بدايات

لكلّ فصول التغيير

فصلية ثقافية فكرية

العدد ١٦ ◆ ٢٠١٧

بدايات
رئيس التحرير: فواز طرابلسي
ادارة فنية: جنى طرابلسي
تصميم واخراج: لين الحوت
أبحاث الصور والرسوم: جمال صالح
تصميم صفحات الأقسام: عماد قعفراني
الموقع الإلكتروني: منصور عزيز
المدير المسؤول: حسّان الزين

مجلس تحرير استشاري
آدم هنيه، الياس خوري، بشرى المقطري، زهير رحال، جلبير أشقر، رشا السلطي، فؤاد م. فؤاد، سحر مندور، سلامة كيلة، سليم تماري، سينثيا كريشاتي، صبحي حديدي، عساف كفوري، غسان عيسى، فاروق مردم بك، كامل مهدي، محمد العطار، ميسون سكرية.

تصدر عن بدايات ش.م.م.
صندوق البريد ٥٧٤٨/١٣
شوران، بيروت – لبنان
التوزيع: شركة «الناشرون»
لتوزيع الصحف والمطبوعات، ش.م.م.،
بيروت – لبنان

www.bidayatmag.com
info@bidayatmag.com
facebook.com/bidayatmag

المحتويات

العدد ١٦ ◆ ٢٠١٧

من أين أولى

٦ تركيا اردوغان
انقلابات سياسة
«صفر مشاكل مع الجيران»
إيجي تمْلكوران

١٤ ثمن العزلة الغزّاوية
إسلاموفوبيا وغربوفوبيا
أسماء الغول

٢٠ يمن الاخوان المسلمين
سعاد حسني والمزّيكا
جمال جبران

٢٤ كيف غيّرتني الثورات
هدى الشقراني

أخذ ورد

٣٢ آروندتي روي
الرأسمالية تكفّر الحلم بالمساواة
أجرى المقابلة جوزيف كونفافرو

الحق في المدينة

٤٢ ازمة المشهد المعماري بمصر
بين عشوائيات ومجتمعات مسوّرة
أدهم سليم

ملف

جون برجر
العيون الخصبة

٥٠ جون برجر: عن يأس لا يُهزم!
٥١ فان غوغ وإنتاج العالم
٥٤ في استخدامات التّصوير الفوتوغرافي
٦٥ ضد هزيمة العالم الكبرى
٧٠ طبيعة التظاهرات الجماهيريّة
٧٦ كتابان
٧٧ الإعلان التجاري واللوحة الفنيّة
٨٦ عُلبة سيزان السوداء
٨٨ عشر رسائل عن المكان
٩٢ عدالة الشعب الفلسطيني
تصرخ في وجه العالم
٩٣ الكتابة والترجمة واللغة
٩٥ عن «غيرنيكا» بيكاسو
و٢٨ طفلًا مغربياً
فايز الصيّاغ

حضور الغياب

١٠٠ من مذكرات جارالله عمر ٣
الدفاع عن الجمهورية اليمنية
ليزا وادين

ذاكرة

١١٤ فيتنام ١٩٦٦
يوميات الحرب والخوف
رياض الريس

فيما نظن

١٢٢ البُنى التحتيّة، المجتمعات، التاريخ
موريس غودلييه

١٣٤ هل يستطيع الشعب إسقاط النّظام
والدولة لاتزال قائمة؟
جلبير الأشقر

أن القلم

١٤٢ «خيمةٌ للحنين»
محمود درويش الأندلسي
ماهر جرّار

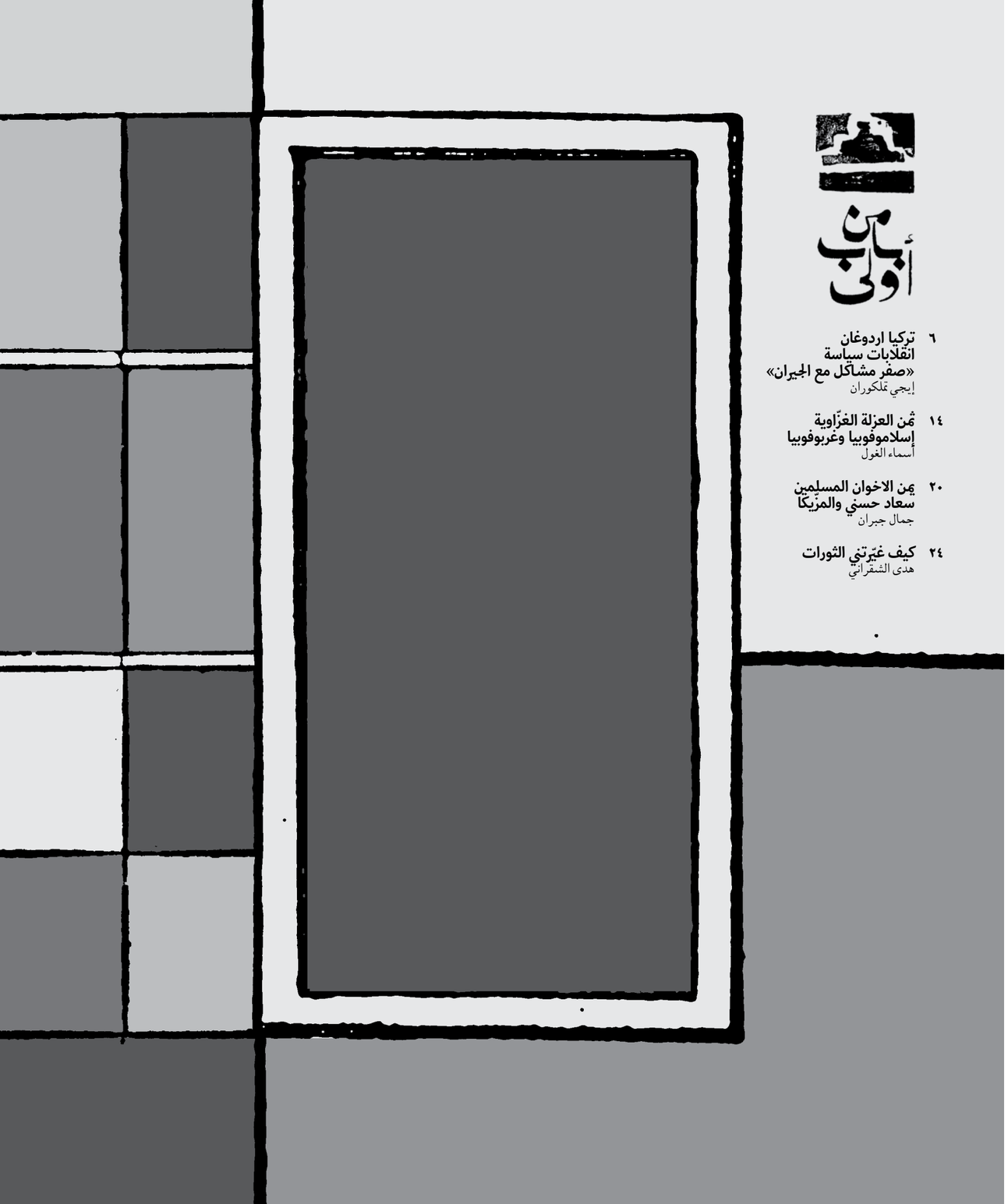
١٥٤ يوميات على جبل صنّين
أحمد عُلبي

كتاب

١٦٦ انا القاريء وهذه كتبي
الجاحظ بعيون فوكو
طريف الخالدي

نرند

١٨٢ فن العود المصري
انواعه، صنّاعه، عازفوه
طارق عبد الله



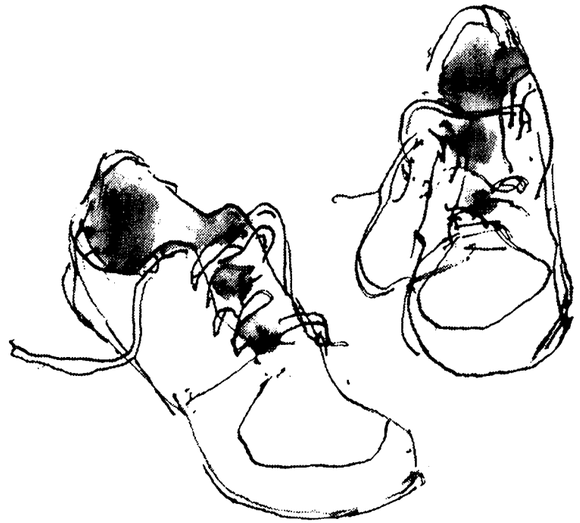
من أبواب أولى

٦ **تركيا اردوغان انقلابات سياسة «صفر مشاكل مع الجيران»**
إيجي تملكوران

١٤ **ثمن العزلة الغزّاوية إسلاموفوبيا وغربوفوبيا**
أسماء الغول

٢٠ **يمن الاخوان المسلمين سعاد حسني والمريكا**
جمال جبران

٢٤ **كيف غيّرتني الثورات**
هدى الشقراني



تركيا اردوغان
انقلابات سياسة «صفر مشاكل مع الجيران»

إيجي تملكوران

روائية وكاتبة، تركيا. روايتها «أصوات شجر الموز» مترجمة للعربيّة. من أعمالها «النفّاثات بالعقد» (٢٠١٤).

هذه المقتطفات مترجمة من كتابها الأخير عن تركيا أردوغان «المجنون والكئيب» (٢٠١٦).

منديل الرأس: «نحن وهُم»

ساحل البوسفور مزدحم بالقوارب وسيزدحم باليخوت ما إن تزداد المناطق ثراءً. بعض هذه اليخوت مجهّزة حاليّاً بما هي قصور عثمانيّة عائمة، أو بما يظنّ صاحب/ة شركة سفريّات أنّها قصور عثمانيّة، أو بما يرغب بها سيّاح خليجيّون يزورون تركيّا وقد شاهدوا المسلسلات الشعبيّة على محطّات التلفزة التركيّة. هذا يعني المبالغة في الطلاء بالذهب ووفرة المخمل وكثرة التطريز. حتّى إنّ بعض تلك المراكب ركّزتْ تماثيل عثمانيّة في قيدومها، ما يجعل الأكثر مناعة منّا يصاب بدوّار البحر. يبدو أنّ هذا يشجّع السيّاح على أن يلتقطوا صوراً تذكاريّة مع تماثيل لواجهات متاجر تربّي شارباً ولحية وترتدي أزياء الباشوات العثمانيّين. وإذا مللتَ من تفاهة «الماضي المُعاد استكشافه» على الشاطئ فالياسبة مسوّرة بدورها بلوحات الإعلانات.

على الجملة هذه اللوحات تقع في فئتين. إمّا أنّها إعلانات عن عروض مسرحيّة أو أفلام بأحجام ووتائر غير مسبوقة في تركيّا، ستُعرَض قريباً على التلفزيون الوطنيّ، أو هي إعلانات عن مشاريع من «أجل حياة جديدة». سنعود إلى الإعلانات عن المسرحيّات والأفلام. الحقيقة أنّ أوصافاً من مثل «مساحة عيش» و«حياة هانئة» أو «العيش مع أمثالكم» تستخدَم لدعم مشاريع بناء بوتيرة متسارعة تفضح حقيقة وطنيّة فارغة: إنّ الغرافيتي والإعلان والشوارع هي الجريدة السرّيّة للأمّة. ولدى شيفراتها الكثير لتقوله للذين يستطيعون حلّ رموزها، فيمكن بالتالي الربط الوثيق بين تلك الإعلانات وانتحار مرشّح قاضٍ شابّ من أبناء الطبقة الوسطى طافح بالصحّة لأنّه «ليس مثلهم». إنّ قطاع البناء هو خشبة الخلاص للاقتصاديّات المتخلّفة وهو بالتأكيد واحد من أسباب تكاثر المجمّعات السكنيّة أو عمارات الشقق. غير أنّ الرسالة المضمرة التي تقول «يجب أن تعيش مع أقرانك» في تلك الإعلانات مسألة مختلفة تماماً.

لفهم ذلك، لنعدْ إلى مساء يوم ٢٢ تموز / يوليو ٢٠٠٧. كان «حزب العدالة والتنمية» قد فاز بالانتخابات ورئيس الوزراء على أهبة إلقاء إحدى خطبه الشهيرة من على الشرفة. منذ أن وصل الحزب إلى السلطة بدأ النظر إلى خطابات الشرفة التي أُلقيت ليلة الانتخاب على أنّها مؤسّسة ديمقراطيّة، وتحوّلت تصريحات رئيس الوزراء تلك الليلة إلى تنبّؤات تعلو على القانون. إنّ جدول الأعمال الذي يتعيّن على الأمّة تنفيذه بات أكثر اعتماداً على ما قاله السيّد أردوغان تلك الليلة ممّا هو على نشاطات الحزب. في تلك الليلة التي افتتحتْ العهد الثاني لحزب العدالة والتنمية في السلطة، خرج رئيس الوزراء طيّب أردوغان إلى الشرفة وسط الزعيق والأناشيد وحالة هياج عاصفة بجموع مخبّلة. بدأ الهرج للتوّ. توجّه رئيس الوزراء للجمهور وقال: «أروني تلك الأعلام. ما يجعل العَلَم علماً هو الدم المراق عليه. والآن فلنعلن من هنا للجميع في تركيا: أمّة واحدة، علَم واحد، وطن واحد، دولة واحدة!». قد لا يكون رئيس الوزراء واعياً لذلك، لكنّ التّكملة هي: «دولة واحدة، شعب واحد، زعيم أوحد!» (كما في القسَم النازي!).

مواطنو «الوجبة الثانويّة»

(...) بعدما وصف النّاخبين من أنصار الأحزاب الأخرى على أنّهم «مساهمون في ثرائنا» وأعلن أنّ نصف البلد الذي لا ينتمي إلى حزب العدالة والتنمية هم «الوجبة الثانويّة للأمّة»، استطرد قائلاً: «إنّ حزب العدالة والتنمية هو الآن محور حياة المجتمع!».

وقد تمّ تأليف المشهد الآتي بعناء ليرافق هذه الكلمات لحظة التفوّه بها: السيّدة أردوغان، زوجته معتمرة المنديل، أمينة هانم، وعبد الله غُل وزوجته معتمرة المنديل خَيرُ النّسا هانم. والمقصود أنّ هذا هو «الزّيّ القويم»، هذا هو «الطبيعيّ». المقصود أنّك إن كنت لا تشْبهينهنّ، فأنتِ الآن هامشيّة. والمقصود أيضاً، أنّ هذه الدولة ليست دولتَك ولا الشعب شعبك، أنت «آخر». انتَ وجبة ثانويّة في أحسن الأحوال. عقب ليلة الانتخاب، كلّ مَن ظهر على التلفزيون للتعليق تكلّم عن موضوع واحد: المصالحة الاجتماعيّة! دوائر رجال الأعمال، الإعلام والسياسيّون الذين لا ينتمون إلى حزب العدالة والتنمية، يؤكّدون باستمرار ضرورة أنْ يتصالح الحزب مع سائر القوى والأحزاب الاجتماعيّة. «نأمل أن يفعل ذلك»، «نتمنّى ذلك»، يقولون. إنّه فعلاً طلبُ رحمة. إنّهم يطلبون الرحمة من الطبقة الحاكمة. ذلك أنّك لا تستطيع أن تضغط على زعيم يملك مثل هذا الجبروت الاجتماعيّ وقد أُعطي نصف الأصوات تقريباً، كلّ ما تستطيع هو أن تطلب منه الرحمة. تستطيع أن تصلّي ألّا يبيدَ الزعيم أولئك الذين لا يشبهونه. وحدهم أمثال الفوهرر النازيّ يطالَبون بالرّحمة، كما تعلمون.

وهذا ما حدث في الحقيقة. بعد ليلة الانتخاب، نزع حزب العدالة والتنمية قناع الديمقراطيّة واللياقة الذي كان يرتديه. وها إنّ رئيس الوزراء يعلن في الساحات «نحن» ويصيح «هم» قبل أن يحذّر الذين لا يحبّونه. السيد أردوغان رائد في قضيّة «هم». ومنذ اللحظة التي بدأ فيها تأييده للتفريق بين «نحن» و«هم»، إذا بأمّة كانت متقلقلة أصلاً في ثقافة التعايش تنشطر نصفين. وساد الاعتقاد بأنّ الشرخ هو بين العلمانيّة والعداء للعلمانيّة. على الأقلّ هكذا بدا الأمر في عهد حزب العدالة والتنمية الأوّل في السلطة. حتّى إنّ الصحف نشرت دعوات فاضحة إلى «نَفَط حياة غربيّ...»، لكنّها أعقبتها بالوعود بمجمّعات سكنيّة يسكنها المحافظون الدينيّون «في سبيل حياة هانئة...».

و«الهناءة» هي كلمة السرّ لدى المحافظين. وتعني أنّ «هُمُ» هم الذين يحُولون بين المحافظين وبلوغ الهناءة. الواقع أنّ مساحتهم الخاصّة كانت تتعرّض لهجوم «بلقنة» عنيف. فكلّما وقف رئيس الوزراء ليلقي خطاباً، أخذ يطارد مثل هذا الهجوم: «لقد تعرّضنا للاضطهاد. لقد سُحِقنا. أمّا اليوم، فمع أنّنا في السلطة، ها نحن نتسامح معهم».

هنا كمثَل تركيٌّ يقول: «إذا ضَرَطَ الإمام، فسوف تُزايد عليه الجماعة». ولمّا كان المثَل شديد الفجاجة، غالباً ما يجري التخفيف منه بالقول: «إذا كان هذا سلوك الإمام، فلك أن تتخيّل ما سوف يجيزه أفرادُ الجماعة لأنفسهم!» [أو كما يقول الشاعر العربيّ «إذا كان ربُّ البيتِ بالدفّ ضارباً / فشِيمة أهل البلد كلّهم الرقص»].

وهكذا، كلّما أطنب «إمامُهم» في أحاديث التسامح والصبر، كان الموظفون الحزبيّون والناس العاديّون، الذين تتشكّل منهم شرايين المجتمع وعروقه، يبذلون قصارى جهودهم لدفع «هم» إلى خارج المجتمع، يلاحقهم ضراط التظلّم. لنطلب مساعدة الأكاديميّ فتحي أسيكيل في مقالته «مرض التظلّم المقدّس» لفهم هذه الظاهرة:

«إنّ الانتصار الأيديولوجيّ للتظلّم المقدّس يتحقّق بسبب قدرته على تعبئة الطاقة السلبيّة للجماهير («أميركا الدونيّة»، «تركيا العظيمة»، العالَم التركيّ الذي يمتدّ من بحر الأدرياتيك إلى سور الصين العظيم، إلخ.) من أجل بلوغ مستوى أرقي من السياسة، ونظراً لترويجه للاعتقاد المتفائل بأنّ السلبيّة المجتمعيّة لن تلبث أن تتحوّل إلى قضيّة كبرى. في قدرتها على تأجيل «طاقة الاعتراض السلبيّة» الصادرة عن الإحباط المجتمعيّ عن طريق الوعد بانتصار في المستقبل... وبسبب من تمكّنها من تجيير طاقات الاعتراض الموجّهة لصالح المُثال الأعظم لتحويلها إلى واسطة للإعلاء السلبيّ... وفي تعبئة الجماهير المحرومة حول معتقد يمكن استبطانه على المستوى الروحي والتحكّم بطاقته الاجتماعيّة السلبيّة...».

التظلّم المقدّس

قبل ارتقائه إلى الحكم وبعده، ظلّ رئيس الوزراء يتحدّث عن مظلمة تاريخيّة، عن دولة التظلّم الجماعيّ. هكذا يبدأ: «إنّهم لم يأخذونا على محمل الجدّ، لم يسمحوا لنا بممارسة ديننا، عملوا على تأخيرنا، سلبونا حقوقنا، سخروا منّا، وأذلّونا». فتحسب أنّ تركيّا منذ تأسيسها كان يحكمها نظام اشتراكيّ ظالم معادٍ للدّين، ولكن «فرضت الجماهير رأيها!» أخيراً. فيتحدّث رئيس الوزراء عن «تركيّا جديدة» عن «تركيّا العظيمة» مع أنّه أجّل ذلك اليوم المُشرق: «الهدف ٢٠١٣!». وفي الوقت الذي أفقر فيه جماهير محرومة أصلاً عن طريق أشدّ السياسات الرأسماليّة توحّشاً، أخذ يحرّضهم في الساحات بهذه الكلمات «أنتم تركيّا! فكّروا بالإفكار الكبيرة!».

وهكذا كان، مَن شخّص «المرض» ورفض المساهمة فيه، أولئك الذين لم يستطيعوا التعايش مع هذه الحماسة الخادعة، صاروا الآن الـ«هم». فإذا لم يستطيعوا التكيّف مع «نحن» فالأجدى لهم أن يُتركوا لعزلتهم... أمّا «نحن»،

من جهة ثانية، فقد كنّا دوماً الضحايا. دوماً. حتّى عندما كنّا متّهمين بالتزوير، المثبت بالوثائق الدامغة، وعندما يسجَنُ المئات بناءً على تهم سياسيّة، وعندما يحرَم أيّ صوت معارض من الوصول إلى وسائل الإعلام، وعندما كان الناس يُقتلون جرّاء الضرب الذي تلقّوه لأنّهم ليسوا صائمين، وعندما تنهار الليرة التركيّة قياساً إلى الدولار، أو عندما يموت ٣٠١ عامل في ليلة واحدة في منجم يشغّله رأسمال مرتبط بالحكومة في كلّ هذه الحالات كانت الحكومة «تتعرّض للتضحية والإساءة» وكان كلّ هذا من قبيل المؤامرة ضدّها. والمتظلّم المقدّس هو ذاك الذي يبرّر«غريزة التعويض عن طريق الثأر» على الدوام.

الحكومة ومولات التسوّق

الحكومة التركيّة تحبّ «مولات» التسوّق. لا يحبّونها فقط بما هي المؤشّرات البرّاقة على اقتصاد مزدهر، إنّهم يعتقدون أيضا أنّ مولات التسوّق هي الحلّ السحريّ لأخطر مشكلات البلد السياسيّة والاجتماعيّة. خلال السنوات العشر الأخيرة من حكم حزب العدالة والتنمية، امتلأت منطقة الأناضول كلّها بمولات تسوّق تنمو كالفطريّات بواجهات الأبنية المبهرجة في الخارج والموسيقى الصاخبة أبداً ودائماً في الداخل، فباتت هي الأماكن المقدّسة لعبادة الرأسماليّة قدر ما باتت القلب النابض للمدن. ولكن ليس هذا وحسب: تخلق المولات تنميطاً جديداً، مثلها مثل سائر مولات التسوّق في انحاء أخرى من الكرة الأرضيّة: شخص يتجوّل بين المتاجر، مخلوقات لا تستهلك بالضرورة ولكنّها تقضي وقتها بل تقضي حياتها إذا جاز التعبير تتأمّل الاستهلاك. وما دامت أكثريّة المجتمع عاجزة عن استهلاك السّلع المتوافرة في متاجر المولات، فهم يرتادونها فقط لمشاهدة الآخرين يمارسون الاستهلاك، أي يرتادونها فقط ليثبتوا حضورهم قريباً من دفء البحبوحة. الشباب، خصوصاً الفتيان والفتيات القادمون من أحياء المدينة الفقيرة، يتجمّعون في مجموعات لتنظيم زياراتهم السياحيّة اليوميّة إلى حياة الطبقة الوسطى المتألّقة. والمولات لا تكتفي بتقديم صيغة جديدة من «الآغورا» (الساحة العامة الإغريقيّة) ففي هذه الصيغة «الحديثة» لن تستطيع الكلام لارتفاع الموسيقى والصدى اللامتناهي للأصوات إنّها توفّر أيضاً للزائرين شعوراً بالأمان في مجتمع متجزئ. وفيما تصير الطرقات أكثر محافظة وأقلّ أماناً، تعطيك المولات الإحساسَ بأنّك في عالم موازٍ حيث كلّ شيء صحّي وأقلّ توتّراً. إنّها تسمح للناس بأن يتنكّروا كأغنياء بمن فيهم العاملون في المتاجر، ومعظمهم لا يتقاضى أكثر من الحدّ الأدنى للأجور. بسبب حرّيّة الاستهلاك، أو أن يعيش المرء وهْم الاستهلاك، يشعر الناس بأنّهم «أحرار»، كما قيل لي ذات مرّة عندما كنت أجري مقابلات مع المتسكّعين الفقراء في المولات. إنّ كائناً بشريّاً جديداً في طور الولادة، يولد بصمت مبهوراً بطوفان السلع، يعاني من الإدمان على الترّف. تماماً كما في دبيّ.

إسلام للأثرياء

«إنّ المجادلة مع أحد أنصار حزب التنمية والعدالة كمثل لعب الشطرنج مع حمامة. مهما تكن مهارتك في اللعب، سوف تتولّى الحمامة قلب كافّة الحجارة في نهاية المطاف!». والنساء مع الأسف هنّ اللاعبات الأبرز حضوراً في هذا الصدام الاجتماعيّ، ذلك أنّهن يحملن أو لا يحملن سيماءهنّ على رؤوسهنّ. يبدون كأنّهن كنّ يشعرن دائماً بالاستصغار أو الازدراء. لهذا السبب، حتى عندما يَجُزن أفخم أحياء إسطنبول في السيارات الفارهة وهنّ يرتدين أغلى الثياب يبقين الأكثر تعرضاً للظّلم. فإذا وجّهت امرأةٌ سافرة كلمةً أو نظرة شاذّة إليهنّ ففي ذلك أفدح الأخطاء السياسيّة. إنّ امرأة تنتمي إلى المرتبة الأغنى في الطبقة البرجوازيّة المحافظة الجديدة لا تزال «ضحيّة» أكثر من مدرّسة متقاعدة ترتدي الزّيّ العلمانيّ (مهما يكن يعني ذلك) وتعيش عند حدود الفقر...

هل يعقل أنّك لا تستطيعين تحمّل مرتديات المنديل في أحياء المدينة الأكثر ثراءً؟ في هذه الحالة، حريّ بك ألّا تطلقي منبّه سيارتك على امرأة معتمرة المنديل في سيّارتها رباعيّة الدّفع عندما تخرق قوانين السّير. أم تراك تؤثرين ألّا لا تتولّى امرأة معتمرة المنديل السواقة أصلاً وما إلى ذلك. والقسم الأكثر إيلاماً هو أنّ عدد اللواتي يدركن أنّهنّ أخوات يجري دفعهنّ إلى صراع قوى غير ذي معنى إطلاقاً، عددهنّ قليل في الجهتين. ولا يزال العدد على حاله.

بمنديل أو من دون منديل، اللواتي يعلنّ أنّ المسألة هي مسألة رأس مال ينتقل من أيدٍ إلى أيدٍ أخرى ويتمّ التقرير بناءً على ذلك لا يزلن غائبات عن التلفزة وعن الصحافة. ذلك أنّ تلك المقاربة تسيء إلى سرديّات التظلّم المبالغ به. وأسوأ ما ينتج من هذا الوضع هو استغلال الجشعين إلى السلطة لقصص فتيات يُمنعْن من دخول الجامعة لأنّهن يغطّين رؤوسهنّ. إنّ هدايات شفكتليتوكسال، الكاتبة والأكاديميّة التي كانت لها دائماً رؤية واضحة للمسألة الراهنة، تقارب الأمر على النّحو الآتي:

«يجري حالياً العمل على إنتاج طبقة مسلمة ثريّة تؤيّد أردوغان. إنّ الحكومة قد أسهمت في تضخّم قطاع البناء والعقارات. إنّ موضوع «الطبقات الثريّة التي تخلقها الإدارة» سياسة تعود إلى الأيّام الأولى من العهد الجمهوريّ، وقد سبق أن عانينا من توابعها كأمّة».

يجدر أن أضيف أنّ الكاتبة امرأة ترتدي منديل الرأس. كذلك يجب أن أضيف أنّها هي أيضاً قد فُصلتْ من عملها في صحيفة مُوالية للحكومة بسبب انتقاداتها...

سياسة «صفر مشاكل مع الجيران»

بدأ الأطفال السوريّون يملأون شوارع تركيّا في البدء بالعشرات، ثمّ المئات وأخيراً بالآلاف. حفاة، جائعون، ثيابهم رثّة ولا صوت لهم. يتسوّلون ببضع كلمات تركيّة تعلّموها ويلجأون للّغة العربيّة عندما لا تعود التركيّة تؤدّي الغرَض. الكلمة الّتي يكرّرونها أكثر من غيرها «سورية! سورية!». يعرفون أنّها تؤكّد سوء طالعهم الذي لا جدال فيه. ينتظرون أن يزدحم السّير فيلتصقوا بزجاج السّيارات حالما تفرمل لتتوقّف. بعضهم لم يبلغ الخامسة. إنّهم يتعلّمون التركيّة من خلال مفردات التسوّل. أهُم أصغر من أن يدركوا أنّهم ضحايا سياسة خارجيّة مدّعيّة، مخادعة ومختلّة كليّاً. لكنّهم سوف يكبرون قريباً ويكتشفون أنّ الحكاية التي أدّت بهم إلى التجمّع يائسين في زحمة السير بدأت منذ سنوات عدّة.

علق أردوغان على الشؤون الداخلية بقوله «لا اعتدال في الأمر. ليس ثمة إلا إسلام واحد» وأخذ يتباهى بالظهور بمظهر «القائد الجديد للإسلام المعتدل» في الإعلام الدولي الرسمي وعلى غلاف مجلة «تايم».

بدأ كلّ شيء عندما حلّقت الطّائرة فوق البرج. ولعلّ رجب طيّب أردوغان كان صاحب أكبر حظّ في أن يركب موجة «معنا أو علينا» التي سيطرت على العالم ابتداءً من ١١ أيلول / سبتمبر ٢٠٠١. صدف أنّه كان القائد المسلم الشابّ لبلد ديمقراطيّ، أكثريّته العظمى مسلمة، كما كان يقال دائماً. كان المرشّح المناسب ليدعم المفهوم الأمنيّ الذي سوف يؤثّر في عالم ما بعد ٩/١١ لأنّه كبيرُ المتعاونين في المنطقة مع السياسة النيوليبراليّة ولأنّه يظهر على الساحة العالميّة بما هو المثال الجيّد في ثنائيّة المسلم الجيّد/المسلم السيّئ الّتي ابتدعتْها واشنطن. كانت واشنطن منتشيةً لأنّها اكتشفت دوراً نموذجيّاً في مواجهة «الإرهابيّين المسلمين» أكثر وسامةً من الدّور السعوديّ. كانت سحنة هذا المثقّف قد تكرّست ليس فقط في البيت الأبيض وإنّما في الجامعات الأوروبيّة بالغة الاحترام. وكانت تركيّا، البلد المسلم العضو في الحلف الأطلسيّ، هي الطالب الأوروبيّ النجيب في الشرق. علّق أردوغان على الشؤون الداخليّة بقوله «لا اعتدالَ في الأمر، ليس ثمّة إلّا إسلام واحد» وأخذ يتباهى بالظهور بمظهر «القائد الجديد للإسلام المعتدل» في الإعلام الدوليّ الرسميّ وعلى غلاف مجلّة «تايم». خلال تلك الفترة، كانت العلاقات التي نسجتْها جماعة فتح الله غولن في واشنطن قد استُخدمت إلى أبعد حدّ، خصوصاً أنّ المنظّمة باتت ضليعة في العلاقات الدوليّة. أخذت التقارير الصادرة عن مصانع الأفكار الدوليّة تتنافس في مديح الديمقراطيّة في تركيّا. آه، ما أعذب الأيّام الأولى! حينها ظهر غزو العراق على جدول الأعمال وعلا في المهرجانات صراخ المطالبين بإشراك الجيش التركيّ في قوى الاحتلال الدوليّة. حيل دون ذلك بفضل جهود «منبر رفض الحرب» الذي ضمّ مئات الألوف من الأشخاص، وكنت واحدة من اثنين تولّيا النطق باسمه، ما أدّى بالبرلمان إلى أنْ يصوّت ضدّ دخول الجيش إلى العراق. بيني وبينكم، للحكومة أسبابٌ عديدة للغضب من أمثالي. بالرّغم من أنّ رئيس الوزراء كان حانقاً على أمثالي، إلّا أنّه نجح، لست أدري كيف، في أن يستخدم التصويت في البرلمان لصالحه، مع أنّه لم يكن له يد في الأمر. الحقيقة أنّي كنت حينها في لبنان بصفتي مراسلة صحافيّة وقد شاهدت بعينيّ الاثنتيْن ملصقاً في أحد معاقل حزب الله يصوّر شافيز وأردوغان جنباً إلى جنب بما بصفتهما القائدين المعارضين لاحتلال العراق وقد كتب في الأسفل هذه الكلمات: «أين هُم الرّجال العرب؟!».

كان أردوغان غاضباً عليّ وعلى أمثالي لأنّنا منعنا تركيّا من لعب دور فعّال في احتلال العراق، لكنّ شوارع العالم العربيّ كانت تحيّي رئيس الوزراء بما هو بطل يتحدّى الولايات المتّحدة. وفي خطابات لاحقة، نجح في أن يتصرّف وكأنّ قرار عدم المشاركة في الاحتلال كان قراره هو. الآن وقد تكوّنت لديكم لمحة عن المناورات السياسيّة لـ«حزب العدالة والتنمية» ولأردوغان، سوف تتقلّص مفاجأتكم إزاء تلك الحالات العجيبة. ظلّت تلك الحالة الفريدة تدفع إلى اليأس أولئك الذين تذكّروا الحقيقة لعدد كبير من السنين، لكنّ أردوغان ظلّ مواظباً

على إلقاء خُطبٍ تدين احتلال العراق. ماذا عساي أقول؟ كان الأمر مثيراً للاهتمام!

اكتشاف الشرق الأوسط

في كلّ الأحوال، أعقبت ذلك فوراً الفترة الباهرة للسياسة الخارجيّة لحكومة «حزب العدالة والتنمية»، وأخذ رئيس الوزراء يتحدّث عن «إخواننا في الشرق الأوسط»، وذكَر «الحوار الثّقافي» إلّا أنّه باح أخيراً بما كان يكتمه: المبادرة الشرق أوسطيّة!

الشرق الأوسط بات الآن يعني الأقطار التي نستطيع زيارتها من دون تأشيرة سفر. وإذا الزعماء، لكي يستعرضوا علاقات الجوار الحميمية، يزور واحدهم الآخر لتناول فنجان قهوة.

الشرق الأوسط، الذي جرى تحاشيه ثقافيّاً ووضْع مسافة بيننا وبينه سياسيّاً منذ تأسيس الجمهورية، بات الآن يعني الأقطار التي نستطيع زيارتها من دون تأشيرة سفر. إلى ذلك، تحرّرت التجارة، وإذا الزعماء، لكي يستعرضوا علاقات الجوار الحميميّة، يزور واحدهم الآخر لتناول فنجان قهوة. خلال فترة وجيزة قبل اندلاع الانتفاضة في سورية، أشار طيّب أردوغان إلى بشّار الأسد بما هو «أخ». تفصيلٌ مضحك: الاسم الذي كان «إيسَد» يستخدَم عندما كانت سورية صديقة، تحوّل إلى «إيسِد» ما إن بدأ رئيس وزرائنا يطبّق سياسات ضدّ النظام. ولمّا كان «إيسَد» اسماً شائعاً في تركيّا، الرجل الذي صار عدوّنا بات لزاماً أن يكون له اسمٌ «أجنبيّ». وبمجرّد أنْ غيّر رئيس الوزراء «أيسَد» إلى «إيسِد» حتّى هرعت الصحافة برمّتها لتغيير الاسم الذي كانت تلفُظه بالطريقة ذاتها لسنوات. وقع الحرَم على تسمية «إيسَد» «إيسِد»!

ولكن، قبل أن نرمي نظرة على فترة العداوة هذه، لا بدّ من أن نتفحّص الظروف التي في ظلّها تحوّلت تركيّا إلى «تركيّا الفتاة» للسياسة الدوليّة. لنستشر البروفيسور سولي أوزيل، الخبير في السياسة الدوليّة، كي نفهم الصعود المفاجئ لهذا النّجم في المنطقة:

«إنّ صعود الشخصيّة التركيّة في السياسة الدوليّة جرى في وضع إقليميّ ودوليّ مخصوص. وكانت العناصر التي تحكّمت بذلك الوضع هي هجمات ١١ أيلول ٢٠٠١ (على مركز التجارة الدولي في نيويورك) والحرب على العراق ٢٠٠٣، وولادة توازن القوى الجديد في المنطقة. إنّ عجز الولايات المتحدة عن السيطرة على نتائج حرب العراق أغرق العراق في العنف. ومن النتائج الإقليميّة للحرب نفوذ إيران المستجدّ وتحوّلها إلى قوّة إقليميّة تمتدّ من سورية ولبنان، عبر حزب الله، إلى شرق المتوسّط عبر حركة حماس في فلسطين. مع إسقاط الولايات المتحدة لنظام صدّام حسين، اختلّ توازن القوى على أرض العراق هو أيضاً، وقد كان لصالح السنّة خلال قرون، وبات لإيران نفوذ في المنطقة لأوّل مرّة منذ نحو ثلاثة قرون. إنّ الوقائع الإقليميّة الجديدة التي خلقتْها الحرب العراقيّة كانت لصالح تركيّا قدر ما كانت لصالح إيران. كانت أنقرة وثيقة الصّلة بالتطوّرات في العراق. وبسبب امتياز القدرة على التواصل مع كافّة الجماعات، استطاعت أن تتحوّل إلى لاعبٍ إقليميّ نافذ ولو لفترة من الزمن. بالرغم من كلّ الضّغط الذي مارسته الولايات المتّحدة، لم تقطع تركيّا علاقتها بإيران أو بسورية. بل بالعكس عزّزت علاقاتها الاقتصاديّة بالبلدين وبسائر الفاعلين في المنطقة. وسعَتْ تركيّا إلى أن تكون الوسيط بين إيران والغرب. وقطعت شوطاً من تحقيق هدفها توقيع معاهدة سلام بين سورية وإسرائيل، إلى أن أدّى هجوم إسرائيل على غزّة العام ٢٠٠٩ إلى إحباط ذلك الهدف».

هنا لا بدّ لي من أن أتدخّل في محاولة تفسير. كان الشعار الأكثر استعراضيّة في سياسة تركيّا الخارجيّة في ذلك الحين هو «صفر مشاكل مع الجيران»! وكان البروفيسور أحمد داود أوغلو، الذي سوف يعيَّن رئيساً للوزراء فيما بعد، هو مَن خرج بتلك الحيلة. كان مؤلّف كتاب عنوانه «العمق الاستراتيجي»، توافق الخبراء على أنّه خالٍ من العمق إلى أبعد حدّ. ولنكون منصفين، كانت سياسةَ صفر مشاكل مع الجيران لها رنينٌ محبّب في آذان السامعين، لأنّ تركيّا، منذ تأسيسها، كانت دولة مستوحدة تعتقد أنّها «محاطة بالأعداء». أخيراً سوف تختفي الغيلان خلف الحدود فنقيم علاقات طبيعيّة مع أرمينيا وإيران والعراق وسورية وسائر البلدان. أخيراً، كانت هذه هي الخطّة. وبدا أنّها تسير أيضاً في الاتّجاه الصحيح لفترة من الزّمن. لنعُدْ إلى سولي أوزيل مجدّداً لنرَ ماذا حصل بعد ذلك:

«تأسيساً على مبدأ «صفر مشكلات مع الجيران»، اتّخذت تركيّا خطوات لفتح الطريق أمام الاندماج الاقتصاديّ. جرى تحرير التجارة وإلغاء متطلّبات التأشيرة لعدد كبير من البلدان. ونتيجة لهذين العاملين، تركت

المسلسلات على التلفزيون التركيّ أعظم الأثر في المنطقة وارتفعت وتيرة الزيارات المتبادلة وانتشار نمط الحياة التركي، والديمقراطيّة والرفاه و«القوّة الحيّة» التي تغذّت من إجراءات الانضمام إلى عضويّة الاتّحاد الأوروبيّ، التي ساد الاعتقاد أنّها سوف تساعد تركيّا على جذب الأنظار نحوها. وكانت المقاربة الأساسيّة للسياسة في تلك الفترة هي أنّ تركيّا هي «البلد المركزيّ» بالنسبة إلى المنطقة كلّها. بناءً على هذا المفهوم، برزتْ إلى المقدّمة «الرغبة في المسيرة المستقلّة» التي شكّلت تقليداً راسخاً في السياسة الخارجيّة التركيّة. بسبب صعود نجمها، ونظراً إلى التراكم التاريخيّ والسياسيّ والاستراتيجيّ، ساد الافتراض بأنّ على تركيّا أن تنتج سياسة مستقلة ومسيّرة ذاتياً... وكانت النّقلة في مركز العالم الاستراتيجيّ نحو الشرق والفراغ في القوى في المناطق المحيطة بتركيّا قد وفّرا لأنقرة سلفاً هامش مناورة واسعاً. هذا الامتياز البنيويّ، مقروناً بمميّزات تركيّا الفريدة (بما هو بلد مسلم جديد، علمانيّ، ديمقراطيّ، رأسماليّ وعضو في الحلف الأطلسيّ) يسّر عليها تحقيق هدفها المرغوب.

الانتفاضات العربيّة وفشل «سياسة القوّة الناعمة»

أمّا فشل سياسات تلك الفترة التي سوف تدفع «القوّة الناعمة» إلى الأمام فعائد إلى الوجه الأمنيّ. مع أنّها حدّدت سياستها الخارجيّة بواسطة مفاهيم صيغت بعناية فائقة وسعَتْ إلى تغيير وجه المنطقة وجوارها بواسطة القوّة الناعمة، إلّا أنّ تركيا كانت تفتقر إلى سياسة أمنيّة شاملة. بالمقارنة، لم تكن تملك فرصاً كثيرة لردع الخصوم أو أنّها لم تكن تملك تلك الفرص على الإطلاق.

بُعَيد الانتفاضات العربيّة التي انطلقت في العام ٢٠١١، تغيّر الوضع في جوار تركيّا مرّة جديدة، وعلى نحو غير متوقّع. لم يحدث التحوّل الذي سعت إليه جماهير مدينيّة أساساً انتفضت مطالبة بالديمقراطيّة. باستثناء تونس، لم يبق بلد من بلدان «الربيع العربي» متمتعاً بآليّات ديمقراطيّة. وقد ساهمت موجة الردّة المضادّة للثورات الآتية من بلدان الخليج بانقلاب تموز/ يوليو ٢٠١٣ في مصر فعاد البلد إلى النظام القديم. واستعرَ العنف مع انهيار السلطة في ليبيا. ولأنّ سورية لم تُترك لحالها، تحوّلت إلى مشهد دمويّ لاإنسانيّ مشين لصراع قوى إقليميّ (إيران السعودية تركيّا) وكونيّ (الولايات المتحدة روسيا/الصين). بعد الانتفاضات العربيّة، كان من الطبيعيّ أن تجذب تركيّا أنظار العالم. بل إنّها كُلّفت بدور النموذج بسبب قوّتها الخفيّة، أي، لكونها دولة مسلمة ديمقراطيّة تنتمي إلى المنظومة الغربيّة. كانت المقاربة الصحيحة والأخلاقيّة لسياسات تلك الفترة هي دعم انتفاضة الشعوب ضدّ الأنظمة الاستبداديّة.

غير أنّ أنقرة، عجزت عن أن تفسّر توازن القوى في الشرق الأوسط التفسير الصحيح. فبالرغم من أنّ جميع الدول المعنيّة كانت دولاً مسلمة، لم تتمكّن من أن تحدّد وجهة السياسات التي كانت تتبعها بلدان المنطقة، وقد كانت لها أهداف متباينة. والأشدّ مفارقةً في الأمر هو الإدراك المتأخّر، بعدما غادرت القوّات الأميركيّة العراق، أنّ الوجود الأميركيّ في ذاك البلد قد وسّع من حرّيّة المناورة لتركيّا توسعة فعليّة.

عدا عن ذلك، أعتقد أنّ أنقرة ارتكبت خطأين إضافيّين:

١ ——— تخلّت عن السياسة التي التزمتها بدقّة إلى حين بداية التمرّد في سورية في آذار/ مارس ٢٠١١ لأنّها لم تستطع إقناع النظام البعثي بالبحث عن حلّ سلميّ. فلعبت الدور الأبرز في الحرب الأهليّة السوريّة وسمحتْ للمعارضة بأن تستخدم حدودها. في نهاية سنوات ثلاث، ترسّخ الاعتقاد في العالم أنّ تركيّا واحدة من أبرز داعمي التنظيمات الجهاديّة السنّية.

٢ ——— بسبب قربه العقائديّ من الإخوان المسلمين، غالى «حزب العدالة والتنمية» في دعم حكومة الإخوان المسلمين في مصر. نتيجة لذلك، فإنّ موقف شجب الانقلاب، الصحيح أخلاقيّاً وسياسيّاً، جعل من الخطاب الرسمي شديد القسوة، وأدّى إلى قطع العلاقات الدبلوماسيّة مع مصر. بالإضافة إلى ذلك، دقّ إسفيناً بين تركيّا وبلدان الخليج المتحلّقة حول العربيّة السعوديّة وأضاف عنصراً لا يُستساغ أيضاً إلى العلاقات مع الغرب.

من جهة أخرى، أدّت احتجاجات «حديقة غيزي» في حزيران / يونيو ٢٠١٣ والتي وقعت قبل فترة قصيرة من الانقلاب في مصر، إلى تشوّهات غير قابلة للترميم في صورة تركيّا الديمقراطيّة التي أنشأتها بعناء كبير على امتداد العقد المنصرم. كان من شأن ردّ فعل حكومة «حزب التنمية والعدالة» على تظاهرات حديقة غيزي، والعنف الذي مارسته الشرطة، ودعم الحكومة لها، والخطاب المستخدم خلال تلك الحوادث، أن أفسد فرصَ تركيّا لأن تكون نموذجاً ديمقراطيّاً أو حتّى ليبراليّاً لمنطقة الشرق الأوسط.

عند مراجعة انعدام الكفاءة الخطير في السياسة الخارجيّة، بذلتُ محاولات للتهرّب من ذلك الوضع باستخدام مفهوم سُمّي «الوحدة الثمينة». غير أنّ تلك التقلّبات لا تغيّر من حقيقة أنّ السياسة الخارجيّة قد دخلت نفقاً مظلماً من التخبّط وباتت تركّز على حفظ ماء الوجه».

ثمن العزلة الغزّاوية
إسلاموفوبيا وغربوفوبيا

أسماء الغول

كاتبة ومدوّنة وناشطة، غزة، فلسطين. آخر أعمالها مع سليم نسيب «الغزّاوية العاصية» *(L'Insoumise de Gaza)*, ٢٠١٦.

كانت لديّ مُعلّمة أحبّها كثيراً حين كنت في المدرسة الإعداديّة الحكوميّة، منتصف التسعينيّات بدولة الإمارات حيث انتقلنا من مخيّم رفح جنوب قطاع غزّة تبعاً لعمل والدي. أحياناً كانت هذه المعلّمة تحبّ أن تعطينا دروساً في مادّة التربية. قالت لنا خلال أحد هذه الدروس «المسلم لو كانت لديه ذنوب، يحاسبه الله عليها ومن ثمّ يدخل الجنّة، المسيحي يدخل النار حتى لو كانت أعماله جيّدة، فهو ليس مسلماً».

الذنب ورهبة الحرّيّة

لم تكن هذه المُعلّمة تلقّننا تلك المبادئ وما يشبهها بمبادرة فرديّة، بل كانت سياسة تعليميّة. فقد اعتادت إدارة المدرسة على دعوة «شيخة دعوة» لتنصحنا وتفقّهنا بالدين بشكل دوريّ. وأتذكّر أنّ طالبات المدرسة كنّ يجلسن على الأرض في الساحة أمامها، ونستمع إليها وهي تحدّثنا عن عقاب الفنّانين والفنّانات والمطربين والمطربات في نار جهنّم، وكلّنا آذان صاغية. وكانت تلك المرأة التي تجلس هناك وترتدي السواد تمتلك سلطة كبيرة على مئات الطالبات والمعلّمات: إنّها سلطة «امتلاك» الدين. (هذا ما كنّا نصدّقه وقتها).

وبعد انتهاء الدرس الدينيّ، سرعان ما ندخل الفصول لنتشاجر نحن الطالبات على صوَر المطربين الوسيمين كوائل كفوري وراغب علامة، ونتبادل المجلّات الفنّية والرّوايات الرومانسيّة. وأتذكّر أنّنا كنّا نفعل هذه الأشياء بشعور كبير بالذنب. ذنب ينطلق من تلك الصورة حول المسلم الجيّد الذي لا يستمع إلى الموسيقى، لا يرتدي مثل الغرب، لا ينظر إلى الجنس الآخر.

لقد كبرت مع كلّ هذا التناقض داخلي، وأجيال بكاملها واجهت الأمر عينه، إنّه تعمّد فصل الدين الإسلامي تماماً عن الحياة اليوميّة، والسلوكيّات العاديّة، فكلّ ما نفعله خطأ حتى نتبع كلام شيوخ الوهابيّة ونظرتهم إلى الإسلام، فهؤلاء أهل الدين لأنّهم يفهمونه ويجب أن نقلّدهم.

وأتذكّر في تلك الفترة بدأت أسمع عن «الصحوة الإسلاميّة»، وانتشرت موجة «توبة الفنّانات» وملأت كتب التوبة واعترافات الخطيئة للفنّانين والفنّانات المكتبات وتناقلتها أيدي الطالبات. وربّما كانت هذه الصحوة ردّة فعل على الحداثة والعولمة التي كانت بدأت تأخذ مظهرها البرجوازيّ المتحرّر الكثيف في الإمارات.

ولم يكن للخطاب الإسلاميّ ورجال الدين إلّا الانكفاء على ذواتهم وبناء الجدران حول الدين الإسلامي على اعتبار أنّ كلّ ما يجري حوله خارجه، وهكذا أصبح الفقه الإسلاميّ وأحكامه نموذج الدين الذي يدعو إليه هؤلاء من خلال الصحوة الإسلاميّة وليس الإسلام الذي يصبّ في كلّ مناحي الحياة، ولا يتعارض معها.

وفي هذا الصدد يقول أوليفييه روا في كتاب «الجهل المقدّس» «لقد أرغمت العَلمنة والعولمة الأديان على الانفصال عن الثقافة، وعلى أن تعتبر نفسها مستقلّة وتعيد بناء ذاتها في فضاء لم يعد إقليميّاً وبالنتيجة لم يعد خاضعاً للسياسي»[١].

حملت معي أثناء دراستي بين قطاع غزّة والإمارات الكثير من الأفكار التي تشبه عبارة المعلّمة في حصّة الدين. وكنت قد بدأت أقرأ في مرحلة الثانويّة التي قضيتها في رفح حيث رجعنا من الإمارات مع نهاية التسعينيات، كثيراً من الكتب الإسلاميّة المنتشرة والتي يأتي أغلبها من السعوديّة وتحذّر من النّار وعذاب القبر، والتغريب، وتأثير الغرب على سلوك النساء، والترهيب من كلمة حرّيّة. كما استمعت لتسجيلات الشيوخ الذين يلومون المرأة على معظم المفاسد كالشيخ كشك وغيره.

وكنت أغلق عقلي تماماً وأتلذّذ بالاستماع إلى نسخة الإسلام التي يُصَدّرها إليّ هؤلاء، إنّها تتناسب مع الكسل الفكريّ الذي لا يجعلك تستخدم عقلك وتتعبه، فما عليك سوى إتّباع هذه الأفكار التي لم تكن تنتشر فقط بالإمارات وغزّة، كما أنّها لم تأت فقط من السعوديّة، ففكرة اللعب على تناقض الحضارات: الشرق والغرب، والإسلام والمسيحيّة هي إرث عقود طويلة من الكتب والتسجيلات والخطب التي جعلت الذاكرة الشعبيّة حول الغرب حافلة بالخوف، والاعتقاد أنّ هناك مؤامرة تحاك ضدّ المسلمين، وأنّ الغرب فاسد.

إذن فإنّ حكم «العنصريّة ضدّ المسلمين» دائماً ما كان جاهزاً في مكوّنات الهويّة الإسلاميّة الشعبيّة، فهناك

قالت مدرسة الدين «يجب على المرأة أن تقبل بأن تكون زوجة ثانيـــــــــــــة أو ثالثة أو رابعة. فنحن لسنا أفضل من السيدة عائشة. زوجة الرسول صلى الله عليه وسلم».

مئات ألوف من الكتب والكتيّبات تتحدّث عن هذه المؤامرة الكونيّة لإفساد المسلم، والتي إن لم تكن موجودة فهناك المدرّسون والجيران وخطيب المسجد، كلّهم كفيلون بأن ينقلوها إليك.

كذلك لم يسلم خطاب الكُتاب الإسلاميّين المنفتحين من النظرة نفسها نحو الغرب (المتآمر) كالكاتب محمد عمارة الذي يقول في كتابه «الشرق بعيون غربيّة» إنّ «الافتراء على الإسلام وتشويه صورة رسول الإسلام والأمّة الإسلاميّة، قد استخدم قديماً لشحن العامّة والدهماء في الحروب الصليبيّة التي أرادت استعمار الشرق بعد أن حرّره الإسلام من قهر الإغريق والرومان. ثمّ أعادت الإمبرياليّة الغربيّة الحديثة استخدام ذات السلاح ثقافة الافتراء والكراهيّة السوداء لشحن جماهير الشعوب الغربيّة...»[٢].

لم أمتلك يوماً قدراً من الثقافة أثناء وجودي في المرحلة الدراسيّة لأواجه أيّاً من هذه الأفكار وهؤلاء المدرّسين على الرغم من النقاشات التي كان والدي يجبرني دوماً على خوضها. فقد كان ضدّ توجّهاتي الإسلاميّة المنسحبة عن استخدام العقل، مؤكّداً أنّ القرآن خاطب العقل ودعا إلى استخدامه، وقد نجح والدي فعلاً بالتأثير عليّ، إضافة إلى كتب الأديب المصري مصطفى محمود وهو كاتب إسلاميّ غير تقليديّ على الإطلاق، ومن المرجّح أنّ ذلك يعود إلى جذوره الماركسيّة، فقد نظر إلى الدين باستخدام العقل وليس انطلاقاً من أحكام ومسلّمات رجال الدين ومفسّري القرآن.

فصل الدين عن الحياة اليوميّة

وصلت إلى نهاية المرحلة الدراسيّة الثانويّة في العام ١٩٩٩، حين قالت يومها مدرّسة الدين «يجب على المرأة أن تقبل بأن تكون زوجة ثانية أو ثالثة أو رابعة، فنحن لسنا أفضل من السيدة عائشة، زوجة الرسول صلى الله عليه وسلّم»، وقد اعترضت يومها، وقبل أن أكمل اعتراضي كان مصيري الطّرد.

اليوم ماذا يحدث في قطاع غزّة ومدارسها بعد مرور كلّ تلك الأعوام، وبعد أن حاصرت الدول الأوروبيّة وأميركا قطاع غزّة بحجّة أنّ حركة حماس «إرهابيّة»، على الرغم من أنّها فازت في الانتخابات التشريعيّة في العام ٢٠٠٦، وكانت انتخابات نزيهة وشفّافة شهدت لها المؤسّسات الأوروبيّة والأميركيّة ذاتها التي تقاطعها اليوم، وتركت هذه الدول أجيالاً كاملة مع الفكر الديني الوهابي، دون أن تتوقّف لحظة واحدة لتفكّر بمغبّة قرارها ذلك.

لنلقِ نظرة على نوعيّة الأنشطة غير المنهجيّة التي قامت بها وزارة التربية والتعليم أثناء حكم حركة حماس بعد أن غاب تماماً الدعم الدوليّ عن هذه الأنشطة. يقول محمّد صيام مدير الأنشطة التربوية في وزارة التربية والتعليم بغزّة، لوسائل إعلام دوليّة سنة ٢٠١٣، إنّ الحصار أثّر بوجه عامّ على أداء الوزارة وعلى الأنشطة بوجه خاصّ، فقد كانت هناك أنشطة متنوّعة ومدعومة طوال العام[٣]، والآن تكاد تكون متواضعة بسبب قلّة الدعم بعد الحصار الدوليّ. ويقول بشأن الأنشطة الحاليّة إنّ هناك نشاطاً جديداً بدأ منذ شهر أيلول / سبتمبر ٢٠١٢، واسمه «الفتوّة»، موضحاً أنّه عبارة عن تدريبات بدنيّة وتعلّم على أنواع الأسلحة والدفاع عن النفس والإسعافات الأوّليّة.

أمّا نشاط غذاء الروح الديني، فيوضح صيام أنّ هذا النشاط جرى تطبيقه منذ عامين ويعتمد على الوسطيّة في الدين، ويجري اختيار الموضوعات من قبل وزارة التربية والتعليم، أمّا رجال الدين فتختارهم وزارة الأوقاف، لتنظيم لقاءات دينيّة مع الطالبات والطلّاب ثلاث مرّات شهريّاً في الإذاعة المدرسيّة الصباحيّة لضمان التوازن النفسي والبدني والروحي للطالب والطالبة، موضحاً أنّ الموضوعات تتركّز حول الصلاة والرسول القدوة وأحكام زينة المرأة واحترام الآخر[٤].

إذن إنّه ذات «غذاء الروح الديني» الذي كنت أتلقّاه في الإمارات، والذي يقتضي بفصل الدين عن الحياة اليوميّة بل اعتباره مناقضاً لها، وتقديمه في حصص خاصّة، والخلط بين العقيدة والفقه، إنّها قطيعة رجل الدين مع الحياة لحماية الدين منها، خوفاً من تغوّل حداثتها، ولكن ماذا حدث لهذه الأنشطة بعد ثلاثة أعوام من هذا اللقاء مع وزارة التربية والتعليم بغزّة؟

وهّابيّة خليجيّة

لقد انتهت هذه الأنشطة الدعويّة بكارثة علنيّة، حين دعا بعض رجال الدين الذين اختارتهم وزارة الأوقاف طالباً لا يتجاوز الثلاثة عشر عاماً، على الاعتراف بأنّه مذنب، فيتوب إلى الله أمام طابور الصباح في واحدة من مدارس غزّة، في شكل جديد من صكوك الغفران، وانتشر الفيديو في ربيع العام ٢٠١٦ على نطاق واسع[٥].

ويبدو أنّ هذه النسخة الخليجيّة الوهّابيّة نتاج الضرورة إذ تعتبر دولة كقطر الوحيدة التي لم تقاطع قطاع غزّة إضافة إلى إيران وتركيا، فقد كانت تدفع عشرات ملايين الدولارات عقب كلّ حرب لإنعاش غزّة وإعادة الإعمار.

غاب الإسلام الكلاسيكيّ ومفهومه الحضاريّ والروحانيّ الحقيقيّ إذاً، وسادت صورة الفقه الإسلاميّ الذي القول فيه هو فقط من اختصاص رجال الدين الذين يعتبرون أنفسهم وسطاء بين الدين وعامّة النّاس (مع أنّه لا كهنوت في الإسلام) فقدّموا النسخة الدينيّة الشعبويّة التعبويّة ضدّ الغرب والحرّيّات والانفتاح والعلمانيّة، وهنا وجدت الأصوليّة بيئتها في التنامي لتتشكّل كـ«سلفيّة جهاديّة» تعشّش بين ظهرانيّ المجتمع.

وماذا كانت النتيجة في مكان كقطاع غزّة، هذه المساحة الصغيرة التي يسكنها مليونا فلسطينيّ في حصار مستمرّ منذ عشر سنوات؟ لقد زادت أعداد المنتمين إلى الجماعات السلفيّة الجهاديّة، وازدادت أنشطتها في الشارع الفلسطينيّ وآخرها كان قتل الشابّ مثقال السالمي الذي لم يتجاوز الخامسة والثلاثين عاماً برصاصتين في رأسه بمدينة غزّة بتهمة التشيّع في التاسع من تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠١٦[٦].

إنّ حالة الصحوة الإسلاميّة التي بدأت في التسعينيّات تغيّرت الآن مع فشل الإسلام السياسي بغالبيّة نماذج تجربته في السلطة، كما عجز عن تطبيق شعار «الإسلام هو الحلّ» بعد أن اصطدم بمكوّنات علمنة الدولة، ليسيطر بعدها على الساحة تيّار السلفيّة الجهاديّة، ويعلن عن

نفسه كموازٍ لمسار العلمانيّة فهو يحمل بيئته وثقافته وهويّته داخلَه، منطلقاً بها إلى العالم.

تواطؤ بين الاستشراق والإسلام المحافظ

يقول أوليفييه روا في كتاب الجهل المقدس «ثمّة رابط وثيق بين العلمنة والإنعاش الدينيّ، فالأخير ليس ردّ فعل ضدّ العلمنة بل هو ثمرتها، والعلمنة تصنع الديني. وما من عودة للديني، بل تحوّل...»[٧].

والسؤال المهمّ هنا: هل اختلفت هذه الصورة المشوّهة للدين الإسلامي عن الصورة التي يمتلكها الأوروبيّ عنه، بعد مئات السنين من التعبئة الإعلاميّة والبحثيّة والأدبيّة والسينمائيّة؟ يقول المؤلف محمد أركون في كتابه «الإسلام، أوروبّا، الغرب» إنّ «الإسلام الذي أصبح مجرّد طقوس عبادة واقعة تحت ضغط المراقبة الاجتماعيّة المتشدّدة أكثر فأكثر. هذا هو الإسلام في نظرهم. وأمّا البُعد الفكريّ والبُعد الروحيّ والبُعد الحضاريّ للإسلام فهو شبه غائب، وعلى أيّ حال فهو آخر ما يفكّرون فيه»[٨]. وللأسف فإن الاستشراق الكلاسيكيّ والأدبيّات السياسويّة المتسرّعة المنتشرة حاليّاً في الغرب عن الإسلام والحركات الإسلاميّة تزيد من انتشار هذه الصورة عن الإسلام المجرّد الذي يقف فوق الزمن والتاريخ، الإسلام الأقنوميّ الذي لا يتأثر بشيء وهنا يكمن التواطؤ الموضوعي بين الاستشراق الكلاسيكيّ والإسلام المحافظ.

كلّ ذلك خلق نوعاً من العزلة، والعزلة هي الكلمة السرّيّة خلف ما يحدث في أوروبا حاليّاً من هجمات إرهابيّة. هناك عزلة المسلمين عن أوروبا وهم داخلها، ويحملون جنسيّاتها، وهناك عزلة أوروبّا عن المسلمين، على الرغم من أنّهم جزء من نسيجها الاجتماعي، فلا تزال الحكومات الأوروبيّة تتعامل مع الدين الإسلاميّ كأمر حسّاس لا يمكن الاقتراب منه، وطبعاً ليس عدم الاقتراب بسبب مبادئها العلمانيّة، بقدر ما أنّها لا تريد إغضابنا نحن المسلمين، وإنّه لأمر مخجل أنّنا أصبحنا نعتقد أن حماية ديننا الإسلامي تتمّ بالغضب، أو بجعل الآخر خائفاً منّا (ردود الفعل الشهيرة على الرسومات الساخرة في الدنمارك).

لذلك فالإعلان الترويجيّ لشركة أمازون الأميركيّة في تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠١٦ والذي يظهر فيه إمام مسجد وكاهن مسيحيّ يتبادلان الهدايا، جاء مفاجئاً وتاركاً انطباعاً جديداً عند الجميع. فقد تجاوزت الشركة الخطوط الحمراء للعلمانيّة بعدم التحدّث بالدين، والأهمّ أنّها لم تستأذن المسلمين للتعبير عنهم، ونجحت في النهاية بجذب المتلقّي[٩]. كذلك فعل الرئيس الفرنسي فرنسوا هولاند حين قال «الإسلام والعلمانيّة متوافقان ضمن احترام القانون في فرنسا» في خطاب في أيلول/ سبتمبر ٢٠١٦ عقب سلسلة الهجمات الإرهابيّة التي تعرّضت لها فرنسا، تبعتها موجة الجدل حول لباس البحر الإسلامي «البوركيني»، مضيفاً «لا شيء في فكرة العلمانيّة يتعارض مع ممارسة الشعائر الإسلاميّة في فرنسا ما دامت تلتزم بالقانون»[١٠].

لذلك لا يبدو أنّ الإسلام بعمقه الحضاريّ والروحانيّ حكر على المسلمين، كما يحاول المتطرّفون من كلا الطرفين التأكيد[١١]، لكنّ هذه الملكيّة العامّة للدين الإسلاميّ (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) تحتاج إلى اندماج ثقافيّ حقيقيّ، وهذا صعب على كثير من المسلمين في أوروبا، فهم لا يعيشون ضمن نطاق بيئة الدين الثقافيّة، فهذه البيئة جعلت الإسلام عربيّاً وجعلت المسيحيّة غربية[١٢].

وقد لاحظت خلال إقامتي بفرنسا في الشهور الستة الأخيرة أنّ العديد من المسلمين والمسلمات هنا يشيرون إلى حياة الفرنسيّين الاجتماعيّة، خصوصاً الليليّة منها، باحتقار باعتبارها «سهر وشرب وعري»، ونسوا أنّ هذه العادات لم تكن مختلفة حين صنع هؤلاء الفرنسيّون نظامهم السياسيّ والتعليميّ والمهنيّ لتصبح هذه هي البلاد التي يودّ المهاجرون العيش فيها. بيد أنّهم يأتون وينعزلون ضمن دائرة اجتماعيّة ثقافيّة تشبههم، كأنّ خدمات الدولة حقّ لهم، لكنّ الاندماج خيار، لذلك يصبح من السهل عليهم التعامل مع خطيب مسجد متزمّت قريب منهم على الاندماج مع جارهم أوروبيّ الأصل.

ولكن أيضاً يجب التنبيه إلى أنّ الأمر ليس بهذا التصنيف الهويّاتي الجامد، فالفورة الدينيّة اليوم نجدها في المسيحيّة واليهوديّة والإسلام. ويقول أوليفييه روا في «الجهل المقدّس»: «ظاهرتان تلعبان دوراً رئيساً في طفرة الديني اليوم هما: زوال الصفة الإقليميّة وفقدان الهويّة الثقافيّة. ولا يرتبط زوال الصفة الإقليميّة بانتقال الأشخاص فحسب... بقدر ما يرتبط بانتقال الأفكار والموادّ الثقافيّة والإعلام وأنماط الاستهلاك بعامّة في فضاء غير إقليميّ»[١٣]. ويتابع «إنّ فقدان الهويّة الثقافيّة هو فقدان البداهة الاجتماعيّة للدّين. ومن الآن فصاعداً يعيش المؤمنون فيما بينهم كأقليّات محاطين بثقافة دنيويّة ملحدة إباحيّة مادية اختارت آلهة مزيّفة: المال والجنس، أو الإنسان نفسه»[١٤].

المؤمنون ليسوا الوحيدين الذين يعيشون عزلتهم، فحتى هذا المواطن الأوروبي غير المؤمن يعيش هو الآخر عزلته، فهو لا يريد الاختلاط بجاره المؤمن سواء كان مسيحيّاً أو يهوديّاً وخصوصاً إذا كان مسلماً، ليس فقط بسبب تنامي الإسلاموفوبيا، أي الخوف من الجماعات الإسلاميّة، بل أيضاً لأنّه أصبح يفضل الابتعاد عن أيّ ثقافة لا تشبهه.

هل إسلام السوق هو الحلّ؟

إنّ الطرفين يعيشان في الخوف، وهذا سببه بالأساس الحكومات الأوروبيّة التي قدّمت نفسها بديلاً حتى عن أديان مواطنيها، فقد سلبت منهم مساحات الدين كلّها، وقدّمت خدماتها المرفّهة المتكاملة كبديل عن الدعاء والحاجة إلى الله، وقوانينها كبديل عن الأخلاق.

وتكفّل البوليس ووزير الداخليّة بأن لا يخرج الدين من حافة باب المنزل فداءً للمواطنة كما يحدث في فرنسا من حياديّة المظهر العام للمواطن في المرافق الحكوميّة. أليس هذا استلاباً لكينونة المؤمن، وتجاوزاً لمبادئ العلمانيّة التي تنطلق من التعدّدية وليس القطيعة؟ إنّه القمع باسم دولة القانون.

وفي الوقت ذاته نرى هذه الحكومات وقد تركت للمتطرّفين الإنجيليّين حرّيّتهم في نشر مبادئهم، وللوهابيّين حرّيّتهم في نشر نسختهم من الدين تماماً كما في الإمارات وغزّة، إلى درجة أنّ أحد أئمة مساجد سويسرا دعا إلى قتل المسلمين الذين لا يؤدّون صلاة الجماعة في تشرين الأوّل / أكتوبر من العام ٢٠١٦، فكيف ينظر هذا الإمام إلى غير المسلمين إذا كان هذا موقفه من المسلمين الذين لا يصلّون الجماعة في المسجد[١٥].

إنّ التوازن في التعبير الديني للمواطنين والمساحات الحرّة هي التي تضمن الاندماج الحقيقيّ وتقضي على العزلة عند الطرفين، وتضمن وسطيّة التديّن والإيمان (كاختبار الأواني المستطرقة).

ونجد هنا أنّ الجيل المسلم الشاب خلق لنفسه تياراً جديداً يستطيع من خلاله التعبير عن إيمانه بعيداً عن حياديّة حكوماته الأوروبيّة، وفي الوقت عينه بعيداً عن الأصوليّة والإسلام السياسي والجهاد السلفيّ، وعبر الاندماج بالنظريّة الليبراليّة. إنّه ما سمّاه باتريك هايني «إسلام السوق» فيقول في كتابه: «خطاب ينبثق عند نقطة التقاء بين نظريات «المانجمانت» الأميركية وأدبيات التحقق الفردي حيث الأولويّة هي للفاعلية، والنجاح الإداريّ، وليس للبديل الحضاري، وقبول سياقات العولمة الليبراليّة والرأسماليّة... البعد عن التسيّس وتقليص المكوّنات الهوياتيّة والاعتماد الصريح أو الضمنيّ على فلسفة السوق»[١٦].

وفي هذا التيّار أو الخطاب، لن يعود غريباً أن يصبح الحجاب علامة تجاريّة أكثر منه تديّناً، وأن نجد انفتاحاً على العالم وإعادة هيكلة للهويّة الإسلاميّة ككلّ واعتبارها جزءاً من إنسانويّة عالميّة في أوروبّا، والشيء ذاته مع الإقبال على شركات الإنتاج الموسيقيّة وخطوط الأزياء.[١٧]

وربّما وصل الأمر إلى حدّه المتطرّف قليلاً حين ظهرت الصحافيّة الأميركية من أصل ليبيّ نور التاجوري بحجابها على غلاف مجلّة بلاي بوي في عدد تشرين الأوّل / أكتوبر من العام ٢٠١٦. لكنّ الأهمّ أنّنا نجد دعاةً للدين مختلفين تماماً عن «شيخة الدعوة» التي كانت تأتينا إلى المدرسة الإعداديّة، فهم لا يعادون المظهر العصريّ ويستمعون إلى الموسيقى ويعايشون الدين في كلّ تفاصيل حياتهم دون الفصل بينهما، والأهمّ أنّهم يقرّون بالعدالة الإلهيّة مع الجميع.

الهوامش

١ روا، أوليفييه، ٢٠١٢، **الجهل المقدّس «زمن دين بلا ثقافة»**، دار الساقي، بيروت، لبنان، ٢٠

٢ عمارة، محمد، **«الإسلام في عيون غربية بين افتراء الجهلاء .. وإنصاف العلماء»**، دار الشروق، ٦٣

٣ الغول ، أسماء، ٢٠١٣، «الحصار على قطاع غزة: حصار عقول أم بطون؟»، **المونيتور**، http://www.al-monitor.com/pulse/ar/originals/2013/02/gaza-blockade-intellectual-cultural.html

٤ **المرجع السابق**

٥ **وكالة سوا الإخبارية**، «بكاء وتوبة في إحدى مدارس غزّة»، موقع يوتيوب، منشور بتاريخ ٢٠١٦/٤/٥، https://www.youtube.com/watch?v=kfZ0C6aFkf4

٦ **شبكة سوا للجميع**، ٢٠١٦، «تعرف كيف قتل مثقال السالمي وماذا كتب على صفحة الفيسبوك قبل القتل مباشرة»، http://pssawa.com/p/35134/تعرف-كيف-قتل-مثقال-السالمي-وماذا-كتب-على-صفحة-الفيس-قبل-القتل-مباشرة

٧ روا، أوليفييه، ٢٠١٢، **الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة**، دار الساقي، بيروت، لبنان، ٢١

٨ اركون، محمد، ٢٠٠١، **الإسلام، أوروبا، الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ط ٢ دار الساقي، بيروت، ١٤

٩ **خبر ٢٤**، «شاهد رجل دين مسلما في إعلان شركة أمازون»، فيديو منشور بتاريخ ٢٠١٦/١١/١٧ http://5br24.net/e3lam/242148/شاهد-رجل-دين-مسلم-في-إعلان-شركة-أمازون.html

١٠ **فرانس ٢٤**، هولاند «العلمانيّة والإسلام متوافقان ضمن احترام القانون في فرنسا»، http://www.france24.com/ar/20160908-فرنسا-هولاند-خطاب-علمانية-ندوة-الديمقراطية-مواجهة-الارها

١١ سورة (الأنبياء:١٠٧)

١٢ روا، أوليفييه، ٢٠١٢، **الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة**، دار الساقي، بيروت، لبنان، ص ٢٧

١٣ روا، أوليفييه، **مرجع سابق**، ص ٢٨

١٤ **المرجع السابق**، ص ٣٠

١٥ **ميدل إيست أونلاين**، ٢٠١٦، «سويسرا توقف إماماً حرّض على قتل من لا يصلّون صلاة الجماعة»، http://www.middle-east-online.com/?id=235643

١٦ هايني، باتريك، **إسلام السوق**، مدار للأبحاث والنشر، ص ٢٧

١٧ **روسيا اليوم**، ٢٠١٦، «صورة صحافية محجّبة على صفحات مجلة «بلاي بوي»!»، http://ar.rt.com/i2bp

يمن الاخوان المسلمين
سعاد حسني والمزّيكا

جمال جبران

صحافي، كاتب، وناقد، اليمن. آخر أعماله «كتاب محمد» ٢٠١٦.

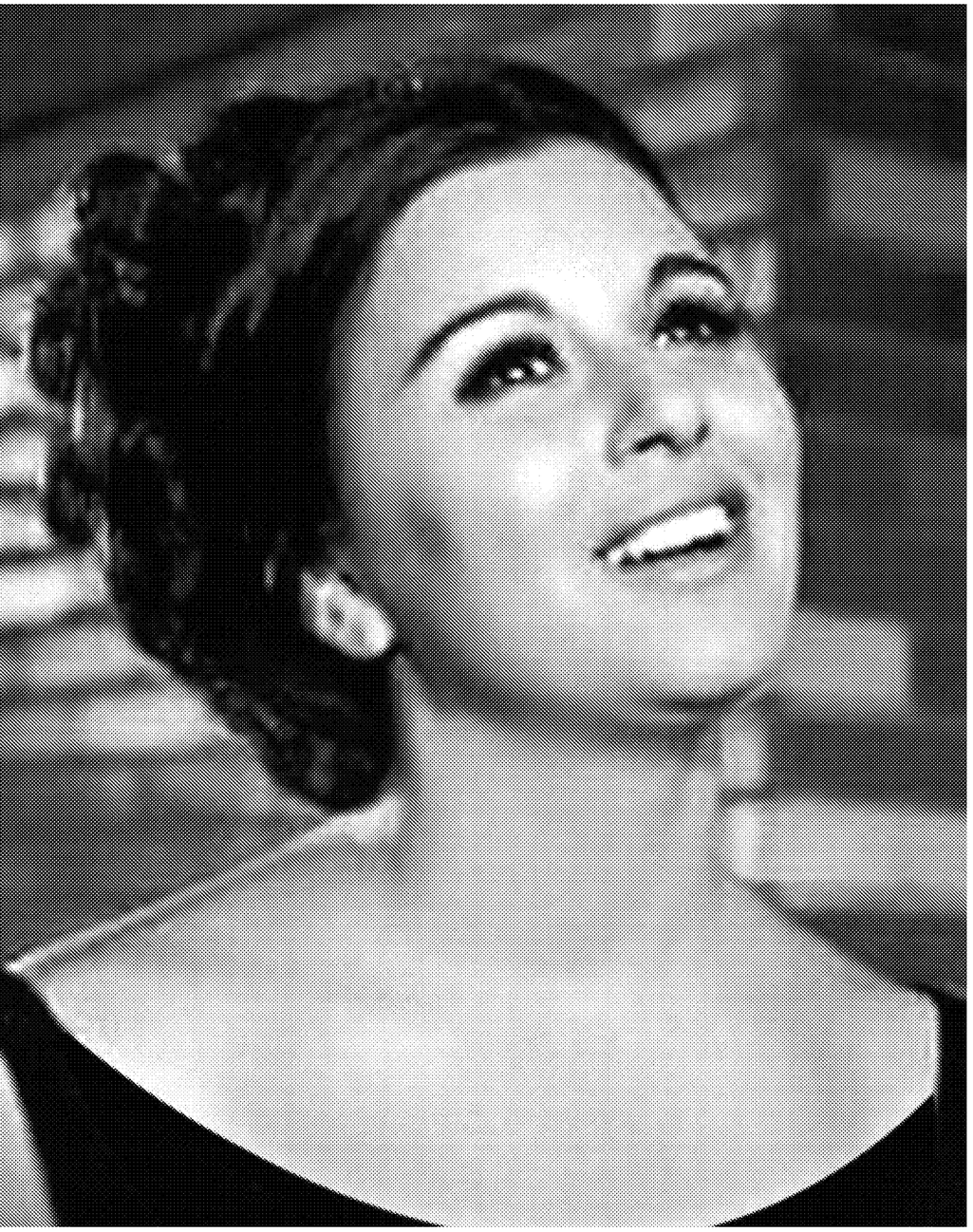
سعاد حسني هدرت دمي

كتبتُ مقالاً عن سعاد حسني فأصدر متطرّف إخوانيّ فتوى بقتلي. كان ذلك قبل شهرين من رحيلها، وطلبتُ فيه من تلك الفنّانة النّادرة أن تعود. كنتُ في فرنسا ولم يكن يبعدها عنّي سوى النفَق المائيّ الفاصل بين أنكلترا وفرنسا. القاتل، هو نفسه قاتل الشهيد جار الله عُمر وتلميذ رجل الدين الأصوليّ عبد المجيد الزّنداني في جامعة الإيمان بصنعاء. وسوف يظهر اسمي ضمن قائمة من الأسماء التي تصدّرَها جار الله: أدباء وأكاديميّون ورجال سياسة وكنت أصغر المطلوبين سنّاً، فأين أهربُ من الموت!

مدير المركز الثّقافي الفرنسي التابع لسفارة باريس في صنعاء، وكنت أعمل فيه وقتها، كلّمني عن أبواب السّفارة المفتوحة أمامي في حال احتجت إلى أيّ شيء. كان يتحدث عن إمكانيّة عودتي إلى فرنسا والإقامة هناك. كنت في بداية حياتي ولم يكن هذا الطريق مُفتتَحاً جيّداً بالمطلق فظهر محسوماً لي. كما أنّ هناك أمّي زمزم، التي تركتُ بلادها لتقيم في اليمن من أجلنا فكيف أقابل صنيعها بهروبي.

من الصفْر انطلقتُ لغتي العربيّة، وأنا الآتي من أسمرا الإريتريّة مع ماما زمزم التي تزوّجت يمنيّاً وأنجبتني. كنت أعمى وقتها وأنا المحروم من لغة للتواصل مع العالم. بفضل أبي جبران لازمت المسجد القريب من منزلنا الصنعاني زمناً طويلاً لتهبَني جلسات القرآن اليوميّة هناك معبراً لامتلاك اللغة التي أمتلكها اليوم. لم يحدث هذا دفعة واحدة بطبيعة الحال بل خلال سنوات كان المسجد فيها يخطو في تحوّلاته مثلي تماماً. التحوّلات التي أُعيد النّظر فيها اليوم لأكتشف حجم نعمة الأقدار التي وقفت إلى جانبي وأعاقت بلوغي مرحلةً مناقضةً تماماً للهيئة التي صرتُها اليوم بعيداً عن سلطة «الجماعة»، الناس الذين كانت لهم اليد العليا على المسجد. الجماعة المُحاطة بجدارٍ مادّته الولاء والطّاعة على العكس من نفسيّتي تماماً.

من صغري كنت عنيداً ومغايراً لا أسير إلّا خلف رأسي كما يقولون. لوقت طويل، وإلى اليوم، لا تزال ماما زمزم تناديني «رأسو»، نصيحةً ولا يسمع غير صوته الداخلي. مع ذلك، لقد خدمني رأسي هذا رغم كلّ شيء في كلّ خسارة حصلت معي، وخساراتي كثيرة، ليس آخرها قرار الرئيس السابق علي عبد الله صالح فصلي من وظيفتي الجامعيّة وكنت مدرّساً للأدب الفرنسي. لقد خدمني رأسي وهو يذهب بي في خطّ معارض لخطّ السّير الذي كانوا يرسمونه للصبْية من مرتاديّ المساجد. كنت وصلت لنقطة لم يكن الرجوع منها ممكناً. أتذكّر مرةً وقوفي صامداً لمدّة تزيد على الساعات الثّلاث حاملاً آلة تصوير فيديو ثقيلة على كتفي وأسجّل محاضرةً لعبد المجيد الزنداني في واحدة من زياراته النادرة لصنعاء من مكان إقامته في المملكة السعوديّة. أتذكّر هذه الواقعة وأبتسم. سأقابل الزنداني نفسه بعد سنوات طويلة، بعد جريمة قتل الشهيد جار الله عُمر. طلب مقابلة مجموعة من الصحافيّين، وكنت منهم، لقول رأيه في قرار واشنطن ضمّه لقائمة الإرهاب ومحاصرة أمواله. قابلناه في جامعة الإيمان التي كان يملكها وتناولنا الغداء معه وكلّ ما كان يهمّني هو سؤاله فقط: هل كان يعلم بلائحة الأسماء التي ظهرت في فتوى القتل قبل اغتيال جار الله عُمر وأعلنها تلميذُه السابق في الجامعة. فأقسمَ بالله نافياً.



مزّيكا وسيما

لقد خدمني رأسي إذاً كما وميلي باتجاه المزيكا والأغنيات. لم يكن قلبي يجد تعارضاً بينها وبين الدين وأموره. كنت لا أتوقّف عن الحديث عن أمّ كلثوم التي لم أكن أفهمها على نحو كامل. لغتي لم تكن تساعدني ولا ثقافتي. كنت أكتفي بالمقدّمات الموسيقيّة لأغنياتها. ما زلت أحتفظ بشريط كاسيت لا يضمّ سوى تلك المقدّمات. استفدت وقتها من وصول أجهزة التسجيل تلك والتي كانت تحتوي على غرفتين، يمكن نقل موسيقى من كاسيت لكاسيت آخر على الجهاز نفسه.

كان لهذا العشق أن يبعدني عن الجماعة، أو بالأصحّ أن يخرجوني من دائرتهم، فوجودي خطير ومن المحتمل أن أنقل عدوى الموسيقى للصبْية الآخرين.

وإلى الموسيقى كانت السينما سبباً في تعميق حالة الفراق بيننا. وكانت في صنعاء دور مفتوحة للفنّ السابع. لا أقدر على وصف حجم الجمال الداخليّ الذي وهبتني إياه الشاشة الكبيرة ولا تزال. لكنّها في الوقت ذاته كانت توقعني في عقاب والدي. كنت ألقى وجباتٍ ضخمة من الضرب بعد كلّ غياب عن صلاة المغرب حيث كان فيلم الظهيرة يتأخّر ليحل وقت تلك الصلاة. كنت أصل متأخّراً في الغالب، وفي فصول الشتاء تحديداً، حين تغادر الشمس باكراً ويحين وقت الصلاة وأنا ضائع في طريق العودة من السينما.

لا أقدر على وصف حجم الجمال الداخلي الذي وهبتني إياه الشاشة الكبيرة ولا تزال. لكنها في الوقت ذاته كانت توقعني في عقاب والدي. كنت ألقى وجبات ضخمة من الضرب بعد كل غياب عن صلاة المغرب حيث كان فيلم الظهيرة يتأخر ليحل وقت تلك الصلاة.

عدد غير قليل من رفاق المدرسة ذهبوا لجهاد كفّار روسيا في أفغانستان. كانوا فجأة يختفون من مقاعد المدرسة ولا نعرف أين يتمّ تدريبهم. وأنا هنا أقوم بإعادة بصري لما كان يجري وقتها بعقل اليوم.

في الصف السابع الأساسي كتبت بحثاً صغيراً عن «غزوة بدر الكبرى» وشاركت به في مسابقة نصف العام الدراسي. كانوا يقومون بدفعنا للاستفادة من الإجازة النصفيّة. وفزت بأحد المراكز الأولى، وحين تمّ الإعلان عن اسمي في طابور الصباح علتْ وجوهَ الأستاذة والطلاب علامات الاستفهام والاستغراب. كنت غير نافع وضالّاً في نظرهم. الجائزة التي نلتها كانت عبارة عن كاسيت مسجّل لإحدى خُطب الداعية الكويتي أحمد القطّان وكتاب «آيات الرحمان في جهاد الأفغان» لعبد الله عزام. لكنْ للحقّ لم تكن مدرستنا هذه على الرغم من طغيان الهويّة الدينيّة تميل باتجاه التدريب العقائدي. كانت للطلاب حرّيّتهم وما من شيء مفروض. دروس في المسرح وعروض سينمائيّة ومعارض فنّيّة ولدينا فريق موسيقيّ.

من رفاق تلك المرحلة بلال فضل، الذي سيصبح كاتباً مصريّاً معروفاً. قيل بأنّه تاه في جغرافية كابول وتمّ منْعه من دخول اليمن (هو من أمّ مصريّة وأب يمنيّ وكان مدير المدرسة) لكنّها بقيت مجرّد كلام في الهواء. ومن رفاقنا رمزي الشيبة.

توكل كرمان وفقْه الضرورة

لا يقبلون أحداً من خارجهم. أستطيع القول بعد كلّ هذه السنوات الكثيرة الذاهبة، بأنّ لا صديق واحداً لديّ بينهم. ولا واحد. كانوا يراقبونهم ويرون من يرافقون. لقد أحدث هذا فجوة عميقة بيننا. كان يحدث، في مرّات نادرة، أن يطلب منّي أحدهم كاسيت فيديو، يأتي في ظلمة الليل إلى منزلنا ويطلب.

تجربتي الأعمق لفهم طريقة تفكير شبابهم في الحياة والصداقات حصلت حين انهيت الثانويّة العامّة والتحقت بخدمة التدريس الإلزاميّة في الأرياف.

كان نظام التجنيد الإلزامي في ذلك الوقت يمنح أصحاب النّسَب الأعلى من سبعين بالمائة حقّ الذهاب للتدريس عوضاً عن التجنيد وحمل السلاح. جاء نصيبي في مكان الإقامة والتدريس مع أحد الإخوان. كنّا معاً ليل نهار ولا أقدر على الفرار منه إلّا نهاية كلّ أسبوع عائداً في يوم استراحة إلى أهلي في صنعاء. ومعه رأيت كيف ينتبه هؤلاء إلى التفاصيل الهامشيّة ولا يضعون قواعد الحياة في بالهم. أنْ يحرص زميلي على حلق عانته كلّما طالت لكنّه لا يحرص على زيارة أبيه العجوز المقيم في صنعاء لوحده، ولو لمرّة في الشهر.

في الجامعة كان شباب الإخوان يطلقون علينا تسمية «أصحاب الرايات الحمراء» وهم يروننا نحمل شارات حمراء احتجاجيّة ضدّ منع الحفلات الموسيقيّة في قاعة الجامعة الكبرى. تسمية قاسية في حقّنا لكنّهم لم يكونوا

يشعرون بها وهم يخرجون تلبية لنداء مرشدهم العام. كانوا يربّونهم على مواجهة الجمال والغناء ورفضه ومحاربته، كانوا يقتلون أجمل ما فيهم.

خسرت الثورة حين احتكر الإخوان صوتها و«مايكرفونها» ومنصتها وقاموا بإقصاء الأطياف الشبابية الأخرى. لقد خسرت الثورة حين استضافت في أيامها الأولى رجل الدين عبد المجيد الزنداني ليتحدث من على منصتها ويكون المفتي الخاص بها.

ومع الوقت اكتشفتُ كيف أنّهم يلعبون بأيّ شيء تحت قاعدة «فقه الضرورة». نكْث العهود والمواثيق ولا بأس من مدّ أيديهم لمن كان عدوّ البارحة. دخولهم في تحالف «اللقاء المشترك» الذي أسّس له الشهيد اليساري جار الله عمر ويتحمّلون ثمن حياته إلى اليوم على الرغم من كلّ تنصّلاتهم.

يمكن هنا اتخاذ حالة توكل كرمان نموذجاً شهيراً لأشكال التأقلم التي يعتمدها الإخوان بغية الوصول لما يرغبون. فهي قذفتْ بحجاب الوجه وتسامحت مع حالة مصافحة الغرباء والأجانب تمهيداً لخطوة الدخول لبيئة المجتمع المدني. حضور الأمسيات والحفلات التي تقيمها سفارات وبعثات ديبلوماسيّة في صنعاء ومع ما يرافقها من جنحة الاقتراب من المشروبات الروحيّة التي يمنع الدين مخالطة شاربيها. لكنّ الغاية تبرّر الوسيلة. تبرّر لهم أيّ شيء في سبيل خدمة الدعوة.

وبالنسبة إلى أميركا، وتوكل كرمان خصوصاً بوصفها حاملة لنوبل السلام، لم يصدروا بياناً واحداً ضدّ ضرب أميركا مدنيّين يمنيّين بطائرات بدون طيّار. لم يقولوا كلمة واحدة حين قُتل أنور العولقي، بل قام أمينهم العام بتكريم السفير الأميركي وقتها في صنعاء.

وفي هذا السياق لا يمكن نسيان معركتهم في بقاء «المعاهد الدينيّة» التي كانت تحت رعايتهم وبدعم سعوديّ كامل لا تراقب الدولة أموره ولا أشكال صرف الأموال التي تصل إليهم. كانت نقطة توحيد التعليم في اليمن هي المسألة التي مهّدت تقريباً لحرب صيف ١٩٩٤ حين كان الحزب الاشتراكي مع التوحيد والإخوان ضدّه.

لم يكونوا مستعدّين لخسارة ورقة كسب كبيرة على الساحة اليمنيّة. الأموال التي تصلهم من خلف تلك المعاهد وآلاف الشباب الذين ينمون تحت رعايتهم وسيطرتهم. وانتهت تلك الحرب وخرج الاشتراكيّ خاسراً وبقيت المعاهد على حالها. إلى أن أتت لحظة الحادي عشر من أيلول / سبتمبر ٢٠٠١. خشي الإخوان من تركيز الأنظار الأميركيّة على منطقتهم وتخلوا عن تلك المعاهد لتتمّ عمليّة توحيد التعليم في اليمن.

أتت لحظة ثورة شباط / فبراير ٢٠١١ التي عارضوها في البداية ولحقوا بها بعد أن رأوا بعين المُستثمر النبيه أنّ زمن حليفهم الأبدي علي صالح قد ولّى. هذا الرئيس الذي طالما وقف إلى جوارهم بالمال والإعلام والمناصب والحماية. لقد قرّروا التخلّي عنه ورموه خلف ظهرهم لكنّهم في الوقت ذاته كانوا القشّة التي قصمت ظهر تلك الثورة.

لهذا خسرت الثّورة

عبر المرور على نقاط محدّدة يمكن التقاط الأشياء التي أعاقت خطوات «الربيع» اليمني وحوّلته خريفاً: فقد خسرت الثورة حين احتكر الإخوان صوتها و«مايكرفونها» ومنصّتها وقاموا بإقصاء الأطياف الشبابيّة الأخرى. لقد خسرت الثورة حين استضافت في أيّامها الأولى رجل الدّين عبد المجيد الزنداني ليتحدّث من على منصّتها ويكون المفتي الخاصّ بها. لقد خسرت الثورة حين انضمّ اللواء علي محسن الأحمر إليها، وهو الراعي الأبرز للإخوان طوال تاريخهم، رافعاً شعار حماية الثورة وهو في الحقيقة كان يحمي نفسه عبرها. خسرت الثورة حين رفع شباب الإخوان مفردات عنصريّة ضدّ علي عبد الله صالح وقاموا بمعايرته بالمستوى القبلي والاجتماعي المتدنّي الذي ينحدر منه.

حين تسلّموا السلطة في المرحلة الانتقاليّة أو كانوا هم واجهتها فعلوا كلّ شيء من أجل توطين كوادرهم في كلّ مكان. تفوّقوا على علي صالح الذي كان يتيح فرصاً للجميع في مستوى ما تحت كرسيّ الحكم الذي يخصّه، لتصدر التّعيينات الخاصّة بالمقربين منهم على المستويات كافّة من أدنى منصب إلى أرفعه.

لقد شاهد اليمنيّون إعادة لصورة الحكم القديمة ولكن بصورة إخوانيّة صرفة هذه المرّة لتتأكّد تلك الأقوال التي كانت تُشاع عنهم ولم يكن أحد يصدقّه: إنّ كيان الإخوان وحضوره في الوطن أهمّ من صورة الوطن نفسه. ولعلّ هذا هو حال الإخوان في كلّ مكان من البلاد العربيّة.

كيف غيّرتني الثورات

هدى الشقراني

باحثة وكاتبة، تونس.

«إنّ الهويّة بنتُ الولادة لكنّها
في النهاية إبداعُ صاحبها،
لا وراثة ماضٍ»
محمود درويش

نعم تغيّر فيّ الكثير...

الخطاب الإسلامي المتطرّف الذي صدمَنا جميعاً خلال السنوات الستّ الأخيرة وكلّ ممارسات المجموعات الدينيّة المتطرّفة وعلى رأسها تنظيم الدولة الإسلاميّة طبعاً وتزمّت الشارع المتديّن البسيط حيال الآخر المختلف، وكلّ العمليّات الإرهابيّة في شتى أنحاء العالم جعلت الكثيرين بمن فيهم أنا، يتساءلون حول مبادئ الإسلام. هذا التساؤل فتح الباب للشكّ والنّقد. قداسة الموروث الديني لم تعد عائقاً أمام عدد لا بأس به من شباب ما بعد الثورات العربيّة، فوضعوا دينهم تحت النّقد. أضف إلى ذلك مواقع التواصل الاجتماعي التي فتحت الباب واسعاً للنقاش حول الدين والإسلام بالتحديد. هذا الوضع حفز البعض على البحث والقراءة كما حصل معي.

كتبت مرّة على صفحتي على موقع فايسبوك منذ سنتين على ما أظنّ: «لماذا كلّما تعمّق الإنسان في دراسة علم اللاهوت ضعُف إيمانُه؟ بمعنى آخر لماذا كلّما استعمل الإنسان عقله تمرّد على أيّ وصاية عليه، وهنا أتحدّث عن الوصاية الدينيّة؟ وما علاقة إعمال العقل بضعف الإيمان الذي من الممكن أن يصل إلى الإلحاد أو إلى قناعة أنّ الأديان هي صناعة بشريّة مع استمرار الإيمان بوجود الله؟». هي أسئلة أظنّ أنّني لم أكن لأطرحها لولا الثورات التي قامت في منطقتنا. قبل أن أطرح هذه الأسئلة كنت دائماً مع القراءة التاريخيّة للنّصّ الديني قرآناً وسنّةً ولم تهتزّ صورة الإسلام عندي إلّا حين تعمقت أكثر في تاريخ الأديان وفي نشأة الإسلام والخلافة وسيرة النّبي والموروث الديني بعين ناقدة. وصلت اليوم إلى قناعة أنّ الأديان صناعة بشريّة، وأمّا عن وجود الله من عدمه فلازلت أبحث عن جواب لهذا السؤال.

حرق معاذ الكساسبة كان حدثاً جعلني أتساءل أكثر عن موروثنا الديني. فالبنية الفكريّة لتنظيم ما يسمى بالدّولة الإسلاميّة هو بالأساس امتداد للفكر التكفيري لابن تيمية، «أبو الصّحوة الإسلاميّة» كما لقّبه راشد الغنّوشي. ترك ابن تيمية تراثاً متطرّفاً استشهدت داعش به لتشريع حرق معاذ الكساسبة. قال ابن تيمية: «غير المؤمن تجب عداوته وإن أحسن إليك». وقال أيضاً: «أنفس غير المؤمنين وأولادهم وأموالهم مباحة للمؤمنين»، وغيرها من الفتاوى التي تؤسّس لدار الحرب ودار السلم. الغلوّ والتطرّف الذي تصدمنا به الوهّابيّة والسلفيّة الجهاديّة المعاصرة كلّ يوم له جذوره التي زرعت منذ قرون خلَتْ. للأسف لم تحلّ السلفيّة المجدّدة أو سلفيّة عصر النهضة التي يمثّلها الأفغاني وحسن البنّا ومحمد عبده وغيرهم دون بروز فكر سيّد قطب. هذا الأخير أيضا ترك إرثاً سلفيّاً موغلاً في التطرّف. نعم، لا رواد السلفيّة المجدّدة ولا محمّد أركون ولا فرج فودة ولا نصر حامد أبو زيد ولا الجابري ولا غيرهم من المفكّرين التنويريّين استطاعوا أن يحُولوا دون بروز الأصوليّة السنّيّة التي تشهد اليوم أعتى مراحلها وحشيّةً، وهي التي تقضّ مضاجعنا اليوم ودواخلنا كذلك كما حصل معي. للأسف الخطاب الأصوليّ لابن تيمية وغيره انتصر على الخطاب التنويري.

أما بالنسبة إلى القرآن فعلينا قراءته بعين اليوم، ورفْع القداسة عنه هو أوّل الطريق في اتّجاه قراءته العقلانيّة والتاريخيّة. الفكر التقليديّ، إذا صحّ طبعاً أن نصفَه بالفكر، ما هو إلّا توارث لقراءةٍ غلب النقل فيها على العقل ووضعتنا

اليوم في مأزق مع تراثنا الديني. كلّنا نعلم مدى بلاغة اللغة العربيّة القرآنيّة وتعدّد معاني مفرداتها. بطريقة أخرى، القرآن صالح للتأويل وقابل للفهم المتعدّد، لكنّ قداسة النصّ القرآنيّ هي التي تقف عائقاً أمام إعمال العقل في فهمه.

لَم أغفل أيضاً عن البحث في ما يسمّى بالإعجاز العلميّ في القرآن. كان عليّ أن أقوم بذلك لتهدأ العاصفة داخلي. في هذا الإعجاز إعجاز لقدرات العقل البشريّ وعجز علميّ وحضاريّ وتعويض نفسيّ عن نهضة إسلاميّة أجهضت بحرق كتب ابن رشد. إفلاس المسلمين علميّاً وتكنولوجيّاً وعقدة النّقص المتضخّمة أكثر فأكثر بتضخّم الإنجازات العلميّة للغرب «الكافر» هما وراء تحويل القرآن من كتاب دين إلى كتاب «علم». لماذا هذا الإعجاز العلميّ لاحقٌ لأيّ اكتشاف علميّ غربيّ لا سابق له؟ لماذا لم يكتب فيلسوف الإسلام ابن رشد عن الإعجاز العلميّ للقرآن وهو الأقرب زمنيّاً لنزول الوحي؟ هذا «العلم» هو حديث النشأة أتى به مرضى وسماسرة وأشاعوه بين النّاس لإحكام السيطرة على عقولهم أكثر وزيادة غرورهم بالانتماء للإسلام والتعالي على أصحاب الديانات الأخرى وخصوصاً للهروب من حقيقة أنّنا صرنا في ذيل الأمم.

وفي خضمّ كلّ ما يحصل في منطقتنا فإنّني على يقين أنّ الأصوليّة السنيّة التي نعيشها اليوم هي ضرورة من ضرورات التطوّر وإلّا فلن يلتحق العالم العربّي أبداً بركب الحضارة. تعود جذور الأصوليّة السلفيّة إلى قرون خلَت لكنّ مواجهتها اليوم صارت علنيّة. للأسف سندفع من دمائنا ثمناً أغلى لهذا العراك. ببساطة هو طريق الخلاص لأنّنا عاجلاً أم آجلاً سنُخضع الموروث الدينيّ للنّقد لإيجاد حلول للمأزق الذي نعيش فيه.

كلّ هذه التساؤلات التي هزّتني من الداخل جعلتني أقيّم التربية التي نشأت عليها كطفلة وُلدَت مسلمة مصادفة، فالدّين يُورّث كما الملامح. نعم كأغلب أطفال المسلمين تمّ سجني داخل ثنائيّة الحلال والحرام. التربية على الحلال والحرام، وريثة تربية السلَف طبعاً، فيها قمع للفكر منذ الطفولة. حين ينشأ الطفل على ثوابت، بمعنى «هذا حلال وهذا حرام ولا تسأل لماذا»، يُدفن نهَمه الفطريّ للمعرفة والاكتشاف شيئاً فشيئاً. وفي المقابل يُزرع فيه الخوف من التساؤل والتفكير. وحسب تجربتي كتونسيّة نشأت في بيئة إسلاميّة، أضيف دور معلّم التربية الإسلاميّة (أو معلّم الدّين كما يسمّى في أغلب الدوَل العربيّة) في تعميق هذه الهوّة بين نهم المعرفة والمقدّسات. إذ يأتي معلّم الدّين بعد الأهل ليعلّم ذلك الطّفل السوَر المتحدّثة عن ويلات يوم القيامة فيجْهز على المتبقّي في الطّفل من تلك الفطرة التي خلقت معه لشدّة خوفه من الماورائيّات. وفي سنوات ما يسمّى الآن بالمدرسة الإعداديّة، يلقّنه المعلّم نفسُه طقوس الإسلام بعيداً عن أيّ روحانيّة فتصير الصّلة مع الله على أساس التّفاني في العبادة بدلاً من التّركيز على الصلة الروحانيّة معه. وطبعاً الأسرة والمجتمع ككلّ يواصلان التشديد على عدم تجاوز الخطوط الحمراء في ما يخصّ الدين. الغريب في كلّ هذا أنّ هذا الطفل الذي كبر على ما ذكرت سابقاً يجد نفسه أمام معلّم الدّين ليدرّسه التفكير الإسلاميّ وأمام أستاذ الفلسفة في آخر سنوات المرحلة الثانويّة. يطلبون منه عندها أن يفكّر! كيف؟ هذا الطفل والتلميذ ينشأ كهلاً يؤمن بالثوابت ويلد طفلاً يربّيه كما رُبّي. هكذا يدمَّر العقل! ولهذا فإنّ الأمل في ثورة ثقافيّة ودينيّة هو أملٌ خافت. لكنّ التغيير سيأتي! فالإنسان سيفرض نفسه كالمقدّس الأهمّ يوماً ما!

كذلك مساندتي المطلقة لقضايا المرأة لم تكن لتتعمّق لولا البحث في الإسلام أيضاً والنّقاش حول ذلك. وهذه الجرأة في الطرح التي اكتسبتها بعد سنة ٢٠١١ جعلتني قادرة على طرح ثنائيّة المرأة والدّين مع عشرات التونسيّات، وللأسف واجهت صدّاً كبيراً. للأسف حين تُفرض علينا سلطة التابُو حتّى في الأحاديث النسائيّة الخاصّة، كمنْع الكلام فى السياسة والكلام في الدّين وفي وضع المرأة في الإسلام، من قبَل نساء يختلفن كثيراً عن النساء اللواتي ترعبهنّ لعنة التابو فإنّي فعلاً أرى مدى خوف هذين الشقّين من الحرّيّة ومدى عمق تأثير القهر العاطفيّ والجنسيّ والسياسيّ والاجتماعيّ فيهما على حدّ السواء، ومدى بُعدنا كمجتمعات شرقيّة عن التحرّر الفكريّ. هذا ما حصل معي منذ سنتين تقريباً في نقاشات طويلة حول مواضيع مختلفة تعتبرها مجتمعاتنا تابوهات مع نساء تونسيّات على درجات مختلفة من التحرّر ونساء محنّطات فكريّاً يهبْن النّقاش في المسكوت عنه. الغريب أنّ سلطة التابو فُرضت عليّ من قبَل الشقّ المتحرّر أو الذي كنت أعتقد أنّه متحرّر. كيف يمكن فرْض عدم الحديث في الدّين ومغزى النّقاش هو التطرّق لقضايا المرأة في مجتمعاتنا؟ لماذا تخاف المرأة من بنت جنسها وتصّدها بقوّة حين تكسر تابوهات الدّين والعادات والتّقاليد التي فرضها المجتمع الذكوريّ الأبويّ لتحملها المرأة على عاتقها منذ الطفولة حتّى القبر؟ لماذا تتّهمها بالكفر والهجوم على الإسلام وبالحقد على الرجل إذا ما كسرت تلك التابوهات؟ سؤالي هنا: ألا ترون أنّ الحركات النسويّة في العالم العربيّ ركزت بالأساس على المطالبة بحقوق المرأة؟ بمعنى آخر ألا ترون أنّ الحروب التي

خاضتها الحركات النسويّة كانت بالأساس مع المشرّع ولم تكن مع عقل المرأة؟ طبعاً أستثني هنا أسماء مهمّة كرّست حياتها من أجل إرساء وعي أنثويّ يضمن التّغيير الفعليّ لوضع المرأة في بلداننا وتأسيس فكر بالإمكان أن تقوم عليه ثورة حقيقيّة على النّظام الأبويّ القاتل. لكن في الآن ذاته لا يحقّ لي التقليل من شأن النشاط النسويّ الشبابيّ ما بعد قيام الثورات العربيّة لاسيّما في مصر في رفع الوعي لدى النساء، وأنا واحدة منهنّ، بكسر التابوهات وفتح الباب للنّقاش الحرّ. وحقيقةً لا ينبغي أن نحمّل الحركات النسويّة ما لا طاقة لها به. فالمؤسّسات النسويّة تلقى القليل من الدعم، والكثير من الصدّ حتى من الدولة، ولنا في هذا مثال ما يحصل حاليّاً في مصر. فالمؤسّسة العسكريّة المصريّة حاليّاً تتصدّى بقوّة للنّشاط النسويّ المصريّ خوفاً من زعزعته للنّظام الأبويّ التاريخيّ الذي يحكم المجتمع المصريّ بقوّة.

وفي شكل آخر من أشكال التمرّد على الهيمنة الذكوريّة على جَسد المرأة، ظهرت ناشطات منظّمة «فيمن» النسويّة وربّما أشهرهنّ على المستوى العربيّ التونسيّة «أمينة السبوعي» والمصريّة «عليا المهدي». السؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل نحن بحاجة إلى إظهار صدورنا لنكسر هذا الاختزال التاريخيّ للمرأة داخل حدود الجسد؟ إنّها حقّاً مفارقة غريبة، من جهة نحن نناضل لكي نكسر صورة المرأة الجسد ومن جهة أخرى، نُظهر أكثر مواقع أجسادنا حميميّة. شخصيّاً، لا أعتبر هذا شكلاً من أشكال النّضال من أجل تحرير المرأة.

وفي ما يخصّ المثليّين فقضيّتهم هي القضيّة الوحيدة التي استعصت عليّ مساندتها لفترة، وهذا طبعاً جرّاء الثّقافة والبيئة الّتي نشأت فيهما. وهذا أمر طبيعيّ. غير الطبيعي هو أن أظلّ سجينة هذه التربية وهذا الوعي الموروث. وبفضل الكمّ الهائل من الكره والاحتقار الذي يواجهه المثليّون يوميّاً من قبّل الملايين انكسر ذلك الموروث في واصطففتُ إلى جانبهم. وانتبهت أيضاً أنّ المسلم يضيق صدره لرؤية «المخنّث» ولا يضيق صدره لرؤية «المسترجلة». نعم الخوف على الذكورة يقضّ مضاجع المجتمع الذكوريّ.

اليساري العربي والدكتاتورية

أمّا سياسيّاً، وبسبب الوضع في سورية بالذّات، اتّضح لي جليّاً مدى السقوط الأخلاقيّ والفكريّ الذي يعيشه يسارُنا العربيّ الذي منذ أن أعلن صراحة مساندته لكلّ الأنظمة الديكتاتوريّة الزائلة والحاليّة أُسقطت عنه «صفة اليساريّة».

حين بدأت أكتشف ميولي اليساريّة وحين بحثت في ماهيّة اليسار، تعلّمتُ أنّ على اليساريّ الوقوف ضدّ الإستبداد في السلطة الذي يفاقم الظّلم الاجتماعيّ والوقوف ضدّ الاستبداد في المجتمع باسم الدين. وإلى يومنا هذا أنا وفيّة لما تعلّمت منذ عشر سنوات خلَت. للأسف نرى اليوم اليساريّ العربيّ يدعم ديكتاتوريّة ستالين ولا يدعم ديكتاتوريّة هتلر لا لشيء إلّا لأنّ ستالين الطاغية «الشيوعيّ» حارب النازيّة، ونراه يدعم ديكتاتوريّة صدّام حسين ومعمّر القذّافي وبشّار الأسد وعبد الفتاح السّيسي في ما فعل بالإسلاميّين. كذلك نرى الشيوعي العربي مع ديكتاتوريّة الجمهوريّة الإسلاميّة بإيران وفي الآن ذاته نراه ضدّ الديكتاتوريّة الوهّابيّة في السعوديّة إلى غير ذلك من التناقضات الغريبة والمَرَضيّة حتّى. والأمرّ أنّه يعتبر نفسه من أتباع الثائر تشي غيفارا والمسالم نيلسون منديلّا ومن محبّي الشيخ إمام. حقيقةً لم أسعَ يوماً إلى خندقة نفسي تحت أيّ مسمّى، لكن في فترةٍ معيّنة حين بدأت أكتشف توجّهاتي اليساريّة أحسست بنوع من الفخر أنّي اخترت الوقوف ضدّ المستبدّ دون أيّ توجيه، لكن بالتأكيد لا أشعر اليوم بأيّ فخر بـ«انتمائي» لـ«يسار» كهذا فضحتْ ثورات الشعوب اصطفافَه مع الأنظمة المجرمة التي حكمتْنا بالنّار لعقود طويلةٌ وفضحت نضاله المزيّف ضدّها لها هي حين كانت تحكمنا. وكتونسيّة أريد أن أقول إنّ اليسار التونسيّ غير مبدئيّ، فهو يرفض الاستبداد في بلده ويرضى به ويدافع عنه بشراسة في سورية والعراق وليبيا، إلخ.

هل على اليساري أن يكون ماركسيّاً لينينياً أو ماركسيّاً لينينيّاً تروتسكيّاً أو ماركسيّاً لينينيّاً ستالينيّاً أو ماويّاً؟ ماركس ليس رسولاً والماركسيّة ليست ديناً حقّاً ولينين وتروتسكي وماو ليسوا خلفاء ماركس الرّاشدين. لقد قدّم ماركس فكراً قابلاً للتطوّر ولم يقدّم لنا نصّاً مقدّساً. ولو أنّ ماركس نفسه قال إنّه ليس ماركسيّاً فلماذا لا يُسقط اليساريّ في منطقتنا عن نفسه كلّ هذه المسمّيات؟ لماذا لا يكون ابن عصره وابن بيئته مستفيداً من إرث ماركس ولينين ومطّلعاً على مفكّرينا اليساريّين والتّنويريّين ومطّلعاً على التجارب التحرّريّة العالميّة مطوّراً بذلك تفكيره ويساريّته؟ مات الطاغية ستالين وقُتل تروتسكي منذ عشرات السنين وانهار الاتّحاد السوفييتي وفشلت التجربة الاشتراكيّة السوفييتيّة ولا يزال اليساريّون العرب يتطاحنون بسببهما أو بالأحرى بسبب جمودهم العقائديّ. كن أنت وكن متحرّراً من القوالب اخلقْ يساريّتك وحرّرها من أيّ تسمية.

حين يقول اليساريّ «لبّيك نصرالله» بمعنى «الطاعة لك واتّجاهي إليك وقصدي وإقبالي على أمرك»، أقول له عندما تعتبر نفسَك «يساريّاً» وتقولها رغم يقينك بأنّ حزب الله، الوكيل الشرعيّ لإيران في لبنان، ودولة إيران نفسها هما أصحاب نظم ثيوقراطيّة ديكتاتوريّة دينيّة يدعمون نظام بشّار الأسد المجرم الذي تقول له في سرّك «لبّيك يا أسد» لقداسة شأنه بالنسبة إليك فأنت لست حرّاً، واليساريّ حرّ تسوده الحرّيّة فقط وليس عبداً لأشخاص، لا لبشّار ولا لصدّام ولا لستالين ولا لنصرالله، إلى غير ذلك من الأصنام.

فرّط اليساريّ العربيّ في إنسانيّته لصالح ديكتاتوريّات «علمانيّة» وعسكريّة ودينيّة سَلبت منه تلك البراءة الأولى التي كان عليها حين استهوتْه اليساريّة. اليساريّ العربيّ في تطرّفه انتهج طريق الإسلاميّ في تطرّفه وصار يخون ويتّهم بالعمالة كلّ من يخالفه الرّأي.

متى يفهم اليساريّ أنّ كلّ الأنظمة العربيّة هي ضدّ شعوبها؟ «كلّن يعني كلن» كما يقول اللبنانيّ عن زعماء الطائفيّة في لبنان. ومتى يفهم العربيّ أنّ روسيا لم تعد شيوعيّة وأنّها لم ولن تكون صديقة لنا؟ وأنّ إيران وتركيا تخدمان مصالحهما كما روسيا؟ ومتى تدمع أعين العربيّ للآلاف التي قتلها صدّام ويكفّ عن البكاء حين يرى فيديو له وهو يرقص أو يدخّن السيكار؟!

متى نعي أنّ من يتآمر علينا هم حكّامنا؟ صدق درويش حين قال «أميركا هي الطاعون والطاعون أميركا». وأنظمتنا أيضاً طاعون، وعلى رأسها نظام البعث السوريّ والعراقيّ ونظام القذّافي. أنظمتنا هي أمّ التطرّف والإرهاب الذي يُسيل دماءنا اليوم.

قال مهدي عامل: «بوضوح أقول، فالوضوح هو الحقيقة، من لا ينتصر للديمقراطيّة ضدّ الفاشيّة، للحرّيّة ضدّ الإرهاب، للعقل والحبّ والخيال، وللجمال ضدّ العدميّة وكلّ ظلاميّة، في لبنان الحرب الأهليّة، وفي كلّ بلد من عالمنا العربيّ، وعلى امتداد أرض الإنسان، من لا ينتصر للثورة في كلّ آن، مثقّف مزيّف، وثقافته مخادعة مرائية».

ما قاله مهدي عامل أوجّهه كرسالة لمن اختاروا أن يتواروا تحت عباءة ولاية الفقيه ومِن تحتها عباءة حزب الله ومن تحتها عباءة الممانعة للدّفاع عن نظام الأسد الدمويّ وقبر إرادة الشعب السوريّ. والرسالة موجّهة خصوصاً «لليساريّين» الّذين لبسوا عمامة الفقيه واصطفّوا وراء بشّار الأسد. اليساريّ الحقّ هو من يقف إلى جانب ثورة الشعوب ويكون ضدّ التطرّف الدينيّ وسياسة قطر والسعوديّة. بمعنى آخر، لا داعي إلى تخوين من اختار أن ينتصر للدّيمقراطيّة ضدّ الاستبداد بشقّيه العسكريّ والدينيّ سواءٌ في سورية أو غير سورية.

السنوات الستّ الأخيرة أثبتت مدى بُعدنا عن الإنسانيّة وأثبتت أنّ شعوبنا في غالبيّتها مدجّنة فكريّاً من قبَل أنظمتنا السابقة والحاليّة. وكلّ هذا جعلني أشعر بنوع من الغربة بين يساريّي بلدي وصرت أرى نفسي أكثر مع مجموعة كبيرة من اليساريّين اللبنانيّين والسوريّين الأوفياء لذلك التعريف لكلمة اليسار الذي عشت عليه لسنين عدّة. يساريّو بلدي يريدون لأنفسهم البقاء ويريدون الفناء للآخر المختلف وبالتّحديد الآخر الإسلاميّ. القضيّة السوريّة أيضاً غيّرت في قناعة محوريّة القضيّة الفلسطينيّة. فلكلّ شعب قضيّتُه المحوريّة وكلّ شعب من شعوبنا له الحقّ في الحرّيّة بعيداً عن منطق المؤامرة الصهيونيّة الإمبرياليّة.

أمّا عن القوميّة العربيّة التي انجذبت إليها في أول العشرينيّات من عمري فصرت أمقتها وصرت أمقت كلّ المسمّيات الإقصائيّة مثل «العالم العربيّ» و«العالم العربيّ الإسلاميّ». لقد ارتبطت القوميّة العربيّة في صيغتها العراقيّة وكذلك السوريّة بالإستبداد والعدوان والإقصاء. منطقتنا بخليجها ومشرقها ومغربها هي منطقة متعدّدة الإثنيّات والمذاهب والطوائف، حالت القوميّة العربيّة دون احتضانها جميعها تحت الدولة الأمّة ولم أعد أستسيغ أبداً مسمّى الأمّة العربيّة الإسلاميّة لما فيها من إقصاء لباقي الإثنيّات والمذاهب.

وبعيداً عن «منطق» تآمر الغرب على عروبتنا وإسلامنا، فإنّ هذا الصدام الذي نعيشه اليوم مع القوى الظلاميّة هو نتيجةٌ طبيعيّة لعقود من الإقصاء والتّفقير والجهل، لكنّ هذا الصدام هو ضرورة حتميّة يتطلّبها التّغيير كما قلت سابقاً. هذه القوى ليست غريبة عنّا، هي منّا وفينا. هي صنيعة أنظمتنا ومناهجنا التعليميّة وتراثنا الدينيّ، وهي أيضاً وليدة الإقصاء الكلّيّ للإسلاميّين. مدينة حماه شاهدة على مجازر حافظ الأسد ضدّهم هناك في العام ١٩٨٢. كذلك إلغاء الجيش الجزائريّ للانتخابات التشريعيّة التي فازت بها جبهة الإنقاذ الإسلاميّة فوزاً ساحقاً في أواخر سنة ١٩٩١ أتى بكارثة للجزائر. هذا الانقلاب على إرادة الشعب وهذا الإقصاء الكلّيّ فتَحَا الباب واسعاً أمام الفكر الجهاديّ الذي كانت نتيجته حقبة مظلمة من الإرهاب عاشتها الجزائر. الخطر نفسه يهدّد مصر. فالسيسي بسجنه وإقصائه لجماعة الإخوان المسلمين يجعل من قادتها رموزاً ومُلهمين لملايين يشاركونهم طريق «الإسلام هو الحلّ» وقد يلجأون يوماً ما للعنف الشديد. ونظام بن علي أيضاً انتهج

السياسة الإقصائيّة ذاتها تجاههم وسيطر على الحرّيّات الدينيّة طوال سنين. أضف إلى ذلك الفقر وانعدام الفرص وانعدام التنمية في العديد من المناطق في بلداننا. كلّ هذا أدّى إلى تكوين بؤر نما فيها التطرّف وسهل استقطاب شبابها. أكرّر: صراعنا الدمويّ اليوم مع الإرهاب هو نتيجة طبيعيّة لعقود من الإقصاء والتفقير والجهل وهو مرحلة من مراحل التطوّر.

التغيير السياسي الذي اجتاح المنطقة تعثر وتخبط لأننا انتهجنا الطريق الخطأ في الإصلاح. فالربيع السياسي ينقصه ربيع فكري. ونحن في أمس الحاجة إلى التغيير الجذري على مستوى الفكر العربي الإسلامي ذاته والسياسة تأتي لاحقاً.

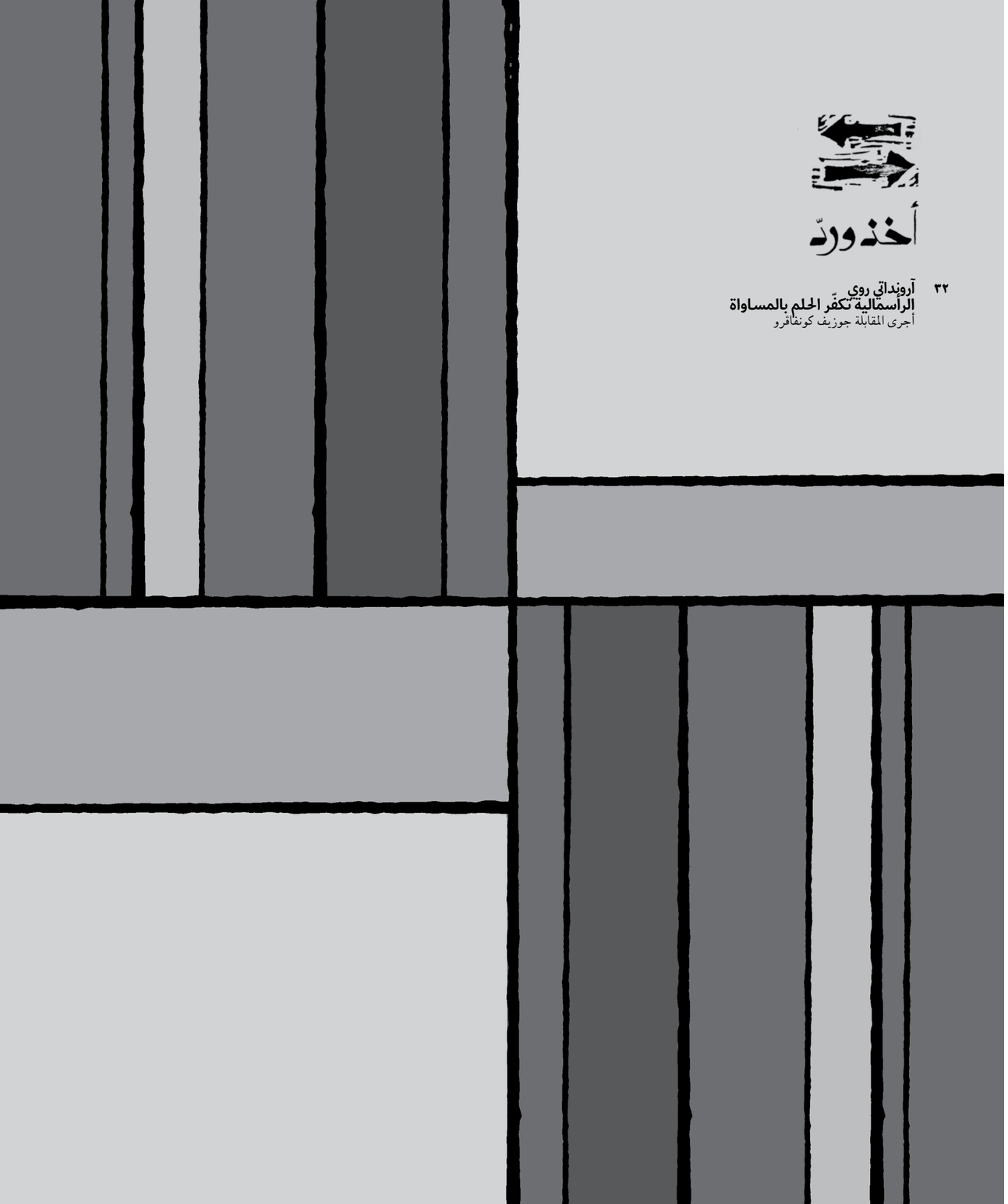
أثرُ التديّن والإدانة عميق وغائر في تراثنا، ولهذا فمن العسير جدّاً أن نصل إلى التجرّد العقائديّ لنستوعب معنى العلمانيّة، هذا المصطلحَ «الدخيل» الذي تهابه الأغلبيّة. نعم هو مطلب عسير لكن ليس من باب المستحيل، ويظلّ الأمل في غدٍ سيّدُه الإنسان باقياً لا يموت. هذا الأمل اضمحلّ وهجه حين بدأت ثوراتنا الشعبيّة تغرق في بؤرة التطرّف الدينيّ. لقد تغيّرت ملامح شارعنا وكساه غطاء دينيّ تُراقُ تحته الدماء في تونس والعراق وليبيا وسورية والسودان. هذا الأمل بدأ بالتلاشي أيضاً حين زجّ بالآلاف من المنتمين إلى جماعة الإخوان المسلمين في سجون مصر، وكذلك حين انتهكت ولازالت إنسانيّة الإنسان السوريّ تحت ترسانة بشّار الأسد الحربيّة وسيف التطرّف. واليوم صار المشهد ضبابيّاً أكثر كي لا نقول كالحاً بقيام «الدولة الإسلاميّة» في الشام والعراق. أتساءل كيف سيتمّ اجتثاث هذا الفكر الموغل في اللاإنسانيّة. إذ إن مفكّرينا التنويريّين عجزوا عن كسر الأغلال التي تقيّد العقل العربيّ والتي جعلت منه إنساناً عاجزاً عن الالتحاق بركب الحضارة حين كان الوضع أكثر انفتاحاً بكثير. اليوم جميعنا يتساءل: لماذا تبدو الثّورات العربيّة أقرب إلى «الثّورات الدينيّة» منها إلى الثورات العلمانيّة الحديثة؟ هل نمر اليوم-بما مرّت به الثورة الفرنسيّة قبل أن تتوّج بإرساء االقوانين الوضعيّة بعد إراقة الدماء بوحشيّة لا مثيل لها؟ لكنّ الثورة الفرنسيّة مهّد لها فلاسفتُها بفكر يرقى بالإنسان إلى الدرجة التي يستحقّ. وفي المقابل لا توجد بنية فكريّة صلبة ترتكز عليها ثوراتنا. نحن بأمسّ الحاجة إلى ثورة فكريّة مستنيرة، لكنّ هذا التنوير الذي يراد له أن يكون بدون إراقة دماء سيشكّل بالنسبة إلى المتشدّدين من المسلمين فاجعةً وربّما كارثة لأنّه مبنيّ على التضحية ببعض النصوص الدينيّة بوضعها في سياقها التاريخيّ وحبسها هناك.

لقد قدّم المفكّر الجزائريّ محمّد أركون طرحاً أرى فيه أيضاً خلاص الأمّة العربيّة ألا وهو العلمانيّة الحديثة أو الجديدة أو المنفتحة كما سمّاها. وحسب رأيه، النّقد العلميّ للعقل الدينيّ يدعو في المقابل إلى النّقد العلميّ للعقل العلمانيّ في الآن ذاته وكلّنا يعلم أنّ العقل العلمانيّ يرى أنّ لديه حصانةً تحميه من النّقد. وأتّفق معه تماماً في رفضه للعلمانيّة التي أطلق عليها اسم العلمانيّة النضاليّة أو السطحيّة التي لا تعير أيّ اهتمام للظّاهرة الدينيّة المتأصّلة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة داعياً إلى تجاوز المقابلة التقليديّة بين العلمانيّ والإيمانيّ وإرساء العلمانيّة المنفتحة التي تجمع بينهما. فهل الحداثة قادرة على أن تؤلّف بين ما هو حداثيّ وما هو دينيّ؟

اعتقد أنّ التغيير السياسيّ الذي اجتاح المنطقة تعثّرَ وتخبّط لأنّنا انتهجنا الطريق الخطأ في الإصلاح، فالرّبيع السياسيّ ينقصه ربيع فكريّ، ونحن في أمسّ الحاجة إلى التغيير الجذريّ على مستوى الفكر العربيّ الإسلاميّ ذاته والسياسة تأتي لاحقاً. ولنا من المثقّفين والتنويريّين ما يكفي لقيادة ثورة فكريّة تنطلق من الإصلاح الدينيّ ذي الخطاب البسيط الذي تفهمه الجماهير الشعبيّة المتديّنة قبل أيّ طرح للتنوير الفلسفيّ، فهذا الطرح يجب أن يمهَّد له كي لا يصَدّ.

ثورة سياسيّة أم ثورة ثقافيّة؟ أيّ ثورة يجب أن تسبق الأخرى لنصل إلى التغيير المنشود؟ يقول كثر إنّ الثّورة السياسيّة هي بذرة التغيير الحقيقيّ في منطقتنا، لكنْ أعتقد أنّ حديثنا لم يعد نظريّاً، فالتغيير السياسيّ الذي اجتاح المنطقة في السنوات الأخيرة للأسف زاد شعوبنا تمزّقاً وفرقة وكراهية. تاريخيّاً، كلّ الثورات العالميّة الكبرى هي ثورات ثقافيّة بالأساس غيّرت بنية العقل المجتمعيّ أوّلاً قبل أيّ تغيير سياسيّ. النهضة الأوروبيّة مثلاً كانت نتاج الفكر الرشديّ وطبعاً الإرث الفلسفيّ الإغريقي. فقد كانت ثورة فكريّة علميّة عظيمة قادها كوبرنيكوس وديكارت وكانط وغيرهم. كذلك الثورة الفرنسيّة ارتكزت على فكر روسّو وفولتير وغيرهم حين هزّت أركان الكنيسة وانتفضت عليها. لكن للأسف حين قامت الثورات العربيّة لم تجد فكراً صلباً ترتكز عليه، حتّى إنّه لم تحصل ثورات ثقافيّة موازية للتخفيف من وطأة السقوط في بؤرة التطرّف الديني.

في الختام أريد أن أقول إنّ في اللاانتماء انتماءً للإنسانيّة.



٣٢ آروينداتي روي
الرأسمالية تكفّر الحلم بالمساواة
أجرى المقابلة جوزيف كونفافرو

أخذ ورد

آروندااتي روي
الرأسمالية تكفّر الحلم بالمساواة

أجرى المقابلة
جوزيف كونفاڤرو
صحافي وكاتب على موقع «ميديا بارت» الفرنسي.

آروندااتي روي، كاتبة وروائيّة ومناضلة يساريّة هنديّة. ولدت العام ١٩٦١ لأب بنغاليّ يزرع الشاي وأمّ مسيحيّة سريانيّة من ولاية كيرالا. درست الهندسة المعماريّة وتقلّبت في عدّة وظائف قبل أن تتفرّغ للكتابة والصحافة والنّضال من أجل الحرّيّة والعدالة الاجتماعيّة. عام ١٩٩٦ نشرت روايتها الأولى «إله الأشياء الصغيرة» التي لقيت إقبالاً عارماً وحازت عنها عدّة منح وجوائز منها جائزة بوكر للآداب العام ١٩٩٧.

روي المناضلة اليساريّة دافعت وتدافع عن حقّ أهالي كشمير في الاستقلال. وشاركت في قيادة حملة شعبيّة لمنع بناء سدّ نارمادا الذي اقتلع نصف مليون فلاح من أرضه، وتدعم الكفاح المسلّح الذي يخوضه الثّوار الماويّون (الناكزاليّون) ضدّ حكومات الولايات والحكومة الاتحاديّة في لا أقلّ من ٨٢ مقاطعة في تسع من ولايات الهند.

لم يقتصر نضال روي على الهند. عارضت الغزو الأميركيّ لأفغانستان والعراق، وكانت عضواً في المحكمة الدوليّة الخاصّة بجرائم الحرب الأميركيّة في العراق. مارست كافّة أشكال التّضامن مع الشعب الفلسطينيّ. وإبان العدوان الاسرائيليّ على لبنان العام ٢٠٠٦، وقّعت مع نوام تشومسكي وهاوارد زين وجون برجر وهارولد پنتر ومثقّفين عالميّين آخرين عريضة تتّهم إسرائيل بارتكاب «جرائم حرب» في لبنان وبممارسة «إرهاب دولة». بمثل نشاطها في الميادين كانت غزارة إنتاجها في الكتابة والمحاضرات والنّدوات وفي الإعلام المرئي والمسموع. خصّصت الكثير من كتاباتها والمقالات لنقد العولمة والنّيوليبراليّة الرأسماليّة. جسّدت روي قوى عولمة الشركات بما هي طراز جديد من الملوك تصفه على هذا النّحو: «قويّ، لا يرحم، مدجّج بالسّلاح. إنّه طراز من الملوك لم يعرفه العالم من قبل. مملكته رأس المال الخام، فتوحاته الأسواق الصّاعدة، صلواته الأرباح، حدوده بلا حدود، وأسلحته نوويّة».

كرّست روي الكثير من وقتها في السّنوات الأخيرة للتصدّي لصعود اليمين الشوفينيّ المتطرّف إلى السّلطة في الهند. صدرت كتاباتها ومقالاتها وأبحاثها في عدّة مجموعات أبرزها «كلفة الحياة» (١٩٩٩) «دليل الإنسان العاديّ إلى الأمبراطوريّة» (٢٠٠٤). في العام ٢٠١٠ لبّت دعوة الناكزاليّين إلى زيارة مناطقهم المحرّرة وكتبت «مسيرة مع الرّفاق» عن حركة مسلّحة يخوضها من سمّتهم «أفقر فقراء الهند» من فلّاحين بلا أرض وقبائل مهملة يعيشون على أراض غنيّة من الغابات والمعادن. ومن أواخر كُتبها «الرأسماليّة، حكاية أشباح» (٢٠١٤).

آروندااتي روي، التي صنّفتها مجلّة «تايم» الأميركيّة عام ٢٠١٤ بين المئة شخصيّة الأكثر نفوذاً في العالم، تواصل نضالاتها المتعدّدة وهي تنتظر صدور روايتها الثانية «وزارة السعادة الدائمة» في صيف هذا العام. ننشر في ما يلي المقابلة التي أجراها جوزيف كونفاڤرو مع آروندااتي روي ونشرت على موقع «ميديا بارت» الفرنسيّ في ١٣ تشرين الأول / أكتوبر ٢٠١٦ بإذن من الموقع ومن آروندااتي روي.

بدايات

آروندااتي روي، مؤلّفة رواية «الله الأشياء الصغيرة» ختمت، بعد عشرين سنة، رواية ثانية تصدر بالإنكليزيّة السنة المقبلة وبالفرنسيّة مطلع العام ٢٠١٨. في الانتظار تنشر مؤلَّفين ينتميان إلى نضالاتها ضدّ القوميّين الهندوسيّين والرأسماليّة المتوحشة.

الكتاب الأوّل «الرأسماليّة، حكاية أشباح» (غاليمار) كناية عن مجموعة مقالات مركّزة حول الاضطرابات في كشمير والطّريقة التي تعمل بها منظّمات المجتمع المدنيّ ومؤسّسات الإحسان، والمنح الدّراسيّة أو الخطابات الملطّفة حول التنوّع والفنّ، كوسائط للاستحواذ على الأراضي وتدمير المخيّلات، في هند يتوافق نموُّها الاقتصاديّ متسارع الوتيرة مع حقيقة أنّ «أكثر من ٨٠ بالمئة من السكّان يعيشون على أقلّ من نصف دولار باليوم».

في مواجهة ذلك، تروي آروندااتي روي عن نضالات تسعى إلى مقاومة تلك المحادل الماليّة والأيديولوجيّة. إذا كان التحليل قاتماً حول المصير الذي ينتظر الإنسانيّة بعدما أبادت طرائق تفكير مختلفة جذريّاً، من خلال إلغائها أنماط حياة معيّنة لتفرض أنماطاً أخرى بديلةً لها، لا تزال آروندااتي روي تطالب بما تسمّيه «الحقّ في الحلم داخل نظام قد حوّل جميع الأفراد إلى أموات أحياء مخدّرين إلى درجة أنّهم يماهون بين النّزعة الاستهلاكيّة الفائضة وبين السعادة والانشراح».

أمّا الكتاب الثّاني فعنوانه «ما الّذي يجب أن نحبّ؟»، الموقّع بالاشتراك مع الممثّل والمخرج جون كوزاك، هو ثمرة لقاء مع إدوارد سنودن ودانيال ألزبرغ، سَلَف «مطلقي الصفّارات» الّذي كان في أساس تسريب «وثائق البنتاغون» خلال حرب فيتنام. والكتاب تأمّلات في الوطنيّة خصوصاً، التي يقول ألزبرغ وسنودن إنّهما تصرّفا بدافع منها، فيما آروندااتي روي تذكّر بضرورة إعادة تعيين الأولويّات: «غابة عذراء، سلسلة جبال، أو واد يجري فيه نهر أهمّ، وبالتّالي أكثر استحقاقاً للحبّ، من أي بلد على الإطلاق. أنا قادرة على البكاء من أجل وادٍ يجري فيه نهر، وقد حصل لي ذلك. أمّا البكاء في سبيل بلد؟».

س كتبتِ أنّ الهند باتت قوّة عظمى مثل سائر القوى العظمى، «تملك قنابل نوويّة ولامساواة فضائحيّة». العام ١٩٩٨، في كتابك «نهاية المخيّلة» أعلنتِ «إذا كان الاحتجاج ضدّ زرع قنبلة ذرّيّة في رأسي فعلاً معادياً للهندوسيّة ومنافياً للوطنيّة، إذذاك سوف أنفصل. في الانتظار، أعلنُ عن نفسي بنفسي جمهوريّة مستقلّة متنقّلة». بعد عشرين سنة تقريباً، أين أنت من علاقتك بالهند؟

ج في الهند، صار الخطاب القوميّ مروّعاً وقد بدأ ذلك مع بدء التجارب النوويّة. جميع الذين رفضوا الاحتفال بها بما هي علامة على عظمة الأمّة، اتّهموا بالخيانة. الفارق أنّ جميع الذين اتّهموا الأشخاص النادرين الذين لم يتعبّدوا لطقس القوّة النوويّة العظمى، هم الآن في مقاعد السلطة ومتخندقون في معتقداتهم اليمينيّة المتطرّفة. بالتّأكيد، المنطقة بعيدة عن الحالة السوريّة أو العراقيّة، لكنّ حكومة يرأسها [نارندرا] مودي، الذي ينفخ في جمر النّزاع مع كشمير، ويوتّر العلاقات مع باكستان، تدعو إلى القلق، لأنّنا نتحدّث عن قوى تملك قنابل نوويّة.

س هل أنت شخصيّاً مهدّدة من القوميّين الهندوس؟

ج تتصرّف الحكومة بتوكيل الجمهور التعبير عن غضبها نحو الأصوات المعارضة. هكذا قاد التنظيم النّسائيّ في «حزب الشعب الهنديّ» تظاهرة أمام منزلي تطالب باعتقالي. وفي نيسان/أبريل الماضي، نظّم طلّاب في جامعة نهرو ندوة نقاش عن شنق الكشميريّ أفظل غور، الذي كتبتُ عنه بعض النّصوص، فقامت مجموعات معيّنة بالاشتباك مع الطلاب فتساءل أحد الصحافيّين في محطّة تلفزيون إخباريّة «من يقف هو وراء كلّ هذا؟ لماذا [هذا المرأة] لا تزال تتمتّع بالحرّيّة؟». وسائل الإعلام المملوكة لكبريات الشركات تلزمُ الأصواتَ المستقلّة بالصّمت والحكومة تكلّف الرقابة إلى جموع غاضبة.

س كيف تفسّرين أنّ النّموّ الاقتصاديّ المتسارع للهند أدّى إلى حالة نلقى فيها أغنى مئة رجل في البلد يملكون ما يوازي ربع الدخل الأهليّ؟ لماذا نظريّة «التسرّب إلى أسفل»، التي تقول بأنّ النّموّ يسمح للثروة بأن «تتسرّب» نحو الطّبقات المحرومة، تبيّن أنّها نظريّة خاطئة، وشهدنا، بالعكس من ذلك، عمليّة «نوفرة» إلى أعلى حيث تتركّز الثّروات على حساب الطبقات الفقيرة؟

ج يحدث هذا في كلّ أنحاء العالم. واسمه «الرأسماليّة» ولا حاجة إلى أن يمتلك المرء شهادة عليا في الاقتصاد لفهم ذلك. لكن في الهند، هذه الظاهرة مضاعفة لأنّ النّموّ في الهند، على عكس النموّ الصينيّ الّذي تمّ عن طريق الإنتاج

وتصدير السلع المصنّعة، قائم كليّاً على استخراج الموارد والمعادن. تاريخيّاً، استعمر البريطانيّون والفرنسيّون العالم من أجل استخراج الموارد الثمينة. اليوم، في الهند، توجد نخبة تستعمر بلدها ذاته. إلى هذا، الرأسماليّة الهنديّة ذات خصوصيّة في أنّ الشركات الكبرى، مثل شركة «تاتا»، تغطّي كلّ مناحي الحياة، من التنجيم إلى الصّحافة وصولاً إلى التّعليم أو مستحضرات التّجميل! النّظام لا يلفظ الفقراء وحدهم، يهمّش أيضاً التّجار أو المزارعين الصّغار أيضاً، وهم الفئة التي تشهد أعلى معدّلات انتحار، كلّ هذا في حين أنّ الهند باتت تتمتّع باقتصاد قويّ جدّاً.

المصانع مقفلة. الوظائف اختفت. النقابات تبخّرت. جرى تحريض الأشخاص الذين كانوا يشكّلون البروليتاريا بعضهم على بعض.

بأيّ معنى يمكن القول إنّ الرأسماليّة «قصّة أشباح» كما وصفتها؟

إنّي أستشهد بنصّ لماركس قيّم فيه الرأسماليّة على أنّها «أطلقتْ وسائلَ إنتاج وتبادل جبّارة إلى درجة أنّها باتت تشبه الساحرَ الذي لم يعد يستطيع السيطرة على القوى الجهنّميّة الّتي استدعاها». المصانع مقفلة، الوظائف اختفت، النّقابات تبخّرت. جرى تحريض الأشخاص الذين كانوا يشكّلون البروليتاريا بعضهم على بعض: هندوسيّين ضدّ مسلمين، منبوذين ضدّ منبوذين، مناطق ضدّ مناطق، إلخ. لكنّ الرأسماليّة تحوّلت إلى ديانة لا منطق لها. لقد أطلقت هسيتيريا جماعيّة. لكنّنا ندري أنّ الاستمرار بالعيش على هذا النّحو سوف يجرّ العالم والإنسانيّة إلى نهايتهما. إنّنا ندرك ذلك. لكنّ الإدراك لا يكفي لتغيير مجرى الأمور.

لماذا تحكمين على الصّيغتَين القديمتين اللتين سمحتا للرأسماليّة بتخطّي أزماتها السابقة، أقصد «الحرب والتسوّق»، والتعبير لك، «لم تعد فعّالة بكلّ بساطة»؟ إنّ قوّة الرأسماليّة تكمن في طاقتها على الإبداع والتكيّف.

بلى إنّها مبدعة. يكفي أن نرى إلى أيّ حدّ هي مبدعة، فيما يُفترض أنّ الرأسماليّة قائمة على مبدأ المنافسة، بينما الشيوعيّة مبنيّة على الوحدة، ها هم الرأسماليّون يتوحّدون، فيما الشيوعيّون منقسمون شرّ انقسام وعاجزون عن الاتّفاق فيما بينهم. لكنّنا في وضع حيث سرعة تداول المال ورأس المال تغيّر من معطيات المدارك الإنسانيّة وتفسد أرواحنا بطريقة لسنا قادرين بعد على اكتناهها كليّاً. إنّنا أبناء الجنس البشريّ نواجه مشكلة كبيرة.

لديك كلمات قاسية جدّاً ضدّ جمعيّات الإحسان والمنظّمات غير الحكوميّة. لماذا؟

المؤكّد أنّ بعض المنظّمات غير الحكوميّة تمارس عملاً ممتازاً، لكنّ «أبجزة» كلّ شيء، التي تحصل بسبب التمويلات «الإحسانية» (الفيلانثروبية) التي تقدّمها بعض الشركات، مثيرة للشّكوك. فيما تنسحب الحكومات من التعليم والصحّة، ومعظم المجالات التي كانت تعتبر حقوقاً غير قابلة للتصرّف، بات المطلوب الآن اللجوء إلى الإحسان ونشاطات المنظّمات غير الحكوميّة. هذه أوهام.

ثمّة مشكلة أخرى بالنّسبة إلى المنظّمات غير الحكوميّة ترتبط بكونها تصف العالم بطريقة معيّنة. خذ المنظمات غير الحكوميّة النسويّة مثلاً. إنّها مهمّة للنّضال ضدّ التّشويهات الجنسيّة أو مختلف أنواع التّنميط [ضدّ النّساء]. لكنّ نضال النساء في شاتيسغار ضدّ احتلال أراضيهنّ أو نضال النّساء في أوريسا ضدّ بناء سدّ، لا تُعدّ نضالات نسائيّة تستحقّ التّمويل. إنّ نضال النّساء ضدّ الأجندة الأمبرياليّة والرأسماليّة لم يكن مرّة معتبراً نضالاً نسائيّاً يستحقّ الدّعم. ما تموّله المنظّمات غير الحكوميّة ليس سيّئاً بذاته، لكنْ يجب علينا النّظر إلى ما لا يحظى بالتمويل بالقياس إلى ما يموَّل.

إنّ مؤسّسات مثل روكفلر وكارنيغي الّتي تحقّق أرباحاً فلكيّة، دأبت، مطلع القرن العشرين، على أن تحسم نسبة مئويّة صغيرة من تلك الأرباح من أجل الأعمال الفيلانثروبيّة وتأمين سيطرة أكثر تواريا وتوريةً على عمليّات صياغة السياسات التي تخدمها. انظروا إلى الطريقة التي تموّل بها المؤسسات الكبرى غيتس، فورد، كارنيغي، روكفلر في صناعة التّعليم وكيف حوّلوا فكرة التّربية ذاتها.

في الولايات المتّحدة جامعات ممتازة، تمارس التنوّع الحقيقيّ من حيث التّوظيف، وتستحوذ على إعجاب نخب العالم الثّالث إذ تشهر هذا التنوّع علَماً لها. لكنْ في تلك الأمكنة، لا توضع أشكال اللامساواة موضع تساؤل عميق، ولا طرائق تشغيل الرأسماليّة، ولا الحروب الطبقيّة. إنّه نمط كامل من التلقين العقائديّ، لأنّه ليس في الأمر عضو في الـ«كا جي بي» يأتي لاعتقالك تحت التّهديد بالسّلاح لإرسالك إلى معسكر إعادة تأهيل. لقد تخرّج من صفوف كبريات الجامعات البريطانيّة أو الأميركيّة باحثون وجامعيّون مرموقون، لكنْ منها أيضاً تخرَّجَ رؤساء حكومات، ووزراء ماليّة واقتصاديّون ومصرفيّون أسهموا

في فتح اقتصاديّات بلدانهم للشّركات العابرة للقوميّات.

إنّنا ننكر، أو نتجاهل، جميع الذين واللواتي يطرحون أسئلة محرجة، وهكذا يجري التحكّم بأنماط التفكير. لقد جرى إخفاء مروحة كاملة من إمكانيّات تخيّلنا لعالم مختلف. الطريقة الّتي بها أبيد أناس يحملون مخيّلات مختلفة مثل شعوب وديان شهاتيسغار أو أوريسا كارثية. فكّروا في التخلّص من الماضي لكنّهم قضوا في الواقع على المستقبل.

ما هي الأمثلة الّتي لدينا على تعطيل الاحتجاجات الراديكاليّة عن طريق تمويل المؤسّسات؟

تجلّى ذلك خلال حركة الحقوق المدنيّة في الولايات المتّحدة، حيث تولّت مؤسّسات فورد وروكفلر تمويل مؤسّسات «السّود» «المعتدلة» بالمنح الدراسيّة والمساعدات أو ورش التّدريب. سبق ذلك في أفريقيا الجنوبيّة، أن قرّرت المؤسّسات الأميركيّة تمويل «المؤتمر الوطنيّ الأفريقي» من أجل مواجهة نفوذ الاتّحاد السوفييتي داخله، ما مكّنها من أن تقضي على منظّمات أكثر راديكاليّة مثل «الوعي الأسود» و«حركة ستيف بيكو».

وعندما انتُخب نلسون مانديلّا أوّل رئيس لجمهوريّة أفريقيا الجنوبيّة، انصاع كليّاً لتوافق واشنطن ومحا كلّ ما يتعلّق بالاشتراكيّة في برنامج «المؤتمر الوطنيّ الأفريقي». بل إنّه كرّم الجنرال الإندونيسيّ سوهارتو، الذي قتل الألوف من الشيوعيّين في إندونيسيا، بتقليده أرفع وسام جنوب أفريقيّ. والآن يحكم جنوب أفريقيا مناضلون سابقون يتنقّلون في سيّارات مرسيدس، على أنّ هذا كافٍ للحفاظ على أسطورة تحرّر الشعوب السّوداء.

عدم التفكير بناء على الطبقات أشبه بأن يكون المرء بلا هيكل عظمي أو عظام. ولكنني أعتقد أيضا أن قصر التفكير بناء على الطبقات فقط. كما يفعل بعض الشيوعيين. أشبه بأن يكون المرء هيكلا عظميا بلا جسد.

في الهند، مضت فترة خمسين سنة بين تصفية الاستعمار واعتماد لنيوليبراليّة الرأسماليّة، التي هي شكل من أشكال استعمار النّخب لبلدانها ذاتها. في أفريقيا لم يكن من مرحلة انتقال بين شكلَي السيطرة. لا يمكن أن تقوم الثّورة بتمويل من المنظّمات غير الحكوميّة أو مؤسّسات صاحبة المصلحة في الحفاظ على الأمر الواقع والتي تتكيّف بسهولة مع مقاومات مروّضة ومدجّنة.

انتِ قاسية أيضاً ضدّ سياسات تطبّق باسم حقوق الإنسان. لماذا؟

مهمٌّ أن يبقى المرء حريصاً على التلاوين في هذه المسألة. لست أقول إنّ حقوق الإنسان تشكّل سياسة سيّئة، والعديد من أقرب أصدقائي ناشطون في مجال حقوق الإنسان. لكنّني أقول إنّ هذا لا يكفي. في حين ينبغي أن تشكّل حقوق الإنسان الحدّ الأدنى من الحقوق، صارت الأمر الوحيد الذي يحقّ لنا المطالبة به. إنّ الرأسماليّة قد اختزلت فكرة العدالة بهذه الحقوق وحدها، في حين أنّ الحلم بالمساواة صار من قبيل الكفر. مع ذلك، فحقوق الإنسان قابلة لأن تشكّل حاجزاً أمام مخيّلتنا السياسيّة. وكذلك الأمر، فإنّ التركيز الضيّق على هذه الفكرة، وحصر الاهتمام بأعمال العنف والمجازر فقط، ينتهي إلى تجريم طرفَي النّزاع، أكانوا الماويّين والحكومة الهندية، أم الجيش الإسرائيليّ وحركة حماس. في الهند، في ولايات كشمير وأوريسا وشاهتيسغار، حركات مقاومة ليست من أتباع غاندي، بل هي مسلّحة، لأنّه ليس من خيار آخر للنّضال ضدّ الاستيلاء على موارد تلك المناطق. ومع أنّ مطالب هؤلاء عادلة إلّا أنّها لا تحظى بتأييد الطبقة الوسطى لأنّها تختزلها بـ«عنف» يزعمون أنّه يتعارض مع حقوق الإنسان.

كيف يمكن أن يتصرّف المرء إزاء ذلك؟

لا ينبغي تصوير الأمر وكأنّ شيئاً لم يتحقّق في هذا المجال. خِيضت معارك. ونجح فقراء في أن يمنعوا شركات تعدين كبرى عن العمل. تحقّقت انتصارات، لكنّها لا تصل إلى أجهزة الإعلام وليس مَن يحتفل بها.

هل تعرّفين نفسك بأنّك شيوعيّة؟

لا. لكنّني أعتقد أنّ الطّبقات الاجتماعيّة معطىً أساسيّ لفهم طريقة تشغيل العالم وتحليله بطريقة سليمة. عدم التفكير بناءً على الطّبقات أشبه بأن يكون المرء بلا هيكل عظميّ أو عظام. ولكنّني أعتقد أيضاً أنّ قصْر التّفكير بناءً على الطّبقات فقط، كما يفعل بعض الشيوعيّين، أشبه بأن يكون المرء هيكلًا عظميّاً بلا جسد.

ممّ تتكوّن هذه «المخيّلة الجديدة» التي تكتبين عنها؟ هل لك أن تصفيها لنا؟

نعم، نستطيع وصفها. ولكن ليس ببضع عبارات. هذا ما أحاوله في روايتي الجديدة وأنا قاب قوسين من إتمامها.

تكتبين: «لعلّ الوقت قد حان لنستعيد الليل» ما معنى هذا المشروع؟

العبارة اشارة إلى بناية ضخمة لانينيليا، قرب بومباي، يملكها أغنى أغنياء الهند، موكيش آمباني. البناء مكوّن من

أغلى مساكن بنيَت على الإطلاق، له ٢٧ طبقة وثلاث منصّات لطائرات الهليكوبتر وست طبقات من مرائب السيارات و٦٠٠ من الخدم. يشتكي الجيران أنّ هذا المسخ قد سرق منهم الليل بكلّ ما فيه من أضواء مُعمية. غير أنّ استعادة الليل هي أيضاً مطلب نسويّ قديم ويندرج في الاستعادة الضروريّة لكلّ عناصر الطبيعة الّتي يمارس عليها العنف، أكان الهواء أم الماء.

ج هل تعتقدين أنّ اقتراحك إلغاء الإرث اقتراح واقعيّ؟

ع لا يقتصر الإرث على الممتلكات الماليّة والماديّة. عندما تراقب انتشار نظام النّبذ في الهند يتكشّف لك إلى أيّ مدى يشكّل الإرث مسألة موقع وجاه وحقوق. إذا كنّا نريد تغيير الأمور، يبدو لي أنّ من المهمّ البدء بالتفكير بطريقة لا تديم الامتيازات والمكتسبات.

ج ما الّذي تعنينه بـ«حروب نمط الحياة» في الكتاب الذي خصّصته لمقابلتك مع إدوارد سنودن برفقة دانيال ألزبرغ، وهو «مطلق إنذارات» آخر مسؤول عن تسريب «وثائق البنتاغون» إبّان حرب فيتنام؟

ع ان نمط الحياة الأميركيّ صار نمط الحياة الأوروبيّ ونمط حياة النّخبة الهنديّة. كان سنودُن وألزبرغ على حقّ إذ أدانا وحشيّة الحرب في فيتنام والرّقابة التي تمارسها وكالة الأمن القوميّ الأميركيّة. لكنْ تبقى الحاجة إلى معرفة لماذا تخوض الولايات المتّحدة تلك الحروب، في الأمس كما اليوم. والسّبب الأبرز هو السيطرة على الموارد والرغبة في الإفادة منها بأسرع وقت ممكن. وهذا يتطلّب التّبشير بنوع معيّن من الحياة، مبنيّ على شهيّة الاستهلاك اللامتناهي والمنفلت من كلّ عقال.

إنّ إدوارد بيرناي، ابن شقيقة فرويد، هو من أوائل من غيّروا طريقة بيع السلَع، ليس بالإصرار على الحاجة إلى الاستحواذ على هذه السلعة أو تلك، وإنّما بالنّجاح في غرس الاعتقاد بأنّ هذا المنتوج او ذلك يسهم في شخصيّتكم ذاتها وفي انشراحكم الشخصيّ. إنّ هذا التّخييل عن استهلاك لا متناه، تلك الفكرة عن سعادة تمرّ عبر امتلاك المزيد والمزيد من الأشياء، والاعتقاد بأنّ الحضارة والرأسماليّة متماثلان هذه كلّها تحتاج إلى إعادة نظر وإعادة تساؤل بشأنها إذا كنّا نريد فرصة للبقاء على قيد الحياة. لكنّني لست مقتنعة بأنّ الإنسانيّة تريد أن تبقى على قيد الحياة.

ج في ذلك اللقاء مع إدوارد سنودُن ودانيال ألزبرغ، نشعر بأنّك لا تزالين مترددّة بشأن الدّوافع الوطنيّة لفعلهما. يقولان إنّ ما دفعهما للفعل هو اعتقادهما بفكرة ما عن أميركا، «خانتها» حرب فيتنام أو الرّقابة التي مارستْها وكالة الأمن القوميّة. إنّك ترفضين الشوفينيّة منذ وقت طويل، لكن إذا كانت هذه قد تسبّبت في عدد من الحروب، فإنّ البشر لم ينتظروا الأمم الدول من أجل أن يتحاربوا فيما بينهم؟

ع لست أقول إنّه لا حاجة إلى وجود بلدان أو أمم. لكنّني أقول لا حاجة إلى أن يُمحضوا سلطة باطنية كما هو الحال في فرنسا أو الهند، حيث يعتقد كثيرون أنّ بلده يجسّد التفوّق الثقافيّ أو الحضاريّ. هذا كلام فارغ. يجب إراحة الأعصاب بعض الشيء.

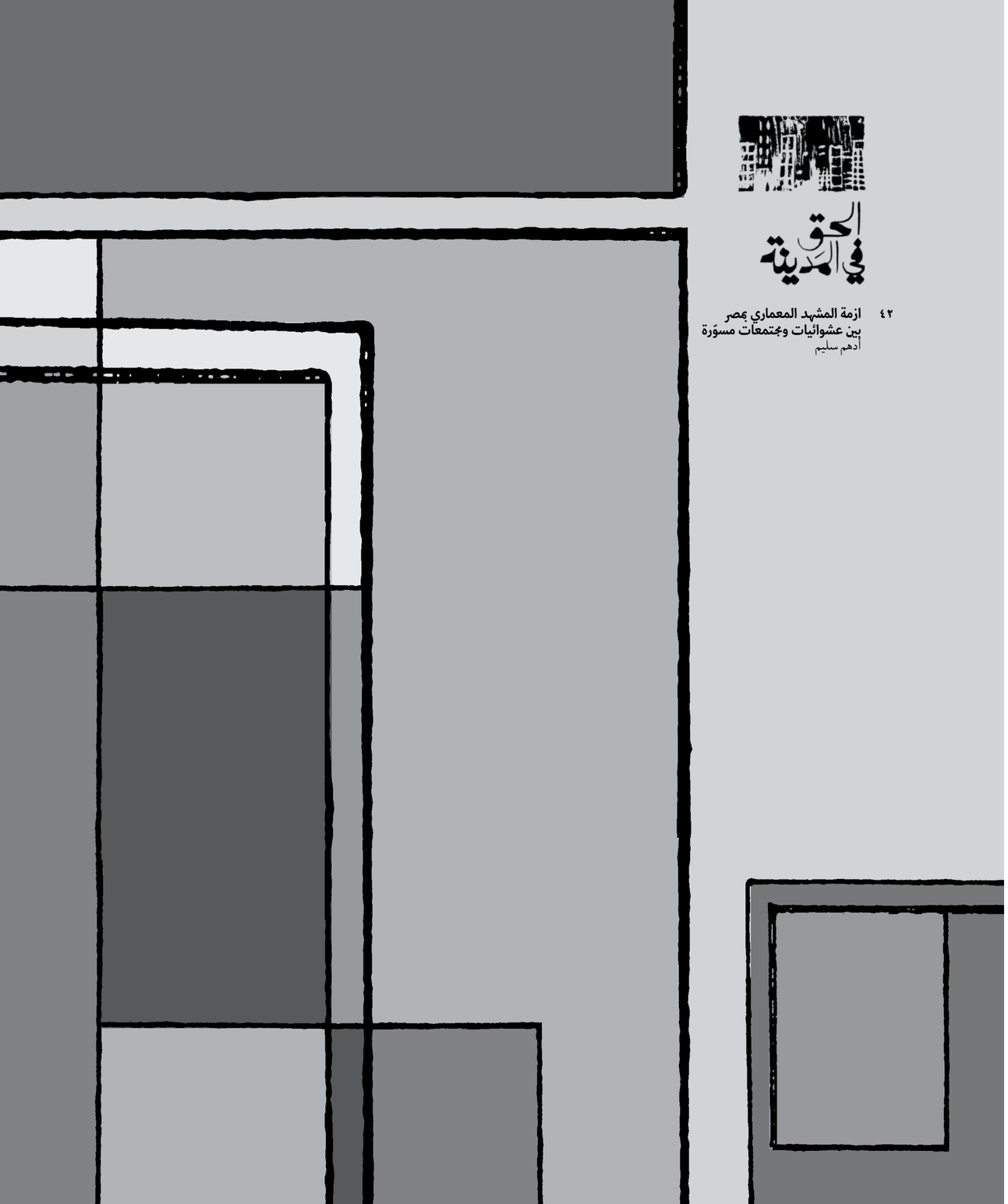
ج كيف تفسرين فشل الكتّاب والفنّانين في تقديم تخييل أقلّ إجراماً من تخييل الإعلام؟

ع اعتاد الفنّانون والكتّاب الرّضوخ لمتطلّبات السوق، حتّى وهم يوحون وكأنّهم يُجرون التّجارب، لأنّ المتوقّع منهم هو أن يُجروا التجارب، ولكن ضمن حدود معيّنة. عندما كتبت روايتي «إله الأشياء الصغيرة» لقيت استقبالاً إيجابيّاً، وشعرت بأنّ المطلوب منّي أن أنشر، بعد عامين، رواية أخرى، إلى ما هنالك. ولكن لو أردت تحقيق تلك الرّغبات، لما كنت استطعت المشاركة في أيّ من النّضالات التي شاركت فيها ولا أن أكتب الأبحاث والمقالات التي كتبت. عندما نشرت «نهاية المخيّلة» بديلاً من نشر رواية جديدة، اغتاظ الذين احتفلوا بروايتي الأولى وكرهوني.

إنّ مخيّلة الاستهلاك اللامتناهي قد اخترقت العالم الفنّي وإنّنا شهود على «غسيل ثقافي» على غرار ما شهدناه مع «الغسيل الأخضر». إنّ أكبر مهرجان للأدب في العالم يجري اليوم في جيابور، بالهند. إليه يتدفّق النّاس من كلّ أنحاء العالم، ناشرين ومثقّفين. وفيه يجري الحديث عن حرّيّة التعبير وحرّيّة الفنّ، فيما الأشخاص الذين يموّلون المهرجان يبيدون سكّان الغابات ويدعمون حكومة ترى إلى مجرّد أنْ لا تكون هندوسيّاً أو قوميّاً هو جريمة من الجرائم. تموّل شركات التنجيم مهرجانات السينما أو الأدب، يشارك فيها أناس رائعون يتحدّثون بطريقة مهذّبة عن حرّيّة التعبير فيما المموّلون يدمّرون العالم.

ج في هذه الحالة، ما الذي يترتّب علينا أن نفعل؟ أن نحبّ، على حدّ تعبيرك في كتابك؟

ع ينبغي التفكير. وإنّي أفكّر كثيراً، ولذلك لم أنهِ بعدُ كتابة روايتي الجديدة حول هذا الموضوع. لكنّني أعتقد أنّنا يجب أن نقطع مع الاعتقاد الذي يقول بأنّ الكائن البشريّ عليه أن يكون في مركز العالم ومع كلّ السرديّات التي تخترق ذلك الاعتقاد.



٤٢ ازمة المشهد المعماري بمصر
بين عشوائيات ومجتمعات مسوّرة
أدهم سليم

ازمة المشهد المعماري بمصر

بين عشوائيات ومجتمعات مسوّرة

أدهم سليم

معماري ومدرّس للتصميم المعماري، مصر. يعمل من بيروت.

«لربّما كان كبح الغضب عبر فهمه وامتصاص أسبابه من أهمّ الضرورات الأخلاقيّة للفنّ البرجوازيّ. لا يهمّ حقّاً إن كانت تلك الخلافات والتناقضات والتقرّحات التي أنتجت هذا الغضب قد سويّت مؤقّتاً باستخدام آليّات اجتماعيّة معقّدة أو تمّ التنفيس عنها عبر التفكّر المتسامي»
منفريدو تافوري[1]

من حيث يقف النّاظر للعالم العربيّ في أعقاب ثورات الرّبيع، بدت كثافة الخطاب الثقافي البديل الصادر آنذاك من مصر، كما من بعض دول المنطقة، كما لو أنّها قد أخذت المشهد المعماريّ المحلّي على حين غرّة. وجد ذلك المشهد، والذي طالما نُظر إليه بوصفه محايداً سياسيّاً إن لم يكن لا سياسيّاً من الأساس تقنيّاً وغير معنيّ بالنّقد أو منكفئاً على التجميل والأيقنة، نفسَه فجأة ضمن مخاض يدفع باتجاه ممارسة معماريّة أكثر انخراطاً في الواقع السّياسيّ والاجتماعيّ. في فترة وجيزة نشأ وتضخّم مشهد معماريّ مستقلّ في مصر يشمل مدوّنات وحلقات نقاشيّة وندوات ومعارض فنّيّة وبرامج بحثيّة في الداخل والخارج ومنشورات ومبادرات عامّة تأتي تباعاً مصحوبة بقاعات محاضرات يملأ صفوفها جمهور مختلط من المختصّين وغير المختصّين، وعروضاً تقديميّة بلغات مختلفة، وسيولاً من الصور والرسومات البيانيّة والحكم المعماريّة ذات السطر الواحد، تتدفّق عبر أجهزة إسقاط ضوئيّ ربّما تمّ شراؤها بأموال جهة مانحة ما، تحاول جميعها تسجيل وتحليل الواقع الحضريّ المعاصر في هذا الجزء من العالم.

لسنا فقط إزاء فورة من المسح والدراسة والتوثيق ربّما كنّا بأشدّ الحاجة إليها تشتمل المشهد المعماريّ المحلّي خلال العقدين الماضيين، بل نحن أيضاً أمام سلالة جديدة من المهنيّين والأكاديميّين المتّصلين بالممارسة المعماريّة ذاتها. على صعيد أوّل، تبدو الدعوة إلى ممارسة معماريّة بديلة على نطاق مدعوم مؤسّسياً بخلاف المُمارسات النقديّة الإفراديّة التي كانت سائدة من قبل والتي يُعتقد بكونها أقلّ تجذّراً في الواقع الاجتماعي كما لو كانت جزءاً لا يتجزّأ من واقع ثقافيّ محلّي مشرّع أمام الرسملة، يعمل في ظلّ حراك دؤوب من قبل حكومات ومؤسّسات ماليّة وثقافيّة أوروبيّة لخلق أسواق فنيّة جديدة عبر الدعم الثقافي الموجّه. على سبيل المثال يخبرنا تقرير صادر عن مؤسّسة آرتاكتك المدارة من قبل مصرفيين سابقين من مجموعة جي بي مورغان عن ارتفاع ملحوظ في الدعم التمويليّ الواصل للمؤسّسات الثقافيّة المستقلّة في الشرق الأوسط بالاتّساق مع تضاعف حجم سوق الفنّ المعاصر في المنطقة بين عامي ٢٠٠٦ و٢٠٠٨، وهو ما يأتي رديفاً لتدفّقات تمويليّة مشابهة لدعم مشهد معماريّ مستقلّ ربّما لا تتابعه تقارير المحلّلين والمؤسّسات المصرفيّة بنفس الشغف[2].

لكن على صعيد آخر، لا تقتصر الدعوة إلى ممارسة معماريّة بديلة على مآلات الرسملة الثقافيّة وحسب. فأعراضها تتراوح في شدّتها وتنويعاتها من سياق لآخر في العالم العربيّ، والإحساس الضمنيّ بضرورتها هو حالة عامّة لا تقتصر على العالم العربي فقط. إذ يشيع اعتقاد متنام بين الأجيال الصاعدة من المعماريّين في مختلف دولٍ العالم بأنّ العمارة تنطوي في داخلها على مكوّن واقعي جليّ، عادة ما يتّخذ صورة انخراط سياسيّ مباشرٍ أو دورٍ اجتماعيّ ما، يحتّم على المعماريّ التفكير والتعامل مع مهنته كأداة للفعل السياسيّ[3]. كيف يمكننا فهم فحوى هذه الدعوة وأسبابها إذن؟

في دراسة تعود للعام ٢٠١٣ أجراها كلّ من نشاط آوان وجيريمي تل وتاتيانا شنايدر، الباحثين بكلّيّة العمارة بجامعة شيفلد، نطالع توثيقاً لأكثر من ١٥٠ حالة دراسيّة لمعماريّين من مختلف أنحاء العالم يمارسون أشكالاً مختلفة من الفعاليّة السياسيّة تتراوح بين ممارسات معماريّة تتقاطع مع العمل السياسيّ بالمعنى المباشر بواسطة معماريّين في مواقع سياسيّة متنفّذة، وأخرى تنطوي على مضامين اجتماعيّة وبيئيّة غير مباشرة. تهدف الدراسة، بحسب آوان ومعاونيها، إلى تحويل الاهتمام النقديّ من «العمارة كمادّة، إلى العمارة كشأن عام،» باستبدال الحديث عن التجليّات المادّية للفضاءات المعماريّة بالحديث عن النشاط الإنساني الجاري فيها. وبالرغم من إصرار الباحثين على أنّ طرحهم ليس بديلاً أو مضادّاً لشيء ما ولا يحاول تسويق منتج فكريّ جديد، إلّا أن العنوان الفرعيّ الذي اختاروه للدراسة «طرق أخرى لإنتاج العمارة» يأتي بالضرورة ارتكاساً على ممارسة نمطيّة متخيّلة تحاول الحالات الموثّقة التمايز عنه. فالرغبة في تصنيف الحالات الموثّقة ضمن إطار الدراسة وتبويبها حتى وإن لم تقدّم تبريراً شافياً لحتميّة التصنيف على هذا الشكل، تعكس اهتماماً برسم تضاريس تلك «الطرق الأخرى» وتقسيمها في مجموعات وتمييز حدودها عمّا سواها. توضح آوان ومعاوناها أنّ أزمة الممارسة النقديّة المعاصرة تكمن في «سيادة أهميّة الجماليّات والطراز والشكل والتقانة في النقاشات المتخصّصة على حساب عمليّة إنتاج العمارة ذاتها وكيفيّة سكناها وزمانيّتها وعلاقتها بالمجتمع والطبيعة»[4]. وإذا ما تجاوزنا فرضيّة المحصّلة الصفريّة لمجموع شكل العمارة ومحتواها التي يفترضها الباحثون، يمكننا أن نستشعر ثمّة خطاباً اعتذاريّاً في مجمل الدراسة يستبطن حساسيّة ما تجاه الجمال كتعبير مباشر عن علاقات الإنتاج الرأسمالي، تلك التي يحاول هذا الخطاب التمايز عنها بالحديث عن «طرق أخرى لإنتاج العمارة» لا يكون للجمال مكان الصدارة فيها. بشكل مماثل، تميل الممارسات المعماريّة البديلة في العالم العربي، وفي مصر خصوصاً، إلى ربط الممارسات الجماليّة بتبعات أخلاقيّة غالباً ما تسعى إلى تكريسها عبر تناول قضايا بعينها، كالإسكان غير الرسمي، والعدالة الاجتماعيّة، خصوصاً في ما يتعلّق بالمجتمعات المسوّرة، والفضاء العامّ عبر دراسة موازية للأنثروبولوجيا وعلوم السياسة والقانون، أو عبر استخدام لغة آتية من تقارير منظّمات العمل الأهلي تهدف لتحويل العمارة إلى ممارسة اجتماعيّة مجاوزة للجمال والشكل والتقانة[5]. هذا التجاوز يحيل العمارة إلى تجلّ فضائيّ أشمل لما هو سياسيّ بالأساس، تجلٍّ شديد التّعقيد ومغرق في تفاصيل عارضة لا يمكن دراستها بشكل معماريّ متخصّص. خسارة التخصّص الاحترافي هنا عادة ما تُرى بواسطة البعض على أنّها «ضرورة حتميّة يجب العمل عليها ضمن إطار من الإيجابيّة، لا التخوف منها كخسارة للمصداقيّة المهنيّة»[6]. يسعى أصحاب هذه الرؤية إلى تفكيك هيمنة جماليّات السوق على الإنتاج المعماري باستخدام آليّة دشّنها عدد من الفنّانين الأوروبّيين في ستّينيّات القرن الماضي تعتمد على حمل الفنّان لنفسه على الجهل العمدي بالحرفة كمنهج لتثوير الممارسة الفنيّة وعزلها عن التاريخ السلطوي لأدوات وطرق الإنتاج الفنّيّ[7].

إلّا أنّه في حالات أخرى، كمشروع «وجهة نظر» (سيّد، ٢٠١٦) في عزبة الزبّالين بالقاهرة أو كمبادرة «مصر بالألوان» (مجموعة تكوين، ٢٠١١)، تحوّل تفكيك التخصّص الاحترافي إلى عزل كامل للممارسة المعماريّة عن طريق تحويلها إلى مكوّن تزيينيّ مكمّل يقتصر على طلاء واجهات المباني، ويمكن «تعهيده» بشكل مستقلّ على نحو ما يقوم به المطوّرون العقاريّون التجاريّون. عادةً ما يتمّ الاحتفاء بهذه الأنماط من الممارسات المعماريّة من قبل المؤسّسات الثقافيّة المحلّيّة والدوليّة على السواء، على خلفيّة كون العمارة الصادرة عنها بالضرورة نقديّة ومتموضعة في سياقها المكاني وبالتبعيّة أكثر تعبيراً عن المحلّية وتجذّراً في الواقع، ما يؤهّلها لاستحقاق الدعم المادّي والأدبيّ. ما يسترعي الانتباه هنا، هو أنّه في أغلب الأمثلة التي اضطلعت فيها تلك الممارسات بأعمال معماريّة فعليّة، في حالة مصر خصوصاً، أظهرت تلك الأمثلة ميلاً عامّاً نحو الفقر التصميمي والسطحيّة وإن وُجدت بالتّأكيد حالات تعكس غير ذلك بل إن بعضاً من تلك الأمثلة يحيلنا إلى جماليّات تجاريّة لا تدّعي لنفسها ذات المسؤوليّة الاجتماعيّة. واقع الحال، أفضى انسحاب المعماريّين وتفكيكهم للتخصّص إلى اضطلاع غيرهم بالدور المنوط بهم، بينما لم يسفر هذا الولع المحموم بدراسة الواقع والمحليّة فعلياً عن مشروع نقديّ نحو ممارسة «واقعيّة» أو «محليّة،» فيما تحوّل إسهام قطاع كبير من تلك الممارسات إلى التوثيق والإنتاج المعرفيّ بالأساس.

استقى هذا التحوّل زخمه على خلفيّة رواج المساعي الداعية إلى مجابهة التسطيحات الأوروبيّة الشائعة عن

الإنتاج الثقافي في دول الجنوب، خصوصاً في دوائر دراسات الشرق الأوسط إبّان العقد الأوّل من الألفيّة الثالثة، فانبرى آنذاك عدد من الممارسين المعماريّين والأكاديميّين والنشطاء ليشكّلوا معاً ظاهرة أكبر، عُرفت

ما النزوح الجماعي للمعماريين المحليين نحو مجالات مجاورة كالفنون والإنسانيات والإدارة الثقافية إلا دليل آخر على فقدان ثقة هؤلاء في قدرة مهنتهم على مجابهة استحقاقاتها النقدية. إن لم يكن انهزاما في مواجهة فاعليتها الزائلـــــــــــــــة.

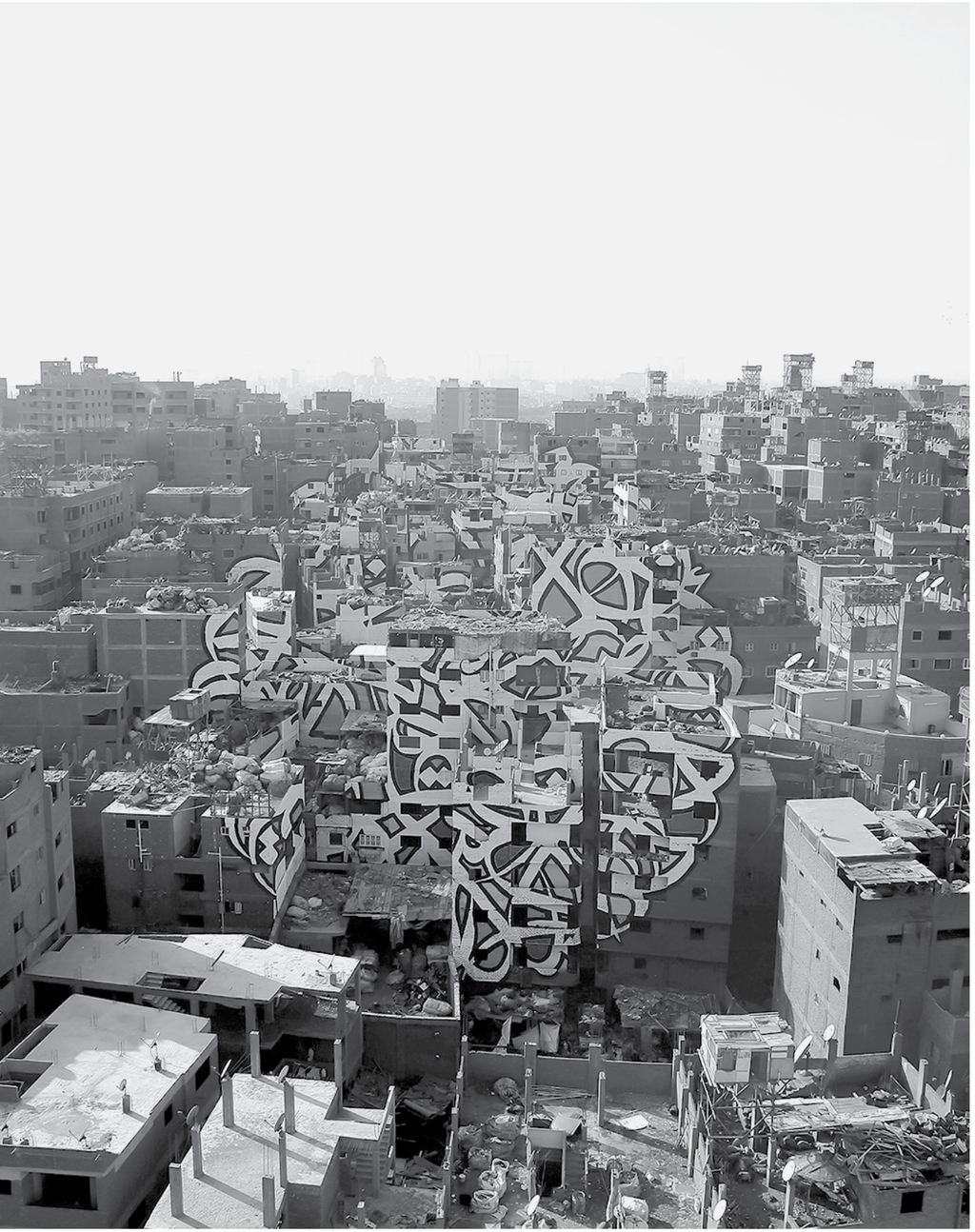
عند البعض لاحقاً باسم «مدرسة القاهرة». سعت الدائرة الأكاديميّة الناشئة حينها إلى التنظير للمدينة استناداً إلى البحث الميدانيّ الذي يتحرّك فيما وراء المنتجات الفكريّة السائدة، كي يتسنّى للباحثين «الأخذ في الاعتبار والإنصات بأذن ناقدة لرؤية التابع، والذي قد ينزوي صوته أو تضيع ممارساته بين دفّات السجلات الرسمية والعامة». وفي طريقها نحو صياغة «حكمة ميدانيّة مبنيّة على دراسة السياق ومتجذّرة في الواقع وغير منفصلة عن العالم»، سعت مدرسة القاهرة إلى تبرير وتمرير ممارسات نقديّة بديلة، لكن ذلك لم يتمّ سوى على حساب ممارسات محليّة أخرى[٨].

تحوّلات وبدائل

التحوّل نحو ما بات يُعرف بـ«الممارسات البديلة» أو «الطرق الأخرى لإنتاج العمارة» استدعى بالضرورة تحوّلاً في العمارة المحليّة، من التثوير النقديّ لممارسات التصميم والبناء إلى تطوير ممارسات التوثيق والعمل الخيري. وفي حين تطلب التصميم والبناء حدّاً أدنى من المعرفة التقنيّة لمواجهة المنافسة المهنيّة، اعتاش المشتغلون بالممارسات البديلة في أحوال كثر من رواتبهم الأكاديميّة أو من تمويل الجهات المانحة، كما أنّ الممارسات البديلة تطلّبت إجمالاً مهارات في حقول غير العمارة، لم تُجد فيها المهارة المعماريّة نفعاً لصاحبها. لم يسهم اختزال دور المعماري المتخصّص إلى دور المراقب أو المعلّق السياسيّ في خفض قيمة المهارة المعماريّة التقليديّة وحسب، بل أسهم أيضاً في خفض قيمة أيّ نوع من المهارات قد يكتسبه المعماري الناشئ عبر التمرّس المهني. ما يسقط من الحسبان عادةً، هو أنّ تلك المهارات التقليديّة ليست فقط مظهراً من مظاهر الاقتدار الفنّي، بل هي أيضاً شكلٌ من المعرفة المتجذّرة في الواقع. تبديد هذه المعرفة ينطوي حتماً على غضّ الطرف عن أشكال بعينها من الممارسات النقديّة المحلّية، وبالتالي ينطوي إجمالاً على تعطيل تطوّر الممارسات المعماريّة المحلّية عوضاً عن دعمها.

وفي حين يمكن النظر لهذا التحوّل كمَيل عامّ في عدد من الدوائر الأكاديميّة التي تقلّل من أهمّيّة الفاعليّة السياسيّة للجمال والشكل والتقانة، كما في حالة الباحثين من جامعة شيفلد أعلاه، يتفرّد المشهد المعماريّ العربيّ بانصراف نفرٍ معتبرٍ من نخبته عن مساءلة تأثير هذا التحوّل من الناحيّة المؤسسيّة. بشكل ما، أصبح هذا الانصراف علامة على جذريّة النقد، فلا شيء يبدو أكثر رجعيّة اليوم من حديث المعماريّين عن العمارة ذاتها. وما هذا النزوح الجماعي للمعماريّين المحليّين نحو مجالات مجاورة كالفنون والإنسانيّات والإدارة الثقافيّة إلّا دليل آخر على فقدان ثقة هؤلاء في قدرة مهنتهم على مجابهة استحقاقاتها النقديّة، إن لم يكن انهزاما في مواجهة فاعليّتها الزائلة. يوضح المعماريّ والباحث الألمانيّ ماركوس ميسن في كتابه «كابوس العمل التشاركي»، أنّ عدداً غير قليل من المكاتب المعماريّة التي تحسب نفسها على معسكر الممارسات البديلة قد طوّرت نماذج مهنيةً للعمل، «أقلّ تخصّصاً وأكثر تركيزاً على البحث، لأنّها في واقع الحال قد أصبحت بلا عمل معماريّ حقيقي»[٩].

على صعيد آخر، فتح ذلك التحوّل نحو إنتاج المعرفة مصراعَي الباب أمام تسليع الممارسات المعماريّة التلقائيّة وغير الرسميّة في مجتمعات الجنوب عبر تحويلها إلى أبحاث وجوائز ومعارض فنيّة ودرجات علميّة ودورات تدريبيّة من قبل المنظّمات العاملة بالحقل الثقافيّ في دول الشمال. في مقاله بالأركتكشرال ريفيو، ينتقد دان هانكوكس مشروع توثيق برج توري دافيد في كراكاس ومعرضه المقام ضمن فعاليّات بينالي البندقيّة في دورته الثالثة عشرة للعام ٢٠١٢. يقول هانكوكس «صُمّم المعرض الحائز على جائزة الأسد الذهبيّ في بينالي البندقيّة ليحاكي مطاعم كراكاس الشعبيّة صاخبة الأضواء. يصف المعرض ما قام به المعماريّون النمسويّون من مكتب إربان ثينك تانك (يو تي تي) لتوثيق توري دافيد «كبحث تصميميّ»، إلّا أننا لا نعرف حقّاً من يقف وراء التصميم هنا؟». لا شكّ في أنّ توثيق المشاقّ التي يكابدها سكّان توري دافيد ونشرها هو أمر مفيد للغاية، إلّا أنّه من الصعب رؤية ذلك التوثيق، بحسب هانكوكس،



❖
منشية الناصر في القاهرة، غرافيتي للرسام التونسي السيد

خارج كونه عملاً «استعماريّاً طفيليّاً» تعتاش فيه مؤسّسة أوروبّية على المعاناة اليوميّة لآلاف من السكّان غير المسجّلين رسميّاً وتكتم أصواتهم لصالح موضوعيّة التوثيق الأكاديميّ وحقوق نشره المحميّة. يسائل هانكوكس طبيعة اللغة التي يعلن بها هؤلاء المعماريّون امتلاكهم الحصريّ لحقوق البحث في هذا الموضوع مسجّلين بموجبها اسم البرج «توري دافيد» كعلامة تجاريّة لموقع إلكترونيّ يحمل نفس الاسم[١٠].

بالمثل، وفي موضع غير بعيد في حديقة جيارديني بعد عدّة سنوات، لاقى الجناح الوطني لمصر في بينالي البندقيّة للعمارة في دورته الخامسة عشرة استحساناً غير مسبوق، ليس فقط بالنظر إلى تاريخه غير المشرّف في الدورتين السابقتين، بل أيضاً ضمن إطار تلك الدّورة خصيصاً. جاء المعرض استجابةً مباشرة لتيمة البينالي بعنوان «تقرير من الجبهة»، من خلال تقديم ممارسات تنظر للعمارة المحليّة كإطار للإنتاج المعرفيّ المرتبط بسياقه المحليّ والمتجذّر في الواقع. وصف الفريق التقييمي عمله كمحاولة لطرح سؤال «كيف تُكتب القصّة؟» عوضاً عن «ما هي القصة؟» وكان لهم ما أرادوا، لكن ليس بالضّبط. ببضعة استثناءات في عرض مسهب، أتت أغلب الأعمال المعروضة من مؤسّسات ثقّافيّة وأكاديميّة أوروبيّة كمعهد إي تي إتش بزيورخ وكلّيّة التصميم في جامعة بنسلفانيا وأركتكشرال أسوسياشن بلندن وجامعة لوند بالسويد ضمن برامج بحثيّة تتناول مصر كموضوع للدراسة. جاءت «التقارير» بالفعل عن مصر، إلّا أنها جاءت من «جبهات» أخرى تحتكر إنتاج المعرفة.

العمارة والتناقضات الثقافية

بالرّغم من انخراط عدد كبير من المعماريّين في العمل الاجتماعي والسياسي والممارسات البحثيّة والفنيّة في سياقات مختلفة في العالم العربي، حيث تتطلّب أوضاع العمران هناك تطوير فعاليّة نقديّة غير نمطيّة، قليلاً ما يتعرّض منتجو الثقافة المحلّيّون لتناقضات السياسات الثقافيّة العالميّة التي تنضوي ممارساتهم تحت لوائها، ما يجعلهم عادةً أسرى لمراوحة ما بعد حداثيّة بين إزاحة راديكاليّة للمركز بالحديث عن ممارسات «أخرى» أو «بديلة» تتحدّث باسم التابع ثمّ لا تلبث أن تخرس هذا التابع عبر مأسسة البحث والتوثيق لتعيد إنتاج المركز من جديد. في مقابل ذلك، وفي حين ينظر الأكاديميّون والمشتغلون بالحقل الفنّي بعين ناقدة لطبيعة الدور الذي تلعبه رأسماليّة التمويل الثقافي تلك، لا يحظى تمويل الممارسات المعماريّة البديلة بذات الاهتمام النقدي. وبالتبعيّة لا تكمن المشكلة في ما فعله أو لم يفعله هذا المعماريّ / الفنّان / الباحث أو ذاك، المشكلة كامنة بالأساس في التوجّه العامّ نحو نمط مسبق الصبّ من الممارسة النقديّة، يلتمس فيه هؤلاء بريق الراديكاليّة الجاهزة بقدر اقترابهم من فلك أطر ومؤسّسات ثقافيّة بعينها، والتي نادراً ما يسائلون احتكارها لسلطة «تكريس منتجين ثقافيّين بعينهم ومنتجات ثقافيّة بعينها»، على حدّ وصف بيير بورديو[١١].

يتكشّف أحد ملامح تلك السلطة في تصنيف وضعته ماري آن دي فليغ، رئيسة مجموعة الفنّ والحقوق والعدالة وهي مجموعة تتألّف من أكثر من ٣٠ منظّمة أهليّة وحكوميّة أوروبيّة تعمل على الساحتين الحقوقيّة والفنيّة وتمثّل لاعباً أساسيّاً في توجيه السياسات الثقافيّة للاتحاد الأوروبّي تجاه منطقة الشرق الأوسط وجنوب البحر المتوسّط. تميّز دي فليغ بين نوعين من الفنّ المعاصر في العالم العربي، الأوّل هو الفنّ ذو القيمة الماليّة الضخمة والذي يصل إلى صالات المزادات الفنيّة الكبرى كسوثبي وكريستيز، أمّا الآخر فهو ذاك الذي يطرح أسئلة نقديّة تجعله، بحسب دي فليغ، عصيّاً على التسويق. ترى دي فليغ في هذا النّوع الآخر سوقاً جديداً لا يقع فقط على رادار المؤسّسات الماليّة السويسريّة وصالات المزادات الكبرى والغاليريات وأصحاب المجموعات الفنيّة وحسب، بل والحكومات الأوروبيّة نفسها أيضاً. بحسب هذا التصنيف، ترى دي فليغ أرجحيّة توجيه الدّعم المالي الأوروبّي للممارسات الفنيّة التي «تنظر للمجتمع، تراقبه، تعكس قضاياه المعاصرة، تعلّق، تستحث الفكر، تنظر من زوايا بديلة»[١٢]. ما لا يظهر في تحليل دي فليغ هو أنّه بفضل تلك المحاباة المؤسّسية تحديداً يزول الخطّ الفاصل بين نوعَي الفنّ اللذين يستند إليهما التحليل بالأساس، ويتحوّل دور الدعم الماليّ إلى إزاحة مؤسّسية مستمرّة للخطّ الفاصل بين النّوعين بهدف اكتشاف فنّانين محليّين واستلحاقهم ضمن النّوع الأوّل ذي القيمة الماليّة الضخمة. وهو ما يثير التساؤل حول مدى جذريّة تلك «الزوايا البديلة» التي يمكن أن تطرحها ممارسات فنّيّة تحاول أن تميّز نفسها عن رأسماليّة السوق المحلّي من حيث كون تلك الزوايا البديلة في الوقت ذاته آليّات تسويق تعمل ضمن ظروف رأسماليّة عالميّة أكبر على الأقلّ من وجهة نظر من

يضعون سياسات التّمويل. لا تفوتنا هنا الإشارة إلى تحليل باحثة الاجتماع، ساسكيا ساسن، المهمّ عن ميل النظام الرأسماليّ العالميّ لا لتجريف الأنظمة الاجتماعيّة وعلاقات الإنتاج والتعبير الفنّي في مجتمعات ما قبل الرأسماليّة وحسب، بل لتجريف الرأسماليّات المحليّة أيضاً، والتي قد تشكّل بعلاقات إنتاجها التقليديّة عقبة أمام منتجات ثقافيّة جديدة تنتمي لاقتصاد عالميّ أكثر تعقيداً وشمولاً. من هذه الوجهة قد تكون المحاباة النّقديّة لطرح أسئلة وموضوعات بعينها هي في الوقت ذاته أدوات لتجريف أسواق محليّة بديلة للإنتاج الثقافي[١٣].

إذن، كيف يمكن للممارسات المعماريّة البديلة، كجزء من حراك رأسماليّ عالميّ ربّما يقع أحياناً على حافّة الاستشراق الذّاتيّ، أن تتحوّل إلى مشروع جادّ للممارسة النقديّة المحليّة؟ إلى أيّ مدى يختلف، أو يُتشابه، الانعتاق الصادر عن هذا الإنتاج المعرفيّ الكثيف مع ذاك الصادر عن الفنّ البرجوازيّ الذي كتب عنه المعماري والمؤرّخ الإيطالي منفريدو تافوري في سبعينيّات القرن الماضي: مجرّد عرَض جانبيّ لسياسات ثقافيّة عالميّة، غير معنيّة حقّاً بتحليل التناقضات الرأسماليّة الأساسيّة التي ينطوي عليها عمران المدينة، بل هي بالأحرى مكرّسة لتأطير هذه التناقضات كمنتجات فكريّة للبحث الجماليّ والنظريّ، وبالتبعيّة تحديد الوجهة السديدة والأكثر ربحيّة للإنتاج الثقافي ضمن سوق عالميّ.

بفضل الدعم التمويلي والمحاباة من قبل بعض الدوائر الأكاديمية والثقافية في دول الشمال، ينجذب عدد كبير من المعماريين الشباب من العالم العربي للعمل بالبحث العمراني، سواء أكانوا حقا من المهتمين به أم لا.

تشير حنان طوقان، الباحثة بكلّيّة الدراسات الشرقيّة والأفريقيّة بجامعة لندن (سواس)، إلى أنّ ازدهار الإنتاج الثقافي المعاصر في عدد من دول العالم العربي يعود بشكل كبير إلى دور الدبلوماسيّة الثقافيّة الأوروبيّة التي تعمل في المساحة الواقعة بين مراكز تسويق إقليميّة كدبي والشارقة وبين منظّمات المجتمع الأهلي كقنوات اتصال محليّة لها، حيث عملت تلك الدبلوماسيّة على إعادة بناء وهندسة المشهد الثقافي في العالم العربيّ عبر دعم الفنّانين وابتعاثهم إلى الخارج وتمويل المؤسّسات والمشاريع الثقافيّة وتدريب العاملين بها وتوفير الموارد اللازمة لإقامة المهرجانات والمعارض وإنتاج الأعمال الفنيّة منذ مطلع تسعينيّات القرن الماضي، ما سمح اليوم بوجود ما يملأ قاعات العرض في دبيّ والشارقة. بحسب طوقان فإنّ نشأة المؤسسات الثقافية المستقلة ونموّها في عدد من الحواضر العربيّة كان بالأساس مدفوعاً بجهود حكومات غربيّة ومؤسّسات ثقافيّة مثل فورد وأوبن سوسايتي، هيّأت عبر شركائها المحلّيّين مساحة لإنتاج ثقافيّ «بديل» عن إنتاج آخر، اعتقدت بكونه أقلّ نقديّة أو أقلّ جودة. ولا شكّ في أنّ اقتران تلك المساحة بتصنيف دي فليغ، يفترض ضمناً صعوبة وجود إنتاج ثقافيّ جدير بالاعتبار خارج مظلّة دعمها، ويحتّم على المنتجين الثقافيّين الطليعيّين الالتحاق بها[١٤].

ينطبق الأمر ذاته على عدد كبير من المعماريّين المحليّين المتحوّلين إلى مجال الممارسات البديلة والذين تتقفّى ممارساتهم، عن قصد أو بدون، السياسات الثقافيّة الأوروبيّة في المنطقة. بشكل مشابه، وبفضل الدعم التمويلي والمحاباة من قِبل بعض الدوائر الأكاديميّة والثقافيّة في دول الشمال، ينجذب عدد كبير من المعماريّين الشباب من العالم العربي للعمل بالبحث العمرانيّ، سواء أكانوا حقّاً من المهتمّين به أم لا. وعلى تكرار محتوى عدد كبير من الأبحاث والمشاريع الفنيّة التي يقوم بها هؤلاء، والتي ربّما لا تحرز تقدماً حقيقيّاً، فيما خلا التّرقّي المهنيّ للعاملين بتلك الدوائر، كما في حالة توري دافيد مثلاً، فإنّ ترسّخ التمييز الناتج من تلك المحاباة يتحوّل يوماً بعد يوم إلى آليّة نمطيّة يستبطنها العمل الثقافي المحلّي، بشكل يضع أيّ صوت ناقد في مجابهة منظومة الإنتاج الثّقافي برمّتها. فانحسار الأبحاث والأعمال المنتجة بدعم من هذه المؤسّسات والصناديق والمنَح الدراسيّة ضمن عدد من التيمات المكرّرة عادة ما كان سبباً في تقليص المساحة المتاحة أمام عدد غير قليل من المعماريّين والباحثين النابهين، وإهمال طيف واسع من مسارات البحث الأخرى التي كان يمكن أن تُتّخذ في حال توزيع هذا الدعم بشكل مغاير. لا نملك إحصاءات واضحة يمكننا الحكم على أساسها، إلّا أنّ الأمر يبدو جليّاً بملاحظة أنّ هذا النّموّ المنتظم في الإنتاج المعرفيّ، بفضل الزيادة المطّردة في عدد المعماريّين المتحوّلين حديثاً للممارسات البديلة، لم يأت مصحوباً بنموّ مقابل في عدد المشاريع المعماريّة ذات الجودة العالية. الواقع العمراني يُدرس ويُمسح باستمرار من أجل إنتاجٍ لا يتوقّف من المعرفة، إلّا

أنّ أحداً لم يتساءل لمن ولأيّ غرض تُنتج هذه المعرفة؟ يظهر هذا الإحساس من حين لآخر في حديث وكتابات بعض المشتغلين بالممارسات البديلة الّذين يتساءلون عن مصير تلك المعرفة وفيمَ ستستخدَم. فإنْ لم تسهم المعرفة المعماريّة في تحسين الواقع المبني، أو على الأقلّ في تحسين الواقع المهني، فما هو تحديداً الهدف منها[١٥]؟

في مناخ من ملانخوليا ما بعد الثّورات، يبدو إنتاج المعرفة كبديل أخير لا تتطلّب ممارسته الاعتراف ضمنيّاً بفشل المشروع الجمالي البديل الذي انطوت عليه ثورات الربيع مصر مثالاً ما قد يترتّب عليه خسارة موطئ قدَم هامٍّ على خريطة التمويل الأجنبي. تجاوزُ هذا الاعترافً دفع بالكثير من المعماريّين إلى حالة من الرهبنة الأكاديميّة، بل وصل الأمر بالبعض بدافع من الضغوط الاقتصاديّة التي استلحقتها الثورات، وتحطم أيّ أمل في عمارة أفضل كان من المنتظر أن تأتي، إلى هجران العمارة بالكامل والتحوّل إلى مهَن أخرى[١٦].

بالتأكيد لا جديد في القول بأنّ قطاعاً كبيراً من المشهد المعماري والفنّي في العالم العربي يعتاش بشكل مباشر وغير مباشر على أنماط غابرة ومعاصرة من التبعيّة الكولونياليّة لدول ومؤسّسات تقوم نيابة عن الفاعلين المحلّيّين بتحديد أولويّات العمل الثقافي والتي تأتي في غالبها كصدىً متأخّر للسياسات الثقافيّة الأوروبيّة المتعلّقة بدعم التنوّع الثقافي لاحتواء الآخر في أوروبّا نفسها. إلّا أنه لم يعد من المقبول النظر بعين البراءة لهذا الاحتفاء الزّائد بالعمارة التقليديّة وجماليّات الإسكان غير الرسمي ضمن تصوّر جامد عن الخصوصيّة الثقافيّة، أو إعادة كتابة تاريخ الحداثات المحليّة لمغازلة نوستالجيا بورجوازيّة تعتاش على اجترار ماض طليعيّ مفترَض، أو حتّى الحديث الحالم عن فاعليّة المعماري والفنّان في مواجهة العسف السلطوي. عادة ما تتّسم تلك التيمات في أوساط الفاعلين الثقافيّين المحليّين بزخم نقديّ يفترض ضمناً ثوريّتها كما يؤمن بحتميّة أن يُفضي الاشتغال بها إلى تقدّم نقديّ ما كما لو كانت تعمل في معزل طوباويّ عن الأيديولوجيا. واقع الحال، أنّه في ظل الانتصار الحالي لقوى الديكتاتوريّة في دول الربيع تبدو تلك التيمات كبديل راديكاليّ فعّال للمقاومة، تكتسب قيمة في ذاتها، وتصبح شكلاً من الفعل السياسي. إلّا أنّ تلك الممارسات يمكنها أيضاً في أحيان كثيرة أن تدفع عديداً من الفاعلين المحليّين عفويّاً للانخراط ضمن حقل للإنتاج الثقافي تمّت هندسته مسبقاً بوعي أو دون وعي، والاشتراك في إنتاج نقد قصير النّظر عن الواقع، ما يفقد المشهد المحلّي قدرته على إنتاج عمارة ثوريّة بحقّ.

مصادر

١ Tafuri, M. (1976). *Architecture and Utopia: Design and Capitalist Development*. Cambridge, MA: MIT Press. p.1

٢ Gleadell, C. (2008, October, 7). Art sales: Art blossoms in the desert. Retrieved December 15, 2016, from http://www.telegraph.co.uk/culture/art/artsales/3561776/Art-sales-Art-blossoms-in-the-desert.html

٣ انظر نص البيان الصحافي لمقيمي الجناح الوطني المصري في الدورة الخامسة عشرة من بينالي البندقيّة للعمارة لعام ٢٠١٦
Egyptian Pavilion, *La Biennale di Venezia* - 15th International Architecture Exhibition. (2016). Ahmed Hilal. «Reframing Back: Imperative Confrontations», Cairo, Egypt: Ministry of Culture Arab Republic of Egypt

٤ Awan, N., Schneider, T., & Till, J. (2011). *Spatial agency: Other ways of doing architecture*. Abingdon, Oxon: Routledge. p. 27-28

٥ راجع على سبيل المثال النصوص التعريفية للممارسات المعماريّة الواردة على قائمة موقع منصّة المبادرات العمرانيّة بالقاهرة /http://www.cuipcairo.org.

٦ Awan, N., Schneider, T., & Till, J. (2011). *Spatial agency: Other ways of doing architecture*. Abingdon, Oxon: Routledge. p. 27-28

٧ تتم ترجمة مصطلح deskilling على محركات الترجمة الإلكترونية لتعابير غير ذات دلالة محددة مثل «تخفيض المهارة» لذا رأينا عدم ذكر المصطلح والاكتفاء بشرح فحواه. للمزيد:
Burn, I. (1981). «The Sixties: Crisis and Aftermath (Or the Memoirs of an Ex-Conceptual Artist)». (P. Taylor, Ed.). *In Art & Text* (pp. 49-65). Visual Arts Board Prahran College of Advanced Education

٨ Singerman, D., & Amar, P. (2006). *Cairo cosmopolitan: Politics, culture, and urban space in the new globalized Middle East*. Cairo: American University in Cairo Press. p.26

٩ Miessen, M. (2010). *The Nightmare Of Participation: Crossbench Practice As A Mode of Criticality*. New York: Sternberg Press. p. 46

١٠ Hancox, D. (2014, August 12). «Enough Slum Porn: The Global North's Fetishisation of Poverty Architecture must End». Retrieved December 15, 2016, from https://www.architectural-review.com/archive/enough-slum-porn-the-global-norths-fetishisation-of-poverty-architecture-must-end/8668268.article

١١ Bourdieu, P. (1993). *The field of cultural production: Essays on art and literature* (R. Johnson, Ed.). New York: Columbia University Press. pp. 40-42

١٢ De Vlieg, M. (2008, May 23). http://eng.babelmed.net/cultura-e-societa/36-mediterraneo/3223-why-does-the-euro-med-need-to-support-and-develop-contemporary-art-and-exchange.html. Retrieved December 15, 2016, from http://eng.babelmed.net/cultura-e-societa/36-mediterraneo/3223-why-does-the-euro-med-need-to-support-and-develop-contemporary-art-and-exchange.html

١٣ Sassen, S. (2010). «Expanding the Terrain for Global Capital: When Local Housing Becomes an Electronic Instrument». In M. B. Albers (Ed.), *Subprime Cities: The Political Economy of Mortgage Markets* (1st ed., pp. 74-96). Blackwell Publishing Ltd

١٤ Toukan, H. (2010). «On being the other in post-civil war Lebanon: Aid and the politics of art in processes of contemporary cultural production». *Arab Studies Journal*, XVIII(1), 118-161

١٥ Moursi, M. (2016, September 26). «What happens to the knowledge produced? On Egypt at this year's Venice Architecture Biennale». Retrieved December 15, 2016, from http://www.madamasr.com/en/2016/06/09/feature/culture/what-happens-to-the-knowledge-produced-on-egypt-at-this-years-venice-architecture-biennale

١٦ Higazy, I. (2016, September 29). «Shahira Fahmy: A career that responded to a revolution». Retrieved December 15, 2016, from http://www.madamasr.com/en/2016/09/29/feature/culture/shahira-fahmy-a-career-that-responded-to-a-revolution

ملف

جون برجر
العيون الخصبة

٥٠ جون برجر: عن يأس لا يُهزم!
٥١ فان غوغ وإنتاج العالم
٥٤ في استخدامات التّصوير الفوتوغرافي
٦٥ ضد هزيمة العالم الكبرى
٧٠ طبيعة التظاهرات الجماهيريّة
٧٦ كتابان
٧٧ الإعلان التجاري واللوحة الفنيّة
٨٦ غُلبة سيزان السوداء
٨٨ عشر رسائل عن المكان
٩٢ عدالة الشعب الفلسطيني تصرخ في وجه العالم
٩٣ الكتابة والترجمة واللغة
٩٥ عن «غيرنيكا» بيكاسو و٢٨ طفلاً مغربياً
فايز الصيّاغ

جون برجر (٥ نوفمبر ١٩٢٦ - ٢ يناير ٢٠١٧)، أعماله المترجمة للعربيّة «وجهات في النّظر» (١٩٩٠) ترجمة فواز طرابلسي، «طرائق في الرؤية» (١٩٩٤) ترجمة رضا حسحس، «بيكاسو، نجاح وإخفاقة (٢٠١٠) ترجمة فايز صيّاغ.

جون برجر: عن يأس لا يُهزم!

مطلع هذا العام توفي جون برجر، الناقد الأدبيّ والفنّي والراوي والرسّام والشاعر البريطاني. من أبرز أعماله الأولى العام ١٩٧٢ المسلسل التلفزيوني «وجهات في النظر» الذي صدر في كتاب فبات الآن أثراً كلاسيكيّاً لا غنى عنه لكلّ مَن يريد معرفة بثقافة النظر والفنّ الحديث. في العام ذاته، نال برجر جائزة بوكر عن روايته «ج».

بعدها غادر جون برجر لندن ليعيش في قرية جرديّة نائية في جبال الألب الفرنسيّة.

من وحْي تلك الحياة كتب ثلاثيّته الرائعة عن ملحمة الحياة الفلاحيّة في العالم الحديث. وأعقبها بـ«إلى حفل الزواج»، روايته المأسوية عن مرض الإيدز. لكنّ هذا الروائيّ كان يحبّ أن يَرى إلى نفسه على أنّه «حكواتي» يعرف كيف يُنصِت لكلام النّاس.

مع جون برجر الناقد الفنيّ نكتشف كيف يمكن للعين أن تتعلّم التقاط كلّ ما هو حميم ورهيف وجميل لأنّه ناتج من كدح الإنسان وتوقه للحرية والفرح والمساواة.

والأهمّ أنّ برجر يعلّمنا كيف للعين أن تقشع البداهة الّتي تتآمر على حجبها قوى الأمر الواقع، خلف كلّ أنواع الحيَل والنّفاق والخداع والقمع والتّوريات.

وجون برجر الذي «يَخفق قلبه مع أبعد نجم في السماء» على حدّ تعبير ناظم حكمت، أحد شعرائه المفضّلين، قضى العمر نصيراً وشريكاً فاعلاً في كلّ نضالات الشعوب وحركاتها التقدّمية واليساريّة.

تبرّع بنصف جائزة «بوكر» لـ«الفهود السود» في بريطانيا، وكتب عن صورة تشي غيفارا شهيداً، مثلما كتب عن حياة طبيب في الريف البريطاني، راسل قائد الزاباتيستاس المكسيكيّين، وكتب عن العمّال الأتراك في ألمانيا، عارض الحرب على العراق، ورسم «غيرنيكا قانا» ليعلن شجبه العدوان الإسرائيلي على لبنان في العام ١٩٨٢.

زار فلسطين غير مرّة ومن وحيها كتب عن السجناء السياسيّين وأهدى إلى شباب فلسطين المقاوم الكونشرتو الخامس لبيتهوفن.

ظلّ جون برجر يكتب ويصوّر ويناضل حتّى الرمق الأخير ضدّ ما يسمّيه «هزيمة العالم الكبرى» تحت وطأة العولمة النيوليبراليّة.

عاش التزامه الخلّاق بالماركسّية في حياته وفكره. وظلّ يصرّ، بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، على أنّه لا يزال ماركسيّاً.

بغياب جون برجر يفقد العالم إنساناً كبيراً ومُنتجاً ثقافيّاً خلّاقاً ومورداً لا ينضب من الزخم والعناد والأمل.

منذ صدور العدد الأوّل من «بدايات» وجون برجر يزوّدنا بكتاباته المذهلة. مساهمة في التعريف بنتاجه الثريّ وإحياءً لذكراه جمعنا في هذا الملفّ مختارات متنوّعة من أعماله.

فان غوغ وإنتاج العالم

البيئة الطبيعيّة والمَسْكن من الأمور الموجودة سلفاً في عالم الحيوان. أمّا الواقع فليس موجوداً سلفاً في عالم الإنسان، على الرغم مما يدّعيه التّجريبيّون. ينبغي السعي إلى الواقع سعياً باستمرار، وأكاد أن أقول إنّه ينبغي انتزاعه انتزاعاً.

درجنا على أن نقابل الواقع بالخياليّ، كأنّما الأوّل هو دوماً في متناول اليد فيما الثّاني هو النّائي صعب المنال. هذه المقابلة مغلوطة. فالأحداث هي التي نجدها دائماً في متناول اليد. على أنّ ترابط تلك الأحداث وهذا ما نعنيه بالواقع بنيانٌ خياليّ. وهكذا، فالواقع يقع دائماً في ما يتعدّانا، وهذا يصحّ عند المثاليّين كما عند المادّيين. عند أفلاطون كما عند ماركس. فالواقع كائناً ما كانت تفسيراتنا له يكمن في ما يتعدّى شبكة من الترسيمات السائدة. تنتج كلّ ثقافة مثل تلك الشبكة تسهيلاً لممارساتها (أي من أجل إرساء عاداتها والتقاليد) من جهة، ومن أجل تدعيم سلطتها، من جهة ثانية. ذلك أنّ الواقع معاد دوماً لأصحاب السّلطان.

يُجمع الفنّانون الحديثون على النظر إلى تجديداتهم على أنّها توفّر مقاربة أدقّ للواقع أو على أنّها وسيلة لاستظهار ذلك الواقع على نحو أوضح. هنا وهنا فقط يلتقي الفنّان والثوريّ على العمل بوحي من فكرة مشتركة هي فكرة تمزيق شبكة الترسيمات هذه وقد ازدادت تفاهةً وأنانيّة. على أنّ العديد من أولئك الفنّانين يختزل ما يجده وراء تلك الشّبكة على مقاس موهبته وموقعه الاجتماعيّ كفنّان، وعندما يحصل ذلك، تجده يبرّر نفسه باللجوء إلى واحدة أو أخرى من المنوّعات العديدة لنظريّة «الفنّ للفنّ». فنلقاه يعلن، مثلاً، أنّ الواقع هو الفنّ وهو يأمل باستخراج منفعة فنّية من ذاك الواقع.

كان فان غوغ أبعد الناس عن مثل هذا السّلوك. نعلم الآن من رسائله مدى حدّة إدراكه لوجود تلك الشّبكة. بل إنّ كلّ سيرة حياته كناية عن حنين متواصل إلى الواقع. فالألوان والمناخ المتوسّطي والشمس كلّها عنده وسائط للاتّجاه صوب ذلك الواقع، ولم تكن مرّة موضوعات حنين بذاتها. وقد ازداد ذاك الحنين حدّة ووطأة بسبب الأزمات الّتي عانى منها عندما شعر أنّه بات عاجزاً عن انتشال أيّ واقع على الإطلاق.

❖
فنسنت فان غوغ، تفاصيل من حقل قمح مع غربان، ١٨٩٠

جون برجر
العيون الخصبة

لن نضيف جديداً إذا نحن شخّصنا تلك الأزمات على أنّها فصاميّة أو صَرَعيّة. إنّها من حيث المضمون، وفيما يتعدّى وجهها المرضيّ، رؤية للواقع تحرق نفسها بنفسها مثل طائر العنقاء. وتُعلمنا رسائله أنّ فان غوغ لم يقدّس أمراً قدر تقديسه لعمله. رأى إلى الحقيقة الفيزيائيّة للعمل

عندما صور صورته الذاتية. إنما كان يصور تعرجات مسار إنتاج مصيـــــــــــره. ماضيا ومستقبلا. تماما مثلما يظن قارئـــــــــــو الكف أنهم يستطيعون قراءة ذلك المسار فى خطوط اليد. وإذ رأى إليه معاصـــــــرون على أنه كائن شاذ فإنهم لم يكونوا بالبلاهة التى نتصورهم عليها اليوم.

على أنّها في آن معاً: ضرورة ومَظْلمة وجوهر الإنسانيّة عبر التّاريخ. كما رأى إلى إبداع الفنّان على أنّه فعل واحد من بين تلك الأفعال العديدة. فآمن بأنّ العمل هو خير وسيلة لمقاربة الواقع، لأنّ الواقع تحديداً هو شكلٌ من أشكال الإنتاج.

هذا ما تنبئنا به لوحاته بأوضح ما تنبئ به الكلمات. فضربات ريشته التي سمّيت خرقاء والتي بها يضع الأصباغ على القماش، والحركات (المخفيّة الآن مع أنّه لا يصعب تخيّلها) الّتي بها اختار الألوان ومزَجها على لوحة مزْج الألوان، وجميع الحركات التي بها تناول وعالج وصنع مادّة الصورة الزيتيّة، كانت توازي فعل كينونة الشيء الذي هو بصدد تصويره. إنّ لوحاته إنّما تقلّد الوجود الحيويّ لما هو قيد التصوير، أي فعل كينونته.

كرسي. سرير. حذاء.

إنّ ممارسته التصويريّة الزيتيّة لهذه الأشياء أقرب عنده ممّا هي عند أي فنّان آخر إلى عمل النّجار أو الإسكافيّ وهو في معرض صنع تلك الأشياء. انظره يجمّع عناصر المنتوج بعضها إلى بعض: القوائم، العوارض، مسند الظهر، المقعد، وأيضاً النّعل، والفرعة واللسان، والكعب كأنّما هو أيضاً يركّبها تركيباً، وكأنّما عمليّة التركيب هذه هي واقعها.

في إزاء مشهد طبيعيّ، تزداد العمليّة تعقيداً وغموضاً إلّا أنّها تظلّ محكومة بالمبدأ ذاته. وإذا كان لنا أن نتخيّل الباري خلال عمليّة خلقه العالم من أديم وماء أي من الصلصال فإنّ طريقة معالجته لخلق شجرة أو حقل ذرة هي المعادل لكيفيّة معالجة فان غوغ للألوان الزيتيّة عندما كان يصوّر شجرة أو حقل ذرة. مع أنّ فان غوغ آدميّ ليس فيه من الألوهة أثر، فإنّنا، إذ نفكّر في خلق العالم، لا نستطيع أن نتخّيل العمليّة

إلّا من خلال الشواهد البصريّة الدالّة على طاقات قواها الفاعلة الآن وفي زماننا الحاضر.

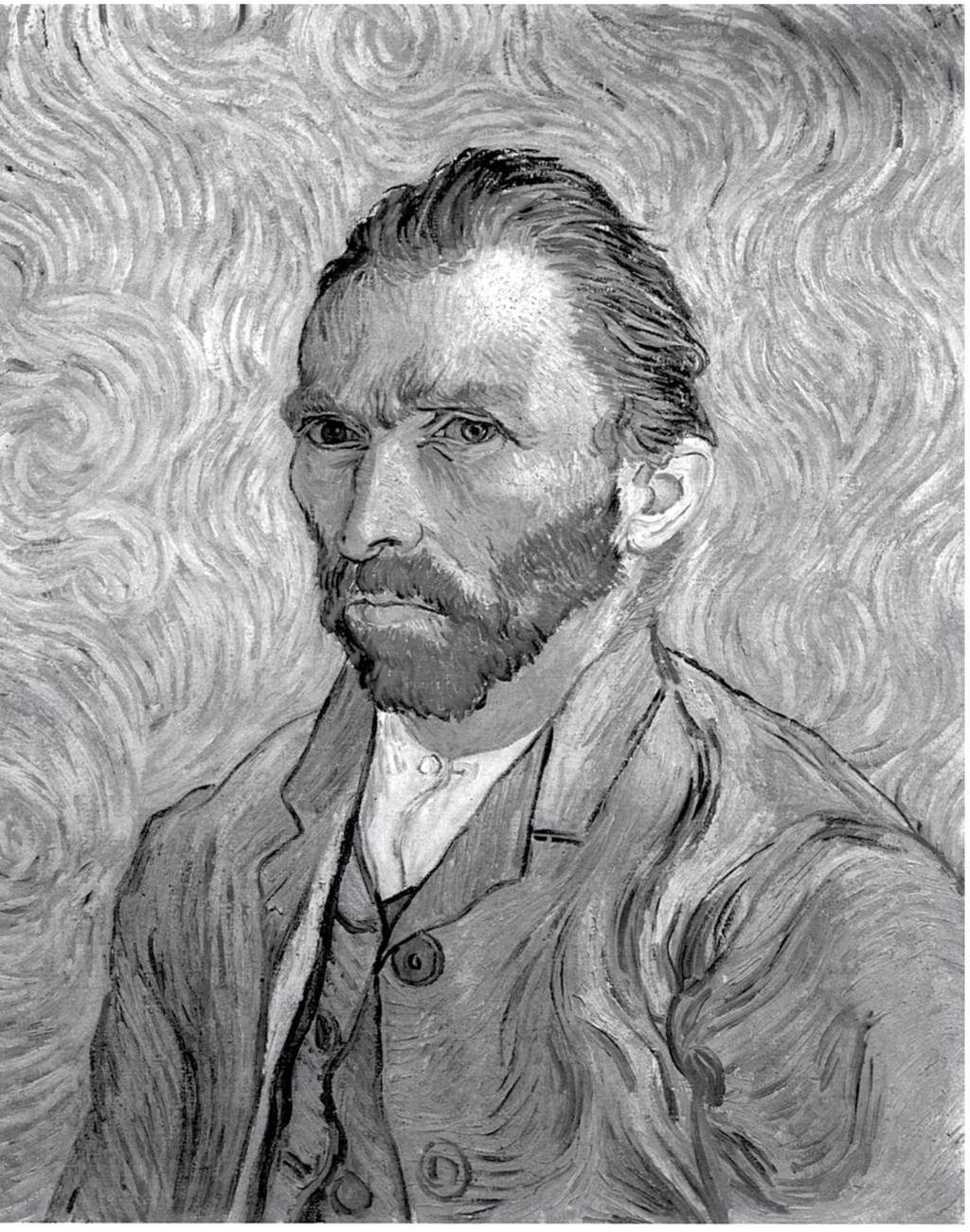
والحقيقة أنّ فان غوغ كان متناغماً بطريقة مذهلة مع تلك القوى. فعندما صوّر شجرة إجاص صغيرة منوّرة كان صعود النّسغ وانبثاق البرعم وتفتّح الزّهرة وانتصاب قلم السمة ونضوح الصمغ على السمة ذاتها كانت هذه الأفعال حاضرة جميعها في فعل التصوير ذاته. وعندما صوّر دربا، كان عمّال الأشغال حاضرين في مخيّلته. وعندما كان يصوّر الأرض المنقوبة في حقل مفلوح، ضمّن فعله الإبداعيّ حركة السكّة تشقّ الأثلام في الأرض. فحيثما التفت كان يرى كدح الوجود. وإذ تعرّف عليه بما هو كدح، صار هو الواقع بالنسبة إليه.

وحتّى عندما صوّر صورته الذاتيّة، إنّما كان يصوّر تعرّجات مسار إنتاج مصيره، ماضياً ومستقبلاً، تماماً مثلما يظن قارئو الكفّ أنّهم يستطيعون قراءة ذلك المسار في خطوط اليد. وإذ رأى إليه معاصرون على أنه كائنٌ شاذ فإنّهم لم يكونوا بالبلاهة التي نتصوّرهم عليها اليوم. فقد كان فان غوغ يصوّر أقرب ما يكون إلى الإرغام. وما من فنّان آخر كان الإرغام عنده بالعنف الذي كان عند فان غوغ. وما إرغامه هذا إلا سعيه للمقاربة أكثر فأكثر بين الفعلين اللذين تنطوي عليهما عمليّة الكدح هذه: الكدح على اللوحة وكدح الواقع المنقول إلى اللوحة. على أنّ هذا الإرغام لم يكن صادراً عن فكرة مسبقة عن الفنّ. ولهذا السبب لم يخطر ببال فان غوغ أنْ يجني فائدة ما من الواقع. كان صادراً بالأحرى عن شعور غلّاب بالتّماهي: «إنّي معجب بالثّور والنّسر وبالإنسان بل إنّي أعبد هذه الكائنات عبادة، بشغف سوف يمنعني حتماً من أن أصير أبداً إنساناً ذا طموح».

كان مرغماً على أن يقترب أكثر فأكثر، أن يدنو ويدنو ويدنو. وفي النّهاية، دنا إلى الحدّ الذي تحوّلت فيه نجوم الليل إلى زوابع من ضياء، وأشجار السّرو إلى عُجُرات حية تكوّنها عناصر الريح والشمس على هواها. سوف تلقى لوحات امّحى فيها الفنّان في الواقع. لكنّك ستجد الفنّان في المئات غيرها يأخذ المشاهد إلى أقرب نقطة بلغها إنسان وبقي إنساناً من العمليّة الدائمة، عمليّة إنتاج الواقع.

في زمان مضى، كانت اللوحات الفنّيّة تشبّه بالمرايا. الأحرى أن نشبّه لوحات فان غوغ بأشعّة اللايزر التي لا تنتظر حتّى تلتقي موضوعها بل تسعى إلى ملاقاته سعياً، مخترقة لا الفراغ، وإنّما فعل الإبداع ذاته، أي عمليّة إنتاج العالم.

فإذا اللوحة إثر اللوحة مفردات لغة تهتف بك برهبة ولكن بلا كبير ارتياح «هلمّ! تجرّأ على الاقتراب إلى هذا الحدّ وانظره قيد الكدح!».



❖

فان غوغ،
بورتريه ذاتي، ١٨٨٩

جون برجر
العيون الخصبة

في استخدامات التّصوير الفوتوغرافي

يصادف هذا العام مرور ١٥٠ سنة على ولادة التصوير الفوتوغرافيّ، وهو حدثٌ كان بمثابة ثورة في علاقة الإنسان الحديث بذاته وبالعالم. وتلتقي هذه المناسبة ورغبة أكيدة لدينا في المساهمة في تنمية «ثقافة العين» في بلادنا العربيّة التي تبدو مهمّشة بين الثّقافة الشفويّة المنحسرة ومنطقة التلفزة والفيديو المتوسّعة، وما تمليه من استكانة استهلاكيّة.

نفتتح مساهمتنا بنصٍّ يجمع كاتبين سوزان سونتاغ الأميركيّة مؤلّفة واحد من أهمّ الكتب عن التصوير الفوتوغرافيّ، يقرأها ويعلّق عليها الناقد والرّوائيّ البريطانيّ جون برجر. عن الصورة في علاقتها بالواقع وبالذّاكرة وفي استخداماتها في المجتمع الحديث تنبني هذه الدّراسة النقديّة وتختتم على إشاراتٍ نحو ممارسة جديدة للتصوير الفوتوغرافيّ تعيد إدراجه في التاريخ.

يمكننا المباشرة بطرح السّؤال: ما الذي كنّا نستخدمه بدلاً من الصورة الفوتوغرافيّة قبل اختراع آلة التصوير؟ الجواب المتوقّع هو: الحفر والرسم والتصوير الزّيتي. ولعلّ الجواب الأكثر إفصاحاً هو: الذّاكرة. فالحقيقة أنّه قبل اختراع التصوير الفوتوغرافيّ، لم يكن ثمّة ما يؤدّي الوظيفة التي يؤدّيها. ثمّ تغيّرت تجربة الماضي ذاته أو تجربة المظاهر البعيدة. فالدور الذي أخذت تؤدّيه الصور الفوتوغرافيّة الخارجيّة بالنسبة إلى المدى هو ما كان يؤدّيه الانعكاس الداخليّ في السابق.

يزداد الأمر وضوحاً إذا ما تساءلنا عن العلاقة بين المصوِّر والمصوَّر. خلافاً للصّور البصريّة الأخرى، ليس تشكّل الصورة الفوتوغرافيّة تجسيماً أو تقليداً أو حتّى تفسيراً لموضوعها، بقدر ما تشكّل أثراً من آثاره. فما من لوحة زيتيّة أو رسمة، مهما بلغت درجة التزامها بالمدرسة الطّبيعيّة، تنتسب إلى موضوعها بمثل انتساب الصور الفوتوغرافيّة.

غير أنّ حاسّة البصر عند الآدميّين أشدّ تعقيداً وانتقائيّة من عمليّة انطباع الضوء على الفيلم. ومع ذلك فالعدسة والعين بسبب من حساسيّتهما المشتركة للضّوء تلتقطان الصور بسرعة فائقة وفي إزاء حدثٍ مباشر. لكن يخطئ من يظنّ بأنّ الصورة الفوتوغرافيّة مماثلة للصورة المنطبعة على شبكيّة العين. ليست كذلك، على الرغم من أنّ علاقة هذه وتلك بالمرئيّ متشابهة من حيث تسجيلهما للأحداث ومن حيث إنّ ما تسجّلانه يمكن تسميته باللمحات الخاطفة.

وعكساً، تستطيع آلة التصوير ما لا تستطيعه العين في أنّها تثبت اللمحة الخاطفة عن حدثٍ معيّن تثبيتاً. تختطف تلك اللمحة من لجّة اللمحات وتحتفظ بها إلى الأبد، أو على الأقلّ ما دامت الصورة. إنّها تقيها من التّغيّر من منظار النّفس البشريّة. لم يكن يستطيع ذلك أيّ أمر آخر قبل اختراع التصوير الفوتوغرافيّ، باستثناء ملكة الذاكرة.

لست أعني في ذلك إطلاقاً أنّ الذاكرة منوّع من منوّعات الأفلام. فتلك مقارنة تافهة. إنّنا لن نزداد علماً عن الذّاكرة إذا ما نحن قارنّاها بالفيلم. أما عن مدى غرابة وجدّة النّسق الفوتوغرافيّ فنتعلّم الكثير. منذ اختراع التصوير الفوتوغرافيّ والمتحمّسون له يخوضون في جدال يتوخّى معرفة ما إذا كان التصوير فنّاً من الفنون أو علماً من العلوم. ولعلّ فضل سوزان سونتاغ كامن في أنّها تبرهن على أنّ التصوير الفوتوغرافيّ إنّما هو أوّلاً

ممارسة ميتافيزيقيّة غير مُعترَفٍ بها، على الرغم من عظيم نفوذها. وتقيم المؤلّفة البرهان على ذلك لا بزيادة الأسئلة تعقيداً وإنما باتّخاذ مسافة معيّنة تجاه موضوعها.

من تاريخ التصوير الفوتوغرافي

اخترع فوكس تابلوت آلة التصوير سنة ١٨٣٩. ولم تكد تمرّ ثلاثون سنة على اختراع تلك الآلة التي اقتصر استخدامها على النخبة، حتى صار التصوير الفوتوغرافيّ يُستخدم في سجلّات الشرطة والمراسلات الحربيّة والاستطلاعات العسكريّة والصوَر الخلاعيّة والتوثيق السمعي وألبومات الصور العائليّة والبطاقات البريديّة والدراسات الأنثروبولوجيّة (وقد رافقتْها غالباً حملات إبادة للأعراق، كما كان الحال بالنسبة إلى الهنود الحمر في الولايات المتّحدة الأميركيّة). استُخدم التصوير الفوتوغرافي في التبشير الأخلاقيّ العاطفيّ وفي التحقيقات المتلصّصة أي ما سُمّي «سينما الحقيقة» على حدّ سواء، كما في المؤثّرات الجماليّة والتحقيقات الصحافيّة وصور الشخصيّات الرسميّة. وفي سنة ١٨٨٨ نزلتْ إلى الأسواق أوّلُ آلة تصوير رخيصة الثّمن. فإذا السرعة التي بها استوعب الناس كافّة الاستخدامات الممكنة للتصوير الفوتوغرافيّ تشكّل دليلاً أكيداً على مدى تلاؤمه الأساسيّ والعميق مع الرأسماليّة الصناعيّة الحديثة. وبالمناسبة، بلغ كارل ماركس سنّ الرشد في السنة ذاتها التي شهدت اختراع آلة التصوير.

كان النازيون سباقين إلى استخدام الدعاية الفوتوغرافية بانتظام ومنهجية. وبدأ التصوير الفوتوغرافي عملية تحوله المستترة. ليصير عنصرا مكونا من عناصر الإيديولوجية السائدة في كافة أرجاء العالم الصناعي المتطور.

لكن كان علينا انتظار القرن العشرين وفترة ما بين الحربين العالميّتين لكي يُمسي التصوير الفوتوغرافيّ الطريقة الأكثر «طبيعيّة» والأكثر انتشاراً للتعاطي مع المظاهر، إذا حلّت محلّ الكلمة في ميدان الشهادة المباشرة عن الواقع. وهي فترة ساد فيها الاعتقاد بأنّ الصورة الفوتوغرافيّة شفّافة شفافيّة كاملة، وبأنّها تسمح بمدخلٍ مباشر إلى الواقع. كانت تلك الفترة التي عرفت كبار معلّمي التصوير الفوتوغرافيّ من أمثال بول ستراند وواكر إيفانز، فترة الازدهار لحريّة التصوير الفوتوغرافيّ في البلدان الرأسمالية، إذ انعتق من إسار الفنون الجميلة وبات واسطة عموميّة قابلة للاستخدام الديمقراطي. ولم يكن التصوير الفوتوغرافيّ، قد تحوّل بعد إلى واسطة لبناء نظام عالميّ من الأوهام الاستهلاكيّة بواسطة الصور.

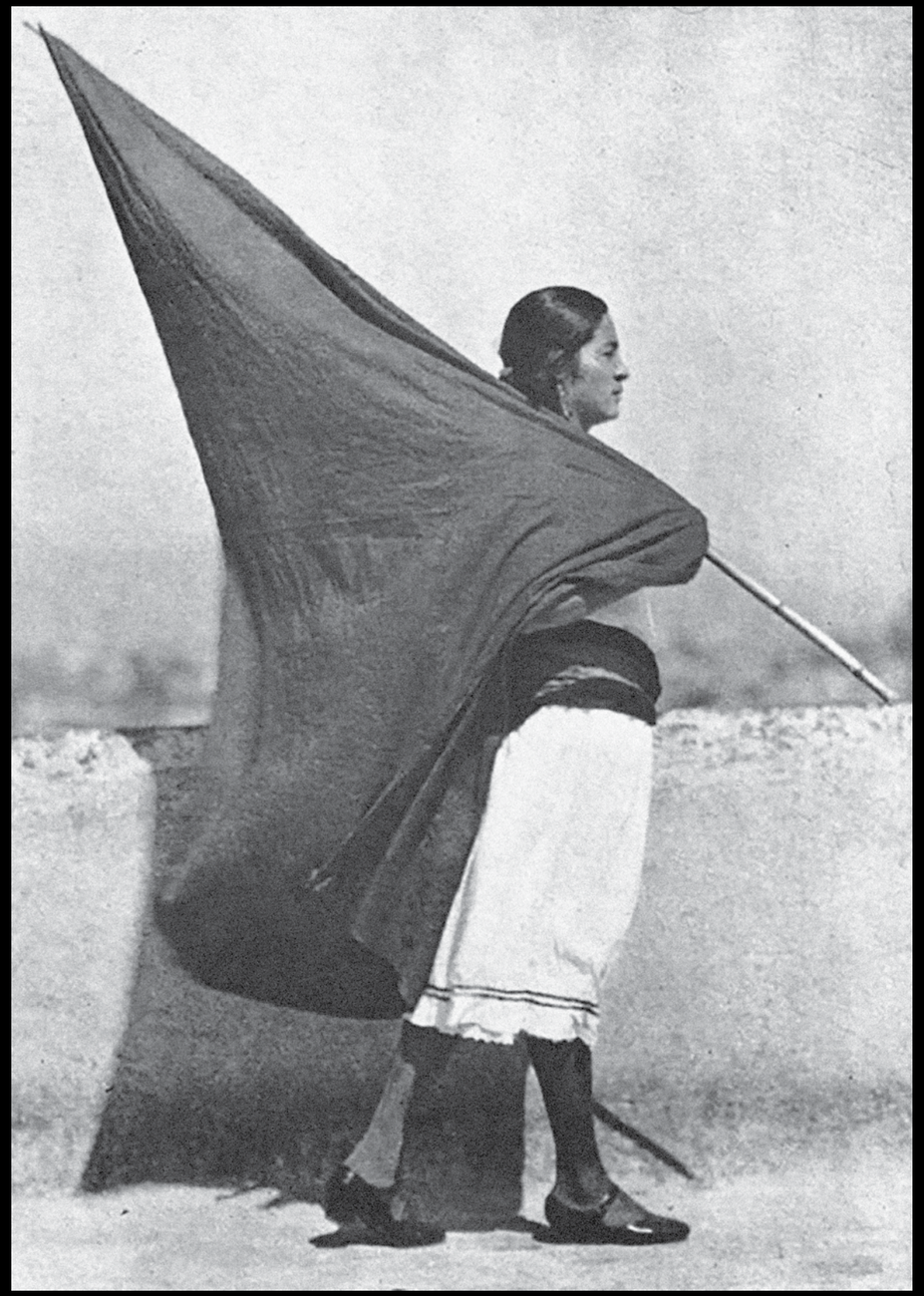
غير أنّها فترة لم تطُل. فإذاً «صدْق» الأداة الفوتوغرافيّة ذاتها يشجّع على استخدامها المتعمّد للأغراض الدعائيّة. وكان النّازيون سبّاقين إلى استخدام الدعاية الفوتوغرافيّة بانتظام ومنهجيّة. وفي الوقت ذاته، بدأ التصوير الفوتوغرافيّ عمليّة تحوّله المستترة، إلى هذا الحدّ أو ذاك، ليصير عنصراً مكوّناً من عناصر الإيديولوجيّة السائدة في كافّة أرجاء العالم الصناعي المتطوّر.

في الفترة التكوينيّة، وفّر التصوير الفوتوغرافيّ تقنيّة جديدة فكان أداةً من الأدوات. بعد ذلك، بدلاً من أن يوفّر خياراً جديداً، بات استخدامه و«قراءته» مألوفين، وبات هو ذاته عنصراً عفويّاً من عناصر الرؤية الحديثة ذاتها. وقد أسهمت تطوّراتٌ عدّة في توليد ذاك التحوّل: الصناعة السينمائيّة الوليدة، اختراع آلة التصوير خفيفة الحمل بحيث لم يعد التقاط الصور طقساً من الطقوس بل «ردّ فعل» من بين ردود الأفعال الغريزيّة، اكتشاف الصحافة المصوّرة حيث النّصّ مستتبع للصورة بدلاً من العكس، وأخيراً ظهور الإعلان التجاري بما هو قوّة جبّارة من قوى الحياة الاقتصاديّة.

في سنة ١٩٣٦ صدرت أولى المجلّات واسعة الانتشار في الولايات المتّحدة الأميركيّة. وأرهصت انطلاقة مجلّة «لايف» (الحياة) بعنصريْن سرعان ما سوف يزدهران أيّما ازدهار في عصر التلفزة الذي أعقب الحرب. فالمجلّة الجديدة، كالعديد من الصحف اليوميّة قبلها، لم تكن مموّلة بواسطة مبيعاتها بل بواسطة الإعلانات التجاريّة التي كانت تنشرها. وكان ثلث عدد الصّوَر المنشورة صوراً إعلانيّة. أمّا الإرهاص الثاني فيُنبئنا به عنوان المجلّة ذاته. إنّه عنوان ملتبس قد يوحي بأنّ الصور المنشورة مستمدّة من الحياة ذاتها، إلّا أنّه كان يعدُ بما هو أكثر من ذلك: كان يعدُ بأنّ الصور إنّما هي الحياة ذاتها. وكان غلاف العدد الأوّل يلعب على هذا الالتباس، إذ تصدّرته صورة لمولود جديد كتب تحتها تعليق يقول: «بدأت لايف (الحياة)».

الرأسماليّة والعالم المتذرّر

تبدأ الفترة الثالثة من فترات التصوير الفوتوغرافي حوالي



❖
سيدة العلم،
١٩٢٨

❖
هنغاريا، ١٩١٩،
أطفال يشاهدون
كاميرا للمرة الأولى

❖
بودابست، ١٩٥٦

جون برجر
العيون الخصبة

سنة ١٩٥٠ مع الانتشار الواسع في البلدان الغنيّة للتلفزة والاستهلاك والإعلان التجاريّ والتصوير بالألوان وآلات التصوير من نمط «بولاروید» وانتعاش السياحة. فإذا مناسبات وضرورات التقاط الأفراد للصور الفوتوغرافيّة تتضاعف بوتيرة مذهلة، فيما الأنظمة التي يعيش أولئك الأفراد في ظلّها من أجهزة بيروقراطيّة ومؤسّسات دفاع وطنيّ وفروع اقتصاديّة ووسائل إعلام تزداد اتّكالاً على الصور. تنوّعت الوسائط التقنيّة والإلكترونيّة التي بها يجري التقاط الصور، إلّا أنّ نمط علاقتها بالواقع لم يتغيّر. إنّنا نعيش حياة خاصّة وعامّة في آنٍ معاً، في عالم تتكوّن كلّ نقاط الاستدلال فيه من صور متجرّدة عن المادّيّات. والذي يجعل من كتاب سوزان سونتاغ عملاً متجلّياً هو بالتحديد تحليلها الدقيق والصّارم لما يعنيه ذلك الأمر من المنظار التاريخيّ والأخلاقيّ.

يستدعي المجتمع الرأسمالي ثقافة قائمة على الصور. إنه بحاجة إلى مقادير ضخمة من عمليات حرف الأنظار من أجل زيادة مبيعاته من السلع ومن أجل تخدير الجراحات الطبقية والعرقية والجنسية التي يسببها.

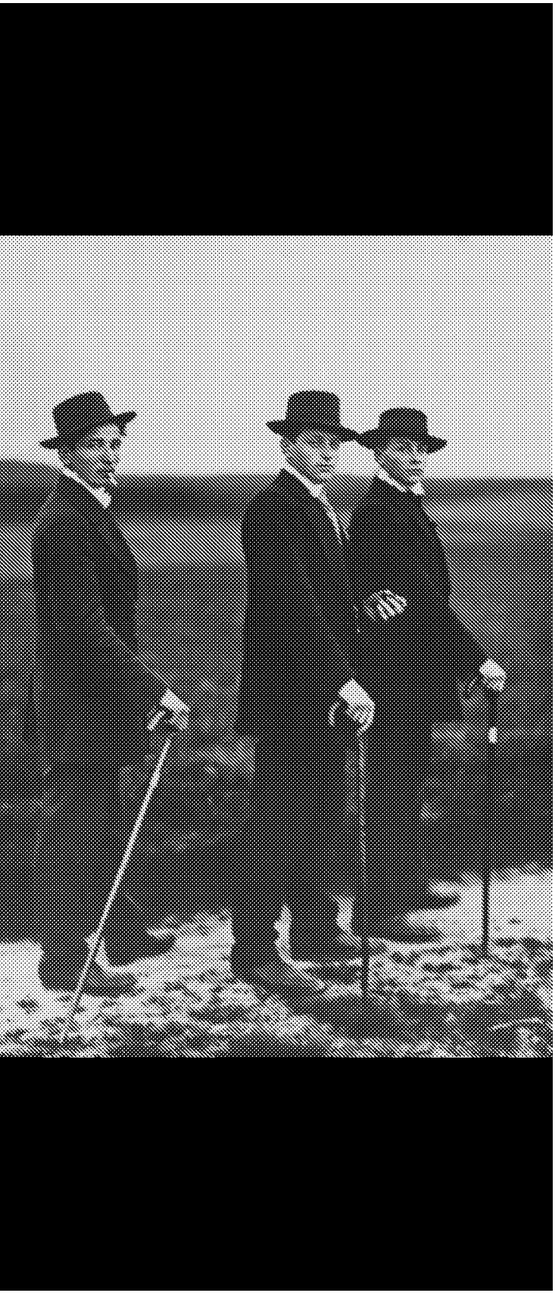
- لعلّ الصور الفوتوغرافيّة هي الأقلّ غموضاً بين كافّة الأشياوات التي تتكوّن منها بيئتنا المسمّاة «حديثة» وهي تشكّل فضلاً عن ذلك لحمة عناصر تلك البيئة. فالصورة الفوتوغرافيّة هي حقّاً التجربة الملتقَطة، وآلة التصوير هي السلاح النموذجيّ للوعي في رغبته «الاستحواذيّة».
- «ليست الصور الفوتوغرافيّة مقولات عن العالم بقدر ما هي أجزاء من ذلك العالم، منمنمات من الواقع يستطيع أيّ أحد صنعها أو اقتناءها».
- «من خلال الصّور الفوتوغرافيّة يمسي العالم سلسلة من الجزئيّات المفكّكة والطّليقة، وبصير التاريخ والماضي والحاضر جملة من النّوادر والأحداث المتفرّقة. فآلة التصوير تذرّر الواقع تذريراً وتجعله مطواعاً وغامضاً في آن. هي رؤية للعالم تنفي التّداخل والاستمراريّة لكنّها تحيل كلّ لحظة من اللحظات إلى لغز من الألغاز».
- «إنّ مجتمعاً يفرض على أفراده الطموح إلى الانعتاق من الحرمان والفشل والعوَز والعذاب والخوف والمرض، والنظر إلى الموت لا بما هو قضاء طبيعي محتوم وإنّما بما هو كارثة لا يستحقّها البشر.
- إنّ مجتمعاً كهذا يولّد فضولاً استثنائياً تجاه الأحداث يجري إشباعه جزئيّاً عبر التقاط الصور الفوتوغرافيّة. فالشعور بأنّنا في مأمن من الجائحة يثير لديك الاهتمام بمشاهدة الصوَر المؤلمة، وكلّما أكثرنا من مشاهدة مثل هذه الصور تعزّز لدينا ذلك الشعور بأنّنا في مأمن. ومردّ ذلك الإحساس أنّنا «هنا» لا «هناك» من جهة، والطابع المحتوم الذي تكتسيه الأحداث عندما تتحوّل إلى صور، من جهة ثانية. ففي العالم الحقيقي، لا «يحدث» أمرٌ ما في عالم الصور، فالأمر قد «حدث» في الماضي وسوف يتكرّر «حدوثه» إلى ما لا نهاية في المستقبل على النّحو الذي حدث فيه أصلاً».

المؤلّفة مدركة إدراكاً تامّاً لمصلحة من يجري هذا كلّه:

- «يستدعي المجتمع الرأسماليّ ثقافة قائمة على الصور. إنّه بحاجة إلى مقادير ضخمة من عمليات حرف الأنظار من أجل زيادة مبيعاته من السلع ومن أجل تخدير الجراحات الطبقيّة والعرقيّة والجنسيّة التي يسبّبها. أضف إلى ذلك أنّه مطالب بمراكمة كمّيّات غير محدودة من المعلومات لكي يستطيع التوصّل إلى الاستغلال الأمثل للموارد الطبيعيّة وزيادة الإنتاجيّة والمحافظة على الأمن وشن الحروب وتوفير الوظائف للبيروقراطيّين. وإذا المؤهلات المزدوجة لآلة التصوير في شخصنتها الواقع وموضعته في آنٍ معاً تخدم هذه الحاجات وتعزّزها على أفضل وجه. فآلات التصوير تعرف الواقع بطريقتين أساسيّتين من أجل تحقيق أغراض المجتمع الصناعي المتقدّم كمشهد (في متناول الجماهير) وكأداة مراقبة (في خدمة الحكّام). ثم إنّ إنتاج الصور يبني صرح أيديولوجيّة مسيطرة تستبدل التغيير الاجتماعي بتبدّل الصور».

وتواصل سونتاغ متسائلة عن سبب طواعية التصوير الفوتوغرافي الشّديدة لمثل هذه الاستخدامات وتجيب: «لأنّه يعرض المظاهر بكلّ ما نعلّقه عادةً على المظاهر من صدقيّة وجدّيّة مبتورة عن دلالاتها المخصوصة. ولهذا يمكن تسخيره لخدمة أيّة دلالة من الدلالات تقريباً. يعلن التصوير الفوتوغرافي أنّ «الواقع» الشاغر الذي يصوّره هو برسم الإيجار، بحيث يستطيع أيّ أحد أن يستأجره ويسكنه.

ينبغي وضع «الواقع» هنا بين مزدوجين لأنّ الواقع، في حقيقته، مسار من المسارات، على أنّ التصوير الفوتوغرافي إذ يعطّل هذا المسار ويوقفه، لا يعرض علينا غير مظاهر مفرغة من أيّ معنى.



❖
مزارعون صغار، ١٩١٤

في الحياة الحقيقيّة، نجد المظاهر تغيّر الواحدةُ منها الأخرى، في كلٍّ مترابط بصريّاً. وما النّظر سوى تعريض حاسّة البصر لذلك التّداخل وتلك الشموليّة. أمّا آلة التصوير، فإنّها تقطع مسار ذلك التغيّر وتعزل المظاهر المؤطّرة الواحدة عن الأخرى. وهي إذ تنتزع الحدث من المسار الزمنيّ حيث يندرج، تعدم بالضرورة معناه. يقوم كلّ إدراك على معرفة آليّة عمل شيءٍ ما. تعمل هذه الآليّة في الزمن ولا تُفسّر إلّا فيه، ووحده الراوي يستطيع إفهامنا إيّاها». أمّا الصور الفوتوغرافيّة بذاتها فإنّها ليست تروي شيئاً. إنّها تختزن المظاهر الخاطفة. وها إنّ العادة باتت تحمينا من الصدمة التي ينطوي عليها ذلك الاختزان. فلنقارن الثانية التي يستغرقها التقاط الصورة (أيْ تعرّض الفيلم للنور المنبعث من المنظر المعنيّ) بعمر الصورة الفوتوغرافيّة التي نحصل عليها من جرّاء ذلك. ولنفترض أنّ عمر تلك الصورة لا يتجاوز العشر سنوات. هكذا تكون النسبة لصورة معاصرة هي تقريباً ١/٠٠٠،٠٠٠،٠٠٠،٢٠. فلعلّ هذا يذكّرنا بعمر الشرخ الذي تنفصل بموجبه المظاهر عن وظيفتها بواسطة آلة التصوير.

استخدامان

لا بدّ لنا من أن نميّز الآن بين استخدامين متغايرين كلّيّاً للتصوير الفوتوغرافي. ثمّة صور تنتمي إلى التجربة الشخصيّة وصور تُستخدم للأغراض العامّة. إنّ الصورة الشخصيّة صورة أمّ أو صبيّة أو صورة فريق رياضي يجري تقييمها وقراءتها في إطار هو في امتداد الإطار الذي انتزعتها الآلة منه. مهما يكن، تبقى صورةٌ كهذه محاطة بالمعنى الذي انتزعت منه. وآلة التصوير، بما هي جهاز آليّ، قد استخدمت كأداة لإحياء الذّاكرة. لقد كثّفت الصورة الفوتوغرافيّة لحظةً معيّنة من الحياة وأضفت عليها لوناً من الدّيمومة الشخصيّة. تلك صور تمثّل دوماً ما هو معروف أصلاً.

عموماً، تتعاطى الصور الفوتوغرافيّة المستخدمة للأغراض العامّة بالمجهولات، أو بما قد عرفت به صور أخرى. إنّها تقدّم معلومة من نمط معيّن: معلومة منفصلة عن التجربة. وهي بذلك تكاد تكون شيفرة خالصة، وإذا ما كان للصورة المستخدمة للأغراض العامة انتماءٌ معيّن، فالأحرى أنّها تنتمي إلى ذاكرة ما هو أجنبيّ عنّا. هكذا تجري شخصنة الصور المستخدمة للأغراض العامّة، بما فيها الصور في إضبارات الشّرطة لأنّ كلّ صورة هي

جون برجر
العيون الخصبة

صورة حميمة. فالتّدقيق والتّأطير وتقرير المسافة التي منها سوف تلتقط الصورة قريبة كانت أم بعيدة تشير كلّها إلى حميميّة ما. قد تنطوي الحميميّة على موافقة المعنيّ على التقاطِ صورته أو لا تحتويها، يبقى أنّ قرب آلة التصوير من موضوعها وفرادة تفحّصها له يعبّران عن تلك الحميميّة، حتّى إذا كان الأمر يتعلّق بمجرّد صورة لبرميل خشبي.

أن قياس الفارق الجمالي الحاسم بين لوحة زيتية وصورة فوتوغرافية هو أن القيمة الجمالية للوحة تكمن في عملية إنتاجها. ليست تنوجد في حالتها المكتملة وإنما في مسار تحققها.

في الوقت ذاته، تبقى الصور المستخدمة للأغراض العامّة أجنبيّة في أنّها منقطعة عن التّجربة، رغم أن التّجربة ليست بغائبة عنها أصلاً، ومهما تكن السهولة التي نقرأ بها الصورة، فلحظة الحياة التي التقطتْها باتت نائية، مثل نجمة وصل نورها إلى أعيننا أخيراً. إنّ أعمال ديانا أربوس، التي تكتب عنها سوزان سونتاغ بدقّة باعثة على الإعجاب، تبيّن ثنائيّة الحميم / الغريب تلك في حدّها الأقصى. إنّها ثنائيّة تطبع كافّة الصّور العامّة المستخدَمة للأغراض التقليديّة تقريباً، ونتائجها حاسمة التأثير وإن تكن لم تنل بعدُ الاعتراف بذلك.

متعة جماليّة

تصف سوزان سونتاغ الإعجاب بغرابة الصور الفوتوغرافيّة بأنّه شعور جماليّ. أعتقد أنّ مردّ ذلك أنّها تأخذ القول الشائع: «هذه الصورة جميلة» بمعناه الحرفي، إلى هذا الحدّ أو ذاك. يستخدم النّاس كلمة «جميل» بصدد صورة فوتوغرافيّة إمّا عندما يعتبرون أنّ موضوعها كان جميلاً، وإمّا لأنّ الصورة تثيرهم شعوريّاً بطريقة أو بأخرى بسبب أنّها بين أيديهم الآن. على أنّ الكلمة مستخدمة على نحو اعتباطيّ في كلا الحالين. وليس تطلّب الحذلقة هو ما يدفعني للتشديد على هذه النقطة، بل هو أنّ قياس الفارق الجماليّ الحاسم بين لوحة زيتيّة وصورة فوتوغرافيّة هو أنّ القيمة الجماليّة للّوحة تكمن في عمليّة إنتاجها، ليست تنوجد في حالتها المكتملة وإنّما في مسار تحقّقها. إنّ اللوحات جميعاً تمثّل الزّمن مكثّفاً. فاللحظة الماثلة أمامنا قد جرى تقطيرها عبر الأيّام والشهور والسنوات الطويلة الماضية التي استغرقتها عمليّة إبداع اللوحة. إنّ الطابع الساكن للوحة الزيتيّة هو رمزٌ للحركة والتطوّر، فيما الطابع الساكن للصورة الفوتوغرافيّة ما هو إلّا المحصّلة الميكانيكيّة لعمليّة التقاطها، أي للشرح الذي تحدّثنا عنه أعلاه. وهكذا يكون للصورة الفوتوغرافيّة صفة جماليّة مثلها كمثل أيّ شيء آخر، ولكنْ ما من بناءٍ جماليّ لها، خلافاً لأيّ عمل أُخر من أعمال الفنّ البصري. فالمصوّرون الفوتوغرافيّون المبرّزون أقرب إلى المبشّرين الأخلاقيّين منهم إلى الفنّانين.

إنّ الصورة الفوتوغرافيّة هي إذن نظرة خاطفة، منتزعة من وظيفتها الأصليّة قد صاح بصددها غريبٌ: «انْظر!». من هو هذا الغريب؟ في كلّ الأحوال، نستطيع الجواب عن السّؤال بالقول: إنّه المصوّر، ولكن إذا ما نحن أخذنا بالاعتبار كلّ منظومة استخدامات الصور الفوتوغرافيّة، لن يعود الجواب المصوّر كافياً. ولن نستطيع الإجابة عن السؤال بالقول: «الغريب هو كلّ من يستخدم الصّور الفوتوغرافيّة»، لأنّ تلك الصور سهلة الاستخدام تحديداً لأنّها تلعب الذاكرة الغريبة كليّاً. فمن هو هذا الغريب. ومن أين جاء؟

«عين إله» علماني

هل حلّت آلة التصوير محلّ عين الله؟ والأحرى أنّها تحوّلت إلى عين إله علمانيّ ومتسام. إنّ انحسار نفوذ الدين يتزامن مع ازدهار التصوير الفوتوغرافيّ. لقد علّبت الرأسماليّة الله في آلة التصوير الفوتوغرافي. ليست هذه هي الصيغة الحَرْفية التي تستخدمها سوزان سونتاغ، لكنّني أظنّها حاضرة في محاججتها.

إنّ ملَكة الذاكرة لدى البشر قد دفعتهم ذات يوم إلى التساؤل: ما دمنا نحن نستطيع أن ننقذ بعض الأحداث من النسيان، فربّما وجدت أعين غير أعيننا تشاهد وتسجّل أحداثاً كانت ستبقى لولا ذلك بلا شهود. نسب البشر تلك الأعين في الماضي إلى الأسلاف والأرواح والآلهة. في كلّ الأحوال، فإنّ ما كانت تشاهده العين فوق الطبيعة لم يكن مرّةً مفصولاً عن مبدأ العدل. كان يسهل الإفلات من عدالة البشر ولكن لم يكن بالإمكان إخفاء شيء عن تلك العدالة العلوية أو بالكاد. ولعلّ الصّلة بين الصورة والعدالة ترقى هنا أيضاً إلى اختبار الإنسان لملَكة الذاكرة الإراديّة. فالذاكرة تتضمّن ضرباً من الخلاص. الذي تحتفظ به الذّاكرة ينقَذ من العدم. أمّا ما تسلوه فقد هلَك. وإذا أمكن

أن نشاهد الأحداث جميعها، فوراً وخارج الزمن، فسوف يتحوّل التّمييز بين التذكّر والنسيان إلى حكم، هو حكمُ عادل، حيث الاعتراف يقارب التذكّر فيما الإدانة تقارب النسيان. إنّ هذا الحدس، المستمَدّ من تجربة الإنسان الأليمة والطويلة مع الزمن، سوف تلقاه في منوّعاته المختلفة، في كلّ الثقافات وكل الديانات تقريباً، وبخاصّة في الديانة المسيحيّة. في يوم الحساب، سوف يجري تذكّر كلّ ما قد حصل إلى أبد الآبدين أو نسيانه إلى أبد الآبدين.

إنّ العلمنة التي شهدها العالم الرأسماليّ في القرن التاسع عشر قد استبدلت حكم الله بحكم التاريخ وذلك باسم التقدّم. فأضحت الديمقراطيّة والعلم من أدوات ذلك الحكم. ولفترة وجيزة، كان التصوير الفوتوغرافيّ عاملاً مساعداً لهذه وذاك. وتعود سمعة التصوير الفوتوغرافيّ الأخلاقيّة، كواسطة من وسائط التعرّف على الحقيقة، إلى تلك الفترة التاريخيّة بالذات.

وحدهم المحرومون والمستضعفون، أولئك الذين تنكّر التاريخ لهم، هم الذين لا يزالون يؤمنون بحكم التاريخ في عالمنا الحاضر. أمّا العالم الصناعيّ «المتطوّر» الذي يرعبه الماضي ويغمض عينيه عن المستقبل، فإنّه يعيش في ظلّ انتهازيّة أفرغت مفهوم العدالة من كلّ صدقيّة. وهي انتهازيّة تحوّل كلّ شيء إلى مشهد: الطبيعة والتاريخ والعذاب والآخرين والجنس والسياسة. وأداتها في ذلك هي آلة التصوير الفوتوغرافيّ، إلى أن تصير العمليّة مألوفة بحيث تستطيع الذاكرة المدجّنة تأديتها تلقائيّاً.

على خلاف الذاكرة. فآلة التصوير لا تميز ولا تحكم. وبعبارة أخرى: إنها تحرر الواقع الإنساني من الحاجة إلى ذاكرة. فهي تسجل من أجل أن تنسى. وما من إله كان بمثل ذلك الاستهتار.

«إنّ إحساسنا بالوضع الراهن يتمفصل الآن عبر تدخلات آلة التصوير. توحي لنا تلك الآلات دائمة الحضور، ايحاءً مقنعاً بأنّ الزمن إنما يتكوّن من أحداث مثيرة تستحقّ التصوير. وهذا بدوره، يسهّل علينا الشعور بأنّ أيّ حدث، ما إن ينطلق، ومهما يكن طابعه الأخلاقيّ، يتعيّن أن يسمح له بأن يختتم مساره كي يخلي المجال لولادة كائن آخر هو الصورة الفوتوغرافيّة. فالصورة الفوتوغرافيّة هي الباقية بعد أنقاض الحدث لكي تضفي عليه لوناً من الأبديّة (ومن الأهمّيّة) لن تكون له لولاها».

«كانت الفكرة الأصليّة عن فاعليّة الصور الفوتوغرافيّة تقوم على افتراض أنّها تمثّل صفات الأشياء الحقيقيّة. غير أنّنا بتنا نميل الآن إلى أن نضفي على الأشياء الحقيقيّة صفات الصورة».

ولمّا كانت الرأسماليّة تتنكّر لكافّة الآمال التي بشّرت بها في الماضي، نجدنا إزاء حلقة مفرغة. من هنا فوظيفة المشهد هي أن يخلق حاضراً أبديّاً من الترقّب المباشر. هكذا تفقد الذاكرة ضرورتها والجاذبيّة. والحقيقة أنّ المشهد يحلّ محلّ الذاكرة مدّة ديمومته. على خلاف الذاكرة، فآلة التصوير لا تميّز ولا تحكم. وبعبارة أخرى: إنّها تحرّر الواقع الإنسانيّ من الحاجة إلى ذاكرة. فهي تسجّل من أجل أن تنسى. وما من إله كان بمثل ذلك الاستهتار.

إنّ كافّة النقاشات والتحليلات لدور التصوير الفوتوغرافيّ في مجتمعات البحبوحة ووسائل الإعلام المعمّمة، باتَ عليها أن تعود إلى دراسات سوزان سونتاغ كمرجع أساسيّ من مراجعها. فهذه الدراسات تمكّننا من أن نقدّر مدى اتّكال ثقافتنا ونظامنا الاقتصاديّ على الآلات الفوتوغرافيّة، بحيث باتت الصور حواجز تنتصب باستمرار بين التجربة والواقع.

الذاكرة والسياق

هل نستطيع تصوّر وظيفة مغايرة للتصوير الفوتوغرافيّ؟ وهل ثمّة ممارسة أخرى ممكنة له؟ هذا سؤال لا يحتمل الإجابة الساذجة. ليس ثمّة اليوم ممارسة مهنيّة مختلفة (إذا كنا نفكّر في مهنة التصوير الفوتوغرافيّ). فالنظام قادر على «استيعاب» كلّ صورة أيّاً كانت. ولكن لعلّنا نستطيع البدء باستخدام الصور وفق ممارسة تتوجّه إلى مستقبل بديل ممكن. إنّ هذا المستقبل هو أملٌ نحتاج إليه حاجةً ماسّة لدعم نضالنا ومقاومتنا ضدّ المجتمعات الرأسماليّة وثقافتها. ولكن لا يمكن أن يكون أملاً عاطفيّاً غامضاً. ينبغي أن يولد ذلك الأمل ممّا هو معروفٌ لدينا. من هنا لن نستطيع اكتشاف الأمل في استخدامات مختلفة للتصوير الفوتوغرافيّ إلّا بدراسة كيفيّة توظيف الرأسماليّة لهذا التصوير في خدمة أغراضها.

يجري استخدام التصوير الفوتوغرافيّ كسلاح سياسيّ تقليديّ ضدّ الرأسماليّة في عدد لامتناه منَ الملصقات والصحف والمطبوعات وما شابه. لست أدعو إلى صرف النظر عن هذه المنشورات التحريضيّة أو إلى التقليل من شأنها. على أنّ الذي لا مندوحة منه هو تعريض الاستخدام التقليديّ العامّ للتصوير الفوتوغرافيّ لعمليّة

نقض ودحض. ينبغي عدم الاكتفاء بتغيير وجهة ذلك الاستخدام مثلما نغيّر وجهة المدفع للتصويب على أهداف مختلفة والعمل من أجل تغيير ممارسته هي ذاتها. فكيف يمكننا استخدام التصوير الفوتوغرافيّ بحيث لا يعود يؤدّي عمله كأنّه عين لإله محايدٍ ومنزّه.

إذا ما عدنا إلى التمييز بين التصوير الفوتوغرافي الخاص والتصوير الفوتوغرافي العام، سوف نكتشف أن الفارق الأساسيّ بينهما هو الآتي: يحافظ التصوير الخاصّ على سياق اللحظة الملتقَطة بحيث تعيش الصورة الفوتوغرافيّة الخاصّة في استمراريّة دائمة. فيما الصورة الفوتوغرافيّة العامّة يجري انتزاعها من سياقها فتموت. ولأنّها ميتة، تصير مطواعة لتقبّل أيّ دلالة. في أشهر معرضٍ للصور الفوتوغرافيّة على الإطلاق، الذي جمع إدوارد ستيشن موادّه عام ١٩٥٥ تحت عنوان «عائلة الإنسان» عرضت صور من العالم أجمع كما لو أنّها تشكّل «ألبوماً» عائليّاً كونيّاً. حَدَسَ ستيشن أنّ الاستخدام الخاصّ للصّور قد يكون قدوةً لاستخدامها العام. وكان حدسه صحيحاً، إلّا أنّ النظرة التبسيطيّة إلى عالم مشطور إلى طبقات كما لو أنّه عائلة واحدة حتّمت أن تكون الحصيلة، وليس بالضرورة كلّ صورة من صور المعرض، عاطفيّة ومتواطئة مع القيَم السائدة.

إنّ بداهة الصوَر، تنتظر وعياً تاريخيّاً كونيّاً يستوعبها، إذا كنّا لا نريد لها السقوط في العدم (أي في ذاكرة إله محايد ومنزّه). التصوير الفوتوغرافيّ إن هو إلّا البشارة بذاكرة تنتظر من يحقّقها اجتماعيّاً وسياسيّاً. ذاكرة سوف تستوعب كلّ صورة من صور الماضي في سياق استمراريّتها، متجاوزة التمييز بين الاستخدام الخاصّ للتصوير الفوتوغرافيّ والاستخدام العامّ. أمّا الممارسة التصويريّة المغايرة الوحيدة المتاحة الآن فهي العمل، مهما يكن ذلك العمل متواضعاً، على تمهيد الطريق أمام تلك الذاكرة. ويقوم هذا العمل على استخدام الصورة المطبوعة ووضعها في الإطار الملائم بحيث تكتسب بعضاً من الصفة المدهشة الجازمة لما «كان» ولـ«ما هو آنيّ».

ثمّة قلّة من المصوّرين العظام يتوصّلون عمليّاً إلى هذه النتيجة بمفردهم. والحقيقة أن أيّ صورة قابلة لأن تصير «آناً راهناً» مماثلاً إذا ما وفّرنا لها السياق المناسب. ويمكننا القول بشكلٍ عام إنّه كلّما كانت الصورة «جيّدة» كان السياق الذي نخلقه لها غنيّاً.

من شأن هذا السياق أن يحلّ محلّ الصورة في الزمان، لا في زمانها الأصليّ، وهو أمر مستحيل، وإنّما في زمن السّرد. هكذا يصير زمن السرد تاريخيّاً إذ يندرج في الذاكرة الجماعيّة وفي الممارسة الجماعيّة. من هنا يتعيّن، عند عمليّة بناء هذا السياق، احترامُ الذاكرة التي يسعى السياق إلى تنشيطها.

ليس من مقاربة وحيدة لما تختزنه الذاكرة. ليس المتذكّر بمثابة نهاية الخطّ لواسطة نقل ما. إنّه نقطة تقاطع والتقاء مقاربات ومثيرات عدّة. ويتعيّن على الكلمات والمقارنات والإشارات أن تخلق سياقاً مماثلاً بالنسبة إلى الصورة الفوتوغرافيّة المطبوعة، أي يتعيّن عليها أن تشير إلى مقاربات مختلفة مفتوحة على احتمالات متعدّدة. ينبغي تدعيم الصورة بواسطة نظام جذريّ بحيث تمكن مشاهدتها في علاقاتها وارتباطاتها التي هي علاقات وارتباطات شخصيّة وسياسيّة واقتصاديّة ومشهديّة ويوميّة وتاريخيّة.

ثمّ إنّه ليس من وصفة جاهزة لبناء هذا النظام الجذري. ففي كتاب من الكتب تتغيّر الممارسة مع كلّ صفحة. إنّ المحاولات التي قمت بها بالاشتراك مع جان مور وسفين بلومبرغ في مؤلّفات مثل «رجل حسن الطالع» و«الرجل السابع» يمكن النظر إليها كنقطة انطلاق نحو هذا الهدف، من حيث إنّنا رفضنا استخدام الصور على طريقة أهل الحشو والإطناب. ففي العادة، يجري إخضاع الصورة للنّصّ حيث لا يبقى من وظيفة لها غير أن تكون التأكيد الحشو لمقولة معيّنة، الأمر الذي يُفقد التصوير الفوتوغرافيّ ولحظته كلّ طاقة تعبيريّة. بمعنى آخر، يجري استخدام الصورة كأنّما الماضي لم يحصل إلّا لإثبات حقيقيّة العبارة الراهنة. نسعى، على العكس من ذلك تماماً، إلى استخدام التصوير الفوتوغرافيّ ولحظته الماضية كنقطة تقاطع لدلالات متعدّدة لا بدّ لها من أن تضفي مقداراً من البُعاد على أيّ نصّ. في فرنسا، تنطلق أعمال كريس ماركر من منطلق مشابه على غير ما تماثل.

المطلوب الآن إرساء القواعد الأولى من أجل ممارسة مختلفة للتصوير الفوتوغرافيّ لكي يستطيع أن يشاركنا آخرون في الدروس التي تعلّمناها ولكي نتساعد على التطويرات اللاحقة. تفترض تلك القواعد وجود نظريّة للتصوير ليست موجودة الآن وهي لن توجد إلّا إذا سبقتْها بلورة لنظريّة عن استخدامات التصوير. فمثل هذه الاستخدامات هي المسألة الأشمل والأهمّ، لأنّها هي التي تملي ممارسة اجتماعيّة وتاريخيّة. ويعود الفضل لسوزان سونتاغ في أنّها أوّل من أدرك تلك المسألة في أبعادها المختلفة. لذا يحقّ للكاتبة أن تدّعي أن مؤلفها هو عمل جوهريّ بالقياس إلى كلّ ما كُتب عن التصوير حتّى الآن.

ضد هزيمة العالم الكبرى

في تاريخ الفنّ يصادف المرء نبوءات غريبة. نبوءات لم يكن الفنّان يقصدها بذاتها. كأنّ المرئيّ بذاته يمكن أن يعاني هو نفسه من كوابيس. فمثلاً، تنطوي لوحة «انتصار الموت» لبروغل، المرسومة في ستينيات القرن السادس عشر، والمعروضة الآن في متحف البرادو، على نبوءة رهيبة عن معسكرات الاعتقال النازيّة.

معظم النّبوءات، عندما تتحدّد، محكوم عليها بأن تكون سيّئة، ذلك أن عمليّات الإرهاب تتكرّر عبر التّاريخ حتّى لو اختفى بعضها، في حين لا تولد سعادات جديدة. السعادة هي دوماً السعادة المنقضية. ما يتغيّر هو أنماط النّضال من أجل تلك السعادة.

قبل نصف قرن من بروغل، رسم هييرونيموس بوش «ثلاثيّة الألفيّة». تُرينا لوحة اليسار آدم وحواء في الفردوس. أمّا لوحة الوسط العريضة فتصف جنّة الملذّات الأرضيّة فيما لوحة اليمين تصوّر الجحيم. وهذه الجحيم صارت نبوءة غريبة عن المناخ العقليّ للعالم في نهاية قرننا هذا، الذي فرضه كلّ من العولمة والنظام الاقتصادي الجديد.

اسمحوا لي أن أحاول تفسير كيف تمّ ذلك. يتعلّق الأمر بالرمزيّة المستخدمة في اللوحة. لعلّ رموز بوش قادمة من لغة سرّيّة مجازيّة وهرطوقيّة تعود لطوائف خلاصيّة من القرن الخامس عشر، طوائف كانت تؤمن على نحو هرطوقيّ بأنّ قهر الشرّ يسمح ببناء الجنّة على الأرض. كُتبتْ عدّة مقالات عن المجازات الّتي يمكن العثور عليها في أعمال بوش. غير أنّه إذا سلّمنا بأنّ رؤية بوش عن الجحيم هي رؤيا نبويّة، فإن النبوّة لا تكمن في التّفاصيل على فظاعة تلك التفاصيل وشبحيّتها إنّما هي كامنة في الكلّ. أو أنّها، بعبارة أخرى، كامنة في ما تتكوّن منه مساحة الجحيم، إن شئنا استخدام عبارة أخرى.

انعدام الأفق

لا أفق هنا. لا تواصل بين الأفعال، لا محطّات، لا مسالك، لا تصاميم، لا ماض ولا مستقبل. لا وجود إلّا لضجيج الحاضر المتفاوت والمتذرّر. المفاجآت والإحساسات في كلّ مكان. ومع ذلك، ليس من مخرج في أيّ مكان. لا مسالك ميسّرة، كلّ شيء عثرة على الطريق. ثمّة هذيان مكانيّ.

قارِنْ هذه المساحة بالتي يشاهدها المرء في وقفة إعلان عاديّة، أو في نشرة أخبار نموذجيّة على الـ«سي إن إن»، أو أيّ تعليق في أيٍّ من وسائط الإعلام الجماهيريّ. ثمّة تشوّش مشابه، وصحراء مشابهة من الحماسات المنفصلة وثمّة سُعار مشابه.

تتعلّق نبوءة بوش بصورة العالم كما يعرضها لنا الإعلام اليوم تحت تأثير العولمة بشهوتها المجرمة على الشّراء والبيع المتواصلين. كلاهما النّبوءة وتحقّقها أشبه بأحجية مصوّرة لا تتطابق قطعاتها البائسة واحدة مع الأخرى ولا تتراكب.

وهذا هو تحديداً المصطلح الذي استخدمه نائب القائد ماركوس في رسالته عن النّظام العالميّ الجديد، السنة الماضية. كان يكتب من الشياپاس، في جنوب شرقي المكسيك. لن أوفي تحليله الكامل حقّه بأسطر قليلة. إنّه يرى إلى الكوكب حاليّاً بما هو مسرح لحرب عالميّة رابعة. الثالثة هي ما سمّيت «الحرب الباردة». هدف المتحاربين غزو العالم بأسره من خلال السّوق. مع أنّ ترسانات تلك الحرب هي ترسانات ماليّة، إلّا أنّ ملايين النّاس يتعرّضون للتّشويه أو القتل في كلّ لحظة. هدف الذين يشنّون الحروب هو حكم العالم من مراكز سلطة جديدة ومجرّدة إنّها مدن الأسواق الجبّارة، الّتي لا سيطرة عليها سوى سيطرة منطق الاستثمار. وفي

جون برجر
العيون الخصبة

هيرونيموس بوش،
حديقة الملذات الدنيوية

جون برجر
العيون الخصبة

هذه الأثناء، تعيش تسعة أعشار النساء والرّجال من سكّان هذا الكوكب مع قطع الأحجية المعوجّة تلك التي لا تتطابق واحدتها مع الأخرى ولا تتراكب.

الاعوجاج في جداريّة بوش متشابه مع حالنا إلى درجة أنّي أكاد أتوقّع أن أعثر فيها على القطع السبع التي يسمّيها ماركوس.

أوّل قطعة لها شكل رمز الدولار وهي خضراء. وهي تتكوّن من تركّز جديد للثّروة الكونيّة في عدد متناقص من الأيدي، ومن الاتّساع غير المسبوق لحالات الفقر اليائسة.

القطعة الثانية مثلّثة وتتكوّن من أكذوبة. يزعم النّظام الجديد أنّه يعقْلن الإنتاج والطموح الإنسانيّين ويدرجهما في الحداثة. في الواقع، إنّه ينظم عودة إلى البربريّة كما عرفتْها بدايات الثّورة الصناعيّة، مع فارق مهمّ أنّ البربريّة هذه المرّة متفلّتة من كلّ وازع أو مبدأ أخلاقيّ. العهد الجديد متزمّت وشموليّ. لا مرجعيّات يُحتكَم إليها في منظومته الخاصّة. إنّ شموليّته ليست معنيّة بالسياسة التي يجب الاعتراف بأنّه جرى تجاوزها وإنّما هي معنيّة بالتحكّم الماليّ الكونيّ. لننظر في حال الأطفال. مئة مليون طفل يعيشون الآن في الشّوارع. ومئتا مليون هم جزء من قوة العمل الكونيّة.

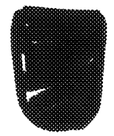
القطعة الثالثة مكوّرة مثل حلقة مقفلة. إنّها كناية عن التهجير القسريّ. الأكثر كدّاً بين المحرومين من كلّ شيء يهاجرون للبقاء على قيد الحياة. على أنّ النظام الجديد يعمل ليلاً ونهاراً وفق مبدأ أنّ أيّ أحد لا ينتج، أو لا يستهلك، أو لا يملك مالاً يودعه في مصرف، هو من قبيل النوافل. هكذا يعامَل المهاجرون والمحرومون من الأرض ومن السكن بما هم نفايات هذا النّظام. نفايات يجب التخلّص منها.

القطعة الرابعة مستطيلة مثل مرآة. إنّها تتكوّن من التبادل الجاري بين المصارف التجاريّة والمافيات العالميّة، ذلك أنّ الجريمة قد تعولمت هي أيضاً.

القطعة الخامسة مخمّسة الأضلع. إنّها متكوّنة من القمع الجسديّ. في ظلّ العهد الجديد، فقدت الدول القوميّة استقلالها الاقتصاديّ ومبادرتها السياسيّة وسيادتها. غرض البلاغة الجديدة لدى معظم السياسيّين هو محاولة لتورية عجزهم السياسيّ، بالتّمييز عن عجزهم المدنيّ أو القمعيّ. والمهمّة الجديدة للدّولة القوميّة هي إدارة ما قد أودع لديها، وحماية مصالح المنشآت الجبّارة العاملة في السوق، وفوق ذلك كلّه التحكّم بالفئات النافلة من السكان وقمعها.

تقع القطعة السادسة على شكل خربشة وتتكوّن من انكسارات. فمن جهة، يطيح العهد الجديد بالحدود والمسافات عبر التّواصل الإلكترونيّ الفوريّ للمبادلات

والعقود، وعبر «مناطق التجارة الحرّة» الإلزاميّة (حسب «اتفاقيّة التجارة الحرّة لأميركا الشماليّة» NAFTA) وبفرض قانون السوق المفرد غير قابل للمساءلة في كلّ مكان، ما أدّى إلى التذرير وتنامي الحدود، إذ دمّر الدولة القوميّة كما في بلدان الاتحاد السوفييتي أو يوغسلافيا سابقاً، إلخ. «إنّه عالم مرايا متكسّرة» يكتب ماركوس «بعكس الوحدة العقيمة للأحجية النيوليبراليّة».



القطعة السابعة من الأحجية تشبه الجَيب، وتتكوّن من مختلف جيوب المقاومة ضدّ النظام الجديد والتي تنمو على امتداد كرتنا الأرضية. إنّ الزاباتيستاس في جنوب شرق المكسيك هم مثل هذا الجيب. آخرون، في ظروف مختلفة، لم يختاروا المقاومة المسلّحة بالضرورة. وجيوب المقاومة هذه لا تملك برنامجاً سياسياً مشتركاً بالمعنى الكامل للكلمة. كيف يكون لهم مثل هذا البرنامج وهم يعيشون في تلك الأحجية المتكسّرة؟ غير أنّ عدم تجانسهم قد يكون من قبيل الوعد. ما هو مشترك بينهم هو دفاعهم عن النّوافل وعن ضحايا التّصفية القادمين، ما هو مشترك بينهم هو إيمانهم بأنّ الحرب العالميّة الرابعة هي جريمة بحقّ الإنسانيّة.

المهمة الجديدة للدولة القومية هي إدارة ما قد أودع لديها، وحماية مصالح المنشآت الجبارة العاملة في السوق، وفوق ذلك كله التحكم بالفئات النافلة من السكان وقمعها.

لن تتراكب القطع السبع لهذه الأحجية بعضها مع بعض لتعطي أيّ معنى. إنّ فقدان المعنى هذا، وهذا العبث، جزء عضويّ من النظام الجديد. كما توقّع جيرانيوم بوش في رؤياه عن الجحيم، لا أفُق. العالم يحترق. كلّ كائن يكافح من أجل البقاء بالتركيز على حاجته المباشرة وبقائه الآنيّ. إنّ خواف الاحتجاز، في أقصى حالاته، ليس ناتجاً من الازدحام الزّائد، وإنّما عن غياب أيّ استمراريّة بين فعل وآخر يدانيه إلى درجة أنّه قد يلامسه. هذه هي الجحيم. إنّ الثقافة التي نعيش في ظلّها لعلّها الأكثر إثارة لرهاب الاحتجاز هذا ممّا في أيّ وقت مضى، في ثقافة العولمة، كما في جحيم جيرانيوم بوش، ليس من ملمح لمكان آخر أو لأسلوب آخر. المعطى هو سجن. والذكاء البشريّ إذ يجابه مثل هذه الاختزاليّة ينخفض ليصير مجرّد جَشَع.

ختم ماركوس رسالته بالقول: «من الضروريّ أن نبني عالماً جديداً، عالماً قابلاً لأن يتّسع لعدّة عوالم، وقابلاً لأن يحتوي كلّ العوالم».

ما تفعله لوحة بوش هو تذكيرنا إن جازت تسمية النّبوءات مذكّرات إنّ أوّل خطوة لبناء عالم بديل يجب أن تكون برفض العالم الصورة المغروس في أذهاننا وجميع الوعود الكاذبة المستخدمة في كلّ مكان لتبرير وتمجيد الدّافع الجرميّ، غير القابل للإشباع إلى البيع والشراء. إنّ وجود مسافة أخرى عن هذا العالم بات ضرورة حيويّة.

أوّلاً لا بدّ من اكتشاف أفق [جديد]. ولذلك يجب أن نعيد اكتشاف الأمل، الأمل ضدّ كلّ المعوّقات التي يدّعيها النّظام الجديد وتلك الّتي يرتكبها.

على أنّ الأمل هو فِعل إيمان لا بدّ من أن تدعمه أفعال أخرى. مثلاً، فِعل المقاربة، فِعل قياس المسافات، وفعل السير نحو هدف ما... هذا ما يؤدّي إلى أشكال من التعاون تتجاوز الانقطاعات. إنّ فِعل المقاومة ليس يعني مجرّد رفض عَبَث العالم الصورة المقدّم لنا، وإنّما استنكاره أيضاً. فعندما تُدان الجحيم من داخلها، لا تعودُ جحيماً.

في جيوب المقاومة، كما هي الآن، يمكن دراسة اللوحتين المتبقّيتين من ثلاثيّة بوش، تلك التي تصوّر آدم وحواء، وتلك التي تصوّر جنّة الملذّات، يمكن دراستهما في ضوء بطارية في الظلمة... إنّنا نحتاج إليهما.

أودّ أن أختم باستشهاد من الشاعر الأرجنتينيّ خوان غلمان.

جاء الموت بذاته متأبّطاً وثائقه
إنّنا سوف نعاود النّضال مجدّداً
ومجدّداً سوف نبدأ من جديد
مجدّداً سوف نبدأ جميعاً معاً
ضدّ هزيمة العالم الكبرى.
أيّها الرفاق الصّغار الذين لا ينضبون
أو لا يحترقون مثل النّار في الذّاكرة،
مجدّداً / ومجدّداً / ومجدّداً.

جون برجر
العيون الخصبة

طبيعة التظاهرات الجماهيريّة

كتب جون برجر هذا النّص في العام ١٩٦٨ في مناخ التظاهرات الطلابيّة والشعبيّة العارمة والإضرابات العمّاليّة وحركات احتلال المصانع والجامعات التي شهدها ذلك العام في أوروبّا وأميركا. لا يزال تحليل برجر للعلاقة بين التّظاهرة والثّورة يحتفظ براهنيّته في حفز التفكير والتحليل بوسيلة التعبئة والاحتجاج الجماهيريّة كما مورست في الأحداث التي عرفها العالم العربيّ خلال السنوات الأخيرة، مع الاستدراك أنّ إطار البحث والتحليل عند برجر ينحصر في أوروبّا وأميركا.

منذ ثلاث وسبعين سنة، وتحديداً في السادس من أيّار / مايو **١٨٩٨**، اندلعت تظاهرة حاشدة شارك فيها نساء ورجال في وسط مدينة ميلانو. الأحداث التي أدّت إليها تستدعي رواية طويلة يضيق عنها المجال هنا. قمع الجيش بقيادة الجنرال باكاريس التّظاهرة وفرّقها. عند الظّهر، هاجم الخيّالةُ الجموعَ، ولما حاول العمال العُزّل نصب متاريس أُعلنت الأحكام العرفيّة، وظلّت وحدات من الجيش تقاتل العمّال العزّل طوال ثلاثة أيّام.

تحدّثت الأرقام الرسميّة عن وقوع **١٠٠** قتيل و **٤٥٠** جريحاً بين العمّال، فيما قُتل شرطي واحد بطريقة الخطأ على يد أحد الجنود ولم تقع إصابات بين جنود الجيش. بعد سنتين، اغتيل الملك أومبرتو الأوّل لأنّه هنّأ الجنرال باكاريس، «جزّار ميلانو»، علَناً بعد المجزرة.

كنت أحاول فهم بعض جوانب التّظاهرة في شارع «كورسو فينيسيا» يوم ذلك السادس من أيّار / مايو بسبب رواية «أنا» في معرض تأليفها، فتوصّلت إلى بعض الخلاصات عن التّظاهرات قد تكون قابلة للتّطبيق على نطاق أوسع.

التظاهرة، الشَغَب، الثورة

ينبغي التّمييز بين أعمال الشَّغَب وبعض أنواع التظاهرات أو الانتفاضات الثّوريّة، علماً أنّ أيّ تظاهرة قد تتطوّر لتصبح أعمال شغَبٍ أو انتفاضة ثوريّة، في بعض الحالات، وإن تكن باتت حالاتٍ نادرة. أغراض الشَّغَب عادةً ما تكون فوريّة (وفوريّتها تعكس اليأس الذي تعبّر عنه): الاستيلاء على موادّ غذائيّة، إطلاق سراح مساجين، تخريب ممتلكات إلخ.

أمّا أهداف الثّورات فتكون بعيدة المدى وشاملة: إنّها تتوّج بالاستيلاء على سلطة الدّولة. غير أنّ أهداف التّظاهرات رمزيّة: إنّها تتكشّف عن قوّة نادراً ما تستخدمها.

تتجمّع أعداد كبيرة من البشر في مكان عامّ معروف يُعلن عنه سلفاً. النّاس عزل من السّلاح على العموم. (يوم السادس من أيّار / مايو **١٨٩٨** كانوا عزّلاً من السّلاح كلّيّاً)، يقدّمون أنفسهم هدفاً لقوى القمع التي تخدم سلطات الدولة، السّلطات ذاتها الّتي يحتجّ المتظاهرون على سياساتها.

نظريّاً، يفترض بالتّظاهرات أن تستظهر قوّة الرّأي العام الشعبيّ أو مشاعره، وهي تتوجّه نظرياً أيضاً إلى ضمير الدّولة الديموقراطيّ. لكنّ ذلك يفترض وجود ضمير نادراً ما يوجَد. فلو كانت سلطة الدّولة منفتحة على التّأثير الدّيموقراطيّ، لما كان من ضرورة لقيام تظاهرة أصلاً، ثمّ إنّها من غير المحتمل أن تتأثّر بتظاهرة قوّة فارغة لا تحمل أيّ تهديد فعليّ. (تظاهرات التّأييد لسلطة دولةٍ بديلةٍ بهدف تسلّمها السلطة كما في حال

دخول غاريبالدي إلى نابولي العام ١٨٦٠ حالات خاصّة وقد يكون التظاهر هنا ذا فاعليّة فوريّة.

كانت التّظاهرات تنطلق حتّى قبل أن يجري الاعتراف، ولو اسميّاً، بالمبدأ الديموقراطيّ. فالتظاهرات الأولى للشّارتريّين كانت جزءاً من النّضال لانتزاع مثل ذاك الاعتراف. والجماهير الّتي تجمّعت لتقديم عريضة إلى القيصر في سان بطرسبرغ العام ١٩٠٥ كانت تتوجّه للسّلطة الغاشمة لنظام ملَكيّ مطلق، وتقدّم نفسها هدفاً لتلك السلطة. وقد أُطلقت النّار على المتظاهرين في تلك المناسبة، وفي المئات من المناسبات الأخرى على طول أوروبّا وعرضها.

يبدو أنّ التّظاهرات الجماهيريّة الحقّة لا تهدف إلى إقناع السّلطات الحكوميّة القائمة إلى أيّ درجة ذات دلالة. إنّ ادّعاء مثل هذا الهدف هو من قبيل استسهال العقلنة والتبرير. حقيقة الأمر أنّ التّظاهرات الجماهيريّة هي تدريبات على الثورة: ليست تدريبات استراتيجيّة ولا حتّى تكتيكيّة، إنّما هي تدريبات على الوعي الثوريّ. قد تطول كثيراً المهلة بين تلك التدريبات وبين أداء المسرحيّة الحقيقيّة، لكنّ نوعيّتها أيْ كثافة الوعي الذي يجري التدريب عليه قد تتباين كثيراً بتباين الظّروف، لكنّ تظاهرةً تفتقد عنصر التّدريب هذا، يفضّل وصفُها بأنّها مشهد عمومي بتشجيع رسميّ.

التّظاهرات ورْشات تدريب

إنّ التّظاهرة، على ما تتضمّنه من عفويّة، حدَثٌ مصنوع ينفصل انفصالاً نوعيّاً عن الحياة العاديّة. وقيمته هي نتاج اصطناعه هذا، ففيها تكمن طاقات التدريب النبوئية التي ينطوي عليها.

حقيقة الأمر أن التظاهرات الجماهيرية هي تدريبات على الثورة: ليست تدريبات استراتيجية ولا حتى تكتيكية. إنما هي تدريبات على الوعي الثوري.

التظاهرة جماهيريّة تميّز نفسها عن تحشّدات جماهيرية أخرى لأنّها تتجمّع علناً لتصنع وظيفتها بذاتها، بدلًا من أن تتجمّع كردّ فعل على مثل تلك الوظيفة. وهي تختلف بذلك عن أيّ تجمّع للعمّال في مكان عملهم، حتّى عندما يتعلّق الأمر بإضراب، كما تتميّز عن أيّ جمع لمشاهدين [لمسرحيّة أو فيلم سينما]. التظاهرة تجمّع يتحدّى معنى اللقاء العاديّ لعدد من النّاس فيما بينهم.

عادةً ما تكذب السلطات بشأن عدد المتظاهرين. على أنّ الكذبة لا تهمّ. قد تهمّ فقط في حال كانت التّظاهرات تناشد حقّاً ضمير الدّولة الديمقراطيّ. إنّ أهمّيّة الأعداد المشاركة ينبغي البحث عنها في التّجربة المباشرة للمشاركين أو المتعاطفين الّذين يصطفّون لمشاهدة التّظاهرة. لهؤلاء لا تعود الأعداد أعداداً بل تصير شواهد على أحاسيسهم، وخلاصات لخيالهم. فبقدر ما تكبر التظاهرة بقدر ما تصير مَجازاً قويّاً وفوريّاً (مرئيّاً ومسموعاً وملموساً) عن قوّتهم الجَماعيّة الشاملة.

أقول «مجازاً» لأنّ القوّة، وقد ألقي القبض عليها على هذا النّحو، تتجاوز طاقة القوّة الّتي يملكها الحضور، وتتجاوز بالتّأكيد قوّتهم الفعليّة كما تجلّت في التظاهرة. فكلّما تكاثرت أعداد النّاس المحتشدين، تعزّزت القوّة الّتي بها يمثّلون بعضهم بعضاً ويمثّلون الغائبين عن التّظاهرة. بذلك تكون التظاهرة الجماهيريّة توسيعاً لحالة مجرّدة وتجسيداً لها في آن معاً. فيها يصير المشاركون أشدّ وعياً إيجابيّاً لانتمائهم الطبقيّ. ولكن لا يعود الانتماء إلى الطبقة يعني مصيراً مشتركاً، بل يصير يعني فرصة مشتركة. يدرك المتظاهرون أنّ لا حاجة إلى وظيفة طبقتهم إن كانت محدودة، ويدركون أنّها، مثلها مثل التّظاهرة، قابلة لأن تخلق وظيفتها بذاتها.

ويمكن التدرّب على الوعي الثوريّ بوسيلة أخرى هي اختيار المكان، وهي الأثر الذي يحمله هذا الاختيار. التّظاهرات مدينيّة الطّابع من حيث الجوهر، وعادةً ما يجري تنظيمها لتسير أقرب ما يمكن من مركز رمزيّ معيّن، أكان مدنيّاً أم وطنيّاً. فنادراً ما تكون «أهدافها» استراتيجيّة محطّات قطارات، ثكنات عسكريّة، محطّات إذاعات، مطارات. يمكن تفسير التّظاهرة الجماهيريّة على أنّها رمز أو مجاز للاستيلاء على مدينة أو عاصمة. هنا أيضاً، يعمل الرمز أو المجاز لصالح المتظاهرين.

على أنّ التّظاهرة، بما هي الحدث غير الدوري الذي يخلقه المتظاهرون، على مقربة من مركز المدينة، له استخدامات متباينة جدّاً.

يعرقل المتظاهرون الحياة العاديّة في الشوارع التي يعبرونها أو الأمكنة العامّة الّتي يملأونها. «يعزلون» تلك

المساحات، ومع أنّهم لم يملكوا بعد القوّة على احتلالها احتلالاً دائماً، إلّا أنّهم يحوّلونها إلى خشبة مسرح مؤقّت حيث يمسرحون القوّة التي ما زالوا يفتقدونها.

وتتغيّر أيضاً نظرة المتظاهرين إلى المدينة الّتي تحيط بخشبة مسرحهم. ففي فعل التظاهر، يمارسون قدراً من الحرّيّة والاستقلال أي المزيد من الطاقة الخلّاقة، مع أنّ نتاج هذه الطاقة لا يفارق طابعه الرّمزيّ أوسع ممّا قدّر لهم أن يمارسوه على صعيد فرديّ أو حتّى جماعيّ في الحياة اليوميّة. في دأبهم العاديّ، يعدّل النّاس الظّروف فقط، لكن في ممارستهم التّظاهر يجابهون تلك الظروف بوجودهم ذاته.

من التدريب إلى التحقيق

إنّ هذه الطاقة الخلّاقة قد تكون يائسة في الأصل، والثّمن الذي يدفع المتظاهرون من أجلها سيكون مرتفعاً، لكنّها تعدّل من رؤاهم ولو مؤقّتاً، فيدركون إدراكاً جسديّاً أنّهم، أو أنّ الذين يمثّلونهم، هم بُناة المدينة، وهم الذين يحافظون عليها. هكذا يرون إلى المدينة بعيون مختلفة. يرون إليها على أنّها صنيعتهم، الأمر الّذي يعزّز من قوّتهم بدل أن يُضعفها.

من طبيعة التظاهرات أنها تستنزل العنف على ذاتها. وقد يكون الاستفزاز الذي تمارسه عنيفا هو ذاته. وفي نهاية المطاف، سوف تكون التظاهرة ضحية للأذى أكثر مما تكون الطرف الذي يؤذي. وهذا درس تكتيكي قدر ما هو درس تاريخي. ذلك أن الدور التاريخي للتظاهرات هو كشف ظلم سلطة الدولة القائمة وقسوتها ولاعقلانيتها.

أخيراً، ثمّة طريقة أخرى يجري بها التدريب على الوعي الثوريّ. يقدّم المتظاهرون أنفسهم هدفاً لما يسمّون قوى القانون والنّظام.

على أنّه كلّما اتّسعت أعداد المتظاهرين، تَعزّز إحساسُهم بقوّتهم. ولا يمكن تفسير ذلك بمبدأ «القوّة في العدد» التّافه، ولا بالنظريّات المبتذلة عن سيكولوجيا الجموع. التناقض بين هشاشتهم الفعليّة وبين شعورهم بأنّهم لا يُقهرون، هو المعضلة الّتي يفرضها المتظاهرون على سلطة الدّولة.

فإمّا أن تتنازل السلطة وتترك الجمع لحاله، فيتحوّل الرمزيّ إلى فعليّ. وحتى لو كان انعدام التنظيم وانعدام التأهيل لديه يحرمانه من ترسيخ ذلك الانتصار، يبقى أنّ هذا التنازل ينمّ عن ضعف السلطة.

وإمّا أن تقمع السلطة الجمع وتفرّقه بالعنف، وفي هذه الحالة يتكشّف طابعها غير الديموقراطيّ. المعضلة المفروضة هنا هي بين ضعف المتظاهرين وسلطويّة التّظاهرة. (أمّا التّظاهرة المرخّصة والمراقبة رسمياً فلا تطرح مثل تلك المعضلة، لأنّ رمزيّتها مصادَرة، ولهذا السبب أسمّيها مجرّد «مشهد عموميّ».)

في كلّ الحالات تقريباً، تختار السلطة اللجوء إلى العنف. وتتوقّف درجة العنف التي تمارسها على عدّة عوامل، ولكن نادراً ما تتوقّف على درجة الخطر الجسديّ الذي بدر عن المتظاهرين. فهذا الخطر رمزيّ في الجوهر. ولكن في هجومها على التظاهرة تضمن السلطة أن يتحوّل الحدث الرمزيّ إلى حدث تاريخيّ، حدثٍ سوف يُحفَظ في الذّاكرة، وتُستخلَص دروسه، ويخرج من ينتقم له.

من طبيعة التّظاهرات أنّها تستنزل العنف على ذاتها. وقد يكون الاستفزاز الذي تمارسه عنيفاً هو ذاته. وفي نهاية المطاف، سوف تكون التظاهرة ضحيّة للأذى أكثر ممّا تكون الطّرَف الذي يؤذي. وهذا درس تكتيكيّ قدر ما هو درس تاريخيّ. ذلك أنّ الدّور التاريخيّ للتظاهرات هو كشف ظلم سلطة الدولة القائمة وقسوتها ولاعقلانيّتها.

على أنّ البراءة نوعان، مع أنّه لا يمكن التعامل معهما إلّا على اعتبارهما نوعاً واحداً على الصعيد الرمزيّ. أمّا لأغراض التّحليل السياسيّ، والتّخطيط للفعل الثوريّ، فينبغي الفصل بينهما. ثمّة براءة تستحقّ أن يدافَع عنها وبراءة ينبغي التخلّص منها، براءة هي ابنة العدالة، وبراءة هي نتاج الافتقار إلى تجربة.

تعبّر التّظاهرات عن طموحات سياسيّة في مرحلة سابقة على ولادة الوسائل السياسيّة لتحقيق تلك الطموحات.

تتنبّأ التّظاهرات بتحقيق طموحاتها الخاصّة، الأمر الذي يمكّنها من احتمال أن تسهم في تحقيقها، لكنّها لن تستطيع أن تحقّق تلك الطموحات بقواها الذاتيّة.

السؤال الذي يتعيّن على الثوريّين مواجهته في كلّ وضع تاريخيّ معيّن هو: هل ثمّة حاجة إلى مزيد من التّدريبات الرمزيّة، أم أنّ المرحلة المقبلة باتت مرحلة التدريب على التكتيك والاستراتيجيّة لأداء المسرحيّة ذاتها القيام بالثورة؟

جون برجر
العيون القصبة

كتابان

نقول إنّ «قضيّة» سلمان رشدي قد كلّفت حتّى الآن عدّة ضحايا وهي تنذر بأن تكلّف المزيد. لذا يقتضي الأمر التفكير فيها بنوع من الموضوعيّة الكونيّة بدلاً من استخدامها، كما هو الحال الآن، لتأكيد أغراض ومبادئ عالية الوقع وإن تكن عديمة الدّقّة.

تتعلّق القضيّة بكتابين. أوّلهما القرآن، وهو كتاب ساعد، ولا يزال يساعد، ملايين عديدة من الناس لأن يعطوا معنى لحياتهم ولكونهم مائتين. والكتاب الثاني رواية لسلمان رشدي، وهي رواية تخييليّة على شيء من العجرفة، موضوعها لعبة الألوهة، كان مقدّراً لها أن يطويها النسيان في غضون بضع سنوات، لولا أنّها أثارت موجات من الضجيج والغضب ولا تزال.

في هذه اللحظة يمثّل الكتابان فكرتيْن عن المقدّس. القرآن كتاب مقدّس بالمعنى الأكثر تقليديّة وعمقاً، إنّه كتاب أوحى به الملاك جبريل إلى الرّسول، مبعوثاً من الإله الواحد الأحد. أمّا كتاب رشدي فصار قضيّة مقدّسة بالنّسبة إلى العالم الأوروبيّ لأنّه بات يمثّل حقّ الفنّان في حرّيّة التعبير. في أوروبا، حلّ الفنُّ محلّ الدّين، كما سبق أن أشير غير مرّة. والفنّ سلعة، فقد تلقّى رشدي ٨٥٠،٠٠٠ دولار دفعة مقدّمة على الكتاب. فكيف التّوفيق بين هاتين الفكرتين عن المقدّس؟

بات كتاب رشدي يمثّل حقّ الفنّان في حرّيّة التعبير لأنّ المؤلّف صدر بحقّه حكم بالموت من آية الله الخميني. العقوبة قاسية جدّاً على اعتبار أنّ رشدي قد دنّس قدسَ الأقداس، وقدس الأقداس في الإسلام ليس بمكان وإنّما هو نصّ مقدّس، وقد فعل رشدي ذلك قصداً هو الذي نشأ بما هو مُسلِم.

الخميني طاغية متعصّب كان عدد لا يُحصى من الإيرانيّين هم ضحاياه الأوائل. على أنّ الإهانة الكبرى التي سبّبها نشر كتاب رشدي لمسلمين في كافّة أرجاء العالم يجب فصلها عن حقيقة أنّ الخميني بلا رحمة. كانت المرّة الأولى التي تشاطره غضبَه أكثريةٌ في دنيا الإسلام، وإن لم يوافقوه بالضرورة على عقوبة القتل.

تدافع أوروبّا عن حقوق الفنّان لأنّ تاريخها قد علّمها، ولا يزال يعلّمها، أنّ فقدان تلك الحقوق يؤدّي إلى ما هو أسوأ، وأنّ هذا الأسوأ لا يقتصر على الفنّ. ومع ذلك فمن الضروريّ أن نتذكّر أنّ مسلمي أوروبا، الذين كانوا أوّل من أتوا بردود فعل على نشر الكتاب، لا يزالون، في معظمهم، يعانون من الإهانات العنصريّة، وبالتّالي فعندما يتعرّض ركن أساسٌ من إيمانهم للإهانة، يكون ردّ فعلهم مثل ردّ فعل مؤمنين ضدّ الكفر أينما كان، أي إنّه يتّسم بالغيظ العظيم.

أمّا القول بأنّ الكفر مجرّد تفصيل في الكتاب، كما ادّعى بعض المعلّقين، فينطوي على ضرب من الخداع لسببين. الأوّل لأنّ الكفر للمؤمن لا يمكن أن يكون تفصيلاً بحكم طبيعته ذاتها. وثانياً، لأنّ الكفر معلن عنه بقوّة في عنوان الكتاب.

بصراحة لا أتوقّع أن يُنصت كثيرون لحجج مثل الحجج التي أقدّمها هنا. ذلك أنّ التغرّضات الكولونياليّة لا تزال عميقة الجذور. لكن قد يسأل البعض: أيّ حلّ تقترح؟

أخمّن أنّ سلمان رشدي، إن لم يكن قد علِق في مسلسل من الأحداث فقد السيطرة عليه كليّاً، قد يكون مستعدّاً الآن للتّفكير في الطلب من ناشريه عبر العالم بوقف إنتاج المزيد من نسخ من «الآيات الشيطانيّة» أو بوقف إصدار طبعات جديدة منه. ليس بسبب تهديد حياته، بل بسبب تهديد حياة الأبرياء من كتابة الكتاب أو من قراءته. وحين يتحقّق هذا، إذا تحقّق، فقد يكون عدد من كبار القادة والسياسيين المسلمين عبر العالم باتوا على استعداد لإدانة إطلاق آيات الله فتاوى القتل التي تتعارض مع كلّ السيادات وكل تقاليد العدالة.

بخلاف ذلك، فإنّ «حرباً مقدّسة» في القرن العشرين، بما تحمله من عصمة أخلاقيّة مرعبة لدى الجانبين، على وشك الاندلاع، منقطّعة ولكن متكرّرة، في المطارات والأسواق والضّواحي والمراكز المدينيّة، حيث يتجوّل مَن هم بدون حماية ويعيشون.

الإعلان التجاري واللوحة الفنيّة

في المدن حيث نعيش، نشاهد جمعياً المئات من الصور الدعائية في كلّ يوم من أيام حياتنا. ما من نوع من أنواع الصور يواجهنا بمثل هذا الانتظام. وما من نظام اجتماعيّ آخر في التاريخ عرف هذا الحشد من الصور أو تلك الكثافة من الرسائل البصريّة.

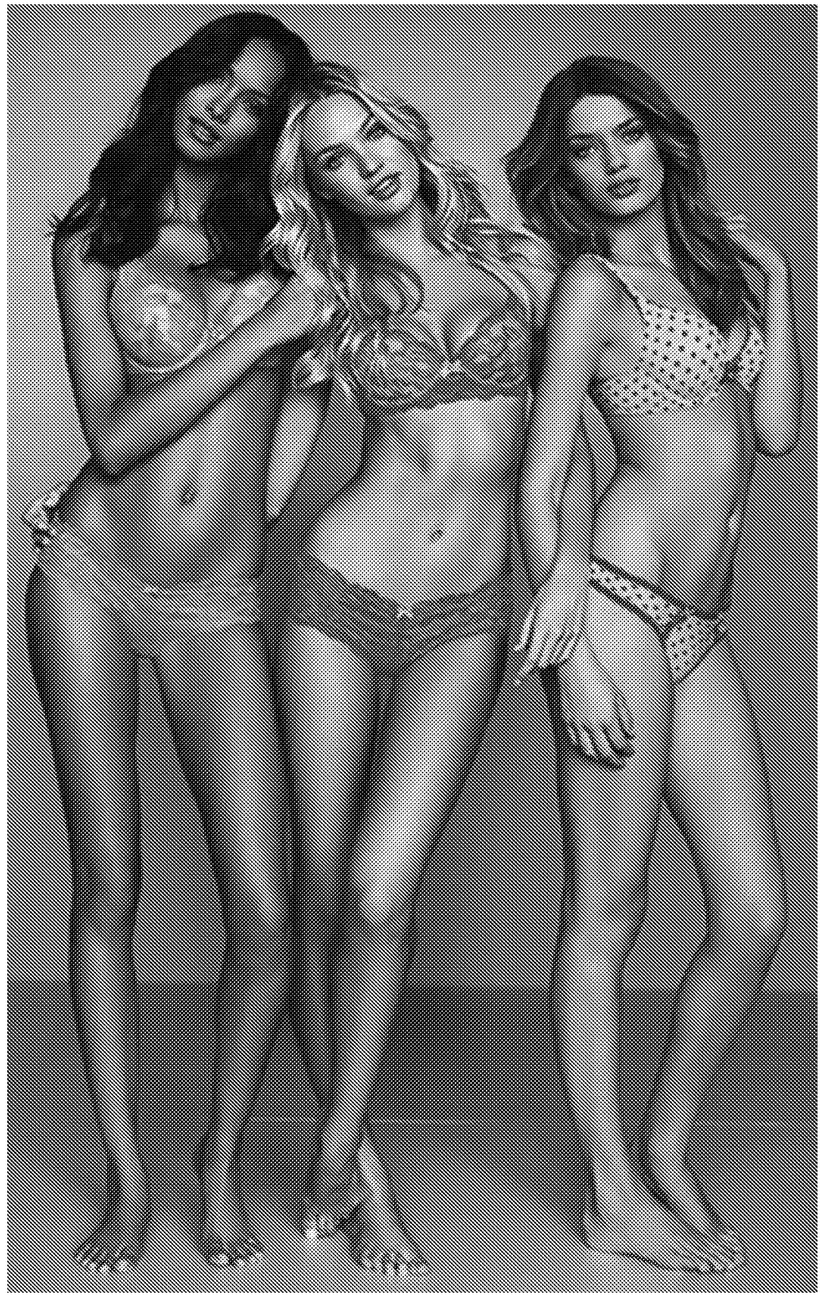
قد نتذكّر هذه الرسائل أو ننساها، إلّا أنّنا نستبقيها لفترة وجيزة فنُلهم مخيّلتنا ولو لبرهة بواسطة الذاكرة أو التوقّع. تنتمي الصورة الدعائيّة إلى اللحظة الراهنة. نشاهدها فيما نحن نقلّب صفحة جريدة أو مجلّة، أو ننعطف في زاوية شارع، أو تجوازنا سيّارة. أو نشاهدها على شاشة التلفزة ونحن ننتظر انقضاء فترة الإعلانات. وتنتمي الصور الدعائيّة إلى اللحظة الراهنة أيضاً لأنّها تتطلّب عمليّة تجديد وعصرنة مستمرّة. على أنّها لا تخاطب الحاضر أبداً. غالباً ما تشير إلى الماضي، لكنّها تخاطب المستقبل على الدوام.

لقد اعتدنا مخاطبة تلك الصور لنا بحيث لم نعد نأبه لوقْعها الإجماليّ أو بالكاد. فقد يلاحظ المرء صورة أو معلومة معيّنة لأنّها تقابل اهتماماً خاصّاً لديه. إنّ انتماء هذه الصور إلى اللحظة الراهنة ومخاطبتها المستقبل في آن معاً له وقعٌ غريب. لكنّه بات أليفاً إلى درجة أنّنا بالكاد نلاحظه. في العادة، نحن الذين نجوز تلك الصور خلال السّيْر أو السفر أو تقليب صفحة جريدة أو مجلّة. ومع أنّ الأمر قد يختلف بعض الشيء على شاشة التلفزة، نبقى نحن العنصر الفاعل في تلك العلاقة نظريّاً على الأقلّ ذلك أنّه بمقدورنا أن نشيح بأنظارنا عن الشاشة أو نقطع الصوت عن الجهاز، أو أن ننشغل بإعداد ركوة قهوة. وعلى الرغم من ذلك، يبدو أنّ الصور الدعائيّة هي التي تجوزنا على الدوام، مثل قطارات سريعة في طريقها إلى محطّة أخيرة بعيدة. نحن هم العنصر المستكين وهي العنصر المتحرّك إلى أن نرمي بالصحيفة جانباً أو تنقضي فترة الإعلانات ويستأنف البرنامج التلفزيونيّ أو يغطّي ملصقٌ جديد الملصقَ القديم.

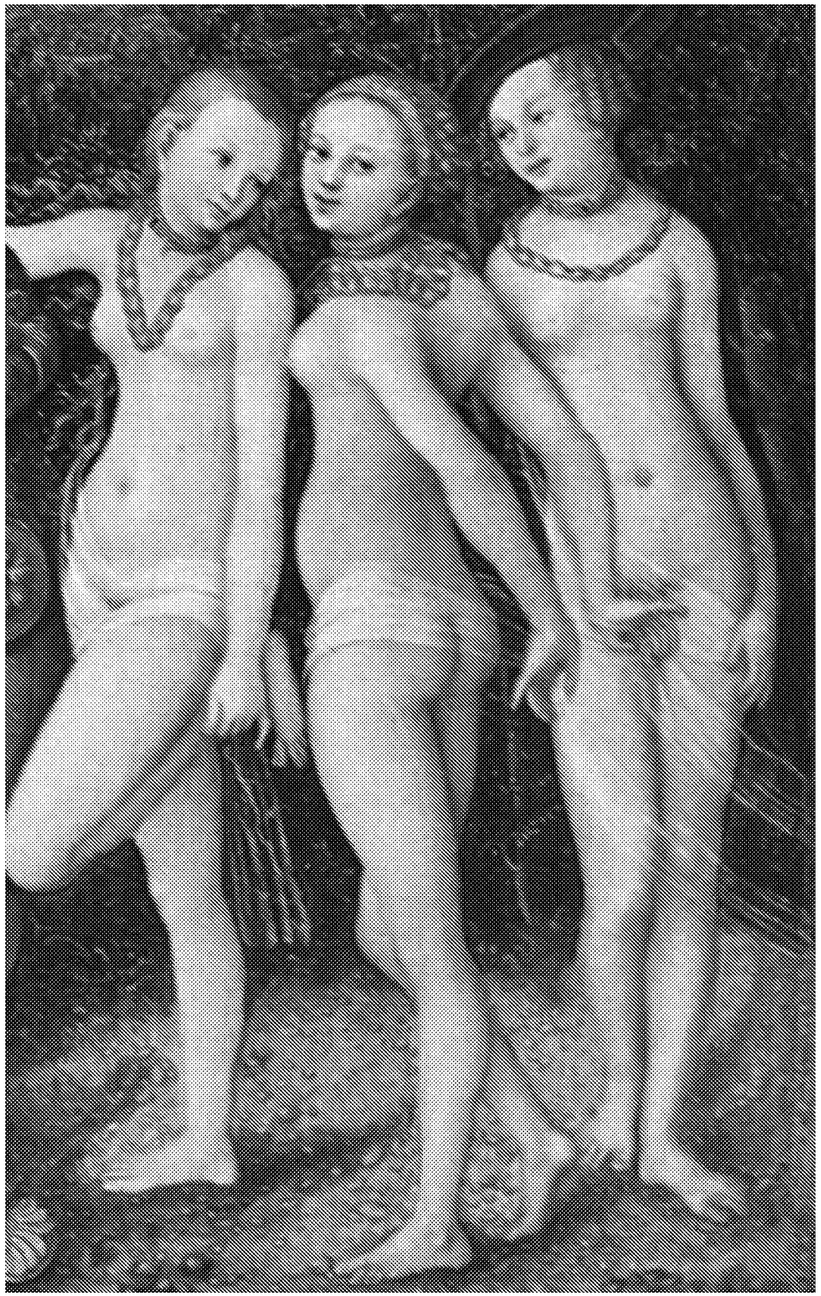
يقول التفسير والتّبرير الرائجان للإعلانات إنّها أداة تنافس تفيد، في نهاية المطاف، الجمهور (المستهلك) والصناعيّين النشطين معاً فتفيد بالتالي مجموع الاقتصاد الوطنيّ. وهي وثيقة الصّلة ببعض الأفكار عن الحرّيّة الاقتصاديّة كحرّيّة الاختيار للشاري أو حرّيّة النشاط الصناعيّ. حتّى إنّ الثروات الكبيرة والإعلانات المضاءة بـ«النيون» في مدن الرأسماليّة باتت العلامات الفارقة الدالّة على «العالم الحرّ».

يرى كثيرون في أوروبّا الشرقيّة إلى هذه الصور في الغرب على أنّها تختزل كلّ ما هم محرومون منه. ويسود الاعتقاد بأنّ الإعلانات إنّما توفّر فعلاً الاختيار الحرّ للمواطنين. صحيح أنّ الدعاية هي ميدانُ للمنافسة بين المنتجات والشركات. إلّا أنّ الصحيح أيضاً أنّ كلّ إعلان يؤكّد الإعلان الذي سبقه ويعزّزه. ليست الدعاية مجرّد تجميع لرسائل متنافسة. إنّها لغة بذاتها يجري اللجوء إليها على الدوام لتأدية رسالة لا تتغيّر. في إطار الدعاية، تطرح الخيارات بين هذا المستحضر أو ذاك وبين هذه السيارة أو تلك، غير أنّ الدعاية بما هي نظام لا تني تطرح مقترحاً واحداً. إنّها تقترح على كلّ واحد منّا أن يحوّل نفسه، أو أن يحوّل حياته، بشراء المزيد والمزيد من السلع. والافتراض الذي يقوم عليه هذا المقترح أنّ هذا المزيد سوف يزيدنا ثراءً بطريقة أو بأخرى. والأصحّ أنّه يزيدنا فقراً لأنّ شراء السلع لا يحصّل دون إنفاق المال.

تقنعنا الدّعاية بمثل هذا التحوّل بأن ترينا أناساً يفترض أنّهم قد تحوّلوا فباتوا بالتالي مدعاة حسد الآخرين. أن تكون محسوداً يعني أن تكون مُغرياً. وما الدّعاية إلّا صناعة الإغراء.



❖
إعلان لماركة فيكتوريا
سيكريت، ٢٠١٢



❖
تفصيل من لوحة
للوكاس كراناش
الأكبر بعنوان
«يوم القيامة في
باريس»، ١٥٣٠

يهمّ هنا ألّا نخلط الدعاية بالمتعة أو بالمنفعة الّتي يجنيها المرء من جرّاء السلع المعلن عنها. إنّ الدعاية فعّالة تحديداً لأنّها تتغذّى بالواقع نفسه. فالثّياب والأغذية والسيّارات ومستحضرات التجميل والحمّامات والتّنعّم بأشعة الشمس كلّها أمور ينبغي الاستمتاع بها لذاتها. هكذا، تباشر الدعاية الشغل على غريزة الاستمتاع الطبيعيّة عند البشر. غير أنّها عاجزة عن توفير المادّة الفعليّة للمتعة بمثل ما هي عاجزة عن توفير بديل مقنع عن تلك المتعة بسبب من حدودها هي ذاتها. فبقدر ما تكون الدعاية مقنعة في تصوير متعة الاستحمام في بحر دافئ بعيد، تكون مُقنعة بإشعار المشاهد المشتري بأنّه يبعد مسافة مئات الأميال عن ذاك البحر وبأنّه ليس أوفر حظّاً في الاستحمام فيه.

لذلك لا تملك الدعاية فعلاً أو يكون موضوعها المنتوج أو الفرصة التي توفّرها للشاري المحروم من فرصة الاستمتاع بها. ليست الدعاية أبداً تمجيداً للمتعة بذاتها. إنّ موضوعها الدائم هو الشاري المُقبل، تقدّم له صورة عن ذاته وقد أضحت مغرية بفضل المُنتَج أو بفضل الفرصة التي تحاول أن تبيعه إيّاها. فإذا تلك الصورة تجعله بدورها يحسد ذاته على ما يستطيع أن يكونه. ولكن ما الذي يجعل تلك الذّات محسودة؟ إنّه حسد الآخرين. إنّما الدعاية تتعلّق بالعلاقات الاجتماعيّة لا بالأشياء. ليس وعدها وعداً بالمتعة، إنّما هو وعد بالسعادة: السعادة مثلما يراها الآخرون من الخارج. والسعادة التي تستشعر بها لكونك محسوداً من الآخرين هي هي الغواية.

الدعاية تتعلق بالعلاقات الاجتماعية لا بالأشياء. ليس وعدها وعدا بالمتعة. إنما هو وعد بالسعادة: السعادة التي تستشعر بها لكونك محسودا من الآخرين هي هي الغواية.

أن تكون محسوداً من الآخرين شكل مستوحدٌ من أشكال الطمأنينة، يعتمد تحديداً على حرمان حُسّادك من مشاركتك تجربتك. إنّ الآخرين يراقبونك مراقبة حثيثة فيما أنت بالكاد تكترث بهم. فالاكتراث بالآخرين يعني الانتقاص من حسدهم لك. والمحسودون، بهذا المعنى أشبه بالبيروقراطيّين: فبقدر ما لا يكونون شخصيّين، بقدر ما يتعاظم الوهم بجبروتهم (لديهم ولدى الآخرين). إنّ جبروت الغواة كامن في سعادتهم المفترضة، فيما جبروت البيرقراطيّين كامن في سلطتهم المفترضة. وهذا ما يفسّر أمارات الشّرود وعدم التركيز الّتي تعلو وجوه العديد من صُوَر نجوم الإغراء. إنّهم يتطلّعون إلى ما يتعدّى نظرات الحسد التي عليها يتّكئون.

والمطلوب هنا أن تحسد المُشاهِدة الشارية ذاتها على الحالة التي سوف تصير عليها بعد أن تشتري السلعة المعنيّة. إذ يُفترض فيها أن تتخيّل نفسها وقد أضحت بالسلعة مثار حسد الآخرين، هو حسد يبرّر لها حبّها لذاتها. بعبارة أخرى، تسلب الدعاية من الشارية حبّها لذاتها في حالتها الحاضرة وتعيده إليها شريطة شرائها السلعة.

لغة الدعاية ولغة اللوحة الزيتيّة

هل ثمّة ما يجمع بين لغة الدعاية ولغة اللوحة الزيتيّة التي ظلّت طاغية على طرائق نظر الأوروبيّين خلال أربعة قرون، إلى حين اكتشاف آلة التصوير الفوتوغرافيّ؟

إنّه سؤال يكفي طرحه لكي نستبين الجواب عليه. فالحقيقة أنّ ثمّة استمراريّة مباشرة بين اللغتين جرى حجبها لاعتبارات الرفعة الثقافيّة ليس إلّا. غير أنّها استمراريّة لا تحول دون وجود فوارق كبيرة تستدعي التمحيص والتّدقيق الدؤوبين.

تكثر الإشارات في الإعلانات التجاريّة إلى الأعمال الفنّيّة العائدة إلى الماضي. وقد تكون الصورة الدعائيّة أحياناً مجرّد نسخة ملفّقة عن لوحة فنّيّة معروفة. وغالباً ما تلجأ الصور الدعائيّة إلى المنحوتات أو اللوحات الزيتيّة لإضفاء الفتنة والسلطان على الرسالة التي تبثّها. وأحياناً تكون اللوحات الزيتيّة المؤطّرة المعلّقة في واجهات المتاجر جزءاً من معروضات تلك المتاجر.

إنّ كلّ عمل فنّيّ تستشهد به الدعاية يخدم غرضين معاً. فالفنّ علامة على البذخ، ينتمي إلى الحياة المتنعّمة. هو جزء من المتاع الذي توفّره هذه الحياة الدنيا للأغنياء والجميلات.

غير أنّ العمل الفنّيّ يوحي أيضاً بالسلطان الثقافيّ. إنّه ضرب من الوجاهة، بل حتّى من الحكمة التي تتسامى على أيّة مصلحة مادّيّة وضيعة. تنتمي اللوحة الزيتيّة إلى التراث الثقافيّ وهي تذكير لنا بمعنى أنْ يكون المرء أوروبيّاً مثقّفاً. وهكذا فالعمل الفنّيّ المستشهَد به في الإعلان يمنحه فائدة جمّة لأنّه يقول قولين متناقضين. فهو علامة على الثروة وعلى التسامي الروحاني في آنٍ معاً. إنّه يوحي بأنّ عمليّة الشّراء الّتي يدعوك إليها إنّما هي ترَف وقيمة ثقافيّة معاً. والحقيقة أنّ الدعاية أدركت قيمة اللوحات الفنّيّة بعمق أكبر ممّا أدركه مؤرّخو

الفنّ. لأنّها وضعت يدها على دلالات العلاقة بين العمل الفنّيّ بين المُشاهد المالِك، وبهذه العلاقة تحاول إقناع المشاهد الشاري واستمالته.

ثمّ إنّ الاستمراريّة بين الرسم الزيتيّ والدعاية أعمق من مجرّد «استشهاد» الدعاية بلوحات زيتيّة معيّنة. فالدعاية تعتمد إلى حدّ كبير على لغة الرسم الزيتيّ، تتحدّث باللغة ذاتها عن الأشياء ذاتها. وأحياناً تكون المقابلة البصريّة قريبة إلى درجة أنّك تستطيع أن تضع صوراً أو تفاصيل من صور شبه متطابقة جنباً إلى جنب.

لا تكتسب تلك الاستمراريّةُ أهميّتها من المُطابقة الصّوريّة وحدها، بل تفعل فعلها على مستوى أطقم الرموز المستخدَمة. قارن الصور الدعائيّة باللوحات الفنّيّة في هذا الكتاب، أو تناول مجلّة مصوّرة أو تجوّل في شارع تجاريّ واستعرضْ واجهات المحالّ، ثمّ قلّب صفحات دليل مصوّر لأحد المتاحف، ولاحظ مدى التشابه في كيفيّة بثّ تلك الواسطتين الإعلاميّتين لرسائلهما. بالطبع، يقتضي الأمر دراسة مستفيضة. لا نستطيع هنا أكثر من الإشارة إلى بعض الميادين حيث التّشابه في الرسائل لافت بنوع خاصّ:

- حركات الموديلات (المانيكان) وحركات الشخصيّات الأسطوريّة.
- التوظيف الرومانسيّ للطبيعة (أوراق، شجر، مياه..) من أجل خلق جنّة للبراءة المستعادة.
- الجاذبيّة السحريّة والاسترجاعيّة للبحر الأبيض المتوسّط.

الوضعيّات المأخوذة للتلميح إلى أصناف من النّساء:

- الأمّ الحنون (المادونا، السيّدة العذراء)، السكرتيرة المتحرّرة (النجمة السينمائيّة، عشيقة الملك)، ربّة البيت المثاليّة (زوجة المشاهد المالك)، المرأة كأداة جنسيّة (الإلهة فينوس، الحوريّة المباغتة)، إلخ.
- التشديد الجنسيّ على سيقان النساء.
- الموادّ المستخدَمة للإيحاء بالجاه: المعادن المحفورة، الفراء، الجلود اللمّاعة، إلخ.
- تصوير حركات العاشقين ومعانقاتهم بحيث تظهر واضحة للمشاهدين.
- البحر بما هو وعد بحياة جديدة.
- قامات الرجال الذين يوحون بالثّروة والفحولة.
- اللجوء إلى البعد المنظور للإيحاء بالغموض.
- المطابقة بين احتساء المشروبات الكحوليّة والنجاح.
- الفارس القديم وقد تحوّل إلى راكب الدرّاجة الناريّة المعاصر.

غريزة الاستملاك

لماذا تعتمد الدعاية كلّ هذا الاعتماد على اللغة البصريّة للّوحة الزيتيّة؟ إنّ الدعاية هي ثقافة المجتمع الاستهلاكيّ، تعمّم بالصور رؤية ذاك المجتمع لذاته. وثمّة أسباب عدّة لماذا تستعيد تلك الصور لغة الرسم الزيتيّ. كان الرسم الزيتيّ، أو الأمر، تمجيداً للملكيّة الفرديّة. بصفته شكلاً فنّيّاً، كان مستمَدّاً من المبدأ القائل: «أنت تساوي ما أنت مالكه».

غير أنّ من الخطأ الاعتقاد أنّ الدعاية قادرة على الحلول محلّ الفنّ التشكيليّ في أوروبّا ما بعد عصر النهضة، فالأحرى أنّها نزع الاحتضار الأخير لذاك الفنّ. فالدعاية في الأساس استرجاعيّة، يتعيّن عليها أن تبيع الماضي للمستقبل. إلّا أنّها لا تستطيع الارتقاء إلى مستوى ادّعاءاتها. لذا كانت كلّ مراجع النوعيّة لديها محكومة بأن تكون ماضويّة وتقليديّة. فلو أنّها اقتصرت على استخدام لغة معاصرة، لفقدت الثّقة والصدقيّة معاً.

ثمّ إنّ الدعاية مضطرّة إلى أن تسخّر لمنفعتها الخاصّة التعليم التقليديّ الذي يتلقّاه المشاهد الشاري المتوسّط، فيصير كلّ ما تعلّمه في المدرسة من تاريخ وميثولوجيا وشعر قابلاً للاستخدام في صناعة الإغراء. هكذا يصير بالإمكان تسويق السيجار على اسم ملك من الملوك، وبَيْع الملبوسات النسائيّة الداخليّة بحجّة تمثّال أبي الهول، وتصريف سيّارة جديدة بالاتّكال على الارتقاء في المنزلة الاجتماعيّة الذي يؤمّنه امتلاك قصر ريفيّ.

إنّ تلك الموحيات التاريخيّة أو الشعريّة أو الأخلاقيّة الغامضة دائمة الحضور في لغة الرسم الزيتيّ. غير أنّ التباس معانيها بل افتقادها لأيّ معنى يعملان لصالحها. ليس المطلوب أن تكون تلك الإشارات قابلة للفهم، يكفي أن تذكّر بدروس مدرسيّة لم تُستوعَب الاستيعاب الكافي. فالدّعاية تحوّل التاريخ إلى ميثولوجيا. ولكي يتمّ ذلك على نحوٍ فعّال، تحتاج إلى لغة بصريّة ذات أبعاد تاريخيّة.

وأخيراً، فإنّ التطور التكنولوجيّ قد سهّل ترجمة لغة الرسم الزيتيّ إلى كليشّيهات دعاويّة. تلك هي حصيلة اختراع التصوير الفوتوغرافيّ الملوّن منذ حوالي نصف القرن، وهو القادر على أن يعكس لون الأشياء وقماشتها وملمسها بطريقة كانت حكراً على التصوير الزيتي فيما مضى. وهكذا فالتصوير الفوتوغرافي هو للمشاهد الشاري ما كانه التصوير الزيتي للمشاهد المالك فيما مضى.

تستخدم الواسطتان وسائل شديدة الملموسيّة للّعب على غريزة الاستملاك لدى المشاهد، استملاك الشيء الحقيقيّ

جون برجر
العيون الخصبة

الذي تُظهره الصورة. فإحساسه في كلا الحالين بأنّه يكاد يلمس لمس اليد ما تصوّره الصورة، يذكّره بمقدار امتلاكه للشّيء الحقيقيّ (السلعة) أو بإمكانيّة ذلك الاستملاك.

ولكن على الرغم من الاستمرارية اللغويّة، تبقى وظيفة الإعلان مختلفة اختلافاً شديداً عن وظيفة التصوير الزيتي. ذلك أنّ علاقة المشاهد الشاري بالعالم مختلفة كلّيّا عن علاقة المشاهد المالك.

كانت اللوحة الزيتيّة تستعرض ما الذي ينعم به مالكها أصلاً من ممتلكات ومستوىً معيشي. فترسّخ لديه الإحساس بالمنزلة الرفيعة، أي أنّها تعزّز نظرته إلى ذاته كما هو. أي أنّ اللوحة الزيتيّة تنطلق من الوقائع، وقائع حياة مالكها، فتجمّل له الإطار الذي يعيش فيه.

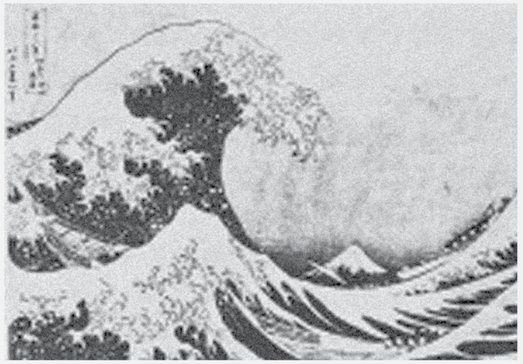
غرض الدعاية، في المقابل، يجعل المشاهد دائم التذمّر من نمط حياته الراهن، ليس من نمط حياة المجتمع، وإنّما من نمط حياته بمفرده في ذاك المجتمع، لتوحي له من ثَمّ بأنّ أحواله سوف تتحسّن إذا ما اشترى ما تعرضه عليه من سلع وخدمات. تروم الدعاية إقناع المشاهد المستهلك بأنّها تقدّم له بديلاً أفضل من وضعه الحالي.

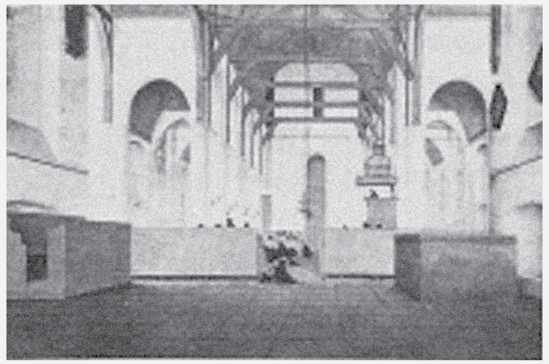
كانت اللوحة الزيتيّة موجّهة للذين يجنون ثرواتهم من خلال السوق. أمّا الدعاية فموجّهة للذين منهم يتكوّن السوق. إنّها تخاطب المشاهد الشاري الذي هو في الوقت ذاته المستهلك المنتج، أي الكائن الذي تتحقّق الأرباح المضاعفة بواسطته مرّتين: مرّة بصفته عاملاً (منتجاً) ومرّة ثانية بصفته شارياً (مستهلكاً). وجدير بالملاحظة هنا أنّ الأمكنة الوحيدة الخالية من الإعلانات هي الأحياء التي يسكنها كبار الأغنياء، فأموال هؤلاء لهم للاكتناز لا غير.

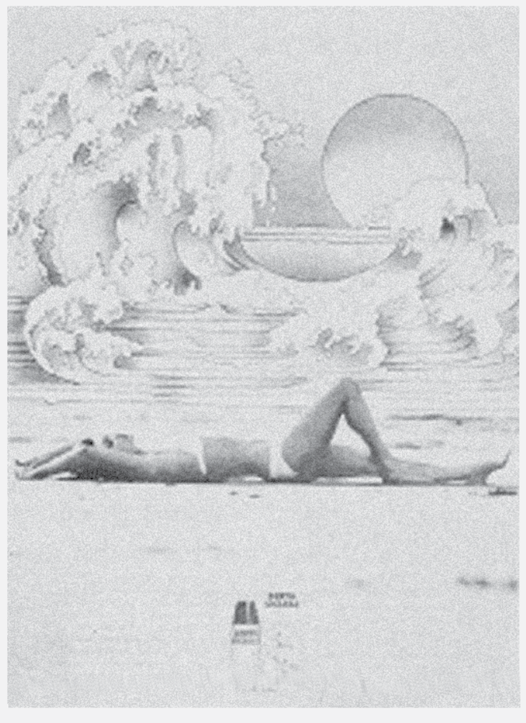
تعيش الدعاية على قلق الناس تتغذى منه وتغذيه. فالمال هو الهدف الأسمى، وتحصيله يعني التغلّب على القلق. واستطراداً، فالقلق الذي تعيش الدعاية عليه هو من أنّك إذا كنت لا تملك شيئاً فأنت لا تساوي شيئاً.

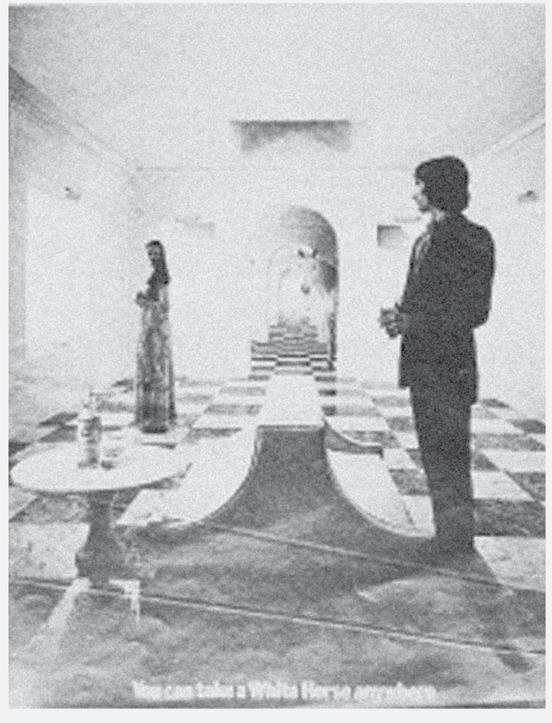
استخدام الجنس

إنّما المال هو الحياة. ليس بمعنى أنّ من لا يملك المال مصيره الموت جوعاً. ولا بمعنى أنّ رأس المال يمنح طبقة معيّنة السلطانَ على حياة جميع أفراد طبقة أخرى. ولكن بمعنى أنّ الحياة هي رمز كلّ نشاط إنسانيّ ومفتاحه. فالقدرة على إنفاق المال توازي امتلاك القدرة على العيش. وتقول خرافات الإعلانات إنّ الذين لا يملكون القدرة على إنفاق المال هم كائنات بلا وجوه. وأمّا الذين يتمتّعون بتلك القدرة فهم القوم المحبوبون.









جون برجر
العيون الخصبة

يزداد استخدام الدعاية للجنس من أجل تسويق سلعها والخدمات. إلّا أنّ هذه الجنسيّة ليست مجانيّة بذاتها. بل هي رمز لما يتعدّاها: نعيم الحياة، حيث تستطيع أن تشتري كلّ ما يشتهيه قلبك، وأن تتمتّع بالقدرة الشرائيّة، يعادل تمتّعك بالجاذبيّة الجنسيّة. أحياناً، تكون هذه الرسالة السافرة للدعاية، ولكنّها ضمنيّة غالباً: إذا كنت قادراً على شراء هذه السلعة، تكون محبوباً. وإذا لم تكن بقادر على ذلك، تتدنّى الرغبة فيك.

ترى الدعاية إلى الحاضر على أنّه ناقص تعريفاً. في حين كان يرى إلى اللوحة الزيتيّة على أنّها سجلّ خالد، إذ إنّ واحدة من المتع التي توفّرها لمالكها هي أنّها سوف تنقل صورة عن حاضره إلى أحفاده في المستقبل. فكان طبيعيّاً أن تُرسم اللوحة الزيتيّة بصيغة الحاضر. إذ كان الرسام يصوّر ما هو أمامه، واقعاً كان أم خيالاً. في المقابل، فالصورة الدعائيّة، المؤقّتة بالضرورة، تعتمد صيغة المستقبل: بواسطة هذه السلعة، سوف تصبح مرغوباً. وفي مثل هذه الأجواء، سوف تصير كلّ علاقاتك سعيدة مُشرقة.

تميل الدعاية الموجّهة أساساً نحو الطبقة العاملة إلى الوعد بتحوّل شخصيّ من خلال وظيفة المَنتج المخصوص الذي تسوّقه (حكاية سندريلا). فيما الدعاية الموجّهة إلى الطّبقات الوسطى تعدُ بتحويل في مجمل العلاقات الاجتماعيّة عبر مناخ عامّ لا توفّره إلّا مجموعة من المنتجات (حكاية القصر المسحور).

تتحدّث الدعاية بصيغة المستقبل، على أنّه مستقبل مؤجّل باستمرار فكيف يمكنها، والحالة هذه، أن تحافظ على صدقيّتها؟ أو كيف تبقى محتفظة بالحدّ الأدنى من الصدقيّة للاستمرار في ممارسة نفوذها؟

تحافظ الدعاية على هذا الحدّ الأدنى الضروريّ من الصدقيّة لأنّ معيار صدقها لا يكون بناءً على تحقيقها لوعودها، بل بناءً على جدوى استيهاماتها بالقياس إلى استيهامات المُشاهد المستهلك. إنّها لا تنطبق على الواقع بقدر ما تنطبق على أحلام اليقظة.

ولكي تتّضح لنا هذه الفكرة تمام الوضوح، يجدر بنا أن نعود إلى فكرة الغواية. إنّ الغواية ابتكار مستحدَث، لم يعرفه العصر الذهبي للتصوير الزيتيّ، حيث كانت قيَم الأناقة والسموّ والسلطان مختلفة كلّ الاختلاف عن الغواية، وإن تكن تبدو مشابهة لها في الشكل.

السيّدة سيدونز، كما رسمها غينزبوره، ليست غاوية لأنّ الرسّام لم يظهرها مشتهاة وبالتالي سعيدة. قد تقول عنها إنّها ثريّة وجميلة وموهوبة ومحظوظة. إلّا أنّ هذه خصال كامنة فيها استظهرها التصوير. لا تتحدّد هويّتها كلّيّاً برغبة الآخرين في أن يكونوا مثلها. أي أنّها ليست النتاج الصرف لحسد الآخرين، كما هو الحال بالنّسبة إلى الطريقة التي يصوّر فيها آندي وارهول مارلين مونرو مثلاً.

لا وجود للإغراء إلّا إذا تحوّل الحسد الشخصّي الاجتماعيّ إلى شعور مشترك ومعمّم. والمجتمع الصناعيّ الذي اندفع نحو الديمقراطيّة ثمّ توقّف في منتصف الطريق هو المجتمع الأمثل لتوليد مشاعر من هذا النوع. فيه جرى تكريس السعي نحو السعادة الفرديّة على أنّه حقّ كوَنيّ. غير أنّ الظروف الاجتماعيّة السائدة تفرض على الفرد الشعور الدائم بأنّه مسلوب القدرات، يعيش تناقضاً حادّاً بين ما هو عليه وبين ما يرغب في أن يكونه. فإمّا أن يعي ذلك التناقض وعياً كاملاً، فينخرط بالتالي في النضال السياسيّ من أجل ديمقراطيّة شاملة تفترض، في جملة ما تفترضه، الإطاحة بالنظام الرأسماليّ، وإمّا أن يعيش حياته كلّها محكوماً بذلك الحسد الذي إذا اندمج مع الشعور بالعجز، ينحلّ إلى عالم من أحلام اليقظة المتعاقبة.

هكذا نستطيع أن نفهم سبب صدقيّة الدعاية. فالفجوة بين ما يقدّمه الإعلان فعلاً وبين المستقبل الذي يعد به، تقابل الفجوة بين واقع المشاهد الشاري وبين ما يرغب في أن يكونه. هكذا تندمج الفجوتان في فجوة واحدة وبدلاً من تجسيرها بواسطة الممارسة المعيشة، يجري ملؤها بأحلام اليقظة المنصبّة على الغواية.

غالباً ما يتعزّز ذلك المسار بسبب ظروف العمل ذاتها. فالحاضر اللامتناهي من ساعات العمل عديمة المعنى يوازيه مستقبل حلميّ حيث النشاط المتخيّل يحلّ محلّ ركود الحاضر. فيتحوّل العامل المستكين (أو العاملة) بواسطة أحلام يقظته إلى مستهلك فاعل ونشط. فإذا الذات المنتجة تحسد الذات المستهلكة.

إنّ الأحلام لا تتماثل. فبعضها فوريّ وبعضها يستغرق الوقت المديد. والحلم دوماً شخصيّ بالنسبة إلى الحالم. الدعاية لا تصنع الأحلام. كلّ ما تفعله أنّها تقترح على واحدنا أنّه ليس مسار حسد أو اشتهاء، مع أنّ ذلك في متناوله.

الدعاية والديمقراطيّة

وللدعاية وظيفة أخرى هامّة هي أيضاً، لا ينتقص من أهمّيّتها أنّ العاملين في حقل الدعاية والإعلان أو الذين يلجأون إلى خدماته لم يخطّطوا لها. إنّ الدعاية

تحوّل الاستهلاك إلى بديل عن الديمقراطيّة. وبهذا يحلّ اختيار ما الذي يأكله المرء (وما الذي يرتديه أو أيّ سيارة سيركب) محلّ الخيارات السياسيّة المصيريّة. إنّ الدعاية تساعد على التستّر على ما هو غير ديمقراطيّ في المجتمع والتعويض عنه. وهي تحجب أيضاً مجريات الأمور في سائر أنحاء العالم.

إن الدعاية هي حياة تلك الثقافة الرأسمالية ولا حياة للرأسمالية بدونها. غير أن الدعاية هي للرأسمالية حلمها في آن معـــــــــاً.

وهكذا يمكن القول إنّ الدعاية في المحصّلة أقرب إلى منظومة فلسفيّة متكاملة تفسّر كلّ شيء وفقاً لأحكامها. إنّها رؤية شاملة للعالم.

هكذا يصير الكون بأسره ميدان تحقيق وعد الدعاية بالحياة السعيدة. «العالم يبتسم لنا. إنّه يمنحنا نفسه». ولمّا كانت المخيّلة ترى كلّ الأمكنة على أنّها مشاع لنا، تمسي كلّ الأمكنة متشابهة.

أن تكون حضاريّاً وفق منطق الدعاية يعني أن تعيش فيما يتجاوز النّزاعات. إنّ الدعاية قادرة حتى على تسخير الثّورة ذاتها والحديث عنها وفق مصطلحاتها. غير أنّ التّعارض بين تفسير الدعاية لعالم والحالة الفعليّة لذاك العالم تعارضٌ فاقع. وهو غالباً ما يتجلّى في المجلّات الملوّنة المتخصّصة في القصص الإخباريّة. انظر أدناه محتويات صفحة من إحدى تلك المجلّات.

إنّ الصدمة المتولّدة من تلك التضادّات لهي صدمة كبيرة. ليس فقط بسبب تعايش العالمين البادِيين وإنّما أيضاً بسبب حقارة ثقافيّة ترينا الواحد منهما فوق الآخر. ومهما يكن من أمر فالصور المأخوذة في الباكستان والصور المأخوذة لأغراض الدعاية، وضرورات تحرير المجلّة وإخراج الإعلانات وطبع كليهما معاً، وتعذّر التنسيق بين صفحات المعلنين والصفحات الإخباريّة، كلّ هذه هي نتاج الثقافة ذاتها.

ليست الصدمة الأخلاقيّة الناجمة عن هذا التعارض هي التي تحتاج إلى استظهار فهي لم تَخفَ عن المعلنين أنفسهم. كتبت صحيفة «أدفرتايزرز ويكلي» (مجلّة المعلنين الأسبوعيّة)، في عددها بتاريخ ٣ آذار / مارس ١٩٧٢، أنّ وكالات الإعلان، بعد أن أدركت الخطر التجاري الناجم عن مثل تلك المقاربات المؤسفة في المجلات الإخباريّة، قرّرت استخدام عدد أقلّ من الصور الفاقعة والإكثار من الصور الرزينة على أن يكون معظمها بالأبيض والأسود بدلاً من الألوان. المهمّ أن نستبقي من هذا ما تفضحه تلك المقارنات عن طبيعة الإعلان.

الدعاية في الأساس لاحدثيّة. إنّها تحتلّ الحيّز الذي لا يحدث فيه أي حدث آخر. وذلك لأنّ كلّ الأحداث بالنسبة إليها أحداث استثنائيّة لا تحدث إلّا للغرباء الأجانب. في صور بنغلادش، كانت الأحداث فاجعة وبعيدة. ولو وقعت تلك الأحداث في مواقع أقرب إلينا، مثل ديري أو برمنغهام لما كان التعارض أقلّ حدّة. ثمّ إنّ التعارض ليس مرهوناً حكماً بفاجعة الأحداث. إنّ مأساويّة تلك الأحداث تزيد حواسّنا تنبّهاً لوجود ذاك التعارض الذي لن يكون أخفّ وطأةً إنْ تعلّق الأمر بأحداث مبهجة، حتّى لو جرى تصوير تلك الأحداث بطريقة مباشرة وغير منمّطة.

إنّ الدعاية، التي تخاطب مستقبلاً مؤجّلاً باستمرار، تلغي الحاضر فتحذف بالتالي كلّ صيرورة وكلّ تطوّر. إنّ التجربة مستحيلة في ظلّها، فكلّ ما يحدث إنّما يحدث خارجها.

إنّ لا حدثيّة الدعاية كانت ستنفضح فوراً لولا استخدامها للغة تجعل من الملموسيّة حدثاً بذاتها. كلّ ما تعرضه الدعاية ينتظر من يستملكه. هكذا احتلّ فعل الاستملاك محلّ سائر الأفعال الأخرى، واستولت حاسّة التملّك على سائر الحواس.

لمّا كانت الدعاية تتمتّع بنفوذ هائل، فهي بالتالي ظاهرة سياسيّة عظيمة الأهمّيّة، لكنّ مراجعها واسعة بقدر ما عرضها محدود، لأنّها لا تعترف إلّا بقّوة الاستملاك فتخضع لها سائر ملَكات البشر وحاجاتهم. إنّها تراكم الآمال وتنمّطها وتبسّطها فتمسي وعداً مكثّفاً غامضاً سحريّاً تعرضه تكراراً مع كلّ عمليّة شراء. هكذا ينعدم أيّ أمل أو إنجاز أو متعة أخرى في ظلّ ثقافة الرأسماليّة.

إنّ الدعاية هي حياة تلك الثقافة الرأسماليّة ولا حياة للرأسماليّة بدونها، غير أنّ الدعاية هي للرأسماليّة حلمها في آن معاً.

إنّ الرأسماليّة باقية على قيد الحياة من خلال إرغامها الأكثريّة الشعبيّة التي تستغلّها على تعريف مصطلحاتها في أضْيق نطاق ممكن. في السابق، كان بقاؤها على قيد الحياة مرهوناً بالحرمان الشديد للأكثريّة الشعبيّة. أمّا اليوم، فإنّه يتحقّق في البلدان المتقدّمة، بفرض مقياس مزوّر لما هو جذّاب ولما ليس هو بجذّاب.

جون برجر
العيون الخصبة

عُلبة سيزان السوداء

كلّ أوروبيّ شغوف بالتصوير الزيتيّ عاش في القرن العشرين تساءل بصدد أعمال بول سيزان (١٨٣٩ - ١٩٠٦) عن سرّها، عن إخفاقها أو عن انتصارها. توفي الفنان بعد ستّ سنوات من بداية القرن وله من العمر ٦٧ سنة. كان نبيّاً، مع أنّه مثله مثل العديد من الأنبياء لم يكن يرغب في أن يكون نبيّاً بادئ الأمر.

في هذه الآونة، وإلى ٢٦ شباط / فبراير (٢٠١١)، يستقبل قصر اللوكسمبورغ بباريس معرضاً رائعاً لـ ٧٥ من لوحاته تنتمي إلى كافّة مراحل حياته، يرافقه كاتالوغ بديع وغنيّ يمنحنا فرصة النظر إلى الفنّان، مرّة جديدة، بكامل أصالته.

بعد سنوات من المسيرة إلى جانبه، يبدو معرض سيزان هذه المرّة بمثابة عمليّة كشف. نسيت الانطباعيّة والتكعيبيّة وتاريخ الفنّ في القرن العشرين، والحداثويّة وبعد الحداثويّة، ولم أرَ غير تاريخ علاقته الغراميّة مع المرئي. ورأيت ذلك التاريخ بما هو رسم بيانيّ كالذي نلقاه في دليل استخدام آلة أو أداة جديدة.

لنبدأ بالأسود الذي نلقاه في العديد من أعماله الأولى، عندما كان في العشرينيات من العمر. هذا الأسود لا يشبه أيّ لون أسود آخر في فنّ التصوير الزيتيّ. يا لحضوره، يا لمادّته! طغيانه أشبه بالعتمة في آخر أعمال رانبراندت. لكنّ هذا السواد أكثر قابليّة للّمس. إنّه سواد عُلبة تُخفي داخلها كلّ ما هو موجود في العالم الجوهريّ!

بعد دزّينة من الأعوام، بدأ سيزان يُخرج الألوان من العلبة السوداء، لم تكن ألواناً أوّليّة، فهذه مجرّدات، هي ألوان أساسيّة معقّدة، سعى إلى أن يجد لها مكاناً في مرمى نظره الثاقب عبر المدى: اللون الأحمر لسقف البيت او للتّفاحة، لون البشرة للجسد، اللون الأزرق للمكان حيث تنقشع فيه السماء بين الغيوم. تبدو هذه الألوان كأنّها عيّنات من الأنسجة غير أنّها مصنوعة من آثار تتركها الريشة أو السكيّن على اللوحة بدلاً من أن تكون مصنوعة من خيوط أو قطن.

خلال السنوات العشرين الأخيرة من عمره، بدأ سيزان يضع عيّنات من الألوان على القماشة، لا حيث تتوافق تلك الألوان مع اللون المحلّيّ للشيء، وإنّما حيث تستطيع أن تدلّنا، بطاقتها الذاتيّة، إلى طريق ينأى أو يدنو في المدى المنظور. في الوقت ذاته، أخذ سيزان يترك المزيد والمزيد من البقع البيضاء على اللوحة لا يمسّها باللون، غير أنّ تلك البقع لم تكن بكماء: إنّها تمثّل الفراغ، الفتحة الفاغرة، التي منها يخرج الأساسيّ مع كلّ المدى الذي يحيط به.

الأعمال المتأخّرة لسيزان نبوئيّة لأنّها تتعلّق بعمليّات الخلق، خلق العالم أو خلق الكون، إذا جاز التعبير. أنا الآن أحاول تسمية «العلبة السوداء» التي أرى أنّ نقطة انطلاقتها «ثقبٌ أسود»! لكن يستهلّ هنا اللعب على الكلمات، في حين أنّ ما يصنعه سيزان بعناد ومثابرة، عسير، على العكس من ذلك.

أعتقد أنّ الحالة النفسانيّة لسيزان، خلال مسيرته الفنّيّة، تغيّرت بطريقة تتعلّق بالأخرويّات. منذ البداية، كان لغز الجوهري يسيطر عليه. لماذا الأشياء صلدة؟ لماذا كلّ شيء مصنوع من «أشياء»، حتّى نحن البشر؟ في لوحاته الأولى، كان يميل إلى اختزال الأساسي بالجسدي، بالجسم البشري الذي حكم علينا أن نعيش فيه. وفي إزاء الجسم البشري، كانت له نظرة ثاقبة إلى غرائز الرغبة العمياء وإلى الاستعداد للعنف المجّاني. من هنا اختياره في مناسبات عديدة لمواضيع مثل «القتل» و«التجربة». لعلّ ذلك كان أفضل من «العلبة السوداء» التي احتفظ بها مغلقة.

لكنّه أخذ تدريجيّاً يوسّع فكرة الجسمانيّة أو الإحساس الجسماني فانداحا معه على أشياء لا نفكّر عادة أنّ لها

أجساماً. ويتبدّى ذلك بنوع خاصّ في لوحات الطبيعة الصامتة التي رسمها.

التفّاحات التي صوّرها تشبه الأجساد. أمسكَ كلَّ تفاحة بيده وكانت كلّ تفاحة فريدة بالنسبة إليه. أكواب الخزف التي صوّرها فارغة تنتظر أن تُملأ. فراغُها مليءٌ بالانتظار. الطاولة حيث وضع اشياء أراد تجميعها، قصْد رسمها، تتحوّل إلى ساحة عامّة أثينيّة (آغورا) يدور فيها النقاش حول الملموسيّة، حيث اللغة المستخدمة هي لغة النطق المكاني. وهي ما يصعب اكتناهها إنّنا في حضرة نبيّ.

في المرحلة الثالثة والأخيرة من أعمال سيزان، دفع بفكرة الجسمانيّة إلى أبعاد غير مسبوقة، فاكتشف التكامل بين توازن شراحة الجسدً والحتميّة الطبيعيّة والجيولوجيّة لمشهد طبيعيّ. فتى (قد يكون ابنه) ممدّد على العشب بجوار قارب في ضواحي باريس، يمسّه الهواء المحيط به بالطريقة نفسها التي يمسّ نورُ الشمس والهواءُ جبلَ «سانت ڤكتوار» في مقاطعة «پروڤانس» في يوم معيّن. تقويرات الصخور في غابة فونتينبلو لها حميميّة الآباط. «السابحات» الأخيرات تتشكّلن في سلسلة أشبه بسلسلة جبال. والمقالع المهجورة في بيبيموس كأنّها صورة شخصيّة.

ذهبتُ لمشاهدة أماكن عديدة لمقارنتها بالطريقة التي رسمها بعض كبار المعلّمين: منطقة الجورا وكوربيه، جنوب هولندا وڤان غوغ، منطقة الأومبري وپييرو دي لا فرانسيسكا، روما وپوسان. لكنّ زيارة المناظر التي رسمها سيزان في منطقة أيكس آن پروڤانس، وإعادة زيارتها، تجربة فريدة من نوعها.

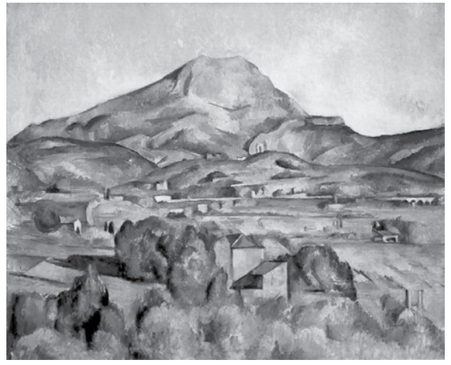
البيوت حيث كان يرسم قد تغيّرت كثيراً، كذلك المناخ المحيط بها. مرسمه موجود الآن في حيّ قريب من سوبرماركت. و«جاس بوڤان» بحديقته الكبيرة والممشى المرصوف بأشجار الكستناء، تحوّل إلى جزيرة في بحر من محوّلات الطرقات. مزرعة «بيلڤو» غير مسكونة تفترسها المزروعات البرّيّة. وفي «شاتو نوار» يخيّم الطلاب في نهايات الأسابيع.

لم يتغيّر المشهد الطبيعيّ في القسم الأكبر منه: جبل «سانت ڤكتوار»، الصخور ذات اللون الأحمر المائل نحو الصُفرة، أشجار الصنوبر المميّزة للمنطقة موجودة هنا مثلما هي في اللوحات. في البدء، يبدو كلّ شيء أصغر ممّا كنّا نظنّ. عبثاً نقترب من موضوع من المواضيع التي رسمها سيزان، فسوف تبدو لك دائماً أبعد ممّا هي في اللوحة. ولكن بعد برهة، عندما نعتاد على الأمر، عندما لا نعود نركّز على مظهر الجبل والأشجار وسقف القرميد أو الدرب في الغابة، في لحظة معيّنة، نلاحظ أنّ ما رسمه سيزان، وما نعرفه أصلاً من خلال لوحاته، هو عبقريّة المكان التي تتجلّى في كلّ منظر من تلك المناظر. إنّ المشاهد الطبيعيّة هنا مسكونة بجوهرها ذاته.

يبدو جبل «سانت ڤكتوار» بدئيّاً، مثله مثل السهل عند سفحه. وحيثما تنظر، يساورك شعور بأنّك وجهاً لوجْه أمام جوهر ما يصادفك. فتعيد اكتشاف الصمت الشهير للوحات سيزان في الحقبة التي هي حقبة ما تشاهدها فيها. لست أريد القول إنّ الأصل الجيولوجيّ للجبل يتكشّف لك، وإنّما أنت تشاهد أصل رؤية المشهد الذي هو أمامك. ما هو سرّ سيزان؟ إنّه اقتناعه بأنّ ما نشاهد على أنّه هو المرئيّ ليس أمراً محدّداً سلفاً، وإنّما هو بناء نتشارك نحن والطبيعة في تركيبه.

كان يقول «المشهد الطبيعيّ يتفكّر فيّ، وأنا هو وعيه». «اللون هو حيث دماغنا والكون يلتقيان» بهذه الطريقة فتح لنا العلبة السوداء وأفرغ ما فيها.

بول سيزان، قمة سان
فيكتوار، ١٨٩٥



بول سيزان، صفيحة
حليب وتفاح،
١٨٧٩ - ١٨٨٠

جون برجر
العيون الخصبة

عشر رسائل عن المكان

١

يتساءل أحدهم: هل لا تزال ماركسيّاً؟ لم يكن مرّة الاجتياح الذي أحدثه السعي وراء الرّبح بمثل الاتّساع الذي هو عليه الآن. كلّ النّاس تقريباً يعرفون ذلك. كيف يمكن ألّا ننتبه إلى ماركس الذي تنبّأ بهذا الاجتياح وحلّله؟ قد يكون الجواب أنّ أناساً، أناساً كثيرين، قد خسروا كلّ توازنهم السياسيّ. بدون خرائط، لا يدرون إلى أيّ وجهة يتّجهون.

٢

اليوم يتبع النّاس إشارات تشير إلى مكان ليس هو بيتهم وإنّما هو وجهة اختاروها. هي إشارات سَير وإشارات مغادرة في المطارات وإشارات نهاية خطّ سير الحافلات. البعض يعتزم رحلاته على سبيل المتعة، والبعض الآخر من أجل الأعمال، وكثيرون يعتزمونها على سبيل الضّياع أو اليأس. عند الوصول يدركون أنّهم ليسوا في المكان الذي تشير إليه الإشارات التي اتّبعوها. كلّ شيء صحيح حيث يجدون أنفسهم الآن خطّ العرض وخطّ الطّول والتّوقيت المحلّي والعملة المحلّيّة لكنّه لا يملك الجلالة المميّزة للمقصد الّذي اختاروه.

إنّهم يجانبون المكان الذي اختاروا المجيء إليه. والمسافة الّتي تفصلهم عنه غير قابلة للقياس. لعلّها بعرض طريق ولعلّها على مبعدة عالم بكامله. لقد فقد المكانُ ما كان يجعل منه وجهة.

أحياناً يعتزم بعض هؤلاء المسافرين رحلة خاصّة ويعثرون على المكان الذي يرغبون ببلوغه، فيكون غالباً أقس ممّا توقّعوا، مع أنّهم يكتشفونه بارتياح لا حدود له. العديد منهم لن يفلح سعيه. يرتضون الإشارات التي اتّبعوها فإذا بهم كأنّهم لا يسافرون، كأنّهم باقون دوماً حيث هم.

٣

التّفاصيل في الصّورة على هذه الصفحة التقطتها أنابيل غيرّيرو من مخيّم للصّليب الأحمر للاجئين ومهاجرين في «سانغات» على مقربة من مدينة كاليه الفرنسيّة ومن النّفق تحت بحر المانش. أقفل المخيّم مؤخّراً بأوامر من الحكومتين الفرنسيّة والبريطانيّة.كان يؤوي عدّة مئات من المهاجرين، العديد بينهم يأمل الوصول إلى بريطانيا. الرجل في الصورة من زائير تفضّل غيرّيرو ألّا تكشف عن اسمه.

شهراً بعد شهر، يغادر الملايين أوطانهم. يغادرون لأنّ لا شيء هناك، خلا كلّ ما لديهم، وكلّ ما لديهم لا يكفي لإطعام أطفالهم. كان يكفي فيما مضى. هذا هو الفقر في ظلّ الرأسماليّة الجديدة.

بعد رحلات طويلة مُرعبة، بعدما اختبروا السّفالة الّتي قد يصل إليها آخرون، بعدما توصّلوا إلى الثّقة بشجاعتهم العنيدة التي لا تضاهى، يجد المهاجرون أنفسهم في إحدى محطّات ترحيل الأجنبيّ، وكلّ ما تبقّى لديهم من قارّتهم هو أنفسهم: أيديهم، أعينهم، أقدامهم، أكتافهم، أجسامهم، ألبستهم، وما يجرّونه فوق رؤوسهم في الليل لينام‍وا، في غياب السّقف.

بفضل صورة غيرّيرو نستطيع احتساب كيف أنّ أصابع رجل هي كلّ ما تبقّى من قطعة أرض مفلوحة، وراحتيه كلّ ما تبقّى من مجرى نهر، وكيف أنّ عينيه هما تجمّع عائليّ لن يحضره. هذه صورة شخصيّة لقارّة مهاجرة.

«أنا نازل السّلالم إلى محطّة قطار جوفيّ لأستقلّ الخط «ب». زحمة هنا. أين أنت؟ حقّاً! كيف الطّقس عندك؟ دخلتُ القطار أتّصل بك لاحقاً...»

بين ملايين محادثات الهواتف النقّالة الّتي تحدث كلّ ساعة في مدن العالم وضواحيها، يبدأ معظمها، أكانت شخصيّة أم مهنيّة، بتعيين مكان المتكلّم. يحتاج البشر فوراً إلى أن يعيّنوا أين هم. كأنّ الشّكوك تعتريهم في أن يكونوا في مكان آخر. ولأنّهم محاطون بكثرة كثيرة من المجرّدات، يحتاجون إلى اختراع أدلّتهم المكانيّة وأن يشاركوا الآخرين فيها.

منذ أكثر من ثلاثين سنة، كتب غي ديبور متنبّئاً: «إنّ تراكم السّلع المنتَجَة للاستهلاك الجماهيريّ، والموجّهة إلى السوق المجرّدة، لم يكتف بتهشيم كلّ الحواجز الإقليميّة والقانونيّة، وتكسير كلّ القيود الّتي كانت طوائف المِهن القروسطيّة تضعها للمحافظة على نوعيّة الإنتاج الحِرفيّ، دمّر أيضاً استقلاليّة الأمكنة ونوعيّتها».

إنّ المصطلح المفتاح للفوضى الكونيّة الحاليّة هو إعادة التّموضع. وهذا لا يشير فقط إلى نقل المصانع إلى حيث اليد العاملة أرخص والتّشريعات في حدّها الأدنى. إنّه ينطوي أيضاً على حلم «الأوف شور» المخبّل للسّلطات القائمة: حلم نسف موقع كلّ الأمكنة الرّاسخة وتدمير الثّقة بها، بحيث يصير العالم بأسره سوقاً وحيدة كثيرة السّيولة.

المستهلك هو في الأساس شخص يشعر بالضّياع، أو بأنّه شخص فُرِض عليه الشعور بالضّياع إلّا حين يمارس الاستهلاكَ. صارت أسماءُ العلامات التجاريّة والوسوم أسماءً لأمكنة في «اللامكان».

ثمّة علامات أخرى تعلن «الحرّيّة» و«الدّيموقراطيّة»، وهي من المصطلحات المنهوبة من فترات تاريخيّة سابقة، تستخدم أيضاً لأغراض التّضليل. في الماضي، كان الذين يدافعون عن وطنهم ضدّ الغزاة يلجأون إلى تكتيك شائع هو تغيير علامات الطّرُق بحيث تصير علامة مدينة «زاراغوسا» تشير في الاتّجاه المعاكس إلى مدينة «بوزغوس». أمّا الآن فإنّهم الغزاة، لا المقاومون، الذين يبدّلون العلامات لتضييع السكّان المحلّيّين، وإرباكهم بصدد مَن يحكم مَن، وتشويشهم وتشتيتهم عن طبيعة السّعادة وحجم الحزن وأين العثور على الأبديّة. وهدف كلّ هذه الأضاليل هو أقناع النّاس بأنّ تحوّلهم إلى مستهلِكين هو السبيل الى الخلاص النّهائيّ.

❖
انابيلا غيريرو، العين واليد، من سلسلة «لاجئين»، ١٩٩٧

جون برجر
العيون الخصبة

غير أنّ المستهلكين باتوا يعرّفون بناءً على المكان الذي يغادرونه ويدفعون فيه فواتيرهم، لا المكان الذي يعيشون فيه وفيه يموتون.

٥

إنّ مساحاتٍ شاسعة من الأرض كانت في السابق أراضي زراعيّة وقد تحوّلت إلى مناطق مسوّرة. تتباين تفاصيل العمليّة حسب القارّات أفريقيا أو أميركا الوسطى أو جنوب شرق آسيا. غير أنّ تقطيع الأوصال الأصليّ يأتي دوماً من الخارج ويلبّي مصالح الشّركات وشهيّتها للمزيد من التّراكم، الأمر الذي يعني الاستيلاء على المزيد من الموارد الطبيعيّة: السمك في «بحيرة فكتوريا»، الخشب في غابات الأمازون، النفط حيثما وُجد، اليورانيوم في الغابون، إلخ. بغضّ النّظر عمّن يملك الأرض أو المياه.

سرعان ما يتطلب الاستغلال الجاري إلى بناء مطارات. وثكنات عسكرية. للدفاع عما يجري ضخه نحو الخارج وللدفاع عن التعاون مع زعماء المافيات المحلية.

سرعان ما يتطلّب الاستغلال الجاري إلى بناء مطارات، وثكنات عسكريّة أو شبه عسكريّة، للدّفاع عمّا يجري ضخّه نحو الخارج وللدّفاع عن التعاون مع زعماء المافيات المحلّيّة. وقد يعقب ذلك الحروب القبليّة والمجاعات وحتّى المجازر. يفقد النّاس في تلك المناطق المسوّرة كلّ إحساس بالإقامة: يتيتّم الأطفال (حتّى عندما يكون لهم آباء وأمّهات) تُستعبد النّساء، ويتحوّل الرّجال إلى مجرمين. ما إن يتمّ ذلك، حتى يتطلّب الأمر أجيالاً لاستعادة حسّ الانتماء الأسريّ. وكلّ سنة تمضي في عمليّة التراكم هذه تطيل من «اللامكان» في الزمان والمكان.

٦

في تلك الأثناء وغالباً ما تنطلق المقاومة السياسيّة في تلك الأثناء أهمّ ما ينبغي إدراكه وتذكّره هو أنّ الذين يربحون من الفوضى السائدة، بمعيّة المعلّقين المنبثّين في أجهزة الإعلام، يواصلون بثّ الأنباء والتّوجيهات المضلّلة. إنّ إعلاناتهم وجميع شروط النّهب التي اعتادوا استخدامها لا يجوز المحاججة معها. ينبغي رفضها فوراً وإهمالها. إنّها لن تفيد أحداً.

إنّ تكنولوجيا المعلومات قد طوّرتها الشّركات وجيوشها من اجل السيطرة على «لا مكانهم» بسرعة أكبر، يجري الآن استخدامها من قبل آخرين كواسطة اتّصال عبر «الـ أينما كان» الّذي يناضلون للوصول إليه.

يجيد الكاتب الكاريبي إدوارد غليسّان التعبيرَ عن ذلك كلّ الإجادة حين يقول:

«الطّريقة الّتي يجب بها مقاومة العولمة ليست في إنكار العالميّة، وإنّما في تخيّل ما هو آخر حاصل الجمع الأخير لكافّة الجزئيّات الممكنة والتعوّد على فكرة تقول: ما دام أنّ جزئيّة ناقصة، لن تكون العالميّة ما يجب أن تكون عليه بالنّسبة إلينا».

إنّنا الآن نضع علاماتنا بأنفسنا، نسمّي الأمكنة ونلتقي الشِعر. نعم، في «في تلك الأثناء» يجب أن نعثر على الشعر:

مثلما قرميدةُ العصر تخزّن حرّ اليوم الورديّ
مثلما برعم الوردة يختزن غرفة خضراء ليتنفّس

ويتفتّح مثل الريح
مثلما أغصان القصب الرقيقة توشوش حكاياتها عن الريح
للمستعجِلين في الشاحنات

مثلما أوراق الشجر على السياج تختزن الضوء
الذي يظنّ النّهارُ أنّه فقده

مثلما عِشّ مِعصمِها ينبض مثل صَدر عصفور الدوريّ
في الهواء المتقلّب

مثلما جوقة الأرض تعثر على عيونها في السماء
وينزع الواحدُ الغشاءَ عن عين الآخر في الظّلمة الزاحفة

كذلك، أتمسّك بكلّ عزيز
(غاريث إيفانز)

٧

إنّ «لا مكانهم» يستولد إدراكا غريباً للزّمن، وهو غريب لأنه غير مسبوق. إنه الزمن الرقميّ، المتواصل إلى الأبد دون تقطّع خلال النّهار والليل والفصول وإبّان الولادة والموت.

إنّه لامبالٍ قدْر لامبالاة المال. مع ذلك، ومع أنّه متواصل، إلّا أنّه مستوحد تماماً. إنّه زمن الحاضر المعزول عن الماضي وعن المستقبل. في داخله وحده الحاضر له وزن، الإثنان الآخران يفتقدان قانون الجاذبيّة. لم يَعد الزّمن رواقاً من الأعمدة، بات عموداً واحداً من الأحداث والأصفار. إنّه الزّمن العموديّ الذي لا يحوطه شيء، خلا الفراغ.

أقرأ بعض الصّفحات من إميلي ديكنصُن، ثمّ أذهب وأشاهد فيلم لارس ڤون تريير «دوغڤيل». في شعر ديكنصُن، يحضر الأبديّ عند كلّ محطّة. في المقابل، يرينا الفيلم، بلا ندم، ما الذي يجري عندما يمّحي كلّ أثر للأبديّ من الحياة اليوميّة. الحصيلة أنّ كلّ الكلمات ولغة الكلمات برمّتها تصير عديمة المعنى.

في داخل شخص واحد، داخل الزّمن الرقميّ، لا يمكن العثور على «أمكنة التّواجد» أو تأسيس مثل تلك الأمكنة.

٨

سوف ننقل بوصلاتنا إلى داخل إطارٍ زمنيّ آخر. الأبديّ، عند سبينوزا (وقد كان الفيلسوف الأحبّ إلى قلب ماركس) هو الآن. ليس شيئاً ينتظرنا، لكنّه شيء نلتقيه خلال تلك البُرُهات المختصرة لكنّها لا زمنيّة عندما يتواءم كلّ شيء مع كلّ شيء ولا يعود التبادل مناسباً على الدّوام.

الأبدي. عند سبينوزا (وقد كان الفيلسوف الأحب إلى قلب ماركس) هو الآن. ليس شيئا ينتظرنا.

في كتابها الملحاح «الأمل في الظّلمة» تستشهد ريبيكا سولنيت، بالشاعرة الساداينيستيّة جيوكوندا بيللي، تصف اللحظة الّتي سقطت فيها ديكتاتوريّة سوموزا في نيكاراغوا: «هما يومان شعرنا بهما كما لو رقْية سحر دهريّة قد ألقيت علينا فنقلتْنا إلى «سفر التكْوين»، إلى مشهد خَلْق العالم بالذّات». أمّا حقيقة أنّ الولايات المتّحدة ومرتزقتها قد دمّروا لاحقاً الساندينيستاس فإنّها لا تقلّل بشيء من تلك اللحظة الموجودة في الماضي والحاضر والمستقبل.

٩

على مبعدة كيلومتر نزولاً على الطريق من حيث أكتب ثمّة حقلٌ يرعى فيه أربعة حمير، أتانان وفلوان. إنها من فصيلة صغيرة الحجم جدّاً. الأذنان المخطّطان بالأسْود للأتانَين، عندما تنتصبان تصلان إلى حدّ ذقني. الفلوان لا يزيد عمرهما عن بضعة أسابيع، وهما بحجم كلب كبير، مع فارق أنّ رأس الواحد منهما بحجم جَنبه.

أتسلّق السياج وأجلس في الحقل مُسنداً ظهري إلى شجرة تفّاح. الحمير قد سلكت مسالكها الخاصّة في الحقل وبعضها عَبَر تحت أغصان جدّ منخفضة يتعيّن عليّ أنا أن أُنيخ ملتوياً للمرور تحتها. إنّها تراقبني. ثمّة بقعتان خاليتان من عشب على أرض حمراء ترتادهما يومياً لتتقلّب فيهما على ظهورها. الأتانان أوّلاً ثمّ الفلوان. وقد بان الشّريط الأسود فوق أكتاف الفلوين.

إنّها تتقرّب منّي الآن. رائحتها هي رائحة حمير ونخالة لا رائحة الأحصنة الأكثر تواضعاً. الفلوان يحكّان رأسيهما بفكّيهما الأسفلَين. خطماهما أبيضا اللون. حولَ أعينهما يحوم ذباب أشدّ إثارة من نظراتهما المتسائلة.

عندما تقف في الظّلّ عند طرف الغابة يبتعد عنها الذّباب، وهي تستطيع البقاء هناك بلا حراك لنصف ساعة. في الظلّ عند الظهيرة، يتباطأ الوقت. عندما يرضع أحد الفلوين (حليب الأتان أقرب أنواع الحليب إلى حليب البشر) تتهدّل أذنا الأتان وتشير نحو ذيلها.

مُحاطاً بالحمير الأربعة وسط نور الشّمس، أركّز نظري على قوائمها، القوائم الست عشرة كلها: دقّتها، استقامتها، تركيزها، صلابتها. (تبدو قوائم الأحصنة هستيريّة بالمقارنة). هي قوائم معدّة لعبور جبال لا يقوى حصان على عبورها، قوائم لحِمل أثقال يصعب تصوّرها، يكفي أن نعاين الرّكَب، القصبات، خُصَل الشعر فوق الحوافر، العراقيب، عظام القصبات، مفاصل الأرساغ، الحوافر: إنّها قوائم حمير.

تبتعد مغادرة، خافضةً الرؤوس وهي ترعى، لا يفوت آذانها أدنى صوت، وأنا أراقبها، بعينَين حذرتَين. في مبادلاتنا تلك، بالرفقة وسط النهار التي نمنحها واحدنا للآخر، قاعدة راسخة لما لا أستطيع إلّا أنّا اسمّيه: العرفان بالجميل. أربعة حَمير في حقل، شهر حزيران/يونيو، العام ٢٠٠٥.

١٠

نعم، أنا لا أزال ماركسيّاً، مع أشياء أخرى.

جون برجر
العيون الخصبة

عدالة الشعب الفلسطيني تصرخ في وجه العالم

عام ١٩٨٨ وجّهت مجلّة «الكرمل» إلى جون برجر دعوة للمساهمة في ملفّ لشهادات مثقّفين غربيّين عن فلسطين. فأرسل هذا النّص:

في اللحظة التي أكتب فيها، اغتيل أبو جهاد في تونس. جميع الذين يحبّونه يعلنون الحداد عليه.

مع ذلك، ليس انضمامه إلى عالم الموتى هو الواقع الذي سوف تكون له الأهمّيّة في المستقبل. ما سوف تكون له أهّميّة هو نعيق غربان الموساد عن فاعليّة جريمتهم. ما سوف تكون له أهمّيّة هو الوحشيّة العارية التي يتكشّف عنها وجه دولة إسرائيل مرّة جديدة. ما سوف تكون له أهمّيّة هو العجرفة الصمّاء التي بها تعتقد هذه الدولة أنّها الحَكَم المفرد، كلّيّ القدرات، المعصوم من المساءلة، في كلّ ما يتعلّق بالتحليل والتحريم. وهذه كلّها علامات تبشّر بأنّ أيّام الاستبداد الإسرائيليّ باتت معدودة. لن يستطيع أيٌّ منّا أن يتكهّن عدد تلك الأيّام ولعلّ الله يقصّرها لكنّها بالتأكيد معدودة!

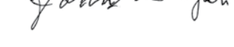
الحقيقة اليوم هي بوضوح دماء وشجاعة آخر الضحايا الذين سقطوا في الضّفّة الغربيّة وغزّة. فاليوم بالذّات، قتلت القوّات الإسرائيليّة أمّاً لستّة أطفال.

إنّ حكّام إسرائيل يؤمنون بالموت لا بالعدالة، بالصّمت لا بالتاريخ، بأسلحتهم المستوردة لا بأطفالهم.

إنّ عدالة مطالب الشعب الفلسطينيّ تصرخ في وجه العالم.

تعيش منظّمة التحرير الفلسطينيّة.

جون برجر
٨٨/٤/٢٠



الكتابة والترجمة واللغة

الحقوق: منشورة في الغارديان البريطانية ١٢ كانون الأول / ديسمبر ٢٠١٤.

أنا أكتب منذ حوالي ثمانين عاماً. بدأت بالرسائل ثمّ الأشعار والخطب، وبعدها الرّوايات والمقالات والكتب، والآن أكتب ملاحظات. ممارسة الكتابة كانت حيويّة بالنّسبة إليّ، ساعدتني على أن أعطي الأشياء معنى وأن أستمرّ. على أنّ الكتابة فرعٌ لما هو أعمق وأعمّ - علاقتنا باللغة بذاتها. وموضوع هذه الملاحظات القليلة هو اللغة.

لنبدأ بتفحّص نشاط المترجمين من لغة إلى أخرى. معظم التّرجمات هذه الأيّام تقنيّة، أنا هنا معنيّ بالترجمات الأدبيّة: ترجمات نصوص تُعنى بالتجربة الفرديّة.

الرّأي السّائد فيما يتضمّنه ذلك يَفترض أنّ المترجم أو المترجمين يدرسون الكلمات على صفحة واحدة بلغة واحدة ومن ثمّ يؤدّونها بلغة أخرى على صفحة أخرى. هذا يتضمّن ما يسمّى «الترجمة الحَرفيّة». بعدها يجري التكييف من أجل احترام التقاليد والقواعد اللغويّة العائدة للّغة الثانية واستيعابها. وأخيراً، تتمّ عمليّة تحرير لإعادة إنتاج ما يعادل «صوت» النّصّ الأصليّ. العديد من التّرجمات، وربّما معظمها، تتبع هذا الأسلوب. والنتائج قيّمة ولكنّها من درجة ثانية.

لماذا؟ لأنّ الترجمة الحقّة ليست عمليّة ثنائيّة بين لغتين وإنّما عمليّة مثلّثة. النقطة الثالثة في المثلث هي ما يقبع خلف الكلمات في النصّ الأصليّ قبل أن يُكتَب. تتطلّب الترجمة الحقّة العودة إلى ما هو سابق على الشفويّ. يقرأ المرء ويعيد قراءة كلمات النّصّ الأصليّ من أجل أن يخترقها ليصل إلى الرؤية أو التّجربة التي أنجبتها ويلامسها. أحدهم يجمع ما قد اكتشفه هناك ويحمل هذا «الشّيء» المرتعش والذي هو عند حدود البُكم، فيضعه خلف اللغة المطلوب نقل النّصّ إليها. والآن باتت المهمّة الرئيسة هي إقناع اللغة الضّيفة بأنْ تستقبل هذا «الشيء» الذي ينتظر النّطق وتحتفل به.

تذكّرنا هذه الممارسة أنّ اللغة لا يمكن اختزالها إلى قاموس أو إلى مخزون من الكلمات والجُمل. ولا يمكن اختزالها أيضاً إلى مستودع للمؤلّفات الّتي كُتبت بها. إنّ اللغة الشفويّة جسد، كائن حيّ، جسمانيّته ناطقة ووظائفه الباطنيّة لغويّة. وبيت هذا الكائن هو الأبكم قدْر ما هو النّاطق.

لننظر في مصطلح «اللغة الأمّ»، وهو بالروسيّة «رودنوي - يازيك»، ويعني «الأقرب» أو «اللغة الأحبّ»، وقد نسمّيها بشيء من المبالغة «اللغة المعشوقة». اللغة الأمّ هي أولى لغات المرء، اللغة التي تتناهى إلى سمعه وهو بعدُ طفل. وتحوي لغة أمٍّ واحدة كلّ لغات الأمّهات. بعبارة أخرى، كلّ لغة أمّ هي لغة كونيّة. فقد أبان نوام تشومسكي ببراعة أنّ كلّ اللغات - وليس اللغات الشفويّة وحدها - تتشارك في بُنى وتقاليد مشتركة. وهكذا فإنّ لغةً تتّصل بلغات غير شفويّة - لغات الإشارات والسّلوك والتّموضع المكانيّ (أوَ يكون لها الوقْع ذاته؟). عندما أرسم، أحاول أن أكشف وأدوّن نصّاً من الظواهر، وانا على علم بأنّ لتلك الظّواهر مكانها المؤكّد وإن يكن غير القابل للوصف في لغتي الأمّ.

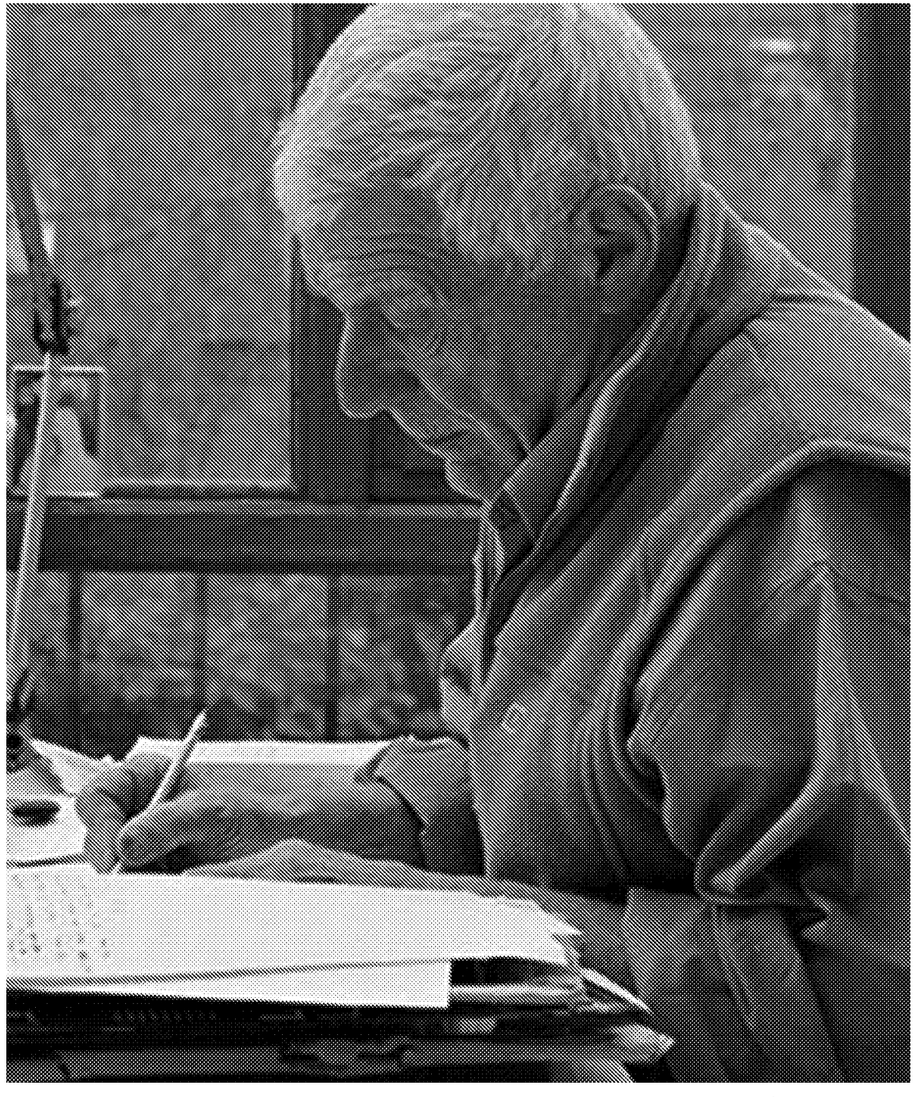
الكلمات، المصطلحات، العبارات، كلّها قابلة لأن نفصلها عن كائن لغتها ونستخدمها بما هي علامات. إذّاك تصير هامدة فارغة. الاستخدام المتكرّر للكلمات المركّبة هو مثال بسيط على هذا. معظم الخطاب السياسيّ الرسميّ في أيّامنا هذه مكوّن من كلمات هامدة لأنّها منفصلة عن أيّ كائن لغويّ. وهذا العَلْك الميّت للكلمات يمحو الذّاكرة ويولّد تواطؤاً لا يرحم.

ما دفعني إلى الكتابة، عبر السّنوات، هو حدس بأنّ ثمّة شيئاً ينبغي أن يُروى، فإذا لم أفصح عنه، فثمّة خشية من ألّا يُفصَح عنه أبداً. أتصوّر نفسي مالئَ فجواتٍ أكثر منّي كاتباً متساوقاً محترفاً.

جون برجر
العيون الخصبة

بعد أن أكتب بضعة أسطر، أترك الكلمات تنزلق إلى كائن لغتها. هناك، يجري التعرّف إليها فوراً والترحيب بها من جماعة من الكلمات، تلتقي وإيّاها على إلفة المعنى، أو على تعارض أو على كنية ما أو جناس أو إيقاع. أنصتُ إلى مداولاتها. لقد أجمعتْ على الاحتجاج على طريقة استخدامي للكلمات التي اخترتها، وهي تعارض الأدوار التي عيّنتها لها، فأعكف على تعديل السطور، وتغيير كلمة أو كلمتين، وأعيد تقديمها من جديد، فتبدأ المداولات من جديد. وهكذا دواليك إلى أن تنطلق همهمة خافتة تعلن موافقة مؤقّته. إذّاك أنتقل إلى المقطع التالي. وتبدأ المداولات من جديد.

يحلو لآخرين أن يسمّوني كاتباً. بالنّسبة إليّ، أنا ابن كلبة، وتستطيعون أن تخمّنوا ما هي الكلبة. أليس كذلك؟



عن «غيرنيكا» بيكاسو و٢٨ طفلا مغربياً

فايز الصيّاغ

باحث ومترجم وشاعر، الأردن.

حزنت كلّ الحزن لرحيل جون برجر، شيخ النقّاد وأحد أبرز الروائيّين البريطانيّين. فغيابه، بالنسبة إليّ، يستحضر ويمثّل جانباً من حياتي الثقافيّة. عرّفني إليه الصديق الصدوق فوّاز طرابلسي أيّام زمالتنا في الجامعة الأميركيّة ببيروت في الستينيّات من القرن الماضي. وترجمْت له كتابه النّقديّ غير الرحيم عن بابلو بيكاسو (The Success and Failure of Pablo Picasso) يوم كان الأخير على قيد الحياة وفي أوج مجده الفنّيّ والماليّ و«النضاليّ» بوصفه شيوعيّاً ونصيراً للسلام ومبدع لوحة «غيرنيكا» المناهضة للفاشيّة والحرب. وقد نشرَت الكتاب المترجم وزارة الثقافة السوريّة آنذاك في طبعة منقوصة ومشوّهة، مع أنّها اعتبرت من المقرّرات الدراسيّة على طلّاب كلّيّة الفنون في جامعة دمشق طوال الستينيّات. وفي عام ٢٠١٠، راسلت برجر في القرية التي يقيم فيها في فرنسا. وكان في غاية اللطف والأريحيّة. فمنحني أنا و«مؤسّسة ترجمان» التي أديرها حقوق إعادة الترجمة والنشر، مؤكّداً أنّ موقفه من تراث بيكاسو الفنّي لم يتغيّر، وأنّه سيضيف إلى الكتاب القديم فصلاً جديداً ومقدّمة حديثة. وصدرت الترجمة الجديدة في تلك السنة في بيروت.

عندما صدر هذا الكتاب عام ١٩٦٥، كان بابلو بيكاسّو قد بلغ شهرة واسعة، مكلّلاً بهالات إعجاب المعجبين والمريدين والنقاد من أوساط فنّيّة وأيديولوجيّة مختلفة. وقد عرض فيه جون برجر رؤية نقديّة متماسكة وشاملة لبيكاسّو ولفنّه، انطلاقاً من تكوين الفنّان، ومن العوامل التي أثّرت في نشاطه الإبداعي، والسّياق التاريخي الذي حدّد مساره، لمدّة تزيد عن نصف قرن.

وقد أثار الكتاب منذ صدوره، ولايزال، جدلًا واسعاً في الأوساط الفنّية، لا لجرأته في التصدّي لكثير من المفاهيم التي ارتكز عليها النقّاد في تناولهم لفنّ بيكاسّو فحسب، بل لمقولته الرئيسيّة من أنّ بيكاسّو الفنّان إنّما انتهى، كقضيّة، وثورة، ومعلّم، مع انتهاء الحرب العالميّة الثانية. وهي مقولة لم يتخلّ عنها برجر في المقالات والدراسات التي وضعها عن بيكاسّو فيما بعد، ولا في طبعات الكتاب اللاحقة التي صدرت في أعقاب وفاة الفنّان، بعد أن أضاف إليها فصولاً عام ١٩٨٩، ولا في المقدّمة التي خصّ بها القارئ العربيّ في هذه الترجمة.

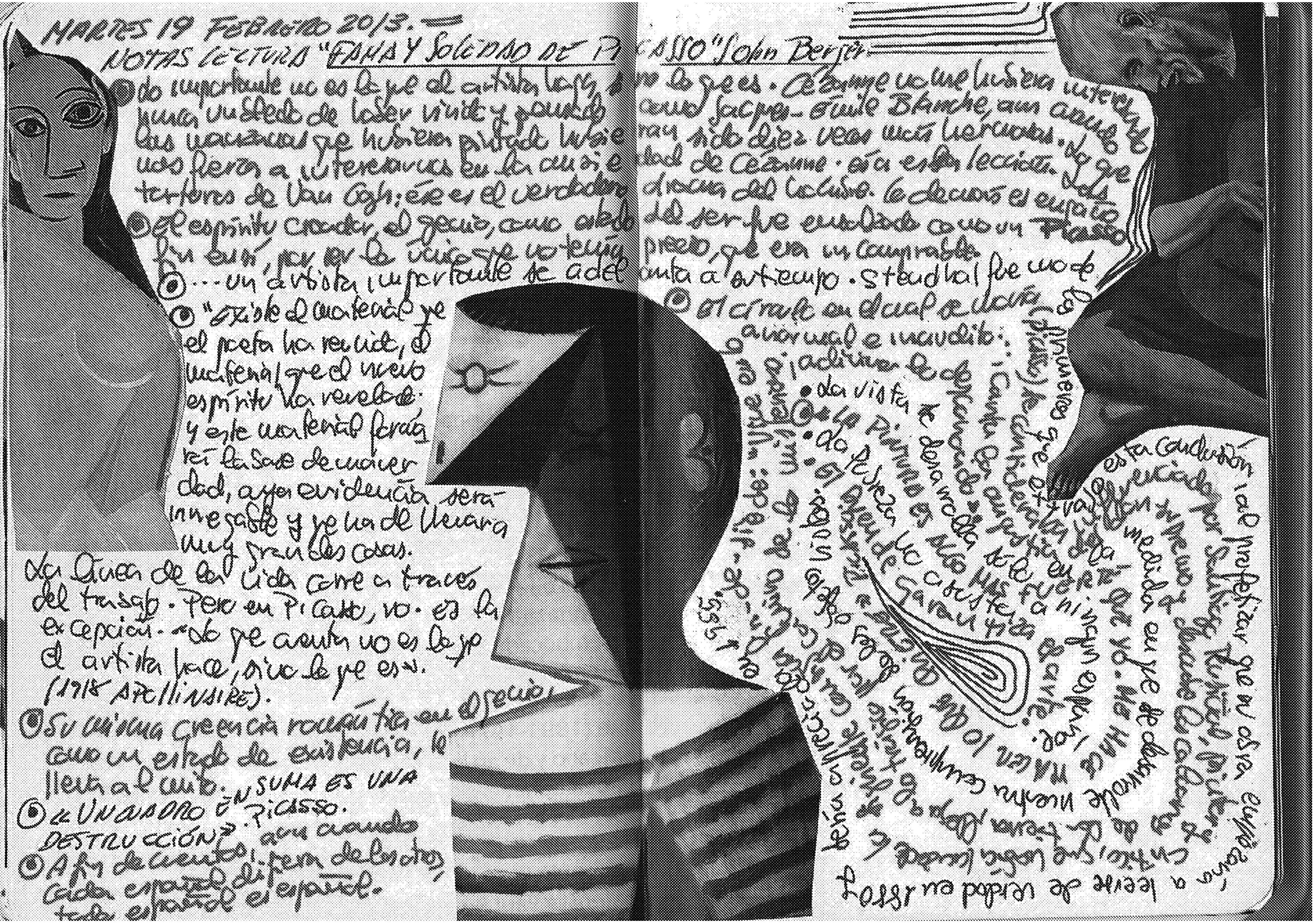
والمقدّمة الجديدة التي وضعها برجر للترجمة العربيّة لا تمثّل إضافة جادّة إلى أعماله في مجال النّقد الفنّيّ فحسب، بل هي استمرار لمواقفه التقدميّة المبدئيّة الثابتة إزاء العديد من القضايا السياسيّة، ولا سيّما ما يتّصل منها بالشأن العربيّ، والفلسطينيّة تحديداً.

فما الذي قاله في تلك المقدّمة التي سمّاها «فاتحة مستعارة»؟

«أودّ، في معرض تقديم هذه الترجمة العربيّة لكتابي عن بيكاسّو، أن أتطرّق إلى أمر حدث في الشهر الماضي [٢٠٠٩]، لأعرض لكم لوحة لم تُنتسخ في أي كتاب آخر من قبل.

لقد درج الرسّامون، على مدى قرون عديدة، على استنساخ لوحات كان قد وضعها من يعتبرهم هؤلاء المعلّمين الأساتذة والقدوة بالنسبة إليهم. والواقع أنّه لا سبيل أمامنا لاكتشاف السّحر الذي ينطوي عليه أيّ عمل فنّيّ أفضل من إنتاج نسخة عنه تقصّر، في الأحوال كافّة، عن الارتقاء إلى مستوى العمل الأصلي: غير أنّ هذا الإخفاق بعينه يغدو وسيلة للاقتراب من تلك الروائع.

وإذا كانت المستنسخات فئة محدّدة الخصائص، فإنّ الردّ أو الرجْع على الروائع أمر آخر. فقد ردّ بلّيني ذات مرّة على مانتيسا، وردّ تيتيان على جيورجيوني، وفان غوغ على ميليه، وسوتين على رامبرانت. وفي السنة



الماضية، وقعتُ على ردّ خارق للعادة على لوحة بيكاسّو «غيرنيكا». وقد تولّى رسم هذه اللوحة/ الردّ ثمانية وعشرون طفلاً، كانوا كلّهم تقريباً من المغاربة، ويعيشون في إحدى الضّواحي القاسية إلى الشّمال من باريس. وكانت لوحتهم بحجم اللوحة الأصليّة، وقد رسموها في الأستوديو الواقع في جادّة رو دي غراند أوغستان في وسط باريس، وهو الذي كان بيكاسّو، قبل أكثر من سبعين سنة، قد رسم فيه ما أصبح لوحته الأسطوريّة عن غيرنيكا. كانت أعمار الأطفال تتراوح بين خمس سنوات وإحدى عشرة سنة. وفي نطاق مشروع نظّمه «مركز باري ليكتور - فيل دو باري»[1] عمل هؤلاء الأطفال في ذلك الأستوديو على مدى اثني عشر يوماً، درسوا خلالها المُستنسخات التي أجريت قبل ذلك عن اللوحة الأصليّة، والإسكتشات التي كان قد وضعها بيكاسّو للّوحة، والصوَر والمادّة الفيلميّة المتوافرة عن الحرب الأهليّة الإسبانيّة. وقام الأطفال أنفسهم بكلّ الأشغال اليدويّة المتعلّقة باللوحة، وباتخاذ جميع القرارات المتّصلة بهذه المسألة.

وقبل أن نطّلع على هذا الردّ، يجدر بنا أن نشير إلى ما طرأ على العالم خلال العقود السبعة الماضية، من تغيّرات مهمّة ذات صلة بذاك الحدث الذي دفع بيكاسّو إلى رسم تلك اللوحة: وهو قصف بلدة غيرنيكا يوم السادس والعشرين من نيسان / أبريل عام ١٩٣٧.

في ذلك اليوم، قُتل جرّاء القصف ألف وستمئة مدنيّ، من جملة سكّان البلدة البالغ عددهم عشرة آلاف نسمة. ولم يكن ثمّة أهداف عسكريّة في البلدة. وكان هدف الفاشيّين من قصف البلدة هو نشر الرّعب. وقد ولّد الحادث صدمة للعالم بأسره آنذاك.

في وقت لاحق، غيّر قصف هيروشيما ودْرِسْدِن خلال الحرب العالميّة الثانية، بصورة راديكاليّة، من طبيعة الأحداث التي تولّد الصدمة لدى النّاس.

وفي أيّامنا هذه، فإنّ ما شهدناه ونشهده في العراق، وأفغانستان، أو غزّة من «أضرار لاحقة خاضعة للتعويضات» تماثل ما حدث في غيرنيكا قد غدا، بصورة رسميّة، أمراً مقبولاً بوصفه من المخاطر المؤسفة في ما يسمّى «الحرب على الإرهاب»! ولم تعد غيرنيكا تولّد الصدمة على الإطلاق لدى مَن يحكمون العالم اليوم. بيد أنّ الأطفال المغاربة ممّن يعيشون في الدائرة التاسعة عشرة في باريس قد أصيبوا بالصدمة. وهي صدمة ترجع في أصولها إلى العالم الذي وجدوا أنفسهم فيه.

[1] Centre Paris Lecture - Ville de Paris.

جون برجر
العيون الخصبة

وها هم، بلغتهم الفرنسيّة المتعثّرة المفكّكة، يعبّرون عن بعض ما يرونه في اللوحة على النّحو الآتي:

- «الدبّابات تمشي جنباً إلى جنب، لأنّ البشر هم الذين يتولّون القتل».
- «بيوت بعدها بيوت... لا شيء... النار في كلّ مكان. الحرب هي جدّة خائفة، ضاعت بين البيوت التي تلتهمها النيران».
- «جمجمتان، وعين، فوق السحب. وعيون تخاف من الموت».

وجميع المقتبسات (هنا وفيما بعد) منتزعة من تعليقات الأطفال الذين تفحّصوا الإسكتشات التي وضعوها بأنفسهم للّوحة.

وإذا قارنّا لوحة بيكاسّو بتلك التي صنعها الأطفال ردّاً عليها، لاكتشفنا أنّ اللوحة/ الردّ، مع اختلاف الصوَر الرمزيّة التي تضمّنتها، إنّما تلتزم التزاماً كاملاً بالتكوين وخطوط القوّة والتوتّر، في اللوحة الأصليّة.

إنّها، بعبارة أخرى، تحدث في الموقع نفسه، وتحت سماء مماثلة «الأضرار التي لحقت باللوحة رماديّة اللون». غير أنّ العلامات الدالّة عليها مختلفة.

وكيف كان ذلك؟ لقد أشار بيكاسّو إلى أنّ هذه اللوحة «أرموزةٌ» مَجازّة. ولم يرد فيها ما يدلّ على القنابل، أو الشوارع المدمّرة، أو البلدة التي دهمها القصف الجوّيّ في إقليم الباسك. والإشارة الوحيدة إلى ذلك الحدث تحديداً أنّا تتجسّد في الألم الذي تكشف عنه. فالثور، والحصان الجريح، والشمعة التي يمسك بها ملاك الشجاعة، تنتمي جميعها إلى منظومة من التصويرات الرمزيّة التي استخدمها بيكاسّو في لوحات سابقة. وللإفصاح عن مشاعر الألم والغضب التي استولت عليه، عاد إلى التعبيرات الإسبانيّة التقليديّة عن الفاجعة المتمثّلة عادة في مصارعة الثيران. لقد طبّق الأسماء الرّمزيّة المجازيّة القديمة على حدث غير مسبوق وهو قصف المدنيّين في العراء في بقعة مكشوفة.

وما فعله الأطفال كان يختلف عن ذلك. إنّهم يشيرون إلى قاذفات القنابل، وإلى القنابل، والبنايات المتساقطة، والدبّابات. غير أنّ الأهمّ من ذلك هو أنّ عملاء الإرهاب الذين يصوّرونهم غفلاً لا أسماء لهم. لقد اعتاد الأطفال على معايشة الحياة اليوميّة التي يعرفونها ويشاركون فيها، بوصفها أحداثاً لا أسماء لها.

يعود ذلك، في جانب منه، إلى أعمار هؤلاء الأطفال، لكنّ الأهمّ من ذلك أنّه محصّلة لما يعيشونه في حياتهم اليوميّة. إنّ عدم الاستقرار الاقتصاديّ، والتعصّب العنصريّ، والبيئة المدنيّة المتردّية، والنزعة الاستهلاكيّة الكاسحة في المدن الكبرى التي يجري إقصاؤهم عنها، والأولويّات التعليميّة الّتي وُضعوا بموجبها في المرتبة المتدنيّة الثانية، ووحشيّة ما يسمّى بقوى الأمن التي تتولّى المحافظة على النظام نقول إنّ مكوّنات الحياة اليوميّة تلك ليست واردة أو موصوفة أو معلنة في المفردات التي تستخدمها وسائل الإعلام في المجال العامّ أو يهتمّ بها الكثيرون من خبراء الاتّصالات، وقضاة المحاكم، أو أغلب الزعماء السياسيّين.

غير أنّ «فئة من لا أسماء لهم»، بالنسبة إلى هؤلاء الأطفال، هي الأكثر مساساً بحياتهم ممّن لهم أسماء. ومن هنا، فإنّ ردّهم على اللوحة الأصليّة لا يتضمّن إشارات رمزيّة عدا الحمامة وقوس القزح، وبدلاً من ذلك، ثمّة إغفال وجوديّ، ومجرّد ملاحظة عابرة لما يماثل البشاعة التي تنطوي عليها هذه التناقضات.

تحت قوس القزح، يقرفص الفأر القاتل. أمّا حمامة السلام، فتشعّ في ظلمة الليل، ومع ذلك فإنها:

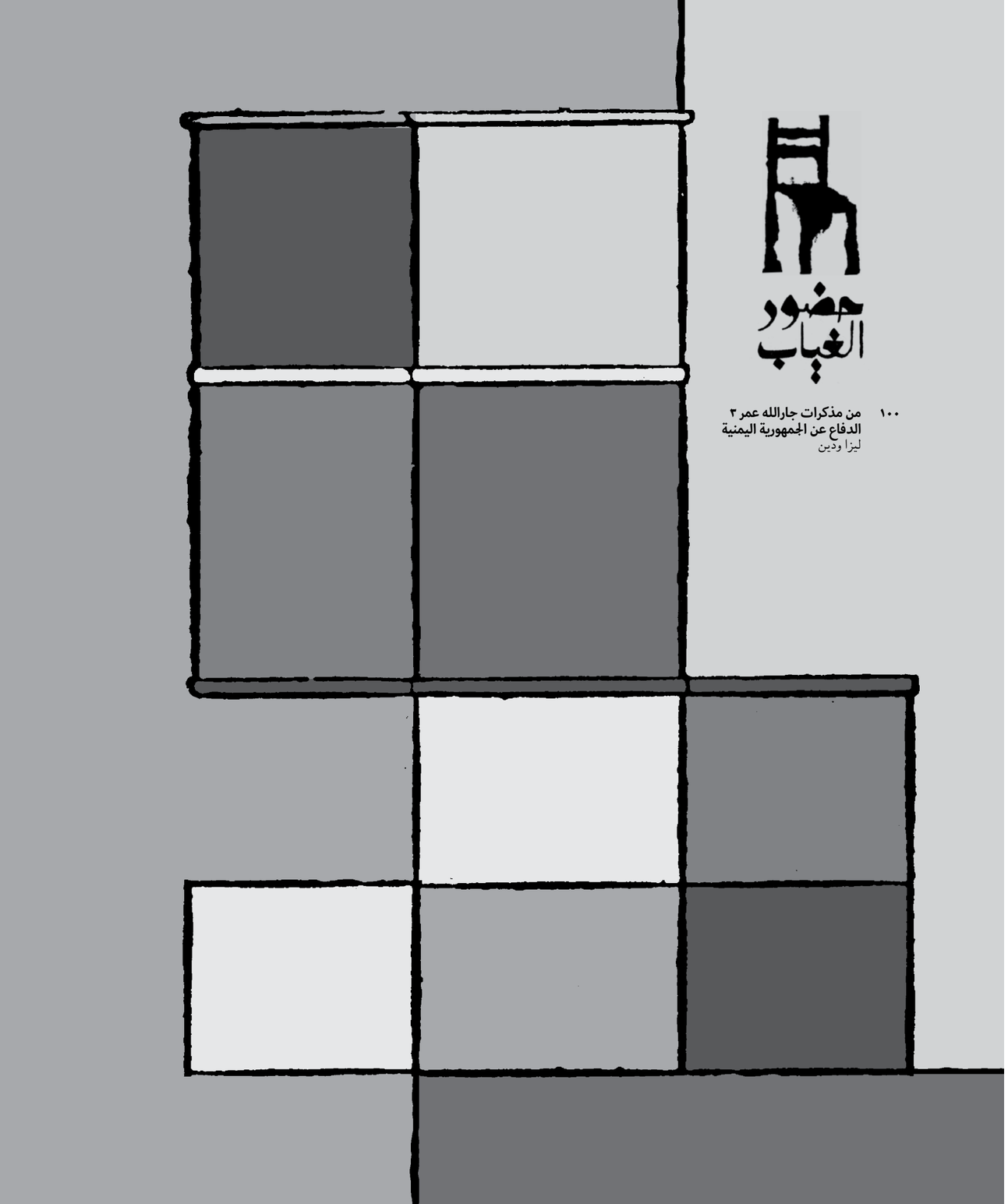
- «ترى أنّ كلّ شيء قد تحطّم، إنّها تريد أن تخبر الناس بأنّها موجودة. ربّما يساعد ذلك».
- «بجناحيها الواسعين، تشكّل درعاً يمنع الطائرات من المرور».
- «لكنْ تمسك بها أذرع الأخطبوط».
- «الشرّ يهاجم السعادة لأنّ ذلك يناسب الأخطبوط».

على يسار اللوحة شكل آخر ربّما تحاول الحمامة الاقتراب منه، نصفه أبيض ونصفه الآخر أسود. إنّه يمسك بوردة بيده البيضاء، بينما يمسك بلهب ناريّ بيده السوداء. وحسبما يقوله الأطفال فإنّه:

- «لا يعرف في أيّ صفّ يقف. هو يريد السلام، ويمكن أن يذهب للحرب، لأنّه فعل ذلك ذات يوم».
- وإلى جانب ذلك في الطّرَف الأيسر كذلك، وفي البقعة التي كان بيكاسّو قد رسم فيها رأس ثور، رسم الأطفال ما سمّوه «مقصّ الحرب» الذي يتراءى لنا كائناً وحشيّاً محدّد الملامح وحضوراً لا اسم له.
- إنّ ردّ الأطفال ينطلق من ساحة المعركة الخاصّة بهم، وهي، بهذه الصفة، ليست بعيدة عن ساحة المعركة المتمثّلة في الشوارع التي يعيشون فيها. إنّهم يردّون بكلّ ما لديهم من طاقة. وقوس القزح، كما يقولون، يمثّل جسراً.
- «هو جسرٌ للسلام والتفاهم. جسر يفضي إلى الحرّيّة».
- «قوس القزح الملوّن يهزم قنابل الحرب».

إنّهم ينظرون بغضب إلى حدث غير مسبوق إلى ما يعيشونه هم أنفسهم وهم يرفضون التساهل معه بإسباغ أسماء جاهزة عليه.

وما يريدون قوله هو ما استعرته منهم ليكون هذه الفاتحة».



حضور الغياب

١٠٠ من مذكرات جارالله عمر ٣
الدفاع عن الجمهورية اليمنية
ليزا ودين

من مذكرات جارالله عمر ٣
الدفاع عن الجمهورية اليمنية

حاورته ليزا ودين

استاذة العلوم السياسية في جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة الاميركية. لها عدة مؤلفات عن سورية واليمن منها «السيطرة الغامضة» (١٩٩٩) و«الجموع، السلطة، الاداء في اليمن» (٢٠٠٨).

من السجن إلى تأسيس الحزب الديموقراطي الثوري

خرجنا من السجن واستقبلَنا الزّملاء والأصدقاء، وبعد ثلاثة أيّام غادرنا إلى القرية لزيارة الوالدة والأصدقاء. وقد استقبلنا أهالي القرية بالزّغاريد والرّمايات، وكنّا أنا وابن عمّي ناجي عمر الذي كان معي في السجن، وهو الوحيد من القرية، وزملاء آخرين. ومنذ وصولنا إلى القرية راح كلّ النّاس والكثير من الأهل يقولون «صارت أعماركم كبيرة بعد ٢٧ سنة، وزملاؤكم صار لهم أولاد وأنتم لازم تتزوجوا». وبالفعل كنّا نفكّر بوجوب الزواج مهما كلّف الأمر، وبادر بعض الزّملاء والأصدقاء وجمعوا مبلغ ٦٠٠ ريال، والبعض «جاب الملابس حقّ العروسة». وهكذا في أوّل عام ١٩٧٢ «تزوّجت على زوجتي غانية»، ولم أكن أعرفها من قبل، إلّا أنّ أمّي وعمّتي هما اللتان اختارتاها لي وقد تمكّنت من التّعرف إليها قبل الزواج بأسبوعين فقط. وعندما رأيتها وجدتها صغيرة وقلت لأمّي وعمّتي بأنّها جميلة لكنّها تصغرني بأكثر من ١١ أو ١٢ سنة. فقالتا لي: «من الأفضل أن تتزوّجها لأنّها من عائلة محترمة وهي جميلة، وأحسن لك أن تتزوّجها وهي صغيرة مِن أن تتزوّجها وهي كبيرة حتى تربيّها أنت».

وهكذا تزوّجت، وكانت مناسبة الزواج جميلة جداً بالنسبة لي. كان هناك احتفالات يحضرها النساء والرجال، وكانوا يومها «يعيشون مع بعض، ما كان في حجاب ولا شيء مثل هذه الأيام: احتفالات غنائيّة وطرب وطبول ومزمار ومظاهر الفرح كانت جميلة جداً». ولكن بعد أسبوع أو أسبوعين من العرس بدأت الأمور السياسيّة والامنيّة تضطرب، وبدأت المقاومة الشعبيّة في المناطق الوسطى تعمل ضدّ كبار المشايخ الموالين للحكومة وضدّ مسؤولي الحكومة في المنطقة. لم نكد ننتهي من شهر العسل حتى بدأت الاضطرابات في البلاد. كانت المقاومة الشعبية تحتجّ على الحكومة في صنعاء لأنّها صارت مع السعوديّة، وكان يرأس الحكومة القاضي عبد الله الحجري. وكان اليسار كلّه ضدّ الحكومة مع المقاومة، وبعدما بدأت الاضطرابات جاءت الحكومة بالقاضي عبد الله الحجري، وحصل التفاهم مع السعوديّة، وتمّ عقد الصّلح مع الملكيّين عام ١٩٧٠. «احتجّينا على الصّلح عام ١٩٧٠ - ١٩٧١ إحنا كلّنا، المقاومة واليسار كلّه، كنّا ضدّ الصلح». اعتُقلنا ولمّا خرجنا من السجن أرسلوا حملة عسكرية كبيرة إلى المناطق الوسطى حيث كنت أقضي إجازتي عندما تزوّجت كما سبق أن أشرت. وكانت الحملة العسكريّة كبيرة بقيادة العميد محمد الأرياني القائد العامّ للجيش، وإبراهيم محمد الحمدي (الرئيس الحمدي لاحقا)، فيها دبابات ومدفعيّة، والهدف تصفية المقاومة الشعبيّة التي قامت كردّة فعل على أحداث آب / أغسطس ١٩٦٨. وراحوا يطاردون كلّ من ينتمي إلى الأحزاب اليساريّة ويتّهمونه بالعمالة لحكومة عدن لأنّ الخلاف كان قد استفحل بين حكومة صنعاء وعدن.

فرار خلال شهر العسل

ولمّا علمتُ أنّهم يبحثون عنّي في القرية هربت إلى صنعاء، حيث قابلت جنديّاً، لم أعد أذكر اسمه، يعمل في حراسة رئيس الوزراء القاضي عبد الله الحجري. وأخبرني الجندي أنّ هناك أمراً من رئيس الوزراء بالقبض عليّ وإيداعي السجن، فاتّصلتُ بقيادة الحزب أسألهم ماذا أعمل. فطلبوا منّي التّوجّه إلى محافظة إب والاختفاء في مدينة جبلة التي تقع بالقرب من مدينة إب، وقد وفّروا لي مكان الاختباء. وجبلة هي مدينة الأخ يحيى منصور أبو إصبع (من قيادات الحزب الاشتراكي اليمني).

في تلك الأثناء صرت مدنياً ولم تعد لي علاقة بالشرطة حيث تمّ فصلي مع كلّ زملائي الذين كانوا معي في السجن. قضيت الوقت متخفّياً عند الرّفاق أتنقّل بشكل سرّيّ متنكّراً بمساعدة أعضاء الحزب. فمكثت في مدينة جبلة في منزل مدرّس لم أعد أذكر اسمه لمدّة شهرين، وفّر لي الأكل والمؤن خلالها، وشهراً عند شخص آخر، وأسبوعاً هنا وأسبوعاً هناك. وفي نهاية عام ١٩٧٢ طلبتني قيادة الحزب في صنعاء للتشاور.

وكانت الحرب قد اندلعت بين الشمال والجنوب إثر حادثة بيحان التي قُتل فيها مجموعة من المشايخ على رأسهم الشيخ ناجي الغادر. أرسلتْني قيادة الحزب إلى عدن لكي أبلغ قيادة الدولة والجبهة القوميّة بأنّ الوضع سيّئ وانّ احتمال الحرب قائم. حملتُ رسالة إلى قيادة الدولة في الجنوب نشرح فيها لهم الأوضاع هنا ونطلب رأيهم في ما نحن فيه. سلكت سرّاً طريق جبال الحجرية في محافظة تعزّ. في عدن، قابلت رئيس الدولة سالم ربيع علي وعبد الفتاح إسماعيل وكنت على معرفة بهما من قبل حيث كان سالم ربيع في صنعاء عندما دخلنا السجن وهرب. وقابلت علي ناصر محمد، وكان وزيراً للدفاع، وشرحت لهم الأوضاع في الشمال وقلت لهم إنّ احتمال الحرب قائم. وفاجأني سالم ربيع عندما رد عليّ بأنّ الحرب الآن أفضل من بعد ذلك: «نريدهم يقومون بالحرب الآن». أدهشني أنّه كان يرحّب بالحرب ولم يكن خائفاً، مع أنّ الشمال كان أقوى.

وأثناء حديثي عن استراتيجيّة الشّمال ارتكبت خطأً ما زلت أتذكّره حتّى الآن، وكان هناك بعض الضبّاط المتخصّصين بالطوبوغرافيا يعرفون ذلك، قلت لهم إنّ قوّات الجمهوريّة العربيّة اليمنيّة في تعزّ سوف تركّب مدفعيّة، وقالوا «إيش الهدف من هذا فهي منطقة فارغة وما فيها معسكرات؟»، فأشرت لهم إلى قلعة المقاطرة المطلّة على مديرية طور الباحة، فضحكوا من كلامي حول تركيب المدفعيّة في قلعة المقاطرة «من شان يضربوا مصفاة النفط في عدن». وقالوا إنّه لا يوجد أيّ سلاح مدفعيّة، حتى الآن، يستطيع أن يصل من قلعة المقاطرة إلى عدن إلّا الصواريخ، وحكومة صنعاء لا تمتلك هذه الصواريخ، والمسافة بين قلعة المقاطرة وعدن تقدّر بأكثر من ١٨٠ إلى ٢٠٠ كلم والمدى الأقصى لسلاح المدفعيّة لدى الشّمال هو ١٥ إلى ٢٠ كلم وهو لا يصل إلى أقرب منطقة عند حدود الجنوب. وهنا أحسست بالإحراج لجهلي بأنواع الأسلحة كما بالطوبوغرافيا ولانعدام موثوقية مصادر معلوماتي في هذه الشؤون. وكان هذا واضحاً أمام هيئة أركان الدولة وقيادة الجيش الحاضرين، لكنّهم تجاوزوا هذه الغلطة منتقلين إلى حديث آخر.

وبعد فترة وجيزة، أي بضعة أسابيع، شنّ الهاربون من الجنوب إلى الشمال هجوماً على الجنوب عن طريق قعطبة الضالع، ونشبت الحرب بين الجنوب والشمال، وكانت بدعم من السعوديّة ومساندة جيش الجمهورية اليمنيّة العربية، وتمكّن المهاجمون من احتلال عشر قرى من مديرية الضالع. كان جيش الجنوب ضعيفاً لكنّه جيش ثورة، وكانت معنويّاته أعلى، وكانوا قد حصلوا على صواريخ الكاتيوشا ذات المدى القصير، ١٤ كلم، أوّل مدفع كاتيوشا يأتي إلى عدن، وكان غير معروف في تلك الأيّام بنسخته الجديدة.

أرعب الكاتيوشا الجديد المتقدّمين بصوته الجديد ودويّه المزلزل، وانسحب المهاجمون، وتمكّن الجيش الجنوبيّ بقيادة علي عنتر وآخرين من أن يحتلّوا مدينة قعطبة. وانتقلتُ أنا من عدن إلى الضّالع لكي أشاهد المعركة. هُزم الجيش «حقّ الشمال». وكان من أسباب هزيمته أنّه كان لايزال لليسار قياديون في الجيش وفي سلاح طيران الشّمال، ولم يكونوا يضربون الأهداف بدقّة كي لا يصيبوها وكان الجيش «حق الشمال» لا يزال جيش الثورة، «ثورة ٢٦ سبتمبر».

حرب ونظرتان للوحدة

انتهت الحرب بانتصار الجنوب انتصاراً جزئيّاً. وعملت بعض الدول العربيّة على جمع الشّمال بالجنوب في مفاوضات في القاهرة وطرابلس في ليبيا ومصر، وتوصّلوا إلى اتّفاق هدنة إثر مفاوضات متشعّبة، واتّفقوا على إقامة الوحدة مستقبلاً، وكان الجنوب أكثر إلحاحاً في طرح قضيّة الوحدة اليمنيّة وكان يعتبر النّظام في صنعاء نظاماً رجعيّاً، وكانت كلّ القوى والأحزاب السياسيّة في الشّمال مؤيّدة للجنوب لأنّ الأحزاب القوميّة قامت على أساس الفكر الوحدويّ. ثمّ إنّ كثيرين من الشماليّين كانوا موجودين في عدن وكثيرين من الجنوبيّين موجودون في صنعاء. وكان كلّ طرف يعتبر أنّ شعار الوحدة يمسّه لأنّ الشّعب اليمنيّ كلّه كان يؤيّد الوحدة، فالّذي كان يرفع شعار الوحدة يحصل على تأييد كبير.

في هذه الأثناء كتب بعض قدامى ضبّاط الثّورة رسالة إلى القاضي عبد الرحمن الأرياني ورئيس الحكومة محسن العيني، احتجّوا فيها على الحرب بين الشطرين،

ومن ضمنهم وزير الداخليّة أحمد الرّحوي الذي كان متعاطفاً معنا. وكانت هذه الرسالة عنصر دعم وتأييد للجنوب فيما أضرّت بسمعة الشّمال. طبعاً اتفاق القاهرة وبيان طرابلس بين الشمال والجنوب كان عبارة عن هدنة مؤقّتة «مش» بيان جدّيّ. حالة إيقاف حرب مسلّحة لم يسيطر فيها أحد على الآخر. كانت عبارة عن اتّفاق سياسيّ لكنّ الصّراع ظلّ بين الطرفين. الشّمال يعتقد أنّ الجنوب متمرّد و«لازم» يُضَمّ إلى الشمال ويجب تحقيق الوحدة بالقوّة. والجنوب بقيادة الجبهة القوميّة، التنظيم السياسي، وباقي الأحزاب في صنعاء يعتقدون بوجوب إسقاط النّظام في صنعاء لأنّه نظام رجعيّ مُوالٍ للسعوديّة، وتوحيد اليمن تحت قيادة الأحزاب القوميّة والماركسيّة وبالذّات التنظيم السياسيّ والحزب الديموقراطيّ الثوريّ المؤيّد له هنا في صنعاء وكلّ الشخصيّات اليساريّة والتقدّميّة الموجودة في الشّمال.

بدأ الشطران نوعا جديدا من الحرب. حربا دعائيـــــــــة وإعلامية واقتصادية. وإغلاق حدود وتأييدا لحـــــــرب العصابات التي يشنها كل شطر ضد الآخر. وكان لدى الشمال قوة كبيـــــــرة من الهاربين من الجنوب قدم لهم الدعم ودفـــــــع بهم للقيام بحرب عصابات ضد الجنوب.

وهنا بدأ الشطران نوعاً جديداً من الحرب، حرباً دعائيّة وإعلاميّة واقتصاديّة، وإغلاق حدود وتأييداً لحرب العصابات التي يشنّها كل شطرٍ ضد الآخر. وكان لدى الشّمال قوّة كبيرة من الهاربين من الجنوب قدّم لهم الدعم ودفع بهم للقيام بحرب عصابات ضدّ الجنوب بواسطة عناصر «جبهة التحرير» والذين انشقّوا عن الجبهة القوميّة. ومعروف أنّ الجبهة القوميّة انقسمت إلى يمين ويسار، وهرب كوادرها إلى الشّمال، وكانت تدعمهم السعوديّة والأردن والعراق أحياناً.

نحو حرب عصابات في الشّمال

وبدأ الجنوب يفكّر بشنّ حرب عصابات تنفّذها المعارضة في الشّمال ضدّ النّظام في صنعاء. قابلتُ بعض القياديّين في الدولة في الجنوب، وأخبرتهم بعزمي على التّوجّه إلى صنعاء، فحمّلوني رسالة إلى قيادة الحزب في صنعاء يطلبون فيها من أعضاء الحزب وأنصاره وأعضاء أحزاب اليسار في صنعاء أن يدافعوا عن النّظام في الجنوب ويُنشئوا وحدات عسكريّة تقاتل الحكومة في صنعاء، وأنّهم مستعدّون لدعمهم. نقلتُ هذه الرّسالة إلى صنعاء، وكان شعوري أنّي رجعت متأثّراً وقلت «لازم نعمل شي» وهمْ كانوا مستعدّين للدّعم، وكان في بالي تجربة كوبا وأفريقيا وفيتنام وغيرها. كنّا نعتقد أنّنا ندافع عن النّظام في عدن ونسقط النّظام في صنعاء بتطويقه من القرى والأرياف. وناقشت قيادة الحزب الموضوع وانقسمت إلى قسمين يمين ويسار، قسم يؤيّد حرب العصابات وقسم يعارض هذه الحرب ويقول «مفيش إمكانيّة لأنّ الحزب ضعيف ومجتمع متخلّف وقبائل، وما في إمكانيّة لحرب عصابات في الشمال». وكان على رأس هذا القسم السياسيّون: عبد الحافظ قائد والسياسيّ الكبير عبد القادر سعيد، رحِمه الله. كنّا نعتبرهم من «اليمين»، لكنّهم كانوا أنضج منّا وكانوا يفكّرون بشكل صحيح. وإلى جانب هؤلاء كان يحيى عبد الرحمن الأرياني وأحمد زيد وكثير من أعضاء اللجنة المركزيّة، وكانوا يرون أنّ من الأفضل الاستمرار في العمل السياسي السلميّ. وكان هناك قسم آخر بزعامة سلطان أحمد عمر ومالك الأرياني وعلي مهدان الشنواح وآخرون، يؤيّدهم صغار الضبّاط ونحن الذين خرجنا من السجن، المطارَدون المختبئون من السلطة، لذلك كنّا نريد الحرب. وكنت أنا مع المؤيّدين للجناح اليساريّ.

استمرّ الخلاف داخل القيادة والجنوب، ومورس ضغط كبير على الحزب ليشنّ حرب عصابات يشارك فيها ضبّاط كثر هاربون من الجيش. وعندما لاحظتْ قيادة الدّولة في عدن أنّ الحزب الديموقراطيّ في صنعاء لم يستطع حسم الموقف وهو منقسم على نفسه، عملت هذه القيادة على إنشاء منظّمة لها في الشمال سمّتها «منظّمة المقاومين الثوريّين اليمنيّين» واستقطبت إليها بعض أعضاء الحزب الديموقراطيّ الذين توجّهوا إلى عدن وتسلّحوا وتدرّبوا على أساس أنّ الحزب متردّد. في عام **١٩٧٣** كنت أنا أتنقّل بين الشمال والجنوب بصورة سرّيّة، وفي العام نفسه زاد الانقسام في الحزب الديموقراطيّ في صنعاء، وازداد ضغط الدّولة في الجنوب.

وبرز في الأثناء جناح يساريّ في الحزب يرأسه سلطان أحمد عمر الّذي كان في قيادة حركة القوميّين العرب، ومن مؤسّسي الحركة في اليمن. انتقل من عدن إلى بيروت، ثمّ عاد إلى عدن وبدأ يتزعّم الصفّ اليساريّ وكنت أنا من مؤيّديه. وعقدنا دورة اللجنة المركزيّة للحزب في الشّمال ولم نتّفق. ثمّ عقدنا مؤتمراً للجناح

اليساريّ في عدن عام **١٩٧٣** وانتخبنا قيادة جديدة أقصينا عنها كلّ التّيّار المعتدل، الذي كان من أبرز قادته عبد القادر سعيد هادي وعبد الحافظ قائد الذي انتخب عضواً مرشّحاً في اللجنة المركزيّة، وكان ذات يوم الشّخص الأوّل أو الثّاني في حركة القوميّين العرب. وكان هذا الاستبعاد على أساس أنّهما يمثّلان الجناح اليمينيّ الّذي كان يرفض الانخراط في المعركة المسلّحة، ولكنّني أقول للتّاريخ، إنّ عبد القادر سعيد هادي كان الرّجُل الأكثر نضجاً والأكثر تطوّراً منّا جميعاً.

أُنتخب سلطان أحمد عمر أميناً عامّاً للحزب، وجار الله عمر وعبد الوارث عبد الكريم وأحمد الحربي أعضاء في المكتب السياسيّ، كما انتُخب عبد الحميد خيبر أميناً عامّاً مساعداً، وأعلنّا تأييدنا للكفاح المسلّح. لكنّ الحزب لم يمارس الكفاح المسلّح باسمه لأنّه كان لديه عناصر مدنيّون في صنعاء وغيرها، حيث تمّ تشكيل منظّمة تحت اسم «منظّمة جيش الشعب» الّتي شاركت في الكفاح المسلّح إلى جانب «منظّمة المقاومين الثوريّين في الجمهوريّة العربيّة اليمنيّة»، فاضطرّ الإخوة في عدن إلى الاعتراف بـ«منظّمة جيش الشّعب»، إلّا أنّ الأفضليّة لديهم كانت لـ«منظّمة المقاومين الثوريّين» لأنّها هي الّتي بادرت، لكنّهم دعموا «منظمة جيش الشعب» بالسّلاح والمال. وبدأ جيش الشّعب يدرّب النّاس على الأسلحة في مناطق الشّمال. في تلك الأثناء بقيت أنا في عدن وزوجتي في القرية، «كهال»، وجاء أعوان السّلطة إلى قريتنا وهدموا منزلي وكثيراً من منازل الهاربين في عدن، وطلبوا من زوجات الهاربين في عدن فسخ عقود زواجهنّ من أزواجهنّ الهاربين في عدن باعتبارهم ملحدين، واعتقلوا العديد من آباء الهاربين وأقاربهم.

وإذا ما نظر المرء في قضيّة الكفاح المسلّح في ذلك الوقت والفلسفة الّتي كانت ترتكز عليها فإنّه سوف يجد أنّ هناك تأثيراً للأفكار الجيفاريّة والماوية، التي تقول بإمكانيّة محاصرة المدن من الأرياف أو الاستيلاء على السّلطة عن طريق الكفاح المسلّح، وقد كانت الحملات العسكرّية ترسل من صنعاء إلى المناطق المختلفة فتدمّر المنازل وتعتقل المواطنين رجالاً ونساءً، وتقدّم كلّ من تشتبه في ممارسته الكفاح المسلّح او تأييده، ولم تكن هناك إمكانيّة بعد ذلك لأيّ موقف وسط.

وإذا ما نظرنا اليوم إلى الأمر من الزّاوية السياسيّة فقد كان الدّفاع عن النّظام في الجنوب مبرّراً في ظلّ الهجوم الذي كان قائماً عليه من معارضيه لمحاولة إسقاطه، ولكن من وجهة نظر موازين القوى وإمكانيّة الاستيلاء على السلطة عن طريق الكفاح المسلّح، لم يكن الخطّ السياسيّ المتّبَع صائباً.

أمّا من النّاحية الأخلاقيّة، فلا شيء يمكن النّدم عليه. لماذا؟ لأنّ الطّرف الذي كان حاكماً في صنعاء كان ممسكاً بالسّلطة بالقوّة، وقد صفّى معارضيه في أحداث آب / أغسطس بوحشيّة وارتكب المجازر ونصب المشانق في صنعاء وغيرها. إذاً، من وجهة نظر العمل السياسيّ لم يكن هناك إمكانيّة لنجاح ذلك التكتيك لأنّ موازين القوى الداخليّة كانت مختلّة، ولم يكن النّظام في عدن قادراً على تقديم الدّعم الكامل للمقاومة، كما أنّ حلفاءنا في الخارج كانوا يعارضون تلك السياسة ولا سيّما الاتّحاد السّوفييتيّ، الّذي كان يضغط على الجنوب للقبول بسياسة التّعايش بين النّظامين في اليمن، وعدم تدخّل أيٍّ منهما في شؤون الطّرف الآخر على أساس أنّ هناك دولتين ومعسكرين دوليّين.

خطّان في عدن حول الكفاح المسلّح

أمّا موقف القيادة في عدن من قضيّة الكفاح في تلك الأثناء فقد كان هناك خطّان أيضاً، الأوّل بزعامة المرحوم الرّئيس سالم ربيع علي ويقف إلى جانبه علي عنتر وصالح مصلح قاسم وعلي شائع هادي يؤيّد خيار النّضال المسلّح، وكان هذا الخطّ يرى وجود إمكانيّةً لإسقاط النّظام في الشّمال وتحقيق الوحدة اليمنيّة بالقوّة.

وكان هناك خطٌّ آخر في الحزب بقيادة عبد الفتّاح إسماعيل وعلي ناصر محمد وعدد من القيادات المدنيّة والسياسيّة يرى أنّ ذلك مغامرة وأحلام ثوريّة لا أساس واقعيّاً لتطبيقها على الأرض، وكان يستحسن رأي كثير من أنصار النّظام، وخصوصاً الأحزاب الشيوعيّة العالميّة والاشتراكيّة في العالم العربيّ، التي ترفض الكفاح المسلّح، وقد استمرّ هذان الرّأيان حتّى جاءت حرب العام **١٩٧٩**.

ويومها كانت زوجتي مريضة، فعولجت في تعزّ عند خالها وعادت إلى القرية. وأرسلت الحكومة قوّات من الجيش احتلّت قرىً وضربت أخرى، واعتقلوا العديد من أقارب الهاربين في عدن وضغطوا على والد زوجتي ليفسخ عقد زواجي من ابنته! لكنّها رفضت رفضاً باتّاً. وعلى الرغم من أنّ ظروفنا في عدن كانت صعبة، حيث كنّا نعمل لتحصيل قوتنا وحسب، و«لم يكن معانا فلوس لإرسالها لها» فقد رفضت الطلاق وقالت «لا يمكن أن

أقبل فسخ عقد زواجي» وظلت في القرية ولم تستطع الوصول إلى عدن، وأنا بدوري لم أستطع الوصول إلى القرية. واستمرّ الصّراع بين مقاتلي جيش الشّعب وقوّات السّلطة في كرّ وفرّ، وتقدّم وتراجع من الجانبين.

وفي ذلك الوقت استولى إبراهيم محمّد الحمدي على السّلطة بانقلاب أبيض في ١٣ حزيران / يونيو عام ١٩٧٤ وغادر القاضي الأرياني السّلطة. وكان الحمدي جزءاً من تركيبة النّظام في صنعاء، وهو كان «معانا» قبلها عضواً في حركة القوميّين العرب، لكن بعد أحداث آب / أغسطس ١٩٦٨ «إحنا دخلنا السجن وهو بقي في الدولة، واستطاع أن يشتغل حتى وصل إلى قمّة السّلطة».

وبعد وصول الحمدي إلى السّلطة في صنعاء غيّر اتجاهه السياسيّ وبدأ يعمل ضدّ القوى التقليديّة، وراح يُصدر قوانين ويسنّ تشريعات جديدة. ثمّ حاول أن يعمل دولة نظام وقانون، ومنَع الحملات العسكريّة على المناطق، وأقام علاقات سرّيّة مع النّظام في عدن فيما كان يتواصل مع المعارضة في الشّمال من المقاومة الشّعبيّة والحزب الديموقراطيّ الثّوري. وتمّ إرسال الأخ عبد الحميد خيبر إلى صنعاء لمقابلة الحمدي سرّاً، ثمّ أخذت السّياسات تتقارب فيما كان هناك وسطاء عديدون للبحث عن حلول للمشاكل الّتي كانت دائرة في تلك المناطق. وعاد الكثير من الذين خاضوا الكفاح المسلّح إلى مناطقهم، وبدأ السّلام يشمل مناطق الصّراع في المناطق الوسطى لتخبو جذوة الصّراع. خفّفنا الكفاح المسلّح لكنّ الحمدي، على الرغم من تحسّن العلاقة مع الجنوب في أيّامه الأخيرة، لم يستطع أن يحوّل ذلك إلى سياسة علنيّة بالسّرعة اللازمة، حيث كانت هناك تداخلات في الأوضاع القائمة في صنعاء، خصوصاً أنّ تأثير السّعودية وبعض دول الخليج كان لا يزال كبيراً وفاعلاً في تحويل مجرى الصراع، فصار الحمدي يختلف مع السعوديّة ومع القوى التقليديّة وجماعة المشايخ الّتي كنّا نعتبرها قوى رجعيّة، كما كان الحمدي يخشى من بعض القوى الموجودة في الجيش والأمن: خصوصاً أنّ محمّد خميس كان لا يزال مهيمناً على الأمن إلى درجة كان الرئيس إبراهيم الحمدي يستقبل المقاومين سرّاً.

الجبهة الوطنيّة الديمقراطيّة

وفي عام ١٩٧٦ شكّلنا الجبهة الوطنيّة الديمقراطيّة حيث تكوّنت من المنظّمات والأحزاب الآتية: الحزب الديمقراطيّ الثّوريّ اليمنيّ منظّمة المقاومين الثّوريّين اليمنيّين وحزب

يساريّ اسمه حزب العمل، وحزب البعث الموالي للعراق، كما انضمّ إلى الجبهة الضبّاط الأحرار الّذين قاموا بالثّورة إنّما سرّاً، وكان من ضمنهم وزير الداخليّة محمّد الرحومي، وسفير اليمن الحالي إلى دمشق صالح الأشول. وانطلقت الجبهة الوطنيّة في العمل السياسيّ فيما مقرّها الرئيسيّ في عدن، وكان الهدف هو إسقاط النّظام في صنعاء، وتحقيق الوحدة اليمنيّة. وكان البعثيّون غير مرتاحين إلى الحمدي، لكنّنا هدّأنا الكفاح المسلّح وبدأنا بعمل سياسي. غير أنّ مشكلة جديدة طرأت متمثّلة في خلاف نشب داخل التّنظيم السياسيّ الموحّد للجبهة القوميّة في الجنوب ما بين سالمين الّذي كان يميل إلى الخطّ العيني، وهو رجل دولة مقتدر، وبين عبد الفتّاح الذي كان يميل إلى الخطّ السوفييتيّ ويعارض بعض الإجراءات الاقتصاديّة المتشدّدة مثل تأميم بعض الدّكاكين الصّغيرة وغيرها. وأصبنا بخسارة شديدة إثر هذا الانقسام. وسرعان ما بدأ الحمدي ينسج علاقةً مع سالم ربيع علي، بين صنعاء وعدن، ولم يكن الحمدي ضدّ عبد الفتّاح لكنّ الانقسام في الجنوب كان كبيراً، ومنشأ الخلاف وسببُه النّزاعُ على السّلطة. وكان عبد الفتّاح إسماعيل مع الأحزاب التي انضمّت إلى الجبهة القوميّة الماركسيّين والطليعة الّتي انبثقتْ من البعث قد بدأوا يكوّنون مجموعة كبيرة ضدّ سالمين الّذي كان على رأس الدّولة. وهو رجل عمليّ لم يكن يحبّ المثقّفين ويعتقد أنّهم «بتوع كلام كثير» ويتّهمهم بأنّهم غير عمليّين وتابعون إلى الاتّحاد السّوفييتي، وهم يتّهمونه بأنّه رجل منفرد يعمل وحده ولا يريد مؤسّسات.

أنا كنت معجباً بالشخصيّتين، كنت معجباً بسالمين كثيراً كما كانت تلفتني جوانب كثيرة في عبد الفتّاح إسماعيل، لكنّني ضدّ الانقسام. ونحن كنّا لا نزال غير موجودين في الحزب. كان لدينا الشمال، الحزب الديمقراطي والجبهة الوطنية، ولم نكن نرحّب بالخلاف. واستمرّ الخلاف بين سالمين والآخرين وشكّلوا جبهة واسعة ضدّه من المثقّفين وضبّاط الجيش وعلي ناصر وعبد الفتّاح وغيرهم، كلّهم كانوا ضدّ سالمين. وهو كان يمثّل أقلّيّة في الحزب لكن كان له تأييد أكبر لدى الشّعب. وأنا كنت أعيش في عدن وأعرف أنّ له تأييداً شعبيّاً كبيراً. كانت الاتّهامات متبادلة بين الطّرفين.

قصّة اغتيال إبراهيم الحمدي

سبق أن أشرت إلى أنّ الحمدي بعدما وصل إلى السّلطة في صنعاء غيّر اتّجاهه السّياسيّ وبدأ يعمل ضدّ القوى التقليديّة ويُجري اتّصالات سرّيّة مع المعارضة في الشّمال ومع النّظام في الجنوب. وهنا حصل تطوّر مفاجئ إذ اختلف الحمدي مع السّعودية ومع القوى التقليديّة في الشّمال، وأراد التّفاهم مع الجنوب بصورة صريحة وقرّر زيارة عدن، وفي ليلة سفره إلى عدن دبّر نائبه أحمد حسين الغشمي وعدد من الضبّاط عمليّة انقلابيّة. دعوا الحمدي إلى حفلة غداء في منزل الغشمي وقتلوه مع أخيه عبد الله الحمدي الّذي كان قائد قوّات العمالقة، وصهره علي قناف زهرة، قائد سلاح المدرّعات. وقد أذيع في صنعاء أنّ عمليّة اغتيال قد وقعت وأنّهم وجدوا بنات مقتولات بجانب الحمدي وشقيقه، ولكن كان معروفاً أنّ ضبّاط الجيش هم الذين قاموا بقتله بدعم من الملحق العسكريّ السعوديّ صالح المديان، وأرادوا أن يشوّهوا سمعته عندما أحضروا جثّتَي فتاتيْن إلى جانب جثّته مع أخيه.

هذا غير صحيح لأنّ الأطبّاء عندما شرّحوا الجثث وجدوا أنّ هناك فارقاً سبع ساعات بين وقت إطلاق النّار على البنات وإطلاق النّار على الحمدي وأخيه وصهره. كانوا يعرفون مدى شعبيّة الحمدي ولا يريدون أن يقولوا إنّهم قاموا بانقلاب عليه، لأنّه معروف أنّه دخل لتناول الغداء في منزل أحمد الغشمي. كانوا يريدون تشويه سمعته بأنّه كان مع البنات وأنّه قُتل على عشق وعلى دعارة إلخ.

هذا الحادث أوقع زلزالاً سياسيّاً في اليمن كلّه شمالاً وجنوباً. وخرج سالمين من عدن وشارك في التشييع إلى جانب الغشمي وصحْبه، وخلال مشاركته في دفن الحمدي، شاهد المتظاهرين وهم يرجمون الغشمي بالبيض الفاسد و«الشنابل» ويقولون له: أنت القاتل يا غشمي.

عاد سالمين إلى عدن وأقسم على الانتقام للحمدي. و«إحنا عقدْنا عدّة اجتماعات في عدن مع سالمين ومع القيادات الأخرى»، وقرّرت القوى السياسيّة الحاكمة والقوى السياسيّة التي تمثّل الشمال، أنّ القوى السياسيّة والشعب في الشّمال مستعدّون للانتفاضة ضدّ حكم أحمد الغشمي، وقد أدّى هذا الأمر إلى تغيّر المزاج الشّعبي في الشّمال، حيث انتشرت ردود الفعل على قتله في كل المناطق وهرب العديد من أنصاره إلى عدن. وانتشرت القوّات التّابعة للجبهة الوطنيّة الديمقراطيّة ثانيةً، وساد التوتّر بين الشمال والجنوب. وبدأنا نحن مع سالم ربيع علي وعبد الفتّاح إسماعيل نعمل في حزب واحد على مستوى الوطن اليمنيّ كلّه. وفي آذار / مارس عام **١٩٧٩** وقّعت ستة أحزاب يساريّة على تكوين الحزب الجديد الذي هو الحزب الاشتراكيّ اليمنيّ. لكنّ الخلاف استمرّ

في عدن بين الجناحين. وفي أواخر ٢٤ حزيران / يونيو **١٩٧٨** أمر سالمين بخطّ يده وبقلمه بأن يرسلوا حقيبة ملغومة إلى الغشمي في صنعاء. واتّصل بأحمد الغشمي وقال له «أنا سأرسل لك رسولاً وأعيد لك الجنود الّذين هربوا إلى الجنوب». وأرسل الرّسول إلى صنعاء، واسمه مهدي، وهو يحمل الحقيبة. وأثناء مقابلة الغشمي انفجرت الحقيبة وقُتل الغشمي والرّسول القادم من عدن. وقامت ضجّة في الجامعة العربيّة الّتي أدانت ما حصل وحمّلت الجنوب بل سالمين وعبد الفتّاح المسؤوليّة شخصيّاً. لم يكن سائر أعضاء المكتب السياسيّ يعرفون بالقرار. وقد توتّر الجوّ في عدن. وطلبت اللجنة المركزيّة من سالمين أن يستقيل من منصبه. و«احنا كنّا في عدن». واستقال سالمين وجهّزوه للسّفر إلى إثيوبيا، لكنّ الحرس «حقّه» رفضوا أن يسافر وأطلقوا النّار على الحرس حيث كان بقيّة أعضاء المكتب السياسيّ مجتمعين. ووقعت الحرب في عدن وقُتِل سالمين. وهنا هدأ الخلاف في عدن، ولكن لم ينته التّوتر بين الشّمال والجنوب بل استمر، وبدأوا يحشدون الجيش من الشّمال والجنوب. «وأرسلتُ أنا إلى الشّمال وقلنا إنّ النّظام خلاص مش حيسقط».

أمر سالمين بخط يده وبقلمه بأن يرسلوا حقيبة ملغومة إلى الغشمي في صنعاء. واتصل بأحمد الغشمي وقال له «أنا سأرسل لك رسولا وأعيد لك الجنود الذين هربوا إلى الجنوب». وأرسل الرسول إلى صنعاء. واسمه مهدي. وهو يحمل الحقيبة. وأثناء مقابلة الغشمي انفجرت الحقيبة وقتل الغشمي والرسول القادم من عدن.

وقبل البدء بالحديث عن الحرب لا بدّ من التّعريف بالعناصر التي استجدت ومهّدت لاندلاعها. إنّ مناخ التّوتّر الذي تلا استشهاد الحمدي ثمّ اغتيال الغشمي وإعدام سالمين، رحمه الله، والذي كان رجل دولة بامتياز، كلّ ذلك وضع اليمن كلّها في حالة صراع متعدّد الأطراف. أضف إلى التّوتر بين الدّولتين أنّ الصّراع كان قائماً في الشّمال ذاته، حيث عادت أجواء الحروب السّابقة بين الجبهة الوطنيّة وقوّات النّظام في صنعاء، وعاد مقاتلو الجبهة إلى الجبال وإلى الظّهور المسلّح في بعض المناطق التي كان للجبهة تواجد فيها، كما شهدت العديد من المدن والمناطق اليمنيّة عدّة مؤتمرات شعبيّة تدين عمليّة اغتيال الحمدي. وكان هناك جوّ شعبيّ معارض للنّظام القائم في صنعاء باعتباره مسؤولاً عن اغتيال الحمدي والانقلاب عليه. ومعروف أنّ الرئيس علي عبد الله صالح قد اختير رئيساً للجمهورية بعد مقتل الغشمي، وقد كان حينها قائداً للواء تعزّ، وهذا لم يغيّر من الأجواء القائمة حيث استمرّت المعارضة في الشّمال ضدّ نظام الرّئيس علي عبد الله صالح مثلما كانت من قبل ضدّ سلَفه.

محاولة انقلاب الناصريّين

وفي هذا المناخ حاول التّنظيم الوحدويّ الشعبيّ الناصريّ الذي كان يعمل تحت اسم «جبهة ١٣ يونيو» - وكان للحمدي عضويّة في التّنظيم الناصريّ غير معلنة - حاول التّنظيم أن يدبّر انقلاباً عسكريّاً في شهر تشرين الأوّل / أكتوبر **١٩٧٨** ضدّ الرئيس علي عبد الله صالح. وكانت المحاولة الانقلابيّة سلميّة حيث لم يُقتل أو يُعتقل أحد في هذه المحاولة، ورغم مشاركة العديد من وحدات الجيش إلّا أنّ الانقلاب فشل بعد ساعات من إعلانه وتمكّنَ الموالون لعلي عبد الله صالح في تعّز، وما أن سمع الأخير بخبر الانقلاب حتّى عاد ظهر ذلك اليوم إلى صنعاء ورتّبَ على فشل الانقلاب عدّة نتائج:

أولاً: اعتقال معظم قيادات التّنظيم الناصري، تنظيم ١٣ يونيو، بقيادة عيسى محمد سيف الّذي أذاع التنظيم أنّه مُعتقل. كما اعتُقل العديد من المدنيّين والعسكريّين منهم بعض الوزراء، وتمّ إعدام تلك القيادة المدنيّة والعسكريّة من التّنظيم الناصري بعد محاكمة سريعة لم تتوفر لها أبسط إجراءات المحاكمة العادلة محاكمة سريعة وملفّقة.

ثانياً: توسّع نطاق الاعتقالات ضدّ الأحزاب اليساريّة والوطنيّة، وبالذّات الأحزاب التي كانت تُعد للاندماج وتأسيس الحزب الاشتراكيّ اليمنيّ مثل حزب العمل، الحزب الديمقراطيّ الثوريّ اليمنيّ، حزب الطليعة الشعبيّة المنبثق عن البعث، اتّحاد الشّعب الدّيمقراطيّ وهؤلاء كانوا ماركسيّين. ونُفّذ الإعدام أيضاً ببعض قادة الأحزاب اليساريّة الذين كانوا قيد الاعتقال، و«أُخفي العديد من أولئك القادة الذين لم يُعرف مصير بعضهم حتّى الآن». ومن القادة الذين كانوا في السجون إلى ما قبل الانقلاب بيوم واحد ولم يُعثر لهم على أثر: عبد الوارث عبد الكريم، عضو مكتب سياسيّ في الحزب الدّيمقراطيّ، وسلطان أمين القرشي، عضو المكتب السياسيّ في الطليعة الشعبيّة، ووزير سابق للتّنمية، والمقدّم علي مِنى جبران، قائد سلاح المدفعيّة وبجانبه ضابطان آخران هما طه فوزي وعلي خان،

أو عبد العزيز خان، وهو قائد سياسيّ مدنيّ كان ينتمي للطليعة الشعبيّة وغيرهم من الذين «ما حدّ يعرف عنهم شي». كما توسّعت الحملة ضدّ أحزاب اليسار وتعرّض الكثير من المعتقلين منهم للتّعذيب. وكنتُ في تلك الفترة أتنقّل ما بين عدن ومناطق الرّيف في الجمهوريّة العربيّة اليمنية سرّاً وعبر الجبال.

ثالثاً: العديد من الذين شاركوا في الانقلاب من ضبّاط الجيش والمدنيّين من أنصار الحمدي ولم يعتقلوا، فرّوا بأسلحتهم ومعدّاتهم إلى عدن في الجنوب، وكان من أبرزهم المقدّم أنصار علي حسين والعقيد مجاهد القهالي الذي كان يتولّى قيادة بعض وحدات الجيش في عمران وما جاورها. واستطاع مجاهد القهالي أن يجلب معه إلى عدن الآلاف من القبائل بما في ذلك قبائل من شمال صنعاء والجوف وصعدة وغيرها.

حرب فبراير ٧٩ والمعارضة السوفييتيّة

كان وصول القبائل إلى عدن حدثاً تاريخيّاً بارزاً لأنّ قبائل شمال الشّمال قبل أن يحدث هذا التطوّر كان لديها موقف منخفض إزاء النّظام الاشتراكيّ أو النّظام القائم في عدن. وكانت الدعايات ضدّ هذا النّظام تؤثّر كثيراً في رؤية النّاس له، ووصول هؤلاء المواطنين إلى عدن وتغيير وجهة نظرهم نحو النّظام القائم في عدن غيّر موازين القوى في الساحة اليمنيّة. وعلى أثر ذلك أعيد تشكيل الجبهة الوطنيّة الدّيمقراطيّة التي كانت تعارض النّظام القائم في الجمهوريّة العربيّة اليمنيّة من جديد، وانضمّ إليها المعارضون الجدد الذين كان من ضمنهم الناصريّون ومجاهد القهالي. بعد وصولهم إلى عدن، اشتدّت الحرب الإعلاميّة بين النّظام في الشمال والجنوب.

واضطربت الأوضاع من جديد، وتفاقمت لتصل إلى حرب شباط / فبراير **١٩٧٩**، التي شارك فيها الجيش في الجنوب وأفراد المقاومة المسلّحة في المناطق الوسطى ومن شمال الشّمال. وطبعاً انتصر الجيش الجنوبيّ مع الجبهة الوطنيّة وفصائل المقاومة وتمكّنوا من الاستيلاء على مناطق واسعة في الشّمال، وهُزم الجيش الشماليّ وتشتّت شمله في الشّمال، وأصبحت الطّرق سالكةً إلى صنعاء. ولكنْ حدَثَ ما يشبه التدخّل الإقليميّ والدوليّ الرّافض لنتائج الحرب في أيّامها الأولى، ووقفت جميع الدّول الإقليميّة والعربيّة والدوليّة إلى جانب حكومة علي عبد الله صالح في صنعاء. واتّخذت جامعة الدّول العربيّة قراراً بوقف إطلاق النّار ولعبت المملكة العربيّة السعوديّة والعراق وسورية دوراً في اتخاذ ذلك القرار. واستعدّ الجيش العراقيّ والسوريّ للتّدخّل حيث كانت الحكومتان العراقيّة والسورية على وئام في تلك المرحلة وفُرض قرار وقف إطلاق النّار والحيلولة دون هزيمة الشّمال، وانتصار الجنوب في المعركة. وعملت الولايات المتّحدة الأميركيّة بطلب وتمويل من السعوديّة على إرسال السّلاح والمعدّات والذّخائر إلى صنعاء على وجه السّرعة، ودفعت السعوديّة ثمن الصّفقة. لكنّ الموقف الأكثر مفاجأةً وتأثيراً في مجرى الأحداث كان الموقف السوفييتيّ، حيثُ أرسلت القيادة السوفييتيّة في موسكو إنذاراً سريعاً إلى حكومة عدن يطالبها بإيقاف إطلاق النّار فوراً، وأبلغت موسكو حكومة عدن أنّ القيادة السوفييتيّة تعارض بقوّة إسقاط حكومة صنعاء.

لماذا؟ على اعتبار أنّ ذلك يهدّد السّلام العالميّ. ويبدو أنّه كان هناك تفاهم بين الاتّحاد السوفييتيّ وأميركا على ضمان استمرار الأوضاع القائمة في اليمن كما كانت عليه، وأنّ ذلك فرضٌ للتّفاهم لأنّ الشّمال كان منطقة نفوذ غربيّة والجنوب منطقة نفوذ شرقيّة، ولا بدّ من الحفاظ على الوضع القائم وإعادته إلى ما كان عليه. وقد أشفعت القيادة السوفييتيّة موقفها بموقف عمليّ تَمَثّل بوقف تزويد جيش الجنوب بصورة فوريّة. ولمّا كان الاتّحاد السوفييتيّ هو المصدر الوحيد لتسليح الجيش الجنوبيّ فقد كان لهذا الضّغط تأثير حاسم في مجرى الحرب، خصوصاً بعدما نفدت الذّخائر، وبالذّات قذائف المدفعيّة والطّيران التي فرغت منها مخازن الجيش في الجنوب، وليس من مصدرٍ لتعويض ما نفد من الاتحاد السوفييتيّ. وكان الموقف السوفييتيّ مؤثّراً في الدّول الأخرى مثل كوبا وألمانيا الشرقيّة والصّين حيث التزموا بالموقف السوفييتيّ. وكان اتفاق الأميركان والرّوس قد أثّر في الصّين وغيرها، وكان للصّين سياسة خاصّة «لا مع السّوفييت ولا مع أميركا». ويبدو أنّ الأميركان أبلغوا السّوفييت أنّه في حال استمرار الحرب وعدم توقّف زحف الجيش الجنوبيّ نحو الشّمال فإنّ هذا سوف يقود إلى صراع بين القوّتين، وأنّ هذا خرق للتّفاهم بينهما.

أمّا لماذا لم تَحْكِ القيادة الجنوبيّة مع الاتّحاد السوفييتيّ قبل الحرب؟ فلأنّهم كانوا يخشون بل كانوا يعرفون أنّ السّوفييت سيعارضون الحملة العسكريّة، كلونهم ملتزمين ببقاء نظامين في اليمن. بل كان السوفييت يعارضون حتّى نضال الجبهة الوطنيّة. ولهذا لجأت القيادة في عدن إلى وضع السّوفييت أمام الأمر الواقع ولم تفلح سياسة الأمر الواقع، فقد اتّخذ السّوفييت قراراً حاسماً ولا رجعة عنه. وزاد في الطّين بلّة أنّ فروع الأحزاب المدنيّة في الشّمال

كانت تعمل على عقْد مؤتمرات لتوحيد نفسها وتعرّض قياداتها وأعضائها للاعتقالات. وهذا ما أربك فصائل المعارضة وبالذّات أجنحتها المدنيّة.

الاتحـــــــــاد السوفييتي تدخل من جديد وطلب من الجنـــــــــوب إيقاف عمل الجبهة الوطنية والمقاومة. والخضـــــــــوع للحكومة الرسمية في صنعاء والسماح لها بالسيطرة على المناطق التي سيطرت عليها الجبهة الوطنية.

في ذلك الوقت، اجتمعت القيادة السياسيّة والعسكرية في الجنوب بقيادة الأمين العامّ عبد الفتاح إسماعيل وفي حضور علي ناصر محمد وعلي عنتر وصالح مصلح، أبرز القادة. وحضرتُ أنا أيضاً. أبلغنا عبد الفتاح بالتّطوّرات السياسيّة وبالموقف السوفييتي والعربي، واقترح على المجتمعين أن تقبل الدّولة في الجنوب وقف إطلاق النّار كموقف لا حياد عنه، والتّفاوض على مرحلة ما بعد الحرب. وهنا انقسم المجتمعون بين مؤيّد ومعارض، وكنت أنا من بين المعارضين لوقف إطلاق النار، وهو الموقف الّذي اتّخذه أيضاً ممثّلو الجبهة الوطنيّة الدّيمقراطيّة والمقاتلون في الشّمال. أمّا القيادات الجنوبيّة فقد اعترض على الاقتراح من بينها كلٌ من الشهيد علي عنتر الذي كان وزير الدفاع حينها، ووزير الداخليّة صالح مصلح قاسم وبعض القادة العسكريّين. لكنّ عبد الفتّاح حصل على تأييد باقي أعضاء المكتب السياسيّ من المدنيّين في الجنوب، وعندما اضطرب الموقف سُئل مسؤولو التّموين في الجنوب عمّا إذا كان لديهم ذخائر، فكان الجواب أنّ الذّخائر قد نفدت! وتحت إلحاح عبد الفتّاح الّذي كان رئيس مجلس الرئاسة والأمين العامّ للحزب، وافق المجتمعون على مقترح وقف إطلاق النّار. عارضتُ القرار واعتبرته نكسةً خطيرة بل أُصبت بالإحباط. لكنّ الواضح أنّ المنطق وحسابات المعركة المادّية والمنطقيّة كانت تقف إلى جانب عبد الفتاح إسماعيل والقيادة المدنيّة، وأنّ البديل الوحيد لتجنّب هزيمة عسكرية هو القبول بالضّغط الدّولي والعربي لوقف إطلاق النّار.

محادثات الكويت

عند ذاك، أعلن الجنوب استعداده لوقف إطلاق النّار. وأرسلت الجامعة العربيّة بعض وزراء الخارجيّة العرب للإشراف على وقف إطلاق النّار والاتّصال بالقيادتين. وتمّ الاتّفاق على عقد محادثات في الكويت بين الطرفين المتحاربين، وفي عدادهم ممثّل الجبهة الوطنيّة والذين كانت حكومة صنعاء لا تعترف بهم. كان هذا جزءاً من التّسوية مع حكومة صنعاء وعدن التي قالت لصنعاء لا بدّ من أن تقبلوا التّفاوض مع المعارضة. وفي شهر شباط / فبراير ١٩٧٩ سافرنا إلى الكويت. عُقدت المحادثات في قصر أمير الكويت. وكان وفد عدن برئاسة عبد الفتّاح إسماعيل، وإلى جانبه وزير الخارجيّة المرحوم محمّد صالح مطيع ووزراء آخرون، كما حضر من جانب الجبهة الوطنيّة سلطان أحمد عمر ويحيى الشامي وجار الله عمر. فيما رأس وفد الشمال علي عبد الله صالح وبعض المدنيّين والعسكريّين. وكانت تلك أوّل مرة ألتقي بعلي عبد الله صالح. كان الجوّ العامّ متوتّراً ومثيراً للمشاعر، لكن الجميع في النّهاية رضخوا للضّغط وباشروا بإجراء المحادثات. وكانت حكومة صنعاء تريد الوصول إلى هدنة عسكريّة مؤقّتة. لم يتقبّلوا الهزيمة. أمّا وفد حكومة الجنوب والجبهة الوطنيّة فكانوا يريدون الوصول إلى اتّفاق سياسيّ حول مستقبل اليمن، والدّخول في تحقيق الوحدة اليمنيّة لأنّ قوى الجنوب كانت تشعر أنّها في موقف عسكريّ أقوى. وبعد عدّة أيّام، يومين أو ثلاثة أيّام من المحادثات، كان اتّفاقٌ من ذو شقّين:

الأوّل: اتّفاق بين حكومتَي صنعاء وعدن ينصّ على توحيد اليمن بعد فترة انتقاليّة تستمرّ لمدّة عام وتتمّ الوحدة بناءً على الاتفاقيّات السابقة. وقد وقّع الاتّفاق عبد الفتّاح إسماعيل وعلي عبد الله صالح.

والثّاني: اتّفاق تفاهم بين المعارضة والسّلطة في صنعاء يقضي بإيقاف المعارك بين الجبهة والسلطة، وسحب قوّات الجيش الشّمالي من المناطق والقرى، وإقامة إدارة مدنيّة، وعدم ملاحقة أفراد الجبهة الوطنيّة، وإيقاف الحملات العسكريّة على القرى التي كانت للجبهة سيطرة عليها، وكذلك التّعويض عن الأضرار ولاحقاً انخراط أفراد الجبهة الوطنيّة في مؤسّسات الدّولة.

في ذلك الوقت «ما كانش مسموح للأحزاب ممارسة نشاطها السياسي». لكنْ بعد شهرين من ذلك الاتفاق، تبيّن أنّ حكومة صنعاء لم تلتزم بالاتّفاق ولم تكن جادّة لا مع النّظام في الجنوب ولا مع الجبهة الوطنيّة. كانت تريد كسب الوقت فقط ولم تكن جادّة في الاتّفاق مع الجميع. أخذتْ تنظّم جيشها وتركّز على تصفية الجبهة الوطنيّة بعدما حصلت على الدّعم العسكريّ من أميركا وبعض الدّول الأخرى من ضمنها الاتّحاد السوفييتيّ. أضف أنها حصلت على مئات الملايين من الدّولارات من دول الخليج.

طبعاً قوّات الجبهة كانت قادرة على المقاومة وتمكّنت، من إفشال العديد من الحملات العسكريّة. لكنّ الاتّحاد السوفييتي تدخّل من جديد وطلب من الجنوب إيقاف عمل الجبهة الوطنيّة والمقاومة، والخضوع للحكومة الرسميّة في صنعاء والسّماح لها بالسّيطرة على المناطق التي سيطرت عليها الجبهة الوطنيّة. كذلك قابَلَ السّفير السوفييتيّ في عدن قيادة الجبهة، وكان لي معه عدّة لقاءات أبلغني فيها أنّ الاتّحاد السوفييتيّ يعارض أيّ نوع من أنواع الصراع مع الجيش في الجمهوريّة العربيّة اليمنيّة. واستمرّ بالضّغط على حكومة عدن كي توقف دعمها للجبهة الوطنيّة.

بطبيعة الحال كنّا نقول لم نكن نحن البادئين بمحاربة الحكومة، بل هي التي بدأتْ وخرقت الاتّفاق. وكنّا نريد أن نستمرّ في القتال حتّى نصل إلى اتّفاق متوازن لأنّنا كنّا ندرك أنّ الجبهة التي تعتمد عليها، وهي الجنوب، وضْعها الاقتصادي صعب ولا سلاح لديها وهي محاصرة عربيّاً. ولم يكن الموقف داخل القيادة الجنوبيّة غير موحّد تجاه هذا الموضوع حيث كان هناك من يؤيّد الموقف السوفييتيّ، ومنهم مَن كان يرى أنّه مطلوب أن نبني الدّولة في الجنوب، أي أن نبني الاشتراكيّة في الجنوب مثل ألمانيا. وما لبث الخلاف أن انفجر داخل القيادة الجنوبيّة من جديد.

أبناء الشّمال في صراعات الجنوب

هناك الكثير من الكلام عن دَور أبناء الشّمال في الصّراعات الدّامية التي شهدها النّظام في الجنوب، وأنّهم سببٌ في اندلاع الكثير من المواجهات الدامية في الجنوب. نحن لم نكن طرفاً في أيّ صراع في الجنوب على الإطلاق. بل على العكس، فقد كان الصراع داخل الحزب الاشتراكيّ في عدن يقسمنا حول الإخوة المتصارعين فيه. عندما كنّا في عدن في السبعينيات، نشب الصّراع بين الرّئيس سالم ربيع علي وخصومه، لكنّنا لم نكن طرفاً فيه، لأنّ الحزب حينها لم يكن قد توحّد في إطار الشّمال والجنوب، فقد كنّا نعمل تحت اسم الجبهة الوطنيّة في الشمال كفصيل سياسيّ معارض، وكانت الجبهة مكوّنة من حزب الطليعة الذي تحوّل من البعث إلى الحزب الدّيمقراطيّ الثوريّ، الذي تحوّل من حركة القوميّين العرب، منظّمة المقاومين الثوريّين اليمنيّين، حزب العمل اليمنيّ، اتّحاد الشّعب الديمقراطيّ. كما دخل في بعض الفترات الناصريّون والسبتمبريّون في هذه الجبهة.

كانت علاقتنا مع الإخوة في الجنوب علاقة تحالف وتفهّم، وعند اندلاع الخلاف بين الرئيس سالمين والآخرين لم نكن مرحّبين به على الإطلاق، كما لم نكن طرفاً فيه. كان البعض منّا يتعاطف مع عبد الفتّاح إسماعيل والبعض الآخر مع سالم ربيع علي، وكنت شخصيّاً معجباً بصفات في كلٍّ منهما، فقد كنت أرى في سالمين رجل دولة ولديه شيءٌ من الكاريزما، وعلاقتي به كانت أقدمَ من علاقتي بعبد الفتّاح إسماعيل، لأنّ سالمين أتى إلى صنعاء قبل أحداث أغسطس/آب ١٩٦٨ م في صنعاء وعشنا معاً، وعندما حللْت في عدن كان أوّل من استقبلني، وكان سالمين رجلاً نشيطاً ويحسن علاقته بالآخرين، وكنت معجباً بديناميكية الرجل وسرعة بديهته، وقدرته على مجابهة الأحداث. باختصار، كان رجلاً صاحب قرار.

لقد فوجئنا بالصّراع، وعندما تمّ إقصاء سالمين وحدث القتال لم نعد قادرين على أن نؤثّر في الأمر. فبعد انتصار الطرف الذي كان ضدّ سالمين لم يعد في الإمكان السيطرة على الوضع. وأحداث سالمين كانت مرتبطة بما حدث في صنعاء من مقتل الرّئيس الحمدي ثمّ مقتل الرئيس أحمد حسين الغشمي الذي قتَلَه الفدائيّ مهدي المعروف بـ«تفاريش» وتعني بالروسية «الرفيق» بتعليمات من سالمين الذي أعطى أمراً بذلك لصالح مصلح، بناءً على طلب من الأخير نفسه. وكان كلٌ من المرحومين سالم ربيع وصالح مصلح قد أخذ عهداً على نفسه بألّا يترك حادثة مقتل الحمدي تمرّ دون أن يأخذ بالثّأر له، لأنّهما شعرا بالإهانة، خصوصاً أنّ الرّئيس الحمدي اغتيل عشيّة زيارته إلى عدن.

وبالفعل تحقّق الانتقام بقتْل الرئيس الغشمي. رأى خصوم سالمين أنّ الحادث أضرّ بالدّولة في الجنوب، لأنّه تمّ دون علم المكتب السياسيّ والحزب، ولهذا كان لا بدّ من أنْ يتحمّل الرئيس مسؤوليّة هذا القرار وتبعاته. صحيح أنّ موضوع مقتل الغشمي كان محلّ ترحيب الجميع، على الرغم من عدم إشعارهم بذلك، إلّا أنّ خصوم سالمين اتّخذوا ذلك كذريعة لتصفية الحساب معه، فقد كانت هناك خلافات داخليّة، وحُسم الموضوع من دون أن نكون طرفاً فيه لا من قريب ولا من بعيد. وعلى أيّ حال، ندم الجميع على ذلك، كلّ الأطراف بدون استثناء لأنّ مقتل سالمين كان في الحقيقة خسارة، وأقول بصراحة إن سالمين لو لم يُقتل وأُرسل إلى إثيوبيا، كما تم الاتفاق عليه، ومكث هناك، كان لقيادة الحزب أن تعيده بعد مرور عدّة أشهر. أنا على يقين من أنّ سالم ربيع وخصومه لم يكونوا راغبين في الدخول في قتال مسلح، لكنّ ما حدث أنّ أحد أفراد الحرس الخاصّ بالرئيس ظنّ أنّه إذا سافر فسوف يتخلّى عنهم، فأطلق النّار على مقرّ اجتماع المكتب السياسيّ في منزل علي ناصر محمد، وهناك اندلع القتال، وبدأت

المعارك واتُّخذ القرار بعدها بإعدام سالمين، وباقي القصّة معروف. بعد ذهاب سالمين اتّضح أنّه ترك فراغاً كبيراً لم يملأه أحد، وكان فعلاً يعدّ الرّكن الثّالث إلى جانب عبد الفتّاح وعلي ناصر. وفي رأيي أن أحداث سالمين عام ١٩٧٨ كانت بداية الانكسار الذي حدث لاحقاً، لأنّ هذا الخلاف كان له الأثر الكبير في مدّ جذور الصّراعات التي تلاحقت فيما بعد.

ولادة الحزب الاشتراكي الموحّد

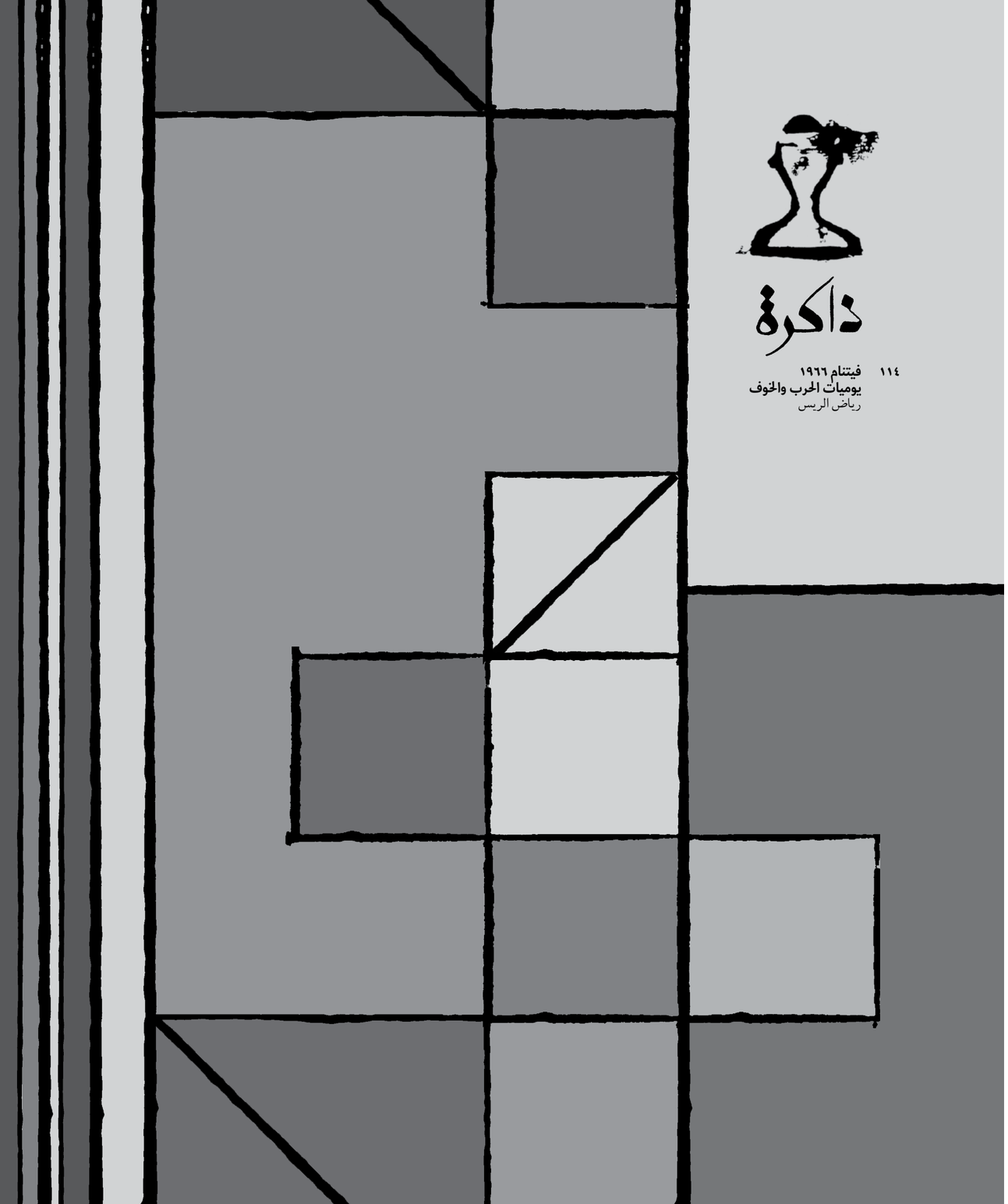
كما سبق أن أشرت، كنّا قد بدأنا الحوار مع سالم ربيع علي وآخرين لتأسيس الحزب الموحّد لليمن كلّه، وبعد حرب عام ١٩٧٩ بين الشمال والجنوب مباشرة توصّلنا إلى توقيع اتّفاق بين الأحزاب السياسيّة في الشّمال والجنوب حاكمةً وغيرَ حاكمة، من أجل توحيد نفسها تنظيميّاً وسياسيّاً في حزب واحد يسمّى الحزب الاشتراكيّ اليمنيّ، وكنّا نحاول بهذا استلهام التّجربة الفيتناميّة، يعني إقامة حزب واحد، جزء منه يحكم وجزء آخر يعارض، شرط ألّا يُعلن أنّه حزب موحّد. هكذا أسّسنا حزباً واحداً وبقيادة واحدة، لكنّنا أعلنّا أنّ هناك حزباً في الشمال يسمّى حزب الوحدة الشعبيّة، غير أنّ الحزب كان واحداً والمكتب السياسي واحداً.

بعد ذهاب سالمين اتضح أنه ترك فراغا كبيرا لم يملأه أحد. وكان فعلا يعد الركن الثالث إلى جانب عبد الفتاح وعلي ناصر. وفي رأيي أن أحداث سالمين عام ١٩٧٨ كانت بداية الانكسار الذي حدث لاحقا. لأن هذا الخلاف كان له الأثر الكبير في مد جذور الصراعات التي تلاحقت فيما بعد.

وفي ٩ كانون الأوّل / ديسمبر ١٩٧٨ تمّ التّوقيع على تكوين الحزب الاشتراكيّ اليمنيّ مكوّناً من الأحزاب والمنظّمات الآتية:

- الحزب الدّيمقراطيّ الثوري في الشمال وقّع عنه جار الله عمر وسلطان أحمد عمر.
- التنظيم السياسيّ الموحّد في الجنوب وقّع عنه: عبد الفتّاح إسماعيل وعلي ناصر محمّد.
- حزب الطليعة الشعبيّة الذي جاء من البعث في الشمال وقّع عنه يحيى محمّد الشامي وعبد العزيز محمّد سعيد.
- الاتّحاد الشعبيّ الديمقراطيّ الذي ضمّ الماركسيّين في الشمال والجنوب وقّع عنه عبد الله صالح عبده ومحمّد عبد ربّه السلامي.
- منظّمة المقاومين الثوريّين اليمنيّين، وهي منظّمة مسلّحة كانت في الشمال مدعومة من عدن. وقّع عنها حسين الهُمزة ومحمّد صالح الحدي.
- حزب العمل الذي كان موجوداً في صنعاء وفي عدن. وقّع عنه عبد الواحد غالب «المرادي» وعبد الباري طاهر.

عقدت هذه الأحزاب مؤتمرات منفصلة، كلٌّ على حدة، ثمّ عُقد مؤتمر عامّ واحد للحزب في عدن في مارس/آذار ١٩٧٩، واتّفق الجميع على برنامج سياسيّ واحد ومكتب سياسيّ واحد ولجنة مركزيّة واحدة. وإن كان ضمناً هناك فرعان للحزب، فرع علنيّ في الجنوب يحكم هو الحزب الاشتراكيّ اليمنيّ، وفرع سرّيّ في الشمال يعمل تحت اسم تنظيميّ «حزب الوحدة الشعبيّة اليمنيّ في الجمهوريّة العربيّة اليمنيّة» إلى جانب الجبهة الوطنيّة الديمقراطيّة. وقد تمّ اختياري في هذا المؤتمر عضواً في المكتب السياسيّ، كما اختير مساعد سكرتير حزب الوحدة صالح مصلح قاسم وزير الداخلية في عدن آنذاك. وبعد عدّة أشهر انتخبتني اللجنة المركزيّة سكرتيراً معلَناً لحزب الوحدة الشعبيّة في الشّمال باقتراح من صالح مصلح قاسم الذي تخلّى عن السكرتاريّة. وكان ثمّة الجبهة الوطنيّة التي يرأسها المرحوم سلطان أحمد عمر. ضمّ المكتب السياسيّ ٢٥ عضواً، وكنت أنا ممثّل الحزب في قيادة الجبهة الوطنيّة التي كانت تضمّ آخرين من خارج الحزب. كانت هناك قيادة للحزب أتولّى أنا مسؤوليتها، وكانت هناك أيضاً قيادة للجبهة الوطنية ممثلين من الحزب والأحزاب الأخرى. استمرّ الصّراع في الشّمال، وعاد التوتّر إلى العلاقة بين الشّمال والجنوب. ولم يُنفَّذ اتّفاق الكويت بين الحكومتين. تلك الفترة كانت صعبة إذ انقسمتْ قيادة الحزب في الجنوب. كانت الظروف صعبة بالنسبة إليّ لأنّنا واصلنا القتال ضدّ النّظام في الشّمال والحكومة غير مستعدّة لتقديم أيّ تنازلات، حيث كنّا نقاتل في ظروف صعبة وسط انقسام المكتب السياسيّ في الجنوب بين مؤيّد للاستمرار في خوض العمل المسلّح وداعٍ إلى الانسحاب الكلّيّ والسّريع من القتال. هنا حصلَ الانقسام داخل القيادة في الجنوب ما بين عبد الفتاح إسماعيل ومعه بعض الشخصيّات من جهة، وعلي ناصر وعلي عنتر مصالح مصلح ومحمد صالح مطيع وعلي سالم البيض وعلي شائع، ومعهم آخرون، من جهة ثانية، كانوا كلّهم ضدّ عبد الفتّاح.



ذاكرة

١١٤ فيتنام ١٩٦٦
يوميات الحرب والخوف
رياض الريس

فيتنام ١٩٦٦
يوميات الحرب والخوف

رياض الريس

صحفي متقاعد، يعمل في النشر، سورية ولبنان. قام برحلة إلى فيتنام وجنوب شرق آسيا بين شباط / فبراير ونيسان / إبريل ١٩٦٦. صدر له حديثا «صحافي المسافات الطويلة» (٢٠١٧).

كان ذلك في سايغون في شباط/فبراير ١٩٦٦. كان شارع «تو دو» (الحرية)، «شانزليزيه» العاصمة الفيتنامية، الممتدّ من الكاتدرائيّة الكاثوليكيّة في أقصى طرف المدينة إلى النهر بالقرب من السفارة الأميركيّة القديمة في الطرف الآخر، يعجّ بالمارّين في ذلك النهار، رغم المطر الذي تساقط عليهم فجأة، فاحتموا بالجدران منتظرين انقشاع السحب الموسميّة.

كنت على سطح مقهى فندق «الكونتيننتال»، العريقة قناطره ومراوحه وسقفه العالي، وذي الطراز الاستعماريّ، برفقة زميل صحافي أمضى في الشرق الأقصى أكثر من ربع قرن يرَاقب أحداثه، ويتعلّم لغاته الصعبة، ويحفظ وجوهه المتشابهة. وكنت في أيّامي الأولى في سايغون، أتلمّس طريقي عبر الأشخاص والأسماء والأحداث، محاولاً أن أفهم ما يجري هناك. وإذ ذاك، كانت بداية الصراع السياسيّ العنيف الذي هدّد حكم الجنرالات بعد أكبر عاصفة سياسيّة قام بها البوذيّون بزعامة الرّاهب تيتش تري كوانغ، ومزّقت فيتنام الجنوبيّة من هيووي شمالاً حتّى دالات جنوباً. وهذه الأزمة السياسيّة كانت الشغل الشاغل للنّاس، لا الحرب التي اعتادها الفيتناميّون طوال ٢٥ سنة ونيّف مضت على نشوبها، حتّى أصبح الحديث عنها كأنّه لا يعنيهم.

وكان زميلي، رفيق الجلسة، من مدمني المجيء إلى «الكونتيننتال» كلّ يوم في مثل هذه الساعة، كسائر أفراد «المستعمرة الصحافيّة» المؤلّفة من نحو ٤٠٠ صحافيّ من مختلف أنحاء العالم، كانوا يسكرون كلّ ليلة ويلعبون البوكر ويتحدّثون في كلّ شيء إلّا في السياسة والحرب. وأثار زميلي منظرُ تساقط المطر بغتةً وتوقّف المارّون متجمعين تحت الشرفات وفي مداخل المحلّات والأبنية: من نساء في الزيّ الفيتناميّ الذي ربّما لم يُبتَدَع بعدُ أجمل منه، وصبيان صغار يدخّنون السجائر ويمسحون الأحذية ويبيعون البضائع المهرّبة ويسمسرون لأمّهاتهم وشقيقاتهم لقاء بضعة قروش، ورجال نحيلين صغار الأحجام يصعب التمييز فيما بينهم. وبعدما ألقى نظرة عميقة عليهم، كأنّه تفرّس في وجوه الكلّ، قال الزميل الصحافيّ:

ـ هل تعرف أنّ أكثر من نصف هؤلاء، رجالاً وأطفالاً ونساءً، من الفيتكونغ؟.

ـ كيف تعرف؟

ـ إنّ كلّ الناس يعرفون.

ـ حتى الأميركيّون؟

ـ حتّى هم.

ـ أيّ نصف منهم تعني؟

ـ ها... ها... لو عرف الأميركيّون أيَّ نصف منهم هو الفيتكونغ، لما ظلّت الحرب ضارية إلى اليوم.

وتابع رفيق الجلسة حديثه عن الفيتناميّات، وهو ما زال يحدّق إلى الوجوه العابرة فوق رصيف المقهى.

أوّل مهمّة كمراسل حربيّ

كان ذلك بعد وصولي ببضعة أيّام إلى مطار «تان سان نوت» العسكريّ الذي يبعد عن سايغون نحو عشرة أميال. يبدو المطار كمسرح حرب. الأميركيّون يسيطرون على كلّ شيء. إنّه الليل. أنزل من الطائرة التي أقلّتني من بانكوك، فيستقبلني ضابط أميركيّ دمث وأنيق. إنّه موفد خصّيصاً من أجلي، وأوّل ما سأنزل من الطائرة، سيقرأ عليّ حقوقي. فأنا بطريقة ما أسيرٌ صحافي لدى الجيش الأميركيّ. ولن يكون مسموحاً لي، ولا آمناً بأيّة حال، التحرّك خارج الإقليم الجنوبي لفيتنام. الشيوعيّون في الشمال، ولا خطوط تماسّ واضحة تفصلهم عنّا. لذلك لا ينبغي لي أن أجازف.

منذ شهرين، وأنا أقرأ عن فيتنام، عن انقساماتها السياسيّة، والمعارك التي خاضها الفرنسيّون في منتصف الخمسينيّات في «ديان بيان فو» التي مدّها رجال «هو شي منه» بالعتاد الثّقيل والذّخيرة، وقد نقلوها مستعملين الدرّاجات الهوائيّة، وفوق ظهورهم، وجرّوا المدافع سيراً على الأقدام، عبر غابات كثيفة، وجبال ووديان، لتنهي قرابة مئة عام من وجود فرنسا الكولونياليّ. لقد حدثت فظائع، ولم ينسَ الفيتناميّون كيف كان الفرنسيّون ينفّذون الإعدامات الجماعيّة، حيث تُقطَع الرؤوس، ثمّ تُصوَّر فوتوغرافيّاً، لتُطبع على بطاقات بريديّة تُرسل إلى حَبيبات الجنود في باريس، مذيّلة بعبارات الحبّ الدّافئة كـ«قبلاتي من هانوي».

وعندما غادر الفرنسيّون فيتنام أخذوا معهم كلّ شيء، الآليّات العسكريّة والمصانع التي بنوها. حتّى أنّهم نبشوا قبور موتاهم، لينقلوهم معهم أيضاً إلى بلاد فولتير. لكنّ الأميركيّين لم يتعلّموا الدرس. لمسات آيزنهاور، وجون كينيدي الذي اغتيل قبل ثلاث سنوات، والرئيس الفيتناميّ «ديم» الذي بدوره قُتِل رمياً بالرصاص قبل كينيدي بثلاثة أسابيع، لا تزال حاضرة في فيتنام. فوق ذلك، أوفد الأميركيّون إلى صحف العالم يريدون مراسلين لتغطية ما بقي من «العمليّة الديمقراطيّة» التي تسابق العدّاء الشيوعيّ البطيء «هو شي منه» على امتداد فيتنام. لقد قرأت عن كلّ هذا، ورغم ذلك، ظلّ يساورني شعور من بيروت إلى بانكوك وأنا في طائرة الـ«بان أميركان»، بأنّ رحلتي هذه ستكون أشبه بنزهة، وكنت بالطبع مخطئاً.

الضابط الأميركيّ يقترب منّي حاملاً اسمي في لائحة. «أهلاً بك سيّدي معنا في فيتنام»، يقول بلهجة جدّيّة دون أن يتنازل عن ابتسامته. حسناً، هذا أكثر من كافٍ لأفهم خلفيّة هذه اللقطة التي أنا الآن جزء منها. طائرة تهبط في مطار عسكريّ على متنها مراسل «غريب»، وثمّة ضابط في استقباله. «في أيٍّ من هذه الفنادق تفضّل أن تكون إقامتك؟»، يسأل. أقرأ اللائحة وأختار من بينها الفندق الذي اسمه «إمباسي». إنّه ربّما حسّي بالنكتة أو حاجتي الملحّة لأن أطمئن نفسي. ففيتنام هي أولى رحلاتي الصحافيّة بصفتي مراسلاً حربيّاً، وفاتحة مشاهداتي بين أفريقيا والخليج العربيّ وآسيا وأوروبّا. إنّها، لأيّ صحافيّ مبتدئ في هذا المجال، تمرين ثقيل. أن تطارد الحرب، ولاعبيها البارزين، وأن تعقد هدنة مع فكرة الموت الذي قد يختطفك عند أقرب شارع أو منعطف خلال مقابلة صحافيّة، أو حتّى وأنت في داخل هليكوبتر مفتوحة من الجانبين وتحلّق على ارتفاع آمن فوق الأدغال. لا صحافيّ يريد أن يصبح خبراً عاجلاً في فيتنام. لقد هزّتني رائحة الخراب الآتية من عمق الأراضي الفيتناميّة أوّل ما هبطت الطائرة. أمّا هيئة الضابط الصّارمة، فتكفّلت بإحراق ما بقي من شعوري الساذج بأنّني سأحظى في فيتنام ببعض المرح. تماماً كما أضرم راهب بوذيّ قبل ثلاث سنوات النّار في جسمه، مولّداً شرارة الاضطرابات في سايغون، التي سأصلها الليلة.

لقد تسنّى لي أن أرى سايغون من الجوّ، بلمحة طويلة، خاطفة أيضاً. قبل أن نصل إلى «تان سانت سونغ»، حلّق القبطان فوقها على ارتفاع منخفض وبطيء. لقد بدت لي سايغون من فوق أشبه بمدينة مُنهكة، صبَّ أحدهم بإبريق ضخم، نهراً كثيباً بين بيوتها ومساحاتها الخضراء. مع ذلك، فقد كنتُ توّاقاً لأنزل بين هذه البيوت، أحتكّ بسكّانها، أتعرّف إلى شوارعها وأحيائها، وأحمل انطباعاً عميقاً قدر الإمكان عنها إلى الصحافة العربيّة. إنّه فضاء من ثقافات شتّى، رقعة تمزّقت بين الشيوعيّين، والقوميّين، والبوذيّين، والفرنسيّين والأميركيّين. أخذ القتال شكلاً محتدماً وشرساً في الأربعينيّات، ولم يهدأ منذ ذلك الوقت.

الشرارة البوذيّة

لكنّ الاضطرابات تأجّجت قبل ثلاث سنوات من وصولي. تحديداً، عندما تظاهر رجال دين بوذيّون احتجاجاً على قتل الجيش الفيتناميّ المدعوم من الولايات المتّحدة ثمانية رهبان في إحدى القرى. الرئيس «ديم»، الذي عيّنته إدارة جون كينيدي، لم يأبه لهم في ذلك الوقت. دعاهم إلى اجتماع، وخاطبهم بتعالٍ قائلاً: «اذهبوا وأصلحوا ديانتكم. لا يكفي أن يكون المرء حليق الرأس ومرتدياً مثل هذه العباءات الصفراء لكي نظنّ أنّه مواطن صالح». بعد ذلك قرّر أحد الرّهبان أن يجعل من جسده شعلة للاحتجاجات. أضرم النار في نفسه في الشارع. كان رجلاً نحيلاً. نزل من سيّارة وجلس بهدوء على الأرض، كما لو أنّه يصلّي، ثمّ قام أحدهم بصبّ البنزين فوقه. المدهش أنّ كلّ جسده احترق وهو بوضعيّة الصّلاة، وعندما جمع رفاقه الرهبانُ رماده وجدوا أنّ النّار لم تمسس قلبه. قلبه لم يحترق، لم يتفحّم. حملوا القلب وأضرموا النّار فيه مرّتين، إلّا أنه لم يحترق. بقي طازجاً، كما لو أنّه مستخرج من جسده الحيّ للتوّ.

LÊ-VĂN-DUYỆT
PHAN-ĐÌNH-PHÙNG

هذا ما قيل، وصُوِّر وأُذيع في نشرات الأخبار. إلّا أنّ زوجة الرئيس سخرت من المسألة، واصفة ما حدث بأنّه سخيف. «ما الذي فعلوه غير أنّهم قاموا بشيٍّ لحم أحد أصدقائهم حياً؟»، قالت. ثمّ في صيف عام ١٩٦٣، أصبح البوذيّون العمود الفقري للاحتجاجات في سايغون ضدّ الحكومة، وانضمّ إليهم الطلّاب، ووجدت الولايات المتّحدة نفسها غير قادرة على الإمساك بزمام الأمور. تلا ذلك انقلاب عسكريّ، ووُجِد الرئيس وشقيقه مقتولين رمياً بالرّصاص.

كان عليّ أن أرتدي الزيَّ الموحَّد والخاصّ بالصحافيّين، الذي يشير إلى أنّني من البعثة الصحافيّة الأجنبيّة للولايات المتّحدة. وجدتُ اسمي مكتوباً عليه كما تُكتب أسماء الضبّاط ذوي الرّتَب. وقيل لي إنّ من غير المسموح أن أخلعه إلّا إذا كنت في اجتماع ليليّ. ما لم يقله الأميركيّون لنا نحن الصحافيّين، أنّ بزّة كهذه كانت ستسهّل كثيراً على الـ«الفيتكونغ» قتْلنا أو اختطافَنا لو خرجنا من منطقة النفوذ الأميركيّ. ومع ذلك لم تؤثّر في حماستي للتعرف إلى سايغون عن قرب.

أتذكّر أنّ السيّد بونيم، وهو مدير المركز الصحافيّ في سايغون، قال لي وهو يسلّمني البطاقة التي ستسمح لي بالتجوال وتمنحني صلاحيّات وتسهيلات صحافيّة: «فيتنام تعيش الآن أدقَّ أوقاتها دقة وأحرجها. بل هي اليوم أنشط من ذي قبل. إنّها تكافئك على الأرجح. فأنت أوّل صحافيّ من الشرق الأوسط كلّه يزور فيتنام». رميتُ نفسي في أوّل «بَدي كاب» صادفتها، وهي وسيلة النّقل الأكثر انتشاراً والأسهل في ذلك الوقت: مجرّد عربة تجرُّها درّاجة هوائيّة، وتزدحم بها الشوارع والزواريب، وطفتُ في المدينة. لاحقاً تنقّلت بسيارة تاكسي، أو سيراً على القدمين. حاولت طوال الوقت أن ألتقط الإشارات الدالّة على وجود فرنسا في السابق، ولم يكن ذلك بمهمّة صعبة. فالشوارع العريضة، التقاطعات، أسماء الطرق، العمران فرنسيّ الطابع، الأبنية ذات السقوف العالية، والكتب والمجلّات التي تباع. كان أثر فرنسا حاضراً، جميلاً لكنّه قاس، إذ يذكّر أيضاً بحقبة استعماريّة دمويّة تحتّم على الفيتناميّين أن يدفعوا ثمنها الآن.

لقد بدت لي سايغون كئيبة، لكنْ ساحرة، شرقيّة وأرستقراطيّة، عطرة ومهملة. ولم تكن قطّ «باريس الشرق الأقصى» التي أرادها الفرنسيّون امتداداً لحلمهم الكولونياليّ. كان يمكنك أن تلمح هذا في لهجة الناس، في صورة فرنسا المترسّبة حتّى في أحاديث سائقي التاكسي الذين كان صعباً التفاهم معهم، ما ذكّرني بسيّارات السرفيس في بيروت. ففي سايغون في ذلك الوقت، كنتَ بحاجة لأن تخلط ما تعرفه من الإنكليزيّة والفرنسيّة وربّما العربيّة، ولن تستغرب إذا كان جواب السائق مطعّماً بالفيتناميّة. كلّ ذلك المشهد مشوّش بمشاهد الجنود الأميركيّين والآليّات العسكريّة الأميركيّة عند كلّ منعطف وكلّ زاوية. إنّهم يراقبونك، يسلخون عن سايغون كلّ محاولة لأن تكون عابثة أو لامبالية، كما كانت باريس خلال الحرب العالميّة الثانية. لقد اعتاد الناسُ الحربَ، لدرجة أنّهم لم يعودوا يتحدّثون عنها.

أتذكّر أنّني دخلتُ مرّة أحد المقاهي، فتقدّم منّي رجل فيتناميّ، وكان شاباً نسبيّاً، دمثاً ومهذّباً حدَّ الإحراج. اقترب منّي بلطف، وبادر إلى التّحدّث معي. كان سهلاً على النّاس أن يعرفوا هويّتي. فنحن الصحافيّين كنّا الغرباء الوحيدين في سايغون في ذلك الوقت. ذلك أنّ المدينة، على رغم نشاطها الظاهريّ، وصخبها، إلّا أنّك لم تكن لتجد فيها سائحاً واحداً. أمّا الأجانب المقيمون فيها، فكان جلّهم من الفرنسيّين الذين تزوّجوا سابقاً نساءً فيتناميّات. قال لي الرجل الدخيل إنّهم يعلّمون الأطفال القراءة والكتابة في قرية استعيدت من الـ«فيتكونغ». تعليم الأطفال، هو نصف حياته، أمّا النصف الآخر فيذهب بعد انتهاء دوامه لحمل السلاح والقتال. «أنا لا أستطيع أن أمنح وطني أكثر من حياتي»، قال. عرفت منه أنّ كلّ فيتناميّ عمرُه ما بين الرابعة عشرة وما فوق يحارب في مكان من جنوب البلاد أو شمالها. أمّا الباقون فهم من الطلّاب، وحرفتهم السياسيّة صناعة التظاهرات وحمل اللافتات. قال لي: «أرجو أن نراك بعد الحرب»، ثمّ خرج من المقهى.

سايغون التي تذكّر ببيروت

لا تترك لك سايغون فرصة لتشعر فيها بالأرق. لا مكان لذلك. لقد أزيلت كلّ الحدود الفاصلة بين الليل والنّهار وبين النّوم والأرق، والفكرة ونقيضها. هناك، كان عليّ أن أسابق الخوف أو أن أؤجّله كثيراً، وألّا أستغرق في التفكير بصورة وجوديّة. كان عليّ أن أتلقّى الواقع كما هو، وأن أفسّره لاحقاً. وهذا ما حدث بالفعل، حيث إنّني لم أكتب أيّة كلمة لجريدة «الحياة» خلال وجودي في سايغون. كنت أدوّن الملاحظات، أمّا الكتابة فلم تأخذ شكلها النّهائيّ إلّا بعد عودتي إلى بيروت. كما لو أنّني كنت بحاجة إلى الخروج قليلاً من مشهد الحياة الكثيف والمتجاور والمتناقض. ففي سايغون، الجميع بانتظار الانفجار. إنّهم يتوقّعونه. مع ذلك،

فإنّك لو نزلت إلى الشوارع، فستجدها ممتلئة بالباعة في أوقات المساء، الذين يفرشون أغراضهم، الثمينة وغير المجدية، جنباً إلى جنب، وستجد المقاهي ممتلئة، رغم أنّ الأرصفة لم تعد تشكّل امتداداً لها بسبب التّهديدات.

بعد وصولي بفترة، خرجت أولى التظاهرات المنددة بحكم الجنرالات الذين كانوا قد خلعوا إمبراطور فيتنام عن عرشه وقتلوا الرئيس وتولّوا الحكم. كانت التظاهرة تندد أيضا بالوجود الأميركي في فيتنام.

هناك، في فندق «الكونتيننتال»، عرفت لأوّل مرة أنّ الليموناضة اسمها بالفرنسية citron pressé. وهي مع البيرة القاسم المشترك بين الصحافيّين والزبائن. فوضى تذكّر ببيروت. مدن تعلن مفاتيحها الكبيرة باستعراض مظاهر حياتيّة متمرّدة على ظرفها السياسيّ. إنّها مسألة وقت، وعليّ الإفادة من هذه الفترة التحضيريّة للحرب قدر الإمكان. لقد كان كلّ شيء يمضي في تسارع. وبعد وصولي بفترة، خرجت أولى التظاهرات المنّددة بحكم الجنرالات الذين كانوا قد خلعوا إمبراطور فيتنام عن عرشه وقتلوا الرئيس وتولّوا الحكم. كانت التظاهرة تندّد أيضاً بالوجود الأميركيّ في فيتنام، وهذه سابقة لم تحدث من قبل. كان ثمّة مؤشّر على أنّني أسير على حافّة بركان، إذ كان عليّ إجراء المقابلات التي أحتاج إليها بسرعة. اهتممت بثلاث شخصيّات كانت قد لعبت في ذلك الوقت دوراً مهمّاً في الأزمة، وكانت تشكّل الأقطاب الثلاثة المؤثّرة في إقليم فيتنام الجنوبي. الجنرال كاو كي، رئيس وزراء فيتنام الجنوبيّة الشاب الجذّاب، والراهب البوذيّ «تري كونغ» فارس البوذيّين الأوّل كما سمّيته، والطبيب «تران فان دون» وزير خارجيّة فيتنام الجنوبيّة، الخبير بأصول لعبة الحرب الفيتناميّة. لكنّ الوصول إليهم لم يكن سهلاً.

غداة اليوم التالي، كما أذكر، سافرتُ إلى دانانغ في الشمال، ومنها إلى هيووي، العاصمة الإمبراطوريّة القديمة والمركز الثقافيّ والروحيّ لكلّ فيتنام، ووقفتُ على مشارف المنطقة المجرّدة من السلاح بالقرب من خطّ العرض ١٧ الذي يفصل بين الفيتنامَين. وفي هيووي سمعت للمرّة الأولى باسم «خي سانه»، قبل بدء القتال في المنطقة المجرّدة، وقبل أن يحتلّ الفيتكونغ والفيتناميّون الشماليّون «خي سانه» القرية، ويتركوا للأميركيّين «خي سانه» المعقل، كآخر «خطّ

ماجينو» في الحروب الحديثة، بل قبل أن تتوارد في الخواطر المقارنة بين «ديان بيان فو» و«خي سانه». وهذه أرض تقع في وادٍ تكسوه أحراج كثيفة على بعد ١١ كيلومتراً من لاوس، تحيط بها تلال عالية وجد الأميركيّون أنّ من الأسهل لهم إطلاق أرقام عليها بدلاً من إطلاق الأسماء. وهناك خمسة آلاف أميركيّ اليوم يلعبون لعبة خطرة يسمّونها «الانتظار الكبير» في تلك الأرض ذات التراب الأحمر الذي كان لها منذ سنتين، على الأقلّ، وجعلت منها «الإضافات الأميركيّة» شيئاً شبيهاً بمدينة «كاو بوي» في الغرب الأقصى الأميركيّ، كما نراها في السينما.

لكنّ «خي سانه» ١٩٦٦، بعد أكثر من أسبوعين مضيا على أكبر وأعنف هجوم قام به الفيتكونغ في كلّ أنحاء فيتنام الجنوبيّة منذ اشتعال الحرب الفيتناميّة الثانية، كان لا بدّ لها من أن تصبح شيئاً آخر. فمعظم القوّات الأميركيّة المدافعة كانت من «المارينز»، مشاة البحريّة، وكانت مطوّقة «بجدار انتحاريّ» من قوّات فيتنام الجنوبيّة، وفي مؤخّرتها فرقة من القوّات الخاصّة المعروفة بـ«البيريات الخضر»، وهي معدّة خصّيصاً ومدرّبة على حرب العصابات، وكان الرّئيس الرّاحل كينيدي قد أمر بتنظيمها عام ١٩٦١ إثر فشل غزو «خليج الخنازير» في كوبا. إنّها خليط من تقاليد «الفرقة الأجنبيّة» في الجيش الفرنسيّ و«الغوركا» في الجيش البريطانيّ. إلّا أنّ أغلب أفرادها كانوا من المتطوّعين الأميركيّين.

«المونتانيار»

أمّا القوّات الفيتناميّة الجنوبيّة في «خي سانه»، فكانت بقيادة ضبّاط من «البيريات الخضر» وكانت تتألّف من قبائل «المونتانيار» التي تُعَدّ من أكبر الأقلّيّات في فيتنام. وأفراد هذه القبائل من الجبليّين، يعيشون حياة بدائيّة في قرى صغيرة تعيل نفسها بنفسها من الأرض التي حولها، أشدّاء، سمر البشرة على عكس الفيتناميّين البيض، شبيهون إلى حدٍّ ما بالهنود الحمر، عراة دائماً. ومن قبائل «المونتانيار» انطلقت شرارة العصيان الأولى ضدّ الفرنسيّين منذ عودتهم إلى فيتنام بعد نهاية الحرب العالميّة الثانية. ومن «المونتانيار» شكّل الجنرال جياب كشافة «الفيت منه» لحربه ضدّ الفرنسيّين، وذلك لخبرتهم بالجبال والغابات ومسالكها. ومن «المونتانيار» شكّل الفيتناميّون الجنوبيّون أشدَّ فرق جيشهم بأساً. وكانوا يحاربون بالرماح والأقواس السامّة، ويعوزهم الانضباط في استعمال السلاح الحديث. والسؤال العسكريّ الذي كان مطروحاً في «خي سانه»: إلى متى يستطيعون الصمود في لعبة «الانتظار الطويل؟»، إنّهم مشكلة اجتماعيّة وسياسيّة قديمة في فيتنام قائمة منذ عشرات السنين، فعِرقهم غير عرق الفيتناميّين، لهم لغتهم وتقاليدهم وعاداتهم، وهم وثنيّون لم تصلهم البوذيّة ولا المسيحيّة، يحتقرون الفيتناميّين والعكس صحيح. وزادت فرنسا، خلال عملها الطويل في الهند الصينيّة، من هذه المشكلة وغذّتها بأسلوبها الاستعماريّ التقليديّ، عنصرياً وإقليميّاً، فحكمتهم حُكماً خاصّاً، على نحوٍ يختلف عن حكمها لسائر البلاد، وشجّعت دعوتهم إلى الاستقلال الذاتيّ عن فيتنام.

لكنّ «المونتانيار» كانوا أوّل من أطلق الشرارة الأولى في العصيان على فرنسا عام ١٩٤٧، فانضمّوا، أو ضمّهم هو شي منه، إلى حركة «الفيت منه»، وكانوا عمادها حتّى هزيمة الفرنسيّين. ومع انقسام فيتنام جنوبيّة وشماليّة عام ١٩٥٤، خرج «المونتانيار» عن طاعة «هو شي منه» لأسباب ثلاثة: أوّلاً، عدم عقائديّتهم وتماسكهم القَبَلي ولا فيتناميّتهم. ثانياً، محاولة جعلهم «شيوعيّين»، قسراً من قبل الفيتناميّين الشماليّين، وتمرّدهم على المحاولة، باعتبار أنّ هزيمة فرنسا العدوّ، هي نهاية المطاف بالنسبة إليهم. ثالثاً، لوقوع بلادهم بلاد «المونتانيار» في المرتفعات الوسطى من فيتنام الجنوبيّة، بالقرب من مدينة «بليكو» وحدود كمبوديا الغربيّة، وعودة أكثرهم إلى قراهم على أثر جلاء الفرنسيّين وانتهاء الحرب الفيتناميّة الأولى.

وكانت الحياة تبدأ في «خي سانه» في العاشرة صباحاً عندما ينحسر الضباب وتصل الطائرة الأولى من طراز «سي ١٣٠» من دانانغ إلى مطار المعقل الصغير، فنهبط على المدرج القصير وتلقي بحمولتها من المؤن والعتاد وتحمل ركّاباً جدداً. ومن غير أن تقف تدور وتقلع نحو دانانغ، على بعد نصف ساعة طيراناً، وغالباً ما كانت تحطّ وعليها سلسلة ثقوب من الرّصاص في أجنحتها أو مؤخّرتها. وقبل ساعة من الغروب تهبط الطائرة الأخرى، بعد أن تكون آخر طائرات الاستكشاف والهليكوبتر الحربيّة والإسعاف قد أقلعت. حتى إذا ما حلّ الليل لا تبقى أيّة طائرة، ولا يبقى في «خي سانه»، إلى غداة اليوم التّالي، أيّ اتّصال بالعالم إلّا بالراديو. ثمّ إنّ «خي سانه» لا يتحرّك فيها شيء، سوى تلك الطائرات وبضعة رجال، ولا تسمع منها إلّا أصوات الشتائم ضدّ العدوّ والحرب والطقس. أمّا عبر المتاريس الأماميّة، فصمت جاثم، هو الموت الذي هو وحده الحدود الطبيعيّة...

فيها نظر

١٢٢ البُنى التحتيّة، المجتمعات، التاريخ
موريس غودلييه

١٣٤ هل يستطيع الشعب إسقاط النّظام والدولة لاتزال قائمة؟
جلبير الأشقر

البُنى التحتيّة، المجتمعات، التاريخ

موريس غودلييه

أنثروبولوجي فرنسي (١٩٣٤)، من أنصار إدخال النظريّة الماركسيّة إلى الأنثروبولوجيا، من مؤلفاته «القبائل في التاريخ وفي مواجهة الدول» و«الجماعة، المجتمع، الثقافة». ترجمة يزن الحاج.

تسعى هذه المقالة – التي تلخّص الأطروحات الأوّليّة من كتابي الذي صدر بالعنوان ذاته إلى تقديم صياغة واضحة وموجزة لخُلاصاتي الموقّتة حيال قضيّتين أساسيّتين في العلوم الاجتماعيّة: فكرتا الأيديولوجيا والطّبقة. وسأتناول فيها تباعاً أربع مشكلات:

١ ——— التمييز بين البنية الفوقيّة والبنية التحتيّة.

٢ ——— العلاقة بين التحديد في المرحلة الأخيرة عبر الاقتصاد وهيمنة بنى فوقيّة متعدّدة

٣ ——— المُكوّن «المثاليّ» للواقع الاجتماعيّ، والتمييز بين الأيديولوجيّ واللاأيديولوجيّ ضمن الوقائع المثاليّة

٤ ——— دور العنف والقبول في سلطة هيمنة طبقة، نظام، إلخ (هل ثمّة مفارقةٌ «مشروعيّةٍ» في ميلاد الطبقات والدولة؟).

أودّ التشديد، قبل المتابعة، على مدى استفادتي من تجربتي – وإنْ تكن جزئيّة – ومن غنى المعطيات الجديدة في الأنثروبولوجيا والتاريخ التي تتنامى مع الزمن. لا أملك سوى معرفة هاوٍ في الفرع المعرفيّ الأخير حيث وُجّهت قراءتي أساساً نحو فهم مشكلة تشكّل الدولة وتحوّل العلاقات الطبقيّة. وبالطبع، كذلك، سأخيّب أمل بعض القرّاء الذين كانوا يفضّلون رؤية توصيف أدقّ للصّلات بين آرائي العامّة المجرّدة وغنى المعطيات الأنثروبولوجيّة الجديدة هذه.

البنى التحتيّة والبنى الفوقيّة

بالنسبة إلى الماركسيّ، ينبغي أن يكون البحث في الأيديولوجيا، وشروط تشكّلها وتحوّلها، وآثارها على حركة المجتمعات، بحثاً في العلاقة بين البنية التحتيّة، والبنى الفوقيّة والأيديولوجيا. هل يجب تسمية هذه الوقائع «مراحل» كما فعل ألتوسير؟ هل ينبغي أن تُعتبَر «مستويات» للواقع الاجتماعيّ، منازل ضمن الواقع الاجتماعيّ تكون مستقلّةً بذاتها بمعنى ما، تقسيمات مؤسّساتيّة في جوهره؟ لا أعتقد هذا. إذ لا يمتلك المجتمع قمّة أو قاعاً، أو حتّى مستويات، بمعنى فعليّ. ويعود هذا إلى أنّ التمييز بين البنية التحتيّة والبنية الفوقيّة ليس تمييزاً بين مؤسّسات، بل هو في الأساس تمييزٌ بين وظائف.

ما معنى مصطلح «البنية التحتيّة» إذاً؟ إنّه يشير إلى الجمع، الذي يوجد في كل المجتمعات، بين ثلاث منظومات على الأقلّ من الشّروط الماديّة والاجتماعيّة التي تُتيح لأعضاء مجتمعٍ ما إنتاج وإعادة إنتاج وسائل ماديّة لوجودهم الاجتماعيّ. وهذه المنظومات هي:

١ ——— الشروط الإيكولوجيّة والجغرافيّة المحدَّدة التي ينوجد المجتمع ضمنها، والتي يستخلص منها وسائل وجوده الماديّة.

٢ ——— قوى الإنتاج: أي الوسائل الماديّة والفكريّة التي يُفعّلها أعضاء المجتمع، عبر «مسارات عمل» متعدّدة وذلك للفعل في الطبيعة واستخلاص وسائل وجودهم منها – وبذا يحوّلونها و«يؤنْسنونها».

٣ ——— علاقات الإنتاج الاجتماعيّة. أي تلك العلاقات، بصرف النظر عن ماهيّتها، التي تضطلع بوظيفةٍ أو أكثر من الوظائف الآتية:

أ.) تحديد الصيغة الاجتماعيّة لحريّة الوصول إلى الموارد والسيطرة على وسائل الإنتاج.

ب.) إعادة توزيع قوّة عمل أعضاء المجتمع بين مسارات العمل المتنوّعة التي تؤمّن قاعدتهم الماديّة، وتنظيم تلك المسارات.

ج.) تحديد الصيغة الاجتماعيّة لإعادة توزيع منتجات العمل الفرديّ أو الجماعيّ وبالنتيجة، تحديد صيغة تداولها أو عدم تداولها.

ولنتذكّر أنّ ما سمّاها ماركس بنية المجتمع

الاقتصاديّة لا تعني، بالمعنى الصارم للمصطلح، إلّا علاقات الإنتاج الاجتماعيّة: «ويشكّل المجموع الكليّ لعلاقات الإنتاج هذه بنيةَ المجتمع الاقتصاديّة»[١]. ولنتذكّر أيضاً أنّ قوى الإنتاج وعلاقاته لا توجد على نحو منفصل أبداً، برغم كونها حقائق متمايزة، بل تكون مجموعةً دوماً بطريقةٍ محدَّدة. وإنّ «أشكال الإنتاج» أو «صيغ الإنتاج الاجتماعيّة» هي الصيغ المحدَّدة المتنوّعة لمثل هذا التجمّع. ولنمحّص بدقّة في هذه التعريفات التي تستدعي شيئاً من التعقيب.

أوّلاً، تتضمّن قوى الإنتاج ما كنتُ قد سمّيتها الوسائل «الفكريّة» للطبيعة المتحوّلة. وأعني بهذا كلّ «معرفة» الطبيعة التي يمكن للمجتمع امتلاكها، إضافةً إلى المجموع الكليّ للإجراءات الفنيّة، وقواعد تصنيع الأدوات، وقواعد استخدام الجسم قيد التصنيع، إلخ. ونرى أنّه في قلب العلاقة الأكثر ماديّة بين الإنسان والواقع الماديّ الذي يحيط به، لا بد من وجود منظومة معقّدة من التمثيلات، الأفكار، المخطّطات، إلخ، التي سأسمّيها «وقائع» مثاليّة، والتي يكون وجودها وتدخّلها ضروريّاً لحدوث النشاط الماديّ. وفي هذه الأيّام، أجرت الأنثروبولوجيا جرداً لهذه الوقائع المثاليّة المُحتواة في العمليّات الماديّة المتنوّعة للمجتمعات التي تقوم الأنثروبولوجيا بتحليلها. هذا هو المجال الواسع لعلم الإثنيّات Ethnoscience الذي يدرس تصنيفات النباتات، الحيوانات، المناخ، التربة، قواعد إنتاج الأدوات، إلخ. وهذا هو أيضاً موضوع العلميّة والتكنولوجيّة التي اضطلع بها علماء مثل جوزيف نيدام – بشأن الصين – أو أندريه أودريكور[٢].

علاقات الإنتاج تحتل مكانا مختلفا. وتتخذ صيغا مختلفة بحسب المجتمع والحقبة التاريخية. وسيكون لها بالنتيجة تأثيرات مختلفة على حركة المجتمعات.

ويتمّ تبيُّن هذه الوقائع «المثاليّة» – في المقام الأوّل – في خطاب الجماعات السكّانيّة والاجتماعيّة التي تستخدمها. فهي توجد، بالتالي، كوقائع لغويّة، كوقائع عصيّة على الانفصال عن اللغة والفكر، ولهذا السبب يمكن التواصل معها ضمن الجسم الاجتماعيّ ونقلها من جيل إلى آخر. وابتداءً من هذه النقطة، يبدو التمييز بين البنية التحتيّة، والبنية الفوقيّة، والأيديولوجيا تمييزَ وظائف، لا تمييز مؤسّسات، بما أنّنا رأينا للتو أنّ بإمكان الفكر واللغة أن يعملا كمكوّنَيْن للبنية التحتيّة، ويعملان في هذه الحالة مكوّنين لقوى الإنتاج. وبذا فإنّ التمييز لا يكون بين الماديّ واللاماديّ، بما أنّني أعجز عن اعتبار أنّ الفكر يقلّ ماديّةً عن باقي [مجالات] الحياة الاجتماعيّة. وهو ليس تمييزاً بين الملموس واللاملموس. إنّه تمييزٌ خاص بالموقع ضمن تلك النشاطات اللازمة لإعادة إنتاج الحياة الاجتماعيّة.

والنقطة الثانية التي تحتاج إلى تمحيص هي مفهوم مسار العمل. أوّلاً، ينبغي ملاحظة أنّ مفهوم «العمل» لا يوجد في المجتمعات كلها. ففي الإغريقيّة القديمة، ثمّة فعلان poein وprattein لا يعنيان «يعمل»، بل «يصنع» أو «يفعل». وفي اللاتينيّة، تدلّ مفردة labor على أيّ نشاط بغيض، وكذا مصطلح ponos في اليونانية. وتدلّ مفردة negotium على نشاط يقاطع أو يناقض otium، الراحة أو الفراغ، سمة الإنسان الحرّ وشرط نشاطاته الثقافيّة والسياسيّة. وعلاوة على ذلك، من النادر جدّاً للفعل «يعمل»، عند وروده، أن يقتضي أو يتضمّن فكرة وجود «تحوّل» للطبيعة على يد الإنسان. وجميع هذه التمثيلات جزءٌ من مسار العمل، وهي تكتمل بأخرى تُجيز الحضور أو الغياب في مسار عمل لهذه الجماعة الاجتماعيّة أو تلك: على سبيل المثال، تمثيلات تُبرّر حقيقة أنّ النّساء هنّ مَنْ يجمعن غلال البرّية، ويحملن الحطب، إلخ، ويقمن بهذه النشاطات التي لا تليق بالرجال الذين يُخصَّص لهم (كحقٍّ لهم، يمكننا القول) النشاطات الأرقى كالصيد، وشنّ الحروب، وإقامة الشّعائر. ولكن عند مقاربة هذا المجال، سنكون في الواقع قد قاربنا نقاط التّلاقي والصّلة بين علاقات الإنتاج وتقسيم العمل.

علاقات الإنتاج وعلاقات القرابة

ولا بدّ لنا الآن من أن نولي شيئاً من الاهتمام لتحليل علاقات الإنتاج. الأمر الجوهريّ هنا هو ملاحظة وإدراك أنّ علاقات الإنتاج تحتلّ مكاناً مختلفاً، وتتّخذ صيغاً مختلفة بحسب المجتمع والحقبة التاريخيّة، وسيكون لها بالنتيجة تأثيرات مختلفة على حركة المجتمعات. سأعطي مثالين على ما قد يدعوه المرء مواضيع [الحيّز] الاقتصاديّ: الطوبولوجيا المقارنة لعلاقات الإنتاج. أوّلاً، في مجتمعات الصيد والجمع، مثل مجتمعات السكّان الأصليّين الأستراليّين، يلاحَظ أنّ العلاقات الاجتماعيّة التي تحكم منطقة الصيد والجمع، وتنظّم تكوين الجماعات التي تصيد وتجمع، وتشارُك المنتجات بين أعضائها،

علاقات قربى: أيْ علاقات نسَب، وقرابة، وسكنى. وابتغاءً لدقّة أكبر، يمكن القول إنّ الشرط المسبق المجرّد إلى حدٍّ ما لمقاربة الطبيعة هو الانتماء إلى جماعة نسبيّة ترث، جيلًا بعد جيل، حقوقاً مشاعيّة، ولكن «غير حصريّة»، في الموارد الطبيعيّة لمناطق مختلفة. ولكن في العمليّة اليوميّة للتّحصيل الملموس المباشر من الطبيعة، نجد أنّ علاقات القرابة هي التي تشكّل الإطار للتعاون في الصيد والجمع وإعادة توزيع المنتجات. ولا بدّ أن نتعمّق أكثر لأنّ العُصبة الأسترالية – وهي الوحدة التي تنفّذ التحصيل اليوميّ المباشر من الطبيعة – تمتلك بنية مُركّبةً عملياً. وحول نواة مجموعة بشريّة تتحدّر عن طريق البنوّة من أسلاف مشتركين كانوا ورثةً لحقوق في منطقة، سنجد حلفاء – أي ممثّلي جماعات وهبتْ أو استقبلتْ نساءً في أجيال سابقة. وهذا يضمن إمكانيّة استخدام مناطق متعدّدة، إذا دعت الحاجة. وبذا تُوسَم المنظومة بفعل وجود ملكيّة مشتركة للموارد تخصّ جماعات نَسَب، دون أن تكون ملكيّة حصريّة، إذ يمكن لجماعات الحُلفاء استخدامها ضمن ظروف حرجة محدّدة.

علاقات النسب تعمل هنا كعلاقات إنتاج. وهذا يتم من الداخل. فالتمييز بين البنية التحتية والبنية الفوقية ليس تمييزا بين مؤسسات. بل تمييز بين وظائف ضمن المؤسسة ذاتها.

وهنا نمسّ نقطة جوهريّة: تلك الخاصّة بالعلاقة بين طبيعة قوى الإنتاج وطبيعة علاقات الإنتاج الاجتماعيّة. خلف هذه المنظومة للملكيّة المشاعيّة، ولكنْ غير الحصريّة، للموارد، يكتشف المرء أنّ الأمر لا يقتصر على أنّ على الفرد الإنتاج ضمن جماعة، لا بمفرده، فحسب، بل أنّ الجماعات كذلك عاجزةٌ عن الإنتاج بمفردها بل عليها ممارسة هذا فيما بينها. هذه هي الصلة بين قوى الإنتاج والصيغة الاجتماعيّة من علاقات الإنتاج. سأعود إلى هذه النقطة، ولكنّ الخُلاصة التي ظهرت أساساً هي أنّ علاقات النّسب تعمل هنا كعلاقات إنتاج، وأنّ هذا يتمّ من الداخل. فالتمييز بين البنية التحتيّة والبنية الفوقيّة ليس تمييزاً بين مؤسّسات، بل تمييز بين وظائف ضمن المؤسّسة ذاتها.

أمّا عن مثالي الثاني، فسأتبع تحليلات فرانكفورت وأوبنهايم وآدامز وآخرين بشأن التنظيم السومريّ القديم[٣]. يبدو أنّ الأرض، في الدول-المدن في بلاد ما بين النهرين، كان يُنظَر إليها بكونها مُلكاً للربّ أساساً – الرّبّ الذي ينتصب معبده في مركز المدينة. كان الاقتصاد يعمل كمنظومة مُمركزة هائلة، تتموضع جماعات البلدة والريف المحيط داخلها تحت سلطة كهنة الرّبّ مالك الأرض، الذي يدينون له بجزءٍ من عملهم ومنتجاتهم. وبذا يمكن مشاهدة العلاقات الدينيّة هنا، من الداخل، على أنّها قد اضطلعت بدور علاقات الإنتاج. وفي الكفّة الثانية، في حالة الدولة-المدينة الإغريقيّة، تمنح عضويّةُ الدولة-المدينة بالولادة المواطنَ الحرّ حقوقاً خاصّة وعامّة في أرض المدينة. وتعمل السياسة، بالمعنى الإغريقيّ للكلمة، هنا من الداخل كعلاقة إنتاج.

وقبل إدراج خُلاصات عامّة من هذا التحليل، أودّ العودة إلى نقطة أساسيّة، وهي مبعث كثير من التخبّط لدى الماركسيّين: التمييز بين مسار العمل وعمليّة الإنتاج. كان بعض الأنثروبولوجيّين، مثل تيريه وريه، قد أطلقوا اسم «شكل الإنتاج» على صيغ متنوّعة من مسارات العمل التي وجدوها في وصف مجتمع ما – تحديداً، في توصيف كلود مياسّو لطرائق الصيد والزراعة والعمل الحِرفيّ بين أفراد قبائل الكورو في ساحل العاج[٤]. وبذا يكون لدينا أشكال إنتاج صيد، زراعيّة، ورعويّة، إلخ. وعلى أيّة حال، هذا يخلط أشكال تقسيم العمل مع أشكال الإنتاج. من الممكن الجمع بين ممارسة تربية الماشية، والزراعة، والحِرف اليدويّة المحليّة ذات النطاق الضيّق ضمن علاقات الإنتاج نفسها، دون أن يعني هذا تضمين وجود أشكال إنتاج مختلفة سيكون من الواجب بالتالي تحديد تمايزها. وفي هذه النقطة يبدأ تشغيل «التشكّل السوسيو-اقتصاديّ». وفي الواقع، يُعرَّف شكل الإنتاج على نحو أساسيّ عبر صيغ مختلفة من الاستيلاء على الموارد، ووسائل الإنتاج، والمنتَجات. وبذا سيكون هناك صيغ مختلفة من مسار العمل ومن التعاون في العمل تمتزج على أساس أشكال الملكيّة ذاتها. وبوسعنا تخيّل مقدار التفكير العلميّ الذي يمكن أن ينتج من تحليل تفصيليّ لكلّ غنى المادّة الأنثروبولوجيّة والتاريخيّة الهائل. ولكن في الوقت ذاته، بإمكاننا رؤية أنّنا لم نستنفد القول بشأن الأفكار المجرّدة مثل «قوى الإنتاج»، وأنّ ثمّة مناطق مظلمة كبيرة متبقّية ضمن هذه الأفكار، لا يمكن إنارتها إلّا بالتحليل النظريّ.

تمييز بين وظائف وتمييز بين مؤسّسات

وفي جميع الأحوال، ثمّة خلاصة ذات مغزى عام يمكن طرحها الآن: التمييز بين البنية التحتيّة والبنى الفوقيّة

ليس تمييزاً بين مؤسّسات أو مراحل، بل بين وظائف. ولا يتطابق هذا التمييز بين الوظائف مع التمييز بين المؤسّسات إلّا في مجتمعات بعينها، بخاصّة في المجتمع الرأسماليّ. وبرأيي، هذا هو السبب الحقيقيّ لـ«القَطْع المعرفي» الذي حقّقته أعمال ماركس – قَطْع لا تكمن أسبابه الأوّليّة في فكر ماركس، بل في واقع الأسلوب الرأسماليّ للإنتاج، الذي يفصل للمرّة الأولى بين الاقتصاد والسياسة والدين والنّسب والفن، إلخ، وكذا بين مؤسّسات متمايزة كثيرة.

«البنية الفوقية» التي تهيمن، هي في الوقت ذاته تشتغل بما هي علاقة إنتاج. وفي كل مجتمع فعليا - ينظم النسب القرابة والتحالف.

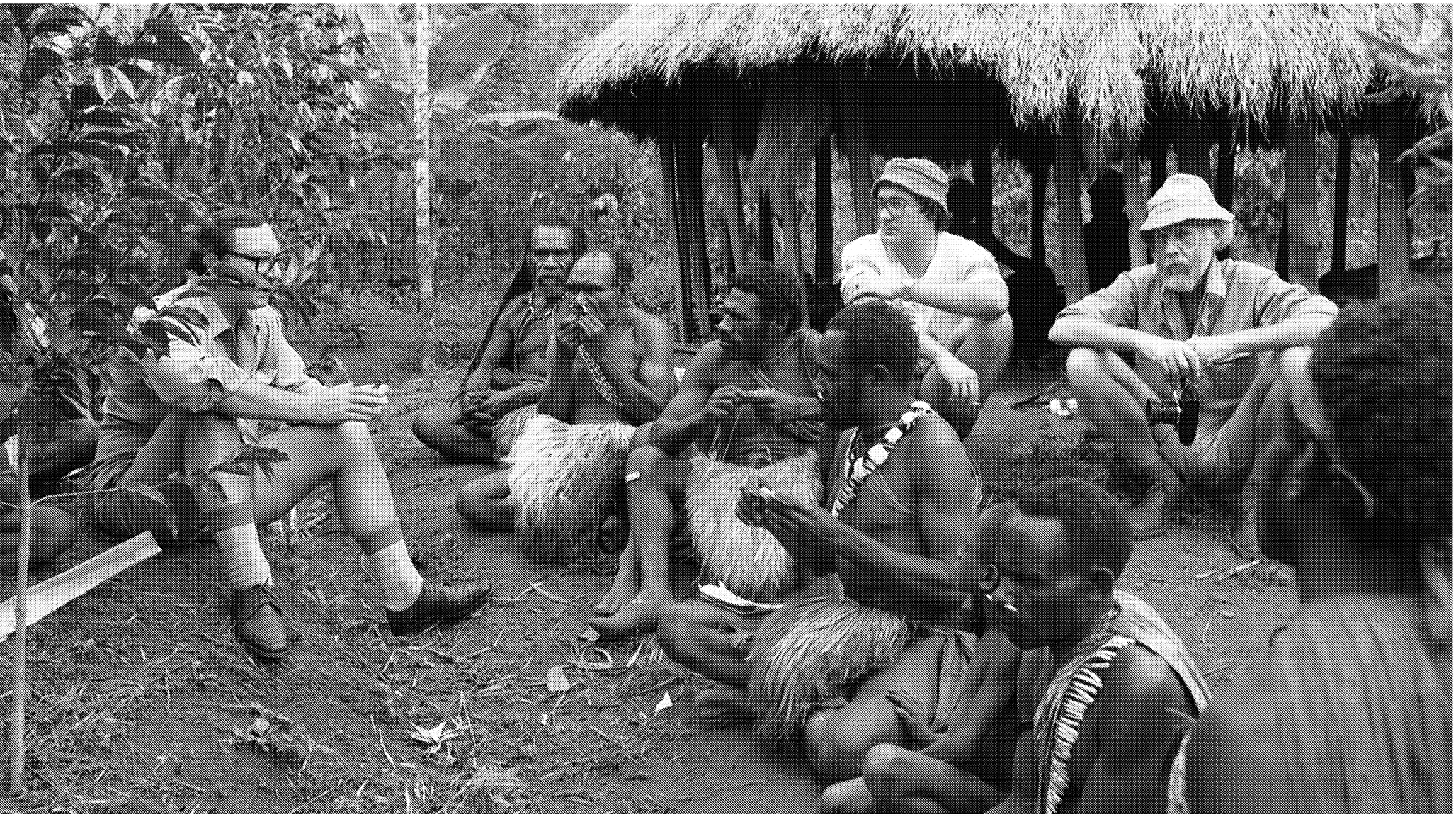
لكن سنجد فوراً أنّ ثمّة منطقةً شاسعةً قد انفتحت أمامنا وتحتاج إلى توضيح: الأسباب والشروط التي كانت قد قادت تاريخياً إلى التغيّرات في موقع علاقات الإنتاج، وفي صيغتها بالتالي. ولنبدأ هذا البث، علينا رفض أيّة محاولة للاستدلال على موقع وصيغة الحيّز الاقتصاديّ في مجتمع ما انطلاقاً من أحد المفاهيم النظريّة المجرّدة. فعلىً الماركسيّ، كأيّ شخص آخر، إلقاء نظرة أدقّ إلى الامر. ليست الماركسيّة تنويعاً من تنويعات الإمبيريقيّة، بكل تأكيد، لكنّها هي بالذّات، من بين جميع المقاربات النظريّة، التي ينبغي أن تُسلّم كلياً إلى تنوّع التجربة الملموس. وعلاوةً على ذلك، ففي البحث موضع الدراسة هنا لا يكون الماركسيّ أعزل تماماً. فعمل ماركس توحى له بفرضيّة وجود «توافق» بين طبيعة قوى الإنتاج وطبيعة علاقات الإنتاج. هنا، تُحيل «الطبيعة» إلى الموقع والصيغة والأثر. وعلى أيّة حال، لن أحاول إخفاء حقيقة أنّ هذه الفرضيّة ليست سهلة الاستخدام، لمجموعة كاملة من الأسباب. فمصطلح «التوافق» ليس واضحاً. فهلْ يُحيل إلى علاقة سببيّة، أم إلى علاقة تناغم؟ وكذلك الأمر، ليست لدينا التحليلات الجديّة لقوى الإنتاج ولتطوّرها التي نحتاج إليها إذا أردنا المتابعة. فوحْده مثلُ هذا التحليل سيُتيح لنا المضيّ أبعد من المرحلة الحاليّة من تكرار أنّ من المستحيل أن نرى بوضوح ما تسمح به قوى إنتاج محدّدة – دع عنك ما تفرضه، مع أنّ بإمكاننا رؤية ما تمنعه بسهولة. ومع أنّ من المؤكّد أنّ الصيَغ الاجتماعيّة لا يمكن أن يُستدَل عليها من قوى الإنتاج، إلّا أنّ علينا – برغم هذا – فهم حدود مجال الاحتمالات التي تقدّمها، وماهيّة الآليّات التي تُوجدها من أجل اختيار إحدى تلك الإمكانيّات.

سأعود إلى هذه المشكلات في نهاية القسم التالي. هناك، سأحاول استخدام تحليلي لفكرة البنية التحتيّة كي أقيّم الجدال الذي يقسم الماركسيّين وغير الماركسيّين (والماركسيّين فيما بينهم) بشأن الأساس الذي تُهيمن به مجتمعات متنوّعة عبر ما يعتبره الماركسيّون بنى فوقيّة: النّسب في بعض المجتمعات البدائيّة، الصيغ الدينيّة-السياسيّة في مصر الفرعونيّة، إلخ. كيف يمكن للماركسيّين التوفيق بين فرضيّة التحتيم في نهاية المطاف عبر البنى التحتيّة مع حقيقة هيمنة مجتمعات تاريخيّة بعينها عبر بنية فوقيّة؟

التحديد الاقتصاديّ والهيمنة عبر البنية الفوقيّة

من الشائع هذه الأيام لدى أنثروبولوجيّين ولدى مؤرّخين كثيرين كتابة أنّ الوقائع التي يختصّون فيها تُفنّد الماركسيّة. وفقًا لرادكليفْ-براون، يكفي تبيان أنّ النّسَب مهيمنٌ بين السكّان الأصليّين في أستراليا كي يتحقّق التّفنيد[٥]. ووفقاً للوي ديمون، يتم التفنيد بفعل الهيمنة الساحقة للدين في الهند، وبفعل تراتبيّة منظومة المراتب الهندوسيّة بناءً على التعارض الأيديولوجيّ بين النقيّ والنجس[٦]. ووفقاً للمؤرّخ إدوارد ثيل، فإنّ هيمنة السياسة بين الإغريق القدماء تُظهر بوضوح أنّ الجانب الاقتصاديّ لم يلعب دوراً مُحدِّداً هناك، بل لم يشكّل منظومة أساساً[٧]. ما حقيقة المسألة؟

إذا حلّلنا هذه الأمثلة في ضوء التعريف الذي طرحتُه والخاصّ بعلاقات الإنتاج، سيكون بوسعنا رؤية أنّ «البنية الفوقيّة» التي تهيمن، في كلّ حالة من هذه الحالات، هي في الوقت ذاته تشتغل بما هي علاقة إنتاج. في جميع هذه الحالات الثلاث – وفي كل مجتمع فعليّاً – يُنظّم النّسَب القرابةَ والتحالف، لكنّه لا يهيمن إلّا في حالة واحدة – تلك الخاصّة بسكّان أستراليا الأصليّين. وفي المجتمعات الثلاثة، يُنظّم الدينُ العلاقات بين الإنسان والقوى الخارقة للطبيعة، ولكنّه لا يهيمن إلّا في حالة واحدة – في المجتمع الهندوسيّ. وبذا قد نعرض الفرضيّة القائلة إنّه برغم أنّ الوظائف الجليّة للنّسَب أو الدين هي تنظيم إعادة إنتاج الحياة (عبر تنظيم الزواج والقرابة) من جهة، ومن جهة أخرى تنظيم العلاقات مع القوى اللامرئيّة التي تُعتبَر مسؤولة عن إعادة إنتاج الكون، إلّا أنّ تلك



غودلبيه يلتقي
زعماء قبيلة في
بابوا غينيا الجديدة

الوظائف الكونيّة لا تكفي لجعل واحدةٍ أو أكثر من تلك «البنى الفوقيّة» مهيمنةً.

كي يلعب النشاط الاجتماعي دورا مهيمنا في تفعيل المجتمع وتطويره. وبالتالي في فكر الجماعات والأفراد التي تشكله وأفعالها. عليه أن يضطلع مباشرة ومن الداخل بوظيفة علاقة إنتاج.

وبذا فإنّ فرضيّتي المطروحة هي الآتية. وكي يلعب النشاط الاجتماعيّ – ومعه الأفكار والمؤسّسات التي تتوافق معه وتنظّمه – دوراً مهيمناً في تفعيل المجتمع وتطويره، وبالتالي في فكر الجماعات والأفراد التي تشكّله وأفعالها، لا يكفي أن يأخذ هذا النشاط على عاتقه وظائف متنوّعة: بل عليه كذلك، فوق ومع غائيّته الواضحة ووظائفه، أن يضطلع مباشرةً ومن الداخل بوظيفة علاقة الإنتاج. ولا تقول هذه الفرضيّة شيئاً عن طبيعة العلاقات الاجتماعيّة التي يمكن أن تقوم بوظيفة علاقات الإنتاج. بل تفترض مسبقاً شيئاً عن أسباب الوزن النسبيّ والأهمّيّة المتفاوتة لصيغ متنوّعة من الفعل الاجتماعيّ في تفعيل المجتمعات وتطويرها. ويعتمد هذا الوزن على ماهيّة تلك العلاقات الاجتماعيّة (النّسب، الدّين، إلخ) أقلّ ممّا تفعله أو تُسبّب حدوثه. وإذا أُثبت أنّ العلاقات الاجتماعيّة تهيمن حين تعمل كعلاقات إنتاج، فسنكون قد أعدنا اكتشاف فرضيّة ماركس عن الدور المُحدَّد للبنى التحتيّة في نهاية المطاف. وينبغي أن تُفهَم هذه الفرضيّة بكونها تضع الوجود الكونيّ للهرميّة بين الوظائف التي يجب أن تضطلع بها العلاقات الاجتماعيّة إذا كان على المجتمع أن ينوجد بما هو مجتمع وأن يعيد إنتاج نفسه. وعلى أيّة حال، لا يمكن أن يُستخلَص منها أيّ شيء بشأن طبيعة الإنتاج أو شكله في أيّ مجتمع محدَّد. وبذا سيكون من المستحيل تحدّي الماركسيّة عبر الإشارة إلى هيمنة البنى الفوقيّة.

وأودّ التشديد على أنّ هذه الطريقة في النظر إلى الأشياء مختلفة عن تلك التي تَصوَّرَ فيها ألتوسير وباليبار ومريدوهما في الأنثروبولوجيا والتاريخ، أنّ السببيّة موجودة في المرحلة الأخيرة من الاقتصاد. بالنسبة إليهم، يختار الاقتصاد مرحلة واحدة من بين مراحل عديدة، ويضعها في موقع مهيمن. ويشكّل هذا الفعل المزدوج الآليّة السببيّة التي تشتغل البنية التحتيّة من خلالها. وللأسف، لا يمكن لهذا المفهوم أن يأخذ بالاعتبار حقيقة أنّ المؤسسة ذاتها – النَّسب مثلاً – هي التي تلعب دور علاقة الإنتاج والبنية الفوقيّة في آن. وبصرف النّظر عن نتيجة هذا الجدال، يجب علينا أن نتابع البحث عن أسباب شغل النّسَب (أو الدين) كعلاقة إنتاج، الأمر الذي يؤدّي إلى هيمنتها. قد نفترض، في حالة النَّسَب، أنّ قوّة العمل الحيّة في المجتمعات البدائيّة أكبر من العمل المتراكم على شكل أدوات، وموارد مُستولى عليها، إلخ. وتتمّ الآن إعادة إنتاج الحياة في جميع المجتمعات بصيغة علاقات النَّسَب. وبذا سيسعى المرء إلى معرفة الأسباب الأوّليّة التي تحتّم على علاقات النَّسَب أن تعمل كعلاقات إنتاج – وتهيمن بالتالي – بوجود قوى الإنتاج: أي بما هي علاقة بين العمل الحيّ والعمل الميت.

المظهر المثاليّ للواقع ومشكلة الأيديولوجيا

هل يمكن أن نشتقّ من المقاربة والأطروحات التي طوّرناها للتوّ طريقةً جديدةً لمعالجة مشكلة تمييز الوقائع الأيديولوجيّة وغير الأيديولوجيّة من بين الوقائع المثاليّة التي تكوّن جزءاً من كلّ مجتمع؟

قد يبدو أنّنا لم نُجرِ أيّ تغيير في مفهوم الأيديولوجيّات وهيمنتها الذي يُتوافَق حالياً على اعتباره ماركسياً. بناءً على الفكرة التي طُرحت للتوّ – فإنّ علاقات الإنتاج المهيمنة ضمن مجتمع ما هي تلك التي تعمل كعلاقات إنتاج بصرف النظر عن ماهيّتها – يمكن للمرء أن يقترح أنّ الأفكار التي تمثّل وتُشرْعن علاقات الإنتاج المهيمنة هذه لا بدّ أن تلعب دوراً مهيمناً على نحو أوتوماتيكيّ تقريباً. أو، إذا أخذنا العلاقات الاجتماعيّة كما هي عليه فعليّاً – علاقات ملموسة بين جماعات اجتماعيّة متمايزة تحتلّ مواقع مختلفة داخل علاقات الإنتاج (تأخذ وظيفة علاقات)، أكانت علاقات هيمنة الرجال على النساء في مجتمعات لاطبقيّة، أم هيمنة طبقة دينيّة أو طبقة اقتصاديّة على غيرها – فسيكون بإمكاننا توقّع أنّ الأفكار التي تُشرْعن هذه الهيمنة عبر جنس أو طبقة دينيّة أو اقتصاديّة ستكون هي الأفكار المُهيمنة على نحو يكاد يكون أوتوماتيكياً. وعلى الأساس ذاته، بإمكاننا توقّع أنّ تطوّر التناقضات المُحدَّدة المحتواة في الأنماط المختلفة لعلاقات الإنتاج والعلاقات الاجتماعيّة سيتضمّن تغيّرات في العلاقات – علاقات القوّة وعلاقات الأيديولوجيا –

بين المُهيمِن والمُهيمَن عليه، وسيحوّل صيغ وعي الثاني بما يتعلّق بالواقع الذي يحكمها.

وفي جميع الأحوال، ما إن تتمّ إعادة تأكيد هذه الأطروحات الماركسيّة التقليديّة، حتى تبدأ مصاعبنا. أوّلاً، لا يمكننا أن نجد في هذه الطروحات أيّ معيار دقيق لما يحوّل الفكرة إلى تمثيل «أيديولوجيّ». ومن الواضح أنّ أيّة فكرة ستكون أيديولوجيّة إذا شرْعنتْ وجود نظام اجتماعيّ قائم وعلاقات الهيمنة أو سوّغت الاضطهاد التي يتضمّنها. وفي نهاية المطاف، فإنّ مضمون الفكرة – أكانت صحيحة أم خاطئة، إلى هذه الدرجة أو تلك – لن يرتبط بالمسألة، وستصبح أيّة فكرة أيديولوجيّةً طالما أنّها عملت في مصلحة الجماعة الاجتماعيّة المهيمنة وقدّمت هيمنة هذه الجماعة بوصفها الأمر الواقع. وفي الوقت ذاته، ألن تصبح الفكرة خاطئةً جزئياً على نحو أوتوماتيكيّ حالما تقدّم نظاماً اجتماعياً واحداً بعينه بوصفه النظام الاجتماعيّ الممكن الوحيد العصيّ على الاستبدال؟ وبذلك ستصبح الكذبة التاريخيّة خطأً نظريّاً.

لنتعمّق أكثر في الأمر. وهل الافتراض القائل بوجود الأفكار المهيمنة في خدمة الطبقات المهيمنة يعني الافتراض بأنّ ثمّة أفكاراً خاضعةً ستنوجد أوتوماتيكياً لدى الطبقات الخاضعة؟ ألا تكون الأفكار المهيمنة مهيمنةً لأنّها – بالتحديد – مُتشارَكةٌ على نحو واسع من الطبقات الخاضعة؟ وبالطبع، تُبيّن لنا التجربة أنّ ثمّة قسماً من الطبقات الخاضعة، في أيّة منظومة اجتماعيّة، يمتلك أفكاراً تضعهم بمواجهة الطبقة الحاكمة، يطرح طروحات مضادّة لها. وهل ينبغي أن نَخلُص، على ضوء هذه المحاجّة الحاليّة، إلى أنّ الأفكار الخاصّة بالطبقات الخاضعة، والتي هي تشكّل الأفكار المضادّة، تشكّل أيديولوجيا مضادّة، وبالتالي أيديولوجيا أخرى؟ أم ينبغي القول إنّها لم تعد أيديولوجيّة لأنّها لا تُشرعن وجود النظام القائم أو تشاركه كذْبته؟ ولكن هل تكون كلّ فكرة مُشرعِنة خادعةً؟ وتكون خادعةً وفقاً لمن؟ ليست وفقاً لأولئك، الحكّام والمحكومين، الذين يتشاركونها. إذاً هي بالنسبة إلى الآخرين الذين لا يقبلون هذا النظام الاجتماعيّ ويريدون تغييره، أم بالنسبة إلينا كمراقبين خارجيّين (ولكن ما قيمة وعينا إن لم يكن له أدنى تأثير في تاريخ المجتمع المعنيّ). وبذا نجد أنّ من المستحيل اعتبار فكرة ما على أنّها فكرة أيديولوجيّة تبعاً لمعيار وحيد (معيار زَيف أو صحّة، شرعنة أو لاشرعنة)، أو تبعاً لمجموع أو تبعاً لتلاقي الأمرين بما أنّهما لا يتوافقان. في كلّ مرّة، تسقط المحاجّة أرضاً. وفي الواقع، كي نتملّص من معضلة التعريفات الشكليّة أو الوظيفيّة للأيديولوجيا، علينا تطوير نظريّة عن مكوّنات سلطة الهيمنة والاضطهاد، نظريّة عن العلاقة بين العنف والتقبّل.

وعلى أيّة حال، لا يمكن لهذه النظريّة – باعتقادي – أن تتطوّر إذا تابعنا دراسة الأفكار بمفردها بكونها الانعكاس المنفعل في الفكر للعلاقات الاجتماعيّة التي تولد خارجه، ومن دونه، وهي سابقة عليه. سنواجه هنا مشكلة جوهريّة، نقطة انعطاف استراتيجيّة لكلٍّ من تأويل الوقائع الاجتماعيّة وتأويل التاريخ ولممارستنا معاً. إننا فعليّاً أمام مفترق طرق بين وسائل مختلفة في أنّ الانتساب إلى المذهب الماديّ. وهنا بوسعنا الاستفادة من التحليل السابق الذي كنتُ قد طرحتُ خطوطه العريضة، التحليل المتعلّق بالعنصر المثاليّ المُتضمَّن في كلّ علاقة ماديّة مع الطبيعة الماديّة التي نحيط بنا. وقد رأينا كيف أنّ كلّ قوّة إنتاج ماديّة تتضمّن، منذ ولادتها، عنصراً مثاليّاً معقّداً لا يكون تمثيلاً منفعلاً واستدلاليّاً في فكر قوّة الإنتاج هذه، بل يكون منذ البداية جزءاً مكوِّناً فاعلاً فيها، شرطاً داخليّاً لوجودها. والآن، سيسْهل تبيان أنّ هذا التحليل يمكن تعميمه على كلّ علاقة اجتماعيّة.

وسوف أكتفي بمثال واحد، هو النَّسَب. لا يمكن أن توجد علاقات نسب تنشأ وتعيد إنتاج نفسها لأجيال دون أن تكون هناك مفاهيم وقواعد مُكرَّسة للنّسَب والقرابة والسّكنى، أي فكرة عمّا هو نسب وما هو ليس بنسب: مفاهيم، وقواعد، وأفكار ليست انعكاسات ذات مفعول رجعيّ لعلاقات النّسب، بل هي جزء مُكوِّنٌ لتلك العلاقات لا بدّ أن يكون موجوداً فيها منذ البداية. وبالطبع، لا يمكن أن تُختزَل علاقات النّسب إلى هذه المكوّنات المثاليّة المتنوّعة، ولكن لا يمكنها أيضاً أن توجد بدونها. وإذا شئنا التعميم، يمكن تقديم الفكرة القائلة إنّ كلّ علاقة اجتماعيّة تولد وتوجد داخل الفكر وخارجه في آن – وإنّ كلّ علاقة اجتماعيّة تتضمّن جزءاً مثاليّاً، منذ البداية، لا يكون انعكاساً لاحقاً لها، بل شرطاً من شروط وجودها، فيصبح مُكوِّناً لازماً من مكوّناتها. ولا يكون هذا الجزء المثاليّ موجوداً بصيغة مضمون الوعي فحسب، بل في جميع مظاهر العلاقات الاجتماعيّة التي تُحيل العلاقات الاجتماعيّة علاقاتٍ دالّة وتكشف معناها، أو معانيها.

تناسى بعضُ الماركسيّين بسهولة أنّ الفكر لا «يعكس» الواقع على نحو منفعل، بل يؤوّله بفاعليّة. هذا ليس أسوأ ما في الأمر، فقد تناسوا أيضاً أنّ الفكر

لا يؤوّل الواقع فحسب، بل ينظّم جميع الممارسات الاجتماعيّة التي تعمل وفق هذا الواقع، ويساهم بالتالي في إنتاج وقائع اجتماعيّة جديدة. وهنا الفيصل بين مختلف الطرق المتعدّدة للانتساب إلى المذهب «المادّيّ» في الممارسة العلميّة والسياسيّة. وستتوضّح الاختلافات أكثر إذا خلط المرء بين علاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقته بالتاريخ. فالطبيعة موجودة، وقد وُجدت وستوجد خارج الإنسان، خارج فكر الإنسان، ويمكنها أن تنوجد، في جزئها الجامح، من دون الإنسان. وعكساً، لا يمكن للعلاقة الاجتماعيّة أن تنوجد إلّا في صيغة مزدوجة: داخل الفكر وخارجه في آن، كواقع ماديّ ومثاليّ معاً.

إن سلطة الهيمنة مكونة على نحو عصي على الفصم من عنصرين يمنحانها قوتها عند اجتماعهما: العنف والقبول. القوة الأكبر. بين مكونَي السلطة هذين. ليست عنف الحكام بل قبول المحكومين للهيمنة الواقعة عليهم.

وختاماً، سأحاول استخدام هذه التحليلات لتوضيح مسألة مولد الطبقات والدولة. وسأذكّر القرّاء أنّ ثمّة مجتمعات طبقيّة موجودة بلا دولة، كمؤسّسة سلطة طبقة حاكمة متمايزة ومركزيّة، كما أبان بونتي بشأن طوارق كيل غريس في النيجر[٨].

العنف والقبول: أصل الطبقات والدولة

إنّ سلطة الهيمنة بأسرها مكوّنةٌ على نحو عصيٍّ على الفصم من عنصرين يمنحانها قوّتها عند اجتماعهما: العنف والقبول. ومع أنّني أخشى أن أصدم البعضَ، سأطرح الفكرة التي تقول إنّ القوّة الأكبر، بين مكوّنَيْ السلطة هذين، ليست عنف الحكّام بل قبول المحكومين للهيمنة الواقعة عليهم.

لا أودّ أن يُساء فهمي هنا. فأنا مدرك تماماً لجميع الاختلافات الموجودة بين الموافقة القسريّة، والقبول المنفعل، والدعم الحذر، والاقتناع المشترك. وأنا واعٍ تماماً لحقيقة أنّ جميع المجتمعات، حتى اللاطبقيّة منها، لا تتضمّن قبولاً تامّاً للنّظام الاجتماعيّ، حتّى من النّوع المنفعل، بين جميع الأفراد والجماعات. وحتّى حين يكون القبول فاعلاً، فإنّه لن يكون خالياً من التحفّظات والتناقضات. ويكمن سرّ هذا بعيداً عن الفكر، في حقيقة أنّ جميع المجتمعات، بما فيها البدائيّة والمساواتيّة، تحوي مصالح مشتركة أو فرديّة تعيش تناقضات وتسويات يوميّة. وإلا لن يكون هناك تاريخ. ولكن برغم أهميّة الأمر الهائلة بالنسبة لتطوّر المجتمع وللمصير الفرديّ والجماعيّ لأعضائه في آن، أكان المحكومون قد أحسّوا باقتناع شديد بشرعيّة نظامهم، أو بدعم هادئ له، أو بقبول متردّد حياله، أو بمعارضة مستترة له، أو حتى لو عبّروا أخيراً عن عدائهم نحوه، لا نزال نتعامل هنا مع الصبغ المحتملة المختلفة لقوّة تاريخيّة أساسيّة من أجل تحوّل المجتمعات أو إبقائها على حالها هي قوّة الأفكار، أو الأيديولوجيّات، قوة لا تنبع من مضمونها فحسب بل من طريقة تشاركها أيضاً.

وسيتعلّق السؤال النظريّ المطروح بالتالي باكتشاف شروط هذا التشارك، من جانب جماعات خاضعة، لتأويلات عالم ستشرعن النظام الاجتماعيّ الذي يخضعون له لا في عيون الحكّام فحسب بل في عيونهم أيضاً. وكان بعض الفلاسفة والأنثروبولوجيين مثل دولوز وغواتاري في «ضد-أوديب» أو لوفور وكلاستر في تحليلهما لكتاب لا بويسوييه «مقالة في العبوديّة الطوعيّة»، قد طرحوا عدة أمثلة عن قبائل بدائيّة اختيرت على نحو اعتباطيّ ولكن بعد إعادة تأويلها بصرامة، كي يبيّنوا أنّ الطبقات والدولة (وهما ليسا الشيء ذاته بطبيعة الحال) ولدت من اتّحاد رغبات البعض الأوليّة في امتلاك عبيد وآخرين في أن يُستعبَدوا[٩]. وعلى أيّة حال، يبقى ظهور الدولة، والطاغية، «المختار»، عصياً على التفسير ضمن إطار التطور الداخليّ للمجتمعات البدائيّة. ولا يبدو لي أنّ بإمكان الطبقات أن تكون تجسّداً للرغبة، مع أنّني لا أنكر سلطة الرغبة، والمشاعر والقوى الفعّالة في حركة الأفراد والمجتمعات. ولكن يبدو لي، أكثر فأكثر، أنّنا نجد أنفسنا بمواجهة مفارقة تعاكس تماماً تلك التي أشار إليها كلاستر، وغواتاري، ولوفور، إلخ: المفارقة التي تشير إلى أنّ الطبقات ولدت على نحو شرعيّ في المجتمعات التي لا طبقات فيها فقط. أو على الأقل، لا بدّ أنّه قد تكوّنت لها شرعيّة ودانت لها الغلبة لفترة طويلة على ممارسة العنف، واغتصاب الحقوق، والخيانات، إلخ.، خلال عمليّة تحوّل مديدة.

لنأخذ مثال قبيلة سو في أوغندا، وهم شعب زراعيّ درسه تشارلز وإليزابيث لافلِنْ[١٠]. من بين الخمسة آلاف شخص الذين يشكّلون أفراد القبيلة، تنحصر السلطة السياسيّة والدينيّة بأيدي خمسين مُسنّاً تقريباً،

موريس غودلييه خلال عمله في بابوا غينيا الجديدة، ١٩٧٢

وهم مسنّون يمثّلون الجماعات المتنوّعة المنحدرة من نسبٍ أبويّ. ينتمي هؤلاء الرجال إلى مجتمع مغلق، الكينيسان. ويمتلكون سلطة متفرّدة في التواصل مع الأسلاف، وبالتالي مع الإله الذي يتحكّم بالمطر والصحة والرخاء. وحين تُحلَّل نشاطاتهم، سنجد أنّ هؤلاء المسنّين يتدخّلون في جميع الشّعائر التي تساهم في هطول المطر ومباركة الذرة وطرد الأمراض وإيقاف العدوّ عند الحدود: باختصار، كلّ ما يتعلق بالعدالة والسلام والرخاء. لا توجد شرطة – ولكنْ ثمّة خطر دائم مُسلَّط على كلّ من لا ينتمي إلى هذه العصبة، بحيث إذا حاول التواصل مع أسلافه وتحدّي احتكار المسنّين المختارين، سيُبتلى بالجنون ويأكل برازه. وبذا يمكننا رؤية أنْ لا قبولَ بلا عنف، حتى إذا بقي هذا العنف احتمالاً بعيداً.

وعلى أيّة حال، من الخطأ بالقدر ذاته تخيُّل إمكانيّة وجود سلطة هيمنة واضطهاد دائمة تستند إلى العنف المحض والإرهاب حصراً، أو إلى قبولٍ تام من جميع أعضاء المجتمع. هذه حالات مقيَّدة ليس لها أكثر من واقعٍ عابرٍ وسريع الزوال داخل عمليّة التطوّر التاريخيّ. وحتّى المجتمعات المؤسَّسة على الغزو، مثل مملكة موسي في ماتنكا التي حلّلها ميشيل إزار على نحو مدهش[١١]، تعمل بعد فترة عبر سير المؤسّسات التي تستلزم قبولاً جزئيّاً للخضوع ممّن تم غزوهم. ولدينا الشعائر الكاملة لتتويج ملك جديد ورحلة رينغو الشهيرة، حيث يمضي الملك الذي اختاره الغزاة مرتدياً أسمالاً ليزور من تمّ غزوهم، قريةً إثر أخرى، كي ينال قبولهم واعترافهم به كملك. وبعد أن يتكرّس ملكاً، مُتسربلاً في ثياب الملك وزينته على حصان أبيض، يعاود دخول العاصمة أخيراً في نهاية رحلته.

كي تتمكن علاقات الهيمنة والاستغلال من التشكل ضمن المجتمعات اللاطبقية ومن أن تعيد إنتاج نفسها على نحو مستدام، ينبغي عليها أن تقدم نفسها كعملية تبادل. كتبادل لخدمات.

ويمكن صياغة الفرضيّة الآتية: كي تتمكّن علاقات الهيمنة والاستغلال من التشكّل ضمن المجتمعات اللاطبقيّة ومن أن تعيد إنتاج نفسها على نحو مستدام، ينبغي عليها أن تقدّم نفسها كعملية تبادل، كتبادل لخدمات. هذا ما يجعلها تلقى قبول المحكومين الفاعل أو المنفعل. وبإمكاننا بالقدر ذاته رسم إطار لفرضيّة تقول إنّه من بين عوامل التمايز في المكانة الاجتماعيّة والتشكّل السريع نسبياً بهذا القدر لهرميّات جديدة مؤسّسة على انقسامات منظمة، وطبقات دينيّة، وطبقات اقتصاديّة، ثمة دور جوهريّ تلعبه حقيقة أنّ خدمات الحكّام مرتبطة قبل أيّ شيء آخر بالقوى والظواهر اللامرئيّة التي تحكّمت (في عيون تلك المجتمعات) بإعادة إنتاج الكون والحياة.

وكان على احتكار الوسائل (التي نعتبرها مُتخيَّلةً) لإعادة إنتاج الكون والحياة أن يسبق احتكار وسائل الإنتاج الماديّة المرئيّة – وسائل يمكن للجميع، بل وينبغي عليهم، إنتاجها كي يتمكّنوا من إعادة الإنتاج، تبعاً لبساطتها النسبيّة.

والآن، في التوازن المُكرَّس بين الخدمات (المتبادَلة)، تبدو الخدمات التي يؤدّيها الحكّام أكثر جوهريّة ما دامت تتعلّق بالجانب اللامرئيّ من العالم، وتبدو خدمات المحكومين أقلّ قيمة، ما دامت أكثر ماديّة واكثر وضوحاً. وفي نهاية المطاف، كان تشكّل الطبقات قد أخذ شكل تبادلٍ متفاوت، أكثر إفادة للحكّام من المحكومين، ولعلّ هذا هو ما يُسمّى الاغتراب المطلق. وعلى أية حال، لا بدّ للحكّام من أن يقدّموا «برهاناً» على أنّ حيوات التابعين لهم معتمدة عليهم. والمثال على ذلك أنّ ملوكاً أفارقة بعينهم كانوا يُرسَلون إلى الموت حين يهرمون أو يعجزون، بما أنّ حالتهم ستهدّد المملكة بمواسم سيئة وأوبئة وكوارث أخرى.

أتردد في طرح اقتراح يقول بأنّ مثل هذه التغيّرات تحدث في سياق دقيق: الاستقرار الأخير لجموع الصيّادين-الجامعين والتنامي اللاحق للزّراعة والرعي. ففي حالات كهذه الأخيرة تبرز اعتماديّة جديدة: لم تعد مقتصرة على اعتماديّة إنسان همجيّ على طبيعة همجيّة، بل باتت شيئاً فشيئاً اعتماديّة طبيعة مأهولة على بشر «متحضّرين» يعيدون إنتاجها. ولعلّ هذا السّياق هو الإطار الذي تطوّر فيه الدين على نحو تسبَّبَ فيه بتوليد هرميّات وأرستقراطيّات اجتماعيّةً مستقرة، ما خلق واحداً من شروط استخلاص فائض عمل من الناس العاديّين. وثمّة مثال مهم ينبغي دراسته في عمل فيرث على شعب جزيرة تيكوبيا[١٢]. إذ يبيّن لنا أنّ الأرستقراطيّة كانت تمتلك احتكاراً مطلقاً للتواصل

مع الآلهة، ولكنّها لم تكن تتمتّع إلّا بامتيازات نسبيّة على مستوى الموادّ الماديّة والموقع ضمن عمليّة الإنتاج.

النظام، المرتبة، الطبقة

بقيت مشكلة أخيرة: أليس من قبيل إساءة استخدام الكلمات أن نتحدّث عن الطبقات والدولة في مجتمعات هرميّة قبل -رأسماليّة إكزوتيكيّة أو قديمة؟ أوّلاً، أودّ اقتراح أنّ على الماركسيّين إعادة قراءة الأيديولوجيا الألمانيّة لماركس بانتباه أكبر. نجد هناك تمييزاً شديد الحرص بين النظام أو المرتبة (كما في تعبير «المرتبة الثالثة») والطبقة. وهذه الأخيرة هي جماعة اجتماعيّة لا تُعرَّف إلا تبعاً لعلاقتها مع وسائل الإنتاج. ولكن ليست هذه هي الحال مع هرميّات المنزلة والمكانة في المجتمعات الأرستقراطيّة الإكزوتيكيّة أو مع الأنظمة التي كانت تحكم في اليونان القديمة أو المدن اللاتينيّة. قامت الرأسماليّة بتبسيط العلاقات الاجتماعيّة، مُعرّفةً مكانة الأفراد تبعاً لمعيار اقتصاديّ قبل أي شيء آخر. ما الذي عناه ماركس إذاً حين استخدم مصطلح «الطبقة» لما كان يدرك أنّها تراتبيّة في العصور القديمة والوسطى؟ بالتأكيد، لم يكن ماركس يقصد أنّ علينا البحث عن طبقات متخفّية خلف النظام التراتبيّ – طبقات لا يمكن أن يراها إلّا الماركسيّون، فيما كان الإغريق والرومان – ممثّلو التاريخ الفاعلون – عاجزين عن تبيّنها. ما عناه ماركس هو أنّ هذه الاختلافات الاجتماعيّة ينبغي تأويلها عبر البحث عن مسبّباتها في قاعدتها الاقتصاديّة، في علاقات الإنتاج، وعبر إظهار السمة الجائرة لعلاقات استغلال الإنسان للإنسان.

هل بإمكاننا ربط هذا التحليل مع الجزءين الأوّلين من الاستغلال الحاضر: بطريقتنا لتعريف علاقات الإنتاج وتفسير هيمنة البنى الفوقيّة؟ نعم، كما بإمكاننا أخذ مثال أثينا ليساعدنا. إذ يمكن تبيّن أنّ حقيقة كون العلاقات السياسيّة في المدينة تشتغل كعلاقات إنتاج، وتهيمن على أفكار وأفعال أعضاء المجتمع، أكانوا أحراراً أم عبيداً، تمنع ظهور التناقضات بين الأحرار والعبيد على المستوى السياسيّ على نحو مباشر. وبمعنى ما، فإنّ مكان أو صيغة علاقات الإنتاج وصلتها الحميمة مع السياسة جعل من المستحيل أو من غير الممكن للعبيد التفكير أساساً في اكتساب وعي سياسيّ بمشكلاتهم، وقيادة صراعاتهم السياسيّة على نحو مباشر لإنهاء عبوديّتهم واضطهادهم. ومع هذا، كان مُقدَّراً على منظومة العبوديّة أن تُراكم شيئاً فشيئاً عقبات داخليّة ستسهم في إضعافها على المدى الطويل وتتسبّب في ركودها ببطء. ولكن كان على أمور كثيرة أخرى أن تحدث، بما فيها الغزوات الهمجيّة، قبل أن تُفسح علاقات العبوديّة المجال لولادة صيغ هيمنة أخرى. وبذا طغى ما هو قابل للإدراك والتحقّق على حدود التفكير، ولكنّه لم يطغَ على تلك الحدود التي رسّختها طبيعة علاقات الإنتاج وطبيعة قوى الإنتاج الموجودة في المجتمع. ولعلّ هذا ما تعنيه عبارة «الضرورة التاريخيّة»[١٣].

الهوامش:

١ Karl Marx, 'Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy', appendix to *Early Writings*, Pelican/NLR edition, London 1974, p. 425

٢ Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge 1954

٣ A. G.Haudricourt and M. J-B. Delammare, *L'homme et la charrue à travers le monde*, Paris 1955; Henri Frankfort, *Archaeology and the Sumerian Problem*, Chicago 1932; A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, Chicago 1964; and Robert McCormick Adams, *Land behind Baghdad: A History of Settlement on the Diyala Plains*, Chicago 1965

٤ Claude Meillassoux, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Paris 1965

٥ Alfred R. Radcliffe-Brown, *The Social Origin of Australian Tribes*, Oceania Monographs No. 1, Sydney n.d.; and *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952

٦ Louis Dumont, *La civilisation indienne et nous*, Paris 1964; *From Mandeville to Marx: the Genesis and Triumph of Economic Ideology*, Chicago 1977; and *Homo Hierarchicus: the Caste System and its Implications*, London 1970

٧ Edouard Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, Nancy 1966; *Korinthiaka*, Paris 1955, etc.

٨ Pierre Bonte, 'Le problème de l' état (forthcoming). at chez les Touareg Kel Gress', *Cahiers du CERM*, No. 121, pp. 42–62; 'Social formations of the nomadic peoples', in J. Friedmann and N. Rowlands (ed.), *Evolution of Social Systems*, London

٩ Gilles Deleuze and Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Paris 1972; Claude Lefort and Pierre Clastres, afterword to Miguel Abensour's new edition of the sixteenth-century French philosopher étienne de la Boétie's *Discours sur la servitude volontaire*, Paris 1976

١٠ 'Kenisan: economic and social ramifications of the ghost cult among the So of northeastern Uganda', in *Africa* (London), Vol. 42, No. 1, Jan. 1972

١١ Michel Izard, 'Mission chez les Mossi du Yatenga', in *L'homme*, VI, No. 1, January 1966; *Introduction à l'histoire des royaumes Mossi, Paris 1970; Traditions historiques des villages du Yatenga*, Paris 1965

١٢ Raymond Firth, *We, the Tikopia, London* 1936; *The Work of the Gods in Tikopia*, London 1940, etc

١٣ في ما يخصّ القابل للإدراك والتحقّق، أودّ توضيح نقطة مهمة. انطلاقاً من حقيقة أنّ القرابة، مثلاً، تهيمن في مجتمع ما، تأخذ كلّ مشكلة وكلّ حدث صيغة مشكلة قرابة. وفي حالة اليونان القدماء، لأنّ السياسة هي ما كانت مهيمنةً، كان على كلّ مشكلة أن تأخذ صيغة «سياسيّة» كي تتشكّل مفاهيمياً. وتبعاً لموقع وصيغة علاقات الإنتاج، ثمّة **صيغة وهم محدّدة** في كلّ حالة من الحالات يكون الفاعلون التاريخيّون مسؤولين عنها وفقاً لشروط وجودهم. وبذا يولّد كلّ شكل إنتاج على نحو عفويّ نمطاً محدّداً من الاستتار، كما في الفهم العفويّ الذي يمتلكه أعضاء المجتمع بما يخصّ مضمون وأساسات علاقاتهم الاجتماعيّة. وبعيداً من «اعتبار الأوهام التي يكرّسها المجتمع حول نفسه بوصفها حقيقةً»، فإنّ مقاربتنا النظريّة – على العكس – ستقدّم الوسيلة لتفسيرها

هل يستطيع الشعب إسقاط النّظام والدولة لاتزال قائمة؟

جلبير الأشقر

باحث وأكاديمي لبناني في معهد الدراسات الشرقية والافريقية بجامعة لندن، من مؤلفاته «الشعب يريد. بحث جذري في الانتفاضة العربية»، ٢٠١٣ و«إنتكاسة الإنتفاضة العربيّة. أعراض مرضيّة»، ٢٠١٧.

النصّ التالي هو تطوير لمحاضرة أُلقيت يوم ٢٢ كانون الثاني / يناير ٢٠١٦ في النّدوة المنعقدة في الجامعة الأميركيّة في بيروت تحت عنوان «خمس سنوات على الثورات العربيّة: عُسر التحوّل الديمقراطي ومآلاته».

لا شكّ في أنّ الشعار الأكثر شهرةً بين كافّة الشعارات التي ردّدتها ملايين الحناجر في ميادين المدن العربيّة وساحاتها خلال الانتفاضة التي عمّت المنطقة العربيّة في عام ٢٠١١، إنّما هو عينه أكثر شعارات الانتفاضة جذريّةً على الإطلاق: «الشعب يريد إسقاط النّظام». والحال أنّ هذا الشعار ينطوي على لغز سياسيّ بالغ التعقيد، غفلت عنه بالتّأكيد الغالبيّة العظمى من الذين ردّدوه، وهو اللغز المتعلّق بتشخيص ما يريد الشعب إسقاطه، أي «النّظام».

فما هو «النّظام»؟ وكيف يتميّز من «الدولة» التي لم يدعُ أحدٌ إلى إسقاطها، بل أصرّ بعض المشاركين في الانتفاضات على حرصهم على صيانتها ورغبتهم في إنقاذها من براثن «النظام». هذا السؤال الوجيه والبديهيّ يحيل بدوره إلى سؤال مصيري: هل يمكن إسقاط النظام بدون إسقاط الدولة معه؟ وبكلام آخر، هل «النّظام» حالة متميّزة من «الدولة» ومنفصلة عنها، أم تربط بينهما علاقة عضويّة تجعل من إسقاط الأوّل حدثاً لا يمكن حصوله بلا انفراط عقد الثّانية؟

فلنتأمل إذاً بالمصطلحَين وما ينطويان عليه من معنى. أوضحهما بلا شكّ مفهوم الدولة، وقد أجمع على تحديده عملاقا علم الاجتماع الحديث، كارل ماركس وماكس فيبر. فقد أشار كلاهما إلى أنّ وظيفة الدولة الأوّليّة هي القمع وأنّ عمود الدولة الفقريّ قوامه بالتّالي أجهزتها المسلّحة من جيش وشرطة، فيما تأتي بالمرتبة الثانية الوظائف الإداريّة في المجالين الاقتصادي والاجتماعي التي يتولّاها الجهاز البيروقراطيّ، فضلاً عن الجهاز القضائي والأجهزة الأيديولوجيّة. وإذا اتّفق فيبر وماركس في تحديد الجهة التي خدمتْها الدولة في الأنماط الاجتماعيّة السياسيّة السابقة للرأسماليّة - عندما كانت الفئة الحاكمة طبقة وراثيّة ترأسها سلالة مالكة فقد اختلفا في تحديد طبيعة الجهة التي تخدمها الدولة الرأسماليّة «الحديثة» التي لم تعد السلطة الفعليّة فيها ملكاً شخصيّاً وراثيّاً (أمّا محور الخلاف المنهجيّ بين المفكّرين فهو رفض الليبرالي فيبر لتحليل ماركس الطبقيّ.) والحال أنّ علاقة الحكّام بالدولة هي بيت القصيد في ما يتعلّق بالتمييز بين الدولة والنظام كما سوف نتبيّن بعد قليل.

أمّا النظام، فإنّ أوّل استعمال تاريخيّ للتعبير ارتباطاً بالثورة هو ذلك الذي اشتهر مع الثورة الفرنسيّة بحيث بات مصطلح «النّظام القديم» (ancien régime) يشير إلى المَلَكيّة المطْلقة بتعارضها مع الشرعيّة الانتخابيّة «الديمقراطيّة» (سيادة الشعب). وقد انسحب المصطلح على مجمل الأنظمة المماثلة التي كانت قائمة في أوروبّا وتصادمت مع القوى الثوريّة المطالِبة بالديمقراطيّة الانتخابيّة («الثورة البرجوازيّة») سواء جاءت في إطار جمهوريّ أو مَلَكي دستوري. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ تعبير «النّظام» في اللغة العربيّة يغطّي جملة المعاني التي تُخصّص لها اللغة الإنكليزيّة تعبيرين هما regime وsystem. فتعبير «النّظام» ذاته يُستخدم بالعربيّة في الإشارة إلى النّظام الاقتصادي (الرأسمالي، على سبيل المثال) system بالإنكليزيّة (système بالفرنسيّة) كما إلى أصناف النّظام الدّيمقراطي الانتخابي (برلماني أو رئاسي) system بالإنكليزيّة (régime بالفرنسيّة) فضلاً عن النّظام order في تعارضه مع الفوضى.

أمّا «النّظام» الذي أراد الشعب ذاتَ يوم إسقاطه، فيحيل إلى معنى خاصّ آخر تشير إليه الإنكليزيّة والفرنسيّة على حدّ سواء بتعبير regime، لاسيّما عندما يُستعمل هذا التّعبير بلا نعت إضافيّ، فيجري الكلام عن «le régime» «the regime»، أي النّظام مع إحالة «أل» التعريف إلى حالة بعينها) تدليلاً على نظام حكم سلطويّ معيّن، سواء كان استبداداً جماعيّاً (حكم طغمة عسكريّة) أو فرديّاً عائليّاً. والحالة الأخيرة هي الأكثر انتشاراً في منطقتنا العربيّة حيث تشيع الإشارة إلى صاحب فرديّ للنّظام، فيجري الحديث عن «نظام فلان»: نظام بن علي ونظام مبارك ونظام القذّافي ونظام الأسد، وهلمّ جرّاً.

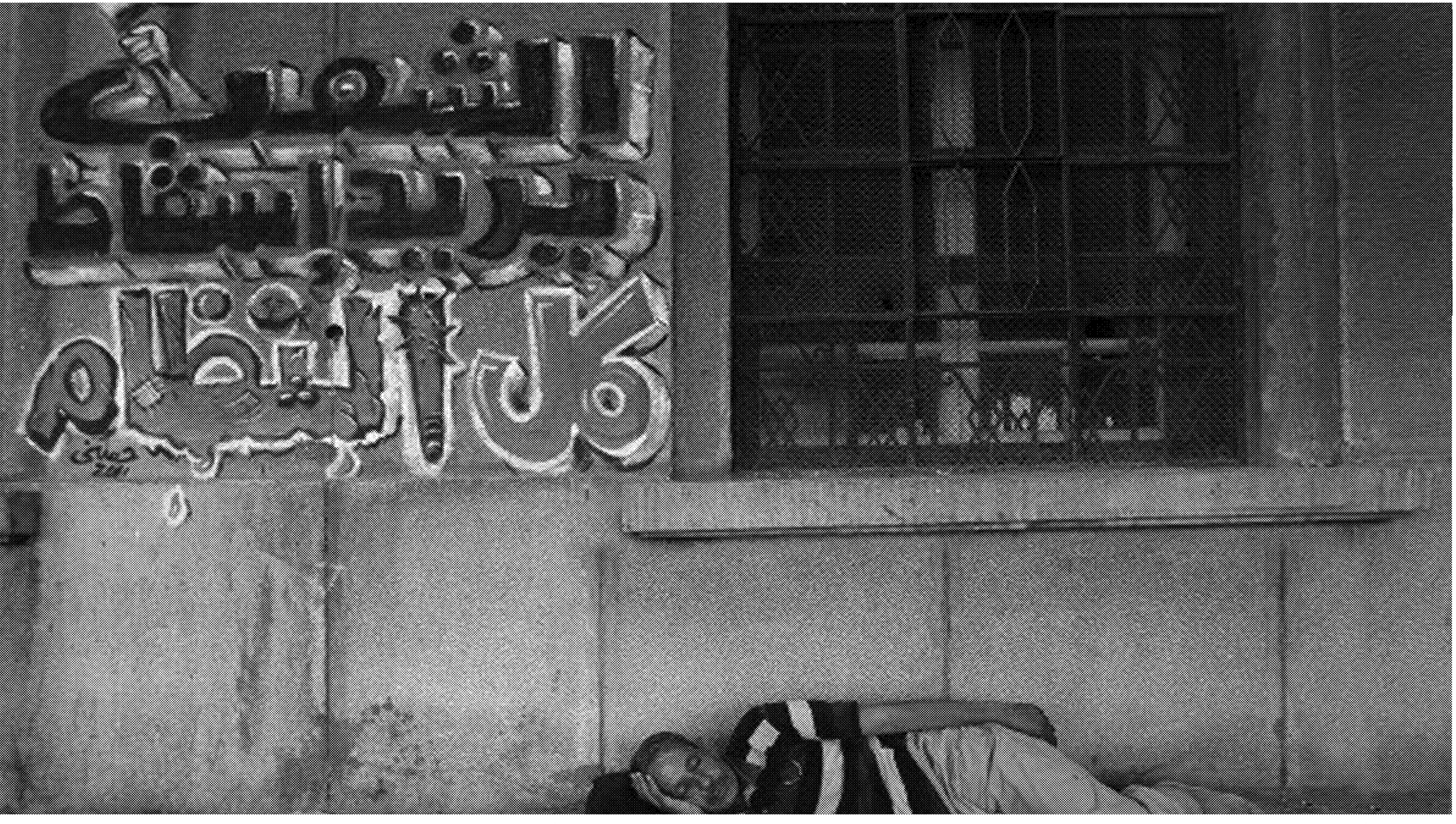
تتميز المنطقة العربية بطغيان «الدولة الميراثية» وهي دولة يعتبرها حكامها ملكا خاصا لهم ويتناقلونها وراثيا سواء كان شكلها ملكيا أو جمهوريا زائفا.

وهنا تكمن المشكلة الرئيسيّة في علاقة النّظام بالدولة في منطقتنا. فحرص الجمهور على الدولة هو حرصٌ على وظائفها المفيدة للعموم من حفظ للنّظام (order) كنقيض للفوضى، وإدارة للشؤون الاقتصاديّة والاجتماعيّة بما فيها الخدمات العامّة (صحّة، تعليم، نقل، إلخ). ويسهل الفصل بين تلك الوظائف والمصالح الطاغية في التسيير العامّ للدولة عندما تنتمي الدولة المعنيّة إلى فئة «الدولة الحديثة» كما ميّزها فيبر عن دولة النظام القديم، أي دولة لا يمتلكها أحد، بل يكون جميع العاملين فيها من أسفل الهرم إلى أعلاه مأجورين لديها، ويتمتّع أصحاب القرار السياسيّ فيها بتفويض مؤقّت مصدرُه انتخابيّ في أساسه. ومع ذلك، أكّد ماركس أنّ تلك الدولة «الحديثة» هي في جوهرها كما في شكلها دولة الطبقة الرأسماليّة، وشدّد على ضرورة استبدالها بدولة قائمة على الديمقراطيّة المباشرة، مستوحياً من كومونة باريس لعام ١٨٧١ التي أشاد بإنجازاتها (في كتابه «الحرب الأهليّة في فرنسا»).

الدولة النيوميراثية العربية

أمّا ضرورة الإطاحة بدولة «النظام القديم» واستبدال كافّة أجهزتها بأجهزة من النّمط الحديث، فأمر لا يختلف عليه الليبراليّ والاشتراكيّ من حيث المبدأ إذ إنّها دولة في خدمة طغمة حاكمة تمتلكها وتتناقل ملكيّتها وراثيّاً. وهي دولة تتلاءم مع الدور المنوط بها في صيانة الحكم الاستبداديّ. إزاء تلك الدولة، يكون الليبراليّ البرجوازيّ نفسه ثوريّاً عندما لا تكون لديه خشية من أن تجرف الثورة النظام (system) الرأسماليّ برمّته مع النّظام (regime) الاستبداديّ. وهي ذي المعضلة: فإن إحدى أهمّ خاصيّات المنطقة العربيّة (كما حاولتُ أن أبيّن في كتابي «الشعب يريد») هي أنّها أكبر تركّز معاصر لدول من نمط «النّظام القديم» القائم على السلطة المطلقة الوراثيّة. وتتميّز المنطقة العربيّة بطغيان «الدولة الميراثيّة» (Patrimonialstaat) حسب تصنيف فيبر، وهي دولة يعتبرها حكّامها ملكاً خاصّاً لهم ويتناقلونها وراثيّاً سواءٌ كان شكلها مَلَكيّاً أو جمهوريّاً زائفاً (ما أُطلق عليه تعبير «الجملوكيّة» الموفّق). ويضمن حكّام الدّول الميراثيّة في المنطقة العربيّة ولاء أجهزة دولهم لأشخاصهم وعائلاتهم باستغلال العصبيّات القبَليّة والطائفيّة والإقليميّة (الجهويّة، بالتعبير الشائع في البلدان المغاربيّة). ومن نتائج استمرار نموذج هذه الدّول في منطقتنا أنّنا ما زلنا نحتاج إلى ابن خلدون في تحليلها بقدْر ما نحتاج إلى ماركس وفيبر. وهو ما يجعل النّظام والدّولة متلاحمَين إلى حدّ أن «إسقاط النّظام» في الدّول الميراثيّة يستحيل بغير التصادم مع أجهزة الدولة بدءاً بأجهزتها المسلّحة وهزمها.

هذا ما يدركه فطريّاً سكّان الأنظمة المَلَكيّة، وهو ما يفسّر بقاء الشعار الشهير «الشعب يريد إسقاط النّظام» هامشيّاً في حراكات تلك الدول. فقد فطن النّاس لخطورته وأدركوا أنّ تحقيقه يقتضي ميزان قوى أو ظروفاً استثنائيّة لم تكن متوفّرة في أيٍّ من المَلَكيّات سنة ٢٠١١ (هذا هو السبب الرئيسيّ في كون الإمارات والمَلَكيّات، باستثناء البحرين، لم تشهد موجة ثوريّة عارمة على غرار تلك التي غمرت تونس ومصر وليبيا واليمن وسورية، وليس السبب في أنّ تلك الأنظمة تحوز على شرعيّة أكبر، كما ادّعى مستشرقون غربيّون سطحيّون). وأمّا سكّان الجملوكيّة الليبيّة، التي كان زعيمها يدّعي أنّها «جماهيريّة»، فإنّ إدراكهم التامّ للأمر قد أدّى إلى تحوّل انتفاضتهم بسرعة إلى عصيان مسلّح، ومن ثَمّ حرب أهليّة. وأمّا سكّان الجملوكيّة السوريّة، فقد توهّموا بأنّهم يستطيعون إسقاط نظام الأسد، كما أسقط أهل تونس نظام بن علي وأسقط شعب مصر نظام مبارك، بدون التغلّب على دولة الأسد (اعتقد بعضهم


الشعب
يريد إسقاط
كل النظام

أنّ التدخّل الغربيّ في ليبيا سوف يردع أجهزة الدولة السوريّة عن ارتكاب مجزرة)، وقد استفاقوا من هذا الوهم ليواجهوا أكبر مآسي التاريخ العربيّ المعاصر.

والحال أنّ الدولتين اللتين بادر سكّانهما إلى العصيان في بداية الانتفاضة العربيّة إنّما تنتميان إلى فئة غير ميراثيّة من الدول العربيّة، هي فئة الدول «النيوميراثيّة» (neopatrimonial، وهو مصطلح من ابتكار العلم السياسيّ المعاصر) التي يستغلّ فيها الحكّام الدولة وينهبونها في ظلّ حكم ديكتاتوريّ، لكنّها ليست ملكاً لهم وليس توريثها لأفراد عائلتهم بالمضمون (وإنْ جرى التخطيط له كما حصل في مصر مبارك). وسبب ذلك أنّ جهاز الدولة سابق بتركيبه لحكمهم، مستقلّ عن شخص الحاكم الذي وصل إلى سدّته، في حين تتميّز الدول الميراثيّة بأنّ أجهزة الدولة فيها قد جرى تشييدها من الأساس أو إعادة تركيبها من قِبَل الأسرة الحاكمة بما يلائم إدامة سلطتها. في كلٍّ من تونس ومصر، حاز جهاز الدولة على استمراريّة تاريخيّة وتقاليد سبقت نظاميْ بن علي ومبارك بعقود طويلة. وهذه الميّزة هي التي تفسّر كون الدولة في البلدين هي التي أطاحت بـ«النظام»، بأضيق معاني هذا التعبير الأخير، أي بحصره بشخص الرئيس وعائلته وأبرز محاسيبه، تلبيةً لضغط الانتفاضة الشعبيّة العارمة. لا بل رأينا «الشعب» في مصر يطالب العمود الفقريّ للدولة المصريّة، ألا وهو الجيش، بأن يتولّى «إسقاط النظام»، ورأيناه من ثَمّ يهلّل للمجلس الأعلى للقوات المسلّحة عندما أقال مبارك وتولّى الحكم.

«النظام» في الدولة النيوميراثية. يقوم على دولة ينخر أجهزتها الاستبداد والفساد مثل أجهزة الدولة الميراثية. والفارق هو أن سلطة الحاكم مطلقة إزاء الأجهزة في الدولة الميراثية بينما هو مضطر إلى المساومة مع الأجهزة في الدولة النيوميراثية.

إلّا أنّ السَّكْرة ما لبثت أن راحت لتجيء الفكرة، كما نقول بالعامّيّة. وكانت الاستفاقة مريرة بالنسبة إلى الشبيبة التي شكّلت صميم الانتفاضة في البلَدين، وقد وجدت نفسها في مصر أمام عودة لما هو أسوأ من النظام القديم برئاسة وجه جديد، وفي تونس أمام عودة ملطّفة للنظام القديم برئاسة أقدم وجوهه، رجل يناهز عمره التسعين. والدرس جليّ في الحالتين: فبينما يتمحور «النظام» بشكل مطلق حول شخص الحاكم وحاشيته في الدول الميراثيّة ويرتبط ارتباطاً عضويّاً بالدولة، بحيث يصعب جدّاً إسقاط النظام بلا إسقاط الدولة معه على غرار ما حصل في ليبيا وكما سيحصل في أيّ دولة من الدول الميراثيّة قد يتمّ فيها إسقاط النظام، فإنّ «النظام» في الدول النيوميراثيّة يتعدّى الحاكم وحاشيته بحيث يغدو طاقم الحكم أشبه بقمّة جبل الجليد: عندما تسقط، تطفو فوراً فوق سطح الماء، بفعل مبدأ أرخميدس، قمّة جديدة لا تختلف نوعيّاً عن سابقتها.

هذا لأنّ «النظام» في الدولة النيوميراثيّة، باستبداده الذي يقلّ بوجه عامّ عن استبداد الدولة الميراثيّة وبفساده ونهبه اللذين يفوقان بوجه عام فسادها ونهبها وذلك لسبب بسيط هو أنّ حكام الدولة النيوميراثيّة أقلّ اطمئناناً لبقائهم المديد في الحكم «النظام» في الدولة النيوميراثيّة إذاً، إنّما يقوم على دولة ينخر أجهزتَها الاستبداد والفساد بقدر ما ينخران أجهزة الدولة الميراثيّة. والفارق الوحيد بين الحالتين هو أنّ سلطة الحاكم مطلقة إزاء الأجهزة في الدولة الميراثيّة بينما هو مضطرّ إلى المساومة مع الأجهزة في الدولة النيوميراثيّة. وبكلام آخر، فالأولويّة هي للطّغمة الحاكمة في الدولة الميراثيّة ولأجهزة الدولة في الدولة النيوميراثيّة. ومؤدّى ذلك أنّ «النظام» في هذه الأخيرة، إذا فُهِمَ كنمط استبداديّ من الحكم وليس كحكم جماعة (عائلة) بعينها، لا يقلّ ارتباطه بالدولة عن ارتباط «النظام» بها في الدولة الميراثيّة، وكلا الارتباطين عضويّان.

وها بنا قد عدنا إلى معضلتنا الأساسيّة: لا يمكن إسقاط النظام بالمعنى الأشمل للتعبير بغير تفكيك الدولة، ما دامت الدولة والنظام المرتكز عليها قائمين على الاستبداد والتملّك الفرديّ للملْك العام، سواء أكان الأمر في إطار ميراثيّ أم نيوميراثي. وهذا الواقع هو ما بات يشكّل المعضلة الرئيسيّة للانتفاضة العربيّة، كما للسيرورة الثوريّة العربيّة طويلة الأمد، إذ إنّ هاجس الفوضى المدمِّرة بات على أشدّه في المنطقة العربيّة في ضوء المآسي الجارية في ليبيا وسورية واليمن. وقد أصبح هذا الهاجس الحجّة الجديدة التي يحاول الاستبداد العربيّ شرعنة نفسه بها، وذلك بتخيير الشعب بين الاستبداد والفوضى المسلّحة على الطرازين الليبيّ والسوريّ.

وهي حيلة قديمة نظّر لها في القرن السابع عشر أحد مشاهير الفلسفة السياسيّة، الإنكليزي توماس هوبز (في كتابه «لوياثان»)، مبرّراً المَلَكيّة المطلقة بتخيير الناس بينها

وبين «حالة الطبيعة» (state of nature) التي تسود فيها «حرب الجميع ضدّ الجميع» (bellum omnium contra omnes، باللاتينيّة). ولم تنْطل الحيلة على ليبراليّي ذلك العصر، وفي طليعتهم جون لوك، الذين ردّوا بتأكيدهم أنّ الإنسان أقلّ أماناً في ظلّ استبداد جبّار، لا يقدر عليه، ممّا هو في ظلّ حالة طبيعة يستطيع فيها الدفاع عن نفسه بحيث تكون «حالة الطَّبيعة» أقل فوضويّةً وخطورةً من تلك التي صوّرها هوبز متعمّداً المبالغة.

لا بد من إعادة تركيب الدولة بصورة جذرية من أجل القضاء فعلا على النظام بالمعنى الأشمل للتعبير. أي بما يتعدى الإطاحة برأس الدولة وحاشيته.

أمّا في منطقتنا العربيّة، فحيلة تشريع الاستبداد بالمفاضلة بينه وبين الفوضى المسلّحة هي على أقواها وبلا مبالغة، وقد تكاثرت لدينا بالفعل نماذج «حرب الجميع ضدّ الجميع». فلا يفيد أو لا يكفي دحض الحيلة فلسفيّاً أو بأيّ نوع من الحجج الفكريّة، بل لا بدّ من مواجهتها على أرض الواقع. فالقناعة بالتلازم التامّ بين النظام والدولة في البلدان التي يسود فيها نظام ديكتاتوريّ متزاوج مع رأسماليّة محاسيب وهي حالة الغالبيّة العظمى من البلدان العربيّة (باستثناء لبنان والعراق وتونس مؤقّتاً، وهي بلدان غير ديكتاتوريّة لكنّها تواجه تعقيدات من نوع آخر) من شأنها أن تضاعف قوّة المحاجّة المذكورة.

إسقاط الدولة أو النظام؟

فلنعُد إلى السؤال الذي انطلقنا منه: هل يمكن إسقاط النظام بدون إسقاط الدولة معه؟ ولنوضّح السؤال في ضوء ما ناقشناه حتّى الآن: فقد بيّنّا أنّه لا بدّ من إعادة تركيب الدولة بصورة جذريّة من أجل القضاء فعلاً على النظام بالمعنى الأشمل للتعبير، أي بما يتعدّى الإطاحة برأس الدولة وحاشيته التي لا تحول وحدها دون عودة نظام مماثل. فلا بدّ من إسقاط كافّة المتربّعين على مواقع القرار المتعلّقة بالاستبداد والفساد، وكذلك تفكيك تلك المواقع تلازماً مع إشاعة الشفافيّة والرقابة الديمقراطيّة في كافّة أجهزة الدولة. والحال أنّ هذه المعضلة إنّما تشبه المعضلة التي تناولها المفكّر الماركسيّ النمساويّ-الألمانيّ كارل كاوتسكي، أبرز قادة الحزب الاشتراكيّ-الديمقراطيّ الألمانيّ والأمميّة الثانية في عصرها الذهبيّ، في مناقشته للتجربة البلشفيّة (في كتابه «الثورة البروليتاريّة وبرنامجها») في مجال الاقتصاد. فقد ردّ كاوتسكي على الاستعارة التي تقارن المجتمع إزاء الثورة بالبيت الذي يحتاج إلى إعادة بناء من أساسه، بقوله إنّ الشعب ليس لديه مكان آخر يقطنه أثناء إعادة البناء تلك، فلا يستطيع بالتالي أن يهدم البيت بكامله ويشرع من ثَمّ في إعادة بنائه، بل ينبغي أن يعيد بناءه تدريجيّاً بحيث لا ينفكّ ينعم بغرفٍ يسكنها. فالاستعارة تلك تنطبق على الدولة بقدر ما تنْطبق على الاقتصاد.

إنّ الوظائف الرئيسيّة للدولة في حفظ الأمن وإدارة الشؤون الاجتماعيّة والاقتصاديّة، وظائف لا غنى عنها في أيّ مرحلة انتقال من نظام استبداديّ إلى نظام مغاير، سواء كان ليبراليّاً تقدميّاً أو اشتراكيّاً (فإنّ ضرورة الدولة في طور الانتقال إلى الاشتراكيّة هي الحجّة المركزيّة في دحض الماركسيّة للفكر الأناركيّ). وإذا كان يمكن تصوّر انتقال سلس تضمحلّ فيه وظائف الدولة القمعيّة وتكون فيه عمليّة تشييد دولة من نوع جديد ميسّرة في ظروف بلدان اعتادت شعوبها على الديمقراطيّة واحترام القانون التلقائيّ ومراعاة قواعد العيش الاجتماعيّ، وذلك من خلال تجربة تاريخيّة مديدة وبفضل الحيازة على مستوى معيشيّ وثقافيّ رفيع نسبيّاً، فإنّ مثل هذا التصوّر مستحيل في ظروف بلدان تعمّدت أنظمتها تجهيل شعوبها وتلويث عقولها بشتّى العصبيّات والخرافات، وحقنها بأشدّ درجات الكبت بحيث يقوم المجتمع برمّته على العنف بدءاً بخلاياه الأساسيّة (العوائل، ويسود فيها العنف الأبويّ والجندريّ) وحتّى رأسه، وحرمانها من أبسط مقوّمات العيش الكريم. إنّ حالة «الفلتان» بمثل مجتمعاتنا حالة مشحونة بخطر الانزلاق إلى «حرب الجميع ضدّ الجميع» وتفشّي العنف الموضعي سدّاً لفراغ العنف المركزيّ، واستشراء النهب محلّ احتكاره من قبل الحكّام، فضلاً عن الأخطار الخارجيّة في منطقة تتميّز باستدامة حالة الحرب بين الدول الإقليميّة وحروب العدوان الإمبرياليّة والصهيونيّة.

ولا حلّ لهذه المعضلة سوى بوجود تنظيم قادر على قيادة عمليّة التغيير الثوريّ بحيث يجري الانتقال بشكل مضبوط ولا يؤدّي إسقاط النظام إلى انهيار الدولة برمّتها ومن ثمّ الانحدار إلى الهاوية على غرار ما حصل في ليبيا،

البلد العربيّ الوحيد الذي جرى فيه إسقاط النظام بصورة جذريّة سنة ٢٠١١. وهذا يعني أنّ القضاء التاريخيّ على «النظام القديم» العربيّ يتطلّب قيادة قادرة على إدارة عمليّة التغيير بشقّيها: شقّ التفكيك وشقّ إعادة البناء. أمّا الشرط الذي لا بدّ من توفّره إذا كان لتلك القيادة أن تنجح في تأطير عمليّة التغيير بتفادي الأخطار الملازمة لها، فهو الرّكن الأساسيّ في الاستراتيجيّة الثوريّة كما نظر لها المفكّر الماركسيّ الإيطالي أنطونيو غرامشي، ألا وهو تحقيق هيمنة (egemonia) سياسيّة - ثقافية في المجتمع والدولة مضادّة لهيمنة الطبقة السائدة والنظام القائم، وذلك من خلال «حرب مواقع» (بالمعنى المجازيّ للحرب) تسبق «حرب المناورة»، أي العمليّة الثوريّة.

المستقبل مرهون بقدرة القوى التقدمية على مد هيمنتها المضادة إلى داخل أجهزة الدولة. بحيث تستطيع شل النظام وهزمه بأقل كلفة بشرية ممكنة وتشكيل حكومة ثورية مؤقتة تحوز على مقومات الدولة الأساسية.

هذا يقتضي أن تسعى القيادة الثوريّة إلى كسب الهيمنة في قاعدة الهرم الاجتماعي كي تتمكّن من الإطاحة بقمّته الأمر الذي يتطلّب استبدال الانشطار العموديّ للمجتمع المدنيّ (قبائل، أقاليم / جهات، طوائف) بانشطار أفقيّ (الشعب ضدّ النظام، الكادحون والمحرومون ضدّ المحاسيب ولصوص السلطة) وتسعى كذلك إلى مدّ هذا الانشطار الأفقيّ من المجتمع المدنيّ إلى داخل أجهزة الدولة بالذات. وتصبح القضيّة المفصليّة في هذا السياق قدرة القيادة الثوريّة على بسط هيمنتها المضادّة في صفوف الأجهزة المسلّحة من جيش وشرطة، ونقل الانشطار الاجتماعي إلى داخلها، وذلك بكسب عطف القاعدة والمراتب الدنيا المؤلّفة من أبناء الشعب الكادح، وسلخها عن هيمنة القمّة المنتفعة من النظام. هذا هو الشرط المصيريّ الذي يتيح أن تنشطر الأجهزة المسلّحة أثناء الثورة وتنتقل صفوفها القاعديّة إلى جانب الثورة ضدّ النظام. ومن نافل القول إنّ قيادة ثوريّة كالتي وصفنا لا توهم الشعب بوقوف القيادة العسكريّة إلى جانب الثورة كما أوهمت شعب مصر القوى المهيمنة في انتفاضة ٢٥ يناير / كانون الثاني ٢٠١١، وكانت تقصد بهتاف «الجيش والشعب يد واحدة» الجيش بكامله وعلى رأسه المجلس الأعلى للقوّات المسلّحة بينما قصدت أقليّة ثوريّة بالجيش جنوده المتواجدين في ميدان التحرير، أملاً منها بأن يتمرّدوا على قيادتهم في حال أمرتهم بقمع المحتشدين.

قلب النظام بأقل الخسائر

إنّ تحقيق جملة الشروط المذكورة هو ما يسمح بقلب النظام جذريّاً بأقلّ الخسائر المادّيّة والبشريّة الممكنة وبلا انهيار كامل لوظائف الدولة الرئيسيّة. وهو ليس بأمر سهل بالتأكيد، لكنّه ليس بالمستحيل أيضاً. وقد شهد تاريخ الثورات عدّة حالات من هذا القبيل، منها في منطقتنا الثورة الإيرانيّة في عام ١٩٧٩، حتى ولو كانت قيادتها أصوليّة إسلاميّة بما أدّى بالمخاض الثوريّ إلى توليد نظام رجعيّ حلّ فيه رجال الدين محلّ الشاه وحاشيته. وإذا نظرنا إلى التاريخ الحديث لدولة مصر التي تطغى فيها أجهزتها المسلّحة، رأينا أنّ الانتفاضتين الأهمّ اللتين سبقتا «ثورة ٢٥ يناير» هما «انتفاضة العيش» لسنة ١٩٧٧ في عهد السادات وانتفاضة الأمن المركزيّ («أحداث الأمن المركزيّ») لسنة ١٩٨٦ في عهد مبارك. وكانت هذه الأخيرة انتفاضة لمجنّدي الأمن المركزي ذاتَ طابع طبقيّ جليّ. هذا وحتّى في ظلّ الرّدّة الاستبداديّة العنيفة التي تعيشها البلاد الآن، فقد شهدت مصر حركات تمرّد في صفوف رجال الشرطة في صيف ٢٠١٥، تجلّى فيها مرة أخرى الانشطار الطبقيّ الذي يمرّ داخل الأجهزة المسلّحة مثلما يمرّ داخل المجتمع بأسره (انظر كتابي «أعراضٌ مَرَضية»).

إنّ مستقبل السيرورة الثوريّة طويلة الأمد التي انطلقت من تونس في كانون الأول / ديسمبر ٢٠١٠ واجتاحت عموم المنطقة العربيّة مرهونٌ بقدرة القوى التقدّميّة على تحقيق هيمنة مضادّة في المجتمع، أو إحياء هذه الهيمنة المضادّة حيث سبق أن تحقّقت خلال انتفاضة سنة ٢٠١١ قبل أن تتلاشى في مرحلة الثورة المضادّة التي تلت. وهو مستقبل مرهونٌ على الأخصّ بقدرة تلك القوى التقدميّة على مدّ هيمنتها المضادّة إلى داخل أجهزة الدولة، ولا سيّما الأجهزة المسلّحة، بحيث تستطيع شلّ النظام وهزمه بأقلّ كلفة بشريّة ممكنة وتشكيل حكومة ثوريّة مؤقّتة تحوز على مقوّمات الدولة الأساسيّة، بدون انفلات أمنيّ وانهيار اقتصاديّ وأزمة معيشيّة حادّة. هكذا فقط سوف يمكن إسقاط النظام والشروع في إعادة تركيب الدولة بدون أن تنهار وظائفها التي يحرص عليها المجتمع.

١٤٢ «خيمةٌ للحنين»
محمود درويش الأندلسي
ماهر جَرّار

١٥٤ يوميات على جبل صنّين
أحمد عُلَبي

«خيمةٌ للحنين»
محمود درويش الأندلسي

ماهر جَرّار

أستاذ الأدب العربي ودراسات الحضارة في الجامعة الأميركيّة ببيروت. له عدّة مؤلفات ودراسات في النقد الأدبي والتراث والدين. من أعماله «عبد الرحمن منيف والعراق: سيرة وذاكرة» (٢٠٠٥).

«ألا تُشفق على عشّاق غرناطة يا إنسانَ المستقبل؟
من تعتقد أنّك تعاقب إذا حطّمت المرآة
التي كنت أنظر فيها؟
لست أنا غير انعكاسك واللهب فوق
قلب يحترق»
(أراغون)[١]

لعلّ أوّل تنويع على ثيمة الأندلس في شعر درويش ترد في ديوانه «مديح الظلّ العالي» الذي كُتب إثر خروج المقاومة الفلسطينيّة من بيروت[٢]. يرى محمود درويش إلى الأندلس من منظورين، فهي على مستوى أوّل أيديولوجيا هروبيّة يستخدمها الحكّام العرب فيما هم يشيحون بوجوههم عن مسؤوليّات الحاضر وعن عبء القضية الفلسطينيّة[٣]. فإذا كان «الخروج» (Exodus) الإسرائيلي من مصر قد مثّل أملاً وارتبط بالتحرّر من الظلم وبحفز الذّاكرة التاريخيّة على مدى آلاف السنين عبر حنين «مسيحانيّ» يرتبط بمجيء المسيح المخلّص. والذي اتّخذ مع الصهيونيّة صبغةً سياسيّة قوميّة لتحقيق الوعد بأرض فلسطين، فإنّ الخطاب العربي الرسمي راح كما نقرأ في أبيات درويش عند تعرُّض العرب للاقتلاع من الأرض، يتمثّل خروجاً وهميّاً ويستحضر مأساةً تاريخيّة تتعالى على الواقع. وتغدو الأندلس على مستوى آخر مسألة شخصيّة بعد «الخروج» من بيروت على السفينة اليونانيّة «الأوذيسّة» في تيه البحر الأبيض المتوسّط، فهي الوطن / الحقيبة التي يحملها الفلسطينيّ معه في أوديسّاه. إنّ الخروج الفلسطينيّ الثاني في البحر المتوسّط هو الذي حفز صورة «الأندلس القريبة» لتتّخذ حيّزاً مخيالياً في شعرية درويش في مرحلته الثّالثة.

لقد أوضحتْ اعتدال عثمان هذا البُعد في دراستها «الأندلس في الشعر العربي الحديث»، حيث تدخل الأندلس بما هي مكان شعريّ، «في سياق حلميّ يتّخذ أشكالاً لا حصر لها، يصل إليها الخيال اللغويّ فيما يمكن أن يسمّى جماليّات اللغة أو جماليّات الخيال»[٤]. وهي ترى أنّ الأندلس بالإضافة إلى ما تمثّله من مرحلة إيجابيّة في الثقافة العربيّة، «نستطيع أن نتصوّرها بوصفها أحد مكوّنات البنية اللاشعورية الثّاوية في العقل العربي، تستقرّ في هذه المنطقة اللاشعوريّة ذاتها بوصفها الجنّة العربيّة الضائعة، أو الفردوس الأرضيّ المفقود، وحين يُستدعى هذا المنفى، بوصفه حلماً ضائعاً، في منافي الشعراء، فإنّه يحضر بأبعاده الفيزيقيّة والمجرّدة معاً في آن واحد».

في حصار لمدائح البحر يصرخ درويش «بيروت من أين الطريق إلى نوافذ قرطبة؟»[٥]، وتردّ الباحثة آنيتّه مونسُن حافزَ الطريق في شعر درويش في ديوانه وردٌ أقل (١٩٨٦) إلى بحث عن طريق يوصل إلى يوتوبيا بعيدة التحقّق[٦].

في أواخر عام ١٩٩١ دعتْ أميركا، الدولة العظمى الوحيدة، إلى مؤتمر للصّلح بين العرب وإسرائيل، وقد عُقد المؤتمر في ٣٠ تشرين الأوّل/أكتوبر من تلك السّنة. وكان انعقاده مثقلاً بالرموز إذ تمّ افتتاحه في مدريد في مكان أثير في ذاكرة العرب الرومنسيّة، بمناسبة متعدّدة الدّلالات، مرور خمسمئة عام على طرد العرب من الأندلس واكتشاف العالم الجديد. وابتدأ شامير كلمته بقوله: «خلال ألفي عامٍ من الترحال حطّ الشعب اليهوديّ هنا لمئات السنين حتى طُرد قبل خمسمئة عام. وفي إسبانيا عبّر الشاعر والفيلسوف الكبير يهودا هاليفي عن شوق جميع اليهود إلى صهيون بقوله: «إنّ قلبي في الشرق وأنا في أقصى الغرب»». وقد كتب هاليفي الذي ألّف أهمَّ

كتبه بالعربيّة في فترة ازدهار الآداب اليهوديّة بتأثير من الحضارة العربيّة قصيدته في الحنين إلى «صهيون» أثناء رحلته المشرقيّة، إذ لم تُتح له زيارة القدس التي كانت تحت سيطرة الفرنجة، ويؤكّد أميل ألكَلاي أن هاليفي لم يرَ إلى «صهيون» إلّا كمدينة الروح ولم يخطر بباله إطلاقاً ما قوّله إيّاه الصهاينةُ ليبدو وكأنّه أحد روّادهم الأوائل. وبقي شوق اليهود الإسبان (السّفَرديم) إلى الأندلس كبيراً واشتعل في ذاكرتهم الحنين إلى قرطبة وإشبيلية وغرناطة بعدما استقرّوا، إثر طردهم مع العرب، في المغرب وإيطاليا واليونان وإسطنبول ومناطق البلقان الخاضعة للدولة العثمانيّة. وكانوا يُسمّون «الإسبنيول» كما حافظوا على لغتهم الإسبنيوليّة حتّى مطالع هذا القرن، كما يخبرنا الكاتب العالميّ إلياس كانَتّي في سيرته الذاتيّة. وقد استفادت إسرائيل إلى أبعد حدّ من احتفالات ١٩٩٢ وطمست كثيراً من الحقائق وأضفت صبغة صهيونيّة ابتزازيّة على الاحتفالات، كما أظهرت إيلا شوحات[٧].

الأندلس في ديوان «أحد عشر كوكباً»

في ديوانه أحد عشر كوكباً، الذي صدر بعد سنة من توقيع اتفاق مدريد، يرفع درويش «خيمةً للحنين» إلى الأندلس المكان الأزليّ، وإلى الزمان في نداوته الأولى. يطرّز خيمته بلغة موسيقيّة بالغة الشفافيّة والكآبة، تصوغ سمفونيّة الكمنجات الحزينة التي ترسم لحظة الخروج بصور تتملّى رغبات الحواسّ الخمس المتفتّحة لالتقاط نضارة العالم قبل وصول الفاتحين والخروج إلى المنفى «شعوباً تُرمِّم أيّامها في ركام التحوّل»، وقبل السقوط «من نجمة في السّماء إلى خيمة في الطّريق إلى... أين؟»[٨].

فمع توقيع الصُّلح والهجوم الوحشيّ على العراق تتبدّى لعبة المرايا لتنعكس في موشورها رايات كولومبس «المنتصر سيّد الوقت والصّخب المعدنيّ ليبشّر بالحضارة»[٩]، محوّلاً العالم إلى مشهد «أبوكاليبسيّ» يغتصب براءة الطبيعة ونقاوتها ويدمّر المكان وسكّانه الأصليّين، من الهنود الحمر والفلسطينيّين والعراقيّين، ويصطاد الأطفال والفراش. يلتقط درويش اللحظة التاريخيّة المثقلة بالرموز ليكتب «التاريخ المضادّ» لتاريخ الاستعمار وإبادة الشعوب ومحو الذّاكرة وتغيير هندسة الطبيعة والإنسان على يدي «سيّد البيض»[١٠].

رؤيا يوسف

سوف تقتصر هذه الدراسة على تناول القصيدة الأولى دون سائر أجزاء الديوان لما تمثّله من ذروة في تطوّر صورة الأندلس عند درويش. يحيلنا عنوان القصيدة إلى رؤيا يوسف القرآنيّة كنصّ مرجعيّ تتناصّ معه في علاقة حواريّة. ولا تعطي رؤيا يوسف اسمها للدّيوان فقط، بل هي عنوان القصيدة الأولى، حيث تؤدّي إضافة جملة «على آخر المشهد الأندلسيّ» إلى ربط الرؤيا النوارنيّة وكَيد الإخوة في لحظة تاريخيّة هي لحظة سقوط الأندلس. وتضمُّ هذه القصيدة إحدى عشرة مقطوعة على عدد الكواكب في الرّؤيا الغرناطيّة. وفي القصيدة الأخيرة من الكتاب تغدو رؤيا يوسف السومريّ، أخينا الجميل، بمثابة «لايتموتيف» رثائيّ لحاضر العراق (ص ٩٩).

يوظّف درويش قصّة يوسف «مرآةً» للشاعر. والمرآة تقنيّة «أشدّ واقعيّة من القناع، وأشدّ حياديّة وهي أوسع مجالاً من القناع»، كما يرى إحسان عبّاس، لأنّها «تَصلح أن تُرفع للماضي، كما تصلح أن تُرفع في وجه الحاضر، وأن تعكس الأشياء مثلما تعكس الأشخاص»[١١]. وقد درس عبد الرحمن بسيسو ظاهرة القناع في الشعر العربيّ المعاصر وتجلّياتها النصّيّة، مناقشاً الدارسين قبله ومستفيداً منهم، وهو يطوّر فكرة عباس مستعيناً بتنظير جابر عصفور الذي يرى أنّ «السّمة الفارقة التي تفصل القناع الذي يجعل الوجود المتقابل لعلاقات الغياب والحضور وجوداً تعاقبيّاً عن المرآة، يتمثّل في أنّ تقنيّة المرآة تجعل من هذا الوجود المتعاقب لعلاقات الغياب والحضور وجوداً آنيّاً، يتقابل فيه الموضوع والذّات، والشيء وصورتُه، ويواجه المشَبّهُ به المشبّه في حضور آنيّ»[١٢].

وقد بيّن الدكتور خالد الجبر أهمّيّة سورة يوسف كنصّ مرجعيّ في تراث درويش الشعريّ منذ ديوانه الأوّل[١٣]، فهي «تتراءى ستّاً وثمانين مرّة في شعر محمود درويش، وتدلُّ على كون النّصّ المرجعيّ جزءاً من ثقافته». وهو يرى أنّ ثمّة تحوّلين دراماتيّين في تقاطع شعر درويش وسورة يوسف كنصّ مرجعيّ لهما علاقة وثيقة بالتحوّلات الدراماتيّة التي عاشها الحلم (الرؤيا) في الواقع، لا سيّما أنّهما يزامنان تجربتين تكسّر فيهما الحلم على صخرة الواقع. ولم ينتبه الجبر إلى توظيف درويش لرمز يوسف كمرآة.

الأنا الشاعريّة

تنهض قصيدة «أحد عشر كوكباً على آخر المشهد الأندلسي»، على إحدى عشرة مقطوعة، تحمل كلٌّ

واحدة منها رقماً وعنواناً مستقلّاً. والصوت الذي يطالعنا في المقطوعة الأولى بعنوان «في المساء الأخير على هذه الأرض» هو صوت جماعيّ (نحن): «نقطع أيّامنا عن شجيراتنا، ونعدُّ الضّلوع التي سوف نحملها معنا والضّلوع التي سوف نتركها ههنا» (ص ٩). إلّا أنّ المقطوعات الأخرى تحمل صوت أنا فرديّة تهيمن على النّصّ: «كيف أكتب؟... لي خلف السّماء...» (ص ١١، ١٣)، ولا تعرّفُ هذه الأنا عن نفسها سوى في المقطوعة الرابعة: «أنا واحد من ملوك النهاية ... أقفز عن فرسي في الشتاء الأخير، أنا زفرة العربيّ الأخيرة» (ص ١٥). إنّه صوت أبي عبد الله الصّغير، محمد بن علي الحادي عشر المعروف بالزُّغَيْبي[١٤] وتسمّيه المصادر الإسبانيّة «بو عبديل» و«الملك الولد El rey chico»، آخر ملوك بني الأحمر الذي وقّع في الثاني من تشرين الثاني/نوفمبر سنة ٨٩٦ / ١٤٩١ معاهدة تسليم غرناطة. ولا تحتفظ الرّواية العربية الأندلسيّة ولا التاريخ العربي بطبيعة الحال بصورةٍ مشرّفة لهذا الملك، أمّا في الشّعر العربيّ الحديث فهو «الملعون»، رمز السقوط والاستسلام[١٥].

أثناء خروج «بو عبديل» وقف على تل البدول فأجهش بالبكاء. فصاحت به أمه عائشة الحرة «ابك مثل النساء ملكا لم تستطع أن تحافظ عليه مثل الرجال». وهي التلة التي أطلق عليها الإسبان اسم «زفرة العربي الأخيرة».

وقد تناصّ عدد من القصائد العربيّة الحديثة مع ما تذكره الرواية القَشتاليّة المعاصرة للأحداث، من أنّه أثناء خروجه وقَفَ على تلّ البدول فأجهش بالبكاء، فصاحت به أمُّه عائشة الحرّة «ابكِ مثل النّساء مُلكاً لم تستطع أن تُحافظ عليه مثل الرِجال»[١٦]، وهي التّلّة التي أطلق عليها الإسبان اسم «زَفرة العربيّ الأخيرة» (El ultimo suspiro del Moro)[١٧]. وقد غدا هذا المشهد على ما قد ينطوي عليه من دراميّة بمثابة (Topos) للسقوط في الخطاب العربيّ الحديث، ينطق بلسان الحكاية التاريخيّة الإسبانيّة حكاية المنتصر.

هل هذا يعني أنّ درويشاً يتقنّع بشخصيّة أبي عبد الله؟ المسألة دقيقة، فلم يحسم النّقد الحديث بعدُ الفروق الدقيقة بين مصطلحات الـ(Mask) الذي صاغه بيتس،

زفرة العربي الاخيرة، ١٨٩٢، فرنسيسكو براديا اورتي

والـ(Persona) عند عزرا باوند، وقد طوّر إليوت مصطلح باوند على نحو مُفارق للأخير عبر تأكيده أنّ القناع يحيل دائماً وباستمرار إلى صوت الشاعر. هل يصلح أبو عبد الله بما يمثّل من قيم سلبيّة في الوجدان الجمْعي العربي أن يُتّخذ قناعاً؟ ممكن أن يُصاغ أبو عبد الله في مواقف دراميّة معبّرة، مُحاكياً مشاعر إنسانيّةً كبرى وثنائيّات ضدّيّة تعكس الصراعات المختلفة والنّوازع التي تتوزّع النّفس البشريّة، وهو ما يلمّ به درويش وإن كان هدفه في تمثُّل شخصيّة أبي عبد الله التاريخية يكمن في مكان آخر. ولا ننسى أنّ قصيدة درويش كتبت مباشرةً إثر توقيع صلح مدريد، فاستدعاء شخصيّة أبي عبد الله له ما يسوّغه على المستويين التّاريخي والفنّي. وقد تنبّه علي جعفر العلاّق إلى توظيف درويش لصوت أبي عبد الله، يقول: «لقد استخدم درويش بمهارة شخصيّة تاريخيّة كقناع. فقد استغلّ آخر ملوك غرناطة كناطق باسم الشاعر»[١٨].

ثمّة أمر يجدر التنبّه إليه، وهو أنّ الطّريق كان قد مُهّد أمام شخصيّة أبي عبد الله لتتّخذ بُعداً دراميّاً عبر كتاب أراغون مجنون إلسا، ودرويش يقيم علاقة تناصّ حواريّة مع أراغون كما سوف أبيّن لاحقاً.

لا يصحّ في نظري اعتبار أبي عبد الله الصغير قناعاً، ولا النّظر إليه ناطقاً بلسان الشاعر، كما يرى إليه العلاّق. فما هو سوى انعكاس صورة شخصيّة تاريخيّة هي رمز للسقوط على صفحة مرآة يوسف. ثمّ إنّ درويش يتعمّد ترك مسافة بين أنا الشاعر التي توجّه المرآة، وبين شخصيّة أبي عبد الله الشعريّة. فهو يستخدم مفردات تعود إلى معجمه الحميميّ والخاصّ، كرائحة القهوة («لا صباحَ لرائحة البُنّ بعدك»، ص ١٢)، التي تعبق في شعر درويش وفي محطّات غربته ومَنازله الشعريّة، سواء كانت منزل حنينه الأوّل في بروة الجليل، أو بيته الأندلسيّ. وهو يذكر الشاي الأخضر أيضاً («شايُنا أخضر ساخن فاشربوه»، ص ٩)، وكلا القهوة والشاي لم يكونا معروفين في الأندلس في ذلك الوقت. كلّ هذا يُفقد القناعَ صدقيّته (versimilitude). ثمّ إنّ درويش يخلق مسافة زمنيّة تتيح للشّاعر أن يتّصل بالحاضر ويتأمّل الماضي:

«خمسمائة عام مضى وانقضى،
والقطيعة لم تكتمل بيننا، يا غريب» (ص ١٧)

درويش يحاور لوركا

كما أنّه يقيم صلةً حميميّة مع لوركا أحد شعراء درويش الأثيرين كنصّ غائب، ودرويش يتحاور مع لوركا في سائر دواوينه الشعريّة. ويقتفي درويش موسيقى لوركا في خلق توقيعاته الخاصّة التي تُسمَع بوضوح في غنائيّته لغَرناطة، ليغدو لوركا هو وريث التراث الشعريّ/العربيّ الأندلسيّ:

«سوف يهبط بعضُ الكلامِ عن الحبّ
في شعرِ لوركا الذي سوف يسكن غرفةَ نومي
ويرى ما رأيتُ من القمرِ البدويّ»[١٣].
«أنا آدمُ الجنّتين فقدتُهما مرّتين
فاطردوني على مَهَلٍ،
واقتلوني على مَهَلٍ،
تحت زيتونتي،
مَعَ لوركا...»[١٤]

يقودنا الهبوط من الجنّة إلى الكلام على بنية القصيدة. تنفتح القصيدة على عشيّة الخروج:

«في المساء الأخير على هذه الأرض نَقطعُ أيّامَنا
عن شُجيراتِنا. ونَعُدُّ الضّلوعَ التي سوف نحملُها
مَعَنا والضلوعَ التي سوف نترُكُها ههنا... فالمكانُ
يبدّل أحلامَنا» (ص ٩)

منذ المطلع يبدأ درويش بتناصّ حواريّ مع أراغون، حيث يروي الأخير أنّ مجموعة من الأغلاط في الكتب كانت حافزه على كتابة مجنون إلسا: «هنا كان مفتاح الأحلام، ونهدت أعيد (المطلعَ) عشيّة سقطت غرناطة... عشيّة سقطت غرناطة، حتّى تفتّح الإلحاح الآليّ فيَّ عن نوع من أغنية»[١٩].

تنبني قصيدة درويش ومثلها مثل شعر الشوق العربيّ على جدل الفقدان والرغبة (desire أو الشوق) عند حدِّ التّعارض بين اللحظة الآنيّة المنتهية والتذكّر على حافّة النّهايات:

«ذاتَ يوم أمُرُّ بأقمارِها وأحُكُّ بليمونةٍ رغبتي...
عانِقيني لأُولَدَ ثانيةً من روائحِ شمسٍ ونَهْرٍ
على كتِفَيْكِ»[١١]

والرّغبة هي كناية عن فقدان الوجود، عن إقصاء الدّالّ في الواقع المعيش ورفضه، بحثاً عن إشباعٍ في حيّز

الآخر الغائب الذي هو أصل المعنى ومسبّب الفقد في الآن ذاته، فما الرّغبة سوى التجويف الذي يكمن في إلحاح الرغبة نفسها[٢٠]. وفي قراءة رجاء بن سلامة لـ«لاكان»، ترى أنّ «شعر العشق جزء من العشق في عالم اللغة والقانون، مندرج في جدليّته المعقّدة. إنّ الغزل فضاء من القول والحديث، يفتحه القانون باعتباره منعاً للمتعة، وواسطةً بين الذات وموضوع المتعة. لا يمكن العشقَ دون المنع الذي يفتح باب الغزَل، باعتباره حديثاً يتوسّط بين الذّات والمتعة بالموضوع، وباعتباره شعراً يظهر فيه التغنّي بالمعشوق»[٢١]. بين حدَّي الفقدان والشّوق ينهض فضاء القصيدة على ثلاث حركات:

١ ——— حركة صعود، تشكّل في ذروتها معراج غَرناطة الرمز.

٢ ——— حركة هبوط آدم من الجنّة، والهبوط المعنويّ الذي يسبّبه الفقد. هاتان الحركتان كونيّتان ووجوديّتان في الآن نفسه، بمعنى أنّهما تعبّران عن لقاء الكوني بالوجودي الأنطولوجي.

٣ ——— أمّا الحركة الثّالثة، فتتّخذ منحىً أُفقيّاً، وتنجدل فيها ثنائيّة الخروج والدخول، وبها يكتمل شرط الوجود الإنسانيّ.

حركة الصعود تقودها أفعال الطيران والعروج ومفرداتهما:

«لكنّ غرناطةً من ذهبْ.
من حريرِ الكلامِ المطرّزِ باللوزِ، من فضّةِ الدّمعِ في
وترِ العود. غَرناطةُ للصّعودِ الكبيرِ إلى ذاتِها...
..وأنا من هناك، فغَنّي لتبنيَ الحساسينُ من
أضلُعي دَرَجاً للسّماءِ القريبة»[١١].

مقابل حركة الصّعود على درج المعراج تأتي أفعال الهبوط متمثّلةً بالسقوط الأوّل، سقوط آدم من الجنّة:

«أنا آدمُ الجنّتينِ فقدتهما مرّتين
فاطردوني على مَهَلٍ،
واقتلوني على مَهَلْ»[١٤]

المتكلّم كما بيّنّا هو أبو عبد الله، فالجنّة الأولى بالنّسبة إليه هي «جنّة عدن»، والثّانية هي لحظة الطّرد من الأندلس عشيّة سقطت غرناطة. أمّا مرآة درويش، فإنّها تعكس الحاضر والماضي فتتراءى في موشوراتها جنّتان مفقودتان هما الأندلس وفلسطين. ويتكرّر ظهور آدم وسقوطه / أو خروجه من الجنّة في شعر درويش منذ ديوانه محاولة رقم ٧ (١٩٧٤)، ويتابع المراودة بتنويعاتٍ مختلفةٍ في مديح الظلّ العالي (١٩٨٣)، وخصوصاً في شعر مرحلته الأخيرة ابتداءً من ديوان لا تعتذر عمّا فعلت (٢٠٠٣)، وصولاً إلى ديوانه الأخير أثر الفراشة (٢٠٠٨).

في قصيدة «أحد عشر كوكبًا»، تصبح غرناطة كما في مقطوعة لأراغون هي جنّة أبي عبد الله، وليست تلك السماويّة[٢٢]. وتستمرّ أفعال السّقوط في تشكيل صورة الهبوط التي أسّست للخروج وللفقد والغياب:

«أقفز عن فرسي في الشتاءِ الأخيرِ، أنا زفرةُ
العربيِّ الأخيرةْ»[١٥]
«من سيُنـزل أعلامَنا؟»[١٩]
«من سيدفن أيامَنا بَعدَنا؟»[٢٠]
«سوف أسقط من نجمةٍ في السماءِ إلى خيمةٍ
في الطريق»[٢١]
«لا أستطيعُ النّـزولَ إلى قاعِ هاويتي»[٢٢]

إنّه صوت أبي عبد الله الصّغير يخاطب نفسه المنكسرة وجعاً، ويُحاكي انكسار المرايا وتشظّي الزجاج اللذين يُسمَعان بوضوح في قصيدة درويش تماماً كما يُسمَعان في مجنون إلسا لأراغون[٢٣]. ويراود درويش حافز المرايا منذ مراحله الشعريّة الأولى، غير أنّه ينوّع بإلحاح في هذا الديوان على ثيمة المرايا وانعكاساتها وتكسّرها. والمرآة تعكس الأنا والآخر، كما أنّها تعكس على صفحتها الجسم الإنسانيَّ ببُعدَيْه المتعيّن والمجرّد، وتكشف طبيعة العلاقة بين المرء ونفسه، وبين الوجود الجسديّ ووعي هذا الوجود. إنّها رمز للتّرجسيّة، كما أنّها انعكاس للمكان، وفي الوقت نفسه فإنّها تضع له حدوداً. والمرايا رمز للتّكرار والتّماثل، كما أنّها تشير إلى ثنائيّات الوضوح والتخفّي، والوجود والعدم، والخيال والحقيقة[٢٤]. ويرى هامون أنّ المرآة هي «لايت موتيف» يتماثل مع الشعر ويستبطن روحه: انعكاس الذّات، والقرين، والآخر، والصّدى، وإمكانيّة الحوار[٢٥].

أمّا الحركة الأفقيّة في القصيدة، فتستوي على قطبين متعارضين، الدّخول والخروج:دخول الغجر، وهو تاريخيّاً سبق سقوط غرناطة بنحو خمسين عاماً. ثمّ

يأتي دخول المنتصر الإسبانيّ الذي يفرض خروج العرب النهائيّ:

«فالمكان يبدّل أحلامَه
ويبدّل زوّارَه... فالمكانُ مُعدٌ لكي يستضيفَ الهباءْ
زمانٌ قديمٌ يسلِّمُ هذا الزمانَ الجديدَ مفاتيحَ أبوابِنا
فادخلوا أيّها الفاتحون...»[٩]

تلفّ لحظتا رحيل العرب طوال المقطوعة الأولى ودخول الغجر في المقطوعة الأخيرة، الديوان في دائرة تضمّ البداية إلى النّهاية، وترصد المرأة فيها حركة التاريخ وهجراته (هولاكو، والغجر، والصليبيّين، والإسبان، والعرب).

غجـــــــــــــر الأندلس طعموا موسيقاهم بالألحان العربية فى الأندلس التى كان لزرياب. تلميـــــــــــــذ إسحاق الموصلى. دور كبير فى تجديـــــــــــــدها.

وما المقطوعة الأخيرة بعنوان «الكمنجات» إلّا موسيقى الوداع، حيث تُغلق الدائرة على موسيقى دخول الغجر إلى الأندلس. ولا نسمع هنا عزفاً لغيتارات الرّوح، كما كان الحال زمن غرناطة، بل تطالعنا موسيقى الكمنجات الغجريّة (ولدرويش تنويعات غجريّة في غير ديوان). ورغم ما تتميّز به سيمفونيّة الكمنجات الغجريّة من إيقاع لعب موسيقيّ متسارع ورشيق، إلّا أنه يلمّها قاع قرار موسيقيّ حزين. ودرويش هنا، بذائقته الإيقاعيّة المرهفة، متأثّر بإيقاعات لوركا.

وقد وصلت هجرة الغجر (أو تغريبتهم) من سهول راجستان شمال غربي شبه القارّة الهنديّة إلى أوروبّا في سنة ١٤١٧، ودخلت طلائع منهم إلى شبه الجزيرة الإيبيريّة عبر مضائق جبال البرينيه في سنة ١٤٥٠[٢٦]. وحملوا معهم نوعاً من آلة السيتار الهنديّة وألحانهم الهنديّة الخاصّة، وقد تطعّمت ذائقتهم الموسيقيّة بألحان الآلات الوتريّة كالـفيل في أوروبّا الشّرقيّة (إذ لم تُعرف الكمنجا قبل مطلع القرن السادس عشر، حيث تمّ تطويرها في كريمونة في إيطاليا)[٢٧]. ويبدو أنّ غجر الأندلس قد طعّموا موسيقاهم بالألحان العربيّة في الأندلس الّتي كان لزرياب (توفّي حوالي ٨٤٥/٢٣٠)، تلميذ إسحاق الموصلّي، دور كبير في تجديدها[٢٨]. وقد تأثّر لوركا وهو عازف بيانو وخبير في موسيقى إسبانيا بموسيقى الغجر وإيقاعاتهم وصورهم الشعريّة، وخصوصاً بالـ«كانته خوندو» (Cantejondo) وهو ذو قرار ثقيل يعتمد على عمق الصّوت الحزين ووجعه. ونظّم لوركا بالاشتراك مع صديقه الموسيقار مانويل دي فايّا أوّل مهرجان لغناء الـ«كانته خوندو» في غرناطة، كما تابع أصوله ونظّر له في دراسة له تعود إلى العام ١٩٢٢[٢٩]، وبنى لوركا على هذه الإيقاعات ديواناً كاملاً[٣٠].

معراج الأيقونة: غرناطة الحلم

في حيّز هذه الثنائيّة على المستوى الأفقيّ يندرج فضاء الحياتي. هنا يستدعي درويش حميميّة الوجود الإنساني وهشاشته، ملتقطاً أشياء العالم اليوميّة، والرّوائح، والضّوء، وأفعال الشّوق والعشق. وفي هذا الفضاء تنجدل علاقة الزمان والمكان، ويندرج الأنطولوجيّ في سياقه الكونيّ، ويؤثّث صوت أبي عبد الله مدينته ويملأ الفضاء بأشياء البيت.

وتُؤثر المرآة أن تعكس لنا النّصّ المرجعيّ الغائب، فتعود إلى بيت الذّاكرة الأولى في البروة أو البيت الكنعانيّ الرعويّ في مرحلة درويش الجديدة، حيث: القهوة، والنّباتات البيتيّة، والآس على سطوح البيوت، والشباك، والنّاي، والحبيبة، والشّال، وزرّ القميص الذي ضاع منّا، والمزهريّة، وخزانة الأمّ، والسنونو، والحمام، وأشجار الحديقة والحقل، والسّروة، والصّفصافة، وبئر الأجداد والتّراث، ومرمر الدّار، وماء النّافورة، والعتبة، وجِرار النّبيذ، والعيد والعرس.

في فضاء الحنين والفقد هذا يصقل أبو عبد الله رخام المكان ويلمّع معدنه، وفيه يطيب الغناء على إيقاعات الحبّ والشّوق، فبين حدَّي الفقدان والشّوق:

«يحُكُّ جناحُ سُنونُوةٍ نهدَ امرأةٍ في السرير،
فتصرُخُ: غرناطةٌ جسدي

ويُضَيِّعُ شخصٌ غزالَته في البراري، فيصرُخُ:
غرناطةٌ بلدي»[١١]

وفي غرناطة تتفتّح الرغبة على «رائحة العرق المشمشيّ» ويغدو فعل الحبّ «رقصة للخيل في ليل أعراسنا»[٢٥].

لا تطول ذكرى الاتحاد وتحقُّق الشّوق، إذ يغلب صوت

الحاضر ورؤاه على حنين الرّوح:

«لا حبَّ يشفع لي مُذْ قَبِلتُ معاهدةَ الصُلْحِ،
لم يبقَ لِيَ حاضرٌ كي أمرَّ غداً قربَ أمسي.
سترفع قشّتالةُ تاجَها فوق مِئذنةِ الله.
أسمع خشخشةً للمفاتيح في بابِ تاريخِنا الذهبيّ،
وداعًا لتاريخِنا،
هل أنا من سيُغلِقُ بابَ السماءِ الأخيرَ؟»
(١٥-١٦)

وفي لحظة الرّحيل يختلّ توازن أبي عبد الله:

«لا أستطيعُ الرجوعَ إلى إخوتي قربَ نخْلةِ بيتي القديمِ،
ولا أستطيعُ النـزولَ إلى قاعِ هاويتي...»[٢٢]

فيوسف الجميل سلّمه إخوتُه للذئب كيداً لما عاينه من رؤيا غرناطة وهي ترتفع مع ذهب النّهار معراجاً نحو السماء تماماً كما كادوا ويكيدون ليوسف الكنعانيّ في فلسطين، وليوسف السومريّ في العراق.

تندرج غنائية أبى عبد الله فى محبوبته المتوحدة بغرناطة فى سياق شعر الشوق. ويرى لاكان أن التروبادور كلما أضفى على محبوبته صفات الحضارة والبيت والمدينة. جعلها صعبة المنال.

تستدعي هذه الحيرة والاستلاب، عشيّة الرّحيل الكبير، شعوراً ممضّاً بالفقد وبالطّرد:

«عمّا قليلٍ تُقفلين المدينةَ. لا قلبَ لي في يديكِ،
ولا دربَ يحملني، في الرحيلِ الكبيرِ أحبُّكِ أكثرَ
لا حليبَ لرمّانِ شُرفتِنا بعد صدرِك...»[٢٥]

فتغدو الخفّة الّتي تغلّف الأشياء انعكاساً للخفّة التي تكاد تطير بـ«أنا الشاعر» بعيداً عن محطّ الأشواق والرّغبات، إلى المنفى:

«عبثاً يستدير الزمانُ لأُنقذَ ماضِيَ من بُرهةٍ
تلد الآن تاريخَ منفايَ فيَّ... وفي الآخرين...»[٢٣]

ليس هذا وقوفاً على الطّلل، فقد استحالت «أنا الشاعر» طللاً منكسراً أمام «وقار الشيء» (das Ding)[٣١]، ليبلغ عويل الحزن والوجع مداه:

«خَفَّ النّخيلْ، خَفَّ وزنُ التلال،
وخفّتْ شوارعُنا في الأصيل
خَفَتِ الأرضُ إذ ودّعَتْ أرضَها...
والحكاياتُ خفّتْ على درجِ الليلِ
لكنّ قلبي ثقيلْ
فاتركيه هنا حولَ بيتِكِ يعوي ويبكي الزمانَ الجميل»[٢٥]

فاستحالة «أنا الشاعر» إلى طلل هو ما يستدعي العواء في برّيّة الفقد.

في مطلع مديح الظلّ العالي (١٩٨٤)، عوت «أنا الشاعر» فيما هي محمولة على بحر أيلول الجديد أثناء الخروج الفلسطينيّ من بيروت في «زورق الأوديسّة المكسور»[٣٢]:

استطاع القلب أن يرمي لنافذة تحيَّته الأخيرةَ
واستطاع القلب أن يعوي، وأن يعد البراري
بالبكاء الحر...[٣٣]

صحيح أنّ العرب قالت إنّ الرجل الغزل هو كـ«الكلب الغَزِل»[٣٤]، إلّا أنّنا لا نقع فيما أعلم على صورة مشابهة في الشعر العربيّ القديم. أمّا في الشعر العربيّ الحديث، فيسمع صوت العواء فيما أعلم عند السيّاب والبيّاتي[٣٥]. غير أنّ قلب درويش ناظر إلى أراغون، فهو يتناصّ معه[٣٦].

تندرج غنائيّة أبي عبد الله في محبوبته المتوحّدة بغرناطة في سياق شعر الشّوق. ويرى لاكان أنّ التروبادور كلّما أضفى على محبوبته صفات الحضارة والبيت والمدينة، جعلها صعبة المنال، متعاليةً ورفعها، كما يقول لاكان، إلى مستوى «وقار الشيء»، غير أنّ «الشيء» بما هو الفقد نفسه، لا يمكن التعبير عنه سوى بالفراغ بوحشته القاسية، ولكنْ أليست الخزفيّات وفنون العمارة موادَّ جميلةً تسعى إلى ملء الفراغ؟[٣٧]. ليس علينا أن نعجب إذاً عندما نجد أنّه عند أعلى مستويات تجريد المرأة المحبوبة، حيث تبلغ وقارها بارتباطها بـ«المدلول» نفسه، تغدو عندها هي نفسها تعبيراً عن فراغ الشيء بكلّ ما في هذا الفراغ من وحشة[٣٨].

FEDERICO GARCIA LORCA
ROMANCERO GITANO
1937
EDITORIAL NUESTRO PUEBLO

محمود درويش
أحد عشر كوكبًا
الطبعة الرابعة

ARAGON
LE FOU D'ELSA
POEME
nrf
GALLIMARD

يُفضي بنا هذا العرض إلى توصيفٍ لقصيدة «أحد عشر كوكباً على آخر المشهد الأندلسيّ»، بأنّها غنائيّة ملحميّة وهو توصيف نتبنّاه من درويش نفسه حين رأى في حوار معه (سنة ٢٠٠١) أنّ في مجموعته الشعريّة أحد عشر كوكباً «يتجلّى شكل الغنائيّة الملحميّة، هذا الشّكل الذي حدّده إيقاع التّعامل مع التاريخ، وبالذّات مع تاريخ تحوّلين كبيرَين في حياة الإنسانيّة وفي ثقافتنا العربيّة، وهما الحدثان اللذان وقعا في عام ١٤٩٢ حيث تكثّف التاريخ بمأساوية عالية»[٣٩]. وكان درويش قد قال (سنة ١٩٨٧) في حديث معه «لقد أراحني يانيس ريتسوس حين وصف شعري بأنّه ملحميّ غنائيّ، أو غنائيّة ملحميّة»[٤٠]. وفي حواره مع عبده وازن يردّ درويش التحيّة ويشرح معنى التعبير، يقول درويش «حاول ريتسوس أن يكتب اليوميّ، لكنّ هذا اليومي الذي يبدو لنا عاديّاً يخبّئ بُعداً أسطوريّاً ما. ولعلّ القصيدة التي نُسمّي يوميّةً لدى ريتسوس ليست قصيدةً يوميّة، ففي هذا «اليومي» بُعْد أسطوريّ ميتافيزيقيّ»[٤١]. تنهض الملحميّة في أحد عشر كوكباً على دمج التاريخيّ، بما يندرج في بنيته من بُعد لليوميّ المتموضع في العناصر المكوّنة للنّصّ، بالأسطوريّ الميتافيزيقيّ، لتلفّها غنائيةٌ قائمة على الإيقاعات المتنوّعة والتقفية الداخليّة، وعلى توتّر في تركيب الصور، الأمر الذي يؤدّي إلى الدهشة والمفاجأة.

في أحد عشر كوكبا يقول «فلسطين ليست ذكرى.. إنها أكثر من وجود. ليست ماضيا ولكنها مستقبل. فلسطين هي جمالية الأندلس. إنها أندلس الممكن».

تتوحّد الحبيبة مع غرناطة لحظة الرحيل «عشيّة سقطت غرناطة»، فكلتاهما الحبيبة وغرناطة محطّ الفقدان والشّوق. في مخاض هذه اللحظة ترسم الذاكرة أيقونةً للرّحيل لترفعها أملاً على طريق الغربة المستجدّة الطويل أمامه، ومعراجاً للروح في خيمة أخرى سوف يرفعها على دروب الشتات. وتصبح غرناطة يوتوبيا ماضويّةً لفردوس مفقود، يستذكرها في رحيله الممتدّ حيث لا رؤيا أمامه ولا أفق. فهو ما زال يتقلّب في أطوار «طقس العبور» (rite of passage)، يكمل تشرّده (Nostos)، ولا يرى أملاً بارتفاع عمود دخان من بيته الرعوي، كذاك الذي قاد أشواق عوليس إلى شواطئ إيثاكا[٤٢]. و«الشعر يقول أوكتافيو باث هو الجسر بين الفكر اليوتوبيّ والواقع، هو اللحظة التي تصبح فيها الفكرة متجسّدة»[٤٣].

في أحد عشر كوكباً تصبح الأندلس (meta-text):

«وسنسأل أنفُسَنا في النّهايةِ: هل كانت الأندلسُ هنا أم هناك؟
على الأرضِ... أم في القصيدة؟» (ص ٢٠)

وتغدو القصيدة ببنيتها المركّبة وباللغة الموسيقيّة المصفّاة التي تحتفل بالشكل هي نفسها يوتوبيا المكان بكلّ تفاصيله، تعيد صياغة كلّ ما هو إنسانيّ وجميل. وأراني أجد في الغنائيّة والتنويع الموسيقيّ، واللعب على الإيقاعات، وفي تدوير القصيدة[٤٤]، نوعاً من التوشيح، وخصوصاً أنّ من اللافت عدم اعتماد درويش في أيّ من مقطوعات القصيدة الإحدى عشرة على صيغة الموشّح. وقد نوّع درويش في التوشيح وفي إيقاعاته الأندلسيّة في دواوينه اللاحقة، وهي خارج نطاق هذه الدراسة.

تُوحِّد المرآةُ فلسطين بالأندلس لتصبح فلسطين رغم الكآبة والشّجن اللذين يلفّان القصيدة هي«غرناطة» الأمل الذي يُشرق على تفاصيل المكان المغتصَب، ويوتوبيا المكان/المستقبل كما عند أراغون[٤٥] الذي تنبغي استعادته، ليس في الذاكرة فحسب بل بما هي، كفضاء حقيقيّ، محطُّ الأشواق و«القدس الجديدة/ أو الأندلس الجديدة». فيصبح الحاضر مرآةً مزدوجة للماضي وللحاضر الذي يحتوي المستقبل ويستشرفه.

الذاكرة الشعريّة والتاريخ

ما موقع الذاكرة الشعريّة من التاريخ إذاً؟ سؤال قاربه أوكتافيو باث بقوله: «الشعر والتاريخ يكمّل واحدُهما الآخر شرط أن يعرف الشاعر كيف يحافظ على مسافته (بينهما)... وأنا أجزم بأنّ الشعر يتعذّر اختزاله إلى مجرّد أفكار وإلى نظام (مغلق)، إنّه الصوت الآخر. فهو ليس كلمة التاريخ أو التاريخ المضادّ، لكنّه الصوت، الذي في سياق التاريخ يقول شيئاً آخر، الشيء نفسه منذ البداية»[٤٦].

ولدرويش تصريحان في مسألة علاقة الشعر بالتاريخ، الأوّل قاله في حواره مع وازن وهو التّالي: «أحاول أن أخفّف من ضغط اللحظة التاريخيّة على جماليّة الشعر، من دون أن أتخلّى عن الشرط التاريخيّ»[٤٧]. أمّا الثاني

فقصيدته «لا تكتب التاريخ شعراً» في ديوانه لا تعتذر عمّا فعلت، ومطلعها:

«لا تكتبِ التاريخَ شعراً فالسلاحُ هو المؤرّخُ،
والمؤرخُ لا يُصابُ برعشةِ الحمّى...»
(٩-٩٩)

في أَحد عشر كوكباً يرسم درويش شعريّاً ما كان قد عبّر عنه في مجلة الآداب في تمّوز/يوليو ١٩٧٤ بقوله: «إنّ علاقة الشعوب بفردوسها المفقود هي علاقة ارتباط بالماضي الذي يحدّه القدر: حنين مجانيّ وبكاء للذكرى والعزاء، وفرح بقدرة ماضية على إنجاز جميل مضى. أمّا الفردوس الفلسطينيّ المفقود فهو علاقة الماضي والحاضر والمستقبل، وما زالت ساحة الحاضر ملتهبةً بالصراع الذي يقرّر مدى ديناميّة العلاقة بين الماضي والمستقبل»[٤٨]. ويقول في موضع آخر: «فلسطين ليست ذكرى.. إنّها أكثر من وجود، ليست ماضياً ولكنّها مستقبل. فلسطين هي جماليّة الأندلس، إنّها أندلس الممكن»[٤٩].

هي مرآة يوسف يلاعبها درويش بغنائيّةٍ مغزولة «من حرير الكلام المطرّز باللوز، من فضّة الدمع في وتر العود»، ليحاور عبرها نصوصاً غائبةً كثيرة: القرآن، والتراث الشعريّ العربي. ومن القرن العشرين يحاور درويش نصوصاً لعاشقَين كبيرين من عشاق الأندلس: لوركا وأراغون. لكنّ النّصّ الغائب الأكبر، هو فلسطين الفقد بذاته وهي الحقيقة الكبرى التي يروي يوسف الفلسطينيّ حكايتها على حافّة البئر.

الهوامش:

١ **مجنون إلسا** (ترجمة سامي الجندي، دمشق ١٩٩١)، ٣٨١؛ *Le Fou d'Elsa*, 457
٢ انظر: بسام قطوس، في **أبحاث اليرموك**، ١٤ (١٩٩٦)، ٥١
٣ **مديح الظلّ العالي** (بيروت ١٩٨٣)، ٥١؛ ٥٢-٥٤
٤ **إضاءة النص** (القاهرة ١٩٩٨)، ٧-٨
٥ **حصار لمدائن البحر** (بيروت ١٩٨٥)، ٩٣، ٩٤؛ واعتدال عثمان، **إضاءة النص**، ٢٦
٦ Månsson, *Passage to a New Wor(l)d* (Uppsala, 2003), 156-158; Snir, «Al-Andalus Arising from Damascus», (*Charting Memory*, ed. Stacy N. Beckwith. New York, 2000), 281
٧ «كولومبس، فلسطين واليهود والعرب»، **الكرمل** ٥٢ (صيف ١٩٩٧)، ٣٨-٥٢
٨ أحد عشر كوكباً (بيروت ١٩٩٢)، ٢١، ٢٢
٩ أحد عشر كوكباً، ٤٣
١٠ أحد عشر كوكباً، ٣٧
١١ **اتجاهات الشعر العربي المعاصر** (الكويت ١٩٧٨)، ١٦٠
١٢ بسيسو، **قصيدة القناع** (بيروت ١٩٩٩)، ١٣٨
١٣ **تحوّلات التناصّ في شعر محمود درويش** (عمان ٢٠٠٤)، ٥٣-٦٨
١٤ عبد الله عنان، **نهاية الأندلس** (القاهرة ١٩٦٦)، ٢٨٨
١٥ عبد الرزاق حسين، **الأندلس في الشعر العربي المعاصر** (الكويت ٢٠٠٤)، ١٣٢-١٣٩-١٩٧-٢٠
١٦ شكيب أرسلان، **خلاصة تاريخ الأندلس** (بيروت ١٩٨٣)، ٢٨٥؛ فوزي المعلوف، **ابن حامد** (بيروت ١٩٥٣)، ١١٢
١٧ عنان، **نهاية الأندلس**، ٢٦٦-٢٦٧
١٨ Al-Allaq, «Tradition as Factor in Arabic Modernism» (Tradition and Modernity, ed. Smart, Richmond, 1996), 19
١٩ **مجنون إلسا**، ١١-١٢؛ *Le Fou d'Elsa* , 11-13
٢٠ انظر: Lacan, *Écrits*, (London 1977), 261-275
٢١ رجاء بن سلامة، **العشق والكتابة** (كولونيا ٢٠٠٣)، ٣٤٩
٢٢ *Le Fou d'Elsa*, 310
٢٣ قارن **أحد عشر كوكباً**، ١٠، ١٥، ١٧ في *Le Fou d'Elsa* , 76, 85, 86-87, 98, 368
٢٤ انظر: Lefebvre, *The Production of Space* (Blackwell 1991), 181-188
٢٥ عند مالارميه وبودلير خاصة: Hamon, *Expositions* (Berkeley 1992), 38-39, 194
٢٦ Quintana, *Que Gitano!* (New York 1972), 13-27
٢٧ Menuhin, *The Violin* (Paris 1996), 112-119
٢٨ بن عبد الجليل، **مدخل إلى تاريخ الموسيقا المغربية** (الكويت ١٩٨٣)١٥٣، ٢٢٨ Wright, *Music in Muslim Spain* (*The Legacy of Muslim Spain*, ed. Jayyusi, Leiden 1992), 556-579
٢٩ García Lorca, *Dichtung vom Cante Jondo* (Frankfurt 1984), 95-114
٣٠ Morris, *Son of Andalusia* (Nasville 1997), 182-259; Wirkland, *Gypsy Cante* (San Francisco 1999), vii-xiv
٣١ مصطلح لاكان، «الشيء» أو (das Ding)، وهو بكثير من التبسيط بهدف الشرح، «مجاز يشير إلى اللاوجود الذي ينطلق منه الوجود، أي ما قبل التسمية» حب الله، **التحليل النفسي** (بيروت ٢٠٠٤ (٣٠٠-٣٠١)). وهو مجهول بدئي مسبب للرغبات والأشواق الإنسانية الأكثر جذرية؛ وهو محط الشوق (desire) واللغة؛ إنه الفراغ الذي لا يمكن ملؤه، والمفقود الذي لا ينقطع البحث عنه كما سوف نرى
٣٢ درويش، **مديح الظل** (بيروت ١٩٨٣)، ١٠٨-١٠٩
٣٣ درويش، **مديح الظل**، ٦
٣٤ بن سلامة، **العشق والكتابة**، ٣٤٦
٣٥ ولعل «عواء» السياب يفسره مرضه، انظر: السياب، **ديوان** (بيروت ١٩٧١-١٩٧٤)، ١/ ٢٢٠، ٢٤٥، ٢٨١، ٤٨٢، ٦٩٥؛ وانظر البياتي، **الأعمال الشعرية** (بيروت ١٩٩٥) ٢/ ٣٥٤، ٤٣٩، ٤٦٩
٣٦ *Le Fou d'Elsa*, 381-82
٣٧ Zupančič, «Ethics and Tragedy in Lacan», (*The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge 2003), 173-179
٣٨ Žižek, The Metastases (New York 1994), 89-112
٣٩ أحلام يحيى، **عودة الحصان الضائع**(دمشق ٢٠٠٣)، ٢٠٠٦
٤٠ صبحي حديدي، «الناي خيط الروح»، في **زيتونة المنفى** (بيروت ١٩٩٧)، ١٠
٤١ عبده وازن، **محمود درويش: الغريب يقع على نفسه** (بيروت ٢٠٠٦)، ٦٨؛ ويخص درويش ريتسوس بقصيدة في ديوانه، **لا تعتذر عمّا فعلت** (بيروت ٢٠٠٣)، ١٥٣
٤٢ يقول درويش في حواره مع عبده وازن: إنها «حالة عوليس الذي لم يجد نفسه، ولا ما كان يتوقع، ولم يجد كذلك بينيلوب. وبحسب الحالة الراهنة عدت شعرياً إلى التأمل أكثر في الدرب، والسبب بسيط لأنني لم أجد البيت»، **محمود درويش. الغريب يقع على نفسه**، ١٣٥-١٣٦
٤٣ أطفال الطين (دمشق ٢٠٠١)، ١٣٧
٤٤ انظر رأي درويش في الموسيقى وتدوير القصيدة: وازن، **محمود درويش. الغريب يقع على نفسه**، ٧٦-٧٨
٤٥ *Le Fou d'Elsa*, 97
٤٦ *Convergences*, 216
٤٧ **محمود درويش. الغريب يقع على نفسه**، ٧١
٤٨ محمود درويش، «الكتابة في درجة الغليان»، **مجلّة الآداب** (السنة ٢٢، العدد ٧، تمّوز ١٩٧٤) ٦
٤٩ مجلّة الكرمل، ٧ (١٩٨٣)، ٢٢٨

يوميات على جبل صنّين

أحمد عُلَبي

عمل أستاذا لمادة الأدب العربي الحديث في الجامعة اللبنانية. كتب في الأدب والنقد والتاريخ عن طه حسين وثورة الزنج في العصر العباسي. آخر مؤلفاته «رئيف خوري، داعية الديمقراطية والعروبة».

الخميس ٤ آب ٢٠١٦

جسد الورق الأبيض

أحسبني، وأنا أُمرّر القلم المرتعش على جسد الورق الأبيض الناصع، فكأنّ شأنه من شأن هذا الشاعر القديم من بني هُذَيْل الذي كانت يده تندى عند ملامسته جسدَ محبوبته، لرقّة جلدها وملاسته: تكاد يدي تندى إذا ما لمستُها. وحتّى ههنا يبدو الكلام سلساً والشعور مستوفَزاً. بيد أنّ هذا الشاعر ينفتل إلى تتمّة تَفْجأنا بصورتها العبقريّة المبتكرة: وينبتُ في أطرافها الورقُ النُّضْرُ! يخرب بيتو، كما نقول في العامّيّة اللبنانيّة، تعبيراً عن إعجابنا المفرط، من مثل ما قال زُهير بن أبي سُلمى في بيته المعلَّق: لا أَبَ لَكَ، تعجُّباً وتعجُّباً من طول العمر. ولئن أورقت أصابع هذا الهُذَليّ العريق، وقد ارتوت من مسامّ جسد معشوقته، لقد تشبّع طموحنا أن تطلع من مرور قلمنا على متن هذا الورق اليَقَق، كما كان لغويّونا يعبّرون عن البياض الشديد، أن تطلع حدائق ناضرة من عذب الكلام وسامي المعاني.

وبعد، أيّ طقسٍ بديع نحياه ههنا في ربوع صِنّين، بعد أن فررنا، ليومين مضيا، من سعير بيروت، بحيث إنّ النائم يتقلّب في فراشه ليلاً متململاً، كأنّه، كما في التعبير التراثيّ، يتقلّب على جمر الغَضَا! على أنّنا نظلم بيروت إذا نحن أفرطنا في ذمّها، فهي، والحقّ يُقال، مدينة، على هذا الساحل المتوسّط، تتميّز خلال السنة باعتدال جوّها. فشتاؤها لطيف لا قساوة فيه، ولا يتخلّله برد قارس، والمعاطف على أنواعها التي ابتعتُها في حياتي: أسود رسميّ، إلى طحينيّ أنيق، إلى رماديّ يحمل لون العفونة ولكنّه شديد التدفئة، كلّها مركونة في الخزانة، منذ زمنٍ، ولا نجد مناسبة مُناخيّة تليق بارتدائها. أمّا خريفها فمشهود له بالرقّة والهَدْأة. ويحلو للمرء فيه أن يعاود، بعد صيف حارّ سمج الإقامة، لبس الطقم، كما يسمّيه الخيّاطون، نصف موسمي، دومي سيزون. يبقى أنّ الربيع في بيروت لا طعم له ولا لون، كما نقول، فلا هو ربيع صيدا المعطّر بفَوْح الأشجار المثمرة، ولا هو ربيع الجبل المنعش وقد غطّت الحشائش الحقول وعمّت الخضرة في كلّ زاوية ومنحنى. ولكنّ هناك خاصيّة يقع عليها كلّ مَنْ زار بيروت أو حلّ في أرجائها دارساً أو مقيماً، وهي أنّها مدينة الثقافة مفتوحة الذراعين، تحتضن الجميع، ولا ينساها أيّ شخص عرفها، لأنّها تسحره بعروضها الفنّيّة المتوالية المتنوّعة الزاهية، كما بمنتدياتها الأدبيّة والفكريّة تصدح في جَنَباتها أفكار اليسار واليمين، كما بمطاعمها الغزيرة حيث اللقمة الطيّبة والمأكل اللذيذ المتنوّع، والذي لا يعثر عليه على هذا المنوال في أيّ مدينة عربيّة أخرى.

قلتُ إنّ الطقس ههنا في صِنّين بديع منعش. وأهل الأُوتيل يرتدون اللباس الصيفيّ الخفيف، ومارون ابن صاحب الأوتيل، قال البارحة متذمّراً إنّ الطقس حارّ، وكنت على مقربة منه، والصداقة تجمعنا، ولكنّي سكتّ على مضض، فأنا منذ قليل بارحت مكاني حيث كنت أتدفّأ بأشعّة الشمس! إنّي من النوع الذي يبرد، ويرغب دائماً، وخصوصاً في فصل الشتاء، ومع تقدّمي في قطار العمر، في تكديس الألبسة فوق جسمي طلباً للدفء. والموضوع هو تعوّد الجسم على معايشة البرودة والتأقلم معها. فالروسيّ ينزع جاكتّته ويضعها على كتفَيْ زوجته، وجسده، وخصوصاً إذا كان يمارس الحمّام الروسيّ الشهير، قلعة حصينة. وهذا الحمّام، إذا شئت معرفته، ينتقل فيه الشخص من البخار ومن جَلْد الجسد بقضيب شجر مورق، بحيث يغدو جسمه أحمرَ حارّاً، ثمّ ينتقل

إلى الخارج، ويحتفر ثغرة فوق الجليد، ثمّ يغوص. والعياذ بالله ويكاد قلمي يرتجف! يغوص تحت الجليد حيث الماء المصقّع! وكان مرشدنا الروسيّ «موبوتن» عندما زرتُ سوتشي، مدعوّاً، وذلك في الاتحاد السوفييتيّ المتوفّى بالسكتة القلبيّة. يذهب في الصباح الباكر للسباحة، في حين لم أتجرّأ أنا على لمس ماء البحر من برودته. وهو الذي حكى لي عن هذا الحمّام الروسيّ الذي يعرفه. وعندما زُرْتُ رومانيا، في سالف زمنها، ارتديتُ المايو وقصدت البحر، ولكنّي لم أتعمّد في مائه لأنّه شديد البرودة! وابني البِكْر، عمّار، ألِفَ برد أميركا، وقد عاش لسنوات حيث أعَدّ شهادة الدكتوراه في التغذية، وذلك غير بعيد عن منطقة البحيرات الفاصلة بين الولايات المتّحدة وكندا، وهي التي تتجلّد شتاءً، لهذا ألاحظ عليه منذ عودته أنّه لا يلبَسُ كنزة في فصل الشتاء، لأنّ شتاء بيروت ربيعيّ بالمقارنة مع شتاء أميركا.

الجمعة ٥ آب ٢٠١٦

ها قد عُدْنا يا صِنّين!

وجاءتني الهواتف من بيروت، يهتف بها الأبناء والخلّان. فهم يتذمّرون من الحرارة والرطوبة والعَرَق المتصبّب، وعذاب الليل يدهمهم حيث لا كهرباء أحياناً، وبالتالي لا مكيّف يعمل على نعومة أو هدير. وهم يحمدون صنيعي في مبارحة العاصمة وذهابي للاستقرار في الجبل، الذي اعتدت على غِشيانه منذ سنوات، إبّان الصيف، وعلى نحوٍ خاصّ خلال آب الكاوي، حيث أجلس للعمل الكتّابيّ هناك في الأعالي، وأنا محبور النفس، مجبور الخاطر، فلا حرّ يعطّلني ويحول بيني وبين تعاطي الكتابة أو القراءة، لأنّ المزاج معتكر والهمّة معطّلة. على النقيض من ذلك أجدني في صِنّين نَشِطاً، أستيقظ باكراً، لأنّ نوم ساعات مدّة كافية لإرضاء البدن، وأمارس في التخت رياضتي السويديّة لتليين الجسم وتحريك المفاصل. ثم أقف عند المغسلة لأغمر وجهي وأُذُنيّ بصابون القطّة (لو شا)، وهو صناعة مشهورة لمدينة مرسيليا الفرنسيّة، وإنّي لمستعملها. وأعمد إلى حلاقة خدّيَّ على عجل، نظراً لأنّي أحمل لحية دائمة على مدار العام، وكنت في السابق أعتمدها في فصل الشتاء وأُقلع عنها سائر العام، مكتفياً بالذقن، ولكنّ الدنيا أهواءٌ ومشاربُ، وأذواقنا تتغيّر مع الزمن وتتبدّل مع تقلّب السنين وكرور مراحل العمر. وهذه الذقن غدت جزءاً من سَمْت وجهي، بحيث لا استغناء عنها ولا سبيل إلى التفريط بها. وحاولتُ، ذات مرّة، أن أحلقها، فهيّأت الصابون والماء الساخن، ولكن ما إن وضعتُ الشفرة للقيام بالمهمّة حتّى ارتجفت يدي، وكما نقول أسقط في يدي، كأنّ ما أقدم عليه تعدٍّ على وجهي وإثمٌ عظيم!

وبمقدوري، وفاءً للمكان الذي ألِفت التردّد عليه كلّ موسم صيف، أن أهتف: ها قد عُدْنا يا صِنّين! وهو هُتاف نابع من القلب، فيه الامتنان والألْفة والمحبّة، هو هتاف المحبّ، واعتراف الشاكر، وشَغَف المسحور، يرفعها للجبل ولجبهته المُحْمرّة. ثم إنّي أستعيد في ذاكرتي الابن البار الذي خرج من أضلاع هذه البقعة المباركة، حيث جلس إلى صخرة ملساء، كما جاء في أدبه المشرق. وانطلق بعدئذٍ في المعمور، شرقاً إلى بولتافا في أوكرانيا، وغرباً إلى نيو يورك، من «النهر المتجمّد» الذي غنّاه بالروسيّة وبعد ذلك بالعربيّة، إلى ناطحات السحاب حيث ضجيج الأعمال وصخب الرأسمال. وآوى باكراً إلى شُخْرُوبه، عام ١٩٣٢، ليكتب بعدئذٍ «أبعد من موسكو ومن واشنطن» (١٩٦٣). والزائر لميخائيل نعيمه (ت ١٩٨٨). بعد أن يجتاز ممرّاً أخضرَ ظليلاً أنيساً بين الأشجار، سيلقى تمثاله النصفيّ، فوق مدفنه، وفيه سيُبصر هذا الناسك الذي يُسند ذقنه بيُمناه مفكّراً متأمّلاً، كما كان شأنه في حياته، وسيلقى المحبّين يتحلّقون حول المدفن ويشخصون بأبصارهم إلى التمثال وقلوبهم تهمس: هذا إنسان من بلدنا نحبّه في غير صُراخ، ونأمل من القيّمين على الثقافة والأدب عندنا أن يُحلّوه في المكان اللائق به. فكفى إجحافاً بابن «الرابطة القَلَميّة»، في حين أنّ غيره، الذي هو دونه قيمةً وأصالةً وعمقاً، غدا سلعة دعائيّة وإعلاميّة وسياحيّة، وما هكذا يُكرَّم الأديب الحقّ.

وهُتافنا: ها قد عُدْنا يا صِنّين، لا يُشبه بأيّ حالٍ هُتاف هذا الكولونياليّ الصفيق، الجنرال غورو، الذي بعد أن زحف الجيش الفرنسيّ على دمشق، زمن الحكم الفَيْصَليّ العربيّ فيها، واعترضه في مَيْسلون وزير الحربيّة، يوسف العظمه، فسقط شهيداً، ثمّ وقف هذا المستعمر الذي تغلي في عروقه أحقاد الصليبيّين، أسلافه الذين حلّوا بين ظهرانَيْنَا، متاجرين بالصليب يحملونه فوق صدورهم المترعة بالمطامع، وأقاموا الإمارات وبنوا القلاع، ثم جاء صلاح الدين الأيوبيّ فأجلاهم بسيفه البَتّار وجيوشه المتوثّبة عن القدس وهذه الديار، بعد أن استعمروها

❖
شوقي شمعون،
صنين جميل
من جديد، ٢٠١٤

مئات من السنين. وسيكون هذا مآل الصهاينة المحتلّين لفَلَسْطين، مهما بدا الأفق الآن داجياً والظلم مستفحلاً والقضيّة ذبيحاً! فالأرض بتتكلّم عربي، على حدّ غناء سيّد مكّاوي، وهي عائدة، لا محالة، إلى أصحابها، وإن طال الزمن. وكما قال سيّد الرواية، سرڤانتس الخالد: «البطل هو الذي لا ييأس، في وضع كلّ ما فيه يدعو إلى اليأس»! حاصل الأمر أنّ غورو وقف على قبر صلاح الدين، القريب من الجامع الأمويّ الشهير بدمشق، وقال له بعنجهيّة وتفاهة: ها قد عُدْنا يا صلاح الدين! ولكنّ الشعب السوريّ الأبيّ عرف كيف يردّ على هذا المتغطرس الجَهُوْل، إذْ إنّ الانتداب الفرنسيّ لم يهنأ يوماً إبّان احتلاله سورية، فقد قاومه الشعب مقاومة باسلة، بحيث حمله على الحمق وعلى دكّ البرلمان السوريّ بقنابله. وقامت الثورة السوريّة الشعبيّة التي اشتهر فيها رجالات وأبطال، ومنهم الزعيم الوطنيّ الدكتور عبد الرحمن الشَّهْبَندر، خرّيج الجامعة الأميركيّة في بيروت، والذي بعث به الفرنسيّون سجيناً في جزيرة أرواد، وهناك التقاه وطنيّ باسل جريء من عندنا، وهو السياسيّ والشاعر واللغويّ الفذّ، الشيخ مصطفى الغَلاَييني. فالأحرار يجمعهم النضال، وتوحّدهم القضيّة التي ينافحون عنها، مضحّين بأعمارهم وزهوة أيّامهم، فالغلاييني هو القائل في صدر ديوانه:

قالوا: تُحبُّ الغُرْبَ؟ قلتُ: أُحِبُّهمْ
حُبّاً يُكَلِّفُني دَمي وشَبابي

مهما لقيتُ من الأذى في حُبِّهِمْ
أَصبِرْ لَه والمجدُ مِلءُ إهابي.

الاثنين ٨ آب ٢٠١٦

الصمت!

الضباب الرقيق يزحف اليوم من الأَودية، أو الوَدَايا، كما يقول الإخوة من بني معروف وغيرهم في الجبل، كما هم يقولون القَرَايا عِوَضَ القُرى. ومن هنا التعبير: حكي قرايا وحكي سرايا. وهو ضباب يغطّي الحقول ولا يغطّي في آن، لأنّه غُلالة شفّافة، أشبه بالمنديل المشبّك الرقيق الذي كان شائعاً على وجوه النساء الفاتنات في زمن عتيق مضى، كنّا خلاله أَولاداً، وكان يستثير فينا الشّوق والفضول لمطالعة هذه الوجوه المتبرّجة بالأحمر الفاتح على الشفاه الناطقة بالرغبة، وبالأبيض من خلال البودرة المليّنة للبَشَرة والباعثة فينا، نحن معشر المراهقين، المبكّرين بالمراهقة والمعذَّبين بمفاعيلها، صورة خياليّة للمرأة النموذج. كنّا أَولاداً، ولكنّ أحلامنا الجنسيّة كانت ناضجة سابقة لعمرنا، والمجتمع المتخلّف يكوينا بالحرمان! والضباب المتصاعد يلفّ الدنيا من حولنا ويبعث السكينة، فلا شيء يتحرّك، وقلّما تطوي سيّارة الطريق المحاذي للأوتيل، والصمت معقود تماماً. حتّى إنّ الزّراقط لا تطنّ من حولي ولا تئزّ، مع أنّها، عند تناولي إفطار الصباح، تحوم حولي وتغطّ على طعامي وتُقلع وتعود متماوجة كأنّها تناكدني، وأنا أكشّها ملوّحاً بيُمناي في كلّ اتّجاه. وهي لا تبالي، كأنّها تستطيب هذه اللعبة الصباحيّة، ويحلو لها أن تقلّد الذُّبّان أو الذُّباب الذي كان، في سالف الزمن، يغطّ، كما جاء عند الجاحظ، على عينَيْ قاضي البصرة الزَّمِّيت، يبغي إخراجه عن سَمْته ووقاره! على أنّي، مع زفرتي العابرة من هذه الزّراقط، فإنّ الصبر عندي دائماً غلّاب. وأنا أفتقدها خلال هذا الصمت المطبق، فأين هي؟ أم أنّها تعبت من مضايقتي صباحاً، ونحن الآن عند الظهيرة، فآوت نادمةً من مناكفتي، مؤثرةً الهدأة، وخصوصاً أنْ لا غصن يهتزّ متمايلاً فوق الشجر، فكأنّه شجر خاشع، يصلّي في سكون في معبد الطبيعة، متبتّل، متوحّد، ساهم.

وهذا الطقس الغائم كان يُحزنني عندما كنت صغيراً، ويبعث شيئاً من الأسى في نفسيَ الغَضّة. على أنّي عَقِبَ أسفاري، التي جُسْتُ من خلالها بعض بُلدان أوروبّا، بات هذا الطقس أليفاً عندي، ربّما لأنّه غدا محمَّلاً بالذكريات مقترناً بها. والإنسان عدوّ ما يجهل، فإن تعرّف إليه وعايشه صار ربّما محبَّباً إليه، بل بات يستغرب موقفه الأوّل المناهض له. وكلامنا على الصمت ذكّرني بعبارة للروائيّ المِصْريّ المبدع، جميل عطيّة إبراهيم، صاحب الأعمال الجميلة، من مثل «نخلة على الحافّة»، وثلاثيّة الثورة، وغيرها. وهو يقيم في سويسرا منذ السبعينيّات من القرن الماضي، فالمثقّفون والأدباء العرب باتت إقامة بعضهم في المهاجر سمة العصر العربيّ، الذي يتّسم بتكبيل الحرّيّات ووأد الكلمة الحرّة ورمي المبدعين في غياهب السجون، لأنّ ما يكتبون يفضح طغيان الحكّام الذين يتستّرون رياءً، بالمنافحة عن الدين والأخلاق، في حين أنّ وجودهم نفسه مسبّة لهما وصفعة للمكارم

وروح الشرائع. يقول جميل عطيّة إبراهيم، في حديث إلى جريدة «السفير» (١ أيّار ٢٠١٥)، عن سويسرا: «لا مشاكل هناك، بيئة نظيفة تحضّ على الإبداع، أحياناً يؤلمني الصمت، وأحنّ إلى صخب القاهرة وليلها الذي لا ينام». فالصمت المطبق عذاب مبرّح، والحنين إلى الوطن مؤلم قتّال! والأديب المصريّ بالفرنسيّة، ألبير قصيري، الذي أقام في پاريس، والمتوفّى عام ٢٠٠٨، يقول: «لقد غادرت مِصْرَ، لكنّي لم أودَّ أن تغادرني».

وبما أنّنا على مقربة من الشُّخْروب، حيث يرقد ميخائيل نعيمه، مستظلاً بالشجر المورق الذي ندلف منه إليه، والذي يحيط بمدفنه، فلنستشهد بعبارة لهذا الأديب الناسك يقول فيها: «ليس من المنطق في شيء أن تتباهى بالحرّيّة وأنت مكبَّل بقيود المنطق». ونجدنا على خلاف مكين مع نعيمه في قوله هذا، لأنّه يضع التضادّ بين الحرّيّة والمنطق، كأنّ هذه الحرّيّة هي تفلّت كامل من الموجبات والقيود. وهذا منحى مثاليّ لا نستغرب صدوره عن أديب متأمّل متصوّف، لا يراعي الضرورات الاجتماعيّة، وربّما يؤثر الصمت عموماً على الكلام، في حين أنّ سقراط يقول: «تكلّم حتّى أراك»! ثم إنّ الحرّيّة في معناها العلميّ البعيد هي حكم الضرورة وما تمليه على المرء من مراعاة لمقتضياتها، وإلّا خرجت عن أن تكون حرّيّة مسؤولة، وصار التمرّس بها سَرَحاناً، أشبه بهَيَمان البدويّ في الفلوات، لا ضابط عنده، وتراه يأنس بالغزو ولا يتقيّد بقانون أو شرع. وهذا الشرع نفسه، في المجتمع المتحضّر، تحدّه مصلحة المؤمنين، وإلّا فلا مغزى لوجوده، ومن هنا القاعدة الفِقْهيّة القائلة: «حيث مصالح الناس حيث شرع الله». والحرّيّة نقيض العبوديّة، والأرقّاء في التاريخ القديم لم يثوروا لنيل الحرّيّة الوهميّة، بل إنّها كانت تعني لهم الفوز بالمأكل والمشرب وتحصيل الكرامة المفقودة. وإذا كان المَثَل الصينيّ يقول: حتّى الأعمى يمكنه أن يرى المال! فالإنسان المستعبَد، الراسف في الأغلال، يحلم بالحرّيّة ويراها برغم بؤسه وعذاباته، فهي حرّيّة تسوق إليه الخبز والحياة. فالحرّيّة عند الشعوب البائسة، هي غيرها عند الشعوب المرفّهة. الشعب الشقيّ يطلب قيام الأَوَد، والشعب الغنيّ يستمتع بملذّات الحياة وأفانين الحضارة، وحرّيته أضعاف ما هي عليه حرّيّة الفقراء والمستضعفين، فوق كرتنا، التي تهتزّ هذه الأيّام اهتزازاً اجتماعيّاً وسياسيّاً خطيراً! ونحن، برغم البترول والغاز والثروات المقنطَرَة، وربّما بسببها، نحيا في القيود، ولا حرّيّة نشتمّ نسائمها. فكما أنشد مظفّر النوّاب:

فهذا الوطنُ الممتدُّ من البحرِ إلى البحرْ
سجونٌ متلاصقةْ
سَجّانْ يُمْسِكُ سَجّانْ...

الخميس ١١ آب ٢٠١٦

غابة الرِّماح الصفراء

عند تناول إفطاري، بين التاسعة والعاشرة من كلّ صباح، أفاجأ بجلبة خفيفة أنيسة، تترامى إلى مسمعي، وسط الهدوء الشامل الذي يغمر المكان. إنّه قطيع الماعز الذي ينحدر إلينا من أعلى الشارع، بعد أن يُطلّ بغتةً من المنعطف المتواري عن أنظارنا، فإذا ببقعة يطغى عليها السواد تنتشر فوق الطريق الإسفلتيّ، تضيق حيناً فتبدو خطّاً أسودَ عند حافّة الطريق، وتنفلش طوراً فتغطّي معظمه. وأجد متعة في مراقبة هذا القطيع، ومن حوله الكلب الذي يتقدّم ويتأخّر ويحوم هنا وهناك. وفي مؤخّرة القطيع يهرول الراعي الشابّ، الذي يلبس بنطالاً أزرق باهتاً، وقميصاً أحمر قد نَصَلَ لونه، ويعتمر قبّعة تلفّ رأسه، ويضع في رَقَبته كيساً من قماش يشتمل في الأغلب على ما يقيم أوَده، وهو سارح نهارُهُ مع قطيعه، ولا أدري إذا ما ضمّ الكيس مزماراً. ويحمل الراعي في يُمناه قضيباً يهشّ به على عنزاته الشاردة في كلّ اتّجاه، وها هما عنزتان شاردتان قد تأخّرتا عن القطيع، فهما تهرولان متقافزتين، ويصدر عنهما صوت هو بين المُواء والعِواء، وكأنّ قلقاً قد استبدّ بهما! وتجد الراعي نَشِطاً مطمئنّ البال، ولا يبالي بالسيّارة التي تتمهّل خلف القطيع صابرةً، من غير أن يصدر عن سائقها قرعُ زمّور متأفّف ضيّق الخُلُق، إذ لا تلبث الطريق بعد قليل أن تنفرج متّسعة عند العين، عين صِنّين، وتمرق السيّارة عندئذٍ بهدوء وسكينة.

وهذه العين مقصد الطالبين لماء عذب نَمير. ومنذ أيّام رأيتُ شابّاً حائراً، عند العصر، وكنت أقف مطلاً على الطريق المحاذي للأوتيل، فسألني أين يجد ما يأكل، فدعوته إلى الداخل وجمعته بالشيف عدنان الذي أمّن له مأكلاً. وجاذبته الحديث، فإذا به قد تقطّعت به السبيل، لأنّه جاء نبع صِنّين، قاصداً، من برمّانا حيث يقطن، فإذا بسيّارته تتعطّل فجأة ولا تدور وتحرد، وعبثاً حاول تشغيل الموتور. ولم يعثر في بسكنتا على مَنْ يُنْجده، فطلب

شركة التأمين التي وعدته بإرسال سيارة بلاطة للعودة بها على متنها إلى بيروت. وطلبُ هذا الإنسان لنبع صِنّين ليس بِدْعاً، فهو مبتغى السكّان يتقاطرون إليه من أنحاء المنطقة، ليملأوا أوعيتهم البلاستيكيّة من مائه العذب. وكما نقول: المَشْرَب العذب كثير الزِّحام. ومن أسف لم يعد نبع صِنّين غزيراً، كما كان سابقاً، لأنّ يد الإهمال، كما حال كلّ شيءٍ في بلدنا، قد طاولته، فخفّفت من غزارة جَرَيانه. نحنّ نحيا في جمهوريّة تتفكّك أوصالها ويدبّ في أنحائها العَفَن. ونعود إلى الشابّ المقطوع فنقول: بما أنّ اللبنانيّ عندما يتعرّف إلى آخَر يملأ توّاً له استمارة حول الاسم والمهنة والتحصيل العلميّ والعائلة والضيعة، وحول الطائفة طبعاً؛ فقد علِمت أنّه من عائلة بطرس، ولكنّه ليس من البطارسة الأرثوذكسيّين، بل هو ماروني الأرومة، وقد زار مؤخّراً ولاية كيرالا بالهند، وهو ممتلئ إعجاباً بهذه البلاد الغنيّة بالجمالات والتقاليد والروحانيّات، فضلاً عن علوم العصر الراقية، ويفكّر بالعودة إليها. ليس من نجمٍ فوق كوكبنا خالٍ من لبنانيّ تحته مقيم أو زائر.

نعودُ إلى قطيع الماعز، فقد قَطَعَنا حديث عين صِنّين عن الاسترسال فيه. صحيح أنّه قطعة سوداء فاحمة متنقّلة، إلّا أنّ بعض الماعز القليل كان رماديّ اللون، كما هناك ماعز، قليل نسبيّاً، ثلثه الأماميّ أسود، وباقي جسمه أبيض، فتحسب كأنّ البياض عبارة عن غطاء مرميّ فوق جسمه. ومع أنّ السواد يغلب على القطيع فلم أنفر منه، مع أنّي في خصومة قاطعة مع اللون الأسود، وليس بين ثيابي قطعة واحدة من اللباس رهبانيّة اللون، مع أنّ الآباء البيض، وهم رهبانيّة معروفة، لباسهم من اسمهم أبيض. حتّى الحذاء الأسود أقتنيه للضرورة، لأنّ هناك بدلات لا يتناسب معها ولا يتطابق إلّا هذا اللون، قاتله الله. مع أنّي على يقين أنّ المرأة الفاتنة ذات الحُسْن والجاذبيّة واللحظ الفتّاك، لا يليق بمفاتنها هذه سوى ارتدائها للفستان الأسود. أصلاً المرأة الجميلة تلعب بعقولنا، نحن الرجال، بأيّ ثوبٍ تضعه على جسمها، لأنّ جمالها هو البارز، وما عداه أكسسوار. وهذه المرأة الجميلة حقّاً يظلّ جمالها مُعْلَماً في كيانها، حتّى ولو قطعت شوطاً من العمر، ويصدق فيها المَثَل الكرديّ: الأوراق الذابلة لا تشوّه الأشجار الجميلة. اللهمّ ارزقنا جمالاً نتنعّم به، ولا تحرمنا من نعمتك هذه، أنت الرزّاق المنّان، آمين!

وقُبالتي، حيث أنا مشرف على الطريق وما يمتدّ على جانبه الأيمن من حقولٍ متدرّجة تنحدر نحو الوادي، أُبصر بستاناً واسعاً من اللوبياء الخضراء اليانعة، وقد زُرعت الشتول في صفوف متناسقة، وأُرفقت كلّ شتلة بعصا طويلة، لكي تلتفّ عند نمائها حولها، ذاهبة صُعُداً، ولكي يسهل قطافها. وهذه العيدان المرتفعة تكاد لا تبين، وأنا أتملّى النظر إليها عن بُعْد، وقد انصبّت عليها أشعّة الشمس وانغمر الأفق الغربيّ بهالة عظمى من الضياء. أمّا في الصباح والظلال النديّة تخيّم على المكان، وكلّ ما حولي يرشح طمأنينة وصفاء، فإنّ هذه العيدان المنتصبة تبدو كالرّماح الصفراء المشكوكة أرضاً، وكأنّها هذه الأسلحة التي نشاهدها في الأفلام يُمسك بها المحاربون، وهم يتقدّمون لملاقاة العدوّ، وتهتزّ في أيديهم غابة من الرِّماح. ولربّما دهمني هذا الشعور لأنّي أعمل، خلال إجازتي هناك، على تهيئة طبعة جديدة، مُزادة وموسَّعة، من كتابيَ القديم «ثورة العبيد في الإسلام»، الصادر عام ١٩٨٥. وهؤلاء العبيد قد انتضوا السلاح، وخاضوا المعارك الطاحنة، لكي يُعتقوا أنفسهم من رِبْقِ العبوديّة. وعندما أخفق العبيد الزِّنْج في مسعاهم، الذي دام قُرابة خمسةَ عَشَرَ عاماً، التحقت فلولهم بثوّار آخَرين أعرق وأمضى، وهم القرامطة. إنّي لأسمع صهيل خيولهم بين أسطري، وجلبة خطاهم المتوثّبة تمرق فوق أوراقي، وحفيف ملابسهم الرثّة يصّاعد بين أحرفي!

السبت ١٣ آب ٢٠١٦

تشيخوف نسي: الجمال الداخليّ

ها قد انقضى قُرابة أسبوعين على حلولي أَرضَ صِنّين والتنعّم بطقسها البديع، وخصوصاً أنّ صديقتي «ربيعة»، وهي تعاني من وطأة الحرارة المرتفعة وتتأفّف على الدوام من الحرّ، وتنفض قميصها مرّات متواليات، وكأنّها بصنيعها هذا تجلب النسيم والنعيم لجسمها المصاب بالغليان. ربيعة هذه اتّصلت بي مطمئنّةً عليّ ولإبداء الأشواق، وقد حَمَدَتْ لي ابتعادي عن بيروت، هذه الأيّام، والطقس فيها رطب على نحوٍ بالغ، ولا سبيل إلى النوم من غير آلة تكييف، وهي مؤذيةٌ غدّارة أحياناً، وربيعة نفسها تعاني بُحّة ينقلها الهاتف وتتناول المضاد الحيويّ، لتعالج ما ألمّ بها من غدر المكيّف. سلامتك، يا عزيزتي. ومن عادتنا أن نقول، عن الذي يكثر من الكلام ويبالغ في الثرثرة، من أنّه بالع راديو! وهذه إهانة لا أتقبّلها، تُوَجَّه إلى الراديو، وهو

النعمة الكبرى في حياتي. وكانوا يقولون إنّ التلفاز ألغى الراديو، لأنّه بات الكثيرون يتابعون الأخبار والبرامج عَبْرَه. وعندما عمّ التلفاز زعموا أنّ السينما قد انتهت. ولكنْ لا اكتشاف يُلغي الآخَر ويقضي عليه. وأنا أُشاهد التلفاز ليلاً، وأبدأ هذه المشاهدة عند الساعة السابعة والنصف إلّا دقيقة، عندما يُطلّ فيصل سلمان ببرنامجه الخاطف «فكّر فيها»، لأنّه يخطف القلوب بظرْفه ونباهته. أمّا نهاراً فلا أعرف أنّ هناك اختراعاً يُدعى التلفزيون، وعندما يهتف بي صديقي العزيز عادل، ليلفت انتباهي إلى بَرْنامج يُبَثّ وجدير بالمشاهدة، أتظاهر بالانصياع وأغدق عليه الشكر، ولكنّي أظلّ مسمِّراً عند مكتبي!

وما دام هناك مَنْ يبتلع راديو مجازاً، فهل من سبيل إلى ابتلاع مروحة، علّها تُسعف ربيعة في ورطتها ومعاناتها! والحياة حافلةٌ بكلّ غريب، فلقد أوردت الصّحافة مؤخّراً خبراً أعجب من الخيال، وذلك أنّ امرأة بريطانيّة كانت تحاول النظر إلى لوزَتَيْها في المرآة، فابتلعت قلماً استقرّ في مَعِدتها. العجب أنّ المرأة قد نسيت الحادث، الذي طرأ على حياتها من ربع قرن. وبعد هذه المدّة الطويلة اشتكت أوجاعاً في المعدة، فأُجريت لها صورة مقطعيّة للبطن، وفوجئ الأطبّاء بوجود قلم! وهذا القلم الطيّب لم يتسبّب بضرر في المعدة، لهذه البريطانيّة الساهية عن وجوده. وبعد إزالته تبيّن ما هو أعجب: إنّه ما زال صالحاً للاستعمال!

يقول الكاتب الروسيّ الذي أحببته دائماً، وتمثّلتُ فيه الإنسان النبيل المرهف، وهو أنطون تشيخوف: «كلّ شيء في الإنسان ينبغي أن يكون جميلاً، وجهه وثوبه وعمله وأحلامه». أمّا كيف تكون الأحلام جميلة، فمن يكون عمله مشبعاً بالصدق والسيرة القويمة، لا بدّ أن تكون انعكاساتها على شاشة أحلامه مشعّة وضّاءة، هذا إذا آمنّا أنّ الأحلام هي رجع الأمانيّ الخبيئة والنوايا المكبوتة. ونسي تشيخوف في تَغْداده أن يأتيَ على جمال الروح، فكم امرأة تبدو في مظهرها جميلة فتّانة، ولكنّها تفتقر إلى الجمال الداخليّ. والمرء، سواء أكان امرأة أم رجلاً، عندما تصقل روحه الثقافةُ وتهذّب ردود أفعاله، وتغتني هذه الروح بالتجارب والمشاهدات، فإنّ لغته تبدو فارقة لنشأتها الأولى، لأنّها كانت لغةً لُحْمتها وسَدَاها الحروف والكلمات، فصارت لغة العقل المتفتّح والقلب الولهان. تغدو لغة الأيادي البيْض المُداقة ومياه النبع الجريانة. والفنّان الراحل، وكان مشعّاً في السينما المصريّة، نور الشريف، اشتهر بزواجه المستقرّ من پوسّي، لكنّ سيف الطلاق فرّق بينهما أخيراً، ولكنّهما بقيا صديقين. وقال نور تحت وهج جماله الروحيّ الداخليّ: «كيف ننسى أكثر من أربعين سنة عِشْرَة، بسبب ورقة طلاق»! وهذا القول يذكّرني بعنوان مسرحيّة الفنّانة الفلسطينيّة، رائدة طه: ألاقي زيّك فين يا علي؟ وداعش وأخواتها أخصّ وأخسّ ما فيهم أنّهم يعملون على تدمير الروح الإنسانيّة، والأمثلة على ذلك لا تحصى. وعندما استولت داعش، خلال آذار ٢٠١٥، على مدينة نمرود الأثريّة، وقد عملت الكاتبة البوليسيّة الأشهر، آغاتا كريستي، مع زوجها عالم الآثار، ماكس مالوان، في خمسينيّات القرن الماضي، في هذه المدينة الأشوريّة. ماذا فعلت داعش بعد وضع يدها على هذه المدينة التاريخيّة؟ لقد دمّرتها بالجرّافات! وهذا ما فعلت طالبان بتمثال بوذا هائل الحجم: لقد نسفته بالديناميت! لهذا نلحظ أنّ هؤلاء المتعصّبين الغُلاة، يتشابهون برغم تباين قوميّاتهم، لأنّ لغة واحدة تجمع شملهم، وهي قائمة على إبادة الإرث الإنسانيّ وتدمير الروح الجميلة المبدعة. ولكنّهم زائلون في نهاية المطاف، لأنّ الجمال، لا مَحَالة، منتصر على القبح، والتسامح، لا بدّ، ماحق للتعصّب، وتاريخ الإنسان لا يتراجع خَطْوة إلّا ليتقدّم بعدئذٍ خَطْوتين. وأقولها نعم قاطعة، انقياداً منّي لقول الإنجيل: «ليكن كلامكم نعم، نعم، أو لا، لا»!

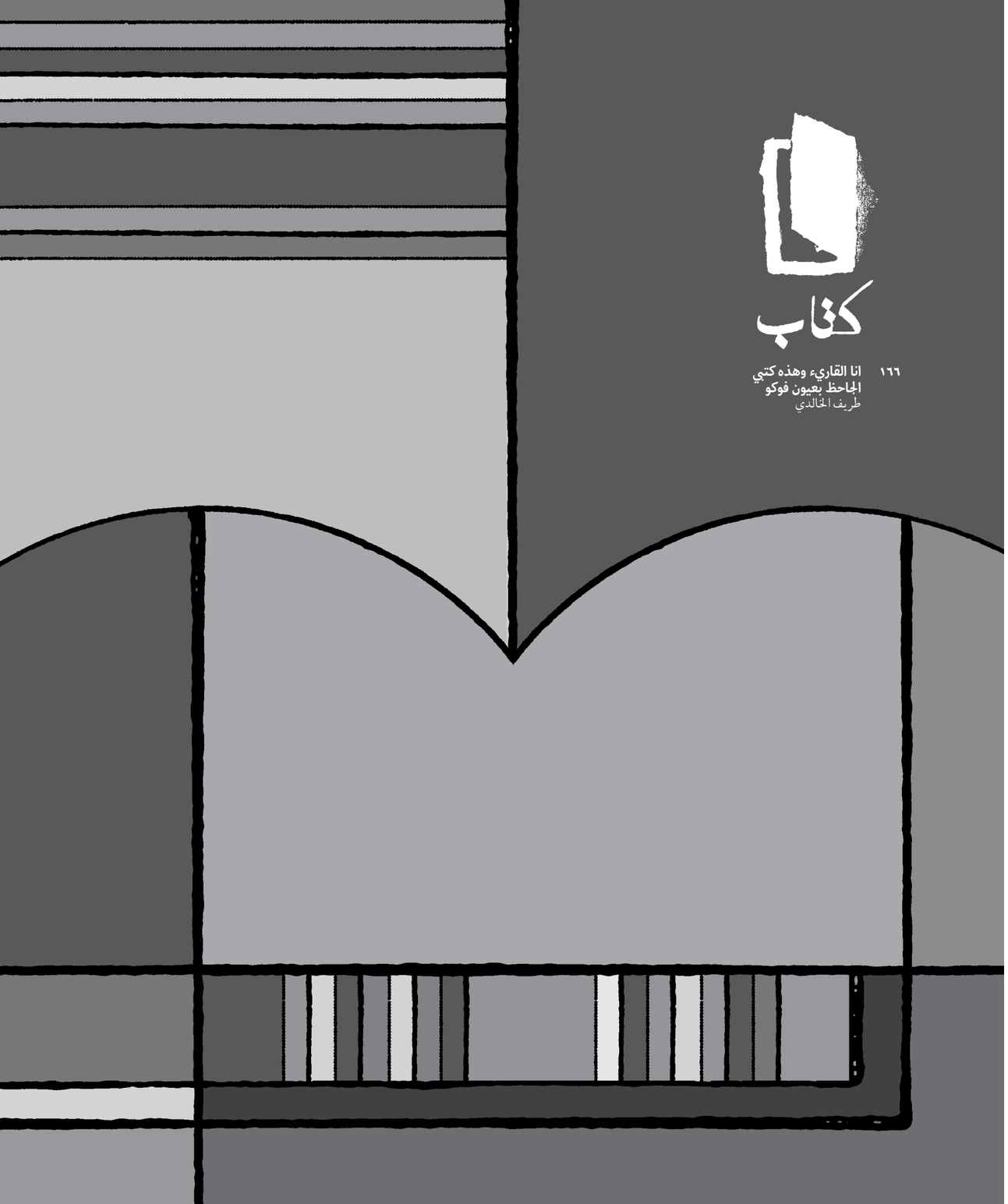
كان أمس ١٣ آب، واليوم الذي أتمّ يوميّته، هو الأحد ١٤، عيد السيّدة، أيّ ستّنا مريم. وعجّ الأوتيل بالناس الفرحين المغتبطين، وحولهم يحوم الأطفال بأزيائهم الملوّنة، وضجّت حديقة الأوتيل، حيث الألعاب والأراجيح. وترامى إلى ذاكرتي بيت صلاح لبكي الجميل:

تعالَي، نهزّ المُنَى
على أُرجوحةٍ من ضياءِ القمرْ.

الجمعة ١٩ آب ٢٠١٦

أريدرشي صِنّين!

كاد الفجر يشقشق عن نورٍ غير معلن، عندما مررت أمام النافذة قاصداً غرفة الحمّام، فاستوقفني منظر عَجَب، إنّ الألوان الطبيعيّة التي ألفتها وباتت منطبعة في ذهني قد تبدّلت، فالأرض تكاد تكون حمراء غامقة، وهناك بُقَعٌ من المنظر بنفسجيّة أو تغلب عليها الزُّرقة! يا للهول، ماذا جاء يفعل ڤان غوغ ههنا، فلوحاته الفنّيّة تحمل هذه



كتاب

١٦٦ **انا القاريء وهذه كتبي الجاحظ بعيون فوكو**
طريف الخالدي

الأَلوان، هو سيّد الأَلوان مُدْهشها، إنّه في ذوقي وخاطري فنّان نادر، تجمّعت فيه مدارس فنّيّة، وهذا شأن الفنّان العظيم. أَليس پيكاسو من هذه الطينة العجيبة؟ أَليس حسين ماضي عندنا من هذه النوعيّة الباهرة؟ هؤلاء يعرفون الطبيعة بأَفضل ممّا نراها، ويستنطقونها بأَلوانهم المميَّزة التي تُضفي على الطبيعة جمالاً سحريّاً. عندما ظهر التصوير الفوتوغرافيّ خالَ بعضهم أنّه سيزاحم الفنّ التشكيليّ ويحلّ مكانه. وهذا خَطَل جليل، لأنّ التصوير الفوتوغرافيّ كبسةُ زِرٍّ، في حين أنّ الفنّ هو خلاصة نَفْسٍ مثقَّفة ويَدٍ صَنَاعٍ وموهبة متغلغلة وإعادة خلق. ومن هنا أُخذ على الواقعيّة قربها أَحياناً من الصورة الفوتوغرافيّة، فهي ههنا تفقد مزيّتها الكبرى، لأنّ الإنسان توارى عنها لصالح مهنة الرسم. وطبعاً لا فنّان من غير إتقان الرسم، لأنّه أَبجديّة الفنّ الأُولى، ولكنّ الرسم ليغدوَ فنّاً يحتاج إلى الموهبة الخفيّة والإبداع التحويليّ. فالكتّاب مثلاً لا يُحْصَوْن، ولكنّ الأُدباء بينهم قلائل، يُعَدُّون على الأَصابع.

صِنّين أَرشقه بنظري وأَتدرّج معه صاعداً إلى أَعاليه. هناك عند قِممه السامقة غيم أَبيض متكتّل متكأكئ على نفسه، تحسَبُه قطناً من هذا النوع المصريّ الفاخر والذي يدعوه أَهلنا هناك أَبو تيله. هو جبل يوحي إليك المهابة والصمود، ويبدو بحجارته الضاربة إلى الحُمْرة شبه أَجرد، باستثناء مَشَحات من الخضرة تتكوّن من شجر برّيّ. على أنّه يلتحف شتاءً بالثلج الناصع فوق مناكبه، ويطول مكوثه. وتستلقي عند سفوحه بلدة بسكنتا، التي يعتبرونها من حيث الحجم أكبر بلدة في لبنان، وهي تُطلّ بدورها على وادي الجماجم. وعندما زرنا ميخائيل نعيمه، في سالف الأَيّام، استقبلنا في بيته الوديع المشرف على هذا الوادي. وكان البسسكنتاويّون، وربّما ما يزال الكثيرون، يسلكون بسيّاراتهم الطريق الهابط من المروج إلى وادي الجماجم، ثم يصعدون إلى بلدتهم. ولكنّ هناك الآن أُوتوستراداً بديعاً يربط المروج بصِنّين، ومنه يدلف المرء إلى بسكنتا من حيث تنتهي، مارّاً، هبوطاً، بمدفن نعيمه في منطقة الشُّخروب. وقد كان هناك قديماً في بسكنتا مدرسة روسيّة أَنشأتها القيصريّة، لرعاية الآخذين بالمذهب الأُرثوذكسيّ، وهي واحدة من بين قُرابة مائة وخمسين مدرسة منتشرة في لبنان وسورية وفَلَسْطين. وفي الناصرة بفَلَسْطين كان هناك دار للمعلمين يَفِدُ إليها المتفوّقون في الدراسة. وهكذا مضى الفتى المتفوّق ميخائيل نعيمه إلى هناك، ومن الناصرة تابع طريقه في تحصيل المعرفة إلى بولتاڤا بأُوكرانيا الروسيّة عهدذاك. وقد أَتقن اللغة الروسيّة وكتب بها. وذكرنا، في غير هذا الموضع، أنّ الملحقين الثقافيّين الروس، الذين عملوا في لبنان، كانوا يزورون أَوّل مَنْ يزورون ميخائيل نعيمه، ويخرجون من عنده معجبين، مأخوذين بلغته الروسيّة البليغة، التي باتت نادرة عندهم، فقد خالطت الروسيّة الحاليّة المفردات الدخيلة والعبارات الملتوية!

أَيا صِنّين، هل حقّاً أنّي سأُبارحك بعد يومين، تاركاً خلفي الهدوء والصمت وراحة البال؟ فكأنّ الإنسان يُصغي ههنا إلى الطبيعة الهاجعة، لكأنّها في صلاة وخشوع. وعندما كنّا أَطفالاً صغاراً كان المعاونون في سيّارات الڤان ينادون علينا: مَنْ يريد الذهاب إلى صِنّين، هلمّوا. فكنّا توّاقين إلى هذه الرحلة. على أنّنا كنّا نفاجأ أنّها تنطلق من حِرْج بيروت، حيث كانت تُنْصَب، خلال عيدَيْ الفِطْر والأَضحى الأَراجيح فيه والأَلعاب، وينتشر بيع المعلَّل والمخلَّل، تنطلق السيارات متمهّلةً إلى منطقة المتحف، وهناك يرفع المعاون عقيرته، ويشير إلى جبل بعيد، رابضٍ كالأَسد الهَصُور، وعلى رأسه لبدة بيضاء من الثلج، وينادي علينا نحن الأَطفال الأَغرار: هذا هو جبل صِنّين! على أنّي منذ سنوات، وقد بتّ طاعناً، ولم أَعد ذاك الطفل الغرير الذي كنته ذات عهدٍ مضى وانقضى، وليته ظلّ متوقّفاً ولم تَدُرْ به عجلة السنوات. أُراني حريصاً كلّ شهر آب أن آوي إلى حناياه، أَستظلّ بصمته الذي يسربل كلّ شيءٍ، وأُكبُّ على العمل الكتابيّ بهمّة واندفاع. ومع أنّي في بيروت ليس من عادتي الخلود إلى نوم القيلولة، وليس في بَرْنامجي اليوميّ هذا الترف إثر تناول الغداء. فأنا ههنا في صِنّين يلذّ لي الراحة لساعة أو أَكثر، ثم أَنهض لمتابعة عملي عند بلكون الغرفة حيث وضعوا لي طاولة مناسبة، مربّعة الحجم، ومن الموبيليا، والطقس الجاف معوان لي، وذلك حتّى الساعة السابعة والنصف إلّا دقيقة، كما أَوردت في غير هذا الموضوع، عندما يُطلّ فيصل سلمان ببَرْنامجه «فكّر فيها»؛ وأَجلس إلى التلفاز لمتابعة الأَخبار والتعليقات والبرامج الفنّيّة، والغنائيّة منها بنوعٍ خاصّ. فأَنا هاوٍ للغناء العربيّ يدخل إلى أَعماقي. عفواً صِنّين، لقد أَخذني الكلام فسهوتُ عنك، وأَنت على مدى العام حلمي القادم، وعندما تقرع أَجراس آب أَجدني على الطريق إلى أَحضانك، ويعرف صَحْبي أنّي وفيّ في جميع شؤونيَ، وأنّ آب قد احتجزه صِنّين منذ أَعوام. لا أَقول وداعاً، وإنّما إلى اللقاء. أَرِيڤدرشي صِنّين! قد يهتف أَحد الطلاينة.

انا القاريء وهذه كتبي

الجاحظ بعيون فوكو

طريف الخالدي

مؤرّخ وأستاذ فلسطيني. من أعماله «الإنجيل برواية المسلمين» وترجمة القرآن إلى الإنكليزيّة.

العودة إلى الجامعة

عدت إلى جامعتي في العام ١٩٧٠ بعد غياب طال أعواماً أربعة فوجدتها قد تغيّرت جذريّاً. يا لغرابة هذه التحوّلات العميقة التي تتمّ في بضع سنين! فالجوّ الطلّابيّ الذي كان سائداً في الستينيّات، أي طلّاب لا يكترثون بالسياسة ولا همَّ لهم سوى التّخرج والحصول على وظيفة تليق بهم في لبنان أو في خارجه، ولا يبغون سوى رضى الأساتذة والتلقّي منهم وكأنّهم أنبياء مرسلون، أصبحوا بعدما وصلت إليهم السياسة والأيديولوجيّات المختلفة في السبعينيّات في اضطراب شبه دائم وفي استنطاق شبه دائم لكلّ ما يمرّ أمامهم من آراء ومواقف وتلقين في الصفوف. وسرعان ما وصلت إليهم الحرب الأهليّة فازدادوا تشكيكاً وازدادوا مقدرةً على التمييز بين الحقيقة والمظاهر الخادعة، بين الواقع والمرتجى، بين الكلام والأفعال، الأمر الذي جعلهم من أكثر أجيال الطلبة التي علّمتها نُضجاً وإدراكاً وحنكةً، فكأنّ الحرب الدائرة حولهم قد أضافت سنوات عديدة إلى أعمارهم.

عدت إلى دائرة التاريخ فوجدت أنّه قد أُنيط بي تعليم مادّة تاريخ العرب في العصور القديمة والمتوسّطة وتاريخ أوروبّا الوسيط وتاريخ كتابة التاريخ. وكان الضغط شديداً ما بين تحضير المحاضرات والاهتمام بالأمور العائليّة. ولعلّ الجامعات العربيّة تنتبه لهذا الأمر، فلا تثقل كاهل الأساتذة الجدد من حمَلة الدكتوراة بحمل ثقيل من التّعليم بل تعطيهم فرصةً لالتقاط الأنفاس والعمل على نشر أطروحاتهم في السّنوات الأولى من حياتهم الأكاديميّة، فهم في غالب الأحيان خارجون للتوّ من محنة عظمى هي محنة كتابة الأطروحة. لكنّ الإدارة في كلّ الجامعات العربيّة أضحت هي صاحبة الحلّ والعقد في كافّة الشؤون الجامعيّة فقد انكمش دور الأساتذة على مرّ الأيّام حتّى أصبح اليوم هامشيّاً تماماً. أصبحت الجامعات بالفعل أبراجاً عاجيّة بنتْها إدارات الجامعات فمنعت الاتصال المباشر بين الأساتذة ومجتمعاتهم، وبين البحث العلميّ في الجامعات وصلَته باحتياجات مجتمعه. ولا ريب في أنّ الأمر يروق الحكومات العربيّة فكم منها يا ترى يستعين في أمور الدولة بالخبرة العلميّة المكدّسة في جامعاتها؟ المعذرة عن هذا الاستطراد!

كان التعليم بالطبع باللغة الإنكليزيّة فكان من الضروريّ أن أختار لمادّة تاريخ العرب الوسيط كتاباً مقرّراً، فلم أجد في حينه أفضل من كتاب فيليب حتّي حول تاريخ العرب والصّادر عام ١٩٣٧ فكان عمره ثلاثة وثلاثين سنة عام ١٩٧٠. وجدتُه في البدء سهل القراءة، رصين الأحكام في الغالب. لكنّني سرعان ما اكتشفت فيه بعض العيوب التي ازدادت مع الزمن. كان في الواقع تاريخاً سياسيّاً عسكريّاً لا يلتفت بعمق إلى التاريخ الاجتماعي ولا يلتفت إطلاقاً إلى الاقتصاديّ، فكان من الضروريّ أن أقرّر معه عدّة مقالات في مجلّات علميّة لتغطية فجواته. كما أنّ أسلوبه الإنشائيّ الأدبي بدأ «يدقّ على عصبي»، كما يقال في الدارج اللبناني، فرحت أبحث عن بديل. لم يكن البديل في تلك الآونة متوفّراً بسهولة، فتاريخ الشعوب الإسلاميّة لبروكلمان كان بمثابة جبل صخريّ لا يصعد إليه سوى عتاة المتسلّقين. وكنت في شيكاغو قد مررت بسرعة على كتاب برنارد لويس «**العرب في التاريخ**» الصادر عام ١٩٥٠ فوجدت فيه في بادئ الأمر بديلاً لا بأس به عن كتاب حتّي. رأيت فيه في البداية أسلوباً سلساً ونظرات ثاقبة وتلخيصات مقْنعة للعصور المختلفة، لكن سرعان ما لمحت بين سطوره نظرة استعلائيّة عنصريّة خصوصاً التعميمات التي يطلقها حول الحضارة والفكر العربيّ الإسلاميّ. وتطوّر الأمر

بلويس على مرّ السنين فظهرتْ إلى العيان صهيونيّته العمياء في كتبه اللاحقة، وكان من دواعي سروري أنّ كتبه العديدة أضحت منبوذة من جانب المؤرّخين الجدّيين في الغرب. فقد سدّد إليه إدوارد سعيد، رحمه الله، سهام نقده وترك منابره كأمس الدابر.

عدتُ في المقرّر إلى المقالات وإلى بعض النصوص التاريخيّة العربيّة المترجمة إلى الإنكليزيّة والتي كانت، ولا تزال، قليلة العدد جداً. وكان بودّي أن أجمع بعض هذه النّصوص وأترجمها إلى الإنكليزيّة في كتاب شامل إذ لا وجود لمثل هذا الكتاب في اللغات الأجنبيّة، على ما أعلم، لتعريف العالم على الفكر التاريخي العربي، الإسلامي منه والمسيحي. ولعلّني قد أفعل هذا الأمر حين أصل إلى التقاعد، هذا إذا وصلت إليه صحيحَ الجسد والعقل. ولعلّ الكتاب الأمثل في هذا المضمار والذي قد أحذو حذوه هو كتاب المؤرخ البريطاني الشهير أرنولد توينبي بعنوان «**الفكر التاريخي الإغريقي**» الذي يضمّ نصوصاً تاريخيّة مختلفة تندرج تحت عناوين فرعيّة كمثل «مقدّمات» و«أسباب» و«حجج» و«نقد» و«مشاهدات» و«فن الكتابة» وما شابه.

لـــــــــــو كان سقراط أو السيد المسيح أستاذين في الجامعة لكانت مرتبتهما في أدنى مراتب الأستذة. هذا إذا احتفظت الجامعة بهما أصلا. فهما لم ينشرا شيئا على الإطلاق.

كانت السبعينيّات والأعوام التي تلتها هي الأعوام التي بدأتُ فيها باقتناء الكتب من المكتبات المختلفة في بيروت ودمشق. وما زلت أذكر بشغف وشوقِ البعض منها، كمكتبة الهيئة المصريّة العامّة التي كانت في مستودع تحت الأرض في وطى المصيطبة حيث أمضيت الساعات الطوال، وكذلك في مكتبة رأس بيروت للصديقة فادية جحا التي نهشها لاحقاً غول البشاعة الإسمنتيّة كما نهش العديد العديد من مكتبات المدينة ومعالمها. وكانت الطبعات المصريّة ما زالت في ذلك الزمن تحافظ على مستوىً عالٍ من دقّة التحقيق والطبع رغم ركاكة تجليدها، فكان الكتاّب سرعان ما يتفكّك ويلزمه تجليد فنّيّ. وتكوّنت لديّ على مرّ الأيّام مكتبة لا بأس بها قوامها حوالي ثلاثة آلاف كتاب بين عربي وإنكليزي في الغالب. وحدث أن أغلقت الجامعة أبوابها لفترات طويلة إبّان الحرب في لبنان، فذهبت إلى قسم تجليد الكتب في مكتبة الجامعة وتعلّمت أصول التجليد وأحضرت إلى منزلي بعض أدوات التجليد البسيطة، وأمضيت أوقاتاً ممتعة في تجليد الكتب التي كانت علي وشك التفكّك والاندثار، تجليداً لا يمكن أن أسمّيه فنّيّاً. لكنّ هذه الكتب ما زالت صامدة ومتينة الخيط وتزيّن رفوف مكتبتي بغلافاتها المستلّة من ألبسة عتيقة. التجليد بالفعل هواية جميلة تليق بكلّ من يحبّ الكتب ويأسف لرؤيتها تحتضر.

بدايات النشر

وبدأت رحلتي مع النشر. فقد كانت الجامعة الأميركيّة، وما زالت، تلتزم مع الأساتذة بشعار مستورَد من أميركا هو شعار «النشر أو الموت»، فجعلتْ من النشر، وخصوصاً النشر في مجلات أجنبية، أهمّ مقياس للتدرّج في مراتب الأستذة، فأضحى ذاك الشعار ً كالسيف المسلّط على رؤوسنا. لا جدال في أنّ البحث العلميّ ومواكبته أمر ضروريّ في التعليم، لكنّ المؤسف في الأمر أنّ الصفة الأساسيّة للأستاذ أي البراعة في التعليم وإيصال المادّة إلى ذهن التلميذ وإيقاظ عقله وفضوله لم يكن لها ذات الاعتبار في التدرّج والترقية. روى لي يوماً الصديق العزيز كمال الصليبي، رحمة الله عليه، القصّة التالية: «عندما نشرتُ مقالتي الأولى في مجلّة استشراقيّة فرنسيّة، وهي لائحة بأسماء كبار القضاة في العصر المملوكيّ، تملّكني زهو وفرح شديدان، فطفقت أبعث نسخاً من تلك المقالة إلى الأهل والأصدقاء، فإذا بصديقة تقول لي: «كلّ ما فعلت هو أنّك نقلت هذه المعلومات من مكان مغمور الذكر ووضعتها في مكان آخر مغمور الذكر»». هذا طبعاً حكم جائر إلى حدّ ما، لكنْ ألا يسري هذا الحكم على ما لا يُحصى من المقالات الأدبيّة والعلميّة التي توسم بالأكاديميّة؟ ومن جهة ثانية أليس عدد الأساتذة في أيّة جامعة كانت من ذوي البراعة والإبداع في التعليم قليلاً بل قليلاً جداً؟ ولو كان سقراط أو السيد المسيح أستاذين في الجامعة لكانت مرتبتهما في أدنى مراتب الأستذة، هذا إذا احتفظت الجامعة بهما أصلاً، فهما لم ينشرا شيئاً على الإطلاق: «حضرة الأستاذ سقراط، تحيّة وبعد، يؤسفني أن أنقل إليك أنّ إدارة الجامعة اتّخذت قرارها بالتخلّي عن خدماتك وذلك بسبب... مع أطيب التمنيات لمستقبلك العلمي».

من بين أولى مقالاتي المنشورة مقالة عن الجاحظ ونظريّته في تقدّم المعرفة والعلوم جعلت عنوانها «جناح

بعوضة: آراء الجاحظ في تقدّم العلوم»، وقد مرّ ذكرها في المقال السابق. وأتبعتها بعد بضع سنوات بمقالة أخرى أوسع شمولاً بعنوان «**فكرة التقدّم في الإسلام الكلاسيكي**». لم أعد أذكر بالضبط مصدر هذا الاهتمام بفكرة التقدّم والتطوّر، فلعلّ السبب الدافع إليه هو ما كنت أجده في كتب بعض المستشرقين من أمثال لويس وفون غرونباوم وغيرهما من أحكام قاطعة تنفي وجود نظريّات تُعنى بالتقدّم في الفكر العربيّ وأنّ هذا الفكر هو في جوهره فكر محافظ يرى أنّ الإبداع قد انتهى إلى غير رجعة وأنّ الحكمة قد وجدت ضالّتها في القرآن وأنّ

المعرفة عند الجاحظ حصيلة التجارب التي يراكمها الإنسان ثم يمحصها لاحقا من خلال العقل. فالجاحظ يميز بين العقل والتجربة. إذ يقول إن العقل المولود متناهي الحدود بينما عقل التجارب لا يوقف منه على حد.

السلف قد فاقوا الخلف في كافّة أبواب الفكر. وكان الهدف من كلّ ذلك إيصال رسالة سياسيّة مفادها أنّ العرب والمسلمين لا يتقبّلون التنوير وهم غارقون في لجّة التخلّف والانحطاط والاستسلام للمصير. كانت هذه الأفكار وأمثالها كتلك التي تتكلّم عن شيء اسمه «العقل العربي» شائعة في كتابات مستشرقي تلك الأيّام، بل وتسلّل الكلام عن «العقل العربي» مع الأسف الشديد إلى كتابات بعض «المفكّرين» العرب المعاصرين. وهذه التعميمات السخيفة، وإنْ خبا بريقها الآن في العالم الغربيّ فهي ما زالت حيّة ومزدهرة في الاستشراق الإسرائيليّ الذي هو آخر معقل للاستشراق في عالم اليوم. لم أكن أنوي أن «أدافع» عن تاريخ الفكر العربي بل أن أستكشف آفاق هذه المسألة وتشعّباتها فحسب. ورحلة الاستكشاف هذه هي التي وجّهت كافّة أبحاثي اللاحقة مع اختلاف البوصلة والاسطرلاب المستخدَم في كلّ منها.

الاستعانة على الجاحظ بفوكو

رجعت إلى الجاحظ في مقالتي الأولى فقرأت كافّة كتبه ورسائله تقريباً مع التركيز على كتاب «**الحيوان**»، الذي هو كالجبل الشامخ في سلسلة أعمالنا الفكريّة، نعود إليه مرّة بعد أخرى فنكتشف فيه كلّ مرّة أموراً لم نلمحها من قبل. فهو ليس كتاباً عن الحيوان بقدر ما هو عن الإنسان والطبيعة على العموم. أمّا المعرفة عند الجاحظ فهي حصيلة التجارب التي يراكمها الإنسان ثمّ يمحّصها لاحقاً من خلال العقل. فالجاحظ يميّز بين العقل والتّجربة، إذ يقول إنّ العقل المولود متناهي الحدود بينما عقل التجارب لا يوقف منه على حدّ. ويوضح هذا القول كما يلي: «فينبغي أن يكون سبيلنا فيما بعدنا كسبيل مَن قبلنا فينا. على أنّنا قد وجدنا من العبرة أكثر ممّا وجدوا، كما أنّ مَن بعدنا يجد في العبرة أكثر ممّا وجدنا». وعلى الرّغم من أنّ مسيرة المعارف عند الجاحظ لها كبواتها إلّا أنّ تاريخها ومستقبلها يدلّان بوضوح على إيمان الجاحظ بالتقدّم الفكريّ المطّرد من جيل إلى جيل.

وكان لا بدّ لي من أن أتطرّق أيضاً إلى محيط الجاحظ الفكريّ وإلى «الخطاب» الفكريّ السائد في عصره، فقد كنت في تلك الآونة، وما زلت إلى اليوم، مشغوفاً بكتاب «**أركيولوجيا المعرفة**» لميشال فوكو والذي فهمت حوالي عشرة بالمئة منه فقط، لكنّ تلك النسبة الضئيلة كانت كافية لإحداث تأثير عميق في فهمي لتاريخ الفكر. ومن خلال سوء فهمي لأفكار فوكو رسخ في ذهني أحد أسئلته الرئيسية في ذاك الكتاب: «ما الذي جعل هذا النّصّ ممكناً؟»، فهو سؤال بريء في الظاهر لكنّه يفرض على المؤرّخ التنقيب المستمرّ عن علاقة النّصّ بالخطاب المحيط به في الطول والعرض والعمق، ممّا يجعل المؤرّخ أقرب إلى عالم آثار ينقّب في طبقات مختلفة من أرض ما، ولا يبحثَ فقط عمّا يجمع بل عمّا يفرّق بين طبقة وأخرى، بين خطاب وآخر. ووجدت في فكره أيضاً ما يجمعه مع ابن خلدون الذي يؤكّد باستمرار أنّ «الناس بأزمانهم أشبه منهم بآبائهم»، أي الابتعاد عن البحث عن المصدر والمنشأ والأصل في تاريخ الفكر والالتفات إلى المعاصرة. هل فهمت فوكو على نحو صحيح؟ لا أظنّ ذلك، لكنّ سوء الفهم، كما أشرت أعلاه، قد يمتلك من الفائدة ما يمتلكه حسن الفهم في الكثير من الأحيان.

وكانت لي عودة إلى موضوع التقدّم في مقالة أخرى جاء ذكرها في المقال السابق، أي «فكرة التقدّم في الإسلام الكلاسيكيّ». كان حقل البحث هنا أوسع بكثير ممّا في مقالة الجاحظ. وأنا حينما يقع نظري اليوم على المصادر العربيّة والأجنبيّة الّتي رجعت إليها في ذلك البحث ينتابني مسٌّ من غرور، فهل قرأت واستوعبتُ بالفعل هذا الكمّ الكبير من الكتب ذات الصّلة بموضوعي؟ على كلّ حال، التقدّم كما عرّفته في تلك المقالة هو التقدّم الفكريّ:

هل تقدّمت العلوم والمعارف من الماضي إلى الحاضر وهل ستتقدّم في المستقبل؟ وسرعان ما تكشّفت لي سطحيّة بعض آراء المستشرقين حول هذا الموضوع إذ وجدْت أنّ الإيمان بالتقدّم كان أمراً شائعاً عند العديد من الأدباء والمفكّرين وعلماء الطبيعيّات. ووضعت لهذه الفكرة إطاراً زمنيّاً من ثلاث مراحل: مرحلة «تشاؤم» ومرحلة «تفاؤل» ومرحلة مختلطة بين الأمرين. ورغم الغموض الّذي يلفّ ألفاظاً كالتّشاؤم والتّفاؤل، ورغم التعسّف في التقسيم إلى مراحل زمنيّة، كان هدفي هو لفت النّظر إلى مشكلة فكريّة شيّقة وجديرة باهتمام الباحثين بانتظار من يأتي فيما بعد لاستكمالها.

ابن المقفّع، الغزالي، الفارابي

ما هي أهمّ المصادر التي عدت إليها في ذاك البحث وما زلت أعود إليها بين الحين والآخر؟

هناك أوّلاً ابن المقفّع (ت. ٧٥٠م.) وأدباه الكبير والصغير. هذا الأديب أرستقراطيّ النّزعة الذي ينتمي إلى العالم الهلينستيّ، أي الإغريقي/الآسيوي، بقدر ما ينتمي إلى العالم العربيّ الإسلاميّ، والذي يمجّد الحضارات القديمة ويجعلها خاتمة المعارف والعلوم فيقول «وجدنا النّاس قبلنا كانوا أعظم أجساماً وأوفر مع أجسامهم أحلاماً وأشدّ قوّة وأحسن بقوّتهم للأمور إتقاناً... فكان صاحب الدّين أبلغ في أمر الدين علماً وعملاً من صاحب الدّين منّا وكان صاحب الدّنيا على مثل ذلك من البلاغة والفضل... فمنتهى علم عالِمنا في هذا الزّمان أن يأخذ من علمهم وغايةُ إحسانِ محْسِننا أن يقتدى بسيرتهم... فلم يبق في جليل الأمر ولا صغيره لقائل بعدهم مقال. وقد بقيت أشياء من لطائف الأمور فيها موضع لصغار الفِطَن. من ذلك بعض ما أنا كاتب في كتابي هذا». هذا النّصّ مثال على ما قد نسمّيه «التشاؤم» في النظرة إلى تقدّم المعرفة بل حتّى إلى التقدّم الخُلُقي والخَلْقي. وقد شاع هذا الرّأي فاعتنقه البعض كلّياً أو جزئيّاً وخالفه الكثيرون. وقد نصنّف هؤلاء كالآتي: فالمعتنقون هم أصحاب الحديث والعديد من الفلاسفة، أمّا المخالفون فهم الأدباء وعلماء الطبيعة وبعض المتكلّمين.

ما ألذّ أن يعود المرء مراراً إلى هؤلاء وهؤلاء من الأعلام ويستذكر بعض مؤلّفاتهم وأفكارهم ويسأل ما تبقّى لنا منها في يومنا هذا. فلنتأمّل بعض تلك الكتب ونصوصها في هذا الحقل. هناك مثلاً الإمام الغزالي (ت.١١١١م.) وكتاب «القسطاس المستقيم» الذي يقول فيه:

«فإنّ جميع العلوم غير موجودة في القرآن بالتصريح ولكن موجودة فيه بالقوّة لما فيه من الموازين القسط التي بها تُفتح أبواب الحكمة التي لا نهاية لها». ليت مَن يكتب اليوم ويقول لنا إن أينشتاين موجود في القرآن وداروين في القرآن والقنبلة الذريّة في القرآن والمعادلات الرياضيّة المذهلة في القرآن وإلى ما هنالك من تفاهات، ليتهم يتأمّلون هذا النّصّ الذي يرى في القرآن مفتاح المعرفة وبدايتها وليس نهايتها، وأنّ النّظريّات العلميّة أمور تتغيّر باستمرار فالحكمة لا نهاية لها. وهناك عبد الله بن المعتزّ (٩٠٩ م.) الشاعر الفذّ وكتاب «البديع» الذي يصرّح فيه بأنّه لم يسبقه أحد إلى جمع فنون البديع وأنّ الأصالة والبراعة الشعريّة لا تقتصر على القدماء بل تشمل المحدَثين.

وهناك ابن فارس (ت. ١٠٠٤ م.) في كتاب «**الصاحبي في فقه اللغة**»، هذا الكتاب الذي يُعتبر فتحاً في علم الألسنيّات إذ يقول: «ولكلّ زمان علم وأشرف العلوم علم زماننا هذا والحمد لله... ومن الذي قصَرَ الآداب على زمان معلوم ووقفَها على وقت محدود؟ ولِمَه لا ينظر الآخر مثل ما نظر الأوّل؟ ولو اقتصر النّاس على كتب القدماء لضاع علمٌ كثير ولمجّت الأسماع كلّ مردّد مكرّر». ثمّ هناك أبو بكر الصّولي (ت. ٩٤٦ م.) وكتابه «**أخبار أبي تمّام**» الذي هو من أوائل الدّراسات الأدبيّة النقديّة والتفصيليّة المعقودة لشاعر بمفرده يقول فيه: «اعلمْ أعزّك الله أنّ ألفاظ المحدثين من عهد بشّار إلى وقتنا هذا كالمتنقّلة إلى معانٍ أبدع وألفاظ أقرب وكلام أرقّ... وقلّما أخذ أحد منهم معنىً من متقدّم إلّا أجاده وقد وجدنا في شعر هؤلاء معاني لم يتكلّم القدماء بها». وهذا ابن عبد البرّ الأندلسي (ت. ١٠٧٠ م.) صاحب كتاب «**جامع بيان العلم وفضله**» وهو من أوسع ما كتب عن العلم في تراثنا يقول: «ولا كلمة أضرّ بالعلم وبالعلماء والمتعلّمين من قول القائل: ما ترك الأوّل للآخر شيئاً» فهو كأنّه يرفض بالمطلق ما أتى به ابن المقفّع أعلاه. وهذا ابن عبد ربّه (ت. ٩٤٠ م.) في «العقد الفريد» يقول: «ثمّ إنّي رأيت آخر كلّ طبقة وواضعي كلّ حكمة ومؤلّفي كلّ أدب أعذب ألفاظاً وأسهل بنيةً وأحكم مذهباً وأوضح طريقة من الأوّل».

هذه النّبرة التفاؤليّة نجدها شائعة عند الأدباء كما نجدها أيضاً عند العديد من علماء الطبيعة كالبيروني العظيم وسنان بن ثابت عالم الرياضيّات وغيرهم. أمّا أهل المنزلة بين المنزلتين، أي التفاؤل والتشاؤم، فيحضرني منهم العدد الوافر من الفلاسفة من مدرسة أرسطو.

ولعلّ أهمّ ما كُتب في هذا الموضوع هو «**كتاب الحروف**» للفارابي (ت. ٩٥٠ م.)، إذ نجد فيه تاريخاً لمسار العلوم لا نجده عند الإغريق ولا عند أيّ من الأمم السابقة على ما أعلم. إنّه تاريخ قد نصفه بالدائري، فالعلوم عنده تبدأ بالخطبة والفصاحة وعلم اللغة ثمّ تنتقل إلى الشعر والتاريخ ثمّ إلى علوم الطبيعة والرياضيّات ثمّ إلى الجدل والسفسطائيّة ثمّ إلى الفلسفة التي تشبه الأفلاطونيّة إلى أن «يستقرّ الأمر على ما كانت عليه الفلسفة أيّام أرسطو فيتناهى النظر».

هذا هو مسار العلوم لدى كافّة أمم الأرض. وقد يتغيّر هذا المسار قليلاً إذا دخل الدين في ذلك المسار فينشأ الفقه أوّلاً ثمّ علم الكلام، لكنّ هذه العلوم تبقى سابقة للفلسفة أو على الأقلّ تابعة للفلسفة نظريّاً. لا مجال هنا لتفصيل آراء الفارابي فهي أكثر تعقيداً ممّا أوردته هنا، لكنّ دورة العلوم هذه من أعمق ما كتب في هذا الموضوع. ولا ينبغي أن أنتقل من الفارابي إلى غيره دون أن أصرّح بإعجابي الشّديد بنثره الأدبيّ الخالي تماماً من أيّة محسّنات لفظيّة وأيّ ترداد أو سجع وأيّ تنميق في الكلام، فكلّ كلمة من كلامه منتقاة بدقّة متناهية، وأسلوبه بالنسبة لي هو المثال الأعلى للنّثر العربيّ العلمي.

ابن سينا وابن رشد

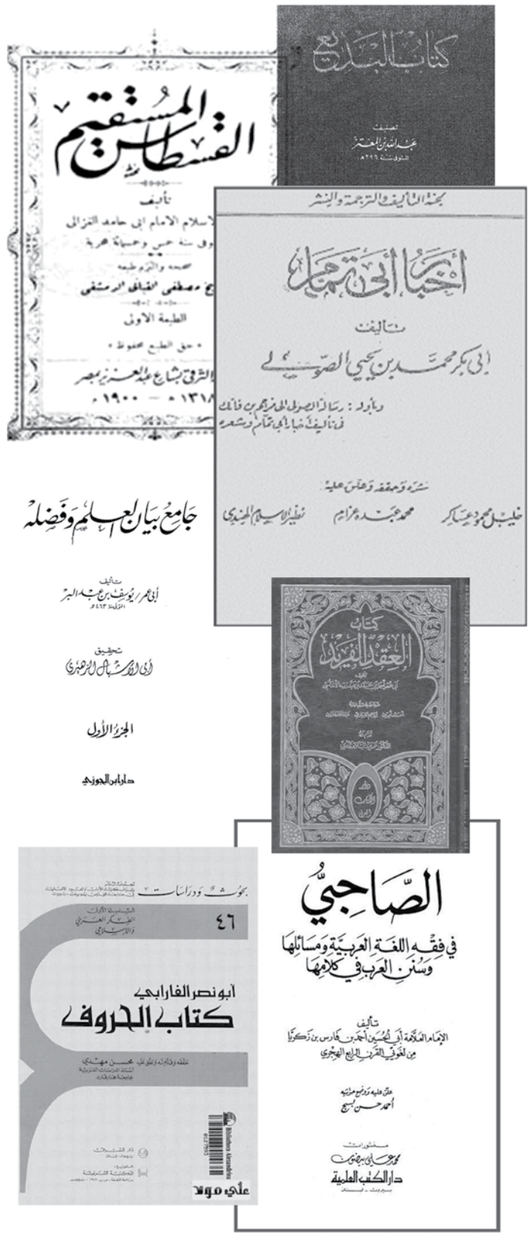
ونبقى مع الفلاسفة فنصل إلى ابن سينا (ت. ١٠٣٧ م.) وابن رشد (ت. ١١٩٨ م.). لست على اطلاع واف بمؤلّفات ابن سينا، واحترامي لصَرحِه الفكريّ الشاسع يبقى احتراماً عن بُعد فقد قرأت شذرات متفرّقة من كتبه لم تكن كافية لخلق رابط «عاطفي» معه. وحول موضوع التقدّم نجد عند ابن سينا استقلاليّة منعشة ومنشّطة للفكر في تناول فلسفة أرسطو إذ يقول ما يلي في كتاب «**منطق المشرقيّين**»: «ولا نبالي من مفارقة تظهر منّا لما ألِفَه متعلّمو كتب اليونانيّين إلفاً عن غفلة وقلّة فهم مع اعترافٍ منّا بفضل أفضل سلفهم (أرسطو) في إدراكه الحقّ في كثير من الأشياء... ويحقّ على من بعده أن يلمّوا شعثه ويرموا ثلماً يجدونه فيما بناه ويفرّعوا أصولاً أعطاها». ثمّ ينتقد بعنف الذين يدافعون عن نظريّات أرسطو وكأنّها غير قابلة للتّنقيح والإصلاح.

ولا بدّ قبل مغادرته أن أقرّ بجمال ما كتبه أو أملاه حول سيرته العلميّة فهي سيرة ذاتيّة نادرة في الأدب العربيّ. أمّا ابن رشد في رسالته ذائعة الصّيت «**فصل المقال**» فُيقرّ للمتقدّمين بإرساء قواعد العلوم لكنّه يرى أنّ

«الغرض إنّما يتمّ لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد وأن يستعين في ذلك المتأخّرُ بالمتقدّم... فإنّه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة ورام إنسانٌ واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماويّة وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك». وتبقى رسالة «فصل المقال» أهمّ دفاع عن الفلسفة في تراثنا الفكريّ.

أمّا الفيلسوف الآخر الذي وجدته «قريباً للقلب»، كما يُقال في العامّيّة، فهو أبو سليمان المنطقي (ت. ٩٩٠ م.) وهو شيخ أبي حيّان التّوحيدي (ت. ١٠٢٣ م.) الذي كرّس لكلام شيخه كتاب «**المقابسات**». وهو كتاب فاتن يصول ويجول فيه أبو سليمان كلّما أتاه سؤال من التّوحيدي عن موضوع ما، ويا ليته سأله عن سيرته الفكريّة بل الأسئلة كانت كلّها أدبيّة وعلميّة وفلسفيّة بحتة. وعن تقدّم العلوم كان الرأي الذي ارتضاه أبو سليمان «أنّ العلوم تقوى في بعض الدهر فيكثر البحث فتغلب الإصابة حتى يزول الخطأ وقد تضعف في بعض الدهر فيكثر الخطأ ويُحرّم البحث عنها ويكون الدّين حاظراً لطلبها، وقد يعتدل الأمر في دهر آخر حتّى يكون الخطأ في وزن الصواب». وفي هذا الدّوَران على ما أعتقد صدىً لآراء الفارابي أعلاه.

يبدو لي إذاً أنّ الفلاسفة كانوا في الغالب يرون أنّ مبادئ الفلسفة ومقدّماتها وأصولها قد رسخت وأنّ المطلوب في زمانهم هو تفريع هذه الأصول والنظر في الجزئيّات ليس إلّا. أمّا علماء الكلام فحامل رايتهم في رأيي هو القاضي عبد الجبّار المعتزلي (ت. ١٠٢٤ م.) وكتابه متعدّد الأجزاء «**المغني في أبواب التوحيد والعدل**» الذي يحتلّ في علم الكلام الإسلاميّ المرتبة التي يحتلّها توما الأكويني في اللاهوت المسيحيّ. وهو كتاب سقراطيّ الأسلوب أي إنّه مبنيّ على الجَدَل المستمرّ مع الخصم، فإذا قال كذا قيل له كذا. ما زلت أعود إليه كلّما أريد أن أشحذ الذّهن المتصدّئ أو أن أحمل نفسي بالقوّة على فهم حججه ومنطقه، وخصوصاً الجزء الثاني عشر المعقود لـ«**النظر والمعارف**»، كما شغفت بكتابه الآخر بعنوان «**تثبيت دلائل النّبوّة**» الذي يدافع فيه عن النّبوءات ضدّ هجوم أبي بكر الرازي وغيره. لا يجد القاضي أيّ مانع من الإقرار بتقدّم العلوم التي يرى أنّها «تكثر بكثرة النظر في الأدلّة» فإذا كثر النظر كثر العلم، أمّا الآية الكريمة (اليوم أكملت لكم دينكم) فهي تعني أنّ الشارع قد أكمل الشرائع لا الأمور العقليّة «بدلالة أنّها ممّا يجب أن يُعرف



قبل الكتاب»، وهو بالطبع رأي معتزليّ بحت. وهنا لا بدّ من الإقرار أنّ تاريخ علم الكلام بأسره في الحضارة العربيّة الإسلاميّة ما هو إلّا بمثابة الهوامش للفكر المعتزلي.

مقالات متنوّعة

تنوّعت اهتماماتي كثيراً رغم أنّها كانت في الغالب تندرج تحت تاريخ الفكر. غادرتُ فكرة التقدّم إلى غير رجعة وانتقلتُ منها في ذلك الزمن في اتّجاهين مختلفين في آن معاً. فقد عقدنا في الجامعة الأميركيّة مؤتمراً دوليّاً حول «الحياة الفكريّة في المشرق العربي: ١٨٩٠ ١٩٣٩» صدر بهذا العنوان عام ١٩٨١ وبتحرير الصديق العزيز مروان البحيري، رحمة الله عليه، وتُرجم لاحقاً إلى العربيّة. وساهمتُ في ذاك الكتاب بمقالة عن مجلة «العرفان» لصاحبها الشيخ أحمد عارف الزين، وكانت هذه المقالة أولى التفاتاتي القليلة إلى الفكر العربيّ الحديث. وجدت في تلك المجلّة كنزاً من المعرفة حول النهضة الفكريّة في جبل عامل في الثلث الأوّل من القرن العشرين: من التاريخ والأدب، من النثر والشعر، فكأنّها مرآة فكريّة لإقليم بأسره ولمشاكله وهمومه واهتماماته الثقافيّة وعقيدتُه القوميّة. نعم، إنّ المجلّات الأخرى في تلك الحقبة كـ«الرسالة» مثلاً أو «الثقافة» أو «المقتطف»، وهي مصرية، كانت تغطّي مساحة أوسع من الوطن العربيّ ومن العالم، لكنّ «العرفان» استعاضت عن العرض بالعمق رغم أنّها كانت تنشر أخباراً عن العراق وإيران بين الحين والآخر. كان الجبل العامليّ هو المحور وكتّابها عامليّون في الغالب يعكسون تذمّراً واسعاً من سيطرة الإقطاع وتشبّثاً بقوميّتهم العربيّة ورفضهم للانتداب الإفرنسي ومواهبهم الشعريّة. وإذا أردنا لتاريخنا العربيّ أن يُكتب بالصِغْرى وليس فقط

سرعان ما تبين لي وجود طيف واسع من الآراء حول المدينة في تراثنا الديني والأدبي لا مجال هنا لذكرها سوى القول إنها تتراوح بين فكرة المدينة في المطلق وبنية المدينة في الواقع. ولعلها بمجملها من أكثر الآراء غنى حول المدينة من بين حضارات عالم ما قبل الحداثة.

بالكِبرْى فلن نجد macro/micro على امتداد البلاد العربيّة على ما أعتقد ما يضاهي هذه المجلّة في غناها التاريخي.

في العام ١٩٨١ صدر عن الجامعة الأميركيّة كتاب تكريميّ للدكتور إحسان عباس، رحمه الله، ساهمتُ فيه بمقالة بعنوان «**فكرة المدينة في صدر الإسلام**». ولعلّ الباعث على اهتمامي بهذا الموضوع كان أيضاً بعض آراء المستشرقين الذين نفوا عن المدينة العربيّة الإسلاميّة صفة المدينة الحقيقيّة أو الطبيعيّة إذ كانت في رأيهم مجرّد تجمّع عشوائيّ للسّكن ولا تمتلك الوحدة والاستقلاليّة اللازمة للمدن. من الواضح أنّ هذا الرأي كانت له خلفيّة سياسيّة شبيهة بما جاء في المقال السابق عن فكرة التقدّم أي أنّ المدن العربيّة «شوّهت» ما سبقها من مدن تماماً كما شوّهت الحضارة العربيّة الإسلاميّة ما سبقها من حضارات (كما جاء في كتاب «**الهاجريّة**» لبتريس يا كرونه ومايكل كوك مثلاً). وكان أحد أهمّ حاملي فكرة المدينة العربيّة العشوائيّة هو المستشرق سموئيل ستيرن الذي كان يمتّ بصلة القرابة لأفراهام ستيرن، مؤسّس عصابة ستيرن اليهوديّة الإرهابيّة في فلسطين. وكان غيره من المستشرقين كمثل زافييه دو بلانول، يرى أيضاً أنّ التراث العربيّ الإسلاميّ لا يمتلك فكرة واضحة عن ماهيّة المدن. ولا ريب في أنّ هؤلاء المستشرقين كانوا يرون أنّ المدينة الأوروبيّة في القرون الوسطى والحديثة هي المثال والمقياس الذي يُقاس عليه مدى اقتراب أو ابتعاد مدينةً ما عن المدينة الحقيقية أو الطبيعيّة. وقد عفا الزمن بالتدريج عن هذه النظرة الأوروبيّة المركز في كتابات معظم المستشرقين وإن لم تزل تتردّد بين الحين والآخر في الخطاب الغربيّ السياسيّ. وفي اعتقادي أنّ علماء الأنثروبولوجيا هم أكثر من ساهم في تصويب تلك النّظرة الضيّقة عند المستشرقين.

الجغرافية بعجائب وبدون

فتح هذا البحث أمامي باباً واسعاً من الكتب الجغرافيّة والأدبيّة التي أصبحت لاحقاً من «ندمائي» أعود إليها بفرح واشتياق. وسرعان ما تبيّن لي وجود طيف واسع جداً من الآراء حول المدينة في تراثنا الديني والأدبي لا مجال هنا لذكرها سوى القول إنها تتراوح بين فكرة المدينة في المطلق وبنية المدينة في الواقع، ولعلّها بمجملها من أكثر الآراء غنىً حول المدينة من بين حضارات عالم ما قبل الحداثة. وكأنّي ببعض المستشرقين يدرسون العربيّة على امتداد السنين ثمّ يكتفون ببعض النصوص التي ألّموا بها زمن الدراسة فيطلقون على أساسها أحكاماً وتعميمات فضفاضة لا تستند إلى استعراض وافٍ للمصادر. كنت

يوماً مدعوّاً إلى الغداء من جانب مستشرق معروف في إحدى أهمّ جامعات بريطانيا فسألني ماذا أقرأ هذه الأيّام، فأجبته بأنّني انتهيت للتوّ من قراءة تاريخ ابن خلدون (بمجلّداته العشر) فانتفض مذعوراً ونادى أحد زملائه قائلاً: «تعال واسمع ما يقول ضيفنا. لقد قرأ تاريخ ابن خلدون بكامله!» استغربت ردّة فعله في البدء، لكنّني استنتجت لاحقاً أنّ الأمر بالنسبة إليه إنجاز قد يستغرق الأشهر بل لربما السنوات، أمّا بالنسبة إلى مثقّف عربيّ عاديّ، فقراءة تاريخ ابن خلدون أمر لا يستغرق سوى أسبوع أو أسبوعين على أبعد تقدير.

المعلومات التي يسوقها المقدسي للأقاليم المختلفة مزيج من الدقة الإحصائية ومن النفحة الأدبية التي ترمي إلى تصوير طبيعة المدن والأرياف بصور تنبض بالحياة. كما مثلاً في وصفه لمسقط رأسه بيت المقدس.

وكان المسعودي، بسبب اهتماماته الجغرافيّة العميقة، قد سبق أن عرّفني على العديد من الجغرافيّين العرب قبل زمانه وبعده. لكنّ أبرزهم في نظري اليوم وأكثرهم لذّة للقارئ ثلاثة: المقدسي البشاري (ت. ١٠٠٠ م.) والشريف الإدريسي (ت. ١١٦٥ م.) وياقوت الحموي (ت. ١٢٢٩ م.). حين نقرأ كتاب «**أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**» للمقدسي نحسبه معاصراً لنا، إذ كثيراً ما يكشف خبايا نفسه وآراءه الشخصيّة في كافّة مشاهداته وأسفاره، وذلك بأسلوب مَرِح يقترب في بعض الأحيان من الاستهزاء بالنفس. يقول لنا مثلاً في مقدّمة كتابه إنّه وبسبب أسفاره في كافّة أرجاء الممالك الإسلاميّة قد اكتسب أسماء عديدة «دُعيتُ وخوطبتُ بها مثل مقدسي وفلسطيني (**ينبغي أن نضع سطراً تحت هذه الهويّة**) ومصري ومغربي ومُقرئ وفقيه وصوفيّ... وإمام ومؤذّن وخطيب... وراكب ورسول وغريب وعابد وزاهد وورّاق ومجلّد وتاجر»، ومجموعها ستة وثلاثون اسماً تبدو وكأنّها جولة في هويّات العصر العباسيّ أو سلسلة من الهويّات المضحكة التي لبسها أو التي لزمتْه فكأنّه أبو الفتح الإسكندريّ في مقامات بديع الزمان الهمذاني. والمعلومات التي يسوقها للأقاليم المختلفة مزيج من الدقّة الإحصائيّة ومن النفحة الأدبيّة التي ترمي إلى تصوير طبيعة المدن والأرياف بصور تنبض بالحياة، كما مثلاً في وصفه لمسقط رأسه بيت المقدس

ولمدن فلسطين الكبرى. كما تتخلّل أوصافه الكثير من الأحاديث التي جرت بينه وبين الناس في مختلف الأقاليم التي زارها فتضفي على نصّه مسحة شخصيّة وإنسانيّة حيّة فكأنّه يريد لقارئه أن يصحبه في أسفاره ويسمع ما سمعه ويشاهد ما شاهده. والمقدسيّ يهتمّ كثيراً بتعريفات المدينة كما وبتعريف ما نسمّيه اليوم «العاصمة»، وعلاقة المدينة بالريف وغير ذلك، سعياً إلى الوصول لتعريف مجرّد ونظريّ الطابع لكلّ هذه الألفاظ الجغرافيّة.

أمّا الشريف الإدريسي وكتابه «**نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**»، والذي يُعرف أيضاً بـ«**كتاب روجار**» نسبة إلى روجار الثاني ملك صقلية، فقد كان عالماً مكرّماً في بلاط روجار وأهدى إليه هذا الكتاب وأسبغ عليه جزيل الثناء. كان روجار ملكاً متنوّراً يحترم الحضارة العربيّة الإسلاميّة احتراماً عميقاً، واستقطبت صقلية في عهده العديد من العلماء والشعراء والمعماريّين المسلمين. كنت في رحلة إلى صقلية في العام ٢٠٠٠، فزرت كاتدرائيّة باليرمو الكبرى التي بدأ البناء بها أيّام روجار، فإذا بي أجد لوحة حجريّة على أحد أعمدة بوّابتها نُقشت عليها سورة الفاتحة، فوجدت في الأمر مثالاً رائعاً للتعايش بين الأديان، فيا ليتها تُتّخذ صورةً رمزيّة لحوار الأديان في يومنا الرّاهن. أعود إلى الإدريسي. لا جدال في أنّ كتابه صرحٌ جغرافيّ عظيم الأهمّيّة بل لعلّه أهمّ كتاب في جغرافيا العالم في العصور الوسطى بأسرها. فالمقدسي مثلاً، ورغم أهمّيّته، يقتصر في كتابه على ممالك الإسلام، أمّا الإدريسي فيجول في أقاليم الأرض السبعة ويصف كلّاً منها وصفاً مفصّلاً ودقيقاً يستند إمّا إلى المشاهدة والمعاينة الشخصيّة أو إلى معلومات موثوقة مستمدّة من التجّار وأهل الأسفار وغيرهم. أمّا العجائب فلا يخلو أيّ كتاب في الجغرافيا منها، فهي تدلّ على مقدرة الخالق على خلق ما يشاء وغايتها إثارة الإعجاب والاستعبار لدى القارئ من تلك القدرة الإلهيّة، ولربّما كان للتسلية الأدبيّة أيضاً دور في هذا الأمر. لكنّ الإدريسي صارم في انتقاء موادّه وليس للعجائب دور يُذكر في كتابه. فهو ينتقل كالمسافر من بلد إلى آخر في كلّ إقليم، ويحدّد المسافات بينها ويصف طبيعة كلّ مدينة وإقليم «مع ذكر أحوال أهلها وهيئاتهم وخلقهم ومذاهبهم وزيّهم وملابسهم ولغاتهم» ويأتي كذلك على ذكر الثروة المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة في كلّ منها والصناعات والتجارات التي تُجلب منها. هذا الغِنى العظيم في المعلومات جذب اهتمام العديد من الباحثين من الشرق والغرب الذين نشروا الكثير من الأبحاث حولها بدءاً بما يرويه الإدريسي عن اسكتلندا ومروراً بما يرويه عن بولونيا وبريطانيا ثمّ فنلندا وألمانيا وبلغاريا وإيطاليا والأندلس وصولاً إلى ما يرويه عن الهند، فضلاً عن معلوماته القيّمة جدّاً عن ممالك أفريقيا وعن جزر الملايو التي لم تحظ حتّى اليوم بما تستحقّه من الاهتمام العلميّ على ما أعتقد.

المعاجم

ونأتي إلى ياقوت الحموي و«معجم البلدان». كان عصر ياقوت عصراً بدأت تظهر فيه المعاجم في مختلف الحقول، ولعلّ أكثرها شهرة هي معاجم اللغة والتي كان «لسان العرب» لابن منظور (ت. ١٢٣٢م.) كالدّرّة في تاجها. ولربّما كان السّبب من وراء ظهور هذه المعاجم أنّ العلوم العربيّة الإسلاميّة في ذلك العصر، أعني القرنين السادس والسابع للهجرة (الثاني والثالث عشر م.)، كانت قد وصلت إلى إحدى ذُراها التاريخيّة فأصبحت الحاجة ماسّة إلى الاستعادة وشمول النظر والترتيب والتصنيف والتصحيح. وهكذا نجد أنّ ياقوت في مقدّمة معجمه الشهير يذكر أصنافاً متعدّدة من العلماء الذين يرى أنّهم بحاجة إلى ضبط أسماء الأماكن والبقاع، فمنهم أصحاب الحديث والسّيَر والفقه والتواريخ والحكمة والطبّ والتنجيم والأدب واللغة والشّعر وإلى ما هنالك من أصناف العلوم. ويفصّل في كلّ علم منها ما هي تلك الحاجة ثمّ يرتّب الأماكن استناداً إلى حروف المعجم لتسهيل الفائدة والاستخدام. ثمّ يردف ذلك بسرد طويل وهامّ لما وصل إليه علم الجغرافيا في زمنه يتضمّن آخر النّظريّات في هذا الحقل كالّتي طرحها البيروني على الأخصّ وحمزة الأصفهاني وغيرهم مع استعراض مطوّل لآراء الفرس والإغريق. ويأتي في خاتمة المقدّمة ليحدّد معاني بعض المصطلحات المستخدمة في هذا العلم منعاً لسوء الفهم.

وحين نصل إلى المعجم ذاته نجد أنّ كلّ مكان أو مدينة تحتوي على ذات النّسق من المعلومات التي هي أوّلاً ضبط اللفظ ثمّ اشتقاق الاسم و«بماذا اختصّ من الخصائص وما ذكر فيه من العجائب وبعض من دُفن فيه من الأعيان والصالحين، ونُبذاً ممّا قيل فيه من الأشعار... وفي أيّ زمان فتحه المسلمون... وهل فُتح صلحاً أم عنوةً... ومّن ملكه في أيّامنا هذه». لكنّ الأمر لا يقتصر على المعلومات المبوّبة فحسب، بل نجد في طيّات الكتاب العدد الوافر من التأمّلات الجغرافيّة والتاريخيّة الّتي تشي بعقل نيّر يمعن في التفكير في مادّته. فها هو ينظر في قصّة

الإسكندر تحت باب «الإسكندريّة» في المعجم ليقول: «قال أهل السّيَر إنّ الإسكندر ابن فيلفوس الروميّ قتل كثيراً من الملوك... ووطئ البلدان إلى أقصى الصّين وبنى السّدّ وفعل الأفاعيل ومات وعمره اثنتان وثلاثون سنة... لم يسترح في شيء منها. قال مؤلّف الكتاب: وهذا إن صحّ فهو عجيبٌ مفارقٌ للعادات والذي أظنّه... أنّ مدّة ملكه أو حدّة سعده هذا المقدار... فإنّ تطواف الأرض بسير الجنود مع ثقل حركتها... ومصابرة من يمتنع عليه من أصحاب الحصون يفتقر إلى زمان غير زمان السير، ومن المحال أن تكون له همّة يقاوم بها الملوك العظام وعمره دون عشرين سنة، وإلى أن يتّسق ملكه ويجتمع له الجند... وتحصل له رياسة وتجربة وعقل يقبل الحكمة التي تُحكى عنه يفتقر إلى مدّة أخرى مديدة، ففي أيّ زمان كان سيره في البلاد، ثمّ إحداثه ما أحدث من المدن»؟

يستطرد ياقوت ليقول إنّ التّتَر في زمانه استطاعوا في سنين قليلة أن يخرجوا من تخوم الصين ويدوّخوا العالم ويخربوا نصف الممالك الإسلاميّة، وهذه الحادثة قد تبدو وكأنّها تعاضد قصّة الإسكندر إلّا أنّ الإسكندر كان يبني المدن فيما التّتَر كانوا يخرّبونها، والبناء يستغرق من الوقت أكثر من الخراب. ومثل هذه التأمّلات والشكوك كثيرة في المعجم خصوصاً عندما تتناول القصص التي يعتبرها ياقوت خارقة للعادة أو المنطق. فهو لا يُحجم عن التهكّم على مؤلّف عظيم الشأن كالخطيب البغدادي (ت. ١٠٧١ م.) وكتابه «**تاريخ بغداد**»، إذ يذكر فيه البغداديّ أنّ الخليفة العبّاسي المنصور بنى قبّةً خضراء وعلى رأسها صنمٌ على صورة فارس في يده رمح، فإذا وجدوا أنّ الصّنم قد استقبل بعض الجهات ومدّ الرّمح نحوها علموا أنّ بعض الخوارج قد ظهروا من تلك النّاحية، ولا يطول الوقت حتى ترِدُ الأخبار بأنّ خارجيّاً قد هجم من تلك النّاحية. كذا في البغدادي. ويعلّق ياقوت كالآتي: «قلت أنا: هكذا ذكر الخطيب وهو من المستحيل والكذب الفاحش، وإنّما يُحكى مثل هذا عن سَحَرة مصر... الّتي أوهَمَ الأغمار صحّتَها تطاولُ الأزمان والتّخيّل أنّ المتقدّمين ما كانوا بني آدم... ولو كان كلّما توجّهت إلى جهة خرج منها خارجيّ لوجب ألّا يزال خارجّي يخرج في كلّ وقت لأنّها لا بدّ أنْ تتوجّه إلى وجهٍ من الوجوه». وخلاصة الأمر أنّ هؤلاء الجغرافيّين لم يهتمّوا فقط بالتعريف عن المدن المختلفة في العالم الإسلاميّ بل كان لهم اهتمام عميق بفكرة المدينة وعلاقتها بالرّيف وأنظمة المدينة وتطوّر الحياة فيها، وهو موضوعٌ وصَل إلى ذروته عند ابن خلدون.

وكان من بين أولى مقالاتي المنشورة مقالة حول كتب الطّبقات والتي كانت في الأصل بحثاً قدّمتُه في حلقة دراسيّة أيّام الدكتوراة فرجعت إليه لاحقاً فنقّحته وزدْت فيه حتى أضحى صالحاً للنّشر. وأنا حين أعود إلى بعض تلك المقالات التي نُشرت قبل أربعين عاماً ونيّف، أسترجع ما قاله لي أحد أساتذتي في جامعة شيكاغو وهو الحذر من مغبّة النّشر المبكّر، أي ما يسمّيه الجاحظ «الرأي الفطير». فهل أنا حقّاً راض اليوم عن ما نشرته من مقالات في ذاك الزّمن السّحيق؟ لكنّني غالباً ما أجد السلوى في بيت المتنبّي الشهير: «خُلقتُ ألوفاً لو رجعت إلى الصّبا / لفارقت شيبي موجع القلب باكيا». ذلك كان مبلغي من العلم يومئذ، فلا فائدة تُرجى للشّخص الألوف من التحسّر ومن مفارقة الشيب، غير أنّني دائماً ما أحذّر تلامذتي اليوم من «الرّأي الفطير». وفيما يختصّ بكتب الطبقات لا بد من الإقرار أنّها من أجلّ ما خلّفتْه لنا حضارتنا العربيّة فهي بمجملها تؤرّخ لعشرات الألوف، بل لربّما لمئات الألوف من النّاس من الخاصّة والعامّة، ومن الرّجال والنّساء، لتمنح هذه الحضارة بُعداً إنسانيّاً لا مثيل له في الحضارات الأخرى. فهذا الكمّ الهائل من السّيَر الفرديّة يشبه صالةً للعرض شاسعة الأرجاء تُعرض فيها صورٌ نابضة بالحياة، وكأنّها سينمائيّة، للمسلمين والمسلمات (وللمسيحيّين أيضاً، خصوصاً في طبقات الحكماء) وحيواتهم في شتّى الأزمنة والأماكن وشتّى مناحي الحياة.

وكتب الطّبقات تنقسم إلى أقسام عدّة فمنها مثلاً ما يؤرّخ لفئات معيّنة كجيل الصّحابة والتّابعين كما في طبقات ابن سعد (ت. ٨٤٥م.)، وطبقاته هي بمثابة الأُمّ لكُتب الطبقات اللاحقة. ومنها ما يؤرّخ للأعيان في كافّة الحقول كما في «**وفيّات الأعيان**» لابن خلّكان (ت. ١٢٨٢م.) و«**الوافي بالوفيّات**» للصّفدي (ت. ١٣٦٣م.). ومنها ما يختصّ بالأطبّاء كمثل «عيون الأنباء» لابن أبي أصيبعة (ت. ١٢٧٠م.) ثمّ ما يختصّ بالحكماء، أي الفلاسفة وعلماء الطّبيعة، كمثل «**أخبار العلماء**» للقفطي (ت. ١٢٤٨م.)، ومنها ما يختصّ بالمدن مثل «**تاريخ بغداد**» للخطيب البغدادي، و«**تاريخ دمشق**» لابن عساكر (ت. ١١٧٥م.) ومنها تلك الّتي تؤرّخ لقرن واحد من الزّمن مثل «**الدرر الكامنة**» لابن حجر العسْقلاني (ت. ١٤٤٩م.) ومنها ما فيه بعض الغرابة كمثل «**نكت الهميان**» و«**الشعور بالعور**» للصّفدي المخصّصين للعميان والعور على التّوالي. وفي هذه الكتب من المعلومات الاجتماعيّة ما يقتضي دراستها بواسطة الحاسوب لاستخلاصها وفرزها. كما أنّ فيها الكثير ممّا يفيد الباحث العصريّ الّذي يتتبّع مثلاً مخيّلةَ عصرٍ ما كالمناقب والمثالب السائدة في ذاك العصر وإلى ما هنالك من بنيات ذهنيّة مختلفة. لكن، ومع حلول القرن التاسع عشر، طرأت تحوّلات اجتماعيّة واقتصاديّة عميقة على دنيا العرب كان من شأنها أنْ تمزّق شبكات التّواصل بين العلماء وتضع بالتالي حدّاً لهذه السلسلة من كتب الطبقات الفريدة من نوعها بين الحضارات. أمنيتي هي أن تُبعث كتب الطبقات من جديد بعدما دخلْنا اليوم إلى عصر شبكة المعلومات العالميّة الّتي لا ريب في أنّها تيسّر مهمّة تجميع المعلومات حول أصحاب التراجم.

حرب لبنان تثير أسئلة فلسطين

وفي العام ١٩٧٥ اندلعت الحرب الملعونة في لبنان وطني الثاني الذي غرستُ فيه كما غيري من الفلسطينيّين جذوراً عميقة من الولاء والمحبّة والصّداقات والذّكريات، فشدّتني تلك الحرب مجدّداً نحو الحاضر المفجع: كيف وصلنا إلى هذه الكارثة؟ ومن كارثة لبنان رجعت بالفكر والوجدان إلى كارثة فلسطين وتاريخها في القرن العشرين، وهو القرن الذي شهدت بداياته ظهور المشروع الصهيونيّ في دنيا العرب بشكل لم يعد خافياً على أحد. فكان السؤال الذي أقلقني هو، كيف فهم الفلسطينيّون تاريخهم ما بين بدايات القرن وبين عام الكارثة ١٩٤٨؟ كيف نقيّم كتابة التاريخ في فلسطين في فترة ما قبل الهاوية؟ عدت أوّلاً إلى الفضاء الثقافيّ في ذلك الزمن فلم أجد له تاريخاً متخصّصاً سوى تاريخ عدنان أبو غزالة بالإنكليزيّة بعنوان «**القوميّة الثقافيّة العربيّة في فلسطين**» الصادر عام ١٩٧٣، ثمّ مقالة بالإنكليزيّة ظهرت عام ١٩٧٧ بعنوان «**كتابة التاريخ في فلسطين**» للمستشرق الإسرائيلي يهوشوا بوراث. ووقعت أخيراً على أطروحة ماجستير في جامعة جورجتاون للعام ٢٠١١ بعنوان «**كتابة التاريخ عند العرب في فلسطين تحت الانتداب، ١٩٢٠ إلى ١٩٤٨**» بقلم زاكاري فوستر.

المقالة الأولى لبوراث تحفل بالتعميمات السطحيّة حول كتابة التّاريخ عند العرب عموماً، وتصف الكتابة التاريخيّة في فلسطين بأنها تفتقر إلى «النّضج». أمّا أطروحة فوستر فتهدف إلى الإثبات أنّ الهويّة الفلسطينيّة لم تبرز إلى الوجود إلّا في ثلاثينيّات القرن المنصرم أي إبّان الثّورة الكبرى. والغايات السياسيّة الكامنة من وراء هاتين الدّراستين واضحة للعيان ولا داعي لتبيانها.

بدايات الكتابة التاريخيّة الفلسطينيّة في القرن العشرين تبدأ مع مفكّرَين اثنين ينتميان في الفكر والأسلوب إلى عصر النّهضة في القرن التّاسع عشر وهما روحي الخالدي (ت.١٩١٣م.) وبندلي الجوزي (ت. ١٩٤٣م.). وكانت تلك النهضة قد قرّبت الشّأن الأوروبيّ إلى المفكّرين العرب بالإضافة طبعاً إلى التّوسّع الاستعماريّ الأوروبيّ بما في ذلك الحركة الصهيونيّة. ونجد في كتابات هذيْن المقدسيّين («**المقدّمة في المسألة الشرقيّة**» للخالدي و«**من تاريخ الحركات الفكريّة في الإسلام**» للجوزي) أولى التحليلات النقديّة الثاقبة للاستشراق في العالم العربيّ والّتي استمرّت فيما بعد في كتاب «**يقظة العرب**» لجورج أنطونيوس وتُوِّجت في كتاب «**الاستشراق**» لإدوارد سعيد.

يمكن القول إن الكتابة التاريخية في فلسطين كانت الرائدة في محيطها العربي في وعيها للاستشـــــراق الأوروبي والذي كانت الصهيونية. وما زالت إلى يومنا هذا. إحدى بؤره الأساسية.

ونجد في كتابات نجيب نصار (ت.١٩٤٨م.) والخالدي أولى الدراسات العلميّة حول الصهيونيّة وأخطارها المحدقة بفلسطين والوطن العربي. كان الجوزي رائداً من روّاد تاريخ الفكر العربيّ في سياقه الاقتصادي والاجتماعي، أمّا الخالدي في كتابه عن الصهيونيّة فهو يكتب تاريخاً بارعاً ليهود أوروبا الشرقيّة والإمبراطوريّة العثمانيّة ثم يدوّن انطباعاته الشخصيّة عن النشاط الصهيونيّ في إسطنبول في أيّامه، ويعرّف الصهيونيّة بأنّها «اليهوديّة الأخرويّة» أي التي تُعنى بنهاية العالم وعلامات الساعة وإلى ما هنالك. لذا يمكن القول إنّ الكتابة التاريخيّة في فلسطين كانت الرائدة في محيطها العربيّ في وعيها للاستشراق الأوروبيّ والذي كانت الصهيونيّة، وما زالت إلى يومنا هذا، إحدى بؤره الأساسيّة.

وما إن جثم الانتداب البريطانيّ ومعه شبه الانتداب الصهيونيّ على فلسطين حتى نشط جيل فلسطينيّ جديد لفهم الواقع ولوضعه في نصابه التاريخيّ والقانونيّ. واتّجه هذا الجيل نحو مِهَنٍ أبرزها بالنسبة إلى المؤرّخين التّعليم والقانون والصحافة، فكان جُلّهم من أصحاب هذه المهن. وانصبّت كتاباتهم على بضع

مواضيع رئيسيّة منها تاريخ فلسطين وتاريخ الصهيونيّة وتاريخ الإسلام والعرب وتاريخ المدن الفلسطينيّة كعَزّة والقدْس والنّاصرة وغيرها، وتاريخ الريف الفلسطيني، ثمّ تحقيق ونشر الكتب التراثيّة ذات الصلة بفلسطين. أمّا الأمر الّذي شحذ الهمم للكتابة التاريخيّة فكان، بالإضافة إلى وطأة الانتدابيْن البريطاني والصهيوني، كفاح الدول العربيّة من حول فلسطين لنيل الاستقلال. ولعلّ أهمّ سجلّ تاريخيّ لهذا الكفاح وما عناه لفلسطين هو في مذكّرات عزة دروزة المذكورة بالتفصيل أدناه.

من الطبيعيّ أن نجد في بعض الكتابة التاريخيّة نبرة عالية الصوت، هجوميّة كانت أم دفاعيّة، فهي كتابات كُتبت تحت سفح بركانٍ اشتدّ لهيبه وتطايرت حممه مع مرور الزمن. وكان منَ الضروري لفت انتباه الوطن العربي إلى أنّ ذلك البركان يهدّدهم بقدر ما يهدّد فلسطين وأهلها. ولعلّ ابلغ ما جاء في هذا الصّدد هو ما كتبه جورج أنطونيوس في خاتمة كتابه «**يقظة العرب**» (١٩٣٨): «إنّ منطق الوقائع الراهنة أمر لا سبيل لحرفه عن مساره وهو يبيّن أنّ لا مكان في فلسطين لأمّةٍ أخرى إلّا بطرد أو استئصال الأمّة المالكة للأرض»، فهو يؤرّخ لنشوء ومسيرة القوميّة العربيّة ولخيانات المستعمرين المتلاحقة ويحذّر العرب في الوقت ذاته من الانفجار القادم.

لن أذكر هنا سوى بعض المؤلّفات التي أراها تمثّل المناحي المختلفة للكتابة التاريخيّة، فمنها مثلاً **تاريخ الناصرة** للقسّ أسعد منصور (ت.١٩٤١م.) و**تاريخ غزّة** لعارف العارف (ت.١٩٧٣م.) و**تاريخ جبل نابلس والبلقاء** لإحسان النّمر. يتميّز تاريخ منصور باستخدامه لوثائق العائلات في الناصرة ولتحليله الدقيق للشؤون السياسيّة والكنسيّة في المدينة، أمّا العارف والذي سطّر أيضاً تواريخ للحرم القدسي ولبئر السبع، فيرى أنّ تاريخ غزّة العربيّ سابق لتاريخها في الإسلام. وكتاب النّمر سجلّ غنيّ لتاريخ إقليم بأسره يبرز دور العائلات الإقطاعيّة الكبرى ويستند هو الآخر إلى الأرشيفات والوثائق الأصليّة. هذه الكتب جميعها تحفظ لنا جزءاً هامّاً من وثائق التاريخ الأصليّة والتي تكتسب أهمّيّتها من كونها قد نجت من التدمير الإسرائيليّ الممنهج لمكتبات ومحفوظات الشعب الفلسطيني. وهذه التواريخ تبدو وكأنّها ترمي إلى ما يشبه المسح الجغرافيّ والتاريخي لأرض فلسطين فهي تحوي معلومات طوبوغرافيّة وإثنوغرافيّة بالغة الأهمّيّة.

ودار صراع في مدارس فلسطين بين سلطات الانتداب والكتب المقرّرة رسميّاً والّتي أبرزت التاريخ الأوروبّي والبريطانيّ وأهملت تاريخ العرب، وبين أساتذة التاريخ الوطنيّين الذين جهدوا لإبراز التاريخ العربيّ. وكان هذا الصراع ذا أهمّيّة كبرى لكلا الفريقين، ونجح الوطنيّون إلى حدّ بعيد في مساعيهم إذ نلمح هذا الأمر حين نقارن بين كتب التاريخ المقرّرة في العشرينيّات وكتب الثلاثينيّات. كما أنّ هذه الكتب تحتلّ مكاناً بارزاً بين كتب التاريخ المقرّرة في البلاد العربيّة الأخرى في ذلك الزمن، وذلك بسبب صحّة ودقّة معلوماتها وسهولة أسلوبها ورسومها التوضيحيّة والتزيينيّة.

أمّا الرّيف الفلسطينيّ فتاريخه يتجلّى في مؤلّفاتٍ كمثل «**بلدانيّة فلسطين العربيّة**» للأب مرمرجيّ الدومينيكي (ت.١٩٦٣م.) و«**أهل العلم والحكم في ريف فلسطين**» لأحمد سامح الخالدي (ت.١٩٥١م.) وكلاهما على شكل مُعجميّ، فكأنّ الهدف هو ترسيخ الأرض وأهلها في المخيّلة والضمير الوطنيّ. ولا بد من الإشارة هنا إلى دراسات إثنوغرافيّة لا تنتمي إلى الكتابة التاريخيّة مباشرة بل لها أهمّيّة تاريخيّة عميقة لفهم الريف الفلسطينيّ، وأعني بها دراسات توفيق كنعان (ت.١٩٦٤م.) وإسطفان حنّا إسطفان وعمر الصالح البرغوثي (ت.١٩٦٥م.) التي تتناول مواضيع كمثل «**الأولياء وأضرحتهم في فلسطين**» و«**الحيوان في التراث الشعبي الفلسطيني**» و«**القضاء عند البدو**». ونسمع في هذه الكتابات صوت المؤرّخ الثقافيّ الذي يسعى إلى توثيق الجذور التاريخيّة العميقة للمجتمع الفلسطينيّ الذي كانت الدعاية الصهيونيّة ترمي إلى تقويض ثقافته بالكامل.

لا يتّسع المجال هنا لذكر المزيد من أسماء المؤرّخين الفلسطينيّين وأعمالهم، لكنّ بإمكان القارئ العصريّ أن يعثر على العديد منهم في كتاب يعقوب العودات بعنوان «**أهل الفكر والأدب في فلسطين**» وهو عمل موسوعيّ بارز يبذل بعض الأصدقاء الآن جهوداً مشكورة لتوسيعه وطبعه من جديد.

السيّد المسيح في التراث العربي الإسلامي

وفي الثمانينيّات بدأت أنجذب إلى السيّد المسيح وإلى تراثه في الأدب العربيّ الإسلامي. وهنا أيضاً لا أدري سبب ذاك الاهتمام: هل هو الحنين الدائم إلى مسقط رأسي أي إلى بيت المقْدس حيث يجاور الأقصى القيامة؟

هل ساهمت الحرب الدائرة في لبنان العزيز آنئذ في تأجيج ذاك الحنين؟ وهل في إمكان أيّ فلسطينيّ ألّا يكون مسلماً ومسيحيّاً ويهوديّاً (معادياً للصهيونيّة) في آن معاً؟ على كلّ حال، كنت ومنذ أيّام المدرسة الداخليّة في إنكلترا على اطّلاع لا بأس به على كتب العهد الجديد رسّخه الحضور اليوميّ الإلزاميّ في كنيسة المدرسة وترتيل الترانيم الدينيّة وخصوصاً تراتيل عيد الميلاد التي ما زلت أرتّلها إلى يومنا هذا. لكنّ السبب المباشر كان أنّني كنت أقع بين الفينة والأخرى على بعض الأقوال المنسوبة إلى السيّد المسيح في كتب الأدب وغيرها ممّا لا شبيه له في الأناجيل الأربعة. من أين جاءت هذه الأقوال؟ هل اخترعها علماء المسلمين ولماذا؟ أسئلة لم تجد جواباً في حينه لكنّني ثابرت على تجميعها على كلّ حال وشجعني، أحد الأصدقاء على جعلها كتاباً بعنوان «**المسيح المسلم**» صدر أخيراً في العام ٢٠٠١ في سلسلة كان يشرف عليها الراحل إدوارد سعيد، رحمه الله، وبتشجيع كبير منه.

كان اهتمامي في البداية منصبّاً على الدّور الذي لعبه السيّد المسيح في المناظرات السياسيّة والأخلاقيّة التي جرت بين المسلمين في عصور الإسلام الأولى، وتطلّب الأمر الغَوص بعمق في كتب الزهد والحديث والكلام، لتبيان طريقة استخدام تلك الأقوال في هذه المناظرات. وتبيّن لي أنّ هذه الأقوال لعبت بالفعل دوراً هامّاً عند بعض الفرق الإسلاميّة التي رأت فيها دعماً قويّاً لطروحاتها، كما تبيّن لي أيضاً من دراسة الأسانيد أنّ مدينة الكوفة كانت على الأرجح الموطن الأوّل لتلك الأقوال، ولربّما لقربها من مدينة الحيرة التي كانت مركزاً مسيحيّاً كبير الأهمّيّة في عراق ما قبل الإسلام.

هذه القصص والأقوال نقع عليها في مصادر أدبيّة إسلاميّة متعدّدة: في كتب الأدب وكتب الزهد والرقائق وكتب الأخلاق والفقه والكلام والتصوّف والتّاريخ كما نقع عليها عند البعض من أهمّ مفكّري الحضارة الإسلاميّة كالجاحظ وابن قتيبة وخصوصاً الغزالي. أمّا مصدر تلك الأقوال فهو سؤال يصعب الجواب عنه. فالبعض من هذه الأقوال يشبه ما نجده في الأناجيل الأربعة والبعض يشبه أقوال الحكماء من حضارات الشرق الأدنى والبعض يشبه الأناجيل الغنوسطيّة أو المنحولة، والبعض لا يمكن تحديد مصدره إطلاقاً. لكنّها جميعها تشي بإعجاب وإجلال إسلاميّ عميق لمن يسمّيه الغزالي «نبيّ القلب»، وجميعها تليق بالمسيح وتُنسب إليه بفائق الاحترام والمحبّة.

وإذا كان لي أن أتمنّى مجدّداً فأمنيتي أن تأخذ هذه الأقوال طريقها إلى الحوار الإسلامي المسيحي للتأكيد على ما يجمع هاتين الديانتين لا ما يفرّقهما. والحوار هذا هو في نظري، نحن بأمَسّ الحاجة إلى أن نقرأ فيه معاً نصوصنا المقدّسة ومن بينها هذا السجلّ التاريخيّ الحافل من القصص والأقوال، كما أنْ يتضمّن هذا الحوار ما جاء عن السيّد المسيح عند بعض أهمّ شعراء العرب المسلمين المعاصرين كمثل بدر شاكر السيّاب ومحمد الفيتوري ومحمود درويش وغيرهم. ولربّما من المجْدي في هذا المضمار أن نقارن ما جاء في التراث اليهوديّ (التلمود تحديداً) حول السيّد والتشويه الشنيع لسيرته بما جاء عنه في تراث الإسلام من محبّة وتعظيم.

فكرة التاريخ عند العرب

في العام الجامعي ١٩٨٥ - ١٩٨٦ الذي أمضيته باحثاً زائراً في جامعتي القديمة، أي أكسفورد، عقدت العزم على الشروع في التخطيط لكتابٍ شامل يتناول مفهوم التاريخ وكتابته عند العرب من القرآن وصولاً إلى ابن خلدون. كان الموضوع بالنسبة إليّ طبيعياً بمعنى أنّ أطروحتي عن المسعودي والبعض من مقالاتي السابقة انصبّت على هذا الموضوع بشكل مباشر أو غير مباشر. ولم يكن ما صدر حول الموضوع حتى ذلك الحين في الشرق والغرب شافياً في نظري المتواضع. نعم، الاهتمام بموضوع التأريخ عند العرب كان قد بدأ فعلاً، لكنّ الدراسات الصادرة حوله كانت تنحصر إمّا بمؤرّخ فرْد كدراستي عن المسعودي، أو دراسة محسن مهدي عن ابن خلدون، أو بعصر معيّن كدراسة العلّامة الدكتور عبد العزيز الدوري، رحمه الله، عن بدايات الكتابة التاريخيّة، أو كانت تعالج الموضوع وكأنّه سلسلة أو قافلة من المؤرّخين المتتابعين (ظهر المؤرّخ فلان ثمّ تبعه فلان إلخ.) ككتاب المستشرق فرانز روزنثال، أو مجموعة من المقالات حول مواضيع تأريخيّة شتّى والصادرة عن مؤتمرات دوليّة ككتاب لويس وهولت بالإنكليزية الذي بعنوان «**مؤرّخو الشرق الأوسط**». وكان السؤال الذي أقلقني هو الآتي: هل ثمّة من طريقة أخرى لفهم هذا الكمّ الكبير جدّاً من التواريخ والمؤرّخين؟ ولا بدّ من الاعتراف بأنّ قراءاتي في أعمال ميشيل فوكو وبول فين وجاك لوغوف وميشال دي سيرتو و فرنان برودل (وكلّهم إفرنسيّون) كانت حاسمة في صياغة جوابي عن ذاك السؤال. إذاً، كيف نصنّف هؤلاء المؤرّخين؟ كيف نضعهم في سلّات فكريّة متجانسة عوضاً عن وصفهم

كتاب

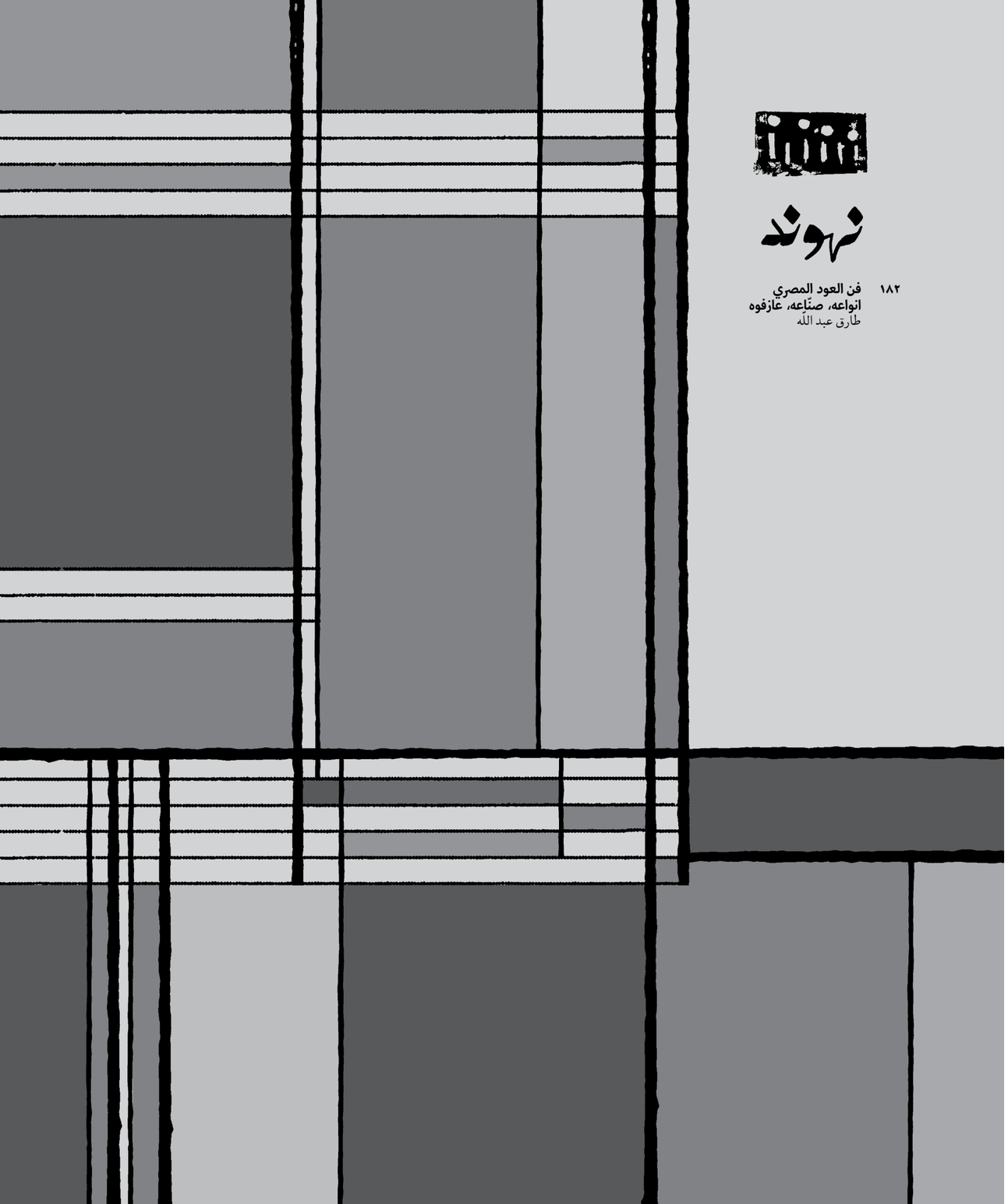
كقافلة أو سلسلة أو لائحة من الأسماء؟ وهل ثمّة من تصنيف يقرّب فهمهم في سياقهم التاريخيّ؟ هبط الوحي صبيحةَ يوم مشمس في أكسفورد ولعلّ قبب الكلّيّات والكنائس والمعاهد الماثلة أمام نافذتي هي التي أوحت بالتفكير في القبب المجازيّة التي يلجأ إليها المؤرّخون أي القبب الفكريّة أو الأيديولوجيّة (سَمّها ما شئت) التي تشملهم. هكذا ولدت فكرة القبب. وكان المطلوب لاحقاً هو وصف أو تسمية هذه القبب.

لقد ابتعد الواقدي عن آفاق ابن إسحق الذي يضع نبوة محمد في سياقها النبوي العالمي لكنه بالمقابل سلك بالتاريخ مسلكا جديدا نحو الدقة والضبط. فساهم في جعله علما متخصصا قائما بذاته.

كان من الواضح لديّ أنّ جلّ المؤرّخين حتّى أيّام الطّبري تقريباً، كانوا تحت قبّة الحديث، بمعنى أنّ آفاق الحديث ومنهجيّته هي الّتي حدّدت في تلك الآونة شكل التاريخ ووظيفته ومغزاه. واتّضح لي أيضاً أنّ القبّة التي تلتْها زمنيّاً هي قبّة الأدب التي كتب تحتها مؤرّخون كاليعقوبي والمسعودي، بمعنى أنّ آفاق الأدب ومنهجيّته هي التي حدّدت في تلك الآونة شكل التاريخ ووظيفته ومغزاه. وهكذا دواليك. فإلى قبّة الحكمة ثمّ أخيراً إلى قبّة السياسة. قبب أربع فيها بالطبع بعض التعسّف فهي ليست قبباً مبنيّة بالحجر بل لعلّها أشبه بالمظلّات المثقوبة وليست منفصلة تماماً عن بعضها البعض بالمعنى الزمني، فقد نجد مؤرّخاً يستظلّ أكثر من قبّة أو مظلّة واحدة، كما نجد أنّ تلك القبب ذاتها متداخلة زمنيّا. غير أنّي وجدت أنّ هذا التصنيف بالذات وعلى علّاته، قد يثير نقاشاً جديداً حول الموضوع ويبتعد به عن التصنيفات السابقة. فالمؤرّخون في كافّة الحضارات والأزمنة غالباً ما يستمدّون تحاليلهم النظريّة من العلوم المجاورة أو من المناخات الفكريّة السائدة في زمانهم، إذ إنّ علم التاريخ هو علم لا يمتلك مصطلحات تقنيّة خاصّة به كسائر العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة. فإذا أراد المؤرّخ أن يلجأ إلى التنظير أو البحث عن منهجيّة ما فهو غالباً ما يستلهمها من العلوم القريبة منه. من هنا هذا التصنيف إلى قبب متلاحقة تغطّي المؤرّخين.

وتداخل هذا التصنيف الذي وصلتُ إليه مع قراءات واسعة في أعمال المؤرّخين وغيرهم امتدّت لسنوات عديدة.

بدأت بالبحث عن مفهوم التاريخ في الشعر الجاهليّ ثمّ في القرآن وما بينهما من اختلاف عميق في مفهوم الزمن إذ وجدتُ أنّ الدّين، أيّ دين كان، غالباً ما يجلب معه مفهوماً جديداً للتاريخ قوامه انحسار فكرة الدّهر والأزل وسيطرة فكرة العناية والتدبير الإلهيّيْن على مسار الزمن. فالتاريخ بمعنى الزمن له بداية وله نهاية يحدّدها الإله، والحوادث التي تأتي على البشر كلّها ذات مغزىً إلهيّ عميق لا يدركه البشر إلّا لماماً، فقد جاء في الحديث مثلاً: «لا تسبّوا الدهر فانّ الله هو الدهر». لا يعني انحسار مفهوم الأزل أو الدهر اختفاءه تماماً، إذ نجد هذا المفهوم قد تجدّد عند بعض فلاسفة المسلمين وعلماء الطبيعة، ولعلّ الدوران التاريخيّ عند الفارابي أو ابن خلدون هو المثال الأبرز لمفهوم الأزل في شكله المتجدّد. على كل حال، انتقلتُ إلى كتب الحديث وجذبت انتباهي على الأخصّ تلك المقدّمة عظيمة الأهمّيّة التي صاغها مسلم ابن الحجاج (ت.٨٧٥م.) لـ«صحيحه»، والتي يحدّد فيها بدقّة منهجيّة كيفيّة قبول الأحاديث المتضاربة ويؤسّس لما قد نسمّيه إجماع العلماء حول مواضيع أساسيّة كالإسناد مثلاً، كما يرى مسلم أنّ الحديث قد وصل إلى حدّه الأقصى من حيث الكمّيّة فلا داعي يدعو إلى قبول أحاديث جديدة وغير معروفة لدى العلماء. هذا الأمر أدّى إلى ضبط حجم الحديث وإلى انفصاله التدريجيّ عن الأخبار أي التاريخ، ذاك الانفصال الذي نشهد بداياته عند ابن إسحق (ت.٧٦٨م.) ثمّ عند الواقدي (ت.٨٢٣م.) وابن سعد (٨٤٥م.)، مع ابن إسحق نشعر أنّنا ما زلنا في زمن المعجزات أمّا مع الواقدي فنحن نراه وكأنّه في «المختبر» التاريخيّ فها هو يستنطق المخبرين ويسعى إلى مشاهدة الحوادث بنفسه ويجيب عن أسئلة كاتبه ابن سعد، ويرفض بشكل جازم ما لا يرتضيه من الأخبار ويصحّح بعض التفاصيل ويلجأ إلى الدواوين والأرشيفات المكتوبة، ويضع للحوادث تواريخ دقيقة ويفصل بين التاريخ والخيال الشعبي ويصحّح تحريف الكتبة ويباعد بين تاريخه وسيرة ابن إسحق. لقد ابتعد الواقدي عن آفاق ابن إسحق الذي يضع نبوّة محمّد في سياقها النبويّ العالمي العريض لكنّه بالمقابل سلك بالتاريخ مسلكاً جديداً نحو الدقّة والضبط، فساهم مساهمة واضحة في جعله علماً متخصّصاً قائماً بذاته. كما أنّ «مغازي» الواقدي هي أشبه بسجلّ تاريخيّ قابل للاستخدام الإداري لأنّه يؤرّخ للرسول ولأُمّته في سياق سياسيّ واضح نفهم مغزاه الكامل إذا فهمنا تأثير الخطاب العباسي السائد في أيّامه، والذي سيطر بشكل واسع على إنتاج الفكر في ذلك الزمن.



بدايات
نهوند
١٨٢ فن العود المصري
انواعه، صنّاعه، عازفوه
طارق عبد الله

فن العود المصري

انواعه، صنّاعه، عازفوه

طارق عبد الله

موسيقي وباحث مصري.

يتناول هذا المقال الموجز بالعرض والتحليل أهمّ ما ورد في كتابات المستشرقين والعرب من آراء عن فنّ العود المصري منذ مجيء الحملة الفرنسيّة التي أدّت إلى خلق صورة كاريكاتوريّة خاطئة ما زالت تتردّد إلى يومنا هذا. نقصد بفنّ العود المصري هنا كلّ ما يتعلّق بتفاصيل الصناعة وأنواع الأعواد وإصلاحات الأوتار التي تشدّ عليها والقوالب الآليّة وتقنيّات العزف والزخارف اللحنيّة. ونعده مكملا للبحث الذي نشر على موقع مؤسسة التوثيق والبحث في الموسيقا العربية المصاحب لإصدار خاص بسلطان العود محمد القصبجي في خمسينية وفاته[1]. ونخصّ بالذّكر هنا تخلّف الصناعة والاكتفاء بعود خمسة أوتار مزدوجة، وعدم اللجوء إلى عزف المواضع (البوزيسيون) والعزف بإصبعين وتقنيّة الريشة ثابتة القوّة.

نبذة تاريخيّة

تشير مختلف الشواهد البصريّة والأثريّة[2] بالإضافة إلى الوثائق المكتوبة، إلى أنّ بزوغ «فنّ العود العربيّ» في مصر بدأ خلال العصرين الطولوني والإخشيدي، بينما لم يبلغ درجة عالية من الإتقان سواء على مستوى كمال الصناعة وتنوّع الأحجام والأشكال، أو على مستوى التلقين وتقنيّات العزف إلّا خلال العصر الفاطمي (٩٦٩-١١٧١). ولعلّ خير أمثلة على ذلك خلال القرن الحادي عشر هي:

١ ـــــ كتاب «العقود والسعود في أوصاف العود» لمؤلّفه صاحب الزيج الحاكمي العالم الفلكي ابن يونس المصري صاحب الزيج الحاكمي الّذي كان عازفاً ماهراً على العود (٩٥٠ - ١٠٠٩). وقد نقل عنه، كما أورد المستشرق هنري جورج فارمر، كلٌ من المؤرّخ المصري شهاب الدينالنويري (ت. ١٣٣٢) والشيخ محمّد شهاب الدّين مؤلّف «سفينة الملك» منتصف القرن التاسع عشر. وقد نقل ابن خلّكان عن أحد المنجّمين الذين اتصلوا بابن يونس «أنّه طلع معه مرّةً إلى جبل المقطّم، وقد وقف لرصد كوكب الزّهرة، فنزع عمامته وثوبه ولبس قميصاً أحمر ومقْنعة حمراء تقنّع بها، أخرج عوداً فضرب به والبخور بين يديه، فكان أمره عجباً من العجاب».

٢ ـــــ كتاب «حاوي الفنون وسلوة المحزون» لأبو الحسن محمّد بن الحسني الشهير بابن الطحّان[3] (النّصف الأوّل من القرن الحادي عشر على الأرجح) الذي يُعدّ أحد أهمّ وأقدم المراجع التي تناولت صناعة العود بشكل تفصيليّ مقارنة بمن سبقه، وأوّل من ذكر العود ذا الأوتار المزدوجة، وهو أحد أهمّ التطوّرات التي طرأت على صناعة الآلة وأثّرت على نسب أجزائها وعلى رنينها. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ بعض نسب عود ابن الطحّان تتشابه ونِسَب العود المصري السبعاوي بأحجامه الثلاثة خلال القرن التاسع عشر[4]. وكان ابن الطحّان أوّل من أشار إلى استخدام أنواع مختلفة من الأعواد حسب طبيعة الصوت «وأحقّ من اختارَ الآلة: المغنّي بها إذا كان عارفاً، فإنْ كان جاهلاً اخيَرت له. والعود الجهير[5] يصلح لما يشاكله من الحلوق، والواطي يصلح للحلق الضعيف، والحادّ يصلح للحلق الصيّاح».

٣ ـــــ مجموعة الوثائق المعروفة بجنيزا القاهرة[6] التي تتضمّن إحداها ثلاثة تمارين قصيرة للضّرب على العود من ثلاثة طرائق (مقامات) مختلفة يُعتقد أنّها تعود للقرن الحادي عشر. وتعدّ تلك التمارين وثيقةً تاريخيّة على درجة كبيرة من الأهمّيّة، فهي الثانية من نوعها بعد تمرين الكنْدي الشهير «ذكر طرق من جسّ الأوتار»[7] ولكونها احتوت على بعض أسرار العزف على الآلة. خصّص إحداها[8] وهو من الطرائق المطلقة وإيقاعه «ثقيل الثاني» لتعليم تقنية

«البصمجي»[9] بأصابع اليد اليسرى بالتّناوب مع حركة الريشة صدّاً وردّاً (أي نزولاً وصعوداً)[10] والتي يبدو أن عازف العود الفذّ أحمد أفندي الليثي (١٨١٦ - ١٩١٣) قام بتطويرها إلى طريقة عزف متكاملة أصبحت من حينها أهمّ خصائص المدرسة المصريّة وإحدى أهمّ آليّات إثرائها وتطويرها على حدّ سواء كما تثبت العشرات من تسجيلات العزف المنفرد لكبار حُذّاق العُود خلال عصر الأسطوانة ١٩٠٤ - ١٩٣٧. و«البصمجي» كان أحد الأوصاف التي تطلق على عازفي العود المتميّزين في هذا الفنّ خلال تلك الحقبة كما ورد لدى إسكندر شلفون. وهم كلٌ من محمد القصبجي والحاج سيّد السويسي وداود حسني وأمين المهدي والسنباطي وجورج ميشيل وعبد الفتاح صبري وغيرهم. وتتميّز النغمات المعزوفة ببصم أنامل اليد اليسرى بصوت أكثر ليونة ورنين أجزل فخامة وطلاوة من صوت الريشة اليابس[11].

«البصمجي» كان أحد الأوصاف التي تطلق على عازفي العود المتميزين خلال تلك الحقبة. وتتميز النغمات المعزوفة ببصم أنامل اليد اليسرى بصوت أكثر ليونة ورنين أجزل فخامة وطلاوة من صوت الريشة اليابس.

استناداً إلى المصادر نفسها، احتفظ العود بمكانته حتّى نهاية عصر سلاطين المماليك، واستخدمت الموسيقى في الترفيه عن المرضى بالمارستانات، وخصوصاً آلة العود. فبعدما أتمّ السلطان المنصور قلاوون عمارة البيمارستان المنصوري (١٢٨٣ - ١٢٨٥) أقرّ في وقفه أن يحضر كلّ ليلة أربعة من ضاربي العود حتّى يساهروا الضعفاء وأجرى عليهم الجوامك (المرتّبات) في كلّ شهر[12]. وهو ما يذكّر به الشيخ شهاب الدين في سفينته «العود سلطان الآلات وفي سماعه نفعٌ للجسد وتعديل للمزاج وهذا علاج وأيّ علاج لأنّه يرطّب الأدمغة ويُنعش القلوب ويرزن العقول ويجلو الكروب وهو غذاء الأرواح وجالب الأفراح ومذهب الأتراح»[13]. كما أصبح العازفون ينسَبون لآلاتهم كقولهم اتفاق العوادة وعلي العجمي العواد ومحمد بن عوينة العواد وغيرهم. كما اشتهر خلال تلك الحقبة مفهوم الرئاسة في العزف على الآلات وأشهرهم صارم بن باباي العواد. وهذا يدلّ على علوّ شأن الموسيقى الآليّة واستقلالها عن الغناء على عكس ما هو شائع.

لم يخف أحمد فارس الشدياق، الذي زار مصر للمرّة الأولى عام ١٨٢٦، إعجابه بفنون الغناء والعزف في مصر (باستثناء الناي). وقد حظي عازفو العود بالقسط الأعلى من التقدير والإشادة إذ كتب في «الساق على الساق» «ولهم في ضرب العود فنون تكاد أن تكون من المغيّبات». أمّا عمّن اشتهروا بضرب العود أوائل القرن التاسع عشر، فمصطفى الصيرفي الذي جاء في مدحه أبيات من الشعر أوردها الشيخ شهاب الدين.

العود السبعاوي بين فيوتو، إدوارد لين وفيتيس

«جعل العرب من طربهم مسألة أكثر صعوبة بكثير ممّا جاء عليه هذا الجانب عند أيّ شعب من الشعوب على الإطلاق، فمبادئ التطريب وقواعده معقّدة، حتّى إنّه لا يوجد قطّ مَن يتجاسر على التباهي بأنّه قد امتلكها بشكل عام».

يُحسب لأندريه غيوم فيوتو (١٧٥٩ - ١٨٣٩) صاحب القول أعلاه وعالم الحملة الفرنسيّة أنّه أوّل باحث يعمل بشكل نظاميّ على الشواهد البصريّة في المعابد المصريّة، بل ويعدّه البعض مؤسّس علم موسيقى الشعوب. وأنّه قدم وصفاً دقيقاً للآلات الموسيقيّة الشرقيّة وأجزائها باستخدام الميلليمتر كوحدة قياس، وقام بعمل رسومات متعدّدة لها. ويبرهن كلّ ما أورده فيوتو أنّ صناعة الآلات الوتريّة في مصر، خصوصاً القانون والعود، كانت قد وصلت إلى درجة عالية من الإتقان والتميّز قبل عقود من مجيء الحملة (١٧٩٨ - ١٨٠١) على عكس الفكرة التي روّجها المستشرق الفرنسيّ فولني في رحلته إلى مصر وسورية عن رداءة الآلات الموسيقيّة.

ذكر فيوتو في وصف مصر خمسة أنواع من الطنابير (الشرقي، التركي الكبير، البغلمة، البزرك والبلغاري) لا يستخدم الموسيقيون المصريّون أيّاً منها، إذ يقول: «نضيف أنّ هذه الأنواع من الطنابير لا تُرى في مصر إلّا بين أيدي الأتراك واليهود والأروام، وفي بعض الأحيان في أيدي الأرمن، لكنّها لا ترى قطّ في أيدي المصريّين» (الترجمة، الجزء التاسع، ص ٤٤). بينما لم يذكر إلّا نوعًا واحداً من الأعواد، ألا وهو العود السبعاوي وهو من الحجم المتوسّط. فهل نستنتج من ذلك عدم وجود أعواد سداسيّة وأحجام مختلفة وقتها؟

في كتاب «عادات المصريين وتقاليدهم» لإدوارد لين وصْفٌ مختصر لعودٍ سبعاوي يشبه في كثير من الأمور عود فيوتو خصوصاً من جهة الحجم، والنسَب الهندسيّة

الرئيسيّة للآلة، وإن اختلفا في بعض التفاصيل، منها على سبيل المثال عدد الأضلع المكوّنة للقصعة، وهو عنصر متغيّر يختلف من عود لآخر ويقرّره الصانع. أورد لين رسمين للآلة. الأوّل يشمل العود من منظورين:

١ ـــــ أمامي في حالة الوقوف على الكعب[١٤]

٢ ـــــ ومن منظور جانبيّ يسمح برؤية عمق الصندوق الصوتيّ ونصف عدد الأضلع المكوّنة للقصعة المجوّفة. أمّا الثاني فيظهر العود في حالة العزف وقد استقرّ على فخذ العوّاد الشابّ الذي أمسك الآلة بطريقة مائلة إلى الأعلى، وهو ما يتطابق مع وضعيّة عازف العود السبعاوي الوارد في بانوراما مصر والنوبة لفيكتور هوريو حوالى عام ١٨٤١. كذلك يتطابق مع رسم إدوارد لين، وهي وضعيّة العزف التي يصفها هنري جورج فارمر بأنّها «مصريّة» استناداً إلى عدد من الشواهد البصريّة خلال العصر الفاطمي وعصر النهضة.

العالم فيتيس الذي اقتنى بين عامي ١٨٣٩ و١٨٧١ أقدم عود مصري سبعاوي أثر في موسوعته أن ينقل من سابقيه مع بعض التحريـــــــف بالحذف والإضافة دون أن يذكر مصادره.

أمّا العالم الشهير فرانسوا جوزيف فيتيس، الذي اقتنى بين عامي ١٨٣٩ و١٨٧١ أقدم عود مصريّ سبعاوي من الحجم الكبير[١٥]، فقد آثر في موسوعته الضخمة «تاريخ الموسيقى العام»، التي نشرت أجزاؤها الخمسة تباعاً بين عامَي ١٨٦٩ و١٧٧٥، أن ينقل من سابقيه مع بعض التحريف بالحذف والإضافة دون أن يذكر مصادره.

نقل فيتيس القياسات الأساسيّة والأوصاف (بما في ذلك عدد الأضلع المكوّنة للقصعة) والتسوية والأصابع من صديقه فيوتو (مع إضافة البنصر إلى كافّة الأوتار وهو ما سنتعرّض له لاحقاً). إلّا أنّه نقل رسومات العود التي أوردها إدوارد لين بعدما استبدل العازف الشابّ بشيخ عجوز وقام بمسح العلامة المستعرضة من على مرآة العود التي تعدّ من مميّزات العود السبعاويّ بمختلف أحجامه الّتي نلخّصها في النقاط الآتية[١٦]:

◆ العنق: يخضع طول العنق لقاعدة عود ابن الطحان، أي إنّه أكبر من ثلث طول الوتر الرنّان. وينتهي بعلامة مستعرضة لإرشاد السبّابة، تسمح بتحقيق ديوان كامل على وَترٍ مطلق بانتقال واحد فقط وهو ما بيّنه ميخائيل مشّاقة في الرسالة الشهابيّة بشكل تفصيليّ. ثمّ إنّهم يجعلون علامة على أسفل صدر عنق العود مستعرضة تحت الأوتار من خشب لونُه مخالف للون صدر العود يُحكمون وضعه بمكان ملاقاة الثلث الأوّل من رأس العود بالثلثين الأسفلين، أي إنّهم يقسمون المسافة الكائنة بين مطلق الوتر وبين الفرس المستعرضة على صدر أسفله المربوط بها طرفُ الأوتار إلى ثلاثة أقسام متساوية بالبيكار وغيره من الآلات القياسيّة ويجعلون هذه العلامة عند نهاية الثلث الأوّل. وهذه العلامة تفيد في أمرين مهمّين: أوّلاً أنّه إذا جسّ على الزوج الأوّل من محلّ العلامة ونقر عليه لكان صوته مماثلاً للزوج الثاني الذي هو الرست. وهكذا إذا جسّ على النّوى لكان صوته جواباً للدوكاه ثمّ إنّ الدوكاه يصير بهذا العمل جواباً للعشيران وبهذا العمل يحصل امتحان صحة الدوزان وفساده. الأمر الثّاني: أنّه إذا أراد الموسيقيّ أن يصعد بيده إلى الجواب لا يشدّ بوضع أصابعه على محلّ الجواب لأنّه ينقلها حالاً إلى محلّ الجواب الذي لا يرتاب في صحّته (الرسالة الشهابية، ص ٢٤ - ٢٥). ويبدو أنّ تلك «العلامة» كانت تستخدَم منذ عصر ابن الطحّان خلال القرن الحادي عشر وكانت تسمّى النقشة. قال ابن الطحّان «فأمّا النقشة فينبغي أن تهندم وتُرفّق ويُحكم إلصاقها وإلّا وقع الطزيز والفساد عند النزول إلى مركز الخنصر والنقشة، ويُكرَه فيه أن يكون عالياً أو مَخفيّاً بل مسطّحاً مستوياً».

◆ الوجه: يمتدّ الوجه قليلاً فوق المرآة (يبلغ امتداد الوجه ١.٨ سنتم في عود فيوتو) وتقوم العلامة المستعرضة بدور أورغانولجي يتمثّل في فصل الوجه عن صفحة العنق. جدير بالذّكر أنّ هذا الأسلوب قد ظهر قبل العصر الإسلامي في مصر في صناعة ما يُعرف اليوم بالعود القبطي (انظر عود متحف نيويورك)[١٧]. ثمّ طُبّق بعد ذلك بقرون على العود الأوروبّي خلال عصر النهضة.

◆ الشمسيّات ووضعيّتها والزخارف: تتميّز الأعواد السبعاويّة بوجود ثلاث شمسيّات لها وضعيّة خاصة، حيث إنّ محيط الشمسيّات الصغرى العلوي يتقاطع مع محيط الشمسيّة الكبرى السفلي ويمرّ تحتها قادوس (جسر) واحد لا يتجاوز سمكه نصف سنتم. ويحدّد قطرُ الشمسيّة الكبرى موضعَ ثلاثة من أصل ستة من القواديس[١٨] التي تلصق خلف الوجه. كما شغلت الشمسيّات الصغرى بنجمة سداسيّة يعود أوّل ظهور لها في العود إلى عام ١٣٣٤ في نسخة القاهرة من مقامات الحريري، ومن ثَمّ في مخطوط كتاب الأدوار لصفيّ الدين الأرموي المؤرّخ عام ١٣٣٥[١٩]. كما أنّ شمسيّة القانون الذي أورده فيوتو تحمل بدورها نجمة سداسيّة.

◆ الرقمة ومادتها وامتدادها: تصنع الرقمة من جلد يؤخذ من أسفل بطن سمكة البياض في الغالب، والذي كان يُستخدم أيضاً خلال تلك الحقبة في صناعة الرقّ والقانون والكمنجة. وعرضها يماثل عرض الفرس، وتمتدّ حتى موضع الشماسي (تبلغ أبعاد الرقمة في عود فيوتو ١٠.٤ سنتم × ١٥.٨ سنتم وقد صبغت باللون الأخضر). يسمح ذلك بمساحة أكبر لضرب الريشة دون أن يحدّ من اهتزاز الوجه كما هو الحال مع الموادّ الخشبيّة.

◆ الفرس: على شكل شارب. وتنطبق كلّ هذه المواصفات على العود السبعاويّ الصغير في لوحة المستشرق لودفيغ دوتش التي تحمل اسم «الموسيقي»[٢٠].

◆ غلاف العود: يبدو أنّ العود السبعاوي كان يحظى بحقيبة خاصّة تصنع على مقاسه لأنّ عود متحف بروكسيل شحن في حقيبة مماثلة كالتي وصفها فيوتو قائلاً «ويصنع غلاف العود بقدر من العناية يستحقّ منّا معه أن نتوقّف عنده، فشكله عند إغلاقه يشبه تماماً شكل الآلة نفسها، وهو مصنوع من خشب الصنوبر مغطّى بجلد من الحور مصبوغ باللون الأحمر، ومبطّن من داخله بورق مصبوغ بطريقة بدائيّة خشنة باللون الأحمر كذلك [...]» (الترجمة، ص ٣٠).

أن متحف معهد الموسيقى العربية برمســـــــــس يحتفظ بعود سبعاوي رائع الصنع له مواصفات العود السداسي وإن كان عرض الرقبة والفرس وقطر الشمسية أكبر. أحد أعمال المعلم حنفي الكيال. أحد أعظم صناع العود في مصر خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشـــــــــــر.

أمّا العود السداسيّ المصريّ المرجعيّ كما نجده لدى أحمد أمين الديك ومحمد ذاكر بك[٢١] وكتاب العود لإسكندر شلفون والعديد من الأعواد الأصليّة، فيتميّز بما يلي (انظر العود الذي يظهر بين يدي صفر علي في كتاب مؤتمر الموسيقى العربيّة الأوّل):

◆ العنق: يتذبذب طول العنق بين نسبتين، إمّا أكبر أو أصغر من ثلث طول الوتَر ولا يحتوي على علامة. ويغطّي التقاء العنق بالصندوق من الخلف بطوق يعرّفه محمد ذاكر بك في منهجه تحفة الموعود بتعليم العود كالتالي: «هو قطعة رفيعة تصنع من الخشب حزاماً للرقبة وتحته أطراف الضلوع المثبتة على الوردة الخشب الموضوع في مقدم القصعة من الداخل» (ذاكر بك، ١٩٠٢، ص ٥).

◆ الوجه: يشغله شمسيّة واحدة كبرى (وهكذا في وصف ذاكر بك وغيره) غالباً ما يكون قطرها أكبر من مثيلتها في العود السبعاويّ للقرن الـ١٩ لاسيما في العود الكبير. ويفصل بينها وبين مرآة العود، حِلية يطلق عليها الحجاب وتعدّ جزءاً أصيلاً في مورفولوجيّة الآلة.

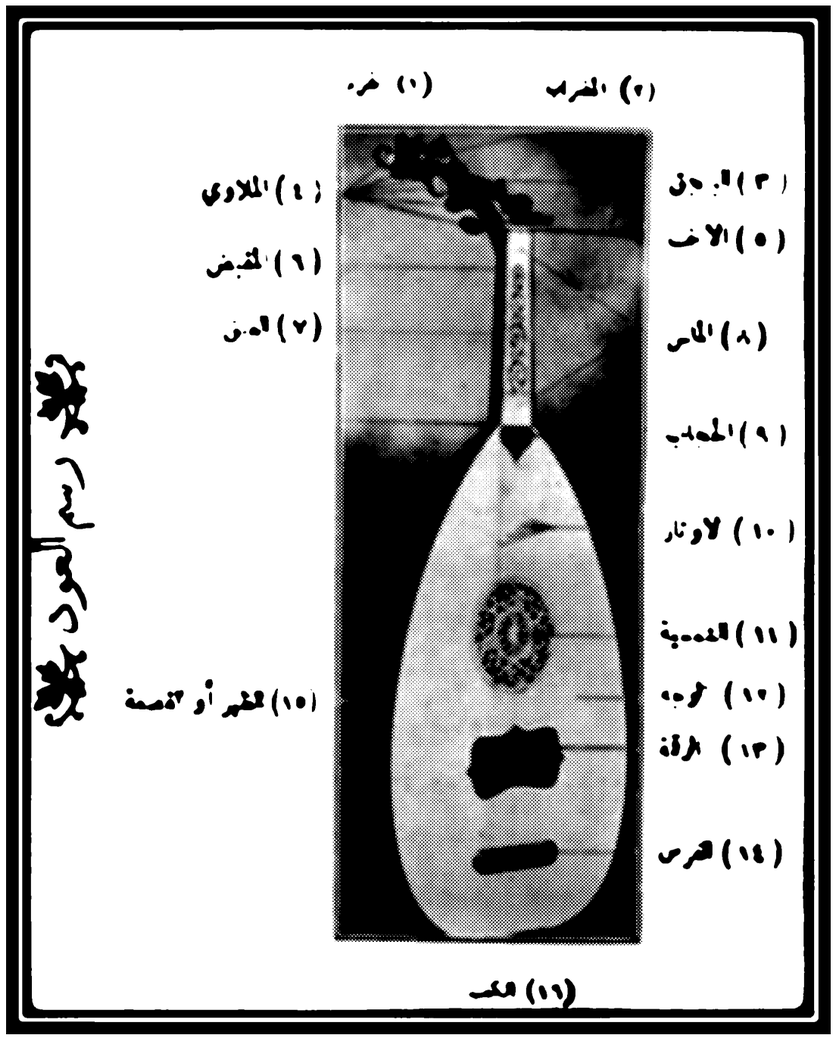
◆ الرقمة: تأخذ رقمة الأعواد السداسيّة شكلاً مختلفاً تماماً وتتميّز بصغر حجمها وبوضعيّتها المائلة التي تحدّد ربّما اتجاه الضرب. يقول شلفون إنّها كانت تُصنع من خشب صلب «ومن الخطأ صنعها من أجسام ثقيلة صفيقة، فهذه تمنع قوّة ذبذبة الوجه فيضعف الرنين». ولهذا السبب نعتقد أنّ حجم الرقمة كان صغيراً جداً مقارنة بكافّة الأعواد. وامتلك كلٌ من رياض السنباطي، محمد عبد الوهاب، صفر بك علي، محمد القصبجي، أم كلثوم وليلي مراد صوراً له. وحرص الرسّام المصريّ والموسيقيّ الهاوي حسين بيكار عام ١٩٣٥ على طلب عود بنفس مواصفات الذي يظهر في البورتريه الموقّع من أستاذه وصديقه أحمد صبري. وهناك صورة فوتوغرافيّة له مع الآلة في مرحلة متقدّمة من عمره[٢٢]. (انظر العود الذي يظهر بين يدي صفر علي في كتاب مؤتمر الموسيقى العربية الأول بالقاهرة عام ١٩٣٢).

إلّا أنّ متحف معهد الموسيقى العربيّة برمسيس يحتفظ بعود سبعاويّ رائع الصنع له مواصفات العود السداسيّ وإن كان عرض الرقبة والفرس وقطر الشمسيّة أكبر. وهذا العود له أهمّيّة تاريخيّة كبيرة بالغة لأنّه أحد أعمال المعلم حنفي الكيّال الشهير، أحد أعظم صنّاع العود في مصر خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر والذي نعتقد أنّ وفاته كانت سابقة لعام ١٩٠٤ لأنّ الخلعي نعتَه بالمرحوم في كتابه الموسيقي «الشرقي» وذكر أنّ خليفته هو المعلّم رفلة أرازي الشهير. كان حنفي الكيّال يوقّع أعواده بشكل الشمسيّة المميّز، وبالتاج الملكيّ وفوقه الهلال على الوجه فوق الشمسيّة وبداخله لفظ الجلالة كما يُظهر أحد أندر أعواده السداسيّة[٢٣]. أمّا هذا العود، فهو موقّع باسم حنفي الكيّال تحت زخارف المرآة وفوق الحجاب بينما كتب داخل التاج «يا طرب».

اصلاحات العود السبعاوي وأزمة المصطلحات

تمثّل التسويات المختلفة التي ذكرها كافّة المستشرقين والعرب للعود السبعاوي طوال القرن التاسع عشر أحد

❖
نبيذ وموسيقى، من
مقامات الحريري،
القاهرة، ١٣٣٤



❖
أجزاء العود
السداسي كما ورد
في كتاب تعليم العود
لإسكندر شلفون

أكبر الألغاز في تاريخ آلة العود بلا أدنى مبالغة (جدول رقم ١). في البداية، علينا أن ننوّه إلى أنّه في ظلّ المصطلحات الموسيقيّة المستخدمة خلال القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن الماضي، كان يكفي إضافة مفردة قب (وتكتب أيضا قبا) أو قرار، أو أراضي قبل اسم الدرجة لخفضها ديواناً كاملاً، وإضافة «جواب» ترفعها ديوان. إلّا أنّ معظم المؤلّفين كانوا يخلطون في الأسماء، ويظهر هذا جليّاً في تسوية أوتار القانون التي تغطّي ثلاثة دواوين وثلاث درجات. كما أنّ بعض درجات الديوان كانت تحمل أسماء مختلفة في مصر والشام (وهو ما تمّت الإشارة إليه في مؤتمر القاهرة للموسيقى العربيّة عام ١٩٣٢)[٢٤] وبعضها يحمل عدّة مسمّيات. ويمكننا ملاحظة ذلك بسهولة بمقارنة سريعة بين أسماء درجات الديوان العربي لدى كلّ من مشاقة وكامل الخلعي (مثال: الكردان/دو٣ في مصر يعادلها الماهور في الشام، والماهور في مصر هي النهفت في الشام، الخ).

على الرغم من طول المبحث المخصّص لدوزان العود إلا أنّ فيوتو لم يورد أيّاً من طرق إصلاح الأوتار التي تستلزم جميعها تدخّل أصابع اليد اليسرى وأهمّها السبّابة والخنصر (في حالة الضبط على مقام جهاركاه) وتضاف إليها الوسطى في طريقة التصليح التي كانت تعرف بـ«القرارات والأجوبة» والتي كانت تخضع لترتيب محدّد. والأهمّ أنّه لم يذكر أيّاً من طرق التبديل بالأنامل[٢٥]. يتبيّن أيضاً أنّ الأوتار المطلقة في تسوية فيوتو تتشابه مع «الدوزان السلطاني» في آلة القانون.

يختلف دوزان مشّاقة عن مثيله لدى فيوتو في أمرين:

١ ——— أنّ مشّاقة ذكر تسوية مقلوبة كما لو أنّ الآلة التي يصف أوتارها كانت لعازف أعسر دون أن ينوّه لذلك[٢٦].

٢ ——— رفع تسوية الوترين الأوّل والثاني (السادس والسابع في عود مشاقة) بمقدار ربع درجة صوتيّة واستبدال قرار النوى بقرار الجهاركاه.

إذا سلّمنا بصحّة ما جاء في شأن تسوية العود السبعاوي فإن هذا يعني أنّ المدى النغميّ للأوتار المطلقة لهذا العود يغطّي ديواناً واحداً فقط في حالة فيوتو، وديواناً وبعداً طنينيّاً لدى مشّاقة. أي أنّ مداه النغمي أقلّ من الذي يتولّد عن العود العربي القديم المزوّد بأربعة أوتار والتي يبلغ مداها «ديوان كامل» و«ثالثة صغيرة». فما الحاجة إذن لهذا العدد من الأوتار إذا كان من الممكن الاكتفاء بأربعة أو خمسة فقط؟

كما يتبيّن لنا هنا، فلقد كان هناك ثمّة خلط في أسماء الدرجات وموقعها من جهة الغلظ والحدّة حتى بداية القرن العشرين. فتسويات العود السبعاوي التي قدمها عثمان الجندي في روض المسرات (١٨٩٥، ص ٨) نقل أوّلها عن مشاقة، إلّا أنّه أغفل إضافة كلمة قب قبل وتر الجهركاه[٢٧]. كما أنّه خلط بين الحسيني وقرارها العشيران في التسوية الثانية. ولقد نوّه أحمد أمين الديك في كتابه «نيل الأرب في موسيقى الإفرنج والعرب» (١٩٠٢، ص ٣٣) إلى هذا اللبس المصطلحي تحديداً في معرض حديثه عن تسوية الأوتار: «وأوتاره المستعملة خمسة هي: أوّلاً وتر الياكاه أو قرار النوا أو النهفت ي، ثانيا وتر الحسيني ح (الحقّ أن يسمى هذا الوتر قرار الحسيني أو وتر العشيران)»[٢٨]. والمفارقة هنا أن الرسم الذي أورده أحمد الديك واستعاره الخلعي في الموسيقا الشرقي يحتوي على وتر سادس يضبط على درجة الماهوران (فا٣)[٢٩] أي جواب الجهاركاه وليس كقرار لها كما أورد الخلعي نفسه في رسم آخر. ورجوعاً للتسوية الثانية للجندي، نعتقد أنّ هناك شائبة ما، لأنّ النهفة، التي تمثّل أوّل وآخر وترين، تعادل اليكاه في المصطلحات المصرية وهو بالتالي يذكر ثلاثة أوتار تسوي على نفس النغمة منهم اثنان متتاليان الا انه يقول «فيكون فيه نهفتان كل نهفة فيها لها عمل».

أما عن التسوية التي أوردها محمد ذاكر بك المحتوية على نهفتين، فهي ذاتها تسوية العود السداسي الذي كان أكثر شيوعا مطلع القرن العشرين مع إضافة وتر غليظ قبل الياكاه كان يضبط بحسب المقام المستخدم، وربما كانت تلك هي التسوية التي يعنيها الجندي. جدير بالذكر أن رياض السنباطي قد استخدم هذه التسوية في تقاسيمه من مقام السيكاه المسجلة لشركة أوديون عام ١٩٢٧ تقريبا اذ جاءت تسوية الأوتار الغليظة كالتالي: قرار سيكاه ثم يكاه. الا أن رائد هذا الفن هو محمد القصبجي الذي بدأ تسجيلاته عام ١٩٢١ بإحياء العود السبعاوي الى جانب العود السداسي مستخدماً إصلاحات بعضها قديم وبعضها مبتكر.

أسطورة العزف بإصبعين من فيوتو إللى نبيل اللو يبدو أنّ ما أورده فيوتو عن أصابع العود قد أسّس، من دون قصد، لأسطورة العزف بإصبعي السبابة والوسطى فقط على خمسة من أصل سبعة أزواج من الأوتار، أمّا البنصر فلا يستخدم بحسب المؤلّف إلّا على أغلظ وترين وهما اليكاه (المسمى قب النوى) والعشيران. كما ساهم فيتيس في تأكيد الأسطورة بعد أن نقل حرفيا عن فيوتو

مع إضافة الإصبع الثالثة إلى كافّة الأوتار. ولإضفاء مزيد من الحبكة كتب فيتيس أنّ بعض العازفين في آسيا يستخدمون الإصبع الرابعة لاستخراج درجة الرابعة التامة لكلّ وتر مطلق، وأنّ عزف المواضع المتقدّمة لا يمارس نهائياً على تلك الأعواد بسبب قصر العنق وضخامة الصندوق الصوتي. ولقد تعرّض فيتيس إلى نقد لاذع من رؤوف يكتا بك في موسوعة الكونسرفاتوار (١٩٢٢، ص ٣٠١٧). أمّا المستشرق ج. روانيه فادّعى أنّ السبب وراء اكتفاء العوّادين بعزف النغمات الأساسيّة أثناء مصاحبة الغناء يعود إلى ضخامة حجم الرقبة التي تعيق حركة الأصابع.

تحتفظ مكتبة شيستر - بيتي بإيرلندا بمخطوط لعود سبعاوي يتطابق مع وصف عود فيوتو في عدد من التفاصيل الدقيقة والهامة (التسوية وترتيب ربط الأوتار في الملاوي). وهو المخطوط ذاته الذي زعم عازف العود نصير شمّة[٣٠] أنّه للمعلم الثاني الفارابي المتوفّى ٩٥٠ ميلاديّة، ويعزى ذلك في المقام الأوّل إلى جهله التام بالمصطلحات الموسيقيّة للعصر العباسي ومصطلحات عصر النهضة من ناحية، وضعف إلمام بتاريخ تطوّر آلة العود من ناحية أخرى. يوضح هذا المخطوط طريقة التبديل بالأنامل على العود السبعاوي لعزف درجات السلّم الطبيعي (راست) على أوتار العشيران والدوكاه والنوا وكيفية عزف ديوان كامل على وتر واحد تليه نغمة جواب الجواب مباشرة، واختصر القول بعبارة «المبتدأ بالبنصر والختام بالسبابة».

أمّا قاعدة التبديل بالأنامل لدى مشّاقة فهي أصحّ وأدقّ على الرغم من التسوية المقلوبة لأنّها شملت ديوانين كاملين تبدأ بالمطلق أو السبابة وتنتهي بالخنصر. كتب مشّاقة:

«ثمّ يؤخذ النّوى مطلقاً من الزوج الثالث ويؤخذ الحسيني والأوج والماهور منه أي بالجسّ عليه للأوّل بالسبّابة وللثّاني بالبنصر وللثالث بالخنصر ثمّ يرفع الموسيقيّ يده على عنق العود إلى مكان العلامة الكائنة في ثلثه الأوّل المتقدّم شرحها وهناك يجس على الزوج الثالث بالسبّابة فيكون المحير ثمّ بالوسطى عليه أيضا فيكون البزرك ثمّ بالبنصر فيكون الماهوران ثمّ بالخنصر فيكون جواب النوى المسمّى رمل توتي» (ص ٢٥).

	فيوتو ومخطوط شيستر بيتي	مشاقة	عثمان الجندي		ذاكر بك
الوتر الأول	عراق / سي ١ نصف بيمول	قب جهاركاه / فا ١	جهركاه	نهفة	قبا دوكاه أو قبا سيكاه
الوتر الثاني	سيكاه / مي نصف بيمول ٢	رصد / دو ٢	رصد / دو ٢	حسيني	يكاه
الوتر الثالث	عشيران / لا١	نوا / صول ٢	نوا / صول ٢	دوكاه / ري ١	عشيران / لا ١
الوتر الرابع	دوكاه / ري١	دوكاه / ري١	دوكاه / ري ١	نوا	دوكاه / ري ١
الوتر الخامس	نوا / صول٢	عشيران / لا ١	عشيران / لا ١	كردان / دو ٣	نوا / صول ٢
الوتر السادس	رصد / دو٢	بوسيلك / مي ٢	بوسيلك / مي ٢	قرار نوا / صول ١	كردان / دو ٣ قبا يكاه /
الوتر السابع	قب نوا - نهفت / صول١	نهفت	نهفة	نهفة	صول ١ او قب جهاركاه / فا ١

جدول رقم ١: الطرق المختلفة لتسوية أوتار العود السبعاوي منذ الحملة الفرنسيّة حتى أوائل القرن العشرين

	فن العود منذ القرن التاسع عشر	تجديدات الشريف محيي الدين وتلامذته
الآلة	عود مشدود عليه خمسة أوتار الآلة	عود متقن الصنع مشدود عليه ستة أوتار مزدوجة
اليد اليسرى	استخدام إصبعين اثنين من اليد اليسرى	استخدام الأصابع الأربع إلىسرى في العزف على زند العود
عزف المواضع	تبقى مساحة العزف محصورة على زند العود الظاهر من دون الدخول إلى منطقة تثبيت الزند على وجه العود	العزف على الجزء الأخير من الزند الداخل في وجه العود باتجاه جسد العازف واستخدام تقنية الزلق في العزف على الزند
تقنية الريشة	العزف بالريشة المصرية الثابتة الشدة (متوسطة القوة) في الضرب على الوتر من دون تمايز فيها	استخدام ريشة من جناح النسر غليظة طويلة بعزف دقيق متنوع الشدة في الضرب على الوتر، ريشة تضرب صاعدة هابطة

جدول ٢: فنّ العود قبل وبعد الشريف محي الدين حيدر وتلامذته كما وردت لدى نبيل اللو

يبدو أنّ ناسخ المخطوط لم يكن على دراية بفنّ العود بدليل هذا الكمّ من الأخطاء في تحديد مواضع الأصابع على العشيران والدوكاه والنوي. كما أنّ هناك بعض العبارات المبهمة بل والعبثية كقوله «كل قرار بالبنصر وكل أوج بالإبهام على مجرى التقسيم الموضوع على الأوتار». يذكر في المخطوط أن النهفت هو قرار النوى، وهو ما كان متداولاً في مصر كما ذكرنا أعلاه.

يتبين ممّا سبق، أنّ الروايات الخاصة بالعزف بإصبعين وعدم اللجوء إلى عزف المواضع غير صحيحة. ومن المؤسف أن نقرأ إلى يومنا هذا في بعض المراجع التي يفترض أنّها متخصّصة صدىً لنفس المزاعم العتيقة التي لا أساس لها. ويعد كتاب الباحث نبيل اللو (المتخصص في علوم اللسانيّات) الأخير الصادر في تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠١٦ عن دار المعرفة «عود على العود»، والذي يعجّ بكافة أنواع الأخطاء التي يرقى أغلبها إلى حدّ الهرطقة، خير مثال على ما ذكرنا (انظر ص : ١٤٧ - ١٥١ و٢١٩ - ٢٢٠) يبدو لنا أن اللو يخلط (انظر جدول ٢) بين عدد من تقنيات الريشة وذلك لسببين:

— أولهم، أن الريشة التي تضرب الوتر دون تمايز في الشدة يطلق عليها الريشة المقلوبة أو الضرب الدائري أو التدوير في مصطلحات الضرب خلال العصر المملوكي.

— وثانيهم، أن الريشة التي تنوع في شدة الضربات وتسود فيها ضربات الصد كما وكيفا فهي «الريشة الهابطة» التي تنعت بالمصرية. كما أن تسجيلات محمد القصبجي التي سبقت تسجيلات الشريف محيي الدين حيدر[٣١] بأربع سنوات على الأقل تظهر تباينا واضحا في قوة الضرب في التقاسيم والقوالب المؤلفة على حد سواء، كما تظهر استخدامات متطورة لعزف المواضع وتقنية الزحف أو الزحلقة التي كانت تعرف بالتوصيلات خلال عصر ابن سينا.

إنّ القراءة غير المتأنية لمراجع المستشرقين وعصر النهضة وعدم الاحتكام الى التسجيلات والأعواد الأصلية مع الاكتفاء بإطلاق الأحكام قد أدى الى قراءات مغلوطة لتاريخ فن العود المصري الذي عانى من التجاهل والتهميش لعقود من الزمان. ونذكر هنا بما قاله الموسيقي ابن الطحان عن علم العود المفروض لتعليم الموسيقى ومعرفة القوانين معتبراً إياه وسيلة امتحان من يدعي الحذق ومعرفة علم الغناء.

المراجع

١ عبد الله، طارق، «محمد القصبجي مجدد فن العود وأستاذ الأساتذة»، URL: http://www.amar-foundation.org/qasabgi-article/?lang=ar

٢ تعد المشاهد التي تمثل العزف على العود بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلادي من أكثر الموضوعات انتشارا في العالم الإسلامي بصفة عامة وفي مصر الفاطمية بصفة خاصة. بالاضافة الى التصاوير الجدارية كان العود شائع الظهور في الفنون التطبيقية المصنوعة من الخشب، العاج، والخزف (حسبن، ص ١٠٤)

٣ ترجم له ابن سعيد في المغرب وقال: «ذكر القرطبي أنّه كان آية في صناعة التلحين، وأن معظم التلاحين المصرية صنعته، ووجدت ذكره في روزنامج [هكذا] المحادثة للشريف محمد بن الحسن الحسني الأغاسي، قال غنيت في مصر لابن الطحان في صنعته، أو قال شاهدته في مصر عند دخولي إليها في آخر سنة تسعة وأربعين وأربعمائة، وكان شيخا جميل البزة واللبسة، راكب حمارا من الحمر المصرية ذو سرج محلي ثقيل، وبين يديه مملوك، وله تقدم عند الوزير البازوري، وكان يعلم جواريه، وله كتاب جامع الفنون وسلوة المحزون في ذكر الغناء والمغنيين (ابن الطحان، أبو الحسن محمد، **حاوي الفنون وسلوة المحزون**، تحقيق، زكريا يوسف، بغداد، **المجمع العربي للموسيقى**، المركز الدولي لدراسة الموسيقى التقليدية، ١٩٧١، ص ٢-٤)

٤ حول أحجام وقياسات العود المصري انظر: محمود حمدي، صيانات: تاريخ آلة العود وصناعته ودوره في الحضارات الشرقية والغربية، دار الفكر العربي، ١٩٧٨، و ABDALLAH, Tarek, «Egyptian Ouds form 1800 to the 1930s», https://oudmigrations.com/2016/11/14/how-large-were-egyptian-ouds

٥ الصوت الجهير هو الغليظ الذاهب في الأسماع

٦ الجنيزة أو الجنيزا هو المكان الذي كانت تدفن فيه الوثائق التي لا يجوز إبادتها أو إهمالها في الكنيس اليهودي بعد كلّ فترة. وتعدّ مجموعة وثائق كنيس ابن عزرا بالقاهرة المكونة من ٢٠٠٠٠٠ وثيقة شملت الفترة ٨٧٠-١٨٨٠، من أهم الوثائق التاريخية، وقد كتبت بالعربية والعبرية والآرامية على الورق العادي، والبردى أو الأقمشة

٧ الكندي، **يعقوب بن اسحق: رسالة في اللحون والنغم**، تحقيق زكريا يوسف، بغداد، ١٩٦٥، ص ٢٧-٣٠

٨ يتكون التمرين من اثنتي عشرة نغمة متساوية الأزمنة يمكن تقسيمها من جهة الضرب إلى ثلاث مجموعات (ثلاثية وثنائية ورباعية) إحداها متكررة الصيغة والتطبيق (الأولى والثالثة): صد بصم رد/ صد رد/ صد بصم رد/ صد صد رد صد.

٩ ورد في معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي أن مفردة بصم «من التركية بصماق، أن يطأ الرجل لقدمه، وكذلك أن يضغط أو يطبع الأوراق المبصومة أي الأوراق المطبوعة بالختم ومنه بصموا منه نسخا، ولذلك سميت بصمة اليد»

١٠ يقول حبيب حسن توما إنّ ضرب الأوتار يمكن أن يكون مفرد (٧) أو مزدوج (٨٧) ولذلك فإن العوادين العرب يميزون بين أسلوبين في الضرب: المزدوج المنتظم (٧٨٧٨) والمفرد غير المنتظم (٨٨٨٧٨٨). وأضاف توما أن البراعة العودية تستلزم من العواد أن يوازن بين استخدام الأسلوبين وأن التقاسيم هي أكثر الصيغ الآلية التي تسمح باختبار كفاءة العواد في فنون ضرب الوتر. والضرب المنتظم هو ما كان يطلق عليه الضرب الدائري لدى صفي الدين الأرموي وهو واحد من أصل خمسة فروع في ضرب الوتر خلال عصر المماليك.
ورد في كتاب **الميزان في علم الأدوار والأوزان** (مؤلف مجهول من القرن الرابع عشر الميلادي) في الفصل المعنون «في أحوال النشاز» أهم شروط العواد الحاذق: «أن يكون انتقالات يده في فروع الوتر وقبل الأوتار أسلوبا مستقيما في الفروع الخمسة وهي التدوير والتضعيف والسقف والترجيع والجولان [هكذا] من غير تسفيع يقطع لذة النغم والتسفيع هو أنك تصيب وجه الآلة بالزخمة فمن الناس من يخرق سطح الآلة لطول التسفيع فيها»

١١ وبالتالي فإنّ ما أورده الباحث كريستيان بوخي في **معجم الجروف الموسيقي** (مدخل: «العود») من أنّ لمنير بشير الفضل في تطوير البصم باستخدام كلتا اليدين وجعله من جماليّات العود المعاصر عار تماما من الصحة

١٢ لمعرفة المزيد عن الموسيقى وآلات الطرب خلال العصر المملوكي انظر **وسائل الترفيه خلال عصر سلاطين المماليك** وكتاب محمد قنديل البقلي **الطرب في العصر المملوكي**

١٣ **سفينة الملك**، ص ٤٦٦

١٤ ومنه جاءت تسمية يسار ويمين العنق في حالة ذكر تسوية الأوتار المتّبعة، وأعلى وأسفل في وصف الآلة مورفولوجيا

١٥ حصل فيتيس على هذا العود ضمن مجموعة أخرى من الآلات بمساعدة قنصل بلجيكا العام في الإسكندرية اتيان زيزينيا الذي يطلق اسمه على أحد أحياء المدينة ليومنا هذا. قامت الحكومة البلجيكية بشراء العود من ابن فيتيس وانتقل اول الأمر إلى كونسرفاتوار بروكسل قبل أن ينقل ويستقر في متحف الآلات الموسيقيّة. تضمّ مجموعة المتحف عوداً سداسياً من الحجم الصغير تم شحنه من مدينة الاسكندرية عام ١٨٧٩ ولا نعرف صانعه أو تاريخ صنعه

١٦ كتب غطاس عبد الملك خشبة في كتابه **آلات الموسيقى الشرقية** أنّ العود الكبير هو العود السبعاوي «وتسميته كذلك ترجع إلى احتوائه على سبعة أزواج من الأوتار. الّا أن في هذا الزعم خلط بين نوع العود وحجمه. فنوع العدد يحدّده عدد الأوتار كالعود العربي القديم ذي الأربعة أوتار والعود الكامل ذي الخمسة أوتار والعود الأكمل (ستة أوتار) الذي ذكره اللاذقي وأخيرا العود السبعاوي الذي سمي أكمل المكمل. أمّا الأحجام فيحددها في الأساس طول الوتر الرنان والنسب المرتبطة به. ولقد علمنا أن طول الوتر الرنّان للعود المصري الكبير يبلغ ٦٤ سنتم»

١٧ يوجد منه سبعة أعواد أصليّة بأحجام مختلفة في متاحف العالم (فرنسا، أميركا، ألمانيا ومصر) ويحظى هذا النوع من الأعواد منذ تسعينيات القرن المنصرم باهتمام علميّ كبير للغاية. ويعد الباحث هانس هيكمان أوّل من أبرز أهميّة العود القبطي في تطور الآلات الوتريّة. ظلّ فنّ العود القبطي المنفرد يمارس حتى فترة العصر الإسلاميّ، وكان العوّادون يشاركون في المسابقات الدوليّة التي كانت تنظم في كافة أنحاء الإمبراطورية الرومانية. وقد ابرزت إحدى البرديّات اسم عازف عود مصري فاز عام ٥٦٦ ميلاديا في مسابقة الكابيتوليا التي ضمت الموسيقى والشعر جنباً إلى جنب مع ألعاب القوى

١٨ القواديس هي عوارض خشبيّة تحمل وجه العود من الأسفل وتختلف أطوالها بحسب حجم العود (٤٠ سنتم تقريبا للعود الكبير، ٣٣-٣٥ سنتم للعود المتوسط و٢٨-٣٠سنتم للعود الصغير). يبلغ عرضها أو ارتفاعها ٢ سنتم تقريبا وسمكها نصف سنتم

١٩ قطاط، محمود، **آلة العود بين دقة العلم وأسرار الفنّ**

٢٠ ABDALLAH, Tarek, «Egyptian Ouds form 1800 to the 1930s», https://oudmigrations.com/2016/11/14/how-large-were-egyptian-ouds/

٢١ ولد محمد ذاكر بك في مدينة الإسكندرية عام وتوفي عام ١٩٠٦. كان أحد خريجي مدارس تعليم الموسيقى العسكرية التي أنشأها محمد علي وترأس الجوقة الخديوية وأول من روج لاستخدام علامات النوتة الموسيقية. الا أن ثقافته الموسيقية الأم كانت شرقية بحتة. ويعد كتاب **تحفة الموعود بتعليم العود** هو المنهج الوحيد الذي اتبع التقليد القديم في التعلم القائم على حفظ أسماء الدرجات والتيكاتوالنيمات مع حفظ صورتها في الذهن والقدرة على استدعائها دون اللجوء إلى آلة موسيقية. ذاكر، محمد: **تحفة الموعود بتعليم العود**، القاهرة، مطبعة اللواء، ١٩٠٣

٢٢ **المرجع السابق**

٢٣ يعود تاريخ صنع العود إلى عام ١٨٨٠ حسب رواية المستشرق الفرنسي مارك لوبيوت الذي يقتني الآلة وقد تعرض إلى عملية ترميم وإعادة صنع الوجه بالكامل.

٢٤ **أعمال مؤتمر الموسيقى العربية**، ص ٤٠٦

٢٥ تلفت النظر هنا إلى أن فيوتو لم يكتب هذا الجزء إلّا بعد سنوات من عودته إلى فرنسا ولقد فقد العديد من أوراقه وملاحظاته بسبب غرق الحقيبة التي شحنها في البحر

٢٦ ذكرت كتب التراث عن عازف عود أعسر شهير يدعي علوية كانت ترى أوتار عوده مقلوبة كما توجد العديد من الشواهد البصرية التي تظهر عازفي عود يستخدمون اليد اليسرى في الضرب من الرجال والنساء على حد سواء

٢٧ كرر نبيل اللو الخطأ نفسه في كتابه الأخير **عود على العود**

٢٨ الديك، **أحمد أمين**، ص ٣٣

٢٩ كانت تدون وقتها دو٣ أي رابعة منخفضة

٣٠ أشتهر هذا المخطوط إعلاميا بكل أسف بـ **مخطوط عود الفارابي المثمن** واستخدمه شمة في حفل مهرجان بعلبك عام ٢٠١٠، إلّا أنه اكتفى بالعزف لمدة ثماني دقائق كاملة كوكتيل لأغاني عبد الحليم حافظ الخفيفة على أربعة أوتار فقط

٣١ بدأت تسجيلات الشريف في الخامس من كانون الثاني / يناير عام ١٩٢٥ في مدينة نيويورك (ثلاث أسطوانات)

توزيع المجلة

الاردن وكالة التوزيع الاردنية، عمان
تونس الشركة التونسية للتوزيع، تونس
فلسطين دار الايام للطباعة والتوزيع والنشر
العراق مكتبة منشورات المتوسط، بغداد
الكويت الشركة المتحدة للتوزيع، الكويت
المغرب الشركة الشريفية للتوزيع، الدار البيضاء
اليمن مكتبة ابو ذر الغفاري، صنعاء
مصر مؤسسة اخبار اليوم، القاهرة
فرنسا مكتبة معهد العالم العربي، باريس
إنكلترا مكتبة السّاقي، لندن
لبنان شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات
بيروت:
— مكتبات: مكتبات انطوان (الاشرفية، الحمرا، فردان، الاسواق، سن الفيل، ABC)، ABC Virgin (الاشرفية، الدورة)، مكتبة الشرقية، مكتبة واي إن، مكتبة الفرات، مكتبة بيسان (شارع الحمرا)، مكتبة انترناشيونال (جفينور)، مكتبة البرج (وسط البلد)، دواوين (الجمّيزة)، النديم (الظريف)
— اكشاك: زياد عباني (الكولا)، نعيم صالح (شارع الحمرا)
المناطق: مكتبة قشوع (كفرشيما)، قلم وورقة (عين الرمانة)، نيوبرس (الحدث)، مكتبة ساوا (قبر شمون)، حسام بوكشوب (بعقلين) ، مكتبة البستاني (زحلة)، مكتبة انطوان، مكتبة سمير حصني (طرابلس)، مكتبة طلال، مكتبة النقوزي (صيدا)، مكتبة نعمة (صور)، مكتبة الطليعة (النبطية) فواز غروب لتوزيع الصحف، مكتبة بيضون (بنت جبيل)، مكتبة جبل عامل (عيثرون)

الاشتراكات

لبنان	افراد ٥٠$	مؤسسات ١٠٠$
البلدان العربية	افراد ٨٠$	مؤسسات ١٥٠$
الإتحاد الاوروبي	افراد ٧٥$	مؤسسات ٢٠٠$
باقي البلدان	افراد ١٠٠$	مؤسسات ٣٠٠$

Bidayat SARL
Banque Libano-Française
Agence Gefinor - Beirut - Lebanon
IBAN: LB860010000000017101842001840
SWIFT: BLFSLBBX
Account: 017101842001840
صندوق بريد ١٣/٥٧٤٨
شوران - بيروت - لبنان

info@bidayatmag.com
www.bidayatmag.com
facebook.com/bidayatmag

الحقوق

- رسم جون برجر، ص ١ و٤
- فليكر، ص ١٠-١١
- تصوير: خورخي ديرك، وكالة الصحافة الفرنسية، ص ١٦-١٧
- تصوير: كريستوفر فورلنغ، غيتي، ص ٢٦-٢٧
- من كتاب روي «الجمهورية المهشمة»، ص ٣٨-٣٩
- تصوير: ديفيد دغنر، النيويورك تايمز، ص ٤٥
- تصوير: تينا مودوتي، ص ٥٦
- تصوير: اندريه كيرتيز، المتحف الهنغاري للتصوير، ص ٥٧
- تصوير: جان بيار بيدرازيني، ص ٥٧
- غيتي، ص ٥٩
- تصوير: مارك ريبو، ص ٧١
- مؤسسة جيل كارون، ص ٧٤
- Staatliche Kunsthalle Karlsruhe، ص ٧٩
- الصورة من كتاب برجر «وجهات في النظر»، ١٩٧٢، ص ٨٢-٨٣
- إد ألكوك، صحيفة الغارديان، ص ٩٤
- من مدونة Cuadernos de Pintor ، ص ٩٦
- تصوير: محمد محيسن، الاسوشيتد برس، ص ١٠٤
- مالكولم براون، اسوشييتد برس، ص ١١٦-١١٧
- الأرشيف الوطني وإدارة السجلات، ص ١١٩
- تصوير: خالد دسوقي، رويترز ، ص ١٣٦
- شوقي شمعون، ص ١٥٦-١٥٧
- المكتبة العامة النمساوية، مدينة فيينا، مجموعة المخطوطات، ص ١٨٦
- مجلة روضة البلابل، المجلد الثاني، تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٢٦، ص ١٨٧

إن الخط المستخدم في الشبابيك من تصميم جويل حداد، Jeem.

حاولنا جهدنا العثور على اصحاب حقوق النشر والتصوير المنشورة. الرجاء ممن أغفل إسمه الاتصال بنا.