aljadeedmagazine.com
فـكر حـر وإبداع جـديد

الجديد
AL JADEED

ثقافية عربية جامعة تصدر من لندن
يناير/كانون الثاني 2016، العدد 12

فاضل الجعايبي
قتل الأب
والتناكر بين الأجيال

التفكير والتكفير
عن الجدل بين «أهل الأرض» و «أهل السماء»

ISSN 2057-6005

بطرس المعري

هذا العدد

بهذا العدد تستهل "الجديد" سنتها الثانية منفتحة على الإبداعات الأدبية المبتكرة سرداً وشعراً ومسرحاً ويوميات، وعلى التيارات الحديثة في الفكر العربي، باذلة صفحاتها لأصوات التفكير النقدي وللأقلام العربية المنادية بالتغيير الاجتماعي والثقافي والسياسي، انطلاقا من وعي مستقبلي يرى في حال العرب الراهنة واقعاً مرَضياً لا مناص من تغييره، حتى يمكن للعرب أن يصبحوا جزءا فاعلا من الحاضر العالمي، ويمكنهم بالتالي أن يستعيدوا دورهم الخلاق في الحضارة الإنسانية.

فكريا، يحفل العدد الأول في السنة الجديدة بثلاثة محاور رئيسية، يتمثل الأول في خمس مقالات سجالية لعدد من الأقلام العربية حاورت من مواقع ومشارب متعدد الأفكار التي طرحها المفكر عزيز العظمة في العدد الحادي عشر من "الجديد" وتمحورت حول القضايا المتفرعة من صدام الأصولية والحداثة، ومسألة "الصعود الأصولي" في المجتمعات العربية.

المحور الثاني حول "حال اللغة العربية"، وستّ مقالات من مشرق العالم العربي ومغربه، شخّصت وناقشت مسألة اللغة والمصطلح والتفكير المعاصر وأدوار اللغة العربية ومشكلاتها في مجتمعات عربية تتكلم لغات شتّى وتصدّر عن مرجعيات ثقافية ولغوية متعددة، وتعاني من مشكلات فكرية عميقة ومتشعّبة وتفتقر إلى لغة نقدية خلاقة قادرة على سبر المشكلات الثقافية والاجتماعية من باب الحاجة إلى تفكيكها وتحليلها استنادا إلى أفكار ومصطلحات جديدة.

المحور الثالث يتعلّق بالإرهاب الفكري والقمع خصوصا ذاك الذي حمله معه إلى المجتمعات العربية رواج فكر التحريم، وهو ما عبّر عن نفسه في معاداة الكلمة والأدب والفكر الحر، والمضي في هذا العداء إلى حدود العنف والإرهاب الجسدي.

أخيرا، فإن هذا العدد وقد جنح جلّه نحو الفكر، لم يخل من نصوص شعرية وقصصية ومسرحية، وحوارين واحد أدبي وآخر فني، ورسوم وعروض للكتب، ثم أخيراً رسالة ثقافية من باريس عكست النقاش المستعر بين النخب الفرنسية حول الإسلام والمسلمين والمهاجرين انطلاقا من الوقائع الباريسية الأخيرة ■

المحرر

■ لا تنشر المجلة كتابات سبق نشرها ورقيا أو إلكترونيا ولا تدخل المجلة في أي مراسلات بشأن النصوص التي تعتذر عن نشرها.

الجديد
aljadeedmagazine.com

مؤسسها وناشرها
Publisher
هيثم الزبيدي
Haitham El-Zobaidi

رئيس التحرير
Editor
نوري الجراح
Nouri Al-Jarrah

مستشارو التحرير
أزراج عمر، أحمد برقاوي
عبد الرحمن بسيسو، خلدون الشمعة،
خطار أبو دياب، أبو بكر العيادي
ابراهيم الجبين، رشيد الخيون
تحسين الخطيب، مفيد نجم

التصميم والتنفيذ
القسم الفني - مؤسسة "العرب" لندن

رسامو العدد:
فادي يازجي، حسين جمعان
إبراهيم الصلحي، مروان قصاب باشي
خلدون شيشاكلي، صفوان داحول
بطرس المعري، عدنان حميدة، عمران يونس
محمد عتيبي، عمرو وهيبية، صادق توما، جواد
محمد حياطة، عاصم الباشا، علي رضا سعيد
جمال الجراح، ساي سرحان

الموقع على الإنترنت:
www.aljadeedmagazine.com

تصدر عن
Al Arab Publishing Centre
المكتب الرئيسي (لندن)
Kensington Centre
Hammersmith Road 66
London W14 8UD, UK
Tel: (+44) 20 7602 3999
Fax: (+44) 20 7602 8778

للاعلان
Advertising Department
Tel: +44 20 8742 9262
ads@alarab.co.uk

لمراسلة التحرير
editor@aljadeedmagazine.com

الاشتراك السنوي
للافراد: 60 دولارا. للمؤسسات: 120 أو ما يعادلها
تضاف إليها أجور البريد.

ISSN 2057- 6005

عمران يونس

فكر حر وإبداع جديد
ثقافية عربية جامعة

المحتويات

العدد 12 - يناير/ كانون الثاني 2016

السنة الثانية

كلمة

6 الآخر مرآة الأنا
الخيال البتري عابر للزمن والهويات
نوري الجراح

مقالات

8 وقائع الاستبداد الديني
في مطاردة الحاكم المتجبر
أهل الفكر وروح الثقافة
هاني حجاج

18 سلطة الخطاب فرس الرهان
في ظاهرة الجماهير
أشرف صالح محمد

30 الخارج الذي هو داخلنا
عبد الوهاب الملوح

72 قتل الرقيب الذاتي
جلال برجس

126 خرافة الضرورات الشعرية
صلاح حسن رشيد

142 احتمال النفاق في التشكيل
عاصم الباشا

144 شيء عن دوما
نوار جابر

148 نصوص أوغاريت
هنا يبدأ التاريخ
تيسير خلف

أصوات

36 تناسخ الأصنام
أحمد إسماعيل إسماعيل

88 مثقفون ولكن أصوليون
حميد زناز

مسرح

82 أكاذيب صغيرة
مسرحية من فصل واحد
درويش الأسيوطي

عمران يونس

غلاف العدد الماضي ديسمبر/ كانون الأول 2015

كُتاب في العدد

أحمد برقاوي
أكاديمي ومفكر من فلسطين مقيم حاليا في الإمارات، له العديد من المؤلفات في الفلسفة والاجتماع.
رأس قسم الفلسفة في جامعة دمشق.

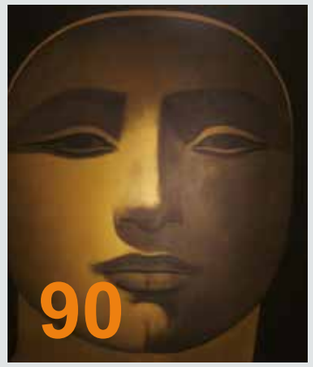
عبد الرحمن بسيسو
ناقد من فلسطين له مؤلفات في نقد الشعر العربي الحديث ودراسات في الرواية، والتراث الشعبي، أبرزها حول ظاهرة القناع في الشعر العربي المعاصر. مقيم في سلوفينا، ويشغل منصبا سفير دولة فلسطين.

مريم حيدري
شاعرة ومترجمة من إيران لها العديد من الترجمات الشعرية العربية إلى الفارسية كشعر محمود درويش، وسركون بولص، وصلاح فائق، وغيرهم. ولها ترجمات شعرية فارسية حديثة إلى العربية. تقيم وتعمل في طهران.

ابراهيم سعدي
كاتب جزائري له العديد من الروايات والمؤلفات النقدية والفكرية، منها « المرفوضون»، «فتاوى زمن الموت»، «بوح الرجل القادم من الظلام»، «مقالات ودراسات في المجتمع العربي»، « مقالات في الرواية». مقيم في الجزائر.

هيثم حسين
ناقد وروائيّ ومترجم كردي سوري، يكتب في الشأن الثقافي والأدبي العربي والعالمي، متخصص في النقد الروائي وله عدد من المؤلفات النقدية. من أعماله الروائية "آرام سليل الأوجاع المكابرة"، "رهائن الخطيئة"، "إبرة الرعب".

لوحة الغلاف للفنان مروان قصاب باشي



ملف/ حال اللغة العربية
استهلال ودعوة — 37

معضلة المصطلح في الثقافة العربية
اليامين بن تومي — 38

اللغة والمعرفة والقيد الصدئ للحرية
جاد الكريم الجباعي — 42

الإصلاح التربوي والتردي اللغوي
صالح بلعيد — 48

اللغة المستعارة
مفيد نجم — 60

الإرجاء القاتل
الجامعة الجزائرية وسؤال اللغة العربية
البشير ربوح — 64

الصراع بين العربية والفرنسية
في رواية "بان الصبح" لبن هدوقة
إبراهيم سعدي — 66

الدروب الضيقة للكتابة
سلام سرحان — 71

ملف/ سجال
أقلام تحاور عزيز العظمة — 90

في الأصولية وشروط صعودها
جاد الكريم الجباعي — 92

اضطراب الواقع وتشوش التفكير
قاسم المحبشي — 96

تفكيك أهوال الإرهاب وتحرير الاسئلة
خالد حسين — 102

الجماعات النصية
أحمد برقاوي — 106

اللامكان ليس إلا مكانا تواطأوا على إخفائه
جابر بكر — 108

حوار على حوار

الأسئلة المرايا وإطلاقية الإجابات
مستهل حوار مع المفكر مراد وهبة
عبد الرحمن بسيسو — 112

سرد

أكاليل على الأبواب
عبده وازن — 22

شجرة الكرز
خلود شرف — 32

حوار

فاضل الجعايبي
قتل الأب — 74

محمود شقير
خبز الآخرين — 132

قص

خمس أقاصيص
خالد خميس السحاتي — 129

إرهابية في تل كلخ
شفان خليل — 130

انقراض
سعيد موفقي — 143

لفافة من حرير
فكري عمر — 146

بيدق في لعبة الشطرنج
نهار حسب الله — 147

شعر

ظل لشخصين
مريم حيدري/ لميس سعيدي — 34

غرقى جبليون
محمد ناصر المولهي — 122

كتب

أوضاع اللغات السودانية والتخطيط اللغوي
باسم فرات — 150

«أنا وأنت » لأحمد الخميسي
ممدوح فرّاج النابي — 152

المختصر
كمال البستاني — 154

رسالة باريس

أسلمة الراديكالية
أبو بكر العيادي — 157

الأخيرة

غيتو إسلامي
المهاجرون من الفجوة الثقافية إلى الهوة النفسية
هيثم الزبيدي — 160

الآخر مرآة الأنا

الخيال البشري عابر للزمن والهويات

سنة أولى مرت على صدور "الجديد"، وها نحن في مطلع سنة جديدة من حياة المجلة. أحد عشر عدداً انصرمت، وها نحن في العدد الثاني عشر، والأول من سنة ثانية. كل عدد مضى كان له محور وكانت له قصة. وفي كل عدد عرفت "الجديد" مخاضاً ومغامرة، لأجل أن تكون، كما أرادت لنفسها أن تكون؛ المجلة العربية الجامعة، والمنبر الذي يجتمع على صفحاته أهل الأدب والفكر والفن، بأريحية وانفتاح.

حاولت "الجديد" بسعي جاد أن تكون الفضاء الذي تتحرر فيه الثقافة العربية من قيودها، وتستعيد الكتابة جرأتها الفكرية وألقها الإبداعي، والكاتب كرامته كصاحب فكر حرّ وخيال طليق.

رهاننا على تجاور الأقلام العربية، مكرسةً وطالعةً، على صفحات "الجديد" أثبت جدواه. والتزامنا بما أعلنا عنه من احترام حرية القلم وجرأته، مادام يبشر بقيم الجمال والحق والحرية، والانفتاح على الآخر، أثمر حوارً فكرياً استقطب خيرة الأقلام العربية، وبعض الأقلام الأجنبية، وهو ما عبرت عنه تلك السجالات الحية التي دارت على صفحات "الجديد" على مدار العام المنصرم.

عام مضى على الشروع في المغامرة، وها نحن في عام ثانٍ، والذين احتفوا بالجديد وأقبلوا عليها بشغف من كل قطر عربي، وكذلك في المهاجر والمنافي العربية، يتزايدون عددا بعد آخر. ليكون لـ"الجديد" أسرتها من القراء، الذين ستظل تطالبهم بأن يبدوا ملاحظاتهم واقتراحاتهم وأفكارهم حول منبرهم الثقافي، حتى يمكنه أن يفي بوعوده، ويلعب الدور المنتظر منه، ليقدم لهم مع أول كل شهر ما يتوقعونه من منه إلى جانب ما ستفاجئهم المجلة من ثمرات العقول والأرواح في ثقافتنا العربية المعاصرة.

***

لفتتني هذا الشهر إشارة من المفكر جاد الكريم الجباعي إلى أدوار الشعراء في تجديد اللغة، ودور الخيال الطليق في إثرائها بصياغات جديدة. السياق الذي تحدث فيه المفكر لا يتمحور حول دور الشعر في تجديد اللغات، ولكنه يتركز حول قدرة اللغة على المضي أبعد من الحكي والقول والخطابة والرسالة والكتابة والقراءة والتأويل وغيرها من العناصر التي تختص بها اللغة، لتنفتح باللسان والذات على الكينونة الإنسانية والوجودية كلها. والأهم أنها تتجاوز الهوية الصادرة عنها لتخترق الهويات الأخرى، فهي كما يذهب الجباعي في وصف اللغة، في إطار ملف تنشره "الجديد" في هذا العدد "الشكل الأعلى من أشكال تملّك الإنسان لعالمه" معتبراً أن "التملُّك فعل إرادة، لا تكون إلا حرة. وتهتم، من ثمة، بتبيُّن وحدة المعرفة واللغة والحرية، مقابل وحدة المعرفة واللغة والسلطة".

***

آثرت أن أدخل من هذا "التحديد" إلى ما سأذهب إليه من تصورات عن انفتاح الشعر والشاعر على الأسطورة، بوصفها المنظومة الجمالية الأوسع لعمل الخيال، إن في اللغة العربية أو لغات أخرى. انطلاقا من ثلاث حقائق.

أولا: أن اللغة كلما ترقت في انفتاحها على الآخر ووقفت في مراياه كلما اقتربت من ذاتها العميقة وأغنتها.

وثانيا: أن الأسطورة هي المهاد الرموزي اللغوي للاوعي البشري، وقد تفجّر بالصور.

وثالثا: أن الأسطورة من طبيعتها أنها تذيب الهوية في أصل أسبق عليها، وأعمق منها غوراً، وأبعد انفتاحا على الكينونة البشرية، وأعني به الخيال البشري العابر للهوية والزمن معاً.

من هنا يصبح السؤال مثلا: لماذا تكتب في زمنك الحديث من وراء أقنعة أسطورية وأدبية؟ سؤالا قد يبدو نافلاً، رغم عمق الإشكالية التي يصدر عنها. ولأعترف هنا أنني كثيراً ما ووجهت من قبل محبي الشعر بهذا السؤال. وهو ما ظل يحرضني على الكتابة عن هذا الأمر، محاولاً تلمس المسألة، ليس بحثا عن أسباب، ولكن بحثاً في طبيعة علاقة الشعر بالأسطورة، وعلاقة الشعراء بالأقنعة الأسطورية. وبالتالي ليس بحثاً عن جواب لسؤال، لا سبيل في النهاية لإعطاء جواب عنه يشفي غليل السائل، مادام الشعر نفسه ضرباً من الغوص عميقا في الذات بحثاً في ما وراء الأشياء المنظورة، وربما هو ضرب من التهويم والتيه ما وراء كل الأسباب.

***

لطالما وقفت حائراً أمام هذا السؤال. ولكن مرات يخيل إليّ أن الشاعر يخطو جهة الأقنعة ليقترب من نفسه أكثر. يبتعد قليلاً أو كثيراً عن صورته، ليتحرر منها، فإذا بالصور والأقنعة تناديه؛ أقنعةً بابلية وفرعونية وهيلينية وآرامية.. ومعها القناع الشيكسبيري، ومن ثمة تتحدر من أعالي اللغة مع الكلمات أسماء: مثل جلجامش، سيبتيموس سيفيروس، أوزيريس، تيريسياس، ديدالوس، يوسف، تيلماخوس، إيكاروس، نرسيس، بينيلوبي، آخيل، أورفيوس، مريم، يوحنا المعمدان، هاملت، أليعازر، وغيرهم آخرون، بما لكلٍ منهم من إحالة ورمز وتاريخ ميثولوجي ودلالي. التراث الأسطوري، سواء أكان عراقياً أو سورياً أو فرعونياً أو إغريقياً، أو إسلامياً أو مسيحياً وغيره هو تراث شخصي للشاعر. مادام من أبناء المتوسط، قلب العالم القديم، وفي القلب منه المركز الحضاري المحترق اليوم سوريا القلب الخافق للعالم القديم، وعليه، فإن كل ما أبدعته قرائح ناس المتوسط، لا سيما على الضفة الشرقية هي إرثٌ شخصي للشاعر، وهو ما يجعله، بالضرورة، ورغم أفانين الانغلاق وجنون التعصب الأعمى للذات الجريحة، يتحدّر من صلب هذه اللوحة البشرية الرائعة بخيالاتها الميتافيزيقية وهيامها بالجمال.

ولعل انفتاحاً كهذا على الآخر أساسه الوعي بالفضاء الحضاري الفسيح للذات المنتمية إلى حوض المتوسط هو ما أورثني، شخصيا، ولعا منذ طفولتي بالأساطير والحكايات والملاحم التي أبدعتها حضارات هذه البحيرة العظيمة، وللجغرافيا السورية القديمة نصيب كبير في هذا الإبداع.

***

لكن الأساطير لا يمكن أن تكون معطيات كلاسيكية بالنسبة إلى الشاعر الحديث، وهو لا يجدر به أن يتعامل مع تلك النصوص وشخصياتها الأسطورية كمعطيات نهائية، بل كعوالم وأرواح متحركة ومتبدلة وقابلة للولادة مجدداً في صياغات شعرية خاصة عابرة للزمن وعابرة للهوية معا. وإلا وجب علينا أن نستغرب احتفاء شاعر عربي بالأسطورة الإغريقية، ونستغرب احتفاء شاعر إنكليزي بأساطير الهند، أو شاعر فرنسي بأساطير البطولة في التراث الألماني.

إن نظرة على شظايا التراث الحكائي العربي القديم تفيدنا بأن العرب استلهموا تراثات لغوية جاورت لغتهم تعود إلى فارس وحوض الرافدين وبيزنطة ومصر القديمة.

ونظرة على شعر ونثر أدباء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا، لا سيما رومانسيي فرنسا وألمانيا وبريطانيا تجعلنا نقف على ذلك التأثير الهائل للشرق وحكاياته وأساطيره في الأدب الأوروبي.

وعلى رغم ملامح لافتة للنزوع الاستعلائي أو ما جرى الاصطلاح عليه بالنزعة المركزية الأوروبية في الأدب المذكور، إلا أن هذا لم يمنعنا أبدا من التمتع بكتابات غوتة، وشاتوبريان، وفلوبير، وميلفل، وكيبلنغ، ورامبو وغيرهم ممن انعكس في أدبهم سحر الشرق وبرزت تلك التمثلات الحكائية الأسطورية والعجائبية الشرقية في كتاباتهم. وهو ما لا يجب أن يمنعنا من نقد قراءتهم لنا، ونقد تمثلاتنا لهم.

***

ولو، نحن ذهبنا أبعد، فإن الكتابة الشعرية، كما تتراءى لي، فكرة وممارسة وعملا مع اللغة وأخيلتها، بينما هي تتمثل الإرث الأسطوري وأيقوناته، إنما ترى في أيقونات هذا الإرث أنها تحمل قابليات وإمكانات أوسع بكثير من المعطي الناجز للصورة القديمة أو الأيقونة في زمنها. وهذا يجعل الشاعر في بحث دائم في تلك الملامح الأسطورية عمّا يتمتع بالطاقة المشعة، ذلك اللغز الإنساني المنعكس في حيرة الشاعر وحيرة الفنان وهما يعيدان في عصرهما الحديث صياغة الواقعة الإنسانية، ومعها الهوية الخاصة، في احتمالات وميول ونزوعات تتوارى كلها وراء الصورة الكلاسيكية المنظورة للأيقونة، فيخرجانها من كونها مرآة أشباح وظلالا ملغزة، لتشع مجدداً، وقد تفجرت عن احتمالات كانت مكبوتة في مكان ما، وكان لا بد من تواريخ تمرّ، حتى تكتشفها عين جديدة، عين شاعر قادم من زمن آخر يتلمس بأصابعه كنحات ويكتشف بحواسه تلك الندبة السرية في الجمال القديم والتي ما إن يلمسها حتى تضيء الأيقونة بنور جديد، حتى تولد ثانية ومعها روح جديدة هي روح عصر جديد.

***

قد يبدو هذا حديثا صرفا في الجمال الفني، ولكنه في الحقيقة بحث في جمال العلاقة بين الذات والآخر، وبين ثقافتنا وثقافته، ليس بوصفه غريبا نتقرّب منه ولكن بوصفه شريكا في كوكب، وما يملكه ونملكه إرث مشترك لنا معا، كما أن حياتنا المعاصرة هي مشترك كبير.

***

بعد ذلك، ما من فضل لنا أبداً، كشعراء، لو نحن اكتفينا بنسج أجنحة إيكاروس بلغة عصرنا، مهما كنّا بارعين في إعادة تصوير الواقعة. لا بد من شيء آخر، شيء أبعد وأقوى وأعمق وأكثر إبداعية، لا بد أن نتصرف، كشعراء، على نحو يمكننا من أن نجعل هذا الإيكاروس يولد من جديد هو وأجنحته وحلمه بالحرية، ويحمل، في الوقت نفسه، ملامحنا الشخصية.

نوري الجراح

لندن في 18ديسمبر/كانون الأول 2015

وقائع الاستبداد الديني

في مطاردة الحاكم المتجبر أهل الفكر وروح الثقافة

هاني حجاج

هذا موضوع يرمينا في بعد تاريخي أبعد لتفسير العلاقة بين القوة الاستبدادية، والعمل الفني القائم على أصالة لغوية قومية وحريصاً على دفع الاسترابة التي يخالطها القهر الذي ينطلق من عقاله القمعي، وفي التراث الممتد سوف نعثر على ما فعلته خلافة أبي عباس السفاح بخصوصها، وما نتج عن عداوة المنصور لأبي حنيفة النعمان الفقيه، وابن المقفع الباحث والكاتب، والشاعر سديف من جلد وتعذيب وسجن وقتل؛ وما فعله عهد المهدي في بشار بن برد وأبي العتاهية وحماد عجرد وعبدالكريم بن أبي العوجاء؛ وما حدث في عصر هارون الرشيد الذهبي من سجن لبشر بن المعتمر الهلالي شيخ معتزلة بغداد، وإعدام لصالح بن عبدالقدوس، ومروان بن أبي حفصة، وما فعله المأمون من سجن الفقيه أحمد بن حنبل وقتل أبي نواس. وقتل المعتصم لدعبل وتاريخ الواثق الحافل من تعذيب لأحمد بن حائط المعتزلي ونفي مروان بن أبي الجنوب وحبس ذي النون المصري المقصوف وجلد الفيلسوف الكندي ومصادرة كتبه، وما فعله المتوكل من سجن علي بن الجهم والشاعر الجماني العلوي محمد بن صالح العلوي وقتل بن الزيات واضطهاد المعتزلة ومطاردتهم وتحويل حياتهم إلى جحيم مقيم. وقتل المعتضد لابن الطيب السرخسي تلميذ الكندي الفيلسوف العظيم وعقاب المكتفي لابن الرومي الشاعر المرهف بدس السُم وقتل محمد بن داود الجراح وتعذيب أبي الفضل البلخي وصلب الحلاج والتمثيل بجثته.

قادي بازجي

الجد المتوحش الذي ألقى بظلال إرثه المشؤوم على حبس البارودي وعلي الغاياتي ونفي شوقي واغتيال فودة ومحاولة قتل محفوظ وتشويه كليلة ودمنة ومصادرة ألف ليلة وليلة والصراع الفاشل لتحرير المرأة والتغلُّب على التعصب الديني والوصول لحكم عادل والتخلُّص من الطاغية وتحقيق قيم المواطنة الحديثة واستيعاب الآخر؛ وظهور موضوع المسكوت عنه أمام العقول الملوَّثة التي ترصدت للمبدعين والمستنيرين تتصيد لهم الأخطاء فأطاحت بعلي فاهمي من الجامعة، والسبب هو حصوله على درجة الدكتوراه في فرنسا عن بحثه "المرأة في الإسلام"، ورفْضُ تدريس جورجي زيدان المسيحي للتمدن الإسلامي، وفصل الشيخ علي عبدالرازق من منصبه القضائي وإسقاط شهادته الأزهرية عنه بسبب تأليفه كتاب "الإسلام وأصول الحكم" والعاصفة التي واجهت عميد الأدب العربي طه حسين بسبب كتابه "في الشعر الجاهلي" حتى جاء عهد عبدالناصر ودولته البوليسية التي نصبت محاكم التفتيش لكل مفكر، فهاجم مجلس الشعب رواية "أنف وثلاث عيون" لإحسان عبدالقدوس بدعوى أنها تخرج عن التقاليد المرعية وأن حُسن الأسلوب وجمال الصياغة والمعالجة الموضوعية لا تغفر للكاتب طرحه لمسائل توجد فعلاً في المجتمع لا يستطيع حتى الأنبياء إنكارها؛ فصودرت الرواية قبل اكتمال نشرها، فطلب عبدالقدوس صك الغفران برسالة إلى عبدالناصر كما فعل نزار قباني ليتمكن من نشر ديوانه "هوامش على دفتر النكسة" وكما فعل ثروت أباظة لعرض فيلمه "شيء من الخوف" لكن عبدالناصر كان سلبياً، يلعب لحسابه وأفكاره للموازنة بين الأزهر والجماعات الإسلامية فظلت رواية "أولاد حارتنا" رائعة نجيب محفوظ ممنوعة من النشر في مصر حتى بعد حصول مؤلفها على أرفع وسام أدبي، جائزة نوبل 1988 بعد وفاة عبدالناصر وتركه لتقاليد قمعية ارتضاها كل حاكم بعده وسار على نهجه من عنف مع طوائف اليسار وإحجام لليمين المعتدل.

وحفلت المعتقلات من عام 1959 حتى 1964 بالأدباء والمبدعين والمفكرين حتى جاء السادات بانفتاحه ومذاهبه البهلوانية التي قد لا يميزها أيّ شيء إلا أنها غير ناصرية وكلها استعراضية تعوّض فشله في الظهور على السينما؛ فقضى على أنصار الناصرية والبعث القومي اليساري الجديد بالاستعانة بسجناء الإخوان المسلمين الذين تمّ شحنهم بالغلّ في معتقلات ناصر، ليتحالف معهم للقضاء على بقايا نظام جمال، لكن هذا التلاعب بالنار أودى بحياته هو شخصياً في حادث دراماتيكي معروف؛ لكن دعواه بإقامة دولة دينية تزامنت مع انقلاب محمد ضياء الحق في باكستان ثم قيام الثورة الإيرانية وإعلان الجمهورية الإسلامية برعاية دول النفط دون أن تُقدَّم الحلول الدينية أيّ أفكار لعلاج ثورة الخبز في مصر والسودان وغيرها؛ بل كانت تهدف إلى تدمير مؤسسات الدولة المدنية وبالتالي القضاء على حرية الإبداع والتعبير باعتبار أن مشايخ الطريقة الجديدة هم أصحاب الفرقة الناجية الحائزة على الدين حصرياً والوصية على تنفيذه، فهي نائب الحق والناطق باسم الشرع وكلمة الله على الأرض.

وظهر الاستبداد المعنوي ثم الإرهاب الجسدي بعماء وحشي، فقتل الشيخ الذهبي صاحب أهم كتاب عن مدارس التفسير القرآني ثم اغتيال فرج فودة ومحاولة قتل مكرم محمد أحمد وقتل رفعت المحجوب ومحاولة اغتيال عاطف صدقي وعمليات تصفية قيادات بالدولة ثم طعن محفوظ في منتصف عام 1994. وفي فترات لاحقة صودرت "وليمة لأعشاب البحر" لحيدر حيدر و"آيات شيطانية" لسلمان رشدي فأعلن الخميني أن دم سلمان حلال، وفي عام 2011 كانت للظواهري فتوى تكفير نجيب محفوظ ووصف أعماله بالإلحاد وهو يجدد البيعة للملا في أفغانستان!.

هذا الإرهاب الديني الذي بلغ حقاً مراده وكبح الكثير من التيارات المستنيرة وعَقَّل أقلاما وعقولا وانعكس الظل الكئيب على قيادات ثقافية هيمنت على المشهد بفكر سياسي متأقلم يهدف إلى إرهاب معنوي خانق بدأ بتقليص دور المفكر الناهض ويصل إلى تقديم تقارير تعاون في إصدار أحكام مثل حكم التفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته، والظلم في مسائل الترقية بالجامعات؛ وتغريم جمال الغيطاني مبلغاً ضخماً لدفاعه ضد الحكم الظالم على الشاعر أحمد حجازي، وكان الرقيب بالمرصاد لأعمال سينمائية كثيرة من "المهاجر" ليوسف شاهين حتى "بحب السيما"، حتى تفاقم الإعياء وانحدر أي أمل في الرقي، وتحول حضور العقل النقدي إلى تخلف مُقيم!

هنا دعاة الإسلام لا المسيحية هم من وجب عليهم التزام حدود صلاحيات معينة لا يجاوزونها للتدخل في شؤون دنيوية، الخبراء فيها أعلم بها. وهكذا تعقد الحوار -الصراع- بين الدينيين والعلمانيين بدءاً من إشكالية ضبط المصطلحات، ومسألة وضع العلماني العربي في سلة واحدة مع العلماني الغربي ونسق فكري واحد؛ ثم انقسام الإسلاميين على أنفسهم بين متشدد مفكر وإصلاحي ليبرالي، وانقسام العلمانيين إلى علماني ثوري وعلماني نهوضي توافقي -وعلماني ليبرالي!- وهنا تبدّت إشكالية أخرى هي تبني فرقة بعينها من بين الإسلاميين التصدي لشريحة بعينها من العلمانيين وانتقاد ملمح واحد فقط من أيديولوجياتهم وتنفيذ فلسفتهم المادية الخالصة ونزعتهم الإلحادية الجريئة وطموحاتهم في اقتلاع الدين من المجتمع بالكامل، فاعتبروا بذلك العلمانية ما هي إلا حملة تبشيرية تزعم تدمير العالم الإسلامي ويجب وقف امتدادها السرطاني.

على محور آخر هناك العلماني الداعي بشكل معتدل لتبعية الغرب مع استقلال مفهوم المواطنة مع إلغاء الاستقلال الحضاري، ودعاة فصل الدين عن الدولة وهم الأغلبية في مراكز التوجه السياسي والإعلامي والثقافي والأكثر نفوذاً في أنظمة المؤسسات الوطنية ومنهم طائفة كبيرة تدين بعقائد الإسلام ولا تعاديها، ولا يختلفون عن الإسلاميين في الأصول الثابتة والمصادر الاعتقادية والعقائدية، لكنها فقط تختلف معهم في شكل الدولة، أي هي تكون إسلامية بالمصطلح الذي تعنيه لدى الإسلاميين أو مجرد دولة مسلمة تدين بالإسلام وتدافع عن شرائعه وشعائره.

دعك من تهمة الوصف بالعلمانية لكل من ينادي بحرية الفكر والتعبير، ومصطلح علمانية نشأ غربياً ليشير إلى هؤلاء الذين رفضوا تدخل الكنيسة وسيطرتها على الحياة العامة والشؤون السياسية، ودس اللاهوت المسيحي ومعاييره لقياس شؤون الحياة اليومية والهمّ الدنيوي. وكان غرضهم جعل الدنيا الواقعية هي محور التفكير والمصدر الأوحد للفكر والممارسات ودراسات الاقتصاد والسياسة والاجتماع

والعلم والتعليم والإعلام. وهذا في نظر رجال الدين تضييق للنظرة وبُعد عن الفكر الكوني الروحاني الذي ينبغي أن يراعي مسائل حسابات يوم القيامة، لكن العلمانيين رأوا أنهم بهذا إنما يوسّعون المجال فيفتحون الباب لكل المذاهب والطوائف للجلوس على مائدة مشاركة همّ واحد وقرار واحد.

هذه الطلائع الغربية خلقت النهضة الحديثة بوضعها الكنيسة ولاهوتها في إطارها اللازم؛ فاستخلصت المجتمع المدني والدولة من براثن قدسية التصورات الكنسية التي فرضت الرجعية والجمود لعدة قرون. وعندما ساد الفكر الغربي وظهرت آثار المد الحديث في الفلسفة وأنماط التفكير والتعبير، برز مصطلح "العلمانيون" في المجتمع الإسلامي بعد شيوع هيمنة الاستعمار الغربي على البلدان العربية والشرقية؛ ولعل أول من أدخل هذا المصطلح علينا هو إلياس بقطر المصري، مترجم الحملة الفرنسية وكتبها "عالمانية" نسبة إلى العالم المضاد لله وللكتاب المقدس. ثم أشاع استخدام هذا التعريف ليصف بقية المثقفين والكتاب الذين نهجوا نهج الحضارة الغربية الحديثة حيث صار الإسلام في دولة لا تديرها الشريعة؛ وهكذا يصير الإسلام مجرد دين كالمسيحية، يعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله؛ بينما يرى الإسلاميون أن المسيحية يمكنها الاكتفاء بدورها في جدران الكنائس، لكن الإسلام أشمل وأعمّ وله من التاريخ الحضاري ما يرفعه فوق مناهج الاستشراق ومكونات الخيار الحضاري الغربي، وأن العلماني المسلم أخطأ في اجتهاده وحسبوا أن الخيار الإسلامي في شكله المملوكي العثماني هو الاحتمال الحقيقي والوحيد حرصاً على ضمان النهضة الإسلامية، لكنهم -اللهم إلا مدرسة الإحياء والتجديد على يد جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده- لم يقدّموا نموذجاً حضارياً أو رؤية بديلة، بل استخدموا لغة عنيفة خشنة وبرزت بينهم فصائل تميزت بالغلوّ والجمود، ودوائر عقيمة في المؤسسات الإسلامية التقليدية، وحلقات الذكر والخرافة الصوفية، وتجاهل أكثرهم سنة الله في التغير والتطور والتنوع متوهمين قدسية إلهية على تجارب السلف، وخنق الحاضر والمستقبل في صندوق صدئ ملتزمين بحرفية النص دون التبصر في روحه؛ دعك من تبعية رأي الشارع لحركات كبرى ادعت تبنيها بعث صحوة إسلامية كبرى بحدة ليست غير مألوفة على طباع الرجل الشرقي عموماً، أما حركة الوسطية الإسلامية فمارست دور المشاهد، فمن ناحية اكتفت بالتنبيه من أخطار التغريب دون دراسة أو تنفيذ، ومن ناحية أخرى لم تستطع الوقوف أمام أطراف الغلو والتشدد في ظل إثارة سياسية عامة سممت جو الحوار، فضلاً عن الالتزام التنظيمي لأتباع هذه الحركات والذي قضى على أدنى فرصة لمرونة التفاهم أو لخروج عناصر مستنيرة؛ ذات الالتزام الحزبي الذي كان قيداً على الطرف العلماني أيضاً فلم يتسع أفق الاجتهاد وتبادل الآراء وقبول الآخر، إضافة إلى وجود شعور محض بالدونية لدى الطرف العلماني بالنسبة إلى الآخر الغربي الذي يمارس دوره اللاشعوري في الاستعلاء على المدرسة الإسلامية في التحضُّر؛ هذا التضارب اللاموضوعي الذي انسحب بوعي أو دونه وبأشكال مباشرة وغير مباشرة على أطر التعامل مع الآخر والمنظار الذي يميز ثقافته واتجاهه وإنجازه الحضاري، هذا الشعور المراوغ الذي يظل مندساً، كامناً، فاعلاً، قرين نوع من الفصام المعنوي الذي يجعل الآخر الغربي مثيراً للإعجاب والخوف؛ الإعجاب بما أنجز والاندفاع لتبني منهجه وتقليده دون حرص كبير، ويجعل الآخر الديني القومي ممتلئا بالتأخر وسيطرة الأنا والدور القضائي، وبين الهوى الجارف نحو الأول والآليات الدفاعية ضد الثاني تتولد ذبذبة مفاهيم معقدة بين النفور السلبي في مخايلة التحرر الأيديولوجي، وبين الرغبة في الهروب من السجن الجغرافي والظرف التاريخي.

ولا تفارق هذه الخاصية طبيعة أخرى تقترن بالبعد الأخلاقي والنفسي للمبدع ومدى ارتباطه أو اعتراضه على مجتمعه الكبير الذي يضم خصومة الفكر، أو جماعته الصغيرة التي تضم زملاء الاتجاه، أو حتى خليّته الدقيقة التي تضم خلاّن الحماس المماثل والأوفياء لذات الهوى، وأخيراً في حدود كيانه هو نفسه في محاوراته الذاتية الكاشفة مستبدلاً الكوجيتو الديكارتي للمعرفة بالكوجيتو الضد الذي يهتف "أنا لست آخر؛ إذن أنا موجود" في حالة نفور سلبي ينطوي على نزعة توحيدية، تجميعية، ذات طابع قهري يناقض نفسه معتمداً على مركزية النقيض التي لا يظهر فيها- بعد أي صراع فكري- سوى تخيل أيديولوجي يدعم في النهاية التبعية المنطقية لفكرة واحدة قد لا تكون هي الأفضل في ظروف أخرى.

وفي إطار هذه المستويات المتناحرة تتجلى شواهد وغوامض كثيرة يجب أن يأخذها المتأمل الحقيقي في الاعتبار عن مناقشته الصراع بين الديني والدنيوي، وبين الإسلامي والعلماني حتى لا يكون مفهوم التحزب أحادي البُعد، حدّي الاتجاه في ظل ممارسة مستمرة لأدلجة الآخر وتشويه سمعته إما بأنه منحرف دنيء أو خائن عميل أو هو رجعي بليد، ثم وصفه بالكفر والإلحاد، أو بالغباء والتعالي، وبالتالي الحكم عليه بإعدام عمله الثقافي ونفيه من انتمائه الوطني وطرده من جنة الاعتقاد السليم؛ كما فعل المفكر حسن حنفي في مؤلفة "الاستغراب" عندما تقمص شخصية قائد استعراض ووضع كل فلاسفة الغرب في طابور عرض يحركهم كعرائس الماريونيت كيفما شاء، وكما حلا له، دون أدنى مراعاة

أما حركة الوسطية الإسلامية فمارست دور المشاهد، فمن ناحية اكتفت بالتنبيه من أخطار التغريب دون دراسة أو تنفيذ، ومن ناحية أخرى لم تستطع الوقوف أمام أطراف الغلو والتشدد في ظل إثارة سياسية عامة سممت جو الحوار

لظروف خلقت أفكارهم، ودون أقل تميز بين الوجود الموضوعي لفيلسوف وآخر، فأقام محكمة تفتيش على صفحات كتابه واعتبر أن طائفة المفكرين أمامه الأعداء الملاعين لا لسبب سوى أنهم من أهل الغرب، وبعد أن دق بمطرقته على المنطق ورحابة الفكر السليم أصدر حكمه بالعداء لكل فكر يأتي من الخارج، وحشر الفلاسفة العظام في زنازين ضيقة بعد أن صنّفهم في مجموعات تناسب جرائمهم الفكرية.

هذا الوضع المعرفي على مستوى أكثر رقياً من مناخنا القسري القهري يفرض علينا أن نضع المفكر الكبير مؤلف "الاستغراب" في موضع التقييم والتحليل لنعرف أيّ آلية قمع أجبرته على أن يستخدم هذا المنظور التقليدي في الإسقاط والتفسير. ويرادف مفهوم القراءة للنص المقروء، حسب حكم المفكر الكبير جابر عصفور، فيغدو مرآة للذات القارئة وذلك على النحو التطبيقي الذي انتهت إليه قراءة نص الآخر في كتاب "الاستغراب"، مرادفاً نظرية المعرفة في الفلسفة التقليدية، خصوصاً من حيث أشكال العلاقة بين الذات العارفة وموضوعها المعروف، فالقراءة تومئ إلى الذات الفاعلة في المعرفة، والنص هو موضوع المعرفة، وفعل القراءة هو فعل التعرف الذي يتمّ في الزمان الوجودي والتاريخي من خلال الشعور. وليس النص المقروء، وثيقة مدوّنة في فهم حسن حنفي لعملية القراءة، ولا هو حقيقة موضوعية مستقلة أو حضور تاريخي معين، إنه صورة بلا مضمون، روح هائم بلا جسد والقراءة هي التي تعطي لهذا النص مضمونه وجسده، وبعبارة أخرى: النص لا يحتوي معنى موضوعياً كأنه شيء، إنه مجرد ورق ومداد. والقراءة هي التي تحيله إلى معنى وتجعله قولاً معلناً، ونطقاً مسموعاً، وتوجيهات عملية، ومعارك سياسية واجتماعية.

وليست الحقيقة في قراءة النص -والكلام لدكتور عصفور- من منظور هذا الفهم، هي تطابق المعنى مع الواقع بل تطابق المعنى مع التجربة البشرية، وتجسيد هذا التطابق للشعور الفردي للقارئ، فكل قراءة إعادة بناء للمقروء، وخلق جديد له في شعور القارئ. ويعني ذلك أن النص ليس له ثواب، فهو مجموعة من المتغيرات، وأنه يتحول حسب الأحوال النفسية للقارئ الواحد، وحسب الفروق بين الأفراد، ويأخذ معاني مختلفة طبقاً لمراحل عمر الفرد الواحد، فيبدو تابعاً لتطور الفرد في مراحل عمره. ويعني ذلك أن أعماق الشعور في هذا الحال المعرفي أن ذلك ومن هذه النقطة ينشأ مبدأ الاجتهاد والتجديد، الذي يظن الإسلاميون أنه حكر عليهم، رغم أنهم لا يضعون ضمن أهدافهم الفكرية الأصلية كشف الوجه الحقيقي للإسلام في مخاطبة الآخر، وبالكلام معهم تصدم من عدم عثورهم على منابع طاقات مشروعه الحضاري وإمكانات تحقيق صورة مشرقة لحركة نهضوية وهّاجة، ربما لأن أغلب وقتهم أضاعوه في محاولات الربط بين العلمانية والعمالة والكفر والإلحاد، وبالطبع لم يلتفت أحدهم إلى إمكانات هؤلاء من خبرة وعلم ومهارة ومستوى فكري تحليلي؛ وهكذا تقف طاقات الدينيين عند الصفر لا تتعداه؛ بل الأدهى والأمر إضافة المزيد من الجهد لوضع إكسسوارات تجميلية لرجل الشارع حتى يزداد يقينه من أن هؤلاء هم أهل الحق، والهدف.. دنيوي غالباً (؟!).

الجانب الأدبي من الكتب المقدسة يتوجه إلى الناس جميعاً، في كل زمان ومكان، وليس من الضروري، ولا من المحتوم، أن تكون حَبْراً، أو قسيساً، أو شيخاً من شيوخ الأزهر، لتقرأ في التوراة أو الإنجيل أو القرآن، وإنما يكفي أن تكون إنساناً مثقف

عند فتح أوراق هذا الملف سوف تجد مشكلات كبيرة بلا حل -اللهم إلا الحلول السريعة الحاسمة التي لا ترضي سواهم وتعتمد في الأساس على أن نترك لهم مائدة الحوار منذ بداية الجلسة!- من هذه المشكلات، ما هو موجود في التركيب الجيني لعقل الأمة الإسلامية، ويتمثل في ظاهرة انقسام الفرق والطوائف منذ الغزو الاستعماري دون إيجاد سبل تقارب واضحة، وربما لن توجد أبداً؛ ثم المشكلة الأيديولوجية للقائمين على الدين من رجال فقه ودعوة الراسخة في عدم قدرتهم على تحديد موقفهم من العلاقة بين الماضي والحاضر والمستقبل، ومن ثمة عدم مراعاة الثوابت والمتغيرات، وبالتالي لا يصل للعابد الفرق الحقيقي بين الإلهي الملزم والبشري المرشد من الموروث الإسلامي، ثم تتسع الدائرة ليظهر الصدام مع القوانين الوضعية ودساتير الدولة والموقف من الحضارات الأخرى ودول الجوار ثم التعامل مع الأقليات غير المسلمة، والتفاعل الحضاري في زمن العولمة؛ ثم -ومن جديد- مشكلة الحوار مع العلمانيين، هذا الحوار الذي يعد أكبر معوقاته هو عدم حدوثه من الأصل بشكل حضاري لأسباب عدة لعلها أهمها هو الاختلاف على المفاهيم وعدم توحيد المصطلحات مما يجلب المزيد من الخلط والبلبلة فيزداد احتمال التقاء التيارين صعوبة.

إن مصطلحي تيار إسلامي وآخر علماني يضعنا من البداية أمام ديني ولا ديني (لا إسلامي) - ضد (الإسلام) نفسه. البعض يحب البدء بهذه المصطلحات على هذا النحو لتحفيز الحضور ضد الطرف الآخر من البداية، وكان من الممكن -إذا افترضنا حسن النوايا- أن يستبدلها بالتيار الديني والتيار المدني متجنباً الأحكام القيمة التي خرجت من جذر تعريف العلمانية الذي نبت في الغرب أصلاً؛ مع الانطباع السريع الذي يخطر على الذهن أن العلماني ليس بمسلم أولاً ويعتبر أن الإسلام أحد الدعائم الرئيسية للمجتمع الذي يجمعنا معاً. هذه الألفاظ العامة تعكس استقطاباً حاداً ينبغي تلافيه من البداية إن كنا نرغب في الوصول إلى صيغة توافقية تجمعنا على طاولة حوار هادئ يصل بنا إلى شكل للحياة يضمن الأمن

والاستمرار. وكما يقول د. محمد عمارة، عندما يستخدم مصطلح إسلامي وكاتب إسلامي وتيار إسلامي، هل هذا يعني أن من لا يصنّف تحت هذا الشعار هو غير مسلم؟ هذا ما يثير شيئاً من القلق المشروع ولعله من المفيد عن الأحاديث الأكاديمي على هذا المستوى أن يقول الإنسان رأيه في هذه النقطة، فمصطلح "إسلامي" لا يعني أن غير المتصف به ليس مسلماً فنحن في تاريخ التراث والتاريخ الإسلامي القديم نجد أن كلمة "إسلامي" كأنها الرسالة، بالمعنى الحركي، سواء كان ذلك في القضايا الفكرية أو في الجهاد التنظيمي نفسه. ففي الإطار الماركسي مثلاً: الطبقة العالمة يمكن أن تكون صاحبة مصلحة في الاشتراكية ولكن الاشتراكي أو الشيوعي هو المنظم الذي يوجد في حزب، وبالتالي يكون هذا الحزب كتيبة طليعية لمن يتوجه هذا التوجه الفكري وأن وجود هذا الحزب لا ينفي وجود أناس تتعاطف مع الاشتراكية وتؤمن بها كأصحاب مصلحة فيها ولكنهم ليسوا هم بالذات اشتراكيين أو شيوعيين بالمعنى التنظيمي، أي أصحاب الموقف الذي يحوّل هذا الفكر إلى واقع تطبيقي.

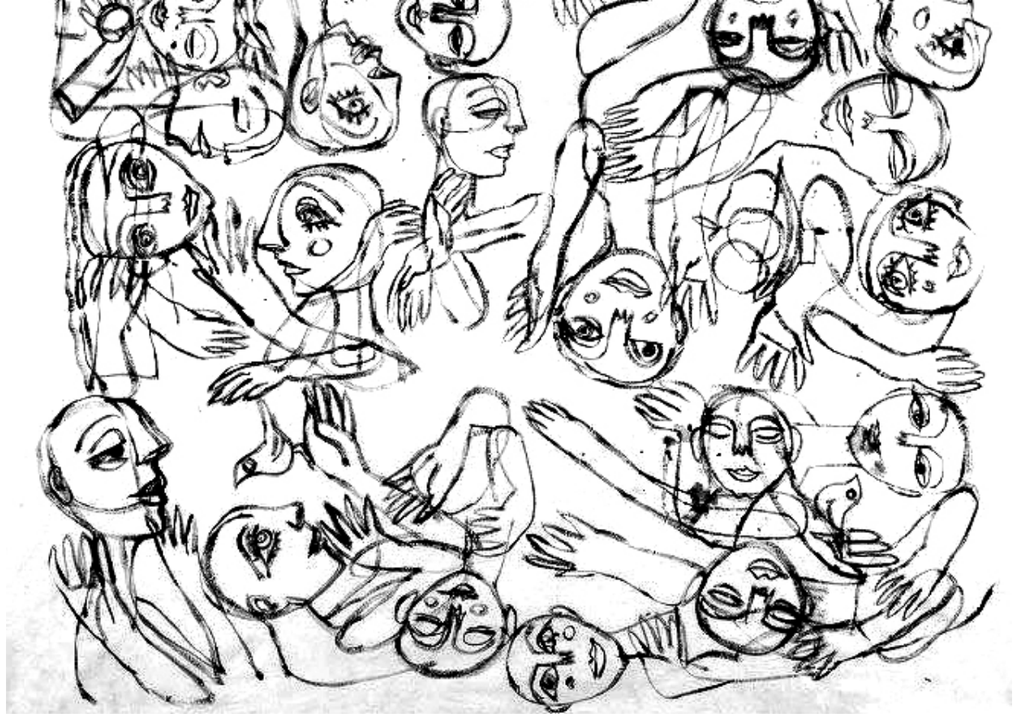
الإسلاميون هم أناس لهم موقف، وإن جمهور الأمة هو مسلم، والكثير من المفكرين هم مسلمون جيدون على مستوى الممارسات الشعائرية إذن المقصود هنا: قضية النظام الإسلامي كقضية جهادية ونضالية، فالإسلامي هو الذي يريد أن يضع تصور هذا الخيار الفكري موضع التطبيق لذلك فإن تعبير "إسلامي" لا ينفي إسلام التيارات الأخرى فأبوالحسن الأشعري عندما وضع كتابه "مقالات الإسلاميين" لم يكن يرى أن الذين لا يقولون بهذه المقالات ولا يشتغلون بهذا اللون من ألوان الفكر، هم غير مسلمين وبالتالي فإن استخدام مصطلح "إسلامي" هو استخدام سليم من الناحية العلمية لكنه لا ينفي إسلام الآخرين. لذلك يقول طه حسين في كتابه "رحلة الربيع والصيف" إن الجانب الأدبي من الكتب المقدسة يتوجه إلى الناس جميعاً، في كل زمان ومكان، وليس من الضروري، ولا من المحتوم، أن تكون حَبْراً، أو قسيساً، أو شيخاً من شيوخ الأزهر، لتقرأ في التوراة أو الإنجيل أو القرآن، وإنما يكفي أن تكون إنساناً مثقفاً، له خط من الفهم أو الذوق الفني لتقرأ في هذه الكتب المقدسة، ولتجد في هذه القراءة لذة ومتعة وجمالاً، بل ليس من الضروري، ولا من المحتوم أن تقرأ هذه الكتب المقدسة، مدفوعاً إلى القراءة فيها بهذا الشعور الديني؛ بل تستطيع أن تنظر في هذه الكتب نظرة خصبة منتجة، وإن لم تكن مؤمناً ولا دياناً، ففي هذه الكتب جمال فني يتحدث إلى العقل الإنساني، وإلى القلب الإنساني، أحاديث تلائم ما اكتنفنا من الأطوار المختلفة والظروف المتباينة.

لا يتعلق الأمر هاهنا بتذكر حالة الفقدان أو استرجاع ذكرى تقليدية لأن الشخصية الثقافية والفكرية ليست حكراً على فرقة من الناس تزعم أنها الداعية والفاهمة والعارفة والمكلفة بالنصح والأحكام؛ الأمر الذي دعمته الانكسارات الحاصلة في بلدان العالم الثالث التي ما إن حققت استقلالاتها والتي جاءت بشكل مؤسف، في الكثير من نماذجها، بدكتاتوريات مختلفة في كل شيء حتى في أشكالها القمعية فأجبرت هذه المجتمعات الناشئة على نسيان موروثها الثوري والتفتح على آفاق المستقبل، كما هو في فكر فرانز فانون، إن المشكلة في قانون الثورات، أن الأكثر تنظيماً هو الذي يحوّلها نحو أو يغير مساراتها الجوهرية -كما فعل المجلس العسكري وجماعة الإخوان المسلمين في مصر- بل وقد يدفع بها نحو

مضى على الدولة الإسلامية حوالي ألف وأربعمئة وثلاثة وثلاثون عاماً وباستثناء فترة الخلافة الرشيدة كان حال المسلمين كما هو ثابت في التاريخ والتراث من أسوأ ما يكون

المزيد من الانغلاق والتآكل الداخليين، فرأينا كيف أن القوى الثورية تنزاح للخلف ويتهمش دورها ويتقزم وتتلاشى التجارب والخبرات في مهب ريح التخلف والرغبة في الجمود. فما قيمة التراكم إذن إذا لم يتحول إلى قوة دافعة للأمام؟ لكن نكران الإحسان أصبح دليلاً على فساد طبيعة الإنسان، حتى أصبحنا نرى صنوفاً مجهولة السبب للتمرد وأنواعاً من نكران الإحسان ترتقي إلى مستوى الانتقام من صاحب الإحسان بدل الاعتراف له بالإحسان! هذا عجيب في البداية لكن الكاتب إبراهيم الكوني يتأمل التجربة فيراها طبيعية أقرب لروح الصفقة، فمن وجهة نظر المحسن إليه «الجموع اللاهية من الأقلية المضطهدة» يبدو الإحسان وثيقة عهد ينال هو بموجبها هبة دنيوية يراها هيّنة حتى لو كانت كنزا أو تحريرا لرقبة من غلّ عبودية إذا قيست بالمقابل الذي سيكسبه صاحب الإنسان "الثوري" وقد يكمن سر المفارقة الإحسانية في تأويل هذا المقابل الملفوف بالستور، وعندما يفترض حكيم مثل "سيكا" وجود عزاء لصاحب الإحسان في الارتياح الغامض الذي يشعره المحسن يغنيه عن اعتراف المحسن إليه بالإحسان فإن حكيماً آخر هو "إمرسون" يفترض العكس عندما يتحدث عن استحقاق صاحب الإحسان للصفعة من يد المحسن إليه مقابل إحسانه. وهو جدل لن يجدي في إماطة اللثام عن المقابل الذي لا يستعير غموضه من بُعده الوجودي بقدر ما يستعيره من طبيعتها الدينية.

قال نيتشة في "هكذا تكلم زرادشت": من يهب دوماً مهدد بأن يفقد الحياء - صاحب الإحسان - الثوري - الحامي - التنويري- يريد أن يدفع بإحسانه إتاوة تكفّر عنه آلام السهر والبحث التي تسري في الروح سريان الدم في البدن؛ والمحسن إليه -الأقلية المقهورة والأغلبية الصامتة- ليس في حاجة للاستعانة بالحدس لكي يدرك محنة الشريك فيستنكر الاعتراف بإحسان صاحب الإحسان، لأنه على يقين بأنه هو من حرّر، بأنه هو أيضاً من تحرّر! هذا الكلام ينطبق بحذافيره على نظرة الأوصياء على الأديان في المجتمع الحديث الذي تحرر على يد غيرهم، وهم في الغالب من القوى اليسارية الليبرالية -ويفترض المتأسلمون أن هذا نصر الله



فادي يازجي

المبين!- ثم تأتي دعواهم بأن الحق والعدالة لن يأتيا إلا بإحياء العصر الذهبي للإسلام. ولكن ما هو العصر الذهبي هذا؟ ومتى كان؟ لقد مضى على الدولة الإسلامية حوالي ألف وأربعمئة وثلاثة وثلاثون عاماً وباستثناء فترة الخلافة الرشيدة كان حال المسلمين كما هو ثابت في التاريخ والتراث من أسوأ ما يكون، حتى مسألة تطبيق الشريعة لم تحدث كما يجب إلا في عهد الخلفاء الراشدين بالنص والروح. روى مسلم عن عبدالله بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إذا فُتحت عليكم خزائن فارس والروم، أيّ قوم أنتم؟ قال عبدالرحمن بن عوف: نكون كما أمرنا الله تعالى، فقال صلى الله عليه وسلم: بل تتنافسون وتتحاسدون، ثم تتدابرون وتتباغضون، ثم تنطلقون إلى مساكين المهاجرين فتحملون بعضهم على رقاب بعض" وأخرج الترمذي عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إذا مشت أمتي المُطيطى «مشية التبختر، وخدَمتها أبناء الملوك فارس والروم سُلط شرارها على خيارها" وهذا ما تنبأ به الرسول الكريم فأفلت الزمام من أيدي المؤمنين وضاعت الخلافة بعد ثلاثين عاماً من قيامها ثم صار الحال كما عرفنا. وكتب الشيخ الجليل محمد الغزالي في "الإسلام والاستبداد والسياسي": وبعد أن كان حُكام الإسلام أعرف الناس به وأفقهم فيه وأحناهم على أهله أصبح أكثرهم حثالة تافهة تضُر ولا تنفع، وتفسد ولا تصلح. والرسالات الكبرى في الأرض، دينية أو مدنية، لا يحسن القيام عليها إلا عباقرتها وفلاسفتها، ولذلك كان انتقال الخلافة الإسلامية من أيدي الأكفاء النابهين من أولي السبق والكفاية إلى أيدي نفر مغمورين في دينهم وعقلهم حدثاً جللياً في تاريخ الإسلام، ولولا الملابسات التي صحبت هذا الانهيار في الأداة الحاكمة لوقف سير الإسلام كرسالة عامة. ومن هذه الملابسات أن كثيراً من ذوي الفضل، رأوا أن يعترفوا بالأمر الواقع، وأن يخدموا الدين في ظله قدر ما تواتيهم الفرص، فسلموا للولاة المتغيبين وتعهدوا للمجتمع بما يمكنهم من الإصلاح.

لقد تحولت الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض، واحتكرت زعامة المسلمين أسر معينة، في العهد الأموي، فضعف إحساس الأمة بأنها مصدر السلطة، وأن أميرها نائب منها أو أجير لديها، وأصبح الحاكم الفرد هو السيد مطلق النفوذ، والناس أتباع إشارته؛ ترى الناس إن سرنا يسيرون حولنا/ وإن نحن أومأنا إلى الناس ركضوا! وتولى الخلافة رجال ميتّو الضمير وشباب سفهاء، جريئون على معصية الله واقتراف الإثم، وليس لثقافتهم الإسلامية قيمة. ثم اتساع نطاق المصروفات الخاصة للحاكم وبطانته ومتملّقيه، وتحمّل هذه المغارم بيت مال المسلمين وأثّر هذا السرّف الحرام على حاجات الفقراء ومصالح الأمة، وعادت عصبية الجاهلية التي هدمها الإسلام، فانقسم العرب قبائل متفاخرة، ووقعت الضغائن بين العرب والفرس وغيرهم من الأجناس التي دخلت الإسلام قبلاً، وكان الحاكم المستبد يثير هذه النزعات الضالة، ضارباً بعضها بالبعض ومنتصراً بإحداها على الأخرى؛ حتى هانت قيم الخلق والتقوى بعدما تولى رئاسة الدولة غلمان ماجنون، وبعدها لُعن السابقون الأولون على المنابر، حتى إن شاعراً مسيحياً مدح يزيد بن معاوية فقال: ذهبت قريش بالسماحة والندى/واللؤم تحت عمائم الأنصار! وابتذلت حقوق الأفراد وحرياتهم على أيدي الولاة المناصرين للملك العضوض، فاسترخص القتل والسجن! حتى يروي الترمذي عن هشام بن حسان قال: أحصى ما قتل الحجاج صبراً فوجد مئة ألف وعشرين ألفاً". وروى البخاري عن سعد بن المُسيب: لما وقعت الفتنة الأولى -أي مقتل عثمان- لم تبق من أصحاب بدر أحداً، ثم وقعت الفتنة الثانية -أي الحرة- فلم تبق من أصحاب الحُديبية أحداً، ثم وقعت الثالثة فلم ترتفع وللناس طَباخ «أي فقدوا قوتهم». والواقع أن الهزة التي أصابت الإسلام من هذه الفتن المترادفة كانت من العنف بحيث لو أصابت دعوة أخرى لهدمتها، ولكن معدن الدين وتماسك العلماء والجماهير حوله أمكن من اجتياز هذه الأزمات العصيبة وهو سالم معافى ثم يستأنف سيره في العصور من جديد.

وكان لزاماً للقبضة المتزمّتة أن تعادي كل فكر ليبرالي تحرّري، على الرغم من أن العلمانية ليست موقفاً عقيداً من الدين، بل هي موقف

من النظام السياسي في المجتمع، ولا علاقة له بالإيمان قلّ أو كثر أو حتى انتفى تماماً، إنه موقف من نظام الحياة ووضع المجتمع وقوانين الدولة، ومن علاقة الدين بالدولة، لهذا لا يمنع أن أكون مؤمناً وأصوم وأصلي وأراعي تأدية الفروض وأشجعها، لكن يبقى لديّ موقف علماني من السياسة أو من نظام الدولة، وعليه لا ينبغي أن يؤدي تعبير ديني ومدني، وإسلامي وعلماني إلى تشويش على صلب القضية، فهي تعبيرات مجحفة لا تخلو من عمومية تنحرف كثيراً عن التوصيف الرقيق للرجال وللمواقف.

فكلمة ديني تعني أن العلماني لا إيمان له، وكلمة مدني تعني أن الإسلام بلا مواقف من قضية المجتمع وأركان الدولة وكلاهما غير صحيح، وماذا عن الفضائل الإسلامية والفرق العلمانية التي تختلف فيما بينها في الكثير من الأيديولوجيات والمناهج والأهداف رغم العناوين العامة والشعارات. وعندما نزلت هذه الاصطلاحات إلى رجل الشارع وحديث المقهى والندوات العامة صارت "إسلامي": ما تعبر عن إلهي لا يخطئ أو هو متزمت مثير للملل والجمود، وكانت "علماني" تشير إلى ملحد منحرف يدعو للضلال، فصارت شُبهة!

وهكذا؛ فبدلاً من التحاور والتلاقي وتوحيد القوى ولو اختلفت الأفكار، نجد أننا أضعنا نصف الوقت وأغلب الجهد وكل المرض في محاولات عقيمة يثبت فيها كل واحد أنه ليس أقل من الآخر إيماناً؛ فلا بد من البحث عن طريقة لإعادة التعهد بالموقف الثابت الموحد، والذي لم يكن في الحقيقة سوى تكرار بديهية كان من المفروض ألا تخضع للجدال. فالحق في المساواة بين الطرفين المكمّلين بالضرورة لبعضهما البعض هو حق طبيعي لكليهما وللمجتمع والفكر، على الرغم من أن التاريخ يسرد لنا وقائع تقول بأن افتئات حق طرف على طرف كان في مناطق بعينها وأزمنة أخرى معكوساً. فلا وجود لحقيقة واحدة في دنيا الفكر وهذا مثلاً ما وقع فيه أفلاطون عندما طرد الشعراء من مدينته الفاضلة، لأنه كما قال أحد المفكرين المعاصرين، ممن طالتهم يد التكفير؛ مشكلة أفلاطون أنه جعل من الحقيقة الفلسفية معياراً للحكم على الشعر فطرد الشعراء من جمهوريته. فهو لم يوسع من معنى الحقيقة أو من تجلياتها المختلفة، فهناك الحقيقة الفلسفية والحقيقة الاجتماعية والحقيقة السياسية والحقيقة الثقافية.

هذا الفكر النائم -بتعبير نيتشة- أن نكتفي باختزال الحقيقة فيما يأتي من الدين، أو من الفلسفة، فهذا يعني إقصاء غيرها من الحقائق، والاكتفاء بالرؤية المغلقة العمياء، التي لا تغير نظرها إلى الأمور. وكما جاء في نص صلاح بو سريف "مرآة أفلاطون": مصادرة الحقيقة باسم حقيقة أخرى هو نوع من السلفية الأصولية، أو هي تكريس لفكر التحريم والمنع، ورفض للاختلاف والنقد.

حين لجأ أفلاطون إلى أرسطوفان، وهو طريح الفراش، فلأنه لم يعد يجد، ربما في زمنه من ينتقد، أو من يعيد تخيّل الواقع، بنفس السخرية التي كان أرسطوفان، ينتقد بها هذا الواقع، أو يعيد تشكيله، وفق منظور جديد، ليس هو المنظور الذي كان الفكر اليوناني غرق فيه. فأرسطوفان، بالنسبة إلى أفلاطون، في هذا الوضع، هو حقيقة أخرى، كان أفلاطون نسي في لحظة سابقة أن يُسبغها على الشعر، ما جعله في فخ التحريم والإقصاء. كما حدث مع الشعر، والفكر، يحدث اليوم مع الفن والرسم والنحت والرقص والتمثيل، ومع الآثار التاريخية

كان لزاماً للقبضة المتزمّتة أن تعادي كل فكر ليبرالي تحرّري، على الرغم من أن العلمانية ليست موقفاً عقيداً من الدين، بل هي موقف من النظام السياسي في المجتمع، ولا علاقة له بالإيمان قلّ أو كثر

القديمة.

السلفية الأصولية لا تنظر إلى العراء مثلاً إلا من زاوية الأخلاق أو من زاوية الحقيقة الأخلاقية، ولا تذهب إلى الفن باعتباره حقيقة أخرى، تعيد النظر إلى الأشياء كما تعيد النظر في الأجسام، لأن الفن لم يكن أخلاقاً بالمعنى الديني السلفي، فهو كان دائماً أخلاقاً في سياق فني جمالي، يعين ترتيب الأوضاع وفق منظور يكون فيه العراء نوعاً من النقد لهذا الاحتجاب الذي صار قهراً لمعنى الطبيعة ولمعنى الإنسان، الذي هو في حاجة إلى اختيار بدايته، أعني بداية خلقه التي كانت عراء في أصلها. أليس العراء نقداً لفداحة هذا التخفي الذي يريد الفكر الماضوي السلفي أن يفرضه علينا؟ أليست شدة الاحتجاب هي دعوة إلى العراء أو هي بالأحرى شدة عراء؟

يقول د. سعدالدين إبراهيم أنه في أوائل السبعينات أفرج الرئيس الراحل محمد أنور السادات عن بقية المسجونين والمعتقلين من الإخوان المسلمين، وأعطاهم الضوء الأخضر لكي ينشطوا سياسياً، وبصفة خاصة في الجامعات المصرية التي كان يسيطر على العمل السياسي فيها حينئذ اليساريون والناصريون المناوئون لنظام السادات، ونمت التيارات الإسلامية في مصر باطّراد منذ ذلك الحين، وبدأت تشكل ظاهرة اجتماعية سياسية واقتصادية وثقافية متصاعدة. وقد أفلتت من قبضة أجهزة الدولة ورعايتها، خصوصاً عندما انحرف مسار الدولة بنسبة كبيرة عن المشروع الإسلامي والوطني، من خلال توقيع معاهدة الصلح مع الصهاينة. هذا الرأي الذي أكده الرئيس المخلوع مبارك عندما قال في حديث لمجلة دير شبيجل الألمانية أن الرئيس السادات شجع تكوين الجامعات الإسلامية بهدف مقاومة التيار الشيوعي في مصر، فرعى التطرف الديني وجعله ينمو في ظله. وظلت فصائل الإسلام السياسي تتفرع منذ بداية السبعينات لمواجهة النظام اليساري الناصري. لقد قررت أن الدولة العليا في حيثيات حكمها بقضية "الجهاد" المعروفة: ظلت سلطات الأمن غافلة عن نشاط التنظيم والذي بدأ في صيف 1980 بدعوة الشباب الانضمام إليه ووضع الخطط وجمع المعلومات وارتكاب حوادث النهب والسرقة وشراء الأسلحة وتخزينها، وتدريب أعضائها على استعمال الأسلحة، ورغم أن التنظيم قد كثف نشاطه بعد 2 سبتمبر 1981 متمثلاً في عقد اجتماعات بين قيادته، وانتقالهم بين محافظات الوجه القبلي والقاهرة والجيزة وتكثيف نشاطهم في التدريب على السلاح، فإن سلطات الأمن بما لها من سلطة الضبطية الإدارية، وهي اتخاذ الإجراءات المانعة من ارتكاب الجريمة قبل وقوعها باتخاذ تدابير الوقاية واحتياطات الأمن العام، لم تتخذ أي إجراء جد.. أي كشف هذا التنظيم وتحركاته قبل أن يبدأ في تحقيق أهدافه. هذه الحسابات الحمقاء للموازنة بين الإسلام السياسي والتيار اليساري، تحاول أن ترهب هذا بذاك، واحتواء أحد التيارين بالآخر، بل إن السادات اقترح شعار "العلم والإيمان" ليغازل الإسلاميين وليكتسب جماهيرية بين جموع الشعب الشغوف بمظاهر التدين الزائف. وفيما بعد راقته لعبة استخدام الجماعات الإسلامية لدرجة أنه بدأ يستخدم هذه الجماعات بعضها ضد بعضها الآخر.

وفي كتابه "ذكرياتي مع جماعة الإخوان المسلمين" يروي قطب الجماعة عبدالرحمن أبوالخير أنه بعد أحداث الكلية الفنية العسكرية عام 1974 عقد اجتماع لقادة المسلمين أو ما يسمى إعلامياً "التكفير والهجرة" وعرضت الحكومة رغبتها في التعاون معها على أساس أن الجماعة تصرف الشباب عن المناهج الانقلابية وتدعو إلى الهجرة. لأن الحكومة في حاجة إلى إسلامية تستوعب الخاصة من الشباب، ثم إلى جماعة تستوعب العامة من الناس، وفي مقابل صرف الشباب عن الانقلابات يطلق الطاغوت أيديهم في العمل للإسلام بحرية غير منتهيين -أو يظنون أنه وضع مؤقت- أنهم دمى في يده؛ فالحكومة قدمت هذا العرض وتعلم تماماً أن منهج الجماعة لا يصطدم بمنهج الهجرة وخطتها الحالية، ويصرف الشباب عن التجمعات ذات المناهج الانقلابية شأن تنظيم الفنية العسكرية. يقولون للطاغوت إنهم لا يشكلون عقبة في طريقه، فحجبهم للنساء عن الجامعات والمدارس يعني أنهم يقولون له، ها نحن ذا نريحك من مشاكل تعليمهن وانتقالاتهم، وهجرتي لا تشكل خطراً انقلابياً عليك، وأسهم بذلك في تخفيف مشاكل الإسكان وأترك الوظائف فأريحك من المرتبات التي تدفع لنا. فكانت الهجرة على النحو التالي: هاجر بعض أعضاء الجماعة الإسلامية إلى السعودية واليمن وجبال المنيا بدعوى إقامة مجتمع إسلامي نقي في الهواء الطلق باستصلاح الأرض والعيش على رعي الغنم. هذه هي دائماً اليوتوبيا التي يريدون للأجيال الجديدة أن تحلم بها بينما كبارهم يرفلون في الحرير وينعمون بالنساء وأسطول السيارات، حتى العام 1977 عندما بدأت جماعة الإسلاميين في اللجوء للعنف عندما اختطفت الشيخ حسين الذهبي وزير الأوقاف، فانتبهت الحكومة إلى أن الجماعة صارت ذات أنياب، وظهر في هذا الوقت كتاب "الفريضة الغائبة" عام 1979 لمؤلفه محمد عبدالسلام فرج ليعلن أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف، فكان هذا إيذاناً ببدء العنف بشكل رسمي ومنهجي.

وخرج منشور سري بعنوان "ميثاق العمل الإسلامي" كمعاهدة شرف ومنهج عمل وخارطة طريق جاء فيه أن الجماعة المسلمة ترفض الرياء والركون وتستوعب ما سبقها من تجارب، وذلك في إشارة واضحة من جماعة التكفير والهجرة

السلفية الأصولية لا تنظر إلى العراء مثلاً إلا من زاوية الأخلاق أو من زاوية الحقيقة الأخلاقية، ولا تذهب إلى الفن باعتباره حقيقة أخرى، تعيد النظر إلى الأشياء كما تعيد النظر في الأجسام

لمعاداة الإخوان ورفض مداهناتهم للدولة والمساومات التي تجري بينهم، وكذا رفضت جماعة الجهاد هذا الأسلوب الذي دأبت الدولة والنظام على إتباعه دون ملل وبثقة كبيرة بمبدأ فرق تسد واستخدام جماعة ضد أخرى، وإطلاق حرية الحركة لإحدى الجماعات لتحجيم حركة الجماعات الأكثر تطرفاً وعنفاً في طريقة التعامل مع النظام. وهو نفس أسلوب السادات الذي أثبت فشله. ومن جهة أخرى كانت الدولة تعمل جاهدة على تشويه صورة الجماعات كافة على المستوى الجماهيري الإعلامي؛ فكانت الصحف الرسمية وقنوات التلفاز وموجات الإذاعة تعادي فكر الجماعات بشكل صريح، ويسمح الإعلام وجهاز الصحافة حتى للمعارضة بحرية الفكر والعمل ما داموا في نفس الصف، عملاً بمبدأ عدوّ عدوي صديقي، وكانت مواءمة ناجحة جداً، نراها بشكل واضح في حالة السيناريست الكبير وحيد حامد الذي كان مسموحاً له نقد الحزب الوطني والظلم الاجتماعي والشخصيات العامة الكبيرة بدءاً من كبار موظفي الدولة وحتى الوزراء، وحتى رئيس الجمهورية في مقابل أنه أيضاً يفضح الجانب الدموي المادي للجماعات الإسلامية؛ هذا المنهج الذي بدأ بدعم من كتاب ومفكرين محسوبين على التيار اليساري (لعبة السادات معكوسة) بشن حملة شرسة ضدهم أضرها كثيراً التضخيم والمبالغة في شكليات معينة دون معالجة فكرية للدوافع والجذور الحقيقية لغول الجماعات، هذه المبالغات التي يستغلها أصحاب الجماعات في دعوى أن النظام يصوّرهم ببشاعة ويظهرهم كفزاعة. ضمن هذه المبالغات كانت المقاربات المستمرة بتشبيه الحركات الإسلامية السنية بالحركة الإيرانية الشيعية، وتخويف الجمهور من أن هذه الجماعات سوف تؤدي بنا إلى صورة أخرى من إيران، والواقع أن هذه الصورة كان يخشاها النظام الذي يرتعب من فكرة أن يلقى ذات مصير الشاه الإيراني، ولكنهم -إعلامياً- يحرّكون كوامن الفزع بصورة مستقبلية للحكم الإسلامي في مصر تنفّذ فيه الحدود من قطع يد وجلد وتعذيب وانتهاك حقوق الإنسان. مثال على ذلك مقال كتبه حسين أحمد أمين في مؤلفه "الإسلام في عالم متغير" تحت عنوان "البيان العاشر

فادي يازجي

لقائد الثورة الإسلامية· يتوقع فيه قيام ثورة في مصر، يلقي قائدها بهذا البيان بعد شهور قليلة من قيامها يتحدث فيه عن تنفيذ حكم الإعدام قائلاً · لقد أفلحنا بتوفيق من الله وفضله أن نستأصل في الأسابيع الأولى شأفة العلمانيين والدنيويين، ورؤساء أهل الذمة والفنانين والملاحدة والشيوعيين والاشتراكيين والناصريين والوفديين وغيرهم من أتباع المذاهب الضالة فاسترحنا لذلك وأرحنا·. ثم يتحدث عن وجود شقاق في مجلس قيادة الثورة ·أعلم علم اليقين أن أفراداً منكم قد شرعوا يتهامسون فيما بينهم بأن تصدعاً قد طرأ على قيادة الثورة الإسلامية المباركة، وبأن الخلاف والشقاق قد دبّا بين أفرادها، وذلك لمجرد أننا قمنا خلال الأسبوع الفائت بإعدام حفنة من المارقين، والعُصاة في هذه القيادات، في حين أن عددهم لا يتجاوز ألفين وثمانمئة في جميع محافظات القطر. ثم يقول رداً على خبر إعدام الرئيس نفسه ·إن بيننا وبينه خلافاً كبيراً، وأن ذلك الخلاف يرجع إلى موضوعات حيوية شتى هي لصيقة بجوهر الدين ومن أركانه، فقد أفتى هذا الفاسق المبتدع، خلال الأسابيع الأخيرة من حياته، بأن صبغة اليود لا تنقض الوضوء، وبأن ظاهر قدم المرأة ليس بعورة، وبأن اقتناء الصور الشمسية لآدميين لا غبار عليه·. هذا الشكل الإرهابي العنيف لا يبعد كثيراً عن أن يكون هو المستقبل الحقيقي المنتظر في ظل حكم الجماعات الإسلامية. هذا الكلام موثق بشكل جيد في كتاب د. أحمد جلال عز الدين ·الإرهاب والعنف السياسي· فقد رصد 794 عملية إرهابية دولية وقع ضحيتها 954 شخصاً، وقع 43 بالمئة منها في دول أوروبا الغربية، ووقع في أميركا اللاتينية 22 بالمئة منها، و15 بالمئة في الشرق الأوسط، و6 بالمئة في الولايات المتحدة. وشملت العمليات الإرهابية في الشرق الأوسط حرب العراق -إيران، والاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، والحرب الأهلية في لبنان، وصار من الشائع أن تبدأ نشرة الأخبار بخبر يقول ·قام ملتحون يرتدون ملابس قصيرة تشبه الزى الرسمي الباكستاني بتفجير كذا ... الخ·، فيما أشار إليه فيما بعد الكاتب الكبير فهمي هويدي بمقال ·التفسير الأصولي للأزمات· أورد فيه أن عام 1988 شهد تأسيس مدرسة متكاملة في الخطاب والتفكير يمكن أن نطلق عليها مدرسة التفسير الأصولي لأزمات التاريخ، تقدم على عقيدة ثابتة مفادها أن الإسلاميين هم أساس كل شرّ ومصدر كل بلاء وغم وكرب، وهذا المنهج ليس جديداً، ولكن تأسيس المدرسة وتجميع رموزها، ونشر فروعها في الداخل والخارج هو الإنجاز الذي تم بوضوح هذا العام، ويتصل بذلك أيضاً أن كفاءة العمل قد تحسنت كثيراً بحيث بات الحدث يقع في الجزائر مثلاً في الصباح، فتسمع تفسيره ·الأصولي· بعد الظهر في إذاعتي مونت كارلو ولندن·، ويقرأ تحليلاً موسعاً له في القاهرة على ذات الموجة خلال أيام قليلة· ·الشاهد على ذلك: قضية الحل والحرمة في الغناء التي رافقت أحداث أسيوط عام 1988، والتي حاولت فيها بعض المجلات آنذاك وصفها بأنها اغتيال الوجدان المصري·، وتم اغتيال أحد القساوسة في أسيوط فتحدث راديو لندن عن الأصوليين الذين ارتكبوا الجريمة، وأنهم أربعة ملثمين ملتحين شوهدوا يفرون بعد الحادث، ثم تبين من التحقيق أن القاتل رجل مسيحي لا هو متطرف ولا هو مسلم أصلا، والمشكلة أسرية بين القاتل وزوجته، أيد فيها القسيس موقف الزوجة، فانتقم منه الزوج، لكن السمعة التي نالتها الجماعة الإسلامية جعلت الأمر يبدو ملصقاً بها.

ثم ظهور أزمة الدولار، التي وصفها أحد الكتاب بأنها من صنع الإسلاميين الذين يهدفون إلى تقويض النظام الاقتصادي. والكل يذكر حلقات مسلسل الريان. وزيادة على تأكيد قوائم مدرسة الإرهاب الأصولي التي كان من أهم نتائجها عمليات الاغتيال لأعضاء في الحركات الإسلامية في عهد وزير الداخلية السابق اللواء زكي بدر، وأورد تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان (1991) أن المنظمة تلقت على مدى العام مزيداً من التقارير والشكاوى بشأن حملات القبض العشوائي والاعتقال تركز معظمها في أوساط المشتبه في انتمائهم إلى الجماعات الإسلامية، وفي حالات كثيرة استمر احتجاز الأشخاص الذين طالتهم هذه الحملات رغم صدور قرارات من النيابة بإخلاء سبيلهم، كما استمرت الشكاوى من رفض وزير الداخلية الإفراج عن أعداد من المعتقلين رغم حصولهم على أحكام نهائية بالإفراج عنهم، وفي حالات عديدة تحايلت وزارة الداخلية على هذه الأحكام بإصدار أوامر باعتقال جديدة، كما شملت إجراءات القبض والاعتقال أعدادا كبيرة من الفلسطينيين وبعض الجنسيات العربية الأخرى، وبصفة خاصة في أعقاب أزمة الخليج، وحادث اغتيال الدكتور رفعت المحجوب، كما طالت هذه الإجراءات مئات من المواطنين الذين ألقي القبض عليهم بعد اضطرابات شهدتها مناطق عديدة في أعقاب إعلان نتائج مجلس الشعب.

في الختام تبقى شهادة ماركسي قديم هو شريف حتاتة ·إننا في حاجة إلى تحالف شعبي يقيم سلطته معتمدا على الجماهير، يُحاصر الأعداء ويشلّ إرادتهم، يُعيد بناء المجتمع ونظام الحكم بالنضال الديمقراطي الصبور الذي يدحض المصاعب ويبدد أصوات اليأس. وكل هذا يحتاج إلى صُنع ثقافة جديدة ملمّة بالعصر تتعلّم منه وتغيّره وتطرد ما عفا عليه الزمن في القيم والفكر. وتبني على ما هو إيجابي في تراثنا. إنها مهمة صعبة تحتاج إلى أن يغيّر المثقفون من أنفسهم لكن كم هو جميل أن نسعى خطوة بعد خطوة من أجل تحقيقها·. ■

وكل هذا يحتاج إلى صُنع ثقافة جديدة ملمّة بالعصر تتعلّم منه وتغيّره وتطرد ما عفا عليه الزمن في القيم والفكر. وتبني على ما هو إيجابي في تراثنا. إنها مهمة صعبة تحتاج إلى أن يغيّر المثقفون من أنفسهم

كاتب من مصر

سلطة الخطاب فرس الرهان
في ظاهرة الجماهير

أشرف صالح محمد

تحتل الجماهير في التاريخ البشري موقعًا أساسيًا لجهة الأدوار التي لعبتها ولا تزال على مسرح التغيرات السياسية والاجتماعية، وهي أدوار منها ما اتسم بالسلبية عبر الدعم الذي أعطته لقوى استبدادية أو لأيديولوجيات فاشية وأوصلتها إلى سدّة الحكم (صناعة الطاغية)، أو عبر التضحيات العظيمة في سبيل قضايا وطنية واجتماعية (حروب التحرير والثورات)، مما يجعلها تجمع بين القدرة على التدمير والقدرة على التضحية الكبرى في آن واحد.

من المعروف أن السفسطائية قد وقفت عند سلطة الخطاب عندما اكتشفت الإمكانيات التي تحملها اللغة كالمغالطة، والقدرة على التمويه، وإيقاع الخصم في الخطأ، ودور الخطابة في تغيير الرأي والموقف، ومُنْذُ ذلك التاريخ على الأقل، والسلطة تعي قدرة الخطاب الديني والسياسي في السيطرة على الشعب، لأن "هؤلاء الذين يعرفون كيف يتكلمون، وكيف يقنعون الجمهور، يتمكنون من تسخير الجمهور لخدمتهم، ويمكنهم بسهولة سلب هذا الجمهور ما يمتلكه".

الخطاب الديني

على الرغم من الدور الهام والتأثير العميق للدين في المسيرة الإنسانية والحضارية للشعوب، إلا أن هذا الدور يتم استحضاره وتوظيفه بشكل أكثر فعالية من قبل الزعامة الشعبية أو القيادة السياسية خلال الأزمات، فمُنْذُ أَزْمِنَة سَحِيقَة والأيديولوجيا الدينية هي التي تهيّج الجماهير وتجيّشها، وجمهور هذا الخِطَابِ الديني يكون سلبيًا إزاء قضاياه الاجتماعية والاقتصادية، لكنه سريع الانفعال فيما يتعلق برموزه الدينية المقدسة ومعتقداته، فتشير الدراسات الاجتماعية والسياسية الحديثة المتعلقة بالمجتمعات العربية، ومجتمعات الدول النامية عمومًا، إلى أن الدين بالنسبة إلى هذه المجتمعات ذات الثقافة التقليدية يُعَدّ عاملاً فاعلاً ومؤثرًا في بلورة وصياغة هذه الثقافة، وبالتالي يصبح مساهمًا في تشكيل الوعي الجماعي لهذه المجتمعات، ومن هنا تصبح عملية التحريك والحشد السياسي لأفراد هذه المجتمعات سهلة جدًا وذات فعالية أثناء الأزمات، حيث يتمّ الاعتماد على عناصر الثقافة التقليدية ويأتي الدين في مقدمتها. لذا لجأت الزعامات والقيادات في تاريخ مِصْرَ على مر العصور إلى الباعث الديني أثناء فترات الأزمات.

فعقب ثورة 1952، عاصر النظام السياسي الناصري خلال فترة حكمه (1956 - 1970) أكثر من أزمة سياسية خارجية كادت تطيح به في بعض الأحيان، لذلك لجأ الرئيس عبدالناصر إلى استخدام الدين لدى الجماهير في تعبئتهم سياسيًا ضد العدوان الثلاثي 1956، وتعدى هذا الاستخدام مجال الفكر إلى مجال السلوك السياسي، فاتجه إلى الجامع الأزهر يخطب في الجماهير أثناء العدوان إدراكًا منه لتاريخ الأزهر الجهادي ودوره في عملية التعبئة السياسية. وقد مَثلت هزيمة 1967 ضربة قاسية للرئيس عبدالناصر ولنظامه السياسي ومشروعه النهضوي، كما أدت هذه الهزيمة إلى ارتفاع أصوات بعض الأنظمة العربية المعادية لعبدالناصر، معللةً أسباب الهزيمة ببعد عبدالناصر عن الدين، وبمعنى آخر، استخدمت سلاح البعد عن الدين، إلا أن عبدالناصر رفع سلاح الدين من أجل الصمود والمقاومة، وهنا اضطر للدفاع عن نفسه بالسلاح نفسه، وحاول أن يثبت أن اشتراكيته تختلف عن الماركسية وأنها مؤمنة بالله وبرسالات الأنبياء وليست ملحدة، وإنها لا تقوم على الصراع الطبقي، بل ترتكز على تحالف قوى الشعب العاملة، ورأى في الإسلام والخِطَابِ الديني وسيلة لنيل رضا الجماهير وتعبئتها لمواجهة الاستعمار الخارجي، وقرر تطوير الإرسال الإذاعي، بحيث أصبح يشمل إذاعات كالقرآن الكريم، لتفسير الدين تفسيرًا يؤكد على الاستسلام للمقادير والصبر على الشدائد، وتشجيع الناس على الانغماس في مظاهر التعبد عسى أن ينصرفوا عن التفكير في أمور الحاضر.

وفي مجرى ما يسمّى بـ"الربيع العربي" كانت فئة البروليتاريا سلاحًا ناجعًا في يد التيارات الدينية التي امتطت موجة الاحتجاجات الجماهيرية، حيث كان القاسم المشترك بين مؤيدي التيارات الدينية المتطرفة أو المعتدلة على حد سواء، هو أن الغالبية منهم ترزح تحت أشد الظروف الاجتماعية قسوة ولا تؤدي دورًا في قاعدة الإنتاج المادي أو الخدمات، بمعنى أن قابلية هذه الشريحة للانخراط في المعسكر النقيض كجمهور نفسي للدين تتناسب طرديًا مع وضعها الطبقي والمادي، وعكسيًا مع الوعي، في الحين الذي لم تستطع قوى التحرر استقطابها به لضعف البرامج البديلة والضمور الفكري الكبير الذي تعاني منه.

وفي سياق متصل؛ يمكننا أن نلحظ بسهولة كيف تمكّنت جماعة الإخوان من تعبئة الجماهير الفقيرة دينيًا لتمرير برنامجها السياسي في أخونة مفاصل الدولة، وكادت تنجح في ذلك المسعى، فالمكون الأساسي لقاعدة الإخوان الاجتماعية، والإسلام السياسي بصفة عامة، هو فئة واسعة من الطبقات العاملة الأقل تنظيمًا وتعليمًا، والمهمّشين، الذين طالتهم سياسات النيوليبرالية والإفقار المُمنهج.

إذن الخِطَابِ الديني من أقوى الْخِطَابِات المؤثرة في تحريك الجماهير، إلا أن الْخِطَابِات الدينية مهما اختلفت، فإنها تعبير عن مصالح طبقية بمظهر أيديولوجي بعيد مرتين عن طموح الجماهير المشروع بتحسين أحوالهم الحياتية والاجتماعية؛ مرة كونها أداة تجهيل للناس تعتمد الأسطورة والخرافة في منطقها، ومرة كونها ممثلة لنخبة تلفعت بجلباب الدين وأضفت على نفسها المهابة والقدسية، فلم يكن الخِطَابِ الديني ضابطًا روحيًا للخطاب

بطرس المعري

السياسي بل وسيلة يستخدمها الخِطَابِ السياسي لتحقيق أهداف معينة، لذلك قال كارل ماركس (1818 - 1883) ·الدين زفرةُ الإنسان المسحوق.. إنّه أفيونُ الشعب·.

الخطاب السياسي

الخُطبة السياسية كلام شفاهي يُلقيه سياسيون أمام جمهور، ويتناولون فيه أمور الحكم وقضاياه، وهي وسيلة من وسائل التواصل بين النخب السياسية والشعب، وبين النخب السياسية فيما بينها؛ وظلت الأداة المُثلى للتأثير في الجماهير وحشدهم في أوقات السلم والحرب على مدار آلاف السنين. لكن تاريخ البشرية احتفى بقوة السيف أكثر مما احتفى بقوة الكلمة؛ ويعلل هذا غياب الخطابة السياسية أو تدهورها في أنظمة الحكم التي تحصل على السلطة بحد السيف، وتستخدم البطش والقهر للاحتفاظ بها. الواقع أن الحكام لا يلجؤون بإلحاح إلى الخطابة السياسة إلا عندما تصبح الشعوب قوة يُحسب لها حساب، ولعل هذا يفسر أنه على مدار أكثر من ألفيْ عام، خضعت مِصْر فيها لأشكال مختلفة من الاحتلال، لم تكن الخَطَابة -بل غالبًا السيف- هي وسيلة التواصل الأساسية بين حكام مِصْر والشعب المِصْرَي.

في العصور الحديثة حلت الأيديولوجيات السياسية محل الأيديولوجيات الدينية، وبدأ تيار الوعي القومي والوطني في الانتشار في العالم العربي، وأصبحت الأحزاب السياسية والنقابات العمالية هي التي تعبّئ الجماهير وتجعلها تنزل إلى الشارع، ·فقد حلت السياسة محل الدين، ولكنها استعارت منه الخصائص النفسية نفسها، بمعنى آخر أصبحت السياسة دينًا معلمنًا، وكما في الدين فقد أصبح البشر عبيدًا لتصوراتهم الخاصة بالذات·.

ومُنْذُ سبعينات القرن التاسع عشر أصبحت الخطابة ملمحًا بارزًا من ملامح الحياة السياسية المِصْرية، وكانت الصحف والحضور المباشر هي وسائل نقل الخطب إلى الجماهير، وقد أضيفت إليها في الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين الإذاعة المِصْرية التي عُنيت ببث خطب الملك بشكل خاص، غير أن انتشار الخطب السياسية كان محدودًا بالقياس لما أصبح عليه الحال في عصر ثورة الاتصالات (الراديو والتلفزيون) والتعليم في الخمسينات والستينات من القرن العشرين.

فقد حرص النظام الناصري على أن يكون الخطاب السياسي في متناول الفلاحين والعمال في البيئات الفقيرة أو البعيدة عن العاصمة في أطراف القرى والكفور والنجوع، وهكذا انتقلت الخطابة السياسية المِصْرية من عصر الجماهير المحدودة إلى عصر الجماهير الحاشدة. وانقطع الوصل بين الحركات والتيارات السياسية المتباينة وجماهير المِصْريين، ليحل عصر هيمنة الصوت الواحد على المشهد السياسي المِصْري.

وهنا أصبح الخطاب السياسي خطابًا إقناعيا بامتياز، يؤدي إلى تغيير النفوس والعقول والأفكار، فعلى سبيل المثال لا يوجد خطاب سياسي استطاع أن يحرك الأفراد بشكل كبير وعلى مساحة كبيرة مثلما فعل خطاب التنحي (يونيو 1967)، وبرغم عفويته التامة إلا أنه كان مؤثرًا، واستطاع عبدالناصر أن يجعل الناس تتعاطف معه، فكان يلقيه وهو في غاية التأثر بل يكاد وفى أجزاء منه يبكى. وعلى الرغم من فداحة ما حدث من هزيمة (النكسة)، ومسؤوليته عنها، إلا أنه بسماع هذا الخطاب لا يملك المرء إلا التعاطف معه، بسبب البراعة التي كُتب بها هذا البيان، والذي لم يوضّح الفساد الحقيقي الذي حدث، حتى الاعتراف بالخطأ لم يقدم على نحو يجعلك تثور على الشخص بل يجعلك تتعاطف معه.

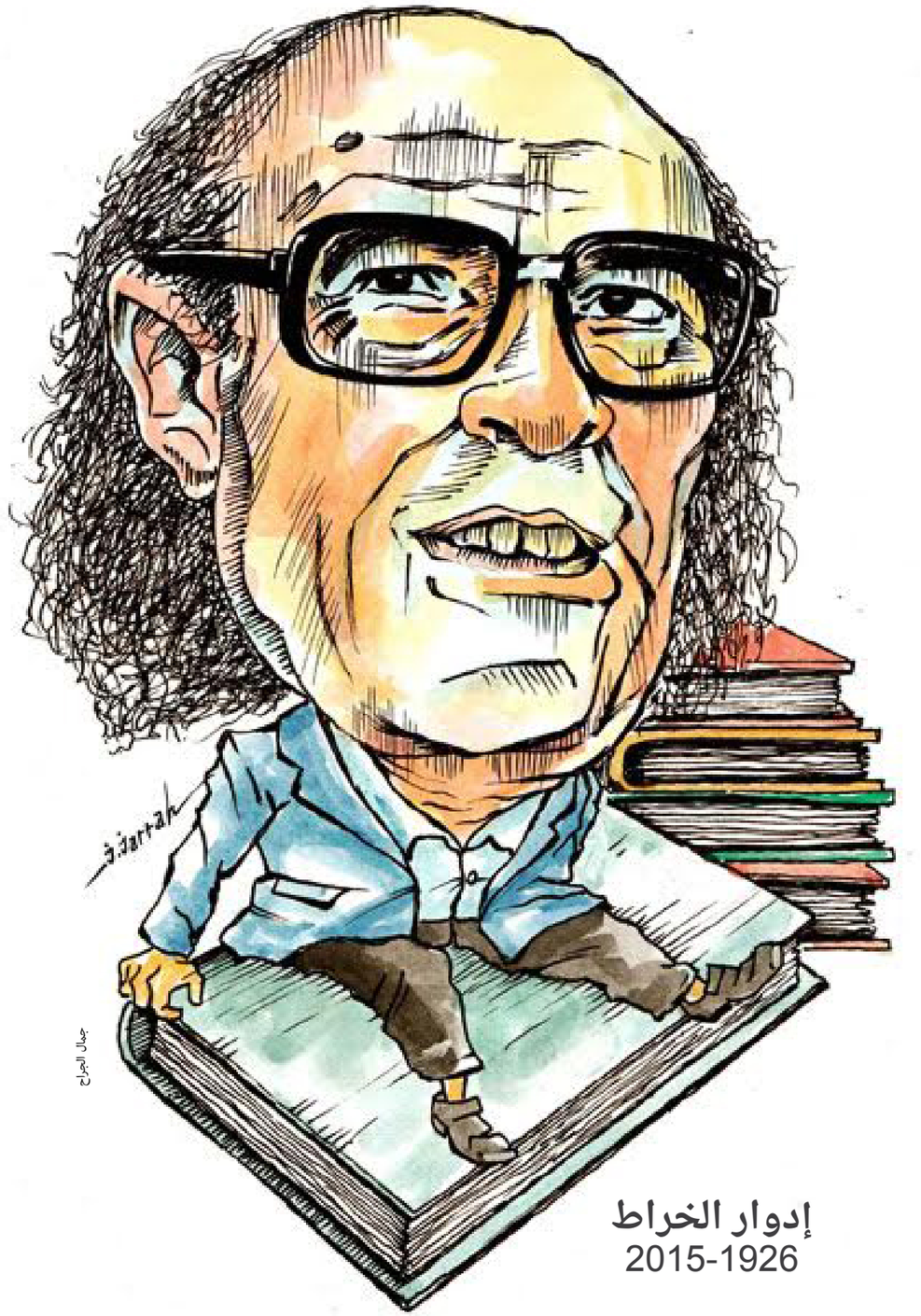
> **استطاعت الحكومات المستبدة عبر رسائلها المرئية والمقروءة والمسموعة صياغة عقول الجمهور والتأثير في أفكاره وتوجيه أفعاله، لكن العالم المعاصر شهد تحولاً حاسمًا ببزوغ ما يعرف بـ"ظاهرة الجماهير الغفيرة"، التي من الممكن أن تثور فجأة**

وهذا ما حدث في خطاب مبارك الثاني (فبراير 2011) الذي استطاع فيه دفع شريحة ضخمة من المِصْريين للتعاطف معه، بعد أن استخدم بلاغة أبوية تقدم الرئيس بوصفه أبًا للمِصْريين من غير المقبول مخالفته، كذلك اللعب على بعض القيم الاجتماعية المِصْرية المحببة مثل مسألة التمسك بأرض الوطن، والتشبث بالموت على ترابها، أضف إلى ذلك؛ الأداء البلاغي الجيد للخطبة التي كانت على وشك إجهاض الثورة المِصْرية.

الحقيقة أن الخطاب السياسي ظل حكرًا على مؤسسة الرئاسة عبر منافذ الإعلام الجماهيري حتى أواخر القرن العشرين، من خلال خطابات ذات بعد أيديولوجي واحد تسعى لتجنيد الفرد والمجتمع لأهداف سياسية، تهمل الحقائق والمعارف فهي لا تهمها بقدر ما يهمها توظيف كل شيء في سبيل تعبئة الجماهير وحشدها لخدمة مآربها.

الخلاصة؛ لقد استطاعت الحكومات المستبدة عبر رسائلها المرئية والمقروءة والمسموعة صياغة عقول الجمهور والتأثير في أفكاره وتوجيه أفعاله، لكن العالم المعاصر شهد تحولاً حاسمًا ببزوغ ما يعرف بـ·ظاهرة الجماهير الغفيرة·، التي من الممكن أن تثور فجأة بعد أن أمضت أوقاتا طويلة تعاني من البؤس والمشقة، يفعلون ذلك في اللحظة الحاسمة أي نقطة الذروة، حينما يصبح من الأرجح أن مواصلة العيش في ظل النظام الموجود أكثر سوءا من المخاطر الأكيدة للتمرد ومن تكلفته، ومن المؤكد أن يسود الاعتقاد آنذاك أن هناك فرصة معقولة للنجاح، وتحسين حياة عامة الناس. هكذا ثار العبيد على الأسياد، والمستعمَرون على المستعمِرين، والمظلومون والمقموعون على السلط الظالمة والقامعة، وهكذا ثار المِصْريون ■

كاتب من مصر



أكاليل على الأبواب

نصوص حلمية

عبده وازن

ظل

كأنّما هو صوت لا أحد. لم أكن أسمعه، لكنه كان صوتاً، لا أدري من أين يأتي. الساحة فارغة، المحال مقفلة، كانت هرّة تموء قرب باب. الليل لم يكن مظلماً، ضوء قمر ينفلش على أطرافه. الأبنية هاجعة في نوم ساكنيها. إنها الثالثة بعد منتصف الليل. الهواء الذي يهب من البحر رطب وسميك. لم يكن يفاجئني سوى هذا الصوت الذي لم أكن أسمعه، بالأحرى الذي كنت أسمعه وكأنني لا أسمعه، الصوت الذي كأنّه لم يكن صوتاً.كنت أمشي على الرصيف الذي كثيراً ما مشيت عليه، في الليل غالباً. خفاش عبر بسرعة من فوق رأسي واختفى بين أوراق شجرة. هل هو صوته. لا.

كنت أمشي، ظلي يتبعني حيناً وحيناً يسبقني فأراه أمامي. هل هو صوت ظلّي يهب خافتاً وكأنّ أحداً يخفته؟ ربّما، قلت لنفسي.

ورحت أراقب ظلّي ناظراً أمامي حيناً وورائي حيناً، بحسب وجهة الضوء المنعكس عليّ.

غابة الادميين

نظرت أقصى ما أمكنني ، كانت الأرض شاسعة، تحتلها غابات، أشجارها كثيرة الثمار. سمعتهم يقولون: مَن سيقطن هذه الأرض؟ اننا نحتاج الى اشباه لنا لنملأها. أرض لا يملكها أحد. ليس بوسعنا نحن أن نأكل كل ثمارها... نظرت الى نفسي فرأيتني عارياً مثل الآخرين الذين من حولي. لم أخجل، قدماي مشققتان، جلدي قاس، ركبتاي سوداوان. قال واحد: نحن آدم، أنا آدم، أنت آدم، أنتم آدم... لم استغرب؛ ثم أشار الى كائنات أخرى قائلاً: إنهنّ حواء، لقد أتين للحين. ودعانا الى القفز صوبهنّ. ولم أدر ماذا فعلنا بهنّ. كنّا نصيح فرحاً، وفي البعيد يتردّد صدى صياحنا.

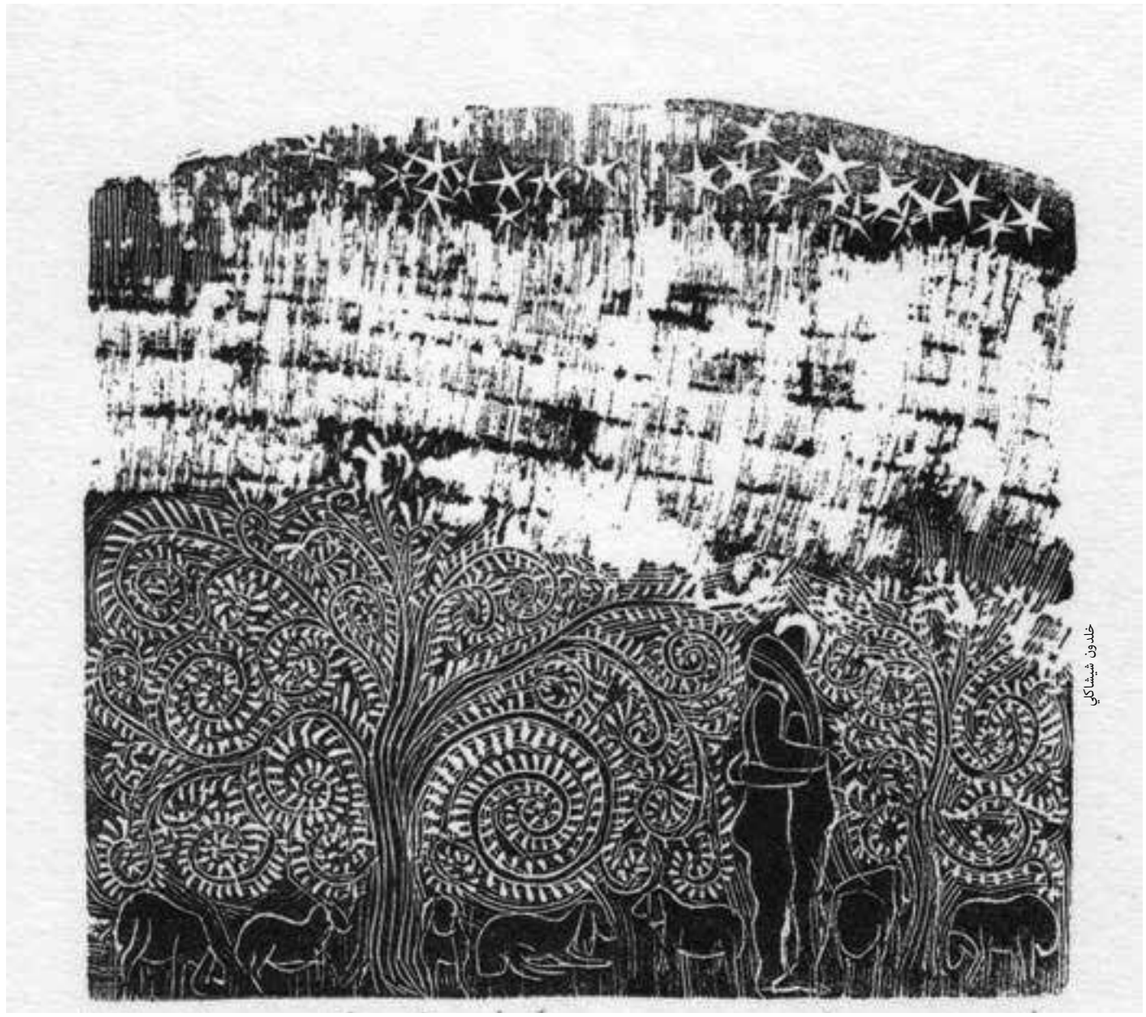
الاجاصة

الشجرة التي قطفت منها حواء تفاحة، لم تكن شجرة تفاح، هي أخطأت. قطفت حواء اجاصة من شجرة اجاص وأغرت بها آدم. أشجار التفاح كانت أبعد قليلاً، كنت أراها، لا أعلم كيف. الحديقة كانت بلا أسيجة. كنّا نجلس نحن في ظل سنديانة عندما شاهدنا حواء تقرّب الاجاصة الى فم آدم وسرعان ما راح يأكلها. كنّا جميعاً نأكل ببهجة ولم يكن من حراس يراقبوننا.

مدينة الموت

عندما بلغنا مدينة "ياء"، أوقف السائق سيّارته أمام نزل صغير لا تحمل واجهته لوحة كتب عليها إسمه. طرقنا الباب الخشب وانتظرنا، فتحت الباب سيّدة تناهز الخمسين، بحسب ما تراءى لنا. قالت تفضّلوا. دخلنا بهو النزل ورحنا نلتفت يمنة ويسرة، مذهولين بما نرى. كانت تحتل جدران البهو صور لأشخاص كأنهم راحلون، بضع منها بالأسود والأبيض وبضع بالألوان، نساء ورجال وأطفال، عائلات، رجل وامرأة كأنهما زوجان... وما هالنا كثيراً منظر أكاليل الزهور الموضوعة أسفل الجدران، وأدركنا للحين أنها زهور "اصطناعية" فلا رائحة تنبعث منها. أما الطاولة التي تتوسّط البهو فكانت أشبه بتابوت مغلق، ووضعت عليها مزهريتان وجمجمة. سألنا السيدة التي كانت تقف الى جانبه، وقد شعرت بحيرتنا: أهذا نزل أم...؟ ولم نكمل سؤالنا. قالت المرأة: كلّ غريب يدخل النزل، يسأل هذا السؤال. نعم، إنه نزل. لا تخافوا. كلّ الفنادق في هذه المدينة تشبه هذا النزل. حتى المنازل، كلّ المنازل. وعليكم ألا تستغربوا عندما تصعدون الى غرفتكم في الطبقة الأولى.

لم يكن أمامنا إلاّ أن نرضخ للأمر، الظلام حلّ قبل ساعتين وعلينا إلا أن نقضي الليل هنا ونبيت. فتحت لنا باب الغرفة، وقد علّق عليه إكليل صغير من معدن يشبه الأكاليل الصغيرة التي تعلّق على بوابات المقابر ، وعندما دخلنا حلّ علينا خوف وأخذتنا قشعريرة. لقد كانت الأسرة الثلاثة توابيت من خشب، وقد وضعت في داخلها أفرشة ومخدات. أصبنا بذهول شديد، ونظرنا السيّدة بعيون تبرق ذعراً: كيف سننام؟ ضحكت السيّدة ثم قالت: كلّ الأسرّة في مدينتنا هي توابيت. سأشرح لكم لاحقاً هذا السرّ. ولكن الآن عندما تنامون عليكم أن تغلقوا غطاء السرير وهو من خشب التابوت نفسه وإغلاقه سهل جداً، وستجدون فيه فتحة بمقدار الوجه أو لأقل الرأس، منها تتنفسون وتبصرون ما يمكن أن تبصروه في الظلام. قال لها احدنا بصوت يرتجف: لن أنام في هذا التابوت. سأقضي الليل جالساً على الكنبة. ولكن، إشرحي لي هذا السرّ الذي حدّثتني عنه. ابتسمت وراحت تحدّثنا: لعلكم لم تقرأوا ما كتب على اللوح المثبت عند مدخل مدينتنا، هذه المدينة التي باتت مقصداً للزائرين الذين أصفهم بالحجّاج. لقد كتب على اللوح: أهلاً بكم في مدينة "ياء"، مدينة "الموت الحيّ". إنّه الظلام الذي لم يدعكم تقرأون هذه الجملة. مدينتنا باتت مشهورة جداً، ويقصدها الأشخاص الذين يودّون التمرّن على الموت. يأتون الى هنا وينزلون في الفنادق، وعندما تضيق هذه بالزائرين، تفتح عائلات أبواب منازلها. فالبيوت أيضاً هي أشبه بالمقابر، والأسرّة كلّها توابيت، حتى أسرّة الأطفال. أهل هذه المدينة اعتادوا فكرة الموت وأضحوا يعيشونها بلا خوف ولا خشية. وإذا سرتم في الأحياء، تجدون هياكل من عظم وجماجم معلّقة على الاعمدة وعلى الابواب اكاليل زهر. انها مدينة "ياء" يقصدها الزوار ليعتادوا فكرة الموت ويصبحوا أصدقاء معه.


خلدون شيشاكلي

قطار اللامكان

كان القطار يعبر قرى وحقولاً بسرعة فائقة، ولم يكن يتوقف عند محطة من المحطات الموزعة على الجانبين، مع أنّ ركاباً كانوا يستقلونه، أفراداً وعائلات، ولكن لم يكن يظهر على وجوههم ما يدل على أنهم مسافرون، كأنهم ركاب صعدوا الحافلات مصادفة، وجلسوا على المقاعد ولم يكن يلوح في عيونهم قلق أو اضطراب ولا يساورهم همّ. كأنهم لم يصعدوا القطار قاصدين بلدة أو جهة. ما كانوا يبالون متى تنتهي الرحلة وأين. كأنهم مسافرون من غير وجهة، مثل القطار الذي يقلّهم. ينظرون أمامهم، ولا يكادون يحرّكون رؤوسهم، ولا يبتسمون ولا يعبسون، ليسوا فرحين ولا متجهّمين. لكنهم كانوا يهتزّون إذا اهتزّ القطار في أحيان...

كان القطار يصفر ساعة تلو ساعة، منذراً المحطات التي يعبرها بوصوله من دون أن يتوقف ولو مرّة واحدة. لم يكن يهمّه أن يصل، مثله مثل ركابه، هؤلاء المسافرين الى لا مكان. كان يكفيهم أن يركبوا القطار ويجلسوا على المقاعد فلا يغادروها. ما كانوا ينهضون عنها ليشربوا أو يقصدوا الحمام. حتى الأطفال كانوا جالسين في حال من السهو. لعلهم ما كانوا أطفالاً. حتى النسوة، أمهاتهم، كنّ كأنّما في صورة التقطت بالأسود والأبيض. ظلّ القطار يصفر، عابراً بسرعة هائلة. لم أسأل أحدا من الركاب إن كان أحد يقوده. طوال تلك الرحلة التي لم تنته، لم يطلّ أحد، لا قاطع التذاكر ولا المراقبون. كان القطار وحده يشق القرى والسهول، في وضح نهار لا يغيب. ربما لم تكن من سكة. لا أحد أبصر سكة يسلكها القطار. اما أنا فكنت اجلس بدوري صامتا وبالقرب مني حقيبة يد.

كتب

إنني فقدت كتبي. نظرت فرأيت مكتبتي فارغة وعلى الأرض أوراق وقصاصات كأنّما رميت على عجلة... صرخت: من استولى على كتبي؟ ثم تذكرت أنني رأيت بعضاً منها في بيت لا أعرف أين ولا مَن هم أصحابه، وصرخت: هذه كتبي، ولم يسمعني أحد. إنها كتبي، ولكن مَن الذي أتى بها الى هنا، هنا الذي لا أعرف أين.

المخطوط

ما إن فتحت درج الطاولة التي أخلد إليها لأكتب وأقرأ، حتى فوجئت بمخطوط علمت للحين أنني أنا مَن كتبه. سألت نفسي: أأنا من ألّف هذا الكتاب؟ متى؟ كنت حائراً، ثمّ خامرني شك في أن أكون أنا صاحب هذا المخطوط. لعلّ أحداً قلّد خطّي وكتبه. ولكن لماذا؟
عندما قلّبت أوراق المخطوط تذكّرت أنّ النصوص التي يضمّها تشبه نصوصاً لي. هذا أسلوبي، وهذه أفكار عبرت رأسي. سألت نفسي: هل هذا فخ نصبه لي أحد؟
أعدت المخطوط الى الدرج غير مطمئن، لكنّ فرحاً قليلاً اعتراني، لم أعرف من أين حلّ عليّ.

ساعة دالي

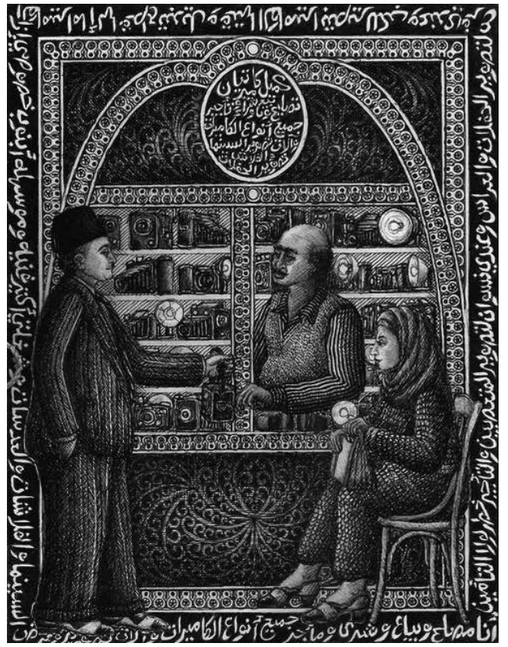
عندما فتحت عينيّ أبصرتني نائماً تحت غصنٍ تتدلى منه ساعة حائط متراخية كرغيف لم يخبز ومنها كانت تسقط الأرقام على وجهي ثم على الأرض. لم أتمكن من معرفة الوقت، ميناء الساعة لم يبق فيه حتى عقرباه، لكنني سمعت الساعة تتكّك ببطء... ثم تذكّرت.

البكالوريا

قلت لأستاذي الذي لم أتذكّر إسمه: إنني نجحت في امتحان البكالوريا، فلماذا أتقدّم الى الامتحان مرّة ثانية. قال: إنك رسبت. لا لم ارسب، اسأل رفاقي، لقد نجحنا جميعا. ثمّ تذكرت انّه قال لي أكثر من مرّة أنني رسبت. أما أنا فكنت دوماً أسأل نفسي: لماذا أتقدم الى امتحان البكالوريا ما دمت قد نجحت سابقاً. لكنني كنت أجهل ماذا أعني بـ"سابقاً".

امتحان الدموع

أمام بوابة زرقاء، نصف مفتوحة، تحمل لوحة كتب عليها "امتحان الدموع" شاهدت رتلا طويلا من أناس عراة يقفون منتظرين نداء، لا يعلمون من أين يأتي. كانوا عراة ولكن لا إناثاً كانوا ولا ذكوراً، أجسادهم ملساء كلّها. كان أمام البوابة يقف ملاك لا تظهر قدماه، يحمل بين يديه إناء من زجاج، وكلما نادى الصوت، كان أحدهم يدرك أنه هو من يُنادى فيتقدم نحو الملاك، ثم يحني وجهه أمام الإناء فيسقط من عينيه ماء، ولم يكن على الملاك إلا أن ينظر الى الإناء وكأنه يسبر الماء في داخله، ثم يشير الى الإنسان الذي أمامه إمّا ليجتاز عتبة البوابة وإما أن يذهب شمالاً سالكاً طريقاً تقود الى غابة مظلمة كانت تلوح بعيداً. عندما كان الإناء يمتلئ من ماء يهرقه أحد هؤلاء الناس من عينه، كان الملاك يرتفع قليلاً عن الأرض، فرِحاً ومهللاً... وعندما لا يسقط من العين ولو قطرة صغيرة، كان الملاك يرتعد رافعاً يده مشيراً الى الطريق الوعرة... وإذا لم يسقط من العين إلا دمع قليل كان على هذا الانسان أن ينتحي بقعة ظليلة الى جانب البوابة... كان على هذا الانسان أن ينتظر لا أحد يعلم كم من الأيام .


خلدون شيشاكلي

انتظار

اناس كأنهم بأعمار مختلفة، ينتظرون أن يُنادوا كي يتقدّموا كلّ بمفرده. كانوا جميعاً متشابهين بأجسادهم الملساء حتى وجوههم لم تكن تدل عليهم. لم يكن من أطفال هناك. الهدوء يملأ المكان، الصوت الغريب هو الذي كان يشقّ الصمت السميك مثل طبقة ثلج. السماء بيضاء ،الأرض بيضاء ، كأنهما ممتزجتان واحدة بالأخرى... كان الناس المنتظرون يتمتمون كلمات غير مسموعة، بعضهم متجهمو الوجوه، بعضهم مشرقو الابتسامات، بعضهم تلمع عيونهم ببصيص أحمر...

مكتبة الدير

كنّا نصعد درباً من تراب وحصى. عندما اجتزنا الغابة الصغيرة أبصرت الدير الذي كنّا نقصده. بوابته كانت مغلقة. قرعنا ناقوساً صغيراً كان معلّقاً تحت القنطرة التي تعلو البوابة السوداء التي تآكّل الصدأ أطرافها. ثمّ أبصرنا كاهناً عجوزاً يتجه نحونا، فتح البوابة دون أن يسأل مَن نحن. كان غير مبال، لم يلق علينا إلا نظرة سريعة. شعره أبيض، شديد البياض، ولحيته الطويلة أيضاً. لم أبصر بياضاً في هذا النقاء من قبل. أشار إلينا بيده لنتبعه، كان يعرف أننا نقصد مكتبة الدير، وعندما وصلنا فتح بوابة من خشب عتيق لم تكن مقفلة وقال بصوت يرتجف: هذه هي المكتبة التي جئتم تزورونها، الكتب أمامكم، ابحثوا عمّا تشاؤون. ثم أشار بيده الى صندوق وضع في إحدى الزوايا وقال: هذا لا تفتحوه، في داخله كتاب يجب ألا تقرأوه.

وقال: حذار هذا الكتاب السحريّ. ومضى.
المكتبة كأنمّا كنّا نعرفها، جدرانها حافلة بالأجنحة، وفي الأجنحة تتوزع رفوف مملوءة كتبا قديمة، ذات أغلفة سميكة. كانت أسرجة مضاءة تتدلى من السقف الذي لم يكن عالياً، والأجنحة تتعاقب الى الداخل الذي كان يبدو لنا مظلماً. رحنا نجوب الردهات المفتوحة واحدة على أخرى، نقترب من الرفوف ونحدّق، لا أذكر إن كانت العناوين بالعربية، لكننا كنا نقرأها... لم نمدّ يدنا الى كتاب، لا أدري لماذا. كانت تحتل وسط الردهات طاولات ذات طراز قديم، من خشب غريب الرائحة. وعلى كل طاولة مشكاة مضاءة بشمعة. كانت الشموع تشتعل ولم تكن تذوب. ولم تساورنا حيرة حيال النور المنبعث منها. اقترب أحدنا من الصندوق الذي نهانا الكاهن عن فتحه. صرخت مذعوراً: إياك أن تفتحه. راح هذا الشخص يضحك بصوت عالٍ. ازداد خوفي وقلت له: إذا فتحته سيحلّ علينا سحر... الآخرون ظلوا صامتين، كانوا في حال من الحيرة: هذا الصندوق يجب فتحه، ولكن ماذا لو حصل مكروه؟ عندما اقترب هذا الشخص من الصندوق ومدّ يده ليرفع غطاءه، رحت أعدو بسرعة دون أن أعلم نحو أي جهة. ثمّ...

هزة

كانت الأرض تهتز تحت قدميّ، كنت أبصر أشخاصاً ينهضون من مقابر كانت تنهدم من تلقائها، ثم تنفتح فيها توابيت وينهض أناس ليسوا بأموات ولا هياكل عظم، أناس كأنهم دفنوا للتو... لكنني أبصرت بين هؤلاء الناهضين من المقابر أشخاصاً أحياء ينهضون من شقوق في الأرض وكانوا كأنّما في حفلة صاخبة ، أحدهم بدت له عين ثالثة في وسط جبينه، تظهر وتختفي، لم أتمكّن من أن أسأله عن سرّ هذه العين.الأشخاص الذين يطلعون من شقوق الأرض عرفت، لا أدري كيف، أنهم لم يولدوا بعد، انهم سيولدون مع انهم لم يكونوا صغاراً، بل في متوسط أعمارهم ، بضعة منهم يعتمرون قبعات وآخرون في ثياب العيد... لم تظهر سمات الخوف على وجه أحد. كانوا يرقصون ويغنون، الأرض تهتز والمقابر تتهدّم وينهض أولئك الراقدون الذين كانوا في عداد الموتى وهم الآن في ملء حياتهم...
كنت أمشي وكأنني واقف بينهم، لا أتقدّم ولم لم أكن قادراً على مشاهدة كلّ ما يجري...

الكتاب الابيض

كنت كلّما قرأت سطراً من الصفحة يمّحي، وسطراً تلو سطر كانت الصفحة تمسي بيضاء، وصفحة تلو صفحة كان الكتاب الذي بين يديّ يمسى أبيض. عندما قرأت الكتاب كلّه لم تبق منه سوى صفحات بيض. حتى عنوانه، حتى اسم مؤلفه لم يبق لهما أثر. لكنني لم أكن أعلم ماذا قرأت. كانت الأسطر تمحي من رأسي أيضاً مع أن عينيّ كانتا تقرآن بنهم تلك الجمل التي كانت تتحدّث عمّا لا أذكر.
على الطاولة التي أجلس اليها، كانت كدسة من كتب بيض، كأنها تنتظر من يملأها أحرفاً وجملاً.

النار

حدّثنا الرجل العائد من هناك، أنّه سعيد في العالم الآخر. قال إنه عالم يشبه هذا العالم ولا يشبهه في آن. هناك مثلاً، قال، أشرب كأساً وأنا على شرفة تطل على واد بعيد تشتعل فيه نار رهيبة. وما إن أدار الرجل ظهره حتى خرجت من ظله امرأة أخبرتنا الحكاية نفسها. لكنها قالت إنّها تشرب هناك كأس نبيذ وهي تنظر الى النار من بعيد. وردّدت: النار بعيدة، بعيدة جداً.

ساعة البرج

نهضت الى النافذة، أزحت الستار ونظرت الى الخارج. لم أكن أعلم كم من وقت مرّ على نومي في هذه الغرفة، وعلى هذا السرير الذي لم يكن سريري الذي اعتدت النوم عليه. عندما نظرت الى السماء في الخارج لم يتبدّ لي إن كان نهار أم ليل. لا ضوء يدلّ أن النهار يحلّ الآن ولا عتمة تشير الى أنّ الليل يرين على الأفق.
لم يكن الوقت نهاراً ولا ليلاً، لا صباحاً ولا مساء، لا فجراً ولا غروباً.
رحت أحدّق الى السماء ثم نظرت الى الأسفل فلم أبصر ما يفيدني إن كان هو الليل أم النهار... لمّا أصابتني حيرة شديدة تركت النافذة ونظرت الى ساعة الجدار التي كانت تتناهى اليّ دقاتها: تك تك تك تك تك. لكنّ ما فاجأني أن ميناء الساعة كان خلواً من الأرقام والعقارب، وحده البندول المتدلّي من علبة الساعة كان يتحرّك يميناً شمالاً، شمالاً يميناً وفق إيقاع التكات المنتظمة. رجعت الى السرير ورحت أفكر، وقبل أن أتمدّد عليه قلت: لعلّ عطلاً أصاب ساعة البرج السماوي، فلأنم إلى أن يتمّ إصلاحه.

الغرفة الرقم 20

طرقت الباب طرقات خفيفة، عندما لم يردّ أحد، فتحته بهدوء ودخلت. كنت أعلم انها لا تقفل باب غرفتها الرقم عشرين، في هذا الفندق القديم. كانت السادسة صباحاً، نظرت إليها تنام على السرير ذي الأعمدة الأربعة، شبه عارية، الملاءة تلف نصف جسدها. لم تستيقظ. لم أوقظها، وضعت وردة حمراء على مخدّتها وخرجت.
عندما دقت ساعة الجدار في الممشى دقات سبعا خرجت من غرفتي وتوجهت الى الغرفة عشرين، حاملاً وردة حمراء، فتحت الباب ودخلت، كانت لا تزال نائمة، شبه مغطاة وكأنّها شعرت ببرد الصبح فتدثرت بالملاءة. وضعت الوردة على صدرها وخرجت.
في الساعة الثامنة دخلت، وضعت الوردة على كتفها الأيمن، في التاسعة على كتفها الأيسر، في العاشرة على بطنها، في الحادية عشرة على حوضها، في الثانية عشرة بين فخذيها... ساعة تلو أخرى، كاد السرير يمتلئ بورد أحمر. عندما دقّت ساعة الجدار الساعة الحادية عشرة قبل منتصف الليل، دخلت الغرفة ووضعت الوردة في مزهرية كانت على طاولة صغيرة بجانب السرير.
كانت ساعة الجدار في ممشى الفندق في الطابق الثاني تدقّ دقتها الثانية عشرة الأخيرة عندما فتحت عينيّ وأبصرتها واقفة أمامي شبه عارية، وفي يدها وردة حمراء، راحت تنثر أوراقها عليّ ثم خرجت

من دون أن تنبس بكلمة. وجهها كان أبيض، عيناها كأنهما مرسومتان بقلم رصاص، شفتاها رقيقتان، كانت تلف جسدها بشرشف رقيق يبين من ورائه عريها البارد... نهضت من السرير مذهولاً وهرعت وراءها شبه عار. في الممشى لم أجد لها أثراً.
عدت و دخلت غرفتي ثم خرجت قليلاً، ونظرت الى الرقم عشرين على باب غرفتي. دخلت، ثم أغلقت الباب بالمفتاح. وعلى السرير ارتميت شبه مذهول.

العضو المقطوع

رحت أصرخ وهم يمسكون بي، عندما تمكنوا منّي نزعوا عني سروالي ومدّ أحدهم يده الى عضوي وبشفرة يحملها بيده الثانية انقض عليه وقطعه، فانبجس الدم وارتفع صراخي... رمى عضوي على التراب أمامي وكان لا يزال ينبض. ثم تركوني وحدي في طرف الغابة التي اقتادوني اليها وفرّوا، الدم ينزف مني وصوتي يدوّي دون أن يسمعني أحد. ثمّ سقطت أرضاً، متخبطاً في بقعة من الدم راحت تتسع وتتسع حتى أصبحت الأرض حمراء والصخور والأشجار...

خيمة الروح

عندما أبصرت الأسرّة تملأ الساحة الكبيرة، ظننت أنني أشاهد مستشفى في الهواء الطلق. كانت نصبت خيمة صخمة وضعت الأسرّة تحتها لتردّ عن المرضى أشعة الشمس خلال النهار. ثمّ لما اقتربت من الخيمة علمت أن هؤلاء المرضى هم من المحتضرين الذين فُقد الأمل من شفائهم، وهم وضعوا هناك على أسرّتهم ليخضعوا لاختبار عجزت عن فهمه بعدما شرحه لي طبيب كان يتنقل بين الأسرّة، حاملاً لوحاً صغيراً عليه أوراق. كان لطيفاً ولم يقطّب حاجبيه عندما استوضحته أمر هؤلاء المرضى، قال لي: أنظر الى هذه الأجهزة الأربعة خارج الخيمة، إنها أجهزة حديثة جداً، اخترعناها نحن، كلّ جهاز يبث أشعة يجمعها حقل كهرو-مغناطيسي في شكل خيمة غير مرئية، ووظيفة هذا الحقل أن يسجّل، في لحظة موت المحتضر، صعود روحه من جسده. عندما يشرف المريض على لحظة الموت، نضع سريره وهو ممدّد عليه تحت الخيمة الكهرو-مغناطيسية، فما إن يلفظ نفسه الأخير وتصعد روحه تهتز الأشعّة ويُسجّل اهتزازها على الشاشة الصغيرة التي تراها قرب أحد الأجهزة. هذا الاختراع أردنا به أن نثبت لكل من لا يؤمن بوجود الروح أنّ الروح تكمن في الانسان وعندما يموت تغادر الروح، صعوداً نحو السماء. والخيمة اللامرئية التي يوضع المحتضرون تحتها هي التي تؤكد أن الروح تصعد ولا تنزل مثلاً أو تتوه على وجه الأرض. ثم أشار لي أن أمكث هنا لأكون شاهداً على صعود الروح. ولم تمضِ دقائق حتى أتى الممرضون بأحد المحتضرين وجعلوا سريره تحت الخيمة، وما إن شهق شهقته الأخيرة حتى التمع برق فوقه وزال بسرعة، وارتسم على الشاشة خطّ متعرّج كمثل الخطوط التي ترتسم على شاشات الأجهزة الطبية في المستشفيات. بُهرت بهذا المشهد وخفق قلبي وكأنني أشاهد أعجوبة، وقلت سأمكث مزيداً من الوقت هنا لأتأكد من أن ما يحصل هو حقاً يحصل. بعد نحو عشر دقائق جاؤوا بمريض آخر كان على آخر رمق، وضعوه تحت الخيمة الكهرو-مغناطيسية ثم زفر زفرته ومات. ولكن ما من برق التمع فوقه، ولا سجلت الشاشة الالكترونية خطاً، مع أنّها كانت مضاءة مثلها مثل الأجهزة... اضطرب الأطباء والتقنيون للفور، واقترب طبيب من الميت وراح يجس صدره بالسماعة، ثم أشار الى رفاقه مؤكداً موته وتلاشي نبضه ودقات قلبه. ثم اقترب طبيب آخر وراح يهز جسد الميت، ورفع الغطاء عن ساقيه فإذا بالفراش مبلل ببوله. وهذا دليل قاطع على مفارقته الحياة، واتجه أحد التقنيين نحو الشاشة ليتأكد من جهوزيّتها وعدم حلول عطب بها... ارتبك الجميع. قال أحدهم: لعلّه بلا روح. أو لعلّ روحه فارقته قبل أن يموت جسده. هذا شخص بجسد فقط. ثم قال آخر: لعلّ جسده كان على خلاف مع روحه فافترسها.
لم تمضِ لحظات حتى جاؤوا بمحتضر آخر. وعندما فاضت روحه التمع برق أعلى الخيمة، وسجّلت الشاشة خطاً متعرّجاً. صاح الأطباء فرحاً، وهدأوا بعد حال الاضطراب الذي أصابهم. وأمر أحدهم بالتخلّص سريعاً من جثمان المحتضر الذي كان بلا روح، خوفاً من أن يفسد عليهم اختراعهم العظيم.
كنت أبصر هذا المشهد مندهشاً، خائفاً، وددت أن أضحك، لكنني لم أجرؤ.

الراقص

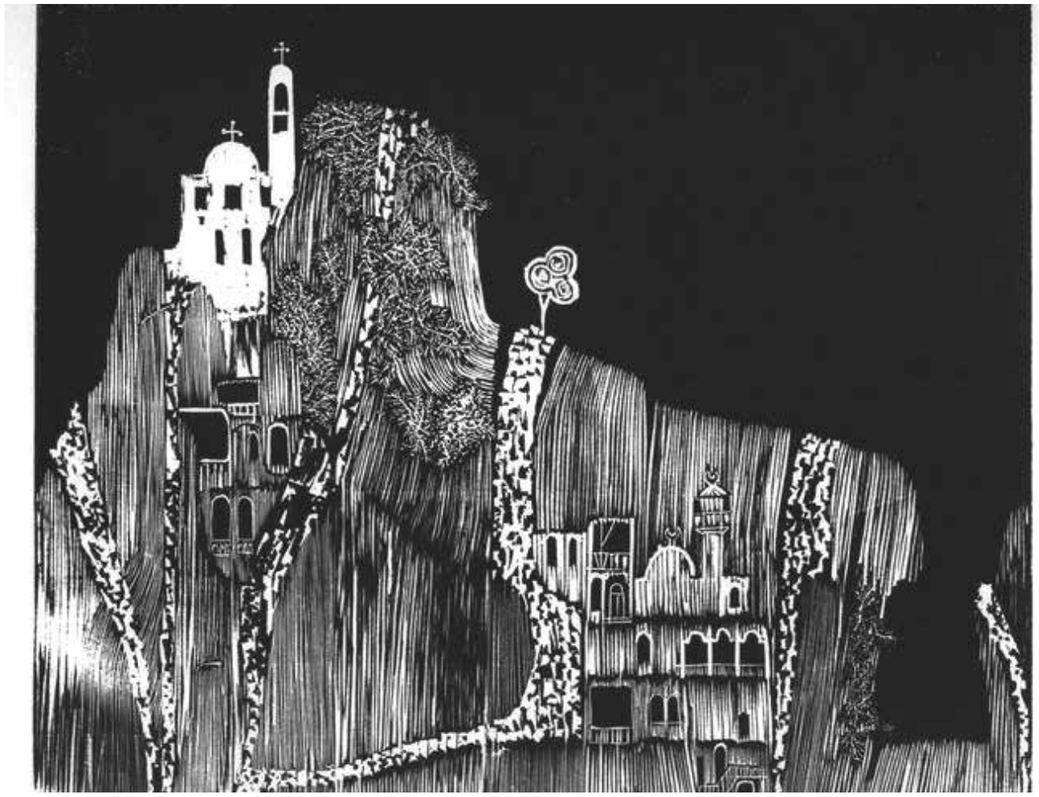
كان يرقص على حافة تطلّ على بحر ساكن سكون مرآة. يرقص رقصة باليه، عارياً بجسد شديد البياض، وجهه صوب البحر. لم أبصر منه سوى ظهره وفخذين ناعمتين تنتهيان في ما يشبه قبّتين صغيرتين. يقفز قليلاً، محرّكاً يديه وقدميه برشاقة، الضوء يسقط على رأسه حتى ليكاد يمحوه، والزرقة كأنّها تغرقه في سرابها فيبدو كأنه يرقص في لوحة داخلها بحر. عندما استدار وبان وجهه وصدره بدا كأنّه بلا خصيتين ولا إحليل. حوضه أبيض ولا شعر فيه. ظلّ يرقص، محرّكاً كلّ فاصلة من جسده حتى اختفى.

ثدي العجوز

شاهدت امرأة عجوز تحتضن طفلاً وليداً يشعّ بين زنديها كجوهرة. عندما راح يبكي شرّعت عن صدرها وأخرجت ثدياً متهدّلاً، تغضّن جلده ،وناولت الطفل حلمتها اليابسة فراح يرضع بنهم. كان الطفل جميلاً، مشرق المحيّا، في حضن هذه المرأة العجوز التي فاض ثدياها بالحليب.

بلا وجوه

كانوا بلا وجوه، يمشون كما لو أنهم يبصرون. رحت أنظر إليهم مستغرباً: كيف اختفت وجوههم وحلّ محلّها هذا الجلد الزهري الذي يشبه جلد الأطفال عندما يولدون. كانوا كأنهم يرونا، نحن الذين كنّا على الرصيف، يمشون بلا عصيّ، لا أحد يدلّهم الى أين يذهبون. بلا عيون، بلا افواه، بلا أنوف... كأنّ يداً خاطت وجوههم بخيوط من لحم مبقية على آذانهم وشعرهم. هل يبصرون بآذانهم؟ سألت شخصاً يقف الى جانبي، لم يجب. لم اجرؤ على مناداة احد منهم.


خلدون شيشاكلي

المائدة

كنّا ننتظر المدعوّين، جالسين في البهو الكبير والمائدة كانت قد امتلأت بالأطايب ولم يبق سوى أن نجلس اليها... تأخر المدعوون ساعة أعقبتها ساعة. شعرنا بالجوع ينسلّ إلينا. نهض سيد الدار ونادى خدامه: اخرجوا وادعوا الفقراء الذين على الأرصفة، جيئوا بالمتسولين والجائعين، المائدة ستكون لهم لأنهم أحقّ بها. عاد الخدّام بجمع من هؤلاء الناس الفقراء والمعدمين بثيابهم الرثة والمتسخة وجلسنا جميعاً إلى المائدة، نأكل ونشرب، متنعّمين بما قدّم إلينا. وما تبقى من طعام وفاكهة، أبى السيد إلاّ أن يحمّلهم إياه. لكنّ واحدا منهم انقض على ابريق الذهب الذي على الطاولة وحمله وفرّ به هاربا. نظر الجميع اليه نظرات استغراب ولكن لم يجر وراءه احد.

بيتنا

عندما دخلت البيت أدركت للفور أنّه ليس بيتنا مع انني أبصرت أمي في المطبخ تهيئ الطعام. الأثاث هو أثاث بيتنا، أما البيت فلا. حتى كتبي أبصرتها ولكن في غرفة ليست غرفتي. الحديقة التي تجاور البيت حلّت محلّها ساحة. قلت لأمي: هذا ليس بيتنا. قالت: بلى، إفتح النافذة وانظر. فتحت النافذة ونظرت، كان الليل معتماً، لكنّ السماء كانت مزروعة بنجوم لم أبصر مرّة ما يماثلها.

الضمادة

كنت أبحث عن صديق في مستشفى نقل اليه في كينشاسا، بعد وقوعه من الطابق الخامس في المبنى الذي يقطنه. عندما دخلت بهو المرضى كما أشارت إليّ ممرّضة سوداء، أبصرت عدداً هائلاً من الأسرّة يرقد عليها مرضى، سود بمعظمهم، نساء ورجال، شباب وعجائز. رحت أجول بين الأسرّة التي تتجاور وتمتدّ وكأن لا نهاية لها. بعد ساعتين ربما، بلغت السرير الأخير ولم أبصر صديقي. كان المنظر رهيباً، أكياس مصل تتدلى من أعمدة قرب الأسرّة، شراشف بيض ملطخة بالدم، أخرى صفراء، أسرّة من حديد صدئ، مرضى ينامون وآخرون يجلسون أو يقفون قرب الأسرّة، بعضهم يئن، بعضهم يصرخ... لم يكن عليّ أن أرجع من حيث دخلت. وجدت أمامي بوابة ففتحتها وخرجت، وإذا بي في حديقة كبيرة تتوزعها مقاعد يجلس عليها مرضى بلباس أبيض... رحت أحدّق يميناً وشمالاً حتى أبصرت صديقي. ناديته وركضت نحوه. عندما توقفت أمامه ألقى علي نظرة غريبة. قلت له: كنت أبحث عنك. خفض عينيه، ثمّ رفعهما وتملاّني

ولم ينبس بكلمة. رحت أكلّمه، لم يبال. نظر الى الأعلى، صامتاً. كانت ضمادة تلفّ رأسه، وكتب عليها إسمه بالفرنسية، ورقم هو 22.

شراهة

كان هيكل عظميّ يقف بجوار عمود الكهرباء على الرصيف، يدخّن بشراهة. كلما أنهى سيكارة تناول أخرى من علبة كان يخبّئها في حوضه، يشعلها من نار السيكارة السابقة قبل ان يرمي عقبها ويدوسه بعظم قدمه. لم يكن يستخدم ثقاب كبريت ليشعل سكائره، حرصاً على الوقت. كان يدخّن من غير أن ينظر الى المارّة، ابتسامته وحدها ترتسم على فمه الذي لم تبق فيه شفتان. كان الدخان يتصاعد في الهواء حول جمجمته ولا ينزل في صدره النافر الاضلاع، الفارغ تماماً.

لم يكد ينهي آخر سيكارة في العلبة حتى انقضّ عليه ثلاثة شرطيين كانوا يهرولون صوبه وكأنه مجرم. عندما قبضوا عليه أصرّ على أن ينهي السيكارة الأخيرة، لكنهم لم يأذنوا له، سحب أحدهم السيكارة من فمه ورماها ثم داسها، وكبّل يديه. ساقه الثلاثة مشياً على الرصيف بين المارّة الذين راحوا يضحكون لمرآه مقهقهين. أما أنا فلم اضحك، تأسفت عليه لأنه سيقضي بقية ايامه في السجن.

النصف

كنت أنظر الى نفسي في مرآة كبيرة فإذا بي أرى وجهي نصف وجه، أنفي نصف أنف، وكذلك فمي وعنقي... كنت أيضاً بعين واحدة وأذن واحدة، بنصف صدر، بيد واحدة، ساق واحدة، قدم واحدة... حتى الثياب كانت نصف ثياب.

عندما نظرت الى النافذة وجدتها نصف نافذة، الجدار نصف جدار... في الخارج لم يبق من العالم إلاّ نصفه.

الناجون

كانوا يسقطون، واحداً تلو آخر، يرتمون من شرفات ونوافذ تتصاعد منها ألسنة لهب. يقفزون كالأسماك، يتسابقون في سقوطهم ملء الهواء، وفي أحيان كانوا يرسمون خيطاً بأجسادهم المتصلة بعضاً ببعض... عندما يبلغون الأرض يرتطمون بها ثمّ يقفون في ما يشبه الصفوف.

نحن الذين كنا نشاهدهم لم نكن نتردّد عن القول: لقد نجوا من النار بأعجوبة.

الرجل الحامل

كان الرجل يمشي في الشارع، مرتدياً تنورة تبلغ أسفل ركبتيه، بطنه منتفخ والى جانبه امرأة كانت تمدّ يدها اليه متلمّسة بطنه، حيناً تلو حين. راح الناس يلقون عليهما نظرات ملؤها الحيرة. سألت أحدهم عن هذا الرجل، فابتسم قائلاً: إنه الرجل الحامل وزوجته، إنهما يسكنان هنا في الحيّ ولم تمضِ على زواجهما أشهر حتى حمل هو. فوجئنا جميعاً، ولكن ما من أحد تجرأ على أن يسألهما عن هذا الحمل. قيل إنّ لديه عشيقاً كان يعاشره قبل الزواج. وقيل إنه امرأة وليس رجلاً إلاّ ظاهرا. وقيل إنه رجل وامرأة في آن. وقيل إنّ امرأته لها عضو ذكر، على رغم بروز نهديها. وقيل إنّ أباه كان مثله... وورث هذا الأمر عنه. رحت أنظر إليه، كان يمشي مشية امرأة حبلى، ولكن بساقين مشعرتين. ولم تكن تخلو مشيته من إثارة ممزوجة بطابع أمومي.

ساعة جدار

كانت ساعة الجدار تلفظ الثواني: تك، تك، تك... لم يكن في مينائها عقربان. ساعة قديمة في بيت من خشب بنّي نحتت من حوله أزهار، واجهته من زجاج. تذكّرت أننا كنا نملك واحدة مثلها. ظلت الساعة تتك، ثانية تلو ثانية، تكات كادت تثقب أذنيّ. لم يكن من أحد هناك، الصالة فارغة، لا طاولة، لا كنبات، لا كراس... النافذة المفتوحة تطلّ على زرقة السماء. راحت الساعة تدقّ دقات عالية كأنها تؤذن بحلول وقت منتظر. عندما بلغت الدقة الخامسة والعشرين توقفت. كانت الظلمة قد حلّت من وراء النافذة، مع أنّ الليل لم يحلّ. ثم عاودت ساعة الجدار تكّاتها: تك، تك، تك...

اقفاص

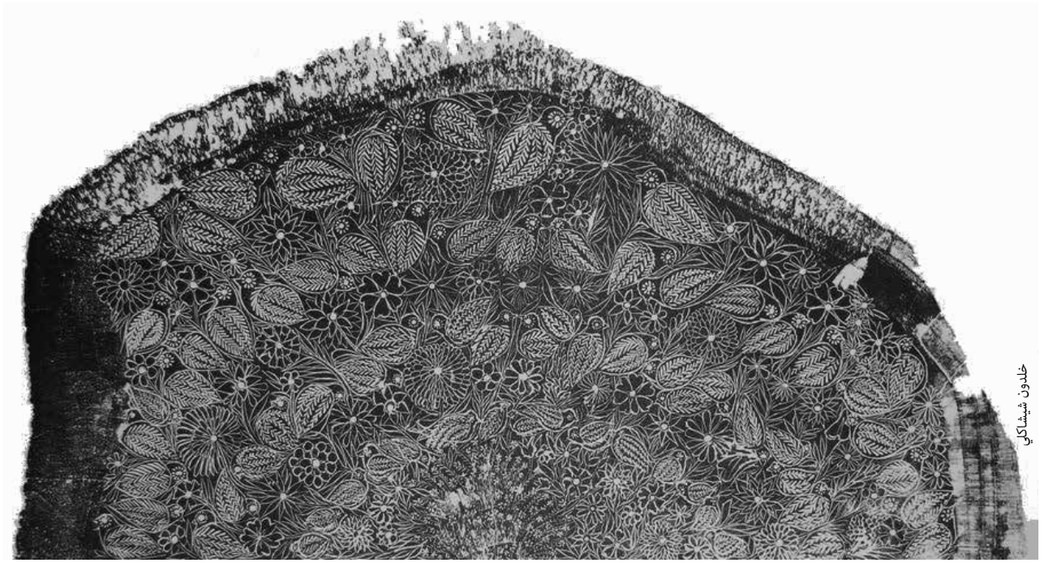
كانوا يعرضون على طول الرصيف أقفاصاً لا عصافير داخلها. أقفاص بالمئات تنتظر مَن يأخذها. اقتربت من احد الباعة وقبل ان اسأله قال لي : لم يبق في العالم عصافير. لقد انقرضت. لكنك اذا وضعت اذك على قضبان القفص تسمع زقزقة وخفق اجنحة.

قايين

لم يكن من أحد هناك سوى هذين الرجلين، لا ادري كيف كنت ابصرهما. كان أحدهما منحنياً على الأرض يقطف بيديه نبتة عندما انهال عليه الآخر بصخرة صغيرة التقطها عن الأرض وراح يضرب بها رأسه فحطّمه. انبثق الدم وسقط النخاع على التراب ومضى الجريح يتخبّط على الأرض مطلقاً زفرات خافتة. انقض القاتل على النخاع وراح يلتهمه متلذذاً به. ثم نظر الى السماء، ضرب صدره بيديه القاسيتين وصرخ... لكنه سرعان ما سمع صوت امرأة أطلّت من بين الأشجار، تقول: قايين أين أخوك؟ لم ينظر الرجل الى أمّه وسرعان ما شقّ طريقه في الغابة هارباً من نظراتها الحارقة. اقتربت الأم من جثة ابنها وراحت تولول، وقالت: اللعنة عليك يا قايين ستصبح أنت رجلي الوحيد، أنت ابني القاتل، سأنجب منك أولاداً سيقتل بعضهم بعضاً. وراحت تبكي.

كائنات ضارية

كنّا من خلف النافذة نبصرهم كلّ ليلة، في ضوء القمر، عندما يخرجون من أوكارهم. كانت فرائسنا ترتعد خوفاً، وكنا نحدّق إليهم



بصمت، مختبئين وراء الستائر. رجال شبه عراة، رؤوسهم رؤوس ذئاب، يقفزون قفزاً، صرخاتهم أقرب الى العواء. كانوا ما إن يبصروا إنساناً أو حيواناً ينقضون عليه ويمزّقونه بأنيابهم. كانوا يهجمون على بوابات البيوت، عندما يشمون رائحة بشر في داخلها، لكنهم ما كانوا قادرين على تحطيمها. كلّ البوابات كانت من حديد صلب والنوافذ أيضاً...

في أول الفجر كانوا يعودون بهدوء، كأنهم متعبون، ثم يختفون قبل أن تنقشع السماء ويشيع الضوء في الجهات.

الفزاعة

سرب الطيور الذي كان يحلّق فوق حقل القمح لم يخشَ الفزاعة التي كان الهواء يحرّك يديها وثيابها التي أشبه بالأسمال. راحت العصافر تنقر سنابل القمح ممزّقة إياها بمناقيرها، غير مبالية بالفزاعة التي غرسها الزارعون هناك. لكنّ الفزاعة سرعان ما رفعت يديها وراحت تركض بين السنابل مطاردة اعداءها. أما العصافير فحين سئمت حركة الفزاعة انقضت عليها وحملتها بمناقيرها وطارت بها وهي تخبط بيديها وقدميها.

عندما شاهدنا، نحن أصحاب الحقل، الطيور تحمل الفزاعة، جلبنا بنادق الصيد لنطلق النار عليها... لكنّ العصافير كانت ابتعدت في وسط السماء.

حطب

أشجار عارية في حقل لا تخوم له. أنظر فلا أرى إلا أشجاراً عارية. هل هو الخريف حلّ بها؟ هل التهمت نار أوراقها وتركتها جذوعاً بأغصان يابسة؟ أشجار كأنها أحطاب منتصبة في هذا الحقل. حتى التراب له لون الحطب. اشجار وراء اشجار، حتى منتهى النظر، هياكل عظمية ولكن من حطب.

رجل

رجل بعين واحدة، بجفن واحد ويد واحدة وساق ورجل... بنصف أنف ونصف شفتين، نصف عنق، نصف صدر... كان يمشي وأمامه نصف ظل. لم يكن مقطوعاً بالنصف، كان هكذا نصف رجل، رجلا بنصف رجل. عندما اقترب من الساحة التي كنا نلعب فيها: صرخنا كالأولاد عندما أبصرناه وهربنا خوفا.

النيام المستيقظون

كانوا يجلسون على كراسي من قشّ في ضوء القمر. لم أنتبه كم كان عددهم. رجال ونسوة، كانوا يبكون جميعاً وكأنهم فقدوا أبناء أو أخوة أو أحبّة. كأنهم كانوا في جلسة عزاء. جلست على كرسيّ ورحت أنظر إليهم بحيرة تامة. انهم يبكون كلّ على طريقته، بصوت خافت أو عال، تأوّهاً وولولة، بحنجرة مجروحة، بتنهّد... ما إن هدأ قليلاً الرجل الّذي الى جانبي حتى بادرته بسؤال: لماذا تبكون جميعاً؟ هل فقدتم شخصاً غالياً في قريتكم؟ تنحنح وهزّ رأسه قبل أن يجيبني من غير أن ينظر إليّ ثم قال: المأساة كبيرة. لقد متنا. إنك تبصر أناساً ميّتين. لم أفهم ما يقول. سألته: كيف متم وأنتم تبكون؟ أجابني متنهداً: مضت ثلاثون ليلة ونحن نجلس هنا ونبكي، وعلينا أن نواظب على البكاء شهراً آخر كي تعود أحلامنا إلينا. إنها اللعنة التي حلّت بنا، نحن أهل هذه القرية. فقدنا قدرتنا على الحلم. لم يعد أحد منّا قادراً على الحلم. ومن دون الأحلام نصبح في عداد الموتى. في آخر حلم أبصره أحد الرعاة وكان ينام على تلّة، زاره كائن غريب وأبلغه بالأمر. حدّثه بلهجة قاسية قائلاً له: إنكم يا أهل هذه القرية ستصابون بجفاف الأحلام. بعد اليوم لن تبصروا حلماً كما اعتدتم أن تبصروا من قبل، لدى إغماض عيونكم. كانت رؤيا الراعي نذيراً حقيقياً. منذ تلك الليلة حلّ بنا الجفاف وهجرتنا الأحلام. ومَن لا يحلم لا يمكنه أن ينام. الحلم حارس النوم. إننا ننام وكأننا يقظون. في إحدى الليالي أطلّ الكائن الغريب مرّة أخرى على الراعي في رؤيا خاطفة وقال له: على أهل القرية أن يلتقوا كلّ ليلة في ضوء القمر ويقضوا ثلاث ساعات من البكاء. يجب أن يبكوا حقاً، أن يبكوا وينوحوا. ثمّ بعد شهر ربما أو سنة أو بعد سنتين، ستعود أحلامهم إليهم.

هكذا بدأنا البكاء منذ شهر، ثلاثين ليلة، وحتى الآن لم تظهر أحلامنا. إننا سنظل نبكي حتى نستعيدها. حياتنا بلا أحلام أرض خراب ثمّ صمت ■

شاعر من لبنان

الخارج الذي هو داخلنا

عبد الوهاب الملوح

"ليس الشعر دائما شعرا حقَّق نجاحا، كلُّ نجاح هو بمثابة نهاية للشعر. فالشعر هو البحث والبدايات المتجددة للشعر.. انه إعادة ابتكار تعالقات فيما بين عناصره" ينتهي الشعر بمجرد تحديده وتعريفه ذلك ما يؤكده هنري ميشونيك صاحب هذه الإفادة فالشعر بوصفه بحثا وبدايات متجددة وكل محاولة لتعريفه هي عملية تعليب تؤدي إلى فساد صلوحيته.

لا تحتاج كتابة الشعر إلى ترتيبات لوجيستية كما أنها في غنيّ إلى تنظيرات أكاديمية ولم تكن «أبدا» مادة للتصنيع ليتمَّ تعليبها لقد جاء الخليل وأفسد الشعر وكلنا نعرف حكاية عبيد ابن الأبرص الذي قال شعرا خارج القطيع ولا فائدة من إعادة ترديد كلام أبي العتاهية ·أنا أكبر من العروض· فعملية تقنين الشعر هي لحظة تدجين الشاعر «الشاعر» بالاستغراق كما هتف المعري في رسالة الغفران ليس الشاعر من يُدجن وليس الشعر مِمَّا يُفترض أن يُقال كان الشعر دائما ضد المبني للمجهول لأنه كان حاضرا بالعفوية. وهو ليس التعبير المجاني باعتبار أنه التحقيق الأزلي في حقيقة هذا الكون وهو أيضا هذي القدرة على التصدي بشكل لغوي فالت لكارثة اللغة المقدسة. لقد كان الشعر ومنذ الأزل حاجة الكائن للتصدي للميتافزيقيا. الشعر كائن غير ميتافيزقي؛ كائن لا يتحقق إلا بوجوده العيني وإنما وجوده خارج صفاته القيمية، هو كائن بوصفه لغة متمردة لذاتها، لغة تحتاج إلى من يتقنها يبحث فيها، يكونها من أجل أن تكون فالشعر ومادته اللغة كائن بالكلمات تحتاج إلى أن تتكلم بذاتها وليس بقيمتها المعنوية أولا فكما في السياسة هناك أولويات في الشعر أيضا ألا وهي سياسة الكلمات ·إن الكلمات، في الشعر، لا ينبغي أن تُستخدم للدلالة على شيء، ولا أن تجعل أحداً يتكلّم، بل إن لها غاياتها في ذاتها· موريس بلانشو. ولهذا ليس من شأن الشعر أن يعبر على مقدمات نظرية أو فلسفية وليس من شأنه أن يتعالى بالمعنى الفلسفي هو يتعالى جماليا يحقق كينونته من خلال اللغة وليس من خلال القوانين واللغة متحولة عبر التاريخ. فالشعر ينهب نفسه من أجل البحث عن إيقاعاته المتجددة. لن يختلف اثنان في أهمية ما قدمته مجلة شعر ومنجزها الشعري والنقدي لقد سعى المشرفون عليها إلى تأسيس توجه جديد للشعر كتابة ورؤية. وفعلا كانت المساهمات الشعرية مختلفة عن السائد وقتها وصار بإمكان القارئ العربي أن يطلع على تجارب مغايرة للمألوف في الكتابة الشعرية، وكان هناك جهد واضح في محاولة التغيير وتحديث الكتابة الشعرية، غير أن هذا الجهد انبنى في توجهاته الكبرى على ما قام به الشاعر الكبير أنسي الحاج من محاولات في مرحلته الأولى التي اتسمت بالارتكاز أساسا على أفكار سوزان برنار.

ورغم أن هذه الأخيرة كانت في عملها ·قصيدة النثر من بودلير إلى أيامنا هذه· تقدم مجموعة من المقترحات من خلال توصيفها لعمل قصيدة النثر من الداخل وكيفية تشكلها. فلقد تحولت إلى مجموعة من القواعد الصارمة والقوانين المضبوطة، حتى أن بعضهم أصبح يُعرِّف قصيدة النثر انطلاقا من هذه المقترحات التي لم تكن في حقيقتها إلزامية لكتابة القصيدة بالنثر، والدليل على ذلك أن من يتابع قصيدة النثر في بلدان أخرى لا يراها ملتزمة بما قدمته سوزان برنار، بل إن بعض الشعراء الفرنسيين لم ينتهجوا هذا النهج من مثل رينيه شار حر، ليس له من ضرورة غير رغبة المؤلف في البناء خارجا عن كل تحديد وشيء مضطرب إيحاءاته لانهائية·. فلقد أصر الكثيرون على محاصرة هذا النوع من الكتابة والسعي إلى تعريفه تعريفا محددا وهم لا يدركون أنهم بهذا المسعى إنما ينسفون هذه الكتابة ويعدمونها. فقصيدة النثر هي هذا الانفلات من كل ما هو مُدشتر، مُقوْنن، مشروط.. هي هذي الشعرية التي لا تلتزم بأي شيء سوى بما هو مبتكر في جمالياته وكما يقول باتاي ·يَتَحَقَّقُ الشِّعْرُ الْحَقِيقِيُّ خَارِجَ الْقَوَانِينِ·. ذلك أنه الدهشة، والدهشة ليست ما يجيء وفق قواعد واشتراطات فهي البحث المستمر في اللغة وفي صنوف الإيقاعات غير المألوفة وفي أساليب القول الشعري غير المعلب هي ·هذا القفز في المجهول· كما يراها بودلير. غير أنه ولما يتملك الكثيرون من رغبة في التعريف والتحديد والاطمئنان ظلوا يحاولون وضعها في أقفاص لا تتحرك وهي الكتابة المتحركة التي لا تتنفس إلا في الهواء.

فالشعر تجريب بالأساس بل إنه التخريب المتواصل، لذلك لا يمكن الحديث عنه كأفق نضال بل هو كينونة ليس وفق رأي هايدغر ولكن وفق ما يحاوله الشاعر من إقامة في هذا الوجود.

وما القصيدة إلا تجلٍّ من تجليات هذه الكينونة التي إنما هي خطيئة، لقد صدق سيوران عندما قول لا يهمنّي القارئ بقدر ما أن المهم هو محارب اللغة والإطاحة بكل الباستيلات، إنها كتابة الفراغ، والفراغ ليس كبياض فالبياض كينونة هو أيضا؛ الفراغ بوصفه حالة فيزيائية متغيرة وبوصفه انتظارا وبوصفه جرحا بالغ الإيحاء؛ صامت دائما جارح أيضا غالبا ما يكون صادما كيف يمكن تحويل الفراغ إلى شيء وقح أليس هذا من أسئلة الكتابة؟

البياض كون أيضا بل هو حقيقة لا تكشف عن أسرارها للعابرين حذوها بل لمن يحاول اختراقها وهذا واحد من مهام الشعر أيضا؛ وسيبقى النقد نقد الفن عموما معوقا كمن يركب حافلة في الاتجاه الخاطئ طالما لا ينكتب بلغة إبداعية تنسف أبراج النظريات وتُطيح بحيطان القواميس الصلبة، ومحصلة الأمر أن تخلخل عقلية السكونية وتحفر في أعماق الكائن فتزلزل ثوابته.

أليس النقد كتابة إبداعية أيضا؟

إنها حالة ملتبسة تُتَزْجمُ توق الذات في قصيدته ·أناباز" هذي القصيدة المطولة جدا، وكذلك أيضا جاءت كتابات ماكس جاكوب غير ملتزمة بما حدده وقتها أنسي الحاج مترجما ما قالته سوزان برنار الإيجاز والتوهج والمجانية.

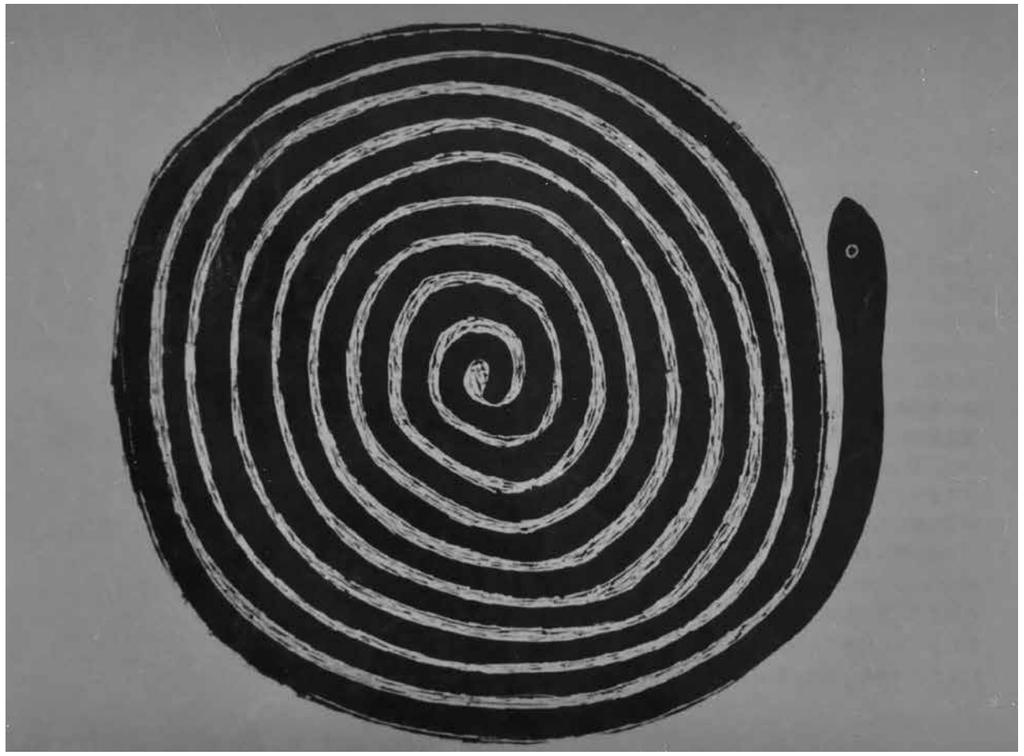
ورغم أن صاحبة ·قصيدة النثر من بودلير إلى أيامنا هذه· تؤكد أن هذه القصيدة هي ·خلق المستلبة إلى التحرر من إلزامية وانضباطية السير داخل حدود مسار التاريخ؛ تفتح لها آفاق ابتداع تاريخها الشخصي وتمجيده؛ حالة ملتبسة بما أنها طارئة.. ولكنها متواترة أيضا. والحقيقة أن ما يجعل لبسها واضحا أنها تأتي في شكل قشعريرة تدهم الكيان وتهز جميع مقوماته؛ ليست المسألة متعلقة بدرجة تواطؤ هذا الكيان مع هذه الحالة غير أن ثمة ما يشبه التعاقد السري بينهما؛ إذن ما الذي يجعل هذه الحالة طارئة؟ ربما لأنها متغيرة ولا تضرب موعدا عندما تبدأ في الهبوب. عبارة هبوب مهمة جدا في هذا السياق؛ إنها تهبّ فعلا لتزعزع فتستولي فتسطو فتتملك دواخل الذات وتسكنها لمدة. المدة وحدة زمنية غير محدودة لكنها أوسع من اللحظة.

كصاحب ابن المقفع الذي وقع في الجب ينشدّ إلى شجيرة كي لا يسقط في الهاوية حيث الأفعى لكن يغويه عسل فينشغل به غير عابئ بالجرذان تقرض أسفل الشجيرة كذلك الكاتب/الشاعر وإذ هو في مهب الكتابة يتلذذ التماهي معها وقد تأخذه حيث لا يدري كما أوقعت جويس في الجنون وأوصلت ناظم حكمت إلى أقبية السجون وتوهت رامبو الضليل وأخذت بيد بول تسيلان إلى أعماق نهر السين والمسألة ليست هنا… بل إنها ملتبسة لأنها مزيج من الغبطة والكآبة يحضر فيها القلق المطمئن ويضجّ فيها الصمت ويمتلئ الحضور بالغياب. وإذ ينخرط صاحب الرؤيا في هذه الانخطافة يسوقه التردد وتدفعه الريبة وإذا به في مجاهل التيه وغيبوبة الرشد، يذهب بعيدا في استكشاف مدارات غير آهلة تأخذه في المغامرة؛ مغامرة لعل الحياء الديني وحده هو الذي دفع الفرزدق إلى وصفها ·أشد من آلام ضرسي· ولم يجرؤ على القول مثل بيكيت إنها ·جلسات تعذيب الروح· ولأن من شأن هذه الحالة أن تنعش الروح سيعمد الكاتب/الشاعر إلى تقويتها بموتيفات تعمل على إطالتها وجعلها تتلبث في قاع الدواخل وتمس أدق الخلايا كأن يلجأ إلى تغييب الوعي تماما عبر وسائل أخرى. حالة ملتبسة هي عبارة على تفجّرات إشرافية دفاقة ممتلئة بالحياة لا تشبهها غير حشرجة الموت للانولاد من جديد.

وأما القصيدة فهي في الخارج الذي هو داخلنا.

كاتب من تونس

حسين جمعان



شجرة الكرز

خلود شرف

رغماً عن أنوفنا هربنا من الحرب، تركنا بيوتنا، أسرارنا، أعمالنا، واتجهنا إلى المناطق الآمنة.

مسافة الزمن تعود معك إلى الخلف إن عدت إلى مسقط رأسك، تفصلك فجوة عن آخر مرة رأيت وجهك بالمرآة وبين الحاضر الذي تعود به، المرآة تحتفظ بذاكرة الوجوه، ستعرفك جيدا مرآتك وتقيسك بالسنتيمترات التي كبرتها، وتساعدك يدك التي نسيت كيف تتحسس بها تفاصيل نموك بعيداً عن هدوء ضيعتك. الهدوء هنا يساعدك لترى الزمن.

جمال الضيع وهواؤها ينبت بك طفولتك التي نسيتها على ظهر التل، أو في شقوق الجدران التي كنت تختبئ بها، وبين الحصى التي كنت تخبّئ بها قصاصات الورق في لعبة البحث عن الكنز وترسم خرائط بالطبشور على الطريق.

عندما تعود إلى مكان طفولتك تتلكأ بالمشي تشعر بأن قدمك كبرت فجأة على المكان، وأن كلّ شيء متوقف عند اللحظة التي غادرت بها، وبقيت كأنها بصورة فوتوغرافية تستعيدها الآن بألبوم العائلة.

الطريق الإسفلتي الطويل كان لا ينتهي بسنين طوال، إلا بحضن ماما تنزع حقيبتي المدرسية عن ظهري، وتمسح شعري الجعد المنكوش وتنزع عنّي ملابسي تدخلني لأغسل جوربي، وقدميّ، أغسل يديّ جيداً وتسقني من حفنة يدها، ذاكرتي تتوقف عند حفنة يدها والماء شهيّ لا يفارق عطشي.

تغيرت بعض الملامح ربّما بعض الوجوه شاخت، البيوت باتت أصغر عندما كبرت، وذاك البيت الذي أغلق فمه على طفل عندما كنّا صغار وأخافتنا أصوات الباعة التي مرت بالوقت نفسه فهربنا مذعورين بصراخ يشبه من وجد ضبعا، لم يكن سوى مدخل عادي لبيت مهجور شاخ وأشفق على جهلي، لكن الطريق ما زال كما تركتني ذاكرتي به، الأشجار كبرت مثلي لكنها لم تلحظ كبرها إلا عندما رأتني، طارت العصافير منها، عندما أجفلها الضحك، كانت تضحك على جهلها.

كعادتي الطفولية مرّرت السلام بأصابعي على كل ما لامسته، ومرّرت صوتي بسلام على كل من رآني، شجر بيوت قطط.. وحتى الأبقار، والنسيم الذي مرّ عرفني جيدا التقّ حولي، ودرت معه كيف عرفوني، لا أعرف جيداً من أنا؛ وكيف ترك هذا الجسد تلك الطفلة هنا ورحل، كان من الأفضل أن أترك هذه الطفلة هنا، فلو لم أتركها ما استقبلني أحد بحنان.

رافقتني هذه الطفلة تعرّفني على منسيّاتي، وكعادتي سألتها عن لون الشجر في المساء، فأجابتني بخبث العارف ضاحكة ضحكة رافقتها بصوتي: أسود.

- نسي الطريق شجرة هنا هل انتبهت؟
- شجرة كرز!.. أيتها الشقية.
- هنا أصابني أحد الفتية بحجر على رأسي بينما كنت أراقبه وهو يسرق الكرز.
- نعم كان مؤلماً بكيت بهدوء العارف أن الألم سينتهي..
- غادرتْ الشجرة المكان منذ رحلتي، الأشجار أحياناً تبكي.
- نعم الأشجار تبكي وتضحك، وأخبرتها كيف سمعت الشجر يضحك.
- هذا البستاني يقف مكانها، سأتركك قليلا كي لا يظنك مجنونة.
- لا بأس أفهم ما يقولون عمّن يحدث نفسه هنا صغيرتي.

لقد عرفني، نظرته التي كوت رأس قلبي بحزن شديد أخبرتني لقد عرفني، ارتجف قلبي وأنا أرمي السلام، لم يكن وجهه مألوفاً، لكني أشعر أنه يقول لي سلاماً بلغة ليست كلغة البشر التي اعتدتها في عالم السيارات، والفوضى، ولا في عالم الحرب، كانت فعلاً كسلام.

بعد أن تجاوزته، سألت الطفلة، أأعرفه؟

- لا.. أبدا، انتقل منذ يوم مجيئك إلى الضيعة، لا أحد يعرف من أين أتى ولا من هو؛ كل ما نعرف عنه أنه أتى إلى هنا وطلب عملا في البستان، وهو الآن يقلّم الورود والحشائش.
- غريب أن تجد في الضيع مثل هذه المهن، بالعادة القرويون يعملون أعمالهم المنزلية بأنفسهم. غريب.

كان يقف في ظل الكرزة وكأنه ظل كرزي، الكرزة التي كانت حاضرة هنا.

تكررت صباحاتي وذاكرتي أعيشها مرتين، وهذه الشقية تتعفرت على ثنايا التفاصيل، لم تنس شيئاً كلّ ما قالته كنت أضحك لسماعه أو أصفن أو أبكي أحيانا كنت أبكي كطفل يمسك بثوب أمّه تائها عن نفسه، ولا يعلم من الحياة سوى أنها أمّه.

بات هاجسي أن أتفقد حال ذاكرتي على حواف الطريق، كل يوم أمرّ أسقيها، أرى من مات فيها ناسية كلّ أوجاع العمر وفشله، ناسية الحرب كيف لم تخفق بعد وكبر جسدها على الروح التي تلبّسته.

وألقى البستاني ينتظر وبيده ورود على بوابة الدار، أرمي السلام وأناجي النجمة الصباحية عسى أن تكون الورود لي، يتجه باتجاهي يعطيني الورود. دونما كلام آخذ الورود وأكمل صباحي.

أضع الورود بالمزهرية وأبدّلها عندما تذبل، لم أتساءل يوماً عن معرفته أنها ذبلت بمزهرية كونه بستاني.

لم يسألني اسمي ولا سألته من أنت؟

ولم تسأل تلك الشقية أيّ سؤال، وكانت معي يخفق قلبها عندما تأخذ الورود محاولة خطفها من يدي لكنّي أحاول أن أبقى رصينة أمام

عدنان حميدة

الرجل الوحيد الذي أهداني الورد في حياتي، غير أبي.

أتأمّل في المساء الورود التي ما رأيت أجمل منها في حياتي كانت من النوع الجوري كثيرة النضارة وعزيزة الرائحة تعرف جيداً كيف تصيد القلب بسحرها وتأسره.

كررت صباحاتي وما عاد البستاني ينتظر ولا الورود.

- هل خدشت حياء الوردة؟
- لا أظن، لم أتفوّه بكلمة، شعرت أن الكلام يَفسد بمثل هذه اللحظات.
- إذن أين ذهب البستاني؟
- لا أعرف ربما هو الآخر هرب من حالة الحرب التي تتوجسنا وذهب ليودّع طفولته.

بعد مدة سمعت النسوة يحدثن الخيوط التي يغزلنها للحياكة، أن البستاني الرجل الغريب الذي مرّ من هنا وسقى الحياة، قد أصابته رصاصة قناص في رأسه بينما كان ذاهبا ليودع ذكرياته.

الغريب أن دماغه فاض ورودا كرزية ملأت الحافلة التي اصطاده القناص منها، وقالوا إنه عندما حاولوا أن يلموا جثته صار غبار طلع ولم يعرف أحد أين دفنوه.

عدت إلى المزهرية في بيتي وجدت الوردة الجورية الأخيرة التي أعطاني إياها جفت على لونها ولم تمت ■

كاتبة من سوريا

دعوة

الجديد

تدعو الكتاب والمفكرين العرب
إلى المشاركة في محاورها وملفاتها القادمة

حال الكتاب العربي
كيف تنشر الكتب
في العلاقة بين الكاتب والناشر والقارئ

الاستبداد الشرقي
دور الحاكم المستبد
في صناعة الاستبداد الديني

الشعر والتجريب
هل وصل التجريب الشعري العربي
إلى حائط مسدود

الكتابة النسائية العربية
هل تكتب النساء العربيات بلغة الرجل
أم أن اللغة بلا جنس

الكتابة والجسد
الجسد والجنس في الإبداع العربي المعاصر

الصحافة الثقافية العربية
أحوالها، توجهاتها، علاقتها بالكتاب والقراء

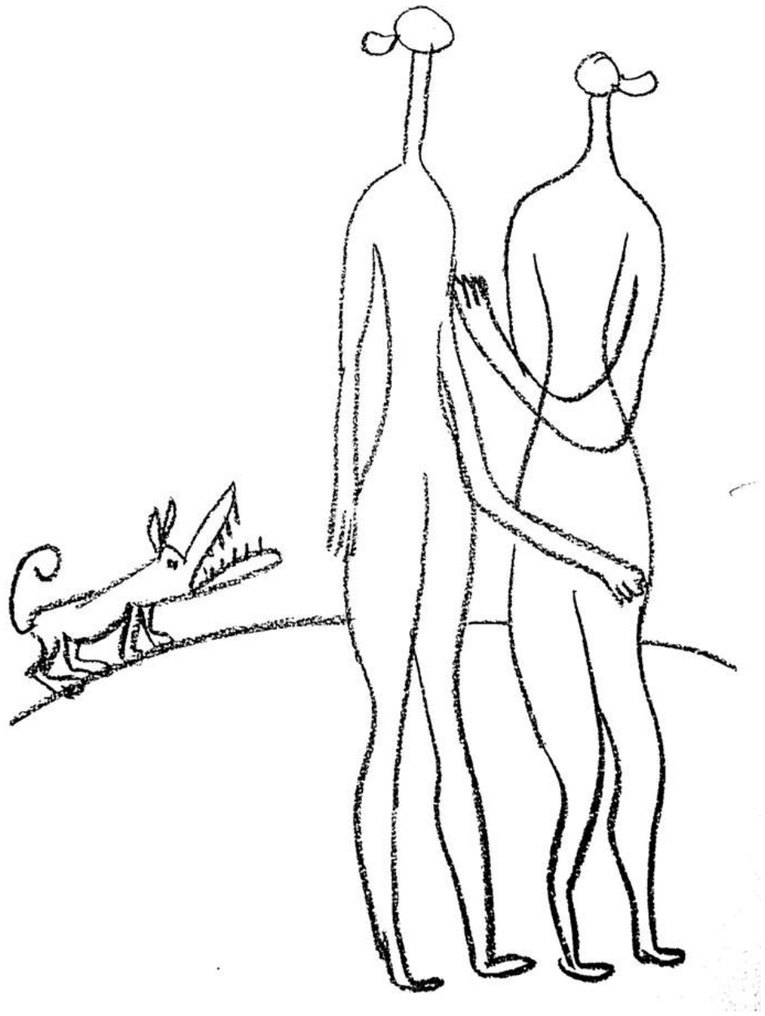
فكر حر وإبداع جديد

ظل لشخصين

مريم حيدري/ لميس سعيدي

هُنَا خَلْفَ الكَلِمَاتِ السَّابِقَةِ
تَحْتَ البُقَعِ وَالآثَارِ التِي كُنْتُ أَنْسَاهَا
كُلُّ مَرَّةٍ بَيْنَ السُّطُورِ
فَتَدُلُّكُمْ عَلَى حُفْرَتِي.
***
تَسْتَطِيعُ أَنْ تَضَعَ كُرْسِيَّكَ الخَشَبِيَّ أَمَامَ
هَذِهِ القَصِيدَةِ
وَتَظُنَّ أَنَّكَ أَنْتَ مَنْ أَتَيْتَ مَعِي
خَرَجْتَ وَحِيدًا
وَعَرَّيْتَ المَدِينَةَ النَّائِمَةَ بَيْنَ أَفْخَاذِ
البَحْرِ وَالجَبَلِ
وَأَنَّ هَذَا المَاءَ الذِي يُبَلِّلُ الآنَ هَذِه
الكَلِمَات
مَاؤُكَ.
***
كُنْتُ أَكْتُبُ الشِّعْرَ كَمَنْ يُرَاهِنُ عَلَى
حَيَاةٍ خَاسِرَةٍ
ثُمَّ مَرَّ الحُبُّ سَرِيعًا وَتَوَقَّفَ
وَمَرَّ الحُزْنُ سَرِيعًا وَتَوَقَّفَ
وَمَرَّ الأَلَمُ سَرِيعًا وَتَوَقَّفَ
وَمَرَّ الفَرَحُ سَرِيعًا وَتَوَقَّفَ
وَمَرَّ الشَّغَفُ سَرِيعًا وَتَوَقَّفَ
وَمَرَّ الأَمَلُ سَرِيعًا وَتَوَقَّفَ
وَمَرَّ الحُلْمُ سَرِيعًا وَتَوَقَّفَ
وَمَرَّ المَوْتُ سَرِيعًا وَتَوَقَّفَ
وَمَرَّ الوَقْتُ سَرِيعًا وَتَوَقَّفَ
وَمَرَّ الشِّعْرُ سَرِيعًا وَتَوَقَّفَ
وَاسْتَمَرَّت الحَيَاة...
***
لَيْسَ لِلأَلَمِ بَابٌ
فَقَطْ شَبَابِيكُ ضَيِّقَةٌ يُطِلُّ مِنْهَا السُّجَنَاءُ
بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ.
***
حِينَ أُغْمِضُ عَيْنِيَّ، أَقْذِفُ شَمْسًا قَرِيبَةً
فِي سَمَائِك
لِكَيْ لاَ تَمْشِي وَحِيدًا فِي الظَّلاَم
***
لَيْسَ لِلظُّنُونِ شَبَابِيكُ تُطِلُّ عَلَى أَلَمٍ
وَاضِحٍ أَوْ فَرَحٍ
ثَمَّةَ ثُقُوبٌ فَقَطْ
تَنْظُرُ مِنْهَا بَيْنَ حِينٍ وَآخَرَ
وحِينَ تَسُدُّهَا بِأَصَابِعِكَ
تَسْقُطُ الشَّمْسُ فَوْقَ رَأْسِكَ
فَتَكْتَشِفُ أَنَّ هُنَاكَ سَقْفًا فَاغِرًا لَمْ تَنْتَبِهْ
لَهُ
أَمْرٌ لاَ يُغَيِّرُ أَيَّ شَيْءٍ فِي هَذَا النَّصِّ.
***
لاَ تَصِلُ الطُّيُورُ الثَّلاَثُون دَائِمًا إِلَى
المِرْآة
قَدْ تَعُودُونَ كُلُّكُمْ أَدْرَاجَكُمْ
وَتُوَاصِلُونَ الحَيَاةَ فِي الهَامِشِ الهَادِئِ
البَعِيدِ
ثَمَّةَ ظِلٌّ فَقَطْ
يُوَاصِلُ الطَّرِيقَ نَحْوَ حُفْرَةِ المَلَكُوت:
بَقِيَّةُ أَحْلاَمِي:
الوُصُولُ إِلَى ذُرْوَةِ الحُبِّ وَحِيدَةً
أَوْ مَعَ اثْنَيْنِ
عُشَّاقٌ بِلاَ زَوْجَاتٍ
كُؤُوسٌ يَتَمَوَّجُ فِيهَا الأَحْمَرُ عَلَى رَصِيفٍ
فِي طَهْرَانَ
الغُبَارُ وَهْوَ يُغَطِّي خِيَانَاتِي الصَّغِيرَةَ
وَصُرَاخَكَ.
***
ظِلِّي.. غَيْرَ أَنَّهُ يَدَّعِي أَنَّهُ ظِلُّ شَخْصٍ
آخَرَ
يقف قبالتي، ينفخ دخان سيجارته في
وجهي ويرسل لي ابتسامات ضئيلة كما
يفعل الأصدقاء في اجتماع رسمي
لا يكتفي بذلك.. أحيانا يدّعي أنه
شخص آخر
يحرّك شفاهه بلُغة تبدو أجنبية وفي
الليل حين أدخل غرفة مظلمة وأختبئ
تحت الشراشف، يشعل شمعة ثم يُقبل
عليّ هائلا كما الألم
ظلّي الطويل دائما، الذي يتجوّل في
الظهيرة بينما أكون مستغرقة في
قيلولة قصيرة
وبعد الزوال، لكي لا يلاحظ أحد الفرق،

حسين جمعان



أضطرّ لارتداء كعبي العالي
ظلّي الذي لا عطرَ لهُ غير أنه يثير
التراب كمطر آب
رُبَّمَا لَيس ظلِّي.. قدْ أكون مُخطئةً
ربّما هو صُورتِي في مدينةٍ أخْرى
(مدينتي هي المدينة التي لا أضطرّ
فيها لأخذ صور للذكرى)
تمثال لشاعر يقف السائح الأجنبي
أمامه طويلا وهو يبحث عن اسمه
المجهول في لوحة رخامية
وقد يتبوّل عند قدميه سكّير في آخر
الليل
صورتي التي تحمل اسما آخر، ثقيلا
بالتاريخ والأساطير
أما أنا، فبالكاد أحمل اسمي الهش
بالسين والياء
صورتي التي توضع على هوية أخرى
ويحلم بها رجل لا أعرفه
رجل يمشي منذ زمن بعيد، وحيدا،
تحت شمس حارقة.
***
هُنَا يَصِلُ
يَقِفُ عَلَى الحَافَّةِ
وَيُغَطِّي الأَشْيَاءَ
أَنْظُرُ إِلَى الأَعْلَى
أُنَادِي: لَمِيس!
هَلْ كُنْتِ تَعْرِفِينَ الطَّرِيقَ
دَائِمًا؟■

شاعرة من إيران وشاعرة من الجزائر

تناسخ الأصنام

أحمد إسماعيل إسماعيل

حين حطم أتباع الدين الجديد في بلاد العرب الأصنام في الكعبة ومكة قبل أكثر من أربعة عشر قرناً، بقصد إلغاء تجسيد الألوهية في الأرض، وإعادتها إلى السماء والله، مالكها الوحيد، والشرعي، لم يدرْ بخلد أحدهم أن ما نفخ الناس في هذه الأصنام من أرواح ستنتقل في عملية أشبه بالتناسخ إلى أجساد أخرى، بشرية هذه المرة، لتمارس سلطة أكثر قوة وتأثيراً من تلك الأحجار التي كانت في داخلها، وذلك عبر أتباع وأشياع يملكون من الوسائل ما لم تكن تملكه تلك الهياكل والأشكال قديماً. المفارقة هنا تكمن في أن عبادة الأصنام قديماً ارتبطت بحالة الجهل والرهبة من المجهول، وبالبعد عن الحضارة وغياب الفكر، بعكس العصور التالية، التي أصبح للفكر فيها دور راح يتغلغل في كل مفاصل الحياة البشرية وينيرها، وأخذ المفكرون والفلاسفة المتكاثرون يعرضون كل شيء للبحث والدرس والتأمل، دون أن يؤثر ذلك على وجود الأصنام الجديدة أو حتى مشروعيتها، عدا بعض ما ذهب إليه قلّة منهم في ما كتبوه من أدب أو فكر، بشكل مغلف بالرمز والإيهام كما فعل ابن المقفع حين ترجم كتاب كليلة ودمنة، وفي مغامرته كتابة رسالة إلى الصحابة، مما أثار غضب الأصنام والانتقام بأسلوب يدلل على طبيعة قلوبها التي قُدت من صخر.

فكان من الطبيعي، والحال هذه، أن تنتشر بعدها ثقافة النقل والإيمان التي أصبح الفكر فيها زندقة، والفكرة عورة لا يجوز لها أن تخرج مجردة من رداء العاطفة الفضفاض، بل من حجاب ونقاب ثقافة النقل، لتكبر هذه الكرة في تدحرجها على دروب تحرسها عيون العسس، وسيوف أشباح مرعبة، حتى أصبح الرداء في أزمان تالية ثقافة، ثقافة فيها رداء الفكرة والمشروع يتقدم في أهميته الفكرة ذاتها، كما هو الحال بالنسبة إلى الزي الذي أصبح علامة كبرى على هوية صاحبه، ومواقفه الفكرية والدينية والسياسية.

ثقافة لا أحد يحق له أن يظل عارياً فيها ولا تتم معاقبته سوى الأصنام، عري لا يشبه في شيء عري إمبراطور أندرسن الذي فضحه طفل بريء، بل يؤكد تميز أصحابها وتجاوزهم لشرطهم الإنساني، في تماثل لشخصيات أسطورية من طراز أخيل وهرقل وجلجامش وأبطال الملاحم الشعبية في تجسيدهم لقيم البطولة والتسامح والشهامة والوطنية والمعرفة.. وحتى الخلود.

فهذا الزعيم منقذ وطنه وقاهر الوحش المتربص بالوطن، وذاك القائد رسول الحرية والعدالة، فارتبطت حياة الأوطان وسلامتها واستقرارها بحياة ووجود هذا الصنم أو ذاك، وسيكون كل معارض له، وكاشف عن عريه أو حقيقة ما جبل عليه، بمثابة خيانة وزندقة وتخلف حضاري وكفر وانحطاط أخلاقي.. في تكفير عصري مماثل، من حيث الجوهر والهدف، لمن كان يتقلب على دين آبائه في زمن مضى، والذي أحياه السلفيون المتشددون وانتهجوه بحدّ السيف.

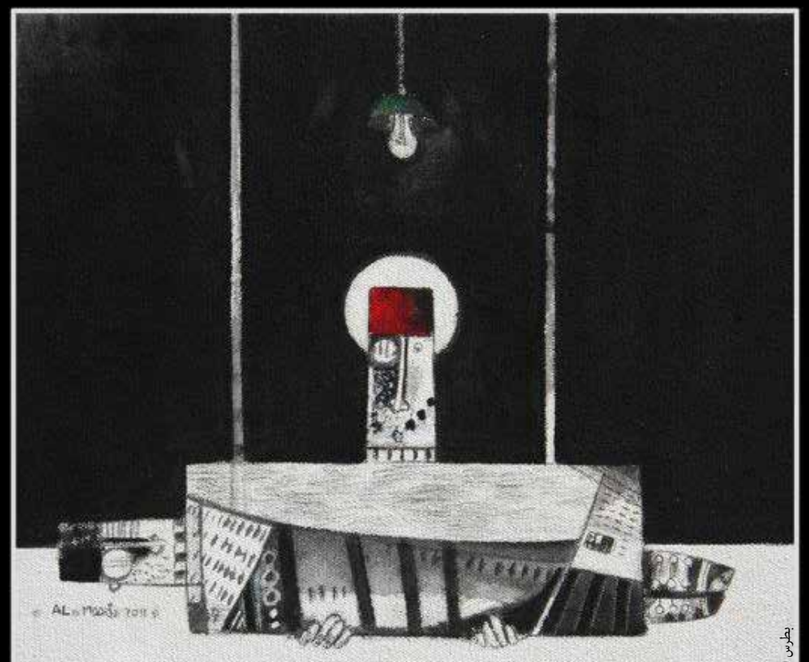
إذا كان وجود الأصنام في تجلياتها الأخيرة في المجتمعات المتخلفة، والمتمثلة في رجال الدين، قابل للفهم، لأسباب شتى، منها ما يتعلق ببؤس تلك المجتمعات التي تسود فيها الخرافات وتزداد الأوهام حتى تسللت إلى كل مفاصل الحياة، حتى بات من الصعب فرز ما هو ديني عمّا هو خرافي، فإن ظهورها وترسيخ وجودها في الحقل الوطني والقومي، يفتح باب الأسئلة مُشرّعة على الأسباب والمآلات، لما يشكله هذا الجانب من أهمية ومركزية في صياغة ثقافة الناس، خاصة إذا علمنا أن القومية، لا غيرها من نظريات وأيديولوجيات. هي القطب الشريك للدين في صياغة ضمائر الناس وخياراتهم الكبرى في حياة المجتمعات العربية، وحتى المجتمعات الشرقية، كما يؤكد المفكر السعودي عبدالله الغذامي.

نجد أفضل تجلّ لهذه الحالة في فترة الخمسينات ونهاية الستينات، والتي تجسدت في شخصية الزعيم جمال عبدالناصر أكثر من غيره، وما أحيط بها من هالات لا تختلف عن تلك التي كانت تُحاط بأصحاب الطرق الصوفية من رجال الدين. وذلك من خلال تجسيده للمشروع القومي العربي. والذي لم يستمر طويلاً، إذ سرعان ما تحطم جزء كبير منه، المشروع وصاحبه، إن لم يكن كلّه، في نكسة حزيران 1967، فانتقل هو، بكامل عظمته، إلى ذمة التاريخ وأرشيفه، وبقيت الثقافة القديمة الجديدة التي أنتجته تتجدد في شخصيات سياسية أخرى جاءت بعده، تتصدّرها شخصية الرئيس العراقي صدام حسين. البطل القومي والمحرر ورمز المقاومة لدى شرائح واسعة من أبناء الشعب العربي في أكثر من بلد عربي، والذي تنادى الناس بعد موته، المثير للجدل، والمشاعر المذهبية والقومية، لرؤية صورته مطبوعة على وجه القمر. والذي هوى بدوره في التاسع من نيسان، تمثالاً وصنماً، لتتساقط بعده أصنام أخرى حاولت هذه الثقافة إضفاء هالات مماثلة عليها، فلم تحقق ما تحقق لهذين القائدين لأسباب يطول شرحها.

من الإنصاف القول إن هذه الثقافة لم يقتصر وجودها على المجتمع العربي في أقطاره المختلفة، بل تكاد تشمل غالبية شعوب شرقنا المتوسط، الفرس حالياً والترك والكُرد.. وفي أصقاع أخرى منها كوريا في الجزء الشمالي منها.

بل إنها كانت حتى الأمس القريب منتشرة في أكثر من بلد أوروبي، ومتجسدة في شخصيات وأصنام ملأت الدنيا وشغلت الناس أمثال: معبود ألمانيا النازية أدولف هتلر وأبو الشعوب السوفييتية جوزيف ستالين وبدرجة أقل موسوليني وفرانكو، غير أن ما حدث تالياً لهذه المجتمعات بعد تحطم تلك الأصنام من تغيرات وتحولات هائلة في حياتها، إيجابية، تجعل أمر حدوث ذلك في شرقنا المتوسط، بعد تحطم الأصنام، والجارية اليوم، على قدم وساق، وبأيادي دعاة الحرية المضرجة بالدم، أمراً وارداً ■

كاتب مسرحي من سوريا



حال اللغة العربية
استهلال ودعوة

تهدف المقالات المنشورة هنا إلى فتح ملف اللغة العربية في علاقتها بالزمن والناس، بالعلم والإبداع، بالفكر والمستقبل وباللغات الأخرى. في محاولة أولى من "الجديد" لمعرفة حال اللغة العربية اليوم وطبيعة المشكلات التي تواجهها بالنسبة إلى اللغوي والأديب والإعلامي والقارئ، وفي محاولة لإدراك سبل حل هذه المشكلات على صعيد إنتاج المصطلح الملائم لما ينتجه الزمن من أفكار ومصطلحات في لغات أخري وتجد اللغة العربية نفسها عاجزة أو مقصّرة عن التعامل معها أكان ذلك من باب استيعاب المصطلحات الجديدة، عبر استدخال المصطلح في القاموس بعد أن شاع وجرى تداوله، أو نحت مصطلح موازٍ له في اللغة العربية.

لكن مقالات هذا الملف لا تقتصر على ما نشير إليه هنا، فهي تتجاوزه لتنظر في وضع اللغة العربية في مجتمعات عربية تزخر بأقوام وإثنيات تملك لغاتها التي لم تحل إشكالية علاقتها بالعربية أو علاقة العربية بها كالأمازيغية في الشمال الأفريقي، أو الكردية والسريانية في المشرق العربي، فضلا عن مسائل من قبيل مدى قدرة اللغة العربية علي إنتاج فكر وإبداع عربيين جديدين في ظل تحديات عصرية غير مسبوقة، وفي ظل صراعات فكرية واقتصادية وسياسية ولغوية عالمية بالغة التعقيد.

هذا الملف عتبة ودعوة في الوقت نفسه لتكريس عدد كامل من الجديد لحال اللغة العربية اليوم.

قلم التحرير

معضلة المصطلح في الثقافة العربية

اليامين بن تومي

مما لا شك فيه أن اللغة العربية اليوم تعاني من وضع صعب في ظل العجز الرهيب الذي يمنعها من متابعة مختلف التطورات العلمية والمعرفية، أو أن تكون لغة العصر، سواء شئنا أم أبينا فنحن نعيش سقفاً رمزيا عولميا خارج لغتنا العربية، فهي لغة مُشبعة ميتافيزيقيا ووجدانيا وتحتاج إلى كمٍّ من التحييد لهذه الشحنة اللاهوتية من أجل أن تكون لغة علم. بل إن الأمر لا يقتصر على عجز المستعملين لهذه اللغة على المضي بها قدما نحو أن تكون لغة علم، بل وأن تساير على الأقل العصر الحديث حتى أن المرء يشعر كأن هناك موانع داخل اللغة ذاتها تمنعها من الإبداع العلمي، أو كأن هناك عوامل خارجية تشتغل بقوة لثني اللغة العربية عن الدخول في التجارب الفعالة ما يعني أن لغتنا تعاني مأزقا حقيقيا على مستوى أفق الرؤية، وكذلك على مستوى المصطلح، وهي إشكالية متعددة الأبعاد لها ثلاث مستويات وهي: مستوى الرؤية، والمنهج والمصطلح.

لقد عالجت دراسات وأبحاث كثيرة هذه المسألة في ارتباطها ببنية اللغة العربية ومرجعياتها الأصلية، وفي ارتباطها بحالة المجتمع الجديد والرهانات التي باتت تهدد اللغة ذاتها، ذلك لأنه من الصعوبة بمكان فصل الكلمة المترجمة إلى اللغة العربية عن حمولتها الأيديولوجية واللاهوتية والاجتماعية، وبالتالي فإن انتقال المصطلحات إلى اللغة العربية تفتح لها مجالا جديدا بفضل الحمولة الثقافية للغة المنقول منها.

أمام هذا الوضع الصعب والمعقد تجد اللغة العربية نفسها في حالة عسيرة، وهكذا ينطبق عليها المثل القائل "مكره أخوك لا بطلا"، حيث يستحيل على الثقافة العربية أن تبقى على هامش الثقافة الإنسانية.

في هذا السياق يمكن القول بأن الترجمة هي التي ستمكن اللغة العربية من ضخ دماء جديدة في جسدها، ولكنه بقدر ما تثري الترجمة اللغة العربية، فإنها تحمل معها أيضا الخيانة لثقافة الآخر وتشرّ الحرب على اللغة المترجم منها، ويعود السبب في ذلك إلى صعوبة نحت وصياغة مصطلحاتها، خصوصا تلك المصطلحات التي لم تنبت في تربة اللغة العربية، ولعل هذا الوضع قد شرحه جيدا الفيلسوف المغربي طه عبدالرحمن حين نظر في ترجمة أو تعريب الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود" بشكل أدى إلى هدم المعمار الفلسفي لديكارت، وذلك جراء عدم انسجام هذه العبارة الاصطلاحية في ترجمتها للعربية مع المقصد الفلسفي العميق للفيلسوف ديكارت. وهكذا وجدنا الكوجيتو يختزل في الترجمة العربية في هذه الجملة التالية وهي "أنظر تجد" بحسب تعبير طه عبدالرحمن.

لأن الترجمة لا تراعي الشروط اللغوية فقط بل فإنها تراعي كذلك الشروط الفكرية، لأن أيّ لفظة تعبر عن معنى، والمترجم يحوّل المعاني إلى ألفاظ، وهذا ما عبّر عنه الغزالي في قوله "إن ما هو موجود في الأعيان له صور تنطبع في الأذهان، وهو منطوقات على اللسان"، وهذا يعكس أن العالم له صورة تنطبع في الذهن، وأيّ تحليل للذهن سيجعلنا بصدد تحليل اللغة كما يقول علماء فلسفة اللغة من أمثال غتلوب فريجه وبرتراند راسل وفيجنشتاين. ومع تطور الدراسات والأبحاث أصبحت اللغة الركيزة التي يُعتمد عليها في فهم العالم، وهذا ما جعل الفيلسوف الألماني هيدغر يقول بأن اللغة أخطر النعم، بل ويرى أن اللغة مثوى الوجود.

بناء عليه؛ فإنه عندما نترجم ينبغي علينا أن نحترم خصوصيات اللغة المترجم منها وإليها لأن كل لغة تعكس رؤية العالم الذي نشأت فيه، هذا وتتطلب الترجمة من اللغات الحية المتطورة فهما عميقا لمصطلحاتها ولكيفية اشتغالها وتطبيقها على الحقول العلمية، ولكي يتم نحت المصطلحات في اللغة المترجم إليها يتوجب علينا استيعاب وتمثل قوانين اللغة ذاتها وشروطها التي يجب أن تتوفر فيها، وهذا ما ناقشه الدكتور محمد عابد الجابري في أبحاثه حيث طرح مسألة مثيرة للجدل حين درس نظام اللغة العربية والأسباب التي أدت بها إلى هذه الوضعية التي يصعب فيها أن تصبح لغة علم، وفي هذا السياق نجده يتساءل: هل اللغة العربية لغة مفاهيم أم أنها وقّافة عند الألفاظ فقط؟

ينبغي التذكير هنا أن المجامع العربية قد

بطرس المعري

حاولت كثيرا أن تتجاوز هذه المعضلة بإرسائها لاستراتيجية تتحكم في ضبط المصطلح، لكن هذه الجهود قد اصطدمت بحواجز كثيرة وذلك نظرا لعدم الالتزام باستراتيجية موحدة، أو بسبب المشكلات السياسية بين الدول القطرية التي حالت دون تنسيق الجهود فيما بينها.

ويمكن لنا إعادة أسباب هذا العجز أساسا إلى عدم استخدام المصطلحات في الحياة العامة ممّا جعلها تبقى منفصلة عنها، أي أنّ الفارق بين اللغات الحية واللغة العربية، يتمثل في أن اللغات الحية لغات استعمالية وتداولية يومية، بينما اللغة العربية لغة جامدة في قوالب قديمة، حيث لم تتم معالجة اللغة من الداخل، وهذا ما أدي إلى انشطار اللغة العربية بين نموذج فصيح قديم، وبين لغات يومية دارجة واستعمالية يصعب معها إيجاد اللغة التي يمكن أن تبني عليها الترجمة رؤيتها الصحيحة للمصطلح.

ويلاحظ كذلك أن المصطلح العلمي والفكري لا يزال عندنا خارج دائرة الاستعمال، لأن العرب لم يشاركوا بشكل جدي وفعّال في بناء السقف الرمزي الحالي للعالم، بل فإنهم قد بقوا خارجه وصاروا يعيشون في عزلة عنه. وجراء كل هذا فقد كان بحثهم المصطلحي في شكل تجميع سخيف لعدد من المصطلحات دون أن تكون لديهم فعالية علمية في اختبار المصطلحات، ولعل هذا ما أدى بالعرب إلى وضع بنك لتجميع المصطلحات وإحصائها كما هو الحال مع البنك السعودي للمصطلحات العلمية، وهذا يجعل هذه البنوك أو المعاجم بعيدة عن ساحة التداول اليومي، فضلا عن غياب تجانس فعلي بين وضع المصطلح وبين اختباره أو إبداعه لأن الثقافة العربية لم تتجاوز في تعاملها مع المصطلح حدود الجمع والإحصاء وهذه عملية تبحث عن إيجاد مقابل للألفاظ دون فهم ودون وعي.

إن الإشكال الحقيقي -فيما يقول الشاعر اللبناني يوسف الخال- الذي تواجهه اللغة العربية الآن هي أنها تعاني خللا وظيفيا، حيث أن هناك هوة سحيقة بينها وبين لغة العالم الحديث، أي أن المستعملين لهذه اللغة العربية لم يتجانسوا مع الوضعية المعرفية للعالم الجديد. أي أن المشكلة لا تتمثل في المصطلحات فقط، بل إنها توجد داخل اللغة ذاتها التي تنتمي حضاريا إلى العالم القديم، حيث لم يهتم مستعملوها بتخليصها من تلك الشحنات الوجدانية التي تطفو على السطح كل مرة في صورة شوفينية بالغة في التضخم، بسبب التعامل معها كلغة الكتاب المقدس أو لكونها تعتبر لغة أهل الجنة. إن عدم الانتقال باللغة العربية من وضع قديم إلى وضع جديد تتجانس فيه مع قضايا وموضوعات العالم الحديث هو الذي أدى إلى تلك العوائق وهي في جلها عوائق فقهية وبنيوية ترفض غالبا الانتماء إلى العصر الحديث.

ففي تقديري فإن اللغة العربية تعاني من ثلاث إشكاليات وهي: -1 إشكالية متعلقة بنسق اللغة العربية وانتمائها للعالم القديم.

-2 إشكالية تتعلق بالتحديات التي ترسمها الثقافة الغربية على اعتبار أنها السقف الرمزي للراهن.
-3 إشكالية تتعلق بالترجمة وكيف نترجم وما هي حاجتنا للترجمة في راهننا؟
بما أن الحال هو هكذا فإنه من اللازم علينا وضع عدة اعتبارات مبدئية لفهم إشكالية المصطلح في الثقافة العربية، والتعامل مع الترجمة كسبيل يؤدي إلى إعادة انخراط اللغة العربية في عالم اليوم، من خلال إيجاد سبل علمية تعمل على تحريك فاعلية هذه اللغة، وذلك من خلال ثلاث توجهات أساسية والهدف منها هو إغناء وإثراء الثقافة العربية: أولًا: تجديد وعينا بالمسار النظري الغربي، وثانيًا: تجديد طريقة التفاعل مع هذه النظريات الغربية، وثالثا بيان معوقات ترجمة المصطلح للثقافة العربية، وتحدّي الوضع البنيوي للغة ذاتها في حال عدم قبولها لمصطلح معين، خصوصا وأن العربية لها ميزانها الخاص في سك المصطلحات.
لذلك، فإن فهم المصطلح ووعي حدود اشتغاله يجعلنا نتفادى حالة الخلط والفوضى الرهيبة في نقل المصطلحات كما نشهد ذلك في ساحتنا العربية. إن المصطلح كائن يحتاج منا مقاربة عميقة له باعتباره مكونًا لكينونة الكائن، وباعتباره كيفية أساسية لوجوده ومقاربته للعالم ولذاته، لذلك تفرض علينا ترجمة المصطلح معوقات جسيمة تلحق المصطلح ذاته كما تلحق بنية اللغة المنقول إليها. وبهذا فقد ترتبت على ترجمة المصطلح الغربي إلى اللغة العربية إشكاليتان أساسيتان وهما:
-1 الإشكالية الأولى وليدة المحمول الغربي.
-2 الإشكالية الثانية هي وليدة المأصول العربي.
أما الإشكالية الأولى فهي تجسد صراع الرؤية الغربية مع نظيرتها العربية لأن المصطلح يحمل بداخله حمولة أيديولوجية وثقافية عن اللغة المنقول منها إلى اللغة المنقول إليها، والتي تتوفر هي الأخرى على حمولتها الأيديولوجية والثقافية، وهنا نلج حالة يسميها الفيلسوف الفرنسي بول ريكور بصراع التأويلات، حيث أنه في كثير من الأحيان لا نجد مقابلا دقيقا للمصطلح في اللغة العربية لاختلاف في طبيعة اللغة أو النتيجة لأن الحقل الثقافي المدروس لم يتأصل بشكل دقيق في الثقافة العربية، ولذلك فإن الترجمة لا يجب أن تعتمد المعنى الحرفي بقدر ما يجب أن تعتمد تأويلا معينا للمصطلح يتناسب مع خصوصيات الحقلين العلمي والعملي للمصطلح ذاته، ويتماشى مع ترجمته في اللغة المنقول إليها.
أما الإشكالية الثانية فهي وليدة تراث اللغة العربية وقوامها. وهنا نتساءل: كيف يمكننا أن نستخرج من داخل التراث اللغوي العربي المعادل للمصطلح الغربي، الذي يجعل الثقافة العربية تتبناه بشكل سلس ويحفظ لهذه اللغة بنيتها ويحفظ للمصطلح حدود اشتغاله الأصلية دون أن نقع في التناقض

من اللازم علينا وضع عدة اعتبارات مبدئية لفهم إشكالية المصطلح في الثقافة العربية، والتعامل مع الترجمة كسبيل يؤدي إلى إعادة انخراط اللغة العربية في عالم اليوم، من خلال إيجاد سبل علمية تعمل على تحريك فاعلية هذه اللغة

بين الحقل المعرفي للمصطلح داخل ثقافته الأصلية، وبين معادله في اللغة العربية؟
لقد عالج النقاد والفلاسفة العرب وضعية المصطلح وانتهوا إلى نتيجة وهي أن النقل أو الترجمة لا يعنيان أبدا استبدال كلمة بأخرى، بل يعني استبدال ثقافة بثقافة.
وفي هذا الإطار نجد الفيلسوف المغربي طه عبدالرحمن قد عالج هذه المسألة حين تعرض لإشكالية الترجمة في الوطن العربي، وعاين حالها في الثقافة العربية، وشخَّص العراقيل المختلفة التي تعاني منها، حيث خلص إلى القول بأنه ليس هناك إجماع بين المترجمين العرب على طريقة واحدة تجمعهم، لعدم وجود هدف مشترك بينهم، ولعدم التنسيق فيما بينهم أيضا حول موضوع الترجمة. وبهذا الخصوص ميّز طه عبدالرحمن بين ثلاث مستويات من الترجمة، ويشتغل كل مستوى في مجال محدد وعن هذا يقول "وحتى نبين صحة أنموذجنا النظري في الترجمة ذات المراتب النقلية الثلاث: "التحصيل" و"التوصيل" و"التأصيل" نترك الخوض في عموم الترجمات التي وضعت لجملة من نصوص ديكارت والتي قام بها ثلة من المتفلسفة البارزين منهم محمد الخضيري، وعثمان أمين، ونجيب بلدي، وكمال الحاج وجميل صليبا. ومفاد قول طه عبدالرحمن هو أن مشروع الترجمة بالنسبة إلى المترجم العربي يخضع لرؤية أيديولوجية سابقة على الهدف المعرفي، مما يجعل ترجمته غير عميقة، ولكي يقيم الدليل على رأيه قدم لنا نموذجا لترجمة المبدأ الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود" وكيف تعامل معه المترجم العربي، حيث اختلف المترجمون في فهم هذا المبدأ بسبب اختلاف في المنطلق فأفرغوا المبدأ من محتواه، وصنّف هؤلاء المترجمين إلى ثلاثة أصناف بحسب النموذج الترجمي الذي اعتمدوه وهي كالتالي:
ترجمة تحصيلية؛ وهي ترجمة لا تحفظ في قوله أيّ خاصية من خصائص التجديد للفلسفة.
ترجمة توصيلية وهي ترجمة تحفظ بعض خصائص التجديد في الفلسفة.
ترجمة تأصيلية؛ وهي أرقى أنواع الترجمة لأنها تحفظ جميع خصائص التجديد، وهي ما يراعي فيه المترجم حال خصائص اللغة مع روح المعني. و تأتي العبارة المترجمة على موازين لغة العرب مع المحافظة على القيمة الفلسفية للكوجيتو.
وعليه، فإن المصطلح صناعة تشترط فهم سنن اللغة المترجم منها وسنن اللغة المترجم إليها ■

كاتب وأكاديمي من الجزائر

بطرس المغربي

اللغة والمعرفة والقيد الصدئ للحرية

جاد الكريم الجباعي

اللغة، حتى يومنا، لغز لا يقل غموضاً وإبهاماً عمن يتكلمونها، لا من حيث كيفية نشوئها وتشكلها، أي انبثاقها، ونموها وتطورها، فقط، بل من حيث ماهيتها وطابع علاقاتها بالمعرفة والفكر والآداب والفنون والعلوم والتقنيات، والخرافات والأساطير أيضاً. ومن حيث اقترانها بأفعال الإنسان وأحكامه، وأحواله الفزيولوجية، والذهنية - النفسية الواعية وغير الواعية، وشروط حياته الاجتماعية- الاقتصادية والثقافية والسياسية والأخلاقية. فهي ملازمة للنشاط الإنساني، ومن أبرز وجوهه. وهي ما يمنح هذا النشاط معانيه وقيمه.

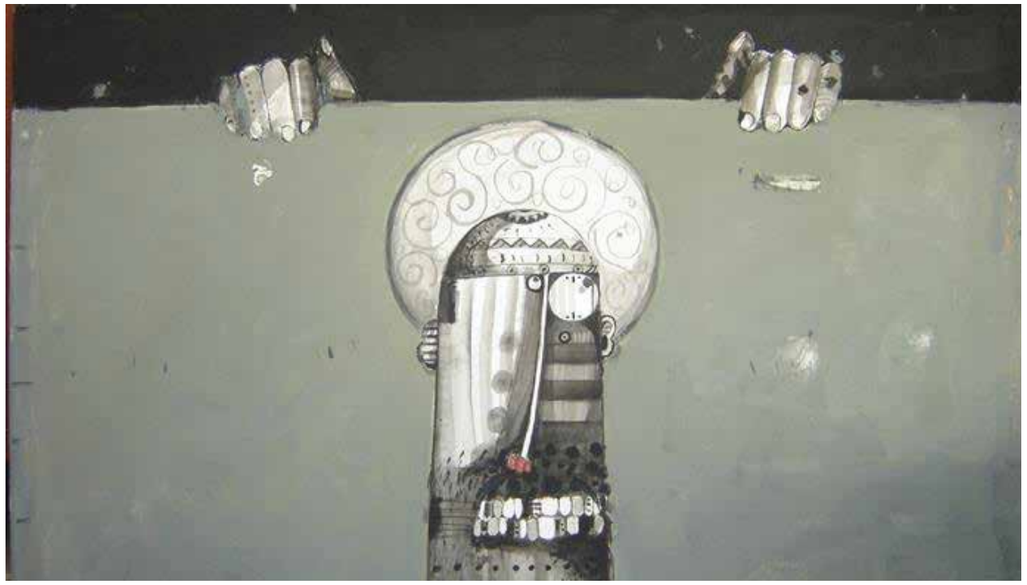
تعنى هذه المقاربة بإلقاء ما يمكن إلقاؤه من ضوء على "طبيعة اللغة" واشتمالها على اللسان، أو الكلام والحكي والقول والخطاب والرسالة والكتابة والقراءة أو التأويل.. إلخ، على أنها، أي اللغة، انفصاح الذات الإنسانية، ذات الفرد/الجماعة/المجتمع، وانبساطها في العالم وفي التاريخ، وعلى أنها الشكل الأعلى من أشكال تملك الإنسان لعالمه، على اعتبار أن التملُّك فعل إرادة، لا تكون إلا حرة. وتهتم، من ثمة، بتبيُّن وحدة المعرفة واللغة والحرية، مقابل وحدة المعرفة واللغة والسلطة، انطلاقاً من واقع اللغة العربية وإمكانات نموها وتطورها في أفق العصر.

المقابلة بين وحدة المعرفة واللغة والحرية وبين وحدة المعرفة واللغة والسلطة هي مقابلة بين الواقع والممكن، في مكان وزمان محددين، تكشف عن جذور الاغتراب في الطبيعة والدين والسلطة، وعن جذور التسلط والاستبداد الضاربة في الأعماق المبهمة للمعرفة-اللغة، وقد صارت مركباً رمزياً فائق التعقيد، يسمى تراثاً ثقافياً أو حضارياً، يلقي بكل ثقله على الحياة الإنسانية. إن كل ما يقيد الإنسان يقيد المعرفة، يقيد اللغة، سواء كانت القيود داخلية أم خارجية، ذاتية أم موضوعية. فلا يسوّغ، في نظرنا، البحث في أحوال اللغة بمعزل عن أحوال من يتكلمونها. نشير هنا إلى أن النقص الخطير في تحليل أوضاع مجتمعنا ناجم عن إهمال التأثير الحاسم للبنى المعرفية-اللغوية في هذه الأوضاع وإعادة إنتاجها، من خلال مؤسسات التربية والتعليم والتلقين الأيديولوجي وأنظمتها المغلقة.

اللغة انبثاق[1] المعرفة من القوة إلى الفعل، أو من الإمكان إلى الوجود؛ وترجمة ديناميكية مستمرة للمعلومات الجينية الخاصة بالإدراك والنطق ونشاط الحواس، في الشفرة الوراثية للفرد، ذكراً وأنثى، إلى طاقة حيوية ونشاط دماغي وقدرات نفسية وذهنية وجسدية، لا ينفصل هذا النشاط عن نشاط سائر الجسد. ولكن هذه الترجمة محكومة بالبيئة الطبيعية والاجتماعية، لا العكس. فلغة التعبير بوجه عام، ولغة الكلام والكتابة بوجه خاص سجلّ يبيّن سيرورة تشكل الذوات الإنسانية، وفقاً لعلاقاتها المتنوعة بمواضيع فاعليتها وعملها من جهة، وعلاقاتها المتنوعة بالأخريات والآخرين وأشكال انفعالها واستجاباتها، من الجهة المقابلة، وسجلّ رغباتها وأحلامها وأشواقها وأذواقها.. وقدرة كل منها على تأسيس ذاتها وتحقيقها في الزمان والمكان، يصعب فرز ما هو شخصي في هذا السجلّ عمّا هو إنساني واجتماعي.

فاللغة ذوق وتذوق أيضاً، فإن تأسيس الذات والسعي إلى تحقيقها وتمكينها هما مما يستدعي سائر العلاقات المشار إليها؛ فالتبادل والتواصل، على سبيل المثال وسيلتان لتأسيس الذات وتحقيقها إنسانياً واجتماعياً، لا العكس.

ذهب تشومسكي والتوليديون إلى أن "دراسة اللغة يجب أن تقوم على دراسة العقل الإنساني"[2]، لأن عمليات اكتساب اللغة وإدراك رموزها وعلاماتها واستعمالها كلها عمليات عقلية-نفسية، مما يعيّن علاقة وثيقة بين علم اللغة وعلم النفس المعرفي، تبين الطبيعة الفكرية للغة والطبيعة اللغوية للفكر، وتبين أثر اللغة في تشكُّل الذات وتكوُّن الشخصية، على أن تفهم اللغة هنا بمعناها الواسع، الذي يشتمل على النطق أو الكلام، وقد غدا موضوعاً للسانيات الحديثة. ولعل دراسة الحالات الخاصة، كحالات المكفوفين والصم والبكم ومن يعانون من "عيوب الكلام"، كالحبسة والتأتأة واللجلجة واللعثمة.. تساعد في فهم اللغة بصفتها



بطرس المعري

تفكيراً متعيناً، وأثر الصفات الفردية والعامة لمن يتكلمونها أو يتكلمنها في إنتاج الرموز والإشارات والعلامات، وفي عمليات تفسيرها وتأويلها، أو في ما يسمى "فك الترميز".

الكلام عمل واللغة حدوده؛ الكلام سلوك واللغة معاييره؛ الكلام نشاط واللغة قواعده؛ الكلام حركة واللغة نظامها؛ الكلام يُحس، ويُدرك، ويُفهم، ويُعقل؛ الكلام فردي، ولكن اللغة اجتماعية، لأن المتكلم/ـة والسامع/ـة طرفا هذا النشاط الإنساني[3]، وكذلك الكاتب/ـة والقارئ/ـة.

الاجتماعي لا يكون بغير الفردي. وعلى المنوال نفسه: المعرفة فردية والعقل فردي، ولكن الثقافة اجتماعية، والاجتماعي لا يكون بغير الفردي. العلاقة بين الكلام اللغة وبين المعرفة والثقافة هي ذاتها العلاقة بين الفردي والاجتماعي؛ الاجتماعي حد لا بد من تجاوزه، من أجل حد جديد، وقيد لا بد من كسره، من أجل قيد جديد.. تلكم هي نسبية المعرفة-اللغة ونسبية الحرية. القطعية اليقينية في المعرفة ملازمة للركود في المجتمع والاستبداد في السياسة.

لذلك، نتحرز أشد التحرز من اعتبار اللغة أداة أو وسيلة، سواء للتواصل والتعارف والتبادل والتثاقف والتخاطب والتبليغ.. أو للتعبير والوصف والتسجيل والتقرير والإبداع الأدبي والفني والجمالي، أو اعتبارها آلة للعقل والمنطق، أو أداة للسلطة ووسيلة من وسائلها. فهي من حيث مستوياتها الصوتية والتركيبية والدلالية سلطة بذاتها، هي سلطة المعرفة، تتضمن رؤية للعالم، لا "أداة سلطة وتسلط على النفوس والعقول، أو أداة سَوْس وسياسة"[4]. فإن اعتبار اللغة أداة أو وسيلة لا يستبعد اعتبار الإنسان نفسه أداة ووسيلة، على نحو ما تنظر السلطات المستبدة إلى رعاياها، وعلى نحو ما تعاملهم.

هذا يقتضي التفريق بين سلطة المعرفة وبين معرفة السلطة، أي المعرفة التي تتوسل بها السلطة للهيمنة على النفوس والعقول والضمائر وعلى الأجساد أيضاً. "معرفة السلطة" هذه هي أداة السَّوْس والسياسة والتسلط، ولها لغتها الخاصة في كل زمان ومكان. نستدل على ذلك بنشوء "اللغات القومية"، في العصر الحديث، واقترانها بالثورة الديمقراطية، في "الغرب". كما نستدل عليها بتشكُّل اللغة العربية الفصحى، لغة قريش، واقترانها بالسلطتين: السياسية والدينية، وبالمركزية الإثنية-الذكورية والمركزية السياسية، وتشكل ثقافة مركزية تنبذ كل ما عداها إلى الهامش، لذلك لا تنفك جدلية المعرفة والسلطة ولا تنفصل عن جدلية المتن والهامش وآليات الاصطفاء الاجتماعي-السياسي، ولا عن جدلية الثقافة "الرفيعة" الموسومة بالكتابة والثقافة الشفوية، أو ثقافة العامة والدهماء والرعاع.. أو بين الثقافة المكرسة والثقافة غير المكرَّسة واللغة المكرسة واللغة غير المكرَّسة.

نلفت النظر إلى أن ما يقال عن ذكورية اللغة الفصحى وذكورية علوم اللغة، القديمة ومنها والحديثة أيضاً، وذكورية العلم عامة، ليست شيئاً آخر غير ذكورية السلطة المركزية وذكورية الثقافة المركزية. اللغة ليست موضوعاً محايداً للعلم، بل هي ذات وحياة. فمن العبث التفكير في لغة أنثوية مقابل لغة ذكورية، أو لغة الهامش مقابل لغة المتن، بدلاً من التفكير في كسر احتكار السلطة واحتكار الثقافة، ونقد جميع أشكال المركزية، في سبيل أنسنة اللغة وأنسنة الثقافة، والخروج من الدَّوْر أو الحلقة المفرغة في ما يسمى تناقض الذكورة والأنوثة. مسألة اللغة هنا هي مسألة الإنسان ومسألة المجتمع، ومسألة تحولات ديمقراطية يصعب الرجوع عنها.

اللغة نشاط إنساني وطاقة حيوية إنسانية الخصائص والسمات، هي شكل المعرفة ومضمونها وعلة نسبيتها؛ المعرفة لغة واللغة معرفة، كل منهما شرط إمكان الأخرى وشرط وجودها، فلا تكون إحداهما من غير الأخرى.

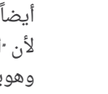
ومن ثمة، يمكن النظر إلى اللغة والسلطة من الزاوية نفسها التي ننظر منها إلى المعرفة والسلطة. فليس استقلال اللغة النسبي، الظاهر[5]، عن المعرفة سوى استقلال السلطة النسبي والظاهر عنها، أي عن المعرفة؛ بل إن هذا الاستقلال لا يزيد على كونه فاصلاً بين المنطوق وغير المنطوق أو الملفوظ وغير الملفوظ، وبين المبنيّ وغير المبنيّ، وهو فاصل يشبه الفاصل بين الوعي واللاوعي، وبين العقل واللاعقل.

فلا يمكن فصل ما يسميه ميشيل فوكو "ميكروفيزياء السلطة"، أي علاقات القوة الأولية، التي تنشأ من العلاقات المتبادلة بين الأفراد والجماعات، ونقاطها المبثوثة في الجسم الاجتماعي، عن جنيالوجيا المعرفة، أي المبادئ الأولية التي تشكل أنماط التفكير ومنظومات القيم، بالتلازم الضروري بين هذه وتلك؛ إذ السلطة معرفة مموضعة، معرفة لا تتحدد بطبيعة موضوعها فقط، بل بإرادة السيطرة عليه أيضاً. هذه الإرادة، إرادة السيطرة، أو إرادة السلطة أو "إرادة القوة"، ولا فرق، مكنونة في المعرفة-اللغة، وتنبثق منها، فتستقل عنها، لكي تعيد إنتاجها وإنتاج ذاتها فيها. العلاقة المركبة بين المعرفة والسلطة هي بالضبط العلاقة المركبة بين الحرية والضرورة؛ الضرورة مكنونة في الحرية وتنبثق منها، فتستقل عنها لكي تعيد إنتاجها وإنتاج ذاتها فيها مرة تلو مرة. نفترض هنا أن ثقة علاقة شديدة التركيب والتعقيد بين الحرية والمعرفة-اللغة.

المعرفة-اللغة شرط إمكان الحرية الإنسانية وشرط تعيُّنها أو تحققها؛ والحرية سلب لهذين الإمكان والتعيُّن. تحقق المعرفة هو نفيها، وتحقق الحرية هو نفيها، ذلكم هو جوهر التراجيديا الإنسانية، وما يضع نسبية المعرفة ونسبية الحرية، وما جعل اللغة تناوباً بين الإثبات والنفي، إذ كل إثبات هو نفي، و"كل تعيُّن هو سلب"، حسب إسبينوزا. فلا تتبين علاقة المعرفة بالسلطة بتمامها إلا بالنظر إليها على أنها علاقة إيجاب وعلاقة سلب في الوقت نفسه. أشرنا إلى سلب الوجود، ولكن ماذا عن سلب الإمكان؟ كل كائن ناتج وصائر، ولكن ليس كل ممكن قابلاً لأن يكون. كل ممكن هو سلب لممكن آخر.. إلى ما لا حصر له من ممكنات، وبهذا فقط يكون التاريخ توقيعاً لممكنات على حساب ممكنات أخرى. وهذ الأخيرة لا تنعدم، هكذا ببساطة، بل تتحول إلى حدّ على الكائن وحدّ على الكون (مصدر الفعل كان).

إذا صح أن الكلام فردي واللغة اجتماعية وأن المعرفة فردية والثقافة اجتماعية، فاللغة ليست مستودع الحقيقة؛ والحقيقة ليست غاية اللغة، وليست، من ثمة، غاية المعرفة. وإذ لا مفر من الاعتراف بأن الإنسان كائن غائي، فإن غاية المعرفة وغاية اللغة، بل غاية المعرفة-اللغة هي الحياة الإنسانية في حدود الوجود الإنساني، ليس غير. المعرفة-اللغة، التي تزعم أنها مستودع الحقيقة هي الأيديولوجيا فقط، وهذه، أي الأيديولوجيا،

نلفت النظر إلى أن ما يقال عن ذكورية اللغة الفصحى وذكورية علوم اللغة، القديمة ومنها والحديثة أيضاً، وذكورية العلم عامة، ليست شيئاً آخر غير ذكورية السلطة المركزية



ملازمة للسلطة، ولعلها شرط إمكانها، بقدر ما تسوّغ التفاوت، وتمنحه قيماً اجتماعية وأخلاقية، وتضفي عليه هالة من القداسة. نشير هنا إلى معرفة المقدس والمدنس، ولغة المقدس والمدنس، وإلى المعرفة المقدسة واللغة المقدسة. التقديس والتدنيس عنصران في الشعور، لا يقتصران على الشعور الديني، إذ ثمة مقدسات ومدنسات مدنية، كالوطنية والسيادة.. لا تقل دهاء عن المقدسات والمدنسات الدينية.

القول بأن المعرفة تنتج السلطة (قل الحرية تنتج الضرورة) هو نصف الحقيقة، نصفها الآخر: المعرفة تعمل على تفكيك السلطة وتفسيخها من داخلها ومن خارجها، لكي تعيد إنتاجها من جديد؛ إذ كل سلطة تولّد مقاومة ابتداء من لحظة تحققها، لأن تحققها هو نفيها. (قل الحرية تعمل على تفكيك الضرورة وتفسيخها من داخلها ومن خارجها، لكي تعيد إنتاجها من جديد، لأن كل تحقق هو نفي وكل تعين هو سلب). هذه العملية التناقضية الجارية بلا توقف تتيسر ملاحظتها على المستوي الميكروي، حيث تجري عملية "صناعة التاريخ" أكثر مما تتيسر على المستوى الماكروي، الذي يبدي أو يمكن أن يبدي نوعاً من الاستقرار و"الثبات"، ولكنه استقرار وهمي أو ثبات وهمي. التغيير الاجتماعي السياسي والثقافي الجذري لا يكون كذلك إذا لم ينطلق من هذا المستوى المايكروي أو الصّغري. من هنا تأتي ضرورة العناية بالنظام التربوي والتعليمي وأنسنته وعلمنته ودمقرطته مدخلاً إلى التغيير الاجتماعي. واللغة في صلب هذه العملية التاريخية، فلا بد من أنسنتها وعلمنتها ودمقرطتها.

المعرفة تنتج السلطة، ثم تعيد السلطة إنتاجها، وتحدّد حقولها، وتتحكم في توزيع حصادها ومحصولها وثمارها. "السلطة والمعرفة تقتضي كل منهما الأخرى، فلا توجد سلطة من دون تأسيس مناسب لحقل معرفة، ولا توجد معرفة لا تفترض ولا تقيم علاقات سلطة"[6]، خطابية وغير خطابية، كالمؤسسات، التي هي تعيُّنات أو تموضعات للمعرفة-السلطة في تواشجهما واشتباكهما وتحولاتهما التاريخية، ورموز للواقع، هي ذاتها عناصر الواقع متمفصلة على محاوره ونصوصه ووقائعه؛ تختزن في بنيتها وأنظمتها دلالات اجتماعية-اقتصادية وثقافية وسياسية وقانونية وأخلاقية تاريخية، تتعدى آليات عملها وشروط كفايتها وقدرتها على القيام بوظائفها، وإن تكن هذه غير مستقلة عن تلك الدلالات. المؤسسات عامة هي الحقول التي تتعين فيها وحدة الحياة الخاصة للأفراد وحياتهم (النوعية) العامة، أو وحدة الفرد والنوع؛ واللغة هي التعبير الأشد وضوحاً عن هذه الوحدة الجدلية.

فاللغة، وهذه الحال، خروج الذات من عتمة التكوين داخل شرنقتها الذاتية، إلى العالم، لكي تصير موضوعية، أو لكي تتموضع وتفض جميع خصائصها فيه، وتعمل من ثمة على استكشافه وتعرفه وتعرف ذاتها فيه. والعالم هنا ليس العالم الطبيعي، بل العالم الاجتماعي-الاقتصادي-السياسي والثقافي والأخلاقي، عالم الإنسان. ومن أبرز هذه الخصائص التبادل؛ تبادل الأشياء النافعة والأفكار والتصورات والمعارف (النافعة)، الطبيعة البشرية تبادلية بذاتها؛ التبادل ليس صفة خارجية من صفاتها. لكن التبادل يمكن أن يظل فيزيائياً، إذا جاز التعبير، ما لم يتحول إلى تواصل، أي إلى تذاوت، هذا التحول هو أهم مظهر من مظاهر التمدن، ونقيضه التفاصل والتجنب، اللذان لا يزالان سائدين في المجتمعات ما قبل المدنية، وفي المجتمعات المدنية غير المتمدنة على نحو كاف.

يمكن أن تكون اللغة تبادلية، تقيم تبادلات تقتضيها الحاجة والضرورة، ويمكن أن تكون تواصلية؛ الحالة الأولى، التبادلية، هي القيد الصدئ للحرية، لأن التبادل يكون بين ذوات مكوَّنة ومنظومات مغلقة، تقوم فيما بينها علاقات شاقولية، تعينها نسبة القوى، في حين يكون التواصل بين ذوات تتشكل باستمرار ومنظومات مفتوحة على الدوام، تقوم فيما بينها علاقات أفقية وشبكية. من هنا يكتسب التواصل دلالة أعمق من دلالته القاموسية، فيشير إلى انفتاح الذات الفردية والجمعية على أفق إنساني. وهذا أيضاً من ممكنات الطبيعة البشرية ذاتها، لأن "النوع" الإنساني هو قوام الفرد الإنساني وهويته/ا الجذرية. هذا الانفتاح يقتضي تغييراً جذرياً في بنية المعرفة-اللغة، أو اللغة-المعرفة، بجميع مستوياتها الدلالية والنحوية والصرفية والجمالية، وكسر القيود الصدئة، التي تقيد الحرية. ولا يتأتى ذلك إلا بتغير البنى المجتمعية وتغير قواعد السلطة ومبادئ الحكم تغيُّراً جذرياً.

لا شك في أن المعرفة فردية، والعقل فردي، والضمير فردي.. لكن هذا ربع الحقيقة، الربع الثاني أن المعرفة تتحدد بالأطر الاجتماعية، وكذلك العقل والضمير، والربع الثالث أن المعرفة إنسانية والعقل إنساني والضمير إنساني، والربع الأخير أن المعرفة تاريخية والعقل تاريخي والضمير تاريخي. هذا كله ينطبق على اللغة. اللغة فردية واجتماعية وإنسانية وتاريخية، لذلك قد لا تفيدنا علوم اللغة كثيراً من دون فلسفة اللغة وتاريخها. اللغة المنطوقة، الكلام، إنتاج للمعنى والقيمة، بالتلازم، والكتابة إعادة إنتاج. ولمّا كانت اللغة التي تتكلمها وتكتبها أيّ جماعة تنطوي بذاتها على رؤية للكون (الكوسموس)، ورؤية للعالم (الإيكوس)، ورؤية للإنسان، ولا سيما للمرأة، فإن هذه الرؤية المركبة هي التي تحدد عملية إنتاج المعاني والقيم. الرؤية الكوسمولوجية هي القيد الأول للحرية، لأنها التموضع الأول للمعرفة والاغتراب الأول في الطبيعة، والبذرة الأولى للدين. فلا يمكن

قد يستهجن بعضنا وجود علاقة وثيقة بين قواعد السلطة ومبادئ الحكم وبين البنى المعرفية-اللغوية. ونكاد نجزم بأن أيّ تحسن ذي شأن في الأولى يستتبع تحسناً ذا شأن في الثانية وبالعكس

فصل "نظرية التوقيف" في أصل اللغة، عن أسطورة/أساطير الخلق، ولا يمكن فصلهما معاً عن البنى المعجمية والدلالية والنحوية والصرفية والبلاغية أو الجمالية، ولا يمكن فصل هذه جميعاً عن نظام المجتمع وبنية السلطة ونظام الحكم، على اختلاف تسمياته: خلافة أو إمامة أو سلطنة أو إمارة أو ملكاً أو "جمهورية". الرؤية ليست قيداً بذاتها، بل لأنها تؤسس حقول معرفة-سلطة، وتعين ممارسات خطابية وغير خطابية، وأشكال عمل وأنماط سلوك.

فالبنية الدلالية للغة الفصحى، على سبيل المثال، تتمحور على التوحيد والوحدانية والطاعة والعبادة، والدعوة (التبشير) والجهاد، والبطولة والشهادة، والبعث والنشور والثواب والعقاب، والجنة والنار.. والخير والشر والحسن والقبيح والمباح والمحظور.. إلى آخر القائمة. وتتمحور من جهة أخرى على التبادل والعقود والمعاملات، وعلى الحياة الجنسية من جهة ثالثة، حتى ليمكن القول: إن الحرب والتجارة والجنس هي أعمدة اللغة ومحاور الرؤية ومادة السلطة.

من أبرز الأمثلة على القيود الدلالية، علاوة على القيود النحوية والصرفية، القواميس العربية من معجم العين إلى القاموس المحيط وما بني عليها مما يعيِّن بنية دلالية مغلقة، ازدهر إلى جانبها البحث في "الأصيل والدخيل"، وبنى تركيبية (صرفية-نحوية-بلاغية) مغلقة، ولا تزال عاجزة عن إنتاج مصطلحات ومفاهيم قابلة للتداول المعرفي والثقافي العمومي على الصعيد العالمي، وعاجزة عن استقبال مثل هذه المصطلحات والمفاهيم استقبالاً حسناً، على مبدأ "أهلاً وسهلاً"، أو مبدأ "السلام عليكم".

القواميس العربية عقبات معرفية وقيود على حرية التفكير والتعبير، ومجامع اللغة العربية تشدد هذه القيود وتحكم إقفالها. على أن العيب ليس في مجامع اللغة، على الرغم من غلبة الطابع السلفي المحافظ على معظمها، إن لم يكن عليها جميعاً، بل في النظم الاجتماعية والسياسية أساساً. فقد يستهجن بعضنا وجود علاقة وثيقة بين قواعد السلطة ومبادئ الحكم وبين البنى المعرفية-اللغوية. ونكاد نجزم بأن أيّ تحسن ذي شأن في الأولى يستتبع تحسناً ذا شأن في الثانية وبالعكس. وذلكم هو المعنى الأعمق للثورة الاجتماعية، بما هي عمل تاريخي كلي، يقتضي كسب منجزاته كل يوم، بخلاف ما تسمى ثورات سياسية لم تنتج إلا مسوخاً.

وما من شك في أن أول عملية تقييد للمعرفة-اللغة كانت عملية/عمليات التقعيد والتأطير والتصنيف والتنويع والتفريع والتقسيم، في ما سماه الجابري "عصر التدوين"، (هكذا فعل أرسطو في الثقافة اليونانية)، وكانت تهدف

في أساسها إلى تحقيق نوع من الانضباط الاجتماعي-السياسي والثقافي والأخلاقي. لاحظوا الرابطة الدلالية بين تدوين اللغة والمأثورات والأحاديث النبوية وغيرها وما استتبع ذلك من علوم اللغة وعلوم الدين.. وبين إنشاء الدواوين، كديوان الجند وديوان الخراج والبريد وغيرها وتطورها التاريخي، إذ التدوين ترجمة معرفية وثقافية للتنظيم السياسي، وإنشاء حقول معرفية مواتية للدواوين». ولكن عملية التقييد تلك كانت ضرورية أملتها عملية تشكل مجتمع جديد. وعملية تقييد جديدة وحديثة تبدو لنا ضرورية أيضاً، بخلاف الدعوات الانفعالية إلى الكتابة بحروف لاتينية أو إلغاء الإعراب، الذي دعا إليه هادي العلوي ولم يستطع التقيد به، أو إلى إصلاح النحو الذي دعا إليه أستاذنا سعيد الأفغاني، ولم ينجز منه شيئاً.

لا تكون اللغة إلا كما يكون أهلها، في وجودهم العياني، الاجتماعي-الاقتصادي-السياسي والثقافي والأخلاقي، فما يعزى إلى اللغة من انغلاق وجمود وعجز عن المشاركة الإيجابية في الثقافة الإنسانية الحديثة.. لا يرجع إلى اللغة في ذاتها، بل إلى أهلها أفراداً ونخباً وجماعات ومؤسسات ودولاً أو أشباه دول. ويعزى، بصورة أساسية إلى بنى السلطات العربية، وهي نسيج من عناصر خطابية وغير خطابية، قوامه «اللغة الفصحى»، بما هي لغة السلطة، منذ تفصيحها إلى يومنا وساعتنا. فلا يمكن، وهذه الحال، تحديث اللغة العربية والنهوض بها إلى المعاصرة، معاصرة، اللغات الإنسانية الخلاقة، إلا بتغيير قواعد السلطة ومبادئ الحكم. اللغة العربية مزامنة للغات الخلاقة، ولكنها، ككثير من اللغات، ليست معاصرة لها، وليست خلاقة للسبب ذاته. مسألة اللغة هي مسألة المعاصرة في أفق الحداثة المتحققة بالفعل والحداثة الممكنة. والمعاصرة، «على وزن مفاعلة» تقتضي المشاركة، مشاركة في الوجود ومشاركة في المصير.

لذلك، ندعو إلى إنشاء مؤسسة عربية قوامها متخصصون في جميع فروع المعرفة تقوم بوضع عدد من القواميس:

1 - قاموس لغوي يزيل ما تحمله مفردات اللغة من شحنات أيديولوجية، أنتجتها رؤية أسطورية للكون، ورؤية دينية للعالم والإنسان أولاً. وتستَبعد منه المفردات الميتة، التي خرجت من التداول كلياً، ثانياً. ويدمج المفردات المتداولة في الأوساط الشعبية فيه ثالثاً، ويتعامل مع المصطلحات والمفاهيم المتداولة في العالم اليوم على أنها من أهل البيت، دونما تفريق بين أصيل ودخيل، رابعاً. وتعميمه على المؤسسات التعليمية والثقافية وإتاحته للأفراد أخيراً. وهذا كله لا يفيد كثيراً من دون نزع طابع القداسة عن اللغة العربية الفصحى ونصوصها التأسيسية ومدوناتها وعلومها وعلمائها.

2 - قاموس لغوي-تاريخي، يعنى بالإيتمولوجيا، «علم أصول الكلمات»، ويبين

ثمة مساحة، تتسع اليوم باطِّراد، يتقاطع فيها العلم والشعر والفلسفة، ترهص، في اعتقادنا، بثورة في المعرفة-اللغة، يمكن تبيُّن ملامحها، في ثقافتنا المعاصرة، من خلال الإبداع الأدبي عامة والشعر خاصة. فقد كسر الشعر العربي عدداً من القيود الصدئة

تطور دلالة الكلمة واستعمالاتها في المجالات المختلفة.

3 - قواميس متخصصة في جميع فروع المعرفة، يصار إلى تحديثها دورياً لمواكبة التطور المتسارع، في مختلف مجالات المعرفة وفروعها.

4 - توثيق الثقافة الشفوية للمجتمعات الصغيرة والمجتمع الكبير، وتدوينها، والعمل على نشرها، لا لتكون معيناً للباحثين في العلوم الإنسانية، ولا سيما اجتماعيات الثقافة فقط، بل لإخراجها من الظل وإزاحتها من الهامش، وإبراز محتواها الإنساني، ودمجها في الثقافة الوطنية المنفتحة على أفق إنساني وديمقراطي.

5 - العمل على إنتاج رؤية استراتيجية لتوزيع المؤسسات والموارد الثقافية توزيعاً عادلاً بين الفئات الاجتماعية والمناطق الجغرافية، في كل بلد على حدة، وإقامة علاقات أفقية وشبكية متكافئة فيما بينها، على نحو يتيح تدفق المعارف والموارد الثقافية بحرية، من جهة، ويسهم في تطور كل منها وفق إيقاع تطور الأخريات من جهة ثانية.

ثمة مساحة، تتسع اليوم باطِّراد، يتقاطع فيها العلم والشعر والفلسفة، ترهص، في اعتقادنا، بثورة في المعرفة-اللغة، يمكن تبيُّن ملامحها، في ثقافتنا المعاصرة، من خلال الإبداع الأدبي عامة والشعر خاصة. فقد كسر الشعر العربي عدداً من القيود الصدئة، قيداً تلو الآخر، بدءاً من القيود القاموسية وصولاً إلى القيود البلاغية. لكن تخلّف العلم والفلسفة لا يزال يحد من انطلاقة الشعر، ويحتجز إمكانات الثورة المعرفية- اللغوية. ويبدو لنا أن تخلف السلطة/السلطات ولاإنسانيتها هو ما يحتجز هذه الإمكانات. السلطة، على نحو ما استقرت في ثقافتنا وتاريخنا، وعلى نحو ما نعيشها ونعاني من وطأتها، هي القيد الصدئ للحرية ■

مفكر من سوريا

إشارات

[1]- نعني أن اللغة ليست توقيفاً، وليست اصطلاحاً أيضاً، على الرغم من قدرتها الاصطلاحية والترميزية.

[2] - جمعة سيد يوسف، سيكولوجية اللغة والمرض العقلي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 145، يناير، 1990، ص 17.

[3]- سيد يوسف، ص 47، بتصرف.

[4] - محمد سيبلا وعبدالسلام بنعبد العالي، اللغة، سلسلة دفاتر فلسفية، رقم 5، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2005، ص 5.

[5]- نقصد باستقلال اللغة النسبي صيرورتها موضوعاً مستقلاً لعلوم اللغة واللسانيات الحديثة، ما يحصرها في نطاق الوضعية الإيجابية، ويجفف نسغها الروحي أو الإنساني، ولا فرق.

[6] - ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990 ص 65. بتصرف

بطرس المعري

الإصلاح التربوي والتردي اللغوي

صالح بلعيد

إنّ الإصلاح التّربوي في كلّ بلاد العرب مطلب جماهيري حادّ، فكما تُطالب الجماهير العربية بالتّغيير السياسي تُطالب بتغيير المنظومات التّربوية بعدما عرفت المدارس العربية الرداءة والتأخّر العلمي وانتكاسات في المستوى اللغوي، ممّا سبّب الهَدْر وتفشّي الأميّة، الأمر الذي جعل المهتمين يقولون: أوقفوا نزيفَ السقوط الذي تعرفه المنظومات التربوية العربية، واعملوا على تقديم وصفاتٍ علاجيةٍ مستعجلة، وهذا بإصلاحات جادة، بدل التّرقيعات السطحية، ودهن الأورام لفترات مؤقّتة، ووضع المساحيق المسكّنة، وهذا فعل الإصلاحات القديمة التي لم تؤتِ أُكلَها بصورة دائمة. بالفعل حصلت إصلاحات تربوية، ولكن في مجملها فوقية، ومُفتقدة للمعايير العلمية المبنية على القواعد الراشدة؛ الأمر الذي يشكّل عدّة اختلالات على مستوى نجاعة الأداء التربوي والعلمي، فلم تصلِ الدولُ العربية إلى الإصلاحات المرغوبة، ولا حافظت على تلك القواعد القديمة التي تلقّن بها المتون، ولا أمكنت الطالبَ الرصيدَ المضمون، وتعثّرت التّربيةُ العربية في كلّ الفنون، ومن هذا التّعثّر تحوّل الحديث إلى ضرورة إصلاح التّعثّر، ومراجعة هفوات التّأخّر، وتصحيح أخطاء التّبعثر.

تشهد الأصدقاء والأعداء المختصّون بتعثّر مدارسنا العربية؛ وهذا عبر تلك الإصلاحات التي لم تقم على استراتيجية ناجعة، ولا على مفهوم عملي وواقعي، ولا على نظريات مبنية على الشمول، ولا على الامتداد في الزمان، ولا على الامتداد في المكان، ولا على الاستناد على نظرية علمية، ولا قبول للتكيّف، ولا استطاع المُريدون إنتاجَ الأفكار التي تقدّم لصاحب الحلّ والعقد استصدار القرار، ويضاف إلى ذلك أنّ الإصلاحات التربوية في معظمها لم تعتمد على الثّقافة الوطنية المبنية على سيادة الثّقافة العلمية، ولا على نظريات من واقع حال البلاد العربية، فاعتمدت نظريات مستوردة من واقع لا يعاني أزمات، إلى واقع مُتهرئ موبوء بالصعوبات، ولم تنظر الإصلاحات للمدرسة على أنّ لها مسؤوليةً تحرريةً تجاه القيود والجهل والفقر والأميّة، باعتبار المدرسة تُعطي الحدّ الأدنى من التّفكير والنقد والاختيار الحرّ، وتربّي في المواطن روح التّواجد والمواطنة وقول (لا) في حال الخطأ، ولم تعمل المدارس العربية على صيغة التّواصل بين الأجيال، ولا غذّت في المتمدرسين قبول الرأي الناقد، وما يتبع ذلك من روح التّواصل مع الآخرين بالاستماع للرأي المخالف... ولذلك يمكن أن نقول: إنّ المدارس العربية تكون قد أعطت العلم إلى حدّ ما، دون أن تعطي/تعلّم الأدب، وبذا تعثّرت الإصلاحات التّربوية، ومسّت كلّ القطاعات، فشلّت مفاصل الدول العربية في مناحي الحياة؛ فتراها تجري وراء التّجارب والإصلاح، ولم تستطيع أكثر الدول العربية الوصول إلى بناء منظومة تربوية معاصرة، تجمع بين الأصالة والحداثة في منظومة متوازنة تعطي العلم والأدب، ولذا آن الأوان لمراجعة تلك الإصلاحات، والنظر في التّفريطات، التي مسّت كلّ الهُويات، ومنها الهُوية اللّغوية التي هي أمن عام فلا أمن مائيا دون أمن لغوي، ولا أمن عسكريا دون أمن لغوي.

تقول الدراسات الجادة بضرورة إعادة النظر في ما رسّخته المنظومات التربوية العربية من طغيان الفكر الغيبي، ووهم التّنظير، وعبادة الخطاب الماضوي، واعتماد ما يشلّ الفكر.. وحصل هذا بفعل تلك الإصلاحات التي تنظر للتّربية والتّعليم على أنّه قطاع غير خدماتي وغير منتج وعقيم، فلا ترى الفائدة من تغييره، فهو خارج الأطر والمضامين. ونحن نجهل بأنّ تقدّم الأمم يُقاس بمقدار ما تنتجه المدرسة من معارف؛ وما تتّسم به تلك المعارف من أصالة وجدّة وابتكار، وما تحمله من فكر يعمل على انسجام تربوي ولغوي يعمل على لحمة مجتمعية تَسُود فيها المواطنة قبل المذهبية.

يجب العلم بأنّ المدرسة سفينة المجتمع نحو برّ الأمان، فكيف حصلت فنلندا على الرتبة الأولى في التقدّم؟ لم يكن ليحصل لها ذلك، لو لم تهتمّ بالمدرسة، وبالعدالة الاجتماعية، وهو بلد امّحت فيها الأميّة وانعدم فيه المرضُ، فلم يكن ذلك ليحصل في بلد الماء والأشجار، وفي بلد لا يملك البترول والغاز، ولكنّه حصل بفضل الاستثمار في التّنمية البشرية، فأضحت فنلندا رقماً راقياً تُضرب به الأمثال في التّرقية البشرية. وما يقال عن فنلندا يقال عن أيسلندا، ويمكن

بطرس المحرّي

أن نعطي مثلاً لبلد آخر وهي جزيرة منعزلة (كوبا)؛ كان الجهل والمرض والفقر يفتك بأهلها، ولكنّها تجاوزت كلّ هذا بالاستثمار في التنمية البشرية، وبذا حصّلت الرتبة الأولى عالمياً في مجال الطبّ، فأصبحت كوبا الآن تصدّر الأطباء المتخصّصين وكبار الجرّاحين إلى البلاد الراقية، ولم يكن يحصل ذلك لو لم تستثمر في التّربية والتّعليم، دون الحديث عن العملاق ماليزيا وبلد اليابان والنّمر الآسيوي كوريا الجنوبية؛ وهذه الأخيرة ترتّب تاسعة في الاقتصاد العالمي، وتنافس الآن الولايات المتّحدة في صناعة النانوتكنولوجي. دول قديمة وعريقة في الحضارة، استثمرت في البشر، فلم تعرف التخلّف وأخرى حديثة كانت متخلّفة، فخرجت من التخلّف بفعل استثمارها في المدرسة، وحصل لها التقدّم والرقي. إذن يقع الرهان حالياً على الاهتمام بالتّربية والتّعليم، رهان تتسابق الأمم فيه بغية الوصول إلى الجودة والفعالية لرجال القرن الحادي والعشرين، دولٌ تعمل على صنع مدرسة مواطنة تؤمن بالعلم، وتعمل من أجله، دولٌ تقيم مدرسة تقضي على التعصّب والأمراض والانحرافات والعنف وكلّ ما يجعل البلد تنهكه الأزمات، فهل يمكن أن يحصل في واقعنا العربي؟

من المعلوم أنّ الحراك العربي في اتّجاه إحداث التّغيير في المنظومات التّربوية مطلب جماهيري جديد يعمل على التثوير، وعلى بناء مدرسة معاصرة تعمل على التّغيير في الذهنيات؛ بحيث أنّ صيرورة كلّ تنمية قوية مُستدامة تتطلّب تعبئة الرأسمال البشري الذي يجب أن يكون متعلّماً وصحياً ويقبل الدخول في مجتمع المعرفة، وهذا لا يكون خارج المدرسة، ولكنّها مدرسة معاصرة، ولهذا بدأت الدولُ العربية الآن تعي الدور الجديد للمدرسة وهو إنتاج المعرفة، وإعداد النشء للقرن الحادي والعشرين؛ قرن التّفاعل الذاتي، قرن المقاربات التّربوية العاملة على التعلّم الذاتي وعلى مدى الحياة. ولكن مع رفع مطالب الإصلاح التربوي، والدعوة إلى مدرسة عربية حديثة، هناك عقبات كثيرة في الأخذ بأسباب نجاح الإصلاحات التربوية، التي تتوزّعها أطراف متنافرة في الرأي والتوجّهات، أطراف مُتخمة نائمة لا تريد الإصلاح، وأطراف تابعة تعتمد على استيراد المنظومات التربوية، ففي ظلّ هذا الوضع هل يمكن أن تنجح الإصلاحات أو مطالب التّغيير لدى شعوب الدول العربية التي دبّت فيها الهزيمة من شحوم الرّبيع والخزينة، وممّن هم في مراكز الديمومة، وسفينة العرب توقّفت عن الإبداع في محطّة الإقلاع، ولم تعد تجدي نفعاً في تغيير السائد، وفتح مغاليق الحاضر المارد، وآسف أن أقول: لا تنفع إصلاحات تربوية تتناول وصفاتها بالتّفسير، دون أن يطرأ عليها التّطوّير والتّغيير، ولا يرصد مسارها التّقرير، ولا يتتبّع عوامل سيادتها التّبرير، لأنّه لا يتلمّس الواقع المرير، ولذا قد يعدم التّغيير.

إنّ القرن الحادي والعشرين يسعى للجودة في التّربية والتّعليم لنقل المجتمع من مجتمع القبيلة إلى مجتمع المعلومات؛ مجتمع تكون فيه المدرسة عاملة على مواطنة إيجابية تنحو في اتّجاه بناء التلاحم الإنساني وتستوعب اللحظةَ الكونية التي نعيشها، والاعتراف بجميع الرموز اللّغوية والثّقافية والتاريخية والوطنية والمساواة بينها، والاتّجاه إلى مستقبل يُغذّي مواطنةً لغويةً تُؤمن بالأبعاد المحلية، وتنفتح على المعارف والقيَم العالمية. ومن هنا فالشرعية والديمومة والبقاء أن تكون للإنسان بما هو إنسان من حيث ما يكتنزه من معارف، لا إلى الإنسان باعتباره صاحب الأصول والفضول وأصحاب النفوذ، فهل يمكن أن نعي هذا قبل خوض ميادين الإصلاح التّربوي، وأنّ أهل الميدان قبل أهل الثقّة، وهل يمكن لمدارسنا أن تربّي مفاهيم التّسابق للأفضل؟ وبذا تأتي

مهمّة مدرسة الإصلاح في الوقت المعاصر للرفع من مستوى المعارف وربطها بقيم الانفتاح، وتحديث المجتمع بما يستجيب لكلّ المرجعيات الرسمية. فالمدرسة العربية الآن بحاجة إلى تدبير جديد؛ يبدأ من إعادة النّظر في الرؤية التي تنظر بها إلى المعارف والقيَم المحلية والوطنية والكلية، والتفتّح على مكاسب ومنجزات الحضارة الإنسانية، وتكريس حبّ المعرفة، وطلب البحث والمساهمة في تطوير العلوم، وتنمية الوعي بالواجبات والحقوق والتربية على المواطنة، وممارسة الديمقراطية، والتشبّع بروح الحوار، وقبول الاختلاف، وترسيخ قيم الأصالة والحداثة، والتفتّح على التّكوين المِهْني المستمرّ.. فهل تُحقّق هذا مدارسُنا العربية، أو تعمل الإصلاحات التربوية على تحقيق هذا في برامجها؟

إنّ مدارسنا بحاجة إلى إصلاح جوهري يعمل على تطوير الرأسمال البشري، وهذا هو الناقص فيها فلم تعد مدارسُنا سوى بؤرٍ لإشاعة إعاقاتٍ وتناسلِ حلقات الإخفاق، وهذا ما جعل تقارير التّنمية البشرية تُشير على العرب بضرورة إعادة النظر في منظوماتها التربوية ·إنّ ثمّة اتّفاقاً واسع النطاق على أنّ النظم التربوية في العالم العربي بحاجة إلى تحسين، إذ يذكر تقرير البنك الدولي الصادر في العام 2008 أنّ هناك فجوة بين ما تقدّمه أنظمة التّربية في البلدان العربية وحاجات التّنمية وأهدافها. كذلك فإنّ تقرير التنمية البشرية العربية الصادر عن برنامج الأمم المتّحدة الإنمائي للعام 2002 يشدّد على أنّ هناك أدلّة على تدهور نوعية التّعليم في المنطقة.. ويحثّ بلدان العالم العربي على التّفكير المعمّق في كيفية تنظيم التعليم على نحو أفضل لضمان التطوّر المستدام للقدرة على المنافسة في اقتصاد عالمي مُتغيّر ومُتطوّر[1]". فإذا كان الحال هكذا، فهل من المأمول أن يحدث التّغيير والتّفعيل داخل هذه المنظومة، وفي ظلّ الوضع المجتمعي الذي لا يعطي ربع الميزانية التي يعطيها للكرة؟

ومنظومتنا التّربوية في الجزائر واحدة من تلك المنظومات العربية التي عرفت الشّلل والانحدار والهزال في المُخرجات منذ الإصلاحات التي بدأت في أواخر التّسعينات حتى تكريس الإصلاحات الجذرية في عامي 2004/2003 م، والخطرُ يكبرُ سنةً بعد سنة، ويظهر الفسادُ في شريان المجتمع بفعل عدمِ الاهتمام بالتنمية البشرية التي عمادُها المدرسة؛ فالمدرسة عندنا لم تعدْ جاذبة، ولم تفلح في تربية الطفل: عنفٌ في المدارس، عنفٌ في الملاعب، غشٌّ في الامتحانات، فقدانُ الاحترام للمعلّمين والأولياء، شللٌ في الإرادات، البحث عن الربح السريع، فقدان المناعة في التأثير، الانقياد لمن غلب، وفي تنفّس شبابنا التّعب، حلم المعلّم الإضراب، واختزال عمله في رفع الأجور.. بَلَهَ الحديث عن جودة التعليم التي لا وجودَ لها. فالمدرسة أصبحت لا تلقّن التلميذ إلاّ الكميّة القليلة من

مدارسنا بحاجة إلى إصلاح جوهري يعمل على تطوير الرأسمال البشري، وهذا هو الناقص فيها فلم تعد مدارسُنا سوى بؤرٍ لإشاعة إعاقاتِ وتناسلِ حلقات الإخفاق، وهذا ما جعل تقارير التّنمية البشرية تُشير على العرب بضرورة إعادة النظر في منظوماتها التربوية

المعلومات، بفعل تزايد العطل والراحات؟ فتلميذنا لا يقرأ إلاّ 18 أسبوعاً في السنة، في الوقت الذي يقرأ التلميذ في العالم بين 34 و36 أسبوعاً في السنة وعتبتهم البرنامج الكامل، لا عتبة الثلاثي الأول والثاني[2] كما هو عندنا، ويتوقّف تلاميذنا عن التّدريس في نهاية أبريل من كلّ سنة. فإذا وقفنا في رقم 18 أسبوعاً نستخلص ما يلي:

18 أسبوعاً - من أصل 51 أسبوعاً = ثلث السنة للتدريس.

18 أسبوعاً - يساوي 3 أشهر وزيادة زمن التدريس = 16 درساً في كلّ حصة.

18 أسبوعاً - 51 - 33 أسبوعاً للراحة = 33 درساً ضائعاً.

33 أسبوعاً = 8 أشهر راحة.

18 أسبوعاً ليست كاملة، وينقص منها: التّخفيض في حصص رمضان، غيابات المعلّم، أيام الامتحانات، إضرابات.. فماذا يدرس التلميذ؟ ودون تعليق كبير، فإنّ منظومتنا القديمة يكون التلميذ في المدرسة من سبتمبر إلى نهاية جوان، ومع هذه الإصلاحات التّربوية دامت العطل فعاشت، فهل هذا هو المطلوب من الإصلاح؛ تكريس الغَطَل في الغُطَل؟ ويضاف إلى هذا الهزال، ذلك الضغطُ الذي يمارسه التلاميذ على الإدارة، وتلك الإضرابات التي يقوم بها المعلّمون لنيل حقوقهم، ونقص أستاذ مواد أساسية وعدم وجود مدرّسي اللغة الفرنسية في الجنوب.. إصلاح في هدر اللّغات، والتقليل من الواجبات، وكثرة الطلبيات. إنّها فوضى حاصلة في إصلاح مُتعثّر، إصلاح أتى بالفشل الذريع، فتعطّل الجهدُ في صورة عكسية، إصلاح تربوي مصدر كلّ الخسائر؛ لأنّ التّعليم في الأساس هو التّدبير الجيّد في كلّ دواليب الدولة فاختلطت الأزمنة في هذه الإصلاحات التي لم تربِ التلميذ على الأدب، ولا على اغتنام الوقت فأين الوقت من ذهب. وإذا كانت المدرسة ترخّص هدر الوقت وتمدّد العطل، فأين ذلك المعلّم أو المسيّر الذي يكون أحرص على الوقت واستدراك التّأخير. وإنّه لم يعدّ معلّم الإصلاحات ذلك المعلّم القنوع الذي يعمل في الظلام دون كلام، فمعلّم الإصلاحات لا يُسبّق الشأنَ العامّ على الخاص وكلامه لا يخرج عن المطالبة بالحقوق قبل الواجبات، وتفكيره في الراتب والمردوديات، فلم تحصل المواطنة للطرفين، فضعف الطالبُ والمطلوب، وتدهورَ المستوى، وزاد الضعف على الضعف، واشتعلَ الفسادُ، والفساد في المنظومة التربوية أشدّ فتكاً.

ويظهر الفسادُ في الكتاب المدرسي؛ ومدوّنتي في هذا القول كتاب اللّغة العربية

وكتاب التّاريخ، كتابان يجعلان المتعلّم شبه ببغاوي لا يفهم أيّ لغة، ولا يدرك تاريخ بلاده، ولا يستطيع أن يكون مثل الشامبانزي في التقليد، كتابان مليئان بالشوائب؛ يقدّمان مادة النّصوص الأدبية والتاريخ بخيستين، والحضارة العربية الإسلامية رخيصة، والسّكوت عن تاريخنا القديم، وفعل الحركات الوطنية، ويقفان عند حدود ضيّقة، وكأنّ الجزائر حديثة العهد في امتلاك العربية، وأنّ تاريخها ليس من الماضي، أو أنّ الماضي من سقط المتاع، وهذا بخس للثقافة الوطنية، ولتلك الانتفاضات النضالية، وما عرفته الدول الأمازيغية الثلاث عشرة (13) من تطوّر وحضارة. وأضيف إليهما كتاب التّربية الإسلامية الذي لا يمجّد الدين، ولا يجلّ الحديث الشريف، ويُسقط كلّ مفردات يرى فيها الإرهاب، وكأنّ الدين الإسلامي إرهاب، وهل نحن في دولة لائكية مِتعاب. كتاب سطحي بسيط لا يعمل على تحريك التّفكير، ولا يحمل قارئه على التّدبير، ومفرداته من كلام العامة وخطب الجمعة، وبه أخطاء ظاهرة. كُتبنا المدرسية بها مجموعة من التبخيسات؛ نالت أعراض المنظومة التربوية، فلم تعطِ المتعلّمين حقّهم من أن يعرفوا بأنّهم أمازيغيون عرب مسلمون، ولهم تاريخهم الحافل القديم، فأين مستوى تقوية الوعي بالذات الجزائرية؟ وأين المواطنة في صورتها العامّة؟ ومن ذلك فإنّ آليات الإفساد تكبر بإتقان، وتقدّم آليات الانتصار التي تُعمي صاحب القرار. كُتبنا التربوية كسولة تعتمدها الدولة دون منافسة، وليس لها حقّ إبداء الرأي في صنّاع الكتب، ولا في أشخاص عيّنتهم، أو في لجان نصّبتها، وكلّ لجنة لا تسير وفق رغبات المسؤول تُستبدل بلجنة موالية، فهذه هي الخرافة والسراب في أرض بقيعة لا تمطر إلاّ الأتعاب.

وإذا أتينا إلى التّسيير فنجد حذف التّعليم التّقني الذي هو عماد التّصنيع، بدعوى أنّ هناك وزارة التّعليم والتكوين المهنيين، وهذا غرور في غرور، أليس كلّ دول العالم فيها التّعليم التقني في المرحلة المتوسطة وفي الثانوية، ويوجّه له أفضل التلاميذ، والأدهى من هذا أنّ الطلبة الذين يوجّهون إلى التّكوين المهني عندنا من المطرودين، ومن ضعاف التلاميذ، والذين لا مستقبل لهم لأنّهم فاشلون في التعليم العام فهل يفلحون في التّمهين. دون الحديث عن تلك الآلات المستوردة بالعملة الصعبة، ويأكلها الصدأ قبل الاستعمال، بل ترمى في مقبرة القصدير، فلا محلّ لها في التّعليم العامّ. وسوء التوجيه يظهر في أنّ كلّ التلاميذ يذهبون إلى العلوم، كأنّنا نعدّ لمعركة التّطبيب أو لخوض البيولوجيا النّووية التي تحتاج إلى جيوش من الطلبة، أليس هذا انتحارا مُعلنا لمنظومتنا. وإذا تحدّثنا عن المناهج التربوية فنجدها عروشاً مسندة؛ تجسّد التخلّف في البرامج المدرسية بمفردات لا علاقةَ لها بالواقع، وبنصوص مصطنعة منسوخة من الشابكة، فغاب النصّ الأصيل، وحضر النصّ

ضعفٌ لغوي في اللّغات الثلاث، لا يستطيع الطالبُ كتابةَ جملة صحيحة، دون الحديث عن الفرق بين العدد والمعدود، والأمر أدهى عندما تطالبه بكتابة عريضة ما، فلا يدري كيف يكتب حتى البداية.. كوارث لغوية لا يمكن تعدادها

الهزيل، نصوص لا تترك للتلميذ حرية القرار أو التفكير، فقد أبعدته عن الأصالة، ولم تمكّنه المعاصرة؛ فبقي التلميذُ تائهاً وَلْهَاناً، لا يعرف مقامَه فأصبحَ حَيْراناً.

إصلاح لم يرقَ للمستوى الشكلي، بلهَ الحديثَ عن مستوى المضمون، ولَمسْنا بِدامغ البرهان مدى المفارقات الكبيرة بيننا وبين جيراننا في بناء المناهج وفي ما يحمله من مواد، وما يعطيه للمتعلّم من معارف. أليس من العيب على امتداد أربعة عقود، تمّ اقتراح إصلاحات كانت في مجملها صالحة، وعادت على أجيالنا بالفلاح، ولم تؤدِّ إلى الكارثة رغم ما فيها من مشاكل تربوية، ونقص في الوسائل المطلوبة، وكان ذلك في ظروف التهيئة والبداية، فما أصعبَ البداية، ولكن في لحظات التقدّم المعاصر، وفي الألفية الثالثة التي نجد فيها إمكانات هائلة وأجهزة متطوّرة، نعود القهقرى بسرعة عجيبة، ونتراجع عن المكتسبات القبلية، فأين الخلل يا تُرى؟

وإنّي لست بصدد تسويد وضعية الإصلاحات التّربوية في مجال الهدر العامّ، بل إنّ عدم التّحكّم اللغوي أسوأ، فإذا نظرنا إلى الواقع اللّغوي فنراه مراً، وأنقل للقارئ بعض المشاهد الحزينة لا من النظريات لأنّ النّظرية في أصلها تحمل النقيض والشكّ، بقدر ما أعتمد الواقع والثابت علمياً، وبعض ما أقول مستخلص من دراسات ميدانية، ومن خلال كوني مدرساً للغة العربية منذ سنة 1984، ووَلِي تلميذ كذلك؛ فلم أشهد ذلك الانحدار اللّغوي إلاّ مع دفعة الإصلاحات التي عتبت الجامعة سنة 2011 م، وهذا في ولاية تُعدّ الأولى في مستوى النّجاح في الباكالوريا، ويعني أنّ ولايات أخرى تسونامي لغوي حقيقي.

ضعفٌ لغوي في اللّغات الثلاث، لا يستطيع الطالبُ كتابةَ جملة صحيحة، دون الحديث عن الفرق بين العدد والمعدود، والأمر أدهى عندما تطالبه بكتابة عريضة ما، فلا يدري كيف يكتب حتى البداية.. كوارث لغوية لا يمكن تعدادها، ونحن نقول: إنّ نسبة النجاح في الباكالوريا 70 بالمئة وأنّ عدد الحاصلين على درجة امتياز تجاوز خمسة آلاف، أليس هذا تضليلا وخرافة، أو هذا هو نجاح الإصلاحات. كان عليّ كباحث أن أقول الحقيقة التي هي مُرّة، ولكن عسى أنّ النقد البنّاء يعمل على التّغيير، وأنّ الأمم التي تقبل النّقد هي التي تنجح في الإصلاحات. وفي ذات الوقت لا يجب تعليق فشل الإصلاحات التّربوية على مشجب وزارة التّربية، رغم أنّها تتحمّل النسبة الكبيرة من الفشل، ولكن إذا كانت وزارة التربية تملأ القربة من فوق ووزارات أخرى تثقبها من تحت، فأنّى للقربة أن تُملأ؛ إذن كان يجب أن تكون الإصلاحات شأن كلّ الوزارات والمجتمع المدني بكلّ

فئاته، لأنّ المرضَ الذي سرى في المدرسة كانت مصادرُه متعدّدةً، دون الحديث عن تلك المتطلّبات الشرسة للعولمة المتأسّسة على تنافسية قوية إلغائية، وهناك الرأسمال البشري غير مؤهّل وغير قادر على الخلق، فالمجتمع بكلّ مؤسّساته في وضع غير مريح، وبذا كانت التّربية في وضع متدهور، بل في مرحلة تنذر بالخطر، ولا يمكن أن ننكر أنّ التّدهور الذي ينخر هذه المنظومة بدا شرساً منذ تعدّد النقابات، التي اختزلت مطالب المعلّم في رفع الأجور دون توقّف، نقابات تشعل التمرّد، ولا تطالب بتحسين الفعل التربوي ولا رفع المستوى العلمي، ولا الاهتمام بالتلميذ من الناحية الصحية والعلمية والثقافية، فنجد بعض النقابات ترهن أولادنا لمستقبل مجهول، باغتنام الأوقات العصيبة للإضراب، وتُساوم على رفع الأجور؛ باتّخاذ التلميذ رهينة.. فالوضع التربوي عندنا يعيش الخطر، فما العمل؟

وإزاء الوضع الخطير لا بدّ من منطق مغاير أو جديد؛ حيث نبدأ الحديث عن مهمّة الإصلاح التربوي التي هي مهمّة الجميع، وذلك يتطلّب تضافر جهود الجميع، فالإنسان لا يكون إلاّ بالتربية كما قال كانط Emmanuel Kant :"إنّ الإنسان لا يمكن أن يصبح إنساناً إلاّ بواسطة التربية، إنّه ليس سوى ما تجعل منه التربية" فالوضع المعاصر يقتضي إصلاح الإصلاح La réforme de la réforme إن لم نقل إصلاح يقتضي عقلنة المدرسة Repenser l'école وإنّه ينبغي ألاّ يكون الإصلاح من أجل الإصلاح وخاصة أنّ قطاعَ التّربية والتّعليم قطاع مركزي؛ يمتاحُ منه كلّ المواطنين؛ فنجاحه إصلاح لكلّ المجتمع.

. مواطن الخلل في الإصلاحات: ينصّ بند الإصلاحات في ميدان لغات المدرسة الجزائرية على: ترقية اللّغة العربية/ الرفع من مستوى أداء الفرنسية/ الاهتمام بالأمازيغية. وسأقف وقفات نقدية في هذه اللّغات، وكيف حصل الانتكاسُ اللغوي في إصلاحات 2004/2003. ومهما قلتُ فإنّه لا يمكن الحديثُ عن مقام اللّغات الوطنية في مدرسة تُعاني أزماتٍ متلاحقةً في تدهوُرِها؛ تدهوُر أدّى إلى اليأس داخل منظومة مريضة بعد ما يقرب من عقدين من التجارب الفاشلة، فطالتها يدُ العبث والتّجارب المستوردة، وبعضها كانت قديمة، وبعضها وقع التراجع عنها في بلاد المنشأ، ونحن لا نزال نطبّل لها بالمزمار، ونرقص على انهزامنا المُنهار، وفي عدم تمكّننا بناء نظرية للإصلاح التّربوي المِسوار. ولهذا وقع التراجعُ عن مكتسبات قديمة فأُعيبت العربيةُ، وسكتَ عن الأمازيغية، وقويَ نفوذُ الفرنسية. فلم يتمكّن الإصلاحُ من إعطاء الوضع المريح للعربية ولا للأمازيغية، بل أولاهُ لتعليم الفرنسية التي تنال مساحاتٍ يوميةً على حساب العربية والأمازيغية، ومع كلّ ذلك فإنّ الفرنسيةَ بقيت مركزيةً لا تغادر مدارس المدن، وبقي تلاميذُ الجبال والجنوب دون معرفة الفرنسية التي هي قدرهم رغماً عنهم.

لا يمكن الحديثُ عن مقام اللّغات الوطنية في مدرسة تُعاني أزماتٍ متلاحقةً في تدهوُرِها؛ تدهوُر أدّى إلى اليأس داخل منظومة مريضة بعد ما يقرب من عقدين من التجارب الفاشلة

١. اللّغة العربية: هي اللّغة الأمّ/ لغة الأمّة/ لغةُ الانسجام المجتمعي، واللّغة الرسمية دستورياً، لغةٌ عملت الدولة على إقامة المؤسّسات التي تعمل على ترقيتها، فهي رأسمال الجزائريين، فلا تأهيلَ لهم دون تأهيلها والنهوض بها وبمكانة ألسن الهُوية الوطنية والأجنبية. وكان علينا العمل على تجديد متنها وتطوير أدوات البحث والتعليم والنهوض بمكوّناتها، وتثمين الذات العاملة على المتون اللغوية، والعمل على الترجمة منها وإليها، والعمل على استصدار الدعم السّياسي؛ لأنّ الدعمَ المجتمعي ثابتٌ ولا مناقشة في خصوص العربية في المجتمع الجزائري. إنّ إصلاح 2004/2003 يقتضي ردّ الاعتبار إلى العربية، والرفع من مردوديتها، وجعلها لغةَ الجودة، لكن نرى الكفايةَ اللغوية عادت للغة الأجنبية التي أُنزلت من السنة الرابعة ابتدائي إلى السنة الثانية، ويَستَبْدِل الإصلاحُ الرموزَ العربية باللاتينية، ويعدمُ الإشارةَ إلى تعريب العلوم في الجامعة، ويقدّم لنا منهجيةَ العمل "بلسانية متوحشّة تنتج الأمية[3]" فهل نطلق على هذا الإصلاح إصلاحاً، وهو يفترس اللّغات الوطنية افتراساً. إصلاح يعمل على تمكين هيمنة الفرنسية كلغة عمل وتواصل ويختزل إصلاح العربية في ترقيتها؛ كأنّها لغة متخلّفة، فالتخلّف في عدم العمل فيها وبها، والتّخلّف لا يكمن في اللّغة بقدر ما يكمن في أهلها. فكيف يمكن للتلميذ التحكّم في سجلّيْن لغويين مختلفيْن، وهو يعتب أبواب المدرسة، وفيها منافسة غير شريفة؛ منافسة تدعو إلى تفضيل اللّغة الأجنبية على اللّغات الوطنية. وتنصّ أكثر الدراسات والبحوث الميدانية القديمة والمعاصرة بأنّ التلميذ عليه أن يحتكم إلى الصّوْرَنة الشكلية للغته في السنوات الأربع من الدراسة بحيث: يقرأ. يكتب. يعبّر. يحاور. يعدّ، وهذا عبر إغماس لغوي في لغته الرّسمية، ثمّ يمكن أن يتعلّم أكثر من لغة. وإن لم يكن هذا، فمثالنا على ذلك الدول المتقدّمة مثل مجموعة الدول الثماني التي تعلّم اللّغات الأجنبية بعد أربع/ خمس سنوات من دراسة اللّغة الأمّ، وبعضها تُؤخّرها إلى المرحلة الإعدادية، ولا نكتفي بهذا، بل تتيح الدولُ المتقدّمةُ لِوَلِي التلميذ قائمةً من اللّغات الأجنبية التي يختارها، ولا تَفْرِض عليه لغةً أجنبيةً واحدةً. ألا يكفي هذا حجّة لتأخير تدريس اللّغات الأجنبية؛ حفظاً لمتن اللّغة العربية، أم أنّ السّعودية/ الأردن نماذج على هذا التّقديم، فنسأل هل السّعودية/الأردن من الدول المتقدّمة؟ وما هو التقدّم الذي أحرزتاه؟ وفي أيّ مجال؟ ألا يجوز أن نقيس على فرنسا. كوريا. اليابان. أميركا. بريطانيا. الفيتنام؟

إصلاح تربوي لم يحصل الجهر فيه باعتماد الفرنسية التي هي لغة الخفاء والقرار، والعربية لغة المظهر والشكل، فلم يحصل الحسمُ في المسألة اللغوية "... والحسم جذرياً في التوجّه في الاختيار اللّغوي، إما اعتماد لغة أجنبية-فرنسية، وجعلها الوسيلة الأساس للتواصل الشكلي والمؤسّساتي والتّحصيل العلمي وهذا الخيار لم يعد وارداً في ظلّ ما تعانيه الفرنكفونية من تراجع، وعدم القدرة على رفع تحدّي التّنافس اللّغوي العالمي. وإما تقويم العربية وتمكينها من فرض نفسها كلغة رسمية فعلية وليست فقط شكلية للبلاد في الإدارة والتعليم، دون إهمال اللّغات العالمية طبعاً، وفي مقدّمتها من الآن فصاعداً الصينية ثمّ الهندية؛ اللتان من شأنهما أن تفتحا للمتلقّين آفاقاً واسعة في المستقبل القريب"[4].

أليس من حقّ المواطن أن تضمنَ الدولة حقوقَه اللغوية وحقوقَ لغته الأمّ؛ فتحميها وتؤهّلها، وهي مسألة ديمقراطية تعمل بها كلّ الأمم الحيّة، أليست اللغةُ الوطنيةُ استقراراً نفسياً وطمأنينة واعتزازاً بالذات. إنّه إصلاح تربوي جزائري لا يتبنّى النّظرية الأفقية للمجتمع، بل يتبنّى نظرة عمودية بغية الوصول إلى تنخيب المجتمع: نخبة مركزية وجماعة الدهماء والغوغاء، وهذا ما يعود بنا إلى سياسة الكولون، ولعهد مَضَى. واعتباراً لكلّ هذا، فالدولة الجزائرية مطالبةٌ بوضع تخطيط يُنزل اللّغاتِ الوطنيةَ المنزلةَ الأعلى، وتكون اللّغاتُ الأجنبية على الخيار، فلا تُفرض على المجتمع الجزائري لغةٌ من اللّغات هي الأولى أو الثانية، وهذا ما تفعله الأمم الحيّة.

وإنّ الدولة الجزائرية مُطالبة بحماية اللّغة الوطنية من كلّ حملة عدائية أو كلّ ما يؤدّي إلى إضعافها ونبذها، وكلّ ما يقلّص من تواجدها أو ما يجعل اللّغة الأجنبية أفضل منها، وعلينا الخروج من هذا الوضع التّربوي السلبي غير المُريح؛ الذي تُفضّل فيه الفرنسية على العربية، كما تُفضّل الفرنسية على كلّ اللّغات الأجنبية مهما كان علمُها وتقدّمُها. إصلاح رغم ما أُثير حوله من جدل وقلاقل واضطرابات واعتصامات، فالدولة عزمت على تطبيقه مهما كان، فطبّقت الإصلاح الفاشل، فمن تضرّر؟ هل تضرّرَ أولادُ النّخبة والقبيلة؟ بالطبع لا؛ لأنّ أولادهم يدرسون في الخارج، ومن بقي في الداخل يدرس منهاج فرنسا، ويُمتحن في تونس.

وأمام هذا الوضع الذي لم يُنْزِل العربيةَ منزلتَها؛ فإنّها في نزول وانحدار، وينضاف إلى ذلك بعض المنغصّات المتراكمة من مثل: الحاجة إلى معاجم عصرية ومتنوّعة المواد والأهداف والأساليب . الحاجة إلى كتب قواعد عصرية . علاج مسألة غياب التّشكيل . طريقة تعليم وتعلّم جذّاب . نقص في التّرجمة والتأليف . اضطراب في المصطلح . ضعف إدارة المسألة اللّغوية . ضعف المؤسّسات اللّغوية . عدم وجود إرادة سياسية واضحة . تقصير المجتمع في حماية لغته . العداء للعربية والتّحامل عليها . غياب القرار السياسي . ضعف الخطط التّربوية الناجعة . ضعف لغة الإعلام وشيوع الأخطاء اللّغوية.. وهذه النقاط التي كان يجب أن يعالجها الإصلاح، ويأخذها في باب التّخطيط، وفي هذه النّقاط الهامّة يركّز العالم الفاسي الفهري على مسألة التّخطيط اللّغوي التي هي الدواء الناجع إذا ما وقع التّخطيط الفعّال في المسألة اللّغوية، وبه يعود رونقُ العربية إلى مجده، ويتزامن ذلك بالقضاء على جملة المتاعب التي أعاقت العربية عن اللّحاق قائلاً: إنّ حصيلة المتاعب جرّاء عدم التخطيط يعود إلى:

١. ضعف إتقان اللّغة العربية لدى المتعلّم، وضعف نوعية تعليمها، وضعف الوسائط الموظّفة في الأنشطة التّربوية المرتبطة بها، مما يترتّب عنه ضعف اكتساب المهارات والمعارف، وضعف مردود التعليم بصفة أعمّ.

٢. عدم توفّر لغة عربية شاملة، تغطي مختلف أسلاك التّعليم (بما فيها العالي والتقني والأولي) وتوظف في مختلف المواد والأنشطة.

٣. تعثّر المتعلّم في المراحل الأولى من التمدرس ناجم عن صعوبة الانتقال من لغة البيت (الدارجة المغربية أو الأمازيغية) إلى لغة المدرسة (العربية الفصيحة) وعدم

بطرس المعري

العناية بتطوير طرائق الدعم اللائقة تلافياً لسلبيات الازدواجية اللغوية.

4. عدم توفّر المدرّس اللائق للغة العربية الملمّ بالجديد من طرق التعلّم والتعليم الجذّابة.

5. عدم توفّر الكتاب المدرسي والوسائط التربوية الملائمة[5].

هذا برنامج تخطيطي، وكان الأجدر أن نعمل من أجل إصلاح متين يوفّر للغات المدرسة الضمان الأمثل للانتشار دون صعوبة. وأرى الإصلاح في مجال اللّغات يعني:

. تعزيز المواطنة اللّغوية بإيلاء اللّغات الوطنية المكانة الأولى في التّدريس.

. تمكين المتعلّم من القدر الكبير من الرصيد المعرفي الذي يفهم ويعدّ ويتحاور ويكتب بلغته.

. الإفادة من اللّغات الأجنبية على أساس أن تضيف إلى لغاتنا ولا تُضاف فيها.

. جعل التلميذ يتأقلم مع السّجل اللّغوي الأجنبي، واستثمار ذلك في نقل المعارف الجديدة.

ولهذا رأينا تلك المغالطات في الإصلاح التّربوي الذي لم يقم على تخطيط سياسة لغوية واضحة، ولا على تخطيط تربوي مَرِن، فيمرّ سريعاً على متون اللّغات الوطنية، ويركّز على لغة أجنبية واحدة، فطفحَ الكيلُ وفسدَ الميزانُ، وما أصبح للغة العربية مكان، أفلا يمكن استدراك ما مرّ؟ يمكن استدراك ما مرّ بالوقوف عند مكامن النّقص، الذي يكون بحسن التّدبير، ومراعاة آليات العصر، والدفع بالعربية نحو تحقيق حقول لم تصلها بعد، من مثل التّعريب الشامل. وكان يجب على الإصلاح التربوي أن يُراعي تلك المنغصّات المتوارثة، ويغفل النظر في الجانب الشكلي، ولا يعمل على إسكات المتعلّمين بدخولهم جميعاً للجامعات، ونحن نشكو فقراً في طلاب لا يتقنون كتابة طلب التّوظيف، ولا ملء الصكوك، علماً أنّ عدد طلاب فرنسا، وهي أقوى منّا علماً واقتصاداً، يبلغ الآن مليونا ونصف مليون طالب من أصل ثمانين مليون مواطن، والجزائر في جامعاتها الآن مليون وستمئة طالب من أصل ستة وثلاثين مليوناً من السكان، فكيف يمكن تفسير هذه الظاهرة؟ فهل يمكن للكثرة والكمّ أن يعملا على إنتاج النّخبة التي تنتج وتصنّع وتدير البلاد، لا يمكن ذلك أبداً، فلا بدّ من مراعاة النوع والتّقليل من الكمّ لتحصل الترقية المجتمعية.

إنّ الاتّكال على الكمّ أن يكون في المرحلة الابتدائية فقط، وهي لا بدّ من دخول كلّ طفل إلى المدرسة ليقرأ ويحسب ويحاور ويلخّص. وأما في المراحل اللاحقة أن تحصل المنافسة، وكلّما واصلنا إلى المستوى الأعلى يقلّ العدد، وهذه هي القاعدة العلمية التي تعطي النّخبة والمتعلّم الجيّد، وقائد مسيرة الغد. وهكذا فإنّ واقع الإصلاح يقول العكس، فمن الضحيّة؟ الضحيّة ليس فرداً واحداً، بل نجد أجيالاً من الضحايا الذين يصنّفون بين الأميين وأشباه المتعلمين. ورغم كلّ هذا فلا نعدم التّغيير للأفضل في

هل يمكن للكثرة والكمّ أن يعملا على إنتاج النّخبة التي تنتج وتصنّع وتدير البلاد، لا يمكن ذلك أبداً، فلا بدّ من مراعاة النوع والتّقليل من الكمّ لتحصل الترقية المجتمعية.

الأداء، بل يمكن أن يحصل الاستدراك بتوفير إطار قانون وتنشيط مدارس تربوية فاعلة ومعلمين أكفاء، واعتماد وسائل حديثة، وبرامج نوعية، وإيجاد مراكز بحث تربوية فاعلة؛ لتحقيق الجودة في إنتاج الأبحاث التّربوية والأدوات الضرورية للتّسيير التّربوي، وقيام تخطيط لغوي هادف يحدّ من الاختلالات اللغوية الأساسية.

2. الأمازيغية: لا ننكر أنّ مكتسباتٍ دستوريةً تحقّقت خلال العشرية الأخيرة؛ من حيث توفير الشّروط القمينة لتحقيق القانون المؤسّساتي للأمازيغية، بإقامة محافظة سامية، فقد نُقلت الأمازيغية من التهميش إلى صلب التعليم، وكان وجودها في الإعلام السمعي والبصري فتحاً عظيماً، كما حدثت دينامية التدوين التي نقلت الصورة الشفاهية الزائلة إلى صورة البقاء والديمومة والتواصل.. وهذه خطوات هامّة كفيلة بالحفاظ على هذا الإرث المهدّد بالانقراض. ومع هذا فإنّ الإصلاح التربوي لعام 2004/2003 م همّشها؛ فلم يعمل على الانتقال بالمدرسة إلى بناء مدرسة مواطنة تعترف بكلّ المكوّنات اللّسانية والثقافية، من مدرسة في الجزائر إلى مدرسة جزائرية، ولذلك كان أداءُ الأمازيغية ضعيفاً وهزيلاً؛ كأنّها لغة أجنبية منبوذة، وتعليمها عن طريق وسيط أجنبي، وبطرائق تدريس اللّغات الأجنبية، وأنّ استعمالَها محدود، ومختصّوها معدومون، فلذا لم يتحقّق بندُ الاهتمام بالأمازيغية ولا يمكن الرفع من مردوديتها. وكان يجب أن يكون الإصلاح التّربوي منسجماً مع الخطاب الأمازيغي في إطار العمل الجمعوي الذي ينظر للمسألة اللّغوية من باب حقوق الإنسان؛ على أنّ الهُوية الأمازيغية عنصرٌ من عناصر الحقّ في تلقّي اللغة الأمّ، والبحث عن الذات وسط رياح الهيمنة الثقافية والأيديولوجية، وإعادة الاعتبار لتراثنا الذي يهدّده الانقراض، كي لا يُطرح سؤالُ من نكون كلّ مرّة.

ولطيّ ملف الأمازيغية لا بدّ من مقاربة عقلانية وتاريخية، والإقرار بتلك الأخطاء التي ارتُكبت في حقّ الأمازيغية: من منع استعمالها وتدريسها، وقمع الحركات المنادية بتدريسها. وما يُؤسف له أنّ الإصلاحاتِ التربويةَ تعاطت مع المسألة بصورة العدمية والطوباوية، فلم تفكّ مسألة الخطّ الذي تكتب به، بل تركت المجال للخيار والمفاضلة، والنّتيجة واضحة، فنرى أنّ الإصلاح في مسألة الكتابة أعطى الخطَّ الأخضرَ للفرنسية لاحتواء الأمازيغية. كما لم تشر الإصلاحات إلى تلك المزايدة التاريخية التي يتّخذها البعض على أنّها مجال للأخذ أو للابتزاز، كأنّ الأمازيغية خاصّة ومحدودة، وهي ضمن حقوق مهضومة لأقلية محقورة فنعطي لهم مطالبهم الثقافية، وعليهم السكوت.

وإنّ الإصلاح التّربوي لم يحتوِ المسألة في التعميم التدريجي، بل كرّس مبدأ التخصيص اللغوي والجهوية والتبسيط للمسألة، ولم ينظر للمسألة من بابها العريض؛ على أنّ المسألة تهمّ المجتمع الجزائري في كُليّته، فترك الفجوة الداعية بالخصوصية الثّقافية الجزئية، وهو عمل ينطوي على مخاطر الانزلاق نحو التفكّك والانغلاق، ولم يخرج الإصلاح من خطاب إحياء السلف الصالح، وإسقاط الماضي على الحاضر، واجترار بقايا القبيلة، والمغالاة في تمجيد خصوصية النموذج التاريخي واللّغوي.. وعلى ضوء هذا واصلت الإصلاحات في التّعاطي مع الأمازيغية على أنّها مسألة ثقافية بالمنظور الضيّق؛ فلا تستدعي إلاّ المنظور التّراثي أو الثّقافي أو الرّقص الشّعبي وفتل الكُسكسي، وبعضاً من التاريخ المعتمد على بقايا التخلّف، وهذا هو إحياء الأمازيغية. ويؤسفني أنّ الأمر لا يكمن في هذا الوصف؛ فالمسألة تستدعي المعالجة السياسية الجريئة والمتبصّرة والمفتوحة على المستقبل، والتوفيق بين حاجيات الوطن الشاسع والعولمة المتوحشّة وإكراهاتها، وبين مستلزمات الحفاظ على الذات والهوية الثّقافية. وكان يجب الوعي بمسألة الأمازيغية لأنّها تشكّل الإرث الكبير للدول المغاربية، والاهتمام بها اهتمام بالتاريخ والوحدة والتراث:

1. إنّها مُعطى تاريخي تضرب جذوره في أعماق التاريخ والحضارة المغاربيين.

2. إنّها تشكّل عنصراً أساسياً في الثّقافة والإرث المشترك بين كلّ مكوّنات الوحدة الوطنية بلا استثناء.

3. إنّها تمثّل إحدى الرموز اللّغوية والثقافية والحضارية للشخصية الوطنية.

4. إنّ النهوض بها ركيزة في مشروع المجتمع الديمقراطي الحداثي الذي تتطلّع إليه الدول المغاربية.

5. إنّ العناية بها مسؤولية وطنية.

6. وأخيراً فإنّه يتعيّن أن تنفتح الأمازيغية على العالم المعاصر لتحقيق شروط ازدهارها وديمومتها"[6].

ولذا فالمسألة الأمازيغية كان يجب أن تُعالج في إطار توافقي ننأى بها عن التّدريس لساعات قليلات وعن البحث في حِكايا الجدات، وجمع المدوّنات، وإقامة المؤسّسات، فالإصلاح اعتبرها معالجةً جزئيةً كفيلةً بتغيير النّظرة القديمة، وهذا علاج قد لا يدوم كثيراً، أو هو علاج جزئي مسكّن إلى حين، أو هو تجميل مؤقّت، وسوف يأتي وقت تزول فيه المساحيق، وتظهر الحقيقة، فماذا نحن فاعلون؟

إنّ الأمازيغية كان يجب أن تُعالج تربوياً وسياسياً، وهذا هو البرنامج الكفيل بالعلاج الواقعي، تربوياً بتهيئة لغوية في معجمها وفي تعليمها وفي تعميمها، وسياسياً ألا تدخل في المعالجة التّجزيئية الكفيلة بتحويلها إلى بؤرة توتر اجتماعي، فلا نريد أن تحصل عندنا بلقنة وطنية Bulkanisation national، فعلّمتنا التّجارب بأنّ أمثالَ هذه المسائل تُعالج في إطار الحوار والحكمة والوَحدة والشفافية والديمقراطية، كما

إنّ الاعتراف بالأمازيغية هو تغيير في الذهنيات؛ لأنّها ليست مجرّد لغة، بل هي قيم ثقافية تتميّز بنزعتها الإنسانية وبميلها للحرية والمساواة والكرامة

علّمتنا الحياة أنّ مسألة الإلغاء أو الفرض مآلها الإخفاق، وأنّ عدم نزول الملف اللّغوي للعامّة مآله الفشل، ويكفينا فشلاً من التّعريب النازل من الأعلى، والذي تمّ في ظروف مجهولة، ووقع تجميده من أعلى.

ونؤكّد بأنّ الملف اللّغوي لا تحلّه إلاّ الحكومات المنتخبة والشّرعية، فلا لتوطيد سلطة بوليسية، ولا للقمع والكبت، وتمييع المسألة إلى غد مجهول، أو إلى حاكم يأتي بعدي، أو السكوت عن قضايا عميقة إلى زمن لاحق، فالتّسويف فتيل وحرب قادمة، فلا لشراء السكوت عن المطالبة بالحقوق. وإنّي مُتحفّظ من تلك التّصرّفات المُخلّة بالوحدة التّراتبية، وهذا في ما يُطبّق في إطار مغلق مُناقض لهُويتنا الإسلامية. ولهذا إنْ عُولجت الأمازيغية في إطار شمولي؛ بالتّركيز على القواسم المشتركة التي تجمع مكوّنات الوطن؛ وباعتماد الشرعية التاريخية والجغرافية والدينية والسّياسية والإقرار بها لغة وطنية، ولمَ لا تكون لغة رسمية، يمكن أن نقول إنّنا دخلنا مرحلة الأمان، ولا يدخل البلد في حرب اللّغات، ولا في الاقتتال بيننا في مجال اللّغات، فكيف يقتتل الجزائريون بمجرّد أن يعترف بعضهم ببعض، فكيف نقتتل بعد ترسيخ المساواة اللّغوية، بل إنّ الاعتراف بالأمازيغية هو تغيير في الذهنيات؛ لأنّها ليست مجرّد لغة، بل هي قيم ثقافية تتميّز بنزعتها الإنسانية وبميلها للحرية والمساواة والكرامة، والأمازيغية منظومة ثقافية هُويّاتية مستقلّة مُتجدّدة في بلاد تامزغا، وهي المُحدّد المركزي لهُوية الجزائر ومظهر خصوصيتها الحضارية، وقد تفاعلت مع مكوّنات العربية والإسلام.

أؤكّد المسألةَ لأنّها من الخطورة بمكان، ومن الشيء الذي لا يستقرّ عليه الأوان، بأنّ الأمازيغية من الأفضل أن تُعالج في إطار احتواء ذلك الخطاب التحاملي على كلّ ما هو عربي، ذلك الخطاب الذي يقدّم صورة مُشوّهة للفتح الإسلامي؛ خطاب يسكت عن كلّ ما هو فرنسي، ويمجّد الرموزَ القديمة من مثل: ماسينيسا/ يوغرطة/ نوميديا/ يوبا/ الكاهنة/ كسيلة.. والسكوت عن طارق بن زياد/ يوسف بن تاشفين/ المهدي بن تومرت/ المختار السويسي/ الأمير عبدالقادر/ عبد الحميد بن باديس... نريد أن تُعالج المسألة في إطار ردّ الاعتبار للأمازيغية في خطّها التيفيناغي، وإن لم يكن فيكون الخطّ العربي هو البديل، وتغيير ذهنية تلك الحركات الإقصائية التي تنظر إلى الحضارة المشرقية على أنّها عقيم والحضارة الغربية بديل، فتُضفي على الغرب مشروعيةَ الاحتواء، وهو نوع من التّقصير في الإصلاح التّربوي الذي لم يقدّم المناعة المطلوبة لامتصاص المفاعيل السلبية لزمن كان ذات مرّة، وأبقى على تمجيد فِعْل فرنسا اليعقوبية التي تعمل لصالح الاحتواء، وبقي المعرّبون سلبيين ينظرون للأمازيغية على أنّها

العداء والتّجزئة، أليست معرفة الأمازيغية زيادة في معرفة اللّغات؟ وما دام الأمرُ في زيادة فهو جيّد؛ لأنّه لا يدخل في النّقصان. ويقول أحمد بوكوس "إذا سلّمنا بأنّ اللغة الأمازيغية لغة وطنية، وأنّها تعبّر عن مكوّن أساسي للهُوية الوطنية وأنّ تعلّمها حقّ غير قابل للتّصرّف، حينئذ يصبح إدماجها في التعليم فرضاً خاصاً على أساس الوعي والمسؤولية، وهذا الإدماج قابل لتصوّرات مختلفة، والتصوّر الذي أقترحه يرتكز على أربعة مبادئ: التعميم والإجبارية والشمولية والتوحيد[7]". إذن فالمسألة الأمازيغية لا يكفي أن يكون التعامل معها على أنّها مُعطى مدرسي أو ثقافي، بل هي أعمق، بعيدة الأغوار، ممتدّة الجذور، وأراها تجيب عن تلك السياسة الفرنكفونية التي تسعى لاحتواء الدول المغاربية، وخلق بؤر بدعوى المحافظة على الهُوية اللّغوية، وخلق معركة بين دُعاة العربية ودُعاة الأمازيغية، لتجد اللّغة الفرنسية نفسها البديل اللّغوي المفضّل. ولهذا لا يجب التعامل مع المسألة بالحرمان اللّغوي؛ لأنّ الحرمان يولد التّطرّف، ولا بالتفاضل اللّغوي، بل بالعدل بينهما في العطاء، حتى يتبيّن الأفضل، وكذا في إنزال المقام بشرط العلمية والإنتاج، فلا يجب أن يقع تحريم لغة من باب تفضيل لغة "عندما يجد نفسه محروماً من سلطة الكلمة فإنّ نظرته إلى العالم هي التي تصبح غير مكتملة، كما أنّ السلطة التي يمكن أن يمارسها على أبناء العالم تصبح ضعيفة ومحدّدة بشكل كبير[8]". وهكذا فرغم الصحوة اللّغوية الأمازيغية فإنّ المؤسّسات الوطنية لمّا تدخلها هذه اللّغة، وبقينا نعيش صراعاً لغوياً بفعل لغة النّخبة (الفرنسية) التي تنتج النّخب الحاكمة في بلاد المغارب، وتساعد على قمع اللّغات الوطنية، فمتى ينصفُ التاريخُ العمقَ الثقافي الجزائري المبني على الأمازيغية كتراث وطني، والعربية كلغة حضارة وعلم؟ ومتى تستفيق تلك النّخبة من وحشيتها الإقصائية؟

3. اللّغة الفرنسية: سيكون حديثي في هذه النّقطة عن الاستعمار اللّغوي الذي ما يزال يعشش في أذهان بعض فئات المجتمع الجزائري، وبخاصّة النّخبةَ الناطقةَ بلغة واحدة، وهي الفرنسية الساحرة؛ لأنّ (النّخبة) مُنغلقة على لغة واحدة، ولا تنظر للعالم إلاّ من زاوية هذه اللّغة، فكأنّ العالم مختصر فيها، ولا يبقى إلاّ بها. فلقد افتقدت نخبتُنا المفرنسة الهُوية اللّغوية، ولبست لباسَ الغير علّها تكون، وهو بخس ذاتي فتسعى بكلّ قواها للانفصال عن الأصالة. نخبتنا تفضّل الهجرة والاهتجار؛ لأنّ الغرب أغراها، فتركب بواخر الموت لتنقلها إلى الضفة الأخرى، والآخر يسحرها، وتستأجر لغته وتترجاه أن يقبل، فأصبح الأجنبي يُملي ما يُريد، ونقبل دون مناقشة ما يُريد، ولا نرى إلاّ بعين الآخر. لقد افرنججَ لسانُنا في المتجر والمقهى، واستُلبت نخبةُ النفوذ والقرار وأصحاب رؤوس الأموال.. فحصلت أزمةٌ في المواطنة اللّغوية فالأزمة أزمة ألسن، وأزمة الفرنسية المعبودة، فكيف نتدبّر الأمر؟

إنّ تملّكَ اللّغات الأجنبية حتميةٌ ثقافيةٌ وعالميةٌ، والوسيلةُ إلى ذلك هو تعلُّمها والتّرجمة منها وإليها، فلا مجالَ للرفض في قبول اللّغات الأجنبية، وما هو مطروح هو الاستيعاب والترجمة، وهو سبيل إلى استيعاب ثقافات أخرى خارج الفرنسية، مع فرض للتملّك أو للتّرك والتّهذيب، فأن نكونَ تُبّعاً فتلك هي المشكلة، فنحن مغلوبون على أمرنا بتغلّب لغاتِ الغير، فلغاتُنا تَسْقُط بضعفنا وانهرامنا في نِحل الأجنبي وتقليده في زيّه ومأكله ولباسه، وأما لغته فنحن لها من العابدين، وبها نعمل على سقوط لغتنا؛ لأنّنا من التابعين، وكما قال ابن حزم الأندلسي "إنّما يفيد للغة الأمّة وعلوهَا وأخبارها قوّة دولها ونشاطُ أهلها. وإنّ اللّغة يسقط أكثرها بسقوط أهلها ودخول غيرهم عليهم". وهكذا تضعف اللّغة جرّاء وضعها كلغة دونية في السوق اللّغوية، وذلك ما يُسهم في تغيير بنياتها الصِواتية والصرفية والمعجمية، فلم نعمل بصيغة النّفعية كما يعمل الآخرون، فتملّكُ اللغات عند الغربيين يغني الترجمة، وتملّكُ اللغات عندنا يعني التبعية، وتلك هي المصيبة التي لا نعلم بها.

علينا أن نتدبّر أمرَ لغاتنا بالبحث في بعث النَّفَس في برامجنا ومشاريعنا، وإدخال الحماس إلى باحثينا وطلابنا، وأن نَعِيَ بأنّ إقامةَ المعرفةِ تحتاج إلى الاستفادة من التّجارب المتراكمة، وهذه سمة الحضارة، وفي ذات الوقت يجب العلمُ بأنّ العودة إلى الأصل هي الصّواب، بل ذلك ما يحقّق الانسجام، ولذا كان السبيل الأوفى في هذا المجال التّضييق من حالاتِ عنف الإدارة والمؤسّسات والتي تخلق نوعاً من الدعوة إلى التخلّي عن اللّغة الأمّ/لغة الأمّة، والتّعامل التفضيلي للغات الأجنبية، بل واشتراط امتلاك الفرنسية في التوظيف وذلك عبارة عن موت غير معلن للغات الوطنية، ووضعية ناتجة عن استصغار اللّغات الوطنية بفعل سكوت الدولة عن تصرّفات ممثّليها في الإدارة، وعن تلك القرارات الرمزية باسم الدولة، وهذا ما يلمس في ممثلي دولتنا في الخارج من اشتراط إتقانهم الفرنسية، دون اشتراط التحكّم في العربية، بل واشتراط على ممثلي الدول الأجنبية إتقانهم الفرنسية، وفي التّعيينات المحلية والخارجية التي لا ينظر إلى المعرّب مهما أُوتيَ من قوّة لغوية في العربية، بل التأشيرة هي امتلاك الفرنسية دون غيرها من اللّغات الأجنبية.

وهذا عبارة عن تَلَف تدريجي للغات البلد، وهذا ما لا تقوم به الأمم الحيّة، ونحن نعلم بأنّ إتقان لغة البلد فرض عين وليس فرض كفاية، فكيف بمسيّر جزائري وفي بلد كالجزائر لا يعرف من لغته إلاّ السلام عليكم، ويتعثّر لسانه في لغته، أليست هذه هي الغربة اللّغوية أو المنفى في الوطن. وقد يسأل القارئ ما دخل هذا في الإصلاحات التّربوية؟ نجيبه بأنّ الإصلاحات التّربوية لعام 2003 م لم تعزّز لغات البلد، بل فضّلت اللغة الأجنبية، لما أعطتها من مقام وذلك ما جعل المسؤول عندنا يقع في أخطاء لغته دون اهتمام يُذكر؛ بينما يتحفّظ ويتحرّز ذلك المسؤول من الوقوع في أخطاء الفرنسية، فسوف تشنّ عليه حرب قائمة، وهذا ما يقرأه في دروس الفرنسية، بأنّ الخطأ عيب وشتيمة، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنّ الإصلاح لم ينفتح على التعدّد اللّغوي الأجنبي، فحصر نفسه في الاهتمام بالفرنسية فقط، ونظرَ إليها على أنّها اللغة العلمية والعالمية التي يقطر منها العلم دون غيرها من اللّغات، ومن لا يعرف الفرنسية فلا يعرف العالمَ. وهذه نقطة الضّعف في الإصلاح التّربوي، الذي تناسى أنّ الفرنسيين الآن يتحوّلون إلى الإنكليزية، وأنّ الفرنسيةَ مهدّدة في الاتّحاد الأوروبي، وأنّ حدودها مستعمرات فرنسا القديمة، وفي العالم العربي لا تتعدّى بلاد المغارب دون ليبيا، والتّواصل بها شبه محدود، وهي لغة غير عولمية، فلمَ لا نخرج من شرنقة

بطرس المحري

الفرنسية إلى التفتّح على لغات الأقطاب؛ وهي كثيرات، ولغات لها من العلم الكثير، ولمَ لا نخطّط لأجيال متعدّدي اللّغات الأجنبية، لا أحاديِ اللّغات. أليس متعباً أن نجد أقسام التّرجمة لا تخرج من لغتين أجنبيتين، أليس من العيب ألا نجد في بلادنا من لا يعرف ولا لغة شرقية؟ أليس من الهزيمة ألاّ نتواصل مع أهل الحضارة المشرقية بسبب عدم إتقاننا الإنكليزية؟

ومن هنا لو أنّ الإصلاحات أكّدت أهميةَ التّحكّم في العربية، وتكون الإشارة إلى التّحكّم في إحدى الأمازيغيات باعتبارها من لغات البلد، بل واستعمالها من الضروري وليس من الخيار، والأجمل من هذا أن تكونا حاضرتين في كلّ المجالات، وبذلك تتعزّز صلابة الصرح الهُوياتي للوطن، وهذا ما تمثّل في تلك الثّنائية القديمة دون مشكلة تُذكر، وهو تنوّع لغوي قديم ترك مزج اللغتين وتناوبها واقتراضها وتداخل أصواتها، فكانت ظاهرة اتّصال حقيقي في المشهد اللّساني الجزائري، والآن لا مفرّ منها. إنّ العربية والأمازيغية لغتان وطنيتان مُتساكنتان ومُتصاهرتان كلّ أخذت وظيفة بما تحمله من علم ودين، فلم يحصل القهر أو الفرض، ولكن معرفتنا للغة الأمّ (العربية) ضعيفة فنتدرّج لنكون دون لغة Nilingue إذ تقلّص حجمُها في الاستعمال وفي الإعلام وفي الجامعة، وحصل تفضيل لغة أجنبية عليها وتقلّصت وظائفها الإدارية. ومعرفتنا بلغة أمّ (الأمازيغية) كانت أضعف أو هي معرفة سلبية بفعل عوامل نفسية في المقام الأول، وبفعل التوجيه السلبي في عدم الإقرار بثقافتنا كمُعطى احتشامي على أنّها لغة بربرية لا فائدة منها، ثمّ حصلت هيمنةُ الفرنسية على وضعنا اللّغوي، فذلك ما زاد الغُربة غربة. فلم نكن مثل الشعوب المتقدّمة التي تمتلك اللغة الكونية للوصول إلى المعارف الكونية، والتحكّم في اللغات الوطنية التداولية Lingua franca للتواصل البيني من حجم كبير؛ حجم اللّغة الأمّ أو لغة المنشأ Mother tongue فأغفلنا ما يتعلّق بالسيادة والكرامة والمواطنة، وتناسينا بأنّ توظيف اللغة الجامعة (العربية) عُملة صعبة؛ فكلّما وقع استعمالها وقع عليها الطلب، وجنى أصحابها الفوائد المادية مثل الإنكليزية التي تجني لأصحابها ما يفوق الـ12 مليار دولار سنوياً، وفوائد انتشار الإنكليزية تدرّ على معلميها أموالاً كبيرة. وهكذا ما يزال ربيعُنا فرنسياً؛ فيلقٌ من الإعلام الفرانكفوني الذي تجاوزت عدد صحفه 60 صحيفة وهو يمجد كلّ ما هو غربي، فكيف يمكن أن يقع إصلاح تربوي أمام عنف فرانكفوني يريد إخضاع كلّ الساكنة لمنطق لغته فقط، وهذا نوع من التّجريد من المواطنة، يجرّد الناس من لغتهم ويهدم ثقافتهم، فاستفحلت الفرنسية بعد استقلال الدول المغاربية، بل أصبحت عندنا أيديولوجية تسعى لتحقيق مصالح استعمارية وتوسّعية ثقافية واقتصادية بغرض الإلحاق والسيطرة، والتمكين للفرنسية في غير موطنها ومحاربة اللّغات المنافسة لها، فكأنّ الفرنكفونية عائدة بقوّة لضرب جذورها عندنا. أليس هذا نوعا من أسباب الأزمة؛ أزمة في اللّغات الوطنية، أزمة في التّعليم والإدارة والاقتصاد؛ أزمة حقوق لغوية مغيّبة، ودستور لا يُطبّق، أزمة في خطاب معلن وسياسة مخالفة مبطّنة.. فإلى أين المصير؟ بالفعل لم يحصل ما كان منتظراً من الإصلاح التّربوي، غياب الجودة والنّجاعة، تلاميذ يجهلون كلّ اللغات، فما هو الإصلاح المنشود؟

. ما هو الإصلاح المنشود؟

لا نعدم أن تعود المنظومة التّربوية إلى عصرها الذهبي، وهذا لا يكون عن طريق قرارات وزارية أو أمريات، بل أن تتأسّس هيئة وطنية مشهود لها بالكفاءة العلمية، ومن الذين خدموا مراحل التّعليم إلى الجامعة، ومن الباحثين الجادين الذين لهم وزن علمي في الداخل والخارج، هيئة وطنية جزائرية الانتماء، تجمع بين الأصالة والحداثة، ولها بعد وطني تحتكم إليه. ولهذه الهيئة صلاحية اقتراح تخطيط سياسة لغوية، وتخطيط تربوي عامّ، ترفعه للقيادة السّياسية التي تقترح النّصوص الكفيلة بالتّطبيق. ويكون من مهام هذه الهيئة الحسم في وضعية اللّغات، والاستدلال بوظائفها حسب مقامها، وفيها يحصل:

تحسين تدريس اللّغة العربية.

التحكّم في الأمازيغية.

إتقان اللّغات الأجنبية.

وبهذه الخطوة الأولى يمكن أن نقول: إنّنا نعمل على ترسيخ مدرسة جزائرية تعمل على تثبيت الهُوية الجزائرية الحضارية، والوعي بتفاعل وتكامل روافدها، ومن ثمّة يحصل نقل المعرفة والقيم للأجيال. وإنّه

كلّما تقدّمَ التعليمُ باللّغة الوطنية ارتقى المجتمعُ إلى سلّم المدنية وإلى مجتمع المعرفة، وكلّما تقدّمَ التعليمُ باللّغة الوطنية، حقّقَ تنميةً بشريةً جيّدةً، وكلّما وقعَ الاهتمامُ بالمدرسة تُعطينا مجتمعاً حداثياً ديمقراطياً متشبّثاً بأصالته، وهذه عهدتنا نحن الكبار، لأنّ التعليم سياسة يمارسها الكبار تجاه عقول الصغار.

ودعوني أغادر الحديث عن دور الهيئة الوطنية، لأمرّ إلى اقتراح خطّة وطنية شاملة لفعل الإصلاحات التي أراها في هذه المقترحات:

أولاً: التّخطيط اللّغوي: يمسّ التّخطيط في هذا المعطى ثلاث مراحل:

مرحلة التّخطيط الاستعجالي وهذا لوقف نزيف الانحطاط، بمراجعة عامّة للنقاط السود التي تنخر المنظومة التّربوية، بدءاً من إعادة الاعتبار للباكالوريا، وما يؤدّي إلى المستوى اللّغوي الرفيع.

مرحلة التّخطيط على الآماد الثّلاث: الآني والمتوسّط والبعيد. وفيه تتدرّج القضايا حسب أهميتها بمراجعة عميقة في: تكوين المعلّم ـ وضع منهاج تربوي متين ـ بناء كتاب مدرسي يستجيب للمعاصر ـ وضع قواميس لغوية حديثة.

مرحلة التّخطيط البعيد، وعلى مدى الجيل، وفيها يحصل استدراك النقائص، وتقويم الأخطاء وتصحيحها، بل التّراجع عن مواطن الضعف، وتقوية مواطن القوّة، وفيها أيضا يحصل الفصل بين لغات المدرسة بإنزالها تراتبياً وفق الأبعاد العلمية والحضارية والتاريخية والنفعية، وكلّ ما يتعلّق ببناء لغوي منسجم في إطار تكاملي. وفي هذه النّقطة لا نعدم التّجارب الناجحة التي قامت بها أمم قبلنا، ونجحت في تخطيط لغوي، وما عادت المشاكل تُطرح إذا وقعَ احترامٌ متبادلٌ ومتكاملٌ بين اللغات الوطنية في إطار التخصّص والوظيفة.

ثانياً: طرح ملف الإصلاح التّربوي للمناقشة العلنية: أليس من المواطنة أن يُطرح الإصلاحُ التّربوي طرحاً وظيفياً يُستحضر فيه ما هو استعجالي، وما هو على المدى المتوسّط، وما هو على المدى البعيد، طرحٌ يتناول مسألةَ توصيلِ المعرفة التي تشكّل الهدفَ المباشر والوظيفة الأولى لعملية التّعليم، طرحٌ يعمل على التّفكير في كيفية إعادة الجاذبية للتّربية والتّعليم، طرحٌ يمسّ أطرافَ عمليةِ الإصلاح ـ المعلم، وَلِي التلميذ، المنهاج. فهل نزل ملفُ الإصلاح التربوي إلى القاعدة؟ لم يحصل هذا، وكان الأمرُ من فوق بتنصيب لجنة وطنية على المقاس، بعد حلّ مجلس أعلى للتربية المنتخب في ثلثين من أعضائه، وقد عمل الكثير من مجالات الإصلاح كتنظير، فلم توضع دراساته محلّ التطبيق؛ وحُلّ قبل أن يستكمل ملف التّعليم العالي.

والغريب أنّ اللجنة اعتمدت أعمال المجلس فما الداعي لحلّه، واعتماد النتائج التي توصّل إليها، مجلس استبدل بلجنة صاغت البرنامج

المطلوب إصلاح تربوي نسعى جميعنا لتحقيق الهدف المشترك منه، وهو إنزال لغاتنا منزلتها اللائقة، ولا يكون هذا إلاّ بإصلاح يعمل على تنشئة مدرسة تتحلّى بقدرات معرفية؛ تُنتج فرداً قادراً على الاختيار

الإصلاحي دون أن تقوم بتجريبه الجزئي أو إخضاعه للتقويم، فحصل التطبيق بالقوّة (طبّقْ أو طبِّگ) لجنة إصلاحات طبخت طبخة غريبة في بلد عربي إسلامي دون فتح نافذة لخروج رائحة الطبيخ، فتمّ العمل في سرّية تامّة، دون معرفة أعضاء اللّجنة لنوع الإصلاح (عيونهم مفتوحة دون مشاهدات واضحة) لجنة على المقاس في إطار توجّهات عفوية من أجل مناقشة قضية مفصلية في المجتمع، وتقتضي الكثيرَ من التعمّق والتّنسيق بين كثير من الأطراف. لهذا فإصلاح اللّجنة الوطنية أضرّ بأجيال، وبقطاع التّعليم بصفة خاصّة، ويعني هذا الإصلاح التّضحية بكلّ المجتمع، فكان إصلاحاً تلفيقياً مُرتجلاً؛ يعتمد الكمّ لا الكيف، يستنزف البترول دون مردود. إصلاح تلفيقي نظراً لـ:

. هبوط المستوى اللّغوي إلى الأسفل.
. اكتظاظ في الأقسام.
. غلق المعاهد التّكنولوجية.
. نقص المؤطّرين.
. حرمان المتخرّجين من التّوظيف.
. ضآلة المناصب والتّباري عليها بالآلاف.
. هزالة المخرجات.
. ضعف البحث التّربوي.

ثالثاً: إصلاح الإصلاح: في هذه المرحلة يكون العمل بإصلاح جديد يستجيب للتحدّيات الراهنة، فنحن بحاجة إلى إصلاح تربوي يمنحُ التلميذَ سجلاتٍ لغويةً تراتبيةً: العربية في المقام الأوّل، والأمازيغية في الرتبة الثانية بتعدّد لهجاتها، واللّغات الأجنبية بتعدّدها وحسب النفعية الحاضرة والمستقبلية. الفرنسية في الحقوق/الإنكليزية في الإعلام الآلي/الإسبانية والبرتغالية في علوم البحار/ اليابانية في صناعة النانوتكنولوجي/ الكورية في صناعة المحرّكات/الألمانية في الفلسفة والديداكتيك/اللّغات الشرقية في التراث/الروسية في الصناعات الثقيلة.. ولا يعني هذا وجود تعددية لغوية همجية، بل أن تكون لكلّ هذه مساقات في التّعليم الجامعي بخصوص الاستفادة من لغات الأقطاب، وفي مراكز البحوث، وبخاصّة في أقسام الترجمة التي نروم لها الخروج من تدريس: الفرنسية ـ الإنكليزية فقط، وهذا وصولاً إلى رفع مجموعة من التحدّيات التي أجملها في ما يلي:

. هل المدرسةُ تُنتج المعرفةَ أم إنّها تعيد إنتاجَها عبر تحويلها أو استقطابها لمضامين في اللّغات الأخرى؟
ـ هل مدرستُنا عبر إصلاحاتها يمكن أن تثمرَ معارفَ العصر؟
. وفق أيّ معايير يمكن تقويم هذه المعارف؟
. كيف يتأتّى لبلادنا من خلال مدارسها وجامعاتها كسب رهان الانخراط الفاعل في مجتمع المعرفة؟
ـ كيف لنا العملُ على جعل لغاتنا الوطنية لغات العلم، في الوقت الذي تهدّد بالانقراض خلال القرن الحالي[9]؟
ـ كيف لنا أن نؤسّس لجامعات وطنية معيارية ذات التّصنيف العالمي©، ولها براءات اختراع، وفيها أساتذة من ذوي الكفاءات المُبرّزة، ومن الحائزين على الجوائز العالمية؟
ـ كيف لنا إعداد مدارس عليا، وثانويات كفاءات، تعمل على إنتاج المبدعين والمخترعين والمسيّرين، وكبار العلماء المرجعيين؟
ـ كيف لنا أن نسترشد أمور التّخطيط الذي يعتمد المواطنة قبل الانتماء، أهل العلم والاختصاص قبل أهل الثقّة، التّباري لخدمة الشّأن العام؟

كيف لنا التحكّم في آليات العصر، وجعل لغاتنا تقف نداً للغات العولمة، والإنتاج بها وفيها؟

رابعاً: المراجعة والتّقويم: ما أحوجنا إلى سياسة الحقيقة، وإلى الصدح والجهر بقول (لا) للاعوجاج و(نعم) للمراجعة (لا) للتراجع، وإنّه لا يجوز تعميم الإصلاح التّربوي إلاّ بعد تجربته على مساحة ضيّقة والإبانَة عن نجاحه. وفي هذه النقطة يمكن أن يقعَ الخلاف بيننا في إنتاج الأفكار وفق الأرضية المعرفية لكلّ منا، ولكن يجب أن نضعَ الهدفَ واحداً، وسنتبارى في تحقيقه عبر مسارب متنوّعة، فكلّ له طريقه ومنهجه، وهذه سمة الاعتراف والتكامل البيني.

لا بدّ من هدف مشترك نعمل جميعُنا للوصول إليه (تحقيق المواطنة اللّغوية)، والهدف المشترك يُستقى من الثّوابت الوطنية، ومن الدّستور الذي يكون الحكمَ والفيصلَ، وإلاّ سيتعثّر المشيُ مرة أخرى، وسنحتاج إلى إصلاح إصلاح الإصلاح.

كلّ هذه الأشياء تتكامل وظائفها من خلال تمفصلها الفعّال لضمان الشّعارِ الوطني والذي أضحى مرفوعاً نحو بناء مدرسة النّجاح والجودة؛ فنريد مدرسةً جزائريةً تعمل على تجسيد المواطنة اللّغوية التي يحسّ فيها المواطن أنّه في بلده، ويُخاطَب بلغة بلده، مدرسة تعمل على زرع الثقّة في النفس، مستقلّة في التّفكير والممارسة؛ تُعْمِل العقل، وتَعتمِد النقد، وتُثمّن الاجتهاد، وتُقيم آلياتِ التنافس، وتَعْمَل على الوعي بآلية الزمن والوقت كقيمة أساسية في اللّحاق بالرّكب.

خاتمة: في الحقيقة إنّ إصلاح المنظومة التّربوية يرتبط بإصلاح المجتمع، فالرّهان على التّربية رهان وطني استراتيجي؛ تنطلق منه التوجّهات الكبرى لإحداث نقلةٍ نوعيةٍ، فكان يجب أن تحظى المدرسةُ بالإجماع الوطني، وتُصبحَ مشروعاً مجتمعياً يقتضي إصلاحاً حقيقياً، وتُسهم في ذلك الإصلاح كلُّ فعاليات المجتمع، ويكون إصلاحُها التّربوي مُقدساً مثل الدستور. إصلاح لا يعبث به العابثون، بل يحرص عليه كلُّ الفاعلين، ويظلّ إصلاحاً منفتحاً يُترجم واقعَ المنظومة التّربوية وسيرورة مستمرّة للأجيال، ويحدّد قيمَ العيش المشترك والانتماءَ الجمعي بكلّ اللّغات الوطنية، وبما تحمله المواطنة من أبعاد، بالإضافة إلى تلك التوجّهات السياسية والاختلافات المنهجية، ولا تظهر فيه آثارُ الحاكم، ولا استراتيجية حزب سياسي أو اتّجاه ما، وينأى الإصلاح عن الاضطرابات والسلطة، ويحظى بتأييد المختصّين، وتوضع له قواعده ولا يحيد عنها أحد.

فالمطلوب إصلاح تربوي نسعى جميعنا لتحقيق الهدف المشترك منه، وهو إنزال لغاتنا منزلتها اللائقة، ولا يكون هذا إلاّ بإصلاح يعمل على تنشئة مدرسة تتحلّى بقدرات معرفية؛ تُنتج فرداً قادراً على الاختيار، يتكيّف مع الواقع، ينشد الحريةَ والديمقراطيةَ، ويقبل النقدَ والرأيَ الآخر، ويستوعب القيمَ الكونيةَ.

وأريد أن أختمَ دراستي هذه بالإشارة إلى سكوتِ النّخبة الوطنية عن هذا الوضع المتردّي والمُؤسف وبخاصّةِ النّخبةَ المعرّبةَ، التي عليها العِوَل والتّعويل في الكتابة والتّغيير، ولكنّ يبدو أنّها نامت على الوعود العرقوبية، والتّطمينات التّنويمية، قبل أن تتمكّن من استئناف مشروعها، وربّما دخلت محرابَ الهرْوَلة، وراء المنافع العابرة. وإنّي افتقدت سماعَ شخصيات مسكونة بِهمّ اللغة العربية، ويبدو لي أنّه دبّت فيها الهزيمة، وأفقدها الفسادُ اللّغوي المَبنى والمَعنى، وما عادت تطيقُ المَأوى، وبعضها دخلَ في بيتها لسانُ الرومان، فأوقع بينها الشنآن، فسكتتْ عن الوضع بما كان، ولم تستطع اللّفَ ولا الدوران، وما حرّكت إصبعها بأضعف الإيمان. ويؤسفني كلّ هذا، فقد لمستُ بعضَ الحقائق لَمْس اليدّ، ورأيتها رأي العين، وأحسستُها إحساسَ المعاينة اليومية، فالزمانُ تغيّرَ، والوضعُ تبدّلَ، وما عاد يفيد الوعظ إذا لم يصاحبه الوعيُ. أين أنتم يا من أَفْنَوا بياضَ نهارهم في سوادِ الحرفِ المشكول، أين الأصالةُ من الزّيف والخُلُقُ من الانحراف، فهل أغراكم الحال، على ما وصلنا إليه من المُحال؟ ■

كاتب من الجزائر

إشارات

(1) . أحمد أوزي ·المدرسة والتّكوين ومتطلّبات بناء مجتمع المعرفة· مجلة المدرسة المغربية، المغرب: 2012، المجلس الأعلى للتّعليم، العدد 5/4 ص 112.

(2) . ينظر جريدة الخبر ليوم: 20 أبريل 2013، ص 7 (مواضيع الباكالوريا من الفصلين الأول والثاني)، العدد 7050.

(3) . MoatassimeAhmed, dialogue de sourds et communication langagière en Méditerranée، L'Harmatta: 2006، p 119.

(4) . أحمد الحارثي ·الأمازيغية وحقوق الإنسان· مجلة نوافذ، المغرب: 2011، العدد 49-50، ص 77.

(5) . أزمة اللّغة العربية في المغرب، ط5، الرباط: 2010، دار الكتاب الجديد المتحدة، ص 17.

(6) . أحمد بوكوس، مسار اللّغة الأمازيغية، تعريب: فؤاد ساعة، الرباط: 2012، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية ص 3031.

(7) . ·الأمازيغية والمنظومة التّربوية· مجلة نوافذ، المغرب: 2002، عدد مزدوج 17-18 (يتناول المسألة الأمازيغية في المغرب) ص 75.

(8) . مريم الدمناتي ·المسألة الأمازيغية، لماذا وكيف؟ مجلة نوافذ، المغرب: 2002، عدد مزدوج 17-18 (يتناول المسألة الأمازيغية في المغرب) ص 80.

(9) . ينص تقرير اليونسكو الصادر في ديسمبر 2012 بأنّ 300 لغة سوف تنقرض خلال القرن الحادي والعشرين وأكثرها من اللّغات الإفريقية. ونعلم بأنّ العربية ـ الأمازيغية من تلك اللّغات التي يهدّدها هذا الانقراض. فما هي الوصفة الإصلاحية والعلاجية التي تفتّد هذه المقولة؟ © ما يؤسف له أنّ الجامعات الجزائرية تتربّع في ذيل التّرتيب العالمي. وهذا ما استقرّ عليه التّصنيف الذي أعدّته مجلة تايمز للتّعليم العالي 2013، فأحسن الجامعات الجزائرية اعتلت الرّتبة 2185 وأُدْرَجَ التّصنيفُ جامعة (منتوري) بقسنطينة التي جاء ترتيبها في المرتبة 2185 عالمياً، في ما جاءت جامعة (أبو بكر بلقايد) بتلمسان في المرتبة 2273 عالمياً، واحتلت جامعةُ (العلوم والتّكنولوجيا هواري بومدين) المرتبةَ 2935، وهي الجامعة التي تحتلّ ثالث أحسن جامعة على التّراب الوطني. ع/ جريدة الخبر، العدد 7050، بتاريخ: 20 أفريل 2013، ص 5.

اللغة المستعارة

مفيد نجم

تواجه اللغة العربية تحديات واسعة تفرضها التطورات المتسارعة لإنجازات العصر العلمية والتقنية والفكرية، حتى أصبح استيعاب لغة هذا العصر دليلا على قدرة اللغة على الحياة والتطور، خاصة عندما تكون الأمة مستهلكة لمنتجات الحضارة والعصر، وغير فاعلة في هذا السياق.

كشف تاريخ الحضارة العربية في عصر التعريب الواسع الذي شهده زمن الخليفة المأمون في العصر العباسي عن وعي حقيقي بأهمية هذا الدور وضرورته على مستوى انتقال اللغة العربية من لغة الأدب والشعر والدين، إلى لغة العلم والفلسفة والطب والبحث، التي تثري هذه اللغة وتطوّرها لكي تغني الفكر العربي وتعينه على الإبداع في شتى مجالات الحياة والعلوم، وكان نجاح هذه التجربة على مختلف الأصعدة دليلا واضحا، على حيوية اللغة العربية وقدرتها على التطور واستيعاب لغة العصر.

لم تستطع هذه التجربة الرائدة التي تركت لنا ميراثا واسعا وغنيا، في مجالات العلوم الإنسانية والعلوم المختلفة أن تحافظ على استمرارها، فكان ذلك إيذانا ببدء عصر التخلف والضعف، الذي انعكس على وضع اللغة العربية وتطورها. ولعل مقارنة بسيطة يقوم بها الباحث اليوم بين الواقع الذي يعيشه النقد العربي المعاصر، والتراث النقدي العربي القديم سوف تكشف عن الاختلال الواضح لصالح الأخير، الذي قدم مجموعة كبيرة من المفاهيم النقدية، قبل أن تظهر النظريات النقدية الغربية المعاصرة التي يعيش عليها النقد العربي المعاصر اليوم.

اللغة والنقد

قبل الحديث عن الإشكالية التي تعيشها اللغة النقدية العربية المعاصرة، لا بد من القول إن هذه الإشكالية ترتبط بمعناها الأوسع بالأزمة التي تعيشها الثقافة العربية عموما، والتي تتّخذ بعدين متناقضين، البعد الأول يتلخّص في محاولة الانغلاق على الذات، ورفض التجديد بحجة مقاومة الغزو الثقافي الغربي لنا والحفاظ على الهوية، أما البعد الثاني فيتمثل في الانبهار بثقافة الغرب، ومحاولة التماهي معها، بوصفها ثقافة العصر وطريقنا لبلوغ الحداثة.

إن النقد العربي الحديث الذي وجد نفسه دون مرجعيات نقدية ناجزة، يمكن أن يعتمد عليها في مقارباته للنص، لم يكن أمامه سوى الاعتياش على المنجز النقدي الغربي بمدارسه واتجاهاته المختلفة، لكن هذه العلاقة اصطدمت بمشكلتين اثنتين، تمثلت الأولى في ترجمة المصطلح النقدي الغربي، ونقله إلى العربية بمعناه التام في مرجعياته النظرية، في حين تحددت المشكلة الثانية بالإشكالية التي يعاني منها المصطلح النقدي في الثقافة الغربية الأمّ، والناجمة عن تعدد التيارات واختلافها وتبايناتها على مستوى النظرية والمفهوم في النظرية الواحدة، ما أدى إلى ظهور تعريفات متعددة للمصطلح النقدي الواحد، تختلف حمولاته الدلالية بين ناقد وآخر. وبذلك كان لا بد أن تنتقل هذه الإشكالية مع الترجمة، إلى النقد العربي وتخلق حالة من التداخل والبلبلة في اللغة والممارسة النقدية العربية.

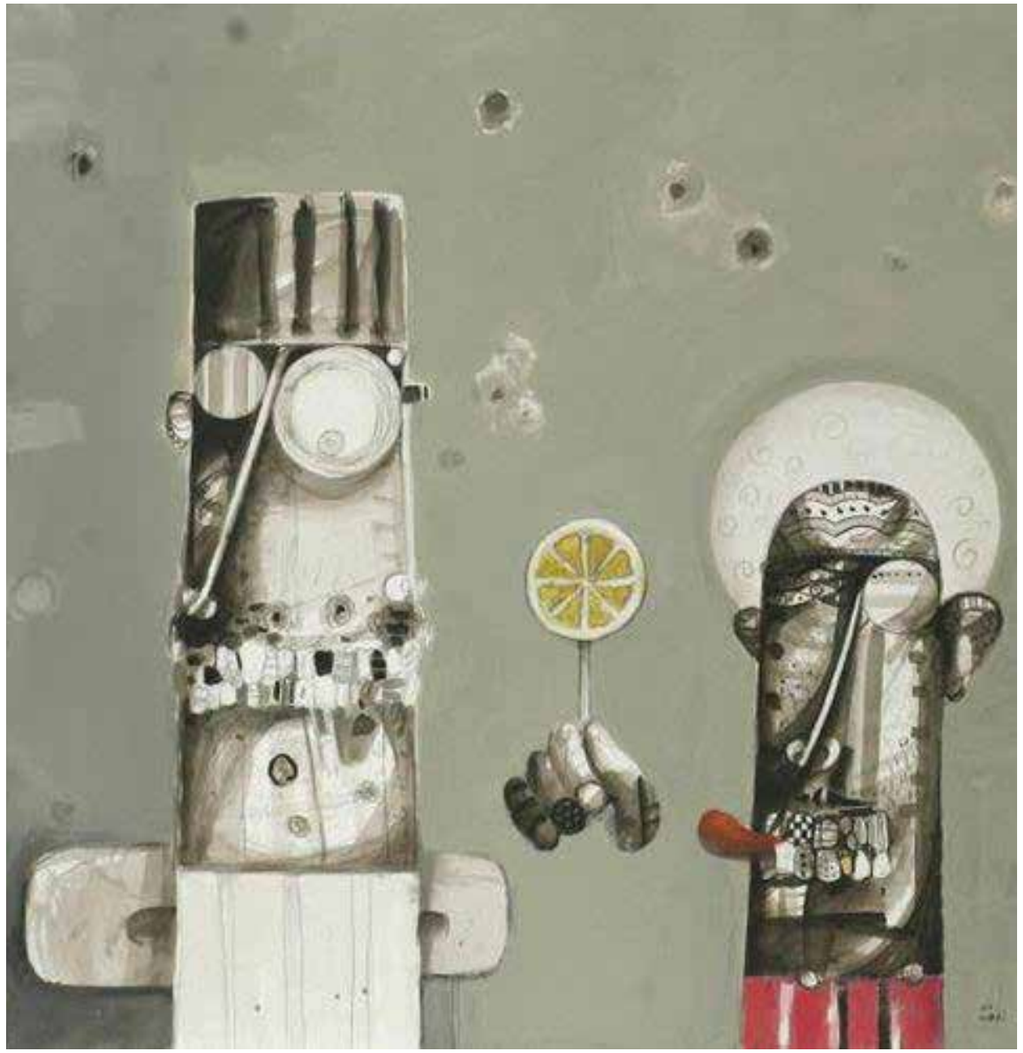
إشكالية المصدر

يستخدم النقد العربي الحديث للدلالة على المكان الروائي ثلاثة مصطلحات بمعنى واحد، هي المكان والفضاء والحيّز، وهذه المصطلحات الثلاثة تعاني في النظرية النقدية الغربية أصلا، من الاختلاف النسبي في دلالة المفهوم.

يعرّف جيرالد برنس الفضاء space بقوله هو المكان، أو الأماكن التي تقدم فيها الأحداث والمواقف السردية التي تجري، بينما مفهوم الفضاء عند عدد آخر من النقاد الغربيين يحمل معنى أشمل من المكان الذي يمثل مكونا للفضاء ويرتبط بعلاقة حضور الشخصية فيه، بينما اعتبره الشعريون أحد العناصر الفاعلة في المغامرة السردية، التي تتجاوز مفهوم المكان الذي تجري فيه أحداث الرواية.

ولا يختلف الحال بالنسبة إلى مفهوم الرؤية السردية، الذي أطلقت عليه في النقد الأنكلو-سكسوني تسميات متعددة، تجاوزت قضية التسمية إلى النظرية وموقع هذا المفهوم ودلالاته داخل هذه النظرية، فهناك وجهة النظر والمنظور السردي والتبئير، الأمر الذي يجعل هذه الإشكالية على مستوى اللغة النقدية تتجاوز موضوع التباين في التسمية، إلى مسألة مفهومية ومنهجية في آن معا، ترتبط بالنظرية النقدية وتعدد التيارات والاتجاهات داخلها.

ويعد مصطلح الكتابة النسوية مثالا آخر على هذه الإشكالية، بسبب تعدد الترجمات، وتنوع المرجعيات النقدية الأنكلو-سكسونية، التي يتم نقل المصطلح عنها. إن هذه الإشكالية تتضح من خلال تعدد المصطلحات التي تستخدم للدلالة على ذلك، فهناك مصطلح



بطرس المعري

الكتابة النسوية والكتابة النسائية، والكتابة الأنثوية، أو الأدب الأنثوي. ويظهر الخلط بين هذه المصطلحات في الكثير من الترجمات أو الكتابات النقدية، التي تتناول موضوع الأدب أو قضايا النسوية المختلفة.

في الكتابة النقدية

تتجاوز هذه الإشكالية لغة المصطلح وحمولاته الدلالية في الترجمة، التي يتخذ منها الكثيرون من العاملين في حقل النقد مرجعيات لهم في استيعاب تلك النظريات، إلى الكتابة النقدية العربية واختياراتها، في ضوء علاقة الناقدات العربيات مع المرجعيات النقدية الغربية، ومدى اقتناع كل واحدة منهن بوجاهة ما يحمله كل مصطلح من دلالات، في إطار السياق المعرفي والمنهجي للنظرية النقدية عند هذه الناقدة أو تلك. وتزداد تعقيدات هذه المشكلة نظريا وإجرائيا مع محدودية استيعاب المصطلح ودلالاته وموقعه، الذي يشغله داخل شبكة المفاهيم العامة التي تتكون منها هذه النظرية أو تلك، لا سيما مع تعدد التيارات التي تفرّعت عنها.

لقد ساهم هذا الوضع في تعميق مشكلة اللغة والكتابة النقدية العربية، وفي تكريس واقع الفوضى الذي ساهمت الصحافة الثقافية في تعميقها، لكن الدور الأخطر هو الذي لعبته دور النشر الخاصة، من خلال غياب المعايير المعتمدة في اختياراتها للأعمال المترجمة ونشرها، فقد ظل الهدف التجاري هو الغالب على عمل تلك الدور سعيا وراء التسويق السريع للكتاب المترجم، لا سيما كتب النقد الحديث، مستغلة الحاجة الماسة إليها من

بطرس المعري

قبل طلبة الجامعات والمشتغلين في هذا الحقل، ممّن ليست لديهم المعرفة الكافية باللغة الأجنبية. ويمكن القول هنا إن هناك تواطؤا يتم بين تلك الدور والمترجمين، ممن لا يملك الكفاءة المطلوبة في معرفة اللغتين، اللغة الأجنبية التي يقوم بالترجمة عنها، أو العربية التي يقوم بالترجمة إليها، أو بسبب ضعفه في إحداهما، الأمر الذي لا بد أن ينعكس سلبا على لغة الترجمة ودقّتها في استيعاب المعنى، خاصة إذا كان المترجم ليس من أصحاب الاختصاص في هذا المجال.

غياب العمل المؤسساتي

لقد ترافق هذا الوضع مع غياب الجهات الثقافية العربية التي تشرف على أعمال الترجمة، وفي مقدمتها مجامع اللغة العربية، التي أقيمت من أجل هذه المهمة. إن غياب دور هذه المجامع اللغوية واقتصاره على المستوى الأكاديمي، قد ترك الساحة لدور النشر الخاصة والعامة للقيام بهذه المهمة، دون مراعاة للشرطين السابقين المطلوب توفرهما عند المترجم. ففي حين اهتمت دور النشر الخاصة بتحقيق الربح المادي بغض النظر عن قيمة الترجمة ومؤهلات المترجمين، فإن دور النشر الرسمية قد خضعت في عملها للمحسوبية والعلاقات الشخصية، في حين لم تتم أيّ محاولة جادة وحقيقية لتفعيل دور مجامع اللغة العربية، وتكليفها بالتعاون مع مجموعة من النقاد الأكفاء، الضالعين في اللغة المترجم عنها بالإشراف على عمليات ترجمة المصطلحات والكتب النقدية، لكي يكون المصطلح العربي المقابل مكافئا للمصطلح النقدي الغربي في معناه ودلالته.

إن مشكلة ترجمة المصطلح النقدي الغربي ونحت المصطلح العربي المقابل له، لم تتوقّف عند حدود الترجمة، التي تقوم بها في كثير من الأحيان شخصيات لا علاقة لها بالنقد، بل هي تتجاوزها إلى اختلاف النقاد فيما بينهم، على صعيد ترجمة المصطلح الغربي، فقد لجأ كل ناقد منهم إلى ترجمة المصطلح ترجمة مختلفة عن الآخر، بذريعة أنها الترجمة الأكثر استيعابا للمعنى الحقيقي للمصطلح النقدي، حتى وجدنا عدد الترجمات المنجزة للمصطلح الواحد، توافق عدد المترجمين أنفسهم.

وفي محاولة لتجاوز هذه المشكلة تمّ إنشاء اتحاد المترجمين العرب في بيروت، كمؤسسة غير رسمية، حاولت توحيد جهود مجموعة من المترجمين العرب، من ذوي المعرفة الجيدة في اللغتين الأجنبية والعربية وتكليفها بأعمال الترجمة، لكن ذلك لم يحلّ مشكلة ترجمة المصطلح الغربي واستيعابه في الترجمة العربية له، لأنها ظلت تعتمد على اجتهاد المترجم ومدى استيعابه للنظرية النقدية الغربية وسياقاتها المعرفية، ناهيك عن غياب الدعم المادي الرسمي لها لتطوير وتوسيع عملها.

لم تتم أيّ محاولة جادة وحقيقية لتفعيل دور مجامع اللغة العربية، وتكليفها بالتعاون مع مجموعة من النقاد الأكفاء، الضالعين في اللغة المترجم عنها بالإشراف على عمليات ترجمة المصطلحات والكتب النقدية

بين الترجمة والتوطين

تتوسع حدود إشكالية المصطلح نظرا لتعدد المواقف منه فهناك من يرى أن الترجمة العربية للمصطلح النقدي لا يمكنها أن تستوعب معناه لأن هذا المصطلح تخلّق في سياق معرفي ولغوي تتعالق وحداته المشكّلة لمضمون النظرية، ما يجعل محاولة استيعاب معناه الدلالي في اللغة العربية ناقصا، الأمر الذي يجعلهم يطالبون باستخدام المصطلح كما جاء في النظرية الأمّ وتوطينه في هذه اللغة لكي يحافظ على معناه الحقيقي. ولعل استخدام مصطلح السيميوطيقيا الذي ترجمه البعض إلى علم الدلالة والبعض الآخر إلى إنتاج الدلالة، ومصطلح الميثولوجيا الذي تمت ترجمته إلى علم الأساطير في الكتابات النقدية، ما يكشف عن حالة البلبلة والتشتت التي يواجهها تعريب هذه المصطلحات، واستيعاب المضمون المعرفي لها في سياق النظرية النقدية، لا سيما وأن هذا المصطلح يتفاوت في دلالاته وحدوده بين ناقد غربي وآخر، نظرا لتعدد التيارات والاجتهادات داخل النظرية الواحدة، وهو ما يجده الباحث في مصطلح "التناص"، الذي صكته جوليا كريستيفا أواخر ستينات القرن الماضي، والذي استبدله جيرار جينيت بمفهوم "التعالي النصي".

إن هذا الواقع الإشكالي مرتبط في جانب مهم منه بمسألتين اثنتين، المسألة الأولى هي ترجمة المصطلح بمعزل عن معرفة سياقاته المعرفية من قبل المترجم، ما خلق مشكلات مفهومية ومنهجية، بينما المسألة الثانية تتعلق بغياب الجانب المعرفي باللغة النقدية ونظرياتها، انعكس سلبا على قدرة المترجم على استيعاب دلالاته الكاملة في إطار النظرية.

وتبدو هذه الإشكالية أوضح ما تكون في تباين المفاهيم والتعريفات، التي يجدها المتابع في معاجم المصطلحات العربية، التي يفترض بها أن تكون معينا لكل دارس لا يجيد اللغات الأجنبية.

تعاني هذه المعاجم من تباينات واضحة في ترجمة المصطلحات، وما تقدمه من تعريف بها أو بالنظريات النقدية، والسبب يكمن كما أسلفنا في تباين معرفة المترجم الكبيرة باللغة المترجم عنها، أو اللغة العربية، إضافة إلى غياب المعرفة الكاملة بالنظرية النقدية التي يقوم بنقل المصطلح عنها، ما ينعكس على معرفة القارئ والدارس بهذه المدارس والمصطلحات ويجعل اللغة النقدية تفتقد إلى الدقة والعلمية في استخداماتها ووظيفتها الإجرائية ■

كاتب من سوريا مقيم في ألمانيا

الإرجاء القاتل

الجامعة الجزائرية وسؤال اللغة العربية

البشير ربوح

ليس من العسر أن نبحث في طبيعة العلاقات التي تنشأ بين المساحات الفكرية التي تتواجد وتتحرك في مسطح التحليل الناتج عن التقاء مفاهيم، وتصادم تصورات، وتقاطع أحكام، واحتكاك نزعات معرفية تؤدي إلى بروز سوء فهم وانبثاق موقف غائم من الحدث الذي يتحدث عنه الجميع والذي ملأ الفضاء ضجيجاً وصخباً.

اللغة العربية غدت، بين حديث وزاري انفلت من عقاله اللاواعي وردود أفعال لم تكن على دراية ودربة كافية بما تنتجه من رؤى وبما تتقول به من ملفوظات، وتستند إلى جهاز لساني اجتماعي ناجز ومستعد للاشتغال في أيّ لحظة يُستدعى لها، حيث تعوّد على ذات المفردات التي استعملها سابقاً، وكأنّ الأمر في حاجة إلى الضغط على الزرّ وكفى به حضورا، وأضحت قضية القضايا، وتذكرنا فجأة أننا نملك لغة نتحدث بها، ونعبّر بها عن هويتنا، وتحمل في ذات الوقت جزءا كبيرا وخطيرا من تاريخنا، ودخلنا مرة أخرى في معارك جديدة/تليدة، بنفس الرؤية والمنهج والأسلوب، ومن الموقع نفسه تحت وقع الشعور نفسه بالكراهية والعدائية المفرطة للآخر.

إنّ المعادل الرمزي لهذا الحديث هو أنّنا لم نبرح مكاننا فنحن أشبه ما نكون بذلك الجندي الذي يتحرك دون أن يتقدم خطوة، وعليه، فإنّ الذهاب جهة الحديث عن علاقة الجامعة الجزائرية باللغة العربية أو بتعبير أكثر توسعاً موقع ومكانة اللغة العربية في الجامعة الجزائرية، هو من جهة ما، وقد تكون سياسية، ومن زاوية محدّدة وقد تكون علمية بحتة، وهذا نوع مخصوص من المجازفة، لأنّ المسألة ترتدّ إلى حزمة كبيرة من المفاعيل المنغمسة في التاريخ الجزائري، إذ نستطيع أن نعرّج ناحية المسار التأريخي، واعتماداً على آلية السرد التاريخي في صورته البسيطة نقول: إنّ الجامعة الجزائرية هي جزء أساسي من المشروع الإمبريالي الكبير الذي سعت فرنسا إلى إنجازه في مستعمراتها بإرادة متعالية تنظر إلى الآخر المنحط أنطولوجيا بحسبانه كائنا ما قبل مديني، وبالتالي فالجامعة الجزائرية هي امتداد طبيعي لما هو قائم في الواقع.

لم يكن للغة العربية أيّ ذكر في الزمن الاستعماري على مستوى الجامعة والبحث العلمي، وانسحبت اللغة العربية إلى المناطق المطموسة من الفضاء العام الرسمي، يعني جهة الكتاتيب والمدارس الأهلية، أي إلى مواقع دُنيا من المعرفة العالمة، ومنه بقيت اللغة العربية حبيسة الاستعمال اليومي ممزوجة بلهجة شعبية متقاطعة مع بعض المفردات الفرنسية التي أضحت تحوز على حضور قوي في نسيج الخطاب الشعبي، مما ضاعف من مأساتها، بحيث كرّس منطق عام يحتقر هذه اللغة وينزّلها منازل وضيعة.

ليس ببعيد عن هذا التمشي، يمكن أن نتحدث عن منجزات ثقافية متميّزة وذات فرادة لازمت هذه الفترة من كتابات روائية، شعرية، قصصية، دينية، وفكرية، ارتبطت بهذه اللغة، غير أنّ التواجد على مستوى الجامعة كان منعدما، فكلّ المواد تدرّس باللسان الفرنسي، بما فيها المواد الإنسانية والاجتماعية وحتى ما يتعلق بالأدب والفلسفة والتاريخ وغيرها.. وعلى وقع هذه المفارقة القائمة انتكست أعلام اللغة العربية وانطفأ وهجها، وسيقت إلى مواقع غير علمية على الإطلاق.

لكن بعد بزوغ عصر الاستقلال وانحسار الاستعمار الغربي، مع بقاء الثقافة الكولونيالية في أفق التفكير الغربي، كما حدثنا المفكر العربي إدوارد سعيد، دخلت الجامعة الجزائرية مرحلة جديدة من الحركية السياسية، والاجتماعية ولم تشهد، إلاّ في فترات متباعدة، شحنات قليلة وبائسة من الحركية العلمية، اتسمت بظهور نزعة قوية في إدخال التعريب بصورة قوية وبحرص شوفيني وغليظ على هذه اللغة، مما أدى إلى تبني سياسة مشوهة وعرجاء تتحرك دون رؤية حصيفة، وفي غياب أيّ مشروع حقيقي للجامعة، تمظهرت أولاً في إقصاء اللسان الأمازيغي من التواجد داخلها، ومن تقليص مكانة اللسان الفرنسي، والتعاطي معه باعتباره موروثا استعماريا، وعدم الانفتاح على الألسنة الأخرى مثل اللسان الألماني، الإنكليزي، الأسباني، ليس من باب اكتساب هذه الألسنة والتعود عليها، وإنّما من أجل جعلها لغة البحث العلمي والفلسفي والأدبي والفني، لكي نبدأ على الأقل في هذه المرحلة التاريخية في ولوج عالم الحداثة الحقيقي.

تأكد لدينا أنّ الأزمة القائمة بين اللغة العربية والجامعة هي أزمة مركبة إلى درجة يصعب معها فهم وتحليل ما يجري داخل هذه المؤسسة التي توكل إليها مهمة صناعة الوعي وبلورة شخصية وطنية حداثية قادرة على ممارسة فكرة المواطنة دون عقدة نقص أو تفوق، فنحن داخل الجامعة ظلمنا اللغة العربية عندما نزلناها في مرتبة الخادم الأيديولوجي لمنظور شعبوي تافه لا يستطيع أن يرى أبعد من أرنبة أنفه، ودفعنا بها إلى الدخول في علاقة عدائية مع أخ لساني هو اللسان الأمازيغي، ولم ندخلها مخابر البحث العلمي لكي تنخرط في مسار علمي وفي معترك معرفي تعبّر فيه عن أحقيّتها في الكينونة العلمية، ولم ندفع بها جهة الخطاب اليومي في مختلف تمظهراته، فما هو منتشر بين ذواتنا الهشة خليط من لهجات ممجوجة، تمكنت من التسرب إلى فضاء الفن والإعلام والسياسة وأغلب المجالات التي بدأت تخضع لمنطق الواقع المبتذل.

لم يعد من المجدي أن نتباكى على لغتنا الجميلة كما توصف، ولم يعد من المفيد أن نتغزل بها كما تعودنا شعريا على تمجيد ما هو قابل للضياع أو في سبيله إلى التبدد، وإنّما من الأجدى أن نجتهد في تعبيد درب جديد وغير مطروق يتمثل في تنشيط الخطاب اللساني العربي داخل الجامعة من خلال تفعيل المعجمية العلمية الكامنة فيه، وفي الدفع به صوب المخابر العلمية لكي نحدث تناغما بينه ما هو علمي وما هو لساني عربي، والانفتاح على المنجزات اللسانية الغربية خاصة، دون أن نهمل الألسنة الصاعدة في الضفاف الأخرى.

إنّ هذا الأمر يحتاج على إرادة قوية وإلى مشروع كبير يسع الجميع ويذهب إلى أقصى مدى، ويجمع في جوفه طموحات شباب جزائري مزوّد بإرث معرفي وقيمي.

إنّ أغلب حديثنا يدور وجوداً وعدماً حول خلق فضاء تواصلي بين القوى الحيّة في الجامعة، لأنّ هذا التواصل هو الذي يصنع دروبا للتعارف بين الشخصيات المفهومية القادرة على تقديم استشارات قوية وعامة لمستقبل الجامعة في المنظور الزمني القريب وفي المنظور التاريخي البعيد، والانفتاح على الشخصيات العلمية المُعولمة والتي هي الآن تنتج المعرفة وتتحكم في منطقها الإبداعي.

ربّما بهذه الصورة المتواضعة نستطيع أن نتحدث عن مستقبل للغة العربية في ظلّ تسونامي لساني تقوده الشركات الكبرى العابرة للهويات، أي أنّ الأمر يتعلق بإعادة ترتيب البيت الداخلي للجامعة الجزائرية وإبعادها عن الذهنية الشعبوية المُؤدلجة بصورة مشوّهة، وتقديم صورة صحية عن اللغة العربية والتقليل من الكليشيهات الكرنفالية المنتشرة في خطابنا اليومي.

لم يعد لنا الوقت الكافي للدفاع عن اللغة العربية فما تبقّى من الوقت يكفي فقط لتنظيم أنفسنا الجديدة والتفكير جماعياً في كيفية إخراج هذه اللغة من وضعها الكولونيالي ومن منزلتها ما بعد الاستعمارية ومن تثوير الفضاء الجامعي الذي تعفن بسبب الشلل المتطاحنة ذات المصالح غير الشرعية، وكلّ المظاهر التي غدت بفعل تكرارها عادية في منظور المجتمع.

إنّ اللغة هي علامة فارقة على عبقرية الأمة وفق التوصيف الطريف للفيلسوف الألماني "همبولدت" وهي الروح التي تحوي في داخلها معنى الكينونة الحقيقي، وقد تأكدنا أن اللغة العربية قد حققت مكاسب ميتافيزيقية ولم يبق لها إلا إدراك المكاسب الفيزيقية.

ليس من صالح الجامعة الجزائرية أن تخلف موعدها التاريخي مع اللغة العربية، وليس من صالح اللغة العربية أن تبتعد كثيرا عن الجامعة ■

كاتب من الجزائر

بطرس المعري

الصراع بين العربية والفرنسية

في رواية "بان الصبح" لبن هدوقة

إبراهيم سعدي

رغم حساسية المسألة اللغوية، وذلك لأسباب تاريخية تحيل إلى تجربة استعمارية استيطانية فرنسية دامت قرنا وربع قرن انتهت إلى جعل المجتمع الجزائري يعيش بعد الاستقلال صراعا لغويا حادا بين العربية والفرنسية، تفرع إلى صراع بين العربية والأمازيغية وإلى جدال دام أحيانا حول الهوية الوطنية، لم يتناول الأدباء الجزائريون الذين يكتبون بالعربية هذه القضية إلا خارج نصوصهم السردية، حيث ذهبوا أحيانا إلى حد "التكفير" اللغوي لبني جلدتهم من كتّاب اللغة الفرنسية.

في المقابل استمات الأدباء الجزائريون الفرنكفونيون، عدا استثناءات قليلة، دفاعا عن مشروعية الكتابة بالفرنسية التي ارتقوا بها إلى مستويات أدبية لم يدركها الكتّاب الفرنسيون أنفسهم أحيانا، كما دافعوا أيضا عن مشروعية استعمالها خارج الكتابة الإبداعية، أي داخل مجتمعاتهم كلغة عمل وتواصل بين الجزائريين.

وتعد رواية "بان الصبح" لعبدالحميد بن هدوقة من الروايات الجزائرية العربية القليلة التي تصدت سرديا لموضوع "حرب اللغات" بين العربية والفرنسية التي كانت البلاد مسرحا لها بعد الاستقلال، يعني بعدما وضعت الحرب الحقيقية أوزارها سنة 1962، بين فرنسا والجزائر.

لا نلمس في "بان الصبح" -على الأقل بصورة واضحة- رأي عبدالحميد بن هدوقة، الذي ينظر إليه كمؤسس للرواية الجزائرية ذات الحرف العربي، إزاء هذه القضية، فهو يوظف شخوصا سردية ترافع كل واحدة منها عن اللغة العربية أو عن الفرنسية.

وهي شخوص نكرة في معظمها، يعني أنها لا تعبر عن نفسها داخل النص إلا من خلال رأيها حول هذه المعضلة اللغوية، ولذلك لا يعرف عنها القارئ سوى موقفها من هذه المسألة الكأداء، أي أن المؤلف أوجدها فقط لكي تنطق بموقف من المواقف المتداولة في المجتمع حول الإشكالية اللغوية، ولذلك لم يكلّف المؤلف نفسه حتى مشقة إسناد أسماء لها، مكتفيا بتعريفها بكلمة "رجل" أو "امرأة".

ولا ريب أن تحديد الموقع الاجتماعي للمناقش كان سيسمح باستنتاجات سوسيو-أدبية فيما يخص العلاقة بين الموقف من اللغة العربية أو من اللغة الفرنسية والموقع الاجتماعي لصاحبه، اللهم إلا إذا كان عدم التحديد هذا يشير إلى غياب مثل هذه العلاقة. إلا أنه يمكن من الناحية الفنية تبرير الغياب النسبي للتحديد الاجتماعي للشخوص، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار السياق الذي وظفهم فيه المؤلف، والمتمثل في وصف جلسة من الجلسات التي كانت تجري حول "الميثاق الوطني" لمناقشة الخلاف اللغوي في الجزائر.

ففي مثل هذه الجلسات المخصصة للجدل والنقاش يحتل الرأي والرأي المضاد الأولوية على حساب "الشخصية" الروائية، أي يصبح "القول" هو الفعل أو الحدث الأساس، بحيث يتشكل عنصر الصراع من تصادم الأقوال أو الآراء، ولهذا طغى فعل القول أو الحوار على السرد في هذا الفصل.

ولا ريب أيضا أن نية المؤلف في تسليط الضوء على اللغة بوصفها إشكالية اجتماعية وثقافية وأيديولوجية معقدة في الجزائر، كانت أقوى من الدافع إلى التوظيف الجمالي لها داخل هذا النص السردي الواقعي، ممّا أدى إلى التركيز على فعل القول وإبداء الرأي، أي على فعل الحجاج، أكثر منه على السرد.

ويرتبط هذا الإجراء كذلك بالمنظور الأدبي لعبدالحميد بن هدوقة الذي يرى بأن على الأديب أن "يكون ذا تأثير في مجتمعه" وبأنه "لكي يكون ذا تأثير في مجتمعه -أي لتجد أفكاره صداها في مجتمعه- يجب أن يحسن طرح المشاكل التي يتعرض لها.."، كما ذهب سعيد علوش، في كتابه "الرواية والأيديولوجيا".

والواقع أن سمة الجدل طاغية في رواية "بان الصبح" ذات الشخوص المتميزة بكثرة الكلام الحامل طابع الحوار والنقاش والنقد، ولا عجب في ذلك لأن الرواية تعبر عن مرحلة اجتماعية وسياسية طبعتها أجواء المناقشات العامة، حول "الميثاق الوطني"، التي جرت سنة 1975، أي مرحلة تميزت بزخم أيديولوجي سمح للنقاش الحر والعام والمؤقت في ذات الوقت الذي وسمها بظهور كل التناقضات التي كانت تتجاذب المجتمع الجزائري.

ويرتبط الفصل الخاص بالسجال بين أنصار كلّ من اللغتين، العربية والفرنسية، بالمجرى العام للرواية من خلال شخصيتي "رضا" الشاب ذي النزعة التقدمية، و"نعيمة" ابنة عمه، الطالبة الجامعية القادمة من الريف. وهما الشخصيتان اللتان يستمر وجودهما طوال النص، لأن الشخصيات الأخرى الحاضرة في هذا الفصل تختفي جميعها من النص بعد نهاية المناقشة المتعلقة بالمسألة اللغوية، أي أنها لا تعيش في النص أكثر من الصفحات التي استغرقتها المناقشة، أعني في الفصل السادس لا غير. ولا يشارك "رضا" في هذه المناقشة مشاركة مباشرة، وإنما من خلال بعض التعليقات التي يبديها لابنة عمه

بطرس المعري

نعيمة: بشأن تدخلات بعض الحاضرين أو بشأن بعض استنتاجات نعيمة: التي بدورها لا تشارك في هذه المناقشة بصورة علنية.

ولهذا فإن حضورهما في هذا الفصل يؤدي وظيفتين: إحداهما فنية إن جاز القول، غايتها ربط المناقشة بالمجرى العام للرواية، من خلال إلحاقها بالمسار الشخصي لـ:رضا: و:نعيمة:. والثانية وظيفة الحكم الفصل بين مختلف الآراء المتضاربة حول اللغة، من خلال التعليق على بعضها بغرض التصحيح، لا سيما وأن الراوي قد منحه الكفاءة والمصداقية اللازمتين لأداء هذا الدور عندما وصفه قائلا :كان رضا بعيدا عن كل تحمس أو تطرف. هو رجل يزن الأشياء بميزاتها، لا يتشاءم ولا يتفاءل، يراقب الأحداث ويحاول التدخل لجعلها في صالح الفكرة التي يعتنقها بكل الوسائل:.

الشعب لا تعنيه المسألة اللغوية

تبدأ الجلسة بكلمة للرئيس :سي الطيب:، يقول فيها :نواصل أيها الإخوة شرح الباب الثالث وهو الثورة الثقافية. وفي هذا المساء نتكلم عن اللغة الوطنية من جديد، لأن بعض الإخوة بالأمس لم يفهموا جيدا الموضوع".

ويواصل رئيس الجلسة كلامه قائلا :يقول المشروع: إن اللغة العربية عنصر أساسي للهوية الثقافية للشعب الجزائري، ولا يمكن فصل شخصيتنا عن اللغة الوطنية التي نعبر من خلالها. ولهذا فإن تعميم استعمال اللغة الوطنية وإتقانها كوسيلة عملية خلاقة، يشكل إحدى كبرى المهام للمجتمع الجزائري، للتعبير عن كل مظاهر الثقافة وعن العقيدة الاشتراكية..:.

غير أن المتدخل الأول، بعد كلمة الرئيس، يتكلم ليعلن بأنه لن يخوض في إشكالية اللغة قائلا :أنا أترك اللغة للذين يعرفون، أنا أريد أن أتكلم عن موضوع آخر.. أنا عامل بالمرسى، مضى عليّ في هذا العمل ثلاثون سنة إلا ثلاثة أشهر..:.

ثم يمضي هذا العامل متحدثا عن بواخر الموز واللوز والزبيب والجبن بمختلف أنواعه واللحوم التي ترسو في الميناء سرا، من غير أن نشاهد أثرها في الأسواق أو يذوق الشعب طعمها حتى بالعين. ولا شك أن غرض المؤلف من توظيف هذا التدخل هو من جهة فضح وشجب بعض المفارقات الخاصة بتلك الفترة المسماة اشتراكية، ومن جهة أخرى التوضيح بأن الصراع الدائر في المجتمع حول اللغة هو شأن يعني النخب المثقفة وحدها، وبأن الشعب لا دخل له فيه. لذلك نلاحظ بأنه عندما تتناول الكلمة امرأة تنتمي بدورها إلى فئة العمال، فهي عاملة في حمّام، لا تتحدث هي أيضا عن مسألة اللغتين العربية والفرنسية في الجزائر، إذ تقول :أنا جئت لأعرف متى تؤمّم الحمّامات:.

كما أن تدخل رجل نكرة، يُستنتج من كلامه بأنه ينتمي إلى الفئات الشعبية هو أيضا، يكشف هو كذلك بأن الهموم اللغوية

ما يمكن تسميته بالاضطهاد اللغوي أو بالهيمنة اللغوية كان أحد أسباب يقظة الشعور الهويّاتي لهذه "الأقليات" ولحدوث اضطرابات دموية وانقسامات مجتمعية وسياسية حادة هددت، وتهدد، وحدة هذه المجتمعات

ليست الشغل الشاغل لهذه الفئات :الدنيا: من المجتمع، وذلك ببساطة لأن أفرادها لا يقرؤون ولا يكتبون، فهو يقول في كلامه :أنا ليس لي ما أقوله عن اللغة، نحن أفراد الشعب نتكلم العربية الدارجة كما هي ونتفاهم، ليس لنا مشكلة في هذا الموضوع، لكن أريد أن أسأل: لماذا لا تحاسب الدولة أولئك الذين كانوا عند الاستقلال لا يملكون شيئا وأصبحوا اليوم يبنون الفيلات بمئات الملايين؟:.

يُفهم من هذا بأن مسألة الصراع حول اللغة الواجب تداولها في الجزائر، تنحصر في لغة الكتابة، يعني بين الكتابة بالعربية الفصحى أو باللغة الفرنسية، ومن ثمة تكون العامية، لغة الشعب والحياة اليومية، التي تؤدي وظيفة شفوية بحتة، ليست معنية بهذا الصراع، وبالتالي كأن موقف الشعب نفسه، في هذه الحالة، غير معني بالرهانات اللغوية، وعليه يقف منها موقف الحياد، على أساس أن اللغة التي يستعملها في حياته اليومية، وهي العامية، لا تطرح أيّ إشكال.

الراوي لا يكلّف أيّ شخصية حاضرة في جلسة المناقشة :بما فيها :رضا:: للرد على هذه النظرة، فكل ما هناك بهذا الشأن هو أنه في كل مرة يعلو صوت من القاعة يطلب من المتدخلين المنتمين إلى الفئات الشعبية عدم الخروج عن الموضوع، يعني حصر تدخلاتهم في الحديث عن مسألة اللغة في المجتمع، وليس عن القضايا المعيشية المادية. فهل حقا، لا تهم الشعب غير الأمور المادية المعيشية؟ هل الشعب بالفعل مادي بطبعه، لا يكترث بقضايا اللغة، والثقافة والهوية المرتبطتين بها؟

الحقيقة أنه إذا ما احتكمنا إلى التجربة الجزائرية وأيضا إلى تجارب مجتمعات أخرى في العالم العربي، نجد أن المسألة اللغوية كانت شغلا جماهيريا أيضا، خصوصا لدى ما يسمى بالأقليات في هذه المجتمعات، فما يمكن تسميته بالاضطهاد اللغوي أو بالهيمنة اللغوية كان أحد أسباب يقظة الشعور الهويّاتي لهذه :الأقليات: ولحدوث اضطرابات دموية وانقسامات مجتمعية وسياسية حادة هددت، وتهدد، وحدة هذه المجتمعات، مثلما كان الشأن في الجزائر بسبب تهميش الأمازيغية واعتبارها مجرد لهجة لا محل لها من الإعراب، أو في العراق وسوريا مع اللغة الكردية التي كان إقصاؤها عاملا من العوامل التي أدّت إلى إنماء الشعور بالذات والرغبة في الانفصال عن الدولة الوطنية التي تأسست من الناحية اللغوية على الأحادية، مثلما كان الأمر في السياسة، الشيء الذي أدى إلى جعل اللغة العربية تبدو رمزا للهيمنة والإقصاء لهذه الأقليات. وقد أدى ذلك، في الجزائر، إلى تغذية العداء لهذه اللغة، وللحضارة العربية-الإسلامية على العموم، خصوصا في المناطق الناطقة بالأمازيغية، كما يدل على ذلك الطابع العلماني والنزعة المتوسطية للأحزاب المتجذرة فيها.

المهم أننا نستنتج مما سبق بشأن المسألة اللغوية في :بان الصبح: بأن الذين سيخوضون النقاش والجدل في هذه الإشكالية، من غير أن نعرف دائما وظائفهم الاجتماعية على وجه التدقيق، هم من المتعلمين، أي من الذين يقرؤون ويكتبون، وإنما بلغتين مختلفتين إن لم نقل متعارضتين، الشيء الذي يشي مرة أخرى بارتباط الصراع اللغوي في الجزائر بالصراع من أجل السلطة، لكن شرط ألاّ نحصر هذه الأخيرة في حدودها السياسية الضيقة، بل بتجلياتها الأخرى، في فضاءات اكتساب المعرفة ونشرها (المدرسة، الجامعة)، في الإعلام (توجيه الرأي العام والتحكم فيه)، وكذا في مجال السلطة الإدارية أو البيروقراطية، وغير ذلك من المجالات التي يتدخل فيها امتلاك اللغة المكتوبة كشرط ضروري من شروط امتلاك السلطة بالمعنى الذي نجده عند ميشال فوكو.

ويمكن تقسيم مواقف وآراء هذه النخب المتعلمة إزاء اللغة إلى قسمين كبيرين: أنصار استعمال العربية وأنصار استعمال الفرنسية، من غير أن نجد دائما تعارضا مطلقا بين الطرفين، ولا انسجاما بين مختلف المواقف المنضوية في هذا الاتجاه أو ذاك.

المرافعة عن اللغة العربية

يمكن إيجاز آراء المدافعين عن اللغة العربية كما يلي:

- **الدفاع عن العربية باسم الدين**:

يؤكده مدافع عن العربية لا نعرف عنه سوى قوله بأن :العربية هي لغة القرآن:، مما يعني أن العربية تستمد في الجزائر شرعيتها من كون الشعب الجزائري ينتمي إلى الإسلام. لكن يبدو أن الراوي، ومن ورائه على الأرجح المؤلف عبدالحميد بن هدوقة المعروف بنزعته اليسارية، لا يريد تأسيس شرعية اللغة العربية في الجزائر على أساس ديني، ذلك أن :رضا: ضحك :وصفّق مع بعض من صفقوا خفيفا: بعدما ردّ على هذا الرأي رجل ذكر في تدخله بأن لا أحد قال بأن العربية :هي لغة أبي جهل:، مع أن العربية هي في الحقيقة لغة أبي جهل أيضا.

- **الدفاع عن العربية باسم الهوية**:

من الذين بلوروا هذا الرأي في النص شخص ارتأى الراوي أن يوضح بأنه :... متوسط العمر، يلبس قميصا بلا أكمام، يمسك نظارة شمس"، قال :إن اللغة هي المقوم الأول للشخصية الثقافية:12، قبل أن يضيف في الأخير قائلا :... أقول هذا وأنا لست من أعداء الفرنسية ولا أيّ لغة أخرى [...] إنما أريد قبل أن أكون غيري أن أكون أنا أولا:. ومن بين ما يعنيه بهذا القول أن المطالبة باللغة العربية لا تعني بالضرورة العداء للغات الأجنبية، وهو خلط معمول به أحيانا في إطار الحجاج

الصراع اللغوي قد خفت حدّته بعض الشيء في السنوات الأخيرة. ومن بين ما يمكن أن نفسر به هذه الهدنة، ازدياد نسبة مزدوجي اللغة (عربية وفرنسية) بالقياس إلى ما كان عليه الأمر في السابق، حين كانت الأحادية اللغوية هي القاعدة

الأيديولوجي بين اللغتين العربية والفرنسية.

- **الدفاع عن العربية باسم الفعالية**:

يبلور هذا الدفاع عن اللغة العربية أحد المتدخلين ردا منه على مناهض لها يرى بأن العربية غير قادرة على استيعاب الحضارة، فقال المُرافع عن لغة المتنبي :... لو شئت لضربت عشرات الأمثلة التي تكذّب هذا الزعم. إن العربية قادرة على تسيير شؤون الدولة وقطاعاتها المختلفة..:، لكننا نلاحظ بأن هذا المتدخل الذي يدعو إلى تعميم استعمال العربية الفصحى في الحال، يربط الفعالية والكفاءة باللغة في حد ذاتها وليس بالإنسان، وهو رأي متداول في المجتمع، ينجم عنه الاعتقاد بأن استعمال هذه اللغة (الفرنسية على العموم) سوف يؤدي إلى الرقي، بينما استعمال لغة أخرى كالعربية، مثلا، سوف يؤدي إلى التخلف والتقهقر، كما هو شائع في الفكر الأيديولوجي اللغوي الفرنكفوني في الجزائر.

- **الدفاع عن العربية باسم التاريخ**:

وهو دفاع يجعل المطالبة باللغة العربية يتأسس على الشرعية التاريخية، وقد قال به المتدخل الذي تساءل :لماذا قامت ثورة نوفمبر إذن؟:، قبل أن يضيف قائلا :لقد حيل بيننا وبين لغتنا مئة واثنتين وثلاثين سنة دون أن أعدّ سنوات الاستقلال إلى الآن...:. لكن من المعروف أيضا بأن الشرعية التاريخية استخدمها المتفرنسون أيضا بحجة أن قادة حرب التحرير كانوا كلهم من الفرنكفونيين، كما ذكر أحدهم في القاعة:.

حجاج أتباع اللغة الفرنسية

- **الدفاع عن الفرنسية باسم المصلحة**:

عبّر عنه متدخل خشي أن يوافق الحاضرون في القاعة على اقتراح يدعو إلى التطبيق الفوري للتعريب وفي جميع المجالات، فقال متسائلا :إذا تقرر استعمال العربية بعد اعتماد الميثاق، فما هو مصير أبنائنا الذين لا يعرفون العربية؟:، وهو تساؤل لا ينمّ بالضرورة عن رفض للغة العربية بقدر ما يعبّر عن الخوف من ضياع مصدر رزق مرتبط باستخدام اللغة الأجنبية في الحياة العامة للمجتمع الجزائري، وهي ظاهرة كانت عامة تقريبا في تلك الفترة.

- **الدفاع عن الفرنسية باسم الفعالية**:

وقد قال صاحبه :من حسن حظ الجزائر أن تكون في متناولها لغة متطورة..:، قاصدا بذلك اللغة الفرنسية بالطبع، داعيا في آن واحد إلى :إنشاء بنيات التواصل والتفاعل بين اللغتين طوال هذه الفترة الانتقالية:، يعني اعتماد الازدواجية اللغوية (عربية وفرنسية)، كما دعا إلى ذلك، في نفس الفترة، المفكر الجزائري والوزير الأسبق للتربية :مصطفى لشرف:، وبنفس العبارات تقريبا.

- **الدفاع عن الفرنسية باسم التاريخ**:
تقدم به نفس صاحب الرأي السابق الذي يضيف بأن "وضعية الجزائر (...) شاذة لظروف تاريخية معروفة"21، وهو رأي متداول كثيرا، كما نعرف في الساحة الثقافية في الجزائر، يقوم على الاعتقاد بأن مكانة الفرنسية في بلادنا نتاج حتمي لقرن وربع قرن من الاستعمار الاستيطاني الفرنسي، لكن من المعروف في ذات الوقت بأن انتشار الفرنسية بين الجزائريين وعلى نطاق واسع قد تحقق أساسا بعد الاستقلال.

والملاحظ في تدخلات المدافعين عن اللغة الفرنسية أنّ لا أحد منهم يرفض اللغة العربية من الناحية المبدئية، مما يوحي بعدم وجود صراع لغوي في نهاية الأمر بالجزائر، وبأن الصراع الحقيقي الموجود في المجتمع ذو صبغة أيديولوجية كما أكد المتدخل الذي دعا إلى الازدواجية اللغوية، قبل أن يوضح بأن الصراع الحقيقي هو "بين الرجعية والتقدمية، بين الإقطاعيين والبرجوازيين ومن والاهم وبين الاشتراكيين". لكن هنا يقول "رضا" لـ"نعيمة": "ليس صحيحا قوله إن لا وجود لمن يعادي العربية".

هذا يعني بأنه توجد في الجزائر مشكلة لغوية قائمة بحد ذاتها، مشكلة تتجاوز حدود التقسيمات الأيديولوجية، مما يجعلها خارج مقولتي "التقدمية" و"الرجعية"، بمعنى أننا نجد "تقدميين" و"رجعيين" ولكن يجمع بينهم العداء للغة العربية، وبالتالي لا يمكن إدراج المسألة اللغوية ضمن جدلية الصراع الطبقي، بل ضمن جدلية الصراع اللغوي والثقافي.

تلك هي الآراء التي ظهرت أثناء هذه المناقشة التي دارت، كما يقول الراوي "بين أنصار العربية عاطفيا وأنصارها فكريا، وأعدائها"24. ورغم أن الراوي سعى إلى القيام بمسح شامل للأطروحات المتداولة حول الإشكالية اللغوية في المجتمع الجزائري، إلا أنه لا يمكن اعتبار هذا المسح وافيا. ويمكن بالخصوص ملاحظة غياب الإشارة إلى اللغة الأمازيغية في الأطروحات التي ظهرت أثناء هذا التجمع، رغم أنها كانت حاضرة خلال المناقشات التي دارت في تلك الأيام حول مشروع الميثاق الوطني.

ولن نحمل الراوي مسؤولية غياب أيّ إشارة إلى المطلب اللغوي الأمازيغي، فالراوي يتكلم في نهاية المطاف بما يريده المؤلف الذي يتحمل هكذا مسؤولية هذا الصمت إزاء قضية انتهى المطاف بالسلطة القائمة في البلاد إلى الاعتراف بشرعيتها واعتبارها لغة وطنية، شأنها في ذلك شأن العربية، ولكن ذلك بعد تضحيات جسيمة وشرخ مجتمعي.

كما نلاحظ أيضا، في هذه المحاورة اللغوية، غياب الانفتاح على اللغات العالمية الأخرى غير اللغة الفرنسية، لا سيما اللغة الإنكليزية، "لغة العالم"، فالجزائر ظلت "وفية"، ولا تزال، للغة مستعمرها السابق، تلك اللغة التي اعتبرها كاتب ياسين "غنيمة حرب".

أما إذا عدنا مرة أخرى إلى مؤلف الرواية،

> **المساس بمكاسب هذه اللغة أو تلك، العربية أو الفرنسية، في التعليم أو الإدارة أو غيرهما، كان يحدث دائما توتر شديد بين "المعربين" و"المفرنسين"**

عبدالحميد بن هدوقة، الذي كانت زوجته الأولى فرنسية، فهو بين كتاب الرواية العربية الجزائرية من القلائل الذين وجدوا قبولا لدى الأوساط الفرنكفونية. ويمكن القول بأن الرأي الذي استقر عليه في الأخير مؤلف "ريح الجنوب" هو رأي يقترب كثيرا من موقف رأي المتدخل الذي قال في الرواية بأن "الصراع الحقيقي هو بين الرجعية والتقدمية" وليس بين فئتين اجتماعيتين تفصل بينهما اللغة، إحداها معرّبة وأخرى متفرنسة.

ومن ثمة فإن الصراع الجوهري في النهاية هو صراع أيديولوجي وليس لغويا. نستنتج ذلك من التصريح الذي نقله عنه "مارسيل بوا"، مترجمه إلى اللغة الفرنسية، أدلى به بن هدوقة في المركز الثقافي الجزائري بباريس بمناسبة مرور أربعين يوما على وفاة "رشيد ميموني"، الروائي الجزائري الفرنكفوني، جاء فيه "قدرت دائما بأن الجزائر في حاجة إلى هاتين الفئتين من الكتاب وقد دافعت عن هذا الموقف في مختلف الظروف. ومع ذلك كنت أقول في قرارة نفسي إن اللغة هي وطن الكاتب...] [غير أن الأحداث الدموية التي ضربت [...] الجزائر وكذلك الجرائم والاغتيالات التي]تعرض[لها المثقفون الجزائريون، جعلتني أعدل عن هذه الفكرة الحميمية، لا؛ ليست اللغة هي التي تميز أدبا عن آخر، بل القضايا الإنسانية التي تتطرق إليها. الآلام التي تعاني منها الجزائر [...] تستدعي وجوبا من مثقفي اللغتين أن يتحدوا مثلما وحدتنا الآلام التي عشناها أثناء الاستعمار. إن ما يميز كاتبا عن آخر ليس اللغة التي يكتب بها، بل القيم التي يحملها".

يمكن القول بأن الصراع اللغوي قد خفت حدّته بعض الشيء في السنوات الأخيرة. ومن بين ما يمكن أن نفسر به هذه الهدنة، ازدياد نسبة مزدوجي اللغة (عربية وفرنسية) بالقياس إلى ما كان عليه الأمر في السابق، حين كانت الأحادية اللغوية هي القاعدة، إما عربية فقط وإما فرنسية فقط.

يضاف إلى ذلك أن مشروع تعميم استخدام اللغة العربية الذي كان قد أطلقه الرئيس السابق اليامين زروال قد وُضع في الدرج وتمّ تشميعه في عهد الرئيس بوتفليقة الذي كانت الفرنسية لغة الخطب التي كان يلقيها في الخارج، بالرغم من تنصيص الدستور على أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية للجزائر.

هكذا بقي ميزان القوة بين العربية والفرنسية على حاله، مما ساهم في إحداث نوع من الاستقرار في هذا المجال، ذلك أن المساس بمكاسب هذه اللغة أو تلك، العربية أو الفرنسية، في التعليم أو الإدارة أو غيرهما، كان يحدث دائما توتر شديد بين "المعربين" و"المفرنسين". ويمكن القول بأن السياسة اللغوية المعتمدة قد أفرزت أجيالا من الجزائريين ما عادوا يحسنون في الأخير لا اللغة العربية ولا اللغة الفرنسية ولا غيرها ■

كاتب من الجزائر

الدروب الضيقة للكتابة

خروج اللغة العربية من الموت

سلام سرحان

لا يمكن مقارنة حيوية اللغة العربية اليوم بما كانت عليه قبل ثلاثة عقود فقط، تمكنت خلالها من الخروج من كهوف كثيرة لتخمد جميع الأصوات التي كانت تقول إنها لغة ميتة تسكن المعاجم التي يزيد عمرها على ألف عام.

لكن الكتابة بها لا تزال تعاني من الدروب الضيقة، التي يفرضها الإرث الثقيل للمقدس والابتعاد الطويل عن الحياة وعمّا يقوله الناس في حياتهم اليومية.

حتى سبعينات القرن الماضي، كان هناك متحمسون، وخاصة في لبنان ومصر لتحويل اللهجات الى لغات رسمية. وكنا نتفهّم دوافعهم!

على مدى قرون طويلة كان الناس يعيشون بلهجات تتأقلم وتتطور مع إيقاع حياتهم. كانوا يحبون ويكرهون ويعبّرون عن جميع مشاعرهم بلهجات غنية حياتيا، لكنها فقيرة ثقافيا.

في المقابل كان جميع ما يكتب يجري في جزيرة أخرى وبلغة قاموسية، تكمن مراجعها في ما كانت تقوله العرب قبل ألف عام أو أكثر.

وكان يمكن أن تصبح تلك اللهجات لغات، لو تمّ اعتمادها رسميا، لتكتب بها منجزات الثقافة والتاريخ والمخاطبات الرسمية.

حينها كان حنابلة اللغة العربية ومجمعات اللغة العربية يحتقرون ما يقوله الناس، وما يحتضن حياتهم ومشاعرهم. وكانوا يؤججون نار الأزمة بثباتهم وإصرارهم على عدم التزحزح عن مواقهم المطمئنة في المرجعيات القديمة.

كانت الحياة تجري بلهجات أو "لغات" تنبض بالحياة، لكن جميع ما يكتب كان يحدث في كوكب لغوي آخر.

كل ذلك الجدل انتهى اليوم بعد أن مرّت اللغة العربية بعدة ثورات منذ عام 1991.

نعم استيقظت اللغة العربية في العقدين الماضيين وأصبحت لغة حية، لكن معظم ما يكتب بها لا يزال متخّشبا وبعيدا عن إيقاع الكلام الرشيق والمباشر، الذي تقترب منه جميع اللغات الحية.

ذلك ينطبق على ما أكتبه الآن، رغم أنّي أحاول جاهدا أن أقترب من إيقاع الكلام. أحاول استخدام الجمل القصيرة وإنهاء الجملة متى أشاء والاستجابة لما يفرضه طول النفس. كما أحاول أن أبدأ الجملة بأيّ طريقة أستطيع استخدامها عندما أتحدث!

قبل 30 عاما، كان بعض الأشخاص المتحمسين أو المتطرفين، مثل بعض معلمي اللغة العربية ورجال الدين، يصرون على استخدام اللغة الفصحى في حياتهم اليومية، أو في بعضها.

كانوا يبدون وكأنهم خارجون من كهوف التاريخ. كان كلامهم بالفصحى يغيّر استقامة أجسادهم وحركة رقابهم وأصواتهم. وكانت الحياة تعود إليهم بمجرد تحولهم إلى اللهجة العامية.

كل ذلك تغير الآن بعد ثورتين رئيسيتين. أصبح كثيرون يتحدثون اليوم بلغة فصحى، لكنها لغة شخصية ومرنة وغير متشددة، تروّض الفصحى لتكون قريبة من الكلام الشخصي والمباشر.

لو تحدثت باللغة الفصحى قبل ثلاثين عاما لاعتبرني الجميع مجنونا، لكنني اليوم أستطيع أن أتحدث بها مع الناس البسطاء في جميع البلدان العربية، دون أن يثير ذلك استغرابهم، بل ودون أن ينتبهوا إلى أنني أتحدث اللغة الفصحى.

تلك هي المسافة الفلكية الشاسعة التي قطعتها اللغة العربية خلال ثلاثة عقود، من لغة بعيدة عن الحياة، إن لم نقل ميتة، إلى لغة حية تماما.

لكن ذلك لا ينطبق على ما يكتب وما أكتبه الآن، والذي لا يستطيع الإفلات من وطأة ألف عام من العزلة الثقيلة.

أما الثورتان الرئيسيتان اللتان أنقذتا اللغة العربية من "موتها الطويل" فهما أولا؛ ضيوف القنوات التلفزيونية الفضائية، وليس الأخبار المكتوبة للمذيعين بموجب دروب الكتابة، التي لا تزال ضيقة وتدور في بعض كهوف التاريخ.

الضيوف تعلموا تدريجيا أن يتحدثوا بلغة فصحى، لكنها مرنة ومفتوحة على كافة الاحتمالات والكلمات دون الالتزام بسياقات تعبير متحجرة. وقد اعتاد الناس على هذه اللغة فأصبحت مألوفة للجميع.

تلك الثورة حررت الكلام، وقربت اللغة الفصحى مما يقوله الناس.

الثورة الثانية هي الكتابة في مواقع التواصل الاجتماعي، التي بدأت تحرر ما يكتب من دروب الكتابة الضيقة. فالأشخاص الذين يكتبون في تلك الواقع يريدون التعبير عن أفكارهم بأقصر الطرق دون التزام متشدد بالسياقات القاسية.

أصبحت تلك الكتابة تحرّر اللغة العربية وتبثّ فيها الحياة، لتقترب يوما بعد يوم ممّا يقوله الناس، دون كسر فادح لقواعد اللغة. وسوف تتمكن تدريجيا من تحرير الكتابة من دروبها الضيقة.

لكن ما يكتب للصحف والمجلات "الرصينة" لا يزال خاضعا لقيود السياقات المتحجرة. ولو نظرنا لما يكتبه كاتب محدد في مواقع التواصل الاجتماعي، وما يكتبه لصحيفة مطبوعة فسوف نلاحظ الفارق الشاسع!

هل يعلم الكتّاب أن القارئ والمشاهد يمكن أن ينقطع نَفسه إذا كانت جملة المذيع والكاتب أطول مما تحتمله عملية التنفس؟ وأنها ينبغي أن تراعي قدرة الذاكرة القصيرة على الإمساك بالمضمون؟ ■

شاعر من العراق مقيم في لندن

قتل الرقيب الذاتي

جريمة الكاتب المباحة

جلال برجس

أنفق الكاتب العربي وقتاً طويلاً يحلم بذلك الفضاء من الحرية والذي له أن أيجعله منعتقاً من أيّ قيد وهو في لحظة الكتابة وفي غمرتها الاستثنائية، وعاني ردحاً من الزمن كل أشكال الرقابة التي ذهبت به إلى اعتناق جهة من جهات الرمزية، واستلهام التاريخي ليُشقَطَ على الآني المترع بأزمات عديدة، وإلى شكل غير مكتمل العناصر من الأدب الساخر، كل ذلك اجتناباً لويلات السلطات السياسية والدينية والاجتماعية التي لا تقبل النقد، في مجتمع لم يؤسَّس على وعي نقدي ينسحب على كل تفاصيل عيشه اليومي. فحظيت المكتبة العربية -رغم جرأة البعض الذين أخلصوا لرؤاهم- بالعديد من الإصدارات التي جاء جزء منها على أهبة مواربة لا تفي بالغرض، وجاء آخر منها مبتعداً عمّا يشغل ويوجع البال العربي المأزوم، والذي يقف قبالة آلات إعلامية تنقل له، وكأنها تناكفه، زمن التحرر الأوروبي بكل عناصر الحرية فيه، وبكل سمات التطور، إضافة إلى ما يصل هذا الكاتب سراً أو علناً، من كتب لم يكن كاتبُها مكبلاً بما يعيقه عن قول رأيه دون مواربة أو تلميح عن بعد.

ومما لا شك فيه أن الربيع العربي، قد زاد في اتساع فضاء الحرية الذي كان ضئيلاً قبل تلك الأحداث، وبغض النظر، هل هو فضاء حرية كاف، أو يمتلك شروط الحرية الحقيقية، إلا أنه يمكننا اعتباره إرهاصاً أول لتطور ملحوظ على صعيد الحريات، وخاصة حرية التعبير التي تعتبر أهم شروط الكتابة. لكن التبدّلات المتسارعة في المكون العام لذلك الربيع ولما أرادته الشعوب من فضاء حرية جديد، واختراق هذا الفعل الذي بدأ شعبيا، ونشوء منظمات إرهابية عديدة، حد من مستوى التعاطي مع هذا الفضاء الحر، بل تراجع إلى مستوى خطير.

لكن ذلك ليس السبب الوحيد في ترهل وتعرقل مُبتغيات الحرية، وأهما حرية التعبير الإبداعي، بل علينا التنبه إلى أن الوعي العربي في الأصل قد بني على ذلك النمط الأبوي الفردي الذي حدّ من امتلاك الفرد العربي حريته وحيويته في عيشه، ابتداء من مؤسسة البيت وأبويته الفردية، وانتهاء بالدولة كمؤسسة تدير شؤونه برؤية تضرب حول هذا الفرد شكوكاً بعدم استعداده ليكون وطنيا بمفهوم هجين عن الوطنية الحقة. ولهذا ولد إلى جانب الرقيب السياسي، والرقيب الديني، والرقيب الاجتماعي، شكل آخر أكثر خطورة من أشكال الرقابة الأخرى، يهدّد رغبة الكاتب وقدرته على التعبير الحر المنعتق، ألا وهو الرقيب الذاتي، الذي لا يمكن أن يكون إيجابيا إلا إذ جاء كنتيجة طبيعية لبيئة إيجابية، أسست على عناصر حرية حقيقية.

وقد تشكل هذا الرقيب من جملة من العناصر القمعية على مدار التاريخ العربي، الذي شهد كثيراً من مظاهر قمع الحريات بمختلف أشكالها، إلى أن أدّت تلك السلسة من الإجراءات إلى أن أخذ الإنسان العربي يتعامل مع هذا الرقيب الداخلي بسهولة خادعة، بل يشعر -موهوماً- أنه في حالة تصالح فريد معه، وأنه لا يشكل له أيّ عائق، وأن ما يقوم بمنعه رضوخاً لصوت ذلك الداخلي، ما هي حقاً إلا أشياء تستوجب المنع وعدم الخوض بها. إذ أراني هنا أشبه هذه الحالة بكل مستوياتها وتعقيداتها النفسية، بالعربي الذي كان الجندي في زمن "هولاكو" يخط حوله دائرة في التراب، ويخبره أنه عائد ليقتله، وهذا ما كان يحدث آنذاك، ويحدث الآن ولكن بشكل آخر.

وتتجلى خطورة الرقيب الذاتي في أن بعض الكتاب العرب لا يقعون في صراع مع رقيبهم هذا، وذلك يأتي من باب عدم ذهابهم في الأصل إلى الفكرة المغايرة والجريئة في قول المسكوت عنه، ولهذا يعهدون بكتاباتهم إلى مواضيع لا تثير إزعاجاً لأيّ شكل من أشكال السلطات المتعددة في حياتنا. أما الجزء الآخر منهم فيقعون عادة في صراع مع هذا الرقيب، ابتداء من تأمّل فكرة ما سيكتبون عنه، ومروراً بتجسيد الفكرة، وانتهاء بإطلاق كتبهم. هنالك منهم من حسم الصراع وتجاوز طروحات وأوامر هذا الرقيب، وتحمّلوا نتائج ذهابهم إلى حريتهم، فحظوا إمّا بالنفي، أو الاغتيال بشتّى أشكاله. والآخر منهم من اتخذ الحل الوسط والذي يرضي من جانب ما، ما يريده هذا الرقيب، ويرضى نزعتهم نحو الحرية من جانب آخر، غافلين بذلك عن أن نتائجهم الإبداعي هذا أصبح ككائن أعرج لن تستقيم خطاه، فلا هو بالذي صمت ولا هو بالذي امتلك جرأته وقال ما عليه أن يقال.

لهذه الأسباب سالفة الذكر، وأمام تنامي سلطة بعض المنظمات الإرهابية وصعود تيار تهديداتها، وقبالة بعض السلطات السياسية التي لا تقبل النقد المباشر، وتجذير السلطات الاجتماعية والدينية، فضّل كثير من الكتاب المكوث على مبعدة من الخطوط الحمر، واختيار إما المساحات المحايدة فيما يكتبون، أو المساحات الصامتة. وهذا بالطبع عائد للممارسات السلطوية الدموية من قبل بعض من امتلكوا تلك السلطة، وبات خوف أولئك الكتّاب على حياتهم أهمّ بكثير من فعل الكتابة الحر، والذي يفترض أن يكون ناقدا لاذعاً لا يرتهن لأيّ شكل من أشكال السلطة.

لذا لا مناص من القول من أن الكتابة -بما أنها أداة لتحرير وعي الجماهير، حتى لو انطلقت من الذاتي معتمدة إسقاطاتها على الموضوعي- فعل إنساني عليه أن لا يخضع لأيّ شكل من أشكال الرقابة. فكيف للكتابة أن تطرح أسئلتها الإنسانية قبالة الركون لأوامر الرقيب، ولا بد قبل الشروع في أيّ فعل كتابي من قتل الرقيب الداخلي، بوعي راديكالي يؤدي إلى إنهاء فكرة المواربة، والرمزية الوهمية، والتلميح عن بعد، بما يستوجب التطرق إليه، وهنا لا أدعو إلى كتابة مباشرة تفتقر للعناصر الفنية لأيّ أدب جيد، إنما أشير إلى حرية مباشرة، وليست مواربة. إن أنهى الكاتب قيد الرقيب الداخلي، سينهي حتما قيود أشكال الرقابة الأخرى. بخلاف ذلك ستبقى أفعالنا الكتابية محض خطوات عرجاء، في زمن على الخطوات فيه أن تستقيم، لتستقيم إنسانيتنا التي تختنق بفعل أدخنة الحروب، وصدى عويل القتلى، وكل مقاصل الطائفية، ونحر الإنسان للإنسان ■

شاعر وروائي من الأردن

دعوة

الجديد

تدعو الكتاب والمفكرين العرب
إلى المشاركة في محاورها وملفاتها القادمة

حال الكتاب العربي
كيف تنشر الكتب
في العلاقة بين الكاتب والناشر والقارئ

الاستبداد الشرقي
دور الحاكم المستبد
في صناعة الاستبداد الديني

الشعر والتجريب
هل وصل التجريب الشعري العربي
إلى حائط مسدود

الكتابة النسائية العربية
هل تكتب النساء العربيات بلغة الرجل
أم أن اللغة بلا جنس

الكتابة والجسد
الجسد والجنس في الإبداع العربي المعاصر

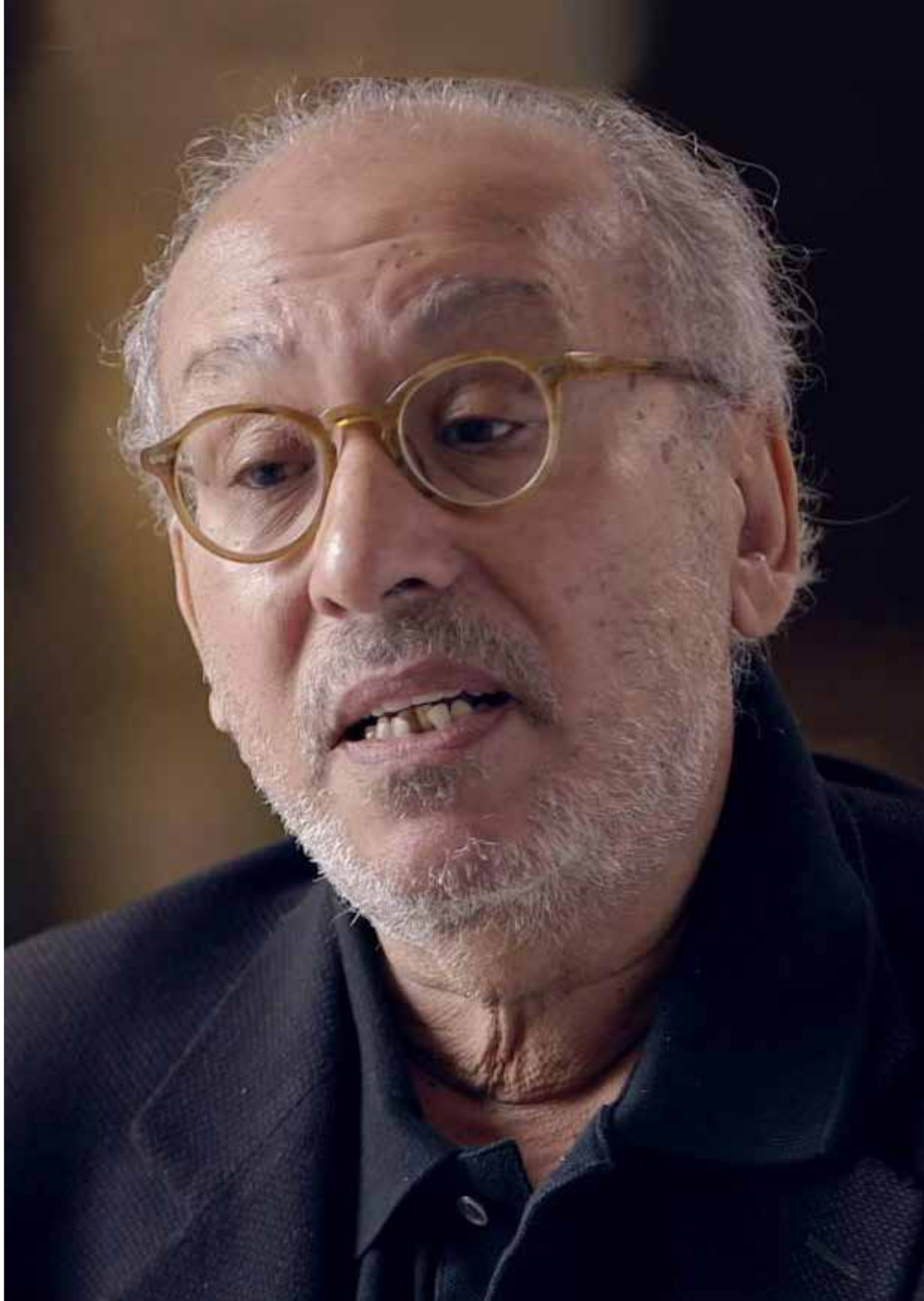
الصحافة الثقافية العربية
أحوالها، توجهاتها، علاقتها بالكتاب والقراء

فكر حر وإبداع جديد

فاضل الجعايبي

قتل الأب

والتناكر بين الأجيال



من تجربة المسرح الملحمي لرائدها برتولد بريشت، والمسرح الفقير لجيرزي غروتوفسكي، ومسرح اللامعقول عند بكيت ويونيسكو، ثم مسرح المواقف عند سارتر، خلق المسرحيون تجربة إبداعية تستوحي نموذجا فكريا فلسفيا، يشكل بالنسبة إلى الإبداع المسرحي، ذلك الوعي الذي يسنده ويوجهه نحو اختيارات جمالية معينة، ويفتح له آفاق التأمل الذاتي والكشف عن مظاهر التحول والتطور. والجدير بالذكر أنّ السمة المميزة لهذا الوعي هي كونه وعيا جماليا مفتوحا على أبعاد سياسية وثقافية واجتماعية ملازمة لزمان ومكان المبدع، ولعل هذه الخاصية هي التي جعلت الدراما الحديثة تتحول إلى حقل لصراع الأفكار المسرحية في آن واحد، ومجال لتنازع التصوّرات الجمالية حول المسرح في علاقته بالمبدع والمجتمع الذي يعيش ضمنه وداخله.

ويبدو أن المبدع المسرحي اليوم قد استفاد كثيرا من التجارب المسرحية الحديثة، لأنه اقتنع بضرورة الخروج من بوتقة المسرح الجامد، إلى مسرح حافل بالأحداث، والجهر بمواقفه الخاصة إزاء ما يكتبه، وتوضيح بعض خلفياته السياسية والجمالية والأيديولوجية.

وفي ضوء تطور الفكر الإنساني، واتساع آفاق المعرفة في البحث عن ماهية الوجود والذات وسبر أغوارها في مدى ارتباطها بأحداث عصرها وظواهر واقعها المتغير برزت عدة تجارب مسرحية في العالم العربي أيضا، رغم حداثة عهدها، تحاول الربط بين التجربة الإبداعية وفلسفتها وأثر المجتمع والأحداث فيها، ومن بين هذه التجارب تجربة المخرج التونسي الفاضل الجعايبي، والتي انبنت وتأسست وتواصلت انطلاقا من ثقافته كمخرج وفلسفته ووعيه كفنان ومبدع، وهي في الواقع حصيلة دراسة وتكوين وتجريب متواتر طامح دائما إلى التجدد والارتقاء، ولا بد في مثل هذه الحالة من وجود منهج فكري يؤطر التجربة الإخراجية والإبداعية، لأن نسق العمل الفني وصيرورته وتواصله هو في الواقع نسيج التجربة الفردية والذاتية من الناحية الفنية، وهذا النسيج هو جزء من خبرة المبدع التي تفرز بدورها وعيا جماعيا ومشروعا مسرحيا تكون فيه الذات الحاملة له مشعة ومؤثرة في الآخرين ولنا في هذا الإطار لقاء مع المسرحي التونسي الفاضل الجعايبي حول مساره المسرحي المتواصل من أكثر من خمسة وأربعين سنة، وعن عمله الجديد الذي يعرض هذه الأيام "العنف".

رجل يفكر ويبدع، يتخيّل ويتنفس مسرحا، يدير مسرحا ويخلق فرجة مسرحية. يقضي أغلب وقته في تهيئة وتوفير وتطوير الأرضية المناسبة والضرورية والناجعة للارتقاء بالفن المسرحي وضمان استمراريته داخل نسق فكري وجمالي ومنهج واضح دقيق ومنظم.

يعتبر الجعايبي أن العمل الجماعي مبدأ في مساره المسرحي، وهو أساس التوليد والتوليف والتأليف التشاركي الجدلي، الذي ينطلق من الوعي الفردي الذي يفرز ويحقق بدوره وعيا جماعيا يعطي دفعا حقيقيا للإبداع المسرحي في مختلف تمفصلاته ولغاته التقنية والفنية والجمالية. لذلك فالمسرح عنده جماعي تشاركي جدلي أو لا يكون.

كيف كانت بداياتك المسرحية، ، حدثنا عن تجاربك المبكرة وبداياتك المؤثرة في المسرح؟

الجعايبي: بداياتي المسرحية كانت سنة 1970 في فرنسا، وأنا شاب في سن الخامسة والعشرين، من خلال مسرحية "ثلج في الصيف" للكاتب المسرحي الصيني" قوان هان تشينغ". ثم بدأت تجربتي بمسرح الجنوب بقفصة من 1972 إلى 1976، والتي أخرجت خلالها ثلاث مسرحيات وهي "جحا والشرق الحائر" و"محمد علي الحامي" و"البرني والعطراء" وهي نصوص أعدها واقتبسها محمد رجاء فرحات.

بداياتي عبارة عن مرحلة تجريب ومخاض أولي سابق للبداية الحقيقية الأكثر وعيا ونضجا فنيا وجماليا سنة 1976، مع تأسيس فرقة المسرح الجديد مع مجموعة من المبدعين المسرحيين من بينهم الحبيب المسروقي ومحمد إدريس وجليلة بكار، فكانت مسرحية "العرس" هي البداية الحقيقية والفعلية في مساري المسرحي، إضافة إلى ذلك كانت مسرحية "العرس" عملا تأسيسيا لجميع مؤسسي المسرح الجديد الذي تواصل من خلال مسرحية "الورثة" سنة 1976 و"التحقيق" سنة 1977 و"غسالة النوادر" سنة 1980 و"لام" سنة 1983 و"عرب" سنة 1987، وتميزت الأعمال الست الأولى للمسرح الجديد بالإخراج الجماعي. لتكون

مسرحية "العوادة" سنة 1989 نصا وإخراجا مشتركا مع الفاضل الجزيري.
وقد اختتمت تجربة المسرح الجديد سنة 1991 بمسرحية "كوميديا"، وهي نص وإخراج وسينوغرافيا لي، لأتجه بعدها إلى تأسيس شركته الخاصة "فامليا" رفقة المبدعة والفنانة المسرحية جليلة بكار. وقد أنجزت في "فامليا" عدة أعمال مسرحية أذكر من بينها مسرحيات "فامليا" و"سهرة خاصة" و"عشاق المقهى المهجور" و"جنون" وثلاثيته المتكونة من "خمسون" و"يحي يعيش" و"تسونامي"، التي طرحت من خلالها قضية التطرف الديني. ونبّهت لما يمكن أن يحدث من صراع وعنف وتدمير للإنسان الحديث والمثقف المستنير في مسرحية "خمسون"، مستشرفا سقوط الحاكم المستبد والطاغية الظالم في مسرحية "يحي يعيش".
وقد تطرقت في ذلك للرجعية والظلامية ودعاة الخراب تحت غطاء وفهم ديني رافض للحرية والإنسان المبدع ولكل أشكال الحياة الحيوية والإنسانية المحبة والمسالمة في مسرحية "تسونامي".

الوطنية فعل دائم

هل ساعدتكم كل تجاربكم السابقة على إدارة المسرح الوطني اليوم؟

الجعايبي: هذا مؤكد لأن عملنا متواصل ومستمر ونشقه بثبات ووعي كبيرين ونقد ذاتي دائم حتى نستمر في التقدم والتطور والرقي، لأنه لا خيار لنا إما الارتقاء أو الهلاك، ونحن نعمل ونشقى من أجل الارتقاء المتواصل، ولا ندخر جهدنا سعيا منا إلى الإضافة والتميّز.
وقد كانت لنا تجارب في الإدارة، ولكنها كانت تأسيسية ومتباعدة نسبيا ومختلفة، فمثلا إدارتنا لمركز الفن المسرحي كانت تنحصر في إصلاح مؤسسة تكوينية نسعى من خلالها إلى الدفاع عن مشروع مسرحي مهني جامع وحاضن للممثل والكاتب والمخرج، ولم تكن للمركز صبغة أكاديمية نظرية على شاكلة المدرسة الحديثة اليوم، بل كان يرتكز على الجانب التطبيقي أكثر، حيث أنه كان بإمكان من لم يحصلوا على البكالوريا التمتع بالتكوين المقدم من قبل المركز، لكن للمؤسسة اليوم مقاييس أخرى ومهام متعددة لا بد أن تكون منسجمة ومتناغمة فيما بينها حتى تحقق النجاح.
التكوين جزء مهم في العمل المسرحي، لذلك أسسنا مدرسة للممثل منذ قدومنا إلى المسرح الوطني، محاولة منا في المساهمة في إعداد ممثلين حرفيين وتكوينهم، على أن يكونوا من الشبان الجامعيين حتى يستفيد المسرح الوطني من خدماتهم بعد تكوينهم، سعيا منا إلى إرساء ركائز مسرح شاب وخلق تواصل بين الأجيال داخل المؤسسة، وسنسعى في السنوات القادمة إلى فتح اختصاص يعنى بالكتابة والدراماتورجيا وكذلك فن الإخراج، ليكتمل العمل على تكوين الثالوث الأساسي الذي يقوم عليه العمل المسرحي الجماعي، المخرج والكاتب والممثل.
هذا من ناحية ومن ناحية أخرى انطلقت تجربتنا في الإدارة مع فرقة قفصة، ولكنها كانت بطريقة متواضعة، وتطورت المسؤولية مع المسرح الجديد وشركة "فامليا"، وكان العمل خلالها جماعيا وهذا ما عملنا عليه اليوم داخل المؤسسة وطورناه، فمثلا لولا عمار مطاوع وأسامة الجامعي وخليل ومحمد بن يوسف وكامل الفريق الإداري والتقني والفني العامل بالمؤسسة لما استطعنا تحسين البنية التحتية للمسرح الوطني وقاعة الفن الرابع، ولما تحصلنا على فضاء دار المستيري الذي سنحوله إلى إقامة فنية ومتحف للذاكرة المسرحية، ولما استطعنا إحداث خلية إنتاج وتسويق ساهمت بدورها في إنتاج خمسة أعمال مسرحية خلال سنة واحدة، ولما كنا قادرين على إعداد استراتيجية لإنتاج أربعة أعمال جديدة للموسم القادم 2016.
فنحن نسعى من خلال رهاننا على المجهود الجماعي إلى فتح المجال للمسرحيين التونسيين والذين لهم مشاريع واضحة وجديّة للإبداع في ظروف مميزة وذات جدوى. وهذا كله يعود بالنفع على المسرح التونسي.
كما أننا نحرص على حسن التصرف في المال العام والحفاظ على مال الشعب التونسي الذي له الحق في التمتع بفن مسرحي يليق به ويحترم ذائقته الفنية. فالوطنية فعل دائم وحقيقي وليست شعارا وتشدقا وتخليا وتهاونا في المسؤولية، كما أنها ليست وليدة وقتية أو هي دافع سريع الزوال يعيش غالبا بعد زوال التهديد المجتمعي الذي بعثه.

الارتقاء ممكن

> "التلفزة" لا تهتم بالمسرح ولكنها تستنزفه وتفرغه من الممثلين، وتساهم في إنتاج صور وخيالات وهمية لأشباح وأشباه ممثلين بوسائل تسويقية انتهازية وتافهة قائمة على الابتذال

كيف يرى المسرحي فاضل الجعايبي حال ومزاج الإنسان التونسي اليوم وما هو موقع المسرحي في المجتمع والوطن؟

الجعايبي: الإنسان التونسي للأسف يكره البلد، وليس له اعتراف لا بالآخر ولا بالذاكرة، وهذا يمكن أن يكون ناتجا عن الحركات الاستعمارية، والتي خلقت في الإنسان التونسي مجموعة من العقد، وجعلته دائم الخوف، يحس بانعدام الحرية ولا يسعى لافتكاكها والتمتع بها. هذا إضافة إلى قتل الأب وتغييب جيل لآخر فهي ظاهرة مرضية.
ولكن هذا لا يجب أن يثنينا عن التواصل مع الآخر والبحث، ونحن كمجموعة شعارنا مسرح آخر ممكن وارتقاء بالذوق العام ممكن. ويجب أن تكون هنالك رجات متتالية وأجيال متتالية قابلة لهزائمها ونقائصها وتصنع ركائز لتوجهاتها لتؤسس ذاتيتها الخاصة لا تقوم بالاحتفاء بالأب والاحتماء به، ثم تدعو إلى قتله.

يعتبر البعض من المسرحيين التونسيين أن فاضل الجعايبي وهو في سن السبعين قد أشرف مسرحه على التهاوي والنهاية، ما تعليقك على هذا؟

ولد فاضل الجعايبي سنة 1945 بمدينة أريانة التونسية، درس المسرح في جامعة السوربون الفرنسية وتحصل فيها على الماجستير في العلوم المسرحية، كما درس بالجامعة الدولية للمسرح ومدرسة شارل دولان للتمثيل والإخراج. ساهم في تأسيس فرقة الجنوب للمسرح بقفصة سنة 1972 والمسرح الجديد بتونس سنة 1976، كما ساهم في تأسيس شركة الفيلم الجديد. وقد أدار ودرس وشارك في إعادة هيكلة مركز الفن المسرحي بتونس بين سنتي 1974 و1978، ليستقر سنة 1993 على تأسيس فرقته الخاصة "فاميليا".

وبعد تجربة ثرية ومميزة في العمل المسرحي إخراجا وكتابة وتكوينا وإدارة، يشرف الجعايبي الآن ومنذ 2014 على إدارة المسرح الوطني التونسي.

إذا ما اعتبرنا بداية فاضل الجعايبي سنة 1970 في الفرقة الجهوية بالكاف في مسرحية "فصل دون كلام"، فإن للمخرج 45 سنة من التجربة المتواصلة في الفن المسرحي.

الجعايبي: اليتم اللغوي والفكري والمعرفي يجعل من هؤلاء زاعمين بهذا القول مرتكزين على عامل السن، لأنهم لا يقدرون على النقد الحقيقي للأثر الفني، فهم ينشغلون بالشخص. وبعد كل مسرحية يقع قتلك ودفنك وأنت مثل طائر الفينيق. هناك مجانية واعتباطية مرعبة وكأن وجودك يرمي الظلال عليهم، وفي حقيقة الأمر هذا يكشف عن كبتهم وقسرهم. فالفن لا يقيّد بالسن فالكبار مثل "النبيذ المعتق"، بيتر بروك مازال يبدع وهو في سن التسعين وأريان منوشكين تبدع وهي في سن السادسة والسبعين. لذلك فالحديث عن السن المتقدم في الفن بمثابة شعوذة كبيرة والحقيقة نحن نقدم اليوم عملنا الجديد "العنف" بكل وعي ودقة وثبات.

التلفزة خطر

الجديد: ما الذي يهدد الفن المسرحي في العالم العربي ما أسباب تراجع المسرح؟

الجعايبي: أولا المسرحيون أنفسهم، فهم مطالبون بالعمل الجدي وتطوير وعيهم الخاص والذاتي بمشاكل الإنسان الحقيقية، ولا بد أن يكون ذلك داخل مشروع فكري وفني واضح وعليهم التخلي عن فكرة "الله غالب" وتوجيه إصبع الاتهام لأنفسهم لا لغيرهم، وعلى كل مسرحي أن ينظر إلى نفسه في المرآة ليرى حقيقته ويواجه أخطاءه حتى يتقدم بثبات وصفاء ويكون حاملا لمشروع إبداعي مسرحي حقيقي. ثانيا التهديد الذي يسلط على المسرح من قبل "التلفزة" وهو خطر حقيقي يدمر الفعل المسرحي فـ"التلفزة" لا تهتم بالمسرح ولكنها تستنزفه وتفرغه من الممثلين، وتساهم في إنتاج صور وخيالات وهمية لأشباح وأشباه ممثلين بوسائل تسويقية انتهازية وتافهة قائمة على الابتذال وعدم احترام عقل المواطن التونسي، وإلهائه عن مشاغله وهمومه الحقيقية، فهي تنظر إلى المواطن على أنه كائن مكبوت ولا يفهم. التلفزة أيضا ساهمت في تخريب المسرح في لبنان وفي مصر وفي سوريا، ففي هذه البلدان المسرح يعاني من المسلسلات التي همشته إلى أبعد الحدود وتبقى المعضلة مسؤولية كل المسرحيين المؤمنين بهذا الفن المسرحي كفن نبيل وحي وقادر على تغيير المجتمعات والارتقاء بها إلى درجة إنسانية مميزة.

"العنف" عمل استثنائي

قدمت المسرح الفني الجديد "العنف" في سلسلة من العروض المتتالية منذ شهر نوفمبر بقاعة الفن الرابع بتونس العاصمة وكان الإقبال الجماهيري غفيرا. ما هو "العنف"؟

الجعايبي: "العنف" مسرحية من إخراجي وكانت صياغة السيناريو مشتركة بيني وبين رفيقتي في مساري الإبداعي الفنانة جليلة بكار. والتي ألّفت بدورها نص المسرحية بشكل حرفي راق.

وكانت السينوغرافيا تشاركية متكاملة بيني وبين قيس رستم الذي صاغ ووقّع موسيقى حيّة للعرض، وشخّص أدوار المسرحية كل من جليلة بكار وفاطمة بن سعيدان ونعمان حمدة ولبنى مليكة وهي مجموعة من الممثلين اشتغلت معها، إضافة إلى ممثلين شبان من خريجي مدرسة الممثل بالمسرح الوطني وهم أيمن الماجري وأحمد طه الحمروني ومعين مومني ونسرين المولهي إضافة إلى فريق تقني متكامل وكل حسب تخصصه.

كيف كان تطرقك للعنف مسرحيا الآن وهنا في حاضرنا المليء بالعنف على الرغم من أزلية العنف؟

الجعايبي: موضوع العنف معروف ومفضوح منذ الإنسان الأول وليس لدينا ما نخفيه، وليس لدينا ما نعرّيه، فالعنف في الممثل وفي المتفرج وفي عالمنا بأسره، لذلك نسرد بعض الحالات منه ونقوم بمسرحتها ولكم أن تتساءلوا عنها وفيها أيها المشاهدين.

العنف فعل إنساني يمكن الامتناع عنه ومساءلته مهما كانت دوافعه. فأسباب العنف لا تهمّ درجتها مادام خالق الأسباب ومنتج الأفعال العنيفة هو الإنسان ذاته. لذلك فالطرح المسرحي ينطلق من فعل العنف الذي ينتجه الإنسان بشكل اعتباطي ويكون دافعا للتحول إلى وحشية إنسانية مدمّرة ومخربة للإنسان ذاته.

ثم إن الذات مقسّمة إلى ذوات متنافرة ومتباعدة ومتصادمة، وهذا ما يظهر من خلال الطرح الواضح لمسألة الشخص والشخصية، فالممثلون، في العرض، هم أشخاص بالأساس يحملون أسماءهم الدنيوية، ويمنحونها لشخصياتهم الوهمية التي يلعبونها مسرحيا ليقع التساؤل حول الأنا المنقسم إلى جزأين، مثل لبنى ولبنى الأخرى، وفاطمة وفاطمة الأخرى.

وإن دور الفنان لا أن يجد حلولا للعنف أو أيّ قضية يطرحها، بل منوط بالفنان والمبدع أن يقدم قضاياه كما هي، دون تكلف أو مواربة، لكن دون طرح مباشر سطحي أيضا، والمسرحي يظهر ويخفي ما يراه ناجعا وذا جدوى في العرض.

> **الفرد هو المسؤول أمام ذاته وأمام الآخر، وكل فرد لا بد أن يتحمل مسؤولية في ما نحن عليه اليوم من دمار وخراب للإنسان**

لذلك فعلنا يقدم للآخر حالات كما هي، في قالب فني طبعا، ما يجعل هذا الآخر، الجمهور، يتساءل بذاته عن ذاته، وينتج بمفرده أفكاره أو نقده لذاته أولا، ثم ينطلق منها إلى الآخر ممثلا كان أو غيره.

مسرحية "العنف" تسرد خمسة حالات للعنف فالزوجة التي تقتل زوجها وهو يقرأ كتابا بدافع صراعها مع سائق تاكسي هو قتل اعتباطي على وجه الخطأ. والأم التي تقتل ابنها بحرق نصفه الأعلى اعتباطي هو الآخر، والمثليّ الذي يقتل عشيقه لأنه أحبه، والطلبة الذين قتلوا أستاذة الفلسفة دون أيّ سبب، هي حالات من العنف كلها تشترك في كونها اعتباطية وغير منطقية لنتحول من القتل إلى دافع القتل، وكأننا أمام بطل الغريب لألبير كامو الذي كان يقول "الإنسان يمتنع"، وعلى الإنسان فعلا أن يمتنع عن إخراج الوحش الذي بداخله ذاك الذي يتحين أن تأتي الظروف الخصبة ليخرج، لذلك ندعو الجميع إلى التساؤل حول العنف والامتناع عنه، ونؤكد في المقابل على الحب كميزة إنسانية تحمي الإنسان من الكراهية المؤدية للعنف.

فنحن جميعا مسؤولون عن العنف ولا بد لنا أن نحاكم ونحاسب ذواتنا المنتجة للعنف قبل أن نحاسب الآخر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

فالفرد هو المسؤول أمام ذاته وأمام الآخر، وكل فرد لا بد أن يتحمل مسؤولية في ما نحن عليه اليوم من دمار وخراب للإنسان ■

حاوره في تونس: عماد المي

أكاذيب صغيرة

مسرحية من فصل واحد

درويش الأسيوطي

الشخصيات:

(1) **الشيخ:** قصير . هادئ . فوق الستين . يلبس نظارة طبية.

(2) **رجل1:** شاب في العشرين . حاد الملامح والطباع . يلبس ملابس عادية.

(3) **رجل2:** في الأربعين . متوسط الذكاء . تبدو عليه آثار العلة.

(4) **رجل3:** ضخم الجثة . فوق الأربعين . يبدو مسالما.

(5) **رجل4:** ضئيل الجسم . حركي.

(6) **المرأة:** متوسطة الجمال . في الأربعين من العمر.

(7) **العالم:** في الخمسين . يلبس ملابس مختلفة عن السائد . يمسك حقيبة أنيقة بيده.

(8) **العامل:** يلبس نفس طراز ملابس العالم . في العشرين . ضخم الجثة.

(9) **العامل2:** يلبس نفس ملابس العالم . في الثلاثين . ضخم الجثة.

المنظر :

(الساحة الرئيسية بالمدينة، نحن أمام ساحة تاريخية، شيخ على كرسي متحرك في وسط المكان تحت بقعة إضاءة يقرأ في صحيفة قديمة في وقار وصمت واستغراق. تدخل مجموعة أهل المدينة من الرجال وبينهم امرأة. الجميع يتقدمون في خطوات رتيبة شبه موقعة. وقد رفعوا في أيديهم وأمام وجوههم تماما أوراقا أشبه بالمنشورات، يقتربون بهدوء والشيخ مستغرق في القراءة لا يبدو أنه يشعر بهم إلا عندما تضيق الدائرة حوله، يلقى الجميع بأوراقهم عند قدميه ويجلسون حوله في شبه دائرة كاملة).

الشيخ: (ضاحكا) ما هذا؟

يقدم إليه أحد الحضور واحدا من المنشورات في صمت، ينظر إلى المنشور من تحت نظارته ويعاود الضحك) أتصدقون هذه الأكاذيب الصغيرة؟!!

(ملوحا بالصحيفة القديمة في وجوههم)

علينا أن نثق في صحفنا!

رجل1: ولكنها قديمة؟

الشيخ : (هاربا إلى وسط الدائرة) أتظن أن العالم تغير منذ صدورها؟!! لا شيء جديد.. (مغن) مع الإنسان..

منذ وجود الإنسان..

وجد الخير..

كما وجد الشر.. سيان..

رجل: (مقاطعا) أريد أن أعرف.. الجميع: نريد أن نعرف.. كلنا..

الشيخ: (مغنيا بسخرية) كلنا.. نحب القمر..

(ضاحكا) ماذا تريدون ؟

رجل2: هل ما جاء في هذه الأوراق.. صحيح أم لا.. ؟

الجميع: نريد أن نعرف

رجل1 : نريد..

الشيخ : لا.. لا تنزعجوا.. إنها مجرد أكاذيب.. والأكاذيب يا أحبتي.. كالعالم.. لا تتغير.. ستظل برغم كل شيء.. مجرد أكاذيب صغيرة..

المرأة : زوجي يا شيخ.. لم يعد من يومين إلى البيت..

الشيخ : مخطئ.. زوجك مخطئ يا سيدتي الجميلة.. من له امرأة مثلك.. لا ينبغي أن يتأخر عنها إلى هذا الحد..

المرأة : أخشى عليه..

الشيخ : وأنا موجود ؟!!.. لا لا..

رجل1 : هل سنظل هنا إلى الأبد؟

رجل2 : نريد أن ننام..

الشيخ : ناموا..!

رجل1 : أين؟

الشيخ : أرض الله واسعة..

رجل3 : أرضنا ضاقت بنا..

المرأة : بناتنا تشكو العنوسة أيها الشيخ..

رجل4 : لا أجد مسكنا لأعيش فيه.. أريد أن أتزوج..

الشيخ : ولماذا الزواج.. ؟ أتريد أن تعقّد المشكلة أكثر؟ الناس لا تجد المأوى.. هل تريد أن تضيف مشاكل جديدة ؟!!

رجل1 : أنت المسئول عنا..

الشيخ : (يقرأ في الجريدة) ارتفاع حقيقي في الأجور..

الجميع : ماذا؟

الشيخ : هذا.. من الأخبار الخارجية..

الجميع : (بامتعاض).. يووه..

الشيخ : (عائدا بكرسيه للخلف) نحن حريصون كما ترون.. على متابعة شؤون الدنيا في صحفنا..

رجل3 : لكن ماذا عنّي أنا؟!!

إبراهيم الصلحي

رجل2 : ماذا عنك؟

الشيخ : أتظن أنك حققت إنجازا بتوقفك عن التدخين؟!!

رجل4 : (يخرج نصف سيجارة ويعيد إشعالها في عصبية) قل له هذا الأحمق..!! وما الفائدة؟!!

رجل2 : أستطيع أن أشتري اللحم كل أسبوع..!!

رجل4 : (متفلسفا) هناك ملايين لا تدخن.. ولا تأكل اللحم.. وملايين أخرى تأكل الحم ولا تدخن..!!

الشيخ : (يقرأ) الترويكا تزور المنطقة...

المراة : التروي.. ماذا ؟أهي نوع جديد من العطور؟

رجل4 : أظنها من أدوية الأمراض المتوطنة.. وإلا ما الذي جاء بها إلى المنطقة؟!!

المرأة : أنا أبحث عن زوجي

الشيخ : إن لم يعد.. تزوجتك أنا..

(ضحك من الجميع) اضحكوا..!! أزيحوا ما تضعونه على قلوبكم من غم.. !! نحن رغم ما نحن فيه نعيش على تلّ من ذهب!!..

الجميع : تلّ من الذهب؟!!

الشيخ : نعم.. هكذا قال الخبراء.. التاريخ..التاريخ يا أحبتي..

رجل1 : وما دخل التاريخ والجغرافيا في الذهب؟!!

الشيخ : إن كان عمرك 4000 عام.. أليس هذا إعجازا؟ هناك دول عظمى.. عمرها مئات السنين.. بل عشرات السنين..!!

المرأة : ومن هذا الذي يعيش 4000 عام؟

الشيخ : أنت..

المرأة : بعد الشر.. أنا بنت كذا وعشرين.. لكنه الحزن يغير الإنسان..

الشيخ : هذا التاريخ القديم الذي يقف في هذه الساحة.. يكفينا لأن نعيش بلا مشاكل.. ما بقي لنا من عمر..

إبراهيم الصلحي

الجميع : كيف؟
الشيخ : بالتخطيييييط..
رجل1 : طيط ؟!!
الشيخ : نعم.. لا أقصد طبعا التخطيط.. أي التخطيط.. ولكن أقصد التخطيط التخطيط..
رجل2 : [مندهشا] لا أفهم..!!
الشيخ : أحبتي.. لا بد أن نعترف أن هناك مشكلة.. هل تعترفون؟
الجميع : نعترف
رجل2 : قلت لك لا أفهم..
الشيخ : أعلم.. أعلم.. ولهذا أحدثكم باستفاضة مملة.. نحن في ضائقة.. أتعلمون ؟
الجميع : نعلم..
الشيخ : لكنكم لا تعلمون أننا لسنا وحدنا..
رجل3 : هل هناك من هو مثلنا في الدنيا
رجل2 : لا أظن..
الشيخ : بل تأكد.. واحمدوا الله..
المرأة : السلع عندنا غالية
الجميع : نعم..
الشيخ : لكنها موجودة.. هناك من لا يجد القوت..!!
الجميع : يا ستار..
الشيخ : ولا الماء..
الجميع : يا حفيظ
الشيخ : مجاعات
الجميع : يا لطيف
الشيخ : جفاف وقحط..
الجميع : يا رحمن
الشيخ : الحمد لله.. كدنا نخرج من عنق الزجاجة
رجل1 : لثلاثين سنة أسمعه يقول ما يقول..
الشيخ : أنا لا أملك عصا موسى.. ولا بساط علاء الدين..
رجل3 : أتعني أنك لا تجد حلا لمشكلتنا؟!!
الشيخ : من قال هذا.. سألنا أهل العلم..
رجل4 : أهل العلم من؟
[يدخل من الخلفية رجل في ملابس غريبة مخططة بالعرض]
الشيخ : أقدم لكم.. نابغة التخطيط.. وبحوث العمليات.. عالم حقيقي..
الجميع : عالم؟!!
العالم : عفوا.. أنا جاهز.
[يعلق حقيبته التي يحمل على كتفه ويفرك يديه]
الشيخ : اسمح لي يا سيدي بتقديمك.
العالم : لا وقت لديّ.. لا وقت
رجل1 : اشرب شايا..!!
العالم : في الخامسة تماما
المرأة : لقمة على ما قسم..!!
العالم : في السادسة تماما.
رجل4 : نصف سيجارة.
العالم : [يخرج من جيبه ساعة غريبة ويقربها من أذنه] بعد أربعين دقيقة وربع.. يمكن أن أعاود التدخين..
الجميع : يا سلام..
الشيخ : دقة..
العالم : هل أنتم مندهشون؟
المرأة : بل أنا معجبة..
العالم : [في مراهقة مفاجئة] بل أنا المعجب.. !! تصوري.. لم أكن أتوقع أن أجد بين هذه الخرائب.. من لها هذه العيون.. أو هذا القوام.. أو هذه الـ.. [مشيرا إلى الأرداف] الجميع : والمشكلة؟
العالم : المشكلة أنكم تعقدون الأمور.. [للمرأة] طبعا تعرفين ما أعنيه؟
المرأة : أعرف.. وأعرف أنكم تسهلونها..
الشيخ : يا مسهل.. هل ندخل في الموضوع..؟
الجميع : ندخل..
الشيخ : نحن نعرف أن وقتكم ثمين.. ونحن سعداء برأيكم في المرأة عندنا.. ماذا نفعل
العالم : [هارشا رأسه ثم بعد لحظات] الأمر بسيط.. يلزمكم مشروع قومي للإسكان.

رجل2 : إسكان؟
رجل1 : أين؟
رجل3 : لا يوجد شبر في المدينة من الأرض الفضاء..؟!!
العالم : **لا بد من إخلاء هذه الساحة..**
الجميع : **ماذا؟**
رجل2 : **وبيوتنا؟**
رجل3 : **مقابر أجدادنا.**
رجل4 : **كل ما نملك هنا..**
الشيخ : **صبرا.. صبرا.. لا تقلقوا.. نحن أصحاب القرار..**
العالم : **لا تقلقوا.. كله في الخطة..**
رجل2 : **بيوتنا.**
رجل3 : **مقابر أجدادنا.**
المرأة : **أطفالنا.**
العالم : **هناك خطة للحل على مراحل.. خطة مرحلية.. برنامجنا له قلب.. وعيون..**
المرحلة الأولى قلب..
الشيخ : **قلب..**
العالم : **إخلاء المباني العامة فقط.. لا مساس بغير ذلك**

الشيخ : **لا مساس [جانبا] في هذه المرحلة..**
العالم : **المدارس.. الملاجئ.. دور الحضانة.. المسارح.. المسارح يجب إزالتها أولا.**
رجل2 : **والموظفون..**
العالم : **كله في الخطة.**
رجل2 : **ماذا عن الموظف.**
العالم : **سيتحمل المشروع راتبه..**
رجل3 : **دون عمل؟**
العالم : **يكفي أن نعمل نحن.. نيابة عنكم.. ويمكن لمن يريد أن يعمل في الفنادق.. في المطاعم.. في دور النقاهة والاستشفاء والملاهي..**
رجل3 : **ألا يوجد في خطتكم.. مصانع مثلا..؟**
العالم : [منزعجا] **أووه.. لا بالتأكيد..!! هل تريد أن نلوث البيئة..؟!! نحن نريدكم كما أنتم.. مدينة خضراء.. مزارات تاريخية.. فنادق.. حدائق.. ملاهي.. لا ينبغي أن نلوث جلال التاريخ..**
رجل1 : **ومن يرفض..**
العالم : **يمكنه أن يهاجر..**

الشيخ : **لم لا.. نحن بلد حر.. لا نمنع أحدا من السفر.. ليس لدينا قائمة منع..**

رجل1 : **ويترك بلده..**

العالم : **يا عزيزي.. الهجرة سلوك حضاري.. طبيعي.. الحشرات تهاجر.. الأسماك تهاجر.. الطيور..**

رجل2 : **والمرحلة الثانية؟**

العالم : **سنكون مستعدين لاستيعابكم في شقق مفروشة.. مضاءة...**

المرأة : **شقق مفروشة؟ مضاءة؟**

العالم : **بالطاقة الشمسية.**

رجل4 : **بالطاقة الشمسية؟**

العالم : **وأطباق التقاط البث المباشر..**

رجل3 : **البث المباشر؟**

العالم : ستشاهدون ما يحدث في العالم لحظة بلحظة.. منوعات رائعة.. 24 ساعة.

رجل4 : هذا جميل.

الشيخ : ألم أقل لكم.. لا تقلقوا..

العالم : تبقى لدينا مشكلة بسيطة..

الجميع : يووه.. مشكلة مرة أخرى؟

الشيخ : يقول بسيطة.. بسيطة إن شاء الله.. لا تعقدوا الأمور..

رجل2 : وما هي؟

العالم : مشكلة.. هندسية..

رجل3 : هندسية؟

العالم : بحتة..

رجل1 : ومالنا ومال الهندسة البحتة؟

رجل2 : عندنا مهندسون..

الشيخ : المشكلة تحتاج لرأي الخبراء..

العالم : فعلا..

الشيخ : ونحن نحب أن نترك العيش لخبازه..

العالم : لا أفهم

رجل1 : لا تفهم.. وتحل مشكلتنا ؟

الشيخ : نحن نفوضك في حل المشكلة بالطريقة الهندسية المناسبة..

العالم : أنا ديمقراطي.. هل توافق الأغلبية على رأيك هذا ؟

الشيخ : طبعا.. أتوافقون؟

أصوات : موافقون..

العالم : هذا جميل.. هذا حسن..

[يخرج من الحقيبة ورقة مطوية بشكل معين يبسطها على الأرض ويخرج بعدها ختامة كبيرة يضعها إلى جوار الورقة] عليكم توثيق هذا الرأي بالتوقيع عليه بأقدامكم..

الجميع : بأقدامنا؟

العالم : نعم.. بأقدامكم اليمنى.. هذا مهم.. إخلعوا أحذيتكم..

رجل2 : كنا نبصم بأصابعنا.

الشيخ : هنا المفاجأة.. حذاء لكل مواطن..

[يبدأ الحضور في خلع الأحذية]

رجل3 : يذكرني هذا بأول حذاء اشتريته.

رجل4 : هل يزول هذا الحبر؟

المرأة : ومتى كان آخر حذاء اشتريته؟

رجل3 : لا أذكر..

رجل1 : لن يزول هذا الحبر..

رجل4 : ومن يحتاج إزالته؟

العالم : ماذا قلتم؟

الشيخ : [يخلع حذاءه] موافقون..

الجميع : موافقون..

[يتقدم الشيخ ويضع بصمة قدمه على الورقة فيتبعه الجميع]

العالم : هذا جميل.. هذا حسن.. هذه وثيقة حسن النوايا..

[يطوي الورقة ويعيدها والختامة إلى الحقيبة في حرص ثم يعطي إشارة بيده للخارج]

الآن.. نبدأ العمل..

الجميع : الآن..

العالم : نعم الآن.. لا وقت لدينا نضيعه.. علينا أن نفعل شيئا للإنسانية..

رجل3 : إنسان والله.

رجل4 : مخلص.

المرأة : ورقيق..

الشيخ : ودقيق..

رجل3 : عالم..

[يدخل رجلان يدفعان أمامهما آلة تقترب في شكلها الخارجي من آلة درس القمح، لكنها تأخذ الشكل البشري. ولها فتحتان أحدهما الفم، وقد رسمت عليه ابتسامة عريضة وينبغي أن نلاحظ الشبه بين الآلة وتمثال الحرية] العالم : اقتربوا..

[الشيخ والعاملان يرددان خلف العالم] أصوات : اقتربوا.

العالم : اصطفوا..

أصوات : اصطفوا

العالم : الأطول فالأطول..

أصوات : فالأطول.

العالم : هنا خلاصكم..

أصوات : هنا خلاصكم

العالم : أدخلوا إلى فردوسنا الحضاري..

اصوات : أدخلوا ادخلوا..

العالم : تخلصوا من كل ما يثقل نفوسكم من عنصرية.. من الشك والقلق.. والخوف والضغينة..نحن أبناء أمّ واحدة.. هي الأرض.. [مشيرا لفم الآلة] هذا مدخلكم للحل العلمي لمشاكلكم..

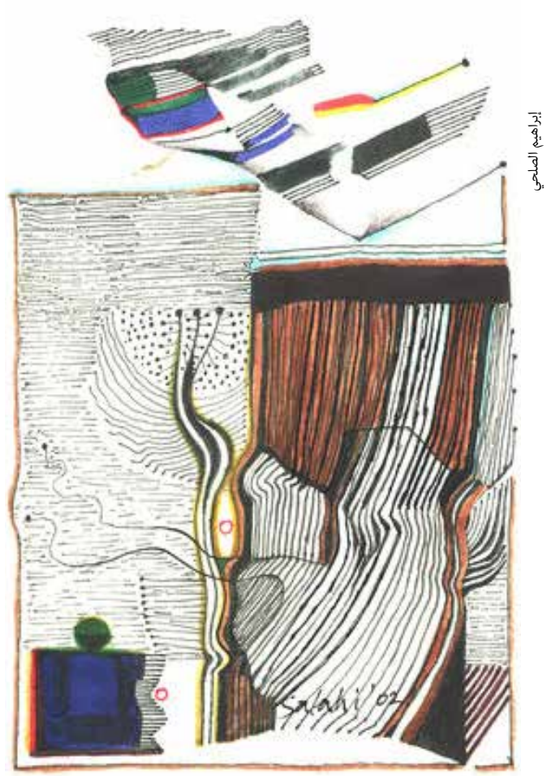
أبشروا..

أصوات : أبشروا

العالم : الأمر ليس صعبا.. وليس معقدا.. بهذه الآلة.. سنحل مشاكلكم الهندسية

[يضع العالم في الآلة مفتاحا فتصدر عنها نغمات مختلطة لنشيد بلادي بلادي والماسليز وحفظ الله الملك ودينج دونج في لحن عبثي]

[الشيخ يصفّ الناس صفًا واحدا أمام فم الآلة] رجل1 : ما هذا يا مجانين؟



إبراهيم الصلحي

المرأة : لعلها آلة تبخير.. لن تضر.

رجل4 : أمراض الصيف زادت.

رجل3 : لن نخسر شيئا..

المرأة : سنوفر الصابون.

العالم : أدخلوا ... أدخلوا في صمت..

أصوات : أدخلوا أدخلوا..

العالم : رددوا اللحن الإنساني.. لحن الخلاص من مشاكلكم المزمنة.. من عقدكم القديمة.. أمامهم أيها الشيخ..

[ينهض الشيخ من على كرسيه المتحرك نشيطا، يبدأ في الدخول وخلفه الجميع واحدا واحدا إلى داخل الآلة، وعندما يختفي الجميع داخل الآلة أو هكذا يبدو، تبدأ الآلة في إصدار أصوات مزعجة وتتحول إلى ثعبان ضخم بعد لحظات

يسقط من الجانب الآخر من ناحية الذنب مكعب صغير في حجم علبة السجائر أزرق اللون يسرع العالم ويلتقط المكعب في حرص ويتجه للصالة]

لقد كانت مشكلتنا في حجمكم.. أنتم تشغلون مساحات أكبر من اللازم.. وهكذا يكون الحل العلمي.. أن تكونوا بهذا الحجم المناسب.. أيها الأصدقاء.. لن نحتاج إلى كل هذه الأرض لتسكنوا فيها.. لن نحتاج إلى كل هذا التاريخ.. نحن نريدكم بهذا الحجم..

[يفتح المكعب ويخرج دمية للشيخ]

الحجم المثالي.. التاريخ الإنساني أيها الأصدقاء.. دائرتان..

فاعل.. ومفعول به.. لقد كنا في يوم من الأيام في الدائرة الثانية..! يومها جئتم أنتم لكي تمارسوا الفعل الحضاري بشروطكم.. من فوق ظهور خيولكم.. والآن.. جاء دورنا نحن لنعبر إليكم فوق آلاتنا..!! ونمارس نحن الفعل الحضاري الذي توقفتم أنتم عن ممارسته..!! وبإتقان..

العامل1 : [يحضر مكعبا آخر] هل هذا الحجم مناسب يا سيدي؟

العالم : أعتقد.. وأعتقد أيضا.. أن مترا مربعا واحدا يكفي لاستيعاب كل هؤلاء.. بعد أن وضعناهم في الحجم الأمثل.. أما بقية هذه الأرض.. كل الأرض.. فهي لنا....!! دورنا الحضاري هو الاستغلال الأمثل لكل الموارد.. أليس هذا هو التعريف العلمي للإدارة؟ الاستغلال الأمثل لكل الموارد المتاحة..

العامل2 : إنهم يتصرفون في مكعباتهم وكأنهم ما زالوا بحجمهم القديم؟

العالم : دعهم في وهمهم.. يظنون أن العالم لا يتغير.. هذا في مصلحتنا.. دائما.

[يضحك بشيطانية] العامل1 : أستطيع أن أحضر أسرتي؟

العالم : طبعا.

العامل2 : كلبي سيجد مساحة واسعة ليجري..

العالم : ذكرتني.. كيف حاله الآن.. أما زالت تنتابه المخاوف النفسية.

العامل2 : لا.. عالجه الأخصائي النفسي.. وهو الآن بخير..

العامل1 : كلما تذكرت حالته.. صوته الضعيف.. بكيت..

العالم : نعم.. نعم.. أنا كذلك..وكلما تذكرت النظرة الحائرة في عينيه.. استعصى عليّ النوم..

العامل1 : رقة مشاعر إنسانية..

العالم : نحن البشر.. نملك الحس الإنساني.. ولهذا نحن أفضل المخلوقات.. ولكن هذه الأفضلية لا تعطي لنا الحق أن نتجاهل حيواناتنا البائسة.. علينا أن نعاملها بلطف.. ورقة وحنان.. علينا أن نعطي لها من الحرية ما يمكنها من العيش دون مشاكل نفسية.. تذكروا إننا رسل حضارة.. وأن علينا أن نقيم مجتمع الحرية.. والإخاء.. والمساواة.. لكل البشر..

العامل1 : [منزعجا] كل البشر يا سيدي؟!!

العالم : [يضحك] لا أظنك تقصد.. [يلقي بالمكعب على الأرض وبدمية الشيخ في يده] إشش.. بدأ الشيخ يفيق.. [مخاطبا الدمية] ماذا تقول يا سيدي.. ارفع صوتك.. تريد أن تنام ؟! لا تقلق.. عندي بيت جميل.

[يخرج من الحقيبة نموذجا لبيت خشبي ملون] لا تقلق.. عندي بيت جميل.. بحديقة صناعية.. لا تحتاج إلى ريّ.. انظر يا سيدي.. حجرات واسعة.. بالنسبة إليك طبعا.. حمامات.. ملاعب.. كل شيء مناسب لحجمكم الجديد.. [ينصت] ماذا ؟ لا لا لا تصدق.. تكلفة المشروع

مناسبة.. لا تصدق.. إنهامجرد أكاذيب صغيرة..

[يضحكون والثعبان يعود مرة أخرى إلى شكل تمثال الحرية]

[إظلام] ■

كاتب من مصر

مثقفون ولكن أصوليون

حميد زناز

لم تعرف الحداثة نسخة أشدّ حزنا ولا أكثر مسخا مما عرفته في بلاد العرب والمسلمين، فهل يمكن أن يتمدن الجسد ويبقى العقل في معزل عن التمدن والحضارة، كيف يمكن أن يعيش الإنسان في عصرين متباعدين في آن؟ ما هي النتائج المترتبة عن هذا التمزق الحاصل في الذات العربية التي تعيش ماديا في القرن الحادي والعشرين وذهنيا في القرون الخوالي؟

يكفي وصول الملاحظ إلى بلد من البلدان العربية أو الإسلامية ليقف على الفوضى المفهومية التي تعتري البشر وتغرقهم في اغتراب شديد، وهذه الفوضى الذهنية تنعكس على الواقع فترى الناس هائمين على وجوههم كأنهم لم يجدوا رأس الخيط.

ويعود السبب بالدرجة الأولى إلى أزمة المثقفين إذ تعاني شعوب العالم العربي والإسلامي من مرض عضال هو "نُخبها" السياسية عموما والثقافية على وجه الخصوص. فحال "المثقفين" في العالم العربي الإسلامي يشبه حال المثقفين اليساريين في فرنسا الستينات والسبعينات من القرن الماضي أولئك الذين كانوا يبرهنون على عدم وجود الغولاك بترديد بعض مواد من الدستور السوفييتي.

كذلك تفعل غالب النخب المتأسلمة اليوم: تنتخب بعض آيات من القرآن ومن الأحاديث النبوية "لِتؤمثِل" عهد الخلفاء ولِتُمهّد بوعي وأحيانا دون وعي الطريق للدولة الإسلامية القادمة أو لذلك الشيء الذي يسمّى كذلك.

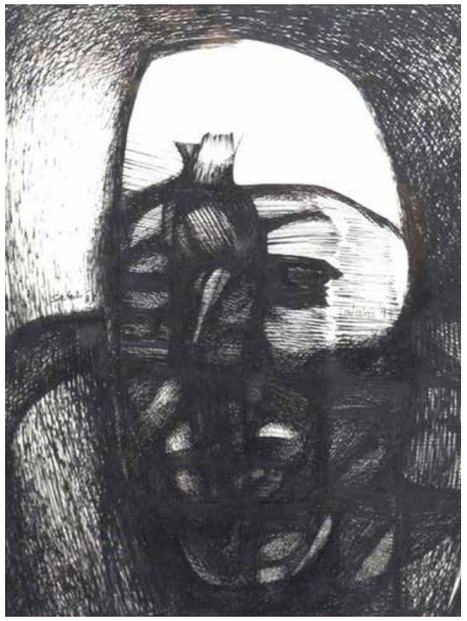
تستغل الميليشيات الثقافية الوضع الديني لتزرع اليوتوبيا عن طريق الشارع والمدرسة ووسائل الإعلام وهكذا تؤبد، في غفلة من العقل النقدي، هيمنة الإسلام السياسي أو ما يسمى اليوم بالأصولية وبتسمية أخرى أكثر دقة هو أوهام الإخوان المسلمين، وهكذا تقطع هذه الميليشيات الطريق أمام كل الأصوات الداعية إلى التخلص من قبضة الفهم الديني للوجود. سقط الذين يشتغلون في دنيا الفكر والحَرْفِ في فخ الدين وثقافة التعليب فراحوا انطلاقا من حمّى البحث عن مقابلات لمنتجات الحداثة، يسقطون المفاهيم القديمة على الواقع الجديد المتجدد والمفاهيم الحديثة على الوقائع العتيقة، بل ساهموا في تحويل كثير من الأفكار المسبقة إلى بديهيات. حرّفوا وأسلموا كل شيء بغية إشباع بعض رغبات مكبوتة أو للتمويه عن إفلاس الذات البيّن.

جعلوا الأموات يحكمون الأحياء إذ في كل بقاع الأرض تمرّ الأجوبة مرّ الكرام وتبقى الأسئلة قائمة، أمّا هنا فيحدث العكس، يُحتفظ بالجواب وتُطرد الأسئلة.

لم يعد كافيا اليوم نحتُ أسئلة جديدة، لقد بات ضروريا تهديم كل الأجوبة القديمة. تعاني النخب في ديار الإسلام من عسر نظري مزمن يدفعها إلى توهّم الوصول إلى الحداثة على قارب الدين. فكأن الدين يتكلم فيها حينما تتكلم. فهي لا تملك الشجاعة الأدبية ولا تشعر بواجب إعادة النظر في الموروث الديني ذاته وهو شرط ضروري للمساهمة في تغيير الذهنيات ودفعها نحو الأفضل، نحو الفصل بين الحياة وما بعد الحياة. ومن يتابع عن كثب ما يكتب في الصحف وما ينشر من كتب في العالم العربي يقف على نكتة لم تعد تضحك أحدا هي موضة إمساك العصا من الوسط: حداثة إسلاموية وإسلام حداثوي.

لقد أوضح صاحب جائزة نوبل للآداب سنة 1980 البولوني ميلوش شيزلاو في كتابه "الفكر الأسير، كيف تحول المثقفون إلى سحرة وعرافين وكهنة في الدول الشيوعية مبينا كيف كانوا مجندين من قبل الحزب لتبرير الخطايا.. يفعل المثقفون-العرّافون في الدول العربية الإسلامية أحسن بكثير من زملائهم الستالينيين. فهم يجهدون أنفسهم في محاولة عقلنة اللامعقول مرتكبين ممارسة مدح أعمى للتراث الديني الإسلامي. وبذلك الانبطاح الفكري يتحوّلون بوعي أو دون وعي إلى سند ثقافي وإعلامي للظلامية، فيبدو حالهم أقرب إلى حال الكاردينال روشيليو، ذلك الذي كان يكتب مرتاح البال مؤلّفه "كتاب المسيحي الفاضل" في الوقت الذي كانت فيه مدينة باريس محاصرة وعلى وشك السقوط. يغمض كثير من "المثقفين" أعينهم حتى لا يروا الانحطاط الحاصل، فيتخذ بعضهم من الأدب الثرثار ملجأ له. ويغرق من تبقى في شبه بحوث جامعية تدخل في إطار المعرفة الزائدة. ينتقد كثير منهم الحداثة -وهي فعل نقدي أساسا- لكنهم يغضّون الطرف عن الخرافات والأساطير التي تعشش في مجتمعاتهم وتراثهم الديني على وجه الخصوص.

ما أطرف أن تجد من يكتب ويحاضر في "ما بعد الحداثة الأدبية-الفلسفية" وهو يتخبط في بنى اجتماعية وإبيستمولوجية ما قبل حداثية؛ كيف يمكن نقد الحداثة وتعقُّلها قبل أن نتمكن من صنع مسمار؟ لا يعدو أن يكون الحديث عن "ما بعد الحداثة" في الوقت الراهن سوى محاولة لتهيئة الرأي العام لقبول ما قبل الحداثة الحالية.. يشير هادم الأصنام، الفيلسوف نيتشة، إلى هذه العوائق البسيكو-ثقافية التي تكبل عقل الإنسان قائلا "ما مقدار الحقيقة التي يمكن



إبراهيم الصلحي

لعقل أن يتحملها بل يجرؤ على تحملها؟ ذلك كان المعيار الحقيقي بالنسبة إليّ في تحديد القيم. ليس الضلال هو الخطأ وإنما الخطأ هو الجبن (...) كانت الشجاعة مصدر كل نصر وكل خطوة نحو المعرفة".

لا مهمة مستعجلة للنهوض بالفكر العربي غير فلسفة المطرقة، لأن القلم لم يكن في معظم الفترات وإلى حد الساعة سوى امتداد للسبحة، وذلك لأسباب ذكرها نيتشة وأخرى ثانوية كثيرة، تجنب "المثقفون" كل احتكاك مباشر مع الدوغما التي تخنق مجتمعاتهم. فمنذ مدة طويلة، لم تضرب المطرقة ضربات جدية في العقل المُكوَّن وهو الأمر الذي عطّل حركة الفكر في الوطن العربي وجعله لا يجرؤ على تعقل الواقع، وهو ما مدد نزهة العرب في التاريخ.

إنني أتساءل عن جدوى بعض المثقفين أو من يزعمون أنهم كذلك مثلما تساءل ديوجان محقا بخصوص سقراط: ما نفع امرئ أمضى حياته كلها يتفلسف دون أن يزعج أحدا؟ ما زال المثقف العربي المسلم يتخبط في أزمة أخلاقية خانقة، وينبغي على هذا المخلوق إن رغب أن يتحول من حالة الهيولى الفكرية إلى مثقف بالفعل مواجهة غولين اثنين: استبداد السلطة وجهل الجماهير. ويتم هذا بالكف عن بلورة جشع الأولى وانتهازيتها وتحويل أحكام الثانية المسبقة إلى رأي عام أو ثقافة، فكثيرا ما تراجعت قوى الحرية واللائكية أمام قوى التخلف عندما تخرج هذه الأخيرة قميص عثمانها المتمثل في المقدسات وغيرها من المُرهبات. وهو ما جعل المجتمعات العربية تدور حول نفسها وتبقى عاجزة عن تكوين نخب حقيقية قادرة على إحداث قطيعة معرفية كفيلة بدفع الإنسان العربي إلى التصالح مع عصره. "أتبتغي حياة سهلة؟ ابق قريبا من القطيع وادفن نفسك فيه"، هكذا تكلم نيتشة على لسان زرادتشت، وهذا هو في الأغلب الأعم حال المثقفين العرب اليوم ■

كاتب من الجزائر مقيم في باريس

دعوة

الجديد

تدعو الكتاب والمفكرين العرب
إلى المشاركة في محاورها وملفاتها القادمة

حال الكتاب العربي
كيف تنشر الكتب
في العلاقة بين الكاتب والناشر والقارئ

الاستبداد الشرقي
دور الحاكم المستبد
في صناعة الاستبداد الديني

الشعر والتجريب
هل وصل التجريب الشعري العربي
إلى حائط مسدود

الكتابة النسائية العربية
هل تكتب النساء العربيات بلغة الرجل
أم أن اللغة بلا جنس

الكتابة والجسد
الجسد والجنس في الإبداع العربي المعاصر

الصحافة الثقافية العربية
أحوالها، توجهاتها، علاقتها بالكتاب والقراء

فكر حر وإبداع جديد

سجال

حوار عل حوار

أقلام تحاور عزيز العظمة

ي مطلع عامها الثاني تواصل "الجديد" مع هذا الملف ما بدأته مع عددها الأول من محاورات فكرية وسجال بين كتاب ومفكرين عربا ومفكر ضيف تحاوره وتضعه في مقعد المساءلة الفكرية والأدبية والأخلاقية حول طبيعة تشاكله مع قضايا عصره وطبيعة انشغاله بالمجريات الكبرى التي يشهدها العرب ثقافة واجتماعا.
هنا ٥ مقالات تتحاور وتنتقد وتلاحظ وتستخلص انطلاقا من الأفكار التي طرحها المفكر عزيز العظمة في العدد الماضي من "الجديد" بصدد موضوعتي الأصولية والحداثة وما اصطلح عليه بـ"الصعود الأصولي" في العالم العربي.
و"الجديد" تترك الباب مفتوحا لمزيد من المساجلين، وللمفكر العظمة للرد على منتقديه.

قلم التحرير

حوار مع أفكار عزيز العظمة

في الأصولية وشروط صعودها

جاد الكريم الجباعي

الأصولية ظاهرة تاريخية وعالمية، تكمن جذورها المعرفية في تماهي الأصل والهوية، لدى الأفراد والجماعات. ولفكرة الأصل ثلاثة مصادر رئيسة متواشجة، ويغذي بعضها بعضاً، هي العرق والأسطورة والوهم، ولا سيما وهم مركزية الإنسان في الكون، ومركزية الجماعة النسلية على كوكب الأرض، فما من جماعة نسلية، عشيرة أو قبيلة، إلا ولديها اعتقاد راسخ في وعيها ولا وعيها بأنها تحتل مركز الأرض (المنبسطة)، وتمتاز وحدها بصلتها المباشرة بالسماء، وكل من يعيشون خارج حدودها وخلف أفقها المعرفي والإدراكي دونها منزلة، وأقل منها شأناً، فلا يبلغون شأوها، ولا يتمتعون بمزاياها، فهي نسيج وحدها وفريدة عصرها.

لا تزال البشرية كلها أو بعضها تضمر أصولها العرقية، وتعيد إنتاج أساطيرها وأوهامها، وتنتج أساطير وأوهاماً جديدة و«حديثة». ومن أحدث هذه الأساطير والأوهام الأساطير القومية وأوهام السيادة والشرعية، التي تنطوي خطاباتها على أصولية قد تبلغ حد العنصرية، وتتغذى من اللاوعي الجمعي، الذي يختزن معطيات ماضيها «الطبيعي». بهده المعاني تكون الأصولية ممكنة، دوماً في المجتمعات الكبيرة أو الكلية والمجتمعات الصغيرة (communities)، التي لم تحقق ما يُرمز إليه بالثورة الكوبرنيكية، على صعيد المعرفة والفكر والثقافة، أي المجتمعات والجماعات التي لم تتغير زاوية نظرها إلى الكون والعالم، وإلى الإنسان عامة والمرأة خاصة، ولم ينتقل مركز ثقل المعرفة لديها من السماء إلى الأرض، ولا تزال أسطورة الخلق التوراتية وما قبل التوراتية حية في نماذج تفكيرها وإدراكها وتمثُّلها وعملها وعلاقاتها بتجليات ماهيتها الإنسانية، أي بمن يتشاركن ويتشاركون معها في الطبيعة الإنسانية، سواء كانت هذه المجتمعات تقليدية أم «حديثة»، تدين بالإسلام أم بالمسيحية أم بالبوذية أم بالكونفوشية.. أم غيرها.

ومن ثمة، فإن الأصولية لا تقتصر على الأصولية الدينية، وهذه الأخيرة على سوئها ووحشيتها، ليست أسوأ مظاهر الأصولية، والأصولية الإسلامية، السنية أو الشيعية، ليست أسوأ مظاهر الأصولية الدينية، إلا إذا سلمنا رؤوسنا للإعلام الموجَّه، والإعلام موجه دوماً، بغاياته أو «رسالته»، على الأقل، علاوة على مصادر تمويله وأهداف مموّليه. الحياد فكرة مثالية ومقولة أيديولوجية، بخلاف اللامبالاة، وبخلاف الاستقلال الذاتي، بالمعنى الكانتي.

لقد اقترح الدكتور العظمة بعض المعايير التي تساعد على رصد الظواهر الأصولية، وتساعد في تعريف الأصولية، مثل «الحق في حكم الناس وتسيير حاضرهم ومستقبلهم»، نوافقه عليها جميعاً. وعرّف الأصولية بقوله «لقد اكتسبت هذه اللفظة معنىً اصطلاحياً يشير إلى أشخاص أو جماعات أو أمزجة وأهواء تنطوي على مفارقات تاريخية وتستند إليها، وتُسلّم ببدايات وتفترض بدايات كاملة وناجزة (في معظم الأحيان على نحو خيالي) لجماعية معينة، أي الأمة في كلا المعنيين: الأمة الوطنية والجماعة الدينية (اشتراك في المعنى يقود إلى غموض عام وتشوش أو ازدواجية في العربية) أو الطائفة أو أيّ شيء يُتخذ على أنه جماعة طبيعية ما قبل سياسية. تتم مناقضة صورة هذا العصر الذهبي بصورة حاضر فاسد منحط جاهلي. وأخيراً، إن القيام بمحاولة لإعادة تكوين الحاضر على صورة العصر الذهبي واستئناف البدء هو السمة المميزة لهذه الأصولية».

ولا نوافقه في قوله «تكمن المفارقة التاريخية في افتراض أنّه يمكن الرجوع بالزمان إلى الوراء، وأنّ التغيّر الذي حدث على امتداد أكثر من ألف سنة هو وهم أو على الأقل قابل للرد وللدحرجة إلى الوراء»، إذ لا نعتقد أن الأصوليين بلهاء يعتقدون بإمكان العودة بالزمن أو دحرجته إلى الوراء. يتعلق الأمر في اعتقادنا بالمثل الأعلى الأخلاقي، الذي تتّخذه هذه الجماعة الأصولية أو تلك أولاً، وبالأيديولوجية التي تتبناها ثانياً، وبإرادة السلطة ثالثاً. والطابع السلفي لجميع الأصوليات، في أيامنا، يعني النكوص عن التمدن والانتقام من الحداثة، لاقترانهما بتفاوت اجتماعي صارخ، وآليات ظالمة للاصطفاء الاجتماعي والتهميش الثقافي والسياسي، وسيطرة شبه تامة على الجسد الاجتماعي، هنا وهناك، لجعله منضبطاً أشد ما يكون الانضباط، وقد بلغت هذه السيطرة ذروتها في النظم النازية والفاشية والستالينية وفي التسلطية عندنا وعند غيرنا، ما يستوجب نقد التمدن المبتور والحداثة الناقصة، لا نقد ضحاياهما، فالنجاح والتقدم يستحقان النقد أيضاً.

لا نعتقد أن الأصوليين بلهاء يعتقدون بإمكان العودة بالزمن أو دحرجته إلى الوراء. يتعلق الأمر في اعتقادنا بالمثل الأعلى الأخلاقي، الذي تتّخذه هذه الجماعة الأصولية أو تلك أولاً، وبالأيديولوجية التي تتبناها ثانياً، وبإرادة السلطة ثالثاً. والطابع السلفي لجميع الأصوليات، في أيامنا، يعني النكوص عن التمدن والانتقام من الحداثة، لاقترانهما بتفاوت اجتماعي صارخ، وآليات ظالمة للاصطفاء الاجتماعي والتهميش الثقافي والسياسي، وسيطرة شبه تامة على الجسد الاجتماعي، هنا وهناك، لجعله منضبطاً أشد ما يكون الانضباط، وقد بلغت هذه السيطرة ذروتها في النظم النازية والفاشية والستالينية وفي التسلطية عندنا وعند غيرنا، ما يستوجب نقد التمدن المبتور والحداثة الناقصة، لا نقد ضحاياهما، فالنجاح والتقدم يستحقان النقد أيضاً.

صفوان داحول

على الجسد الاجتماعي، هنا وهناك، لجعله منضبطاً أشد ما يكون الانضباط، وقد بلغت هذه السيطرة ذروتها في النظم النازية والفاشية والستالينية وفي التسلطية عندنا وعند غيرنا، ما يستوجب نقد التمدن المبتور والحداثة الناقصة، لا نقد ضحاياهما، فالنجاح والتقدم يستحقان النقد أيضاً.

يقول العظمة نفسه: تقتصر ملاحظاتي على التطورات التي جرت في القرن المنصرم، وهي ترتبط بشكل ملموس باتجاهات الحداثة، وخاصة صعود طبقة جديدة من الأنتلجنسيا الحضرية، التي استمدّت بعض مادتها البشرية من الأرياف أيضاً على صورة غير مسبوقة تاريخياً، وهذا التطوّر الأخير تمّ في ستينات القرن العشرين. أما ملاحظتي حول الهوامش، فهي مرتبطة بالعقدين أو الثلاثة الماضية، حيث عملت فيها الهوامش وكأنها مجرّدة عن المكان: إنها موجودة فيزيائياً على أطراف المدن، بيد أنها غير منخرطة في المدن التي تغيرت معالمها على نحو سريع جداً؛ تتظاهر الضواحي الهامشية والعشوائيّة بإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية لمناطق المنشأ، ولكن في ظل ظروف مختلفة، وبالتالي بأساليب وطرق جديدة. هكذا، فإنّ قطاع منطقة الطبالة خارج دمشق ليس مجرد استنساخ للقرى المسيحية في حوران. كما أنّ تلة عليا في المزة (مزة-جبل) ليست مجرد قرية تم نقلها من جبل العلويين. فيشير بذلك إلى «العوامل المادية، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، فضلا عن الشروط المحلية والتغيرات السياسية الدولية، وأثره هذه العوامل مجتمعة في تحويل الأصولية من شرطها «الهامشيّ» إلى فضاء «المركز»، الفضاء الذي تعيش الأصولية في كنفه اليوم؟ ويتساءل كيف يمكن لمخلوقات عدميّة أصوليّة نبتت في جغرافية اللامكان أنْ تحوز على المكان كله؟

لعلّ المسألة تتعلّق بالعدالة ومدخلها الاعتراف المتبادل بالكرامة الإنسانية والجدارة والاستحقاق، قبل الديمقراطية ومن أجلها. فلا نعتقد أن الأصولية التي قصدها العظمة (الأصولية الإسلامية عامة والداعشية منها خاصة) قد تحوّلت بالفعل من شرطها الهامشي إلى فضاء «المركز»، أو أنها نبتت من اللامكان وحازت على المكان كله. صحيح أنها احتلت، ولكنها احتلت ما كان هامشاً أساساً، ذلك لأن أصولية «المركز» أمرٌ وأدهى. وما دام الحديث يدور حول سوريا، فالأصولية المركَّبة للسلطة وأيديولوجيتها القومية وسياساتها الوحشية، كانت ولا تزال من أبرز شروط إمكان الأصولية الإسلامية، وشروط اندفاعها على النحو الذي نرى. فقد وثّقت الشبكة السورية لحقوق الإنسان معظم الجرائم التي ارتكبتها السلطة والجماعات المقاتلة الأخرى في خلال الحرب الدائرة، وبيّنت أن نسبة الجرائم التي ارتكبتها السلطة والميليشيات التابعة لها والمقاتلة إلى جانبها تراوح بين 91 و98 بالمئة من مجموع الجرائم الموثقة، وهذا ما لم يلتفت إليه العظمة إلا لماماً.

وإلى ذلك نستهجن اعتبار الإسلام مشكلة عالمية ونسْب الإرهاب إليه، لا إلى جماعات الإسلام السياسي، بعضها أو كلها. كما نستهجن نسْبَه إلى أي دين آخر، واعتباره نابعاً من النصوص التأسيسية لهذا الدين أو ذاك، وتحميل الدين وزر الجرائم التي يقترفها مسلمون أو مسيحيون أو يهود أو غير ذلك، ونستغرب قوله «بدلاً من أن يكون الإسلام، كما يحلو للبعض أن يتصور، بلسماً للعالم، وحلاً لمشاكله جمعياً، نجد أنفسنا اليوم وبعد عقدين من الغلوّ والتمدد العالميين في وضع أضحت فيه الكثير من ممارسات وتصورات هذا الدين مشاكل في كل مكان، إنه مشكلة للمسلمين وللآخرين، وبالفعل خطر في كل مكان، وهو الأمر الذي يتطلب، بشكل واضح وواضح جداً، وفيما يتجاوز الخطابية والكلام العاطفي والحماسي الاعتذاري والتبريري، تدخلاً جماعياً». ولا ندري ما نوع التدخل الجماعي المطلوب لدرء هذا «الخطر» الذي يتهدد المسلمين أنفسهم وبقية العالم.

ونجادل في قوله «ليس هناك مسلمون قبل عصر الحداثة أو الإصلاح الإسلامي (الذي يماثل البروتستانتية في نقاطها الأساسية) قد سعوا إلى استمداد نظام سياسي من القرآن». ونرى أن استدراكه بأن «نصوصاً من القرآن قد استخدمت دوماً للجدال في كل أنواع المسائل، ولإضفاء الشرعية على هذه الحجة أو تلك في السياسة وفي غير السياسة» لا ينفي حكمه القطعي السابق، ويثير إشكالية الفرق بين النظام السياسي ونظام الحكم، إذ الأول هو صورة الحياة العامة أو النوعية للمجتمع المعني، صورة سياسية وقانونية وأخلاقية، أما الثاني، أي نظام الحكم فهو الطريقة التي تدار بها الشؤون العامة والمبادئ النظرية والعملية التي تقوم عليها هذه الإدارة. ونجادل أيضاً في أن «أول من قام بذلك، أي باستلال نظرية سياسية ونموذج سياسي من القرآن بشكل منهجي كان سيد قطب»، إذ يرى بعضهم أن سيد قطب تأثر بكل من المودودي، والندوي، ولا نرى وجهاً للمقارنة بين سيد قطب والأسقف بوسويه Bossuet (المتوفّى عام 1704)، «واعظ الملك لويس الرابع عشر، وباني نظرية الحق الإلهي للملوك انطلاقاً من الأناجيل في عصر الإصلاح الكاثوليكي»، لأن سيد قطب كان مناهضاً للويس الرابع عشر المصري، جمال عبدالناصر، وقد كان عبدالناصر في نظر أغلبية المصريين وأغلبية العرب، بمن فيهم المثقفون، «شعباً في رجل»، على نحو ما وُصف

لويس الرابع عشر، ومن وصفه هو بوسيه، على ما أظن. وإلى ذلك كان سيد قطب منظّر ما سماه "الدولة المدنية"، إذ رأى أن دولة الرسول، ثم الخلافة الإسلامية لم تكن دولة دينية، ولم يتجاوز مفهوم الشورى، الذي يعتبره كثيرون أساس "الديمقراطية في الإسلام".

والأكثر مدعاة للاستهجان قول العظمة بصيغة تقريرية قطعية "إنّ العديد من هذه الجماعات، أي المافيات وعصابات التهريب والاتجار بالمخدرات (وربّما كلها)، بما في ذلك الجماعات الإسلامية، لها أو كان لها اتصال مع الـ "سي آي إيه"، أو على الأقل بعض الأجهزة السرية الأخرى التي عملت بمثابة داعم أساسي ولوجيستي لها. لكل فاعليات هذه الجماعات أسس اقتصاديّة واضحة وأساسية". وينم استدراكه (وربما كلها) وأو على الأقل بعض الإجهزة السرية..) على الظن والتخمين، وهما ظن وتخمين شائعان، يرقيان لدى كثيرين إلى اليقين، ويتصلان بما يسمى "نظرية المؤامرة". وهذا لا ينفي تقاطع المصالح، ولا ينفي احتمال أن يكون ما ذهب إليه العظمة صحيحاً وواقعياً، ولكن الاحتمال يظل احتمالاً والظن يظل ظناً حتى يُقطع باليقين. ولعله من التعسف سلك الجماعات الإسلامية في سلك المافيات والعصابات التي تتاجر بالمخدرات أو الألماس أو غيرها، مع أن بعض الجماعات الإسلامية يمكن أن تقوم بذلك وبما هو أسوأ منه ولكن الفروق الجوهرية بين جماعات الإسلام السياسي وبين الجماعات غير الرسمية وغير القانونية التي وصفها العظمة تجعل المقارنة تعسفية، ولا تساعد في فهم الجماعات الإسلامية فضلاً عن تفهمها.

المركزية مقترنة بالأصولية الدينية والأصولية العلمانية اقتراناً لا فكاك له، ومقترنة بالسيطرة الشاملة، إن لم نقل بالاستبداد، وتتصل بأكثر من سبب بوهم مركزية الذات الفردية والجمعية، علاوة على كونها ذكورية خالصة

ولا تتسق أطروحة اللامكان التي حدد بها العظمة هوية الجماعات الجهادية، ومنها داعش، مع الزوجين المفهوميين المتقابلين: الرسمي/ اللارسمي والمركز/الهامش. اللارسمي والهامش مكانان أو زمكانان أيضاً، بل أمكنة، ونفضل مجالات، لها بناها المعمارية (الهندسية) وخصائصها الاجتماعية والثقافية، ولعل وصف بعض هذه الأمكنة بالعشوائيات بالغ الحصافة، فهي مرايا الرسمي ومرايا المركز، وتحمل إمكان خلخلة الرسمي والمركز وتغييرهما أو تقويضهما. نشير إلى أن المعارضة السورية، التي تصف نفسها بالعلمانية والديمقراطية تنتمي إلى مجال اللارسمي ومجال الهامشي، إذا فهمنا من اللارسمي، اللاقانوني أو غير المرخّص له وغير المُشهر والمعترف به رسمياً. لا نتعامل مع هذه الأطروحة سجالياً، بل نريد أن نشير إلى واقعة عيانية، هي أقرب إلى المفارقة، نعني تحويل العقيدة إلى وطن متخيَّل يراد للوطن الواقعي أن يكون مثله، بل أن يكون هو هو. لقد استوطن فلسطينيو الشتات عقيدة التحرير والنضال أو الجهاد في سبيله، فغدت العقيدة مكاناً ذا مدى عالمي، تتصادى فيه أصوات القادة والمناضلين والمثقفين والسياسيين وأنشطة المؤسسات. مثلما استوطن الأمميون البروليتاريون العقيدة الماركسية - اللينينية أو الماوية، ومثلما تستوطن الجماعات الإسلامية "الإسلام" على اعتباره رسالة إلى البشر كافة. العقائد ترسم خرائط أيضاً، خرائط ديمغرافية وجيوسياسية. في سياق المركز والهامش يخيّل للقارئ أن العظمة مولع بالمركزية، على اختلاف صفاتها، ومنها المركزية الثقافية، إذ يرى أن "الجيوش الخاصة التي قدمت من اللامكان، في العالم العربي كما أيضاً في لاوس أو الكونغو أو كولومبيا، تستند في الخطاب والتعبئة إلى نتائج "التعددية الثقافية الأوروبية"، وهي تمثل تصوراً عن الذات باعتبارها متفرّدة ومتوحدة ومستوحشة، على نحو جمعي". نفهم من التعددية الثقافية أنه لا يحق لأيّ ثقافة أن تعتبر نفسها وأن يعتبرها أهلها ثقافة معيارية، تُفرض على الجماعات الثقافية المختلفة، وهذا مما يولد، وقد ولد كثيراً من التوترات الإثنية والدينية والمذهبية والأيديولوجية، ويولّد الطائفية حينما يقترن بسياسات حصرية وإقصائية. وفي مجال العقائد الدينية، تضفي الأكثرية الدينية أو المذهبية على عقيدتها قيمة معيارية، يوصف بموجبها أتباع الديانات والمذاهب الأخرى بأنهم "أقليات" أو بأنهم "كُسور الأمة"، بالمعنيين الرياضي والمجازي، إذ الكسر أدنى قيمة من العدد الصحيح، الكامل. هنا يحسن التأمل في مقولة القوميين من العرب: العروبة مادة الإسلام والإسلام روحها، أو مقولة "لا تنهض الأمة إلا بجناحيها، العروبة والإسلام". تندرج هاتان المقولتان في ما سميناه "الأصولية المركبة"، التي أنتجت أصوليات مضادة. بيد أن الأهم من هذا كله أن المركزية مقترنة بالأصولية الدينية والأصولية العلمانية اقتراناً لا فكاك له، ومقترنة بالسيطرة الشاملة، إن لم نقل بالاستبداد، وتتصل بأكثر من سبب بوهم مركزية الذات الفردية والجمعية، علاوة على كونها ذكورية خالصة.

لا ندري لمَ أرجأ العظمة الحديث عن الأيديولوجيا، ثم أحجم عنه، إذ الأصولية منظومة أو نظيمة أيديولوجية أو لا تكون. وهذا سر من أسرار نشوئها في المدن والحواضر، وقدرتها على حشد الريفيين المحتاجين إلى خلاص وتعبئتهم، وسرّ من أسرار انبثاقها من أوساط "البورجوازية الوسطى" المتعلمة تعليما جيداً، دينيا و/أو علمانياً، وتحالفها مع فئات من "البورجوازية العليا" ولا سيما التجارية منها، وهذه أقل حداثة من البورجوازية الصناعية، إذا كان لا بد من استعمال هذه المصطلحات. "النخبة" المدينية أو الحضرية المتعلمة تعليماً دينياً أو علمانياً وحدها تستطيع أدلجة التاريخ والتراث وأدلجة المأثور الديني وإنتاج خطابات تاريخية-سياسية منها وحشد الريفيين وفقراء المدن حولها. الأيديولوجيا وإرادة السلطة هما من أهم ما يربط أفراد الجماعات الأصولية المسيَّسة بعضهم ببعض، ومن أهم ما يميزهم من غيرهم، وفق مبدأ الولاء والبراء، ومن أهم شروط انبثاق الطائفية.

اللافت أن العظمة لا يوافق على مشاركة "الأحزاب" الإسلامية في الحياة السياسية والمباريات الانتخابية، وأن يكون صندوق الاقتراع هو الذي يحكم بين الأحزاب المختلفة، ومنها "الأحزاب" الدينية. هذا يعني بالضبط أنه لا ينظر إلى الجماعات الإسلامية، على اختلافها، على أنها أشخاص وقوى اجتماعية سياسية قانونية لها ولأفرادها حقوق مدنية وسياسية مساوية لغيرها من الأحزاب السياسية، ما لم تكن محظورة بموجب دستور هو عقد اجتماعي سياسي وأخلاقي، لا شبه دستور، كالدستور السوري، بل ينظر إليها على أنها بنى جوهرانية وشيطانية خطرة على المسلمين وبقية العالم. والمعيار الذي يعتمده في هذا الحكم هو، بكل أسف، رغبة الحكومات الغربية والأميركية ودول الخليج أو عدم رغبتها في ذلك. فالحكومات الغربية، كما يقول، باتت "تشعر (كما هو حال بعض الدول الخليجية) أنها قد لُدغت من المخلوقات السياسية التي جعلوها ممكنةً وقاموا برعايتها". وهو معيار فاسد من جميع الوجوه، ويتصل بشبهة ارتباط الجماعات الإسلامية بالمخابرات الأميركية أو غيرها، وهذا مما يحتاج إلى البرهنة عليه.

لا ندري لمَ أرجأ العظمة الحديث عن الأيديولوجيا، ثم أحجم عنه، إذ الأصولية منظومة أو نظيمة أيديولوجية أو لا تكون. وهذا سر من أسرار نشوئها في المدن والحواضر، وقدرتها على حشد الريفيين المحتاجين إلى خلاص وتعبئتهم، وسرّ من أسرار انبثاقها من أوساط "البورجوازية الوسطى" المتعلمة تعليما جيداً، دينيا و/أو علمانياً

في ظروف محلية وإقليمية ودولية مناسبة يمكن أن تتحول الجماعات الجهادية المتطرفة إلى جماعات سياسية معتدلة، تقبل باللعبة الديمقراطية، وتشارك فيها، من دون أن تنتفي إمكانية الانقضاض على السلطة والاستئثار بها، كما حدث في مصر، وهذه الإمكانية ليست مقصورة على الإسلاميين، والقرائن على ذلك أكثر من أن تحصى. المشاركة غير المحاصصة والتقاسم والتناهب؛ الأولى تنتج من عقد اجتماعي بين أفراد حرائر وأحرار، صيغته القانونية هي الدستور، الذي تضعه جمعية تأسيسية منتخبة انتخاباً صحيحاً، وصيغته العملية أو الإجرائية هي الانتخابات، والثانية تواطؤ بين جماعات مغلقة على سلم مؤقت وملغَّم هو هدنة بين حربين. إن دورية الانتخابات واطّرادها كفيلان بتحسين شروط اللعبة السياسية وتحسين قواعدها، وإطلاق تنافسية حرة لا بديل منها لتحولات ديمقراطية راسخة. لا ننفي إمكانية المحاصصة في سوريا بعد توقف القتال، بحكم الأوضاع المعقدة التي أنتجتها الحرب والمداخلات الإقليمية والدولية وتضارب المصالح والأهداف، كما هي الحال في لبنان والعراق، ولكننا لا ننفي إمكانية المشاركة أيضاً، ووضع البلاد على سكة إعادة الإعمار، بجميع منطوياتها واستحقاقاتها، وفي مقدمها المصالحة الوطنية والعدالة الانتقالية.

أمّا عن دعوة العظمة إلى لغة جديدة للقبض على الظاهرات الجديدة، بعيداً عن الغموض والتبسيط، فهي دعوة حميدة، لكننا لم نر أثرها في الحديث عن الاتجاهين الرئيسين في الأصولية الإسلامية: اتجاه محمد عبده و"حلقته المباشرة"، ثم مؤسسة الأزهر، ولا سيما في العهد النصري، وهو اتجاه وصف بالإصلاحي وشُبِّه بالإصلاح اللوثري، والاتجاه الذي أسّسه رشيد رضا وأكمله سيد قطب، وقد يمتد إلى بن لادن والظواهري والزرقاوي والبغدادي.. فهذا مما درج عليه معظم المثقفين العرب إن لم نقل كلهم، من دون الإشارة إلى أن هذين الاتجاهين كليهما انبثقا من إصلاحية محمد عبده وسلفيته. ولعل جدال محمد عبده مع رينان يكشف عن حدود إصلاحية عبده، التي يتطلع بعض كبار المفكرين العرب العلمانيين إلى إعادة إنتاجها، بعد أن تبين إخفاق "الدولة القومية".

أخيراً، يبدو أن تحليل ما يحدث في سوريا يقتصر أو يكاد يقتصر على إرهاب "تنظيم "الدولة الإسلامية في العراق والشام" (داعش) وممارساته الوحشية، وصعود الأصولية الإسلامية السنية ومخاطرها الراهنة والمستقبلية، ولا سيما التربية على التوحش، و"إدارة التوحش"، حسب كتيب منسوب لأبي بكر ناجي، شبهه جهاد الزين بكتاب لينين "ما العمل". فما حدث في سوريا، في نظر العظمة، لا يعدو كونه "تحول الحراك إلى حروب أهليّة"، وهذا ما ينقضه قول العظمة نفسه إن "الكثير من العناصر الشبابية المتعلمة، المستقلين والواعدين من المجموعات الشبابية، ممن كانت لديهم المقدرة على القيادة والعمل على إنتاج تماسك سياسي ومعنوي وطني شامل ومنظور واسع للحراك، قد تم التخلص منهم قتلاً أو اعتقالا أو هجرة: أولاً، من قبل قوات أمن النظام، ولاحقاً، من قبل القوى الجهادية التي حلّت محل هذه المجموعات الشبابية وفتكت بما تبقّى منها أو امتصت القليل من بقاياها". فإذا كان مصير قادة الحراك ونشطائه ومن شاركوا فيه هذا المصير، وهم مئات الآلاف، بل آلافها، فإن الحراك لم يتحول إلى "حروب أهلية". تحتاج المسألة إلى مزيد من الدرس والبحث والنقاش ■

مفكر من سوريا

عزيز العظمة وأطروحته الأصولية

اضطراب الواقع وتشوش التفكير

قاسم المحبشي

ما لفت انتباهي في أطروحات السيد عزيز العظمة هو خلوها من الأدوات المنهجية الجديدة التي طورها علماء السوسيولوجيا والإنسانيات في السنوات القليلة الماضية في الدراسات الثقافية والنقد الثقافي ومنها مفاهيم: التاريخ والحضارة والمدنية والهيمنة وعلاقات القوة والتقليد والحداثة والبطريركية والهوية واستراتيجيات الهيمنة والعدالة والإنصاف والاعتراف والسياق والعولمة وما بعد الكولنيالية والهابتوس .وغير ذلك من مفاهيم مفتاحية أثبتت جدارتها المنهجية في فهم وتفسير كثير من المشكلات الاجتماعية كتلك التي يعالجها هذا الحوار.

بداية أشكر "الجديد" وأسرة تحريرها على هذه الفرصة للحوار مع المفكر السوري المخضرم عزيز العظمة الذي استضافته المجلة في ملفها المكرس للبحث في إشكالية "تحرير العقل" والذي استهلته بالحوار معه في مشكلة "الأصولية والحداثة وانفجار المجتمعات" وقد استهلته المجلة بمقدمة تعريفية بالعظمة وانشغالاته الفكرية "بقراءة الحركات الإسلامية ونقدها". وهي معضلة بالغة الأهمية والخطورة باتت تشغلنا جميعا، وإذا كان من الصحيح القول إن أهمية مسألة من المسائل تكمن في ذلك الوقيد الانفعالي المستعر بشأنها فمن المؤكد أن سؤال تحرير العقل العربي لم يعد من قبيل الترف الفكري والتأمل الفلسفي؛ بل بات ينطوي على أهمية حيوية وضرورة وجودية لحياة مجتمعاتنا العربية في مأساتها الكارثية الراهنة.

ربما كان هذا الحوار الخصيب قد لامس الجرح النازف وفتّح أفاقاً مغايرة للرؤية المتبصرة لما آل إليه وضعنا هنا والآن. وهذا ما حفزني لقراءة الحوار بحماسة واهتمام ووجدت في نفسي الرغبة للتداخل مع ما طرحه الأستاذ عزيز العظمة من قضايا إشكالية بالغة الحساسية تحفز إلى المزيد من القراءة والنقاش والنقد والتقييم الذي تستحقه. فما الذي قاله الأستاذ عزيز في حواره؟

المشكلة المحورية التي استدعت هذا الحوار هي:

كيف يمكن قراءة وتفسير المشهد العربي الراهن بما يعيشه من أحداث دامية وحروب مستعرة وما الذي يفسر انبعاث هذه الموجة الكاسحة من خطابات الهويات الأصولية التي أخذت تشيع في المجتمعات العربية الإسلامية اليوم على نحو خطير ومثير للحيرة والفزع؟ حروب دينية طائفية عشائرية جهوية سياسية مستعرة في كل مكان (مسيحية، قبطية، إسلامية في مصر. وشيعية، سنيه مسيحية، عربية كردية، في العراق وسوريا. ومسيحية، شيعية، سنية، درزية، في لبنان. وزيديه، حوثية، اثنا عشرية، سنية، سلفية، عشائرية، جهوية في اليمن، ولغوية أثنية عربية، أمازيغية بربرية إسلامية في الجزائر، ومسيحية إسلامية، جهوية في السودان، وعشائرية طائفية مناطقية في ليبيا.. الخ) يحتدم كل هذا في فضاء ثقافي نفسي مشحون بعنف مادي ورمزي، وهستيريا عصابية جماعية عدائية شديدة التحريض والانفجار(دواعش روافض، نواصب خوارج، مجوسية، صفوية، قاعدة، أنصار الشريعة، شيعية، حزب الله، أنصار الله، داعش والنصرة.. إلخ)، والسؤال الملح هنا والآن هو ما الذي جعل هذا التنوع الهوياتي في المجتمع العربي الإسلامي يتحول إلى شر مستطير، بينما هو في مجتمعات كثيرة أخرى مصدر قوة ودليل صحة وعافية كما هو الحال في الهند والصين وروسيا وأميركا وأثيوبيا وغيرها من الدول التي تضم طيفا واسعا من الهويات (ديانات، أقليات، أعراق، إثنيات، لغات، طوائف، ملل، نحل، ومذاهب وما لا يعد ولا يحصى من الجماعات الثقافية المتنوعة).

تضمّن الحوار (15) سؤالا مبتدئاً بسؤال عن "الصعود الأصولي" ومنتهياً بسؤال عن "اليمين الديني الأميركي" ولمقتضيات هذه المقاربة سوف نحاول النظر إلى الحوار في بعديه النظري المنهجي والوصفي الواقعي.

أولا: على الصعيد النظري المنهجي:

ربما كانت المشكلة المنهجية في صميم العلوم الاجتماعية والإنسانية تكمن في ذلك الالتباس القائم بين الرائي وما يراه، بين الذات التي ترى وموضوع الرؤية، إذ أنه من الصعب الفصل بين الذات الراصدة والهابتوس الخاص بها. والسؤال هو "كيف يمكننا إنجاز خطاب إبستيمولوجي في موضوع سيوسولوجي دائم الحركة والتحول والتغير والتبدل، شأن جميع الظواهر الاجتماعية؟" إذ أن الباحث في هذا الحال يكون جزءا من الظاهرة المراد بحثها، بما تمارسه من تأثير مباشر أو غير مباشر في حياته وحياة جميع أفراد مجتمعه، "تلك الحياة التي نمنحها تسعة أعشار من وقتنا الذي نعيشه في عالمنا الواقعي المعيشي الفوري، بلا ماض ولا مستقبل، والتي تشكل فعلاً عصب الجسد الاجتماعي برمته أي "الحياة

صفوان داحول

بلا مزايا" التي يسميها عالم الاجتماع جلبر دوران "بالجو الخانق".

في هذا السياق يمكن النظر إلى مقاربة الأستاذ عزيز العظمة إذ جاءت إجاباته على أسئلة المجلة تحت ضغط الأحداث المشتعلة في سوريا والعراق ولم يستطع التحرر من آثارها الحسية وآثارها الانفعالية، وبقدر ما يتعاظم الجزع الذي تحدثه ظاهرة من الظواهر يبدو معها المرء أقل قدرة على ملاحظتها بشكل صحيح والتفكير فيها بشكل موضوعي وإعداد الطرق الملائمة لوصفها ومراقبتها وتفسيرها وفهمها وتوقع مآلاتها بقدر من التجرد والموضوعية بما يؤمّن حدّا أدنى من الصدق والأمانة والنزاهة والإنصاف في معرفة الحقيقة وفهمها.

وهذا ما بدا واضحاً من تفسيره لظاهرة صعود الأصولية الدينية والتنظيمات الإرهابية مثل داعش وأخواتها مستخدما جملة من المصطلحات والأفكار التي تعمي ولا تضيء منها مصطلح (اللامكان) الذي حاول استعماله أداة منهجية في تفسير ظاهرة الحركات الأصولية بقوله "ليست هذه الحركة مجرد جيوب متّصلة فحسب، أُخذت غالباً بالعنوة، بل هي تنشأ من اللامكان وتصدر عنه، هذا رغم أنها حينما تتشكل تقوم ببناء علاقات محلية، وهي علاقات، بحكم طبيعة الأشياء، هشة وغير مستقرة؛ وهذا يعود، ليس أقله، بسبب أنّ هؤلاء الدواعش آتون من اللامكان" غير أنه لم يقل لنا ماذا يعني بهذا (اللامكان) وعلى الأغلب أنه يقصد به من خارج التاريخ كما أظن؛ أو من خارج الحياة بمعنى أن الفكرة الآتية من خارج الحياة لا تستطيع أن تنتج حتى فكرة موتها وفي هذا تكمن خطورتها. بحسب روجيس دوبريه.

لكنه ما يلبث أن يتناقض مع نفسه حينما يذهب إلى القول "وجود المنظمات ذات البنى التحتية الكبيرة التي تساعدها وتقويها وتشدّ من أزرها مجموعات متنوعة من الجهات الفاعلة، المحلية والعربية والدولية" وفي هذا تأكيد قاطع

لتجذر المنظمات الأصولية في البني التقليدية للمجتمعات العربية الإسلامية أليس هذا هو المعنى المقصود بـ«البنى التحتية الكبيرة»؟ وهذا يتناقض تناقضاً صارخاً مع فكرة اللامكان التي يرددها الأستاذ عزيز كثيراً حتى وهو في السياق المقارن من ذلك زعمه الآنف ·بالرغم من قدوم هذه الجيوش الخاصة من اللامكان، في العالم العربي كما أيضاً في لاوس أو الكونغو أو كولومبيا، فإنها قد نجحت بدرجات متفاوتة في الاستمرار والدفاع عن الجيوب والمناطق التي استقطعتها· أليست هذه الإحداثيات التي يذكرها أماكن تحمل أسماء محددة ؟ فضلا عن أن المقارنة التي عقدها هنا بين الحركات الإرهابية الإسلامية وغيرها في بلدان أخرى ليست ممكنة البتة بسبب اختلاف السياقات التاريخية التي لم يعرها اهتماما للأسف الشديد.

وهو إذ يخلط بين كلمات «الأصولية والتطرف والجهاد والإرهاب والحركات الإسلامية أو ما أسماه بـ«الإسلامية» القادمة من اللامكان سرعان ما يتناقض مع هذا القول في مكان آخر بقوله ·ارتبطت الإسلامية بشكل عام مع أشكال معينة من العمليات التربوية وهذه، كما قلت سابقاً، من منتجات التحديث· ولا أعلم عن أي تحديث يتحدث الأستاذ هنا؟!

ويمكن تتبع الكم الهائل من التناقضات المنهجية والشكلية التي حفلت بها إجابات الأستاذ عزيز من ذلك قوله ·تعتزل الجماعات الجهادية البشر وتعزل نفسها، حاوية خليطاً كبيراً من ·المهاجرين والغرباء، من القفقاس وبريطانيا وماليزيا جنباً إلى جنب مع المال من الخارج· ص10. كيف يكن أن يستقيم هذا القول المتناقض في ذاته الذي يقول «تعتزل الجماعات الجهادية البشر وتعزل نفسها» وينتهي بأن هذه الجماعات تحوي «خليطاً كبيراً من ·المهاجرين والغرباء، من القفقاس وبريطانيا وماليزيا..» أليس هذا «الخليط الكبير» الذي تحويه الجماعات هم من البشر أيضا يا أستاذنا الجليل وهذا ينفي القول بالعزلة والاعتزال منطقياً؟!

وفي سبيل تأصيل وتبرير الرؤية المنهجية والأفق النظري الذي اعتمده السيد عزيز العظمة في تفسير موضوعات الحوار ذهب إلى أنه ينتهج لغة جديدة بقوله ·إننا بحاجة إلى لغة جديدة طالما أننا نتعامل الآن مع ظواهر جديدة، ظواهر اعتبرت وكأنها لا تستحق النظر، وكأنها مجرّد انحرافات عن السويّة، مثل فشل الدولة، والفاعلين السياسيين والاجتماعيين خارج نطاق الدولة.. وبالتالي استعصاؤها على المسارات التحليليّة المعتادة والمبتناة على افتراض التنظيم والتمأسس الرسميّين: ظواهر مثل عصابات المخدرات في كولومبيا أو الجيوش الميليشياويّة في وسط أفريقيا· وهذا قول لا يتّسق مع حقائق المعرفة والخبرة المتراكمة في الدراسات الاجتماعية والإنسانية التي دأبت على معالجة تلك المشكلات منذ زمن طويل وأنتجت سلسلة غنية من الكتب والبحوث والدراسات منها على سبيل المثال لا الحصر كتابات روجيس دوبريه ·نقد العقل السياسي· وكتابات الفرنسي ·الدولة والمجتمع في الغرب والإسلام والدولة المستوردة· وروجيه كايوا ·الإنسان والمقدس»، وداريو ششايغان ·أوهام الهوية»، بارت آلان ·الهوية والتمثيل»، وفريد بارت ·بناء الهوية»، وجان فرانسو بايار ·أوهام الهوية»، وجون جوزيف ·اللغة والهوية»، وهابرمانس ·الهوية التواصلية»، وأمارتيا صن ·الهوية والعنف»، ورينيه جيرار ·العنف المقدس»، وتيد روبرت غير ·لماذا يتمرد البشر؟»، وجون إهنبرغ ·المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة»، ودانيال هيرفيه ليجية وجان بول ويلام ·سوسيولوجيا الدين»، هاوارد ج. ويارد ·المجتمع المدني ·النموذج الأميركي والتنمية في العالم الثالث»، ودنيس كوش ·مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية»، وبينديكت أندرسون ·الجماعات المتخيلة»، وجون هيلز واخرون ·الاستبعاد الاجتماعي: محاولة للفهم»، وكلود دوبار ·أزمة الهويات»، وجيل دولوز ·الاختلاف والتكرار»، وآدم كوبر ·الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي»، ومحمد عابد الجابري ·مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب»، وصالح الطائي ·نحن والآخر والهوية»، وكتابات أحمد نسيم برقاوي في ·الدولة وفي العرب والأيديولوجيا والتاريخ»، وجورج طرابيشي ·هرطقات»، وتوفيق مديني ·المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي»، وحسن حنفي ·الهوية: مفاهيم ثقافية»، وفتحي التريكي ·استراتيجيات الهوية»، وأدونيس ·الهوية غير المكتملة»، وعلي حمدان ·إشكالية الهوية والانتماء»، ·سلسلة الأستراليون العرب»، وشريف يونس ·سؤال الهوي: الهوية العربية في ظل العولمة»، وحسن الصفار ·الطائفية بين الدين والسياسة»، وكتاب ·الطائفية والتسامح والعدالة الانتقالية»، وفالح عبد الجبار·في المشكلة الطائفية»، ومايكل أنجلوياكوبوتشي ·أعداء الحوار أسباب اللاتسامح ومظاهره»، وسكوت هيبارد في كتاب ·السياسة الدينية والدول العلمانية: مصر والهند والولايات المتحدة الأميركية»،وغير ذلك من سلسلة الدراسات والإصدارات المتصلة بقضايا الهوية المجتمع والسياسة.

غير أن ما لفت انتباهي في أطروحات السيد عزيز العظمة هو خلوها من الأدوات المنهجية الجديدة التي طورها علماء السوسيولوجيا والإنسانيات في السنوات القليلة الماضية في الدراسات الثقافية والنقد الثقافي ومنها مفاهيم: التاريخ والحضارة والمدنية والهيمنة وعلاقات القوة والتقليد والحداثة والبطريركية والهوية واستراتيجيات الهيمنة والعدالة والإنصاف والاعتراف والسياق والعولمة وما بعد الكولنيالية والهابتوس .وغير ذلك من مفاهيم مفتاحية أثبتت جدارتها المنهجية في فهم وتفسير كثير من المشكلات الاجتماعية كتلك التي يعالجها هذا الحوار.

إن غياب المنهج النقدي العقلاني في رؤية السيد عزيز ربما يفسر عدم قدرته تفسير الشروط والعوامل التاريخية والثقافية والسياسية التي كمنت وراء هذا النتائج الفاجعة في لحظة المجتمعات العربية الراهنة إذ جهد إلى ردها إلى ما يسمى بـ«ثورات الربيع العربي» 2011 م، وفسر بروز ظاهرة التطرف والإرهاب في سوريا على نحو خاصة بتعثر ثورة

لم يلتفت إلى الفروق التاريخية في نشأة الحركات الإسلامية الجهادية في الأقطار العربية المختلفة، فضلا عن أنه أغفل الحديث عن العوامل الخارجية وعلاقات قوى الهيمنة العالمية في هذا العالم المعولم ودورها في تأجيج المشكلة

التغيير السورية.

كما أنه لم يلتفت إلى الفروق التاريخية في نشأة الحركات الإسلامية الجهادية في الأقطار العربية المختلفة، فضلا عن أنه أغفل الحديث عن العوامل الخارجية وعلاقات قوى الهيمنة العالمية في هذا العالم المعولم ودورها في تأجيج المشكلة وأقصد الولايات المتحدة وإسرائيل وروسيا ودول أوروبا الغربية وغيرها، وأنه لأمر مثير للعجب أن يخلو هذا الحوار الطويل من ذكر أو إشارة لإسرائيل! ولا كيف يمكن تفسير اختفاء إسرائيل من هذا النص المثير في حين أن حضورها الفاحش في الواقع والمشهد يفقأ العين؟! وهكذا هو الحال دائما حينما يكون الواقع شديد الاضطراب والتشوش تكون الأفكار مشوشة!

ثانيا: في تشخيص وتوصيف الواقع

في مستهل تشخيصه لصعود الجماعات الأصولية يقول المفكر العربي السوري عزيز العظمة ·إنّ العديد من هذه الجماعات «وربما كلها»، بما في ذلك الجماعات الإسلامية، لها أو كان لها اتصال مع الـ·سي آي إيه·، أو على الأقل بعض الأجهزة السرية الأخرى التي عملت بمثابة داعم أساسي ولوجيستي لها. لكل فاعليات هذه الجماعات أسس اقتصاديّة واضحة وأساسية· ويضيف بعبارة أخرى، لدينا ظواهر نتجت عن وضع حيث «اللارسمي» «الاقتصاد غير الرسمي أو ·الأسود»، من خلال شبكات المافيات، أو السياسات اللا-دستورية ذات الوزن الغالب للأجهزة الأمنية»، بهذه اللغة شديدة التبسيط يوصف ويشخص الظاهرة شديدة التعقيد وجوهر المشكلة عنده هو ظهور جماعات خارج الأطر «الرسمية القانونية للدولة» وهو بذلك يقر منذ البدء بوجود الدولة بوصفها كياناً ومعياراً رسمياً للسويّ والشاذ ولم افهم عن أيّ دولة يتكلم هنا لا سيما وهو يخلط بين الشرق والغرب ويقارن بين حالات منتقاة من مجتمعات لا رابط ولا شبه بينها أبدا. وهو إذ حاول الجمع بين الحركات الأصولية وغير الأصولية في العالم أكد أن جميعها مبعثها اقتصادي في قوله ·دعنا نؤكد أيضاً على أن كل هذه الحركات هي كذلك مشاريع اقتصادية وأرباب عمل على نطاق واسع. كل أولئك، من حركات خلاصية وغيرها ممن نتكلم عنه، يعملون على السيطرة على الموارد الاقتصادية الضخمة: النفط والآثار والصوافي والغنائم والرسوم على البضائع والأفراد «ما يسمّى بالجزية والزكاة» في سوريا، والمخدرات في كولومبيا ولاوس، الذهب والماس والمعادن النادرة الثمينة «التي تعتمد عليها الهواتف المحمولة» في الكونغو ورواندا، هذا إضافة إلى الخوّة والغنيمة والفدية، وبالطبع الدعم المالي الخارجي ذا الدوافع السياسية·.

وهذا يناقض القول السابق الذي أكد فيه أنها من صناعة الدوائر الاستخبارية الغربية، وبدلا من بحث دور وأثر ثورة الفقيه الإيرانية في استنفار وبعث وتفعيل وتأجيج الهويات الطائفية القاتلة في الأقطار العربية من منطق جدلية النقيض الذي يخلق نقيضه اكتفى الأستاذ عزيز العظمة بإشارة وصفية تقريرية للعلاقة بين إيران والأسد إذ قال ·لعل الإيرانيين راغبون في استكمال ما بدأه حافظ الأسد عندما التمس موسى الصدر لاعتبار العلويين شيعة اثنا عشرية، وتعميم ذلك على قطاعات أوسع من الشعب السوري باسم تصدير الثورة الإسلامية، وربما رغبوا أن يشهدوا يوماً ما زوجة الرئيس الأسد مرتدية التشادور·.

اكتفى الأستاذ عزيز العظمة بإشارة وصفية تقريرية للعلاقة بين إيران والأسد إذ قال "لعل الإيرانيين راغبون في استكمال ما بدأه حافظ الأسد عندما التمس موسى الصدر لاعتبار العلويين شيعة اثنا عشرية، وتعميم ذلك على قطاعات أوسع من الشعب السوري باسم تصدير الثورة الإسلامية

على كل حال إنني إذ أعرب عن وجهة نظري في بعض ما تضمنه هذا الحوار من قضايا إشكالية إنما انطلق من الرغبة في المزيد من المعرفة والفهم والخلاف في الرأي يجب أن لا يفسد للود قضية فقد أكون أنا على خطأ وقد تكون أنت على صواب، ولكن بالحوار والنقاش سوف تنكشف أوجه الحقيقة المحتملة على الدوام، إذ أن الحقيقة مستقلة دائما في آخر المطاف. وفي طلب الحقيقة لا يهمّني أن أعارض بقدر ما يهمّني أن أكون على صواب ولو نسبيا.

في معضلة الهويات القاتلة

وفي الختام أود الإسهام بوجهة نظري الخاصة في معضلة الهويات القاتلة التي تستعر اليوم في مجتمعاتنا العربية بضراوة مروّعة إذ شهدت بنفسي تجربة انزياحات الهوية واستراتيجياتها الصراعية المدمّرة في اليمن والعراق، فعلى مدى نصف قرن فقط غيّر الناس هوياتهم في اليمن شمالا وجنوبا مرات عدة، وها نحن اليوم نشهد جدلا صاخبا وصراعا متّقدا بشأن الهوية اليمنية، وهوية الجنوب: أهي جغرافية أم سياسية؟ فضلا عن احتدام أوار الهويات الطائفية، الزيدية والشافعية والحوثية والسلفية وغير ذلك من خطابات الهويات التقليدية الفرعية الكثيرة وهي خطابات أخذت تستقطب جموع واسعة ومتزايدة من الناس في الجنوب والشمال وذلك بعد مرور أكثر من نصف قرن على قيام «الجمهورية الثورية» في

صفوان داحول

الشمال وإحراز الاستقلال الوطني من الاستعمار البريطاني في الجنوب. ليس لأن الناس يرغبون في ذلك بل بسبب الممارسات السياسية التي دفعتهم إليه. وقد أذهلني ما شهدته في بغداد من تبدّل سريع وعنيف في صراع الهويات الطائفية قبل الاجتياح الأميركي وبعده، إذ سنحت لي فرصة الدراسة العليا في جامعة بغداد في تلك المدة الفاصلة، التعرف على حقيقة المعضلة الطائفية في العراق التي نشهد اليوم أهوالها، ففي عام 2004 وجدت العراق بصورة مختلفة كليا عن تلك التي عرفتها في الثلاث السنوات السابقة، وكانت حمى الطائفية هي أبرز ملامح العهد الجديد، على الرغم من أنها مازالت حينذاك في طور التفقيس البريمري (نسبة إلى الأميركي بريمر) الذي حكم العراق بعد احتلالها. وكما دفعت حرب صيف 1994 م التي شنتها القوى التقليدية المهيمنة في الشمال اليمني ضد الجنوب المدني، تحت رايات دينية وأيديولوجية وسياسية مختلقة وما تلاها من ممارسات تعسفية تدميرية لكل مؤسسات دولة مواطني الجنوب (السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية والقانونية.. الخ) نقول كما دفعت تلك الغزوة التكفيرية الظالمة الجنوبيين إلى التعرف على ذاتهم الجنوبية المهزومة، وجعلتهم يتشبثون ويضحون بحياتهم في سبيلها، على نحو لم يشهد له التاريخ مثيل، فكذلك فعلت غزوة أميركا للعراق في إيقاد نار الهويات الطائفية التي كانت هامدة تحت رماد الطغيان السياسي الجمهوري البعثي، وزادتها اشتعالا بمنحها المزيد من الزيت الأميركي شديد الاشتعال، في سبيل تحقيق إستراتيجية (الشرق الأوسط الجديد) التي ستكون فيها دولة الاحتلال الإسرائيلي أنطاكيا الجديدة، (جنة الله في بلاد العرب الخراب) (الشرق الأوسط الجديد)! ألا تلاحظون اليوم كيف تبدو صورة دولة إسرائيل بالمقارنة مع دول الجوار العربي؟!

> **لا بديل من إعادة التفكير بالعلمانية بعيدا عن المنظور الأيديولوجي الذي يشوّش معناه التقني الحقيقي، بوصفها تقنية سياسية ناجعة مجربة ومختبرة عبر ثلاثة قرون من التاريخ السياسي للدولة الحديثة**

فما الذي يدفع الناس إلى تبديل هوياتهم وإنشاب مخالبهم في بعضهم بعضا تحت راياتها وبتحفيز منها كسراطين البحر حتى الموت؟! وهنا يلزمنا النظر إلى العنف حينما يكون مقدسا، إذ أن الصراع حينما يكسب صفة مقدسة، (دينية أو أيديولوجية) يتحول إلى ثأر مزدوج جاهلي وعصبوي ديني، وربما كان الثأر من بين جميع مظاهر العنف هو أخطرها على الإطلاق، ذلك لأن (الثار الحر) يشكل حلقة مفرغة وعملية لامتناهية ولا محدودة، ففي كل مرة ينبثق منها من أيّ نقطة ما من الجماعة مهما تكن صغيرة، يميل إلى الاتساع والانتشار (كالنار في الهشيم) إلى أن يعم مجمل الجسد الاجتماعي، ويهدد وجوده بالخطر. وهذا ما نراه ماثلا اليوم في العراق، حيث يصف (المالكي حربه مع داعش بثارات الحسين) ومن المعروف في مثل هذه الحالات كيف أن أقل عنف يمكن أن يدفع إلى تصاعد كإرثي، ومشهد العنف له شيء من (العدوى) ويكاد يستحيل أحيانا الهروب من هذه العدوى، "فاتجاه العنف يمكن بعد التمحيص يظهر التعصب مدمرا كالتسامح، وعندما يصبح العنف ظاهرا، يوجد أناس ينساقون إليه بحرية وحماس، ويوجد آخرون منهم يعارضون نجاحاته ولكنهم أنفسهم، غالبا الذين يتيحون له النصر" وفي ظل غياب مؤسسة محايدة للعدالة، أقصد الدولة الحديثة القائمة على الفصل بين السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية) واستقلال المجالات، (السياسي والديني والمدني والاقتصادي والثقافي والعلمي.. الخ) فيستحيل إيجاد وسيلة ناجعة يمكنها السيطرة على ظاهرة الحروب الطائفية المشتعلة، وكل المحاولات الراهنة المعتمدة على المدخل الأمني في ضبط ظاهرة العنف في المجتمعات العربية بالقوة العسكرية العارية المحلية أو الخارجية، من المؤكد أنها تزيده اشتعالاً مثل (اللهب الذي يلتهم كل ما يمكن أن يلقى عليه بقصد إطفائه).

ختاما

لا بديل من إعادة التفكير بالعلمانية بعيدا عن المنظور الأيديولوجي الذي يشوّش معناه التقني الحقيقي، بوصفها تقنية سياسية ناجعة مجربة ومختبرة عبر ثلاثة قرون من التاريخ السياسي للدولة الحديثة ليس في أوروبا وأميركا فحسب بل في كثير من دول أسيا وأفريقيا وفي مجتمعات إسلامية مماثلة لمجتمعاتنا العربية الإسلامية، ومنها ماليزيا وأندونيسيا وتركيا وباكستان وغيرها. إذ أن الفصل بين المجال السياسي والمجال المدني يستلزم بالنتيجة استقلال المجال الديني عن هيمنة السياسي، وبهذا تكون العلمانية ليس كما جرى ويجرى تصويرها بوصفها ضد الدين والتدين بل هي في حقيقة الأمر تحرير المقدس من تبعيته للمدنّس واستعادت روح الدين الإسلامي الحقة الذي جاء رحمة للعالمين ومتتماً مكارم الأخلاق بما حمله من تعاليم وقيم إنسانية سامية كما قال سبحانه وتعالى "يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا" (الحجرات الآية 13) أو "أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن" (سورة النحل الآية 125)، "ولا تجادلوا أهل الكتب إلا بالتي هي أحسن" (العنكبوت الآية 46)، أو ما جاء في السنة الشريفة "لا يرحم الله من لا يرحم الناس"، "لا يحل لمسلم أن يروّع مسلماً" وغير ذلك مما احتواه الدين الإسلامي الحنيف من قيم تحث على الرحمة واللطف والصفح والرفق والإنصاف والعدل والاعتراف والتسامح والتصالح والعفو والإيثار والتعاون والتضامن والشفقة والمودة والعطف والمحبة والصبر والحلم والحكمة والتفكير والتبصر والتواضع والبشر وإفشاء السلام وعدم الغضب ونهى عن الغيبة والنميمة وسوء الظن والكذب والخداع والسب والتنابز بالألقاب والكبر والغرور والتطرف والتعصب والجهل والعنف والغدر والتعذيب والتمثيل.. الخ.

(في ص10 يقول في سياق القرية أو القبيلة فإنّ المرأة التي تخطئ جنسياً في كثير من أرجاء سوريا تُعتبر مصدراً للعيب والعار باعتبار اجتماعي وليس قانونياً) ■

كاتب من اليمن

الرؤية التي ينطلق منها البروفيسور عزيز تنطلق من وقائع مرتبطة بالزمان والمكان، هذه الرؤية الواقعية ـ التاريخية تكتسب تجليها من قراءة مستقبل سوريا، هذا المستقبل الغامض الذي يتناسب مع ما يقول به العظمة في توصيف عميق الدلالة "ولكنّ ثقة سلوى قابعة في أمل غير واضح المعالم، فاختراع هذه الفضاء ثانية . الفضاء السوري ـ يرتبط على نحو فعليّ بلوحة القوى الفاعلة والمتصارعة، مع الأخذ بعين الاعتبار القوى الإقليمية والعالمية التي تشكّل خلفيةً لصراع القوى الداخلية. وبناء على ذلك يمكننا تضييق مساحة الاختلاف بين ما يقول به العظمة حول مستقبل سوريا الغامض وقولة هايدغر التي انتقدها في البداية "إله فقط قادر على إنقاذنا". فالأمل الغامض لدى عزيز العظمة ليس إلا إله هايدغر الغائب. وهكذا يعود بنا عزيز العظمة من حيث لا يدري إلى حلول ما قبل حداثية أو ما بعد حداثية كان قد اعتبرها نذير شؤم.

ردّاً على عزيز العظمة

تفكيك أهوال الإرهاب وتحرير الاسئلة

خالد حسين

ليس من السهولةِ بمكانٍ مواجهة حوار البروفيسور السُّوري عزيز العظمة (مجلة الجديد، ع 11)، ذلك أنّ القراءة التاريخية التي ينتهجها وتتأسّس بموجبها خرائط القراءة وتمتدُّ، لا تكتفي بملاحقةِ توحُّش الإرهاب الإسلاموي وإنما، وفي الوقت ذاته، تطارد نظائره في المجتمعات الأخرى؛ وذلك في سياقٍ مكثّفٍ من تحليلات سوسيو ـ ثقافية مسنودة برشقاتٍ من المعلومات الاقتصادية وحزمة العلائق العائمة والمضمرة التي تربط هذه الجماعات بمراكز المال الرسمي واللارسمي؛ لتغدو معها ظاهرة الجماعات الإرهابية، وتحت وطأة استراتيجيات المقاربة التاريخية الصارمة برؤيةٍ واضحةٍ ولغةٍ جديدةٍ، حدثاً تاريخياً يتنزّل في سياق أحداث العالم عموماً بشكل عامٍ وأحداث العالم العربي بشكلٍ خاصٍ.

تقتنص بداهة البروفيسور عزيز الأسئلة المغلقة للمحاور ليوسّعها عبر ربط أهوال الإرهاب بالأهوال التي ارتكبها النظام السوري، فالمحاور "وكما يظهر للقارئ من أسئلته . يبنّر الحوار في ثيمةِ إرهاب الجماعات الأصولية فحسب وجعلها مسؤولةً وحدها عن الجحيم الذي ابتلع وما يزال يبتلع الفضاء السوري بتغييب المسؤولية المباشرة ـ ربما عن غير قصد منه ـ لإجرام النظام بترتيب مشهد الجحيم وإشعاله ومن ثمّة المشاركة الفعّالة فيه؛ فالأصولية الجهادية . والحقُّ يقال ـ تقابلها أصوليةٌ علمانيةٌ مشوّهةٌ يدّعيها النظام، كشفت أحداث سوريا أنها أشدُّ هولاً في جرائمها وتدميرها من الأصولية الجهادية عبر تعاضدٍ بين ادّعاء علماني كاذبٍ ظاهريٍ وبنية طائفيةٍ (تتجاوز الفضاء السوري إلى لبنان والعراق وإيران وأفغانستان)، بنية ما قبل تاريخية لم تخرج من ماضيها أصلاً. ومن هنا يكتشف القارئ أن ثمة مساحة مسكوت عنها في أسئلة المحاور ذاتها بخصوص أهوال النظام السوري!

يقطع عزيز العظمة مع توجهات ما بعد الحداثة النكوصية، كما يصفها، عندما ينحّي جانباً سؤال المحاور الذي يستدعي إلى حيّز الحوار قولتي هايدغر "إله فقط بإمكانه إنقاذنا الآن" وبول دانهار "الربُّ قد عاد إلى الشرق الأوسط"، وإذ يَصِمُ حضور هايدغر بالشؤم في بداية الحضور؛ فإنه يرفض تماماً قولة دانهار بعودة الدين إلى الفضاء السوسيو ـ ثقافي للشرق الأوسط؛ ومن هنا يموضع ظاهرة الأصولية في سياق تاريخي تتعالق فيه هذه الجماعات الأصولية مع المصالح المادية في سياق عالمي. ولكن ما يسترعي الانتباه هنا هو الهَيكلة الجديدة التي يقدّمها في توصيف انفجار التوحُّش الإرهابي من خلال استقدام مصطلح "اللامكان"، وبهذا الصدد يقول "اللامكان بمعنى نبذ المنشأ وإعادة تشكيل الذات ثم اللامكان، أي المكان الخيالي والافتراضي (دابق، الشام، القسطنطينية، رومية في خطاب داعش)، على نحو يضارع هذه الذات الجديدة. واللامكان بمعنى الخروج عن كل الأزمنة التاريخية والخروج عليها". وربما يمثّل تشكيل داعش الإرهابي مثالاً ساطعاً على اشتغال مفهوم " اللامكان" في تأسيس كينونة هذا التنظيم وانتشاره السرطاني الأفقي، ليس في سوريا والعراق فحسب، وإنما تفخيخ الفضاء العالمي على شساعته بهذه الكينونة ـ الكابوس/الرعب (الأحداث الأخيرة في فرنسا وأميركا)، وذلك عبر تدفُّق الإرهابيين من أمكنة مختلفة ـ وقد باتت (لا . أمكنة) إلى مكان مستقر(سوريا، العراق) وقد غدا في حوزة "اللامكان"، كما لو أنّ الكينونة الإرهابية . وهي كذلك فعلاً وواقعاً . لا عمل لديها سوى إخراج المكان إلى اللامكان ومن ثمّ إخراجه من التاريخ ذاته، أقصد المكان ـ التاريخ أي العمران من حيث العلاقات والثقافة والكينونة. ولكن السؤال: ماذا بشأن نجاعة أفهوم "اللامكان" في هيكلة إرهاب "الدولة" وتوصيفه؟ ألم يعتمد النِّظام الأسدي على قوى بهيمية (الشبيحة) وميليشيات شيعية (لبنانية وعراقية) والحرس الثوري الإيراني ثم التقنية الروسية في أعتى أشكالها المدمِّرة مؤخراً؛ ليجري تدمير المكان بوصفه ذاكرةً وتاريخاً وكائناً، أي بمعنى الدفع بالأمكنة الحضارية ذاتها إلى اللامكان وخارج

صفوان داحول

التاريخ؟ بيد أنّ عزيز وفي حمأة الاحتفاء بالمصطلح الجديد يدع هذه المساحة نهباً للمسكوت عنه!

إن استمرار و/أو تفريخ الجماعات الجهادية في "مكان . اللامكان" الذي تقطنه وتشغله يتعلق بالحاضنة الشعبية، فوجودها يرتهن بتوفُّر هذا الحضن الذي يسمح باستمرارها واتساعها وممارسة توحشها وتغوّلها، هذه النقطة المهمة تقود البروفيسور عزيز إلى نتيجة تفتح مساحةً من الاختلاف معه، يقول في حواره " إنني أذكر كل هذا لأقول إنّ داعش ليس لديها على نحو كبير بيئة حاضنة بقدر ما لديها بيئة غير ممانعة وفي بعض الأحيان متواطئة". ورغم إيراده أسباب اقتصادية وعنفية مقنعة سادت الفضاءات الريفية في سوريا للخروج بهذا المآل من القول؛ فإن الحقل الدّلالي تتضاءل فيه الاختلافات بين المفهومات المذكورة من حيث المعنى: حاضنة، غير ممانعة، متواطئة، فالعوامل الاقتصادية والعنفية لا تفي بتأويل القبول الشعبي من عدمه لداعش وأخواتها، ومن هنا يطلُّ الرأسمال الرمزي للمجتمعات (قضايا الهوية، الموقف من الآخر، البنية الثقافية"... إلخ) بقوةٍ في هذا السياق الذي يرحّله العظمة من مجال التفسير السوسيولوجي. وهنا تمكن الإشارة إلى أن الموقف المتأرجح للكتلة البشرية العربية (أو الشوايا بلغة عزيز العظمة) في الجزيرة (شمال شرق سوريا) من النظام والحراك الثوري والدواعش، فقد ظلت هذه الكتلة نهباً لقلق الاختيار، وإذا نحينا جانباً جزءاً ضئيلاً من ذوي الاتجاه الديني من أفرادها الذين شاركوا في الحراك؛ فإن هذه الكتلة لم تحسم اختيارها وظلت في النهار مع النظام وفي الليل مع داعش.

يقدّم عزيز العظمة مقاربةً عميقةً للأصولية الدينية في العالم العربي من خلال تحديدها بنوعٍ من النُّكوصي الأهوائيّ الذي يَحِنُّ إلى بداياتٍ كاملةٍ وناجزةٍ (عصر النبي عادةً) وغالباً ما يجري "مناقضة صورة هذا العصر الذهبي بصورةٍ حاضرٍ فاسدٍ منحطٍ"؛ وهذا النكوص الذي يمثّل العودة بالمجتمعات نحو تاريخٍ ماضٍ أو الخروج من سياق التاريخ والتلذُّذ بالإقامة في "اللا تاريخ" ولكن تحت طائلة العنف، هذا التجلي للفكر النكوصي والأصولي بنشوئه وانفجار عنفه يجد مرجعيته الأساسية في القراءة الحرفية للقرآن التي دشّنها رشيد رضا، حيث تقوم هذه القراءة على إزاحة التآويل المحتملة للخطاب القرآني لحساب الفهم الحرفي وتجفيف الممكنات الدلالية للسياق النصي ثم انسداد الآفاق بين النص والتاريخ.

هذا الاتجاه ـ وعكس ما مضت فيه إصلاحية محمد عبده ـ هو الذي أتاح تفريخ الأصولية وسمح لها بأن ترفع من نفير صعودها في العالم العربي. وهنا يكشف عزيز العظمة الجذور والجذامير التي تبيح للعنف أن يرتبط بالخطاب؛ فالعنف أصلٌ في الخطاب الديني الذي يلازم أي كيانات يمكن أن تسعى إلى تأسيسه هذه الجماعات "إن قرآن العنف والحق والتقويم شأن قديم قِدَم الأديان التوحيدية، وفي رسائل وعِظات القدّيس أوغسطين بيانات بالغة الفصاحة على ذلك وحوله". وإذا تجاوزنا حَدَّ الاتفاق مع العظمة في هذا الشأن؛ فإنه في الوقت ذاته يتغاضى عن بعدٍ أساسيٍّ في تفسير "الصعود الأصولي" وتفريخ الجماعات الجهادية (في سوريا) من خلال القفز على الممارسات الإرهابية للدولة وتغييبها من السياق التفسيري؛ فالمرء لا يحتاج إلى جهد كبير لملاحظة الصعود الأصولي في مناطق الأكثرية السنية بعد أن تُركت هذه حقولاً مكشوفة للموت المجاني الذي مارسته قوى السلطة مدعومة بميليشياتٍ تتغذّى على ثارات الحسين وزينب والاستغراق في حقدٍ تاريخيٍّ لا مبرر له. وهذا يعني أن الكثير من علوِّ

صفوان داحول

نفير الصعود الأصولي لم يكن إلا أمراً طارئاً وبفعل سياسات التطييف التي أجادها نظام بشار الأسد.

وهنا ينبغي أن نتذكر أن توصيم الباحث لما بعد الحداثة بالنكوصية والتبشير بما قبل الحداثة عبر توصيف حضور هايدغر بالحضور الشؤم هو في الواقع تمسُّكٌ بنجاعة مشروع الحداثة للمجتمعات ونفي تهمة الفشل عن مشروع الحداثة؛ لكن الواقع على ضديد من ذلك؛ فتجربة الدولة الوطنية المزعومة التي اتخذت من الحداثة سبيلاً لها قد فشلت وانهارت وشكّلت أرضية خصبة للصعود الأصولي وهذا ما لا يقترب منه عزيز العظمة.

يلجأ عزيز العظمة إلى لغةٍ جديدةٍ في بَنْيَنَةِ مفهوماته في سياق توصيف الجحيم الذي يبتلع الفضاء السوري والصّراع الدائر بين النّظام والجماعات الأصولية ،بعد أن تمكّن النظام والجماعات من الفتك بالقوى الوطنية من جهةٍ، والصّراع الذي يطحن هذه الجماعات ضد بعضها البعض من جهة أخرى؛ ولذلك ينبثق مفهوم ·الهوامش· تعبيراً جديداً يعضد تأويله للصعود الأصولي. ويعكس موضوعه بصورة أدق، وهو بذلك يصوّب سؤال المحاور ·أرياف تقاتل أريافاً· إلى ·هوامش تقاتل هوامش·، يقول بهذا الصدد توضيحاً وتصحيحاً ·ليست المسألةُ أريافاً ضد أرياف بقدر ما هي هوامش ضد هوامش، وذلك في رقصات الموت في ظل تشبيح متبادل من قبل العديد من العناصر المنتمية إلى الفئات المهمّشة إلى درجة الرثاثة·، وفي واقع الحال؛ فإن النظام السوري الذي أحدث منعطفات من التشويه في كينونة السوريين، لم يكن له من شاغلٍ خلال الأربعين سنة سوى اتّباع استراتيجية تهميش جهنمية متعمّدة ·للمكان· ولا سيما الريف عبر التدخل السافر لأجهزة الأمن بتخريب العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والاستيلاء على الأراضي، الأمر الذي أسّس فضاءً مناسباً لتدفّق الأفكار الأصولية والنمو السرطاني لهذه الأفكار التي باتت الآن تجتاح الريف وتمضي به إلى رقصة الموت المأساوية.

مفهوم " الهوامش" في ظلّ سياسات السلطة السورية ذات النهج الطائفي لم يعد يُقصر على الريف ذاته وإنما بات يمتدُّ ليستغرق الضواحي والأحياز المكانية الشعبية وحتى البلدات

إن مفهوم · الهوامش· في ظلّ سياسات السلطة السورية ذات النهج الطائفي لم يعد يُقصر على الريف ذاته وإنما بات يمتدُّ ليستغرق الضواحي والأحياز المكانية الشعبية وحتى البلدات؛ ف·الهامش· كان سمةً سيميائية للمكان السوري في زمن هذه السلطة الطائفية بلبوسها القوموي؛ ولذلك لا يستغرب عزيز العظمة الانتقام الخالص والأعمى للسكان من هذه السلطة التي ·لم تترك للسكان ،ومن تبقّى من السكان، سوى الاستياء والإذلال والإهانة والفاقة؛ وهذا، بشكل ما يختصر الأربعين سنة الماضية في التاريخ السوري الذي تدهور فيه الشعور القومي والكرامة الشخصية والشعور الطبيعي بالتضامن بين الناس إلى مستويات بدائية أسفرت عن الرغبة في الانتقام الخالص والأعمى، مع تهتّك بيّن للقيم ومنها قيم المواطنة والمصلحة العامة والوطنيّة والتكافل الاجتماعي المدعوّة أحيانا بالنخوة ،عادت الأخيرة للبروز والفعل المتقطّعين أيّام الحراك·. إن علاماتٍ جمةً تشير إلى اتباع النظام سياساتٍ طائفية ٍ خلال الأربعين سنة الماضية، بل وتفاقمت هذه السياسات بعد استلام الابن للسلطة مما عجّل بانهيار قيم المواطنة والكرامة الشخصية والتعليم إلى الحدود القصوى.

ويقدِّم الأستاذ العظمة ما يفاجئ القارئ بخصوص المسار السوسيولوجي لمجتمعات الشرق الأوسط نحو الديمقراطية بوصفها تحقيقاً لبرنامجٍ سرديٍّ تتقدَّم به نحوها قوى هذه المجتمعات، لكن ما يقولُ به يستند إلى أرضية سوسيولوجية ملموسة . ولا سيما ما حدث ويحدث في مصر وليبيا واليمن ،وحتى تونس، ومحاولات روسيا وإيران الحثيثة لتعويم بشار الأسد ـ أي من حيث طارئية الأنظمة الديمقراطية ورسوخ الاستبداد، يقول ·فإنّ فكرة الاستبداد، أو على الأقل السلطوية، تصبح أفضل تمأسساً من رؤى الحركة الحتمية نحو الديمقراطية، واندفاع اليوتوبيا المنجزة ونهاية التاريخ التي أتت مع نهاية الحربالباردة. ما أصبح أكثر تمأسساً ورسوخاً هو فكرة أنّ الأنظمة الديمقراطية ربما كانت شاذة تاريخياً·. ولا شك أن هذه القولة تعاكس التوقُّع المأمول عادةً وتعصف به في مهبّ التمني الميتافيزيقي وتقذفه إلى مسار الهامش واللاتوقع؛ ليغدو برنامج المسار السوسيولوجي للمجتمعات رؤية معيارية لا تصدم أمام الوقائع الفعلية، هكذا عاد الاستبداد بقوة ليبتلع مصر، وتونس غدت على مسار الاستبداد أما بقية الدول الأخرى فحدّث ولا حرج.

إن كون ·الأنظمة الديمقراطية· شاذة تاريخياً في مقابل رسوخ الاستبداد إنما يشي بجذامير أرسطيّةٍ تتسلل على نحوٍ واعٍ إلى تفكير عزيز العظمة حول عبوديةٍ ثاويةٍ بل قارّة في البنية الذهنية للمجتمعات الشرقية واستحباذها للاستبداد، الأمر الذي يجعلنا أن نموضع ملاحظته هذه في استمرار تناسل ثنائيات تتحكّم ببنية التفكير التي تقود مقاربته: الغرب/الشرق/ الديمقراطية/ الاستبداد،..إلخ. مع الاعتراف بأن هذه الثنائية حتى هذه اللحظة تدعم قراءة البروفيسور العظمة.

إن الرؤية التي ينطلق منها البروفيسور عزيز تنطلق من وقائع مرتبطة بالزمان والمكان، هذه الرؤية الواقعية ـ التاريخية تكتسب تجليها من قراءة مستقبل سوريا، هذا المستقبل الغامض الذي يتناسب مع ما يقول به العظمة في توصيف عميق الدلالة ·ولكنّ ثمّة سلوى قابعة في أمل غير واضح المعالم·، فاختراع هذه الفضاء ثانية . الفضاء السوري ـ يرتبط على نحو فعليٍّ بلوحة القوى الفاعلة والمتصارعة، مع الأخذ بعين الاعتبار القوى الإقليمية والعالمية التي تشكّل خلفيةً لصراع القوى الداخلية. وبناء على ذلك يمكننا تضييق مساحة الاختلاف بين ما يقول به العظمة حول مستقبل سوريا الغامض وقولة هايدغر التي انتقدها في البداية ·إله فقط قادر على إنقاذنا·، فالأمل الغامض لدى عزيز العظمة ليس إلا إله هايدغر الغائب. وهكذا يعود بنا عزيز العظمة من حيث لا يدري إلى حلول ما قبل حداثية أو ما بعد حداثية كان قد اعتبرها نذير شؤم ■

كاتب من سوريا مقيم في ألمانيا

انطلاقا من أفكار عزيز العظمة

الجماعات النصية

أحمد برقاوي

يبدو مراد وهبة مفكرا ثائرا على الأصولية، متشبعا بالفكر العلماني، معليا قيم العقل، ولكنه يفاجئنا برأي صادم حول دور المؤسسة العسكرية في الحياة السياسية، بل إنه يدعو المثقفين إلى تأييدها، بدعوى أن البلاد أمام ثنائية الجيش أو الإخوان، وكأنه يستجير من الرمضاء بالنار. وهذا غريب من مفكر في مثل تجربته، عاش تحت حكم مؤسسة عسكرية فشلت في إنشاء دولة ديمقراطية منذ 1952، وأباحت لنفسها الاستئثار بما يفوق ربع الاقتصاد المصري

قدم العزيز عزيز العظمة بعقل تاريخي حصيف في حوار مع الجديد تحليلاً للظاهرة الأصولية بوصفها ظاهرة ذات أساس اقتصادي عالمي تماثل الحركات غير الأصولية في عالم غير إسلامي في سلوكها الهادف إلى الثروة.
لقد أعاد لي الحوار السؤال عن الحركات الأصولية الإسلامية مرة أخرى ولكن في صيغة جديدة: لماذا يكون الإسلام دائماً أساساً أيديولوجياً لحركات عنفية غاضبة على الواقع المعيش؟
فالتفسير الاقتصادوي، والبحث عن الأساس المادي، والوقوف عن هامشية القوى التي أنتجتها الرأسمالية المتعولمة، كل هذا لا يجيب عن السؤال الذي طرحنا.

ما هذه السرعة العجيبة في انتقال الإسلام من دين شعبي - ثقافي إلى أيديولوجيا سياسية، وحركات عنفية؟
ولماذا لم تأخذ الاحتجاجات العنفية التي ترتد إلى أسبابها المادية صورة غير إسلاموية؟
وعندي أنه دون النظر إلى البنية الثقافية - الجهادية والذاكرة التاريخية التي يتوارثها جمهور ما قبل الحداثة بهذه السرعة في اغتراب عن روح العصر الرأسمالي وبسببه لا يكون فهم للأصولية الإسلامية في صورتها الراهنة أو السابقة عليها.
أجل كيف استطاع رجل دين شيعي قدم من إيران إلى لبنان أن يجر وراءه الطائفة الشيعية حاضنة الأيديولوجيات القومية والشيوعية وينتهي بها الأمر لأن يصبح حزب الله هو الحزب الذي يقود وعيها وسلوكها؟
كيف تأتّى أن تحطم الأحزاب الشيعية في العراق التعايش باستعارات دينية سرعان ما تحولت إلى مصدر لسلوك عنفي؟
كيف انتقل جزء من السنة إلى عالم استعادة فردوس الخلافة المفقود بواسطة داعش وما شابهها في بلاد العرب وبعض بلاد الإسلام الآسيوية والأفريقية؟
هذه الجماعات الأصولية هي جماعات نصية قبل كل شيء، كان يكفي للخطاب في ظل أزمة أو مأزق تاريخي أن يتحول إلى سلطة وسلطة آمرة.
تقول فرضيتي: إن الإسلام السياسي في صورته الجهادية - العنفية هو الأيديولوجيا المطابقة للمأزق التاريخي الذي تشعر فيه نخبة هي بالأساس أيديولوجية وتعبر عنه بالخطاب فتجر وراءها جمهوراً مأزوماً.
لن أعود إلى التاريخ البعيد، بل إلى التاريخ القريب جداً، ففي مصر السادات الذي راح يحطم دولة الرعاية عبر ما سمّي بالانفتاح، وانحدار جزء مهم من الفئات الوسطى إلى الفئات الفقيرة، مع معاهدة سلام مع عدو، وصل المجتمع المصري إلى حالة المأزق فظهرت الحركات الجهادية التي قتلت السادات والتي ظل نظام مبارك يقاومها بعنف مطلق إلى أن استقر له الأمر بعد قبضة حديدية استمرت حتى خلعه، ولكن ما إن عادت مصر إلى المأزق التاريخي بعد الانقلاب على ثورة الساحات حتى عادت الأصولية الجهادية مرة أخرى.
وقس على ذلك ما جرى ويجري في سوريا، فمن قلب الإخوان المسلمين، الحزب السياسي الذي كان ظهوره طبيعياً، نشأت الحركة العنفية الجهادية، الطليعة المقاتلة، كنتيجة للمأزق التاريخي السوري الذي صنعه حكم حافظ الأسد الدكتاتوري، وكما فعل نظام مبارك فعل نظام الأسد وقضى على الحركة الأصولية العنفية، التي سرعان ما ظهرت على نحو أشد بانهيار كليّة هيمنة السلطة على مجتمع قاده الوارث إلى أعقد المآزق التاريخية التي مرت بها سوريا منذ استقلالها.
وحين وصل المأزق الجزائري إلى الحد الأقصى بعد إلغاء نتائج الانتخابات التشريعية التي فازت بها الجبهة الإسلامية تحولت الجبهة إلى حركة مسلحة عنفية.
وليس تدمير بوش للعراق وتسليم الأحزاب الطائفية الشيعية الحكم بكل ما تنطوي عليه من فساد وثأر بدائي عنفي إلا المأزق الذي أنتج داعش.
والآن لماذا يتحول الإسلام إلى أيديولوجيا عنفية كتعبير عن المأزق التاريخي؟ إن الأمر مرتبط بثلاثة عناصر حاضرة في الإسلام كإمكانيات: الجهاد، التشريع، الذاكرة الجمعية. وهذه العناصر ليست حاضرة في أيّ خطاب آخر. ثم إنها عناصر مجتمعة دون النظر إلى ما هو أول وما هو ثانٍ، وفي ترابط لا ينفصم كما سنرى.
الجهاد في الإسلام، بمعزل عن تنوع الفهم له، هو القتال في سبيل الله، كيف صار القتال في سبيل السلطة والخلاص

صفوان داحول

الأرضي قتالاً في سبيل الله؟
إن الثقافة المتكونة على فكرة شرع الله الموجودة في النص القرآني والنبوي والفقهي والمنسية في معمعان الحياة العادية السعيدة سرعان ما تستيقظ في شروط المأزق التاريخي بوصفها أيديولوجيا خلاصية تعزّزها ذاكرة لا تني تتراكم في المدرسة والجامع والأسرة على نحو مستمر، وعندها يصير الجهاد وسيلة الأيديولوجيا الدينية الخلاصية ويضفي معنى كبيراً عليها مما يسمح باستعادة الموت في سبيل تحقيق شرع الله، فالموت في سبيل شرع الله هو حياة أخرى سعيدة، إن الأموات ·أحياء عند ربهم يرزقون·.
تقدم الطليعة الدينية الخلاصية خطاباً مألوفاً وبسيطاً جداً وحاضراً في وعي العامة، فتكون الاستجابة له بلا جهد وبلا عناء تفكير. فجند الله وحزب الله وأنصار الله وما يشابهها من أسماء تحمل المضامين ذاتها أسماء سريعة الإغراء.
لم يعد الخلاص الأرضي قائما في الأرض، الأرض التي دللت على فشل المخلّصين الدنيويين، بل في خطاب يحمل معنى الخلود لمن يُقتل في سبيل الله، ليحقق حاكمية الله على الأرض.
حين كان المخلّص عبدالناصر في ذروة حضوره كمخلّص أرضي وكانت الناس مازالت تنطوي على آمال كبيرة في تحقيق شعاراتها العظيمة لم يكن للخلاص الإلهي الإخواني والتحريري حتى في أساليبه السلمية مكانة لدى العامة والجمهور، وبالعكس حين انهزم الخلاص الأرضي ووصل المجتمع إلى المأزق التاريخي استيقظ الخلاص الإلهي الإسلامي في صورته العنفية.
وعندي إن إهمال الثقافة المتكونة عبر قرون في فهم الأصولية الراهنة يجعل من وعينا بها فقيراً، فالهوية الدينية النائمة التي استيقظت على أصوات قذائف الأميركي على بغداد وقذائف النظام على المدن والقرى السورية وهكذا، في أماكن أخرى من بلدان العرب، ما كان لها أن تظهر إلا بوصفها هوية مقاتلة مسلحة بمعنى مقدس.
والحق يجب أن نميز بين الأهداف الخفية للنخبة المؤسسة للجهاد العنفي والمصالح الأرضية التي تتكون عبر الممارسة من جهة والجمهور العام الذي يمشي وراء هذه النخبة مضحياً من أجل أهداف هو مقتنع بها حتى ولو كانت أوهاماً من جهة ثانية.
وهنا يبرز الوعي لا بوصفه انعكاساً ميكانيكياً للواقع الأرضي وإنما بوصفه فاعلاً خطيراً في إعادة تشكيل الأرض في عملية نكوص تاريخي يشكل بديلاً لأحطّ أشكال الحكم الدكتاتوري في النصف الثاني من القرن العشرين وحتى الآن. لتكتمل دائرة المأزق التاريخي الذي يحتاج إلى استعادة حيوية الفئات الوسطى ذات الوعي التاريخي المتجاوز■

كاتب من فلسطين مقيم في الإمارات

يبدو مراد وهبة مفكرا ثائرا على الأصولية، متشبعا بالفكر العلماني، معليا قيم العقل، ولكنه يفاجئنا برأي صادم حول دور المؤسسة العسكرية في الحياة السياسية، بل إنه يدعو المثقفين إلى تأييدها، بدعوى أن البلاد أمام ثنائية الجيش أو الإخوان، وكأنه يستجير من الرمضاء بالنار. وهذا غريب من مفكر في مثل تجربته، عاش تحت حكم مؤسسة عسكرية فشلت في إنشاء دولة ديمقراطية منذ 1952، وأباحت لنفسها الاستئثار بما يفوق ربع الاقتصاد المصري

نظرة علي بعض أفكار عزيز العظمة

اللامكان ليس إلا مكانا تواطأوا على إخفائه

جابر بكر

أكثر التحليلات بشأن المتطرف "الداعشي" إثارة وسحراً، ما خلص إليه المفكر عزيز العظمة، في حواره مع مجلة "الجديد"، بأنه كائن قادم من اللامكان، ربما من حيث فكرة الانتماء "الجغرافي - السياسي"، أقصد الحدود السياسية، فإن المتطرف بكل العالم قادم من اللامكان، وإن كانت الفكرة بأنه كمتطرف إسلامي جاء من اللامكان وربما يسير إلى اللامكان، فهنا يتوجب علينا التريث قليلاً، فمن خاض تجربة الاعتقال مع الإسلاميين في سجون النظام السوري، يعرف حق المعرفة بأنهم ولدوا بيننا جسدا وروحا ولكن المجتمع المرهق تخلص منهم بأن همشهم وتركهم على حواف الاهتمام، فخلقوا لهم مظلوميتهم التي استحالت حقداً شحن الخطط لأجل الانتقام، انتقام لم يوفر أبناء جلدتهم في مرحلة من المراحل ونموذج الرقة ودير الزور السوريتين يشهد على هذا الحال، فليس كل الأمراء في التنظيم من المهاجرين.

اللامكان الذي فهمته من التجربة ومن التلميحات التي خاض بها العظمة في إشاراته السياسية القصيرة جدا، ليس إلا مكاناً معروفاً جيداً لنا ومدرك المعالم ولكن التواطؤ العام أراد له أن يبقى طي الكتمان، وبالعودة قليلا إلى الواقعين الاقتصادي والاجتماعي في المناطق التي تسيطر عليها اليوم التنظيمات المتطرفة، وبالذات الجزيرة السورية، أي الرقة ودير الزور، فسنجد بالأرقام أن هاتين المحافظتين الأغنى في سوريا لكونهما السلة الغذائية والنفطية والموارد البشرية وفي الأخيرة تكمن الكارثة، فبيئة أكثر من 70 بالمئة من أبنائها شباب ويتركون بلا تعليم، والمؤشرات تظهر 114 نقطة سكانية في دير الزور تتراوح الأمية فيها بين 25 و99 بالمئة، من أصل 131 نقطة سكانية هي كل المحافظة.

والدهشة تكتمل بمعدلات الأمية في الرقة وبالذات في الفئة العمرية فوق 15 سنة، فنجد أن 394 نقطة سكانية من أصل 422 نقطة تتراوح نسبة الأمية فيها ما بين 25 و100 بالمئة، وفي الرقة ست نقاط سكانية كان الفقر فيها 100 بالمئة والنسبة العامة للفقر تصل إلى أكثر من 60 بالمئة وهذا الحال قريب جدا إلى دير الزور، وهذه الأرقام من دراسة أشرفت عليها مؤسسات دولية بالتعاون مع القصر الرئاسي السوري.

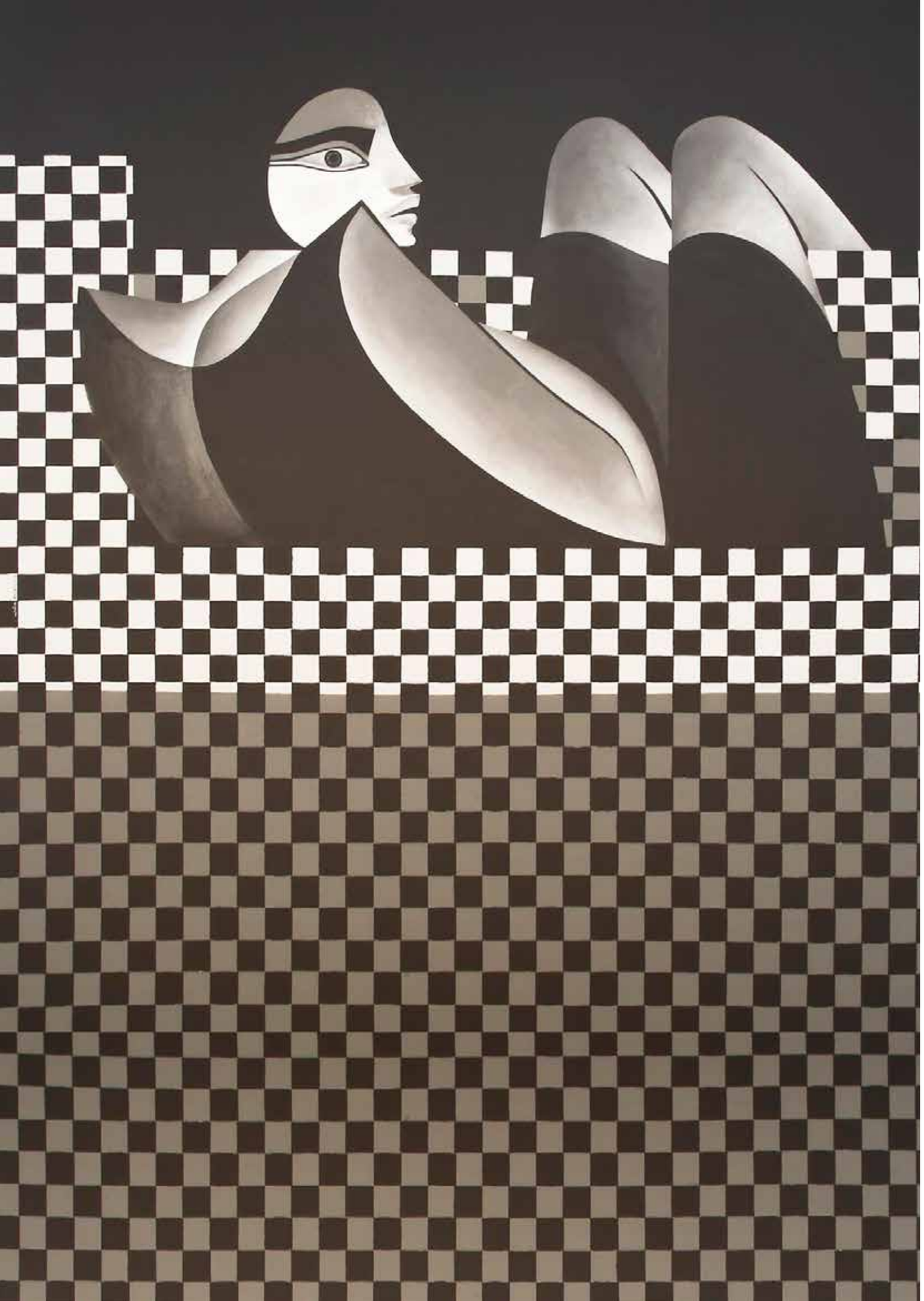
وهذه الدراسة نفسها تؤكد ترك تلك الجغرافية بلا تنمية ولا حتى فرصة التعبير عن الرأي وبهذه كغيرهم من أبناء سوريا، فكيف لهم أن يستقبلوا تنظيم الدولة أو غيره من التنظيمات التي جاءت من اللامكان المشترك بينهم؟ اللامكان هنا ما أفهمه يوم كنت يافعاً، ولم أجد لا برواية أبي ولا أمي ولا معلمي عن الخلق فهما لسبب وجودي، فخرجت من عالمهم إلى مكان لا أدركه كليا وإلى اليوم لم تكتمل معالمه، مكان بحثت فيه عن أمثالي ورفاق دربي ووجدت القليل منهم ومازالت قرون استشعاري فعالة وتبحث عن المزيد من الرفقة الممكنة، اللامكان لشاب من جيل الثمانينات هو كل شيء وكل الخلاص، كيف له وهو اللاديني أن ينادي من شرفات سجن صيدنايا "الله مولانا ولا مولى لكم" ليستفز عناصر الجيش السوري والمخابرات التي كانت تسعى عام 2008 لحل أزمة الاستعصاء في تلك البقعة الجغرافية من اللامكان، ذاك السجن الذي نسيه السوريون بغالبهم كما نسوا يوما تدمر والمزة وغيرها الكثير من الفروع، ربما خوفا وربما تواطؤا مع السفاح، كيف لمن دخل تلك الدهاليز أن يخرج اليوم ليقول بأنه ينتمي إلى هذا المكان أو ذاك؟ إلى هذا المجتمع أو ذاك؟ فنحن لا نشبههم ولا نعرف كنههم ولا ندرك ألمهم، فإن استحالوا متطرفين لا يمكن لنا لومهم فقط ورمي كل الخطايا على أكتافهم.

لكم أودّ يا سيدي الكريم أن أخبرك وكل من حمل معك ثقل عالمنا وبحث عن حلول نظرية وفكرية لما نحن فيه، لكم أودّ أن أقول، بأنكم تشاركون بالخطيئة يا سيدي، نحن لسنا إلا أبناء فترات مشوهة من تاريخ هذا المكان، كيف لنا أن نقبل فكرة بأن الطفل الصغير في بلاد تبعد عنا أربع ساعات

صفوان داحول

بالطائرة، يحظى بكل الاهتمام والعناية والتعليم اللازم وأن له أبوين طيبين يعطونه كل الوقت اللازم ليكون جزءا من حياتهم، ومعلمٌ يدرك بأنه مستقبل بلاده لذا يعطيه من روحه، كيف لنا أن نراه اليوم عبر العالم الصغير الذي خلقته ثورة الاتصالات ونبقى بعالمنا المكاني هذا؟ كيف لنا ألا ننتفض أقلها على المستوى النفسي والداخلي ونرمي بكل ما يقال من فكر وفلسفة تحاول أن تعالج ما تظنون أنه مصابنا؟ وأنتم بكثير من الأحيان تقفون بعيدا عن جغرافيا أنفسنا وتُنظّرون عنها وحولها. اليوم يا سادة نحتاج إلى مفكر يدخل عقولنا وعقول أولئك اللامكانيين ويفهم لماذا وكيف حصل كل هذا؟ فاليقين اليوم يؤكد أن الإنسان كائن يحب الحياة، كيف استحال إلى انتحاري يقتل ليُقتل؟ وتسأله لماذا فيقول لك هي الشهادة؟ هذا طريق الله، والسبيل الأقرب إليه، كيف استحال هكذا وكيف نسترده؟

الحقيقة أني ربما أجد فرصة طيبة لأقول كل ما يخطر بذهني وأذهان العشرات من جيلي، بعض الشبان الذين يبذلون إلى



صفوان داحول

اليوم جهدا كبيرا وأنا معهم، لنحافظ على القليل من العقل في عالم اللاعقل الذي نحياه، كي لا نكون بيئة غير ممانعة وفي بعض الأحيان متواطئة مع داعش على سبيل المثال لا الحصر، وأن نبقى قادرين على العمل والكتابة وتحليل وتفنيد شعار "الإسلام هو الحل" والوقوف أمام جماعات الإخوان المسلمين قبل غيرهم، لكونهم بيئة حاضنة للتطرف من خلال سعيهم وشغلهم الدائم على عملية تسييس الإسلام وخلق حالة من الأحقية في الحكم والسلطة للمسلم لكونه مسلما فقط، ومن ثم أحقية الحكم للإخواني فقط، وهكذا حتى وصلنا إلى الداعشي صاحب الحق في الموت والحياة وليس الحكم السياسي فقط، وباتت كلمة مسلم بل بات اسمي ذو الطبيعة الإسلامية يمثل رعبا للغرب وبات هو هويتي قبلت أم رفضت فأنا اليوم أصنّف مسلما وربما متطرفا حتى أثبت العكس، حالة الاتهام هذه لا يمكن أن تبقى إلى الأبد، فإما أن أقبل التهمة وأتماها فيها وأخوض في لامكان مشترك مع من أنسب إليهم خطأ، أو أحافظ على مقاومتي وصبري، وهذا الأخير يستمد طاقته من الفكر النظيف ومقدرة أمثال العظمة وغيره من المفكرين والكتاب على تحليل المواقف وشرحها وخلق البدائل.

فكرة اللامكان بمثابة البوابة لفهم الهبوط الكابوسي للتنظيم العالمي اليوم والذي أحال أحلام الكوكب مجازر متتالية وصورا دموية كارثية، ولكن اللامكان لا بد من ربطه بالمكان الأصيل

البدائل هنا، لا أقصد بها طبعا دينا جديدا أو فكرا أيديولوجيا يصل بنا إلى تجربة شبيهة بالماركسية الدينية، ولكن البديل هنا أن نملك أو نطرح بوابات الحل لا أن نقف أمامها عاجزين فإن أنتم يا سيدي كنتم تشيرون إلى المشكلة فقط دون طرح الحلول غير الحلول الإقصائية التي وافقت عليها أنت يوماً بحق الإسلاميين ولو بطريقة غير مباشرة، فاليوم مثلا نعاني كارثة داخل المجتمع السوري اللاجئ في تركيا حيث تنتشر المدارس الدينية بنسبة 99 بالمئة والتي تديرها جماعات الإخوان والمقرّبة منها، ولكن الحقيقة أن لا بديل حقيقيا لهذه المدارس، كيف للحركة المدنية السورية التي ما زالت ترفض العمل الميداني بشكل مباشر وتحافظ على مقعدها التنظيري في ذاك القصر العاجي البعيد، أن تأتي بعد أعوام وتقول "تبا للإسلاميين" فقد خربوا المجتمع السوري من خلال التربية الإسلامية المتطرفة وخلقوا من الأطفال السوريين بيئة خصبة للتنظيمات المتطرفة.

أحاول ككل مرة أطّلع فيها على حزمة أفكار تعجبني وتثير خيالي، على حكها بالواقع والأرض ومنها أعيد فهم تلك الحزمة أو تركها لعدم قدرتها على إدراك الواقع بصورة كلية، أو استخدام أجزاء منها ومن غيرها لإعادة بناء صورة كاملة لبنية الواقع ومتعلقاته تُعين على هضمه بهدف تفكيكه لاحقا، ومن هنا كانت فكرة اللامكان بمثابة البوابة لفهم الهبوط الكابوسي للتنظيم العالمي اليوم والذي أحال أحلام الكوكب مجازر متتالية وصورا دموية كارثية، ولكن اللامكان لا بد من ربطه بالمكان الأصيل، وهنا أخالف قليلا فكرة بأن "ما حدث في شرق سوريا في الأشهر الأخيرة كان تماما غير متوقع ومن غير المرجح على الإطلاق: هكذا، فقد أصبح غير المحتمل وما كان عصيّاً على التصور، من يوم إلى آخر، أمراً واقعاً".

بالطبع تصور داعش على حالها اليوم كان غير وارد حتى بذهن أكثر مخرجي أفلام الرعب خيالاً، ولكن عدم التنبؤ بها أي عدم المقدرة على استشراف فكرة نمو التطرف بهذه المنطقة وبكل الشرق عموماً، فهنا يمكن القول بأن هذه الفكرة قاصرة قليلاً وغير ملمّة بالحقائق بشكل كامل، والإشارة إلى أن داعش مجرد عمل مخابراتي حيك في اللامكان ومن ثمة سقط بالمظلات غير دقيق كلياً، وأن المجتمع بيئة لا تمانع فيه ظلم للمجتمع نفسه، فالمجتمع قاوم قليلا ولكنه هو ابن ذاك اللامكان ومستعد للتماهي معه في حال توافق مع بعض التفاصيل الصغيرة بنفسه، بأن يعطيه بعض السلطة وبعض المقدرة على إثبات الذات، وهذا ما أشار له العظمة في الحديث عن العشائر العائدة إلى الحياة.

ونبقى في الواقع قليلا، مع تحليل تجربة الجنود الأطفال، فخلال عملي على فيلم وثائقي بهذا السياق، أخبرني أحد الخبراء النفسيين بأن فكرة التجنيد لليافعين سهلة لدرجة أن التنظيمات هذه لا تحتاج لمن يستقطب هؤلاء الأطفال بشكل منظم، بل هم من ينجذبون لهذه التنظيمات، بل ويتماهون فيها لحد الهوس، وهذا الحال لا يتعلق بالعقيدة التي تتبناها تلك التنظيمات بقدر ما هي مسألة نفسية بحتة، أي الرغبة بالامتلاء، وربما أكون ظالماً ولكن ببعض الجزئيات فالمجتمع الإسلامي اليوم يعاني من عقدة الضآلة والتقزم ويبحث عن الامتلاء كهؤلاء الأطفال، فمن يقدر على خلق المادة القادرة على التسرب إلى النفوس وغمرها يملك المجتمع.

"الحاصل أن أي تفكير في مستقبل سوريا ينبغي أن ينطلق من هذه المعطيات وليس من وهم الاستمرار في عمليات سياسية فقدت أسسها البنيوية والديمغرافية" وهذا لا يعني قبول التصنيف غير المباشر بأن كل الفصائل المسلحة بسوريا اليوم هي فصائل متطرفة وجهادية مدعومة من قبل تركيا والخليج، وبأن النظام ومن معه يعملون وفق منظومة غير جهادية على أقل تقدير، والحقيقية أن النظام ومن معه جهاديون أكثر من داعش نفسه وهم اليوم يمثلون الطرف الخصم المباشر عقائدياً وإن لم يقتتلوا بشكل مباشر إلى اليوم إلا ما ندر، ويتفرّغ بل يتعاون النظام مع داعش لقصف مواقع ونقاط تلك الفصائل التي أطلق عليها العظمة اسم الجهادية فهل يتفق داعش والنظام على مدنية الدولة، والأخير يحيل المجتمع الدمشقي ومحيطه إلى مجتمع الإمام الفقيه والأول أي داعش يحيل الرقة ودير الزور وغيرها من أراضي العراق إلى أرض الإرهاب السني بحجة مجابهة الإرهاب الشيعي المقابل ■

كاتب من سوريا مقيم في ستراسبورغ

الأسئلة المرايا وإطلاقية الإجابات

مستهل حوار مع المفكر مراد وهبة

عبد الرحمن بسيسو

تتحرَّك المُقابلة مع المُفكِر المصري مراد وهبة، والمنشورة في العدد السابق من مجلَّة "الجديد"، على مِحور تتشكَّل حلقات دوائره المتشابكة من مصْطَلحاتٍ وألفاظٍ وعبارات ذات محمولاتٍ ثقافية ومفاهيم فكرية عديدة ومتنوِّعة، غير أنَّها تعودُ، في خاتمة المطاف، إلى ثنائية فقهية - فكرية، وربما فلسفيةٍ إلى حدٍّ ما، تأسَّست في الوعي العربي، وفي الواقع المجتمعي لبلاد العرب، وتابعت الحضور في كليهما، منذُ ما يربو على الألف عام.

الإرثُ المهيمن والإرثُ الهامشي

أحدُ طرفي هذه الثُّنائية هو إرثُ ابن تيمية، المُهيمن على نحو قطعيٍّ طاغٍ، وثانيهما هو إرثُ ابن رُشد، المقموع والمُحتجزة إمكانيات تطوره وممكناته على نحو أبقاهُ هامشياً. وبالطَّبع، فإنَّ كلا الإرثين يمتدُّ عبر الزَّمن وصولاً إلى زمنٍ قديم يَصِلُهُ بمرجعياته الثَّقافية الأولى التي تبلورت في سياق واقعٍ اجتماعي وسياسي وثقافي متسمٍ بمعطياتٍ، ومُنْحَكِمٍ إلى شروطٍ، ليست هي، بالضَّرورة وفي واقع الحال، المعطيات والشُّروط التي تحكمُ الواقع الآخر، المتوالي عبر أحقابٍ زمنية ومراحل تاريخية متغايرة وممتدة في الزَّمن لما يزيد على الألف عام، وهو الواقع الذي أُريدَ له أنْ يُتابِعَ حَمْلَ الإرثَ الماضوي المهيمن على تلك الثنائية، أي إرث ابن تيمية، بكل ما تراكم عليه من ثقلٍ باهظٍ وسُخامٍ يُغلق إمكانية الانفتاح على صيرورة الحياة فيحتجزُ إمكانية الذَّهاب إلى أي مستقبل ممكن! والذي هو الإرثُ الذي لا يُمكن لعقلٍ إنسانيٍّ متفتِّح، أو لإنسانٍ يُعمِلُ عقله أنْ يقبل لنفسه العاقلة أنْ تنوء بثقلِ قيوده، أو أن تستمرئ التَّقيُّدَ بأغلاله الكابحه العقلَ عن تأمُّل العالم، والمُسمَّرة الأقدام في قاع قبوٍ معتمٍ يُغلق العين عن التَّطلُّع صوب قبَّة ضوءٍ ويكبح الخطو عن الذَّهاب نحو أفق إنسانيٍّ أبعدَ!

وإلى ذلك، وفي سياق الأعم الأغلب من إجاباته عن أسئلة الجديد، وبحسب ما نستخلصهُ مما تنطوي عليه هذه الإجابات من إحالات فكرية وسياسية مُباشرة أو ضمنية، نجد أنَّ المُفكِّرَ مُراد وهبة يُكثِّفُ تشخيصه للصِّراع المُتشعِب الذي استعر ولا يزال يستعرُ، بوتائر تتباين درجاتُ استعارها في المجال العربي، في الإحالة إلى مكونات الصِّراع ما بين هذين الإرثين: إرثُ ابن تيمية المُهيمن، وإرثُ ابن رشدٍ الهامشيّ، وذلك منذُ اللحظة التي فيها "أعلن ابن تيمية كُفْرَ ابن رشد، مما جعله على هامش التَّاريخ العربي"، أي ابتداءً من قرب نهاية القرن الثاني عشر الميلادي حتَّى الآن.

فما هي، بإيجاز ومن غير إغراقٍ في المصطلحات الفقهية والفلسفية أو تَقَصٍّ للخلفيات السياسية والمذهبية التي باتت معروفةً تماماً ومتداولة، الملامحُ العامةُ لكلا الإرثين، على نحو ما تتبدَّى في إجابات المُفكِّر مراد وهبة على أسئلة الجديد، وبحسب ما يُمكننا قراءته مضمَّناً في الخلاصات والرُّؤى التي تبثُّها تلك الإجابات المنطوية على إحالات مُباشرة، أو ضمنية، لما تناولته، أو خلصت إليه، مؤلفات وكتابات ودراسات عديدة أنجزها المُفكِّر الفيلسوف؟

ثنائية تناقضية لا تنتهي ولا تتناهى

نستطيعُ، قبل الذَّهاب إلى عرض ما يلزم من توضيحاتٍ، ومن دون أدنى قدرٍ من تعسُّفٍ أو مبالغة، أن نُوجزَ هذه الملامح عبر صوغها في عبارة واحدة تقولُ إنَّ الإرثَ المهيمن في عالم العرب إنما يُلحُ على تعطيل العقل وإعمال النَّقل في الأعم الأغلب من الأمور الجوهرية، فيما يدعو الإرثُ الهامشيُّ إلى إعمال العقلِ في كُلِّ أمرٍ، ووفق طبائع فطرية ومُحدِّداتٍ منهجيةٍ واضحةٍ يُمْلِيها العقلُ نَفْسُهُ.

إنَّها، إذنْ، ثُنائيةٌ تناقضية لا تنتهي ولا تتناهى، فحين يُعَطَّلُ العَقْلُ، الذي هو سِمةُ الإنْسَانِ الفارقة وعلامةُ تميُّزه عن غيره من الكائنات الحيَّة والنباتات والحيوانات والمخلوقات والموجودات والأشياء، بجميع أنواعها وأصنافها ومُسَمَّياتها، يُؤخذُ الإنسانُ، أو هو يأخُذُ نَفْسَهُ بنفسهِ، إلى كُنْهِ يُناقضُ فِطْرته، وإلى طبيعة تُفارقُ ما جُبِلَ، أصلاً، عليه.

هكذا تنفتحُ هذه الثُّنائية التَّناقضية المُتشعِّبة على اللاتناهي، لتضمَّ كلَّ الثنائيات المتناقضة، والتي تبدو، في فكر مراد وهبة، وكأنَّما هي ثنائيات ينغلقُ كلُّ طرف منها انغلاقاً تاماً على نفسه على نحو لا يتيح إمكانية العثور على وسيط يفتح واحدهما على نقيضة، بأي درجة ووفق أي معيار ومن أي جهة: المُغْلَقُ والمفتوحُ؛ الجامدُ والمتحرِّك؛ المُعْتِمُ والمُضيئ؛ العبودية والحرية؛ الظلامية والاستنارة؛ الجهل والعلم؛ التَّخلُّف والتَّقدُّم، المنقول والمعقول؛ الماضي والمستقبل؛ السَّلفية والمستقبلية؛ القبو والقُبَّة؛ المرونةُ والتَّحجُّر؛ الثَّبات والتَّحول؛ الاتِّباع والإبداع؛ الزَّيفُ والأصَالة؛ الإبصار والعماءُ، الخُرافةُ والحقيقة؛ السُّكون والحركة؛ الدَّدني والرُّقي؛ السُّقوط والصُّعود؛ الغفلة واليقظة؛ القُعُود والنُّهوض، المُطلق والنِّسبي، وذلك إلى آخر ما تكتنزهُ ألفاظُ اللُّغة من ثُنائياتٍ متقابلةٍ تَقَابلَ الضِّدين اللذين لا يجتمعان أبداً، وليس من واسطة تصلُ بينهما، ولا يُمكنُ، ببديهة العقل، إزاحة أو رفع ما بينهما من تناقض وجوديٍّ قاطعٍ، من حيث السَّلب والإيجاب، والعدم والوجود، والافتقار إلى الملكة والتَّوافر عليها، أو من حيثُ انعدام إمكانية الالتقاء أو التَّضايف، غياباً وحُضُوراً، في آنٍ واحدٍ معاً، إلا في سياق صراعٍ تتعدَّد أنواعه، وتتنوَّعُ مجالاته، وتتباين درجات اسْتِعَارِهِ وضَرَاوَتِه.

السُّلالة الرَّشدية المُتنوِّرة

وتأسيساً على خُلاصةٍ مُعْتَمَدَةٍ من قِبَلِهِ وفق تحليله ورؤيته تقولُ إنَّ "التَّغلُّبَ على الواقع المتردِّي يكونُ باستدعاء فلسفة ابن رشد التي ساهمت في تطور الحضارة الغربية"، يذهبُ المُفكِّر مُراد وهبة إلى تأكيد انتمائه إلى السلالة الرُّشدية المُتنوِّرة، إي إلى الإرث الهامشي في الثَّقافة العربية وعالم العرب، وفي صُلْب صُلْب هذا الإرثِ الفَلْسفةُ العقليةُ المستنيرة التي تبلورت، عربياً، على يد الفيلسوف ابن رشد، مُسْتَلْهَماً الفيلسوف الإغريقي "أرسطو" الذي كانَ هو شارحهُ الأكبر، وبانياً على مُنجزه الفلسفي العقلي الشامل، المتماسك والرَّصين.

وكأنِّي بمراد وهبة لا يعدو في إعلانه ذلكَ التأكيد، المؤكَّدِ أصلاً، إلا أنْ يُضيءَ على ما قدَّمه هو نفسهُ من عطاءٍ، طوال ما يربو على سبعة عُقود من العطاء الفكري الفلسفي والاجتماعي والسِّياسي والتَّعليمي والتربوي، ومن إسهامات رصينة، جريئةٍ ومُقدَّرة، تتوخَّى، ضمن مقاصد وغايات نبيلة أخرى، "إحياء فلسفة ابن رشد في مُواجهة فكر ابن تيمية"، وذلك على نحوٍ يتجلَّى، بوضوح ساطع، في حياته العلمية وسلوكه العملي وتجاربه الفكرية والمجتمعية، ومؤلَّفاته وكتاباته الفكرية والفلسفية والإبداعية ومقالاته السياسية العديدة، المتنوِّعة الموضوعات والقضايا، والتي توخَّت، ولا تزالُ تتوخَّى، مُباشرةً أو ضمناً، إنهاض وعيٍّ عربيٍّ مستنير يُسهمُ في إطلاق حركة تنويرية عميقة شاملة تؤسِّس لنهضة عربية عميقة وشاملة أيضاً؛ نهضة تنقل العرب من "الواقع القائم" إلى "الواقعِ الممكن"؛ هذا الذي يُفضِّل المُفكِّرُ مُراد وهبة أنْ يستبدل به مصطلح "الواقع القادم"، وهو الاستبدال الذي سنحاول تبيُّن دوافعه، ومسوغات اعتماده من وجهة نظر المُفكِّر، وذلك في إطار مناقشةٍ أوَّلية سنذهب إلى إثارتها في فقراتٍ لاحقةٍ وضمن سياق يتصل بموضوع حواري ملائم.

إنَّ إطلالة أُولِيَّة على عناوين مؤلَّفات المُفكِّر مراد وهبة وكتاباته المتنوِّعة الحقول والمجالات على مدى ستة عقودٍ، وفي ظروفِ نشرٍ صعبةٍ، أو في ظلِّ أحوالٍ وأوضاعٍ لم تكن

عمران يونس

لا يُمكن اختزال تفسير محنة العقل، في عالمنا العربي المتردي منذ ألف عام، بالعامل الفقهي، أو الفكري، الذي لا يلامس إلا حيِّزاً ضئيلاً، وإن كان مؤثِّراً، من أحياز البنية الفوقية للمجتمعات العربية، ناهيك عن إغفاله بُناها التَّحتية جميعاً، فالتفسير العميق إنما يكمن في تحليل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية لإدراك مُسبِّبات التَّخلُّف المزمن، والاستبداد المتشعِّب والمتشابك والمتمدِّد، داخلاً وخارجاً، وفي أطواء الضَّمائر وثنايا العقول، وهو الأمر الذي لا نشكُّ في أنَّ المفكِّر مراد وهبة يدركه تماماً، ولكننا نتساءلُ، عن دوافع إغفاله وعدم الأخذ به من قبله في تشخيص الواقع الذي نعيشه ونعانيه، أمراضاً وسموماً، كي يُحسن تشخيصه وتحليل جراثيمه ومُسبِّبات أمراضه

مواتية تماماً، لكفيلة بأنْ تكشف النِّطاق الواسع والمُتشابك من الموضوعات المُلحة والقضايا الشائكة والمشاكل المُزمنة والإشكاليات المُعقَّدة التي تتصلُ بالواقع العربي (ولا سيما المصري) القائم، والتي سَعى إلى تغطيتها فلسفياً وفكرياً عبر مُساءلتها، وربما كذلك عبر السَّعي إلى تقصِّي جذور مُسبِّباتها، وتشخيصها، وإثارة حوار خلاق حول معالجات سابقة لها، وصولاً إلى استخلاصات وخلاصات وتوصيات عميقةٍ، ومؤصَّلة تتساوق مع منهجه الفلسفي العقلاني المنطقي، ويسهم إدراكها والأخذ بها في إدراك الواقع المُتردي القائم والشروع في تأسيس وعيٍّ نهضويٍّ جديد، واستنباط رؤىً مستقبليةً، وامتلاك وسائل وأدوات وطرائق عملٍ تُمكِّن النَّاس من تجاوز واقعهم الاستبدادي اللاإنساني الضَّاري عبر الانخراطِ في حراكٍ مجتمعي واسع ودؤوب يدركون، وهم يعبرون مساراته المتشعِّبة، أنَّ مستقبلاً ممكناً يتساوق مع رؤى فلاسفتهم ومفكريهم وصنَّاع الرأي عندهم وقادتهم المخلصين الأوفياء، فيما هو يستجيب لإزاحة آلامهم، وتحقيق تطلعاتهم، وتلبية آمالهم، قد أوشك على القدوم.

الحوار مع الأفكار والرؤى لا يتوخَّى، ولا يُمكن له قطعاً أنْ يتوخَّى، قبضاً على حقيقة من أيِّ طبيعةٍ أو درجةٍ أو نوع، وإنَّما هو سعيٌ دؤوبٌ لإثارة الأسئلة وتلمُّس الإجابات التي تُفضي إلى ترقية الفهم وتعزيز الاستيعاب وتعميق الإدراك

وإلى ذلك، وسيراً على نهج السلالة الرُّشدية، وتأسيساً على حقيقة أنْ " لا أحدَ يملك الحقيقة المُطلقة"، ومتابعة لنهج التَّساؤل والشَّك وتحويل كل جواب إلى سؤالٍ تفضي الإجابة عنه إلى تأصيل إجابة سابقة عبر تعديلها أو تقليصها أو الإضافة عليها لضبطها وتطويرها، أو إبدالها تماماً لثبوت الحاجة العقلية والمنطقية إلى ذلك، فإننا نذهبُ إلى إثارة حِوارٍ فكريٍّ مفتوحٍ مع ما طرحه المُفكِّر الفيلسوف مُراد وهبة، في المُقابلةِ المُشار إليها، من أفكارٍ وتبصُّراتٍ ورؤى وخلاصاتٍ. وبطبيعة الحال، فإنَّ الحوار مع الأفكار والرؤى لا يتوخَّى، ولا يُمكن له قطعاً أنْ يتوخَّى، قبضاً على حقيقة من أيِّ طبيعةٍ أو درجةٍ أو نوع، وإنَّما هو سعيٌ دؤوبٌ لإثارة الأسئلة وتلمُّس الإجابات التي تُفضي إلى ترقية الفهم وتعزيز الاستيعاب وتعميق الإدراك لتفتح أفق التماس يقينٍ لا يُعتَّم ظلُّه المسكون بالشَّك على يقينيته الزَّاهنة التي يُسوِّغها العقلُ بوصفه ملكة إدراك عقليٍّ من جهة، وباعتباره حيِّزاً معرفياً يكتنزُ معرفةً مُتحصَّلة تمَّ تأصيلها عبر ملكة الإدارك العقلي على نحوٍ رسَّخ حقيقتها اليقينية الزَّاهنة، من جهة أخرى.

هيكلية المُقابلة وبنى الأسئلة والإجابات

وفي واقع الأمر، فإنَّ قراءة المُقابلة، ولا نقول المُحاورة، من حيث كونها أسئلةً تتأسَّس على مُدركاتٍ سابقة وإجاباتٍ تبثُّ خلاصاتٍ وتبصُّراتٍ جديدة، ومُعاودة قراءتها مرَّاتٍ ومرَّات، والسَّعي لإضاءة الإجابات وتدقيقها وإدراك مُسوِّغاتها عبر متابعة الذَّهاب إلى استشارة المظانِّ القريبة الصِّلة بها في كتابات مراد وهبة المتنوِّعة، ومن ضمنها مؤلفاته الخاصَّة ودراساته المنشورة ضمن كتب مشتركة، ومقالاته المتواترة في المجلات والصُّحف، إنما تفتحُ المجال واسعاً أمام انهمار أسئلة تتنوَّعُ أشكالها وأنماطها وغاياتُ انبثاقها ومقاصدها، فلا نكادُ نجاوز قراءة فقرة من الفقرات التي يخصِّصها المُفكِّر للإجابة عن سؤال، حتَّى تُمسكُ أصابعُ الكفِّ بقلمٍ يتهيَّأ لخطِّ أسئلةٍ يُمليها العقلُ المُحفِّزُ بما تنطقه أو بما لا تنطقه الإجاباتُ، وبما تبثهُ مباشرةً أو تنطوي ضمناً عليه من تبصُّراتٍ وخلاصات. وتلك، فيما أحسبُ، ميزةٌ تُحسب للسائل والمجيب، ولا تحسب على أيٍّ منهما إنْ تمَّ تقديمها في سياق جدالي، وبوصفها مقترحات قابلة للجدل؛ فما الفكرُ إلا أسئلةٌ تبحثُ عن إجابات ما أنْ يجدها المُفكِّرُ حتَّى يحولها عَقْلُهُ المُحفِّزُ والمُحَفِّزُ، كما عقلُ المتلقي المتفاعل النَّاقد، إلى أسئلة جديدة تتوخى فهماً أوسعَ، وإدراكاً أعمقَ، واستيعاباً أعلى، ويقيناً ذا ظلالِ شكٍّ أقلَّ.

العنوان الرئيس: تحييد الدلالة وتحفيز العقل

فلنبدأ إذنْ من حيثُ ينبغي أنْ نبدأ، أي وفق تسلسل عملية القراءة، رأسياً وأفقياً، أي أننا سنبدأ من العنوان الرئيس والاستهلال، ثمَّ ننتقل إلى الأسئلة والإجابات، وذلك على نحوٍّ يُمكننا، عبر توالي القراءات، من إدراك هيكلية المُقابلة وتوزُّع أقسامها، ومن تعرُّف بُنى الأسئلة والإجابات عبر تلقي رسائلها وتحليل عباراتها وتبيُّن كيفيات صوغها لإدراك منطوياتها والشُّروع في مناقشة خلاصاتها استجابة لما تثيره هذه الخلاصات من أسئلة تتوق للعثور على إجابات تفتحُ بدورها الحوار مع المقابلة على متَّسَع يتوخاهُ أي فكرٍ يريد لنفسه أنْ يكون مُستنيراً.

يحضُّرنا العنوانُ الموزَّعُ على سطرين مترابطين يحملُ أولهما عبارة تأتي في صيغة مضافٍ ومُضاف إليه هي عبارة "تحرير العقل" التي تتكون من مصدرٍ واسم مفرد مُعرَّف، والتي تبدو، لعدم اكتمالها في صيغة جملة، عبارةً مُحايدةً لا تتوخَّى شيئاً سوى لفت انتباه القارئ إلى أنَّ ما سيقرأهُ لاحقاً إنما يتعلَّق بموضوع "تحرير العقل"، فيما يحملُ السطر الثَّاني عبارةً أخرى تعطفُ صيغة الإضافة "سجون الماضي"، المكونة من اسم جمعٍ أضيفَ إليه اسم مُفردٍ مُعرَّف، على صيغة النَّعت "المحرَّمات الثقافية" المكوَّنة من اسم جمع مُعرَّف وصفة هي بدورها اسمُ جمع مُعرَّف توضِّح أنَّ المحرمات الموصوفة هي محرَّمات ثقافيةٌ فحسب، لتضعَ القارئ أمام ثلاث صيغٍ لغوية نحوية تعتمدُ، كما لاحظنا، الأسماءَ، مُضافةً ومنعوتةً ومعطوفةً، وذلك على نحوٍ يُغيِّب حضورَ الفعل والخبر فيحول دون اكتمال المعنى في تركيبة العنوان الذي يبدو أنَّ واضعه قد توخَّى ألا يكون إلا مُحايداً في دلالته المباشرة التي سعى، عبر استدراج دلالات ضمنية غير محايدة، إلى وسمها بالمُراوغة، وذلك من خلال وسم المُحرَّمات بصفة "الثَّقافية" وتُحدِّيدها بها، وخصُّ السُّجونَ بالزَّمن "الماضي" وتُحدِّيدها به عبر إضافتها إليه، وكأنَّما تحرير العقل أمرٌ لا يخصُّ إلا تحرير هذا العقل من المحرمات الثَّقافية التي شيَّدتْ في الماضي "سجونَ الماضي"، والتي هي العلَّة الأصلُ والمُسبِّب الأساسُ لتلك السُّجون المعلولة برسوخ وجودها في الماضي الذي مضي، أو في الماضي الذي يتمدَّد في الأزمنة إذْ لا يزال حاضراً في الحاضر بوصفه الغطاء الثَّقافي المهيمن على هذا الحاضر على نحو يجعله مُرشَّحاً للهيمنة على المستقبل الذي يُنبئ بمجيئه من أغوار ماضٍ بعيد!

هكذا يُحضِّر العنوانُ، المُستلُّ من فحوى المقابلة بذكاءٍ يحرصُ على تفادي الوقوع في شراك ما اتسمت به أقوال المُفكِّر وخُلاصاته الواردة فيها من يقينية قاطعة وحاسمة ومُعمَّمة لا يعتورها شكٌ حتَّى لو كانَ هذا الشَّكُ ظلَّ يقين، يُحَضِّرُ القارئ لتلقي المُقابلة بعقلٍ مُتفتِّح ناقد لا يكفُّ عن تفحُّص الأسئلة وإدراك الإجابات بوصفها ولَّادة أسئلةٍ أخرى تقترحُ إجابات مُغايرة لا تني تفتحُ، بدورها، أفقَ السُّؤال .

الاستهلال: إثارة وتشويق وتلميع مرايا

غير أنَّ الاستهلال يُغادرُ منطقة المُحَايدة ومنطقها، ويتخلَّى عن ما أسَّسه العنوان لدى القارئ من تحفيز للاطِّلاع على المقابلة ومقاربتها بعقل مُتحفِّزٍ، مُتَسَائلٍ وناقد، فما أنْ تقعُ عينُ القارئ على مُستهلِّ الاستهلال حتَّى تقرأ عبارة خبرية، أو جملة اسمية في محل خبرٍ، محذوفٌ مبتدأها، لتنتمي إلى صحافة الإثارة والتشويق "أخطر أستاذ جامعي في الجامعات المصرية"، غير أنَّ هذه الإثارة سرعان ما تخفتُ حين تكشف التوضيحات اللاحقة أنَّ المعنيَّ بعبارة الخبر الواصفة هو " المفكر والأكاديمي مراد وهبة"، وأنَّ نعته بال "أخطر"، إنما ورد في " التقارير الأمنية"، وذلك لأنَّهُ عارض"بعض السِّياسات الاقتصادية في عصر الرئيس السادات". ولكنَّ خفوت الإثارة سرعان ما يختفي جرَّاء معرفتنا أنَّ الأعمَّ الأغلب من المفكرين والأكاديميين والمثقفين المصرين، على تعدُّد توجهاتهم الفكرية والسياسية، قد عارضَ، ليس "بعض السياسات الاقتصادية في عصر السادات" بل السَّادات نفسه وجُلَّ سياساته غير السَّوية على امتداد مرحلة حكمه مصرَ، أي طوال ما يسميه الاستهلال "عصر السَّادات" بأكمله، ثمَّ يعود ليشتعلُ من جديدٍ، وعلى الفور، إذْ تخبرنا جملة الاستهلالُ أنَّ صفة الخُطورة تلك لم تُبارح المُفكِّر والأكاديمي مراد وهبة، فـ "ذلك الخطر ... لا زال (كذا في الأصل) يلازمه حتى الآن"، ولكن لأسباب أخرى مؤداها أنَّه "رافض على طول الخط أن يقمع عقله أو يساير الواقع أو أن يقبع في برج عاجي بعيدًا عن المجتمع الجماهيري، والذي يسكنه غيره من المفكرين القانعين بضرورة انفصالهم عن العامة باعتبارهم "نخبة"."

العنوانُ، المُستلُّ من فحوى المقابلة بذكاءٍ يحرصُ على تفادي الوقوع في شراك ما اتسمت به أقوال المُفكِّر وخُلاصاته الواردة فيها من يقينية قاطعة وحاسمة ومُعمَّمة لا يعتورها شكٌ حتَّى لو كانَ هذا الشَّكُ ظلَّ يقين، يُحَضِّرُ القارئ لتلقي المُقابلة بعقلٍ مُتفتِّح ناقد

ويزدادُ اشتعال الإثارة التي يتوخَّاها الاستهلالُ مقرونةً بالأحكام القاطعة، وذلك في تعارض مع مقاصد العنوان الرئيس، مع توالي وقوع العين على جمل وعباراتٍ من قبيل أنَّ أستاذ الفلسفة قد "سعى على مدار سنواته التسعين، أن يكون سقراط في القرن العشرين، أن يتنازل عن "عرش الفلاسفة" إلى حيث يوجد الجماهير، يحاورهم ويغيِّر من معتقداتهم السائدة المتوارثة عن غير تفكير، وتحمَّل في سبيل ذلك الكثير من الهجوم والحملات الشعواء التي اعتبرته خطراً على المجتمع."، أو من قبيل أنَّ المُفكِّر مراد وهبة يمتلك "العديد من الأفكار التي تعد صادمة للكثيرين" وأنَّه "ضد الجماعات الدينية والإسلامية بكافة تفرعاتها"، وأنَّه لا يرى تبايناً بين هذه الجماعات وفروعها يُوجبُ الفصل بينها، وإنما هي لا تعدو أنْ تكون "فروعا كثيرة من أصل واحد هو "الأصولية الدينية" ... التي ساهمت في تخريب العقل العربي، وحرمانه من التفكير الناقد الذي يجعله ينظر إلى المستقبل"، وأنَّه "يقبل بالعلمانية التي تدفع نحو تطور المجتمعات والتي تعد البديل الوحيد للدوغماطيقية الفكرية."، وما إلى ذلك وغيره من أقوالٍ حاسمة وقاطعة تنطوي على إثارة تُجافي طبيعة الفكر التنويري الحُر ومقتضيات التفكير الفلسفي الرَّصين، ومغالطات لا تؤيدها الوقائع المشهودة والحقائق التاريخية ذات الصِّلة، ولا سيما تلك المتعلِقة بما قدَّمه المفكِّرون التَّنويريون العرب، على تعدُّد توجهاتهم، وعلى مدار القرنين الأخيرين من الزَّمان على الأقل، من "أفكار صادمة"؛ ومن رفضٍ لأنظمة التَّابو المتعدِّدة والمتشابكة مع أنظمة الاستبداد، المتعدِّدة والمُتشابكة أيضاً؛ ومن كشف عن مخاطر الأصولية والتَّطرف والتفكير الظلامي أياً كانت مصادرها ومقاصدها المتنوِّعة والمتشابكة والمتضافرة مع قوى الاستعمار والاستبداد وأنظمة التَّابو؛ ومن قبول بالعلمانية (وفق مفهوم متبدِّل لكونها مصطلحاً متحوِّلاً وحمَّال أوجه)، ومن إطلاق للفكر التنويري النَّاهض على الإعلاء من شأن العقل الحُرِّ لإنهاض وعي قادر على تمكين النَّاس من إطلاق مسيرة نهضوية شاملة تُمكِّنهم من مغادرة الماضي المتمدِّد في حاضرهم والذَّهاب إلى مستقبل يستدعيه وعيهم من مستقبل يتصوَّرونه بوعيٍّ مؤصَّل لا يُفارق إدراك شروط نقل الواقع القائم المرفوض إلى واقعٍ ممكنٍ منشود، ومقتضيات فعل ذلك وفق رؤية مستقبلية، شاملة ومتماسكة، وتتسمُ بالواقعية

العملية وإمكان التطبيق!

وعلى ما يبدو ، فإنَّ ما يُؤخذُ على استهلال المُقابلة، ولا نقولُ المُحاورة، من إثارة وتشويق، أو من تلميع مرايا لا تعكسُ إلا مقولات المُفكِّر وخلاصات تفكيره، ولا يلتقطُ سطحها ملمحَ ظلٍّ يعودُ إلى فكرٍ آخر، مُغاير أو مناقضٍ، يُحاوره، إنما يعودُ في الأصل، وعلى الأغلب، إلى وقوعه في شراك الإجابات عبر تعمُّده تصعيد ما انطوت عليه هذه الإجابات من إثارة وتشويق ينبعان بدورهما من اكتسابها قدراً هائلاً، وغير مسبوقٍ في مجال الفكر والفلسفة على الأقل، من الوثوقية اليقينية والتَّعميم غير المؤسَّس والحسم القاطع!

جرثومة التَّخلُّف ومُضادُّها الحيوي

وفي حقيقة الأمر، فإنَّ كتب المُفكِّر الفيلسوف مراد وهبة ودراساته ومقالاته لا تفتقر وجود عناوينَ وأقوال وعباراتٍ ومقولات مفعمة بالإثارة والتشويق وغيرهما من السِّمات التي أشرنا إلى اقترانها بها، ومن ذلك، مثلاً، حرصه المكثَّف على تشبيه الأصولية، أو التيار اللاعقلاني المُحافظ ممثلاً بابن تيمية وأتباعه، بـ "جرثومة التَّخلُّف"، واعتباره فلسفة ابن رشد بمثابة "المضاد الحيوي للتَّخلُّص من هذه الجرثومة" (مراد وهبة (مُحرِّر): حوار حول ابن رشد، مقدمة الكتاب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1995، ص 10)، وذلك في اقتران مع تأكيد خلاصة حاسمة وقاطعة تقولُ إنَّ "تطبيق العلمانية ... (هو) المخرج الوحيد من هيمنة التيارات الأصولية" (تحرير العقل، مجلَّة الجديد، العدد 11، ص 66).

وكأنما التَّخلُّف لا يعدو أنْ يكون إلا جرثومةً تُفلِي طريقةً في التَّفكير يُمكن التَّخلُّص منها بتعاطي العلمانية التي هي "مضاد حيوي" يتكفَّلُ بالقضاء عليها، فيتعافي العقلُ ويستعيد صحَّته وجميع ملكاته وطاقاته ليشرعَ في نقل النَّاس من حال التَّخلُّف إلى نقيضه! وكأنَّما نحنُ، في هذا العصر، غير مُطالبين، كي نُقضي على التَّخلُّف ونغادر أزمنته، إلا بخوض صراع فكري قديم نستعيده كي ننتصرُ فيه لـ"ابن رشد" على "الغزالي"، ثمَّ على وريثه الذي صار رأس سلالته "ابن تيمية"، وكأنَّما ابن رشد كانَ علمانياً من القرن الحادي والعشرين يعيش في القرن الثاني عشر، فيما كانَ "غزاليُّ" القرن الثاني عشر، أو "ابن تيمية" القرنَ الثالث عشر، محضَ فقيهين ظلاميين، أو داعيتي إسلامٍ سياسيٍّ مسكونٍ بمحمد بن عبد الوهاب، وحسن البنا، وسيد قطب، وبالكائن الخفيِّ المدعو أبا بكر ناجي الذي يُزعَمُ أنَّه مؤلِّف كتاب "إدارة التَّوحُّش"، أو حتَّى البلطجي المُنصَّب من قبل قوى الاستعمار والاستبداد والعنصرية السَّوداء "خليفة للمسلمين" في دولتهم الكرتونية المُصطنعة المُسمَّاة بـ"الدَّولة الإسلامية" التي يُراد لها أنْ تعرضَ أمام البشرية بأسرها صورة مُصطنعةً للإسلام تُجافي حقيقته، أو غيره وغيرهم، فهل نحنُ قد قرأنا ابن رشد والغزالي وابن تيمية عن كثبٍ وأولينا مؤلفاتهم، وسيرهم، وسلالاتهم، وامتداداتهم السابقة واللاحقة، عناية العقل النَّاقد ففهمناها حقَّ الفهم وأدركنا، حقَّ الإدراك، شروط عصورهم ومسبِّبات صراعاتهم التي أسهمت في تأسيس عصرنا ووسمت حاضرنا؟ وهل نحو تسعة القرون التي تفصلنا عن زمن اندلاع ذلك الصِّراع لم تكنْ إلا زمناً جَمُد فيه الزَّمنُ وانتفتْ صيرورته إذْ امتنعَ وجودُ النَّاس، فَخَلَتْ مراحله وأحقابه من أي صراع، من أي طبيعة أو نوعٍ، ولم يعتورها تحوُّل أو تغيُّر في أيِّ حَيِّزٍ مكانيٍّ أو حقلٍ معرفيٍّ أو مجال؟!

> كأنما التَّخلُّف لا يعدو أنْ يكون إلا جرثومةً تُفلِي طريقةً في التَّفكير يُمكن التَّخلُّص منها بتعاطي العلمانية التي هي "مضاد حيوي" يتكفَّلُ بالقضاء عليها، فيتعافي العقلُ ويستعيد صحَّته وجميع ملكاته وطاقات

شراكُ التَّواطؤ : الأسئلة المرايا وإطلاقية الإجابات

ويكادُ أمرُ الوقوع في الشَّراك الذي أخذ الاستهلال إلى ما أخذه إليه، أنْ ينطبق، بدرجة أو بأخرى، على أغلب الأسئلة التي من الطَّبيعي أنَّ يكون إعدادها جميعاً قد تمَّ اعتماداً على اطلاعٍ وافٍ من قبل مُعدِّها على كتابات المُفكِّر المعنيِّ ومفكرين آخرين ذوي صِلة، ولا سيما تلك المتعلِّقة بموضوعات المُقابلة ومحاورها الأساسية المُقرَّرة سلفاً، أو تلك التي نجمت عن تحديث ذلك الاطلاع عقبَ تقرير زمن إجراء المُقابلة. ومع ذلك، يبدو أنَّ لعبة الوقوع في الشَّراك قد صارت تبادلية تتسمُ بالتَّواطؤ ما بين السائل والمجيب، فإذْ تبَنَّت الأسئلةُ مقولات وأقوالاً بدا أنَّها "مُسلَّمات" و"بديهيات" و"خلاصاتٍ مُؤصَّلة"، لكونها متواترةً، أو مُتداولةً بكثافةٍ وإسراف، أو لأنَّ المُفكِّر قد اعتبرَ ها خلاصات يقينية وحقائق راسخة لا يعتورها ظلُّ شكٍّ، نجدُ أنَّ المُفكِّر يشرعُ في الإجابة تأسيساً على ما أضاءه السؤالُ من بداهةٍ أو حقيقةٍ راسخةٍ أو مقولةٍ يقينيةٍ موسومةٍ بإطلاقيةٍ تؤهلها للتَّعميم. وكأنَّما الأسئلة لا تعدو أنْ تكون إلا مرايا لا يرى فيها المفكر إلا صفحاتٍ من مؤلفاته السابقة أو ملامحَ تدلُّه، من جديد، على ما كان قد رآهُ أو توصَّل إليه وصاغه، من قبلُ، من خلاصاتٍ ورؤى وأفكار!

وكي لا نطيل الوقوف عند هذه الملاحظة أو نُغفلَ أهميتها، نلفت انتباه القارئ، بإيجاز، إلى بعض الأسئلة ومستهل الإجابات التي تندرج، للوهلة الأولى، في هذا الإطار: السؤال الأول (ترنُّح الفكر العربي بين الجمود الأصولي والتَّمرد العاجز)؛ السؤال الثاني (تجذُّر المُحرَّمات في المجتمعات العربية)؛ السؤال الثالث (هامشية فلسفة ابن رشد واستبعادها عن التطبيق)؛ السؤال الرَّابع (الإبداع والتَّعليم، وانحطاط التَّعليم في شتَّى بلاد العرب)؛ السؤال السابع (المصير المُحزي الذي وصلت إليه الدول العربية إبَّان ما أطلق عليه "ثورات الرَّبيع العربي"، وعجز المثقف العربي عن أداء أي دور إيجابيٍّ إبَّان هذه الثَّورات)؛ السؤال الثاني عشر (التَّطور يقف مع العلمانية لكنَّ المجتمع يُساند الدوغماطيقية والأصولية)؛ السؤال التاسع عشر (الهوَّة القائمة بين العقل الأوروبي والعقل العربي في نواحٍ عديدة)؛ السؤال العشرون (الفكر العربي في غيبوبة وجميع تياراته يُعاني من سيطرة المُحرَّمات الثقافية)؛

إبراهيم الصلحي

السؤال الثالث والعشرون (التَّساؤل عمَّ إذا كانت "الرأسمالية الطفيلية" قد لعبت دوراً حاسماً في التَّاسيس لـ"الأصولية الدِّينية" وذلك في صيغة يحيل فيها السؤال على إجابة معلومة تؤكِّد أنها قد فعلت)؛ السؤال الرَّابع والعشرون (إخضاع التُّراث للرؤية المُستقبلية وتجريده من القداسة)؛ السؤال الخامس والعشرون (تخليص الثقافات العربية من العنف المُقدَّس الذي اجتاحها)؛ السؤال التاسع والعشرون (المأزق المتمثِّل في عدم وجود "فلاسفة عرب" أو ما يمكن أنْ يُسمَّى "فلسفة عربية" وكيفية الخروج منه)؛ السؤال الثلاثون (من هم الفلاسفة العرب. وما هو الفرق بين المفكِّر والفيلسوف)؛ السؤال الواحد والثلاثون (ارتفاع نسب الإلحاد في العالم العربي وتوتر العلاقة بين الإيمان وإعمال العقل).

وإذْ يبدو أن اغلب الأسئلة الواردة أعلاه، وإجابات المفكِّر عنها، تتضمَّنان مقولات قُدِّمت في هيئة بديهيات مؤصَّلة فكرياً، أو راسخة في التَّاريخ، أو ذات صدقية تستجيب لمعايير قائلها، فإنَّ مجرد تقديمها على هذا النَّحو إنَّما يستدعي مُسألتها ليفتحها على الجدل؛ فهل يُمكن تشخيص الفكر العربي وتلخيص حاله من جميع الأوجه بـ"التَّرنُّح" بين جمودٍ أُصولي وتمزُّقٍ عاجز؟ وما معنى "التَّرنُّح" في سياق يتصدَّى لتشخيص الفكر؟ وهل نحنُ قد أدركنا إدراكاً حقيقياً، عمقياً وأفقياً، زمانياً ومكانياً، "الأنساق" التي حكمت الفكر العربي عموماً، والنَّسق الفلسفي الشامل والمتكامل الذي أسفرت عنه فلسفة كُلٌّ فيلسوف فيما كان هذا النَّسق مؤسِّساً لإلغاء العقل؟ وهل الخوف من تلقي صدمات في المعتقدات الرَّاسخة هو الذي جذَّرها فقدَّسها وأحاطها بنظام تحريم؟ أو ليس في إدراك الخوف والاستجابة لمقتضياته تفعيلُ عقل، بدرجة أو بأخرى؟ وهل الاستجابة للخوف لا تكون إلا بإلغاء العقل أو بالإمعان في الخضوع لأنظمة التَّحريم؟ أليس ثمة من استجابات ممكنة أخرى طالما أنَّ الإنسان لا يقدر على العيش طويلاً مع الخوف في دهاليز الخوف؟! وهل الأمر مقتصرٌ برمَّته على ذلك الدوان في مجال الفكر بمعزل عن تطبيقاته العملية وآلياتها، وعن الشُّروط الموضوعية المتباينة والمتغايرة التي حكمت المجتمعات وتحكمها وستحكمها؟ وهل يمكن لأيِّ فكرة أنْ تتجلَّى في الواقع العملي على نحو مُطابق لصورتها المرتسمة في العقل أو لظلِّها المرسوم في المَخيِّلة؟ وهل كان للتطبيق العملي أنْ يغيِّر الأفكار ويُعدِّلها أو يأتي بأفكار جديدة تُعزِّزها أو تناقضها، أم أنه لم يفعل؟

إننا لفي حاجة لأنْ نعرف، بعمق تشخيصيٍّ تحليلي ودقة علمية تُجافي الانطباعات الأولية والأقوال الانفعالية والأحكام الموروثة والمتداولة، الأسباب الجذرية، الحقيقية لا المتخيَّلة، التي أفضت بمجتمعاتنا العربية، على تباين أوضاعها ومساراتها والشروط الموضوعية التي تحكمها أحيازها، لأن تبقي موسومةً، على مدار ألف عام، بجمودٍ وتخلُّفٍ تتباين درجاتهما بين أنماطٍ متباينة من السكون والجمود والعجز المهيض والموت؟!

عزل الصِّراع عن مسبِّباته الجذرية

ولعلَّ الكلامَ عن تكفير ابن رشدٍ، وتهميش فِكْره (العقلاني المُستنير) استناداً إلى تكفيره من قبل الفقيه ابن تيمية (النَّقلي السَّلفي)، مع استمرار هيمنة فكر الأخير وبقاء فكر الأول مُهمَّشاً طوال تلك القرون وفي جميع المجتمعات والثقافات العربية، لا يُمكن أنْ يُحْمَلَ، من جوانب عديدة، إلا على الارتجال أو التَّوظيف الإيديولوجي والسياسي أو في أحسن الأحوال، على استسهال إطلاق الأحكام واستنباط الخلاصات من خلاصات سابقة، أو من معلومات وردت في كتب تراثية، لم تُخْضَع لأي نوع من المراجعة أو التَّفحُّص المُعمَّق والتدقيق الرَّصين. وفي حقيقة الأمر، فإنَّ المسألة لا تتعلَّق بصراعٍ معزولٍ بين مذهبين فلسفيين، أو بين فقيه وفيلسوف، أو بوشاية رفعها إلى "الخليفة" أو إلى "ولي الأمر" أو إلى "الحاكم" أحدهما ضدَّ الآخر، أو فتوى أطلقها أولهما في النَّاس ضدَّ الثاني، أو كيد كاده نفرٌ من المقربين من رأس السلطة السياسية ضدَّ هذا أو ذاك، فكانت نتيجةُ ذلك كُلِّه، أو بعضه، أو ربما محضَ أمر واحدٍ منه، فيما يخصُّ ابن تيمية ومناصريه وابن رشد ومناصرية، أن "أصدر المنصور (الأمير المُوحدي المنصور بن أبي يعقوب يوسف، ع ب) أمراً بنفيه (أي ابن رشد) إلى إليسانة"، وإحراق كتبه. ولكن، وبحسب ما تذكرُ كتبٌ مرجعيةٌ أخرى ذات صِلَة، ما هما إلا عامان حتَّى تبيَّن الأميرُ، الذي هو رأسُ السلطة السياسية، حقيقة الوشاية الكيدية أو التُّهمة التي لم تكن إلا سياسيةً، فاستدعاه واسترضاه وأكرمه كواحد من كبار رجالات دولته؛ فهل يُمكن عزو تهميش فكر ابن رشد وفلسفته إلى أيٍ من تلك الأسباب أو حتَّى إليها مجتمعة في ظلِّ عدم استمرار محنته الشَّخصية إلا لعامين؟

وهكذا ينهي مراد وهبة مقالة المكرَّس لتفسير مفارقة ابن رشد بتفسير شقها الأول تفسيراً موضوعياً، فيما هو يختزلُ تفسير الشَّق الثاني بالعامل الفكري

ربما نستطيع العثور على مستهلِّ جواب عن هذا السؤال الأخير، في المفارقة التي تقيمها الجملة التالية مباشرةً للجملة التي اقتبسناها أعلاه من إجابة المُفكِّر عن سؤال "الجديد" حول "السبيل إلى إخراج فلسفة ابن رشد من الهامش إلى التَّطبيق". ومن المفيد، هنا، أنْ نقتبسُ كامل الفقرة التي تقيمُ المفارقة وفق ما وردت في سياق الإجابة. يقول مراد وهبة: "وأُجهضت فلسفة ابن رشد في العالم العربي حين أصدرَ المنصور أمراً بنفيه إلى إليسانة، في حين أمر الإمبراطور فريدريك الثاني بترجمة كتبه في مواجهة الصِّراع مع رجال الدِّين المسيحي".

ليس مستهلُّ الجواب الذي تمليه هذه المُفارقة إلا سؤال آخر نستلُّه من دراسة، أو ربما هي مقالة فحسب، للمفكِّر مراد وهبة بعنوان "مفارقة ابن رشد" (ابن رشد مُفكِّراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي (كتاب مُشترك)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1993، الصفحات 31 - 38)، والسؤال هو: هل من الجائز، عقلياً ومنطقياً وبحسب أي منهج تحليلي كان، أنْ نُفسِّر الشَّقَّ الثاني من المُفارقة، أي الشَّق المتمثِّل في كون ابن رشد ممهِّداً للتنوير في أوروبا، تفسيراً موضوعياً يُدرك المسبِّبات والشروط الموضوعية الحاكمة والضرورات والعلل، ولا نعتمدَ التَّفسير نفسه في مقاربة الشَّق الثاني، أي الشَّق المتمثِّل في كون ابن رشدٍ "موضع اضطهاد في أُمَّته"، بقصد تفسيره وإدراك مُسبِّباته؟!

مُفارقة ابن رُشد ومحنة العقل

في مستهلِّ تفسيره الشَّق الثاني من المُفارقة، يتساءل مراد وهبة عمَّ إذا كان "ثمَّة علاقة بين ترجمة مؤلفات ابن رشد والتغير الاجتماعي (في أوروبا ع ب) في القرن الثاني عشر (كذا)؟ ثمَّ يشرع في توصيف ذلك التَّغير، ليؤكِّد وجود تلك العلاقة، وليبيِّن أنَّ "سلطان الطبقة الثالثة" قد بدأ في النُّمو، وأنَّ ذلك كُلَّه قد تواكب مع "بزوغ الرُّوح العلمانية التي ترفضُ وجود حكوماتٍ ثيوقراطية يكون مركزها روما". ويربطُ مراد وهبة العوامل الموضوعية التي اعتمدها أساساً لتفسيره بالعوامل الذَّاتية المتصلة بالمكونات والخصائص التي وَسمت هُوية الحاكم فأملت توجهاته وأوامره، وبالدَّوافع الفعلية لإقدام هذا الحاكم، أي فريدريك الثاني، على الأخذ بمشورة مستشاريه وإصدار الأمر بترجمة مؤلفات ابن رشد، وذلك لأنَّ "فلسفته تستجيبُ لمناهضة الثيوقراطية كنظام اجتماعي تُساندهُ الكنيسة الرُّومانية".

مُفارقة في تفسير المُفارقة

غير أنَّ المفارقة التي تنبع عن منهج تفسير المُفارقة، إنما تكمن في اكتفاء مراد وهبة، في تفسيره للشَّق الثاني من المفارقة التي أضاءها أمام عقولنا، بإعادة إثارة السؤال: "ماذا حدث لابن رشد في العالم الإسلامي؟ وفي اختزال الجواب بعبارة: "لا رشدية"، وفي تقليص تجليات تهميش الفلسفة الرُّشدية بعدم ورود اسم ابن رشد، أو أيٍّ من مؤلفاته، في المراجع التراثية ذات الصلة، إلا عرضاً وفي مناسبات لا تتجاوز أصابع الكفِّ، وذلك على نحو جعل هنري كوربان يُقرِّر أنَّ "الرُّشدية في الشَّرق مرَّت من غير أنْ يشعر بها أحد" (مراد وهبة: مفارقة ابن رشد، مقال ضمن كتاب: ابن رشد مُفكِّراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي (كتاب مُشترك)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1993، ص 37)، ثمَّ في الخلوص، بعد هذا العرض الموجز، إلى تفسير أسباب اضطهاد ابن رشد (في العالم الإسلامي بحسب مراد وهبة وفي الشرق بحسب هنري كوربان) بـ "اضطهاد الفلسفة والفلاسفة"، وكأنَّما المُفكِّر يجيب عن السؤال بتعديل صيغته ليصبح جواباً لا ينطوي على إضافة ذات مغزى، بالرغم من كونه مُعادلة منطقية: لماذا كان الفيلسوف ابن رشد موضع اضطهاد في أُمَّته؟ الجواب: لأنَّ أُمَّة ابن رشد اضطهدت الفلسفة والفلاسفة، ولأنَّ ابن رُشدٍ فيلسوف، فقد اضطُهد في أُمَّته! هكذا يتبدَّى الاضطهاد الذي يتوخَّى السؤال معرفة أسبابه علَّة نفسه؟ فسبب الاضطهاد هو الاضطهاد! وسبب تهميش الفلسفة والفلاسفة وإقصائهما هو تهميش الفلسفة والفلاسفة وإقصائهما! وسبب اضطهاد ابن رشد هو كونه فيلسوفاً في أُمَّة تكره الفلاسفة وتضطَّهدهم لأنها تكرهُ الفلسفة وتُنكر حاجتها إليها!

وفي خلاصةٍ مُكثَّفة ومُركَّزة تتسم بتعميم مُخلٍّ، يفصح المُفكِّر عن تقديره لأسباب الاضطهاد فيقول: "وفي تقديري أنَّ من أسباب اضطهاد ابن رشد اضطهاد الفلسفة والفلاسفة"، ثمَّ يذهب إلى توضيح هذه الخلاصة بخلاصة ثانية تقول "إنَّ اضطهاد الفلسفة كان مستحباً لدى الجماهير"، وثالثة توضِّح الأمر فتقول "إنَّ الجماهير في حاجة لمن يحرضها لأنها عاجزة عن قراءة الفلسفة وفهمها ... وإنَّ علماء الكلام هم المُحرِّضون"، وإلى غير ذلك من أقوال مماثلة تختزل أسباب الاضطهاد بالصراع بين علم الكلام والفلسفة، ذاك الذي تبلور في الخلاف بين الغزالي وابن رشد، مؤسِّساً على، أو مُسفِراً عن، تكفير الغزالي الفلاسفةَ بسبب تأثرهم بالفلسفة اليونانية.

ما الذي دفع المُفكِّر مُراد وهبة لأنْ يستبدل مصطلح "الوضع القادم" بالمصطلح "الوضع الممكن" الذي هو مصطلح مؤصَّلٌ وراسخٌ الحضور في الفلسفة والعلوم الإنسانية، وفي نظرية الأدب النَّقد الأدبي، مُذْ صَكَّة المُفكِّرُ الفرنسي، المُنظِّر والنَّاقد البنيوي التكويني، لوسيان غولدمان، مُستلهما المُفكِّر المجري جورج لوكاتش

وهكذا ينهي مراد وهبة مقالة المكرَّس لتفسير مفارقة ابن رشد بتفسير شقها الأول تفسيراً موضوعياً، فيما هو يختزلُ تفسير الشَّق الثاني بالعامل الفكري، أي بهيمنة الفقه والفقهاء والمتكلِّمين من أصحاب علم الكلام، ثمَّ يعودُ في الفقرة الأخيرة لينسب الغزالي إلى الفلسفة، لا إلى الفقه أو علم الكلام، وليخلص من ثمَّ إلى القول "وإذا كُنَّا قد انتهينا إلى أنَّ فلسفة ابن رشد هي في جذور التنوير، في أوروبا، فإنَّ فلسفة الغزالي ضدَّ التنوير. وإذا كان ابن رشد ما زال غائباً في كل من المشرق العربي والمغرب العربي، فمعنى ذلك أنَّ التنوير غائب.".

وينتهي الأمر باجتزاء منهجي وتعميمية قاصرة لا يحققان سوى العجز عن تقديم أي تفسير موضوعيٍّ لسيادة الاضطهاد في عالمنا العربي، وذلك لتفاديهما حتَّى مُجرَّد الإشارة، ولا نقول التناول المنهجي الاستقصائي، إلى الاستبداد المزمن، والاستعمار الخارجي المتعاقب، اللذين حكما كلَّ أحياز هذا العالم طوال ما يربو على ألفية كاملة، أي منذُ أواخر الدَّولة الموحّدية حتَّى الآن، نعم حتَّى الآن!

ولا شكَّ في أنَّه لا يُمكن اختزال تفسير محنة العقل، في عالمنا العربي المتردي منذ ألف عام، بالعامل الفقهي، أو الفكري، الذي لا يلامس إلا حيِّزاً ضئيلاً، وإنْ كان مؤثِّراً، من أحياز البنية الفوقية للمجتمعات العربية، ناهيك عن إغفاله بُناها التَّحتية جميعاً، فالتفسير العميق إنما يكمن في تحليل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية لإدراك مُسبِّبات التَّخلُّف المُزمن، والاستبداد المُتشعِّب والمتشابك والمتمدِّد، داخلاً وخارجاً، وفي أطواء الضَّمائر وثنايا العقول، وهو الأمر الذي لا نشكُّ في أنَّ المفكِّر مراد وهبة يدركه تماماً، ولكننا نتساءلُ، عن دوافع إغفاله وعدم الأخذ به من قبله في تشخيص الواقع الذي نعيشه ونعانيه، أمراضاً وسموماً، كي يُحسن تشخيصه وتحليل جراثيمه ومُسبِّبات أمراضة ليتمكَّن من تزويدنا بالمضادَّات الحيوية والترياقات ووصفات العلاج التي تعافينا من أوجاع هذا الواقع وآلامه، فتعفينا من مكابدة آلام السقوط المُروِّع في مهاوي مآلاته المأساوية المُهلكة!

إغفالات منهجية وأجوبة جدالية

لا يتأسَّسُ الإلحاح على نقد هذا الإغفال غير المُسوَّغ، مع الحرص على تبيان مثالبه وتبيُّن متضمَّناته ودلالاته، على افتقار النَّهج الذي اتبعه مراد وهبة، في تفسيره مفارقة ابن رشد، إلى الموضوعية والدِّقة العلمية والرَّصانة الفكرية، فحسب، وإنما يترسَّخُ بسبب من تواتر تكرار تجلياته مقترناً بإغفالات منهجية أخرى يتطلَّبها العقل النَّاقد والتفكير الحُرّ مع النَّاس بغية إنهاض وعيٍّ نهضوي يحملهم إلى مستقبل أفضل يتوقون إليه ولا يمتلكون القدرة على تكوين رؤية واضحة ومتماسكة بشأنه، في إجاباته عن أسئلة المقابلة التي نتحاور معها، هُنا. ولعلَّ هذا التَّرسخ قد عمق لدينا إذْ أدركنا، عقب مُعاودة الإطلال على بعض مؤلفات المفكِّر وكتاباته ومقالاته ذات الصِّلة، أنَّ المسألة تقترب من أنْ تكون ظاهرةً، أو نهجاً مُعتمداً من قبله. ولهذا الإدراك أنْ يُفسِّر، فيما نحسب، الأعم الأغلب من المقولات والأقوال والخلاصات التي وردت في إجابات المُفكِّر، وآليات التحليل والاستنباط المجتزأة التي اتَّبَعَهَا، والتي يأبى علينا العقل النَّاقد أنْ نأخذ بها فيما هو يلحُّ على ضرورة إخضاعها للتَّفحُّص والتدقيق والنَّقد، وذلك على نحو يستجيب لتعريف ابن رشد للحكمة بوصفها "النَّظَرُ في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان" وهو التعريف الذي يضعه مراد وهبة في رأس مقالته، أو على نحوٍ يُمكن واحدنا من أنْ يُلبِّي دعوة إيمانويل كانط للكائن البشري: "كُنْ جريئاً في إعمال العقل"، فيما هو يأخذُ نفسه بمقولة رينيه ديكارت التي ألزمَ بها نفسه:"لا أومن بفكرة إلا إذا كانت واضحة ومتميِّزة" وهما

الدَّعوة والمقولة اللتان لا يكفّ مراد وهبة عن الإشارة إليهما مُحَفِّزاً عقولَ النَّاس على إدراك مقتضياتهما ومقاصدهما، داعياً إلى تلبية الأولى، والاقتداء بالثانية؛

وتدليلاً أوَّلياً على ما نذهبُ إليه، وبقصد فتح الأسئلة وإجاباتها على حوار نُريده موضوعياً وخلاَّقاً، نوردُ أقوالاً وخلاصاتٍ تتطلَّبُ الإخضاع إلى التفحُص والنَّقد بغية فتحها لمناقشة مُعمَّقة قد تُفضي إلى تأصيلها، فكرياً ومنهجياً، على نحو يتيح الأخذ بها وفق مُسوِّغاتٍ وآليات تحليل وإدراكٍ يقبلها العقل النَّاقد، أو يملي ضرورة رفضها تماماً لافتقارها تلك المُسوِّغات أو لتجرُّد عملية الوصول إليها وإقرارها عن إعمال تلك الآليات، أو لكلا الأمرين معاً.

نوردُ هُنا، على سبيل التمثيل لا الحصر، بعضاً من هذه الأقوال والخلاصات، التي تندرجُ في نطاق مسألة واحدة هي مسألة ترنُّح الفكر العربي وغياب الرؤية المستقبلية التي أثارها سؤال المقابلة الأوَّل، وسنعمدُ في هذا السياق إلى تثبيت الأسئلة الأوَّلية التي تستدعيها قراءةُ هاته الخلاصات من قبل عقلٍ يُريدُ لنفسه أن يكون عقلاً ناقداً يتوسَّلُ البرهان سبيلاً للإدراك، فيعملُ نفسهُ بتفتُّح وجرأةٍ، ولا يُدْخِلُ رحابه إلا ما كان جليّاً، متميِّزاً ومؤصَّلاً، من الأفكار أو من خلاصات القول:

ما حاجة المقهورين من النَّاس إلى ثورة فكرية شاملة تسقط عتادها من علٍّ عليهم وعلى واقعٍ يعانون ضراوته ولا تتأسَّس على مُشاركتهم العملية في سبر أغواره وإدراك ممكناته

يستهلُّ مراد وهبة إجابته عن السؤال الأوَّل المتعلِّق بقصور الفكر العربي وعجزه عن إنهاض ثورة فكرية، بالقولِ إنَّ "ترنُّح الفكر العربي وعجزه عن القيام بثورة فكرية شاملة يرجعُ إلى عجزه عن تكوين رؤية مستقبلية"، ويُضيف إلى ذلك توضيحاً هو أقربُ إلى خلاصة أخرى تقول إنه "بغياب الوضع القادم أو الرؤية المستقبلية يظلُّ الوضعُ القائم في حالة أزمة"، ثُمَّ يُردف قائلاً "عندما يكون الوضع القائم مأزوماً ولا يُوجد رؤية مستقبلية لتغييره، هنا يحدث التراجع والتخلُّف".

ما أنْ نقرأ ما قرأنا حتَّى تشرعُ الأسئلة في الانهمار:

ألا يبدو الأمر، هنا، وكأنَّ المسألة برمَّتها تتعلَّق بصراع فكري مُفارق للواقع، أو كأنَّما الوضعين "القائم" و"القادم" يسبحان في فضاء بلا هُويَّة سواء أكان هذا الفضاء هو مساحات المجتمع أو مدارات العقل؟ ثُمَّ كيف لفكرٍ عاجزٍ أنْ يترنَّح؟ وما هو معنى ترنُّح العجز أو ترنُّح الفكر العاجز؟ أليس الفكرُ الحرُّ، المتفتِّحُ المُستنير، الملتصق بالواقع على نحو يمكِّنه من سبر أغواره لتشخيصه وتعيين أمراضه وإدراك ممكناته الفعلية وتحديد موارده وطاقاته، هو وحده القادرُ على بلورة رؤية مستقبلية؟ وحتَّى لو أمكن الحصول على رؤية مستقبلية، واضحة ومتماسكة، أو مهوَّشة ومُفكَّككة، أو غائمةٍ عائمة، أو غير غائمة وغير عائمة - ولعلَّ مثل هاته الرؤى أنْ يكون متوفراً، على مستوى الفكر المُطابق للواقع أو المُفارق للواقع، في كتب الأولين والمعاصرين من المفكِّرين الاصلاحيين والتنويرين على تباين اتجاهاتهم ومشاربهم - فهل لتوفُّر الرُّؤية المستقبلية أن يُشكِّل، وحده، رافعةً راسخةً وصلبة تُنهضُ ثورة فكرية شاملة؟ وما هي معايير الرؤية المستقبلية التي يُمكن أنْ تُهيئَ للتغيير وأنْ تسهم في إنجازه؟

ثمَّ ما حاجة المقهورين من النَّاس إلى ثورة فكرية شاملة تسقط عتادها من علٍّ عليهم وعلى واقعٍ يعانون ضراوته ولا تتأسَّس على مُشاركتهم العملية في سبر أغواره وإدراك ممكناته فيما هُم يسبرون أغوار أنفسهم ويدركون ممكناتها، ويهيئون أنفسهم لإطلاق ثورة يتواكب فيها الفكر مع حراك النَّاس في تضافر وتفاعل يثري كليهما ويعزِّزه ويُرسِّخ حضوره في العقل وفي الواقع اللذين هما المجال الحيوي المُشترك للتغيير المفضي إلى الانتقال من "الواقع القائم" إلى "الواقع الممكن"؟

ثمَّ ما الذي دفع المُفكِّر مُراد وهبة لأنْ يستبدل مصطلح "الوضع القادم" بالمصطلح "الوضع الممكن" الذي هو مصطلح مؤصَّلٌ وراسخُ الحضور في الفلسفة والعلوم الإنسانية، وفي نظرية الأدب النَّقد الأدبي، مُذْ صَكَّة المُفَكِّرُ الفرنسي، المُنظِّر والنَّاقد البنيوي التكويني، لوسيان غولدمان، مُستلهما المُفكِّر المجري جورج لوكاتش؟ وكذلك ما المُسوِّغ العقلي، المنطقي والفعلي، لاستبدال مصطلح الرؤية المستقبيلة" بمصطلح "رؤية العالم" أو "الرؤية للعالم" الذي صكَّه غولدمان، أيضاً، في سياق نسق فلسفي مُتكامل مع المصطلحين الأوَّلين؟ ثمَّ ما هو المسوِّغ الفلسفي أو العملي أو المنطقي لجعل "الرؤية المستقبلية" رديفاً لـ "الواقع القادم"؟

ليس ثمَّة من متَّسع في الحيّز المتاح، هُنا والآن، على صفحات "الجديد" لكتابة أيٍّ من الإجابات التي يقترحها العقل بوصفه ملكة تفكير واستقصاء وتحليل، وحيِّزاً معرفياً يكتنز معرفة تتأسَّس على معلومات مُدقَّقة ومعطيات مُرجَّحة وأفكار مؤصَّلة، فما غاية الأسئلة التي طرحناها، هنا، إلا إثارة التَّفكير في إطلاق حوار ثريٍّ وخلاَّق. وليس لكاتب هذه السطور إلا أن يكون صوتاً خافتاً لعقل يتوق لتلقي عطاء عقول أخرى فيكتزه في عقله إذْ يتيح لتلك العقول أنْ تسكن عقله، ليفكِّر فيها وبها ومعها لاستجلاء صدقية حقيقةٍ، أو جوهر فكرة، أو رصانة تشخيص أو تحليل .

ومن الحقِّ أنَّه ما كانَ لهذه الأسئلة أن تنبثق على النَّحو الذي تقدَّم لولا ثراء الإجابات الجدالية التي قدَّمها المُفكِّر مراد وهبة على أسئلة "الجديد"، وهو الثَّراء الذي يكمن جوهره في الطَّاقة الهائلة التي تملكها تلك الإجابات على توليد الأسئلة، وعلى تحفيز العقل على إمعان التفكير، وحثِّ أصابع الكفِّ على مواصلة الكتابة، متابعة للحوار، وتوسيعاً له بما يستجيب للسَّعة، الهائلة أيضاً، من الموضوعات التي تطرقت إليها المُقابلة التي يبدو أنَّها قد توخَّت إتاحة المجال أمام المُفكِّر مراد وهبة ليقول شيئاً عن كُلِّ شيء، وليلامس بأقواله وخلاصاته كُلَّ مسألة وموضوع ذي صلة بتوق العرب إلى فتح نافذه في جدران سجونهم لعلهم ينفذون منها إلى واقع جديدٍ ممكن■

كاتب من فلسطين مقيم في براتشسلافا

فادي يازجي

غرقى جبليون

محمد ناصر المولهي

زَوْبَعَةٌ صَغِيرَةٌ

أَحتاجُ إلى سنواتٍ مِنَ الهِسْتِيريَا
وضجرٍ يكون فحّاما لأنْفَاسي
أجنحةٌ كثيرةٌ يهرسُها علوُّ التّلال
ويدفنُها في هَيْكَلي المُحمَّل بـ60 كلغ
من الأعضَاء.
حتّى أنّي أصبحتُ مَقبرةً ثَقيلةً من
الرِّيشِ والخَلايَا الفَاسِدة
لا سُورَ لي
ولا أَسْماءَ
لا تَوَارِيخَ
أهْذي ثم أهْذي
وأستلقِي طَيِّبًا كريحٍ مُصابةٍ برَصاصَة
ها قد أصبحَ ما ضَاعَ منّي هو الأَجْمَلُ
والأكثرُ حُضُورًا وألمًا
وبدأتْ أشدُّ مناطقي بعدا وخطورة في
تمزيقي
ما سيحدث: زَوْبَعَةٌ منْ بقايَا أجْنِحَة
جلَبَة دُخان
ثقلٌ يَمْحُوهُ الخَوَاء.

لأجل ضِحْكَةٍ

لا جَدْوى من الأَمْر
لكنّني أَفْعَلُه
هكذا تَعوَّدْت
أن أُلْقي قَمْحًا
لعصافيرَ سيقْنُصُها الرَّصَاص
أن أحدِّثَ مارِّينَ بكلماتٍ يترُكُونها
وَراءهُم
تعوَّدْتُ أن أقُولَ ما لستُ أعْرِف
وأن أصرُخَ كاتمًا صَوتِي بأصَابِعِي
أنا أفعلُ ما لا جَدْوى منْه
أفعلُهُ وأنا أضْحَك
كلُّ ذَلِكَ لأجْلِ ضِحْكَة.

لا مفرَّ

رأيتُ الغدَ
قرْبَ ميناء العاصمةِ القَدِيم
لمْ يَكُنْ يحملُ شيئًا في يَدِه
كانَ مُحَاصِرا بمنْ ينْتَظِرُونَه
بدخانٍ بيْنَ أصَابِعِهم
وتواريخُ جُوعِى على أكْتافِهِم
يجْرِي بعيْنَيْن مُغْمَضتَيْن
يجْرِي هاربًا
يجْرِي وهو مُحَاصَر.

لا تُشْعِلُوا النَّارَ

صدِّقُونا
إنْ قُلْنا إنَّنا نَقَلْنا جِبَالاً وبُحَيْرات
في عَرَبَاتٍ من عُلَبِ الطَّمَاطِم
إنْ تَحدَّثَ أحدُنَا
عنْ نساءٍ يَخْرُجْنَ من ثِمَار
عن أبديّةٍ عريَانَة على ضفَّةِ نَهْر
صدِّقُوا ما نقولُهُ لكُمْ
تحتنا ملائكَةٌ بأبنائِهَا وزيَاتينَ
صدِّقُونا
بينما تُشْعلُون بنَا النَّار.

أنا ابنُك أيضا

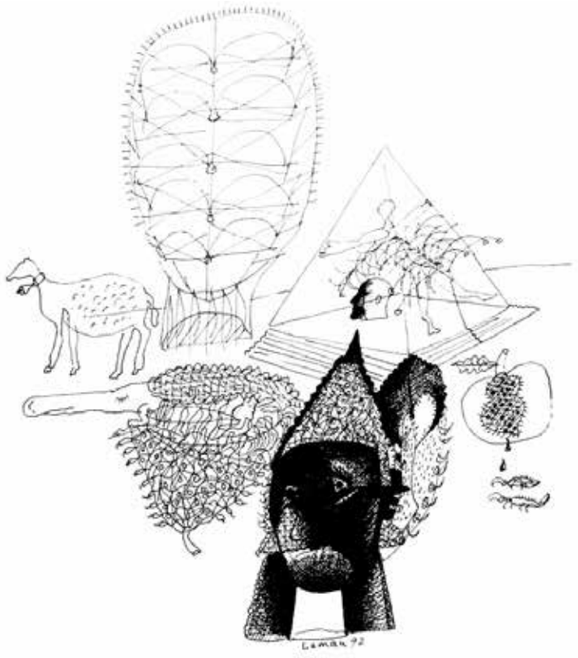
لقد آذوني كثيرًا
هشَّمُوا أنفِي ببندقيَّةٍ
قطعُوا أذنيَّ بعُوائِهِمْ الحادِّ
مزّقُوا قلبِي الصَّغيرَ بدُمُوعهم
وأظفارِهِمْ المدْسُوسةِ في أصابعِهِمْ
أذابوا قدميّ في مَتاهَةٍ من الطُّرُقات
حادفُوا ظهرِي بألسنَتِهِمْ
وأعيُنِهِمْ ذاتِ الشَّفَرَات
طعنُوا شمسِي
الهاربَةَ خلفَ التِّلال
يتبَعُهَا خيْطٌ دِمَاء
دفعُونِي إلى رُكْنٍ مُظْلِم
سرقُوا لُقْمتِي وثِيَابي
وجعَّدُوا جِلْدتي من العَرَاء
فلماذا لم تَمْنَعْهُم عن ذلك؟

نقصان

الغُصَّةُ تنطَحُ حُنْجرتِي كَثَوْرٍ بريّ
تنتفض في رأسِي
إنّها غابة هيّجَتْها ريح.
كيف أُوقفُ هذا البكاء؟
وخدّاي آثار عجلات في الطِّين
ها قد غادرتِ الآنَ
واكتمل المشهدُ بالنُّقْصَانِ
هل عليّ الآن أن ألطِّخ ركبتيّ على
الأرْض؟
هل عليّ أن أطلق النَّار على رأسِي ؟
سأظل أسأل دائمًا
ما الذي يجعَلُ كلماتِ الحُبِّ تتحوَّلُ
إلى سَكَاكِينَ بَارِدَةٍ؟
كل هذا لأجل أنْ يكتمِلَ المَشْهَد؟

إمكانات للمطر

قد يبدو هذا المطرُ أسلاكًا وسياطًا
أو حُقَنًا تُدقُّ دفعةً واحدةً في عضلاتك
الزَّرْقَاء
قد يكُونُ براغٍ فكَّكَتْها الرِّيحُ من كُتلِ
الغَمَام
أو ثقوبًا لا عددَ لهَا



قد يكونُ رصاصًا مُذابًا
أو سرْبَ أشواكٍ يقفزُ
قد يبدو هذا المطرُ خُيوطَ مَاءٍ
تتحوَّلُ إلى أثوابٍ باردَةٍ
لكنَّهُ مَطرٌ في النِّهَايَة
مَطَرٌ لولاَ حُزْنُك.

شَاعِرٌ

ها أنت كتبتَ ما استطَعْتَ
ألصقت أخْيلَةً على حركاتِ الجِبْر
المُتْرفة
وها هي كلماتُك عاريةً أمام غُرَباء
كرِهَكَ البَعْضُ
وأحبَّكَ آخرُون
(وحقيقة لا أجد سببا مُقْنعا لهذا)
ها قد غدَوْتَ شاعِرًا
بجراحٍ لائِقَة
وشفتَيْن خبيرتين بالمِكْرُوفُونات
يعرفُكَ البَعْضُ
ويجهلُكَ آخرُون
من الغباءِ أنْ تَحْلُم بالخُلُود في أرضٍ
تستَعِدُّ للزَّوال
ثم إنك لم تُغَيِّر شيئًا
حتى تلك الجوارِبُ
التي تحْبِسُ البردَ في رِجْليْك.

هَذَا المَطَر

كنت سأكتبُ نصًا عن خيبتِي
والتهيتُ بتنظيفِ مُفرداتِي
من أثرِ السَّنَواتِ ومَلايينِ الأفْوَاه
أخذتُ أوقِفُها بجانب بعضِهَا
أدفعُ بعضَهَا إلى عِناقٍ حارٍّ
وأنخزُ أخرى لتنزَّ
ربطتُها جيّدًا
وأخذتُ أجولُ بين خُطوطِها كآمرِ سِجْن
وأتساءلُ كيفَ لتلك الرَّخويَّات المُسنّة
أن تقُول خيبتي
وتحملُها على أذْرُعها الجَافّة
إلى قارئٍ يُقَلِّي الدّمَ في الكلمَاتِ..
خيبتي تهيج كعاصفة من الحجارَة
كلماتي تركُل بعضها وتهرب إلى الهبَاء
إنّها تخُونُني هي الأُخْرى
مزَّقْتُ الوَرَقة
ورُحْتُ أُصْغِي إلى هُطُولِ المَطَر.

لأنَّكُمْ لسْتُمْ قَتَلَةً

أغلبُكُم لن يبني غُرفَة
ولن يظفرَ بوظِيفَة
أغلبُكُم لنْ يجِدَ الحُبَّ
ويربّي طمأنينةً وديعةً في أيّامه
أغلبُكُم لن يُفْلح في بحثِهِ عنْ ذَاتِه
ولو شرّح حُبَيباتِ الغُبار بمشط
نسمِّي بعضكُم عاطلينَ وعوانسَ وعزَّابًا
وفشلَةً
نسمّي أغلبَكُم "طبقةً مسحوقةً "

وكأنّكُم حنطة في رحَى
أنتُمْ لستُمْ قتلةً لكيْ تنتصروا.

ما سيحدث

بحزنٍ عابرٍ، ودمعةٍ طارئةٍ
يمكنك أن تكتب لي نعيا لائقا بخسارتي
ولا تنس أن تضمِّنه مقطعًا من قصيدة لي عن الموت
عليه أن يُعجب فتيات كثيراتٍ
ويقرُصَ قلوبهُنّ الطريّةَ
ستنشر إحدى الصّحف ذلك
سيقرأ بعضهم العنوانَ دون انتبَاه
وقد يهتمّ أستاذ متقاعد بالنَّعْي
لينسى اسمي بعد عشر دقائق..
بعد شهرٍ ستلاقي حبيبتكَ
بابتسامة أعرضَ من وجْهك
وسيكونُ النَّعي ممسحة للنوافذ.
أنا وحيدٌ دون ذِكرى.

حِوَارٌ مَعَ حَارِسٍ

بماذا تشعُر؟
مائة مثقابٍ تتوغَّل في كل سنتمتر منّي
ما ثقلُك هذا؟
لا شيءَ
في ماذا تفكّر؟
في الفرارِ
أين أنتَ؟
أنظر إلى نفسِي
إلى أين تمضِي؟
قلبي ملعقةُ ملحٍ
أحرِّكها في الماء بإصْبعي
من أنت؟
أنا
ماذا تريد؟

أحلم بستين دقيقة وعلبة سجائر
وزجاجة نبيذٍ
أريد ليلةً واحدةً
أعوم في امرأة كريشةِ عقابِ
أريد غدا واحدًا كي أضحك أكثر
وخمس دقائق لأحزمَ نفسي وأرحَل.

لاَ تُخْبِرُوهَا بِذَلِكَ

لا تُخبرُوها أنني لن أكونَ هنا غدًا صباحًا
لا تدعُوها تعرف أنني لن أعود أبدًا
مازالت تُمسكني من أذني
وتدرِّسُني الرياضيات واللغة في المطبَخ
مازالت تحمِّمُني، تدلُكُني بزيت الزيتون
وتكمِّدُ رأسي الساخن بالخلِّ
تغنِّي لي
وتغْلِفُني بالدُّعاء
تشتُمُني
وتلفّني بالدُّعاء
وحدها بكتْ حين بكَيْتُ
وكبُرتْ حين كبُرتُ
وحدها من ستسقُط حين أسقُط
اكتبوا وأومئوا لها باسمِي
دعوها تنتظرُني بصمتِ السَّنوات
ولا تتركوها تعلم أنَّني لم أعدْ هُنا.

فُرْسَانٌ عَصْرِيُّونَ

قالُوا إنَّهم ذاهبُون بعيدًا
حيث لم يذهب أحد بعدُ
وإن أسماءَهُم أكبرُ من أن يحملُوها بمفردِهِم
رفعوا رؤُوسهُم وأنوفَهُم
قالوا إن لهُم معارك لينْتصِروا
وإنَّهم وحدهُم يروْن كلَّ شيء
ثم ركبوا على كراسي المقاهِي والحانَات
صَهلُوا عاليًا
وتدلَّتْ سيقانُهم
دون أن تتركَ أثرا على الإسْفلت
كنتُ أنظرُهم
وأخفي في كُمّ سُترتي ضِحكةً واسعةً.

العودة إليها

أحاوِلُ العَودَة
لا تسألُوني إلى أيْنَ
أنا لا أعرفُ
****
رأيتها من فجْوةٍ
أجل رأيتُها
لا تسألوني منْ هي
أنا لا أذكرُها
****
كل شيء فقاقيع
حتى الموانئُ والغيماتُ
حتى صُراخُها
فقاقيعُ
****
أريد أن أعود إليها
لأعيدها إلى
ما كان وما لم يُكُن.

بَالُونٌ

دون أن أعرِفَها
من بعيد أنظُرُ إليها
حياتي الذاهبَةُ دون وجْهةٍ
كبالونٍ أفلتَ من يدِ طفْلٍ■

شاعر من تونس

محمد عتيبي

خرافة الضرورات الشعرية

صلاح حسن رشيد

اثنان فقط من النحويين؛ هما اللذان نظرا بعين الفن البليغ، وعبقرية الأداء العالي وحسّاسية الإبداع الخلاّق إلى ضرائر الشعر على أنها مِيزةٌ، وإضافةٌ، وحِليةٌ، وأصلٌ معتمدٌ، ونتيجةٌ طبيعيةٌ لثقافة الشاعر الواسعة، واستطالته اللغوية المتمكنة، وأنها ليست عيباً أو خروجاً على قواعد اللغة ومسموعها. هذان العَلمان النحويان؛ هما: سيبويه، وابن مالك؛ صاحب ألفية النحو الشهيرة. ولو قُدِّرَ لهذا الرأي الفني الأدبي اللغوي؛ أن يذيع، ويسود، وينتشر بين النحويين قديماً وحديثاً؛ لكانت لدراسة اللغة العربية، والنحو، والشعر، وضرائر الشعر طريقة أخرى، وفتوحات أخرى غير ما نرى، ونقرأ، ونشمئز منه، ونستعيذ بالله من شروره وخرافاته.

لقد وقعت مجافاة رأي كل من سيبويه وإبن مالك، ووئد فهمهما الشعري المستقيم مع طبيعة العربية، ومجازاتها، وطرائقها العجيبة في الصوغ، والابتكار الفني؛ المستجيب لهذا الخروج اللغوي؛ الذي له مندوحةٌ في لغات العرب ولهجاتها؛ وفي حس العربية المسبوك بالنبوغ والتوالد، المطواع لكل مجدّد يمتلك الأدوات؛ وفي الطليعة الشعراء؛ وحصل هذا الوأد لصالح تقزيم الأدب، وقتل الشعر، وإضاعة بلاغة العربية وملكاتها الفنية الرائعة، ووضع الشعراء في سجن النحو الأبدي؛ لتكبيل الشعراء وتعذيبهم؛ باسم التعليل والتخريج والضرورات والمحافظة على القاعدة النحوية التي ما أنزل الله بها من سلطان ولا كهان ولا فرمان.

ومن هنا؛ كان يتعيَّن على علماء اللغة والنحاة والنقاد درس لغة الشعر وضرائره على حدةٍ؛ بمعزلٍ عن نحو النحاة، ولغة النثر؛ أي من خلال ما أُسمِّيه بـ«الإعراب الفني الكلي»، أو نظرية «قرآن اللغة» التي وفقني الله للاهتداء إليها؛ بعد طول بحثٍ، ونظرٍ، ومعايشةٍ للقرآن والفصحى.

فلولا الشعر؛ لَما كان إثراء اللغة؛ ولولا تهويمات وشطحات وتجديدات وابتكارات وتحليقات الشعراء؛ لَما كان للغة من تطورٍ ولا انبجاسٍ ولا اتِّساعٍ ولا انخراقٍ في الكيف والإجادة والكفاءة والمقدرة؛ ممَّا أدّى إلى تفجُّر بحار بلاغتها وظهور فنِّياتها وضرورة دراستها نحوياً وصرفياً ولغوياً وبلاغياً في ضوء خروجات الشعراء على ما تعارفه النحاة في عالم التنظير والدرس.

قال سيبويه(ت180هـ) في «الكتاب»: «وليس شيءٌ يضطرون إليه؛ إلاّ وهم يحاولون به وجهاً».

أي؛ أنه يريد أن يقول: إن الضرورة الشعرية؛ هي لونٌ من الإبداع، وخرق لنظام اللغة؛ لبناء نظام لغوي جديد آخر؛ له وجهٌ محمودٌ في لهجات العرب، وذائقتها، وتفننها؛ وبهذه الحركة المتتابعة من المحافظة والخرق، والخرق والمحافظة تنمو اللغة، وتتعاظم على مر الأيام.

والملاحظ أن هذا الخروج الفني قد ورد خرقاً لقواعد النحاة الصلدة؛ في آيات الكتاب العزيز؛ فمن ذلك قوله تعالى: «وتظنون بالله الظنونا» بمد وإطلاق مَدّة النون الثانية؛ لتناسب المعنى؛ وهي من ضرائر الشعر المستحبّة الفنية حسب مصطلحات النحاة التي لا أوافق عليها أبداً أبداً؛ من منطلق عالم الفن، والجمال، والبلاغة؛ وكذلك قوله سبحانه: «فأضلونا السبيلا»؛ فللقرآن لغته الخاصة، ونحوه الخاص، وتراكيبه الخاصة، وفواصله الخاصة، وبلاغته الخاصة، وخروجاته على نحو النحاة الخاصة، وقواعده الخاصة.. فمتى يلتفت إليها النحاة واللغويون بدراسةٍ خاصة بعيداً عن وضع النحو مرجعيةً وأساساً.

لذا؛ فقد ورد في بحث «الضرورة الشعرية ومفهومها لدى النحويين دراسة تطبيقية على ألفية ابن مالك» للدكتور السعودي إبراهيم بن صالح الحندود؛ الذي قال فيه: «وقد حاول بعض المحدثين «الدكتور حماسة عبداللطيف في كتابه الضرورة الشعرية» الاعتذار لابن مالك بأنه كان يعمل ثقافته، وفكره حين بيَّن رأيه في الضرورة الشعرية. فكان يضع في اعتباره لهجات العرب المتباينة، والقراءات القرآنية، والحديث النبوي الشريف بحيث إذا ورد فيها شيء قال النحاة عن نظيره في الشعر إنه ضرورة لم يعدّه هو كذلك، بل يرجع كل ظاهرة إلى أصلها، وأحياناً ينصّ على أنه لهجة قبيلة معينة وضرورة عند غيرهم. فنراه -مثلاً- يقول عن تسكين هاء الغائب واختلاس حركتها: «وقد تُسكَّن أو تُختلس الحركة بعد متحركٍ عند بني عُقَيل، وبني كلاب اختياراً، وعند غيرهم اضطراراً». وبرغم موافقة حماسة عبداللطيف لرأي ابن مالك من طرف خفي؛ فإنه يقدم الأعذار الواهية نيابة عنه؛ وكأن ابن مالك ارتكب كبيرة الكبائر النحوية والعروبية؛ التي يستحق عليها الإعدام خيانة لعربية النحاة؛ لا عربية الشعراء المقدمين على النحاة واللغويين في فهم العربية، ومعرفة دقائقها، والتأطير لها.

يقول الدكتور الحندود في بحثه القيم: «وقد

إبراهيم الصلحي

ذكر ابن مالك مثلاً في كتاب «التسهيل» جملة من المسائل يعدّها بعضهم ضرورة، ولا يراها هو كذلك؛ كحذف نون الوقاية من «ليس»، و«ليت»، و«عن»، و«قد»، و«قط»، وزيادة «ال» في العلم، والتمييز، والحال، وإسكان عين «مع»، والفصل بينها وبين تمييزها، وتأكيد المضارع المثبت، ومجيء الشرط مضارعاً، والجواب ماضياً، وإجراء الوصل مجرى الوقف».

ويرى الدكتور الحندود؛ أن ابن مالك بثَّ رأيه الطريف هذا حول الضرورة الشعرية في ثنايا مؤلفاته؛ فقال: «وفي بعض كتبه الأخرى يشير إلى أن بعض الظواهر تكثر في الشعر دون النثر».

لا؛ بل ذهب إلى أنه متأثرٌ في هذا التخريج الفني للضرائر بسيبويه؛ فقال: «ولعله في هذا متأثرٌ بسيبويه». وهذا يُشعِر؛ بأنهما يُدرِكان أن للشعر نظاماً خاصاً به في صرفه، ونحوه ينبغي أن يدرس وحده منفصلاً عن النثر، ولكن النظرة السائدة إلى وحدة اللغة جعلت هذه الملاحظة تقف عند حدّ الإدراك الذي لم يؤيده التنفيذ العملي» نقلاً عن الباحث حماسة عبداللطيف.

ويقول الباحث محمد جمال صقر في كتابه «علاقة عروض الشعر ببنائه النحوي» وهو أطروحته للدكتوراه في كلية دار العلوم جامعة القاهرة: «ولا بد من ظهور المعنى، وإمكان إدراكه مع الضرورة؛ ولذلك أجرى بعض العلماء عليها «السيوطي في الأشباه والنظائر» القاعدة الأصولية المشهورة «الضرورة تُقدَّر بقَدَرها» فالشاعر لغويٌ من الطراز الأول؛ فهو من ثمَّ خبيرٌ بالحد الذي إذا تجاوزه خفيَ المعنى أو التبس».

ويورد جمال صقر إحالاتٍ من النقد الحديث لـ«يوري لوتمان، وشبلنر، وفتوح أحمد، وكمال أبو ديب، وعز الدين إسماعيل، وحماسة عبد اللطيف».. ترى أن الشعر يعتمد على فكرة التجاذب بين العَروض وبين القواعد النحوية والصرفية في بناء لغة الشعر؛ فيقول: «إذا تحدَّث النقاد عن أن لعروض الشعر وبنائه النحوي كليهما قواعد ضابطة، أو نظاماً مُتَّبعاً، وأنَّ الزحاف والعلة في جانب العروض، والضرورة في جانب البناء النحوي كليهما؛ كسرٌ للقواعد، أو صدعٌ للنظام، وأن بنيان الشعر أو القصيدة مزاجٌ من ذلك كله معاً؛ أي من القواعد الضابطة، ومن كسرها، ومن النظام المُتَّبع، ومن صدعه؛ فكلاهما في الحقيقة نظام؛ وإن كان أحد النظامين إيجابياً، والآخر سلبياً؛ وبهما معاً حياة الشعر، أو القصيدة، وإبداعها»؛ فإلى ما قبل نهاية النص السابق؛ كان كلام هؤلاء النقاد صحيحاً؛ إلا أن قولهم: بصفة السلبية في جانب من جوانب الشعر؛ هو في الحقيقة إمساكٌ للعصا من المنتصف؛ لعدم إغضاب النحاة؛ أو إزعاجهم، أو تأليبهم عليهم! ولو أخلص هؤلاء النقاد لقضيتهم هذه؛ لقالوا بحق: إن نظام الشعر؛ هو إحياء للغة، وثراء للفن، وإيجابية لا حد لها، ولا طاقة؛ بدلاً من عبارات النحاة الفضفاضة؛ التي لا ترتبط بعالم الخيال والشعر.

ويأتي جمال صقر برأيٍ للدكتور نجيب البهبيتي في كتابه «تاريخ الشعر العربي» ذهب فيه إلى أن «مراجعة أقدم نصوص الشعر توضّح أن ذلك الشاعر الجاهلي كان جريئاً على تغيير البناء النحوي؛ لتسلم عروض شعره؛ مادام المعنى مفهوماً» إذن؛ فالشعر هو الخرق المتواصل الجميل؛ طلباً للفن والعبقرية اللغوية.

وأورد الباحث جمال صقر نصاً لابن جني في «الخصائص» قال فيه مدافعاً عن شجاعة الشاعر، وجرأته في إحداث التغيير اللغوي الفني؛ بمهارته اللغوية، وحدسه، وعبقريته؛ التي لولاها لما عارض القرآن هذا الشعر المتفجر بالبيان والمجاز: «متى رأيتَ الشعر قد ارتكب مثل هذه الضرورات على قبحها، وانخراق الأصول عنها؛ فاعلم أن ذلك منه، وإنْ دلَّ من وجهٍ على جوره وتعسفه؛ فإنه من وجهٍ آخر مُؤْذِنٌ بصياله وتخمُّطه. وليس بقاطع دليلٍ على ضعف لغته، ولا قصوره عن

اختيار الوجه الناطق بفصاحته؛ بل مثله عندي مثل مجرى الجَموح بلا لِجام، ووارد الحرب الضروس حاسراً من غير احتشام؛ فهو وإن كان ملوماً في عنفه وتهالكه؛ فإنه مشهودٌ له بشجاعته وفيض منته..، إذن؛ فلولا هذه الجسارة اللغوية، وتلك الشجاعة النحوية من الشعراء؛ ما كان هناك شعرٌ، ولا إبداعٌ، ولا لغةٌ عاليةٌ، ولا فارقٌ بين عباقرة الشعر، ولا صغاره.

سقطة نازك

ومن أسف؛ أن نازك الملائكة التي نادت بحتمية التجديد الشعري في ميعة شبابها؛ نكصت عن عقبها في فوران نضجها وألقها؛ فهاجمت ابتكارات الشعراء اللغوية وتجديداتهم الفنية؛ فقالت في كتابها «قضايا الشعر المعاصر»: إنه لسخف عظيم أن يمنح الشاعر نفسه أيّ حرية لغوية، لا يملكها الناثر! إن كل خروج على القواعد المعتبرة ينقص من تعبيرية الشعر، ويبعده عن روحية العصر»! وأرى؛ أن كلامها هذا لا يستقيم شعرياً، ولا موسيقياً، ولا فنياً؛ وأن ذلك منها.. ردة شعرية إلى أجواء الظلامية الأدبية، وسيطرة الجهل والخرافة على عالم الشعراء! فالشاعر هو أبو اللغة، وربها، وابنها، وزوجها، وأفضل من يتصرف فيها، ويضيف إليها، ويستولدها، ويعرف أماكن بكارتها، ومواقيت إنجابها، وكيفية مطارحتها، ومواقعتها؛ للإتيان بالجنى الطيب الشهي الفتان الخلاب العجاب.

إذن؛ فعملية الإبداع الشعري خلقٌ آخرُ للغةٍ جديدة، تظهر فيها مهارة الشاعر كلغويٍّ يصنع لغته الساحرة؛ تلك اللغة التي؛ تخالف لغة العرب النثرية في نحوها، وقواعدها، ومصطلحات النحاة في زحافاتها، وعللها؛ لأغراضٍ فنية، ومعانٍ بلاغية، ومضامين قشيبة؛ لا تتحقق إلاّ بهذا الخروج الفني المطلوب، وهذا التحطيم النحوي المرغوب؛ لإحداث النغم، والموسيقى، والألق، والإبهار.

وبعد كل ما تقدّم؛ فقد اتضح بالدليل، وتأكد بالبرهان والذائقة، والإخلاص للقضية؛ أن الأصل هو قريض الشعراء، وكلام البلغاء عند التعرض للتقعيد اللغوي بعد الأصل القرآني الجامع المانع، وأن ما أزعجنا النحاة بصوغه ولوكه ومضغه وعجنه وخبزه وإجبارنا على السجود له، تحت عنوان «ضرائر الشعر، والضرورة الشعرية وما إلى ذلك من خرافات» لَهو ممّا يناقض شعر الشعراء الكبار، وما جُبِلوا عليه من كسرٍ فنيٍّ لنظام اللغة العربية المنثور، وتحطيمٍ لأقوال نحاتها، وخرقٍ لقواعدها الرتيبة البالية! ولا يظننَّ ظانٌّ؛ أنني ضد النحو! لا؛ فأنا مع النحو الممنهج، النحو الحقيقي، النحو الفني، النحو الذي يساير اللغة البليغة مع فنها الرحيب، وليس مع القواعد المنخرقة بكلام الشعراء الكبار، والتي لا تستقيم مع بلاغة العربية، ولا مع عالمها المدهش الساحر؛ الذي رفعها إلى أن تصبح أُم اللغات؛ يوم كان الشعراء أرباب العربية؛ لا النحاة.

جوهر الشعر

إذن؛ فقد آن الأوان لهدم مصطلح الضرورة الشعرية، وردمه لصالح مصطلح «جوهر الشعر» الذي ألهمني الله إلى سبكه ووضعه؛ أي اعتبار هذه الخروجات أصلاً فنيّاً مهماً في عالم الإبداع، واصطياد لحظات الإلهام، والإشراق، والتجلي الفني. وآن للنحاة أن يعرفوا؛ أن الشاعر مفطورٌ على كسر قاعدة الكلام النثري؛ مجبولٌ على الجديد اللغوي غير المطروق، ولا المعروف، ولا المدروس من قبل؛ ولولا ذلك؛ لتحنَّطت العربية، وقَبَرَها النحاة منذ أيام سيبويه في عالم المجاهيل والمتروكين والمشعوذين والضعفاء؛ إلاّ أنَّ ما نجّاها من تعقيدات النحاة، وتهويماتهم، وحذلقاتهم؛ هو تجديد الشعراء اللغوي، والنحوي، والإتيان بما صدم النحويين في محفوظهم الناقص، وما خدشهم في تقليديتهم الجافة، وما توارثونه من دروسٍ عجفاء، وقواعد خنفاء، ونظامٍ نحويٍ يُخالف جوهر الشعر والشعراء في صميم الفن، والموهبة، والإضافة، والحسّاسية اللغوية؛ التي تندُّ عن النحاة الجامدين، ولا يكاد يتلمّسها، ويشعر بها، ويفطن إليها، ويُزاوِلها؛ إلاّ مَن لديه جيشان الشعور، ويمتلك جرأة التوليد اللغوي، والنحت، والاشتقاق، والاختراع، والإتيان بما يناقض القواعد، ويضرب النظام النحوي الآلي للترويج لنظامٍ لغويٍّ شعريٍ آخر؛ لحساب عالم الجمال، والتذوق، والمهارة، والتوكيد على أن العربية مِلكٌ لأهلها الشعراء، والأدباء، والمجددين فقط. أمّا المتاجرون باسمها، والمُلوِّثون لمجدها، والمتلاعبون بشرفها؛ فهم عالةٌ عليها، وليسوا سوى كهنة؛ لم تُدرك أن شرف العربية في شعرها، وأن عبقريتها في جوهر هذا الشعر، وهو الخروج الفني المتواصل؛ الكاشف عن قدرة هذه اللغة على عدم التموضع في نظامٍ لغوي واحدٍ متكررٍ؛ بل هي مَن تصنع نظامها المتجدد؛ بفضل شعرائها الميامين في كل العصور.

فرحمة الله على هؤلاء الشعراء المهرة، الكرام البررة؛ ونجّانا الله من غير المهرة؛ مِن البخلاء القَتَرَة على العربية؛ بما لها من فضلٍ وبلاغةٍ وأريحيةٍ واسعة؛ فلا يُخرجونه للناس؛ لأنهم أعدى أعدائها.

وعصمنا الله من نحو النحاة المتزمتين المتحنِّطين؛ الذي شيَّب العربية في شبابها، وأثكلها في كلامها، وألفاظها، وتراكيبها، وتعابيرها، وشعرها، ونثرها! ومن ثمة؛ جعلوها الآن؛ كالمعلقة؛ فأبناؤها يكرهونها، وقومها يفرّون منها، وهي الآن منزوية ذليلة في جبّ النحاة المجحف ■

ناقد من مصر

من أسف أن نازك الملائكة التي نادت بحتمية التجديد الشعري في ميعة شبابها نكصت عن عقبها في فوران نضجها وألقها؛ فهاجمت ابتكارات الشعراء اللغوية وتجديداتهم الفنية

خمس أقاصيص

خالد خميس السحاتي

أقنعة

ذَاتَ صَيْفٍ التقيَا صُدْفَةً فِي حَدِيقَةٍ عَامَّةٍ، تَحَوَّلَ اللقَاءُ العَابِرُ إلى صَدَاقةٍ، تَطَوَّرَتِ العِلاَقَةُ بِسُرْعَةٍ مُذهِلَةٍ، بَاعَ لَهَا كَلِمَاتٍ مَعْسُولَةٍ فاشترت بأبخَسِ الأثمَانِ، تَوَغَّل في قلبها الخَالِي دُون أنْ يَمْنَعَهُ أحَدٌ، فكَّر في مَاضيهِ المُؤلِمِ، عَادَت لذاكِرَتِهِ سَنَوَاتُ الغُربَةِ والضَّياعِ والحِرْمَان، وتذكَّرت هي والدها المَريض، ولحظاتِ عُمْرِهَا التي مضت سَرِيعاً، رسمت لهُ خُطةٌ مُحكمةٌ، وَمَضَتْ في تنفيذ مَرَاحِلِهَا حتى النهاية، علَّه ينتشلُها من مُستنقع الرَّتابة القاتل، وفي اليوم التالي انتظرتهُ طويلاً في ذات المكان الذي التقيا فيه لأوَّلِ مرَّةٍ، لكنَّهُ لمْ يأتِ، عادت إلى شُقتها فوجدتها خاليةً تماماً، وزهرةُ الياسمين التي أهدتها لهُ مُلقاةً على الأرض، دخلت غُرفة والدها مُسْرِعَةً، فأدركتهُ يلفظُ أنفاسَهُ الأَخِيرَةَ، ويُتَمْتِمُ بكلماتٍ لم تفهمها. خَلَعَتْ قِنَاعَهَا الرَّخِيصَ، وَقَرَّرتْ أنْ تفترس أوَّلَ رَجُلٍ يُقابلُها في الطَّريق!

حُلُمٌ

فِي تلك الليلَةِ حَالِكَةِ الظَّلاَمِ كَقِطْعَةِ فَحْمٍ مُتَحَجِّرَةٍ، بَدَا الحُبُّ المُنْهَكُ مُنْتَحِباً عَلَى قَارِعَةِ الطَّرِيقِ، يَسْتَجْدِي عَطْفاً مِنْ رُوَّادِ الزِّيفِ المُزْكَشِ بِخَوَاءِ الذَّاكِرَةِ، يَشْتَكِي العُزْلَةَ القَاتِلَةَ بَيْنَ جَنَبَاتِ النِّسْيَانِ، يُحَاوِلُ الإبْحَارَ بِلاَ زَادٍ إلى الضِّفَّةِ الأُخْرَى، حَيْثُ لاَ يَخْتَبِئُ السَّرَابُ فِي قُلُوبٍ مَيِّتَةٍ، وَلاَ يَتَدَثَّرُ الهَذَيَانُ بِثَوْبِ النَّزَاهَةِ. فَجْأَةً، استيقظ الحُبُّ فَزِعاً، مِنْ هَذَا المَشْهَدِ المُزْعِجِ، وَحَاوَلَ أَنْ يَغْفُو قَلِيلاً لِيَحْجِزَ مَكَاناً فِي حُلْمٍ جَدِيدٍ.

انتظار

القَمَرُ يُشِعُّ بِنُورِهِ عَلَى الكَوْنِ، ويَمْنَعُ الغُيُومَ قَاتِمَةَ السَّوَادِ أَنْ تَحْجُبَ ضَوْءَهُ عَنْ عُيُونِ الحَالِمِينَ والبَائِسِينَ والعَاشِقِينَ، الحَدِيقَةُ تَخْلُدُ إِلَى النَّوْمِ، وَاللَّيْلُ يَجْلِسُ عَلَى نَاصِيَةِ الطَّرِيقِ فِي انتظَارِ الرَّحْلَةِ القَادِمَةِ، بَعْدَ لَحَظَاتٍ قليلةٍ سيفرحُ الجَمِيعُ، القَمَرُ والغُيُومُ والحَدِيقَة وحَتَّى الليلُ؛ لأنَّ الحَدِيقَة نامت قَبْلَ أن تُخبر القَمَرَ بِقِصَّةِ انتظارِ الليلِ لمَوْكِبِ شَوْقٍ لَنْ يَأتِيَ أَبَداً.

نَدَمٌ

سَأَلَتْ نَبْتَةُ الزَّعْتَرِ شَجَرَةَ الكَرَزِ بِعَفَوِيَّةٍ: هَلْ يُرِيدُ هَؤُلاَءِ لَنَا الخَيْرَ أو السَّلاَمَ؟ أَمْ أَنَّ نَوْمَنَا فِي هُدُوءٍ يُزْعِجُهُمْ؟ أَجَابَتْ شَجَرَةُ الكَرَزِ بِصَوْتٍ خَافِتٍ: اسْأَلِي تلك الدَّبَّابَةَ القَابِعَةَ هُنَاكَ عِنْدَ سَفْحِ الجَبَلِ.. حَمْلَقَتِ الدَّبَّابَةُ فِي شَجَرَةِ الكَرَزِ بِشَرَرٍ وَاضِحٍ، ثُمَّ أَطْلَقَتْ قَذِيفَتَهَا المُتَزَيْزِرَةَ لِتُجِيبَ عَنِ السُّؤَالِ بِطَرِيقَتِهَا الخَاصَّةِ، تَحَوَّلَ الحَقْلُ إلى أشلاءَ مُمَزَّقَةٍ مِنَ الفُرُوعِ وَالأَغْصَانِ المَحْرُومَةِ مِنَ الحَيَاةِ وَالأَمَلِ وَالتُّرَابِ، عَرَفَتْ نَبْتَةُ الزَّعْتَرِ الإِجَابَةَ لَكِنَّهَا حَتماً نَدِمَتْ عَلَى ذَاكَ السُّؤَالِ اللعِينِ!

نهاية الحكاية

فِي دَارِ المُسِنِّينَ أَخْرَجَ صُوَرَ أَوْلاَدِهِ، تَأَمَّلَهَا بِعِنَايَةٍ وَلَمَسَهَا بِيَدِهِ، انهَمَرَتْ دُمُوعُهُ بِغَزَارَةٍ، احتلَطَتْ مَشَاعِرُهُ، لَمْ يَعُدْ قَادِراً عَلَى التَّحَكُّمِ فِيهَا، ذِكْرَيَاتٌ وَدُمُوعٌ وَوِحْدَةٌ.. مَحَبَّةٌ وَشَقَاءٌ وَغُرْبَةٌ، وَقَفَ بِصُعُوبَةٍ مُتوَجِّهاً صَوْبَ النافِذَةِ، نَظَرَ إلى الصُّوَرِ للمَرَّةِ الأخِيرَةِ، (تحَسَّسَ قلبَهُ) ثمَّ مَزَّقَهَا ورمَى بِهَا بعيداً، أكملتِ الرِّيحُ البَاقِي، سقَطَ عُكَّازُهُ الخَشَبِيُّ الهَرِمُ، تَوَقَّفَ قَلْبُهُ المُتْعِبُ عَنِ النَّبْضِ، خَرَّ عَلَى وَجْهِهِ صَرِيعاً. انتهَتِ الحِكَايَةُ، أُسدِلَ السِّتَارُ، صَفَّقَ الجُمْهُورُ بِحَرَارَةٍ بَارِدَةٍ، ثُمَّ ذَهَبَ كُلٌّ فِي طَرِيقِهِ ■

كاتب من ليبيا

إرهابية في تل كلخ

شفان خليل

كم كانت دهشته كبيرة حين قال له الضابط المسؤول عنه ·ستكون من أوائل الهاربين عندما نذهب لتحرير الجولان·.
فكّر في كلامه كثيراً. لماذا يقول له ذلك؟ لأنّه لا يملك قلباً كالحجر؟ لأنّه لا يستطيع سرقة أحلام الفقراء..؟ لأنّه لم يتحوّل إلى وحش بشريّ بعد ينفّذ ما يقال له من دون تفكير؛ كآلة حرب وقودها المزيد من دماء الأبرياء؟
كلّ ذلك لأنّه قال له عندما سأله زميله الضابط، المسؤول عن السرّية الأخرى، عن الغنائم التي جلبها له عناصره في الأيام التي قضوها في تل كلخ، وكان جوابه بأنّهم لم يجلبوا له شيئاً ذا قيمة، على عكس صديقه الذي جلب له جنوده قطعاً ذهبيّة.
كانا يتكلمان مع بعضهما بعضاً وكأنّ ذاك الذهب كان ملكهما في السابق، وهما استرجعاه من دون أيّ إحساس بالذنب.
عندما قال له بعد أن وجّه إليه التهمة بأنّه لم يجلب له أيّ شيء، ردّ عليه بأنّه لا يستطيع سرقة ذكريات أولئك الناس كي لا يلوّث ذاكرته. فكانت تهمة الخيانة العظمى جاهزة له.
إمّا أن تمتهن العبودية للقائد أو أن تكون منفياً في عوالمك الخاصة.

***

يهجس لنفسه قائلاً: هي لعبة المظلوم الذي يتحوّل إلى ظالم. خدعة الحرب، لعبة الموت، كرة النار التي تظلّ متدحرجة.
استيقظ مرة أخرى على كابوسه الدائم. ذلك المشهد المؤلم للطفلتين، وهو يراقبهما تركضان، وفجأة تقفز إحداهما إلى الأعلى. تطمئن نفسها بأنها قد تنجو بنفسها بعد تلك القفزة، لكنها كانت قفزتها الأخيرة وصرختها المدوّية التي وصلت إلى أذن أختها، برغم أزيز الرصاص، فعادت لتسحبها، لكن الرصاصة لا تعرف الرحمة، فأردتها شهيدة.
رجع الجنود إلى حمص ليحتفلوا بنصرهم التاريخيّ في تل كلخ، وليمجّدوا من جديد قائدهم الخالد.
كانت تلك المرة الأولى والأخيرة التي يخرج فيها معهم إلى غزواتهم. استطاع أن يدفع رشوة ليتمّ تعيينه في مركز إداريّ، لكن في كل يوم، وبعد كل مداهمة، كان يرى المزيد والمزيد من المسروقات في القطعة العسكرية، حتى أنّهم كانوا يجلبون معهم بعض الأغنام أحياناً لتبقى مع الجنود لأيام حتى يتمّ بيعها لاحقاً.
بعد انشقاقه بخمسة أشهر تلقّى نبأ أسر جميع عناصر سريته في كمين نصب لهم في حمص.
يحاول جاهداً نسيان تلك الجريمة المؤلمة. أن يقتل الجنود وردتين لم تبلغا من العمر أربعة عشر ربيعاً. كيف له أن ينسى. كانتا تهربان من موتهما المحتوم في أرض زراعية مفتوحة، من غير سواتر، وفوّهات بنادق المئات من الجنود ورشاشات عربات الدوشكا كلها موجّهة إليهما، وكأنهما كانتا تعرفان مصيرهما. فقد حضّرت لهما أمهما ملابس بيضاء، كانتا ترتديانها وهما تهربان إلى جنتهما خائفتين.
كم تمنّى في تلك اللحظات ألّا تكون أمهما تراقبهما، كما يفعل هو، هما ذاهبتان إلى فردوسهما. لكنه لم يكن فردوساً اختيارياً..!
لم يختر أن يكون جندياً يوماً من الأيام، لكن القدر قد اختار له الخدمة الإلزامية في ذاك التوقيت، وشاءت الأقدار أن تكون نهاية خدمته مع بداية الثورة. وبعد صدور مرسوم الاحتفاظ بالجنود الذين انتهت مدّة خدمتهم، انتقل من دمشق إلى حمص حيث كانت خدمته في أحد أفواج القوات الخاصة.
بعد الوصول إلى حمص بدأت حملة التجييش للجنود بأنهم يقاتلون الإرهابيين والمتطرفين والخونة وعملاء الخارج. وبعد كل جملة أو جملتين من أيّ خطاب كان يبدأ القطيع بالتصفيق الحاد، والهتاف بحياة القائد الخالد.
كانت البداية ببعض المداهمات على أحياء حمص الداخلية. كان يتجنبها بداعي المرض تارة، أو بدفع بعض من المال كرشوة تارة أخرى، لكن الطامة الكبرى أنّ الجنود كانوا متحمّسين للخروج أكثر من القادة أنفسهم. وهو يعدّ الدقائق والساعات والأيام بانتظار قرار التسريح، قبل أن تتلوّث يده بدماء أحدهم، أو العكس.
لم تكن الحرب يوماً من الأيام حلاً بالنسبة إليه، لأنّ غالبية هذه الحروب لا تكون من اختيار المشاركين فيها، فقط يتمّ استخدامهم كوقود لجشع مؤجّجيها.

***

ناقوس الخطر دقّ أخيراً. صدرت الأوامر بخروج مجموعتهم كاملة إلى تل كلخ القريبة من حمص، حيث كان أغلب الجنود متحمّسين، يقومون بتنظيف أسلحتهم الصدئة كأدمغتهم وقلوبهم السوداء. تمّ تسيير سبعمِئة مقاتل إلى تلك البلدة مع شتّى صنوف الأسلحة الثقيلة.
بعد الوصول إلى مشارف المدينة، وقبل الدخول إليها بدأ القصف العشوائيّ المنظم. دويّ المدافع والهاون من طرف واحد. المدينة خالية من الرجال. جميعهم خرجوا بعد وصول تسريبات مقصودة

عمرو وهيبية

إليهم بأنّ الجيش قادم خشية أن يلقوا حتفهم.
عقب يومين من القصف ستبدأ الوحدات المقاتلة بالدخول لحصد ما تبقى من الأرواح، التي ظنت بأنها ستنجو من براثن تلك الوحوش البشرية. بدأت عمليات الاقتحام للبيوت التي كانت خالية بمعظمها. مكثت كل مجموعة مؤلفة من عشرة عناصر تقريباً في بيت من البيوت للاختباء والاحتماء. لكن ممّن؟
كانت الأولوية هي البحث عن المجوهرات الثمينة في البيوت قبل الإرهابيين المزعومين، وسرقتها وبيعها. جاءت الأوامر من السلطات العليا بعد مكوثهم يومين في أحد المنازل بتهديم البيت من الداخل قبل الخروج منه. لكنهم لم يستطيعوا الانتظار حتى الخروج من المنزل، وبدأوا بتحطيم وتكسير كلّ شيء.
حاول أن يعيد بعض الأثاث إلى مكانه، لكن العيون كانت متوّجهة صوبه، لأنّه سبق أن تكلم مع الجنود قائلاً لهم بأنّ عليهم أن يراعوا حرمة هذه البيوت، فقد يتعرض بيت أحدهم يوماً من الأيام لنفس الشيء. لكن حتّى أسلاك الكهرباء وأنابيب الماء في الحمامات لم تسلم من أذاهم، وبذلك باتوا يقضون حاجتهم خارجاً بقية المدة التي قضوها في المنزل.

***

لكم أحبّ أن يترك رسالة لصاحب البيت، بأنّه كان أضعف من أن يقف في وجه هؤلاء القتلة.
أعجبته أيقونة كتب عليها ·الكفر يدوم لكن الظلم لا يدوم·. احتفظ بها. وعند صدور الأوامر بالخروج من المنزل أرجعها إلى مكانها، لعلها تكون بارقة أمل فوق كل ذاك الدمار.
أخيراً كسر حاجز الصمت الذي كان يفتك به ببطء. سأل الضابط:
- لماذا أعطيت الأوامر بتهديم البيت؟·.
أجابه دون تردّد ·ليكون هذا الإرهابي عبرة لمن لم يعتبر·.
- وكيف عرفت بأنّ المنزل لإرهابيّ؟
لأنّه لم يكن لديه أيّ إجابة مقنعة، أنهى الحديث معه بتوجيه الشتائم إليه، وتذكيره بالمقولة العسكرية الشهيرة في الجيش ·نفّذ ثم اعترض·.
بعد مضي خمسة أيام كانت هي الأطول والأقسى في حياته، وبينما يدخّن على الشرفة، جاءت عجوز في الستين من عمرها تقريباً، واقتربت من الجنود الذين يقفون أمام بوابة المنزل السفلية، وسألتهم بعد السلام عليهم:
يا أولادي أنا صاحبة هذا البيت أعيش هنا مع حفيدي الصغير، فقط أودّ أن أخبركم بأن هناك الكثير من الطعام والمؤونة في البيت، كلوا ما شئتم، تعاملوا مع البيت كما لو أنّه بيتكم، فقط تركت بعض الزهور على الدرج، وهي بحاجة إلى السقاية.
هنا لم يتمالك نفسه. أجهش بالبكاء. كما أنّ الجنود في الأسفل أدركوا بأنّ هناك خللاً ما، لكن الطمع والجشع ككرة النار تكبر كلما تدحرجت أكثر فأكثر، وبحركة لا إرادية كادت تكلفه حياته، قال لضابطه ·سيدي إنّ أصحاب البيت الإرهابيّين في الخارج ينتظرونك·.
بحركة متفاجئة سريعة، انتفض الضابط من مكانه باحثاً عن سلاحه. خرج إلى الشرفة ليرى تلك المرأة العجوز، ونزل إليها لتخبره بما أخبرته للجنود سابقاً.
بعد صعوده إلى الطابق العلويّ لم يستطع النظر في عيونه. يبدو أنّه حتى القتلة أيضاً لديهم بعض الرحمة، لكن كرة النار لا ترحم أحداً، فقد ابتلعتهم تماماً ■

كاتب ومترجم من سوريا مقيم في غلاسكو

محمود شقير
خبز الآخرين

محمود شقير كاتب وقاص وروائي فلسطيني ذو نتاج غزير في هذا المجال، وقد تميز فلسطينيًا وعربيًا بالكتابة بأسلوب السهل الممتنع، ذاهبًا الى اللغة من دون محسّنات لفظية أو استفاضات أو زوائد، وكذلك باشتغاله المتفاني على أعماله لجهة الفنية العالية. كل هذا وأكثر أسهم في تكوين سمات خاصّة لكتاباته السردية على تنوّعها. وفي كل كتاباته الصحفية والأدبية كانت القدس دائمًا حاضرة بقوة، فمنذ عودته إلى الوطن عام 1993 -بعد ثمانية عشر عاماً قضاها بالمنفى جراء إبعاد سلطات الاحتلال الاسرائيلي له- كتب كتابًا عن القدس هو "ظل آخر للمدينة" وأتبعه بثلاثة كتب أخرى عن المدينة المُقدسة، هي "القدس وحدها هناك"، "قالت لنا القدس"، و"مدينة الخسارات والرغبة".
وتكريما لمسيرته الحافلة بالعطاء الأدبي والفكري، منحته مؤسسة محمود درويش "جائزة محمود درويش للحرية والإبداع" في العام 2011، فكان أول فلسطيني يحظى بها. وفي العام 1991 منحته رابطة الكتاب الأردنيين "جائزة محمود سيف الدين الإيراني للقصة القصيرة". ومؤخرًا منحته "لجنة القدس عاصمة دائمة للثقافة العربية" جائزة "القدس للثقافة والإبداع"، تقديرًا لجهوده المثابرة في الكتابة من القدس عن القدس وللقدس.
"الجديد" التقته وكان لها معه هذا الحوار..

بداية، ماهي نقطة التحوّل التي أسست فعلا لبدء مسيرتك الأدبية؟

شقير: ربما كان ظهور مجلة "الأفق الجديد" في القدس نقطة التحول التي أسست لهذه المسيرة. كان ذلك في العام 1961 حين ابتدأت المجلة في الصدور كل نصف شهر، ثم تحولت إلى مجلة شهرية. كنت قبل ظهورها أحاول نشر مقالات وقصص في الصحف اليومية الصادرة في القدس. حاولت كذلك إرسال بعض القصص إلى مجلات في الخارج، ولم أحظ بفرصة واحدة لنشر قصة لي أو مقالة في أيّ مجلة من هذه المجلات.
وقد تكرر الأمر نفسه مع مجلة "الأفق الجديد". ذهبت إلى رئيس تحريرها المرحوم الشاعر أمين شنار، قابلته في مكتبه الكائن في مقر صحيفة "المنار" بشارع الزهراء في القدس. قدّمت إليه أربع قصص، وبعد أن قام بقراءة هذه القصص لم يوافق على نشرها، لكنه أبدى ملاحظة ربما كانت هي حبل النجاة للكاتب المنتظر. قال: لديك قدرة على كتابة قصة ناجحة. بعد أشهر من ذلك اللقاء عدت إليه بقصة مستوحاة من واقعة التشريد التي عانينا منها أنا وأسرتي وأهل قريتي حين اعتدت العصابات الصهيونية في العام 1948 على جبل المكبر. نُشرت القصة في أحد أعداد المجلة في العام 1962، وبعد ذلك توالى نشر قصصي في "الأفق" وفي غيرها من المجلات والصحف الفلسطينية والعربية.

أكثر من خمسين عاما من الكتابة، هل تحدثنا بإيجاز عن أهم وأبرز الإنجازات خلال مسيرتك الأدبية؟

شقير: كان كتابي الأول "خبز الآخرين" هو أبرز إنجاز، على اعتبار أنه الكتاب الذي قدّمني إلى القراء، وكان هو فاتحة ما يزيد عن خمسة وأربعين كتابًا أنجزتها حتى الآن للكبار وللأطفال. لعل "طقوس للمرأة الشقية" وهي قصص قصيرة جدًّا من أبرز إنجازاتي كذلك. ولا أنسى مجموعتي القصصية الساخرة "صورة شاكيرا" وروايتي "فرس العائلة" ومسلسل "عبدالرحمن الكواكبي" الذي أخرجه الفنان صلاح أبو هنود، وقام بدور البطولة فيه الفنان نبيل المشيني وآخرون.
ومع أنني كتبت عددًا غير قليل من القصص والروايات للأطفال وللفتيات والفتيان فما زالت روايتي "أنا وجمانة" تشكل واحدة من أبرز إنجازاتي، كما أدّعي للفتيات والفتيان.

ما الذي تختزنه الذاكرة من ذكريات عن كتابك الأول "خبز الآخرين" الذي قدمك ككاتب قصة قصيرة في الوطن المحتل وفي الشتات؟

شقير: مما تختزنه الذاكرة حول هذا الكتاب أن قصصه جمعت وأعدت للنشر حينما كنت معتقلاً في السجون الإسرائيلية جراء نشاطي السياسي ضد الاحتلال. قامت "دار صلاح الدين" في القدس بجمع الغالبية العظمى من القصص التي كنت نشرتها في مجلة "الأفق الجديد" واقترحت على القائد السياسي الشاعر توفيق زياد أن يكتب مقدمة للكتاب الذي صدر في العام 1975 متأخّرًا تسع سنوات عن موعد صدوره الأول لأسباب عديدة.
وقد طُبع هذا الكتاب مرات عدة في الأرض المحتلة وتم تداوله على نطاق واسع، وبخاصة لدى طلبة الجامعات الذين ما زالوا كلما

التقيت بعضًا منهم يتحدثون معي عن التأثير الإيجابي الذي تركه في نفوسهم هذا الكتاب.
وحين تم إبعادي من السجن إلى لبنان، استقبلت في بيروت بصفة كوني كاتبًا وليس رجل سياسة. كانت بعض قصصي وبخاصة قصة "خبز الآخرين" قد نشرت مرارًا في صحف ومجلات عربية ولاقت ترحيبًا واسعًا آنذاك، ولذلك تم الاحتفاء بي على هذا الأساس.

أبعدت خارج فلسطين من العام 1975 وحتى العام 1993، فكيف أثّر الإبعاد في تجربتك الأدبية؟

شقير: كان له تأثير متعدّد الأبعاد. من جهة، تمكّنت من إثراء ثقافتي بما كان ينقصني من كتب ظهرت في الوطن العربي وفي العالم، ولم تصل إلى الأرض المحتلة بسبب الحصار. وأتيحت لي فرص للاطلاع على ما وصل إليه فنّ القصة على الصعيد العربي من تجديد اقتضته متطلبات العصر واختلاف الظروف والأحوال. ومن جهة أخرى أتاح لي النظرُ إلى الوطن من بعيد عدم الاكتفاء بمشاعر الحنين للتعبير عن حبّي للوطن، وإنما أيضًا القدرة على رؤية الأخطاء والسلبيات إلى جانب التسليم بما هو إيجابي في مسيرة النضال الوطني ضد الاحتلال. وقد انعكس هذا الأمر على كتاباتي القصصية حيث لم أعد أنظر إلى الفلسطيني باعتباره كائنًا مقاومًا عصيًّا على النقد، وإنما بوصفه كائنًا بشريًّا له مظاهر ضعفه مثلما له مظاهر قوته. كذلك، أسهم المنفى في التدخل في خياراتي الفنية والإبداعية. إذ لم أعد وأنا في المنفى قادرًا على استحضار المكان الأول الذي تشكلت من خلاله قصصي الأولى، بما اتسمت به من سرد مطوّل نسبيًّا، فاستعضت عن ذلك باللجوء إلى كتابة القصة القصيرة جدًّا التي يمكنها الاستغناء عن المكان المفصّل محدد الأبعاد، وذلك بالاكتفاء بمكان جزئي أو بجزئية من مكان تكفي لأن تكون الحيّز الذي يحتضن مادة السرد المتقشف الذي لا يزيد عن أسطر معدودات.

إلى أي مدى أسهم المراس الطويل في كتابة القصة القصيرة جدًّا في تكوين سمات خاصّة لكتاباتك السردية على تنوّعها؟

شقير: ربما أسهم هذا المراس الطويل في تجنب الاسترسال غير الضروري في السرد، وفي الابتعاد ما أمكن عن المحسنات البديعية التي لا لزوم لها، وفي الميل إلى استخدام اللغة المتخففة من النعوت قدر المستطاع، والميل كذلك إلى الجملة القصيرة المكثفة.
وبالطبع، فإن للسرد المطوّل سواء أكان ذلك في القصة القصيرة أم في الرواية شروطًا أخرى تتجاوز حدود القصة القصيرة جدًّا وأساليب كتابتها.

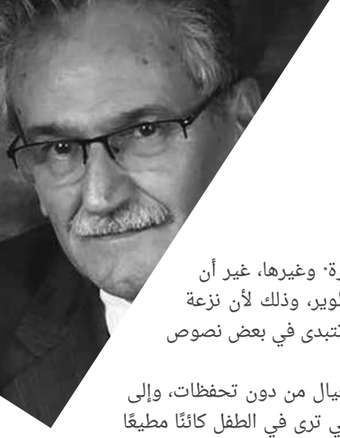
كيف ترى مستقبل القصة القصيرة جدًّا في وطننا العربي؟

شقير: ما زال هذا المستقبل ملتبسًا وغامضًا. ذلك أن هذا اللون من الكتابة الإبداعية يغري كل راغب في الكتابة أن يجرّب حظه فيه حتى وهو غير مؤهل لذلك. ثمة وفرة من الكتابات التي تنتسب عن حق وعن غير حق إلى فن القصة القصيرة جدًّا على صفحات التواصل الاجتماعي وغيرها من المواقع الإلكترونية، حيث تختلط القصة القصيرة جدًّا مع الخاطرة والمقالة الموجزة والأمثولة والأهجية السياسية وقصيدة النثر. وفي ظني أن التماهي مع قصيدة النثر لا يعيب القصة القصيرة جدًّا، إذ لطالما اعتمدت قصيدة النثر على السرد القصصي المكثف، ولا ضير من اعتماد القصة القصيرة جدًّا على بعض سمات قصيدة النثر على ألا تغرق في لغة الشعر، فتصبح غير محددة الملامح، أو تصبح أقرب إلى الشعر منها إلى القصة القصيرة جدًّا.
يضاف إلى ذلك إهمال النقاد للقصة القصيرة عمومًا وليس للقصة القصيرة جدًّا وحسب. هذا الإهمال وضعف الاهتمام والعزوف عن وضع الأسس والقواعد الخاصة بكتابة القصة القصيرة جدًّا، يجعل مستقبل هذا اللون من الكتابة الإبداعية عرضة للدخول في متاهة أو للمراوحة في المكان، رغم أن الإيقاع السريع لعصرنا يشجع على التعاطي مع الكتابة المتقشفة التي بالإمكان قراءتها بسرعة قياسية.

أما زلت تتهيب الدخول إلى عالم الكتابة الروائية -كما تقول- بسبب قناعتك أن الرواية فن يتطلب الكثير من الاستعدادات الثقافية والفنية، علاوة على التجربة الواسعة في الحياة؟ وكيف هي علاقتك مع الأجناس الأدبية الأخرى؟

شقير: أعتقد أنني استطعت كسر هذا التهيب بعد أن أنجزت روايتين للكبار هما "فرس العائلة" و"مديح لنساء العائلة" اللتين تطرقتا لسيرة عشيرة بدوية فلسطينية منذ بدايات القرن العشرين إلى ما قبل نهاية هذا القرن بعشرين سنة، أي إلى فترة حصار بيروت في العام 1982، ولعل في سيرة هذه العشيرة البدوية إشارة مؤكدة إلى سيرة الشعب الفلسطيني الذي عانى وما زال يعاني من الغزوة الصهيونية التي شردت الشعب واستولت على الأرض.
لكن التهيب ما زال يساورني كلما هممت بكتابة نص روائي للكبار. أقول للكبار لأنني أنجزت عددًا من الروايات للفتيات والفتيان. الآن، أقوم بتدوين الملاحظات للشروع باستكمال ما بدأت به في "فرس العائلة" وما تابعته في "مديح لنساء العائلة" لعلني أغطي الفترة الزمنية من سيرة العشيرة التي بعثرتها الظروف وتقلبات الحياة وتغيرات الزمن التي تمتد من ثمانينات القرن العشرين إلى أيامنا هذه على وجه التقريب. أدوّن الملاحظات وأتأمل بعض شخوص الرواية القادمة، وأواصل التهيّب إلى أن تحين لحظة الشروع في الكتابة، وبعد ذلك، ينكسر التهيب وتتقدم الكتابة نحو الأفق المأمول.
وأما بخصوص علاقتي مع الأجناس الأدبية الأخرى فقد جرّبت كتابة النص المسرحي،

> **أتأمل بعض شخوص الرواية القادمة، وأواصل التهيّب إلى أن تحين لحظة الشروع في الكتابة**



والسيناريو والحوار للمسلسل التلفزيوني، والقصة للأطفال، والرواية للفتيات والفتيان، والمقالة الأدبية والسياسية، ولم أكتب الشعر.

لديك اهتمام خاص بأدب الأطفال، وفي بعض قصصك محاولة لاستعادة مأثورات (كليلة ودمنة) عبر رؤية معاصرة، ماذا تقول عن تجربتك الخاصة في أدب الأطفال؟ وما هي الآفاق التي يمكن أن تنفتح أمام هذا الأدب في ظل استعادة مأثورات أخرى؟

شقير: هذه التجربة ابتدأت أواسط سبعينات القرن العشرين. وقد تضافرت عوامل عدة لتحفيزي على الكتابة للأطفال. قبل ذلك كنت تجد في قصصي المكتوبة للكبار اهتمامًا بالطفولة من خلال إسناد البطولة في بعض قصصي لأطفال أو فتيان. ووجدت في المجلات المكرسة للأطفال حيزًا لنشر قصصي وبخاصة مجلة أسامة السورية أثناء رئاسة زكريا تامر لتحريرها ومن ثمة رئاسة ناديا خوست للتحرير.
وكنت معنيًّا وأنا أكتب أولى قصصي المكرسة للأطفال أن أستوحي وقائع النضال اليومي في فلسطين ضد الاحتلال، ورصد الجرائم التي كانت ترتكبها قوات العدو ضد أطفال فلسطين، وأن أجعل حب الوطن والأرض على رأس القيم الوطنية والإنسانية التي تضمنتها قصصي. وإلى جانب القصص التي يُسند دور البطولة فيها إلى الحيوانات كنت معنيًّا بكتابة قصص للأطفال أبطالها بشر، وبخاصة من الأطفال.
ومع مرور الزمن، تنوعت تجربتي في الكتابة للأطفال وللفتيات والفتيان. استوحيت التراث في بعض قصصي كما ورد في سؤالك، وأفسحت في المجال لعنصر الخيال باعتباره من أهم عناصر القصص المكرّسة للأطفال.

أي متعة تجدها في هذا النوع من الأدب؟ وكيف يمكن الوصول إلى الطفل؟

شقير: تتبدّى المتعة حين أنجح في كتابة نص قادر على التعبير عن اهتمامات الطفل، قادر في الوقت نفسه على الاستجابة لرغباته، وعلى إثراء خياله.
وأما الوصول إلى الطفل عبر الكتابة فإنه يتمّ عبر المراس الطويل في هذه الكتابة، وعبر اللقاءات مع الأطفال في المدارس وفي الأندية والمراكز الثقافية والمؤسسات التي تعنى بالطفولة، لمناقشة القصص معهم والتعرف إلى مدى استجابتهم لها، ومدى تعبيرها عنهم.

كيف تقيّم حال أدب الطفل في فلسطين اليوم؟

شقير: ثمة حضور لافت لأدب الطفل خلال السنوات الأربعين الماضية في فلسطين، من خلال مؤسسات معنية بأدب الطفل، مثل "تامر"، "أوغاريت"، "الزيزفونة"، "البحيرة" وغيرها، غير أن هذا الأدب بحاجة إلى مزيد من التطوير، وذلك لأن نزعة التوجيه والإرشاد والمباشرة ما زالت تتبدى في بعض نصوص هذا الأدب.
وما زلنا بحاجة إلى إطلاق العنان للخيال من دون تحفظات، وإلى التحرر من بعض التعاليم التربوية التي ترى في الطفل كائنًا مطيعًا نلقّنه ما نرغب فيه ونرضاه، من دون الانتباه إلى رغباته ونزعاته وميوله، في حين أن المطلوب تمكين الطفل من التعبير عن نفسه بشكل حر، وتمكينه من إطلاق قدراته الذهنية إلى أبعد الحدود.

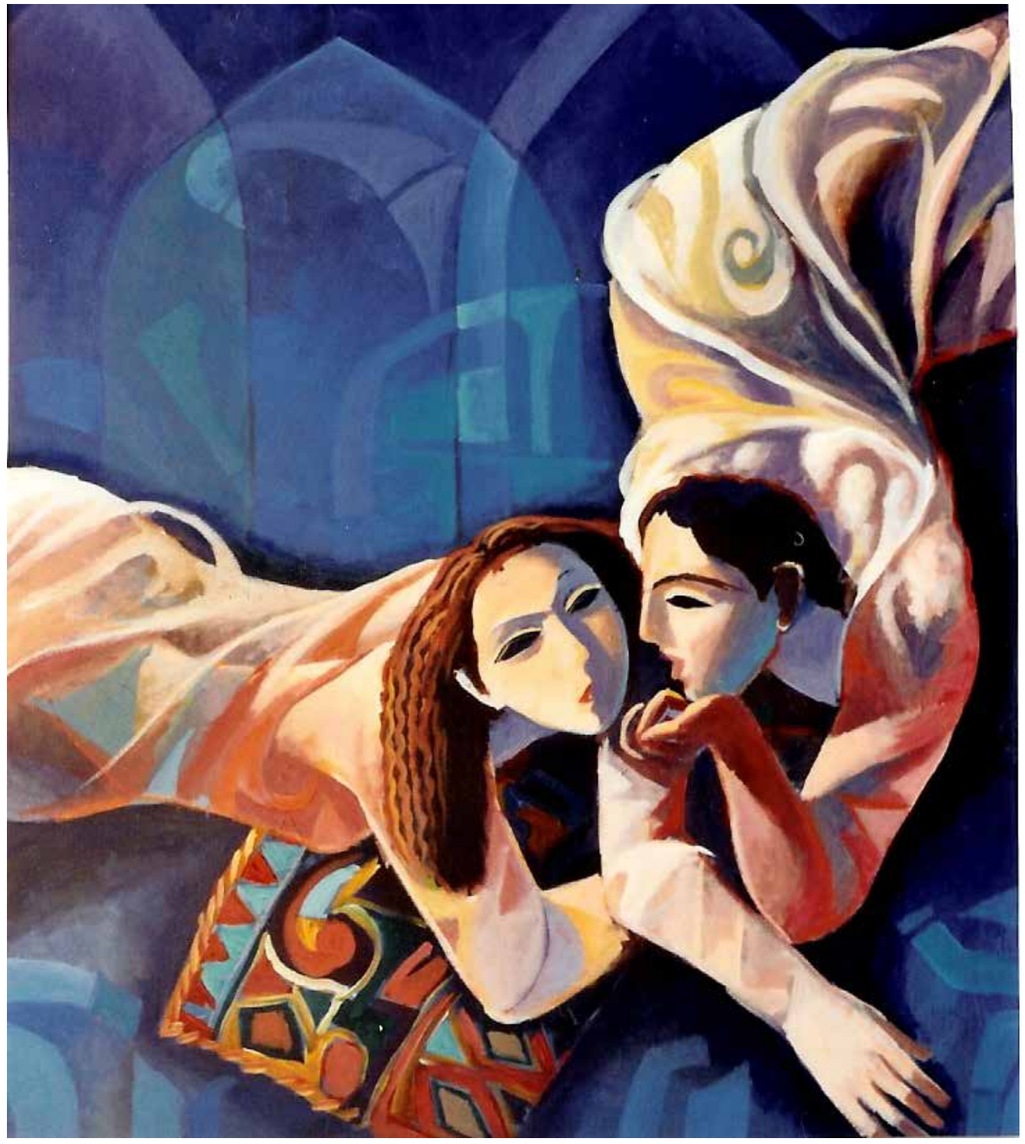
تقول: "الوطن الحلم أجمل من الوطن الواقع" أيّ وطن يحلم به محمود شقير؟

شقير: الوطن الواقع هو الذي نعيش همومه كل يوم ونصطلي معه في أتون المعاناة، ونظل متشبثين به رغم عسف المحتلين وطغيانهم، لأنه لا وطن لنا سواه. أما الوطن الذي أحلم به فهو فلسطين المبرّأة من القيود، المتحررة من سطوة الغزو ومن همجية الاحتلال.
أحلم أيضًا بفلسطين لا مكان فيها للتخلف الاجتماعي والاقتصادي، وللتعصب والتزمت والإقصاء. فيها مجتمع مدنيّ قادر على تمثّل كل جديد في الحياة، وعلى تحقيق المساواة الفعلية بين الرجل والمرأة. وفيها نظام سياسي ديمقراطي بعيد من احتكار السلطة على نحو شمولي، قادر على تلبية مطالب الناس في العدل الاجتماعي والمساواة. فيها اعتناء أكيد بالأطفال وتلبية لكل الشروط التي تجعلهم يعيشون في أمن ورفاهية وسلام.

أيّ أثر تركه حصولك على "جائزة محمود درويش للحرية والإبداع" في العام 2011، لا سيما وأنك أول فلسطيني حظي بها، وما معنى أن يكون هناك جائزة فلسطينية عالمية باسم محمود درويش؟

شقير: تشرّفت بحصولي على هذه الجائزة الرفيعة، واعتبرتها أحسن تكريم لي ولإنجازاتي في حقل الكتابة الإبداعية. ويكفيني فخرًا أن اسمي ارتبط باسم محمود درويش من خلال هذه الجائزة، وهي في الوقت نفسه تعبير عن سنوات العمل الثقافي المشترك التي خضناها معًا: محمود درويش وأنا. فقد عملنا معًا لسنوات في الأمانة العامة لاتحاد الكتاب والصحافيين الفلسطينيين حين كان درويش رئيسًا للاتحاد وكنت عضوًا في الأمانة العامة للاتحاد. وعملنا معًا في "لجنة جوائز فلسطين" لخمس سنوات، وكذلك في "لجنة مسارات" التي أشرفت على المهرجان الثقافي الفلسطيني في بلجيكا في العام 2008. وكنت أنشر قصصًا ونصوصًا في مجلة "الكرمل" التي كانت برئاسة محمود درويش.
ولعل وجود جائزة عالمية باسم محمود درويش أن يجد تفسيره في حضور اسم درويش،

> **حب الوطن والأرض كانا على رأس القيم الوطنية والإنسانية التي تضمنتها قصصي المكرسة للأطفال**

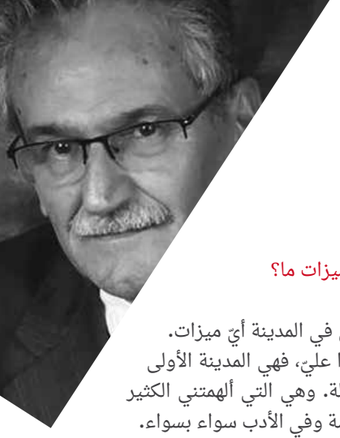


صادق توما

بوصفه شاعرًا كونيًّا حمل فلسطين من خلال شعره الإنساني الفذ إلى العالم.

لكل مبدع طقوس خاصة بالكتابة، ما هي الطقوس الخاصة التي تمارسها عند الكتابة؟

شقير: قبل اعتمادي على الحاسوب، كانت لي طقوس تتمحور حول الدفاتر، والورق المسطر، وأقلام الحبر الناشف، وكذلك أقلام الرصاص، والكربون. على الدفاتر كنت أكتب مسودات قصصي، وعلى الورق كنت أقوم بعملية تبييض القصص، والكربون أضعه تحت الورق لكي أحتفظ بنسخة مبيضة من كل قصة أكتبها وأقوم بإرسالها إلى مجلة أو صحيفة. وحين شرعت في كتابة المسلسلات للتلفزيون نصحني أحد الأصدقاء باستخدام قلم الرصاص والممحاة لكتابة السيناريو والحوار من دون تبييض. بمعنى أنني أمحو الجملة التي لا تروقني وأواصل الكتابة على الورقة فلا أمزقها ولا أستبدل بها ورقة أخرى.



وكنت أكتب في الصباح حينًا وفي المساء حينًا آخر.
بعد اعتمادي على الحاسوب، تغيرت الأمور بشكل جذري. أكتب مباشرة على شاشة الحاسوب، وأجري ما أريد من تغييرات وتعديلات على النص المكتوب، وأوفّر وقتًا كثيرًا، وأكتب في أيّ وقت متاح.

هل نالت تجربتك في الكتابة حظها من المتابعة النقدية؟ وإلى أيّ حد أسهم النقد في تطوير مشروعك السردي؟

شقير: أعتقد ذلك، فقد كُتبت عن قصصي ورواياتي المكرسة للكبار وللفتيات والفتيان، وعن مجموعاتي القصصية دراسات ومقالات كثيرة، من نقاد متخصصين وغير متخصصين ومن طلبة دراسات عليا. وقد كانت ذروة هذه الدراسات الكتاب الذي ألفه الاستاذ الدكتور محمد عبيدالله الموسوم بـ"تحولات القصة القصيرة في تجربة محمود شقير" الصادر في العام 2014، وفيه تحليل متبصّر لمجموعاتي القصصية، واستخلاصات عميقة حول تجربتي في كتابة القصة القصيرة والقصة القصيرة جدًّا.
ومما لا شك فيه أن النقد أسهم إسهامًا أكيدًا في تطوير مشروعي السردي، ما يجعلني أشعر بامتنان تجاه كل من قال كلمة حق في حق نتاجاتي القصصية، سواء أكان ذلك لجهة السلب أم لجهة الإيجاب. فمن أشاد بجوانب من كتابتي حفّزني على مزيد من الإجادة في ما كتبت لاحقًا، ومن نبّهني إلى نواقص وسلبيات في كتابتي أرشدني إلى مواقع الخلل في هذه الكتابة، ما أسهم في تجنب مثل هذا الخلل في كتابات لاحقة.

إذا عدنا معًا إلى مرحلة البدايات وسألنا عن الأدباء والكتاب الذين تأثرت بهم والذين كانوا مصدر الإلهام لك فماذا تقول؟ وأيّهم أقرب إليك؟

شقير: تأثرت بقصص يوسف إدريس، وأعجبت بأسلوبه النابض بالحيوية وعمق التصوير في قصصه القصيرة، حيث يذهب إلى أعماق الشخصية القصصية ويعطيها الحق في التصرف بما تمليه عليها نوازعها النفسية، وكذلك بروايات نجيب محفوظ وإيلائه الموضوعات الاجتماعية اهتمامًا خاصًّا. وتأثرت بقصص أنطوان تشيخوف وبخاصة حين يرسم مشهدًا قصصيًّا محكمًا وقادرًا على التغلغل في وجدان المتلقي. كما تأثرت بأسلوب أرنست هيمنغواي الذي ينحو نحو السهل الممتنع، سواء أكان ذلك في قصصه أم في رواياته.
يظل يوسف إدريس هو الأقرب إليّ وإلى تجربتي في كتابة القصة القصيرة.

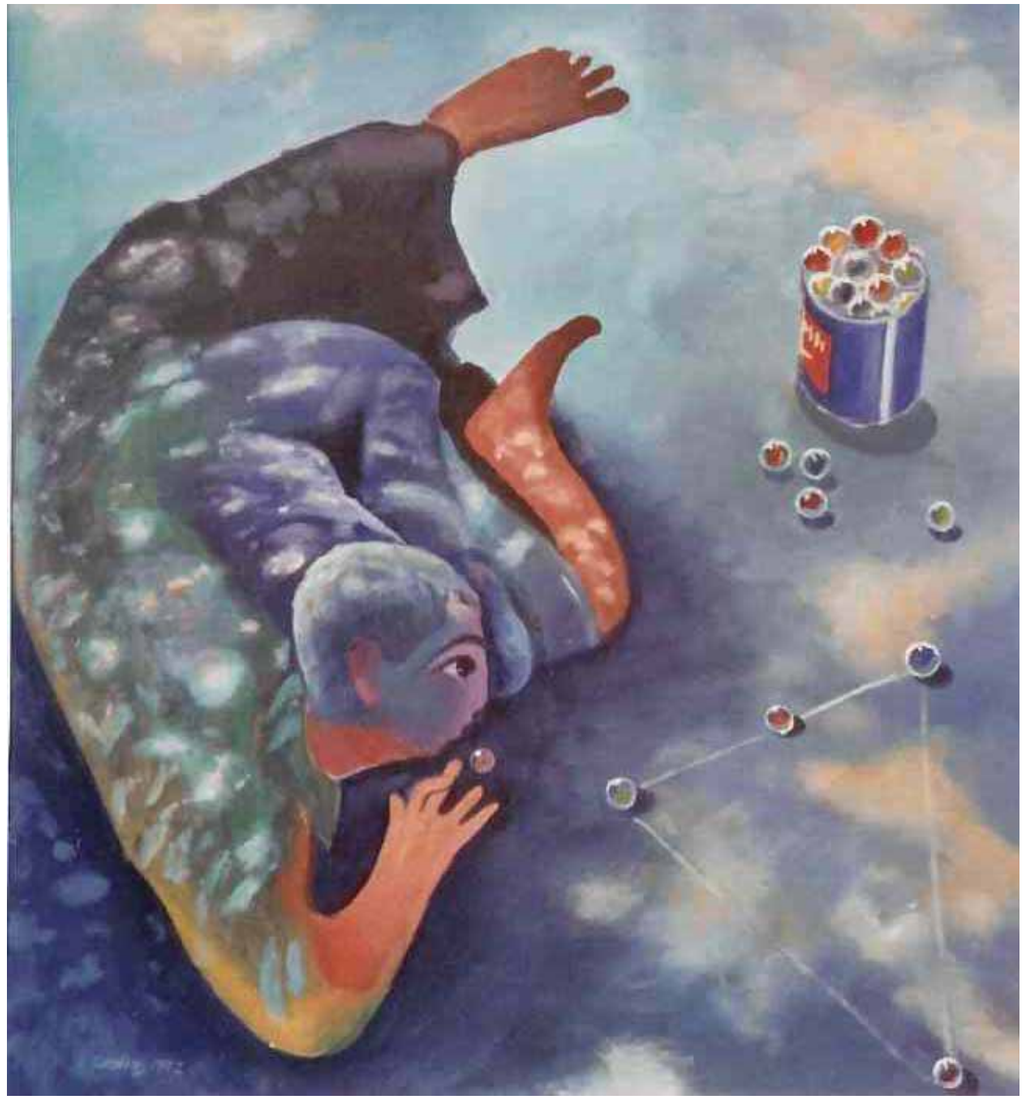
تأثير القدس، أو وجودك في المدينة، واضح في الكثير من قصصك، هل توثق أدبيا لصراع المدينة، وتخصها باهتمامك أكثر من سواها؟ وهل تعتبر وجودك في المدينة ميزة على الصعيد الإبداعي؟ أم أنه أفقدك ميزات ما؟

شقير: بالعكس، لم يفقدني وجودي في المدينة أيّ ميزات. ويمكنني القول إن للقدس فضلاً كبيرًا عليّ، فهي المدينة الأولى التي تفتّحت عيناي عليها منذ الطفولة. وهي التي ألهمتني الكثير من اهتماماتي واختياراتي في السياسة وفي الأدب سواء بسواء.
وحين اتجهت إلى كتابة القصة القصيرة كانت القدس هي الحاضنة التي احتضنت العديد من قصصي. ولم يكن ذلك أمرًا مفتعلاً أو انصياعًا لواجب أو تقليعة ما، بل هو التفاعل الحيّ بين علاقتي بالمدينة ومادة قصصي التي استوحيتها من أجواء المدينة وما جدّ عليها من ظروف وتقلبات. وقد تعززت هذه العلاقة بعد أن أصبحت قريتي حيًّا من أحياء المدينة، حيث لا أنقطع عنها لا في الليل ولا في النهار.
وبالطبع، لم تقتصر كتابتي عن المدينة على القصص القصيرة، فقد وردت القدس في كثير من كتبي المنشورة، ومن أهم هذه الكتب "ظل آخر للمدينة" الذي أعتبره سيرة للمدينة.
ويكفيني فخرًا أن "لجنة القدس عاصمة دائمة للثقافة العربية" منحتني مؤخرًا جائزة "القدس للثقافة والإبداع" تقديرًا لجهودي المثابرة في الكتابة من القدس عن القدس وللقدس.
رغم ما تعانيه القدس من حصار، ومن محاولات لتبديد طابعها العربيّ الإسلاميّ ببعده المسيحيّ الفلسطيني، تظلّ معنيّة بالمحافظة على مشهدها الأصيل، وتظلّ في الوقت نفسه، معنيّة بأن تكون مدينة التعدّدية والانفتاح. فكيف يتبدى ذلك من خلال تجربتكم الشخصية؟
أعتقد أن أهم درس تعلمته من القدس هو احترام التعددية وتعايش الديانات والأفكار والمذاهب والتجارب السياسية والحزبية على نحو حضاري مرموق. ولم أكن بعيدًا عن هذه الحالة الفريدة من التعددية والتعايش. شهدت وأنا فتى وما زلت أشهد تعايش المسيحيين الفلسطينيين المقدسيين مع المسلمين الفلسطينيين المقدسيين في تآلف وانسجام. وفي ما يتعلق بي شخصيًّا، فقد كنت أزور المسجد الأقصى وأتعلم منه كيف تتماهى الاستنارة الفكرية مع تعاليم الدين، وكنت في الوقت نفسه أزور كنيسة القيامة وأتعلم منها كيف يكون التسامح نابعًا من جوهر العقيدة الدينية.
كانت القدس وما زالت مهدًا للتعددية رغم محاولات المحتلين الإسرائيليين هذه الأيام لتهويدها ولفرض وجهة نظر واحدة متعصبة إقصائية عنصرية عليها، بما يخالف طبيعة المدينة ولا يتواءم مع تراثها وثقافتها وتاريخها.

> **القدس هي المدينة التي ألهمتني الكثير من اهتماماتي واختياراتي في السياسة وفي الأدب سواء بسواء**

رغم كثرة ما كتب عن فلسطين، ألا تتفق معي أن ثمة الكثير الذي لم يُكتب بعد عن جوانب عدّة في حياة الشعب الفلسطيني ومعاناته وآلامه وآماله وفي بعض تجليات التجربة الفلسطينية؟

شقير: صحيح. ثمّة الكثير الذي لم يكتب بعد بسبب عمق المأساة الفلسطينية التي ابتدأت

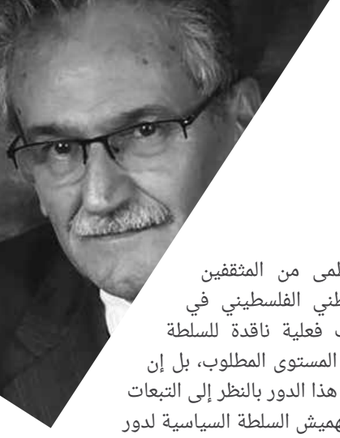


صادق توما

قبل مئة عام وما زالت فصولها المؤلمة تتوالى حتى الآن. صحيح أن ثمة نتاجات أدبية فلسطينية متنوعة في الوطن وفي الشتات، من بينها مشروعات روائية تغطّي مئات السنوات من تاريخ الشعب الفلسطيني، إلا أن الحاجة إلى مزيد من الكتابة عن القضية، وعما عاناه الفلسطينيون من عسف وتعذيب وتشريد واعتقال وسجن وقتل وحرمان من الحياة الطبيعية على أيدي الغزاة الصهاينة، تستحق بذل الكثير من الجهود التي تليق بما قدمه الشعب الفلسطيني من تضحيات.

وأعتقد أن مثل هذا الأمر يتحقق الآن، وسوف يتحقق بمزيد من العمق والوضوح في السنوات القليلة القادمة، بسبب ما تتعرض له القضية الفلسطينية من محاولات حثيثة لتبديدها عبر كسب الوقت لتهويد القدس، ولمصادرة ما تبقّى من أرض لم تجر مصادرتها وبناء المستوطنات عليها حتى الآن.

برأيك هل استطاعت النتاجات القصصية والروائية وحتى الشعرية، من تقديم الرواية الفلسطينية الحقيقية عن النكبة للعالم، وتسليط الضوء على ما تعرض له الفلسطيني على أيدي الصهاينة الذين احتلوا الأرض وعاثوا فيها فسادًا؟



شقير: إلى حدّ ما نعم، ولا أريد أن أدخل في طقس جلد الذات، كما لا أريد في الوقت نفسه إعلان الرضا عن النفس والقول إن كل شيء في هذا الصدد على ما يرام. فالمأساة التي تعرّض لها الشعب الفلسطيني، المتمثلة في أبشع عملية غزو استعماري متستّر بأردية الدين تتطلب ليس فقط تصوير المعاناة والألم ومضاعفات التشريد والعيش في خيام، وإنما كذلك فضح طبيعة الحركة الصهيونية وتفنيد حججها الكاذبة التي تحاول تقديم نفسها للعالم على اعتبار أنها حركة تحرر قومي للشعب اليهودي، وإعادة موضعتها في مكانها الصحيح على اعتبار أنها واحدة من إفرازات النظام الرأسمالي العالمي، وهي غزوة استعمارية استهدفت وتستهدف تشريد أهل البلاد الأصليين، وإحلال مهاجرين يهود من كل أنحاء العالم محلّ المواطنين الفلسطينيين، أهل البلاد الشرعيين.

هل ترى أن المؤسسة الثقافية الرسمية الفلسطينية تقوم بدورها الحقيقي تجاه حماية وصون الثقافة والهوية الفلسطينية في داخل الوطن المحتل وخارجه، وبالتالي التأسيس لحالة ثقافية دائمة وذات تأثير على وعي الناس؟

شقير: لا أعتقد ذلك، وذلك بالنظر إلى ضخامة الجهد المطلوب والتطلعات التي يجب إنجازها. فرغم ما قدمته المؤسسة الثقافية الرسمية من إنجازات هنا وهناك إلا أن المطلوب هو أكثر من ذلك بكثير.

حين نتذكر ضآلة الموارد المالية المرصودة للثقافة في موازنة السلطة الفلسطينية ندرك إلى أيّ مدى تستصغر السلطة قيمة الثقافة، وبالطبع، فإن هذا الأمر ينعكس على نشاط المؤسسة الثقافية الرسمية حتى وإن كان في إطارها أشخاص راغبون في تعزيز دور الثقافة داخل الوطن المحتل وخارجه.

ولو أجرينا مقارنة سريعة بين ما تفعله سلطات الاحتلال الإسرائيلي تجاه النتاجات الأدبية الإسرائيلية وبين ما تفعله السلطة الفلسطينية تجاه النتاجات الأدبية الفلسطينية، لأدركنا حجم التقصير. في الحالة الإسرائيلية، ثمة مؤسسة متخصصة في ترجمة النتاجات الأدبية الإسرائيلية إلى لغات عدة وتوزيعها في العالم، وذلك لحشد التأييد لإسرائيل ولعدوانها المستمر على الشعب الفلسطيني والشعوب العربية، بينما في الحالة الفلسطينية لا وجود فعليًّا لأيّ جهد من هذا القبيل. وفي هذه الحالة، يبقى الأمر وقفًا على بعض دور النشر العالمية التي تتولّى ترجمة بعض الإصدارات الأدبية لأدباء فلسطينيين معروفين، وهذا وحده لا يكفي بطبيعة الحال.

ما هي أهمية الدور الذي يقع على عاتق المثقف في واقعنا الفلسطيني؟ وهل ترى أنه استطاع أن يقدم قضيته بالشكل المطلوب؟

شقير: رغم التزام الغالبية العظمى من المثقفين الفلسطينيين بالتعبير عن الهم الوطني الفلسطيني في كتاباتهم، إلا أن اضطلاعهم بمواقف فعلية ناقدة للسلطة ومؤثرة في مسار الأحداث ليس في المستوى المطلوب، بل إن هناك نوعًا من العزلة ومن التخلي عن هذا الدور بالنظر إلى التبعات المترتبة على القيام به، وبالنظر إلى تهميش السلطة السياسية لدور المثقف وإبقائه في الظل، لأن السلطة نفسها لا تحتمل النقد إلا في حدود ضئيلة لا تمسّ جوهر سلطتها، ولأنها لا تدرك بشكل فعلي أهمية الثقافة في بناء الإنسان وفي تعزيز هويته وإغنائها، وفي تصليب إرادته وتمكينه من الصمود في وجه ممارسات المحتلين الصهاينة والتصدي لمخططاتهم التهويدية التوسعية. لذلك، تكتفي السلطة بثقافة المشهد والاستعراض من دون الغوص إلى جوهر المسألة ووضعها في المحلّ اللائق بها، ومن ثمة وضع المثقف في المحل اللائق به، مع التنويه بأن من واجب المثقف ألا ينتظر أن تحمله السلطة وتضعه في المحل اللائق به، إذ عليه هو نفسه أن ينتزع هذا الدور المنتظر منه.

إن ما يدفعني إلى التذكير بضرورة اهتمام السلطة بالثقافة نابع من حقيقة أن للسلطة مصلحة في تفعيل دور الثقافة في مواجهة الاحتلال، لأنها وبحسب برنامجها الخاص بإقامة الدولة المستقلة يجب أن تكون معنية بذلك، أي بتفعيل دور الثقافة.

ما هو مفهوم الثقافة الوطنية في ظل ما نشهده من عولمة ومتغيرات؟

شقير: نحن الفلسطينيين ما زلنا نعيش مرحلة التحرر الوطني بالنظر إلى أن بلادنا ما زالت ترزح تحت الاحتلال، وهذا يرتّب علينا مفهومًا محددًا للثقافة الوطنية يعلي من شأن القيم التي تحض على حب الأرض والوطن، وعلى التضحية في سبيلهما، ويستنفر، أي هذا المفهوم، كل مخزونات الذاكرة الجمعية للشعب من تراث شعبي وأغانٍ وحكايات وخصائص قومية ووطنية لزجها في معركتنا ضد الاحتلال، ولإحيائها وتطويرها ضمن هذا السياق، ويحافظ في الوقت نفسه على وحدة الشعب على أسس وطنية جامعة، وفي أولها الموقف المبدئي من الاحتلال لجهة رفضه وضرورة مقاومته.

ثمة عنصر جديد في الحالة الفلسطينية، ناتج عن تشكيل السلطة الفلسطينية في الوقت الذي ما زال فيه هذا الاحتلال موجودًا فوق أرض الوطن. هنا يتداخل الوطني مع الاجتماعي، وتكتسب الثقافة الوطنية بعدًا جديدًا يضع في الاعتبار نقد السلطة والدفاع عن مصالح الناس ضد ما في السلطة من بيروقراطية وفساد، جنبًا إلى جنب التحريض من خلال أدوات الفن والأدب ضد الاحتلال وممارساته العنصرية الاستيطانية.

> **أهم درس تعلمته من القدس هو احترام التعددية وتعايش الديانات والأفكار والمذاهب والتجارب السياسية والحزبية**

هل يمكن الحديث عن مشروع ثقافي صهيوني وما هي ملامحه إن وجد؟

شقير: يمكن القول إن الحركة الصهيونية تأسّست ونهضت على جذر الثقافة والأدب. إذ قبل أن تتبلور هذه الحركة سياسيًا، كانت هناك كتابات أدبية كتبها يهود وغير يهود، راحت كتاباتهم تبشّر بعودة اليهود إلى أرض الميعاد، فلسطين، ومارست هذه الكتابات من أجل ذلك تضليلاً وتزويرًا للحقائق من أجل غسل أدمغة العالم حول الحقائق الخاصة بفلسطين وبتاريخها القديم والحديث.
وحين تشكلت المفاهيم السياسية لهذه الحركة، واصلت تسخير الأدب لخدمة أهدافها الاستعمارية الإحلالية الإقصائية، وقامت بتسييس الدين واستخدامه في التغطية على جوهرها العنصري الذي يعني أوّل ما يعني: تجاهل وجود الشعب الفلسطيني على أرض وطنه، والإنكار التام لهذا الوجود.

برأيك ما هو سبب عدم قدرة المثقف الفلسطيني خاصة والعربي عموما على تفكيك المشروع الصهيوني ثقافيا؟

شقير: أعتقد أن جهودًا لا يستهان بها بذلت في هذا الميدان، من أبرزها ما قام به غسان كنفاني في دراسته للأدب الصهيوني في العام 1967، فقد عرّى الأسس التي قام عليها هذا المشروع، وقام بدراسة عشرات المؤلفات الأدبية التي كتبها يهود وغير يهود، وهي التي بشرت بهذا المشروع قبل أن تتضح معالمه السياسية في شكل حركة منظمة. ثم إن جهودًا أخرى قام بها دارسون فلسطينيون ضمن هذا السياق الذي يفضح حقيقة المشروع الصهيوني ويعرّيه، من بينهم صلاح حزين، وليد أبو بكر، حسن خضر، والدكتور عادل الأسطة.
من جهة أخرى، ثمة جهود بذلت من جانب مثقفين إسرائيليين معادين للصهيونية، مثل إيلان بابيه الذي فضح في كتابه "التطهير العرقي في فلسطين" خطة بن غوريون التي أُطلق عليها اسم "الخطة داليت"، وتمّ بموجبها تنظيم مجازر إبادة ضد قرى وبلدات فلسطينية إبان نكبة العام 1948، وثمة ما كتبه عوز شيلاح الكاتب الرافض للصهيونية ولإسرائيل في "أراض للتنزه" وهي كما وصفها مؤلفها "رواية في شذرات، تتحدث عن وجود لليهود فوق أرض فلسطين يحاول بشتى الطرق أن يخفي تحته وجودًا فعليًّا لشعب آخر ما زالت آثار قراه المدمرة بادية للعيان".

في هذا السياق كيف ترى تناول الأدباء الفلسطينيين، وخاصة داخل الأرض المحتلة، للآخر (اليهودي).. وما سبب ابتعاد الكثيرين منهم عن تناوله بشكل مباشر وعميق؟

شقير: هنالك أعمال أدبية فلسطينية غير قليلة تناولت هذا الآخر من زوايا مختلفة. أذكّر في هذا الصدد برواية "المتشائل" لإميل حبيبي. ورواية "الصورة الأخيرة في الألبوم" لسميح القاسم. وأذكّر بروايات "مدينة الله" لحسن حميد، "هوان النعيم" لجميل السلحوت، "زغرودة الفنجان" للأسير في سجون الاحتلال حسام زهدي شاهين. وغيرها من روايات وقصص وقصائد.

إلى أي مدى يمكن أن يساهم الالتزام السياسي بفكر أو قضية ما على الناحية الجمالية أو الفنية للعمل الإبداعي، خاصة وأن هناك نقادًا يتهمون "النص الفلسطيني" بأنه مباشر وانفعالي؟

شقير: ربما وقع هذا في بعض فترات التاريخ الفلسطيني المعاصر، مثلًا في فترة صعود الكفاح المسلح ضد الاحتلال وتمجيد الفدائي "الذي خلقا من جزمة أفقا" على رأي محمود درويش، وفي فترة الانتفاضة الأولى حيث أقدم شعراء كثيرون على تمجيد أطفال الحجارة، ما حدا بمحمود درويش أن يقول ذات مرة في حوار أجري معه "إن شعر الانتفاضة بحاجة إلى عشرة آلاف عامل لتنظيفه من الحجارة".
لكن مما لا شك فيه أن ساحة الأدب الفلسطيني ظلّت طوال الوقت وإلى الآن تحفل بنماذج أدبية راقية لا تضحّي بالجمالي من أجل المضمون المباشر، وهي في الوقت نفسه لا تضحّي بالمضمون النضالي الإنساني للمقاومة الفلسطينية بكل أشكالها من أجل جمالية شكلية فارغة.

يلاحظ ازدياد ابتعاد الكثير من الأدباء الفلسطينيين بشكل خاص عن الموضوع الفلسطيني في الآونة الأخيرة، وتقوقعهم أكثر حول ذاتهم استنادًا لفكرة أنه "لا أدب حقيقيًا خارج الغوص في الذات"؟

شقير: في كل الأحوال، لا بدّ من دخول الأدب الجيد إلى مصهر الذات وإلا لكان فاقدًا للروح وللقدرة على الإقناع. ثم إن حصر الأدب الفلسطيني في دائرة الموضوع الفلسطيني، بمعنى النضال ضد الاحتلال، قد يُبقي هذا الأدب في دائرة ضيقة ليس من الإنصاف إبقاؤه فيها وحسب، وهذا بدوره يطرح سؤالاً مشروعًا عن ماهية المشروع الفلسطيني: هل هو فقط ما له علاقة بالاحتلال وبالغزوة الصهيونية لفلسطين، أم هو واقع فلسطين وشعبها بكل ما لهذا الواقع من تشعبات، وبكل ما لهذا الشعب من طموحات وتطلعات من أجل الحرية والعدالة، ومن أجل العيش الطبيعي مثل باقي شعوب الأرض؟ أظن أن ما أقصده بات واضحًا، وأنا أفهم تقوقع بعض الكتاب الفلسطينيين حول ذاتهم على اعتبار أن ذلك بوجه من الوجوه تعبير غير مباشر عن صلف الواقع الذي نحياه، وعن تأثير هذا الواقع على داخل النفس البشرية. ولعل هذا الأمر يقودنا على نحو ما إلى أدب المقاومة وإلى ما يمكن إدراجه ضمن هذا الأدب، وأذكّر في هذا الصدد بما ورد في كتاب محمود درويش "أثر الفراشة" حين قال "كل شعر جميل مقاومة".
أعتقد أن اقتصار الموضوع الفلسطيني على مقاومة الاحتلال إنما هو إفقار للأدب وللحياة. ذلك أن الفلسطيني كائن بشري مثل بقية البشر، له تطلعاته الوطنية وله همومه الشخصية، ولا ضير من تناول هذه الهموم ما دامت تقدم الفلسطيني إلى العالم على اعتبار أنه كائن بشري يستحق الحياة الحرة الكريمة المشتهاة ■

حاوره: أوس داوود يعقوب

احتمال النفاق في التشكيل

عاصم الباشا

حدث ذلك في خريف 2003، وربما في السنة التالية، في مدينة إيشيون القريبة من عاصمة كوريا الجنوبية، جنوبيّها. دعاني النحّات والإنسان الكوريّ المتميّز كانغ للمشاركة في ملتقى للنحت نُظّم هناك، فوافقت. تبيّن أن المدعوّين كنا اثنا عشر، قدموا من تايوان وبلاد «الشيت» وإيطاليا وسلوفاكيا وألمانيا وكوريا الجنوبية وإسبانيا وهولندا وأستراليا وفرنسا و.. إسرائيل .

عاصم الباشا

شارك اثنان من فرنسا، ذلك لأنهم عدّوني كذلك بسبب جواز سفري الذي وفّر عليّ خلال ربع قرن كل المنغّصات التي يتعرّض لها حامل الجواز السوري (بما في ذلك الدخول في والخروج من.. سوريا!). ولكن سرعان ما أدرك الجميع أنني سوري متخفّ بلبوس فرنساوي.

من النافل ذكر تجاهلي للإسرائيلي والحقيقة أنه تجنّبني طوال العشرين يومًا. كان يبدي ما يشبه الذعر من مجرّد مروري بقربه، فينزاح. لم نتبادل كلمة واحدة طوال اللقاء، علمًا أنه ما كان يتكلّم سوى الروسية لأنه كان قد هاجر حديثًا من أوكرانيا إلى مجمّع النازيين الجدد.

قبلت الدعوة عالمًا أن الحجر الذي سنتعامل به هو الغرانيت، ولم يسبق لي معالجته، لكنني اعتدت الميل للتحدّيات وقلت لنفسي: تراقب قليلاً، تتعلّم وتحاول. وذلك ما كان.

موضوع الملتقى كان طريفًا: صنع مقاعد للأماكن العامة.

أنجزت اثنين، أولهما أسميته "بلاد الرافدين" لأذكّر بجرائم المغول الجدد في العراق. أمّا الثاني، على عادتي عندما أجد موادًا ويتسنى لي الوقت فقد صنعته من فضلات الملتقى، ولم أضع له عنوانًا.

ولعلّ أحقر ما تعرّضت له في ذلك الملتقى حصل بعد أشهر، وجاء من طرف زوج النحّات السلوفاكي شديدة التديّن. حاولت هذه مرارًا (كانا يعرفان الروسية) أن تجمعني بالإسرائيلي الجديد. كنت أسعد بتجاهلها وإفهامها أنني أحتقر ما تسعى إليه وأنني أعتبره جهلاً منها بمجمل القضية، وأن على الجهلة أن يصمتوا.

انتقمت منّي (لشدّة تديّنها) بصورة تنبيء بمدى النذالة التي تقف عليها، إذ قامت باستخدام الفوتوشوب لتلصق صورتي بجانب الإسرائيلي على المقعد الذي نحته زوجها (في الصورة الأصلية كنت مع زوجها) وأرسلتها لي في أعياد الميلاد!

من لا يعرف الحقيقة قد يصدّق الزيف.

لكن كل هذا استرسال لتقديم ما يهمّني من هذا التذكّر.

كان الألماني الشاب (مقارب للأربعين) ممّن يمارسون ما يسمّى "مينيماليزم"، وكان يزهو باستخدامه التقنيات والأدوات الحديثة، وأنا لا أرى أي ضير في هذا.

أنجز، مثلي، عملين. الأول عبارة عن شقّ أفقي يدور حول صخرة طبيعية وذلك باستخدام القرص الماسيّ المعتاد. استخدم جهاز الليزر لرسم أفقية الخط، وهو جهاز متوفّر بكثرة في الأسواق. طبعه المتعالي كان يقول: تعلّموا أيها المتخلّفون!

(شكل تقريبي)

أما موضوع الحمق والنفاق فكان في عمله الثاني.

طلب قطعة غرانيت مستطيلة أبعادها حوالي 3 × 1,5 × 0,60 م. تقريبًا وطلب أن يقصّوا له (شقّ العمل الأول أنجزه عامل مختصّ وليس هو بنفسه! وفي العمل الثاني تكرّرت القصّة) مربّعًا أبعاده 80 × 80 × 30 سم. في زاوية منه بهدف إزاحة الكتلة المقتطعة لمسافة 1 سم. عن الكتلة الأمّ، بالشكل التقريبي المرفق:

قصّ كهذا يتطلّب آلات القصّ بالليزر أو ما يعرف بضخّ الماء، والقصّ يتأتّى من حبيبات رملية دقيقة تدفعها المياه بشدة. وبكلا التقنيتين يمكن التحكّم بعمق القصّ.

جليّ أنه كان أكثر المشاركين إزعاجًا ومطالبة للمنظّمين، لكنهم رضخوا لنزواته بفلسفة الشرق الأقصى تلك.

نقلوا الكتلة إلى معمل مختصّ وسهى العمّال عن حشو فراغ القص قبل أن ينتهوا منه فكسر وزن الكتلة المقطوعة الزاوية الداخلية العميقة، تلك التي من المحال رؤيتها. فطار عقل "الفنان" الألماني وطالب بحجر آخر وتكرار العملية!

من الطبيعي أن أجواء الملتقى توتّرت، وحاول بعض المشاركين التلطيف مع احتقار ضمني ل "نحّات" يطالب أن يُعمل له ولا يعمل.

قلت له: لا عليك، حتى الهواء غير قادر على النفاذ إلى الزاوية المكسورة (الكسر لا يتجاوز السنتمتر الواحد!). رمقني شزرًا وأجاب: أنا لا أنافق في الفن!

لا أخفيكم أن جوابه أزعجني. تماسكت وقلت له: ما أردته من "فكرة" تصل إلى الناس بوضعه الحالي.. هذا إن كان في العمل "فكرة"! وإن كان نحتًا!

أن نتجاهل بعضنا في الأيام التالية كان منطقيًا.

الغريب أن التعبير الذي استخدمه "النفاق في الفن" استوقفني منذ أيام، أي بعد سنوات. وجدته تعبيرًا مرتجًّا صادرًا عن نفس غير قويمة، أو، في أحسن الحالات، نفس لم تتلمّس ماهية العمل الفنّي.

ذلك لأن حالة إبداع حقيقية لا يمكن أن تقارب حقارة كالنفاق. ثم أن من الحماقة البحث عن الكمال، فالمدرك بحق موقن بأن لا كمال في عمل إبداعي، أيًّا كان، وأن في ذلك ضمان ديمومته.

ما من لوحة أو منحوتة تحيط وتتملّك الكمال، بل هي دومًا تفاصيل لجهد ليس الكمال من غاياته.

ثم يتساءل المرء: ألا يتطلّب الكمال شيئًا من النقص ليصبح كاملاً؟!

أتذكّر هنا قولاً لفيلسوف قرطبة الرومانية سينيكا: "الرياح لا تساعد من لا يعرف وجهته". وهذا سبب كثرة الحمقى في التشكيل.. وفي كل المجالات.

أما النفاق (لوفهمناه على أنه إدّعاء) فهو متوفّر بكثرة كذلك.

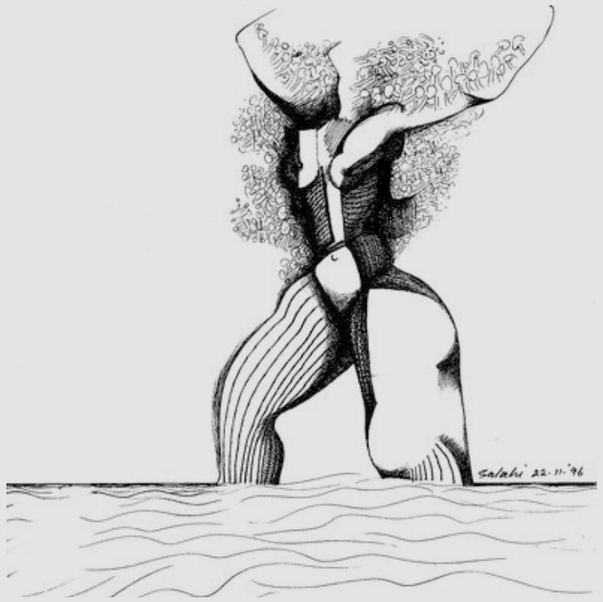
لذا أُمَرْمِر حياتي يوميًا باحثًا عن الوجهة، ثم أعمل ما استطعت عسى الرياح تساعدني.

مدركًا بالطبع أن الرياح هي العمل.. وإن لم يقلها سينيكا ■

نحات وكاتب من سوريا مقيم في غرناطة

انقراض

سعيد موفقي



إبراهيم الصلحي

ينزوي بجريدته في مقهى المدينة، يتصفّحها بشوق وقلق، ثمّ يمدّد رجليه الطويلتين بين قوائم الطاولة التي لم تكن مناسبة لهيكله، أزعجه عدم الانسجام، يشعر بمضايقة، وهو يمصّ سيجارته بغضب، لثالث مرّة يحاول رفسها في المطفأة، لكن لا زال بها بعض المصّات الجميلة كما كان يتحدّث في وصفها عندما يجتمع بأصدقائه ويروي لهم مغامراته في المقهى، فيتركها بين أصابعه الثلاثة تلهو بها، يمسكها كما لو أنّه يخشى فرارها ولا يريدها أن تنتهي، يعذّبها بأصابعه فتزيد من عذابه، كانت لذّتها تتضاءل ووهجها يغيب في زحمة الأبخرة المكوّمة على الرّؤوس في بهو المقهى الضيّق، وحركة الوافدين مستمرة، من حين لآخر تلطمه أيدٍ عابثة وتدافع الأجساد المكتظة الباحثة عن كراس بجواره أو قريبة منه، لكنّها تبتعد عنه كالفارّة من رائحة بالوعة صرف المياه، فتزيد من غضبه، توقفت الحركة وواصل قراءة خبر اليوم الذي لم يكن مناسبا هذا الصّباح أيضا، يعود الضّجيج بعد هدوء نسبي ويتراكم شيئا فشيئا، لحظتها شيء ما قرض نفسه من الجريدة، يسحب رجليه بسرعة ثمّ يطوي جريدته في حنق، يطفئ بشدّة ما بقي من سيجارته حتى كوته، صرخ ثمّ لعنها وهو ينفث ما بقي في صدره من آخر مصّة، ربّت النادل على كتفه حينما همّ بالمغادرة: ادفع ثمن ما قلت، عفوا ما شربت، وضع كلتا يديه في جيبي سرواله مفتعلا البحث عن النقود وهو يدرك أنهما مثقوبان منذ طردته الشّركة ■

قاص من الجزائر

شيء عن دوما

الشهوة حينما تضج على رأس طاغية مثقف

نوار جابر

لا يملك أبناء دوما مقوماً جيداً للحياة مثلنا نحن من نحيا في الخارج أو في محافظات ومناطق سورية شبه آمنة. نحن العاديون في الحياة داخل سوريا مثلاً نَملكُ لأطفالنا متاجر لألعاب الأطفال، وشوارع كُلها بضائع صينية، ألعاب من كافة الأصناف ويكون سعرها مقبولاً ومن السهل التعامل به نظرياً وعملياً. إن قطعة صينية رخيصة تكفي لرغبة طفلنا في اللعب.

مُقوم الرغبات مفتوح أمامنا، أقله نراه ونشتهيه ونكبتهُ، وقد نَحلمُ به. نمتلك صورة الرغبة وآلياتها واشتهاءها وممارسة الاستمناء عليها إن لزم الأمر في اختزال الشهوات ومحاولة تفريغها. إننا نتمكن من اكتشاف الممكن المرغوب وهذا شيء جيد إنه شيءٌ من الحياة ولو كان قاسياً. نستطيع كي لا نقع في خطيئة الشهوة أن نصلي أيضاً، نملك في المحافظات الآمنة -وهي قليلة جداً- كاللاذقية أماكن الصلاة، الجوامع والكنائس تتسع لنا، ودوريات الأمن تحصّن الأبواب، وفي الغالب تُحصّن السماء فالصواريخ قليلة على محافظة اللاذقية ومعدومة في طرطوس (المحافظتان الأكثر أماناً في سورياً).

نملك الصلاة والشهوة، الربّ والشيطان، كُل شيء تقريباً، إنما نحنُ العاديون مهجورون من كل شيء، يكفينا شَرفُ الرؤية لمحركات الرغبة. في دوما لا يملكون حتى المتاجر إذن، ولا حتى ذاكرة الرغبة. هذه مشكلة يعرفها الطاغية صاحب البراميل، هو يعرف أن رغبات أطفال دوما صفرية لم تنشأ لأنه يحاصرها لما يقارب الخمس سنين، ولا تتجاوز الرغبة عندهم حدود الغريزة كالتنفس، والرغبة في إسكات بعض المطالب الغريزية كالأكل بوصفهِ فِعلا فمويا محضا بلا أيّ شرط من شروط الاستذواق. وحتى اللعب بقذف البول في حمام مُعتم يبدو صعباً داخل البيت فلا كهرباء هناك البتة.

وكملاحظة مجدية يقول النفسانيون وعلماء الاجتماع إن اللعب هو أحد أهم طرق المعرفة فاللعب من أهم الوسائل التي يكتشف فيها الإنسان أدوات عيشه ويُنشئ عن اللعب الكثير من معارفه. لا فرق كبير بين الأسد وحُكام دوما الحاليين فهم يعرفون أن الأطفال غير مهمين إلا على مستوى النضج الذكوري المُسلح، مرحلة السلوك القضيبي المعمم الذي يكون فيه السلاحُ كُل شيء، وتعويضاً عن أيّ شيء. ولا داعٍ لآليات اللعب الغربية المائعة الحديثة.

زهران علوش حاكم دوما يمتطي فرساً في دوما أمام الأطفال مُحاكاة لوصية النبي مُحمد بتعليم الأطفال ركوب الخيل ، والأسد يمتطي البرميل كما يُتيح له هذا العالم الحديث من تقانة وسماح. ويقدس موالوهُ الأحذية كشيء من اغتراب الإنسان عن أصالته في فهم الشيء بذاته بجعل الحذاء في ذاتهِ معلماً لماهية الإنسان. فبدل التحدث بالفهم عن الشيء بذاته كالحذاء يصبح الحذاء بذاتهِ شيئاً معرفياً، ويتداركنا هو، ويتحول الموالون إلى عبيدٍ غرباء وشِبه منفصمين، فمشاهد الأحذية العسكرية في كل مكان تَليق بما يقدسه البشر لا بما يلبسونه! في أثناء تقبيل الموالين لأحذية العسكر يُخفي المُصور ويكتفي بوجوه متملقي النظام، في الغالب وجه العسكري الذي لا يُصدق رغم أنه صاحب القدم ما يحصل لهذا الحذاء، فالمعدة الجائعة لا تعرق قيمة هذا الأيقون المُستحدث ومن سيصدق بشراً تترامى لتقبيل حذاء فشل ممثلوه بالأصل عن حماية وجودهم في ثلاثة أرباع الأرض السورية.

أقله على الموالين البحث عن ممثلي أحذية أخرى لتأمين النجاة. الأطفال ها هنا حينما يمرون بقرب تماثيل الحذاء في اللاذقية أو طرطوس يخطئون في قول تميمة المرور، ويظنون أن كل هذا الورد الموضوع يخصُ شاناً إلهياً. هذا مرض شائع يُصاب به الدماغ (منطق تصديق الشكل المُدرك). أطفال الموالاة سيخطئون كثيراً في فك هذا الرمز المستحدث عن القداسة الدينية. الصلاة في دوما أمر استشهادي.

نظام البراميل يكره الصلاة، فهو يكره أن يُعكّر أهالي ضحايا مجازر الإبادة التي يقوم بها كُل يوم صفوة الله، فيضرب لهم المساجد، لكي يضجّوا ويصلّوا في الشوارع العامة المفتوحة، وليصرخوا كمجانين الشوارع فهذا أفضل من تنظيم الصلاة للرب. ولكي لا يُذعر الله من دعائهم المُشترك، ونحيبهم المقيت، فيضرب شوارعهم وبيوتهم ويُبيد صوتهم كاملاً. في البدء لم يكن الكلمة، بل الصمت والدم الذي يخترق بساتين عامرة. هذا هو إلهنا الحديث الأرضي، هذا ما لا يُمكن إنكاره. ما تبقى من أماكن صلاة جماعية لا يقف بوجهها مسلحون على الأبواب ليراقبوا صرخات الناس ومطالبهم كما في المناطق الآمنة، بل يدخل المسلح إلى الداخل ليخطب بهم وهو يحمل بارودته. زهران علوش يدخل ببساطة ومرافقته تُسكت مطالب الناس بإيماءة تُرعب من يشاهدها على اليوتيوب فما بالك إن كانوا أمامك. عموماً كان مُحمد حكيماً حينما قال لأتباعه "لا تُدخلوا السلاح إلى مكان الصلاة" فالنبي كان يشعر بجُرمية السلاح واستوحاش حامله. لا أستطيع حفظ عدد البراميل والصواريخ التي تضرب ظهر مدينة دوما، هنالك أحدٌ ما يعرف العدد، لا بد أنه ذكيّ جداً فالإحصاء عملية جيدة للدماغ. هذا ما يجهله أمناء الأمم المتحدة الذين توقفوا عن إحصاء قتلانا وضحايا طاغيتنا الطبيب. نحن العاديون نستطيع أن نرى المأساة جيداً، في داخل كُتابنا بُعدٌ خفي للتنافس على أفضل ما يُكتب عن هذه المأساة المريعة، التي لا نشعر فيها إلا بالمرارة التي اعتدنا عليها وكأنها تكرار يومي، حِس المفاجأة يختفي في يومياتنا وهذا شيء سيئ أن تحيا هكذا بروتين يومي دموي بات مُحبباً، لطالما لا يَمسّك الموت.

جواد

الأكثر غرابة في كل هذا وفي جريمة دوما الأخيرة، استنطاق المُجرم للمعرفة في عمله. فهو يعي تماماً أن الإبادة شيء أصيل في طيات القرن الحادي والعشرين، وعليه أن يُدرك ماهية الكائن البشري، ومنشأ غرائزه ليقتل فيه بشريته، إنه قاتلٌ حديثٌ جداً، يُشبه شخصيات كرتونية شريرة يُبالغ في صنعها لفصل القيم وتعليم الأطفال والناشئة. وقلما تجسدت في الواقع، فاستجرار كل مخيلة ممكنة لإبادة الناس وترويعهم وإخافتهم وتشويههم هو شيء أسدي بامتياز وليس مُناطاً بواقعٍ آخر.

هذه اللذة الأسدية لا تبدو واقعية في أيّ كتابةٍ عنها بل تنتمي لأدب الغرائب لا العجائب. في أحوال دوما المُستجدة أن قصفها الدكتاتور بوسط سوقها التجاري، أو سوقها الغذائي، هذا ما روته صور المجزرة، صورٌ لعربات الفاكهة والخضار، شيئيات الغريزة الفطرية، مكنونات الرغبة البشرية البسيطة والساذجة. الفاكهة إحدى أكثر ما يستهدفه الدكتاتور في صواريخه و التي نستطيع نحن العاديون التقاطها من أي سوق ونحن نُكلم صديقاً على الموبايل دون أن ننظر إلى وجه البائع حتى. إلا أن الدكتاتور يعرفُ تماماً أن البهجة الوحيدة لأبناء دوما هي ما تبقى على عرباتها المتنقلة. فاكهة مقتصرة على ما توفر، وما يُمكن تهريبه أو زرعه، أو حتى خطفه.

نعم لقد ضرب الدكتاتور سوق الفاكهة لأنه يعرفُ جدواها البشرية، ليس متخلفاً هذا المجنون الذي يحكمنا، يَعلمُ أن الإبادة تحتاج قتل كُل رغبة، وكل مطلب دماغي ملح للبهجة. (fruit) الفاكهة بمعناها الآتي تأتي من جذر لاتيني (fructose) أي البهجة، هذا ما يعلمه الاستبداد عن دوما، أن لأطفالها بهجة في أكل بعض الفاكهة، مما يجعلهم يشعرون ببهجة ما، وهو له واجب استئصال مباهجهم، لا يكفيهم شحهم بكل شيء، عليهم أن يحرموا من شيء يخص جسدهم، ذهنهم، كيميائية جسدهم، قد غفل الدكتاتور لبعض الوقت عن تذكره. ما يعرفه طاغيتنا عن الفاكهة لا يتوقعهُ أطفال دوما. نحن العاديون لسنا دومانيين البتة، ما يصعب تصديقه عِلم الطاغية في الإبادة.

الأدب الغرائبي ها هنا هو قصتنا الدائمة، عمّا يكتشفه الدكتاتور من مباهجنا، وما سنتحول إليه قبل زواله. المباهج التي سيرثها الدومانيون من فشلنا في حمايتهم، هو اكتشاف ألم الآخر أيضاً المزروع في عينيه كفكرة لاكتشاف ألم الناس الذين يفرحون لمقتلهم. على أمل أن يكونوا أحياء لا وحوشاً، ماذا تبقى لهم من الحياة حتى لا يتوحشوا؟ نحن العاديون لا نعرف من الوحش سوى صورٍ توقّف فيها الزمن لبرهة وهي كافية لنعتاد على ما يحصل لهم. نحن العاديون زمننا بليد ويُسارع دماغنا لتقبل ما يحصل لكم. أنتم ولأنكم تحت نار الإبادة سيكون دماغكم بطيئاً في تقبل كُل هذا الموت. إنها الفطرة لا المقصد ■

كاتبة من سوريا

لفافة من حرير

فكري عمر

أوقفني بنظرة وإشارة. كان يقف أعلى سلم منزله الخارجي. تقدمت ناحيته. ثنى ساقيه ليقعد. صارت رأسه في مستوى رأسي. قال لي:

- سيدى، طمأنني سمتك، وقلت لنفسي إنك الشخص الوحيد الذي يمكنني الوثوق فيه من كل الذين مروا من أمامي، فهل خانني حدسي؟

قلت مدفوعا بالحياء، وبالرغبة في المساعدة:

- لا. لم يخنك حدسك وإراداتى رهن أمرك.

دفع إليّ لفافة من حرير قائلا:

- ها هنا كنز حياتي وحياة قبيلتي، فلا تضيعنا.

تناولتها. تحسست نعومة الحرير في يدى، وبشيء كالكرة، أو البلورة داخلها، شيء صغير لكنه ثقيل ثقل حجر كبير من الجرانيت. وضعت يدى اليسرى كي تؤازر اليمنى في حملها، وقلت له بينما ألهث:

- وما المطلوب منى بالضبط؟

- لا شيء سوى الوقوف هنا لدقيقة، أو أقل حتى أخرج لك مرة أخرى.

قلت مطمئنا إياه:

- الأمانة كنز لا يفنى.

كان قد دفع الباب واختفى من أمامي. اللفافة الثقيلة جدا دفعتني للنظر حولي كي أخفف عن نفسى هذا الإحساس بالضعف. نظرت لأعلى فإذا السماء غائبة تحت سيل من ظلام دامس لا يطرقه هلال صغير، أو نجمة تومض في البعيد، أو شبح سحابة عابرة. في الوقت نفسه كان الشارع يحيا تحت إضاءة قوية من ألوان مختلطة عجيبة. عدت للباب الغريب الذى تتلألأ ألوانه فتخطف انتباهي.

عاودت النظر إلى الشارع متمنيا أن ينظر لي أحدهم ويصمني بالمجنون، وأن ما وقعت فيه الآن هو مقلب من صاحب الدار الذى فعلها مع الكثيرين. حينها سألقى ما بيدي وأمضى غير مبتئس، أو عابئ بشيء، لكن أحدا لم ينظر في وجهى وهو يمضى أو يحدثني. ومرة واحدة ضربني يقين قاتل بأنني في فخ؛ لأن كائنات الشارع كانت تمضى مسرعة دون أن تلتفت نحوى، وأحيانا كانت تتلاشى من أمامي. في لحظة.. عدت ببصرى بسرعة للشيء الوحيد الذى أعرفه.. إلى باب الدار الفخم الملون، لأمسكه بعيني فلا يفلت. كان قلقي قد بدأ يتزايد.. وطوّح بي قلق هائل حين فكرت في كل الاحتمالات التي لا تسيطر عليها إرادتي الهشة. لكن لمَ أنا مرتبك وخائف هكذا في أمر لو تركته لن أموت فورا؟

هل أُلَام على ما لا أقدر على السيطرة عليه؟ هنا شيء حقيقي أحس أنه أكثر وضوحا من شمس ساطعة. رجل خائف استأمنني على كنز حياته وحياة قبيلته وأنا قبلت بمحض إرادتي في وقت لم أكن أدرك فيه أنني لا أستطيع التحمل، فهل أخون الأمانة مدعيا أن معرفتي بواقع حالي جاء متأخرا، لذا فأنا لست مسؤولا عن أي شيء يحدث لي أو حولي؟

قلت لنفسي لو تركتك نهبا للاحتمالات سأتلاشى وسأجدني في موقف شبيهة وقد فقدت الثقة بقدرتي على التحمل أو الإيفاء بالوعود. ساعتها سأؤنب نفسى على عدم بذلي أي مجهود لفعل ما اخترته.

قلت أيضا: ما يضيرني لو فعلت أقصى ما يمكن أن أفعله. أن أقف مصلوبا هكذا أمام الباب الفخم الملون. ممسكا باللفافة بيدي. منتظرا صاحبها الذي قد يخرج في أي لحظة منقذا إياي من ورطة بطلها ضميري الذى لا يكف عن تأنيبي. كنت أقف ككلب الحراسة على وعد لن أُسأل عن تضييعه. في نفس الوقت لا أستطيع المغادرة. هنا شيء حقيقي وأكثر قسوة من مشهد جثة ملقاة في الشارع. لقد قال الرجل قبيلتي ولم يقل أسرتي، ألا يدفعك هذا للتفكير في مصائر عدد من البشر يتجاوز المئة فرد.. رجال ونساء وأطفال. أمان وخطوات وأحلام قد تُقصف في لحظة حين تمضي أنت غير عابئ بالآخرين.

قلت بعد قليل: فلأصعد لأطرق الباب حتى يفتح لي أحدهم الباب. أعطيه اللفافة وأمضى كما تُقدر لي المصادفات الغريبة، أو أضعها بجانب الباب. وشيء ما منعني. الغريب أنني ظللت لوقت طويل أراقب كل ما يتبدل أمامي وأعاود النظر إلى باب الدار فأجده كما هو. أنا شحيح البكاء وجدتني أنهنه فجأة، ثم تنفرط دموعي مدرارا كأنها تنثال من مخزن لا ينضب، وأتكئ على السلالم لاعنا الدار وصاحبها وبابها الملون. لم يأت أحدا ليطبطب على أو ليشاركني همومي التي لا تخصني مباشرة بل تخص آخرين تورطت فيها بمصادفة بحتة، وفى واقع غريب لن يحاكمني أحد بسبب المضي منه. لما ضبطت نفسي في موقف ضعفها ذاك قلت: وما ذنب الرجل؟ الذنب ذنب من حمل الوعد ولا يستطيع أن يتحمل حتى النهاية.

فكرت في الهرب، وشيء ما أمسك بي وقال: قف حتى النهاية. ورغما عني التزمت مكاني مختزلا كل أمنياتي في باب الدار الذى سيفتح حتما ذات لحظة عن وجه الرجل الغريب الذى يمد يده؛ ليسترد لفافته، ويعتقني ■

كاتب من مصر

بيدق في لعبة الشطرنج

نهار حسب الله

الزمن داخل رقعة لعبة شطرنج المربعة. احترت في نفسي واختلفت معالم الكون في رأسي.

حاولت استرجاع قواي، لملمتُ نفسي ووقفت مرغماً على واحد من المربعات الأربعة والستين المميزة عن بعضها بالأبيض والأسود.

أيادٍ خفية حَركتْ البيادق المبعثرة من حولي، وأحدثت صراعاً كبيراً وتدافعاً غريباً بين البيادق قبل بدء المعركة.

اصطف الجيشان، الأبيض والأسود، على نحو متقابل. وقف كل في مكانه متأهباً لأوامر الحرب.

وكعادة لعبة الشطرنج وكأيّ حرب طائشة. زج الجنود الشبان في صفوف الموت الأمامية.. فيما اختفى الملكان وحاشيتيهما خلف السواتر التي شُكلتْ بالجنود الثمانية لكل طرف.

وجهي الأسمر وقصر قامتي، نسباني إلى الجيش الأسود، وسرعان ما تحولت إلى بيدق مستعد للموت.

تنبهت لنفسي ومن معي من الجنود في الصف الأول المواجه للموت. كنت مسحوراً بتلك الوجوه الصامتة من حولي، لا أحتاج لتخمين الحكايات التي يخفيها الصمت بداخل كل واحد منهم، ربما يكون لكل واحد منهم حكاية تشابه حكايتي.

اختلفت ملامحي والجنود من حولي على الرغم من تعاون القلق والخوف على صبغ وجوهنا بلون باهت مُتعبْ.

قفز أو دُفعَ جندي أبيض من مكانه في الجهة المقابلة. تحرك خطوة مرتجفة واحدة، معلناً بداية اللعبة.

الخوف إحساس عدمي، غير مرئي.. ولكنه كان يختلط مع عرق زملائي ويقطر من مساماتهم في تلك اللحظة.

اشتعل فتيل الحرب وسرعان ما تحوّلت المربعات داخل رقعة الشطرنج إلى فخاخ تتصيد الضحايا وتبعث بهم إلى الهلاك..

شبح الموت بدا مرئياً، يتحرك ببطء ما بين الخطوط، يتصيد الضحايا ويسلب حياة من دفعته تعاسة قدره للمرور بجواره.

سقط جندي هنا وآخر هناك. محاصر هنا، ومقيد هناك.

لم تُفرز دماء البيض والسود عن بعضهما، ولم تعزل الجثث حسب اللون والفريق، وإنما تعانقت على الأرض رغم خصامها وشكّلت رُكاماً بشرياً وأبعدت عن لعبة الموت إلى الهامش خارج البلاط، واعتلى منها رائحة بخور المقابر.

كان الخوف يغتالني آلاف المرات، يجرّد الروح ويبعدها عن الجسد كلما لمست رأسي تلك اليد الخفية وغيرت موقعي.

حاولت الخلاص من مأزقي ولو بالموت العاجل. تخيّلت أساليب الموت كلها. شاهدت أبشع الجثث. حلمت بأقلّها وجعاً.

تغيرت وجهة اللعب إلى الزاوية الأخرى. ابتعدت الأنظار عنّي.

يبدو أن القدر أمهلني فرصة الخلاص.. لم أنتظر طويلاً. رميت نفسي بين الهالكين على الهامش. حبست أنفاسي مراقباً مجريات المعركة بصمت ثقيل، متحمّلاً قساوة الجثث التي ترمى على جسدي بين لحظة وأخرى.

أفرغت ساحة المعركة من الجنود البسطاء وسيطر الملكان وحاشيتهما على الأرض.

تقابلا وجهاً لوجه بمواجهة تاريخية لم أشهدها من قبل.. مواجهة حاسمة دامية لمحاصرة أحدهما والإطاحة به.

انتظرت لحظة نطق (كش ملك) من أحد الطرفين. غير أنهما قالا بصوت مسموع (كش يا شعب) وتعانقا عناق الأحبة، وشربا نخب النصر من بقايا الدم المنهمر على البلاط، واختنقا بضحكة لم أسمع لها مثيلا ■

كاتب من العراق

نصوص أوغاريت

هنا يبدأ التاريخ

تيسير خلف

ثمة أسئلة معلقة بانتظار الإجابة عليها منذ عام 1929 م، وهو عام اكتشاف مدينة أوغاريت في رأس شمرا قرب مدينة اللاذقية السورية. هذه الأسئلة تتعلق بالهوية الحضارية لكنعان القديمة وبجغرافية الملاحم التي عثر على نصوصها في هذه المدينة التي أعطت للبشرية الأبجدية الأولى، وعلاقة الأساطير والملاحم والنصوص الأدبية المكتشفة بما يسمى الملاحم والأساطير الإغريقية وكذلك بما يسمى بالكتاب المقدس لدى اليهود.

لقد يمكن التغافل بأيّ شكل من الأشكال عن الهوية الكنعانية- العمورية لحضارة أوغاريت، فهذا الأمر بات بحكم المسلّمة التاريخية، لقد بدأ الكنعانيون بالاستقرار في أوغاريت قادمين من جنوب أرض كنعان (فلسطين القديمة) منذ مطالع الألفية الثانية قبل الميلاد وحتى عام 1250 قبل الميلاد، أي عام خراب أوغاريت، بحيث أنهم منحوا المدينة بشكل تدريجي الهوية الثقافية الكنعانية- العمورية، على الرغم من الطبيعة الدولية لها بحكم موقعها التجاري المتميز، ووجود جاليات متعددة فيها، حورية، وحثية، وغير ذلك.

اللافت للنظر هو أن مجمع الآلهة الأوغاريتي هو نفسه مجمع آلهة الكنعانيين المعروف في فلسطين القديمة. فهنا أيضاً كبير الآلهة إيل ومعه داجون وبعل وعناة وعشيرة وعشتاروت ويم وموت وكوثر ورشف وغير ذلك. بالإضافة إلى أنصاف الآلهة الذين يسمون الرفائيين الذين نقرأ أسماءهم في الملاحم الأوغاريتية وهم الملك كرت (الذي أصبح عند الفينيقيين ملقرت)، وزوجته حورية وابنه يصب والملك دانيل وابنه أقهات وابنته فجت (فتجاية) وغيرهم.

ولذلك يبدو كنعانيو أوغاريت في القرن الرابع عشر قبل الميلاد (وهو الوقت التقريبي لتدوين هذه الملاحم) مرتبطين بموطن أسلافهم القديم، أي أرض جنوبي كنعان (فلسطين القديمة) برابط الجغرافيا المكانية لمعتقداتهم.

لقد نقل الكنعانيون معهم إلى أوغاريت؛ ملاحمهم وآدابهم التي طوروها في أرض كنعان القديمة، ولذلك كان الفضاء الجغرافي الذي تحركت فيه هذه الملاحم هو فضاء جنوبي أرض كنعان (فلسطين القديمة)، فالملك كرت ملك بيت خبر الذي أمره في الحلم أبو الآلهة إيل أن يذهب إلى النقب ويتزوّج من ابنة ملك أدوم حورية، اقتضى تحرك جيشه من مملكته بيت خبر إلى أدوم سبعة أيام، وبأيّ حال من الأحوال فإن حركة جيش كبير كما هو الوصف في الملحمة لمدة سبعة أيام لا يمكن أن تتجاوز مئة إلى مئة وخمسين كيلومتراً. ولذلك فبيت خبر لا يمكن أن تكون خارج فلسطين الحالية، وأما محاولات البعض جعلها في جنوبي لبنان أو قرب أوغاريت نفسها، فهي محاولات غير منطقية ولا تنسجم مع سياق الملحمة، الذي ركز على التعامل مع المواقيت بدقة لافتة.

والأمر نفسه يقال عن ملحمة أقهات بن دانيل فمسرحها في النقب جنوبي فلسطين الحالية كما يذهب أغلب العلماء الذين درسوها، استناداً إلى النصوص نفسها، وأيضاً إلى البيئة الجغرافية والغطاء النباتي. وليس في جنوب لبنان، كما حاول أتباع المدرسة التوراتية أن يبرهنوا، وعلى رأسهم الأب ديفو مدير المدرسة التوراتية في أورشليم (القدس).

إنّ تلف الكثير من مقاطع هاتين الملحمتين أضاع بعض التفاصيل المفيدة، وخصوصاً البدايات والنهايات، وهي التي كان من المفترض أن تربط الملحمة مع تسلسل لاحق، يرى بعض الدارسين أنه يكمل بعضه بعضاً. ولذلك فإن ملحمتا كرت وأقهات ربما يكونان فصلين متتابعين لملحمة واحدة تلخّص تاريخ كنعان الأسطوري. فالملك دانيل يوصف في بعض الكسر بأنه ابن الملك كرت، وإن صحّ ذلك فملحمتا كرت وأقهات هما فصلين كبيرين من فصول ملحمة الكنعانيين الكبرى.

ثمة ملاحظة لا بد من التنويه لها في هذه العجالة؛ وهي الإلهة فتجاية أو بتجاية التي ورد ذكرها بوصفها الإلهة الرئيسة لدى شعب التجكر، الشعب الشقيق للفلستيين، ورد ذكرها في ملحمة أقهات باسم فجت أو بجت بوصفها ستعيد الحياة لشقيقها بعد موته، ولذلك فإن معنى اسمها باللغة الآرامية فجة ينسجم تماماً مع دورها في هذه الملحمة، فهو يعني المنعشة أو المحيية، وثمة أكثر من معبد أقيم على نبع ماء في سوريا اليوم أطلق عليه هذا الاسم مثل: نبع الفيجة ونبع البجة على اعتبار أن المياه هي التي تحيي وتنعش المخلوقات.

سؤال يطرح نفسه أيضاً حول موقع الجبل المقدس لدى الكنعانيين القدماء، والذي

الآلهة السورية القديمة عنات

يسمى جبل بعل، وهو جبل صفون، لقد قيل إن هذا الجبل هو الجبل الأقرع قرب اللاذقية، ولكن الجبل الأقرع سمّي بذلك لأن قمته جرداء من الأشجار فيما تحيط الغابة به من كل جانب. فصفون تعني الأجرد وهي صفة مطلقة لخلو الجبل من الأشجار والنباتات، وليس قمته فقط، فالصفاة في الآرامية ووريثتيها السريانية والعربية، هي الصخرة الجرداء التي لا يمكن أن ينبت عليها أي نبات، ولذلك فجبل صفون يجب أن يكون في كنعان القديمة، وربما هو أحد جبال القدس، ومن المرجح أنه هو نفسه جبل صهيون بعد أن سادت الثقافة الآرامية في عموم سوريا القديمة في الألفية الأولى قبل الميلاد. لأن صهيون باللغة الآرامية تعني العطشان أو القاحل. فقداسة هذا الجبل سابقة على اليهود، بل هي قداسة كنعانية دون ريب.

هذا السؤال يقودنا إلى نقطة على غاية من الأهمية وهي سعي أتباع المدرسة التوراتية في التاريخ لأن يعقدوا المقارنات بين ما يسمّى الكتاب المقدس اليهودي، وبين نصوص ملاحم وآداب أوغاريت، وكأن التوراة هي الوريث الشرعي والوحيد لهذا التراث، على اعتبار أن نصوص أوغاريت هي النصوص الوحيدة المكتشفة حتى اليوم التي تعبّر عن ثقافة الكنعانيين القدماء. إن هذه المحاولات المحمومة، والتي استندت إلى بعض التعبيرات الأدبية وتشابه بعض الحوادث والشخصيات، قد ساهمت في التشويش على هوية أوغاريت الكنعانية وعلاقتها بكنعان القديمة (أي فلسطين فيما بعد)، وقصرتها على المقارنات غير العادلة مع نصوص الكتاب المقدس لدى اليهود، هذه المقارنات التي انجرف وراءها الكثيرون، ومنهم بعض الباحثين والنقلة العرب. بحيث أنك لن تجد كتاباً حول أوغاريت في اللغة العربية إلا وفيه فصول موسّعة عن علاقة نصوص أوغاريت بما يسمّى الكتاب المقدس اليهودي.

وبعد.. فإن ملحمة كنعان الأسطورية التي نجد بعض فصولها في نصوص أوغاريت، هي السلف المباشر لملحمتي الإغريق الإلياذة والأوديسة. فهناك جبل مقدس يقطنه كبير الآلهة وفيه مجمع الآلهة وهناك مخلوقات ملكية نصف إلهية، وتفاصيل كثيرة مشتركة، مما يرجّح التأثير الأسطوري الكنعاني والفينيقي فيما بعد على الذهنية الأسطورية للإغريق، فالرابط بين ملاحم وأساطير الخلق السومرية والبابلية مع الملاحم الإغريقية كان بحاجة إلى حلقة وسيطة ضائعة، لا شك في أنها الحلقة الكنعانية - الفينيقية.

موضوع أوغاريت وعلاقتها بكنعان القديمة أي فلسطين فيما بعد، موضوع كبير لم يأخذ حظه من العناية والدرس بسبب هيمنة أتباع المدرسة التوراتية على معظم مراكز الأبحاث التاريخية والآثارية، وهو موضوع بحاجة إلى الكثير من الباحثين والبحوث، والدارسين والدراسات، لأن تاريخ فلسطين القديمة المغيّب يبدأ من هنا ■

كاتب من سوريا مقيم في الإمارات

أوضاع اللغات السودانية والتخطيط اللغوي

باسم فرات

حسب كتاب بهاء الدين الهادي خير السيد"أوضاع اللغات السودانية والتخطيط اللغوي" الصادر في الخرطوم مؤخراً، تُعد البلدان المتنوعة لغويًّا وعرقيًّا ذات ثراء ثقافي ينعكس على دقائق حياتها كلها. لكن من الممكن أن يتحول هذا الثراء إلى نقمة وبلاء؛ يؤديان إلى تدمير البلاد لو كانت السياسات خاطئة والأغلبية تمادت بدكتاتوريتها، أو سمحت بنجاح مشاريع دول قريبة أو بعيدة تريد النَّيْل من الوحدة الوطنية. والجهل بتنوعنا اللغوي والعرقي والقومي والديني والمذهبي- أعني جهل النخب الثقافية والسياسية- العسكرية على حدّ سواء، وعدم الاحتفاء بالتعددية، هو في جوهره سماح لنجاح تلك المشاريع المشار إليها أعلاه، كما هو نجاح إلى تمادي دكتاتورية الأكثرية أو الحكومة.

يقود الجهل بتنوعنا وعدم الاعتراف والاحتفاء بخصوصية كل فئة إلى صعود وتضخم الأنا عند الأقليات؛ مما يُدخل عقلها الجمعي في متاهة الأوهام، وتدبيج الأساطير عن ماضيها التليد ومنجزها الحضاري العظيم، مهما كانت حداثة تاريخها الكتابيّ. فمن أجل تفادي هذه المشاكل في أبعادها السياسية والعرقية، ومن أجل استقرار البلاد وخدمتها؛ يجب الاعتزاز بتنوعنا والاعتراف أن اللغات جميعها هي لغات وطنية مع جعل لغة واحدة أو أكثر رسمية لا بمفهوم إقصائيّ بل في تسهيل التواصل بين أبناء الأمة.

إن دراسة هذا التنوع وتثقيف الجماهير بأهميته بل كون معرفته أول مفاتيح الثقافة والعلم، وتخصيص مساحة زمنية في المدارس لهذا الأمر سبب في نشأة الأطفال على التعايش والاعتزاز بالآخر المختلف، فالجهل يخلق الخوف والعداء، والإنسان عدوّ ما يجهل كما قيل في الأثر.

يتناول الدكتور بهاء الدين الهادي خير السيد في كتابه "أوضاع اللغات السودانية والتخطيط اللغوي" ما أشرنا إليه أعلاه، إذ إن السودان يحوي مزيجًا أنتج أكثر من مائة لغة باتت مهددة بسبب انتشار العربية والتمازج والانصهار والهجرة الداخلية وضعف هذه اللغات أمام متطلبات الحياة المعقدة، وعدم الاهتمام الجاد من قبل الجميع، ومنهم أفراد المجموعات العرقية نفسها حسب قول الباحث.

تهدف الدراسة (الكتاب) إلى معرفة واقع التخطيط اللغوي ودوره في انتشار اللغات السودانية أو أنحسارها، والتعرف على التخطيط اللغوي ودوره وواقعه والتعريف به. وفي 196 صفحة، بمقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، نمضي بسياحة معرفية عن بلد طالما عُدّ سلة الغذاء العربي، وأهله رمزًا للطيبة والوفاء. لكن ما نجهله هو تنوعه، تمامًا كما نجهل تنوعنا الباذخ في أرجاء المنطقة العربية.

العرقية والقومية

يناقش مصطلح العرقية (الإثنية) ويورد ما جاء في الموسوعة البريطانية "جماعة أو مجموعة من السكان تميزها عن المجتمع الأوسع، وتربط بين أفرادها روابط مشتركة من العرق واللغة والقومية الوطنية أو الثقافة"، ويوضح خلط هذا التعريف، لكنه لا يبدي وجهة نظر في المسألة، وكذا الحال فيما يخص اللغة الأم واللغة الأولى، إلا أنه يرى أن أقرب تعريف لها: "هي اللغة التي يكتسبها الطفل في مراحل تعلمه اللغة الأولى المبكرة، ويتحدثها دائمًا في البيت".

استعمل مفهوم الجماعة الإثنية لأول مرة عام 1909 ميلادية، وصار أحد أكثر المفاهيم إثارة للخلاف، وفي عام 1952م، أصدر مجموعة من علماء الاجتماع كتابًا عن منظمة اليونسكو، بعنوان "بيان حول السلالة The Statement on Race" وركز في وجوب إسقاط مصطلح عرق واستبدال مصطلح إثنية به. في حين عالم الاجتماع الألماني ماكس ويبر عَرَّفَه كما يلي "تلك المجموعات البشرية التي تتمتع باعتقاد موضوعي في أصلها الموحد الذي انحدرت منه؛ نسبة للتشابه الجسماني، أو تتشابه في العادات أو بسبب ذكريات الاستعمار والهجرة، وهذا الاعتقاد يجب أن يكون مهمًّا لتكوين المجموعة نفسها، وليس من الضروري أن تشترك في رابطة الدم الحقيقي. ووفقًا لعالم الاجتماع اللغوي فيشمان فإن الإثنية تنتقل وتتحول إلى القومية في نهاية المطاف، إذ يقول: "تصير المجموعة قومية عندما يكون لديها تصور لتاريخها الجماعي، وعندما يعي أفرادها هذا التصور ويتجاوبون معه، وهو تصور يفترض بالتأكيد وجود مجموعة أفراد متخصصة كليّةً في إيجاد رموز وقيم عامة، وتصدر عن هذا الماضي الجماعي، وتُعَبّر عنه في الوقت ذاته، وفي الترويج لهذه القيم والرموز".

إذًا الفرق بين الإثنية والقومية كما أعتقد، أن الأولى جماعة تملك لغتها الخاصة ولكنها لغة شفاهية، أو دُوّنَت مؤخرًا (القرن التاسع عشر وما بعده) فهي مجموعة تملك ذاكرة شفاهية فقط. أما القومية فهي مجموعة سكانية عادة تخلو من النقاء العرقي، ولديها ذاكرة جمعية كتابية تمتد لما قبل القرن التاسع عشر إن لم يكن السابع عشر، أي أنها أنجزت منظومتها الثقافية المدونة قبل هذا التاريخ بفترة، والمنظومة هي إنجاز تصور لتاريخها الجماعي ورموزها وقيمها المعبرة عنها وتدوين ذلك.

اللغة الأم واللغة الأولى الرسمية

لا يفرق الكاتب بين اللغة الأم واللغة الأولى، لكني أميل إلى أن الأولى هي اللغة التي يكتب بها ويتعامل معها، ربما انطلق من منطلق الكتابة؛ إذ ثمة شعراء وأدباء كتبوا بلغة تختلف عن لغتهم الأم، حتى حين غادروا بلدانهم إلى بلدان تختلف لغويًّا لم يجربوا الكتابة باللغة الأم، وبقيت اللغة الأولى هي لغة إبداعهم، لكن اللغة الأولى عادةً هي لغة رسمية، وإن كان ثمة خروج عن هذه القاعدة- كما نرى عند شعراء وأدباء نشأوا في فترة التطرف العنصري التركي نهاية القرن التاسع عشر- ومع ذلك كتبوا بالعربية وهم من أرومة غير عربية، وهذه النقطة تحتاج إلى دارسة منفصلة، فهي إحدى الأدلة على قوة وتأثير اللغة العربية. الملاحظة التي لمستها وأنا أتتبع خارطة اللغات وانتشارها، هي أنه ليس بإمكان لغة كتابية أن تزيح لغةً كتابيةً أخرى.

وفي الإثنية والأعراق في السودان، نتعرف على التنوع الغزير الذي يعج بأكثر من خمسين مجموعة عرقية، مما جعل الهوية السودانية أمرًا معقدًا، وفي الوقت نفسه يندر أن نجد شبيهًا له في إفريقية والعالم العربي. فيما يخص العرب فإن وجودهم يعود إلى 1500 سنة ق.م. وكان المعينيون يتحكمون في تجارة البحر الأحمر، وهم يشكلون غالبية السكان.

وفي أثناء استعراضه لهذا التنوع ذكر جملة كثيرا ما ترددت من دون وجه حق، والجملة هي "ما بين السوداني العريق والعربي الوافد" هذه الجملة التي أشاعها الأعاجم من مستشرقين ومَن سبقهم ممن كتبوا بعد سقوط الأمويين، فحصروا العرب قبل الإسلام في شبه الجزيرة العربية التي رفضوا حتى إيصال حدودها لموانع طبيعية مثل نهر الفرات، فحصروها في الصحراء، في حين شبه الجزيرة العربية هي امتداد للعربية التي جعلها المؤرخون الإغريق تمتد إلى جبل أراس في أذربيجان والبحر المتوسط بينما البحر الأحمر عندهم هو البحر العربي لأن العرب ينتشرون على ضفتيه، كما ذكروا أن النيل من جنوب مصر وحتى العمق السوداني اليوم يسكنه العرب، وثمة مناطق واسعة من منطقة الهلال الخصيب الكبرى وشمال شرق وشرق إفريقية كانت أماكن سكنى العرب قبل الإسلام. ودلتا النيل هي إحدى الولايات الثلاث مع العراق الشمالي وسورية التي في وثائق الرومان يطلق عليها العربية، وفي تركيا كانت ممالك عربية قبل الميلاد، كما أن المستشرقين أنفسهم حين يدعون هذا على العرب؛ ينظرون للشعوب والأعراق التي تعيش في منطقة ما، قبل أكثر من ألف سنة على أنها أصيلة وهو ما نراه فيما يخص الماؤريين في نيوزلندا والعديد من الأقوام في بريطانيا وسواها.

يذكر المؤلف عن الرحالة الفاطمي بن سليم الأسواني؛ حين زار بلاد النوبة عام 975 ميلادية؛ وجد أن العرب قد اختلطوا بالسكان المحليين، لدرجة أن كثيرين منهم نسوا اللغة العربية. وهذه الشهادة التاريخية ذكرتني بما أورده جواد علي في "المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام"، عن توغل العرب بين الآراميين حتى ذابوا فيهم، وهي أدلّة على أن الاختلاط والتزاوج سُنّة الحياة منذ القدم، والنقاء العرقي أسطورة أكثر منه حقيقة.

يشير واقع التخطيط اللغوي للغات القومية السودانية في الفترة الزمنية من 1898م وحتى 2009م، إلى ارتباطه بالسلطة الحاكمة أيًّا كانت توجهاتها نحو اللغات وأمرها، إلاّ من بعض الشذرات التي وردت في مؤتمر الرجاف 1928م، واتفاقية أديس أبابا 1972م. ولم تُطبّق مخرجاتها تطبيقًا علميًّا بالمعنى العلمي للتخطيط اللغوي وفقًا لعلم اللغة الاجتماعي، لكن نصوص اتفاقية السلام الشامل 2005م، أوردت لأول مرة ورودًا واضحًا لا لبس فيه ولا غموض نصوصًا تصبّ في مصلحة اللغات السودانية غير العربية، وأبدت اهتمامًا واضحًا بها ولم تستثن لغةً دون أخرى.

وأخيرًا أورد الباحث سبعة مقترحات وتوصيات، نوجزها بما يلي: قيام مسوح لغوية اجتماعية علمية جادة وشاملة. إيلاء أمر التخطيط اللغوي والسياسة اللغوية إلى جهات ومراكز ومؤسسات بحثية وأفراد ذوي صلة. الإسراع في إنشاء مراكز بحثية تُعنى باللغات السودانية، ودعم القائم منها، لتمنح درجات علمية في هذه اللغات وأوضاعها. تشجيع الدولة للدراسات التي تُعنى باللغات السودانية، وتشجيع المبادرات الفردية والمؤسساتية الداعمة لها. تحييد الأيديولوجيات والسياسة عمومًا. المساواة بين اللغات قاطبة، وفقًا للتشريعات الدولية. رفع الوعي اللغوي لتقليل اللغات المهددة بالانقراض، ونفي الشعور بضعة مكانة هذه اللغات.

أعتقد أن المكتبة العربية بحاجة ماسة، لكتب تتناول التنوع اللغوي والعرقي والقومي والديني والمذهبي والاجتماعي والإناسيّ (الأنثروبولوجي) في العالم العربي، على أن يتم توزيع هذه الكتب بشكل جيد، بحيث لا تخلو مكتبات الجامعات والمعاهد والكليات والمكتبات العامة منها، وتتبناها جامعة الدول العربية، فثمة كتب كثيرة تتناول هكذا مواضيع طبعت طبعات محدودة أو على نفقة المؤلف، ولم يُسلّط عليها الضوء، وهو ما حدث مع مؤلف هذا الكتاب ■

شاعر من العراق مقيم في الخرطوم

«أنا وأنت» لأحمد الخميسي
والإنسانية المهدورة
واقع كابوسي وخيال فانتازي

ممدوح فرّاج النابي

أحمد الخميسي كاتب مصري ينتمي إلى عائلة أدبيّة فوالده الشّاعر الرّاحل عبدالرحمن الخميسي، يكتب القصة القصيرة، نشر أعماله في مجلات "صباح الخير" و"القصة" و"الكاتب" وغيرها، له في الترجمات "معجم المصطلحات الأدبية عن الروسية"، "المسألة اليهودية للأديب الروسي دوستويفسكي"، و"نجيب محفوظ في مرايا الاستشراق"، ومن أعماله القصصية: "قطعة ليل كناري"، و"رأس الديك الأحمر". صدر له مؤخرًا "أنا وأنت" عن دار نشر كيان 2015.

يميل نتاج أحمد الخميسي القصصي إلى الترميز وأيضًا النزوع إلى الإنسانية بمعناها الرحب، والانحياز لمهمّشيها والغضب على حقوقهم المسلوبة والضائعة أينما وجدوا، وإن كان يُعبِّر عن هذا في إطار سخرية مريرة من الواقع بكل إحباطاته السياسيّة والاجتماعيّة، كنوعٍ من الإدانة الكاملة للسياسة العالميّة وما اقترفته من أخطاء عانى ويلاتها الأطفال والفقراء والضعفاء في كل أصقاع العالم، فتساوت الطفولة المشردة بين الجنسيات المختلفة، البوسنة والهرسك والسودان، مع أطفال مصر.

الرمزي والواقعي

تتكوّن المجموعة من خمس عشرة قصّة متقاسمة بين القصة القصيرة التي لا تتجاوز الصفحة الواحدة كقصص «النور، وجه، مرآة، طرح القلب»، والقصة الطويلة التي تنتصر للحكي والسرد والشخصيات كما في قصص «سأفتح الباب وأراك وآليونا»، وأيضًا بيت جدي التي تنزع لاختراق حدود القصة إلى أنواع أرحب وتحتمل لكثير من التفاصيل الموزَّعة داخلها إلى جانب التقاطعات مع الجوانب السيرية الذاتية وأيضًا الثقافية في تقديمها لمحة عن حركة اليسار المصري. الجامع بين هذه القصص إلى جانب السخرية المريرة من الأوضاع بأسلوب يمزج فيه بين الفصيح والعامي المتهكّم في الحوارات. كما يزاوج في قصصه بين السّرد الكلاسيكي، وبين السّرد الذي يعمد إلى التقنيات الحداثية حيث النصوص تميل إلى التكثيف والانفتاح على أنواع أخرى لا صلة لها بما هي مكتوبة تحت إهابه سوى في نقلها للواقع بقسوته إلى المتن الحكائي دون بلاغة زائدة أو حتى فائض لغوي، فتتغير وظيفة القصة لتأخذ شكل التقرير الإخباري، حيث يزودها بالمعلومات الحقيقية التي تخدم غرض القصة نفسه، على نحو ما نجده في تقرير الجهاز المركزي للإحصاء عن أطفال الشوارع، وبالمثل تقرير عن حكاية المصوِّر الصحفي والنهاية التي انتهى إليها بعد حصوله على جائزة الصورة التي التقطها للطفل في إحدى قرى السودان النائية.

يفارق العنوان في «أنا وأنت» دلالته المباشرة التي يقصدها، فيتجاوز العلاقة الشخصية بين السارد وزوجته الراحلة في مراوحة بين الحضور والغياب، إلى الآخر المهمّش والمقموع في كل مكانٍ مُسجِّلاً حالة من التعاطف والتماهي معه أينما كان. ومع هذا لا يُفارق العنوان دلالته البسيطة في علاقته بزوجته الفقيدة، التي يتردد طيفها في أكثر من قصة، بل يسري عبيرها في داخله حتى يتحوّل إلى شجرة كما في قصة «طرح القلب». ثمّة مراوحة في النصوص بين الرمزي والواقعي، فيتقاطعان معًا كنوع من ردِّ الدال إلى المدلول دون الحاجة إلى فك شفرات وتأويلات تذهب بالنص إلى غير ما هدف وابتغى السارد.

الرمزية موغلة في قصة «روح الضباب» رغم الواقعية التي تحيل إليها فالقصة تلخص حالة الضباب التي اعترتنا بعد الثورة، في صورة الشخصيتين الرئيسيتين الهاربتين من مجهولٍ والذاهبتين أيضًا إلى مجهول «لمح بصيص نور في آخر زقاق عن يمينه. انطلق نحوه وقبل أن يصل إليه تفجر النور أمامه حريقًا هائلاً» هما على مستوى الحدث مختلفان، ولا ينتميان لبعض لكن يربطهما الخوف والمصير المجهول وحالة الضبابية التي أفقدتهما التمييز «في الحرب كلّ شيءٍ مفهومٍ، أما الآن فإننا لا نرى العدوّ، ولا نعرف أيّ حرب نخوض». هي صورة ملخّصة لوضعية الأحداث بعد الثورة وكأنها أشبه بمرثية لهذه الثورة التي سيطرت عليها الأشباح فعلى حدّ قول البطل حاتم «لم يمر علينا زمن كهذا، لا ندري فيم نحن غارقون. لا ندري من أين أو إلى أين نمضي» وبدلا ما يكون نتائجها الأمان كان الخوف وانعدام الرؤية والمصير المجهول «كل شيء على حاله، الشوارع مهجورة، المحلاّت مغلقة، محطات المترو، الأسواق، نوافذ البيوت معتمة، حتى الجو لم يعد يعبره طير ولا نحل كأنه مرسوم في لوحة». ومع حالة الرمزية التي تشير إليها القصّة حيث الأصوات المرعبة، إلا أن الواقع ومآسيه حاضران في تلك المشاهد التي ينقلها أبطال الرواية عن مآسي المعذبين في البوسنة والهرسك وضحايا الحروب وأطماع السلطة كما في حكاية كيفين كارتر الذي التقط صورة الطفل السوداني عام 1993، وانتحاره بسبب مطاردة ذكريات القتل والجثث والغضب والألم والأطفال الجائعين والجرحى، ومن ثمة تأتي هذه القصة لتكون حافزًا لبطلي القصة حاتم وهدى للخروج من المخبأ ومواجهة العزلة والموت التي يفرضها النظام، وهو الأمل الذي سرَّبَه السّارد رغم حالة الضباب، والذي يتكرّر مرة ثانية في قصة «سماء ضائعة».

الزمن المنسرب

كما تميل بعض القصص إلى الفنتازيا سواء في المتن كما في قصة «روح الضباب». أو في العنوان كما في قصة «الصبي الذي يأكل الماء» فالعنوان يميل إلى الفنتازيا، على الرغم من واقعية القصة المؤلمة، كأن يعمد السارد إلى كسر حدة الواقع المؤلم بهذه الفنتازيا، وهناك نوع ثالث من الفنتازيا رغم واقعية الصورة، ولكن في حدوثه تجاوزٌ تأثير الفنتازيا كما في صورة الطفل في إحدى قرى السودان والمطاردة المثيرة بينه وبين النسر الذي ينتظر سقوطه للانقباض عليه. تتكرر الفنتازيا الممزوجة بالألم في قصة «سماء ضائعة» فالسّارد يسرد عن الحرية الضائعة التي فقدت الأمل في أن ترفرف في ظل عدم وجود المناخ المناسب، فبدلاً من أن يطير العصفور يسير على الأرض، وعندما يدور الحوار بين العصفور والطفل عن سبب عدم طيرانه يأتي جواب العصفور فانتازيا «ليس ثقة سماء» وعندما يريد أن يختبر الطفل صدق العصفور ·فشاهد فراغًا غائمًا·، ورغم مرور أعوام كثيرة وتبدّل ملوك وقيام حروب وغيرها إلا أن الحالة واحدة ·وهي قمّة السّلبية· حيث لا بارقة أمل، وجرى الزمن حتى اختفى نهر الزمن، فتحولت «أجنحة العصافير إلى أذرع، والسيقان الدقيقة إلى أرجل غليظة» ومع حالة المعايشة لهذه العصافير للواقع المفروض عليها، حتى غدت تنفخ الهواء بضجر، فشلت في أن تحقّق لها وجودها في الطبيعة الجديدة، ومع حالة الحصار والفشل في أن يعمل مثلما يعمل البشر، يقاوم وهي النافذة الوحيدة للأمل التي تركها السّارد بعد حالة من اليأس والتشاؤم «فشبّ على أصابع قدميه ورفرف بذراعيه لأعلى بحثًا عن السماء الضائعة». كما لا تفارق الفنتازيا التاريخ الذي يعود إليه الكاتب في قصة «ليلة بلا قمر» فأثناء حكيه عن المُوكل لهم بالإعدام وعندما ينقص منهم واحدا في مشهد فنتازي، يكون البديل الذي ينقذهم من مصير الذين أعدموهم في أقرب شخص يلوح لهم.

حالة الحنين بمعناه الواسع سواء الحنين إلى الحبيبة الغائبة بفعل الموت كما في قصتي ·أنا وأنتِ· و·طرح القلب· فيستحضرها تارة كشخص له وجود فيزيقي ملموس حاضر، يتبادلان الطعام في مشهد رومانسي يغلف القصة برومانسية شفيفة هي الأخرى مفتقدة في الكتابة القصصية، وتارة أخرى عبر الاستيقاظات المتوالية على روائحها النفاذة، والتي يعقبها جِوارٌ مُتبادل يعوِّض به حالة الغياب المادي والحقيقي. أو بافتقاد القيم وأخلاقيات الماضي، كما في قصة «بالميرو» حيث الحنين إلى زمن ومشاعر غائبة، فما أن يدخل السّارد/الصّحفي إلى المكان الخطأ ليرسل رسالته عن واقع الاحتفال للجريدة التي أرسلته إلى هنا، فمن خلال تعامله مع أصحاب المكان نراه في حالة تحسُّر لهذه العلاقات الأوليّة الغائبة، والتي ما أن تتجسد له في أصحاب المكان حتى يشعر بالغربة.

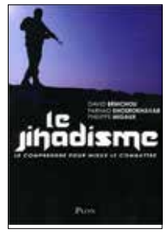
الزمن وتسرسبه في غفلة منا له حضوره الطاغي داخل القصص، وإن كان حضورًا أشبه بمرثية لحالة التلاهي التي نعيشها عن الاستمتاع بهذه القيمة التي منحها الله للإنسان فصار غافلاً عنها، حتى يفاجأ بسرقة العمر في غفلة منه كما في قصّة «وجه» فبينما السّارد في انهماك يراجع خططه لهذا الشهر من أعمال، ما بين أعمال منزلية وكتابية، حتى يفاجأ في المرآة بـ«وجه رجل عجوز منهك، تجاعيد عميقة حول عينيه»، وعندما يبحث عن صاحبه يكتشف أنه هو صاحب الوجه. في لحظة المرآة وهي اللحظة الصادقة يُدرك أنه في أثناء صراعه مع الدنيا لم يبق من العمر إلا تلك الملامح المنعكسة على المرآة. تكرر سرقة العمر ولعبة الزمن في قصتي «مرآة» و«خطوبة»، وفي خطوبة يصوّر مشاعر الأب المتضاربة بين الفرح لخطوبة ابنته لتبدأ حياة جديدة، وبين مرور العمر وهو ما يجسّده في صورة ابنته بفستان الزفاف الأبيض وصورة زوجته بلون الغياب. المعاني الفلسفية حاضرة أيضًا كما في قصة «النور» وهي أقصر القصص تقريبًا، يأخذنا السّارد في معنى فلسفي حول ماهية النور، فمصدر النور كما يرى السّارد هو قصص العشق، فمع أن العشق صار يسري في كلِّ مكان ومصدره القمر، لكن الغريب أن السماء لم تعد تلهم البشر دروب العشق، نفس المعاني الفلسفية العميقة حاضرة في قصة «قرب البحر»، حيث المعنى الذي يؤكِّد عليه السّارد أن الإنسان مهما بدّل اللغة وغيّر الأوطان، لكنه لا بد أن يعيش في وطن واحد، وهو المعنى الذي يشعر به مَن يحمل هُويات متعدِّدة.

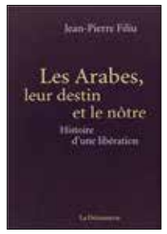
على الجملة نحن مع قصص مغزولة بتروٍّ وأناةٍ، لا فائض لغويا في لغتها، جعلت من الإنسان ومأساته تيمتها، مراوحة بين الواقع حينًا إلى الفنتازيا حينًا آخر لتهرب منه، حتى الرمزية التي غلبت على كثير من القصص فمع الأسف تتجاور وتتماس مع واقعنا في كابوسيته، وكل هذا جاء عبر لغة طيعة جذلة في فصاحتها، صارمة وحادة في إحالتها لا تحتمل تأويلاً مفرطًا يخلّ بالمعنى الحاملة له، في واقعيتها وسخريتها وأيضًا في عذوبتها ورقتها في التعبير عن الحب والافتقاد والحنين ■

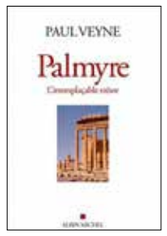
كاتب من مصر

المختصر

كمال البستاني







التعصب أو الجنون الجماعي

كيف نفهم أن أفرادا يمكن أن يهجموا في شكل جماعات لقتل آخرين ؟ عادة ما يعزى ذلك إلى التعصب، كمرض ذهني عابر للأزمنة، لا يمكن القضاء عليه إلا بالعنف، ليجتث كما يجتث الورم الخبيث. ولكن جيرار حداد، أستاذ التحليل النفسي المطلع على مختلف الكتب السماوية، يذهب مذهبا آخر إذ يقترح في كتابه ·في يد الرب اليمنى· تحليل مختلف العوامل، التي شجعت التعصب في الماضي والحاضر. ويغوص في أعماق النفس ليعرف كيف يصبح المرء متعصبا، والمنابع السيكولوجية التي تروي متعة الذي يتصور أنه يملك وحده الحقيقة، ويصف هوس المؤامرة والإيمان بأن اللحظة الحاسمة التي ستكشف له العالم قد أزفت، ليقترح قراءة أنتروبولوجية ونفسية لجنون جماعي، لا تخلو منه مختلف الأديان والحضارات. ويرى أن معرفة العدو هي خير وسيلة لمحاربته على قدم المساواة.

من أجل تاريخ آخر

جديد المؤرخ مارك فيرّو كتاب بعنوان ·العمى - تاريخ آخر لعالمنا· يتساءل فيه عن العمى الذي ضرب على أبصار العالم منذ الحرب العالمية الأولى حتى صعود الإسلام الراديكالي مرورا بالفاشية والنازية وسقوط الشيوعية وأحداث 11 سبتمبر والأزمات الاقتصادية التي فاجأتنا، ولا تزال، برغم تطور الإعلام، حيث تصل المعلومة الآن في التو واللحظة إلى أقصى بقعة في الأرض. فترات حرجة لم تستطع، أو لم تشأ، بلدان وساسة ونخب وشعوب مواجهتها إلا بعد فوات الأوان، بسبب جملة من العوامل كغياب الشجاعة أو سوء التقدير أو التحليل الخاطئ أو الإنكار أو نتيجة وطأة الأوهام والنظريات. ويتساءل الكاتب في خضم هذه الهزات العنيفة التي لا نزال نشهدها حتى اليوم هل يمكن توقع كل شيء، وهل نكتفي بالفهم أم نمر إلى المواجهة ؟ وهل يمكن تصور مخرج لما يجدّ عبر العالم من أزمات ونزاعات ؟ كتاب لا يكتفي بطرح تلك الأسئلة بل يستكشف أسباب عمى العالم رغم وجود زعماء ومفكرين يملكون رؤية نافذة.

داعش وخطر التقسيم

·داعش، التهديد الأكبر· عنوان كتاب جديد للمؤرخ والمحلل السياسي ألكسندر أدلر، صاحب أسبوعية ·البريد العالمي· يؤكد فيه أن كل المؤشرات تفيد بأن الشرق الأوسط دخل في منطقة زوابع غير مسبوقة، حيث يتوقع أن يعاد توزيع كل الأوراق على غرار ما حصل إثر تفكك الإمبراطورية العثمانية. فقد بدأ يتحلل بظهور داعش الذي شكل صدمة بنيوية تهز أسس عدة دول. ويتساءل الكاتب عن هذا التنظيم القوي الذي يتشكل في دولة تطمح أن تكون عابرة للقارات، وما دوافعه ؟ هل هو الحقد على الغرب، أم الوجه الراديكالي للإسلام، أم هو سمة من سمات منطقة مختلة التوازن من زمن بعيد ؟ وفي رأيه أن كل العناصر متوافرة في مصنع التاريخ : تردد أمريكا، قوة الهلال الشيعي، إيران الجديدة ومصر الجديدة، رهان الأقطار المجاورة كتركيا والسعودية والأردن، الحرب بلا رجال..

كسر الطوق الجهادي

في كتابها ·كيف الخروج من القبضة الجهادية· الفائز بجائزة مجلة لكسيبريس للمقالة التحليلية لهذا العام، تحلل دنيا بوزار عالمة أنتروبولوجيا الأديان الوسائل التي يلجأ إليها الجهاديون في داعش وجبهة النصرة لاستقطاب الشباب الفرنسي، مستفيدة في ذلك من تجربتها الميدانية في وصف التحولات التي تطرأ على وقع تجنيده للجهاد، حيث يبدأ المجند بشطب عائلته والالتحاق بعائلة جديدة تعوضها هي الجماعات الراديكالية الإسلامية، وينوب التقليد والتكرار استعمال العقل، وتصبح الجماعة هي التي تفكر بدلا عنه وينعدم إحساسه بالناس وبالوجود فلا يفكر إلا في القتل والموت. فهل يستطيع الشباب المغرر به إيديولوجيا أن يكسر الطوق ويفك القيد ليستعيد حياة طبيعية كسائر الشبان ؟ تقول الكاتبة إن ذلك ممكن ولكنه عمل يستوجب إمكانات ونفَسا طويلا، حتى يستعيد الإنسان ذاته ويستعيد إحساسه بالحب، حب أهله وأصحابه وبلاه، وحب الحياة ومباهجها.

الجهادية وسبل مقاومتها

·الجهادية· كتاب يجمع مساهمات ثلاثة متخصصين في الإرهاب الإسلاموي هم الباحث الفرنسي فيليب ميغو والباحث الإيراني فرهاد خسروخاور وقاض لمكافحة الإرهاب دفيد بنيشو، يطرحون الأخطار المحدقة وسبل التصدي لها. يقدم الأول بسطة عن مختلف الجهاديين وبنيتهم الإيديولوجية وقدرتهم على التعامل الاستراتيجي، طرقهم في الضغط، وسائل إعلامهم، شبكات تواصلهم وتكوينهم، أهدافهم وتشظيهم إلى مجموعات صغيرة مزروعة في كل مكان. أما الثاني فيتناول الظاهرة من زاوية اجتماعية ليبين كيف يستقطب الجهاديون في العالم الإسلامي وكذلك الغربي شبانا من الأقلية المسلمة ومن معتنقي الإسلام وكيف تنجذب الإناث إلى إيديولوجيا تعاملهن كالإماء، وكيف استطاعت هذه الصيغة المتطرفة للإسلام أن تقترح شكلا توتاليتاريا لـ ·الكل الديني·. أما الثالث فيعالج القضية من زاوية قضائية، ويحلل هوامش المناورة المتاحة للغرب وللعالم الإسلامي والوسائل التي يمكن توفيرها لمقاومة هذا الوباء المعاصر.

تصدع المجتمع الفرنسي

جديد الباحث المتخصص في جماعات الإسلام السياسي جيل كيبل كتاب بعنوان ·رعب في فرنسا·، ينطلق فيه من السنوات العشر التي تمتد من أحداث الشغب في ضواحي بعض المدن الفرنسية التي اندلعت في خريف 2005 إلى غاية عملية شارلي هبدو ثم اعتداءات الباتاكلان، ليبين كيف أن فشل السياسات الاقتصادية وتهميش شباب الهجرة ما بعد الكولونيالية اجتماعيا وسياسيا دفعا ببضعهم إلى التوسل بنموذج ·إسلام شامل· مستوحى من السلفية للالتحاق بالقطب الجهادي الذي يريد تدمير الغرب ·الكافر·. وكان لظهور جيل جديد من مسلمي فرنسا والتحولات الإيديولوجية للجهادية دور في انبهار عدد من الشبان الفرنسيين بالمعارك في سوريا والعراق، ثم انضمامهم إلى جبهات القتال، قبل أن ينقلوا عملياتهم داخل فرنسا. في الوقت نفسه صار صعود اليمين المتطرف وخاصة حزب الجبهة القومية يهدد بتصدع المجتمع الفرنسي الذي يواجه اليوم خطر أطراف متطرفة من الجهتين تريد أن تفرض مناخ رعب وربما حربا أهلية.

مؤرخ فرنسي يرثي تدمر

بعد مؤلفاته عن السوسيولوجيا الرومانية والأساطير الإغريقية وترجمته الرائعة للإنيادة، صدر لبول فاين الأستاذ الشرفي بالكولاج دو فرانس وواحد من أكبر المؤرخين الفرنسيين المتخصصين في العصر الروماني القديم كتاب جديد بعنوان ·تدمر، الكنز الذي لا يعوّض·، بعد أن استولى عليها برابرة داعش وعاثوا في كنوزها تدميرا وتقويضا، ليذكر بظروف تأسيسها على يد سليمان كما جاء في التوراة، ومكانتها كقوة مشرقية عظمى ومركز اقتصادي وتجاري مزدهر ودور الزباء في توسيع نفوذها في المنطقة وصراعها ضد الإمبراطور أوريليان في القرن الثالث الميلادي. ويصف معالمها الباهرة، التي قامت على هندسة معمارية زاوجت بين الفن الغريكو روماني والمؤثرات المحلية، ليبين في حسرة مرة أي كنز فقدت الإنسانية بتدميرها. في عرضه لهذا الكتاب كتب ماتياس إينار المتوج بغونكور هذا العام : ·لا رثاء أصدق وأنبل من الرثاء الذي يخص به بول فيان مدينة تدمر·.

الثقافة لمقاومة الظلامية

·فولتير أو الجهاد· عنوان كتاب جديد لجان بول بريغلّي، عن دور الثقافة في مقاومة الظلامية. يبين فيه كيف انغرست ·ثقافة التعويض· (وهو مصطلح عادة ما يستعمل في مجال تعاطي المخدرات) كثقافة الضواحي وثقافة الشباب في أدمغة أفرغت بعناية وصارت سهلة الاختراق أمام هجمة الإسلام السياسي، معتبرا أن الوسائل التقنية الحديثة هي سبب ذلك التعويض. والكاتب يدين كافة الأطراف من ساسة ومربين وإعلاميين، آثروا في رأيه الاستسلام دون مقاومة أمام الجهل الزاحف الذي مثل ذورته موقف ساركوزي من رواية أميرة كليف لمدام لافاييت. وفي رأيه أن الثقافة الفرنسية، كوريثة لعصر الأنوار، مدعوة إلى مواجهة الثقافة الظلامية. يقول : هل نحن حقا ورثة فولتير أم أننا ننحدر إلى البربرية دون أن نعي ذلك ؟ وهو السؤال الجوهري الذي يطرحه الكتاب على المسؤولين كافة، والمتواطئين مع تلك الاستقالة.

الهجرة كسبب للقلق الفرنسي

كتاب آخر عن تردي الأوضاع في فرنسا عنوانه ·التحلل الفرنسي : كيف وصلنا إلى هذا ؟· ومؤلفته مليكة صوريل وهي باحثة فرنسية من أصل جزائري، وعضو بالمجلس الأعلى للاندماج. تنطلق الكاتبة من المنظومة الإدارية والسياسية لتبين مقدار الإفلاس الذي أصاب نخبة فرنسية تنهشها عيوب لا حصر لها كالتذلل والتهاون والعجز وعدم الكفاءة واللامبالاة، إلى جانب الجبن وما يتبعه من احتقار للحرية، حرية الفكر خاصة. وترى أن المنحدر الذي سارت فيه تلك النخبة التي تكاد لا تتغير بدأ منذ مدة طويلة، فهي نفسها التي بيدها السلطة والنفوذ من زمن طويل، منحدر من سماته التخلي عن تحليل المشاكل بعمق والاعتراف

المختصر

إبراهيم الصلحي

بالأخطاء واستحضار الأسئلة المؤلمة التي تكون خواتيمها في الغالب لا تسر. فالكاتبة، وهي ابنة مهاجرين، تدين الماسكين بالسلطة، الذين يدركون في رأيها الصعوبات المتعلقة بالهجرة والاندماج والتي تطرح اليوم بحدة، فهي المصدر الأكبر للقلق الجماعي الذي ما انفك يسيطر على الفرنسيين.

موسوعة الإرهاب

نعيش اليوم عصرا عجيبا يجمع بين نقيضين، ثورة تكنولوجية وعلمية مذهلة تريد أن تسمو بالإنسان، وثورة تدميرية تنتهك حرمة الإنسان وتقوض منجزاته، قديمها وحديثها، بأعمال إرهابية ما انفكت تتطور لتأخذ أشكال إبادة جماعية أحيانا. حتى صار الإرهاب حديث الساعة دون أن يكون المتدخلون في الميديا وسواها على اطلاع شامل بهذه الظاهرة وجذورها. ·تاريخ الإرهاب، من العصر القديم إلى داعش· كتاب ضخم أراده مؤلفاه جيرار شاليان وأرنو بلان موسوعة شاملة عن الإرهاب في شتى أوجهه، لا تستعرض نشوءه وتطوره في مختلف الحضارات منذ القدم حتى أشكالها الحالية بقدر ما تحلل الأسباب التي هيأت لهذه الظاهرة عبر التاريخ، بالاستعانة بخبراء عالميين، أكدوا أن إدراكنا لها تطور بدوره. فالراديكالية الإسلامية مثلا توضع هنا في إطارها التاريخي، لحصر الرهانات الحالية لهذه الظاهرة لم تستنفد مفعولها. واعتمد الباحثان على جملة من الوثائق من خطب رسمية وبيانات ورسائل ونصوص نظرية لأهم الإرهابيين في العالم من باكونين إلى بن لادن والبغدادي.

القضية الفلسطينية في عيون مستشرق

·مسألة فلسطين· هو الجزء الرابع للكتاب الضخم الذي وضعه المؤرخ هنري لورانس أحد المتخصصين البارزين في العالم العربي وقضاياه. ويغطي المرحلة الحساسة الممتدة من 5 حزيران 1967 تاريخ الهزيمة العسكرية النكراء لجيوش العرب أمام الكيان الصهيوني، إلى 4 حزيران 1982 تاريخ الاجتياح الإسرائيلي للبنان. وفي رأيه أنها مرحلة مهمة بلغ فيها الصراع العربي الإسرائيلي أوجه قبل أن يتحول إلى صراع فلسطيني إسرائيلي. هذا الجزء يستعيد الطابع الفريد للمراحل التاريخية لتلك الفترة المضطربة، التي صار فيها الصراع الأساس بين قوة غاصبة وشعب مقاوم يطرح لأول مرة في شتى المحافل الدولية والإقليمية. والكتاب هو خلاصة عدة سنين من التدريس في الكولاج دو فرانس، وفضله أنه يصف ما جرى في تلك الحقبة ليساعد على فهم الآليات السياسية في الشرق الأوسط المعاصر وتطور مجتمعاته، والقواعد التي تنظم العلاقات الدولية في هذه المنطقة من العالم.

التاريخ المشترك

جديد جان بيير فيليو، أستاذ تاريخ الشرق الأوسط المعاصر في معهد العلوم السياسية بباريس كتاب بعنوان ·العرب، مصيرهم ومصيرنا· يعود فيه صاحبه إلى الحملة الفرنسية على مصر عام 1798 ليقدم للقارئ تاريخا مغايرا عن العرب، وهو تاريخ وثيق الصلة بتاريخ الغرب، وأوروبا، وفرنسا تحديدا، من جهة الحملات العسكرية والاستعمارية العنيفة والوعود الكاذبة والمناورات الدبلوماسية ومن جهة مساندة الدكتاتوريات المجرمة أو الأنظمة الرجعية المستبدة. هذا ·التاريخ المشترك· سبب مأساة العرب، لا ينبغي أن ينسينا تاريخا آخر، مهملا وغير متداول، ألا وهو تاريخ الانفتاح الثقافي، الذي بدأ مع ·أنوار العرب· في القرن التاسع عشر، وكذلك تاريخ الغليان الديمقراطي والثورات الاجتماعية التي عادة ما تسحق سحقا قاتلا. وكلاهما تعبير عن رغبة في التحرر من الهيمنة الغربية ومن الاستبداد لكي يكتب العرب تاريخهم. وفي رأي الكاتب أن العالم العربي، برغم تراجيديا الحاضر، بصدد كتابة تاريخ يولد الآن على مرأى من الغرب، ولو بأحرف من دم ■

كاتب من لبنان مقيم في ليدز/بريطانيا

رسالة باريس

أسلمة الراديكالية

أبو بكر العيادي

أثارت أحداث باريس الأخيرة ردود أفعال كثيرة في الأوساط الثقافية والفكرية والسياسية، ولم تخرج قراءة الأحداث في عمومها عن منحيين هما التفسير الثقافي والتفسير العالم ثالثي. الأول يضع في المقدمة صدام الحضارات: ثورة الشبان المسلمين تبيّن إلى أيّ درجة لا يمكن للإسلام أن يندمج، ما لم يوجد إصلاح فقهي يقصي الدعوة إلى الجهاد من القرآن. والثاني يستحضر المعاناة ما بعد الكولونيالية، وتماهي أولئك الشبان مع القضية الفلسطينية ورفضهم التدخل العسكري الغربي في الشرق الأوسط، وإقصائهم من المجتمع الفرنسي العنصري والمعادي للإسلام.

في رأي بعض المحللين العارفين بشؤون الإسلام والمسلمين مثل أوليفي روا وجيل كيبل وبيار جان لويزار فإن التفسيرات الأكثر رواجاً لما جرى في فرنسا تصطدم بالسؤال التالي: إذا كانت أسباب الراديكالية بنيوية فلماذا لا تمس إلا شريحة ضئيلة ممن نسميهم مسلمي فرنسا؟ أي الذين ينعتون اليوم بالشباب المتطرف.

قلة قليلة توقفت عند هذا الشباب المتطرف، الذي يوصف مرة بالطابور الخامس، ومرة أخرى بالعدو الداخلي، لتحلل كنهَه والعوامل التي أدت إلى تطرفه ثم جنوحه إلى العنف ضدّ بلد يفترض أنه واحد من مواطنيه. هذا الشباب من يكون؟ وما هي دوافعه؟ وما هي المراحل التي مرّ بها كي يصبح متطرفا، لأن الإنسان لا يولد إرهابيا بل يغدو كذلك؟

ينتمي السواد الأعظم من المتطرفين في فرنسا إلى شريحة عمرية واحدة، تتراوح بين مرحلة ما قبل المراهقة (15 سنة، وما بعدها بقليل (25 سنة، ومن النادر أن تتجاوز أعمار بعضهم الثلاثين عاما. هذه السن هي مرحلة تحوّل تمس أكثر جوانب الوجود حساسية، فجميع مثُل الطفولة، التي لها صلة بإدراك الطفل للحياة والعالم والخير بشكل ساذج، تسقط في طور المراهقة، ويكتشف المراهق أن المجتمع تغلب عليه المظاهر، وأن رؤية العالم كما يقترحها الآباء كاذبة، عندئذ يشرع في استبدال مثله الضائعة بمثل جديدة، وقد يقوده السعي إلى البحث عن النقاء والعدل. هذا التحول، كما يقول فتحي بن سلامة أستاذ علم النفس المرضي بجامعة ديدرو بباريس، يصعب تحقيقه لدى الشبان الذين يعانون من اضطرابات هووية هامة، إمّا لأنهم تعرضوا لحوادث في حياتهم، وإما بسبب قصور وسطهم العائلي أو الاجتماعي.

فهم عادة ما يكونون في انتظار حلّ للخروج من الفراغ وحتى الضياع. وفي رأيه أن الخطاب الراديكالي ينفذ من هذه الثغرة، وأن الأيديولوجيا الراديكالية القصوى تمنح هؤلاء الشبان الذين يعيشون مشاكل عويصة حلا شافيا من سبل أخرى، وبذلك يفقدون ما يسميه تفردهم، أي ما يكون به الإنسان إنسانا، ليصبحوا مشابهين لكل المجموعة أو الفرقة أو النِّحلة التي ينتمون إليها، وينعدم تعاطفهم مع بقية البشر، فيقتلون ويذبحون ويفجّرون دون أيّ إحساس بالذنب.

ينطبق هذا على الشباب ذي الأصول العربية مثلما ينطبق على الشبان الفرنسيين الذين اعتنقوا الإسلام، فهم أيضا ينطلقون من تيه ومن وضع مأزوم لا مخرج منه، فيجدون في هذه الأيديولوجيا ما يشبه الديانة، ليس من جهة اليقين بالسلوى فحسب، بل من جهة انتسابهم إلى مجموعة فيها من يزر وزرهم ويفكر بدلا عنهم ويخرجهم من عزلتهم وينوب عن عجزهم على التكيف مع عالم اليوم.

فالتطرّف، كما يقول جيرالد بونر، أستاذ علم الاجتماع بالجامعة نفسها، لا يكون إلاّ نتيجة اعتقاد جازم في صحّة فكرة وجدارتها، أي أنّه التزام راديكالي بفكرة راديكاليّة، ولو أن بونر يقسّم الأفكار المتطرّفة إلى ثلاثة

أنواع: أفكار ضعيفة الانتقال بين الذوات، أي لا تنتشر إلاّ في صفوف عدد محدود من الناس، لأنّهم يرونها إما غير مقنعة وإما غير مناسبة للواقع. وأفكار معتلّة اجتماعيّا، وهي قيم ومعتقدات ذات شحنة صراعيّة، تؤدّي إذا ما تمّ الالتزام بها كليا إلى عجز فئة ما عن العيش مع الآخرين، لكونها لا تقبل رؤية للعالم تخالف رؤيتها. والثالثة، وهي أكثر أشكال التطرف خطورة، تلك التي تجمع بين كلا النوعين السابقين.

والشائع أن بؤر التطرف موجودة في المساجد، أو في بعضها على الأقل، تلك التي يتزعّمها إمام كما يتزعم المنحرف عصابة، ولكن جيل كيبل، أستاذ العلوم السياسية المتخصص في الإسلام والعالم العربي المعاصر، يعتقد أن دور المساجد في استقطاب الجهاديين ضعيف، برغم وجود أئمة سلفيين متعصبين على رأسها أحيانا، أولا لأن أغلب شبان الجالية العربية المتشددين لا يرتادونها، فهم منحرفون وأصحاب سوابق ولا علاقة لهم بالدين، ولأن أغلب معتنقي الإسلام من الفرنسيين، وإن كانوا لا يعانون على المستوين الاجتماعي والاقتصادي، يعيشون في فضاءات جغرافية لا هي بالضواحي ولا بالأرياف ولا بالمدن، فضاءات خارج الزمنِ والتسميةِ يسود سكانها السأم والملل. ومن ثَمّة، وهذا هو التفسير الثاني، فإن كليهما يبحث عن ضالته في الإنترنت. وكما لعبت المطبعة إبان ·حركة الإصلاح المسيحية· دورا هاما في نشر النزوعات الأخروية وتغذية الحروب بين الكاثوليك والبروتستانت، يقول كيبل، تمثل الثورة الرقمية، وخاصة تطور المواقع الاجتماعية الذي يعطي البروباغندا الجهادية، سلطةً إبهار قوية. وإذا شبان تائهون أمام فوضى العالم، لا يملكون معالم يهتدون بها، تغويهم فكرة البحث في ماضٍ مؤسطر -ماضي إسلامِ الأصول كما أعاد صنعه وتزويره وتسويقه سلفيون راديكاليون- عن نظام سوف يقدم لهم المعايير والقيم الواجب التمسك بها.

وفي رأي كيبل أن الحلم بالجهاد معناه أن يرى المتطرف نفسَه في حياة ملحمية، رجولية، بطولية ؛ ومعناه أيضا أن الانخراط في مشروع جماعي -أي بناء الخلافة، الذي يقدّم كطوباوية أرضية خالية من الفقر والبطالة- هو توطئة لعالم فردوسي في الآخرة.

أما أوليفيي روا فيعتقد أن مشكلة فرنسا ليست خلافة البوادي السورية، التي ستتبخر طال الزمان أم قصر مثل سراب تحول إلى كابوس، بل ثورة هؤلاء الشبان، التي بدأت في الواقع منذ 1996، وفي رأيه أنها ليست ثورة إسلام أو مسلمين بل هي مشكلة محددة تخص فئتين من الشباب، الجيل الثاني من أبناء العرب المهاجرين المغاربيين تحديدا، ومعتنقي الإسلام من شباب أهل البلاد. والجامع بينهما ثورة جيل: كلاهما يقطع مع أهله، أو ما يمثله الأهل من جهة الدين والثقافة، ويمارس الطقوس الثقافية الشبابية نفسها. فالجيل الثاني المغاربي لا ينخرط في إسلام الآباء، لأنهم في تصوره يمثلون تقاليد لا يعرفها، فقد نشأ هذا الجيل في الغرب وحذق لغته، وعاش عيشة أبنائه، من حيث المأكل والمشرب وارتياد الملاهي والخمارات وتعاطي الحشيش ومراودة الفتيات. وما سهل انجذاب هذا الجيل إلى الإسلام السلفي، أي إسلام معياري دغمائي ينبذ مفهوم الثقافة، رفضُه ثقافة الآباء والثقافة الغربية اللتين صارتا بمثابة رمز كرهه لنفسه، وعجزُ الآباء عن نقل ديانة متجذرة ثقافيا إلى أبنائهم لأسباب ذاتية وموضوعية. أما معتنقو الإسلام من الشباب الفرنسي، فثورتهم ناجمة عن قطع مع كل ما يمثل المؤسسة: الأسرة والدولة والثقافة، والإسلام المعتدل لا يلبّي أسباب تلك الثورة، لأن الراديكالية هي التي تجذبهم. وبالتالي فإن فرنسا لا تشهد راديكالية إسلامية بقدر ما تعيش أسلمة الراديكالية.

هذا الشباب بوجهيه العربي والفرنسي لا يلوذ بالتقية على غرار الإخوان، بل يعلن انتماءه صراحة، على صفحات التواصل الاجتماعي، ويستعرض قناعاته وأناه الجديدة التي تمنحه إياها رغبة الثأر من حرمان مكبوت، ورغبة القتل والانبهار بموته نفسه. والعنف الذي يمارسه هو عنف حديث، يقتل كما يقتل غيره في أميركا أو النرويج بدم بارد، دون تمييز ضحاياه، في نوع من النيهيلية الساحقة.

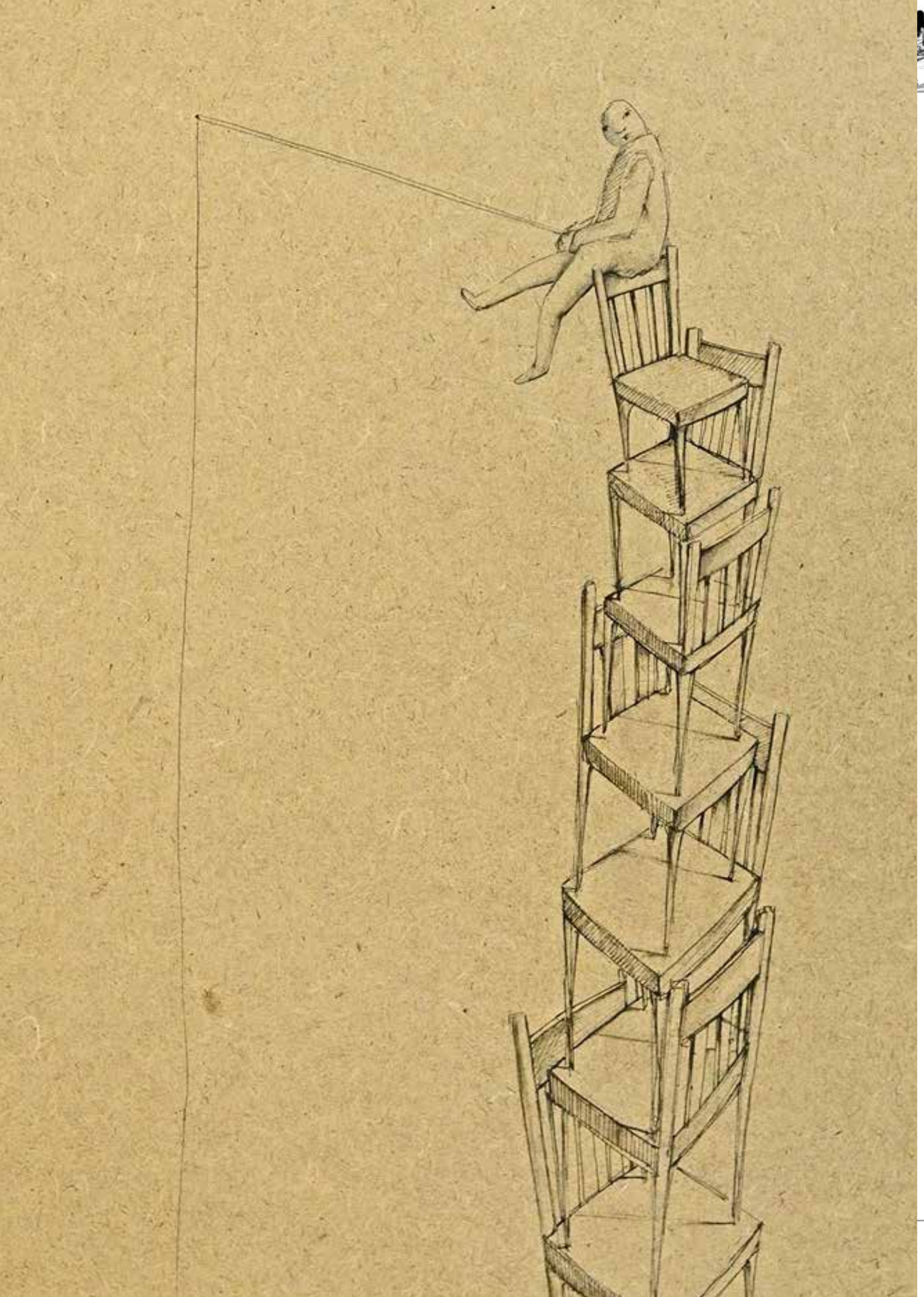
ويفسر فتحي بن سلامة هذا القتل الجماعي في برودة دم بأن مقترفيه يحقدون على العالم الذي يعتبرونه صنوا للفساد والرذيلة، أي أنهم اختاروا العالم الآخر، واختيار العالم الآخر معناه المرور إليه عبر الموت. بالنسبة إلى أناس يائسين من الحياة ومن أنفسهم، يغدو الموت وسيلة للخروج من عالم يعتبرونه لا يحتمل. وإذا كانت هذه الأيديولوجيا تجتذب المنحرفين في الغالب، فلأنها تضفي على جرائمهم نوعا من ·النبل·، إذ يصبحون باسم قانون أسمى خارجين عن القانون.

والنزعة الذاتية التي يتحدث عنها بن سلامة تجد جذورها في عزلة هؤلاء الشبان المتطرفين عن الجاليات المسلمة، فقليل منهم يرتاد المساجد، وأئمتهم هم في العادة نصبوا أنفسهم بأنفسهم، وراديكاليتهم تتم حول مخيال عن البطل والعنف والموت، وليس حول الشريعة والطوباوية. وإذا كان بعضهم قد مر بجماعة التبليغ أو خالط الإخوان في اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا، فما من أحد منهم تابع دروسا دينية أو اهتم بالفقه الإسلامي أو حاول فهم طبيعة الجهاد وحتى نشأة الدولة الإسلامية داعش، وما من أحد منهم ناضل ضمن حركة سياسية بدءا بالحركات الداعمة للقضية الفلسطينية. فراديكاليتهم تتم حول مجموعة صغيرة من الأصحاب، ومن الإخوة أيضا، في مكان محدد قد يكون الحي أو ناديا رياضيا أو السجن، ليخلقوا فيما بينهم عائلة. أي أن الإرهابيين ليسوا تعبيرا عن راديكالية الجالية المسلمة بقدر ما هم تعبير عن ثورة جيلية تمس فئة محددة من الشباب.

وليس أمام هؤلاء غير خيارين: راديكالية اليسار المتطرف، وتتطلب مرجعية فكرية لا يملكونها، وراديكالية متأسلمة هي المتوافرة في السوق الآن، واعتناقها لا يكلف فائض جهد ولا معرفة، والمعلوم أن علاقة الإنسان مع العالم لا تتم إلاّ بطريقتين: المعرفة أو الاعتقاد، كما يقول جيرالد برونر في كتابه ·الفكر المتطرّف. كيف يصبح الناس العاديّون متعصّبين·. فاتتهم المعرفة إذن فسعوا إلى الاعتقاد، ولو في أيديولوجيا توتاليتارية متسترة بالدين.

والخلاصة كما يقول أوليفيي روا أن داعش تنهل من خزان شباب فرنسيين راديكاليين أعلنوا انشقاقهم، وراحوا يبحثون عن سردية كبرى يضعون عليها بصماتهم الملتاثة بالدم. وسحق داعش لن يغير من ذلك شيئا ■

كاتب من تونس مقيم في باريس



محمد خياطة

غيتو إسلامي

المهاجرون من الفجوة الثقافية إلى الهوة النفسية

هيثم الزبيدي

تكشف الصدام بين الغرب والمهاجرين العرب والمسلمين أخيرا. كان هذا الصدام متوقعا بما حفلت به السنوات السابقة من احتكاكات هنا وهناك. مرة عن النقاب ومرة عن بناء جامع ومرة عن تسلسل الأفكار المتشددة إلى المدارس. هذه المرة صار اللعب على المكشوف.

واقع الهجرة للعرب والمسلمين هو واقع منوع. موجات أولى من الأثرياء الذين ضايقتهم الاجراءات الاشتراكية الاعتباطية، ثم موجات أخرى من المثقفين ممن فضلوا الغربة على مواجهة قسوة التفسيرات الضيقة للثقافة في انظمة منغلقة فكريا، ثم موجة من السياسيين المعارضين الذين لم يكونوا مخيرين بالأصل بين السجن وحبل المشنقة من جهة والاغتراب من جهة ثانية، تبعهم عدد كبير من المبتعثين الذين قدموا إلى الغرب ليدرسوا ثم قرروا الاستقرار، وأخيرا موجات الهجرة الانسانية التي بدأت مع الحروب التي عصفت بالمنطقة منذ عام 1990 وحتى الآن. هذا الكلام لا يشمل المهاجرين الذين ارتحلوا مع الارث الاستعماري من شمال افريقيا.

ما كان يجمع الموجات الأولى، أي قبل موجات النازحين، أن القادمين جاءوا بتطلعات منفتحة تريد الاستقرار وضمان التعليم للأبناء والاندماج النسبي في المجتمعات الغربية. لا أزياء مختلفة ولا اكل يميز إلا في حالة ما ذكر في النص المقدس صريحا بالتحريم. كان المهاجرون انفسهم صورة عن بقايا العصر المنفتح في البلاد العربية في مرحلة الاربعينات والخمسينات والستينات وبدايات السبعينات.

لكن شيئا ما تغير. صار ما يجمع المهاجرين هو الحلقات الدينية التي انشأتها جماعات الاسلام السياسي أكثر مما تجمعهم نوادي المغتربين. تحول دكان التسوق العربي الذي كان يربط المغتربين بتراث موائدهم وما اعتادوا عليه من أكلات، إلى دكان لبيع المنتجات "الحلال". بعض المنتجات الحلال وصلت إلى درجة الطرافة: جاكيت من جلد بقرة مذبوحة حلال أو حمص مسلوق حلال. ومع الحلال، انتشرت كتيبات الدعوة، ثم مراكز "ثقافية" إسلامية.

تقوقع المهاجرون أكثر مع هجوم الفضائيات ومن ثم الانترنت، ثم وصول الموجات الجديدة من مهاجري الحروب ما بعد التسعينات. تغير شكل الجاليات وصار أبناؤها يميزون انفسهم باللباس والأكل والتجمعات التسوقية وحلقات الدعوة.

كل هذا لا مشكلة فيه. سبق العرب المهاجرين اليه الصينيون والافارقة والهنود مثلا. الصينيون حافظوا على اكلهم والهنود على عمائمهم والأفارقة على الأزياء المزركشة بالوانها الفاقعة التي يرتدونها يوم الاحد عند الذهاب للكنيسة.

الخلل الثقافي كان عند المهاجرين العرب والمسلمين. استهوتهم عقلية الانعزال والتميز والتفكير بالجالية كغيتو إسلامي. ما عاد اللقاء في صلاة الجمعة كافيا.

الآباء والأمهات من جيل المهاجرين المنفتحين استسلموا بمرور الوقت لتأثيرات القادمين الجدد أو لضغوط ابنائهم الذي صاروا يتماهون أكثر وأكثر مع ثقافة إسلامية مجتزئة تعيش نموذجا مصطنعا في الغرب المسيحي.

لم يعر الغربيون الكثير من الاهتمام لتطور ظاهرة عزلة الجالية العربية والإسلامية. الحق في العبادة والحق في اللباس والحق في اختيار نمط الحياة يضمنها القانون. أوروبا تعلمت من دروس التمييز ودفعت اثمان باهظة منذ عصر "حروب الاسترجاع" القشتالية الاراغونية في الأندلس ونفي اليهود والمسلمين كنتيجة لها ولمحاكم التفتيش، وصولا الى الهولوكوست في عصر النازية.

لكن حروب الشرق غيرت كل هذا. غزو العراق وتدميره وانفلات عقال الحروب الطائفية في الشرق الأوسط وتأسيس الجهاد السلفي والإسلام الخميني لقواعد على الارض، في العراق وسوريا ولبنان واليمن، وبتواطؤ من الغرب أو مشاركة مباشرة، جعل مسار الجاليات يأخذ وجهة تصادمية فيما بينها ومع المجتمعات الغربية الحاضنة.

يمكن القول أن الغالبية العظمى من الجالية تريد ان تنأى بنفسها عن المشاكل حتى وان حافظت على الفجوة الثقافية مع المجتمعات المضيفة. كانت تحتمي بالخصوصية الثقافية ونجحت في هذا إلى حد كبير إلى أن قامت القلة القليلة ممن ذهبت بعيدا في تطرفها، بالتحرش بأمن المجتمعات.

هنا توقف التعامل الغربي مع ما يحدث على انه تباين ثقافي لا أكثر. الغربي كان ينظر إلى المسلمة المحجبة قبل عشرة أعوام على انها تلتزم بثقافة مختلفة.

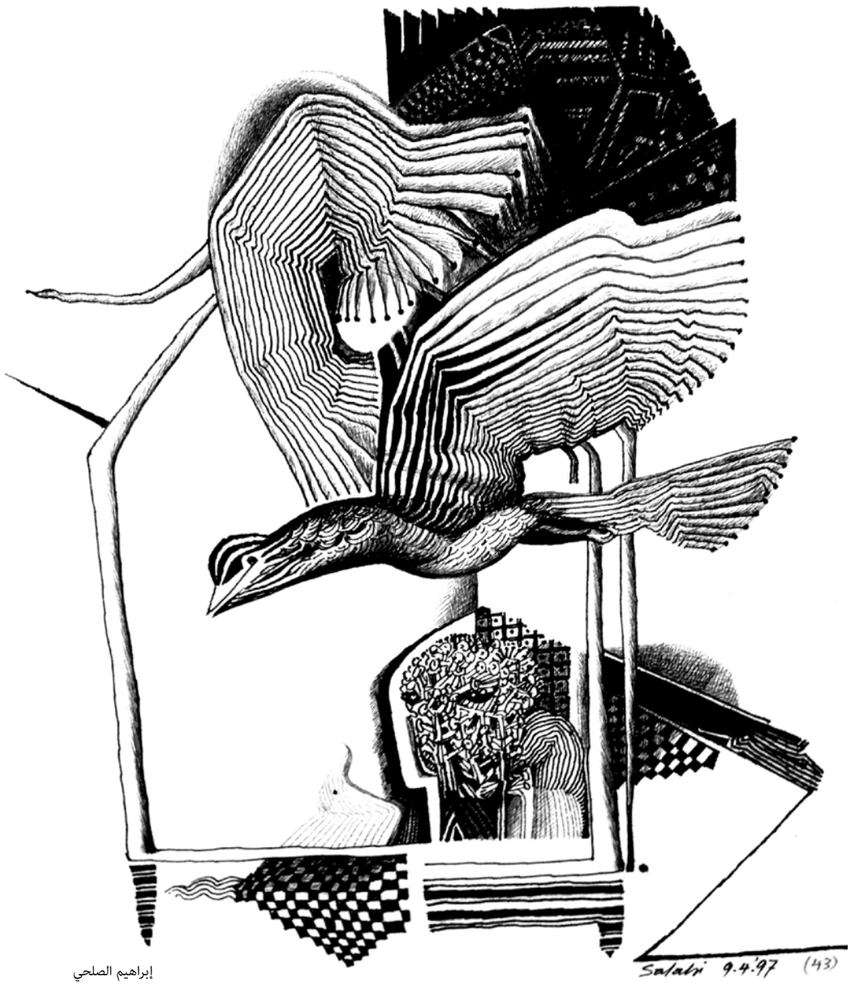
نفس الغربي، مع زيادة وعيه بالاسلام، صار ينظر إلى المحجبة قبل خمسة أعوام على انها تلتزم بالشريعة، أو هكذا يعتقد على الأقل.

الغربي، مع احساسه بالقلق من خطر الارهاب قبل عام او عامين، بدأ ينظر إلى المحجبة بأنها انسانة لا تقول أنا مسلمة ملتزمة بل هي إمرأة لا تثق بالمجتمع وتحتجب منه بغطاء للشعر أو بنقاب كامل. لكنه كان يسكت ويقول انها حرية شخصية.

اليوم الغربي، ومع الهجمات الارهابية، ما عاد يسكت على انعدام الثقة هذا ويرد ويقول: أنا أيضا لا اثق بك ولا بما تخفين.

هنا ما عاد الحديث يدور عن فجوة ثقافية، بل عن هوة نفسية تزداد اتساعا. هنا دخلنا حقا مرحلة الخطر ■

كاتب من العراق مقيم في لندن



إبراهيم الصلحي

إبراهيم الجبين
إبراهيم سعدي
أبو بكر العيادي
أحمد إسماعيل إسماعيل
أحمد برقاوي
أشرف صالح محمد
باسم فرات
البشير ربوح
تيسير خلف
جابر بكر
جاد الكريم الجباعي
جلال برجس
حميد زناز
خالد حسين
خالد خميس السحاتي
خطار أبودياب
خلود شرف
داوود يعقوب
سعيد موفقي
سلام سرحان
شفان خليل
صالح بلعيد
صلاح حسن رشيد
عاصم الباشا
عبد الرحمن بسيسو
عبده وازن
عماد المي
فكري عمر
قاسم المحبشي
كمال البستاني
لميس سعيدي
مريم حيدري
مفيد نجم
ممدوح فرّاج النابي
نهار حسب الله
نوار جابر
نوري الجراح
هاني حجاج
هيثم الزبيدي
اليامين بن تومي

فكر حر وإبداع جديد

www.aljadeedmagazine.com