة. ما ليس تجديداً في مجال الفكر هو ترديد وتكرار لما سبق قوله، وليس هذا من الفكر في شيء، ولا يمت إلى الفكر بأدنى صلة من قريب أو من بعيد». وقد كان المنهج يشغل دوراً فاعلاً في فكر عبده الإصلاحي لأنه وجد الإصلاح ضرورة ملحة بل إنه يجد أن الإسلام يشكل أهم دعائم هذا الإصلاح، ولكن هذا المنهج الإصلاحي لدى الشيخ كان مختللاً عفا وجدناه عند

الحركات التجديدية التي تحاول الرجوع إلى الأصل ومحاربة البدع وتعمل على تطبيق رؤيته بالعنف على المخالفين بل إن الإصلاح عنده جزء من الفكر الإصلاحي الذي مثلته النهضة إذ ثمة «معنى جديد للإصلاح ظهر قبل مئة وخمسين عاما في العالم الإسلامي والقائمون بهذه الحركة يتحدثون بشكل صريح عن وعي أو غير وعي، بأنهم يطرحون شيئا آخر في عملية



لا بد من تأطير الإشكالية التي ولد داخلها هذا العقل وهي إشكالية النهضة التي نبغ منها سؤال النهضة، لماذا

وكيف؟ فمن محمد علي حتى عبدالناصر تعددت مشاريع النهضة وتنوعت مشاربها.. فمن محاولات نهوض دولية مع محمد علي وعبدالناصر وتجاوب سوريا واليمن والعراق وأقطار المغرب العربي، إلى محاولات إصلاح ديني مع الوهابية والسنوسية والكواكبي ومحمد عبده وآخرين



إصلاح الدين، فالأشخاص مثل محمد عبده وإقبال اللاهوري وأمين الخولي وآخرون شعروا بوجود مشكلة جديدة في العالم الإسلامي». ولا شك أنَّ تلك الأسماء أدركت ما أدركه الشيخ المبرر التاريخي ومعاناة

العالم العربي-الإسلامي من حالات الضعف التي ساهمت إلى حد كبير في تدهور مكانته، وفي مثل هذه الظروف لا تنفع المواقف السلفية التي لم تتوقف عن دفاعها عن الهوية واجترار الماضي بكل ما فيه من إنجازات وانتصارات الماضي من طرف فئة من المثقفين من دون النظر إلى ما آلت إليه أوضاع الأمة بعين العقل الذي يعني بالضرورة أن يقوم على مبرر معرفي يستمد قوته من التواصل مع الماضي وإحداث انصهار أفق مع المعاصرة «والمقصود بعملية التواصل الخلاق الخروج من أسر التقليد لكنه لا يعني بالضرورة السقوط في محابس الماضي باسم الأصالة، ولا يعني السقوط في التبعية الثقافية للآخر الغربي في كل الأحوال». فالأمر لا يخرج عن إطار الاغتراب عن الواقع بل العقل وما يقيمه من تواصل مع الآخر لكن أيضا ثمة عوائق صاحبت مشروع النهضة بشكل عام ومنها مشروع الشيخ كما يصفها نصر حامد بمحاولة قائمة على التلفيق «بأخذ طرف من التراث وطرف من الحداثة من دون تحليل تاريخي نقدي لكليهما، وهو النهج الذي سيطر بدرجات متفاوتة على المشروع الفكري النهضوي؛ فأفضى إلى تكريس ثنائية الغرب المادي العلمي المتقدّم والمفلس روحياً، مقابل الشرق المتخلف مادياً وعلمياً والغني روحياً».

وهذا التقييم يقارب النهضة بمعيار نقدي ولكن النهضة على الرغم من هذا كانت تمثل تحوُّلاً مهماً جاء ضمن إشكالية الانفتاح على الآخر ونجد أنَّ هذه الإشكالية قد أفرزت نمطاً جديداً على الثقافة العربية هو نمط من المثقفين الإصلاحيين المستنيرين، وكيف شكلوا شكلاً جديداً يجمع بين المثقف والداعية، وهو أيضا يعرف بالإسلام الحداثي، وهو إسلام يتسم بأنه يرى العقل البرهاني أداة لاكتشاف حقائق الكتاب والسنة، وبعد العقل مصدراً إلى جانب الكتاب والسنة، بل يحاول الاستعانة بالعقل لإثبات حجية الكتاب والسنة ما يجعله

يؤكد على روح الرسالة الإسلامية، لا على ظهورها. ومن هنا لا يرى أحكام الشريعة والفقه غير قابلة للتغير، بل يعد معظمها من صنع الزمان والمكان والظرف والأحوال الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي قبل أربعة عشر قرناً. ويرى التدين في أن يعيش الإنسان حياة أخلاقية قبل كل شيء، والأخلاق المرادة هنا أخلاق خاصة بهذا العالم أي أخلاق إنسانية، فلا يسعى إلى قيام حكومات شرعية فقهية، ويرى أن المجتمع المدني يمكن أن يقوم في ظل حكومة غير دينية، وغير دينية هنا لا تعني أنها مناهضة للدين. ويعتقد بالتعددية الدينية ويرحب بالتعددية السياسية ويميل إلى التدين الذي يلبي الحاجات الدنيوية والمعنوية الأخروية للإنسان، ويدافع عن حضارة الغرب الحديث وعن ثقافته في الكثير من المواطن ويراها موفقتين في تلبية الحاجات الدنيوية المادية، التي لا يكفلها الدين للإنسان، أو أنه يرى عدو العالم الإسلامي محلياً ذاتياً أكثر منه خارجياً وافداً.

وهذا النمط من التدين يمنح الحوار مع الآخر -عبر النقد والتقويم للذات- مساحة واسعة تمنح الذات إمكانية تحديث خطابها بعيداً عن خطابات السلفية سواء كانت تقليدية أم أيديولوجية، والتي باتت اليوم «ثقافة مهيمنة» مفروضة على الفرد مما يجعل من سلوكه رهين رؤيتها ومنهجها وساعتها يكون الفرد خاضعاً لها مسلوب الإرادة لأن الفرد محدد داخل الثقافة المفروضة والمسيطرة التي تعمل على قبوله الفرد عبر التربية والتثقيف في العائلة والمجتمع وعبر فرض سماتها الثقافية. ولكن هذا يخالف المنطق الذي يرى أنَّ الحياة متحركة وفي صيرورة دائمة فلا بد أن تكون الثقافة هي الأخرى بهذا الشكل من التغير الدائم، فالسكون لا يولد إلا الفاقة الحضارية، وحين نوازن بين ثبات الثقافة وبين ديناميكيته ينبغي

علينا قبل كل شيء أن نعترف بأنَّ كل ما في يدنا من وثائق يدل على ديناميكية الثقافة، فالثقافات التي تتصف بالسكون الكامل هي الثقافات الميتة.. فالثقافة ثابتة ودائمة التغير معاً. ومن هنا تمكن دراسة تغير الثقافة فقط كجزء من مشكلة ثباتها ويمكن فهم ثباتها فقط حين نوازن بين عاملي التغير والمحافظة فيها، فالثبات في الثقافة العربية الإسلامية أمر مهمين تفرضه



ثمة عوائق صاحبت مشروع النهضة بشكل عام ومنها مشروع الشيخ كما يصفها نصر حامد بمحاولة قائمة على التلفيق «بأخذ طرف من التراث وطرف من الحداثة من دون تحليل تاريخي نقدي لكليهما، وهو النهج الذي سيطر بدرجات متفاوتة على المشروع الفكري النهضوي؛ فأفضى إلى تكريس ثنائية الغرب المادي العلمي المتقدّم والمفلس روحياً، مقابل الشرق المتخلف



القراءات الأصولية التي تنفر من الثقافة الغربية وترى فيها أنها ثمرة حقبة ظلامية وحصيلة نأي الإنسان عن أصوله وفطرته المعنوية؛ لهذا يصف الحوار والتناص مع الفكر الغربي على أنه «تغريب» وهو (تيار فكري كبير ذو أبعاد سياسية واجتماعية

وثقافية وفنية، يرمي إلى صبغ حياة الأمم بعامة، والمسلمين بخاصة بالأسلوب الغربي، وذلك بهدف إلغاء شخصيتهم المستقلة وخصائصهم المتفردة وجعلهم أسرى التبعية الكاملة للحضارة الغربية)، ولكن هيمنة هذه القراءة الأصولية ترفض الحوار والتأثير وهي تؤثر على من يعيش في فضائها، وتحكمه محدداًتها سواء بشكل واع، أم غير واع، من خلال ثقافة المراقبة، والمعاينة التي تنتوع، وتنغرس عميقاً في لاوعي المتلقي، ولهذا نجد أن هكذا ثقافة بكل كوابحها لا بد وأن تؤثر في المثقف «فالتفكير الذي يمارسه المثقف يكون تفكيراً بوساطة ثقافة ما. ومعناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محدّدات هذه الثقافة ومكوناتها وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظر إلى المستقبل بل والنظر إلى العالم، وإلى الكون والإنسان. كما تحددها مكونات تلك الثقافة وهكذا، فإذا كان الإنسان يحمل معه تاريخه شاء أم كره، كما يقال فكذلك الفكر يحمل معه شاء أم كره آثار مكوناته وبصمات الواقع الحضاري الذي تشكّل فيه ومن خلاله»، ولكن هذه الثقافة لا يمكن أن تكون ثابتة راديكالية، وتحاول العودة إلى الأصول ونسيان الواقع وما يعانيه من مشاكل وأزمات وبحاجة إلى حلول تنتمي إلى العصر وليست غيبية أو مفارقة لحياة الناس، ومن هنا تأتي الحاجة إلى التحديث والمعاصرة ليس فقط بالحداثة الأداتية بل حداثة فكرية عميقة على صعيد العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية أو ما تعرف بعلوم الروح، نعم كانت، وما تزال هناك مصاعب كبيرة مع الغرب، إذ كانت انطلاقته الأولى مع «صدمة الحداثة» وبدايات حملات الاستيطان والاستعمار، أي أواسط القرن التاسع عشر، وصولاً إلى سقوط الخلافة العثمانية 1924، لتوقد شعلة هذا الفكر مجدداً إبان هزيمة حزيران 1967 وصولاً إلى المرحلة الراهنة؛ ولكن هذا لا يعني أنَّ الحداثة خطاب هيمنة فقط،



مطلب اتسمت به المرجعيات الدينية في الشرق التي تجد التغيير يبدأ بالفرد نفسها ودينًا، والتجديد بمعناه الغربي يقوم على تغيير العالم حتى يتفق مع حاجات الفرد ورؤيته، ولكلّ عبده لم يهمل في رؤيته تلك الأفق الواقعي وارتباطاته الاجتماعية والعلائق التي يقيمها مع التراث، إذ هذه المقاربة كانت تدرك الحراك الذي حدث في مسيرة المجتمع والدولة ومشاريعها التحديثية فقد تركت أثرها في ظهور نمطين من التعليم بين المناهج الحداثيّة في المدارس والمؤسسات التربوية التي أقامت الدولة في مسيرته التحديثية وهي تقلد المناهج الغربية وتسير على منوالها وبين المؤسسات الموروثة من التراث متمثلة في المؤسسات التعليمية الدينية وهذا الأمر ولد تيارين، الأول متأثر بالفكر والحداثة الغربيين ويعمل على التبشير بهما فهو جيل اعتمد على العلوم العصرية وتبنّى فكرة تحديث المجتمع وآمن بالتغيير أسلوباً ومنهجاً في الميادين الفكرية والعملية، والآخر جيل ينتمي إلى التعليم التراثي الديني. فقد حاول الشيخ أن يحيي جزءاً مهماً من التراث الذي تعرض إلى البتر والنسيان بفعل هيمنة الخطاب السلفي الذي مارس عملية الإقصاء وبعثرة الجوانب المهمة والنقدية من التراث وعمل بهذا على تقزيم دور العقل وإلى جانب هذا الأمر كانت السلطة المهيمنة تدعم الاستخدام النفعي للدين في سبيل تدعيم مصالحها السياسية وهناك رغبات ومصالح طبقية وفئوية

ماهية الإسلام الحقيقي وتطهير الإسلام من البدع والضلالات التي علقت به والعودة به إلى أصوله الأولى مما يعني النورة على التقليد والمقلدين الذين سلبوا دور العقل وأغفلوا طريق البحث والعلم من ناحية، ومن ناحية ثانية النظر في مقتضياته بالنسبة إلى المجتمع الحديث. وهنا تظهر معالم التجديد واضحة كأطروحة تقوم على جدلية تجمع بين الأصالة والمعاصرة وهكذا كان منهجه يعمل على التوفيق بين المبادئ الإسلامية وبعض الأفكار الغربية فيرى عبده أن مصطلح المصلحة عند المسلمين يقابل المنفعة عند الغربيين، وأن الشورى تقابل الديمقراطية وأن الإجماع يقابل رأي الأغلبية. ولدى معالجته إشكالية السلطة أكد عبده على أنه لا يوجد حكم ديني (ثيوقراطية) في الإسلام، معتبرا أن مناصب الحاكم أو القاضي أو المفتي مناصب مدنيّة وليست دينيّة. ودعا في هذا المجال إلى إعادة إحياء الاجتهاد للتعامل مع الأولويات والمسائل الطارئة والمستجدة على الفكر الإسلامي، وهذه الدعوة في حقيقتها دعوة إلى استعادة الدولة المركزية، دولة الإنماء والتوزيع وإن صاغها بعبارات النهضة وأجهضت تماماً على أيدي قوات الاحتلال. وهذا يفترض الربط بين التغيير والتقدم؛ لكونهما حالة واحدة لا تنفصل الواحدة عن الأخرى؛ لأنّ أيّ بناء لا يمكن أن يتم إلّا من خلال إصلاح الأفراد الذين إذ ما صلحوا فإن المجتمع سيكون صالحاً أيضاً، ولا شك أنّ إصلاح الأفراد

والتي كان تأثيرها مازال له حضور ومن ناحية ثانية حاولنا تخطي العامل القومي صوب العقل الإسلامي بكل تنوعاته فوجدنا النماذج الأكثر تمثيلاً هي التي يمثلها كل من الشيخ محمد عبده ومحمد إقبال اللاهوري، فهما يمثلان خطاب الإصلاح والتنوير بشكل عميق الحضور والدلالة.

الشيخ محمد عبده ومنهجه الإصلاحية
كانت تجربة الشيخ مهمة ومفتاحاً مهما في التحول والتجديد وقد تجلّى هذا في المنهج عند الشيخ في حرصه على ضرورة الاعتراف بالحاجة التي غدت ملحةً إلى إحداث مغايرة في الواقع وما يعانيه من تخلف وتدهور على كافة المستويات، وهذا يتحقق هنا من خلال «فهم الدين بما يتناسب مع فهم الإنسان المعاصر عن العالم والبشرية، يعني جعل جميع الفهوم في مجموعة واحدة» ومنسجمة وإزاحة كل عناصر الخلل والتعارض وعدم الانسجام فيما بينهما، من خلال تنقيح القبلية لفهم القرآن والسنة والبحث عن إجابة لأسئلة الإنسان المعاصر من النصوص الوحيانية للدين، وعدم الاكتفاء بما طرحه القدماء من أسئلة وأجوبة والتحرك برؤية جديدة لفهم الوحي؛ فإن هذه الرؤية التي تربط بين النص وأفق التلقي للنص حيث يحدث انصهار آفاق في الواقع المعاصر يؤكد على ضرورة الارتباط للتجديد بمبادئ الإسلام وهذا يقتضي على وفق رؤية الشيخ ومنهجه الإصلاحيين أن يجمع بين إعادة

إمكان الكلمات أن تنتج وتولد. لأن مهمة المثقف بعد إدراكه دوره في التغيير وأفق ومجاله في التأثير يتوقف على جهده في النقد التنويري المستنير عبر إزاحته التراب عن المنسي والمغيب ويفضح الارتباطات غير المعترف بها التي تأخذ أشكالاً متنوعة من التأويلات والتوظيفات التي ترتبط بالصراع على السلطة الذي يوظف القديم من أجل محاربة الحديث ليس حبا بالقديم بل حبا بالسلطة ومنافعها، فالمثقف فعلا يعزّي تلك الممارسات ويديم حالة اليقظة المتواصلة وعدم السماح لإنصاف الحقائق من خلال المبالغة بالهوية التراثية ومحاربة التحديث والنقد بحجة التأمر الخارجي لأنّ هذا سوف يقودنا إلى حالة من التعصب والتكفير وهي حالة أوصلنا إليها هؤلاء المنافحون عن سلطاتهم وإن أخرجوها بأشكال وأدلة دينية. ومن هنا نستطيع أن نحفر في حقبة النهضة والمساحات الفكرية المحروثة طوعاً أو كرها من طرف الجيل الأول من مفكري النهضة العربية الذين ولدوا في نهاية القرن التاسع عشر وكان النصف الأول من القرن العشرين مساحةً زمنيةً حيّة لممارستهم الفكرية. وهنا سوف نحاول استعراض هذه الجهود في الثقافة العربية الإسلامية من خلال نماذج ثلاث مختارة.

ثانياً: نماذج مختارة

من الإسلام الإصلاحي

حاول الكثير من الباحثين تحقيب خطاب الإصلاح والنهضة من خلال سرد أفكار وآراء أهم شخصيات ذلك العصر كالمطهطاوي وخير الدين التونسي والأفغاني وشبلي الشميل وفرح أنطون ومحمد عبده ورشيد رضا وطه حسين. والكتاب يعرض من خلال تلك الشخصيات الانطباع الأول لدى العرب عن أوروبا ومن ثم ولادة الحركات القومية والعلمانية والإسلامية في ذلك الزمن.

فنجد أنّ أفضل النماذج هي المصاحبة للتأثير المعرفي والتي تمتلك رؤية نقدية

وتطوير قطاعاتها». وفي النتيجة لا بد أن يعيد تراتبية السلطة وما تمنحه من حقوق داخل خطابها فالمثقف النقديّ ينقد حالة النكوص وتعريتها التي تعانيتها الثقافة العربية اليوم فيمارس دوره ويوسع من مجاله في التغيير؛ لأن السلطة الرمزية لا تتجلى في المنظومات الرمزية في شكل قوة، وإنما في كونها تحدد بفضل علامة تربط من يمارس السلطة بمن يخضع لها



**المثقف الإصلاحي
بالإضافة إلى هذا
كان يستثمر الممكنات
المتاحة ورمزيتها فمنحته
سلطةً معنوية؛ لكنّ
هذه السلطة لا تعمل
عملها إلا إذا اعترف بها
بوصفها قوة اعتبارية
على المستوى الاجتماعي
والثقافي مما يجعل من
عمل المثقف عملاً واعياً
نقدياً سوف يمكنه من
«دراسة المسائل الحضارية
والثقافية والدينية
والعقلية المتعلقة
بإشكالات التنمية والتقدّم
والتحرّر**



أي أنها تحدد بنية المجال الذي يؤكد فيها الاعتقاد ويعاد إنتاجه. إن ما يعطي للكلمات وكلمات السحرقوتها، وما يجعلها قادرة على حفظ النظام أو خرقه هو الإيمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها وهو إيمان ليس في

بل هي بشكل أساس تلك الحقبة من الزمن حيث الحركة المتزايدة للسلعة والأفكار، وتسارع الحراك الاجتماعي ووضع قيمة الجديد في المركز ووضع الشروط من أجل مماهاة القيمة، وأيضاً الوجود ذاته مع الجدة. وفي النتيجة فإن الحداثة على رأي الفيلسوف الفرنسي جان بودريار انفتاح كل الفضاءات الفرديّة والاجتماعيّة على ما هو جديد وعلى ما يتحقق من خلال التقدم السريع للعلوم والتقنيات، وعلى اللغات اللازمة لكل المعارف والمعرفة العلمية الأكثر حداثة المرتبطة بكل ما هو مستحدث (وبالمجهول) وزمنها زمن الاستكشافات والفتوحات الرائدة، فالمثقف بين الثقافتين المتحركة الحداثيّة وبين الساكنة الأصولية سيكون في حالة من القلق فهو يقع بين عصرين ومن هنا نستطيع فهم دور المثقفين المستنيرين الإصلاحيين الذين كانوا يدركون الأزمة التي تعاني منها الأمة ومن هنا جاءت دعواتهم الإصلاحية على عكس الفقيه السلفي؛ أو الأيديولوجي التكفيري فيما بعد.

ومن هنا نستطيع النظر إلى الدور الذي قام به المثقف الإصلاحي فهو مثقف مدرك دوره بوصفه معبراً عن ثقافة ومنضوياً تحت سلطتها الرمزية حيث هي القدرة على تكوين المعطى عن طريق العبارات اللفظية وحيث هي قادرة على تحويل التأثير في العالم إلى تحويله والتأثير فيه بقدرة سحرية تمكن من بلوغ ما يعادل ما تمكن منه من القوة الطبيعية والاقتصادية بفضل قدرتها على التعبئة، إذ نجد أن المثقف الإصلاحي بالإضافة إلى هذا كان يستثمر الممكنات المتاحة ورمزيتها فمنحته سلطةً معنوية؛ لكنّ هذه السلطة لا تعمل عملها إلا إذا اعترف بها بوصفها قوة اعتبارية على

المستوى الاجتماعي والثقافي مما يجعل من عمل المثقف عملاً واعياً نقدياً سوف يمكنه من «دراسة المسائل الحضارية والثقافية والدينية والعقلية المتعلقة بإشكالات التنمية والتقدّم والتحرّر والثقافة

تدعم هذا التوجه وتغذيه، فالنتيجة واحدة وهي تحويل الإسلام إلى أداة من الأدوات واختزاله في وظائف وغايات ذات طبيعة دنيويّة متدنية، وهنا نجد الشيخ كان يحث على إحياء الجانب العقلي من التراث الذي تعرّض إلى الإقصاء والبتير ولهذا كان الشيخ يحث على أهمية العلوم الكلامية والدعوة إلى تلقي العلوم العصرية، فكتب عبده رسالة التوحيد وعدة مقالات طرح من خلالها في إطار قناعاته، ما رآه صالحاً لتدارك حالة الضعف التي انتابت الأمة. فهذا الجهد الإصلاحي في إحياء الجانب العقلي كان يعاضده في الوقت نفسه نقده للجانب المتشدد أو المتعالي من تلك المدارس الكلامية التي مارست البتر لكل ما هو عقليّ مستنمرّة عهد الانحطاط وهيمنة الاستبداد في محاربة التأويل العقلي للنص وإنكاره.

وهنا ندرك أنّ الاجتهاد والإصلاح الحداثيين كانا متميزين على الإصلاح الأصولي بالعودة إلى الأصول الذي كان من أهم دعائمه ابن تيمية، وبين الموقفين تباين في المنهج فمنهج عبده كان يمثل مرحلة متقدمة عفا كان عليه منهج ابن تيمية (1263-1328)؛ لأن الأخير كان منفتحاً على العصر ومستجداته؛ على الرغم من تأكيده على الشريعة وهذا لا شك يقود إلى التأسيس العقليّ الإصلاحيّ للدين، وانعكاس آثاره على حياة الناس من خلال منهج عقلي قويم من لزومياته التأكيد على إشاعة العقلية وعلومها مما يقود إلى «أن نبني المجتمع الصالح الذي يمثل لأوامر الله ويفسرهما تفسيراً عقلياً، وعلى وفق الصالح العام»، ومن لزوميات تلك العقلية تأتي الحاجة إلى التأويل العقلي للنص، وهو ما أكد عليه الشيخ بضرورة «إعادة تأويل شريعتهم بما يجعلها تتكيف مع متطلبات الحياة الحديثة، فالحل حسب وجهة نظره، لم ينزل سوى مبادئ عامة تاركاً للعقل أمر تطبيقها على قضايا المجتمع الخاصة.. فلا شك أنّ في هذا الأمر جانباً إحيائياً للفكر العقلي عند

والمسيبات والوجدان الذي يقع على مشاهدات الحس الباطن وعلى الحدوس الشعورية والوجودية المباشرة. وقد تجلّت تلك الرؤية الفكرية بشكل عملي حين أصبح الشيخ مفتياً عاما للديار المصرية

سنة (1899م)، فهذه المكانة منحته دوراً فاعلاً أكبر في جهاز الشرعيّة الدينيّة، حيث سيّتح له هذا الموقع دوراً اجتهادياً أهله وفوّضه لإصدار فتاويه الشهيرة التي فتحت أبواب مصر مشرعة أمام الحداثة، وهي الفتاوى التي أباحت إيداع الأموال في صناديق التوفير وأخذ الفائدة عليها، وحلّية ذبائح أهل الكتاب، وجواز ارتداء ملابسهم، وهذه الفتاوى أحدثت في زمنه حوارات ومساجلات تتجاوز حدود مصر إلى العالم العربي والإسلامي، نظراً لأهمية مصر الدينيّة من خلال النفوذ العلمي للأزهر إسلامياً والموقع الذي كان يحتله الإمام في العالم العربي والإسلامي. إذ أخذ يستفيد من خبرته في تفسيره العقليّ العصريّ للقرآن، ليقدم التفاسير التشريعيّة التي تستجيب لتحديات العصر، وتتيح لمصر أن تلج العالم الحديث ليس على مستوى المكان فحسب بل وعلى مستوى الاندراج بالزمان، لتجاوز الفوات الحضاري الهائل بين المجتمع العربي والإسلامي من جهة والمجتمع الغربي الأوروبي من جهة ثانية، الفوات المتمثل بذلك التناقض بين وجود الأمة في المكان المعاصر مع وجودها في الآن ذاته- في الزمان الغابر، فكانت فتاوى محمد عبده مصرّياً وعربيّاً وإسلاميّاً تمثّل انتقلاً بالزمان القروسطي الذي يعيشه العقل العربي والإسلامي لكي يتطابق مع مكان العالم الإسلامي الذي يحتله بضرورة الجغرافيا في العالم الحديث. في الفترة التي كان يطلق فيها فتاويه الاجتهاديّة حياتياً واجتماعياً ومعاشياً كان يلقي دروسه في تفسير القرآن الكريم في الجامع الأزهر من يونيو(1899م حتى رحيله سنة 1905م)، ليصدم العقل الراكد في بحر الأساطير بمنهجية تستند للعلوم الطبيعية في التفسير والتأويل، إذ نجد هناك روحاً علميّة هيمنت في ظل عصر النهضة وتركت ظلها ممتدّاً على الواقع الإسلامي في نظراته للنص وهذه الروح ظهرت عند الشيخ محمد عبده، وكان للشيخ عبده استقلاليّة في

الفكر والنظر فهو يرى «أن للفيلسوف رأياً ومذاهب في العقليات والاجتماعيات يمكنه الاستدلال عليه والمدافعة عنه». ويمكن أن نستخلص مما تقدم أن المنهج التجديدي عند عبده يتحدد بأربعة محاور أساسية، أولها: الثابت وهو النص فيكون منسجماً مع هذا التجدد، وثانيها: المتغيّر، ويرى عبده ضرورة القبول بواقع التغيير لأنّ هنالك قضايا استجدت من خلال تطور الواقع، وهذا يمكن أن يجعل المسلمين في حرج أمام ضغط هذا الواقع، إذن هو يهتم باستعادة واقع الإسلام على حقيقته، واعتبار ما يتضمنه لمصلحة المجتمع الحديث فهو يطالب بالمجتمع المثالي الذي يخضع لأوامر الله ويحاول تأويلها بالرجوع إلى العقل في ضوء المصلحة العامة، وثالثها: العقل، وجعل عبده من شروط العقل ليكون مساهماً في التجديد هي الحرية الفكرية وان يكون متحرراً من قيود التقليد والتبعية والبدع والضلالات، ورابعها: اللغة، ورأى في لغة العرب أداة مهمة على طريق التقدم والرقى، وأدان ما جناه الجمود على اللغة، وأثر فيها تأثيراً سلبياً، فضلاً عن تأثيره على الأمة ونظمها الاجتماعية وشريعته، وطالب بضرورة التنوير في ظل الضوابط الإسلامية.

محمد إقبال الالهوري منهجه الإصلاحي

كان هذا المفكر يقدم نقدًا لما هو سائد من الأفكار التي هيمنت وجعلت المسلمين في الهند يعتزلون أو تم إقصاؤهم من الاحتلال البريطاني بعد الثورة (1857م) إذ بدأ الاحتلال يغلب العنصر الهندوسي ويقصي العنصر الإسلامي من المشاركة في إدارة الدولة، ومن هنا كان هناك حراك كبير من المصلحين المسلمين سبقوا إقبال -وأثروا فيه- كان هدفهم ينصب في دفع المسلمين في الهند إلى اكتساب الثقافة الغربية الحديثة حتى لعبوا دوراً فاعلاً في حياة بلادهم، وقد تأمل إقبال في حال

المسلمين بالمقارنة مع الحداثة الغربية فجاء بحثه منصّباً على عوائق العالم الإسلامي بإزاء تقدم الغرب فكان يرجعه إلى «تجبر الذهني» للإسلام؛ وتحوّل الدين إلى مؤسسة شعائر في زمن إقبال نجدها حيث «هدر الكرامة البشرية وإكراه الإنسان على معتقدات وطقوس وشعائر وأوامر، تنفر منها طبيعته وجسده وروحه

الاجتهاد والإصلاح الحداثيين كانا متميزين على الإصلاح الأصولي بالعودة إلى الأصول الذي كان من أهم دعائمه ابن تيمية، وبين الموقفين تباين في المنهج فمنهج عبده كان يمثل مرحلة متقدمة عمّا كان عليه منهج ابن تيمية (1263-1328)؛ لأن الأخير كان منفتحاً على العصر ومستجداته؛ على الرغم من تأكيده على الشريعة وهذا لا شك يقود إلى التأسيس العقليّ الإصلاحيّ للدين

وضميره وقلبه وعقله». وما أسعدنا في مثل هذه الكارثة المتشعبة بالشك والغضب أن نسمع صوت إقبال المتحمس والصادق معاً. إنه صوت روح متجذرة بعمق في الوحي القرآني، ولهذا السبب بالذات مفتوحة على

كل الأصوات الأخرى، باحثة فيها عن مسار إخلاصها لأصولها. إنه صوت إنسان تجاوز كل تقوقع على الهوية، و«حطم كل أصنام القبيلة والطبقة» من أجل مخاطبة كل البشر. فقد كانت تجربة إقبال مهمة في قراءته التراث والفكر الغربي وبحثه عن صلات كونية تحقق الفائدة للطرفين بخطاب نقدي دينامي فقد استوعب إقبال مفهوم الإنسان الأعلى في سياق مقولة «الإنسان الكامل» المعروفة في التقليد الصوفي.

أولاً: رؤيته في فلسفة الذات: يمكن أن نتلمس منهجه النقدي في رؤيته المتمثلة في «فلسفة الذات» فقد كان هناك فكر جديد وملامح كلام في العقيدة مختلف يوجد في التصوف والتأويل الشجاع للتراث وله اطلاع على الثقافة الحداثة الغربية؛ ولكنه كان في هذه الحقول الثلاثة ناقدًا ومبدعًا في اختياراته مما جعل منه رجلاً يحمل رؤية تجديدية يراعي ثوابت التراث العقائدي ولكنه أيضاً يمارس فعالية نقدية وحوارية معاً فهذا ما نجده كامناً في القوة في مفهوم التجديد تجديد الشيء فيعني صيره جديداً و«التجديد إنشاء شيء جديد أو تبديل شيء قديم». فهذه الممكنات تحوي مشروعاً يقوم على الإحياء والجدة في القراءة التي تدرك أفقها وانصهار الآفاق بينها وبين الآخر سواء كان التراث أم الآخر الغربي وقد انعكس هذا في رؤيته النقدية وتصوره للذات وجدليتها مع الجماعة والكون، فهذه القراءة تعد أهم محاولة ولعلّها المحاولة الوحيدة لتأويل الإسلام تأويلاً فلسفياً معاصراً هي تلك التي قام بها مفكر هندي آخر وشاعر ذو حسّ مرهف وعالم واسع الاطلاع على الفلسفة وهو محمد إقبال. وبعد تناولنا تصورات إقبال للفردية وصولاً إلى الخلافة التي يمثلها الإنسان، نحاول أن نقف عند موقف إقبال في مشروعه التجديدي فهو القائل «ولقد حاولت في هذه المحاضرات، (...) بأن أحاول بناء الفلسفة الدينية بناء

جديداً آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة. واللحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا».

نستطيع أن نفهم أطروحته التي كانت تقوم على رفض الجمود والسكونية في التراث وإحلال منطق مختلف عن المنطق الصوري السكوني الأرسطي والجبرية الفقهية؛ ولكن من أجل تأصيل المنهج التجديدي عند أحد أعمدة التجديد في الإسلام في القارة الهندية نجد من الضرورة تحديد الأطروحة المركزية الفكرية التي انطلق منها محمد إقبال والتي أجمالها في خطوط عامة هي:

1- إن جوهر التوحيد يتضمن تنظيم الحياة الاجتماعية. فيرى معنى خاصاً في التكامل الاجتماعي للإنسان، ويعتقد أنَّ الأصول الثلاثة الحرية والمساواة والمسؤولية المشتركة يجب أن نفهمها في كل عصر بما يتناسب مع مقتضيات ذلك العصر، حيث تظهر على شكل روابط وقوالب حقوقية ومؤسسات اجتماعية.

2- إنَّ الإسلام يرى في عالم الطبيعة والمادة ميداناً لتجليات الله، ومن ثم فإن كل أمر دنيوي يمد جذوره الوجودية إلى القداسة، فكل شيء مقدس. بالإضافة إلى الطبيعة يأتي التاريخ حيث تتجلى آيات الله في ثلاثة منابع هي الطبيعة والتاريخ والوحي. بمعنى أنَّه يدرك دور الدين في تماسك المجتمع ولكنه يدرك أن هذه السكونية بحاجة إلى حراك فكري ومجتمعي وهذه هي الصيرورة التي تراعي تجليات الله في الطبيعة والتاريخ ومن ناحية أخرى مراعاة المنجزات العلمية التي تحيلنا من السكونية إلى الحركة ومن الكلية إلى الحياة اليومية من دون نزع علاقتها وفي النتيجة هذه الأطروحة حضرت في عمق في المنهج والرؤية لدى المفكر إقبال.

ثانياً: المنهج التجديدي عند إقبال: نستطيع أن نتلمس منهجه في التجديد وتأويل النصوص تأويلاً يتناسب مع الحاجة التي يفترضها، فقد جاء منهجه جامعاً بين الدين وطابعه الوجداني والعقل ومنهجه الاستدلالي بكل ما جاءت به العلوم المعاصرة إذ جاءت تلك العلاقة الجدلية برؤية نقدية للتراث وما جاءت به القراءات التاريخية للمسلمين من خلال انفتاحهم على غيرهم من ناحية وتحدياتهم التاريخية وقتها وما

تجلّت تلك الرؤية الفكرية بشكل عملي حين أصبح الشيخ مفتياً عاماً للديار المصرية سنة (1899م)، فهذه المكانة منحتة دوراً فاعلاً أكبر في جهاز الشرعيّة الدينيّة، حيث سيّتح له هذا الموقع دوراً اجتهادياً أهّله وفوّضه لإصدار فتاويه الشهيرة التي فتحت أبواب مصر مشرعة أمام الحداثة، وهي الفتاوى التي أباحت إيداع الأموال في صناديق التوفير وأخذ الفائدة عليها

قادهم من ثمة إلى تأويلات للنصوص ومن هنا نستطيع أن نقارب هذا الجهد من خلال جمع إقبال وما أحدثه من تلاحم وتواشج فعال ظهرت عبقرية محمد إقبال الفذة، فبرز في ميداني العقل والوجدان معا «حتى

إنك تجد في إنتاجه العلمي نبض الحياة، كما تجد في إنتاجه الروحي حقائق العلم وثمرات اليقين في انسجام وتكامل. وعلى الرغم من أن الكثيرين من المهتمين بآثاره قد سقوه حقاً بالشاعر الفيلسوف أو الفيلسوف الشاعر إلا أننا نرى فيه أيضاً متنبئاً ثاقب الفكر، يمتلك حدس الفنان وقدرته على تشخيص مسيرة الحياة في القارة الهندية والمجتمع الإسلامي بأكمله».

فإقبال الذي كان ينشد إحداث انقلاب حقيقي يحزّر الأُمَّة من هيمنة الماضي التقليدي الذي خدم الأمة في وقت من الأوقات في الحفاظ على هويتها في مواجهة الاحتلال والتمييز والإقصاء ولكنها اليوم أصبحت عقبه كبيرة أمام النهضة فرؤية إقبال تنشد تجاوز السكون إلى الوثبة التي تقود إلى نفي التقليد وتحيي الأصل وتنتفح على الجديد اعتزازاً بالذات والعمل على إحداث التطور المبدع الذي لا بد أن يقود إلى نوع جديد يتجاوز الدوران حول أنفسهم في حلقة مفرغة يعيشون داخلها.

فكان لا بد لهذا الجهد الإصلاحية التجديدي أن يحدث أثراً في الأمة يجعلها تتفاعل معه وتستجيب إلى ندائه الإصلاحي، مما يدفعهم إلى تحطيم أغلال التقليد اجتماعياً ودينياً وإخراجهما من التقوقع إلى التحرر والتجديد.

وهذا الموقف الحيوي كان يلزمه نقد ما هو متحول في الفهم الإسلامي من القراءات التاريخية التي جاء بها المسلمون في تلك الأزمنة والتي منحت الزمان ثباتاً دائماً واستبعدت التحولات وتاريخيتها وهي فكرة موجودة في فهم المسلمين للزمان الثابت، وانطلاقاً من فرضية إقبال الأساسية التي تجمع بين الجوهر للاجتماعي للدين ومشروع الإسلام في التجديد على الصعد الثلاث «الطبيعة والتاريخ والوحي» نجده يقدم تصوراً حيوياً للزمن مخالفاً للرؤية التراثية القائمة على الثبات التي تجلت في الفهم التقليدي للإسلام «لمقولة القدر» وتجلت في فهم الفلاسفة للتصور الماهوي

الثابت كما نقلها الفلاسفة المسلمون من الفلاسفة اليونان.

ثالثاً: الزمن بين الثبات والتحول: في مجال الزمن هناك تصور جديد نقدي عن مفهوم الزمن في الفكر الإسلامي سواء كان ذلك لدى الفلاسفة أم علماء الكلام ممن تركوا تصوراً جبرياً عن القدر فهذا التصور النقدي للزمن يعود إلى الثوابت التي وجدناها في أطروحة إقبال عن العلاقة بين المقدس والطبيعة والتاريخ والوحي فهذه الثلاثية دفعت إقبال إلى استثمار فهم حيوي للزمن مختلف عن التصور الثابت الأرسطي الذي انتشر في العالم الإسلامي وأصبح جزءاً من اللاهوت الإسلامي، ومن هنا نفهم دعوة إقبال إلى إعادة بناء الفكر الديني الإسلامي عبر تأسيس علم كوني غير ثابت بل دينامي. والمدحش هو أن تكتشف أن مشروع إعادة تأسيس الإسلام يستند -بنوع من الحوارية الفاتنة بين التراث والحداثة- إلى فلسفة هنري برغسون التي درسها إقبال في بيركلي، والذي التقاه إقبال بباريس سنة 1931، فهذا الفهم يقوم على المقاربة العلمية المعاصرة للزمن كما سبق التطرق لها فهي خلقت قطيعةً مع الفهم الأرسطي وقالت بفهم جديد يظهر فيه الزمن بوصفه الديمومة، فنجده استعار من برغسون الذي يرى جوهر الواقع في الحركة، فالمادة عنده ليست شيئاً لا يتغير يكمن خلف الأشياء، وإنما هو نظام لحلقة متتابعة من الأحداث. وهو ما تجسد في مفهوم التطور الخلاق، ومفهوم الطبيعة بوصفها موجات متواصلة من الحركات الخلاقة. فهذا الفهم الجديد منح إقبال إمكانية مغادرة التأويلات الفلسفة الإسلامية ذات التصور المستفاد من أرسطو فإنه تمكن من توظيف هذا التصور في تأسيس تأويل جديد للدين. وفي وقت كان الدين في الغرب يحاول كإنط أن يخضعه إلى حدود العقل نجد إقبال يحاول العكس أن يؤسس له تأسيساً ديناميكياً قوامه الرؤية العرفانية التي تشكل إضافةً نقديةً للفهم العرفاني الإيراني والتصوف

الهندي، وقد جاء بمزيج يربط فيه علوم الطبيعة والفلسفة والتصوف ارتباطاً عميقاً. فلسفة إقبال هي فلسفة الحياة الشاملة السائرة في ضوء الإيمان من دون خوف، وقد جُلّي هذه الفلسفة في كتابه «أسرار خُودي = أسرار ذاتية» الذي أراد من خلاله خَلَقَ شخصية إسلامية معاصرة تعمل تحت تأثير القرآن الكريم والنظريات الصوفية عن الإنسان الكامل، يقول «إن الذاتية أساس الحياة، فالله تعالى ذات، والإنسان ذات،

يمكن أن نتلمس منهجه النقدي في رؤيته المتمثلة في «فلسفة الذات» فقد كان هناك فكر جديد وملامح كلام في العقيدة مختلف يوجد في التصوف والتأويل الشجاع للتراث وله اطلّاع على الثقافة الحداثيّة الغربية؛ ولكنّه كان في هذه الحقول الثلاثة ناقداً ومبدعاً في اختياراته مما جعل منه رجلاً يحمل رؤية تجديدية يراعي ثوابت التراث العقائدي ولكنّه أيضا يمارس فعالية

وحياة الإنسان تتجلى في هذه الذاتية». فبنى إقبال فلسفته على الذات ودعا إلى إثباتها وتربيتها وتقويتها، كما يرى القارئ في أسرار غنى الشاعر في هذه المنظومة. أسرار الذات الخلاصة التي قدمتها من

منظومة بالاعتراف بالفرد، والإيمان بقواه الكامنة، وبما تفعل هذه القوى في هذا العالم خودي إذا أثّرت.

رابعاً: تأويل الكون تأويلاً روحياً: التجديد كان يعتمد منهجاً إصلاحياً روحياً سقي بالنظرية الذاتية، وهي تقوم على أركان محددة، فهذا التأويل يتجاوز التأويل الصوفي السليبي صوب التأويل الصوفي الإيجابي الذي يحبي الذات ويبلغ بها أعلى المقامات فالحياة مستمرة وبذلك تتجلى قوى الذات الحقيقة، لأنَّ الإنسان في صميم كيانه قوة روحية مبدعة ومتصاعدة تنمو في سيرها من حالة وجودية إلى أخرى، وبهذا هو يتجاوز التأويل السليبي للتصوف القائم على موت الذات ونكرانها، فعلى الرغم من أنَّه ينتهج منهجاً صوفياً إيجابياً يقوم على تربية الذات بالطاعة وضبط النفس بحيث تتأكد صلتها بالسماء وتنطلق من عمل موصول لا يعرف الكلل، عندئذ تستطيع الذات الابتعاد عن السلبية التي ألفتها من جراء تأثير التصوف الهندي القديم والتصوف الأعجمي الذين يتسمان بالسعي إلى محق الأنا أي الذات بتجاوزها وترك العمل.

نجدّه يعتمد على التجربة الذاتية أو ما يعرف بالتجربة الدينيّة التي عدّها مصدرًا من مصادر المعرفة المستقلة عن الحواس، ثم يعمل على الجمع بين حقلين كانا يعدان مستقلّين في الأفهام الإسلامية بين الصوفية والسلفية، والفلسفة والعلم الغربيان من ناحية أخرى إذ «نحت ممراته الخاصة التي قادته شيئاً فشيئاً إلى أرضه الفلسفية الروحية التي لا تشبهها أرض أخرى».

وهكذا يمكن أن نفهم تصور إقبال للذات وعلاقتها بالمجتمع لكن ما العوامل التي تقوّي الذات وما العوامل التي تضعفها؟ سؤال افتراضي ولكنّه مهم في البحث عن عوامل القوة وعوامل الضعف، وفي النتيجة نحن أمام تحليل نفسي وطريقة



وعلى الحدوس الشعوريّة والوجوديّة المباشرة.

إنّ المنهج التجديدي عند عبده يتحدد بأربعة محاور أساسية أولها: الثابت (النص فيكون منسجماً مع هذا التجدد). وثانيها: المتغير، يرى عبده ضرورة القبول بواقع التغيير؛ لأنّ هنالك قضايا استجدت من خلال تطور الواقع، وهذا يمكن أن يجعل المسلمين



هناك تصور جديد نقديّ

عن مفهوم الزمن في

الفكر الإسلامي سواء

كان ذلك لدى الفلاسفة

أم علماء الكلام ممن

تركوا تصوراً جبرياً عن القدر

فهذا التصور النقدي للزمن

يعود إلى الثوابت التي

وجدناها في أطروحة

إقبال عن العلاقة بين

المقدس والطبيعة

والتاريخ والوحي فهذه

الثلاثية دفعت إقبال إلى

استثمار فهم حيوي للزمن

مختلف عن التصور الثابت

الأرسطي الذي انتشر في

العالم الإسلاميّ



في حرج أمام ضغط هذا الواقع، إذن هو يهتم باستعادة واقع الإسلام على حقيقته، واعتبار ما يتضمنه لمصلحة المجتمع الحديث فهو يطالب بالمجتمع المثالي الذي يخضع لأوامر الله ويحاول تأويلها بالرجوع

صوفية تقوم على التأمل والعمل معا في تدريب المثقف وجعله مثقفاً واعياً مدرّكاً عوامل النقص التي عليه تجاوزها وعوامل القوة التي عليه إدراكها وتفعيلها في نظرة إلى ذاته وعلاقتها بعالمها بصورة نقدية، وقد صوّف تلك العوامل فنجدة يؤكد على العوامل التي تقوي الذات وهي الحب والعشق والفقر والشجاعة والنشاط الخلاق. والعوامل التي تضعف الذات هي الخوف والتسول والعبودية وإنكار الذات.

الخاتمة

غياب أصالة النقد للذات ساهم في هيمنة الماضي على الحاضر وهيمنة القراءة الأيديولوجية التي توظف الخطاب التراثي مما جعل حضورها بشكل كبير في الفكر المعاصر بثلاثيته الماركسية والقومية والإسلامية.

غياب الحوار الجاد مع الآخر وتحويل الصراع الداخلي إلى صراع مع الآخر الغربي ساهمت فيه كراهية الغرب والوفرة المالية التي جاءت مع النفط ساهمت في المحافظة على حالة التخلف الحضاري والمنهجي. إنّ جلّ ثقافتنا سكونية لا يصيبها تغيير عميق بل هيمنت عليها الخطابات الاستهلاكية لقد كانت هناك حالة انفصام يعانيها عالما العربي في علاقته مع الحداثة وما بعدها في ظل العصر الرقمي إذ جعل عالما لا ينتج إلّا خطأً أصولياً معولماً يتجاوز الثقافة ويسعى إلى خلق أصولية متشددة. وجاءت محاولتنا في هذا البحث عن خطاب إصلاحية ظهرت فيه الكثير من نقاط الأصالة التي تعرضت إلى المحو من خطابات الهوية المتشددة.

فكأنّ الإصلاح ليس حالةً فكريةً طارئة، بل هو الفكر ذاته في تجاوبه مع الأصول التي ينبع منها ويتجاوب معها بوسائله الخاصة. منها عقلية تقوم على التأويل العقلي للنص ومحاولة الجمع بين العقل الذي ينظر في الغايات والأسباب والمسببات والوجدان الذي يقع على مشاهدات الحس الباطن

إلى العقل في ضوء المصلحة العامة. وثالثها: العقل، جعله عبده من شروط العقل ليكون مساهماً في التجديد هي الحرية الفكرية وأن يكون متحرراً من قيود التقليد والتبعية والبدع والضلالات. ورابعها: اللغة، رأى في لغة العرب أداة مهمة على طريق التقدم والرقي، وأدان ما جناه الجمود على اللغة، وأثر فيها تأثيراً سلبياً، فضلاً عن تأثيره على الأمة ونظمها الاجتماعية وشريعتها، وطالب بضرورة التنوير في ظل الضوابط الإسلامية.

أما تجربة إقبال فقد كانت قراءته للتراث والفكر الغربي وبحثه عن صلات كونية تحقق الفائدة للطرفين بخطاب نقدي دينامي فقد استوعب إقبال مفهوم الإنسان الأعلى في سياق مقولة «الإنسان الكامل» المعروفة في التقليد الصوفي.

ويمكن أن نتلمس منهجه النقدي في رؤيته المتمثلة في « فلسفة الذات» فهناك فكر جديد وملامح كلام في العقيدة مختلفة في التصوف والتأويل الشجاع للتراث وإطلاع على الثقافة الحداثة الغربية؛ فكان في هذه الحقول الثلاثة ناقداً ومبدعاً في اختياراته مما جعله رجلاً يحمل رؤيةً تجديديةً وهذا التجديد يراعي ثوابت التراث العقائدي. ومن الضروري تحديد الأطروحة المركزية الفكرية التي انطلق منها محمد إقبال والتي أجمّلها في خطوط عامة هي:

e- أن جوهر التوحيد يتضمن تنظيم الحياة الاجتماعية فيرى معنى خاصاً في التكامل الاجتماعي للإنسان، ويعتقد بأن الأصول الثلاثة: الحرية والمساواة والمسؤولية المشتركة يجب أن نفهمها في كل عصر بما يتناسب مع مقتضيات ذلك العصر، حيث تظهر على شكل روابط وقوالب حقوقية ومؤسسات اجتماعية.

- أنّ الإسلام يرى في عالم الطبيعة والمادة ميّداً لتجليات الله، ومن ثم فإن كل أمر دنيوي يمد جذوره الوجوديّة إلى القداسة، فكل شيء مقدس.

كاتب من العراق

أين تكمن قوة الفن

فاروق يوسف



- 1 - الفن يعيد تعريف الأشياء من حولنا.
- 2 - الفن لا يجمل بل يعيد اكتشاف الجمال.
- 3 - الفن يعيد الإنسان إلى التاريخ بعد أن تم طرده أو تهيمشه.
- 4 - الفن يهذب الأخلاق ويسمو بالنفس البشرية.

يوم حطم بيكون كرسي فيلاسكز

حين رسم فنسنت فان غوخ كرسيه في غرفته بأرل الفرنسية لم يكن يفكر بكرسي جوزيف كوست. من خدع الآخر، فنسنت أم كوخ؟ ولكن كيف يمكن أن يكون الكرسي وهو مادة استعمال يومي ملكا لفرد دون سواه، بغض النظر عن قوة ذلك الفرد السحرية؟ كرسي فنسنت هو ما رسم على قماشة اللوحة التي أعدها الرسام بنفسه. لن تكون للكرسي الواقعي أي قيمة تذكر بعد الرسم. صار ذلك الكرسي كائنا متخيلا وهو جزء من عدة الرسام وهو يواجه مشكلة البعث يوم القيامة مصحوبا بكائناته التي اخترعها. سيكون على الرسام أن يجعل كرسيه وهو من خشب وقش أن يتكلم كما لو أنه يدلي باعترافه الأخير. لقد دأب فنسنت على الزج بكائناته في الأيام الحرجة من حياة الكائن القلق والحائر الذي هو فنسنت نفسه. أما كرسي كوست فإنه لا يزال يرتاح إلى أنسنته التي لا تضطر إلى العودة إلى الفن بعد أن غادرته. إنه يعيش معنا. لا يفرق مفهومه عن العيش

إلى عالم الرسم من جهة كونه محاولة لخلق عالم مجاور؟ من يملك الحق في أن يقول إن تفاحة سيزان لم تكن تفاحة، عليه أن يثبت أن بيكاسو لم ير فتياته الخمس في جادة أفنيون ببرشلونة. كان رامبرانت مولعا في رسم تحولاته الجسدية، من الشباب إلى الشيخوخة وكان من خلال ذلك الولع النضر يعيد تعريف نفسه.

حين يستيقظ الجمال من نومه

«أزبح الغبار عنها، فتخرج كما لو أنها كانت في انتظاري» من قال ذلك، مايكل أنجيلو أم جياكومتي أم رودان؟ ابن عصر النهضة كان يعرف إلى أين تمضي يده من غير أن يكون قلقا، أما الفرنسي العاشق فقد سحره عصر البرونز فصار يتلمس طريقه أعمى بلمعان الذهب وهو

الذي ألبس بلزك في تمثاله عباءة عربية. يبقى جياكومتي الجالس على الرصيف وهو يبكي، كما وصفته سيمون دو بوفوار. هو وحده لم يكن جماله جاهزا. ليس لديه ما يؤكد أنه يبحث عن شيء بعينه. لا يعد جياكومتي نفسه بشيء من جلس في السان جرمان يائسا يبكي. لم يكن بحكم خبرة عذابه يصدق حكاية الغبار الذي يشف عن كائنات جميلة. كانت كائناته تقيم في مكان آخر، مكان لا ينعس فيه جمالها، فهو جمال لا يرضى بالنوم حلا. كائنات جياكومتي لا تنام. هي في حالة مشي دائم. وهي لذلك تهينا فرصة النظر إلى جمال لم يروض من قبل. وهنا تكمن واحدة من أعظم حقائق الفن. الألماني أنسلم كيغر (1954) يسعى في كل عمل من أعماله إلى أن يصدما بتلك الحقيقة. هناك جمال يقيم

في الكآبة مثلما يقيم في سعادة هنري ماتيس وهو يلصق قصاصات أوراقه الملونة، بعضها إلى جانب بعض أو فوق البعض الآخر. سيكون علينا أن نتأمل ألغاز الجمال الإنساني في كارثة وجودية تقترح علينا الكثير من الأسئلة. الفن في هذه الحالة يقوينا، يسلحنا بقوة جمال غير متوقعة. فن جياكومتي، كما هو فن كيغر يهيئنا لمواجهة جمال مختلف، جمال لم تصنعه اليد بل خيالها. أهذا ما كان يفكر به الروماني برانكوزي؟ أعتقد أن هناك الكثير من الجمال المحذوف. في ذاكرة كل عمل فني هناك الملايين من الصور التي لم تخرج إلى العلن. سيكون علينا دائما ونحن ننظر إلى العمل الفني أن نفكر باحتمالاته الكثيرة التي دسها الفنان تحت وسادته ليحلم بها. لا بأس. لن يتمكن الفنانون من إخفاء تلك البدائل

يشبهني كما لو أنني أراه

يوم اخترع الفن (متى حدث ذلك؟) كان الإنسان يقف خارج معادلته. على جدران الكهوف رسم الإنسان القديم ثيرانا، حيوانات كان يستعيرها من الواقع ليحتويها سحرها، ليسيطر عليها من خلال ذاكرة يده ولم يفكر بنفسه إلا باعتباره كائنا خائفا. بعد آلاف السنين



الدرجة التي أهله أن يكون الأمل، لذلك قريبا من الآلهة. سيكون علينا أن نتوقع حدوث حالة من الصمت التاريخي التي ستمتد لقرون، يكون الإنسان فيها ملهما بقوة الإله، من غير أن يكون قادرا على استحضار كلماته مثلما فعل حمورابي.

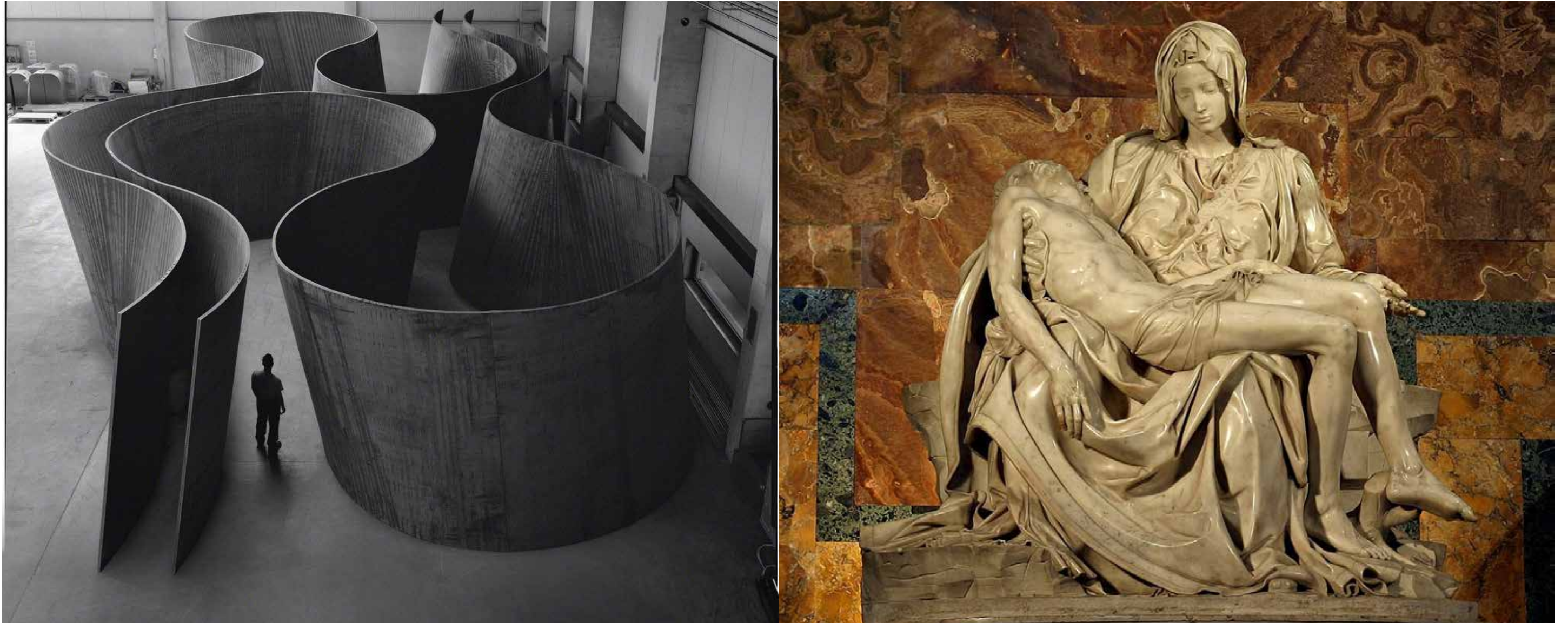
ومحور التفكير بما يجري من حوله. لقد ظهر حمورابي في مسلته الشهيرة وهو يستلهم قوانينه من الآلهة الشمس. الكائن البشري وهو ملك الجهات الأربع سجل حضوره في التاريخ لا باعتباره نصف إله بل باعتباره إنسانا علا برقيه الجمالي إلى

عصر لن يقوى أحد على الاعتراض عليه وجعلنا نتخيل شكلا لملاك لن يكون بالضرورة صينيا أو هنديا. غير أن الفن بالرغم من كل تلك الأخطاء كان قد مهد لطريقة استثنائية في النظر إلى الإنسان. صار الإنسان بسبب الفن مركز الحياة

عصر النهضة؟ لقد تخلت الملائكة عن سيرة خفائها باعتبارها كائنات سماوية لتتخذ حياة أطفال أرضيين، لكن بهوية أوروبية، بسبب مايكل أنجيلو ورافائيل ودافنشي وروبنز. الفن صنع كل هذا. لقد وهبنا الفن مريم الجميلة حسب مقاييس

في إمكانه أن يراها. في مرحلة لاحقة ستكون مريم، أم المسيح امرأة أوروبية بكل المقاييس بالرغم من أنها حسب المرويات المسيحية كانت فلسطينية الأصل. أما كان موسى مصريا؟ ماذا عن صورة الملائكة في منحوتات ورسوم

(كم عددها؟) سيكتشف الإنسان من خلال الفن أنه يستحق أن تكون الآلهة شبيهة به، كما لو أنه ينحت أو يرسم صورته الشخصية من خلالها. وهنا تكمن المفارقة. لم يتشبه الإنسان بالآلهة وهي التي لا تثرى بل جعلها شبيهة به فصار



نفجيا لعمله في الصحراء، فعمله في كل الأحوال لن يكون نافعا (أتذكر هنا عمله الرائع في حديقة المتاحف بأمستردام)، غير أنه يضحك لسبب مختلف. قد يتخيل البدو أن تلك الأنصاب هي من بقايا دين اندثر، كان سيرا نفسه نبية. ألم يدرب سيرا نفسه على النسيان؟ نسيان المعنى بشكل خاص، وهو ما أربكه حين سأله الصحافيون في الدوحة عن معنى ذلك العمل. لم يقل لهم إن الفن بلا معنى، غير أنه استجار بغضبه فقرر أن يصمت.

شاعرونا قد تشكيلي من العراق مقيم في لندن

أقرب منطقة مأهولة بستين كيلومترا صار على يقين من أن أحدا لن يرى تلك المنحوتة. ألا يعبر ذلك الفعل العبي عن تفكير بعلاقة الفن بـ«المطلق»؟ سينظر البدو الرحل إلى تلك المنحوتة من جهة ما تنطوي عليه من قيم سحرية. تلك هي بقايا أمم اندثرت. سينضم سيرا، من حيث لا يدري إلى قافلة الأمم الغابرة. سيكون عمله سببا للإيمان أو للكفر بالقوة نفسها. الأصعب على سيرا أن تفسر أعماله عقائديا، لكن ذلك التفسير إن حصل سيكون نوعا من الإطراء على قوة الفن. لا يضحك سيرا لأنه لا يرى مستقبلا

ليتأكد من أن الفن لن يكون واجهة في مخزن لبيع البضائع الجنسية. فالفن وإن كان لا يعلم الأخلاق، غير أنه من خلال رقيه وتساميه يهذب النفس البشرية، يصقل حواسها، ينظفها ويعيد لها قوتها الأصلية لتكون عوناً للإنسان في مواجهة الشر والقبح والظلم والاستبداد.

نبي الكائنات المتحولة

سيكون على النحات الأميركي ريتشارد سيرا أن يضحك الآن من نفسه. فهو بعد أن نصب منحوتته «شرق غرب» في صحراء قطر، بعيدا عن الدوحة وهي

لاتاريخي، تذهب به لانفعيته إلى الحدود القصوى من هدم المسلمات الثقافية. ما يسكت عنه الكثيرون أن كل عمل فني إنما يشكل ظهوره خدشا لحياة الثقافة. وهنا بالضبط يظهر المعنى الأخلاقي الملتبس. كانت لوحة (غداء على العشب) للفرنسي إدوارد مانيه التي عرضت منتصف القرن التاسع عشر قد شكلت صدمة أخلاقية للكثيرين، ولكنها بعد ذلك شكلت نظاما أخلاقيا صار الفنانون يتعلمون مفرداته كما لو أنها صارت جزءا من النظام الثقافي السائد. لا يحتاج المرء إلى العودة إلى قضيب سارة لوكاس

هناك الكثير من القضبان التي لم تكن تستدعي الشهوة. ولم يكن ظهور تلك القضبان ذا صلة بالأخلاق. في جزء منه فإن الفن لا ينطوي على رسالة أخلاقية، وفق التعريف الاجتماعي للأخلاق. ولكن ذلك لا يعني أن الصنيع الفني هو كائن لا أخلاقي، يدعو إلى الفاحشة على سبيل المثال. الفن الحقيقي يحرض على العصيان والتمرد والاختلاف ويتنسب إلى الحرية المطلقة ولا يقبل بالتسويات الوسطية التي تضعه في ميزان المشاركة في صنع الواقع والقبول به حفاظا على مسيرة التاريخ. الصنيع الفني كائن

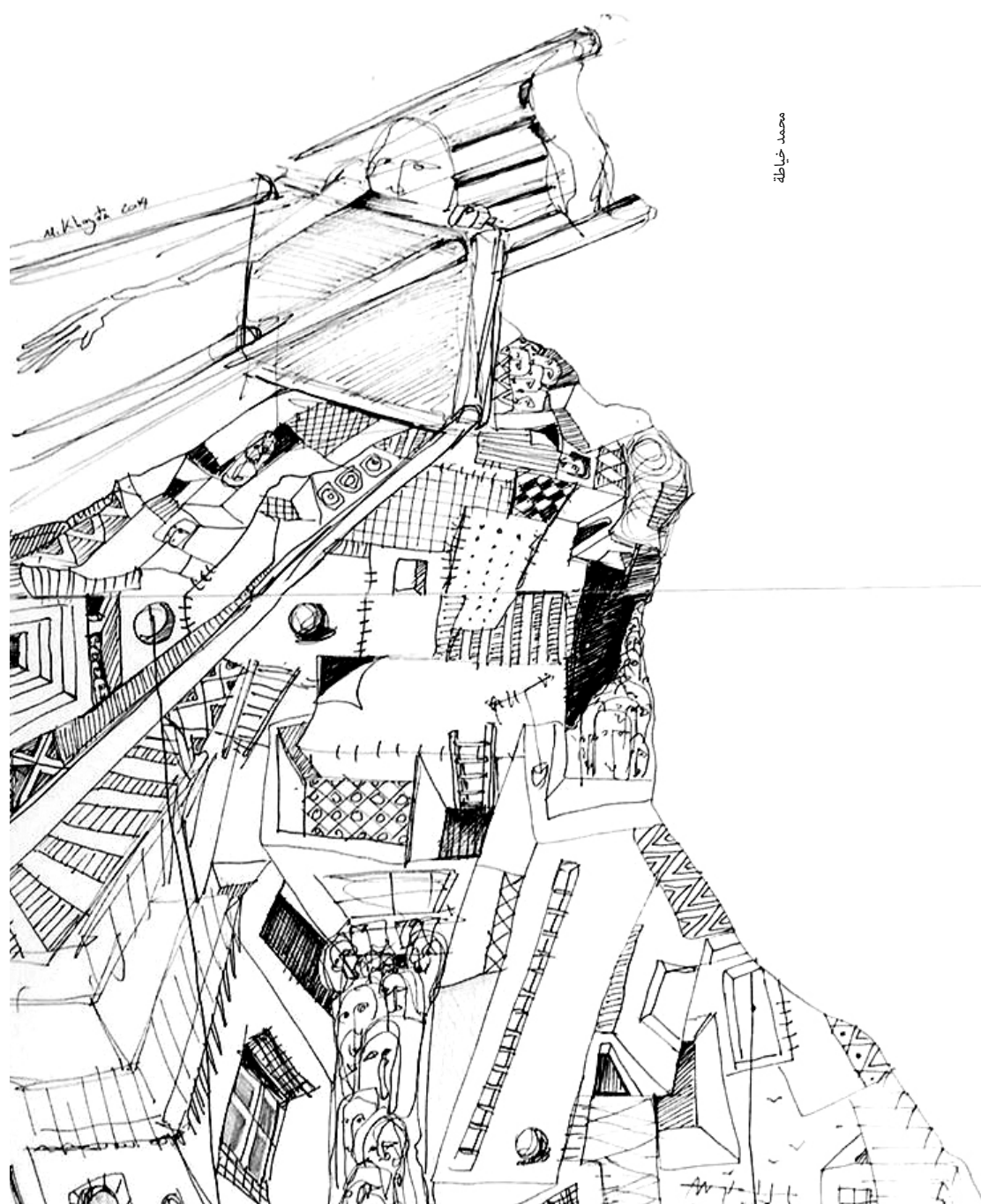
كما أرى فإن الفن هو الذي اخترق ذلك الصمت بثرثرته، حين نحت الآشوريون ثيرانهم المجنحة كان لكل ثور رأس إنسان.

الفن وهو يهذب الحواس

كيف يمكن للفن أن يكون أخلاقيا وقد نحتت سارة لوكاس قضباناً ذكورية لتعرضها كما لو أنها فاكهة ناضجة؟ المسألة بكل بساطة أنه سيكون علينا أن نفكر في الفن لا في ذلك القضيب. سيتم فصل علاقة القضيب غير المهذبة بالأخلاق. في منحوتات عصر النهضة

الخروج من شرق المتوسط

نوري الجراح



محمد خياط

الآنني قُذْتُ السِّفِينَةَ مَرَّةً،

يَوْمَ فَاضَ الْعَمَاءُ وَلَمْ تَعُدْ يَابِسَةً هُنَاكَ

الآنني اهْتَدَيْتُ بِالْأُفُقِ

لَأُنْقِذَكَ مِنَ الْهَلَاكِ

الآنني عَمَرْتُ الْمُدْنَ، وَرَفَعْتُ الْأَسْوَارَ وَكَتَبْتُ الرِّسَائِلَ

وَأَخْرَجْتُ الرُّسُلَ

تُكَافِئُنِي

بِأَنْ تُثْقَلَ عَلَيَّ الْيَابِسَةُ..

فَلَا يَعُودُ لِي عَلَى سَطْحِ هَذَا الْكَوْكَبِ الْمَجْنُونِ

لَا شَرْقٌ وَلَا غَرْبٌ

وَمَا أَرَى

مِنْ حُطَامِ أَيَّامِي

تَحْتَ سَمَاءِ أَيَّامِي

سِوَى دُخَانِ الْحَرَائِقِ

وَرَمَادِ النِّهَائِيَّاتِ.

لَا جَبَلٌ

هُنَا

وَلَا مَدِينَةٌ.

جُنْدِيَّانِ فِي الْمِينَاءِ

يَتَفَحَّصَانِ مَلَابِيسِي

وَيَقَرَّرَانِ لِي الْمَصِيرَ

لَمْ يَعُدْ وَجْهِي غَرْبِيًّا

فِي الْمَوَانِي

وَالْمَطَارَاتِ

وَأَبْوَابِ الْعُبُورِ

فَأَنَا حَكَايَةُ كُلِّ يَوْمٍ.

وَأَنَا نِدَاءُ الزُّورِقِ الْمَكْسُورِ

لِلْمَوْجَةِ الْعَمِيَاءِ.

كَانَ أَنْ كُنْتُ وَلَمْ أَكُنْ.

II

يُرِيدُونَنِي فِكْرَةً مَيِّتَةً، حَتَّى إِذَا نَفَرَ الشُّعَاعُ وَجَارَ

مَوْتِي

لِيَلْمَعَ فِي جَبَلٍ أَوْ مَدِينَةٍ

طَارِدُونِي مَرَّةً أُخْرَى

لِيَعْتَالُوا الشُّعَاعَ

وَيُلَطِّخُوا بِدَمِي الْفُرَاتَ

وَيَمْرُقُوا بِأَسْمِي كِتَابَ الْأَرْضِ.

كَانَ أَنْ كُنْتُ وَلَمْ أَكُنْ.

تَسْطِخُ الشَّمْسُ عَلَى مَوْتِي يَطُوفُونَ الْجَوَارَ

لَا أَرَى وَجْهِي

وَلَا وَجْهَ أَحَدٍ.

كَانَ أَنْ كُنْتُ وَلَمْ أَكُنْ.

يَنْهَضُ الْبَحْرُ وَيَخْتِطِفُ السَّمَاءَ

فَلَا أَرَى ظِلِّي

وَلَا جَسَدِي وَرَاءَ الْأَسَى.

وَلَكِنْ خَرَجْتُ وَتَاهَتْ عَلَى صُورِ الْأَشْيَاءِ صُورَتِي

وَصَلْتُ إِلَى آخِرِ الْأَرْضِ،

لَأَسْتَرِدَّ قَامَةً الْغَرِيبِ مِنْ ظِلِّ الْغَرِيبِ،

وَأُسَمِّي الْأَرْضَ بُسْتَانَ دِمَشْقٍ.

كَانَ أَنْ كُنْتُ، وَكَانُوا يَنْهَشُونَ الْأَرْضَ فِي لَحْمِي،

وَيَبْتَكِرُونَ لِي صُورًا

تُمرِّقُ صُورَتِي

لَأَمُوتَ فِي مَوْتِي

وَيُنْكِرُنِي مَصِيرِي.

كَانَ أَنْ كُنْتُ، وَكَانَ الْبَحْرُ نَافِذَتِي وَصَوْتِي وَالشَّرَاعُ

وَالْوَقْتُ جُنْدِي مِنْ الزَّبَدِ

وَحُطَامُ إِلَهَةٍ

عَلَى الْأَلْوَاحِ.

III

لِكُلِّ بَابٍ فِي صَخْرَةٍ سِرٌّ

وَسِرُّكَ نَهْرٌ يَتَدَقَّقُ بَيْنَ الصُّخُورِ

يَتَدَقَّقُ

وَيَمْلَأُ الْقَامُوسَ بِالْكَلِمَاتِ.

سِرُّكَ نَسَمَةُ الْهَوَاءِ

وَالنَّجْمَةُ الْبَعِيدَةُ.

البَابُ وَالْمِفْتَاحُ

وَالْغِيَابُ عَنِ الْبَيْتِ.

الْمَرْكَبُ وَالرَّيْحُ

وَالْمَوْجَةُ الْمُرَاهِقَةُ.

الشَّجَرَةُ وَالْهَوَاءُ

وَكُلُّ فَأْسٍ عَلَى صَرْخَةٍ.

صَائِغُ الْحِلْيَةِ فِي الْمَدِينَةِ

وَكَاتِبُ الْأَبْجَدِيَّةِ فِي اللَّوْحِ

سِرُّكَ...

وَلَمَّا تَشَقَّقَتِ الْأَرْضُ

وَتَقَرَّطَ الزَّمَنُ

إِنْتَفَضَ فِي الزُّرْقَةِ طَائِرٌ

وَمَرَّ بِجَنَاحِهِ عَلَى الْمَاءِ.

كَانَ أَنْ كُنْتُ وَلَمْ أَكُنِ.

IV

الْآنَبِيُّ عَمَرْتُ الْبَحْرَ بِالْمَرَائِبِ وَالتَّجَارَاتِ،

وَالْأَفُقَ بِالْأَسْمَاءِ

تُطْعِمُ الْوَحْشَ جَسَدِي وَأَسْمَائِي،

وَتَدْفُنُ فِي الْعَمَاءِ شَمْسَ يَدَيَّ!

أَقْبِلِي، يَا وَحُوشَ الزَّمَنِ

هَذَا هُنَا يَكُونُ مَصْرَعٌ

وَتَكُونُ قِيَامَةٌ؛

وَفِي حُطَامِ الْمَرَائِبِ وَالْأَصْوَاتِ

وَخُرُوجِ الْبَحْرِ مِنَ الْمَرَايَا

وَأَنْفِرَاطِ السَّمَاءِ فِي الزَّبَدِ

وَهُرُوبِ الْعَقْلِ مِنَ الصُّورِ،

الْأَفُقُ هَشِيمٌ

وَالْمَوْتُ يُلْطَحُ الصَّحَائِفَ...

الْبَحَّارَةُ وَالْفَلَّاحُونَ وَرِعَاةُ التَّلَالِ، الْأَثْنِيُّونَ، الْقَبَارِصَةُ،

الْكِرِّيْتِيُّونَ، الْمَالِطِيُّونَ، الْقَرَطَاجِيُّونَ الْأَنْدَلُسِيُّونَ،

الصَّقْلِيُّونَ، الْجَنْوِيُّونَ وَالْبَرْتُغَالِ، وَحَتَّى رِعَاةَ مَادِيرَا

وَمَاعِزُهُمْ بِلَحْمِهِ الْمُرِّ وَقُرُونِهِ النَّائِثَةِ قُرْبَ غُيُومِ

إِبِيرِيَا، الَّذِينَ ظَهَرُوا فِي الشَّوَاطِي وَمَعَهُمْ أَهْلُ بَوْمِي

الْمُتَحَجِّرُونَ مِنَ الْمُتَعَةِ.. دَفَنُوا رُؤُوسَهُمْ فِي جِرَارِ

عِمْلَاقَةٍ وَمَلَأُوهَا دُمُوعًا عَلَى شَعْبِي الصَّرِيعِ..

فَكَيْفَ لِي فِي بَحْرِ هَذَا الْحُطَامِ أَنْ أُعِيدَ أُغْنِيَّتِي إِلَى

صَوْتِ الْمَعْنَى

وَالِىَ الْبَحْرِ مَرَائِبُهُ الْمُسَافِرَةُ

وَالْبَحْرُ هَاوِيَةٌ وَمَقْبَرَةٌ وَصَحْرَاءُ.

كَانَ أَنْ كُنْتُ وَلَمْ أَكُنِ.

لَا تَقُولِي لِي شَيْئًا، لَا تَقُولِي أَيَّ شَيْءٍ

نَحْنُ فِي الْقِيَعَانِ

عَرَفَى

بِرِئَاتٍ مَرْفَقَهَا الْهَوَاءُ.

نُجُومٌ هَوَتْ وَكَوَاكِبٌ.

V

لَمْ تَعُدْ لَنَا أَبْوَابٌ وَلَا مَمَرَاتٌ وَلَا أَسْرَهُ فِي عُرْفِي وَلَا

أُمَهَاتٌ وَلَا أَقَارِبَ.

نَحْنُ مَنْ كُنَّا سَدِيمًا فِي عُبَابِ الْغَيْبِ،

فِي أَمْسٍ

وَرَاءَ الْأَمْسِ.

لَمْ تَعُدْ لَنَا قُلُوبٌ

وَلَا شَمْسٌ فِي الرِّسَائِلِ

فَكَيْفَ لِأَطْفَالِنَا أَنْ يَظْهَرُوا فِي الصُّورِ

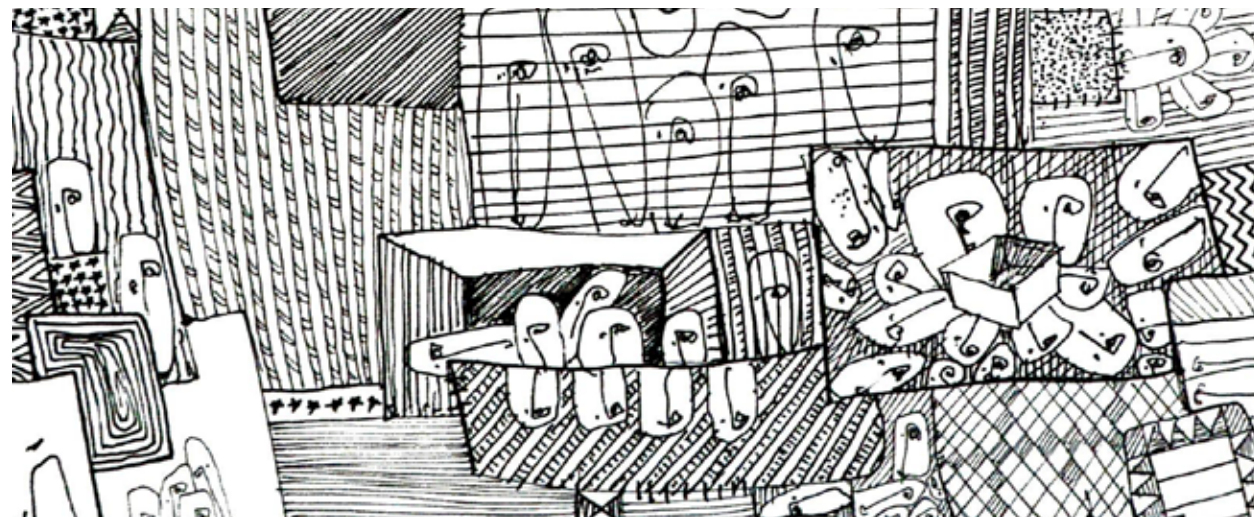
بِلَا أَيْدٍ مَرِحَةٍ وَلَا حَقَائِبَ

وَكُلُّ طِفْلٍ عَلَى الْجِسْرِ كَانَ غَيْمَةً حَمْرَاءَ.

لَا تَقُولِي لِي شَيْئًا،

لَا تَقُولِي أَيَّ شَيْءٍ

لَمْ تَعُدْ لَنَا غَابَةَ



إسماعيل قلّين

وَيَرْمُونَهَا فِي النَّهْرِ.

لَا نَهْرَ فِي دِمَشْقَ

فَيَا نَحْلَتِي، لَا تَحْزَنِي أَكْثَرَ مِمَّا يَحْزَنُ طَائِرٌ عَلَى غَابَتِهِ

الْمُحْتَرِقَةِ

غَرِيبَانِ ظِلِّي وَظِلُّكَ فِي هَذِهِ الْأَرْضِ،

فَهَلْ نَحْنُ مُنْكَسِرَانِ عَلَى كُلِّ أَرْضٍ؟

VI

مِنْ آخِرِ الصَّرْحَةِ

أُنَادِيكَ

يَا أَنَا:

بِمَا أَنْنَا

وَحَدَنَّا

أَنْتَ لَسْتَ عَيْسَى لِأَهْدِيكَ جُلْجُلَةً وَصَلِيبًا وَقَتْلَى

يَطُوفُونَ حَوْلَ الصَّلِيبِ.

وَأَقُولُ فِيكَ قَصِيدَتِي

وَأَقُولُ شُبْهَتَ لَهُمْ،

وَمَا

لَكَ

شَبَهُ

فِي

الْآنَامِ.

أُخْرِجُ

وَقُلْ لِلْمَوْجَةِ لَا تَأْخُذِيْنِي بَعِيدًا

عَنْ شِرَاعِي

وَلَا جَبَلٌ

وَلَا نَهْرٌ

وَلَا مَدِينَةٌ

نَحْنُ فِي أَرْضٍ وَرَاءَ الْأَرْضِ

فِي الْمَتَاهَةِ الْعَمِيَاءِ.

نَحْنُ مَنْ كُنَّا ظِلًّا فِي كُھُوفِ الْخُوفِ

فِي أَمْسٍ وَرَاءَ الْأَمْسِ

وَالآنَ

شُمُوسٌ مُحْطَمَةٌ فِي الْقَوَارِبِ.

كَانَ أَنْ كُنْتُ وَلَمْ أَكُنْ.

وَكُنْتُ أُرْسِلُ عَيْمَتِي لِتُسْمِعَ الْجِبَالَ صَوْتَ النَّهْرِ

وصَهِيلَ الْخَيْلِ فِي الْبُسْتَانِ.

لَا نَهْرَ فِي دِمَشْقَ

يَجْرِي

سَوَى دَمِ الْغُرُوبِ؛

مَدِينَةُ التَّارِيخِ

مُقْفَلَةُ الْأَبْوَابِ

وَالْعَمَاءُ

يُقِيمُ عَرْشَهُ

فِي مَدِينَةِ التَّارِيخِ.

لَا نَهْرَ فِي دِمَشْقَ

لَا نَهْرَ فِي دِمَشْقَ

سَوَى دَمِ التَّارِيخِ يَسْفَحُهُ الْغُرُوبُ،

وَالْوَاقِفُونَ فِي الضَّفَافِ يَقْتَلِعُونَ عُيُونَهُمْ بِالْمَخَارِزِ

كَلِمَاتِ الْإِلَهِ؟

وَلَا تُرْسِلْنِي قَرِيبًا لِأَهْلِكَ فِي رَمْلِ أَهْلِي،

أُخْرِجُ

وَشُقَّ الْبَحْرُ،

وَاخْرُجْ لِتَكُونَ لَكَ فِي كُلِّ زُرْقَةٍ يَابِسَةٌ،

وَمَرْكَبٌ

فِي

كُلِّ

جَزِيرَةٍ

وَاخْرُجْ، فَإِنَّ الْأَرْضَ كُلَّ الْأَرْضِ نَافِذَةٌ عَلَى نَهْرِ

وَشَمْسٌ فِي نَهَارٍ غَائِمٍ

وَسَرِيرُ شَخْصٍ نَائِمٍ فِي غُرْفَةٍ

وَالْأَرْضُ أُغْنِيَةٌ

يُرَدِّدُهَا مُسْتَوْحِشٌ فِي اللَّيْلِ.

اخْرُجْ،

وَلَا تَقُلْ يَا قَصِيدَتِي

إِنِّي أَنْتَظِرِي

أَوَلَسْتَ مَنْ أَلْهَمَ الْغَيْبَ فِي الْكِتَابِ وَعَلَّمَ السَّمَاءَ

VII

وَكُنْتُ قَبْلَ الْيَوْمِ تَصْمْتُ لِتَقُوزَ بِالصُّورَةِ، وَتَصْمْتُ

لِيَنْهَلَ مِنْ سِرِّكَ التَّبْعُ،

وَتَصْمْتُ لِأَقُولَ إِنَّ الصَّمْتَ أُغْنِيَهُ الْمُعْنَى وَهُرُوبُ

الصَّوْءِ فِي الْأَحْجَارِ.

وَأَقُولُ إِنَّ الصَّمْتَ صَوْتُ هَذَا الْبَحْرِ مُرْتَعِدًا

وِظِلُّ الْأَمْسِ

مُرْتَدًّا

وَرُحَامُ الْمَوْتِ

وَالْقَمَرُ الَّذِي كَسَرَ الضِّيَاءَ مَعَ الْفُؤَادِ.

الصَّمْتُ صُورَتُكَ الَّتِي صَمَمْتُ

فَمَنْ أَنْتَ الْيَوْمَ فِي قِصَّتِي أَوْ رِحْلَتِي، وَمَنْ أَنْتَ فِي

الْمُرَادِ؟

VIII

خُذِ الْمِفْتَاحَ وَافْتَحْ بَابَ هَذَا الْبَيْتِ

رَتَّبُ سَرِيرَيْنِ لِطِفْلَيْنِ

تَرَكَتُهُمَا

يَسْتَلْقِيَانِ

فِي

رُزْقَةٍ

وَيَبْرَهَانَ حَشَائِشِ الْأَعْمَاقِ،

وَأَمْرًا هَرَبَتْ بِهَا مَوْجَةٌ

يَدَاها غُصْنَانِ مَكْسُورَانِ

عَلَى

دَالِيَةٍ

وَيَاسَمِينُ شَعْرِهَا أَرْجُوحَةٌ لِلزَّبَدِ.

عَدِي جَاءَ بَاكِراً،

يَا حَبِيبِي

فَلَا تَلْمَنِي

وَادْخُرْ وَقْتًا لِيَوْمِ رَبُّمَا يَأْتِي غَدًا.

IX

سَأَكْتُبُ لَكَ، يَا مَدِينَتِي الْمَوْصَدَةَ الْأَبْوَابِ،

يَا مَدِينَتِي الْمُخْلَعَةَ الْأَبْوَابِ،

يَا مَدِينَتِي الَّتِي سَقَطَتْ مِنَ الْأَبْوَابِ،

سَأَكْتُبُ

لَكَ

يَا

دِمَشْقُ،

رِسَالَةَ الشَّهِيدِ لِلشَّهِيدَةِ،

وَفِي جَبِينِكَ الْمُقِيمِ وَالْمُهَاجِرِ،

أُودِعُ قُبْلَةَ الْقَتِيلِ لِلْقَتِيلَةِ.

أَمَدُّكَ فِي تُرَابِ فِكْرَتِي

لِتَنْهَضِي

فِي جَسَدِي

وَتُقِيمِي فِي كِتَابِي..

بِاسْقَةٍ كَنَخْلَةِ الْغَرِيبِ

مُضِيئَةً كَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى.

وَكُنْتُ أَخَذُكَ إِلَى النَّهْرِ

فَيَبْكِي النَّهْرُ مِنْ حُسْنٍ وَمِنْ عَطَشٍ

وَلَمَرَّاكَ

يَطِيشُ فِي أَحْجَارِهِ الضُّوءَ.

وَكُنْتُ أَنْشِدُكَ فَتَدْمَعُ مَقْلَتَاكَ مِنَ الْهَيْامِ.

وَالآنَ

مَا مِنْ ضِحْكَةٍ تُسْمَعُ

هُنَا

مَا مِنْ ابْتِسَامَةٍ تَجْرَحُ حَائِطَ الْمَوْتِ؛

الْأَطْفَالُ الَّذِينَ وُلِدُوا هَذَا النَّهَارَ

خَرَجُوا مِنَ الْأَرْحَامِ بِوُجُوهِ مُكْفَهَرَةٍ

وَفِي أَيْدِيهِمْ أَرْهَارٌ سَوْدَاءُ.

مَا مِنْ ضِحْكَةٍ هُنَا تُسْمَعُ،

مَا مِنْ رَعَشَةٍ هَوَاءٍ فِي وَرْقَةٍ خَضْرَاءُ.

الْغَائِبُ وَالْغِيَابُ

وَمِنْ وَرَاءِ الْكَلِمَاتِ

نَنْظُرُ أَيَّامًا لَنَا تَرَكْتَ عَلَى عَجَلٍ

وَرَاءَ الْبَابِ

وَفِي وَجِيبِ قُلُوبِنَا تَتَرَجَّعُ الْأَصْوَاتُ

خَافَتَهُ

وَخَائِفَةً

وَخَائِفَةً

لِتُلْهِمَنَا الْهُرُوبَ مِنَ الْبُكَاءِ..

الْغَائِبُ وَالْمَغِيبُ.

X

الْيَوْمَ أَيْضًا، نَزَلَتِ الْغَيْمَةُ، رَمَادِيَّةٌ

دَاكِنَةً

وَتُرِيدُ أَنْ تَكُونَ شَرْقِيَّةً

وَمَرْحَةً،

يَا لَهَا مِنْ سَاعَةٍ لِخَاطِرِي الْمَخْطُوفِ كُلِّ ظَهِيرَةٍ،

لِخَاطِرِي الْمُنْقَادِ عُنُودَ

كُلِّ ظَهِيرَةٍ

لَأَمْشِي

فِي حُطَامِ الضُّوءِ

وَأَمْشِي فِي حُطَامِي.

أَمْشِي وَيَتْبَعُنِي ظِلٌّ فِي سُوقٍ قَدِيمٍ فِي دِمَشْقٍ،

وَفِي الْوَرَاءِ الْمُتَرَامِي وَرَاءَ بَابِ الْمَدِينَةِ

الْمِئْدَنَةُ وَالظِّلُّ يَسْبِقَانِي إِلَى يَوْمِي

وَيَفْتَحَانِ لِي الْبَابَ

هَلْ تَأَخَّرْتُ؟

لَا مَوْعِدَ وَلَا بَيْتَ.

وَفِي الْمَمَرِّ الضَّيِّقِ، حَيْثُ فَاحَتْ رَائِحَةُ الدُّفْلَى

لَا شَيْءَ آخَرَ، هُنَا، غَيْرَ الْهَوَاءِ،

يَسْتَطْلِعُ

فِي مُحِيطِ جَرِيمَتِهِ

وَالشَّاهِدُ الْمِئْدَنَةُ الْخَرَسَاءُ.

لَكَانَ الْهَوَاءُ فِي دِمَشْقٍ حُطَامُ أَجْسَادٍ وَحُطَامُ أَصْوَاتٍ.

الْمَرْكَبَاتُ تُقْبِلُ بِعَجَلَاتٍ صَخْمَةٍ وَتَنْهَبُ الْوَرَاءَ الْهَارِبَ

وَالسَّمَاءُ بِفَاسٍ بَارِقَةٍ تَهْوِي عَلَى ظَهْرِي

صَوْتِي

يَسْبِقُنِي

وَأَرَاهُ يَتَهَاوَى فِي أُخْدُودٍ أَطْوَلَ.

XI

نَوْمِي، هُنَا أَيْضًا، فِي هَذَا الْمَهَبِّ فَرَقَعَهُ عَجَلَاتُ

خَشَبٍ لِعَرَبِيَّةٍ طَائِشَةٍ فِي مُعْتَرِكٍ،

أَنَا جُنْدِيٌّ أُمُويٌّ فِي جَيْشِ هَالِكٍ،

أَمْ فَلَكِيٍّ مِنْ دِمَشْقٍ فِي قَبْضَةِ قَرَاصِنَةٍ صِفْلِيٍّ؟

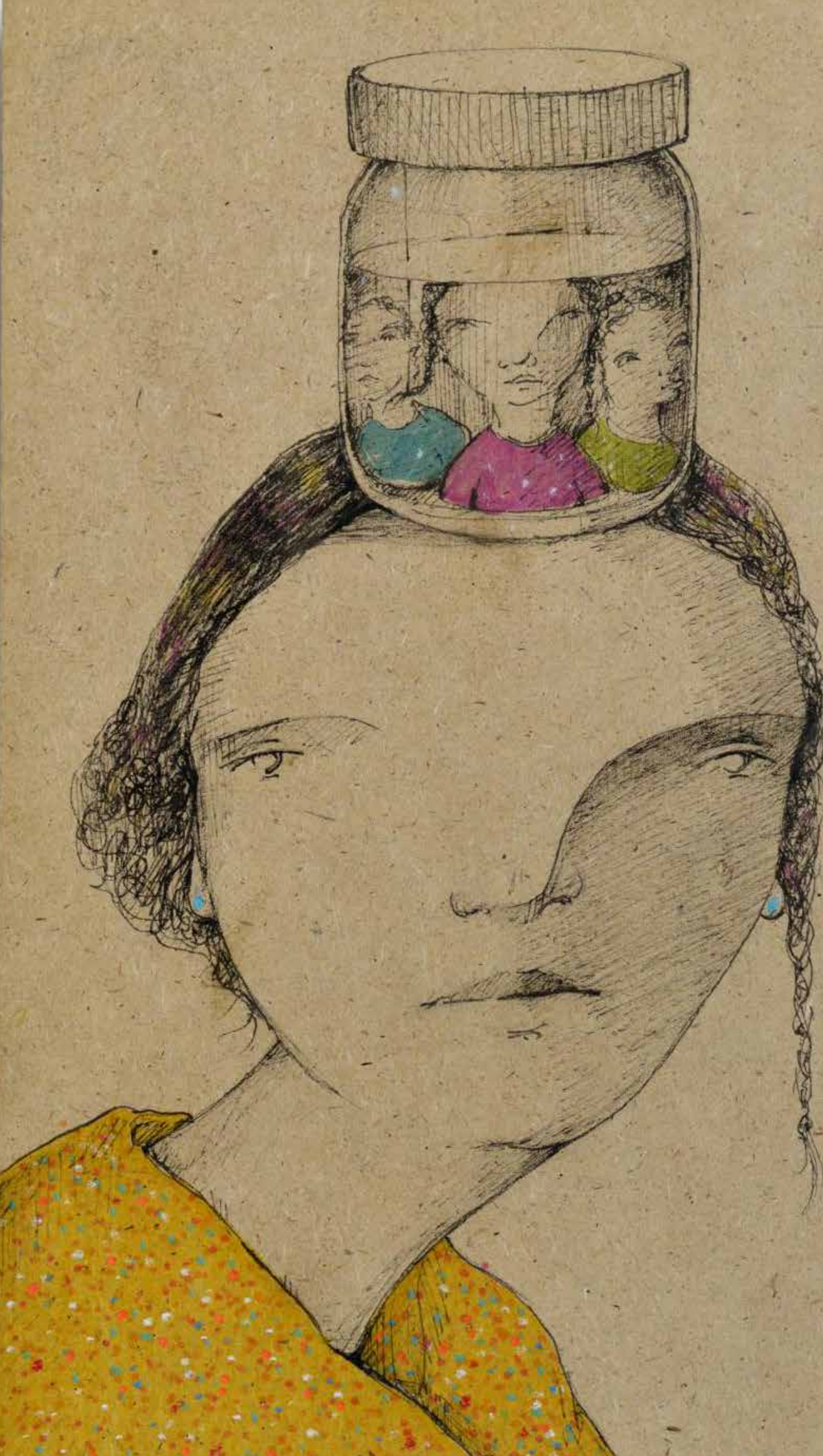
مَا بِي وَهَذَا الْجُنُوحُ كَمَا لَوْ كُنْتُ شَاعِرًا يَكْتُبُ قَصِيدَةً

فِي جَحِيمٍ مُطْبِقٍ.

وَمَا أَنَا إِلَّا مُسَافِرٌ يَسْتَرِيحُ فِي فُنْدُقٍ عَلَى الْمِينَاءِ

بِانْتِظَارِ مَرْكَبٍ يَحْمِلُنِي إِلَى مَرْكَبٍ يَحْمِلُنِي إِلَى مِينَاءِ

بَعِيدٍ فِي الْغَرْبِ.



يَا لِي مِنْ مُبْجِرٍ فِي عَصْفٍ
وَيَا لِيَدِي تَتَجَمَّدُ،
هُنَا،
فِي ضَوْءٍ غَارِبٍ.

نَمْتُ وَاسْتَيْقَظْتُ
وَنَمْتُ وَاسْتَيْقَظْتُ، وَلَمْ يَتَغَيَّرْ شَيْءٌ
فَقَطْ هَذِهِ الرُّوْزَنَامَةُ
وَصَحَبَ هَوَاءٌ أَسْوَدَ فِي مَمَرٍ.

وَالآنَ،
أَعْنِي، رُبَّمَا غَدًا
أَوْ بَعْدَ غَدٍ
أَوْ فِي مَا هُوَ أَبْعَدُ مِنْ أَيِّ وَقْتٍ
الْأَطْفَالُ الْقَتْلَى يَنْفُخُونَ فِي الصُّورِ وَيُطِيرُونَ الْأَصْوَاتَ
بِالْوَنَاتِ
بِالْوَنَاتِ
وَبِالْبَابِ، عِنْدَ دَالِيَةِ الْبَيْتِ بِجَدْعِهَا الْمُجَرَّحِ بِسَكَكَيْنِ
صَبِيَانٍ صَجِرِينَ، الْعِيدُ الْكَبِيرُ غَيُومٌ مُلَوَّنَةٌ،
وَفِي الْإِيوَانِ الْمُلَطَّخِ بِهَذْيَانِ الْأُصْحِيَّةِ، صَحَبَ فِتْيَةً
يَافِعِينَ وَثَرْتَرَةً مَلَابَسَ وَرَاءَ الْأَبْوَابِ؛ أَطْيَافُ فِتْيَاتٍ
يَتَوَارَيْنَ وَفِتْيَاتٍ يَطْهَرْنَ وَفِي أَيْدِيهِنَّ آيَةٌ يَتَرَجَّفُ
فِيهَا الضَّوُّ،
حَفِيفٌ وَوَشْوَشَاتٌ..

وَفِي الدَّهْلِيزِ بَعْدَ الْعَصْرِ، الْفُشْعَرِيَّةُ تَصْعَدُ إِلَى
غُرْفَتِهَا فِي الْحِصْنِ،
وَالرَّأْسُ الثَّقِيلَةُ تَنْزَلِقُ

بِالْوَسَادَةِ
إِلَى رِيْفٍ صَبِيَانِيٍّ فِي مَدِينَةٍ يَأْسِرُهَا جَبَلٌ
وَهَوَاءٌ
هَوَاءٌ
هَوَاءٌ ...
أَعْطِنِي هَوَاءً يَمْلَأُ رِثَّتِي.

هَلْ مِنْ أَمْسٍ يُشْبِهُ هَذَا الْيَوْمَ؟

أُورَاقِي بَيْضَاءُ
وَلُغْتِي بُسْتَانٌ مُحْتَرِقٌ،
وَالْمِدَادُ
دَمٌ إِلَهِي
الَّتِي كَتَبْتُ فِي كِتَابِي.

غَدِي جَاءَ بَاكِراً،
فَلَا تَنْتَظِرْنِي
وَلَا تَتَأَخَّرْ كَثِيراً.

خُذِ الْأَلْوَاحَ وَاخْرُجِ الْآنَ
أَنْتَ شَمْسٌ مِنْ مَرٍّ هُنَا، وَظِلٌّ مِنْ مَرٍّ هُنَاكَ.

لندن في أيلول (سبتمبر) 2017

من كتاب شعري جديد يصدر قريباً في بيروت
تحت عنوان «نهر على صليب».



سجال

أصوات النقد

يزخر هذا الملف بآراء ونقود وردود على موضوعات نشرت في «الجديد» في عددها الماضي، وتعبّر عن تفاعل متنام مع الكتابات التي تنشر في «الجديد» من باب القراءة النقدية والسجال مع الأفكار والقضايا المطروحة؛ ثلاث من المقالات المنشورة هنا تصدت نقدياً لملف «قصص من المغرب العربي»، في محاولات، من زوايا مختلفة، لاستكشاف النصوص الأدبية واستنطاقها بغية التعرف على طبيعة العلاقات المشتركة بين النصوص في خياراتها الأدبية والجمالية ولغتها وموضوعاتها، وكذا تطلعات الكتابات والكتاب الذين اختاروا فن القصة القصيرة للتعبير عن الهموم الذاتية والمجتمعية، في جغرافيا متصلة هي الجزائر، المغرب، تونس، تحتفظ في مكوناتها التاريخية، على خصوصياتها المجتمعية، بإرث ثقافي مشترك.

وفي الملف أيضاً نصان أحدهما ينطلق من مضمون افتتاحية العدد الماضي «عقدة قتل الابن» ليدعو إلى نقاش أوسع حول نموذج الشاعر البطريركي في الثقافة العربية وسلوكه القمعي بإزاء التطلعات الشعرية الأجد في إطار ما سمي بحركة الحداثة العربية، والمقال الثاني يساجل مقالة للشاعر فاروق يوسف الذي استعاد لوحة غائمة عربياً من المشهد الشعري العراقي في سبعينات القرن العشرين تحت عنوان «سبعون بيضة ودجاجة واحدة».

«الجديد» تترك الباب مفتوحاً لمختلف الآراء النقدية التي تصلها من باب نقد ومساجلة المنشور على صفحاتها، بما يثري الحوار الفكري والأدبي ويشجّع على المزيد من حرية التفكير والتعبير ■

قلم التحرير



الشعرية العربية ومراثي الأسئلة

عقدة قتل الابن في علاقات الشعر والشعراء

علي حسن الفواز

السؤال الشعري سيظل مثار جدل مفتوح، ليس لأنه سؤال بالمعنى الأنطولوجي بقدر ما أنه يفتح مجالاً لمقاربة كثير من عقد «المقموع والمسكوت عنه» في التاريخ وفي السيرة وفي الذاكرة، وأحسب أن تاريخنا غامر بسيرة طويلة من تلك العقد ومن مرثي أسئلتها، ومن «قتولات» الأبناء والآباء، بدءاً من سطوة زهير بن أبي سلمى في نظرتة للقصيد الحولية، وانتهاء بأسئلة أبي تمام و«عقد قتل الابن» في شعريتنا الحديثة، والتي أثار السؤال في جوانب منها الشاعر نوري الجراح في افتتاحية مجلة «الجديد» العدد 33 أكتوبر 2017.

العلاقة بين حركة التجديد النقدي وبين

التحولات الحادثة في القصيدة ليست علاقة بربنة، فهي وليدة علاقة وعي مشوش، مثلما هي وليدة علاقة «قتل/محو» متبادل، فلا يمكن التعاطي معها بوصفها تلازماً معرفياً وتاريخياً. فالتنقد رغم توصيفه المعرفي والثقافي، يظل ممارسة «رقابية» يتداخل فيها السياسي والثقافي والتعليمي والأيدولوجي، بعكس الشعر الذي ظل مسكوناً بكثير من الأوهام، وربما عمد كثير من الشعراء إلى تسويق تلك الأوهام المهيجة، باعتبارها تهريماً للوعي المضاد، أو صناعة متعالية في الكلام، أو حتى تأطيراً لا واعياً لمفهوم ديوان الأمة، إذ هو يدخل في يوميات من خلال المدائح والمرثي والهجوات، والنبد خارج عصابها. وحين وجد الشاعر المتورط بالحادثة نفسه أمام لعبة الخروج الاضطراري عن هذا التاريخ وعن اللاوعي الجمعي بدأ يبحث عن واجهة أخرى لعلاقته بالكتابة الشعرية وبيومياتها الجديدة وبالعلاقة الإشكالية مع السلطة وقيمومتها على الرأي العام، كذلك مع النقاد الآباء أولئك الذين اكتنزوا قاموساً ضخماً من الوصايا والأبوة المفروطة، حدّ أن وعي الشاعر المغامر والمفارق والعبي أحياناً بات مرهوناً بقدرته على الخروج على تلك الوصايا والتماهي مع الشغف بالقصيدة الجديدة وبنفورها عن السياق العام بوصفها قصيدة شخصية وحلمية تساكها لذة التمرد والصخب، حيث يكون الشاعر في طقوسها أنوياً، وله غواية الانحياز إلى غرائزه وإلى الإشهار عن أسئلة «وعيه الشقي» وربما وعيه الفربك والمصدوم، فضلاً عن انحيازه إلى لعبة الوظائف العلنية والسرية تأويلًا وتحزبًا وتأديلاً.

ولعل السؤال الخطير والعبي، كما يسميه الجراح، عن جدوى البحث في «تطوير الشعر، وتغيير الشعر» يرتبط بتلك الصراعات الكبرى، مثلما يعكس في جوهره- أزمة الوعي الإشكالي والمتناقض للشاعر إزاء كل ما يجري، وما يواجهه من رعب إزاء الهواجس التي تُقلقه والتي تضعه عند حافة الوجود واللغة، حيث يحاول تحت ضغط وعيه القلق، وربما تحت ضغط «الموجهات والشائعات الثقافية» أن يمارس ما يسميه بـ«حقه» الشخصي في التعبير، وفي رصد تحولات جسد القصيدة، القصيدة النافرة عن النسق والتي تصطنع لوجودها معنى من الصعب أن يطمئن إليه النقاد المسلكيون. وكأنّ هذا القصيدة المغامرة تبحث عن ناقد يشبهها، لا وصايا بين يديه، ولا معايير له عن «طبقات الشعراء وفحولهم» وهذا ما جعل صناعة القصيدة ومنذ الستينات والسبعينات من القرن الماضي وكأنها محاولة في تعرية القصيدة من تاريخها الغليظ عبر نقد عقلها الأبوي وفضح أوهامها ووضعها أمام كشوفات جيدة ومغامرات نافرة عن الوصايا



وقريبة من يوميات الحياة وأسئلتها المرعبة.

أصحاب هذه الكشوفات من الشعراء الأقل تورطاً بالأدلجة وجدوا في عقدة الآباء موانع كثيرة وأوهاماً أكثر، بعضها يتعلق بهيمنة النمط وصلادة جلده الثقافي وبعضها يتعلق بالسلطة المستبدة والتي ظلت تنظر إلى المثقف -بشكل عام- بعين واحدة، أي العين التي تحصره عند زاوية نظر المفسر والمقلد والمطيع لها.

غياب النقد عن تتبع تحولات الشعرية العربية الفنية والأسلوبية، وحتى مقاربتهم لمفاهيم التجديد، بدا هو الآخر ضاغطاً في ترسيم حدود موجهات القراءة النقدية وتحديد ملامح هذا التجديد مقابل هوس بعض الشعراء الآباء بأنهم حاملو مشعل المغامرة وأنّ شعريتهم في قدامتها وحدائنها هي شعرية القياس وأنّ وجودهم الدائم في السياق الشعري هو الدليل على حفظ النوع الشعري.

صناعة النموذج الشعري

حديث الجراح عن النموذج الشعري يلامس كثيراً أوهام الظاهرة الشعرية العربية، فبقدر ما بات هذا النموذج مثيراً للجدل والاختلاف، فإنه تحوّل من جانب آخر إلى عقدة في

الاجتماع الثقافي، وحتى ظاهرة «الأجيال الشعرية» لم تخرج -هي الأخرى- عن فوبيا هذه العقدة، لأنّ التجييل تحوّل أيضاً إلى لعبة أسماء نجوم وإلى احتكار منصات وإلى علاقات قرابية امتدت إلى الظاهرة النقدية أيضاً، حدّ أن ما كُتب عن شعراء محددين كان أكثر بأضعاف عن كلّ الظواهر الشعرية التي عصفت بالواقع العربي منذ أكثر من نصف قرن.

هذا النموذج قد يبدو مغترباً إزاء الفرضيات المهيمنة لأدلجة الحداثة، ووسط التنامي الغرائبي للرعب السلطوي مقابل تنامي المنفى الثقافي العربي، حتى بات المشهد وكأنه يوحي بنوع من الطرد الشمولي للمثقفين وأنّ المثقف لا يجد حريته في التعبير عن نفسه أو عن مشروعه إلا خارج المركزيات السلطوية أو بعيداً عن القمع الطائفي والجماعاتي، لذا نجد صعوبة في تقويم موضوعي للمشهد الشعري العربي وفي رصد تحولاته بعيداً عن النكسات التي تلاحق الكثيرين، لا سيما من مثقفي/شعراء المعارضات الذين تلاحقهم سلطات الاستبداد العربي وتلاحق معهم أحلامهم ومشاريعهم الشعرية، وحتى النقدية.

ناقد من العراق

تثير قراءة نوري الجراح شجن البحث عن هوية الشاعر الذي يشبه قصيدته، والناقد الذي يملك أهلية القراءة الفاعلة، وهذه بطبيعة الحال موضوع إشكالية على المستوى التاريخي وعلى المستوى الثقافي، لأن الظاهرة الثقافية ليست بعيدة عن «البنى الفوقية» كما يسميها الماركسيون، والتي لا تنفصل عن بنى تحتية رثة ومتخلفة، والتي تؤثر على مدى التناقض بين الشاعر وبينته وجمهوره، أو بين الناقد ومجاله التداولي الذي لا يستهلك الشعر بقدر استهلاكه لفاعليات الفقه والفرجة والحكايات.

شعراء أيديولوجيون

ردا على فاروق يوسف في مقاله عن شعراء السبعينيات

شاكر لعبي

بداياتي في النشر والكتابة، كانت في جريدة «الراصد» لمصطفى لفكيكي وزوجته الروائية عالية ممدوح، وليس في «طريق الشعب» التي أحترمها غاية الاحترام.

لكن

«الراصد» كانت مرصودة أقل من الرصد المستمر المصوّب إلى «طريق الشعب»، جريدة الحزب الشيوعي العراقي المرموقة يومذاك. من هنا جاءت تهم «الأيديولوجيا» الغامضة المستمرة منذ وقت طويل لكل شاعر نشر في «طريق الشعب».

1

من بين شعراء جيلي الذي بدأ حياته أثناء سيادة حزب البعث في العراق القادم بانقلاب، ومقابلته الوحيد ومعارضه يومها في البلد الحزب الشيوعي العراقي، من حاول النشر في صحافة البلد الرسمية قبل أن تصير ملكية لحزب البعث، مثل جريدة «الجمهورية» ومجلة «ألف باء»، لكن هذه الصحافة لم تقبل نصوصه، ورفضتها. هاشم شفيق مثلاً مع «الجمهورية». بالنسبة إلي نشرت «صفحة القراء» ألف باء، في أسفلها مقطعاً من قصيدة لي مع نصائح مثالية بالطبع. ما زالت نسخة المجلة بحوزتي.

2

ظهور صحيفة «طريق الشعب» وانفتاحها على الشعر الجديد والأصوات الشابة، لم يكن دوماً لسبب أيديولوجي كما يقال اليوم، ولا لأنهم شيوعيون ملتزمون بالضرورة، كانوا مواطنين عراقيين يكتبون الشعر، لذا نشرت الجريدة للجميع (اقرأ شهادة عبد الزهرة زكي). وليس لهذا وذلك من الموصوفين بالأيديولوجيين زوراً.

قصيدة فاروق يوسف الأولى منشورة في «طريق الشعب»، وقصيدة زاهر الجيزاني الأولى منشورة فيها أيضاً.

3

اليوم يزور التاريخ الأدبي على أوسع نطاق. كتب الشاعر

4

لماذا يعتبر الوسط الثقافي العراقي، المشكوك بتدقيقه للتفاصيل، أن الشعراء المسمين بالشيوعيين هم من الأيديولوجيين، وليس شعراء البعث مثلاً؟ هل كان هؤلاء الآخرون ليبراليين، منفتحين، تجريبيين، مغامرين، وجوديين؟

هناك مغزى ما مريب من هذه التهمة: «الأيديولوجيين» دون سواهم!

5

هل أستطيع القول إن الشعراء غير الأيديولوجيين (ومنهم



فاروق يوسف) استمتعوا أيما استمتاع من طرد الشعراء الأيديولوجيين من البلد وخيراته في الثقافة والمال على أوسع نطاق. هل أستطيع أن اتهمهم بأنهم حلّوا محلهم. ثم أجد الدلائل على ذلك؟ هناك فعلاً مهزلة أيديولوجية خالصة. والوسط الثقافي العربي الذي يكتب له عن التاريخ الشعري والثقافي في العراق خلال تلك الحقبة على الأرجح لا يعرف التفاصيل، ويمكن له أن يصدّق كل ما يكتب له، بما في ذلك التفاصيل التي يسوقها الشاعر فاروق يوسف.

6

تتضح هذه الأباطيل الشعرية السبعينية المفروضة عندما نعرف أنها لا تمتدح هي وحدها فقط، مقابل المديح العالي للغناء والأغنية العراقية السبعينية المجدّدة، ولل فكر النقدي والسياسي السبعيني المغامر والمُتجدّد، فما حدا ممّا بدا؟ عندما نصل إلى الشعر نكون أمام شعراء أيديولوجيين؟ أليس هؤلاء الشعراء أبناء هذه الفترة المزدهرة الممتدّخة.

7

هذه الفرية: شعراء شيوعيون وبعثيون في السبعينيات تحوّلت إلى فنتازيا وأوهام، إلى درجة أن فاروق يوسف يتخيّل في مقالته المنشورة في عدد مجلة «الجديد» الأخير

أن مجلة ألف باء أنجزت ملفاً للشعراء البعثيين، وطريق الشعب ملفاً للشعراء الشيوعيين. الأمر الذي لا وجود له أبداً. أما هو فظل تائهاً كالنبي التوراتي بين صحراء هذين الملفين المتوهمين. المغزى: أنه وكل من يقول بمقالته خير من هذا وذاك.

هل كان هناك صراع بين شيوعيين وبعثيين عموماً؟ نعم وهو موثق. فلماذا تحويله إلى حكاية بانسة لا علاقة للشعر بها.

8

أما أنا، فشاعر «صلوك» أيضاً طيلة حياتي، شاب في عراق السبعينات، كما يعلم من عرفني. اتهامي بالشيوعية ماض ومُجد لإبعادي عن حقل «الإبداع والشعرية» من اتهامي بالصلوكة. شيء مضحك. ثلاثاً ورباعاً بنس العقل. ما زلت صلوكةً بصيغة أخرى.

9

(إذا احتاجت المجلة إلى أي وثائق لتدعيم ما ورد في هذه المادة السريعة، سيفعل الكاتب).

شاعر من العراق مقيم في تونس

تدمير الحكاية

القصة القصيرة في المغرب العربي بين كتابة الذات وكتابة الوعي الثقافي

ممدوح فرّاج النَّابِي



احتوى العدد الماضي من مجلة «الجديد» (العدد 33 أكتوبر 2017) على ملف القصة القصيرة في المغرب العربي، ويأتي هذا الملف استكمالاً لملفات سابقة عن جنس القصة القصيرة في العراق ومصر واليمن. وبقدر ما تعكس هذه الملفات المتتالية عن القصة القصيرة الاهتمام بجنس أدبي رصين وسط موجة هجوم حاد من قبل البعض سواء بالترويج لانقراضه أو بهروب الكثير من كُتّابه إلى جنس الرواية من ناحية، وبمقارنتها بالرواية من ناحية أخرى، وهو ما كان بمثابة ظلم آخر للقصة لحساب الرواية، فإنها في الوقت ذاته كشفت عن تنوع في الأساليب وممارسات تجريبية تشير إلى مواكبتها للتطوير والتجديد، كما أنها كشفت عن أسماء جديدة استطاعت بثبات أن تثري المشهد بإبداعات متنوعة.

قبل الدخول في العوالم الجديدة والآفاق الرحبة التي رصدتها القصص، يجب أن نشير بقليل من الإيجاز إلى أن القصة في بلاد المغرب العربي نحت نفس المسار الذي بدأت عليه القصة في بلاد المشرق العربي (وإن كانت بدأت متأخرة عليها) خاصة في مرحلة النشأة والتكوين، (راجع هشام حرك: القصة القصيرة الواقعية في المغرب: الرواد المؤسسون). فقد بدأت القصة بالتزامن مع بداية الحركة الوطنية التي قاومت الاستعمار وبروز بواصر النهضة التعليمية والتنقيفية والأدبية، ومن ثم غلب على النتاجات الأولى الطابع الاجتماعي من خلال سعيها لشرح الظواهر الاجتماعية لتقويم السلوكيات الشائعة آنذاك، لتظهر بعد ذلك القصة التاريخية التي كانت تتحدث عن النضال العربي ضد الاستعمار.

كما انشغلت هذه القصة أيضاً بالتجريب وابتكار أدوات وتقنيات جديدة تتجاوز بها مرحلة البدايات التي كانت تتمثل في أحد اتجاهاتها الشكل القصصي في التراث العربي كما هو في الأمثال والحكايات والأخبار والمقامات. وفي الثاني كانت متأثرة بالنتائج الغربية بفعل حركة الترجمة التي كان لها أثرها في تخليص الكتابة من سجع المقامات ولغة النوادر، فاهتمت بالشكل على نحو كبير، وأيضاً بالاعتماد على الغرائب والعجائب، حيث اعتمد الكُتّاب في كتاباتهم على الخلم والتخييل واللغة الشعرية

النص لذاته وإقحام الهامش، وتداخل الأجناس الأدبية والفنية والاحتفال بالعلمي والمعرفي والمعرفة الملعزة، وانفتاح النص على كل ذلك من جهة، وعلى القراءة من جهة أخرى، كلها ظواهر فنية تلتقي مع استراتيجيات مابعد الحداثة، وهي بارزة بشكل أو بآخر سواء على مستوى الثيمات أو الأشكال في قصص الملف.

لم تعد القصة، كما يتبدى من قصص هذا الملف، تشغل بمفهوم التسلية أو الفلسفة القائمة على وعظ وتبني قيم أخلاقية على نحو ما كان سائداً من قبل، بل تجاوزتها إلى التجريب واللعب باللغة والمجاز إلى أقصى حد. ومن ثم فالتجريب الذي سعى إليه الكُتّاب في صوغ حكاياتهم لا يكمن في كسر مفهوم القصة الكلاسيكي كما هو عند محمد يوسف نجم، أو حتى تخطي مسألة الكم التي كانت مثار اختلافات كثيرة وانتهى الحال بها إلى قصة قصيرة جداً، وإنما التجريب تمثل في تبني جماليات تنبغ من حملها لطرائق تعبيرية وسردية مغايرة، قد تتآخم على حدودها وتداخل أجناس كثيرة، فيحضر التاريخ لا بوصفه بيئة زمانية وإنما كحدث يعضد من الحدث الجديد على نحو ما سنرى في قصة «الحن». وهو ما يُمثل نقلة حضارية نوعية انتقلت بها القصة من كتابة الذات إلى كتابة الوعي الثقافي. فاختلقت القصة في أشكالها عن تلك التي كانت بارزة في كتابات الأجيال التي ربطت بين مضامين قصصها والأيدولوجيات التي يتبنونها

عبر أشكال قصصية كانت تميل إلى تحيزات أيديولوجية. ومن ثم غابت القداسة التي كانت بارزة في القصص؛ حيث التعبير عن قيم أخلاقية والدفاع عنها، بإظهار انحدار البطل أو البطلة بسبب تدنيسه لهذه القيم، وإن كان في الأصل لم يعد ثمة بطل يُصارع ويناضل من أجل الحياة، أو يقاوم القوى الشريرة، بل صار التوجه إلى الذات وما اعتراها من تفسخ هو الملمح البارز.

كما صار الشعر الأهم لا قداسة في الكتابة وأيضاً لا قيم يخضعون لسلطتها اللهم إلا قيمة الكتابة ذاتها التي تسعى إلى التحرر من كافة الأنظمة البطريركية. فالكُتّاب لديهم الوعي الكافي على مستوى التقنية وكذلك على مستوى اللغة بالإحالات التي أحلتها موجة الحداثة ومابعد الحداثة على الكتابة.

ومن ثم غابت في كثير من القصص العقدة التي كانت أحد أهم عناصر القصة في الماضي. وصارت بنية الحكاية متشظية، ولا تُقرأ القصة بعيدة عن هذه السياقات الجديدة، وإلا أصيبت القصة بالتغريب واللامعنى.

كما أن نبرة الرومانسية التي كانت غالبية في قصص البنات اختفت وحلت محلها الذات التي لا تسعى لإظهار أنوثتها بقدر ما أصبحت تسعى لإثبات وجودها وتحققها، فصار حضور الجسد الأثني طاعياً، وهو لا يتأثر كمعطى جسي يُثير الغرائز ويُحرك الرغبات، وإنما يتأثر كحضور طبيعي

لم تعد القصة، كما يتبدى من قصص هذا الملف، تشغل بمفهوم التسلية أو الفلسفة القائمة على وعظ وتبني قيم أخلاقية على نحو ما كان سائداً من قبل، بل تجاوزتها إلى التجريب واللعب باللغة والمجاز إلى أقصى حد. ومن ثم فالتجريب الذي سعى إليه الكُتّاب في صوغ حكاياتهم لا يكمن في كسر مفهوم القصة الكلاسيكي كما هو عند محمد يوسف نجم، أو حتى تخطي مسألة الكم التي كانت مثار اختلافات كثيرة

مندمج في الذات الأنثوية التي تسعى للاستقلال ولا تخشى ذاتها كأنتى بل تدافع بهذه المعطيات عن أنوثتها، كما في قصة «سرقا صغيرة» لفاطمة الزهراء الرغوي. فما تسرقه يحق لها أنوثتها المجهضة وسط ذكورية أب فجأة، وأد طفولتها بصيحاته «أنت كبيرة الآن. لن تحتاجي لعباً لأنك كبرت» فنقث بين رجلين في الفراغ، فتحول جسدها إلى كابوس فتعلن «إنني خائفة من كل شيء. أمشي بجسدي الغريب. لم أتقبله بعد، هذا الجسد الذي يمتد في كل الاتجاهات. لدي الآن كرتان في الصدر، وعشب ينمو تحت إبطي وما بين ساقي. ولدي هذا الخوف الذي يتغلغل عميقاً بداخلي...»، لكن ما يلبث أن يتبدل هذا الخوف إلى عشق لهذا الجسد فتسرق الجوارب الشفافة بكل أنواعها بل وتتماهى معه فتخبرنا أنها «تعودت على تلك الامتدادات التي التصقت بجسدي حتى كأنها صارت جزءاً منه».

بل في قصة أخرى ثمة افتخار بهذه العلامات، فنراها كاستهلال تبدأ به القاصة فريدة العاطفي قصتها «لم أعد طفلة» كانت قطرة دم ساخنة... ومجهولة، نزلت بين فخذي بشكل مفاجئ، وأنا في الحادية عشرة من عمري. حين زارني الدورة الشهرية لأول مرة. فالساردة تصف لنا هذه المتغيرات التي أخرجتها من طور الطفولة إلى طور الأنوثة والمراهقة دون خجل أو خوف من خرق المألوف فتواصل «أطلت شعيرات صغيرة كالباتات تحت إبطي. وبدأت تكبر يوماً بعد آخر، دون أن أعرف إلى أين يمكن أن تصل». احتفاء المرأة بجسدها وتغنيها بتلك التغيرات الفيزيولوجية التي تنقلها من طور إلى طور، وقد وصل الحال ببطة «لم أعد طفلة» بعد تخطيها حاجز الذكورية الذي كان يسبب لها إكراهاً وخوفاً بل وكرهاً لهذا الجسد لأن تقول بنبرة اعتزاز «أصبحت أزهو بنهدي، وأتعايش بألفة مع الشعيرات التي تنمو هنا وهناك على جسدي. أنزعها بحنان وبآلات وردية دائماً. وفي فترات دورة الخصوبة أجدني أحياناً أضع يدي بين فخذي، أتأمل اللون الأحمر القاني على إصبعي. وأحلم بالنرويج؛» هو نتاج حركات النسوية التي كان تأثيرها واضحاً على الكاتبات، فصار الجسد محتقياً به بعدما كان خطيئة تستوجب المغفرة، وهذا التحول سبقه تحول أيضاً في المشاعر فنظرة المرأة للحب لم تعد تلك النظرة المثالية الرومانسية التي بدت عليها أجيال سابقة وإنما كما جاء في قصة «أحلام مؤجلة» لعدوى البشري» الحب نسج خيال، وتزهات شعراء، وحكايات أفلام تبدأ

بالعشق والمناجاة لتنتهي بمآس تكون ضحيتها تلك الفتاة البريئة التي أعطت كل شيء للرجل، ولم تأخذ منه إلا العار والفضيحة. «فصار الشاغل الأساسي هو معالجة قضايا المرأة وحقوقها، لا الوقوف عند التفرقة على أساس الجندر: رجل/امرأة».

العشق والدكتاتورية

في الحقيقة نحن أمام شريحة من كتّاب يعيشون في سياق ثقافي وسياسي وتاريخي واحد وإن اختلف بدرجات متفاوتة، إلا أنهم يعيشون ذات المأساة؛ فالإرهاب الأسود ينسب أظافره في كثير من البلدان، وغياب الحريات التي هي بمثابة الكابوس الجاثم والخانق للجميع، بل صارت الحرية ترفاً لا حقاً أصيلاً وجود به الحاكم لمن يشاء ومتى يشاء؟! وهو ما أوغل يد الدكتاتورية في البلاد، فصارت مصائر الكثيرين معلقة بكلمة أو مئة من أولي الأمر.

ومع تنوع القصص على مستوى الجغرافيا وأيضاً على مستوى الأجيال إلا أن القصص كانت قادرة على استيعاب العديد من الإشكاليات التي تُعانيها هذه البقع الجغرافية، فمع أننا وفق السياق التاريخي اقتربنا من العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، وغياب الاستعمار المعقّد عن التنمية والإنتاج، إلا أننا نلمح الهمّ ذاته والإشكاليات ذاتها التي كان يُعاني منها إنسان القرن العشرين، فمازالت الحكومات المستبدة هي المهيمنة وإن تبدل الاستعمار إلى حكومات وطنية خرجت الشعوب ضدها في ثورات وانتفاضات.

وبالمثل، فمازالت التنمية غائبة عن كثير من البلاد؛ فالقرى نائية تعيش في عصور حجرية على حد وصف إبراهيم أبورية في قصته «الصعود إلى الهاوية»، بل زاد وأن سيطرت الجماعات الإرهابية وظلت هي الأخرى بمثابة سلطة أقوى من سلطة الدولة، تُسخر من تشاء وتفرض قانونها على الجميع بلا استثناء. والأهم أن في صراع الدولة مع هذه الجماعات المسلحة تخلت عن دورها التنموي والتنويري الذي كانت بواكيرهما مع إرهابات النهضة. ومع الأسف نتج عن هذا وعي مستلب لقوى غيبية سواء كانت دينية أو أسطورية، وأصيب العقل بتصلب بنيته في ارتداد عن مسيرة التقدم التي بدأتها هذه الشعوب مع بدايات القرن العشرين.

تميل القصص في مجملها إلى التنوع في موضوعاتها وكذلك في أشكالها، فكثير منها يأخذ منحى واقعيًا، وقليل منها ذات منحى فانتازي، وفي القصص ذات المنحى الواقعي في بعض منها تمثيلات كنائية ورمزية جميعها تبرز هوس الدكتاتورية وتسلمها كما هو ظاهر في قصص إبراهيم

أبورية «جولة في البرية» وحميد ركاطة «على حافة الجحيم». فقصّة «جولة في البرية» أشبه بالأمثلة في استعارتها للشعب بالقطيع الذي ينتظر البطل كي يفيق من سباته. وبهشة واحدة منه يعود النظام إلى القطيع، في رمزية لسياسة العصا التي تحكم وتهيمن، الأغرب أن المعارضة تأتي وكأنها أشبه بأسود ارتضت أن تتكيف مع العشب تأكله بدلاً من اللحم. وفي قصة «على حافة الجحيم» لا يفارق التمثيل الكنائسي النص. فالمجاز صار طوق النجاة للكتّاب من بطش الدكتاتورية. الزاوي يُقدّم صورة للدكتاتور وما يفرضه على شعبه من قهر وإذلال، والجميع جاثمون تحت قدميه وأجساد النساء مُباحة له.

الغريب أن المؤلف يرسم صورة ساخرة منه عبر ملابسه العسكرية الفضفاضة وأيضاً بحذائه الأسود الأكبر من مقاسه، وفي مقابل الصورة الأولى الحانقة كانت الصورة الثانية الساخرة من هذا الزعيم الذي يتوافد الكتاب والشعراء لمدحه في عيد النصر مقابل عطايه، وهي سخرية مبررة من واقع المثقفين الذين صاروا يقفون في طوابير المنح والعطايا، لا في جبهة المعارضة، في خرق سافر لمفهوم المثقف عند غرامشي. لكن ومع كل ما لديه من قوة يأتي اغتياله برصاصة قناص مجهول في يوم الاحتفال بالنصر، لينتهي المشهد بين حالتين حالة القوة والاستعراض وحالة السقوط بكل ما تكشفها من كراهية له.

لغة غنائية

ثمة غنائية واضحة خاصة في قصص الحب على نحو قصة «عدوى الحب» لفاتحة مرشيد، وإن كان الحب هنا يولد في غير السياقات المألوفة كما سنراه عند يوسف بونن في قصة «طيارة الريح» حيث الحب في الطبيعة وبين الأزهار والعصافير، أما هنا فيولد «في الظروف والأماكن الأكثر غرابة، كالجناز مثلاً» على حد قول الساردة، وقد يخلق العاشقان مكانهما الخاص على نحو ما فعل عاشقا قصة «اليوم السابع» لعيسى بن محمود «فتفافزا كضياء شاردة في الوادي الصخري غجري وبدوية»، وحالة العشق جعلتهما يعيدان الوجود وفقاً لحالتهما فالأيام صار لها مُسمى جديد، حتى الطبيعة البشرية تتحول إلى طبيعة

ملائكية؛ آدم وحواء. تأتي قصة «طيارة الريح» أشبه ببكائية حزينة لعاشق وفيّ لمحبوبته. وكأنها إعادة لقصص العشق الغدري في براءتها، وفي نهاياته المفجعة أيضاً، عبر لغة تعتمد على الحواس والتشبيهات لنقل الأحاسيس المختلفة بين العاشقين. وإن كانت صورة المعشوقة تأتي دوماً وعلى لسان العاشق. حالة الوله والجنون لا نراها في قصة «أحلام مؤجلة» لعدوى البشري، بل شرعان ما تفيق الحبيبة من غشاوة الحب، وتعود إلى وعيها، أي أن الأمر لم ينتهِ بها لأن تكون ضحية، خاصة أن العاشق متزوج ولديه عائله. فالمرأة صارت أكثر تحكماً بمشاعرها، وهي صفة من صفات المجتمع الاستهلاكي الذي نعيش فيه، فتأثيره واضح على الجميع، فالسائق في قصة «الصعود إلى الهاوية» لم ينتظر البطل فما أن وجد حمولة يعود بها، أخذها وعاد. الشيء نفسه يتكرّر في قصة «مغلق أو خارج نطاق التغطية» فصاحب كابينة الهاتف، بعد أن انتهى البطل المشوّش الفكر من اتصاله، وبينما هو يمشي «تفاجأ بصاحب الغرف الهاتفية يقول له «يا سي محمد... هل نسيت؟ أين ثمن المكالمة؟».

أبطال مأزومون وهاربون
الثمة الغالبة لشخصيات كثير من القصص، أنها دوماً شخصيات مأزومة تشعر بالإحباط واليأس ينتابها القلق والحيرة ويغلب عليها الشعور بالوحدة. وأزمتها في أصلها ترجع لأسباب اجتماعية وسياسية واقتصادية، لذا تتردد نماذج البطل المهزوم أو اللابطل مع غياب اسم الشخصية، في تجهيل متعمد للذات، وإن كان ثمة حضور طابع للراوي الراصد لحركة الشخصيات، سواء بالأنأ أو بالضمير الثالث. تطرد حالة التوهان والهيام دون هدف حتى تغدو هي السمة الغالبة للأبطال. فيبدو البطل أشبه بالمتخبط مشوش التفكير والرؤية، فنراه تائها يمشي في أماكن غير مأهولة كالغابات أو أودية صخرية أو يمشي في منحدرات ويصعد تلالاً وجبالاً. وإن مشى في القرية، فالقرية «يأكلها الهجير وشوارعها خالية من المارة» كما رأى بطل قصة «مغلق أو خارج نطاق التغطية» للخير شوار. أما المدينة فلا تشعر به «فالشارع ملوء بالمارة وأصوات الباعة

القصص كانت قادرة على استيعاب العديد من الإشكاليات التي تُعانيها هذه البقع الجغرافية، فمع أننا وفق السياق التاريخي اقتربنا من العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، وغياب الاستعمار المعقّد عن التنمية والإنتاج، إلا أننا نلمح الهمّ ذاته والإشكاليات ذاتها التي كان يُعاني منهما إنسان القرن العشرين



كفكاوية في إشارة لعبية الواقع الذي عاش فيه البطل العاقل عن العمل، رغم أنه خريج جامعة وحاول أكثر من مرة إلا أنه فشل، وهو ما حدا به إلى الدخول في إشكالية وجودية، فيتساءل في شك «لماذا يا الله...؟»، ومرة أخرى «أنت تدب على الأرض فأين رزقك؟. وعندما يرى منظر النمل وهو يعمل يعيد ترتيب المواقع ويتخيل نفسه النبي سليمان والكل يسجد له. حالة الاضطراب والشك التي وصل إليها، جعلته يهلوس ويتخيل أن النمل يأكل جسده، ومع استيقاظه تتداخل الهلوسات بالواقع مع صباح أمه بأن جسده صار مثل «التفاحة المقضومة». طبقاً القصة سخرية من هذا الواقع المرير وضغوطاته في صورة الأب الذي كلما رآه صرخ فيه «ابحث عن عمل حتى الحمار يعمل».

حال المرأة

لا تختلف المرأة عن الرجل فهي أيضًا دوامًا تعاني من سوء

«شجرة الزقوم» لأبي بكر العبادي، وهي قصة رمزية في المقام الأول، فالكاتب يرمز للفكر المتطرف والشاذ بهذه الشجرة التي «نبتت في قلب الجنان دون أن يغرسها أحد» بل كانت تنمو وتتعاظم في إشارة إلى خطرها المحقق، وكأنها نذير شؤم. ومع أن الكاتب أبرز عبر راويه مخاطرها إلا أنه مع الأسف جاء تعامل أهل البلدة سلبياً، سواء في مشاهدة هذه النبتة الغريبة وهي تنمو دون مقاومة منهم، والأدهى أنهم عندما استطال خطرها اكتفوا بمقاومتها بالفكر القديم، فاستعانوا بخبرة الجدّ. وكان أولى بهم الاستعانة بالتكنولوجيا الحديثة والآلة. وهذه السلبية التي أظهر بها الراوي شخصياته في تعاملهم مع الواقعة، وكأنها إدانة أيضًا من الكاتب للأفكار القديمة التي يرددها الكثيرون لحل مشكلة الإرهاب، ومن ثم يعوّل على سلاح العلم والفكر لمقاومة الأفكار الخبيثة.

تتكزّر السلبية في قصة «تفاحة مقضومة» لعبد الهادي الفحيلي، فمع أن القصة وجودية بامتياز وتنتهي نهاية

التي هي مصدر رزقه في الكتابة. أو يكون مصير الشخصية الاختفاء كما تجسّد في شخصية المواطن أحمد البهجة، في قصة «الوقائع الغامضة لاختفاء المواطن أحمد البهجة» للحسن باكور، ففي «ذات صباح خريفي شديد البرودة اختفى أحمد البهجة -فجأة- من الوجود» وقد تنتهي به إلى أن يقع فريسة أحلامه كما في بطل قصة مثل «تفاحة مهضومة» فينتهي به الحال إلى تلبس شخصية كافكاوية بعد أن يحلم بأنه صار فريسة للنمل الذي يفتح فمه، وما أن يستيقظ في الصباح على صوت أمه حتى تُفاجأ وهي تكشف الغطاء عنه بأن جسده صار «مثل تفاحة مقضومة. قطع كثيرة من اللحم مبتورة ولا قطرة دم تنزّ منك».

وثمة أزمات إنسانية تعتري الشخصيات وتكاد تفتك بها على نحو ما تعرّض له عباس بطل قصة «مينوش» لأنيس الرافعي، الذي كاد يفقد روحه حزناً على فقدته مينوش فلزم غرفته أربعين يوماً وقد «جعل أمواج الحزن تضرب بلا توقف على شواطئ روحه وسقى عزلته بجداول الأرق. أقام جنازته الداخلية هناك في ركن قصي من الغرفة لا يبارحه، يجفل فقط حينما يظهر له ظلّ 'مينوش' مرصوفاً على الحائط أو يمرّ شبحه خفيفاً من بين».

وقد تكون الهزيمة هزيمة حرب، أو هزيمة امرأة أو الاثنان معاً كما مُني بطل قصة «ميت عائد من الحرب بسفرجلة» لسعيد منتسب، فيجلس البطل في هذا المكان الذي لا يعرف كيف أتى إليه، مُتذرعاً بحزنه علي تلك المرأة التي فقدتها، ومجتزاً هزائمه من فقد امرأة هجرته، ومن ذكريات حرب ذهب إليها أصدقاؤه «ليعزفوا ألحاناً على مسرح نظيف» فما عادوا، وكانوا «يقطعون أصابعهم بسواطير حادة ليطعموا أطفالهم المحاصرين بالدبابات والقنابل والراجمات»، ومن شعوره بفرط أزمته يتبرأ من هذا الجسد الذي خذله، فيرفضه «أنا لست بحاجة إليه، أريده أن يبتعد عني، أن يختفي، أن يتوقف عن استعبادي. لا أريده. لا أريده!».

أقصى هذه الأزمات هي أزمة المحب العاشق الذي يُفجع في محبوبه كما في قصة «طيارة الريح» ليوسف بوزن، فالكاتب الذي هام وعشق سعاد جارتته التي تخرج معه للرعي، وشارك كافة عناصر الطبيعة في خبثها، أسراب الطيور والعصافير، وشجرة التين، يفجع بموتها وهو يستعد إلى زفافهما، ومن شدة الفاجعة التي ألقت به، وهو الذي لمحت أمه في عينيه عشق امرأة، وعندما تتحدث إلي أبيه كانه تسميها له، يصير بعدما رأى جسدها يتجه إلى المقبرة أشبه بمجنون وعاشق من العشاق العذريين فهام على وجه يردّد اسمها «حافي القدمين، مخطوف العين، ممزق الشفاه والخياب».

تتوازى أحياناً الهزائم مع السلبية على نحو ما نرى في قصة

تتعالى»، بل يشعر وكأن المدينة «لم تكثرث به وبسنوات عمره» التي كرتت مسرعة، فشّق الشيب مفرقه. حتى وإن «كانت المدينة بلهاء» على حدّ قول بطل قصة «فاكهة الممشى» لمحمد الشايب وقد تبدو المدينة وكأنها «رابضة في العياء والاجترار» كما في قصة «تهاويم ليلة باردة» لزهرة زيراوي. أو يقع فريسة للكوابيس والأحلام المفزعة، وحالات انقسام الذات التي بدت عليها الشخصية كما في قصة «الحذاء الأسود»، وأيضاً بطل «فاكهة الممشى» فالبطل في النهاية ترك المدينة بكل صخبها وتوغل هو والشيخ الذي جاء من حيث لا يعلم «في حقول القمح والشعير، وبين أشجار التين والزيتون» ومع ذهاب الضوضاء التي فرّ منها إلا أنه مازال حزيناً؟ فيسأل في جنون «من أين يأتي كل هذا الحزن؟» وبعد حالة السكون التي صار عليها، بعدما وصلت الذات إلى مبتغاها من اليقين يُدرك «إني أنا الشيخ، وأنه أنا، كلانا شخص واحد».

الصورة التي لازمت الكثير من أبطال هذه القصة تجسيد فعلي لمأساة هذا العصر، وسيطرة الروح الرأسمالية التي جعلت الإنسان أشبه بالآلة يدور في فلكها ولا يستطيع الخروج من جاذبيتها، وإن خرج فهو أشبه بالعاجز أو المجنون وينتهي به الحال إلى اللامبالاة كما في بطل قصة «اللحن» الذي يصرّ على أن ينزل في الفندق رغم تحذيرات الخادم بأنه مسكون بالعفاريت إلا أنه لا يُبالي وينام فيه.

وهناك من يستغويه الإنجاز السريع فيقع في المصيدة على نحو ما حدث مع أبطال قصة «على الجسر» لمصطفى لغتيري، فالبطل وأصدقاؤه ضاع منهم الطريق، ثم جاءهم المنقذ أو الملاذ دون أن يفكروا كيف في هذا المكان المجهول؟ ولماذا؟ بل استطاعوا عبّره الخروج من المأزق الذي هم فيه، وما أن وصلوا إلى الجسر الذي يقود إلى المدينة، لاحت أطماعهم في الأفق، وأرادوا استكمال الطريق بالأحصنة التي قادتهم إلى قبل الجسر بقليل، إلا أن بعضهم أراد أن يكملوا الرحلة إلى بيوتهم بالأحصنة. وبينما الأحصنة تعبر الجسر حتى انتفضت وكأنها رأت «أشباحاً مرعبة... انتفضت فزعة». ورمّت بهم وسقطوا في مياه النهر، ثم عادت.

أو يبقى أسير المادة يدور في فلكها حتى يكاد يُصاب بالجنون كما رأينا بطل قصة «علبة الرسائل الصفراء»، فقد صار مهووساً بفتح الصندوق، في انتظار الرسالة التي ستغير مصيره وبؤسه، وعندما تأتي يقع فريسة لها، فتحرق يده



السّمة الغالبة

لشخصيات كثير من

القصص، أنها دوامًا شخصيات

مأزومة تشعر بالإحباط واليأس

يتتابها القلق والحيرة ويغلب

عليها الشعور بالوحدة.

وأزمتها في أصلها ترجع

لأسباب اجتماعية

وسياسية واقتصادية



تصرفات الأب وإهمال الزوج وعدم مبالاة الأخ أو فضول الآخرين، فتأثير الذكورية خلق أزمات عديدة على نحو ما حدث مع بطة «شرفة الضجر» التي تعاني من أزمة نفسية بسبب حالة الفقد التي تشعر بها، فينتهي بها الحال إلى جريمة قتل، بعد أن افترستها الوحدة، وبدلاً عنها انشغلت بمراقبة الناس، حتى رأت علاقة الجار بالأطفال وعندما أرادت أن تستكشف ما يحدث، أراد أن يغويها، فقاومته، وهو ما أوقعها في جريمة قتل.

وبالمثل بطة «سرقا صغيرة» فموت أمها ثم انصراف الأب عنها، أوقعها في ارتكاب هذه الجرائم التي توصفها بأنها صغيرة، من قبل سرقة الجوارب الشفافة تارة، ورواية عن الحب تارة أخرى. وبعد الرواية لم تعد بحاجة إلى شيء، فاستغنت بعالم الخيال عن الواقع الذي جعلها تنمو وتكبر بين غياب أب لا ينظر لها وأخ غاب هو الآخر لانهماكه في لعب الكرة. والأغرب أنها بعدما كبرت راحت تواجه أزمة أخرى بأن قالت لها جارتها «لا تأخذي زوجي مني» ومع الأسف لم يكن من اهتمامها سرقة الأزواج فهي كانت تسرق الحياة التي افتقدتها بغياب الأم وعيشها وسط جو ذكوري لم يبال بكونها أنثى لها احتياجاتها.

وهناك أيضاً أزمة بطة قصة «لم أعد طفلة» في عالم الذكورة المتلصص، فهي كلما حاولت أن تخفي أشياءها الخاصة بذاتها تقف لها عين ويد الذكورة بالمرصاد، بدءاً من قطعة القماش التي سعت لتخفي بها سرها، فجاء الأخ وأخذ قطعة القماش المنشورة واستعملها في لعبة من ألعابه، وعندما واجهتها مشكلة نمو الشعيرات في أماكن تحت إبطها وبين فخذيها، كان المنقذ في صديقتها التي أهدتها موسى حلاقة قالت إنه من النرويج، وإمعاناً في الإخفاء حتى لا تصل إليه اليد المتلصصة، أخفتها في صدرها، على قطعة القماش التي تشد بها نهدبها «كي لا ينفلتا بجنون نحو أنوثة لم أكن بعد مستعدة لها» على حد قولها في نهاية القصة، وهو ما يؤكد تخطيها حالة القمع التي مورست عليها من قبل الذكورية.

بعض القصص تكاد تكون ثيمتها تكراراً على نحو قصة «عدوى الحب» فموضوعها قديم حيث حب الصديق لحبيبة صديقة بسبب كلامه عنها ووصفه الدقيق، لكن المفارقة هنا أن المؤلف جعل من الحبيب يموت في حادث سير، يتذكر الحكاية عندما ذهب في عزائه ورأها دون أن يرشده أحد، فمن كثرة كلامه عنها صار يحلم بها، يستغل اللقاء الذي

جمعه يوم وفاة صديقه في الجامعة، ويخبرها أنه سوف يرسل لها رسالة مع أخته. كانت الرسالة هي ذاتها التي كتبها صديقه أكثر من مرة ومزقها، أعاد كتابتها بخطه، وأرسلها من جديد، بما تحويه من كلامه السابق لها. وبعد زواجها يسقي ابنهما مراد على اسم ذلك الذي كان طرف الخيط بينهما. القصة توحى بالأمل وأن الحب لا يعرف مكافأة.

القصة والوعي المرجعي

في أطروحات ميخائيل باختين خاصة في كتابيه «شعرية دوستويفسكي» و«الماركسية وفلسفة اللغة» أشار إلى مصطلحين غاية في الأهمية هما التفاعل اللفظي والتداخل النصي. والتداخل كما يرى شيكلوفسكي هو «أن العمل الفني يُذكر في علاقته بالأعمال الأخرى، وبلاستناد إلى الترابطات التي تقيمها فيما بينها» ومن ثمة فقيمة هذا النتاج الأدبي تتجلى من خلال عملية التقاطع مع باقي النتاجات الأدبية، ومدى التأثير والتأثر المتبادلين.

معظم الدراسات لم تلتفت إلى حضور هذا المصطلح في القصة القصيرة، على الرغم من أن القصة القصيرة «نوع بيني» في الأصل، فقصوروا اهتمامهم على حصر تجلياته على حقل الرواية. يتأتى -هنا- حضور هذا المصطلح بما يكشفه من وعي ثقافي مرجعي يستعيده الراوي عبر تداخلات وتضمينات كما في قصة «الحن» لعبد اللطيف النيلة، يقيم السارد علاقة جدلية مهمة تبرز قيمة النص مع حكاية الموسيقار «لوساك هوسمان» القادم من النمسا، من خلال شخصية النص المحورية البطل عازف الكمان الذي هجرته الألحان، وظن أن قريحته الموسيقية قد نضبت، فيقرر أن يغير المكان، وبالفعل يقصد منتجع «أوريكا» وهناك في الغابة الجميلة، وأثناء بحثه عن بيت للكراء، يتعجب من شروط صاحب البيت الذي يؤجره في النهار أما المساء فلا، وهنا يصمم على أن يستأجر البيت رغم تحذيرات الخادم وصاحب البيت موسى، وما أن يبدأ أول لياليه هناك، حتى تعود إليه ألحانه، لكن المفاجأة أن صوت الكمان وهو ينساب كان متداخلاً معه صوت عزف بيانو، وهنا يعرف قصة هذا الموسيقار الذي قدم إلى المكان وأقام فيه، حتى تحللت روحه.

وبالمثل في قصة «مينوش» لأليس الرافي، وهي القصة التي تنمهي مع حياة الفنان التشكيلي المغربي عباس صلاحي، وعلاقته بقطه مينوش، فالراوي يسرد عن فنان تشكيلي مغرم بقطه مينوش الذي وجده في أحد مقالب الفضلات، صارت بينهما علاقة توحّد، فكما يقول الراوي «على ما يبدو اكتملت دورة روح عباس واستقام تلعم

أفكاره لما أصبح له، أخيراً، رفيق دائم يمسّد سواد جلده مثل بيانو جديد، ويرى في وميض عينيه الحيوانيتين أصباغاً لا حصر لها ستولد عما حين على أهداب الفرشاة» ومن ثم رفض بيعه، وعندما اضطر إلى سكن في مكان آخر لم يكن يدري بأنه اختار المكان الخطأ.

ذات يوم خرج مينوش ولم يعد، تحسّر عباس على تركه يخرج، خاصة بعد أن اشتكى أصحاب المنزل «مرازا وتكراراً، من بقايا فضلاته على السلالم، ومن هبشه العشوائي لصفائح الأربال» ولكنه رعى الأمل بسطوعه بين لحظة وأخرى. وجد مينوش ولكن كان السّم أخذ مأخذه منه، فمات، هنا زادت حسرة عباس عليه، حتى أنه «لزم غرفته لمدة أربعين يوماً، لا يشرب سوى الماء ولا يأكل سوى الخبز الجاف».

كان يخاف من هجمة الخواء وانقراض الذكرى، لذا جعل أمواج الحزن تضرب بلا توقف على شواطئ روحه وسقى عزلته بجدول الأرق. أقام جنازته الداخلية هناك في ركن قصي من الغرفة لا يُبارحه، يجفل فقط حينما يظهر له ظلّ «مينوش» مرصوفاً على الحائط أو يمرّ شبحه خفيفاً. غادر عباس الغرفة، وفي ذات يوم جاء ليأخذ بعض أشياءه، فقابلته زوجة صاحبة البيت ضامرة. وحكت له ما حاقّ بزوجها وابنها بعد محاولتهما تفادي الاصطدام بقط خرج من تحت إبط الطريق ومرق من أمامهما!

وبالمثل قصة «ميت عائد من الحرب بسفرجلة» لسعيد منتسب، ثمة بنية مرجعية، وهنا ليس مع نص بل مع صورة الممثلة إليزابيث تايلور. وفيلمها كليوباترا مع أنطونيو، ومن فرط أحلامها بها، يتخيل أنها «تمسح فمها بكّم فستانها» وتطلب منه أن يكون «أنطونيو» لكن الغريب أنه يتبادل

الأدوار ويفضل أن يكون الأفعى. كما أن قصة «علبة الرسائل الصغراء» لغادة الأغراوي، لا تتعامل مع التصدير الذي سبق القصة، بمعزل عنها، بل هو داخل في بنية القصة، فالتصدير الذي يقول «بعض الكتاب، ليسوا كتاباً مثل الآخرين..» وهو مقتبس من الروائية الفرنسية كريستين آنجو، يتداخل مع بنية القصة، فعندما يتعرض الكاتب لحرق في أصبعه، يضطر

لأن يستعين بحارسة العقار لكي تكتب رسائله وترسلها إلى الناشر.. ويأتي عنوان قصة لحسن باكور «الوقائع الغامضة لاختفاء المواطن أحمد البهجة» متناصاً مع عنوان إميل حبيبي «الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل».

ثمة مراوحة في النصوص في تمثّلها لمفهوم القصة بمعناه الكلاسيكي، على نحو ما نرى في قصة «انتظار» لعبدالرازق بادي، فهي تلتزم ببنية القصة سواء في شكلها بما في ذلك الاستهلاكات الوصفية لخلق جو نفسي، أو في بنيتها الداخلية، وكأننا إزاء قصة «نظرة» ليوسف إدريس، فجوهر القصة قائم على لقطة/أو لحظة لعجوز بملامح وجه متعب، وأخاديد زمن واضحة على صفحة وجهها، وهي تهبط بحملها الثقيل، وثمة تركيز على الأبعاد النفسية لها كنوع من التحفيز للتعاطف معها حيث «الحمل على رأسها ثقيل والضغط على الرقبة لا يطاق، الألم يسري عبر الظهر المتعب من رحلة الحياة الطويلة»، ومع حالة الصراع والمقاومة التي بدت عليها العجوز وهي تود مواصلة مسيرتها وإن كانت ببطء شديد دون توقف، فهي تعلم أنّ الزمن «لا يتوقف لأيّ كان» وإن كان أملها في أنها «ستصل إلى كوخها عند طرف الوادي في آخر المطاف» إلا أن صاحب الكاميرا يركز في التقاط الصورة وضبط زواياه، دون الاهتمام بما يحدث للمرأة التي سقطت على ظلها فما كان يهتم به هو «أن يتوسّط خيال العجوز مرمى العدسة» في إشارة لفقد المشاعر الإنسانية في الزمن الاستهلاكي.

وهناك من يرقش غياب بني الوعي وتصلبها، كما في قصة «غافية» على ركبة الزمن» للتونسية هيام الفرشيشي، فتندد بمخاطر رجال الدين الذين يستغلون الفاقة وحاجة الناس للمال، لاستغلال المحتاجين فتسرد على لسان البطلة شهادتها كيف استغل المسلحون الذين سكنوا الجبل وما أحيط بهم من أغاز وأساطير تعود إلى اليونان الذين كانوا يمارسون التعذيب في المكان نفسه. وكانوا يقايضون السلاح بالمال. القصة تنتصر للعلم وقدرته على فضح الفكر الخرافي، وأيضاً تكشف زيف

ثمة مراوحة في النصوص في تمثّلها لمفهوم القصة بمعناه الكلاسيكي، على نحو ما نرى في قصة «انتظار» لعبدالرازق بادي، فهي تلتزم ببنية القصة سواء في شكلها بما في ذلك الاستهلاكات الوصفية لخلق جو نفسي، أو في بنيتها الداخلية، وكأننا إزاء قصة «نظرة» ليوسف إدريس، فجوهر القصة قائم على لقطة/أو لحظة

الأدعياء الذين يتسثرون بالدين.

الطابع الكلاسيكي حاضر في قصة «ريشة الغراب» لإسماعيل غزالي، فبطل القصة يعمل مُحَرِّزًا في مؤسسة أدبية متخصصة في نشر دواوين الشعر فقط، مُنْشَغِل هذه الأيام بانتخاب مختارات لمئة شاعر، وبينما يمر في المدينة إذ تسقط عليه ريشة غراب بعد سماعه صوت طلقات قنّاص. يعود بالريشة ولا يعرف ماذا يفعل، إلا أنه يستغلها في كتابة رسائل إلى شخصيات نسائية مجهولة، تصل الرسائل إلى أربعين رسالة وبعدها عجز عن كتابة أي رسالة.

كانت العناوين التي يرسل إليها الرسائل تأتيه في الحلم. وبعد أن انصرمت أيام وصلت إلى أربعين يومًا، جاءته امرأة وانتظرتة على عتبة بيته بعد عودته من الحانة، سألته إن كان هو المحرّر. وعبر حوار قصير دار بينهما أخرجت المرأة رسالته الرسالة التي أرسلها لها. وكان سؤالها من أين عرف عنوانها. حكى له عن قصة الرسالة وهي أيضًا كشفت له أن النساء الأربعين من هن إلا امرأة واحدة، هي التي تجلس أمامه. وكان لهذا الأمر قصة عاشتها في طفولتها بعد مرضها بالانفصام.

تتداخل القصة مع حكاية أخرى عن علاقة المرأة بالغراب عن طريق صبي زنجي غريب الأطوار مع أنه وسيم وساحر، وذات مرة كتب على جسدها مائة قصيدة كان يحفظها، وما أن اكتشف الأب القصة عاقبه بالجلد حتى الموت. الأغرب أن المئة شاعر والمئة قصيدة كانت هي ذات المختارات التي كان يجمعها المحرّر.

القصة تكشف عن حالات اللاوعي التي يعيشها الكاتب مع أعماله، وكيف أنها تصل به إلى حالة من الهوس أقرب إلى الجنون كما رأينا في القصة. فالكاتب هنا اعتمد على شكل كلاسيكي وحكايات متوالدة داخل النص الواحد.

وهذه الكلاسيكية سارية ومتحققة في نص «شرفة الضجر» لأمينة الشيخ، فنحن أمام شخصية تضطربها الظروف بسبب الوحدة والإهمال الذي عانت منه بسبب انشغال أمها عنها، وبعد زواجها الذي جاء تقليديًا من زوج «يميل إلى الصمت وتجنب الجدل» وجدت الحل في النافذة التي كانت بمثابة الخلاص مما تُعانيه، ومن المكوث فيها لمقاومة الضجر، تحوّل الأمر إلى عادة لمراقبة الرجل الأحذب، وهو ما انتهى بها لاكتشاف جريمة لم تتأكد منها وعندما يدفعها الفضول للتحقق من شكوكها، تقع في جريمة قتل دفاعًا عن ذاتها، كلاسيكية القصة ليس في بنيتها واعتمادها على حدث

وعقدة كما هو الحال في قصة «مينوش»، ولكن أيضًا في موضوعها الذي يبدو اجتماعيًا ناقًا على التربية وزواج الصالونات.

وقد تأخذ القصة شكلًا تراثيًا كما هو حال قصة لحسن باكور «الوقائع الغامضة لاختفاء المواطن أحمد البهجة» حيث السرد الخبري، إلا أن السارد يتلاعب بنصه عبر الاستعانة بتعدد الرواة، وسرد الحكاية من وجهات نظر مختلفة لجعل من حدث عادي لشخص أقل من العادي حدثًا مهمًا، يحظى بالمتابعة وهذه غاية الفن الجيد. فليست غاية الفن تقديم صورة عن الواقع فقط أي عكسه، وإنما تحويل المألوف إلى غريب عبر وسائل وتقنيات تجعل من العادي يأخذ منحى جماليًا.

تدمير الحكاية

في مجمل القصص يسعى الكُتّاب إلى استخدام تقنيات كتابية تعتمد في المقام الأول على اللغة، بعيدة عن الاستهلاك، وبعضهم يقترب من الحكي الشفاهي كما في قصة «جناح لثغاء الأبجدية» لعبدالرازق بوكبة، القصة المروية بلسان راو يمتلك صفات الزاوي الشعبي كما هي قصص يحيى الطاهر عبدالله، فالتلاعب باللغة والمفردات أحد أهم سماتها، كما أن ثقة ارتباطًا بين اللغة والوسط المنتجة فيه، أو ما أسماه باختين «التفاعل اللفظي» وكأنها لغة شفاهية. وهناك من القصص ما تتصل باللغة الشعرية بما تكتنزه المفردات من مجازات بلاغية وتشبيهات وكنيات دالة.

لكن الشيء اللافت أن معظم القصص سعت إلى تدمير الحكاية وهدم سياقاتها المتداولة، وتركيب سياقات جديدة، فغدت بعض القصص وكأنها تميل إلى التفرير أحيانًا كما في قصة «تهاويم ليلة باردة» فالساردة تحكي عن علاقة متوترة بين زوجين تؤذ بالرحيل ودخول أخرى إلا أنها أغرقت القصة بالغموض. وإن كانت في حقيقة الأمر استدعت القصة قارئها لا بوصفه متلقيًا سلبيًا، بل بوصفه فاعلاً في النص بالدخول إليه وفك تشابكاته، ورّد دواله إلى مدلولاتها، وهذا واضح في قصة «جناح لثغاء الأبجدية» لعبدالرزاق بوكبة، حيث تلاعب الكاتب بقصته عبر اللغة وأعطى للكلمات دلالات أخرى غير متداولة ليكشف فداحة الأحداث التي غرقت بالعشرية السوداء في الجزائر.

وقد استوعبت اللغة حالات الحيرة والتردد ومشاعر الفقد والهيام، وأيضًا السخرية من الدكتاتور. وفي أحد جوانبها كانت لغة عارية كاشفة لطبيعة الجسد وتكويناته.

ناقد من مصر مقيم في تركيا



الشيء اللافت أن

معظم القصص سعت

إلى تدمير الحكاية وهدم

سياقاتها المتداولة، وتركيب

سياقات جديدة، فغدت بعض

القصص وكأنها تميل

إلى التفرير



الواقعي والشعري والfantazary

الضفة الأخرى للقصة القصيرة في ملف «الجديد»

مفيد نجم

يضيء ملف «الجديد» للقصة القصيرة في المغرب العربي على واقع التجربة السردية هناك، من خلال ست وعشرين قصة، تمثل تجارب أجيال مختلفة لكتاب وكاتبات من داخل هذا المشهد الذي تكاد معرفتنا به تنحصر في مجموعة محددة من الأسماء استطاعت أن تعبر بنتاجها إلى الضفة الشرقية من الثقافة العربية.

إن أول ما يستوقف القارئ في هذه القصص هو الاختلاف في طول وقصر هذه القصص، إضافة إلى الاختلاف في تقنيات السرد المستخدمة وعوالمه، لكن الجانب الأهم في هذا الاختلاف كان على صعيد موضوعات السرد وشواغله وفقا لجنس الكاتب/الكاتبة، أكان موضوع الحب والعلاقة مع الرجل، أو علاقة الأنتى بجسدها، هي الموضوعات المهيمنة على سرد المرأة القاصة، ولم تشذ عن هذه الموضوعات سوى قصة واحدة لهيام الفرشيشي، تناولت فيها الكاتبة علاقات البربر التاريخية مع الاستعمار، الكاميرا في الأمكنة المسكونة بأرواح الضحايا المعذبة. وعلى الرغم من هذا الانشغال بقضية وطنية عامة، إلا أن انشغال الكاتبة بالذات الأنثوية ومعاناتها في واقع اجتماعي يستبج أنوثتها، ظل حاضرا أيضا في هذه القصة، من خلال الدور الذي يلعبه الشيخ في استغلال جسد الفتيات لإشباع شهواته المنفلتة من كل قيد.

ضمير السرد

هيمن السرد بضمير المتكلم المفرد على قصص الكاتبات باستثناء قصة واحدة لفدوى البشير، ما جعل السرد القصصي يتكامل على المستوى الذاتي من حيث الموضوع وشخصية الراوي في القصة، إلى جانب ما يضيفه ذلك من حميمية على لغة السرد وهو يتجه من الراوية إلى المتلقي مباشرة. وعلى الخلاف من قصص الكاتبات جاء استخدام ضمير الغائب مهيمن على السرد في أغلب قصص الكتاب، وهو ما يرتبط بحالة الاختلاف في موضوعات السرد وشواغله وشخصيات أبطاله.

ويأتي التوظيف المكثف للغة الشعرية المتوترة على مستوى لغة السرد القصصي تاليا، لكن هذا الاستخدام المكثف لهذه

اللغة المجازية المتوترة كان محاولة من كتاب هذه القصص للتعويض عن غياب تنامي حركة السرد وتطوره في أغلب هذه القصص، ما جعل القصة تدور في عالم من التدايعات والخواطر والمنولوج الذاتي لشخصيات أبطالها. ويتبدى الاختلاف بين قصص هذا الملف في العتبة السردية، حيث حافظت أغلب القصص فيها على العتبة المكانية أو الزمكانية أو وصف الشخصيات، في حين كانت القصص التي يقتحم السرد فيها حدث القصة محدودا. ويختلف المكان الذي تجري فيه أحداث القصة وتتحرك شخصياتها، إذ كان المكان الرعوي حاضرا في القصة الأولى في الملف لإبراهيم أبويه، وفي قصة عبدالرزاق بادي وقصة عبدالرزاق بوكبه، وقصة عيسى بن محمود، إضافة إلى دور المكان في تشكيل الهوية الاجتماعية لبطل القصة وعلاقة الغربة التي تنجم عن وجودها في عالم المدينة. ويلاحظ القارئ في هذه القصص أن هناك تطابقا بين المكان بفضاءه الطبيعي المفتوح واللغة الشعرية، لا سيما في قصة إبراهيم أبويه التي كان السارد فيها هو بطل القصة.

تجارب ناضجة

تعد قصة أبويه التي توزعت على ثلاث قصص حملت كل واحدة منها عنوانا خاصا من التجارب الناضجة في لغة السرد المكثفة والموحية، وتقنياتها وإن كانت موضوعاتها قد جاءت متأثرة بتجارب مشرقية معروفة، مثل قصة «الأسود» التي تتحول إلى حيوانات تأكل العشب، وقصة «الجسر» لمصطفى لغتيري، وقصة «الوقائع الغامضة لاختفاء المواطن أحمد بهجة»، لحسن باكور إضافة إلى قصة «الحذاء الأسود» لمبارك حسني.

وتكاد قصة الكاتب أبوبكر العيادي «شجرة الزقوم» تنفرد في موضوعها ولغتها عن قصص باقي الملف من حيث انشغالها

بالواقع السياسي في تونس. تتميز بنية القصة بطابعها الرمزي وغرائبية عالمها التي تعكس غرائبية الواقع السياسي، حيث تعمل اللغة الشعرية على إكساب أحداث القصة بعدا دراميا دالا. وتشارك مع قصة أبوبكر قصة أخرى لحמיד ركاطة من حيث موضوعها الذي يحاول فيه الكاتب استعادة صورة الزعيم القارة في لا وعي بطل القصة، من خلال جملة من التدايعات يستحضرها مشهد تقبيل يد الزعيم. ويمكن التوقف عند قصة فريدة العاطفي «لم أعد طفلة». في هذه القصة تقارب الكاتبة موضوعا مسكوتا عنه بالنسبة إلى المرأة وعلاقتها بجسدها، في لحظة اكتمال علامات أنوثته، وما يولده ذلك من رعب للفتاة، تعمل على الهروب منه من خلال إخفاء مظاهر أنوثته البارزة. كذلك هناك قصة عبدالهادي الفحيلي «مثل تفاحة مقضومة» استخدم فيها الكاتب تقنيات سردية مختلفة كالمنولوج والحلم في تجسيد حالة شعور البطل بالاستلاب والعطالة في واقع تنغل فيه الواقع الاجتماعي على هزائمها وبأسها.

أسئلة السرد

إن التنوع في هذه التجارب سواء من حيث الأساليب أو القيمة السردية والجمالية يكشف عن التباين في الخبرة وحداثة التجربة، كما يدل على تنوع هذا المشهد واهتمامه بالقصة القصيرة، على الرغم من تقلص مساحة حضورها في الحياة الثقافية العربية. كذلك يمكن التوقف عند مغامرة السرد في بعض التجارب، ومحاولتها تجريب أشكال وأساليب مختلفة من السرد يمكن أن تحقق أهداف السرد في تمثل واقع التجربة وقضاياها الوجودية والاجتماعية العامة أو الخاصة.

وبينما استطاعت أن تنهض بهذا الهدف بعض قصص الملف، فإن قصصا أخرى لم تنجح في هذه التجربة، ربما بسبب



حادثة التجربة أو فتنة اللغة الشعرية أو الخضوع لهيمنة مثال محدد من تجارب السرد المعروفة. لقد شكلت قضايا الفقر والبطالة والصراع بين الريف والمدينة أهم موضوعات السرد في هذه القصص، ما جعل القصة الواقعية تميز أغلب هذه التجارب.

في هذه القصص كان الاهتمام بوصف المكان وشخصية أبطالها هو العلامة البارزة معززة في الغالب بشعرية اللغة وكثافتها الحسية. بالمقابل ثمة قصص أخرى استخدمت تقنيات وأساليب أخرى جمعت بين الفنتازيا والتغريب والرمز والحلم والمنولوج الداخلي والتقرير والغرائبية، كما في قصة «الوقائع الغامضة لاختفاء المواطن...» لحسن باكور، وقصة «مثل تفاحة مقضومة» لعبدالهادي الفحيلي، وقصة «ميت عائد من الحرب بسفرجلة» لسعيد منتسب، و«جناح لثغاء الأبجدية» لعبدالرزاق بوكبه، و«ريشة الغراب» لإسماعيل غزالي، دون أن نغفل الجانب الفني في هذه القصص وما نجم عنه من تباين في المستوى والقدرة على توظيف هذه اللغة والتقنيات في تشكيل العالم الجمالي للسرد القصصي.

إن هذا العدد الكبير من كتاب القصة يشي بأن القصة القصيرة ما زالت تشكل رهانا جماليا وسرديا مهما في المغرب العربي، وأن هذه التجربة كغيرها من تجارب القصة القصيرة العربية تنطوي على تباينات في القيمة وإن كان باديا على عدد منها تأثرها ببعض تجارب القصة الناجزة في المشرق العربي. كل هذا لا ينفي ما تحاول هذه التجارب أن تقولوه أو تضيفه إلى المشهد القصصي العربي في وقت يتراجع الاهتمام الثقافي بها، الأمر الذي يدل على مثابرة القاص في المغرب العربي على إغناء تجربة القصة القصيرة عربيا، والحفاظ على قيمتها وحضورها في الفضاء الثقافي العربي، ودأب «الجديد» في الاحتفاء بالكتابة القصصية في العالم العربي.

ناقد من سوريا مقيم في برلين



إن هذا العدد الكبير من كتاب القصة يشي بأن القصة القصيرة ما زالت تشكل رهانا جماليا وسرديا مهما في المغرب العربي، وأن هذه التجربة كغيرها من تجارب القصة القصيرة العربية تنطوي على تباينات في القيمة وإن كان باديا على عدد منها تأثرها ببعض تجارب القصة الناجزة في المشرق العربي. كل هذا لا ينفي ما تحاول هذه التجارب أن تقولوه أو تضيفه إلى المشهد القصصي العربي في وقت يتراجع الاهتمام الثقافي بها، الأمر الذي يدل على مثابرة القاص في المغرب العربي على إغناء تجربة القصة القصيرة عربيا، والحفاظ على قيمتها وحضورها في الفضاء الثقافي العربي، ودأب «الجديد» في الاحتفاء بالكتابة القصصية في العالم العربي.



رحلة في عوالم قصصية

ملف القصة المغاربية في «الجديد»

هيثم حسين



اشتمل ملف مجلّة «الجديد» لعدد تشرين الأول/أكتوبر على ست وعشرين قصّة لكتاب من المغرب العربي وتنوّعت القصص وتجاوزت حدود الجغرافيا لتنتقل في أمداء شاسعة وتغوص في أعماق الإنسان في رحلة قصصية نحو تفكيك أسرار النفوس وما تنطوي عليه من جمال وجنون وحب وأمل وخيبة وتمرد وضعف وضجر وغير ذلك ممّا يعترك في نفس المرء ويقوده في رحلة حياته.

اكتشاف

الذات في مرآة الآخر، ترجمة ما يجول في الدواخل، لعبة المواجهة والإيهام، الجراءة في الوقوف على مآسٍ يتمّ غض النظر عنها في مراعاة لقيود اجتماعية أو سياسية أو دينية مفروضة بالتقادم، البحث عن سبل لتحطيم القيود تلك، بعض من انشغالات القاصّين الذين يتبدّون قضاوي آثار وتداعيات أفكار وأفعال وحوادث ألقت بهم أو كانوا شهوداً عليها أو وصلت إليهم من خلال وسطاء نقلوا إليهم ملابساتها، فكان اقتفاء الأثر وتقضي ما وراءه وترجمته في قصص مثيرة ولافتة.

سأسعى إلى قراءة بعض قصص الملف وذلك لصعوبة الإلمام بجميع القصص، ذلك أنّ كلّ واحدة بحدّ ذاتها تشكل نقطة مثيرة للمقاربة والتفكيك وتفرض إيقاعها القصصي والنفسيّ على القارئ، وتشكّل لونا من ألوان لوحة القصة التي بدأت باستعادة بريقها في العالم العربي.

صراع الألوان والأجيال

يتشبّث التونسي أبوبكر العيادي في قصته «شجرة الزقوم» بالأمل وهو يستعيد سيرة شجرة العذاب والمرارة والقسوة والوحشة التي سادت لفترة زمنية مديدة، وكأنّها أصبحت صفات ملازمة للمرء في عالمه ذاك، شجرة السلطة الفاسدة المتغوّلة في مختلف الأرجاء الضاربة بعروقها في أرض البلاد تناسلها الأجيال من جد لأب ثم لابن فحفيد.. يكون التركيز على الأمل بالأجيال القادمة وقدرتها على التغيير وتسليحها بالعلم والمعرفة والجرأة والثورة وعدم الارتكان لليأس والإحباط والتخبط.

صراع الأجيال هو صراع الألوان بمعنى ما، السواد في مواجهة البياض، الخير في مواجهة الشرّ، الأمل في حرب مع اليأس

والتيئيس. الضوء يكشف عن الجريمة الماضية المستمرة، تنبذ الشجرة الموصوفة بالليمة في حالة يرثى لها، وقد مدت عروقها وتجدّرت في الأرض، وكأنها تعلن قتل المستقبل واغتيال أحلام أبنائه المأمولين. ثم يكون الجدل عن كيفية القضاء على تلك الكارثة، بين قائلين بأنهم ضربوا الرّأس لكن العروق لم تنشف، وآخرين من الجيل الجديد يتمرّدون على الصيغة القديمة الكلاسيكية في التعاطي، مشددين على ضرورة ضرب العروق لتنشيف الرّأس.

تحمل الخاتمة بشرى للأجيال الجديدة، تكون مشبعة بروح الأمل. يقول فيها «ولا يزال الفتية يلاحقون العروق، يتصيّدونها واحدا واحدا وهي تتلوّى مثل أخطبوط بترت أذرعه حتّى قضا عليها جميعا. عندئذ جفّ التسغ ومات الجذع، فمضوا يضرّبونه بالفؤوس هو أيضا، فيتطاير قطعا كنثار حطب يابس. عندما اقتلعنا ما غاص منه في جوف الأرض، لاحت لنا حفرة عميقة مثل فوهة بركان أو أثر سقوط حجر نيزكيّ». ثم تكون الجملة المتحدية المؤكدة على البناء بعد الهدم، البناء الواعي المتسلّ؛ بالعلم والقدرة والإرادة والرغبة والطموح، بأنهم سيردمون تلك الحفرة وسيعيدون كل شيء كما كان، بل أحسن.

يصور المغربي إسماعيل غزالي في قصته «ريشة الغراب» حال محرر يعمل في دار نشر، يبدأ بإرسال أربعين رسالة إلى عناوين أربعين امرأة مفترضة.. وحين ينتهي من إتمام رسالته الأخيرة يقف حائراً، لا يتذكر أسماء من أرسل إليهن رسائله ولا عناوينهن، لكنه يتفاجأ بعد مدّة بامرأة تقف على بابه، ثم تكون العقدة والدزوة، وتأتي القصة المفارقة، يكون كشف السر لحظة إدماش.

المرأة متبدّلة الأسماء تخبر الكاتب أنها عاشت بكل تلك

الأسماء، وفي عناوينها المختلفة بالفعل، وتخبره أنّ للأمر حكاية ترجع إلى طفولتها، عندما حدث لها مكروه، فأصابها مرض غريب، شكل من أشكال الفصام يرغمها على أن تتقفص في كل سنة شخصية امرأة باسم مغاير، وتنتقل للسكن في عنوان مختلف.. يكتشف أنّها تختصر عشرات النساء في داخلها، وأنّ كل أولئك النساء كنّ نسخا من امرأة واحدة. يبقى مصدوماً، ثم ينبش عن خيوط اللعبة المخفية، يتذكر ريشة الغراب التي يكتب بها، يصفها بالريشة الملعونة التي تكون لها حكايتها بدورها، ويكون لها لغزها.

يأتي الإدماش التالي حين تورد حكاية ريشة الغراب بدورها، ولعنة الريشة التي أصابها، تلك التي كانت مرتبطة بصورة من الصور بها. تخبره أنه كان ثقة صبيّ زنجي من الخدم السود في بيت أبيها، غريب الأطوار، كانت تحب رفقته، وذات مرّة في النهر، خلع عنها ملابسها وكتب بريشة غرابٍ على جسدها العاري مئة قصيدة لمئة شاعر. وعندما اكتشف أبوها الأمر عاقبه جلدا حتى الموت حيث استغلّ غيابها لأسبوع. وتكون ذروة المفاجأة في تمثيل مصادفة أن المئة قصيدة التي دونها الصبي الزنجي بريشة الغراب على جسدها هي نفسها عناوين مختاراته من الشعر والشعراء التي يعدها، ويشرف عليها، ويحرّرها في مؤسسة النشر التي يعمل بها.

عالم موحش

في قصة «شرفة الضجر» تقترح الجزائرية يمينة شيخ عالم العار المعمم والإثم المضلل، تصور ثورة المقهورة الباحثة عن إنصاف بعيد في واقع لا يرحم أنوثتها وإنسانيتها. تصرخ

بطلّة القصة نافية الإدانة التي لحقتها وأبقته نزيلة سجن العار الاجتماعي الذي لا يكثرث للحقيقة. المرأة الوحيدة التي كانت زوجة مهمشة شبه مهجورة، كانت تحاول كسر إيقاع حياتها المنزلية البائسة، وكانت تقف على شرفتها تبذّر ضجرها وهي تتأمل حركة الشارع الدائبة.. وتكون المفارقة التي تصب عليها لعنة الجميع متمثلة في اتهامها بشرفها وتلوّث سمعتها، والزعم بأنها كانت عشيقة أحذب بائس في شارعها، وأنها اضطرت لإخفاء علاقتها به أن تقتله، لكنها تنفي أي علاقة به،

وتؤكد تهشيمها لرأسه، وكأنها كانت تنتقم من أطفال الحي الذين كانوا ضحاياها، كما تنتقم من هجران زوجها لها، وتعزي واقع النفاق المحيط بها. شرفة الضجر تلك تتحول إلى شرفة تعرية وانتقام. الأنتى المقموعة تطلق صراخها الراض للتأثيم وتقزّر البحث عن خلاصها في عالم موحش.

القاص المغربي أنيس الراجعي يكمل تجربته القصصي في قصة «مينوش»، هناك داخل اللوحة لكن في قلب الحياة والحركة يدور صراع بين الرسام وربشته وألوانه وواقعه، بين داخله ومحيطه الخارجي، بين ما يريد وما يغرق فيه من عتمة غرائبية. يحيل في السند الذي يتنذّل القصة إلى جزء من التفاصيل الواردة بين ثنايا حكاية علاقة الفنان التشكيلي المغربي الراحل عباس صلاحي (1950-1992) بقطه «مينوش» ثم ما تبع ذلك من تأويلات مع مقربين له. وهنا تكتسي القصة ثوب التاريخ السيري والتوثيق للآخر الغائب، تكون الذاكرة ميدان الاشتغال والتنشيط.

«مينوش» أكثر من قط، يبدو رمز مرحلة، رسائل الرسام الراحل إلى الواقع والمستقبل، وسيطه إلى ذاته ومحيطه، ملوّن حلّة أيامه، الماضي برفقته إلى خيالاته وتهويماته، بطل لوحاته وخلّه الوفي الذي سرقه الواقع بخيالاته منه. ويكون تحميل الذنب للآخرين لعنة على الجميع، حيث يتعمّق الإثم ويسود بطريقة ضارية، يعود «مينوش»، أو قط يرمز إليه، أو يشبهه ليودي بزواج المرأة التي كانت ذات يوم مؤثرة في حياة الرسام وقطه معاً، يعود لينسف راحتها وحياتها ويسلب منها زوجها وابنها.

يقارب المغربي حميد ركاطة في قصته «على حافة الجحيم» مآلات الطغيان، وكيف أنّه يودي بالطاغية إلى جحيم محتّم، ولا سيما أنّه يظل يصمم مدناً تكون جحيماً لساكنتها نتيجة ازدرائه لشعبه، وتعشقه لكرسي السلطة المضلّ، ثم الانتقام الذي يفترضه السلوك الأرعن ويدفع إليه. يصور ركاطة مفارقة أن الاحتفال بيوم النصر، ذاك الذي أقيم على منصة خشبية تتوسط الفضاء الفسيح، حيث توالى شعراء مفوهون وكتاب مأجورون على تدبيح خطابات تعظيم بائسة للزعيم الذي كان يتهيأ من دون أن يدري لتلقي رصاصة قناص

البحث عن سبل لتحطيم القيود تلك، بعض من انشغالات القاصّين الذين يتبدّون قضاوي آثار وتداعيات أفكار وأفعال وحوادث ألقت بهم أو كانوا شهوداً عليها أو وصلت إليهم من خلال وسطاء نقلوا إليهم ملابساتها، فكان اقتفاء الأثر وتقضي ما وراءه وترجمته في قصص مثيرة ولافتة.



أصابته في مقتل. يلفت القاص من خلال هذه النهاية إلى أنَّ الاحتفال بيوم النصر يكاد يكون لائقاً باسمه حين يتم التخلص من المستبدِّ ويتجرَّع الفعل نفسه الذي كان يذيقه لمعارضيه. يصور الجزائري الخير شوار في قصته «مغلق أو خارج نطاق التغطية» كيف أن القلق يستبد بالإنسان في ساعات معينة، يفقد معها تركيزه، يتشتت، يتحول إلى كائن لا يطيق الانتظار

ولا يستطيع الإقدام على أي فعل، يكون مقيداً بصوت مجيب آلي يفرض عليه إيقاعاً ضاعطاً ينبش أحشاءه، يوجب على نفسه التدقيق في ذاته، بحيث تكون لحظة المكاشفة هي لحظة مواجهة معمية، يستعين بمقولة أن الشمس حقيقة لا نستطيع التحديق فيها، وبشحن نفسه بما يلزم من الإرادة، ويستمر في النظر إلى شمس حقيقته. يتحدَّى ما كان وما يكون، يقرر المواجهة، يشعر بنفسه غائباً عن محيطه، ليصل إلى نقطة معها بالأرض تضيق عليه وتكاد تخنقه. يصفه بأنه تحوُّل إلى عبوة مهدَّدة بالانفجار

في أي لحظة. في إشارة إلى تحوُّل الإنسان من جانب المسالمة إلى الشر، أو احتمال التبذل إلى شرير في وقت قصير، نتيجة ظروف نفسية وأخرى خارجية متقاطعة معها.

ينتقل سعيد منتسب في قصته «ميت عائد من الحرب بسفرجلة» إلى تصوير جانب من العلاقات المتخلخلة بين الناس، بين الأشياء، بين البشر وواقعهم. هناك امرأة تمتطي بقرة تراقب رجلاً يشرب بيرة على الشاطئ، ويعيش محنته الخاصة، تدخل معه في سجال عن الحياة وشجونها التي لا تنتهي، ثم يكون التقارب لدرجة التماهي.. تحضر الأفعى بسلوكها وسمومها بصيغة رمزية، تغير مشهد الشخصيتين الغريبتين، يبلغ التشوه درجة قصوى، بحيث يدفع إلى التصالح والإقرار بواقع يبدو أنه لا مهرب منه.

هذه عينات من قصص الملف الثريّ التي تتكامل فيما بينها لترسم مشهد القصة المغربية المعاصرة، وتبشّر بتجدّد الفنّ القصصيّ الذي يستمدّ جمالياته من تنوّع انشغالات أصحابه واتساع رقعة همومهم وقضاياهم لتشمل جغرافية العالم

غابة الدواخل

استعارة صوت الرجل تحضر كثيفة مشتركة بين قصتي «علبة الرسائل الضفراء» لغادة الأغزاوي و«عدوى الحب» لفاتحة مرشيد، وإن كانت هذه الاستعارة تحيل لأمر الانقلاب على الصوت الذكوري وإن كان من خلال استعارته وقلبه ضد الناطق به. تكون الأنثى المختبئة وراء صوت الرجل متحكممة به، لاعبة به بسطوتها وقوتها، ويكون الاستنطاق والتعبير عما يجول في نفوس الرجال تأكيد على قدرة القاضة على تقمص شخصية الرجل والتماهي معه.

تختار غادة الأغزاوي في «علبة الرسائل الضفراء» استعارة

صوت رجل لتعبر عن مأساته اليومية، وإفلاسه، وتخط رسالة إلى الناشر المفترض في الوقت الذي تستعين في الخاتمة بصوت المرأة، الصوت الذي يكون خيط إنقاذ لبطلها المسحوق. المرأة هنا تحمل مفتاح الخلاص، والحل. وهذا ما يلفت إلى أن استعارة ذاك الصوت كان انطلاقاً من رغبة مضمرة ومعلنة في إنصاف المرأة لا إضعافها.

وفي قصة «عدوى الحب» ترصد فاتحة مرشيد حالة التباس يقع فيها شخص تجاه حب مفترض، يكون كاتب رسالة الحب لصديقه عاشقاً خفياً يعلن عن وجوده بعد رحيل صديقه المفاجئ، يقرر إرسال الرسالة إياها بعد إعادة كتابتها بخط يده وتغيير اسم المرسل. وبعد أن يحظى بمحبوبته التي كان يفترض أن تكون محبوبه صديقة الراحل يقر أن الكتابة مصدر حياة وأن من يحسن الكتابة لا يموت. تكون الكتابة غير مجنّسة، متعالية على ذكورة أو أنوثة، قادرة على تغيير المصائر والشخصيات.

وفي قصة «فاكهة الممشى» لمحمد الشايب تكون المدينة المتعبة باحثة عن هويتها المفقودة، عن زمنها الخاص، عن شخصيتها المستلبة، ويكون ذلك مترافقاً مع بحث الشخصية عن ذاتها، ووعيها لذاتها، وقدرتها على الفصل بين ما هي عليه في أوقات بعينها وما تكون عليه في ساعات أخرى.. يكون الاعتراف المضمي للشخصية «الحقيقة الوحيدة التي أدركتها أي أنا الشيخ، وأنه أنا، كلانا شخص واحد كان يحاول قطف فاكهة الممشى بطريقة ما، لكن هيهات».

القاص مصطفى لغتيري في قصته «الجسر» يلفت إلى رمزية الغابة؛ غابة الدواخل، والطريق الوعر إلى أعماق الإنسان، الطريق المحفوف بالمخاطر المتربصة به على مر الزمن. أما في قصة «غافية على ركبة الزمن» للتونسية هيام الفرشيشي فيكون تجسيم الزمن وأنسنته، حيث تؤفلم الفرشيشي الحكاية. تكون الكاميرا وسيلتها لاقتحام الدواخل وتصوير الأرجاء والأزمنة والشخصيات الضائعة في بحر التعارك والبحث عن سبل للفتك ببعضها بعضاً، وكأن الاستعداد سمة العصر التي تصبغ ذاك المكان بصبغة مثيرة. تصل إلى الذروة، إذ تخرج البطلة من مخبئها وتطل عبر الشاشة وتعترف بما كانت تقدم عليه وتفعله.

هذه عينات من قصص الملف الثريّ التي تتكامل فيما بينها لترسم مشهد القصة المغربية المعاصرة، وتبشّر بتجدّد الفنّ القصصيّ الذي يستمدّ جمالياته من تنوّع انشغالات أصحابه واتساع رقعة همومهم وقضاياهم لتشمل جغرافية العالم، بالموازاة مع جغرافية أعماق الإنسان التي تظلّ قارّة يعيد الإنسان اكتشاف جديد فيها مع كل تجربة.

كاتب من سوريا مقيم بأدنبرة/أسكتلندا

رنا قباني

الغرب يرفضني والأصوليون أيضا!

أجري هذا الحوار مع رنا قباني الكاتبة والباحثة في حقل التاريخ الثقافي في أوائل التسعينات من القرن الماضي ونشر في مجلة «الكاتب» التي صدرت في لندن ما بين (1993-1995) وشعارها «مغامرة المرأة في الكتابة مغامرة الكتابة في المرأة». وإذ نعيد نشره هنا فإننا نفعل ذلك لاعتبارات عدة سيلمسها القراء، منها أن القضايا التي طرحها قباني في الحوار ما تزال بمجملها قائمة، وربما متفاقمة، وأن مكانة المؤنث والأنوثة والمرأة في الثقافة والاجتماع شهدت وما تزال مراوحة مريضة، وظلّ النقاش الفكري في هذه القضايا حياً في يوميات الثقافة العربية والنقاش المجتمعي. فعلى الرغم من حضور المرأة على نحو لافت وغير مسبوق في الأدب والفن والفكر خلال القرن العشرين، إلا أن الإنجازات التي حققتها المرأة العربية وسمحت لها من هامش أوسع قليلاً بالظهور في منصات التعبير الثقافي عن الذات، على أهميتها، لم تقترن بنجاح كبير في ما يمكن اعتباره استعادة مشروعة للجزء الأكبر والأهم من حقوقها المغتصبة عبر تاريخ من الإقصاء والتهميش. فالثقافة الذكورية المجتمعية ظلت طاغية على العلاقة بين النساء والرجال، والجوانب الحقوقية الصرفة مما ناضلت المرأة للحصول عليه ظلت ضيقة وباهتة. ولم تتمكن النماذج التي سادت للدولة الوطنية في العالم العربي، ورفعت أحياناً يافطات العلمنة والحدثة، من الإفراج عن المحتجز تاريخياً من حقوق المرأة عبر قوانين وتشريعات لا رجعة عنها.

في هذا الحوار أيضاً تبرز إشكالية العلاقة بين الشرق والغرب، من منظور نسوي، وخطاب ما بعد استعماري. وهو ما أتاح لقباني أن تستطلع وجودها بين حجري رحي الأصوليين الشرقيين الذين يرفضونها كامرأة متحررة، وغرب يرفض الاعتراف باختلافها كمتقنة قادمة من عالم شرقي. ويمكن رد هذا التشخيص لحالتها إلى دراساتها التي قدمتها «على خطى إدوارد سعيد» للمركزية الغربية واستعلائيتها على الثقافات الأخرى، من خلال كتابين لها هما «أساطير أوروبا عن الشرق: لفق تسد Europe's Mythos of Orient» و«رسالة إلى الغرب Letter to Christendom».

أخير يندرج هذا الحوار الشيق في إطار المراجعات والحوارات والسجلات العديدة التي باشرت بها «الجديد» منذ أعضائها الأولى، في ملفات خصصتها لنشر إبداعات المرأة وأفكارها ومراجعة مكانة الأنوثة والمؤنث في الثقافة والاجتماع العربيين، بهدف استئناف حوار جاد وخلاق في كل ما هو مسكوت عنه في الثقافة العربية المعاصرة، وهو ما ينسجم بالضرورة مع روح البيان التأسيسي لـ«الجديد»

قلم التحرير

الثقافة العربية والحضارة العربية مجهولتان تماماً على خارطة الحديثة، أيضاً، لدي شعور أن الحضارات التي باتت معروفة في الغرب، وكانت لعشرين سنة خلت مجهولة، تم لها ذلك من خلال الأدب والثقافة. مثلاً الحضارة اليابانية وصفت واخترقت وأصبحت جزءاً من التجربة الإنسانية بعدما بدأ اليابانيون يكتبون ويصفون بشكل تعبيري وروائي صريح. كتبوا حول علاقتهم بثقافتهم والغرب وعلاقة المرأة بالرجل. انفجرت لديهم كل الموضوعات التي كانت تقع خارج دائرة النقاش. ولخمس وعشرين سنة تقريباً كان الإنسان الياباني مكبوتاً تماماً، ولديه العجز نفسه عن التعبير الذي يميز الإنسان العربي الآن. كثير من اليابانيين باتوا يكتبون بالإنكليزية. وهذا فتح -في تصوري- آفاقاً مهمة وكبيرة على المستوى الإنساني. للأسف لم يجر الشيء نفسه بالنسبة إلى الثقافة العربية فما من كاتب أو كاتبة عربيين

الجديد: كونك مقيمة في أوروبا بين ثقافتين، تكتبين بالإنكليزية وتفكرين بها على خلفية ثقافية عربية. هل تعتبرين نفسك، في هذه المراوحة غير المستقرة بين قطبين، مختزقة ثقافياً؟ هل يمكن القول إن خطابك يشكل في جانب منه رد فعل على شعور بانتمائك إلى ثقافة ذات ثقل كبير، ولكنها في حالة غزو منذ وقت ليس قصيراً؟ هل يتشكل خطابك من عناصر دفاع أساساً؟

رنا قباني: عندما بدأت في الكتابة -وكنت صغيرة- كان لدي وجع. أحسست أن شيئاً هناك فيّ يستدعي مني أن أعبر عنه. ولم تكن الأسباب متكونة كلها، أو متبلورة تماماً. منذ البداية كتبت بالإنكليزية، وكانت هناك تفاصيل حياتية جعلتني منذ طفولتي أعيش في الغرب، حيث تكونت ثقافتني. اختياري الإنكليزية كانت أسبابه كثيرة، أحد هذه الأسباب أن



(استطاعا) القيام بعمل مشابه. هناك اليوم ضرورة قصوى لأن يعبر العربي عن «لحظة العالمية» بأشكال أخرى. في الرواية، في القصيدة، في السينما، في المسرح، حتى يشعر أن له مكانا في الثقافة العالمية، وهو ما لا يشعر به اليوم.

الجديد: العربي اليوم لديه شعور قوي بأن حضوره الثقافي في العالم مقصى تماما. وبالتالي فإن وجوده غير فاعل، لأنه غير مسموح له بالفعل.

رنا قباني: العربي ملغى من تاريخ الغرب، كان إسهامه المكين والأساسي في صناعة الحضارة العالمية الحديثة عبر مختبر التفاعل الحضاري في الأندلس. لكن هذا الشيء ملغى. العربي قدم شيئا كبيرا جدا، ليس للنهضة الأوروبية، وحسب، إنما تحديدا بالنسبة إلى ما يعتبره الأوروبي والغربي مهما جدا في حضارته الحديثة اليوم، وما يعتبره إنجازا يمثله. مثلا الدبلوماسية، المعلومات، أدب الرحلات، فورم القصيدة، وفورم الأغنية، فكرة الحب العذري، الرومانسية، الطب، الكيمياء وصناعة الأدوية، العلاقات بين الجماعات الإثنية المختلفة، أدب المائدة، الموضة. فزرياب ربما هو أول من حدّد ما الذي كان يحسن أن يرتدى في الصيف من ألوان الثياب وخلافه في الشتاء. كيف يقص الشعر، وكيف يكون الماكياج. وبهذا المعنى، كان الأوروبي الأول. كلنا نحس هذه العقدة، ونحس بهذه النوستالجيا، التي يمكن تسميتها «عقدة الأندلس».

الجديد: هناك إحساس قوي لدى العرب بسبب أوضاعهم المتردية باستمرار وسوء علاقتهم بالغرب، بأن مأساوية البرهة الأندلسية مستمرة حتى اليوم، ومظهرها مسلك الإقصاء الغربي للشرقي بعيدا عن مسرح التأثير، إحساس فادح فداحة الإقصاء الذي يعطل الفاعلية

الخاصة بحضارة.

رنا قباني: الإحساس النوستالجي الأندلسي سببه لدى العرب اعتقادهم النهائي بأنهم ليسوا نكرات حضاريا. فلماذا يفرض عليهم أن يكونوا كذلك؟ هم ليسوا صفرا (للمفارقة العرب أعطوا الأوروبيين «الصفرة» ومفهومه). على العرب أن يشعروا أنهم جزء من العالم. على الإنسان العربي أن يبدأ في الكلام على تجربته بصفتها تجربة إنسانية، وليس تجربة عربية. في السنوات العشر الأخيرة تدمّر مفهوم العروبة، تفكّك. أنت وأنا من جيل كان يعتبر العروبة فكرة نهائية، لا تمسّ. وها نحن نرى كيف أن فكرة العروبة أنجزت نفسها في حالة دمارية، ومن الصعب، إن لم يكن من المستحيل، إعادة صياغة مفهوم العروبة في المدى التاريخي المنظور، لكن المشكلة وصف هذا التدمير وأثره فينا. أنا مثلا ما أزال لا أعرف كيف سأستمر. لا أشعر أنني وجدت صيغة لاستمراريتي كإنسان. ربما الشيوعيون أحسّوا بشيء من هذا القليل عندما تدمر مفهوم الشيوعية، ربما حدث للذين كانوا متدينين ثم سقطت معتقداتهم وألغيت

الإحساس النوستالجي الأندلسي سببه لدى العرب اعتقادهم النهائي بأنهم ليسوا نكرات حضاريا

من المستحيل، إعادة صياغة مفهوم العروبة في المدى التاريخي المنظور

بالنسبة إليهم. المهم أننا في أزمة كبرى. ووصف هذه الأزمة، هو أمر ضروري.

الجديد: يخيّل إلي أن حجم ما سقط في العالم، وما جرى تدميره أو تدمير من تلقاء نفسه في العالم العربي، يصعب على الفرد احتماله واستيعابه، وبالتالي من الضروري، الأخذ بفكرة تخصص الأفراد (في جلسة سابقة لنا تحدثنا حول فكرة المثقف الموسوعي، وضرورة اللجوء إلى التخصص) المثقف العربي مثلا ينوء تحت قضايا ومشكلات كثيرة، ما يجعله باستمرار أسير حالات مشوشة وهو أحيانا في طروحاته ومقارباته أفقي التفكير، وربما ساكن قشرة.

رنا قباني: التخصص في التجربة اليهودية مثال مهم. وهو نتيجة عمل طويل لديهم. ولم يتم إنجازه إلا بعد عودتهم إلى أوروبا، إثر خروجهم والعرب من الأندلس. انتشر اليهود في أوروبا، وانتشرت ثقافتهم بعد ذلك بوقت طويل، في القرن الثامن عشر مع ظهور مندلسون، وغيره من المفكرين والعلماء، الذي أنجزه اليهود هو قناعتهم بضرورة أن يكونوا جزءا من الديناميكية الأوروبية، أي ضرورة التخصص.

الجديد: ولكن هل تعتقدين أن من السهل على العرب، والثقافة العربية، القبول بخوض تجربة الدخول إلى الآخر (لو سهّل الآخر ذلك) بالمشاعر والأفكار، التصورات التي يحملونها عن أنفسهم وعن الآخر: تشكل الذات موقعا متضخما فيها، على الرغم من حالة التخبّط التي تسود وجودهم. بمعنى آخر هل لديهم استعداد للقبول بتقديم تنازلات ثقافية وأخلاقية كبيرة لتحقيق ذلك (لو كان ممكنا أصلا).

رنا قباني: هنا أعود إلى سؤالك لماذا أكتب؟ هل كتابتي رد فعل دفاعي؟

نحن تعودنا رد الفعل العنيف الذي ربينا عليه، والذي هو رد فعلنا على الحضارة الغربية، أو على الاستعمار الغربي، أو على إسرائيل، وكذلك على الأزمات التي مرت بنا كشعب، له تاريخ. رد الفعل هذا كان إرهابيا، ليس على المستوى الفعلي العملي العسكري وحسب، وإنما يعيد رد الفعل السايكولوجي، العاطفي العنيف. مثلما استطاع الغربيون إلغاء وجود بصفتك حاضرا على قائمة الإرهاب العالمي، فبت غير مدعوّ إلى المائدة الإنسانية، كذلك الحال لمن استطاعوا أن يقولوا لأدبك، أنت ملغى، ولا مكان لك في العالمية. والآن ما العمل؟ هل تقبل أن تكون ملغى؟ أنا مثلا أملك رد الفعل العنيف هذا، لكنني لا أرغب في وصفه بشيء من التعقيد الذي يستحقه الأمر. لأنه أصلا معقد، نحن استبطناه لأسباب سياسية. ولأن هناك حربا كبيرة ثقافية وسياسية ودينية واجتماعية واقتصادية مشنونة علينا لكن الصوت العنيف والصوت الدفاعي لا يمكنهما إيقاف هذه الحروب والحقيقة أنك تستطيع اختراق هذه الحرب بالكف عن أن تكون مبسطا، لأن الحرب نفسها المشنونة ضدك من ميزاتها الأساسية أنها معقدة كثيرا، ولو عدنا إلى المثال الياباني، نجد أن ثقافته منذ شرعت في إنتاج هذا الخطاب المعقد منذ نحو عشر سنوات، بدأ الأدب الياباني في تداول العالمية.

الجديد: لكن المثال الياباني يصعب القياس عليه، لأن نهضة الثقافة اليابانية أسست لها مؤسسات حققت نهضة اقتصادية وعلمية كبيرة. وهذا ما لم يحصل في البلاد العربية. وفي أغلب الحالات جرى عكسه تماما أي جرى تدمير المؤسسات في حالاتها الجينية.

رنا قباني: نعم، لم يحصل في البلاد العربية، وبهذا الصدد لديّ تشاؤم كبير، لأن كلمة «اجتماعي» أو «كلمة ثقافي»

لدى الإنسان العربي ليست لها الدلالات التي تعنيها على رغم من وجود أجيال كثيرة من المتعلمين، ربما لأن ليس هناك وعي مصيري، الفرد العربي ما يزال حتى الآن مشغولا بفرديته، ما يزال مشغولا بالاستهلاك، ما يزال لم يدرك تماما أنّ كل ما يؤديه في حياته مهما كان صغيرا له أهميته في تكوين صوته في العالم. مقابل ذلك فإن الإقبال على الاستهلاك في المجتمعات العربية مخيف جدا. وهناك إما فقر ساحق أو استهلاك مربّع.

الجديد: هل تبدو لك فردية العربي التي تضعه خارج أي مشروع جماعي تاريخي حضاري محتمل ظرفية لكونها ربما متأسسة على رد فعل دفاعي من الفرد، على سلوك السلطات والساسة الذين لا تستقيم علاقتهم به إلا بصفته فردا في قطيع. وبالتالي تبرز الأنا المرضية بصورها الفادحة لدى مجموع الأفراد من دون أن يعني ذلك أنها ميزة تطبع شخصية وثقافتها؟

رنا قباني: ربما، لكن هذه الحالة المرضية مستشرية وموجودة سواء أكانت بالنسبة إلينا أنا وأنت كمغتربين في أوروبا

عندما تكون هناك أفران غاز في أوروبا سيكون المسلم في هذه الأفران

هذه اللحظة مقبلة، شروط صناعة هذه اللحظة المأساوية قائمة الآن

هل ترى مع من يرى أن

(وفرديتنا مفروضة كضرورة). أو بالنسبة إلى المقيمين في العالم العربي. مثلا عندما أذهب إلى الشام أجد أن الطبقة التي يمكن أن تعطي وتنتج، تتحول اليوم إلى طبقة استهلاكية فقط، طبقة غير منتجة اجتماعيا وثقافيا، وهذا غير مقبول. لأنني عندما أعود وأنظر في التجربة اليهودية في أوروبا وبعد ذلك في إسرائيل، أجد أن الوعي المصيري الذي نشأ لدى اليهود، هو ما جعلهم يصبحون صوتا مؤثرا فعلا في العالم.

الجديد: اليهود ساعدتهم ظروف كثيرة بعضها يبدو استثنائيا تماما.

رنا قباني: لكن هذه الظروف بدأت تتحقق لدينا. مثلا بعد أحداث بوسنيا نشأت لدينا الظروف نفسها ذات الطابع الجرائمي ولكن ضد المسلمين العرب. المسلم اليوم أصبح إنسانا مهددا، والهولوكوست الحديث بدأ، قبل أربع سنوات، صقّ الذين سمعوني أقول: عندما تكون هناك أفران غاز في أوروبا سيكون المسلم في هذه الأفران. أعتقد أن هذه اللحظة مقبلة، شروط صناعة هذه اللحظة المأساوية قائمة الآن.

الجديد: هل ترى أن البنية الحديثة للثقافة العربية قادرة على أن تجعل منها ثقافة عالمية؟

رنا قباني: لا، لا أرى هذا أبدا، لأسباب كثيرة، أولا هناك استعمار في اللغات وفي الثقافات واللغة الإنكليزية اليوم هي اللغة المستعمرة. ثانيا اللغة العربية لا تترجم إلى الإنكليزية هناك أزمة حقيقية لعلاقة العربية باللغات الأخرى، وخصوصا الإنكليزية.

الجديد: هل ترى مع من يرى أن

اليوم بـ«الأصولية»، وهناك سلفية عمر الذي هو مثل للأصولي، فسلفية من تقصد؟

الجديد: المقصود هنا الخط المتشدد في الإسلام.

رنا قباني: هذا موجود منذ البداية. وصراع علي وعمر مع النبي يكاد يكون مثيله الصراع الدائر الآن في الإسلام. لأن الحوار الدائر في هذه البرهة بين الأطراف المختلفة هو نفسه ذاك.

الجديد: تحديدا للسؤال، الذي بدا خلال هذا القرن أن المرأة كما لو كانت في سبيلها إلى الخروج إلى مجتمع مدني حيث يمكنها أن تحتكم إلى المحكمة وإلى القانون لنيل حقوقها بعيدا عن سلطة التعصب لديني.

رنا قباني: عن أي مجتمع نتكلم؟

الجديد: عن بعض المجتمعات العربية حيث هناك هيمنة للدولة اللادينية.

رنا قباني: لكن هذا غير موجود في سوريا مثلا. لو كنت أريد أن أطالب بحقوق في سوريا، وذهبت إلى المحكمة، القوانين المتعلقة بالمرأة والعائلة والأولاد هي قوانين شرعية.

الجديد: إنما بسبب علمانية الدولة، هناك بعض القوانين التي تحمي المرأة وتلجم فكرة المصادرة الواسعة لحريتها.

رنا قباني: ليس كثيرا.

الجديد: في دول مثل العراق، سوريا، لبنان، الوضع الاجتماعي للمرأة على ما فيه من بؤس يبقى أفضل نسبيا من وضعها في بلدان عربية أخرى، كما هو الحال بالنسبة إلى منطقة الخليج مثلا.

رنا قباني: تونس تبرز كاستثناء. هناك حصل تغيير كبير في وضع المرأة.

الجديد: تقصدين في إطار التجربة البورقبيية؟

رنا قباني: بورقبيية طبعاً له دور في ذلك، ولكن هناك في تونس نساء سياسيات عملن فعليا لتتال المرأة حقها، بينما نجد أن المرأة في سوريا، مثلا، لم تحاول التغيير في القوانين، لم تضع ذلك بين أهدافها العملية.

الجديد: لو عدنا إلى جانب آخر من السؤال حول وضع المرأة اليوم في العالم العربي، في مصر مثلا، في دول الخليج، وفي مناطق أخرى، الملاحظ بوضوح أن المرأة مدعوة إلى العودة تماما إلى بيتها، إلى صورتها التقليدية كـ«حرمة». فهي مطلوب أن تحجب، وتختفي بكل ما ينتجه الاختفاء من دلالات. من جهتك هل تعتقدين أن حقوق المرأة مهددة أكثر من أي وقت مضى في العالم العربي، ولا

سيما بسبب موقف الجماعات الإسلامية المتطرفة منها؟

رنا قباني: الملاحظة الأولى على السؤال أنه يتبنى الوصف الغربي للحركة الإسلامية عندما يشخص السؤال الرجل المسلم في حالة فرض وضعية على المرأة.

الجديد: لم أقصد، ولا أريد أن أقصد، تحديد أن المسلم الأصولي يفعل ذلك بصفته رجلا.

رنا قباني: دعني إذن أعتبر أن الغرب يعرض صورة الرجل الأصولي المسلم في حالة يفرض فيها وضعية معينة على النساء. لننظر إلى المشاركة كما هي في الواقع في دولة علمانية مثل سوريا، تجد حركة أصولية نسائية كبيرة جدا، وتجد أن بنات كثيرات من عائلات علمانية تماما مثل عائلتي يتحولن يوما بعد يوم إلى محجبات وأصوليات، وهن أصلا مثقفات طبيبات ومهندسات وأساتذة في الجامعات، وغير ذلك.

الجديد: ما هو تفسيرك الشخصي لهذه العودة؟

رنا قباني: لعلها مظهر من مظاهر رد الفعل السياسي، فأنت كفرد عندما تعيش في مجتمع بلا مقدرة على التعبير سوف تتولد لديك ردات فعل، وأحيانا ما تعبر عن نفسها بانكفاء نحو الداخل، أو إلى الورا.

الجديد: لماذا -في رأيك- لم يتطور الخطاب النسوي في المشرق، كما هو الحال في المغرب العربي مثلا، باستثناء لبنان حيث نجد بعض الأصوات. هل بسبب إمكانيات التعبير وظروفه فقط، أم أن هناك أسبابا أخرى تتصل بمكونات أخرى.

رنا قباني: ضعف الحركة النسوية في سوريا كما أتصور سببه وجود حزب، والحزب عادة ما يأكل كل شيء. والمرأة المسييسة التي تدخل الحزب تتحول انشغالاتها وهمومها إلى هموم حزبية، ويتحول نضالها كامرأة إلى جزء من نضال الحزب، ويتأسس في النتيجة اتحاد نسائي. كياقطة فهو يحمل على عاتقه كمنظمة جماهيرية مهمة تحرير المرأة. لكن ما من تحرر يتم عن طريق غير فردي. حركة تحرير المرأة في الستينات في أميركا والغرب تدلنا على سلوك إنساني ونسائي شامل، على جيل كامل من النساء اللواتي ربين على أساس أنهن سيكن أمهات يربين أولادا ويطنخن ويعملن في البيت ويقبلن الرجل ويقبلن المفروضات، وفجأة انفجرن تماما. جيل كامل انفجر، وقال لا. لا أقبل هذا. طبعاً رد الفعل كان عنيفا. ولكن خطابات المرأة في الغرب مرّ وقت طويل حتى بلغت التعقيد الضروري لها. الآن فقط بدأت في الغرب، إعادة كتابة Feminism وإعادة كتابة للحركة التي خاطبتها في أوروبا، والذي يبدو وفق بعض الخطابات النسائية أن المرأة إذا أرادت أن تتحرر فإنه أولا عليها أن تصبح كالرجل، وثانيا كالرجل الغربي، هذا هو العنوان، أو الشعار الذي كان مطروحا. بالنسبة إليّ، أحس أنني من ثقافة أخرى، ولا أريد أن أريد أن أكون مثل الرجل، ولا أريد أن أكون الرجل الغربي. هناك نماذج كثيرة اضطرت إلى أن تكسر النساء من حضارات أخرى كالكاريببي أو الهند أو باكستان، اللواتي يكنّين الآن في إنكلترا عن هذا الموضوع أضفن أشياء مهمة كثيرة إلى الخطاب النسائي.

هناك اليوم مذ، وحتى عشر سنوات خلت، كان هناك تفسير مبسط كثيرا للحضارات الأخرى، ولدور المرأة في الحضارات الأخرى، وخصوصا لدور المرأة في الحضارات الإسلامية. الغريبات مثلا، في الحركة النسائية

يطرحن علينا التالي: نحن من سيحزركن من حضارتكن، ومن الإسلام. وهذا الطرح هو تماما طرح استعماري، وكان سائدا في القرن التاسع عشر عندما قال اللورد بانغ إنه سيحرر نساء مصر من الإسلام، بينما كان في الوقت نفسه ضد تحرير المرأة في إنكلترا، وكان من الذين حاربوا المطالبين بحق التصويت للمرأة، في بلاده كان (ضد) وفي مصر كان (مع) لماذا؟ لأن حركة تحرير المرأة في مصر أثناءها كانت حركة علمانية مفتونة بالغرب وضد الإسلام.

وتبدو لي فاطمة المرنيسي على حق عندما تخاطب الغرب ونساءه: أنا لا أريد أن أرفض ديني، ولا أريد أن أصبح غربية. وفي الوقت نفسه أريد أن أكون إنسانا، ولي الحق في ذلك، وحضارتي وثقافتي وديني يسمحون لي بأن أكون إنسانا. لكنني مضطرة إلى عمل كبير في البحث والكشف عن ديني الحقيقي، وديني ليس المطروح الآن، وليس الدين الذي تريدون مني إلغاءه، والذي تطالبوني إما بإلغائه لأستحق القبول من جانبكم، أو البقاء في فضائه الحضاري، وبالتالي اتهامي

في واقع الحال أن الأصوليين يرفضونني بمقدار ما يرفضني الغرييون

الغرب أصولي، والأصوليات التي نتكلم عليها ليست دينية وحسب، هناك أصولية علمانية

«محاكم التفتيش الليبرالية»

بالأصولية، هناك حلول أخرى، وأصوات أخرى، غير تلك التي يرغب الغرب في الإعلاء من شأنها.

الجديد: بمعنى أنك غير مقبولة لدى الآخر الغربي إلا بانتمائك الكلي إلى الغرب، إلى درجة الذوبان الثقافي والحضاري، أي الفناء فيه.. أهدأ ما تحاولين تصويره؟

رنا قباني: نعم، وقطعا. ربما أكون مقبولة كمهتمة بثقافتي العربية كثقافة أكزوتيك. ولكن لو قلت أن لديّ بعدا سياسيا ولا أرغب كمسلمة في إلغاء هذا البعد في.. يصبح الأمر حساسا جدا. وربما يجعلني موقفني هذا أنهم بالأصولية. وفي واقع الحال أن الأصوليين يرفضونني بمقدار ما يرفضني الغرييون. أحس أنني بين حجري الرحي هذين.

الجديد: وهكذا، تجددين نفسك تقفين على أرض ثالثة.

رنا قباني: نعم، في أرض ثالثة. في الأرض الثالثة.

الجديد: هل تقدرين أن حالتك مقرونة بحالات حضارية أخرى تقيم في ظهراي الغرب، تكشف عن ازدواجية في الخطاب الغربي الذي يتحدث عن التعدد والاختلاف والتسامح، لا تسمح له بالاعتراف بهذا الثالث. وهي التي لم تعترف للآخر الثاني، الموصوم بالكتاتورية تارة وبالأصولية تارة أخرى إلا بعلاقة ذات طابع صراعي مأساوي؟

رنا قباني: بالتأكيد. الغرب أصولي، والأصوليات التي نتكلم عليها ليست دينية وحسب، هناك أصولية علمانية قوية جدا، الكاتب الباكستاني شبري أختار سماها (The Liberal Inquisition) «محاكم التفتيش الليبرالية»

وهي موجودة فعلا.

الجديد: ثقافة المثقف العربي خلال هذا القرن صيغت، تقريبا، لتجعله قابلا لأن «يكون أوروبيا» والثقافة العربية جرى تلقيحها عبر الترجمة إلى العربية التي نشطت خلال هذا القرن. عبر هذه الثقافة تسللت خطابات المستشرقين نحو المرأة العربية، وكذلك الصورة الأوروبية للمرأة وإشكاليات وجودها؟

رنا قباني: هناك مسألة مهمة تتعلق بالاستشراق، ربما لم تطرح كثيرا. نستنتج أن الاستشراق حُطّ التقليديّة، وأخذ من الحضارتين الإسلامية والعربية ما هو ضد المرأة، أو ما يتجنّى على المرأة. لماذا؟ أولا: الاستشراق منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى الآن، لم يتطور. الذي تغير فيه، أنه تحول إلى فيديو، وفيلم وأغنية وموضة، وفوتوغراف وبوستر سياحي، لكنه لم يتغير. على الرغم من أنه تجاوز أسوار الجامعة والأكاديمية، ووزارة الخارجية، وتعددت أهدافه، وتشعب حضوره.

أما لماذا اختار الاستشراق أن يصوغ هذه النظرة نحو المرأة العربية والمسلمة، فلأن النظرية الغربية للمرأة الغربية في القرن التاسع عشر كانت كذلك، وبالتالي وصل الغربيون إلى منطقنا قادمين من حضارات أبوية ومعادية للمرأة. مثلا اليوم هناك في الطرح الغربي، خصوصا النسائي منه، حملة كبيرة على عمليات الختان. ونحن نعرف أنه في القرن التاسع عشر في إنكلترا وأميركا كانت تتم عمليات الختان على مستوى واسع، وأي امرأة متحررة قليلا ولديها ميل لأن تكون حرة، أو أن ترفض الدور الصغير المعطى لها كانت تجرى لها عملية ختان، هذا كان يحدث في إنكلترا حتى نهاية القرن التاسع عشر، والدكتور كوشنغ، وضع مؤلفات عديدة حول الطريقة الوحيدة ليضبطوا النساء.

كان هذا الطرح عاديا، وعندما كتب المستشرقون، امتدحوا الطرق التي كان يتبعها الشرق في ضبط النساء، واعتبروها أفضل من طرقهم، وبالتالي جرى تثبيت هذا الشيء. أيضا كان هناك سبب آخر وهو أن الرجل الغربي لم يكن قادرا على التحرر وتحرير نسائه، لذلك أوجد مشروعية لقوله إن الغربيين يعاملون نسايم بأفضل مما يعاملها الشرقيون في الشرق، وبالتالي بالغ في وصف إجرامية الشرق.

الجديد: لو انتقلنا إلى شخصية المثقفة العربي وموقفه من المرأة.. نحن طالما ووجهنا بحالات تعبر عن ازدواجية صارخة، وكأن ثقافة المثقف هي طموح يقمعه سلوكه الاجتماعي، كلما جرب أن يتغير عبر الفكر؟

رنا قباني: أنا كفرد لديّ أزمة كبيرة مع المثقف العربي، وربما لأنني من عائلة أخرجت شاعرا عربيا كبيرا هو نزار قباني، ولأن ظروف حياتي جعلتني أحتك كثيرا بكتاب وشعراء عرب، الحقيقة، أحس أنهم

علاقة الرجل بالمرأة، والمرأة بالرجل هي في أزمة كونية منذ نحو ربع

قرن

ضعفاء وهشون في موقفهم من المرأة. الكاتب العربي رجل وليس إنسانا. بصراحة وما دام الكاتب العربي لم يفلح في أن يكون أكثر من رجل، فإن هذا يبدو سببا من بين أسباب تجعلني غير معنية بكتابته عمليا. مثلا عندما يكتب نزار قصيدة عن المرأة اليوم تبدو ساذجة بالنسبة إلي، إنها تمثل شيئا لا يهمني أو يمسنني. تمثل مرافقا في سنة 1920 في دمشق.

الجديد: هل ينسحب توصيفك مثلا على شاعر كبدر شاكر السياب؟

رنا قباني: بدر شاكر السياب هو من بين كل شعراء العرب الحديثين، يبدو الوحيد الإنسان، وأسباب ذلك كثيرة في حياته. أولا الفقر والمرض اللذان عاشهما، ثم لكونه كان يتيما بلا أم، وهذا أثر في شخصيته، وفي موقعه من المرأة كثيرا. خذ لؤي كيالي، مثلا، من بين الرسامين العرب، حياته تشبه في مأساويتها مأساوية حياة السياب. وهو استطاع أن يخرج من صيفته كرجل، ونحن نجد ذلك في قلقه الوجودي ثم ألوانه وموضوعاته، وجملته معالجاته الفنية.

الجديد: وأنسي الحاج، أما تعتقدين أن شعره يتيح لنا قراءة تستدرك المعنى الذي تقصدين؟

رنا قباني: أنسي، كما أتصور، ظل أسير قالب رومنتيقي، لكنه غير مؤذ في موقفه من المرأة. أهميته أن لديه القدرة على أن يقول الحقيقة، أن هناك فجوة كبيرة بين تجربة الرجل العربي، وبين تعبيره.

الجديد: كيف تنظرين من الزاوية نفسها إلى محمود درويش في شعره، ولعل أن لا يكون هذا السؤال محرجا، لكونكما كنتما مرتبطتين في زواج؟

رنا قباني: محمود شاعر لدية قدره على وصف تفاصيل علاقته بالمرأة، وهو ما يجعلها تحضر. شاعر حساس. لكنه لم يتطور كرجل، ربما هو أبوي النزعة. وبكل محبة أقول إن محمود ما يزال لم يكتب العمل العظيم الكامن داخله. عندما يستطيع أن يصف تجربته الحقيقية كما هي، بتفاصيلها الجميلة والبشعة والمريرة، وبالصددمات التي شهدتها هذه التجربة، بشكل حقيقي وصريح، سوف يقدم عملا عظيما. أتذكر مثلا قصيدته «النهر غريب». قصيدة مؤثرة، تصف موت العلاقة بين الرجل والمرأة. استطاع أن يصف هذا الموت بشكل شفاف ودقيق.

أذكر حديثا في بيروت قبل نحو سبعة عشر عاما كنا إلياس خوري ومحمود وأنا في جلسة عشاء. وكان الحديث يدور حول الشاعر الفرنسي صاحب عيون إلزا. إلياس كان يقرأ أراجون، ويصف بهذا الوصف، فالتفت محمود نحوه، وقال ساخرا: ما هذا الشاعر الذي يجعل من امرأة موضوعا كليا له؟ كيف يمكن أن تكون المرأة موضوعا نهائيا للشاعر! قالها بعنف شديد، إلياس صدم. ونظر نحو محمود قائلا: إذا كنت لا ترى أن المرأة موضوع كبير بالنسبة إلى العالم، فأنت إذن مازلت لم تنضج كفنان، طبعا وقع صدام كبير بينهما... هذا الحديث كان مميزا.

الجديد: أراجون يعتقد أن المرأة هي مستقبل العالم. ربما هو يرى ذلك لأنها مقصاة من حاضر العالم!

رنا قباني: أنا أضيف على أراجون أن الرجل هو الماضي. لقد أصبح الماضي حقيقة. الرجل يمثل الحروب، ويمثل التفرقة العنصرية، يمثل الاستعمار، يمثل المجازر، يمثل بيع الأسلحة، يمثل البورنوغرافي، يمثل العنف، يمثل تدمير

الكون والأرض. الرجل يمثل هذه الأشياء البشعة كلها وغيرها أيضا.

الجديد: إذا كانت المرأة هي المستقبل. والرجل هو الماضي، كم من المفارقات المأساوية سيكون هناك. إلى أن يعي الرجل «هذه الحقيقة» المقترحة لصورته.

رنا قباني: جبلي هو جيل بداية الأزمات الحقيقة. علاقة الرجل بالمرأة، والمرأة بالرجل هي في أزمة كونية منذ نحو ربع قرن. الآن وصلت هذه الأزمة إلى مفترق. لماذا؟ حدثت تطورات كثيرة مكنت المرأة من السيطرة على أمرها. حبوب منع الحمل مثلا أتاحت للمرأة فرصة السيطرة على جسمها، بينما أتاح انخراط المرأة في العمل، على نحو واسع، فرصة للتحرر الاقتصادي، وبالتالي فُتح لها الباب واسعا للاستقلال عن الرجل، في وسعها أن تقول لا، ولم يكن هناك وقت سابق في التاريخ تستطيع المرأة فيه أن تقول لا.. ومن قبل، حتى النساء اللواتي كن ينتمين إلى أسر غنية، أو إلى عائلات حاكمة، كن يحبلن، كن مضطرات إلى ذلك. الآن النساء في

وسعهن أن يحملن أو لا يحملن أو يتبنين طفلا، أو ينجبن طفلا من دون رجل. باتت هناك إمكانيات كبيرة. لم يعد هناك فرق بايولوجي حاسم التأثير.

الشيء الآخر مادامت المرأة تحصل على معاشها من عملها، فهي تستطيع أن تترك البيت، أن تكون لها خيارات عديدة. سطوة الرجل على المرأة انتهت، فعليا انتهت. لكن ما تزال أماننا مئة سنة حتى تتحلل هذه السطوة نهائيا. ولهذا في رأبي هناك أصولية في العالم اليوم. ما أراه أن هناك أصولية ليس بسبب الدين الإسلامي أو الدينين اليهودي والمسيحي، بل بسبب المرأة لأنه لم يعد هناك رادع للمرأة، فالمرأة كسرت كل العلب التي وضعت فيها والأصولية مثلها مثل الديناصور. وهو اليوم في هجمته الأخيرة قبل فناءه.

الجديد: ألا ترين أنه يمكن للمرأة والرجل معا في هذه البرهة التاريخية الخوض في حوار حول المستقبل، يعاد على أساس منه ترتيب طابع مختلف للعلاقة والمساكنة والعيش.

رنا قباني: الآن، لا. ليس هناك حوار الآن. لماذا؟ المرأة غير مضطرة للحوار مع الرجل. الرجل هو المضطر كثيرا للحوار معها. لكنها لن تحاور.

الجديد: مهما كانت مادة الحوار.

رنا قباني: ربما تحاور رجلا في التفاهات. أما الأشياء المهمة، فليس هناك حوار فيها، والسبب بسيط أن الرجل ملغى من مستقبل العالم. الرجل انقرض، واستعمل مفردة الرجل هنا، والرجل الذي يمكن أن يخلع عنه رجولته ويتحول إلى إنسان له استمراريته في المستقبل.

أجرى الحوار في لندن: نوري الجراح

الأنوثة العربية بوصفها خطاباً

أحمد برقانوي

ليس الخطاب حول الشيء هو الشيء، وبخاصة إذا ما تعلق الخطاب بالأنثى التي تتطلب سلوكاً اجتماعياً أخلاقياً-قيماً سياسياً. والخطاب في هذه الأحوال يعيد إنتاج الأشياء ويقدمها في الصورة التي يراها. ويصدق قولنا أكثر ما يصدق على الخطاب العربي حول الأنوثة ورمزها الرأس المرأة.

انطوت

أكثر لغات الأرض على أسماء المذكر والمؤنث، وهناك لغات تتضمن الجنس المحايد الذي لا هو مذكر ولا هو مؤنث كاللغة الروسية واللغة الإنكليزية مثلاً. وفي العربية هناك المؤنث المجازي حيث يمكن لاسم أن يؤنث ويذكر. وقد قالت العرب بأن المؤنث الحقيقي هو كل ما يلد أو يبيض. ولكن نحن لا نعرف الأسباب التي جعلت العرب تتواضع على المؤنث والمذكر في الأشياء فلماذا الشمس مؤنث والقمر مذكر مثلاً؟

يوم، فجر، صباح، ظهر، عصر، مساء، غروب، شروق، سحر، ليل، نهار. ولهذا قال النحاة العرب الأصل في الاسم هو التذكير والتأنيث طارئ للضرورة. وإذا كان الأمر كذلك وهو كذلك فإن المذكر في اللغة دال على عقل اللغة التي هي تواضع بين الناس.

ولأن اللغة هي العقل والتفكير، فإن الخطاب حول المؤنث هو الثمرة الطبيعية للذهنية المتوارثة بوصفها حالة ثقافية حاضرة في اللغة.

ولما كانت المرأة هي المؤنث الإنساني الذي خضع للمذكر الإنساني القوي عموماً فإنه أي الرجل قد صاغ المرأة على هواه قبل أن تعلن المرأة أشكال تمردها عليه. ولقد قد العربي الخطاب المتعدد حول المرأة بكل أحوالها. وما زال الوعي العربي يتوارث أجزاء من هذا الخطاب حتى الآن.

ضاحك، عامل.. الخ، فهذه تعريفات تنسحب على الذكر والأنثى من البشر. حقيقة واقعة العربي تقول بأن المرأة "خطاب". هو ذا جوهر القضية. وكل خطاب سلطة. ولتحديد الأمر أكثر، المرأة خطاب ذكوري حول المرأة متناقض مع ماهية المرأة؛ أي أننا بنينا تصوراً عن المرأة بحسب ما رآها الرجل، وبحسب ما صاغ هذا الرجل رؤيته والجواب عن سؤاله: "ما هي المرأة؟

المرأة وخطاب الحق

الجوهري في مكانة المرأة في خطاب الحق قائم في ارتباط حقها بالحق الذي يمنحه الرجل لها في الغالب. وهنا يجب التمييز بين الخطاب الشفاهي المتعارف عليه بوصفه قانوناً اجتماعياً، والخطاب القانوني الذي غالباً لا يؤخذ به أمام العرف.

كما يجب التمييز بين هذا الخطاب في المدينة عنه في القرية أو البدوة. في الخطاب العرفي المتوارث المرأة جهاز إنجاب ومتعة. هذه الوظيفة للمرأة في خطاب الحق الشفاهي تجعل المرأة موضوعاً وليس ذاتاً، فهي كائن بيولوجي صرف. تتكثف هذه الوظيفة في الزواج الذي يقرر حصوله الذكر وفق الشروط والتقاليد التي سنّها الخطاب الذكوري، والتي غالباً لا يكون للمرأة فيها حضور بالموافقة أو الامتناع. وبالتالي إن حق

المرأة في الخطاب العرفي لا يتعدى حق البقاء البيولوجي أي حق الحياة فقط. حتى حق الإرث المنصوص عليه في القرآن يسلب منها في أكثر المجتمعات الفلاحية العربية. فالعرف الذي سنّه الرجل الفلاح أقوى من الحق الذي سنّه الكتاب. ولكن وضع المرأة في الخطاب القانوني قد جعلها أكثر امتلاكاً للحق وذلك بفعل قيام الدولة المتأثرة بالحدثة، بدءاً من

حق التعلم مروراً بحق العمل وانتهاءً بحق اختيار الشريك. ولكن التناقض بين الخطابين مازال يحول دون نفاذ الحق القانوني في أكثر البلدان. ومما يزيد من عناد الخطاب العرفي المتوارث قربه من الخطاب الديني حول المرأة.

المرأة في الخطاب الديني

لقد وضع الخطاب اللاهوتي الإسلامي



نور بيجت المصري

حول المرأة في حال اغتراب مطلق عن ذاتها ذلك أنّ اللاهوت الإسلامي الذي تكون عبر مئات السنين انطلق من ماهية مختلفة للمرأة، مؤسسة على فكرتين خطيرتين: المرأة عورة، والمرأة فتنة. وكل حياة المرأة يجب أن تتأسس على هاتين الفكرتين. العورة في اللغة العربية تعني "العييب في الشيء"، وبالتالي قولنا المرأة عورة معناه بأنها معيبة، والمعيب هو كل ما يُستحى من

إظهاره، والعورة هنا مرتبطة بالفتنة، أي أنَّ السيء في المرأة هو أنها تفتن الرجل إن رآها. يترتب على هذا الخطاب أن تستتر المرأة في بيتها أو ما شابه ذلك بوصفها عورة، خوفاً من أن تغري الذكر.

إنَّ خطورة هاتين الفكرتين الذكورتين تتأتى من الاعتقاد بأنهما صادرتان عن أمر إلهي، ممّا يزيد من سلطة الخطاب الذي يتحول إلى ممارسة يومية وإلى مصدر هائل من مصادر القول حول كل ما يتعلق بحياة المرأة من زواجها وملبسها وسلوكها وواجباتها وعقوباتها وحقوقها ومستقبلها كله.

المرأة عورة أم فتنة هي جسد، جسد لا يظهر زينته إلا لملكه، ألا وهو الرجل الزوج الذي امتلك حق التصرف بالجسد. الجسد الذي صار مسجوناً خلف البرقع والجدران خوفاً من أن يفتن الآخر، فالمرأة كائناً عورة يحيل إلى ضرورة ستر هذه العورة عن العيون. حتى صارت العورة ساكنة مخيال الذكر.

واختلاف الفقهاء حول وجه المرأة ما إذا كان عورة أم لا اختلاف لا قيمة له أبداً في الإقلال من شأن ماهية المرأة في العقل اللاهوتي بوصفها فتنة وعورة.

فالحجاب هنا سواء كان برقعاً أو سترأً لجزء من الوجه أم سترأً للرأس إنما يصدر عن الخطاب اللاهوتي نفسه. الخطاب الذي يؤكد دونية المرأة بنقصان عقلها ودينها.

المرأة هذا الكائن المستتر الذي يخفي جسده كله بوصفه عورة وفتنته عن الرجل بوصفه صاحب الملك القادم يحولها هذا الواقع إلى مخزون من المكبوت الذكري. المكبوت الجنسي الحاصل في مجتمعاتنا يولد لنا مشاكل نحاول عدم إظهارها لكن في الحقيقة الأمر مثل هذه المشاكل تتحكم بتصرفاتنا وتحدد سلوكنا.

كثيراً من الأحيان يتحول جسد المرأة إلى أسطورة تعيش في خيال الرجل ولا يستطيع في الواقع التعبير عنه. ما يغير رغبته بأن تكون زوجته ذاتها المرأة

التي في خياله، ويحملها على الزخرفة له للرجل وتنصاع له باعتبار الرجل نفسه هو المحور الأساسي في العلاقة بينما هي مخلوق هامشي وغير فاعل. إنَّ عليها أن تقدم نفسها بأحلى حلتها لتشبع رغبات الرجل فقط.

وما دغم هذه النظرة هي الأديان المبيحة لتعدد الزوجات لتجعل هاجس تعدد الزوجات يأسر دماغ المرأة، ويتعطل عن التفكير بأمور الحياة إلا الأشياء التي ترضي الرجل والزخرفة لأجله.



المرأة عورة أم فتنة هي جسد ، جسد لا يظهر زينته إلا لملكه ، ألا وهو الرجل الزوج الذي امتلك حق التصرف بالجسد . الجسد الذي صار مسجوناً خلف البرقع و الجدران خوفاً من أن يفتن الآخر ، فالمرأة كائناً عورة يحيل إلى ضرورة ستر هذه العورة عن العيون . حتى صارت العورة ساكنة مخيال الذكر



إنه بهذا الحال يكون تزيين المرأة بوعي ذكوري لا بوعيها هي كذات مستقلة، فالمرأة لا تعرف كيف تعي ذاتها ما يكرس عندها مفهوم أنها لا تنفع إلا لإرضاء رغبات

الرجل وبذلك يفقد الجسد احترامه كونه ليس له قيمة، بل تعيش المرأة اغتراب الجسد في تحوله إلى عنصر متعة للآخر.

الأنثى وجريمة الشرف
لعل من أغرب القيم قيمة الشرف المرتبطة بملكية الآخر الذكر للمرأة. فالشرف صفة فردية وتقال على الفرد بما ينطوي عليه من صفات عزة نفس وكرامة وعلو. فشرف الرجل في الشرف عموماً أخته وابنته وزوجته بل وكل النساء اللواتي يمتن له بصلة. شرفه قائم في جسد امرأة، في عالم خارجه، في احتفاظ الأنثى بجسدها من غير دنس من أحد.

من هنا نشأ مصطلح من أغرب المصطلحات في تاريخ البشرية ألا وهو جريمة الشرف. أي قتل المرأة من قبل مالكها انتقاماً منها على فعل قامت هي به، ومتعلق بها. القتل هنا والذي تم بدافع الشرف أطلق عليها القضاء جريمة شرف دون التفكير باستحالة الجمع بين الجريمة والشرف. والأدهى من الجريمة ما قام به المشرع الذكوري من تخفيف العقوبة على المجرم بدواعي كونها جريمة شرف، وهذا يعنى الاعتراف بحق المجرم بقتل كائن آخر بدواعي الشرف.

كيف تأثى لأب بكل ما يملك من حنان أن يقتل ابنته، وكيف لأخ أن يرى دم أخته يسيل على يديه دون أي شعور بالذنب، وكيف لأُم هي ذاتها الرحم التي تدفقت منه ابنتها أن تزغرد فرحاً بالقتل؟ الجواب ببساطة يكمن في أن القتل تم بدافع الدفاع عن قيمة تتفوق عن هذا الكائن الذي هو الأنثى التي ارتكبت جريمة الاعتداء على شرف مالكيها.

ينتمي خطاب الشرف المتعلق بالأنثى البشرية إلى مرحلة مبكرة من تحوّل الأنثى إلى ملكية الرجل الذي شرعن عملية التواصل الجسدي مع المرأة عبر عقد بين الرجال وليس بين المرأة و الرجل.

ففي الزواج التقليدي الذي مازال مستمراً إلى الآن حتى في المدينة العربية فإن القاضي الشرعي الذي يبرم عقد الزواج بين العريس والعروس إنما يبرمه بين الأب أو من ينوب عنه إذا كان ميتاً والعريس. وليس بين الرجل و المرأة.

فالزواج بوصفه المؤسسة الوحيدة التي تشرعن ممارسة الجنس بين الرجل والمرأة يجعل هذه العلاقة محروسة قبل أن تحدث، محروسة عبر الحفاظ على جسد بكر، جسد يمثل شرف الرجل نفسه. ولهذا فشرف المرأة ليس مستقلاً أبداً عن شرف الرجل المسؤول عن شرفها حكماً.

وتحليل هذا المصطلح الغريب "جريمة الشرف" في سياق خطاب الشرف الأنثوي يفضي بنا إلى القول بأن جريمة الشرف في هذا الخطاب ليست جريمة. ولا ينظر إليها المتلقي على أنها جريمة. بل إن القانون المتواطئ مع عملية القتل أضاف كلمة "الشرف" لينفي عن القاتل صفة القتل وإخراجه من عداد المجرمين، ومن ثم فإن عقوبة جريمة القتل هذه عقوبة يشفع لصاحبها الشرف الذي قتل من أجله. فيصير القتل شرفاً سلوكاً أخلاقياً لا ينجب التنديد بصاحبه.

الأنثى والخطاب حول الأمومة
تحتل الأنوثة مكانة رئيسة في خطاب الأنثى-الأم لدى جميع الشعوب، ولكن خطاب الأمومة في عالمنا العربي يصل بالأنثى الأم إلى مستوى القداسة. وعندي بأن هذا لا يعود إلى الخطاب الديني الذي يرفع من شأن الأمومة فقط، وإنما إلى إرث قديم من الخطاب الأسطوري حول الآلهة-الأم، آلهة الخصب والذي استمر جوهره في خطاب مكانة الأم.

الأم هي الأنثى الولود، الأنثى الرحم، إنها تقف على رأس الكائنات ذات القيمة الأعلى لهذا السبب، إنها الرحم. وليس مصادفة أن أطلق على علاقات القرابة صلة الرحم. لكن المفارقة تكمن في التناقض الصارخ

بين الخطاب حول الأم والخطاب حول الزوجة التي هي أم. بل هناك انفصال بين مفهومي الأم والزوجة. فموقع الأم كامن في وعي أولئك الذين انحدروا من رحمها فيما استبقى خطاب الزوجية حال السلطة الذكورية عليها من قبل الزوج. ففي الوقت الذي يقبل الابن أو الابنة يد الأم، يحق للزوج ضرب زوجته الأم بل إن الزوجة لا تحوز من الاحترام والود من الزوج بقدر ما تحوزه أم الزوج من أمن الود والاحترام منه.



لا يمكن عزل حال وضع الأنوثة ودرجة حضورها الفاعل وحريتها عن مجمل التحوّل المجتمعي العام، وعلى الرغم من أهمية الحركة النسوية في الكفاح من أجل حق المرأة، فالمرأة قضية كلية تدخل في رؤية البشرية إلى الأنوثة البشرية ، ولأنها قضية كلية فإنها تدخل كجزء لا يتجزأ من التحولات الثورية



لا شك بأن الاحتفال بعيد الأم الذي عممه الأميركي على كل دول العالم هو المظهر الأسطع على مكانة الأمومة في الوجدان لدى البشر، لكن الأمومة ليست هي الأنوثة، فالمرأة بكل أحوالها هي الأنوثة، ولهذا فلقد

تنبه العالم إلى أن عيد الأم عيد لا يشمل الاحتفال بالمرأة فاستن عيد المرأة العالمي الذي هو احتفال بالأنوثة.

وبعد كل هذا فإن روح الحداثة التي هبت على البلدان العربية وبخاصة في مصر وبلاد الشام والعراق والمغرب العربي، والتي امتدت من الستينات حتى نهاية السبعينات في القرن الماضي، وانعكست على الخطاب حول المرأة وعلى سلوك المرأة وتحزرها النسبي، تشهد الآن تراجعها؛ أي تراجع هذه الروح في كل المنطقة العربية وعودة خطاب العورة والفتنة مرة أخرى لتحديد وعي الذكر بالأنثى عموماً.

والحق إن الاستسلام لهذا النكوص التاريخي جريمة ذكورية قد تعيد عبودية المرأة إلى سابق عهدها، وهو الأمر الذي يذل على الذهنية المعاندة التي تحتاج إلى نوع من التحولات الكبرى والجزئية لتحطيمها. وما زالت المرأة العربية تتعرض لشتى أعمال العنف من الاغتصاب إلى العنف المنزلي إلى الختان، إلى الحجر في المنازل، إلى القناع، إلى الزواج المبكر في سن الطفولة.

وبسبب هذا الوضع المزري للمرأة عالمياً أعلن اليَوْم العالمي للقضاء على العنف ضد المرأة.

ولا يمكن عزل حال وضع الأنوثة ودرجة حضورها الفاعل وحريتها عن مجمل التحوّل المجتمعي العام، وعلى الرغم من أهمية الحركة النسوية في الكفاح من أجل حق المرأة، فالمرأة قضية كلية تدخل في رؤية البشرية إلى الأنوثة البشرية، ولأنها قضية كلية فإنها تدخل كجزء لا يتجزأ من التحولات الثورية وفي معركة الحق وكفاح البشر من أجل حريتهم، أي أنَّ انتصار الذهنية المؤسسة على فكرة الإنسان الحر هو انتصار مباشر للمرأة الإنسان وهزيمة للمرأة العورة والفتنة.

مفكر من فلسطين مقيم في الإمارات



ملف

أصوات المرأة

وجهات نظر في الأنوثة والمؤنث

تشكل الأصوات المجتمعة في هذا الملف لكاتبات وباحثات عربيات قديرات استجابة لافتة وقوية لملف «الأنوثة المقموعة» الذي نشرته «الجديد» على مدار عديدين سابقين من أعدادها بدءاً من مقالة المفكر السوري عزيز العظمة الموسومة بـ«الأنوثة المقموعة» والتي أثارت جدلاً ونقاشاً مهمين على صفحات «الجديد»، مروراً بمقالات لأقلام عربية تساجلت مع المقالة المشار إليها، أو هي انطلقت من الإشكاليات العديدة التي طرحتها بجرأة، ومن دون موارد لطالما وسمت طروحات المثقفين بصدد المسائل والقضايا الشائكة، وعلى رأسها قضية المرأة، لتتناولها هذه المرة من زوايا أخرى لا يمكن من دونها خوض نقاش حقيقي وفاعل وتكوين تصورات جديدة، ولا تفعيل النقاش والسجال بروى أنثوية نقدية في قضايا المؤنث والثقافة، والأنوثة والمجتمع، إن في التراث العربي أو في خطابات الثقافة العربية حول المرأة. هنا نقف على صوت الأنثى تقرأ واقعها الخاص وتاريخها الخاص وصورتها الخاصة بنفسها من موقع المختلف ومنظورات أنثوية، وتقرأ اللغة التي كتبت أنوثتها عنه بمخيال الرجل، ومن ثم تشاكلت مع قضاياها، وشكلت بالتالي المادة الأساس للخطابات التي بلورها المثقفون الرجال في إطار الفكر التحرري المناهض بتحرر المرأة، ونقد الخطاب الأصولي، وصولاً إلى الدعوة بجرأة ظلت ملجومة لإعادة النظر في مكانة المؤنث داخل الثقافة العربية المعاصرة بتلويحاتها المختلفة ومرجعياتها المتباينة.

على هذه الخلفية يحضر صوت المرأة هنا لتصف وتنفذ وتحتاج، وتختلف وتتناوب، وتتفق أيضاً مع طروحات المثقفين، من موقعها القلق في المجتمع ومن داخل الأنساق الفكرية التي انتظم فيها تفكيرها التحرري. مقالات هذا الملف جاءت من مصر، سوريا، تونس، الجزائر، الأردن. والباب، كما جرت العادة في «الجديد»، يبقى مفتوحاً لاستقبال مساهمات نسوية أخرى تثري النقاش، وتبقي حقل السؤال في القضية مفتوحاً على شتى الأجوبة ■

قلم التحرير



نظام بطريركي ميّة الرحبي

ترجع دونية المرأة في المجتمعات العربية إلى النظام البطريركي الذكوري الذي قام على وجود طبقة مهيمنة يتعاقد فيها الاستبداد السياسي والذكوري والديني القائم على القوة والسيطرة لتشكيل بنية هرمية تضع النساء والضعفاء والمهمشين في أسفل السلم الاجتماعي، حيث الأقوى فيه يمتلك ويضطهد الأضعف. فكانت العائلة تتألف من الرجل الذي يشكل رأس العائلة ويمتلك النساء والأطفال والعبيد فيها. تلك العائلة شكلت نواة المجتمع الذي قام على نفس الأساس وبنفس التراتبية.

ورغم تطور البشرية بقي المفكرون والفلاسفة حتى بداية عصر التنوير، بل حتى منظرو الثورة الفرنسية التي نادى بالحرية والعدالة والمساواة كجان جاك روسو، يعتبرون المرأة غير كاملة الأهلية ووظيفتها البقاء في المنزل وخدمة الرجل والأسرة.

الدراسات الجندرية

للأسف لم تنل الدراسات الجندرية حقها من الاهتمام في الثقافة العربية، وقد أسست منظمنا «مساواة» دار نشر اختصت بنشر الكتب النسوية تحديداً، لنكتشف بعد تأسيسها أن أهمّ الكتب النسوية في العالم لم تترجم إلى اللغة العربية، أو ترجمت ترجمات تجارية دون أخذ حقوق ترجمتها ما أتاح لمترجميها تغيير وحذف ما يريدونه منها فأنت هذه الترجمات مبتسرة شوهاء، كما في كتابي «الجنس الآخر» لسيمون دي بوفوار أو «المرأة المخصصة» لجيرمين غريز. ما جعلنا نبدأ مشروعاً طموحاً واستطعنا رغم إمكاناتنا المحدودة ترجمة أهمّ الكتب النسوية التي كانت المكتبة العربية تفتقد إليها، ومن ثم بدأنا بإقامة ورشات عمل ومؤتمرات حاولنا خلالها تحريض المفكرين العرب على أخذ منظور الجندر بعين الاعتبار في أبحاثهم ودراساتهم، ولا زلنا في البدايات. فمفهوم الجندر لازال مفهوماً ضبابياً لدى أهمّ المفكرين والمثقفين العرب، ولم يأخذ

بلورة خطاب ثقافي

الطريق نحو بلورة خطاب ثقافي بديل شاق طويل يبدأ بتلمس حاجات المجتمع وعله وسبر احتياجاته وكيفية النهوض به،

وهنا لا بد أن يصطدم العقل المفكر بمعضلة شلل نصف المجتمع وعدم الاستفادة من طاقاته وإمكاناته، إن كان عقلاً يستند إلى منطق تحليلي متماسك. وهنا لا بد من تفكيك الخطاب الديني والموروث الشعبي. وقد حاولت ذلك في كتابي «الإسلام والمرأة: قراءة نسوية في قانون الأحوال الشخصية»، الذي اعتمدت فيه قراءة سياقية تاريخية للدعوة الإسلامية وسياق تطورها، واستخدام السلطة القائمة للنص الديني لشرعنة الاستبداد السياسي الديني الذكوري، وإضفاء شرعية مقدسة على وجود المستبد وأحقية هيمنته وسيطرته، بانتقاء أو اختراع أحكام دينية انتقائية تركز سيطرة السلطان على الرعية، والرجل على المرأة، وكان دائماً هناك رجال دين جاهزون لفتاوى تخدم السلطة القائمة.

لا بد من خطاب جديد يعتمد على ما وصلت إليه الحضارة الإنسانية من اتفاقيات تضمن حقوق الإنسان ودول تقوم على أساس المواطنة المتساوية التي لا تميز بين المواطنين على أي أساس، ودستور علماني يفصل الدين عن الدولة، كي نبدأ بنشر ثقافة بديلة تحارب العنف والتمييز المجتمعي ضد المرأة في المجالين العام والخاص، وهذا يتطلب حركة ثقافية تضع المنظور الجندري بعين الاعتبار عند دراستها للمجتمع وسبل النهوض به، سواء بتغيير مناهج التعليم أو الإعلام السائد. إذن لا بد من حركة نهضوية ثقافية سياسية مجتمعية.

الحركات النسوية

هناك فهم خاطئ لطبيعة الحركات النسوية. الحركة النسوية هي حركة سياسية تهدف إلى استبدال النظام البطريركي الذكوري القائم بنظام أكثر إنسانية وعدالة، يساوي بين البشر ولا يميز ضدهم على أي أساس، نظام يعتمد العدالة والمساواة، وينتفي فيه التسلط من قبل فئة على أخرى، ما يقود إلى النزعات والحروب. هو نظام يقوم على استبدال الأدوار الجندرية النمطية التي كرسها ثقافات النظام الذكوري بأدوار تتيح لكل إنسان ذكراً كان أم أنثى أن يتمكن ويطور طاقاته خدمة لنفسه ومن حوله، في المجالين العام والخاص. فإذا كان هناك فهم مختلف لطبيعة النضال النسوي من

نور بهجت المصري



قبل النساء والرجال فذلك راجع لعدم فهم أسس الحركة النسوية ومبتغاها. من الطبيعي أن تعتمد أي سلطة إلى محاولة تشويه أي حركة يمكن أن تشكل خطراً على البنى القائمة، لذا تعرض المفكرون الذين نادوا بإصلاح الأنظمة السائدة ودعوا إلى نظم أكثر عدالة وإنسانية إلى حملات من التحريض والتشويه والتكفير شنتها عليهم السلطات القائمة بكل ما تملك من قوة وأدوات تسخرها لخدمتها، ومنها مجموعة فقهاء وعاملين في الأوساط الثقافية والإعلامية يعملون في خدمة السلطة ويحاولون بشتى الوسائل أن يدخلوا في أذهان الناس أن أولئك المصلحين هم كفرة وملحدون وهراطقة وفاسدون، ما يجعل المجتمع ينبذهم ولا يتأثر بأفكارهم إلا في ما ندر.

لقد تعرضت الحركات النسوية كغيرها من الحركات المطالبة بحقوق البشر والعدالة والمساواة إلى حملة تشويهات مهمتها العداء للرجل والدعوة إلى الإباحية والشذوذ، حتى أن الباحث عن كلمة جندر بالعربية على الغوغل يجد بداية عشرات المقالات التي تصفه بالفسق والفجور والدعوة إلى الشذوذ الجنسي، لا بأنه أداة بحث تتحرى تقسيم الأدوار الاجتماعية بين النساء والرجال، والتأثيرات التاريخية الاجتماعية الاقتصادية السياسية عليها.

هناك تعميم وتضليل يمارس على مفهوم النسوية والجندر، تماماً كما يمارس على كل مفاهيم حقوق الإنسان واتهامها بأنها مفاهيم غريبة لا تناسب مجتمعاتنا، رغم أننا ساهمنا كعرب في التطور الحضاري الإنساني، وفي وصول الحضارة الغربية إلى ما هي عليه اليوم، ومن يراجع كتابات ابن رشد يجد أنه طرح مفهوم الجندر ونادى بتحرير المرأة وتمكينها ومشاركتها في الشأن العام قبل المفكرين الغربيين بحوالي 800 عام.

باحثة من سوريا

نهادي

خطاب إنساني

التراث والمعاصرة والمرأة

خديجة زيتيلي

أحدثت «صدمة الحداثة» رجّات في العقل العربي فباشر مشروع التنوير مساره منذ منتصف القرن التاسع عشر لمكاشفة الذات وطرح سؤال «التقدم» وكيفية الانخراط في الحضارة الحديثة، وتَمَرَّق الإنسان العربي مُذاك بين أطروحتين: أطروحة التراث وأطروحة المعاصرة، واشتغل رِوَاد النهضة الأوائل على تلك الأسئلة رغم اختلاف عقائدهم. فقد راهنوا على خطاب عربي جديد يسمو بالعقل وينتقد الفقه القديم ويُعيد طرح المسألة الدينية بشكل نقدي ويُعد بتحقيق العدالة وتطوير التعليم أسوة بالغرب. لكن النخب العربية انخرطت في إشكاليات جديدة منذ خمسينات القرن الماضي بعد وقوع الكثير من الدُول العربية تحت نير الاستعمار الأجنبي ما جعلها تركز في هذه المرحلة على الاستقلال السياسي والاقتصادي والثقافي، فاستأنفت أسئلة الحداثة مسارها بالانتقال من إشكالية الحداثة إلى إشكالية الثورة والاستقلال.

بعد هزيمة 1967 تأزّم الوعي العربي وأجهض مشروع التنوير لعدم تمكنه من تصفية حساباته مع ماضيه وبناء خطاب عقلاني ينتصر لقيم التنوير، كما أجهض الاستبداد الديني والسياسي مشروع الاستنهاض، ولا شك أنّ التيارات السلفية قد استغلت فشل الدولة وتنامي الاستبداد السياسي فبادرت إلى تقديم خطاب يُحاصر العقل باسم اليقين والمقدس، إلى أن وصل الأمر إلى ما هو عليه الآن من استفحال ظاهرة الأصولية التي بطشت بالعقل والفكر الحرّ، وفوق ذلك أشهرت سيف التكفير ضدّ كل من يخالفها الرأي. ولقد جاءتها الفرصة لكي ثمن في تسفيه المرأة وتبخيس جهودها واعتبارها جنسا من الدرجة الثانية. فالأصولية لا تتراح لقيم التنوير التي تدعو إلى الكف عن ترويع المرأة واعتبارها شريكا مساويا للرجل في بناء المجتمع والحضارة.

خطاب إنساني إنّ الاتجاه نحو التركيز على «خطاب إنساني» يستلهم معناه من شراكة حقيقية بين الجنسين لهو اليوم -في نظري- أكثر إلحاحا وأهمّ من أيّ خطاب ثاني، وإذا استطاعت الثقافة العربية اليوم أن تنجز هذا الخطاب فستكون بذلك قد تجاوزت مشكلة الهيمنة والاستبداد بصرف النظر إذا كان المعني بتلك الممارسات رجلا أو امرأة، ففي المجتمعات الديمقراطية تتحقّق العدالة والمساواة بتطبيق القانون الذي يسري على الرجل كما يسري على المرأة، وإنّه لحريّ بنا اليوم بلورة خطاب «حول الإنسان» وليس «حول الأنوثة» يناهض الفكر النكوصي المستشري في جسد الثقافة العربية. فليست المرأة هي وحدها المضطهدة في مجتمعاتنا بل حتى الرجل هو الآخر يعاني من الارتهاق لأساليب أخرى من الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية، والأجدي في هذه الحالة ليس البحث عن «حقوق النساء» فحسب بل عن «حقوق الإنسان» بشكل عام، فإذا تحققت الثانية في الواقع سينتفي البحث عن الأولى، وإنّ ذلك لا يتأتّى إلا إذا تبوّأت قيم التنوير مكانتها في حياتنا ومجتمعاتنا. ولذلك ينبغي أن تتكاثر جهود النساء والرجال على حدّ سواء لمكافحة العدو المشترك لهما: الجهل والامية والفساد ومجمل المشكلات التي تؤزّقهما والتي أفرزتها المرحلة العربية الراهنة.

نور بهجت المصري



الحركات النسوية

إنّ توصيف الحركات النسوية العربية بأنّها قائمة على اتّقاء الرجل أو كونها خطاب ذمّ له وغيرها من التوصيفات، إنّما يسقط في فخّ القراءة «الذكورية» أو «الأبوية» للتاريخ لأنّه لا يمكن وضع التجارب العربية المعاصرة كلها في سلّة واحدة. لكن الأكيد أنّ الوعي العربي ظلّ شقيا بسبب قناعاته المغلوطة عن المرأة وعدم تفعيله للقوانين علاوة على إكراهات الإسلام السياسي رغم خروجها للتعليم والعمل! وفي الختام يجب التأكيد على أنّ النهوض بالمرأة العربية هي قضية مجتمع بكامله وليست قضية النساء وحسب، فازماتها موصولة بأزمات الرجل العربي وبهموم الإنسان العربي عموما. كاتبة من الجزائر

وهذا الكلام ينسحب أيضا على الأحاديث النبوية التي جاء بعضها مغلوطة القراءة وعلى هوى المشرّع كحديث «لم يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» الذي يستدعي قراءة متأنية ومراجعة عميقة للسياق التاريخي الذي ورد فيه من أجل فهمه على أكمل وجه، فقد نتجت عنه مصائر كارثية بعد أن توسّلت به المنظومات الدينية الرجعية والظلامية وكذلك المنظومات السياسية الفاسدة لبسط هيمنتها وإحكام قبضتها على النساء. وإنّ يجري التشديد هنا على ضرورة إعادة قراءة السياق التاريخي لتراثنا الديني فمن أجل غربة ومراجعة العديد من المفاهيم والأحكام الفقهية التي تحتاج اليوم إلى تفاسير جديدة تجنبنا للمغالطات والأكاذيب.

الحجر على المرأة ونزع القيمة والفاعلية عنها وحصر دورها في الإنجاب والشؤون المنزلية.

النص والخطاب

أحبّ أن ألفت الانتباه هنا إلى أنّه شتان بين النصّ الديني والخطاب الديني، فالتاريخ يُعلّمنا أنّه جرى تحريف بعض مضامين النصوص الدينية والعبث بمعانيها وتطويعها لصالح الخليفة أو الحاكم وخاصة تلك المتعلقة بالنساء وهذا بغرض إقصائهنّ، ولذلك يجب القول إنّ بعض التفسيرات الدينية هي رجعية ومسيّسة. فهناك فرق بين شرح آية من القرآن وبين الرأي الشخصي للمفسّر الذي يُفضي إلى أحكام فقهية تحالف مع السلطة الذكورية،

إخفاق عام المرأة والمواطنة والحادثة

زهية جويرو

إن إخفاق العقل العربي في التخلص من أوهامه بشأن المرأة وفي التحزّر من سجن مسلماته عنها مظهر من بين جملة من المظاهر التي تنتزل في إطار حالة من الإخفاق العام، وأوضاع النساء وقضاياهن لا تنفصل عن الوضع العام في عموم البلدان العربية ولا عن قضاياها. فغياب الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وتخلّف المنظومة التعليمية وغلبة الثقافة التقليدية الجامدة والعجز عن التفاعل الخلاق مع مكتسبات العصر المعرفية والعلمية والسياسية وغيرها، كل هذه عوامل تكبل العقل العربي وتجعله مرتتها إلى بنية ثابتة أبرز أصولها التقليد والتسليم بالسائد من الأفكار والمواقف والتصورات، وعدم التمييز بين أصناف المعارف، إذ هو عقل يخلط بين الأسطوري والخرافي والديني والعلمي دون وعي واضح بالاختلافات الجوهرية.

يمكن

إجمال العوامل الفاعلة في ما تعيشه النساء اليوم من

أوضاع دونية وما يواجهنه من مشاكل تحول دونهن والتمتع بوضع المواطن ولا بما يضمنه من حقوق متعدّدة، في ما يلي: سياسيا: انعدام الديمقراطية وهيمنة أنظمة استبدادية تعادي كل إمكانيات التغيير العام وتعمل على إبقاء الأوضاع على حالها حتى تضمن لنفسها البقاء والاستمرار. فضلا عن طابعها الاستبدادي تتسم هذه الأنظمة غالبا بكونها أنظمة «ذكورية» في تشكيلها وفي مرجعياتها وهي في الغالب متضامنة مع أكثر القوى محافظة وتقليدية وعداء للديمقراطية والتغيير في المجتمع. على الصعيد الاجتماعي هناك غلبة للبنى التقليدية القائمة على المفاضلة على أسس تتناقض مع مبدأ المواطنة، مثل المفاضلة على أساس الجنس، وهذا أحد الأسباب الكبرى في استمرار تهميش أدوار النساء وأوضاعهن وفي الدونية المفروضة عليهن. هذا إضافة إلى المشاكل الاجتماعية العامة التي تطلّ أغلب شرائح المجتمع وتطلّ النساء بنسبة أكبر مثل مشاكل البطالة والتشغيل الهشّ وما يترتب على ذلك من ارتفاع نسبة الفقر ومحدودية العناية والخدمات الصحية واستمرار انتشار

الأمية بنسب مرتفعة خاصة في صفوف النساء. أما ثقافيا، فإضافة إلى مظاهر عديدة دالة على أزمة الثقافة العربية عامة، يبدو أن أخطر العوامل تأثيرا على وضع النساء هو استمرار غلبة الثقافة الدينية التقليدية على البنية العامة للثقافة العربية، وهو ما عاقها عن العمل على تحديث نفسها وعن الاستفادة من المكتسبات المعرفية الحديثة التي حققتها البشرية. حيث ما تزال المؤسسات الدينية التقليدية المحافظة مهيمنة على الخطاب الديني ومازالت المؤسسات الإعلامية تروج الخطاب نفسه، وهو خطاب ذكوري بطريركي في نظرتة إلى النساء ومازال يعيد إنتاج تصورات ليست في الحقيقة متأتية من الدين نفسه ومن مصادره التأسيسية بل هي وليدة الثقافة الدينية في أكثر صيغها انغلاقا وتطرفا، وهي كما أسلفنا ثقافة يتداخل فيها الديني والخرافي كانت في الغالب من إنتاج عصور الانحطاط، مازالت تعادي المعرفة الحديثة وتعتبرها خطرا يهدّد الدين والهوية، وتعادي من ثمة كلّ مكوناتها وخاصة منظومة حقوق الإنسان للنساء خاصة.

أفق إنساني

إن بلورة خطاب جديد يستند إلى مرجعيات ثقافة حقوق الإنسان مطلب حيوي لا بالنسبة إلى النساء فحسب بل بالنسبة كذلك إلى عموم العرب برجالهم ونسائهم، مع الوعي بأن هذه الثقافة ذات أفق إنساني وأنها ليست ثقافة غربية بالمعنى الجغرافي، بل هي ثقافة ساهمت في بلورتها البشرية وما أنتجت من ثقافات وإن كانت جملة من العوامل، فرضت أن تتبلور هذه الثقافة في صيغتها النهائية في المجال الثقافي الغربي، وتستند من جهة أخرى على تأويل جديد لثقافتنا يستفيد من الإمكانات النيرة الكامنة في بعض عناصر هذه الثقافة من جهة، ومن المعارف الإنسانية الحديثة من جهة أخرى، حتى تستوعب هذه الثقافة الحقوقية الحديثة

نور نهجت المصري



وتهضمها وتحولها إلى بنية أصلية من بناها، ويتخلص الوعي العام العربي من النظر إلى ثقافة الحقوق والحريات والمواطنة والحادثة على أنها ثقافة غريبة ودخيلة ومهدّدة للهوية الثقافية.

تحقيق ذلك لن يتم إلا متى أخرجنا الدين من احتكار المؤسسات الدينية التقليدية المحافظة ومن هيمنة رجالها على الخطاب الديني وفتحنا المجال واسعا أمام كل المجتهدين والباحثين وجعلناه موضوعا مفتوحا للنظر والتفكير وإعمال العقل. وفي هذا السياق وبهذه الشروط يمكن بلورة خطاب ثقافي وديني بديل يستوعب الاختلاف ويؤمن بنسبية الفهم وبتعدد التأويلات والقراءات وبأن لكل قراءة معقوليتها الخاصة، وبهذا نحذ من كل أشكال الإقصاء، وخاصة من إقصاء النساء عن فضاء التفكير في الخطاب الديني ومن حرمانهن من الحق في إعادة تأويله وفقا للمنظور الذي يأخذ بعين الاعتبار طموحاتهن وتطلعاتهن وحقوقهن.

الإسلام والمرأة

لعل من أكثر المفاهيم حاجة إلى التدقيق والتحديد مفهوم الإسلام. قد يبدو هذا غريبا نظرا للاعتقاد السائد بأن الإسلام

من البداهة بحيث لا يحتاج إلى أي تعريف أو تحديد. ولكن الحقيقة أن الكثير من الإشكاليات متأتّ عن أننا لا نحدد بالدقة المطلوبة الإسلام، حيث يتداخل الإلهي المنزل بالبشري التاريخي والثقافي، كما يلتبس الفقه بالشريعة والنص المؤسس بتفسيره وما إلى ذلك من مستويات الالتباس والتداخل. فلو كان المقصود بالإسلام عقيدة تتأسس على جملة من الفرائض ومن الأصول التي جاء الإخبار بها في كتاب وحيا منزلا وألزم بها المؤمنين، فإن القرآن جاء خطابه بشأن المرأة مجملا عامة، تخييليا في الغالب تشريعا أحيانا، ومن ثمة فإنه كان على مرّ العصور وما يزال موضوعا للتأويلات والتفسيرات والقراءات التي مثلت في الحقيقة «ثقافة إسلامية»، وهذه الثقافة كانت بنت وقتها حاملة لخصائص الذهنيات التي أنتجتها موسومة بسمات المجتمعات التي تفاعلت معها وعكست غالبا أوضاعها، ولأن هذه الذهنيات كانت وما تزال في الأغلب الأعم

ذكورية مثلما كانت المجتمعات وما تزال كذلك بطريركية فإنه من الحتمي أن يمتدّ تاريخ إقصاء النساء والحطّ منهن طالما ظلت تلك البنى الاجتماعية والذهنية قائمة سائدة وغير مفكّر فيها. ولم تكن الثقافة

الإسلامية من هذا الجانب مختلفة عن سائر الثقافات الدينية وخاصة منها تلك التي تنتمي إلى المجال الديني الإبراهيمي نفسه. لكن ما أحدث الفارق النوعي هو أن «الثقافة المسيحية» على سبيل المثال قد راجعت نفسها وفككت أصولها وزحزحت مسلماتها حتى تأسست منظومة الحادثة واستقرت فكان أن أرجعت الدين إلى مجال الخصوصي والشخصي وأقرت الحق في حرية الضمير والمعتقد وجعلت حمايته من مهامّ الدولة، بينما وفي المقابل اعتبرت المجال العام موضوع تعاقد اجتماعي وتقنين صادر عن الإرادة العامة للشعوب تقوم عليه مؤسسات الدولة الديمقراطية، وفي المقابل لم يشهد المجال الإسلامي تحولات من هذا الصنف ولا شهد الإسلام والثقافة الإسلامية مراجعات جذرية، فهما ما زالا ينتميان إلى ما يسميه عزيز العظمة «المجتمعات -وأضيف الثقافات- السابقة على الحادثة».

الحركات النسوية

الحركة النسوية ليست بالضرورة حركة نسائية في مطلقها ولا هي حركة مغلقة دون الرجال. فالنسوية منظور (paradigm) معرفي-أيديولوجي يمكن أن يعتمد على

باحث أو مفكر بصرف النظر عن جنسه. فكم كان وما زال هناك من الرجال من هم أكثر نسوية من كثير من النساء اللاتي يعادين المنظور النسوي عداء جوهريا. وأرى خصوصية الحركة النسوية العربية المشار إليها سابقا والتي تثبتها النشأة التاريخية لهذه الحركة هي أنها كانت «رجالية» النشأة وهي ما زالت تعمل وتتجذر وتناضل بجهد كثير من الرجال والنساء معا، كانت «رجالية» النشأة لجملة من العوامل لا يسمح المجال بالتوسع فيها، ولكن يكفي أن نذكر بعض الأعلام وما كان لهم من دور في وضع الأسس الأولى للنسوية العربية مثل قاسم أمين في مصر والطاهر الحداد في تونس على سبيل الذكر لا الحصر، ولذلك لم يكن التوجه نحو اعتبار الرجل هو العدو إلا موقفا «انفعاليا» مؤقتا من جهة ومقصورا على أحد اتجاهات هذه الحركة من جهة أخرى، وخاصة تلك التي كانت متأثرة بالنسوية الغربية، الأوروبية والأميركية، التي تظل مرجعية هذا الاتجاه. هذا بالإضافة إلى الوعي المتزايد لدى النسويات العربيات بأن النضال ضد الذهنية الذكورية والنظام البطريركي لا يعني إطلاقا معاداة الرجال أو اعتبارهم مستهدفين من ذلك النضال، وهو وعي نابع من المعرفة بأن هذه الذهنية ليس ذهنية «جنسية» بمعنى أن المنتسبين إليها وحاملها من جنس بعينه، بل هي ذهنية مرتبطة بطبيعة الوعي الجندري، هذا الوعي الذي يجعل كثيرا من النساء كما أسلفنا معاديات لمنظومة حقوق النساء ولمبدأ المساواة أكثر من كثير من الرجال وتدفعهن إلى الدفاع، بتعلات كثيرة، عن استلابهن.

أكاديمية من تونس

معقل أمومي

زليخة أبوريشة

التشريعات التي تخص المرأة في الإسلام المبكر لم تكن أمراً متقدماً على ما كان قبل ذلك، خصوصاً فيما يتعلق بعلاقتها بالرجل؛ فنسبهُ النسل إلى الأم كان أهمَّ معقلٍ أموميٍّ عرفته مرحلة «الجاهلية» ثمَّ حسمه لمصلحة المجتمع البطريركي الذي كان يتشكل في الجزيرة العربية بقوة الحروب وقوة التجارة «انسبوهم إلى آبائهم»! كما أنَّ الآيات القرآنية التي تناولت المرأة كانت من الوضوح والغموض في آن بحيث التبست في الفقه الإسلامي بالخضوع لسلطة الذكر خضوعاً شبه مطلق، مكَّن الأصولية الإسلامية المعاصرة من طرح سؤال «هل المرأة إنسان؟»، وهو سؤال ظهر عنواناً لندوة كانت ستعقد في السعودية خلال العام الفائت!



نور بهجت المصري

الآية «وقرن في بيوتكن» (الأحزاب:33)، أو حجه كعورة أو حلوى أو «شيء» ثمين! لإعمال الفكر النقدي في كلِّ موروث؛ إذ يبدو لي أن تكون القطيعة مع فكرة التقديس لا مع محتوى النص كمنجَز بشريٍّ تأويليٍّ محكوم بزمانٍ ومكانٍ. وصحيح أن انشغالاتنا «التقدمية» ينبغي أن تذهب إلى أبعد من إعادة قراءة للتاريخ ونصوصه، إلا أنَّ ما قدمته فاطمة المرنيسي مثلاً لهو فيروس إيجابيٍ لخلق نسيجٍ جماليٍّ منتخَبٍ من بين ركائز لـ «أمجاد» ماضية. فليس كلُّ الماضي حرائق ورماداً، ولا بدُّ من اكتشاف بعض جمرات ما تزال مشعةً فيه. وليس في رأيي أن يكون النص الذي تعتمده التقديميات من الباحثات، صحيح النسبة، أو أنَّ هذا الاعتماد صحيح الاستعمال، ما دام ذلك يؤدي إلى وعي جديد على العسف الذي يمتطيه الإسلام السياسي لبلوغ مآربه.

اللغة والجندر

في إطار البحث النسوي عن صورة المرأة في التراث والحاضر تقف اللغة عائقاً ضخماً تجاه تفعيل هذه الصورة وتحريرها تجاه العدل. فاللغة ابتداءً، في بعض وجوها، وعاءٌ محايدٌ، وهي قابلةٌ للتوظيف كما ترتئيه الثقافة، ولكنها في الوقت نفسه تبدو غير متساهلة في قبول الخيارات. فإذا

على الضفة الأخرى من كلام عزيز العظمة عن الاحتكام إلى النصوص الذي يشكل أرضية الخطاب «النكوصي» الإسلامي، وأنه يكون بذو «رديفاً ضمنياً لمشروع الهيمنة الاجتماعية والثقافية للإسلام السياسي»، فإنه من اللازم فيما أرى، ونحن نؤكد على ضرورة «إيجاد نصٍّ بديلٍ وتأم الغربة عن النص التراثي»، كما يذهب إلى ذلك العظمة وعدد من مفكرَي العرب، (من اللازم) أن نشير إلى أهمية القراءة الجديدة للنص التراثي التي لا تحدث قطيعةً معه كماضٍ، إلا أنها تحدث خلخلةً في بنية القراءة الأصولية السلفية. وهي خلخلة تبدو ضرورية لإعادة تشكيل الدين الشعبي العربي الذي غزته الصحراء بنشافتها الجمالية وقحطها الحضاري. وإني لا أعتبر هذه القراءة مزاحمةً لدعوة القطيعة، بمقدار ما هي مراجعة مهمة لهذا الإرث، ربما لم يجرؤ عليه إلا قلة كالمصوّفة؛ إذ من المهم أن نعلم ونحن نطلب إحداث القطيعة ما هو المضمون اللاإنساني الذي حفلت به تراثية الإسلام السياسي، ناهيك عن أنها مقدّمة

مآلاته وفي مخياله المرضي، بحيث لا يكون الوصول إلى الهنو المقدس إلا عبر مسارٍ عارٍ من الحرمان والجوع الجنسي الذي تتهاфт مناعته عند أدنى امتحان. وإذا كانت الألوهة في التدين البشري كائنات فاعلة، تمنح وتمنغ وتنتقم وتثيب، إلا أنها في حالة هذه العبادة كائنٌ مفعول به مسيطرٌ عليه بالتحريم والإخفاء، بل والاحتقار؛ فهي عبادة المذموم بسبب فعله السالب في الذكورة المسيطرة عن طريق الفتنة والإغواء. وليست الخطبة والمهز وإذن «الولي» في التعاليم الإسلامية إلا طقوس استئذان ذكورية لاستلام الهنو المقدس وإذلاله بالإبلاج والاستعمال. وعلى النقيض من ذلك، ستبدو ثقافات أخرى وقد تجاوزت مفعول هذا النوع البدائي من العبادة إلى اتخاذ الأنثى شريكة حياة، دون إيلاء جسدها إلا القدر اللازم من الاحترام كجسدٍ بشريٍّ لا يجوز انتهاكه بأي من أشكال العنف. وستولد حركات (تملي تشريعاتها) تدافع عن أي انتهاكٍ لحرمة هذا الجسد، سواء باقتحامه (بالنظر أو بالكلام أو باللمس أو بالاغتصاب) أو بالمتاجرة به في الإعلانات التجارية أو في تجارة الجنس بأنواعها، أو بادعاء الحفاظ عليه عبر حجبه في المكان المستل افتراءً من

«كانتا تحت عبيدين من عبادنا صالحين»، فإنَّ ازدهار قاموس الجنس في العربية بمفردات النكاح والجماع وأوضاعه، وهو ما حفلت به كتب الأخبار والأغاني والمعاجم، وأهمها في هذا السياق المخصّص لابن سيده، ليشي بأنَّ اختيار مفردة «الوطء» ليس من قبيل الضدفة، فهي تضع المرأة في مكانتها المكانية والاجتماعية الدونية المناسبة للمصلحة الذكورية العليا، وكأنّها -هذه المكانة- قهزٌ للمعبودة الأولى ولفرجها المقدس. مما يذكّرنا بنظرية «الهنو (الفرج) المعبود» المقلوبة، حيث كلما كان عضو المرأة، تحديداً، مركزياً في التفكير الجمعي، أنبأ عن وضعه التعديدي لدى الجماعة أو المجتمع. وإذا العبادة، وثنية كانت أم توحيدية تجريدية، تعلن معبودها على مألٍ، ومن ذلك عبادة الفرج عند بعض الأقوام في الماضي والحاضر، إلا أن العبادة المقلوبة للهو الأنثوي في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وعبر تاريخها، لتتجلى في إخفاء المعبود كسرٍّ من أسرار النعمة عليه، والتحكّم فيه عبر تقييدات نظام العقّة المحكوم بعبارة صريحة «ويحفظن فروجهن». وهو نظامٌ صلُّ يكتُم أنفاس العلاقة بين الجنسين ويحكمها بحيث يُنمي في المجتمع كبتاً جنسياً كارثياً في

في أُنْهتها في المقدمة الطللية للقصيدة الجاهلية، حيث نجدها تسطع كمالاً وجمالاً؛ وهو جمالٌ نسبيٌّ حفظه الشعر الجاهلي وما تلاه قليلاً، كنوعٍ تعديديٍّ وكرمزٍ للوفرة في مواجهة الصحراء والفناء المتحقق فيها للرجال، بسبب الغزو وانعدام الكلا. وستعود هذه القيم الجمالية إلى الازدهار حديثاً من خلال إعادة تعريف المرأة في الفقه الاجتماعي السلفي كموقظة للشهوات وحافظة للنسل. وبذا، سنجد من النساء اليوم من تتوخى ثياب الصلاة أو ما أشبهه، لحركتها الحرة بين البيت والجارة، أو بين البيت والسوق، حيث تُخفي الشَّحم واللحم الذي عاد سيرته الأولى، ولكن من دون قدسية الإلهة الأم، ولا هيبة الرحيم المعبود؛ فما دامت المرأة في هذه القراءة المتشددة مجرّد جهازٍ منزوع الآدمية، يُفتي الدعاة أنَّ ضرئها تكريم لها (كما في فيديو شهير)، فلا بدُّ أن جسدها رهئ لوظيفتها البيولوجية الأولى وهي الإنجاب، ووظيفتها الحسية الأولى وهي الجماع الذي عير عنه الفقه الإسلامي بـ«الوطء»! والوطء أصلاً الدوش على الأرض التي هي «الوطى». وإذا أكَّد معنى «التحتية» في الزواج ما جاء في الآية (66 سورة التحريم) عن زوجتي نوحٍ ولوط وأهلها

آخر ذلك الخضوع ما ذكر في مقال عزيز العظمة، في عدد سبتمبر/ أيلول من مجلة «الجديد»، من أنه «الحجر الرمزي على المرأة من خلال الحجاب»؛ فالخجة التي أزجها صحابة الرسول لتحزّشهم بالنساء كانت أنهم ظنّوهنَّ إماءً، بحسب أسباب النزول، وبذا كان لا بدَّ من أن تدفع المرأة «الحرة» ثمَّ حرئتها بسترٍ بعض أجزاء من جسمها، بينما المتحرّش حرٌّ طليق، والأمة بالتأكيد بضاعة ظلّ يذكّر بها الفقه الذكوري عندما تخلع المرأة الحجاب في كلِّ العصور. وهو أمرٌ خضع فيما بعد لتأويلاتٍ جعلت من المرأة ملكيةً خاصةً، لدرجة أن نظام الرق الذي انتهى من الجزيرة العربية، كآخر محبوس للكرامة الإنسانية، قد عاد مجدداً وبعنف على أيدي داعش في السنوات الأخيرة العجاف. وإذا أنَّ الحجاب يُفضي حتماً إلى جسد المرأة، فإنَّ الصورة الشحمية اللحمية التي استلها العظمة للمرأة من التراث الأدبي على نحوٍ ساحرٍ، يبطّن ذوقاً عصرياً للمرأة الهيفاء، في حين أنَّ صورة المرأة المبجلة هذه والتي «تكاد من ثقل الأرداف تنبتز» إنما هي بقايا صورة المرأة العشترية إلهة الخصب والجماع. وهي صورةٌ تتجلّى

استطاعت النسويات الناطقات بالإنكليزية اقتراح بدائل لسيطرة المذكر على المؤنث، ونجحت في ذلك إلى حد بعيد، فإن الحال غير ذلك في العربية؛ فالعربية تتميز عن الإنكليزية، نحويًا، بأنها لغة تأنيث وتذكير، قسمة عادلة؛ فكل اسم وفعل هما إما مؤنث أو مذكر، ويستثنى من ذلك الحروف. وهو مظهر من المفروض أن يبعث على سعادة الفيمينيسيت العربيات، وخصوصاً أن إحدى الفرضيات التي تطرحها المختصات باللغة أنَّ العربية ما تزال تحتفظ بآثار واضحة من العصر الأموي تمثل تمجيداً للذات المؤنثة، من مثل تأنيث عدد من المعاني الإيجابية كالمحبة والمروءة (التي منها المرأة) والعفة والألوهة والمعرفة والمرونة والخصوبة والسلاسة والقوامة والهمة والفتوة والرجولة والأنوثة والسلامة والحضارة والجنة والنار والصفوة... وغيرها. وإني لأظن أنَّ عدداً من المفردات التي كانت مؤنثة قد تمَّ تذكيرها بعد الانقلاب الذكوري من مثل الشرف والنبيل والحب والعلم والشرف والنضال والكفاح والخصب والنور... وغيرها. وهي فرضية تتسق وتاريخ الألوهة التي هي أول سلطة قبل لغوية في تاريخ البشرية. (ننظر: زليخة أبوريشة، اللغة الغائبة، 1996، عمان، وأثنى اللغة، 2009، نينوى، دمشق). ومن جهة عملية يبدو من المعجز أن تُصان المساواة في اللغة العربية دون أن تُهتِك البلاغة فيها، وتُصاب بالهلهلة والوهن التعبيري. ومع ذلك فقد جرت محاولات جادة قليلة للتذكير بالتأنيث في الخطاب السياسي والثقافي، ونُبِّهت قليلاً لوجود الأنثى في المجتمع، وهو تنبيه ما يزال مهدداً في أي لحظة بالنكوص نتيجة النكوص الأيديولوجي العارم المتجلي في العودة إلى النص المقدس في أبشع تأويلاته.

شاعرة وأكاديمية من الأردن

تغلغل فكر القوامة

فريدة النقاش

نلاحظ وجود قوتين رئيسيتين تعملان فيما بينهما رغم التناقض الظاهري لإثبات صورة مشوهة عن المرأة وتأكيدا في الضمير والعقل العام. القوة الأولى تتمثل في اليمين الديني الذي اتخذ من الدين الإسلامي تكتة لتشويه النساء والتقليل من شأنهن باعتبارهن ناقصات عقل ودين، كما يقال إنه نقل عن الرسول محمد، وبالتالي المرأة بما أنها ناقصة عقل ودين وجسدها عورة فلا بد من فرض الوصاية عليها باسم حمايتها، وهذا ما فعله اليمين الديني أو ما اصطلح على تسميته الإسلام السياسي على مدى السنوات؛ ووضع المرأة في مرتبة دونية ارتبط بتصريحات حسن البنا منذ نشأة جماعة الإخوان وتواصل هذا الخط في كل الممارسات، وخلال الانتخابات الأخيرة لمكتب إرشاد الجماعة قبل إطاحتهم من السلطة، كانت هناك عضوة في الجماعة تريد أن ترشح نفسها لمكتب الإرشاد ولكن بالإجماع رفض طلبها لأنها امرأة، هؤلاء هم الذين روجوا بصورة واسعة لفرض الحجاب على النساء اتساقاً مع فكرتهم بأن جسد المرأة عورة، وبذلك انتشر الحجاب وكاد يصبح زياً قومياً في كثير من الدول العربية.

المنطق، فكان هذا الدستور خالياً من أي إشارة لحقوق النساء، واكتشفت النساء أن فكرة ترتيب الأولويات فكرة مزيفة تجب مقاومتها وتوعية الأساس الاجتماعي والاقتصادي لها. القضاء على الأفكار يحتاج إلى عصور متتالية، لكن النضال ضد الفكر النكوصي لم ولن يتوقف.

لا بد من التأسيس لمعارك ضد الحجاب، فرغم أن مسألة شخصية إلا أن مسألة حجاب المرأة تنطلق من قناعة خفية لدى المرأة بأن جسدها عورة وهو ما أسقيه القمع الذاتي، فالمرأة تقمع ذاتها لأنها تتمثل الصورة التي رسمها لها اليمين الديني باعتبارها عورة. ومن ثم هناك حاجة لتأسيس وعي لدى النساء من قبل القوى التحررية بأبعاد تلك الظاهرة، فتغيير الواقع المادي لا يتم بشكل سريع لكن تغيير الوعي يحتاج لدأب ومثابرة وقوى منظمة.

كاتبة من مصر

السياسة الليبرالية الجديدة التي لا قيمة للإنسان في نظرها إلا إذا كان قادراً على توليد الأرباح، وعلى مستوى الجسد العورة كما يقدمها اليمين الديني. هذا التوافق أدى إلى تدهور صورة المرأة وتراجع مكانتها وإنسانيتها في نظر قطاعات واسعة من جماهير مصرية وعربية.

قمع مزدوج

نحن لا نعيش في واقع ساكن، هناك صراع قوي ضد هذه الصورة والأسباب التي أنتجتها، تقوم به المنظمات النسائية والأحزاب التقدمية بالدفاع عن هذه الحقوق تخصيصاً للنساء لأن قمع النساء هو قمع مزدوج. فتحسين أوضاع المرأة يرتبط بالتقدم السياسي والاقتصادي والاجتماعي. أما فكرة ترتيب الأولويات فهي فكرة مزيفة وقديمة ودفعت النساء ثمنها طويلاً حين شاركن في ثورة 1919 وجاء دستور 1923، ولم يشر إلى حقوق المرأة؛ لأنها حين ناضلت استسلمت لهذا

ارتبط ظهور اليمين الديني بثورة النفط التي توافرت في البلدان التي تسود فيها المدرسة الوهابية وهي مدرسة متشددة تضع النساء في مكانة أدنى وترؤج لحجبهن عن المجال العام، وقد انتشرت في غالبية البلدان العربية بنمو الجماعات الجهادية. ونحن نعيش في مصر تجربة الجماعات الجهادية ونحارب ضدها لأنها مشروع خارج العصر بالنسبة إلى تطور المجتمع ككل.

أما القوة الثانية التي ساهمت في ترسيخ صورة دونية للمرأة في المجتمع العربي، هي الرأسمالية المتوحشة، التي تتناقض ظاهرياً مع اليمين الديني، والتي حولت المرأة إلى سلعة في الإعلانات ليجني الإعلام من ورائها أموالاً طائلة، وفي سوق العمل حين يقرر الرأسماليون تخفيض الأجور يدفعون بالنساء للعمل لأن أجورهن أقل. من ثم صارت النساء سلعة على مستويين: على مستوى جسدها الذي يستخدم في شبكات الدعارة وفق منهجية

الخطاب الثقافي وعسف تراث الإسلام السياسي

في الأنثى والأنوثة والمرأة المقموعة

حنان عقيل

شبكة من الخيوط المتداخلة لا تزال تُحاصر المرأة في العالم العربي، وتضيّق عليها الخناق، وعبر عقود لم تستطع المجتمعات العربية تخليص المرأة من تلك الشبكة العنكبوتية التي أحكمت خيوطها عليها حتى بات الفكك منها صعب المنال، وصارت النساء في المجتمعات العربية قابعة وراء نسيج مُحكم لا ترى من خلاله سوى ضوء شحيح يتخلل تلك الخيوط متقنة الصنع بين الفينة والأخرى.

ما الذي ساهم في إحكام القبضة على المرأة العربية لعقود متتالية إلى أن صارت أقرب إلى التماهي مع القمع والانسياق لمعطيته؟ ولم بات الخنوع والنكوص والتخلف الفكري سمة تطبع حال المجتمعات العربية؟ وهل من أمل يمكن أن يُعوّل عليه المثقفون العرب للخروج من تلك الدائرة والتخلص من ذلك الحصار؟ أسئلة لا تزال تطرح في الثقافة العربية، لم تتغير بمرور ربع قرن بل أبعد من ذلك، القضايا والإشكاليات ذاتها لا تزال تُطرح في الخطاب الفكري العربي، والحلول المُقدّمة من قبل المفكرين العرب تتصارع ولا تتضافر، ليواجه العقل العربي بمعضلات نكوصه ويكرر إخفاقاته في الخروج من مأزق «الأنثى» التي طالما شكّلت خطاباً محورياً في خطابات متازمة تضعها في دائرة «اللاعقل»، لم يغير منها مكتسبات طفيفة تنتزعها تارة، فيما تُمنح لها تارة أخرى، وفي الحاليتين تبقى المرأة في حالة انتظار.

الفوص في عمق الأسباب التي أحكمت الخناق على الأنوثة سيظل بمثابة ضرورة قصوى لتقصي عمق المشكلة وأبعادها المتجذرة في التاريخ، فالواقع الراهن ما هو إلا نتاج تراكمات فكرية واجتماعية وسياسية ساهمت في وضع أسس تلك الثقافة التي همشت المرأة في خطابها باعتبارها ووضعتها في مرتبة أدنى من الرجل. بل إن بعض الخطابات الفكرية الحديثة ما انفكت تبرر تلك الوضعية الدونية محاولة ردها لاعتبارات بيولوجية، سرعان ما كشفت الأبحاث العلمية عن تهاوي حججها وزيف منطقها، فيما ذهبت أطروحات فكرية أخرى إلى الدفاع عن دونية المرأة باعتبارها الحافظ لمركزية الأسرة التي خلخلتها الثقافة الغربية باختيارها المساواة بين الجنسين. مرتبة «الأقل» في الخطاب العربي وجدت دوماً من يدافع عنها ويبزرها حتى من قبل النساء أنفسهن، اللاتي نجحت خطابات دينية وأخرى اجتماعية، في أن تمنح لهن كثير أ من الرضا عن دونيتهن، أو الإقناع بقدراتهن المحدودة باعتبارهن «قوارير» حيثاً ودفاعاً عن عفتهن المصونة حيثاً آخر، ليصير خطاب «الشرف» أداة لا يتوانى الرجل في أن يُلوح بها، ولا تتوانى كثير من النساء في أن ترضخ امتثالاً للمتطلبات والأباطيل الذكورية.

الفكر الديني الذي تمّ تكريسه ثقافة عامة

نور بهجت المصري



العربي يواجه الأفكار السائدة والمتجذرة في ثقافة الناس، سواء في نصوص الثقافة العربية السائدة أو في الوعي الشعبي؟

هل يمكن الارتكان إلى فكرة «إيجاد نض» بديل وتأم الغربية عن النض التراثي» كأساس لمحو كل الترسبات التي أفرزها الخطاب الأصولي باعتباره الفاعل الأبرز تأثيراً في كثير من المجتمعات العربية؟

«الجديد» تواصل في هذا الملف النقاش حول «الأنوثة المقموعة» مع عدد من الكاتبات والكتاب العرب في محاولة لقراءة النص مقروناً بأثره الفكري في المجتمع، والدعوة للتفكير والنقاش في سبل إنتاج خطاب بديل لتلك الخطابات المهترئة التي ساهمت عبر عقود في تكريس دونية الأنثى وخطابات الأنوثة وهامشية حضورهما في الثقافة والاجتماع.

كاتبة من مصر

على أن تحتل واجهة الحوار، فيما بقي لباب المشكلات كامناً في قاع المجتمعات العربية، وفي اللاوعي الجمعي للثقافة العربية وناسها.

ما هو السبيل إذن للفكك من تلك الدائرة متشابكة الخيوط؟ هل يمكن أن تضع الثقافة العربية خطاب الأنوثة ومكانتها المهذورة كأولوية لها في ظل نظرة شمولية لا تموضع كل ما يتعلق بالجنس باعتباره مسألة هامشية وثانوية؟ وكيف يمكن إنتاج ذلك الخطاب المأمول في سياق معركة القوى الجديدة في المجتمع طلباً للتحرر من سطوة الخطاب القمعي والتهميشي لإنسانية المرأة وحققها في حياة متوازنة لا تحصرها في وظائفها البيولوجية ولا تهدد إنسانيتها الكاملة؟

ما السبيل لتجاوز تلك العقبات الحائلة دون وجود خطاب ثقافي فاعل في الوعي

وحاجاته، لكن الصوت الأعلى ظل مكرشاً من قبل «فقهاء الظلام» وممتلكي الحقيقة المطلقة في الأديان الثلاثة.

هل ثمة خطابات أخرى لا تزال مسؤولة عن ترسيخ ذلك الوضع وتلك الصورة المشوهة؟ ربما ساهمت الخطابات الموازية هي الأخرى في تحقير «الأنوثة» باعتبارها معادلاً للضعف والخنوع، واحتقار كل مظهر ينم عنها باعتبارها مضادة لرمز القوة «الذكورة» فأنجنت وفق ذلك خطابات نسوية ضد «الأنوثة». فيما ساهمت خطابات أخرى في تسفيه المسألة برمتها ووضعتها في إطار المعارك بين الرجل والمرأة التي يجب أن تكون الغلبة فيها لأحدهما. هذا فضلاً عن الانغماس في نقد أو مجابهة تظاهرات فرعية باعتبارها الفشل الأساسي في خطابات أنتجتها الثقافة العربية وأصرت في أحيان كثيرة

حارس المرمى

أحمد عمر

لم يكن عبدالحى القيوم الملقب بـ«بارجموك» قصيرا ولا طويلا، لا نحيفا ولا سميئا، لقبه المعجبون بألقاب عدة أشهرها؛ الحارس ذو الأيدي الست. ولا يُعرف لم لم يكن لقبه ذو الأيدي السبع وهو أولى باعتباره رقما مقدسا، والوطواط، وباتمان، والخفاش، والأخطبوط، والحائط، وسور الصين العظيم، والقفل، وشيفا -معبود الهنود الأكبر ذو الأيدي الكثيرة، وهذا اللقب أطلق عليه من قبل محبي وعشاق الأفلام الهندية- أما اسمه المثلث الأقانيم، العجيب، فهو من استنسب أبيه الذي كان يقضي أماسيه تلميذا مستمعا في «الحجرات» العربية إلى الفقهاء ونوادرهم وعلومهم وفتاويهم، أو سابحا معهم في حلقات الذكر في التكية الصوفية، والذكر في الصيف يجري في الباحة الصيفية للجامع الكبير بجانب أشجار السرو، وعلى البسط اللبود المدكوكة دكاً. وقد ذهل موظف النفوس يومها من هذا الاسم الثلاثي الطوابق، وسجله مستحسنا الاسم وفرحا به بخطه الرقعي الجميل، وكان الموظفون عصرئذ، يجيدون خطين من الخطوط العربية على الأقل، بإتقان العنكبوت لبيتها، وطائر الحباك لعشه، والنحلة لخلايا قفيرها..

حظ حارس المرمى عادة، من المجد أقل من حظوظ زملائه اللاعبين الذين يتركونه وحيدا، يتيما، يحرس عشرين مترا طولا ومترين عرضا، مع ذئاب الأهداف، ويذهبون لصيد حيتان الأهداف في بحيرة مرمى الفريق الخصم.

كان ذلك في أوائل سبعينات القرن المرحوم عندما انتبهنا إلى أن روشي -مدينتنا الصغيرة- التي بنيت مثل معظم مدن العالم على نهر رقراق ينبع من بين أصابع الصخور من سقف الجبال، ترتبي فريق كرة قدم دؤوبا ومجتهدا يصعد بقوة سلالم الشهرة الوعة ثم ما لبث أن امتصه فريق الإقليم المركزي، أو بالأحرى صار فريقنا هو فريق الإقليم الذي يلعب على كأس الدوري، وهذا أحسن وأكرم، فقد حافظ على معظم تشكيلة دفتر عائلة الفريق، سوى ثلاثة لاعبين جدد. اللاعبون الأصليون من فريق الإقليم تسربوا إلى فرق أوروبا حيث المال والمجد والشهرة والدعة والحرير والنظافة والأمان والأمن.. والكرامة التي لا يمكن أن يدوسها أحد حتى بالحق. استجابوا لسيرينات الغناء الإفرنجي الغاوي، فهناك المجرم الذي يقتل ثلاثين امرأة عيطبول لا يعدم، وإنما يحتفظ به في السجون كدينصور بشري يخشى عليه من الانقراض، لكنه أبدا، لن يُيصق عليه ولن يضرب أو يهان، سيعاقب بالمؤبد، أو بضعفي المؤبد، أو قد

يثاب بالإعدام الكريم لكن باحترام الأبطال.. الضالين. المجرم في بلاد الفرنجة بطل سلبى أخطأ العنوان. إنه مريض يستحق الشفقة، ولن يحرم مجد الشهرة.. السوداء. المجرم نجم بطريقة أو بأخرى في الغرب الأوروبي العجيب، الفاتن.

كان عبدالحى القيوم الولد الوحيد والأخير لبائع اللبن المشهور عبدالرحمن جورتان، على ثلاث بنات، معارج الكبرى، وأعراف الوسطى وترتيل الصغرى. وهي أسماء مقتبسة من سور القرآن الكريم وكلماته. والولد قرّة عينه بالطبع وفلذة كبده. ولم يكن عبدالحى القيوم عاقا، وقد خيب أمل أبيه بدراسة الشريعة. كان الأب يطمح أن يدرس ابنه الفقه والشريعة والسيرة النبوية وفقهها، ويصير إماما وفقهيا وتطبق عليه الآية «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ». نجح في الثانوية العامة بمعدل سبعين بالمئة، وأعدّ عدته ليسجل في كلية الطب البيطري، لكنه ينتظر وثيقة تجعله مواطنا معلوما، وتحزّره من أسر المكان وضيفة المجهول. ألخ عليه مدرّسوه أن يسجل في كلية الآداب، فهو أبرع تلميذ في علوم الإعراب. يحفظ الأجرومية وألفية ابن مالك، ويعرف الجامد من المشتق، وأنواع موازين الصرف، وأفعال التعجب، والأخطاء اللغوية الشائعة. لقد أورت الأب شيئا من علومه لابنه. ومن شابه أباه فقد عدل وما ظلم.

يوم الجمعة يرافق أباه إلى صحن الجامع باكرا، بعد عودته من التدريب في ساحة خالية بجانب النهر، الذي يحظى بتفاح الأهداف سهوا، فيستعيدونها إما خوضا في ماء النهر، أو سباحة. يعود عبدالحى، فيكون أبوه قد استحم، وتعطر وتمدد تحت شجرة التوت، مشدبا شاربه، بمقص خاص يحفظه في علبة بها بعض أغراضه مثل موسى مذهبة، وخنجر يماني مرضع ومراة لها مكحلة على هيئة ذيل طاووس؛ يكخل بها عينيه تأسيا بالسنة النبوية الشريفة، قاذفا بين الحين والآخر الدجاجات الوقحة التي تقترب من سفرته بالحصى، بطيخ أحمر وبعض الجبن وخبز سميك محمص. أما في الشتاء فيجلس بجانب الموقد، ويفطر شايا ساخنا محلى بقوة، مع الجبن والعسل والزيتون.

اشتهرت «خنافة» أم عبدالحى بخبزها الحلو الطيب المنكّه في الحارة. كانت مثل كل جاراتها اللائي يعددن أفراس العيدين، وهي عجائن بالزيت والحليب والسكر وجوزة الطيب والمحلب والقرفة، تدهن مكعباتها وأفراسها بالبيض قبل إدخالها إلى الفرن في صفائح

مربعة الشكل لإكسابها اللمعان. وقد خلطت ماء العجين ببعض الحليب فانتفش خبزها وابيض وهش وطاب، ثم مع المرة تلو الأخرى وصلت الأم إلى المقادير اللازمة لخبز طيّب مخبوز بالتنور، والزائر في الشتاء أو الداخل يريض لابنا عند التنور، مستمتعا بذكريات النار، فالتنور يحفظ ذكريات النار ساعات طويلة، تصلح مرقداً لقطين يهادنان بعضهما طلبا للدفع.



معتوق أبو راوي

صحيح أن خبزها المخبول بلبن البقر، جلب عليها نملا لا يحصى، عجزت عن صيانتته في مخمرها الدائري، ونمليتها الخشبية، إلى أن وصلت إلى فتوى، وهي أن تحفظه على كرسي جرة الدن الفخار بعد أن طلت أسفله ببعض النفط، إلا أن النمل لا يرعوي، هو أقل إلحاحا من الذباب، لكنه أكثر منه عنادا بكثير. يصل عبدالحى فيخلع فانيلته الشيال ويغطس في البركة، وكل

بئر في بلدة روشي تواخي بركة بجوارها، دائرية أو مربعة، لها عمق متر، ومساحة متر مربع أو مترين، تملؤه الصبايا بالماء، لها حنفية في أسفلها يستخدمونها لغسل الأوعية والأواني العائدة من معارك الأكل مدهونة بالدهن والسمن.

يصلان باكرين، فيصليان ركعتين سنة تحية المسجد، ويذهب الأب إلى حلقة المقرئ عبدالصمد، بينما يذهب ابنه إلى حلقة المقرئ عبدالرشيد، وكلاهما يتلوان سورة الكهف كل جمعة.

واختيار الطب البيطري غريب، ففي أعرافنا أو أعراف مدينتا الريفية الغربية تعدّ دراسة علوم البيطرة سبة ويلقبون نطاسيها بطبيب الحيوانات أو حكيم البهم العجماء، وأحيانا بطبيب الحمير، استهجانا واستصغارا. لكنه لم يلتحق بالكلية فقد أثر أن ينتظر وثائق الاعتراف مع ورود رسائل كثيرة من زملائه الذين هاجروا إلى بلاد الفرنجة لاعبين محترفين مكّرمين مبجلين؛ تعرض عليه عروض مغربة ومغوية عليها دمغات وأختام فرق أوروبية تشبه الأوسمة والنجوم في السماء، تسطع في ذيل الرسالة أو في غزّتها مثل عين الشمس، لكن مشكلته الثانية أنه الابن الوحيد وهو بار بوالديه، فهو يساعد والده في ساعات الصباح الأولى في تفرّغ الأجبان وتوزيعها، ترد إلى الأب عربات من الحليب والأجبان ومشتقاتها من القرويين، على عرباتهم ذوات العجلتين أو فوق ظهور الحمير والبغال، فيهطلون عليه بكتل النعم البيضاء المصبوبة في أقمشة كتان لها شكل الثدي المرضع..

كانت تلك العقبة تعترض طريقه وقد أثر أن ينتظر حتى يلين أبوه ويوافق له على الهجرة غير الشرعية، فهناك مشكلة أولى بالتذكير، وهي أنه مكتوم القيد. فكيف سيسافر وهو مجهول من الوثائق التي تعترف به كائنا من البشر. عرض عليه مهزبون أن يهزيّوه عبر الحدود ومن غير كلفة مالية حتّا به وبموهبتة، وقد تربّث، فهو موعود منذ ثلاث سنوات بالجنسية، ولعلمهم يلونه مراده هذه السنة، وقد وعده رئيس مجلس الإقليم الذي زعم أنه معجب بحارس المرمى الذي ليس له مثيل. وما مواعيد عرقوب إلا الأباطيل.

بقي أن نشير إلى أن السياسة الرياضية للبلاد التي تجري فيها أحداث هذه المأساة غير الشكسبيرية، كانت مثالية، «فصناع الأقدار» يريدون كرة خالية من العصبية، كرة أطفال للهو والعبث، ولا كرة إلا بعصبية. لا تحلو الكرة إلا بالعصبية والرهطية والقومية والال والقزابة المكانية أو الدموية، انظروا إلى أسماء الفرق في العالم: ريال مدريد، برشلونة. كلها أسماء عرقية وجغرافية وإثنية ومكانية، حتى في موندiales كأس العالم، الفرق تحمل أسماء بلادها وهي أسماء كيانات سياسية وقومية.. الكرة بالتاء المربوطة المكّمة الفم هي تورية للكرة بالهاء البغيضة، لذلك اقترح «المحتالون على الأقدار» التسمية بأسماء الآلات، سيكون وطننا وطنًا مثاليا، المواطنون متساوون فيه كأسنان الكلب. ستختار الفرق أسماء ماهرة مثل «فريق المطرقة الرياضي» و«فريق المنجل

الذهبي» الرياضي، وفريق «الريشة الرياضي»، وفريق «المدحلة». وقد اختار فريقنا اسم فريق المنشار، ولما سئل ربان الفريق عن سبب اختياره هذا الاسم قال ببساطة: اخترته من مهنتي. ثم أردف ضاحكا: المنشار يمضغ خصمه بأنياه.

لكن في أول سباق له على كأس الدوري علق فريق المنشار في عقدة في خشب الفريق الخصم. وعقدة الفريق الخصم لا يمكن لأسنان المنشار أن تنشرها أو تفلقها، فهو الفريق الوحيد بين فرق أقاليم البلاد العشرين الذي تسقى باسم مكانه صراحة: فريق «الغوريلا الرياضي». الغوريلا (غور أيلة) اسم القرية المعصومة التي أنجبت السيد الرئيس. الاستثناء من القانون ظلم سافر، وأبولو لقب الأخ غير الشقيق للرئيس، وراعي الفريق، وهو يريد الفوز بالقوة. لن يسبق أحد أبناء الأكرمين الجدد، وأبناءهم الفضائيين الذين لا يترجلون من مركباتهم خشية أن يستنشقوا هواء الأرض غير المكيف. قاد أبولو عنان مركبته الثقيلة مرات عدة واقتحم الملعب ليقرر النتيجة التي يختارها بحكمة لا تتناسب مع جبروته: واحد صفر. اثنان واحد. الطمع ليس جيدا! لا حاجة لنتيجة مثل عشرة صفر، وإلا أصبحت المباراة مهزلة سافرة!

يذهب التحليل الرياضي والمعجبون إلى أنه موهوب بموهبة إلهية فريدة لم يؤتها أحد من قبل، لقد تأخّرت ولادته بعد سبع بنات، أربع منهن متن بعد الولادة مباشرة. ويذهب الرأي الثاني إلى أنه أتقن التقاط الكرات بسبب مساعدته الدائمة لصديقه عبد الإله كشه بائع البطيخ الأحمر، وهو يقضي معظم ليالي الصيف معه تحت خيمته المصنوعة من بقايا أجولة القمح المنسوجة بعبط الخيمة الرقائع، التي تتخللها بقع وثغرات تتسلل منها الشمس الذهبية في الصيف الناضج على ناصية الجسر، حيث لا يكُل الماء من الهمس مع الحصى، من غير أن يياس من إقناعها بأن تتحول بين أصابعه الكثة إلى جواهر ولآلئ.

يقضي صاحبان الوديعان أوقاتها الرخية وهما يسمعان أغنيات أم كلثوم ليلا ونهارا.

عقب رائحة البطيخ الوردية، يملأ أعطاف هواء روشي صيفا، حيثما اتجهت تسمع صوت سكين وهو يشرخ صدفة البطيخ الخضراء القوية. كأنما تنتظر القنبلة المدخرة بالسكر التي امتصتها من حليب الأرض من يفتّا لها كمدّها حتى تنفجر حلاوة، ثم تنبثق تلك الزخارف الإلهية، والنخارب الوديدة المتراصفة البراقة التي تلمع فيها حبات البذر الأسود، وتتلاّأ بلورات السكر في النسيج البديع الذي يتهشم تحت الأسنان عصيرا. أصبح طعم البطيخ في روشي مقرونا بصوت أم كلثوم. للبطيخ الأحمر طعم أم كلثوم، أما عبدالوهاب فله طعم الشمام التنوري. وكشة يبيع البطيخ «غ السكين»، لا غش في بطيخ كشه الذي تسقيه الشمس بالسكر الشعاع. كل البطيخ أحمر ولذيد وسكري يزيد العطش عطشا بحلاوته. البطيخ فاكهة أهل روشي القومية. تنمو ثمرات البطيخ في كل مكان، فأهلها يتسلّون بالبطيخ

مثل الأميركان بعلب الببسي.

خاض فريق المنشار عشرات المباريات الودية، منها مباراة مع فريق بلغاري دولي زائر، أعد لها من قبل طلاب موفدين إلى صوفيا للدراسة، خرج منها فريق المنشار بانتصار التعادل السلبي! كابتن الفريق البلغاري «يخلص» أو «بوك هولز» كما دعي تساهلا، الكابتن المذهول من براعة عبدالحى القيوم في صدّ الكرات بأصابعه الكلابات قال له: أنت معجزة.

قال «أبو خلاص» عبر المترجم فيديل -ابن بلدتنا- الذي يدرس الطب البشري في جامعة صوفيا بمنحة من الحزب الشيوعي: لو انضمت إلى فريقي لأكلت بك الملاعب الخضراء، أنت تقفز إلى الكرة مثل الكوبرا. وأضاف أنت النسخة الثانية للحارس البرازيلي باربوسا النحس الذي نكب أمته في الخمسينات من القرن العشرين بخسارة أمام الأورغواي. قل لي بمعبودك، هل الهواء الذي في مرماك من الاسمنت المسلح؟

وسأله: كيف روّضت الكرة؟ بماذا ترشوها، ماذا تدعوها حتى تقفز إلى حضنك.

فأجاب عبدالحى القيوم ببداهة: الكرة لا ترؤّض، أنا لا أثق بها حتى وهي في حضني.

وعرض على عبدالحى القيوم الانضمام إلى الفريق البلغاري مع وعد بشرفه وشرف أمّه التي أنجبته. ثم عقب مازحا: أُمي لم تكن شريفة. كان لها على الأقل أربعة عشاق غير أبي. ثم أقسم بشرف أمّه العاهرة بمنحه جنسية بلغارية موقّعة من رئيس الجمهورية نفسه. وعندما أخبر بأنه يحبّ صبية جميلة، وسيبقى قريبا من ضفاف بيتها، قال له: سأجعل نصف فتيات السلاف والكومنولث تهيم في حبك، تعال وأنا أقنع لك صبيتك باللاحاق بك هي وأبوها وأخوها ونوقها وجمالها. أنت تستحق جنسية عالمية. دعني أقبل هاتين الراحتين؟

وانحنى كما يفعل الخدم للسلاطين والفراعين وقبلهما خاشعا، جاثيا على ركبتيه، أمام حشد مذهول من عشاق الكرة المخاتلة ودراويشها في روشي.

نعود إلى مباراتيّه الأخيرتين، والتي هجر بعدهما الملاعب الترابية التي لم تكن خضراء يوما، صناع الأقدار لا يريدون أهل روشي وأخواتها من المدن والقرى أن يحبّوا شيئا، الحب يخيفهم، لذلك كانوا يحاربون كل شيء يمكن أن يصبح دينا بديلا. يريدون السكان أشباحا لا مواطنين، الكرة يمكن أن تكون ملهاة جيدة تبعد الناس عن التفكير في الحق والباطل، لكنها يمكن أيضا أن تصنع ثورات حقيقية.

في شوط الذهاب فاز فريق المنشار بثماني مباريات من أصل تسع عشرة مباراة سيخوضها مع الفرق الأخرى المنافسة. تعادل في اثنتين، المرمى بقي نظيفا سوى من هدف تسلل وسرقة في مباراة بيننا وبين فريق السمهري جرى الإقرار به غدرا وكانت

الحصائل تشير إلى أنه سيفوز بالكأس، وفعلا سجل الحكم في الشوط الثاني ضربة جزاء ظالمة ضد فريق المنشار في الدقيقة الخامسة والثمانين. وقد وقف عبدالحى القيوم برجموك في وجه الضربة الأولى، واعتنقها اعتناق الكفار، كما يفعل غالبا، فألغى الحكم النتيجة بذريعة تحرك اللاعب قبل التشويطة، فأعادها، فصّد الثانية، فأعادها الحكم، فصّد الثالثة، إلى أن أصيب لاعبو الفريق الخصم بالرعب، فتهامسوا واقترعوا وتهاربوا من التشويط، فوجد الحكم نفسه في فخ محكم، لم يجد بدا بعدها من أن يقصف الحارس عبدالحى القيوم بالبطاقة الحمراء، واعتبر النتيجة -1 صفرا! عقوبة للاعب يرفض أن يكون نصبا تذكاريا.

في طور الإياب كان فريق الغوريلا سيلعب على أرض الفريق المنشار في ملعب مدينة روشي الترابي الذي طحنت ترابه مناسم اللاعبين المسمارية الحقود، وفي عربتهم. كان أبولو الذي أتى اسمه من مركبته العجيبة، كان قد اشترى الفريق، واشترى المباراة، ليس بالمال والذهب، فلاعبو المنشار عنيدون، على عسر حيواتهم، لقد ابتاعهم بتهديدهم واحدا واحدا، وكان التهديد الأهم هو لحارس المرمى الذي كان قد أقسم أن يحافظ على المرمى. قال له متوعدا: انتبه أنت لا تساوي سعر طلقة.. فأنت مكتوم أصلا، يعني دمك مجاني.

في عصر اليوم الذي سبق المباراة اقتربت إحدى المركبات الفضائية السوداء الكتيمة من طرف الجمهور. كان عبدالإله كشه وقتها يزن بطيخة حمراء مسقية بماء المطر، ويحملها مع صاحبه عبدالحى القيوم إلى عربة أجرة يجرها حصان، المركبة الفضائية القادمة الزائرة التي لا قبل لسكان المدينة بها، كزّت ثم اقتحمت تلة الثمار الخضراء اللامعة كالآيات تحت شمس العصر، ثم طحنتها فسال دم البطيخ. ثم أعاد الكرة مرة ومرتين وثلاثا، فتحوّلت كومة البطيخ إلى بركة دبق. تولى كشه وعبدالحى القيوم مبتعدين، ثم عادت السيارة لتعمل عمل النورج، حتى طحنت البطيخ تاركة نهرا من العسل الوردي جذب الذباب والدبابير والناس الذين طلعوا لتؤهم من صلاة العصر ليقفوا على ضفاف بحيرة عصير البطيخ الوردي العطر. ثم ذهبت المركبة مخلقة عاصفة من الغبار وخطين من الطين الدبق خطتهما بعجلاتها الخلفية، كانت تلك بطاقة إنذار حمراء.

وغادر عبدالحى القيوم بركة أشلاء البطيخ السائح بدمه، ليس هربا من الدبابير وإنما للتدريب على مباراة يوم غد الفاصلة، وأم كلثوم لا تزال تغني في المسجلة التي تعمل بأربع بطاريات كبار من نوع برق: يا ظالمني.

وفي يوم المباراة التي احتشد فيها الجمهور حول خطوط التماس، في الملعب الترابي وقوفا، فلا مدرجات في ملعب روشي، فيما سكت الجيران عن تسلق المشجعين لأسطحهم وحيطان بيوتهم، وعلى الأسطح المجاورة للملعب والتي تتيح متابعة أكرم. لاعبو فريق المنشار كانوا يتسلون بتبادل الكرة موقنين بالهزيمة.



استمرت المباراة لهوا، في الدقائق الأولى، ثم في الشوط الثاني، رجحت الكفة، وباتوا يلعبون لعبة (يا قاتل.. يا مقتول) وسجلوا هدفا في الدقيقة الثانية من الشوط الثاني، فيما تحطمت كل هجمات فريق «الغوريلا» على جبهة مرمى عبدالحى القيوم الذي كان لها بالمرصاد بأيديه الست.

قال كابتن فريق الغوريلا للحكم: هذه خيانة، ليس على هذا اتفقنا.. هذا حارس مسحور.. وتلفت بعينه يبحث عن معلمه ورب نعمته أبولو الذي كان يتابع المباراة بناظور مقرب على شرفة المبنى الإسمنتي الوحيد المطل على وغي الملعب.

هبت الجماهير على صوت طلقات نارية سقط بها عبدالحى القيوم.. سقط نافر الدم على جبهة المرمى الأخيرة.

أعلنت الدماء انتهاء المباراة، وحدث هرج ومرج، وركض الطبيب المتطوع خالص إلى حارس مرمى فريقه. وتقاطر الجمهور صائحين.. مستغيثين.. غاضبين.. مولولين.. مستجيرين.. منددين.. باكين.

ارتبكت الغيوم البيضاء في السماء، واختبلت خطوط التماس. قذفت الجماهير بأنفسها من فوق الأسطح إلى حيث تمدد جسد الفتى عبدالحى الذي كان ينزف دما أحمر تجفّع في جدول صغير ينتهي إلى حفرة.

حاول الطبيب اعتقال الروح الهاربة من جسده نزيفا. أشار أحدهم إلى الشرفة التي انطلق منها الطلق الناري.. كانت المركبة السوداء وقتها تهرب. ليس من عادة مركبة فضائية أن تهرب، لكن الدم مربع.

أغلق الطبيب عينيه، وقال: رحمه الله.

من الملعب البلدي انطلقت جنازة حارس «المدمى» عبدالحى القيوم بغريزة الغراب الأعصم، إلى المقبرة، الجنازة كانت تكبر وتنمو وتتجه ليس إلى صحن الجامع الكبير كما يحدث عادة، ولا إلى منزل المرحوم. سارت وهي توخذ وتهلل وتكبر، وتكبر.. الجنازة صارت مخلوقا عملاقا، المرحوم أبى أن يغادر إلا بعد أن يمشي بأقدام ألف. في لحظات غير طويلة بلغ الخبر أطراف روشي، وانضم إليها إمام الجامع الكبير الذي كان يشرب الشاي في دكانه.. ترك الناس الدكاكين مفتوحة، والأباريق على النار، والصنابير سائلة، والنيران موقدة، والتحقوا بجنازة عبدالحى القيوم، وهم يكادون يقتلون بعضهم على الظفر بنواب حملها، ويكتفون بمسها، متجهين خارج المدينة، وتجاوزت بغريزة الغراب الأعصم نفسه، مقبرتها قاصدة مقبرة المئة شهيد، الذين أفردوا بمقبرة خاصة مسورة أنيقة، ليس مثل مقبرة المدينة التقليدية التي دفن فيها أهل المدينة موتاهم كيفما اتفق.

وعندما وصلوا كان سبعة متطوعين يحفرون القبر. ولو اتسعت مساحة القبر لحفروها بأظافرهم وبرائثهم. قال الحفّار العتيق الذي ألحد ريع موتى المدينة أحمد بوند بصوت دامج: هذه القطعة من

الأرض طرية مثل الحلاوة.

حفروا له أخدودا مستطيلا، كما هي العادة، ودفنوه بثيابه، من غير غسل، فالشهداء لا يغسلون.

كان الناس والمشيعون لا يزالون ينقذون من بيوتهم كبرادة الحديد التي يجذبها مغناطيس عظيم، وبدا في ذيل الجنازة، أم عبدالحى القيوم وأخواته الثلاث، وهي المرة الأولى التي تشارك فيه نساء في تشييع جنازة. لعل مردّ ذلك أنهم لم يودّعن أخاهن، ولن يظفرن بوداعه، أو باختراق سور البشر الكتيم الذي أحاط بجسده. نزل خال المرحوم ليوّسده ويوجه رأسه إلى القبلة، وسقف أخدوده برضف الحجارة ورقائقها. في ذلك الوقت بلغ أبوه المتوى الأخير بعينين جافتين.

دفن عبدالحى بسرعة، ودمه لازال طريا ونديا، ولم يلاحظ أحد غياب صاحبه كشه. كما لم يخطر لأحد أن يفسح لأمه أو أخواته مسربا لوداعه، فالجميع أهله، وكل واحد منهم يعدّ نفسه أولى من الآخرين بوداعه، أهيل عليه التراب بسرعة، فإكرام الميت دفنه، وسرعان ما نبت ورم من التراب في المقبرة. رش متطوعون الماء على القبر العطشان، وتوجه الإمام للناس: كل نفس ذائقة الموت.. إنا لله وإنا إليه راجعون. ثم علّم الناس صلاة الجنازة التي ليس فيها ركوع أو سجود.

وصلّى الجميع.. فيما خشع المشيعون النصارى، وهم يضعون أيديهم على صدورهم كما يفعل المصلون المسلمين، ولكن صامتين. عاش عبدالحى من غير أن يبلغ العشرين مكتوما، لا دية له، ولا جزاء. مات مكتوما.

وبعده بسنوات قليلة مات النهر حسرة وكمدًا، ومات الجسر وتهدم، وبخ صوت أم كلثوم، وتحشّرج صوت عبدالوهاب وهو يحاول بيع الورد من غير أن يشتريه الحبيب أو يهديه، وهو ينادي على الورد الخجل الذي فيه يحلو الغزل. فيما بعد حذف اسم الفريق من بين الفرق عقوبة على تعصب جماهيره، كما زعم صنّاع الأقدار، وتحول الملعب إلى فيلا خضراء لأحد الفضائيين الذين يمكنون بالأقدار فتمكّر بهم، ويقودون مركبات سوداء الزجاج، من كوكب الغوريلا ستار. بقي أن نقول إن الفيلا الملعب، صارت خضراء إلا من ميدان الجزاء، عرين عبد الحى القيوم، الذي بقي أصلع، وقد باءت محاولات ساكن الفيلا المحتل في استبدال التراب أو استعمال المخصبات والأسمدة لإنبات العشب، بالإخفاق الذريع.

كانت تلك البقعة هي التي شربت من دم «حابس» المرمى.

أو حارس «المدمى»..

الشاب الشهيد عبدالحى بارجموك القوي في الإعراب.

الذي صان مرمى فريقه طاهرا.. بتولا.

مكتوما..

مثل صاحبه.

كاتب من سوريا

الاستلاب من اللاهوت إلى الفلسفة ومن نقد الإنسان إلى نقد الآلهة

فالح عبد الجبار

اكتسب مفهوم الاستلاب (أيضا الاغتراب)، حق الوجود الفكري الراسخ منذ أواخر القرن الثامن عشر، وما يزال حتى يومنا هذا، بين المفاهيم الفكرية البارزة في الفلسفات الحديثة، والمعاصرة كما في علم الاجتماع وعلم النفس. ورغم أن تاريخ المفهوم يرجع في بداياته المعروفة الأولى إلى اللاهوت البروتستانتية، أي بدايات القرن السادس عشر (من لوثر إلى كالفن)، فإن استخداماته تشعبت وتنوعت على مدى قرنين من تطور الفكر الفلسفي والاجتماعي الأوروبي.

المفارقة

أن هذا المفهوم تبلور بروح احتجاج ونقد للإنسان في إطار الدين-اللاهوت دفاعاً عن الإيمان، ثم خرج من جبهتهما، لا شيء إلا ليعود هذه المرة بروح احتجاج ونقد للدين واللاهوت في إطار الفلسفة دفاعاً عن الجوهر الإنساني المستلب. هذا الكتاب الصغير هو تسجيل لهذه الرحلة في خطوطها الأساسية، في تركيز مفهوم على الفلسفة الألمانية، الأغزر نتاجاً والأكثر انهماماً بالاستلاب الديني.

الاستلاب الروحي

الميدان الروحي الخالص عند هيغل هو ميدان الفن والدين والفلسفة. إنه ميدان الروح المطلق، وفيه تخطو الروح خطواتها الأخيرة نحو الحرية المطلقة بمقدار ما أن الحرية هي ماهية الروح، وبمقدار ما أن حركة الروح هي حركة نحو تحقق ماهيتها تحققاً كاملاً.

بيد أن هيغل حتى قبل أن يصل إلى فلسفة الفن وفلسفة الدين، يرى في معالجاته للحق، كما أسلفنا، أن الكثير من إبداعات الروح (إن لم تكن كلها) تنجلي بتوسّطات مادية تجعلها قابلة للبيع والشراء. ومع أن فلسفة الحق تحرّم تماماً الانفصال

أو التخلي أو التنازل (Veräusserung) عن الشرف، الذكاء، الضمير، حرية الإرادة.. الخ، فإنها تعترف بداهة بإمكان بيع هذه «الماهية الروحية»، على شكل «خدمات فكرية» (مواعظ دينية مثلاً) أو بأشكال أخرى. وحتى حين ينتقل هيغل إلى الفن، هذه العتبة الأولى في الروح المطلق حسب مخطّطه، نجد أن الروح مرغمة على أن تتخذ من أكثر الوسائل المادية فظاظة وسيطاً لهذا التجلي: الحجارة في النحت. وعلى غرار ذلك تكون التوسّطات الأولى في الدين (وصولاً إلى تنقيته من أشكال التوسط المجسدة أو التجسيدية، أو المجسّمة إن شئتم) الذي يمرّ بثلاث دوائر تطورية، شأنه شأن مقولات المنطق. أو بالأحرى (تبعاً لهيغل) أن حركة تطور مقولات المنطق هي التي تخلق حركة تطور الأفكار والمؤسسات والأشياء، في الطبيعة والمجتمع سواء بسواء.

ونتذكر هنا أن حركة الفكرة تمر بثلاثة أطوار رئيسية هي:

الوجود-الماهية-المفهوم

(Begriff__Wesen__Sein)

ويقابل هذه الحركة للمقولات تطور الأديان في ثلاث مراحل أساسية هي:

I - (Sein) الوجود-الدين (الطبيعي).

الوجود-الماهية-المفهوم
ويقابل هذه الحركة للمقولات تطور الأديان في ثلاث مراحل أساسية هي:

I الوجود-الدين (الطبيعي).

II الماهية-دين الفردية الروحية (اليهودية، الديانة الإغريقية، الديانة الرومانية).

III المفهوم-الدين المطلق (البروتستانتية).
Philosophie und Religion, Die]
Religionkritik der Duetschen

[Klassik, Heft 3, Weimar, 1981, p20
إن الخالق عند هيغل هو «المفهوم المطلق» (نفسه ص 21) الذي لا يشبه الخلق في الأديان المعروفة أيما شبه، فهو فكر خالص، وهو ماهية ذاتية التطور، وهو ذاته علّة ذاته.

إن استيعاب الاغتراب أو الاستلاب الديني، عند هيغل، بكامل امتلائه وتعقيده يتطلب أصلاً مبحثاً مستقلاً، ولكن بالوسع إيجاز خطوطه الأساسية رغم صعوبة مثل هذا الإيجاز التي تعني التضحية بغنى المضمون. ذلك أن هيغل يكتب عن الدين في كل مؤلفاته تقريباً.

نور بهجت المصري



ففي «علم المنطق» الذي يفترض حسب التقاليد الفلسفية أن يقتصر على المقولات والقياسات ينتهي بالحديث عن الله بوصفه «المفهوم المطلق» كما أشرنا أعلاه وهو ما يثير اهتمام الكثير من شارحي فلسفة هيغل أو المهتمين بفلسفته في الدين. [ولتر سييتس، المنطق وفلسفة

الطبيعة، وكذلك الفلسفة والدين، ص 20. من الالفت للانتباه أن د. إمام عبدالفتاح إمام يترجم absoluter begriff إلى «الفكرة الشاملة المطلقة» وليس «المفهوم المطلق»، وإضاعاً «الفكرة الشاملة» كمقابل عربي للكلمة الإنجليزية notion، نذكر ذلك لا من باب الاعتراض على اجتهاده، بل

لكي لا يقع القارئ في أي التباس حين يلجأ إلى المكتبة الهيجلية الهامة التي قدمها د. إمام بإبداع يستحق كل الثناء]. وفي فلسفة الروح (الفيينومينولوجيا، أول كتب هيغل العارضة لفلسفته الخاصة) تحتل أديان العالم القديم والعالم الجديد حيزاً وسطاً في حقل الروح المطلق (آخر

دوائر حركة الروح). وفي الموسوعة يعود هيغل إلى تناول موضوع الأديان، مكوناتها وأشكال تجليها مناقشاً «برهان الإجماع البشري» على وجود الخالق.

أما كتاباه محاضرات في فلسفة التاريخ وكتاب محاضرات في فلسفة الدين فلا يخلوان من معالجة قضية الأديان، بل إن كتاب تاريخ الفلسفة يدور حول إشكالية التضاد-الوحدة بين الدين والفلسفة. أما الكتاب الثاني فلا يحتاج إلى تأكيد مضمونه. وبين هذا وذاك نجد هيغل في كتابه علم الجمال (Asthetik) يبحث في الأديان في أكثر من موضع. [علاقة الفن بالدين ص 108، الدين الزرادشتي ص 319، الدائرة الدينية للفن الرومنطقي، ص 510، الحب الديني ص 518، (انظر: هيغل، علم الجمال، Hegel، Aesthetik, Aufbau, 4 Auflage, Berlin unde Weimar, I & II).

وقبل هذه المؤلفات والمحاضرات، نجد أن مؤلفات الشباب عند هيغل تدور حول المسيحية وحياة يسوع. [هيغل، حياة يسوع، ترجمة جورجي يعقوب، دار التنوير، بيروت، 1984. ص 9 هذه المؤلفات هي: الديانة الشعبية والمسيحية، حياة يسوع، نقد المسيحية الوضعية، روح المسيحية ومصيرها].

وباختصار فإن فلسفة الدين تخترق كل مؤلفاته من البداية إلى النهاية. وإن مجزء عرض هذه المادة الغزيرة، ومقارنة أشكال تطورها، وما تحفل به من تأملات وتحليلات، قد يتطلب مجلداً خاصاً.

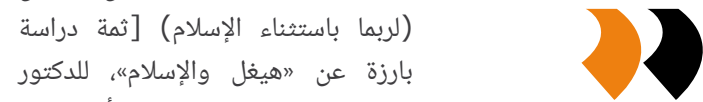
ومن المفيد هنا تكتيف هذه المسألة ومسار تطور هيغل اللاهوتي-الفلسفي بإيجاز بالغ: لقد تطورت نظرة هيغل إلى المسيحية، وإلى الأديان عموماً تحت تأثيرات عديدة متناقضة: دراساته اللاهوتية وميله إلى التصوف، وتأثره بالعقلانية السبينوزية والروسوية والكانطية.

ويرى الكثير من مؤرخي فكر هيغل أن التلوية الصوفية-العقلانية، ظلت ملازمة

لموقفه، وهي تجد إحدى تعبيراتها الساطعة في توصيف مذهب هيغل بأنه: وحدة وجود – صوفية (mystische Pantheismus).

وتتجلى هذه التلوية في افتتاح هيغل المبكر بالديانة الشعبية الإغريقية وبتأثيرات سبينوزا الذي بات مذهبه في الدين (وحدة الوجود) ونقده لللاهوت، الغذاء الفكري لعمالقة التنوير الألماني: ليسنغ، هردر، غوته وآخرين.].

الفلسفة والدين Philosophie und Religion، مرجع سبق ذكره، الدفتر



ثمة دراسة بارزة عن «هيغل والإسلام»،

الدكتور حسين الهنداوي،

هي جزء من أطروحته.

وأظن أنها الدراسة العربية

الأبرز إن لم تكن الوحيدة

عن الموضوع]. وجعلت

هيغل يتناول عملياً، سائر

الأديان تقريباً في تطورها

التاريخي من عبادة ظواهر

الطبيعة وصولاً إلى

عبادة الإنسان المجرد

عند البروتستانتية، فالدين

الطبيعي لدى المنورين

الفرنسيين

«

»

الثالث، ص 26 (ليسنغ) ص 27 (هيردر)،

ص 28 و29 (غوته)].

وينبغي أن نضيف إلى ذلك التأثير العميق

في الشباب المبكر يهاجم هيغل الكنيسة [هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، المرجع المذكور، ص 14]. ويسعى لتأسيس دين شعبي، يؤله سقراط [المرجع نفسه]. ويدعو إلى الارتكاز على العقل وحده [نفسه ص 25]، ويفكر بالقضاء على الغربة بين الله والإنسان «أن تحب الله يعني أن تشعر بنفسك عائشاً في وحدة مع الكل» [نفسه ص 29].

في هذا النقد نجد تمسكاً بضرورة الدين وتمسكاً بضرورة العقل، نجد روح المتصوف وروح سبينوزا. نجد البعد التاريخي (أديان العالم القديم) والبعد الراهن (الغربة البروتستانتية). ومن المفيد الإشارة إلى أن هيغل كتب هذا النقد تحت التأثير المباشر لكانط ونعني بالتحديد مؤلف كانط «الدين في حدود العقل وحده» [Kant، Die Religion Innerhalb der Grenzen blossen Vernunft].

كانط: الدين في حدود العقل وحده.. ثمة ترجمة عربية للكتاب أنجزها عبدالرحمن بدوي منذ عقود. الطور الثاني هو حلقة وسطى انتقالية تتمثل في مسعى هيغل إلى نقد مفهوم كانط للدين والخالق الذي يحتل كما هو معروف مكانه في كتاب «العقل المجرد» عند كانط، كمقولة ذاتية إلى جانب المقولات التي يضعها العقل البشري قبلياً لتنظيم المعرفة ويحتل مكانه في كتاب العقل العملي كناظم للعلاقات الأخلاقية، ولا وجود له في «الكوسمولوجيا» [الفلسفة والدين، الدفتر الثالث، ص 95 و96. حول نقد هيغل لكانط انظر ص 19 و20 من الدفتر الثالث. أما مفهوم (الخالق) عند كانط فهو ماهية عقلية لدى الإنسان وليس ماهية العقل. انظر مفهوم الله عند كانط ص (17)].

إن نظرية كانط في الكوسمولوجيا التي تصور الطبيعة كماهية ذاتية التطور تستبعد اللاهوت الرسمي، كما أن نظريته في المعرفة (الشيء – في – ذاته Ding

an – sich) تستبعد البرهان الانطولوجي للذات الإلهية كما يرسمه اللاهوت الكنسي، فهذه الذات عند كانط هي «مجرد بديهية ذاتية» (nur eine subjektive maxime). الدفتر الثالث ص 3. ومن الملفت للانتباه أن كتاب كانط المناهض لللاهوت الكنسي أثار عاصفة من الاعتراض والاحتجاج، فاضطر كانط إلى الاعتذار للقيصر الألماني. [للمزيد عن ذلك، انظر: فلسفة الدين والتربية عند كنت (كانط)، تأليف د. عبدالرحمن البدوي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980].



يمكن القول إن جوهر الاستلاب/الاغتراب في

نظرة هيغل إلى الدين هو

استلاب الروح، اغترابها عن

ذاتها، فهي عقل، فكر،

وإذا كان انفصالها عن

ذاتها يجد حله في الدين

في لحظة تاريخية معينة

من التطور، فثمة تناقض

(غربة/استلاب) ينشأ على

الفور بين الدين كوعي

تمثلي (بالصور والتمثلات

الحسية)، وبين الفلسفة

كمقل، كفكر



وفي الطور الثالث، الناضج، يختفي «مسعى هيغل القديم لتأسيس ديانة شعبية لتحل محلّ الديانة الوحيدة، أو الأساسية عنده: الفلسفة (العقل، الفكر).

بيد أن الدين بالأحرى كل الأديان المعروفة تقريباً، لا تفقد مكانتها في منظومة هيغل، لكنها تحتفظ بهذه المكانة كحلقات تطورية ماضية، أدت دورها ومضت. ولعل وظيفتها، بمقدار ما يمكن استنباط ذلك من العرض الهيجلي، هو التهيئة للوصول إلى الفلسفة. ومن دون الإغراق في تفاصيل هذا التطور بغناه وتعرجاته وسجلاته، أيضاً، ينبغي العودة إلى القضية من زاوية هذا المبحث: الاستلاب/الاغتراب.

يمكن القول إن جوهر الاستلاب/الاغتراب في نظرة هيغل إلى الدين هو استلاب الروح، اغترابها عن ذاتها، فهي عقل، فكر، وإذا كان انفصالها عن ذاتها يجد حله في الدين في لحظة تاريخية معينة من التطور، فثمة تناقض (غربة/استلاب) ينشأ على الفور بين الدين كوعي تمثلي (بالصور والتمثلات الحسية)، وبين الفلسفة كمقل، كفكر.

وما الصراع بين الدين والفلسفة (سواء موقف الدين العدائي من الفلسفة، أم موقف الفلسفة العدائي من الدين) سوى التجلي الواضح لهذا الاستلاب/الاغتراب، الانفصال-التضاد.

ورغم أن هيغل يسعى لتأسيس وحدة جديدة، إلا أنها وحدة تقوم على شروط العقل (الفلسفة) وليس على شروط اللاهوت (وهو ما سنوضحه في السياق القادم).

جرت الإشارة إلى أن الدين يؤلف حلقة وسطى في تطور الروح المطلق. إنها الحلقة الرابطة بين الفن والفلسفة. من هذا المنطلق تكون الفلسفة مرحلة أعلى من الدين في حركة تطور الروح.

هنا في الفلسفة تعود الروح إلى ذاتها، متحدة ممتلئة، ضامة في جوفها كل التناقضات.

في هذا السياق للمنهج- المذهب يكون نشوء الدين ضرورة في تطور الروح، كما أن تجاوزه نحو الفلسفة يكون ضرورة هو الآخر.

من هنا إمكان القول إن الروح المطلق في مرحلة الدين ما تزال بعد في حالة اغتراب عن ذاتها، فهي فكر والفكر لا يعقل ذاته إلا بالفكر. أما الأديان كما يدرسها هيغل، فهي الروح في مرحلة «التمثل بالصور».

لكن هذا التمايز عند هيغل هو اختلاف في الشكل، أما المضمون فمتماثل. إنه مضمون واحد في الدين، كما في الفلسفة. هذا المضمون هو المطلق، الله، الحق، ثمة إذن تمايز/تماثل. أو اختلاف/وحدة.

هذا التمايز/التماثل بين الفلسفة والدين يشمل سائر الخرافات والأساطير والأديان من السحر إلى الطوطمية، ومن الأديان الوثنية إلى الأديان التوحيدية، من الإغريق إلى يهوه فالثالوث، من الآلهة المجسدة المتعددة، إلى الإله الواحد المجرد. (كما أشرنا، فإن لكل الأديان مشروعيتها عند هيغل). كما أن الفلسفة تشمل سائر النظم الفلسفية الإغريقية والسكولائية، والأوربية الكلاسيكية، وصولاً إلى فلسفة هيغل نفسه.

جهة التماثل أو الوحدة

«وضعت الشعوب في الأديان ما كانت تفكر به عن العالم، عن المطلق عما هو كائن في ذاته ولذاته، عما كانوا يتصورونه العلة، الجوهر، الجوهر في الطبيعة والروح». ويضيف هيغل «من السخف... الظن بأن الكهنة اخترعوا الأديان لكي يخدعوا الشعوب».

كذلك الفلسفة: «والحال للفلسفة موضوع مشابه، العقل الكلي» و«يشترك الدين والفلسفة في موضوع ما هو حق بذاته ولذاته» [هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص 146]، والتماثل قائم في المضمون أو الموضوع.

جهة التمايز: «ما نصادفه أولاً في الدين» يقول هيغل: «هو الأسطورة، التمثل المصور» [المصدر نفسه. ص 149]. إنها «تمثلات ملموسة موسومة بالتجسيمية» [المصدر نفسه ص 85].

أما الفلسفة فهي «المعرفة التي تفكر»، إن «شكل الفلسفة هو فكر خالص» هذه هي النقطة التي تبدأ فيها بالاختلاف مع الدين». «الفلسفة تتصرف كوعي يفكر وليس الحال كذلك بخصوص الدين» [المصدر نفسه ص 147].

التمايز بين الاثنين هو تمايز في الشكل، «بحيث أنهما يظهران أحياناً متعارضين تمام التعرض» [المصدر نفسه ص 148]. جهة الصراع (والتصالح): يعرض هيغل للصراع بين الدين والفلسفة سواء من ناحية الدين ضد الفلسفة أم ناحية الفلسفة



ثنائية- التضاد-التوافق، وهي نفسها ثنائية اللاهوت-العقل، أو الدين- الفلسفة، أو التمثل بالصور والوعي بالفكر، معروضة في إطار تاريخي استناداً إلى تجلي الثنائية في التاريخ الإغريقي، أولاً ثم تجليها في العالم المسيحي الأوروبي ثانياً

هذا العرض قابل للتطبيق، في شقه الأول على حضارات الشرق (الصين، الهند، مصر القديمة، حضارة وادي الرافدين)



ضد الدين، كما يعرض لتصالهما في العالم القديم (الإغريقي-الروماني) وفي العالم الجديد، (الأوروبي).

إن ثنائية- التضاد-التوافق، وهي نفسها ثنائية اللاهوت-العقل، أو الدين-الفلسفة، أو التمثل بالصور والوعي بالفكر، معروضة في إطار تاريخي استناداً إلى تجلي الثنائية في التاريخ الإغريقي، أولاً ثم تجليها في العالم المسيحي الأوروبي ثانياً [هذا العرض قابل للتطبيق، في شقه الأول على حضارات الشرق (الصين، الهند، مصر القديمة، حضارة وادي الرافدين) ولكنه غير قابل للتطبيق إلا بعد الكثير من التعديلات، فيما يتعلق بالدين الإسلامي والفلسفة العربية-الإسلامية. أما الشق الثاني من العرض فلا ينطبق إلا جزئياً مع بعض التعديلات أيضاً. وهذا التباين ناجم عن عوامل كثيرة، لا سبيل لذكرها هنا].

في طفولة البشرية، تنشأ داخل التمثلات الصورية (الأسطورة، الدين الشعبي) بدايات الفكر، أي أن النظر الفلسفي ينشأ من قلب الأساطير والخرافات، التي هي الشكل الأول الذي يعي به الإنسان العالم. ومع تبلور وترسخ عناصر الفكر فإنها تنفصل عن الأسطورة لتتبلور على صورة فلسفة. إنها فكر خالص، يقف في تضاد عدائي من التمثل الصوري (الدين).

بعد الانفصال والعداء تعود الفلسفة للاتحام بالدين في العالم القديم مثال: الأفلاطونية الجديدة والتحامها بالمسيحية الأولى.

في التاريخ الأوروبي يحاصر اللاهوت المسيحي الفلسفة، داخل جدرانه بشكل واعٍ معلما فعلت الأسطورة الإغريقية بشكل لاواعٍ. وما أن تقوى أجنحة الفكر الفلسفي حتى يحلق بعيداً عن اللاهوت وينطلق العداء بين الاثنين.

هنا يدعو هيغل إلى الالتحام من جديد بين الاثنين.

هذا هو المسار الذي يعرضه هيغل في «محاضرات في تاريخ الفلسفة» و«محاضرات في فلسفة التاريخ».

إن الكثير من مؤرخي الفلسفة ومنظريها، استناداً إلى المعطيات التجريبية، يتفقون على أن عناصر النظر الفلسفي الإغريقي،

نشأت من داخل الأديان الأسطورية، وبتحلل هذا الشكل الأسطوري، أو انفصال عناصر النظر العقلي عن الأسطورة، اكتسبت الأفكار وجودها المستقل وبذا بزغ فجر العقل.

إن التضاد بين الفلسفة والأديان الأسطورية حقيقة واقعة، بل إن تطور الفلسفة جعل النظر الميتافيزيقي (هنا: الديني) جناحاً صغيراً من الفلسفة التي غطت كل العلوم، الكوزمولوجيا (فيزياء الكون) الفيزياء (الطبيعة)، المجتمع (أخلاق، سياسة)، الميتافيزيقيا، المنطق... الخ، وبذا يمكن القول إن الفلسفة القديمة احتوت الدين في جوفها كعنصر من عناصرها هي وأضفت عليه طابعاً معقلاً، مثال ذلك: تحديد أرسطو للذات الإلهية على أنها المحرك الأول وصورة الصور، هجوم أكسينوفان (زينوفان) على تمثلات الدين الشعبي، اتهام سقراط بإدخال آلهة جديدة، وقوف أفلاطون ضد آلهة هوميروس وهزيبود ودعوته إلى محو تواريخهما من باب التربية في جمهوريته وهجوم أبيقور على آلهة الجمهور (قولته الشهيرة: لست ضد آلهة الجمهور، بل ضد فكرة الجمهور عن الآلهة) [يتحدث أنجلز في تقريره لانجازات برونو باور في مجال دراساته عن أصول المسيحية، وبخاصة تأثير نصوص الإنجيل بنصوص سينيكا، وآراء فيلون اليهودي، اعتماداً على مقارنات تناص موثقة، ويفيد أن «فيلون اليهودي أبو المسيحية، سينيكا عمها»]. انظر) Mrx, Engels, On Religion, op. (cit., pp. 196and 207.

أخيراً في العالم القديم تبدأ الحركة نحو الوحدة، إن اتحاد الفلسفة مع الدين لم يبدأ عملياً إلا مع الرواقية والأفلاطونية الجديدة، ونذكر بهذا الخصوص إشارة فيورباخ إلى أن المسيحية هي نتاج اجتماع الفلسفة الإغريقية واليهودية أو قوله فريدريك أنجلز في تقريره لبرونو باور (حول المسيحية البدائية) إلى أن

فيلون اليهودي وسينيكا الرواقي هما أبو المسيحية وعمها، على التوالي [يتناول فيورباخ في ماهية الدين انتقال التصور الديني من المحلية الضيقة إلى التوحيد، بوصفه، من نواح معينة، انتقالاً من البيئة المحلية إلى العالمية، وتحول الإدراك من الوعي بالذاتية المغلقة للأقوام والقبائل إلى الوعي بشمولية الجنس البشري، وحدة العقل البشري. الفقرتان 42-43].

ويمكن أن نضيف هنا، في مناسبة السياق، أن فكرة التوحيد الإلهي، وهي حسب مؤرخي الفلسفة حركة تجريد الآلهة



اتحاد الفلسفة مع الدين لم يبدأ عملياً إلا مع الرواقية والأفلاطونية الجديدة، ونذكر بهذا الخصوص إشارة فيورباخ إلى أن المسيحية هي نتاج اجتماع الفلسفة الإغريقية واليهودية أو قوله فريدريك أنجلز في تقريره لبرونو باور (حول المسيحية البدائية) إلى أن فيلون اليهودي وسينيكا الرواقي هما أبو المسيحية وعمها



القبلية والقومية، وحركة تجريد سائر ظواهر الطبيعة والمجتمع وإرجاعها إلى جوهر واحد والتي أدت إلى بلورة فكرة الخالق الكوني الواحد، إنما تحققت على يد حضارات عديدة: البابلية، المصرية

(أخانتون-فرويد: موسى والتوحيد) Sigmund Freud, Moses and Monotheism, (1937) Harmakis Edizioni). (فرويد: موسى والتوحيد، ت جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، (1973) (1986) [، الهندية، الفلسطينية القديمة، كما ساهمت في صياغاتها النهائية الفلسفة الإغريقية والإغريقية-الرومانية. هذه الحركة يلخصها هيغل بالافتضاب التالي «الفكر يتجلى في الدين أولاً».. ولا يكون بالتالي فكراً حراً... ثم يتعزز... يدرك نفسه ويأخذ من شكل الدين موقفاً معادياً... ثانياً يتعرف إلى نفسه أيضاً في هذا الشكل» [هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص 165]. مثل هذه المرحلة تثير الشغف الثلاثي الهيجلي ولا ريب: تعايش أولاً، انفصال وتضاد ثانياً، وحدة صميمة ثالثاً.

بعد توديع العالم القديم، أي التشكيلات التاريخية في صورتها الإغريقية-الرومانية، وانطلاق العالم الجرمانى الإقطاعي المقدس، حل اللاهوت محلّ الفلسفة. إن الفلسفة في هذه الحقبة، حاضرة، ولكنها حبيسة، مقيدة، تحت سطوة آباء الكنيسة [المصدر نفسه، ص 165].

ويتتبع هيغل هذه الحركة الجديدة للتعارض «الفكر أولاً تابع غير حر»، إنه مرتبط «بشكل الدين». لكن التعارض يظهر لاحقاً. ويحتفي هيغل بانطلاق الفلسفة احتفاء العاشق:

«انطلق نسر العقل الشاب كأنه عصفور مغارد، انطلق بذاته نحو شمس الحقيقة وحارب الدين» [المصدر نفسه ص 166]. (تحديداً الكنيسة المسيحية الغربية).

ويهاجم هيغل عداء الدين الكنسي للفلسفة: «الدين يطلب أن يتخلى الإنسان عن الفلسفة، عن الفكر، عن العقل، لأن التعاطي لهذا النشاط ما هو إلا حكمة بشرية» [المصدر نفسه، ص 150].

وبما أن العقل البشري هو «سفسفة»

في نظر اللاهوت الكنسي بمواجهة العقل الإلهي، فإن هيغل يصرخ «هذا المفهوم باطل»؛ ويضيف أن اللاهوتيين يضعون منجزات الله في الطبيعة للتقليل من شأن العقل، في حين أن العقل أبرز ما في الطبيعة، «الروح، العقل أرفع من الطبيعة». ويسبغ هيغل على العقل البشري طابعاً إلهياً، وعلى العقل الإلهي طابعاً بشرياً، وباختصار فكلاهما «الروح الإلهي والروح البشري يشتركان في الروح الكلي، المطلق» [المصدر نفسه، ص 153].

إن هيغل يحطم كل الأسس التي تستخف بالعقل البشري، بل إنه يضع اللاهوت تحت رحمة العقل: الفلسفة أعلى من الدين لأنها «فكر فاهم لهذا المضمون تمتاز عن التصور الديني بإدراكها الجانبين لأنها تدرك الدين وتنصفه، وهي تفهم العقلانية وما فوق الطبيعة، وهي تدرك ذاتها بذاتها أخيراً» [هيغل المصدر نفسه، ص 167]. وعليه «لا نظم الفلسفة عندما تتهم بتعارضها مع الدين». الفلسفة تتضمن الدين، لكن «الدين لا يتضمن الفلسفة».

أخيراً «الفلسفة لا تمنح موافقتها إلا للشيء الذي وعاه الفكر» [نفسه، ص 168]. مع هذا يدعو هيغل إلى السلام بين الاثنين. هناك عدة بدائل، البديل الأول هو الانفصال بسلام، وأن يأخذ كل طريقه. والبديل الثاني هو السلام بإلحاق العقل بالإيمان. هيغل يرفض ذلك ويستذكر إحراق الكنيسة الكاثوليكية للهرطقة فيعلن «أن الفكر عندما يستيقظ لا يمكنه التخلي عن الحرية» [نفسه، ص 171]. البديل الوحيد للسلام هو عند هيغل خضوع الإيمان للعقل، لأن العقل لا يمكنه السماح بشيء آخر إلى جانبه أو فوقه» [نفسه، ص 177]. (التشديد مني).

في خاتمة هذا العرض يمكن تكرار بعض التوكيدات الأساسية: ثنوية هيغل الصوفية-العقلية، اغتراب الروح عن ذاتها في الدين، تجاوز الاغتراب في الفلسفة. وإن نزعة التصالح بين الدين والفلسفة،

هي ما دفع الجيل اللاحق، جيل الهيجليين اليساريين، وبخاصة فيورباخ وماركس، إلى تمزيق جذبة اللاهوت الهيجلي إرباً. الفلسفة والدين: نقد الكلاسيكيين الألمان للدين، الدفتر الثالث.

تفكيك الاستلاب اللاهوتي

مع هيغل بدأت الثورة الفلسفية الألمانية ولم تنته، فهي ثورة في الفكر بموازاة الثورة الإنكليزية في الاقتصاد والتكنولوجيا، والثورة الفرنسية في السياسة والعمل الثوري.

- 1- تيار لاهوتي محافظ، منغلَق ينهز النقد الهيجلي للاهوت ويتمسك بالقديم.
- 2- تيار يميني يرى فلسفة هيغل بمثابة تمجيد للدولة البروسية والوضع القائم للكنيسة.
- 3- تيار راديكالي يرى وجوب استكمال النقد الهيجلي ونقله إلى ميدان الدين والسياسة، أي نقد الدين والسياسة من منظور العقل، أي الفلسفة، ومواصلة مسيرة العقل في التاريخ، الحركة نحو الحرية، وبالتالي لتجاوز الوضع القائم.

التيار الأخير قاد ثورة ألمانيا الفلسفية من بعد هيغل، تيار الهيجليين الشباب، أو اليسار الهيجلي، في اتجاه نقد اللاهوت (شترأوس وباور)، أو نقد اللاهوت ونقد مذهب هيغل المثالي نحو عقلانية مادية حسية-طبيعية (فيورباخ).

أبرز وجوه هذا التيار: لودفيغ فويرباخ (1804-1872)، برونو باور (1809-1882)، ديفيد شترأوس (1808-1874)، ماكس شتيرنر (1806-1856) وآرنولد روغه (1802-1880) [Real Name: Johann Kaspar Schmidt].

لعل القائد الأبرز هو برونو باور. وكان الجميع مدفوعا بمثل الثورة الفرنسية والجانب الراديكالي من فلسفة هيغل.

وقد رأى بعضهم في نقد اللاهوت ضرورة فكرية في رحلة المنطق الهيجلية، وانتهى بهم الأمر إلى نقد مزدوج: نقد الهيجلية ونقد اللاهوت.

فيورباخ قدم كتابه الرأس: ماهية المسيحية (1841)، ثم محاضرات في ماهية الدين، (1845) فتحول إلى فيلسوف الأديان بلامنازع بل هادم اللاهوت المسيحي والكنيسة المسيحية [Das Wesen des ChrsitintumThe Essence of Christianity].

برونو باور، الفيلسوف والمؤرخ أسهم بكتبه في نقد اللاهوت من مواقع العقلانية الهيجلية: من ذلك: عرض نقدي لدين العهد القديم (1835) واختتم حياته الفكرية قبيل وفاته بكتاب: المسيح والقيصر- منابع الفكر المسيحي من الفكر الروماني-الهيليني (1877)

Christus und die Cäsaren Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechenthum ديفيد شترأوس قدم كتابه: حياة يسوع Of Jesus LifeThe (1835).

لعل شتيرنر هو الاستثناء الوحيد، إذ اتجه نحو فلسفة الأنا الفردية والليبرالية السياسية، في كتابه: الأوحـد وملكيته Eigentum Einzige und seine Der Max Stirner, Der Einzige und [Sein Eigentum]. وكانت مساهمته في نقد اللاهوت هي انتقاده فيورباخ على «ضعف موقفه الإنكاري»، كان يريد المزيد من المجابهة مع اللاهوت.

أما آرنولد روغه (Arnold Ruge) فلم يكن له دور فلسفي وما كان مؤهلاً لذلك، إلا أنه قام بدور هام في تأسيس منابر للنشر، والمساهمة الصحفية والسياسية في النشاط، ثم توارى عن الأنظار من دون أثر. يجري عادة ضم كارل ماركس وفريدريك أنجلز إلى مجموعة الهيجليين الشباب

(أيضاً: اليسار الهيجلي) رغم أنهم كانوا يسمون أنفسهم: الاحرار (Freien Die). لقد كان ماركس وأنجلز يافعـين جداً بالنسبة إلى الباقين، وكانا في البداية أقرب للأتباع منهما إلى مؤسسين فاعلين. بالفعل كان فيورباخ في القمة بكتبه وصيته وعمره، فهو نال الدكتوراه عام 1828، وبعد عقد (1839) نشر نقده المهلك لمذهب هيغل: Zur Kritik der Hegleschen Philosophie (A Contribution to the Criticque of the Hegelian Philosophy

إنجاز نقد الدين لم يكن منفصلاً عن نقد ما أسمي «اللاهوت العقلاني» عند هيغل، الذي كانت مثاليته الفلسفية تتعارض في نظر النقاد الشباب مع الديالكتيك النقدي، وفكرة التجاوز، مثلما أن صوفيته الميتافيزيقية تناقض المادة التجريبية، الواقعية، التي يعالجها. وكان فيورباخ أول من أشار إلى هذه الحقيقة، بطرق شتى

الذي حرر الشباب الهيجلي من «سحر» هيغل. كما أن باور، مثلاً، أخذ ماركس الشاب تحت جناحه. وقد فقد أغلب هؤلاء مراكزهم في الجامعات، وعاش معظمهم في عوز، وبالأخص فيورباخ، ومن ثم لاحقاً

ماركس.

ما جمع الكل هو كراهية استبداد الدولة البروسية، وسطوة اللاهوت. عدا عن ذلك مزقوا بعضهم بعضاً نقداً وأحياناً كراهية شخصية [يكفي أن نذكر كتاب العائلة المقدسة الذي كتبه ماركس وأنجلز سوية ولم يُنشر في حياتهما. النقد فيه حاد وأحياناً طفولي، ساخر، جامح. لعل كتابهما

لاحق: الأيديولوجيا الألمانية أكثر نضجا لجهة نقد الوعي الهيجلي وتصفية الحساب معه].

كان كارل ماركس أصغر من أن يلعب أي دور في أعوام 1835-1841 فهو لم ينجز أطروحته الجامعية في الفلسفة الموسومة «الفرق بين فلسفة الطبيعة عند ديموقريطس وأبيقور» إلا عام 1841 [Marx, The Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature], ولم يدشن كتابه الجاد الأول «نقد فلسفة الحق عند هيغل» [Marx, Critique of Hegel's Philosophy of Right, op.cit] إلا من بعد أطروحته بثلاثة أعوام. والواقع أن مقدمته لهذا النص تلخص كامل إنجاز اليسار الهيجلي في هذه المرحلة، فهو يقول في مفتتح كتابه بل في الأسطر الأولى «لقد أُنجز نقد الدين في ألمانيا» أنجزاً! على يد فيورباخ وبرونو باور (راعي ماركس) وشترأوس. وإنجاز نقد الدين لم يكن منفصلاً عن نقد ما أسمي «اللاهوت العقلاني» عند هيغل، الذي كانت مثاليته الفلسفية تتعارض في نظر النقاد الشباب مع الديالكتيك النقدي، وفكرة التجاوز، مثلما أن صوفيته الميتافيزيقية تناقض المادة التجريبية، الواقعية، التي يعالجها. وكان فيورباخ أول من أشار إلى هذه الحقيقة، بطرق شتى، منها قوله إن فلسفة هيغل تشطر إلى «مذهب محافظ» و«مضمون علمي». انتقد فيورباخ المنهج المثالي في فلسفة هيغل الذي يبدأ بالفكرة وينتهي

بالفكرة المطلقة، أو ديكالكتيكة الغارق في الاختلاف والناسي للتماثل، أو في الانقطاع دون الاستمرار.

بعد عقود سيقول ماركس إن ديكالكتيك هيغل يقف على رأسه (مثالي) ويجب إيقافه على قدميه (يقف على أرضية الواقع الفعلي). وبعده سيأتي أنجلز ليقول إن فلسفة هيغل تنقسم إلى مذهب محافظ و«منهج ديكالكتيكي» ثوري، وإن كل من ركز على المنهج أمكن انتماؤه إلى أقصى المعارضة في السياسة، كما في الدين، وإن كل من ركز على المذهب كان محافظاً أيضاً في السياسة كما في الدين [ماركس، حول الدين On Religion الطبعة الإنكليزية، موسكو، دار التقدم، ص 222].

إن الاغتراب/الاستلاب الديني كما صوّره هيغل أرسى الأساس لاستكمال حركة التنوير الألماني في نقد اللاهوت على يد اليسار الهيجلي. وكان هذا النقد عندهم ضروريا لاستكمال فلسفة هيغل لتحطيم الأساس اللاهوتي للدولة البروسية الاستبدادية، تحطيم الاستلاب السياسي المرتكز على الاستلاب اللاهوتي. لكن هذا الجيل انقسم بين زمرة لا تريد أقل من رأس اللاهوت المحافظ، وأخرى لا تريد أقل من رأس الاستبداد اللاهوتي-السياسي.

استلاب الجوهر الإنساني

حياة فيورباخ تفسر فلسفته مثلما أن فلسفته تفسر حياته. في البدء كان طالب لاهوت، ثم شغف بهيغل وبقي مستمعا لمحاضرات الأستاذ لعامين. ويوم نال الدكتوراه (1828) أرسل نسخة من أطروحته إلى هيغل مشفوعة برسالة تلميذ صغير متلعثم أمام هيبة عملاق فكري. فهو ينتقد أطروحته ونواقصها بل يقلل من قيمتها فيما هو يكيل المدائح لأستاذه. وأطروحته تنبئ بمساره اللاحق: طالب لاهوت إرضاء للأب، وفيلسوف لاهوت معقلن تأثراً بأستاذه هيغل. عنوان الأطروحة وحده يكفي لقول كل ذلك: لا تناهي العقل ووحده

وكليته (The Infinity, Unity, and Universality of Reason).

رغم أن الأطروحة تمجيد هيغلي للعقل إلا أن الرسالة الموجهة من التلميذ إلى الأستاذ لم تلق جوابا. العمل التالي لفيورباخ استكمال للموضوع، فهو تأمل عقلي في قضايا الموت والخلود: أفكار حول الموت والخلود (Gedenken uber Tod 1830 und Unsterblichkeit).



إن الاغتراب/الاستلاب الديني كما صوّره هيغل أرسى الأساس لاستكمال حركة التنوير الألماني في نقد اللاهوت على يد اليسار الهيجلي. وكان هذا النقد عندهم ضروريا لاستكمال فلسفة هيغل لتحطيم الأساس اللاهوتي للدولة البروسية الاستبدادية، تحطيم الاستلاب السياسي المرتكز على الاستلاب اللاهوتي



هناك كتابات أخرى: تاريخ الفلسفة الحديثة بمجلدين (1833-1837). ثم يأتي التمهيد الأكبر: الفلسفة والمسيحية (1839) (Philosophie und Christentum).

جريا على التقليد الهيجلي يضع فيورباخ الفلسفة فوق كل شيء، إلا أن العقلانية الفيورباخية تنسلخ بالتدرج عن الفكر

التأملي عند هيغل. ففي العام نفسه يوجه فيورباخ سياط نقده لأستاذه القديم في مقالته: مساهمة في نقد الفلسفة الهيجلية، مما سبقت الإشارة إليه. وقد نشرت المقالة في حويليات أرنولد روغه. للعلم أن نقد فيورباخ ثنوي: إقرار بالمحتوى العلمي وتفكيك للمذهب المثالي، التأملي. وقد سبق لفيورباخ أن دافع عن هيغل بوجه النقاد المنغلقيين على اللاهوت القديم في مبحثه الموسوم: نقد خصوم هيغل (Kritik des Anti-Hegels 1835)

يعارض فيورباخ مذهب هيغل المثالي الذي يمضي في مسار دائري مغلق نهايته، الفكرة أو الروح، ماثلة في مبتداه، وبديته في منتهاه. وإنه يبدأ بلحظة إيجاب، ثم ينتقل إلى لحظة سلب، ثم ينتهي إلى لحظة إيجاب، يبدأ وينتهي بالروح، أما بين الحركتين فثمة النشاط البشري الواعي، ومنتجاته، الفكرية والمادية، فهي المضمون العلمي، المضمون الملموس الذي يتوجب إنقاذه من برائن اللاهوت الهيجلي، من المثالية المغلقة الدائرة على نفسها.

هذا النقد حرر فيورباخ من النزعة التأملية والمثالية، ومهد لإنجازه الكبير، كتاب: ماهية المسيحية.

حظي كتاب «ماهية المسيحية» بقدر كبير من الاستقبال الحافل وسيل النقد المضاد. يرسم فيورباخ في مقدمة الطبعة الثانية (1843) الأسس المعرفية (الإبستمولوجية) لفلسفته بكتافة دقيقة، كما يحدد منهج دراسته للمسيحية واختلافه عن مقاربات مجايليه [Ludwig Feuerbach, The Essence of Christianity, translated from the second German edition by Marian Evans, 1845 Preface pp. i-xvii]. وإن عرض المنهج هو في الوقت نفسه جزء من نقده لهيغل].

مبتغى البحث، يقول فيورباخ، أن «أترجم الدين المسيحي من لغة البيان (الصور) الشرقية إلى اللغة العادية». ويقول إن

القضايا التي ينطلق منها ليست مقدمات قبلية، ولا تأملات متخيلة، بل نتاج تحليل للدين، من حيث هو تعميمات للتجليات المعروفة في ماهية الإنسان «أنا ضد التأمل المطلق...التأمل اللامادي، المكتفي لذاته بذاته».

الفكر عند فيورباخ يحتاج إلى الحواس، وبخاصة البصر، لكيما يؤسس أفكاره على مواد لا يمكن الإمساك بها إلا عن طريق الحواس. وهذه نقطة افتراق أساسية عن هيغل وعن الفلسفة التأملية بعامة. «إنني لا أشتق الشيء object من الفكر، بل الفكر من الشيء... وأعتبر الشيء وحده شيئا له وجود خارج عقل الإنسان».

ويؤكد «أنا فيلسوف طبيعي يشتغل في ميدان العقل (الروح)... فلسفتي لا تعتمد مبدأ الجوهر عند سبينوزا، ولا الأنا عند كانط أو فيخته، ولا الهوية المطلقة عند شيلنغ، ولا الروح المطلق عند هيغل... باختصار فلسفتي لا تعتمد على كائن مجرد، محض تصوري، بل كائن فعلي، كائن حقيقي فعلا».

مفهوم فيورباخ العام عن الدين أنه تقديس وعبادة الماهية البشرية، التي انسلخت عن حاملها واكتست كفكرة وجوداً خارجياً صار موضع تقديس وعبادة [بعد سبعين عاما او يزيد سيطلع اميل دوركهايم على العالم بفكرة ان الجماعات انما تعبد نفسها في الاديان البدائية. انظر: Emile Durkheim, The Elementary Forms of Religious Life, 1912]. ويعمل فيورباخ على إرجاع هذه الصيرورة إلى مسارها الأولي، إلى منطلقها. وهو ما يني يكرر أن اللاهوت أي علم الإلهيات هو الأنثروبولوجيا أي علم الإنسان (أو اللاهوت = الناسوت). ويلخص مضمون مجلده على النحو التالي: في الجزء الأول أسعى لبرهان أن اللاهوت هو الأنثروبولوجيا، وفي الجزء الثاني أسعى لبرهان أن التفريق المزعوم بين محمولات اللاهوت (الصفات الإلهية) ومحمولات الماهية البشرية (صفات

البشر) ينحل إلى سخف منطقي (لا معقول Absurd). «الدين حلم العقل البشري» لكن حتى في الأحلام لا نرى سوى أشياء حقيقية لها وجود على الأرض. ويوضح مراراً أنه ليس معنياً بصدق المعجزات أو الأحداث اللاهوتية وذلك بخلاف المؤرخين والنقاد التاريخيين ممن هاجموا المسيحية، ويشمل ذلك شتراوس وبرونو باور تحديداً. ويقول فيورباخ هنا «أما بخصوص



أساس الدين يقوم في الفرق الجوهري بين الإنسان والحيوان (البهيمة) [استباقا لما سيأتي نقول إن فيورباخ يتناول الإنسان الفرد-الإنسان الجنس، ثم يتناول علاقة الرجل- المرأة (الحب)، فالأسرة (الابن)، كما يشير إلى الجماعة القومية. لذا فإن اتهامه بأن نظريته تغفل الانقسام الجندري أو البنى الاجتماعية وأنها أنثروبولوجيا ضيقة غير مسوغ أبدا



شتراوس وبرونو باور، اللذين يرد اسمي اقتترانا بهما باستمرار، فينبغي أن أشير إلى أن التمايز بين عملي وأعمالهما يتجلى بوضوح كاف في الموضوع نفسه الذي يتضح من العنوان نفسه، فمثلا أن باور يتخذ من نقد

التاريخ الإنجيلي موضوعاً، أي المسيحية كما ترد في المتون الإنجيلية، أو كما ترد في اللاهوت الإنجيلي، أما شتراوس فيصّب نقده على العقيدة المسيحية وحياة يسوع، أما أنا فأتناول الدين المسيحي بعامة، أي الفلسفة المسيحية أو اللاهوت المسيحي». ويضيف «موضوعي هو الدين» [سبق أن أشرنا إلى أعمال شتراوس (حياة يسوع 1835) ونزعه الطابع الأسطوري عن حياة يسوع ومعارضتها للمعجزات، ثم أعمال برونو باور (عرض نقدي لدين العهد القديم 1838-) ونقده لقصاص الكتاب المقدس.

نظرية فيورباخ تقوم برمتها على فكرة أو مقولة الاستلاب، استلاب الماهية (Wesen) أو الجوهر الأوسع (anzSubs) استلاب ماهية الإنسان من الإنسان وإحالة الماهية المنتزعة إلى كائن متعال لتودع فيه، فيغدو موضع التقديس والعبادة. وعليه فإن معالجاته الفلسفية «سلبية، هادمة لكل ما هو غير-إنساني» [غير-إنساني بمعنى أي محمولات أو ماهيات تنسب إلى كائن أو كائنات مغايرة بخلاف البشر]، في اللاهوت، لكن المعالجات «إيجابية، بانية» لجهة إظهار ما وضعته الماهية البشرية من محمولاتها في المقدس وإرجاع هذه المحمولات إلى أصلها البشري. فالشيء الوحيد الذي يعترف به فيورباخ هو الوعي البشري، وإن هذا الوعي يعتمد على الوجود المادي للبشر كجزء من الطبيعة. إنها فلسفة الإنسان بحق.

ونكرر هنا أن الكلام عن الدين يدور على المسيحية كنموذج للدين التوحيدي، وهو يحللها في صورتها البروتستانتية. أما الأديان البدائية فإنه يحيلها إلى عبادة الطبيعة الحامية، في تطوير لاحق لفلسفته الطبيعية-الحسية. وهو ما سنتناوله لاحقا.

انقلاب الحامل والمحمول

يبدأ فيورباخ في «ماهية المسيحية»، بالإنسان الفرد-الجنس، الإنسان المفرد من حيث التعبير عنه باللغة، وعموم الجنس



الدين أقدم معرفة غير مباشرة للإنسان بماهيته، فماهية الدين هي الماهية البشرية المخفية عن نفسها، ومهمة المفكر إجلاء ذلك. (ص 13). فالدين (أو المسيحية) هو علاقة الإنسان بذاته، أو بوجه أدق، علاقته بماهيته لكنها ماهية مستتلة، انفصلت عنه ووقفت بإزائه (ص 14).

إذا كان اللاهوت هو انسلاّب الإنسان عن ذاته، فإنه يواجه الميتافيزيقي كتنقيض للبشري. الإنسان ليس الله، والله ليس الإنسان. الأول كائن لامتناه، الثاني امتناه، الأول كامل، الثاني ناقص، الأول كلي الجبروت، الثاني ضعيف، الأول سرمدى، الثاني زائل، الأول مقدس، الثاني مدنس. هما قطبان متضادان: الأول إيجاب مطلق، الثاني سلب مطلق. لكن في هذا اللاهوت إنما يتأمل الإنسان ماهيته المستتلة، وينبغي تبيان أن التضاد إنما ينبع من فصل الإنسان عن ماهيته هو. (ص 32-33).

ما ينجم عن استلاب الماهية البشرية في علمها ولا تنهيهها بإيداعها في الكائن الميتافيزيقي، هو ضياع ماهية الإنسان. هنا يتنامى ثراء المقدس على حساب إفقار ماهية الإنسان، فكلما زاد هذا علماً زاد ذلك جهلاً، وكلما نما هذا جبروتاً نما ذلك هزالاً وضعفاً، وكلما صار هذا كل شيء انتهى ذلك إلى لا شيء، حتى نكاد نصل درجة الانحفاء. (ص 25). وإذ يعكس الإنسان ماهيته في صورة خارجية، ثم يجعل من نفسه شيئاً، موضوعاً تابعاً لهذه الصورة الخارجية، فإنه يقلب نفسه إلى شيء، ويقلب الصورة إلى ذات، إنه انقلاب الذات إلى موضوع، والموضوع إلى ذات. (ص 29). وبهذا الانقلاب للذات والموضوع تنقلب محمولات الذات البشرية، من وعي وإرادة وعاطفة، إلى محمولات مفارقة، فيغدو الكائن المقدس شخصاً، عالماً، مشرعاً، حامياً الأخلاق والخير، عادلاً، رحيماً، غفوراً.

كاتب من العراق والنص فصول من كتاب يصدر قريباً في بيروت.

كعقل وعاطفة؟ إنها اللحظة التأسيسية. الوعي هو التحقق من الذات، تأكيد الذات، وحب الذات. والوعي هو وعي بنقص الفرد البشري، المتناهي كفرد، واللامتناهي كجنس، فالفرد محدود المعرفة بإزاء كلي المعرفة الذي هو الجنس البشري بكليته، فالنقص والتناهي عند الفرد إنما ينجم عن كمال الجنس البشري، ولكن سرعان ما يودع نقص الفرد في عموم الجنس البشري، ثم يودع كمال الجنس البشري في كائن خارجه، في المقدس. ويتحول التنوع



كيف تولد فكرة اللامتناهي، المطلق، من الوعي الذاتي بماهية الفرد-الجنس البشري كعقل وعاطفة؟ إنها اللحظة التأسيسية. الوعي هو التحقق من الذات، تأكيد الذات، وحب الذات. والوعي هو وعي بنقص الفرد البشري، المتناهي كفرد، واللامتناهي كجنس، فالفرد محدود المعرفة بإزاء كلي المعرفة الذي هو الجنس البشري بكليته



اللامتناهي عند الجنس البشري إلى كمال وامتلاء محمولات (صفات) المقدس. لكن هذه المحمولات الكاملة، الممثلة بكمالها، ليست من الواقع بشيء، فهي محض خيال، سوى وهم.

البشري من حيث القصد، فهو يقول في مدخل كتابه، من الأسطر الأولى، إن أساس الدين يقوم في الفرق الجوهرية بين الإنسان والحيوان (البهيمة) [استباقاً لما سيأتي نقول إن فيورباخ يتناول الإنسان الفرد-الإنسان الجنس، ثم يتناول علاقة الرجل-المرأة (الحب)، فالأسرة (الابن)، كما يشير إلى الجماعة القومية. لذا فإن اتهامه بأن نظريته تغفل الانقسام الجندري أو البنى الاجتماعية وأنها أنثروبولوجيا ضيقة غير مسوغ أبداً. انظر- أنجلز: لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية].

والفرق بين الاثنين هو الوعي الذاتي لماهيته (جوهره الأعم) ولنفسه كفرد من الجنس البشري والطبيعة، واتخاذ الجنس البشري والطبيعة موضوعاً للفكر. الإنسان له عالمان: جواني وبراني. عالمة الجواني يتعلق بجنسه البشري، بماهيته العامة المختلفة عن ماهيته الفردية. الإنسان يفكر أي يتحاور مع نفسه. فالإنسان هو في آن واحد الأنا والأنت.

ولما كان الدين يتماهى مع الخصائص المميزة للإنسان، فإنه يتماهى مع الوعي الذاتي، مع وعي الإنسان بماهيته. لكن ما هي ماهية الإنسان التي يعيها؟ إنها العقل (الفكر)، الإرادة، العاطفة (الحب). ليست هذه قوى يمتلكها الإنسان بل هي ماهيته، فهو لا شيء بدونها. وهي قائمة بذاتها أي هي غاية نفسها. فغاية العقل هي العقل، وغاية الحب هي الحب، وغاية الإرادة الحرية. هناك موضوع خارجي للعقل والعاطفة والإرادة. لكن هذه المواضيع، سواء كانت روحية أم حسية، إنما تتحول إلى تجليات لماهية الإنسان، وإن «سلطة المواضيع على الإنسان إنما هي سلطة ماهيته هو عليه، فسلطة موضوع الإحساس إنما هي سلطة الإحساس، وسلطة موضوع الفكر إنما هي سلطة الفكر، وسلطة موضوع الإرادة إنما هي سلطة الإرادة» (ص 5).

لكن كيف تولد فكرة اللامتناهي، المطلق، من الوعي الذاتي بماهية الفرد-الجنس البشري

هبوطاً إلى دير الزور

فصل من رواية

عواد علي



معتوق أبو راوي

منذ نصف قرن وأنا أحتفظ بمجموعة أشرطة سمعية سجلت عليها مذكرات أمي بصوتها. حافظت عليها مع مسجلي الأثير «فيليبس» بحرص شديد، بل مبالغ فيه، كما لو أنها جواهر ثمينة. كنت أعيد الأشرطة على مسامعها كل عام في الرابع والعشرين من نيسان، ذكرى الجريمة الكبرى التي نفذها الطورانيون ضد الأرمن خلال الحرب العالمية الأولى، فتطأطئ رأسها وتبسط راحتيتها على المسجل، وتصدر من بين شفتيها المطبقتين أنيناً ضعيفاً كنأمة طبية جريحة، فيما تغرورق عينها بالدموع.

حين شرعت في تسجيل تلك المذكرات كانت في الخامسة والستين من عمرها. وما إن انتهيت منها في غضون أسبوعين حتى أخذت أفرغها على الورق. اكتشفت وقتها أنها، بالرغم من ثقل المأساة التي عاشتها، ذات ذاكرة حية لا تفوتها شاردة ولا واردة، ما أغراني بتحويلها إلى رواية. كنت مفتوناً بهذا الفن، مهووساً بأن أخوض مغامرته المهيبة، بعدما قرأت لعشرات الروائيين الكبار، واقنعت بأنني أستطيع، شأني شأن من سبقوني، ركوب الموجة حتى لو على متن قارب بدائي. وآثرت أن أترك لأمي مهمة سرد أحداث الرواية على لسانها هي، كما عاشتها ومن منظورها الشخصي، دون أن أتدخل فيها لا من قريب ولا من بعيد.

كنا ثلاثة على ظهر حمار أشهب، يقوده أبي ممسكاً برسنه، في قافلة المبعدين: أنا لوسين الصبية ابنة الثانية عشرة في المؤخرة، وأخي آرئين الذي يكبرني بعامين في المقدمة، وأختي الصغيرة تاكوهي ذات الأعوام الثمانية في الوسط. لم يكن وزننا يزيد عن قدرة الحمار على التحمل، ففي وقت السفر برلك كانت أبداننا هزيلة لا يتعدى وزنها، مجتمعة، ثلث وزن الحمار بسبب صعوبة الحصول على المواد الغذائية (بعد بضع سنين علمت أن قلة تلك المواد آنذاك لم يكن سببها عجز في الإنتاج الزراعي، بل لأن الألمان كانوا يضعون أيديهم عليها، ويشحنونها إلى بلادهم من غير أن يكتثروا لنا نحن الجياع في الأناضول).

كان المبعدون في القافلة، التي تمتد آلاف الأميال، يدبّون على أقدامهم كديب النمل، يسوقهم مئات الجندرمة (الدرك) المسلحين بالبنادق والهاويات والسياط، عدا قلة من المحظوظين، الذين يمتلكون حميراً أو بغلاً أو أكاديش، فقد أوكلوا لها مهمة حمل

أطفالهم وبعض القوت والأفرشة. وكان يستحيل علينا، نحن المحشورين إلى منتصف القافلة، رؤية رأسها أو ذيلها إلا عندما يصعد الطريق إلى التلال أو ينحدر إلى الوهاد. حينئذ تبدو كأنها الثعبان الهائل، الذي يهاجم قارب الشمس لمنعه من الإبحار إلى الأفق، كما تقول الأسطورة.

لا أتذكر الآن من أين حصلنا على ذلك الحمار، الذي خلعنا عليه لقب «آفاك» تقديراً لنشاطه وحيويته، فقد كان قوياً مثل سفينة تقاوم الريح. ربما اقتناه أبي من أحد الفلاحين مقابل قطعة ذهب كانت تحتفظ بها أمي من أيام عرسها، فإبان تلك المحنة كان الحمار أو البغل يعادل سيارة فارهة في وقتنا الحالي. وقد حرصت أمي، حين تأكد لها أن طلعت باشا سينفي الأرمن من الأناضول، على تجهيز بردعة مريحة، محشوة بالصوف، وعدد من أكياس النوم.

كان «آفاك» هادئ الطباع، صبوراً، مقارنةً ببعض الحمير التي كانت تتمتع عن السير حين ينال منها التعب والعطش، فتحن وتترمي ثقلها على الأرض. ولا أنسى ذلك الحمار الهرم الذي ألقى من على ظهره صبيين، وهو يرتقي تلاً مرتفعاً، فتدحرجا إلى الوادي، ولم يستطع أبواهما إنقاذهما لأن الجندرمة هددوهما بالقتل إذا خرجا من القافلة. كان موقفاً مأساوياً يدمي القلب، بل يقطع نصفين.

في ذلك الصباح الربيعي الباكر من أيام أسبوع الآلام، الذي أبعدنا فيه من بلدتنا «خربوت» (معمورة العزيز)، لم يكن الجو منعشاً مقارنةً بالصباحات السابقة. أطلقت المدفعية قذائفها في الهواء لإرغام الأهالي على الإفاقة من رقادهم، بالرغم من أن الكثيرين منهم لم يذوقوا طعم النوم، في الليلة السابقة، من جزاء أصوات الطبول والأبواق المزعجة في أحياء البلدة، تلك الأصوات التي كانت تدعو المؤمنين للالتحاق بمركز التجنيد من أجل الجهاد ضد الكفار الروس والإنكليز والفرنسيين، أعداء الوطن، فيما كان أصحاب الطبول والأبواق، والزعماء الطورانيون الممسكون بزمام السلطة، يعلمون أكثر من غيرهم أن أغلب المسلمين في السلطنة لم يكونوا يرون في الجهاد ما يسوق الإقدام على الموت، فيهربون ويتوارون عن الأنظار، على العكس من السلطان، الذي كان يعتقد بأن إعلان الجهاد سيكون قبساً يشعل العالم الإسلامي بأجمعه، فينهض ويمحق الأعداء عن وجه الأرض ويبيدهم.

وثب جميع الأهالي على دوي المدافع، وبدت وجوههم كأنها ألواح

خشبية من الهلع، وفتحوا الأبواب الخارجية ليستقصوا عن الأمر، ظناً منهم أن السفر برلك بلغ بلدتهم، فوجدوا الشوارع في حالة هياج تعج بعساكر وجندرمة يمطرونهم بوابل من الشتائم والإهانات، ويتوعدون باغتصاب بناتهم إن خالفوا أوامرهم، بينما كان يقف أمام كل زمرة منهم جاويز أو أونباشي ينادي بصوت جهوري «فرمان همايوني شريف: على جميع أفراد ملة الأرمن مغادرة بيوتهم، وترك ممتلكاتهم، ومن تسول له نفسه عدم الامتثال للفرمان خلال ساعة سنطلق عليه النار».

لم يقولوا إلى أين سيرخلوننا، لكن الجميع كانوا يعرفون أنهم قرروا إبعادنا خارج الأناضول بتهمة الخيانة والتمرد المسلح لصالح روسيا. أبي اعتقد بأن وجهتنا ستكون جنوباً حيث البادية السورية، بينما خفنت أمي أنها ستكون أرارات في الشرق.

كان الحزن بادياً على وجه أختي تاكوهي أكثر منا، تقول لأمي بصوت يشبه صوت طائر عليل:

- عيد الفصح مقبل كيف سنفرح؟

تصطدم أمي بسؤالها، ويتعذر عليها العثور على جواب مناسب، فتخضعها قائلة:

- لا عليك، في وسعنا أن نفرح مع الجمع في البرية.

- هل الرحلة طويلة؟

- لا أعرف، لم أجزبها من قبل.

خرجنا من البيت قبل انتهاء المهلة، أسوء ببقية أهالي البلدة، بعد أن تمكن أبي من فك لجام الحمار بسرعة خاطفة، وجلّله بالبردعة وبعض الأغطية، وقال لنا متحسراً «ألقوا تحية الوداع لخربوت. حانت ساعة الموت أو الإبعاد»، ثم رفع رأسه إلى السماء وأضاف «سنوكل أمرنا إلى يسوع المخلص، لقد آمنا به وعليه أن ينجينا من هذه المحنة». أما أمي فقد انخرطت من فورها في جمع بعض الثياب وخبز الرقاق والزبيب والتين المجفف، وكؤمتها في صرة وربطتها على

بطن «آفاك»، وطالت قريتي ماء صغيرتين وثلاث مظارات. ناولت إحدى القرب لأبي، ووّزعت المظارات علينا نحن الثلاثة، وحملت هي القربة الثانية، في حين حزمت أنا خصري بحزام جلدي، وتناولت الإنجيل وبعضاً من الحاجات الخاصة بي وبتاكوهي، ودسستها في خرج مزركش منسوج من خيوط الصوف الملون، وعلّقته على كتفي، وأحطت رقبتي ورقبة تاكوهي بوشاحين أبيضين لنستعملهما غطاءً للشعر عندما يتطلب الأمر. واكتفى آرئين بحمل صندوق خشبي صغير، إلى جانب المظارة، ظننت أنه خبأ فيه مذكراته.

حين صرنا على مقربة يسيرة من وسط البلدة، غطتنا سحابة رمادية، فتوجهت عيوننا إلى السماء. بعد لحظات صار لونها حائلاً، وبدأ المطر يتساقط رذاذاً، وأخذت قطرات صغيرة تداعب رؤوسنا، وتنزل على جباهنا ووجناتنا في خيوط مثل الدموع. إلا أن السحابة لم تلبث أن ابتعدت، وأشرقت الشمس فوق المرتفعات. استبشرنا خيراً بالمطر لأنه يمسح ذنوب الأرض كما يقولون، وتمئنا لو أنه استمر وقتاً أطول لينفذ إلى أحشائها، لكن مشهداً مريعاً، كان يجري في تلك الأثناء أمام كنيسةنا «الكنيسة الرسولية»، هزناً وملأنا غيضاً، مشهد دركيين يضربان بهراوتيهما على رأس خوريّ مقيد اليدين، وينهالان على بطنه وظهره ركلاً بجزمتيهما كما لو أنهما يركلان دميةً محشوةً بالقطن. شهقت أمي، وهي ترسم علامة الصليب، ودمدمت:

- ويلتنا! هل هذا أبونا باليان؟

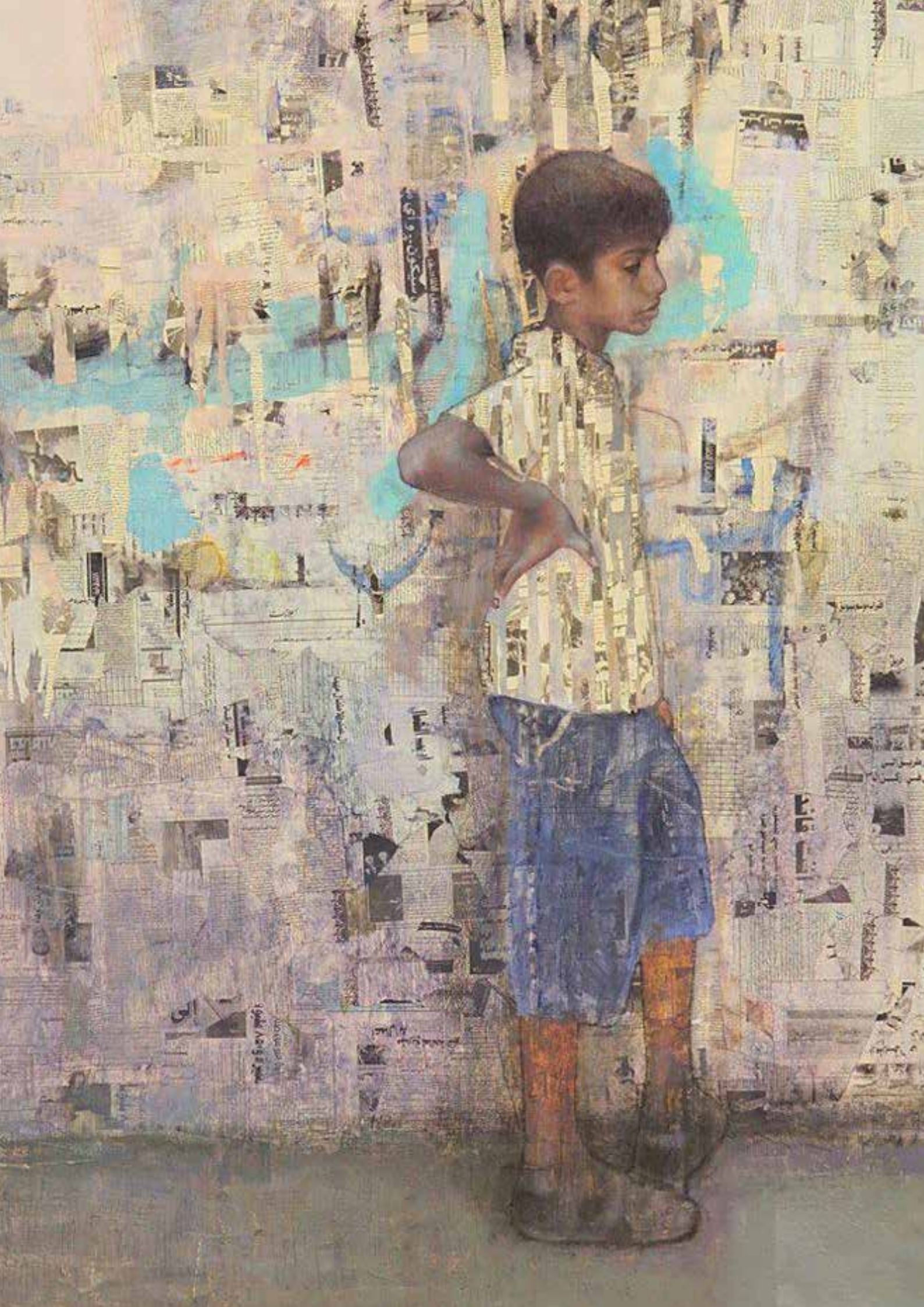
كانت تعاني من ضعف في النظر، ولا تستطيع تمييز الأشخاص عن بعد.

- هو بعينه.

قلث، فناجت العذراء بتنهيده متأسبة:

- يا أم الإله، ادرفي الدمع مدراراً، حتى رجال الكنيسة لا يسلمون من جورهم؟

قبل أن نعطف إلى الطريق المؤدية إلى جنوب «خربوت» رأينا



- شابين، أحدهما مانويل ابن عمتي، يشتبكان مع ثلاثة من أفراد الجندرمة بالعصي، وما هي إلا لحظات حتى أطلق أفراد الجندرمة الرصاص عليهما، وأصابوهما إصابات مباشرة، فسقطا مضرجين بدمائهما. شعرت بشيء ما يتمزّق في داخلي، فأجهشت بالبكاء، وسمعت أبي يقول بصوت مكلوم «حنانيك يا يسوع، خفّ عن ابن أختي آلامه، وارفعه إلى وطننا السماوي».
- كان لأرتين كلب كانغالي رملي اللون ذو وجه بقناع أسود، سرقه من مربّي كلاب كردي حين كان جرواً لا يزيد عمره عن شهرين، وأسماه زاديكيان*. عندما غادرنا البيت أبى الكلب أن يفارقنا من شدة تعلقه بنا، فلحق بالقافلة، وأخذ يسير بمحاذاة «آفاك»، ويتشمّم أقدامنا بين حين وآخر، وكأنه يتوسل إلينا ألا نتخلّى عنه. حاول الدركي مراراً إبعاده، إلا أنه لم يفلح، وفي آخر مرة ضربه بالسوط على مؤخّره، لكن زاديكيان استشاط غضباً وقفز إليه وكاد يسقطه من الحصان، فأقلع الدركي نهائياً عن المحاولة. كان بإمكانه أن يقتله برصاصة من بندقيته، ولا أدري لم لم يفعل، بالرغم من قسوته.
- حينما قطعت القافلة مسافةً طويلةً، وصارت «خربوت» خارج مدى النظر، سألت أرتين:
- ماذا سنطعم زاديكيان المسكين؟ أخشى أن يموت من الجوع.
- أدار رأسه ناحيتي وقال:
- لا تخافي، إذا جاع سيفترس الدركي.
- حقاً؟
- تساءلت تاكوهي، فرد عليها أرتين:
- أمزح معها، جلبت له في هذا الصندوق ديكاً مسلوقاً ملّحته كي لا يتعفن.
- سألته مستغربةً:
- من أين حصلت عليه ونحن لم نذق طعم الدجاج منذ عدة أشهر؟
- أتيت به أمس من سطح جارنا بنيامين.
- أنت لا تكفّ عن سرقاتك؟ سيغضب الزّب عليك ويرميك في الجحيم.
- وهل ثمة جحيم أشدّ من الجحيم الذي نحن فيه؟
- نعم، جحيم الآخرة.
- لماذا أكلتِ إذن من الديك الرومي في الكرسمس الماضي؟
- وما علاقة ذلك بالسرقة؟
- تقصدين أن ابن خالي كيركور ذبحه وأعطانا حصّة منه؟
- صحيح.
- هل تعرفين من أين جاء به؟
- لا.
- خطفه من مزرعة في أطراف خربوت.
- لا أصدّق.
- أنت لا تريدان أن تصدّقي لأنك أكلتِ منه.
- حتى لو أنه سرقه فإن الله لن يعاقبني لأنني لم أكن أعلم.

- أنا أيضاً لن يعاقبني لأنني لم أسرق الديك.

ربتت تاكوهي على كتفه وقالت:

- قبل قليل اعترفت بأنك أتيت به من سطح جارنا بنيامين.

- وجدته ميتاً فأخذته.

قلت غاضبةً:

- ومن أباح لك القفز إلى سطح الجيران؟

- كنت على سطح بيتنا فوقعت عيناى عليه، لحظتها خطر لي أن أخذه لزاديكيان بدلاً من أن يرميه اليهودي للكلاب الضالة.

- إن كان ميتاً حقاً فهو مريض، وإذا أكل منه زاديكيان فسيمرض أو يموت.

- لا تخافي، معدته أقوى من معدة هذا الحمار.

كنا نقذف الكلمات بسرعة وكأننا نتخاصم، ولم يدر في خلدنا أن أبانا يصيح السمع لحديثنا، فأحسّ بشيء من الانزعاج، والتفت إلينا ونهرنا قائلاً:

- كفاكم هذراً، لسنا ذاهبين للتنزه. تضرّعوا إلى الله ليبرأف بنا وينجيننا من الهلاك.

لزمنا الصمت، وجعلنا أعناقنا تشرّب إلى الأعلى، وأخذنا نتضرع بهمس.

ولدت في نفس السنة التي انتفض فيها الأرمن في منطقة «ساسون» ضد حكومة السلطنة، وحين بلغت سن السادسة سمعت أن ذلك فال حسن. روت لي أُمّي أن أبي تركها حاملاً بي في شهرها الخامس والتحق بالثوار الذين أرسلهم حزب الطاشناق للدفاع عن المنطقة تحت قيادة فاهان وهرابير وأندرانيك وآخرين، حيث كانت قراها وبلداتها تتعرض إلى هجمات كتائب (أورطات) الجيش وقوات الفرسان الكردية غير النظامية. لكن، بالرغم من شراسة المقاومين وتكبّد العدوّ خسائر كبيرة، أجهضت الانتفاضة في الأخير، وكان نصر بني عثمان مصحوباً بمذابح جماعية. القبض على مئات النساء وتقطيع صدورهن وتمزيق أحشائهن كما تمرّق الذئاب غزلاً مطاردةً، وطعن الأطفال بالسفايد، واعتقال الرجال وإرسالهم إلى «بتليس»، وقتلهم هناك، وفصل أطرافهم عن أجسامهم ورميها في نهر دجلة. أما أبي فقد أصيب بجراح في أنحاء عديدة من جسمه، إلا أنه تمكّن من الفرار مع مجموعة من رفاقه إلى قرية نائية في منطقة «ماردين» السورية، ومكث هناك رداً من الزمن في حماية قبيلة بني محلّم. انتظرت أُمّي عودته بصبر جلمودي، متأيّبة تصديق إشاعة بعضهم بأنه قضى نحبه، بل كافحتها إلى آخر رمق. وفي أحد الأيام رجع متخفّياً إلى البيت بعد أن هدأت الأمور. وقتها كان قد مضى شهران على رؤيتي النور، وتولّى جدي لأُمّي تعميدي في الأسبوع الأول من ولادتي دون أن أتناول القربان المقدّس.

* اسم أرمني من أصل سرياني يعني صديق.

كاتب من العراق مقيم في عمان

أن تكون هذا الكاتب

ظاهرة يوسف زيدان

وليد علاء الدين

في تصريحات يوسف يوسف زيدان لا تدهش إن اكتشفت أن «أهل الجزيرة العربية مجرد سزاق إبل» هكذا بلا ضابط علمي أو منهجي، أو أن حادثة المعراج «مجرد قصة روجها القصاصون في القرون الأولى». ولا تغضب إذا سمعت الرجل يصف بكل هدوء صلاح الدين الأيوبي بأنه «واحد من أحقر الشخصيات في التاريخ»، أو يضيف ببرود أعصاب إلى ألقاب البطل أحمد عرابي لقب «الفأر» إلى جوار وصفه بـ«الخائن والكذاب». وغير ذلك من تصريحات ساخنة. فهذه هي طريقة الرجل المجربة التي يضمن بها تصدر ذروة ساعات المشاهدة في قنوات الإعلام المصري، والحصول على أكبر عدد من المتابعين على صفحات وسائل التواصل الاجتماعي.

من يمتلك قدرًا ولو بسيطًا من المعرفة بالتاريخ، وقدرًا موزيًا من الحس النقدي، لاكتشف سريعًا أن المنهج الذي يدير به يوسف زيدان معاركه لا هدف منه إلا البقاء على قمة رغوة الإعلام. وهو لا يبذل جهدًا حتى في تجديد أو تطوير أدواته لتحقيق ذلك، مستفيدًا إلى آخر رمق من ضعف الإعلام المصري مستغلًا ببراعة تلك العلاقة الشاذة بين وسائل الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي، بما تنسم به الأخيرة من ميوعة وسيولة وتدفق غير منضبط لا يجوز تسميته بالإعلام، وبما تفتقده الأولى من ضوابط مهنية وعلمية واحترافية جعلتها تابعة لكل صيحة فارغة يعلو صوته في «السوشيال ميديا». «محدث النعمة» وصف يُطلقه أولاد البلد على الإنسان الذي تهبط عليه من السماء ثروة بعد طول معاناة مع الفقر أو حتى الستر. وهم -للإنصاف- لا يطلقون هذا الوصف هكذا من دون ضوابط، إنما يستحقه من تصيبه الغرورة بما يشبه اللوثة -خاصة إذا جاءت متأخرة- فيظل يسعى لتعويض ما فاته بإسرافٍ فاقحٍ لافت للانتباه.

متأخرة جدًا جاءت الشهرة للباحث والكاتب يوسف زيدان، فقد ظلَّ الرجل في الظلَّ لفترة طويلة من عمره (مواليد 1958) إلى أن أخرجته إلى النور جائزة أدبية شهيرة، من دون أن تبدو عليه قبل ذلك معالم وأمارات المفكر أو الفيلسوف! فرغم أنه درس وتخرج في قسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية، إلا أن مستوى طموحه وجهده كباحث في مساحة الفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامي لم يتجاوز دور محقق المخطوطات. وليس أدل على ذلك من الموضوعين اللذين اختارهما لنيل درجتي الماجستير والدكتوراه، واللذين يكشفان بوضوح عن الطريقة التي كان الرجل يزن بها قدراته والمستقبل الذي اختاره لنفسه في مجال البحث العلمي.

لم يُظهر زيدان أي ميل أو اهتمام فكري ناقد، إنما اختار لرساليته العلميتين الزاوية الأسهل والأكثر شيوعًا: الشرح والتحقيق -والتي رغم كبير تقديرنا لها- تبقى مساحة شديدة الضيق بعيدة إلى حد كبير عن رحابة المعنى الحقيقي للمفكر أو الناقد أو الفيلسوف.

ليس في «دراسة وتحقيق قصيدة النادر» العينية للجيلي مع شرح النابلسي» التي



الحصول على مخطوطة -وأحيانًا كتاب- أمرًا دونه أهوال الروتين والتكاليف والغباء الإداري. الحق، أجاد الرجل استغلال المخزن، كما أبدع في الاستفادة من صلاحياته وسلطاته، صلاحيات الاطلاع على ما لا يتاح لغيره من الباحثين، وسلطات توجيه معاونين من الباحثين الشباب والطلاب الراغبين في مجرد فرصة لدخول مكتبة مخطوطات! الخلاصة، نظرة سريعة على قائمة إنتاج يوسف زيدان تُغني عن كل كلام، كتب

معظم، إن لم يكن كل نتاجه كتب فهرسة وجمع وتصنيف وتقديم، من قبيل «شعراء الصوفية المجهولون» وهو عمل -رغم أهميته- إلا أنه يظل جهدًا تجميعيًا وتعريفيًا لا يحتاج إلى طاقة فكرية أو رؤية للعالم، يحتاج فقط إلى مصدر معلومات متاح وسهل. وهي ملامح النعمة التي تمتع بها زيدان طويلًا وبصلاحيات مفتوحة قبل نعمة الجائزة التي جعلته يفكر في غزو مساحة جديدة. فقد وقعت يدا يوسف زيدان مبكرًا على خزائن المخطوطات والمعلومات في زمن كان فيه مجرد

بالإسكندرية وغيرها من مكتبات، وعمل رئيسًا لهذا القسم لفترة انتهت بالخلاف الشهير بينه وبين رئيس المكتبة وقتها الدكتور إسماعيل سراج الدين. بالإضافة إلى رساليته العلميتين لنيل درجتي الماجستير والدكتوراه، من يطالع قائمة الكتب التي أصدرها يوسف زيدان، قبل قبل الجائزة الأدبية -وكذلك بعدها إلى حد كبير- لن يجد فيها ما يشد كنيًا أو قليلًا عن هذا النهج المركز على التحقيق وبعض الشرح والتقديم لمخطوطات مختارة في مساحات معينة من تراث التصوف.

تصنيفية لفهارس مكتبات، كتب تجميعية لبحوث مؤتمرات، كتب لمختارات من نواذر المخطوطات، بعض الدراسات التقديمية لمقالات تراثية... ما لا يقل عن 99 بالمئة من إنتاج يوسف زيدان في تلك الفترة كانت هذه صفته، كتب -على ضخامتها- وكبر حجمها وتعدد أجزائها ومجلداتها- ليست سوى جهد تجميع وتصنيف وإعداد وتقديم وفهرسة، إنتاج أهّم ما فيه أنه تُهَلّ من أرشيف متاح ووجد زيدان من يساعده في إخراجه .

لا يمكن عند هذه المرحلة الحديث عن مفكر أو صاحب رؤية فارقة أو فيلسوف أو باحث ذي عقل ناقد. بل إن عددًا من تلك الكتب وشى بالتأبع غريب لتيارات صوفية بعينها، وغني عن البيان أن العقل الصوفي بالصيغ والملامح التي قدم بها من قبل زيدان -وبشكل عام- لا يجتمع مع عقل ناقد أو متفلسف أو متمرد في رأس واحدة.

خرج الإنتاج الأدبي يوسف زيدان في تلك الفترة من العبادة نفسها، شديد الصلة باللغة التراثية وعوالم المخطوطات وقصصها، لا شيء نأخذه عليه في ذلك، فالكثابة الأدبية لا ينبغي أن تُرضي جميع الأذواق، جاءت كتاباته مسبوكه العبارة متينة الأسلوب، ولكنها كما يرى كثيرون وقفت عند هذا الحد ولم تقدم جديدًا للأدب، وهو الأمر الذي ربما دفع البعض إلى التشكك الذي وصل إلى حد الاتهام بأنه يقتبس من مصدر مجهول، أو يترجم من وثائق ومخطوطات وقعت تحت يديه بحكم المسؤوليات التي اضطلع بها وبفضل العلاقات التي أنشأها في هذا المجال. لكن هذا التصور أقرب إلى أن يكون ضرباً من شطط النقد بحق زيدان. إلى جانب هذه النوعية من الكتابات، ليوسف زيدان إنتاج قصصي، كما أنه حاول تقديم نفسه ناقدًا أدبيًا، وله محاولات منها كتاب «ملتقى البحرين» وهو محاولة نقدية لتجارب معاصرة له مثل تجربة الأديب الراحل جمال الغيطاني. ما يستحق الانتباه في هذه النقطة هو

أنه رغم ما اشتهر به الوسط الإعلامي والثقافي في مصر بمجاملة ومحاباة كل صاحب نفوذ وسلطة، وكان يوسف زيدان منهم، فإن محاولاته الأدبية والنقدية لم تلق اهتمامًا كافيًا في أوساط الأدب والنقد، والأسوأ الإعلام الذي بطبعه لا ضوابط نوعية تحكمه إنما هو جاهز لتبادل المصالح، فهل يعوض يوسف زيدان اليوم فشلًا ما قديمًا، بحرصه على أن يتسيد المشهد الإعلامي؟ سؤال يصلح للبحث.



ليس هناك شخص ولا حدث في التاريخ يعلو على السؤال والبحث والمراجعة والاستعراض، وما هدف التاريخ كعلم ومناهج بحث سوى تقديم العبرة وتوفير القدرة على فهم الماضي للإفادة منه في معالجة الحاضر والتجهّز للمستقبل!
فهل فعل يوسف زيدان ذلك؟



الخلاصة، أن الاهتمام الإعلامي ظلّ بعيدًا عن يوسف زيدان سواء كباحث أو أديب -رغم رحلته الطويلة ومنتجه المتعدد كما وصفناه-. ولم تنطلق شرارة شهرته إلا بعد حصول روايته «عزازيل» على الجائزة العالمية للرواية العربية المعروفة إعلاميًا بجائزة البوكر العربية في دورتها الثانية سنة 2009.

هي شهرة أو قُلّ نعمة جاءت للرجل بعد أن صرف من عمره 51 سنة في محاولات مضنية لتحقيق بعض الانتشار من خلال النبش في خزائن المخطوطات والتقليب بين أوراقها والظفر بفرصة الاطلاع على ما لم يطلع عليه آخرون وتقديمه في فهارس وكتب تجميعية ودراسات وصفية لمقالات تراثية... إلخ، إلى جوار جهود أخرى في إثارة معارك إدارية وأكاديمية يعرفها الجميع، فشلت كلّها في إرضاء رغبته الجارفة في «النجومية» وأن يكون محط أنظار الجماهير ومحل اهتمام وسائل الإعلام.

ولكنه في أعقاب الجائزة، بدا وكأنه يريد أن يستثمر الفرصة، وأن يظل متصدرًا واجهة وسائل الإعلام. فكان أن بحث ودقق طويلاً في ذخيرته واكتشف أن الأدب مهما بلغ شأنه لن يُبقيه محل اهتمام الإعلام أكثر من شهر بعد صدور كتاب جيد، أو شهرين بعد الحصول على جائزة مرموقة.

انتبه زيدان إلى أن ما في جعبته يصلح تمامًا لمغازلة إعلام غير منضبط متعطش للفضائح سواء بطبعه (بحكم مستويات ثقافة العاملين فيه) أو لخدمة مصالح أصحابه (الحكومات ورؤوس الأموال التي ترى في الإعلام أداة تعبئة أو إلهاء؛ فاستعد للمعركة ووضع خطتها بمهارة يُحسد عليها، وبالفعل تلقفته وسائل الإعلام لأنه أحسن تقديم نفسه كبضاعة موافقة لطبيعتها وتتوافق وأولوياتها.

كلنا نعرف نموذج واعظ القرية الذي يسعى لتعزيز مكانته بين القرويين من خلال ترديد بعض الآراء الفقهية المخالفة لما اعتاد الناس على سماعه. وهناك الكثير من البشر الذين يتبنون الآراء النادرة باعتبارها اكتشافات ترفعهم في أعين البسطاء وتكسوهم هيبة.

تكتمل هذه الهيبة والشهرة لدى البسطاء برفع الصوت كأنما هي الحرب، ووصف الآخرين إما بالجهل أو بالعمالة لأيّ جهة، ومنح الأمر مسحة مسرحية ذات أداء

لفظي وحركي فاقع.

هنا يصبح الإنسان ظاهرة بالونية يزداد حجمها كلما نفخنا فيها، ويصبح الأمر المحير: هل من واجبنا أن نكتب محللين لتلك الظواهر، على الأقل لمعادلة أثرها السلبي في نفوس البسطاء والمراهقين فكريًا أو ثقافيًا؟ أم أن كل كتابة سوف تصب دفقة هواءٍ إضافية يزداد بها انتفاخ الشخص الظاهرة وتحليقه فيزداد نهفه في المزيد؟

ما زال هذا السؤال يحيرني، وعزائي أنني أكتب هذه الكلمات، ليس من أجل التأثير على شهرة زيدان أو التقليل من حضوره الإعلامي، إنما أعزي نفسي بأن قارئًا واحدًا على الأقل ربما يقتنع فينتبه فيتحدث إلى أصدقائه فنكون قد بذرنا بذرة إيجابية في هذه الأرض اليباب.

أما زيدان، فمثله مثل كل ظاهرة تعتمد الإثارة منهجًا، لن يتأثر -إلا إيجابًا- بكل مقالة يرد فيها اسمه، مدخا أو قدخا. ولن تنتهي ظاهرتة إلا بأن تحل محلها أخرى أشد قوة وبأسًا ونهمًا في استهلاك معطيات الفرصة.

وسبب ذلك ببساطة أن المناخ السياسي الذي نعيش فيه يشجع على ظهور هؤلاء ويستفيد منهم، وإن بدا رافضًا لهم. وكذلك الوسط الإعلامي، وقطاعات أخرى عريضة تمنح هؤلاء -واعية أو بلا وعي- السلطة، بداية من البسطاء الطيبين الذين يتسلون بمشاهدة هذه الألعاب مروّزا بالوسطاء والسماسرة والمتنفعين وصولًا إلى من يجنون عوائد كل ذلك نقدًا ماديًا ملموسًا أو منافع أخرى متعددة مما يخطر لنا أو لا يخطر على بال.

لم يقدم زيدان رغم القائمة الطويلة من الكتب ما يمكن أن نصفه بالإضافة الفكرية أو المراجعة النقدية الفارقة لأفكار الأولين، وهو رأي قد يبدو للبعض عمومياً ومتسرغا، ولكن الكتب موجودة ولنعتبرها دعوة لمن يرى غير ذلك لتقديم الدليل. هذا عن مجمل إنتاجه البحثي والأدبي،

فماذا عن الزوابع التي أثارها؟ هل مثلت أي إضافة إلى مسيرة الفكر العربي والإسلامي؟ هل أثارت إشكالية واحدة جديدة بشكل يسمح بفتح باب التفكير فيها ومراجعتها؟ هل قدمت إجابة أو مبادئ إجابة لسؤال قديم شغل العقل الفلسفي والنقدي العربي والإسلامي؟

هذا هو السؤال الذي يمكن من خلاله تقييم جهد المثقف من أجل إنصافه. لو أنه فعل شيئًا من ذلك لغفرنا له كلّ ما صاحب تساؤلاته من أداء فاقع وتجاوزٍ



الجديد هو المنهج اليزيداني الذي قرر الرجل أن يظل بواسطته على قمة رغبة الإعلام سواء التقليدي أو الحديث، وأن يظل متوجًا بين مريديه وأتباعه ممن لا يملكون الوقت أو الجهد أو الحافز اللازم، أو القدرة حتى على البحث الجاد والقراءة بهدف تكوين رأي، فيبحثون عن نبيّ جديد يتبنون آراءه



مشين في بعض الأحيان، واعتبرناه نوعًا من الأسلوب المقصود والمتعمد بذكاء من أجل إثارة انتباه الناس لخلاصات جادة لا غنى عنها لإنقاذ العقل العربي، وصنفناه كالممثل المسرحي الموهوب الذي يعتمد ادعاء الوقوع في الخطأ ليستحوذ على أسماع وأبصار الجمهور فيقدم موهبته في

دقيقة يحصل بعدها على التصفيق ويُقرّ في قلوب العوام ممن لا قدرة لديهم على صنع آرائهم بأنفسهم.

وإن كنث شخصيًا قد اعترضت على الطريقة التي أدار بها إسلام بحيري -في موسمه الأول- معركته ضد الجمود في التعامل مع التراث. رغم اتفاقي معه ومع غيره من المنادين بتنقيح التراث وكسر حواجز تقديس الأشخاص وإعمال العقل في الأحداث والأخبار التي تزخر بها الكتب. وبررت ذلك بأنني رأيته -بطريقته الحادة الغاضبة- ساعيًا لإحلال خطاب كراهية علماني محل خطاب كراهية سلفي، غافلاً عن أن النتيجة واحدة: الكراهية. (يجب أن أسجل هنا أيضًا رفضي لما تعرض له بحيري تحت مظلة الازدراء التي أراها تتسع يومًا وراء يوم).

ومثلما فعلت مع ظاهرة بحيري، فإنني أعلن الآن تحفظي على منهج يوسف زيدان وأدواته وخطابه، وإن اتفقت معه -ومعي آخرون- في كثير مما يطرح من قضايا ويغير من تساؤلات ومراجعات لتاريخنا المتخم بالفعل بالمغالطات، مع ضرورة التأكيد على أنه لم يأت في أيّ منها بجديد، إنما أعاد طرح ما طرحه الأولون، ولكن بمنهجه الدعائي الذي أراه خاليًا من اللياقة، مؤشّرًا على أهداف أخرى لا علاقة لها بلافتة التنوير التي ظلّمها الكثيرون.

شخصيًا وربما مثلي كثيرون، لست ضد انتقاد الشخصيات التاريخية أو مراجعة التاريخ والتراث الديني أو غير الديني، بل أرى أن إعادة تقييم شخوص التاريخ وأبطاله وتقديمهم للناس كبشر يصيبون ويخطئون واستعراض كافة الآراء حولهم بحلواها ومزّها أمر واجب، نتعلم منه جميعًا على أمل أن تصبح سمة من سمات شخصية الأجيال المقبلة «تقدير الأفعال وليس تقديس الرجال».

ليس هناك شخص ولا حدث في التاريخ يعلو على السؤال والبحث والمراجعة والاستعراض، وما هدف التاريخ كعلم



الفرصة أو القدرة على تدقيق وفحص هذا العرض؟
لو أن هدف الرجل يقف عند إثارة الوعي الموضوعي بشأن وقائع وأحداث التاريخ لاختار أسلوبًا يليق بعالم وباحث، لتردد طويلاً قبل أن يمارس فرض رأيه بسيف سلطة شهرته، وسطوة تأثيره في تابعيه الذين يزدادون يوماً بعد يوم كلما أفسح له الإعلام مساحة.

لو أنه لا يعتمد في المقام الأول استعراض ذاته لاكتفى بطرح رؤيته وطلب من البسطاء الذين يخاطبهم دائماً ويصدقونه، أن يبذلوا بعض الجهد ولو عن طريق «غوغل» لقراءة ما تورده صفحات الإنترنت عن عرابي ليكتشفوا معه وبواسطته أن روايته التي يستعرض بها مجرد واحدة من روايات كثيرة عن الشخصية المقصودة والحادثة التاريخية، وإن كانت ثورة أم مجرد هوجة، وحول صحة بعض الوقائع، وحول أسباب قيامه بهذا الأمر وكيف تطورت الأحداث، إلى آخر ذلك من نقاشات شائعة ومنتشرة ولا جديد فيها.

الجديد هو المنهج الزيداني الذي قرر الرجل أن يظل بواسطته على قمة رغبة الإعلام سواء التقليدي أو الحديث، وأن يظل متوجاً بين مريديه وأتباعه ممن لا يملكون الوقت أو الجهد أو الحافز اللازم، أو القدرة حتى على البحث الجاد والقراءة بهدف تكوين رأي، فيبحثون عن نبي جديد يتبنون آراءه، فهل بات علينا أن نستنتج من كل ما سلف أن يوسف زيدان هو هذا النبي المناسب لهذا العصر؟

كاتب من مصر مقيم في الإمارات

أن تهبط بفعل الجاذبية وطبيعة الأشياء والبشر فيستعد بالتالية؛ يصف صلاح الدين الأيوبي بأنه «واحد من أحقر الشخصيات في التاريخ»، لاحظ تركيب جملة الاستعراضي الاستعلائي، هو لا يقصد إعادة تقديم أو التذكير بوجهة نظر مطروحة من قبل في شخصية تاريخية، إنما يقصد (مع استخدام أقصى درجات حسن النية) لفت الانتباه إليه هو شخصياً بوصفه «جانب التايهة» مثله في ذلك مثل مدرس النحو في استعراضه بغرب إعراب القرآن، أو الواعظ في الاستعراض بفتوى قديمة مهمة.

والسؤال: هل في الاختلاف حول شخصية الأيوبي أي أمر جديد؟ على الإطلاق مجرد آراء مختلفة باختلاف توجهات أصحابها، اشتهر بعضها وتوارى الآخر لأسباب سياسية وثقافية.

أياً يكن الأمر، فمن حق الناس -بلا أدنى شك- معرفة كل الآراء ووجهات النظر، ومن المعيب أن نفرض رؤية وحيدة ونغيب الرؤى الأخرى، فهل فعل زيدان ذلك؟

لم يفعل سوى أنه وقع في الخطأ نفسه الذي يدعي مقاومته؛ فقد حصّر التاريخ في رؤية واحدة وسعى لفرضها بكل ما منحه الإعلام والجائزة من سلطة. كل ما فعله أنه سعى لفرض رؤيته وأثار الزوبعة بأسلوب يخلو من الحصافة واللياقة، لأنه الأسلوب الوحيد الذي يجذب السوشال ميديا والإعلاميين، أعني السطحيين منهم أو المتنفعين، فتعلو رغبة النقاشات ويزداد عدد زيارات موقع الكاتب والمفكر والفيلسوف الكبير... إلى أن يخفت الضجيج فيتبع الزوبعة بأخرى جديدة.

الزوبعة الجديدة كانت في وصفه أحمد عرابي بالفار الكذاب، واتهامه بأنه السبب في خراب مصر وتحكم الإنكليز فيها، هكذا بهذا التبسيط المخل يمارس بعنجهية ما يرفضه من فرض وجهة نظر منفردة على التاريخ. كم تابع لزيدان سوف يتبنى هذا الرأي ويؤمن به وينقله لآخرين لا يمتلكون

ومناهج بحث سوى تقديم العبرة وتوفير القدرة على فهم الماضي للإفادة منه في معالجة الحاضر والتجهز للمستقبل!

فهل فعل يوسف زيدان ذلك؟
هل قدّم في هذا السياق شيئاً أكثر من اختياره لتوقيات مثيرة للشك لإثارة قضايا مكرورة ومعروضة على العقل العربي منذ عشرات وأحياناً مئات السنين؟ هل يمكن ببساطة تصديق ما يروّج له زيدان من أنه يلقي -على حد قوله- بعض «الحصوات» في البحيرة الراكدة العطنة» من دون التوقف عند ملامح الطريقة الفظة التي يفعل بها ذلك؟

مراجعة سريعة لقائمة أشهر زوابعه قد تُفيد في محاولة الإجابة عن هذا السؤال.

واحدة من أشهر زوابع يوسف زيدان قصة المعراج، ورفضه لها باعتبارها منافية للعقل. العنوان العريض «يجب علينا إعمال العقل في الخبر»، ولكن ما الجديد في هذا الأمر المطروح منذ القدم، ليس فقط من خارج حظيرة الإسلام -إذا جاز التعبير- وإنما أيضاً من داخلها؟

الجديد ليس فقط التوقيت الغريب، إنما الأداء الاستعراضي والأسلوب المثير الذي قدّم به زيدان الأمر ليحمله محل اهتمام البسطاء من داخل «حظيرة الإعلام» ومن خارجها، الذين لم تمر عليهم مثل هذه الحوادث من قبل.

والنتيجة انشغال كبير ومتابعات كثيرة وفرقعات ومعارك تسيل فيها دماء السوشال ميديا الزرقاء لتبلغ حدود الزُكَب «جمع ركبة» ليسبح فيها الرجل وتزداد أعداد «الفلورز» فيظل يسبح إلى أن يستنفد طاقة الفرقة فيلحقها بالنبي تليها؛ يزعم مثلاً أن المسجد الأقصى ليس في القدس، وهو ليس فقط طرح شديد الشهرة، إنما هو أحد أدوات الصهاينة في خدمة قضيتهم. فما الجديد؟

الجديد كما هي العادة هو «الساسبنس» الذي يقدم به زيدان الفكرة فتتلقفها وسائل الإعلام فيظل فوق موجتها إلى

غراب على السطح

حسّونة المصباحي



ابتعد عن البيت مسافة تقارب نصف كيلومتر، ثم استدار ليرى الغراب فتنصبا على سطح البيت أسود، بشعا، كبير الحجم. وهو على يقين من أنه ينذر بشرًا وإلا لما أختار أن يحظ على سطح بيته كل صباح من دون سطوح بقيّة بيوت القرية. وقد تعود أن يطرده. أما اليوم فلم يفعل ذلك لأنه لم يعد مهتمًا بما ينذر به. والضفّة القويّة التي تلقّاها من زوجته حال نهوضه من النوم، والتي سبّبت له دوارا كاد يسقطه أرضا، أشعرته أنه لم يعد له لا مكان، ولا أمل في الحياة. والمرحومة والدته كانت على حقّ عندما كانت تقول بأن الرجل الذي تصفعه زوجته لا يستحق أن يمشي على وجهه لأرض، ومن الأفضل أن يدفن نفسه بنفسه. وهو بعد هذه الصفعة، يشعر فعلا بأنه كائن ملطّخ بعار أبدي، فاقد لأيّ صلاحية. ثم بأيّ وجه سيجالس رجال القرية مستقبلا، وبأيّ وجه سيشاركونهم الحديث، وبأيّ وجه سيذهب إلى السوق بينما الأصابع مصوّبة نحوه، والألسن تلوك ما تهامست به عنه البارحة، وقبل البارحة. بعد الضفّة التي رنّ صداها في القرية كما لو أنه صدى طلقة ناريّة، هل سيكون قادرا على أن يناوم زوجته... لا.. لا.. أبدا... لن يكون بمقدوره أن يفعل ذلك، بل هي التي ستفعل مستقبلا! وعلى أيّ حال هو أصبح عاجزا عن ذلك منذ أشهر طويلة. وكلّما همّ بها، خانه حاله. وصديقه عمار تعود أن يقول له بأن من حقّ الزوجة التي لا يرضيها زوجها أن تفعل به ما تشاء، وأن الرجل لا يغلب المرأة إلا إذا كان قويا وقادرا. والضفّة التي تلقّاها هذا الصباح أمام طفليه الصغيرين إشارة واضحة من زوجته أنها الغالبة الآن. لذا هي قادرة مستقبلا أن تدوس عليه بقدميها... من قبل كانت تكتفي بالكلام... مشك راجل... موشخ وحالتك تُكرب... كايّنك كلب بلا موالى... ابعد عليا... ماعادش نحب نشوف منظرك المنحوس... وما عادش نحبك تقربني وإلا تمسّني.. راني نولّي شوكة، وإلا عقرب تلسعك لسعة تهزك طول لجهنم... أما مستقبلا فستتوالى الصفعات التي ستقتله ببطء، عزقا بعد عرق، ونفّسا بعد نفّس..

صباح كامد بلون آثار لكمة قويّة. السماء تغطيها سحب بدت شبيهة بكتل من الغبار الكثيف. الطريق ينحدر باتجاه الشرق مستقيما، فارغا. على جانبيه حقول يَبْسُها القحط فانبسطت عليها وحشة ينقبض لها القلب. انتبه إلى أنه على مشارف بلدة العلا التي تبعد عن قريته 15 كيلومترا. النار المشتعلة في صدره جعلته يقطع

مسافة مديدة من دون أن يشعر بذلك... عمار على حقّ في ما قال... والرجل المفلس مثل الرجل المخصي. لا فرق بينهما لا بالتقوى، ولا بغيرها... وهو الآن مخصي ومفلس! فأيّ لعنة حلّت به؟ وأيّ دعاء شرّ ساقه إلى هذا المصير الأسود؟... منذ ما يربو على العامين وهو بالكاد يقدر على تأمين القوت لعائلته الصغيرة. وكلّ الحاجيات التي تقتضيها الأعياد، والمناسبات الكبيرة لا يتمكّن من الحصول على القليل منها إلا ويكون مُجبرا على أن يستدين من هذا أو ذاك من الذين لا يزال في قلوبهم شيء من الرحمة، والشفقة على الآخرين. والبلاد كلّها في حالة من الغليان، ومن الاضطراب الدائمين. وفي كلّ يوم أخبار أشدّ سوءا من أخبار الأمس. ولا شيء في الأفق يبشّر بتحسّن الأوضاع... تفوووووه... ألف لعنة ولعنة على الحكام القدماء الذين فرّوا بعد أن ملأوا جيوبهم، وعلى الحكام الجدد الذين جلسوا على الكراسي الفخمة بعد تلك التي سقّوها «انتخابات شفّافة»، والتي لا ينقطعون عن الحديث عنها، والتنويه بها في الإذاعات، والقنوات التلفزيونية... كلهم كلاب ولصوص وأنذال... والخاسرون دائما هم المخصيون والمفلسون أمثاله... يرحل الحاكم القديم وبأني الحاكم الجديد والعريان يبقى عريانا، والمخصي مخصيا، والجائع يظلّ خاوي البطن، يستجدي اللقمة فلا ترحمه بها لا الأرض ولا السماء... وهو تحقّس في البداية لأصحاب اللّحي ظانّا أنهم أتقياء يخشون الله ورسوله، لذا سيكونون صادقين في أقوالهم، ومخلصين في أعمالهم. وفي «الانتخابات الشفّافة» صوّت لهم من دون تردّد. بل أقنع أخاه الأكبر الذي لم يكن واثقا منهم بأن يفعل مثله. لكن ها إن الأيّام تكشف أنهم هم أيضا يعيشون الكراسي الفخمة، ولا يفكّرون إلا في ملء جيوبهم، وخدمة مصالحهم، ومصالح أقاربهم تماما مثل السّابقين، بل أكثر منهم غالب الأحيان. والآن لا يكفّ أخوه الأكبر عن لومه، وتقريعه قائلا له بأن أصحاب اللّحي الذين لا ينقطعون عن الاتّعاء بأنهم أبناء الله، هم في الحقيقة أشدّ مكرّا وخبثا من الشياطين!...

الكأبة المخيّمّة على شوارع العلا المغبرة زادت انقباضا، وضيقا بنفسه وبالحياة. تحسّس جيبه. عنده أربعة دنائير. سيأكل فطيرة مقلية، وسيشرب قهوة. بعدها يعمل الله دليلا. على أيّ حال لن يعود إلى البيت. وربما يقضي الليلة عند أخته التي تعيش في العلا، أو قد يكون من الأفضل أن ينام جائعا في الخلاء تجنّبا للأسئلة

التي سوف تطرحها عليه أخته، أو زوجها الذي تروق له مشاكسته والسخرية منه. طلب قهوة بالحليب، وراح ينظر إلى جبل «طرزة» المنتصب أمامه محاولا أن يقتلع من ذاكرته الصفّة القاسية التي تلقّاها وهو لا يزال في ضباب النوم، والكلمات النابية التي رمتها زوجها وهو خارج من البيت ذليلا، مطأطأ الرأس، بينما كان طفلاه يبكيان بحرقة توجع حتى الحجر... ما العمل الآن بعد أن بلغ السكين العظم؟ هل يحرق نفسه مثلما يفعل الكثيرون في هذه البلاد التي أصبحت تتعاقب عليها النكبات والأزمات كما لو أنها أصيبت بلعنة إلهية أبدية؟... نعم قد يكون ذلك عملا حسنا وسريعا وغير مكلف... يكفي أن يسكب على جسده بنزينا، ويشعل عود كبريت. وبعد وقت وجيز يكون كتلة من رماد. وبذلك ينتهي هذا الشقاء الذي يبدو بلا نهاية. وقد يبكيه البعض من أهله. أما زوجته فستتظاهر بالحزن لكن في سرّها سوف تلعه داعية الله أن يحرقه في الآخرة مرة أخرى. وسوف تقول عندما تسمع بخبر وفاته «الله لا

ترحم الكلاب!»... نعم هذا ما ستقوله إذ أنه أصبح بالنسبة إليها أحقر من كلب سائب... والطفلان؟... آه الطفلان ما ذنبهما؟... ربّت أحدهم على كتفه. التفت فإذا بصالح ابن عقه هاشا باشا في وجهه. منذ أسابيع طويلة لم يلتق به. فهو دائم التنقل بين المدن بشاحنته. ويتردّد على العاصمة أكثر من مرّة في الشهر الواحد. وهو من أثرياء القرية. له بيت فخم والجيب دائما ملآن. وفي الحقيقة هو يحسده على النعمة التي خضه بها الله. ويزداد هذا الحسد استعارا حين تبالغ زوجته في مدح صالح والإشادة بذكائه و«عفرتته». عندما يزورهم في البيت تظهر له وذا يشعل نار الغيرة في جسده ويخرجه عن طوره ويذكي الرغبة في قتله هكذا أمام عينيها وهي تلاطفه بالكلمات والإشارات والغمزات... أوف يا لكيد النساء!...

- ماذا تفعل هنا يا ابن العم؟ سأله صالح

- آ.. لا شيء.. لا شيء!

- تبدو مهموما؟ أليس كذلك؟

- لا... لا... أبدا... أبدا... ولكن...

- لكن ماذا؟

- أوف لا شيء... لا شيء!

أخرج صالح حافظة نقوده المنتفخة بالأوراق المالية. مذ له خمس

ورقات بعشرين دينارا:

-خذ... أعدها لي متى تشاء!

زحفت الوسواس السوداء في خلايا دماغه مثلما تزحف الأفاعي على الرمل الساخن... ترى ما سر هذا الكرم؟ وما الذاعي له؟ هو لم يفعل هذا من قبل أبدا. وفي المرات القليلة التي رغب أن يستدين منه مبالغ بسيطة ووجه بالصدود.. وإن لا بد أن يكون هناك موجب لهذا السخاء الفجئي... أوف... ولكن عليه أن يقبل به خصوصا وأن المبلغ سيخفف عنه وطأة هذه الهموم التي تثقل صدره... قفز من الكرسي وعانق ابن عمه بحرارة:

شكرا يا صالح العزيز... لن أنس فضلك أبدا!

-لا عليك يا ابن العم... أنت تعلم أنني لا أبخل عليك بأي مساعدة تحتاجها!

أوووه... هذا كلام معسول لم يتعود على سماعه. ولكن لم الشك والارتياب؟ ألا يغير الله أحوال الناس فيصبحون على صورة مغايرة تماما للصورة التي كانوا عليها قبل يوم، بل حتى قبل ساعة، أو لحظة!

- اسمع يا ابن العم... أنا اليوم ما عندي ما نعمل... ونحب نعمل شيخة معاك!

-معايا نا؟

- يا نعم معاك يا لد عمي الباهي... ونحب نهزك عند ناجي...

- أشكون ناجي؟

- ما تعرفوش؟

-لا!

- ما يهمش... تو تعرفو وتولي تحبو كيف ما يحبوه عشاق البيرة والروج! هههههه

- على الضالين أمين حتى أنا عطشان للبيرة اليوم، وما تطفي ناري كان هي!

- هيا إيجا معايا إوتو تشرب البيرة حتى ترى روحك ملك! ههههههه غادرت الشاحنة العلا، وانطلقت شمالا في الطريق المؤدي إلى حفوز والقيروان. وقبل أن تبلغ «وادي الجباس»، انحرفت شرقا لتسلق طريقا ترابيا متعرجا، على جانبيه سياجا صبار عاليان. بعد أن قطعت مسافة تقدر بسبع كيلومترات، توقفت الشاحنة أمام بيت تنتصب أمامه شجرة خزوب عجوز هائلة الحجم، به يحيط سور باباب كبير. زمر صالح ثلاث مزارت. بعد بضع دقائق برز من الباب رجل نحيف غامق السمرة بلحية خفيفة ورأس أشيب وعنق طويل. وكان يرتدي دجينز بهت لونه وقميصا أزرق بمرتعات بيضاء. نزل

صالح من الشاحنة واندفع نحوه ليعانقه بحرارة، ثم أشار إليه أن يأتي ففعل. بعد السلام، قادهما الرجل إلى غرفة فسيحة بها طاولات وكراس بلاستيكية. منها تفوح روائح الخمر والبيرة، والسجائر واللحم المشوي والزيت المقلي. على الجدار جهاز تلفزيون ينقل مباراة لكرة القدم بين فرقين أجنبيين. في وسطها أربعة رجال بوجوه منتفخة، ينز منها العرق وبعيون محمزة يشربون ويأكلون اللحم المشوي المكسد أمامهم بنهم وشراهة. أكبرهم سنا تاجر خرفان يشاهده دائما في سوق القرية وفي أسواق أخرى. جميعهم وقفوا للترحيب بصالح والسؤال عن أحواله وأحوال عائلته. أما هو فلم يعيروه أي اهتمام...

بدأ بالبيرة، ثم انتقلا إلى «الكوديا». ولم يكن صالح يكف عن طلب المزيد من اللحم المشوي، ومعه معكرونة وسلطة مشوية. في آخر الظهيرة، لعبت الخمرة برؤوس الرجال الآخرين فشرعوا في ترديد أغاني الحب البدوية بأصواتهم الغليظة القبيحة. غير أن ناجي تدخل بحزم طالبا منهم الكف عن ذلك خشية أن تلتقط الأذان الفضولية ما يحدث فيجيء رجال الحرس الوطني ليسوقوا الجميع إلى السجن أو يهجم أصحاب اللّحى على البيت فيحرقونه ويحرقون من فيه. أطاعه الرجال مكرهين. بعد قليل انبرى تاجر الخرفان يتحدث عن مغامراته الجنسية في الماضي والحاضر متباهيا بما يأتي به من عجائب مع النساء حتى بعد أن تجاوز سنّ الخمسين. وجاراه الآخرون. كل واحد منهم راح يفاخر بفحولته راويا قصصه مع النساء، مشيدا بفضائله معهنّ في الجماع. وكشف صالح أن له عشيقة جديدة تعيش في القيروان. وهي «جنّته» لأنها تأتي بفنون في الفراش لم تأت بها أي عشيقة من عشيقاته السابقات. ومن شدة غرامه بها، هو يذهب إليها في كل لقاء وهو يرجف كالمحموم. أما هو فلم يتدخل في الحديث، مكتفيا بالاستماع. بين وقت وآخر ترنّ في رأسه الضفعة التي تلقّاها في الصباح فيصعد الدم إلى رأسه، ويشغل الغيظ في صدره نارا حامية. في لحظة ما، خاطبه تاجر الخرفان قائلا:

-ها... أنت يا سيد... أشبيك حزين ومهموم... ما تشيخش مع النسا كيفنا؟

بسرعة تدخل صالح ليردّ عليه قائلا:

-هو ولد عقي.. حشام لكنه فحل! ههههههه

مدّ الجالس إلى يمين تاجر الخرفان رأسه باتجاهه، وهو رجل قصير، ضئيل الحجم، يبين الخبث والشر في عينيه الصغيرتين، وقال ساخرا:

- مش باين فيه فحل!

ثم انفجر ضاحكا، وضحك الآخرون أيضا...

تدخل صالح من جديد ليقول:

-اسمعوا يا رجال... راهو ولد عقي...خلوه رايبض راني من نحبش فيه!



- باهي! قال تاجر الخرفان...

ساد صمت ثقيل. أشعل صالح سيجارة. رمى في جوفه كأس «كوديا»، ثم أضاف قائلا:

- بريي يا رجال...خلونا شايخين... نكمل شايختنا في الرياض،

انتصب ناجي واقفا وخاطب الجميع قائلا:

-اسمعوا أيها السادة... من فضلكم... راني ما نحبش العرك في مخلي.

-ما تخافش قال تاجر الخرفان. لكن عندما طلب زجاجة أخرى، نظر ناجي إلى ساعات اليدوية، ثم ردّ قائلا:

- تو الثمانية يا جماعة... أنا تعبان وعندي عائلة تتسنى في... وأنتم شختو...لذا أرجوكم أن تغادروا بهدوء!

كان هو وصالح أول المغادرين. في الطريق إلى القرية، سأله صالح:

- تحب نزيدو؟

- علاش لا!!

أوقف صالح الشاحنة. أخرج علب بيرة. أعطاه واحدة، ثم قال له:

- حشمتني قدام الرجال!

- وكيفاش حشمتك؟

- علاش ما شاركتناش في الحديث؟

- ما كنتش نحب!

- وأنت تظن اللي قالوه صحيح؟

- ما نعرفش!

- يكذبوا... وأنت كارك تكذب كيفهم!

- نكره الكذب!

- الناس الكل تكذب في هذا البلاد! وأنت تحب تكون ملايكة؟

- وأنت زادا كنت تكذب وقت إليّ تحدثت على هاك المرا إلي جنتتك

في القيروان؟

- وعلاش تسأل في؟

- هكا

- كيفاش هكا؟

- ما تغضبش يا ولد عمي الغالي... راني نعرفك فحل!

- يا نعم..فحل ونصف.. ومشني كيفك!

- آش معناها؟

- معناها الله غالب عليك!

- عجب!

- يا نعم... ومشني وحدي نعرف...الناس الكل بكبيرها وصغيرها تعرف! ومرتك قالت هذا للنساء الكل!

آآآ... الآن فقط أدرك سرّ السخاء الذي أغدقه عليه ابن العمّ المشهور ببخله ونفاقه ودجله وسوء طبعه. ومن المؤكد أنه لم يكرمه إلا ليذله ويهيئه في هذا الظلام وفي هذا الخلاء الموحش. وقد يكونون على حق أولئك الذين يروّجون أخبارا تقول بأن ابن العم تربطه بزوجته علاقة غرامية. وهذا ما يفسّر الود الذي تظهره له على مرأى ومسمع منه. وهذا ما يفضح أيضا سرّ اختفاءاتها الغربية يوما أو يومين من دون أن تفصح عن سبب ذلك. وثقة واحد قيل إنه أقسم ثلاثا أنه شاهد زوجته أكثر من مرة في القيروان بصحبة ابن العم. ومن المحتمل أن تكون هي العشيقة التي تباهى بها أمام أولئك الغرباء الشكاري. نعم... هي لا غيرها!... وحده المغفل والمخدوع يشكك في مثل هذه الحجج الدامغة...

تحسّس المدينة التي لا تفارقه، وقال بمرارة وكأنه يتحدث إلى نفسه:

- الناس الكل تعرف!

- هذيكا الحقيقة! قال ابن العم!

أشهر المدينة، ثم اندفع نحو ابن العم ليطلعنه طعنات عديدة في أماكن مختلفة بينما كان هو يصرخ ويولول. في النهاية انهار على الأرض وفاحت في الهواء البارد رائحة دمه الساخن. أعاد المدينة إلى جيب سرواله. للحظات ظلّ يفكر في الغراب الذي يحظ على سطح بيته كل صباح، ثم تاه في ظلام بدا له أنه لن ينجلي أبدا...

كاتب من تونس

يوم في بيروت دولة الضاحية الجنوبية

عبدالله صديق

الجمعة 14 أبريل

فطور النكهات الخمس

عند العاشرة من صباح اليوم الثاني، غادرت الفندق متجها نحو العمارة التي بها شقة الأصدقاء، على بابها وجدت الرجل نفسه الذي صادفناه عندها بصحبة عصام أمس، كهل ستييني متجههم، قمحي السحنة، لا توحى نظراته بارتياحه، كنظرات من يضعك تحت الاختبار. قام عن كرسيه وبادرني بالسؤال: أنت المغربي النازل بالشقة 11؟ جاوبت إيماءً، فناولني مفتاح البوابة، وعاد إلى كرسيه غير آبه بعبارة الشكر التي أرفقتها بابتسامة امتنان.. عاد إلى كرسيه يكمل ما تبقى من سيجارته.

صعدت إلى الغرفة، ترددت في فتح الباب، فضغطت الجرس علّ أحدا ما بالداخل يفتح لي، ويغنييني عن حرج الفجاءة، كزّرت الأمر دون جدوى، ففهمت أن الجميع قد خرج، أدّرت المفتاح، ودخلت ساجبا حقييبي. في نهاية الممر كان عماد يستقبلني بابتسامة ونصيحة «عبدالله سجل عندك هذه القاعدة: لا أحد سيفتح لك مادام لديك مفتاح الشقة»، قالها ودخل إلى المطبخ.. شكرته ودخلت غرفتي، ربّبت أغراضي، وسمعت نداءاته لي من جديد، دعاني إلى مشاركته فطوره، لأنني كنت قد تحدثت أمس عن حرصه في رحلتي على أن أكون على طبع أهل البلد فيما يأكلون.. مناقيش بالجنبة والزعتر، والمناقيش أقراص خبز دقيقة تتعدد أصنافها بحسب ما يوضع عليها من أجبان أو لحوم أو خضار أو زعتر مخلوط بسمسم ومسقي بزيت الزيتون، وكان على طاولة عماد أيضا كِشك مطبوخ، وهو برغل ينقع في لبن، ثم يجفف ويطحن حتى يصير دقيقا، ومن ثمّ يطبخ في الماء مع ثوم ولحم، بالإضافة إلى طبق المسبّحة، وهو حمص مسلوق مع طحينة وحامض وثوم ومعدنوس وزيت زيتون. وأخيراً، وبنبهة حماس استعراضي ساخر أشار عماد إلى طبق الشُنكليش، وهو كرة جبن صلبة من لبن مطبوخ مجفف تعلوها طبقة من أعشاب مجروشة وتوابل. توسط المائدة طبق لبّنة ضبّ عليه صديقنا زيت زيتون، ورَبّنه بقطع طماطم، وخيار وورق نعنع.

فطور مثل هذا، مع الشاي الأحمر يبغي صغيرَ معدةٍ مثلي في حال شبع إلى منتصف الليل. شكرت صاحبي على الدعوة، ووعدته أن يكون الفطور القادم بشاي مغربي أخضر جلبت منه علبه معي. الفطور طقس الطعام الأول رتبة في وجبات اليوم. أكل أول النهار، الذي يكنز أسرار ما انعقد من العلاقة الفطرية بين الإنسان والطبيعة المحيطة به. حيث حواسه الخمس في أول انتباهاتها الصافية، وتحضيره هو خلاصة قراءته الحسية، وتأويله الطقوسي لموجودات تلك الطبيعة، واختياره من بينها ما يجترح به توليفة لشعيرته الصباحية.

ناظرا إلى مائدة عماد، كنت أرى من مخيلتي، عيني كلود ليفي شتراوس من خلف نظارته تحملقان فيها، وأنفّه الطويل المحدث يحاول أن يتشممها، ثرى ماذا كان سيقول لو كان هنا، وهو يتنسم نكهات تَبَيَّها ومخبوزها ومطبوخها ومُعَقَّيها، مجتمعة في هذا النسق من التعدد المحتفل بالتنوع والتوازن؟.. التوازن سر الشيفرة اللبنانية من أطباق الفطور إلى مواد الدستور، إن تحقّق حالاً المعيش، وإن اختلّ حلّت الكارثة.

تلذّث بكل قطعة خبز رقيقة كنت أغمسها في أحد الأطباق، وأحملها إلى فمي، مفكرا في السرّ إياه، ناظراً من مخيلتي هذه المرة إلى أذان شتراوس وهي تنتبه إلى نكهة خامسة كانت تفوح في المكان.. نكهة الصوت الفيروزي، التي لا يمكن أن يتوازن الصباخ اللبناني وفطوره بدونها.

بيت اللاجئ و أم الفقير

جاملت عماد بهدية رمزية، تعودت أن أحمل في أسفاري كمية منها، تحسبا لمثل هذه المواقف، وهي قنينة زيت أركان من الصنف الذي يُظغم، ولما كان اليوم عطلة فصح، فكرت أن أدعوه إلى شرب قهوة إن كان وقته يسمح، قَبِلَ دعوتي، على أن نشربها في مكان بعيد عن هنا، مع ثالث، هو صديق له سيرافقه إلى سوق في الضواحي، لبيتاعا أغراضا منه. لم ننتظر طويلا ووصل صديقه أيمن في سيارته، عند باب العمارة كان صاحبي المتجههم إياه يُخَيّي من معي، ويشيح بنظره عني.

في الطريق جنوبا تشرع بيروت سريعا في تغيير ملامحها؛ تصير المعالم أقل انتظاما، وأكثر اكتضاضا، وتضيق المسالك بسابقتها ومركباتها، ويغضّ الهواء بأدخنة العوادم، وأتربة الأرصفة.. وثقشي شرفات العمارات وسطوخ البيوت أسراراً ساكنيها.. كنا كلما تقدمنا جنوبا نجد للشئ الذي نتركه خلفنا وسط بيروت نظيراً له، لكن في صورة توحى بقلة ذوات أيدي الناس، وقصر يد الدولة.

في الكرسي الخلفي للسيارة، ظللت طوال الطريق صامتا، حتى قطع الصمت صوت عماد الساخر، الذي يُقدّم له كعادته بقهقهة صغيرة «شد حزامك يا مغربي، ومرحبا بك في حزام الفقر».. ضحكت وأجبت: «مشدود صديقي، ويمكن أكثر من اللازم». فهم الإشارة، وتساءل: « يعني عندكم أكثر من هذا الذي ترى».. سأثّق قليلا في انطباعي الأول، وأقول أن الفقر اللبناني أهون مما أعرفه في بلدي، وأهون بكثير جدا مما رأيته في بلدان شقيقة.

في نقطة من الطريق سيخبرني عماد أن منها يبدأ الحد الفاصل بين محافظتي بيروت وجبل لبنان. وسأعلم منه حينئذ أن الوجهة هي سوق صبرا.

للحظة خاطفة عبر الاسم إلى أذني وأصدى داخلها طويلا..

الفلسطينيون. البيوت، المجزرة، 1982، الأطفال، النساء، 16، شارون، 3500، أيلول.. أيلول، الدم.. الدم.. الدم..

مرّت الكلمات والتواريخ والأعداد في ذهني مبعثرة ومتشظية، مرت وحفرت مثلما تفعل عجلاّت مجنزرة في حقلٍ مُوحل. انكمشت في كرسيي، لم أتزحزح فيه إلا حين ركن أيمن السيارة في بقعة أرض اتَّخِذَتْ مُراباً.

ترجّلنا مسلكا نختصر به المسافة، نطأ فيه أكوام الأتربة والقمامات المتعفنة، وسرنا في طريق تصطف فيه محلات إصلاح العجلات، وبيع المتلاشيات، وقطع الغيار المستعملة. كنت منقادا لسير رفيقي، أخفي شعورا هو خلط من دهشة الوارد، ورهبة الغريب، وتوجس العارف وصدمته. كان المكان يغص بالباعة، والمارة، والمتسوقين،



تتكس على جانبيه عرباث بائعي الخضار، والأواني، والأدوات المنزلية، والألبسة الجديدة والمستعملة، إلى جانب محلات بيع اللحوم، ومطاعم الشواء، فلا يكاد الواحد يجد لقدميه موطئا، وسط هذا المحشر الصغير الضاّج بصياح الباعة، وأصوات الأغاني، وزعيق الأولاد، وهدير الدراجات النارية، والعابق بروائح البضائع، ومجاري الصرف الصحي، ودخان مواقد الشواء.

توقف الصديقان عند متجر، ابتاعا منه غرضيهما، واتجها إلى آخر قريب يعرض أقراصا لأفلام مقرصنة. اغتنمت فرصة وابتعت من صاحب (بسطة) قبعة شمسية من ماركة شهيرة بثلاثة دولارات، وحين لم يجد البائع في جيبه فكة ليعيد إلي الباقي؛ عرض علي بيع اثنتين بخمسة دولارات، فلم أمانع. تجولت غير بعيد في المكان الذي تبدو فوضاه كأنها ديكور سينمائي مبالغ في افتعاله، عالم منفرد ترك كما يُترك يتيّم في ساحة حرب، ثم غلّقت في وجهه الأبواب مخافة أن ينفلت، فتشبث بالحياة ضدا على أعدائه وأشقائه، كتب تاريخه على الجدران، وصنع اقتصاده بما أمكنه من كدح، تاركا أبوابه مشرعة للهاربين إليه من الظلم أو من العدالة.

إلى سوق صبرا، (أم الفقير) كما ينعته اللبنانيون، يلوذ الباحثون عن حاجياتهم المعيشية من أهله، والقاصدين من بعيد، كشأن صديقي، يقتنونها بالأسعار التي تعطف على ليراتهم القليلة مثل أم. يمتد السوق على طول الشارع الرئيس للحي الذي يشكل امتدادا لمخيم شاتيلا، المخيم الذي حلت به أولى موجات اللاجئين من شمال فلسطين في العام 1949، صار الآن ملاذا لنازحين جدد، سوريين وفلسطينيين وعمال آسيويين، يجدون فيه ضالاتهم من قرص الخبز الزقاق والبطاطس والبندورة، إلى قرص الفيلم الهوليودي الأخير، والعطر الباريسي الفُقلد.

تجولت قريبا، ثم عدت نحو صديقي، حاملا قبعتين شمسيّتين، واحدة في يدي، وثانية أتقي بها شمساً كانت تضيف نهارا آخر في التوقيات العكسي لقنبلة اللجوء والفقر.

دولة الضاحية

عدنا من حيث أتينا إلى السيارة. انتبه لي عماد وأنا أقيّد سطوراً في مفكرتي، فمازحني بنبرة مسرحية ضحكنا منها جميعا، «أكتب عندك: وعُجْنَا بِنَاقَتَيْنَا على ضاحية الحزب الغالب بالله، وهناك أكلنا بوظة وشربنا قهوة بدعوة من صديقنا المغربي».

اتجهنا جنوبا، كان المشهد مع تقدمنا يتغير سياسيا، ويتحسن عمرانيا، ويزدحم باللافتات التي تشي بانتسابه السياسي أو الديني، وهو في الضاحية الجنوبية أوضح، ويكاد يكون خالسا وبدون منازل، فاللافتات تملأ الجدران وأعمدة الكهرباء بصور الزعماء، والشهداء، صورٌ تلتقط فيها الوجوه من مسافة قريبة، ومن زاوية منخفضة، فيصير لملامح الوجه سَفْث من الوسامة الثورية والطهارة القيادية، وكلاهما يستحوذ على عيون الأتباع وقلوبهم، يرون فيه أمثولتهم المفقودة وخلاصهم المنشود، وتحت اللافتات نُصِبَتْ أعمدة غُلِّقت بها صناديق صغيرة للتبرعات التي تؤول إلى مؤسسات تكفل الأيتام وعوائل الشهداء.

عبرنا نصف شارع الإمام الخميني، متوغلين في الضاحية غربا، حيث حارة حريك، هنا ما اعتقد منذ وقت طويل أنه قلعة محصنة، مَرثِيَةٌ كُلُّ بقعة فيه ومراقبة من حراس الحزب، وهو انطباع حضرنِي من مشهد الإجراءات الأمنية التي كانت واضحة في الحواجز الفولاذية، ومربعات الأسمنت المسلح، والأسلاك الشائكة، وأكثر وضوحا في عيون عناصر أمنية بلباس عليه شارة الحزب، لم أستطع أن أدفع عني شعورا بالتوجس، ووجدتني بحركة تلقائية أتחסس جواز سفري في جيبي، أتأكد أني أحمله معي، فقبل أسابيع من قدومي كانت المخابرات المغربية تسلم لحليفتها الأميركية شخصية نافذة في الحزب، وصفتها وسائل الإعلام بالصيد الثمين. رويت الحكاية لعماد مستعيرا نبرته الساخرة، متحسرا أني لن أأخذ حريتي في الحركة والتصوير، فجاء رده جدياً هذه المرة، حين نصحني بعدم استعمال كاميرا الهاتف، وأنه سيتصل بشذى إن حصل أمر غير متوقع، «ولماذا شذى؟» سألته، فأجابني لأنها قريبة قياديّ كبير في الحزب، فهي ضامنة مضمونة. فاجأني الأمر كثيراً، ولم أشأ أن أبدو فضوليا فأتوقف عنده، مع أنه أشعرنِي بما يشبه الرضا، ربما لأنه يبرز النموذج الذي يكسر القاعدة، والقاعدة في هذا البلد أن تستقوي -كرها أو طواعية- بالطائفة، لا أن تستقل عنها بنفسك.

أكلنا جولتنا في اتجاه قلب حارة حريك، وتوقفنا أمام مركز تجاري لنحتسي القهوة الموعودة. كان المركز على تواضع مساحته فاخراً، عصريّ الطران، يقدم أنواعا من القهوة والعصائر والحلوى الفرنسية، حتى مضيفاته كُنَّ بحجابهن الأنيق، وماكياج وجوههن الرائق؛ يُضَفْنَ مَسْحَةً من البَذْخ على المكان.

انتهينا من احتساء القهوة في باحة المركز، وانطلقنا سيراً على الأقدام، كان أول مَغْلَم صادفناه في طريقنا هو مسجد الإمامين

الحسين، وهو مُجَمِّعٌ يضم إلى جانب المسجد، مركزا ثقافيا، ومكتبةً عامةً، وضريح المرجع الشيعي محمد حسين فضل الله، الزعيم الروحي لشيعة لبنان ممن لا يتبعون خط ولاية الفقيه الإيراني. وهو ما يسحب على هذا المسجد رمزية القبلة لديهم. خلافا لإخوانهم في الحزب.

عند إحدى بوابتي المسجد استأذنت الحارس في الدخول، فأجرى مكالمة بهاتف لاسلكي، وسمح لي بعد أن فحص جوازي. ومررت من بوابة الفحص الإلكتروني، كانت جولتي بالمسجد قصيرة، رغم أن المكان مُبْهَرٌ يُغْيِي بالبقاء طويلا، بهندسته الدائرية المشعرة بالسكينة، وقطع القاشاني التي تحيط بأقواسه الداخلية، ونقوش الخط العربي المذهبة التي تملأ سقفه المقبب، غير بعيد عن المسجد كانت صناديق التبرعات تحمل شارة جمعية المبرات، خرجت إلى صديقي وانطلقنا بالسيارة في كل اتجاه، عبرنا أمام الزقاق الذي يقع فيه مجمع سيد الشهداء، حيث تجرى مؤتمرات الحزب واحتفالاته، وتذاع فيه خطابات أمينه العام، وهو ما يجعل منه قبلة الفريق الثاني في الحارة، وقلعة محصنة محروسة بعين واحدة نحو إسرائيل، وبألف عين نحو خصوم الحزب في الساحة السورية.

غَيِزَتِ الجولَةُ في شوارع حارة حريك صورتها عندي، فلم أعثر على أثر من مخلفات العدوان الإسرائيلي المُدْمَر على الحارة، قبل إحدى عشرة سنة، إذ بدت الحارة مدينةً مرتبة، بشوارع نظيفة وواسعة، وعمارات سكنية حديثة، ونشاط تجاري واضح من محلات الماركات الأجنبية ومراكز للتسوق، ومرافق الخدمات الاجتماعية، وشواهد عن جوار مأمون بين عيسى بن مريم و علي بن أبي طالب.

هنا المخيم

عبرنا شارع هادي حسن نصرالله إلى الجنوب، ومنه انعطفنا غربا في اتجاه مخيم برج البراجنة، وصلنا إلى طريق ضيق تصطف على جانبيه محلات، أكثرها لبيع الملابس والأحذية الرياضية والبضائع الصينية الرخيصة، هناك استطاع أيمن بالكاد أن يجد مكانا يصفُ فيه سيارته، ترجلنا وسرنا في زقاق ضيق، بعد خطوات قليلة كنا نغادر عالماً وندخل آخر، نخرج من زمنٍ ونغوص في آخر، نستنشق هواءً ونغضّ بآخر.. وحدها نظراث المارة تعيد إلى الزائر الغريب وعيّه بالزمن، تتفحّصه باستغراب، كأنها تقول له: من أنت؟ ما أتى بك إلى هنا؟ من أيّ حلم جنّث تدخل كابوسنا؟

عشرون ألفا من الخلق أو أكثر يتكدّسون في كيلومتر مربع واحد أو أقل. هنا لا يمكن أن تفكر في ملاطفة أحد كي تتجاذب معه طرَفاً من حديث..

هنا عالم البُذْذ الذي يُفجّر الرغبة في الانتقام من العالم، أو الانتصار عليه، لا حلّ ثالث، هنا ينام أهل المخيم -وكلُّ مخيم- على سؤال ويستيقظون عليه، يهربون منه ويفرون إليه، يلقنونه للصغار ويحمونهم منه.

متى سنعود؟

هو سؤال الأسئلة وكبيرُها، كبيرُها الفارق، الحارق، السّاحق، الماحق، العالقُ المُعلّق..

هنا المأساة كابوسية حد الصراخ الصامت. والوجع جحيميّ قديم مرت عليه أجيال، تشدُّ عليه، ويقتات منها.. هنا يكفي أن تنظر إلى عيون الأطفال، شعورهم وأسمالهم، يلعبون جنب مياه الصرف الصحي الجارية على سطح الطريق؛ لترى فيها عيون أجدادهم الذين وصلوا إلى هنا منذ سبعين سنة.. جدار البيت وشرفته كما هما منذ عشرين عاما، لا أَسْمُنت يدخل ولا طوب ولا مسمار خشب، ولا شعاع شمس، سوى ما ينفذ من بين شَبَاك أسلاك الكهرباء المعلقة فوق الرؤوس.

للمخيم لافتاته المنصوبة بين جدار وجدار، صور زعماء الفصائل تتقاسم المداخل والحيطان، ياسر عرفات، وخليل الوزير، والشيخ ياسين، وجورج حبش، وأبو علي مصطفى... وجوه أبوية تعوِّض يُتَمّا جماعياً يحرس الذاكرة بعيون حنظلة المَرّ، وشارة نصر فوق وجه جيفارا الحالم، وسطرانٍ من شعر قديم للعاشق الذي من فلسطين..

تقدمنا في زقاق فرعي، لا نكاد نَتَبَيَّنُ في عتمته مواطئ أقدامنا، تقدّمنا حتى ضاق بثلاثتنا، فأثرنا العودة من حيث جئنا، في الطريق كان الأطفال يتقاذفون كرةً يردها إليهم الجدار، وصبيتان تجلسان على عتبة منزلهما تتصفحان دفتراً مدرسياً، وكان الشيخ بكوفيته ذات العقال الأسود يخرج من بيته، يحمل كرسيا في يده، ويجلس على مسافة شِبْرٍ من الباب، وعلى مسافة مائة كيلومتر أو أكثر قليلا من هناك.. هناك على الحدود بين لبنان وفلسطين المحتلة، حيث تنضج الآن أشجار تفاحٍ في مزارع الجليل، وتزهّر فوق التلة زيتونات مُعَمَّرَة.

سرٌّ ما جمع الشاميّ بالمغربيّ

من هناك عدنا أدراجنا، كانت الساعة الثالثة قد انتصفت، مررنا بمطعم عالجنا فيه قرقرة أمعائنا من الجوع، ومنه رجعنا إلى البيت بالحرما، عند باب العمارة ودّعت أيمن، وتخلّفت عن عماد بخطوة، متعمدا أن أتركه يسبقني. ممسكا بالبقعة الثانية؛ بحثت عن البواب المتجهم إياه، فلم أره، لكن كرسيه جنب الباب، دلّني أنه غير بعيد.

صعدت إلى الشُقّة، دخلت الغرفة، وفنتحت شَبَاكها، أستطلع المشهد منه، فتناهى إليّ صوتٌ صاحبنا، تناولت من الحقيبة قنينة زِبْت كالتّي أهديث لعماد، وضعت قبعة الشمس التي اشتريّت على رأسي وحملتُ الثانية، ثم أسرعت بالنزول. وجدته عند الباب، حيَّيْنْته، فردّ التحية بالتجهم نفسه، «أحب أن أهديك شيئين، أول من هنا»، وناولته القبعة، «وثاني من المغرب»، وقدمت له قارورة الزيت، شارحاً له أنها زيت من شجرة لا تنبث إلّا في المغرب، تناولهما مني

كأنه يُغالِب نفسه، وغمغم على مضض «النبيّ ما ردّ الهدية»، ثم أتبع بسؤال: «هو صحيح أنت من المغرب؟».. تَبَسَّمْتُ في وجهه الملفوح بالشمس وسألته: «شو قصتك مع المغرب؟» فتدافعت عبارة جوابه متسارعة من لسانه: «بصراحة أنا لا أحب المغاربة»، قالها وهو يحدّق في وجهي، يتوقع أن يرى فيه استهجانا، فلما لم يجد شيئا؛ انبسط أسارير وجهه، وفاضت من بين تجاعيدها طيبوبة حقيقية: «لكن يبدو أنك واحد طيب».

تعدّدت أن اختلس نظرةً إلى ركوة القهوة العربية التي كانت تحت الكرسي، فالتقط الرجلُ الإشارة، ذهب وعاد سريعا، يحمل فنجانا، صبّ لي، وهو يُصِرُّ على أن أجلس على الكرسي، ويقعد هو على حافة نافذة الطابق الأرضي للعمارة.

أبو ثائر، ولد ونشأ في قرية ما، في ريف ما، من أرياف سوريا، مازال يذكر ذلك اليوم الذي وصل فيه إلى القرية غربيان، كانا مغربيين في طريقهما إلى الحجّ كما زعما، طلبا المبيت من أهلها فأكرموهما. في اليوم الثاني تودّدا إلى كبير القرية، وأقنعاه أنّ فيها كنزا مخبوءاً وأنها خبيران في تسخير الجان لمعرفة مكانه واستخراجه، وسيكون عليه أن يخصّص البيت الذي اختاراه، فلا يقربه أحد من القرية أو يتلصّص عليه، فتنتقض طلاسُم التحضير ويبطل مفعولها، وأن يسخر لهما أيضا من يساعدهما في الحفر، على أن يكون نصيبهما من الكنز ثلثه، فكان لهما ما أرادا.

ظل الرجلان ثلاثة أيام لا يغادran البيت، إلا لِيَعْبَيَنّا للحقّارين في كل يوم موضعا جديدا للحفر، يعودان بعده إلى طقوسهما، في اليوم الثالث، تأخرا في الخروج صباحا كعادتهما. انتظرهما الكبير والحفارون ومعهم أهل القرية، لما طال بهم الانتظار، تجرّؤوا واقتحموا البيت، فلم يعثروا لهما على أثر، وكان كل ما وجدوه هو مبخرة، وأدوات حفر، وحفرة عميقة خاوية.

كان غُفْر أيّي ثائر وقتنذ خمس سنوات، ومازال يذكر حديث القرية عن خديعة المغاربة.. السحرة.. اللّصوص.. الملاعين.

أنصتُ للحكاية التي رواها أبو ثائر بأدق تفاصيلها، أنصتُ وأنا أتابع حركة تجاعيد وجهه، التي كانت تشي بمتعة باطنية في الحكّي، كأنه يحافظ على تفاصيلها كما رواها عشرات المرات، وبنفس الطريقة التي سمعها هو بها عشرات المرات. أنصتُ ولم أشأ أن أخبره أيّي سمعت مثلها أكثر من ثلاث مرات، كانت واحدة منها عندما زرت دمشق في العام 2008.

سكت قليلا، سحب أنفاسا عميقة من سيجارة جديدة، وتابع الحكّي بنبرة منكسرة هذه المرة، حكاية عن صباح مرت عليه ثلاث سنوات فقط، في نفس القرية التي صار أطفالها الآن من أقران أبي ثائر شيوخاً، وقد استفاقت على أصوات الرصاص والقذائف، تقصفها بها كتيبةٌ من الدواعش ظلت تحاصرها لأسبوع، إلى أن طردت منها ثوّار الجيش الحر، فنزح الجميع نجاةً برقايبهم من سكاكين التوحش. كانت الكتيبة مؤلفة من مغاربة.. قتلة.. لصوص.. ملاعين.

لم تفاجئني حكاية الكنز التي رواها أبو ثائر وجعلت نظرتي إلى المغاربة تأخذ هذه الصورة في وجدان طفل، لكن قصة هروب الشيخ بالروح، واقتلاع الفلاح من أرضه التي يزرع، والانتهاه به بؤاباً في عمارة من عمارات الحمرا كان تُنخِئُ تمزيقاً في الروح والوجدان، وتُفَعِّنُ تحطيماً في الأمان للحياة.

بين حكايتي المتعة والانكسار، رويث لأبي ثائر حكاية ثالثة عن جنود مغاربة سالت دماؤهم على تراب سوريا في حرب تشرين 1973، وحكاية رابعة عن رحلة عائلات من (الهنادزة)، أحد فروع عشيرة الفواعة الشامية، وقد صارت الآن قبيلة في شرق المغرب أحمل جيناتها في دمي.

بحركة سريعة ربّت أبو ثائر على كتفي، كأنه يصلح في خصومه الملاعين. هنالك رمقنا عماد الذي كان يخرج من بوابة العمارة، واقفاً على هذا المشهد، معلقاً عليه بعبارة مأكرة: «الله وحده يعلم شو لَمْ الشام ع المغربي؟».

مغاربة لبنان

صالح أبا ثائر مع المغاربة، وعدث إلى الغرفة لأخذ قيلولة نهار كان طويلاً. كانت الساعة سادسة حين استفتت على رنين هاتف من ناجي الذي افتقدني، يطمئن على أحوالي، فتواعدنا على العشاء معاً. قبل التاسعة بقليل خرجت من الشقة في اتجاه الكوستا، هناك وجدت ناجي بانتظاري، وانطلقنا في جولة في شوارع الحمرا، انتهت أمام مطعم للدجاج. لم تكن بي رغبة للأكل، لكن حديث ناجي عفا يقدمه المطعم فتح ثغرة في جدار الشهية، فللدجاج المشوي هنا طعم آخر، إذ يزيلون عنه عظامه ويدفّقون عليه صلصة الثوم قبل أن يُلَفَّ في خبز الرقاق، ليقدم مع البطاطا كوجبة سريعة.

ما إن أخذنا مجلسنا في المطعم، حتى انتبهت إلى ديكور حيوانه المغلفة بورق سميكة لاصق، طبعت عليه صور ونصوص، تفحصتها فكانت عشرات من الصور الفوتوغرافية بالأبيض والأسود، تعود لبيروت في أزمنة مختلفة، نسخة من أرشيف حقيقي تبدو عليه الندرة والنفاسة، ثم أخذت في قراءة النصوص، كان بعضها مقتطفاً من روايات، وبعضها الآخر كأنه من تحقيقات صحافية أو كتب تاريخ. وأكثر الذي استرعى انتباهي هذا النص: «تفاوتت الجذور التاريخية للعائلات البيروتية بين نظريتين، الأولى تشير إلى أن معظم البيارات من أصول مغربية، (المغرب، تونس، الجزائر، ليبيا) والثانية هي أن بعض العائلات المغربية البيروتية شامية الأصل، وتعتبر في الوقت نفسه من أهم العائلات البيروتية لما قامت به من دور بارز في بيروت، في الميادين الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية».

كانت المعلومة جديدة بالنسبة إليّ، تماماً كجدة طعم الدجاج بصلصة الثوم، انتهيت من العشاء مع ناجي، وتواعدنا بعدما زدوني برقم سائق تاكسي من أجل برنامج الغد.

عدت إلى الشقة، وبدأت من فوري الإبحار في شبكة النت، فكان ما وجدته يؤكد ما قرأت داخل المطعم ويؤثقه، فالعبارة بنصها تعود للمؤرخ اللبناني حسن حلاق في كتابه «موسوعة العائلات البيروتية: الجذور التاريخية للعائلات البيروتية ذات الأصول العربية واللبنانية والعثمانية...» ويذكر فيه بالنص أيضاً: «ويمكن القول أيضاً إن بعض هذه العائلات المغربية هي أقدم العائلات التي توطنت في بيروت؛ لأن هجرتها الواضحة إلى المدينة بدأت بعض الشيء في العهد الأموي، ثم في العصور الوسطى في فترة الحروب الصليبية، ثم مع سقوط الأندلس عام (1492م)، كما توالى الهجرات المغربية عبر سنوات طويلة فيما بعد إلى بيروت، ومختلف بلاد الشام، إلى نهاية الحكم الفرنسي عام (1946م)»، وحين حديثه عن موجات الهجرة إلى بيروت، يأتي على ذكر الموجة المغربية الأندلسية ويعزوها إلى عوامل، منها عبور ركب الحاج من بيروت، وطلب العلم، والتطوع للجهاد.

وفي مواضع أخرى وقفت على ما يفيد أن كثيراً من أبراج بيروت، وهي بنايات ذات وظيفة تحصينية، بنيت على غرار أبراج قلعة المدينة قبل أن تزول في وقت لاحق، وتعود بعض هذه الأبراج إلى عائلات من أصول مغربية، كذلك الشأن بالنسبة إلى كثير من الزوايا الدينية التي يعود تأسيسها إلى متصوفة وصلحاء قدموا من المغرب، أشهرها زاوية البيطرة وزاوية القطن وزاوية باب المصلى وزاوية الشيخ الراعي المغربي (من أعلام القرن 12 الميلادي)، وزاوية أخرى عرفت بزاوية المغاربة، أنشأها مغربي يدعى الشيخ محمد المغربي. كما يذكر المؤرخ نفسه مجموعة من الأسر البيروتية التي تدل أسماؤها على أصلها المغربي، ويشير إلى وجود مقابر خاصة بهم، أشهرها جبانة المغاربة.

وخلال الإبحار عثرت أيضاً على إشارة في كتاب فيليب جثي عن تاريخ سوريا ولبنان فلسطين، تأتي على ذكر كتيبة محاربين مغاربة كانوا تحت إمرة أحمد باشا الجزائر حين عُيِّن نائباً لوالي الشام على بيروت، وذلك في العام 1773م.

ووقّعت أيضاً على مذكرات لمتطوعين مغاربة في صفوف الثورة الفلسطينية، شاركوا في الحرب ضد القوات الإسرائيلية في بيروت صيف 1980.

كان الليل قد انتصف، طويت الحاسوب استعداداً للنوم، إلا أن خاطراً عرّ لي وألخ، فعدث للإبحار من جديد، باحثاً عن شيء أخير، شقيث ساعة في اقتفاء أثره، حتى وقعت عليه في هذه العبارة: «ثم سرنا إلى مدينة بيروت، وهي صغيرة حسنة الأسواق، وجامعها بديع الخسن، وثجّل منها إلى ديار مصر الفواكه والحديد». من كتاب تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار لمحمد بن عبدالله بن محمد اللواتي الطنجي المعروف بابن بطوطة المغربي (703 هـ - 779 هـ).

شاعر من المغرب

راكب الدراجة

أسامة الحداد



معتوق أبو راوي

وهي الواقعة التي سأسردها في عجلة كما حدثت وكأنني أرسم لوحة من عصر النهضة بشكل فوتوغرافي يظهر التفاصيل الصغيرة وحركة الظل، وأواجه بها الشعراء الذين يدعون إعمال الخيال دون أن يتمكن أحدهم من نقل المشهد كما ينبغي أن يكون، والنحاتين في زعمهم بنقل الحقيقة عبر المحاكاة الواقعية، وهو ما رآه دافنشي في مديحه للمصور -الذي كان يعني الرسام- قبل أن تصوّب عدسات الكاميرات رصاصات -بلا رحمة- على رؤوس تلاميذه ويتحوّل الفن التشكيلي إلى صور باطنية ورمزية متخيلة بعضها مربع، وهذا لا يعني كثيرا وخارج السياق ويضر به بالتأكيد..

وإليكم ما حدث ومعذرة لتلك المقدمة الطويلة وأرجو ألا يكون الملل قد أصابكم بسببها، فالرواية لم يكن بحالة ذهنية تسمح له بترتيب الأحداث أو تقديم رؤية واضحة المعالم، وتلعم كثيرا وهو يكرر الحكاية التي استمعنا إليها لمرات عديدة، ومن الأفضل أن أرتّب القصة دون استخدام ألعاب التوقعات وعمليات التبديل التي هي ضرورية للحكاء.

كان الوقت يقترب من الثامنة مساء في أغسطس، حيث القاهرة تحاول التسلل من القيظ ونسمات قليلة تتحرك في رتابة، ومكبر الصوت في عربة المترو يردّد السادات هي المحطة القادمة، ومع اندفاعه في الخروج لم يدرك ارتطامه بثدي طري لفتاة تدخل العربة، ولا ركله لحقيبة كان صاحبها يجرجرها خلفه وبوابة التذاكر المعطلة يكتفي معها بإلقاء الورقة الصفراء بلا عناية، متشبّها بصور أوراقه الشخصية وإعلان شركة شهيرة عن طلب تخصصه، ورغم تأخر الميعاد إلى الليل، قبل أن يمر جوار الأميركية -أقصد هنا سور مبني الجامعة القديم- والتحرير أمامه، وعليه أن يعبر من ناصية محمد محمود وهو يتحدث في هاتفه الذي أطلق صيحات تنبيهه مباغتة ونظر باهتمام نحو القادمين من اليمين بنظرتهم الخاصة جدا للشارع والتي تختلف عما هو كائن بالفعل -وتحمل درجة غير اعتيادية من التهور والكثير من الحماسة- قبل أن يعبر الطريق حيث محال الوجبات السريعة على الناصية، ليجد نفسه طائرا في الهواء ويشعر بألم شديد في جسده ويرى هلعا بعينه وصور الموتى تتأرجح والحكايات عن خروج الروح من الجسد كالحرير من الشوك، وهو يشير بأصابعه بلا وعي لسيارة تقترب نحوه وجسده على الإسفلت وهو يتشبّث بهاتفه وبمظروف أوراقه، ويحاول إدراك

لم تكن ذكرياته مع الدراجات جيدة، وندبة واضحة في ركبته تشي بواقعة لا تنسى، وصرخته مع حقنة البنج والخيوط الطبية تتسرب إليه من إبرة الطبيب ودمعة تغالبه، بعد فشل متكرر في استخدامها.. لقد مرّ على تلك الحادثة سنوات، وجرت في النهر مياه كثيرة وصار شخصا آخر، لم يعد ذلك الصغير الحالم بدراجة يزينها بخيوط ملونة..

كان يشاهد الكثيرين يحزّون أقدامهم فوق الدواستين والدراجات الهندية بلونيهما الشهيرين الأسود والأحمر وبينهما نصاعة الفراغ بدرجتي القياس 26 و28 حسب الإطار المطاطي الذي يحدد الارتفاع، لم يكن يكرهها -ويمكن القول بوجود علاقة ملتبسة- خاصة مع جنونه في مراهقته بقصيدة علي محمود طه «راكبة الدراجة»، وكيف تخيلها معه والعجلات تأكل الطريق بلا التفات إليهما، والأغنيات الشعبية التي تتغني بها منذ أن كانت تغني له جدته:

بابا جاي إمتي

جاي الساعة ستة

راكب ولا ماشي

راكب بسكلتة..

بل وصورة شادية وعبدالحليم فوقها، قبل أن تأكل الحقيقة بطلي الفيلم وتصبح معبودة الجماهير خاضعة للوشاية والعاشق يغني (جبار)..

سيحاول أن يهرب من هذه الصور يخرج من براويز ذكرياته، ويتوه داخل الأسئلة كيف لم ينجح في الالتواء بها بين الشوارع الضيقة، أو يذهب بها إلي المدرسة؟ ولماذا كان الجميع يسخر من محاولاته البائسة لركوبها وكيف دفع أبوه ثمن دراجة حطّمها في عصر أحد أيام الصيف؟ وتحول الدراجة إلى قطع مبعثرة -وهو أمر لا يمكن حدوثه بسهولة- وصورة الدراجات جوار بوابة المدرسة عالقة بذهنه منذ كان يري طلاب المدرسة الثانوية وقد تركوا دراجاتهم لدي الحارس.

يمكن أن يحدث الكثير نتيجة سرقة الإطارات لهواء يصلح للتنفس كالقفز بعجلتها إلى النهر أو الاصطدام بأي شيء ولو كان شخصا عابرا، كما أن حصاة صغيرة يمكن أن تسقط ركبها ولمسمار القدرة على إنهاء مسيرتها، وقد ازداد التوتر بينه وبين نحافتها الكاذبة،

على رجال الشرطة جريمة، وثالثهم يقول كان يتحدث في الهاتف أثناء السير، وراكب الدرجة يضحك بلا عناية وهو يقود دراجته رافعا يديه في الهواء.. السباب يتكرّر والمارة ينظرون نحوه بفضول، والأيدي الغليظة تدفعه لسيارة الشرطة والاتهامات تتوالي فوق رأسه، وشارع محمد محمود يبتعد والتحرير يبدو نقطة صغيرة خلفه.

كاتب من مصر

ما حدث ورأى شابا بملابس رياضية على صدره علامة التمساح الشهيرة (لوكست) وبدا التمساح فاغرا فاه، ودراجة السباق أسفلها، ونهض بصعوبة قبل أن يندفع السباب من فمه، وصاحب الدراجة ذو الوجه السمين يضحك بجنون، -كان بنطاله ممزقا والقميص- كما عرف فيما بعد متسخا ويد ثقيلة تهبط على كتفه انتبه معها لصوت شرطي: لا تشتم لا يوجد شخص محترم يشتم، وصوتك مزعج، ومع اعتراضه وجد شرطيا آخر يقول له أنت متشرد.. ملابسك تدل على ذلك.. سنحزّر محضرا بما حدث، بينما الأول يقول اعتراضك

نافذة الوهم

غياث منهل

يشبعونك ضربا بأخماس البنادق، بالكابلات والأحذية وأشياء أخرى لا تكاد تميزها. قرأت الكثير عن السجون وتعذيبها، شاهدت الكثير من الأفلام والوثائقيات، لكنك لم تتخيل يوما أن قصتك أنت ستنتهي إلى مثل هذه النهاية التي وصلت إليها.

ليست هي النهاية بطبيعة الحال. ليس ما يحدث هو بالضبط ما تحدث نفسك به تماما. للخيال القدرة على إدارة الألم وهندسته. بإمكانك استشراف الضربة القادمة أو توقع موضعها بدقة لا تكاد تصدقها قبل أن تحدث، لكنك تحتمل وتستعد للتالية. تستطيع أن تخفن وجهة سجانك ثقيل اليد، الشاب المفتول الذي يبدو أن ذراعه اليمنى أخذت تؤلمه من شدة تفانيه في ضربك. تحس بفتور اليد التي أخذت حدة ضرباتها تخف وتركيزها يتشتت. يستطيع حبس لهاته عنك، يستطيع إخماد انتفاضات عروقه الرافضة -أو هكذا تتمنى- لما يفعله بك، لكنه لا يستطيع إخفاء ارتباك ضرباته ذاتها. تريد أن تتعايش مع الألم بتحبيده قليلا. تريد أن تعتقد أن للغرفة المظلمة هذه نافذة. لا مجرد مصباح صيني بائس.

تنتهي جولة الضرب الصباحية. لا فرق بين صباح ومساء في هذا الظلام المستمر. تريد توزيع جولات الضرب على الأوقات التي تخمنها من نشاط الجلاوزة وتراخيهم، تريد الحفاظ على إحساسك بالزمن. يتفرقون عنك، ينتقل بعضهم إلى زنازين أخرى. يتمتع البعض باستراحة قصيرة للإفطار والتدخين. يصر البعض على استكمال الجولة أو انتظار جولة تالية معك، تفهم هذا من تشابه أسلوبهم الرتيب.

لم ينجحوا في انتزاع شيء منك بعد. خبرتك القليلة تكفي لتدرك أنك في بداية الطريق فحسب. طريقتهم في الحديث معك وعنك. عدم إصرار كبيرهم على انتزاع كل شيء فورا يؤكدان لك أن ما ينتظرك أنكى وأمر.

تئن تحت أقدامهم وانفجارات أسلحتهم التي لا تدري كيف تجيب عنها، لديك قائمة مفتوحة من الأسماء التي لن تتردد في إلصاق شئ التهم بها، لا يهكم أحد حقا. كل ما يهم أن تعجبهم أجوبتك لينتهي كل هذا.

لا تدري ما الذي عليك قوله بالضبط. ارتباكك يشي بأن لديك الكثير لتقوله لكنك تعلم أن كل ما لديك لا يساوي شيئا مما يتحدثون عنه. تخشى الإفصاح عن تفاهة ما تعرفه لئلا ينتهون منك بإطلاقة

مسدس رخيصة. تصر على تقمص شخصية الغموض المربك لسجانيك. في لحظات الجزع، تريد أن تصرخ بكل شيء لكنك لا تستطيع. هذه مشكلتك دائما، الكثير من الكلام، ولا قدرة للتعبير عنه. لست من النوع الذي يستسهل الحديث. طالما كنت تحدث نفسك أن الكلام خيانة لتيار الفكر المتدفق. كيف تقول شيئا وأنت في لحظة القول تنتقل بفكرك إلى غيره!

مربك جدا أن تتواصل مع أحدهم. الضرب والاستجابة له أمر آخر. هناك تواصل أعمق بين جلاذ وضحيته. هنالك لغة. توتر، توقع، شد، ذروة اصطدام، وتراخ، شعور بمرور الحدث وانتظار ما يليه. لغة الضرب أكثر هندسة ووضوحا. أكثر دراماتيكية حتى. طرفان واضعان يتبادلان شفرة سلطة واضحة ومحددة. الكلام ملغم أكثر. مربك الاحتمالات، مختال الأهداف ومستدق المعاني والإحالات. يمارس ضابط التحقيق سلطته باستجوابك. تمارس سلطة معاكسة وأنت تجيب عن أسئلته.

أن تقول شيئا الذي يستجوبك هو أن تمارس سلطة أيضا. تمتلك شيئا يريد منك. وفي الوقت الذي تخضع له بجسدك، فأنت تكاد تمتلكه بما يخفيه لسانك. لكنك تدرك أن هذا لعب بالكلام. هو من يملك السلطة، هذا الجلاوز الذي يقف بينكما هو من يمارسها لسيده. تخادع نفسك بامتلاك القدرة على تحليل الموقف. تتخيل سلطة امتلاك الحق الذي يمثله لك إحساسك بالظلم. ضعفك أمامه قوة أمام ضميره. من قال إنه لا يملك ضميرا. يمارس ضعفك سلطة نخر شعوره الإنساني. أنت تفرغه من إنسانيته مع كل نوبة غضب تعتريه. أنت تقصر عمره الآدمي وتحجر روحه مع كل ضربة يتشنج لها جسدك. يحاصره أنينك في محاكمة الضمير أمام نفسه حين يخلو لها.

لكن الجلاوزة لا يختلون بأنفسهم. تكاد تجزم أنهم لا يفعلون ذلك. لا يمكن لمن تخلى عن ضميره أن يجالسه يوما. بإمكانه الهروب إلى أشياء أخرى دوما. بإمكانه مخادعة نفسه هنا وهناك، لكنه لا يجرؤ على مجالستها وحيدا.

تحلم بتبادل المقاعد والأدوار مع ضابط التحقيق الذي سوف يجلس قبالتك بعد قليل. تتمنى امتلاك القدرة على قراءة تيار وعيه، ما يحدث به نفسه وهو يحاصرك بأسئلته. عليهم أن يطوروا تقنية لهذا. لا ينبغي أن تكون تقنية بيد السلطة فقط. من الواضح أنهم لم

ينجحوا في فعل هذا لحد الآن، وإلا لما كان هناك داع لكل ما تمر به من تعذيب واستجواب.

بإمكان روائي ماهر أن يصل إلى ما لم يصل إليه علماء المخابرات وخبراء التحقيق ومحللو البيانات. لكن كلامه سيظل هواء في شبك. لا تكفي ترهات التيليبائي وتقنيات الباراسيكولوجي الكاذبة. هذه مهمة كاتب حذق. أجزم أن بإمكانه فعل هذا بإتقان متناه.

تنبه إلى أنك تهرب مما بين يديك من موقف مضطرم إلى الحلم، هذا ما تفعل دائما. تريد من موقفك البائس هذا أن يأخذك إلى يوتوبيا الكتابة التي أوصلتك إلى ما أنت فيه.

«أريد أن أصبح كاتباً مهما». قلت لصديقك وأنتما تخرجان من المدرسة الثانوية. يريد هو أن يكون محققاً سرياً، ضابط استخبارات، جاسوساً. يعشق الغموض والسرية التي تمنحها وظائف كهذه. يضحك من هوسك الأدبي دائماً. تجاوز صاحبك مرحلة الشعر المراهق الذي جمعكما ذات يوم بنجاح، فيما تصر أنت على أنه الخلاص الوحيد. تتذكر كيف توقفت لسنين طويلة عن الحديث عن تغيير العالم بالكلمات والوعي في لقاءاتكما. تتذكر أنك كنت تخبئ آراءك تلك في طي أحاديثك ونقاشاتك. كان واضحاً فيما يريد ويفعل، فيما كنت تحافظ على ارتباك الأهداف وعدم وضوح السبل.

كان يفعل فيما تستمر أنت بالحديث عما تريد فعله. كانت تحوم حول نقاشاتكما التي أردت لها سمة النضج والمنطقية، أسئلتك الشعرية وأحلامك التي توقفت عن تسميتها أحلاماً. بعد هذا العمر تدرك أنك لم تزل تحتفظ بسذاجة الطالب المراهق الذي كنته، السذاجة ذاتها التي كان صديقك يسخر منها في كل لقاء.

يطول انتظارك المتعمد في غرفة التحقيق الباردة. تفكر بصاحبك لقتل الوقت، ما الذي كان يفعله لو كان في مكاني الآن؟ تتساءل عما حلّ بصاحبك ذاك. من المؤكد أنه نضج كثيراً وأدرك أشياء أكثر أهمية من كتابة مقال يودي بصاحبه إلى السجن. من المؤكد أنه فعل أشياء أهم وأنجز أشياء أخرى. غير عالمه بالأفعال لا بالأقوال والأحلام. سمعت عنه كثيراً، تتبعت أخباره من طرف واحد بعدما توقف عن التواصل معك. أنت متأكد من ضيقه بأرائك الساذجة وفلسفتك المراهقة مؤخراً. توقفه عن التواصل معك مؤشر لك ربما لتفعل شيئاً أهم بأرائك تلك بدل إطلاقها هنا وهناك في كل محفل ومع كل جدال تنصيده مع من تحادثهم. ربما يكون قد حقق حلم طفولته وأصبح ضابطاً مهماً. تنبته إلى أن حلمك الساذج يريد الوصول بك إلى هذه النتيجة، تهز رأسك ساخراً من نفسك. حدثك في آخر اتصال لكما عن تدريبه على التحقيق مع بعض المشتبهين، كان يعمل تطوعاً لبعض الجماعات التي لم يفصح لك عنها. ساعدهم في نصب بعض أبراج الاتصالات، حدثهم عن مهاراته في استخلاص المعلومات ومقاطعتها مع بعض.

تتذكر مقاربتك التي تمزج بين تخصصه العلمي في هندسة الكهرباء

أو الاتصالات مع ذكائه الاجتماعي وقدراته في التواصل الإنساني والحديث، كان متحدثاً لبقاً فيما اكتفيت أنت بما كنت تظنه فكراً أكثر عمقا. «الأدب نظام تواصل مشوش». قال لك يوماً. «ليست هناك مرجعية واضحة لفك الشفرة واقتناص المعنى في الأدب». مقاربته في فهم التواصل الإنساني أكثر منطقية وعلمية مما تعتقده أنت.

كان يرى أن الناس يشبه بعضهم البعض كثيراً. علم الاتصال هو الحل. بالإمكان بناء منظومة شفرات لجميع ما يقولونه أو يفعلونه في مواقف متشابهة، كل ما نحتاجه هو برمجيات معالجة البيانات الضخمة. المسألة مسألة وقت قبل أن ينتهي كل شيء. الكمّ ينتج النوع ويقننه. ما تقوله أو تفعله نسبة مئوية معتبرة من الناس في مواقف متشابهة وظروف متقاربة يصلح أن يكون قاعدة تؤسس عليها فهمك للسلوك الإنساني ومنهجاً للتواصل والسيطرة. بعد ذلك سنرمي بالأدب والعلوم الإنسانية إلى مزبلة التاريخ ومتاحفه.

سيغير علم معالجة البيانات الضخمة كل شيء. من المؤكد أن إحدى جماعات السلطة استولت على عقلية صاحبك هذا لتستفيد منه. أنت قبل غيرك تدرك أنه كنز بالنسبة إلى من يملك السلطة. رغم خلافاتكما التي لا تتذكر أسبابها، إلا أنكما تدركان أهمية بعضكما البعض. أو هذا ما تعتقده أنت على الأقل. ليست توجهاتكما السياسية وحدها هي التي تقاطعت. بل أخذت معطيات الخلافات تزداد. لم يكن لخيالك القدرة على تجسير الفجوة التي أخذت تكبر بينكما. لا تجسر الفجوات من جانب واحد في النهاية، حتى لو أفرطت في التفكير بممكّنات دوافعه وأسبابه، عما يريد أن يقوله بابتعاده، لا يكفي.

يستعيد خيالك جموحه وأنت تفكر بصاحبك فيما تنتظر جولة التحقيق العنيفة التالية. تطرد من ذهنك خاطراً لا منطقياً بالمرة. أو لعله منطقي تماماً، من أنت لتتحدث عن المنطق! هو من سوف يحتل هذا المقعد بعد ثوان. صاحبك الذي تصر على التفكير به بلا سبب. من الغباء المفرط أن تعتقد أنه كان ليفعل بك كل هذا مزاحاً فحسب. لم تكن هذه طريقتكما في المزاح أبداً. من الإفراط في التخيل أن تعتقد أن صديق طفولتك هو من يقوم بكل هذه الحبكة ليضفي على لقاءكما الذي انتظرت طويلاً تشويقاً درامياً يقطع الأنفاس، ويلهب الظهر طبعاً. لكن هذا كل ما تفعله وكل ما تتقن فعله. ليس لديك في موقف كهذا إلا أن تهرب إلى أرض الخيال الذي لم تعد تملك سواه.

الغرفة مظلمة جداً. تحس بظلمتها كنقل على كتفيك. لا تدري لماذا يضايك ظلام الغرفة وأنت معصوب العينين في الحالتين. الظلام مريب أكثر. تنتظر اللحظة المتخيلة التالية بترقب ونفس مشدود. ترى هل هي طريقتك في الاحتفاء بقصيدتكما التي نشرتها أخيراً. قصيدة كانت بذورها ولدت لحظة تشكل صداقتكما في غابر الذكريات. على مقعد مكسور إلى جانب نهر صغير نصف ميت.

وسط بلدة تستعرضها ذاكرتك شارعاً فشارعاً وأنت تفكر به، وبما يكون قد فعله. تحدثتما عن الفكر والمستقبل، عن الله والثورة وأحلامكما الصغيرة، عن كل شيء. لم تكملاً حديثكما أبداً. كان ينتهي في المنتصف دائماً. هل هذه طريقتك في إنهاء الحديث؟ حتى وإن كان موضوع الاعتقال لحد الآن وحسب ما قيل لك يدور عن قصيدة كتبها أو مقال نشرته. ما الجديد في كتابة قصيدة خارجة قليلاً؟ النظام ذاته من الذكاء بحيث يسمح لهوامش كهذه أن تتشكل وتنمو. نظام ذكي يدير هامش الخروج عليه ويخططه بدل أن يترك كل شيء للظروف والمؤثرات المختلفة. نظام ذكي يكفل لصديقك وأمثاله أن ينضموا إليه اعتقاداً وممارسة، رغم رفضهم لكل ما يفعله ويؤمن به.

لا يؤمن النظام بشيء، «نحن من نشكل إيمانه وسلوكه»، لا تتذكر إن كان هو من قال هذا أم أنك صرت تلحق به آراء تلائم صورته التي صرت تتخيلها. لا تدري بالضبط أين الذكاء في كل هذا، ومن الأكثر غباء في موقفك المعقد هذا. تدرك بحس الكاتب ومخيلته أن الموقف ليس معقداً بصورة كافية. وأن نكتة ثقيلة قد تقف وراء ما يجري ببساطة. نكتة تقول لك إنك يا صديقي القديم الجديد، مازلت تفرّط في تصديق أحلامك، تستمتع في ملاحظتها إلى النهاية، فتمتّع بهذه النهاية التي تريد.

تشعر بالتناقض. تستغرب أنك لا زلت تجل صديقك وتحترمه. تحترم النظام الذي تمقته، لأنه من الذكاء والاكتمال بحيث جعلك تغفر إخفاقاته، فقط لأنك تدرك أن الكمال يوتوبيا الناس الفارغين أمثالك. الذين لا يملكون إلا ملاحظة حلم، اصطياًده، وإطلاقه قبل أن تحبسه اللغة التي لا يملكون غيرها. تدور في دوامة الحلم وعيبيته. لا تملك إلا أن تنتظر انجلاء الموقف.

تدرك أن هوسك بتخطيط الأحلام والركون لها هما ما يقودان تفكيرك إلى العقدة التي وصلتها. من العبث مسابقة الأحلام هكذا، في كل شيء وفي كل وقت. قلت لنفسك مرة لكنك عدت مؤكداً أن لا مشكلة في فعل هذا، فهذا هو ما تريده في النهاية. المزيد من الأحلام. المزيد من الانغماس فيها. ولكن المعضلة فيما تنتظره من الدقائق القادمة. لا تريد أن تعرف الآن.

تتلذذ بانتظار الأحداث وهي تكشف عن نفسها، تتلهف لكشف الشخصية التي غمرتها بالملامح والتفاصيل قبل أن تتكشف لك. تنتظر بلهفة ولادة حبتك الحاملة أو سقوطها السريع والصادم. تتحاور اللغتان. حلمك المحلق، وجسدك القلق. يفرط الحلم في تعقده حتى تكاد تبوح به إلى السجنان الذي يقف قريب.

خلاص، أنت متأكد لسبب ما أن الضابط الذي تنتظره صديقك، الضابط الذي يجلس قبالتك ويصر على إخفاء هويته. من الأفضل للسجنان أن يغادر الغرفة قبل أن تنفجراً بالضحك أو البكاء. تكاد تطلب منه أن يغادر الغرفة المظلمة الآن. لكن لغة الترقب التي يتحاور جسدك بها مع سجنانه تصر على الانحناء المترقب. شد، توقع

مضطرب، انتظار. حكة خفيفة كتيار كهربائي متناه في الصغر على جلد ظهرك المستنفر. استكشاف لتزايد الضوء وتوجهه خلف رباط العينين المحكم. محاولة للتعرف على المكان والموقف بحواسك الأخرى. إصغاء.

يُفتح الباب بحركة ثقيلة. يتحرك الكرسي المقابل. تحبس أنفاسك بترقب. تنتظر حركة ما. تنتظر مناورته القادمة، بادرة من صاحبك الذي طال انتظاره. تحاول تحييد الحلم ثانية والتفكير منطقياً بموقفك لمرة واحدة فقط.

لا يساعد التفكير المنطقي في مواقف كهذه، ثم إنك لم تفعل ذلك منذ وقت طويل. احتمالان لا ثالث لهما ينتظرانك. ضحكة منفجرة يتبعها عناق، سلسلة من عتاب ونقاشات وذكريات، أو ضربة ثقيلة تطيح برقبتك التي حناها الضرب وأعيائها الترقب. يستجيب جسدك لحركة الكرسي المقابل بحركة مشابهة لها. تمد رقبتك المنهكة بالانتظار. تستشرف ثقل الضربة المتوقعة وموضعها. تتنفس باختناق وأنت تتحسس الحلم الذي تغادره كحبة تنسلخ من جلدها الشفاف. تتحسس ثقل الكابل النحاسي الذي يغلفه المطاط، لا يشبه حبة تتلوى، لا يشبه الضرب شيئاً آخر، يعجز الشعر عن ابتكار صورة للمشهد.

يرتخي موضع الضربة السابقة. يشد مكان آخر على بعد إصبعين أو ثلاثة منه. تسري رعشة الكهرباء. تتذكر حديثه عن كلية الهندسة، عن الكهرباء، عن الاتصالات. يرتخي الجلد المكهرب. يقرأ لك مقاطع من قصيدة لم تعد تتذكرها. تستشعر اشتداد الضربة اللاحقة من نبذة قراءته. تريد تذكر الصوت. تشتد أطراف الأعصاب منتظرة زائرها الثقيل. يرتبك الدماغ وهو يحلل بيانات الأعصاب المشدودة. ترسل إشعاراتها كنداءات استغاثة وسط إعصار ضارب، كثير من البيانات، قليل من المعنى.

يسبح الدماغ في تيار وعي جديد. بإمكان علم معالجة البيانات أن يخلق بديلاً لدماغ بشري لا تكفي سعة معالجته لما يمر به. بإمكان العلم أن يحل كل شيء. بإمكان الشعر أن يحل كل شيء. بإمكان الدماغ أن يزيّف الحقيقة بسهولة. بإمكانه جعل كل هذا حقيقة أو محوه بسهولة. كل ما تحتاجه هو ذاكرة عشوائية كافية، والقليل من الكهرباء.

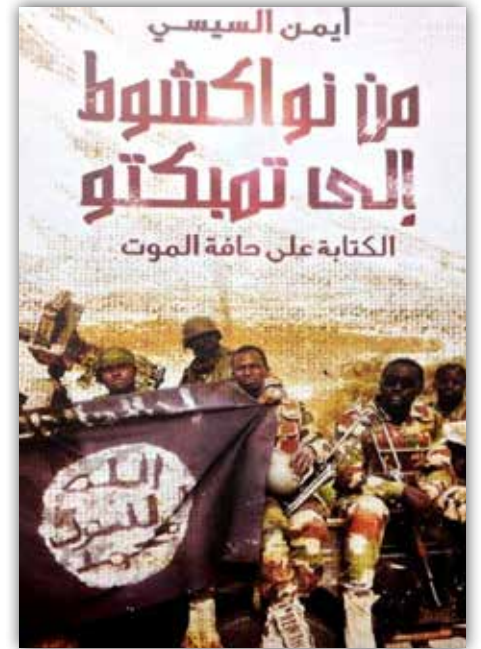
ما الذي جاء بالكهرباء لقصيدتك السخيفة؟ ما الذي يريد قوله. لا يريد أحد قول شيء، يفعلون فقط. تنعش رعشة الكهرباء الخفيفة جسدك المستنفر، يحاور الجسد صاحبه. الغرفة صامتة. الظلام لفة. انتظار، توقع، شد، اصطدام، استرخاء. «حبة متكاملة». يحدثك دماغك الغارق بإيعازات الأعصاب وإشارات مضطربة المعاني والمتباينة الدلالات. حبة متكاملة هي التي بين يديك. هذا كل ما يهم. يغادر الأشخاص، لا تبقى سوى الحبة في هذا النص. كهرباء خفيفة، توقع، شد، اصطدام، استرخاء. وانتظار.

كاتب من العراق مقيم في أركنساس/أميركا

من نواكشوط إلى تمبكتو

رحلة البحث عن 30 ألف مخطوط عربي

باسم فرات



كانت الصدفة وحدها هي التي قادتني إلى جريدة الأهرام المصرية، إذ في ذلك اليوم من شهر آب/ أغسطس، تعرفت على الصحفي أيمن السيسي، وحين عرف أنني في جلّ ومرتحل بين البلدان، أخبرني عن رحلته إلى تمبكتو، هذه المدينة الشهيرة التي سجلت حضورًا في مخيلة المغامرين والمهتمين بالتراث الإسلامي، وبعشاق المخطوطات، وتكرم بإهداء نسخة من كتابه «من نواكشوط إلى تمبكتو، الكتابة على حافة الموت».

يصف الكتاب بأنه ضمن التحقيق الصحفي الاستقصائي، وهو نوع من أنواع الكتابة الأدبية، تكاد تكون فقيرة للغاية في ثقافتنا العربية، قياسًا لما عليه الحال في الثقافات الأخرى، لا سيما الإنجليزية والفرنسية وغيرهما من اللغات، ولم أستغرب وأنا أقرأ قرار كل من رئيس مجلس إدارة الأهرام ورئيس تحريرها بإنشاء قسم التحقيقات الصحفية الاستقصائية في صحيفة الأهرام، وتعيين الكاتب أيمن السيسي رئيسًا للقسم.

«الصعلوك المغامر» هذا ما أطلقه عليه صديقه الموريتاني محمد ولد أحظانا، وهذا الرأي كان دافعًا للمؤلف كي يمضي في رحلة يحفّها الخطر، ولكننا نحن قُراءه حضيّنا حظينا بكتاب ممتع في سرده ومعلوماته. مقدمة الكتاب، شخّصت الحالة المزرية التي تعيشها دولنا الناطقة بالعربية، بعد تسرّب نيران الإرهاب من كتب قديمة وفقه الاتباع والطاعة التي برزت مع أفول الخلافة الإسلامية، وغروب الحضارة عن مجتمعاتنا، وتكالب الغزاة علينا، فكان التشدّد والتطرف سمة لهؤلاء الفقهاء الذين يجب وضعهم في إطارهم التاريخي، وليس الاتكاء على ما ذكروا من فتاوى تتفق وميولنا المتطرفة.

تمبكتو مدينة الذهب، هكذا يُعنون أحد فصوله، فنتعرف على جوهره الصحراء هذه المدينة- العاصمة، إذ هي من أهم العواصم الإسلامية في غرب إفريقيا، واسمها يعود لتلك المرأة التي كانت مستودعًا للأمانات والودائع والأمتعة، فغلب حفظها لأمانات التجار ورجال القوافل، لتتوسع وتتحوّل إلى مدينة حظيت في الذاكرة الجمعية الثقافية؛ حتى في الشرق البعيد؛ بوصفها مدينة علم وتراث عربي يحوي آلاف المخطوطات.

يُعدّ الرحالة الشهير ابن بطوطة (1304-1377م) أول من ذكرها، وقد غزاها المغاربة السعديون سنة 1591م؛ طمعًا في الملح والذهب، وفي سنة 1893م احتلتها القوات الفرنسية، حتى الاستقلال في عام 1960م. في فصل «أزمة الطوارق في مالي» نتعرف على مشكلة شمال مالي، التي تعدّ تعبيرًا عن التوتر الإفريقي العام الممتد على كل مساحات الدول التي صنعها الاستعمار، وأن النخبة الزنجية؛ التي كافحت الاستعمار من أجل الاستقلال؛ حكمت بنفس نظرة الاستعلاء الاستعماري، فكانت نظرتها إلى المكونات العرقية واللغوية في «أزواد» من عرب وطوارق سطحية وهامشية؛ وفي جزء منها عدائية. ونتيجة العلاقات التاريخية المرتبكة تولدت لدى «الصنغي» مرارة مستمرة وعقدة كراهية الجنوب الزنجي

للبيض، غذاها بيض آخرون هم السادة الجدد من المحتلين «الفرنسيين» عبر محاضرات وكتابات وأحاديث استرقاق الزنوج والتذكير الدائم بها.

إحراق مخطوطات تمبكتو

كقارئ ومهتم بالتراث والمخطوطات، كانت قراءتي لما دونه الدكتور أيمن السيسي في كتابه هذا، مصحوبة بالأم ومرارة، فحاملو راية الجهل والظلام ومدمنو سفك الدماء، والتعدي على حرّمات الله، قد دسّسوا تمبكتو ذات الثلاثة والثلاثين والثلاثمئة وليًا، بأضرحتهم، و«الفاروق» الرجل الأسطوري الذي يعتقد الأهالي- أو بعضهم- أن روحه تحلّق فوق منازلهم كل ليلة يشارك مع أرواح أوليائها الصالحين في حمايتهم.

لم يكن الحريق الذي تعرضت له «مخطوطات تمبكتو» في «مركز أحمد بابا» سوى حلقة من حلقات الرفض لنوع من البدع الصوفية «الكفرية»؛ كما يراها المتشددون الإسلاميون؛ تمامًا مثل هدم ثلاثة عشر مقامًا من مقامات الأولياء الزاهدين في المدينة. وهذا المركز من أهم مراكز المخطوطات العربية في العالم، والمعروف أن المخطوطات العربية تُعدّ الأولى بين اللغات قاطبة على مستوى الكم. ليس غريبًا أن يستغرب قادة «أنصار الدين» من أن أول طلب للكاتب هو زيارة مركز أحمد بابا التمبكتي، ولم يأبهوا لما قال، وقد أثروا عدم السماح بإكماله والخوض فيه وغلق الحديث بالموافقة السريعة. وبعد يومين من الانتظار، اصطحبه أحد الزعماء، وقبل أن يأمر «الزعيم» رجاله بفتح الباب قال للمؤلف: ابق معنا في «تمبكتو»، احمل السلاح وجاهد في سبيل الدين، وحين نقرأ المحادثة التي جرت، تتضح رؤية هؤلاء الناس الذين تركوا العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، وتشبّثوا بفتاوى القرون المظلمة.

وكان «أبو مصعب» المسؤول عن تخزين براميل «البنزين» في داخل المركز، قد سمع

الحديث، ليتدخل قائلًا: لا بدّ من حرق هذه المخطوطات لكفر ما فيها من كتابات وشركيات الطرق الصوفية الكافرة. هكذا يتوحش النسق الثقافي الذي أفرزته قرون الظلام والانحطاط والهزائم، فلا يفقه ما تعني الآثار والمخطوطات والبيئة، وقبل هذا وذاك لا يفقهون ماذا يعني «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ».

يذكر المؤلف أنه ربما ساعد الوعي الإنساني المتوارث في نفوس التمبكتيين على التنبؤ بذلك، فعملوا على حمايتها، وعلى الأقل حماية لها، مثل أسرة «كوناتي ألفا» التي تمتلك نحو ثلاثة آلاف مخطوط خبأتها عندما دخلها «المقاتلون الإسلاميون» في أول نيسان/ أبريل 2012م. كما قام علي بن السيوطي إمام وشيخ مسجد سيدي يحيى الذي تضم مكتبته ثمانية آلاف مخطوط بـ «لُق» أغلب هذه المخطوطات بحذر شديد في قماش خشن حفظها في صندوق خبأه في مكان بعيد لا يصلون إليه.

وتحفل المكتبات الخاصة والأهلية والعائلية في «تمبكتو» بالآلاف المخطوطات، وهناك ثلاث عشرة مكتبة تضم عددًا مماثلًا لما يضم المركز من مخطوطات، أهمها مكتبة حيدرة. والمركز يضم ما يقرب من ثلاثين ألف مخطوط من نفائس الثقافة العربية والإسلامية، وكان سببًا- مع مساجدها العتيقة وتاريخها المزهدر- لأن تضمها «اليونسكو» إلى لائحة التراث العالمي وتخصص مئات الملايين لترميم والحفاظ على آثارها ومخطوطاتها من الفناء.

كلام الشاب العشريني الذي رأى اهتمام الدكتور أيمن السيسي بالمخطوطات وحزنه وألمه على ما آلت إليه على يد هؤلاء؛ لماذا كل هذا الاهتمام بالمركز؟ فكل ما فيه لا يساوي عندنا شيئًا» يختصر رؤية الظلاميين الإلغائية والإقصائية والتكفيرية لغيرهم، فسرديتهم للدين هي الوحيدة التي يجب أن تُقبل مع رمي السرديات

الأخرى والمفاهيم الأخرى في خانة التكفير والاجتثاث.

تمبكتو التي كانت تضم في القرن السادس عشر الميلادي 180 مدرسة، يدرس فيها ستة عشر ألف طالب، وكانت عاصمة ثقافية إسلامية بحق في عالم وثني؛ يأتي من انتقوا من فتاوى ابن تيمية ما يروق لهم لتدمير العالم، مُصرّين على أنهم فقط الممثلون الشرعيون للإسلام، ويجعلون قتل المسلمين المختلفين معهم في الرؤية والفهم والتفسير أولوية على الآخرين وطريقًا لإبادة أتباع الديانات الأخرى.

قتل الجنود

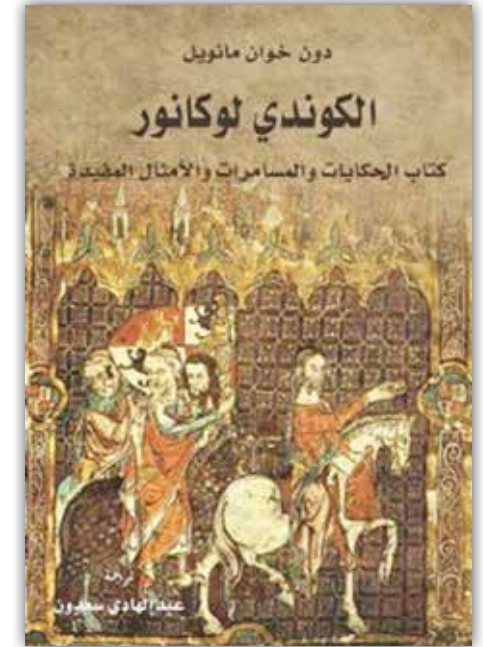
هذه محاولة جرت بين المؤلف وبين «أبو دجانة» القيادي في «أنصار الدين» تكشف عن هوس هؤلاء بالدماء، وضحالة وعيهم بما يدور في العالم، وتُشعرك بأن هؤلاء مجموعة من البشر تم غسل أدمغتهم وإخراجهم من التاريخ. وقتل الجنود المساكين عندهم واجب وفريضة، وكان قتل خمسين أو مليون جندي وشرطي ستُحزك عروش الحكام بغض النظر إن كانوا على عروش رفيعهم الشعب إليها أم جاءوا إليها على ظهور دبابات أو بدعم خارجي أو أدت الصدفة دورها الأعمى معهم.

إنني ككاتب أدب رحلات، لا أجد في كتاب «من نواكشوط إلى تمبكتو.. الكتابة على حافة الموت» تحقيقًا صحفيًا فقط، بل هو كتاب في أدب الرحلات، ومادته الصحفية تجعل قراءته سلسلة ومغرية، على الرغم مما يعلق في النفس جراء ذكر ووصف جرائم الإرهابيين الظلاميين، وكمية الحشرات التي أطلقتها وأنا أقرأ مجازرهم بحق تمبكتو ومخطوطاتها الثلاثين ألفًا؛ وإن كنت أعتقد أن عنوان الكتابي الفرعي أصبح عنوانًا رئيسًا والرئيس فرعياً، أي هكذا: الكتابة على حافة الموت.. من نواكشوط إلى تمبكتو.

كاتب من العراق

أدب الحكمة العربي في مملكة قشتالة الإسبانية

هالة صلاح الدين



يتميز كتاب «الكوندي لوكانور: كتاب الحكايات والمسامرات والأمثال المفيدة» للكاتب الإسباني دون خوان مانويل (1282) بتكريسه لأدب الحكمة المستقى من الدرر العربية في مملكة قشتالة الإسبانية. كان دون خوان مانويل قد أثبت أنه أستاذ لفن النثر في جيله وأحد ملهمي الشاعر الإيطالي جيوفاني بوكاشيو في تجديده للسرد الرومانتيكي الفروسي. ورائعته هذه مجموعة بديعة من خمسين حكاية تترجم للمرة الأولى إلى اللغة العربية. وأهم ما يميز هذا السفر القصصي هو تجارب شخصية ينسجها الأمير المتمرد في وقائع تاريخية تكاد تبلغ حد الأساطير والخرافات.

صدر الكتاب عن مشروع «كلمة» للترجمة التابع لهيئة أبوظبي للسياحة والثقافة ونقله ببراعة إلى العربية الكاتب والمترجم العراقي عبدالهادي سعدون (بغداد، 1968). ويأتي الكتاب ضمن سلسلة الأدب الإسباني التي استحدثها مشروع كلمة للترجمة. والترجمة نسخة معدلة معاصرة للكتاب الأصلي مرفقة باستهلال واف عن ملابسات تأليف الكتاب.

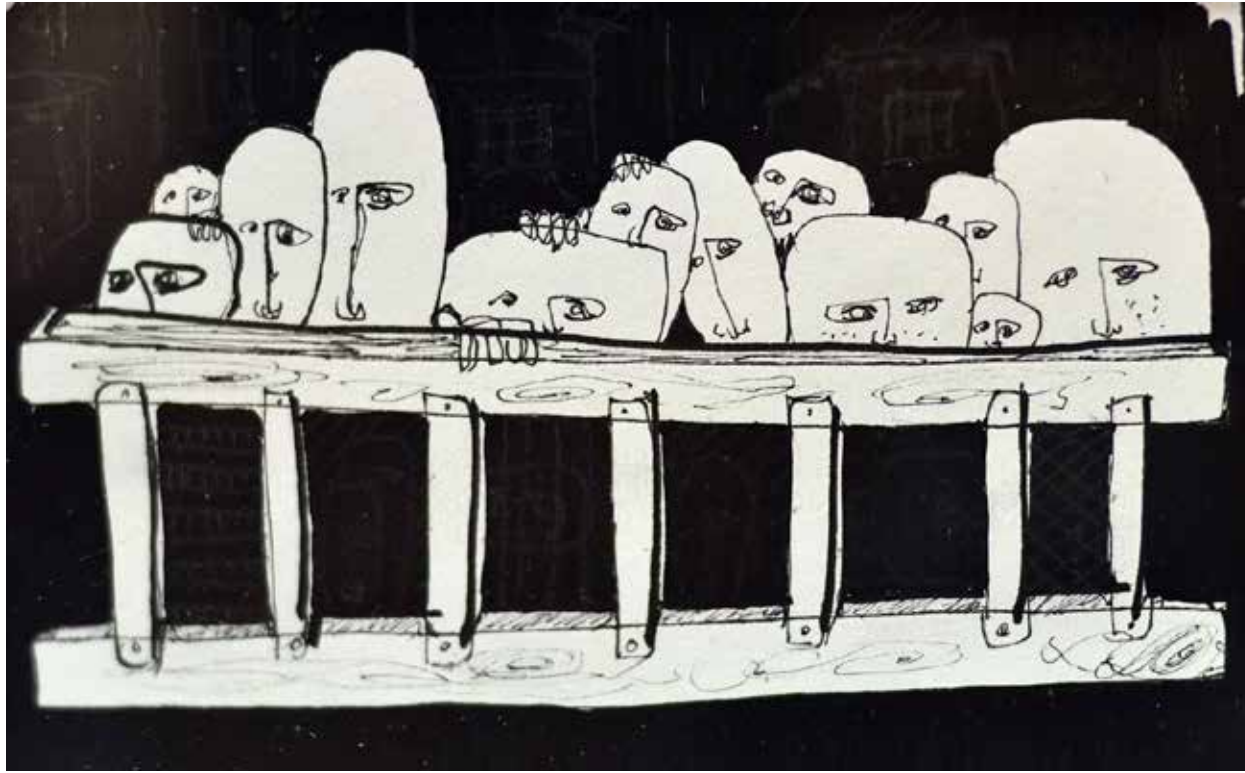
حيوات عدة للقصة الواحدة

تتضارب التواريخ فيما يخص حياة الأمير دون خوان مانويل ومسيرته المهنية، ولكن الأرجح أنه انتهى من كتابة هذه المسامرات في العام 1335. ومن خلال أكثر من نافذة لمعت هذه القصص في سياقات وثقافات متباينة. إذ يعود بنا الكاتب إلى مجالس الكاتب الإغريقي فيدروس والقص الإغريقي أيسوب الذي أخذ عنه قصة عن ذئب وغراب بمنقاره قطعة من الجبن، وسوف نتعرف عليها في أرشيف الحكايات الرمزية للشاعر الفرنسي جان دو لافونتين. كما نقتفي في قصة الملك والخياطين المحتالين أصداء نسخة أولية من حكاية الإمبراطور العاري.

كذلك تخضر بين تلك الأمثولات التقاليد الشرقية وعدد من المختارات الأدبية النابعة من المشرق. وقد وجدت طريقها بالتدريج إلى غرب أوروبا مثل كليله ودمنة الهندية التي ارتحلت غرباً وترجمت إلى العربية ثم إلى القشتالية. نستقري أيضاً مرجعية من أقوال الحكماء المترجمة عن لغات شرقية كرحلات السندباد وعدد من القصص شرقية الأصل التي تألفت في العامية القشتالية. ففي إحدى القصص يستخرج الكاتب درساً أخلاقياً من قصة مثّلت جذراً سردياً لمسرحية «ترويض النمرة» لشكسبير حين يتزوج شاب مسلم بامرأة قوية جامحة متجاهلاً نصائح أهل بلده ثم يحاول ترويض استقلاليتها بقتل عدد من الحيوانات.

دهاليز السياسة

في الكتاب يستشير الكوندي لوكانور ناصحه باترونيو في كيفية تسيير أموره، والثاني يسدي النصح إلى ولي نعمته بما يقوم به وما يتجنبه عن طريق نماذج وأقوال حكاية عن نماذج بشرية أو حيوانية. والغاية كانت أن يهذب الكاتب، الملم بالمعارف الموسوعية والقارئ باللاتينية والإيطالية، رفقاءه النبلاء ويقاسمهم خواطره في المسائل الأخلاقية.



ولاعتزاز الكاتب بقيم الثقافة الأرستقراطية وعاداتها في القرن الرابع عشر تنحدر بعض المواعظ الشعبية من التقليد القروسطي للأمثلة الشفاهية في إسبانيا ودول البحر المتوسط التي يخضعها المؤلف لسلطان الحكم المعنوية.

والقصص تعكس في بنيتها نموذجاً مبسطاً لعبور في نظم سلسلة، وفي داخلها تنطمر وقائع أقصر تنتهي بمقطع شعري من بيتين مقفيين يؤلّان أخلاقياً حيوات العرب والإسبان في الأندلس المسلمة وإسبانيا المسيحية. ولأن المؤلف كان محارباً انهمك في دهاليز السياسة والأنشطة الأرستقراطية وشارك صبيّاً في صد هجوم عربي من غرناطة إلى مرسية، كذلك شهد الوجود العربي في أرض الأندلس وحمل هموم الثقافات الثقافية إبان عصره، كانت للحكم والأمثال العربية السائرة أعظم الأثر على كتاباته.

كان قد تتلمذ على يد عمه الملك ألفونسو العاشر الذي اعتنى بتطوير الأدب والفن، وله الفضل في ترجمة أمهات الكتب

التاريخية والقانونية والعلمية من اللغة العربية إلى القشتالية. وبتوجيهه انتقلت الآداب العربية إلى النثر القشتالي ثم إلى اللغات العامية في أرجاء أوروبا. وفي عهد ألفونسو الحادي عشر تركز كاتبنا على حدود الأندلس، وفي هوجة مطامعه تمزّد على الملك وانضم إلى ملك أرغون. وحين تطلب الأمر لم يتردد في التحالف مع ملك غرناطة المسلم ضد الأعداء الإسبان.

أمثولات شفاهية

لعل ذلك السبب في أن الكتاب يحفل بالمعلومات والمصادر العربية والإسلامية، ولتباينها يحوي هوامش وحواشي تاريخية عقب كل حكاية. وفي تلك المواعظ التي تضع المثل العليا نبراساً ومبتغى، نتلمس إرثاً شفاهياً عامياً وثقافة سماعية وحكماً فلسفية تركها العرب المسلمون في شبه الجزيرة الإيبيرية. وبما أن الفتح العربي لإسبانيا عام 711 وضع الأرستقراطية الإسبانية على تماس من مفاهيم المسلمين وتكويناتهم الثقافية، كانت قرطبة واحدة

من أكثر المدن تطوراً على الصعيدين الفكري والثقافي بأوروبا في القرنين التاسع والعاشر. لم يفلح الأديب دون خوان مانويل في أن يتوج ملكاً على مملكة استردها الإسبان من العرب مثلما تمنى غير أنه صال وجال في أرجاء الأرض لينتهي به المقام في تلك المدينة، قرطبة، التي توفي فيها عام 1348.

ونشير أيضاً إلى أن الكتاب يقارب الحقائق السياسية والاجتماعية بمملكة قشتالة نفسها وما خاضه أميرها من حروب معادياً للعرب والمسلمين تارة أو حليفاً لهم تارة أخرى في وقت تعايش فيه مسيحيو أوروبا ومسلمو الأندلس في تقارب جغرافي تقلّب بوجه عام بين العنيف والسلمي. وكان من المحتم أن يسفر هذا التواصل عن تأثر ثقافي ملموس بحيث تظبع النزعات الأدبية العربية بصمتها على التراجم الإسبانية وتظور الشعر الغنائي والسرد القشتاليين.

كاتبة من مصر مقيمة إكستر/بريطانيا

الشعر والدين والشعر والكتابة

رسالتان من التراث النقدي العربي

محمد الحمامصي



عنون د.الزغبى الكتاب بـ «رسالتان من التراث النقدي عند العرب» لافتاً في مقدمته إلى أن لكل منهما تاريخ في الإطار الثقافي العربي. وقال إن الجدل حول مدى قبول الشعر والشعراء بدأ دينياً منذ نزلت الآيات القرآنية الكريمة التي تنفي كون القرآن الكريم شعراً، وكون النبي، صلى الله عليه وسلم، شاعراً، وكذلك الآيات الكريمة في سورة الشعراء التي تصفهم بالغواية، وتستثني من الحكم الشعراء المؤمنين، ويضاف إلى هذه النصوص القرآنية أحاديث نبوية شريفة تقع في الإطار نفسه. وقد أدى هذا إلى أن تصبح قضية الموقف الديني من الشعر والشعراء واحدة من القضايا التي شغلت الأوساط الدينية والأدبية والاجتماعية بعامة. وهو ما نجد تجلياته في كثير من الكتب الدينية والأدبية والنقدية العربية منذ مرحلة مبكرة من تاريخ الكتابة العربية وحتى الوقت الراهن.

وأشار الزغبى في كتابه الصادر عن الآن ناشرون وموزعون إلى اكتشافه «رسالة الطيب بن علي بن عبد في أمر الشعر وعمله» حين كان يقوم باستقصاء المخطوطات العربية المتعلقة بالنقد والبلاغة في فهرس المخطوطات العربية المحفوظة بمكتبة الدولة في برلين، الفهرس الضخم القيم الذي أعده المستشرق الألماني فيلهلم الورد، فقام بمساعدة أستاذه د.إيفالد فاجنر مدير معهد الدراسات الشرقية في مدينة جيسن بألمانيا بطلب المخطوطة من مكتبة الدولة ببرلين التي زودته بنسخة من الرسالة.

وأضاف «حين قرأت الرسالة التي تقع في ثلاثين صفحة، وجدتها مكرسة للدفاع عن الشعر والرد على منتقديه والمتحاملين عليه من وجهة نظر دينية، وقد عمد الطيب في دفاعه إلى استعمال المصادر نفسها التي استعملها منتقدو الشعر، وهي المصادر الدينية، فقد اعتمد على القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، وأقوال المراجع الدينية والأدبية في دفع التهم الموجهة إلى الشعر، تماماً كما فعل المتحاملون عليه. وتبينت أن المادة التي تضمها الرسالة تقدم صورة مفصلة للجوانب المتعددة المتباينة المتعلقة بقضية الدفاع عن الشعر في الثقافة العربية. وهي بهذا تمثل الرسالة الوحيدة المكرسة لهذا الموضوع - في حدود ما أعلم - على الرغم من كون مادتها وموضوعاتها مثيرة في عدد كبير من الكتب الأدبية والنقدية والدينية العربية، كما يتبين من الإحالات والمقابلات الكثيرة الملحقة بالتحقيق». وأوضح أن الرسالة الثانية، رسالة أبي إسحاق الصابي



«رسالة في الفرق بين المترسل والشاعر» فقد ذكرتها الكتب النقدية والأدبية القديمة، أو أوردت أجزاء منها في غير موضع وسياق، كما فعل أبو حيان التوحيدي في «المقابسات»، وابن سنان الخفاجي في «سر الفصاحة»، وابن الأثير في «المثل السائر»، وابن أبي الحديد في «الفلك الدائر». كما وردت إشارات إلى وجودها في بعض المخطوطات الأخرى، ومنها «التذكرة الحمدونية»، وقد حصلت بفضل كرم الأستاذ الدكتور إحسان عباس وتعاونه على نسختين من رسالة الصابي من مخطوطتين للتذكرة الحمدونية، وهما اللتان أعتمدتهما في التحقيق الملحق

بالدراسة. ورأى د.الزغبى أن رسالة الصابي تعالج قضية العلاقة بين الشعر والنثر وبين الشاعر والنثر، وهي بهذا تتناول هذه القضية من وجهة نظر فنية تتعلق ببنية كل من الشعر والنثر، كما تبحثها كذلك من وجهة نظر اجتماعية تتعلق بالمفاضلة بين الشعراء والكتاب التي أخذت حيزاً غير قليل من اهتمام عدد من الأدباء والنقاد استناداً إلى أبعاد فنية واجتماعية، وهو ما سيجده القارئ مفصلاً في الدراسة الخاصة بالرسالة. وأكد إن نشر هاتين الرسالتين معاً، وفيهما أشياء مشتركة، على الرغم من التباين

يحقق ويدرس أستاذ النقد الأدبي وعميد كلية الآداب بجامعة اليرموك د.زياد الزغبى رسالتين من التراث النقدي عند العرب هما رسالة الطيب بن علي بن عبد في «الدفاع عن الشعر» ورسالة أبي إسحاق الصابي في «الفرق بين المترسل والشاعر» اللتان نجمتا في إطار جدل ديني وفني واجتماعي حول قضيتين أدبيتين هما: الموقف الديني من الشعر، والمفاضلة بين الكاتب والشاعر وبين الكتابة والشعر.



نشر ودر

على الإبداع في فنين يتطلبان حالتين إبداعيتين متباينتين، تنأى كل منهما بذاتها عن الأخرى، إلا إذا كانت هذه الشخصية قادرة على تطويع «طبعها» ليسير معها في الاتجاه الذي تريد، ومثل هذه الشخصية نادرة الوجود، وبهذا يفسر الصابي ندرة من يستطيع أن يكون شاعراً مبدعاً وكاتباً مبدعاً في الوقت نفسه. وهذا التصور الذي يطرحه الصابي هنا ليس جديداً، فقد نقل الجاحظ عن سهل بن هارون (ت 215هـ) قوله: «اللسان البليغ والشعر الجيد لا يكادان يجتمعان في واحد، وأعسر من ذلك أن تجتمع بلاغة الشعر، وبلاغة القلم (الكتابة)». كذلك فقد وقف الجاحظ نفسه عند مسألة تباين الطباع، ورأى أن المرء قد يكون له طبع في تأليف الرسائل والخطب والأسجاع، ولا يكون له طبع في قرض بيت شعر». وهو في هذا يحاول أن يبين أن الإبداع في فن ما من الفنون مرتبط بما يملكه الشخص من طبع يميل به إلى هذا الفن ويمكّنه منه، ويبعده بالتالي، عن الفنون الأخرى ويجعلها عسيرة عليه». كاتب من مصر

إسحاق الصابي الذي سأل السجستاني عن مرتبة كل من النظم والنثر». ورأى د. الزغبى أن الصابي كان يرى أن من الصعب على المرء أن يتمكن من الإجابة فيهما معاً، ذلك لأن طبع المرء يميل به إلى أحد هذين المتضادين، وبالتالي يبتعد به عن الآخر، وقد أوضح الصابي هذا الأمر بقوله: «فلما صارت الإصابتان في الأمرين متراميتين على طرفين متباينين، بعد على القرائح أن تجمعهما، فشرقت إلى هذا فرقة، وغربت إلى ذاك أخرى، ومال كل من الجميع إلى الجانب الموافق لطبعه، ثم ترتبوا في المسافة بينهما، فليس يكاد يوجد الجامع بين الإحسانين إلا على شرط يزيد به الأمر تعذراً، والعدد تنزراً، وهو أن يكون طبعه طائعاً له ممتداً معه، فإذا دعاه إلى التطرف به إلى أحد الجانبين، أجابه وانتقاد إليه..». وأوضح «الصابي يرى، كما يتبدى من هذا النص، أن اختلاف طبيعة العملية الإبداعية في الشعر عنها في النثر، يستدعي وجود شخصيتين مبدعتين تسيران في اتجاهين متعاكسين، وهذا يعني أن من الصعب أن تكون شخصية واحدة قادرة

قضية العلاقة بين الشعر والنثر، استجابة لرغبة الوزير أبي عبد الله العارض الذي «أحب أن يسمع كلاماً في مراتب النظم والنثر، وإلى أي حد ينتهيان، وعلى أي شكل يتفقان، وأيهما أجمع للفائدة وأرجع بالعادة، وأدخل في الصناعة، وأولى بالبراعة» وقد جعل التوحيدي من هذه التساؤلات مدخلاً لبحث هذه القضية بحثاً تفصيلياً مسهباً من خلال حشد آراء النقاد والكتاب والشعراء والمتفلسفين فيها. وكذلك فقد بحث التوحيدي هذه المسألة مع مسكويه في «الهوامل والشوامل»، فسأله «عن النظم والنثر، وعن مرتبة كل واحد منهما، ومزية أحدهما على الآخر، ونسبة هذا إلى هذا، وعن طبقات الناس فيهما، فقد قدم الأكثرون النظم على النثر، وقدم الأقلون النثر». أما في كتاب «المقابسات» فقد عرض التوحيدي لقضية العلاقة بين الشعر والنثر غير مرة، وأورد آراء لأستاذه أبي سليمان السجستاني، وهي آراء جاءت في إطار محاورات حول هذه المسألة جرت في حلقاته الفلسفية، وقد كانت إحدى هذه المحاورات مع أبي

شيعية، يدل على ذلك إشارات عديدة، منها، على سبيل المثال، وصفه لعلبي بن أبي طالب بأنه «أخي نبي العالمين»، وإيراده لكثير من أشعاره، بعضها يتعلق بوصايته وحقه في الخلافة، وهي غير موجودة في ديوانه المطبوع». أما دراسته حول رسالة أبي إسحاق الصابي «في الفرق بين المترسل والشاعر» فجاءت دراسة توثيقية نقدية تتكون من قسمين وملحق، دار الكلام في القسم الأول منها على حياة الصابي وثقافته وآثاره، وبخاصة رسالته موضوع البحث. أما القسم الثاني فهو تحليل ونقد لمادة الرسالة وبيان لامتداداتها وتأثيراتها في النقاد الذين جاءوا بعد الصابي. وقد ألحق بالدراسة نص رسالة الصابي محققاً عن مخطوطتين.

مادة الرسالة كما أشار د. الزغبى جاءت في وقت كانت فيه مسألة العلاقة بين الشعر والنثر، والمفاضلة بينهما، وكذلك المفاضلة بين الكاتب والشاعر واحدة من القضايا التي تفرض نفسها على نقاد القرن الرابع الهجري وأدبائه. وقال «قد بحث النقاد هذه المسألة من زوايا عديدة مختلفة، فذهب ابن طباطبا العلوي (ت 322 هـ) إلى أن لا فرق بين القصيدة والرسالة إلا في الوزن، وأن «الشعر رسائل معقودة، والرسائل شعر محلول» وأنهما يشتركان، بالتالي، في موضوعاتهما ومعانيهما، وفي طريقة بنائهما. أما أبو علي الحاتمي (ت 384 هـ) فقد فاضل بين الفنين مبيناً أن قيمة الشعر أعلى من قيمة النثر. وكذلك فعل أبو هلال العسكري (ت. حوالي 395 هـ)، وأبو بكر الباقلائي (ت. 403 هـ)، كما يجد الباحث إشارات إلى هذه القضية عند الأمدي (ت 371 هـ)، والمرزباني (ت 384 هـ)، تتعلق بالتفريق أو بالمفاضلة بينهما. أما أجلى صور الاهتمام بهذه المسألة فنجدها عند أبي حيان التوحيدي الذي عالجها في كتبه غير مرة، فقد أفرد الليلة الخامسة والعشرين من «الإمتاع والمؤانسة» لبحث

«فضائل الشعر، وموقعه في سالف الدهر». ولذا فإن أي افتراض أو تخمين يهدف لتحديد عصر المؤلف أو موطنه سيكون غير مأمون ألبتة. ومما يجب أن يشار إليه أن المادة التي حشدها المؤلف للدفاع عن الشعر لم تظهر بمثل هذا الحجم أو التنظيم إلا عند النقاد المتأخرين. ظهر قسم لا بأس به منها عند ابن رشيق، وظهر حجم أكبر من حجم مادة الرسالة عند المظفر العلوي، والتنسي. والمادة عند هؤلاء تتشابه، ولكنها لا تتماثل. فقد اشترك هؤلاء في كثير من الروايات والأخبار،

أكد أن نشر هاتين الرسالتين معاً، وفيهما أشياء مشتركة، على الرغم من التباين الواضح في الهدف الذي وضعت كل واحدة من أجله، ليسهم في تقديم صورة أوضح للجدل الذي دار حول موضوعيهما، كما يضع بين أيدي الباحثين والقراء، نصوصاً جديدة، وبخاصة رسالة الطيب بن علي بن عبد التي تنشر هنا لأول مرة

ولكن كلاً منهم قد انفرد بروايات وأخبار عديدة دون الآخرين. وأخيراً فإن المرء يستطيع أن يلمس من خلال مادة الرسالة أن المؤلف ربما كان شيعياً أو ذا ميول

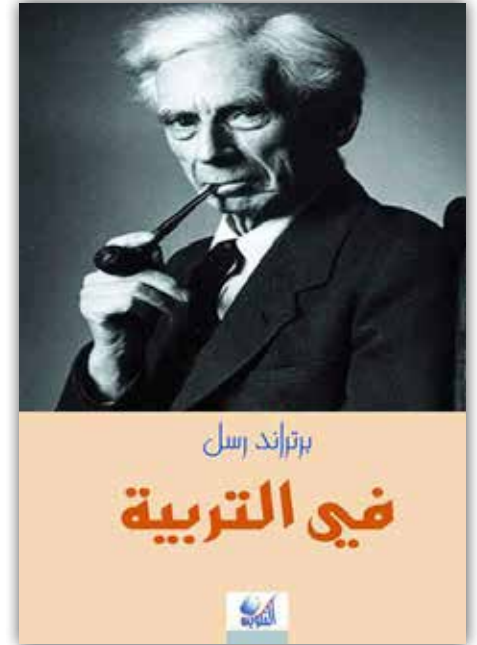
ارتأيت أن التخلي عن الإسهاب في الاستشهاد بالنصوص والتعليق عليها يجنب المرء صوراً من التكرار يمكن أن تقع، ويحافظ على البؤرة التي تدور عليها القضية محددة واضحة دون الانخراط في مقتبسات تورد وفق تسلسل تاريخي أو غيره، يمكن أن تتحول في بعض الأحيان إلى استطرادات قد تقلل في بعض الأحيان من تماسك الفكرة المراد التعبير عنها».

دراسة د. الزغبى لـ «رسالة الطيب بن علي بن عبد في «الدفاع عن الشعر» التي تدرس وتحقق لأول مرة، جاءت في قسمين: الأول الدراسة التي سعت إلى تقديم تصور شامل لقضية الدفاع عن الشعر في النقد العربي القديم؛ ذلك لأن رسالة الطيب بن علي مخصصة لهذه القضية، فقد عرضت للموقف الديني من الشعر مبينة أنه كان السبب الرئيس وراء الهجوم على الشعر، وبالتالي السبب في نشوء ظاهرة الدفاع عن الشعر وتطورها عند كثير من الأدباء والنقاد العرب القدماء، ومنهم صاحب الرسالة الذي يمكن أن يكون الوحيد الذي أفرد رسالة قائمة برأسها لهذا الموضوع. والثاني التحقيق وقد انصب الاهتمام في هذا المجال على العناية بالنص وإخراجه بصورة صحيحة، كما قوبلت مادة الرسالة على مثيلتها في المصادر الأدبية والنقدية المختلفة. وكذلك فقد عرض الباحث لمخطوط الرسالة الوحيد وصفاً ونقداً، وحاول أن يتحقق من شخصية المؤلف التي ما تزال، للأسف، مجهولة حتى الآن. ورأى د. الزغبى أن جميع الروايات والأخبار التي ضمنها المؤلف رسالته تعود إلى القرون الثلاثة الهجرية الأولى، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن الرسالة قد ألفت في نهاية القرن الثالث أو في القرن الرابع الهجري مثلاً؛ ذلك لأن من الممكن أن يكون المؤلف قد سعى إلى جمع روايات وأخبار تنتمي إلى تلك الحقبة الزمنية بالذات؛ لأنه يريد، كما يقول، أن يبين، عن

كتاب في التربية

برتراند رسل

هيثم حسين



يشير الفيلسوف البريطاني برتراند رسل (1872-1970)؛ الحائز جائزة نوبل للآداب سنة 1950، في كتابه «في التربية» إلى أن التربية التي ينشدها المرء لأولاده لا بد أن تتوقف على المثل العليا للخلق الإنساني وعلى الدور الذي يرجو أن يكون لأطفاله في المجتمع إذا كبروا، وأن المؤمن بالسلم لن يبتغي لأولاده التربية نفسها التي يستجديها المؤمن بالحرب، والأفكار التربوية للمؤمن بهذه الفكرة أو تلك لن تكون متماثلة، ويجد أن الخلاف أعمق وأشد من هذا، يصفه بأنه خلاف بين من يتخذ التربية وسيلة لتلقين عقائد محددة معينة بالذات ومن يرى أن التربية يجب أن تغرس في المتعلم القدرة على الاستقلال في الحكم.

ينوه

رسل في كتابه (منشورات التكوين، دمشق، ترجمة سمير عبده 2017) إلى أن ما يطرحه في كتابه هو نتاج ما ألمّ به من حيرة متجددة بشأن أولاده، ويرجو أن يساعد على تطوير الآراء وتوضيح الفكر لدى الآباء الذين واجهوا حيرة شبيهة بحيرته، سواء اتفقوا معه فيما وصل إليه من النتائج أو خالفوه فيها. ويؤكد في هذا السياق أن آراء الوالدين هي على جانب كبير من الخطورة لأنهم كثيراً ما يكونون عبئاً ثقيلاً على خيرة المربين، وأنه إذا رغب الآباء في تربية أبنائهم تربية جيدة فإنه موقن بأنهم لن يعدموا المعلمين القادرين على تحقيق هذه المهمة عن رغبة.

موضوعات جدلية

يدرس صاحب «أثر العلم في المجتمع» أغراض التربية من حيث نوع الفرد ونوع المجتمع اللذين يصح التطلع بحق إلى أن تصوغهما التربية من المادة الخام الموجودة في الوقت الحاضر، ويشير إلى أنه سيتجاهل مسألة تحسين السلالة عن طريق علم إصلاح النسل أو أي عملية أخرى طبيعية كانت أو صناعية لأن هذا في صميمه لا يدخل في المسائل التربوية، بحسب توصيفه.

يلق رسل آمالاً كبيرة على الاكتشافات الحديثة في علم النفس التي ترمز في جملتها إلى أن خلق الإنسان يتكون ويتحدد بالتربية المبكرة إلى حد أعظم بكثير مما كان يدور بخلد أكثر المربين تحمساً في الأجيال الماضية. ويميز بين التربية لتهديب الخلق والتربية لتحصيل المعرفة التي يصح تسميتها تعليماً بالمعنى الضيق.

يبدأ بمعالجة التربية الخلقية لما لها من الأهمية الخاصة في السنوات الأولى، ثم يتابعها حتى دور المراهقة، ويعالج مشكلة التربية الجنسية الهامة، ويبحث تالياً التربية العقلية ويناقش أهدافها ومناهجها واحتمالاتها ابتداء من الدروس الأولى في المطالعة والكتابة حتى السنوات النهائية من الدراسة الجامعية. ويلفت إلى أن التعليم الذي يناله الرجال والنساء في كبرهم من الحياة ومن محيطهم خارج نطاق بحثه، ويستدرك بالقول إنه مع ذلك يرى من الملائم أن توضع الأهداف نصب العين في بواكير التربية بحيث تجعل الرجال والنساء قادرين على التعلم من تجارب الحياة.

يخوض في عدد من الموضوعات الجدلية التي يؤدي كل منها إلى غيره، ويتوقف في بعض النواحي على مسألة النفعي والزخرفي، متسائلاً: هل ينبغي أن يكون عماد ما يتعلمه الطلاب الآداب القديمة أم العلوم الحديثة؟ هل



السقم المزمّن نادراً جداً، وغير ذلك من الممكنات بالاعتماد على التعاون.

تشكيل الوعي

يشير رسل كذلك أنه أصبح بالإمكان الحد من المخاوف الكبيرة التي أظلم بها العقل الباطن للجنس البشري وجزت في أذيالها القسوة والظلم والحرب إلى حد يفقدها أهميتها، كما يذكر ضرورة تعظيم قيمة الحياة البشرية تعظيماً لا يجروّ معه المرء على معارضة التربية التي من شأنها تحقيقه، وأن من الضروري أن تكون العلوم التطبيقية العنصر الأساسي في مثل هذه التربية، وأنه بدون العلوم المختلفة لا يمكن بناء العالم الجديد، وينوّه إلى أن ذلك لا يتم من دون إيلاء الأهمية للفنون والآداب.

يشدد على دور التنشئة وأهميتها في صياغة الطفل، ويذكر أن رغبات الأطفال الغريزية مهمة، وتستطيع التربية والفرص أن تصرفها إلى سبل شتى، وأنه لا الاعتقاد القديم في الخطيئة الأصلية ولا إيمان جان جاك روسو بالفضيلة الفطرية يتفق مع الواقع، وأن مادة الغريزة الخام ليست لها

صفة خلقية ويمكن تشكيلها إما للخير أو للشر بتأثير البيئة.

يذكر كذلك أنّ بمقدور التربية الصحيحة أن تجعل العيش على طبق الغريزة ميسوراً، لكنها ستكون حينها غريزة مدربة ومهذبة، لا تلك النزعة الفطرية غير المشكلة، ويجد أن المذهب العظيم للغريزة هو المهارة التي تمد الإنسان بأنواع معينة من الرضى. يقول «أعط الإنسان الأنواع الصالحة من المهارة يصير فاضلاً، وأعطه الأنواع الخاطئة أو لا تعطه مهارة ما يصبح فاجراً».

ينوّه إلى أن من مهام أهداف التربية الخلقية تكوين عادة الصدق، ولا يقصد الصدق في الكلام وحده، بل في الفكر أيضاً، ويقول إن الشخص الصادق في تفكيره لا يمكن أن يحق، وإن الذين يرون أن الكذبة إثم دائماً ما يضطرون إلى تكميل هذا الرأي بقدر كبير من السفسطة ومن التمرّن على الإبهام في القول يخدعون به الناس من غير أن يعترفوا لأنفسهم أنهم يكذبون. ويعتقد أن العمل بغير الصدق يرجع في الكثير من أسبابه إلى الخوف.

يؤكد على أنه يجب أن تتخلل عملية التربية من أول أيامها إلى آخرها إحساسا بالمغامرة الفكرية، ويجد أن الدنيا مملوءة بالأشياء المحيرة التي يمكن فهمها ببذل الجهد الكافي، وشعور الإنسان بفهم ما كان يحيره يجد له انتعاشاً ومتعة، وكل معلم جيد ينبغي أن يكون في استطاعته أن يهب الطفل ذلك.

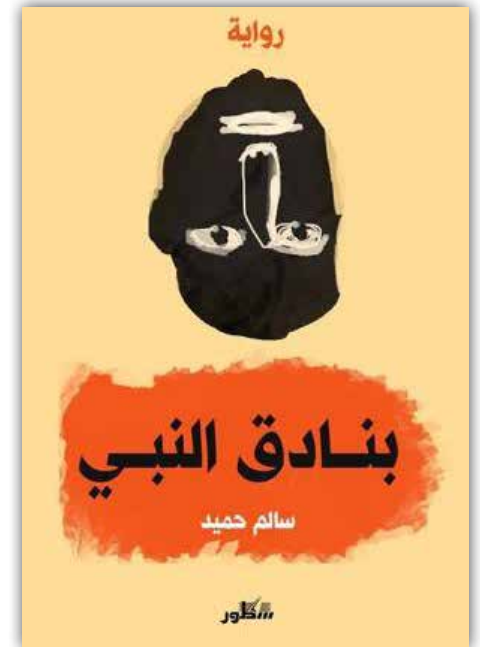
يتناول رسل كذلك نزعات الهدم والبناء عند الطفل، وبدايات تشكل وعيه وتوجهه إلى هذه الوجهة أو تلك، مروراً بمختلف أطوار بناء الشخصية للطفل في مراحل المختلفة، وكيف أن كل مرحلة تفترض تعاطياً مختلفاً بدوره معها، في مسعى بلورة شخصية الطفل وتوجيهه ليكون بناءً في مجتمعه.

كاتب من سوريا مقيم إدنبرة/اسكتلندا

بنادق النبي

استثمار التاريخ البابلي سرديا

وارد بدر السالم



الجيل الروائي العراقي الجديد الذي اكتسب تجربة حياتية مهمة على مدار الحياة السياسية المرتبكة التي تمخضت عن معطيات اجتماعية وسلوكية متقاطعة حفلت بالكثير من الصور والرؤى التي أنتجت الحروب المتتالية ومتغيرات الأحوال كلها، وكان من الطبيعي أن تظهر أجيال في الكتابة كإفرازات ضرورية للواقع وما يتطلبه من تشخيص لأورام كثيرة وكبيرة ومخلفات اجتماعية ودينية وسياسية.

كانت

الرواية هي الأقدر إلى حد ما لتوطيد صلتها اليومية بمثل هذا الواقع الذي خضع لعمليات مخاض عسيرة وكانت هي الفن الأول الذي اكتسب تجربته اليومية من تلك المخاضات المهمة التي عكست الكثير من الأمراض، مثلما عكست التجارب السردية متفاوتة القيمة بعض المحمولات المتعددة في بنية المجتمع وبالتالي ظلت الرواية هي الطريقة المناسبة للإحاطة بالمشكلات الظاهرة والباطنة في محاولات ما تزال تجريبية إلى حد بعيد وما تزال متشابهة في أغلب حلقاتها الفنية بسبب البيئة الواحدة التي يكتب منها الجميع بظروف نفسية متشابهة إلى حد كبير.

ومثل كل الروايات العراقية بعد 2003 جاءت رواية «بنادق النبي» (إصدارات: دار نشر سطور 2017 - بغداد 252- صفحة - القطع المتوسط) للروائي سالم حميد على ثيمة الحرب والإرهاب وإدانة حقبة الدكتاتور في معالجات ستبدو متشابهة مع العديد من روايات هذا الجيل الجديد، لكنها افترقت عنها في قضية أساسية وهي في استثمار التراث الديني القديم في شخصية النبي ماني الذي طمسه التاريخ إلى حد بعيد هو وتعاليمه النبوية التي حاول فيها أن يأخى بين الأديان شرقاً وغرباً وأن يصهرها في دين واحد باعتبار أن الإنسانية واحدة والأديان منبعها الله ما كان منها سماوياً أو وضعياً.

على هذه الأسطورة النبوية اثبتت الرواية بإشكالية فلسفية قامت على تفكيك بعض الأديان التي أرهقت الحياة بتعاليمها القسرية ورجال دينها المستفيدين من انتشار الجهل والأمية بين الناس. كما حاولت إعادة الاعتبار إلى شخصية النبي البابلي العراقي «ماني بن فاتك» باسترجاعات فنية وعكسها على الواقع العراقي في تماهياتها الجديدة بحلول هذا النبي في شخصية «الأسمر» الروائية متعددة الحضور وهي تشغل مساحة واسعة من السرد وتكون رأس حربة لمعالجة روح الأسطورة وخلفياتها التاريخية بشقها الديني الإيجابي. وهو أمر كان يحتاج إلى الكثير من الفطنة الروائية وتذويب المعلومات التاريخية الحقيقية بما لا يشكل عائقاً أمام دورات السرد المتناوبة وهي تحاول اختزال التاريخ البابلي-الديني عبر شخصية النبي ماني وأسطرة الواقع العراقي على هذه الخلفية التي لا يعرفها الكثيرون.

شخصية «أسمر» هي المحور الرئيسي الذي تناولته الرواية وهي شخصية إشكالية حاول فيها الكاتب أن



يتجدد بالرغم من الفترة الزمنية الفاصلة بين حدث الرواية وزمنية النبي ماني وهي زمنية تقدر بعشرات القرون، واستعادتها سردياً تتطلب مهارات استثنائية في خلق تجسير نفسي وأسطوري وتاريخي ونفسي لخلق الموازنة المطلوبة بين فعلٍ ماضٍ وفعلٍ يتحدث تلقائياً مع ظروفه المحلية المتغيرة بفعل الحرب أو الحروب المتوالية.

أسمر.. الذي تتغير هيئاته من مكان إلى مكان ويستبدل اسمه من مكان إلى آخر شخصية قناع فيلمية قد لا تكون -مع الصيغة الروائية المطروحة- مكتملة سردياً بسبب مزاحمة التاريخ الأسطوري لها ووضوح ماني كصلح ونبي في ظرفه البابلي المعقد؛ لهذا نجد الأصوات المتداخلة في طريقة السرد تميل كثيراً إلى «المعلومة» كمتن وليس هامشاً؛ وقد يكون الكاتب حقلها أكثر مما تتحمل من مواجهات مع السلطات والحروب المتعاقبة، وهذه من الإشكاليات الفنية التي سيواجهها المؤلف وهو يطرح «بنادق النبي» بنبوءتها المفترضة وحلولها الشخصي غير المكتمل في روح الأسمر أو لنقل الحلول غير الفني كثيراً، لكنه دائماً يضع التبرير باستثمار فلسفة المانية عبر النبي المنسي الذي قتل من دون أن يحقق أهدافه بعدما هدد رجال الدين في زمنه بتعاليمه الشخصية النادرة آنذاك.

مع كل ما يمكن تسجيله من ملاحظات ستكون «بنادق النبي» محاولة جدية في استثمار التاريخ العراقي القديم وتبقى رواية متعددة القراءات عميقة في مضامينها الروحية القائمة على فلسفة نبوية قديمة أخرجها الكاتب من متون التاريخ العراقي بطريقة مهمة وأحاطها بعناية كموضوع يثير الجدل ويُلقت الأنظار إلى أكثر من إشكالية تاريخية مر بها هذا البلد.

كاتب من العراق

بصلبه على أحد أبواب مدينة الأحواز -بقرار من الإمبراطور الفارسي برهام الأول- بعد تعذيبه وصلبه وتقطيع أطرافه وحرق جثته، خشية أن تتحول بابل إلى مركز دين عالمي، لكن المانويين بقوا يعتقدون بصعوده إلى السماء كالمسيح وأن روحه حية لا تموت. ومن هذا التشكل التاريخي الضارب في الأسطوري أيضاً تنتهج «بنادق النبي» طريقها الحلمية في إعادة التاريخ البابلي وإعادة ماني -النبي- الأسطوري إلى الواقع العراقي المعاصر بكل ذنوبه الطافحة وحروبه العنيفة وآلامه المتتالية بطريق تشكيل الأصوات المتداخلة حضوراً وغياباً.

النبي ماني شخصية إشكالية في التاريخ العراقي القديم كان صائباً قي مقبيل حياته وعدّه ابن النديم نبي الله الذي أتى من بابل بعد تأسيسه ديانته وكنيسة بابل التي أنشأها أصبحت المرجعية العليا لجميع الكنائس المانوية في جميع أنحاء العالم من الصين حتى إسبانيا وبلاد الغال.

والروائي العربي أمين معلوف هو أول من استثمر شخصية ماني في روايته «حدائق النور» وألقى الكثير من الضوء على إشكاليات هذا النبي الذي ظهر في زمن تقاطعت فيه الأديان ورسخ هويته العروبية، وسالم حميد الروائي الجديد يعيد هذه السيرة بطريقة معاصرة وإشكاليات معاصرة؛ لذلك وجد نفسه أمام فرشة واسعة من المعلومات والتواريخ والتفاصيل المتراكمة كانت تحتاج إلى خبرة فنية أكثر من كونها معلوماتية، فالمعلومات رافدة لصوغ فني

أقدار عشيرة

بعد «فيلا النساء» و«آخر أسياذ المرصد» صدرت للروائي اللبناني الفرنكفوني شريف مجدلاني رواية عنوانها «الإمبراطور على قدمين» يروي فيها قصة رجل يدعى خنجر جبالي أسس في جبال لبنان أواسط القرن التاسع عشر سلالة أخضعها لقاعدة لا محيد عنها وهي ألا يتزوج من كل جيل يخلفه سوى فرد واحد، يتولى إخوته وأخواته إدارة ممتلكات العشيرة التي سرعان ما ازدهرت في عهده. وظلت تلك السلالة وفيّة لقاعدة الجد الأول منذ ذلك التاريخ حتى الآن رغم هجرة أفرادها وتنقلهم في شتى أصقاع الأرض من أوروبا الغربية إلى أميركا اللاتينية مروراً بالبلقان والصين، إلى أن قرر آخر أحفاد عائلة الجبالي الخروج عن التقاليد إثر عودته في مطلع هذا القرن إلى أرض النشأة، فكان ما كان.

الثروات الحق

«ثرواتنا» هو عنوان رواية جديدة للجزائرية الفرنكفونية كوثر أديمي تدور أحداثها في الجزائر زمن الاستعمار وبطلها إدمون شاركو فرنسي يفتح مكتبة في الجزائر العاصمة أسماها «الثروات الحق»، لا يكتفي صاحبها ببيع الكتب فقط، بل يتولى أيضا اكتشاف المواهب الشابة في حوض المتوسط دون اعتبار للغة والدين والتشجيع على نشر إنتاجها، فكان أن نشر أول نص لشاب غير معروف، هو ألبير كامو الذي سيفوز لاحقا بجائزة نوبل للآداب. ورغم فرحته بالنجاح الذي حقق ذلك العمل الأول، لم يكن شاركو يدري أن حياته التي نذرنا للكتب سوف تخضع هي أيضا لتقلبات التاريخ. البطل الثاني هو رياض طالب جزائري لا يهتم بالأدب يعود من باريس قبيل اندلاع الثورة فيدعى إلى إعادة طلي جدران مكتبة مغبرة عوضت الفطائر فيها الكتب. ولكن إفراغها من محتوياتها سيشكل مشكلة معقدة بالنسبة إلى العجوز عبدالله حارس المبنى.

التخييل بين الواقع والعقلانية

ما يميز التخييل عن التجربة الحياتية في رأي أرسطو ليس الإخلال بالواقع بل العقلانية المفرطة، لأن التخييل يستهين بتوارد الأحداث المعتادة ليركز على كيفية حدوث الطارئ غير المتوقع فتتحول السعادة إلى شقاء والجهل إلى معرفة. تلك العقلانية التخيلية يقول الفيلسوف جاك رانسيير في كتابه الجديد «خواف التخييل» شهدت في العصر الحديث مصير متناقضا، فالعلوم الاجتماعية شملت مجمل العلاقات البشرية بنموذج تسلسل سببي تسلطه على أفعال كيانات مختارة. في حين أن الأدب فضل أن يواكب نسق المعيش المعتاد وحياة البشر العاديين ويضع نفسه في الحافة القصوى التي تفصل الموجود بما قد يحصل. في سرديات الأدب المعلنة كما في سرديات السياسة والعلوم الاجتماعية والصحافة غير المعلنة، يتم دائما بناء الأشكال التي يتمثلها الإدراك والفكر عن



الوجه الحقيقي لأميركا

بعد كتابه «غضب أسود» الذي فتح أمامه أبواب الشهرة صدر للأميركي تا نهيسي كوتس، أحد أبناء النمرود السود، كتاب جديد بعنوان «محاكمة أميركا» مع مقدمة لكريستين توبرا وزيرة العدل السابقة في الحكومة الاشتراكية الفرنسية. في هذا الكتاب يطالب المؤلف السلطة الأميركية بتعويض السود عما لحقهم طوال وجودهم على هذه الرقعة من العالم، أي على مدة قرنين ونصف القرن تعرض فيها السود إلى الميز العنصري وجرائم القتل والسحل، ولا تزال مظاهر العنصرية قائمة رغم القوانين التي سنت منذ نصف قرن، نشهدها في القضاء المنحاز، والاعتقالات التي ترتكبها الشرطة ضد الشبان السود. ويعدد الأمثلة على ذلك من خلال مصائر كثير من السود الذين راحوا ضحية المظالم الإدارية والقضائية والسياسية. ويرى أن «إجلال تاريخ نضالي لرجل أبيض دون إدانته كمستعبد هو نوع من الوطنية المفروزة».

ثورة حضارية جديدة

جديد المفكر اليساري ريجيس دوبري كتاب بعنوان «السلطة الجديدة» يحاول فيه فهم ظاهرة ماكرون التي عكست تحولا عميقا في الحياة السياسية، مشفوعا بتحولات تحتية مخفي قوامه عبادة تتستر خلف الثقافة الجديدة المنتصرة والمتمثلة في العالم الرقمي والتسويق وعلم الإدارة وما

إتيان بيمبنيه، أستاذ الفلسفة بجامعة بوردو، علاقتنا بالحيوان في هذا الظرف الذي تطرح فيه بحدة «القضية الحيوانية» في حياة الإنسان منذ داروين ونظرية التطور والانتقاء الطبيعي، ليس من جهة انحدار الجنس البشري فقط وإنما أيضا من جهة علاقتنا الأخلاقية بالحيوانات التي تشبهنا أو التي نستعملها في حياتنا، وهي علاقة تؤكد مركزية الحيوان في حياتنا حتى أنه يمكن الحديث عن حيوانية الإنسان التي من شأنها أن تلغي الثنائية والفصل الميتافيزيقيين القديمين إنسان/حيوان. فهل نستطيع أن نتحرر من عقدة القردة الثلاثة؟ من تلك الكيفيات الثلاث لإنكار أننا نعيش ونفعل ككائنات حية بشرية؟ وهل يمكن أن نتخيل تقدما حقيقيا واعيا بكل ما ندين به للحيوانات دون أن ننكر من نكون؟

فهم العالم مع سبينوزا

«زمرة سبينوزا» رواية فنتازية فلسفية صاغها صاحبها مكسيم روفير، أستاذ الفلسفة بجامعة ريو دي جانيرو، على طريقة «اسم الوردة» لأمبرتو إيكو، إذ يجمع فيها بين الواقع والخيال ليصور حياة علم من أعلام الفلسفة هو بندكتوس دو سبينوزا بين أمستردام ولاهاي خلال القرن التاسع عشر الذي شهد مولد العقل المعاصر. الرواية تصور مغامرات الباحثين عن الحرية الذين

عالم مشترك. من ستندال إلى غيمارائيش روسا، ومن ماركس إلى سيبالد، مروراً بلزك وبو وموباسان وبروست وريلكه وكونراد وفوكنر يستكشف رانسيير تلك البنيات التي تقع على حافة الكل واللاشيء.

كيف تتحقق الطوباويات

«طوباويات واقعية» كتاب مثير للجدل من تأليف المؤرخ والصحافي الهولندي راتجر بريغنم يبين فيه أن الطوباويات ممكنة التحقيق وأن الإنسان يمكن أن يبني عالما مثاليا. استنادا إلى أعمال كثيرة لإستير دوفلو وتوماس بيكييتي ودفيد غريب، وإلى أمثلة أخرى من الحياة السياسية في أميركا وكندا، يفسر بريغنم أن تطور الحضارات منذ بداية الديمقراطية حتى إلغاء العبودية كان في البداية مجزء حلم راود كثيرا من الفلاسفة والمفكرين والمصلحين قبل أن يصبح واقعا ملموسا، ومن ثم فإن الأفكار التي يقترحها لتخفيض ساعات العمل والدخل الموحد ومقاومة الفقر والقضاء على الفروق الاقتصادية والاجتماعية وإخضاع السيولة المالية للجباية وفتح الحدود ممكنة وهي الكفيلة في رأيه بخلق عالم جديد ملؤه الازدهار لجميع البشر.

حيوانية الإنسان

في كتابه «عقدة القردة الثلاثة» يناقش



علة العالم الجديدة

أبو بكر العيادي

جرت العادة أن يدين المحللون عبثية السوق المهيمنة والفوضى التي أوجدتها النيوليبرالية حتى باتت كابوسا يجثم على رقاب الشعوب، وها أن باحثين فرنسيين، هما بيير داردو أستاذ الفلسفة بجامعة نانثير وكريستيان لافال أستاذ علم الاجتماع بالجامعة نفسها، يبينان في كتاب قيم عنوانه «علة العالم الجديدة» أن تلك الفوضى المزعومة تنبني في الواقع على عقلانية ذات عمل تحتيّ شامل، هي علة الرأسمالية المعاصرة، والنيوليبرالية نفسها. فالنيوليبرالية في تصورهما ليست عودة إلى الليبرالية الكلاسيكية ولا إحياء لرأسمالية خالصة، بل هي سعي جديد غايته جعل المنشأة التجارية نموذجا لحكم الشعوب وجعل التنافس معيارا كونيا للسلوكيات لا يستثنى منه أي مجال من مجالات الوجود الإنساني، وهو منطق يُسيء حتى إلى الديمقراطية نفسها بمفهومها الكلاسيكي إذ يستنبط أشكالا من الإخضاع غير مسبوقة تمثّل لمن يعارضونها تحديا سياسيا وثقافيا لم يعهده.



mazen boukai

ومن

ثمّ وجب تحليل تلك العقلانية التي تقوم عليها النيوليبرالية وفهم منطقها بدءا باستعادة مراحل الفكر الليبرالي وتطور نظرياته عبر التاريخ للوقوف على خصوصية النيوليبرالية لوقوفها التي ظهرت ما بين الحربين، حتى يستطيع مناوئوها تشكيل فكر نقدي جاد يساهم في رسم سياسة يسارية موضوعية. تمثل النيوليبرالية في نظر الباحثين شكلا مخصوصا لفكر الدولة وطريقة الحكم، فكر لا تهيكّل مبادئه الاقتصاد وحده بل مجمل الأنشطة الاجتماعية أيضا على نحو أرسى تلك المبادئ كمعيار حياة في المجتمعات الغربية يلزم الفرد بالعيش في عالم تنافس عام ويفرض عليه تقريبا أن يتصور نفسه كمنشأة.

وهي الفكرة التي يحوم حولها الكتاب، إذ يسعى صاحبه إلى إقامة الدليل على أن ذلك الفعل الاجتماعي الشامل نابع

من إرادة فرض التنافس كنموذج كوني للسلوك من خلال عمل متواصل شامل متعدد تتولى أدائه الدول نفسها. ذلك أن الدولة النيوليبرالية لم تزل بل تحولت إلى نوع من المنشأة الكبرى تخضع بتمامها وكما لها لمبدأ التنافس وتمارس حكما على طريقة المؤسسات التجارية. يحتوي الكتاب على ثلاثة أجزاء، تركز جزؤه الأول على أهم مفكري الليبرالية من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر، واستعراض تصورهم للمجالات التجارية والاجتماعية والسياسية، لتلمس بوادر فكر نيوليبرالي والدور المنوط لتدخل الدولة في تلافيف نظريات الفكر السياسي. من ذلك مثلا أن آدم سميث يرى أن التنافس، كمبدأ أساس للسوق، هو أمر جوهري وطبيعي، وأن للدولة دورا في تنظيم آلياته بانتظام، وإن بحذر شديد. فصاحب «ثراء الأمم» لا يروم الحدّ من تدخل الدولة بل يسعى إلى

توجيه عملها حسب قواعد التبادل ونشاط السوق، مع إيلاء أهمية كبرى لتربية الشعب، ففي رأيه أن تعليم أكبر قدر من الأفراد سوف يسمح بكبح نهم الأقوياء إلى سنّ قوانين لصالحهم دون سواهم. وهو ما يعترض عليه الفيزيوقراطيون الفرنسيون (أي أتباع المذهب الاقتصادي الذي يعتبر الزراعة مصدر الثروة الوحيد) الذين يبدون أكثر دغمائية بتأكيدهم على وجود نظام آليّ مخصوص للظواهر الاقتصادية خاضع لقوانين عامة لا تتغير. ما يعني أن الحكومة الليبرالية لا تبتدع قوانين بل تعترف بكونها مطابقة لمنطق الطبيعة.

ورغم اختلافهما يحرص هذان الفرعان على تصور العمل العمومي بجعله مستندا إلى العلم الاقتصادي الذي يسمح بحل القرينة التالية: كيف يمكن الحدّ من تدخل الحكومة حتى لا تكبح نشاط المجتمع المدني ولا تعرقه كثيرا، لأن الدولة

التواطؤ مع الأنظمة الشيوعية

يختم المؤرخ الفرنسي تييرى وولتن ثلاثيته الهامة عن تاريخ الشيوعية في العالم، فبعد الجزء الأول «الجلادون، الشيوعية من أعلى» أي من جهة السلطة، والجزء الثاني «الضحايا، الشيوعية من أسفل»، أي من جهة المجتمع، صدر الجزء الثالث بعنوان «التواطؤون، الشيوعية في الأذهان»، ويركز فيه على الذين سمحوا للشيوعية بأن تزدهر في فضاء شاسع وعلى مدى سنوات طويلة: عشرات الأحزاب الشيوعية في العالم مع ملايين من المنخرطين؛ العمى الأيديولوجي للسواد الأعظم من مثقفي تلك الفترة؛ تسامح أغلبية المسؤولين السياسيين في الغرب مع الأنظمة الماركسية اللينينية؛ المساعدة التي قدمها الرأسماليون الجشعون للاقتصاديات الاشتراكية.. كلها

أوجه وأشكال للتواطؤ. والآن وقد ثبت أن الأمل تحوّل إلى مأساة تتجلى المسؤولية متعددة وعالمية ولكن فضحها والتذكير بما آلت إليه ضروريان لفهم عصرنا، يقول الكاتب، كإرث مباشر لذلك القرن الشيوعي المنتهي.

مبتكر التوتاليتارية

ستيافان كورتوا هو مؤرخ ومدير بحوث شرفي في مركز البحوث والدراسات العلمية بباريس ومدير مجلة «شيوعية»، يعتبر من كبار المتخصصين في الشيوعية والظاهرة الشمولية، وهو الذي أشرف على تحرير «الكتاب الأسود للشيوعية». بمناسبة مئوية ثورة أكتوبر 1917 نشر كتابا جيوغرافيا عنوانه «لينين، ابتكار التوتاليتارية» هو ثمرة حياة كاملة نذرها المؤرخ للشيوعية وآثارها. وبعكس الأفكار الرائجة التي تبرئ لينين من الاستبداد وتردّه إلى خلفه ستالين، يؤكد كورتوا أن لينين فكر وأراد ثم أقام دكتاتورية أيديولوجية عديمة الشفقة، فهو الذي استنبط مفاهيم التوتاليتارية (الثورة

إلى ذلك من مظاهر حديثة. وفي رأيه أنه تحت أثر مستجدات جيل تدرج فرنسا الديانة الكاثوليكية والجمهورية في الرواج العالمي لحضارة تولدت عن البروتستنتية الجديدة من غوتنبرغ إلى غوغل ومن لوثر إلى ريكور ومن التقديس إلى العلامة ومن المعنى إلى الرمز، مرورا بالسوق والمالية والشفافية وكذلك بالأخلاق والتعددية والشعور، وكلها تعكس ثورة جديدة في الأفكار والعادات. يحاول دوبري في هذا الكتاب القيم أن يتوقف عند تلك المحطات الهامة ليحلل ترابطها بعضها ببعض. كتاب ضروري لفهم ما حدث واستباق ما سوف يحدث.

العنف على أنقاض الإمبراطوريات المهزومة

«المهزومون» كتاب للألماني روبرت غيرفارت، أستاذ التاريخ المعاصر بجامعة أوكسفورد، وقد اختارته مجلة «بي بي سي» للتاريخ والملحق الأدبي لمجلة تايمز والفائينشال تايمز كأفضل كتاب هذا العام. وفيه يركز غيرفارت على الآثار المدمرة للحرب العالمية الأولى. فلئن عرف الشق المنتصر الأمن والسلام ومضى إلى إعادة بناء ما دُمّر فإن الشق المقابل، أي المهزومين، عاش ويلات عديدة كالثورة والمذابح والإبعاد والنفي والحروب الأهلية والتصفية العرقية، وراح ضحيتها الملايين من البشر.

فقد مثل سقوط الإمبراطوريات كابوسا بلا نهاية لشعوب تمتلئ نفوسها حقدا ورغبة في الانتقام ضد أعداء حقيقيين أو وهميين. هي نظرة جديدة إلى إرث تلك الحرب تبين بالأدلة والبراهين أن ضحايا الخنادق في أوروبا كانوا دون ضحايا العنف الذي عقب الحرب في البلدان المهزومة عددا. عنف سوف يمهّد لظهور التصفية العرقية في أنحاء كثيرة من القارة العجوز.

ضرورية لتيسير الاقتصاد. ما يعني أن الفلسفة السياسية الليبرالية كانت على يقين بأن الطبيعة البشرية قادرة على التحسن بصفة مستمرة، وهي نقطة هامة لأنها سوف تكون قاعدة لتصور دور الحكومة في النيوليبرالية تصوّرًا يرى أن الدولة ينبغي أن تهدف على الدوام إلى خلق إنسان جديد. في هذا الإطار يرى رجل القانون والفيلسوف والمصلح البريطاني جيريمي بنتام (1748-1832) أن السوق، كأداة سياسية، قادرة على تلبية أهداف المجتمع السياسي، فهو يعارض منظري الحق الطبيعي ومفكري حقوق الإنسان، ويذكر بأن الحرية والمساواة والأمن ليست قوانين، بل ابتكارات تشريعية تحميها قوة الدولة. ويضيف أن السبيل الوحيد أمام الحكومات الحديثة هو الإصلاح المتواصل الذي ينظمه مبدأ النفعية، في مجتمع غير متكافئ، تراتبي، وموزّع بشكل لا محيد عنه بين الأقوياء والجماهير التابعة. وهو ما ندد به دعاة الحق الطبيعي في حينه، إذ رأوا أن هذا البحث عن سعادة أكبر سيمر عبر فرض الأشغال الشاقة على الذين يعيشون على هامش منظومة الإنتاج، باسم التأهيل المستمر.

وهكذا ظلت النظريات الليبرالية تتعارض فيما بينها طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ما ولد أزمة غرقت في حينها بأزمة الليبرالية، ولكنها كانت في الواقع «أزمة حوكمة ليبرالية» بعبارة ميشيل فوكو، أعرق من أزمة 1929. ذلك أن نظريات الليبرالية الكلاسيكية لم تعد تناسب الواقع الاقتصادي ولا واقع السياسات العامة كالإصلاحات الاجتماعية، وصار منظورها موضعاً لنقد من يعتبرهم محافظين عاجزين عن فهم مجتمع عصرهم. بيد أن هذا النقد وجد في النصف الثاني من القرن العشرين من يدحضه، إذ ظهر تيار يتزعمه هاربرت سينسر تولى الدفاع عن السوق الحرة واعترض باسم «مذهب التطور البيولوجي» على أي تدخل

للدولة وعلى سلسلة من القوانين التي تعنى بالتربية والصحة والعمل الاجتماعي، والتي يرى في طبعها الإجباري الملزم تخلفاً لا يحتمل.

وراح يدعو إلى التخلي عن كل تدخل لفائدة الفقراء والمعوّزين لأن تقدم المجتمع يشترط في رأيه تدمير جانب من مكوناته. وخلافاً لما ذهب إليه بنتام أكد سينسر أن وظيفة الليبرالية في المستقبل ستتركز على «الحّد من سلطة البرلمان الخاضع لضغط متلف من الجماهير الجاهلة، وأن التنافس بين الأفراد سيصبح المبدأ الأساس لتقدم الإنسانية. مبدأ التنافس هذا هو الذي سوف تتخذه النيوليبرالية محركاً للتقدم، مشفوعاً بالتخلي عن نصرة الضعفاء، وتعذّله بشكل منتظم في شتى فروعها وإن لم يبنّ دعائتها عدم تدخل الدولة إذ آثروا عليه المفهوم المحزّف للنفعية.

في الجزء الثاني يمزّ المؤلفان إلى توصيف دقيق للنيوليبرالية كجسد نظري مخصوص ولد خلال ندوة والتر ليبمان التي انعقدت في باريس عام 1938، وكان من أهدافها تأسيس مجموعة تفكير ونقاش عالمية، وإعادة النظر في المذهب الليبرالي وليس إنقاذه فقط، والارتكاز على شبكة من مراكز البحوث لنشر الفكر الجديد. وقد عبر المشاركون هنا أيضاً عن تنوع وجهات النظر التي تشوب، منذ البداية، تلك العالمية الليبرالية. فمنظرو الأوردوليبرالية الألمان، أمثال فيلهيلم روبكه (1899-1966) وألكسندر روستوف (1885-1963) وفرانز بوم (1895-1977) كانوا يؤمنون بأن الحياة الاقتصادية تدور في إطار تشريعي يحدّد معظم العناصر التي تمثل النشاط الاقتصادي، ما يبرر تدخل الدولة لتدارك قلة نجاعة السوق. أما النمساويون، ولا سيما لودفيغ فون ميزس (1883-1973) وفريدريش هايك (1899-1992)، فكانوا يعتقدون أن مذهب «دعه يعمل» لا ينبغي أن يرفده الإصلاح

فحسب، بل ينبغي أيضاً الدفاع عنه، لأن الأزمة في رأيهم ليست ناجمة عن إفلاس ليبرالي مزعوم، بل هي ناجمة أساساً عن تدخل الدولة. ورغم اختلافهم، كان بناء النيوليبرالية منذ ثلاثينات القرن الماضي يرغبون في تبرير سياسة تدخل ليبرالي، أي توجيهية دولة (بمعنى نظام اقتصاد موجّه) غير تدخل تشييع المخطط.

فليمان مثلاً كان يخطط لطوباوية المدينة الحرة، انطلاقاً من تحليل نقدي واع للحاضر يسمح بتبرير مشروع مجتمعي مفضل لا يترك شيئاً للصدفة. ومن ثم يفترض ليبمان تكوين إنسان جديد عن طريق علم تحسين النسل والتربية وإجراءات الاندماج الاجتماعي، شريطة أن تهدف تلك الجهود إلى تهينة الأفراد، المستمر لاقتصاد التنافس. وكلهم يُجمعون في النهاية على أن التدخل العمومي ينبغي أن يسمح بتعويد الناس والمؤسسات تعويداً متواصلاً بنظام اقتصادي متغير في جوهره، قائم على تنافس شامل لا هوادة فيه. ولتحقيق ذلك، ينبغي أن يكون ثمة تدخل متواصل أيضاً للسلطة العامة، وحكومة ذات نفوذ قوي، تتألف من نخبة كفؤة، ينتخبها الشعب لا محالة، ولكن دون أن يخضع عملها لتقلبات أهواء الرأي العام. بعد تلك المرحلة الافتتاحية، تجسدت النيوليبرالية في جمهورية ألمانيا الفيدرالية عقب الحرب العالمية الثانية مباشرة، بتأثير من منظري الأوردوليبرالية. وكان مشروعهم يتمثل في وضع إطار مؤسّساتي لتنظيم المجتمع تنظيمًا يترك مجالاً لطاقة النمو اللامحدود التي يحتوي عليها مبدأ التنافس. ورغم وجود بعض الفروق الصغيرة داخل الأوردوليبرالية نفسها، فإن الجوهر كان مركزاً على البحث عن استقرار الأسعار ومراقبة التضخم. وهذا يقتضي مراقبة مستمرة للظروف التي تسمح للتنافس بإنتاج آثاره، يشفع ذلك تملك الأفراد للمبدأ العام للتنافس، الذي سيجعل منهم مستهلكين قبل كل

شيء، وهي الصيغة الأوردوليبرالية للمجتمع المدني، فالملكية الخاصة في نظر بوم مثلاً هي شركة تقوم على التنافس كرباط بشري، وشكل من أشكال مجتمع ينبغي بناؤه والدفاع عنه عن طريق عمل الدولة اللامحدود». وهذا هو المعنى الذي قصده ألفريد مولر أرماك عام 1946 بـ«اقتصاد سوق اجتماعي»، اقتصاد يستجيب لخيارات المستهلكين. أي أن منيع أخلاقية هذا التيار يكمن في التنافس، في الحرص على تحسين الإنتاج تبعاً لإرضاء المستهلكين. ولكن مع السعي إلى تطوير سياسة اجتماعية حتى لا يسود منطق السوق كافة المجتمع، وذلك عن طريق جعل الأفراد مالكيين/مدخرين، يعمل كل واحد منهم مثل منشأة صغرى تنافس الأخريات. هذا التصور اعترض عليه النمساويون الذين لا يقبلون بتدخل خارجي، بدعوى أن السوق تقوم بذاتها من الداخل من حيث بناؤها ونظافتها، فكائن السوق في نظرهم يتعلم كيف يتصرّف ويختار بصفة عقلانية، مثلاً يتعلم كيف يجد المعلومات الصالحة للاستعمال مباشرة في السوق لكي يتجاوز الآخرين في سباق الكسب. والخطأ الذي يوصي هايك بتفاديه هو تدخل الدولة لغاية أخلاقية كالعدالة الاجتماعية مثلاً، في شكل إعادة توزيع الإنتاج، لأن دور الدولة في رأيه يقتصر على السهر على احترام قواعد حسن السيرة (حرية العقد، عدم انتهاك الملكية، وواجب تعويض المتضرر) ولو أدى ذلك إلى زجر المخالفين.

أما الجزء الثالث، الذي حمل عنوان «العقلانية الجديدة»، فيعرض للنيوليبرالية كنمط ممارسة تجريبية لسلطة الحكومة وقاعدة مخصصة لسير الرأسمالية المعاصرة. وفي رأي المؤلفين، يبدو هذا الواقع أبعد من أن يكون مجرّد عودة إلى أسس الليبرالية، إذ هو منطق معياري جديد لإدماج السياسات والسلوكيات وتوجيهها نحو وجهة جديدة بشكل دائم. ويتبنّى هذا المنطق الجديد في الدور الذي تكله النيوليبرالية للحكومة، وهو عبارة عن «تعهداً رسمياً بمراقبة قواعد

التنافس في إطار تصادم احتكار الأقليات الكبرى»، يضاف إليه «هدف خلق أوضاع سوق وتكوين أفراد مؤهلين لمنطقها، أي منطق السوق». ويسلط المؤلفان الضوء على تأثير مختلف التيارات النيوليبرالية في بناء جمهورية ألمانيا الفيدرالية، وفي عدة اتفاقيات رافقت بناء المجموعة الأوروبية، وكذلك الإجراءات التي اتخذتها حكومتا رونالد ريغان واثاتشر، واستنساخهما في كثير من بلدان العالم، وإحكام السياسات المالية في الاقتصاد، إقحاماً عززته خصخصة جانب كبير من الخدمات العامة، علاوة على التغييرات المتتالية على سير الإدارة العامة وتغير نظرة الدولة إلى أشكال التضامن.



تفضيل التنافس على التضامن وحسن اغتنام الفرص لتحقيق النجاح والمسؤولية الفردية ينظر إليها جميعاً كركائز أساسية للعدالة الاجتماعية



تعكس تلك التغييرات، كل على طريقته، تطبيق مبادئ عمل الدولة النيوليبرالية، فقد ساهمت كلها، بصورة متكاملة، في ترويج المعيار الجديد، مع تحديده وتطويره. فمنذ مطلع ثمانينات القرن العشرين انشغلت الدول ببناء الأسواق (خصخصة، وضع الخدمات العامة موضع تنافس، عرض المدرسة والمستشفى على السوق، الوفاء بالدين عن طريق الخواص)، وليس بتركها تعمل، خلافاً لمزاعم الخطاب عن هزال

الدولة. أي أن الدولة لم تعد تنضّب السوق، بل صارت تطبق على نفسها ذلك المفهوم، فتعرض المؤسسة العامة على السوق، وبذلك «صار كل فرد مضطراً إلى التصرف في كل أبعاده الوجودية كحامل لرأس مال يحرص على تنميته» كما يقول فوكو. وفي هذا التنظيم المتدرج لكل مكونات المجتمع، لعبت عدة فئات (خبراء، رجال أعمال، أعضاء مجلس إدارة) دوراً حاسماً في نشر تلك التراتيب وغطت النظر عن العواقب، الوخيمة أحياناً، التي راكمتها تلك التغييرات. والخلاصة التي ينتهي إليها المؤلفان هو أن تجذّر العقلانية النيوليبرالية لم ينجم عن قناعة سياسية مشتركة بقدر ما نجم عن الأولية الممنوحة لشروط النجاعة والنتائج الباهرة التي تؤدي إلى تبين الخيارات السياسية والقرارات التقنية. وهو ما يطرح معنى السياسات التي غذت يسارية، فالليبرية التي نظر لها أنتوني غيدنز هي نيوليبرالية يسارية، ومثال لتحولات الاشتراكية الديمقراطية. وليس أدل على طبيعة العقلانية النيوليبرالية من تحول ممارسات حكومات تدعي منذ ثلاثين سنة انتماءها إلى اليسار مع أنها تمارس سياسة شبيهة بسياسة اليمين، ما يوحي بقبولها اقتصاد السوق وفضائل التنافس، ومزايا عولمة الأسواق، حتى الذين يزعمون الانتماء إلى اليسار الجديد، إنما يتبنّون نفس المثل التي يرفعها خصومهم السياسيون، سواء كانوا محافظين أم يمينيين أم جمهوريين. ومن ثمّ فإن تصور الفرد والمجتمع الذي تركز عليه الطريق الثالثة يشبه إلى حد بعيد التصور الذي تنبني عليه توجهات اليمين النيوليبرالية، فتفضيل التنافس على التضامن وحسن اغتنام الفرص لتحقيق النجاح والمسؤولية الفردية ينظر إليها جميعاً كركائز أساسية للعدالة الاجتماعية وهو ما يهدد الأسس الحديثة للديمقراطية وفي مقدمتها الاعتراف بالحقوق الاجتماعية المرتبطة بوضع المواطن.

كاتب من تونس مقيم في باريس



هيثم الزبيدي

السؤال الضائع خرافة إصلاح العقل العربي

الوحدة اللغوية مصدر للخداع. بمجرد أنك تعرف لغة، ستفترض أنك تفهم الشعب أو الشعوب التي تتحدث بها. فجأة يصبح الإيحاء بأن الجغرافيا ليست ذات أهمية وأن المئات أو الآلاف من الكيلومترات لن تحول دون توفر الوعي لفهم الشخصية الاجتماعية للأفراد من ذلك الطرف البعيد من تلك الجغرافيا. تزيد المركزية الفكرية من المشكلة عندما تكون عاصمة ما أو دولة مصدر إشعاع ثقافي، فيكون ابنها معدا بالخلقة لفهم الناطقين بلغته، ويكون ابن البلد البعيد مستلبا، بالخلقة أيضا، نحو مصدر الإشعاع.

الحقيقة، كما علمتنا التجارب، بعيدة كل البعد عن هذا. الناس تفهم القريب منها وتتعامل معه، ولكنها تبقى حائرة أمام ذلك البعيد وتعجز عن تفكيك إشاراته، حتى وإن صدرت بلغة مشتركة.

يتجرا كل مفكر عربي على استخدام مفهوم الوحدة اللغوية في العالم العربي لكي يطرح أسئلة من نوع «كيف نصلح العقل العربي؟». لأنه مشرقي أو شمالي يتحدث العربية، ولأنه من عاصمة مشعة ثقافيا، يفترض أن بوسعه توفير حل فكري شامل وموحد لأزمة العقل العربي التي يفترض أنها نفسها في أقصى الغرب أو الجنوب. كلنا يعرف أن هذا الجواب مفقود بعد عقود من إطلاق السؤال. كلما جاء جيل جديد، يطلق نفس السؤال، ويتراجع مكتئبا بأن العقدة في العقل الجمعي، وأن من الصعب أو حتى المستحيل، العثور على الجواب. لم يسأل الكثيرون ممن طرحوا السؤال إن كان هو السؤال المناسب. هل هناك عقل عربي حقا لكي نصلحه؟ أم هي عقول عدة، قد تكون عقولا متعددة في كل بلد وليس في بلدان مختلفة وحسب؟ ثم ما هذا السؤال العبثي عن محاولة إصلاح العقل العربي؟

لأن الأمور بالقياس، لعلنا نسأل: ماذا لو فكرت أوروبا بنفس الطريقة؟ ماذا لو فكر الغرب؟ ماذا لو أرادت بريطانيا، بحكم اللغة مثلا، أن تصلح العقل الأسترالي أو الأميركي؟

دعونا نستبق الغضب من المقارنة ونقول: نعم؛ بريطانيا وأميركا وأستراليا هي «أمة واحدة» بالمفهوم العربي القومي. تتحدث لغة واحدة ومصيرها مشترك وتمارس السياسة بشكل متشابه وتقاتل معا. ربما الاختلاف يكمن في أن الأميركيين قزروا أن يسوقوا سياراتهم على الجانب الآخر من الطريق أسوة ببقية العالم وعلى العكس من البريطانيين. وضع عجلة القيادة في السيارة على اليسار

أو على اليمين لن يفسد مشاعر الأمة الواحدة. ولكن هذه الأمة لم تطرح على نفسها سؤالاً من نوع «كيف نصلح العقل الأنكلوسكسوني؟» لا تجرؤ بريطانيا على أن تطرح هذا السؤال في بلدها لأنه سيستفز الأسكتلنديين والويلزيين مثلا. هذا النوع من التعميم غير وارد.

أوروبا التي بنت وحدتها بشق الأنفس، أيضا لا تطرح هذا السؤال. أي محاولة لحشر الأمور بهذا التبسيط ستجد من يقاومها بشدة. البريكست الذي يقود المملكة المتحدة خارج الاتحاد الأوروبي حدث لأسباب أقل من هذه بكثير.

دول الجوار العربي إيران وتركيا كانت أذكى في تعاملها مع قضية «الإصلاح». بدلا من الحديث عن إصلاح العقل الإيراني (أو الفارسي)، كان السؤال: ما هو السبيل لاستبدال العقول الإيرانية المختلفة بعقل جمعي طائفي واحد؟ نفس الحال في تركيا التي اختارت طريق العودة إلى عثمانياتها الطورانية. هناك مركزية إيرانية أو تركية تعمل لصالح هذا التغيير وهو ما نلمسه يوميا من تلك الرياح العقائدية التي تهب علينا من الشرق والشمال.

لا يمكن لشامي أو عراقي أن يقترح أجوبة (أو حلولاً) للسؤال العبثي عن إصلاح العقل العربي. أي منهم قد لا يستطيع أن يقدم حلولاً لمشاكل مجتمعه التي يعيشها يوميا، دع عنك التفكير بمشاكل الجزائري أو اليمني. أنظر غربة العاملين المصريين الفكرية والنفسية وهم يعودون من الخليج. يعودون مرتبكين في عاداتهم، بل وحتى في أزيائهم. يعودون بالأسئلة أكثر من عودتهم بالأجوبة، لا فرق بين من ذهب عاملا أو أستاذ جامعة.

المغترب العربي في أوروبا أو الولايات المتحدة لا يطرح هذه الأسئلة حتى لو كان مصنفا كمفكر، اللهم إلا أولئك المنزلون تماما وممن يعيشون في غيتوهات الغربة. الأستاذ الجامعي العربي أو المسلم لن يؤخذ بجدية أكاديميا إذا طرح مثل هذا التساؤل. عالم اليوم غارق في الرد على الأسئلة المعرفية الصغيرة وتعلم أن لا يطرح التساؤلات الكبيرة.

سؤال إصلاح العقل العربي هو محاولة للهروب من طرح الأسئلة الحقيقية عن التنمية والوعي والتعليم والصحة والأمن والحكم. هو سؤال صنع خصيصا لمنع الإجابة عنه ■

كاتب من العراق مقيم في لندن



أبو بكر العيادي
أحمد برقايوي
أحمد عمر
أسامة الحداد
أمين الزاوي
باسم فرات
حسونة المصباحي
حنان عقيل
خديجة زيتلي
خلدون السّمعّة
رنا قباني
زليخة أبوريثّة
زهية جويرو
شاكّر لعبيبي
عامر عبدزید الوائلي
عبدالله صديق
علي حسن الفواز
عواد علي
غياث منهل
فاروق يوسف
فالح عبدالجبار
فريدة النقاش
كمال بستاني
محمد الحمامصي
محمد حياوي
مفيد نجم
ممدوح فرّاج النّابلي
ميّة الرّحبي
نوري الجراح
هالة صلاح الدين
هيثم الزبيدي
هيثم حسين
هيثم حسين
وارد بدر السالم
وليد علا الدين



فكر حر وإبداع جديد

www.aljadeedmagazine.com