aljadeedmagazine.com

فكر حر وإبداع جديد

الجديد
AL JADEED

ثقافية عربية جامعة تصدر من لندن

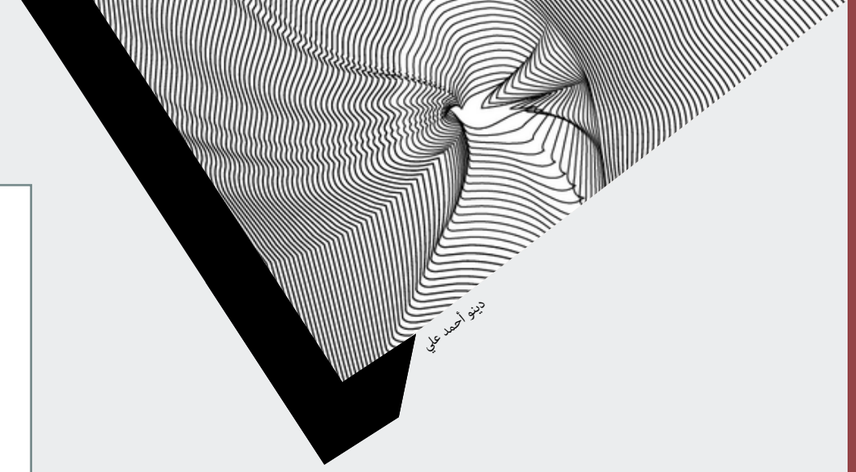
ديسمبر/كانون الأول 2017، العدد 35

جلال أمين
خرافة التخلف

حاضر العرب سؤال المستقبل

AHMAD ALI

ISSN 2057-6005



هذا العدد

يحفل هذا العدد بالكتابات الأدبية والنقدية والفكرية، ويتميز بملفه الذي يثير السؤال في حاضر العرب وطبيعة تفكرهم فيه، ونظرتهم إلى أحوالهم الراهنة على مفصل صراع دام يشمل جغرافيات المشرق العربي ليطال وجودهم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي ومجمل نواحي حياتهم، ويهدد مستقبلهم كأمة. وبالتالي ملف يطرح السؤال على العقل العربي، السؤال حول المستقبل والكيفية التي يتفكرون فيها بمستقبلهم كأمة في عالم اهتزت فيه القيم وتخلخلت الرؤى العظيمة التي أنتجت وعياً أممياً بإنسانية الإنسان ووجوده الفردي والجماعي.

شارك في ملف العدد كتاب من فلسطين، مصر، سوريا، الأردن، العراق، المغرب، الجزائر. تناول كلّ منهم المسألة من زاوية خاصة، لتبلور المقالات مجتمعة رؤية جماعية لانفعال الفكر في علاقته بالواقع وظواهره المؤثرة في التفكير العام، بإزاء ما يجري.

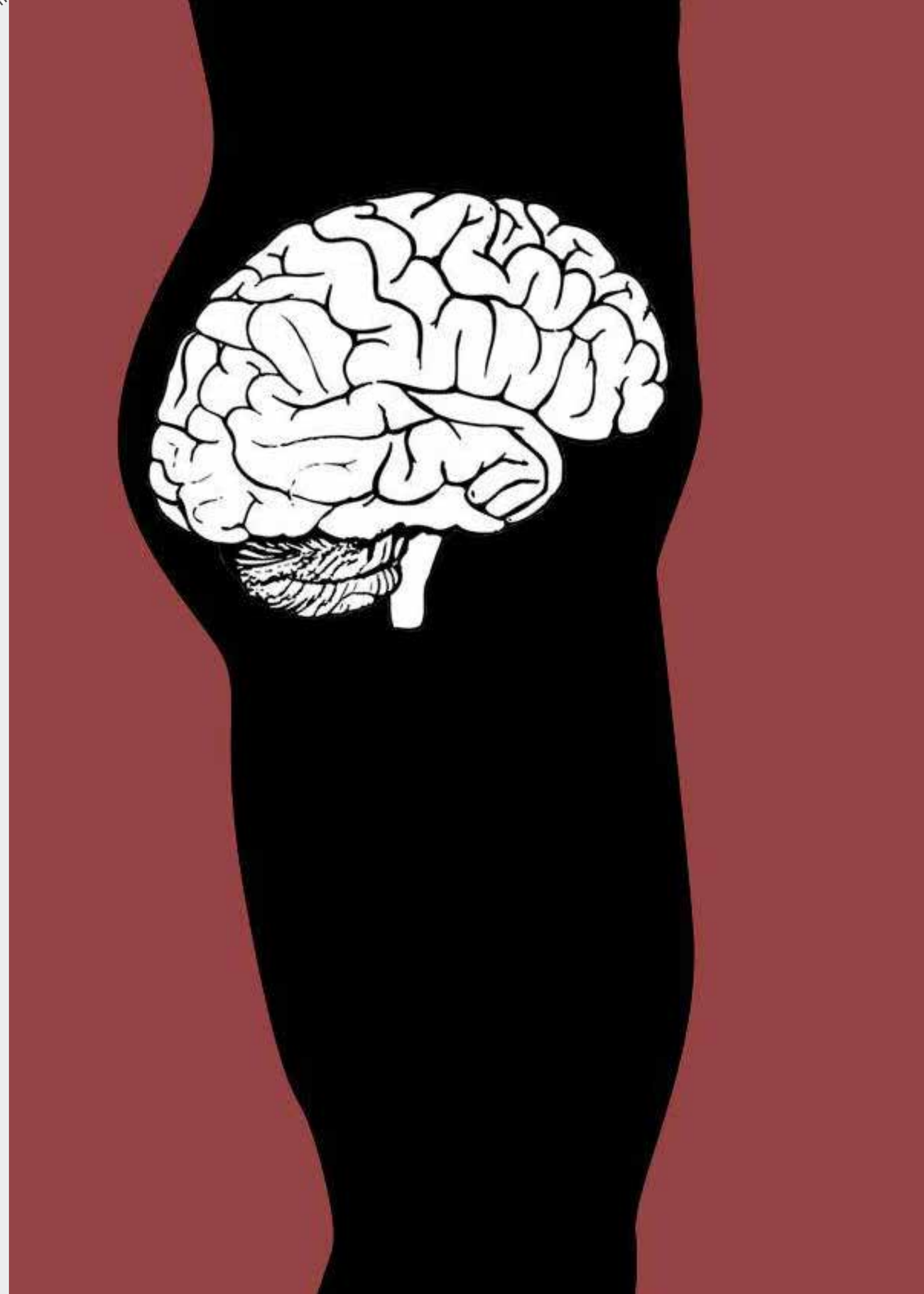
وهي تصلح مدخلا لإثارة نقاش جدي، من باب الحاجة لإنتاج وعي متجدد بالوقائع والظواهر والمشكلات التي تشغل الأجيال العربية الجديدة.

في العدد مقالات تتصدى لفكرة العنف والأصولية والطائفية والتسلط، وللثقافة بوصفها مستودعاً للفكر وملجأ للحلم، وقلعة يحتمي فيها العقل من عماء الغريزة وبطش الاستبداد، ونصوص أدبية من قصص وشعر ويوميات ونقد أدبي، ومراجعات للكتب الصادرة حديثاً.

ويتميز حوار العدد مع المفكر المصري جلال أمين بالدقة في تناول موضوعات التقدم والتخلف والتشدد الديني والتراجع المجتمعي في العالم العربي. وهو يرى أن العرب لا يمكن وصفهم جوهريا بالتخلف، فما من أمة يمكن أن تكون متخلفة في أصل تكوينها أو لعلة جوهرية في طبيعة نهوضها التاريخي، ولكن لأسباب تتعلق بالمجتمعات ودرجات تطورها العلمي والاقتصادي، أساساً، ومن ثم الثقافي.

و«الجديد»، كما جرت العادة، ستتفاعل مع كل رأي يناقش أو يحاور أو يساجل كتاب هذه المقالات وأفكارهم، وتنشر النصوص التي تتصدى لها نقدياً، من باب الإيمان بضرورة تطوير النقاش ودفعه أبعد في وجهات ومسارب جديدة ■

المحرر



دينو أحمد علي

■ لوحة الغلاف للفنان دينو أحمد علي

الجديد
aljadeedmagazine.com

مؤسسها وناشرها
هيثم الزبيدي

رئيس التحرير
نوري الجراح

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 والإخراج والتنفيذ
ناصر بخيت

رسامو العدد:
تمام عزام، أحمد عبدالعال
عبدالله بولا، نور بهجت المصري
بهرام حاجو، كمالا اسحق
محمد خياطة، حسين جمعان
عمر الأخرس، دينو أحمد علي
خولة عبدالله، أحمد عبد العال
عاصم الباشا، عدي أتاسي، نصر ورور
مجدي عبد العزيز، رزان صباغ

التدقيق اللغوي:
عمارة محمد الرحيلي

الموقع على الإنترنت:
www.aljadeedmagazine.com

الكتابات التي ترسل إلى «الجديد» تكتب خصيصاً لها
لا تدخل المجلة في مراسلات حول ما تعتذر عن نشره.

تصدر عن
Al Arab Publishing Centre
المكتب الرئيسي (لندن) UK
1st Floor
The Quadrant
177 - 179 Hammersmith Road
London
W6 8BS
Dalia Dergham
Al-Arab Media Group

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

كلمة

4 البحث عن الذات في عالم مضطرب
"الجديد" على أبواب عام رابع
نوري الجراح

مقالات

6 العنف الأصولي
عامر عبدزيد الوائلي

12 الوطنية المكلومة
إسماعيل نوري الربيعي

14 أساطير دعاة المظلومية
باسم فرات

16 ثقافة الإبداع في مواجهة ثقافة التسلط وقمع الخيال
شاكر عبدالحميد

20 مثقفو القوة
علي حسن الفواز

86 أزمة الخطاب المعارض ونكوص تجربة التحول
إبراهيم أزوغ

126 لا تشتم ذائقتي
أعطني كتاباً كي أقرأ
آراء الجرماني

أصوات

22 بلاغة الهشاشة
أمين الزاوي

92 هامش النص
علي لفته سعيد

112 ليليت وحواء
خلود شرف

قص

28 غجر شارع الثلاثين
أحمد سعيد نجم

90 الخرساء
عمرو أبوالعطا

91 تلويحة يد
مريم الساعدي

94 العادة الشهريّة
محمد ناصر المولهي

108 تاريخ الأشجار
وارد بدر السالم

114 اعترافات منتحر
ميمون حرش

يوميات

76 دفتر شتائي
يوميات ومنحوتات
عاصم الباشا

98 الأبدية التي كانت
معتز نادر

نقد

32 الخَروفُ المُجَنَّح
عبد الرّحمن بسيسو

40 حوار/ جلال أمين
خرافة التخلف

49 ملف/حاضر العرب وسؤال المستقبل

50 العرب وسؤال المستقبل
أحمد برقاوي

54 ماذا يريد العرب من حاضرهم؟
زهير توفيق

58 ما كان صار قديما
مفيد نجم

62 آفاق الانعتاق من الاستبداد
سالم الفائدة

64 إعادة تعريف العرب
وليد علاءالدين

68 الكف عن المبالغة شرطاً لتحرر العقل العربي
عمار علي حسن

70 العلمانية أو الطوفان
حميد زناز

72 نحن والإنسان الضائع فينا
رسول محمد رسول

74 لا وقت للرثاء
سعيد خطيبي

شعر

24 قصائد الصيف
مريم حيدري

82 ثلاث قصائد
حميد سعيد

96 مياه ضحلة
محمد ميلاد

104 أنفاس مبهورة
آلاء أبوالشملات

116 الضوء من تحت الباب
محمد السعدي

124 شلال ضائع
دارين فستق

مسرح

118 الرَّجُل الذي اشترى حُلماً
عبدالهادي شعلان

كتب

130 النص المستعاد
سيمياء الكتابة ومسالك المعنى
مراد علوي

134 الحكاية هيكلاً للقصة
حسان العوض

138 صباح الدين علي
العنصري طبقيا في رواية «يوسف القويوجاقلي»
ممدوح فرّاج النابي

142 الرواية عبور ممتنع
شرف الدين ماجدولين

146 السيرة والعنف الثقافي
باسم فرات

150 رسائل ابن حزم الأندلسي
محمد الحمامصي

المختصر

154 كمال بستاني

157 رسالة باريس
ماذا يتبقى من ثورة أكتوبر
أبو بكر العيادي

الأخيرة

160 قلق المستقبل
هيثم الزبيدي

مكر حر وابداع جديد
ثقافية عربية جامعة

المحتويات

العدد 35 - ديسمبر/ كانون الأول 2017

غلاف العدد الماضي ديسمبر/كانون الأول 2017

البحث عن الذات في عالم مضطرب

"الجديد" على أبواب عام رابع

أكتب هذه الكلمة وفي جواري 34 عدداً من "الجديد"، لأفتتح بها عدداً يطوي ثلاث سنوات من الصدور الشهري المنتظم، تصدت خلالها المجلة لجملة من القضايا الفكرية والأدبية الشائكة، إلى جانب عنايتها بنشر الإبداعات القصصية والشعرية وأدب اليوميات والحوارات والسجالات الأدبية والفكرية ونقد الكتب، بانفتاح وحرية رفعت بالضرورة سقف التعبير وحضّت الكتّاب في مشرق الوطن العربي ومغربه على الجرأة في طرح الأفكار والتعبير عن القضايا وتحليل الظواهر في ظل جغرافيا ثقافية مرتبكة وواقع عربي شهد ويشهد خضات وتحوّلات عاصفة وسريعة اضطرب حيالها الفكر وعجزت في مرات عديدة أدوات المثقف عن تحليل الوقائع والمجريات.

منذ عددها الأول انتهجت المجلة دربا وعرة لتعبّد بتجربتها الطريق أمام الأقلام الجديدة المبدعة والجريئة، مستقطبة إلى ملفّاتها الفكرية أقلاما عربية راسخة وأخرى طالعة، لِطَيْفٍ واسع من المفكرين والكتّاب من مختلف الجغرافيات العربية، ومعها جغرافيات المنفى، وشملت كتاباً ومثقفين من اتجاهات ومشارب فكرية تشترك في ما بينها بوعي ضرورة التجديد والحداثة، إنْ في الثقافة أو في الاجتماع. وقد تلاقت الأقلام التي أضاءت مصابيح "الجديد" على قاعدة الإيمان بحقّ الفكر في الاختلاف وضرورة الجدل وأهمية الحوار الحرّ بين مختلف الأفكار.

رأت "الجديد"، منذ البداية، أن لا سبيل لإشاعة فكر عصري يأخذ بأسباب التنوير في مواجهة فكر الظلام، من دون الأخذ بقيم العصر، ومن دون حوار من نوع جديد بين النخب الثقافية العربية التي تملك تطلّعات مستقبلية وتخوض معركة تجديد الأدب إلى جانب معركة الانتقال من نموذج الدولة القروسطية إلى دولة القانون والحقوق المدنية للأفراد والجماعات، وهي عمليا، معركة العقل مع الخرافة والنور مع الظلام، في مواجهة شاملة مع ثقافة الاستبداد والتشدد الديني والتطرف والعنف، ليكون في إمكان المجتمعات العربية أن تصل أسبابها بأسباب العلم والمدنية وتحقق التطلعات والأحلام المعبّرة عن توق الأجيال الجديدة لأن تكون جزءا من عالم لم يعد ممكناً أن يراوح في أوهام الماضي وصيغ العيش الاستهلاكي مقرونة بالتفكير القروسطي.

من هنا عنيت المجلة، وما تزال، بتكريس جزء كبير من صفحات أعدادها للحوار الفكري، وفي هذا السياق حرّضت كتابها على مباشرة مراجعات نقدية تطال الفكر والأدب والفن، وحتى الخطاب النقدي بصيغه التقليدية، ودعتهم إلى ربط مراجعاتهم بأحوال المجتمع وتطلعات نخبه الداعية إلى التغيير من دون الركون إلى صيغ جامدة أو الاستسلام إلى ما هو شائع من مصطلحات موروثة من أيديولوجيات عفا عليها الزمن. آخذة بعين الاعتبار ضرورة نقد الذهنية المرتبطة بالفكر الشمولي التي وقفت وراء جزء أساسي من خطابات الثقافة العربية عبر عقود مضت.

ومن الإنصاف والأمانة أن نكون صريحين ونعترف بأن مهمة "الجديد" لم تكن طيلة الوقت يسيرة. فالحض على الجرأة في الكتابة والتعبير لم يلق الصدى المنتظر من دون إلحاح ومتابعة دؤوبة من المشرفين على التحرير. ولا بد أن نعترف، أيضاً، أن التطلع كان باستمرار أبعد من الممكن والمتاح، لكنّ جسامة المهمّة ظلت زاداً للمغامرة ودافعاً للمواصلة لتحقيق التطلعات التي عبّرت عنها "الجديد" في افتتاحية عددها الأول.

على أن نظرة متفائلة على "المنتج المعرفي" المنشور خلال رحلة السنوات الثلاث، أدباً وفكراً، إنما يمدنا بالأمل والكثير من الأمل. فهناك أقلام تجرّأت وعبّرت عن مكنون أصحابها وأفكارهم وميّزت بالتالي نفسها عن المتداول والسائد في منابر الثقافة العربية، وهو ما يعطي زخماً للمنجز وللمشروع التنويري للمجلة.

ولدت "الجديد" لتفتح صفحة مضيئة في الثقافة العربية، وفي خطتها للسنة القادمة مجموعة من الملفات والأفكار التي تطمح إلى تحقيقها والأقلام التي تتطلع إلى استقطابها لمواصلة نزعتها النقدية وتطلعاتها في طرح الأسئلة الصعبة ومقاربة الموضوعات الشائكة وعلى رأسها تلك التي دأبت الثقافة العربية على وصفها بالمسكوت عنه من الموضوعات والقضايا، ليكون هذا السلوك دافعاً ومحرّضاً لمغامرين آخرين يتطلعون إلى تجديد دم الثقافة العربية بمزيد من الأسئلة والمشروعات والمنابر ذات الطابع الحواري والسّجالي، وبالتالي حض حملة الأقلام على مزيد من الجرأة في الكتابة أدبا وفكراً ودفعهم إلى سلوك سبيل المراجعة والنقد لما يصدر عنهم، ومناقشة القضايا الشائكة بحريّة وانفتاح وقبول وجود طرائق متعددة في النظر إلى الأشياء. فلم يعد بالإمكان الركون

حسين جمعان

إلى طريقة واحدة في التفكير ولا إلى منبر واحد أو طريق واحدة.

ولا تغيب الإشارة إلى أن "الجديد" عنيت بصورة خاصة بتظهير حضور المرأة في الكتابة الأدبية والفكرية، وبدورها في إنتاج السؤال الفكري. وقد اغتنت صفحات المجلة بكتابات لها وكتابات عنها، وأفردت العديد من الملفات للشعر والقص والنقد والسؤال الفكري الصادر عنها، ودار نقاش لم ينقطع حول المرأة والكتابة وهو ما أتاح فرصة للتعرف عن كثب على خطابات المرأة ثقافيا والخطاب الثقافي العربي نحو المرأة وانشغالات المرأة الكاتبة.

ليس من شأن هذه الكلمة أن تغطّي كل الخواطر والأفكار والتداعيات التي تثيرها فكرة الوقوف على السنوات الثلاث الماضية من عمر المجلة. ولعل جردة الحساب الحقيقية هي في العودة بحرية وأناة إلى أعدادها الصادرة للوقوف على ما نشر فيها. والأمر في الحقيقة مدعاة فخر واعتزاز لنا، لما تحفل به المجلة من كتابات لا بد أن تكون في يوم مقبل سجلاً حافلا من سجلّات الثقافة العربية الحرة والمتجددة.

يهمنا أخيراً أن نواصل دعوة الأقلام العربية الحرّة والجريئة وأهل الأدب المتطلعين إلى الابتكار في الكتابة والجرأة في طرح السؤال إلى لمشاركة في مشروع "الجديد" تحت سماء عالم اختلّت فيه الموازين، وأحوال عربية عاصفة ولكنها كئيبة، تستدعي إيقاد، لا شمعة واحدة، وإنما شموع كثيرة تبدد ظلام الحاضر وتضيء للوجدان أغوار الذات وللعقل طريق المستقبل ■

نوري الجراح

لندن في ديسمبر/كانون الأول 2017

العنف الأصولي

تجليات معاصرة

عامر عبدزيد الوائلي

لكل مفهوم ظروف وحاجات موضوعية كان وراء انبعاثه وتركت تأثيرها عميقا في ملامحه وتشكله الثقافي من زاوية أيديولوجية ومعرفية، وانطلاقا من هذه المظاهر نجد أن الحفر الأركيولوجي في دلالة المفهوم تعد أمرا ضروريا من أجل تحديد ملامح المفهوم واشتغالاته التي يمكن أن تكون ضرورية من أجل نقله وتبيئته في الثقافة العربية فإن المفهوم «الأصولية» (Fundamentalism) من المفاهيم الإشكالية التي تثير الكثير من المشاكل المفهومية والفلسفية معا فهي وليدة إطار ثقافي غربي له مواضعاته الثقافية تكاد تكون مختلفة بين الغرب والعالم العربي الإسلامي.

لدى بحثنا في الفهم الأصولي عبر اللغة والتراث نجد أن للمفهوم معنى في العربية وعلومها مختلفا عنه في اللغة الانكليزية، إذ في اللغة العربية «الأصول» المتعلقة بعلوم الدين، ويطلق لفظ «الأصول» على مصطلحات مختلفة أشهرها ما يدل على ثلاثة من العلوم الإسلامية هي: أصول الدين وأصول الحديث وأصول الفقه، ويسمى علم أصول الفقه، غالباً، علمَ الأصول، ويعرَّف بأنه العلم بقواعد الفقه الإسلامي، وبالأدلة التي تؤدي إلى تقرير الأحكام الشرعية (الجرجاني، مجمع التعريفات، ص27). إذ في الإسلام يرجعون في أحكامهم ومسائلهم الاجتهادية إلى الأصول. فعلم الأصول هو «العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي»، فقد نشأ علم الأصول في أحضان علم الفقه كما نشأ علم الفقه في أحضان علم الحديث ويختلف منهج الفقه عن منهج علم الكلام إذ هناك منهجان لتشخيص الأصول واستنباطها: منهج الأحناف ومنهج المتكلمين؛ ولكل منهما وجهة نظر ألّفت على أساسها جمله من الكتب، أما منهج الأحناف فقد ركز على أساس اعتبار الفروع الفقهية لإمام المذهب هي المنطلق إلى التماس الضوابط الأصولية العامة، أما منهج المتكلمين فيختلف عن ذلك المنهج اختلافا كبيرا حيث يقوم «على تجريد قواعد الفقه والميل إلى الاستدلال العقلي ما أمكن فما أيدته العقول والحجج أثبتوه...»، لكن هذا الاختلاف في الجوانب الجزئية أما بنية الخطاب فهي محكومة ببناء ونسق هو المتمثل بالرؤية والمنهج البياني، في الأصل كفعل معرفي «هو الظهور والإظهار والفهم والإفهام» (محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي).

فالالتزام بمنطق العلم جملة وعي لدور اللغة بوصفها «منظومة لغوية تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية مفصلتهم له وبالتالي في طريقة تفكيرهم» (محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي).

فإذا ما استعرضتا الخطوط العامة لهذه الإشكالية «اللفظ والمعنى» نجد أنها ضمت مشكلة العرب، أي وضع العلامات المحددة للمعنى في علم النحو ومشكلة الأوزان الصرفية ومضمونها المنطقي في علم الصرف ومشكلة الدلالة في ارتباطها بظاهرة الاتساع في كلام العرب في الفقه ومشكلة الحكم والتشابه وحدود التأويل ومسألة الإعجاز، وأصل اللغة في علم الكلام ومشكلة «سر البلاغة» في النظم، ثم علاقة ذلك بنظام الخطاب.

المستوى الأول العمودي «أي تفسير الخطاب»: وهو يمثل المحور العمودي في مشاكل الإعراب في النحو والدلالة في الفقه وقصد المتكلم في علم الكلام وهو ما عرضه عابد الجابري في منطق اللغة ومشكلة الدلالة.

ففي النحو كانت النظرة البيانية تنظر «إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين»، ومركز العقل العربي على الإنتاج النظري «أصول الفقه» وهو ما لا نجد له مثيلا في الثقافات السابقة، وهذا ما نلمسه في رسالة الشافعي فبعد أن تم تقنين البيان العربي على مستوى «المعنى» في النحو وعلى مستوى المعنى في معاجم اللغة جاء دور الشافعي وقد كان معاصر للخليل وتلميذه سيبويه (المتوفى 180 هـ) فنلمس تأثير المنهج اللغوي في كتابه «الرسالة شكلا ومضمونا» وهذا يظهر التكامل بين النحو والفقه والكلام على مستوى المنهج بل على مستوى التشريع للعقل، وقد رفض «الاستحسان» لابي حنيفة ورفض «المصالح المرسلة» لمالك وأرجع كل شيء للكتاب والسنة بواسطة القياس.

العنف الأصولي والفكر الغربي

الأصولية هي اصطلاحٌ سياسي فكري مستحدث يحاول توصيف سلوكيات متنوعة بوصفها «تمتلك نظرة متكاملة للحياة بكافة جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية نابعة عن قناعة متأصلة نابعة عن إيمانٍ بفكرةٍ أو منظومة قناعات، تكون في الغالب تصوراً دينياً أو عقيدةٍ دينية».

وتمكن متابعة هذا المصطلح:

لقد ظهر في الثقافة الغربية في توصيف ظواهر دينية مسيحية ظهرت أول ما ظهر في الولايات المحتدة الأميركية في مطلع القرن العشرين بعد أن تمكنت مجموعة من البروتستانت من طبع اثني عشر مجلداً في الفترة ما بين 1910-1915 بعنوان «أصول-شهادة-على الحقيقة» انتشرت في وقت وجيز بين المسيحيين الأميركيين. ويؤيد هذا التأويل للحدث توصيف ريتشارد هرير دكميجان أستاذ العلوم السياسية في جامعة نيويورك «فيرجع أصل الأصولية إلى فرقة من البروتستانت التي تؤمن بالعصمة الحرفية لكل كلمة في الكتاب المقدس ويدّعي أفرادها التلقي المباشر عن الله، بالإضافة إلى معاداتهم للتفكير العلمي وميولهم إلى استخدام العنف والقوة لغرض فرض معتقداتهم» (ريتشارد هرير دكميجان، الأصولية في العالم العربي- ترجمة وتعليق عبدالوارث سعيد). وبهذا ارتبط المفهوم بضبط تلك المظاهر السلوكية ثقافيا ودينيا ضمن حدود المجتمع الأميركي.

وهناك ما يؤكد أن مصطلح الأصولية كمفهوم لم يبرز كمصطلح في المعاجم والموسوعات الغربية إلا حديثاً، فهو لم يظهر في معجم روبير الكبير سنة 1966، ولم يظهر في الموسوعة العالمية في سنة 1968، سوى ما ورد في قاموس لاروس

مجدي عبد العزيز

الصغير سنة 1966، وبكيفية عامة حيث يقول «إن الأصولية هي موقف أولئك الذين يرفضون تكيف عقيدة مع الظروف الجديدة». والفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي هو من أرّخ لهذا المصطلح وتاريخ ظهوره في المعاجم اللغوية في فرنسا، وبيَّن أنّ أول ظهور لهذا المصطلح كان في معجم «لاروس الصغير» سنة 1966، وكان معناه عامًا غير محدد ولا دقيق، وكان يُرمز به إلى «مواقفَ عامة لمجموعة الكاثوليك الذين دأبوا على التَّمَسُّك بالماضي، ورفْضِ كل جديد، وعدم القدرة على تكييف عقيدتهم مع ظروف الحياة وتطوراتها الجديدة في فرنسا»، وبعد ذلك بثلاث سنوات ظهرت الكلمةُ في معجم «لاروس الجيب» سنة 1969، وقصد بها الكاثوليك وحدهم، وخاصة الذين كانوا يتميزون بالاستعداد الفكري لرفض التكيف مع ظروف الحياة الحديثة.

لعل هذا الانتقال بين الثقافتين الأميركية والفرنسية يشير إلى أنه مفهوم حديث اعتمد من أجل توصيف المظاهر الثقافية والدينية التي تتسم بإعراض وسلوكيات متقاربة وهو ما جعل المفهوم ينمو في الثقافة الغربية إذ أنه وفي سنة 1984 ظهر «المعجم الكبير» في اثني عشر جزءًا «لاروس»، وقد أخذ المصطلح يتحدد معناه بشيء من الدقة والضبط والوضوح، فهو يعني داخل الحركة الدينية «موقف الجمود والتصلب، والمعارضة والرفض لكل جديد ولكل تطور»، وكل الأمثلة التي ذكرها «لاروس» في معجمه توضيحًا لمفهوم مصطلح الأصولية كانت مأخوذة من مواقف الكاثوليك في فرنسا والتي جسدت حركة الكفاح في ظل بيوس العاشر بفرنسا ما بين سنتي 1903 و1914، وفي عصر الحداثة شهد المصطلح تطورًا كبيرًا خاصة بعد مؤتمر الفاتيكان الثاني، ثم انتقل المصطلح من مجال الدراسات الدينية الكاثوليكية إلى مجال السياسة والاجتماع، حيث أريد به «المذهب المحافظ والمتصلب في موضوع المعتقد السياسي». وكان جاك ديبور يطلقه على «جماعة الكاثوليك الذين يرفضون كلَّ تطور وجديد ويعلنون تمسكهم بالتراث».

إن المفهوم يبقى محاولة من قبل الباحثين في توصيف ظاهرت غربية دينية أو راديكالية تتسم بالشمولية كانت في البداية تجتهد في توصيف الحركات الدينية المسيحية في الغرب سواء كانت من الكاثوليك أو البروتستانت. والعلامة الدالة

الأصولي المتشدد يمارس حياته اليومية وفقًا لنظرة تاريخية قديمة مرتبطة بالماضي، إلا أنه يستخدم بعض وسائل الحداثة مثل الوسائل الحديثة في النقل والعلاج والبناء، بيد أنه عندما تتحدث معه عن الأسس الحديثة لنظريات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية فإنه يرفضها بشدة، لأنها تتعارض مع فهمه للحياة من خلال موروث سلفي لا يصلح

على أنهما ينطبق عليهما مفهوم الأصولية هو لوازم الأصولية من رفض للتطور ومحاربة للعلم وعدم التكيف مع ظروف الحياة المعاصرة، طبعا الحياة المعاصرة كما تراها المنظومة العلمانية التي تتخذ من الحداثة الصلبة معيارا لها في توصيف خصومها الذين تراهم لا يتوافقون من موجهاتها في الرؤية والمنهج ولعل هذا ما وصفه هابرماس بمجتمع مابعد العلمانية؛ لكن هذا الوصف العلمانوي يرى أن تلك المظاهر الدينية المسيحية تتسم بكونها التشبث بالماضي التراثي والمطالبة بالعودة إليه كمرجع أساس في مواجهة الحداثة المعاصرة. وهذا يعاكس مفهوم القطيعة والنسبية التي ترفضه الحداثة. وتصفه بأنه يحمل خطابا إقصائيا يرفض الآخر ولا يقر ذهنية التسامح والحوار ويستخدم بدلهما القوة والعنف الرمزي. وهناك قراءات أخرى تنتمي إلى نفس المرجعية الحديثة حاولت أن تتوسع في تطبيق الأنموذج الغربي للأصولية فنجد غارودي مثلا يوسع المفهوم فيأخذ أبعادا جديدة في توصيف ونقد أشكال من الأصوليات بقوله «في الغرب ظهرت أمُّ الأصوليات وهي الأصولية الصَهْيَوْنِيَّة، وتحت عباءتها ظهرت الأصوليةُ الماركسية والأصولية الرأسمالية، ومن باطن هاتين الشرارة الأولى لنشاط هذه الأصوليات هي إسقاط الخلافة العثمانية، بتدبير الأب الروحي للأصولية وهو تيودور هرتزل».

توسع المصطلح إلى خارج الخطاب الديني إذ حاول غارودي أن يوسع دلالة المفهوم في الربط بين نشاطات سياسة تتسم بكونها تحتكر الحقيقة وتمارس العنف الثوري من أجل الوصول إلى غاياتها رغم أنها متعارضة دينيا بين البروتستانت واليهود الصهاينة رغم أن خطابهم علماني؛ إلا أنهم مارسوا تأويلا دينيا بين الماركسية والرأسمالية رغم أنهما خطابان شموليان لكنهما ليسا فرقا دينية (غارودي، الأصولية). بعد أن كان مفهوم الأصولية يطلق على وجه الخصوص على المسيحية البروتستانتية فهي تعني التركيز على المعنى الحرفي في تفسير الكتاب المقدس ما يقابل التفسير الرمزي الكاثوليكي. واليوم هناك حركات دينية أصولية بروتستانتية تلتزم بحرفية النصوص وتحاول العيش على أسس تعاليم الكتاب المقدس كمقابل للفكر العلماني في الغرب (مايكل أنجلو ياكوبوتشي، أعداء الحوار أسباب اللاتسامح ومظاهره).

الأصولية تعتمد معايير تصنيف للآخر بوصفه مختلفا عنها ولهذا تنتهج معه سلوكا إقصائيا، وهذا السلوك ألحق تشوهات من خلال أنواع البتر التي ألحقها هذا التراث الأرثوذكسي بنفسه من جراء حذفه وتصفيته لكل المدارس والمؤلفات والشخصيات الفكرية التي عدت «زندقة « أو منحرفة.

أما عن تلك القواسم المشتركة في تصنيفه الأصولية الدينية فهناك ثلاثة ملامح تُكَوّن الأصولية المتطرفة منها:

هيمنة النزعة المحافظة: «على هذا الأساس نجدها تعارض النزعة التحررية أو الاجتماعية أو التنويرية والحداثية. هكذا فهي تعني الحفاظ على تقليد 'الأصول' بدون تجديد وبدون تطبيق معاصر، فالأصولي المتشدد يمارس حياته اليومية وفقًا لنظرة تاريخية قديمة مرتبطة بالماضي، إلا أنه يستخدم بعض وسائل الحداثة مثل الوسائل الحديثة في النقل والعلاج والبناء»، بيد أنه عندما تتحدث معه عن الأسس الحديثة لنظريات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية فإنه يرفضها بشدة، لأنها تتعارض مع فهمه للحياة من خلال موروث سلفي لا يصلح للإنسان المخلوق بحسب صورة الله ومثاله، أي تاج الخليقة.

طغيان الخطاب الديني: التدين يكون بمثابة العنصر المثبت للنزعة المحافظة التقليدية والمادة المتماسكة والقوية لأصول التقليد في الدين التي تُخضع كل ما هو علماني (الدولة، المجتمع، الاقتصاد)، لكل ما هو ديني، وتُخضع الخاص (الحياة الشخصية للفرد) إلى العام (القيم الأخلاقية الدينية «الشرع المقدس»). هكذا الأصولية الدينية المتطرفة تتخذ مواقف متشددة وغير متفهمة للسلوك البشري، وترفض المرونة الاجتماعية في التعامل مع هذا السلوك، فهي دائمًا تتصلب في فهمها لكل مجالات الحياة، فالفنون والموسيقى تُعد بالنسبة إلى الأصولية مفسدات، إلا إذا كانت تساعد على نشر رسالة الجماعة الأصولية كما يغلب عليها التشدد وعدم ترجيح العقل المعاصر في أحكامها.

الخطاب العنيف والمختلف: هذا السلوك العنيف يعد بالمقارنة مع الملامح المشتركة السابقة العنصر الأكثر إثارة للأصولية المتطرفة، فاستخدام العنف باسم النزعة

الأصولية الدينية المتطرفة تتخذ مواقف متشددة وغير متفهمة للسلوك البشري، وترفض المرونة الاجتماعية في التعامل مع هذا السلوك، فهي دائمًا تتصلب في فهمها لكل مجالات الحياة، فالفنون والموسيقى تُعد بالنسبة إلى الأصولية مفسدات، إلا إذا كانت تساعد على نشر رسالة الجماعة الأصولية كما يغلب عليها التشدد وعدم ترجيح العقل المعاصر في أحكامها

المحافظة في خدمة كل ما هو مقدس هو ما يلخص الحركة الأصولية، ويكون استعمال السلاح وسفك الدماء والقتل الجماعي، وبتر الأعضاء عقابا وطردا وعزلا للأقليات من حيث التمييزات القبلية والتطهير العرقي والإرهاب، وكل هذا يندرج في بنود الأجندة اليومية للأصوليين في كل العالم وفي كل عصر. وهي مظاهر أصولية متنوعة الأديان إذ «على طوال عقد الثمانينات من القرن العشرين، قلما شهد العالم أزمة سياسية ذات شأن في أحد أرجاء العالم لا تقف وراءها يد الدين غير المتوارية تماما. ففي الشرق الأوسط، تصادمت كل الأديان والحركات الأصولية في هذه المنطقة -يهودية كانت أم مسيحية أم مسلمة- على خلفية صراعات قديمة حول السلطة في إطار حروب أهلية وغير أهلية» (خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث).

الانسحاب والانفصال عن الثقافة المعاصرة والعلاقات الاجتماعية والترويج لأيديولوجيا على أنها واحدة وسامية تفسير شامل يمكن من خلاله تفسير جميع الظواهر ومعالجتها وذلك بعدم الاقتصار في النظام الجديد على السعي نحو تحويل النظام السياسي والاجتماعي فحسب، بل صميم فكر الفرد أيضاً، ورفع الحقوق الجماعيّة على حساب الحقوق الفرديّة، وتصنيف الحقوق حسب الولاء للنظام الاعتقادي، وخفض الحقوق الكونيّة وقمع التنوّع ومعارضة الديمقراطيّة والتعدديّة والفكر المتحرّر بشدّة والدعوة لإقامة دولة شموليّة توسعيّة.

تصنيف الأصولية الدينية

فضلاً عن تلك العناصر هناك من الباحثين من يضع تصنيفا للأصولية الدينية بذكره ثلاثة عناصر مشتركة تطبع الأصولية وهي الشمولية والنصوصية والانحياز المطلق.

أما «الشمولية» فهي مفهوم مأخوذ عن الكاثوليكية ويعني أن جميع الأسئلة التي تفرضها الحياة الخاصة والعامة تجيب عنها تعاليم الدين أو الأيديولوجيا. وأما «النصوصية فتعني أن النصوص المقدسة تؤخذ حرفيا من دون الدخول في تأويل أو

تفسير بما يعنيه من استكشاف ملابسات أو طرح تساؤلات وغير ذلك. وأما السمة الثالثة فهي «الانحياز» ويعني الرفض المطلق لأي مساءلة لتلك المبادئ التي يعتقدها الأصولي، ورفض كل ما عداها.

وقد أخذ المصطلح يصف مظاهر متنوعة عالمية أو ما يعرف بوصفها «الأصولية الدينية (بجميع طوائفها الهندوسية والإسلامية واليهودية والمسيحية والبوذية) ويبشّر الأصوليون وكل مَنْ يلتزم بتعاليمهم بالنجاة، ولا مجال في عالمهم لإثارة تساؤلات تنم عن حالة من الحيرة والقلق، أما مَنْ لا يتبع التعاليم، فيستحق العذاب».(جورج عوض إبراهيم، الأصولية الدينية المتطرفة).

وفي الفترة الأخيرة يحاول الغرب تطبيق مفهوم الأصولية على الخطاب الإسلامي المعاصر بوصفه خطابا أصوليا ينطبق عليه ما ينطبق على غيره ضمن سياسة الحرب على الإرهاب.

القراءات العربية المتأثرة بالفهم الغربي للأصولية

محاولة تطبيق الفهم الغربي على التراث الإسلامي نجده في القراءات العربية المعاصرة التي ترى أن «هاجس الأئمة المجتهدين منصب على تأسيس حجية القرآن ثم السنة النبوية وسنة الأئمة عند الشيعة والإجماع والقياس. (محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل). وقد ظهر مجموعة من المؤلفين تركوا وراءهم كتبا لعبت تأثيرا حاسما على العملية التاريخية البطيئة لتشكيل الأرثوذكسيات المتنافسة عقائديا وسياسيا.

وفي القواميس العربية المعاصرة التي يبدو أنها تخلط بين المعنى التراثي والمعنى الغربي المعاصر تعريف ومعنى أصولية في قاموس المعجم الوسيط للغة العربية المعاصر. ففي قاموس عربي عربي كلمة «أصولية» تدل عادة على أنماط معينة من المحافظة الدينية سواء أكانت إسلامية أو مسيحية. وتتبع الأصولية الإنجيل أو القرآن حرفيا وتدعو إلى اتباع تعاليمهما وقيمهما في الحياة الاجتماعية والسياسية بما في ذلك الحياة الشخصية. فيدعو الأصوليون المسيحيون على سبيل المثال إلى تعليم ما يسمّونه علم الخلق في المدارس وهو خلق الكون كما ورد في الإنجيل وبالضبط في سفر التكوين على أنه حقيقة علمية وتاريخية لا جدال فيها. ويتهم النقاد الأصوليين بعدم التسامح وتحريم كل شيء فيرد الأصوليون أنّ لا مسعى لهم سوى العودة ببلدانهم إلى أصول الحضارة المسيحية وقيمها الأخلاقية.

وأيضا نجد في المعجم العربي عامة «أُصوليّة، أُصوليّة، اسم مؤنّث منسوب إلى أصول، على غير قياس، جماعة أصوليّة. مصدر صناعيّ من أصول، الأصوليّة، التمسُّك بكلّ اتّجاه فكريّ أو دينيّ قديم. موقف فريق من المؤمنين يتشبثون بالأصول والتقليد، أصولية مسيحية، أصولية إسلامية».

الأصولية في اللغة والفكر العربي

نجد أن الفهم العربي المعاصر أخذ بالجمع بين الدلالة التراثية والدلالة الغربية، وهو جمع على مستوى اللغة تلفيقي يحاول إخضاع اللفظ إلى الدلالة الوافدة، إذ نجد أن اللغة العربية تؤصل معنى الأصولية من «الأصل»، وهو ما يبتنى عليه غيره، والأصول: جمع أصل، وهو في اللغة: عبارة عما يفتقر إليه غيره، وفي الشرع: عبارة عمّا يبنى عليه غيره، ولا يبني هو على غيره، والأصل: ما يثبت حكمه بنفسه، ويبنى عليه غيره. أصول الفقه: هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه، والمراد من الأصول في قولهم «هكذا في رواية الأصول». (الجرجاني، علي بن محمد السيد الرقي معجم التعريفات) لكن أيضا معنى الأصولية أنها اسم مؤنّث منسوب إلى أصول، على غير قياس، مما يجعل الجماعة أصولية. مصدر صناعي من أصول الأصولية التمسُّك بكلّ اتّجاه فكريّ أو دينيّ قديم كما جاء في معجم اللغة العربية المعاصر (المحيط في اللغة،233/3) هكذا تبدو هذه الدلالة المعجمية، ثم انعكست الدلالة الوافدة، فتلك المرجعية في تعريف الأصولية الدينية -كما تُعرّفها الموسوعة العالمية التي صدرت بأجزائها الخمسة بين عامي 1991-1995 وحملت عنوان «المشروع الأصولي»- هي كل أيديولوجيا تدعو إلى تسييس الدين وإقامة نظام سياسي مبني على تعاليم إلهية. وفي حين أن الأصوليات الدينية غير الإسلامية تطالب بإقامة أنظمة حكم دينية في بلدانها فقط، فإن الأصولية الإسلامية تسعى إلى بناء نظام سياسي إسلامي في جميع أنحاء الأرض كبديل للنظام العالمي الغربي (Martin Marty & Scott Appleby (Ed), The Fundamentalism Project).

ويقدم لنا الفكر العربي المعاصر أحد توظيفات الأصولية بالقول: استعمال هذا المفهوم في توصيف الحركات الإسلامية يجب أن يراعي تلك المعايير في الفكر الأصولي إذا استخدمنا هذا المصطلح للمسلمين، وهذا الفهم حديث ظهر في الغرب فهناك أصوليات علمانية وأخرى دينية سواء كانت مسيحية أم يهودية ومن ثم أخذت تطلق هذه الكلمة على الحركات المتشابه في الرؤية والسلوك عالميا ومنها الأصولية الإسلامية وغيرها. لكن هناك نقاط متشابهة بين الأصوليات بشكل عام والدينية بشكل خاص منها أنها تعتمد نقاطا مشتركة بمثابة روابط فكرية تقود إلى سلوك محدد تجاه من هو داخلها أو من هو خارجها (محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية).

وعلى هذا الأساس يؤصل أركون الأصولية كقراءة تيولوجية تراثية فيضع أصوليات سنية وشيعية وخارجية. وهناك أصوليات معاصرة تمثل قراءة أيديولوجية للنص متمثلة بالحركات المتشددة في الحراك السياسي الإسلامي مثل الإخوان المسلمين والحركات السلفية والتكفيرية.

كاتب وأكاديمي من العراق

نصر وردو

الوطنية المكلومة

لعبة التصحيف بوصفها رأسمالا رمزيا

إسماعيل نوري الربيعي

«أن تمارس فعل الكلام فأنت تقاتل» (ليوتار).

في المسعى نحو الكشف عن التفاعل الدلالي للأنظمة الحاكمة للعلامات داخل أيّ مجتمع تتبدى أهمية الوقوف العميق عند المضمر النسقي الكامن فيها والعمل على تفكيك عرى العلاقات التي تمسك بزمامها الموجهات والأطر الراسخة والمعاني الثابتة والقناعات المترسبة في الأعماق، تلك التي تتطلع عادة نحو نبذ أيّ فعالية للحراك والتفاعل والنقد.

لقد فرض الشائع والبديهي نفسه على الواقع حتى ترسّخ وأضحت ترسباته الطبقية موغلة في العمق تعصى على الحفر أو تلمّس المعنى فيها، فهي حاضرة وجاهزة (هكذا وجدنا آباءنا...). تلك التي أصبحت تابوهات محرّمة غير قابلة للمساس وهي الحاجز والحجاب الثقيل الذي راح يغطّي بثقله على منافذ النور أو كوّة الضوء الشحيح مهما صغر، تحت دعوى الحفاظ على السلام الاجتماعي باعتبار ما توفره من سياقات وبيئة تحكمها العلاقات التي اتفق عليها الجميع، وصار لزاما عليهم الخضوع لها والتماهي مع متطلباتها وإجراءاتها وشفراتها والأكواد الناظمة لها.

فوضى العلامات

القراءة الثقافية للواقع العراقي الراهن تحيلنا نحو الوقوف عند ظاهرة «تقاطع العلامات» وليس «أنظمة العلامات»، فالأوضاع التراجيدية التي تحيط به تجعل منه يعيش تحت وطأة التداخل والتشظي والتقاطع والتحلل والانحدار. إنه الواقع الذي يحيل إلى تبني شعار «إلى الوراء دُر» بكل ما فيه من تدهور وتدنّ، ومن دون شائبة تعلوه، تراجع مريع مهول مخيف لم يعد يجدي فيه القول واللغة والكلام، حتى استكانت الناس إلى تداول «لقد أسمعت....» وبإفراط ممل وغزارة مريعة تبعث على السأم والمرارة والكآبة.

في ظل التحولات التي يعيشها العراق تبقى دالة الانقطاع في التواصل هي المتسيدة على المجمل من الفعاليات، فـ«الناس في السر غير الناس في العلن» كما يقول الرصافي. وليت الأمر يقف عند حدّ يمكن تلمّسه أو الوقوف عنده، بل إن الأوضاع العامة صارت تدل على إنتاج هذا المركب المتداخل من المعاني والدلالات المقطوعة تلك التي تترهّل عندها اللغة والخطاب والرؤى والتصورات. إنها «ولاية بطيخ» تلك التي يعسر فيها تمييز العلاقات الداخلية فيها، وهو الغموض الذي ما برح ينتج المزيد من الدلالات المفجعة حيث التداعي التراجيدي لصورة الدولة تلك التي ما انفكت تحضر بعدتها الأيديولوجية. لكنه الحضور الهزيل الضعيف البئيس، فالمواطن لم يجد من هذا الحشد الهائل من السيطرات الأمنية سوى الخروقات الأمنية التي تمارسها القوى الإرهابية بحق المواطنين، لا النخبة الحاكمة. ومن هنا تتبدى أحوال العبث في المكونات الثقافية للصور التي اختزنتها الذاكرة الوطنية والذهنية العامة، حول صورة «جهاز الأمن»، فإذا كان السابق قمعيا فإن اللاحق لا يظهر بوصفه جهازا أمنيا، بقدر ما يقوم على «المشهدية والعرض». وإذا ما عبّر المواطن عن تبرّمه وضيقه من الإفراط والمبالغة واللاجدوى من هذا الكمّ من السيطرات سرعان ما تأتيه الإجابة الجاهزة من القائمين على تلك السيطرات، بـ«إنها الأوامر!؟».

فضاء اللعب

مشهد يقوم على العلاقة التواصلية بين «جهاز الأمن» و«الحكومة» فيما يتم استبعاد جمهور المواطنين من اللعبة برمتها، فما عليه سوى الصبر والسلوان والقبول بالأمر الواقع، وعليه أن يتوجّه بالدعاء الحار العميق الصادق أن ينتهي الإرهاب ويلفظ أنفاسه «فالإرهاب لا دين له»، كما يقول الشعار الذي تتبناه الجهات الحكومية. ولا تختلف تفاصيل المشهد حول العلاقة القائمة بين الجهاز المؤسسي والإداري ذلك الذي راح يعمّق مدى تواصله مع الحومة، ويسعى بكل ما أوتي من قوة

نور بهجت المصري

وقدرة للبعد والنأي عن المواطنين، حتى لم يعد يستبان من الجهاز المؤسسي العراقي، الذي تمت الإطاحة بثمانين سنة من عمره وتاريخه وتقاليده، سوى انعدام التقاليد الإدارية والارتجال الذي يضرب بأطنابه والحضور المخجل والمسف للمحاصصة والطائفية والنهاية المأساوية لمفهوم المصلحة العامة تلك التي بات تمثُلها يقوم على أنها نكتة سمجة غير قابلة للاحتمال والحضور المخل للولاء الجديد القائم على إيلاء صاحب الفضل «الممسك بتلابيب القرار» آيات الولاء والعرفان دون الالتفات ولو للحظة إلى المسؤولية تلك التي قيل عنها ذات يوم بأنها «تكليف لا تشريف».

راح المواطن العراقي يعيش خيبة الأمل المضاعفة حول عدة الدولة وأجهزتها، الأمن المخترق والمؤسسة الحكومية التي يتناهبها الفساد، حتى أن الواقع العراقي بات ينتج المزيد من معاني الخداع، ذلك الذي ينطوي على فعالية المشاهدة وليس الاعتقاد الراسخ الصميم. لم يعد رجل الأمن قادرا على إنجاز معنى الأمن المفترض، بل تحوّل إلى مجرّد صانع علامات. ولا تختلف أحوال الموظف عن تمثل أوضاع اللعب بالمعاني، والتطلع نحو اغتنام الفرصة للكسب السريع اللامشروع.

في ظل الفرص الشحيحة للمواطن والحصار المادي والرمزي الذي يحيط به يكون التوجه نحو تفعيل مدار إنتاج المعاني، تلك التي تقوم على أحوال الكوميديا السوداء حيث التهكم والسخرية والهجاء المحمل بالمرارة والسوداوية الحالكة. إنها الأوضاع الحرجة تلك التي تحرك الأنساق الكامنة وتستدعي حيل الثقافة في إمرار شفراتها وعلاماتها. إنه التطلع نحو الكشف والتوجه نحو نزع الأقنعة من خلال بوابة لعبة التصحيف، ليصار إلى التحوير والتعديل والقلب في الألفاظ، فيما يكون التوجه نحو تحميل المفردات الرفيعة السامية المزيد من الهجائية السخينة. وهكذا يتم تصحيف الديمقراطية إلى دمقراطية والوطنية وثنية والنائب ناهب والنائبة ناهبة والسياسة نجاسة والمنجزات مقاولات والسلطة سلَطة.

توجه الناس للبحث في ماوراء العلامة، حيث المسعى نحو الوقوف على المعاني المعلنة والمخبوءة في محاولة نحو تلمس المعنى. في كل هذا الثقل من اللاجدوى والتداخل والزيف والخداع والفساد والفوضى يقف العراقي اليوم واجما قانتا مهموما، يسترجع السؤال الأثير الذي تعلمه في القراءة الخلدونية «إلى متى يبقى البعير على التل؟» ذلك الذي جاء عفويا، فيما عمد العراقي إلى شحنه بالمزيد من التأويلات، وتحميله بما لا يطيق من التفسيرات والمعاني. لكنها الأقدار والحظ والبخت والقسمة والنصيب، ولك الله أيها العراقي.

كاتب من العراق

أساطير دعاة المظلومية

باسم فـرات

إن عدم خلوّ سردية ما من المظلومية والإظهار بمظهر الضحية مع نفخ أسطوري في شخصيات معينة فضلاً عن الغمز واللمز في الآخر؛ بل وأحيانًا شيطنته؛ أمر واقعي لا يمكن نكرانه، وهذا ديدن بناة السرديات. ولو تأملنا ما تعلمناه عن العرب من خصال الشجاعة والكرم والشهامة وإلى آخر سلسلة التمجيد، وأخضعناها للفحص العلمي فسنكتشف أن عددًا كبيرًا من العرب يتصفون بعكس هذه الخصال.

بُنيت السرديات في الغالب الأعم وتُبنى على أوهام وأحلام وتخيلات، وما يتمناه صانعوها وليس وفقًا لما حدث وما هو قائم وواقعي، فكيف يمتاز العرب بالشجاعة والفروسية والكرم ويكادون يكونون كلهم شعراء، والتاريخ لم يذكر لنا سوى فرسان وكرماء يمكن عَدَّهم بسهولةٍ، ومئة وعشرين شاعرًا سبقوا الإسلام فقط لا غير؟

إن دعاة المظلومية -أتباع ديانات، مذاهب، قوميات، إثنيات ومناطق- في الغالب الأعم تتضمن سردياتهم روحًا أسطورية لا تمت للواقع بصلة، بل تُناقضه، فهم يشيطنون الآخر، وينزّهون أنفسهم عن أيّ سلبية، ويتحدثون عن أمجاد وحقوق تاريخية في مدن وبلدات يكاد يكون جميع منجزها الكتابي-التدويني حتى بدايات القرن العشرين بغير لغتهم أو دينهم أو مذهبهم، بل أحيانًا حتى منتصف القرن العشرين. وهذه المدن والبلدات لها تاريخ تدويني (منجز ثقافي ضخم) عريق، تكاد تكون مشاركتهم فيه معدومة؛ فلا شعراء ولا أدباء ولا مؤلفين بلغة أو عقيدة دعاة المظلومية، سبقت القرن العشرين.

دعاة المظلومية خطابهم ومطالباتهم خارج العقل، وعليه نرى مَن يطالب بضمّ مدينة له لمجرد أن مرقدًا مقدسًا لديه في تلك المدينة ولا يفكر بأن أغلبية سكان تلك المدينة ينتمون لمذهب أو دين مختلف؛ والقومي يطالب بمدينة فقط لأنه يراها تقع ضمن أمنه القومي أو الاقتصادي.

لا يهمّ دعاة المظلومية أن يقوموا بتشريد شعب والاستيلاء على أرضه، لمجرد أنهم بحاجة لأرض يتحكمون بها، أو تراهم يشنون حربًا كلامية على مَن يؤمن بالتعايش والتنوع. والعراق مثلاً لا تشير دلالته إلى عنصر أو عرق أو إثنية أو قومية أو ديانة أو مذهب، بل تشير إلى أرض جغرافية معلومة عبر اتفاق تاريخي على حدوده واتفاق دولي ثَبّتَ حدوده السياسية بدقة، وعلى الرغم من كل هذا نجد دعاة المظلومية يرفضونه، وإن قبلوه فيجب أن يكون على مقاسهم وليس على مقاس العراقيين قاطبة.

خطاب المظلومية تبريري وبكائي مخضّب بالشكوى والدموع، وكأنه في محكمة وكلّ همه أن يوقع خصمه في موقع الدفاع وتبرئة النفس؛ ولا علاقة له بحقائق التاريخ والجغرافية وهيمنة المنجز الثقافي والاجتماعي الذي منح المدن هويتها على مدى القرون الأخيرة.

إحدى أكثر حقائق الواقع العراقي أنه مجتمع تدويني، وسكان مدنه وقراه الكبيرة والريف المحاذي للمدن والبلدات؛ لهم تاريخ واضح مع التدوين، فالسريان والعرب والتركمان والفرس هم التركيبة السكانية الغالبة عليه، وهؤلاء ينتمون للغات لها تاريخ تدويني، أعرقها اللغة السريانية والتي حين حدث الفتح الإسلامي كان في العراق ثلاثة آلاف مخطوطة لم تُمسّ بسوء.

تأتي اللغة العربية ثانيًا من الناحية التاريخية والأولى من حيث المنجز، وهي التي غطت على المشهد تقريبًا، إذ يمكننا الحديث؛ بما لا يتعارض مع العلمية والموضوعية؛ عن عشرات الآلاف من الشعراء والأدباء والمؤلفين بهذه اللغة في العراق قبل القرن العشرين.

أما اللغتان التركية والفارسية فقد فرضتا حضورهما بسبب الهيمنة السياسية والعسكرية والجوار، ولأن العراق مركز دينيّ كبير للمسلمين عبر وجود مراقد كبار الأئمة في أرضه.

ابن سردية المظلومية مهما بلغ من العلم والمعرفة والإبداع، هو ناقد جيد ومفكك لكل السرديات الأخرى بينما يتلقى سرديته باطمئنان تام، ويُكفّر مَن يحللها ويفكّكها ويعترض على غُلوّ بعض طروحاتها، فمهما جازفت بالإلغاء والإقصاء للآخر والاستحواذ على منجزه وشيطنته ونسب معظم الحضارات والإنجازات لها؛ نجد ابن سردية المظلومية يُقدّم استقالة تامة لعقله حين يتعلق الحديث عن سرديته.

ليس مستغربًا من ابن سردية المظلومية أن ينسب مدينة مثل بغداد له، أو يزعم أنه يشكل نسبة كبيرة من سكانها، موحيًا بحقه فيها، ليس بوصفه مواطنًا عراقيًا وإنما مواطن سرديته، أو هُويته الضيقة، ولا فرق إن كان ابن لغة شفاهية أو كتابية.

وما ينطبق على بغداد ينطبق على كل مدينة وبلدة عراقية سوى أن عدد الشعراء والأدباء يقل كثيرًا عما عليه الحال في بغداد. وعمومًا فلا وجود لمدينة عراقية يمكن أن تُنسب لمجموعة سكانية ليس لديها فيها شعراء وأدباء ومؤلفون سبقوا القرن العشرين.

العراق بلد الكتابة والتدوين، وبكل بساطة؛ فإن الشفاهيين وحديثي التدوين لا وجود لهم في العمق العراقي، أما التدوينيون (الذين لهم مئات المؤرخين والباحثين والأدباء والشعراء قبل القرن التاسع عشر) فهم فقط سكان العمق العراقي.

كاتب من العراق

بهرام حاجو

ثقافة الإبداع في مواجهة ثقافة التسلط وقمع الخيال

شاكر عبدالحميد

في كتابه «دراسة التاريخ»، الذي يقع في اثني عشر مجلدًا، أرجع المؤرخ البريطاني المعاصر أرنولد توينبي (1889-1975) أسباب انهيار الحضارات إلى عاملين، هما: هيمنة العقلية الآلية النمطية التي تقوم على أساس التكرار والمحاكاة، ثم إلى جمود المؤسسات السياسية والاجتماعية والتربوية وتصلبها وتسلطها. ثم أنه أكد أن الإبداع هو أساس نهوض الحضارات وازدهارها، وغيابه علة انهيارها. وأضاف إلى ذلك أيضًا قوله إن التحديات التي تواجهها الحضارات لا بد لها من استجابات إبداعية تقوم بها أقلية، أو أكثر، داخل المجتمع.

الإبداع في أبسط تعريفاته هو خلق على غير مثال، وهذا هو المعنى اللغوي والتراثي له، لكنه أيضًا إنتاج جديد ومفيد، كما في تعريفنا له، وفي الحالتين: الإبداع حركة ضد التكرار، والتكرار حركة موجهة نحو الثبات؛ ومن ثم نحو الموت، وضد الحياة. والإبداع تمرد على الوضع الراهن، تجاوز لما ران واستكان وسكن وتجمد وتصلب، اجتراح للعجائبي، وتشوف إلى الحلم والمستحيل، تدفق للانفعال وتألق للخيال، قلب الإبداع ثورة على الركود والركون إلى كل ما هو ثابت وساكن وآسن ومتكرر. هناك تعريفات أخرى كثيرة للإبداع، ونظريات حوله، لكن الحيز المتاح لنا هنا لا يسمح بالاستطراد أكثر من ذلك في هذه التعريفات.

البنية التسلطية

تبين من دراسات نفسية واجتماعية كثيرة أن هناك عددا من الخصائص المميزة للاتجاه التسلطي والشخصية التسلطية منها أن سمة التسلط سمة قد تتعلق بشخصية فردية متسلطة أو بجماعة أو بمجتمع بأسره، وكذلك أن هناك بنية مميزة للتسلطية بشكل عام، لها عدد من الخصائص، وتتفق هذه الخصائص، في كثير منها، مع تلك الخصائص المميزة للتطرف وأهمها ما يلي: التقليدية (التمسك بالجامد والقديم وقيم الماضي والعائلة ومقاومة الجديد. والخضوع للسلطة الأعلى منها (السمع والطاعة). والعدوان التسلطي (على من ينتهك قيم الجماعة ومعاييرها وأهدافها). والتفكير الخرافي المتصلب النمطي الجاهز وغير الإبداعي. ومعارضة التأمل والتفرد والخيال والمرونة والإبداع. والميل إلى العنف والعدوان تجاه المغايرين والمختلفين معهم. وكذلك النزعة التدميرية والسخرية (إهانة الآخرين الآن عن طريق النت وبرامج التلفزيون) والسخرية فيها نوع زائف من التحقير للآخرين وشعور زائف بالتفوق لدى هذه الجماعات أيضًا. والإسقاط والإنكار: ويظهر ذلك في إسقاطهم لعيوبهم على الآخرين، وإنكارهم أيضًا وجود عيوب وسقطات وأخطاء لهم؛ وكذلك تلك الشكلية والمظهرية فالبعض يعتقد أنه لمجرد أنه ارتدى زيًا معينًا يستطيع أن يتحدث في كل شيء ويوجه الناس ويكون عليهم السمع والطاعة له أيضا. والاهتمام بالأمور والتعبيرات الجنسية. والميل إلى الإغلاق المعرفي في مقابل الانفتاح المعرفي (رفض الجديد والاحتمالي والنسبي) والانغلاق الاجتماعي (الأهل والعشيرة) في مقابل الانفتاح الاجتماعي (البشر كافة). والأحادية في النظر إلى الأمور والظواهر في مقابل تعدد الرؤى ووجهات النظر. والميل إلى القطعية والحسم بدلا من القول: «ربما»، و«أظن»، و«يحتمل» وغير ذلك من التعبيرات الدالة على التفكير الاحتمالي النسبي الترجيحي؛ وكذلك الاهتمام باللفظي والسمعي في مقابل البصري والخيالي، وبالثابت في مقابل المتحول. والتفكير الاجتراري التكراري في مقابل التفكير الحواري الابتكاري الإبداعي. وأيضا التمركز حول الذات والجماعة، بدلا من التمركز حول الآخر والوطن والإنسان. وأيضا تأكيد التشابه والاتفاق والنمطية، بدلا من التركيز على الاختلاف والتفرد (موضوعات الكلام والأزياء والنظرة للمرأة والمغايرين في الدين والصور النمطية عن ذاتهم وعن الآخرين). والتفضيل لنمط من القيادة الاستبدادية لا الديمقراطية يقوم على أساس القيادة المتصلبة الجامدة بدلا من القيادة اللينة المتسامحة. واللجوء إلى الضغوط على الآخرين وتهديدهم من أجل القمع والإخماد والكبت لروح التمرد والمعارضة والثورة لديهم. وكذلك الميل إلى المحافظة على الوضع الراهن ما دام في صالحهم.

ويضاف إلى ما سبق أيضا استخدام العلم والتكنولوجيا (النت- التلفزيونات- الموبايلات) لأغراض غريزية بدائية سابقة على الحضارة (السخرية-السباب-التسجيل للآخرين وتهديدهم- تدبير عمليات انتحارية.. إلخ). والانكفاء على الذات، فالمجال الخاص بالسلطة والمصالح، بالنسبة إليهم، مغلق عليهم، مع شعور دائم بالتهديد عبر مسارهم التاريخي وهو شعور يتفاقم بذلك خلال الظروف غير المستقرة (أوقات الحروب-الكساد الاقتصادي-السجن-الثورات.. إلخ) مما يدفعهم للبحث عن الأمن، غير المهدّد، الثابت الجامد المغلق بصرف النظر عن ما قد يحدث للآخرين بسبب ذلك الاتجاه. وكذلك الافتقار إلى ما يسمّى بالتركيب المعرفي التكاملي أي النظر إلى أيّ ظاهرة على أنها متعددة الأبعاد تحتوى على الذات والآخر والتاريخ والبشر الذين يختلفون ويأتلفون.. الخ، ومن ثم نجد أن ما يميزهم هنا هو التبسيط المعرفي للمواقف والظواهر والعلاقات وبما يناسب رؤيتهم الضيقة أو المحدودة أو المغلقة؛ فالعالم لديهم ثنائي الطابع والاتجاه فقط (من ليس معي فهو ضدي).

ويضاف إلى ما سبق أيضا ما يحدث في الأنظمة القمعية والتسلطية من استخدام للدين والذي ينبغي أن يكون لصالح الإنسان؛ من أجل التخويف والترهيب والتعذيب والتدمير وتعذيب الوعي؛ أي من أجل غايات عكس أهدافه الحقيقية. والافتقار أيضا إلى ما يسمي بيقظة الضمير (الخداع والكذب وإثارة الفوضى والغموض والسرية والضغط العدائي والعدواني على الآخرين). وأيضا نسبة الإخلاص والتفاني والدافعية للإنجاز والقوة والانتماء والمثل العليا والتدين الحقيقي إلى أنفسهم ونكرانها على الآخرين. والشعور شبه الفصامى (كلية القدرة وكلية الحضور في العالم). وأخيرا ذلك الميل للنمط المحافظ (في مقابل الراديكالي) في التفكير والشعور والسلوك وكذلك عمليات التفضيل لنوع معين من الفنون (القديم تحديدا) ونوع معين أيضًا من الأدب (الواقعي تحديدا).

عاصم الباشا

عاصم الباشا

ثقافة الإبداع
في مواجهة ثقافة الإرهاب

نحن نرى أن التسلط في جوهره نوع من الإرهاب، وإن بمعنى مختلف عن المعنى السائد الآن حول الإرهاب، لكن يمكن القول إن ثقافة الإبداع هي الجديرة أكثر من غيرها بمواجهة ثقافة الإرهاب، فهناك فروق جوهرية بين هاتين الثقافتين، ومنها تمثيلا لا حصرا: أن الإبداع تفكير في نسق مفتوح يهتم بالتعدد والتنوع والكثرة والاختلاف، ووجود أكثر من إجابة للسؤال الواحد، وأكثر من حل للمشكلة الواحدة؛ بينما التسلط تفكير في نسق مغلق يقوم على أساس النمطية والتكرار والتفكير الدائري المتقبلة الجاهزة والإجابة الواحدة والقطعية، فالعالم مغلق، قد اكتمل، وأين اكتمل؟ هنا، عندنا، عند ما نراه وحوله، وعند كل ما يتعلق بنا، وكذلك يقوم الإبداع بالتركيز على المستقبل، ولا يهمل دور الماضي أو الحاضر، وإنه في الإمكان أبدع مما كان، بينما تهتم ثقافة التسلط بالتركيز على الماضي، وعلى أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، كما أنها تعارض التأمل والتفرد والخيال ومرونة التفكير. وبينما يشجع الإبداع على التمرد الإيجابي الفعال لصالح المجتمع والإنسان، مع التأكيد على أهمية الخيال والتفكير الاحتمالي النسبي الترجيحى؛ فإن ثقافة التسلط والإرهاب تؤكد على السمع والطاعة، والتنفيذ الجامد للأوامر، كما أنها تمارس العدوان التسلطي (العدوان اللفظي والبدني) على كل من يهدد معاييرها أو قيمها أو أهدافها.

تقوم ثقافة الإبداع على أساس المصارحة والمكاشفة والاعتراف بالأخطاء والتصحيح الذاتي، بينما تقوم ثقافة التسلط على أساس الإسقاط والإنكار وكما سبق أن ذكرنا. ويرتبط الإسقاط والإنكار مع ما يسمى في دراسات الإبداع «بالميل إلى الغلق المعرفي»، ويتجلى ذلك في عدم رغبة أتباع ثقافة المتسلطين في تغيير أفكارهم ومعتقداتهم، والرفض لكل ما هو جديد واحتمالي ويختلف عن رؤيتهم الجامدة للعالم.

وهكذا فإن ثقافة التسلط ثقافة منغلقة حول ذاتها وليس ثقافة منفتحة على الآخر؛ بينما الإبداع هو رسالة موجهة إلى الآخر من أجل صالحه، وقد كانت ثقافة الإبداع، وما تزال، هي الدافع الذي أدى إلى تطور الإنسانية، وظهر ذلك عبر الاختراعات العلمية الكثيرة المتتالية التي جعلت الحياة أيسر، والتواصل بين البشر أعمق، هكذا قدم الإبداع العلمي، تمثيلا لا حصرا، الميكروسكوب (1590) والتليسكوب (1609) التصوير الفوتوغرافي (1839)، السينما (1895)، التليفزيون (1926)، الكمبيوتر(1941) الإنترنت (1969) ... وغيرها.

فماذا قدمت ثقافة التسلط والإرهاب ؟ لا شيء، بل إنها، على العكس من ذلك، تستخدم التكنولوجيا والعلم (الإنترنت- الموبايل- التلفزيون... إلخ)، لأغراض بربرية بدائية تعمل ضد الحضارة (التدمير- العمليات الانتحارية والتفجيرات- البرامج التلفزيونية المليئة بالحقد والتشفي والعدوان ...إلخ).

كذلك ترى ثقافة الإبداع أن الدين هو طاقة إيجابية بناءة تساعد على التكيف مع الحياة والتوافق مع الآخرين، وكذلك تحقيق السعادة والهدوء والأمل والسكينة والخير في الدنيا والآخرة، وهذه كلها جوانب إيجابية وطيبة. وحالة الرضا حالة تقوّي جهاز المناعة الفردية والجماعية، على عكس ثقافة التسلط الإرهاب التي تحاول أن تدمر هذه الحالة من المناعة عن طريق إثارة الخوف، وكذلك إشاعة الشعور بعدم الأمن والأمان.

يفتقر المتسلطون كذلك إلى المرونة العقلية، فهم متصلبون يقاومون التغيير أو الاعتراف بالخطأ، في حين أن المرونة وتغيير وجهة النظر أو أسلوب التعامل مع الأزمات، عند الضرورة، ومن أجل التكيف الأكثر كفاءة مع الواقع والحياة هي إحدى المكونات الأساسية للإبداع. والمرونة في أبسط تعريفاتها هي: قدرة إبداعية تتطلب تغيرا في التفكير والسلوك يناسب التغيرات في الظروف والمواقف، المرونة تعمل ضد الإغلاق والانغلاق، المرونة تسعى نحو الانفتاح، المرونة تجاوز لتنظيم قائم نحو تنظيم جديد، المرونة تغير في مسار التفكير، المرونة هروب من التصلب والاجترار والعود الأبدي والدوائر المغلقة المرونة كسر للنمطي والسائد والمستقر، المرونة قفزة ووثبة عقلية مناسبة وتكيفية في اتجاه إنتاج جديد مفيد، المرونة إدراك للنقض والنقائص، المرونة اندفاع موجه، المرونة بحث عن مسالك جديدة للفكر والفعل، المرونة استبصار وتأمل، ووعي المرونة خروج من أسر القوالب الصامتة المصمتة ووقوف في حضرة الآفاق الجديدة والمتجددة والخصبة التي لا تلبث بدورها أن تصبح قديمة، المرونة ليست مشاركة في حروب اليوم بأسلحة الأمس، بل هي سعى للهروب من أسر الضرورة إلى رحابة الحرية، المرونة تجاوز واجتياز للظروف المعاكسة، وغير المشجعة، وغير المدعمة، المرونة بحث عن البدائل ونظر إلى الموضوع، أو الفكرة، من أكثر من زاوية، المرونة التفاف ودوران، المرونة لا يحدث إبداع بدونها، وفي غيابها تتوفر الفرص كلها لظهور التصلب والتسلط والتطرف والإرهاب.

وليس هناك من حل، في رأينا، أمام ثقافتنا المتراجعة المتسلطة الراهنة، سوى أن تشبع فيها، وعبر برامجها التربوية والتعليمية والإعلامية والثقافية والسياسية والاقتصادية وغيرها، تلك الثقافة التي قامت على أكتافها الحضارات المزدهرة والمتقدمة والقوية، قديما وحديثا، وهي: ثقافة الإبداع.

كاتب من مصر

مثقفو القوة

علي حسن الفواز

إذا كانت الثقافة تحتاج إلى القوة، فإن القوة البعيدة عن الثقافة ستكون غاشمة ومستبدة وطاردة. هذه المعادلة باتت تطرح نفسها -اليوم- بوصفها تعبيرا عن وجود أزمة حقيقية في صناعة الاستراتيجيات الثقافية، وفي غياب الشرعنة الأخلاقية للوظيفة الثقافية إزاء صعود كثيرٍ من مظاهر العنف الطائفي والإثني والجماعاتي.

هذه المظاهر تصطنع لها خطابا ورأيا عاما، مثلما تصطنع لها جمهورا مقصودا، تُصاغ له الرسائل والأفكار المُهيّجة، وبما يجعله أكثر استعدادا للتفاعل التواصل مع الموجهات العُنفية التي تفترضها القوة العصابية، وتحت يافطات صيانية متعددة، وأوهامٍ لها علاقة بثنائية الهويات (القاتلة والمقتولة).

صورة «المثقف القوي» قد تكون غير مألوفة وغير واضحة الملامح، لكن أنْ يكون هذا المثقف جزءا من المهيمنات الجماعتية والدينية والأيديولوجية وربما فهذا يعني تحويل خطابه الثقافي إلى مشجبٍ للأسلحة، وتحويل ممارساته إلى إشهار لفرضية العنف والرقابة والسيطرة، ولإسباغ ما يبرر شرعة القوة بوصفها تكريسا للسلطة والاستبداد والعصاب الذي يقف وراء هذه القوة.

لقد ظل مفهوم القوة تاريخيا محصورا في السلطة، فهي تحتكر كلّ شيء، بدءا من الحاكمية وانتهاء بالأفكار، لكن تحرير القوة «الثقافية» خارج سياقها يعني اصطناع نواميس مغايرة ومفارقة لها، يمكنها أنْ تناظر السلطة في احتكارها لوظائف القوة والإخضاع والتخويف، وتضخيم صورة المثقف الجماعاتي و«الهوياتي»، بوصفه المسلّح، أو بوصفه المحشو بكثير من أفكار الغلو والتكفير والكراهية، والتي تعني إباحة القتل شرعا، وترحيل الخطاب الثقافي من لحظته الإنسانية المسكونة بالحرية، إلى لحظته الأصولية، تلك التي تُلزِم بتطبيق أحكامها الظاهرة، وحصر فهم السلطة بوصفها آلية لتطبيق لهذه الأحكام، والخضوع لولاية الأمر الشرعي..

فمن يُشاهد بعض الفضائيات العربية ومن يقرأ عديد المقالات التي تُنشر في صحفنا العربية سيجد صورة «مثقفي القوة» أكثر حضورا في التعبير عن أوهام السلطة، وعن مظاهر عنفها واستبدادها وقمعها، والأدهى أن يكون الـ«هؤلاء» كما يسميهم مجيد طوبيا أكثر شراسة وعنفا في التعبير عن فقه السلطة، حدّ أنهم يبدون وكأنهم أكثر من السلطويين ذاتهم.

هذا الأنموذج يدرك أنّ هذه الوظيفة مدفوعة الثمن، وأنّ عطايا السلطة أكثر آمانا له من عطايا الضمير، وأنّ ما يناور حوله، أو يدافع عنه لا علاقة له بنظريات الثقافة ولا بمناهجها، ولا حتى بمرجعياتها الأنثربولوجية والسوسيولوجية، بقدر ما أنّ صورته ستحافظ على بريقها، لأنها ستكون جزءا من حائط السلطة ومن مهرجانها وأوهامها، وأنّ الحديث عن مثالب هذا النزوع المرضي سيكون خارج السياق، فالسلطة تعوّدت أن تشتري ما هو رثّ، وأنْ تصطنع له مساحات للفرجة واللذة، والإيهام بأنّ صناعة هذا المثقف المُلفّق لها ما يشابهها في التاريخ، والتي لا يمكن فصلها عن عقدة السلطة واستبدادها ومنظوماتها الخطابية التي تنافق وتُغالي وتجعل الحاكم هو ذاته الإمبراطور العاري في حكايات هانز كريستيان أندرسون.

مثقف الحاكم أو مثقف الإمبراطور هو ذاته مثقف الجماعة، فكلُّهم يدافعون عن الفكرة التي تخصّ الحاكم والفقيه، والتي تخصّ -أيضا- الزيّ والخطاب والتأويل، وبما يُعطي لهذا المثقف دورا أكثر بشاعة وتطرفا في الإبانة عن مظاهر قمع المختلف والمعارض، وتعويم أيّ أفكار عن الحوار والمشاركة والقبول بالآخر، لأن هذه الأفكار ستعني القبول بالزندقة والمروق والخروج عن الطاعة وولاية الأمر وعن عصاب الأدلجة وعن فقه الحاكم أو الجنرال وأمير الجماعة وصاحب حسبتها.

وسط هذا الإرهاب الثقافي سيكون النقد وظيفة حذرة أو غائبة، وأنّ الأنموذج المتعالي للمثقف سيكون بعيدا، وأن استعمالاته ستكون هي الأخرى محفوفة بالخطر، مقابل أنّ «مثقفيّ القوة» سيكونون أكثر تشبيها بأصحاب الرايات السود، والذين يجدون في المشهد الإعلامي العربي حضورا وتسويقا وتضخيما، وأهلية في التعبير عن مظاهر القوة ذات المرجعيات والفتاوى «الفقهية» في إباحة التكفير والقتل والإخضاع، لكي يسدّوا الطريق على المختلف، ولكي يطوّعوا الآخرين ويهددوهم بأنّ الطريق إلى المعرفة يبدأ من هنا، لأن الـ«هناك» سيكون نوعا من الجحيم أو المنفى أو المقبرة.

كاتب من العراق

عاصم الباشا

بلاغة الهشاشة

حكاية مبدعتين بقصة واحدة

أمين الزاوي

الأولى، ولدت في 11 فبراير العام 1886.
وولدت الثانية في 25 فبراير العام 1968.
امرأتان من هشاشة وشفافية وإبداع ومحنة.
باعد بينهما الزمن بقرن ويزيد، وجمعتهما هشاشة الإبداع فدحرجتهما إلى مصحة الأمراض العصبية.
جمعتهما قسوة المجتمع العربي، مجتمع غير رحيم، الذي على مرّ قرن ويزيد ولم يتغير أو إلا قليلا، مجتمع لم يتردد في الإلقاء بهما في سجن يتستر تحت يافطة «مستشفى الأمراض العصبية».
امرأتان من تبر ونعومة، جمعتهما الشجاعة والشعر والدفاع عن حقوق المرأة دون خوف أو تراجع أمام ثقافة ذكورية مهيمنة وعنيفة ومعادية للفن ولكل أنثى تريد أن تكون سيدة نفسها.
الأولى اسمها مي زيادة.
ودارينا الجندي هو اسم الثانية.
توأم على الرغم من الفاصل الزمني الشاسع.
مبدعتان سيقتا إلى محنة متشابهة بعد أن وجدتا نفسيهما في حرقة الكتابة الحرة محاصرتين بفكر بطريركي لا يعشق سوى الحريم والقطيع.
بعد أزيد من قرن تجيء الكاتبة والفنانة دارينا الجندي بفائض من الرهافة والحساسية قابضة على جمر الحياة بيديها وبلسانها وهي تقاوم العطب وجرح الروح لتكتب عن مي زيادة كتابا باللغة الفرنسية تحت عنوان «مي زيادة، سجينة الشرق، الحياة المجهولة لمي زيادة» عن دار غراسي بباريس 2017، والكتاب هو خطاب «الروح للروح».
كتاب صغير في شكل جرح غائر وكبير، كتاب من 144 صفحة، دون ثرثرة ولا تخمة إنشائية ببكائيات بدموع التماسيح، دموع ملونة، كتبت فيه الفنانة دارينا الجندي هشاشتها هي، أولا، لأنها توأم مي زيادة في هذه الهشاشة والنعومة، نعومة النمرة.
بعد أزيد من قرن، عادت لتبحث عنها، عن توأمها، في الجغرافيا والكتب والآثار أو ما تبقّى منها، من البيت إلى القبر، من الرسائل إلى النصوص الرسمية المنشورة لها أو عنها، لتكتبها وكأنما هي تكتب عن ذاتها.

يُقرأ هذا الكتاب كسيرة ذاتية، امرأة في مرآة امرأة أخرى تشبهها، الحكاية عن مي زيادة ولكن في الوقت نفسه هو حكي عن جرح الروح الذاتي الذي تحمله دارينا دون أن تبرأ منه كلية.
تكتب دارينا الجندي عن ملهمة الكثيرين من الكتاب من الرسامين الشعراء والروائيين وهي في ذلك كأنها تعيش هذه الحياة الفجائعية والدرامية التي عاشتها مي زيادة، في فصول مسرحية تختلط فيها شخصية الكاتبة والمكتوب عنها.
تمرّ فصول كتاب دارينا الجندي عن مي زيادة أمام عيون القارئ وكأنه أمام فيلم سينمائي، تلعب فيه دارينا دور البطلة دون ماكياج، صور متلاحقة لحياة متشظية، مي زيادة امرأة مبدعة تجلب الأنظار، تدير كل الأعناق والعيون، جميلة، فاتنة، ذكية، شجاعة، مثقفة، ثرية، تعيش قصة عشق طوباوية مع كاتبها المفضل وهي على بعد آلاف الكيلومترات منه، بينهما القارات والمحيطات، كاتب هو نفسه مُشكّل من سحر ومثالية في مخيال القارئ، إنه جبران خليل جبران، قصة عشق تدوم قرابة العشرين سنة دون أن يلتقي فيها العاشقان، عشق بالمراسلة وقبلات وخفق القلبين على أشرعة الكلام.

حين أسست مي زيادة صالونها الأدبي ما بين 1910-1920 كانت مركز القاهرة، ومركز الأنوثة الذكية والمثقفة التي تثير الغيرة بين الرجال وبين النساء على السواء من مجتمع الكتاب والصحافيين والجامعيين والفنانين.
من قصة حب أفلاطوني ناعم ومجنح تنزلق العاشقة مي زيادة شيئا فشيئا إلى درك الجحيم، يموت والدها الذي كان صديقها الأول ثم تلحق به أمها، فتبدأ في رحلة الانهيار الفظيعة لتكتمل الحلقة برحيل جبران خليل جبران، فتنطفئ الشموع داخلها.
وأمام وضعها الهش لا يتأخر الأشرار لينقضّوا على العصفورة الجريحة، فيحاصرها الأعمام وهم الذين لم يستطيعوا تَقبُّل منسوب الجرأة الثقافية والحرية الفردية لديها، ليلصقوا بها تهمة الجنون، مدججين بمجموعة من المحامين بدون ذمم توضع مي زيادة قانونيا تحت سلطة «العصمة»، وعلى إثر ذلك يستولي هؤلاء الأشرار على ثروة وأملاك العصفورة ليلقوا بها في «العصفورية»، مصحة الأمراض العقلية.
الحياة غير رحيمة.
في مستشفى الأمراض العصبية هذه تتعرض لشتى أنواع التعذيب، وأصناف المعاملات القاسية، إنه الجحيم بين جدران مستشفى، هو سجن بكل المقاييس.
وهي نزيلة العصفورية، يتفرق من حولها المعجبون من أشباه المثقفين ويصمت أشباه الكتاب، إلا كمشة قليلة تتجنّد للدفاع عنها والبحث عن طريق لتخليصها من جحيمها. وقد أسفرت المعركة في النهاية على إنقاذها من جحيم السجن (العصفورية) مصحة الأمراض العصبية.
إن محنة مي زيادة صورة لموقف المثقف تجاه المثقف، هي امتحان لسقف دفاع المثقف عن حرية مثقف آخر، وإنها الدرس السوسيو-سياسي الذي يمكن أن توصف به النخبة العربية، نخبة التخاذل.
يروى أنها حين خرجت من محنتها وهي ساخطة على المثقفين، رفضت الحديث إلى طه حسين الذي طلب مقابلتها لأنه لم يتخذ موقفا من أزمتها ولم يحرك قلمه للدفاع عن الظلم الذي تعرضت إليه.
كتاب «سجينة الشرق» لدارينا الجندي هو كتاب المأساة، مأساة الكاتبة لأنها هي الأخرى مرت بذات المحنة، ومأساة الكاتبة موضوع الكتاب أي مي زيادة التي لطالما يعتز بها اليوم كثير من المثقفين والقراء، وهي التي يحتفظ التاريخ بعبارة على شاهدة قبرها «هنا ترقد عبقرية الشرق، رائدة النهضة العربية..».
حين ننتهي من قراءة كتاب «سجينة الشرق» نتساءل هل قرأنا سيرة ذاتية لدارينا الجندي أم شاهدنا فيلما يروي حياة مي زيادة، كل ذلك لما للشخصيتين من تقاطع وما للكتاب من عمق في الصدق.

روائي وأكاديمي من الجزائر

دعوة
الجديد
تدعو الكتاب والمفكرين العرب
إلى المشاركة في محاورها وملفاتها القادمة

تيارات التفكير العربي
ظهورا ومدا وجزراً

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 والأنوثة
هل تكتب النساء العربيات بلغة الرجل
أم أن اللغة بلا جنس

الصحافة الثقافية العربية
أحوالها، توجهاتها، علاقتها بالكتاب والقراء

فكر حر وإبداع جديد

قصائد الصيف

مريم حيدري

الحمامات

صمتُك قبل الذهاب
ليكون أمسَ الضحكة
وموعدَها في الأبد
الذهابُ المنقوشُ بوهمٍ ناصعٍ
ليكون مُدنَ المصير.
ومن أكون؟
إن لم أكن يدَكَ حين تقطع البعدَ بها، فارغةً
وعاجزة
إن لم أكن صوتَك وهو يتقطّع بين المقاهي
المزدحمةِ
والهواتفِ المحمولة.
ثم ينتهي «نوروزُ» أياما ساكنة في الطابقِ الرابع
-ككلّ عام-
ولستُ إلا من تضعُ في الحقيبة رجاءً طريّاً
وتعود إلى الشمس الكبيرة
تتبعني
وتتبعها شمسٌ أخرى
وأسير تحتهما خفيفةً ومنظورةً من بعيد
مثل نبتةٍ مبهمةٍ
ولا يعرف العابرون
إن كنتُ مقيمةً في المدينةِ
أم في الطريق.

موسكو وسان بطرسبورغ

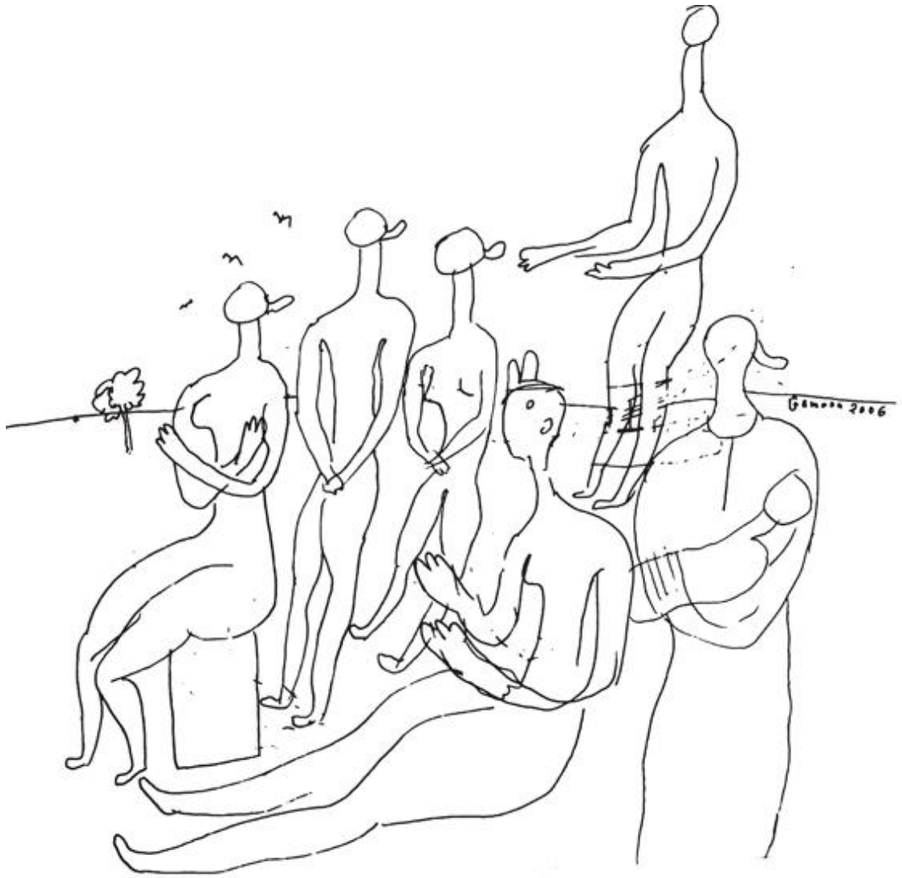
1

نهوض الذاكرة في الصباح الباكر
وهي أقلّ عتمة من أي وقت
مرورُ الذاكرة بالجسورِ والريح والأحصنة
وقوفُ الذاكرة لتقرأ رسالةً قصيرة أمام شبابيكِ
«ناباكوف»
سقوط الذاكرة في نهر «نيفا»
مثل شراعٍ هزيل
وهي تردّد: «يداك تدخلان غيابي وأكون نبتةَ
الزمن».
والمدينة الكبيرة السامعة.

2

للتحية ظلٌّ
للوداع ظلال كثيرةٌ
تجلس معنا هادئةً في الطائرة والقطار
وحين نسير في الشوارع
تتبعنا
ويظنّها العابرون نقوشاً لاصقةً بجِلدِ الحياة
تمدُّ يدّك وفيها الكلمةُ

لتشطرَ النهارَ إلى نصفين ضاحكَيْن
أمسكها
أنظر في عينِك
فإذا بها هضبة من عشبٍ
وندم.
للفرحِ أشباحٌ كثيرة تحت الشمس.
وفي الظلّ،
تمدّ يدَك وفيها الكلمة
فتصعد نحو السحاب.



حسين جمعان

3

يترك ما لم يُلمَس
نائما في أزلٍ منسيٍّ في ركنِ البيت
يومٌ خارجٌ من شمسِهِ ليدخلَ يوما آخر
مع الصوت
وهو يتقصّف
ومع الضوء
وهو بقايا حياةٍ قصيرةٍ
تأتي من بعيد
وتندثر بين أوراقٍ متروكةٍ على الطاولة
ثيابٍ من رائحة وصوف
ورسائلَ غيرِ مفتوحةٍ
تدخل أياما أخرى
دون أن تُلمَس.

وإلى جانبي، في المقهى الصغير
أمام بيت «دوستويوفسكي»
أيامي، جالسة بلياليٍ بيضاء
ومطرٍ أبيض، على رصيف بطرسبورغ
تنتظرك،
أن تأتي
لترسمَ هذا
على ورقِ الأبد.

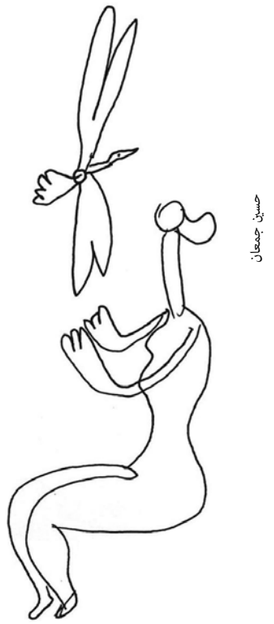
4

الريح تصعد فارغةَ اليدين
الأصواتُ ترتقي الهواءَ
وتنهار
الأشجار تبتعد.

أناديك، لتكونَ قمرَ الصفحة الفارغة
وطالعَها ليومٍ واحد
أناديك ولستُ من تنادي
أقتربُ ولستُ من تقتربُ
لتفوزَ بالنظر.
انظُرْ كم كنتُ محضَ يدٍ تربط اليقينَ بحبلِ الوهمِ
وسلسلةِ الشوارعِ والجسور،
كم كنتُ محضَ إشارةٍ تركب الحافلةَ
لتبلغَ لوحَ وقوفِكَ.. منتظرا ومحبّا للهجرِ
وتبلغَ لوحَ وقوفي..
أمامَك.
انظُرْ كم كنتُ نجمةً راجفةً
فوق أرضٍ باردة
حين لمحتُكَ في الساحة الحمراء
حين لم ألمحْك في الساحةِ الحمراء.

طهران

بعد أن أكبر بيومين
يكبر الهواء
ويُخرج ألوانَه
نباتاتِه
قلبَه الكبير الذي لم يعرفه أحد
ويحلّ مكاني في البيت
لأخرجَ
وأبقى واقفة جنب ذاكرة العالم
وأنظر جسدي في الليل، مستلقيا،


حسين جمعان

وحيّا أبدا فوق ذراعك
والظلام، ضوؤنا النائم،
عائدا، ومستريحا عندنا
بعد أن أضاء حياة الأشياء في النهار.

إسطنبول 33

1

قليلا ما ملكَتْ حياتي كلَّ شيء
وملكَتْ مرآة لكلِّ شيء
فوضعتُها في حقيبة صغيرة
وركبتُ طائرة تسبح في عامٍ كالصيف
وفي ضوءِ عام.

2

الغرفةُ، قيامةُ كتابٍ وعطرٍ ومنشفةٍ وشبابيك
خلف السجائر
وفي الساحة، في الليل،
ألم أَلمَسْ شيئا من قبلُ
ولم أُلمَس؟
يدُك ينهبها الرجاء.

3

هناك تقول اذهبي وتعالي
وأذهب وآتي
وبيدي ظهيرة فاتنةٌ كالهاوية
أهَبُها للأرجاءِ
لتسقطَ الأشياءُ
ولا تقع
وتقضي حياتَها مثلي في الهواء والطريق والورق.

4

صليبانِ فوق سريرٍ
في أزل الطوابقِ والغُرَف
تقع الأوراقُ في العالم
وعليهما يقع الليل مثل شمسٍ في الضحى
فيحملانِ الشهواتِ العشرَ ويخرجان
صليبان فوق سرٍّ
يتجاوزان الثالثةَ والثلاثين
مع العابرين في كلّ مكان
أنا والمسيح الذي ترك امرأة خلف البحر
وسار معي في أزقة الإمبراطور.

5

يومٌ وحيدٌ كخريفٍ في صحراء.

شاعرة ومترجمة من إيران والقصائد مكتوبة بالعربية

غجر شارع الثلاثين

أحمد سعيد نجم

وكان «شارع اليرموك»، حيث أسكُن، وبعد أن غادرته تظاهرة يوم السبت، 29 حزيران 2012 العارمة، التي انتهت نهايات مُرَوِّعة، قد أقفر تماماً، وراح يتردد في فضائه أزيز الرصاص، بحيث صار عبوره من هذا الطرف إلى ذاك محفوفاً بمخاطر كبرى.

ومع أزيز الرصاص وهسيس القذائف راحت تنتشر بين الناس شائعات تقول إن مجاميع بشرية هائجة هنا أو هناك، تَقتلُ بالجملة مجاميع بشرية أخرى. وكانت تلك الأنباء قد تضاربت، وتنوّعت رواياتها بحيث أثارت الفزع والرعب في قلوب الجميع. وراح شبّان الحارات ينتشرون أمام مداخل حاراتهم، يحملون العصي والأدوات الحادّة كالشنتيانات، والسيوف، ويسدّون مداخل الحارات بقطع الخشب والبراميل وتَنَكات الزريعة تجهُّزاً للدفاع عن بيوتهم وأهاليهم.

وبعد عصر ذلك اليوم المريع انبعثت على نحوٍ فجعائيّ من قلب الصمت الهائل الذي ربخ على ذلك الشارع، وكان ذات أيام من أبهى شوارع مدينة دمشق، وأعجقها، وأغلاها فروغاً، صوت حشرجات، ونحيب، وعويل بشري، وجموع راكضة، مُشَعّثة، آتية من جهة «شارع الثلاثين»، الذي يرسم حدّاً فاصلاً بين «مخيم اليرموك» وبين حيّ «الحجر الأسود» المتاخم له.

وكان ذلك النحيب المرعب لـ«غَجَر» هاربين. ونحيبُهم، وحشرجاتهم اللذان ملآ الفضاء، والتفاتاتهم الفجائية خلف ظهورهم من حينٍ إلى آخر، وما كانوا يأتون به من إشارات بأيديهم، التي ترتفع إلى الأعلى ثم تهوي، في إشارة إلى أن هنالك مَن يحمل السيوف، ويُعْمِلُ الذبح في الرقاب.

وكان أولئك الغجر أو النَوَر أو القُرباط، وللاسم الذي يعرفون به أوَاتٌ كثيرةٌ يعيشون على «شارع الثلاثين»، عيشة استقرارٍ تامٍّ. لا خِيامٌ، ولا عرباتٌ، ولا كلابٌ سلوقية، ولا فِرَقَ رقصٍ بوهيميةٍ تلقاك في الشوارع أينما مشيت، كمثل ذاك الذي نراه في الأفلام السينمائية، التي أصعدت الغجر إلى السماء، على حدّ قول «مكسيم غوركي» وأشعار «لوركا».

كان نَوَرُنا يعيشون في بناياتٍ قريبةٍ بعضها من البعض الآخر، بعمق دخلةٍ أو دخلتين من سوق السيارات على «شارع الثلاثين»، وما كان هؤلاء وهم يختارون ذلك الحيّز الجغرافي، من أجل استقرارهم الدائم على أطراف اليرموك، إذ لطالما جرى توصيفهم بأنهم شعبٌ دائم الهيمان، ويمقتون فكرة الاستقرار في مكانٍ بعينه، ويمقتون بالتالي ما يتبغُ استقرار الإنسان في مكانٍ بعينه، من انتماءات، وولاءات، ومعتقدات، وأديان، وهويّات، ما كانوا يعلمون أن لهم ساعةً ستأتيهم، وها هي قد أتتهم، سيكونون فيها ضحايا الجغرافيا التي اختاروها، وليتهم كانوا واظبوا على مقتهم لها.

وصحيحٌ تماماً ما يُحكى من أنه جرى استخدام بعضٍ من هؤلاء النَوَر مع بداية الثورة في سوريا من أجل نَفْخِ وتضخيم المسيرات المؤيّدة للنظام، إلاّ أنهم على وجه العموم، هنا في مخيم اليرموك، أو... أو... (ولوجودهم في هذا الكون الذي صار مثل خُرم إبرة أوَاتٌ كثيرة) في أيّ مكانٍ آخر، لا يشدّهم أي رابطٍ مهما ضؤلت ثخانته إلى أيٍّ من الأفكار السياسية، والعقائدية والدينيّة التي تؤرّق في العادة أشقاءهم من بني البشر. كما ولا يؤرّقهم ويربخ على أرواحهم ولا ينوّمهم الليل أن يكونوا مع هذا الطرف السياسيّ أو ذاك.

وبالنسبة إليهم، فقد كان عيشهم بالقطّاعي. كل يومٍ بيومه. وكلّ يوم بالنسبة إليهم كان يوماً جديداً، يحمل مستقبلاً جديداً. وبالتالي فما من أمنية للنَوَر إلاّ أن يستمرّ استمرار عيشهم بالكيفية ذاتها التي يعيشونها، وعاشها أسلافهم من قبلهم. وما يستهجنه الآخرون، ويأخذونه من جملة ما يأخذون على النَوَر من مآخذ، هو بالنسبة إلى النَوَر مطمح الأنْفُسِ، وغاية ما يأملون في هذه الحياة.

والواقع أن عيشَهم المستمرّ على أطراف «مخيم اليرموك» لم يُقِم بينهم وبين سكانه أيّ علاقات جيرة تُذكر. فقد ظلّوا، بالرغم من أنّ قسماً لا بأس به منهم، كانوا قد استحصلوا بفضل علاقاتٍ ورِشىً غزيرة لبعض المتنفذين، فلسطينيين وسوريين، على هويّات فلسطينية سورية، بدعوى أنهم كانوا يوم نكبة عام 1948 يقيمون على أرض فلسطين، وعلى حوافّ مدنها وقراها، ظلّوا رغم ذلك الانتماء الاسمي للفلسطينيين في انعزال عن جوارهم الفلسطينيّ. ونمطُ معيشتهم هو الذي فرض عليهم تلك العزلة، ولم يفرضها عليهم أحدٌ من خارجهم. وكانوا قد ظلّوا وإلى اليوم الذي خرجوا فيه من «مخيم اليرموك» هاربين مذعورين، لا يلتقيهم المرء إلا في شهر رمضان، حين ينتشر أولادهم وصبایاهم في حارات المخيم قبيل الإفطار، ساعة يكون إفطار الناس قد جَهِزَ، أو أوشك، يحملون في أيديهم سطولاً، يملأونها مما تجود به النفحات الرمضانية!

وكان الطعام الذي يُسكَبُ لهم في السطول يهبط فوق بعضه البعض. وعندما يصلون إلى بيوتهم ويبدأون بأكله يكون قد صار خبيصة. ومن هنا كان المَثَلُ الذي يُقال لمن يصنعُ شيئاً لا يستبينُ له رأس من أساس:

«مثل طبيخ النورا»

وكنت تلقى النَوَر، أيضاً، في تُربتي اليرموك، القديمة والجديدة صباح العيد، يَلُمّون معظم الزَرَد، والمقروطة، وأقراص العجوة، والغريبة، والبرازق، التي يكون أهل المخيم قد تعبوا الليلتين أو الثلاثة السابقة للعيد في تحضيرها لتوزّع في التربة عن أرواح موتاهم.

ولم يكن للأحوال المادية لأولئك النَوَر مسيس حاجة إلى مثل ذلك السلوك المزري «الشحادة». غير أنه كان قد صار، بالنسبة إليهم، أو بالنسبة إلينا على الأقل، طقساً، وفولكلوراً، ولم نتعامل معه طيلة حياتنا على أنه مِنْ نوع ذلك الاستجداء الذي يَغُضّ، ويَخِزُ «المستجدي» و«المستجدى منه». بحيث بتنا نستغرب، وربما نقلق لو أتى رمضان، أو أتى صباح العيد ولم نر فيه النَوَر، ولا هم أتوا.

وربما عاد مثل ذلك النوع من الممارسات التي يمارسونها إلى رغبة من جانبهم في استمرار تقاليد عيشهم السالفة، وبالتالي فأينما التقيتهم في أرجاء المعمورة، تراهم يُربّون أولادهم، منذ نعومة أظفارهم، على تلك المهارة؛ مهارة التسوّل. وما عدا شهر رمضان لم يكن النَوَر يدخلون «مخيم اليرموك» قطُّ، ولا كان يعنيهم من أموره أمراً مهما عَظُم، رغم أن بينهم وبينه، كما يقولون في اللغة الدارجة « قَطْعَةُ شارع »، وهو شارع الثلاثين.

ولو عدنا إلى الوراء، أربعين أو خمسين سنة خلت، لعلمنا أن الغجر كانوا قد رافقوا «مخيم اليرموك» منذ بدايات تشكّلِه. وكان آباء وأجداد هؤلاء الهاربين الآن ينصبون خيامهم في المنطقة الواقعة خلف معمل البسكويت، وفي الفسحة أمام ما راح يُعرف لاحقاً بـ«حارة السهليّة»، وصولاً إلى بساتين يلدا.

وكان ذلك الحيّز المكانيّ الكبير، الذي لم يكن سرطان العمران قد طاله بعد، ملاعبَ طفولتنا. وكان يمتد من أطراف بلدة يلدا وصولاً إلى ما يُسمى الآن حيّ «دفّ الشوك» على المتحلق الجنوبي لمدينة دمشق. وقديماً كانت تنعقد في ذلك الفراغ الشاسع مواسمُ الحصاد صيفاً. وفي الخريف تستريح فيه أسراب «أبو سعد» المهاجرة. وفي فصل الربيع تقام فيه سباقات الخيل لأهل الشام، والبطل المحلّي فيها كان فارساً غريب الشكل، بهيّ الطلعة يدعى «أبوعلي الكلاّوي». وفي أوقات الشتاء، ساعة تنتفي حاجة أيّ أحد في الكون لذلك الحيّز الجغرافي الفسيح، ويكون قد امتلأ بالأوحال وبُقع الماء كان

كمالا اسحق

الغجر يأتون، لا أحد يعرف من أين أتوا، ويخيّمون فيه.

وكانت فترة تخييمهم عند ذلك الثخم من تخوم «مخيّم اليرموك» من أمتع فترات العام بالنسبة إلينا كأولاد. فنروح نمضي كثيراً من أوقاتنا بين خيامهم. نتفرّج على كلابهم السلوقيّة التي لا تُشبه الكلاب الجعاريّة التي كان المرء يشاهدها تملأ حارات المخيّم. ذلك أنّ لكلابهم منظراً بَهيّاً مدهشاً. ولكأنها بسيقانها العالية وخصورها الضامرة شابهت مصاهرةً فريدة وفتّانة بين الكلاب والغِزْلان. وكانوا مع غياب الشمس حين يستريحون من الشحاذة يشرعون في لعب الكلل، الكريّات الزجاجية، يصفّونها، أو يصفّون قطع نقود معدنية، وراء بعضها البعض. وكانوا قادرين بمهارة عجيبة على إصابة ما صفّوه على الأرض من مسافات بعيدة، بدقّة متناهية.

ويومها كانت أُسَرُهم بمجموع أفرادها، ولم يكن أصحاب الكازينوهات المحيطة بدمشق قد اكتشفوا بعد أن لنساء هؤلاء مهاراتٍ أخرى، كانت تمارس الشحاذة والطرق على أبواب الناس صباحاً في ساعات النهار. وكانوا في كثيرٍ من الأحيان يسيرون في الشوارع، يعزفون على الدُربكّات والشُبّيبات، والصبايا يرقصن، والرجال يُغنّون. وبعضهن يفترشن الأرض ويرحن يقرأن طوالع الناس، بعد إلقاء الوَدَع! كما وكان مِن بين رجالهم مَنْ كان برع في صنع أطقُم الأسنان، وإن أردت أن يتلألأ لك سنٌّ ببريق الذهب فعليك بالغجر.

واشتهار الغجر بالرقص والغناء قديمٌ قِدَم التاريخ. وكلُّ الروايات التي بحثت حتى الآن في تاريخهم وفي تَزكِهم لموطنهم الأصلي في الهند وتفرّقهم في أقطار الأرض، بما في ذلك أبحاث المستشرقين الأجانب تتّخذ كنقطة ابتداءٍ لها تلك الرواية الأسطورية التي أوردها المؤرّخ الإسلامي أبو عبدالله حمزة بن حسن الأصفهاني في كتابه «تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء»، وأخذها عنه الفردوسي في شاهنامته، مِنْ «أنّ الملك الفارسي 'بهرام جور' أمَرَ رعاياه بأن يكدحوا نصف اليوم، ويقضوا سائرَه في تناول الطعام والشراب والاستماع إلى الموسيقى، فالتقى ذات يومٍ بجماعةٍ منهم لديهم نبيذٌ ولكن ليس لديهم موسيقى، وعندما عابَ عليهم ذلك طرحوا أنفسهم أرضاً، وقالوا إنهم بذلوا ما لديهم من جهد كي يقفوا على عازِفٍ واحدٍ، ولكن حَبِطت مساعيهم...عندئذٍ أقنع 'بهرام جور' ملكَ الهند بأن يبعث إليه باثني عشر ألفاً من العازفين، وفرّقهم على بلدان مملكته، فتناسلوا فيها، وأولادُها باقون وإنْ قَلّوا، وهم الزُطُّ» («الغجر»، السير أنجوس فريزر، طبعة مصر 2002).

وما أزال أتذكّر وحتّى الآن، بأيّ سرعة سريعة وبأيّ فرح غامرٍ، ركضت ذات يوم، وأنا ابن تسع سنوات، صوب تلك الخيام، أنادي على النَوري «جميل»، والفتيات اللواتي كُنّ يرافقنه في الرقص في الشوارع، ليأتي إلى بيتنا، ويرقص هو وهنّ احتفالاً بنجاح والدي في انتخابات «الاتحاد القومي»، وهو الحزب الذي اصطنعه نظام الوحدة بديلاً عن الأحزاب السورية قاطبةً. ونجاح والدنا في تلك الانتخابات، كان سيمنحه فرصة الفوز بمَخْتَرة اليرموك، التي كانت تجرى للمرة الأولى منذ إنشائه. ويومها ضاعت الفرصة عليه وعلينا بفارق صوتٍ واحد.

ومن بعد ذلك، كنتُ كلما تذكرتُ تلك الواقعة الغريبة أتعجّب من المقدرة الهائلة لأولئك الغجر على اجتراح الفرح من لا شيء. فقد راحوا يرقصون ويغنّون طوال الطريق من خيامهم وصولاً إلى بيتنا، وذلك من قبل أن يعرفوا من أجل ماذا كان قد طُلِبَ منهم أن يغنّوا ويرقصوا. وما كانت معرفة السبب تعني لهم شيئاً. كان يكفي أن تقول لهم: تعالوا غنّوا وارقصوا، حتى يأتوا ليغنوا ويرقصوا.

وأبناء وأحفاد أولئك الغجر الرُحّل، الذين رقصوا وغنّوا يوم نجاح والدي في انتخابات الاتحاد القومي، والذين كان استقرّ قسمٌ واسعٌ منهم فيما بعد في حيّ التجارة، وهو حيٌّ بارزٌ من أحياء دمشق، وفي فيلات فخيمة على طريق الكسوة وقرب بلدة الحسينية، وهنا في «مخيم اليرموك»، عند سوق السيارات على شارع الثلاثين، أبناء وأحفاد هؤلاء الغجر يركضون الآن مذعورين في شارع اليرموك، ويأتون بإشارات تدلّ على أنّ ثمّة مَنْ يريد ذبحهم.

وهم لن يستقرّوا خلال الشهور التي كانت تبقّت من عُمر «مخيم اليرموك» في «مخيم اليرموك» بل سيظلّون راكضين مذعورين في شوارعه إلى أن يخرجوا منه، و»بوشّهم عَ الشام «. ومُنذ لحظتها ما عاد أحدٌ يرى النَّور في «تربة اليرموك»، إذ ما عاد في الأصل بمقدور أحد أن يصل إلى تلك التربة بعد أن غدت ساحة حرب. وما عاد أحدٌ يتوقّع أن يسمع طَرَقاتهم، وسطولَهم، في شهر رمضان، لأن رمضان الذي أتى على الناس بعد نحو أسبوع من تلك الحادثة لم يكن مثل رمضانات أيام زمان.

ولسوف نلقاهم، حين نتهجّرَ مثلما تهجّروا، في ساحات دمشق وشوارعها، وبالأخصّ في الحديقة التي أقيمت مكان «سوق القرماني»، خلف «جامع ومُجمّع يلبغا»، وفي «ساحة المرجة» و»سوق العتيق» وساحات دمشق الأخرى. ومِنْ جموع هؤلاء الهاربين بأرواحهم ستمتلئ غُرف الفنادق الرخيصة في دمشق، وتنتعش أحوالها.

ولكن وبعد أن كان هروب هؤلاء من «مخيم اليرموك» إلى الشام بمثابة حلٍّ هبط من السماء، على أصحاب تلك الفنادق الذين كانوا يكشّون الذبان، كما يُقال باللهجة الدارجة، ولا يجدون من يطرق أبواب فنادقهم، راح هؤلاء الغجر وبمرور الأيام، وبالأخصّ بعد أن فاضت «دمشق» بغيرهم من النازحين من هنا وهناك، يشكلون رعباً وضيقاً ما بعده ضيق لأصحاب الفنادق، بضجيجهم، وبما يُخلّفونه وراءهم من أوساخ، وقاذورات، وصُراخٍ وشتائم تُخجلُ النزلاء الآخرين وتخدشُ حياءهم. وتعال ساعتها طَلّع النَوَر من الغرف التي يشغلونها في فنادق البلد.

وما أزال أذكر بنوعٍ من الأسى، وقد صرنا بعد أن تهجّرنا من «مخيّم اليرموك»، أنا أسكن في مشروع دمّر، وصديقي «أبو احميد» يسكن غرفةً في واحدٍ من الفنادق المتواضعة التي يشغل النَّوَرُ معظم غُرَفها، وكان في حارة قريبة من ثانوية التجهيز. وكنتُ مرّةً هاتفتُهُ بأنني سأنزل إلى الشام بعد قليل، وأنني سأمرّ عليه في فندقِهِ. فردّ عليّ:

«أهلين أبو احميد. يالله. خلّينا نلتقي تحت في جنينة الجلاء أحسن».

وجنينة الجلاء التي أشار لها صديقي حديقة صغيرة تحت ثانوية التجهيز، تحتضن نُصب الجندي السوريّ المجهول. وعندما وصلت بعد نحوٍ من ساعة إليها وجدتُه في انتظاري، وشنطةٌ من شنطات السفر تَزتكي قريباً منه. وكانت تلك الشنطة الملأى بالثياب هي كل ما خرج معه من «مخيم اليرموك» مما كان له.

وسألتُه أستفسره عن سِرّ وجود الشنطة بجانبه، ثم عن السر في أنه لم يستقبلني في غرفته في الفندق على جَري عادته فقال لي:

- أصحاب الفندق طلبوا مِنّا إخلاءه لإجراء تصليحاتٍ فيه.

وكانوا قد همسوا في أذنه (كما أخبرني) بأن تلك كانت خدعة من جانبهم، أرادوا من ورائها التخلُّص من النوَر الذين يملأون كثيراً من غرف الفندق، وطلبوا منه أن يحزم حقيبته، ويأخذ كل ما له من متعلقاتٍ، على أنه قد ترك الفندق نهائياً، ثم يعود بعد ساعتين أو بالكثير تلات ساعات، ويكونوا قد تخلّصوا من النوَرِ، ومتاعبهم، وأهلاً به ساعتها!

وكان «أبو احميد» هو الآخر قد ضاق ذرعاً بجيرة النَوَر، الملأى بـ»الصخب والعنف»، وبعد أن عاد إلى الفندق بعد ساعتين أو تلات ساعات، كما وشوشَهُ أصحاب الفندق، وجد النَوَر مايزالون يملأون غُرَفَ الفندق كمثلما كانوا من قبل، وأنه كان الوحيد الذي امتثل لأوامر أصحاب الفندق.

وبما أن جيرانه كانوا ما يزالون هم هم، و»الصخب والعنف» هما هما، عندها قرر ألاّ يعود إلى غرفته في ذلك الفندق قطّ. وحمل شنطة سفره، وانطلق يبحث له عن بيتٍ يستأجره. فبعد يومين أو ثلاثة أيام، وكنتُ احتجتُ أن أنزل من مشروع دمّر، حيث سكنتُ بعد أن تهجّرتُ من اليرموك، وكنتُ صِرْتُ لا أنزل إلى الشام إلا مرة كلّ أسبوع أو كل أسبوعين، لكثرة ما كان يلاقيك على الطرقات من حواجز، ومِنْ سينٍ وجيم، فقلتُ لنفسي:

أمُرُّ على الفندق، أرى صديقي «أبو احميد»، فاتصلت به على الموبايل أقول:

- ها « أبو احميد « عزيزي. يالله هه. شي ساعة أو ساعة ونص بالكثير وبأكون عندك في الفندق. ولاّ بتحب نلتقي في جنينة الجلاء مثل هديك المرّة؟

وعندها فقط علمت أن «أبو احميد» كان قد ترك الأوتيل بعد الساعتين أو التلات ساعات التي طُلب منه أن يُمَغْيِبَ خلالها عن الفندق. وقال يَرُدّ على اتصالي به:

- والله يا صاحبي أنا صرت هلاّ ساكن في «قُدسيّا البَلَد». طيب. مَرّ. تعال إنت إذا كنت فاضي عَ «قدسيّا البلد».

***

وأذكر مرّةً، عام 1985، وكنتُ انتظمت مع مجموعة من العاملين في الإعلام الفلسطيني، في دورة في «مدرسة اتحاد الصحفيين العالميين» في «بودابست». وكانت الدروس تنتهي في الساعة الثالثة من بعد ظهر كلّ يوم، وبعدها مسموحٌ لنا أن نَطُشّ في شوارع المدينة، على أن نعود إلى المدرسة قبل الحادية عشرة ليلاً. وكان راعنا أن السكيورتي في أماكن اللهو، ومرابع الديسكو في المدينة كثيراً ما كانوا يعرقلون دخولنا إلى تلك الأماكن، ثم ومن بعد أن يكشتفوا هويّتنا يعتذرون ويسمحون لنا بدخولها. واستفسرنا عن ذلك الوضع الشاذّ الذي بات يُعَكّر صَفوَ إقامتنا في تلك المدينة الخلاّبة، فقيل لنا إن الذين يمنعونكم من دخول تلك الأمكنة يظنّونكم للوهلة الأولى من غجر هنغاريا، وهؤلاء إن دخلوا مكاناً أفسدوه، وجعلوا عاليه واطيه.

وكان لدورتنا برنامج زياراتٍ مترافق مع الدروس النظرية، نجول خلاله على معظم أرجاء هنغاريا، المجر، طولاً وعرضاً، فطلبنا، ولم يكن ذلك وارداً أصلاً في برنامجنا، أن يتضمن ذلك البرنامج زيارةً لإحدى قرى الغجر، هؤلاء القُساة المفسدين، الذين يحرموننا هنيء التمتع بمباهج «بودابست». وجرى اختيار قرية للغجر نزورها في أقاصي هنغاريا، فتوجّهنا إليها ليلاً، وما وصلناها إلاّ مع «شقوق الضوّ».

ونزلنا في ساحة القرية، وتوجّهنا من فورنا إلى بارٍ في طرف تلك الساحة، نستريح ونصلح من أشكالنا التي تشعّثت بفعل النوم في طريقنا الطويل والمضني. وكانت الطاولة التي تصطفّ خلفها المشاريب الروحيّة على أنواعها، تكتظّ ساعتها بالغجر الذين كانوا يحتسون البيرة من وِشّ الصبح، يا فتّاح يا عليم. وانتبهنا إلى أنهم راحوا ومنذ أن دخلنا يتهامسون، ويؤشّرون نحونا، ويضحكون. فطلبنا من مترجمٍ معنا أن يذهب إليهم ويستفسرهم عن سبب سلوكهم ذاك. وبعد أن عاد المترجم سألناه قائلين:

- ها شو قالوا لك؟

فطلب أن نعفيه من الإجابة. فألححنا عليه أكثر من ذي قبل. وعندها قال:

- يقولون: غجر جاؤوا يتفرجّون على غجر.

أي والله. هكذا ترجم لنا المترجمُ.

***

ولكن، ما الذي قصده «إخوات الشلّيته» غجر هنغاريا بما قالوه عنّا؟

كاتب من فلسطين مقيم في الإمارات

الخَروفُ المُجَنَّح

تأمُّل نقديٌّ في حِكَايَة طِّفلة

استلهام التراث الحي لرؤية المستقبل

عبدالرَّحمن بسيسو

فازت طفلة فلسطينية لم تكن قد تجاوزت الرَّابعةَ عَشْرَةَ من عمرها، بجائزة هانز كريستان أندرسون الدَّوليَّة للحكاية الخياليَّة. كان ذلك قبل بضع سنوات، ولم تكن هذه الطفلة إلا واحدة من بين ما يربو على ألف ومائتي طفلة وطفل تتراوح أعمارهم ما بين الحَادِيَة عَشْرَة والسَّادسة عَشْرَة، وينتسبون: ثقافاتٍ وأوطاناً وأحوالَ عيش وتطلُّعاتٍ وآمالاً، إلى أحيازٍ مكانيَّة عديدة ومتنوِّعة من عالمنا الواحد، كانوا قد شاركوا في هذه المُسَابقة(1) بـ«حكايات خياليَّة» أبدعوها لِتُفْصِحَ عن شيء من مكنونات أنفسهم، ولتقولَ جانباً من جوانب رؤياتهم الواقعيَّة إلى الواقع القائم في أحيازهم المجتمعيَّة، أو لتفصحَ عن رؤاهم المستقبلية لهذا الواقع، وذلك عبرَ قصِّ حكاياتهم الخاصَّة مع الحيِّز الذي فيه يُمارسون حيواتهم اليوميَّة، والذي في رحَابِهِ، وليسَ خارجَهُ، يَسْعَى كُلٌّ منهم إلى بناء مستقبلٍ يليقُ بإنسانيته المفتوحة على تجلِية نفسها في أعماقِ وجدانهِ الفَتِيِّ، وفي مسارات خطوه الحيويِّ، النَّاشئ للتَّوِ، في مدارات الحياة، وفي مُمْكِناتِ قُدْرَتِهِ على إدراك مستقبلٍ يَفْضُلُ الواقعَ القائمَ الآن في حيِّزه المكاني، أو يغايرهُ، أو يُناقضهُ تماماً؛ مستقبلٍ يتوقُ كُلّ منهم إليه، ويراهُ قابلاً للإدراك في مقبل الزَّمن القريب.

عدي أتاسي

وما الحكايةُ الخُرافيَّة التي أبدعها خيال الطِّفلة الفلسطينيَّة الأعرابيَّة صالحة حمدين، التي تعيش على تخوم القدس في مجتمع بدويٍّ فقير (مضارب عرب الجهالين في وادي أبو هندي)، إلا قصَّةُ حياةٍ يوميَّةٍ واقعيَّةٍ، قاسيةٍ ومريرةٍ(2)؛ يفرزُ أدقَّ تفاصيلها، وَيَحكُمُهَا، قابضاً على خِنَاقها، احتلالٌ أجنبيٌ عنصريٌ إحلاليٌ بغيض، فيسعى الخيالُ الإنسانيُ الطَّليق إلى جعلها ممكنةً عبرَ اجتراحِ واقعٍ بديل يتأسَّسُ على استكشاف مُمْكِنَاتٍ مُتخيَّلةٍ لِتَجَاوز هذه الحياة التي تُطَابِقُ الْعَدَمَ، وصولاً إلى مشارف حياةٍ أُخرى قد تكون جديرةً بأن تُسَمَّى «حياةً».

***

وها هي حكاية «صالحة»، أو لنقل قصَّتها و صديقها «الخَرُوف المُجَنَّح» الذي أسمتهُ «حَنتُوش»:

«إسْمِي «صَالحة»، أنَا مِنْ مَدرَسَةِ (عَرَبِ الْجَهَالين)، أعيشُ في خيمةٍ صغيرةٍ في (وادي أبو هِنْدِي)، عمري 14 سنة. في النَّهار أدرسُ في مدرسة القَصَبْ، وقد صَنَعُوهَا مِنَ القصب لأنَّ الجُنُودَ أغلَقُوا أنَّ أرضَنَا منطقةٌ عسكريةٌ مُغْلَقَةٌ، حيث يَتَدَرَّبُونَ على إطلاق النَّار في منطقة الزِّراعة.

يَعِيشُ مَعَنَـــــــا في الْخَيمَةِ سَبْعُونَ نَعْجَةً، وأقُومُ أنَا بحلبها بعدَ أنْ أعودَ مِنَ الْمَدرَسَةِ، وأصْنَعُ الْجُبْنَ ثُمَّ أبِيعُهُ لأهلِ الْمَدِينةِ.

الطَّريق هُنَا وَعِرَةٌ لأنَّ الْجُنُودَ يَمْنَعُونَا مِنْ تَعْبِيدِ الطَّريق، ويَتَدَرَّبُونَ على إطلاق النَّار في اللَّيل، وأنا أكْرَهُ صوتَ الرَّصاص، أكَادُ أجَنُّ مِنْهُ، فَأهْرُبُ، نَعَمْ أهْرُبُ.

لا يُوجَدُ لديَّ دراجةٌ هَوائِيَّةٌ، لأنَّ الطَّريقَ وَعِرَةٌ، ولا سَيَّارةَ عِنْدِي ولا طَيَّارةٌ، لكنْ عِنْدِي شِيءٌ أستخدمهُ لِلْهُروب. اقْتَرِبُوا، اقْتَرِبُوا، سأوَشْوِشُكُمْ سِرّاً، عِنْدِي خَرُوفٌ يَطِيرُ، اسْمُهُ «حَنْتُوش»، لَونُهُ أسْوَدُ، وَأُذُنَاهُ طَويلَتَانِ، لَهُ جَنَاحَانِ سِرِّيَّانِ يُخَبِّئُهُمَا دَاخِلَ الصُّوفِ، ويُخْرِجُهُمَا حِيْن أهْمِسُ فِي أُذُنَيهِ: «يَا حَنْتُوش يَا خَرُوفْ أطْلِعْ جَنَاحَيكَ مِنْ تَحْتِ الصُّوفْ».

أُغَنِّي في أُذُنَيهِ، فيما يبدأُ الْجُنُودُ بالتَّدَرُّبِ عَلَى إطْلَاقِ الرَّصَاص، وَأرْكَبُهُ، فيَطِيرُ بِي. والْبَارِحَةَ هَرَبْنَا إلى «بَرْشَلُونَة». سَنَقُولُ لَكُمْ شَيئاً، في (وَادِي أبُو هِنْدِي) لا يُوجد مَلاعبُ أضلاً، لِأنَّ الْأرْضَ مَزْرُوعَةٌ بِالْأَلْغَامْ.

وفِي (بَرْشَلُونَة) قَابَلْنَا «مِيْسِي» صَاحِبَ الأهْدَافِ الْكَبِيرةِ، لَعِبْنَا مَعَهُ لِسَاعَاتٍ طَويلَةٍ. خَرُوفِي «حنتوش» كَانَ واقِفَاً حَارِساً لِلْمَرْمَى، وأنَا أهَاجِمُ «ميسي» وَفَرِيقِهِ. أدْخَلْنَا فِي مَرْمَاهُم خَمْسَةَ أهْدَافْ.

أرَادَ «مِيسِي» أنْ يَضُمَّنَا، أنَا و«حَنْتُوش»، إلى فَرِيقِ (بَرْشَلُونَة)، لَكِنَّنَا رَفَضْنَا، نُرِيدُ أنْ نَعُودَ إلى (أبُو هِنْدِي) لِأنَّ الْأغْنَامَ هُنَاكَ تَنْتَظِرُنِي، فَلَا يَذْهَبُ أحَدٌ غَيري لِيَحلِبَهَا؛ فَأبِي فِي السِّجْن مُنْذُ سِتِّ سَنَوَاتٍ، وَبَقِيَ لَهُ تِسْعَ عَشْرةَ سَنَةٍ.

سَأقُولُ لَكُمْ سِرّاً: أخْبَرَنِي «ميسي» أنَّهُ سَيَزُورُ (وَادِي أبُو هِنْدي) بَعْد سَنَتَين.

سَنُقِيمُ مُونْدِيَال 2014 فِي (وَادِي أبُو هِنْدي)، سَنُنَظِّفُ مَعَاً الْأرْضَ مِنَ الْأَلْغَامِ، وسَنَبْنِي أكْبَرَ مَلْعَبٍ فِي الْعَالَمِ، وَسَنُسَمِّيهِ «مَلْعَبَ حَنْتُوش»، وسَيَكُونُ الْخَرُوفُ شِعَارَ الْمُونْدِيَال.

فَأهْلاً وَسَهْلَاً بِكُمْ جَمِيعَاً فِي (وَادِي أبُو هِنْدي)، نَحْنُ جَمِيعاً بِانْتِظَارِكُمْ.»

***

سِرُّ صَالِحَة ورُؤْيَتِهَا لِلعَالَمْ

تقولُ صَالحة حَمدين حكايتها الواقعيَّة عبر قصَّة واقعيَّة تبدو خياليَّةً، أو ربَّما خُرافيَّة مُفْعَمةً بالوهم، غير أنَّ التَّدقيق الأوَّلي في مكونات هذه الحكاية يُبيِّنُ حقيقة أنَّها «حكاية واقعيَّة بامتياز»، فليس فيها ما يجعلنا، نحنُ القرَّاء من الفلسطينيين والعرب، نُقرُّ بانتمائها إلى الوهم التَّخييلي المسكون بالخُرافة، إلَّا وجود «حَنْتُوش» ذلك «الخَرُوف المُجَنَّح» القادم من «الخيمة» التي تتقاسم أسرةُ «صالحة» العَيشَ فيها مع قطيع كبير من النَّعاج ينتمي «حَنتوشُ»

إليه بقدر انتمائه إلى آخَريهِ من قاطني الخيمة التي يقطنها.

وهذا الـ«حَنْتُوشُ»، القَادمُ من الخيمة المشتركة التي هي بيتُ حياةٍ يتقاسمهُ بشرٌ وقطيعُ خِرافٍ ونِعَاج وكائناتٍ وأشياءَ أُخرى؛ والمنتمي إلى قطيعٍ تملكه «صالحة» فترعاهُ وتحدبُ عليه لتفيدُ منه؛ والقادرُ، فَوْرَ أنْ تهمسَ صالحةُ في أُذنيه الطَّويلتين، على إخراج جناحيه السِّريين من تحت الصُّوف الأسود ليَطِيرَ بها بعيداً، بعيداً صوبَ مداراتِ فضاءاتٍ حُرَّة، ومفتوحةٍ، تُبعِدُهَا، ولو قليلاً، عن انغلاقات الواقع الاستبداديّ المُرّ الذي تُعانيه؛ هذا الـ«حنتوشُ» هُو سِرُّ صالحة الوحيد، وعلى جناحيه، مهيَّأين للطَّيرانِ أو زَفْرافينِ في فضاءٍ مفتوح، تتشكّلُ رؤيتها المستقبليَّة للعالم وتتجلّى، وما ذلك إلا لكونه قادراً على نقلها من «وَاقِعٍ قَاتِمٍ قَائِمٍ» تُعاني عقابيله وترفضُ استمراره، إلى «واقعٍ مُنيرٍ مُمكن» تتوقُ إليه، وتعملُ، بِدأبٍ، على إدراكه!

هويّة مُتَماسِكة وانفتاحٌ طَليق

تبدأ صَالحة قَوْلَ الحكاية، المحمولة على صوتها مُباشرةً وبلا وسيط غير الكلمات والأصوات، بتعريف قُرَّاء قصَّتها وسامعيها بنفسها كما تعرفها، فهي تعرفُ أنَّ اسمها هو «صالحة»، وأنَّها في الرَّابعة عَشْرَة من عُمرها، وأنَّها تنتسبُ إلى مدرسة «عرب الجَهَالين» التي تتابعُ الدراسة فيها، والَّتي جُعِلَتْ مدرسةً من قَصَب لأنَّ «الجُنُودَ أعلنوا أنَّ أَرْضَنَا منطقةٌ عسكريةٌ مُغْلَقَة»، كما أنَّها تُدرك أنَّ هذا الإعلان قد أفضى، ضمن ما أفضى إليه من ممارساتٍ استبداديَّة، إلى تحويل المناطق الزَّراعية إلى حقولٍ للرِّماية والتَّدرُّب المتواصل على إطلاق النَّار، أي إلى استبدال النشاط الإنسان الخَيِّر المُخْصِبِ الذي هو الزَّراعة التي يُمارسها أصحاب الأرض: حَرثاً وغرساً وسقايةً ورعايةً وحصاداً ومواسمَ حياةٍ مُفْعَمَة بالحياة، بنقيضه المهلك الذي هو الرِّمايةُ والتَّدرُّبُ على إطلاق النَّارِ اللذان يُمارسهما جُنودُ الاحتلال تهيُّئاً لخوض حروبٍ عُدوانيَّة مُتوحِّشَةٍ وجدباءَ لا تحملُ في أطوائها غير الخراب والدَّمار والموت لمن يُستَهدفُ بها من الآخرين والأغيار من الأشياء والكائنات والنَّاس!

هكذا لا تُدرك صالحة مكونات هُويَّتها، كإنسانٍ فردٍ، بمعزل عن إدراك المكونات الأخرى التي تجعلها عضواً في جماعة إنسانيَّة مفتوحة على التَّفاعل مع آخَرِيهَا من الكائنات والأشياء والنَّاس، بمن فيهم الأغنام والخراف ومكونات الطبيعة المحيطة، فهي تُلِحُّ على انتسابها، أوَّلاً، إلى

تُدرك صالحة أنَّها لا تعيشُ وحدها في هذا الحيِّز الْوَعِرِ الضَّيِّق، المُغْلَقِ، والمحكوم بأوامر عسكريَّة، أي في «الخيمة» ومحيطها المُحوَّل إلى «منطقةٍ عسكريَّةٍ مُغلقةٍ» تحتوي «حُقُولَ رماية» و«حقولَ ألغامٍ» استُبدلت ببيَّاراتٍ ومزارعَ، وجُنُوداً مُدَجَّجِينَ بأسلحةٍ فاتكةٍ استُبْدِلوا بمزارعين يحرثون الأرض ويغرسونها ويتعهدونها بالرِّعاية

جماعتها البدويَّة «عرب الجهالين» العريقة، والتي يبلغُ عدد أفرادها، في هذه المنطقة من فلسطين، نحو الثلاثمائة شخص، كما تُلِحُّ على كونها ابنةً لأبٍ شَابٌ اسمهُ «سليمان»، رفضَ الواقعَ الاحتلالي الإحلاليَّ الإسرائيليّ القائم في وطنه «فلسطين»؛ فتمرَّد عليه وانخرطَ في مقاومته، فكانت عقوبتهُ هدم بيته الأسرى، والحكم عليه بالسِّجن خمسةً وعشرينَ عاماً لم يمضِ منها، حتَّى الآن، سوى ما يربو، قليلاً، على ثلثها، فاضْطُرت، منذُ اعتقاله وهي طفلة صغيرة لمَّا تبلغْ السَّابعة من عمرها، إلى تَغْطِيَةِ غيابه بتوليّ رعاية «قطيع الخِرَاف والنِّعاج»، وصناعة الجُبن وبيعه، لتتمكَّن، عبر العمل المُنْتِجِ، من الإسهام في تأمين متطلبات عيش أفراد أسرتها، ورعايتهم، وتوفير ما يتطلَّبهُ التَّعَلُّم في مدرسة القَصَب من لوازم ونفقاتٍ.

وليس لمكونات المحيط وسماته العامَّة، ولا سيما خصائصه الطُّوبوغرافيَّة، والجيوسياسيَّة، والضَّرورات الطبيعيَّة والشُّروط الاجتماعيَّة، والتَّصوُّرات الثَّقافة والموروثات المتراكمة التي تحكمه فتعكسُ نفسها على حياة قاطنيه وعلى ظروف عيشهم وعملهم وآفاق مُستقبلهم، إلا أنْ تُشكِّل، في تَضَافرٍ لا يُفكِنُ إغفالُ تأثيراته الحاسمة، عناصر مُكوِّناتٍ أساسيَّة، بل جَوهريَّة، للهُويَّة الفرديَّة والجماعيَّة على نحو قد يسمها بالانغلاق التَّام، أو بالانفتاح النِّسبي، أو بالمراوحة ما بين هاتين المنزلتين على هذه الدَّرجة أو تلك.

وإنِّي لأتساءلُ، هُنَا، عن السِّر الكامن وراء عَجزِ هذا المُحيط الاستعماريِّ الاستبدادي القَّاسي، المحكومِ بأعتى شروط الحَياةِ وضروراتها الضَّاغطة، وبممارساتٍ عنصريَّةٍ تُضاهي الوحشية المُطلقة وانتهاكات جسيمة لأبسط حقوق الإنسان يُمعنُ الاحتلال الإسرائيلي في اقترافها بحقِّ فلسطين وشعبها، عن وسم هُويَّة صالحة بالانغلاقِ، أو بالتَّقوقع المَرَضيّ على الذَّات؛ فأينَ يكمنُ سِرُّ تماسك هُويَّة صَالحة وانفتاحها الطَّليق على العالم الذي تتوق إلى الإطلال عليه وإنْ عَلَى جَنَاحَيّ خَرُوفٍ مُجَنَّحٍ؟

اِنْتِسَابٌ جُذوريٌّ وشبَكة عَلاقات

تُدرك صالحة أنَّها لا تعيشُ وحدها في هذا الحيِّز الْوَعِرِ الضَّيِّق، المُغْلَقِ، والمحكوم بأوامر عسكريَّة، أي في «الخيمة» ومحيطها المُحوَّل إلى «منطقةٍ عسكريَّةٍ مُغلقةٍ» تحتوي «حُقُولَ رماية» و«حقولَ ألغامٍ» استُبدلت ببيَّاراتٍ ومزارعَ، وجُنُوداً مُدَجَّجِينَ بأسلحةٍ فاتكةٍ استُبْدِلوا بمزارعين يحرثون الأرض ويغرسونها ويتعهدونها بالرِّعاية مُنْتَظِرِينَ مواسمَ خُصُوبةٍ ونَمَاءٍ وغِنَاء، وخياماً أُخرى استعيضَ بها عن البيوت، وطُرقاً وعرةً مَنعَ الجنودُ النَّاس من تَعْبِيدها، وأصواتَ إطلاق نارٍ هيمنَ ضجيجهُ الكَرِيهُ، ليلاً ونهاراً، على أجواء المكان وأسماع النَّاس، فَشرَّدَ الطُّيور المُجنَّحة وأرسلها بعيداً عن موطنها الأصليّ، وسوَّد عَيشَ أهل البلاد وأصحابها الأصليين إذ احتجز تطوُّرهم الطبيعي، وكبح ممكنات تواصل علاقتهم التاريخيَّة مع حيِّزهم المكاني الأوَّل الذي جعلوه وطناً، وذلك بتحويل الحقول الزَّراعية الخصبة إلى حقول رماية، والمشاهد الطبيعيَّة الخلاَّبة إلى قبوٍ مُغْلَقٍ لا تُطلُّ منه، أو عليه، إلا منزلقاتُ مَهاوٍ وَعِرةٍ وفوَّهاتُ بنادقَ مَخشوَّةٍ بالرَّصاص، ولا يُبرقُ في سَقْفَهُ الواطِئ المُتكلِّس الرَّطبُ بصيصُ ضوءِ نجمةٍ خافت، أو يرفرفُ في فضائه المُعتم جناحُ طائرٍ كَسِيز.

ولأنَّها تَحُسُّ، بطبيعة فِطرتها الإنسانيَّة وإنْ على نحوٍ غامض، بِوُجودَ الآخَرَ الذي لا يَكْتَمِلُ وجودها كـ«ذاتٍ» إنسانيَّة إلا بِوجودهِ، تشرعُ صالحة، التي جلست لتكتب حكاية خُرافيَّة أسمتها «حَنْتُوش»، في استجلاءِ ذاتها، وملامسةِ مكوناتها العميقة واكتشافِهَا والكشفِ، لنفسها، عنها، وذلك عبر استقراءِ ما تبثُّهُ شبكةُ العَلاقات التي تربطها بآخريها من تَصوُّراتٍ وقيمٍ ومعانٍ ودلالات؛ إذْ عبر هذا الاستِقْراءِ الذي يبدو، في حكاية صالحة، أمراً عفويّاً تُفليه فِطرةُ العقل الإنسانيّ وتُحفِّزُ انبثاقَهُ وتوالِيَ حُضُورِهِ مُعطياتُ عمليَّةِ الكتابةِ الإبداعيَّة وآلياتها الأوَّليَّة، تتحدَّدُ مكونات شبكة العلاقات التي تتحرَّكُ حياةُ صالحة على محورها الرَّئيس، والتي تُسهِمُ نتائجُ تفاعلها بقدر ما تسهمُ إفرازات كبحها عن التَّفاعل، في تحديد طبيعة العلاقة التي تربط صالحة بأي آخر من الآخرين الذين تتكوَّنُ منهم هذه الشَّبكة كأطرافَ مُنْخَرِطِينَ، أو غيرَ مُنْخَرِطِينَ، في علاقةٍ تفاعُليَّةٍ مع صالحة، ومع بعضهم بعضاً، ومع آخرين مُحتملينَ يقطنونَ، تحت ظروفِ حياتيَّةٍ وشُروط عيشٍ ومستوياتٍ مجتمعيَّة وحضاريَّةٍ مُتَغايرةٍ، أحياناً أُخرى

تقفُ الطِّفلة صالحة، كَمُؤَلِّفة كتبت قصَّةً مُتخيَّلةً، أو كحكواتيَّة أبدعَ خيالها حكاية خُرافيَّة أَسْمَتْهَا «حَنْتُوشَ»، وبَثَّتها في النَّاس عبر كلماتٍ وصورٍ محمولةٍ على نبراتِ صوتها وأجنحةِ خيالها الطِّفْلِيِّينِ الطَّليقين، في مركزِ شبكةِ العلاقاتِ المُتشَعِّبة التي تربطها بآخريها من الأشياء والكائنات والنَّاس

من مساحات عالم واسع ذي مداراتٍ حيويَّة متباينة.

تقفُ الطِّفلة صالحة، كَمُؤَلِّفة كتبت قصَّةً مُتخيَّلةً، أو كحكواتيَّة أبدعَ خيالها حكاية خُرافيَّة أَسْمَتْهَا «حَنْتُوشَ»، وبَثَّتها في النَّاس عبر كلماتٍ وصورٍ محمولةٍ على نبراتِ صوتها وأجنحةِ خيالها الطِّفْلِيِّينِ الطَّليقين، في مركزِ شبكةِ العلاقاتِ المُتشَعِّبة التي تربطها بآخريها من الأشياء والكائنات والنَّاس، أي بِمُكوِّنات الحيِّزَ الصَّغير الذي تقطنهُ، وبما يحضرُ في تصوُّرها، وعياً أو تخيُّلاً، من مكوِّنات أُخيَاز المجال المكاني الأوسع التي يتواصلُ الحيِّز الذي تقطنه معها ومع قاطنيها، ويلتحمُ بها عبر انتسابٍ سُلاليٍّ جذوريٍّ يتأصَّلُ في المكان ويرسخُ متوغلاً في الأزمنة ومُنْفَتِحاً على تَوالي الأجيال، ليتَوَحَّدَ معها ومع قاطنيها في نطاق كينونة إنسانيَّة يتجلَّى وجُودُها الحيُّ في كينونة وجوديَّة تتوافرُ، اجتماعياً وحضارياً وثقافيّاً وسياسيّاً وإنسانيّاً، على امتداد تاريخيّ راسخٍ وآفاق مستقبل مفتوح، وعلى كُلِّ ما يُؤهِّلها لأنْ تتضفرَ في إهابٍ هُويَّة واحدةٍ، متماسكة وملتحمة، ما بينَ «شَعْبٍ» و «وطن» ينفتحان، في مجرى صيرورتهما التفاعليَّة المشتركة، على مساحات العالم الواسع المتنوِّع الأحياز والثَّقافات والشُّعوب والهُويَّات، وعلى آفاق الوجود الحيّ وممكنات المستقبل، فلا يصير «الوطنُ» إلا اسماً آخر لـ «الشَّعب» الذي جعله وطناً، وذلك بالمعنى الاجتماعيّ والحضاريّ والثَّقافي الذي يتكفَّلُ وحدهُ، وعن جدارةٍ إنسانيَّةٍ عاليةٍ، بتسمية الشُّعوب والأوطان ونسبتهما، معاً، إلى قيمٍ إنسانيَّة سامية وجامعة، هي وحدها الكفيلة بتحويل الكائن المنسوب إلى عالم الحيوان من «كائن بشري» إلى «إنسان»، وجعل الكون بأسره مجالاً حيويّاً يحتضُ، بحميميَّةٍ وتوقٍ، جميع موجوداته وكائناته، ويُعلي من شأن الفاعلينَ الحَضاريين الإنسانيين من قاطنيه الذين يَعْمُرونه فَيُغلون من شأنه، ويُرسِّخون وجودهم في مداراته جميعاً!

أنا كاتبة، ذاتٌ إنسانيَّةٌ، وتناقض جذريٌّ

تبدأ صالحةُ، ككاتبةٍ، وكذاتٍ إنسانيَّةٍ ناطقةٍ لنصٍّ مَكْتُوبٍ، وكابنَةٍ حَيَاةٍ، بوضع اسمها في مركز الدَّائرة التي على محورها تتحرَّكُ

جميع أقطاب شبكة علاقاتها مع نفسها ومع آخريها من الكائنات والموجودات والأشياء والنَّاس: «اسمي صالحة»، ثُمَّ تشرعُ في الانتساب إلى أوَّل ما يبدو أنَّها تفخرُ بالانتساب إليه؛ أي إلى المعرفةَ منسوبةً إلى جماعة بشريَّة تُنتِجُهَا وتُمَأسِسُهَا وتتابعُ تنميتها وتطويرها: «أنا من مدرسة عرب الجهَّالين»، وإلى مكان عيشها: «أعيشُ في خيمة صغيرة»، وإلى الحيِّز المكانيّ الأوسع الذي يضمُّها في رحابه الضَّيقة مع جماعتها البشريَّة «عرب الجهالين»، والمدرسة المنسوبة إليها «مدرسة عرب الجهالين»، والذي هو «وادي أبو هِندي».

وقبل أنْ تشرعَ في اطلاعنا على الشُّروط والأوضاع التي تحكم «الواقع القائم» في هذا الحَيِّز المكانيّ، مُبَيِّنةً السَّبب الجذري الذي يُفرِزُهَا؛ أي الاحتلال العسكريّ الأجنبيّ الذي يضمن بقاؤه ديمومة اتسام هذا الواقع بالاستبداد والقتامة، تُمَرِّرُ صالحةُ إلى أفهامنا معلومة تتصلُ بعمرها: «عمري 14 سنة»، وأخرى تتصلُ بمهمة دائمة في برنامج حياتها اليومي: «في النَّهار أدرسُ في مدرسة القَصَب»، ثُمَّ تُعرِّفنا بمهمات دائمة أخرى تنهض بها إلى جانب الدِّراسة والتَّحصيل المعرفيّ، وذلك في سياق سَردٍ يُعرِّفنا أنَّها وأسرتها و«سبعون نعجة» يتقاسمون العيش «في الخيمة»، وأنها تقوم بِحَلْبِ النَّعَاجِ بعد أنْ تعود من المدرسة، وأنَّها تصنعُ من حليبها الْجُبْنَ لِتَبِيعَهُ إلى «أهل المدينة».

هُنا يبدأ قُطبا شبكة العلاقات المتناقضان تناقضاً جذريّاً، واللذان يتنازعان حيّزاً مكانيّاً واحداً تتوفَّرُ لِكُلٍّ منهما، وإنْ على نحو غير مُتعادلٍ، فُرَصُ أنْ يَسِمَهُ بسماتٍ تُساوق هُوِيته ورؤيته للعالم وللدَّور الذي يراهُ لنفسه فيه، في التَّشكُّل عبر سردٍ يَضوعُ حكاية تتكوَّن من نحو مائتين وثمانين كلمة فحسب. وهُنا، أيضاً، تَتَبدَّى صالحة وهي تنسجُ علاقاتٍ إنسانيَّةً تتسمُ بالألفة والحميَّمية، وتبثُّ مَشَاعِرَ مُتَغَايِرةٍ أُخْرَى، مع «وادي أبو هندي» ومع ما هو مبذولٌ أمامها من مكوناته التي هي بعضُ آخريها: المدرسة؛ القصب الذي بُنيت منه؛ المدرسين والمدرسات وزملاء الدراسة؛ الخيمة وأفراد الأسرة وقطيع النَّعاج والأغنام وعلى رأسها، جميعاً، الخَروفُ المُجَنَّح «حَنْتُوش»؛ الأواني والأوعية التي تستعملها في حَلْب النعاج ومعالجة الحليب وصُنْع الجبن؛ وكذلك مع من كانَ موجوداً مِنْ قَبْلُ في هذا الحيِّز وغاب ليسكن الذَّاكرة: مع أبيها القابعِ في السِّجن منذُ ستِّ سنوات؛ أو مع من يُتاحُ لها أنْ تتواصل معهُ من النَّاس

> **تبدأُ صالحةُ، ككاتبةٍ، وكذاتٍ إنسانيَّةٍ ناطقةٍ لنصٍّ مَكْتُوبٍ، وكابْنَةِ حَيَاةٍ، بوضع اسمها في مركز الدَّائرة التي على محورها تتحرَّكُ جميع أقطاب شبكة علاقاتها مع نفسها ومع آخريها من الكائنات والموجودات والأشياء والنَّاس: «اسمي صالحة»، ثُمَّ تشرعُ في الانتساب إلى أوَّل ما يبدو أنَّها تفخرُ بالانتساب إليه؛ أي إلى المعرفة**

القاطنين أحياناً مكانيَّة قريبة لا يُمكن الوصول إليها إلا عبر سلوك طُرق وَعِرة مُنِعَ تعبيدها: «أهل المدينة» الذين إليهم تبيع ما تصنعهُ من جبن، أو الذين تزورهم في بيوتهم، لعمل أو لغرض آخر، فتعرفُ خلال هذه الزيارات ما لا يُمكِنُهَا معرفته، أبداً، إنْ هي ظلَّت رهينة «وادي أبو هندي» المحكوم باحتلال استعماريٍّ عنصريٍّ، إحلاليٍّ بغيض، يُحِيلُهُ إلى مَخْضِ قَبْوٍ جحيميّ.

ثنائيَّة الخيْر وَالشرّ: صِراعٌ أزليٌّ

على نقيض القطب الإيجابيّ الخَيِّر، المُتعدِّد الأطراف، وفي سياق نوعٍ من الاشتباك الدَّامي على أحقيَّة الوجود في هذا الحيِّز المكاني، يتبدَّى «الجنودُ الأشرارُ»، موسومينَ، هُوِيَّةً وسُلوكاً، بما يُضْدِرُونَهُ، أو يُنفِذُونه عَنَتاً وقَسْراً، من أوامر إغلاق وإعلانات حظرٍ ومنعٍ: «أعلنوا أنَّ أرضَنا منطقةٌ عسكريَّةٌ مُغْلَقَةٌ»، وهم «يمنعوننا من تعبيد الطَّريق»؛ وما يقومون به من أعمال عُدوانية وممارسات قسريَّة كريهة؛ كأنْ يتدرَّبوا باستمرار على«إطلاق النَّار في منطقة الزِّراعة»، وأنْ يُمعِنُوا في «إطلاق الرَّصاص في اللَّيل»، وفي زرع الأرض بالألغام، يتبدَّونَ كاستعارة دالَّةٍ على سلطة الاحتلال العسكري الأجنبي وممارساتها العنصرية الاستبدادية التي تُغْلِقُ أبواب الحياة لِتُسَيِّدَ القحط والشَّر وتنشرَ الموت، أي على القطب النَّقيض في شبكة علاقات صالحة التي يُجَسِّد القطب الذي تنتمي هي إليه فكرة الحياة ومبدأها المفتوح على الخصوبة والخير، وذلك على نَحْوٍ يضيءُ، منذُ البدء، المبدأ الفكري الإبداعي، المؤسِّس على ثنائيَّة الخير والشَّر، الذي حكم انبثاق حكاية الخُرُوف المُجنَّح «حنتوش»، وأسهم، بفاعليَّة قصوى، في تشكيل نسيجها ونسج العلاقات الفنِّية، الظَّاهرة والخفيَّة، القائمة بين جميع مُكوناتها وبُناها، لينشر في سماوات فضائها النَّصيّ، أو في أثير فضائها القوليّ، خيوطَ شبكاتٍ دلاليَّة لا تني تَنْسُجُ، وتبثُّ، ما لا يتناهى من القيم والرُّؤى والمعاني والدلالات.

ولسنا في حاجةٍ لأنْ نُذكِّرَ، هُنَا، أنَّ هذه الثُّنائية الصِّراعِيَّة الحاسمة، أي ثُنائيَّة الخير والشَّر، هي الثُّنائيَّة التي تحكمُ صراع الحياة والحضارة مع نقائضهما، وهي التي حكمت ولم تزل تَحْكمُ، كمبدأ إبداعيٍّ، انبثاق المأثورات الشَّعبيَّة وتطوُّرها بجميع أنواعها وأنماطها المتعددة الأشكال والتَّجلِّيات، وما ذلك إلا لما يُميِّز هذه الثُّنائيَّة الحياتيَّة التأسيسيَّة الكُبرى من قابليَّة للانشطار إلى ثنائيَّات تربو على الْحَصْر، تظلُّ، مهما تعدَّدت وتغايرت أو تنوَّعت وتباينت، مسكونةً بجوهرِها العميق المسكون، دائماً وأبداً وعلى مدى الصَّيرورة، بشوق الحياة إلى تجلٍّ أعلى وتوق الإنسان إلى كمالٍ وُجوديٍّ مُختَمَلْ.

نَحْنُ مِنْ عَالمٍ واجِد

إزاء واقعٍ قاتمٍ كهذا الذي لم تُسْهِبْ حكاية «حَنْتُوش» في توصيفه، وإنما ألمحت إليه على نحوٍ يُتيحُ للقارئ والسَّامع إمكانيَّة إدراك أبعاده وتقصِّي تأثيراته وعقابيلة المأساوية الفادحة، ولا سيما تلك التي تُهدِّد هُوِيَّة، بل وجود، جماعة بشر ية تنتميّ إلى هُوِيَّة وطنيَّة إنسانيَّة جامعة ذات حضارةٍ وثقافة وتراثٍ شعبيٍّ زاخرٍ، وتواصلٍ تاريخيٍّ راسخٍ وعميق مع أرضٍ صَيَّروها وطناً؛ لم تجد الطَّفلة صالحة، التي لم تعثر في فضاء الحيِّز المكاني الضَّيق الذي تقطنهُ الآن على طائرٍ ذي جناحين تَحمِلُ نفسها عليه، أو تُحَمِّلهُ رسالتها إلى العالم، إلَّا مُخيِّلتها الطِّفليَّة الخلَّاقة المُخفِّزة بعلاقة حميميَّة خاصَّة تجمعها بـ«الخُرُوف حنتوش» وسيلةً للهروب بعيداً عن هذا الواقع الكريه، باتجاه «لشبونة»؛ الحيِّز المكاني الذي أرادت أنْ تُوجِّه منه رسالتها إلى العَالم، بعدَ أنْ أكَّدتْ في رحابه تفوُّقها وجداراتها بالحياة: إنَّها تُشكِّلُ، مع الخروف المُجنَّح «حَنْتُوش» الذي تَولَّى حراسة المرمى، فريقاً يُلاعبُ ميسي، صاحب الأهداف الكبيرة، وفريقه دائع الصِّيت، لساعاتٍ طَويلةٍ، فَتُسَجِّلُ في مرماهم خمسة أهداف، فَيُعجبُ ميسى بها وبحنتوش ويعرض عليهما الانضمام إلى فريقه، فيرفضانِ، لا لسببٍ إلا لحرصهما على العودة إلى «وادي أبو هندي» الذي هو، بالنسبة إليهما، قلبُ الوطن، لأنَّه مسقطُ رأسيهما الذي يتوقان إلى تخليصه من الجنود الأشرار وممارساتهم السَّوداء، لجعله، كما كانَ منذُ بدء الزَّمان وعبر توالي الحضارات، مجالاً حيويّاً للحياة الحقَّة.

قبل أنْ تهمسَ في أُذُنيّ «حَنْتُوش» أنْ اخْرِجْ جَنَاحَيكَ الخَفَّاقين من تحت الصُّوف، وافردهما لِتَحمِلَنِي إلى أرض «الوطن»، تحرصُ «صالحة»، كما «حَنْتُوش»، على تبادل الوُعُود وتقاسم الرُّؤى مع «ميسي» وفريقه؛ وكأنَّما هما يتبادلان الوعود مع الإنسانيَّة الحقَّة في أسمى

> **ثُنائيَّة الخير والشَّر، هي الثُّنائيَّة التي تحكمُ صراع الحياة والحضارة مع نقائضهما، وهي التي حكمت ولم تزل تَحْكمُ، كمبدأ إبداعيٍّ، انبثاق المأثورات الشَّعبيَّة وتطوُّرها بجميع أنواعها وأنماطها المتعددة الأشكال والتَّجلِّيات، وما ذلك إلا لما يُميِّز هذه الثُّنائيَّة الحياتيَّة التأسيسيَّة الكُبرى من قابليَّة للانشطار إلى ثنائيَّات تربو على الْحَصْر**

تجلياتها. أوَ ليست الرِّياضةُ، في حقيقتها وجوهر رسالتها، منظومةُ مبادئَ وأخلاقٍ وأنماطِ سُلوكٍ إنسانيَّةٍ نبيلةٍ وساميَّة؟!

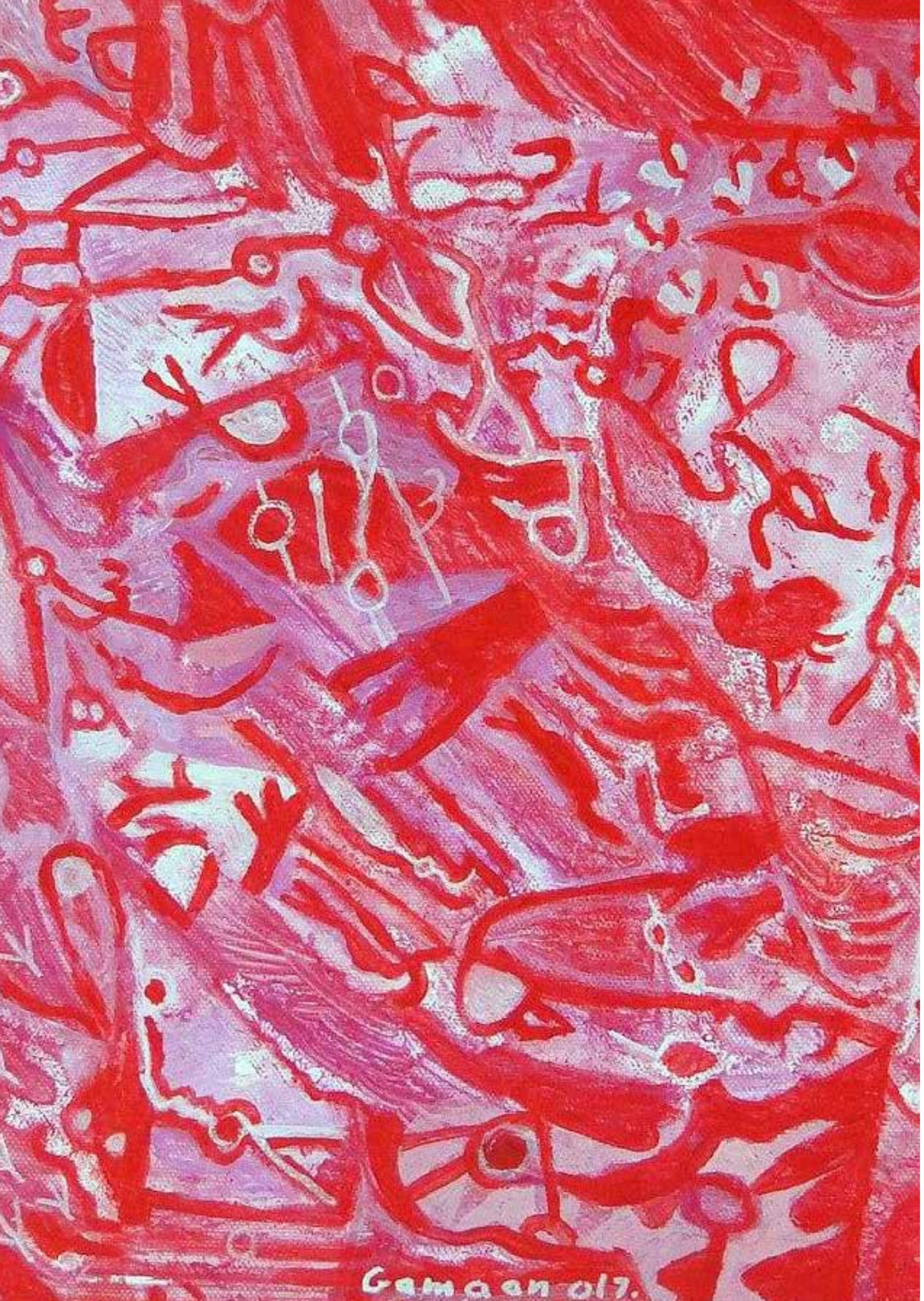
وعلى هذا المعنى، يُحمَلُ، فيما أحسبُ، وعد ميسي بأنْ «يزور (وادي أبُو هندي) بعد سنتين» وعليه أيضاً يُحملُ وَعدُ صالحة وحنتوش المتعدِّد المكونات والأبعاد، والمؤسَّس على وعد ميسى مُتَضَافراً مع سعيهما الدؤوب لإدراك الهدف عبر مُقاومةٍ خلَّاقة ومبدعة للواقع الأسود القائم في هذا الوادي: «سَنُقِيمُ مُونْدِيَال 2014 فِي (وَادِي أَبُو هِنْدِي)، سَنُنَظِّفُ مَعَاً الْأَرْضَ مِنَ الْأَلْغَامِ، وَسَنَبْنِي أَكْبَرَ مَلْعَبٍ فِي الْعَالَمِ، وَسَنُسَمِّيهِ «مَلْعَبَ حَنْتُوش»، وَسَيَكُونُ الْخَرُوفُ شِعَارَ الْمُونْدِيَال»، وعندها، سيستعيد الوادي حقيقته إذْ يتحوَّلُ من قبوٍّ مُعتمٍ إلى وادٍ مُجَنِّحٍ منفتحٍ على ابتكار الحياة، وسنكونُ «نَحْنُ جميعاً بانتظاركم» أيُها الإنسانيون في هذا العالم.

وإلى ذلك، لا تكونُ مكوِّنات القصَّة وشُخوصها الرئيسة، جميعاً، إلَّا رُموزاً مُتواشجةً تنبغي قراءة دلالاتها في سياق السَّعي الدَّؤوب لإنجاز هدف الحكاية الأسمى، وتأمين وصول رسالتها الفِلَسطينيَّة الرَّاسخة في الإنسانيَّة إلى الإنسانيَّة الجوهريَّة بأسرها، تلك التي يتوجبُ عليها أنْ تُسهِمَ في إنجاز هذا الهدفِ، تَجْلِيةً لحقيقتها، ولوضع حدٍّ لانحدارها، مع استمرار تقاعسها عن الإسهام الفعليّ في إنجازه، نحو مهاوي تكسبها سمات نقيضها الفادح: التَّوحُّش الاستبداديّ الظَّلامي الأعمى.

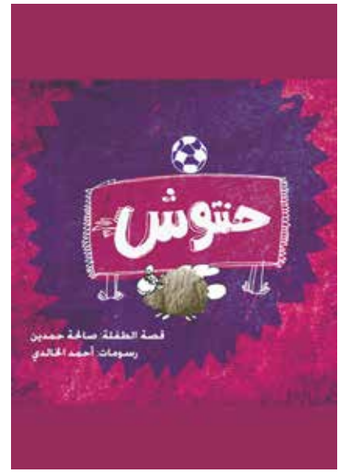
حِصنٌ نَفسِيٌّ ومِعْراجُ رُؤيَاوِيٌّ

هكذا، لجأت صالحة إلى رحاب المأثورات الشَّعبية التي هي مكوِّنٌ رئيسٌ من مكونات ثقافة شعبها وأُمَّتها وأهل وطنها، فوجدت فيها، ولا سيَّما في جُزْءٍ صَغِير من بُنية الحكاية الخُرافيَّة وفي جزئيَّة أصغرُ من طُقُوس السِّحْر، حصناً نفسيّاً منيعاً يُمَكِّنها ضُعُودُ أُدرَاجِ أبرَاجِهِ العَالِيَةِ مِنَ الإطلالِ، من خلف كُوَاها الخياليَّة، على واقعٍ قَبْويٍّ قاتمٍ يَحكُم حياتها ويفرضُ نفسهُ على مصيرها نقيضاً لإرادتها!

وهكذا، صَعُدت صالحة عذاباتها الفادحة،



حسن جمعان



وأزاحت، عبر المخيّلة الطّليقة، سَقْفَ الدّيماس وجدران القبو المتكلّسة الرّطبة، إذْ صار لِلْخَرُوفِ، هذا الحيوان المُسَالِمُ المُهيّأ للذّبحِ قُرباناً لآلهة غضبى، أو لحماً شَهِيّاً يُطعِمُ أسيادَ النّاس وميسوريهم، ويُفتَرَضُ أنْ تَسُدَّ رائحةُ شِوَائِهِ رمقَ المَغوزين من جوعى النّاس، اسماً هو «حَنْتُوش»، وصارَ بمقدور هذا الحَنْتُوش، وقد تَأْنَسَنَ وصار ذاتاً تعي نفسها ولها آخرٌ تقيمُ علاقةً تفاعليّةً معه، أنْ يَطيرَ مُحلّقاً بنفسه وآخره في فضاءاتٍ هي نقيضُ القبو الذي تُطفئُ عتمته أنوارَ الرُّوح، وأنْ يَذهبَ مع آخَرِهِ إلى آخِر أرضٍ، وإلى أبعد مدى، بحثاً عن حُرّيّة متأصّلة في وجود الكائنِ، وسعياً لاهباً نَحوَ واقعٍ ممكنٍ موسومٍ بالحياة والحرّية والكرامة الإنسانيّة، وباحترام حُقُوق الإنسان والطّبيعة والكائنات وجميع الموجودات، وبعدم استلاب الأجيال البشرية الآتية من المستقبل حقوقها الإنسانيّة الطّبيعيّة المُتأصّلة في فِطرة الإنسان، وذات الدّلالة على مَغْزَى الحَيَاة.

***

لا شيء في قصّة صالحة والخروف المُجَنّح «حَنْتُوش» مجانيٌّ بلا وظيفةٍ فنيّةٍ أو بلا دلالة رمزيّةٍ ومعنى. وليس في مكوناتها ما هو عصيٌّ على الإدراكِ، أو يُجافي واقع الحال الذي تقول القصّة بعضَ ملامحه، كما ليس في رموزها ما هو غامضٌ، أو خُرافيٌّ، اللّهم إلاّ جَناحيّ «حَنْتُوش» السّريين اللّذين يُخَبّئُهُما دَاخِلَ الصُّوفِ الأسود، ولا يُخْرِجُهُمَا إلا حِيَن تهمسُ صالحة فِي أُذُنَيهِ أنْ يَفْعَلَ. ولعلَّ في هذا ما يقول لنا، وإنْ على نَحوٍ رمزيٍّ مُفْعَمٍ بالدّلالات، إنّ مقاومةَ الاستبدادِ لا تَذْوِي ولا تَزُولُ، أبداً، إنّمَا قد تكمنُ داخل «الصُّوف الأسود» في انتظار نضوج اللّحظة المواتية للشُّروع في تحليقٍ نبيلٍ يَنْشُدُ الحُريّةَ إذْ يُدرِكُ واقِعَ حَالِ الوطن، فيُلامسُ جوهرَ الهُويّة الإنسانيّة ويَسعَى، بدأبٍ، لاجتيافها وترسيخ حضورها في رحابه.

ثمَّ ألا نقرأ في هذا التركيبِ المجازيّ المُوَسّعِ دلالةَ أنّ «الخِرافَ والنّعَاجَ البَشَرِيّةَ»، التي تبدو مستسلمة لأقدارها السّوداء تحت وطأة استبداد باهظ وجهلٍ عميم، لا تُفارق فطرتها الإنسانيّة، وإنّما هي تستجيبُ، في لحظة وعيٍ مُضِيءٍ، إلى مقتضياتها، فَتَشْرَعُ في تفريخِ أجنحةٍ داخل الصُّوف الأسود الذي يُغطّيها، وفي تغذية هذه الأجنحة الصّغيرة، وتقويتها، وتعزيز صلابتها، وتدريبها على الطّيران إلى أعلى غُلُوٍّ مُمْكِنٍ، لتكون قادرة على التّحليق الحيويّ، المُقاوم للاستبداد، والمُثابر على نُشْدَانِ الحريّةِ والكرامةِ الإنسانيّةِ وتوسيع مداراتهما إلى أبعد أرضٍ وأعلى سماء!

ناقد من فلسطين مقيم في براتسلافا

إشارات

(1) تجرى هذه المُسابقة في البلدة الإيطاليّة سيستري ليفانتي Sestri Levante على نحو سنويّ منتظم منذ العام 1967، وهي تمتاز بالتركيز على أدب الأطفال وحكاياتهم الخرافيّة (المتخيّلة) التي لم يسبق نشرها. وتتولّى هذه البلدة الإيطاليّة، عبر بلديتها، تنظيم المُسابقة والإشراف على جميع الأنشطة المتصلة بها، وإعلان نتائجها في «مهرجان أندرسون» الذي تنظّمه سنوياً، احتفاءً بالفائزين من مُؤلّفي الحكايات الخرافيّة، جماعيّاً أو فرديّاً، ومن جميع الأعمار، وتكريماً مُتجدّداً للكاتب الدنمركي «هانز كريستيان أندرسون» الشّهير بالقصص والحكايات الخرافية التي كتبها للأطفال وصارت، مع مرور الزّمن، ينابيع إلهام إبداعي متجدّد. ويُذكرُ أنّ أندرسون كان قد زار بلدة سيستري ليفانتي، في نحو العام 1883، ورأى فيها ما يُشبهُ «أرض الأساطير» التي استلهم ينابيعها في قصصه وحكاياته.

(2) بعد فوزها بالجائزة، قالت صالحة حمدين: «الواقع الذي أعيشه ألهمني كتابة هذه القصّة»، وقالت: «لقد اعتدتُ أن أُفكّرَ دائماً، وأن أحلُم، في أن أعيش حياة أفضل في هذه المنطقة». ويُذكر أنّ «صالحة» قد شاهدت بأمّ عينيهاالبلدوزارات الإسرائيلية وهي تهدم «بيت الأسرة» الكائن في «وادي أبو هندي» المُدرج ضمن المنطقة «سي» من مناطق الضّفة الغربيّة المُحتلّة التي يُسيطر عليها الجيش الإسرائيلي على نحو مُطلق، والتي لا ماء للشُّرب فيها ولا كهرباء. وقبيل هدم البيت، كانت صالحة قد شاهدت، وهي في نحو السابعة من عمرها، اعتقال أبيها «سليمان حمدين» (البالغ 44 عاماً من العمر)، من قبل الجيش الإسرائيلي، ليقضي حكماً بالسّجن لمدة خمسة وعشرين عاماً في سجون الاحتلال الإسرائيلي. وفي إشارةٍ إلى هاتين الواقعتين، تقول صالحة إنها تتوقُ إلى زيارة أبيها في سجنه لتخبره بشأن الجائزة التي فازت بها. وبشأن لقائها وحَنْتُوش لاعب كرة القدم البرشلونيّ الشّهير، أونيل مِيسي، الذي هو الشّخصيّة الثالثة في الحكاية الخرافيّة المُسمّاة «حنتوش»، فإنّ صالحة تقولُ إنّها قد سمعت به، لأوّل مرّة، قبل وقتٍ قصيرٍ من كتابة هذه الحكاية، وذلك»عبر التليفزيون، وعبر قراءة الصُّحف اليوميّة، أثناء زيارة لإحدى الأسر في مدينة «نابلس» الواقعة في شمال الضّفة الغربيّة. ورغم حصولها على الجائزة، فإنّ صالحة تؤكّد أنها لا تُفكّر في مغادرة بيتها (الخيمة) وذلك «على أمل أنْ يُصبح الخيال حقيقةً، وأنْ يتم الالتفات إلى هذا المكان، ليكون للإطفال مكانٌ يلعبون فيه؛ مكانٌ يحلُّ محلَّ الملاعب المُرتجلة، أو محلَّ حقول الألغام التي تملأ المكان»، كما تقولُ الحكاية، وكما قالت صالحة، وكما قال عنها الفخور بها، مختار مُحمّد حمدين، في سياق مقابلات منشورة في صحف ومجلات ومواقع إلكترونية عديدة، أنظر مثلاً:

http://www.timesofmalta.com/articles/view/20120820/world/Tough-Bedouin-life-wins-teen-a-fairy-tale-award.433644

حوار

جلال أمين

خرافة التخلف

يراوح العرب اليوم في حالة من التردي الاجتماعي والسياسي والثقافي العام في واقع تسارعت فيه الخضات الكبرى والتحولات، وعصفت به المفاجآت من كل نوع، إلا مفاجأة الانتقال السعيد إلى دولة القانون والحقوق المدنية و المؤسف أن المراوحة في سوء الأحوال، بل والنكوص الفكري ظلا يتسابقان في مضمار واحد مع أشواق التغيير واللحاق بركب المستقبل في تطلعات الأجيال الجديدة.

وما واجهه العرب من تحديات وجودية خلال المئة سنة الأخيرة، أمةً وثقافةً، وضعَت أسئلته مرارًا تحت «مشرط» مثقفين ومفكرين لتقصّي أبعاده والتعمق في أسبابه.

لم تعد الأحوال السيئة في حاجة إلى إثبات بعدما حافظ العرب لعقود على مواقعهم المُتدنية المُتخلفة عن ركب الحضارة. لكن بحث سبل الفكاك من الوضع الذي عززته عوامل مُعقدة ومُتشابكة جغرافية وسياسية وثقافية واقتصادية لا يزال ضرورة مُلحّة لم تنقطع الحاجة إليها.

ثمة أطروحات فكرية متعددة ومتباينة تستشرف أفق الحل والانعتاق من أزمات العرب الحضارية التي جعلتهم قابعين في أسفل الركب وممعنين في تخلفهم وترديهم، دون وجود بادرة أمل حقيقية تُمثل طوق النجاة من تلك الأزمات المتتالية والمُستفحلة، حلول ربما اختلفت باختلاف فهم وإدراك أسباب المشكلة. وفي كثير من الأحيان كانت الاستراتيجيات المطروحة يجافي بعضها الآخر، وكل تصور يطرح نفسه باعتباره الخلاص الأمثل.

وبينما تبحث «الجديد» في هذا العدد تلك الإشكالية وتعيد طرح السؤال في قضايا الواقع العربي المتردي، كان لهذا الحوار مع المفكر والاقتصادي المصري جلال أمين، أهمية خاصة؛ تنبع ربما من كون أطروحاته مغايرة لكل ما سلف من أطروحات في المسألة؛ فالمشكل الرئيسي المتعلق بالتخلف العربي له منظور مغاير في رأي المفكر الثمانيني يجعله ربما أخف وطأة وأكثر احتمالًا بغية تحقيق هدف له الأولوية في نظره وهو «تجنب الشعور بالعار».

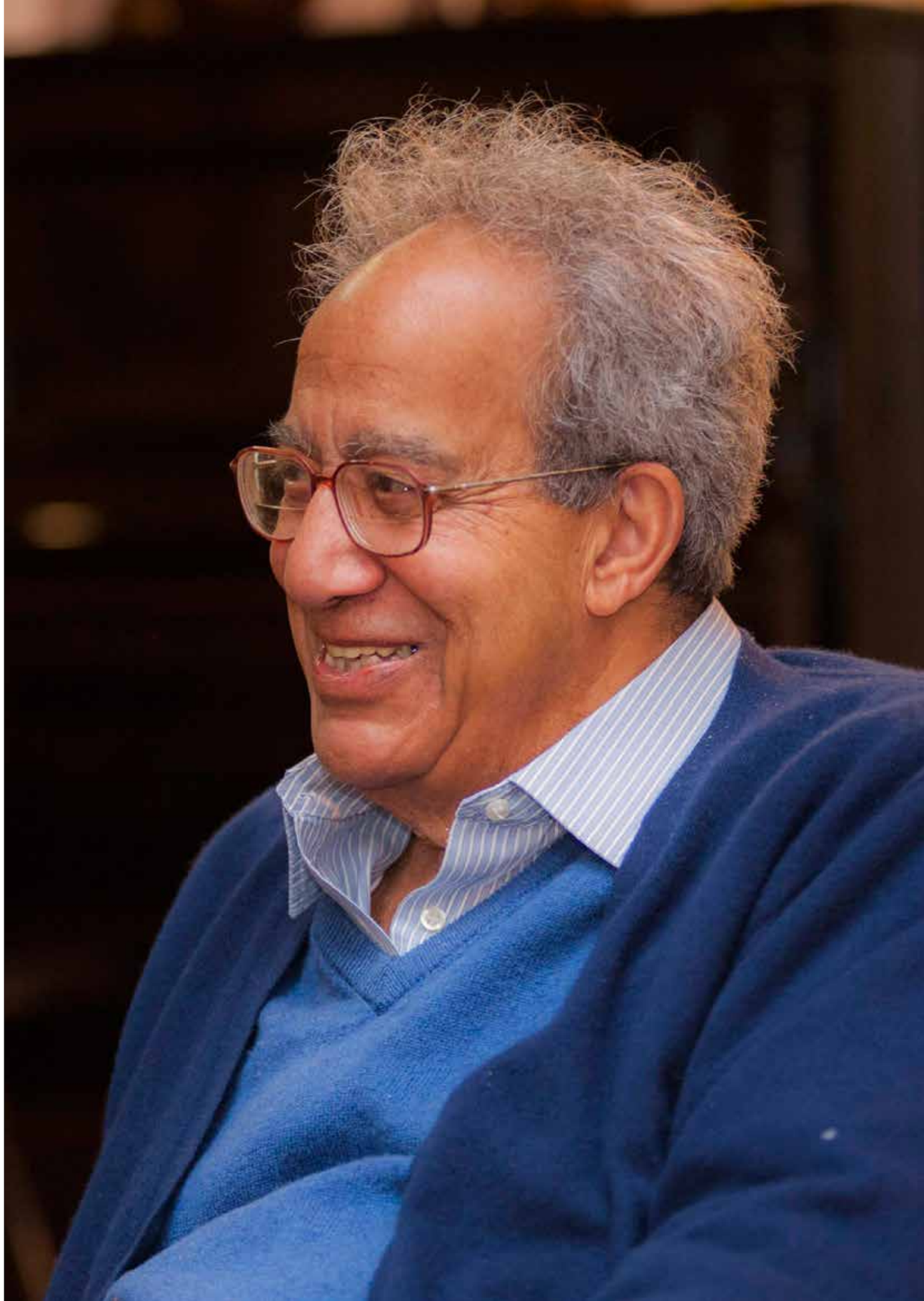
لا ينكر جلال أمين أن العرب اليوم في أحوال سيئة، لكنه يرفض أن يسمهم بالتأخر أو التخلف، فالتقدم والتأخر ليسا سوى خرافة في رأيه خصوصًا مع إصراره على أن التقدم التكنولوجي في الغرب لا يعني أنه متقدم بالضرورة. يُلِح أمين على الفكرة، مراراً، في كتاباته «نحن فقراء ولكن هذا لا يعني أننا متخلفون. هم متقدمون علينا في التكنولوجيا ولكن في الحياة أشياء أخرى غير إنتاج السلع. أما التخلف فهو ليس إلا الشعور بالعار».

أفكار جلال أمين تتمحور حول رفضه لما أفرزته العولمة من تقارب بين دول العالم وضياع للهويات والخصوصيات الثقافية، ومن ثم فكثير من أوجه الضعف أو سوء الأحوال العربية يمكن رده إلى تأثيرات خارجية تارة إلى الاستعمار وأخرى إلى الغزو الثقافي وسعي الدول الكبرى لفرض هيمنتها على الدول العربية. وانطلاقاً من هذا التصور، فإن العرب لا يلومون سوى الدول المُستعمِرة التي أودت بالأحوال إلى ما هي عليه الآن، بعيدًا عن أيّ إدانة للذات العربية أو تحميلها المسؤولية بأي شكل عما آلت إليه أحوالها!

ولكن ألا تضعنا هذه الرؤية في دائرة مفرغة تجعلنا نبحث في سوءات الحضارة بدلًا من البحث في سوء أحوالنا، وفي سبل الخروج من مستنقع الجهالة؟ هل بات كثير من المثقفين العرب مصاباً بداء الغرب، إما في انبهار مرضيّ بمظاهر حضارته، أو في رفض كامل له يُحمِّله المسؤولية عن جلّ مشاكل مجتمعات الشرق؟ إلى أين يمكن أن نصل في نقد الحضارة الغربية، في وقت تتعاظم فيه أزماتنا ومشكلاتنا العويصة، بل وانهياراتنا؟ هل الأولوية فعلًا يجب أن تنصبّ على مجابهة المجتمع الاستهلاكي ورفض العولمة ومؤسساتها، بينما المجتمعات العربية لا تزال غير قادرة على بناء المؤسسات الحديثة والفكاك من سطوة استبداد ديني وآخر سياسي؟

هذه الأسئلة ولّدها الحوار مع المفكر المصري الثمانيني جلال أمين وقد رأينا من المهم أن نمكّنه من طرح رؤيته الفكرية على طاولة النقاش بالموازاة مع جملة من المقالات الفكرية في ملف حول «حاضر العرب وسؤال المستقبل». وهو حوار تواصل فيه «الجديد» وللعام الثالث حواراتها مع أهل الفكر في جملة من القضايا المتعلقة بالتفكير العربي والخطابات الفكرية في علاقتهما بالواقع المتفجر والوقائع المأساوية التي يشهدها العرب في لحظتهم الحاضرة.

قلم التحرير



الجديد: في كتابك «خرافة التقدم والتأخر» ثمة نقطة محورية تسعى لإثباتها مفادها أن ما حققته الحضارة الغربية من منجزات علمية وتكنولوجية لا يعني تقدمها بالضرورة وتخلف من سواها، وأن ثمة مسائل متعددة يمكن من خلالها قياس التقدم أو التأخر من أهمها الخصائص الثقافية الوطنية. أليس من الإجحاف تجريد ما حققته الحضارة الغربية من إنجاز أو تقدم إنساني بإرسائها لمبادئ العقلانية ونسبه فقط للمنجز التكنولوجي فيما حققت تلك الحضارة منجزات أوسع في الإطار الإنساني الأشمل؟

أمين: قد يكون لديك حق في اعتراضك، ولكني أظن أن افتتان العرب بالغرب كان سببه أساسًا تقدمهم التكنولوجي، صحيح أن التقدم التكنولوجي في الغرب جاء معه تقدم علمي وفكري وأخلاقي في أحيان كثيرة، لكن تقدم الغرب أظنه بدأ أساسًا بتقدم تكنولوجي منذ الثورة الصناعية أواخر القرن الثامن عشر. قبل ذلك لم تكن الفجوة ما بين العرب والغرب كبيرة أو ملحوظة، حتى في عهد محمد علي لم يكن واضحًا جدًا أن الغرب متقدم بشكل كبير عن العرب.

كنت أقرأ في كتاب للمفكر اللبناني شكيب أرسلان بعنوان «لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟» والذي يردّ فيه الأمر إلى ضعف الإرادة، فحينما تضعف إرادة الأمة يضعف ويتدهور كل شيء، وهو هنا ينفي أيضًا أن يكون سبب تدهور حال العرب تخلفهم التكنولوجي، فالإرادة العربية أصابها ضعف شديد في فترة ما، ولا تزال ضعيفة حتى الآن، وعندما تضعف الإرادة ينهار كل شيء.

إذن فالإرادة لها دور كبير يُبيّن أن استرداد التقدم أو الحصول عليه ليس مستحيلًا. المرض نفسي أكثر منه مادي، صحيح أن التقدم التكنولوجي أدى إلى تقدم في مسائل أخرى كثيرة لكن التقدم التكنولوجي نفسه يعتمد على أشياء نفسية أعتقد يمكن الحصول عليها.

هناك مفكرون أكثر ميلًا لرد حالة الإخفاق إلى خلل في التكوين العربي، ولكني لا أعتقد بصحة هذا الزعم خصوصًا وأن العرب كانوا في وقت ما أعظم أمة في العالم وبالتالي لا يوجد شيء في العقلية أو النفسية العربية تمنعهم من الخروج مما هم فيه، طبعا يبدو الآن أنهم مليئون بالأمراض لكن ليس من الصعب علاجها.

ولا يمكن الجزم بما يقال من أن العقلية العربية أكثر ميلًا بطبيعتها للفكر الغيبي والخرافي؛ فأوروبا في العصور الوسطى وحتى القرن الثامن عشر كان يسيطر عليها التفكير الغيبي، التفكير غير العلمي كان موجودًا في الغرب إذن وليس صفة في العقل العربي، مع ذلك عرف الغربيون كيف يتخلصون منه. يمكنني التأكيد على أن التخلف الاقتصادي تحديدًا يجلب كل الأشياء السيئة ومنها حتى ضعف الإرادة وبالتالي نقطة البداية في رأيي تكون بحدوث إصلاح اقتصادي.

الجديد: تقول إن البداية تكون بإصلاح اقتصادي رغم ما قلته في كتابك «خرافة التقدم والتأخر» من أن الانتقال من مرحلة متخلفة اقتصاديًا إلى مرحلة متقدمة اقتصاديًا لا تعني بالضرورة الانتقال من حالة ثقافية متدنية إلى حالة ثقافية أرقى.

أمين: لا أذكر أني قلت هذا، أعتقد دومًا بأن التغير الاقتصادي مهم جدًا. من الجائز أن يكون ما قصدته أن المسألة تحتاج بعض الوقت، فليس كل تقدم اقتصادي يكون معه تقدم فكري ولكني أرى أن كل تقدم فكري عادة يسبقه تقدم اقتصادي مستمر لفترة معينة.

النهضة الأوروبية على سبيل المثال، هناك خلاف مشهور بين المفكرين الأوروبيين؛ بعضهم يرى أن النهضة حدثت بالانتقال من الكاثولكية إلى البروتستانتية، والبعض يرى أن التقدم الاقتصادي كان المحرك الأول. أرى أنه تاريخيًا في عصر النهضة الذي مرت به أوروبا من القرن 15 إلى القرن 18 ظهر مفكرون دعوا إلى تغيير النظرة إلى الإنسان باعتباره غير مسلوب الإرادة عكس ما كان سائدًا في العصور الوسطى. وأنا أكثر ميلًا لاعتبار هذه الأفكار نتيجة لنمو التجارة في تلك الفترة، ومع نموّها بدأ التغير في نظرة الإنسان لنفسه وبدأت الغيبية تضعف، لأن التجارة تُبين قدرات الإنسان في إحداث التغيير وإمكانية أن يكون هو المسيطر على مصيره ومن هنا بدأ عصر النهضة الذي أدى إلى الثورة الصناعية وتقدم العلوم والتكنولوجيا إلى آخره.

ورغم توافر الموارد الاقتصادية في بعض الدول العربية كدول الخليج مثلًا إلا أن ثمة فرقًا كبيرًا بين الثروة بدون جهد

لا يمكن الجزم بما يقال من أن العقلية العربية أكثر ميلًا بطبيعتها للفكر الغيبي

التخلف الاقتصادي تحديدًا يجلب كل الأشياء السيئة ومنها حتى ضعف الإرادة

والثروة التي تأتي بعد جهد. التجارة في أوروبا كانت مصحوبة بجهد وتضحيات، أما الثروات التي تأتي منحة فهي منح من الطبيعة لم يبذل فيها جهد فهي لا تكون دائماً مدخلاً إلى النهضة. توصيف الحالة العربية الآن ليس سهلًا. في الخمسينات والستينات نُقِل العرب من حالة الركود الطويل جدًا إلى بداية نهضة. في مصر الأمر كان واضحًا، حينما قامت الثورة العسكرية عام 1952 كانت مصر تعاني من تدهور الأحوال منذ قرون والطبقة المتوسطة صغيرة جدًا. ما حدث في تلك الفترة من إصلاح زراعي واتجاه نحو التصنيع ساهم في زيادة الطبقة المتوسطة، وهذه الطبقة لها طموحات وديناميكية تؤثر في الحياة الثقافية بشكل أكبر من الطبقات الدنيا أو العليا. في تلك الفترة كان لدينا أمل أن يحدث تقدم في كل الدول العربية، ولكن ما حدث بعد ذلك خصوصًا بعد هزيمة 1967 تمثل في تهاوي الطموحات والإصابة بالقنوط وفقدان الثقة بالنفس، وأظن أن هذه الحالة لا زالت مستمرة حتى الآن.

الجديد: تحاول من خلال الكتاب ذاته إقصاء تهمة تم إثباتها ربما منذ سنوات بعيدة؛ هي مسألة التخلف أو التردي الحضاري الذي يقبع فيه العرب ومن ثم فإن الخطاب المُقدّم في هذا الكتاب وفي كتابات أخرى لك منشغل أكثر بالتبرير والنفي بدلًا من محاولة الانشغال بسُبل التقدم.. لمَ كل هذا الإصرار على نفي ما يثبته الواقع بدلًا من بحث سُبل الخروج منه؟

أمين: أرى أن الأمرين على نفس القدر من الأهمية، لكن إصراري على نفي التخلف هو محاولة أعتقد بأنها مهمة لتجنّب ما أطلقت عليه «الشعور بالعار»، لأنه إن كان هناك خطأ فينا كعرب لن يكون هناك أيّ أمل. وللأسف كثير من مصلحينا عبر ما يقرب من مئتي سنة كان لهم رأي سلبي جدًا في العقلية العربية مثل زكي نجيب محمود الذي كان يحتقر العقلية العربية ويسعى لتمجيد أكثر من اللازم لكل شيء غربي، طه حسين كان أيضًا حريصًا على هذا الفكر لكن بدرجة أقل. والدي أحمد أمين أظن أنه لم يقع في هذا الخطأ وكانت لديه رغبة في الجمع ما بين الحسنيين؛ الأخذ بأساليب التقدم والتكنولوجيا دون أن نفقد الثقة في التراث، وأنا ميال إلى هذا الموقف لأن فقد الثقة بالنفس يفسد كل شيء.

إن كان هناك خطأ فينا كعرب لن يكون هناك أيّ أمل

الأخذ بأساليب التقدم والتكنولوجيا دون أن نفقد الثقة في التراث

الجديد: لكن زكي نجيب محمود في كتاباته الأخيرة تخلى عن هذا الاتجاه وصار أكثر ميلًا للملاءمة التي تتحدث عنها..

أمين: نعم هذا صحيح، لكني أظن وقد أكون مخطئًا أنه لم يكن مخلصًا تمامًا في هذا التحول، خصوصًا وأنه بدأ يكتب هذا في سبعينات القرن العشرين مع صعود التيار الإسلامي، أما موقفه الحقيقي فهو تمجيد الغرب على حساب الثقة في الحضارة العربية.

الجديد: هل ثمة اختلاف فكري جوهري بينك وبين والدك المفكر الراحل أحمد أمين؟

أمين: هناك اختلاف بسبب الجيل. والدي كانت معرفته بالتراث أضعاف معرفتي بسبب نمط تعليمه حيث تعلم الإنكليزية وهو كبير، ولم يكن يقرأ كثيرًا من الكتب المكتوبة بالإنكليزية، أما أنا فالعكس؛ معرفتي بالتراث ضعيفة وأقرأ أكثر بالإنكليزية. كلانا لديه نقطة ضعف. أما نمط التفكير فأعتبر نفسي قريبًا من طريقة تفكيره لكن الفرق في الدرجة؛ درجة المعرفة بالتراث والفكر الغربي.

الجديد: الخصائص الثقافية الوطنية، التي تُلح على الحفاظ عليها من محاولات الإقصاء أو التغريب والتي أوضحت أنها عانت من سلسلة متتالية من الإهانات على أيدي الاستعمار ثم سياسات الانفتاح الاقتصادي وغيره. ما الأهمية المحورية التي تتحقق جراء الحفاظ على أصول ثقافة جرت إهانتها، كما أوضحت أنت، وتشويهها حتى وصلت إلى وضعها السيء الراهن؟ وكيف تمكن قراءة ذلك الإلحاح في ضوء مشكلات الانغلاق الهوياتي وفشل الهويات المحلية في إثبات قوتها وتأثيرها في مواجهة التغيرات العالمية؟

أمين: أظن أن إجابتي ستتلخص في كلمة المسيح «ماذا ينفع الإنسان إذا ربح العالم وخسر نفسه؟». إذا فقدنا الثقة بالنفس فلا أمل. من جهة أخرى لا يوجد أيّ سبب يجعلنا نفقد الثقة في التراث العربي لهذه الدرجة، لغتنا العربية

قوية وبديعة وقادرة على استيعاب الأفكار القوية والجديدة، واستعادة الثقة في التراث يمكن أن تنقذنا مما نحن فيه الآن.
في الوقت الراهن يسيطر المستغربون على الثقافة العربية، هؤلاء الذين يقدّرون الثقافة الغربية بشكل زائد عن الحد. هذا لا ينفي أن لدينا الكثير من نقاط الضعف لكن نقاط الضعف تلك موجودة لدى كل أمة، والخطأ يكون بالاعتقاد أن ثقافتك هي الثقافة الوحيدة التي تستحق الحفاظ عليها، أو الاعتقاد بأنه لا بد من تقليد الآخرين.
لا بد من استعادة الثقة بالذات واحترام التراث الذي أعتقد بأنه لا توجد مشاكل فيه لكن المشكلة تكون في التمسك به لدرجة تعوق التقدم، ورغم وجود الانغلاق الهوياتي لدى البعض لكن ذلك لا يعني أنه نتيجة حتمية للتمسك بالتراث أو احترامه. والدي مثلًا وجيله من رواد الثقافة المصرية في القرن الماضي كانت لديهم فكرة الجمع بين التراث والمعاصرة، ودرسوا علوما غربية وتراثا واحترموا كليهما.
وفيما يتعلق بالموقف من الدين والهوية الدينية، هناك موقف عقائدي وموقف ثقافي؛ الموقف العقائدي يرى صاحبه أنه وحده يملك الحقيقة وما يطرحه غيره باطلًا، أما من الناحية الثقافية فكل دين يصبح جزءًا من التراث بلغته وقيمه الأخلاقية والاجتماعية إلى آخره. المتشددون والإرهابيون لا ينظرون للدين كمنتج ثقافي وإنما كعقائد ومسلمات، لكن ثقافيًا يمكن النظر إلى الدين كجزء من التركيبة النفسية للشخص وهذا ما يجب الحفاظ عليه.

الجديد: ثمة تركيز خاص في أطروحاتك على فكرة الهيمنة الغربية على الشعوب العربية والإسلامية والسعي الدؤوب لمحو الهوية الثقافية لها باعتبارها مسألة مركزية لتفسير كثير من الإشكاليات المعاصرة.. أليست نظرية المؤامرة في تفسير الأحداث محاولة لتجنب أيّ من أشكال إدانة الذات والرضوخ لخطاب المظلومية؟

أمين: مصطلح «نظرية المؤامرة» أراه سخيف جدًا، فليس كل ردّ لظاهرة إلى عوامل خارجية معناه الإيمان بوجود مؤامرة، لكن الفكرة أنه في حالة وجود طرفين أحدهما أقوى من الآخر من الطبيعي أن يسيطر ويهيمن ويؤثر الطرف الأقوى على الآخر الضعيف دون أن تكون هناك مؤامرة بالضرورة.
أنا أكثر ميلًا بالفعل لرد الضعف العربي في كثير من الأحيان لقوى خارجية، لكنني أرفض الوصف بأنه مؤامرة، واعتقادي بأن كثيرًا مما يحدث لنا بتأثير قوى خارجية ليس غريبًا لأن من سنة الحياة أن الثقافة القوية والنشطة من الطبيعي أن تهيمن على الأخرى، لكن ما ينبغي أن تفعله الثقافة الأضعف هو أن تحاول أن تحمي نفسها من الهيمنة. قد يكون التفسير النفسي لذلك، إن أردتِ، ابتعادا عن إدانة الذات، لكن بعيدًا عن ذلك فهذا محاولة للحفاظ على قدر من الثقة بالذات.

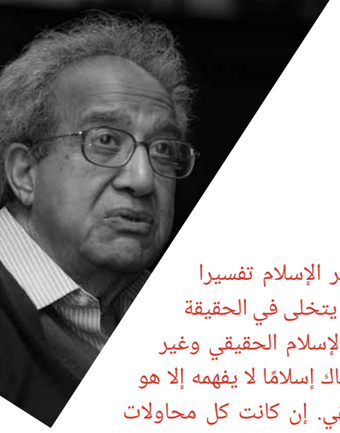
دعوتي مثلًا للحفاظ على اللغة العربية محاولة لمقاومة ما أكرهه في العولمة،

لكن من أنا لتكون لديّ استراتيجية غير أن أستمر في الكتابة؟

الجديد: وهل مع هذا التصاعد الراهن في ظاهرة الإرهاب الذي اجتاح العالم بشكل أكبر مما سبق لا زلت على نفس قناعتك بأن «الإرهاب نفسه هو اختراع كبير تخيف به الإدارة الأميركية شعبها وبقية شعوب العالم» أم أن ثمة أسباب أخرى ترى أنها ساهمت في بزوغ وتوغل تلك الظاهرة؟

أمين: نعم أنا لازلت على قناعة بأن الإرهاب ليس صناعة محلية، ليس بالضرورة أميركية لكنها ليست عربية. الدول الكبيرة مثل أميركا لا تستطيع أن تعيش دون عدوّ. لقد اخترعوا الشيوعية في وقت سابق كعدوّ، بالطبع كانت الشيوعية موجودة لكنهم صنعوا منها شيئًا مخيفًا، وصوروا الشيوعيين على أنهم فزاعة، ولما انتهى الخطر الشيوعي اخترعوا الإرهاب. هذا يحقق لهم أهدافا معينة تمكنهم من استمرار إنتاج الأسلحة وهو شيء مربح جدًا لتجار الأسلحة، كما تمكنهم من غزو بلد بحجة القضاء على الإرهاب أو السيطرة على دول مثل الخليج بحجة حمايتهم أيضا. كلمة إرهاب اختراع سخيف جدًا وسيء للغاية ويستخدم عادة لتبرير القهر.
فكرة تهديد الإرهاب للدول الأوروبية وللغرب عمومًا أجدها غير موجودة بشكل كبير، خصوصًا وأن ضحاياهم في الغرب ليسوا بنفس الكثافة العددية في الدول العربية. أما الفكر الأصولي والمتطرف فعلى الرغم من رفضي له إلا أنني أظن أنه لا يصنع إرهابًا بالضرورة؛ فليس كل فرد مؤمن بأفكار متطرفة تكون لديه القدرة أو الرغبة في حمل السلاح وممارسة القتل والإرهاب.

الجديد: أود أن أطرح عليك سؤال هذا العدد من «الجديد». برأيك.. ماذا يريد العرب من حاضرهم؟ وكيف ينظرون إلى مستقبل علاقتهم بالعالم؟



أمين: العرب يريدون من المستقبل ما تريده أيّ أمة طموحة لتحسين أحوالها. العرب تحديدًا لأنهم في حالة تدهور وأزمة حقيقية فأملهم القريب على الأقل أن يوقفوا هذا التدهور ويستعيدوا ذاكرتهم. ولقد لاحظت أن المثقفين العرب يكتبون وكأنهم فقدوا ذاكرتهم بمعنى أنهم نسوا أن العرب أمّة كان لها أهداف عظيمة منذ فترة ليست بالبعيدة، وانشغلوا بأمور صغيرة. لذا أرجو أن يستعيد المثقفون العرب ذاكرتهم وقتما كانوا يأملون ويتطلعون إلى ما هو أكبر من انشغالات صغيرة فيما كانوا في وقت مضى أكثر انشغالًا بأمور أكثر أهمية كفكرة الوحدة العربية. والمشكلة أن الانشغال بصغائر الأمور يمكن الاستمرار فيه إلى الأبد، لينسى العرب أنه فيما مضى كانت لديهم أهداف كبرى كأمة عربية واحدة.

الجديد: فكرة القومية التي ثلخ عليها باعتبارها هدفا أسمى للعرب ثبت إخفاقها في تجارب ماضية حتى في مواجهة الإسلام السياسي.. لم الإصرار عليها إذن؟ وهل يمكن الحديث عن مستقبل لها؟

أمين: صحيح الفكرة قابلت تحديات كبيرة وهذا سبب ضعفها وتدهورها، ولقد أخفقت بالفعل في مواجهة الإسلام السياسي الذي يتطلع لتأسيس أمة إسلامية وليست عربية. الأسباب ليس من الصعب تفقدها؛ أعلق أهمية كبيرة على هزيمة 1967، فكل شيء سيء في البلدان العربية بدأ منذ هذه الحادثة التي أظهرت ضعف العرب عسكريًا وعجزهم عن تحقيق آمالهم الكبيرة، وبالتالي تراجعوا عن التفكير في الوحدة وانشغلت كل دولة بأمورها الخاصة.
أما عن مستقبلها فأنا لست متشائمًا، فطالما اللغة العربية محافظة على قوتها ستظل الفكرة ممكنة لأن اللغة العربية هي العنصر المشترك الذي يسمح بوجود علاقات بين العرب.

من سنة الحياة أن الثقافة القوية والنشطة من الطبيعي أن تهيمن على الأخرى،

ما ينبغي أن تفعله الثقافة الأضعف هو أن تحاول أن تحمي نفسها من الهيمنة

الجديد: في كتابك «عصر التشهير بالعرب والمسلمين» تنطلق من إيمانك بأن كل محاولات الإصلاح بتفسير الإسلام تفسيرا يجعله أقرب إلى مبادئ الأوروبيين يتخلى في الحقيقة عن الإسلام، ورفض التمييز بين الإسلام الحقيقي وغير الحقيقي الذي يزعم صاحبه أن هناك إسلامًا لا يفهمه إلا هو وكل ماعدا ذلك إسلام غير حقيقي. إن كانت كل محاولات التوفيق بين مبادئ الحداثة والإسلام تتخلى عن الدين فكيف يمكن الحديث عن إسلام قادر على المواجهة والتأثير ثقافيًا واجتماعيًا بينما هو أسير تشريعات نبتت في الجزيرة العربية؟ وكيف يمكن إذن دحض أفكار تتهم الإسلام بأنه دين الإرهاب؟

أمين: لا أحب مصطلح «تجديد الفكر الديني» لأني أظن أنها محاولة لاختيار الصحيح من الخاطئ وفيها تقليل من قيمة الدين وهذا أرفضه، فالدين يجب النظر إليه كمنتج ثقافي يجب احترامه ككل. مصطلحات الإسلام الحقيقي وغير الحقيقي أرفضها أيضًا لأنه لا يوجد سوى إسلام واحد بتفسيرات متعددة شأنه في ذلك شأن أيّ دين أو أيّ فكر، ومن ثم فالدين لا يوجد فيه حقيقي وغير حقيقي وإنما الإشكالية في التفسيرات التي قد نزعم صحتها أو خطأها.
أظن المخرج يكون بالتمييز بين الدين والتدين، فمن الممكن أن نجدد التدين بالتفكير في كيفية التعبير عن أفكارك في الدين إنما الدين نفسه لا يجدد، لا توجد مشكلة إذن في أيّ جهود إصلاحية تنطلق من هذا المنظور في إصلاح التدين أو تجديد الفقه بما يجعله متلائمًا مع تغيرات الواقع.

الجديد: في كتابك «التنوير الزائف» قلت: عبادة المستقبل لا تقل سوءا عن عبادة الماضي. نحن نلوم هؤلاء المنغمسين في الماضي والحالمين بالرجوع إلى ماض ذهبي ولكن عبدة المستقبل مؤمنون إيمانا لا يتزعزع بفكرة التقدم دون أن يكون لدينا أيّ سبب معقول لهذا الاعتقاد.. ما الذي يجعلك لا تؤمن بفكرة المستقبل التي تتحدث عنها هنا؟

أمين: الغربيون لديهم الإيمان بفكرة التقدم إلى الأمام، وأن التاريخ سائر دائمًا إلى الأفضل وأن القادم بالضرورة أفضل من الماضي. أظن أن هذا غير صحيح بالضرورة؛ فالتاريخ به فترات صعود وهبوط، وإن كان التقدم التكنولوجي يسير دائمًا نحو الأفضل، فالتاريخ ليس

بالضرورة سائرًا نحو الأفضل. عبادة المستقبل تتمثل في الاعتقاد بأن التاريخ يسير دائما إلى الأمام ومن ثم الرهان دائما على ما يحدث في المستقبل. طبعا الطموح إلى المستقبل جيد لكن القديم أيضا به أشياء جيدة، والجديد قد لا يحمل كل الخير وبه أشياء غير جيدة مثل الضعف في اللغة العربية، الذي أرى أنه ليس من التطور في شيء وإن اقترن بمعرفة لغة أجنبية، والتفكك الأسري أيضًا ليس من التقدم في شيء، التكنولوجيا لا تحمل الخير دائمًا ولا تسير بالضرورة في اتجاه جيد.

الجديد: يتساءل جورج طرابيشي في كتابه «من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة» عن الاستراتيجية التي أردت الوصول لها من مؤلفك في رفض العولمة.. أهي الاستراتيجية الإبدالية الحالمة بحضارة أخرى أم الاستراتيجية الانغلاقية الحالمة بقطيعة مع الحضارة؟ وهو سؤال يراود القارئ لكثير من مؤلفاتك، ماذا بعد رفض الانصياع لاشتراطات وإنجازات الحضارة الغربية؟

أمين: انتقادي للعولمة لا يعني بالضرورة أن لديّ بديلًا، العولمة حتمية وفرضت التقارب الشديد في العالم، ومن ثم ضعفت أو محيت الهويات الثقافية. حتمية العولمة لا تعني أن أحبها. ما الذي أريد الوصول إليه؟ أنا لا أحلم ولا أطرح استراتيجية، فقد أقوم بتوصيف الواقع. كنت أتمنى أن الصلات ما بين أجزاء العالم لا تكون بهذا العنف الذي يجعل هوية تفرض نفسها على هويات أخرى بهذا الشكل. دعوتي مثلًا للحفاظ على اللغة العربية محاولة لمقاومة ما أكرهه في العولمة، لكن من أنا لتكون لديّ استراتيجية غير أن أستمر في الكتابة؟

الجديد: تنطلق من مقولة لبرتراند رسل «إن عقلا منفتحا على الدوام هو عقل فارغ على الدوام» في الحديث عن ضرورة وجود حدود لحرية الرأي والتعبير التي باتت تعني حرية نقد المعتقد الديني وفق قولك.. ألا ترى أن مثالب تقييد تلك الحريات أنكى من إطلاقها؟ وهل تؤيد، من هذا المنظور، محاكمة ومعاقبة المثقفين أو المفكرين بتهمة ازدراء الأديان؟

أمين: حرية الرأي والتعبير ليست بالضرورة شيئًا مستحبًا، فكرة إطلاق الحريات بشكل مطلق من الأفكار التي أخذناها من الغرب، الظن بأن كلما أطلقت حريات أكبر كلما كان هذا أفضل غير صحيح، لأن ذلك يعني التضحية بمصلحة المجتمع في مقابل مصلحة الفرد. هذا ينبه لضرورة وجود درجة من الانغلاق للحفاظ على النفس، فتقديس الحرية المبالغ فيه فكرة غربية وحديثة لم تكن موجودة دائمًا.

طبعا الدكتاتورية غير مقبولة لكن القيود يمكن فرضها من قبل سلطة غير مركزية من خلال العائلة والمدرسة وغيره، وهي القيود التي تقل في الغرب في الوقت الراهن وهذا لا يعني أن الوضع أفضل. المهم تحديد ما الذي سيمنع وما مدى الطغيان أو الظلم فيه، وهذا يتطلب وجود قانون أخلاقي يحدده المجتمع ككل ليس مكتوبًا بالضرورة لكنه يضع القواعد التي يعاقب من يخرج عليها.

في أوائل القرن التاسع عشر في إنكلترا كانت العلاقة الجنسية المثلية ممنوعة ومعاقبا عليها، لكنها في الوقت الحالي مسموحة تمامًا. أنا أكثر ميلًا للموقف المحافظ القديم. الخروج على القواعد «قلة أدب» قد لا تستدعي المحاكمة أو السجن بالضرورة لكن لا بد من إعلان رفضها. هناك تصرفات تمثل تحديًا للنظام العام، الذي رغم كونه فكرة غير واضحة تمامًا، إلا أنه قد يحدد برفض المجتمع له أو قبوله.

فيما يتعلق بمحاكمة المثقفين أو المفكرين، فأرى أنه لا مشكلة في الاجتهاد ولكن في أحيان كثيرة طريقة التعبير عن الرأي تكون هي المشكلة، يمكن الانتقاد أو إبداء الرأي لكن بأدب وبطريقة لا تمس حاجات عزيزة عند الناس.

ليس كل ردّ لظاهرة إلى عوامل خارجية معناه الإيمان بوجود مؤامرة

من المستحيل، إعادة صياغة مفهوم العروبة في المدى التاريخي المنظور

الجديد: في كتابك «تجديد جورج أورويل» تشير إلى أننا بحاجة إلى يسار جديد.. ما ملامح هذا اليسار الجديد المقصود؟ وكيف سيكون بمقدوره المواجهة؟

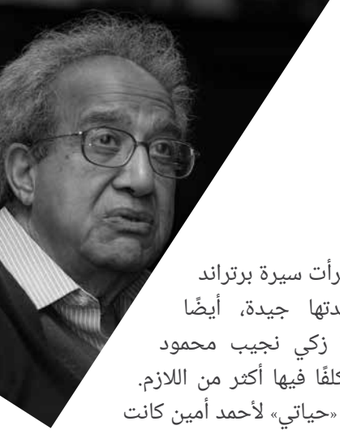
أمين: اليسار القديم كان مشغولًا بالتأميم وسيطرة الدولة على وسائل الإنتاج وإلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وهذه المسائل لم تعد هي المشكلة في الوقت الراهن، إلى أن ثبت أن ملكية الدولة قد تكون أسوأ من ملكية الأفراد مثل التجربة السوفيتية التي لم تكن أفضل من التجربة الرأسمالية. اليسار الجديد كان في ذهني أساسا ضرورة أن يقوم بنقد المجتمع الاستهلاكي، وهذه هي المشكلة حاليا. ما يطرحه اليسار القديم لم يعد على نفس درجة أهمية الالتفات إلى عمليات غسيل المخ المستمرة التي أصبحنا نتعرض لها بشكل مستمر في التلفزيون والإعلانات وترويج السلع، ومن ثم يتركز دور اليسار الجديد على كشف مساوئ المجتمع الاستهلاكي.

جورج أورويل تحدث في أعماله عن استبداد الدولة وقهر القويّ للضعيف، أما اليسار الجديد فينبغي أن يطرح فكرة التجديد التي تنظر إلى المجتمع الاستهلاكي باعتباره العدو الأساسي. هذه ليست قناعة مترسخة لدى الجميع بل إن ذلك النمط الاستهلاكي محل تقدير من قبل كثير من الناس، وأنا أرى هذا خطرا يحتاج للفت النظر إليه. مهمة المفكرين أساسًا هي مواجهة هذا المجتمع الاستهلاكي بدفاعهم عن هذا الموقف وهذا صعب تصوره لأن الرغبة في الاستهلاك دفينة جدا والوعي ضعيف بهذه المسألة.

الجديد: بعد رحلة فكرية قاربت ستة عقود.. إلى أي مدى أنت راضٍ عن رحلتك ومسارك الفكري؟ وهل ثمة أفكار ندمت على تبنيها في وقت سابق؟ وهل هناك كتابات تراجعت عنها كليًا فيما بعد؟

أمين: المسار كان حتميًا نتيجة الظروف التي عشت فيها وأنا راض عنه في كل الأحوال. بالطبع كثير من أفكاري تغيرت بمرور الوقت لكن صعب أن أتذكرها. لديّ ملف الآن بعنوان «ماذا علمتني الشيخوخة؟» أسعى لإصداره لاحقًا في كتاب، وفي فصول بعنوان: البنون، المال، الحداثة، العقلانية، الديمقراطية، أراجع أفكاري القديمة التي تغيرت بمرور الوقت وفي عمر الشيخوخة.

مثلًا بمرور الوقت تبلورت لديّ فكرة أنه ليس كل شيء حديث أفضل بالضرورة من القديم، وهذا الفكر لم أكن مؤمنا به وأنا صغير، وقتها كنت أظن أن الحديث أفضل من القديم دومًا. أيضًا، اكتشفت فيما يتعلق بالعقلانية أن الإنسان نادرًا ما يكون عقلانيًا، والعقلانية المطلقة شيء غير موجود، فالإنسان بطبيعته غير عقلاني، العاطفة والخيال والذاكرة تسيطرعلى سلوكه أكثر مما نظن.



الجديد: لديك أكثر من عمل خصصته في كتابة السيرة الذاتية.. كيف تكوَّن لديك هذا الاهتمام بكتابة السيرة؟ وهل من سير ذاتية تفضلها بشكل خاص وتمنيت لو كتبت مثلها؟

أمين: أظن أن لديّ ميلًا طبيعيًا للحكي على اعتبار أن أفضل طريقة للروي أن تحكي من وجهة نظرك ما حدث لك وما جعلك تتبنى هذا الاعتقاد. السيرة الذاتية أفضل طريقة للتعبير عن النفس وبالنسبة إليّ من أسهلها أيضًا. من أجمل من قرأت لهم شارلي شابلن الذي كتب سيرة بديعة عن حياته. قرأت سيرة برتراند راسل ووجدتها جيدة، أيضًا قرأت سيرة زكي نجيب محمود ووجدته متكلفًا فيها أكثر من اللازم. سيرة والدي «حياتي» لأحمد أمين كانت جيدة جدًا وترك نفسه على سجيتها فيها وكان صادقًا إلى حدّ كبير.

أتذكر في سيرة شابلن حين روى أنه لم يكن يدرك كم صار مشهورًا في العشرينات، وكلما وقف في محطة كان الناس يخرجون ويهتفون باسمه، وحينما وصل إلى نيويورك لم يكن يعرف أحدًا هناك. كانت تلك المقاربة بين الشهرة وحاجة الإنسان إلى شخص واحد لافتة في رأيي.

بمرور الوقت تبلورت لديّ فكرة أنه ليس كل شيء حديث أفضل بالضرورة من القديم

اكتشفت فيما يتعلق بالعقلانية أن الإنسان نادرًا ما يكون عقلانيًا

الجديد: من واقع عملك سابقًا في لجنة تحكيم جائزة البوكر.. كيف تنظر إلى المستوى الذي وصلت إليه الرواية العربية في الوقت الراهن؟

أمين: لا أتابع الآن الإنجازات الروائية بشكل كبير لأنني لم أسمع عن عمل لافت أو عظيم، أحب أعمال علاء الأسواني وبهاء طاهر والطيب صالح، ووجدت العمل الفائز بالبوكر سابقًا «ساق البامبو» لسعود السنعوسي جيدًا، لكن فيما عدا ذلك لا أظن أن هناك أسماء مهمة.

أجرت الحوار في القاهرة: حنان عقيل

ملف

حاضر العرب وسؤال المستقبل

العنف الأصولي وأساطير المظلومية والثقافة المأزومة

بهذا الملف تختتم " الجديد" سنتها الثالثة متوجة به عدداً من الملفات الفكرية التي تناولت من خلالها عددا من القضايا الشائكة المطروحة على العقل العربي، وتتصل بحاضر العرب ومستقبلهم الحضاري، شارك فيها طيف واسع من المفكرين والكتاب من مختلف الجغرافيات الثقافية العربية، وجغرافيات المنفى، وشملت مثقفين من اتجاهات ومشارب فكرية مؤمنة بضرورة التجديد والحداثة إن في الثقافة أو في الاجتماع، والذين تلاقوا انطلاقا من إيمانهم بالحاجة إلى البحث والنقاش والتفاعل في ما بينهم على قاعدة الإيمان بحق الفكر في الاختلاف وضرورة الجدل وأهمية الحوار الحر بين مختلف الأفكار للوصول إلى صيغ مشتركة وفهم أفضل للقضايا المطروحة، والتحريض على تطوير وعي نقدي يرى أن لا مستقبل للعرب من دونه لبلورة فكر جديد يؤمن بقيم العصر ويأخذ بها ويتفاعل مع قضاياه، وذلك من خلال الحض على نشر ثقافة الدولة المدنية والانفتاح الفكري وحرية التعبير والتواصل الحضاري. و"الجديد"، ومنذ أعدادها الأولى، رأت أن لا سبيل لإشاعة فكر جديد في عالمنا العربي من دون تواصل من نوع جديد وشراكة فاعلة بين النخب الثقافية العربية التي تملك تطلعات مستقبلية وتخوض، عمليا، معركة العقل مع الخرافة والنور مع الظلام، وتسعى إلى مواجه ثقافة الاستبداد والتشدد الديني والتطرف والعنف، ليكون في إمكان المجتمعات العربية أن تصل أسبابها بأسباب العلم والمدنية وتحقق التطلعات والأحلام المعبرة عن توق الأجيال الجديدة لأن تكون جزءا من عالم لم يعد اليوم كما كان قبل سنوات قليلة.

عنوان ملف هذا العدد لا يحتاج إلى شرح، فهو ينم عن نفسه ويكشف عن فحواه، وقد شارك فيه كتاب من فلسطين، مصر، سوريا، الأردن، العراق، المغرب، الجزائر.

و"الجديد"، كما جرت العادة، ستتفاعل مع كل رأي يناقش أو يحاور أو يساجل كتاب هذه المقالات وأفكارهم من باب تطوير النقاش ■

قلم التحرير

محمد خياطة

العرب وسؤال المستقبل

أحمد برقاوي

يعرف المعجم المستقبل: الآتي من الزمان. إذن هو مفهوم فارغ من التعين، فمن ذَا الذي باستطاعته أن يحدد الآتي من الزمان. غير أن الزمان التاريخي، زمان الإنسان، متعين في ماضٍ وفي حاضر. والزمان التاريخي الآتي لا وجود مادياً له، وإنما هو موجود بوصفه تصوراً. ولا يمكن لأي زمان تاريخي متصور أن ينشأ إلا اتكاءً على الزمان الماضي والزمان الحاضر.

إذن التعين هنا للتصور وليس للواقع الموجود. وبذا يكون سؤال العرب عن المستقبل سؤالا عن تصورهم للمستقبل في علاقة بماضيهم وبحاضرهم. وبحيث يتحول تصورهم للمستقبل زماناً تاريخياً حاضراً.

ولا ينشأ سؤال المستقبل في عقل أفراد أمة أو شعب أو لدى عقول نخبها، ويغدو هاجساً أساساً للوعي إلا إذا كان هناك رفض للزمن التاريخي الاجتماعي والسياسي والأخلاقي والمعرفي المعيش.

في علاقة كهذه بالمعيش تولد كل تصورات المستقبل الأيديولوجية والعلمية، الممكنة والمستحيلة، الواقعية والأسطورية، الوهمية والعقلية.

وهنا تبرز مشكلة المشكلات الناتجة عن المستقبل من حيث هو تصور في عقلٍ ما، سواء كان العقل عقلاً جمعياً أو عقلاً فردياً.وبخاصة حين تتحول التصورات إلى موضوع صراع مادي.

والحق إن سؤال العرب عن المستقبل يجري في حقل الصراع بين التصورات، صراع يصل حد الحروب بين القوى الحاملة في رأسها هذه التصورات.

ولو دققنا في جميع الصراعات بين البشر لوجدنا بأن جوهر الصراع وأسبابه هو صراع على المستقبل، على تصور المستقبل، سواء كانت هذه الصراعات سلمية أم كانت عنفية. وكل الثورات والتمردات والإصلاحات والاستنقاعات وأصحابها مظاهر متعددة للتصورات حول المستقبل المتعينة في الإرادة البشرية العاكسة للعقل.

صور المتصورة

قلنا بأن تصور المستقبل مرتبط برفض الواقع المعيش. إذا هو محاولة لفرض تصور لواقع غير معيش، لزمن تاريخي آخر. من أين يستمد العرب صور مستقبلهم؟ تقول لنا الحركة الواقعية لنشأة تصورات العرب للمستقبل جواباً عن سؤال المستقبل ما يأتي:

أولاً: المستقبل الساكن في الماضي. وهو تصور المستقبل لدى جميع الحركات الإسلاموية الشيعية والسنية السلمية منها والعنفية. وهذا التصور ناتج عن ثقافة تؤمن بأن الإسلام هو الحل وهو البديل عن الواقع المعيش، ثقافة تتعزّز بزمان تاريخي مضى، ينظر إليه بأنه أحسن العوالم التي تليق بعرب اليوم من حيث القوة والمنعة، فضلاً عن أن هذا التصور للمستقبل ذو ارتباط بأمر إلهي كما يعتقد أصحابه.

يظهر تصور المستقبل هنا على صورة (النكوص التاريخي). ويستمد هذا النكوص التاريخي قوته من سهولة التحول من الدين الشعبي إلى اللاهوت السياسي. تحول تساهم الأرض التعيسة في منحه قوة الخلاص الروحية، التي يسهل عليها أن تتحول إلى قوة خلاص عنفية.

وليس مصادفة بأن هذا التصور للمستقبل موجود في كل أرجاء العالم العربي بلا استثناء وبكل صوره العملية المختلفة.

والسمة الأبرز لهذا التصور هي أنه رد فعل على واقع وليس ثمرة إمكانية يختزنها الواقع.

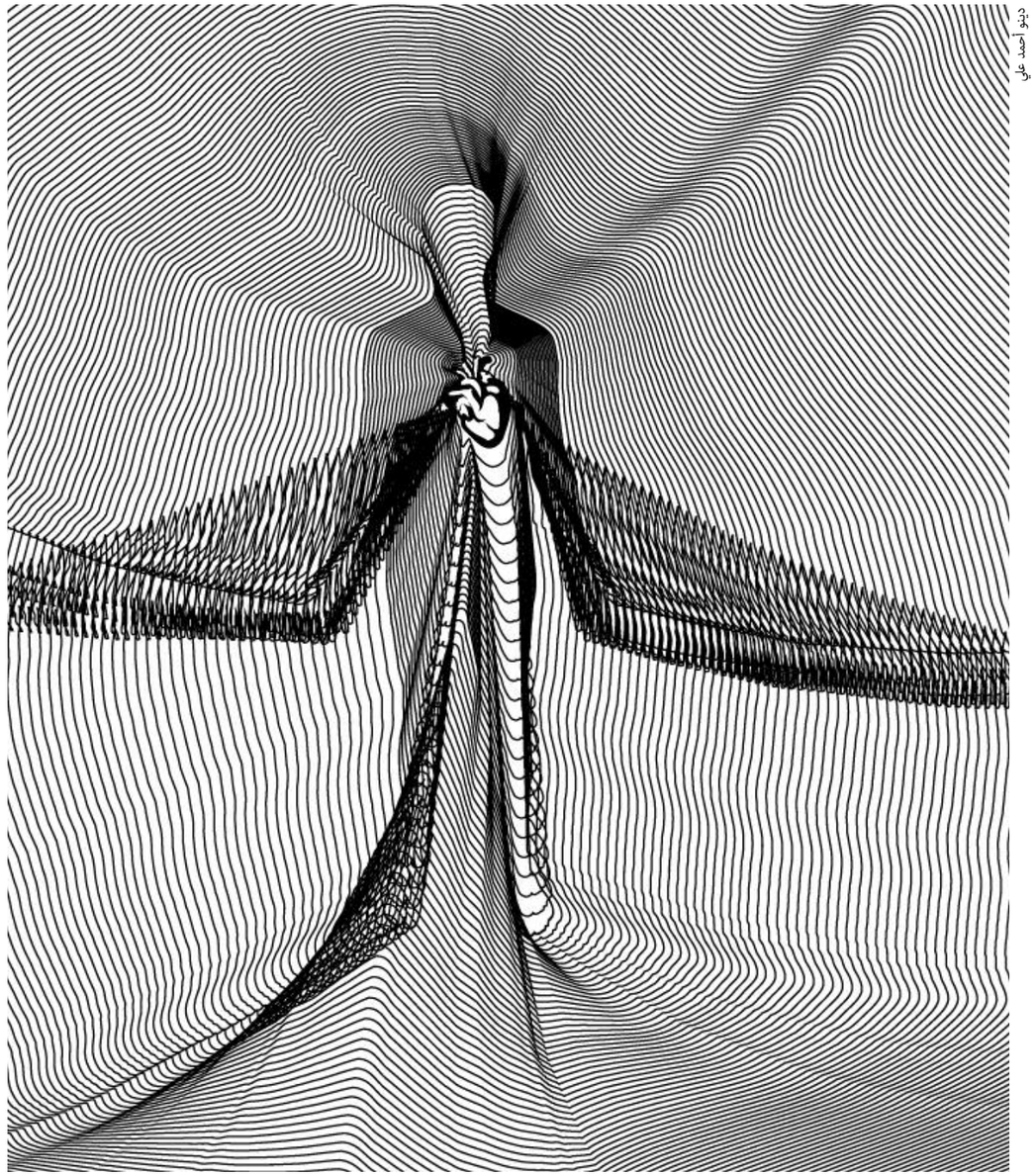
هذا التصور الذهني من حيث هو نكوص تاريخي، كما قلنا، يعوّل فقط على وحدة التصور والإرادة، دون السؤال عن واقعية التصور. لأن واقعية التصور تستمد قوتها من منبع غير أرضي.

الإرادة، هنا، تستمد قوتها من فكرة الجهاد في سبيل الله بكل ما تنطوي عليها هذه الفكرة من معنى الشهادة والتضحية والثواب وفوز الشهيد العظيم بالجنة التي تزخر بكل ما ينجب السعادة الأبدية. والخطاب المتعلق بتصور كهذا خطاب يتردد منذ عشرات العقود.

والحق بأن فورة هذا النمط من التصور المستقبلي في السنوات الأخيرة قد أبرزت عقم هذا النكوص التاريخي. وليس النكوص التاريخي إلا حالة مرضية أصيبت فيها جميع المجتمعات الإسلامية.

ثانياً: تصور المستقبل بوصفه استمراراً للواقع المعيش. ينحصر هذا التصور في أذهان القوى والجماعات الحاكمة التي لا يسمح لها حبها السلطة عموماً بتصور مستقبل آخر غير الواقع الذي صنعته. تسلح قوى التصور هذا للمستقبل نفسها بكل أسباب العنف الضروري لمقاومة كل أنماط تصورات المستقبل.

ففي الوقت الذي ينجح فيه خطاب اللاهوت السياسي الغيبي وتصوره للمستقبل، لأنه يستند إلى إرث ثقافي أنتروبولوجي، فإن خطاب الجماعة الحاكمة لا ينجب أي



ديبو أحمد علي

تعاطف. إن جماعة هذا التصور للمستقبل تدرك جملة من الحقائق الواقعية: الرفض الشعبي لها، الخوف على ضياع السلطة، الإصلاح الشكلي. ولهذا يحملها خوفها من المستقبل الذي يتناقض مع واقعها المعيش على إخافة كل القوى المجتمعية التي يمكن أن تصير قادرة على زعزعة استقرارها. فتصورها المستنقعي للمستقبل هو الذي يجعلها تخاف من المستقبل. وهو الذي يحولها إلى قوة همجية في تدمير الحياة عند الضرورة المصلحية.

لا شك بأن أصحاب التصور المستنقعي للمستقبل هم أنفسهم من يتصورن الزمن التاريخي راكداً أو قابلاً لأن يُحمل على الركود. ولهذا تغدو علاقتهم بالتاريخ الواقعي وبالتاريخ الممكن علاقة عدوانية بامتياز. فالتاريخ الواقعي هو تاريخ بشر رافضين للواقع، ورافضين للجماعة الساعية لتأبيد الواقع، جماعة ترى المستقبل في واقعة سيطرتها فقط.

ولقد أظهر الربيع العربي درجة العنف اللامعقولة التي وصلت إليها السلط الحاكمة.

ولعل أخطر ما تمخض عن انهيار الواقع

الآسن الذي تكوّن عبر عقود من الزمن هو الصراع بين أصحاب المستقبل القائم في النكوص التاريخي إلى الماضي وأصحاب جعل واقع الحال هو صورة المستقبل الدائمة. ولأن هذين النمطين من الوعي يعولان على العنف لتحقيق ما لا يمكن تحقيقه فإن العنف اللاعقلاني هو الشكل المطابق للاّعقلانية المميزة لهما. إذ لا يمكن أن يكون الصراع ذَا معنى إذا كان بين مستنقع جف ومستنقع قائم.

صورة المستقبل العالمي

شكلت أوروبا ومن ثم أميركا صورة التقدم الذي وصف بأنه معيار التقدم التاريخي العالمي، وهو في حقيقته تاريخ الحداثة الأوروبية القائمة على مركزية الإنسان والعقل، مركزية الحرية والديمقراطية، ومركزية العلم. وإذا كان صحيحاً بأن هذه الحداثة قد ارتبطت بالإمبريالية وحروبها واستعمارها للبلدان الآسيوية والأفريقية وبعض دول أميركا اللاتينية، وإذا كان صحيحاً بأن هذه الدول مازالت تتحكم بمصائر شعوب كثيرة فإن وقوع جزء كبير من النخبة الفكرية العربية تحت إغراء نموذج الحداثة الأوروبية مازال حاضراً، ومازالت أوروبا في عالمها الداخلي صورة المستقبل المنشود لبلادنا عند هذه النخب.

وليس في الأمر ما يدهش، فقدرة الحضارة الأوروبية على اختراق عالم العرب قويّ إلى حد كبير وبخاصة اختراق الثقافة الأوروبية الحياتية للمدن العربية. فالأشكال الخارجية للحداثة الأوروبية تكاد تكون هي الأشكال السائدة في بلاد العرب. فالعلوم الغربية المتقدمة حاضرة في المؤسسات العلمية والطبية والمؤسسات الخدمية دون حضور الوعي العلمي بالعالم من حيث أنه وعي سائد. وعادات الطعام والأعراس الأوروبية تكاد تكون عامة في المدينة العربية، حتى الأزياء هي أزياء في الغالب أوروبية، فضلاً عن عمل المؤسسات والوزارات التقنية.

لكن هذا كله لم يعن بعد انتصار روح الحداثة الأوروبية في بلاد العرب.

فمازالت العرب تستورد العلم دون انتصار الوعي العلمي وإنتاج المعرفة، وتستورد الأشكال الخارجية للمؤسسة دون روح المواطنة، وتستورد أشكال الحكم دون روح الديمقراطية والحرية، وتدخل عالم العلاقات الرأسمالية دون إنجازات البرجوازية التاريخية.

أخطر ما تمخض عن انهيار الواقع الآسن الذي تكوّن عبر عقود من الزمن هو الصراع بين أصحاب المستقبل القائم في النكوص التاريخي إلى الماضي وأصحاب جعل واقع الحال هو صورة المستقبل الدائمة. ولأن هذين النمطين من الوعي يعولان على العنف لتحقيق ما لا يمكن تحقيقه فإن العنف اللاعقلاني هو الشكل المطابق للاّعقلانية المميزة لهما

ولهذا كله فإن النخبة الممتلئة بروح الحداثة، بوصفها معيار التقدم التاريخي، لا ترى المستقبل العربي إلى بإعادة إنتاج الحداثة الأوروبية في عالمنا العربي المعيش. وبالتالي إن الجواب عن سؤال المستقبل حاضر في واقع معيش ومتعين في حضارة ماثلة أمامنا، حضارة لا تسأل عن مستقبلها، بل يجري مستقبلها على نحو مسار متصل من التقدم.

والمستقبل القائم في واقع آخر، بكل ما يزخر به هذا الواقع من تحرر لا يحتاج إلا إلى إرادة تنقله إلى واقع محلي. هذا المستقبل الجاهز ونقله إلى حقل التصور في عقل النخبة قلما يخضع للمساءلة، المساءلة حول الشروط الموضوعية والذاتية التي تجعله واقعاً.

لا شك عندي بأن مفاهيم الحرية والعدالة والإنصاف والمواطنة وتحرر المرأة والديمقراطية والحق والقانون والمعرفة والعلم هي المفاهيم التي يجب أن يغتني بها معجم المستقبل العربي، ولكنها تغدو نمطاً من الأوتوبيا إذا لم تطرح في إطار فكرة المستقبل الذي يكون ثمرة علاقة الإمكانية بالواقع والترابط بينهما.

المستقبل الممكن

المسقبل الممكن، عندي، يتأسس على فكرة كلية نعتقد بصحتها ألا وهي:

لا يمكن لعالم جديد أن ينتصر ويرى النور على أنقاض العالم القديم إلا إذا كان هو نفسه عالما ولد ونشأ في أحشاء العالم القديم بوصفه إمكانية قابلة للتحقق. وهي فكرة مستمدة من قول ماركس الشهير «لا يمكن لأسلوب إنتاج أن ينتصر إلا إذا ولد في قلب أسلوب الإنتاج القديم».

إذن المستقبل الحقيقي هو الممكن الحقيقي، والممكن الحقيقي هو جنين في رحم التاريخ لم ير النور بعد.

لا يمكن النظر إلى التاريخ بوصفه حركة عفوية فحسب، لكنه وبعفويته يخلق ممكناته، الممكنات التي يخلقها البشر في عملية تغيير عالمهم، إن الممكنات هي المستقبل الذي يصبح أفكاراً في الرأس أيضاً، أفكارا تطرح ما يجب أن يكون عليه العالم بناء على الممكن، وفي عملية تحقيق الممكن على أنه هو المستقبل تبرز الإرادة، الإرادة التي هي القابلة القانونية للتاريخ، وبدورها تبرز التراجيديا التاريخية، التراجيديا التي تقوم في التناقض بين إرادة تلعب دور المشنقة لأعناق الإمكانات، وللحيلولة دون ولادتها في الواقع، وتخوض صراعاً مصيرياً مع الإرادة التي هي، كما قلنا، القابلة القانونية للاّمكانية-المستقبل. وهناك فرق كبير، تراجيديا تاريخية تحقق في الواقع ما كان في رحم التاريخ، وهي التراجيديا الحقيقية، وتراجيديا الحمل الكاذب، الذي تكون ضحيته الإرادة.

يضاف إلى هذين النمطين من التراجيديا وهم الإرادة الحمقاء التي تعتقد بأنها قد تكون سداً أبدياً أمام مجرى التاريخ، وبخاصة حين يكون المجرى في حال الطوفان. إن الخراب الذي تولده الإرادة الحمقاء، قد يفضي إلى نمط من الانحطاط الكلي، إذا ما كانت تمتلك فضلات قوة متبقية من إرث عنفها الطويل في قتل أجنة التاريخ.

والإرادة الحمقاء نمط من الاغتراب الجماعي التخريبي، الاغتراب الذي يزين لهذه الإرادة تجميد العالم عبر القوة، في الوقت الذي لا تكون مهمة القوة هذه سوى تأخير انفجار الحياة.

لذلك فإن الإرادة-العقل في اكتشافها المستقبل الممكن أو الممكن التاريخي الذي هو بمثابة المستقبل فإنها تصبح قادرة على تحقيق الممكن بأقل الأتاوات التي تدفعها للتاريخ.

وإرادة-عقل المستقبل الممكن الواقعي، وهو ممكن لأنه واقعي، هي نخبة وفئات اجتماعية صاعدة قادرة على صناعة التاريخ.

ها نحن قد وصلنا إلى نتيجة مفادها: إن سؤال المستقبل العربي هو سؤال الممكن العربي.

فما هو الممكن العربي؟ ما هو المستقبل الممكن الذي يجب أن تنهض به الإرادة المجتمعية، وما هي هذه الإرادة؟

يجب القول بكل وضوح، دون أيّ لبس أو تورية، وبخاصة بعد تجربة الربيع العربي في سوريا ومصر وليبيا وتونس واليمن وما يجري في العراق وما جرى في الجزائر أنه دون مشروع لقيام الدولة الوطنية-الديمقراطية بوصفه المستقبل المنشود لا مستقبل ممكن للعرب، بل هو الممكن الوحيد، أجل الدولة الوطنية الديمقراطية العلمانية، دولة العقد الوطني وسلطة العقد

الإرادة الحمقاء نمط من الاغتراب الجماعي التخريبي، الاغتراب الذي يزين لهذه الإرادة تجميد العالم عبر القوة، في الوقت الذي لا تكون مهمة القوة هذه سوى تأخير انفجار الحياة. لذلك فإن الإرادة-العقل في اكتشافها المستقبل الممكن أو الممكن التاريخي الذي هو بمثابة المستقبل فإنها تصبح قادرة على تحقيق الممكن بأقل الأتاوات التي تدفعها للتاريخ

الاجتماعي. دون الدولة هذه التي هزمتها السلط لا مستقبل لمجتمعاتنا العربية.

ولعمري أن وجود أحزاب شيعية متعصبة في العراق يعني أكبر كارثة في تاريخ العراق الحديث. ووجود أحزاب إخوانية متعصبة عقبة كأداء أمام نشوء الدولة في كل المنطقة، ووجود سلطة طائفية في سوريا قد حطم أهم مشروع قومي عربي في تاريخ العرب المعاصر، كما حطم المجتمع السوري نفسه.

ليس هناك سوى خيار واحد وحيد الدولة الوطنية-الديمقراطية العلمانية. أجل يجب لقيام الدولة فصل الدين عن الدولة، في دولة ديمقراطية لا وجود فيها للصراعات الدينية أو الأحقاد الطائفية.

الطائفية سواء كانت حزباً أو سلطة أو خطاباً جريمة تاريخية كبرى وقتل للحياة وتدمير لإمكانية قيام الدولة، وأساس للحروب الداخلية ومدخل للولاءات الخارجية وتحطيم للسيادة الوطنية.

نعم للدولة أولاً والدولة ذات السلطة الديمقراطية-العلمانية.

وإذا كان بعض العلمانيين العرب أو الأحزاب الوطنية قد ألغوا شعار الدولة العلمانية من برامجهم إرضاء للتيارات الدينية فهذه مساومة فاجعة تاريخية لا تجوز إطلاقاً، والتاريخ الممكن لا يجب المساومات لأنها الإمكانية التي تموت وتميتنا معها.

أما ما هي الكتلة التاريخية القادرة على إنجاز هذا المستقبل فهي تحالف البرجوازية الوطنية مع الفئات الوسطى الممثلة الحقيقية الفاعلة للميل التاريخي.

والتفكير يجب أن ينصبّ الآن على جدل العلاقة الترابطية بين الممكن التاريخي-المستقبل المتمثل بالدولة الوطنية الديمقراطية العلمانية الناتجة عن العقدين الوطني والاجتماعي، والفئات البرجوازية الوطنية والوسطى.

وهنا تبرز أهمية مثقف الممكن التاريخي، مثقف المستقبل، الذي يحوّل الأفكار إلى قوة مادية تزود الإرادة بالعقل الذي يتعين تاريخاً.

مفكر من فلسطين مقيم في الإمارات

ماذا يريد العرب من حاضرهم؟

زهير توفيق

العرب بأيّ معنى؟ يمكن أن يكون التشميل والتعميم بصيغة العرب مضللا في الوقت الراهن، تلك الكلمة التي تختزل وتنطوي على تباينات يصعب التوفيق بينها؛ نظرا للصراعات ومستوى السلطة التي تتمتع بها قطاعات على حساب قطاعات أخرى، فهناك صراعات عربية على مستوى الأجيال والطبقات والمذاهب الدينية والإثنية، وبعضها قابل للتفكك والسيطرة عليه، وبعضها غير قابل للسيطرة والاحتواء، بل يتطلب الثورة والتغيير لتجاوز الوضع المتأزم، وبالتالي فما يريده جيل الشباب غير ما يريده جيل الكبار المحافظ، وما تريده الفئات الشعبية المحرومة غير ما تريده الطبقات الحاكمة والمستبدة، وما تريده النخب المثقفة يختلف عن مطالب الشعب، ومطالب النخب السياسية الحاكمة. وعلى افتراض أن الوحدة الوطنية (داخل الأقطار العربية) والوحدة القومية بين الشعوب العربية في أفضل حالاتها وتجلياتها، وأن العرب موحّدون بمرجعياتهم السياسية والفكرية، فمن المتوقع أن تكون مطالبهم شديدة التركيز والتركز حول الذات، وتكون مطلبًا شديد التواضع من جهة، وذا علاقة بأشد الطموحات مثالية من جهة ثانية من العمل وحلّ مشكلة البطالة إلى تحرير فلسطين، ويعود ذلك إلى طول سنوات الضياع والفوات الحضاري الذي هيمن على المنطقة، وراكم من المشاكل والمطالب المستحيلة الشيء الكثير، ولم يعد بإمكان أحد من النخب أو الشعوب تحديد بؤرة المطالب والحلول لعجز الجميع عن تحديد هذه البؤرة، لكن لو عدنا إلى الوراء إلى عصر النهضة العربية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وأعدنا النظر بالمطالب النهضوية التي طرحت لنستهدي بها ونبني عليها فماذا نجد؟

ستزيد دهشتنا إلى حدّ الكآبة؛ لأن المطالب والأفكار والشعارات التي رفعت سابقا هي هي ما زالت قائمة وملحة وتتمتع بالراهنية التي انطلقت منها، وستزيد كآبتنا عندما نعرف أن بعض مطالبنا اليوم أكثر تواضعا مما طرح سابقا نظرا للردة الشاملة التي ضربت الحياة العربية على جميع المستويات.

نحن نريد الوحدة القومية ذلك الشعار الخالد الذي رفعه العروبيون منذ مئة سنة ولكن ما حال الوحدة الوطنية في البلدان العربية التي رفعت الشعار؟ أليست الوحدة الوطنية شرطا مسبقا لوحدة قومية سليمة!؟

نريد تحرير فلسطين، أليس الشعار مثاليًا؟ وهذا الشعار بوصفه مطلبًا، ألا يتجاوز العربي بواقعه وإمكانياته، ومن ثم تتحول مطالبه -نظرا للتجريد والمثالية- إلى أمان؟ ألا يتحول لا شعوريا من العقل المعرفي إلى العقل الشعوري، ويتحكم به التفكير الرغائبي ومنهجه؟ ومن سيحرر فلسطين إذا كانت الذات نفسها مستعبدة وتتطلب التحرر كحاجة حيوية ووجودية وكشرط لتحرير غيرها.

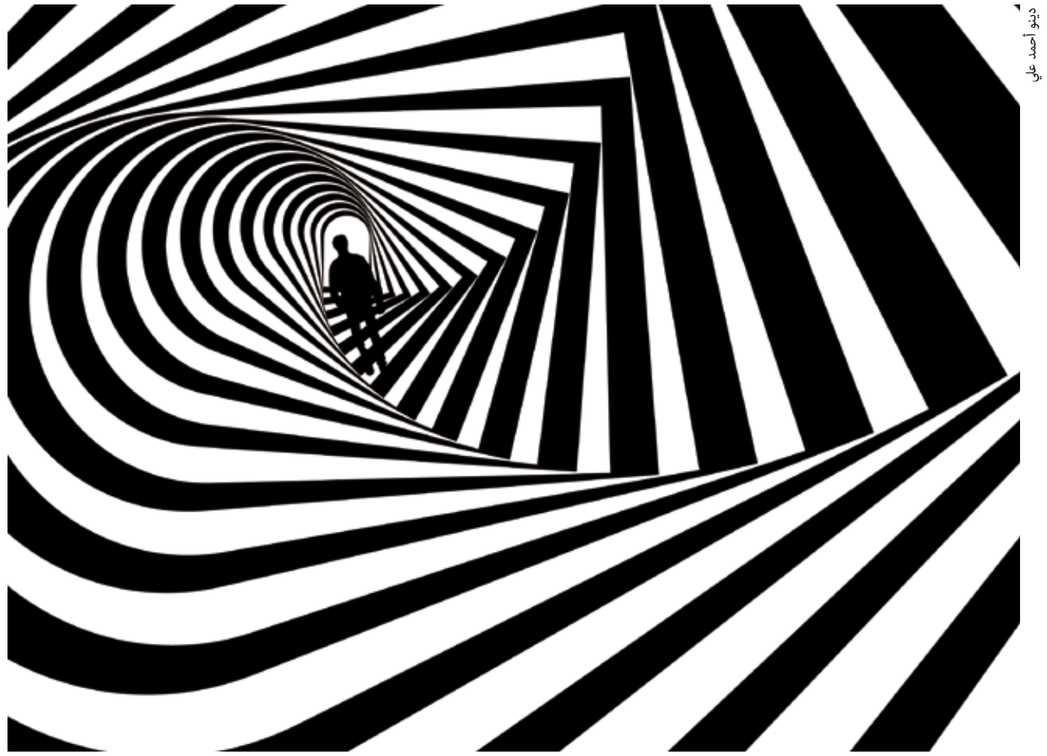
باختصار يريد العرب الاستجابة لطموحاتهم بتحقيق النهضة العربية، واستئناف المشروع النهضوي الذي يستلهم عصر النهضة الأوروبية (الإنسانية ومركزية الإنسان وكرامته) وعصر التنوير(العقل والتقدم والحرية)؛ أي المشروع الحضاري العربي الذي طالما تحدثنا فيه.

ولكن هل يوجد تصور توافقي وشمولي يناسب العرب بغض النظر عن التباينات التي أشرنا إليها؟

لو وجد هذا التصور لقطعنا نصف المسافة في تحقيق الذات؛ ولكن بتباين الاتجاهات والتيارات الفكرية والسياسية على صعيد البنى المعرفية والمرجعيات والالتزامات الأيديولوجية سيبقى النهوض العربي مشروعًا قيد التداول وفي عالم الإمكان؛ أي موجودا بالقوة لا أكثر ولا أقل.

هنا تتجاوز الحرية والديمقراطية ذاتها، فهي الغاية والوسيلة للنهوض والتحرر وتحرير الأنساق المعرفية والاجتماعية من هيمنة النسق السياسي المتحكم بها الذي تلاعب ويتلاعب بها، ملغيا شخصيتها ودورها في النهوض والتقدم بحلول وأفكار خلاقة ردًا على المشاكل والمطالب المطروحة، ولم يعد بإمكان تلك الأنساق الاتساق مع ذاتها والاستقلال، وأصبحت عالة على النسق السياسي الذي يتدخل بكل كبيرة وصغيرة، كما أصبح الحلّ والخروج من المأزق بيد صاحب المفتاح السحري السياسي ونسقه المعرفي! ولكن إذا علمنا أن هذا النسق كان وما زال مأزومًا ويعاني من علل وأزمات بنيوية أقلها أزمات التبعية والشرعية والسيادة، فكيف لهذا العليل أن يداوي ويشفي الآخرين؟!

ولكن من الضروري الانتباه إلى مفارقة ذات علاقة بموضوعنا وحديثنا عن النسق



ذينو أحمد علي

السياسي العليل وهي التباين القائم بين مستويات السيطرة من جهة، والهيمنة من جهة أخرى، وأعني بالسيطرة؛ قدرة الدولة بأدواتها وأجهزتها الأمنية على الضبط والتحكم السافر والمباشر بالشعب. وتحقق الدولة العربية البوليسية ذات الديمقراطية الشكلية والزائفة نجاحات منقطعة النظير، لكنّها لا تحقق النجاح نفسه على صعيد الهيمنة، أي السيطرة على قلوب الناس وعقولهم وإشعارهم بالرضا والولاء لها ولرموزها، والمفارقة الفرعية الناتجة عن المفارقة الكبرى أن تلك النظم بتحالفها مع القوى السلفية والدينية لإكسابها شرعية زائفة تنازلت طوعا عن هيمنتها على المجتمع لصالح تلك القوى التي خطفته باتجاه الماضوية والنكوص والتشدد، واكتشفنا واكتشفت بعد فوات الأوان خطيئتها الكبيرة وخسارتها الفادحة وحجم التواطؤ بين الطرفين، ولم يعد بإمكانها السير قدما في برامجها وسياساتها الليبرالية الجديدة التي تتطلب مستوى من التحرر والانفتاح، ومشاركة المرأة والتعليم العصري دون الاصطدام والمواجهة مع تلك القوى الظلامية، وكثيرا ما استسلمت تلك الأنظمة لمطالب تلك القوى الفاشية الدينية خوفا على شرعيتها وتركت المجتمع لمصيره المجهول.

إن الخطوة الأولى للعبور من هذا النفق والانتقال من ظلام النكوص والتشدد إلى نور العقل والحرية وما تتمظهر به تلك القيم بالمواطنة وحقوق الإنسان والحرية هو كسر هذا التحالف غير المقدس بين الدين والسياسة، بين السلطة والقوى الدينية، والبديل الديمقراطي الصعب خير من التحالف المشبوه والمدمر حتمًا لمكانة الدولة وهيبتها، كما أن مصلحة النظام أيّ نظام تكمن بالتقدم إلى الأمام وليس العودة إلى الوراء، والأهم إدراك قوى التقدم أنها تمتلك الإمكانية والقواسم المشتركة التي تؤهلها لتشكيل جبهة تنوير واسعة المدى للعودة إلى المجتمع وتخليصه من قوى السلفية والتقليد والرجعية.

لكن تلك القوى اليسارية والليبرالية الأصلية -وليست الجديدة التي لا تعرف من الليبرالية إلا الخصخصة وبيع ممتلكات الشعب وإطلاق العنان للاستغلال والسوق بحجة قدرته على تصحيح مساره تلقائيا- بحاجة للتجدّد والتغيّر؛ لتتمكن من الإبداع وخلق شرعيتها وحقها بالتواجد في الفضاء العام، واجتراح الحلول المناسبة للشعب والمنسجمة مع حركة التاريخ، فلا جدوى ولا فائدة من حلول تجاوزها العصر ولا تحاور العالم في تاريخيته الراهنة.

وإذا أردنا أن نخطو خطوة عملية للأمام وباتجاه الواقعية لزم ذلك أن نعيد تعريف العمل المشترك وترتيبه ونتجاوز الأشكال الفوقية التقليدية والمنقولة من تجارب خارجية ذات خصوصية معينة، تلك الأشكال المعنية بالتغيير والتحوّل كمفهوم المثقف العضوي والطليعي

والجبهة الوطنية، فمهام التغيير وعمق الأزمة واتساعها يتطلب انخراط شعب وليس مجرد طبقة ذات مصلحة بالتغيير، فكل الطبقات معنية به ويتجاوز قدرة أو مصلحة طليعة ثورية، فلم يعد للتنظيم الحديدي السري الماسوني أيّ أهمية في ظل التقدم وتطور وسائل الاتصال والديمقراطية والوعي الاجتماعي للفرد بفضل التعليم والثقافة والتجربة التي ألغت الوصاية والأبوية والرسولية.

إن ما يحتاجه التغيير والانتقال إلى المجتمع الجديد هو حركة شعب حر واثق من نفسه؛ أي أنه يمتلك الإرادة والمشروع لتغيير الوضع المشين الغارق بالظلامية والطائفية والاستغلال والاستبداد، وفي سياق حركته يمكنه التعلم من تجربته وتصحيح مساره بل وفتح المجال لعدوى القدوة أمام الآخرين، فالديمقراطية والمواطنة ممارسة وعملية وليست نموذجًا جاهزًا يتطلب التطبيق.

ولكن وبعد تجارب عديدة في العالم الثالث لا تترك الإصلاحات التقدمية لأريحية الحاكم ولا لضمانته الشخصية؛ فسرعان ما تمّ الخروج عليها والارتداد عنها والعودة إلى ما سبق، ويرتد المجتمع من المواطنة الشاملة والمساواة الاجتماعية والقانونية إلى العصبيات المحلية والهويات الفرعية، وعادة ما يرافق ذلك تصفية المكتسبات الاقتصادية والاجتماعية، فالمطلوب تحصين منجزات الشعب بالمواطنة والديمقراطية بالنص القانوني وبدون استثناءات تتيح للانتهازيين والمتربصين الرجعيين النفاذ والتحكم بمفاصل الدولة والسلطة والشعب، فضمانة استمرار دولة المواطنة التي هي نفسها أداة تحققها الذاتي تتطلب التمييز بين الدولة وهيئتها الإدارية؛ السلطة أو الحكومة، أمّا الدولة العربية التي لم تتمظهر حاليا إلا بسلطتها وقمعها فقد ابتلعت السلطة التنفيذية فيها السلطات الأخرى وأصبح النائب في البرلمان (العربي) نائبًا للحكومة وليس للشعب.

لن يكون العرب قادرين على مقاربة علاقاتهم بالعالم الخارجي قبل ترميم بيتهم الداخلي، وفهم أنفسهم فهما صحيحا ويتطلب ذلك إنقاذ جامعة الدول العربية من مصيرها المحتوم إذا استمر العمل العربي المشترك ومؤسسة القمة بهذا الترهل والانحطاط، فهي المعنية بمخاطبة العالم الخارجي باسم العرب دولا وشعوبا،

ستزيد دهشتنا إلى حدّ الكآبة؛ لأن المطالب والأفكار والشعارات التي رفعت سابقا هي هي ما زالت قائمة وملحة وتتمتع بالراهنية التي انطلقت منها، وستزيد كآبتنا عندما نعرف أن بعض مطالبنا اليوم أكثر تواضعا مما طرح سابقا نظرا للردة الشاملة التي ضربت الحياة العربية على جميع المستويات. نحن نريد الوحدة القومية ذلك الشعار الخالد الذي رفعه العروبيون منذ مئة سنة

كما تتطلب مقاربة المستقبل سياسيا وفكريا تصفية حساب العربي المعاصر مع التراث ومقاربة علاقته مع ماضيه وحاضره للنظر إلى المستقبل نظرة سوية لا ترهقها أزمات الحاضر ولا أثقال الماضي الذي ما زالت أعباؤه تثقل كاهل العرب، كما لا يزال الحاضر الذي تريّث عصيًا على الاقتلاع بفعل قوى التقليد والسلفية التي نجحت في تتريث الحاضر وجعلته امتدادا للماضي الذي استطاع من هذه النافذة إعادة إنتاج نفسه.

وعلى هذا الأساس عندما يطرح دور الثقافة العربية في عالم اليوم عالم العولمة الثقافية يفهم ضمنيا من السياق العام الثقافة العربية الكلاسيكية ومنجزات الحضارة العربية؛ علما أن المشاركة الفعلية في العولمة الثقافية تعني المشاركة في إنتاج ثقافي عصري مسيطر على تاريخه وتراثه الذي يمثل تاريخه وليس ماهيته، ولكن نظرا لانحسار مساهمة العرب بالعلم والثقافة وتدني نوعية المنتوج العلمي والثقافي العربي أصبحت بضاعتهم في السوق الثقافية العالمية نافلة لا مطلوبة ولا متنافسا عليها، مما ولّد نوعا من البارانويا الثقافية التي ترى في ذلك نوعا من التآمر على العرب بالأحادية الثقافية بعيدا عن الشراكة الحقيقية، ويتحمل النسق السياسي مسؤولية كبيرة عمّا آلت إليه أوضاع الثقافة والفكر؛ فقد أشغل هذا النسق الفكر العربي بموضوعات وإشكالات تعود بشكل أو بآخر لنطاق السياسة والأيديولوجيا أو التراث الماضي الذي هو في التحليل الأخير موقف سياسي جوهره موقف العربي المعاصر من ذاته ومن حاضره الذي فرض هذا الاهتمام وأراد تصفية حسابه مع واقعه القائم بطريقة غير مباشرة لكنها مكشوفة من القوى المعادية والخصوم الثقافيين والطبقيين.

مظهر آخر للأزمة يتمثل بالمفارقة بين الثقافة والسياسة، فالثقافة العربية -على فرض أنها فاعلة عالميا وعربيا؛ أي تحقق الإشباع الروحي للعرب ولديها ما تقوله للعالم ولا تعاني الأزمة- تفتقر لحامل سياسي موحد ومتماسك، فما زالت النزاعات البينية قائمة وتعطل أيّ عمل إيجابي فيه مصلحة للعرب أجمعين، ولنا في انتخابات أمين عام منظمة اليونسكو

الأخيرة دليل وبرهان على ما آلت إليه الأمور، وعليه فالإشكال كان ولا زال يتعلق بضرورة توفر حامل سياسي عربي موحد يمتلك مشروعا وإرادة لإقناع العالم بجدارته وحقه بالمشاركة بالثقافة العالمية جنبا إلى جنب ثقافات أخرى عريقة وصاعدة تصالحت مع العصر وتبنت قيم الحداثة والتنوير الأوروبي الغربي التي تجاوزت ذاتها الخصوصية، وأصبحت قيما كونية لا يماري فيها أحد، وتتعلق بالحرية والديمقراطية والعقلانية.

لكن كيف نريد للعالم الاعتراف بنا وبأننا جزء لا يتجزأ منه ونحن نتغنى بالخصوصية والانعزال؟ وتجد الدول المضيفة للاجئين في أوروبا كألمانيا صعوبة بالغة في دمج هؤلاء بوصفهم مواطنين، ويريد بعضهم التمتع بكامل حقوق المواطنة دون تقديم أيّ واجبات أو التوافق مع القيم الكونية، بل حمل بعضهم مظاهر التخلف والتعصب من بلدانهم وقذفها في وجه الغرب، كمنع الاختلاط في المدارس الإسلامية وحرمان النساء من التحرر وارتكاب ما يعرف بجرائم الشرف.

ماذا نريد من الغرب؟

نريد منه التخلّي عن المركزية الغربية لتحقيق المشاركة والمساواة، بل وتحمل قسطه من المشاكل العالمية كل حسب طاقته ومسؤوليته، وأنه بداية الحضارة ونهايتها، ولكن بأيّ ثمن وبأيّ سياق يمكن للغرب الثقافي التخلي عن مركزيته؟

يمكن للغرب التخلي عن مركزيته -بغض النظر عن موقف اليمين والفاشية في الغرب وموقفهم المبدئي من العرب والمسلمين السلبي الذي لا يخضع للمساومة- بحالة واحدة وهي الاعتراف بريادة الغرب وشرف بناء الحداثة والتنوير، وإعفاء الآخرين في دول العالم من إعادة التجربة التاريخية الدامية التي تحملها الغرب والطبقة البرجوازية الصاعدة والطبقات الشعبية الكادحة في استكمال مشروع التنوير وحمايته، وهذا لا ينفي أو يغفل انحطاط الشرق وتدمير بناه المجتمعية ثمنا للصعود الغربي، لكن في المقابل فقد دفعت الطبقات الشعبية في دول الغرب الثمن نفسه وأكثر بغض النظر عن تبرجز الطبقة الكادحة في مرحلة لاحقة.

لقد أردنا للغرب الاعتراف بنا، وسمح الغرب لنا بذلك؛ بل سمحنا لأنفسنا وسوغنا الاستغراب وندّدنا بالاستشراق ووضعناه كله في سلة واحدة بغض النظر

الخطوة الأولى للعبور من هذا النفق والانتقال من ظلام النكوص والتشدد إلى نور العقل والحرية وما تتمظهر به تلك القيم بالمواطنة وحقوق الإنسان والحرية هو كسر هذا التحالف غير المقدس بين الدين والسياسة، بين السلطة والقوى الدينية، والبديل الديمقراطي الصعب خير من التحالف المشبوه والمدمر حتمًا لمكانة الدولة وهيبتها

عن التمايزات، واعتبرناه نشاطًا مغرضًا متحيزًا ضد العرب والمسلمين لمخالفته المثالية والخرافة والتفسير الرغائبي القديم والجديد، وأنكرنا علية الانخراط بقضايا الفكر والثقافة والدين على اعتبار أن أهل مكة أدرى بشعابها، أما نحن فقد روّجنا لانتصاراتنا بنجاحات الأجانب من أصول عربية وإسلامية، رغم اعتزازهم بهويتهم الجديدة، وألمهم الممضّ من الإجحاف والتنكر لمنجزاتهم وحضورهم الثقافي والفكري والعلمي، فلا يوجد مجال أو فضاء يتسع للمثقف أو المبدع أو العالِم العربي إلى جانب السياسي المستبد الذي يشغل الفضاء العام ويحتكر كل شيء فيه.

ماذا نريد من الغرب؟

أن يتخلى عن وصمنا ووصم ثقافتنا بالتأخر والتخلف، وأن يتوقف عن استحضار قاموس الاستشراق السياسي الأوروبي القديم (الحديث) والأنثروبولوجيا وليدة الاستعمار بجوهرتنا وجوهرة ثقافتنا بنقيضه كونها شرقية أو سامية أو عربية أو إسلامية؛ أي ثقافة تنطوي على الثبات واللاتاريخية على عكس ما تتصف به ثقافته من مركزية وديناميكية وجدلية وتاريخية، أما في الاستشراق المعاصر (خبراء المناطق الأميركان)، فقد صنفت الثقافة العربية بأنها ثقافة راكدة لا تاريخية وتقليدية مقابل ثقافة الغرب الحداثية، وأخطر ما في هذه السردية أن الثقافة التقليدية بحكم ركودها لا تمتلك الديناميات الداخلية التي تدفعها للتغير مما يتطلب التدخل الخارجي لتفجير صراعاتها الداخلية ودفعها للتغير أي تسويغ الاستعمار والامبريالية والاحتلال ولنا في التدخل الأميركي في العراق خير دليل بحجة نشر الديمقراطية في الشرق الأوسط!

ولكن ألم نمارس الآليات والحيل الفكرية نفسها بتجاوز تاريخية الغرب وجوهرته بما تجاوزه العصر؟ مرة بالغرب المطلق ومرة بالمسيحية وأخرى بالصليبية ومرة بالاستعمار. ألا نحتاج لعمل مشترك لنسف الصور النمطية المتبادلة لتحقيق اعتراف متبادل لمصلحة الطرفين وتجاوز الصيغ الماكرة والمحتالة للحوار والتعاون القائمة حاليا، والانخراط بعمل حقيقي بناء وشراكة بعيدة المدى وعميقة قائمة على وحدة المثل الإنسانية أولا والمصالح المتبادلة ثانيا؟

كاتب وأكاديمي من الأردن

ما كان صار قديما

العرب والمستقبل: اليقين الضائع

مفيد نجم

لم يكن أحد يتصور أنه بعد أكثر من قرن ونصف القرن من الصدمة، التي أحدثها لقاء العرب بالحضارة الغربية، أننا سوف نعود إلى طرح الأسئلة التي كنا نطرحها على أنفسنا للخروج من المأزق التاريخي الذي ما زلنا نواجهه كأمة تعاني ما تعانيه من التخلف والعجز، وتحاول العبور نحو المستقبل الذي يعيدنا إلى دائرة الفعل والمشاركة الحقيقية في بناء الحضارة الإنسانية.

في المفارقة الأكبر هنا أن استعادة سؤال النهضة والتقدم الحضاري يأتي في سياقات تاريخية وحضارية مختلفة تماما تستدعي منا مراجعة علمية ونقدية شاملة ودقيقة لخطاب النهضة الذي صار قديما، فالواقع الجديد للعرب هو غير الواقع الذي كان، والعصر الرقمي المحكوم بالاقتصاد المعرفي والتكنولوجيا الدقيقة هو غير عصر التطور الصناعي والعلمي الأول الذي كان، ما يزيد من تعقيد المشهد كثيرا أمام العرب ويستدعي من الفكر العربي المعاصر تجديد أدوات البحث والتفكر في قضايا الواقع ووسائل النهوض به للخروج من هذا المأزق التاريخي والحضاري الكبير الذي يزداد مع الزمن اتساعا وتعقيدا.

إن فشل تجربة ما يزيد على نصف قرن من المشاريع الفكرية والسياسية للنهوض بالواقع العربي ومعالجة مشاكله السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية تستوجب مراجعة علمية دقيقة وشاملة لمجمل الأطروحات الفكرية والأيديولوجية التي أثبت الواقع عجزها عن امتلاك رؤية تحليلية شاملة لمشاكل الواقع العربي وحاجاته الموضوعية لتحقيق التقدم والتغيير المنشود، ولذلك لم يكن مستغربا أن يتركز ثقل الانفجار الشعبي في أكثر هذه البلدان التي حكمت فيها أنظمة استولت على السلطة بحجة امتلاكها للرؤية التاريخية التي تقود الأمة للنهوض والتقدم.

سؤال المستقبل

إن السؤال الذي يتقدم على ما عداه من الأسئلة هو ما الذي يجعل العرب عاجزين عن العبور نحو مستقبل يليق بهم، بينما استطاعت أمم وشعوب أخرى، لا تمتلك التاريخ والعمق الحضاري الذي يملكه العرب، أن تحقق نهضتها وتفرض وجودها في عالم اليوم كقوة اقتصادية وحضارية هامة؟

لقد حاول الفكر العربي الحديث البحث عن أسباب هذا الإخفاق التاريخي للعرب عبر قراءات مختلفة لبنية العقل العربي تارة، وتارة أخرى للإشكالية المتمثلة في علاقة العرب بالتاريخ والحداثة الغربية، في حين اعتبر بعض المفكرين العرب أن مشكلة العرب تكمن في غياب المشروع الديمقراطي أو في الشخصية العربية التي تعاني من القصور المعرفي، لكن الحقيقة أن الفكر العربي ظل يتحرك في مكان بينما الواقع العربي المحكوم بسلطة الاستبداد والقمع كان يتحرك في مكان آخر.

لقد ظل الفكر العربي في الغالب يحاول البحث عن إجابات لواقع بالغ التعقيد والتشابك، من خلال قراءة سياسية في الغالب للواقع تفتقد إلى الأدوات التحليلية المعرفية وإلى الحوار الواسع والمعمق على مستوى النخب الفكرية والسياسية بمختلف تياراتها وخلفياتها الفكرية حول أسباب هذا الفوات التاريخي والحضاري، إضافة إلى الفجوة التي ظلت تحكم علاقة هذه النخب بالنظام السياسي العربي، الذي بقي يراكم عجزه ويفاقم من أزمات الواقع وتحدياته، حتى وصل إلى مرحلة الانفجار الشعبي في انتفاضات الشارع العربي، التي ما زال زلزال تداعياتها السياسية والاجتماعية مستمرا. لذلك كان من الطبيعي أن تنفجر معها كل تناقضات الواقع وأزماته وتظهر هشاشة بنية الدولة وانقسامات المجتمع، ونستعيد مجددا سؤال الهوية والمستقبل.

الأيديولوجيا والديمقراطية

حاول القوميون العرب القفز فوق الفجوة التاريخية والحضارية التي عاشها العرب في عصور تخلفهم عبر محاولة التوفيق بين مفهوم تجريدي للإسلام والحضارة العربية والإسلامية ومعطيات الفكر السياسي الغربي الحديث وبعض أطياف حداثته، فكانت هذه القراءة التلفيقية سببا من أسباب هذا النكوص وانغلاق أفق المستقبل نظرا لتجاهل العوامل الموضوعية والمادية التي ساهمت في تحقيق التحول التاريخي للمجتمعات الغربية وبناء حضارتها الراهنة على المستوى الفكري والفلسفي والسياسي.

لقد ساهمت هذه الرؤية المثالية وغياب الحسّ النقدي والتاريخي لتجربة الماضي في صنع إخفاقات هذا الفكر وعجزه عن تحقيق مشروعه السياسي والاجتماعي في واقع ما زالت بنيته الاجتماعية والثقافية تحافظ على منظومتها القيمية القديمة وعلاقاتها القديمة، الأمر الذي تهيأت معه لقوى الاستبداد، التي حكمت باسمه في ظل غياب تام للممارسة الديمقراطية، أن تنتقل من استبداد الحزب القائد إلى استبداد القائد الأوحد والوحيد للدولة والمجتمع والحزب، وأن تظل الدولة قوة قهر لا دولة مواطنة محكومة بالقانون وبالإرادة الشعبية المعبر عنها ديمقراطيا.

وهكذا تم استبدال مفهوم الدولة المدنية بالدولة الأمنية، كما تمّ حل مشكلات التعددية الإثنية بمحاولة تعريب المجتمع بالقوة، واستبدال دولة المؤسسات بدولة الحزب الواحد والرمز الواحد. وهكذا ظل الواقع يعيد تدوير أزماته ويزيدها تراكما وتعقيدا في وقت كان يزداد فيه اتساع الفجوة الحضارية بين المجتمعات العربية والغرب كثيرا.

والحقيقة أن تجربة الشيوعيين العرب لم تكن أفضل حالا فقد حاولوا أن يقفزوا فوق كل هذه التناقضات كما فعل الإسلام السياسي بالأممية ووحدة البروليتاريا، في بلاد لم تكن البروليتاريا تشكل فيها رقما ذا قيمة تذكر، بسبب طبيعة مجتمعاتها الرعوية والزراعية. وعندما حاول بعض المفكرين من الماركسيين العرب البحث عن ماركسية «عربية» كانت التناقضات بين التيارات والقوى الماركسية المتصارعة في العالم قد بلغت مرحلة خطيرة، فكانت عودتهم إلى وعيهم النابع من خصوصية الواقع أقرب ما تكون إلى التوفيق بين معطيات الفكر القومي والفكر الماركسي، ما أعادنا مرة أخرى إلى الإشكاليات الأساسية حول العلاقة مع الدين والتراث والممارسة الديمقراطية ونقد الذات.

ولم يكن الإسلاميون أفضل حالا عندما أجابوا على سؤال الحاضر بأن الإسلام هو الحل وأن العودة إلى سيرة السلف الصالح هي الطريق لتحقيق خلاصنا. إن هذه الرؤية المثالية واللاتاريخية تتجاهل متغيرات العصر والحياة من حولنا والفجوة التاريخية الكبيرة بين الحاضر والماضي، فتجعل من الماضي هو المستقبل في زمن سريع التحول والتغيير شهد متغيرات كثيرة سواء على المستوى الإسلام المذهبي أو على مستوى العالم الذي شهد طفرات حضارية كبيرة كان العرب والمسلمون هم أكثر المجتمعات ضحايا لها وأقلهم تأثيرا فيها، فقد حكمهم الاستعمار زمنا طويلا ولم يخرج من بلادهم بعد، لأنه ما زال يجلس مستريحا خلف ستارة المسرح السياسي، وعندما تستدعي الحاجة يحضر بكل قوته كما فعل في العراق وأفغانستان والصومال، أو يمكن أن يفعله مستقبلا نظرا لما تمتلكه جغرافيتهم من ثروات وموقع جيوسياسي كبير.

الدولة المستبدة

إن الدور الذي لعبته البرجوازية الغربية كقوة تنوير ومشروع ديمقراطي كان العامل الحاسم في تحقيق التحول التاريخي والحضاري الذي شهده الغرب وما زال يواصل قيادته، بينما عملت الأنظمة الأيدو-عسكرتاريا العربية على تعطيل التطور السياسي والاقتصادي التاريخي للبرجوازية الوطنية وإفقار الطبقة المتوسطة رائدة التنوير في المجتمع. إن غياب هذا الدور واستبدال التحول التاريخي والاجتماعي بالانقلابات العسكرية قد ساهم في صعود العسكرتاريا وأنظمتها المستبدة، ما أدى لفرض وصايتها على المجتمع وخنق الحياة

محمد خياطة

محمد خياطة

السياسية والديمقراطية واحتكار السلطة عبر سياسات اعتمدت على تحالفات بينها وبين السلطة الدينية من جهة وبينهما وبين بعض الفئات البرجوازية القديمة أو الحديثة التي تشكلت من خلال سياسات الفساد ونهب الثروات الوطنية عندما ربطت مصالحها بها.

ومما عزز هذه السياسات انعدام الحريات الشخصية والعامة ودور مؤسسات المجتمع المدني والحياة الديمقراطية التي تتيح للمجتمع التعبير عن خياراته السياسية والاجتماعية وممارسة الرقابة والمشاركة في صنع القرار. لذلك استبدلت سلطة الاستبداد هذه الأسس، التي قامت عليها الدولة الحديثة بالشرعية الثورية التي تبين فيما بعد أنها ستار لنظام يقوم على أسس قبلية أو طائفية، لتكريس سلطة استبدادها وقهر المجتمع، فكان ذلك من أكثر عوامل الكبح والإعاقة في تحقيق التنمية الشاملة والتطور والإبداع.

وبدلا من تفكيك منظومة القيم والعلاقات التقليدية، التي تعيق حركة تقدم المجتمع، عمدت هذه الأنظمة إلى تكريسها وجعلت الفساد سياسة عامة لتفكيك المجتمع وإفراغ المؤسسات التربوية والعلمية من أيّ دور فاعل وحقيقي في تنمية الإبداع والبحث العلمي النظري والتطبيقي، الأمر الذي أفقد هذه المؤسسات دورها في تحقيق النهوض العلمي والفكري المؤمل ونشر ثقافة التنوير والعقلانية في المجتمع التي تسهم في تطوير أنماط تفكيرنا ورؤيتنا للعالم والذات.

إن غياب الاهتمام بالثقافة العلمية ومراكز الأبحاث والتطوير ومحاولات استيعاب التكنولوجيا الحديثة وتوطينها تعد من أسباب هذا التردي الراهن في وقت كنا نشهد فيه تراجع مؤسسات التعليم وإلغاء أقسام الفلسفة والبحوث العلمية في وقت كان يتم فيه تشجيع الفكر الغيبي على الانتشار وتعزيز نفوذ المرجعيات الدينية التي وجدت في حالة الإحباط واليأس التي تعيشها الأجيال الجديدة، بعد انكشاف دوغمائية الأنظمة الحاكمة وفشلها في تحقيق التنمية، وسيلة لتعزيز نفوذها وملء الفراغ الذي تعاني منه الساحة الفكرية والسياسية.

لقد وجد الجيل الجديد نفسه أمام جملة من التحديات الكبيرة داخليا وخارجيا بعد سقوط اليقينيات الأيديولوجية والشعارات القومية والاشتراكية وتوخش دولة الاستبداد والفساد تمثلت في الأزمات الاجتماعية والاقتصادية المستفحلة وغياب لفرص العمل في وقت كانت فيه العولمة

إن حالة الاشتباك الحادة بين التيارات الفكرية والسياسية حول مجمل القضايا المصيرية التي تتعلق بالعلاقة بين الدين والعلمانية أو بين الدين والدولة والحاضر والماضي، وكذلك العلاقة بين التراث والمعاصرة والعرب والحداثة والعالم، هي في حقيقتها اشتباك أيديولوجي أكثر منه اشتباكا معرفيا يتحدد وفق رؤى مسبقة

والفجوة الحضارية بينا وبين الغرب تمارس ضغطها النفسي الكبير، ما شكل مناخا ملائما لظهور التطرف والحركات السلفية التي كان ردها على هذا الواقع المأزوم بالعنف ونزعة التدمير والقتل.

مقدمات لا بد منها

ما يزال الفكر العربي طوال قرن ونيف في جدل مستمر حول مجموعة من القضايا الأساسية تشكل منطلقات أساسية للعبور نحو المستقبل. إن حالة الاشتباك الحادة بين التيارات الفكرية والسياسية حول مجمل القضايا المصيرية التي تتعلق بالعلاقة بين الدين والعلمانية أو بين الدين والدولة والحاضر والماضي، وكذلك العلاقة بين التراث والمعاصرة والعرب والحداثة والعالم، هي في حقيقتها اشتباك أيديولوجي أكثر منه اشتباكا معرفيا يتحدد وفق رؤى مسبقة ومحددة وعلاقات تنتصر للمرجعية أكثر مما تنتصر للبحث التحليلي العلمي لحاجات الواقع ومتطلبات التقدم والتطور.

إن الاشتباك المستمر بين هذه الثنائيات المتقابلة التي ما تزال تحكم الفكر العربي في بحثه عن أفق لنهضة جديدة يعكس في حقيقته صراعا بين قوى اجتماعية وسياسية مختلفة على المستقبل وطبيعة هذا المستقبل الذي يروم تحقيقه. لذلك فإن الدور الذي لعبته أنظمة الاستبداد ساهم في تعميق هذا الصراع عندما عمل على إضعاف وتهميش دور الطبقة المتوسطة رائدة فكر التنوير والنهضة في المجتمع خوفا منه على سلطة استبداده التي تحالفت مع سلطة الاستبداد الديني والفساد وبرجوازية النهب الجديدة التي أنشأها. لذلك كان استبدال الدولة الوطنية التي تستمد شرعيتها من الشعب بالدولة الأمنية هو العامل الحاسم في تعطيل أيّ دور هادف للتغير. وبقدر ما كان هذا الواقع سببا في الانتفاضات الشعبية الواسعة فإنه كان سببا آخر في تغييب الحامل الاجتماعي الذي كان يمكن له أن يقود عملية التغيير والبناء الديمقراطي لدولة القانون والمواطنة عندما جرى تهميش وإضعاف الطبقة المتوسطة في المجتمع.

كاتب من سوريا مقيم في برلين

آفاق الانعتاق من الاستبداد

سالم الفائدة

انشغل المثقف العربي عبر العصور بما يتهدد الجماعة من أخطار محدقة وما يستجد في واقعها من أحداث طارئة، ومن جملة القضايا التي شغلت باله قديما وحديثا قضايا السلطة والاستبداد لصلتها بحياة الناس ومصيرهم وأمنهم وتقدمهم أو تقهقر حضارتهم، فقد طرحت قضية الاستبداد للنقاش والجدل من قبل كثير من الفلاسفة في الثقافات القديمة، اليونانية والرومانية وغيرها من الحضارات الشرقية، وغالبا ما كانت طموحات وأفكار المثقفين تصطدم بواقع الاستبداد السياسي والتخلف الثقافي للمجتمعات لتراوح مكانها من دون أن تتوقف مسيرة التقدم الفكري أو تنكص الرغبات في التحرر من هيمنة الفكر السلطوي.

هكذا يعثر الباحث في الثقافة العربية على الكثير من التصورات والمذاهب السياسية والفلسفية التي شيّدت وقُدّمت بديلا لواقع الاستبداد وتناقضاته، ولعل ما قدمه المعتزلة وغيرهم من الفرق الكلامية وما خلفه مفكرون وعلماء مثل أبي الوليد بن رشد وابن خلدون ومفكري عصر النهضة العربية جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي يبرز هذا الانهمام العميق بالاستبداد ومظاهره وسبل الخلاص منه لإدراكهم أن الاستبداد يعد من أعظم الشرور التي تصيب الأمم والشعوب.

لا شك أن تجديد البحث والسؤال في قضية الاستبداد يرتبط باللحظة التاريخية التي تعيشها الأمة العربية التي استبد فيها حسب الشيخ عبدالرحمن الكواكبي «داء الجهل على العلم». واشتد فيها الانحراف عن قيم العقلانية والتنوير إلى خيارات فكرية تنمّي الاستلاب والاستبداد والرجعية الثقافية، وترمي بالشباب الحالم في حضن الفكر الغيبي.

إن واقع الاستبداد الذي تعيشه المجتمعات العربية بتفاوت نسبي خلق حالة من الشلل والانكسار العام، فغياب الحرية الفكرية وضعف تطبيق القانون وسيادة التسلط وانحراف مسارات الثورات العربية تجاه الحروب الأهلية والطائفية وما أعقبها من ارتدادات واهتزازات وشك ويأس عند الأفراد والنخب السياسية والثقافية ساهم بشكل واضح في تعطيل طاقات الأمة في الخلق والبذل والإبداع وترسيخ قيم السلبية والاستسلام، خاصة في أوساط الفئات الشابة التي ارتبط جزء منها بخيارات فكرية تميل إلى التطرف الديني والعقائدي والطائفي والإثني، مما أهدر على الأمة فرصة تاريخية للتحرر والتقدم وتجاوز التخلف التاريخي المزمن.

فقد صاحب الثورات التي اندلعت في بدايتها لتأسيس دولة المواطنة والقانون والحرية والعدالة الاجتماعية نكوص واضح نتيجة تسابق بعض القوى الدينية والتسلطية لقطف ثمارها في ظل غياب قوى وطنية ديمقراطية منظمة قادرة على توجيه طاقات الفعل الثوري الشبابي لخدمة التقدم والتحرر من الاستبداد الموروث، وذلك بتواطؤ ظاهر مع القوى الإمبريالية التي ظلت تنظر إلى شعوب الأمة غالبا من زاوية مصالحها الاقتصادية والسياسية، مشعلة فتيل النعرات والعصبيات القبلية والمذهبية لترويج أسلحتها وبضاعتها ولتضع يدها على مقدرات شعوب المنطقة وما تحتويه من ثروات طاقية وبشرية راهنة بذلك مستقبل الأمة لمصير مجهول.

إن الاستبداد الموروث والناشئ في واقع الأمة العربية يبرز بجلاء أن الداء الفتاك يكبح قوى التقدم والتحرر والإبداع والابتكار ويعمم الدمار والحروب التي كلفت شعوب المنطقة العربية ثمنا باهظا في الأرواح والممتلكات والرصيد العمراني التاريخي والبنى التحتية التي تم تدميرها في بعض البلدان بشكل شبه تام، كل ذلك يحدث لأن «المستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحكم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المتعدي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق»، فماذا تغير بين الأمس واليوم، بين عصر ابن رشد والكواكبي، وما تعيشه المجتمعات العربية في راهنها؟

لا شك أن التاريخ يخضع لمنطق الحركة والتطور، ومنه فنحن لا نروم بالسؤال نفي ما شهده العصر من تقدم وتحول ساهما في ربط المجتمعات العربية بركب الحضارة الإنسانية المعاصرة، لكن اللحظة الراهنة تقتضي التنبيه إلى حجم النكوص الاجتماعي والتراجع في الحقوق والحريات وتدهور البنيات الثقافية والعلمية في عالم صارت فيه قيم الرأسمال المعرفي والتحرر الفكري والسياسي معايير للمفاضلة بين الشعوب.

محمد خياطة

في ظل هذا الشرط التاريخي يفترض بمثقفي الأمة وعقولها المفكرة طرح سؤال النهضة من جديد وتجديد البحث عن سبل الخلاص الجماعي لمحاربة روح اليأس وقيم التردي والسلبية، وخلق مناخ ملائم لبلورة رؤية واضحة للمستقبل وبالتالي انتشال شعوب الأمة من واقع الاستبداد والتخلف.

وعليه فإن التحرر من قيود الاستبداد والتحليق خارج رقعة السواد، تقتضي التسلح بما يقتضيه العصر من عدة وعتاد، ذلك أنه لا يصلح واقع الأمة إلا بما صلح به واقع المجتمعات المعاصرة المتقدمة من خلال العلم والعمل واحترام القانون وإعطاء الإنسان فردا أو جماعة ما يستحق من اهتمام.

فإصلاح شأنه رهين بإصلاح واقعه وهذا يعني أن الخروج من النفق يقتضي العقلانية في بناء الرؤى والتصورات، فعندما تدرك الشعوب ماهية الدولة والحكومة التي تحكم، أي طبيعة الحكم السياسي، وعندما تدرك الشعوب حقوقها وكيفية تحقيقها، وعندما تعي ما ستجنيه من أمن واستقرار وتقدم في سياق الدولة المدنية المعاصرة التي تتأسس على المساواة والحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وأن ممارسة الحكم ترتبط بتطبيق القانون عبر مؤسسات فاعلة، لا بنزوات الحكام ومصالحهم الضيقة، وحينما تتسع دائرة المستفيدين من الثروة والتعليم ويبنى في الأوطان اقتصاد متين غير مرتهن لتقلبات المناخ والطبيعة تشكل فيه الصناعة دعامة أساسية، حينذاك يمكن التبشير والتهليل بملامح واقع عربي جديد ينفلت فيه الفرد والمجتمع من وطأة الاستبداد والفكر الشمولي التسلطي. خاصة أن التغيير لم يعد مرتبطا بالثقافي الصرف فالتقنية والآلة والرقمنة والمعلوميات صارت تشكل ملامح العصر وملامح المستقبل.

هكذا يمكن فهم ما أشار إليه الكواكبي في كتابه الرائد عن الاستبداد، «أن الحرية التي تنفع الأمة هي التي تحصل عليها بعد الاستعداد لقبولها، أما التي تحصل على إثر ثورة حمقاء فقلما تفيد شيئا، لأن الثورة غالبا تكتفي بقطع شجرة الاستبداد ولا تقتلع جذورها، فلا تلبث أن تنبت وتنمو وتعود أقوى مما كانت أولا»، ولعل المتابع لما أعقب ثورات «الربيع العربي» في كل من مصر وسوريا وليبيا والبحرين واليمن وغيرها، سيدرك بجلاء مرامي الكواكبي ودقة رؤيته فالاستبداد داء لا يمكن أن يعالج بالاستئصال، وإنما لا بد من مداواته ومقاومته استنادا إلى استراتيجية محكمة يؤدي فيها علماء الأمة ومثقفوها الأحرار دورا محوريا، انطلاقا من رؤية عقلانية تنويرية ترسم طريق التغيير بوضوح للجماهير والشعوب المتعطشة للحرية. تبرز مظاهر الاستبداد وما يخلفه من ألام وكسور وانحرافات في العقل والتربية والاقتصاد ونمط الحياة الفردية والجماعية. رؤية غايتها تأسيس دولة مدنية حديثة تقوم على العلم والحريات وتطبيق القانون المرتضى بين الناس والعدالة والمساواة، فالحياة لا تكون في واقع الناس إلا بانجلاء الليل وعتمته، ومن هنا يبرز دور المثقف العربي العضوي ومسؤوليته التاريخية في مقاومة الزيف والرجعية الفكرية في التبشير بواقع أفضل عبر التحليل العلمي للواقع لرسم الأمل وطريق الخلاص من الاستبداد والفكر الهدام، وبناء واقع عربي لا يكون فيه غدا مكان الفقر أو السجن أو الجهل.

كاتب من المغرب

إعادة تعريف العرب

وليد علاءالدين

كلما طُرح سؤالٌ يستخدم كلمة «العرب» في جملة تشي بأنها مفردة واضحة الدلالة وجدتُني مندفعًا نحو التفكير في معنى تلك الكلمة السائلة التي بهت لونُها من كثرة ما اختزن من بقايا ألوان راكمتها التجارب والسنون.
وتزداد خشيتي حين يرتبط الأمر بسؤالٍ عن قضايا مصيرية وعمومية في الوقت نفسه؛ كالسؤال عن حاضر العرب أو مصيرهم أو مستقبلهم أو ثقافتهم أو ماذا عليهم أن يفعلوا في قضاياهم الراهنة؟ فأجدني أتساءل بدوري: مَنْ؟

في ظني أن الأزمة الحقيقية تكمن في ذلك الإصرار المستمر على اعتبار «العرب» مصطلحًا مفهومًا واضح الملامح والأبعاد.

الواقع أن هناك أكثر من «عرب»، مختلفون أحيانًا إلى حد التباين. ولا يجوز اختزالهم في مصطلح واحد. أو -على أقل تقدير- لا يجوز الارتياح لذلك من دون النظر مليًا في كل سؤال على حدة، ثم إعادة تعريف المصطلح وتعبئته بما يتفق والهدف منه، لكي تتسق نتائج كل أطروحةِ إجابةٍ أو سيناريو عمل مقترح، مع ما رمى إليه السائل وسؤاله.

من فترة قصيرة، حكى لي زميلُ عملٍ حضر مؤتمرًا علميًا أقيم في إحدى دول الخليج العربي، أن السيرة الشعبية العربية «عنترة وليلى» كما يصنفها خبراءُ التراث الشعبي، حظيت بعدة ورقات بحثية ألقاها باحثون من أقطار عربية مختلفة منها تونس ومصر والعراق.

وفور انتهاء هؤلاء الباحثين من عرض أفكارهم بشأن السيرة -التي يعتبرونها جزءًا من تكوينهم كعرب- تفضَّلَ أحدُ الباحثين من المملكة العربية السعودية فأبدى استهجانه وغضبه لتدخل هؤلاء الباحثين بالبحث والعرض في سيرة لا تخصهم! فهي بحسب وصفه «لا تنتمي إليهم ولا ينتمون إليها»!

انتهى المثال. وعلى الرغم من بساطته الظاهرية إلا أنني أرى فيه دليلًا هامًا على الطبيعة المتغيرة لمصطلح العرب والعروبة بتغير زوايا نظر من نصفهم بالعرب من ناحية. وإشارة ذات دلالة على التراكمات التي لم يُلتفت إليها في مضمون هذا المصطلح من ناحية أخرى، وهي التراكمات التي تستدعي ضرورة النظر فيه وإعادة تعبئته بما استجد من معان.

هذا جهد كالواجب اليومي لا بد من القيام به في كل مرة نتعامل فيها مع هذه المصطلح في إطار وحدود زاوية التعامل وأهدافه، وإلا كانت النتائج كارثية.

وإن كانت كارثية بالفعل منذ أن استقلت الدول العربية عن الاستعمار العثماني باسم الخلافة الإسلامية، ليستعمرها الغربُ بأسماء أخرى عديدة.

حالة السيولة العجيبة التي يتسم بها مصطلح «العرب» لا تحتمل أن يكون أساسًا لأيّ تخطيط في أيّ مجال. إنه أشبه بوصف كل سائل بأنه ماء، مع إغفال التفاوت المذهل بين مواصفات وخصائص هذه السوائل الكيميائية والفيزيائية، وبالتالي آثارها التي تقع ضمن طيف يبدأ من «ترياق» وينتهي عند «سم زعاف».

الأمر أشبه بسحب صفة واحدة من صفات كائن شديد الثراء لأغراض التصنيف والدراسة ولتسهيل الحديث عنه، ثم يقع هذا الكائن أسيرًا لهذا الوصف ولا يمكنه الفكاك من أسره. من قبيل تصنيف الكائنات الحية إلى خمس ممالك في مقدمتها «الحيوانات»، والتي تنقسم بدورها إلى قسمين: الفقاريات، واللافقاريات.

ماذا لو اكتفينا في تعريف الإنسان بكونه «حيوانًا فقاريًا»، ثم تعاملنا معه على هذا الأساس، هل ننتظر منه أن يتمكن من العيش تحت الماء كالأسماك، ونحاسبه كيف لم يفعل؟ أو يطير كالطيور ونعاقبه إن لم يحلّق في الهواء؟ ولم لا... فالأسماك والطيور هي الأخرى حيوانات فقارية؟

استخدام مصطلح العرب هذه الأيام من دون إعادة تعبئته وتحديثه وتحيينه لا يختلف كثيرًا عن ذلك.

كيف يمكن -والحال كذلك- وصف وتشخيص حاضر العرب، أو التخطيط لمستقبلهم قبل أن نتفق على معنى المصطلح وإعادة تعبئته بمعانيه الواقعية؟

كيف يمكن أن نواجه -إذا كانت هناك رغبة في الأمر- عمليةَ التحول التي تقودها الولايات المتحدة الأميركية ورأس حربتها «إسرائيل»، من مصطلح الوطن العربي إلى مصطلح العالم العربي وصولًا إلى مصطلح الشرق الأوسط الذي لا هدف له سوى دمج «إسرائيل» في المنطقة، إذا لم نكن متفقين على العنصر الرئيس في المصطلح وهو «العرب»؟

محمد خياطة

ثمة لبس شديد التعقيد بين «العرب» وبين ما يوصف بـ«الحضارة العربية»، وبينهما معًا وبين «الإسلام» بصفته الدين الرسمي لتلك الحضارة.

هذا اللبس سببٌ رئيس في التعميم المخلّ بسحب مصطلح «العرب» على كل أبناء النموذج الحضاري الذي نشأ تحت مظلة اللغة العربية والدين الإسلامي، وهما عنصران لا يمكن الفصل بينهما باعتبار أن الأول انتشر بسبب الأخير.

وخطورة هذا اللبس -بين اللغة والدين وما نتج من حضارة تحت مظلتهما- أنه وقف أولًا حاجزًا أمام محاولات تحليل هذا النموذج الحضاري ودراسة أسباب نجاحه، واكتشاف أن النسبة الغالبة في أسباب هذا النجاح لا علاقة مباشرة لها بهذين العنصرين: اللغة والدين، إنما الأمر مرهون بحالة نموذجية اجتمع فيها الثراء -بأبعاده المادية والفكرية والمعرفية والخبراتية- مع الاستقرار والديمومة (المدى الزمني الطويل).

صحيح أن هذه الحالة هي نتيجة مباشرة للتوسع الجغرافي باسم الدين، سواء بالفتح أو بطرق الاتصال. إلا أنها ليست نتيجة مباشرة لهذا الدين أو للّغة التي حملته وحملها. هذا مفهوم وجب تصحيحه منذ أمد بعيد.

لا شك في أن الثراء -كما وصفناه- والاستقرار والديمومة، هي أبرز العناصر اللازمة لقيام أيّ حضارة.

هذا الاستقرار جمع تحت مظلته -بحكم التوسع الجغرافي- ثقافات وأساطير ومعارف وعلوم وخبرات شعوب عدة.

إنه أشبه باستدعاء ممثلي ثقافات وأعراق شعوب الأرض المختلفة منذ نشأة البشرية وخلق المناخ المناسب لهم بالتناغم والتواصل في مختبر واحد كبير، مع كسر حاجز التواصل عبر توفير لغة وسيطة تسمح للجميع بالتعبير عن أفكارهم.

ماذا لو كانت اللغة لغة أخرى غير العربية؟ هل كان الأمر يختلف؟ ماذا لو كانت اللغة هي الهندية مثلًا هل كان الأمر يختلف؟ ماذا لو كان هذا التوسع الجغرافي تم تحت مظلة دين آخر هل كان الأمر يختلف؟

كلها تساؤلات تستحق عناء البحث والتنقيب والتفكير، وأظنها مقدمة لا فرار منها لإعادة تعبئة مفهوم العرب والعروبة بمعانيهما الحقيقية.

عند لحظة تاريخية معينة لم يعد «العرب» مصطلحًا عرقيًا، ولا جغرافيًا. وفي لحظات تاريخية لاحقة لم يعد حتى مصطلحًا حضاريًا -فقد ذابت الحضارات وتداخلت أطرافها- ولم يعد من المنطقي أن تُحيل العروبة إلى الحضارة التي ازدهرت تحت مظلة الإسلام وكانت العربية لغتها.

في لحظات تاريخية بعينها كان المصطلح مؤهلًا لحمل مسؤولية مشروع قومي ذي ملامح محددة وآمال مرسومة تسمح بتأجيل نقاش الأمر، إلا أن الواقع بما يطرح من مستجدات يستدعي العودة بعمق إلى هذا الملف وفتحه على مصراعيه.

لم يعد مصطلح العرب، بسبب تلك اللحظات التاريخية التي مرّت من دون تأمل ونظر لإعادة تعبئته، قادرًا على التعبير عن فكرة محددة الملامح والأبعاد يمكن الاطمئنان إليها كأساس للبناء.

لقد نجح الإسلام في دق راية العروبة -سواء عبر الفتوحات أو غيرها- في ثقافة عدد كبير من الشعوب التي فتحها أو وصل إليها بطرق أخرى، فتغيرت اللغة وبالتالي منظومة التفكير.

في المقابل استقبلت شعوب أخرى المنظومة العقائدية الدينية من دون التخلّي عن لغاتهم الأصيلة بما تحمل من منظومة فكرية وتواصلية وإرث حضاري كبير. هذا الأمر محل نقاش آخر ليس هنا مجاله، ولكن ما يهمنا منه أن العربية كلغة فاتح، وثقافة وافد، لأسباب عديدة، فشلت في تغييب لغات أصحاب حضارات عريقة حلّت فيها باسم الإسلام، بينما نجحت في حضارات أخرى.

والنتيجة أنه لم يعد هؤلاء الأقوام أنفسَهم، لكنهم رغم ذلك لم يصبحوا عربًا. هم -إذا

شئنا الدقة- أصبحوا عربًا آخرين، لهم مواصفات مختلفة وتراكيب فكرية وثقافية مختلفة وإن تغير لسانهم، أو بالأحرى نتيجة لتغير ألسنتهم. فهل أُخذ هذا الاختلاف بعين الاعتبار عند صك مصطلح العرب؟

ما حدث أنه في ظروف تاريخية ما وتحت وطأة الرغبة في تشكيل قومية عربية لمزيج من الأهداف أبرزها سياسي، تم التغاضي عن هذه التباينات الجلية في تركيبة القوم الذين تم سحب مصطلح العروبة عليهم. هذا التغاضي العاطفي، لم يكن مدروسًا لصالح تحقيق أهدافه الزمنية، لذا فقد تحول بسهولة إلى عيب رئيس في الأساس الذي نشأت عليه الفكرة. وكان لا بد لها من التهاوي تحت ضربات مطارق وجّهها لها الآخر على اختلاف أجناسه ومصالحه.

هذا «التعدد العروبي» كان ينبغي له أن يصبح عامل قوة، وليس ثغرة تنقض غزل «العرب». لكن الأمر كان مشروطًا بالانتباه إلى تلك التعددية ورعايتها لتصبح روافد ثقافية وفكرية ودينية تصبّ في تعزيز قوة العروبة في تجلياتها الجديدة.

هذه الرعاية كانت ضرورة لا غنى عنها خاصة وأن العامل المشترك الأهم بين معظم هذه القوى هو «الانهزام» لدرجة التخلي عن جوهر الذات.

معظم من يشتركون في صفة العروبة في تجلياتها الجديدة هم سلالات شعوب تخلت عن إرثها الحضاري -متمثلًا في اللغة والمعتقد- لصالح لغة الوافد ودينه.

هذا «الانهزام» هو الخصيصة التي لولاها لما تحوّلت هذه الأقوام إلى عرب بفتح أو بغيره!

ومع ضرورة تقدير كل ما يمكن الوقوف عليه من ظروف وملابسات لكل تجربة منفصلة، قد تخفف من قسوة الوصف بالانهزام أو تعمقه، إلا أن انتباهًا مبكرًا لهذه الخصيصة كان -في ظننا- كفيلًا بتغيير مسار الأحداث وضبط مصطلح العرب بشكل يجعلهم أشد منعة وقوة في مواجهة تجارب الاستعمار سواء تحت البطش أو باسم الخلافة أو بغيرهما من أسماء.

عدم الانتباه المبكر إلى ذلك جعل العروبة «ترقيعًا حضاريًا» كان من الأجدر به أن يكون «ترصيعًا» حضاريًا، لولا غياب الوعي بأن الأصل المتعدّد لن يمكنه الصمود إلا في ثقافة منفتحة ومناخ من الحرية لا يقف أبدًا عند حدود دين أو جنس أو عنصر أو لون.

كل عنصر في هذا التعدد مهما طالت به الأزمان يحتاج إلى الشعور بأنه يستدعي كل جماله وروعته بوصفه جزءًا من فسيفساء عظيمة. لا أن يشعر بأنه مطالب

في ظروف تاريخية ما وتحت وطأة الرغبة في تشكيل قومية عربية لمزيج من الأهداف أبرزها سياسي، تم التغاضي عن هذه التباينات الجلية في تركيبة القوم الذين تم سحب مصطلح العروبة عليهم. هذا التغاضي العاطفي، لم يكن مدروسًا لصالح تحقيق أهدافه الزمنية، لذا فقد تحول بسهولة إلى عيب رئيس في الأساس الذي نشأت عليه الفكرة. وكان لا بد لها من التهاوي

بالتخفي والتلون في لون آخر بادعاء أنه الأصيل أو الأرقى أو التدين بدين باعتباره دين الحضارة أو الأعلى، أو الفخر بثقافة بإدعاء أنها مصدر الحضارة بينما لا يشعر بنسغها يجري في عروقه.

«العروبة» ليست دليل وحدة ثقافة ولا تصلح كوحدة تفكير مشترك. ولا هي وحدة قياس للكيفية التي يزن بها كل شعب من الشعوب الحاملة لصفة العروبة ذاته أو يخطط بها لمستقبله.

التمسك بالعروبة في حدها الأدنى وهو اللغة خطر داهم، وغنيّ عن البيان أن اللغة لم تعد ذلك العامل المشترك شديد الجوهرية كما كان في السابق. ولم تعد ذلك العائق عن التواصل والتكامل والاندماج، نتيجة للتغير المذهل في أشكال التواصل متعدد اللغات وانتشار وسائل الترجمة الفورية واتساع نطاق المعرفة بالآخر.

لم تعد اللغة حائلًا دون إقامة وحدة مع من يشبهك في رؤيتك للعالم والكون.

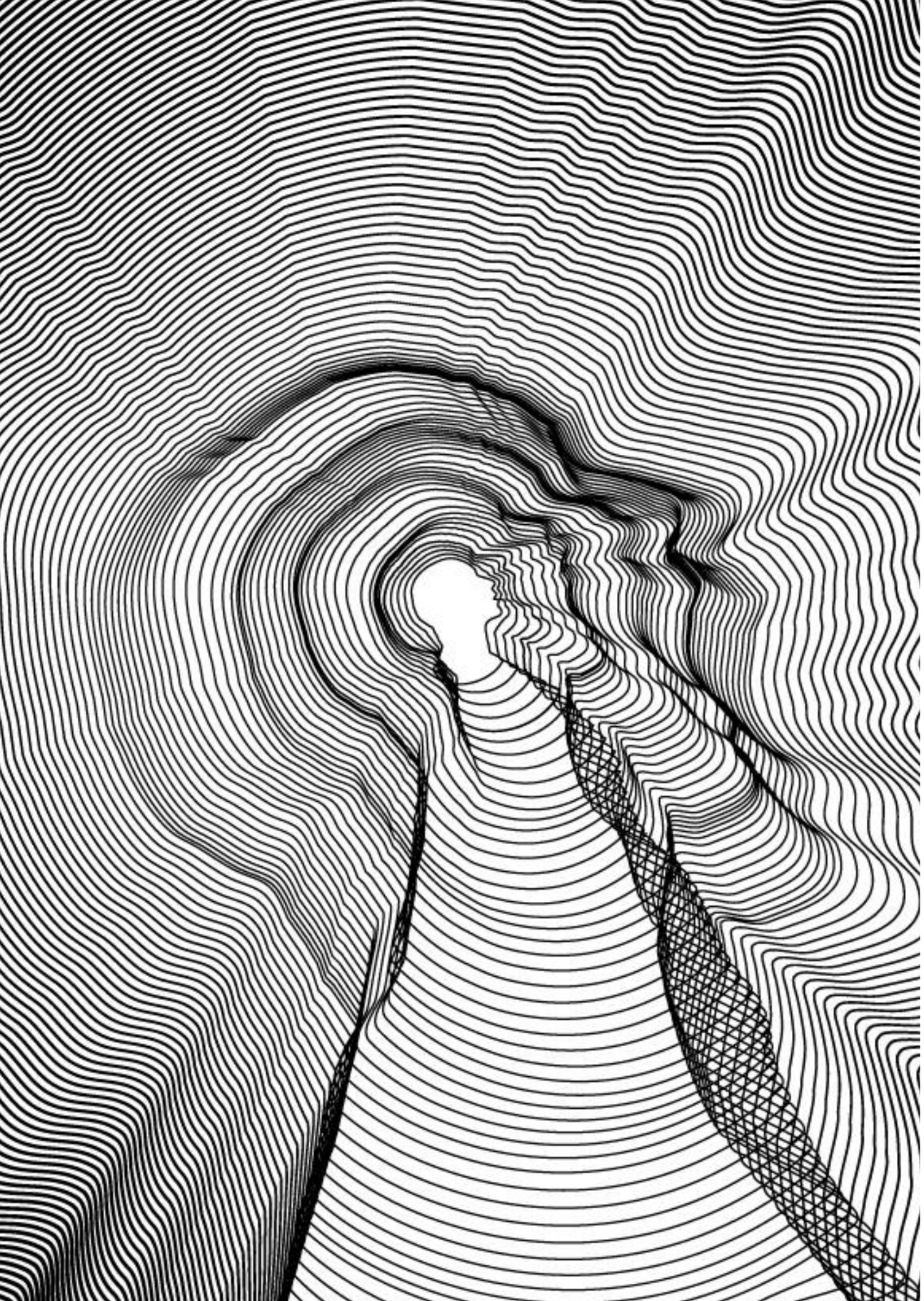
الحديث الآن حديث رؤية؟ كيف ترى نفسك وكيف تراها وسط العالم. والوحدة وحدة مع من يمكنه أن يساعدك على دعم رؤيتك. والسؤال سؤال تبادل مصالح، والمصالح مرتبطة بالموقف من العالم والكون.

هذا أمر جدير بأن يتحقق بسهولة بين دول تشترك شعوبها في اللغة، فتصبح اللغة عاملًا جيدًا لتسريع وتسهيل الأمور. لكن لم يعد مقبولًا أن تكون اللغة هي الأساس لبناء الوحدة.

لم يعد مقبولًا ولا معقولًا وضع اللغة العربية -بهذا التصور العاطفي القومي الديني لها- ضمن منظومة مشتقة من اسمها «العروبة» مطمئنين إلى أنها تعني وحدة في الرؤية، وأنها تصف حالة من التناغم والتقارب الفكري والثقافي تسمح ببناء وحدة على أساسها.

هذا خطأ كبير، لا أقول علينا التخلص من مفهوم العروبة، ولكن أقول علينا إعادة تعبئته بما يتضمنه بالفعل من معان حتى يمكن التفكير بعد ذلك أين يجب علينا أن نتحرك به وفي ضوئه.

كاتب من مصر مقيم في الإمارات



ديبو أحمد علي

الكف عن المبالغة شرطاً لتحرر العقل العربي

عمار علي حسن

هناك اتفاق على أن الشعر كان ديوان العرب الأقدمين، إذ في أبياته الموزعة على أغراض شتى من قبيل المديح والهجاء والرثاء والغرام ووصف الحال وتمني المآل حملت خصائص المجتمع العربي القديم وراحت تبثها وتدسها إلى جانب نصوص ومقولات دينية محتفية بالبيان في حياة العرب المعاصرين، فصار المجاز حاضرا لديهم في التفكير والتعبير وانعكس هذا على التدبير.

فالمادح، لا سيما إن كان يفعل هذا لنيل عطاء خليفة أو أمير أو إعلاء شأن القبيلة، والهاجي إن كان يسعى إلى الحط من كل هؤلاء في ظل الصراع السياسي والأحقاد والضغائن، ومن تأخذه تباريح الهوى، ومن يرثي ميتا هو مطالب بأن يذكر محاسنه ويغض الطرف والذاكرة عن مساوئه، يجد كل هؤلاء أنفسهم واقعين في كل هذا الدروب في مجال المبالغة عن طيب خاطر، ويزيد على هذا ما للشعر من خصائص في رسم الصورة والمفارقة والتجاوز والمجاز والتحليق في الأقاصي، أو الابتعاد عما هو معيش وواقعي وموضوعي وحقيقي، إن كان للحقيقة البشرية وجود محض ومكتمل.

وكان يمكن لما ألقاه الشعر من حمولات ثقيلة على العقل العربي أن يقف عند حد ما كان سائدا في القرون البعيدة، لكنه لم يفعل هذا، أو يُفعل به هذا، وراح يندلع على طريقة تفكير المعاصرين التي لم تخل من استدعاء كل ذلك وتمثله، لينسحب على الحياة الاجتماعية والسياسية في أشكال من التعصب الديني والمذهبي والقبلي والاستقطاب الاجتماعي والسياسي والثقافي، والنفور من الحوار والفرار من المنطق أو عدم التسليم بأن كل شيء نسبي، وأن الحقيقة المطلقة غير موجودة إلا في مجال الاعتقاد الديني، ليس لأنها تتسم في كل الأحوال والأفعال بالإطلاقية، ولكن لأن من يعتقد دينيا يدركها على هذا النحو.

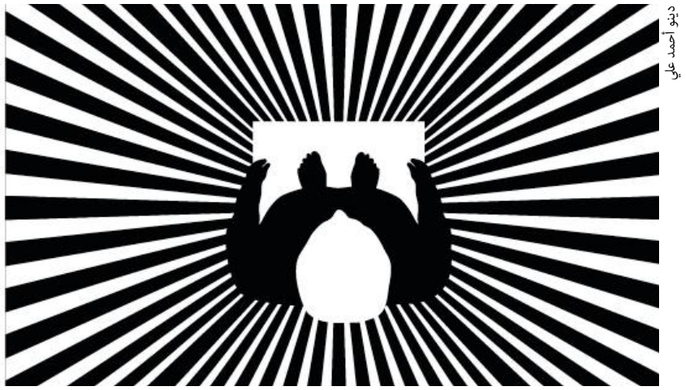
زاد على هذا ما لـ«العرفان» إلى جانب «البيان» من تأثير على طريقة تفكيرنا بما لم يجعل لـ«البرهان» النصيب الأوفر فيما نتصوره، ونسعى خلفه، أو نريد تحقيقه، وهي مسألة استفاض محمد عابد الجابري في وصفها وتشريحها وتحليلها في ثنايا عمله الكبير «نقد العقل العربي».

فالمبالغة القائمة على التهويل تارة والتهوين تارة أخرى والبلاغة المحتشدة بها اللغة، بمفرداتها وتراكيبها وجرسها الموسيقي، صارت تدمغ طرائق في النظر إلى أمورنا الحياتية أو مشاكلنا التي تواجهنا، وكان حريّ بنا أن نفككها عبر تفكير عقلاني منظم، حتى يكون بوسعنا أن نضع الحلول اللازمة لها التي تفرض الذهاب إلى المعنى من أقرب طريق وتلمس الحل المباشر دون مواربة والانخراط في الواقع بكل ما فيه من أتراح وأفراح حتى يمكن فهم دقائقه وتفاصيله والتعامل معها بمناهج العلم الحديث والمعاصر وأدواته.

وقد يقول قائل إن الأمم الأخرى عرفت في تاريخها ما كان للعرب من شعر، ومثل ما تداولوه من أساطير، أو حتى خرافات وتهاويم وأوهام، وهذا حقيقي، ولا يمكن نكرانه، لكن لا أظن أن أمة يعيش ماضيها في حاضرها ويحدد للمعاصرين النقاط المركزية التي ينطلقون منها، أو الإطار المرجعي الذي يحيلون إليه، مثل أمة العرب، سواء كان هذا الماضي مستدعى في مساره البياني أو العرفاني.

فالأمم الأخرى تدرس موروثها وتراثها باعتباره ثقافة الماضي البعيد، التي يجب أن توضع، في الغالب الأعم، ضمن «تاريخ العلم» أو «تراث المعرفة»، ولا تدعه يسيطر على حاضرها، ويحدد نظرها إلى المستقبل. إذ يرى هؤلاء فيما ورثوه ما يهديهم إلى الطريقة التي كان يفكر بها الأقدمون، والتي نبتت من رحم الظروف الاجتماعية بجوانبها الثقافية والحضارية والسياسية التي كان يحياها من عاشوا في القرون الغابرة، وليست تلك المادة الاستعمالية التي يجب أن تتحكم فيما يفكرون فيه، ويتصرفون على أساسه، في حياتهم المعاصرة.

أما نحن فقد أهمل أغلبنا الظروف والشروط التي أنتج فيها خطابنا البياني، وتعاملوا معه على أنه مطلق الصلاحية، قادر على أن تكون له قوة الحجية أو حتى الذرائعية فيما نسمعه ونراه ونفعله في الوقت الراهن، مثل ما كانت له في الماضي



دينو أحمد علي

الذي ولى. وبرز فريق منا يهملون ما تخضع له اللغة نفسها من قانون يجعلها كائنا حيا يتغير بمرور الوقت، ولا يبقى على حاله إلا في بطون القواميس والمعاجم التي تم وضعها وتداولها في القرون التي خلت.

وسيقول قائل إن العرب الأقدمين برعوا في العلم الإنساني والبحت، وقدموا في هذا إسهامات خلاقة اعترف بها الأوروبيون بعد أن نهلوا منها، وبنوا عليها، ولم يكن كل تاريخهم مجرد عيش في المجاز، وهذا بالطبع صحيح، ولا غبار عليه، ولا إنكار له، لكنّ هناك مشكلتين حالتا دون استفادة العقل العربي الحديث والمعاصر من هذا الإسهام العلمي القديم، الأولى أنه انقطع وتوقف عند مرحلة معينة، وصار الآن، جزءا من «تاريخ العلم» إلا أن هناك من يستدعيه باعتباره علما يجب اتباعه وتطبيقه حاليا، بما يقف حجر عثر أحيانا أمام الاستفادة من الاكتشافات العلمية الجديدة. والثانية أن العطاء العلمي القديم للعرب ليس هو التراث المستدعى، فهذا لو كان يتم لأفاد على الأقل في البرهنة على أن الأولين، الذين يقدس البعض أقوالهم وأفعالهم، كانوا يستخدمون عقولهم ولا يرددون كالببغاوات النصوص البيانية والدينية كما يفعل البعض الآن، ولا يتعاملون مع مفردات اللغة ومجازاتها باعتبارها الأولى بالاتباع، أو هي التي تحدد طرق التفكير والتدبير.

وقد وصل الأمر بالبعض في أيامنا هذه إلى سبيلين غاية في المرارة، يتبعهما حتى طلبة العلم وهم يعدون أطروحاتهم الجامعية، الأول هو تعريف المفاهيم والمصطلحات ليس وفق ما يتمّ تداوله الآن من معان لها، إنما بالطريقة والتأثير ذاتهما اللذين كانت تفعلهما فيما سبق في مجتمعات صارت أثرا بعد عين، وبعضها لم يعد له أثر إلا فيما سجلته الحوليات التاريخية وتفاسير النصوص الدينية والأدبية والمعاجم اللغوية. والثاني، وهو الأفدح، هو استنباط مسارات برهنة أو اقترابات ونظريات علمية متوهمة من اشتقاق اللغة، ووضع هذا كإطار للتحليل، والاعتقاد في طهر وصواب هذا المسلك، وصلاحيته كأداة لتفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية، بل والاقتصادية، التي نمر بها الآن، وذلك تقليدا أو اقتداء ببعض الرؤى الدينية في تفسير النصوص وتأويلها.

ولأن هذا المفردات مشبعة بالمجاز والمبالغة، وإن شئنا قلنا البلاغة، فإن ما يخطه هؤلاء على الورق ظانين به ومعه أنهم يقتربون من الحقيقة لا يعدو أن يكون وهما كبيرا، يبعدنا عن فهم طوعي وطبيعي وعلمي لما يشغل حياتنا، ويجعلنا ندور في دائرة مغلقة لا فكاك منها، يسكن الماضي محيطها، ويقبض عليه، ويصدّنا إن أردنا الإفلات منها إلى براح التفكير العلمي الخلاق.

وبذا صارت نظرتنا إلى علاقة الحاكم بالمحكوم، ووظائف السلطة، وفهم قيم الاختلاف والتعدد باعتبارهما من طبائع المجتمعات الحية، والتعامل مع الآخر «غير العربي» أو «غير المسلم»، وإدراكنا لقضايا الهوية والشرعية والحق والواجب والمفترض والمتاح والنصر والهزيمة والولاء والطاعة والتمرّد والعصيان والأمانة والخيانة والصواب والخطأ، يحددها، في الغالب، ما تركه لنا الأولون مخطوطا أو مطبوعا أو ما هو متداول على الألسنة من عبارات وإشارات وحكايات وأمثلة وحكم وملح ونوادر.

وما زاد الطين بلة أن هذا المسلك المعوج يتم طرحه في سياق ما يعتقد هؤلاء أنه دفاع عن «الهوية» و«الخصوصية» و«الأصالة» في وجه التذويب والتغريب والمعاصرة التي يفرضها علينا غيرنا. ووجد هؤلاء أحيانا في الارتباط بين ما يأتينا من غيرنا وبين سعيه للهيمنة علينا، ما برروا به ما ذهبوا إليه، ونادوا به، ورموا كل من يخالفهم الرأي والاتجاه بأنه واقع في قبضة الغير والآخر، متنصل من الاعتزاز بما تركه لنا الأجداد.

إن تاريخنا الحاضر بقوة في واقعنا الآني، ومستقبلنا الآتي، لا يقتصر فحسب على النصوص الدينية، إنما يتجاوزها إلى تاريخ الأقدمين الذي صار يعامله بعضنا معاملة المقدّس، وهو تاريخ لا يقتصر فقط على ما قام به من ماتوا وبليت عظامهم من أفعال، إنما أيضا ما تركوه من أقوال، بعضها، إن لم يكن أغلبها، واقع في حيّز المجاز، الذي يصلح لاستلهام صور الشعر وأكاذيبه الجميلة المبررة فنيا، لكنه لا يصلح أبدا ليهدينا إلى طرق تفكير علمية تعيننا على الخروج من مأزقنا الراهن.

إن تجاوز العقل العربي للهزيمة الحضارية التي يكابد منها الآن يتطلب أولا العمل على حل تلك المعضلة التي يصنعها العيش في المجاز الذي سيطر على الماضي، فدون هذا سنظل نحرث في بحر ونسعى خلف سراب.

كاتب من مصر

العلمانية أو الطوفان

حميد زناز

يجد التخلف أو الجمود تفسيره الأهم في تمسك العرب المرضي بتقاليدهم العتيقة. وما زاد الطين بلة أن هذا التأخر الشامل والمستديم الذي يضرب بلادهم لم يفسر بأسبابه الحقيقية إلا في كتابات نادرة. لقد اغتصبت الموضوعية وأخذ الخطاب التبريري جلّ المساحة. ولم يخرج أغلب مفسّري الفشل العربي من أسر فكرتين اثنتين، تعودان بشكل دائم في معظم ما يكتب منذ قرنين، الأولى أطروحة الاستعمار الأوروبي والثانية أطروحة تخلّي المجتمع العربي عن عقيدته الدينية. ولم تتخلص الكتب المدرسية من الأطروحتين البتة في كل البلدان العربية وفي كل أطوار التعليم. وقد نمّت الأولى رفضا مرضيا لا آخر له ولا أول لما يسمى «الغرب» وكأنه واحد موحد لا تنوع فيه ولا اختلاف وبات في وعي أغلبية الناس ولاوعيهم أن هذا الغول الغربي هو المسؤول عن وضع العرب والمسلمين المزري لا غير.

وساهمت الأطروحة الثانية في عودة التدين السياسي الجماهيري عموما والمد الأصولي الإخواني خصوصا والذي ركب بمكر موجة العودة العفوية لممارسة الشعائر الإسلامية وتغذّى منها أحسن تغذية خلال العشريتين الأخيرتين، فهل انتظر العرب الاستعمار كي يدخلهم في مرحلة الانحطاط؟

لقد كانوا مقيمين ومستقرين في أزمة حضارية منذ القرن الخامس عشر، بل ويجزم المؤرخون أن الحضارة العربية الإسلامية قد توقفت عن الإبداع مع حلول القرن الثاني عشر. فهل من المعقول أن نتمادى في رد التخلف الثقافي والعلمي والاقتصادي إلى الاستعمار أو مؤامرة اليهود والنصارى؟ ألا يسبق الانحطاط الاستعمار دائما؟ ألم تكن معظم المجتمعات العربية في حالة يرثى لها من الوهن في بداية القرن التاسع عشر؟

كان من الصعب على تلك المجتمعات/القبائل مقاومة أطماع جيرانها الذين كانوا في أوج قوتهم الاقتصادية والعلمية والثقافية. لقد استعمر العالم العربي لأنه كان في انحطاط، فالاستعمار نتيجة وليس سببا. وحتى وإن ساهمت الحركة الاستعمارية في إدامة التخلف وترسيخه، فهي ليست مصدرا له بأيّ حال من الأحوال. تحدث المفكر الإسلامي الجزائري مالك بن نبي عن «القابلية للاستعمار» وردها إلى نقص الوازع الديني بدل ردها إلى سببها الحقيقي: هيمنة الفكر الديني المتزمت.

أما جمود ما بعد الاستقلالات فيعود أساسا إلى ندرة سياسيين من قامة الحبيب بورقيبة في تونس، الرجل الوحيد في العالم العربي الذي كانت له الشجاعة في مواجهة الأسباب الحقيقية لتأخر بلاده عن أوروبا. لقد ثار على البنى الاجتماعية والسياسية الرثة التي سهلت مجيء الاستعمار. وبدأ بعدم نسيان الأهم وهو الاشتباك الجدي والعقلاني مع الأصولية وقطع الطريق أمام الإخوان المسلمين.

تنشر الكثير من البيانات والمقالات والكتب لتندد بالاعتداءات الوحشية التي يذهب ضحيتها عدد من المواطنين العرب بسبب ديانتهم المسيحية. وإن كان واجبا تثمين كل مبادرة تندّد بالعنف ضد البشر مهما كانت التبريرات وفي أيّ زمان أو مكان، إلا أن التنديد المناسباتي غير كاف ما دامت المجتمعات العربية (ثقافة وسياسة) لا تعترف بالتنوع الديني والفلسفي. تكفي إطلالة سريعة على الدساتير في هذه البلدان ليعرف المرء أن كلها تعتمد الشريعة الإسلامية كأساس للتشريع وتفرض الإسلام كدين وحيد للدولة. وبالتالي لا تعترف بمواطنة لا المسيحي ولا اليهودي ولا الملحد.

تقصي هذه اللامساواة المُدسترة اللامسلمين وتجعلهم مواطنين من الدرجة الثانية وذلك يعرّضهم لمصاعب كثيرة تفتح الباب في النهاية واسعا أمام احتقارهم أولا والاعتداء الوحشي عليهم ثانيا.

ما هو واجب المثقف أمام هذا التمييز الرسمي؟ لا ينتظر الإنسان العربي السوي -الذي لم تلوث عقله الأساطير الدينية والحلول الوهمية- من المثقفين التنديد بما يقع وإنما يطالبهم بنقد وتفكيك المنظومة القانونية المعتمدة أساسا على الشريعة الإسلامية والتي تؤسس للتمييز والتحرش الديني بطريقة مضمرة وصريحة. ما جدوى أن يرفض هؤلاء أفعالا لا يملك أغلبهم الشجاعة على رفض الجهاز الأيديولوجي الذي يحرّض عليها ويعطيها الشرعية؟ ألا يعتبر الإسلام المسيحيين واليهود أهل ذمة؟ ألا تظل بهذا فكرة التمييز القاتلة حاضرة في النص المقدس وجاهزة للاستدعاء وقت الحاجة؟ فلا حل لهذه المعضلة سوى العلمانية أي فصل الدين تماما عن الشأن السياسي ويعني

ذلك إبعاد الشريعة تماما من مجال التشريع، وعدم تدريس الحقد وتجريم التكفير.. الخ.

فهل هو مثقف من لا يؤمن بالعلمانية؟ وما نفعه أصلا في مرحلة تعاظم فيها هجوم دعاة الدولة اللاهوتية؟

ولئن كان معظم الكتّاب يدعون العقلانية وينتقدون الإسلام السياسي فإن أغلبهم يهادن عصابة حماس وحزب الله وطالبان! كيف نستغرب هذا التخلف المدقع في وقت لا تخلو مكتبة في العالم العربي من كتب تنتقد النصارى وتصف دينهم بالمحرّف وتدعو صراحة إلى أسلمتهم..وتفرض دراسة الإسلام على جميع الطلبة في المدارس بصرف النظر عمّا إذا كانوا مسلمين أم لا.. ففي شبه البرلمانات العربية قوى دينية رجعية لا تملّ ولا تكلّ من المطالبة بتطبيق الشريعة كاملة ضاربة عرض الحائط بأدنى حقوق المواطنين غير المؤمنين بالشريعة.

كيف يسمح للمسلمين العمل الدعوي الذي يهدف إلى أسلمة المسيحيين، وفي المقابل يمنع على المسيحيين ليس حقّ الهداية إلى طريق عيسى بن مريم، بل حتى إظهار إيمانهم بالتثليث إذ لا تقرع أجراس الكنائس خوفا من أن تشكّل استفزازا للمسلمين في ديارهم!

كيف يمكن أن يعيش إنسان غير مسلم في طمأنينة بين أناس ما زالوا يعلّمون أبناءهم ما نقل أبوهريرة عن الرسول «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني دماءه وماله..» (صحيح البخاري 2983)؟

كيف يستتبّ الأمن الاجتماعي ولا تكاد تمرّ صلاة جمعة أو مناسبة دينية دون أن يسمع مرتادو المساجد خطبا نارية مناوئة للمسيحيين واليهود وغير المؤمنين بل للعالم أجمع؟ ألا يتعلّم الناس معاداة العقائد الأخرى في مساجد الحكومة ومدارسها وإذاعاتها وفضائياتها؟

التبجّح بالتسامح وبالشريعة السمحاء شيء والواقع الذي يعيشه غير المسلمين في أرض الإسلام شيء آخر إذ لا أحد يستطيع اليوم ستر الإقصاء الذي يتعرض له أتباع السيد عيسى بن مريم في كثير من الدول التي تنتهج الطريقة المحمدية. لم يبق للمسيحيين في الأغلب الأعم سوى خيارين لا ثالث لهما: قبول الذمة السرية صاغرين أو الهجرة خارج الديار مضطرين. «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق ممن أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن

آن الأوان للتوقف عن الجري وراء محاولة إصلاح ذات البين بين الحداثة والأصالة، بين النقل والعقل، بين الدين والسياسة.. حان وقت إنهاء التوسط بين أطراف لا وسيط بينها. حان الوقت لتحريك البحر الجامد فينا كما كان يقول كافكا. لا يوجد منهج يناسب العصر غير منهج التوأمين: الديمقراطية واللائكية. إن الحداثة اعتراف بتطلعات الأفراد المتناقضة

يد وهم صاغرون» (سورة التوبة الآية 29) هكذا تقول كتب التربية الدينية!

فما هو موقف المثقفين من كل ذلك؟

أمام هذا الوضع الغريب عن العالم المعاصر لا حلّ لتحقيق حرية الإنسان سوى الدولة العلمانية التي تضمن الحياد ولا تفرض الإسلام بالقوّة كما هو الحال في كل الدول العربية اليوم. ولا مهمة حقيقية للمثقف العربي في الوقت الراهن غير المطالبة بإلغاء مادة «دين الدولة الإسلام» من شبه دساتير البلاد العربية، لأنها بكل بساطة مادة عنصرية ومضادة لحقوق الإنسان وتمييز رسمي على أساس الدين، لا يجني منها العرب سوى العنف والتخلف والحرب. هناك ما يشبه العجز الداخلي المزمن في مقاربة الحرية، فبدل أن يحاول المثقفون التحرر من هيمنة الفكر الديني لا يهدرون وقت شعوبهم سوى في محاولة عقلنة الإيمان. فلا يمكن بناء مستقبل ما دون أن يتحرر الفرد من كل الطقوس التي لم تعد لها في واقع الحياة أيّ منفعة أو دور في انفتاح الشخصية واتزانها.

لقد آن الأوان للتوقف عن الجري وراء محاولة إصلاح ذات البين بين الحداثة والأصالة، بين النقل والعقل، بين الدين والسياسة.. حان وقت إنهاء التوسط بين أطراف لا وسيط بينها. حان الوقت لتحريك البحر الجامد فينا كما كان يقول كافكا. لا يوجد منهج يناسب العصر غير منهج التوأمين: الديمقراطية واللائكية.

إن الحداثة اعتراف بتطلعات الأفراد المتناقضة والعلمانية اعتراف بتطلعات الأفراد المتناقضة والعلمانية التربية لممارسة الحرية والاعتراف بحرية الغير. وسيأتي حتما ذلك اليوم الذي يستجيب فيه الوعي العربي لتغيرات العالم وانقلاباته ويتحرر من معتقل الثيولوجيا ووهم قدسية اللغة العربية، فحيثما عظم الخطب، يكتب الشاعر الألماني هولدرلين، عظم ما ينجي منه.

لقد أصبح تغيير طريقة التغيير ملحا، فلكي تذهب بعيدا يجب عليك أن تدخر قوى راحلتك، يقول الفرسان في أمثالهم، ويحتم الوضع هنا تغيير الراحلة تماما إذ يمكن التظلل تحت الأشجار الميتة ولكن لا نستطيع أن نجعلها تحمل براعم المستقبل.

كاتب من الجزائر مقيم في باريس

نحن والإنسان الضائع فينا

رسول محمد رسول

الأمم الحية هي الأمم التي تحتفي بالسؤال عن الذات والكيان والمستقبل على نحو متجدِّد لتذبّ عن كينونتها الانحسار إلى التصلُّب الوجودي، والانحسار إلى الغرق في لجج بحر الحياة المظلم، والانكفاء بإنسانها إلى حيوانية بشرية لا طائل منها سوى الاستهلاكي العدمي.

ومن هنا غرق العرب في ثقافة النكوص والاستسلام لآفة التراجع والارتقاء بالممارسة الدينية إلى أتون التشدد القاهر للحرية والانفتاح على الإنسان النظير، وكلّ ذلك أصبح يستبطن، بقدر ما يكشف، عن هزيمة الذات الوجودية، هزيمة الإنسان التي هي أساس كلّ الخراب الذي يجري في عالمنا الراهن.

هيّا إلى الإنسان

يبدو لي أن الإنسان يمثل مركز الوجود والعالَم والحياة والمستقبل، وأيّ زحزحة غير منطقية لكينونته الإنسية تعني بداية الخراب الشامل لمنطق الوجود؛ فما قيمة هذا الأخير من دون الإنسان. ولهذا، أشتق الحاجة ضرورة بالعودة إلى الإنسان، كما دعوت إلى ذلك في كتابي الجديد «هيّا إلى الإنسان.. من الكائن البشري إلى الموجود الإنساني»، فمن دون العود إلى الإنسان، وتحديداً «الإنسان-فينا» نحن البشر، لن تقوم لنا قيامة التحرّر من خراب شامل يتربّص شأننا من كلّ صوب، ويقضم راهننا تمهيداً لقضم مستقبل عيشنا قصد رمينا في عبث متلاطم لا جدوى منه سوى الضياع والعدم.

ولهذا، يبدو مفتاح الإجابة عن سؤال من قبيل: ماذا يريد العرب من حاضرهم؟ يكمن في توجيه النظر إلى الإنسان، ولذلك خاطبت الإنسان غير البشري-فينا قائلاً «إلى الإنسان فيك؛ الإنسان هو أنتَ عندما تخرج من عتمة الغريزة البشريّة صوبَ نور الإنسيّة فيك تلكَ التي تمنحكَ كرامةَ أن تكونَ في جوهرِكَ أنتَ كإنسان مُتفرّد الوجود لكي تصنع الحياة الأبهى والأجمل للإنسانيّة جمعاء».

إن سبيلنا -نحن العرب- إلى التخلص من آفات الزمان، وأقصد «ثقافة النكوص، وثقافة التراجع، والتشدُّد الديني» إنما يكمن في توجيه رؤيتنا المتجدّدة إلى الإنسان، بالأحرى العودة إلى «الإنسان-فينا»، وعندها سنخرج من النكوص إلى مواجهة التحديات بروح وثابة، ومن عبادة التراجع إلى ممارسة العيش المطرد بفتوة الإنسان المعطاء الذي لا يمل تجديد وجوده الذاتي الموضوعي ضحبة الآخرين، ومن التشدُّد الديني إلى التخلص من التعصُّب المذهبي المُميت في راهننا من دون أن ننسى نحنُ أمة قتلت نبيها على نحو مُضاعف خلال التأريخ بدافع التعصُّب لكراهية الغير وهو النظير الإنسي فينا!

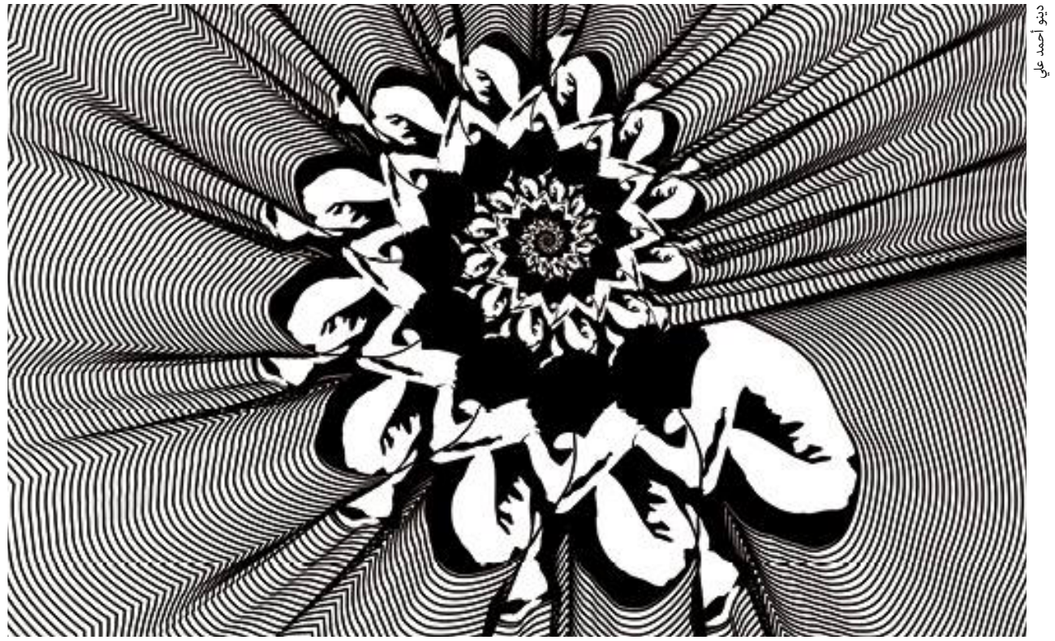
تفكيك الكراهية

تبدو العودة الرشيدة إلى «الإنسان-فينا» عملية عندما ندعو إلى نبذ الكراهية، وفي سنة 2015 دعوت إلى تفكيك معمار الكراهية، ثم كررت قولي هذا في كتابي «ما الفيلسوف؟ إنسان التنوير ومفكّر صباح الغد»، لا سيما أننا «أصبحنا بإزاء أنظمة كراهية تشتغل على نحو منتظم مدفوعة بخطاب فكري أمسى الكارهون الذين يحملونه مُجرد رهط رعاعي ينساق بعماء غريزي لإنتاج ذات مفعمة بالكراهية دونما تفكير فيما تُقبل عليه وتفعله تداولاً -تلك الذات- في خضم عماها ذاك الذي يسوق الناس إلى متاهات العدمية المجحفة. إنها معماريّات تجمع بين الكراهية كرغبة، والكراهية كهوى، والكراهية كإدراك، والكراهية كشعور في معمار كراهية واحد متوحد بات يتهدد وجودنا» (ما الفيلسوف؟ إنسان التنوير ومفكّر صباح الغد- ص 93).

هكذا تبدو العودة إلى «الإنسان-فينا»، وتفكيك أنظمة الكراهية؛ بل تفكيك الكراهية المضاعفة-فينا، طريقنا الناجع لتفكيك أنظمة الخراب الأخرى، هذا التفكيك الذي هو سبيلنا نحو إحياء ثقافة المواطنة وثقافة الحقوق وثقافة الحرية الشخصية، وفي كلّها يمثّل الإنسان مركزاً؛ فالمواطنة والحقوق والحرية هي للإنسان، لكنها لا بدّ أن تكون للإنسان-الإنسي غير الحيواني فينا، إلّا أن كلّ صروح ومشروعات التنمية العربية، ومنذ إنشاء الدولة الوطنية العربية الحديثة في القرن العشرين، ما راعت المواطنة ولا الحقوق ولا الحرية الشخصية للفرد العربي.

الهزيمة

لقد مضت تلك الصروح التنموية خائبة تجرّ أذيال هزيمتها، وها نحن في بلدان عربية عدّة كالعراق وسوريا وليبيا واليمن تلفظنا الهزيمة خارج العصر؛ فالموت المجاني يسحق الآدمية فينا، والجوع يجعل أطفالنا يبحثون عن خبز يابس في القمامة، ومدارس الأطفال في عالمنا العربي خاوية من العلم لفساد التعليم والمعلّم، وتحت عناوين المساعدات الدولية صار العرب يستجدون المال من صناديق النقد الدولي! وصارت دول عربية تحمل راية تغيير أنظمة عربية أخرى في وطن واحد نخجل من اسمه «وطن عربي» بالنيابة عن دول الاستعمار الكبرى التي لا تهدأ عواصفها، وتشيع مع الأنظمة العربية المتسلّطة بين الناس صراعاتهم الجهوية بلا ملل «صرعات دينية ومذهبية ومناطقية وعرقية»، حتى صار الخراب شاملاً؛ فالدولة الوطنية في هذه البلدان شبه منهارة، يرافقها تفكيك جيوشها الوطنية لتحلّ محلها جيوش مخترقة من كلّ الجهات في ظل ثورة المعلومات والاتصالات التي تتحكّم بها عن بُعد وقرب، وفي النتيجة ضاع الإنسان في وسط هذا الخراب، فضاع «الإنسان ذاته-فينا»، وأمسى شأننا في آخر الدرب نجر أذيال الهزيمة تلو غيره بلا توقف.



ديبو أحمد علي

التعارف

ما نريده -نحن العرب- من العالم لا بدّ أن يبدأ من فهم ما نريده من أنفسنا؟ وما نريده يكمن في معرفة أنفسنا، وتلك حكمة قديمة تعود إلى الفيلسوف سقراط الذي قال يوماً «اعرف نفسك»، ومعرفة النفس تبدو، من الناحية المنهجية، أولى الخطوات لمعرفة الغير النظير في الملة الإنسية، بمعنى معرفة العالَم الذي نعيش فيه معاً، وذلك يتطلّب الإصغاء إلى الآخر، ليس صوتياً إنما شكلاً ومضموناً من باب التعارف الذي حث عليه المقدّس القرآني، ومعرفة النفس هي معرفة جذورنا التي لنا في فكرنا فلسفياً وعقائدنا دينياً، وإذا أردنا أن نذهب إلى أبعد من ذلك، فلا بد من معرفة أنفسنا بوصف أحدنا هو ذلك الإنسان-الإنسي وليس مجرد الحيواني.

نحن والعالم

إذا أردنا أن نضمن علاقة إنسانية لنا مع العالَم، فينبغي أن تكون كذلك؛ فمن دون البُعد الإنساني لا يمكن تصوّر العالَم مستمراً بالعيش؛ فلم يعد أحدنا يعيش لوحده دون غيره في هذا العالَم، وإذا لم يتخلّص هذا العالَم من المركزيات العرقية والدينية والثقافية والحضارية المتطرفة التي تستبطن رؤيته فلا سبيل لنا للتعايش معه؛ فدول الطوق الكبرى فيه تصنع الإرهاب بكلّ مكوناته -داعش أنموذجاً- لقتل العرب والمسلمين كوسيلة له للسيطرة الكونية علينا، وتطلب منا محاربة الإرهاب، وهذا كيل بمكيالين ترانا دخلنا في لعبته مُجبرين بما لا حول ولا قوة لنا.

ولهذا، صار الشك لدى الشخصية العربية بنزاهة العالَم من حولنا سائداً، لكننا لا بد من التخلُّص من براثن هذا الشك لكون الطريق الناجع للتعايش مع العالَم لا بد أن يستمر مهما كانت نظرة العالَم إلينا كعرب ومسلمين مشوبة بالتطرف الجهوي والتمركز الاستعلائي شرط أن نفهم موجوديتنا الإنسانية بوصف أحدنا إنما هو إنسان-بعد بشري له حق الحياة في الوجود وبناء أواصره على نحو إنساني.

كاتب من العراق مقيم في الإمارات

لا وقت للرثاء

ميرسو في عودة متأخّرة إلى الحياة العربية

سعيد خطيبي

عربة الرّبيع العربي توقّفت في منتصف الطّريق، لم تجد من يدفعها إلى الأمام، هي -الآن- مُحتجزة، لا تستطع أن تكمل مسارها، ولا يحقّ لها العودة إلى الوراء، ربما لن تُغادر النّقطة التي وصلت إليها، نقطة اللاانعطاف، على الأقلّ في الوقت الرّاهن. كما أن معسكر "الخوف" قد غيّر من موقعه، انتقل من أعلى إلى أسفل، من الحاكم إلى الشّعب، هذا الأخير بات يجد نفسه في منطقة الظلّ، لقد قذف كلّ ما يملك في لحظة واحدة، تعب ثم تراجع، أحلامه تضاءلت، لم تعد بنفس شغف اللحظات الأولى، قبل ستّ سنوات من الآن.

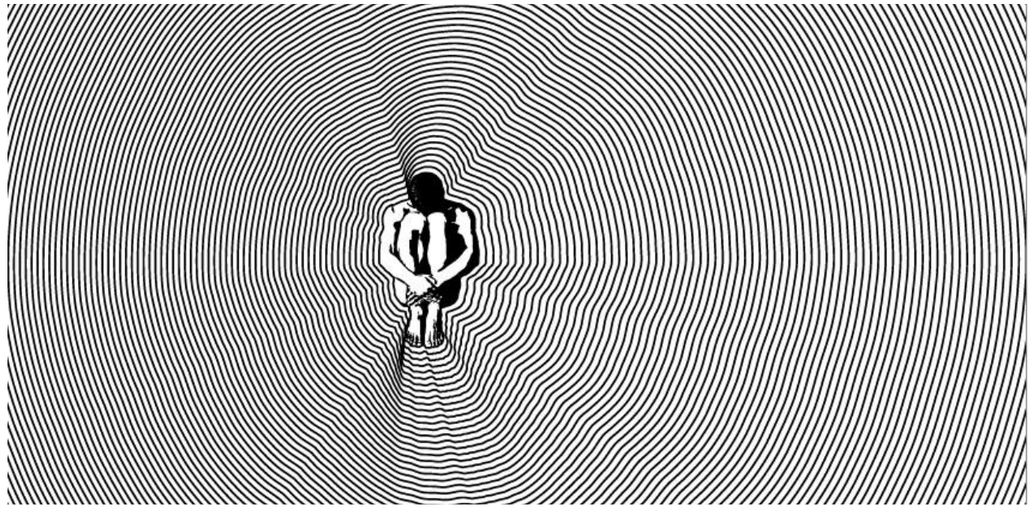
لقد حصل الانقلاب، بشكل مُفاجئ، في وقت كان فيه الرّكود يقيناً، خرجت الجماهير إلى الشّارع وفزع الحاكم، لكن سرعان ما حدث الانقلاب المُعاكس، عاد الهرم إلى شكله الأوّل، استعاد الأسياد القدامى ثقتهم في أنفسهم، استردوا كراسيهم وأمكنتهم، وتغيّرت شعارات الجماهير من "حريّة وكرامة" إلى "خبز وعيش" وكفى، انخفض سقف الطّموحات وسقطت المطالب الكبرى، الحلم كان مباغتاً جاء في لحظة لم يتنبأ بها أحد وانتهى مثلما بدأ، والسّبب أن الحاكم قد فهم منذ عقود سيكولوجيا الشّعب، أدرك كيف يمسكها من قميصها ويثبط حركتها، وعرف كيف يقلب الخسارة إلى انتصار، فارق الخبرة في كسب المعركة الميدانية يبدو واضحاً بين الطّرفين، بين براءة الحلم وخبث الآلة السّياسية، كانت الغلبة للثّانية، هكذا تكون الشّعوب العربية قد خسرت أولى معاركها في القرن الحادي والعشرين، تقدّمت خطوة إلى الأمام وتراجعت خطوات أخرى إلى الوراء، أو بالأحرى دُفعت عنوة للتّراجع، ولكن يبقى لها أن تفكّر -الآن- في أسباب الهزيمة، في كيفيات الخروج منها وماذا تُريد من لحظتها الحالية بهدف تحقيق الطّفرة الاستثنائية؟

الوضع العربي الحالي يدور في جوّ من العبثية ومن السّخرية السّوداء، إننا نعيش في ديكور لا يختلف كثيراً عن ديكور رواية "الغريب" (1942) لألبير كامو (1913-1960). ماذا كان سيخسر كامو لو جعل من بطل روايته ميرسو عربياً! إنّه لا يختلف عن أيّ عربي آخر، يبدو واحداً منّا، يُشبهنا، ولو غيّرنا هويته فلن تفقد الرّواية شيئاً من قيمتها. ميرسو قتل عربياً «تحت الشّمس»، لم يكن يستفزه أمر من سلوكيات العربي/ الضّحية سوى أنه خرج إلى النّهار، صرّح بوجوده، أظهر جسده -في العلن- بعدما كان مجرد اسم وصورة، وحاول أن يُنافس أو يُقاسم الآخر/المُستعمر في امتلاك الفضاء العامّ. ذنب العربي في رواية "الغريب" أنه خرج من الظلّ إلى الشّمس، سحب جسده من الصّمت إلى الكلام، تماماً مثلما فعل "أحفاد العربي" في الرّواية نفسها بخروجهم إلى الشّمس، إلى الشّارع، إلى الميادين التي كان يحتكرها السّلطان وخدمه، ليرفعوا أصواتهم ورواياتهم، ليجدوا أن ميرسو قد تعدّد وتمدّد، كان واحداً وصار مئات يترصّد عرباً آخرين في تونس والقاهرة وصنعاء وطرابلس ودمشق يرميهم بالرّصاص كي يقمع صوتهم.

لقد قام ميرسو بفعلته وهو يُمارس حياته الرّوتينية، حياة لا تختلف عمّا يعيشه العربي اليوم: يُراقب تقلّبات الجوّ وألوان السّماء من صحو ومطر، ويرصد سلوكيات المارّة في الشّوارع وملابسهم. حياة ميرسو تشبه حياة أيّ عربي اليوم، هو مُحبط من حياته، ويكره كلّ عربي آخر «يخرج إلى الشّمس». كما لو أن ألبير كامو كتب قبل 70 عاماً من وصول عربة الرّبيع العربي، بورتريه متكامل عن "خصم العربي"، لم يكن ميرسو مجرّد شخصية في رواية بل هو كلّ شخص يحمل حقداً تجاه العربي الذي يفكّر في استبدال الظلّ بالشّمس.

إن ميرسو المُعاصر الذي يعيش بيننا ويهدّد كلّ حركة يفكّر فيها العربي هو النّدّ الحقيقي، فحاضر العربي ومستقبله ليسا يتحددان سوى بالاعتماد على تصرفات وأفكار ميرسو المُعاصر، هذا الأخير قد يتجسد في صورة شرطي في ساحة عامّة أو مسؤول في آلة الدّولة أو مُستبدّ يخاف على كرسيه أكثر مما يخاف على كرامة شعبه. المواطن العربي لم يعد قادراً على تخيّل قدره والتّنبؤ بمستقبله، فهو يعلم أن ميرسو يجلس في الجهة المقابلة ويُراقب تصرفاته.

المُواطن العربي لن يستطيع التّفكير في حاضره، مداواة هزائمه، وكيفيات الانتقال من الاستبداد إلى الحرية سوى بالتخلّص من ميرسو الذي يعيش بجانبه وبداخله.



دينو أحمد علي

ميرسو ليس بالضرورة نظير للعربي الحالي بل هو العربي الحالي نفسه الذي لم يحسم خياره بين العيش الحرّ أو العيش المُسالم تحت سلطة النّظام القديم. ميرسو يحجب عنّا النّظر للمستقبل، ليس لقوته أو ذكائه، بل بفضل حنكته في قطع كلّ صلة مع الماضي، فقد قطع -في رواية "الغريب"- صلته بأمه، بسهولة، بل إنه امتنع عن تسميتها باسمها، لم يعطها هوية معيّنة، تماماً مثلما يفعل ميرسو/الحاكم، في البلاد العربية، إنه يقطع المواطن عن ماضيه، يسلخه من تاريخه، كي لا يكرّر سلوكات حصلت في السّابق، ويمنع عنه التّعلق برموز أو شخصيات يتمثّل فيها صورته. كما أن ميرسو لا يتحمّل وزر أخطائه، كلّما أذنب وجد عذراً لنفسه، هكذا يجد الحاكم العربي انعكاسا لصورته في شخصية ميرسو، فهو لا يقرّ - قطعاً- بأخطائه، ويحمّل الشّعب أو أي قوى خارجية وهمية مسؤولية ما يحصل، فقط لكي يتنصل هو من المسؤولية ولا يقوم بواجبه. هذا الحاكم تربّى وربّى الشّعب على تقبل خطاياه، على أن ينسب الانتصارات لنفسه ويرمي الخسارات للآخرين.

"فصل التّغيير" يكون قد وصل إلى نهايته، ولا شيء تغيّر -فعلاً- سوى عدّاد الضّحايا وشهداء الحرية. في السّابق، كانوا يسقطون فرادى، نسمع عنهم بخجل، واليوم يسقطون جماعات، نسمع عنهم، وبالكاد نجد وقتاً لرثائهم. لكن، هناك شيء آخر تغيّر، دون أن ننتبه إليه بشكل جيّد، وهو توسّع شعور يشبه "متلازمة ستوكهولم" في العلاقة بين العربي وحاكمه. لقد عزّزت السّنوات الماضية وما رافقها من عنف مقصود الانطباع بأن ما كان أفضل مما سيكون. تحوّل العربي إلى كائن نوستالجي يحنّ للماضي أكثر مما يحنّ إلى زمن يستعيد فيه كرامته. ونجحت السّلطة في تغذية هذا الانطباع وإرباك طموحاته ودفعه لتقبّل الأمر الواقع بدل التّفكير في بديل.

إن هذه الحالة الشّعورية، التي يدور فيها العربي، تشبه تماماً ما عاشته الجزائر قبل أكثر من نصف قرن من الآن، فبعد الاستقلال مباشرة طفا خطاب معادٍ لفرنسا يُطالبها بالاعتذار على جرائمها وتقديم تعويضات للضّحايا ووصل الأمر إلى قطيعة -غير معلنة- بين قادة البلدين، حيث كان الرّئيس الأسبق هواري بومدين يرفض أن يزور فرنسا ويقول في واحد من خطاباته الحماسية "أفضل أكل التّراب على أن تطأ قدمي تراب فرنسا". جاء هذا الكلام في سيّاق المرحلة الأولى، في مرحلة الحلم والانبهار بضوء الحرية، لكن هواري بومدين لم يفهم حينها أن الاستقلال يستوجب ثورة ثانية للحفاظ عليه، وهو ما لم يحصل، فبضع سنوات أخرى كانت كافية كي يغيّر الجزائري موقفه من الفرنسي/ الخصم القديم، وبدل أن يصير ندا له يتحوّل إلى صديق حميم له، بل مدافع عنه، انتهى زمن بومدين وجاء زمن بوتفليقة، الذي بات يطلب الشّفاء من مستشفيات فرنسا، ويطلب -ضمنياً- مصالحة معها. هكذا تحوّلت العلاقة بين الجزائر وفرنسا من ثورة وخصومة إلى صداقة وحماية. هذا النّموذج يمكن إسقاطه على الحالة العربية اليوم، لقد نسينا في غمرة فرحنا الهشّ أن الرّبيع العربي يحتاج ثورة ثانية مرافقة له، لكنها لم تحصل وتحوّلت علاقة المواطن العربي مع حاكمه من خصومة إلى طلب حماية، بات ملتصقا به أكثر من أيّ وقت مضى، هكذا ستحافظ الأمور على استقرارها ويظلّ العربي حبيس "مخاوفه" و"حنينه"، ولن يخرج منها سوى حين يقرّر أن يتخلّص من ميرسو الذي قتل العربي -في الماضي- أكثر من مرّة، ومازال يفكّر في قتله مرّات أخرى، كلّما فكّر في الخروج من الظلّ إلى الشّمس، من الصّمت إلى الكلام.

كاتب من الجزائر مقيم في سلوفينيا

دفتر شتائي

الغجر أيضاً يتقاعدون

يوميات ومنحوتات

عاصم الباشا

حذائي الذي أحبّه ورافقني خمسة عشر عامًا، والذي صار يشبهني، بتشوّهاتي وتهالكي، وصار مريحًا لي مريحًا، ما زال بحالة جيدة.
لكن نيكول قالت «صار عيب!» وأخذتني إلى متجر هائل وصارت تعرض عليّ وأنا أشيح وأشيح وأشيح.. حتى تعبت. واشترت لي حذاءً حياديًا تمامًا ومريحًا.
جرّبته اليوم. أحسست نفسي غريبًا يمشي منتعلاً حذائي الجديد.

***

لم أتلفظ أبدًا بـ«سيّدي» أو «مولاي» حتى أيام «خدمة « البسطار.
ربّما كان لطبعي هذا دور في أن أحدًا (في بلادنا) لم يعرض عليّ عملًا.
لكنني أقول «معلّمي» لمن كان حقًا كذلك.

***

في أواخر التسعينات من القرن العشرين عملت، للارتزاق، مدقّقًا لغويًا في وكالة الأنباء الإسبانية-القسم العربي (استشهد بعد قليل) عندما عُرض عليّ أن أعمل مديرًا عامًا مساعدًا لمؤسسة « التراث الأندلسي» التابع لحكومة أندلسيا المحلّية.
صفنت ثم رفضت « تهمّني الثقافة ولا أفقه بالتمويل والأرقام».
رضخوا وعملت مديرًا ثقافيًا سنتين اكتشفت فيهما تلاعبات المدير العام المالية (التي كان ينوي إلصاقها بي)، وكان كشفي كافيًا لفصلي من العمل.
خرجت نظيفًا كما دخلت. وبقي المرتزقة.

***

(حماتيات)

يوم أخذناها إلى المحرقة كانت الفتاة التي تُعنى بها قد تركت درّاجتها الهوائية مربوطة بقفل إلى عمود كهربائي مقابل بيتنا.
بعد عودتنا من «حفل « الحرق لم تجد من الدرّاجة سوى الدولاب الأمامي (المربوط). حكت نيكول لأحد المارّة ما حدث. وكأنما ذلك الشخص تصوّر من يمكن أن يكون السارق.
خلاصة: بعد ساعات كانت الدرّاجة كاملة مربوطة إلى عمود الكهرباء.
شغل ولدنة وغير احترافي.

***

المراهقة:
الطبيعة في يبرود جميلة، وكانت السيّرانات المعهودة تعتمد على كأس متّة وسجائر.
كنت أفضّل زاوية في غرفة من اللبن، برفقة كأس من العرق لتصبح الطبيعة كلّها ملكي.

***

عندما أفكّر بجذوري أرى شقاءً لا جنسية له.

***

كان بمقدوري أن أستشعر، لكنني رأيت باكرًا أشكالاً أجهل أسماءها.. فصرت أرسمها.

***

عندما أنظر إلى تهالك يديّ والتجاعيد التي تعلوهما وأذكر الجراح التي تركت ندوبًا غدت البشرة منهما تغمرني قناعة تقول «عشت يا ولد.. وحاولت».

***

غزل:
لا أقبل سوى رشوة عينيكِ
ورعشة قد تأتي.

***

ليس ما أنجزته، أو حاولت، هو ما منحني المتعة.
المتعة في الطريق إليه.

***

عندما تبدي رأيك فلأنك تريد التواصل مع الآخر. فلا مانع من أن

عاصم الباشا

يستعير الآخر شذرات من رأيك ويقدّمها على شكل لقاء أو مقابلة افتراضية شريطة الأمانة التامة.

***

الهزيمة تبدأ عندما تخطر في البال.

***

نادر جبلي يتنازل عن مساعدات اللجوء في فرنسا لسببين:
عزّة النفس، ولأنه يبرودي!

***

لا أحتاج لل«وطنية « لأكون سويًا.
أنا مع البلد ولا أعرف ما هو «الوطن». كعلاقتي مع «الروح».. لا أعترف سوى بالنفس.

***

الزمن مخاتل مخادع.
كيف يبلغ مراهق مثلي السبعين بعد أشهر؟

عاصم الباشا

أرتاح عندما أتذكّر الصديق فاروق مردم بيك الذي مرّ بالخازوق إياه أيضًا.

***

عندما تتحامق ينفضّون من حولك.

حوصرت بالأسئلة والتساؤلات.. فعرضت النفس كما هي فاستجلبت أسئلة أخرى.

حدّثتني امرأة بعد الانتهاء من موضوع «احكِ لنا»، فأجبت «أمّا الحكايات فأحكيها وحدي، على الورق وبلغة لا تعرفينها».

أسعدتني خيبتها.

***

عدت، لا أعرف كيف، فالنبيذ والحديث كان جيدًا. ثمة من اقتنى منحوتة.

وأزعجني أن أكون نجمًا بين مجموعة المشاركين.

المهمّ: عرفوا أنني سوري وأجيد الإسبانية أحسن منهم.

***

الدهر يعلّمنا.

مقولة أن الجسد ينمو لسنّ الثانية والعشرين غير دقيقة.

اليوم اكتشفت، بفضل الدهر، أن الصلعة تبرد أيضًا! صرّحت بذلك فألقت لي نيكول من الطابق العلوي طاقيتين كنت أستعملهما في موسكو السبعينات (من نوع البيريه)، فسارعت إلى ارتدائهما دون جدوى! رأسي أكبر ممّا كان عليه!

لعلّ عضوًا يكبر على حساب أعضاء تضمر؟

***

في التلفاز حديث حول «الغريب» لألبير كامو.

قلت «نقلوه سينمائيًا ولعب ماسترویاني الدور الرئيسي». هزّت نيكول رأسها، لكن شكًا ما داعبها فصعدت إلى حاسوبها في الطابق الأعلى لتقول بعد قليل «صحيح! علمًا أن قليلاً ما تعرف عن السينما». أصابتني « نشوة « النصر!

***

تعليم التشكيل؟

التوجيه لمحاولة الرؤية. لا أكثر.

التقنية جانب غير إبداعي.

قليلاً ما عملت معلّمًا للتشكيل.

ما أذكره هو أنني كنت أعود مرهقًا وعاجزًا عن مزاولة عملي.

يبدو أنني أعمل «من قلب وربّ».

معلّم التشكيل الذي يمدّ يده لعمل طلاّبه معلّم سخيف.

***

طالبة عندي قديمة (استلمتها في الثالثة عشرة من عمرها) موهوبة بحقّ، وحدسي لا يخطئ عادة. اختارت دراسة العمارة، لأنها الدراسة العلمية الأقرب إلى التشكيل.

تخرّجت منذ أيام، بعد اثنتي عشرة سنة من الدراسة.

صارت ثلاثينية، وأسرّت لي مرارًا «أماطل، لأنني مرتاحة في بيت أهلي»!

مشروع تخرّجها: كيف يجب أن تكون المقابر. (المشروع جميل فعلاً).

سألتها (بعد التهنئة) «والآن؟».

«ما زلت مرتاحة» أجابت.

***

قلنا «نصنع منحوتة كبيرة لأبي العلاء المعرّي»

تململ ملياردير سوري، فردّدوا الرغبة (لعلّه لم يفهم).

نقز «يا أخي ما بنحبّوا!».

طلع إخواني الملياردير.

***

من ذكريات «عين العصافير»:

في المشغل، ولصيقة به، فسحة صغيرة ممتعة للتسامر وشرب كأس. تظلّلها شجرتا كرز وإجاص معمّرتان. كنت أجلس وحدي ليلاً في صمت الوادي وأدع الموسيقى الكلاسيكية تتهادى في أعماقه لترافق كأسي ودخاني. أذهلني أن أكتشف، أكثر من مرّة، تجاوب عصفور في عمق الليل مع مقطع موسيقي ما! كان يجيبه من عشّه في الصخور القريبة.

انقضت قذيفة على الشجرتين وما عاد العصفور يغرّد. وأنا بعيد عن ذلك الحطام... إلاّ أنني واثق من أنني عائد والموسيقى والعصفور المغرّد. وستنمو أشجار شتلتها مع نمير، ليتسامر تحتها من يجيء بعدنا.

***

ذلك الغجري الذي كان يفتح بقاليته كلّ أيام السنة ويحتقر الأعياد، حتى الدينية منها، أغلق حانوته فظننت أنه مات. علمت بعد فترة لدى اكتشافي لبقالية جديدة مماثلة (تبيع التبغ أيضًا) فسألت الشاب عن الغجري فقال لي «الغجر يتقاعدون أيضًا».

***

إلى إخوتي الكورد والكاتالانيين وبقية أهل الأرض:

علّمني الخزف أن فتح باب الفرن قبل برودته يكسر كلّ ما فيه.

***

اعتادت السلطات (كما اليمين الإسباني والاشتراكيين) التذرّع بما يسمّونه «القانون» و«الدستور» وكأنهما من الكتب المنزلة. يرفضون حقيقة أن العدل وأسسه، إن لم يتحرّك مع تغيرات المجتمعات، قد يغدو غير عادل، كما الأديان أو الدوغما.

في عدالتي: من يسرق لأنه جائع بريء دومًا، ويتوجّب إدانة من سبّب جوعه!

***

ما من ضوء أجمل من ضوء الخريف.

عاصم الباشا

وكأنه يحكي لنا قصّته وهو يحتضر.

***

شعري طويل ولا أستخدم المشط.

أجبرتني زوجي على مرافقتها لشراء بعض الأغراض والريح تعصف هنا عادة في عصاري الخريف.

المهمّ، لكزتني وقالت «أنت تخيف الصغار!».

قلت «أعرف.. والكبار أيضًا».

***

لا أحبّ المحادثات الهاتفية الطويلة. أحبّ رؤية عينيّ من يحادثني.

بالأمس داهمتني أوكرانية معجبة بعملي قرابة النصف ساعة وهي تحاول إقناعي بضرورة العودة إلى العمل.

بالمناسبة، صهرها، زوج ابنتها، من كبار أثرياء أوكرانيا ومالك نادي «دينامو كييف».

غيري كان «ليشطّ ريقه».. لكنني هجرت كرة القدم في الثامنة عشرة!

***

بعد لحظات تُعلن جائزة «بلانيتا» للرواية. يقولون إنها أرفع الجوائز لما يُكتب بالإسبانية. لم أقرأ أيّا من الروايات الفائزة لأنني لا أومن بالجوائز في الإبداع، وقد أكون مخطئًا.

لكنّ سؤالاً استوقفني اليوم: هذه السنة تقدّم للمسابقة أكثر من 600 مخطوط. كيف لأعضاء التحكيم أن يقرأوا كلّ ذلك؟

أجبت على التساؤل من تجربتي: ما أكثر ما هجرت رواية بعد صفحات معدودة.

لكن 600 كثير كثير.

***

ترى الحقيقة في ظلال الكذبة.

***

ما عدت شاطرًا، من كلّ خمس ضربات بالمطرقة واحدة تعشق يدي!

مئة عام على إعدام الراقصة ماتا هاري في فرنسا بتهمة التجسّس.

وهي كانت ترقص لحمقى الجانبين وهما يقتتلان!

***

يروق لي التجوال تلمّظًا بين أنواع الأجبان، لكنني أحنّ دومًا لذلك الذي كانت تجلبه نسوة القرى المجاورة ليبرود.

***

يزعجني، صراحة، إطلاق صفة الكلب على وحوش أشبه بالبشر.

فالكلب عندي، مع الحمار، أقرب الكائنات النبيلة المرافقة للإنسان.

وبمقدور «الإنسان» أن يصبح صديقًا وفيًا للكلب إن أحسنًا تدريبه.

***

عسكري طريف (أمر نادر)

ديغول: «كيف تحكم شعبًا ينتج ثلاثمئة صنف من الأجبان؟».

***

بدأت أقتنع بضرورة شراء المكنسة الآلية (روبوت) فالغبار الذي يأتينا من أفريقيا متعب حقًا.

***

من السخف أن تطفئ الشمعة قبل أن تشتعل.

(للمتسرّعين في شؤون حياتهم)

***

كتبت لي ليانة بدر سنة 2012:

«اعتدنا على أن تكون الأعمال النحتية منتمية إلى عالم خاص للفنان. تتفوق أعمالك كونها تنتمي لك ولكنها تقدم لنا عالما ننتمي إليه، وترووينا جمالياته، وتصعقنا آلامه. كل منحوتة هي بمثابة رد الروح لعالم يذوي لأنهم يحاولون إبادته. شكرًا على بث الروح في عالم يقاوم الصقيع الذي يعمل الأعداء على نشره. إنها الحياة وهي تقاوم عبر منطقها الخاص».

***

دواء لليأس؟

مارس النحت.

***

لأنني لا أحتمل الانحباس في شقّة طويلاً تقرّر أن تنحبس زوجي طويلاً في «كولن» (مع باسم وزوجه والحفيدة).. وأن أقضي بقية «إدانتي» في باريس.. محبوسًا عند الأصدقاء.

***

في أفلام رعاة البقر الرخيصة يقتل «البطل» بمسدّسه ذبابة تزعجه!

أصدّق هذا.. بعد أربعين سنة من التمرّن.

وتبقى مصادفة.. إلى حدّ ما.

***

عندما قلت رأيي فيما يخصّ «استفتاء» كوردستان فلأنني كنت أرى ما يجري وما سيجري.

قلبي على المساكين.. من كل الانتماءات.

***

شمال غرب إسبانيا يحترق، وطائرات مكافحة الحرائق قليلة.. لأنهم يفضّلون المقاتلة القاصفة منها!

اللعنة على السياسيين!

***

أنقذوا حطب الجحيم القادم.. أيًا كان الانتماء.

نحات وكاتب من سوريا مقيم في غرناطة

ثلاث قصائد

حميد سعيد

رجلٌ في السبعين.. وسيِّدةٌ في....؟

«1»

رجل ٌ في السبعين.. وسيِّدةٌ في....؟
يلتقيان..
بمشفى في عمّان..
.....
.....
أتعرفني..؟
.....
.....
يفترقان..

«2»

في شارع فيصل فرحان الجربا.. حيث يُقيم
رآها..
يتبَعُها كلبٌ جبَليٌّ حَذِرٌ..
أسرَعَ..
فابتسمَتْ..
وهي تقول.. أحقّاً لا يتذكَرُني؟

«3»

كان يُراقِبُها..
وهي تُحرِّكُ جمرَ الأرجيلةِ..
هل هي؟
أم تلكَ امرأةٌ تشبهها..
.....
.....
غادَرَت المقهى..
فتذكَّرَ خفقَ عباءتِها..
ابتعدَتْ..
.....
.....
شخنا.. وتغيَّرت الدنيا
إلا خفق عباءتها.. ظَلَ كما كانْ.

«4»

في دائرة الهجرةِ..
فاجأه صوتُ امرأةٍ،، يأتي من زمنٍ جدّ بعيدْ..
أأنتَ؟
بلى..

كمالا اسحق

أوَ أنتِ؟
.....
.....
لقد كنتُ أحدِّثُ أحفادي عنكَ..
وهذا أوسطهم..
سيزورك َ في المقهى.. ذات صباحْ.

«5»

تقولُ له جارتُهُ..
بالأمس.. وكنتُ أُمَشِّطُ شعري..
في صالون التجميلْ
شاهدتُ امرأةً بغداديةْ
وهي عجوزٌ عجفاءُ.. تُكَحِّل عينيها
وتلوِّن خديها وأظافرها والشفتينْ
مثل صبيةْ
تبادلنا القولَ..
ذكرتُ لها اسمك..
قالتْ:
كانْ.

«6»

في الدوّار الرابعِ.. وهو يحاسبُ صاحبة المطعمِ..
مرّتْ..
أصبح غير بعيدٍ عنها..
يا..
أنتَ هنا..؟
منذ سنينْ..
وأنا أسكن في هذا الشارع.. منذ سنينْ
وتُشيرُ إلى بيتٍ غير بعيدٍ.. بعصاها
زُرْني حين تشاءْ.
.....
.....
وبعدَ أسابيع.. يجيء ليسأل عنها
يُخْبِرُهُ البوابُ.. بأن الله توفاها.

«7»

البردُ شديدٌ في عمّانْ..
والرجلُ السبعينيُّ.. يدبُّ على غير هدى..
يتدفَّأُ بالسعي إلى حيث.. سيلقى الأصحابْ

وعندَ البابْ
يتذكَّرُ.. أيام البرد ببغدادْ..
وهي ترافقه.. أينَ هي الآنْ؟
كانت تضحكُ.. حين يناديها.. فرط الرمانْ
وهل ظلَّ البردُ هناك.. كما كانْ؟
أم هاجرَ..؟
كي يبحث عنها.. في كل مكان؟

«8»

يمرُّ اللونُ الغامضُ كلَّ مساءْ
حيث يكون الرجل السبعيني.. مُطلاً من شرفة منزله..
يتساءل.. من هذا اللون الغامض؟
ثمَ تخيله.. امرأةً
أعطاها اسماً..
واختار لها زماناً.. وحكاياتٍ
كان يقول.. لماذا لا تسأل عني؟
أو ما كنا من قبلُ معاً؟
مرَّ اللون الغامض يوماً.. قبل غروب الشمسْ
فرآه الرجل السبعيني.. وكانْ
بستاني الجيرانْ.

«9»

تهاتفهُ..
وتقول.. رأيتُكَ في المقهى.. كنتَ بعيداً!
أوَ هذا أنت؟
بلى..
ماذا تنتظرين..
من رجل يعد السبعين..؟
.....
.....
ثم رآها..
ماذا يبقى من سَيِّدةٍ في....؟!

«10»

يَحملُهُ الوهمُ إلى ماضٍ كانْ..
فيرى.. امرأةً كانتْ.. ثمَّ طواها النسيانْ
تخرجُ من بيتٍ يتخيَّلهُ..
وتُحييهْ،
يردُّ تحيتها..
ويمدُّ يداً ليصافحها..
.....
.....
فيُنبهه صوتُ النادل في المقهى..
وهو كما كانْ.

-30 -8 2016

تحولات

حيثُ يجلسُ كلَّ صباحٍ..
تَمُرُّ به طفلةٌ
لتبيعَ له أيَّ شيءٍ
سيتركهُ حين يغدو إلى البيتِ
يمنحها.. كلَّ ما كان في الجيبْ
وهو قليلُ قليلٌ
ويعرِفُ.. أنْ ليسَ شيئاً من المال..
يأتي به الغيبْ
يومَ يقولُ لها بالإشارة.. لا مالَ عندي
تخاصمهُ وتغادرُ
تخرجُ من دون أنْ تترضّاهُ
لكنها.. ستعود
.....
.....
لقد كبرتْ
حيثُ يجلسُ كلَّ صباحٍ..
تمرُّ الصبيّةُ.. يسألها أو يكادُ..
عن طفلة الأمسِ
تشغله ببضائع.. لا نفعَ فيها
تبيعُ لهُ ما تشاءُ.. لا ما يَشاءْ
يقول لمن معهُ..
وهي تخفي مفاتنها..
هذه طفلةُ الأمسِ
تزهو بما اكتنزتْ من عجائب أمر النساءْ.
.....
.....
وتَغيبُ طويلاً..
ويبقى كما كان.. يجلسُ كلَّ صباحٍ
وتأتي.. لقدْ ثقُلَتْ
وهي تحمِلُ طفلاً.. تُشيرُ إليهْ
تقولُ له ولدي..
وتبيع له ما تشاءُ.. لا ما يشاءْ
.....
.....
كُنْتَ أباً طيِّباً..
وكلُّ الذي كان بيني وبينكَ..
يا سيدي.. إننا فقراء.

-22 -9 2017

دعوة

بمُشْتَبَكٍ من كهرمان وفِضَّةٍ
تُقيمُ..
وتدعو أرجوانَ الحدائقِ
إليها..
إلى أيامها البيض..
إنَّها..
ترى مدناً كانت.. تلمُّ ظلالها
تُعيدُ إليها..
عنفوان الحرائق
.....
.....
تغنين لي؟
لا..
قد نسيت وفاتني..
غنائي..
ما أبقى غيابك لي غدُ
انتظرتكَ..
هلاّ جئت من قبل..
نلتقي..
قريباً.. بعيداً؟
إنّما الأمسُ.. موعدٌ.

شاعر من العراق مقيم في عمان

أزمة الخطاب المعارض ونكوص تجربة التحول

إبراهيم أزوغ

هل كان للدم الغزير الذي سال في الساحات العربية من معنى غير الرغبة في التغيير وتحقيق العدالة الاجتماعية والرفض للاستبداد، وهل كان من باب المصادفة أن تخرج جحافل المتظاهرين في وقت قياسي وأن تتوحّد في صفوف تحت شعارات موحدة تبدأ بإسقاط الفساد وتنتهي بإسقاط النظام؟ هل من الممكن أن يكون لتيار سياسي القدرة على إخراج هذا العدد من المتظاهرين إلى الساحات العامة وتوحيد مطالبها، وإذا لم يكن ممكننا أليس من الممكن استثمار خروجها وتأطيره لبناء أوطان تحترم فيها الحقوق وتصان فيها الحريات؟

إن من حسنات الربيع العربي على الرغم من الحصيلة الوخيمة التي مني بها من الدم والدمار والخراب في العديد من البلدان العربية، أنه كشف الوجه عن المستور أو ما كان في حكمه من اختناق الشعوب العربية وحنقها من مظاهر الظلم والحيف والتهميش والفقر والقمع التي تعيش في ظلها، وتعبيره عن الرغبة قولا وفعلا في التغيير، وفي الوقت ذاته طرح سؤال الحاجة إلى خطاب سياسي ينتظم الجماهير العربية المحتجة ويقودها إلى التغيير والتحول الديمقراطي المنشود.

أزمة المعارضة

من نافلة القول بأن هذه المقالة لا تسعى إلى تقديم حلول لأزمات الفكر في علاقته بالأنظمة السياسية العربية ومعارضاتها، لأن ذلك أوسع من أن تحيط به، وأبعد من رهانها، ولا نهدف من خلالها إلى اقتراح تصور أو برنامج فكري لأن ذلك من شأن التيارات العامة للتفكير، كما لا نقصد إلى ترجيح كفة تصوّر عن غيره من التصورات لما يستدعيه ذلك من تضافر جهود أفراد المجتمع ومؤسساته ونخبه المثقفة برمتها في مقاربة أزماته من زوايا مختلفة انطلاقا مما تحصّل لديها من معطيات ثقافية واجتماعية واقتصادية.

من الراجح لدينا أن أزمة التفكير المعارض من باب التجديد والتغيير في العالم العربي اليوم لا تتصل بخلل في الفكر ومؤسساته وحسب، وليست المعارضات الفكرية قابلة للتجاوز بإجراء تعديلات على مصطلحاتها وبرامجها وصيغها ومقترحاتها لتواكب المرحلة وما تعرفه من تحولات، وإنما هي في حاجة إلى «إعادة بناء» للذات تستلزم في البداية اكتسابها للمشروعية التي فقدتها تدريجيا ابتداء من العشرية الأخيرة من القرن الماضي وبشكل واضح في مطالع هذا القرن.

من المسلّم به في أعراف التفكير والسياسة وقوانينهما أن هدف كل معارضة فكرية أو سياسية يتمثل في الوصول إلى السلطة، وفي سبيل ذلك تعتمد مختلف الصيغ والوسائل التي قد تمكّنها من تحقيق أهدافها وغاياتها كلاً أو بعضا، وفي مقدمة هذه الصيغ حمل شعار إنقاذ المجتمع من الهاوية التي تقوده إليها السلطة الحاكمة، أو التي قد يقبل عليها أو يقترب منها مثلما فعلت المعارضات العربية خلال فترة السبعينات والثمانينات من القرن العشرين وخاصة تلك التي رفعت منها شعارات الفكر الاشتراكي، أو إظهار التبني لأفكار تتصل بنظام القيم والمثل العليا في المجتمع وهو ما أفلحت فيه أحزاب الإسلام السياسي، غير أن الأولى والثانية فشلتا في الحفاظ على المشروعية والتمثيلية، بعدما ضمنت كل منهما لنفسها قاعدة جماهيرية واسعة خوّلت لها إحراز نتائج مكنتها من الوصول إلى السلطة بسبب فشلهما معا في تحقيق الأهداف التي سطرتها كل منها تحقيقا عينيا فصارتا معا صورة من صور النظام الاستبدادي.

إن الجمع بين النظام السياسي ومعارضته في العالم العربي يعود إلى كون ما يعتور النظام السياسي من أعطاب قد انتقل إلى معارضته بعدما استطاع أن يجعلها من حيث الجوهر مؤسسة من مؤسساته التي تيسّر عليه تنفيذ مشاريعه واستراتجياته وتشرعن لها وتحول دون معارضة الشارع لها أو رفضها رفضا باتا، ولقد كان من نتائج هذا التحول وأسبابه التي يصعب الفصل بينها ما أدى إلى طبع المعارضة السياسية بجملة من السمات نعرضها كما يلي:

الإخفاق في تحقيق التحول

إن فشل ثقافة المعارضات الفكرية والسياسية العربية خلال المرحلة الأولى في تحقيق أهدافها لا يعود فقط إلى ما لحقها من قمع السلطة الحاكمة وما نخرت به هذه الأخيرة هياكلها وقواها من اختراق، ولا إلى اللاتوازن الواضح بين ما رفعته من شعارات التغيير وقدراتها وإمكاناتها في الفعل، بل وبالدرجة الأولى إلى كون شعارات الثورة والتغيير الجذري التي رفعتها كانت مطلبا نخبويا لا يتجاوز هياكلها التنظيمية إلى أن يكون مطلبا مجتمعيا، وقد قادها هذا الخلل إلى أن تقدم في المحصلة نتائج وخيمة تبدأ بالشهداء والمعتقلين والمنفيين وتنتهي بالخونة والانتهازيين وبفقدان القاعدة الجماهيرية والمصداقية السياسية.

أما في المرحلة الثانية فنحسب أن الفشل يعود إلى عدم امتلاك هذه المعارضات الفكرية للبرنامج السياسي وعدم درايتها بالممارسة السياسية وبدواليبها، وهو ما سَيّرها إلى عصى في يد الأنظمة الاستبدادية الحاكمة وصيغة لإبادة فكرة وإمكانية تحقيق التحول الديمقراطي المنشود في المجتمعات العربية، وعَدِم رائحة الثقافة الديمقراطية في الأوساط السياسية وسيكون من نتائج عدم الدراية تلك ثلاث نتائج خطيرة على المجتمعات العربية نعرضها كما يلي:

العدمية السياسية: إن المقصود بالعدمية في هذا السياق هو ببساطة فقدان المجتمع بأطيافه ونخبه الفكرية المختلفة الثقة في الفعل السياسي للمعارضة ودورها، وقدرتها وإمكاناتها في تحقيق الأهداف التي ترفعها وفي قيادة المجتمع إلى التغيير، ويستتبع ذلك امتداد هذه العدمية إلى فقدان الثقة في المؤسسات والهيئات النقابية والحزبية والمجتمع المدني وانسداد الأفق وسيادة اليأس من التغيير والتحوّل وهو الأمر الحاصل في معظم البلاد العربية التي قاد فيها ما أطلق عليه حراك «الربيع العربي»

كمالا اسحق

الحركات الإسلامية إلى السلطة.

الشعبوية السياسية: إذا كان المقصود بالخطاب الشعبوي في الغرب الخطاب الموجه بالأساس إلى الفئات الشعبية وقد ارتبط أساسا بالتيارات الفكرية اليسارية والتقدمية قبل أن يكون خطابا لليمين كذلك، فإن تعريفه ومقصديته ومحصلته في العالم العربي كانت تتفيه الخطاب والفعل السياسيّين وهو ما تشهد عليه خطابات الأغلبية كما المعارضة في المجالات السياسية العربية.

الإرهاب وإذكاء الإيمان بالعنف في التغيير: إن الفشل الذي منيت به تيارات الإسلام السياسي في التغيير وبناء دولة دينية مثالية، وما قادها إليه من فقدان للمشروعية السياسية وثقة القاعدة الجماهيرية، هو ما رسم أنفاقا مظلمة تقود عبرها الطائفية وفتاوى فقهاء الظلام وأنصاف العلماء وأرباعهم المجتمع إلى الدم والدمار والخراب قاعدة، بدل الحوار والتداول والتوافق والاتفاق والاختلاف حول التدبير والتسيير لشؤونه.

تحولات المجتمع وجمود الفكر

شهد العالم العربي برمّته ويشهد تحولات نتيجة ما يعرفه محيطه المحلي والدولي من متغيرات مست السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة، في حين ظل الفكر السياسي العربي حبيس مرجعيات فكرية وأيديولوجيا إنتاجها وكان محكوما بشروط مختلفة تماما عن الشروط التي يعيشها العربي اليوم، والحال أن السياسة باعتبارها علما وممارسة لا تعني كما ذهب المفكر عبد الإله بلقزيز غير»فكر متأقلم مع الواقع في سيرورته وفي صيرورته، في حركية تطوره الموضوعي وفي المآلات والمصائر التي يستحيل إليها وممارسة متكيفة مع متغيراته ومستجدّاته الواقعية الجارية بمقتضى قوانين موضوعية هي عينها قوانين الواقع».

وإذا كان هذا الخلل في الفهم قد نتج عنه من جهة تخلف فكر المعارضة عن حركية الواقع العربي، فإنه من جهة ثانية جعل من المعارضات العربية منذ نهاية الستينات من القرن العشرين إلى اليوم معارضات مؤسسة على امتلاك الحقيقة، والحقيقة واحدة، وقدرتها دون غيرها على العبور بالمجتمع من الاستبداد وأثاره إلى مجتمع العدالة الاجتماعية، وذلك ما عكسته التصورات السياسية الاشتراكية الماركسية واللينينية. أو مؤسسة على اليقينيات التي مضمونها تارة برجوازي رأسمالي، وأخرى غربي كافر.

فشل ثقافة المعارضات الفكرية والسياسية العربية خلال المرحلة الأولى في تحقيق أهدافها لا يعود فقط إلى ما لحقها من قمع السلطة الحاكمة وما نخرت به هذه الأخيرة هياكلها وقواها من اختراق، ولا إلى اللاتوازن الواضح بين ما رفعته من شعارات التغيير وقدراتها وإمكاناتها في الفعل، بل وبالدرجة الأولى إلى كون شعارات الثورة والتغيير الجذري التي رفعتها كانت مطلبا نخبويا

إن هذا الفهم والانغلاق والرؤية الأحادية اللذين نتجا عنه هو ما قاد فكر ونشاط المعارضات السياسية العربية باختلاف مرجعياتها وتصوراتها إلى العقم والعجز عن صياغة برامج بديلة تخرج بالأوطان العربية وشعوبها من أزماتها وتخلفها، وهو عينه ما قادها إلى الفشل في التواصل مع الشباب خاصة، وشد انتباهه إليها وجعله متفاعلا معها وقاعدة لها، ما بجعل أحلامه ركنا من أركان أفقها السياسي.

التبعية والاستبداد

أغلب المعارضات السياسية العربية اليوم تعيش أزمتين؛ أزمة داخلية تجلت في استبداد قياداتها بإدارة أجهزة أحزابها وتسييرها والانفراد بقراراتها بعيدا عن التداول للتسيير كما اتخاذ القرار، وهو ما جعل منها صورة مصغرة للسلطة الحاكمة وحوّلها إلى مؤسسات تنعدم فيها الديمقراطية وتسود فيها الانتهازية والبيروقراطية والدوغمائية الفكرية، وأفقدها التمثيلية وأورثها الانشقاقات والتمزّقات، وأزمة ثانية ناتجة عن الأولى تمثلت في فقدانها لاستقلالية القرار السياسي، فالمعارضة السياسية في العالم العربي حولت نتيجة ما لحقها من أعطاب وظيفتها من تمثيل الجماهير الاجتماعية، أو قسم منها على الأقل في الدفاع عن مصالحها، والتعبير عن رغباتها، إلى أدائها لوظيفة أخرى تجلت في حصر أفق المطالب الاجتماعية والسياسية للناس والالتفاف حولها ولجم احتجاجاتها، وسواء أكانت التبعية للداخل؛ للسلطة الحاكمة أو للخارج، فإن ذلك سبب من أسباب فقدان الشرعية والقدرة والفاعلية في أداء أدوارها.

إن أهمية الفكر السياسي المعارض تتمثل كما في تصور بلقزيز في «صون الحياة السياسية من الاضطراب ومدها بأسباب الاستقرار»، وهو بالنسبة إلى السلطة الحاكمة كما للمجتمع وأفراده صمّام أمان، ووجود هذا الفكر ومؤسساته بالغ الأهمية باعتباره صوتا أساسيا من أصوات المجتمع وصيغة ضرورية من صيغ التعبير عن إرادة التغيير من جهة متابعة القرار والأداء الحكوميين، ومن الطبيعي أن يكون فشل حركة الفكر المعارض ومؤسساته نتيجة لجملة الأسباب الذاتية والموضوعية التي ذكرنا بعضها تفصيلا أو تلميحا، وصرفنا النظر عن أسباب أخرى لا تقل أهمية عنها في شل حركة المعارضة السياسية في الوطن العربي وقيادة الفعل السياسي جملة إلى الانحطاط والعدمية، وهو ما يفرض بالضرورة إعادة طرح سؤال ما العمل؟ ومحاولة تقديم إجابات له تنطلق من تشخيص الوضع العربي ومعارضاته ونقد للذات، وينتهي بإعادة بناء لما طاله الهدم في الفعل السياسي على المستويين التصوري والتنظيمي، وفي هذا السياق نقدم بعض المقترحات التي نراها كفيلة بالعودة بالفكر المعارض المتطلع إلى التغيير على وجه الخصوص إلى أداء أدوراه واستعادة وهجه وطاقته على الاستقطاب وممارستها الفعل بدل المراوحة في حيز الانفعال وتقديم مشاريع بديلة، ولعله الطريق الذي نعتبره ممكنا لانتشال الشعوب العربية من ظلمات التخلف والقمع والقهر الاجتماعي.

عود على بدء

لعلّ الخروج المتردد للشعوب العربية أو لفئات واسعة منها إلى الشارع للاحتجاج من أجل مطالب اجتماعية ومقاومة الاستبداد ورفض القمع الذي يطال الحريات يوما بعد يوم، ويأتي على الأخضر مما انتزعه بالدم والسجن، دون إحراز نتائج، دليل واضح على الحاجة الملحة لإعادة بناء المعارضة الفكرية والسياسية.

وتستدعي عملية إعادة البناء هذه، وهي عملية آنية لا تقبل الإرجاء أو التأخير لحساسية الظرف وعدم نضوج شروط التغيير المتصلة خاصة بعدم وجود تيارات ومؤسسات سياسية محل ثقة الجماهير وبرامج قادرة على جعلها تلتفّ حولها باعتبارها منبراً وبرنامجا مطلبيا وطنيا، معالجة ثلاث علل نخرت جسد الخطاب المعارض ولا يكون علاجها إلا بتجديد هذا الخطاب ومنابره.

ولا يكون تجديد الخطاب السياسي [بالدرجة الأولى] إلا بإعادة وصل الثقافي والفكري بالسياسي، وهو ما يؤكد الحاجة إلى اضطلاع المثقفين بدورهم الاجتماعي والتاريخي في التعبير عن مواقفهم تجاه قضايا المجتمع العربي وهمومه وأزماته، وبانخراطهم في التأسيس لخطاب يركز على عقل الجماهير ويسعى إلى إقناعها بمشروعية التغيير وإمكانيته، ويوازي مخاطبة الوجدان الذي يزرع الحماسة في سبيل تحقيقه.

انخراط المثقف في صياغة خطب التغيير المجتمعي هو الكفيل بتصحيح الأخطاء التي قادت قوى التغيير إلى الانفصال عن شروط الواقع والتاريخ وعن المبادئ والقيم في ممارستها وبرامجها وفي الانفصال نتيجة لذلك عن الجماهير، وسيمكّنها من قنوات جديدة لتجديد تصوراتها وتعديل برامجها وفقا لما تقتضيه حاجات المجتمع ومتغيراته

إن انخراط المثقف في صياغة خطب التغيير المجتمعي هو الكفيل بتصحيح الأخطاء التي قادت قوى التغيير إلى الانفصال عن شروط الواقع والتاريخ وعن المبادئ والقيم في ممارستها وبرامجها وفي الانفصال نتيجة لذلك عن الجماهير، وسيمكّنها من قنوات جديدة لتجديد تصوراتها وتعديل برامجها وفقا لما تقتضيه حاجات المجتمع ومتغيراته، وتشييد رؤى جديدة في الثقافة والسياسة والاقتصاد لا تنحرف عن المبادئ ولا تشذّ عنها.

ومن شأن المثقف المنخرط في الفعل السياسي أن يكشف زيف المناضل الذي صنعه الإعلام والشعبوي اللذين طبعا الحياة السياسية العربية اليوم بالسطحية والانحطاط على مستوى الخطاب والممارسة، كما من شأنه أن يتصدى لفكرة امتلاك الحقيقة المطلقة والرؤية الواحدة الأحادية والتوظيف الأيديولوجي والسياسي للدين.

إن من أكثر الأسباب التي عجّلت بإفراغ المعارضات السياسية من دورها وجمهورها أن من عارضوا بالأمس القريب الاستبداد وكانوا في مقدمة الرافضين للبيروقراطية والانتهازية والإقصاء في تسير مؤسسات الدولة هؤلاء أنفسهم تحولوا إلى عقبة كأداء في طريق التغيير.

ولعل من المهام المستعجلة من أجل الخروج من حالة الجمود هو إتاحة الفرصة للأجيال الجديدة من الشباب العربي ليدلي بدلوه في مشروع التغيير، ويقدم بالتالي رؤاه التي سترفد حركة الفكر العربي برؤى جديدة ودم جديد.

وهو ما يحتاج حركة واسعة من التفكير النقدي ومن مراجعة التصورات السابقة التي فشل معتنقوها فشلا ذريعاً في جل معاركهم خلال المئة سنة الماضية.

كاتب من المغرب

الخرساء

عمرو أبوالعطا

جاءت الشرطة لمعاينة الجثة ومكان الحادث، هذا الرجل الغريق وجدوه مقطوع اللسان في هذا الجانب البعيد من أنحاء القرية غارقاً في «الترعة» وقد زالت ملامحه. أخذت الشرطة الجثة دون الوصول لملابسات الحادث. انتشر الخبر في القرية، واختلفت الروايات، وظل الحادث فيه شيء من الغموض. ولكن هناك رجل عجوز يعرف ما يحدث.. «إنها الخرساء».

منذ سنوات عديدة ولدت بنت خرساء في هذه القرية، وكان أهل القرية يضيّقون عليها، ويشيرون إليها ببعض الإشارات التي تزعجها. كانت دائماً كثيرة البكاء. أناس لا يحترمون من لديهم إعاقة.. عاشت الخرساء حياة صعبة وحزينة، ووالدها الرجل البسيط الفقير لا يستطيع أن يحميها من مضايقات الناس.

ذات يوم زادت مضايقات الأهالي لها فأصيبت الخرساء بحالة اكتئاب وذهبت إلى أطراف القرية وألقت بنفسها في الترعة. ذاع خبر موت الخرساء وأخذ الناس يتهامسون ويتكلمون، ومنهم من فرح لموتها لأنها كانت شؤماً على القرية بحسب تفكيرهم.

وجدت جثة الخرساء غارقة في الترعة وجاءت الشرطة وأخذتها لتشريحها ولكن في المشرحة اختفت الجثة بشكل غامض، ولم يستدل على مكانها.

حزن الأب على موت ابنته الوحيدة، وترك القرية مهاجراً، ولكنه الآن رجع إلى القرية.. هذا الرجل العجوز هو الأب، وكان يعلم أن ابنته عادت لتنتقم.

عندما ترى الخرساء لا تصرخ.. الخرساء تسرق اللسان لتتكلم به وتغرق صاحبه.

ذهب ثلاثة من الشباب إلي جانب من القرية عند الترعة، وأخذوا يشربون سجائر الحشيش غابوا جميعا عن الوعي. واحدهم سمع أحدا يناديه. الخرساء تتكلم بلسان الرجل الذي غرق. أخبر الشاب أصدقاءه أنه يسمع صوت رجل ينادي ذهبوا إلي مكان الصوت وجدوا بنتا تستغيث. اثنان نزلوا في الترعة لإنقاذها والثالث هرب ذاهبا لبيته.

في الصباح ذاع خبر وجود جثتين في الترعة في إنحاء القرية مقطوعتي اللسان. نفس الطريقة التي وجدوا عليها الجثة الأولي.

انتشر الرعب في أنحاء القرية وهذا الشاب الذي سمع بموت أصدقائه أصابته حالة من الجنون والخوف فهو يعلم ما حدث ومكث في بيته من شدة الخوف.

حسين جمعان

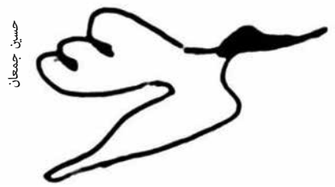
في منتصف الليل سمع الشاب صوتا يشبه صوت أصدقائه ينادونه أنهم في انتظاره في نفس المكان. الخرساء تستخدم لسان الشابين لاستدراجه ولكنه شرب من سجائر الحشيش ما كان يكفي لإفقاده التركيز. استجاب لطلب أصدقائه وذهب إلى المكان ولكنه لم يجد أحدا وذهب وراء مصدر الصوت ومازال الصوت ينادي وفجأة تظهر الخرساء ويصرخ وتأخذ لسانه وتغرقه في الترعة.

في اليوم الثاني وجدوا الجثة كالسابق. انتشر الخبر في القرية ومنع أهلها من الذهاب إلي هذا المكان ليلا. ومازالت الخرساء تنتقم.

كاتب من مصر

تلويحة يد

مريم الساعدي


حسين جمعان

لم يكن شيء قد اختلف. استيقظتِ هذا الصباح مثل كل صباح. كنتِ متثاقلة كالعادة. كان ملمس الفراش وطنك. بحثتِ عن زوجك، لم يكن في جوارك، لم يكن قد عاد بعد، مكانه بارد. ليلة أخرى قضاها حيث لا تدرين أين، ولم تعودي تسألين. في كل مرة حين كنت تسألين كان يجيبك بقبحٍ، بكرهٍ. كان ينظر إليك بغضب، كأنك اغتصبت للتو، وبعنف بالغ، حريته. فتركته لذاته، لم تعودي تسأليه، وبدا مرتاحاً أكثر، ولم يعد يكلّمك. إذا جلس كان يلاعب ابنته. وإذا قام لم يلتفت خلفه. يتركك نائمة أغلب الوقت والبنت في المدرسة. ولا تعرفين متى يعمل. يذهب صباحاً أحياناً، وأحياناً مساء، وأحياناً لا يذهب لأيام، يقضي الوقت في البيت معك، ولكن ليس معك. يلاعب ابنته، أو جهازه النقال، منشغل طوال الوقت بجهازه النقال. لم يعد يهمك أن تختلسي النظر إلى الشاشة لتعرفي ماذا يفعل، وإذا رنّ هاتفه لم يعد يهمك أن تتأكدي من المتصل امرأة أم رجل. هذا الرجل لم يعد يعنيك، منذ مدة. تريدين أن تقولي له: طلقني. ثم لا تجدين في نفسك حتى الطاقة الكافية للاهتمام بتركه. صرت هناك، مع نفسك، تفعلين أشياءك الخاصة. تنظفين البيت، تساعدين الخادمة في كل شيء. أحياناً تطلبين منها أن ترتاح طوال اليوم، لا تسألينها أيّ شيء. اشتريت لها جهاز تلفزيون وضعته في غرفتها، زيّنت غرفتها بالورود الجافة علقتها لها على السقف، وضعت لها أنواراً ملونة، اشتريت لها أباجورات تضيء وتخفت بألوان عديدة، أردت لها أن تكون سعيدة، هي كانت تشكرك كثيراً، ثم صارت تصمت وتتقبل هداياك كواجب مفروض عليك، وضعت لها ثلاجة خاصة ملأتها بالأطايب. قلتِ لها، أنت غريبة، كوني سعيدة، وإذا أردت العودة إلى أهلك، أخبريني، سأساعدك. لكنها لم تكن تذكر أهلها أبداً.

اهتممتِ بكيّ الملابس. صارت هوايتك المحببة. تعتنين بالكيّ، تأخذين القميص وتعيشين معه. حتى يصير ناعماً بدون كسرة مرئية أو خفية، تعتنين بالياقات والأكمام، النظافة هاجسك، والترتيب شغلك. تقولين الحياة جمال، على كل شيء حولك أن يكون جميلاً. وحين لا يكون زوجكِ موجوداً يصير الجوّ خفيفاً وتضحكين مع ابنتك، تعلّمينها الحروف والأرقام والكلمات الصغيرة وتردد خلفك وتضحكين، ثم صارت تغضب كثيراً وتبكي كثيراً تريد "بابا". وما إن يعود "بابا" حتى لا تعرفك، يأخذها كلها له، ولا يترك لك منها شيئا، وهي لا تريد منك شيئا.

في ذلك الصباح لم يحصل شيء مختلف، كنتِ قد استيقظتِ بتثاقل، وقلتِ ستنامين بعد أن توصليها إلى المدرسة. ألبستِها ملابسها، صفعتكِ غاضبة لأنكِ تضعين لها سندويشات لا تريدها، تشيحين وجهك، ثم تُقبّلينها، تعتذرين لها، تحاولين احتضانها، تتملص، تسير أمامك، تفتحين لها الباب، تجلس بجانبك في السيارة، تشيح بوجهها إلى النافذة طوال الوقت، توصلينها بصمت. تدخل إلى المدرسة دون أن تلتفت إليك، تلوّحين بيدك إليها، "باي حبيبتي"، تقولين لها. لكن لا تنتبه لما تقولين.

لا تعرفين إلا أنكِ كنتِ تقفين هناك ملوحة لها بالوداع.

يقول تقرير الشرطة إن سيارتكِ اتجهت مباشرة إلى تحت الشاحنة الضخمة، إن الشاحنة كانت تسير في طريقها دون أن تحيد عنه، وأنكِ سرتِ متعمدة ودخلتِ بسيارتك الصغيرة إلى تحت عجلاتها الكبيرة، فهرستك.

يقول التقرير إن كل ما وجدوه من بقاياك لم يكن يكفي ليشكل جثة. لكنك لا تذكرين إلا أنكِ كنتِ تقفين هناك، أمام بوابة المدرسة، ملوّحة لابنتك بالوداع.

كاتبة من الإمارات

هامش النص

علي لفته سعيد

حسين جمعان

يعد الهامش من عوامل الثقة بما يحتويه النص الأدبي من امتيازات الإقناع والثقة، في ما تمت الاستعانة به في حيثيات الفكرة، مثلما يعد واحدًا من مكمّلات ما يمكن أن يمنحه للاستدلال على ما يمكن أن يضيفه من معلوماتٍ، قد تنفع المتلقّي في تنويهه على نصّ آخر، قد يستكمل المعلومات المهمّة المرتبطة بما قرأه في النص الذي يتلقّاه، فيحصد كميّةً أخرى من الاستفادة، مثلما يعد حلقة وصلٍ بين الثقة بالتدوين والسرقة لأفكار الآخرين، لأن الهامش هو المرآة الأخرى للنصّ، حيث يتواجد كنصّ آخر لا يمكن أن يتواجد في المتن الأصلي للرسالة، وهو بهذا يأخذ دور المنقّب مثلما يأخذ دور الواجهة الأخرى لمعنى النصّ، بما لا يمكن أن يتوافر فيه من معلومات إلّا في الهامش.

ويمكن القول أيضا إن الهامش قد يكون مفيدًا لو كان يحمل فكرةً جديدةً، وليس معلومةً تأتي من خارج سياق النصّ، ليؤكّد على توضيح المرجعية لما تم اقتباسه، وبالتالي لا يحمل سوى توضيح مصداق التوضيح.

ولو تأمّلنا قول جميل صليبا عن الهامش بقوله بأنه «المستبعد عن المركز والمقصى عن الهيمنة سواء كان فكرا أم جسدا»، ولأنه مستبعد فإن ترتيبه ليكون مرقّمًا، ومن ثم البحث عنه أو ترك متابعة ما يحمله النصّ الأصلي للتدقيق في الهامش الذي لا ينفع المتلقّي، لأنه قد لا يكون قد اطّلع على جميع المصادر الذي يذكرها النصّ وخاصة في الكتب الأكاديمية أو الدراسات أو الكتب المختصة وحتى البحوث، فتضيع عليه لحظة التأمّل وبالتالي سيكون أمام حالة إعادة برمجة المتابعة.

ثم إن المتلقّي غير معنيٍّ بكلّ هذه المصادر في الهوامش خاصة وأن الهامش بالنسبة إلى المتلقّي يأخذ بعدًا تفسيريًّا آخر، لأنه بالنسبة إليه هو خارج المركز وإن كان ذا أهمية كما تقول ليندا دافيدوف.

أو كما تقول غزلان هاشمي في كتابها «تعالقات النص وانفراط الهوية» بأنه «كل متروك ومهمل ومسكوت عنه وقابع على حواف التحقير»، ورغم تأكيد الهامش في المنظور القرائي على أنه مؤثّرٌ، لكنه في المنظور الاطّلاعي والتلقّي العام لا يكون إلّا في الكشف عما هو مهمّ ومترابطٌ في ماهية الهامش، وتلك الأرقام التي تحتشد فيها بهدف التعريف بالمصادر والهامش رسالة أخرى تسكن في آخر النص.

وقد يجعل المؤلّف هامشه أسفل الصفحة أو يجعله في آخر الفصل أو في آخر الكتاب، وقد لا يكون هناك هامش في النصّ الصحفي ولكنه موجود في نصّ الكتاب بغضّ النظر عن جنسه.

لكن من جهةٍ أخرى أصبح الهامش واحدًا من الآثار السلبية للمتلقّي الذي يريد أن يفهم النصّ بما يحتويه من مقاصد ومغزى، ولا يفهم المصادر بتلك الطريقة التي يتم فيها إغراق النصّ، وكأن على المنتج/المؤلّف مثلا أن يقنع الآخرين أنه قرأ كلّ هذه الكتب لتكون له هامشًا. وكان عليه ضمن تدوين النصّ خارج الدرس الأكاديمي أن يلجأ إلى اختصار واقتصاد الهوامش، لكي لا يؤثّر على منطقية التسلسل ولا يقطع متابعة الفكرة وملاحقة القصدية وبناء التأويل.

بل إن هناك معلوماتٍ ما يمكن وضعها مع المتن لضمان ملاحقة النصّ، وفي نفس الوقت معرفة من قال ما تم وضعه بين قوسين.

إن الهامش لا يكون مهما في كلّ الأحوال للمتلقّي كونه لا يخدم النصّ في استخلاص مقاصده ومعانيه وتأويلاته، خاصة وأن المتقّي يزرع الثقة بالمنتج، من أن ما كتبه في النصّ يحمل مصداق البحث، مثلما يحمل رؤيةً جديدةً يبحث عنها فضلا عن إمكانية أن الحاصد سيكون مهما، من خلال ما يحمله النصّ من أدوات ترابطية بين المحتوى والمغزى وبين الرؤية والاستخلاص وبين الهوية وتوابعها وبين المرامي والغايات، وكذلك بين صدق التعبير وما حمله من تناصّ مع نصوصٍ أخرى، أو أنه استل مقتبسات واعتمد على مقولات آخرين ذكر أسماءهم في النصّ أو جعل تلك الأقوال بين قوسين لأن الثقة أساس المقبولية في النصّ، وما عداها فإن الهامش لن يكون مفيدًا أو حاملًا لشفاعة المقبولية، إن كان حاملا لأكاذيب المنتج أو الغايات غير السوية أو الأساليب الملتوية أو حتى التزوير في المعلومات.

بمعنى أن الهامش قد لا يبدو مهمًا في حساباته لفهم النصّ، لأنه في الكثير من الأحيان ينتقد النصوص المتخمة بالمصادر في الهوامش، وإن الكثير من المقالات والدراسات تكون فيه المصادر أكثر من المتن وأكثر من المحتوى، بل إن الكثير من الكتب تبدو أقرب للتحقيق من خلال ذكر الكثير من الأقوال والأفكار التي ذكرها باحثون ومفكّرون وفلاسفة ونقّاد وأدباء، وكلّ هذه الأقوال تكون لها هوامش فيبدو النصّ متخمًا بها مؤثرًا على سياقها بالنسبة إلى المتلقّي الذي يبحث عن الجديد في النصّ، مثلما يبحث عن عملية الربط بين الاقتباس وبين الجديد في النصّ، دون أن يبحث عن أهمية الهامش لأنه لن يعود إلى المصادر ليتأكّد. بمعنى أن ذكر المصادر في الهامش لها أهميةٌ كبيرةٌ للمتلقّي المختصّ أو الناقد أو الأكاديمي، كونه يمهّد له طرق معرفة ما اعتمد عليه المنتج في تكوين نصّه، وربما حتى في تناصّه مع نصٍّ آخر أكثر من المتلقّي الذي يبقى مشغولًا بحاصد النصّ في نهاية المطاف.

كاتب من العراق

دعوة
الجديد
تدعو الكتاب والمفكرين العرب
إلى المشاركة في محاورها وملفاتها القادمة

تيارات التفكير العربي
ظهورا ومدا وجزراً

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 والأنوثة
هل تكتب النساء العربيات بلغة الرجل
أم أن اللغة بلا جنس

الصحافة الثقافية العربية
أحوالها، توجهاتها، علاقتها بالكتاب والقراء

فكر حر وإبداع جديد

العادة الشهريّة

محمد ناصر المولهي

لن أنتظرك أيتها الحافلة التعيسة، طيلة شهر ناقص، أسبوعا على ما أتذكر، جعلتِ من عمودي الفقري حبات مسبحة منفرطة، أعرف أنني سأعود إليك بعد أيام، لكن اليوم هو يومي، يوم القبض على المرتّب الذي لاحقته شهرا كاملا كما يلاحق سلوقيّ لاهث أرنبا بريّا. إنّ ثقل النقود في جيب سترتي الكشمير جعل قامتي أكثر استقامة، أمشي بثقة برجوازيّ، وأمرّ بين الأنهج على مهلٍ، لست أفرّ كعادتي من واجهات المحلاّت ورائحة الفتيات النضِرات، أقرع حذائي على الأرض في خطوات منغّمة، ولا أصدّق كيف توقفت عن تذمري المتواصل من كلّ شيء تقريبا، حتّى أنّني لم أتذمّر من ثقل أكياس المشتريات التي تتدلّى في يديّ كحبلي أرجوحة، لقد اشتريت لنفسي قارورة نبيذ ولم أنس حلوتيّ اللّتين تركتهما في المنزل طبعا.

«تاكسي... أنا قادم يا حبيبتيّ».

فشلت محاولات السائق في اختلاق مواضيع محادثة بيننا، كنت أفكر في ضحكة سارة الواسعة وهي تقبّل دميتها الجديدة، وفي ليلة مفعمة مع حبيبتي، فقد كان يعودني وهج الحب ليتملّكني أيام قبض الرّاتب لكنّه سرعان ما ينحدر إلى الخفوت منتظرا راتب الشهر القادم، حتّى أنّ زوجتي شبّهت مرّة حبي لها بالعادة الشهريّة.

صعدت الدرج، بخفّة سنجاب رغم ثقل الكيسيْن، لم أكن أرغب في قرع الجرس، وأردت أن أفاجئ حلوتيّ، فأقحمت المفتاح في القفل بلطف لص. ثمّ فتحت الباب برويّة ودخلت الصالون، كان مُنارًا فقط بضوء التلفاز الموضوع في حالة الصّمت، المنزل غارق في سكون غريبٍ حقّا، توغّلت ناحية المطبخ لكنّني لم أجد أحدا، ناديت: «سارا»... «وفاء». وما من مُجيب، إنّها السادسة مساءً يجبُ أنْ تكونا في المنزل الآن، لكن ليكُنْ ربّما خرجتا لقضاء حاجة ما، أخذت هاتفي واتّصلت بجوّال زوجتي، فكان رنينه أوّل ما جرح الصمت المطبق، تتبعت صوت الرنين فتأكّدت أنّه قادم من غرفة النوم.

«آه منكما يا حلوتيّ أتنامان في هذا الوقت!!؟».

دخلت الغرفة في مشية مرحة، ولكنّني لم أجد أحدا، فقط كان الهاتف موضوعا على طاولة الخشب الصّغيرة حذو السّرير. عندها سلّمت بأنّهما خرجتا لاقتناء شيء ما، وسيعودان بعد قليل إن لم أقل لحظات، رجعت إلى الصالون، وجلست على الكنبة أشاهد التلفاز، وأنتظر جميلتيّ وكأنّهما مسافرتان منذ سنوات، مرّت الدّقائق وكلّما تقدّمت كانت تثقُل وكأنّ تعبا يصيبها ويستحوذ عليها بينما رأسي موزّع بين التلفاز والساعة المعلّقة على الجدار، حتّى أنّني كنت أرفع عينيّ لقراءة الوقت مرتين في الدقيقة الواحدة. مرت ساعة بشق الأنفس وكأنّها سنتان أو ثلاث لسجين ينتظر الإفراج عنه، أطرافي كلها تتحرك دون توقف، وبدأ القلق يتسرب من قلبي إلى أصابعي التي كانت تنقر على الجانب الخشبي للكنبة كمناقير فراخ جائعة في العراء، أين هما تلكما الإوزتان؟ ألم تفكر وفاء في حمل جوّالها؟ آه تبا لغبائها، يبدو أنّ ذكاءها يتضاءل كلما ابتعدنا عن ذكرى زواجنا سنة إضافيّة، ثمّ كيف لتلك المرأة أن تحمل طفلتها ذات السنوات الأربع وتخرج بها في مساء ديسمبر البارد هذا؟

آه إن بقيتُ هنا ستهشّم الأسئلة والظنون جمجمتي، سأخرج للبحث عنهما ربما كانتا قريبتين، أوَ يعقل أن يكون قد ألمّ بهما خطب ما؟ لا لا حبيبتي وفاء امرأة نبيهة، أيكون حادث سير أو «براكاج» مثلا لا يفرّق بين نبيه أو كبير أو صغير؟ تبّا لدماغي الذي اجتهد الآن في تمثُّل سيناريوهات متتابعة مثل آلة هوليوديّة نشطة، سوف أخرج للبحث عنهما، نعم سأخرج.

نسيت أن أرتدي معطفي، إنها السابعة والنصف مساء الآن، كان يوم سبت حيث يملأ المخمورون شوارع المدينة، وتتزاحم السيّارات المجنونة لبعض المهووسين، وربما قد لمحت السماء أنني دون معطف فخفّضت أكثر في درجات الحرارة، وأخذت ترش قطرات من المطر تحملها ريح متسللة من ثلاجة عملاقة، ها أنا أعود إلى تذمّري، طيب فلأنسَ البرد والمطر والمخمورين، أين يمكنني أن أجدهما؟ رحتُ أفلّي الشوارع في خطوات سريعة محوّلا عينيّ من محل إلى آخر ومن شارع إلى شارع، ما مرّت امرأة ممسكة بيد ابنتها إلا وركضت ناحيتها، ورحت أتفحصها كالمجنون، حتى أن إحدى السيّدات كالت لي كفا من الشتائم وتوعدتني بأن تأتيني بزوجها، فلتذهب إلى الجحيم هي وزوجها ذكر البط، ساعتان وأنا أهرول كالمجنون من مكان إلى آخر، ولا أثر لهذه الغبيّة زوجتي، ما أرهقني علاوة على ترهل عضلاتي المنكمشة جراء كرسي المكتب، هو دماغي الذي لم يتوقف عن إنتاج أكثر الأفكار سوادا، ربما أعذر هذه الآلة المبرمجة فطيلة خمس سنوات لم تغادر وفاء المنزل دون علمي ولم تتأخر بهذا الشكل من قبل، لكن لمَ لا تكون قد عادت الآن إلى المنزل بينما أنا أبحث كالمخبول في الشوارع، آه منّي أنا الآخر أصابُ بغباء حادّ أحيانا، كلّ ذلك من ثقل الوظيفة والحياة.

عدت إلى المنزل صعدت الدرج بقفزات عنيفة، فتحت الباب كمن

أحمد عبد العال

يحاول خلعه، التلفاز وحده يضيء المكان ناديت «وفاء....وفاء... سارا...» فتشت المنزل مثل من يبحث عن أدلة الجريمة، بحثت حتى تحت السرير، وفي الخزانة، في الحمام... لم أجد تلكما اللّعينتين، كنت أحسّ قلبي نصف برتقالة في آلة عصر، نبضي متسارع جدا، وأنفاسي تركض بسرعة بين فمي ورئتيّ، إنّها العاشرة مساءً ها قد بدأ صوت شجار المخمورين وفرامل سيارات المهووسين بغزو الشارع، لم أتمالك نفسي، دماغي تعطّل الآن كمحرك قديم مجهد، صفقت الباب وخرجت، كنت يتيم الأبوين ونشأت نشأة صعبة في دار للأيتام وتشاركني وفاء يتمي هذا، لقد نشأنا في المكان الرديء نفسِه، لذلك لا نزور أحدا ولا أحد يزورنا، دون أن أشعر توجّهت إلى الطريق وأومأت إلى سيّارة أجرة وناديت تاكسي، صعدت كان الرجل مبتسما يسألني عن وجهتي، لم أعرف بم أجيبه، قلت فقط «زوجتي وابنتي تائهتان لا أعرف أين «، ثم انتابتني نوبة هيستيريا، آه لقد تعرضا إلى حادث، أسمع صراخ زوجتي التي يغتصبها الآن شخصان على مرأى من سارا، هدّأ السائق من روعي:

- «لا تخف يا أخي ربما هما في مكان ما وفقط تأخرتا في العودة».

- « لا...لا.... لا يمكن لوفاء أن تذهب إلى أيّ مكان دون علمي، انظر لقد تجاوزت العاشرة والنصف ولم تعد، لم تفعلها أبدا من قبل، لم تفعلها أبدا».

- «طيب ربّما وقع معها حادث صغير كما تقول لكن لا بأس لا تخف يا أخي، أقترح أن نزور المشافي القريبة.... «.

- «بسرعة إذن أرجوك».

من مستشفى إلى آخر كنّا نركض أنا والسائق لاهثين نسجّل اسمي وفاء وسارة، ليبحثا عنهما ربما وفدتا مصابتين بشيء ما هنا، أو ربما وجدوهما في ثلاجة الموتى، آه لا، هذه الفكرة مرعبة تبا لدماغي الأحمق، ولكن في كل مرة كانت تعود إلينا الممرضة الغبية مبتسمة بفمها المغموس في حمرة الشفاه ومكياجها المدهون على وجهها لتقول «آسفة لم يفد علينا هذان الاسمان». إنّهما زوجتي وفلذة كبدي أيتها الحمقاوات ليسا اسمين، فذكرهما بهذه الطريقة يرسّخ عندي فكرة أن يكون الموت قد اختطفهما مني، تبّا للموت أيضا، الموت الذي لم يدعني أرى والديّ ونسيبيّ.

لم أعد أحتمل أكثر، في الطريق أوقفتنا الشرطة بينما كنا مسرعين بالسيارة، طلبا تفحص بطاقاتنا، نزلت من السيّارة في محاولة لإقناع الشرطيين بتركنا نواصل البحث وأستعجلهما، حتى قال لي أحدهما:

- «عد إلى السيّارة يا هذا»

أمسكني كشاة تُجرّ من حقل مرعى الجيران، في محاولة منه لإرجاعي إلى السيّارة، لم أتحمل ذلك غلت الدماء في كل ميليمتر من شراييني وأوردتي، تسارعت دقات قلبي حتى غدت طنينا، لم أفطن كيف انقضضت عليه ورحت أبرحه ضربا، وكأنه هو من اغتصب زوجتي أمام عيني سارا العسليّتين، ثم شعرت بضربة خلف رأسي وعمّ الظلام.

لم أفق إلا في قسم الشرطة وشرطي يسألني عن اسمي،

- «ماذا أفعل هنا؟؟».

- «ستتعلّم أيها الوغد عاقبة مد يدك على شرطي، لقد قمت بشرم أذنه بأسنانك أيّها الكلب المسعور؟».

لم أكن أهتم للشتيمة أو غيرها..

- «زوجتي وابنتي تائهتان رجاء، أريدكما أن تعثرا لي عليهما واحبساني، أنا كلب بن كلب أتدري، المهم جد لي حبيبتيّ».

و انخرطت في نوبة بكاء بينما كانت يداي مقيدتين خلف ظهري، ألقوا بي في مكان الإيقاف، لكنني لم أتوقف عن الصراخ «ابحثوا لي عن وفاء وسارة... ابحثوا لي عنهما...».

لم يثنني أن الفجر الذي يُسجّي كلّ جسد وصوت قد لاح من نافذة صغيرة مشبّكة بالحديد، ما اضطر رئيس القسم إلى استقبالي بعينين متورّمتين من قلّة النوم، أعطيته اسمي زوجتي وابنتي فلم يجد لهما أثرا في قاعدة البيانات، لكنّه طمأنني ووعدني بأنهم سيجدونهما قريبا.

ثلاثة أيّام وأنا مسجّى في زنزانة إيقاف جديدة مكمّم الفم ومربوط اليدين، وها أنا أخرج لأرى النور أخيرا. ديسمبر يبرّد هذه المدينة التي ابتلعت حبيبتي، وأنا تتلقفني الشوارع كمعتوه تائه.

دخلت المنزل صفقت الباب ورحت أصرخ بأعلى صوتي بينما جارتي السمينة تحدث حلقة من النسوة بهذيانها المعتاد:

- «يا لذلك المسكين، لم يصدّق بعد موت ابنته الرضيعة وفرار زوجته منذ ثلاث سنوات أو أكثر، وما زال في رأس كلّ شهر يهيم في الشوارع بحثا عنهما».

شاعر وكاتب من تونس

مياه ضحلة

محمد ميلاد

تماثيل

عُواء الذئاب الذي قرص مسامعهم من بعيد
قد يكون عطّل عَبَق الشهوة في ترائبهم،
والكلماتُ التي راوغوها
وظنوا أنهم نجَوْا من حريرها،
طفَتْ فجأة كنشوة مستحيلة على ظلالهم المتسلخة،
فاضطربتْ في عتمة المصابيح أرواحُهم
كمثل الدلافين في مياه ضحلة.
لقد قايضوا الصمتَ الذي سقوْه من ضفافهم
بجذع مُتقطِب،
وانتظروا أن يشجّعهم يأسُهم،
لكنهم عندما عادوا أدراجهم وجَدُوا تماثيلَ
لا تشبههم.
لم يَفتح لهُمُ الوضوحُ سوى نوافذ عمياء،
ولم تَرْفأ أعماقَهم إبرةُ الهذيان.

السّرطان الناسك

تفنَى الرّخويات وتبقى قواقعُها آثارا متناثرة كالقبور
المهجورة
كي تتبادلها السّرطانات الناسكة كلما نمتْ أجسامُها
العارية العَطوبة.
تنتقيها مثلما تُنتقَى العبارةُ على قدْر ما يتسع
الصمت أو يضيق.
يَحدُث أن يتنافس سرطانان على الصَّدَفة نفسِها،
لكن سرعان ما يسبق أحدُهما الآخر ليرقص رقصته
الدائرية
ويُولِجَ فيها ذنَبَه المُقَرَّنَ شاهرا في الفوَّهة كلابتَه
الهائلة،
ودون حاجة لأنْ يقيسَها يدبّ بلا عناء أو تضجّر،
كأنه يرتديها من زمن بعيد،
أو كأنما وُضعت مُسْبقا على مقاسه.
قد تكون روحُ المرء صَدَفَتَه التي لا يغيّرها، ينوء
بحملها
طول حياته إلى أن تلفظه يوما لفرط ما تضيق.

عبّاد الشمس

إذا كان يتعذر التحديق في ضوء الشمس، فمن
الممكن
تأمّلُ هذه الزهرة التي تحاكيها بقرصها العريض

كمالا اسحق

وخُصْلاتِها
الصّفراء الساطعة.
منتصبة على ساق واحدة مستقيمة، تبدو وكأنها
ساعة جدارية،
لكنها ليست بحاجة إلى عقارب أو جرس،
فهي تعرف كيف تقدّر الوقت نهارا إذْ تميل حيثما
مالت الشمس،
تدُور حتى يكاد أن يلتويَ عنقها،
ولا توقفها سوى ظلمة الليل،
لكنها لا تسكن لتهجع مثل سائر الكائنات،
وإنما لتبدأ بالتراجع إلى نقطة الانطلاق،
متهيّئة لطلوع الصّبح.

الصّدأ

كمثل التهاب الأنسجة بتأثير الجراثيم،
تنكشف بقع الصدأ،
فتسري سريان الطّفْح الذي تحمرّ بُثُورُه
إلى أن تنفجر كالبراعم ببتلات قليلة غالبا.
وقد تبدو كالجلد المتسلخ المطويّ الأطراف
أو تنتشر على شكل رُقاقاتٍ
تَخْمُش وجه الهواء،
لكنها لا تتكسر ولا تتساقط
ما لم تفرُكها الأصابع.
عبثا تُقَشَّر الحراشفُ المتراكبة،
فلا أمل بالوصول إلى الجذور لاستئصالها،
فهي ناشبة خارج المعدن الذي أفرزها،
أي في رطوبة الهواء نفسه أو في الماء...
إذا كان الذهب كذبة، فالصدأ هو الحقيقة الوحيدة،
لا تُفسِّر أثرَه التشابيه،
ولا يقوله إلا أنينُ مُفَصَّلاتُ الأبواب
وصريرُ البَكَرات
وهي تسحب الدِّلاء.

شاعر من تونس

الأبدية التي كانت

خواطر وأفكار وتأملات

معتز نادر

الأبدي والواقعي

ألم الوحدة فظيع.. رغبتي أن أحدّث شخصاً ما تسيطر أحياناً عليَّ اليوم بأكمله، لعل الآخر الشبيه مثلي وحدته تهيمن من زاوية أخرى، بتّ أعرف الأشخاص الذين يعيشون مع الوحدة من خلال معرفتي بنفسي، على الأغلب هم لهم عينان غائرتان، الوجه لا يكون حزيناً، بل السلوك هو الحزين. الروح المعذبة -الأبدية- ماذا تعني بعيداً عن الاستنزاف اللغوي الذي لا ينتهي ولا طائل منه.

لنعتبر أن الإنسان القلق على الدوام هو النفس المعذبة، والإفراز الفني الجذاب لتلك النفس المعذبة هو لغز الأبدية الإنسانية.. والأبدية الإنسانية هي نوع من المبالغة الإبداعية لوصف أشخاص قلقين -وهي أيضاً الانشغال الفكري بالخلود- أما الإفراز الواقعي للروح الفنية الحزينة فيقول إن الإحساس بالأبدية الإنسانية هو التعبير المفرط عن الأنانية الشفافة للكائن والإحساس الواقعي بها.

هذه الاختلاجات موجودة داخل الكائن وهي ليست كذباً، سأستبدل كلمة الأبدية بمصطلح «مستقبل الإنسان»، بالفعل الإنسان يحتاج أن يعيش أكثر من سنوات حياته كي يصل إلى حقيقته المعنوية، لكن المفاجأة ربما تكمن في أن مستقبل الإنسان ممكن أن يتحقق خلال لحظة واعية في حياته القصيرة التي يحياها، مستقبل الإنسان ممكن أن يتحقق قبل مستقبله البعيد وقبل موته عبر لحظة استشفاف وانفلات طاقة مفاجئ وغير محسوب تحاكي ذكرى مشوشة تحيط بأمانينا الخاصة، إنها لحظة العودة إلى الرحم.. العودة إلى الانتماء اللذيذ الذي يوفره عالمنا الباطني.. إلى البرعم الذي يتبنّى ذكرياتنا القادمة، أنا أشعر بذلك وأحسهُ.

إن المستقبل النفسي للإنسان هو لحظة واقعية مُعاشة وليست معنى لحياة حقيقية قادمة سيعيشها جيل بعينه. لكن هذا المستقبل لن يكون إلا في نفس من يستشعر الإحساس المتعاظم بالبهجة الهائلة غير المفهومة بمقابل لحظات مشابهة من الإحباط والاكتئاب المزمن التي ربما تؤدي بصاحبها إلى الانتحار كفعل مضاد لتلك السعادة، في الواقع هذه لحظة الإنسان المختلف، إنها سرّه الخاص، ذاك النموذج من الناس لن يمكنه العيش بلا توجهات ذات نزعة مستقلة فردانية وطوباوية أحياناً. بينما سينظر المفكر الفيلسوف متحدياً وأحياناً ناقماً على ذلك النموذج الخلّاق بوصفه يعاني من مواطن عدم الجدية، وسينزعج دائماً من عجزه عن تجاوز معنى وجود ذاك النموذج القوي وصعوبة عدم التفكير به. أدرك ذلك يقيناً وأتناغم معه.. أحلامنا اليومية وتعلقنا المستميت بالأشياء وطاقتنا العاطفية التي لا تجد مترجما لها.. هذه الأشياء هي لحظة الأبدية الزائفة والواقعية في الوقت ذاته، الأبدية التي كانت وليس التي ستأتي يوماً..

أنت تشعر في أوقات عديدة بأن شيئاً ينقص رفاهيتك الحالية وتقول في ذاتك لو كان هذا الشيء موجوداً فإن سعادتي ستكتمل، لكن في حقيقة الأمر وفي هذه اللحظة يكون شعورك بالسعادة كافياً، ووجود ذلك الشيء الناقص سيقلل عملياً من إحساسك الحالي بالسعادة.

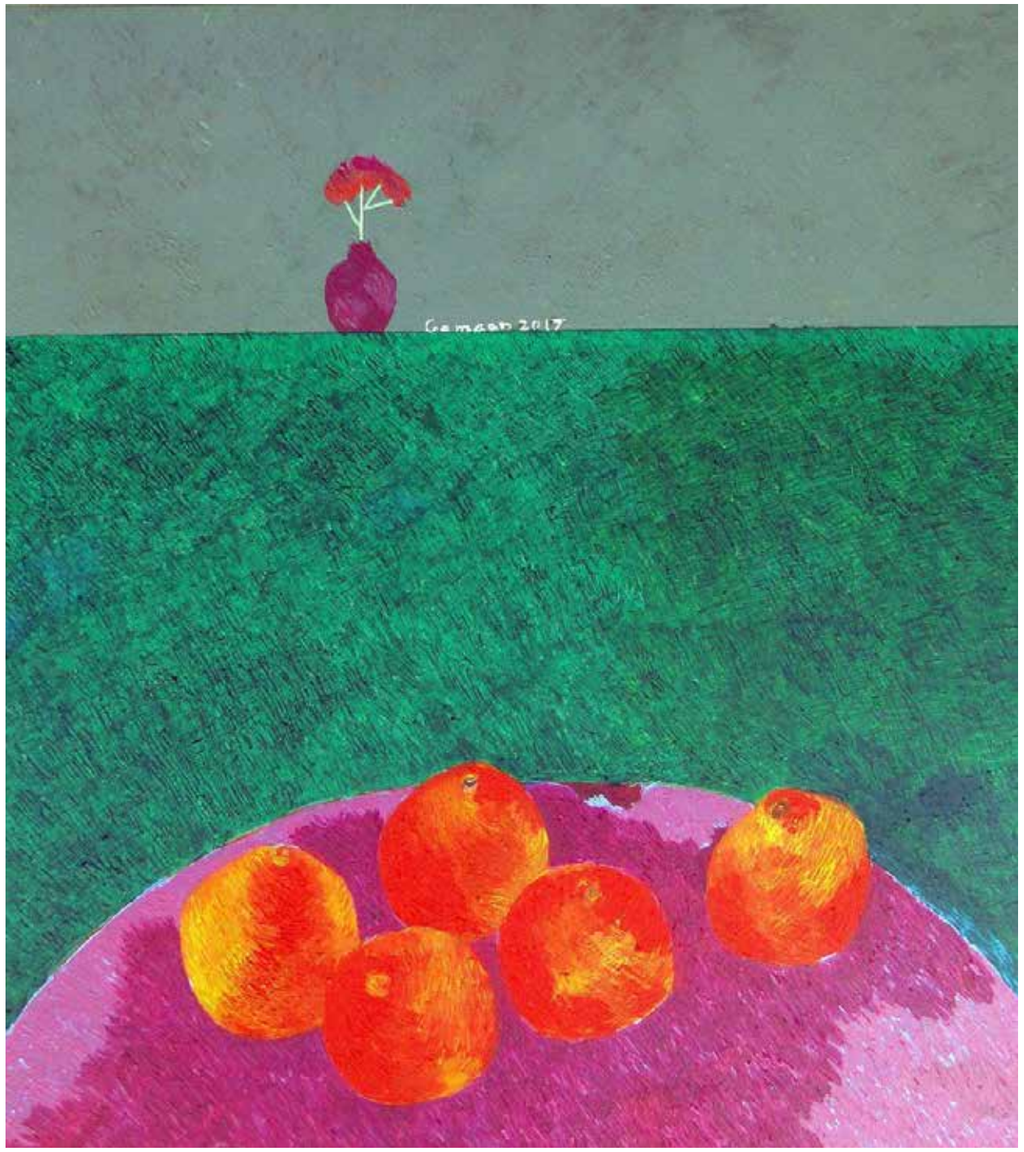
أنت سعيد الآن بما تملكه ولن يضيف الشيء الناقص الذي تتخيله من روعة اللحظة الراهنة التي تحسها فعلاً بل سيقلل من طاقتها وسيجعلك لا تشعر بها كما هي الآن في لحظتها الحاضرة تحديداً.

إنك تجلس في حديقة مستمتعاً مع عائلتك بأجواء من المرح والألفة، ثم تقول في نفسك -لو أننا بجانب البحر سعادتنا تكون أكبر- ولكن ليس حتمياً أن تكون السعادة أكبر، في تلك الحالة ستكون ثمة سعادة تنوب عن السعادة الأولى إنما ليس بالضرورة أن تكون أشمل وأعمق.

الشعور السعيد الحالي هو الذي يدفعنا إلى التفكير بسعادة قادمة أكبر وأكثر سلاماً، لكنها قد لا تكون السعادة التي نتخيلها تماماً والتي ستنافس سعادة اللحظة الحاضرة الأكثر حدساً والأكثر شغفاً.

الشعور الأبدي المستقبلي هو شخصي يمثّل كل فرد فينا، كل كائن جسدي هو المستقبل الأبدي الذي سينتهي بموت المستقبل الشخصي.. هو الجثة الهامدة.. ولكنها الجثة التي عاشت أبديتها.

لو عرفنا جميعاً أين تكمن لحظة المستقبل المعنوية لتمنينا أن



حسين جمعان

نعود إلى الوراء إلى زمن لا نعرفه بل نشعر بلحظاته -ذلك الزمن هو اللحظة الكامنة هناك في البعيد- في النفس عينها.

دائماً ما يتحدث الفلاسفة والمفكرون عن السعادة والموت والعبثية والعدم، هذا هاجس الفكر، إنه الحرمان من الاكتمال المعنوي التي تمثله لحظة الأبدية الواقعية الزائفة، الطفل الصغير يغفو هنيئاً بينما يرضع الحليب من ثدي أمّه، إنها لحظة الارتواء الكامل من الشعور بالاستسلام السعيد، ارتخاء الأسارير، نحن دائماً نبحث عمّا يشبه وضعية الطفل الصغير الغافي، وضعية أن تعبر أمامك الجبال والبحار بينما أنت تستمع مثلاً للسمفونية 40 لموتسارت، لحظة الكمال المعنوي هي عالم الطفولة وليست عالم الرجولة!

لطالما تحدث الإنجاز البشري عن الوعي غير المدرك للماضي الشخص.. غير المتمكن من ذاكرتك النفسية. اللحظة المكتملة

الوعي هي المستقبل المُتمَنى وبذات الوقت هي التي لا شأن لها بتطور الحضارة الإنسانية..
فالزمن يسير لا شأن له.....؟!

عالم ممزق

لنشرد لحظة. الناس يحبون قصص الأنبياء ويجلّونها، لكنهم أيضاً يشعرون بالنقص حيالها، وفي الوقت ذاته لا يسمحون لأحد بتناول نبيهم بسوء ذلك لأن إهانة النبي بالنسبة إليهم هي في حقيقة الأمر تعرية لنفسيتهم وفضح لمشاعر النقص التي يمثلها تقديسهم لذلك النبي، وتمسكهم بالأفكار التي جاء بها هي تأكيد آخر على الضيق الذي ينتاب خيبتهم ونكستهم العاجزة وبالتالي الشعور بعدم قدرتهم عن مجاراة تلك الأفكار التي يتمنّون أن يكونوا أبطالها.
ولكن هذا لا يعني بالضرورة تصديقهم للصفات والمعجزات التي وصفتها الكُتب والأحاديث الدينية عن ذلك النبي، لكنها تصديق لصفاتهم الأقل شأناً والأكثر غموضاً، وتأييداً لعالمهم الممزق الصعب الالتئام.
فعلياً كل البشر عالمهم ممزق صعب الالتئام، وهذا لا يعني أنهم سيمضون حياتهم تعساء بائسين، إدراك الأمور المتعلقة بالأشخاص لا يعني الغوص المقيت في الجانب غير المترابط منها، الأمر الجيد في الفكرة السابقة أن ليس ثمة حزن بل هناك تصالح مع ذلك التضارب وشعور بالأمان من خلاله.
الحرمان هو السمة الرئيسية التي تحكم هذا العالم.

أن تكون سعيدا

بات حديثي مؤخراً يفتقر لحس الفكاهة، بات جديّاً وثقيلاً أكثر من اللازم.
هذه الأثناء أنا نفسي ثقيل أكثر من اللازم. ولكن أيضاً الحياة بسيطة ومسليّة وتجلب الكثير من المرح، أسأل نفسي أحياناً هل أعقّد الأمور؟
إحدى المرات سألت امرأة إنكليزية ضحوكة إن كانت سعيدة فأجابتني بنعم «إن الحياة مضحكة» كانت امرأة ضحوكة دائماً.
وسألت جاراً لي في حيِنا عن سبب مرحه طوال اليوم؟ فأجابني إن الحياة لا تستحق أن يغتم المرء لأجلها.
أنا أفهم طبيعتي، في أوقات عديدة، لا أستطيع أن أكون بسيطاً على هذا النحو ومتقبّلاً لكافة تحولات الحياة بسلاسة، لا أقتنع بأن الجمال يسكن في الأشياء التي لا أحسها، الأشياء التي لا تهزني. مع أن الغالبية يصفونني بالبساطة، يبدو أنني متعدد الصفات، وهذه أخبار سارة، أستمتع بطريقة تفكيري وبالأشياء التي تخطر في ذهني.. أعتقد من غير المنطقي أن يطلب الإنسان السعادة على الدوام. أحياناً أشعر بأنني لا أحب أن أفرح كثيراً.. ربما.. ليس من حقي؟

أحلام البشر

أحسّ بأنني تحدثت في كل ما كتبته في ما سبق بنوع من التعالي وبنوع من الموهبة. إذا كنت أدرك الكثير من الأشياء عليّ إذن أن أقدم فائدة عملية أكثر من الذين لا يعرفون، وإلا سأكون مجرد ثرثار متعالٍ.
عندما أكون في الطائرة، في السماء، وتكون العمارات كرأس إبرة والغيوم تسبح في الفضاء أعرف حجم الروعة المكتنزة في هذا العالم، هذا العالم هو نفسه الذي كانت الديناصورات ترجّه منذ الملايين. بالفعل ثمة جمال لا يصدق في هذا الكوكب، ثمة نفوس تتعب من جمال هذا العالم، أنا أحد هؤلاء.
من المحزن ألا تتحقق بعض أحلامنا، أحلام الآخرين، أعرف أشخاصاً قرويين بسطاء تمنوا رؤية البحر وماتوا دون أن يروه، أشخاصاً تمنوا رؤية الطائرة وماتوا دون أن يركبوا الطائرة، أشخاصاً يعيشون في مناطق حدودية وتمنوا رؤية العاصمة. أفكّر بالأمر ماذا سأعني أنا وأحاديثي لأولئك الناس البعيدين عن الأحلام-الأمنيات العادية. بالفعل هذا العالم مبني على أحلام تتحقق وأحلام تأبى.
إن العالم الهائل هو الحظ السعيد لإنسانية كانت سترتجف َبرداً من دونه.

الغرابة الحياتية

أصعد الحافلة وأراقب الوجوه، أتساءل عن السعيد منهم والتعيس، من سيعيش حتى العام المقبل، أو أكثر من الآخر، كيف سيكون شكل المسن الذي أمامي بعد عشر سنوات، والطريف الذي لا أستغربه أن كل من في الحافلة ينظر إليّ ويفكر بنفس الطريقة. هذه التساؤلات الصامتة البسيطة هي سبب تشابك العالم ببعضه بعضاً، وقُبلات الاشتياق المحمومة بين الناس هي التعبير الجارح عن تفاصيل الشرود الصامت. ثم رجال الأعمال والأثرياء والسياسيون الكبار وقتهم محسوب بالدقيقة، كيف يمكنهم العيش بهذه الطريقة كالآلات، هذا سبب ثرائهم ونجاحهم، ولكن كيف ذلك؟ إنهم دنيويون جداً لكي يفعلوا ذلك، أعتقد مثلاً أن رجل الأعمال العالمي يمضي أكثر من ثلث حياته بين السيارة والطيارة والمكتب (غريبون هؤلاء القوم). حتى نجوم الغناء والتمثيل، لا أستغرب سبب انتحار البعض منهم، إنهم ملاحقون في كل دقيقة من الإعلام، هذا الأمر سيؤدي بهم إلى الهاوية ما لم يكونوا سفاحين أو تجار مخدرات.
بالنسبة إلى أمثالي قدرنا هو العالم الذي نعيشه وهو الذي َيتبناه قلقنا وكذلك محاولتنا الولوج نحو جمال مطلق، هذا ليس وهماً، وليس ثمة خيار آخر، الخروج من هذا العالم يعني دخولنا في تفاصيل مشوشة غريبة عنّا إلى حد بعيد، بينما نفضل أن نبقى في البقعة التي تجعلنا نرى من خلالها الجَمع الذي يدفعنا إلى الإلهام، ليس تحدّياً بالنسبة إليّ الانخراط في الغرابة الحياتية، إذا كنت مخطئاً في تقييم أمر ما يخص رؤيتي المستقبلية الفكرية فعلى الجهة المصيبة أن تضمني إليها وأن لا تنتظر وعيي بها.

غزال وتمساح

أحيانا أشعر أن جسدي عبء عليّ وبأني أريد النوم في سبات ثلاثة أو أربعة أشهر كحيوانات القطب الشمالي. يتملكني الغوص في ظروف الحيوانات ومغامراتهم وحياتهم بالغة الصعوبة والقسوة.
بالأمس (فيلم وثائقي) تمساح يستهدف غزالا في مستنقع موحل شبه جاف تتجمع حوله الحيوانات كي تشرب، هناك في أفريقيا. بادئ الأمر قاوم الغزال عضة التمساح ذي الفك الكبير، لحظات ويتراخى فك التمساح عن عنق الغزال ويفلته، وبينما يدور الغزال حول نفسه لاستعادة توازنه في ثانية أو أكثر بقليل، ينقض التمساح مرة أخرى ويجهز عليه. لحظة العودة للتوازن لم تسعف الغزال، لم يكن محظوظاً.
أحيانا وبينما تمضي ثلاثين عاماً محاولاً الحفاظ على توازنك يحدث شيء ما ينزل بك إلى الهاوية من جديد بينما اللحظة الفاصلة لم تكن كافية للتماسك من جديد.
شيء من السادية
دائما أصدر إحساساً قمعياً للذين من حولي بأنهم لا يستطيعون خداعي، هذا دفاعي لما أملكه من لذة رومانسية تجاه أشخاص ليسوا أشراراً، ولكنهم ماكرون أكثر من اللازم، لست ذكياً لكن يجب أن يعرفوا أنهم أقل مني نقاءً عندما يحاولون الاستهتار بعقلي ومشاعري بأساليب رخيصة وخصوصاً عندما يلجأوون إلى التملق والمجاملة كوسيلة ناجعة للمرور.... أحيانا يحتاج الأمر إلى القليل من السادية إذ أقول في نفسي يجب أن يخسروا ويتألموا لأنهم فكروا بهذا، وتدريجياً يغدون أكثر وعياً بطبيعة النقاء رويداً رويداً.

الوحدة غير الأليمة

كل منّا سيذهب حيث تمنّى طوال عمره..حيث رغبته المديدة وفضاؤه الصامت.. إلى حيث ينام نوماً طويلاً، إلى الوحدة غير الأليمة.
أشتمّ العطور والروائح مثل ذئب هناك في (المولات) الكبيرة المغلقة، هناك حيث تأكل المجاميع بعضها البعض دون معاشرة عبر مئات من أقلام الحمرة والملطفات والسيقان والنهود، في اللحظة عينها ألتفت فأرى عشرات الأشخاص يصعدون السلالم الكهربائية خلفي مثل جرذان..
هذه الغابة المتحضرة الأنيقة لا آخر لها.
أشعر بالإثارة بينما أراقب الناس تمشي وتوتوت وتلهو وتبكي، وأحس أحياناً بأني ألفت نظرهم، إذ في اللحظة التي أختلس خلالها النظرات نحو الجميع سيكون ثمة من ينظر إليّ، لطالما مدتني هذه الإثارة بالدافع وبالوحدة غير الأليمة، لطالما زودتني هذه الأحاسيس بالمعرفة، ومع أنني -من وجهة معينة- لست جزءاً أو جزءاً من هذه المنظومة إلا أن خلف تلك الضجّة المريبة تعشش الأشياء الغريبة فالتأثير يولّد التأثير.
أحياناً أرفع رأسي إلى الأعلى وأنصت لأصوات البشر والقطط والكلاب و(لمزامير) السيارات البعيدة فأشعر بالغرابة والفراغ، وأحياناً بالهزيمة، الشيء الذي يثير حفيظتي في الدنيا هو شعوري المزمن بالهشاشة واللامعنى حيال الجدوى الكامنة في وجود الإنسان من عدمه -وجود المخلوقات- سَعياً خلف المسيرة الطويلة لهذا العمار المنظّم الجبار.
ليس ثمة قضية أعمق من مواجهة الإنسان لوحدته، تلك المعركة التي تدور رحاها بين المرء وظلّه، بينما يواصل العالم بحثه المضني عن تآلفه المنسجم الخاص.
يتبنى الناس قضايا عديدة في الحياة كي لا يضطروا إلى مواجهة قضيتهم المتجذرة ألا وهي وحدتهم.
أحياناً أفرح لكوني الذئب الوحيد هناك عند التجمعات، أفهم وأرى وأشعر على نحو لا يعيشه الآخرون. وأحياناً أشعر بالخيبة لأنني لا أستطيع أن أصحب تلك الجميلة معي في هذه اللحظة بالذات كي نلهو. لماذا الجسد، هذا اللباس، أهذا هو الأكثر أناقة والذي يليق بنفس الإنسان وطاقته؟
الجسد من أجل الحب، من أجل عيني الإنسان. ما أجمل عينا الإنسان.
لا تستهويني فكرة الهوس بالاختلاف أو التميّز على طريقة مُثقفي الحالات الخاصة هذا وَهم أكثر منه حقيقة، إذ أن غالبيتهم ينتمون للصنف المتعالي الذي يستخف بالغير.
في شخصية كل إنسان يكمن جانب سخيف، ربما صبياني يجهد الغالبية لإخفائه، وهل ثمة أسخف من الشعور بالغيرة مثلاً أحد أسخف المشاعر البعيدة عن التحكم داخلنا، بالمقابل يحاول المرء إظهار أمجاده وتوازنه في محاولته تجاوز ونسيان ما هو سخيف فيه.
أعرف العديد من الأذكياء الموهوبين لكنهم غيورون بشكل يجعلك لا ترى إلا غيرتهم السخيفة، عندما تسعى غيرتي لجعلي لا أرى من هو أفضل مني فعلياً، وبالتالي عدم الاعتراف بالآخر، في هذه الحالة لن أكون إلا مدعٍ صغير، لكن الحقيقة أن الجوانب السخيفة النائية المتعددة تمثل نسبة كبيرة من حقيقة المرء البلّورية.
نحنا لسنا أكثر من أطفال شهوانيين في هذا العالم المباح الكبير.

فطرة الاستبداد

هؤلاء الدكتاتوريين الساديون أصحاب الجموح الدموي المفرط، لطالما جعلوني أتساءل عن الفرق بين إنسان عادي في هذا العالم وبين دكتاتور دموي شهده التاريخ؟ ثمة فارق سلوكي.
بقدر ما هو سهل أن نفهم بعضنا بقدر ما هو صعب وعقيم. صعب جداً أن يصل عقلان إلى بعضهما، من أجل ذلك يتشاجر الأزواج

حتى لو بعد مرور خمسين سنة على ارتباطهم، من أجل ذلك تذبح الشعوب بعضها، من أجل ذلك يذبح دكتاتور ما الآلاف. لا يطيق ألا يفهمه الآخرون، إنه انتصار الفكرة على الفكرة، بعد ذلك سأشعر بأن الموروث الجيني يتفوق على الجانب المعرفي بأخذ قرار التصفية تصفية أحدهم لوجود آخر. مع العقول السابحة والنفوس النهّاشة الجانب المعرفي لن يهدي إلى الخير والتراجع عن القتل، بقدر ما سيبرر الإثم والإقدام على فعله.

إن المعرفة في تلك الحالة ستبرر للفكرة الأقوى شكلياً زوال الفكرة الأدنى شكلياً -الفكرة الإنسان- بشكل نهائي ومن غير ما ندم.

نحن البشر العاديون ساديون، بدورنا، مع من نحبه ونرتاح له. نعذّبه نفسياً بأساليب صبيانية كي يظل يفكر بنا وينظر إلينا باهتمام وشفقة. من يحبنا هو ليس الصنف الذي يؤذينا ونحن نثق بعدم أذيته لنا. الآخر الغريب لا نجرؤ على استفزازه، بالنسبة إلينا هو مؤذٍ لأننا لسنا على بيّنة من ردود أفعاله.

لو نظرنا من هذه الزاوية لدواخل الإنسان سوف نكتشف كم نحن مختالون وكم نحتاج للحماية.

من غير الملائم مقارنة التحضر والتمدّن الشكلي للإنسان بالتداخل العجيب القائم على المفارقات الذاتية لتعقيدات الدواخل الإنسانية، هذا سيؤدي لضياع الفكرة المبدعة بصورتها البرّاقة الموحية.

دائما الشكل سهل وواضح مقارنة بالمضمون، فشل المقارنة وعدم صلاحيتها للتعبير عن ذاك التناقض المسبب للفعل الإنساني الكبير هو الذي يجعل من الإنسان أعجوبة من أعاجيب الطبيعة.

عندما تبدأ محاولة المقارنة سنكتشف بأن كل الناس لديهم موهبة التمثيل، وبأنهم مخادعون لطفاء.

نحن لا نقتل الشاة أو نمزقها بأظافرنا كي نأكلها بل نشتري اللحم مذبوحاً جاهزاً كي نطبخه ونأكله نظيفاً دون مشاهد مؤذية تُزعج شهيتنا وهكذا نأكل الذبيحة وسط جو متمدّن وحضاري بين عائلاتنا.

تقول لي بأني أتحدث عن نفسي أُجيبَك بأن غالبية الناس كذلك، أستثني القلة القليلة.

الطبيعي والوحشي

شاهدت اليوم فيلماً قصيراً عن دفن عائلة أمازونية بدائية عارية تماماً لأطفال صغار في سن السابعة أو الثامنة بينما هم أحياء، كان الفيلم قصيراً ولم يوضّح سبب الدفن، وكان بين الجمع نساء لا يبدو عليهن التأثر، وفي مشهد آخر بضعة أفراد من قبيلة بدائية رأوا مصوراً متمدّناً فأصيبوا بدهشة اللقاء الأول بين طرزانين ، كانوا كمن يرى إنساناً من نوع آخر وبعد لحظات تَردُد جلسوا حوله على شكل نصف دائري مبتسمين بصمت.

هذه المشاهد وما يشبهها تكرّس الإحساس المرير بين إنجازات الحضارة وحقيقة صانعيها وهشاشتها أمام واقع الغريزة الفتّاك، أولئك الذين مارسوا ويمارسون في بقع مختلفة من العالم ما مارسته العائلة الأمازونية مع أولئك الأطفال وبطرق لا تقل فظاعة عنها.

فمثلاً في خضم أحداث ما يُسمى الثورة الثقافية في الصين في ستينات القرن الماضي (1966) والتي راح ضحيتها مئات الآلاف، وحسب ما ذكر مسؤول حزبي صيني سابق لإحدى وكالات الأنباء فقد وصلت الممارسات في مقاطعة غوانغشي إلى حد نزع وشَي الأكباد والقلوب وحتى الأعضاء التناسلية ومن ثم أكلها، وفي حادثة أخرى تم ضرب أستاذ مدرسة حتى الموت من قبل فتيين -الحرس الأحمر- ليأكلوا بعدها أعضاءً من جسده، تلك الوحشية كانت بذريعة تطهير النظام الشيوعي نفسه من الحرس القديم، كل ذلك الجنون السريالي كان يحدث بين أناس يتبنون الأيديولوجية التي كانت عبر تجارب سلطتها خلال القرن العشرين رائدة في اختراع أساليب الترويع والتنكيل بحق الشعوب التي حكمتها.

ولدينا أيضاً ما جرى في خضم الحرب الأهلية اللبنانية (1975-1990) من حرق واغتصاب وذبح متبادل بين الميليشيات المتقاتلة.

الأمثلة لا تنتهي على هذا المستوى المتعلق بغرائبية السلوك الدموي لدى البشر، إنّي لا أجد أيّ فارق جوهري بين ما يمكن تسميته حالة الرقي عند إنسان العالم المتحضر الغربي مثلاً وبين شخص (طرزاني) شبه عار ينتمي لإحدى قبائل الغابات القاطنة قرب مستنقعات الأمازون. الفارق الشكلي للتحضر لا يعكس أي حقيقة خلافية على مستوى عمق الطبع الإنساني المتضارب، الأمر البدهي أنه في ظرف معين ممكن أن يتم تبادل الأدوار فما بين البشر، أو بينهم وبين الحيوانات،

ممكن أن تقتل حصانك وتأكله عندما توشك على الموت جوعاً، أن تبثر قطعة من جسدك لم تعد قادراً على احتمال ألمها.

في بادئ الأمر كنت أتألم لرؤية مشهد دموي عنيف نسبياً، اليوم وبسبب ظرف القتال في سوريا بتُّ أرى الكثير من المشاهد الدموية في المحطات التلفزيونية، بقايا العائلات تُنتشل من تحت الأنقاض دون أن يرف لي جفن. صحيح أن الأمر مختلف عن الواقع مقارنة بحدوث الأمر أمام عينيك مباشرة، ومع ذلك لا يمكن لمثل هذه الأحداث العنيفة أن تبدو طبيعية حتى يمكن لنا أن نألفها. إن التشوه يسكن الأعماق ومن ثَم يَخرج دفعة واحدة مخلفاً أضراراً جسيمة، إذن أنا أصبح وحشياً عندما لا تعود رؤية المذابح تهزني.

مثل كافة الأشياء المتعلقة بنزعات الإنسان، ثمة خيط رفيع يفصل الطبيعي عن الوحشي، وفي عديد الأحيان يكون الطبيعي هو الوحشي والوحشي هو الطبيعي.

والهدف العملي للحضارة الإنسانية في كل الأزمان هي ألا تسمح للظروف المختلفة كثيرة الاحتمالات أن تدفع التصرف الغريزي الصرف ليطفو على السطح، وبالتالي تتبدل حالة المرء من الطبيعي إلى الوحشي الذي يدرج بكونه طبيعياً للأشخاص المحيطين به في أوقات ظرفية معينة كالحروب الأهلية التي هي أبشع الحروب.

عندما يحاول الجسد مقاومة حالة فنائه لن يكون للوعي أيّ معنى، فالإنسان سيقوم بذلك بدافع غريزي للحفاظ على وجوده.

ورغم ذلك من غير المجدي إلقاء اللوم دائماً على الإنسان فلا يعقل أن يكون ذلك قراره على الدوام، لا أحد يرغب بالفناء الجسدي على تلك الشاكلة.

وإنما توجد حضارة تختزن في بئرها النائي نزعة الفناء البطيء (السادي المازوخي) إنها تشبه إلى حدٍ ما (لو تذكرون) فضولنا ودهشتنا وانسياقنا عندما كنا صغاراً لحظة الفرجة على الشاة وهي تُذبح.

الجمال الهدف

عندما أسأل عن هدفي في الحياة، أصمت، لا يتبادر إلى ذهني أيّ إجابة مباشرة، هل الهدف أن أتخصص في الدراسة الجامعية أن أصبح طبيباً أو مهندساً؟ أو أن أعمل مديراً في مؤسسة محترمة؟ أم ماذا؟ هذه أعمال يحتاجها المرء بلا شك كي يعيش، وهي غطاء حماية كبير في وجه الضرر المتخفي لاحقاً، أدرك أن العديد يجهد للوصول إلى هذه الامتيازات.

الهدف الحقيقي، عندي، هو الحلم الذي لا يتوقف والذي يغير شيئاً في الحياة، هو القدرة على إنجاز الفكرة، ورؤية الأشياء المختلفة البعيدة، هو الذي من الصعب الوصول إليه.

إنه يتعلق بالبحث عن الجمال. الجمال هو هدف الحياة.

ما أراه أن هدف الحياة يجب أن يكون أسيراً لحالة جمالية تجعل من الهدف عينه قيمة لاحقة وطويلة الأمد إلى أن يختفي الهدف ويبقى ظل جماله. والمعرفة جزء من هذا الجمال.

ومع أن الحديث عن فكرة الهدف ضمن السياق الجمالي يبدو استعراضاً نظرياً، إلا أني أفضّل القول أن بإمكان أيّ إنسان رسم أهداف مادية أو أكاديمية ليصل إليها ولكن ليس بإمكان كل إنسان أن يغدو مشروعاً بحد ذاته، وميضاً يلمع فجأة وبسرعة قبل أن يختفي وسط العيون المندهشة، وهذا المشروع لا يتحقق بالعمل العادي وإنما بالقدرة الاستثنائية والفن، إن الذين كانوا عباقرة في عملٍ ما، فنّ ما، ربما كانوا فاشلين في سواه.

وفي النهاية، يبدو لي أن الهدف العظيم هو الهدف الذي لا يتحقق، والذي لا ينتهي.

الطاقة والعنف

كان من الممكن لو اكتملت الظروف أن أكون لاعب كرة قدم محترفا، أو ربما صانع أفلام، أجواء الكرة سحرية مفعمة بالعاطفة والصِبا، وعندما أتابع نقلات الكرة السلسة بين أقدام اللاعبين أشعر بتناغم الحركة الجسدية التي تبث في النفس الحماسة والتشجيع، ثم أفكر بالدموع التي يذرفها المشجعون عند خسارة لاعبهم أو فريقهم، أفكر بالدموع التي يذرفها اللاعب بسبب الخسارة، هذه الدموع ليست كذباً إنها دموع حقيقية، دموع رجال تبكي لأنهم خسروا مباراة في كرة القدم، خسروا حُلماً، بطولة، خسروا دافعاً يمنح شعوراً بالامتلاء والثقة والسعادة لعدة أشهر إضافية، هذه ليست مشاعر سخيفة، كرة القدم في أفضل حالاتها تحمل الكثير من الحسابات النفسية وجمال القُدرة الجسدية، وأنت تشعر بذلك في لحظة من عمر المباراة، وهي تحمل عشرات التفاصيل الذهنية على شكل تحد بين العقلية والعقلية.

لعبة التنس كذلك إذ ثمة لقاءات تمثّل مواجهات ملحمية بين الذهن والذهن، بين الوثبة والوثبة، بين التركيز والتركيز، أنت تشجع أحداً ما لسبب تجهله لكنه يحاكي شيئاً يدور في عمقك، شيئاً حلواً، مغرياً.

الذي أشجعه يحقق حلماً نيابة عني، يحقق إرادة، هي القوة التي أرغب بها والتي تمثل حاجزاً صعباً وبعيداً أمامي بينما تكون أيسَر عليه.

وحدة الاهتمام التي يتبناها الجسد عبر الرياضة لدى الناس شيءٌ رائع، كلما عبّر الجسد عن نفسه أكثر كلما كان الفكر أكثر قوة وسطوة.

ثم أفكر في الملاكمة بذلك التصادم الجسدي الممتلئ عنفاً وطاقة، إن رغبة تحطيم الخصم والفوز ليست كل الحكاية، أنا أفهم الملاكمة بأنها حركة نفسية تتعامل مع الشعور العدواني في لحظته المناسبة، فالنزعة العدوانية موجودة في داخلنا جميعاً، والملاكمة المحترفة تتعاطى جيدا مع التفريغ العنفي المنظّم، الملاكم لا يعتدي على رجل يسير مسالماً في الشارع ولا على شاب جالس يقرأ كتاباً في حديقة، إنما يواجه خصما على استعداد هو الآخر أن يجهز على خصمه ويشوه وجهه كي يفوز ويحرز اللقب، إنه حلم بالنسبة إليهما معا.

هي مواجهة بين وحشين متشابهين يعلمان تماما لماذا يتقاتلان في هذه اللحظة بالذات.

كثير من الأشخاص يكرهون الملاكمة بسبب العنف وهم أنفسهم يتمنون أن يلكموا أشخاصا لا يروقون لهم بنفس الطريقة التي تعبّر عنها الملاكمة.

سيكون من الرائع أن يكون ثمة ملاكمون لديهم من الفهم لذواتهم ما يجعلهم يسمعون الموسيقى الهادئة ويهتمون بعلم النفس، ويقرأون كتب الفكر.

شاعر وكاتب من سوريا يقيم في تركيا

أنفاس مبهورة

آلاء أبوالشملات

هنا وهناك

في شوارعِ المدنِ الغريبة تنتصرُ اللامبالاة
تمشي
وتمشي معكَ نفسُك
تعبران الشوارع
بلا
هدف
البردُ يأكل الأصابع
أنت هنا
وهناك
هنا وهنا..
خطوة في ضباب مدينةٍ بلا ذاكرة
وأخرى في شوارع قديمة لمدينةٍ بحريةٍ غائمة.

منظر

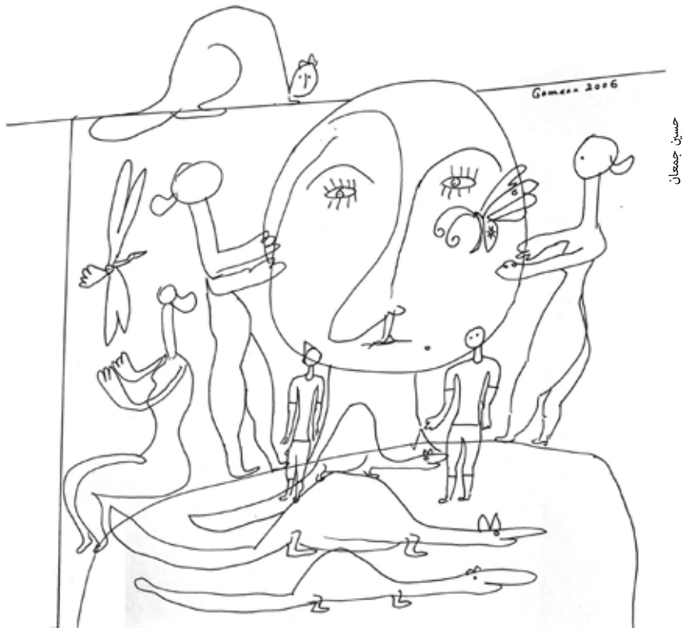
عصافير الدوري تسابق أجنحتها في ضوء باهت
والمزاريبُ تئن،
فوهاتها الصارخة تتلقى أعطيات السماء
مطر أوّل الشتاء..
وبيدٍ
وحيدة
أقبض على ملحِ البحرِ
وأفوز بالبحر لمتوسط.

***

الزوارق الصغيرة
تتجمع في خلجان زرقاء
كأصدقاء قدامى،
الصيادون يرفون شباكهم الحزينة
والشمس السمراء تلفح الوجوه
أريد نافذة هناك.

أنفاس مبهورة

اليوم اشتريت لنفسي
بخورة مريم
وحبقة
ورجعت إلى البيت بوطن صغير في علبة كرتون.
هناك،
في اللاذقية،
لم نكن نشتري الحبق
كان ينمو في أنفاسنا المبهورة



حسين جمعان

لم نكن نزرع «بخورة مريم» في أصيص
تركناه يغزو البراري ويزور البيوت.
في الشتاء
لمّا يصل، أخيراً، شعاع من شمس بعيدة
أتذكر أنني حبقة جافة
زهرة مريم العالقة في شعاب جبل بعيد.

أمي

تزرعُ النهارات بالوصايا
وتقطفُ الحمّى عن جبينِ الليل
حبات مذعورة..
لم أقل لها يوما كلمة حب
وهي تغزل الصوف
في
منامي
وتخبئ الحكايات لأطفالي الذين انتظرتهم
حتى ضاقَ بها الحنين.

تصلّي كعابدة
وتتشاءمُ إن مرّ بومٌ في الحي.

ملكة الثلج

عاليا
في غابة الجليد
تغفو..
الطفل الذي نسي أن يكبر
لأنها اختطفته
ينبش من فراشها الريش
ويتركه يتساقط،
والمرأة التي لعبت معه
حين كانت طفلة
أراها، الآن، من وراء نافذتي
تلهو
بثلج
قديم.

حسين جمعان

وحدة

لو كانت لي صديقة
كنت أمسكت يدها في الشارع
ومشينا نثرثر
عن الحب
والأزواج
والأطفال
لو كانت لي صديقة
رميت ظلال يومي
عند بوابتها
وعبرت.

رباعية

سطوري المبتورة
كمزاجي
في كل شيء
حيث أراك وتحتويني في كل شيء.

غيوم

يخيل إليّ
أن زمن الأحصنة الخرافية
يتبعني
نهرٌ رماديّ
يلهو
وجهه نحو الشرق
وعيناه غائرتان في منفى.

***

يخيّل إليّ
أنك ذئب صغير
هارب
وعيناه غمامتان.

ضياع

لا أجد
ثقبا واحدا
في هذا السور
حيث تنمو نباتات الألم.

رباعية 2

لا حديقة لي لأزرع الحبق والنرجس
أو حتى بخورة مريم البرية
أصابعي مسامير دقيقة
تنقر نعش الوقت.

شاعرة من سوريا تقيم في لندن

تاريخ الأشجار

فصل من رواية

وارد بدر السالم

تأففت السيدة صابرة ودردمت بصوتٍ عالٍ وهي تشعر بالاختناق من طول المسافة التي قطعها التاكسي إلى حديقة العاصمة، بسبب الزحام الكبير الذي أغلق بعض الطرق الرئيسية، وبقي الرجل العجوز الذي يجلس في المقدمة صامتاً لم ينطق بشيء طوال المسافة المزدحمة، ربما بسبب إحساسه بالدفء داخل السيارة الصفراء أو شروده بأفكار قديمة يريد استحضارها اليوم لمناسبة الذكرى الخمسين للزواج من السيدة صابرة. لكنه بين فترة وأخرى يتطلع إلى السماء الغائمة عبر نافذة السيارة.

كان الجو ينذر بالمطر ونسمات باردة تهبّ على الأشجار، وقلة من الناس الذين تواجدوا في الحديقة في هذا الصباح حاولوا أن يحتموا بمظلات الأشجار قبل أن يسقط المطر في الوقت الذي كانت السماء فيه متلبدة بالغيوم الثقيلة التي أسبغت على الصباح ظلاً داكناً واسع الأطراف.

هرعت السيدة صابرة قبل الرجل العجوز وهي تحمل باقة ورد ملونة وحشرت جسدها بين شجرتين في مدخل الحديقة الكبيرة، وظل الرجل يدرج ببطء وهو يتلقى أول رشة من الرذاذ المنسكب فيتطاير باينباغه كذيل ويلتوي على كتفه، منحني الظهر ماسكاً وردة صغيرة عالقة بغصن صغير حرص أن يستميلها إلى داخل معطفه المفتوح.

دسّت ساعدها تحت ساعده المعطفي وهي تدردم من التأخير الذي أجبر سائق التاكسي على أن يصرف وقتاً غير قصير في زحام الشوارع وهدير السيارات وصياح الباعة المتجولين، فقال لها العجوز:

- انسي يا صابرة.. دعينا نتذكر.

- قرفت من هذا البلد.

دحس العجوز السماعة الصغيرة في أذنه وتأكد من ثباتها وقال كمن يريد أن يغير مزاجها العصبي الذي وجده غير مناسب في يومٍ كهذا:

- قبل خمسين سنة التقينا هنا أتذكرين؟ هههههه..

تلطف وجهها قليلاً وتغيرت سحنتها إلى حد ما جعل العجوز يُكمل:

- العمر يسير كقطار سريع.. ما أسرع الزمن يا صابرة.

دفعت بجسدها إليه بما يشبه الاحتضان وأدخلت ساعدها من تحت معطفه الرمادي مطوقة خصره النحيف وهي تتعثر قليلاً، محاذرة أن تبقى تحت ظلال الأشجار الطويلة بسبب نثيث المطر الذي لم ينقطع.

- كنّا هنا ذات يوم.. ما زلت أتذكر كل شيء.

قال العجوز وما يزال حريصاً على وردته الحمراء من البلل ويده الأخرى تثبّت سماعة الأذن:

- كنتِ أصغر بخمسين سنة تقريباً.

تدارك مسرعاً:

- وأنا أيضاً.

قادهما ممر تستقيم أشجار اليوكالبتوس على جانبية إلى بحيرة صغيرة خالية من البط القديم، وبدت بقع خضراء داكنة تغطي سطح الماء، ومع أن نثيث المطر كان يبقر سطحها إلا أنها بقيت من دون أن تتفتت.

- قد تمطر كثيراً.

كانت السيدة صابرة تتطلع إلى السماء من تحت سقوف الأغصان العالية.

- لعله خير.. فرصة حلوة أن تمطر في ذكرى ميلاد زواجنا الخمسين.

كان العجوز ينظر إلى الوردة التي بقي حريصاً على ألاّ يمسها المطر وكأنها هي العمر الطويل الذي يحمله تحت معطفه.

- كنّا شبابا في ذلك الوقت.. أتذكر أنه كان يوماً ممطراً أيضاً حين التقينا هنا لقاءنا الأول.

مالت عليه أكثر:

- لا تقل هذا.. أشعر بالبكاء.

شدّت خصره أكثر وهما يتركان البحيرة التي غطتها طبقة خضراء متماسكة، وقادهما الممشى إلى أشجار أكثر قرباً من بعضها لكنها غير منتظمة، فتشكل أكثر من ممر وأكثر من ممشى، ولم يكن التبليط الحديث كافياً لأن يجمّل مثل هذه التقاطعات بل أسبغ لحظات حجرية كما ترى السيدة وهي تستدعي عقوداً بعيدة في لحظة الحديقة وتراها بشكل آخر، مثلما يرى العجوز تلك اللحظات القديمة التي كانت فيها المماشي تغطيها أوراق الأشجار وزهورها الصغيرة الساقطة بفعل المطر والأعشاب الطبيعية التي تُشعر الإنسان بخفته وهو يسير عليها كأنه يمشي على أرض من الإسفنج.

توقف الرذاذ نسبياً فانعطفا إلى رصيف يقود إلى أشجار أخرى أكثر سُمكاً وطولاً، وما تزال السيدة تحيط خصر العجوز وعيناها الضعيفتان تنفتحان على اخضرار الحديقة الفسيحة وفي رأسها أطياف كثيرة قد يعرفها العجوز الذي يدبُّ معها بصمت، حريصاً على الوردة الوحيدة التي جلبها من حديقة البيت.

توقف الرذاذ نسبياً فانعطفا إلى رصيف يقود إلى أشجار أخرى أكثر سُمكاً وطولاً، وما تزال السيدة تحيط خصر العجوز وعيناها الضعيفتان تنفتحان على اخضرار الحديقة الفسيحة وفي رأسها أطياف كثيرة قد يعرفها العجوز الذي يدبُّ معها بصمت، حريصاً على الوردة الوحيدة التي جلبها من حديقة البيت.

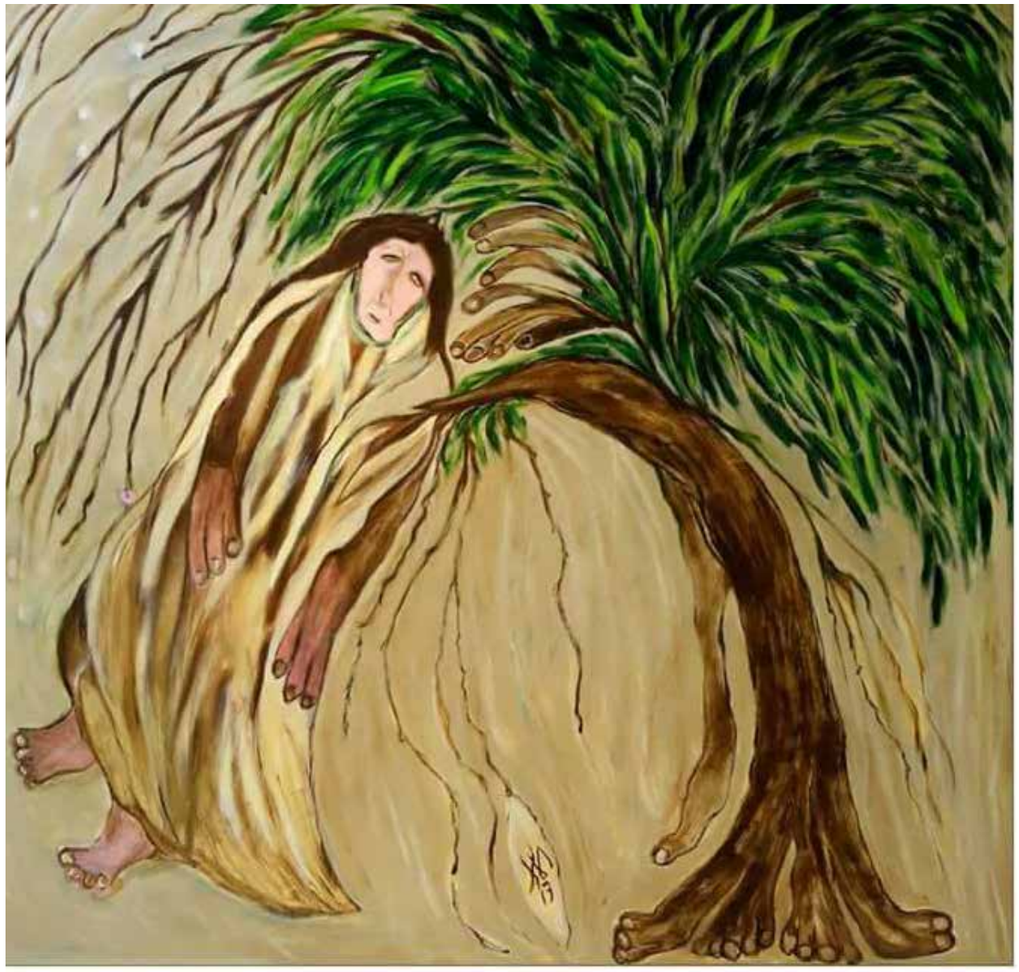
تحت مظلة مشروخة من الأعلى وقفا.

كانت المصطبة المتسخة تحتها مائلة وقد فقدت إحدى ركائزها أو طمست، فاضطرا أن ينسحبا إلى مصطبة قريبة أخرى لكنهما لم يجدا مظلتها، فسارعا إلى مصطبة ثالثة قبل أن يجلس عليها بعض الشبّان المتسكعين وكانت مبللة قليلاً ومتآكلة الحواف.

أخرج العجوز من جيب معطفه قطعة مدعوكة من الكلينكس وحاول أن يزيل آثار الرطوبة عن مساحة قليلة لتجلس عليها السيدة واكتفى بأن نفخ على المكان الذي جلس عليه وأحاط سيدته بذراعه وهو ينظر إلى السماء الغائمة.

- أين الأشجار..؟

كان العجوز السبعيني يجيل بنظره على الأشجار الكثيرة التي شكلت غابة صغيرة وسط العاصمة منذ زمن قديم وكان يشم روائح مختلفة تهبّ على ذاكرته، ومع أنه يشعر بلسعة برد تجتاح جسده



كمالا اسحق

النحيل إلا أنه كان يستشعر الدفء من سيدته الملاصقة لكتفه.
- أين أشجارنا القديمة؟
انتبه العجوز واختصر الغابة الصغيرة بشجرة عالية تستدق أمامه:
- كل شيء يبقى وإن كان قديماً.
- لم تقل لي أين هي الأشجار القديمة؟
- الحديقة لم تتغير وكأنها حديقة الأمس لكن الإسفلت خربها والأكشاك خربتها.
- ألا تقول لي أين هي..؟
- أشجارنا القديمة محفوظة في القلب هههههه..
ضمها أكثر وكانت عيناها تدمعان قليلا، متناغمة مع لحظتها الباردة التي استوطنت مكاناً في روحها التي بدأت تستعيد شيئاً من أمس الأشجار والحديقة التي كانت ماطرة ذات يوم كتمام اللحظة التي بدأ المطر فيها يخفق على الأشجار ويتناثر رذاذه، فازدادت التصاقاً بالرجل الذي أخفى الوردة الحمراء تحت معطفه وضم السيدة إليه فبدوا مثل تمثالين أحدهما سقط على الآخر.
تمتمت السيدة ورأسها ساقط على معطف كتفه:
- خمسون سنة..!
كان الرجل حريصاً على ألاّ تنفرط أوراق وردته الوحيدة لذلك كان يحجز جسد المرأة بساعده من تحت المعطف. مثلما كان حريصاً على تثبيت سماعة أذنه.
- بودّي أن أرى أشجارنا القديمة.
بالكاد سمعها العجوز فقال لها:
- ليخفّ المطر.. الحديقة واسعة ونحتاج إلى جو بلا مطر.
بقيت السيدة صابرة متكئة على كتفه وباقة الورد في يدها مبللة قليلاً لكنها تشدها بأصابعها متمسكة بها وعيناها الكليلتان تنظران إليها، ثم تستغرقان بالنظر إلى انسياب المطر الذي أخذ ينهمر بالتدريج ويشكّل سيولاً مائية صغيرة تتجمع عند حافة حذائها وينحدر إلى الشارع عبر خسوفات صغيرة تعمل كممرات طائشة للمياه المتسربة.
- نغير المكان.
قال العجوز وهو يرتجف قليلاً.
- منذ زمن بعيد لم أقف تحت المطر.
قالت السيدة صابرة برومانسية وهي تمد يدها تحت المطر كأنها ستجمع منه حفنة صغيرة، ثم تمد باقة الورد تبللها قليلاً وهي تبتسم وما زالت متكئة على كتف العجوز الذي تشعر باختلاجات جسده.
- نغير المكان.
رفعت رأسها من على كتفه ونهضت بصعوبة مثقلة بجسدها المعبأ بالثياب الصوفية، ومدت يدها إلى يده وسحبته برفق، ثم طوقت ظهره من خلف المعطف، وكان المطر قد غسل الشوارع الصغيرة وغسل الأشجار التي بدت بلمعان خفيف، فدرجا على الممر وانعطفا تحت سقيفة تحمي ثلاثة حوانيت خشبية؛ تفادياً للسيول التي أخذت تتجمع، فيما بقي الرعد يقصف السماء وتنبثق أغصان ضوئية كثيرة.
- الله..
ظل رأسها مرفوعاً إلى السماء وهي ترمش بعينيها كلما كانت أغصان الضوء تتتالى بسرعتها الضوئية العابرة، فبدا أنها سعيدة، وكان الرجل العجوز يدرج ببطء شاعراً بسعادتها فيظل مبتسماً لوحده، وبين لحظة وأخرى يثبّت السماعة الصغيرة ويدحسها في أذنه.
- يا رب اجعل المطر خيراً علينا.
تمتمت السيدة صابرة وهي تقود رجلها إلى حواضن شجرية مكتظة ومتماسكة تشكل سقفاً لا تتسرب منه الأمطار كثيراً، وثمة مصاطب متفرقة لم تتبلل بعد.
بلا تحفظ جلسا على مصطبة صغيرة وما زالا متلاصقين.
- لم أعد أتذكر هذا المكان.
- الأشجار كبرت كثيراً.
- هل تذكرين ممراً مثل هذا..؟
- أذكره.. لكن كانت هذه الأشجار صغيرة وقصيرة ولم تكن هناك مصاطب..كنا نمشي فقط..
ثم مالت عليه أكثر:
- العشاق لا يجلسون لأن الوقت يمضي بهم.. هههههه..
عالج سماعة أذنه ورفع السلك الرابط فوق أذنه:
- أظن أن الحديقة كانت أوسع.. تمام ؟
تطلعت السيدة صابرة حولها وتفحصت الأشجار العالية من كل مكان ومدّت بصرها أبعد من ذلك:
- هي ذاتها الحديقة كما أتصور لكن ألحقت بها بعض المباني الخدمية.
- امممم..
- بحيرة البط مهجورة.
- والممرات مبلطة منذ وقت طويل.
هدأت السماء وكفّ البريق المتناوب عن الظهور وظهر أكثر من شخص من تحت الأشجار، بينهم شبّان مدارس ملأوا الفضاء بصخبهم منسجمين بمرح ظاهر مع شابات صغيرات يرتدين تنورات الزي الدراسي، لكن افترق اثنان من الجمع الصغير وجلسا على مقربة من مصطبة السيدة وعجوزها التي ظلت تنظر إليهما بفضول.
أحاط الشاب فتاته بذراعه وكانت تبدو خجلة بعض الشيء، ولم تسمع السيدة صابرة ماذا كان يهمس لها، غير أنها بحس غريزي تأكدت أنه يحاول اقتناص قبلة سريعة، بينما الفتاة تتمنّع وحاولت الفرار أكثر من مرة غير أن يدي الشاب اللتين تحيطانها منعتاها من النهوض والالتحاق بجماعتها الذين تواروا خلف الأشجار.

- أتذكر..؟
ضغط العجوز على سماعة أذنه وهو يدني رأسه من وجه السيدة غير أنها بقيت شاخصة النظر إلى الشاب وهو يحاول بجهد واضح أن يقبّل فتاته الممتنعة، إلا أنه أخيراً تمكن من أن يقتنص شفتيها بقبلة طالت بعض الشيء فيما تمكنت الفتاة من أن تنتزع شفتيها وتقفز كالملسوعة، متعثرة وخجلة وغابت في أحد الممرات الجانبية.
ضحك العجوز وهو يراقب المشهد الطفولي الرومانسي:
- ذاكرتكِ جيدة هههههه..
ضحكت السيدة وهي تستدعي شيئاً مماثلاً حدث قبل نصف قرن:
- كنتُ أرتجف من الخوف.. كنت أعتقد أنكَ ستغتصبني.
- هههههههه..
هدأت السماء إلى حد جيد وظهر كثيرون ممن كانوا يختفون تحت الأشجار والمظلات والحوانيت أغلبهم من طلبة المدارس والكليات والقليل من النساء الغامضات وبعض الأسر بأطفالٍ قليلين، الأمر الذي شجّع السيدة أن تنهض وتقود عجوزها من دون فكرة واضحة سوى أنها كانت تشعر بسعادة صغيرة أملاها المكان بطقسه المطري، وذكريات كثيرة تتقدم قبلها وتشير إليها بطريقة زرعت فيها إحساسا بأنها لا بد أن تكون سعيدة الآن.
دارا حول الأكشاك الصغيرة التي تتباعد عن بعضها وتحاشيا الاختلاط بالآخرين لا سيما الشباب الطائشين الذين أورثوا المكان شيئاً من الصخب والفوضى، وقادهما رصيف متكسر الحواف إلى بحبوحة خضراء باردة، فاختارا مصطبة تطل عليها الشمس مباشرة من فجوة غيوم ثابتة إلى حد ما.
كان العجوز أكثر حرصاً على وردته الوحيدة وكان يتطلع إليها بين وقت وآخر، قلقاً من ذبولها السريع فظل يمسّدها ويلمّع أوراقها الناعمة حتى جلس إلى جانب السيدة وهو يمتثل لبقعة الشمس التي أشاعت دفئاً صغيراً في جسده.
- كأنني في متاهة.. أتذكر ولا أتذكر.
- مرت سنوات طويلة على مجيئنا هنا لأول مرة.
- تغيرت الحديقة كثيراً.
تطلع العجوز إلى ساعته البتينة فوجدها تشير إلى الساعة الحادية عشرة فضغط على رأسه في محاولة استذكار يوم بعيد كان فيه المطر غزيراً وجامحاً، لكن صورة الشاب وفتاته التي قبّلها قبل ساعة تقريباً اجتاحته كثيراً وكلما حاول إزاحتها من رأسه عادت إليه بقوة، مثلما عاد المطر يستحث ذاكرته المتعبة، وكانت السيدة ما تزال تتطلع إلى المكان حتى نهضت وبقيت تراقب الأشجار القريبة المتشابكة كما لو أنها تبحث عن شيء ما فقدته ذات مرة.
- صابرة..
ناداها العجوز وهو يعبد التطلع إلى ساعته.
عادت السيدة بخطوات أكثر بطئا وبقيت واقفة وهي تحمل باقة الورد المبللة.
- أذكر قبل أن ينتصف النهار كنا هنا.
- أذكر هذا.
- وكان المطر غزيراً.
- أذكر هذا..
جلست إلى جواره وتركت باقة الورد في حضنها ومدت ذراعها على كتفه:
- هههه يوم قبّلتكِ هنا.
- هههه كنتَ شيطاناً.
- كنت أحبك كثيراً.
- كنت أود أن تقبّلني لكنني كنت خائفة.
- كنت أعتقد أنه يجب أن أقبّلك.
- كنت أريد ذلك وقتها.
- ما زلت أعتقد أن القُبلة هي التصريح بالحب.
- أظن أن القبلة في ذلك الوقت كانت تشبه الزواج!
- هههه..
- لكنني كنت خائفة وأشعر بالبرد.
- كنت مجنوناً بك.. أظن أن القبلة هي عبارة عن مهر يقدمه العاشق إلى حبيبته وفعلت ذلك.
- كنت قد قدمتَ لي مهراً عجيباً هههههه..
سكتت صابرة ودفنت جسدها أكثر في جسده النحيل:
- بعد خمسين سنة يعود مثل هذا اليوم وكأنه حدث بالأمس القريب.
نظرت إليه بعينين دامعتين وكان العجوز يشعر بالامتنان إلى زمن بعيد حاول أن يكونه في هذه اللحظة الباردة التي ملأته روحاً جديدة.
اقترب وجهها منه وأمكنه ملاحظة التجاعيد التي حاولت السيدة إخفاءها بالماكياج، لكن رائحة قديمة اجتاحته هي مزيج من المطر والتراب فأدنى وجهه منها ومسّت شفتاه شفتيها ببطء ثم التصقتا بقبلة متعثرة حينما زحفت شفاههما من موضع القبلة الحميمة، لكنهما حاولا معاً أن يلتحما بشكل مباشرة فعادت الشفاه تلتقي بعناق طفولي قديم انبجس من لحظة المكان والحديقة القديمة التي رافقتهما في مثل هذا اليوم، فسقطت باقة السيدة بين قدميها وهي تتشبث بعجوزها، بينما تشبث العجوز بوردته الوحيدة وهي عالقة بين أصابعه من وراء ظهر المرأة التي غابت كثيراً في قبلة المطر والتراب منقطعة عن التنفس وقتاً طويلاً، لولا انتباههما المتأخر لبعض الشبان الذين التقطوا لهما أكثر من صورة متسارعة وهم يضحكون لهذا المشهد الاستثنائي الذي لا يعرفون أنه حدث قبل خمسين سنة يوم كانت السماء تمطر وكانت الحديقة أكثر اخضراراً وفضاؤها أكثر اتساعاً.

كاتب من العراق

ليليت وحواء
تناقضات الأنوثة

خلود شرف

استيقظت البشرية على حضور امرأة أولى في وعيها البدائي، تجسدت في كافة الأديان والثقافات والأساطير، بوصفها حواء، المرأة المخلوقة من ضلع الرجل، هذا الضلع الناقص الذي اكتمل بوجودها، والذي لم يُخلق من مادة أخرى، معزياً للفكر حالة التبعية والعبودية والخضوع، لهذا المخلوق الذي خُلِقت منه امرأة حنون، وفيّة، مخلصة، مضحية، تهتم بالأطفال.

لكن البطريركية الذكورية المتعالية، وبحركة سلطوية إقصائية، أبعدت ليليت المرأة التي سبقت بحضورها وتجسدها حواء، الزوجة الأولى لآدم وفق سفر التكوين. وهذا الإقصاء لم يأت عن عبث، بل كان مرحلة مارس معها الصعود الذكوري في المجتمعات المتحولة من نظام اقتصادي أمومي إلى نظام يسيطر فيه الرجل بسلطته الراجحة عن طريق إخضاع المعادل المؤنث لوجوده، وكما في كل بدء في البدء خلقت ليليت كما خلق آدم من التراب نفسه.

تمثّل أسطورة ليليت الجزء المحرّم من النفس الأنثوية، امرأة مستقلة وفاعلة جنسياً، ترفض الأمومة، وترفض الخضوع للرجل، معلنة مساواتها معه. قدها المجتمع البطريركي أمثولة للمرأة الشهوانية، وقاتلة الأطفال. بناء على هذا الفكر تم بناء صورة مزورة للمرأة الباحثة عن حريتها، من باب شيطنتها.

شكّل هذا التناقض للصورة الأنثوية وجهين متنافرين، يمتلكان مشاعر عدائية، وإسقاط أحكام، وتقييم، من المرأة نفسها تجاه المرأة، بين حالة الراهبة والقديسة. ومن جانب المخيال البطريركي الذي يُعادي المرأة ليليت علانية، ويشتهيها سراً.

هذا التناقض جعل الفكر البطريركي ينهض في أوج سلطته على تطويع المرأة، بكسب فئات واسعة من النساء إلى صفه، بتعزيز تربيته الذكورية داخل مجتمع النساء، وإقناعها عبر عشرات الآلاف من السنين بأن الصورة المثالية للمرأة كما يعلنها هو، وكما يصدرها هو، وإن الجانب الآخر للمرأة المنفصل عنها والكامن في صوتها الداخلي هو جانب ساقط، يحاكمها على كل نأمة فيه مجتمع مسير بفكر ذكوري إقصائي مريض يعيش ويتنفس فيه هواء الفكر الفاسد كلا الطرفين.

فبات الهاجس الأول والأخير للمرأة إرضاء الرجل في سريره أولاً، وإرضاؤه في جميع رغباته، ابتداء من تملكه لها في عقد القران مقابل مهر أو عقد نكاح كما يسمى، يعني لغوياً الرفس بالقدم، والتعامل معها كملكية خاصة مثلها كمثل المفروشات. مضافاً لذلك تحفيز شعور التنافسي مع المرأة ليليت، بإثارة الغيرة والحسد وإطلاق الأحكام، كي تعادي المرأة نظيرها المشيطن وهما، معا، صورتان بائستان للمخلوق نفسه.

تبدأ المرأة حواء بإبداء فروض الطاعة والخنوع للرجل، وتبدأ بفقد ثقتها بنفسها مقابل تحقيق ما هو مستحيل، أي ملكية الآخر الرجل والسعي في ماراثون للحفاظ عليه من المرأة ليليت، والتي بشكل أو بآخر تكرست منذ بدايات التربية، فتلعب دور الضحية، ويمارس الرجل دور الجلاد، فيجلدها بكرمه أو بخله عليها بالمشاعر، لتعيد محاولة إرضائه كلما تغيرت مشاعره نحوها، مقصية نفسها من حضورها الإنساني. وتتملّص المرأة ليليت من حكم الرجل الذي يعاديها بسلاحه الأخطر شبيهتها المرأة المستكينة، لتدخل المعركة الموروثة عبر الأجيال في «حريم السلطان».

قرون لا تحصى عدداً مرت، ولم تتغير هذه الصورة، فالتربية مضافاً إليها تقاليد المجتمع، ماتزال، في مجتمعات الشرق، تكرّس حالة الخضوع وتنهي طموح المرأة عند عتبة الزواج، من دون أن تتمكن غالباً من تلقين أبنائها معرفة متمردة تليق بالكائن الإنساني عبر رحلته الفردية القصيرة. منذ نعومة أظافر الفتاة تُربى لتصبح زوجة فاضلة ضمن المفهوم الفكري السائد للمرأة الفاضلة، وبذلك تشكل المرأة الطموحة مصدر قلق للمجتمع الذكوري، وهذا ما يبقي الصراع مفتوحاً على كل الاحتمالات، ولكن أيضاً على ما هو مأساوي في مصائر العلاقة بين الجنسين.

لم يقتصر هذا الصراع، إذن، على تناقضات الصورة الأنثوية بين ليليت وحواء، بل تعداه ليصبح صراعاً بين حواء وحواء، حيث يعمل الإعلان المرئي في عصرنا على تكريس حالة البرمجة للصورة المثالية في الفكر المجتمعي محاولاً بذلك الترويج للسلع، من خلال جسد المرأة كأيقونة مثالية، علماً أن الرجل لا يلعب الدور نفسه في الترويج من خلال جسده إلا فيما ندر.

شاعرة وناقدة من سوريا

خولة عبدالله

اعترافات منتحر

ميمون حرش

الليلُ، كلما مد أطنابه وأصماني بسهمه، أحاول، دون جدوى، أن أتصالح معه، ولكنه يصر، من جهته، كلّ مرة، على أن يتحدّاني؛ فينام «على جفوني»، ويجفوني..

نصحني الأطباء، الذين زُرتُهم، بالرياضة، وبشرْب كوب حليب ساخن كما الأطفال، وبطرد الوساوس قبل النوم..

«هراء!.. من يجرؤ على طرد وساوس الحوب في زمن العولمة و اليوتيُوب...»

التيه في بلاد الناس تكفّل بالرياضة، أما الحليب (يا للسائل الأبيض!) فلقد حرّج الزمن عليّ أن أكتفي بما رضعته من أمي وللحق أقول: لم أجرّبه كرهاً فيه .. عاديته منذ كنت طفلاً .. لم أعرف له طعماً في بيت لم يشرب أهله غير الشاي. استأنسنا به كملك متوج، لا على المائدة - هذه نعدمها - وإنما فوق حصير متآكل .. هو وجبتنا الرئيسة في الغذاء والعشاء! وأحياناً كان يغيب أياماً؛ فتعوّضه أمي بحكايات عن «ثامْزَا». وبدل أن تسترق النوم من أجفاننا، تضيف، بما ترويه فوق الجوع والدمع يرفض من عينيها، ذلك الجزع الذي ظل يسكننا إلى اليوم..

اليوم كبرتُ (لست أدري كيف حصل ذلك مع هذا «الخبز الحافي»)، وأنا - على كل حال - دابة، كبقية الدوابّ .. رزْقها على الله. كبرت رغماً عن الجوع والفاقة والمرض، ومع ذلك تدبّرت أمري، ولم أتسول خبز يومي من أحد، رغم أن سهم الخطوب رشقني بمصميات، بدل أن تردّيني قتيلاً تآلفتُ معها وتعايشت؛ كما المريض مع داء مزمن .. ولم يحزَّ في قلبي سوى شيء واحد، هو أني عاطل من العمل في زمن الحقوق، واليوم حين أرى إلى مكتبتي المتواضعة، وكتبي المنثورة كحبات الرمل من حولي، أتساءل: ما جدوى أن أعيش لمجرد أن أتنفس؟...

أحياناً كثيرة أقارن نفسي بالبغل الذي كنا نملكه، قبل أن يبيعه أبي مضطراً.. هو صحيح كان يحرن، لكنه بغل، وأنا مثله. وفوق ذلك، أنا عكسه تماماً، ورغم شهادتي الجامعية أنقاد لأسيادي، ألبي طلباتهم، أشتغل عندهم لأوفر لقمة عيشي دون أن تصدر عني كلمة «أف»، تصريحاً أو تعريضاً .. يمارسون علي ألواناً شتى من التعذيب، ويُنزلون بي، في سادية ماتعة بالنسبة إليهم، قهراً يجْبرني على أن أشتغل ساعات طوالاً لا أستريح فيها إلا لماماً...

في الليل أتعب، ولا أحد يرثي لحالي .. أجل أتعب كثيراً، وحين لا أنام، رغم تعبي، أفكر كثيراً في وضع حدٍّ لهذا الكابوس...

«يا الله، ما أبطأ قدوم الصباح على منتظِره! وأنتِ، أيتها النفس، اهْدَئِي، فمن أجلك أشرب حتى الثمالة، ليلي مربوط كأنه يجر من ذيله .. أظل أسامر نفسي، أدخن، حتى ينشر الصبح راياته؛ فأنتشر، وأبحث عن لقمتي...»

لياليّ نابغية، أستمرئ فيها سهادي، وأنتظر ما لا أعرف... لذلك، أفكر الآن بجدّ في أن أغادر هذا المكان، وأمضي...

أنا فضلة في هذا الزمن..

لا زوج، ولا أولاد..

لا في العير، ولا في النفير..

وأمثالي - لست أدري كم نحن- قمين أن يرحلوا ..

أن ينتحروا...

أجل، هذا هو .. عليّ أن أنتحر... سجّلوا عني هذا! لقد عزمت وتوكلت... منتحر جديد قادم إليكم أيها المنتحرون..

لكن قبلاً علي أن أهيئ لموتي. سأزفّ نفسي للهاوية .. أنزل إليها كدلو. أصعد إليها كإشاعة. سأحبو نحوها على أربع .. لا يهم .. أن يسحقني الألم الذي سيؤدي إلى الموت هو الأهم...».

وفي الليل، كل ليل، ينخرني الأرَق؛ كما الأرَضَة مع الخشب، وأنا أفكر في الموت؛ فتجد فكرة الانتحار في رأسي الثقيل مرتعها، ومثل الحمى تزورني كلما وقب غاسقي، وتنكّت في رأسي الفارغ... لقد بدأت الآن أخطط لنهايتي الوشيكة، ولن أسألكم - أيها المنتحرون- كيف صارت الأمور معكم؟.. لِمَ العجلة؟.. دعُوني، بدلاً من ذلك، أستمتع بسهادي .. فحين لا أنام، أفكر جيّداً...

أمامي الآن حبلي .. ها أنا أفتله على شكل طاقيْن. سأشكل منه أشروطة، سألفّها حول عنقي غداً، وربما بعد غد .. لكن لحظة.. لا بد لي من الخمر. عليّ أن أسكر أولاً حتى إذا غادرت، سيقول الشامتون: «الخمرة دارت في رأسه، وفعلها «الزايخ»...، وستقول فئة أخرى: «اللعنة .. مات كافراً»، والثالثة، والرابعة... الجميع سيذلون بدلوهم بين الدّلاء... لكن هؤلاء أين هم الآن؟ ولِمَ يكثرون فقط في الفضائح؟!

مشكلتي الكبرى أني ضُل ابن ضلّ، فمن سيكتشف جثتي؟.. ومن سيشيع خبر انتحاري؟.. ومن سيبكيني؟..

حسين جمعان

أسئلة .. أسئلة .. أسئلة، وليلي طويل، بلا آخِر!

واهاً، أيتها النفس، يا لهفي عليك «إذا أدلجوا عني، وأصبحتُ ثاوياً «! اكتشاف الجثة ستتولاها رائحتي النتنة... والبكاء ليس مشكلاً .. سأبكي نفسي. أشيّعها. أبكيها قبل أن أسلم روحي... دموعي تجف الآن، ولا تهمي تحت الطلب. لقد نزف البكاء دموع عيني في كل ليل لا أنام فيه؛ لذلك، سأدع دموعي تحرن الآن لتمارس علي سلطتها... فلو يدرون كم بكيت وأبكي في صمت...؟ داخلي نهرٌ من دموع سنين عمري، وفرتها لليوم الأسود، ولي منها من الفائض ما يمكنني من أن أعير لغيري عيني ليبكي بها لو أراد .. وحتى إذا فكروا في تشريح جثتي، سيرتكبون خطأً عمرهم .. أجلاف يكونون .. إنهم حتماً سيغرقون في محيط من الدمع... وهذا لوحده يكفيني، فلا داعي إذاً إلى البكاء...

وماذا عن القبر يا فهيم؟ !

سأحفره بنفسي، وسأوصي سيدي الذي أشتغل عنده، والذي يستغلني، أن يحشرني فيه. وإن خاف على سمعته، فليكن وقت ذلك ليلاً .. سيقبل إذا أخبرته بأني، مقابل هذه الخدمة، سأشتغل أضعاف ما يأمرني به، ودون مقابل .. إنه يكنز الدينار، ويعبد الدولار، وإنه مستعد أن يحالف الشيطان، ويعبد النار، فكيف بمنتحر يبغي فقط أن يهيل عليه التراب، وهو يحشره؟...

هذا أمر محسوم .. بقي أن أختار يومي... لكن علي أن أنام قليلاً حتى تصفو نفسي، وأمنح ذهني راحته.. أتمدد. أستلقي على ظهري. أغمض عيني... ولكني لا أنام .. لا أنام!..

«أيها الراقدون، طوبى لكم ..ليلكم موصول بنهـار،

ترقدون ولا تزْعون لحالي، وليالي نابغية، بلا آخـر..

تمتعوا بعالمكم... أما أنا فسأغادر..

غداً، سأنتحـر...

يا لهف نفسي على غـدا!...

وغداً حين تكتشفون جثتي، لا تقرؤوا الفاتحة علي .. إنما على أرواحكم...»

كاتب من المغرب

الضوء من تحت الباب

محمد السعدي

الليل

تأخّر الليل
كان سهراناً في حانة بعيدة
وعند عودته
وجد سكراناً يترنح على الرصيف
وتأخّر
وهو يعيده إلى البيت.

الباب

ما الذي يقصده
الباب
عندما ينفتح من تلقاء نفسه؟
ماذا
لو أنه قرر الذهاب
في نزهة
مع أشجار الحديقة
ثم
أكمل سهرته
مع كرسيّ
في مقهى
وبعد منتصف الليل
رجع إلى الغرفة
ومعه
نافذة صديقة.

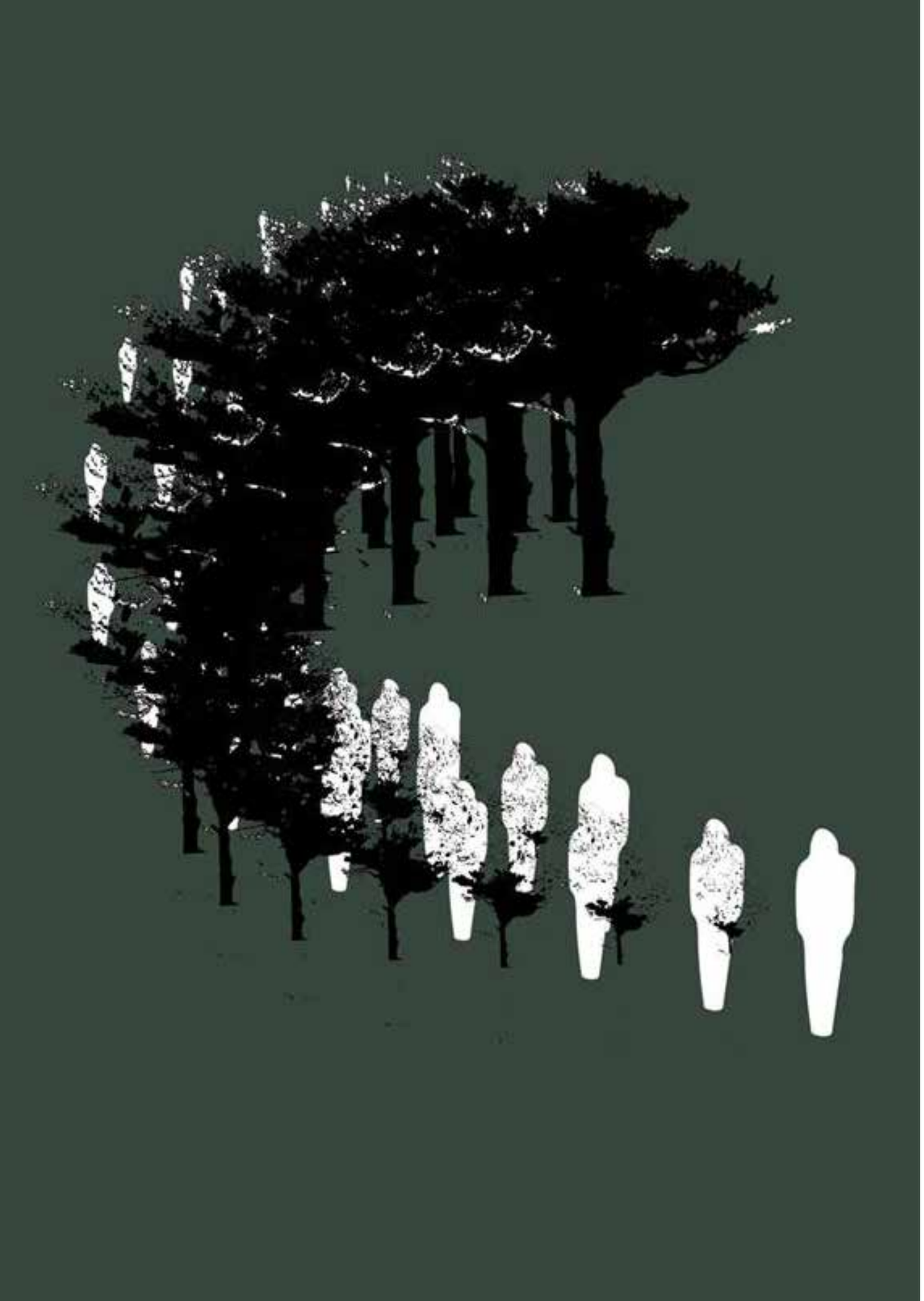
النوم

أذهب
إلى النوم
لكن الضوء
يتسلّل من تحت الباب
أفكّر
بالخروج
لأطفئ
ضوء الصالة
وضوء المطبخ
وضوء الدرج
والضوء فوق باب المبنى
ومن ثم
أعمدة الإنارة
عموداً
عموداً.

الوقت

يمر
الوقت
سريعاً
وأنا
أمدّ
ساقي
لأعرقله.

شاعر من السعودية



ديبو أحمد علي

الرَّجُل الذي اشترى حُلماً

عبدالهادي شعلان

(1)

(حازم ومنير في الغابة)

حازم: الجو اليوم طيب للغاية، هيا نستَرح قليلاً.

منير: ما رأيك يا لو نجلس تحت هذه الشَّجَرة؟

حازم: هذه فكرة جيدة، هل جمعتَ كثيراً من الحطب اليوم؟

منير: نعم، لقد بذلتُ قصارى جهدي حتى جمعتُ كمية كبيرة من الحطب.

حازم: وأنا أيضاً استطعت جمع كمية رائعة.

منير: ما رأيك لو نأكل الآن.

حازم: الجو رائع ويدعو للنوم هيا بنا ننم أولاً ثم نأكل حين نستيقظ.

منير: فكرة جيدة، لنستَريح وننتعش قليلاً تحت ظلال الأشجار ثم نقوم ونأكل.

(ينامان قليلاً. يستيقظ منير وحده قلقاً ويظل حازم نائماً يشخر بصوت مرتفع)

منير: (يتقلب على جانبه) ما هذا القلق، لماذا لا أستطيع النَّوم؟

حازم: أخ خ خ خ.

منير: كيف استطاع حازم أن ينام هكذا سريعاً؟

حازم: أ خ خ خ خ.

منير: فلأحاول أنْ أنام مرة أخرى (يستلقي) لا أستطيع.

حازم: أخ خ خ خ.

منير: ليتني أستطيع النَّوم مثله، إنَّها نعمة لا يشعر بها إلا من يفتقدها (سارحاً) نعم النَّوم نعمة.

حازم: أخ خ خ خ.

منير: الإنسان لا يمكنه أن يطلب النَّوم فيجده، لو أننا نستطيع أن ننام في الوقت الذي نريد فيه النَّوم، النَّوم معجزة.

حازم: أخ خ خ خ.

منير: أنا في غاية الأرق وهو نائم يشخر كالرعد ولا يشعر بي.

حازم: أخ خ خ خ.

منير: لن أستطيع النَّوم، هل أوقظه؟ لا، سأتركه يستمتع باللحظات التي لا أستطيع أنْ أحصل عليها، إنه يبتسم وهو نائم.

حازم: أخ خ خ خ.

منير: الذبابة وقعت على وجهه وطارت ولم يشعر بها (يهش الذبابة من على وجه حازم).

حازم: أخ خ خ خ.

منير: ماذا أفعل الآن؟ ينبغي أنْ أحاول النَّوم، إنه يستيقظ.

حازم: يا لها من غفوة رائعة ولذيذة.

منير: لقد نمت يا حازم نوماً عميقا حتى طرد صوت شخيرك العصافير.

حازم: يا له من حُلم جميل وطيب.

منير: وحَلمت أيضاً؟

حازم: حُلم غريب ورائع.

منير: بماذا حلمت وأنت نائم في مكان كهذا؟ أظن أنَّ الأحلام الجميلة لا تأتي تحت الشَّجَرة، الأحلام اللذيذة لا تأتي إلا فوق السَّرير النَّاعم.

حازم: الحُلم الرائع يأتي في أيّ وقت، إنه حُلم متميز.

منير: حُلم متميز في منتصف النَّهار، ترى ما هو الحُلم؟

حازم: لقد حلمت بالذهب.

منير: لقد ضربتك أشعة الشمس الذهبية في رأسك.

حازم: حلمت أن هناك جَرَّة محشوة بالذهب.

منير: بدأت تُخرّف.

حازم: إما أن تسمع الحُلم أو أسكت ولا أحكيه لك.

منير: أنا مستمع إليك، احك.

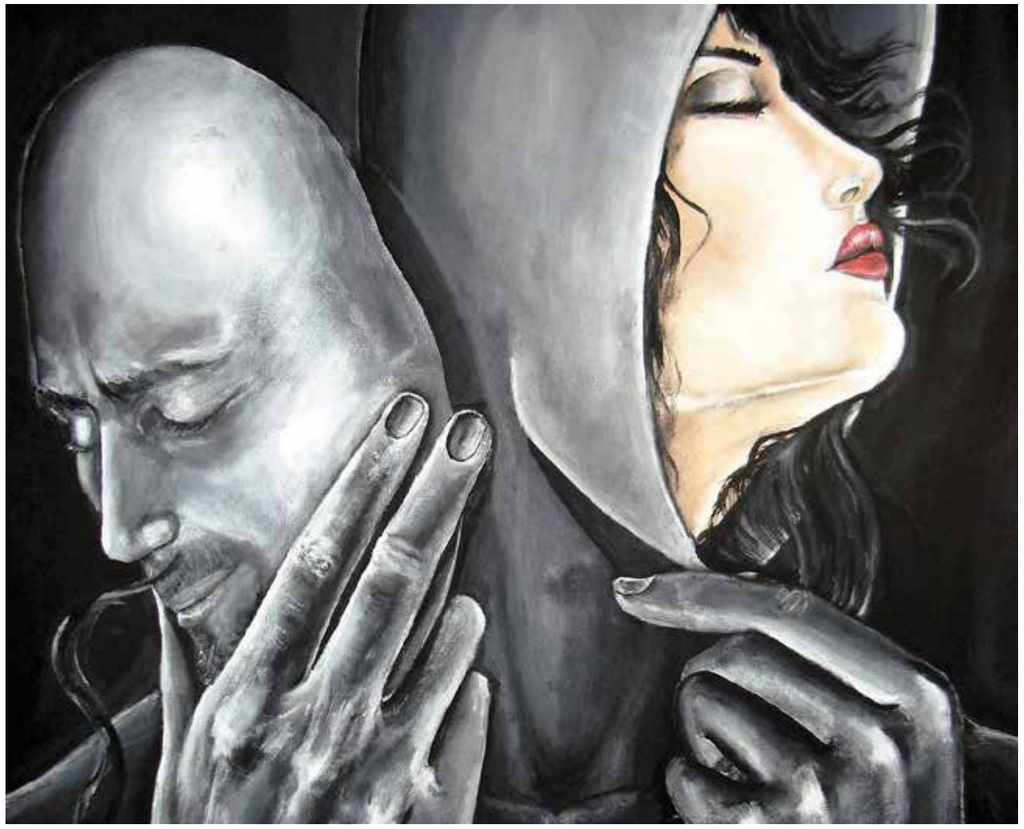
حازم: حَلمت أن هناك جَرَّة محشوة بالذهب ومدفونة أسفل جبل صغير.

منير: جَرَّة محشوة بالذهب ومدفونة أسفل جبل صغير.

حازم: أجل، في حديقة منزل لأغنى رجل في بغداد.

منير: جَرَّة محشوة بالذهب ومدفونة أسفل جبل صغير في حديقة لأغنى رجل في بغداد، ترى ما اسم هذا الرَّجُل؟.

حازم: اسمه، طبعاً لا أعرف اسمه، ومن يخبرني في الحُلم، كل ما ظهر لي أنه أغنى رجل في بغداد.



عمر الخرس

منير: حاول أن تتذكر اسم الرَّجُل.

حازم: أقول لك لقد كان مجرد حُلم، ولهذا لم أتمكن من السؤال عن اسم الرَّجُل أو شيء كهذا.

منير: ألا تتذكر شيئاً آخر حدث في الحُلم.

حازم: كل ما رأيته أنه أغنى رجل في بغداد، وفي الحديقة الملحقة بخلفية المنزل، هناك جبل صغير تنمو بجواره شجَرَّة ضخمة من شجيرات الغابة.

منير: هيا أكمل وأخبرني بالتفصيل.

حازم: بجوار الشَّجَرة الضخمة من شجيرات الغابة جَرَّة مدفونة تحت هذه الشُّجيرات.

منير: هل هذا هو كل ما تعرفه؟

حازم: هذا هو كل الحُلم الذي حلمته.

منير: كيف تحلم مثل هذا الحُلم في هذا المكان؟

حازم: الأحلام لا تحدّها حدود.

منير: هل لي أن أطلب منك شيئاً؟

حازم: لو كان في استطاعتي، لن أردّك.

منير: ماذا لو بِعتَ لي هذا الحُلم؟

حازم: هل أنت جاد؟

منير: كل الجدية.

حازم: كيف لإنسان أن يشترى حُلما؟

منير: هذا ما خطر لي، أريد أن أشترى هذا الحُلم.

حازم: وماذا تنوي أن تفعل بهذا الحُلم؟

منير: لا أدري ماذا سأفعل بحُلمك هذا.

حازم: لا تدري؟ كيف تشترى شيئاً لا تدري ماذا ستفعل به؟

منير: ومع ذلك ما قولك في أن تبيع لي حُلمك؟

حازم: أنا لم يسبق لي أن سمعتُ عن شراء حُلم، ولكن لا بد أن يكون هناك سبب ما لرغبتك في شرائه.

منير: ليس في رأسي سبب محدد لشراء حُلمك الآن، كل ما في الأمر أن هذا خطر لي فأحببت الفكرة، هيا بع لي حُلمك.

حازم: أنا أكره أن أكون بائع أحلام.

منير: لماذا؟

حازم: أشعر أنه أمر مضحك أنْ آخذ منك نقوداً مقابل حُلم حلمته.

منير: كلامك معقول ومع ذلك أنا تتملكني الرغبة في شراء هذا الحلم، من فضلك بعه لي.

حازم: لا أعرف ماذا أقول لك بعد هذا الإلحاح.

منير: خذ هذا المبلغ مقابل الحُلم.

حازم: هذا مبلغ كبير.

منير: إنه ثمن الحُلم.

حازم: لو أن الأحلام تباع بمثل هذا المبلغ لحلمت كل يوم وبعت أحلامي.

منير: الآن أصبح الحُلم مِلْكا لي.

حازم: وأنا كسبت مالاً ثمناً لحُلم حلمته.

منير: شكراً لك.

حازم: هيا بنا نأكل طعامنا.

منير: هيا بنا.

(2)

(منير مع زوجته في بيتهما)

منير: مساء الخير يا زوجتي العزيزة.

الزَّوجة: بارك الله فيك يا زوجي، مالي أراك فَرِحاً هكذا؟

منير: لقد حدث اليوم شيء غريب وأنا مع جاري في الغابة.

الزَّوجة: قبل أن تحكي لي، هل تريد أن أضع لك الطعام؟

منير: أنا شبعان.

الزَّوجة: إذَنْ قل لي ما هذا الشيء الغريب الذي حدث لك.

منير: خرجتُ مع جاري نجمع بعض الأخشاب من الغابة، وفي وقت الظهيرة جلسنا لنأكل.

الزَّوجة: لذلك أنت شبعان، أكيد أكلت معه أكلة دسمة.

منير: لماذا لا تصبري حتى أكمل لك الحكاية؟

الزَّوجة: قل يا زوجي أنا أستمع إليك.

منير: رقدنا لنستريح تحت الشَّجَرة، وفي الحال راح جاري في نوم عميق.

الزَّوجة: وأنت طبعاً غرقت في النَّوم.

منير: أنا لم أستطع النَّوم.

الزَّوجة: لماذا؟

منير: حاولت أنْ أنام ولكن بلا جدوى.

الزَّوجة: هذا يوتّر الأعصاب.

منير: حاولت أنْ أنام ولكني لم أستطع، فظللت أستمع لشخيره المرتفع كصوت الرَّعد.

الزَّوجة: أكيد أنت كنت في غاية الغيظ، إذْ كيف تريد أنْ تنام ولا تستطيع وأمامك شخص غارق في النَّوم؟!

منير: تخيلي كَمّ القلق والأرق الذي كان عندي وأنا أحاول النَّوم وأمامي شخص يشخر في النَّوم.

الزَّوجة: يا ليتك أيقظته.

منير: لقد استيقظ من نفسه وراح يقول إنه كان يحلم.

الزَّوجة: يا له من رجل رائق البال، يحلم تحت الشَّجَرة وفي الظَّهيرة وهو نائم على الأرض.

منير: لقد حلم الرَّجُل حُلما غريباً.

الزَّوجة: هل حكى لك الحُلم؟

منير: لقد حلم أنَّ هناك جَرَّة محشوة بالذَّهب، ومدفونة أسفل جبل صغير في حديقة خلف منزل لأغنى رجل في بغداد.

الزَّوجة: يا له من حُلم غريب.

منير: لقد اشتريته.

الزَّوجة: ما هذا الذي اشتريته؟ أنا لم أرك وأنت قادم تحمل شيئاً.

منير: لقد اشتريت الحُلم.

الزَّوجة: ماذا؟

منير: اشتريتُ حُلم الرَّجُل.

الزَّوجة: اشتريتَ حُلماً حلمه شخص غيرك.

منير: نعم.

الزَّوجة: لماذا فعلت ذلك؟

منير: سأقول لك فأنت زوجتي ولا ينبغي أن أخفي عنك شيئاً.

الزَّوجة: قل يا زوجي.. يا من اشتريت الحُلم.

منير: ستعودين مرة أخرى وتسخرين مني، لن أخبرك.

الزَّوجة: قل، أنا لا أسخر منك، فقط أنا في غاية الغرابة، اشتريت حُلما؟

منير: أنا أنوي السفر لأبحث عن جَرَّة الذهب.

الزَّوجة: (تصرخ) يا للمصيبة، ماذا تقول؟

منير: سأذهب للبحث عن جَرَّة الذهب وأستخرجها.

الزَّوجة: أنتَ تتحدث وكأنك متأكد أنَّ هناك جَرَّة مملوءة بالذهب.

منير: أشعر كأنّي أنا المقصود بهذا الحُلم، وأنّني الموعود بهذه الجَرَّة.

الزَّوجة: يا رجل هذا حُلم رجل غيرك.

منير: لكنني اشتريته.

الزَّوجة: (باستنكار) نسيت أنك اشتريت الحُلم.

منير: اسمعي يا زوجتي، لقد قررت أن أسافر إلى بغداد وأبحث عن الجَرَّة، أنا على يقين أنّني سأجدها.

الزَّوجة: افعل ما تريد يا زوجي.

منير: أنا في حاجة إليك.

الزَّوجة: أنا لن أسافر معك للبحث عن حُلم حلمه شخص آخر.

منير: لقد أعطيت كل المال الذي أمتلكه للرجل الذي اشتريت منه الحُلم.

الزَّوجة: (تصرخ) يا للمصيبة أضعت كل المال؟

منير: أنا في حاجة إليك يا زوجتي، أنا ليس لديّ مال لأسافر.

الزَّوجة: وماذا يمكنني أن أفعل لك؟

منير: هل يمكنك أن تساعديني في الحصول على بعض المال؟

الزَّوجة: نحن لا نملك مالا وأنت تشترى أحلام النَّاس.

منير: يمكنك أن تساعديني.

الزَّوجة: كيف يمكنك أنْ تتأكد أنَّ هناك فائدة تعود عليك من الحُلم الذي اشتريته، إنه مجرد حُلم.

منير: يمكننا أنْ نقترض مالاً.

الزَّوجة: وها أنت تفكر في اقتراض المال، بعد أنْ ضيعت كل المال لتسافر إلى بغداد بحثاً عمّا رآه شخص آخر.

منير: أودّ أنْ أسافر لأرى ما إذا كان هناك جَرَّة مملوءة بالذهب أم لا، من فضلك أقرضيني بعض المال.

الزَّوجة: ماذا أفعل لك، ليس لديّ مال، لقد ضيعت أنت كل ما لدينا من مال.

منير: أعرف أنّه يمكنك أنْ تجدي حلاً وأنا لن أرتاح إلا إذا سافرت وبحثت عن الحُلم الذي اشتريته.

الزَّوجة: من أين أجيء بالمال؟

منير: اقترضي بعض المال من والدك وعندما نجد جَرَّة الذهب سنعيد إليه المال.

الزَّوجة: أنت تتحدث وكأن الأمر حقيقة وكأنك ستجد جَرَّة الذهب.

منير: أنا لن يهدأ لي بال إلا إذا سافرت بحثاً عن الحُلم.

الزَّوجة: تقصد حُلم غيرك.

منير: لقد اشتريته.

الزَّوجة: إذَنْ أنت مصمّم.

منير: نعم، لن أرتاح ولن يهدأ لي بال حتى أسافر إلى بغداد.

الزَّوجة: سأذهب إلى أبي وأعرض عليه الأمر، فربما يقرضني بعض المال.

منير: لا بد أن يوافق، لا بد.

الزَّوجة: سأحاول.

(3)

(الزَّوجة ووالدها في بيت الوالد)

الزَّوجة: هذا ما حدث يا أبي.

الأب: إنَّ زوجك مغفّل حتّى يشترى أحلام النَّاس.

الزَّوجة: لقد تعبتُ من الكلام معه، لكنه فعلاً دفع أمواله مقابل هذا الحُلم.

الأب: كيف يمكنك التأكد من أنّه سيحقق فائدة من رحلته الطويلة؟

الزَّوجة: إنه مُصر إصراراً غريباً على السَّفر.

الأب: هذا مجرّد وهم.

الزَّوجة: لقد حاولت أن أبعده عن التفكير في هذا الموضوع لكنه لن يرتاح إلا إذا سافر.

الأب: يقترض مالاً ليسافر مسافة طويلة لبغداد من أجل حُلم حلمه شخص آخر!!

الزَّوجة: لقد قلت له ذلك يا أبي، لكنه ظل يقول لي (تقلد زوجها) يجب أنْ أسافر لأرى، لن أرتاح حتى أذهب.

الأب: اسمعي يا ابنتي، لو أن أحدكما قد أصابه شيء، لو أن زوجك مريض مثلاً، واحتجتم إلى المال لأقرضتكم، لكن الأمر مختلف، كيف أقرضكم مالا من أجل حُلم؟

الزَّوجة: يا أبي إن حالته النفسية ستسوء إذا لم يسافر.

الأب: أنا لا أستطيع أن أرمي أموالي مقابل حُلم حلمه شخص غريب.

الزَّوجة: أموالك لن تضيع، فور عودته بالجَرَّة المملوءة بالذهب سنعطيك أموالك.

الأب: يعود بالجَرَّة، هل أنت مقتنعة أنه سيعود بالجَرَّة ؟

الزَّوجة: ماذا أفعل يا أبي؟ زوجي يريد المال وإنْ لم يحصل عليه ربما ينهار.

الأب: يا ابنتي، فكّري في الأمر بعقل.

الزَّوجة: الموضوع كله ليس به أيّ عقل، لقد اشترى زوجي حُلما بكل أمواله، أين العقل في ذلك؟

الأب: إذَنْ لا تساعديه على إهدار أموال أخرى.

الزَّوجة: لن يرتاح حتى يسافر.

الأب: أنا سأقرضه المال من أجلك أنت فقط.

الزَّوجة: شكراً لك يا أبي.

(4)

(منير وحده في الطريق)

منير: أخيراً وصلتُ إلى بغداد بعد عناء طويل، لقد قضيتُ الليالي في الفنادق وسرتُ على قدميّ طويلاً، لولا المال الذي جاءت به زوجتي من والدها، لم أكن لأصل أبداً، أوه يا بغداد، أين سأذهب؟ أنا لا أعرف اسم الرَّجُل الغني، كل ما أعرفه أنه أغنى رجل في بغداد، سأظل أبحث عنه حتى أصل إليه مهما حدث، لن أيأس أبداً، لا بد أن أجد أغنى رجل في بغداد، إنَّ هناك رجلاً قادماً سأسأله.

(يدخل الشَّاب)

منير: مساء الخير أيها الشَّاب.

الشَّاب: مساء الخير.

منير: أنا رجل غريب وأبحث عن أغنى رجل في بغداد.

الشَّاب: أغنى رجل في بغداد!؟

منير: نعم.

الشَّاب: لا يكون غير المنصوري، فهو أغنى رجل على الإطلاق في بغداد.

منير: وأين بيت المنصوري؟

الشَّاب: إنه هنا، قريب جداً.

منير: وهل يوجد في الحديقة الخلفية لهذا البيت جبل صغير؟

الشَّاب: أجل، هناك جبل صغير.

منير: وهل هناك شجَرَة ضخمة بجوار هذا البيت؟

الشَّاب: نعم هناك شجَرة ضخمة.

منير: (لنفسه) إنه البيت المقصود، سأذهب وأنام هناك جانب هذا البيت هذه الليلة.

الشَّاب: أنت سألت أسئلة كثيرة عن الجبل الصغير والحديقة والشَّجَرة الضخمة هل لك أنْ تصارحني لماذا سألتني كل هذه الأسئلة؟

منير: إنَّ هناك جَرَّة مملوءة بالذهب، تحت الشَّجَرة التي بجوار الجبل.

الشَّاب: ماذا تقول؟

منير: ولهذا يجب علىَّ أنْ أحفر وأستخرج جَرَّة الذهب من مدفنها فهل تسمح أنْ تساعدني في الحفر وسأعطيك جزءًا من الذهب الذي في الجَرَّة.

الشَّاب: نعم سأساعدك، ولكن في الصباح.

منير: سأنتظرك عند الجبل غداً في الصباح.

الشَّاب: إلى اللقاء.

منير: إلى اللقاء.

(5)

(الشَّاب مع المنصوري)

الشَّاب: هذا ما سمعته يا مولاي المنصوري.

المنصوري: إذا كان الأمر هكذا، فينبغي أن نحفر نحن أولاً ونستخرج الجَرَّة قبل أن يأتي هذا الرَّجُل ويأخذها.

الشَّاب: معك حق، يا سيدي ينبغي أن نأخذ الجَرَّة قبل أن يصل إليها هذا الغريب.

المنصوري: أنت تقول إنه قطع مسافة طويلة حتى وصل إلى بغداد، كيف عرف أن هنا جَرَّة مملوءة بالذهب ونحن الذين نعيش هنا لم نعرف ذلك؟

الشَّاب: الرَّجُل متأكد مما يقول، فهو يتكلم ببساطة من يعلم أنَّ الموضوع حقيقة، لقد وعدني بجزءٍ من الذهب الموجود في الجَرَّة، وقد كان يتحدث وهو واثق من كلامه.

المنصوري: اسمع، هيا بنا نحفر تحت الشَّجَرة حتى نحصل على الجَرَّة.

الشَّاب: ونتقاسم الذهب الذي فيها.

المنصوري: نتقاسم الذهب؟! إنَّ الأرض أرضي.

الشَّاب: وأنا أرشدتك.

المنصوري: (بمكر) هيا بنا نجد الذهب أولاً وبعده نتحدث عن قسمته.

(تتغيَّر الإضاءة بما يوحي بتغير الزمن)

(الشَّاب مع المنصوري عند الشَّجَرة، تظهر حفرة عميقة)

المنصوري: احفر أعمق من هذا.

الشَّاب: انتظر لقد وجدتُ شيئاً.

المنصوري: (بفرح شديد) وجدتَ شيئاً.

الشَّاب: إنَّها الجَرَّة، الجَرَّة.

المنصوري: أخرجها بسرعة.

(يُخرِجان الجَرَّة، وفي أثناء ذلك تتغيَّر حالة الجو وكأن شيئاً سماوياً يحدث في الفضاء. يتحول المكان لخليط رائع مع الموسيقى والإضاءة الناعمة ويُسمع صوت حركة سلسلة الجَرَّة وتخرج من الحفرة جَرَّة كبيرة ملونة بألوان غريبة وزاهية)

الشَّاب: هل سنفتحها؟

المنصوري: أكيد.

(يفتح المنصوري الجَرَّة، ينطلق منها طائر أصفر كبير كأنه مدهون بالذهب)

المنصوري: هل رأيتَ هذا؟

الشَّاب: لقد طار شيء من الجَرَّة، كأنه طائر من ذهب.

المنصوري: المهم، ماذا داخل الجَرَّة ؟

الشَّاب: (ينظر في الجَرَّة) الجَرَّة فارغة.

المنصوري: فارغة.. كيف؟

الشَّاب: انظر، إنَّها فارغة تماماً، لقد طار ما كان فيها.

المنصوري: كيف نجد الجَرَّة ونجدها فارغة؟! كيف عرف الرَّجُل أن هنا جَرَّة؟ ينبغي أن نعيد الجَرَّة مكانها حتى يأتي الرَّجُل ويحفر فيجدها، ربما كان في الأمر شيء.

الشَّاب: ماذا سنستفيد من ذلك؟

المنصوري: سنأخذ كل أمواله مقابل الحَفر لا بد أنه رجل مخبول.

الشَّاب: فكرة.

(6)

(منير وحده)

منير: ماذا أفعل الآن، لقد حفرتُ ووجدتُ الجَرَّة، لكني وجدتها فارغة، أكيد سبقني أحد وأخذ ما فيها، لقد ضحيتُ بكل مالي من أجل استخراج الجَرَّة. لقد جُعت واقترضت المال وسرت في الطرقات لأيام وأيام وأصبحت مُفلساً، كل هذا من أجل لا

عمر الأخرس

شيء!! لم تتبقَّ معي نقود، لقد أنفقتها كلها في رحلتي الطويلة من أجل الوصول إلى بغداد، والآن فلأعد إلى قريتي، لم يعد لديَّ شيء، سأتسوَّل الطعام لأعيش، سأعود سيراً على قدمي، يا ليتني سمعت كلام زوجتي، لقد حذَّرتني من أنْ أصبح غبياً لدرجة شراء حُلم حَلمه شخص آخر، شيء غير حقيقي، ومع ذلك كان لا بد أنْ اشترى الحُلم، لقد كان هناك هاتف داخلي وأنا سرتُ وراء هذا الهاتف، والآن أعود خائباً، لقد ظللتُ ألحّ على زوجتي حتى اقترضتُ المال من والدها إنَّني أشعر بالخزْي من مواجهة زوجتي وجهاً لوجه.

(7)

(منير وزوجته في المنزل)

منير: مساء الخير يا زوجتي.

الزَّوجة: مساء الخير، حمداً لله على سلامتك.

منير: لم أجد الجَرَّة.

الزَّوجة: لا يهم، سأحكي لك شيئاً عجيباً حدث.

منير: أقول لك ضاعت الأموال والحُلم الذي اشتريته لم يكن حقيقة، لقد سرتُ وراء سراب.

الزَّوجة: لا يهم، ما عندي أهم مما تقول.

منير: ما زلتِ تستخفِّين بي، أقول لك كل شيء ضاع، وتقولين لا يهم.

الزَّوجة: لقد حدث شيء عجيب في البيت.

منير: ماذا حدث؟

الزَّوجة: أوه يا زوجي، في منتصف إحدى الليالي الماضية، وأنت في بغداد، اندفع إلى منزلنا طائر ذهبي غريب، ودخل البيت وظلت النقود والجواهر تتطاير من جسده وجناحيه وتُحدث أصواتاً أثناء هبوطها على الأرض، ذهب، جواهر، من جميع الأنواع، فأصبحت الأرض تبرق، ولقد جمعتها ولم أفعل بها شيئاً حتى تعود وتراها كما ألقاها الطائر.

منير: ماذا تقولين؟

الزَّوجة: هذا ما حدث.

منير: هل يعقل أن تطير الجواهر التي في الجَرَّة وتأتي إلى بيتي؟!

الزَّوجة: هل وجدت الجَرَّة ؟

منير: وجدتها فارغة.

الزَّوجة: الأمر بسيط يا زوجي، أنت تستحق الكنز، وذهبت لتحصل عليه، لكنه جاءك بنفسه.

منير: نعم، الذَّهب مُقَدَّر لي أنا، فقد كان شيء ما يدفعني لشراء الحُلم، وكأنَّني كنت متأكداً من وجود الجَرَّة.

الزَّوجة: وقد حقق الله لك الحُلم.

منير: شكراً لله.

الزَّوجة: شكراً لله.

ستـــــار

كاتب من العراق

شلال ضائع

دارين فستق

يا بحر

ماؤكَ المالحُ
يهشِّم أعماقي،
ضجيجُ الضلوع يصارع رأسي
ويحفر خندقًا
صوتُ أقدام الخوف
يرميني بصخرةٍ..
لأنك تهدر الباقي من سيلِ الدم.
أموت بيدين مكبلتين.

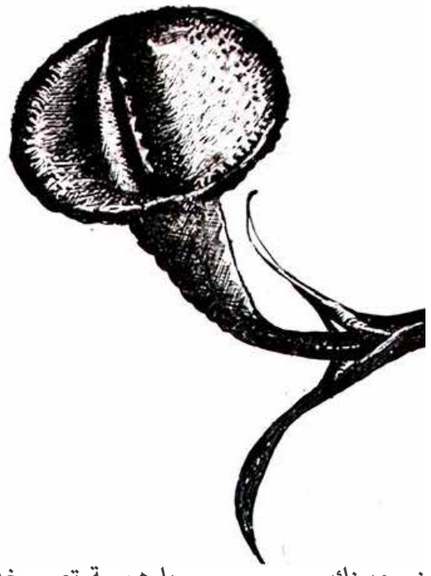
الرجل والبحر

أيها الحزين في أقاصي الأرض،
يا ربان البحر الغاضب، إذ تفتح موجةٌ فمها
وتبتلع الصغار،
وعاشقَه، لما تطفو صورتي
والموجُ يلاعبُ قدميَّ؛
حافيتين
ومضيئتين،
تحلم بموجٍ يزحزحُ ثوبي
ويكشف أوَّل الألغاز -كتفي-
لكن الرياح هادئة.
لا تخف،
لن أترك يدكَ
ليختطفها الذعر.

أيها الكهل المتكوم على نفسه
منتظرًا دفء الصغيرة،
ليذوب ويسكر.

الوجه والصورة

وضَعُوا على صدرك صخرةَ الرعب
فملت عليّ..
لم ترَني عندما سال من عيني دمٌ،
والآن
دمي شلالٌ ضائع في جسدي.
***
فمي مطبق



حسين جمعان

والعنكبوتٌ يملأ المسافةِ بيني وبينك
ومن الجسد إلى الجسد يمتد جرحُ الأرض.
أنا الكسير،
صرتُ أعتكف نفسي،
في دوامة الموت.
استندْ إلى نفسكَ فقد ذابَ كتفي
وكساني خوف.

يا أنت..

يا صاحب الذاكرة الضعيفة
واليد الراجفة
والعيون التي رُسم تحتها كهف سواد.
يا شقيق ضوئي في الظلام
ومسحة الأب الحنون على كتف ابنته
حين يلتهمها الحزن.
يا ضحكتي العالية
وخفوت صوتي عند ذكرك
غيرة وخجلا،
يا همسة تصير خدرًا.
يا تنهيدة صدري،
وأرقي الليلي.
يا لون البنّ في قهوتي
ودموع أمي عند اللقاء.
يا أخي البعيد،
يا روح القصائد التي أحبُّ
والإيقاع الذي يمايزها عن النثر.
يا هواء الصيف الذي
يلطّف الحر والألم عن الكادحين.
يا ضربة قلبي
وبحة صوتي
وسكَّر جسدي الذي
طالما تمنّى نفحة من شذاك..
لأنتشي لحظة التأكد من وجودك
لئلا تكون ظلًا رسمته المخيلة؛
مخيلتي والمسافة.

شاعرة من سوريا مقيمة في الشارقة

لا تشتم ذائقتي

أعطني كتاباً كي أقرأ

آراء الجرماني

هو المأزق! المأزق سبب الخوض في تجارب مختلفة بحثاً عن إنهائه، ومأزق الشتات الذي يمر به الكثير من السوريين جديد من نوعه، مأزق وربما تركة لا تبدو لها نهاية. ونحن، المتقدمين في العمر، تحتلنا انشغالات واهتمامات تتناسب مع أعمارنا وننسى أجيالاً من الأطفال الذين يشقون طريقهم في الحياة، ومن ثم لا نلبث أن نلوم الزمن على إنتاجاته من الأجيال الشابة الغريبة عنا وعن ثقافاتنا.

استفقت مؤخراً بعد تجربة اللجوء إلى الغرب على مشكلة افتقار -وأصرّ على كلمة افتقار- مكاتب العربية لكتب تجذب الأطفال.

عين الطفل الناقدة التي ترى الحياة نقية تلتقط المشهد جميلا أم قبيحا، المشهد كما هو دون إضافات أو إعادة بلورة قيمية، كيف أقنع الطفل صاحب العين هذه أن يفتح كتاباً باللغة العربية، يتلمس ورقه يطالع صوره بشهية فيستمر بقراءته حتى نهايته؟

البحث أثناء مأزق شتاتي عن إجابة لسؤال كيف استطاعت بلاد الفرنجة تفعيل مفهوم إقرأ لدى الطفل قادني لمتابعة استجابة الأطفال السوريين لمنظومة القراءة لديهم، وقراءة مشاهدات تخص هذه المنظومة. أراقب أنواع كتب الفرنجة التي يحبذها الأطفال السوريون وكيف يتواصلون مع عالم القراءة. يقرؤون بشغف القارئ، يوفرون مصروفهم في الحصالة ليشتروا نسخة جديدة من أحد السلاسل الأميركية، يشترونها من متجر الكتب ويهرولون إلى غرفهم ليبدؤوا بقراءة كتابهم الجديد، الكتاب يصل عدد صفحاته إلى 250 صفحة أو أكثر، لكنهم لا يملونه.

إحياء قديم عمره يزيد عن المئة عام في أميركا "كل طفل هو قارئ". تكرار سنوي في هولندا لنشاط "أسبوع كتاب الطفل"، ومبادرات أخرى كثيرة أوروبية لتحفيز القراء الأطفال على القراءة، من ضمن المشاهدات أن الأطفال السوريين لا يترددون عن منافسة الأطفال أبناء الثقافة الغربية في منافسات القراءة التي تطلقها المدارس حينها، أراهم في هولندا يشاركون أقرانهم نشاط "كتابي كتابك" أحد مبادرات برنامج أسبوع "كتاب الطفل ذاته"، والذي يجمع خلاله الطفل كتبه التي كان قد قرأها من مكتبته ويعرضها في بهو مدرسته بهدف مبادلتها بكتب زملائه التي لمًا يقرأها بعد.

يعرض أطفالنا في المغترب عروضاً تقديمية لكتابهم المفضل في أحد مواد العروض التقديمية خلال العام الدراسي، يقفون أمام زملائهم يتحدثون عن حياة كاتبهم (الأوروبي/الأميركي) المفضل ويعرضون منتجاته الأدبية ومن ثم النقاط التي جذبتهم لقراءة كتابهم المفضل.

يضاف إلى تلك المشاهدات أنشطة القراءة الأهلية التي تنظمها المكتبات المحلية والمنتشرة في كل قرية ومدينة على هيئة حلقات قراءة للأطفال، مشرِكة الوالدين في قراءة القصة أو مستضيفة كتاب القصة ذاتها. لكن من هم كُتاب أطفالنا المفضلين هؤلاء، وما هي دور النشر التي تطبع تلك الكتب التي تستحوذ على اهتمامهم؟ لا يمكننا رصد كل ما يقرؤونه ولكن يمكننا تقصي الشائع بينهم والذي يعرفه معظمهم ويقرؤونه.

Jiff Kinny أحد الكتاب الأميركيين الذين يشتغلون على الكتابة للطفل، لم يكن لمشروعه أن يأخذ شكله الحالي لولا دعم دار كتب Amulet Paperbacks التي وقعت معه عقداً على إصدار سلسلة دائمة من كتابه Diary of a Wimpy Kid بلغت 11 كتابا. كل كتاب من السلسلة حجمه لا يقل عن 300 صفحة ويباع في كل أنحاء العالم مترجما بعدد نسخ يصل إلى 180 مليون نسخة. لم يكن طريق هذا الكاتب معبّداً بالورود كما يُعتقد حتى يتوصل إلى عقدٍ عقدٍ مع دار نشر تطبع وتنشر له مشروعه في الكتابة للأطفال. ففي البداية كان حلمه أن يكون رساما لرسوم الأطفال الكرتونية في التلفزيون، لكنه لم يحصل على فرصة فبدأ بمشروع رسم الرسوم الكرتونية بهدف قص قصة طفل فاشل اسمه ويمبي، بث مشروعه على أحد المواقع الإلكترونية وبلغت عدد مشاهدات قصصه 80 مليون مشاهدة، وبعد ست سنوات من الإصرار على مشروعه هذا اتفقت معه هذه الدار على طباعة رسومه وقصصه ونشرها في سلسلة من الكتب.

مثله ما تكتبه الكاتبة Rachel Renée Russell في سلسلة كتبها للأطفال Dork Diaries، بلغت 11 كتابا، وتجاوز عدد صفحات كل كتاب في السلسلة 300 صفحة والتي تقوم دار Aladdin Paperbacks الكندية بطباعتها وبيع 25 مليون نسخة مترجمة لـ 28 لغة. أما السلسلة الأكثر مبيعا Treehouse بحسب موقعThe Sunday Morning Herald، من إصدارات دار Pan Australia، فيقوم على كتابتها فريق من الكتاب والمحررين منهم: Andy Griffiths and Terry Denton والتي يتجاوز عدد صفحاتها 380 صفحة وعدد كتب السلسلة 6 كتب.

نور بهجت المصري

من الواضح أن هناك تناغماً بنائياً بين الجهد الحكومي والمدني، وبين الكتاب ودور النشر ليشكلوا معا أساساً لتفعيل قراءة الطفل وجذبه بوصفه جهة تلقّ أولا وهدفا أيضاً. كتب متنوعة تتدرج بين القصص القصيرة والروايات والسير الذاتية إضافة إلى الاهتمام بجانب القص التاريخي. عوالم أطفال منظمة وحرة في آن، هناك تكمن خيالاته وأمنياته، هناك يجلس الطفل ليقرأ مطولا حيث تبنى سلوكاته وأفكاره عن الحياة. مئات ملايين الأطفال يقرؤونها ومن بينهم أطفالنا الذين باتوا في المهجر.

تجربة شخصية

ماذا لو قررنا تطعيم عقول أطفالنا بثقافة عربية أثناء تواجدهم في الشتات؟ ماذا لو أردنا أن نحافظ على لغتهم العربية. كنث أحد المهتمين بمشروع تعليم اللغة العربية لأطفال الجالية السورية الهاربين إلى هولندا من الحرب في سوريا، بهدف تعزيز ربطهم بثقافة الشرق ولا سيما السورية. البحث كان شاقاً، فالهدف تعلّم العربية وبث خطابات تتناسب مع الانفتاح على الآخر وجمالية ما هو لدى العرب من خصائص ثقافية، كانت الكتب المتواجدة على رفوف دور النشر العربية معظمها يتراوح بين الأدلجة الدينية وبين الخطاب التوعوي المباشر أما دور النشر المختصة بنشر كتاب الطفل فتُكثر من القصص المترجمة أو تطلق للأطفال العرب مشاريع قراءة أوروبية كمشروع "بيكسي" الألماني مثلاً. يضاف إلى ذلك ما يمكن أن

تلمحه عند قراءة قصص الأطفال العربية من تساهل في طرح المعلومة واستبساط عقل الطفل وربما التكاسل عن بذل جهد يستقرئ ما الذي يريده الطفل العربي القارئ أولا قبل أن يطرح عليه ماذا يريد الكاتب تلقينه للطفل!

كما أن ثيمة كتابة اليوميات المنتشرة في كتب الغرب المشهورة والتي تجذب جميع الأطفال في العالم تكاد تكون غير موجودة في كتب الأطفال العربية وإن تطرق لها بعض الكتاب فهي لا تشبه يوميات أطفالنا.

كنت أقلب كتب الأطفال ولا أعرف كيف أخرج من هذا المأزق، كيف أقنع الأطفال في شتاتنا السوري بقراءة قصص الأطفال العربية؟ من المؤسف أن الكتب التي قمنا باستيرادها لاحقاً لدورات تعليم العربية ولمبادرة قصتي، والتي كانت طباعتها لا تقل عن جودة كتب الغرب، كانت حقيقة لكتاب غرب كتبوا بالعربية وطبعوا الكتب في مطابع غربية.

خطوات صغيرة

تعاضد أدوار كل من الحكومات والمنظمات المدنية (كما في هولندا مثلاً) مع دور النشر العربية، إضافة لتثمين الأدباء لموقع الطفل القارئ، سيخلق بيئة قراءة جاذبة للطفل تغاير ما تشهده البلاد العربية حالياً. وبعيداً عن أيّ الأدوار أكثر فاعلية وتأثيرا في خلق هذه البيئة، المنظمات والجهود الحكومية أم دور النشر والكتّاب، لا بد لنا من مقاربة تحدد موقع الطفل العربي بصفته قارئاً بالنسبة إلى الأدب وفتح أبواب لقراءة المشهد الكتابي العربي، إضافة إلى محاولة التعرف إلى الإمكانيات المتاحة في حال الرغبة في التغيير وتوجيه مركب أدب الطفل إلى حجم الضرورة وليس الترف.

ينطوي العالم العربي على أنظمة عفنة تتوارثها دكتاتوريات متتالية آخذة بمحو كل ما هو حضاري وفني. دكتاتوريات لم تنفع معها الثورات الشعبية لأسباب سياسية وإشكاليات متأصلة في تاريخ المنطقة عامة لذا لا يمكننا التعويل على بناء نظام مشابه لما نطالعه في الغرب يكرّس فيه فعل القراءة، فما يمكن العمل عليه هو التركيز على جسمين أساسيين في عملية تثمين موقع القارئ الطفل هما الكاتب ودار النشر مع الحرص على فتح قنوات مع المنظمات العالمية الراعية للقراءة.

في الوقت ذاته هناك عمل ضخم يجب أن يوجه لحقل الكتابة للطفل، عمل يبدأ بالدراسات النفسية والاجتماعية ولا ينتهي بدراسات نقدية لأدب الآخر. فلا يمكننا تجاوز اختلاف المراحل العمرية للأطفال وتغير أمزجتهم في التلقي ففي الوقت الذي ينجذب الطفل ابن الخمسة أعوام إلى قصص أبطالها حيوانات ناطقة جملها قصيرة ولغتها شعرية بسيطة ذات إيقاع محبب، نجد أن طفلا في التاسعة بدأ يميل إلى القصص الواقعية التي تحاكي حياته اليومية فلا تبتعد تفاصيلها عمّا يضحكه أو يضايقه، تمتلئ بالمفارقات الذكية التي تحفز لديه حس الدعابة والاستمرار بالقراءة واكتشاف أخبار الآخرين واختبار الحياة وفهم منطق سيرها، بينما في سنوات المراهقة يذهب الأطفال إلى قراءة نصوص درامية فيها توتر نصيّ ملائم لحالات مشابهة يمرون بها.

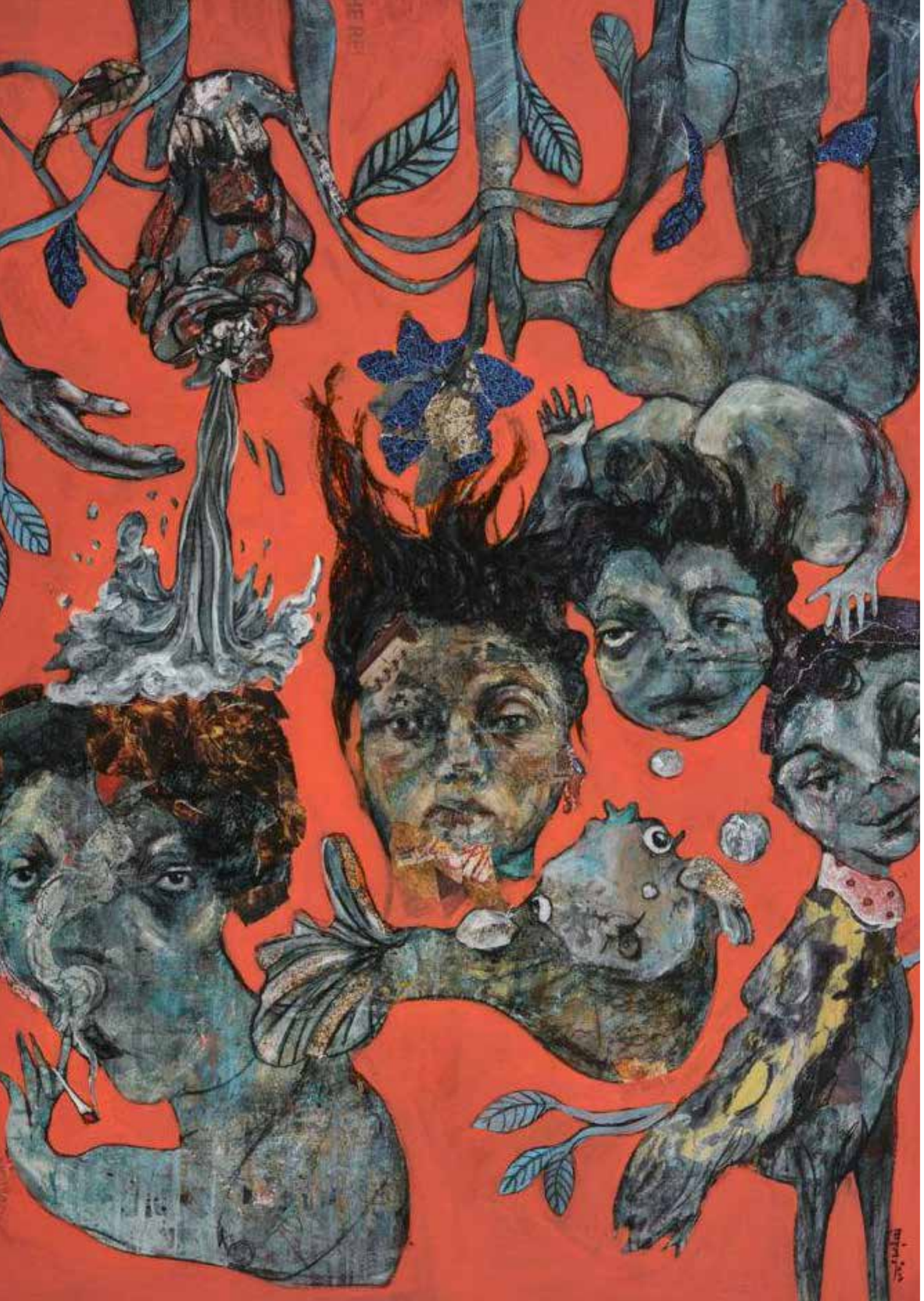
وفي الوقت الذي يصر أدباؤنا على أن الطفل لا يمكنه قراءة صفحات طويلة تثبت له أرقام مبيع روايات من مثلTreehouse أن الأمر مختلف كلياً، وأن الأمر يتعلق بنجاح القصة وقدرتها على جذب الطفل لدرجة قراءة 380 صفحة خلال إجازة مدرسية من خمسة أيام مثلاً، وتعلقه بالقصة لدرجة أن يعيد قراءتها مرارا ويحلم بلقاء الكاتب.

فالكاتب الذي لا يقارب حقول مرجعية الطفل التي لا تبتعد كثيرا عن حقول الكبار إلا فيما يخص اهتمامات الطفولة لا يمكن لهذا الكاتب أن يقول إنه كتب للطفل، فالطفل ينتظر لغة كتابية تقارب حقل الذات وحقل الواقع وحقل الطبيعة وحقل السخرية وحقل الأسر وحقل جدارات الحرية وحقل الحلم وحقل الغرابة. لا أن تكون لغة متخشبة مواضيعها تعليمية وتهذيبية. ولو عدنا إلى طفولتنا لتذكرنا أن القصص التي أعجبتنا وقرأناها بشغف كانت قصصا تعتمد على النقل والترجمة والاقتباس. وأننا قرأنا روايات طويلة من مثل "أليس في بلاد العجائب" للويس كارول وقد شدّنا لقراءتها أنها نص مفعم بالدرامية والحركة.

للأسف إنّ حال الطفل العربي القارئ الحالي لا يثير إلا الشفقة، ويفتح التوقعات لامّحاء أيّ خصوصية لحضارة أو ثقافة عربية في الأجيال القادمة. لأن من الواضح أن البقاء على هذه الحال يعني أن أدب الطفل في الدول العربية سيبقى معتمداً على ترجمة منتج الغرب وهو ما يعني أن أطفالنا في الشتات أمام حل قراءة الكتب الغربية مترجمة للعربية، وهو أمر غير ممكن لأنهم يقرؤونها باللغات الأجنبية الأصلية، هذا بالإضافة إلى أن الكتب المترجمة للعربية تراعي حكم القيمة ومعايير التوعية المباشرة مما جعل بعضها مثاراً للتندر من قبل الأطفال ذاتهم، فالكتاب المتداول بين الأطفال في هولندا والمعنون بـ"حياة فاشل" ترجم للعربية باسم "مذكرات طالب"! يقول لي أحد الأطفال السوريين "لن أقرأ هذا الكتاب بنسخته العربية فهم يغيرون العنوان وهذا غير لطيف إنهم يسخرون منا، وأعتقد أن الجزء الخاص بالطفل الذي احتال على الكنيسة لينال المال وقصته مع الشرطة تعرض للحذف، إنهم لا يريدوننا أن نعرف أن الأطفال يمكن أن يحتالوا على الكبار!".

كل ما سبق يستدعي خَطوات كبيرة من الهيئات والقامات الثقافية العربية وحث السعي لمشاركة صغارنا خُطواتهم ومنحهم كتاباً.

كاتبة من سوريا مقيمة في هولندا



نور بهجت المصري

النص المستعاد

سيمياء الكتابة ومسالك المعنى

في رواية «آخر الرّعيّة» لأبي بكر العيّادي

مراد علوي

عن داري مسكلياني ومسعى صدرت مؤخرا الطبعة الثانية من رواية «آخر الرّعيّة» لأبي بكر العيّادي التي نشرت أول مرة في باريس عام 2002 عن دار «لارماتان في 272 صفحة من الحجم المتوسّط، وقد كُتبت في الفترة الفاصلة بين 1995 و2001، وكان مطمح مؤلّفها نشرها بإحدى دور النّشر العربيّة إلاّ أنّ توجّهها السّياسي جعل المشرفين على النّشر والتوزيع لا يتجرّؤون على ذلك في فترة لم تكن فيها حريّة التعبير مكفولة مثلما تعيشه بعض الأقطار العربيّة في الوقت الحالي، نظرا لتناولها الجريء صور الاستبداد في بلاد لا يُسمّيها المؤلّف بصريح العبارة، ولكنّ القارئ يُدرك أنّها يمكن أن تنطبق على سائر البلدان العربية في تلك الفترة، وبطلها «الكبير» يمكن أن يكون صورة رمزيّة لأيّ قائد أو حاكم مستبدّ من قادة العرب. أمّا في تونس فكان «نشرها مستحيلا» كما يقول مؤلّفها، فقد مُنعت أيضا بعض قصصه حتّى من قبل «مجلّة اتحاد الكتّاب التّونسيين» في ذلك الوقت.

ولم تَرِد من هذه الرّواية إلى تونس إلاّ بعض النّسخ التي كان «يهرّبها» الكاتب لأصدقائه المقرّبين من نادي القصة أو ممّن ينتمون إلى السّاحة الثقافية. كما لم يجرؤ على الكتابة عنها في تلك الفترة سوى النّاقد السّوري نبيل سليمان.

البناء اللغوي أو سيمياء الكتابة

إنّ اللاّفت للانتباه في التشكيل الفني لهذه الرّواية اتّصالها بروح السّرديّة العربيّة القديمة وانشداد بعض جوانبها سيميائيًا إلى التراث الأدبي القديم، فمنذ بداية الحكي يفتتح المؤلّف نصّه بمقدّمة استهلاليّة كلاسيكيّة، نحسّ عند قراءتها أنّنا نتابع استهلالا لإحدى مقدّمات كتب الخطابة في النثر العربي القديم، أو يخيّل إلينا أنّنا نقرأ سجع كُهّان، لكن سرعان ما نجد أنفسنا إزاء نصّ يحاور أسلوب المعرّي في رسالة الغفران دون شروحه أو استطراداته. فلغة هذه الرّواية تسافر بك إلى التّراث اللّغوي للسّرد العربي القديم، ويقتبس مؤلّفها تضمينا وتناصّا عدّة صيغ من متون تراثيّة مختلفة؛ من القرآن، إلى كتب الخطابة، إلى المصنّفات والرّسائل الأدبيّة، إلى الشّعر القديم، إلى النّصوص الصّوفيّة...إلخ. فهو يحاورها ويعارضها ويقتبس منها، دون أن يقيم فيها أو يغرق في تفاصيلها أو حذلقتها اللغويّة، ويحرص في المقابل على صياغة تشكيل سردي يصل الرّواية بحركتها الزمنية المعاصرة ويشدّها إلى واقعها الثّقافي وتداولها اللغوي. لذلك تتعدّد المناويل اللغويّة، فلا تحافظ حركة السّرد على وحدة لغويّة معيّنة بقدر ما تتنوّع تلاوين العبارة ومعاجم الصّور التّخييليّة وحقولها الدّلاليّة. ولعلّ هذا ما أومأ إليه الكاتب السّوري نبيل سليمان بقوله «تميّزت إضافة هذه الرّواية خاصّة باللغة الروائية التي استطاعت أن تتعدّد، وهي تفجّر نسبها التراثي الذي وسم قصص العيّادي ورواياته»، فالتعدّد اللغوي يحيل على بعد رؤيوي ودلالة رمزيّة وليس مجرّد تنويع للسّجلّات اللغويّة على مستوى البناء السّردي.

كما بوّب المؤلّف روايته إلى ثلاثة أقسام؛ باب أوّل بعنوان «الباش كاتب» وقد صدّره بقول لابن خَلدون «اعلم أنّ السّيف والقلم، كلاهما آلة لصاحب الدّولة يستعين بهما على أمره»، وباب ثان بعنوان «الكبير الأعظم» وقد صدّره بقول مأثور لابن المقفّع:«إنّ الوحيد في نفسه والمنفرد برأيه حيثما كان، هو ضائع ولا ناصر له». وباب ثالث بعنوان «آخر الرعيّة» صدّره بقول للكاتب الرّوسي ميخائيل شولوخوف(1905 -1984 Mikhaïl Cholokhov)

«لا تظنّنّ أن ذلك النّهرَ تحت الجسر نائم»، ولعلّه بذلك يذكّرنا بقول أبي القاسم الشّابي في قصيدته «إلى طغاة العالم»، «حذار فتحت الرّماد اللّهيب». هذه العتبات تمثّل عناصر نصيّة تساعدنا على استقراء الفضاء السّردي في الرّواية وإطاره التّخييلي، وتؤكّد صلة الكتابة من ناحية البناء الفني بذاكرتها الأدبيّة، وهو ما يدعم رأينا الذي ذهبنا إليه في إشارتنا إلى البنية اللغويّة، وعلاقتها بالتراث السّردي العربي القديم.

تنخرط هذه الرّواية ضمن سياق التّجريب الفنّي في الأدب، ذلك الذي شمل مختلف أجناس الكتابة في الإبداع العربي الحديث، وهو بناء فنيّ يتناقض مع البنية الأدبيّة الكلاسيكيّة التي تقوم على الفصل بين الأنواع، منذ أرسطو ومن تلاه من تلامذته ومن نحا نحوهم. رغم أنّ توظيف الشّعر في الكتابة السّرديّة والنثرية لم يكن حكرا على الرّواية الحديثة، فقد سبقت حركة الإبداع العربيّة القديمة إلى الجمع بين هذين النّوعين منذ رسالة الغفران لأبي العلاء وكتاب المقامات للهمذاني وغيرهما. وقد أنتجت هذه البنية في الرّواية تماهيا بين مستويات الخطاب رغم تباينها، فإذا كان الشّعر يرتبط بالغنائيّة فإنّ السّرد يبني عالما دراميًا، وبالجمع بين هذين النّوعين في الكتابة يحاول المؤلّف تشكيل ألفة سرديّة تجمع بين صورتين متنافرتين في الكتابة، وهي رؤية فنيّة ترتبط دلاليًا بالسّياق الفكري والاجتماعي الذي تعيشه الذّات الكاتبة، ومن خلال نظام الإحالة نقف عند التناقض الكبير الذي يميّز عصر الكاتب وزمن الكتابة.

والنّماذج الشّعريّة في روايتنا كثيرة التّواتر وهي متنوّعة الحضور وتحيل على مصادر تراثية مختلفة، ويمكن تصنيفها إلى شواهد تقع الإحالة عليها سياقيًا مثل الإشارة إلى أبيات شعريّة للخنساء (ص 33) أو الشّاعر الصّوفي التّراب السّوسي، كذلك نجد حضورا لأبيات شعرية ينظمها المؤلّف في شكل معارضات شعريّة لشعراء مشهورين مثل أبي الطيّب المتنبي (ص 45)، كما يوظّف أبياتا شعريّة عموديّة أو على شاكلة الموشّحات في غرض معيّن خدمة لنسق القصّ وطبيعة الحدث الرّوائي، كأن ينظمها في غرض المدح (ص 34- 35) فتعيد بنية المدح إلى أذهاننا صور الحاكم السّياسي في عهود التسلّط. وفي مواطن أخرى يستلهم المؤلّف من التّراث الشّعبي التونسي مقاطع غنائيّة ينظمها في شكل عمودي (ص 41- 42).

ساهم توظيف عدّة مقاطع شعريّة في الرّواية في إنتاج صور متعدّدة للتناصّ مع مجموعة من النّصوص الشّعريّة التّراثيّة، وكذلك الإحالة على مجموعة من أعلام الشّعر العربي في أزمنة متباينة وفي أنماط شعريّة مختلفة. وهذه البنية الفنيّة أغنت عناصر الكتابة ومنحت عالم السّرد توهّجا دلاليًا، عبر تناظر الصّور الرّمزيّة خياليًا، كما أنتج توظيف الشّعر في الرّواية تعدّد الأصوات وتباين مستويات التّلفظ فضلا عن منح البناء السّردي طابعا شعريا، وهو ما أغنى درجات التّخييل في النصّ السّردي وفتح مساحات الرّؤية على أبنية دلاليّة مختلفة.

هذه الرّواية تنتمي إلى فترة مهمّة في تاريخ الرّواية العربيّة، فبالعودة إلى تاريخ كتابتها، أي مرحلة التّسعينات من القرن العشرين، نرى أنّها تندرج ضمن تيار تأصيل الرّواية العربيّة ضمن إطارها المرجعي والثّقافي والفكري وفصلها عن نظيرتها الرّواية الغربيّة. والعودة إلى الشّكل التّراثي ليس الغرض منه الإقامة فيه أو هدفه الارتداد إلى تلك المرحلة، بقدر ما يحاول كتّابها إعادة توظيف التّراث والإفادة منه (راجع محمّد رياض وتّار، توظيف التّراث في الرّواية العربيّة المعاصرة، دمشق، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، ط. 1، 2002، ص 10)، وذلك التوجّه تفسّره بواعث عدّة، منها ما هو واقعيّ، ومنها ما هو فنيّ وثقافي، ولعلّ هذا البحث يُجلي بعض العناصر في رواية أبي بكر العيّادي، رغم أنّها تختلف عن التوجّه الذي سلكته الكتابات الرّوائيّة العربيّة، من ناحية مضامين الحكي وطريقة البناء وجرأة الطّرح الفكريّ والسّياسي، قياسا بالفترة التاريخيّة التي كُتبت خلالها ونُشرت.

الكتابة موقف وقضية

الكتابة الرّوائيّة عمليّة تبئير سرديّ موسّعة يوجّه من خلالها المؤلّف الذّات المتلفّظة أو الزاوية في الخطاب إلى مجموعة من الصّور، ويثير كذلك جملة من المواقف والقضايا من خلال ما تنتجه العمليّة الحواريّة بين شخصيّات الحكاية. والكتابة كذلك موقف من العالم ومن الإنسان، من الوجود، ومن المجتمع، وهي أيضا موقف ضدّ السّلطة والجهل والقبح، فأن تكتب هو أن توجَدَ، وأن توجَدَ لا يعني ذلك حضورا سلبيًا وإنّما حضور فاعل وخلاّق (انظر جابر عصفور، سرّ نجيب محفوظ، جريدة الأهرام، 20 ديسمبر 2015، http://www.ahram.org.eg) يتبنّى موقفا.

وهنا نتساءل ألا يمكن أن تكون الكتابة حيادا؟ إنّ الحياد في الكتابة الأدبيّة ينتج نصّا ضعيفا فكريًا يقع إدراجُه ضمن الهامش الثّقافي والأدبي لأنّه لا يربك آفاق التقبّل ولا يحرّكها. ربّما يكون الحياد في الدّراسات العلميّة انطلاقا من الموضوعيّة العلميّة، وقد نجده في الآداب المقارنة، ولكنّه أبعد ما يكون عن النصّ الإبداعي، فالإبداعُ في مجالات الأدب المختلفة موقف يُصاغُ فنيًا ولغويًا، ويُمارس من خلاله مبدعه فعلا من أفعال الكينونة، «أكون أو لا أكون» بعبارة شكسبير، فالعمليّة الإبداعيّة تنشأ نتيجة عدّة دواع من بينها مواقف المبدع من قضاياه الوجوديّة، ولكنّها تتشكّل في سياق لغويّ جماليّ وتخييليّ.

والنّاظر في الرّواية يلاحظ في عدّة مواضع منها أنّ مؤلّفها يتبنّى عدّة مواقف مثل تفضيل فكرة «الشّعب» عن مفهوم «الرّعيّة»، لأنّ ذلك الوسم لصورة الإنسان يرسّخ الاستسلام والانهزاميّة والخنوع، بل رفض

الحريّة، وهو ما نفهمه مثلا ممّا يتداوله العامّة في الرّواية بقولهم «مولانا هو الذي يحكمنا، سواء بصوتك في الانتخاب أو من دونه» (ص 59). كما ينتقد المؤلّف على لسان راويه مواقف بعض المؤسّسات السّياسيّة بخصوص قضيّة الحريّة في علاقة الحاكم بالمحكومين (ص 113-114)، ويبيّن موقفه من «رأس السّلطة الحاكمة» في لغة أقرب إلى العاميّة، إذ يقول «ومن كان رأسا أدركته الأوجاع ثم صار رأسه مطلوبا» (ص 129) . ومن مواقف الكاتب أيضا إثارة قضيّة الهويّة وفضح جوانب من العوالم النّفسيّة لبعض الشّخصيّات في الرّواية التي تتجاوز صورها الخياليّة إلى إثارة صور رمزية أعلق بواقع الإنسان، من خلال نموذج شخصيّة «الشّيخ زبير» الذي أصبح يحسّ بغربة كبيرة بعد انفصاله عن موطنه وسفره إلى الغرب، فبعد شرب الخمر تقع تعرية العالم الحقيقي لتلك الصّورة التي تمثّل نمذجة مزيّفة لواقع الإنسان العربي. كما أنّ تبنّي خطاب السّخريّة في رصد حركة الشّخصيّات في الرّواية، أو من خلال نقل أقوالها ومواقفها، أو كذلك تسميتها وتمييزها بألقاب رمزيّة مثل شخصيّة الرّئيس التي وسمها بـ «الكبير»، لهو دليل على موقف المؤلّف. ومن خلال هذا الطّرح الفنّي لصورة الواقع روائيًا، نرى أنّه لا ينقله أو يحاكيه أو يصوّر تفاصيله، بقدر ما يفجّر أبنيته الدّاخليّة ويكشف هناته وفظاعاته بشكل ساخر، وهذه من أهمّ مآثر الأدب الرّوائي، لأنّ الأدب كما يقول نجيب محفوظ «ثورة على الواقع لا تصوير له»، ودلائل هذه الثّورة تعبّر عنها سمة الاحتجاج المبطّنة ضمن أسلوب السّخرية، فالسّخرية في الأدب أفحش أنواع النّقد وأهمّ دلائل الرّفض والثّورة.

القضية السياسية

تمارس هذه الرّواية عبر السّرد فعل تعرية ونقد لمجتمعاتنا العربيّة المعاصرة، بصفة عامّة، فكما أشار الكاتب في عتبات الرّواية قائلا «عُربانيا بلد مُنفلتٌ عن الجغرافيا» (ص 7)، فإنّه مهما كانت امتدادات الجغرافيا فـ«عربانيا» اسم مشتق من الجذر (ع. ر. ب)، لذلك فامتداداته عربيّة ولغته عربيّة وهويّته عربيّة في وطن عربيّ. ولكن طرائق التّعرية تقوم على بناء تخييليّ رمزيّ دون أن تكون خطابا موجّها أو مباشرا. وأهمّ ما يثيرنا في هذا الكشف صورة الإنسان في مجتمعاتنا العربيّة المعاصرة باعتباره «حيوانا سياسيا» (Zoon Politikon)، ولكنّه ليس حيوانا

> **«عربانيا» اسم مشتق من الجذر (ع. ر. ب)، لذلك فامتداداته عربيّة ولغته عربيّة وهويّته عربيّة في وطن عربيّ. ولكن طرائق التّعرية تقوم على بناء تخييليّ رمزيّ**

سياسيا بذلك المفهوم الأرسطي الذي يؤكّد حاجة الإنسان إلى العيش ضمن اجتماع بشريّ تحكمه شرائع وقوانين. فنموذج الحاكم الذي تطرحه الرّواية ليس إلاّ تلك السّلطة البشريّة اللّامتناهية والمهيمنة، وقد أشار إليها أفلاطون في كتابه «الجمهوريّة» عند حديثه عن «ديونيسوس» حاكم «سيراقوصة»(راجع أفلاطون، كتاب الجمهوريّة، (د. ن)، مصر (د. ت)، ص. ص. 567-568.)، وتتأكّد هذه الصّورة في الباب الثالث من الرّواية، إذ يرسم المؤلّف صورة السّلطة السّياسيّة في «عربانيا» بشكل طريف راوح فيه بين الهزل والسّخرية والانتقاد، سواء عبر السّرد أو البنية الحواريّة. فتتسرّب إلى مخيال القارئ العربيّ بعض مرايا حكامه، فيكتشف أفكارهم وصورهم ومواقفهم وأدوارهم... إلخ، دون أن يتحسّس ملامحهم أو شخوصهم. وهذا السّمة تبيّن قدرة الخطاب الرّوائي على تحويل الحقيقي إلى متخيّل وتمكين المتخيّل من أن يرتدّ صورا حقيقيّة دون تطابق بينهما. ومن مظاهر الطّرح السّياسي في الرّواية ما نفهمه من خلال موقف الرّاوي المتكلّم في عدّة مواطن من السّرد، إذ يقول «لم يفهم الناس معنى الاقتراع ولا الانتخاب ولا حتّى التّصويت (ص 58)، ولعلّ الرّاوي في هذا السّياق يتلوّن بلَبوس الذات الكاتبة فينقل بطريقة غير مباشرة مواقفها. كما يشير إلى استفسار «الرّعيّة» حول معنى الدّيمقراطيّة وجهلها هذا المفهوم فكرة وممارسة. ومن أشكال الصّلة بين الأدب الرّوائي والواقع الإنساني محاكاة بعض الممارسات الاجتماعيّة والسّياسيّة التي تميّز واقع المؤلّف، ونقتطف هذا المقطع السّردي لتوضيح ذلك، يقول الرّاوي «تنافست الخلايا الحزبيّة والبلديّات والولايات والمؤسّسات والمنظّمات بأصنافها والمعاهد الصّغرى والكبرى في انتقاء شعارات اكتسحت مداخل المُدن وممرّاتها وساحات القرى ودروبها»، وهي تصرّ على التّصويت لصالح «الكبير» بوصفه حقّا من الحقوق المقدّسة. فأوّل ما يخامر أذهاننا تلك الصّورة الطّاغية للأحزاب المهيمنة في جميع بلدان العالم التي تتميّز أنظمتها الحاكمة بهيمنة الحزب الواحد والحاكم الأوحد، والأمثلة على ذلك كثيرة لا يمكن إحصاؤها.

أمّا شخوص الرّواية في علاقتهم بالـ«كبير» (الشّخصيّة المهيمنة في الرّواية) فهم من يصنعون هذه «الأسطورة المهيمنة» في وعيهم ولا وعيهم بتسويدها ودعم حضورها، حتّى أصبحت تملأ الوجود المادي والفكريّ للمجتمعات التي تحكمها. ومقارنة بالمفهوم الإغريقي للسّياسة والمفهوم السّائد في المجتمعات العربيّة، تفضح الرّواية كيف تحوّل هذا المفهوم عن طابعه «الإيطيقي» المثالي إلى طابعه الحاكمي التّسلطي والنّرجسي، من خلال المدح والتّضليل الفكري والثّقافي وعبر تسويد صورة الحاكم إعلاميا وثقافيا وفكريّا، ومن أجل استبدال فكرة خدمة المجتمعات الإنسانيّة بفكرة خُكمهم حكما رعويّا. ويتحقّق هذا الفعل السّياسي عبر مجموعة من القيود الفكريّة والأيديولوجيّة التي تدعم هيمنة حاكميّة «الكبير» على المسحوقين. وفي المقابل نجد استسلاما من طرف المحكومين، إذ أنّ غريزة الخضوع في سلوك الشخصيّات تنقلها سجلّات الكلام من قبل قوله «سيحكمنا الكبير شئت أم أبيتَ». وبهذا المعنى يتحوّل الـBios Politikos الأرسطي، أي النّظام السّياسي، من مراهنته على الشّرائع والقوانين والدّيمقراطيّة إلى صورة جديدة غيّرت مفهوم الإنسان وصورته تغييرا جذريّا. وما يُمارس السّرد القائم على سجلّات لغويّة متنافرة فعل الدّهشة، بالإشارة إلى تناقض عالم الإنسان الحديث، بين حُلمه وواقعه، بين طموحه وخيباته، بين أمله وألمه... إلخ. فسجلاّت الكلام تمثّل سمات لسانيّة وعلامات رامزة تحيل على كينونات لغويّة مُعتّمة ومُظلّلة في الآن نفسه، لأنّها تتجاوز البعد الإشاريّ والمنهج التّعبيريّ المباشر لتراهن على عمق كينونة أخرى مُضمَرة أو يُوحي بها الخطاب الرّوائي. هي كينونة الذّات في سياق وجودها الفكري والثّقافي.

الصوت السردي وصورة الذات

إنّ قارئ الرّواية لا يستطيع لأوّل وهلة استساغة بنيتها اللغوية، ولا يفهم علاقة اللغة المتوغلة في متون التّراث بسياقنا الثّقافي الرّاهن، فعادة ما يراهن كتّاب الرّواية المعاصرون على اللغة السّهلة وسلاسة العبارة ووضوح الفكرة لشدّ أكثر عدد ممكن من القرّاء، أو ارتياد لغة شعريّة توسّع عوالم الخيال وتزيد طاقات الترميز. ولكنّ هذه الرّواية لا تراهن على نفس المسار لدى عامّة من أُلِفوا طرازا لغويّا بعينه، بقدر ما تراهن على مشروع كتابة يتبنّاه مؤلّفها المُهاجر لأنها تنخرط في سياق توظيف التّراث في الرّواية العربيّة، كما أنّ كتابة المهجر تختلف عن كتابة الدّاخل أحيانا كثيرة، لأنّ الكاتب المهاجر يعيش غربات كثيرة ومضاعفة. وفضلا عن غربة المكان والزّمان والغربة الوجوديّة والفكريّة فإنّه

> **لمواجهة الغربة وعناصر المحو يرتحل المؤلّف في متون التراث الأدبي يستلهم منه عناصر إيناع لإنعاش ذاكرته اللغويّة والثقافيّة**

يعيش غربة ثقافيّة وحضاريّة، ولكنّ أهمّها جميعا هي الغربة اللغويّة. فالذّات التي فُصِلَت عن واقعها الحضاري والنّفسي والثّقافي، تحاول عن طريق اللغة إثبات ميراثها الفكري والفنّي وحفظه. وهذا ما نحسّه عند قراءتنا رواية أبي بكر العيّادي ينفصل فيها الشّخص عن الذّات المتلفّظة أو الرّاوي «المتكلّم» أو ما يمكن تسميته بالضّمير السّردي، فتصبح هذه الذّات في حالة مقاومة، تحاول عبر فعل الكتابة إثبات هويّتها اللغويّة، في مواجهة فضاء لغويّ جديد، كان ولا يزال ممثّلا لتلك الصّورة القديمة، صورة الاستعمار الذي يمارس فعلا استيطانيا مقيتا، ومسخا حضاريًا، وتحريفا ثقافيًا. فليست اللغة التّراثيّة في الرّواية إلاّ إحدى العناصر المشكّلة لهويّة الكاتب والمكتوب معا يقاوم من خلالها مظاهر المحو التي ترسّخها الخلفيّة الاستعماريّة للغة والثّقافة، وهذا ما يفسّر إصراره على البحث في التّراث الأدبي اللغوي والثّقافي عن عناصر وجود، ليؤصّل من خلالها مشروعه الفكريّ والأدبي. تؤكّد هذه الرّواية أن الكتابة شكل من أشكال المقاومة، مقاومة الاغتراب الثّقافي واللغوي، وهو خطر الخارج، ومقاومة وحشيّة الفعل السّياسي وسذاجة الإنسان العربي وعجزه على أن يكون مواطنا حرّا، وهذه مخاطر الدّاخل.

ولمواجهة الغربة وعناصر المحو يرتحل المؤلّف في متون التراث الأدبي يستلهم منه عناصر إينابع لإنعاش ذاكرته اللغويّة والثقافيّة، كما تمثّل الرموز الأدبيّة واللغويّة التي يستحضرها عند الكتابة عناصر هويّة وروابط انتماء يراهن عليها الكاتب لصياغة عوالمه السّرديّة. وهذا التّشكيل الفنّي لا يتّصل بنوع أدبيّ مخصوص، وإنما يمثّل ذلك البناء علامات سيميائيّة ودلاليّة مائزة تبيّن طرافة البناء في الرّواية، باعتبارها نصّا يستند إلى عمق ثقافي ولغويّ لصياغة رؤية روائيّة تعبّر عن راهن الإنسان وشواغله وقضاياه، ورؤية كاتبها الذي لا ينفصل عن هذا السّياق الفكري بقدر ما يقيم فيه ويحاوره. فيكشف النّقاب عن طبائع الاستبداد ويحلّل أبنيته أدبيا وجماليًا، إذ تعرض الرّواية سيرة طاغية يسعى إلى تحقيق ذاته المجبولة على التسلّط، ويتآلف في أعطافها الخيال والواقع، والجدّ والسّخرية اللاّذعة، وتتوسّل بالشّعر وجمالياته إغناء بنيتها السّرديّة، وتستحضر التّراث بشكل مدروس ينزّلها ضمن سياق فنيّ يكشف جوانب من حياة الإنسان الحديث وهواجسه.

باحث من تونس

الحكاية هيكلاً للقصة

مصطفى تاج الدين الموسى
آخر الأصدقاء لامرأة جميلة

حسان العوض

في مجموعته القصصية «آخر الأصدقاء لامرأة جميلة» الصادرة هذا العام 2017 عن دار فضاءات في الأردن، يواصل الكاتب السوري مصطفى تاج الدين الموسى تجربته القصصية التي بدأها على مستوى نشر المجموعات في العام 2013 بمجموعته «قبو رطب لثلاثة رسامين»، وبمعدل مجموعة كل سنة.

تتألف المجموعة الأخيرة من 15 قصة كتبت بين عامي 2011 و2015 حسب التأريخ الذي حرص الكاتب على تدوينه في نهاية كل قصة باليوم، ما عدا قصة واحدة كتبت في العام 2000 هي «لعبة الأيدي» التي لا تبدو أقل نضجاً من سواها، وهذا قد يدل على استواء القصة باكراً عند الكاتب المولود في العام 1981، وربما يدل أيضاً على عدم إحداثه لتغيرات كبيرة في تجربته لاحقاً.

المراهقة موضوعا

موضوع هذه القصة «لعبة الأيدي» هو المراهقة، وبطلها ذكر يستعيد ذكرياته عندما كان صغيراً مع ابنة جيرانه التي كانت مراهقة ثم يصطدم بشكه في أخته المراهقة مع ابن جيرانهم الصغير وتنتهي القصة بأسئلة تبقى معلقة في عقله المراهق.

ثاني أقدم قصة من حيث تأريخ كتابتها هي «أزمة أنثوية حادة» موضوعها أيضاً المراهقة، ولكن بطلتها أنثى صارت تستيقظ من نومها صباحاً لتفاجأ بجسدها عارياً، وثوبها ممزقاً جانب السرير، قبل أن تكتشف أنها هي من يقوم بذلك من دون أن تشعر، وتنتهي القصة بما يشبه الفصام بين جسدها غير المكترث لشيء ونفسها المكترثة لكل شيء.

الموت قصصيا

يحضر الموت في معظم قصص المجموعة ولكن كموضوع ثانوي، أما في قصة «امرأة غامضة» فيحضر كموضوع وحيد يتجسد على هيئة امرأة جميلة يشتهيها الراوي في مقهى لكنها لم تنتبه له لأنها كانت مشغولة إعجاباً وشهوة بجاره الأصلع البدين الذي لم يكترث لها ما اضطرها إلى أن تنهض عن كرسيها نحوه لتقبله من شفتيه قبلة طويلة توفّي على إثرها، وفي ذلك قلب للحكاية العالمية التي أشار إليها الكاتب «عندما تقبل فيها الحسناء ذلك الوحش» (ص45). ولكن الراوي في مرة ثانية يصادف في مطعم هذه المرأة الفاتنة التي انتبهت له أخيراً.

ثمة قلب آخر، ولكن كآلية نفسية دفاعية، في قصة «سبعة أشهر مع الساحرة ذات المكنسة» حيث يعتقل الراوي سبعة أشهر يعذب خلالها بوحشية جعلت دماغه يقلب ما حدث؛ فيجعل ما تعرض له أثناء التعذيب كابوساً، والأحلام التي يهرب بها من معتقله واقعاً؛ فيرى أن الساحرة ذات المكنسة الكهربائية تأتي يومياً لتأخذه من جانب بيته، وتطير به عالياً باتجاه سوق المدينة الذي لم يعد يستطيع الذهاب إليه بسبب حاجز عسكري، وفي كل مرة يمزان فوقه يبصقان عليه، وذلك لمدة سبعة أشهر حتى تتوقف المكنسة عن العمل في منتصف السماء فيسقط على الأرض ويغيب عن الوعي.

حسين جمعان

يتجسد الموت المشتهى هنا أيضاً على هيئة الساحرة التي سوف تحققه له وتطير به إلى العالم الآخر.

يتوافق الموت الفيزيائي للمرأة الجميلة مع موتها القصصي في القصة التي حملت عنوان المجموعة، لكنهما يفترقان في قصص «الخطة العظيمة-الجريمة الأولى والأخيرة-أسمائي بين المشفى والأبدية» فالأولى يرويها البطل بعد موته متأثراً بجروحه وكسوره والثانية بعد انتحاره والثالثة بعد قتله.

سكان اللوحات التشكيلية أبطالا

تحضر اللوحة التشكيلية في قصتين، ولكن بشكل مجرد، فلا واحدة منهما تحيل إلى لوحة تشكيلية محددة؛ فحتى القصة الأولى «في لوحة تشكيلية» وعلى الرغم من أنها تبدأ بتحديد عام رسمها «في عام 1864 ثمة رسام مخمور ومشهور بإدمانه على أرخص أنواع الخمر، رسمني...» (ص7). إلا أنها لا تسمّي هذا الرسام، وهذا لا يهم الكاتب فما يهمه حقاً هم الذين أهداهم هذه القصة، وهي الوحيدة التي لها إهداء في المجموعة «إلى سكان اللوحات» وساكن هذه اللوحة شاب يروي في هذه القصة رحلة لوحته من الرسام إلى أحد الأثرياء وصولاً إلى حفيده الذي أحضر معه عشيقته التي أدهش جمالها شاب اللوحة فبعثت الحياة فيه حتى سقط عن اللوحة. القصة الثانية «سندريلا البيت المهجور» يحيل عنوانها وأحداثها إلى الحكاية العالمية المعروفة، ولكن النهاية تفاجئنا بعودة البطلة إلى «داخل هذه اللوحة التشكيلية المعلقة على هذا الجدار منذ زمن طويل» (ص96).

القبو مكانا قصصيا

يحضر القبو في قصص مصطفى تاج الدين الموسى، وعناوينها أيضاً، كمكان قصصي، بشكل متكرر منذ مجموعته الأولى؛ بانخفاضه عن سطح الأرض ورطوبته ودلالته الدنيا اقتصادياً واجتماعياً وحتى سياسياً. وفي مجموعته الأخيرة حضر في ثلاث قصص «قبو التماثيل» وهو أحد أمكنة القصة، وربما كان اختيارياً لصاحبه النحات المخمور. و«عندما تعثّر الزمن في هذا القبو الموحش» وهو المكان الوحيد في القصة، وهو إجباري فرض على بطل

محمد خيامة

القصة الذي لجأ إليه «خوفاً من الحرب والموت والاعتقال» (ص97).
«الخطة العظيمة» والقبو فيها واسع بمثابة ملجأ جماعي لمن بقي حيا من سكان الحارة، ولم يذبحه العسكر بعد.

الحرب زمنا

تحضر الحرب وإرهاصاتها في ثماني قصص من المجموعة، وثمة إشارة واضحة في قصة «قبو التماثيل» إلى أنها الحرب السورية، وردت على لسان النحات «ذلك التمثال الكبير للزعيم الأب في ساحة المدينة أنا من نحته منذ عشرين عاماً.. وأيضاً، التمثال النصفي للزعيم الابن في الحديقة العامة أنا من نحته منذ ثلاثة أعوام..» (ص105).
والزعيم هي المفردة التي اعتمدها الكاتب للحاكم/القائد/الرئيس، وقد حضر في ثلاث قصص، ولكن داخل صورته الكبيرة «أسمائي بين المشفى والأبدية-بالون في المدرسة-ما حدث مع الرفيق شاكر ليلة البارحة».
في قصة «عندما تعثر الزمن في هذا القبو الموحش» يلجأ البطل إلى قبو خوفاً من الاعتقال. وفي قصة «سبعة أشهر مع الساحرة ذات المكنسة» يعتقل البطل لمدة سبعة أشهر من أمام بيته «بتهمة التظاهر ضد الحكومة» (ص90). ويعذب بوحشية حتى يفقد الذاكرة ثم يموت.
وفي قصة «الخطة العظيمة» حصار «منذ عدة أشهر ونحن-ما تبقى من سكان حارتنا- محاصرون بين أنقاض بيوتنا، ننتظر بملل قطعان العسكر حتى يهجموا علينا ويذبحونا كما فعلوا مع سكان الحارات الأخرى» (ص31).
في هذا الحصار حتى الجوع أصبح عمل الرجال «صيد القطط التي صار لحمها وجبتنا الوحيدة» (ص31).
وفي قصة «أسمائي بين المشفى والأبدية» يقتل البطل في مجزرة جماعية «ليلة البارحة داهمت قطعان العسكر حارتنا، لتجمعنا بسرعة في ساحتها الصغيرة، وكنا عائلات قليلة.. فأغلب عائلات حارتنا نزحت منذ زمن. وبعد أن جمعونا شرعوا بذبحنا بسكاكينهم وسواطيرهم وهم يقهقهون» (ص21-22).

السخرية أسلوبا

ولد الكاتب مصطفى تاج الدين الموسى ونشأ في مدينة إدلب السورية، والمعروف عن أهلها حس النكتة والتهكم والسخرية، كما عرف عن كتاب السرد فيها اعتمادهم السخرية حتى اشتهروا بالقص الساخر، ومن أعلامها فيه حسيب كيالي وخطيب بدلة ونجم الدين سمان بالإضافة إلى والد الكاتب مصطفى القاص الراحل تاج الدين الموسى.
لا شك أن هذه البيئة العائلية والاجتماعية والأدبية التي ترعرع فيها الكاتب قد أثّرت فيه من ناحية اعتماد السخرية أسلوباً للكثير من قصصه، وإن لم يكن وحيداً؛ ففي هذه المجموعة تظهر السخرية في معظم قصص المجموعة خاصة قصص الحرب التي رغم حضورها الكثيف لم يكن هذا الحضور إلا خلفية لأحداث تسخر وتتهكم منها. ولكن ثمة قصتان يمكن اعتبارهما ساخرتين بالدرجة الأولى «بالون في المدرسة» عن طفل أحضر من بيته واقياً ذكرياً إلى المدرسة ظاناً أنه بالون نفخته له زميلته وراحا يلعبان به قبل أن تراه المعلمة التي خافت منه، مثلها مثل المديرة وباقي المعلمات اللاتي كان همهن التخلص منه من دون أن يكتب بهن تقرير «للرفاق في القيادة العليا» (ص53 وص54).
«ما حدث مع الرفيق شاكر ليلة البارحة» عن «عضو القيادة العليا للحزب الحاكم في البلاد» (ص123) الذي كان يرغب بممارسة الجنس مع زوجته لكن ابنهما استيقظ فحضنته أمه وغطا في نوم عميق، قبل أن ينام مزعوجاً ويرى كابوساً يشرح له فيه ابنه عن الجنس الذي يمارسه في المدرسة «مع المديرة، أعلى سلطة تشريعية وتنفيذية وأمنية في المدرسة» (ص126). «بمتعة جانب الصورة الكبيرة للسيد الزعيم» (ص126).

الحكاية هيكلاً للقصة

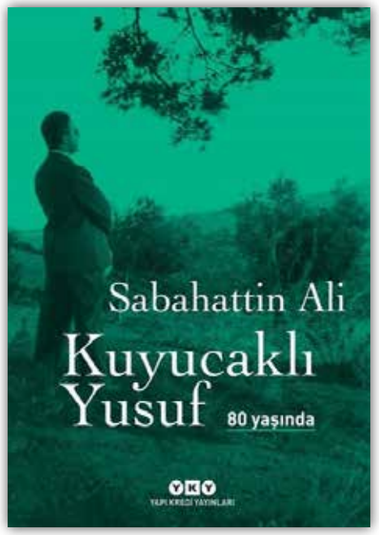
على الرغم من حضور كل عناصر القصة المتفق عليها في قصة مصطفى تاج الدين الموسى؛ إلا أن الحكاية باعتبارها حدثاً أو مجموعة أحداث تجري تبقى الهيكل الذي تستند إليه بقية العناصر من زمان ومكان وشخصيات. ولذلك توزعت قصص هذه المجموعة على ضميري الغائب والمتكلم، من دون أيّ تداخل بينهما/تعدد أصوات، ومن دون أيّ حضور لضمير المخاطب، ومن دون أيّ تجريب على مستوى الشكل القصصي؛ فحتى القصتان اللتيان تم تقطيعها مرة ترقيماً «بالون في المدرسة» ومرة تنجيماً «ما حدث مع الرفيق شاكر ليلة البارحة» لم يخدم هذا التقطيع وظيفياً ويمكن الاستغناء عنه.
والعناوين أدت وظيفتها كعتبات نصية أولى للقصص في الحد الأدنى؛ إذ جاءت مستلة منها أو تلخيصاً لها فقط، كما أنها طويلة؛ فثمة قصتان يتألف عنوان الواحدة منهما من سبع كلمات، وهذا يشي برغبة عارمة في الحكي بدءاً من العنوان. وثمة ثلاث قصص أيضاً تحيل إلى حكايات عالمية.
إن ما سبق قد يشير إلى أن قصة مصطفى تاج الدين الموسى المحتفية بالحكي أقرب إلى القصة التقليدية، وهذا توصيف وليس حكم قيمة سلبياً، ولكنها قصص ممتعة وشائقة، مضحكة ومبكية في نفس الوقت، مدهشة في نهاياتها المفاجئة.

كاتب من سوريا

صباح الدين علي

العنصري طبقيا في رواية «يوسف القويوجاقلي»

ممدوح فرّاج النابي



يُعرف صباح الدين علي المولود في مدينة أدرنة التركية عام 1907 بأنه واحد من أهم كتّاب تركيا في العصر الحديث. تنوَّعت كتاباته الأدبيّة بين الشعر والقصة والرواية، وأيضًا المقالات الأدبية المتنوّعة والتي كان كثير منها ساخرًا وهو ما عرَّض حياته للتهديد. في عام 1937 نشر روايته الأولى «يوسف القويوجاقلي» ثمّ نشر بعدها روايته «مادونا صاحبة معطف الفرو» وقد حظيت الرواية الثانية باهتمام بالغ، بل غدَّت واحدة من الروايات الرومانسية بسبب علاقة الحب التي كانت بين بطلها رائف أفندي وماريا بودير، الفنانة المطربة الشابة التي التقاها صدفة في أحد المعارض.

طفت شهرة هذه الرواية على ما عداها. أما النقاد فكانوا يعتبرون رواية «يوسف القويوجاقلي» واحدة من أدبيات النقد الاجتماعي الذي اشتهر به صباح الدين علي، حيث تُسلِّط الرواية الضوء عبر بطلها الطفل يوسف الذي فقد والديه جرّاء حادثة سرقة على التفاوت الطبقي والفساد في تركيا في تلك الحقبة. وأيضًا لقدرتها المدهشة على رسم هذه الثنائيات بعمق من خلال استخدام متقن للغة التركية.

واقعية القاع

بحكم التكوين الفكري الذي شبّ عليه صباح الدين علي وانتمائه إلى اليسار حملت كتاباته ملامح هذه الأفكار وثورتها ضد الظلم والطغيان، لذا كان من الطبيعي أن تميل هذه النتاجات إلى «واقعية القاع» التي تحتفي بالهامش وترصد البؤس الاجتماعي والحياة البدائية بكل ما تصوّره من شقاء وَمُعاناة لأصحابها، ففي أعماله القصصيّة أو الروائيّة دائمًا نجد نموذجًا لهذا الإنسان التركيّ البسيط المطحون، وهو ما جسّده عبر بطله يوسف والأزمات المتلاحقة التي وقع فيها، وإن كانت صورة يوسف تتوازي مع حالات شظف العيش التي عاشتها أسرة صباح الدين نفسه، خاصة بعد وفاة والده فقد تماهت صورة الراوي مع بطل القصة إلى حدّ المطابقة مع اختلاف بعض التفاصيل، فالعمل مستمدّ من التجارب التي عايشها الكاتب سواء على مستوى عمله الوظيفي كمُعلِّم وهو ما مكّنه من أن يطوف في أماكن مختلفة في بيئة الأناضول، أو بين جدران السجون وخلف القضبان الحديدية، فنجد تمثيلات للفلاح الأجير والأطفال المكترين وصغار الموظفين والمنتدبين وعاملات التراحيل وعلى رأسهم السّادة.

في هذه السنة تمّ الاحتفاء بمرور 80 عامًا على صدور الرواية الأولى لصباح الدين علي، ومن ثم أعادت دار «يابي كريدي للنشر» طباعتها، وكتبت على غلافها الخلفي كلمة بتوقيع بِزنّا موران قالت فيها إن «رواية 'يوسف القويوجاقلي' هي رواية الروايات التي تناقش أوضاع الشعوب المضطهدة والمظلومين من الفلاحين، وقد أسست الرواية على نظام القيم الرومانسية الطبيعية، ومن ثم تهمين على النص القيم المتضادة؛ كالمدينة والطبيعة والفساد والبراءة والحياة والموت والإنساني والطبيعي كلاهما يتواجهان. وكأن الموضوع فلسفي، ولذا يجب أن تتمّ قراءة الرواية وفهم اعتراض صباح الدين في ظل سياق التفرقة بين الأغنياء الخبثاء والفقراء الطيبين، وليس وفقًا للسياق الماركسي، وهو ما يجعل صباح الدين يقترب من إقامة نظام عادل، وإن كان يتمّ التأكيد على الإطار الرومانسي للتمييز بين الأغنياء والفقراء وأهل الخير والشر».

بهرام حاجو

الرواية في الأصل هي جزء واحد مكوّن من قسمين؛ الأول ويحتوي على 16 وحدة أو مقطع تتفاوت بين الطول والقصر، لكن أغلبها تميل إلى القصر. أما القسم الثاني فيشغل 14 مقطعًا كان أطولها المقطع الأخير. ويكتفي المؤلف في تقسيماته الداخلية بالأرقام دون الحاجة إلى عناوين فرعية. تتألف الرواية من خمس شخصيات رئيسية هي يوسف وهو طفل بائس من أبناء الفلاحين فقد عائلته وهو صغير في حادث مأسوي، بعد حادثة سرقة تعرضت لها القرية من أشقياء، تميز بالصلابة والشجاعة، إلا أنه لا يثق بأحد، والأهم أنه يحب شخصية مُعزّز ابنة القائمقام، وتأتي شخصية مُعزّز في المرتبة الثانية وهي من الشخصيات ذات الفاعلية في أحداث الرواية، تتميز شخصية مُعزّز بأنها تهتم بنفسها ولا علاقة لها بأحد، وبأنها شخصية بسيطة وحسنة النية. ثمّ تأتي شخصية القائمقام صلاح الدين، وهو أوّل شخص يتصل بيوسف، حيث يوفده مجلس البلدية للتحقيق في جريمة القتل، وعندما يرى يوسف يشعر بالشفقة نحوه فيصطحبه معه ويعتني به، ويتميز بأنه شخص محبوب، صادق، رؤوف مولع بأسرته. وهناك شاهندة هانم، وهي زوجة القائمقام شخصية مُنفرّة ومليئة بالحقد، فهي على علاقة بمجلس البلدية وسيئة القلب وبلا أخلاق. وهي تتوازى مع شخصية شاكر الذي يمكن وصفه بأنه فتوّة البلدة، ويتميز بأنه شخصية سيئة وبلا أخلاق. عبر هذه الشخصيات المتناقضة التي تُعبّر عن الصراع الطبقي الذي يرتئيه صباح الدين تدور الرواية.

تبدأ أحداث الرواية في ليلة ماطرة من خريف 1903، حيث نزلت مجموعة من الأشقياء بقرية قويوجاقلي في مدينة أيْدِن، وقتلوا عائلة كاملة، ولم يتبقَّ في مكان الحادث سوى طفل صغير، هاجموه أيضًا إلا أنهم تركوه حيًا، يذهب القائمقام السّيد صلاح الدين، صاحب الخمسة والثلاثين عامًا، ومعه أربعة أشخاص من الجندرمة للتحقيق. يصف الرّاوي رحلة المحقّق ورجاله إلى البلدة وما اعتراهم مِن متاعب بسبب الهطول الشديد للأمطار، وبعد ليلة عاصفة يصل المُحقّق إلى القرية ويذهب إلى مكان الجريمة، فيجد يوسف بمفرده إلى جوار الجثث. يعمد الرّاوي إلى وصف المكان المفتقر إلى كل شيء في إشارة إلى الفقر والبؤس اللذين كان يعيش فيهما يوسف، مقارنة بالمكان الآخر عندما ينتقل إلى أسرة القائمقام. يُقرّر أخذ يوسف ليتربي مع ابنته مُعزّز وهي في ذات سن يوسف، فيتوجه إليه قائلاً «تعالَ معي، وكن لي ابنًا، فليس لي أولاد ذكور قط» في إشارة دالة لتعاطفه مع الطفل. في إشارات كثيرة خاصّة الحوارات الأولى أثناء التحقيق يكشف السارد عن جوانب من شخصية المحقّق، وكأنّه يُمهّد لما سيقوم به مِن فعل. يبدأ الطفلان الدراسة معًا في المدرسة، لكن رواسب الآثار النفسية السيئة لهذه الليلة الفاجعة كان له تأثيرها الكبير على يوسف سواء في تعليمه أو اندماجه مع الآخرين؟ صار يوسف يُنادى من قبل الآخرين

بهرام حاجو

بيوسف القويوجاقلي، نسبة إلى قريته التي خرج منها. يحكي الراوي في الفصول الأولى عن إقامة يوسف الجديدة في المدينة رفقة أسرة القائمقام، ومشاعر الحنين والذكريات التي انتابته لقريته، والتي حالت دون أن يتأقلم مع المكان الجديد، وبعد فترة استطاع أن يتخذ من كاظم ابن روشوت أفندي صديقًا له، يتابع السّارد يوسف وعلاقته بشاهندة هانم زوجة القائمقام، والتي لم تكن تحبه، ومن ثم صارت علاقتهما باردة بعض الشيء. وسط هذه الأجواء يكبر يوسف وبالمثل معزّز، وتتحول مشاعر الإخوة التي أرادها الوالد إلى حب بين الطرفين، ففي يوم من الأيام اعترفت معزّز ليوسف بحبها، وهو ما أصابه بالحيرة أولاً لأن أمل مبادلته الحب مات داخله، وثانية بسبب فقره، إلا أن مُعزّز ساندته وحمته أيضًا لكن ثمة مشكلة كانت تتمثل في أن الأم تريد تزويجها من شاكر أفندي، النقيض التام ليوسف على مستوى الأخلاق وأيضًا الثراء. علاقة الصدام بشاكر تبدأ في أحد أيام العيد عندما خرج يوسف وَمُعزّز وبعض أصدقائهم إلى مهرجان للترفيه والتسليَة، وهناك يأتي شاكر وَيُحقِّرُ مُعزّز فيتصدَّى له يوسف بالضرب، وهنا يُقْسم شاكر بأنه سينتقم من يوسف. ومن هنا يدخل يوسف في صراعيْن غير متكافئيْن؛ الأوّل مع السيدة شاهندة أمّ مُعزّز والثاني مع شاكر الفتوّة وصاحب الأخلاق السيئة.

قلب للإيجار

على الجانب الآخر عندما علمت الأمّ بخبر هذه العلاقة تدفع بشاكر للزواج منها، ويبدأ بالفعل شاكر خطواته للانتقام، فيلعب مع الأب القمار، ومع توالي الهزائم تتزايد الديون على الأب، هنا يظهر شاكر بأنه مُستعدٌّ للتنازل على الدين مقابل زواجه بمعزّز وهو ما تؤيده الأم. لكن يتدخل يوسف ويقترض المال من صديقه علي البقّال، ويستطيع سداد دين القائمقام. ومع الأسف في هذه الحالة تُجبَر مُعزّز على الزواج مِن علي بسبب الدَين، في حين معزّز مغرمة بيوسف فترفض الأمر إلا أن القدر يسوقه إليه سوقًا. وبالمثل كان شاكر رافضًا لهذا الزواج، فيتدخل بعنف ويقتل علي في قاعة الزفاف، لكنه يستطيع أن يرشو موظفين في الدولة

كشفت الرواية عن تحالف الفساد والمال والضمائر الخربة، وأيضًا عن سطوة الأغنياء ضدّ الفقراء. ومن ثمّ كانت الرِّواية أشبه بصرخة احتجاج صامت وبالكلمة ضدّ أوجه الفساد في تلك الحقبة من تاريخ تركيا. يعتمد المؤلف على راوٍ عليم غالبا، يصاحب السرد والشخصيات أينما ذهبوا، كما أنه يرتكز على الوصف سواء وصف الطبيعة أو وصف دواخل الشخصيات وما ينتابهم من تغيرات هي نتاج الصراع الدرامي الذي خلقته الرواية

وتتم تغطية جريمة القتل. وإزاء هذه الأحداث المتصاعدة يُقرِّرُ الحبيبان الهرب إلى قرية مجاورة. ثارت الأم لهذا الهروب بل إنها قرّرت عدم مسامحتها والانتقام منها، في حين الأب فَرِحَ كثيرًا، وقدّم لهما المساعدة، فيتوسط له للعمل، ويحصل على راتب نظير عمله في البلدية، ولكن بعد موت الأب إثر أزمة قلبية يُطرد من عمله بعد تدخل السيدة شاهندة وشاكر أفندي. يُصاب بالحرمان ويعود مرة ثانية لحالة الفاقة والذل. ذروة الانتقام بالأمّ تدفعها لأن تفتح بيتها للدعارة حيث الشَّراب والمتعة، وتستقطب الرجال لهذا، بل وتصرُّ على أن تقود ابنتها لهذا الطريق. تصل الإشاعات إلى يوسف بعد أن تناقلها الجميع في السر والعلن، فيغضب ويعلن أنه لن يقف ساكتًا وخاصة وهو يعمل جاهدًا. ويذهب إلى البيت ويطلق النار بشكل عشوائي في كل أنحاء الغرفة فيقتل الأم والقائمقام الجديد وشاكر، حتى أنه يصيب زوجته بجروح خطيرة. يحاول أن ينقذ زوجته ويأخذها إلى خارج القرية إلا أنها تتوفى في الطريق. يدفن زوجته في حفرة تحت شجرة في الطريق ثم يختفي.

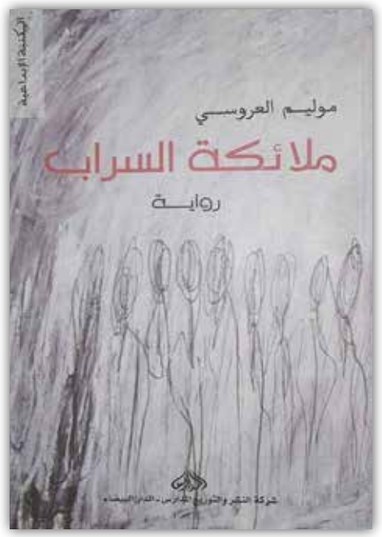
هذه هي الحكاية التي صاغها صباح الدين علي ليُبرز الصّراع الطبقي في تلك الحقبة، وكان أوّل مَن لفت الانتباه بكتاباته لهذا الصراع الذي كان طاغيًا وقاتلاً. كما كشف عن الفساد والرشى التي كانت سائدة وكانت هي الأخرى وسيلة من وسائل الضغط والظلم على الكادحين، فيدفعها الأثرياء فينجون بأفعالهم القذرة. كشفت الرواية عن تحالف الفساد والمال والضمائر الخربة، وأيضًا عن سطوة الأغنياء ضدّ الفقراء. ومن ثمّ كانت الرِّواية أشبه بصرخة احتجاج صامت وبالكلمة ضدّ أوجه الفساد في تلك الحقبة من تاريخ تركيا. يعتمد المؤلف على راوٍ عليم غالبا، يصاحب السرد والشخصيات أينما ذهبوا، كما أنه يرتكز على الوصف سواء وصف الطبيعة أو وصف دواخل الشخصيات وما ينتابهم من تغيرات هي نتاج الصراع الدرامي الذي خلقته الرواية.

كاتب من مصر مقيم في تركيا

الرواية عبور ممتنع

عن «ملائكة السراب» لموليم العروسي

شرف الدين ماجدولين



تشتغل الرواية في مستوى ما بوصفها تعبيرا عن امتناعات متلاحقة، وقد تكون متزامنة أحيانا؛ امتناع الإفصاح وإعاقة التحقق وانكسار التحول وعطب العبور واستعصاء الاكتمال...، وتكتسب بهذا المعنى صبغة الكشف الفكري والوجداني والسياسي بقدر استيحائها لدلالات الحياة البديلة، أو المحتملة تلك التي تستدعي منطقا عقلانيا غير ذلك التي تتجلى به في الواقع والتاريخ.

ولم تكن روايات «المصائر المتحولة» ولا روايات «المغامرات» و«الأمثولات التاريخية»، ولا حتى روايات «خيبة الأمل»، إلا نماذج نوعية لبعض صور الامتناع وتكدير البطولة وانسداد المعابر المنطقية. هكذا توالت تجليات هذا الامتناع بصور كثيفة وضاجة بالتفاصيل والأقنعة في سياقات الأزمة والعطب عبر البلدان والثقافات، ومنها العالم العربي والمغرب الذي سكن وجدانه الجماعي دوما سؤال «العبور» و«الانتقال» و«التحول» منذ تبلور معالم الدولة في شكلها الحديث وإلى انتكاسات ما بعد الربيع العربي.

لهذا لا يمكن أن نفصل عددا كبيرا من النصوص الروائية المغربية الصادرة في العقد الأخير من هذا القرن عن سؤال الذاكرة في صلتها بتبدد أمل العبور والعودة المؤبدة إلى قاعدة الانطلاق ومرتكز البداية، ذلك ما نجده في روايتي «القوس والفراشة» و«علبة الأسماء» لمحمد الأشعري ورواية «المغاربة» لعبدالكريم جويطي ورواية «ثورة المريدين» لسعيد بنسعيد العلوي،... وغيرها من الأعمال المضيئة المرتكزة على كشف ما جرى في ضوء إخفاقات تعيناته الجديدة وإبدالاته المتلاحقة.

ولا تخرج رواية «ملائكة السراب» (صدرت عن دار المدارس، الدار البيضاء، 2015) للروائي المغربي والباحث في الفلسفة المعاصرة والجماليات موليم العروسي عن نطاق سؤال الامتناع العام الذي يجد له في فصول الرواية ومقاطعها تجليات مفصلية هي التي تكوّن لحمة البناء الدرامي للفضاءات والشخصيات والبطولات الحسية والعجائبية، وتطبع تواتر الوقائع التاريخية والمتخيلة لزمن مغربي ملتبس تتداخل فيه تفاصيل الكلام واللباس والطعام والعرف الاجتماعي والسلوك اليومي لمغرب القرنين السادس والسابع عشر ومغرب ما بعد القرن التاسع عشر إلى اليوم.

ينهض البناء السردي في «ملائكة السراب» على قطبي الوليّ والسلطان ودوائرهما الرمزية، حيث تمثّل شخصيتا «العروسي» و«البودالي» دائرة الولاية الخالية للأذهان، بينما يشخّص سلطان فاس عبدالله وعمه أبو القاسم سلطان مراكش السلطة الدنيوية المتوسلة بالديني والبطش العسكري لحكم القبائل والملل والطوائف والطبقات. وتنطلق الرواية من وقائع غامضة في مغرب القرن السادس عشر وما شهده من قلاقل وخطوب اضطرته إلى الانطواء على أزماته الداخلية في مواجهة أطماع الإسبان والبرتغاليين والعثمانيين، التقوقع الذي أفرز خوفا مسترسلا من الخارج ومن الغرب ومن مختلف

نور بهجت المصري

أشكال التمدن، وامتناع متداع عن الخروج من القوقعة العاطفية المتكلسة عبر سنوات الفوضى والحروب الداخلية.

ويمثل ذلك الامتناع عن التواصل والانفتاح مدخلا سرديا مثاليا لتنويع الصدود الدرامية وتلوين أشكالها المتصادية في النسيج الداخلي للرواية وسرعان ما تمثل مسارات الشخصيتين المركزيتين الولي العروسي والسلطان أبوالقاسم، حيزا تخييليا بالغ الثراء لتعاضد الامتناعات في الإيحاء بالخيبة الروائية المحصلة متمثلة في إعاقة التحقق والنهوض والتصالح مع تاريخ التمدن ومع التحديث في الجوار القريب.

تحكي الرواية بصيغة ما، إذن، بعض صور انحطاط مغرب ما بعد القرن السادس عشر الذي مثلت فيه هيمنة السلطة المركزية على كل أقاليم المغرب لحظات عابرة، ضمن سيرورة مصطخبة بالتمزقات والتمردات المتوالية للقبائل والطامحين وأدعياء المهدوية والأفاقين المغامرين التي تزامنت مع تآكل الثغور البحرية تدريجيا بعد سقوط مملكة غرناطة وطرد الأندلسيين وتوسع أطماع الجوار الإسباني والبرتغالي في الضفة الجنوبية. كما تسرد نتفا من وقائع المواجهة مع النصارى وحملات القبائل للجهاد تحت لواء الزوايا والأقطاب، وقد أضحت بديلا عن سلطة فقدت شرعية بقائها مصورة صدمة الانزلاق إلى حضيض الفقر والجهل والمرض، وتحول الجياع إلى المسيحية أو العبودية لسد الرمق وأكل الجيف والارتماء في سديم الغيبيات التي سرعان ما تحولت إلى حجاب قدري مزمن يؤبد الظلام.

تبدأ الرواية بحافز سردي يطلق سلسلة الإعاقات المتراسلة في النص حين يحجم علماء السلطان عن إصدار فتوى تبيح خروج النساء إلى ساحة «جامع الفنا» لرؤية الوليين الصالحين «البودالي» و«العروسي» يحلقان في سماء مراكش، الامتناع الذي يولد في لحظة دخول مبعوث عبدالله سلطان فاس طالبا تسليم المدينة التي يحاصرها جنده. ولم يكن ذلك الرفض حقيقة إلا منفذا خطابيا لوضع القارئ أمام مشهد خروج صاخب، متمرد وهجين، يمكّن السارد من تشكيل لوحة غرائبية عن حاضرة السلطان حيث تحتدم متناقضات القيم والعقائد والسلوك ما بين المداراة المتزمتة والانحلال المسرف، وما بين الانغلاق والتهتك الفاحش، في ثنايا محيط غارق في التنوع واللغوي والإثني-الاجتماعي من زنوج وأندلسيين وامازيغ ويهود، وخليط من شرائح الحرفيين والعبيد والتجار والحواة والشحاذين وخدام السلطان وحاشيته وخاصة أنسه وجنده المتسلط على رقاب الناس.

ينهض الامتناع منذ الوهلة الأولى لتكوين وقفات وصفية واسترسالات سردية تضمّن الوقائع التاريخية في حُلى تخييل ساخر وغرائبي، يجعل القارئ يتمثل الأحداث في غير نسقها الأفقي الممتد مع الزمن التاريخي، وإنما في نسقها الطباقي الذي يساجل الشطط والزيغ، في محيط من الدلالات العمودية التي قد تنطبق على «الهنا» و«الآن». وتأسيسا على ذلك لا يبقى الإحجام عن الفتوى بخروج النساء متّصلا بتقليد موغل في عتاقته التاريخية، بقدر ما ينظر إلى إحجامات متداعية في المبنى النصي عن ذهنية مجتمع لم يفارق يوما تقليديته ومحافظته بصدد تمثل كيان النساء الحسي والمجازي.

يقول السارد «إذا فرضت علينا النسوة

الخروج اليوم فمن يضمن لنا أنهن سوف يعدن إلى حجبهن، وأنهن سوف يلتزمن بالبقاء في البيوت بعد اليوم. والأدهى والأمر من هذا كله، تصوروا معي أن يسقط بين جمعهن هذان المشعوذان. أنا أسأل الله السلامة، وأتمنى أن يأخذني إلى جواره قبل أن أرى هذا...» (ص 6).

وكأنما المقطع السردي ينظر إلى شهوة الارتماء في الماضي داخل مجتمع اليوم، الذي لا يفتر عن توليد الحنين للزمن الأول وللعهود المنقضية، وهو ما سيتأكد مرة أخرى عندما ينهي القدر حصار مراكش بعد أن يجرف سيل الوادي عسكر سلطان فاس الطامح إلى الاستيلاء على عاصمة ملك عمه أبي القاسم، وهي لحظة الامتناع السردي الثانية حيث يتحول الإخفاق إلى تعلّة للخوض في التبعات والنوازل، سواء داخل المدينة المنهكة بالحصار أو خارج أسوارها عبر الجبال والوديان ومرافئ البلد المنخورة بالمؤامرات والأطماع.

هكذا تتداخل طبقات الحكايات المتشابكة والمتقاطعة والملتبسة بتفاصيل المرويات التاريخية عما حل ببلاد المغرب من قحط وهوان وإهلاك للضرع والزرع وفتن في البر والبحر، قبل أن يعرج السارد، بعد تطواح طويل بين آفات القبائل ومهالك عسكر الغزاة الأسبان والبرتغاليين، على ما جرى داخل حاضرة السلطان الهارب من مراكش من جدل بين العلماء والأعيان وحفظة القرآن والدعاة في شؤون الحكم إثر قيام السلطان الجديد، فيتسربل الحكي ببعده الطباقي المستدعي لمفردات العطب الفكري والسياسي الراهن لتشخيص الماضي، كما يصور وقائع التحالفات والاصطفافات والتنابذات المنتمية إلى زمن آفل بما هي قدر ثقافي مجبول على التكرار، فثمة دوما دينيون في مواجهة دنيويين، ومتعلمون في مقابل جهلة، ونقلة في مواجهة عقلانيين، وأهل دنيا في مقابل أهل موت، ثم مبدئيون وانتهازيون ومحترفو سياسة...، في كلا الطرفين.

يقول السارد «بعد النقاشات المستفيضة بدأت ملامح التحالفات تظهر... تجمع أهل العلم والصلاح... في حزب، وتجمع الموالون القدامى للعهد القديم في حزب آخر،... من جهة أخرى تجمع المتعلمون الذين لا علاقة لهم بتسيير الأمور الدينية،... في حزب آخر يدعو العلماء والخطباء والدعاة وحفظة القرآن إلى الرجوع لمساجدهم... والاهتمام بالتربية الروحية للناس وترك تسيير أمور الدولة... وكانت قوة الداعين إلى فصل أمور الدين

ينهض البناء السردي في «ملائكة السراب» على قطبي الوليّ والسلطان ودوائرهما الرمزية، حيث تمثّل شخصيتا «العروسي» و«البودالي» دائرة الولاية الخالبة للأذهان، بينما يشخّص سلطان فاس عبدالله وعمه أبو القاسم سلطان مراكش السلطة الدنيوية المتوسلة بالديني والبطش العسكري لحكم القبائل والملل والطوائف والطبقات

عن الدنيا في اعتمادهم على الصناع والتجار وذلك لحاجة هؤلاء الماسة إلى التغيير... لكن ما كان يقضّ مضجع الدنيويين هو اتهام أهل الدين لهم بالتشبه بالنصارى...» (ص ص 106-107).

يستدعي التخييل الروائي الجدل السياسي والفقهي والكلامي لمغرب القرن السادس عشر بلغته ومفاهيمه الفكرية بصدد السلطة والدين، وذرائعية العلماء، وربط المدنية بالآخر الغريب، وتمترس الهوية خلف أسوار المحافظة والتقليد، وغيرها من الظواهر التي تعاود الظهور على السطح بعد كل بارقة أمل في التغيير ليوحي بأنها أمثولة قدرية تستمر في الوجود وتسكن الأشباه والنظائر في كل مراحل التاريخ، فينتصب الامتناع مجددا، ليس بوصفه ملمحا ثقافيا مؤسسا في مسار المغاربة فحسب، وإنما أيضا بما هو مكوّن لأسلوب التصوير السردي القائم على تركيب البعدين الواقعي والرمزي ضمن نسق تخيلي موحد ومتساند.

وتتلاحق الامتناعات حين يفشل السلطان الهارب في استعادة ملكه، ثم حين يخفق في استرجاع مكتبته التي سطا عليها الغزاة، ثم في هلاك ذرية العروسيين بعد استعصاء وصولهم إلى مقاصدهم في المسارات الثلاثة التي سلكوها، وتيههم بين المفازات والجبال،... لينتصب السراب الشيطاني بظلاله الثقيلة الكاتمة لأنفاس الأمل. سراب الوصول والتغيير والانعتاق والحقيقة، وسراب الوجود في أرض حاضنة تذكي الشعور بالانتماء.

على هذا النحو تتشكل محكية «ملائكة السراب» لموليم العروسي بوصفها تيها في ذاكرة لعنات مسترسلة تمنح القارئ إحساسا لاعجا بتوقف التاريخ في هذه الصقع القصيّ من العالم المسمّى غربا إسلاميا، واستسلامه لزمن جامد دائري ترتد فيه النهايات على البدايات والمحصلات على الأصول دونما جدوى، إلا الاستسلام للسؤال الموجع المنبهق في آخر فصول الرواية على لسان الحاخام اليهودي «هوذا قدركم، هل بإمكاننا تصحيح هذا القدر؟» (ص 206).

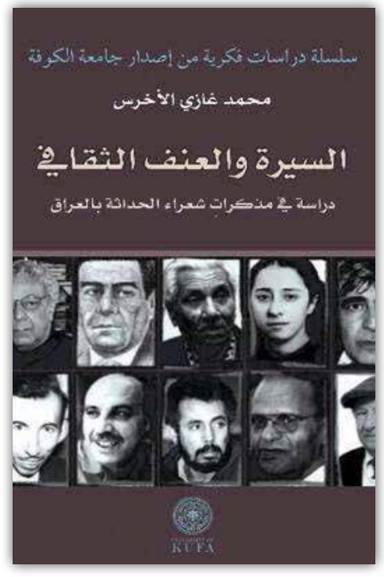
ناقد وأستاذ جامعي من المغرب

نور بهجت المصري

السيرة والعنف الثقافي

مذكرات شعراء الحداثة بالعراق

باسم فرات



هذه الدراسة مغامرةٌ قرر الشاعر والباحث محمد غازي الأخرس ركوبَها مثلما يقول، وهو يعرفُ مقدارَ المصاعب التي ستواجهه، ذلك أن الشروع في البحث عن أنساقٍ ثقافيةٍ في مذكرات شعراء رؤاد وستينيين يعني تكشّف المخبوء والمسكوت عنه، والمضمر القابع في اللاوعي. وهذا دأب الباحث في كتاب على الأقل سبق هذا الكتاب، وهو «خريف المثقف في العراق».

فهو باحثٌ يحفرُ في مناطقَ خطرةً وغير محبب الخوض فيها، لأنها تُعري المثقف العراقي، وتهدم الهالة التي أحاطت به بفعل تراكم الأيديولوجيا التي دأبت جاهدة على أن تصبغ المثقف بألوانها المتباينة، غير أن هذه التعرية ليست من أجل الهدم بل من أجل البناء، فليس بمقدورنا تجاوز أوضاعنا الحالية أو هدمها دفعةً واحدةً لنبني بعدها ثقافة جديدة لا تمتُّ بجذورها إلى تراثنا الثقافي، على أن ذلك لا يعني بأيّ شكلٍ من الأشكال أن نسلّم بكل ما ترسّب في هذا التراث، ونجعل منه قاعدةً رصينة لنشيد ما نطمح إليه في واقعنا الثقافي غير متناسين أن النكوص الذي يعيشه المثقف العراقي لا يمكن تجاوزه إلاّ بتفكيك ونقد المنظومة الثقافية والأنساق المعرفية والحوامل الاجتماعية.

يتكون الكتاب من ثلاثة فصول مقسمة إلى ثمانية مباحث يسبقها تمهيدٌ نظري وخاتمةٍ في ثلاثمئة واثنتين وخمسين صفحة، الناشر جامعة الكوفة، ط 1 بيروت - لبنان 2017.

بعد تناول مصطلح «النسق» والإسهاب في مناقشته في التمهيد النظري، يُعرّج على «النسق والتعارض النسقي في الثقافة العربية» فيمهد الأرض قبل الدخول في الموضوع الأساس، وهو وإن يُخطئ كفيره فيما يسمى خطأً «الصحراء» والأدق «البيداء» لأن العربي متعلق بحصانه أكثر من ناقته ويشهد على ذلك شعره، فضلاً عن أن مفردة «الصحراء» لم تذكر في الشعر العربي قبل الإسلام وربما في التراث العربي قبل نهاية العصر العباسي الأول. إن البيداء موطن الحصان ولا مكان له في الصحراء، واعتراضي هذا لا يقلل من أهمية هذا التمهيد الذي كان ضروريًا بل منهجيًا قبل الشروع في بحث العنف الثقافي عند شعراء الحداثة في بلد ينجب كبارًا، لكنهم لم يعرفوا التآلف والتآزر، وكأن كل عراقي هو جبل شامخ لوحده.

فحول حقبة الحداثة

السياب ورهطه

يفكك الباحث مرحلة ما بعد الرابع عشر من يوليو 1958 ميلادية، حيث انفلات الصراع من عقاله، بين «القوميين والشيوعيين» إذ أن كل أيديولوجية منهما راحت تبني سردية تطهيرية لها وترمي الجهة الأخرى بكل السلبيات المستمدة من قاع المجتمع المشبع بثقافة العهد العثماني والمبنية على اغتيال الشخصية معنويًا وجسديًا، وقد لاحظ الصحافي اللبناني أحمد أمين دوغان في كتابه «الحقيقة كما رأيتها في العراق» أن شعب العراق «يحب العنف ويكره اللين ويقدر البطولات ويعشق المغامرات، وأنه يفضل اللجوء إلى السيف دائمًا في كل قضية وطنية للبتّ فيها بسرعة وحزم» وهذا يعني برأيه أنه شعب «لسانه في يده وقلبه في لسانه وعقله في قلبه» هذه هي خلفية المشهد التي شهدت صراع بدر شاكر السياب مع الشيوعيين، إنها جزءٌ من السياق وعنصر من عناصر لحظة الصراع.

التحليل الذي توصل إليه الشاعر والباحث محمد غازي الأخرس أحزنني لأنني كنت قد ذكرت في إحدى مقالاتي وتمنيت أن أكون مخطئًا، بأن الصراع بين القوميين والشيوعيين في العراق تحول إلى صراع كسر العظم وتجرد من أيّ نزاهة عرفتها الصراعات السياسية بين الأحزاب، وهذا الصراع هو السبب الرئيس في إضعاف العراق ووصوله إلى حافة التقسيم، لأن القوميين العرب لم يلتفتوا إلى خصوصية العراق وفي المقابل فإن الشيوعيين الذين تكاد تكون قياداتهم على امتداد عقود غالبية غير عربية وتحمل نفسًا قوميًا واضحًا مبنيًا على قاعدة كسر العظم نفسها، أي إلغاء وإقصاء ما هو عربي في العراق، أقول لم تلتفت هذه القيادات إلى خصوصية العراق عند العرب ودوره المحوري والتأسيسي في الحضارة العربية الإسلامية.

في سلسلة مقالاته التي نشرها عام 1959 في جريدة «الحرية» البغدادية ذات التوجه القومي، يسرد السياب تجربته مع الحزب الشيوعي بطريقة اعترافية تنتمي لجنس السيرة الذاتية؛ إذ عرض السياب الكثير من التفاصيل والحقائق التي كان هو راويها وبطلها وضحيتها. وهي مذكرات تنتظم في سياق من العنف الرمزي والثقافي الذي لم يشهد له المجتمع الثقافي مثيلاً. وفي مثل ذلك الجوّ المشحون بالعداء الأيديولوجي. تسود لغة العنف الرمزي والتسقيط والتعريض بالخصوم والتنكيل بهم أشد التنكيل.

لقد بدت هجمة السياب على الشيوعيين متماشية مع ما كان سائدًا تلك الأيام بحيث نجد صورة الشيوعي في مروياته إنسانا منحطًا، متهتكًا غادرًا، جبانًا، ويفتقر لغيرة العربي وما يحمل من قيم وأخلاق تميزه عن غيره، على مدى صفحات كثيرة يفكك الباحث مذكرات السياب مبرزًا نَسَقَي الفحولة والخصاء التي كانت بارزةً في تلك المرويات.

سردية البياتي

في هذه السردية يفكك الباحث ثنائية الفتوة والنرجسية ومؤثرات المتخَيّل الشعبي على الكثير من آلياتهما ومظاهرهما، فهو يجسّد نسق الفتوة بشكلين متعارضين: الأول: هو «الفحولة الشعبية»، ويظهر كثيرًا في شعره وتصريحاته الصحافية إذ تسود من خلاله لغة الشجاعة والبطش بالخصوم والتهجّم بلسانٍ ثوريّ على الأنظمة وشعراء السلطان.

والثاني: هو «الفتوّة الصوفية»، وفيها يبدو الراوي مترفعًا على صغائر الأمور، لا سيما الأحقاد الشخصية والخلافات مع الشعراء.

يكمن الفرق بين سرديّتَي السياب والبياتي، أن الأول كتبها يوم كان في اشتباك ثقافي صنعه سياق عصره بكل تأكيداته، بينما البياتي يكتب مذكراته بعد عقود من تكوّنه الثقافي، وبطريقة استرجاعية تأملية، دون ضغوط ودون أن يكون هناك خصوم مشخّصون كما في حالة السيّاب، وهو يجهد لإخفاء ما يقوّض خطابه من الداخل، متماهيًا مع صورة مفترضة رسمها لنفسه.

نازك الملائكة الأنوثة المتفحلة

يفكك الباحث الأنساق المتصارعة عند نازك الملائكة وعدم قدرتها على البوح والتدوين بحرية تامة مثلما عليه المرأة الأميركية كما رأتها خلال وجودها هناك، ويُنوّه الباحث بكتاب نازك المهم والذي لم يأخذ حقَّه من الاهتمام وهو «التجزيئية في المجتمع العربي». وأن التعارض النسقي عند نازك يختلف عما عند غيرها من الشعراء.

نازك الملائكة انتهكت الامتياز الذكوري في الثقافة العربية، وذلك عبر ريادتها الشعر الحر عام 1947. لكن النسق الداخلي الشغّال عندها ظل محتفظًا بالمبادئ ذاتها المشكلة للفحولة.

نازك الملائكة ابنة أسرة بغدادية ترجع جذورها إلى المناذرة اللخميين الذين حكموا العراق ومناطق شاسعة تصل إلى البحرين ونجران قبل الإسلام بقرون؛ وهي تُشكّل وأسرتها أنموذجًا لما تتميّز به المدن والبلدات العراقية، ألا وهو البيوتات (الأسَر) وهذه البيوتات منحت هويتها للمدن العراقية أي لعموم العراق، فما من أسرة إلاّ ومنحت اللغة العربية شاعرًا أو أديبًا أو باحثًا أو مؤرخًا أو فقيهًا أو لاهوتيًا، وأغلب الأسر هذه أنجبت عديد الكُتّاب.

لم يكن «ارتداد» نازك مثلما يحلو لكثيرين أن ينعتوه إلاّ بوصفها ابنة نسق لعمقه التاريخي بالعراق ومدنه أصبح واقعًا تحت تأثير الشعور بأنه النسق المحافظ والحارس الأمين على التراث العربي الذي أسهم فيها إسهامًا عظيمًا.

مرويات العنف اللفظي في الستينات

يعدّ الشاعر فاضل العزاوي أبرز ممثلي هذا العنف، والباحث يستشهد بجمل واضحة تعبّر عن عنف الشاعر، وفي أثناء القراءة تذكرت حادثة رواها لي صديق يكبرني سنًّا منذ أعوام طويلة عن هذا الشاعر الذي قدَمَ استقالته فرفضها رئيس التحرير فما كان منه إلاّ أن رماه بكرسيّ، ولا أدري مدى صحة هذه الحادثة، لكن الجيل الستيني في العراق كان العنف اللفظي شاهدًا على عنفٍ مارسوه، تحت تأثير الظروف التي سادت العالم بعامة والعراق بخاصة.

وهذا العنف من أسبابه إصرار العزاوي (أنموذجًا) على البرهنة أنه صاحب ومالك الحقيقة الوحيد وراويها الشرعي القادر على استعادتها. وهذا ما شكّل رؤى الستينات، أي العنف الثقافي الموجّه للخصوم.

إننا أمام سرديتين أساسيتين، بعثية ويسارية، الأولى لا تعترف بالثانية وتزدري أعمالها وتُهَوّن من شخصياتها؛ بينما تفعل الثانية العكس، تدافع عنهم وتجهد لتقديمهم بُناةً للروح الستينية. ولا ينسى الأنموذج (العزاوي) أن يعرض صورة عن نفسه بوصفه الموجّه لتحركاتهم وأفكارهم.

سامي مهدي ونسق دونية الآخر

يُسرّب سامي مهدي نوعين من الدلالة وفق نسقين متوازيين أحدهما ظاهر والآخر مخفي. يتجسّد الظاهر في طريقة كتابة وصفية تستند لوثائق تعطيها شكلاً من الموضوعية والحياد. أما النسق المخفي فيتجسد في عبارات توحي بالاستعلاء والنظر بدونية لخصيصة ما أو أسلوب أو فكرة أو مهنة. يقوم هذا الأسلوب على أساس يمكن تسميته «التمويه بالموضوعية» بحسب الباحث وذلك بإيراد عبارة مادحة، لكنها لا تصمد أمام سيل من العبارات العنيفة الناقمة والناقدة. إنها الاستراتيجية التي تحكم سرديته القائمة على احتكار الشرعية وانتزاعها من الخصم الأيديولوجي.

تفكيك الجيل
مثاقفتان فرديتان

يمكن عدّ ما كتبه فوزي كريم وصلاح نيازي سرديةً تفكيكية تنقض سرديتَي فاضل العزاوي وسامي مهدي من نواح متعددة، فهي، أولاً، لا تزعم الحديث باسم تيار ستيني أو جماعة أو أيديولوجيا، وثانيًا، لا تقف بموازاة السرديتين ولا تنافسهما فتُقارن بهما، إنما تقاطعهما معًا وتحفر في المسكوت عنه في خطابهما، وبهذا فهي سردية ثالثة. فالشاعر فوزي كريم في سرديته نجد صورة المثقف الشكاك وغير الواثق من الأفكار السائدة، وملخصها أن أثر المثقفين في أحداث عصرهم ليس كما يوهم أصحاب المرويات. فهم «بناة يوتوبيات» وضحايا أفكار كبرى تستلبهم وتغرّبهم عن واقعهم؛ وتعويله على فضح الجناية التي ارتكبتها الأيديولوجيا بحق الشعر والثقافة.

أما سردية الشاعر صلاح نيازي، فيسميها الباحث بسردية «المغترب المتثاقف» فهي فهم آخر عن فكرة انعزال المثقف العراقي وهربه من السياق الذي يجد نفسه فيه، إذ الصراع العقائدي محتدم، وضحاياه قد لا يكونون أطرافًا في ذلك الصراع بالضرورة. في مثل هذا النوع من السرديات، يتمحور السرد حول مفهوم المثقف المنفي ميتافيزيقيًا.

الثقافة المضادة
مرويات الهامشيين

بعد تنظير يستغرق عدّدا من الصفحات، يعدّه الباحث مدخلاً لفهم أنساق الهامش، ابتداءً من مفهوم الهيمنة وثقافة الهوامش، وانتهاءً بالثقافة المضادة عند الجماعات الفرعية، يتناول الباحث شاعرين من طينة واحدة، هما حسين مردان وعبدالقادر الجنابي على الرغم من عدم انتمائهما للجيل نفسه؛ لكن ثمة روابط تربط بينهما، منها التشرد، والتصعلك اجتماعيًا، الأول في بغداد والثاني في لندن، لأيمانهما بالثورة على القيم والأعراف، وانتهاكهما خطاب الثقافة السائدة، وأنهما أظهرا توحدًا بين التمرّد الاجتماعي والثقافي، فراهن كلٌّ منهما على الكتابة خارج نظام الشعر الإيقاعي السائد. مردان بترويجه كتابة ما يسمّيه «النثر المركّز»، والجنابي بمراهنته على قصيدة النثر والكتابة السوريالية.

في خطاب حسين مردان ثمة تحريك للأنساق من موقع إلى آخر، والموقعان متعاكسان دائمًا. فهو الثوريّ الجبّار في لغته حينًا لكنه عاجز عن الفعل وشاعر بالمرارة في حين آخر، قاسيا يتوعد خصومه والعالم، ثم تفاجأ به بعدَ حين يتوسل بأولئك الخصوم كي يفهموه.

أما الشاعر عبدالقادر الجنابي فهو اللامنتمي العنيف في عصر الانتماء، فهو امتداد لظاهرة حسين مردان وسيكمل مسيرته بوصفه شاعرًا مُشرِّدًا اجتماعيًا، ومتمردًا على النوع الشعري عبر تركيزه على قصيدة النثر، بحسب الباحث.

متون وهوامش

جماعة كركوك وشعراء مدينة الثورة

الهُويّة في بغداد تُصنّف بوصفها تكثيفًا لهُويّة وطنية مشرعنة، بينما تُصنّف هُوية المنحدرين من المدن الأخرى بحسب الثقافيين كاختصار للهُويّات المحلية التي يمكن عدّها هُويّات فرعية أو مشتقّة؛ ومثل هذه الهويات تنزع عادةً لمقاومة المتن باستعمال أنساقٍ مخفيّةٍ. إن بغداد مركز لصنع كلّ ما يثبت أنّكَ تنتمي إلى الهُويّة المشرعنة، وعلى المهاجر أن يندرج في نسقها، إذا ما أرادَ الحصول على اعتراف بانتمائه لها.

الخاصية التي تتمتع بها بغداد، أراها أضعف مما ذهب إليه الأخرس، قياسًا بمدن كثيرة تنقلت بينها وعشت في مجتمعاتها، فاتضح لي أنني هامشي مهمل، بل مدان ضمنيًا بدعاوى شتى أقلها «عدم الاندماج» حتى أنتمي فعليًا لمتنها ومعترفًا أن هُويّتي الأمّ هامش.

ينقل الشاعر وليد جمعة عن الشاعر شريف الربيعي، في تعريفه لجماعة كركوك، أن «هؤلاء التركمان خوش ولد ونستطيع أن نقيم علاقة معهم»، هؤلاء «التركمان» هم فاضل العزاوي ومؤيد الراوي وأنور الغساني وجليل القيسي (أنظر الألقاب العربية) سرجون بولص وجان دمو (سريانيان) الأب يوسف سعيد (مسيحي عربي-سرياني) صلاح فائق (تركماني).. إلى آخر القائمة.يرى الباحث أن أغلب الستينيين القادمين من الهوامش كانوا يدورون حول تلك المركزية. لذلك بدا من النادر أن يتحدثوا في نصوصهم عن هُويّاتهم الفرعية وانحداراتهم المدنية.

وإن تحدثوا، فإنهم كانوا يستدركون خطابهم ويقمعونه بالاندماج في الخطاب المهيمن. بمعنى أن الحديث عن الهوية الفرعية يبدو غير مفضّل في سياق الخمسينات والستينات، لأنّه يُخرج النص عن سننٍ سائدةٍ مبنيّةٍ وفق نسقٍ ما يمكن أن يُعرف بـ«الوطني»؛ بقدر ما تحيّد هويتك الفرعية، ستكون «وطنيًا» ومشرعنًا. هذا ما يفهمه أغلب الستينيين وأولهم القادمون من الهوامش.

يبدو سرجون بولص وفاضل العزاوي عينتين مثاليتين لهذا الوهم، (وَهْم) تحييد الهُويّات الفرعية وتناسيها. يرى الباحث أن على أصحاب الهويات الفرعية التخلي عن تلك الهويات ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً. ثم عليهم تقديم القرائن على كونهم أكثر عروبة في ثقافتهم من العرب أنفسهم. وأنهم متشرّبون بالتراث ورموزه ولغته. وما ذهب إليه الباحث حقيقة ناصعة في اللغات القومية قاطبة، وأعني باللغة القومية تمييزًا لها عن اللغة الإثنية، أن اللغة القومية تملك تراثًا مكتوبًا مدونًا عمره مئات السنين كتب فيها آلاف الشعراء والأدباء والمؤرخون والباحثون والمتفلسفون واللغويون وإلى آخر أنواع الكتابة، أُنجزَ قبل القرن العشرين، فعليه ما ينطبق على اللغة العربية نراه جليًا بالفرنسية والإنكليزية والإسبانية والفارسية والتركية والبرتغالية والإيطالية؛ هذه هي اللغات القومية التي لا مناص من الذوبان فيها مهما زعمت نخبها السياسية والثورية والثقافية دفاعها عن اللغات الإثنية بل والهويات الصغرى قاطبة.

قصيدة النثر
الهوية المقاومة

إن السياق كان يشهد صراعًا بين نوع الشعر الموزون، كناية عن هيمنة ثقافة عربية تقليدية، من جهة، وقصيدة النثر كناية عن ثقافة مهيمن عليها، من جهة أخرى، فقد كان من المناسب أن تكون قصيدة النثر الميدان الأساسيّ للصراع النسقي بين بغداد وكركوك. والمقصود تحديدًا أن تكون قصيدة النثر هي الشكل المناسب لمقاومة الخطاب الرسمي من ناحية كونها خطابًا هامشيًا.

مع هذا النوع، سيجد الهامشيون شكلاً لإدارة الصراع وخرق الخطاب السائد؛ ولن يكون من قبيل المصادفة أن يتفق الراديكاليون والمثقفون القادمون من الهوامش على اتخاذ هذا النوع قناعًا للمقاومة، بدءًا من شعراء جماعة كركوك مرورًا بحسين مردان وحميد المطبعي وعبدالقادر الجنابي وليس انتهاءً ببعض شعراء السبعينات وغالبية شعراء جيل الثمانينات.

سردية شاكر لعيبي
وفرضية المضاد الريفي

يتبنى الشاعر شاكر لعيبي فرضية يُسمّيها «الحداثة الريفية» بوصفها أساسًا لسردية مقابلة للسرديات العقائدية التي عرضها الستينيون عن جيلهم. محاولاً في فرضيته تقديم غطاء بعيد عن الأيديولوجيا لتجربة جيله، وهذه الفرضية تزاوج بين الطبقية والجهوية وتقوم أساسًا على ثيمة ذات اتجاهين؛ الأول هو دفع الأيديولوجية عن الجيل بوصفه ضحية للتنازع الثنائي في الستينات، والثاني هو التأكيد على أنه جيل ريفي مفارق للسردية الرسمية التي تبنتها الثقافة العراقية فيما يتعلق بالشعر، بوصفها سردية حضرية، بغدادية، تقوم على نسق احتقاري للريف والجنوب بشكل خاص.

لكنّ لعيبي، وهو يصوغ سرديته، إنما يستعير من النسق المضاد بعض مرتكزاته، وأبرزها الصراع العقائدي.

إن تعقد المشهد الاجتماعي وصراع الهويات الفرعية مع الهوية العامة هما اللذان أدّيا إلى ظهور ما يمكن تسميته بـ«السردية الكركوكية»، من جهة و«السردية الشروقية»، من جهة أخرى. فضلاً عن ذلك اشتراك الجماعات في هذه المدينة وتلك بوضع اقتصادي وثقافي متشابه حيث يسود الفقر ومعه تتسيّد هوية مشرعنة تقمع الهويات الفرعية بحسب الباحث، على الرغم من الأخيرة تزخر بالفولكلور وتتميز بمخيلة ساحرة بحسب وصف شعراء جماعة كركوك ومثقفي مدينة الثورة كل لمدينتهم.

يرى الباحث في خاتمة الكتاب، أننا، في السيرة الذاتية، بإزاء تحريف مضاعف؛ «الذاكرة تحرّف الماضي والكتابة تحرّف ما حرّفته الذاكرة. وهو ما يجعل الذات متعددة متشظية تمتنع عن المؤلف معرفتها ثابتة مكتملة». الخطاب السيرذاتي، بالأحرى، على الرغم من زعمه الصدق والنزاهة، يبقى خطابًا خادعًا «يوهم بالتوحّد بينما جوهره التعدد ويطلب منا التسليم بالتطابق في حين أن الاختلاف حقيقته».

كان السؤال الذي لم يفارقني منذ الصفحات الأولى وحتى آخر صفحة في الخاتمة، هل هذه رسالة ماجستير حقًّا؟ أم أنها أطروحة دكتوراه؟ ولو أن جامعاتنا تنتج في رسائل الماجستير هذا العمق وهذا الاشتغال والحفر الأكاديمي المعرفي، فإننا بخير؛ لكن هذا الأمل يتقلص حين نرى الواقع، أولاً من المستوى المعرفي لحملة الدكتوراه عندنا وثانيًا أن الباحث هو الشاعر والكاتب محمد غازي الأخرس الذي يُعدّ بحق من الباحثين المتميزين في الثقافة العربية.

شاعر وكاتب من العراق

رسائل ابن حزم الأندلسي

حنان سعادات تحلل عناصر التماسك النصّي

محمد الحمامصي

بين مستوى التنظير ومستوى التطبيق ناقشت الباحثة حنان سعادات عُودة في دراستها «رسائل ابن حزم دراسة في رسالتَي طوق الحمامة وفي مداواة النفوس أنموذجاً.. دراسة في نحو النص»، تنظيرات المؤسسين (الغرب) من جهة، وتنظيرات العرب من جهة ثانية، وتطبيقيا قدمت تطبيقاً كاملاً للتنظير الذي قدّمته في المستوى الأول، حيث قامت بتحليل رسائل ابن حزم الأندلسي تحليلاً أبرزَ معالم نحو النص، وأدواته فيه من أجل تكوين فكرة مجملة عن الآراء النظرية والتطبيقية البارزة التي حفلت بها مؤلفات ابن حزم في اللغة والنحو.

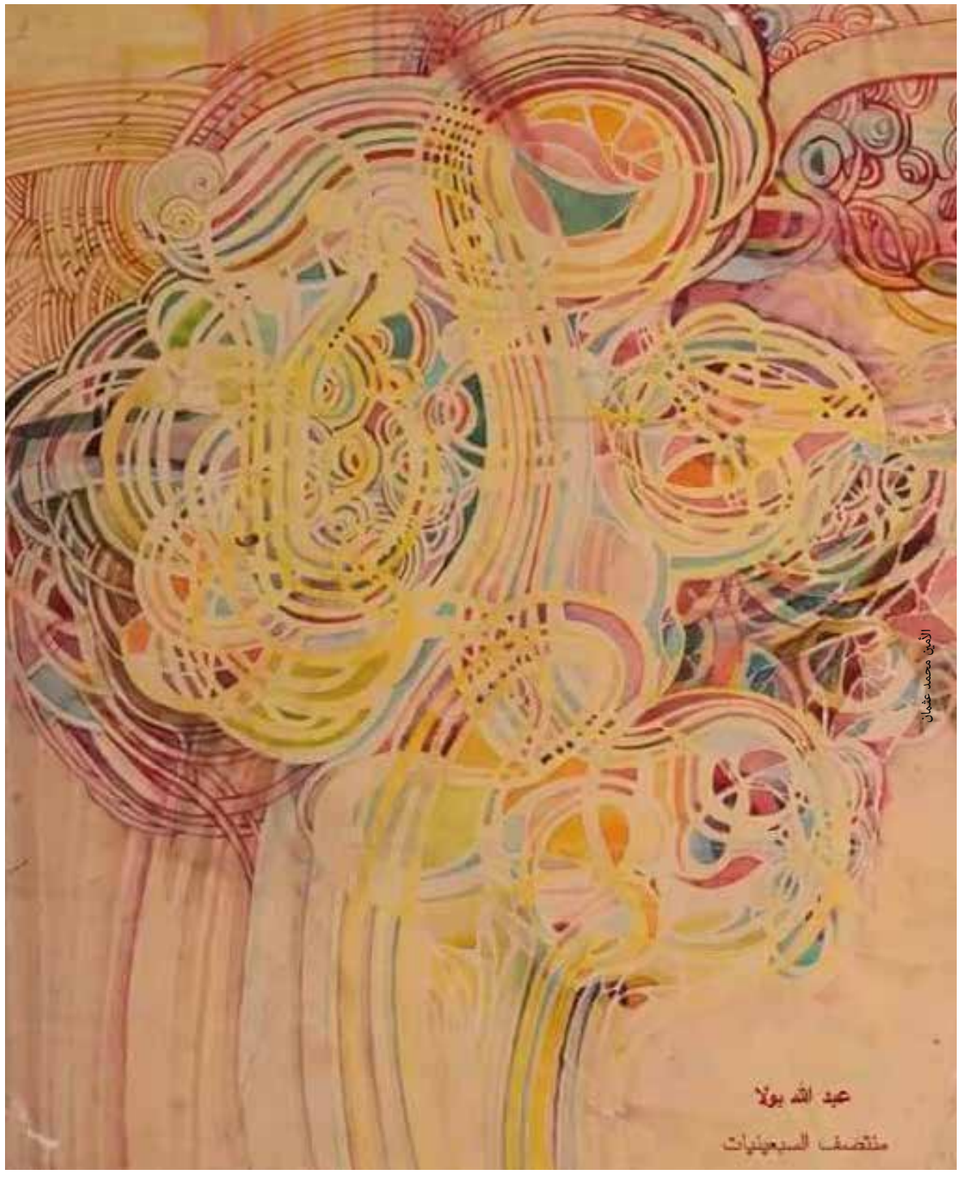
أعلنت الباحثة سبب اختيارها لرسائل ابن حزم «كونها تنبع من أنَّ ابن حزم من العلماء الذين طبعوا بصمتهم على نتاجهم الأدبي، فقد اتسعت علومه لكل نواحي المعرفة في عصره وامتلأ حتى غدا بحراً زاخراً متلاطم الموج بعيد الغور، فإن التعامل مع علومه الكثيرة المتنوعة والشاملة يحتاج إلى دراسة متأنية واعية وصبر طويل وعمل دائب متواصل ولا سيما تلك الرسائل التي لم يعطها الدارسون والباحثون حقَّها من قبل أو أنَّها دُرست دراسة عامة سريعة، فحاولتُ رصد السمات اللغوية الخاصة لأسلوب ابن حزم من خلال دراسة نصية لمجموعة مختارة من نصوصه تم اختيارها وفق معايير فكرية لغوية؛ لتشمل معظم نتاجه إلى حدّ مناسب لأغراض هذه الدراسة وبناءً على ذلك تم استخلاص السمات الخاصة لكتابة ابن حزم على المستوى اللغوي والمضموني والفني».

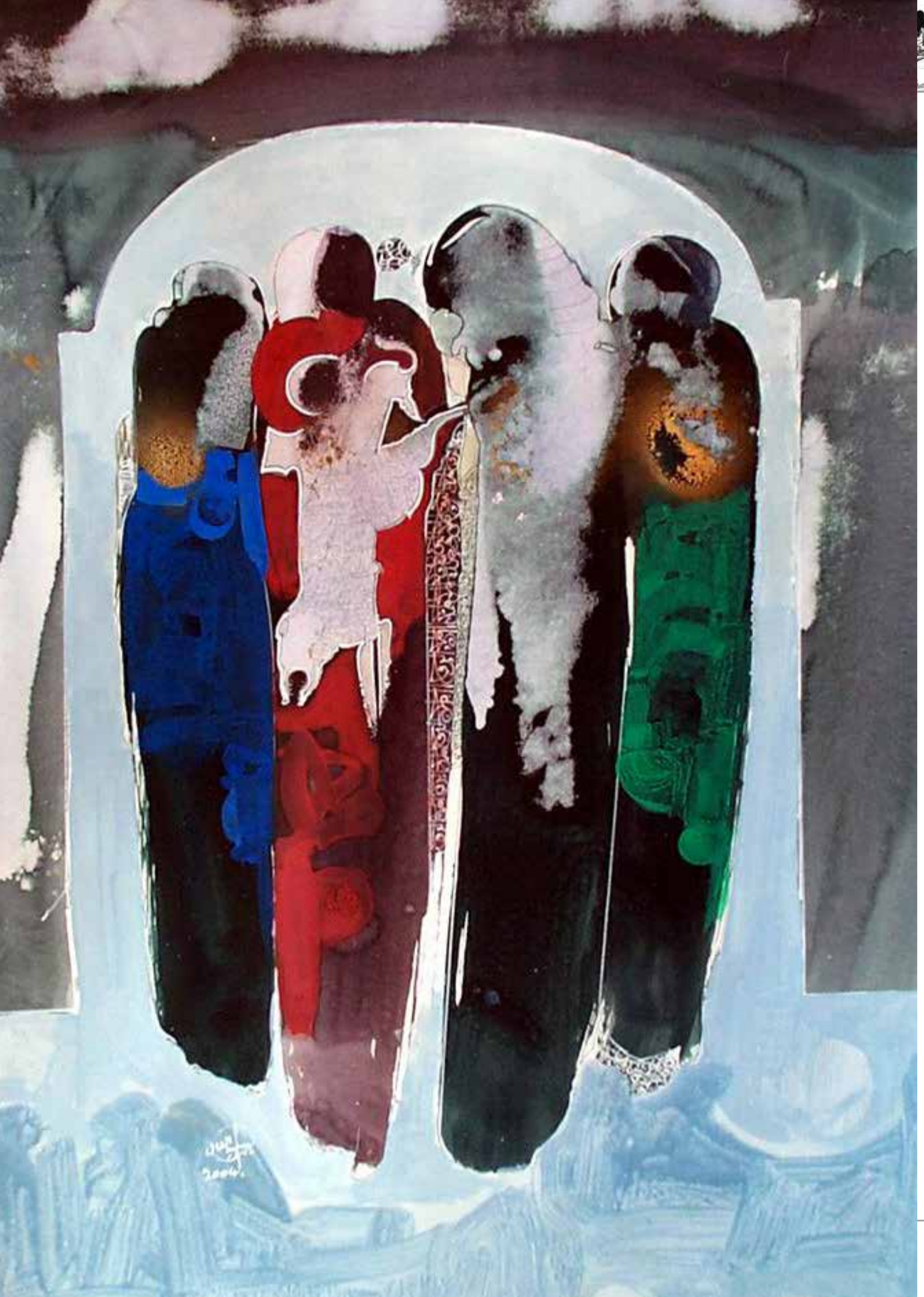
وأضافت «وقع اختياري على رسالتين لابن حزم، أمَّا الرسالة الأولى فهي رسالة «طوق الحمامة في الألفة والأُلَّاف» والطوق كتابُ أدبٍ فيه الشعر والنثر والقصص الواقعية. كتب ابن حزم هذه الرسالة في مقتبل عمره، فقد حاول ابن حزم في هذه الرسالة أن يحلل ويعلل ويفسِّر ظاهرة الحب بطريقة علمية تستند إلى العلم والعقل. لم تكن فيه إطالة ولا ميل إلى الاستطراد، ولا اتجاه من الكاتب لجعل مادته مادة للتسلية والمتعة، بل لغرض دراسة ظاهرة الحب دراسة واقعية تجريبية تعتمد الحقائق بقدر ما تبتعد عن الخرافة والوهم».

وقالت حنان سعادات «إن ابن حزم جعل رسالة الطوق في تسعة وعشرين باباً ما عدا المقدمة، إذ خصَّها بالباب الأول، وجعل البابين الأخيرين فيها لقبح المعصية وفضل التعفف. وقد اخترتُ مقدمة رسالة طوق الحمامة مع الرسالة الأولى لأحلّل عناصر التماسك النصّي فيها. وأمَّا الرسالة الثانية التي اخترتها للتطبيق عليها فهي رسالة 'في مداواة النفوس، وإصلاح الأخلاق الذميمة' فهذه الرسالة خلاصة تجربته، فقد كتب ابن حزم هذه الرسالة في فترة متأخرة من حياته؛ لذلك أودعها حكمته، فكانت على شكل عباراتٍ مكثَّفة، معانيها غزيرة بعبارات قصيرة وألفاظ قليلة. كما جمعت رسالته «مداواة النفوس» خلاصةَ تجارب ابن حزم الذاتية الغنيَّة التي استمدَّها من فلسفة أرسطو وأفلاطون وبخاصَّة في إعادته الفضائل إلى أربعة أصول هي العدل والعقل والسخاء والشجاعة، إضافةً إلى ثقافته الواسعة وعلمه الواسع بالقرآن والسنَّة».

ولفتت في دراستها الصادرة عن دار الآن ناشرون وموزعون إلى أنها ركزت على التماسك للوصول إلى نصّية النص؛ أي كيف تتآزر الكلمات والجُمل مشكّلةً بذلك نصاً متماسكاً منسجماً، والتماسك النّصي يكون قائماً على علاقات اتساق بين الوسائل اللغوية التي تصل بين العناصر المكونة للنص وعلى علاقات انسجام تشمل العلاقات المعنوية الظاهرة والمخفيَّة والمعطيات المشكّلة لإطار تلقي النص.

ورأت الباحثة أن الدّراسات اللّغوية شهدت في العقدين الأخيرَين مِن القرن الماضي تطوّرات على قدر كبير مِن الأهمية رافقتها دعوة العلماء إلى ضرورة إعادة الصلة فيما بين اللغة والدراسة الأدبية بعد قطيعة كبيرة جداً كانت نتيجتها عدم القيام





أحمد عبدالعال

ببحوث مشتركة بين المجالين الأدبي واللّغوي. ولقد كان أهم مظهر من مظاهر التطور هو مولد نظرية «نحو النص» التي تمكّن أعلامُها من إعادة الصلة فيما بين اللغة وواحدٍ من أعظم تجلّياتها وهو النص. حيث أن «النص» يشكّل مفهوماً مركزياً في الدراسات اللسانية المعاصرة، وجاءت هذه الدراسات بمسميات عدة مثل علم النص أو لسانيات النص أو لسانيات الخطاب، أو نحو النص.. وكلها تتفق حول ضرورة مجاوزة «الجملة» في التحليل البلاغي إلى فضاء أرحب وأوسع، بل وأخصب -في محاورة العمل الفني- هو «الفضاء النصي»، ويُعدّ الاتجاه إلى تحليل النص فتحاً جديداً في تاريخ اللسانيات الحديثة؛ فقد شهدت الدراسات اللّغوية في العقدين الأخيرين من القرن الماضي تطورات هائلة مسّت مختلَف مستويات التحليل اللسانية، وخرجت على بعض أعراف علم اللغة -التي كانت ترى الجملة أكبر وحدة لغوية، وأقصى ما يحاط به في البحث اللغوي- متجاوزة بذلك حدود الجملة إلى فضاء لُغوي أوسع هو فضاء النص؛ إذ عُدّ النص هو الصورة الكاملة والأخيرة المتماسكة التي يتم عن طريقها التواصل بين أفراد المجموعة اللغوية. وكان الهدف من ذلك أن تصاغ نظريّة نصّية عامّة تشكّل أساساً لوصف الأشكال النصّية المتباينة وعلاقاتها المتبادلة، تنظر إلى النص بشكل كلّي فلا تقف عند بنائه التركيبي إلّا بقدر ما يؤثّر هذا الركن البنائي في حركة النص الكلّية.

وخلصت الباحثة إلى عدد من النتائج أبرزها:

•التحليل النصي لـ«رسالة ابن حزم «طوق الحمامة» أظهر أنّها تتمتع بتماسك قويّ بين أجزائها بفضل توافر جملة من أدوات التماسك النحوية المؤدية لوظيفة الرّبط والاتساق، إذ بلغ مجموع أدوات التماسك النحوية الواردة في نص الرسالة 1074 أداةً وكانت الإحالة الضميرية القبلية هي الأعلى من بين أدوات التماسك النحوية؛ إذ بلغ مجموعها 547 إحالة، وبنسبة 50 بالمئة، وهي نسبة عالية قاربت النصف. كما أظهر التحليل النصي أن هذه الرسالة تتمتع أيضاً بتماسك قويّ بين أجزائها بفضل توافر جملة من أدوات التماسك المعجمي، إذ بلغ مجموع أدوات التماسك المعجمي 1200 أداة وكان عنصر التكرير هو الأعلى في نسبة الاستخدام، فقد زاد عنصر التكرير عن نصف مجموع أدوات التماسك الاتساقية المعجمية مجتمعة إذ بلغ عدد استخدام عنصر التكرير 797

•التحليل النصي لـ«رسالة ابن حزم «طوق الحمامة» أظهر أنّها تتمتع بتماسك قويّ بين أجزائها بفضل توافر جملة من أدوات التماسك النحوية المؤدية لوظيفة الرّبط والاتساق، إذ بلغ مجموع أدوات التماسك النحوية الواردة في نص الرسالة 1074 أداةً وكانت الإحالة الضميرية القبلية هي الأعلى من بين أدوات التماسك النحوية

مرة وبنسبة 66 بالمئة من مجموع أدوات التماسك المعجمي، وهذه نسبة عالية جداً مقارنةً بغيرها من الأدوات، وفي هذه النسبة العالية دلالة على أهمية التكرير في التماسك النصّي على المستوى المعجمي.

•التحليل النصّي لرسالة ابن حزم الأندلسي «في مداواة النفوس وإصلاح الأخلاق الذميمة» أكد أنّها تتمتع بتماسك قويّ بين أجزائها بفضل توافر جملة من أدوات التماسك النحوية المؤدية لوظيفة الرّبط والاتساق، فقد بلغ مجموع أدوات التماسك النحوية الواردة في نص الرسالة 772 أداةً، وكانت الإحالة الضميرية القبلية هي الأعلى من بين أدوات التماسك النحوية؛ إذ بلغ مجموعها 431 إحالة، وبنسبة 56 بالمئة، وهي نسبة عالية تجاوزت النصف. كما أثبت التحليل النصي لرسالة «في مداواة النفوس وإصلاح الأخلاق الذميمة» وفرة كبيرة في نسبة استخدام أدوات التماسك المعجمي، وكان هذا سبباً في جعل الرسالة سالفة الذكر نصاً متماسكاً فلا نكاد نجد مفردة في نص الرسالة إلا ونجد لها علاقة معجمية بلفظة أخرى من ألفاظ الرسالة، وقد احتلّ عنصر التكرير المرتبة الأولى من أدوات التماسك المعجمي، فقد زاد عنصر التكرير عن نصف مجموع أدوات التماسك الاتساقية المعجمية مجتمعة إذ بلغ عدد استخدام عنصر التكرير 407 مرة، وبنسبة 53 بالمئة من مجموع أدوات التماسك المعجمي، وهذه نسبة عالية جداً مقارنةً بغيرها من الأدوات، وهكذا يتّضح من خلال تحليل رسالتَي ابن حزم الأندلسي «طوق الحمامة في الألفة والألاف» و«في مداواة النفوس وإصلاح الأخلاق الذميمة» أنّ هناك وفرة كبيرة في نسبة استخدام أدوات التماسك النحوي والمعجمي، وتحقق الانسجام والترابط على المستوى الدلالي والتداولي في كلتا الرسالتين وكان هذا سبباً في جعل هذه الرسائل نصوصاً متماسكة منسجمة. ومن الممكن تعميم هذه النتائج على معظم رسائل ابن حزم الأندلسي.

كاتب من مصر

المختصر

كمال بستاني

إدغار موران روائيا

عرفنا إدغار موران مفكرا وعالم اجتماع ذائع الصيت، وها هو يفاجئنا بعمل روائي عنوانه «جزيرة لونا»، كان قد كتبه مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية، وظل محتفظا به في أدراجه طيلة سبعين عاما، قبل أن يعيد كتابة الصفحات الأخيرة التي ضاعت منه ويقرر نشره هذا العام. نص مؤثر بطله طفل في العاشرة، ماتت أمه في غيابه، فأوهمه أبوه بأنها ذهبت في رحلة استشفاء وسوف تعود. ولكن الطفل يدرك من خلال المراسم والأزياء والوجوه العابسة أن أمه «لونا» توفيت، ويرفض رغم ذلك كسر حاجز الصمت، فيكابد ألمه في سره ويفشي للورق لوعته، وهو الذي دأب على الكتابة منذ نعومة أظفاره، وكان يشجع أترابه على كتابة مغامراتهم. والعنوان الذي اختاره مستوحى من لوحة «جزيرة الموتى» للسويسري أرنولد بوكلين، وكانت أمه تمنعه من التطلع إليها لكي تجنبه ما يمكن أن تثير فيه من مشاعر سوداء مظلمة. رواية سيرذاتية مؤثرة عن تجربة طفل مع الموت.

أسطورة هوميروس

هل يمكن وضع سيرة ذاتية لشاعر لم يوجد ولم يكن سوى اسم لمجموعة مغمورة من الشعراء الشعبيين؟ ذلك ما نهض له المترجم والفيلولوجي الكبير بيير جودي دو لاكومب ليؤكد أن هوية هوميروس هي ألا تكون له هوية، فاسمه معناه «الجامع» أي ذلك الذي ينسق مختلف التقاليد الشعرية القائمة ويصل بعضها ببعض. ذلك أن الشعر الهوميروسي، من جهة الشكل، يمزج عدة لهجات إغريقية ليصنع منها لغة مصطنعة يمكن للجميع أن يفهموها دون أن تكون ملكا لأحد. ومن جهة المضمون يُجمل عدة أساطير سائدة ويعيد صياغتها للجمهور العريض، وفي رأيه أن الإلياذة والأوديسة تمّ تأليفهما منذ البداية في شكل قصائد ضخمة كانت تنشد خلال حفلات الشعائر الدينية الكبرى في ديلوس وفي آسيا الصغرى، وكانت تجمع اليونانيين القادمين من كل حدب وصوب. وكان الرواة قد شعروا منذ البداية بالحاجة إلى اختيار اسم ما للدلالة على تميز أعمالهم الجمعية، فاختاروا هوميروس، فكانت الأسطورة.

معقل الاستبداد البلشفي

جديد يوري سليزكين، مدير معهد الدراسات السلافية والأوروبية الشرقية والأورو-آسيوية في بركلي، كتاب ضخم بعنوان «البيت الخالد» يدعو فيه القراء إلى قلب بيت الحكومة الذي شيده النظام السوفييتي في قلب موسكو ليكون معقلا ومرآة للتطلعات البلشفية نحو عالم جديد بقوم على الاشتراكية. ولئن أعِد المبنى الشامخ في البداية ليكون سكنا لكبار المسؤولين في الحزب، فإن ما فتئ يفقد سكانه بعد عمليات التطهير التي أرادها ستالين. هذا البيت الذي يتكون من خمسمئة شقة وخمس شقق، كان نموذجا للتنظيم الشيوعي للمعيش اليومي، يجد فيه كبار السلطة البلشفية كل مرافق الحياة من البنك والمتجر والمطعم إلى المكتبة والمسرح ومكتب البريد وملعب التنس. استنادا إلى وثائق تاريخية بالغة الأهمية ورسائل وصور فوتوغرافية وشهادات، يروي الكاتب اعتناق الجيل الأول من الاشتراكيين البلشفية، ثم سجن ثمانمئة منهم أو تصفيتهم بتهمة الخيانة خلال عمليات التطهير الكبرى بين عامي 1937 و1938، وكيف أدى ذلك إلى تخلي أبنائهم عن أيديولوجية الحزب ومهّد لنهاية الاتحاد السوفييتي.

فلسفة العنف

«الدفاع عن النفس» عنوان كتاب لإلسا دورلان، أستاذة الفلسفة بجامعة نانتير، تعرض فيه للعنف الذي يمارسه البشر عبر التاريخ، سواء العنف المشروع الذي تمارسه السلطة، أو العنف الذي تمارسه المجموعة ضد الأقليات، وتبين الخط الفاصل بين من هم «جديرون بالدفاع» وبين العزّل الذين لا يتركون بغير دفاع فقط، بل يحظر عليهم الدفاع عن أنفسهم، بأي وسيلة كانت. فالقانون الأسود لعام 1685 كان يحظر على العبيد حمل أيّ نوع من الأسلحة ولو كانت عصيًا غليظة. وفي القرن التاسع عشر كانت السلطة الكولونيالية في الجزائر تمنع الأهالي من حمل السلاح وتبيحه للمعمّرين، وفي عصرنا الحاضر، يسمح لشرطي أبيض بأن يطلق النار على مراهق أسود بدعوى أن الشاب يشكل تهديدا. نزع السلاح هذا، تقول الكاتبة، يطرح مسألة لجوء الفرد إلى العنف للدفاع عن نفسه. وفي رأيها أن تاريخ العنف ينير لنا مفهوم الذاتية الحديثة كما يتبدى في سياسات الأمن المعاصرة، وتدعو إلى قراءة نقدية جديدة للفلسفة السياسية على ضوء أفكار هوبس وفانون وفوكو ومالكولم إكس وجون جوردان وجوديث بتلر.

دعوة إلى اشتراكية جديدة

جديد الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني أكسيل هونيت كتاب بعنوان «فكرة الاشتراكية»، يبين فيه التناقض الذي تعاني منه المجتمعات الغربية، التي تدين من ناحية العواقب الاجتماعية والسياسية التي ولدتها العولمة، ومن ناحية أخرى لا تفعل شيئا للخروج من الوضع القائم وتصور وضعا اجتماعيا يتجاوز الرأسمالية. وهذا في رأيه شيء جديد في تاريخ الحداثة. فالمسارات الاجتماعية الاقتصادية تبدو أكثر تعقيدا، بل غامضة أمام الوعي العام بشكل يجعله يرى التدخل البشري الهادف غير قابل للتحقق. وفي رأيه أن تحليل ماركس للتيمية في رأس المال يجد له اليوم معناه التاريخي: فاليقين العام الذي يرى أن العلاقات الاجتماعية غير قابلة في جوهرها للتحول على غرار الأشياء الخارجية، لا يجد صداه في ماضي الرأسمالية، حين كانت الحركة العمالية لا تزال تؤمن بإمكانية تغيير وضع ما، بل في أيامنا هذه. يقول الكاتب «إذا كان الاستنكار العام لتوزيع الثروة والسلطة بهذا الشكل الفظيع يجعلنا عاجزين عن تحديد هدف ممكن، فالسبب ليس زوال بديل الرأسمالية الذي مثله النظام السوفييتي ولا تحولا راديكاليا لفهمنا للتاريخ وعبادة اللحظة الراهنة، بل سيادة تصور تيمي للعلاقات الاجتماعية».

ما وراء الفضاء الطافح بالصور

«سوبرماركت المرئي» عنوان كتاب جديد لبيتر زندي الأستاذ المحاضر بجامعة نانتير، المتخصص في الفلسفة والدراسات الموسيقية، يحلل فيه ما كان والتر بنيامين أشار إليه منذ عشرينات القرن الماضي، حول طفرة الصور التي تشغل الفضاء المحيط، ويضيف أن لهذا الاجتياح تاريخا تنامى حتى عمّ منذ بداية تبضيع الصور وتعدد زوايا الرؤية. فمن المصاعد الأولى إلى التقنيات الحديثة للبصريات، يحفر الكاتب في جينالوجيا كل ما يقع عليه النظر، ليستكشف ما وراءه، على غرار دولوز حين أكد أن المال هو قفا كل الصور التي تُظهر السينما وجهَها، لا سيما أن السينما في معناها الأونطولوجي تفيد الكون. ومن ثم يستهدي الكاتب بمشاهد من أفلام هتشكوك وربير بريسون وميكل أنجلو أنطونيوني وبريان دو بالما ليجد له طريقا يقوده من الـ«إيقونوميا» الضيقة إلى «إيقونوميا» عامة بتعبير جورج باطاي.

النيهيلية والحقيقة والكذب

منذ أكثر من قرن، عرف نيتشه النيهيلية بالكارثة المعرفية التي تنتج حينما تشير إرادةُ الحقيقة إلى الحقيقة نفسها ككذبة قصوى. أي أن النيهيلية تدل على مفارقة: إذا كانت الحقيقة كذبا، فقول الحق عن كذب الحقيقة هو أيضا كذب. وإذا كانت أزمة النيهيلية هي نتيجة لميلنا إلى الحقيقة، فإن تجاوز النيهيلية يشترط عزل الحقيقة باسم الحياة. وبذلك يغدو كل شيء خاليا من المعنى والقيمة والأهمية. ولكن إذا صار كل شيء عديم الأهمية، فلماذا نقوله؟ في كتابه «العدم المهتاج» يقترح الفيلسوف البريطاني راي براسيي حل مشكلة النيهيلية بالتأكيد أن من الأهمية بمكان أن نعرف ألا شيء له أهمية، فهذا ينتج فارقا في الفكرة بوصفها ذاك، أو في كل ما عداها. وفي رأيه أن التفكير في شيء حق ينتج نوعا جديدا من الاختلاف، مباينا لكل الاختلافات الأخرى.

صيانة الكتب من البراميل المتفجرة

من 2012 إلى 2016 خضعت ضاحية داريا لحصار خانق، فعاش أهلها جحيما فظيعا كان يتخلله القصف بالبراميل المتفجرة، والهجوم بالغازات الكيميائية إضافة إلى سياسة التجويع الممنهجة، من

خلال قطع الإمدادات الغذائية. أمام هذا العنف الذي مارسه نظام بشار، قام نحو أربعين شابا من شباب الثورة بإنقاذ آلاف الكتب المردومة تحت الأنقاض، وتجميعها في مكتبة سرية في قبو من قباء المدينة، تم تطهيره وتجهيزه للغرض. وقد عدّت الكاتبة هذا السلوك شكلا من أشكال المقاومة وكناية عن الرفض المطلق لأي هيمنة سياسية أو دينية، وتعبيرا عن نهج ثالث يرفض الخضوع لنظام البعث مثلما يرفض الامتثال لداعش، وهو ما نادت به الثورة السلمية منذ انطلاقها. وقد رصدت دلفين مينوي، مراسلة جريدة لوفيغارو المتخصصة في الشرق الأوسط، كل ذلك ودونته في كتاب بعنوان «الكتب في داريا. مكتبة سرية في سوريا»، جاء ثمرة تعاون أولئك الشبان مع الصحافية الفرنسية والتواصل عبر السكايب.

مواعظ مضادة

«زمن المتنافرين» عنوان كتاب للمفكر والأديب التونسي الراحل عبدالوهاب المؤدب، الذي كان طوال حياته يخوض حربا مضاعفة، الأولى ضد الأصولية الإسلامية، والثانية للتعريف بالإضافة الثقافية التي جاء بها الإسلام. والكتاب عبارة عن مختارات من المقالات الإذاعية والصحافية التي كان يسعى من خلالها إلى البحث عن علاج لأمراض الهوية. وليس المقصود بالمتنافرين هنا الغرب والإسلام، وإنما المتشددون من الجانبين، الأصوليون المتزمتون من جهة، ودعاة صدام الحضارات من جهة ثانية. وتشمل المقالات كل مناطق الصراع التي وضعت الطرفين وجها لوجه بشكل أو بآخر في حلب والموصل وتدمر وزوايا جبال الأطلس وبوكو حرام وذبول أزهار الربيع العربي وخرافة داعش... مقالات تساير وقع الأحداث وتحلل أبعادها من الناحية السياسية حينا والثقافية حينا آخر، باستحضار رصيده المعرفي المزدوج، الذي ينهل من الثقافة الغربية ومن الثقافة العربية، لا سيما ملمحها الصوفي، لتشكل في مجملها مواعظ مضادة لمواعظ تجار الدين.

مجندات داعش

يلتقي فتحي بن سلامة أستاذ التحليل النفسي وفرهاد خوسروخوار عالم الاجتماع في كتاب «جهادية النساء» لتطارح مسألة انجذاب النساء إلى الفكر الداعشي والعوامل التي دفعتهن إلى الالتحاق بصفوفه هذا التنظيم الإرهابي، لا سيما أن عددهن قارب عام 2015 عدد الرجال الذين غادروا أوروبا ليلتحقوا بجبهات القتال. استنادا إلى المعطيات الاجتماعية والتحاليل النفسية يقترح هذا الكتاب تحاليل تقوم على معايير موضوعية كالسن والطبقة الاجتماعية ومكان الإقامة والتكوين الإسلامي أو الدخول في الدين... ثم يسلّط الضوء على الاعتبارات الذاتية لتفسير الانضمام إلى ذلك التنظيم العنيف الذي ينكر على المرأة حريتها وتفتّحها، ويوهمها بتحقيق ذاتها كزوجة مقاتل وأم أشبال، منذورة إلى القتال بدورها مثل زوجها حتى الموت. ويهتم المؤلفان بتفسير قوة الجذب التي يشكلها الفكر الداعشي كعلامة على تدنّ حضاري لم تفلح المدرسة والمجتمع الغربي في التنبه إليه.

كيف يغدو المرء جلادا؟

كيف السبيل إلى عقل الجلادين؟ ذلك هو هدف كتاب فرنسواز سيروني عالمة النفس الخبيرة لدى المحاكم الدولية «كيف يغدو المرء جلادا؟» من خلال تجربتها مع «دوش» قائد المعتقل س 21 في كمبوديا زمن حكم الخمير الحمر، عند محاكمته في بنوم بنه. هذا الرجل كان مسؤولا عن تعذيب وقتل ثلاثة عشر ألف سجين في ظروف وحشية، رغم أنه لا يشكو من أي مرض نفسي. ولكن وجوده داخل نظام مجرم ذبح نحو مليوني شخص في بلد لا يتجاوز سكانه سبعة ملايين نسمة، صنع منه جلادا عديم الشفقة. وفي رأي سيروني ينبغي الدخول في عقل الجلاد كي نعرف كيف يصنع، فالمرء لا يولد جلادا بل يغدو كذلك. ومن ثم لا بدّ لعلم النفس أن يجدد أدواته، وأن يموقع نفسه بين الحياة النفسية والجيوسياسية، ولكي نفكك ميكانيكا منظومة ما نفسانيا وسياسيا واجتماعيا تقدم سيروني عدة أدوات ليس لفهم ما جرى فحسب، وإنما أيضا لتجنب حدوثه، والقضاء في المهد على أنظمة مجرمة أخرى يمكن أن تهدد البشرية، مستعينة في ذلك بأعمال حنا أرندت وجورج دوفرو وتوبي ناتان وجيل دولوز وفيليكس غيتاري.

الأمة التي صارت قديسة

«بخيتة» هي الرواية الثالثة عشرة لفيرونيك أولمي، وقد وصلت إلى القائمة القصيرة لجائزة غونكور في دورتها الأخيرة. تروي الرواية قصة طفلة سودانية من قرية في دارفور اختطفها تجار الرقيق وتداولوا على بيعها، فعرفت التمزق والعذاب حيثما حلت، حتى اشتراها قنصل إيطالي اصطحبها إلى بلاده. هناك اعتنقت المسيحية والتحقت بكنيسة، فصارت تعرف بجوزفينا بخيتة. وبعد أن حصلت على حريتها، صارت حديث الناس في إيطاليا كلها، ونشرت حكايتها في الصحف ثم في كتاب، بل إن موسوليني استغل حالتها لتبرير غزوه لأثيوبيا ثم احتلاله ليبيا، بدعوى أن تلك البلدان الأفريقية «المتوحشة» يلزم تثقيفها. ظلت نصف قرن راهبة يناديها الناس بـ«مادري موريتّا» أي الأم الصغيرة السوداء. ولما توفيت، أعلنها البابا يوحنا بولس الثاني طوباويةً عام 1992، ثم قديسةً عام 2000.

كاتب من لبنان مقيم في ليدز/بريطانيا

ماذا يتبقى من ثورة أكتوبر

أبو بكر العيادي

قاسم عزام

احتفلت الأوساط العلمية والثقافية والإعلامية بمرور قرن على ثورة أكتوبر احتفالا لم تشهده روسيا بوتين نفسها، والموائد المستديرة التي أقيمت في أنحاء كثيرة من فرنسا حامت كلها تقريبا حول السؤال: ماذا يتبقى من ثورة أكتوبر؟ «ثورة البروليتاريا المجيدة»، كما كان يقال زمن اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية. تلك الثورة، التي كان زعماؤها يحلمون بتغيير العالم، فإذا هي لم تعمّر أكثر ممّا يعمّر إنسان.

لو أجملنا الرأي في هذا الحدث لقلنا إنه، باختصار، انقلاب عسكري سرعان ما تمخض عن أعتى الأنظمة الشمولية في القرن العشرين. ولو فصّلنا القول لأضفنا أنه انقلاب على ثورة حقيقية سبقتها، تلك التي قامت في شهر فبراير 1917 بالتقويم اليولياني (أي مارس بالتقويم الغريغوري الغربي)، حين ثار سكان بتروغراد مع بعض الجنود، بعد أن أرهقتهم الحرب المتواصلة منذ 1905 وتقنين المواد الغذائية، ودفعوا بالقيصر نيكولا الثاني إلى التنحي. هذه الثورة الجماهيرية، التي حملت تطلعات الإنسان الروسي إلى الحرية والإخاء بعد قرون من الاستبداد والسلطة المطلقة، أثارت هبّة سياسية رائعة. ورغم عدم الاستقرار الذي كانت تعيشه البلاد، توصل الليبراليون والاشتراكيون إلى تشكيل حكومة مؤقتة بقيادة ألكسندر كيرنسكي، وسن قوانين غير مسبوقة كإلغاء الرقابة، وحرية المعتقد، وحق النساء في التصويت، ولكن واجهتها سلطتان منافستان هما «الدوما»، البرلمان الرسمي الذي تأسس عام 1905، و«السوفييت» أي المجالس الشعبية المنتخبة المكونة من عمال وجنود، وكانت الأغلبية فيها للمنشفيك، الذي يعتقدون ألا سبيل لثورة حقيقية دون إقرار الديمقراطية. أما البلشفيك، المنشقون عنهم، فكانوا أقلية. هذه الأقلية هي التي سيستند إليها لينين لإعلان انتفاضة في بيتروغراد، لم يكتب لها النجاح فاضطر زعيمها إلى الفرار إلى فنلندا، تاركا مهمة تنظيم الصفوف لرفيقه تروتسكي. في بداية سبتمبر حاول جنرال من أتباع النظام القيصري يدعى لافر كورنيكلوف الاستيلاء على السلطة، ما أجبر كيرنسكي على الاستقواء بكل الأطراف وتسليحها دفاعا عن الثورة، بمن فيهم البلشفيك، الذين أشاعوا بين جنود بتروغراد بروباغندا فعّالة تقوم على ثلاثة نقاط: إقرار سلام فوري (وكانت روسيا لا تزال في حرب ضد ألمانيا والنمسا المجر)، الأرض للمزارعين، والسلطة للسوفييت كوسيلة مثلى لديمقراطية تمثيلية. فكانت فرصة أمام لينين، الذي عاد من منفاه، ليدبر انقلابا أسماه «ثورة الجماهير» ما بين 24 و25 أكتوبر بالتقويم اليولياني (أي 6 و7 نوفمبر بالتقويم الغربي)، وتمثلت في سيطرة أنصاره في بضع ساعات على أهم النقاط في موسكو، كقصر الشتاء مقر إقامة القيصر سابقا الذي تحول إلى قصر للحكومة، والجسور، ومحطات التوليد الكهربائي... ولم ينجم عن تلك العملية سوى مقتل بضعة جنود حسب المؤرخين السوفييت أنفسهم. فقد ذكر ليون بولياكوف في كتابه «توتاليتاريات القرن العشرين» أنه «لم يسبق أن نجمت عن معركة صغيرة الحجم لم يرح ضحيتها سوى عشرة أفراد عواقب عظيمة». وبذلك انتقل الحكم إلى البلشفيك الذين استولوا على كل المراكز الحساسة، حتى لجان السوفييت. وفي ظرف وجيز أغلقوا صحف المعارضة، وأنشؤوا جهاز «تشيكا»، البوليس السياسي الذي سيصبح فيما بعد جهاز المخابرات السوفييتية «كا جي بي». وفي

نوع من الوفاء لوعوده السابقة، سمح لينين بانتخاب مجلس تأسيسي في شهر ديسمبر، غير أن النتائج خيبت ظنه، إذ لم يحصل البلشفيك إلا على 168 مقعدا من جملة 709. ولم يكتب للمجلس أن يجتمع سوى مرة واحدة، في شهر يناير، قرر النظام الجديد إثره إغلاقه نهائيا في مساء اليوم نفسه. وأصدر لينين قرارا عيّن نفسه بموجبه رئيسا لمؤتمر السوفييت ذي الأغلبية البلشفية، معلنا عن قيام النظام السوفييتي، وبذلك فتح عهدا من الاستبداد، سوف يسحق الشعب الروسي، وسائر الشعوب التي سيخضعها هو بالقوة، ثم ستالين من بعده، للهيمنة باسم «دكتاتورية البروليتاريا».

ولا يختلف المؤرخون في اعتبار لينين مبتكر التوتاليتارية في العصر الحديث. يقول ستيفان كورتوا المؤرخ الذي يدير مجلة «شيوعية» والذي أشرف على إعداد «الكتاب الأسود للشيوعية» عام 1997 «كان لينين يعرف الثورة الفرنسية معرفة جيدة، وكان يستحسن منها الرعب، والراديكالية في تدمير مجتمع تلك الفترة بمكوناته الأساسية، أي الملكية والأرستقراطية والكنيسية الكاثوليكية، بيد أنه أضاف إليها ثلاثة عناصر جوهرية أسست للتوتاليتارية. أولها الأيديولوجيا الماركسية التي قدمها بوصفها «علم التاريخ»، فكان لتلك العلموية (scientisme) أثر كبير في عدد من المثقفين والنشطاء، لأن ادعاء معرفة التطور التاريخي أمضى أثرًا من حكم فضيلة روبسبيير. وثانيها أنه أوجد حزب الثوريين المحترفين الذي يخضع أفراده له مباشرة، وكان أداة سياسية أكثر نجاعة من نادي اليعاقبة. وثالث تلك العناصر أنه طبق الشيوعية تطبيقا واسعا، حين عمد خاصة إلى إلغاء الملكية، كوسيلة راديكالية لإخضاع الشعوب.

انهارت الدولة إذن عام 1917، فنهض البلشفيك لإعادة بنائها على أعمدة أساسية، كما تصورها لينين، فالبلشفية النظرية في تصوره هي تفاعل قوي بين العسكري والسياسي: بناء جيش أقوى من الجيوش الأخرى وأكثر فاعلية، إنشاء أجهزة قمعية ذات نفوذ واسع، وفتح المجال لعناصر من النظام القديم ومنخرطين في اللجان دون أن يكونوا بلشفيين في الأصل. وبذلك شهدت روسيا شيئا فشيئا صعود الطبقات الشعبية إلى جهاز الدولة، وهذا هو التحول الحقيقي في نظر المؤرخ مارك

هذه الثورة الجماهيرية، التي حملت تطلعات الإنسان الروسي إلى الحرية والإخاء بعد قرون من الاستبداد والسلطة المطلقة، أثارت هبّة سياسية رائعة. ورغم عدم الاستقرار الذي كانت تعيشه البلاد، توصل الليبراليون والاشتراكيون إلى تشكيل حكومة مؤقتة بقيادة ألكسندر كيرنسكي، وسن قوانين غير مسبوقة كإلغاء الرقابة، وحرية المعتقد، وحق النساء في التصويت

فيرّو المتخصص في التاريخ السوفييتي. ولو أنه سوف يخلق مشكلا فيما بعد عندما اكتشف ستالين عام 1930 أن نصف إطارات الدولة من خبراء النظام القديم ومن الضباط القيصريين، إلى جانب تلك الطبقات الشعبية التي لم يكن لها تصور اجتماعي ديمقراطي ولا اشتراكي، بل كانت مدفوعة بإرادة إحداث تغيير جذري، لأنها لم تكن تقبل بأن تقاد على الطريقة القديمة.

ومن ثمّ تنامى كره النخب، العسكرية والثقافية منها على وجه الخصوص. وقد تميزت هذه اللحظة الفارقة أيضا بظهور خطاب علموي عن تطور المجتمعات. وكان لينين إذا اختلف مع رفاقه، سواء حول معاهدة بريست ليتفوسك (التي أبرمتها الجمهورية الروسية الفتية مع حكومتي ألمانيا والنمسا المجر في 3 مارس 1918) أو سلطة الحزب، ينصحهم بأن يبحثوا لأنفسهم عن علاج. بمعنى إذا كان العلم أساس السلطة، فإن من يختلف معها مريض نفسيا. وهو ما دفع البلشفيك الجدد إلى الاعتقاد بأن من يقودونهم «هم الذين يعلمون»، وأدت علموية الخطاب السياسي تلك إلى قناعة لدى سائر الأحزاب الشيوعية فيما بعد بأن «الحزب على حق دائما» فأوجدت عمى مذهبيا عامًا لم يشذّ عنه أحد إلا متى انسلخ عن الرفاق. والمشكل، كما يعتقد المؤرخ نيكولا فيرت مدير البحوث في معهد تاريخ الزمن الحاضر، راجع بالأساس إلى غياب رابط بين النخب المتعلمة والأوساط الشعبية، لأسباب تاريخية عميقة، ولم تعالج الثورة ذلك الغياب إلا بالتعويض، فخلقت نخبا جديدة لم تكن تحرص على ترك مسافة بينها وبين السلطة، وهو ما يقتضيه التصور الثقافي، بل خضعت لها كليا بوصفها مدينة لها بترقيها الاجتماعي.

كان البلشفيك يتخذون من الثورة الفرنسية مرجعا تاريخيا، وكانوا يقارنون ثورتهم بتلك الثورة التي جمعت بين المدى القصير والمدى الطويل ولم تحقق أهدافها إلا عام 1870، ويتساءلون هل يمكن النظر إلى الثورة الروسية بنفس الطريقة، والحال، كما يقول المؤرخ سيرج فوليكوف، المتخصص في التاريخ السياسي للحركات العمالية، أن الثوار في فرنسا تمت تصفيتهم، بينما هم في روسيا في هرم السلطة. أي أن اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية بنى دولة جديدة باسم الثورة. ولكن عيبها الأكبر في نظر فوليكوف هيمنة الذهنية المذهبية، أي مقاربة المجتمعات انطلاقا من تخطيط نظري مسبق يتم فرضه بطريقة متعسفة على الواقع، حتى وإن خالف ذلك الواقع النظرية. ويضرب على ذلك مثلا بلينين عندما سخر من البرجوازيين الذي كانوا يساعدون المعوزين خلال مجاعات 1891، فقد صرح أن ذلك نفاق لا يجدي نفعا، لأن الجوع سوف يدفع بأولئك المزارعين نحو المدن، لينمّوا البروليتاريا، ويساهموا في التعجيل بالثورة. فلا يهمه بؤس الحاضر ما دام المستقبل الذي يحلم به يسير في اتجاه التاريخ. وبذلك صارت الأيديولوجيا الماركسية هي المحرك: ما دمنا نعرف قوانين التطور البشري، وما دامت هندستنا الاجتماعية ترتكز على معرفة مطلقة بتطور المجتمعات، فلا يمكن أن نخطئ. وهو النهج الذي سار عليه ستالين حيث أمعن في القيام بتجارب أيا ما يكن ثمنها، ولو كانت أرواحا بشرية.

أما العنف فله وجهان يقعان بين طرفي سنة مفصلية هي 1930 كما كتب بعض المؤرخين. فأما ما حدث قبل ذلك التاريخ الذي ترافق مع تأميم الأراضي، فقد عدّوه عنفا ثوريا سمح خلاله للمزارعين بالاعتداء على المالكين والاستيلاء على أراضيهم. وأما ما جرى بعد ذلك، خاصة في سنتي 1937 و1938، فكانت تصفية منظمة، وعنفا بوليسيا ممنهجا استهدف كل ما يشتبه في عدائه للنظام، وحبس أثناءه مليون ونصف المليون شخص في ظرف لم يتعد ستة عشر شهرا، وأعدم منهم ثمانمئة ألف. وقد فسر بعضهم عنف النظام بهوس ستالين بتشييد دولة قوية وحديثة قادرة على حماية نفسها من تسرّبات المجموعات الخارجية، وبشبح الحرب ضد النازية والرأسمالية العالمية، وأعداء النظام في الداخل والخارج، فخلق على نطاق واسع نوعا من الشيزوفرينا اختلط فيها عنف العلاقات السياسية والاجتماعية بشكل من الاستسلام لدى الضحايا، وقبولهم بالأمر الواقع، وكأن الدفاع عن الدولة يمكن أن يعطي العذاب والآلام معنى. أي أن التعلة في شتى الظروف كانت الدفاع عن الاتحاد السوفييتي.

والغريب أن المثقفين الروس لم يشاركوا

كان البلشفيك يتخذون من الثورة الفرنسية مرجعا تاريخيا، وكانوا يقارنون ثورتهم بتلك الثورة التي جمعت بين المدى القصير والمدى الطويل ولم تحقق أهدافها إلا عام 1870، ويتساءلون هل يمكن النظر إلى الثورة الروسية بنفس الطريقة، والحال، كما يقول المؤرخ سيرج فوليكوف، المتخصص في التاريخ السياسي للحركات العمالية، أن الثوار في فرنسا تمت تصفيتهم، بينما هم في روسيا في هرم السلطة

في الثورة الأولى ولا في الانقلاب البلشفي اللينيني، فقبل 1917، كانوا يساندون التحركات التي تدين النظام القيصري، ويحلمون بثورة تغير الوضع القائم. ولكن العنف الذي استشرى منذ مطلع القرن العشرين وتحول إلى حرب أهلية، دفع جانبا من الأنتليجنسيا إلى الانكفاء على نفسها وهي تستشعر كارثة تجرف كل شيء. ومن ثَم لم يبرز من المثقفين من اقترح برنامجا سياسيا، فدوستويفكسي كان يتهيب الثورة ويتوقع انهيارا شاملا في حال حدوثها، وتولستوي كان يقنع بالتذمر مما آل إليه الوضع، حتى أن لينين كان يعتبره بكّاءً، وتشيخوف كان مجهولا تماما خارج الدوائر الأدبية، فيما هاجر آخرون، مثل مكسيم غوركي، قبل أن يقرّروا العودة، ولكن أغلبهم وقف مذهولا أمام البلشفيك حتى وإن كان مع الثورة أخلاقيا أو وجدانيا. فلا وجود لفلاسفة مهدوا للثورة على غرار فلاسفة الأنوار، وإنما كان الاستناد كله إلى الماركسية التي تطرح نفسها كنظرية علمية. لقد مثلت ثورة أكتوبر لحظة هامة في تاريخ البشرية، لأنها مهدت لقيام قوة عظمى نازلت الولايات المتحدة قيادة العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى سقوط جدار برلين. ولكن رغم ظهور أحزاب شيوعية في أغلب الدول الغربية، لم تجد تلك الثورة صداها إلا في البلدان المستعمَرة، ذلك أن عددا من حركات التحرر في العالم الثالث اتخذت الأنموذج الثقافي لأكتوبر مرجعية لها لبناء قواها السياسية الثورية، فاستغلّ مرة في حشد الجماهير للانقلاب على السلطة، ومرة في رسم تصور لدولة جديدة تدّعي الاشتراكية. غير أن ما خلّفته تلك الثورة من دمار في روسيا وبلدان الكتلة الشرقية الدائرة في فلكها، يفوق كل تصور، وحسبنا أن نقرأ ما دونته سفيتلانا ألكسيفيتش في كتابها «نهاية الإنسان الأحمر» لنقف على الآثار العميقة التي تركتها «الثورة العالمية المجيدة» في نفوسهم. وليس أدل على إنكار الروس أنفسهم تلك اللحظة أنهم لم يحتفلوا بمئويتها هذا العام، وأن المؤرخين بدؤوا يتحدثون عن جيل جديد يعرف بـ«ما بعد السوفييتي».

كاتب من تونس مقيم في باريس

قلق المستقبل

هيثم الزبيدي

من أوائل الأشياء التي تتعلمها على خلفية التربية الدينية المجتمعية هو أن لا أحد يقرأ الغيب. عندما تدخل الجامعة لتصبح متخصصا في شأن علمي أو هندسي أو اقتصادي أو طبي، يقول لك الأستاذ إننا لن نعرف كيف سيكون المستقبل، ولكن علينا أن نخطط له أو على الأقل نستعد لما يمكن أن يحمله لنا. قراءة المستقبل مهمة عسيرة كما تعلمت ذلك الكثير من الدول والشركات، بمرّ التجربة ومرارة الإخفاقات.

خذ مثلا شركات كبيرة في عالم التكنولوجيا الحديثة. قبل سنوات ليست بعيدة كان الهاتف النقال يعني هاتف شركة نوكيا، وكان الهاتف الذكي يعني هاتف بلاكبيري. اليوم لو أردت أن تقول هذا أمام أي شخص فإنه سيضحك. نوكيا هو أرخص هاتف بدائي تشتريه الآن عندما تسافر ليؤمّن لك الاتصال وحسب، وبلاكبيري قد يكون مكانه المتحف. الشركتان الرائدتان في التكنولوجيا لم تتحسّبا لسرعة التغير في سوق الهاتف، وعندما حاولتا العودة كان الوقت قد فات.

شركة سامسونغ كانت على العكس منهم. تحسبت من الخطط المستقبلية وواضحة المعالم لشركة أبل وهاتفها آيفون، ولكنها بالغت في الاستعجال فأنتجت هاتفا سباقا في مواصفاته لكنه كان بتكنولوجيا غير مدققة فانتهت بهاتف ينفجر ويحترق بين أيدي مستخدميه. سرعة الإنجاز صارت تسرعا أخذ الشركة إلى هزة كبيرة لا تزال تعاني منها.

الدول الغربية بدأت بالاستغناء عن وزارات التخطيط. تخطط لماذا وكيف تضبط إيقاع الوزارات والمؤسسات الحكومية والأهلية في عالم متغير ومائع يعيد تشكيل نفسه كل لحظة. الخطط الخمسية للدول اليوم شيء من الماضي، وإذا جازفت دولة بوضع خطة من هذا النوع فإنها ستكون لقضية معينة وفي شأن من شؤون الحياة مما يعد مستقرا وثابتا نسبيا، كإدارة الصحة أو منهاج التعليم أو تطوير الجيش وتحسين أداء الشرطة. لا أحد يجرؤ اليوم عن الحديث عن وزارة التخطيط كإدارة حكومية مسؤولة عن رسم المستقبل.

سؤال المستقبل مطروح بقوة في العالم العربي. هذا لا يعني أنه مطروح على أنه تحدٍ يحتاج أن ينظر له بجدية، ولكن في بعض الأحيان يبدو سؤالا غيبيا عن انتظار وعودة خوارقية لشخصيات. المستقبل لتيارات دينية أخرى هو سؤال الانتظار لليوم الآخر وقد يعني جمودا في كل شيء إلا الشعائر على أمل الخلاص في الخلود.

سؤال المستقبل يجب أن يكون سؤال الحاضر. البنى التحتية الحقيقية المقامة في الغرب مثلا رغم أنها بنيت في ماض قريب أو بعيد، إلا أنها بنى تحتية للحاضر وللمستقبل. نحن نستخدم أبنية شيّدت منذ عشرات ومئات السنين، ونتنقل في أنفاق للقطارات مضاءة بآخر تقنيات المصابيح الصديقة للبيئة ولكنها بنيت قبل 150 عاما وأكثر. هل هذا يردّ على سؤال المستقبل؟ هل عندما نشقّ ترعة ماء فإن هذا يكون مشروعا للحاضر أم للمستقبل؟ بعض الطرق التي شقها الرومان خلال سيطرتهم الطويلة على منطقة الشرق الأوسط لا زالت قائمة وشوارع اليوم هي النسخة المحدثة عنها.

في العالم العربي تختلط المصطلحات حتى نكاد لا نعرف بالضبط هل نتحدث عن غيبيات الإيمان أم عن المستقبل كزمن قادم أم عن مشروع للنهوض والوعي. ما فائدة الاستعداد للمستقبل عبر التعليم إذا كان المجتمع سينتهي بفرد بشهادة علمية إلا أنه يتصرف وفق إيقاع يعود لأكثر من ألف سنة إلى الوراء؟

المستقبل هو حالة وعي بأهمية الحاضر والقبول بثقافة الحياة بمتغيّراتها من دون اصطناع. الاصطناع، عبر القول بأننا نفكر بالمستقبل، قاد الكثير من المجتمعات العربية إلى مشاريع الوهم.

نحتاج نعم إلى إدارات ووزارات للمستقبل، ولكنها مؤسسات رؤى واستقراء وليست للتخطيط ورسم الأمور على أوراق أو شاشات بافتراض أن الجيل القادم سيجد فيها الحلول. تلك الخطط قد تكون وضع عليها تاريخ نهاية الصلاحية يوم أعدت وكتبت.

قلق المستقبل ضروري كما نرى في كل يوم في حاضرنا. "صدمة المستقبل" هي صدمة حقيقية علينا التأقلم معها والقبول بها كحقيقة وكتذكير بأنّ لا ثبات على شيء في هذا العصر السريع والملتبس. قلق الموظف قبل سنوات أن يزيحه الكمبيوتر وقلق العامل بعدها أن يدفعه الروبوت إلى التقاعد المبكّر وقلق سائق التاكسي في أن يرى سيارة أجرة ذكية بلا سائق، كلها حقائق معاصرة لا تقل عن قلق المفكر أو الفنان عندما يرى الذكاء الصناعي ينافسهما ويتعلم في ساعات ما تعلماه أبا عن جد على مدى آلاف السنوات.

المستقبل حل بيننا منذ ماضٍ ليس ببعيد ■

كاتب من العراق مقيم في لندن

إبراهيم أزوغ
أبو بكر العيادي
أحمد برقاوي
أحمد سعيد نجم
آراء الجرماني
إسماعيل نوري الربيعي
آلاء أبوالشّملات
أمين الزاوي
باسم فرات
حسان العوض
حميد زناز
حميد سعيد
خلود شرف
دارين فستق
رسول محمد رسول
زهير توفيق
سالم الفائدة
شاكر عبدالحميد
شرف الدين ماجدولين
عاصم الباشا
عامر عبدزيد الوائلي
عبد الرّحمن بسيسو
عبدالهادي شعلان
علي حسن الفواز
علي لفته سعيد
عمّار المأمون
عمار علي حسن
عمرو أبوالعطا
كمال بستاني
محمد الحمامصي
محمد السعدي
محمد ميلاد
محمد ناصر المولهي
مراد علوي
مريم حيدري
معتز نادر
مفيد نجم
ممدوح فرّاج النابي
ميمون حرش
نوري الجراح
هيثم الزبيدي
وارد بدر السالم
وليد علاءالدين
يوسف البرودي

فكر حر وإبداع جديد

www.aljadeedmagazine.com