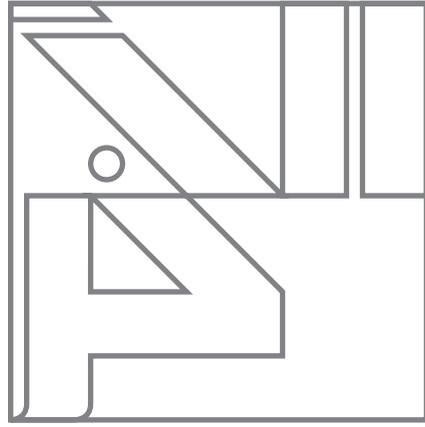




٢
خريف
٢٠١١





٢
خريف
٢٠١١

دار الساقى

بناية النور، شارع العوينى، فردان

ص.ب. ١١٣/٥٣٤٢

بيروت، لبنان

هاتف ٠٠٩٦١١٨٦٦٤٤٢

فاكس ٠٠٩٦١١٨٦٦٤٤٣

info@daralsaqi.com

www.daralsaqi.com

دار التكوين

حلبونى، الجادة الرئيسية

ص.ب. ١١٤١٨

دمشق، سورية

هاتف ٠٠٩٦٣١١٢٢٥٧٦٧٧

info@attakwin.com

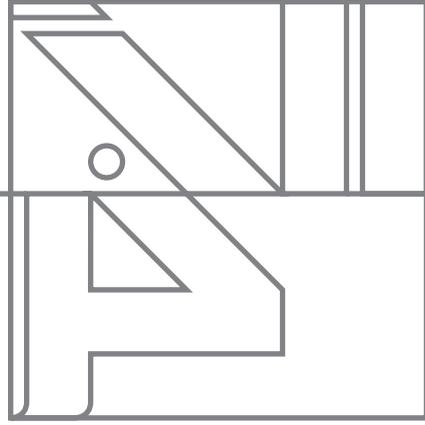
www.attakwin.com

داخل الغلاف الأمامى: مروان

المُلْتَمَّ أو فدائى، ١٩٧٠، حضر على النحاس ١٦×٢٣ سم.

داخل الغلاف الخلفى: المُلْتَمَّ أو فدائى، ١٩٦٩، حضر على النحاس ١٦×٢٤ سم.

١٧٧-١٥٨



مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة 40

صاحبها

أدونيس وحارث يوسف

هيئة التحرير

أدونيس

كمال بلّاطه

حارث يوسف

أمانة التحرير

نزار أبوجودة

صاحب الامتياز

أدونيس

المدير الفني

كمال بلّاطه

المراسلات

info@alakhir.org

ISBN 978-1-85516-791-9

التوزيع في سورية

دار التكوين

التوزيع في سائر العالم

الساقي

جرجس شكري
٢١٥-٢٠٦
آمال موسى
٧٦-٦٩
جان-بول أوكزيميري
٢٥٤-٢٥٢

عامر علي أبو عصى
١٣٣-١٣١
مروان قصاب باشي
١٧٧-١٥٨
سامر عبد الله علاوي
١٤٦-١٤٤

عبد المنعم رمضان
٢٣٣-١٩٤
رشا عباس
٩٨-٩٤
علاء خالد
٢٢٢-٢١٦



٩	هيام الانشقاق والرّفص	هيئة التحرير
		الربيع العربي
١٢	هل الضرد اختراع عربي ؟	علي أومليل
٢٨	ثورة الشباب وتحولاتها الثقافية	مصطفى حجازي
٥٣	هل تغيّر ثورة تُقصي مثقفها ونساءها تاريخ تونس ؟	نجوى الرياحي
٦١	... ولا بدّ للقيّد ان ينكسر	فوزية بلحاج المزي
٦٩	ومضات من جدليات الدولة والدين في تونس	آمال موسى
٧٧	الانثوي في الثورة التونسية	ألفة يوسف
		شهادات
٨٢	الشباب الجامح : المفهوم والتمرد	علي محمد اسبر
٨٥	البوح بما نشتهي	وائل قيس
٨٩	حياتي مسرح أربيّه في حنيني	تمام بركات
٩٢	شباب التهمه القلق	عبادة تقلا
٩٤	مولدي ١٩٨٤ وعمري X	رشا عباس
٩٨	نعبر الحياة دون أن نتأملها	عبد الكريم بدرخان
٩٩	الشباب من الفعل الى الحشد	تغريد عيسى قاسم
١٠٢	'لا' والذات : حقيقة كاتب شاب	نبيل محمد
١٠٥	الحياة التي ورائي	وسيم إبراهيم
١١١	شباب لا تغيّره الشهادات العليا	نداء امريش
١١٣	حياتي اللحظة الفضة التي لا تنقطع	أسامة عبد الحميد

١١٥	رغبة الجسد الحر	علي جازو
١١٧	جيل الأزيمة أم أزمة جيل	وائل الدنيا
١٢١	الطاقة المصادرة	سوزان المحمود
١٢٧	قضايا الشباب من وجهة نظر خاصة	أنور العوا
١٣١	روح الشباب	عامر علي أبو عصى
١٣٣	الحركة كمعنى للوجود	جعفر محمد العلوني
١٣٦	مفهوم الشباب من وجهة نظر خاصة	عهد كمال شلفين
١٣٩	الحقيقة المزيّفة	نورس عجيب
١٤٤	الإنترنت مندمجاً مع المسجد	سامر عبد الله علاوي
١٤٧	المجتمعات الفتية المهتمشة	وفاء خضور
١٤٩	شغل شباب	طارق مصطفى
١٥٢	أن تعيش الحياة على أنها سينما	سامر محمد اسماعيل

تشكيل معاصر

١٥٨	قراءة الجسد في لوحات مروان	كمال بلّاطه
	ترجمها عن الانكليزية أسامة منزلجي وراجعها المؤلف	
١٧٨	نهاية المحاكاة	فيليب سرجان ولوقا كانتوري
	ترجمها عن الفرنسية علي نجيب إبراهيم	<i>P. Sergeant & L. Cantori</i>

الديوان

١٩٤	أربعة شعراء من مصر	عبد المنعم رمضان
٢٠١	إيمان ومرسال	
٢٠٦	جرجس شكري	
٢١٦	علاء خالد	
٢٢٣	محمد متولي	
٢٣٤	جماعة الصمت المطبق	كلود مارغا
	ترجمها عن الفرنسية علي نجيب إبراهيم	<i>C. Margat</i>

الحوار

٢٧٠	البداية : حضرموت	صقر أبو فخر
	حوار مع المؤرخ كمال الصليبي	

٣٤٩		المشاركون
-----	--	-----------

ألفة يوسف

٨٠-٧٧

كلود مارغا

٢٦٨-٢٢٤

أنور العوا

١٣٠-١٢٧

كمال الصليبي

٢٤٨-٢٧٠

إيمان مرسال

٢٠٥-٢٠١

مصطفى حجازي

٥٢-٢٨

فوزية بلحاج المزي

٦٨-٦١

علي جازو

١١٦-١١٥

سوزان المحمود

١٢٧-١٢١



وائل قيس
٨٩-٨٥
أسامة عبد الحميد
١١٤-١١٣
سامر محمد اسماعيل
١٥٦-١٥٢

نورس عجيب
١٤٤-١٣٩
نجوى الرياحي
٦٠-٥٣
لوقا كانتوري
١٩٢-١٧٨

صقر أبو فخر
٣٤٨-٢٧٠
محمد متولي
٢٢٣-٢٢٢
لوران الباراسين
٢٦٧-٢٦٤



هيام الانشقاق والرّفص

يصدر 'الرّبيع العربي' عن هيام عريق عند العرب، هو هيام الانشقاق والرّفص، ذلك الذي عرفه تاريخياً في جميع مراحلهِ. فهو جزءٌ عضويٌّ من البنية السياسيّة العربيّة.

وقد عبّر عن نفسه دائماً، وعلى نحوٍ مباشر، برفض السّلطة القائمة. لم يُعَنَّ بالمجتمع في ذاته، وإنما عُنِيَ بحكمهِ، وبمن يتولّى هذا الحكم. ولم يهتمّ بتغييرهِ، إذ يفترض فيه أنّهُ مجتمع كامل بالإسلام الذي ارتضاه ديناً وحياءً، وإنما اهتمّ بانحرافات السّلطة، اي بالقضاء عليها، وإحلال سلطة جديدة محلّها.

وكان جمهور هذا الهيام اثنين: الأوّل غير منظمّ، مجموعات من الافراد، تطالب بمزيد من الحريّات والحقوق، دون إهتمام مباشر بالسّلطة. والثاني منظمّ يعمل، أساسياً، على الوصول إلى السّلطة واستلام مقاليدِها.

وتؤكّد التجربة التاريخيّة أنّ هذا الهُيام بقي حراكاً سياسياً-سلطوياً، ولم يتناول بُنى المجتمع العربيّ، إلاّ مع القرامطة، وكان ذلك أمراً عابراً واستثنائياً، وإن كان، تاريخياً، أمراً عظيماً.

ولا تتقصنا الأمثلة في العصر الحاضر: ثورات عبد الناصر، وحزب البعث في بغداد ودمشق، والقذافي، تمثيلاً لا حصراً. فلم تكن هذه 'الثورات' إلاّ استحواداً على السّلطة، واستئثاراً بها، واتخاذها وسيلة لطغيانٍ ثأريّ، على جميع المستويات. وهكذا أدّت الى مزيدٍ من الفساد، ومن التفكّك، والانهيّار.

يؤكّد لنا هذا الواقع التّاريخي أنّهُ لا ثورة في المجتمع العربيّ إلاّ اذا كانت قطيعةً مع ماضيه

المواصل : لامع السّلطة وحدها ، وإنما مع البنى والمؤسسات الاجتماعيّة والثقافيّة والدينيّة .
 ونعرف جميعاً أنّ تفكّك نظام الخلافة في العالم العربي ، أدّى الى نشوء أنظمة متعدّدة ،
 استنسخه كلّ منها ، تبعاً لأوضاعه وحاجاته ومصالحه ، تاركاً نظام المجتمع كما هو : دينياً -
 قبلياً ، ينهض على رؤية قروسطية ، في كلّ ما يتعلّق بالانسان الفرد ، وبحقوقه وحرّياته ،
 وبخاصّة المرأة . وهكذا بقيت العلاقة بين النّاس والنّظام علاقة انتماءات وقرابات وولاءات ،
 في معزل كامل عن الرّؤية المدنيّة للحياة والانسان والمجتمع . ومارست هذه الانظمة
 طغياناً تأسّس في جوانبه السياسيّة -الاقتصاديّة على 'حرية وحشيّة' ، حرية الامتيازات
 والاحتكارات ، مقرونة بالتنكيل ، والاقصاء ، والقتل .
 سقطت هذه الانظمة ، إذا ، ليس ضرورةً تاريخيةً وثقافيةً فقط ، وإنما هو ضرورة انسانيّة .
 لقد عرف العربي في تاريخه القديم كثيراً من المهانة والإذلال ، غير أنّ أوج هذه المعرفة
 يتمثّل في تاريخه الحديث .
 ولئن كان سقوط هذه الانظمة أقلّ من الخلاص ، فإنه على الأقلّ وعدّ به . والتحيّة هنا ،
 دائماً وأبداً ، الى أهل هذا الهيام في عصرنا الحاضر الذين يفكّرون ويعملون ، لكي يرتقوا
 به الى مستوى الثّورة .

□

كان أليماً جداً خبر وفاة المؤرّخ الكبير كمال الصّليبي الذي ختم حياته الكتابيّة بحوار
 نختمت به هذا العدد الثاني من مجلّة الآخر . وهو حوارٌ يمكن وصفه بأنّه خلاصة نفاذة
 وحكيمة وشجاعة لتجربته الحياتية والفكرية .

للخلاقين حياة ثانية في أفكارهم وكتاباتهم . كمال الصّليبي واحدٌ متميّز بين هؤلاء .

هيئة التحرير

الريج العربية

علي أواميل

هل 'الفرد' اختراع غربي؟

انتقال المفاهيم إلى اللغة العربية كثيرا ما يغير من معناها الأصلي، فلا ترادف بين المفهومين الأصلي والمترجم.

ذلك أن للمفهوم في لغته الأصلية تاريخ نشأة وتداول. وهو حين يُنقل فهو يُنقل مجردا من حمولته التداولية. ففي اللغة الأصلية قد يتكوّن 'الشيء' أولا، ثم يصاغ المفهوم ليُعبّر عنه. أما في اللغة الناقلة فإن البدء بالكلمة المجردة، لتتوب عن الشيء، أنذاك يخوض الفكر المجرد فيما يكون الغير قد مارسه بالتجربة. فهناك البدء بالتجربة، وهنا البدء بالكلمات.

من هنا عدم تطابق مدلول المفهوم المترجم مع معناه في مفهومه الأصلي. والمثال على ذلك مفهوم الفردانية *individualisme*. فوراؤه تاريخ. وهو تاريخ أدى إلى أن يصبح للمفهوم دلالة قانونية وأخلاقية ومعرفية، إذ صار الفرد شخصية قانونية واعتبارية لها حقوق وواجبات. وأصبح الفرد مبدأ حرية التفكير والتعبير، ومبدأ الحرية الشخصية، وليس هذا كله هو ما يتبادر إلى الذهن حين تُذكر عندنا كلمة الفردانية، إذ تعني أول ما تعني الانعزال والأنانية وإيثار المصلحة الشخصية ولو من غير اعتبار للآخرين.

أصول مفهوم الفردانية

وراء نشأة مفهوم الفرد والفردانية في الفكر الغربي مهادت، منها ما يرجع إلى تغير عميق في العقلية يعود أساسا إلى حركة الإصلاح الديني التي أرجعت مسألة

الدين إلى ضمير الفرد، ويعود إلى تأسيس الدولة الوطنية المدنية التي تكوّن معها مفهوم الفرد المواطن كذات قانونية وأخلاقية، ونشأت معها إشكالية علاقة الفرد بالدولة، والفرد بالمجتمع. ومفهوم الفرد يعود أيضا إلى الحركة الإنسانية والعقلانية الفلسفية التي جعلت الإنسان منتج المعرفة العلمية والفلسفية ومقياس القيم. ومن ممهّدات ظهور مفهوم الفرد إقرار الحق في الملكية الخاصة وتقييده القانوني بإحياء القانون الروماني، وتطور علاقة الملكية بالعمل وإقامتها على نظام تعاقدية، وجعل العمل سلعة تبادلية في علاقة العمل كقوة إنتاج بالملكية.

إلا أن من مؤرخي الأفكار من يرجعون أصول مفهوم الفردانية إلى زمان أبعد، فيردون جذوره إلى المسيحية الأولى قبل تأسيس الكنيسة، حيث كانت العلاقة مباشرة بين الفرد وخالقه قبل تنصيب الكنيسة وسيطا بين الرب والرعية.

حسب مؤرخي المسيحية فإن الكنيسة لم تتأسس قبل منتصف القرن الثاني. فلا القديس بطرس ولا القديس بولس أسسَ كنيسة. وقد استندت كنيسة روما في إثبات مرجعيتها المركزية على كونها تضم رفات القديس بطرس، وعلى نُصرتها مسيحية المشرق في مواجهة الزحف الإسلامي على الأقطار البيزنطية، وقيادتها الحروب الصليبية لاستعادة الأماكن المقدسة في مهد المسيحية، وحروب 'الاسترداد' في اسبانيا، وأيضا نشرها المسيحية في إنجلترا ثم في ألمانيا والبلاد السلافية.

لقد أعلن في العام ٣٩٢ وحدة الكنيسة والدولة. لكن المشكل ظل قائما : لمن يكون ولاء الرعية، هل للبابا باعتباره وصي المسيح والمؤمن على نجاة المسيحيين، أم للملوك الحريصين على وحدة وشمولية سلطانتهم ؟

في أواخر القرن الخامس، وجه البابا جيلاس الأول (٤٩٢-٤٩٦) رسالة إلى الإمبراطور اناستاسي جاء فيها: «ان هناك مبدئين يدار بهما هذا العالم: سلطة البابوات المقدسة، والسلطة الملكية. وإن السلطة الأولى لمسئوليتها أعظم أمام محكمة الرب، لأن البابوات يحاسبون أمامه حتى عن الملوك. وأنتم تعلمون، أيها الابن البار، ولو أنكم حاكم على الناس، إلا أن عليكم أن تتحنوا أمام الذين أنيطت بهم الأمور الإلهية، لأن على هؤلاء

تتوقف نجاتكم.» لقد قرئت هذه الرسالة قراءتين : الأولى أنها تنص على شمولية سلطة البابا، دينا وسياسة (و هو موضوع الجدل الكبير الذي سوف يثار في القرنين الحادي عشر والثاني عشر). والثانية، أن الرسالة الأنفة الذكر لا ترمي إلا إلى تأكيد استقلال الكنيسة.

ومع ذلك، فإن طموح كنيسة روما كان أكثر من صيانة استقلالها تجاه الملوك. فهي قد أسست لها دولا تقلصت مع الزمان لتتحصر في حاضرة الفاتيكان. وبالمقابل، فإن ملوكا وأباطرة سعوا إلى إخضاع الكنيسة لسلطانهم، حصل ذلك في الإمبراطورية البيزنطية، وفي الإمبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة إبان شارلمان (٧٦٨-٨١٤). فملك الفرنجة هذا أقام إمبراطورية نتيجة غزوات شنها على شمال إيطاليا وألمانيا وبلاد السلاف. ورغم استيلائه على برشلونة فهو لم يستطع غزو ممالك اسبانيا الإسلامية، إذ هزم في سرقسطة. وقد جعل من توسيع إمبراطوريته رسالة لنشر المسيحية. ورغم حرصه على تتويجه في كنيسة القديس بطرس بروما من قبل البابا ليون الثالث، فإنه كان عمليا رئيس الكنيسة الفرنجية، يرئس المجامع الكنسية، ويعين رجال الدين، ويمول الكنيسة وأعمالها بضريبة فرضها على الرعايا.

و سيسعى أول ملك في الإمبراطورية الكارولانجية، أوطون الأول (٩٣٦-٩٧٣) إلى استتباع الكنيسة رغم حرصه على أن يتوجه البابا (يوحنا الثاني عشر). أما حفيده أوطون الثالث (٩٨٠-١٠٠٢) فقد كان حلمه إقامة إمبراطورية رومانية مسيحية. ولذا فقد نقل عاصمته إلى روما. ونصب أستاذا له رئيسا للكنيسة الكاثوليكية (البابا سيلفستر الثاني).

و هنا يرد سؤال : هل ما قام به هؤلاء الملوك من إخضاع الكنيسة لسلطتهم الملكية بفرض وحدة الدولة هو نفسه ما سيذهب إليه رواد الفكر السياسي الحديث حين دعوا إلى بسط سلطة الدولة الموحدة حتى على الكنيسة؟ الأمر هنا يختلف. فوحدة الدولة التي دعا إليها هؤلاء تعني عمومية الشأن السياسي والمدني مع ضمان خصوصية الشأن الديني وحرية ممارسته. لقد عارضوا أولوية ولاء الرعايا للكنيسة كما ذهب إلى ذلك دعاة عمومية الدين، وأن هؤلاء هم رعيّة الكنيسة قبل أن يكونوا رعايا الملك، كما دعوا إلى إنهاء ازدواجية الولاء الذي يجعل المسيحيين موزعين بين ولاءهم للكنيسة وولائهم للملوك. ولكن هؤلاء الرواد عارضوا أيضا الملكيات المطلقة التي تدعي أن حكمها يستند إلى تفويض سماوي أو ما سمي بالحق الإلهي.

لقد قرأ توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) الكتاب المقدس قراءة معمقة ليستخلص منه أن الحواريين وتابعيهم لم يرثوا عن المسيح أية سلطة سياسية، وأن مهمة رجال الدين هي التعميد، وإسداء النصيحة (غير الملزمة) للملوك والرعية، وهم خاضعون لسلطة الملك كما أوصاهم الحواريون بولس. وقد بين من تحليله النقدي للكتاب المقدس أن البابا ليس هو سيد العالم، وليست له سلطة الحكم حتى في الأمور الدينية. فللملك وحده استنباط الأحكام من هذا الكتاب، وهو الراعي الوحيد لشعبه، وهو الذي يعين رجال الدين، وحتى لو عينهم البابا فهم تحت سلطة الملك، وليس لهم سلطة الحكم، وأقصى ما يفعلونه هو إرشاد الناس بالحجة وتركهم بعد ذلك أحراراً في فعل أو ترك ما يُنصحون به.

ليس هناك سوى سلطة الدولة المدنية القوية، أو اللافياتان كما سماها هوبز. لقد خبر هذا الأخير خطر انهيار السلطة، وما تؤدي إليه من «حرب الكل ضد الكل*». آنذاك تصبح الحاجة الأولى هي ضرورة سلطة تحفظ النظام والأمن، ابتداءً من أمن الإنسان على حياته. فانهيار الدولة هو انهيار المجتمع بكامله، فلا زراعة ولا صناعة ولا أمن، بل العودة إلى «الحالة الطبيعية» التي هي عدوان الأقوى والفضى العارمة، (وليس هي «الحالة الطبيعية» التي أشاد بها روسو وجعلها أساساً لعقده الاجتماعي). لا بد إذاً من الخروج من هذه الحالة الطبيعية بالاحتكام إلى «القانون الطبيعي» لحفظ الحياة والممتلكات والنظام والإنتاج، وتأسيس مجتمع سياسي تعاقدى وتنصيب ملك أو هيئة «يتوقف عليها سلمنا وحمايتنا».

تبقى الدلالة العميقة لنقده إسناد السلطة السياسية إلى الدين، اعتماداً على قراءته النقدية للكتاب المقدس. والواقع أن مؤسسي الفكر الحديث هم قراء نقديون للتراث الكتابي المقدس. معنى ذلك أن تأسيس الفكر السياسي الحديث اقتضى نقداً عقلانياً للفكر الديني ومرجعياته، أي الكتاب المقدس وتاريخه، كما فعل هوبز ولوك وهيوم وروسو وسبينوزا.

وكان روسو الأشد في نقده المسيحية، خاصة في الفصل الذي عنوانه «الدين المدني» من كتابه العقد الاجتماعي. فعنده أن «المسيحية هي أعنف أنواع الاستبداد»، وأنها تربي على نقيض المواطنة، إذ تجعل المسيحيين «مستقلين عن الملك، وبدون أية علاقة بالدولة»، فلا يعرف الفرد المسيحي «لن تجب الطاعة، هل للأمير أم للكاهن»، وهذا ما يمنعه من أن يكون مواطناً لدولة مدنية. هدف روسو إذاً هو «استعادة الوحدة السياسية التي غيرها لا يمكن

أبدا لدولة أو حكومة أن تقوم». وتوحيد ولاء المواطن لدولته المدنية كان أيضا هدف أقطاب الفكر السياسي الحديث من هوبز إلى هيجل.

لكن الغريب هو أن روسو يشيد بدولة الرسول وخلفائه الراشدين نموذجا لما ينبغي أن يكون عليه نظام الدولة. لماذا؟ لأنها في رأيه وحدت السلطتين الدينية والسياسية تحت سلطة الدولة الواحدة، فقد اعتبر أن «محمدا كانت له رؤية سليمة إذ وحد نظامه السياسي الذي استمر مع خلفائه والتابعين. لقد كانت هذه الدولة موحدة، فكانت بذلك حكومة صالحة».

روسو يقول هنا كلاما يناقض به ما جاء في عقده الاجتماعي. فإشادته بدولة نبي الإسلام هو إشادة بدولة أساسها الدين، في حين أن العقد الاجتماعي هدفه إقامة دولة مدنية بالأساس، أفكارها ومبادئها سيادة الشعب، مصدر السلطات (و ليست الشريعة)، ومدنية القانون، والإرادة العامة، والحريات المدنية والسياسية.

قد يقال هنا إن المواطنين قد تتفق إرادتهم العامة على تأسيس دولة دينية، وروسو إذا يناقض نفسه. لكن الرد، ويمنطق روسو نفسه، هو أن هذه الإرادة العامة ينبغي أن تظل دائما مبدأ مفتوحا لاختيار النظام السياسي، وحتى لو قامت دولة دينية فيمكن تغييرها بتعاقد جديد. والسؤال: هل في حال إقامة دولة دينية بناء على إرادة المواطنين، فهل ستسمح هذه الدولة بتغيير نظامها الديني وإقامة دولة مدنية بناء على المبدأ نفسه أي الإرادة العامة؟ أم أن الدولة الدينية حتى ولو سمحت باستفتاء أو انتخاب، فسيكون ذلك في حدود الدولة الدينية وليس خارجها؟

ثم ما دلالة هذه الحالة الطبيعية التي افترضها روسو حالة سابقة على العقد الاجتماعي؟ أليست عنده هي حالة الحرية وانعدام التفاوت بينى على أساسهما العقد الاجتماعي؟ أليست تؤدي إلى إقامة مجتمع مدني سياسي وليس إلى مجتمع ديني؟ وعلى سبيل المقارنة نشير إلى أن المفكرين المسلمين حين تصوروا الإنسان وقد تجرد من كل ما تراكم عليه من تراث وعقائد وعادات، تصوروه إنسان الفطرة، وليس إنسان الطبيعة. فالإنسان عندهم إذا ترك لفطرته فلا يمكن أن يكون إلا مسلما، ولذلك قالوا إن الإسلام

هو دين الفطرة. لذلك فإن النظام المجتمعي السياسي الصالح لا يمكن أن يكون عندهم إلا نظاما مرجعيته دين الإسلام. وعليه فإن نموذج دولة الرسول وخلفائه الراشدين مبين تماما لمنطق الفكر السياسي لصاحب العقد الاجتماعي.

ليست الحالة الطبيعية حقبة تاريخية ذهبية كان فيها الناس أحرارا متساوين، إذ لا علاقة لها بالتاريخ، بل هي فكرة معيارية لبناء المجتمع على التعاقد. ومبدأ التعاقد وضع لمواجهة نظام الاستبداد، سواء باسم حق الهي أو غيره، وهو يجعل الشعب صاحب السيادة ومصدر السلطات ما دامت مرجعية التعاقد هي إرادته العامة، والتي قال عنها ديرو، معاصر روسو، «إنها لم تخطئ، ولن تخطئ أبدا». روسو لا يضيف كل هذه العصمة والسداد على الإرادة العامة حين يقول «إن المبدأ الذي تهتدي به لا يكون دائما مستتيرا». ومع ذلك فهو يصادر باسمها حريات الأفراد: «إن أي واحد يرفض الامتثال للإرادة العامة فإنه يرغب على ذلك من قبل الجسم الاجتماعي، وهذا يعني إرغامه أن يكون حراً! من الذي يرغب؟ قد يكون أي طاغية يختزل الشعب في ذاته ويدعي الحكم باسم إرادته العامة المزعومة.

وهكذا فإن الفرد، وهو حجر الزاوية في فكرة العقد، يذوب في إرادة عامة لشعب مثالي مجرد، مما سهل السبيل لدكتاتوريات تحكم باسم هذا الشعب المفترض. وهو ما لاحظته مفكرون منذ القرن التاسع عشر، من أن الإرادة العامة فكرة خلافة قد تقضي إلى شعبية تفتح الباب للاستبداد، يقول بنجامان كونستان (١٧٦٧-١٨٣٠): «إن الإرادة الوطنية هي من الكلمات التي يستغلها المتآمرون في كل الأزمان والطفاعة في كل العصور». ويجعل روسو بأفكاره عن العقد الاجتماعي والإرادة العامة مسؤولا عن هذا الانحراف: «إن روسو جعل من عقده الاجتماعي - والذي طالما استشهد به دفاعا عن الحرية - أفضح أداة لكل أصناف الطغيان وخضوع الفرد بكل حقوقه خضوعا مطلقا للجماعة». ولذلك تساوى استبداد الملكيات المطلقة مع الاستبداد باسم الشعب: «هناك عقيدتان خطيرتان: الأولى هي الحق الإلهي، والثانية سيادة الشعب بلا ضابط لها ولا حدود»، والخلاصة أن «كل استبداد فلا شرعية له، ولا شيء يبرره، بما في ذلك إرادة الشعب التي يدعيها». والمثال على ذلك هذا الطاغية الذي كان يمثل الجناح الراديكالي في الثورة الفرنسية، وهو روبيسبيير، المتحمس لأفكار روسو، والذي يقول: «في النظام الثوري تضطر القوة العمومية [السلطة الثورية] إلى الدفاع عن نفسها ضدا على كل الفئات التي تهاجمها».

لفكرة العقد دور حاسم في تطور الفكر السياسي. فهي تحرير السياسة من أي استبداد يقيم شرعيته على التفويض الرباني، وفصلها عن الغيبيات، وجعل نظام الدولة ومؤسساتها قائمة على تعاقد المواطنين، وقطبه الجاذب هو المستقبل. العقد أُنسَن السياسة، وإمكانية مفتوحة لإعادة التعاقد لاستيعاب المتغيرات.

و هذه هي دلالة فكرة «الحالة الطبيعية». فهي ليست حقبة زاهية سعيدة يحن الإنسان إلى استعادتها، بل إعادة بناء المجتمع السياسي وتأسيسه على مبادئ الحرية والمساواة في المواطنة. الحالة الطبيعية هي إذاً معيار السياسة، أو سياسة معيارية، مفرداتها الحافزة هي حق المواطنين في الحرية والمساواة، والقانون الطبيعي الذي يجعل السياسة طبيعة، بأن تحرر من كل ما ليس طبيعياً، كالاستبداد والفوارق الاجتماعية الجائرة.

و قد نشأ فكر حديث في الفكر السياسي كما في نظرية المعرفة يقوم على الرد إلى نقطة الصفر الطبيعي، وهذا معنى البدء بالتعاقد على نظام المجتمع والسياسة، وهو أيضاً معنى البدء من أفكار العقل البسيطة (ديكارت) أو الانطباعات الحسية لبناء المعرفة (التجريبيون). ليس للحالة الطبيعية علاقة بالتاريخ، بل بمعيار السياسة. إن عودة روسو إلى فكرة الحالة الطبيعية لتأسيس العقد الاجتماعي، لها ما يناظرها في «كوجيتو» ديكارت، وفي منهج بناء المعرفة عند التجريبيين. ينبغي - هنا على الأقل - تجاوز التصنيف الذي اعتاده مؤرخو المذاهب الفلسفية حين يقيمون تبايناً بين منهج ديكارت العقلي المثالي وبين منهج هيوم التجريبي. فمقاربتهما واحدة في تفكيك العقل ورده إلى عناصره البسيطة لبناء معرفة جديدة. لقد قام الأول بتفكيك العقل لتخليصه مما تراكم عليه من موروث بحكم العادة والتلقين: «فقد تعلمت أن لا اعتقد في أشياء مجرد الاقتداء والعادة». معاصروه في نظره ليسوا معاصرين لعصرهم، بل مسافرون بأذهانهم في الماضي، وهو لا يريد السفر معهم، بل أن يفتح 'كتاب العالم' يقرأه ابتداء من أفكار بسيطة واضحة. يراجع ما تعلمه من آداب (نحو، شعر، خطابة، تاريخ) فيجدها غير نافعة في عالمه، كما يراجع علوماً غارقة في الخرافة (التنجيم، السحر، السيمياء)، وينفض يده من كل ما تعلمه من فلسفة. تبقى الرياضيات. فهما اختلف البشر في أي زمان ومكان فهم لا يستطيعون أن يختلفوا على معادلة حسابية أو برهان رياضي. ويستغرب ديكارت من الاقتصار على الاستعمال النفعي للرياضيات في فنون الحرب والطوبوغرافيا والمساحة، ولا تُعمم هذه العقلانية الرياضية لتكون نموذج التفكير.

هو إذاً مبدأ واحد في المساواة بين البشر في إعمال العقل كما في بناء التعاقد السياسي على حرية الفرد وضميره. فالناس متساوون لأن العقل أعدل قسمة بين الناس كما يقول ديكارت. والمعرفة العلمية تقوم عند التجريبيين على التجربة الحسية لاشتراك الناس في الإدراك الحسي. كما أن نظام السياسة عند أصحاب العقد يتأسس على حرية الأفراد في التعاقد والمساواة في المواطنة.

وقد أدرك ديكارت قبل غيره خطورة منهجه حين يمتد منهجه هذا ليتناول نظام المجتمع والسياسة. ولذلك فهو يتحدث في كتابه خطاب في المنهج بضمير المتكلم، وكأن الأمر يخصه وحده، وهو يحاول دفع تهمة النية في تغيير النظام السياسي بإعلانه الامتثال لقوانين بلده وأخلاقه العامة وعاداته المأثورة، وأن قصده ليس «إصلاح الدولة بأن يغير فيها كل شيء من الأساس، وأن يقوضها لكي يعيد بناءها». لكن، أليس الفرد الذي يُعمل العقل لبناء معرفة علمية وفلسفية جديدة، هو نفسه الذي يُعمله في نظام العقيدة والمجتمع والسياسة؟ فلا ينبغي أن تكون هناك ازدواجية تشطر المعرفة شطرين: شطر علمي يدرك بالعقل وآخر روحي يقوم على مسلّمات الإيمان. كما لا ينبغي أن تكون هناك ازدواجية في ولاء الفرد، فيتوزع بين ولائين، ولائهِ للدولة كمواطن وولائهِ الديني. العقلانية واحدة، تبنى المعرفة العلمية الصحيحة كما تؤسس نظام السياسة، على الرغم من تطمينات ديكارت من أن منهجه لا يقصد إلى إصلاح دولة أو تغيير نظام، وعلى الرغم من إرجائه البحث في المسألة الأخلاقية.

لقد اعتاد مدرسو المذاهب الفلسفية أن يقيموا تبايناً بين ديكارت كصاحب مذهب عقلي مثالي وبين التجريبيين أمثال لوك وهيوم. وإذا كان ذلك صحيحاً في ما يتعلق بنظرية المعرفة المحض، فإن مقارنة أولئك وهؤلاء واحدة: الجميع يبدأ من العقل الطبيعي. فديكارت يبدأ من طبائع العقل البسيطة، والعقل عند التجريبيين تركيب لانطباعات حسية، فلا وجود عندهم لأفكار فطرية، بما في ذلك فكرة الألوهية، بل هناك شعوب 'بدائية' ليست لها أية فكرة عنها.

لوك ليبرالي؟

اعتبر لوك ليبرالياً خالصاً. فقد جعل الملكية الفردية مقدسة. وقد أعطى للملكية معنى شاملاً يبدأ من حق الإنسان في ملكية حياته وحقه في حريته وصون ممتلكاته: «الحياة

والحريات والممتلكات هي ما أضعه تحت اسم عام وهو الملكية.»

الملكية والحرية ركنا الليبرالية، وهما مرتبطتان، ف«الناس أحرار في تدبير أعمالهم، والتصرف في ممتلكاتهم وأشخاصهم كما يريدون، في حدود الحق الطبيعي، دون أن يطلبوا الإذن من أحد أو يخضعوا لمشيئته.» فلكي تستغل أرضا ينبغي أن تكون مالكةا، فأنت مالك الأرض ومالك عملك أيضا. الاشتراكيون سوف يركزون على ملكية العمل، ليس لتعظيم حقوق العمال وحسب، بل ولقلب العلاقة بين الملكية والعمل، فعندهم أن علاقة العمل راجحة على علاقة الملكية. لكن لوك لم يستنتج هذا الاستنتاج. فللملكية الخاصة اعتبار يبلغ حد التقديس، ولا حدود لاتساعها. وحتى إذا ضاقت الأرض الانجليزية على ملاكها فهناك أراضي العالم الجديد، وأراضي المستعمرات. فلا حدود لحق مالك في التملك. وطبيعي أن يكون هناك عمال وأجراء، وهو يقرّ بأن دخل هؤلاء الأجراء «لا يتعدى إلا نادرا الحد الأدنى للعيش»، وهو ما يقبله ولا يناقشه، بل يبنّي عليه نتيجة سياسية: وهي أن «هذه الطبقة [الأجراء] ليس لها لا الوقت ولا الظروف التي ترفعها فوق مشاكل الحياة اليومية المباشرة، ولا أن تناضل كمجموعة لها مصالح مشتركة ضد الملاك الأغنياء، ما عدا حين «توحدهم ضائقة كبرى (...). آنذاك ينسون الطاعة ويحملون السلاح (...). ويصبحون كالطوفان يكتسح كل شيء في طريقه»، وهو ما يفضي إلى حرب أهلية. فأين إذا ما يقوله هذا الليبرالي من أن الحكم يكون بالأغلبية مع حفظ حقوق الأقلية مما يعني تداولاً سلمياً للسلطة؟ التفسير هو أن لوك يخرج الأجراء والفقراء عموماً من الجسم السياسي، ليس فقط لأنهم غارقون في ضرورات العيش مما لا يُبقي لهم الوقت للارتقاء إلى مستوى الانشغال بالشأن السياسي، وإنما أيضاً لأن غرقهم في مشاكل العيش اليومي يجعل «رؤوسهم لا ترتفع لتبلغ المدارك العالية أو تخوض في المفاهيم الدقيقة.» ليس العقل عنده إذاً موزعاً بالعدل بين الناس كما قال ديكرت، بل هو متفاوت بينهم بتفاوت مستوى العيش ومدى التحرر من ضروراته لترقية مدارك المعرفة والوعي السياسي.

ليس للفقراء حق المشاركة السياسية. فالذين ينتخبون هم الذين يملكون. والفقراء إما شحاذون أو لا يملكون سوى قوة عملهم يبيعونها للذين يملكون. فهم إذاً ليسوا مواطنين لهم حقوقهم السياسية لسببين: الأول أنهم ليسوا أحراراً على الحقيقة لأنهم لا يملكون، فالملكية هي شرط ممارسة الحرية. والثاني أنهم غارقون في ضرورات العيش فلا وقت لهم

ولا إمكانيات لترقية مداركهم العقلية ووعيهم السياسي. لوك يؤكد ما كان شرطاً للمشاركة السياسية، وهو الملكية، فقد كان الحق في الانتخابات موقوفاً على المالكين، قبل أن يصير حقاً عاماً. وهكذا فإن ليبرالية لوك ظلت إلى حد كبير تعكس أوضاع إنجلترا القرن السابع عشر.

إن الفرد هو المبتدأ سواء كان البدء بالعقل الطبيعي لبناء المعرفة أو تأسيس العقد الاجتماعي. وليس معنى العقد الاجتماعي أن المجتمعات الإنسانية تأسست منذ بداياتها على تعاقد، وأن الناس تنادوا فيما بينهم أن تعالوا نؤسس مجتمعاً. بل العقد فكرة معيارية من أجل مجتمع المستقبل. ينتقد فيلسوف المنفعة العامة بنتم نظرية جون لوك عن العقد فيقول: «إن لوك ينسى أنه لم يكن راشداً حين جاء إلى هذه الدنيا. وحسب رأيه فإن الناس يأتون إلى هذا العالم وهم في تمام النضج واكتمال العدة.»

هذا النقد يستقيم إذا كان اعتراضاً على فكرة أن المجتمع الإنساني بُني على تعاقد منذ بدايته. لكن العقد فكرة معيارية وليس إحالة وصفية إلى كيفية تأسيس المجتمع. لذلك فإن نقد بنتم ينطوي على خلط بين المجتمع كمعطى طبيعي (مجتمع الانثروبولوجيين) وبين المجتمع السياسي المعياري كما دعا إليه أصحاب نظرية العقد.

ولأن نظرية العقد معيارية، فإننا نفهم لماذا هاجمها منتقدوها (خاصة نظرية العقد عند روسو). فقد رأى هؤلاء أن فلسفة العقد الاجتماعي تنطوي على تهديد للسلطة التقليدية، سلطة الملوك والنبلاء ورجال الدين، وفتح الباب لاستبداد زينه بعض فلاسفة القرن الثامن عشر للحكام وسموه «الاستبداد المستتير.»

و الواقع أن المعنى العميق للعقد هو أنه إخراج للسياسة من قبضة الاستبداد. فالبداية أفراد أحرار يتعاقدون على نظام سياسي فيصرون فيه مواطنين متساوين في حقوقهم السياسية، وهم أحرار في إعادة بنائه كلما اقتضى تطور الأوضاع المجتمعية والسياسية ذلك. فالحرية جوهرية في فكرة العقد.

وهنا، وعلى سبيل المقارنة، نشير إلى أن فقهاءنا وجدوا أنفسهم أمام خيارين: إما قبول نظام ولو كان جائراً لأنه يحفظ الأمن والنظام، وإما خطر الفتنة في حال انهيار

السلطة. ونشير أيضا إلى أن فقهاءنا ومفكرينا القدماء كان تطلعهم إلى العدل، وليس إلى الحرية بمعناها المدني والسياسي، إذ كانت من غير المفكر فيه أصلا. والتطور الحاسم الذي أحدثته فكرة العقد الاجتماعي هو الخروج من البديلين السالفين (حكم ولو كان مستبدا أو الفوضى)، وذلك بتقديم بديل ثالث وهو بناء السياسة على تعاقد أساسه حرية المواطنين المتعاقدين.

إن الفرد كشخصية أخلاقية وحقوقية مفهوم حديث. ونعني به الفرد المالك حقوقا إنسانية باعتباره إنسانا، وباعتباره مواطنا مالكا للحقوق المدنية والسياسية، وهو حجر الزاوية في نظام يضمن حرية الرأي والتعبير والعقيدة، وحرية الاختيار السياسي، وفي نظام تربوي يقوم على الحرية الشخصية والمسؤولية. وهذه حقوق وحرريات للأفراد جميعا بناء على مبدأ آخر هو مبدأ المساواة، أي المساواة في الإنسانية والمواطنة.

لذا فإن هناك مبدأين من مبادئ الفكر السياسي الحديث لا يخلو اقتترانهما من مفارقة: وهما مبدأ الفرد ومبدأ المساواة. فمبدأ الفرد يعني أنه كفرد له حرية الرأي والتعبير، وحرية الاختيار السياسي، وحرية الشخصية. وهناك مبدأ المساواة بين الأفراد باعتبارهم متساوين في الحريات الأساسية والحقوق الإنسانية. لكن الأفراد غير متساوين في القدرات الشخصية. وهذا ما جعل المدافعين عن الفردانية، أمثال بنجامان كونستان ومؤسسي علم النفس الاجتماعي يرون في المساواة إغراقا للفرد في الحشد، وفسح المجال لاستبداد الأغلبية، وخلق مناخ شعبي يمهد الطريق للحكم الفردي.

انزلاق الديمقراطية إلى الشعبوية ظاهرة قديمة منذ اليونان. فهي تتصور الشعب موحد الكيان والإرادة، وفاعلا سياسيا كليا وكأنه ذات واحدة، تُضفى عليه البطولة والعصمة، وأنه مرید بسليقته للعدل والصالح العام. وتمهد الشعبوية لظهور زعيم منقذ، يختزل الشعب في ذاته، يحتكر الخطاب ويتصرف في الشعب باسم الشعب، أراد أم لم يرد، فهو وحده الحر المرید. يرفع شعار وحدة الشعب ليتوحد الشعب كله في طاعته. يفتته ليصير مثل كومة الرمل حباتها تتشابه، وكما لا ترى سوى الكومة فكذلك يضيع الفرد في الشعب، والزعيم وحده هو الكائن البارز فوق كومة الحشد. الم يقل مؤسسو علم النفس الاجتماعي في القرن التاسع عشر وقد أفرعهم ضياع فردانية الفرد في الحشد إن الفرد ومتى وجد وسط

حشود الجماهير هبط مستوى ذكائه وانقاد بقوة الإيحاء والتقليد إلى سلوك الحشد ؟

للشعب في الايدولوجيا الشعبوية صورة مآعة. فهو متصور كذات كلية معصومة. وقد روح المثقفون هذه الصورة الخيالية للشعب. وهنا المفارقة : إذ كيف للمثقف وهو المعتدّ بفردانيته أن يقبل الانصهار في كائن كليّ هو الشعب مذبياً فردانيته فيه ؟ الواقع أنه لا مفارقة هناك. فالمثقف الشعبوي الملتزم يُعلي من شأن ذاته حتى تصير هي والشعب ذاتا كلية واحدة. تتضخم ذاته فتجاوز فردانيته الخاصة بحيث إذا قال «أنا» فهو يعني «أنا الشعب». يقدم الالتزام السياسي على خصوصية الفعل الثقافي. وعي المثقف يراه نابعا من الشعب، وإذا كان وعي المثقف متقدما على وعي الشعب فإلى حين، ذلك أن الوعي كامن في الشعب كمون الرماد تحت الجمر، ما على المثقف سوى النفخ فيه ليتوهج جمر الثورة. الوعي موجود بالفعل عند المثقف وموجود بالقوة لدى الجماهير حسب المصطلح الأرسطي القديم.

إن شعبية مثقفينا الالتزاميين ما كان لها إلا أن تفسح الطريق إلى أنظمة استبدادية، لأن التعويل على شعب مثالي موحد الكتلة والإرادة والهدف من غير تعميق الديمقراطية ففكرا وممارسة ما هو سوى شعبية تمهد للاستبداد. فما دام الشعب عند الشعبويين واحدا موحداً، فالمطلوب أن تنتصب على رأسه سلطة واحدة موحدة، وتماها أن تتوحد في قبضة حاكم واحد.

لعقود طويلة لم يكن الطريق الديمقراطي لدى غالبية مثقفينا هو الطريق السيار إلى التغيير. ذريعتهم في ذلك أن النظام السلطوي يحتل كل المجال العام، فيشغل وحده ساحة السياسة بحزبه الوحيد، بل هناك دول عربية لا وجود فيها لأي حزب أصلا، ويحتكر وسائل الإعلام، ويزور الانتخابات أو لا وجود لمجال معينة، ولذلك كان التعويل على ثورة شعبية غامضة يطول الزمان ولا تأتي، أو على انقلاب باسم الثورة، وقد قامت بالفعل انقلابات عسكرية أحلت أنظمة استبدادية جديدة محل الاستبداد القديم.

ثم جاءت المفاجأة من حيث لا أحد كان ينتظرها. اندلعت ثورات شعبية عميقة ترفع مطالب الحرية والعدالة والكرامة وأسقطت أنظمة استبدادية. طالبت بإنهاء حكم الحزب الوحيد وتزوير الانتخابات وتحالف السلطة والثروة والتحكم في الإعلام وتسخير

للكذب والتضليل، كما طالبت بدستور اساسه الحريات الشخصية والعامه واعتبار الشعب مصدر السلطة والسيادة وبفصل السلطات. إنها إذاً مطالب ديمقراطية. لكن لا شيء يضمن أن ثورات قامت من اجل الديمقراطية سوف تسفر حتما عن أنظمة ديمقراطية، وأن الذين قاموا بالثورة هم من سيقطفون ثمارها. فالإرادات التي توحدت فأسقطت النظام سوف تتعدد وتختلف لاختلاف ما تريده من نظام سياسي جديد. أضف إلى ذلك أن إطلاق الحريات أصبح يتيح التظاهر والإضراب والاعتصام، وصدام مختلف القوى السياسية والعقائدية لتنافسها على المواقع في النظام الجديد. وستجد حكومات ما بعد الاستبداد نفسها أمام تناقضات، منها التناقض بين ضمان الحريات التي أصبحت مكسبا وبين ضرورة حفظ النظام الضامن للأمن وهيبة الدولة وسير الاقتصاد، ومنها التناقض بين شرعية المطالب وبين محدودية الإمكانيات المتاحة لتلبيتها.

قلنا إن التغيير لم يكن يعوّل فيه على الطريق الديمقراطي بالوسائل الديمقراطية نظرا لاستبداد الأنظمة واحتلالها كل المجال العام. فهي عمّت القمع والمراقبة، وحرّمت المعارضة، وسيطرت على وسائل الإعلام، وتزوّر الانتخابات حين يكون هناك انتخابات. ولذلك كان التعويل على الإطاحة بالنظام القائم بثورة انقلابية كان الانقلاب الناصري نموذجا، فاقتدت به سلسلة انقلابات في بلدان عربية رفعت نفس شعاراته: حلّ الأحزاب وفرض الحزب الوحيد باسم وحدة الشعب، والتأميمات، والإعلام الموجه، ومواجهة الامبريالية وحلفائها وأحلافها. وكانت النتيجة هي ما نعرف: إقامة نظم شمولية حلت محل الاستبداد التقليدي.

لكن المرجعية في ما يتعلق بالطريق إلى التغيير قد تغيرت الآن مع الثورات الجارية، إذ أصبحت المرجعية ديمقراطية، لا كشعار عام بل كحاجة نابعة من تجربة قاسية مع أنظمة استبدادية، مفصلة في مطالب منها مطلب الكرامة، والدافع إليه تجربة القهر والفقر والبطالة والحرمان من الحقوق الإنسانية الأساسية، ومنها مطلب الحرية، ضدا على الرقابة على حرية الرأي والتعبير وعلى الإعلام المسخر والانتخابات المزورة والاعتقال التعسفي، ومنها مطلب سيادة القانون المنصف والدولة المدنية ضدا على إذكاء الانقسام وترويضه بالتلويح بشبح الفتنة، ومنها مطلب تخليق الحياة السياسية والاقتصادية ضدا على تحالف السلطة والثروة إذ لا شفافية هناك ولا منافسة عادلة.

قد تفلح بلاد عربية في مسار بنائها الديمقراطي رغم صعوباته وتعقيداته، وقد تتعثر أخرى في بناء دولتها الوطنية الديمقراطية بسبب انقسامات طائفية وصراعات داخلية. ومع ذلك، فقد أصبحت الديمقراطية مرجعا لتأسيس السياسة، ولتأمين الشرعية. طبعاً، ليس كل القوى السياسية التي ستحتل ساحة المستقبل مؤمنة بالديمقراطية، لكن، وحتى في هذه الحال، فإن الصراع السياسي سوف يستقطبه طرفان : الديمقراطيون ومن سواهم. والديمقراطية لا تختزل في العملية الانتخابية وحسب، بل تؤسس على مرجعية الحقوق الإنسانية والحريات الأساسية والمساواة الكاملة في المواطنة بين الرجال والنساء. إن هذا هو رهان المستقبل، والفيصل فيه هو موقف القوى السياسة المتنافسة من قضية الديمقراطية بالمعنى المتكامل الذي أسلفناه. ذلك أن القضية الديمقراطية قد دخلت المعترك السياسي العام، ولم تعد شأن نخبة، بل أصبحت قضية عامة بحيث أن الصراع القادم سيكون بين الديمقراطيين ومن سواهم.

قلنا في بداية هذا البحث إن المفاهيم كثيرا ما لا تترادف بين معناها في اللغة التي نشأت فيها وبين معناها في اللغة النافلة. ومفهوم الفرد مثال على ذلك. فالفرد في قواميسنا القديمة يعني الإنسان المتميز، والذي يتفرد بخصال يتميز بها ويتفوق. أما الفرد كشخصية قانونية، ومبدأ لحقوق أساسية في الإنسانية والمواطنة، وحماية الخصوصية فهو مفهوم حديث.

ولا يُلتفت هنا كثيرا لما يقال من أن هذا الفرد نجد التعبير عنه في جوانب من تراثنا، كالشعر في أغراض كالفخر أو الغزل، فكثيرا ما تكون معانيها مطروحة مكررة. والتصوف أيضا تجربة ذاتية لكن التعبير عنها يتشابه حين يتحدث عن الأحوال والمقامات والحب الإلهي ومعراج السالك. ويؤكد أيضا ما تقوله ندوة السيرة الذاتية في تراثنا الأدبي. فأنت إذا رجعت، مثلا، إلى سيرة ابن خلدون الذاتية فلن تجد فيها إلا النزر القليل مما هو ذاتي. وحتى حين غرق أهله في سفينة كانت تحملهم إلى مصر حيث التجأ فهو يعرض باقتضاب لهذا الحدث الفاجع في حياذ غريب. ومُجمل هذه السيرة 'الذاتية' عرض لأمجاد أسلافه وسيرته العلمية والسياسية.

قد يقال ولماذا يتحتم علينا أن ننقل مفهوما كمفهوم الفرد وهو قد نشأ في الغرب

لظروف تاريخية أسلفناها، وأن عدم نقل هذا المفهوم إلى ثقافتنا خصاص ونقيصة؟ قد يبدو الاعتراض وجيهاً. لكن الذي نقصد إليه شيء آخر، يتعلق بسؤال الجدوى، فليس القصد وجود المفهوم في حد ذاته، بل جدواه بالنسبة إلينا. فما جدوى مفهوم الفرد؟

جدواه في ضرورته. لاسيما في مجتمعات كمجتمعاتنا تكون فيها ماهية الجماعة سابقة على وجود الفرد، فردانيته غارقة في ماهية الطائفة والمذهب والقبيلة والجماعة.

فردانية الفرد تقتضي الوعي بالحاجة إلى الحرية الشخصية وممارستها. لكن في النظم الاستبدادية تكون الحاجة إلى الحريات العامة مقدمة على المطالبة بالحريات الشخصية، بل تكون هذه مشمولة بتلك. فالنظام الاستبدادي يستحوذ على كل المجال العام، بل يحاول التغلغل في خصوصيات الأفراد، وسائله في ذلك الدعاية، والقولبة الإيديولوجية والعقدية، والإعلام ونظام التربية والتعليم. إنه يسعى إلى طمس الحدود بين حيز الخصوصية والمجال العام. لذلك ففي النظام الاستبدادي تكون الأولوية لتحرير المجال العام من شمولية قبضة هذا النظام، وذلك بحدّه بحدود القانون الذي أساسه الحريات العامة (حرية إنشاء الأحزاب والنقابات والجمعيات، حرية الصحافة، حرية التجمع والتظاهر السلمي، حرية الانتخابات...) واعتبار الحريات الشخصية والحقوق الفئوية مشمولة بالحريات العامة (حقوق الأفراد وحرياتهم الشخصية، حقوق الأقليات الثقافية والاثنية والطائفية والمذهبية، حقوق النساء...). وهكذا تحال الحريات الفردية والحقوق الفئوية إلى الظل، أو ترجأ إرجاء بسبب تقديم الحاجة إلى الوحدة المتراسة لمواجهة النظام الشمولي.

لا يتميز المجال الخاص (مجال خصوصية الفرد وحرياته الشخصية) عن المجال العام إلا في المجتمع الديمقراطي الذي تحققت فيه الحريات العامة. ينبغي أن يتحقق أولاً هذا المجال العام بأحزابه ونقاباته ومجتمعه المدني وأن تكون كلها مكفولة بحريات عامة يضمنها القانون والممارسة، آنذاك فقط يمكن للمجال الخاص - حيز الحريات الشخصية - أن يتحقق، وإلا أرجئ لأن الأولوية تكون للنضال من أجل الحريات العامة، والتي هي شرط وجود المجال العام الذي ينبغي تحريره أولاً من قبضة النظام الاستبدادي.

الفرد إذاً مفهوم حديث. ونحن لا نعني به الفرد هو يتحدث انطلاقا من ذاته عن

العالم، أو الفرد الذي لا يبحث سوى عن مصلحته الشخصية، مثل هذا الفرد وجد دائماً. وإنما نعني به الفرد كقيمة في ذاته، وكصاحب حق في حرية المعتقد والتفكير والتعبير، وفي المبادرة الشخصية، وكناخب يدلي بصوته بحرية في معزل الاقتراع. إن مثل هذا الفرد لا يمكن لأحد أن يثبت أنه قد وجد في كل العصور والمجتمعات، بل هونتاج الحداثة الديمقراطية.

* عاصر ثورة كرومويل التي أطاحت بالملك شارل الأول. وقد بدأ هذا التأثير حياته الرسمية قاضياً عرف عنه الدفاع عن البسطاء. وقد انتخب عضواً في البرلمان فقاد المعارضة ضد الملك شارل الأول والكنيسة الانجلكانية. وبعد ثورات شعبية (في إيقوسيا وابلندة) أضعفت النظام وجه البرلمان إنذاراً إلى الملك بالحد من سلطانه، فحاول الملك اعتقال قادة المعارضة فواجهته ثورة قادها كرومويل بجيش من المتطوعين هزم جيش الملك. وقد حصل على تفويض من البرلمان لتوجيه اتهام إلى الملك ثم إعدامه، لكن ليقيم نظاماً استبدادياً طائفاً (عين برلماناً أعضاؤه جميعهم من الطائفة البوريتانية).

ثورة الشباب وتحولاتها الثقافية

تمهيد

ها قد دخلت المجتمعات العربية في عصر التحولات والتاريخ المتحرك، بعد طول جمود في التاريخ الآسن الذي فرض على الأمة بإسم الإستقرار والحفاظ على ثوابت الأصالة. وها قد دبت طاقات الحياة في الجماهير بعد أن ظن المفكرون أنها تعاني من علل بنيوية تفرض عليها الإستكانة والتبعية والإنقياد. وظن المستبدون أن الأمر قد طوب لأجهزتهم الأمنية وممارساتهم القمعية التي تخمد الأنفاس، كي يتأبد حكم الكراسي ويتم الإستحواذ على خيرات البلاد ومقدراتها، والتصرف بها بمثابة ملكية خاصة خالصة. إنها ثورة الشباب الذي إعتقد الدارسون أنه إما خامل عاجز، أو عابث لاه، أو أنه عبء زائد عن اللزوم في مخططات التنمية الموهومة. ثورة فاجأت الجميع بما أطلقتها من حيوية، وما حركته من قدرات هائلة على القول والفعل، وقلب موازين اللعبة التي بدت وكأنها أبدية. تفاجأت سلطات الإستبداد في الداخل، كما تفاجأت مراكز قوى السياسات الدولية. وبدلاً من التاريخ الدائري الآسن المكرر لذاته، إنطلقت حركية الحياة وطاقاتها الوثابة كي تحدث تحولات بنيوية في نظم القوى الحاكمة لمجتمعاتنا. وليس الامر مجرد تحول سحري من حال الى حال، مما ينشط في مخيال المقهورين والمهدورين، كما انه ليس كناية عن ظهور البطل المنقذ، او عودة الغائب المخلص الذي يرفع الغمة عن الامة. بل هو انطلاق للطاقات الحية التي تعرضت للاخماد عقوداً طويلة بدا الامر معها وكأنها غير موجودة.

انه بداية مخاض قد يكون عسيراً، وهو بالتأكيد محاط بالمخاطر المتكاثرة داخليا وخارجيا لانطلاق عملية بناء ونماء، من خلال فرض الادارة وممارسة القدرة على المواجهة،

وانتزاع حق الوجود، واخذ زمام المبادرة لاسترداد انسانية الانسان المغيبة.

اننا لسنا بصدد مجرد مطالب بالخبز والحرية، بل بصدد تحول نوعي في استعادة الكرامة والاعتبار وحق الوجود ومرجعية الجماهير في الحيز العام، تلك الجماهير التي فرضت كيانها في المجال العام (الساحات والميادين والشوارع) الذي كان محرماً عليها ومصادراً من قبل الإستبداد، وكأنه حيزها الحيوي وحدها هي وأجهزتها الأمنية القمعية. قواعد اللعبة بصدد التغيير ما بين موازين السلطة التي أنست طويلاً لهيمنتها، وطاقات الشعب الحية. فلا السلطة، مهما إستفحل بطشها وقمعها، ولا الشعب مهما عظمت تضحياته سيعودان إلى ميزان القوى السابق. قد يكون ذلك هو التحول الثقافي السياسي المجتمعي الأساس، مع العديد سواه من التحولات. سنركز في هذا المقال على هذه التحولات وتبيان مداها وأبعادها. ولكي نفعّل لا بد من البدء ببعض الإعتبارات المنهجية، والتحديدات المفهومية: ما هو المقصود بالشباب وما هو تحديده وما هي شرائحه؟ ما هو المنهج البحثي الذي نعتقد بضرورة توسله لمعالجة التحولات الثقافية؟ وما هو المقصود أساساً بتحريك الطاقات الحية؟ وهو كله يمهّد للخوض في هذه التحولات التي نقول بها، فيما يتجاوز مجرد التحرك السياسي والمطلبي. وأما إطار البحث ومجاله فهو كل التحركات الجارية في العديد من البلاد العربية، وخصوصاً ثورتا تونس ومصر.

الشباب تحديده وخصائصه

يرد في قاموس محيط المحيط للمعلم بطرس البستاني ما يلي في مادة الشباب: «شب النار أوقدها، وشب الشيء إرتفع ونما، وشب الغلام ويشب شاباً صار فتياً.» أما في القواميس الأجنبية (إنجليزية، فرنسية) فليس هناك تسمية قائمة بذاتها للشباب، بل هناك مصطلح الحدائة *Youth* وهي الصفة التي تدل على الفترة ما بين المراهقة والنضج. المعنى اللغوي للشباب هو إذاً البروز والنماء وتوقد الإمكانات والطاقات الحية، وبداياات الخروج إلى الدنيا. وأما ديموغرافياً فالشائع هو إعتبار السن ما بين خمس عشرة سنة وخمس وعشرين هي مرحلة الشباب؛ وهو التحديد المعتمد دولياً وعربياً. إلا أن هناك تباينات على هذا الصعيد ترجع إلى كون الشباب ظاهرة محدثة على صعيد الدراسة والبحث. من الطريف مثلاً أن علم نفس النمو لا يفرد مرحلة خاصة للشباب قائمة بذاتها، كما يفعل في تفصيل دراسة الطفولة ومراحلها، والمراهقة وتحولاتها وأزماتها، حيث يتم الإنتقال مباشرة إلى الحديث

عن مرحلة الرشد. ذلك أنه حتى وقت قريب نسبياً كان يتم الدخول في سن الرشد في مرحلة مبكرة عموماً (العمل والزواج).

أما الآن فلقد أصبح الدخول في العضوية الإجتماعية الكاملة (العمل المهني المنتظم، الزواج والوالدية والمشاركة في الحياة العامة) يتأخر بأطراد لدى شريحة كبيرة من الشباب، مع ما يترتب عليه من إمتداد فترة الإعالة وأزمات البقاء خارج سوق العمل.

وهكذا تبرز قضية الشباب في عالمنا العربي بمثابة ظاهرة تسيير بإتجاه التفاقم. إذ لم تعد مرحلة الشباب تقتصر على دراسة النضج العام (جسماً، نفسياً، عقلياً، ومهنياً)، بل هي تطرح ذاتها على الصعيد الإجتماعي المهني الزواجي، أي منظور العضوية الإجتماعية مكتملة المقومات. وتبرز أزمة الشباب تحديداً في هذه الفترة المستجدة تاريخياً وإجتماعياً بسبب تزايد تبكير النضج العام من ناحية، وتزايد تأخير إكتساب العضوية الإجتماعية الكاملة من الناحية المقابلة، مع تزايد حدة وعي هؤلاء الشباب بواقعهم المأزمي نتيجة للنضج الأكثر تبكيراً، وولوج عالم العمل والعضوية الإجتماعية الكاملة الأكثر تأخيراً. ذلك ما يُعرف مرحلة الشباب راهناً، ويجعلها تقفز إلى صدارة الإهتمام البحثي والتخطيط للسياسات الإجتماعية.

إننا بصدد حالة متزايدة من النضج المبكر على جميع الصعد، وخصوصاً على صعيد المعرفة والمعلومات والوعي بالواقع الذاتي في عصر العولمة. إننا بصدد جيل جديد يعرف أكثر من آبائه ومعلميه، ويكاد يشكل المرجعية لهم على صعيد تقنيات المعلومات وأفاقها اللامحدودة، والإتصال وطفراته التقنية، والإنتفاع على الدنيا المعولمة حيث يشكل جمهورها الأساسي إستهلاكاً وإستقطاباً. وهو ما دعانا إلى المناداة بضرورة إقامة علم خاص بالشباب قائم بذاته يدرس ظواهر الشباب المركبة والمعقدة التي لا يستطيع أي فرع معرفي بمفرده الإحاطة الكافية بخصائصها ومعطياتها. هناك حاجة إلى علم شباب قائم بذاته، على غرار علوم الطفولة والمراهقة والرشد، تتكامل فيه إسهامات العلوم النفسية والتربوية والإجتماعية والإقتصادية والسياسية والمعلوماتية والإعلامية والأنثروبولوجية. وهو ما ينطبق تحديداً على ثورة الشباب التي نحن بصدها والتي تحتاج، كما سنرى، إلى تكامل منهجيات كل العلوم الإنسانية.

إلا أن البحث في ظاهرة الشباب (وثورتهم بالتالي) تحتاج إلى مزيد من التمايز المنهجي. فلقد درجت العادة على الحديث عن الشباب وكأنه كتلة واحدة متساوية الخصائص والمقومات والحضور، وإطلاق التعميمات والأحكام، في إيجابها كما في سلبها على هذه الشريحة العمرية. إلا أنه إذا كان هناك وحدة على المستوى العمري، فإن هناك بالمقابل تعدداً على صعيد الخصائص والشرط الوجودي والخبرات والمواقف. هناك أربع شرائح شبابية تتمايز فيما بينها: شباب النخبة، الشباب المحظي، الشباب المكافح لبناء حياة كريمة، وشباب الظل. وتنطبق هذه الشرائح على كلا الجنسين (ذكوراً وإناثاً) على حد سواء (حجازي ٢٠٠٨).

أما شباب النخبة فيمثل تلك الشريحة المميزة التي حظيت بأفضل رعاية أسرية، وبأعلى مستويات التربية والتعليم والإختصاص المهني والإعداد للمستقبل. إنها تلك الشريحة التي حظيت بفرص بناء 'هوية نجاح' ومفهوم إيجابي عن الذات والصحة النفسية، والتي تمثلت 'ثقافة الإنجاز' التحصيلي، والتأهيلي المهني. تدخل سوق العمل عالي الإختصاص والمهارة في سن مبكر، وسرعان ما تصل إلى مستويات قيادية توفر لها إمكان بناء مكانة إجتماعية لائقة. إنها شريحة شباب ما فوق الأزمات بالمعنى الشائع، وهي الأكثر حظاً في خوض غمار العولمة والإستفادة من فرصها وأسواقها وإستهلاك تقنياتها. ولقد كان لها دور محرك هام في ثورة الشباب، من خلال الإعلام الإجتماعي، ويشترك في ذلك كلا الجنسين.

وفي المقابل هناك شريحة الشباب المحظي أبناء محدثي النعمة من الذين كان لهم نصيب كبير من الإستثمار بثروات البلاد بوسائل عديدة ليس أقلها تقربهم من السلطان المستبد (مالك البلاد والعباد) وشراكتهم معه في مصادرة خيرات الأوطان. هذا الشباب المحظي، شباباً وشابات، يشكل الفئة التي تربت على التراخي في الضبط والمحاسبة وتدني الرعاية الأسرية في مقابل إغداق العطايا المادية بمثابة رشوة تمثل البديل لهذه الرعاية. لم تتعلم معنى الجهد ولا ترى من ضرورة للإعداد والتكوين، طالما أن ثروة الأسرة جاهزة. تعيش في الملذات الآنية والإستهلاك المفرط والفراغ الوجودي الذي تملأه بالإثارة على إختلافها، المشروعة منها كما غير المشروعة، في ظل حماية الأهل الذين يمارسون نفوذهم لدى السلطات حين يجنح هؤلاء الشباب في ممارسات يطالها القانون. لا شأن لهذه الشريحة لا بأزمات الشباب، ولا بقضايا الأوطان.

وأما الفئة الطامحة إلى الحياة الكريمة فهي التي تشكل كتلة ذات شأن، كما أنها موضع إهتمام الباحثين. إنها من أبناء الأسر المتوسطة التي تحظى برعاية والدية مقبولة، كما أنها تتابع تحصيلها في التعليم العام ما قبل الجامعي كما الجامعي. ونظراً لتواضع مستوى هذا التعليم في مختلف مراحلها فإنها لا تحظى بالإعداد العلمي والمهني المتين الذي يمكنها من دخول سوق العمل بسهولة والتنافس فيه؛ ولذلك فهي تتعرض لبطالة الجامعيين. إنها تكد من أجل الإرتقاء الإجتماعي من خلال الدراسة ولكن تخيب آمالها حين تقع في البطالة؛ وهنا تظهر المأساة: وعي عال بما يجري في العالم حولها وقدرات محدودة على الإستهلاك وأخذ الحظ منه، وتأخر متزايد في الوصول إلى الأهلية الإجتماعية. هنا تبرز أزمات الشباب الذائعة في الإعلام والأبحاث. ورغم تمسكها بالإنتماء الوطني إلى الوطن، فإنها تهمش عن مواقع المشاركة في الشغل على قضاياها وإيجاد الحلول لها. تشكل هذه الشريحة قوة فاعلة في ثورة الشباب الباحثة عن إنتزاع الحق في حياة كريمة، وتعيش درجة عالية من الإحتقان الوجودي الذي يتفجر حين تتحرك طاقات الحياة في الثورة الشبابية والجماهرية، يستوي في ذلك الشبان والشابات.

وأما شريحة شباب الظل فهي تتكون من أولئك المقهورين والمهدورين من الشرائح الشعبية الأكثر فقراً والأقل حظواً. إنها محرومة من التمدرس والتدريب المهني المؤهل للأعمال الحرفية المجزية. تعيش في حالة هامشية ما بين أعمال غير متمهنة وحالات من البطالة. تخرج من إهتمام الباحثين والدارسين لصعوبة الوصول إليها، بحيث تظل تلك الكتلة المهملة والمهمشة. إنها شريحة شباب الظل الذي يشكل وقود العنف في الإنتفاضات الشعبية. قسم منها لا يعيش مرحلة شباب إذا فرض عليه دخول عالم العمل في سن الطفولة المتأخرة للمساعدة في إعالة الأسرة. قسم آخر يشكل كتلة الناشئة غير المتكيفة إجتماعياً. إنها شريحة المجهول الأكبر الفائض عن اللزوم والذي يشكل الشباب العبء الذي تضيق به السلطات ذرعاً، وتقابله بالقمع والعنف.

تشكل هاتان الفئتان (الثالثة والرابعة) كتلة جمهور الشباب الذي يندفع مخاطرأً بأمنه ومضحياً حتى بحياته في حالة ثورة الشباب وتحرك الجماهير.

تلك هي شرائح الشباب والشابات التي تتنوع شروطها الوجودية، وبالتالي يتطلب

كل منها سياسات تدخل تلبية إحتياجاتها، كما أن مشاركتها في ثورة الشباب تتنوع بدورها. إلا أنها جميعاً تتطلع إلى إنتزاع الإعتراف بإنسانيتها، بعد تزايد إنغلاق سلطات الإستبداد على ذاتها ومحيطها الضيق، وبعد أن سجنّت ذاتها في قصور مكونة من قاعات المرايا التي لا تعكس لها سوى مصالحها وتأزيل سلطانها، في حالة من تضخيم مفرط لنرجسيتها؛ بما يعميها عن رؤية الواقع الفعلي، ناهيك عن الإعتراف بالناس شيبة وشباناً.

إعتبارات منهجية في مقارنة ثورة الشباب

تعددت الرؤى والمقاربات لثورة الشباب. هناك من ذهب مذهباً تاريخياً فربطها بسجل حافل من الانتفاضات النقابية والعمالية المطالبة والتي كانت ثورة الشباب هي التتويج لها. وهناك من انتحى منحى سياسياً فردها الى المطالبات المزمّنة بالحرية السياسية، (حرية التجمع، وتشكيل الاحزاب، والنقابات والهيئات، وحرية الصحافة والاعلام والرأي وسواها)؛ مشيراً الى ضحايا البطش السياسي من النقابيين والمفكرين والسياسيين الذي فرغ الساحة من حضور المجتمع المدني وطاقاته الحية. وهناك من اعتبرها ثورة استعادة الكرامة وحقوق المواطنة السلبية من قبل السلطات. وركز آخرون على الافقار المنتظم والحرمان المادي فاعتبرها ثورة الخبز والحق في العيش الكريم. وهناك من ذهب مذهباً تحليلياً نفسياً فاعتبرها ثورة الابناء الشباب على الآباء المقصرين المتخاذلين أمام المستبدين الذين أزلوا سلطانهم. وهناك من ركز على افلاس أنظمة الإستبداد التي تحجرت وتصلبت وفقدت القدرة على إدارة شؤون المجتمع وسياسته، وكذلك أنظمة الإستبداد التي غرقت في الفساد والإفساد ونهب ثروات الوطن هي وبطانتها، معتبرة البلاد مجرد مرعى لرعي خيراته، مما هو أبعد عن القول بالمرزعة التي تحتاج إلى خدمة طوال العام حتى تعطي موسم حصادها. وهناك من ربطها بتخلي قوى العولمة الإستعمارية المسيطرة عن زبانياتها من الحكام المحليين بعد طول حماية لهم، حيث أضحووا غير ذي نفع لها، فتخلت عن هذه الأوراق الخاسرة تحقيقاً لإستراتيجية الفوضى البناءة، الهادفة إلى إعادة تشكيل المنطقة؛ لضمان المزيد من السيطرة على ثروتها ومقدراتها من خلال تجديد شباب حكامها. وهناك من حلل الإختلالات البنيوية في دول العالم العربي معتبراً إياها دولا متخلفة تفتقر إلى الإدارة المدنية وتكرس حكم الزعامات العصبية وخلق تركيبات زبائنية، وتقاوتات مناطقية فادحة صدعت بنى الوطن وأفقده مناعته أمام إنفلات العولمة المالي؛ مما أوصل الإختلالات إلى حد تفاقم مأزق الحكم وإدارة الدولة والمجتمع، وجعل الأنظمة تتهاوى أمام زخم الإنتفاضات. ومنهم

من قارن تهاوي النظام في تونس ومصر، بتهاوي أنظمة أوروبا الشرقية، من خلال كسر حاجز الخوف من الأبواب العالية وأجهزتها الأمنية القمعية. وتوسل آخرون مدخل تقنيات الإتصال الحديثة وانتشار الإعلام الإجتماعي وقدرته الفائقة على الكشف والفضح والتعبئة حيث فقد الإعلام المطوع كلياً من قبل سلطات الإستبداد كل مصداقيته لدى الجماهير.

كل هذه المقاربات لها نصيبها من الصحة والمصداقية في تلمسها لجوانب مختلفة من ثورة الشباب. إلا أن مشكلتها تكمن منهجياً في أحاديثها، وبالتالي عجزها عن الإلمام بواقع هذه الثورات، ذات الغنى الفائق في مكوناتها وعواملها ودينامياتها وعملياتها ونتائجها. ولا واحدة من هذه المقاربات تستطيع بمفردها إستيعاب كامل هذا الغنى والدينامية والحيوية. ذلك أن هذه المقاربات الأحادية لازالت تتوسل النماذج المعرفية القائمة على العزل والفصل بين الإختصاصات. وهي نماذج موروثية من العصر الصناعي في المجتمعات الغربية حيث الحدود جامدة بين إختصاصات العلوم الإنسانية التي كانت تتسابق على تأكيد إستقلاليتها من ناحية، وعلى القطعية فيما تقدمه من تحليلات وتفسيرات، مع إدعاء إحتكار الحقيقة من خلال إختزالها ضمن نطاق نموذجها المعرفي وحدوده وإدعائه بإطلاقية الصواب والأحقية في التفسير (أنظر مثلاً التعارض ما بين النموذج المعرفي الماركسي والنموذج التحليلي النفسي، والنموذج الإشتراكي والنموذج الرأسمالي)، وصولاً إلى إدعاء إستخلاص قوانين تفسير السلوك الإنساني بشكل قطعي، حيث ما عداها لا يعد وكونه مجرد إدعاءات ليست من العلم في شيء. وكانت النتيجة أن أصحاب كل مذهب أو إختصاص أوقعوا أنفسهم في سجن مذهبهم، حارمينها من إنفتاح الرؤى. ولقد ورث علماءنا ومفكرون هذه النزعة الأحادية في ما يقدمون من تحليلات وتفسيرات، مما جعل الواقع في كل غناه وتعقيده يفلت منهم.

ومع أن العزل والفصل بين المذاهب هو في طور الزوال مع قدوم ما بعد الحداثة، وأن علوم المعرفة هي بصدد كسر حدود التخصصات، حيث بلغ الإختراق بين المذاهب مدى هاماً في العقدين الأخيرين (Payne, ٢٠٠٤). إلا أن علماءنا ومفكرينا لا زالوا متمسكين بما لغوه من منهجيات مقارنة وتحليل أحادية الرؤية، مما يهدد بالتخلف عن الركب.

لقد حملت العولة معها ثقافتها الجديدة المتمثلة فيما بعد الحداثة، وكسرها لكل القوالب التقليدية في الفن والأدب والفلسفة، كما في العلم وتقنيات الإتصال والإعلام.

ونسفت الحدود المكانية، كما أدت تحولاتها المتلاحقة إلى تسارع الزمان. وأدخلت العالم في حالة من الإعتماد المتبادل، وإنعدام اليقين. من كان يعتقد بإمكانية قيام ثورة شباب في كل من تونس ومصر، وسقوط نظامين راسخين ومتجذرين ومهيمنين بهذه السرعة؟ ومن كان يتوقع إنتشار الثورات في العديد من أقطار العالم العربي، وخصوصاً في تلك التي كانت السلطات فيها تتخذ شكل القدر المحتوم الذي لا خلاص منه إلا بالإستكانة والإستسلام؟ ومن كان يعتقد بإمكانية هذه التعبئة الجماهيرية الحاشدة والمجابهة بالصدور العارية والصوت الهادر، الرصاص الحي؟ ومن كان يظن بإمكانية تحول الخوف من الجماهير التي فرض عليها الرعب، إلى الأنظمة الراسخة في إستبداها، وإلى أجهزتها الأمنية صانعة الرعب والموت؟ ومن كان يعتقد بإمكانية تعاظم ظاهرة الذكاء الجماعي التي وفرتها شبكات الإتصال والإعلام التي تنشر على مدى العالم في التو واللحظة، ما يجري في الشارع من مجابهات ومواجهات متزايدة الزخم ومتعالية الصوت؟ ثم من كان يتوقع أن يتولى الشباب الذي ينتمي إلى فئة النخبة وبعض الفئة المتوسطة قيادة هذه الثورة من خلال إمتلاكه لوسائل الإعلام الإجتماعي وتشغيلها؟ وبإختصار من كان يخطر بباله أن تنطلق طاقات الحياة وتتفجر وثابة لدى الجماهير التي تأبد فرض الإستكانة عليها، فتفرض ذاتها في الساحات وتسترد الحيز الحيوي العام الذي طالت مصادرة السلطات له، وتبدي مستويات مشرفة من التساند والتلاحم، والتنظيم، وإدارة أمور الساحات والميادين، وحراستها، وتلبية إحتياجات الصمود فيها، في حالة من تجاوز الصراعات الإجتماعية على إختلاف ألوانها؟ ثم من كان بخطر بباله أن تتصدر الشابات حتى المحجبات منهن عمليات المواجهة والنضال في الساحات، حيث لم يعد هناك من فارق ما بين فتى وفتاة ورجل وامرأة، وكبير وصغير؟

إننا فعلاً بصدد ظواهر ثورية بالمعنى الحرفي للكلمة، أي إنفجار التحولات. وهي ظواهر تحتاج إلى نموذج معرفي *paradigm* جديد لبحثها تحليلاً وتفسيراً، يتجاوز النماذج المعرفية التقليدية التي ألفها مفكرون وباحثونا، بحيث أصبح من غير اليسير عليهم تجاوزها والتخلي عنها، رغم أنها أصبحت محدودة الفاعلية في درس هذه الظواهر الثورية. هنا يتعين، كما يقول كون (١٩٩٢) التحول إلى نموذج معرفي جديد أكثر فاعلية وقدرة على التعامل مع التحولات الجارية ووقائعها. وهو ما يتمثل في التحول من الأحادي الخطي إلى المتعدد الشبكي، ومن البسيط إلى المعقد. ولقد سبق لنا طرح ضرورة هذا التحول على مناهج البحث في علم النفس في عصر العولمة (حجازي، ٢٠١٠). وقدمنا مثلاً على ذلك قضية الشباب تحديداً. فهو

في عين إعصار العولمة، وهو جمهورها ووقودها في آن معاً. هو اللاعب الأكثر قدرة على التعامل مع تقنياتها المستجدة، وهو في الأساس مخترع هذه التقنيات (فايسبوك، تويتر، يوتيوب إلخ). إذ أن الذين طوروها هم في العشرينات من العمر، وخصوصاً مارك زوكربيرغ مطور الفاييسبوك الذي هو دون الخامسة والعشرين. وكان من رأينا أن علم النفس بمفرده غير قادر منهجياً على إستيعاب ظاهرة الشباب في عصر العولمة. فهي ظاهرة مركبة تتطلب تكامل علم نفس النمو والصحة النفسية، والتربية والتعليم والتوجيه المهني والإعلام، وعلوم الإقتصاد وأسواق المال والأعمال والمعلوماتية وتقنياتها، والنظم السياسية، وعلم الإجتماع والسكان والأنثروبولوجيا (حجازي، ٢٠١٠).

نشأ علم التعقيد في الأصل في دراسات المناخ ذات الطبيعة التركيبية التفاعلية عالية الدينامية والتعقيد، مما يعرف بأثر الفراشة حيث تحول في مكان ما بسيط يؤدي إلى سلسلة كبرى، وقد تكون متعاطمة من التحولات على مستوى المناخ الكوني. ثم أخذت العلوم الإنسانية تتبناه تدريجياً. يقول إدجار موران، الفيلسوف وعالم الإجتماع أن فهم تعقيد الواقع يبدو ذا أهمية متزايدة مع تقدم الزمن. ويشير إلى ضرورة التأكيد على قدرة التعقيد على وضع كل شيء موضع التساؤل، حيث تشابك وتداخل العديد من المقومات التي يؤثر بعضها على البعض الآخر بشكل متبادل. كما أن علم التعقيد ينسف اليقينيات ويدخلنا في عالم الإحتمالات، ومعها ينسف الإستثناس (الذي ألفناه ونتمسك به) إلى الثوابت والاحتمالات التي نسبغها على تحليلاتنا وتفسيراتنا. أليس هذا هو في الواقع ما نعيشه من تساؤلات مشوبة بالقلق وعدم التأكد بصدد مصير هذه الثورات التي يشهدها العالم العربي راهناً. هناك ضرورة لمقاربات جديدة تتصف بالإنفتاح الفكري واليقظة الذهنية، والتنبه إلى المستجدات المتوالدة، والذهاب إلى ما وراء الظواهر لتلمس القوى الفاعلة تحت السطح. وهو ما يفرض التخلي عن فرض قوالب فكرية ومعرفية قديمة وجاهزة على واقع يمر بمرحلة عالية من الغنى والحركية. يتعين علينا فتح حدود ما ألفناه وتمسكنا به من نماذج فكرية، إذا أردنا فعلاً تعامللاً فاعلاً وخصباً مع هذا الواقع الحي والمتحول.

خلاصة القول، أن كل التحليلات التي أشرنا إليها في مستهل هذا الحديث في المنهجيات، لها نصيبها من الصحة والجدوى المعرفية، إذا أدرجت بمثابة عناصر من نموذج معرفي شبكي يعمل من خلال دراسة تفاعلها ضمن كل معقد. وهو بالطبع نموذج معرفي

يتجاوز الإسهامات الفردية على اختلافها. إننا بحاجة في دراسة ثورة الشباب وتحولاتها إلى فرق بحثية متعددة الإختصاصات التي تتكامل تحليلاتها فيما بينها، كي تستخلص الصورة الكلية عالية الغنى. أن أوان الخروج من قلاعنا الفكرية التي ينصب كل منا نفسه أميراً على واحدة منها، مُتَمَتِراً وراء أسوارها، بحيث نتحول إلى إقامة تحالفات بحثية تعاونية تكاملية، تبني نموذجاً معرفياً يتميز بالخصوبة والقدرة على الكشف. ذلك أن أطوار التحول الكبرى تتطلب تكييفاً فكرياً تغييرياً يلبي خصائصها واحتياجاتها. من ضمن هذا النموذج المعرفي المتكامل الأبعاد سنقوم في العنوان التالي بمقاربة تحليلية نفسية وجودية لبعض الدلالات التي أصبحت تشكل معالم بارزة من ثورة الشباب، بمثابة إسهام يضاف إلى سواه من الإسهامات في عملية متكاملة من الأغناء المتبادل.

ثورة الشباب وإطلاق طاقات الحياة

هذه الثورة على درجة عالية من الغنى في أبعادها وقواها المحركة وعملياتها وإنجازاتها المفاجئة ورموزها ودلالات سلوكياتها وتحركاتها ذات المعاني المتعددة والمتداخلة، بما يجعلها ثقلت من أي تأطير أحادي. تماماً كما تتنوع معاني الكلمات في اللغة تبعاً للسياقات والمقاربات.

نتناول بالتحليل النفسي الوجودي كل من الشرارة التي فجرت بركان الجماهير الكامن والمتمثلة في إشعال محمد بوعزيزي النار في نفسه، وهو رمز من رموز عدة تكررت في بقية الساحات. ثم نتحول إلى آليات التعبئة التي قام بها الشباب مما أطلق طاقات الحياة لدى الجماهير، التي ارتفعت فوق عنعنات الإنقسامات والعصبية والصراعات، صناعة تاريخها، الذي طال سلبه منها.

الرواية معروفة إلا أن دلالاتها أغنى بكثير من مجرد حادثة احتجاج فردي. محمد بوعزيزي ذلك الريفي ذي التأهيل المهني والعاطل عن العمل يرتزق من خلال البيع على عربة على الرصيف بدون ترخيص، فيُصَفَع من قبل شرطية ويطرد من الموقع. يحاول الشكوى لدى مسؤولي المحافظة فلا يستجاب له، فيقوم بإشعال النار في نفسه. هذه واقعة ليست فردية مبتدلة، بل إنها أشعلت النار في الجماهير المقهورة والمهدورة والمحرومة والمهانة بشكل مزمن. ما هي الدلالات الوجودية لإشعال بوعزيزي النار في جسده علناً أمام مبنى المحافظة؟ ولماذا

الإنتحار بإشعال النار؟ كان يمكن أن يلجأ إلى وسيلة إنتحار أقل مشهدة من الإنتحار بالنار، الأكثر ألماً ووحشية ومشهدة. إنها صرخة احتجاج وإدانة جذرية للسلطات المستبدة: أنظروا ماذا فعلتم بنا وإلى أي جحيم أوصلتمونا! لقد فعل بوعزيز جحيمه الوجودي في فعل إشعال النار محولاً نار الجحيم الداخلي إلى جحيم مشهدي: إشهدوا على جحيمنا الوجودي من بطالة ومهانة وإستبعاد وحرمان. فعل الإحتراق بالنار بما هي جهنم في الثقافة والتراث، وبما هي جهنم العيش، فجّر جهنم عيش الفقراء المقهورين والمهدورين (غير المعترف بإنسانيتهم ولا بحقوقهم) والذي إعتمل وتراكم طوال عقود من الإستبداد والحرمان التي حولت حياتهم إلى جحيم يشتعل في النفوس ويكويها من الداخل. كما أن فعل الإنتحار بما هو خرق للمحرم الديني هو دخول في الكفر الأكثر تعبيراً عن الفقر والحرمان (كاد الفقر أن يكون كفراً!)

تعرض بوعزيزي لإهانة كيانية فجرت كل إهاناته الوجودية المتراكمة (الحرمان من العمل وكسب الرزق، الحرمان من التواجد في المكان) من خلال صفة الشرطة لقيمة الحميمية المتبقية له: قيمة الرجولة في مجتمع ذكوري حيث الرجل هو من يصفع المرأة، والطرد من الشارع الذي يدل التواجد فيه على قدرة الذكورة (في مقابل بقاء الحرمان في البيوت خارج الحيز العام). صفة الشرطة هي في المخيال الثقافى دوس على نواة الكيان، مما وضعه في حالة رد الفعل الحرج حيث لم يبق لديه أي آلية تعويضية تبريرية: إنه اللارجل، فكيف يمكن بعدها أن يواجه الزوجة والأم، حيث الرجولة تقاس بمقدار القدرة على تحصيل الرزق من خلال التواجد في المكان العام.

صفة الشرطة وطرده من الشارع فجرت المتراكم من جحيم حرمانه وغبنه وقهره وهدره. هذه الصفة والطرد قالت له أن لا مكان لك في الشارع، وبالتالي أنت لا شيء؛ إذ أنه من يمتلك المكانة يمتلك المكان، وبالتالي يمتلك قوة الحضور وإثبات الوجود. ماذا يفعل بعدما قالت له الشرطة أن وجودك هنا غير مشروع أي لا كيان لك، وكرست نزع هذا الكيان بالصفة. ماذا يتبقى له من إعتبار في نظر ذاته ونظر ذويه والآخرين؟ الدلالات النفسية والحيوية الوجودية للصفة والطرد إلى اللامكان تلقي بالكائن الحي في خطر الفناء. يقاس الأمن والقوة وبالتالي توفير إمكانات البقاء والتكاثر في عالم الحيوان من خلال إمتلاك مجال حيوي *territoire* والقتال دفاعاً عنه. الحيوان الذي يهزم ويطرد من المجال الحيوي، من قبل منافس أقوى، مصيره الهلاك. ذلك هو أيضاً حال المهجرين

والمنفيين والمقتلعين (أي أن يصبح الكائن بلا جذور تمدّه بالقوة والأمن وأسباب البقاء)، ومأساتهم الكبرى.

إنه الخصاص الوجودي المصاحب للتجريد من مقومات القوة الكيانية. تلك هي مأساة المهمشين؛ فأن تكون مهمشاً هو أن تكون مبعداً من الوجود في الحيز العام الذي يقتصر على الأقوياء وذوي الإقتدار، وذلك بصرف النظر عن مسألة العدالة الإجتماعية. وتلك هي مأساة بطالة الشباب الذين لا مكان لهم في حيز المدينة العام. إنهم المطرودون من الوجود لأنهم مطرودون من إستحقاق التواجد في المجال العام. إنهم دخلاء على هذا الحيز وموضع شك وريبة، مما يفسر الميل إلى التخريب والتحطيم في التحركات المسماة شغباً.

المكان هو ملك السلطة وأجهزتها الأمنية، وإلا فما معنى منع التجمع إلا بترخيص. حق التواجد والتصرف والقول والفعل محظور على الجماهير المقهورة والمهدورة (الغريبة في ديارها). من هنا تبرز دلالة الشعارات التي أطلقت في الساحات العربية وخصوصاً شعار «إرحل يا علي، إرحل يا مبارك». إنه إسترداد حق الوجود من خلال إسترداد ملكية المكان العام الذي صادره المستبدون طويلاً من خلال أجهزتهم القمعيّة. تعبير *Dégage* الأمر والمصحوب بالصفعة من قبل الشرطة والذي نسف كيان بوعزيزي وفجر جحيمه، هو ذاته الذي عادت الجماهير الثائرة فرفعتّه في وجه بن علي، ومبارك وسواهما: هذا الحيز العام لنا، وليس لك يا من إغتصبته طويلاً. سلب المكان هو سلب الوجود، وإسقاط من سلبه هو إستعادة الجماهير لحقها في أن تكون مالكة لمجالها الحيوي. المستبد يلغي إمكانية وجود الشعب من خلال تكريس وجوده الوحيد هو. وإسترداد الحق في الوجود لا بد أن يتم من خلال الحشد والمواجهة في الحيز العام واستعادة إمتلاكه. ذلك ما عبر عنه بدر خان علي في مقالته بعنوان: 'المعضلة السورية المزمّنة غياب الميدان العام'؛ حيث تم تفريغ المجتمع، على نحو شبه نهائي من المنظمات النقابية والأحزاب السياسية، والحلقات الثقافية المستقلة الفاعلة في المجال العام. تم تغييب 'الميدان العام' كلياً بما هو ميدان من ينتجون السياسة والحياة الثقافية والنقابية والإجتماعية، حيث يصبح تغييب الميدان العام هو تغييب لوجود الشعب السياسي. (بدر خان علي، ٢٠١١). ومن هنا عبقرية الميدان التي هزمت بالسلم همجية القمع السلطوي، حيث تحول الميدان إلى ساحة المولد العظيم (في القاهرة ومصر عموماً) (درباس، ٢٠١١). أنه مولد الوجود بعد إستعادة الجماهير لملكيتها للحيز المكاني.

هنا تتداخل الدلالات في إمتزاج شعارات الخبز والكرامة من خلال الحرية واستعادة ملكية زمام القول والفعل، وبالتالي المصير: أن نكون في الشارع ونمتلك الميدان هو أن نستعيد الوطن وحقنا في المواطنة. النزول إلى الشارع والإعتصام في الميادين وخصوصاً الميدان الرمزي الذي يمثل الحيز العام النواة في المدينة، حيث تصب فيه كل الشوارع والمسالك، ومعارك مواجهة أدوات السلطة القمعية التي طالما سيطرت على الميدان وعلى الحيز العام، هو تغيير للدلالة والمصير والميلاد الجديد.

لقد تم إيصال الجماهير العربية إلى الحالة الحرجة التي فجرت الجحيم الكياني معبراً عنه بإشعال بوعزيزي النار في جسده، وهو المشهد الذي ما لبث أن تكرر في أكثر من مكان، مما يدل على تعميم هذا الجحيم. ولذلك فليس غريباً أن تقوم الجماهير بهذا الشكل الحاشد الذي ضحى بالدم والروح بدون تردد، مما أخاف السلطة المستبدة فإنهمزمت هي وأجهزتها، واستعاد الجمهور كيانه وحقه في الوجود. ولقد تجلت عبقرية الميدان من خلال «العفوية الخلاقة» (بعلبي، ٢٠١١) التي أبدتها الجماهير في الحفاظ على الميدان ونظافته وحمايته وتوفير مقومات الصمود من طبابة وغذاء للمحتشدين فيه، وكأن لسان حالها يقول هذا مكاننا ومجالنا الحيوي ونحن بالحفاظ عليه جديرون كل جدارة. إننا لسنا قاصرين ولا مخصيين أو فاقدين للإستحقاق بل نحن الأحق بالتواجد هنا ورعاية كيانتنا ومكاننا اللذين طال سلبهما منا.

تكلم بوعزيزي بلغة الحريق صارخاً: سأحرق نوعية الوجود الذي فرضتموه علينا، وبالتالي سأحرق نظامكم وأبطل فاعليته المتمثلة ببسط التسلط والقهر والهدر والحرمان والمهانة وفرض الرضوخ والموت الكياني. لقد تكلم بلغة الحريق الذي هو جهنم وهو المطهر في الآن عينه. هذه الدلالات في فعل بوعزيزي الكارثي شكلت الصاعق الذي فجر جحيم الجماهير الذي طال أمده وبدا كأنه القدر المفروض الذي لا راد له. ومع هذا التفجير تحركت طاقات الحياة في الميادين والساحات والشوارع وانتشرت بمثابة التفجير الذري الذي يتوالد بشكل متعظم سيغير دلالة الوجود والمصير، أيأ كانت التطورات التي ستؤول إليها هذه الثورات.

شكل الشباب الدينامي المحرك للثورة. قادوا عملية التعبئة والحشد من خلال امتلاكهم ناصية تقنيات الإيصال والإعلام الاجتماعي المتفتحة من كل الرقابات التقليدية.

إنهم شباب الطبقات الاجتماعية الميسورة الذين تعرضوا لعملية طويلة الأمد من تسطيح الوعي والصرف عن القضايا الوطنية من خلال إستراتيجية 'رضاعة التسلية' التي إبتدعها بريجنسكي لإلهاء الشباب ودفعهم إلى متع الفرجة والإثارة وملذات الحاضر الحسية (حجازي، ٢٠٠٥). وهم الشباب الذين طالما أخذ عليهم الكبار إنعدام جديتهم ومسؤوليتهم، مع أن هؤلاء الكبار أنفسهم هم من يمتلك قنوات التسلية الفضائية ويشغلها. وذهب إتهام الكبار لهم إلى حد القول بأنهم جيل طفيلي لا يرجى منه خير، فإذا بهم يفجرون طاقات الحياة الشابة دفاقة متحفزة بلغت درجة من القدرة والإلتزام والعضوية الخلاقة أذهلت هؤلاء الكبار. إن الشباب من حيث التعريف ينشد الإثارة والمغامرة والمخاطرة والحماس ومتع الحياة تلبية لنداء طاقات الحياة لديه، وإشباع نهم إمتلاء الوجود. ولقد كانت إستراتيجية 'رضاعة التسلية' تركز على هذا التوق إلى إثارة الحياة لديهم، فاعتقد الكبار أن وجودهم كله يختزل في هذا التوق. والواقع أن الإقبال على الحياة لم يبلغ لديهم مخزوناً كامناً من الإلتزام بقضايا الأمة والمصير، كما لم يعطل طاقاتهم على العطاء بدون حساب. فكما يبحث الشباب عن الإثارة ومتع الحياة، فإنه وينفس القدر يندفع إلى العطاء والتضحية والبذل بدون حساب حين يجد الجد؛ أو ليس جل جمهور الثورات عبر التاريخ من الشباب أساساً ؟

لقد إنقلب السحر على الساحر من خلال الإستخدام المبتكر لتقنيات الإعلام الاجتماعي (الفايس بوك وأخواتها)، والتي تم تطويرها في الأصل بمثابة أدوات تواصل اجتماعي يتوخى المتعة والتسلية وحب الظهور. من المعروف أن الفايس بوك تحديداً والذي شكل أداة التواصل والتعبئة الأساسي بالصورة والنص إنتشر بين الشرائح الشبابية والسكانية التي تملك وسائله، بمثابة أداة إستعراض اجتماعي للنرجسية الذاتية: إستعراض الأخبار الاجتماعية اليومية الشخصية بغية البحث عن الظهور والبروز والمباهاة، وسرد أحوال حظوظ العيش. وهو ما يدخل في جله ضمن إستراتيجية الإلهاء وتسطيح الوعي ورضاعة التسلية، والدفع إلى العيش على مستوى الواقع الافتراضي بدلاً من التفاعل الاجتماعي المباشر، والمشارك في قضايا الوطن. تحولت هذه التقنيات على يد الشباب، وبعملية إبداعية حقيقية، إلى أكثر أدوات الكشف والفضح لممارسات الإستبداد فاعلية وتأثيراً، حيث تحولت إلى بناء الذكاء الجماعي الذي يتجاوز كلاً من محاولات القمع والمنع والسيطرة من قبل هذه السلطات. وبالطبع لم يقتصر الأمر على الفضح المحلي والتعبئة والحشد المحليين وإنما تعمم على محمل الشبكة المعلوماتية التواصلية التي تغلف الكوكب وتصل أجزاءه بعضها ببعض

في التو واللحظة، مما شكل وسيلة للحماية والوقاية وكسر جدران التعتيم، وأعلى من زخم القضايا المحقة في التحرير من القهر والهدر وإسترداد الكرامة. لقد كان إبداعاً فعلياً من قبل الشباب العربي أقر العالم أجمع بإمكانية التعلم منه والإستفادة من فاعليته. وظف الشباب هذه التقنيات لحشد الجماهير وتعبئتها بشكل غير مسبوق، ولا يضاهاى بوسائل التعبئة والحشد التقليديين التي توسلتها تاريخياً الأحزاب والحركات السياسية. وبذلك إستهل الشباب تاريخاً جديداً في صناعة التحولات الاجتماعية، سيتكرس في المقبل من الأيام في كل حركات التحرر من القهر والهدر وإسترداد الكرامة، وإنتزاع الإنسان للاعتراف بإنسانيته. تفاعاً الكبار بزخم الأحداث وتسارعها، وحجم التعبئة والحشد والتأثير، فأسلموا زمام القيادة للشباب فرحين مستبشرين بإنبلاج الفجر بعد ليل القهر والهدر الطويل. وتسابق الكبار، حتى المرجعيين منهم، إلى الإلتحاق بالركب وعيش هذه اللحظات ذات الزخم التاريخي غير المسبوق. أقر جميع الكبار بانتهاء مرجعيتهم، وحتى بقصورهم؛ ولا زالت ماثلة صورة ذلك المسن التونسي يصرخ ممرراً يده على شعره الأبيض: «هرمنا، هرمنا ونحن ننتظر هذه اللحظة»، مع الإمتنان للشباب الذين أتاحوا ظهورها له.

قد يكمن أحد أسباب تمكن الشباب من قيادة الثورة في كونهم لم يتم تدجينهم على غرار جيل الكبار. إستراتيجية الإلهاء ورضاعة التسلية هي التي اتبعت معهم بغية تحييدهم وإبعادهم عن الشأن العام ولحسن الحظ فإن مشغلي هذه الاستراتيجية من المستبدين وأدواتهم الإعلامية الإلهائية لم يتبهبوا إلى حقيقة فعلية هي أن الشباب يضح بطاقات الحياة الوثابة بين جوانحه، ويتطلع إلى البذل والعطاء، بقدر ما يبحث عن المتعة والإثارة. وأنه في صميم كيانه، ودخيلة نفسه يتوق إلى الدخول إلى الساحة والحيز العام ولعب الدور النشط المشارك في صناعة المستقبل والمصير، بعد طول إقصاء من خلال القيادات التي هرمت، وتمسكت بتأزير وجودها، وحصرية إحتكارها للحيز العام. في البلاد المتقدمة التي تعترف بتجدد دماء الحياة وحيويتها يتم قتل الأب رمزيا، بمعنى أن جيل الشباب يتجاوز جيل الكبار في عملية نماء مستمر. وهكذا ترى ان قادة السياسة والمال والاعمال هم في جيلهم من الشباب الذي يبتدع دوما سبلا جديدة وتقنيات جديدة ورؤى تتجاوز الماضي التقليدي. أما في أنظمة الاستبداد فيتم تأزير جيل الكبار المستبدين، ما يعيق تجدد الحياة ونمو حيويتها. إنهم يقتلون الأبناء من خلال تهميشهم وإقصائهم وإتباعهم مما يتعارض مع قانون الحياة ذاتها المتمثل بإنتلاق الطاقات وتجديدها. إلا أن الحياة عنيدة وثابة، قد تكمن بعض الوقت، إلا أنها لا

بد أن تتطلق وتقرض حيويتها. تلك هي ثورة الشباب الذي يأبى أن يقتل دورا ومكانة. تحرك دينامية الشباب، أطلق ثورة الجماهير التي دفعت إلى مراكمة جحيمها الكياني، الذي جسده بو عزيزي في صرخة إشعال النار في جسده. انفجر بركان الجماهير الذي طال إحتقانه. إلا أن هذا الانفجار ليس مجرد رد فعل سلبي على القهر والهدور والمهانة والحرمان، بل هو في المقام الأول إنطلاق طاقات الحياة لديها والتي طال قمعها وتنوعت أساليب الحرب عليها.

العلاقة ما بين الخبز والكرامة ليست علاقة مضاف ومضاف إليه، وإنما هي تعبير عن المطالبة بحق الكيان الكريم بجميع أبعاده. حشد الجماهير المحرومة المطالبة بالخبز يلتقي مع ثورة الجماهير المطالبة بالحرية وحق الحضور والقول والفعل. ذلك أن الحرمان من الخبز المعبر عن ما دون خط الفقر، هو في الواقع دفع الإنسان إلى ما دون خط البشر. وبذلك تلاقت كرامة المطالبين بالحرية، والمطالبين بالخبز في هذه الثورة التي إنخرط فيها الجميع كباراً وصغاراً، نساءً ورجالاً. الكل يطالب باستعادة كيانه المهودور من خلال المطالبة بالحقوق وإشباع الحاجات والحضور. الحماس منقطع النظير، وفرحة الحياة الكبرى التي دبت في الجماهير، والدرجة الأكثر رقياً في تلاحمها على إختلاف فئاتها، ومسارعة الكل إلى المشاركة في الحضور في الميادين والساحات، كلها تعبير عن إنطلاق طاقات الحياة المعطاءة، المتضامنة، المستعدة للتضحية ودفع الثمن الغالي من أجل إسترداد حق الوجود الذي طال تغييبه. لم يكن هناك حزب قائد، ولا زعيم ملهم، ولا برنامج سياسي مرجعي، بل هي العفوية الخلاقة النابعة من إنطلاق طاقات الحياة، والتي دفعت كل المرجعيات السياسية والفكرية والحزبية التقليدية للالتحاق بها والانضواء تحت لوائها. أذهلت هذه العفوية الخلاقة كل المراقبين والمنظرين في قدرتها على التنظيم وتوفير كل مقومات الحماية والرعاية والعناية الصحية للمحتشدين والحفاظ على الأمن العام، وصيانة الميدان الذي عاد إلى أصحاب الحقوق الطبيعية فيه. فاجأت تجليات طاقات الحياة هذه الكل، بحيث أمست أنموذجا سارع الجميع إلى التعلم منه. فرضت الجماهير إرادتها في الحياة من خلال حشودها ونضالاتها ومطالبها بإسقاط النظام. ليس الأمر قضية تنحي هذا أو ذاك من المتسلطين الذين أزلوا إستبدادهم وإنما هو إنتزاع حق الكيان من خلال إصرار الجماهير وتضحياتها وكسر المعادلة التي دامت طويلا والمتمثلة في تناهي وجود الحاكم والمحكوم والسلطة والشعب. أسس المستبدون وجودهم على إلغاء الشعب بمختلف فئاته وشرائحه، ولو أن هذا الإلغاء اتخذ عدة أشكال تبعا لشروط وجود كل فئة. ولذلك إستردت الجماهير وجودها من خلال فرض إلغاء

النظام: على النظام أن يرحل حتى تتوفر لنا شروط الوجود.

نظاما عملت أنظمة الإستبداد التي حولت الكيانات الوطنية إلى مجرد ملكيات خاصة، من خلال اتباع توجيهات الأدب السلطاني: «على الحاكم أن يحذر الدهماء لأنها إذا استطاعت أن تقول، قدرت ان تصول» أي ان تهدد وجوده ذاته. صادرت سلطات الإستبداد حق القول والتجمع والفعل. منعت الكلام وفرضت لقاءيا الموت الوجودي على جماهير المواطنين، تبعا لصيغة لاكان الشهيرة التي جعلها تلميذه صفوان عنوانا لكتاب فائق الغنى والعمق: الكلام أو الموت (صفوان، ٢٠٠٨). إنها معادلة جامعة فإما أن يكون هناك حق قول وكلام وحوار ملء وذو معنى وملزم، بين الحاكم والمحكوم وإما ان يتفجر العنف المدمر بينهما. الموت في حالة جماهير الأمة هو موت وجودي، ولو أنه عبر عن ذاته في إنتفاضات واحتجاجات ومطالب كانت تقمع على الدوام ويفرض عليها الصمت. إستردت جماهير الثورة حق الكلام من خلال كسر الصمت، وهدم جدران الخوف، وانتزعت بالتالي حق الوجود وصناعة المصير. قد تكون معادلة 'الكلام أو الموت' هي التي شكلت القاسم المشترك بين جميع الشرائح المشاركة في الثورة: الشباب والشابات، الرجال والنساء، المفكرون وأصحاب المهن الحرة، مختلف الطوائف والمذاهب، كلها رفعت الصوت عاليا ومارست لغة القول والفعل من اجل إسترداد حق الوجود.

فوجئت سلطات الإستبداد وأجهزتها القمعية بزخم هذه الثورة ومداهها وإصرارها على القول والفعل وإستعادة ملكية الحيز العام. وأسقط في يدها بعد محاولات البطش التي فشلت في قمع الجماهير، وفرض موات الصمت عليها. لقد أنست إلى فاعلية التخويف والإرهاب المزمنين، وظنت ان الجماهير قد إستكانت ورضحت لقدر مفروض لا راد له. إلا انها لم تحسب حسابا لطاقت الحياة التي يستعصي القضاء عليها، ولو فرض عليها الكمون زمتنا يطول أو يقصر. وقعت سلطات الاستبداد في خطأ حيوي إذ اعتقدت أن آلية التخويف والقهر والهدر هي الوحيدة الفاعلة حياتيا، مما يتنافى مع مبدأ الحياة ذاتها، وأنظمتها الحيوية الثلاثة الموجهة للسلوك.

لقد اكتشفت الأبحاث البيولوجية النفسية أن هناك ثلاثة أنظمة حيوية عصبية مستقلة عن بعضها البعض توجه السلوك، بحيث أن إشتغال أحدها لا يلغي وجود الآخر الذي

يظل في حالة كمون. أولها هو الجهاز الميسر للسلوك والذي يرتبط بتفعيل طاقات الحياة والنماء والتوسع والتمدد والإقدام والمواجهة والمغامرة. إنه الجهاز الذي يتيح النماء والسيطرة على البيئة، كما يتيح البناء والتواصل والترابط، وهو الأقرب إلى نزوة الحياة التي قال بها فرويد (لابلانز، ٢٠١١). ينشط هذا النظام من خلال نشاط الموصل العصبي المعروف بإسم 'دوبامين' المسوؤل عن حالة الحماس والنشوة والشعور بالتوسع والقدرة والإقدام، مما يتجلى في لحظات الانتصار وما يرافقه من حماس وشعور بالنشوة. ويقابله الجهاز الذي يصد السلوك ويكبح المواجهة والمجابهة، ويفرض الهروب أو التجنب والاستكانة بمثابة آلية دفاعية حيوية في مواجهة الاخطار المهددة للحياة والتي تتجاوز القدرة على التعامل معها. إنه نظام الحماية من خلال إثارة السلامة. وهو ينشط من خلال الموصل العصبي المعروف بإسم 'نور أئينفرين' وهو الذي يولد حالة الخوف والقلق حين ينشط. وأما الجهاز العصبي الحيوي الثالث فهو النظام الذي يعقلن السلوك ويوازنه من خلال حسن تقدير معادلة القوى الذاتية في مقابل التهديدات والأخطار. يحول دون الإنخراط في مغامرات مؤذية أو مهلكة، في الآن عينه الذي لا يدع الكائن الحي يستسلم للخوف وسلوكات التجنب وإثارة السلامة. ويقوم بتنشيطه الموصل العصبي المعروف بإسم 'السيروتونين' الذي يدفع بإتجاه العقلانية والاعتدال (Carr، ٢٠٠٤).

راهننت سلطات الاستبداد وأجهزتها القمعية على الجهاز الثاني (الخوف والتجنب) بفرض الاستكانة على جماهيرها. وإعتقدت ان هذه الآلية الحيوية هي الوحيدة الفاعلة. وغاب عنها أن نظام تيسير السلوك المرتبط بانطلاق الطاقات الحية موجود وقابل للتحرك والنشاط في حالة من فرض الحياة لذاتها ولو كمن طويلا. وأنه لا بد أن يتحرك ويكف عمل نظام الخوف والاستكانة حين تسنح الفرصة. الثورة والتعبئة والحشد وتشغيل آلية التآزر والتعاقد وإطلاق القوة الفردية من خلال الذوبان في الجماعة، أعادت تشغيل نظام تيسير السلوك، حيث تحققت إنجازات لم تكن تخطر في البال، أدت إلى فرض الحياة لذاتها وإنطلاق طاقاتها الوثابة مع مشاعر الإحساس بالوجود. إشتغل نظام التمدد والسيطرة والنماء، ولو أن الثمن كان باهظا. ذلك هو تفسير مشاعر الاعتزاز والنشوة والقوة التي عمت الجماهير الثائرة في الميادين والساحات والمدن والأرياف. إنه إنتصار الحياة الذي عبر عنه ذلك المصري الذي قال «عمري اربعين سنة، ولأول مرة في حياتي أشعر أنني رجل». وذهبت أقوال الشبابات (السافرات منهن كما المحجبات) المذهب نفسه في التعبير عن الإحساس بالكيان الحي والحضور المؤكد لذاته.

التحولات الثقافية

مهما عسر المخاض وتعرقلت مسيرة الثورة في تحقيق أهدافها، فإن واقعا جديدا قد ولد في العالم العربي، هو بصدد التوسع والانتشار في حركية تاريخية غير قابلة للإجهاد عليها، ولوربحت أنظمة الإستبداد الجولة في موقع أو آخر. فبسقوط جدار الخوف الناجم عن إيقاف نشاط نظام الرضوخ والتجنب وآلية الاحتماء، بفضل تشغيل نظام تيسير السلوك وإطلاق طاقات الحياة والنماء، انتزعت الجماهير القدرة على القول والوصول محولة أنظمة الاستبداد إلى موقع الدفاع، ولو أنه اتخذ طابعا مفرطا في عنفه وشراسته. أرسى هذا الواقع الجديد عددا هاما من التحولات الثقافية التي تستحق التوقف عندها. ونقصد بتعبير 'الثقافة' في هذا المقام المعنى الانتروبولوجي للكلمة، مما يتمثل في المرجعيات والمعايير السلوكية، ونظم القيم الموجهة للرؤية والفكر، والأدوار والتفاعلات والممارسات، ونظم التقنيات والمعتقدات. وهي تحدد في مجموعها المتفاعل والمتكامل، نظرة الجماعة إلى ذاتها وإلى عالمها، مما يحدد خياراتها وممارساتها، بمثابة بنية فوقية موجهة.

□ التحول الأول والأساس هو تمكن الشعب (المصري خصوصا) من إسقاط فرعونه لأول مرة منذ خمسة آلاف عام، وكسر بنية الإستبداد التاريخية. هذه البنية كرسها الموروث الثقافي الديني منذ بروز الإسلام السياسي؛ من خلال إختزال النصوص والدعوة إلى أخلاق الطاعة وفرضها على العامة والخاصة سواء بسواء (الجابري، ٢٠٠١). فالسلطان لا شريك له، ومادونه مراتب تبعا لدوائر القرب أو البعد عن السلطة. إلا أنهم كلهم سواء إزاءه، كما يدعو إليه الأدب السلطاني. لأول مرة يكسر الشعب أصنامهم ويسقط فرعونه بدون بطل منقذ يقود عملية الكسر ويرفع الغبن عن الجماهير. لأول مرة ينتزع الشعب المرجعية، وتصبح سلطته هي المعيار. إن إسقاطات هذا التحول الثقافي البنيوي أبعد بكثير مما قد يبدو لأول وهلة، إذ أصبح الإنسان مرجعية ذاته، والجماعة مرجعية ذاتها. كسرت مع إسقاط الفرعون أخلاق الطاعة التي تختلف جذريا عن أخلاق التوافق. ومع كسر أخلاق الطاعة الأبعد دلالة وتأثيراً من مفهوم الحرية السياسي، الذي يحتمل التأويل والاجتهاد، يفتح السبيل أمام إطلاق طاقات الحياة ومرجعيتها، ويفك أسرها وإرتهاها لإرادة فوقية كلية الجبروت تفرغ كيان التابعين من كثافته تجاه الفرعون.

□ تكرر هذه البنية ذاتها في سلسلة من الفراغنة الصغار الذين تقتصر العلاقة معهم على أخلاق الطاعة المسنودة بسلطان الغيب الديني. لأول مرة أصبحت الثورة التي أسقطت الفرعون تطالب السلطة السياسية الحاكمة بتسريع إجراءات الإصلاح والقضاء على الفساد ومحكمة من اعتدوا على الشعب، وإسترداد حقوق الوطن التي سلبت. أصبحت الإرادة الأساس هي إرادة الشعب، مما يشكل تحولاً بنيوياً جذرياً لا مجال لإلغائه أو تجاوزه. هذا التحول الثقافى سوف يفتح الباب أمام إنطلاق طاقات العطاء والنماء النابعة من الكيان الذاتى، مما يشكل أهم ضمانات حصانة المجتمع وإقتداره ويكرس عافيته.

□ أدى هذا التحول الرئيس إلى تحول ثقافى آخر يتمثل في كسر البنية البطيريركية المهيمنة على نظم العلاقة والتفاعل في المجتمع. هذه البنية هي نسخة معدلة من الفرعنة تفرض أخلاق الطاعة وسماع الكلام (كما يقول هشام شرابي) لقاء الرعاية والحماية. تتكرر في علاقات الرؤساء بالمرؤوسين، والآباء بالأبناء، والإناث بالذكور. البنية البطيريركية تتمثل في قتل الأب للأبناء من خلال إتباعهم وسلبهم إرادتهم ومرجعيتهم. أبرز ما يميز الثورة هو التحول من العلاقات العمودىة الفوقية إلى العلاقات الأفقية التشاركية في حالة من المساواة ما بين الرجل والمرأة والشباب والشابة الذين أسهموا في نفس القدر والفاعلية في قيادة الثورة وتوفير مقومات نجاحها. حتى المحجبات والمنقبات أسهمن بالزخم نفسه، مما يفتح الباب أمام تحرر فعلي للمرأة طال نضالها من أجله. لم يقتصر الأمر على كسر البنية البطيريركية، وإنما تجاوزه إلى قلب حقيقي للأدوار حيث أصبح الشباب هم المرجعية. وحيث سلم الكبار لهم بهذه المرجعية حين أرتضوا لأنفسهم دور التابع أو المواكب على الأقل. هذا التحول الثقافى كفىل بأن يفتح الباب لنمو الديموقراطية الأصيلة، والتي طال تغني مفكرينا بها ومطالبتهم بقيامها. لا يمكن قيام ديموقراطية سياسية ومجتمعية حقيقية من خلال الاقتصار على المطالبة السياسية، لأن رسوخ العلاقة البطيريركية في النسيج الاجتماعي سوف يفقدها فاعليتها؛ بحيث لا يندر أن تتحول إلى مجرد شعارات شكلية. هذا التحول الثقافى الثانى سوف يؤسس، إذا أحسن إستثماره، لنهضة مجتمعية حقيقية تقوم على إطلاق الطاقات الحية والمبادرات من موقع تحرير الإرادات.

□ يندرج التحول الثقافى الأساس الثالث عن سابقيه، مما يتمثل في «العفوية

الخلافة.» لأول مرة تحدث الثورة بدون حزب قائد أو زعيم تاريخي، وبرنامج سياسي مقرر مسبقاً، ومرجعية فوقية تعبئ الجماهير وتقود نضالاتها. إنها القيادة الجماعية الأفقية التشاركية الشبابية والجماهيرية. ليس هناك قائد منقذ أو رئيس ملهم. وليس هناك تنظيم طليعي يخطط ويقرر ويجر الجماهير وراءه مزيناً لها الفردوس، أو إستعادة الفردوس المفقود. الأحزاب والتنظيمات النقاوية منها كما السياسة التحقت بالركب ولم تقوده. إنها القيادة الجماعية عابرة الطبقات والانتماءات والظروف الكيانية، أبدعت هذه العفوية الخلافة في التعبئة والتنظيم والمشاركة والحماية والرعاية. الجماهير قائدة نفسها وسيدة ذاتها، بدون مراتب أو رتب حزبية أو تنظيمية، فتحت السبيل أمام تجلي كل طاقات الحياة والعطاء، مما يبشر بالتحول من اليأس والتشاؤم ومشاعر العجز التاريخي، إلى الأمل الفاعل المبادر والمدير والمثابر وصولاً إلى تحقيق الأهداف الكبرى، وإطلاق الفاعلية الذاتية والجماعية وإستعادة الثقة المفقودة بالنفس، والتي طالت مصادرتها: أنه المدخل لبناء الإقتدار. إن العفوية الخلافة، التي لم يكن لها مرجعية مركزية فوقية، قادرة على إبتداع أطر بديلة للتقرير والتسيير، وعلى إفراز قيادات تخرج في نوعيتها ومقارباتها عن التقليدي الذي يكرر السير على الدروب الممهدة. لقد أصبحنا أسرى في تفكيرنا للصيغ النمطية: قيادة رائدة وجمهور تابع، والتي تكرر العلاقات الفوقية الإبتاعية. وهو ما يتجلى في ذلك التوجس المألوف والشائع من غياب القيادة المركزية/المرجعية، الذي يتردد عند الكثيرين ويدفع بهم إلى الخشية على ثورة الشباب التي تفتقد الأبوة الأحادية. هناك دوماً مجال لإبداع صيغ مبتكرة في القيادة والتسيير، كما يعلمنا علم البدائل. وهناك دوماً إمكانات وفرص غير منظورة قد تكون أكثر فاعلية من التقليدي الذي يكرر ذاته. هكذا تجدد الحياة ذاتها فاتحة مجالات غير مسبوقة في النماء والبناء. كل الإبداعات الكبرى في التاريخ وفي مختلف المجالات قامت على التجرؤ على خوض غمار المجهول والتجاسر على الإقدام على غير الأكيد. هناك بالطبع أخطار ممكنة، إلا أن هناك في الوقت عينه إمكانات غير مسبوقة في الإنجاز والنماء: فمن يجرؤ يكسب.

□ يشكل توظيف الإعلام الاجتماعي في الثورة التحول الثقافى الرابع. يتكون الإعلام الاجتماعي من برامج التواصل التفاعلي على الإنترنت من مثل المدونات على اختلافها،

والفايس بوك التي يعرض فيه كل مشترك أخباره وصوره ومناسباته كي يطلع عليها المشتركون الآخرون ويتفاعلون معها، والتويتر الذي يتمثل في رسائل نصية قصيرة متنوعة الموضوعات تلقي إجابات من المشتركين، وكذلك تبادل الفيديو على اليوتيوب. كسر هذا الإعلام الاجتماعي الإحتكار الإعلامي الرسمي ونسف قيود المنع والحظر والانتقاء والتلاعب بالأخبار من قبل الوكالات الرسمية أو الخاصة (التحجيم، التضخيم، التكرار، التحريف، التوكيد والتهميش). حرر الإعلام الاجتماعي جمهور المشتركين والجمهور عموماً من التواصل الفوقي أحادي الاتجاه الذي يرمي إلى التلاعب بالعقول وإدارة الإدراك بما يخدم السلطات الرسمية أو المالية، إلى تواصل أفقي تفاعلي يتساوى فيه الجميع، بحيث يصبح كل فرد مرسل ومستقبل ومحوار مشارك في آن معاً وصولاً إلى صناعة المواقف والقرارات، مما يشكل ولوج مرحلة ديموقراطية الإعلام فعلياً. وهو ما يضي الشفافية على المادة الإعلامية. والأهم من ذلك أن الإعلام الاجتماعي، في سرعة تناقل الأخبار والصور التي يوفرها، أسس لقيام الذكاء الجماعي *intelligence collective* الذي وفر وسائل التعبئة والحشد الجماهيري وإستقطاب التأييد والمشاركة محلياً وعالمياً (حجازي، ٢٠٠٠).

قام الإعلام الاجتماعي، كما تدل عليه صفته، في الأصل لأغراض التسلية والتواصل الافتراضي والتشارك في الأحوال الشخصية. إلا أنه وظف وبشكل فاجأ الجميع في خدمة الثورة كشفاً وفضحاً ومشاركة وحشداً وتحريكاً. ويعود ذلك بالأصل إلى المدونات *Blogs* قديمة العهد نسبياً على الأنترنت والتي احتلت في الأساس مكانة هامة في الإعلام الاجتماعي نظراً لطابعها الذي يهتم بالقضايا العامة وكشف المستور منها، وخلق منتديات حوار لنقاشها وتبادل الآراء بصدها (العياضي، ٢٠٠٩). ومن المعروف أن المدونين قد كفروا بالتضليل الإعلامي الرسمي المصور والمكتوب، وتعرضوا من خلال التجروء على الكشف والفضح لحمولات شرسة من الملاحقة والسجن والمنع.

□ فوجئت سلطات القمع المحلي بقدرة وفاعلية الإعلام الاجتماعي في التحريك الثوري، كما فوجئت الأوساط العالمية به وأخذت تسيير في ركابه لخدمة مصالحها. كما أن سلطات الإستبداد أخذت تتبع ثورة الإعلام الاجتماعي الشبابية، من خلال خلق مواقع فايس بوك تروج لها ولطروحاتها. هذا التوظيف الثوري أدخل مجتمعاتنا في مرحلة حضارية جديدة على الصعيد الإعلامي المنفتح والمشارك والمتفاعل، مما

يشكل ضمانة لعدم وقوعها من جديد في التضليل الرسمي. أصبح المواطنون هم الحاضرين وصانعي الأحداث، متحررين بذلك من مختلف حالات الإرتهان. وهو تحول ثقافي لا عودة عنه، ولا مجال لضبطه أو منعه. إنه التحرر من أسر التجهيل والإتباع وصولاً إلى الإخضاع.

□ هناك تحولات عديدة أخرى سياسية واقتصادية، لن نخوض فيها لأنها جد معروفة. أهمها التحول من حصرية المطالب إلى كيانيتها: ليس خبزاً فقط وإنما كرامة عيش وحرية سياسية وفكرية، وحق في الاعتراف بإنسانية المواطن التي طال إلغائها. جرت العادة تقليدياً أن تتظاهر الجماهير من أجل مطالب معيشية أو سياسية على اختلافها، ترفع إلى السلطات لتحقيقها وإنصاف الناس. وإذا بالأمر يتجاوز المطالب إلى المساءلة، ومنها إلى التغيير الجذري. وهناك فارق جوهري ما بين مطالب محقة تُدعى السلطة إلى تلبيتها، وبين مساءلة السلطة ذاتها. في الحالة الأولى السلطة ليست موضع تساؤل، أما في الثانية فإن الجماهير تسترد مرجعيتها الطبيعية في الحكم على ممارسات السلطة. ذلك تحول ثقافي سياسي من التسليم بحكم السلطة إلى مساءلتها حول شرعية ممارساتها، وصولاً إلى التشكيك بشرعية وجودها ذاته التي فقدتها بسبب الإستبداد والنهب. بذلك تخرج جماهيرنا من مرجعيات الأدب السلطاني التي إستحكمت فيها عقوداً طويلة، بل قروناً مديدة (ليست الشكوى من السلطان ذاته، وإنما من جور أدواته وفسادها). وبذلك تنتزع فرض الاعتراف بإنسانيتها باعتبارها مصدر كل السلطات، والحكم على ممارساتها.

□

تلك أفكار وليدة مقارنة نفسية وجودية، تردف سواها من خلال المقاربات الأخرى، ضمن نموذج الدراسة المعقد والمتكامل، وتعني الصورة العامة التي لا زالت قيد التكوين والتطور. وبالطبع فإن التوجسات حول مصير الثورة مشروعة، بل وحتى ضرورية، مما يساعد على ممارسة اليقظة الذهنية وعدم الغرق في الرومانسية الوردية، الأبعد ما تكون عن الواقع وما يحمله من تحديات، ومقاومات جديّة من قبل القوى المضادة للثورة. إلا أن ما هو أكيد ويمثل ضمانة لبناء المستقبل هو أن التحولات الثقافية التي عرضنا لبعضها، وهناك العديد غيرها بلا شك، سوف تشكل مرتكزاً ذا شأن في عملية صناعة المستقبل الذي يستحقه إنساننا عموماً، وأجيالنا الطالعة على وجه الخصوص.

يعلّمنا التفكير الإيجابي في التعامل مع قضايا الدنيا أن نفتش عن الإيجابيات ونُعظمها، في الآن عينه الذي نتلمس السلبيات ونعمل على علاجها والوقاية من متربّياتها. بذلك وحده نضمن إعطاء الثورة وتضحياتها لثمارها. علينا خصوصاً التنبيه إلى الميل العفوي في آليات تفكيرنا إلى إنتقاط السلبيات وإبرازها، مما يشيع في تعاملنا مع وقائع الحياة، وأن نقاوم هذه النزعة التي تخلق نوعاً من العدوى الفكرية. التنقيب عن الإيجابيات يحتاج إلى جهد واع ومقصود، حيث أنها قد لا تكون بادية للعيان لأول وهلة، إذ تدفع بها السلبيات الأسهل بروزاً إلى مؤخرة الوعي الفكري. إلا أن الإيجابيات وحدها هي التي تفتح آفاق المساعي والسير على درب تحقيق الأهداف.

على شبابنا وجماهيرنا الإصرار والمثابرة والقناعة بفاعليتهم الذاتية وفاعلية القوى الحية في مجتمعاتنا. وعلى مفكرينا وباحثينا تقع بالتالي مهمة اليقظة الذهنية، والتنقيب عن الإيجابيات في هذا المد الثوري، وتثمينه ليس سياسياً فقط، وإنما في عملية تغيير شاملة أصبحت في غاية الإلحاح، إذا أردنا صناعة مكانة لنا في هذا العالم ذي التغيير المتسارع.

المراجع الواردة في النص

العياضي، نصر الدين (٢٠٠٩). 'الدونات الإلكترونية والصحافية: تغيير المنظور لإستجلاء الأفق العربي'. المجلة العربية للإعلام والاتصال (العدد الخامس). الرياض : الجمعية السعودية للإعلام والاتصال.

الجابري، محمد عابد (٢٠٠١). 'العقل الأخلاقي العربي'. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. بعلبيكي، أحمد (٢٠١١). 'الإنتفاضة الشعبية مدخل إلى الديمقراطية وليست كل الطريق إليها'. محاضرة غير منشورة في النادي الثقافي العربي، بيروت، نيسان/ أبريل.

حجازي، مصطفى (٢٠٠٠). 'حصار الثقافة : ما بين القنوات الفضائية والدعوات الأصولية'. بيروت: المركز الثقافي العربي.

(٢٠٠٥). 'الإنسان المهودور'. بيروت : المركز الثقافي العربي.

(٢٠٠٨). 'الشباب الخليجي والمستقبل'. بيروت : المركز الثقافي العربي.

(٢٠١٠). 'علم النفس والعولمة'. بيروت : المركز الثقافي العربي.

- درباس، رشيد (٢٠١١). 'عبقرية الميدان'. جريدة النهار (٢٠١١/٣/٢٨).
- صفوان، مصطفى (٢٠٠٨). الكلام أو الموت (ترجمة وتقديم مصطفى حجازي). بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- علي، بدرخان (٢٠١١). 'المعضلة السورية المزمنة: غياب «الميدان العام»'. جريدة الحياة (٢٠١١/٥/١٥).
- كون، توماس (١٩٩٢). بنية الثورات العلمية (ترجمة شوقي جلال). سلسلة عالم المعرفة رقم ١٦٨. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- لابلاش وبونتاليس (٢٠١١). معجم مصطلحات التحليل النفسي (طبعة جديدة مزينة ومنقحة، ترجمة وتقديم مصطفى حجازي). بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- Carr, Alan (2004). *Positive Psychology: The science of Happiness and Human Strengths*. New York: Brunner- Routledge.
- Payne, Michael (2004). *A Dictionary of cultural and critical theory*. USA, UK, Australia: Blackwell.

هل تغير ثورة تقصي مثقفيها ونساءها تاريخ تونس ؟

الحدثان الأبرزان المتوجان للألفية الثالثة من تاريخنا المعاصر، هما الثورتان الشعبيتان التونسية والمصرية. من ثمة أهميتهما عالمياً وعربياً وقطرياً.

فقد كشف العربي غصبا عما يروّجه ساسته وفئات غربية، عن وجه فيه بلغ من الوعي بالذات والهوية الوطنية ما حفزه على الإطاحة بأصنام السلطة وأذناها وعلى تجاوز القناعة بإصلاحات لا تُؤسس لبناء دولة مدنية ديموقراطية حديثة.

وكان المنطلق من تونس -ولاية سيدي بوزيد تحديداً- يوم ١٨ ديسمبر ٢٠١٠ حين أضرم الشاب محمد البوعزيزي في نفسه النار احتجاجاً على مصادرة بضاعته وبطالته. حدث لئن جهدت السلطة التونسية في احتوائه باشتراء صمت عائلة البوعزيزي من جهة، وردّ فعله إلى العصاب والمرض النفسي من جهة أخرى، فقد أشعل فتيل الحركات الشعبية المتنامية المتصاعدة في كامل جهات البلاد التونسية حتى تنحى الرئيس بن علي عن السلطة وهروبه يوم ١٤ جانفي ٢٠١١.

ولئن تنوّعت التسميات المطلقة في وسائل الإعلام الداخلية والخارجية على ثورة الشعب التونسي بين ثورة الياسمين وثورة الكرامة وثورة الأحرار وثورة الأنترنت والفضائيات، فقد كان الحافز للتوسيين خلال تلك الثورة، الفعل والحركة بعيداً عن هواجس التسميات والتوصيفات والتصنيفات. وهو ما يفسّر أنّ حركاتهم كانت في شكل هبات اندفاعية سريعة يحكمها هاجس النقلة والتحول عن أوضاع اقتصادية واجتماعية وسياسية بلغت من الفساد

حدّ التجذّر والديمومة تقريبا. ومن انتقل بين حلقات المتظاهرين والمعتصمين أثناء الثورة، التقط أحاديث عن البطالة خاصّة في صفوف الشباب الجامعيين، وعن انعدام العدالة الاجتماعية وتآكل الطبقة الوسطى وتدهور قدرتها الشرائية أمام احتكار الثروة من قبل فئة قليلة على رأسها العائلة الحاكمة ومن يدور في فلكها، وعن انفراد التجمع الدستوري الديمقراطي وهو الحزب الحاكم بتسيير منظومة الدولة والشأن العام، وعن غياب المؤسسات المدنية وإقصاء الشباب والمثقفين والأحزاب المعارضة والبروليتاريا من المشاركة في الشأن العام بالرأي والفضل.

ولم يخف عن أحد أنّ الترابط بين الاندفاع إلى الفعل والعزم على الإطاحة بأوضاع سائدة لدى التونسيين أثناء الثورة وبعدها، قام ضمن حركة متسعة من النقد والمحاسبة بل والإدانة حتّى إدانة النظام السياسي السابق وأجهزته ودواليبه والعائلة الحاكمة وأذنانها وهو طبيعي وإلا ما كان للثورة مبرر، وإدانة المثقفين ممّن ثبت تورّطهم مع السلطة أو لم يثبت وهو المثير في رأينا للسؤال. فقد رأى أغلبهم -ولا أقول بعضهم- أنّ منجز الثورة التونسية وفعاليتها الأساسيين -ونفسه يُقال عن الثورة المصريّة- هما الشّبّاب والشبّكة العنكبوتية والفيسبوكية. وهو صحيح الى حدّ ما لولم يناد أصحاب هذا الرأي بالأمر عن كلّ ملامح ثقافي وإيديولوجي ولم يجزموا بخلو الثورة الشعبية في تونس من كلّ خلفية ثقافية وفكريّة.

فمثل هذا التّوصيف للثورة الأشبه لرواجه بواجهة إشهارية، أفقر الثورة من خاصّتي التّراكم والفكر. فكأنّ البلاد التّونسية تخرج فجأة وبسرعة من استكانة تامّة إلى تمرد كلي. وكأنّها وقد ثبت تراجعها في السنوات الأخيرة ثقافيا وفنيا، لم تفرز على أهميّة نسبة المثقفين وأصحاب الشهادات العليا فيها كفاءات فكريّة.

وأبرز ما أُدين به المثقف هنا، فعوده عن العمل الوطني الثّوري. فلم يهب للثورة الشعبية ولم يتمكّن حتّى من التّبّه لعواملها والتبصّر بفواعلها وحوافزها ففوجئ بحدوثها وأجمته المفاجأة فلم يستوعب ما يحدث ولم يُشارك فيه وأتّسمت أقواله ومواقفه بالغموض والاضطراب.

ولما كانت مثل هذه الصّفات الملحقة بالمثقف من أبرز الدلائل على أنّ الثورة التونسية تردّد على ذاتها فتطمس بعض رجالها منكرة عليهم دورهم فيها مثقلة كواهلهم

بما يردّهم عن رعايتها وتوجيه دفتها، اعتبرنا ذلك من المحاذير الداعية إلى السّؤال عن خلفية ما يُرمَى به المثقف التونسي وعن موقعه من الثورة ودوره فيها فكرياً وعملياً. وليس ذلك منّا تحييزاً إلى المثقف التونسي بقدر ما هو محاولة في التعريف بفواعل نراها أساسية في الثورة التونسية. هذا وإن خفيت تلك العوامل بحكم طبيعتها وامتدادها في الزّمن وإن كان كذلك يعسر لحدّثة الثورة التونسية، استكشاف آلياتها والعوامل الفاعلة فيها.

ولابدّ، في البداية، من الإقرار أنّ ما وُسم به المثقف التونسي يجد مبرّره في سياق الأحداث العامّة وما ينجّر عنها من انفعالات ومواقف. فالمجتمع التونسي تلقّفته إثر الثورة مباشرة أزمة تخوّف وثقة بسبب من عوامل عديدة لعلّ أبرزها طبيعة الثورات عامّة. فمبدأ كل ثورة حركة أشبه بهبّة كلبية فجئية غايتها، الإطاحة بنظام سائد وجوهرها، خليط من المفاهيم والقيم والمطالب المتباينة يسارية معتدلة أو متطرفة وإسلامية ورجعية وتقدمية. أضف إلى ذلك أنّ المجتمع التونسي لم يغب عنه إمكان أن تهدّد الثورة التونسية قوى خارجية غريبة وأخرى داخلية أصولية سلفية راغبة كلّها في الالتفاف على الثورة.

أمّا التخوف، فمتأتّ منذ انتصاب الحكومة المؤقتة وانعقاد أعمال هيأتها، عن الشّعور بالمؤامرة. سواء بسبب اشتغال الحكومة على عناصر من النظام السابق شكك بعضهم في إمكان تورّطهم مثاله تصريحات وزير الداخلية السابق فرحات الرّاجحي بخصوص الوزير الأول ورئيس أركان الجيش. أو بسبب إبطاء الحكومة في محاكمة رموز النظام السابق ومنحها رموزاً منه أخرى الحقّ في تشكيل أحزاب سياسية. أضف إلى ذلك تعالي أصوات مذكرة بأن تعطل الحياة الاقتصادية أضرت بالانتاجية العامّة وفاقم من عدد العاطلين عن العمل وقد لا يُمنح على إثره العاملون والمتقاعدون أجورهم ومنحهم. وهو ما يُفسّر أعمال النهب والحرق من جهة، وتزايد الاضرابات والاعتصامات من جهة أخرى.

وأما اليأس، فمن القيادات بأنواعها ومن أشكال نضالها. والنّاظر في ما اعتمل جوهر الثورة التونسية وما لحقها من مجادلات، يلاحظ خلاف ما قيل أنّ قيادات وأحزاب تقاطعت فيها، وأنّ هذه الأحزاب والقيادات القديمة والجديدة المتباينة إيديولوجيات وأهدافاً، لم تأل جهداً للتّجادل والتناحر تارة وعقد التحالفات والصّفقات أخرى غير معنيّة إلا في حدود ما تسمح به صفقاتها وتحالفاتها بعرض مبادئها على عموم النّاس وبالخوض في حاجياتهم المعيشية. والمواطن التونسي العادي وحتّى المثقف غير المنخرط في حزب من الأحزاب ينظر

في ما يكون بين الشيوعيين والإسلاميين وما يكون بين الإسلاميين والليبراليين، فيدرك أنّ الثورة التي قامت لترسيخ العدالة والحرية آلت بين الأحزاب وقياداتها إلى مشاحنات تارة ومراوغات وصفقات أخرى.

وفي خضمّ أزمة التخوف واليأس التي يعيشها المواطن التونسي، ينظر إلى المثقفين وهم المنسوبة إليهم خاصّة التفكير والتحليل، فيرى صمتهم واكتفاءهم بالمراقبة ورصد ما يحدث ويستحضر أنماطا منهم فيجزم بعودهم ويعلن يأسه منهم.

والمثقفون المقصودون هنا خليط، منهم الجامعي الأكاديمي ومنهم المثقف ثقافة عامّة ومنهم الأصولي الإسلامي ومنهم اليساري ومنهم المعارض معارضة قياسها الانتهازية والمناسب ومنهم من ثبت ولاؤه للنظام السابق وانفضح ترويجه لإنجازاته وتلميحه لانتهاكاته. وبعض هؤلاء ليس بعد الثورة إهاب المعارض وغير في مرونة - بل وقاحة - عجيبة غريبة خطابه.

وقد بدا من ذلك كلّ وأمام اهتزاز ثقة الشعب التونسي في الحكومة المؤقتة وفي الأحزاب المتكاثرة المتشاحنة أنّ الثورة لم تصنع لها أناسا يحمونها ويوجهون دفتها أو هي صنعت لها جماعة من المثقفين السجاليين الاستعراضيين. من هنا كانت إدانة المثقف خلال الثورة وبعدها.

والحقيقة أنّ المثقف غير المنخرط في منظومة حزبية، صمت تقريبا بعد الثورة بسبب من تسارع الأحداث وتعقدها ومن ضرورة مراقبتها والتنبه لمخاطرها. من ذلك سقوط نظام بن علي وانتصاب حكومة مؤقتة بدله وتزايد المطالبة أمام تفاقم البطالة وظهور السلفية والتيوقراطية الإسلامية بشكل أكثر حدّة يهدد الحسّ اللبرالي وما تحقّق من مكاسب للمرأة في تونس إضافة إلى ما نراه من محاولات في الالتفاف على الثورة التونسية والهوس بالمناصب والمواقع.

وهو ما يعني أنّ صمت المثقفين ليس إشاحة عمّا يحدث أو انفصاما عن واقع المجتمع التونسي، بل تأمل في الأوضاع وتدبر لخلفياتها. وهو أمر طبيعي من رأينا مهما كان تسارع الأحداث ولهفة المجتمع التونسي على أن تنقلب الأوضاع بأسرع وقت ممكن. هذا

إضافة إلى أن سيطرة الفضائيات ووسائل الاتصال الحديثة وما بلغت حركة التاريخ اليوم من تعقّد يعسر معه تحديد الفواعل فيها بدقّة وبسرعة، لا يُحتم أن يكون المثقّف المصدر الأساسي للمعرفة ولا أن يتمكن من استشراف الثورات أو حتى تخمين الوقائع الكبرى.

ولنتفق هنا بعيداً عما حدّد للمثقف من دور في الفكر الغرامشي والفكر اليساري السوفيياتي أو الأوروبي وفي بعض الدراسات العربية الحديثة*، أن المثقف هو صاحب الكفاءة العقلية والمعرفية التي تؤهله لأن يدرك الشأن العامّ ويُشخّص أدواءه ويقترح المسالك لتجاوزها. فليس من شروط الثقافة تعبئة الجماهير وتحريضها وتحديد مسلك خلاصها وليس من شروطها استشراف الثورات. وهو أمر لا ينفي عن المثقف سمته الفاعلية والجرأة فيها.

ثم إن المثقف في تونس طرف في حراك سياسي أُفرغ فيه المخيال الاجتماعي والنظام التعليمي والثقافي، من روحيهما وجوهريهما. فربط التعليم بمتطلبات الشغل بحيث همّش دوره المعرفي، ونشر ثقافة الاستهلاك والربح والمصلحة الخاصة، والمصادرة من حرية الفكر والتعبير والمعتقد ومطاردة أصحابهم، وفرض الولاء للحزب الحاكم مقياساً أوحده للنجاح بدلا من الكفاءة المعرفية والعلمية. كل ذلك كرّس الشعور بالقمع والإحباط وجعل المثقفين المعنّين بواقع المجتمع الحريصين على مصالحه إمّا هاربين خارج الوطن تضيق معرفتهم بالحراك السياسي والاجتماعي في تونس أو هم داخله تتسع معرفتهم بأوضاعه بالتوازي مع عزلتهم خياراً أو فرضاً. واختيار المثقف العزلة وإن رأى فيه بعضهم تقاعساً وندرجية وفوقية، عكس إحساساً باليأس من أن تعي عامة الناس أوضاعها وتسعى إلى تغييرها. فليس ببعيد عن الثورة ما كان المثقفون يردّدونه عن سلبية الشباب التونسي المنهلي عن واقعه بالفيسبوك واقتناص فرص التسلية والربح السريع وهو - كما ذكرنا - ممّا عملت المنظومة السياسية الرسمية على تكريسه.

هذا ما يفسر كون الثورة الشبابية في تونس فاجأت مثقفها. فالفجأة متأتية ممّا تهيأ له الشباب التونسي بفضل الشبكات الإعلامية والمنجزات التقنية من وعي وفاعلية. ولا تعني هذه الفجأة أن المثقف التونسي لم يهيئ للثورة ولم يسهم في صناعتها. بل نحن نذهب إلى القول إنّ فجائية الثورة التونسية - ومثلها المصرية - لا يجب أن يُستغل لإدانة المثقف والحكم بعبالة الفكر. فالثورة في أصل تعريفها تحوّل اجتماعي وسياسي كلي سريع ومفاجئ. والفجأة فيه هنا، لا تُشير إلى عشوائية الثورة وانباتها عن كل أصل وأثر قد يمتدّان إلى

أجيال وحقب. فالتراكم في الأحوال الاجتماعية والاقتصادية المتردية وفي معاناتها والانفعال بها، من الدوافع على الثورة ومن شروطها تماما كما هو أساع الكتلة الشعبية العامة والمتخفة من مواصفاتها.

لذلك، يمكن للمتأمل في بعض كتابات المثقفين وبعض وسائل الإعلام المكتوبة والالكترونية في تونس قبل الثورة، الوقوف على نقد لمظاهر الفساد وإن لم يدع أصحابه إلى الثورة ولم يعدوا بواقع أفضل. ولذلك أيضا ندرك حين ننظر في ما لاقى الشباب التونسي في السنوات الأخيرة من تهميش وإقصاء وبطالة، أن الثورة التونسية نتاج تفاعل بين الفكر التويري والفكر الشبابي المتمكن من آليات التواصل العصرية ونتاج تفاعل بين المخزون الثقافي والذاكرة الشعبية وواقع الحال وملابساته. فمن شقاء الوعي وشقاء المعيش اندلعت الثورة التونسية.

وليس هذا فحسب فقد كان الفكر الثقافي بمعنى مضيق وعمام دافعا على الثورة وسندا لها. ومصدق ذلك :

- أن الانترنت والفايسبوك وغيرهما من أجهزة الاتصال التي لا ينكر أحد دورها في الإعلام والتعبئة والتصعيد قبيل الثورة التونسية وخلالها، هي وسائل ثقافية بالمعنى العام لمفهوم الثقافة.
- أن الثورة التونسية وإن شحنتها الأحداث ولم تحوّلها - في الظاهر - المفاهيم والتحاليل، استندت إلى قيم حفزت على المقاومة والإصرار، قيم الكرامة والعدالة الاجتماعية وحرية الفكر والتعبير. فعبارة 'الحقرة' المترددة على ألسنة التونسيين أثناء الثورة، تعكس شعورا عاما بالذل والانكسار كان ما حدث للشباب محمد البوعزيزي نموذجا له. فافتكك موظفة التراتيب مواعين شغله وصفعها إياه، سبب في قهره وفي تمرده على منظومة تعسفية قمعية ليست الموظفة سوى جزء منها. وإحراقه نفسه نارا لكرامته وحقه في حياة عزيزة، كان الشعلة لحركات احتجاجية أعلنت إمكان استرداد التونسي إنسانيته وكرامته وعزته مهما طالت سنين القهر وتجدرت.

وهو ما يثبت أن محورية المطالب المعيشية في الثورة التونسية، لم تمنع عنها الملح الثقافي. فالحاجة إلى حياة اجتماعية واقتصادية أفضل، توازت في الشارع التونسي مع

الحاجة إلى قيم أخرى تحلّ محلّ الفساد والمحاباة والنَّفعية والإقصاء والطغيان والظوقية. فالكرامة والحقّ في العدل والحرّية، قيم بقدر ما حال غيابها دون تحقّق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، طمس معالم حضاريّة وإنسانية.

وغير خفي أنّ هذه المعالم الحضارية والإنسانية التي مثّلت حافظاً للثورة وسندا، نتاج لتراكم ثقايف فكري وفلسفي وأدبي ونقدي ومسرحي وسينمائي وتشكيلي، وهو ما يفسّر أنّ قول الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي (١٩٣٣) : «إذا الشعب يوماً أراد الحياة فلا بدّ أن يستجيب القدر»، حفز على الصمود ضدّ بطش البوليس وخراطيشهم. ويُفسر كذلك ظهور كتب تُتدّد بالسلطة السياسية ومظاهر الفساد وقد كانت من قبل الثورة ممنوعة من النّشر والتداول.

فالشباب الذي قاد الثورة أغلبه - وربما بعضه فحسب باعتبار أهمّية عدد خريجي الجامعة فيه - وإن لم يكشف عن منظومة ثقافيّة وإيديولوجية محدّدة واضحة المعالم، قد نشأ في مناخ فكريّ حدائثي تنويري. ومن لم يقرأ منه لمحمد الطالببي وعبد المجيد الشرفي وهشام جعيط وفتحي بن سلامة وغيرهم ممن صودر فكره ولاقى ضروبا من الإقصاء والتهميش، أدرك بفضل الحراك المجتمعي والطلابي والنقابي والحقوقي أدبيات سياسية وخبرات نضاليّة. وإن ألقينا نظرة على واقع الثقافة في تونس منذ نهاية القرن التاسع عشر، لأدركنا ما اضطلع به المثقفون من دور فاعل في الخضم الاجتماعي والسياسي.

فالنشاط الثقافي التونسي اتّصل نهاية القرن التاسع عشر بنزعة التّصدي للاستعمار الفرنسي، ما يفسّر تعدّد الحركات الإصلاحية والأدبيّة في تلك الفترة ضمن مننديات وجمعيات شبابيّة وثقافيّة أو بقيادة أفراد مثل خير الدين التونسي (١٨٩٠) والطاهر الحداد (١٩٣٥) وأبو القاسم الشابي.

وما ساد المشهد السياسي التونسي بداية من ستّينات القرن العشرين إلى حدود تسعيناته ومطلع القرن الحادي والعشرين، يثبت أنّ الثقافة التونسية وإن لم تحقّق أحيانا الإضافة على مستوى نوعي، انبثقت وتجدّرت في إطار من الرقابة والحظر والتهميش.

وليس من الحقّ تبعا لذلك القول إنّهُ لم يكن للمثقف التونسي دور في الثورة. فهذا

المتقف الذي ينعكس على كتاباته وأقواله في حرم الجامعة التونسية أو خارجها ما لاقى من ظلم وإقصاء، مهدّ للثورة التونسية بصفتها حراكا تراكمياً وفكرياً ونفسياً تُتوجّه الممارسة.

ومن رأينا أن ذلك من العوامل التي أفقدت نظام بن علي مشروعيتّه من سنوات قبل الثورة فعجلت بسقوطه المفاجئ لدى الكثيرين. فإن كانت ثمّة فجأة هنا، فالمتقفون التونسيون من صانعيها. لذلك لم يتردد متقفون أكثرهم في دعم الثورة مادياً ومعنوياً وفي الالتحاق بحشودها تظاهرا واعتصاما ورفعا للشعارات ضدّ المؤسّسة القمعيّة.

لذلك نعتبر أن إقصاء المتقف التونسي من الحراك الثوري، يجعل الثقافة من أولى ضحايا الثورة، الثقافة بصفتها سلطة معرفية تُحذّر من خطر الالتفاف على الثورة التونسية وتشدّد على العدالة الاجتماعية وعلى التعدديّة والديمقراطية وضرورة إخضاع جهاز الدولة لمراقبة المجتمع المدني.

ومن رأينا تبعا لما تقدّم، أنّ المسعى إلى إدانة المتقف سواء في تونس أو في مصر، مؤامرة على المتقف والثقافة العربية كلّها يشترك في حبكها المتعطّشون للكراسي والإسلاميون السلفيون، غايتهم ردّ المتقف عن التدخّل في الشّأنين السّياسيين والعامّ وقمع الفكر العقلاني التّثويري في العالم العربيّ. وهو أمر موصول في ما نرى بمحاولة في إجهاض الثورة العربيّة وقصرها على تنحية نظام سابق من جهة، ومحاولة في إجهاض حرّيّة المرأة العربيّة وردّها إلى حظيرة الحرّيم من جهة أخرى. من ثمّة السّؤال كيف لثورة لا يقودها الفكر وتحفزها الايديولوجيا، ثورة تَمعّع النساء بعدها باسم الدّين أن تُغيّر وجه التّاريخ في تونس ؟

* من هذه الدراسات مثلا :

عابد الجابري : المتقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل وكنبة ابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

غالي شكري : المتقفون والسلطة في مصر. دار أخبار اليوم، القاهرة، ١٩٩٠.

نديم البيطار : المتقفون والثورة : الانتلجنسيا كظاهرة تاريخية. دار بيسان، بيروت، ٢٠٠١.

إدوارد سعيد: صور المتقف. ت. غسان غصن. دار النهار، بيروت، ١٩٩٦.

الطاهر لبيب : سوسيولوجيا الثقافة. عيون المقالات، الدار البيضاء، ١٩٨٦.

فوزية بلحاج المزي

... ولا بدّ للقيّد أن ينكسر

كيف اندلعت الثّورة التّونسيّة؟ ومن أعدّها؟ وما هي خلفيّتها السّياسيّة والفكريّة؟ ومن هي الشّخص الأساسيّة في الدّراما؟ بعض من هذه الأسئلة تحمل جواباً في ما يبقى البعض الآخر ملفوفاً بالغموض والإبهام.

أفاقت البلاد ذات ١٧ ديسمبر ٢٠١٠، على رائحة ذات تحترق، تقدّم قرباناً لكرامة أبت أن تتحقّق إلاّ بعبق أضحية استبطنت القهر والقمع لسنوات امتدّت، ضاربة في تاريخ البلاد.

لا يذهب إلى الظنّ أنّها خاتمة الأزمة، بل إنّها أوّل حلقة في البداية. فإنّ الوحش ما تزال فيه بقيّة روح تتخبّط، وها هو يطالب بقرايين ويريد منها المزيد. شهر آخر من القرايين والحرائق والمذابح، على وقع سمفونيّة الطلقات النّاريّة والشّطحات البهلوانيّة للقناصة فوق الأسطح التي أغلقت لعقود في وجه الأفق ونسيها أصحابها، تاركين إيّاها لمأوى العصافير تعشّش فيها أو لليالي الصّيف الحارقة يلجؤون إليها طلباً لسويغات راحة قبل استئناف يوم جديد قديم يكابدون فيه الفقر برؤوس تنقلها الأيّام ولكنّها، وهي تعاند الدّلّ، تتعب وتؤول إلى الإنحناء.

وهي أيضاً بداية تشتّت الأوراق وتداخلها: أطراف كثيرة سارعت بضبط حساباتها وحاولت إدراك القطار وقد بدأ سيره. في ذلك الخضمّ المعترك من النّوايا والمصالح والأهداف، تشكّلت قوّة قلبت كلّ الموازين وأطاحت بالطّاغية، دون أن تتيح له مجالاً للتّفكير

في خطة ترجّح كفته من جديد وتمكّنه من وقت إضافيّ يضمن إعادة تربّعه على عرش تفكير الشعب وتعمد إلى استنزاف مداركه كاملة.

بعد ستّة أشهر من الرّحيل، يلحّ السّؤال دائماً: هل إنّه رحل فعلاً؟ أم هل إنّ الجثّة خلّفت آثارها وأنّ رواسبها ما تزال تنفّس في سماء البلاد، في شوارعها، في مؤسّساتها القديمة والمستحدّثة وفي خفاياها الكامنة؟ بالرّغم من هذه الأسئلة المحيرة، يبدو المشهد اليوم في تونس، قابلاً للشرح والتّحليل، ولو بصفة مستعجلة، في انتظار ما ستفرزه الانتخابات القادمة والموعودة لتاريخ ٢٢ أكتوبر ٢٠١١.

رجوعاً إلى ما قبل ١٧ ديسمبر، نادراً ما وقع التّعرّض إلى معاناة الشعب التّونسي، إلاّ من منظور بعض الأحزاب السّياسيّة التي لم يكن معترفاً بها. ومن الطّبيعي الاحتراز من الروايات التي تصاغ في إطار استدرار المساندة الشّعبيّة، فلقد دخلت البلاد دون انتظار في دوامة حملة انتخابيّة غير معلنة، سابقة لأوانها، والحال أنّ الثّورة ما تزال تتخبّط بفعل رواسب تحطّم آلة القهر التي لم تسلّم بعد بواقع انهيارها.

المشهد، في تفكّكه وانحلاله ليس غريباً على من يعرف من أبناء الشعب المثقّفين، وهم أحفاد ابن خلدون وابن رشيق والفاضل بن عاشور والطّاهر الحدّاد والشّابّي، أنّ ثورة الشعب يمكن أن تؤدّي إلى ما لا تحمد عقباه وأن تخلّف وراءها دخان النّار الملتهمّة وصور الأسى وأبشع مشاهد الدّمار. كما وقع في ثورات سابقة وكما يقع راهناً في بلدان قريبة من تونس وأيضاً بعيدة عنها.

إلاّ أنّه، بالموازاة، كان رحيل الطّاغية على نحو من السرعة بحيث يكاد لا يصدّق. فالأزمة الفعلية التي اخترقت البلاد لم تتشكّل إبان اندلاع الثّورة بقدر ما كانت تتمثّل في تفشّي ظواهر العنف وتصفيّة الحسابات التي عقبّت الثّورة والتي اتّضح أنّها كانت تصبّ في التّنافس على الإنفراد بأبوة الثّورة.

فهل يمكن للغضب أن يدّعي شرعيّة ما وللتّمرد أن يتّخذ الكرامة وحدها تعلّة للاندلاع؟ أسباب أخرى ضاربة في السّنين كانت وراء الاستفاقة، بالتّأكيد. لم ينس الرّأي

العام سنوات الجمر التي ابتلعت غصتها قنوات الإعلام بما فيها القنوات الرسمية التي لم تخل يوماً من الضمائر الحية والتي جابهت النظام القائم منذ عهد الزعيم بورقيبة - حتى هو- إلا إذا فقد الذاكرة، ولم يفعل.

المشهد تغير إذا، وبالنظر إلى خلفيات الثورة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية، نلاحظ أن التغيير لم يمس جوهر المعطيات المتعلقة بكل من هذه المجالات ولكنه تركّز على طريقة التعاطي مع الحكم الإنتقالي في معالجتها.

سياسياً، يمكن القول بأن الشأن العام أصبح من مهام الشارع. فبعد أن كان القرار من مشمولات القصر، لا يتحكم فيه الرئيس وأعضاده في الحكومة وأهل الذكر كما هو مفروض، وإنما تخطط له أصابع الأخطبوط، نطق الشارع بكلمته المحددة لسير الأمور. ولتمثيل الشارع في إدارة الشأن العام، تشكلت هيئة أطلق عليها اسم 'الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي'. فإن تكن هذه الهيئة وليدة الثورة التي قادها الشعب ونابعة من مقتضيات الحفاظ عليها ورعايتها، فإنها في الوقت ذاته جمعت في صلبها ناشطين حقوقيين وممثلين عن الأحزاب والمنظمات المدنية التي كانت قدّمت تضحيات عديدة في عهد حكم الطاغية ودفعت ثمن نضالاتها من حريتها ومن توازنها الاجتماعي والعائلي والنفساني.

لم يتوفّر الشعب على أدنى فرصة للتّمرس على الشأن السياسي ومنع من ممارسة أدنى حقوقه في التفكير في مصيره. لقد وقع عزله عن الحياة السياسية باستثناء المواقف التي كانت تملى عليه لتزكية القرارات الفوقية. فهل تحقق له تدارك ذلك في وجود الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة ؟ مساءلات عديدة تتعرض لها، اليوم، 'الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة' حول :

□ مدى تمثيليتها للقوى الفعلية التي اضطلعت بالثورة وهي القوى الشبابية والشعبية، الفاعل الحقيقي لاندلاع الثورة والتي دفعت ثمن تخليص البلاد من فكي الوحش، ثمنا باهظاً، دفعته من فلذات أكبادها تمشي على الأرض ثم، فجأة، خرّت مطأطئة ليكمل الشعب مسيرته.

□ المسار الإجرائي الذي ما تزال الهيئة تتخذه والذي يحيل على ممارسات قريبة

العهد كان الطاغية يتفّن في تسييرها مستعينا بمجلسي النواب والمستشارين اللذين أصبح الشعب ينعتهما بمجلسي 'بني وي وي' من فرط استعمالهما لـ'نعم' اللامشروطة.

- إصرار الهيئة على صياغة مشاريع مراسيم وعرضها على الرئيس المؤقت، وهو تصرف لا يدخل في صلاحياتها اعتبارا بأن مهمتها تنتهي بمجرد تشكّل اللجنة العليا للإعداد لانتخابات المجلس التأسيسي.
- عدم تيقظها لمخاطر الانحياز وانسياقها لتأثير حساسيات سياسية دون أخرى.
- الأمر الذي أدّى إلى شحن الخلافات في صلب الهيئة وآل بها إلى التشتت والانقسام.

إنّ الهيئة كرمز لهبة الشعب والنطق في تلاحم منقطع النظير بالكلمة الفصل : 'إرحل' (مشهد كان بمثابة الإعلان عن الربيع العربي) وبوصفها امتدادا بيداغوجيا للثورة ومحفلا من ثقافة المجتمع وعقلائه، وضعت رمزيتها في مهب المخاطر الإيديولوجية ونصبت نفسها وصيّا على الثورة كهدف في حدّ ذاتها.

تبدو الفترة الرّاهنة من مسار الهيئة فترة حساسة بقدر ما هي محددة في مآل الثورة. والمعادلة ما تزال مطروحة في ما يتعلق بفكّ أطراف الشبكة الأخطبوطيّة التي أحكم لّفها حول المجتمع التونسي.

- هل تابعت الهيئة منهج حكومة تصريف الأعمال ؟
- هل طالبت بحاسبة الفاعلين الحقيقيين في قضايا العنف والتخريب التي ما تزال تعصف بالبلاد بين الفينة والأخرى والتي ما تزال الحكومة المؤقتة تماطل في تقديم التوضيحات التي يطالب الشعب بها في هذا الشأن ؟
- هل حرصت لدى المؤسسات المعنيّة على التنفيذ العاجل لبرامج التأهيل الإقتصادي للجهات المنكوبة إبّان الثورة وبعدها والحال أنّ وسائل الإعلام تطالعا، يوميا بتفاصيل جديدة عن حقيقة ما كان المخلوع يصرّ على تسميتها بمناطق الظلّ التي كان يبتزّ الشعب بدعوى تهيئتها وتأهيلها اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وقد تبين أنّها باقية تتخبّط في الفقر والجهل والإفتقار إلى أبسط المرافق ؟
- هل قامت بمراقبة الحدود الشرعية لأعمال الحكومة المؤقتة ؟

أسئلة تجيب عليها الأزمات الإقتصادية والإجتماعية والسياسية التي تتسلل يوميًا إلى المشهد العام، تربكه، تشكك في سلامة الخيارات السياسية، وإن كانت مؤقتة، وتشي بضعف الأداء السياسي للنخبة وبعجزها عن أخذ الأمور مأخذ الجد ومن منظور المصلحة العليا للبلاد وللحفاظ على استمرارية الثورة.

أليس من الغريب أن تجابه الصعوبات المعيشية للمواطن بارتفاع ملفت للأسعار وبانعدام السيطرة على أسباب الأمن بكل أبعاده المادية والمعنوية وأن تبادر الحكومة المؤقتة باتخاذ إجراءات مصيرية مثل التداين لدى الخارج، علما وأن ملفات أكيدة ترقد على مكاتبها ولا تحتمل الانتظار؟ ماذا أفرزت الزيارات الميدانية التي أدتها، في مرّات متتالية، تشكيلات حكومية متعدّدة ولم تشهد لها نتائج تذكر؟ في الشأن الثقافي، سؤال محير آخر: ما من أحد يجهل الوزن الجاذبي للمسألة الثقافية في ثورة ما.

لقد قيل الكثير في خطورة الثورة التونسية وفي مفعول العدوى الذي أحدثته في المنطقتين المغاربية والمشرقية معا بوصفها أول ثورة في فترة ما بعد الحداثة. لقائل أن يقول إن الثورة في تونس، صنيع الشعب وأنها، جوهريا، ثورة حياتية أفرزها البحث اليأس عن الكرامة في مفهومها الأولي أي بمعنى المطالبة بأسباب العيش بحيث لا يضطرّ الفرد إلى مدّ يده لطلب القوت والمعونة. إلا أنّ لهذه الدوافع خلفية فكرية وثقافية لا يمكن تجاهلها. لقد استعاد الشعب شارعه ليضغظ على الطاغية ويرغمه على الرحيل.

وفي ذلك مغزى فكري راق بعيد المدى ينبئ بأنّ الشعب عقد العزم على استرجاع سيادته في تقرير مساره ومصيره وأنّ الوعي الذي كان وراء هذا القرار ليس من قبيل انفجار الغضب الجماهيري بقدر ما ينم عن حكمة وتبصّر وتقييم لتجربتين امتدّتا على مدى أكثر من نصف قرن وبرهنتا على إفلاسهما.

هذا الخيار يحمل في ثناياه تقليدا ممتدّا في العراقة، أسّس له المصلحون التونسيون منذ أكثر من قرن، وثبّته تجربة تعميم التعليم في تونس إبان الدولة الوطنية. وما عمق الثورة وخلفيتها الفكرية إلا دليل على ذلك مع اعتبار أنّ الأزمة التي بدأت تتسرّب إلى نسق السياسة التعليمية في العقدين الأخيرين يمكن أن تحتسب أيضا ضمن خلفيات الثورة.

و لأنّ هذه الخلفيّة على قدر من الأهميّة فإنّ للأداء الثّقافي للحكومة المؤقّتة أهميّة أيضا. يبدو أنّ إدراج العمل الثّقافي في الثورة اتّخذ منحى متذبذبا. إذ ذهب في ظلّ الحكومة المؤقّتة أنّه يتوجّب عليها، من باب 'الأمانة الثّورية'، أن تسلّم مقاليد الشّأن الثّقافي لمن كان يعتقد أنّهم مطاردون من طرف النّظام السّابق والّذين التجّؤوا في أغلبهم إلى سماوات أخرى 'أرحم' من سماء الوطن. وإن يكن في هذا التقدير ردّ للإعتبار وإنصاف لمن لحقه الظلم، فإنّ فيه أيضا خلطاً في تقدير المدلولات والأبعاد الواقعيّة للمنحى النّضالي. فهل يقاس مدى نضال المواطن بمغادرة البلاد وهجرتها أو ببقائه وصموده ومعاناته في الدّاخل؟ أيّهما أعمق انخراطا في المعاناة وفي التمسك بالبناء الوطني؟ بين المثقّفين الّذين بقوا في تونس ولم يبرحوها من كانوا مضطهدين ومنفيين أكثر مئات المرّات ممّن غادروها. ومن بين هؤلاء العديد من بارحوا لأنّ حسابات أخرى غير الحرّيّة والوطن راودت معادلاتهم.

في الصّورة الجماعيّة لماسكي زمام الشّأن الثّقافي المؤقّت اليوم، ملامح لشخص تأكّد بالأمس أنّها قبلت بتدجين النّظام السّابق لها وتعلّلت عن ذلك بأنّها تعاملت معه كطاقات احترافيّة لا غير. نجدها اليوم تعود لتتخرط في الثورة بسهولة تشبه العجب وهي التي كانت، بشهادة الذاكرة المرثيّة والمسموعة، تهلّل وتكبر للنّظام السّابق وفي أحيان كثيرة، دون أن يطلب منها ذلك.

و الخطر في تسلّلها إلى المشهد الثّوري لا يكمن في سرعة تلوّنها و'انقلابيّتها' بقدر ما يتمثّل في الأضرار التي يمكن أن تلحقها بالشّأن الثّقافي وبالذات في هذه الفترة الحسّاسة التي يتوجّب على المتصرّف السياسي أن يعتبرها في تصريف أعمال البلاد. هنا يكمن المقصود بالبعد البيداغوجي للانتقال الديمقراطي. نادرا ما سخّر المصحح للإقرار للشعب بأنّ ثورته لا تحمل فقط طعم الخبز ولكنّها تتأسّس على الوعي أيضا وعلى الحلم الضّارب في نبل الميثولوجيا، الحلم بمدينة أفضل.

المواطن العاديّ خلف حماسته البكر في أصداء الأبواق المهلّلة والمكبّرة للآئيكيّة والتّسامح وفصل الدّين عن الدّولة : مصطلحات شغلت جرائدنا وإذاعاتنا المرثيّة والمسموعة لعقود. وعادت موسميّة الكلمات بالنّسق نفسه وفي أحيان كثيرة على لسان الأفراد أنفسهم.

لن يسلم الشعب بأن اللغة الخشبيّة قرّرت العودة لغزو الوطن. لقد ألف الأعياب ولم يعد لإغراءاتها مجال للتأثير. وهل إنّ في الشاغل الأساسي للمواطن اليوم مكان لهذه المصطلحات، والحال أنّ موارده ما تزال رهينة والآفاق أمامه ما تزال ملفوفة بضباب الألعية السياسيّة؟

يبدو أنّ السنة لهب الثورة ما تزال تلاعب أغصان ربيعها في حركات تشبه المدّ والجزر وتحو منحى الجدال في دربة يوميّة بحثاً عن المسلك المؤدّي للفكر الديمقراطي.

إن يكن في جوهر الثورة قسط وافر من الحيويّة والذكاء السياسي الذي يجعلها متيقظة إزاء الحسابات السياسيّة في عكازيّة الأحزاب والمنظّمات غير الحكوميّة المستحدثة، فإنّ الفضل في ذلك يرجع إلى المبادرات العفويّة التي تشكّلت نتيجة للثورة، عن وعي بأنّ الهيئة العليا سرعان ما وقع احتواؤها من طرف قوى تبنت الثورة في حين لم يكن لها فيها أيّ مساهمة مباشرة، بل إنّها التحقت بها بعد رحيل الرئيس المخلوع.

هل توفّق الإعلام إلى التقاط هذه الخلفيّة الواعية؟ بل هل استطاع التّعامل معها من منطلق تدارك تخلفه عن نبض الشارع على امتداد أكثر من نصف قرن؟

لا شك أنّ المجال لا يسمح بالمحاسبة وجدل الذات، والبلاد في أقصى الحاجة إلى طاقاتها الخلاّقة والمساندة المتناغمة مع وتيرة الثورة. في صلب الإعلام ترعرعت أفكار حرّة تشبّثت بالحدّ الأدنى من كبرياتها المهني ومن غيرتها على قطاع يتحسّس الكل أهمّيته وفاعليته في جلّ أنشطة المجتمع وفي مرافقة المعاناة الشعبيّة على هامش البرامج التنمويّة الوهميّة القائمة على المغالطة والتّهويم.

قامات إعلاميّة عديدة برزت في السّابق من خلال تمسّكها بمبدئيّة الإعلام الصادق والرّافض للتّملق إرضاء للأمر، ولكنّها اليوم تعفّفت عن الكلمة وأثرت الصّمت المؤقت في حضور إعلام مؤقت غلبت عليه الهرولة واللهاث وراء 'الفضائح' والتّشهير بالآخر لتحويل وجهة الرّأي العامّ عن تقصّي المسؤوليّات الحقيقيّة في تدجين الإعلام وفي مسح وظائفه الطبيعيّة وتطويعها لخدمة السّلطة ولتلميع صورتها في الدّاخل وفي الخارج.

إنّ المتمعّن في البدائل الإعلاميّة لما بعد الثورة يصطدم بتكريس نسق إعلامي لا يختلف في أدواته عن النسق السّابق الذي سعى جاهداً للتّغطية والتّشويش على الأداء المهني المحايد والمشتغل على الحدّ الأدنى من استقصاء الحاجات الفعلية للمجتمع: السياسيّة منها والإقتصاديّة والثّقافيّة. يرجع ذلك، ربّما، إلى نوعيّة التّكوين في المدرسة الجامعيّة والثّانويّة أيضاً والذي تمعّد منهجاً تربويّاً يهّمّش كلّ فكر نقديّ وينبذ الفضول العلمي لفائدة المعلومة المنمّطة والجاهزة للإستعمال المعروف مسبقاً والذي لا يتعدّى إطار المدح وتضخيم أبسط الإنجازات ليجعل منها أعجوبة العصر وفتحاً من فتوحاته النّادرة.

وكرّد فعل على الأنموذج الإعلامي السّائد سابقاً، دخل قطاع الإعلام، وبصفة آليّة، في شطحات تسابق فيها الإعلاميون لتصيّد الجديد دون التّثبت من صحّته أو عدمها وأصبح الخبر هدفاً في حدّ ذاته، يضمن المزيد من المبيعات والفرجة ويحير لدى المواطن فضوله البدائي على حساب الفضول العقلاني وتوقه إلى البحث عن الحقيقة. وهو مسار يرجئ التّمشي المهني للإعلامي بل ويهّمّشه إضافة إلى الشّرخ الذي يحدثه في مصداقيّة وسائل الإعلام التي عانى بسببها العديد من الإعلاميين، في الأيام الموالية للثورة، لما تعرّضوا إلى غضب الشّارع وتشكيكه لهم.

بيدو المشهد العامّ بعد الثورة في تونس، على قدر من الغموض وبيعت أحيانا على التّشاؤم. إلاّ أنّه في ذات الوقت ومن منظور سوسولوجي، يبقى باب الاستبشار مشرعا.

لقد أفرزت الثورة مجمل العقد السياسيّة والاجتماعية والثقافية التي كانت تعيق الحراك الاجتماعي ونمو البلاد نموا سليما ومتكافئا. ومن الطبيعي، والبلاد تجتاز مرحلة انتقالية، من حيث الشرعية القانونية والمؤسّساتية، أن تطفو هذه العقد على السطح وأن ينتج عن ذلك انفضلات على مستويات متعدّدة. ومن المؤكّد أن تحمل انتخابات المجلس التّأسيسي بوادر لانفراج التعقيد وأن تستفزّ من جديد القوى النقدية التي، وإن أثرت الصّمت، فإنّه لا يعدو أن يكون صمّتا استراتيجياّ تستجمع فيه طاقاتها للمساهمة الفاعلة في إعادة بناء البلاد وصياغة الأشكال والمناهج التّنمويّة الملائمة والمتوازنة. فالخيارات الكبرى والمحدّدة لاتجاه الإعلام في المنحى المناسب للليقطة الثوريّة لن يجد له مدلولا ثابتا ويتفعل إلاّ في توفّر المناخ التشريعي الملائم وفي إعادة تنظيم التّكوين المختصّ بما يوفّيه حقّه من الجدّيّة والعمق وبعد التّظنر. في انتظار أن تتوضّح الرّؤية وأن يستكمل بركان الغضب العامّ صورته.

ومضات من جدليات الدولة والدين في تونس من تاريخ الاستقلال إلى ١٤ جانفي ٢٠١١

تمثل المسألة الدينية محورا رئيسا لا غنى عنه في مرحلة الانتقال الديمقراطي وما يعترئها من جدل حول علاقة الدولة بالدين وموقع مقوم الدين من مجمل مقومات الهوية للمجتمع التونسي، باعتبار أن الدين كما عرفه أب السوسيولوجيا الفرنسية اميل دوركايم «جزء لا يتجزأ من الظاهرة الاجتماعية وتعبير عن المجتمع ذاته» وهو أيضا والوصف لماكس فيبر روح المجتمع.

من هذا المنطلق نرى أن محاولة الإمساك بالملامح الأساسية لجدلية الدين والدولة منذ تاريخ بناء الدولة الوطنية المستقلة إلى اليوم إنما هي في جوهر رسم خريطة طريق دقيقة لمسألة الدين والانتقال الديمقراطي في تونس. وسنحاول الإحاطة بأهم ما يمكن في تحديد خصائص هذه العلاقة من خلال الاعتماد على الخطاب السياسي كأداة أساسية في العمل السياسي من جهة وللمكانة التي احتلتها المسألة الدينية من جهة أخرى.

ولعل مثل هذه المحاولة الأولية للوقوف عند علاقة الدولة بالدين على امتداد العقود الخمسة الماضية تحصر لنا بعض الإخفاقات والانحرافات التي من المهم الانتباه إليها في المرحلة الراهنة أي مرحلة الانتقال الديمقراطي - أي هذه المرحلة - في وجه من وجوها نتائج مسار تحديتي عرفته الدولة الوطنية في أطوار بنائها، مما جعل الانتقال الديمقراطي استحقاقا استوجب الثورة آلية لتحقيقه.

فكيف إذا أرست الدولة الوطنية الحديثة الاستقلال آنذاك علاقتها مع المسألة

الدينية ؟

سعيًا إلى إخضاع الهياكل التقليدية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية لمؤسسات الدولة قامت النخبة السياسية الأولى الحاكمة في تونس بمجموعة من الإصلاحات. ومن هذه الإصلاحات إصدار مجلة الأحوال الشخصية ونقل مسألتي الزواج والطلاق من المجال الديني الاجتماعي إلى المجال القانوني الوضعي، وكذلك تحجير تعدد الزوجات مما يفيد قلب النظام التقليدي للمجتمع التونسي.

وإلى جانب إصدار قوانين مجلة الأحوال الشخصية، تمّ إصلاح القضاء من خلال عقلنته وتونسته وعلمنته، وذلك بإزالة المحاكم الشرعية وتعويضها بالمحاكم المدنية.

وشهد التعليم إصلاحًا تمثل في التونسنة والتعريب والعصرنة. فقامت الدولة الحديثة بإنهاء التعليم الزيتوني وإخضاعه للتحديث ولبدأ ديمقراطية التعليم.

ومن الإصلاحات المؤسسة الكبرى إلغاء نظام الأحباس وهو ما يرمز إلى تفكيك القاعدة الاقتصادية للهياكل التقليدية. إضافة إلى إحداث خطة مفتي الجمهورية ووضع صلاحيات شكلية لا تتعدى الصفة الاستشارية، الشيء الذي يسمح لنا أن نستنتج حدوث دولنة للشعائر الدينية.

ولا يكاد يخلو الخطاب السياسي الرسمي في تونس من مظاهر العلمنة والموقف المتوتر ضد شيوخ الزيتونة، وأيضاً حالات من التواصل مع الدين بدلاً عن التوتر معه.

ومن المفاهيم الجوهرية والأكثر كثافة من حيث التواتر في الخطاب البورقوبي نشير إلى مفهومي الأمة الذي يوظفه بورقوبيه طبقاً للمعنى الأوروبي حيث يتشكل من مكونات ثقافية لا دينية، وأيضاً مفهوم العقل، إذ يزخر الخطاب بمقولات تأليه العقل وبأمارات تبني العقل الوضعي.

وإلى جانب المفاهيم، يكشف خطاب بورقوبيه عن مظاهر العلمنة التي هي تتبنى منظومة قيمية بديلة يقوم عليها مشروع التحديث. ومن المظاهر المقصودة الدعوة الشهيرة للإفطار في رمضان وما تكشف عنه من نظرة للتيار العلماني للدين. وتواصل تمشي العلمنة في مظاهر أخرى كقضية الربا بما تعنيه من عملية الترشيد المادي وتقليص الدور المعياري

للدين. وأيضاً مسألة تحديد النسل، وما تتطوي عليه من تكريس للنظرة الإرادوية وترشيد في إطار معطيات ديموغرافية وقومية. وكذلك قضية المساواة في الإرث التي يمثل مجرد طرحها الاستعداد للتعارض الشكلي والمضموني مع النص القرآني.

ومن مظاهر العلمنة أيضاً ظاهرة تقديس الدنيوي وإحاح الخطاب على فكرة استقلالية المستوى الدنيوي عن الديني. وتعتبر صورة الدولة في الخطاب من العوامل المساعدة في عملية فهم علاقة الخطاب السياسي الرسمي بالمسألة الدينية حيث يبرز سطو الدولة على المجال الديني واحتوائها له.

كما تمثل علاقة بورقية بشيوخ الزيتونة إطاراً مهماً لكشف مدى تمايز المرجعيات واختلاف التصورات، وتمييز الذاتي عن الموضوعي في موقفه القائم على تجريد الفاعل الديني من دعائم الهيبة ومما يسميه جان بول ويليام بـ «الجازبية الشعبية المؤسسة» وذلك من خلال استعمال أساليب التحقير والشتم والتخوين والطعن في الوطنية والأخلاق خصوصاً في الخطاب الذي تلا مظاهرة القيروان في ١٧ جانفي ١٩٦١ ذات الخلفيات الدينية القوية.

وفي مقابل الإصلاحات المشار إليها ومظاهر العلمنة الطاغية توخى الفاعل السياسي خطة التواصل الموقفي ما بين الدولة الوطنية والدين ونقصد بذلك ظاهرة التلبس بالدين وتوظيفه، التي تزامنت مع تراجع التعامل الجزئي مع الدين وذلك على إثر فشل تجربة التعاضد وقرار الدولة الوطنية مواجهة الإسلام الراديكالي.

وتجلى ذلك في سعي الفاعل السياسي إلى محو التوتر بين الإطار المرجعي لمشروعه التحديثي والدين الإسلامي وإظهار اهتمام الدولة الوطنية بالمظاهر الدينية واستدعاء النوايا الأساسية الدينية المعروفة والاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية والالتباس بالنموذج المثالي للسيرة النبوية، وذلك بتوظيف أسلوب المزايدة بنوعها الوصفي والانتمائي.

إن ظاهرة التناقض والازدواجية في كل من قضيتي الحجاب والتجنيس مثلاً، تكشف عن عمليات مختلفة للتسييس والمناورة والتوظيف، تحاول أن تستفيد من الوظيفة الاجتماعية للدين. وهو ما يجعل من الصعب معرفياً الاطمئنان لفرضية علمانية الموقف

البورقيبي لافتقادها لفلسفة مادية مطلقة. فالسائس، يتراوح بين ضرورة حشر الدين في المجال الشخصي وإقصائه عن المجال الاجتماعي، ثم سرعان ما يتناقض ويوظفه في الدعوة إلى بعض أفكاره وفي صراعه ضد شيوخ الزيتونة وظهور الإسلام الراديكالي. هناك حنكة سياسية في استبطان عكس الظاهر والمنطوق به، والانصياع الظرفي لموقف مقيد بملاسات معينة. وبالتالي فإن الخطاب البورقيبي لا ينطلق من مواقف دينية ثابتة بل إن الموقف من المسألة الدينية قابل للتحويل وللانقلاب عليه إن حتمت النفعية ذلك مستجيباً أحياناً لتكوينه المعرفي الذي يتسم بتوجهات علمانية وحيناً آخر لضغط الموقف السياسي.

ومن هذا المنطلق يقودنا تحليل مضمون عينة من خطب بورقية إلى الاستنتاج أن تعاطي بورقية مع الدين يتصف بالنفعية والبراغماتية وبالأسلوب الانتقائي والواقعية. ومثل هذه الأوصاف تعني بأن شروط تحقق الدولة العلمانية التي تفصل بين السلطة الروحية والسلطة السياسية لم تكن متوفرة في مرحلة الحكم البورقيبي. ولا تتجاوز علاقة الدولة بالدين حدود التوظيف ولا تحمل أية اعتبارات فكرية وسياسية. لذلك فإن ظاهرة التناقض في الخطاب وجدلية التخفي والتجلي والتواصل والتمايز، كلها تندرج في إطار التكتيك السياسي وتلبي مصالح الدولة وتستجيب لمقتضيات التعبئة السياسية.

وبقدر ما يصح نسبياً على تجربة بورقية وصفها بالتحديثية فإنه في المقابل يصعب وصفها بالعلمانية الكلية، وربما يعود ذلك إلى ضرورة تعق شروط العلمانية مع الزمن والأجيال وتراكم الخبرات والممارسة. علماً بأن التفكير بعيداً عن أية خلفيات في تصور بورقية الخاص للدين الإسلامي قد يكون مهماً معرفياً ومدخلاً مغايراً لاكتشاف صورة المفكر الثوري الذي خذلته طبيعة مادة الخطاب السياسي، الذي ينتصر للواقعي والآني.

ولعله قبل تناول مسألة الدولة الوطنية والعلمنة، من المهم التعرّيج على صفة اللائكية التي تسحب على النظام السياسي في تونس والتي تبدو في استعمالها صفة غير مراقبة. فاللائكية بوصفها مفهوماً سياسياً يفصل المجتمع المدني عن المجتمع الديني ويحجر على الدولة ممارسة السلطة الدينية، تبدو غير مطابقة لعلاقة الدولة الوطنية الحديثة بالدين، حتى ولو وضعنا في الاعتبار أنها ذات جوهر يتصف بالنسبية.

ولعل ظاهرة دولنة الشعائر الدينية والحقل الديني مؤسسات وفاعلين، تحبط أي وصف للدولة الوطنية باللائكية. فالسلطة الدينية أصبحت تابعة أو هي من صميم السلطة السياسية وجوهرها^٥. إضافة إلى أن أطروحات التيار الليبرالي التوفيقي حول إشكالية الأصالة والتفتح والذي يصفه المنصف وناس بأنه يمثل امتدادا للمشروع التحديثي ومرتبطة بمشروع الدولة الجديدة^٦، يؤكد ما ذهبنا إليه باعتبار أن دعوة هذا التيار إلى التعريب وإلى احترام مراجع التراث العربي الإسلامي^٧، حتى ولو كانت مقولات تدرج ضمن مناورة سياسية، فهي تظهر لجوء الدولة الوطنية إلى مسوغات دينية للتوظيف السياسي من جهة وإلى تراجعها في مجال القطيعة مع الثقافة السابقة لخطة الانطلاق في التحديث من جهة أخرى.

وفي كلا الحالتين نسجل ترددا في مجال القطع والوصل مع التقليدي، مما ينعكس تلقائيا على طبيعة الإفرازات الاجتماعية، التي ستكون نتاج تحديث ضعيف من حيث منطقتة وخطواته.

وإن كنا نشكك في لائكية الدولة الوطنية، فإن مظاهر العلمنة قائمة الذات خصوصا ما ينتمي منها إلى ما تطبق عليه بعض خصائص ما يسميه عادل ضاهر^٨ «بالعلمانية الصراعية». فالعلمنة كإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية^٩ تظهر جليا في النظام القيمي للدولة الجديدة، الذي يتصل بمنظومة الترشيح المادي وتقديس الدنيوي وما له علاقة بالحياة وهو ما يتصادم مع ثنائية الدنيا والآخرة التي تحكم سلوك المسلم وتصوراته الذهنية.

وهنا نعود إلى المثال الشهير المتمثل في دعوة بورقيبة إلى الإفطار في رمضان^{١٠} التي شكلت أكثر براهين التوجه العلماني قوة من جهة ومناسبة أخرى للوقوف عند تذبذب المنطق الذي تقوم عليه النزعة التحديثية وخيار العلمنة. ذلك أنه راهن على إيقاظ الكوامن النفسية التحتية للمجتمع واعتماد القياس في دعوته إلى الإفطار من أجل كسب معركة الخروج من التخلف بدعوة النواة الأساسية للدين الإسلامي أي النبي محمد الذي طلب من أصحابه في غزوة فتح مكة الإفطار. وإذ وصفنا هذه الدعوة بأنها تنتمي إلى ما يسمى بالعلمنة ذات الطابع الصراعي فلأنها كانت بمثابة الإعلان الرسمي عن التوتر بين النظام والمجتمع وبين النظام ومستشاره الديني أي مفتي الجمهورية^{١١} الذي رفض تقديم فتوى تجيز الإفطار.

لقد اتخذت النزعة التحديثية للدولة الوطنية التي يطغى عليها التردد طابعاً شمولياً أعاق حتى التقدم الطبيعي لمقاربة التحديث تجزيئياً. واللافت أن الذين اعترفوا بالمنجز ذي النزعة التحديثية هم الذين تمتعوا بجرأة النظر بعينين لا بعين واحدة. وإذا كان محمد الشريفي قد أشاد بمعالم التحديث في تونس وفي مقدمتها مجلة الأحوال الشخصية ومجال التعليم، فإنه لم يتأخر في المقابل في وصف بورقيبة بالاستبداد.

ويعني غياب التحديث السياسي ومفهوم المواطنة وأغلب معرفّات الممارسة الحدائثية للسياسة، بسبب ظاهرة الدّولة الطاغية، أن الدولة الوطنية وإن اتصفت بنزعة تحديثية وبمعالم واضحة وملموسة للتحديث، فإنها مارست التحديث بذهنية تقليدية أبوية أي غير حديثة. وهو ما عرض الدولة الوطنية إلى أزمات حقيقية بلغت حد محاولة نسف المشروع التحديثي والدولة معا بحكم التوأمة التي نشأ عليها منذ الاستقلال.

إن مثل هذا التراث الإرث في العلاقة بين الدين والدولة والذي من أهم عناوينه فكرة 'لا دين فوق الدولة' قد استثمرته النخبة الحاكمة فيما بعد في بيان السابع من نوفمبر ١٩٨٧، وذلك من خلال تسويق مفهوم «المصالحة» بين الدين والدولة.

والظاهر أن الخطاب المنظم للمجال الديني خلال العقد الأخيرين، الذي شكل بث الأذان في التلفزيون والإذاعة التونسية أول مؤشرات النوعية دينياً، لا يسير على الوتيرة نفسها ولا يتبع الاتجاه ذاته. فهو خطاب يبرز، كنتاج تفاعل مع المتغيرات التي هي بدورها بتأثير ظاهرة العولمة، أصبحت من إفرازات تشابك عوامل داخلية وخارجية معا.

لذلك فإن هذا الخطاب قد عرف منعطفين واضحين : الأول استحقاقات رفع شعار المصالحة والثاني حصل بعد أحداث تاريخ ١١ سبتمبر ٢٠٠١، حيث تم السعي إلى تأكيد مقولات رئيسة مثل التسامح ونبذ الإرهاب، مع محاولة مجابهة ظاهرة السلفية من خلال إنتاج خطاب مؤدج تأطيري، ضد الوهابية وضد مظاهر التشيع التي هي في مساق إيديولوجيا الإسلام الرسمي، مهددة للهوية الفقهية والمذهبية للبلاد التونسية.

فالغالب ظاهرياً على الخطاب الرسمي حول الدين القطع مع الجهاز اللغوي

الانفعالي لبورقيبة ونشر مقولات ذات جاذبية بالنسبة إلى الوجدان الديني الاجتماعي التونسي وتعمل على إيقاظ الكوامن النفسية التحتية.

ويبدو أن هذه المصالحة التي تكاد تجمع قراءات علاقة السياسة بالدين في العقدين الأخيرين في تونس على كونها مؤدجلة إنما هي متصلة بالتراكم التاريخي للدولة الوطنية في علاقتها بالدين، حيث تمت الاستفادة سياسيا من احتكار المنظومة القانونية وتغيير التركيب الدستوري.

ولقد انتقلت معالجة الدولة للسلفية بعد تاريخ أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ التي كان يسيطر عليها الهاجس الأمني إلى المزوجة بين الأمني والتربوي والثقافي، حيث تالتت مبادرات تعزيز مفاهيم الحوار بين الأديان والثقافات. وإذا كانت الندوات الفكرية الدولية آلية أساسية من آليات تنظيم التدين في تونس بدليل كثافة تواترها وانتظامه، إضافة إلى تأطير الجهاز الديني الرسمي والأئمة الخطباء طبقا لقراءة الدولة للإسلام، فإن المجال التربوي قد تمّ توظيفه لنشر القيم، التي يقوم عليها الخطاب السياسي وتمثل مفاهيمه المركزية وتقصّد بذلك قيم الحوار والتسامح والعقلانية والوسطية ونبذ الغلو، ولعل قانون ٢٣ جويلية ٢٠٠٢ المتعلق بالتربية والتعليم والتي ينص على النهوض بقيم التسامح الديني والعنقي والمساواة بين الجنسين، ترجمة تشريعية لمدى توظيف الدولة للحقل التربوي.

إذاً رغم اختلاف المرجعيات والروافد والأطروحات بين النخبتين السياسيتين اللتين حكمتا تونس منذ تاريخ الاستقلال وبناء الدولة الوطنية إلى تاريخ ثورة ١٤ جانفي، فإن هناك ما يطبع العلاقة بين الدولة والدين ببعض الخصائص الكبرى وهي الدولة الطاغية والمفرطة للشعائر الدينية وهيمنة الايديولوجيا والمراقبة الأمنية والسياسية للفضاء العمومي من أجل 'تنقيته' من العلامات وعلى رأسها الحجاب.

ولقد أثبتت الأحداث الأخيرة كيف أن استعمال قوة الدولة واستثنائها بعملية فرض تصور ايديولوجي خاص برؤيتها قيما وسلوكا، لم يمنع من الانفلات من سطوة قوة الدولة ومراقبتها.

لذلك فإن وضع بنود عقد واضحة تتجاوز الإرث السلبي من المناورات والتوتر والتوظيف الايديولوجي من أوكد مدارات الاهتمام التي لا بد من أن لا تغفل عنها العلاقة بين الدين ومرحلة الانتقال الديمقراطي في تونس. ذلك أن علاقة الدولة بالدين في تونس ما بعد الثورة من المسائل المهمة التي دونها يصعب رسم آفاق الثورة بعيداً عن إعادة إنتاج علاقة لم تكن كما يجب.

- ١ المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢، الطبعة الأولى، ص. ٥٤.
- ٢ أحدثت الدولة الوطنية خطة مقني الجمهورية وهو مفتي واحد لجميع التونسيين ويتمثل دوره في حفظ المثل العليا للدين وللأخلاق وإقامة مراسم الشعائر والتقليد الصادرة من رئيس الحكومة. وينص أمر ١٩٦٢ على أن مفتي الجمهورية «مستشارا للدولة في شؤون الشريعة وأصول الدين والمراسم الإسلامية. وهو ما يعني أن «القرار» الديني أصبح من مشمولات السلطة السياسية. أنظر: أسماء نويرة بن دعية، مفتي الجمهورية في تونس: المؤسسة والوظيفة، سيراس للنشر تونس، ٢٠٠١، الطبعة الأولى، ص. ٥٢.
- ٣ وناس، المنصف، الدولة والمسألة الثقافية في تونس، الكتاب الأول، دار الميثاق للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة ١٩٨٨، ص. ٢٨٧.
- ٤ المصدر السابق، الصفحة نفسها.
- ٥ المسيري، ص. ٥٤.
- ٦ دعا بورقيبة إلى الإفطار في رمضان من خلال ثلاثة خطب (١٨ فيفري ١٩٦٠، ١٧ مارس ١٩٦٠، ٣ سبتمبر ١٩٦٠).
- ٧ المفتي عبد العزيز جعيط هو الذي رفض تقديم الفتوى وتمت إقالته من طرف بورقيبة وظل منصب الافتاء شاغرا لمدة سنتين.

الأنثوي في الثورة التونسية

عندما اتصلوا بي لكتابة مقال حول الثورة التونسية في عيون المرأة التونسية تساءلت: هل الثورة في عيون المرأة التونسية مختلفة عن الثورة في عيون الرجل التونسي؟ ورغم أنني ممن يؤمنون بأن مفهوم المرأة كائنًا مستقلًا هو مفهوم حديث فإن تخصيص رؤية الثورة من منظور النوع الاجتماعي لم يجد في نفسي هوى للكتابة وأنا لا أكتب إلا عن الهوى.

وفي مقابل ذلك وجدت نفسي راغبة في كتابة مقال عن الثورة التونسية من المنظور الأنثوي. فأنا وإن كنت أومن إيمانًا عميقًا بأنه من المفروض أن يكون للمرأة والرجل نفس الحقوق والواجبات، أميز بين الرؤية الذكورية للعالم والرؤية الأنثوية وفق ما تشير إليه كثير من الكتابات في مجال التحليل النفسي أو في المجال الفلسفي.

الإنسان -ذكرًا كان أو أنثى- له بعد فاعل ولنسمّه البعد الذكوري وله بعد منفعل ولنسمّه البعد الأنثوي. والحضارة الغربية الحديثة تركّز على البعد الأول للمرء مهملة البعد الثاني أي إنها توهم الإنسان بأنه هو وحده الفاعل المسيطر على الكون وبأن كل رغباته قابلة للتحقق. أليس أن الإنسان بضغطه زرّ على الكمبيوتر يحصل على آلاف المعلومات التي يريدّها؟ أليس أن الأدوية والجراحة وسواها تحاول أن تمنع عنه المرض والشيخوخة؟ أليس أن الإشهار يصوّر له كل شيء في خدمته من أجل توفير كل حاجاته وتحقيق كل رغباته؟

ولكن ما علاقة هذا الكلام بالثورة التونسية؟

إنّ تعامل كثير من المهتمين بالثورة التونسية من إعلاميين وسواهم يقدّم هذه الثورة وكأنها فعل من الشعب مخطط له ومقصود. عندما تسمعهم يتكلمون يذهب في ذهن من لا يغوص في أعماق الكلم أنّ التونسيين (على فرض تحديد عددهم ونوعهم) قد اتفقوا فجأة منذ ١٧ ديسمبر تاريخ انطلاق الشرارة الأولى للثورة على أن يكون يوم ١٤ جانفي يوم تحقق الثورة بخروج الرئيس السابق للبلاد. عندما تسمعهم يتكلمون تجدهم يركّزون على الفعل أي إنهم من المنظور الرمزي يركّزون على البعد الذكوري وكأنّ الثورة طفرة نشأت فجأة من عدم، وكأنّ كل من خرج لمواجهة قوى القمع وكل من كتب على صفحات الأنترنت تعليقا ناقدا أو ساخرا أو تائرا كان يعرف مسبقا نتيجة فعله.

إنّ صورة الفاعل ذات البعد الرمزي الذكوري هي التي شاعت وانتشرت بصفقتها تمثيلا رمزيا للثورة. ولم يفتن كثيرون إلى البعد الأنثوي المنفصل الضروري لتحقق أي حدث بما ينطبق أيضا على حدث الثورة التونسية، وقد تجسّم هذا البعد وفق وجهين :

الطريق أهم من المنطلق والهدف

يغلب على الناس -وفق التصوّرات الشائعة في هذا العصر- الاهتمام بالنتيجة دون سواها. فعندما يمرض شخص ويشفى نركّز على شفائه وعندما نلقي بذرة وتزهر نركّز على الزهرة وعندما يعيش شعب ما سنين من الدكتاتورية ثم تتحقق ثورة هدفها الكرامة والحرية نركّز على الثورة. وهذا ليس مشكلا في ذاته. المشكل أن نقتصر فحسب على النتيجة وأن ننسى المراحل التي مرّ بها الفعل ليتحقق. فبين المرض والشفاء مراحل وأحوال، وبين البذر والحصاد مراحل وأحوال، وبين الدكتاتورية والانتفاض من أجل الحرية مراحل وأحوال. هذه المراحل هي الطريق إلى الهدف. ولولاها لما كان. فعلى طريق الثورة التونسية حصلت تراكمات وتراكمات هي نضالات كثير من الحقوقيين والإعلاميين والممارسين للعمل السياسي وهي تعذيب وسجن كثيرين وهي رفض الكثيرين الاندراج في منظومة الفساد بشكل أو بآخر وهي تراكمات من الظلم والقهر والفساد كان لا بدّ من بلوغها أوج ما يتحمّله المخيال الشعبي حتى يلفظ الظلم والقهر والفساد انطلاقا من فعل الثورة.

إنّ السنوات التي حضرت للثورة هي شبيهة بالأشهر التي يقضيها الجنين في رحم أمه في صمت يتعدّى ويكبر حتى تحين لحظة الولادة. ولولا هذه الشهور التسعة لما وُلد أحد،

ولولا سنوات القمع وتصديّ البعض لها عبر زمن طويل لما ولدت الثورة التّونسيّة. هذا هو البعد الرّمزيّ الأنثويّ الأوّل لهذه الثورة : تذكّر التأثير الانفعالي للحدثان *processus* الذي بدونّه لا يتحقّق الفعل.

العالم باعتباره قوّة

الأمر الثاني الذي ينسأه من يتحدّث عن الثورة التّونسيّة من المنظور الذّكوريّ الفاعل وحده هو أنّ تحقّق أيّ ثورة شأنه في ذلك شأن تحقّق أيّ فعل لا يمكن أن ينتج فحسب عن الفعل في ذاته. فلو كان الأمر كذلك لتحقّقت أهداف جميع النّاس ما أن يضطلعوا بفعل من الأفعال. إنّ تحقّق الفعل مفتقر إلى آخر لا يمكن تحديده ولا تمثّله. هذا الموضوع شبيه بما يسمه شوبنهاور بالقوّة التي تحكم العالم. وهذا العنصر الخارج الذي لا يمكن أن يتمثّله الإدراك العقليّ ولا يمكن أن يحده العقل البشريّ هو من صميم مجال الانفعال البشريّ. إنّ جوهر حدود الإنسان يسعى ويعمل ولكنّه يعرف أنّه غير قادر منذ البدء على أن يضمن نتيجة فعله. فليس الانفعال من هذا المنظور إذاً ضعفاً ولا عيباً ولكنّه من صميم المنزلة البشريّة في بعدها الرّمزيّ الأنثويّ. وهذا هو البعد الأنثويّ الثاني للثورة التّونسيّة : الوعي بأنّ هناك إرادة أخرى عليا إلى جانب إرادة البشر حكمت بأنّ تتحقّق الثورة في ذلك الوقت دون سواه وبذلك السبيل لا غيره.

واليوم وبعد أن تحقّقت الثورة التّونسيّة التي أدت إلى تغيير سياسيّ تلاه تغيير في المشهد الإعلاميّ والاجتماعيّ، أن الأوان في رأينا للتفكير في تحقّق الثورة الأهمّ ونعني بها الثورة الثقافيّة والفكريّة. فبعد أشهر قليلة من الثورة يمكن أن نقول إنّ كثيراً ممّا حولنا قد تغيّر ولكنّ التّغيير الأساسيّ الجوهريّ ما زال أفقا منشوداً لم يدرك بعد. يقول الله تعالى : «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرّعد/١١). وكثير ممّا في أنفس التّونسيين لم يتغيّر. عقليّة امتلاك الحقيقة هي ذاتها، النّاس تتبادل التّهم والشّتائم، والعنف يتجاوز أحيانا اللفظيّ ليغدو جسديّاً. وعقليّة «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» - في قراءتها الخاطئة - تجعل البعض يبرّر للعنف إذا كان المعنّفون جماعته والمعنّفين هم الآخرين، ويستكره في الحال العكسيّة. تذكّرت أكثر من مرّة هذه الأيّام قولة جبران خليل جبران : «وإن كانت طاغية تودّون خلعها عن عرشه فانظروا أولاً إن كان عرشه القائم في أعماقكم قد تهدّم.»

إنّ هذا الوضع انهيار للتصوّرات 'الذّكوريّة' للثّورة التي أرادت أن توهم النّاس بأنّ حلول فجر الخامس عشر من جانفي سيحوّل البلاد إلى جنّة، سيحقّق الشّغل والكرامة للجميع ويكفل علويّة القانون لكلّ. سيغيّر العقليّات والتصوّرات فجأة. نسي الجميع البعد الانفعاليّ الأنثويّ، ذلك الذي يذكّرنا بأنّ علينا العمل والانتظار في الآن نفسه حتّى تتضح هذه الثّورة بعد سنوات بفعل النّاس الغيورين على مصلحة البلاد ويتأثير الزّمن والتّعلّم من الأخطاء أيضا. إنّ أفق المستقبل شأن كلّ ما في الكون تكامل بين الذّكوريّ : الفعل والعمل، والأنثويّ : تراكم مسوّغات ذلك الفعل وتحقّق أوان قطف ثماره.

شهادت

الشباب الجامح : المفهوم والتمرد

توصفُ التغيرات التي تحدث الآن في العالم العربي، بأنها شبابية في جوهرها. لذلك جاءت بشكل مفاجئ، وهذا أضفى على ما يحدث الآن طابعاً غرائبيّ الصُّورة، مُكتفاً بالغموض، ومثيراً للقلق، بحيثُ يَشُقُّ على المتأمل فيه أن يكشف عن أسبابه، أو يستشرف أفاقه. فلئن كان جيلُ الشباب العربيّ الآن هو أساس هذا التغيير التاريخي، الذي سوف يقودُ أمةً بأكملها إلى مُنعطف، يؤول بها إلى تحوّل حضاريّ عظيم، فهل يكونُ من المسوِّغ أو المقبول أن يُفسحَ في المجال لهؤلاء الشباب كي يتحكموا بمصائر البشر دون مساءلتهم عن فهمهم لأنفسهم، أو تحديدهم للمبادئ التي يصدرون عنها، أو توضيحهم للأمال التي يتطلعون إلى تحقيقها ؟

قد تكونُ هذه المسألة مُفتحة لإثارة إشكالية تتعلق بالاختلاف بين الشباب أنفسهم في طبائعهم، وانتماءاتهم وثقافتهم. ولا ريب في أن هذا الاختلاف عينه بين الشباب يفضي إلى تباين، في أساليب تفكيرهم إلى حدٍ يدعو للتناقض. خصوصاً أن المرء في هذا المقام لا يكونُ إزاء مفهوم عقليّ واحد للشباب، ينطبقُ على حالات عينية متماثلة في الواقع الفعلي، وإنما يكونُ إزاء مفاهيم متنوعة لا تنطبقُ إلا في أفقٍ تباينها، على ما ينضوي فيها، من تعيّنات مُساوقة لها.

لذلك يتعدّرُ تكوينُ تصوّرٍ نظريّ لمفهوم الشباب الذي يقوم بما يدعى 'التغيير'. وبترتبٍ على ذلك أن الكلام على وجود معيار لمنطلقات عقائدية تحدّد معنى التغيير في هذا المنحى، أمر يتعدّرُ هو كذلك. وهذا يعودُ إلى أن المعايير في ما يرتبط بهذا الشأن، لا يمكن أن تكون محصّلة لمنظور واحد وحيد خاصّ بفضة من الشباب بعينها؛ وإنما هي تابعة للتناقضات القائمة بين فئات الشباب أنفسهم. وهذه التناقضات ليست مُجرّد خلافاً عارضة، بل لها دلالات، تُهدّدُ بنشوب صراعات من المرجح أن تكون دامية في مستقبل الحياة. وآية ذلك أن الكثرة الكاثرة من الشباب العربي من الممكن أنها لم تتخلص حتى الآن من الولاء للعرق والقبيلة والعشيرة والعائلة، أضف إلى ذلك التعصّب للدين والمذهب والطائفة.

وهناك أمرٌ آخرٌ لا يقلُّ خطورةً، وهو أنه إذا كانت غالبيةُ الشباب العربيِّ لم تتحرَّرَ من العصبيةِ بأشكالها المختلفة، فإنَّ هناك بالمقابل وضعاً من اللاانتماء أخذَ يلفُّ مجموعات من الشباب في عالمنا العربيِّ، بشكلٌ يُفضي إلى منع وجودِ هويةٍ حقيقيةٍ تُميِّزُهُم في علاقاتهم مع ذواتهم ومع الأشياءِ والعالم. وهذا يدفعُ بهم إلى الحياةِ في نوعٍ من الحيرةِ والضياغ. ولا ريبَ أنَّ في محاولةٍ وضع تصنيفاتٍ لجموع الشباب اختزالاً قسرياً واضحاً للتنوعِ اللامحدودِ الكامنِ في عوالمهم الشعوريةِ. فالشباب هو في جوهره موجودٌ مُفردٌ نسيجٌ وحده، يندُّ عن التصنيفاتِ كافةً، لكن ما الحريةُ بالنسبةِ لهذه الحشودِ الهائلةِ من الشباب العربيِّ الثائر؟ هنا يُمكن أن تحملَ الحريةُ دلالاتٍ متعددة: سياسيةً، دينيةً، اجتماعيةً، ثقافيةً، جنسيةً... الخ. غير أنَّ الحريةَ هنا تنطوي، من بين الدلالات التي تحملها على دلالةٍ تهددُ حقيقةَ الحريةِ نفسها. فالشباب العربيِّ في جزءٍ كبيرٍ منه على الأقلِ يثورُ الآن باسم الدينِ في وجهِ السُّلطة. والغاية من ذلك هي الحصولُ على الحريةِ. لكن ألا يُعدُّ الدينُ بحكم التجربةِ التاريخيةِ للنوعِ الإنسانيِّ، أقسى أنواعِ السُّلطات وأكثرها ثباتاً وأشدّها تقييداً للحريةِ؟ فكيف يعلنُ أتباعه الآن صراحةً أنَّهم ضدُّ السُّلطة السياسيةِ المفروضةِ عليهم، لأنَّها تسلبهم الحريةَ؟ وهم بمطالبتهم بحريتهم يَشُدون بسطَ نفوذهم، وبالتالي إعادةِ إحياءِ سلطتهم، لكن بأسلوبٍ جديدٍ.

بيد أنَّ تبوأهم المفترض للسُّلطة في حال تحقُّقه، هل يهيئهم، من حيث مُنطلقه، لإعادةِ النظرِ في أصلِ سلطتهم الدينيةِ المطلقة، من منظورٍ ينتزعُ منها إطلاقها، ويحدِّها على أنها نسبيةٌ؟ والمقصود بالنسبيةِ هنا ألا تكونُ سُلطةِ الدينِ هي فقط التي تمتلك المعنى النهائي للوجود. وإذا كان ذلك كذلك؛ كان لزاماً على هؤلاء الشبان الذين يصدرون عن منطلقاتٍ دينيةٍ، من حيث أنَّهم يطالبون بحريتهم الخاصة، أن لا يفهموا معناها في ضوءِ الدين، إذا قُدِّر لهم بالفعل أن ينالوها. لأنَّهم إذا فهموها هذا الفهم لن يزيدوا على أنَّهم سوف يحولون حريتهم المنشودة إلى سُلطةِ قامةٍ لا تعدو أن تكون إعادةِ إنتاجٍ للسُّلطة التي يواجهونها، ولكن بلبوسٍ جديدٍ.

والمفارقةُ الغريبةُ أنَّ صنفَ الشبابِ الثائرِ هذا ذا النزعةِ الدينيةِ، يجد الآن مَنْ يتضامن معه من صنوفِ الشبابِ الأخرى: ممن ينتمي إلى اتجاهاتٍ دينيةٍ مُغايرةٍ مُكفَّرةٍ وفقاً لمركزيةٍ مزعومةٍ في الدينِ السائد، وممن لا يكثرث على الإطلاق بالدين؛ وممن يمكن وضعه في خانةِ الإلحادِ والعداءِ مع الدين. يلاحظ إذاً وجودَ ائتلافٍ غير متوقع بين قوى متنافرةٍ يَجْمَعُها ما يسمَّى 'شوارع التغيير'، تحت اسم 'شباب الثورة'.

وهنا نرى حشداً غريباً في شوارع التغييرِ هذه، يتألف من شخصياتٍ شبابيةٍ، تُشكِّلُ خليطاً، يشمل المتدينين والأكاديمي والشاعر والفنان والروائي والفلاح والصناعي والتاجر... الخ. وإذا أردنا أن نذهب بشجاعة القول إلى أبعد من ذلك لابدُّ من التأكيد على أنَّ هذه الشوارع آفةُ الذكر تكتنف بشراً كان من غير المتوقع أن يوجد أي إمكان لالتقائهم

في أية صيغة . وتحقق هذا الالتقاء عينه بيارك الآن من قبل أشخاص تُعزى مرجعياتهم إلى مشاربٍ مُتضاربة.

فما الذي يوحدُ الأميرَ الحاكمَ والفقيرَ الدينيَ والمُفكرَ القوميَ والمعارضَ السياسيَ والإعلاميَ والناشطَ الحقوقيَ والمرأةَ المتدينةَ والمتقنةَ غيرَ المتدينة... الخ، أقول: ما الذي يوحدُ هؤلاء جميعهم في الإشادة بشباب التغيير الغامض ؟ ربّما تحوّلَ عالمنا العربيّ فجأةً ومن دون كفاحٍ تاريخيٍّ سابقٍ إلى عالمٍ مثالي لا تسوده إلا المبادئُ الإنسانيّةُ الشموليّةُ ! فالشبابُ العربيّ الآنُ بوصفه مُغيراً لواقعه السياسي الاستبداديّ يتلقّى دعماً لا يقفُ عند حدٍّ مؤيديه من أبناء جلدته؛ بل يتعدى ذلك إلى عمقِ الدوائرِ السياسيّةِ والثقافيةِ، والإعلاميةِ والاجتماعيةِ الغربيّةِ. هذا يعني تماماً وجودَ إجماعٍ كليٍّ لا مثيلَ له على نُصرةِ هؤلاء الشبان. لذلك السؤالُ الأساسيّ الآنُ هو: ما الذي يعنيه مفهومُ الشبابِ بالرغم من صعوبةِ تحديده، بالنسبةِ للشبابِ أنفسهم في ضوء تجاربهم الفرديّةِ الخاصّةِ، بمعزل عن التأويلات التي تُحمهم في ما لا يُمثلهم فعلاً ؟

ومن أجل الحصول على جوابٍ جوهريٍّ قدّرَ الإمكانَ قُمنّا بطرح هذا السؤال نفسه على عدد من الشباب المثقف ممن يعيش تجربة الشاب وحدها، دون أن يعني ذلك انتماءه إلى هذا الطّرف أو ذاك؛ بل يعني انتماءه لحياة الشباب ذاتها . فمن المجال الوجوديّ الخالص للمعاناة الشبابيّة، سوف يطلع القارئ على آراء شبابية متنوّعة ومتفاوتة، تساعد في فهم جيلٍ بأكمله بتناقضاته الصارخة كلها.

وائل قيس

البوح بما نشتهي

في غفلة من زمن ارتدى أجنحة السواد، كنا نمني النفس ب حياة جنونية، تعصف بنا وفق إرادة المخيلة المذهولة برائحة الثورة، المرأة، الحرية، الحب، النشوة، ولجنا إلى غواية الشباب، اقتحمناها من بابها الكبير، وكلنا أمل. شباب في بداية الحياة، خططنا وأعطينا لمستقبلنا، خرائط مرصعة بالفرح، والورود البنفسجية. رسمنا على السماء مستقبلنا، أنهكنا مخيلتنا يومها في التفكير، حتى أدركنا الثمل، وما تمنيناها لم يكن سوى رحلة دقائق، عشناها بفضائها الفسيح، وبعدها أخذنا نللمم هزائماً، ونحصى ما جنيناه من خسائر. مضينا إلى المستقبل ونحن مشوهون من ركائز الواقع. انتعلنا ما نستطيع من أمل تلاشى في سماء الشرق، حاربنا فتات الحاضر، ودخلنا سجلات خرجنا مهزومين منها منذ البداية، وكنا نعيد المحاولة، ننجح تارة ونهزم أخرى، كان الشرق وما يحيطه من أنسجة إنسانية، فسحة بيضاء تزهر ربيعاً وسعادة مزورة، كنا نعلم أنها مزورة ولكننا ضحكنا على أنفسنا، لنمهد طريق الفرع لحاضرنا.

الآن وبعد ما جنيناه من مكائد، وهزائم، وعنق، ونرجسية، وخيانة، وقهر، وصلنا إلى الطريق الفاصل الذي لا رجعة عنه. لقد أنهكنا الشرق بكامل جبروته، طغيانه، قساوته، أنهكنا حتى صرخنا في وجه الصدى، والفراغ المتروك لنا : اللعنة على هذا الشرق اللعين !
الآن وبعد تعرية واقع الحياة الشبابية، لا تبدو لي سوى فسحة صغيرة تلصقت على الحلم وراءها، بمستقبل مفعم بالنشاط، والحيوية، مستقبل له أمل بطعم الكرز، مستقبل مخالف لما كنت أشاهده، وأعيشه وسط بيئة منغلقة على نفسها، بيئة ما تزال تجري وراء فكرها الغيبي، وتتأمل الخير من السماء، تلك البيئة التي أتيت منها وكي إيماناً بأنني مقبل على مجتمع أكثر انفتاحاً، وشغفاً، رمتني في مستنقع من الأحلام الزائفة، والمؤلمة. لحظة فرز الحقائق أدركت أنني مخطئ، وحينها فقط وضعت أمام خيارتي، إما العودة إلى الوراء، أو متابعة الحياة وفق أسس جديدة، فلسفة جديدة، بعيدة عن الإيديولوجيات ومحاكم التفتيش الجديدة، فلسفة تسج خيوطها باكتشاف الواقع والحياة، صممت خطاي الجديدة بإرادتي، وعزيمة الناهضين من الأنقاض. قضيت على جميع المقدسات في ذاتي المليئة بالحروب الخاسرة، وسرت وراء حلمي الجديد. هكذا أدركت نهاية شبابي، مرحلة مليئة بالهزائم والإحباط، مرحلة كان يسودها الشيء في سبيل اللاشيء.

من أفنية المساجد وحلقات العلم الغيبي، إلى اليسار وكل ما يحويه من تحرر وشك وتفكيك، كان الانتقال الفجائي، ما جعل الجميع يصدّم لهذه النقلة النوعية في التفكير

ومفاهيم الحياة، من مجتمع مغلق على نفسه، مليء بأنسجة الماوراء، والتمني اللامتناهي، إلى مجتمع مشاكس، مليء بالأمل المشرق على الغد.

كان اليسار وقتها، بوابة العالم الجديد، بأدبه الواقعي، ونظريته الاشتراكية. صدمني وقتها كارل ماركس بكتابه الشهير رأس المال ودخل لينين على خط الفكر بيساريته الطفولية، وظهرت الرايات الحمراء من بعيد، وبدأت تلوح لي ولأصدقائي وسط الأحلام التي كنا نعيشها، كانت الفكرة جميلة بالنسبة لشاب مقبل على مجتمع يناقض مجتمعه الواقعي. كانت الفكرة حينها مذهلة إلى حد الرجفان، وبدت الطرق معبدة برياح الاقتصاد الاشتراكي، وأزمة الغرب الرأسمالي.

رحلة شاقّة من العمل التطوعي في سبيل اللاشيء، رحلة أغلقت الآن بجرح مازال ينز المزيد منها قيح متخثر، والمزيد من الذكرى المؤلمة، لشباب ضاع في غياهب الأدلجة، والفكر الأحادي. خسرت ما خسرت، ولم أريج سوى نفسي، وما عرفته من حقائق إيديولوجية، سرت بها دون أن أدرك فجاجتها، ومجونها الاستوائي، في شرق أخذ يشق طريق التماهي، في عالم العقائد، والأفكار الوراثة، والهوية الإبداعية، والانتماء إلى الماضي، هكذا عرفت اليسار بكامل مجونه، وحركته الدائمة، ولم أدرك مفاتن الجسد، اكتشفت اليسار. وتأخرت في اكتشاف جسدي، خوفاً على تشويه اليسار الشيوعي. أهملت الجسد على رصيف الشهوة، وأهملت الفتاة التي انتظرتني دون أن أدرك جسدها في وقت كان يتوجب عليّ أن أعرف خرائط وتضاريس الجسد، وأماكن عزلته، ومنحنياته الشهوانية، فضاع وسط الزحام، وركام الأيام، تعلمت اليسار الشرقي، والآن أدرك عمق هذا الشرق الفاضح، بكل خياناته التي تتكامل لتحملها النفس. ضاع الجسد في هذا الغياب، وضاع معه آخرون إلى غير رجعة. للوهلة الأولى تبدو رحلة الحياة الشبابية، ومضة صغيرة تفكك بذاكرة العمر البشري، رحلة كشفت ظلالها لأزلية العمر المجهول بالنسبة لي ولأصدقائي كشباب، حيث ظننا أننا على طريق التأسيس لحياة مثالية، حياة لم نكن ندرك صعوبتها، وسط هذه الأجواء المشحونة، بالتكفير، والتخوين. نضجنا كشباب، وإذ أنني الآن أتكلم بصيغة الجمع، فلأنّ كثيراً من أصدقائي، وقعوا في نفس هذه العزلة وخرجوا سالمين. نضجنا في ظلال المصطلحات 'نمط الإنتاج الرأسمالي'، 'القيمة الزائدة'، 'ديكتاتورية البروليتاريا'، 'النظام الاشتراكي'، 'الأدب الاشتراكي'... إلخ، الآن تبدو هذه المصطلحات قديمة قدم العالم البشري.

نظراً للتطور الذي حصل لتاريخنا كبشر حقيقيين في النهاية، فتورة الاتصالات إحدى مفرزات النظام الرأسمالي، ساهمت وبشكل كبير في إحداث التغيير الجذري الذي يعصف بمنطقتنا العربية. وبما أن لينين أعلن بأنه على الفرد الشيوعي كي يكون شيوعياً، عليه أن يكون ضمن الحزب، فإننا سلطنا طريق العلمانية بكامل حقيقتها المذهلة، وتبدو لنا اليوم كمرحلة أخرى من تاريخنا كشباب، علينا إدراكها لتسير وفق حياة جديدة، لها امتيازها الأسمى: الحرية.

أتذكر الآن رحلة المجهول، رحلة الخدمة الإلزامية، كانت الرحلة متعبة وكثيفة بالتأملات. أن تسير إلى مكان مجهول، أن تصعد إلى حافلة مليئة بالوجوه الحزينة الغربية، وتقودك العجلات إلى عالم مختلف، ولا يمت لعالمك بشيء. أشخاص جدد لم تكن تتوقع في حياتك السابقة واللاحقة أن تقابلهم، كانت الرحلة مليئة بالأشواك، والطرق الوعرة. أن ابتسم في وجه الآخر رغماً عني، وأضمد جراح المهزوم، في وقت كنت أبحث عن أحد يضمد ألمي، لهو ألم مزدوج. حالة من الكآبة ضمن مجتمع ذكوري صاف. لا مكان للآخر هنا. وإلى الآن أذكر رائحة البارود، وصوت الطلقة، تلك الرائحة التي دخلت إلى أنفي، فأصابتي بشهوة الاختراق، أصابني لحظتها حالة من المجون، والهوس الشيطاني، شبق من نوع آخر، رائحة التراب المحروق، وصوت الطلقة المقتحمة لصدر الهواء العاري، شعرت يوماً أنني جرحت الهواء، وتركته ينزف ألماً، خشيت أن تتطاير أشلاؤها وتصيب ما تبقى من جسدي الأعزل. وعندما نهضت تحسست جسدي خوفاً من إصابة خاطئة لم أدركها. أذكر كيف شممت رائحة البارود المنصهر داخل السلاح، وتخيلت لحظتها السلاح، فتاة بكامل شبقها ترمي نفسها بين يدي، وما يكفيني من هذا الألم أنني خرجت بأقل الخسائر الممكنة.

أنهيت تلك المرحلة، على صورة التونسي الكبير محمد البوعزيزي صاحب الفضل علينا نحن الشباب، ومحرضنا على التغيير، حينما كان يحضر برائحة جسده الصارخ بالحروق إسفين اللحظة التاريخية التي عصفت بالعالم العربي. وإصرار الشباب العربي على التغيير الجذري لواقعهم، ستجعل الآخرين يدركون عمق هذه الحركات، من خلال إظهار الشباب لكامل وعيهم العالي لفكرة التغيير. وفي هذه المرحلة بالذات، الشباب هو مفتاح التغيير. نعم. نحن مفتاح التغيير لخريطة هذا العالم القبيح، والمليء بالانتهازية، والخوف، الخوف من كل شيء.

لقد ولدنا في لحظة الصمت، وعشنا في ظلها. أما اليوم فعلياً أن نتكلم ونصرخ عالياً: كفى تنكيلاً بنا. أن لنا أن نحيا كما نشاء. أن لنا أن نسير في هذه الحياة وفق مشيئتنا، وأن نكتب قدرنا بأيدينا، لا يعنيكم إن تركنا موتنا للمجهول، أم قررنا إنهاء حياتنا بطلقة مسدس واضحة. لم نعد نعني لأحد شيئاً، ولا يعنينا أحد، نحن اليوم من يكتب التاريخ، ويدونه بأياد بيضاء لا تُتسب لأي سلطان. ونحن من يرسم المستقبل، إن كان هنا، أو باريس، أو برلين، أو كندا، فالقهر في هذا العالم هو ذاته. سنغامر في هذه العالم لندرك مدى جماله وقبحه. لندرك الخطأ من الصواب، سنسير وسط هذا الزحام الراكد، لنكتشف حجم هشاشة الآخرين وبؤسهم، نحن من يجدد الحياة، ونحن يزرع وردها. وها نحن نعيش لحظة التجديد الممكنة، ولم يعد يعني ما يثار من أفكار تدور حول النضج، والتجارب القديمة. اليوم نحن من يبني العالم، فالتأبث أن هذا العالم يعيش على نبض الشباب، وحيويتهم. تعلمنا من هزائم الآخرين كيف نتصر، وكيف نؤسس لمستقبلنا، ولهنا، شغفنا، حبنا، وجعنا، ألمنا، علينا أن نرسم خريطة حياتنا بإرادتنا.

لم نل نصيبنا من الحياة في الفترة السابقة، هي فرصتنا لنحصل على نصيبنا الكافي من العيش بجنونا الحالم والمتواضع. ولن نشي لأحد بما نريد، ونعلم، ومن أراد المعرفة، عليه بالتلصص على مخيلتنا، وأفكارنا الجميلة. اليوم جميع من حولي يبني آماله، على السفر إلى الخارج، على العيش خارج هذه الأمكنة التي شوهتنا، وزادتنا بؤساً، وشقاءً. لم يورثنا أهلنا سوى الخسائر، ولم يورثنا المجتمع سوى الإيمان بالماورائيات، والآخرة الحزينة، تلك الآخرة التي تم تصديرها إلينا، كالحليب الذي شربناه في صغرنا، لم نكن نملك في صغرنا الخيار. كان علينا أن نسير وفق إرادة العائلة، كنا وقتها كالورود التي بدأ ربيعها يزهر.

أما الآن وبعد أن تلقينا الصدمات، وتعرضنا للمزيد من الكدمات، ندرك أننا سنكمل حياتنا مثل ما نريد، مثل ما نخطط في جلسات ثملنا، وحننا على هذا الشرق، على هذا المجتمع المحكوم بأفكاره التاريخية، مجتمع منذ آلاف السنين لا يستطيع تجاوز نفسه، مجتمع ما زال شامخاً بفكره الأزلي، لم ولن يتطور، لأنه يدرك خطورة التطور، والسير مع قوافل الحاضر، قوافل التحرر، ومناهج الحياة الجديدة. هذا المجتمع أصبح مليئاً بالعضن. ولأننا لم نستطع إصلاحه، قررنا التواري عن الأنظار بعض الوقت. نعم قررنا التواري والالتفاف حول المجهول، حيث تكون الرجعة الممكنة، لإصلاح هذا الخراب الحاصل في طرقتنا. ستكون مهمتنا تجميل القبح والشتات، سنعود لنعيش لحظة الولادة، لحظة المخاض العسير. فنحن الآن لا نملك إلا ذكرى القبلة الأولى، والعناق الأول، في لحظة سرقناها من هذا الركام المحطم، لحظة التدجين الأولى للجسد. فمأساة حزننا اليوم : لماذا تأخرنا في اكتشاف جسدنا ؟ وتركناه معرضاً لسهام العفة المأخوذة من كتب التراث والعقائد ؟

من بوابة هذا المنعطف لتاريخنا، يبدو الشباب أكثر انفتاحاً، وشغفاً بالحياة، أكثر إصراراً على متابعة الحياة من هذه اللحظة، وفق ما يرسمون من تطلعات، وآمال. عزيمة مبنية على التضحية في سبيل العيش، بهوس فاضح، غاضب، مليء بالمفردات المبتكرة، والحديثة. من ينظر اليوم إلينا، سيعرف مدى طموحنا، وإصرارنا على تحقيق ما نريد من عبث، سنعبث بهذه الحياة حتى نتعب. اليوم سنصنع ما عجزنا عن صنعه في فترتنا الذهبية. سنسير على الصراط المستقيم لإدراك هدفنا، ونصنع من العدم جوهر الحياة الجديدة، جوهر الأمل المفقود، في غياهب الشرق وما يحيطه من منحنيات أزلية، وركام فكري مللنا تكراره في أمكنتنا، التي بنينا عليها أحلامنا. اليوم يبدو كل شيء وكأنه مولود جديد، للتو هبط من رحم أمه إلى الحياة، متكورين على أنفسنا نعيد ترتيب فكرنا، لنصل إلى غايتنا. نحن اليوم نمارس نقدنا للمجتمع عبر المدونات، إنه عصر التدوين وثورة الفيسبوك، ومن هذا النقد بدأ التحرك من أجل التغيير. أصبحنا مالكين لزمم الأمور والمبادرة. ولدنا في قلب الفعل وردة الفعل. استطعنا جعل أي عبارة عن القبلة، أو حلم السفر، أو الحب، أو الصداقة... إلخ، توازي صراخ الشباب المتواجدين في ساحات التغيير. استطاع

التدوين أن يضعنا في قلب العملية التي تعيد بناء الأيديولوجيات وسردية المجتمعات، تم دمجها في بوتقة واحدة : تكثيف الجمال الموجود، وتجميل القبيح.

يبدو الأدب الآن وبكامل التواءاته، ومنعرجاته، خير سبيل لإكمال مسيرة الخيال، بخيالاته، وانكساراته، فهو يظهر كسرب من الطيور المهاجرة إلى مقصدها، تجاوره أطراف العلمانية بكامل شراستها، وحرّبا ضد الأفكار المحنطة في رفوف مطابخنا، ومنازلنا العشوائية. ولولم نكن مولودين في هذا الشرق، لما أدركنا العشوائيات بفضاعتها، وحقدتها، على المقيمين في منازلها الهرمة. تعلمنا منها فن الصمت، حتى أصبحنا نبتكر أساليب جديدة للصمت، وإغماض أعيننا عما يحصل أمامنا من دمار، وفتك بالآخر. وصلنا الآن إلى مرحلة اللاعودة، ولكل منا وجهته. اعتراف في أحد الجلسات، وزلة لسان عابرة، أفضت بنا إلى البوح بما نشتهي، خفنا أن نسميه اللقاء الأخير. بوح يتماهى مع الصراحة، واعترافات على وشوشات الزمن الحزين، تم إدراجه ضمن خطط العمل الموسوعة. وبدأ كل واحد يعمل على حلمه، حلم يتماوج مع فتاة بطعم الرطوبة البحرية، فتاة مرطيفة عن طريق الحلم. رائحة ثقبت المخيلة قبل إدراك حقيقتها. جمع لمزاجية الأيام الماضية، وعبثية الحياة الطافحة بالفرح أحيانا، في سبيل تحقيق اللاممكن. متراً متراً يسير الإدمان إلى طريق النجاة، والعودة إلى الحياة، والمعنى الصريح في تشريحها، وكتابة أفقها المبني على جدران السنين. مشروع بدأ كل على حدة يعمل في سبيل تحقيقه وإنجازه، لتظهر باريس بكامل أنوثتها وثقافتها الفرانكوفونية، بكامل شغفها وبرجها الذي يغزو السماء تلوح بيدها من وراء الأفق.

تمام بركات

حياتي مسرح أربيه في حنيني

اعرف نفسك بنفسك. لم تغوني تلك المقولة المنسوبة لسقراط والعايدة إلى طاليس الملطي في مطلع فتوتي، ظاناً وأهما بأن الأيام كفيلة بأن تعيد لي ذلك الاعتبار المعرفي الذي فقدته تدريجياً. كلما أدار لي يوم ظهره ليوم يليه، وكلما اختطفني نوم من وهم ثقيل، وأسلمني لوهم ثقيل آخر. فرغم الحيرة التي رافقت يوم استدراج أنفاسي الأولى بأوهى الحيل إلى مخادع الضوء؛ حين لم يستطع أحد أن يخبر على نحو شبه أكيد إن كان في الساع من أذار لعام ١٩٧٧ قالت صاحبة الشأن التي ورطتني بالحياة كما يورط الملك بالعزلة والحديقة بالشجرة: «ولدت صباح ذاك اليوم متردداً، وكأنك لا تريد المجيء إلى حيث لا متسع لنمو

الأحلام» أو في الخامس عشر من أيار من العام نفسه، كما تقول بطاقتي الشخصية التي صارت وعلى نحو مباغت، لزغب نبت على خجل في وجهي، وحول ذئب فرزدقي الوحيد، هي الإثبات بأنني على قيد الحياة. في عالم تُختزل فيه حياة الإنسان إلى مجموعة من الأوراق الثبوتية: بطاقة شخصية، بطاقة امتحانيه، شهادة ثانوية، شهادة تأدية الخدمة الإلزامية، جواز سفر لم أستخدمه، وأوراق أخرى دونها أصير على قيد النسيان. أيامي معدودة وقبض الريح ما فعلت.

رغم تلك الحيرة إلا أنني وجدتُ بعد علاقة آثمة بالسنين والأيام والدهور والفصول، أنني ولدتُ في اليوم الموافق لخروج أبي عبد الله الصغير، آخر ملوك الأندلس من غرناطة، متوجاً بالحسرة والخذلان، في عام النزوح المرير نحو الجبال والشعاب، دون دليل إلا الألم هرباً من خوازيق السلطان سليم الأول، حاملاً في دمي وحشة أجدادي اللاتذنين بالسماء والأولياء من ميلان النهار، مستأنسين برائحة حيوان مفترس، وأي شيء يدبُّ على أربعة فوق الأرض إلا الإنسان. الخوف لا الرغبة أو ربما الخوف من الرغبة هو من روض أنفاسي، وأعطى لأيامي ذلك الطعم المائل للندم، وأنا أتحايل على الحياة، أو أتقرى طالعي في ماضٍ ملاً ناظري إلى الزوال. كنتُ لا أكفُّ عن التساؤل بيني وبين نفسي كلما صعدتُ تلك الطرقات الترايبية الضيقة، المؤدية إلى شبح بيتي على أطراف دمشق. وأنا واقفٌ تحت شعور باهظ بأنني سأعاود استخدامها مراراً ومراراً إلى ما لا نهاية، حتى إلى السماء، أو نحو الجحيم؛ سأسلكُ الطرق الترايبية الضيقة ذاتها، الطرق التي أنشأتها الصدفة، وغرابة الأقدار والأقدام، أسأل ماذا بعد كل ذلك؟ ماذا بعد التسامق والحدة والخوف والرغبة؟

ذاهباً نحو أربعيني، جاهداً في تخليص ذاكرتي من السخط والرضا، من ضربات الفقد الموجعة للمبهم والغائم حين الاستدعاء، والواضح الحاضر كما الرنة في الأنساب، عندما يوئي أكله النسيان، أتاني الجواب مغسولاً بأمطار وعود من جدي امرء القيس: كلهم أروغ من ثعلب. ما أشبه الليلة بالبارحة. أسندتُ ظهري بحيلي المهودود إلى جذع أمنية وأنا استرجع ببطء مشهداً رواه لي أبو الطيب، حين أشعل رأسه الحنين إلى حلب بالشيب، بعدما ضاقت مصر بأنفاسه ونعاسه:

لك يا منازلُ في القلوب منازلُ أقفرت أنت وهن منك أو اهلُ

عندها طفقت يدي بالبكاء وأنا أربتُ على كتفه مشيعاً إياه إلى بيت صديقي محمود درويش، عاشق الحياة إذا ما استطاع إليها سبيلاً، شارحاً له حرجي من ضيق بيتي الذي لم يتسع أمامه. ضحك محمود مردداً: وحين أعود للبيت وحيداً فارغاً إلا من الوحدة، ويدي دون أمتعة وقلبي دونما وردة، هامساً في سري: إن الأصدقاء كلهم ضيوف في أبياته.

مسنِّي طائف من هجير، واسترقتني ما أوحى إليّ بأجراس الغواية، من شاهق يقظتي، فأويت إلى قاسيون عزلتي، وبني ما بالمريض من حمى السهر المطمون بأنين، تتلو شفثاي دوني لأترايب: ليس الهواء نديمي إن أنا أجلسُ الصيف في ثنية الكم مفرجاً عن قمر

عزلتني مشنوقاً بعروة، فعرفتُ أن لا خلاص لخطوي من حرائق القلب، ومن الوعود التي لا تموت ولا تحيي، ولا خلاص لأصابعي من بليلة المواعيد، ومرارة الكأس. لا خلاص ليدي من خواء ادعى وصلاً ولا قرار لهاويتي. لا سماء تظلني، ولا أرض تحملني إلا بالشعر، من رمى لي بخشبة لأنجو. كأنني أرد لأفلاطون صفعته سداداً لدين قديم أورثني إياه أجدادي الشعراء، عندما طردهم من جمهوريته الخائبة، حيث أن لغتهم حسية تقود نحو دلالات موجودة سلفاً، غائباً عن باله أن الشعر موجودٌ في كل شيء :

في الفلسفة التي لا تقبل مع فكرها، وعلى مستواها سوى الشعر،

بالمعرفة التي يؤكدُها وينفيها الشعر،

بالموسيقى،

بالمرأة،

بالحياة،

بالإله،

بالكلام الذي لطالما اعتبر بمثابة إلهام مستوحى من الآلهة، لمقدرته على قلب

مفهوم ومجرى الأشياء.

الشعر المهموم منذ رامبو بإخماد الواقع الفظ، وبالكشف عن الروح الطاهرة تحت قشرة الأحجار عند نيرفال، الشعر الذي ينهل من اليومي، الفلسفي، الأسطوري، الشخصي، بأشكاله المتعددة التي تغنيه، وبالاختلاف الذي يمنحه تلك القيمة المثلى. قادني الشعر إلى مسارب الحياة، ومسالك لهوها وعدمها. كان دليلي إلى الحب، ودليلي عليه، إرثي لطفلة أصابتها لوتته: قالت بلقيس، ورددت مريم : «باييتو شعرك فيه تلج، باييتو بدي أرسم مرجوحة وأتمرجح عليها.»

وقعت كلماتها على خيالي، فاستعدتُ صورة الصبي الذي كنته، ولد أدونيس السوري الراكض في ذاكرته، المنحني على مقعده محدودباً، وفي يديه وفي غفوته، تطير حمائم الأخيلة، وتتربى اللغة في قلمه، كجديلة بنت في خاطر مشط. نالت عصا المعلم من كفي، وحزام والدي العسكري، ذي الإبزيم النحاسي، من الأقدام الرطبة الخائضة في برك من وحل ضواحي دمشق الذي يعلم في القلب، أكثر من القدم، بحذاء نصف مهترئ، بأجنة طبعت عليها صورتهم، لا حلم لها إلا بنجمة تربو على كتف.

كبر ابن أيامي بين أحضان الحسد وألفة الفاقة، ونصف دفاتري، وكتبي متورطةً سطورها بأبيروتيكية نزار قباني، وأنشودة السياب المطرية، بغرائبية بودير، وأعلامه المصنوعة من حجر، بالقول الثقيل، وما ألقاه عليه النص القرآني في ناشئة الليل، إلى صوفية المكزون السنجاري :

لما بدت لعيني بالستور والكلل ثم اختفت برفعها عن المقل
غزاة بين الصريم واللوى علمني الوجد بها نظم الغزل

هي الحياة من علمني حبها نظم الغزل. الحياة التي مرت إلى جانبي طويلاً،
فمستتني فرأيت «وما كذب الفؤاد ما رأى» الحياة التي لم تعلمني إلا الشعر، والشعر ما علمني
إلا الحياة.

ثمة من يدفع الحياة في جسدي كلقمة تحشرج في الحلق، لكنني لا أختنق، شيء ما
يوقظني من نومي، من تمريني اليومي على الموت، ينتشليني منه إلى فنجان قهوة، وسيجارة،
وربما بقليل من الترف. قطعة كيك دايت.

نصف الكأس من حياتي ممتلئاً، والنصف الآخر فارغ، وإن كنت لا أستطيع أن
أرى ذلك، فلأن كأسِي وهم. لا أدري لما أنا متهمٌ بكل الجرائم، اسمي، ولون عيوني، وطبعة
بشرتي، وذكورتي، وبطالتي، ونجاحي في الفشل، إن استطعت أن أبرأ منها سأصير شاعراً،
وأتهمك باسمك ولون عيونك، و، و، و.

وأخيراً رأيته، لمحتُه في سوق الحميدية يتجه نحو الشام القديمة، يمشي بين الناس،
ويتجنب الاصطدام بهم، يفاصل على ثمن ثياب داخلية، لكنه عندما أدار وجهه ليعتذر من
امرأة عن ملامسة بريئة، رمقني بنظرة ولم يعرفني، لم يعرفني. مع أنني مشطت له شعره
ثلاثين عاماً، وحلقت له ذقنه، وألبسته ثيابي النظيفة، وابتعت له الكثير من التبغ والكحول،
وعرّفته إلى نساء جميلات، وطعمته بالحنين. قليل الأصل لم يعرفني، مع أنني: من كتب كل
تلك الترهات، مازال يتمرن بأوزانٍ خفيفة، ما زال يرهقني الحبر.

عبادة تقلا

شباب التهمة القلق

قبل عشرين عاماً، وفي جلسة استماع موسيقي لطلاب المعهد العالي للفنون
المسرحية في سورية مع عميد المعهد في ذلك الوقت الموسيقي صليحي الوادي، اعتذرت إحدى
الطالبات عن تأخرها في تهنئة العميد بذكرى عيد ميلاده كونها خشيت أن يضايقه الأمر.
وجه الرجل ابتسامتها نحوها، وقال بكثير من الهدوء والقناعة: «لن أنزعج أبداً، فالشباب
ببساطة ليس أكثر من مرحلة قلق.»

لم يصدر أي تعليق من الطلاب، أما أنا ابن السابعة عشرة في ذلك الوقت، فقد
انتابني الشعور أن الكلام موجه لي. فسارعت لأسجل في ذاكرتي ذلك التعريف الجديد للشباب،
والذي بدا توصيفاً دقيقاً لما كنت أمر به. كان القلق قد وجه بوصلته باتجاهي، وحدد مكاني
جيداً، ثم راح يتفنن في ممارسة طقوس مرعبة نادراً ما يفكر في منحي إجازة قصيرة منها.

بعد ست سنوات على تلك الحكاية كنت أنتظر مع حقائبي في مطار خاركوف الأوكراني، وكلما مرّ الوقت دون وصول الشخص المفترض به أن يستقبلني، كان القلق يوسّع مساحة حضوره في جسدي النحيل وروحي المضطربة. وصلت شكواي إلى أذن رجل خمسيني قال لي فيما بعد إنه أستاذ جامعي من الأردن. رمقني بنظرة عرفت كيف تؤاخي القسوة والحنان. ومع ابتسامة طيبة قال لي: «أتمنى أن نلتقي بعد خمس سنوات لأرى إن كنت ستقلق بالطريقة ذاتها.»

مع أن كلماته زادتن قللاً إلا أنها جعلتني أتساءل إن كان ذلك الرجل الذي لا أعرف كيف ظهر، عراًفاً يتنبأ بالمدّة المتبقية لي مستضيفاً القلق وجوقته في داخلي! بشكل أو بآخر صدقت نبوءة الرجل، وراحت سحابة الكآبة والقلق بعد خمس سنوات تباشر انسحابها التدريجي من سمائي متوعدة سواي بزيارة قريبة.

تذكرت الرجل الأردني وأنا تحت سماء مدينة سانت - بيتربورغ الروسية، ورويت الحكاية لصديق كان يشاركني السهر في غرفتي قبل أن أعترف: «أنا الآن في الحادية والثلاثين من عمري. أشعر كم بالفت في قلبي، وكم أضعت فرصاً كان تحقيق نصفها كفيلاً بإيصالي للحلم الذي أطمح إليه ولو بطريقة مختلفة.» ومع غياب القلق المفرد بدأت أتساءل إن كان ذلك يعني أنني متجه في طريق الهرم، فربما تكون المعادلة هكذا: إما شباب مفرد في قلقة، أو تجاوز للشباب والقلق معاً! بعد سنوات من امتهان الهدوء في التفكير، أجدني في مواقف تصر على خلق قطيعة بين الهدوء وبينني. تبدأ من صديق يشاركني المهنة ويمائلي في العمر، ولا يتوقف كلما التقينا عن الحديث عن القلق الذي ينتابه كلما تذكر أنه أصبح في السابعة والثلاثين. أستمع إليه. أحاول أن أقتع نفسي أنني شريك له لا في العمر والمهنة فقط بل في القلق أيضاً، فأجدني أبعد ما أكون عن مشاركته النقطة الثالثة.

موقف آخر مررت به قبل شهر ونصف وتحديداً عندما اتخذت قرار تعلم لغة أجنبية ثالثة. اخترت الفرنسية ودخلت صفّاً أكبر طلابه يصغرنى بعشر سنوات. غالبية الطلاب استغربوا قراري دراسة لغة لا مصلحة مباشرة لي في تعلمها، بل إن إحدى الطالبات تنبأت لي بمصاعب جمة في التعلم بسبب عمري الكبير. اكتفيت بابتسامة وبهدوء شديد بدأت المعركة.

لم يحتج الأمر أكثر من أسبوعين حتى بدأت استعادة لياقتي التعليمية التي أدهشت الطلاب والأستاذ التونسي الذي أكد أنني إن بقيت على اجتهادي فسيضمن لي لغة فرنسية جيدة في زمن قياسي. اتقدت نار التحدي من جديد، وبدأت أرفع جرعة التحضير للدرس والمشاركة في الصف حتى عادت الطالبة التي أكبرها بست عشرة سنة لتقول لي إنني طالب مدهش. أردد في نفسي أن الشباب الذي أحياه الآن هو الشباب الحقيقي بعد أن عرفت كيف أتعلم من حماقاتي الأولى، وعنادي الاستثنائي، دون أن أتخلّى عن ألق غلف مرحلة الشباب الأول. وأستمر في سخرיתי من تلك الشعارات التي تربينا عليها: الشباب أمل المستقبل، بناء

الأوطان، ذخيرة الأيام القادمة، وأضحك كلما اجتمعت بصديق ممن لم يستطيعوا مقاومة سحر علاقات الشباب الأول، فاندفعوا في حب أوصلهم لزواج مبكر. أنصت لعباراتهم وهي تؤكد أن الشباب ليس وقت القرارات الكبيرة، فيخالجني الشعور أن جل أحلامي التي لم أنجح في الوصول إليها قبل أكثر من عشر سنوات كانت أحلاماً دون طريق. أما ما فعلته خلال السنوات اللاحقة فقد كان رسماً للطريق، رسماً غير مفهوم الأشياء عندي، وحوّل الطموح ذاته إلى أمر أقل أهمية من الطريق التي أسلكها. ربما يختصر ذلك في عبارة ارتجلتها في ساحة التدريب وأنا أؤدي خدمة العلم قبل ثماني سنوات: لأن الوصول خائن، حملت قلبي عشق الطريق.

ومع لغة الأدب والشعر أتذكر جدي المتنبّي وهو يطلق حكيمته الشهيرة: «آلة العيش صحة وشباب». كم كان محقاً عندما وضع الصحة أولاً. ويخطر في بالي كونديرا، «الشباب هو السن الأنثوي للرجل». أمر بإصبعي على التجاعيد التي بدأت تغزو جلدي، أحنو عليها مؤمناً أنها زائر جديد يشبه خدوش الطفولة، وأنني سأعتادها وألفها كما أثبت العلم أن المريض يألف أوجاعه، بل ويحن إليها. أما شيب الرأس فهو بحكم الوراثة صديقي مذ بلغت الخامسة عشرة، وهو برأيي خلاص للشعر من زيف الملونات لتعود الشعرة إلى بياضها، أصلها وحقيقتها. توهمت يوماً أن المسافة الفاصلة بين العشرين والثلاثين أطول من أن تنتهي. ولما فاجأتني بانقضائها ابتسمت في وجهها: شكراً لدروس أعدك أن أحفظها جيداً لأثبت لك ولنفسني أن الشباب الحقيقي هو ذلك المقرون بزيادة منسوب الوعي في جرار عقولنا.

رشا عباس

مواليد ١٩٨٤ وعمري X

لكن، ظهر أن إكسير الأبدية موجود بالفعل! إلى الشارع أنزل كل يوم بطمع مفرط، لأملأ رثتي أكثر، أكثر من الشباب الموجود هنا عند كل ناصية. البنّت الواقعة في مدخل بناء عند الفجر، مرتدية بيجامتها الوردية تعب بشوق من سيجارة مستغلة خلوّ الحّي في هذا الوقت وتلفت حولها متأملة أن تنهي طقسها هذا قبل أن يراها أهلها أو جارة نمامة. ابن جيرانتا اليافع يلتقط بوفاء شديد حذاء أخي الكونفرس الأحمر، من حاوية القمامة أمام بيتنا ويحتفظ به لصديقه، تأمراً منهما على أمي التي اعتادت أن ترمي أحذية أخي المهترئة بعد أن يمانع رميها بإرادته، ويصرُّ على ارتدائها وفاءً لروح موسيقى الـ grunge، التي يعزفها، موسيقى لا تعترف بعازف متأنق المظهر، لامع الحذاء.

الشاب الذي يركض بحماس إلى محل الوشم كلما تعرف إلى بنت جديدة ليشم اسمها على ذراعه، ظهره أو كاحله، ليفترقا بعد شهر ويظل بلا حبيبة، مع كثير من الوشوم الشامتة على جسده. وبنّت في الحديقة العامة تفترش العشب مسندة رأس حبيبها على ركبتيها غير أبهة بالعيون المسلطة الساخطة، تغني له أو تناوله ساندويتش أعدته له. قريباً منهما على كرسي تجلسُ وحيدة فتاة جامعية مع حقيبتها والكمبيوتر المحمول تستمتع إلى أغان عبر سماعات كبيرة وتضغط على الكيبورد بأصابعها مطلية الأظافر بالأسود، وبسرعة قياسية نتيجة الخبرة اليومية الطويلة تطبع كلمات فرض جامعي أو محادثة على المسنجر.

موظفة البنك التي تتكاسل عن واجباتها في العمل لاهية على الفيسبوك بإضافة شبّان يضعون صوراً وسيمة لهم على الموقع وخصوصاً إذا كانوا جزائريين ممن تعشق سحتهم الصحراوية، رغم أنها لا تعرف ولا كلمة بالفرنسية لتتحدث معهم، مما يلغي فرصة التواصل مع معظمهم خصوصاً من هو مقيم خارج بلده. فتكتفي بمشاركتهم الألعاب التفاعلية الموجودة في فيسبوك كحروب المافيا ولعبة المزرعة، متبادلة وإياهم مسدسات وبنادق وأشجار وخراف افتراضية قد تكون مقدمة لعلاقة متهورة في حدود الإنترنت.

الشاب الصغير الجميل في محل الحلاقة، الذي يغسل شعر الزبونات مفوحاً رائحة الليمون من عبوة الشامبو الضخمة الرخيصة، ويعرف كيف يبصر بالفنجان لصاحبة المحل مخبراً إياها ما ترغب بسماعه، والمؤهل ليكون حبيباً مثالياً في المستقبل دون أن يعي ذلك. كم من بنات يتمنين حبيباً يغسل شعورهن باحتراف!

سّاقى البار النحيل الذي يحبّ هتلر بعاطفة مرّاهقة، واعتاد أن يعلق في رقبتة قلادة فضيئة ضخمة تحمل الصليب النازي، حتى وبخه مرةً صاحب البار بسبب شكوى زائر فرنسي. طالبة الجامعة الجالسة إلى طاولة في مقصف الكلية وحدها تكتب خواتمها على الورق. الرجل الأربعيني الذي يلهو عن نكد زوجته بهاتفه النقال متشاغلاً عنها بلعبة المكعبات أو الأفعى الموجودة في برنامج الجهاز. المرأة الخمسينية التي لا يحلو لها السهر إلا في البوبات التي تشغل موسيقى التكنو، مصادفةً ابنتها التي تتحرج من وجود أمها في نفس المكان فتقنع أصدقائها باختيار مكان آخر لسهرة اليوم. الأم -للروعة- لا تشعر بالإهانة من حرج ابنتها هذا وتستمر مستمتعة بالتكنو والسجائر ومراقبة الراقصين. والمرأة بيضاء الشعر التي تصرّ على مقارعة الزهايمر بحلّ لعبة السودوكو وتعلم مصطلحات إنجليزية جديدة بعد أن قرأت في مجلة أن هذه التمارين سلاحٌ في مواجهة شيخوخة الذاكرة.

يا إلهي، كيف يستطيع كاتبٌ أن يشيح بوجهه عن هذه الناس؟ كمصاص دماء أريد أن أحقن في جسدي كل هذه التفاصيل لأستبدل دمي بوجه أولئك ومن يشبههم، وملامح الـ *underground* الدمشقي، قبل أن أكتب، أكتبهم، أسرق ملامح حياتهم، عثراتهم وأحلامهم وفتناتياتهم المريضة؛ هذه السرقة التي أباهي بها ولا أخجل. نعم ما اكتبه مسروقٌ من

الشارع وأتمنى أن أظل وفيّة لمن هم مثلي من لصوص الأزقة. دائماً كنتُ أشعر بالمهانة وكأنهم يشتمون أمي، عندما يتم التعريف عني كـ«قاصة شابّة»، باعتبار أن صفة الشباب هذه مُنحت لي فقط بموجب هوية شخصية تحمل الرقم ١٩٨٤ كتاريخ للولادة. يعني ربما يكون نصي مترهلاً ومثخناً بعويل النوستالجيا العفنة. رغم ذلك أحصل على وسام الشباب أنا وأي أحد من جيلي، أيّاً كان ما نكتبه، كنوع من التشجيع والدُطْبطة، وأحياناً وهو أسوأ: كنوع من استسخاف تجربتنا والتعامل معنا كُفريق الأشبال الجديد في المنتخب المحلي، الفريق «المتلئ حيوية إنما المفتقر للحكمة والمهارة.»

الشرف الحقيقي الذي أريده ؟ أن أكون في الثمانين من العمر - إذا وصلت هذه السن - ويُعرف علي وقتها من يريد بأني «قاصة شابّة»، الشباب وقتها، لا بمعنى العمر على الهوية فهذا يخص وحسب المعاملات في دوائر الدولة، شباب الكتابة كما أحب أن يكون، أقرب إلى مفهوم الأبدية منه إلى سنّ الكاتب. ككلّ منتجات السرد والموسيقى والفنون التي تصنّف على أنها من الجيل X، أي التي لا تتفق عند جمهور زمن معين، بل تتجاوزه حتى أولاده وأحفاده.

ألا يعني صمود معلقات الشعر العربي حتى هذا اليوم، وأن تقرأ اليوم شطراً من أشهرها كـ *status* لأحدهم على الفيسبوك، أنها أكثر شباباً من بعض قصائد الاجترار، ولو أنها ابنة هذا العصر عمراً ؟

مثال أقرب، أغنية مثل *smells like teen spirit* انتحَرَ مغنيها منذ العام ١٩٩٦، وما زالت تنافس أكثر الأغاني شعبية في استبيانات الرأي، ماذا يعني هذا سوى خلاصة الشباب تجري في عروق هذه الأغنية ؟

أريد شباباً كهذا، شباباً يشبه هذه المنتجات *x* التي أغار منها : موسيقى الغجر النحاسية، وسلسلة الـ *Godfather* السينمائية، معلقة عمرو بن كلثوم، أسطر شعر المقاومة - المهمة بالباشرة - التي يغنيها الشباب حتى الآن بعفوية، ألف ليلة وليلة، دونكيخوته، الأمير الصغير، هاملت والإلياذة وجرائم أغانا كريستي.

الكاتب أيضاً ليس بريئاً من دم نصه المتختر، كما أظن، من لا يعيش، لا يلقني كيف أعيش، ولا يشرح لي عن حياة ليس لديه نوافذ يطل منها عليها. يعني إذا كان المصدر الوحيد للكاتب هو كتب أخرى فقط. يستطيع أغلبنا قراءتها مثله واستخلاص العبر. أستغرب بعد ذلك أن يقف على منبر بوقاحة ويقول : الشباب لم يعودوا يريدون القراءة ومستعدون لصرف نقودهم على المقاهي والبارات على أن يشتروا كتاباً. يا رجل، الأمر ليس شخصياً، لكن في حال كان الكتاب المقصود هراء شخصياً بحثاً واستمناات حبرية، واستحضاراً جديد لانفعال مراهق حول المعتقلات ومعاناة المثقف الحزين والرومانسية الأيديولوجية، فأنا أول شخص سيوفر نقوده دون أدنى درجة من تأنيب النفس وأصرفها بسعادة على جلسة في المقهى

والبار، نعم في المقهى هناك نادلٌ مبتسمٌ جاهزٌ ليحضّر لك مزاج الصّباح كما ترغبه، وهناك أصدقاء ملوّنون وشايٌّ وسكّر وأرجيلة إذا أحببت. في البار هناك ساق ممتلئٌ بالحكايات ودي- جايه ممتلئٌ بالموسيقى. وساهرون ممتلئون بالصور، فإن لم يمنحني كتابك المتجهّم حياة بهذا الازدحام، لماذا تزعل إذا أنفقت مالي ووقتي على فسحة في الحياة الحقيقية - القصيرة جداً- بالمناسبة على أن نضيعها في أفلام رديئة وأصدقاء مهملين وكتب رمادية؟ التقدم في العمر أجدّه فرصة ونقطة في صالح من يريد كتابة نص أكثر شباباً. فربما تمكن الكاتب من اكتساب خبرة في منح النص حيوية أكثر، كلما تقدّم به العمر. المجموعة القصصية الأولى -والأخيرة لحد كتابة هذا الموضوع- ستكون أكثر ما فعلته كهولة كما أمل. وهي التي كتبت وأنا بعمر ٢٤ عاماً، وحملت لمحات من عوالم بنت الرابعة والعشرين، وتجارب شخصية مباشرة ممن هم حوالي وقعت على الورق مباشرة: أصدقاء الجامعة، الصديقة التي انزعجت منها - بأنانية مفرطة - لأنها تزوجت رجلاً جاف الوجه بعمر أبي، وتركت صديقنا الشاب الذي أحبها بجنون. المزاج المتقلب لمواليد برج الجوزاء. الشاب الوسيم جداً والوغد لأن الوصول إليه صعب. الكاتبُ السمج المسلح بعباراته المثقفة المثيرة للشفقة لإغواء بنت صغيرة. صديقي الذي لا يستطيع حل لعبة كلمات متقاطعة في جريدة محلية لأنه هو نفسه من يؤلف شبكاتهما في معظم الصحف السورية. الشاب الذي تعرف صدفة إلى بنتٍ ثملة أخذها إلى منزله حتى تصحو ومن ثم فقد أي أثر لها حتى اسمها محي من ذاكرته.

باختصار كانت التجربة هذه في آدم يكره التلفزيون تشبه كما قال لي أحدهم أن تلتصق خيطاناً ملونة لمتها من كل الأماكن حتى تحصل على كرة صوف ملتصقة، من سمات غرور الشباب وحماسهم في الكتابة لأعمالهم الأولى النظر إلى كل ما يحدث معهم أو يسمعون على أنه جدير بالتأريخ والتدوين. ومن سيئات النضج في الكتابة فيما بعد أن تخجل وتتأني لدى التقاط التفاصيل مما هو حولك متسائلاً عند كل منها فيما إذا كان 'موظفاً' في النص أم عبثاً أم لا يعني أحداً سواك.

في ما سيأتي بعد هذه المجموعة الأولى أتمنى أن أخلص كلاً منها تبعاً من مظاهر أية شيخوخة سرديّة، كما تعهدت ألا أسمح لروحي أن تشيخ -الشيخوخة إذا عنت الاستقرار، البغيض لا الحكمة التي لا أدري بعد إن كانت بغيضة أم لا- مهما بلغت من العمر، أريد أن أعثر على مرمية في مطعم من الدرجة الثالثة في قلب البلد أجرب وصفة طبخ جديدة. أو خارجة من حيّ البحصية أحمل آخر تحديث من لعبة الكترونية، أو في بوب pub مدينة غريبة ما، أتذوق بغرور نمطاً موسيقياً جديداً رائجاً في العالم، أو منغمسة دون تقدير للعواقب في علاقة حب مهما بدت ظروفها موحية بالفشل المحتم، أو سائحة في شارع مدينة مشمسة يرقص سكانها أنى أرادوا في وسط الطريق، أو عند وشام ما أضع وشمي الثالث وقتها ربما أو الرابع.

في نفس هذه الأمكنة أريد أن أعثر على نصي أيضاً معي، يسمعُ الموسيقى ويحبُّ ويرقص ويضع وشوماً ويلعبُ ويتعثر بمفردات لغة جديدة. أريد أن أعيش وأكتبُ كما غنّى بون جوفي مرة: «إنها حياتي. هي الآن أو أبداً. أنا لن أعيش إلى الأبد. وكما قال فرانكي: سأفعلها بطريقتي الخاصة.»

عبد الكريم بدرخان

نعبر الحياة دون أن نتأملها

غالباً ما نعبر الحياة دون أن نتأملها، ودون أن نقف أمام المرأة لنسأل أنفسنا كيف ننظرُ إليها، إذ نحن كالأسماء التي لا ترى البحر الذي تعيش فيه، ولا تفكر كيف يبدو هذا البحرُ من الخارج. ومع ازدياد ساعات العمل نقصت ساعات التفكير أو انعدمت. فلم يعد لدينا الوقتُ لنسأل: لماذا نحن هنا؟ وإلى أين نمضي؟ أو بالأحرى، إلى أين يجرفنا التيار؟ في إحدى سهرات الندامى، أعجبتني قول أحد الشعراء: «الحياة قليل من الشعر... قليل من الخمر... قليل من النساء»، والذي أعجبتني في مقولته هذه؛ هو تركيزه على كلمة 'قليل'، إذ يكفي أن نطلب من الحياة القليل وأن نرضى به، لأن طلب الكثير سوف يسبب لنا خيبات متلاحقة. وحتى عندما نحقق الغاية التي نسعى إليها فإن عطشنا لا يرتوي، لأن الحلم يفقد رونقه عندما يتحوّل إلى واقع. وهكذا ستعدو الحياة دورانا في حلقة مفرغة. تبدأ بالسعي وراء الحلم، وتنتهي باكتشاف سخافة ما كنا نسعى إليه. ثم نبدأ سعياً جديداً وراء خيبة جديدة.

أعتقد أن الإنسان يدرك الحياة ببلوغه العشرين من العمر. يدرك منها ما يكفيه ليعرف حدود وجوده وحدود أحلامه. لا أقصد معرفة الحياة بكامل أسرارها ومفاجأتها، بل معرفة ما يكفيه لينظر إلى الأمام.

أهم ما على الإنسان إدراكه. هو أن الموت يتبعه كالظل، وأن الموت هو المقابل العدمي للوجود المادي. وبفضل هذا العدم نحسُّ بالوجود. إدراكنا للموت يجعلنا ندرك حدود الحياة، وندرك أن كل ما نسعى إليه في الحياة زائل عمّا قريب. نعم، الحياة قليل من الحب، قليل من الفرح، قليل من النجاح. فلنعش على هذا القليل، ولنزرع الفرح بأيدينا إذ لا قمح بلا بذار. أنا كشاب أنظر إلى الحياة كنزهة في يوم عطلة. علينا أن نحمل معنا كل أدوات الفرح التي نستطيعها، لنمدد على طول النهار ضحكاتنا الطويلة، ونملأ السماء بصراخنا المجنون، ونعصر من كل نسمة طعم الحرية. إن صناعة الفرح أصعب صناعة، لذلك نتجاهلها خوفاً

من اكتشاف عجزنا.

تبدأ صناعةُ الفرح بمعالجة الحزن. وغالباً ما ينجُمُ الحزنُ عن التفكير بالماضي أو بالمستقبل. فالأفضل لنا أن نفكر بالحاضر. أن نعيش كل لحظة بنكهتها الخاصة، لأنها لحظةٌ لن تعود، ولأننا لن ندرك قيمتها إلا بعد زوالها.

إحدى مصائب الحياة تكمن في انشغالنا الدائم بالمستقبل تفكيراً وتخطيطاً وحلماً، والمصيبة تكمن في أن معظم ما نخطط له لا يتحقق منه شيء. بالإضافة إلى أننا بانشغالنا بالمستقبل نضيع الحاضر من بين أيدينا، فلا نشعر بالحاضر إلا عندما يصبح ماضياً، وعندها سيصبح إدراكنا للزمن إدراكاً للماضي الثابت الميت. أعود وأؤكد أن ننظر إلى الحياة كحاضر نعيشه لحظةً بلحظة، لأن الماضي لن يعود، ولأن المستقبل لن يأتي. لن يأتي إلا عندما يصبح حاضراً.

وفي هذا الأفق أقول: من الصعب أن تطلب من نجمة أن تصف لك السماء، إلا إذا نزلت هذه النجمة إلى الأرض وتأملت السماء من بعيد. لكن يمكنني أن أشبه دور الشباب في الحياة بدور الربيع في السنة. الأزهار التي تتفتح في الربيع، هي التي تثمر في الصيف، وهي التي نخزن ثمارها في الخريف لنقتات منها في الشتاء. الشباب هو المرحلة التي يزهر فيها الإنسان، فتثمر أزهاره بعد فترة، ثم يجبئ ما جناهُ من الثمار ليققات منها في الخريف والشتاء. فدور كل شاب هو أن يزهر بأقصى طاقته، لأن الربيع لا يأتي سوى مرة واحدة في العام. وكلما استطاع أن يزهر أكثر، سيحني ثماراً أكثر، ويجبئ مؤونة أكبر له ولبلده ولأمه الأرض.

تغريد عيسى قاسم

الشباب من الأكشن إلى الحشد

الشباب بين الثامنة عشر والثلاثين من هم؟ كيف طفولتهم؟ ماذا تعلموا في مدارسهم؟ كيف عاشوا في بيئتهم؟ ما الذي استطاعوا الحصول عليه مقارنة بما تعلموه وما يحملون به؟ كيف يفكرون ويتعاملون مع مسائل التاريخ، الهوية، الدولة، الدين، العائلة؟ ما هي الأشكال والأساليب والأدوات التي يجدونها تحقق لهم لغتهم وتواصلهم وجودهم؟ ما علاقتهم بالأنماط والأشكال الاجتماعية ما قبل المدنية؟ ما الذي تعنيه لهم المدينة؟ المجتمع المدني؟ ما علاقتهم باللغة؟ بالأدب؟ بالفنون؟ أين يجدون نماذجهم الأساسية؟ الكاتب، الفنان، الممثل، رجل السياسة، رجل الدين. أين يجدون شغفهم؟ حماسه؟ رؤاهم؟ وما هي المساحات التي سيجدون اندفاعاتهم إليها وفيها ستجعل من تصوراتهم وجوداً يستحق الدفاع عنه؟

قبل ربع قرن وما يزيد قليلاً دخلت المرأة السورية إلى ميدان العمل بقوة لتنافس الرجل في كل مكان في الحياة العامة السورية. الأطفال الذين ولدوا قبل خمس وعشرين سنة قضاوا أغلب حياتهم بعيداً عن الأسرة في رياض الأطفال والمدارس الحكومية التي تعلمهم كثيراً من الأشياء التي تستحق النسيان. ومع فساد المدارس الحكومية سوف يقع هؤلاء الشباب بين أيدي المدرسين الخصوصيين الذين يجسدون أحد أهم تجليات الفساد والتي سوف تستنزف الأسرة السورية المتوسطة. تأثر الشباب بالثقافة السمع بصرية، مقاهي الانترنت، الإثارة المتواصلة في السينما الأمريكية، الجنس، القتل، الرعب، مصاصي الدماء، المستذئبين. لقد اختلط الوجود بالتصور إلى حد لا يمكن فصله. الوجود يتراجع. التصور يتقدم. الحقيقة تحولت إلى وهم، إلى وجود افتراضي.

نعم، لقد أنتج المركز العالمي للثقافة السمع بصرية الأقمار الصناعية وأرسل صواريخه لاكتشاف عوالم جديدة في الفضاء ولكنه أعاد إنتاج ثقافة القتل بالسكين والساطور. وعندما يريد تعميم هذا النمط ليس عليه إلا الإكثار من عرض فيلم 'رواندا' الذي أنتجته أمريكا في المنطقة التي يراد لها أن تكون 'رواندا' جديدة وذلك من خلال محطاتها وعبر شركات إعلامها وأخبارها وذلك ليس لتثقل الحدث بل لتصنعه. بعد تشعب الأجيال الشابّة بالثقافة السمع بصرية تحول الوجود بالنسبة لهم إلى مسرح. إنهم لا يعيشون بل يمثلون دوراً سوف ينتهي. لكن من سيخرج من دور الضحية الذي تم تمثيله؟ لقد انتهى كل شيء في هذا الوجود. إما تكون المخرج وهنا يمكن أن تنقذ نفسك أو تكون الممثل وفي هذه الحالة عليك أن تقبل بالنهاية، الممثل الذي يقبل دوره. فإن كل مقتولاً. نعم هذه هي الحقيقة.

إن الموضوع يشبه الجنون بكل تأكيد، يا إلهي! إننا نعيش بين المسوخ والقتلة وهذا ما أرادته ثقافة المركز الجديد السمع بصرية، وهذا يفسر لنا لماذا استطاع الشباب السوري إنقاذ نفسه من خلال الحاسوب عندما أمسك دفعة اللعبة ولم يقبل أن يكون ضحية الأفلام المفبركة ومروجيها من مواقع وغرف سوداء وغرف عمليات القتل، ومحطات تلفزة، ورجال إفتاء، ومفكرين معروضين في سوق نخاسة الأفكار على بسطات الإعلان كأبي عاهرة في ماخور. من هنا نستنتج أن قوة المركز تقاس بمدى اتساع المحيط والأطراف التي يسيطر عليها أو تلتحق به وبوفرة النماذج الشوهاء التي سوف يزخر بها هذا المحيط. هكذا كان الحال منذ الاسكندر الكبير الذي فكر أن تكون عاصمته بابل مركزاً للكون ذلك الحلم الذي لم يتحقق بسبب موت الاسكندر المبكر مروراً بروما إلى العاصمة الكونية الحديثة واشنطن وبعض المشاريع العقائدية التي حاولت تحديد مراكز للكون وفقاً لتصورات غيبية أو إيديولوجية.

ما هو مشترك في كل هذه المراكز محاولتها المجموعة إعادة إنتاج ثقافة الأطراف وفقاً لمصلحة المركز. فالاسكندر الكبير أثناء غزوه للبلاد الجديدة كان يأتي بالمغنين وبرواة الحكايات والقصص لينشدوا وليكتبوا ولينقلوا الأحاديث والقصص وفقاً لمصلحة المركز

الذي يبني. ولم تشذ عن هذه القاعدة أية مراكز بل نرى أن المركز الأمريكي الجديد وفقاً لما هو متاح له من تكنولوجيا. استطاع أن يجعل من العالم وحدة واحدة حقاً كان أكثر قدرة على إعادة إنتاج الثقافات القديمة وفقاً لمعطيات المركز الجديد. للمرة الأولى وبواسطة ثورة الاتصالات يصبح العالم ملحقاً بمركز واحد وللأسف الشديد لا يمتلك هذا المركز الهوية التاريخية التي تهيئه لتحريك التجربة البشرية.

في الأزمنة القديمة كانت الثقافة ذات طبيعة شفوية، وكانت الحكاية حاملة لتلك الثقافة، بعد اختراع الطباعة صارت الكتابة هي الحامل الرئيسي للثقافة وصار مركزها في الغرب الأوروبي. الآن انتقلت الثقافة إلى حالتها السمع بصرية وتماهت تلك الثقافة مع المركز العالمي الجديد الذي حاول أمركة العالم حقاً. ولقد ظهر ذلك من خلال آليات الإعلان، أنماط الطعام واللباس، السينما الهوليوودية، نماذج البطولة في السينما، وصولاً إلى الشبكات العنكبوتية والالكترونية ومواقعها الأكثر تسلطاً وأعني بذلك مواقع التواصل الاجتماعي (فيسبوك، يوتيوب، تويتر).

هكذا سوف يمتلك المركز الجديد إمكانية تحويل الأوطان إلى أسواق. هكذا سوف تتمتع كلمة المواطن معناها، ليحل محلها كلمة المستهلك. هكذا سوف يصبح الأكثر قدرة على الاستهلاك هو الأكثر مواطنة، وسوف تبنى أسواق من أنواع مختلفة. سوف نسمع عن الأسواق التي يباع فيها الجسد في الوقت ذاته الذي نسمع فيه الحديث عن ثقافة الجسد. سوف نسمع عن أسواق يباع فيها الأطفال على الرغم من سماعنا أيضاً عن مؤسسات عالمية لحماية الطفولة والأسرة وعدم تشغيل القاصرين. سوف نسمع عن الطوائف والحروب الطائفية من القبائل والعشائر. والحروب القبلية سوف نسمع عن إبادة الإنسان وعن جمعيات لحماية حقوق الحيوان. سوف نسمع عن أسلحة جديدة قادرة على إفناء البشرية آلاف المرات وبموازاتها عن جلسات لمجلس الأمن والجمعية العامة. سوف نسمع ما لا يخطر على بال بشري. سوف نسمع عن أسلحة كيميائية عرقية. عن حشد هائل من المتناقضات تشكل لوحة كلاجية ما بعد حداثوية على قماشة الوعي الجديد الذي امتهن المحو والعنف والتفكك والانحلال. كل ذلك أمام عيون أجيال ولدت مهزومة قبل أن تدخل أية معركة هي شباب هذا الجيل الذي ننتمي إليه.

أجيال هزمتها الأديان والعقائد، المجتمعات والتاريخ، الثقافة والفنون، الأنظمة والحكومات، العقائد والإيديولوجيات، الأنظمة التعليمية، والمنظمات المحلية والدولية. جيل تمتد موجة احتجاجه منذ اللحظة التي قرر فيها الألبان الإلقاء به في روضة الأطفال، عندما كان طفلاً ليبي نفسه ووجوده أمام أجهزة الكمبيوتر ضالاً مضلاً وحيداً معزولاً، موحشاً وأخيراً وحشياً ومتوحشاً وكأنهم الأبناء القساة.

نبيل محمد

«لا» والذات : حقيقة كاتب شاب

يقف الموجه ذو الشاربين غير المتناظرين دائماً أمامي ليحدد لي معالم الشارع الذي أسير فيه، خاصة وأنني دائماً أجلس على مقعد كتلميذ رغم إنهائي للمرحلة الابتدائية منذ عشرين عاماً بشهادة تقدير و١٠ من عشرة بالسلوك، حيث يفترض دائماً أن أكون ذلك الطالب في كل مساحات العيش الضيقة، من الموجه الأسروي الذي يفرض عليّ قيماً حياتية معينة ليصبح صراعي معها من مبدأ تحدٍ، ومن موجه مهني ما زال يعلمني كيفية استخدام فرشاة الأسنان، واللباقة في رد التحية على الآخر، لأصبح بإرادتي وخارجاً عنها، موجهاً صغيراً يحاول إملاء فكرته عن تحدي القيم والسلطة، ووجوب معارضة كل شيء، فأخوض كشاب صحفي من المفترض أنني مثقف في تيار البحث عن الـ «لا».

بعد هذه المقدمة التي أجدها رديئة من مبدأ جلد الذات، أحب أن أتحدث عن فيلم ١٢ غرام لأليخاندر و إيناريتو غونزاليس، أو مسرحية الذباب لسارتر أكثر مما أحب التحدث عن سكسوكة مدير تحرير عيّنني مديراً لصفحات الثقافة في وقت ما. فربما أظهر بذلك الحديث مثقفاً ومحللاً للسرد والصورة، وليس كارهاً لشخصيات ما جعلتني أرفض حتى ما هو جميل، من مبدأ أن عدم الرفض هو تواطؤ مع حالة عامة مرفوضة من قبل جيل أمثله عندما أفكر بالسفر إلى دبي لألتحق بركب أصدقاء الجامعة، أو عندما أفكر بالعودة إلى الضيعة لأتزوج ابنة عمي التي تشبه يوم العمل الطوعي، وأعيش تحت سقف بلدة صغيرة أستطيع أن أكون فيها عرباً لمجرد أنني نشرت مادة صحفية في يوم من الأيام ولم يقرأها أحد حتى أنا.

وفي دمشق التي لا أحب كثيراً لأنني للأسف لم أشتم رائحة الياسمين الذي قرأت عنه في مذكرات عاشق دمشقي، ولم أفتح باب بيت قديم من حوارها الضيقة لأشاهد نهر بردى يمر في غرفة نوم مثلما فتح روائي دمشقي استطاع اكتشاف جماليات المدينة التي كنت في الحقيقة لا أبحث عنها بجدية، ولم أكتب في أي يوم من الأيام كلمة 'جماليات دمشق' على محرك البحث غوغل.

بماذا تحلم كشاب؟ ما الذي يعترضك؟ كيف تنظر للشباب في بلد مثل سورية، أو في سورية ذاتها إذا كنا نعتزم الدقة؟

عندما كنت في السنة في كلية الآداب في دمشق اهتزت صور كثيرة في ذاكرتي فبت أرفض الماضي متمسكاً بمستقبل مدني يعرض صور شخصيات كنت أجدها جديرة بأن أكتب قرب اسمها على موبايلي الشخصي؛ الأستاذ أو الصحفي أو المفكر أو حتى الجميلة، الرائعة،

الضرب، وعندما نشرت أول ما نشرته في صحيفة الاسبوع الأدبي الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب، كنت أظن أن شعراء الاتحاد يستحقون الباب الذي ينفثون منه دخان المرحلة كما يكتبون. ثم بدأ عملي الجدي في الصحافة في جريدة خاصة ظننت أنني يمكن أن أقدم من خلالها ما أتخيل أنني أملكه من مواهب تقشعر لها الأبدان. وفي المقهى والبار وحتى الناي كلاب خاب أملي من جديد بمن حولي، عندها أدركت أن المشكلة أنني أبحث عن عراب أو قدوة. وهنا عدت إلى المشكلة الأساسية المتمثلة بالموجه الذي يلغيني بعبوس ضابط تركي في مسلسل مدبلج.

وبعد طول بحث ينم عن غباء، أو رعونة ريفية كما يصف البعض، عدت للبحث عن مكان وحلم وأنا: ثلاثة قيم كفيلة أن أركب فيها أول طائرة لأسافر إلى أستراليا وأعاني من سرطان الجلد الذي يعانيه نسبة كبيرة من سكان القارة، مستلذاً بمرض يجمعني مع أسترالي لا يقرأ كل يوم الخبر العاجل على شاشة الجزيرة. وأخيراً، وبعد انتظار، أصبحت موظفاً في الدولة، أستطيع أن أتقاضى أجره المنزل وأسخر من غيري، وأعود باكراً إلى المنزل لأعمل على مشروع الخاص الذي لم تظهر علائمه حتى الآن. وأمارس الجنس الإلكتروني على صفحة الفيسبوك مع فتاة مغربية تشبه جيسكا ألبا، مع أنني غير متأكد من أنها بالفعل فتاة رغم غبائي الشديد.

ست وظائف وخمسة منازل، وأكثر من مئة شارع ومقهى، وأظن أنني لم أكمل خريطة المدينة بعد. ولم أستطع تفسير حديث الكثيرين من أصدقائي الذي أعرفهم منذ عشر سنوات تقريباً. إذاً أنا المواطن العربي السوري المثقف الجامعي، الذي تعتمد علي وسائل الإعلام في توجيه الملايين نحو الحرية والديمقراطية، التي لا تبدأ بالتخريب كما قالت إحدى لوحات الإعلان الموجودة على الطريق بين عملي ومنزلي. ما زلت حتى الآن في طور التعرف على المكان والآخر والذات، ومازلت قابلاً إلى أن أبدأ من جديد في بيئة أخرى لا أعرف عنها شيء إلا أسماء الكتاب والشعراء والممثلين الذين أنتجتهم. كم أنا إذاً متحمل وصابر وقادر على أن أبدأ مشروعاً ما، وهل هذا بفضل الإمكانيات الذاتية الدفينة أم أنه بفضل اللاجدوى؟

اعتراف رقم ١

لا يمكنني الآن بعد أن استجمعت مفردات ذاكرتي، أن أعود بصيغة منطقية لأتحدث عن مستقبل، ولا حتى أن أوصف الواقع، على اعتبار أنني مسكون بهذه الذاكرة التي أحب أن أنمقها وأعطيها أبعاداً فكرية وقيمية. وخلال هذا الخوف من التوصيف ومن المستقبل يبقى الهروب حلاً مجانياً وقليل التكاليف: هي سياسة متبعة في جو اللاستقرار. يفوز فيلم السر الذي في عيونهم الأرجنتيني بأوسكار أفضل فيلم أجنبي فأرفع الأوسكار بيدي اليمنى حيث اليسرى مشغولة بمسح الغبار عن السعفة الذهبية لمهرجان كان.. هكذا يمر يوم إثر آخر أحتمي به بإنجازات غيري حيث لا مجال للإنجاز ضمن

إطار المكان الحالي وفق ادعاء أغلبية من تعرفت عليهم، ولا حتى الإنجاز على الصعيد الشخصي لا الجماهيري. والمفائل في كل شيء أنني إن صح أن أتحدث بلسان مجموعة شباب، أستطيع أن أتفاءل، بحكم المجهول. فعلى اعتبار أن الإحباط فعل يومي وليد الذات والآخر، فإن كل ما هو جديد قد يكون أفضل. هذا الجديد الذي لا تظهر معالمه جلياً. لذا فمن هذا التفاؤل يمكننا أن نقول بأن هناك شيئاً ما ينتظرنا. ربما هي بطاقة الطائرة نفسها، أو معاون سائق الباص على خط دمشق - صدر أمي، أو هي فرصة عمل جديدة تتميز عن سابقتها بمرود أعلى يعيننا في تجاوز حالة خيانة الذات وعدم الكتابة في لحظة عري.

اعتراف رقم ٢

عندما كنت أبحث عن دار نشر لتنتشر روايتي الأولى لم أكن قد كتبت منها إلا ٢٠ صفحة. وعندما جلست مع أحد المخرجين للحديث عن الفيلم الذي أريده أن يتبناه وتتجه المؤسسة العامة للسينما كنت ما زلت في المشهد رقم ٥، والنص التلفزيوني الذي نلت عنه جائزة جيدة مادياً كتيته بعد أن قرأت إعلان الجائزة وقبل أن ينتهي موعد التقديم بعشرة أيام. وبالمناسبة لم يكن هناك غبار على خد رفيقتي حينما مسحته بأصابعي، ولست نادماً يا سيدي. وعندما ننحني قليلاً ونفكر بمستقبل على الصعيد الإنساني، هذا الصعيد الذي يؤرق أهلينا أكثر منا نحس بهوة ما، بين ما نريده وإن كنا لم نتحسس تفاصيله، وبين شيء أسروي حياتي يشبه خاتمة المستقبل. فنبتعد عن هذه الرؤيا قبل أن نخوض في جزئياتها، دون أن نفكر بشكل جدي بأن هذه الخاتمة التي قد تكون صالحة من منظور ما هي أيضاً في ميناء بعيد عنا. وربما أيضاً تتطلب بطاقة الطائرة نفسها أو معاون سائق الباص. إلا أن تمسكنا بالمجهول هو جزء من حيوية الحياة والفوضى الممتعة في كثير من الأحيان. فلا ضير من هذا المجهول ما دمنا قادرين حتى الآن على أن نبدأ.

من مبدأ أننا ما زلنا في عد تصاعدي باتجاه الصفر، ولو من وجهة نظر ذاتية لا تؤيدنا فيها الجدة التي تظن أننا نعمل مراسلين للجزيرة في أفغانستان لمجرد أننا صحفيون أو كتاب في دمشق، فتطلق دعاءها في صلواتها العشر «اللَّهُ ينصركن».

الكتابة ضمن هذه المعادلة، أو الشباب والكتابة هي جدلية يصعب فيها خلق حالة تزاوج بين النص والشباب، خاصة مع افتقاد الوضع المهني والحياتي للكاتب ذاته. ومع الافتقار إلى حالة إبداع ذاتي للكاتب الشاب ضمن سياق مجتمع الموجهين والأسر والمؤسسات، ليبقى الثابت الخارج عن المكان والقانون هو الإبداع الاستثنائي، أي إبداع التجربة الخاصة جداً، التي استطاعت ضمن هذه السياقات أن تحقق ذاتاً مستقلة ونصاً أو منتجاً ما ذاتياً وخاصاً إلى درجة عالية. هذا النموذج الذي يبدو هو نفسه حلم الكاتب الشاب ومشروعه، المشروع الذي يشترك مع المستقبل بأنه غير واضح، ويشترك مع الفوضى واللااستقرار أنه قد يولد منهما بصيغة ولادة غير طبيعية، لا تشوبها يد قابلة قانونية أو طبيب تخرج من كلية العلوم السياسية أو امتهن الطب تحت إشراف وزارة الثقافة.

اعتراف رقم ٣

لا أستطيع أن أتخلص من المكان والزمان اللذين أحيا بهما حتى في صياغة مادة صحفية ينبغي أن أتجرد فيها إلى حد ما عما حولي. ولا يمكنني إلا أن أسأل نفسي كيف يمكن أن أتخيل مادة عن الشباب والكتابة دون أن أتناول فيها ظروفًا ذاتية. وأجيب إذا استطعت التلخص سأكون كاتباً وعندها سأصل نقطة الصفر التي أبحث عنها.

منذ ثلاثة أيام فقط فكرت بالتغيير، أسوة بجملة المتغيرات التي يصنعها شارع لم نصنعه نحن المثقفين جدلاً، ما هو الذي أريد إسقاطه؟ وهل البناء الذي أحاول أن أرسم مشروعياً من خلاله يحتاج إلى جملة إسقاطات 'تهديم'؟ وهل هذا البناء ذاتي إلى درجة أنني لا أفكر أبداً بالإبداع الجمعي أو المؤسساتي. ببساطة وبعد جملة التساؤلات هذه، أجد أن ما أريد إسقاطه هو جزء كبير من الذاكرة، وجملة من العلاقات التي تمنعني من رؤية ما حولي ولو في نطاق حمام المنزل، ليعود إثر ذلك سؤال وهل هذا الإسقاط سيؤدي بصورة حتمية إلى البناء أو البدء؟ فأجيب بأنه إن لم يؤدي إلى البداية المرجوة فأنا في الحقيقة لا أملك ملكة الكتابة والإبداع الفكري.

سؤال آخر: هل من المعقول أن ما قمت به سابقاً ولو في نطاق ضيق لم أستطع أن أعرف من خلاله اتجاهاتي؟ يجيبني ألبير كامو الذي أحبه ولا أدرك السر الحقيقي لهذه المحبة «أن تجيب على هذا السؤال هو الإبداع». إذا فهذه الفوضى التي ستكون خلاقة من وجهة نظر الحكمة، ستحدد لي كشاب أنني كاتب حقيقي أم لا، وأن المحيط المتجمد الذي حولي هو المسؤول عن اللاستقرار، أو أن الكتابة بحاجة إلى تجربة ما لتكون فعلاً إبداعياً، وأن ما هو سيء قد يكون مادة ممتازة بحاجة إلى من يعطيها صيغة الظهور كنظرية أو فكرة أو نص سردي، عندها يكون للضياع معنى.

اعتراف رقم ٤

ما زلت مصراً على كرت الطيارة رغم أن المجهول هناك قد لا يختلف عن المجهول هنا بكثير بالنسبة لكاتب عربي شاب.

وسيم إبراهيم

الحياة التي ورائي

للهولة الأولى توعدت. صار في دماغي ذلك الوخز الذي يصاحبني عادة عندما أضطر للتفكير بما لا يستهويني. صرت أهوّن الأمر عليّ، وأقول إنه بالفعل تحدّ. اعتراني

خاطراً على شكل سؤال: من أنا في أفق معنى الشباب؟ قلت لنفسي إنها مناسبة للجلوس أمام امرأة، والتأمل في هذا الشاب المنعكس فيها. مناسبة لمحاولة الخروج من الاثنين، والتحول إلى راو. لكن الأمر ليس بهذه السهولة. بالفعل، وجدت بعد تفكير أولي، أنني لم أنظر للحياة، ولم أعشها، انطلاقاً من وعي مسبق بأنني شاب يمارس الحياة. لكنني قلت، يجب أن أمتلك معياراً ومنظوراً للرؤية. ليس لدي إلا الماضي، ولكنها مفارقة.

يفترض أنني الآن في عمر الشباب، أوائل الثلاثينات، فأني عودة إلى الماضي تلك التي تتيح لي رؤية 'الشباب'. ليس لدي إلا الماضي، والمستقبل لا دليل لدي عليه سوى تهويمات. هل أحاول فهم الشباب بالنظر إلى طفولتي؟ لا.

في واحد من الأفلام المؤثرة، عن ميليشيات الأطفال المسلحة في شرق إفريقيا، يضطر زعيم الميليشيا إلى الخوض في مراعاة أمام الناظرين إلى ما يفعله كإجرام مضاعف. جريمة قيادته انقلاباً عسكرياً جاهزاً لكي يبذل من الأرواح ما يلزم لنجاحه، وجريمة استخدامه جيشاً أعمار أفرادها بين ٩ و١٦ سنة. كانت النقطة الثانية هي مثار الجدل بين زعيم الميليشيا ورجل هولندي يعيش هناك منذ زمن. ألقى الرجل الهولندي تلك الجمل البريئة الآسية كسؤال أو كرجاء، «لماذا الأطفال؟» فواجهه زعيم الميليشيا بجمل باردة جارحة. قال له إن متوسط أعمار الأفارقة من أبناء بلده لا يتجاوز ٤٥ سنة، كما تقدره لهم منظمات العناية الإنسانية الغربية. ٤٥ سنة، هذا يعني نصف عمر 'الرجل الأبيض'، لذلك فمن الطبيعي أن «الأطفال عندنا يكبرون بسرعة أكبر». هكذا رأى أن الأطفال الذي كانوا يحملون السلاح معه لم يكونوا أطفالاً. إذا كان عمر أصغرهم تسع سنوات، فهذا يعني أنه بعمر ١٨ عاماً إذا ما قارناه بمتوسط أعمار من يتلقون عناية صحية، ورفاهاً، يطيل أعمارهم إلى متوسط يبلغ التسعين.

لا تهمني هنا جرأة المخرج في إبراز وجهة نظر مجرم. تعينني الفكرة بذاتها: هل يمكن بالفعل تسريع العمر، تكبير الإنسان زمنياً، دونما حاجة إلى انتظار السنين كي تمر وتؤتي مفعولها؟ ربما يكون هذا ممكناً.

طفولتنا انتهكت بشكل مدروس. ثمة من حاول امتلاكها وتسييرها وفق هدفه. كانت طفولتنا وقوداً في عجلة سياسة هائلة. لا أتحدث عن ذلك بوصفه مأساة بكائية على طفولة ضائعة. خارج المدرسة كانت الطفولة متوافرة، لكن السطوة كانت لطفولتنا المدرسية. خسرنا المدرسة كمؤسسة للتربية وتأهيل الطفل. خسرناها ولا أعرف بالضبط الثمن الذي دفعناه. كرهنا المدرسة والأساتذة، كرهنا الصفوف والشعارات، ولم يمكننا اللهو كما نريد. كنا نصطف في فرق صغيرة، مثل كتائب، ولكل واحدة قائدها. كان الزجر والتعنيف والترهيب هو سلاح الأساتذة، وكنا نخاف كثيراً. نخاف من كل شيء في المدرسة. كانت المدرسة، كما أراها الآن، المؤسسة العقابية الأولى التي كنا ضحيتها. النميمة والوشايات التي قد تقود إلى العقاب. الخوف، ثم عدم الثقة بمن حولنا. هذا ما أرضعتنا إياه المدرسة. الخوف من القول

والخوف من الفعل والخوف من ظلّ أستاذ المدرسة. هل خسرنا طفولتنا ؟ لا أعرف بدقة. عشت طفولة غنية، جميلة وفق ما أرى الآن محطتها المدنية. نعم المدنية. فالمدرسة كانت مكاناً حكومياً، ليس للتربية بل لتأهيل كائنات مسخرة لغايات. عشت طفولتي، لكنني بالكاد يمكنني تذكر شيء فيها يخص المدرسة. لا أتذكر بصدق، ولا أعرف ما يميّز صعودي من الصف الأول إلى الثاني أو السادس. في مخي تقف تلك الفترة ككتلة واحدة. لا أتذكر ملامحي، ولا أتذكر حوادث. حادثة أو اثنتين، ولا يمكنني ربطهما بفترة زمنية دقيقة، بل فقط القول أنها حدثت في سنوات المدرسة الست الأولى، في أي منها بالضبط لا أعرف بدقة كافية.

هل كبرنا ؟ ربما. الآن أطلع على كيفية تربية الأطفال، علمياً، كما أراها من عناية أصدقائي بأولادهم. ما أعرفه أن الأطفال، لا يمكن أن يرددوا أنهم مستعدون دائماً لبناء المجتمع والدفاع عنه، أو لتحقيق قيم معينة. هذا علاوة على التعامل مع الأستاذ كزعيم، والرغبة منه، ومن الوشائيات التي تصله، وستقود إلى تعنيف جسدي فعلي. وفوق ذلك كله، العيش في نظام أشبه بمعسكرات الجيوش الصغيرة. لم نخلص من الطفولة، لم نعشها كما يجب. لا زال في داخل كل منا كائن يحن إلى اللهو كطفل. سيكون مشهداً محزناً ومعبراً، لو رأينا طفلاً أفريقيّاً يضع رشاشاً بجانبه، ويلهو بلعبة. سيكون مشهد محزناً، على الدوام، مشهدنا الذي حدث كأطفال. هكذا، كان طبيعياً أن يصدمني فيلم لعمر أميرالاي عندما صور أطفال المدارس. في الفيلم أمكننا مراقبة طفولتنا التي صارت خلفنا. كانت طفولتنا، ولا زالت، تستحق الرثاء.

هل بلغنا الشباب بسرعة. لا أعرف، ولكنني أذكر أنني في مرحلة المدرسة الأولى، صعدت إلى سطح بيتنا لأنني لم أعد أحتمل لوعة العشق. كنت أحب زميلتي في المدرسة الابتدائية، ولم أقل لها شيئاً. هل كان الوقت، والعمر المسرع، حان، وهل كنت نضجت كفاية : لأحتاج الحب. عملياً، نحن نحب في أوقات عادة ما تصاحب النضوج، وكأننا بيولوجياً نكون جاهزين للحب، ومحتاجين إليه. فهل كانت تلك أحد المؤشرات المبكرة لأننا نتقدم سريعاً، أسرع مما يجب ؟ على أي حال، كان حباً. كنت أنظر إلى بيتها، إلى جهته، والدموع تحرقني. كانت تمر في رأسي أغنية فريد الأطرش بصوته المتهدج «وحياة عنيك مشتاق إليك». الأغنية التي كانت تحتفظ أمني بكاسيتها إلى جانب تسجيلات نصري شمس الدين وفيروز وأم كلثوم وفايزة أحمد وأسمهان. كنا نجتمع مع أمني حول مسجلة الكاسيت القديمة، وكانت أمني تغني. لم تكن تغني، كانت تردد كلمة أو كلمتين، لكنني كنت أراها تغني وكأنها تحت أضواء المسارح. كلفني هذا الحب المبكر، وكلف الأسرة جميعها.

مرة، جاء والدي وأفرغ غضبه في ما نحب. حطّم المسجلة والكاسيتات كلها. في اليوم التالي، كنت أقف على سطح البيت وأرمي بكرات الكاسيت كي تعلق شرائطها بكابلات الكهرباء، كنت أهوفحسب، ولم أسمع كلمات الأغاني تتطاير منها في السماء حولي. الآن، وأنا أستعيد ذلك، أسمعها، أفهم لماذا لا زلت أرتعش عندما يقول نصري شمس الدين 'يا سليمة'.

المهم، كل ما حولي كان يدفعني أيضا لأكبر بسرعة. في شكل ما، وفي سياق كان يتكاثف، كان يجب أن أكبر كي أحمي الأم. هكذا، أفهم الآن لماذا تلقي المبكر بتدريب العضلات. كان يجب أن أكبر، أن أشب وأقوى، فأنا الولد البكر، وكانت الأم تواجه معركة مستعصية وهي تحمي قلوبنا وترعاها من القسوة. كانت فيض حنان يصارع جبروت رجل تربى في قسوة الظرف والعائلة. هو أيضا كان الذكر الوحيد لعائلته، وكان مسؤولا عنها وهو ابن الخمسة عشر عاما. كان مسؤولا عن والده، جدي الذي كان فسحتنا الرديفة لنعيش ملذة الحياة.

كان يجب أن أكبر بسرعة، كان يجب على جسدي أن يقوى، ليكون جاهزا لمعركة حاسمة. لا شيء سوى منطق الطبيعة، والقوة في وجه القوة. معركة لم تتأخر كثيرا، وكانت ملحمة. أقولها الآن والضحكة تطلع من جذور نفسي، لأنني طالما غلفت استعادتها بالكاريكاتورية. لكنها كانت واقعية جدا، وفاجأتني بالفعل قدرتي على المعادلة. كنا قوتين، الأب والابن، وقد صمدت. كان صمودا بطعم النصر، وقد رديت الصاع صاعين، وأذكر تماما أنني كنت في موقع متفوق حتى تدخل الجيران لفكنا. كان ذراعي التي دربتنا بجهد دائم تفعل مفاعيلها. منذ تلك اللحظة تغير كل شيء، وكان فعلا شيئا عجيبا. تغير كل شيء، وكان بإمكانني رؤية توازن رعب بيننا يقوم وينبني. صرت منذ تلك اللحظة قوة يحسب لها، ولم يعد في الإمكان تجاهل دور قوتي ونفوذها. لم نتعارك بعدها، كانت معركة واحدة كافية. كان نزالا دام ربما لدقائق قليلة، لكني أتذكر كل ثانية فيه. ولا زلت أستعيدها بنوع من الزهو، وقلما أخجل، وطالما رويتها لأصدقائي القريبين. أعتقد أنني يمكنني استعادتها الآن مع خصمي الذي يشيخ، ولن يكون صعبا علينا التهكم والضحك منها.

كبرت بسرعة، على ما أعتقد. بعد ذلك النزال كنت أكثر من رجل في السابعة عشرة من عمره. كانت دورة حياة لي قد اكتملت. لا أعرف ما تكونه فترة الجامعة إذا، بقياس تسارع العمر الذي أعتده الآن لأفهم. لكنها بدون شك كانت فترة الصداقة الرحبة. كانت فترة للانجذاب مع شبان في عمري، والتلاقي معهم، وحبهم، وتركهم يبنون داخلي أماكن لإقامتهم التي ستدوم. كانت فترة اندفاع الأفكار وفتحها. أو بالأحرى، كانت فترة الاحتفال المجلجل بحلاوة الأفكار الطازجة. كنا نحتفل بالأفكار، وكنت أرى صديقي يطير معي. كنا نعلو، ونحلق، والأفكار بيننا تشط لكنها تأخذ شكلا حقيقيا، وكنا نصدق كل شيء نقوله. كنا محمولين على أفكارنا، وكانت الفكرة هي الغاية. كان العيش قليلا ومحدودا، لكن الأفكار كانت ملعبنا. هنا كان لا بد من عيش ظرف أسر متوسطة، لا تستطيع تأمين دراسة مرفهة لأبنائها. لم يكن ينقصنا شيء، لكن كانت غرفنا في المدينة الجامعية تحرمانا متعة حرية العشق.

كان ذلك بداية، قبل أن يمكننا التسرب مع الحبيبات إلى بيوت الأصدقاء المقيمين في دمشق، بعد مارثونات من الاحتضانات والتقبل والمداعبات المتخفية. لكن ما كان يعيننا بالفعل هو الأفكار، والنقاش ثم النقاش. حتى الآن، أتذكر مع أصدقائي تلك الفترة، ومن لقاءاتنا يبدو أننا لا زلنا قابلين لها. كانت الحياة بالنسبة لنا ملعب أفكار، وكنا أفضل بقدر

ما كنا قادرين على تذوق حلاوة أفكار جديدة، أو على الأقل أن نكون قادرين على الظرافة. كنا نملّ ونزهق بسرعة وقتما نجد حولنا أشخاصاً لا يمكننا تلقيح أفكارنا معهم. لم نكن نحتمل ثقل الظل، وكنا عندما نلتقي كأننا نحبي بعضنا بالقول: هل أنت مستعد للتخليق؟ كان وجودنا، بكليته ربما، في تلك الفترة، تحليفاً ليس إلا. كانت سعادة نادرة. افترقنا، وكان بإمكاننا أن نسرب لبعضنا البعض، شعوراً أو قولاً، آلام ذلك الانفصال الوجودي. كنا كأننا نعيش في رحم، وخلال سنوات كبر هذا البطن فينا، وصار علينا أن ننجب إلى العالم مجدداً. لحسن الحظ أننا بقينا قرييين من بعضنا في المكان. أمكننا إعادة إحياء حياتنا السابقة. ولم تكن لقاءاتنا تقل كثيراً، وكان في وسعنا إعادة إحياء طقوس التذكير الجماعي وحماسه. ما أحسه ثميناً، أن قصة 'الجماعي' لم تكن تتعارض مع الذاتي، وكان يمكننا أن نضرب ذواتنا في جلساتنا بلا تعارض. كنا نحس بالأمان الفعلي، وكنا نعرف أننا أشقاء تلك المرحلة التي أتممتنا وصنعتنا وجلبتنا إلى العالم بعدها. كنا إخوة، وهذا دينٌ لفترة الشباب تلك. هل كنا نبحث عن إعادة ولادة لنا؟ لا أعرف تماماً، هذا ما أطرحه على نفسي الآن. هل فقدنا أملنا بمن حولنا، وقبلنا أن نعطي أنفسنا لرحم مستقبلنا وولدنا إلى الحياة مجدداً؟ هل كنا قانطين من الحياة حولنا، وكنا في حاجة إلى الولادة من جديد؟

لا يمكنني أن أتجاهل ظرف 'التكبير' الذي مارسته علينا الدولة ونظامها، بما فيه مضاعفاته الأسرية. فهل دخلنا الجامعة، مثلاً، ونحن عجائز؟ هل التقينا ونحن نتلفظ الأنفاس الأخيرة لحياتنا الأولى. هل متنا، ثم ولدنا من جديد. لا أعرف تماماً، لكن ما أعرفه أنني، بالفعل، يصعب علي وصل حياتي قبل الجامعة بحياتي بعدها. حتى أنني عفت بيت العائلة، وكنت أزوره مكرهاً. كان يصعب علي المغادرة إليه كمكان لحياة سابقة عشتها، وكنت مقتنعة أن لدي ما يكفي: الحيوانات التي أحملها داخلي من حياتي الأولى. ناس قليلون، ولم أكن في حاجة إلى مكان كي أستعيدهم. كانوا داخلي، وكنت أمقت أن أزورهم في أماكنهم. يصعب علي وصل حياتي مع أصدقائي بحياتي قبلها. الصداقة ولدتنا، ولا زلت أحمل لها دين أمومة. لقد رعتنا وكبرتتنا ورببتنا أيضاً. لا أذكر أنني عشت قبل ذلك، وكل ما في ذاكرتي يبدو خيالات ليست حقيقية. كأنها لشخص آخر، وكأنها من حياة أخرى. وحتى الآن، بعدما أمكنني العودة إلى مكان العائلة، لا زلت غير قادر على وصل حياتي الأولى بأماكنها. لم تعد مكانا لسنوات الطفولة والمراهقة، وكأن تلك الفترة عيشت في غير مكان. كانت لشخص، يمكنني القول الآن، ربما مات. ولا أعرف لماذا لست متعلقاً بإعادة إحيائه، وأمرٌ عليه كذكرى تأبين متواصلة.

كنت ربما كبرت بسرعة، وكان يجب أن أموت وقتها ليمكنني العيش مجدداً. كانت فترة كاملة، طفولتي ومراهقتي، وكانت عمراً كاملاً استوفى أمده ووجب أن ينتهي. لا زلت بحاجة إلى وقت لأستعيده وأنظمه كحياة سابقة لي. فطممتنا تلك المرحلة، وولدنا مجدداً. وكان علينا أن نوّث لحياتنا الجديدة، وهذا ما لم نكن مستعدين له. لا يخص الأمر أنفسنا،

بل الدولة حولنا.

كانت مؤسسة الدولة غير معدة لأمثالنا، وكانت نيئة جدا لتستقبل حيواتنا الملتهبة. من جهتنا لم نكن أيضا مستعدين لها. يئسنا بسرعة، وبدأت ملامحنا بالفعل تحمل علامات قنوط. هذا قبل أن نتكيف، وقبل أن نتلقى اللقاحات الواحد تلو الآخر. قبل أن نتلقح ضد مؤسسات الدولة العفنة. ومن حسن حظنا الوجودي، كما أعتقد، أن الرحم الذي ولدنا فيه أكسبنا حصانات 'طبيعية' منها. أشقاؤنا صمدوا، وقد صمدنا بأنفسنا رغم كل شيء، ولا زلنا قادرين على بلوغ نشوات مرحلتنا 'الجنينية' الثانية. لا زلنا نحس بأخوة الصداقة، وقد قلت مرة لصديق في إحدى غيبوباتي: أحس بك بعمق، ثمة شرايين تسير بدمايك في. الآن ربما لا كثير. أحس بحياتي وكأن عاصفة مرت بي، ولدي الآن ما بعد العاصفة. ثمة هدأة، وصمت يخيم على حياة لا زلت أرى جسدها يتنفس، مثل كائن هائل منهك. جسد أعتقد انه يرى، وتمرّ الأحداث أمامه أحيانا وكأنها تأتي من مرآة ليست صقيلة. الهيئات ليست الهيئات، والتفاصيل ليست فعليتها، لكنه مرور شريط انطباعي هائل. كأني أمام سينما، لكنها، حتى بشخصها، عبارة عن سلسلة لا تنتهي من الرسوم الانطباعية. أحس الهدأة، وأن عاصفة مرت، وعلي أن امتلك الوقت الكافي لأنقب بما خلفته. لأنقب بأشياء وأحداث. قد أقضي حياتي، ربما، أستطلع عالم ما بعد العاصفة. أحس ولادتي الثانية، وما خلفها من عدم قابلية لأنزرع في بيئة الدولة ومجتمعها، أحسه ربما شبابا مرّ كعاصفة. أحس بمرحلة اختلاط عظيمة. أحس أنني أحيانا أعاني أعراض شيخوخة. طالما عنت لي الشيخوخة بأنها الخلود إلى الحكمة. ليس خلودا بمعنى الركون إليها، بل العيش أيضا بمقتضاها، وحتى التفاعل عبرها.

كنت أفكر أحيانا أنني أريد فقط الحديث بالحكم. أن لا داعي لأقول الكثير، ويكفي أن نتبادل الحكم مع الغير. أعراض لم تكن عابرة. فأنا أقف وأتأمل في حكم تبدو ساذجة مثل 'من كبر الحجر لم يصب'. أفهم الآن أنني، شيئا فشيئا، صرت أقف أمام الوجود أحيانا. ليس أمام الحياة، بل أقف مواجهاً الوجود. هذا غير ممكن عمليا، فلا نجد الوجود مجسدا في كليته ليقف أمامنا. لكنني أفهم أننا نوجد، ونتعامل مع الوجود كأثاث للحياة. نأخذه ونتعاطى معه كمسلمة.

الآن، أقف أمام هذا الأثاث، وينتباني الدهول. الدهول أمام الإنتاج الإنساني، أمام المصباح والتلفاز، وأروح فعلا أفكر في كل ذلك. في عدم بديهيته، وأنه لا ينبغي أن يكون تعاطي مع كبدية. أنسى أحيانا ذلك، لكنه يعود، وكأنه يهاجسني. في مرحلة الاختلاط هذه، أحس أن ثمة ما يتأصل في داخلي. لم يعد الشعر فعلا علاجيا، صرت أجد ارتياحا كبيرا في الركون إليه كمكان لعيش الحياة وفهمها. حاولت كتابة الشعر ولا أزال، أنجح أو أخفق فيه هذا لا أهمية له هنا، ولا يغير. بات الأمر أكثر من أخذ الحياة على محمل الشعر. صار قريبا من عكس ذلك. صار من الصعب، أو من المتعذر، المضي في دروب الحياة ما لم

أقاطعها بالمسير في طرق الشعر. عيش الحياة، وتلقيها، من قلب حالة الشعر ووفق ما تمليه. صرت أركن أكثر إلى حقيقة استحالة فهم الحياة من غير الشعر، وصرت أسحب ذلك على عيشها. صار الشعر الآن إمكانية للحوار مع الوجود. الإمكانية الوحيدة لفهمه. من غير هذه الإمكانية، يكاد فهم الوجود، والتعاطي معه، أي الحياة، أمر في الاستحالة، أو في قبول حقيقة الانعدام عيشاً. أن نعيش، ولا داعي لأكثر.

لم يعن مرور العاصفة هدأة مستديمة. لا زالت تلك الاندفاعات الحادة، الدافقة، تخرج. تلك الاندفاعات، أو السذاجات ربما، التي صاحبت الفترة 'الجينية' الثانية. لا زالت الأفعال، الكتابات، تستولد الإحساس بفداحة نقصانها، وبالآلم الذي يصاحب إعادة قراءتها بعد إنجاز مرحلة منها. لا زلت أرتاح لحالة تتابني، أن يعينني بالفعل التفكير، والبحث الجدي، في سؤال: ما هو المشروع الحضاري للإنسان في زمننا؟ مثله، يريحني أن أجد نفسي، بعد كل هذه الخيبات، وبعد كل الألم الذي يأتي بعد رؤية ما أكتبه، قادراً على التفكير بإمكانية نفاذنا إلى الموت.

في حياتنا، كما يبدو لي الآن، حيوات، والموت إحدى حلول الطبيعة كي تحفظ بقاءنا. في حياتنا، ربما، نموت ونحيا. ثمة أشياء فينا تموت، ومرحلة تموت، لكننا لا نموت كلياً. نعيش حيوات، يتتالي موتها، وتودع في بعضها شيئاً منا، تودع ما يزال قابلاً للحياة، أو ما نحتاجه كي لا نموت كلياً.

ما هو الشباب، كيف ترى الحياة كشاب؟ لا أعرف، لكنني أقول ما أعرفه. ما أعرفه أيضاً، أن الشباب ليس أمرين: ليس محاولاتنا للهروب منه إلى الأمام، نزولاً عند عرف يعتبره مرحلة اختلاط لا يمكن التعويل عليها. كما أنني لا أراه تلك الرثائيات البائسة، ولو أنني قد أكون مضطراً لها، التي يطلقها المسنون من ضمن محاولاتهم العلاجية لحقيقة قرب نهايتهم البيولوجية. كل ما يمكنني التفكير فيه الآن أنه لا زال لدي ما يكفي من الوقت، وأن الزمن لم يحاصرني بعد.

نداء امريش

شباب لا تغيّره الشهادات العليا
عن تجربته فتاة اغتربت لمدة عامين.

تهانئاً بسلامه العودة من الغربية، واستقبالات واستضافات لمن قضى حياته أو جزءاً منها في الغربية، عاماً أو اثنين أو أكثر. شباب عربي، أعد العدة وملاً الحقائق بكل

أدوات الحنين. وحده الشرق مكان يضيق فاتجه نحو الغرب، للدراسة ولإحضار الشهادات العليا، وللخبر ذاته، وأجمل من ذلك، هذا الشباب المثقف بين قوسين، أو على أدنى تقدير باعتباره احتل مقعداً في جامعة أوروبية قادراً على عكس ثقافة وحضارة عربية، ليُري الغربي أننا بشر مثلهم لا أكثر ولا أقل وأننا ككل المجتمعات في الدنيا، لنا عاداتنا وتقاليدنا المنحدرة من ثقافة دينية أو مجتمعية. شيء جميل إن استطاع شاب عربي أن يوصل أفكارنا الثقافية إلى الغرب دون أن يخلع عنه الآداب والأخلاق العربية، هذا ما نتوقع إيجاده في غربتك الأولى. يصادف القدر بك أن تكون فتاة عربية أتت للدراسة مثل الشاب تماماً، لتعود أيضاً بالشهادات العليا، فتصل أوروبا. ولأن الاشتياق من أركان القلوب، تسارع لأخذ رقم هاتف أي ناطق بالعربية. ملاً لأماكن أفرغها الوطن لسبب أو لآخر. أرقام لا تدري فيما بعد أنك ستحذفها من مذكرة عقلك وربما فؤادك بعد وقت قصير. لأن فتاة عربية، تعيش في أوروبا وحدها تعتبر 'مكسباً سهلاً' لشباب عربي، سيأتيها من كل الأبواب وأوسعها الكذب. هو ذاته الذي يعود من غربته محملاً بالشهادة العليا 'الدكتوراه' أو 'المجستير'، لتفخر أمه وذووه، ولا أحد يعلم كيف قضى هذا الشاب غربته، يعود ليكمل نصف دينه. هذا الذي لا تدري أين وصل نصفه الأول.

المثقف المغترب يعود يريد فتاة بمواصفات عالمية والأهم أن لا تكون حادثت أحداً من الجنس الآخر أو خرجت معه، فتاة لم تعرف في حياتها رجلاً سوى أبيها. تحضرني الأسئلة ألا يستطيع شاب عربي اغترب أن يختار من يريدها أن تكون شريكة حياته، وتتوب عن ذلك أمه؟ هل من استطاع تجاوز امتحانات الدكتوراه عاجز عن اختيار فتاة حياته؟ دعني لا أدعو إلى الحب المبالغ فيه ولكن إلى أقل الشروط المتوافرة للتعارف، ألم تعد الجامعات تملأ وطننا العربي؟ يمكن لأي شاب التعرف على المثقفات والمتعلمات القادرات على بناء الأسرة. متى سيدرك الشاب أن الفتاة مخلوق مثله تشاركه الحياة وليست شيئاً استهلاكياً له؟ متى سيدرك أن لها حياتها ومشاعرها أيضاً مثله تماماً وأنها لم تخلق لتؤدي دور الزوجة فقط وبعد ذلك عليها أن تبتسم؟

مجتمعنا الذكوري بلا أدنى شك يبرر للشباب كل خطاياهم الكبيرة قبل الصغيرة، والفتاة الملامة دائماً من الصغيرة إلى الكبيرة، لا يغفر لها الحب ولا تغفر لها الكتابة حتى، فما أن تكتب الفتاة قصيدة حب حتى ترصدها أصابع الاتهام. لم ومن ومتى حدث ذلك؟ غير مكترئين أبداً بأن الإنسان حين يكتب لا يكتب قصته بالضرورة. فالكتابة لا تحتاج منك أن تعيش شيئاً لتكتبه. والكتابة ذاتها بعيدة عن الشبهات. فكما قالت أحلام مستغانمي «ابحث عن القذارة حيث لا يوجد الأدب»، كل ما في الأمر أن الأنثى في الشرق هي مواليد مجتمع وجدت فيه متهمه لا أكثر. شباب يعاني من أزمة ثقة، يريد مصادقة الفتاة المنفتحة المتحدثة ويريد الزواج على طريقه أمه، لأنه منذ نعومه أظفاره وضع أمام جبهته عبارة 'الفتاة التي تحبك ستحب غيرك'، ليكبر منعدم الثقة بالجميع وهو الوحيد في هذا

المجتمع الذي يسمح له بكل شيء ويفرض له حتى التلاعب بمشاعر الفتيات، متناسيا أن الله حين ذكر العقاب شمل الذكر والأنثى معا. ولكن مجتمعنا لفرط العدل عاقب الأنثى وأعطى للشباب كل الأعذار. وما زلنا نطالب بتحرير فلسطين! لا أدري كيف وصلنا الى هذا الحد من انعدام الثقة؟

وبمن تثق الفتاه العربية حين تغترب؟ أم الآن الأسلم والأمثل وضع عبارة «كل إنسان كاذب ومخادع وغشاش ما لم يثبت عكس ذلك». هذا فخر الشباب العربي، الذي لم يتورع لحظه واحدة من العيش والتطبع بكل مفردات حياة الغرب، طبعاً ولكل قاعدة استثناء، ولكني هنا أعرض ما واجهته شخصياً. يأتي ليوم فتاة عربية تعيش وحدها في أوروبا، من باب نقص ثقته بنفسه أو من باب أن الكاذب يظن كل الناس كاذبين. فلا أملك إلا نصيحة واحدة لكل الفتيات المغتربات: إن رأيت الشاب العربي على الشارع الأيمن، فاذهبي وسيري على الأيسر. في النهاية ما هو إلا إجابة سؤال واحد، كيف أو لماذا أو متى دون أن ننتبه وصلنا إلى هذا المستوى من التفكير؟ وإذا كانت شهادات عليا لا تغير تفكيرنا ولا تعطينا ثقفتنا بأنفسنا فمن يفعل ذلك؟

أسامة عبد الحميد

حياتي اللحظة الفذة التي لا تنقطع

الشباب، الطاقة، الإمكانيات، المستقبل، الأمل: منطلق قد لا يصمد كثيراً أمام الواقعية الحياتية التي جعلتنا نسير على وتيرة واحدة، منذ الولادة حتى الموت، مروراً بالشباب. ولذلك يصعب الخروج بمفهوم آخر للشباب خارج هذه المنظومة الحياتية، المعتمدة على العد والحساب. مفهوم ساذج يستوي في إدراكه الطفل بعد أن يعي والشيخ بعد أن يعمر، ويقنع الفتى والشاب به نفسه، وهو يحسب عمره بالسنين، ويظل يقنع نفسه بأنه شاب إلى أن يبتدىء العجز يذب إلى جسده. كما لا يمكن الحديث عن الشباب بلغة الحاضر والمستقبل فقط. أننا جيل أو أجيال جديدة تنتمي للحقبة الزمنية الأولى من عمر الإنسان حيث الطاقة والديناميكية والحلم والأفق والمشروع الحياتي بأعمق وأشمل المعاني.

من دون أن أدري ولم أكن قد قرأته بعد قررت اعتناق ما قاله هنري ميلر «إن الله لا يريدنا أن نأتي إليه أبرياء. علينا أن نعرف الخطيئة والشر، أن نضل عن السبيل، أن ننتبه حتى يكون استسلامنا كاملاً. إن الله بتحطيمه براءة الإنسان يحوله إلى حليف قوي»، وعدت الله بأن أكون حليفه وبأنني سأعود ولكن بعد أن أجرب مذاق الخطيئة، تشعر بلذة ونشوة غريبة وأنت

تستعيد مشاهدًا منتقاة من الذاكرة. وبالتأكيد ستكون مختارة بعناية لأن بعض ما تحويه من صور وأحداث سيقض عليك مضجعتك وسوف يقطع عليك سلسلة أفكارك.

ستكون نجمًا في كرة القدم إن ساعدتك الظروف هذا آخر ما سمعته من مدربي قبل أن تتمحور حياتي حول هذا الموضوع. تعمل وتجتهد ليكون هذا هو مستقبلك وهو الشيء الذي تحب حتى تصطدم بأهل وبيئة مجتمعية لا تستجيب للمغامرة والاقتحام. أنهم ببساطة يرفضون أي شيء بعيداً عن العلم والدراسة. ربما كانوا محقين وربما لا، إنهم على بساطتهم غافلون وغير مدركين لأبعاد ما يفعلون. لقد ساهموا بشكل أو بآخر وربما عن غير قصد في قتل روح الشباب والمغامرة. لذلك ومن على وسادتي كنت أحقق ما قاله لي مدربي، ستذكرني كتب التاريخ وأنا أنقل الفرع إلى كل بيت في وطني، وأملأ خزاناته بالإنجازات والكؤوس التذكارية التي ستحفظ في متاحفه. أتذكر الآن مقتطفات من حديث لوالدي قبيل استحقاق الشهادة الثانوية، شهادة لم أكن أعرف عنها حتى ذلك الوقت سوى ما أضعه من قصاصات لمجلات رياضية داخل كتب الفلسفة والجغرافية. تكلم عن الإنسان الذي من غير الممكن أن ينجح وتتبلور تجربته من دون العلم. وعن شباب اعتبر دورهم في لحظة بعينها هو الإمساك بالحدثة بالمفهوم الفلسفي والثقافي والاجتماعي والسياسي، وقيادة واثراء الحراك الشامل وبخاصة الديمقراطية العميق والشامل، المستمر والسلمي.

كي أكون صادقاً لعبت دراستي الجامعية دوراً مهماً في تغيير قواعد الحلم الذي لم يفارقني للحظة. الآن المشهد تغير أصبحت الحياة عبارة عن ملعب واسع يضم جمهوراً لطيفاً في المباراة. الطرف المقابل هو ما يتحدث عنه القادمون من بلاد رامبووولسون؛ عن غرب عنصري زاد حنقه على هذا الشرق بعد تواريخ معينة، بيئة رسمية لا تلبى المشروع الوجودي للإنسان على الصعد الحيوية كلها، ديكتاتوريات وبيئة سلطوية تشيع مناخ القهر والخوف وتخشى من طموح الشباب ودوره ونزوعه العميق للحراك الديمقراطي والاقتحام العلمي. كل هذا ضمن مزاج ديني متطرف فرض علينا وجود كهنوت ما عندما يتعلق الأمر بعلاقة الإنسان مع الله.

نحاول إعطاء هذه الأجواء اليابسة والخالية من أي روح زخماً جمالياً علنا نستطيع التقبل وبالتالي مواصلة الحلم، نفكر ونشابه. من المؤكد أن باتريك زوسكيند لم يكتب روايته الفاجعة العطر عن محض خيال. لا بد أن لها شيئاً من الأساس الواقعي. ربما هو نفسه كان الشخصية 'غرنوي'. وبالتالي، من الممكن أن يحدث لنا ما حدث معه. هؤلاء السادة مصاصو الدماء، وجدوا ليقدموا لنا شيئاً سيلزمنا في اتضاح الرؤية وامتداد الجناح. على رغم معاناتنا يجب أن نعبر لأنهم إلى زوال. أما نحن فتحضر لوصفتنا السحرية التي سنستعملها يوماً ما عندما يموت المصاصون وتتحقق رؤية زوسكيند. لكننا نعود مع مرور الوقت إلى الارتكاس فلا هم زالوا ولا وصفتنا اكتملت. بعد كل ذلك ربما يفرج الحال نتيجة الوساطات وحركة الأجرام السماوية وتحت عنوان عريض 'عقد عمل' في إحدى دول النفط. نوقع دون أن ندري على ماذا وقعنا. هنا حيث لا وقت للحلم ولا وقت للتفكير نكون قد وقعنا على موتنا. الآن نحلم فقط بكيفية

العودة إلى مكان الحلم الأول، نفكر كيف سنواجه نفس الغريم السابق. ولكن ضمن ظروف مختلفة فأنت تلعب خارج ملعبك ووفق الشروط والقوانين التي يفرضها هو.

نفكر على طريقة البير كامو في إحدى قصصه، أن كل ما يحدث لنا هو من حسن حظنا، وربما هو أفضل ما يمكن أن يحدث معنا، لأنه على المدى الطويل وغير المعروف سيصب في مصلحتنا. نضحك في سرنا ونسر لذلك، نسخر من ظروفنا ومن يؤسنا، ولكن ذلك لا يلبث أن يتلاشى كفقاعة صابون تحت ضغط المبالغ المترتبة لدفع الضريبة الفيزيولوجية لوجودنا. ولكي نستطيع التنفس والحصول على مستحقاتنا من الأوكسجين، لكي تتابع خلايا الجمجمة عملها، الخلايا التي أصبحت مليئة بالملوك أما النحل فدفن في عسله. بين الليل والنهار، بين الأمل واليأس، بين مرارة الهزائم وغضب العاجز، تأتي كما الربيع لتعيد إحياء الحلم. حبيبتني التي ذكرتها بأني لازلت في الثانية والثلاثين من عمري، وبأنني قادر على العودة في ما تبقى من عمر المباراة. رفضت أن أسمى هذه المرحلة من عمر الإنسان بمرحلة الشباب ومنحت لنفسني الفرصة باعتبار أن ليس للشباب مرحلة مرتبطة بعمر معين أو فترة محددة. أي بمعنى آخر إن ازدهار العقل وتجديد طاقته وخصوبته قد تمتد حتى الموت لدى بعض الأشخاص الذين يبدعون ويتفاعلون مع الإبداع الإنساني أخذاً وعطاء. نعم الشباب هم مشروع الأمة أو الوطن. وهم الهوية والخزان المعرفي وقادة التطور والتجديد المستمرين، إنهم لحظتها الفذة التي لا تنقطع.

علي جازو

رغبة الجسد الحرّ

أريد أن أزهر. يهجس قلبٌ فتياً.

فأنا أحنّ إلى إدراك ضوء العلوّ،

كما تحنّ الطبيعة إلى يوم ميلادها،

كما تصرخ الروح طالبةً أنفاسَ الربيع.

الشباب رغبة الجسد الحر من الدنس ومن شَرَك الخطيئة. الجسد الذي يفكر كرغبة فاعلة لا كعقل مجرد عن الانفعال. الرغبة هذه هي عقل الجسد الحرّ. على هذا فالشباب وعيٌ واحتفال شهوي بالحرية.

لا يمكن حبس الرغبة في الشباب كعمر محدود بالسنوات. الرغبة تتجاوز قفص العمر، وهي تتفتح خارج قيد الزمن وقيد الجسد. تظل الرغبة شابة طالما هي حية ومريدة. لذلك فالرغبة من العمر هي الإرادة من الحياة. تتكثف طاقة الحياة داخل الجسد الشاب،

تتراكم وتتخفز. هي طاقة من مادة الحياة الأكثر بدائية وعنفواناً. ومن هنا هي خشنة ومتمردة. الطاقة هذه المنفعلة لا تطيق الأطر الجامدة. إنها تتوثب خارج القيد، وأثناء خروجها تتبكر شكل رغبتها. وعليه فالرغبة بحثٌ عن شكل شاب، شكل يرقى إلى مستوى الفن الذي يأبى الاكتهال وركود الصيغ الثابتة. عند هذه النقطة يلتقي الجديد مع الشاب مثلما تحضر الرغبة توقها في غايتها: الانطلاق نحو أفق أرحب.

□

غير أن هذا الأفق يحتاج إلى حماية راسخة. وهذه الحماية لا يمكن أن تترسخ إلا في أجواء من رقي التربية والتعليم. إن قوة الشباب الحقيقية تأتي من الوعي، الوعي الذي يجب تعهده بالرعاية. إن الشباب بلا وعي هو حركة بلا اتجاه وطاقة بلا منفذ. الوعي يجسد القوة، ويحدد غايتها.

بتنا نحوم في فضاء من الارتياح المشترك، من الخوف والخشية.
إنه فضاء لا يولد غير العقم.

الشباب الذي يجرؤ تخطي عوائق الريبة هذه وحده القادر على امتلاك اسمه وصفته. الشباب كاسم ممتلئ بمعناه كوفرة وسخاء، الشباب كصفة محتوية على مضمون ملموس ونشط. الشباب يحلم. إن أي مجتمع بلا حلم هو مجتمع بلا رائحة، بلا شكل. الشباب هو الحلم الذي يظهر وجه المجتمع الحقيقي، الوجه الذي يفور بالبهجة، بالحركة التي هي قوام كل فعل قادر على تغيير حاله نحو الأفضل والأرقى.

□

الشباب يسكن الجسد، وهذا الجسد يريد أن يلحق بالعالم، أن يطير محلقاً على مستوى يلائم طموحه، ويحقق رغبته، أعلى فأعلى يرغب الشاب، ذلك أن هذا السكن الألق القلق ليس سوى نجمة تتراقص في هيئة شجرة مزهرة، ليس سوى يد تحترق كالضوء في كبد الغيوم. الشباب هو من يجرؤ أن يمسه هذه اليد الدافئة الخطرة، وبهذه اليد الفتية الصلبة أن يهز شجرة العالم، مؤسساً لوعي جديد، خارج أرض الخوف التي تشل طاقة الإنسان وتعيق نموه.

□

إن الشباب لتوتر، ضجةٌ من ذهب الحواس الفورية، وخلف هذا التوتر نبضٌ جذري، نبض يشير في عمق مغزاه، إلى أن مسعى البشر نحو العدالة والحرية، كمحددتين لجدوى وجود البشر على الأرض، لن يتوقف ولن يهدأ.

وائل الدنيا

جيل الأزمة، أم أزمة جيل

لا يخفى على أحد أننا نحيا اليوم عصر أزمة. وعندما نقول أزمة، فإننا لا نقصد بذلك إشكالا ما على صعيد ما، بل نقصد إشكاليات شتى على الأصعدة كافة. وكما هو معلوم، فلكل أزمة جذر ينبغي تشريحه، وتشخيص الأزمة بعض من الحل. فمن أزمة المفهوم، وأزمة الثقافة، وأزمة ثورة المعلومات، وأزمة التواصل، وأزمة الوعي، إلى أزمة السؤال الوجودي 'سلام دائم، أم صراع دائم، أم سجال بينهما'. فبين قائل 'الطمأنينة دناءة روحية'، وقائل 'إن ربة السلام لن ترتاح حتى يأخذ بيدها إله الحرب'، إلى وصية بوذا القائل 'إياك أن تقضي حياتك بحثاً عن السعادة، فهي حالة لا غاية'. فإنني أربح هنا بالحديث عن ثالث للأزمة يخص جيلنا من الشباب: أزمة المفهوم، أزمة الثقافة، وأزمة الاستهلاك.

الشباب وأزمة المفهوم

إن الشكل الأكثر وضوحاً للتعبير عن التواصل الأدبي هو 'اللغة'، واللغة في أساسها حروف تصوغ كلمات. ونرى اليوم أن الكلمة خلاصة تجارب، أفرغت من مضمونها بالتقادم، فصارت رمزا فقد معناه الحقيقي، وصار الإنسان يكرره تكراراً ألياً، أما سقراط، المعلم الأول، كما أرى فقد أبى أن يتخذ الكلمة فكرة، بل طلب الحقيقة وراء اللفظ، والماهية ضمن الكلمة. هكذا فإنني حين أصغي إلى أحاديث الشباب أو أتفرج إلى مقابلة تلفزيونية مع أحدهم، أو لقاء صحفياً، أتعثر بمئات الحشايا اللغوية، والتي بإسقاطها لا يمكن أن نستخلص سوى جملة مفيدة أو اثنتين بأحسن الأحوال.

ومن هذا الباب ربما أطلق النظري عبارته الشهيرة «كلما اتسعت الرؤيا، ضاقت العبارة». والعكس بالعكس، فكلما ضاقت الرؤيا، اتسعت العبارة. وفي هذا السياق ينبغي الانتباه إلى مسألة تغريب اللغة، وابتكار النحوت اللغوية على غير نظير، حتى يتم تفرغ المكوّن الأهم للهوية، وأقصد بالنحوت اللغوية؛ تلك الكلمات المدمجة بين العربية وغيرها من اللغات، وليس بين العامية والفصحى، فذلك مبحث آخر. أيضاً، فإن إلهاء الشباب بمفاهيم براقة في ظاهرها، مائعة في جوهرها، من قبيل 'حرية ديمقراطية، ثورة'، ليس إلا محاولة لتغنيج عقولهم وتشثيت طاقاتهم. ليعطنا أحدهم تعريفاً دامغا للمفردات سألقة الذكر، ثم نترك بعدها للشباب مهمة التبصّر في ضوئها والعمل. فأن نقدّم مفهوماً معرفياً واضحاً هو الخطوة الأولى لتحرير عقول الشباب.

على سبيل المثال، قد يجد أحد المتشدددين دينياً في رؤيته لامرأة سافرة خرقاً

لحرّيته، ويرى آخر أن في تعاطيه مع امرأة منقّبة خرقاً لحرّيته، وقد يقفز ثالث منادياً 'تنتهي حرّيتي حين تبدأ حرية الآخر'. فهذه الآراء المختلفة عجينة انفجارية لا يمكن مزجها. ومن هنا أقول إننا أمام أزمة مفاهيم، وأزمة تعريفات، وأزمة لغة.

الشباب وأزمة الثقافة

كانت الثقافة في الأصل تدلّ على الاستقامة، فالمثقف هو اسم من أسماء الرمح، فكان يُقال فلان مثقف، أي مستقيم، وبمعنى آخر قويم الخلق. ومن منا لم يسمع نصيحة داوُلها لنا أباؤنا وأجدادنا إن الأخلاق فضّلت على العلم.

ما أود قوله إن كلمة 'ثقافة' تحمل مضموناً أخلاقياً، باعتبار أن أسلافنا كانوا يجزّمون بأن المتعلّم العارف هو بالضرورة على خلق حسن. وقد ربط سقراط العمل بالمعرفة ربطاً وثيقاً، وذهب إلى أن الخير هو الواقع الحقيقي، وأن القانون هو العقل، والعقل هو الطبيعة ذاتها، وقال بجواز تعليم الفضيلة، بمعنى توليد الحقيقة في النفس، لأن الفضيلة علم. ومن سقراط إلى الراحل الكبير محمود درويش بعد أكثر من ألفي عام، حين قال :

لويذكر الزيتون غارسه لصار الزيت دمعاً

يا حكمة الأجداد لومن لحمنا نعطيك درعاً

فأنا في معرض التركيز على المحتوى الأخلاقي للفظلة 'ثقافة'، ومن ثم ربطها بالعلم والمعرفة الحقّة. لأنطلق بعدها للحديث عما أسميه 'التربية الثقافية'. والتربية هي تنشئة وتوجيه نحو المسار الصحيح، بتكريس وترسيخ لفكر صائب، ونزع وتقصير لفكر باطل، وفق القانون العام الذي لا يختلف عليه أحد، وبالمعنى الإنساني لا بالمعنى الديني بطبيعة الحال. فالإنسان إما أن ينتقل انتقالاً تصادمياً متمرداً من مرحلة الطفولة إلى مرحلة البلوغ والشباب، أو يكون انتقاله سلساً بتخفيف حدّة الخلاف والاختلاف سواء مع أهله أو مجتمعه أو المؤسسة التعليمية التي يربى في كنفها.

وقد تنفع في هذا السياق المقاربة الرياضية التالية باستخدام المصطلح الرياضي المسمى 'الكسر'، فالمجتمع كمفهوم جمعي هو البسط الذي يُرفع على مقام الفرد، وكلما اقتربت قيمتا البسط والمقام، كان الناتج أقرب إلى الواحد. وكلما افترقت تلك القيمتان صار الناتج إلى مزيد من التبعثر. وربطاً بعنوان التربية الثقافية أيضاً، أعرض بعض النقاط :

١ ذهنية التواصل الإلكتروني. فمن ثقافة المنشور والصحيفة، إلى ثقافة 'البوستر' الإعلاني، ومن المنتديات الاجتماعية والفكرية إلى غرف 'التشات' أي التثرة على الإنترنت. حيث انتقل الشباب من التواصل الحسي المبني على معطيات حقيقية أهمها هو الإنسان، إلى تواصل مع الوهم.

٢ ذهنية قلب المفاهيم 'رأساً على عقب'. مرّة، قرأت خبراً في إحدى الدوريات التي كانت تصدر في دمشق في النصف الأول من القرن الماضي، بتاريخ ٢٥-٩-١٩٥٩ تحت عنوان 'فارسات دمشق ينافسن فرسانها'. ومقالة أخرى بتاريخ ١٨-١١-١٩٥٨ تحت عنوان

دور السينما في دمشق/ الرقابة على الأفلام مشددة، ولا مجال للقبليات الحارة. وملاحظة بجانب العنوان 'الدخول مجاناً لمن يبلغ عن تمزيق الكراسي'. ثم نجد مسلسلاً تلفزيونياً في مطلع الألفية الثالثة، يعالج في عدة حلقات منه مشكلة نشبت بين عائلتين لأن رجلاً من العائلة الأولى 'كشف على قرعة' امرأة من العائلة الثانية، أي شاهدها حاسرة الرأس بغير قصد. وفي خط مواز أيضاً، أقول إن النجم هو كوكب متوهج يسقينا النور. والشمس هي النجم المشهور في مجموعتنا الشمسية، فأين الشمس من المغني الفلاني أو الممثل العلاني. أين الكتاب والمفكرون والفلاسفة والشعراء، هؤلاء هم لحمنا وكساؤنا نحن الشباب، وبدونهم فإننا هياكل عظمية عارية، أما مغنو الطقطوقة الحديثة وبعض ممن يسمون بنجوم الشاشة، فهم مفردات باهتة ينبغي أن توضع في نصابها على هامش النص لا منته.

٣ ذهنية الرأي والرأي الآخر. ربما كان هذا العنوان هو أكثر ما يبطش في وعينا. فنحن الشباب قد نختلف على تسريحة الشعر، أو لون الثياب، أو نوع السيارة التي نرغب باقتنائها، ولكن لا مجال للاختلاف على أن الشمس تشرق من الشرق وتغرب من الغرب، ويمكن القياس على ذلك في القضايا الأكثر عمقاً.

الشباب وأزمة الاستهلاك

'توقف قليلاً، الحياة معنا أحلى'. ثم أساءل، الحياة أحلى مع من؟ تلك العبارة نراها مطبوعة على كثير من الإعلانات البانورامية التي تسوّق لمنتج ما، ثم أفاجأ أيضاً بأن سلعة غذائية تشكّل 'وجبة البلد' فالاستهلاك مصطلح اقتصادي في الأساس له عدة حدود. وما يهمني هنا هو المستهلك باعتبار أن شريحة الشباب هي الفئة الأوسع التي تمثل هذا العنصر. فمن ذهنية الاكتفاء إلى ذهنية مزيد من الاقتناء. وهذه النزعة الأخيرة نزعة طاحنة. فبين زحام السلع المتراكمة في الأسواق، يتوقف المرء مصدوعاً تأثماً، يشتري ما يستطيع، ولكنه لا يكتفي، هل من مزيد؟ وكيف السبيل؟

البحث عن منابع جديدة للدخل، فمزيد من العمل، ومزيد من اللهات، فتبدأ الحلقة المعيبة ولا تنتهي، وفي هذا السياق نلاحظ أن مفردة جديدة طفت على السطح وهي هواية التسوق. لكن مفهوم السلعة اتسع ليشمل مفردات أخرى. فهناك سلعة الموقف، وسلعة المعلومة، والكتاب بصفته سلعة، وسلعة التعليم والمؤسسات التعليمية من مدارس وجامعات، حتى بات بإمكان الشباب أن يتابعوا دراستهم الجامعية في المنزل وبطريقة افتراضية لمن يرغب. ولمن يجب أن يأخذ فكرة عن موضوع التسويق وخطورته على جيلنا من الشباب، بإمكانه مطالعة عدة كتب، أذكر منها رواية اللجنة للروائي المصري صنع الله إبراهيم، وكتاب رجال بيض أغبياء لمؤلفه مايكل مور المخرج الأميركي الشهير، وكتاب المال ضد الشعوب - البورصة أو الحياة للباحث إيريك توسان.

وهكذا فإن منطق السوق هو منطق حاضر في حياتنا اليومية، والتركيز على موضوع الشره عند الشباب وتغذيته باعتباره أحد وظائف النفس الشهوانية هو تركيز غير بريء.

وبهذا الإطار لا أود التطرف والحديث عن حرب مفترضة تشنها كائنات 'الساوثغواس' علينا والتي تحدث عنها المفكر كولن ويلسون في كتابه طفيليات العقل. ولكن نعم، هناك حرب شعواء، تقودها الرأسماليات الكبرى لخلق أمة ضائعة الهوية أساسها الشباب المستهلك العابر للقارات. فهناك عجلة إنتاج دائرة تحتاج إلى متقوتين، ولا بأس في سييلها من سحق عقول الشباب وأرواحهم لينضموا إلى هذه المعمة.

صناعة الشباب المعاصر

بعد ما سبق، فإني أؤكد على أن صناعة الشباب تبدأ منذ سنّي الطفولة الأولى في المنزل. وحين يبدأ عقل المرء بالتمايز، فإن هذه العملية تنتقل إلى مصنعه الخاص، ويبدأ بمهمة وعي الذات كمقدمة لوعي الموضوع، وأنا أقصد هنا كلمة 'الوعي' بالتحديد، كوظيفة من وظائف النفس التي حددها كارل غوستاف يونغ في بحثه البنية النفسية عند الإنسان، فيتحول المرء بذلك من حالة التخلّق إلى حالة الخلق، فيقف الشاب منا ليتلمّس هويته، أي ملامح شخصيته. ففي أيامنا أحياناً، حين نلمح شاباً في الطريق، قد يتطلب أمر تمييزه إن كان ذكراً أم أنثى بضع ثوان، حيث أننا نعلم أن رسم الحاجبين هو شأن من شؤون الأنثى منذ آلاف السنين، أما في زماننا فلا نستغرب أن نجد 'ملقط حواجب' في جيب رجل على سبيل المثال لا الحصر. ومن ملامح الشخصية أيضاً ما أسميه الموقف المعرفي الخاص، والذي تكوّنه البنية الثقافية المتكاملة التي تحدث عنها آنفاً، فأنا مثلاً وبصفتي شاباً من هذا الجيل، أنتمي إلى أسرة وعائلة وحي ومدينة ووطن، وأنا صاحب كفاءة ما، وامتياز ما، ولدي رغبة ما، وحلم ما، وغاية ما. فأشعرُ بطرح تعريفات جديدة، وشرح المفاهيم المعتادة من جديد حتى أعرف ما يستحق لي وما يجب علي، ثم لأبدأ العمل على هذا الأساس.

من هنا أدعو الشباب إلى تقليص ساعات العمل على الإنترنت، والعودة إلى حضن الكتاب الدافئ، والتواصل مع الناس الحقيقيين في العالم الحقيقي. وأيضاً على الشباب تفعيل الصراع التاريخي الإنسان مع ذاته، وعدم الاستسلام سواء إلى اللامبالاة أو لفكرة حسم الخيارات مبكراً جداً. وفي هذا السياق أود التنويه إلى ضرورة شغل الشباب بفكرة العمل الجماعي الوطني والذي تقوده نقابات وهيئات أهلية واجتماعية من قبيل حملات تنظيف الشاطئ، وحملات تدوير الورق، وحملات زرع الأشجار وتنظيف الشوارع ومجاري الأنهار... إلخ. فإني أرى فيها حلاً مثالياً لمشكلة الفراغ والملل التي يعاني منها الكثير من الشباب، كما أنها تعزز تلاحق الأفراد أصحاب هذا الدافع النبيل وتفتح الباب واسعاً أمام التواصل الصحيح. أما الملمح الأهم لهوية الإنسان فهي انتماؤه لبلده، إذ أن فعل المحبة منتجٌ حتمي لفعل المعرفة. فلكي ننتمي خير انتماء لبلدنا، علينا أن نحبه أكثر، ولكي نحب بلدنا أكثر، علينا أن نعرفه أكثر.

سوزان المحمود

الطاقة المُصدرة

الشباب هو القابلية واليفاعه. الطاقة الجسدية والنفسية المتجددة. بداية التأمّلات في الحياة والمجتمع. التمرد على التقاليد والرغبة بالقبول الاجتماعي في آن واحد. محاكمة الأمور بمثالية. وهو سن التحصيل العلمي والمعرفي الأساسي والرغبة في تغيير العالم نحو الأفضل. ألام اكتشاف الجسد والعقل الإنساني والرغبة في خوض التجربة، وربما مواجهة معطيات واقع اجتماعي واقتصادي وسياسي غير سار.

(عرفت الجمعية العامة للأمم المتحدة الشباب، لأول مرة لأغراض السنة الدولية للشباب عام ١٩٨٥، باعتبارهم أولئك الذين تتراوح أعمارهم بين ١٥ و٢٤ عاماً. وفي عام ١٩٩٥ عندما وافقت الجمعية العامة على برنامج العمل العالمي للشباب حتى عام ٢٠٠٠ وما بعده، عرفت الشباب مرة أخرى بأنهم المجموعة العمرية التي تتراوح بين ١٥ و٢٤ عاماً، ومع ذلك ذكرت أن معنى تعبير 'الشباب' يتباين في المجتمعات المختلفة، ويتغير بصورة مستمرة استجابةً للظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتغيرة. ومع ذلك تستخدم السن، التي تتراوح بين ١٥ و٢٤ عاماً، في جميع الإحصاءات العالمية الخاصة بالشباب).

وقد أثار هذا التعريف، ولا يزال، نقاشاً واسع النطاق حول مدى ملاءمته للواقع العملي المتنوع في مختلف دول العالم، واتساقه مع نصوص الاتفاقيات الدولية. فطبقاً لهذا التعريف فإن الأطفال هم من تكون أعمارهم أقل من ١٤ سنة، بينما تحدد «المادة ١» من اتفاقية الأمم المتحدة الخاصة بحقوق الأطفال لعام ١٩٧٩، الأطفال بأنهم جميع من تكون أعمارهم من الثامنة عشرة سنة فأقل.

كما أن نقاشاً حيويًا قد جرى خلال عامي ١٩٩٧-١٩٩٨ إعداد نص الاتفاقية رقم ١٨٢ الخاصة بمنع أسوأ أشكال عمل الأطفال، حول الفرق في تعريف 'الطفل' و'الشاب'. وقد تم خلال منتدى الشباب الدولي في داكار، السنغال، في أغسطس ٢٠٠١ الطلب من الأمم المتحدة إعادة النظر في تعريف الشباب، ورفع الحد الأقصى للسن ليصل إلى ٣٠ عاماً، حتى يفي بمتطلبات تعريف الشباب خاصة في البلدان النامية.

وقد كان الهدف من مرونة 'التعريف' توسيع نطاق الحماية الاجتماعية خاصة في المراحل الانتقالية للفرد من عالم الطفولة إلى عالم البالغين. بالإضافة إلى ذلك فإن عوامل ذات صلة مباشرة بعناصر سوسيولوجية واقتصادية وسياسية في مختلف المجتمعات تلعب دوراً أساسياً في تعاملها المعياري والفعلي مع فئة الشباب.

وثمة باحثون اجتماعيون ودراسات إجرائية اجتماعية أخرى ترفع سن الشباب من

١٨ سنة إلى ٤٠ سنة وبقيت محددات السن خلافية إلى حد ما، ولكن بما أن هذه الفئة من السكان هي الأكثر حساسية وفاعلية وتأثراً بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهي الفئة التي سيعتمد عليها لتكون القوى العاملة والمنتجة في المجتمع، لكن في ظل انعدام العدالة الاجتماعية وفرص العمل والتوعية الاجتماعية والصحية يتعرض النمو الصحي لهذه الفئة لعدة عراقيل ومشكلات.

أهم مشكلات الشباب

حددت الأمم المتحدة المجالات الخمسة عشر ذات الأولوية لبرنامج العمل العالمي للشباب (التعليم، التشغيل، الجوع والفقر، الصحة، البيئة، تعاظم المخدرات، جناح الأحداث، أنشطة شغل الفراغ، الفتيات والشابات، المشاركة، العوامة، تكنولوجيا المعلومات، والاتصال، فيروس نقص المناعة البشرية (الإيدز)، الشباب والنزاع، العلاقات بين الأجيال. تعمل الأمم المتحدة بالتعاون مع جهات حكومية وطنية على تنفيذ برامج لتوعية الشباب والعمل معهم لكن تتفاوت نسبة نجاح هذه البرامج من دولة إلى أخرى. وعلى كل حال لا تطال هذه البرامج إلا نسبة ضئيلة جداً من الشباب، وتحاول الحكومات الوطنية (سورية مثلاً) تنفيذ برامج مشابهة لاحتواء الشباب وتشغيلهم ضمن ما يسمى حالياً ببرامج المشاريع الصغيرة. كما حاولت فتح هيئة لمكافحة البطالة وفي فترات سابقة أعطت قروضاً للعاطلين عن العمل لإنشاء مشاريعهم الخاصة. لكن هذا كله لم يكن كافياً، ولا تزال الحكومات بعيدة عن واقع الشباب ولم تجد حلولاً حقيقية لمشكلة البطالة المتفاقمة، والتي أصبحنا نشعر بها فعلياً أثناء الاضطرابات الاجتماعية والأمنية حيث تظهر على السطح نسبة الشباب غير المتعلم والعاطل عن العمل وغير المؤهل مهنيًا والذي يسهل استغلاله للقيام بأعمال عنفيه. وهذا ما لمس واقعياً أثناء الأحداث الأخيرة في سورية، حيث كان معظم مفتعلي الشغب والتخريب من الشباب العاطل عن العمل وغير المتعلم. كما أن هناك نسبة لا بأس بها من الخريجين الجامعيين من العاطلين عن العمل ممن يضطرون للعمل بأعمال لا تناسب شهاداتهم الجامعية أو تحصيلهم العلمي فيحبطون نفسياً أو يفكرون بالهجرة.

شبح البطالة والهجرة

ما الذي يلوح في الأفق؟ كانت الهجرة أحد الحلول التي يفكر فيها الشباب للتخلص من واقع أحد أكبر أشباح البطالة. ثم تتالى الأشباح الأخرى من فقر وتهميش إلى تقييد للحريات الفكرية والمدنية والدينية إلى إقصاء سياسي عن مواقع القرار إلى انعدام للعدالة الاجتماعية. واستمرت الهجرة خلال مراحل تاريخية مختلفة منذ أيام السفر برلك (العثماني) والجوع والقهر والظلم، وأيام الاستعمار الأوروبي الأولى وحتى تولي الحكومات الوطنية.

تغيرت أحوال البلاد لكن الهجرة بقيت مستمرة بنسب مختلفة لأسباب كثيرة تختلف من بلد إلى آخر ومن ظرف سياسي أو اقتصادي إلى آخر، من إثنيات دينية وقومية

مختلفة. والشباب العربي في بلدان القسم الآسيوي ودول الشمال الأفريقي حيث كانت ظاهرة الهجرة أوضح لديهم بحكم قرب سواحلهم من سواحل البلدان الأوروبية، ومحاولتهم دخول القارة الأوروبية بطرق غير شرعية أودت بحياة الكثيرين منهم في عرض البحر، ومنهم من كان ينتظر لشهور في البراري للعبور للطرف الآخر من الساحل المتوسطي في مدن قريبة كطنجة. وهؤلاء طبعاً معرضون لشتى الأخطار من القتل إلى التهجير إلى السجن إلى الموت جوعاً وبرداً.

ولا تزال قصص عبور الشباب بطريقة غير شرعية مرعبة ومؤلمة من إغراق للعبّارات، إلى استقبال هؤلاء في مراكز للاجئين وإعادة ترحيلهم إلى بلدانهم، إلى استغلالهم كرقيق (خاصة الفتيات)، إلى صناعة أحزمة أحياء الصفيح حول المدن الأوروبية الكبيرة إلى مشكلات اندماجهم ودمجهم في المجتمعات الجديدة إلى التعامل العنصري معهم.

ما الذي يمكن أن يتغير اليوم؟

لكن اليوم ربما سيختلف الوضع قليلاً. عدد لا بأس به من الشباب العربي وخاصة السوري الذي كان يفكر في الهجرة ستتغير وجهة نظره، وذلك بسبب وعي الشباب لسياسات الدول الغربية تجاه دول العالم الثالث أو ما يسمى الدول النامية وخاصة دول المنطقة العربية والدول التي يدين معظم سكانها بالإسلام. فبعد أحداث ١١ أيلول وما رافقها من تسويق نظرية تعصبية تجاه المواطنين المسلمين والإسلام عامة حول العالم وفي الولايات المتحدة وأوروبا خاصة التي أثقلها عبء المهاجرين من الجنوب الفقير إلى الشمال الغني الذي يتحمل منذ سنوات بعضاً من تبعات مسؤولية استعمار واستغلاله للمنطقة لعقود طويلة.

اليوم تتجه هذه السياسات الغربية والإعلام الغربي لدعم ما درج على تسميته الغربيون 'ربيع الثورات العربية' ليس إيماناً بحق شعوب المنطقة بتغيير مصائرهم وتحسين طرق عيشها إذ كانت هذه الدول من الداعمين الأساسيين لحكامها السابقين. ولكن يتضح مع الوقت أن أوروبا تريد أن تجد حلاً ما للتخلص من الشباب المهاجر وتحديد الشباب المسلم الذي ينقل معه إلى أوروبا والعالم الغربي عاداته وتقاليده وأحياناً أزماته بعد ما مورس عليه من ضغط وتهميش واستهتار من داخل بلاده ومن خارجها.

ونلاحظ اليوم أن الشباب الذين صنعوا التغييرات الكبيرة في بلدانهم يحاولون الانخراط والمشاركة في صنع القرار السياسي وإحداث التغييرات المأمولة، ولا يزالون يعانون من مخاضات عسيرة، لأن التغيير يجب أن يحدث على عدة أصعدة والجيل القديم المتحكم بمفاصل القرار من سياسيين ومسؤولين لا يزال يحاول استبعاد الشباب. ربما لن ينسى أحد أبداً صرخة ومأساة محمد بوعزيزي التونسي والنار التي أشعلت أفئدة الشباب العربي والعالمي والتي عبرت عن لسان حال معظم الشباب العربي وشباب الدول النامية. (اليوم يمثل الشباب نسبة ١٨ في المائة من مجموع سكان العالم أو ما يصل إلى ٢،١ بليون نسمة. ويعيش ٨٧ في المائة من الشباب في البلدان النامية، حيث يواجهون التحديات الناجمة عن

محدودية الحصول على الموارد أو على سُبُل الرعاية الصحية، والتعليم، والتدريب، وفرص العمل، والفرص الاقتصادية).

لَمْ لَا نُحَدِّث التَّغْيِيرَ هُنَا ؟

ربما من أهم الأسئلة التي يطرحها الشباب اليوم :

لَمْ لَا يُمْكِنُنَا أَنْ نَكُونَ كَمَا يَنْبَغِي أَنْ نَكُونَ ؟

وَلَمْ لَا يُمْكِنُ لِبِلْدَانِنَا أَنْ تَكُونَ بِلْدَانًا مُتَقَدِّمَةً ؟

لَمْ عَلَيْنَا أَنْ نَتْرِكَ بِلْدَانِنَا وَأَسْرِنَا وَنَهَاجِرَ لِنَحْطِيَ بِبِعْضِ الْكَرَامَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ ؟

إِذَا لَمْ لَا نُحَدِّث التَّغْيِيرَ هُنَا فِي بِلْدَانِنَا ؟

بدأ الشباب العربي يميز ويعي أن بلدان العالم الغربي سلطات وسياسات ليست متقدمة وليست إنسانية في تعاملها مع دوله وهذا ما يتضح يومياً من خلال تصريحات السياسيين الأمريكيين والأوروبيين، إذاً أصبح من المشروع اليوم السؤال إلى أين سيتجه وما هي الحلول ؟

وإذا كان على الشباب الغربي الأوروبي والأمريكي التعامل في المستقبل القريب مع المشكلات والكوارث التي تخلفها سياسات إدارات بلدانهم في البلدان التي تقع على الضفة الأخرى والتي ساهمت دوله في إفقارها، فإنه سيكون عليه الدفاع عن مكتسبات الفكر الغربي الإنساني والحضاري، الذي يُعَيِّبُ تماماً أثناء الصراخ بخطابات القوة الصاخبة واللهاث وراء المصالح الاقتصادية والمكاسب غير المشروعة وإشعال الحروب الأهلية والطائفية وتشطيط السوق السوداء لتجارة الأسلحة الفتاكة، والتي ستؤذي حتماً مستقبل شعوب الدول المتجاورة ومستقبل الإنسانية عامة والشباب خاصة بصفتهم مستقبل هذه الشعوب، وسيكون على منظمة الأمم المتحدة العمل بكافة هيئاتها بطاقة مضاعفة لردم الفجوات الكبيرة بين الشعوب والأمم إن بقيت محافظة على سلامة المبادئ التي أنشأت من أجلها. فإن ما يعانيه الشباب العربي في هذه المرحلة مختلف ويكاد يكون أصعب من أي مرحلة تاريخية أخرى منذ كان تحت الاحتلال الأجنبي الذي لا يكاد يغيب وجهه حتى نسمع صوته، لكنها أيضاً الصعوبة التي تحمل الإمكانيات.

أهم ما يمتلكه الشباب العربي اليوم هو التواصل لأنه اليوم يمتلك قوته الحقيقية بإمساكه إلى حدٍّ ما بالمعرفة وإمكانية التواصل فيما بينه من المحيط إلى الخليج، (التواصل الذي بقي مفقوداً لفترات طويلة بين مشرق الوطن العربي ومغربه وحتى بين البلدان العربية المتجاورة بسبب سياسات حكامها وقياداتها). وبالتالي أصبح يعي أن مسؤوليته أكبر بكثير، لأنه من المفترض أنه يمتلك اليوم الوعي السياسي، والتاريخي، والاجتماعي، كالوعي بالاختلاف الإثني ووجوب احترام هذا الاختلاف وتقدير غناه وتاريخه، والوعي بأن ما كان يحكمه سابقاً وجهة نظر واحدة حددتها أولاً الدول المستعمرة ثم الأنظمة الدكتاتورية الحاكمة من ملوك إلى حكومات إلى ما بعد ثورات التحرير، التي تحولت للأسف الشديد إلى

أكبر سلطات للقمع ولمصادرة الحريات الفكرية. وبالتالي عليه بمختلف فئاته وشرائحه أن يتمتع برؤية واضحة لمتطلبات المرحلة القادمة والأكثر خطورة من سابقتها. حدثت التغيرات الكبيرة وأسقطت بعض الأنظمة لكن الاستحقاقات الكبيرة توضع الآن على الطاولة، ويمكننا أن نستشهد هنا بما قاله طه حسين لشباب طلبة الجامعات بعد عودته من باريس حين تحدث عن الثقافة والعلم والحرية والاستقلال «من الخير أن نغيبط بهذا ونبتهج له، ولكن على ألا نكتفي بالاعتباط والابتهاج، وعلى ألا نشغل بالفرح عن النشاط، وألا يصرفنا الأمل عن العمل، وألا نقف أمام الاستقلال والحرية موقف المعجبين بهما المطمئنين إليهما. إنما نأخذهما كما تأخذهما الأمم الراقية على أنهما وسيلة للكمال وسبب من أسباب الرقي، لا يكفان عن العمل وإنما يدفعان إليه، ولا يجدان الأمل، وإنما يمدانه ويزيدانه قوة وسعة وانسباطاً. وما أعرف أنني أشفق من شيء كما أشفق من الاستقلال بعد أن كسبناه، ومن الحرية بعد أن ظفرنا بها! أشفق منهما لأنني أخشى أن يغرانا عن أنفسنا، ويخيلنا إلينا أننا قد وصلنا إلى آخر الطريق حين وصلنا إليهما، مع أننا لم نزد على أن ابتدأنا بهما الطريق.»

فالشباب بما يحمله من قابلية على التحدي والابتكار والتجديد قوة ديمغرافية هائلة يجب أن تستثمر خاصة أن فئة الشباب في البلدان العربية تشكل النسبة الأكبر من مجمل عدد السكان حسب الإحصائيات، وهي تشارك في نشر ثقافتها وأفكارها عبر الانترنت بالدرجة الأولى. فبفضل شبكات التواصل الاجتماعي ظهر ما يسمى بثقافة شبابية عالمية وأضحى الشباب يساهم في بناء الثقافات العالمية والمحلية. وفي مجتمعاتنا المحلية نستطيع أن نلمس هذا الأمر بوضوح فقد أصبح لدينا ما يشبه المجتمع المنظم عبر شبكات التواصل الاجتماعي (الفيسبوك والتويتر وغيرها). يمكننا أن نسميه بالمجتمع الموازي، وهو يلتقي مع المجتمع الواقعي بأمر ويختلف عنه بأمر أخرى.

فمن جهة يمكن للفرد -وغالبية مستخدمي هذه الشبكات من فئة الشباب- أن يكوّن صداقات مع أفراد عائلته البعيدين وربما المغتربين، وزملاء العمل والأصدقاء، ولكن طبعاً تتخذ هنا عملية الإضافة إلى قائمة أصدقاء المشترك صفة الانتقائية. وهذا ما يميز إلى حد ما المجتمع الافتراضي عن المجتمع الواقعي.

ومن جهة أخرى يمكنه أن يكوّن صداقات حول العالم مع أفراد من حضارات وأديان وفئات مختلفة، يتعرف عليهم يتحاور معهم ثم من الممكن أن يجد مناصرين لقضاياهم ويلعب دوراً في لفت انتباه الرأي العام تجاه قضايا معينة ويتبع ذلك تكوين جماعات ثقافية (وغيرها) تهتم بالأمر والقضايا ذاتها. وهذا يقوي شخصية الشاب المعرفية فهو مضطر للفت الانتباه إلى المحاجة والتعبير عن أفكاره بطرق واضحة وهذا ما لا يسمح به عادة في المجتمع الواقعي بسبب ما يمكن أن نسميه وصاية الراشدين والحدود الاجتماعية المرسومة مسبقاً بسبب ما اصطلح على تسميته بالتابوهات الثلاثة.

الإقصاء السياسي

ويمكننا أن نعتبر فعالية الشباب على الانترنت رد فعل طبيعياً على حالة الإقصاء السياسي التي تمارس عليه ضمن مجتمعاته. وبات من الواضح اليوم بعد الاضطرابات الكبيرة التي عصفت بالبلدان العربية أن صوت الشباب تمكن من حشد طاقاته واختراق صمم حكوماته، وعن حالة التغييب السياسي للشباب. إذ الضمان مشاركة الشباب في الحراك الاجتماعي والسياسي لا بد من تفعيل مؤسسات المجتمع المدني والأهلي التي يمكنها أن تعمل بعيداً عن وصاية الدولة المباشرة. ولا بد من إيجاد آليات لتشجيع استثمار رأس المال المحلي في مشاريع إنمائية وثقافية شبابية تساهم في تشغيل وتثقيف وتوعية الشباب، تعتمد بشكل أساسي على مشاركة الخبرات الشبابية. ولا بد من تنشيط وتفعيل البحث العلمي الشاب عن طريق تشجيع تبادل الخبرات بين شباب مؤسسات المجتمع المدني في الدول المختلفة.

ثورة الاتصالات وصراع الأجيال

ويكاد يكون من المسلم به أن ثورة الاتصالات أحدثت فجوة حقيقية بين الأجيال فالفتة الشابة هي من تستخدمها وتستفيد منها. ونظراً لخصوصيتها وللتعامل الفردي معها أصبح من الصعب على جيل الراشدين مراقبة الأبناء والأحفاد بحكم التطور السريع واليومي لعالم الاتصالات والبرمجيات. إذ أفلت جيل الشباب من المراقبة وانطلق بعيداً. فالانترنت يمنحهم فضاءً حراً للتعبير عن آرائهم الفكرية والنفسية والجسدية، التي غالباً ما تقمع من قبل المجتمع، وعن تأملاتهم الخاصة في هذه السن الحرجة، في حين أن الجهات الرسمية لنشر المعلومات من صحف ومجلات وفضائيات تتبع توجيهات حكومية محددة غالباً ما تكون قاصرة عن متابعة هموم وطموحات الشباب وتساؤلاته المخرجة لمجتمع محافظ. فأصبح الشاب اليوم لا يسأل والده أو أخاه الأكبر، والفتاة لا تسأل والدتها، فمعظم المعلومات موجودة على الانترنت. لذلك لا مفر للدولة من التجزؤ على إدخال منهاج للثقافة الجنسية الصحيحة لطلاب المدارس، والابتعاد عن محاباة المجتمع المحافظ والمتدين.

ويمرر الانترنت معلومات كثيفة وسريعة لا يمكن التحقق من مصداقيتها نظراً لسرعة التدفق تستهلكها العقول دون كبير تمحيص. ونظراً لشغف فئة الشباب بكل جديد على جميع الأصعدة الفنية والدينية والفكرية والترفيهية، بينما لا تزال تغيب عن الساحة وسائل الإعلام الخاصة ذات وجهات النظر المغايرة والتي ينتظرها الشعب العربي. فنحن حتى اليوم لا نملك محطات فضائية جادة تعنى بهموم الشباب المعرفية والاجتماعية والنفسية وحتى الترفيهية الحقيقية. وأظهرت بعض الإحصائيات أن نسبة من يقرأ الصحف المحلية الورقية من الشباب ضئيلة جداً. فغالبيتهم يعتمدون على الفضائيات التلفزيونية، والتي تعد أسهل الطرق للمعرفة وأكثرها شعبية وسطحية ثم على شبكة الانترنت التي يستطيعون من خلالها استقاء المعرفة من دون عناء ومن دون منهجيات. فهي الوسيلة الأسرع والأقل تكلفة إذ يمكن تحميل مكتبات ضخمة من الكتب القيمة المحفوظة رقمياً، كما يمكن إنشاء وتنظيم

مجموعات للأصدقاء ولأفراد معينين من خلال شبكات التواصل الاجتماعي من مختلف بلدان العالم. وهذه إحدى الإغراءات الكثيرة التي يجذبها الشباب نظراً لشغفهم بمعرفة كل جديد ومختلف عن بيئاتهم الأصلية ضمن ما توفره هذه المساحة الحرة على الانترنت حيث لا يوجد رقابة من الراشدين والآباء. فهذه الفئة العمرية تميل للاستقلالية والتمتع بعنفوان وانفتاح نادراً ما يحتفظ أحد به بعد انقضاء سنوات الشباب الأول في مجتمعات لا تزال محافظة بتفاوت يختلف من بلد إلى آخر وضمن البلد الواحد من بيئة إلى أخرى.

أنور العوا

قضايا الشباب من وجهة نظر خاصة

الشباب كلمة جامعة مفردها شاب، وهذه اللفظة تدل على الفتوة والنشاط والحركة. ومرحلة الشباب حددها مؤتمر الوزراء الأول في جامعة الدول العربية بالقاهرة عام ١٩٦٩م : «مفهوم الشباب يتناول أساساً من تتراوح أعمارهم بين الخامسة عشرة والخامسة والعشرون سنة.»

فمرحلة الشباب من أهم المراحل الأساسية في حياة الإنسان. وتمثل هذه المرحلة فترة التحول الكبرى في حياة الإنسان مع حالة طفولة واعتماده على غيره إلى حال يتم فيها الاعتماد على النفس، إضافة إلى تحولات على مستوى النمو الجسمي والعقلي والعاطفي. ذلك أن مرحلة الشباب يكون فيها الإنسان في أوج عطائه ونشاطه، وتكون خلالها قواهم الفكرية أكثر استعداداً للأخذ والاستيعاب ثم للتفكير والتخطيط والإنتاج. ويكون فيها جسمهم أكثر صلابة وتحملاً للمشاق وبدلاً للجهد العضلي. والأمر نفسه من الناحية النفسية والمعنوية وعلى مستوى الطموحات وعلو الهمة، وقوتهم تلك تدفعهم إلى البحث عن الجديد والاكتشاف وولوج عالم المغامرات والمخاطرة.

والشباب هم الذين يملؤون المعامل والشركات والأسواق التجارية، وهم الجنود في الجيش والشرطة، وكل مؤسسات الدولة، وعلى أكتافهم تبنى الحضارة. فإذا كانت تربيتهم والعناية بهم جيدة، وكان توجيههم نحو الخير والإصلاح وإعمار الأرض، كانت النتائج إيجابية ومبشرة بالخير. أما إذا تم إهمالهم، وتركوا لشأنهم من غير إرشاد وتوجيه تحركت قوى الشر لإفسادهم وكانت النتائج غير محمودة العواقب. إن الناظر في النسيج الاجتماعي العربي عموماً، يرى أن فئة الشباب هي الفئة الغالبة. لكن للأسف هذه الطاقات معطلة ولا يتم توجيهها والاستفادة منها كما ينبغي، فهي مشتتة بين :

□ ثلّة من خريجي الجامعات والمعاهد العليا المعطلين، باستثناء النجباء منهم الذين يتم استقطابهم من طرف الغربيين الذين أدركوا قيمة هذه الطاقات، وكثيرون منهم مزدحمون على أبواب سفارات وقنصليات أوروبا طلباً للتأشيرة، من أجل المرور إلى تلك الدول بمقولة متابعة الدراسة؛ لكن الحقيقة هي الهروب من هذا الواقع البائس. فاشترطت عليهم تلك الدول تعلم لغاتها فأسرعوا إلى بعثاتها التعليمية لتعلم تلك اللغات خاصة منها: الفرنسية، الإنجليزية، الألمانية.

□ المحظوظين الذين تم توظيفهم في مدارس المعلمين أو الحاميات العسكرية، أو في المدارس الفندقية. ومع الأسف أن هذه الفئة غالباً ما تكون من المتفوقين، وكان بالإمكان انتقاؤهم وتكوينهم تكويناً جيداً ليأخذوا مراكز القيادة في المجتمع لا تشغيلهم في وظائف متواضعة.

□ أفواج من طاقات العمل المرابطة على شواطئ البحر المتوسط التي تقتنص حجز مقعد على قارب من قوارب الموت، وتتوسل عصابات الهجرة السرية لتوفر لها هذا المقعد بثمن مناسب.

□ أما على المستوى الأخلاقي فحدث ولا حرج ذلك أن الشباب العربي يتعرض في هذه الأيام لأكبر عملية إفساد في التاريخ. فكل أجهزة التخريب المحلية والعالمية موجهة إليه بدءاً من القنوات التلفزيونية، والجرائد، والمجلات، ودور السينما، والحفلات والسهرات، وانتهاءً بالحانات ودور الدعارة. فالانحلال الخلقي والارتداء في أحضان الجنس ظاهرة شباب العصر.

إلا أن شبابنا العربي، أثبت أنه متمرد بطبعه، على كثير من القيم الظالمة. فقد كان دوره بارزاً في الثورة ضد الانقياد، والتبعية للأجنبي، وتجلي موقفه أيضاً بالوقوف في وجه جور الحكام الظالمين في بلاده. وضحى كثيراً في سبيل ذلك. وجلّ شباب العرب اليوم يدركون أنهم لم يجنوا شيئاً من تضحياتهم، فلا الاقتصاد شهد تنمية تذكر، ولا هم تحسّسوا تحسن في مستوى معيشتهم. كما أخذوا يعانون حالة من الصراع الداخلي -حالة التناقض- أي أزمة الحقيقة؛ بسبب الحالة الاجتماعية التي يحيوها -يؤرقهم المستقبل- فأى مستقبل تخبئه لهم الأيام المقبلة؟ فعندما لا يحتضنهم المجتمع والدولة بالجدب والرعاية والاهتمام اللازم، كيف تكون ردود أفعالهم؟ بل ربما سارعت الدولة بدم هؤلاء، وإصاق شتى النوعات بهم. مثل هذه الاستجابة السلبية من قبل الدول والمجتمع، يخلق لديهم أماً وتشتتاً، ويشعرهم بأن قراراتهم مصادر، ومستقبلهم غير واضح، وطموحهم محاطة بأسلاك من الممانعات، وطاقاتهم مهدورة دون إثمار، وهم بالتالي محكومون ربما بكارثة لا يمكن التحكم بها أو الإحاطة بمداها. كما أن بعض شبابنا العربي تنازعه ثقافتان:

□ الثقافة العربية الإسلامية، وما فيها من علاقات اجتماعية تقليدية قديمة، وتقاليد صارمة.

□ والثقافة الغربية، التي قد يفتتن بسحرها المرء -العولمة- فيميل إليها.
 □ وربما كان هناك موقف وسطي بينهما، أي بين الثقافة العربية الإسلامية من جهة، والثقافة الغربية على العموم من جهة أخرى. فالشباب العربي ليس بغافل عن التحولات الخطيرة، الحاصلة على الصعيد العالمي، لاسيما بعد التقدم الهائل الذي أحرزه العلم في مجال التكنولوجيا والاتصالات التي هدمت تلك الحواجز التي فصلت بين دول العالم. فصدم بالتمايز الهائل، وأضحى هاجسه النوازع المتصارعة بين مختلف الأيديولوجيات، ومفاهيم الحرية، ومبادئ الديمقراطية.

لكن وفي نفس الوقت عانى جيل الشباب العربي الإحباطات القومية، التي استمر بها بعض القوميين العرب لحقبة ليست بقصيرة. هذا إلى جانب الإخفاقات في التنمية البشرية والاقتصادية، فضلاً عن الشكوى الدائمة من تسلط السلطة الحاكمة المستبدة. وأيضاً أعباء الهجرة الاضطرارية -حالات متعثرة- وربما دفعهم اليأس، إلى حالات من التطرف، وإلى إضعاف في القيم الروحية. فالشباب العربي اخذ يرى نفسه -قبل عدد من السنين- مرمياً على قارعة الحياة دون مدّ أو عون لا من المجتمع ولا من السلطة. حتى في وطنه مسقط رأسه يعيش الشاب العربي حالة من الاغتراب، حيث يرى نفسه دون قيمة أو فاعلية، حالة من الإحباط، وعدم الاستقرار، تدفع به غالباً إلى اللامبالاة، إذا ما تجاوزنا حالة اليأس المستبد به دائماً. وكثير من هؤلاء الشباب يقبلون على سائر التنظيمات السياسية والاجتماعية بتلقائية، من دون رغبة منهم، وكأنما مضطرون إليها، فادى ذلك لتشتت جهودهم، وبالتالي لصراع تضيع في ثناياه أهدافهم.

وهناك فئة من الشباب المدرك الذي يظهر دوماً العداء للسلطة القائمة، إدراكاً منه، أن النظام غير كفء بمعالجة مشاكلهم، فهم أي القائمون على السلطة، ليسوا سوى حفنة تدفعهم مصالحهم، دون أن تكون لديهم رؤية مستقبلية، في تناول كثير من المسائل والقضايا التي تعني جيل الشباب، وهم في ذلك على حق في الكثير من الأحيان.

لاشك أن ثورة الاتصالات قد فرضت ذاتها على مختلف جوانب الحياة في السنوات الأخيرة. فشبكة الانترنت تعد وسيلة إعلامية كبيرة تضاهي من حيث سرعة إرسال وتلقي الرسالة الإعلامية الوسائل المقروءة والمرئية التقليدية. وتعد فئة الشباب من أكثر الشرائح الاجتماعية قرباً واستخداماً لهذه الشبكة. فهم أقدر من غيرهم على استخدام الوسائل التكنولوجية الحديثة التي لا يجيدها كثيراً من هم أكبر سناً. إضافة إلى هامش الحرية الكبير الذي تتمتع به، والذي ربما وجد فيه الكثيرون ضالّتهم. وتعد المنتديات الإلكترونية والشبكات الاجتماعية أكثر ما يجذب الشباب بشكل عام إلى شبكة الانترنت، لأنها تؤمن لهم ساحات حوار مباشرة يمكنهم من خلالها طرح أفكارهم ومناقشتها مباشرة وبمعظم الأحيان دون رقابة مسبقة على محتوياتها، مما جعل المحتوى العربي يذخر بأعداد هائلة منها.

أن استخدام مجموعات من الشباب لشبكة الإنترنت للترويج لمواقف سياسية

معينة يطرح عدداً من الأسئلة حول الدور السياسي للإنترنت كأداة لتزويد الشباب بشكل عام، والشباب العربي بشكل خاص، بالمعارف السياسية، وتحقيق التواصل والحوار معهم، وتعبئة جهودهم خلف القضايا الوطنية المختلفة. ولم يعد دور الإنترنت مقصوراً على التواصل الشخصي والاجتماعي بين الشباب العربي، بل أخذ يشغل عدداً من الأدوار السياسية المهمة. وأصبحت مفردات مثل المدونات، والفيديوهات، واليوتيوب، من الألفاظ الشائعة في مجال العمل السياسي في العديد من دول العالم بشكل عام وبخاصة في عالمنا العربي.

هذه المفردات عملت على توسيع مساحة من حرية التعبير، والمساهمة في القضاء على احتكار المؤسسات الرسمية لقنوات التعبير عن الرأي في عدد من دول العالم. وأدت إلى زيادة درجة الشفافية في العملية السياسية. وهي إحدى أدوات المشاركة السياسية للشباب، وتتيح لهم فرصة التعبير عن وجهات نظرهم والحوار بين بعضهم البعض حول القضايا المختلفة بدرجة أكبر من السهولة والحرية من الأطر التقليدية للمشاركة. ويساهم ذلك في الحد من ظاهرة الاغتراب واللامبالاة السياسية للشباب، ويزيد من درجة اهتمامهم بالقضايا العامة، والإحساس بالمسؤولية تجاه المجتمع.

واستخدمت هذه المفردات كأداة للتعبئة السياسية للشباب وتسهيل جهود تجميعهم وتنظيمهم لتحقيق هدف سياسي معين، مثل تحفيز الشباب، أو تنظيم حملات تأخذ شكل التأييد أو الاحتجاج على سياسات أو تصرفات معينة. وارتبط بذلك ظهور الآلاف من مواقع الإنترنت والمدونات التي تتعامل مع القضايا العامة والسياسية في عالمنا العربي. وقد استطاعت هذه المواقع أن تجذب الكثير من الشباب، وتعكس هذه الظاهرة عدداً من الجوانب الإيجابية أهمها اهتمام الشباب العربي بقضايا وطنه وإحساسه بالمسؤولية تجاه مجتمعه، وهو ما ينفي الأقوال التي تتردد عن سلبية الشباب العربي، وأدى إلى اعتذار بعض كبار السياسيين، وبعض علماء الدين من هؤلاء الشباب.

هذا كله أدى لسلوك حركة تنويرية، أنارت الأذهان، وصقلت التجربة الشبابية العربية، التي حققت وستحقق في ظلها تنمية في جميع الاتجاهات، وتطوير سياسي واقتصادي واجتماعي يتحقق من خلالها الديمقراطية والعدالة المطلوبة، ومحاسبة المسؤولين عن المرحلة السابقة. وذلك من خلال ثورات شباب الإنترنت العرب الذين لا يجمعهم حزب أو انتماء واحد. فهم مختلفون في انتماءاتهم الطبقية وأيديولوجياتهم السياسية ومرجعياتهم الثقافية. وتكاد لا تجمع بينهم إلا أعمارهم، وتجربتهم مع سلطة بلادهم المستبدة، وولعهم بالإنترنت. فمنهم المتعاطفون مع الإسلاميين، ومنهم الاشتراكيون، ومنهم الليبراليون الديمقراطيون، ومنهم الناقمون على كل هذه الاتجاهات ولا يهمهم إلا محاسبة النظام. فتحيّة لثورات شباب الإنترنت العرب.

عامر علي أبو عصى

روح الشباب

تتغير مظاهر الكون كلها وتتقدم الحضارات بروح الشباب. هؤلاء من بأذرعهم تبنى المجتمعات، وبأفكارهم تزدهر الأوطان، ومن خلال شجاعتهم وإقدامهم تنكشف آفاق المستقبل بقوة التحدي. وهنا نلاحظ قوة الشباب مع أنهم لا يملكون الأدوات، ولكن يملكون الروح ولا يسمحون للخوف أن يتمكن من أنفسهم، ويغامرون مخاطرين بأنفسهم من أجل غاياتهم، هذا ما نراه بأعين الشباب من طموحات وأهداف .

وهنا نرى إلى أن كل شاب يقول لنفسه : لكي تعرف النجاح يجب أن تكافح ولكي تتجح يجب ان تعمل بشبابك وتستغل فرصك، وتخطو خطا ثابتة قوية ، لأن مرحلة الشباب هي مرحلة النشاط والبناء ، لان عمر أي حضارة يمر بهذه المرحلة مرحلة الشباب أي البناء ، فإذا كان بناؤها بشكل جيد مضت على هذه الحضارة أحقاب طويلة من العز والقوة. ومع مرور الأزمان يبقى الشباب هو محورها الأساسي، وسبب بقائها واستمرارها. ويلاحظ أن الشباب يتوزعون بين فئات يمكن ردها إلى مايلي :

□ فئة الشباب الحالم الطامح غير الواقعي : تعيش هذه الفئة في بحور الأحلام وشوارع الخيال، حيث يبحرون في بناء مستقبل وهمي، لا يجدون فيه سوى المتعة الزائلة التي تزول بزوال الحلم حيث يبنون يوتوبيا خيالية وعندما يواجهون الواقع تنهار هذه اليوتوبيا التي بذلوا جهودهم من أجلها.

□ فئة الشباب الحالم الطامح الواقعي : يعيشون حياة العناء والألم ويتكيفون مع الواقع من دون أن يرضخوا له ، فتكون البطولة عندهم هي التكيف مع شروط الحياة الواقعية من دون الاستسلام للواقعية تماما، وإنما يجدون في تكيفهم ما يقودهم نحو الانسجام مع حركة الواقع لتغييره من الداخل.

□ فئة الشباب المتقاعس المتشائم : يعيشون في الملذات، وسلبتهم الدنيا، وأرهقتهم الحياة من دون بذل أي جهد لأنهم لا يبحثون عن العمل، ويبتعدون عنه إذا توفر، ويهربون إن فرض عليهم، ويتذمرون من واقعهم، ولا يهدفون للتغيير يائسين مستائين. غايتهم غير موجّهة. جهودهم مهدورة. طاقاتهم مفقودة. يلجؤون للتسلية على حساب نشاطات الحياة والبناء وهم فئة غالبية في مجتمعاتنا .

□ فئة الشباب العامل غير الطامح : يبذلون الجهد فيما يوكل لهم. يسيرون كما خطط لهم. يتبعون خط العمل دون تفكير في التطوير والارتقاء والتحول في نشاطاتهم. لا يختلفون كثيرا عن الشباب المتقاعس، ولكن هم عاملون منتجون ولديهم الكثير حيث

يمكن أن يعتمد عليهم في استمرار الحياة ، مع العلم أنهم يملكون طاقات كبيرة في العمل ، لكن لا يريدون بذل الجهد العقلي ويكتفون بالعمل والبذل.

□ فئة الشباب العامل المتشائم : يعملون بنشاط ويبدلون جهودهم من أجل أهدافهم. ولكنهم لا يتوقعون الأفضل في الحياة بل هم في تدهور مهما طالت إنجازاتهم العملية. الحلم بالنسبة لهم لا إمكان لتحقيقه ، ولكنهم يثبطون نشاطهم بهذا التشاؤم المستمر في حياتهم فتكون الحياة مريرة ومرهقة لهم ولمجتمعهم .

□ فئة الشباب الخائف : يعيشون في عالم خاص من الرعب ، وعدم مواجهة مع الواقع ، ويرفضون السعي لتغيير ما يخيفهم . فالخوف هو هاجسهم والانطواء ملاذهم للهروب من المواجهة . والحياة لديهم مشهد مخيف لا ينتهي.

□ فئة الشباب الضعيف : ليست لديهم القدرة على المبادرة ، ويفتقدون للإرادة ، ويحول جنبهم بينهم وبين تحقيق أهدافهم ، هذا الجبن المتولد عن عوامل قهرية ، قد تكون إرهاباً سلطوياً .

تتنوع الحياة بمنظور الشباب بتنوع انتماءاتهم ومجتمعاتهم وكل يسعى لبناء عالمه الخاص الذي يسعى له وهناك من يدع المجتمع يبني مستقراً له ، وهناك من يفقد ذاته بينه وبين مجتمعه . إن قوة الشباب تكمن بتوجيهها من قبلهم نحو غايات وأهداف لتكوين مجتمعات ومنظومات صغيرة حتى يصلون إلى منظومات أكبر . إن نشاط الشاب لا ينحصر في اتجاه إنه يملك اتجاهات كثيرة حيث نجده الصديق الذي يحقق صداقاته المختلفة ونجده الزميل في نطاقات التي تقوده إلى أهداف عمله ودراسته . ونجده المحب العاشق ونجده المناضل والمكافح . لكن هل تسمح السلطة بأن نرى هذا الشاب كقيادي في مجتمعه ، يسعى لتحقيق حضور ذي قيمة وأهمية في سياقات حياته ؟ إن الشباب ينظرون للأمر بقوة واندفاع لأن روح النشاط بداخلهم تدفعهم للانطلاق والمغامرة في ثنايا الحياة بهدف تكوين مجتمع محدد بأسلوبهم الخاص ، حيث تختلف هذه المجتمعات الشبابية من مكان لآخر ويتأثر هؤلاء الشباب بمجتمعاتهم وتقاليدها فتتطبع طباعهم بطابع مجتمعهم .

ولكن مع الاختلافات الاجتماعية تبقى روح الشباب عامة بينهم جميعاً . ولكن هؤلاء الشباب يتخبطون بمتطلبات الحياة من حصول على الرصيد العلمي وتحقيق الأمن المادي والوصول للاستقرار العاطفي . وهذه المتطلبات ترتبط مع بعضها البعض لتكوّن شخصيات شبابية مختلفة باتزانها النفسي .

تتحدد النظرة العامة للحياة من وجهة نظر الشباب من خلال الأهداف التي نحلم بها ، ويتحقق وجودنا بتحقيق أهدافنا وأحلامنا ، ونحس بالوجود الإنساني من خلال خدمة هذا الكائن . ولكن هناك سؤال : هل من الممكن أن نحقق أهدافنا ونثبت وجودنا كأدميين بشكل يؤثر على مجتمع مليء بأخطاء التاريخ وبتراكمات الحياة وانقطاع خط المستقبل . ولكن حب الاستمرار يضعنا في مواجهة الحلم وفي مواجهة مجتمع يعاني من التقليد والاعتماد على مخلفات التاريخ .

نحن الشباب نسعى نحو أفق جديد يرقى بالإنسان، ولكن بمجتمعنا هذا يكون على حساب إنسان آخر. فتنتفي صفة الإنسانية عن وجودنا ولكن نضع الأعداء. إنه الصراع من أجل البقاء، إنه صراع الإنسان مع الإنسان، الذي سلبت إنسانيته، وأصبح سلعة تتداول وتكال بقدر ما تقدمه من منفعة مادية. ويتحول الإنسان لمادة فهذا يعني أن المادة تفنى وتزول فيؤدي ذلك إلى زوال الصفة الإنسانية عن هذا الكائن. أصبح هذا الكائن يصارع ويصارع تحت غطاءات وتسميات كانت موجودة منذ الأزل ووصلت الآن إلى أرقى طرقها. ولكن بهذا التحول أصبحت المسألة كأداة للسيطرة على هذا الكائن، والإسراع بالحصول على أكبر قدر من المكاسب منه. وبذلك أصبحت الإنسانية سلعة تباع وتشتري وبالرغم من هذه التحولات لازال البعض يسعى للعودة بهذا الكائن لكيونته المجردة. ولكن مع صراعاتنا الداخلية وحب الذات والأنانية، وحب التسلط نبقى بعيدين عن الإنسانية تحت ذريعة البقاء على قيد الحياة. فالحياة أسمى من أن تكون سلعة نتاجر بها حيث أن الحياة هي حب وعطاء بشكل لانهائي يتم من خلال تحقيق أهدافنا السامية التي تخدم مجتمعنا الإنساني، وتحقق وجودنا وتخط تاريخنا وترسم مستقبلنا الذي نخاف منه من أن يكون ذا لون مجهول مع حينا لهذا الوجود وتمسكنا بالحياة وأملنا بالمستقبل.

أصبح المجتمع كغابة تحكمها سلطة الغاب (البقاء للأقوى). وأصبح الهدف من الحياة هو العيش على حساب الآخر. وصار الهدف من الحياة إظهار القوة وليس النزعة للتعايش. نريد أن نبني حياة مليئة بالفرح واحترام الذات من خلال احترام الإنسان للإنسان، من دون أسره بعلاقة مادية وسلطوية وسلبه الكرامة الإنسانية، وإظهار التفاوت الطبقي في المجتمع وتمكين الإحساس بهذا الفارق بين الناس. فتصبح هناك حواجز تحول دون التواصل بين طبقات المجتمع والتي تمنع تفهم الآخر، هذا التفهم الذي يعتبر صفة من أهم صفات الكائن البشري.

جعفر محمد العلوني

الحركة كمعنى للوجود

لا يمكنني أن أفهم نفسي بوصفي شاباً في ضوء مفهوم يحدد معنى الشباب، لأن الشباب في حقيقته هو جموح وتمرد على المفاهيم كلها. لكنني أجد نفسي منسجماً، سواء عن وعي أو عن غير وعي مع ما يمكن أن أسميه الظواهر التي تكشف كيفية حضور الشباب في العالم. غير أن هذه الظواهر أنفسها مرهونة إما بالإيديولوجيات التي تسيطر بطابعها

العقائدي على عقول الأجيال، أو مرهونة بانتماءات عبثية لا ضوابط لها. إن السبب الكامن وراء ذلك هو أننا ولدنا في مجتمعاتنا العربية، بشكل عام، ضمن مجموعة من القيود والضوابط والاعتقادات، التي مازالت إلى يومنا هذا تكبل الإنسان العربي بأغلالها وتقفل أمامه كل نوافذ الإبداع والخلق. ولما كانت المجتمعات الخلاقة والمبدعة انعكاسات لمجموعة من الصراعات الإنسانية والتاريخية والفكرية، فإنني كلما نظرت إلى المجتمعات العربية بوصفي شاباً من الجيل الجديد، ورأيت المنجزات الحضارية التي حققها العرب في العقدين الماضيين، فإنني سأحكم عليهم بأنهم: لم ينتجوا إلا السراب. غير أنه لا بد من التوضيح بأن حكمي هنا على الجماعات وليس على الأفراد. فهناك في البلدان العربية عدد كبير من المبدعين. كما أن الشاب العربي هو كائن متميز إذا ما حصل على الحاجات الأساسية لإبداعه، لذلك نراه يتألق في الغرب. غير أننا إذا تأملنا أسباب هذا الواقع المخزي الذي ستطارد تبعيته الشباب الحالي والشباب القادم، سوف نجد أنه لا إمكان للخلاص منه إلا بحصول ثورة علمية وصناعية تغير واقع الحال تغييراً جذرياً على جميع المستويات الفكرية، الثقافية، الاقتصادية، الاجتماعية والسياسية، وتستند على روح الشباب.

يختلف الشاب العربي عن الشاب الغربي في نظرته للزمان وللمكان وتبعاً لذلك في نظرته لوجوده في العالم، بمعنى أن العربي ينظر إلى الزمن بوصفه الفعل الصادر عن الخالق الذي يرتبط به. أما ارتباط الغربي فهو بالكون وليس بالخالق كما هو حال العربي، وبالتالي فإن الزمن بالنسبة للغربي هو الفسحة التي يتم بها الفعل والخلق. إن الشاب العربي ينظر إلى ما هو صائر وليس إلى ما سيصير، وإلى ما هو كائن وليس إلى ما سيكون. إذا ليس هناك حركة عند العربي تدفعه إلى التغيير، التقدم والإبداع.

شخصياً كشاب، أعتقد أن في هذا سبباً لعدم وجود أي إبداع عربي خلاق على مستوى البلدان والمجتمعات. إن ما يؤكد كلامي هو أننا نعرف جيداً بأننا في مجتمعاتنا العربية ولدنا في ظل وجود حقائق ثابتة. إن الكون وكل ما في الكون مكشوف بالنسبة للشباب العربي. إنه مكتوب في النص. والنص وحده يحتوي على الحقيقة وعلى معنى الوجود وليس للتجربة الفردية الحرّة أية دلالة أو مغزى. أي ليس هناك أي مغزى من وراء اكتشاف أية حقيقة. وبالتالي ليس هناك لا زمان ولا مكان للفعل. في المقابل نرى الشاب الغربي إزاء واقع غيبي فقط. يقابله ليس بعقل غيبي - كما هو حال الشاب العربي - ولكن بعقل علمي كشفي. غير أن المثير للتساؤل هو عدم محاكاة الشاب العربي للغربي في هذا. فهذا نحن نرى الآن شبابنا يتأثر بكل ما يفعله ويلبسه ويتحدثه الغربي. ولكننا نراه يعزف عن مواجهة واقعه بعقل علمي كشفي كما يفعل الشاب الغربي. لقد كان لكل هذا أثر كبير في تكوين الشاب العربي لأفكاره وتبعاً لذلك لنمط معيشتة وموقعه في الوجود والتاريخ.

كثيرة هي المرات التي تساءلت فيها عن معنى وجود الإنسان عامةً، وكثيرة هي المرات أيضاً التي تساءلت فيها عن معنى وجوده بوصفه شاباً؟ بس الحياة تلك التي لا نقاتل

فيها بشغف مرعب من أجل توسيع حدودنا وأفاقنا وبذلك نعيش فيها بالمكان الذي نتمنى أن نعيش به ونُجدده. لقد كان الإصرار على السكون والتوقف في المكان المعتاد دلالة على الضعف وعلى التدهور والانحطاط على مر العصور. هذا هو حالنا الآن. فوجودنا يمثل مكاناً ثابتاً نمارس فيه حياتنا الرتيبة المملة. إنه أشبه بحلقة ندير بها منذ لحظة الولادة إلى لحظة التعب والموت. إن حياتنا، ضمن هذا المعنى، خالية من أية حركة، لا بل حتى حركة الدوران التي نقوم بها هي حركة غير إرادية نرى نفسنا مجبرين عليها. هكذا هو حال معظم شبابنا. وهنا لا بد من التوضيح بأنني أقصد شباباً بنفس عمري خضت معهم هذه الحوارات، ولا أقصد جميع شبابنا الذي فيه قسم كبير من المثقفين والمؤهلين للإبداع.

دائماً ما أتساءل عن معنى وجود الإنسان في الحياة بشكل عام، وعن معنى وجودي بشكل خاص، وخصوصاً الآن وأنا في الثانية والعشرين في عمري مليء بأفكار جديدة وشابة قد لا تخطر على بال أحد. سأحاول من موقعي كشاب أن أعكس ما يدور في رأسي من أفكار عن وجودي ومعناه. إن العلاقة بين الإنسان والوجود هي علاقة معرفة، وأولى خطوات هذه المعرفة هي معرفة الذات. إن هذا النوع من المعرفة يتطلب حركة مليئة بالتناقض. فيها الانفصال عن الذات ورؤيتها في عقل الآخر، كما أن فيها نوعاً من الاتصال. فيها نوع من الغياب وفيها نوع من الحضور، فيها نوع من التقرب وفيها نوع من النفور. إذاً الإنسان مليء بكل أنواع الحركة المتناقضة منها والمتشابهة، الأفقية والشاقولية. إن هذه الحركة هي الطاقة الكامنة والحيّة داخل الكائن الإنساني وهي التي تدفعه إلى الحياة في فسحة الوجود.

إنه ليس بالإمكان عبور النهر مرتين، وإن العلم المستقر هو الجهل المستقر. إن هذين القولين ما يلخص وجوداً قائماً على الحركة المستمرة تتغير فيه الأشياء تبعاً لحركتها ويتغير فيه الإنسان وعلاقته مع أشياء الوجود تبعاً لحركته. لغويًا جاءت الحركة بمعنى مضاد للسكون، فيقال 'حَرَكَ' في اللغة العربية بمعنى مضاد لـ 'سكن'. ويقال 'حَرَكَه فتحرك' وهي المعنى المضاد لـ 'سكنه فسكن'. إن ما أريد الوصول إليه من كل هذا هو أنني اعتبر وجودي كشاب هو عبارة عن حركة مستمرة في هذا الوجود ترفض السكون، وبالتالي عدم الركون للمفاهيم الساكنة. من الناحية الفيزيولوجية، إن شاباً يمثل عمري يحتوي على الطاقة اللازمة والقدرة العضلية الكافية للنشاط والتحرك. فالشباب معروفون بسرعة اندفاعهم وبيداتهم النارية الملتهبة. قد تُفسر هذه الطريقة التي انظر من خلالها إلى معنى وجودي وأنا في هذا العمر بهذا الشكل. ولكن إن الحركة التي أرى من خلالها معنى وجودي تختلف كل الاختلاف عن حركة اندفاع الشباب المعروف. إنها حركة شاقولية شعرية تسمح لي برؤية العالم من جميع الزوايا وتفسيره، وبالتالي تفسير معنى وجودي. إنها حركة تسمح لي برؤية الكثرة في العين الواحدة. إنها حركة مستمرة. وبالتالي فإن الوجود قائم على هذه الحركة.

إن كل إبداع وخلق وعمل هو نتيجة لحركة فعّالة معينة. فالطبيب عندما يعالج المريض يقوم بحركة معينة يستخدم فيها أدواته الطبيّة. والشاعر عندما يخلق قصيدته يقوم

بحركة يستخدم فيها اللغة، والموسيقى عندما يُبدع سيمفونيته كذلك يقوم بحركة مزج أصوات الآلات الموسيقية. والرسام عندما يخلق فناً فإنه يمزج الألوان ليحصل على ما يريد. إذا إن نتيجة الحركة الفعّالة هي الخلق والإبداع. ولما كان الوجود بالنسبة لي شخصياً قائم على هذه الحركة الفعّالة فإنه بالضرورة يعني الخلق والإبداع. أي إن كل وجود ليس فيه حركة لا يعول عليه، وبالتالي إن أي إنسان لا يتحرك في وجوده (لا يبدع، لا يخلق) لا يعول عليه. إنني كل ما نظرت إلى واقع وجودنا كشباب في مجتمعاتنا العربية أشعر بالحاجة الماسة إلى مثل هذه الحركة، حركة الإبداع والخلق. لعل السكون الذي تعيش به الأمة العربية إلى يومنا هذا كان سبباً في عدم وجود أي إبداع من الناحية الفكرية والثقافية والاجتماعية للعرب. وأنا هنا أقصد الشباب العرب كجماعات وليس كأفراد. وبالتالي، يترتب على ذلك عدم وجودهم إبداعياً وفكرياً وشبابياً أيضاً. وهذا ما أدى بدوره إلى فقدان الشباب الآن إلى فهم معنى وجودهم.

شخصياً أرى الحل بالثورة. وأعني بالثورة الحركة النابعة من الحاجة الضرورية لتغيير كل ما هو ثابت وتحليله ونقده ورفضه إذا لم يتلاءم مع واقع شبابي جديد نطمح به إلى خلق هوية عربية جديدة هي الإبداع. ولكن للأسف، إنني عندما أرى الثورات اليوم في بعض البلدان العربية أشعر بالأسف والحزن، لأنها ثورات عقائدية تلغي الآخر، وتقتل الآخر باسم الثورة. صحيح أنها ثورات متحركة، ولكنني كما أراها تتحرك باتجاه الماضي، متطلعة إلى مزيد من الدماء وإلى مزيد من حجب الآخر المختلف، إلى مزيد من التخلف.

هكذا أرى نفسي بالوجود، بوصفي حركة مستمرة قادرة على الإبداع والخلق، قادرة على التحليل والنقد، على السؤال والإجابة، على السماع والكلام. إنها حركة ثورية تتطلع إلى الأمام، تقبل الآخر بالرغم من اختلافه، تندمج مع الآخر لكي نحصل على معرفة أفضل. إنها حركة شعرية شاقولية مستمرة باستمرار الوجود. إنها البداية والنهاية. إنها حركة عشق دائم إلى الإبداع. إنها حركة تستمد طاقاتها من التجربة الشخصية خارج حدود أي نص أو قانون أو شرع. إنها حركة لا يقيدها التراث ولا الفهم السائد للتراث. إنها حركة معرفة. إنها حركة حب صوفي لا يوجد فيها حالة من الثبات.

عهد كمال شلغين

مفهوم الشباب من وجهة نظر خاصة

ترى ما الذي يجعل من مفهوم الشباب سؤالاً حاضراً للنقاش؟ لو أردنا تحليل المفهوم كما ينظر له بعضهم، لوجدنا أن الكثيرين من المحللين النفسيين ومن المفكرين

والكتاب والباحثين يردون بداية المرحلة (الشباب) إلى بداية بلوغ الحلم واكتمال النضج الجنسي. أي أنهم اعتمدوا على المعايير الفيزيولوجية والبيولوجية الطبيعية للجسم، الأمر الذي يجعل بعضهم يحصرها بين قوسين في مرحلة تمتد بين سن الخامسة عشر وسن الخامسة والعشرين.

وإذا ما أردنا أن نتكلم عن الشباب كمفهوم له دلالاته المتعينة في الواقع من حيث المشاعر، فلا بد من القول: إن مرحلة الشباب تبدأ عندما تصبح الكلمة فاعلة في الشعور عند الشخص. وبمعنى آخر بعد تشكل الوعي الوجداني في النفس الإنسانية. عندها فقط يبدأ الأنا بالتبلور في أعماق النفس فاعلاً في تجسيد عملية الاستقلالية الكاملة للشخصية، ويعمد إلى تمييز الآخر الذي هو بحد ذاته 'أنا' واضح للعيان أيضاً. فكلمة 'أنا' لها الدلالة الأفضل في تحديد معنى الشباب؛ فتكون الأنا الخاص بكل فرد يجعله يكتسب صفة الاستقلالية، وفي الوقت نفسه الشعور بالمسؤولية تجاه ذاته وتجاه الآخرين.

ولا نهدف هنا إلى تحديد نظري بحث لمفهوم الشباب، بل لا بد من إسقاطه على واقعنا العربي المعاصر المعاش والبحث في دلالاته. ولا بد من التنويه بأننا نقصد بمفهوم الشباب كلا الجنسين. فلا نقصد الجانب الفيزيولوجي، بل الأنا المشترك عند الذكر والأنثى. والسؤال الأول الرئيس الذي يمكن أن خيطاً هادياً في هذا السياق يمكن أن نجليه على النحو الآتي: ترى هل وصل الشباب العربي إلى مرحلة الشعور بالأنا والوعي الذاتي، أم أن الوعي الذاتي ما زال مجرد موضوع بالنسبة إليهم؟ من هذا السؤال يتبادر للذهن مقولة قالها بن غوريون أحد مؤسسي الحركة الصهيونية سنة ١٩٤٧، مضمونها «سأسحق العرب بثلاث: الأغاني والموسيقى الساقطة، وبرامج الأطفال الموجهة، وكرة القدم الغربية، وسأخلق جيلاً من الشباب العربي فارغاً من الداخل وهشاً من الخارج، ولن يدري الحكام العرب بذلك إلا بعد فوات الأوان.» والسؤال: هل نجح بن غوريون في ذلك أم لا؟ أم أن الشباب العربي قد تخلى ذلك؟

اليوم ومع بدايات القرن الواحد والعشرين، أصبح بالإمكان الرد على بن غوريون وأن نقول له: عذراً بن غوريون فإن مقولتك قد سقطت على أيدي الشباب العربي ذاتهم. فكثير هم من راهنوا على سلبية هذا الجيل، لكن الواقع يؤكد أن هذا الجيل هو جيل التغيير، وليس أي تغيير، التغيير الإيجابي الذي يعمل على بناء ملامح جديدة لحياته ومجتمعه وللوطن بأكمله إن أمكننا القول. ناهيك عن بداية صياغة هوية جديدة كلية تتجاوز كل الانتماءات الضيقة والطائفية والقبلية والمحلية. ويرجع ذلك إلى وجود عناصر مشتركة تجمع هذا الجيل كمفاهيم المواطنة والتقدم العلمي والصناعي والثقافي والفكري، والتطور بكل أشكاله. إذ إن الشباب العربي في أيامنا هذه يتسم بأنه جيل مكافح جوهره الطموح نحو بناء الأفضل والسعي إلى تحقيق المستقبل الأمثل. وهذا لا ينفي الحاجة إلى وجود ركائز اجتماعية مساندة لهذا الجيل. فعلى الرغم من أن الشباب هم أداة اجتماعية مهمة لأي

تغيير، ولم أقل مهمة لأي تقدم لأن التغيير ليس بالضرورة أن يكون نحو وجهة إيجابية إلا بتوفّر إمكانية التقدم في الواقع.

والسؤال: متى يكون هذا الجيل أداة للتقدم؟ ولماذا يكون أداة نحو وجهة سلبية؟ إن توافر إمكانية التقدم في الواقع لا بد لها من دخول في جدل مع إمكانية التقدم النابعة من داخل هذا الجيل، إذ إن هذا الجيل يجب أن يحمل في داخله الإرادة والتصميم على التقدم نحو الأمام. ومما لا شك فيه أن الشباب العربي اليوم قادر على مواجهة مطالب الحياة المتجددة. فعلى الرغم من كل العقبات، على جميع الأصعدة سواء أكانت الاقتصادية أم الاجتماعية أم الثقافية والفكرية والسياسية، الأمر الذي يفقد الواقع في بعض الأحيان الإمكانية للتغيير، مما يضع شبابنا أمام تحد أكبر. فالإرادة والرغبة والتصميم من جانب الشباب وحدهم غير كاف للنجاح، بل نحن بحاجة إلى بنية الواقع الأساسية لاستقبال الطموحات والمبادرات الكبيرة. ناهيك عن وجود اتهامات كثيرة يتهم بها شبابنا اليوم، كمصطلح 'الفضوى' فصحيح أن شبابنا يعيش مرحلة الفضوى، ولكن نسأل بأي معنى تقاس هذه الفضوى؟ نحن لا نتكلم عن الفضوى بالمعنى السلبي، بل نتحدث عنها على أنها حالة طبيعية لا بد أن يعيشها المرء في حياته ولاسيما في مرحلة الشباب. فإذا ما أردنا الوصول إلى الترتيب والتنظيم فلا بد من وجود الفضوى في حياتنا، وإلا فلا يمكن الوصول إلى تغيير. ففرضية أن شبابنا يعيش في تنظيم وترتيب منذ بداية وعيه، يدفعنا إلى القول إن هذا الجيل يبني حياته على المعطيات الناجزة والجاهزة، الأمر الذي يجعله مملوكاً للآخر ولا قرار له ولا شخصية وغير متمتع بالاستقلالية الذاتية. عندها يكون الشباب منفعل بالآخر غير قادر أن يكون فاعلاً.

أما إذا افترضنا أنه يعيش في حالة من الفضوى كما يرى بعضهم، فهذه حالة إيجابية في حال عمد هذا الجيل إلى ترتيب نفسه وصياغتها من جديد؛ أي يصبح هو صانع لنفسه وليس مجرد وجود لمبدأ خارجي. فعندما يعمل هذا الجيل على بناء ذاته وتكوين أناه الخاص بوعيه هو، يكون أفضل من ملصقات جاهزة يلصقها غيره على عقولنا. فقط في هذه الحالة يتحوّل الجيل إلى فاعل حقيقي، ويتشكّل لديه مفهوم الإرادة، فيكون هو سيّد الموقف الذي يترافق مع مسؤولية كاملة نتيجة لوعيه الذاتي.

فجيل اليوم هو جيل متمرد على السلطة المحيطة به؛ وليس القصد بالتمرد المعنى السلبي وليست السلطة من الجانب السياسي، بل القصد السلطة الاجتماعية بكل معاييرها المتمثلة بالأعراف والقوانين والمواريث والتقاليد الأسرية، من حالات قسر اجتماعي. وأكد لا يمكن أن ننكر بأن هذا الجيل بحاجة إلى توجيه وإرشاد ولكن من غير أن يصبح هذا التوجيه سلطة ضاغطة عليهم، إذ نرى الكثير من الكتابات الموجهة إلى جيل الشباب، ولكنها توجّه بصيغة النصح والإرشاد والتحليل لنفوسهم، أي جعلوا من جيل الشباب موضوعاً ومادة للبحث، مصادر آراءهم وأفكارهم، الأمر الذي يفرغ جيل الشباب من مضمونه الحقيقي

ومن إبداعاته وأفكاره الجيدة. وفي الوقت نفسه، من المواضيع التي تتناول جيل الشباب كمادة للبحث موضوع أن هذا الجيل يعاني في هذه المرحلة العمرية من حياته أزمة مراهقة وهوية، وأنه مأزوم تجاه انتمائه.

ولكن لو تمعنا هذه المرحلة بشكل عميق لوجدناها أهم مرحلة في تكوين الهوية وبلورتها، وتأتي أهميتها في تشكيل الشخصية السوية ومن هنا لا يمكن أن تكون هناك أزمة، بل يمكن أن تكون هناك أداة لاكتشاف الأزمات وتخطيها. وبعد ذلك ونتيجة تبلور هويته (أعني جيل الشباب)، تأتي أزمة الاغتراب إذا لم يكن قد حقق وجوده في الواقع وشكل وعيه الذاتي بهويته؛ والأزمة تظهر من أن هذا الجيل لا يجد ذاته في واقعه، الأمر الذي يجعله يعيش أزمة حقيقية، وينظر نحو الخارج ويبحث عن وجوده، مما يؤدي إلى تراخي الشعور بالانتماء. فنحن بحاجة إلى تعزيز الانتماء وتعميق الشعور به من خلال أسس عملية واضحة الملامح تساعد الشباب وتأخذ بيده نحو الأمام.

وختاماً نقول: لا بد من عدم الاستخفاف بهذا الجيل وبإمكاناته، إذ إنه يتسم بالمبادرة والتفكير العميق والإرادة الحرة. ولا بد من إعطائه حرية الفكر وتقبل أفكاره بما يخدم هذا الجيل نفسه والمجتمع والوطن، والاستفادة من إمكاناته في تطوير البنية التحتية للمجتمع. فهذا الجيل (الشباب العربي) اليوم ينسج لنفسه خيوط وعي جديد، وعي يقوم على الأنا. أنا ذاتي نابع من الداخل يستفيد من الماضي ويستلهم الواقع ويرسم المستقبل.

نورس عجيب

الحقيقة المزيفة

تتعاطانا السياسات بحذر من يتعاطى الموت، وبقرف من يعامل النجاسة، وتجبرنا الأسرة على العيش في قفص الطفل المهذب الذي لا يقوى على رفع حاجبه أمام إله العائلة. ويكبلنا المجتمع بقاعدة أنك رجل وفتاة أحدكم يلبس الأزرق والآخر الزهري. والكل يطالبنا بأن نبعد. الكل يطالبنا بتملق الحقيقة المجتمعية المفروضة منذ الأزل. وإن كنا وإياها شيئين مختلفين فنتساقط الواحد تلو الآخر على مدارج شرف الصمت، دون أن نملك حتى عيوننا إمكانية البوح بما نريد.

للأسف لقد تحولنا نحن جيل الشباب إلى عبء وأصبحنا بنظر الأهل مجرد خردة يجب توظيفها في أي مكان لتتحمل مسؤولية نفسها مادياً فقط. أما في كافة القرارات فأنت لست ولي أمرك بل رب عائلتك. ولما كنا قوة إستراتيجية تفوق الطاقة الإنتاجية للسياسات

العربية بمناحيها المتعددة السياسية والاقتصادية والاجتماعية فإن ذلك أحالنا قوة عجز تكبل الدولة واتهمنا بالتقصير، وبأننا جيل فساد بعيدين عن الإبداع وإيجاد فرص العمل. وباتت الدولة تنظرنا بعين الزوج الذي تزوج امرأة ثانية ليعيها ويحمي شرفها. وفي كل فرصة سانحة لا يتوانى بتذكيرها بأنه قد لمها من الشارع وأنه يطعمها ويسقيها دون مقابل ضارياً لها خطبةً حول أفضلية البقرة إذا ما قورنت بها لأنها تنتج. وحتى في أشد السياسات العربية تجاوباً مع مقدرات الشباب ورغبةً في توظيف طاقتهم فإن الأمر لا يتعدى مجموعة مقاربات إدارية هي بمجملها إشكاليات وليست حلول.

فالمقاربات الإدارية وإن كانت هي مفتاح الحل الذي تدعيه هذه السياسات والتي لا تتعدى تعديل بعض القوانين، ولا تتجاوز محاباة بعض الأنظمة الإدارية للدول المتقدمة عوملت بشكل مقلوب لأن ما طرح هو هيكل إدارية لا نملك كوادرها على أرض الواقع، مما يستدعي التعامل مع دورات مكثفة لا تتجاوز مدتها الأشهر القليلة لخلق هذه الكوادر. وهنا يكمن الخطأ لأننا سندخل في مجال التجريب الذي قد يمتد إلى زمن ليس بالقليل لنكشف ضرورات العمل وفقاً لهيكله الإداري الجديد وحاجاته من القوانين التي تتناسب مع بنيتنا الاجتماعية والاقتصادية، كما أننا سنتعامل منذ البداية مع مبدأ المقاربات الوظيفية واستخدام اختصاصيين من المجالات الأوسع أو المشابه والنتيجة زيادة التعقيد وزيادة البيروقراطية. هذا يعني أننا أمام عملية مقلوبة. فنحن لسنا في الوضع الطبيعي لخلق نظام إداري، هذا الوضع القائم على خلق كوادر متخصصة هي من تخلق النظام وما نحن فيه الآن على كافة صعد سياساتنا التنظيمية. وهذا الوضع أفضى إلى نظام يتطلب خلق كوادر بالسرعة القصوى لتكون النتيجة تضخم في القوانين وتداخل في نصوصها وترك مجال واسع لإمكانية تأويلها مما جعل القانون مساهماً إلى حد كبير في عملية الفساد. على أن هذا الوضع يخرجنا نحن الشباب خارج دائرة إدراك مغزى العمل الذي نقوم به لأننا لا ندرك لماذا نقوم به بل نتعوده ونحيله روتيناً. وبالتالي يضاف إلى مجموعة اغتراباتنا الحياتية اغترابنا عن عملنا الذي هو جوهر تحقيق الذات ومعيار رضانا عنها.

لتكون العلة تماماً في تلك المقاربة المنظومية الكلية للنظام العام ونقاط اتصاله مع الشأن العام، وضمن عدم انزياحه إلى نطاقات ضيقة من الشأن الخاص، وخلق نسيجه الاجتماعي الذي يدفعنا لنحب ما ننجز فنستسيغ النجاح ونطالب به دائماً؛ لأن هدفنا هو بناء ذاتنا الشخصية التي هي بالأصل نواة الذات المجتمعية كما أن ذلك يدفعنا إلى معالجة المسائل التنظيمية وظيفياً وربطها مع البيئة بحيث تنطوي كل بنية على وظيفة محددة متخصصة.

إن مشكلتنا الأساسية والتي لا تُفهم إلا إذا حللنا الوضع الاجتماعي الراهن في ضوء علم الاجتماع المعرفي، هي بناء وعينا لذاتنا والقدرة على خلق هويتنا الشخصية المتناغمة مع الهوية المجتمعية بما لا يخلق التناقض على المستوى العام، بل في أطر ضيقة

بسيطة لا تتعدى بعض الجوانب المتفردة لبعض الشخصيات. لذلك يمكن القول أن القيم الثورية للإنسان تتحدد وترتبط بقيمه الإنسانية من حيث أنها نتاج علاقته مع عمله ومع الآخر الذي قد يكون فرداً أو دولة، بل أن ثورته هي إنسانيته من حيث أنها مكونات ذاته التي وعت معناها والتي تعتبر الطريق الأساسي في تحقيق ميوله المتجسدة في حب البقاء وخلق الاستقرار والعيش بأمان وغيرها؛ مع التأكيد بأن وعيه يعني الاعتراف بفرديته في حدودها اللانهائية مع ضرورة إدراك دور ذاته على المستوى المجتمعي.

أن معظم الدراسات الاجتماعية التي تناولت متطلبات الشباب وحاولت معالجة مشكلاتهم وضعت ترتيباً لحاجاتهم وفق ما يلي :

- إشباع حاجاته الأساسية (الجوع والعطش والجنس).
- الشعور بالأمان والحصول على الحب والتقدير من الآخرين.
- الحصول على العمل وتحقيق الاستقرار العائلي. في
- التطلع إلى تحقيق الرفاهية.

على أن هذا الترتيب المحدد بالأولويات والمنتهي بالكماليات هو ترتيب فاشل، لأنه لا يتعدى كونه نتيجة إحصائية مجردة لا تحاكي بنية الذات البشرية، وغير قادرة على قراءة تداخلاتها الفردية والمجتمعية كما أن هذا الترتيب يجعلنا أرقى من الحيوان بقليل فقط لأننا ننتقل تدريجياً بحاجاتنا.

أن هذه الحاجات يجب أن تعتبر أدوات مساعدة لمشروع بناء الذات لتمثل الحاجة إلى تحقيق الذات أولوية الترتيب الهرمي وقيمه في نفس الوقت. وتتضمن كلاً من الاكتشاف والاستغلال الأمثل لما يتمتع به الفرد من طاقات وإمكانات فطرية حيث يعد أعظم اكتشاف لفرويد هو إدراكه بأن السبب الأكبر لأغلب الأمراض النفسية هو خوف الفرد من معرفته لذاته وعواطفه، اندفاعاته، ذاكرته، قدراته، جهوده، قدره وهو ما رسخته سياساتنا الاجتماعية والتنظيمية الإدارية حيث أحالتنا مجرد حيوانات راقية تخاف الغوص في ذاتها وإدراك مكنوناتها. فخرجنا بلا هوية وهذا هو الأساس فيما نسميه مشكلات الشباب العربي.

الشباب بما يمتلكونه من مقدره عالية على الإبداع والابتكار والقيادة في ظل الظروف الصعبة التي يعيشونها يشكلون ركناً مهماً في بناء وقوة المجتمعات حيث تبرز أهميتهم في خلق المناخ المناسب للنهوض في العملية التنموية عبر رؤية جديدة للمستقبل الذي يروه من صنعهم لا من صنع من سبقهم. وإذا ما نظرنا إلى مكونات المجتمعات العربية نجد أن عنصر الشباب يشكل الأغلبية، الأمر الذي يدفع نحو التأكيد على أهميتهم في خلق وبناء مجتمعات حديثة بعيداً عن الاختلالات العديدة الموجودة في المجتمع العربي كون البنية السياسية والاقتصادية الضعيفة قد خلقت فجوة كبيرة انعكست آثارها على الحياة الاجتماعية مما أوجد مشكلات مختلفة دفعته نحو حالة من عدم الاستقرار.

أن هذه الفئة الشابة تتمثل همومها بالبطالة والفقر والتغريب. فيلجؤون إلى العديد

من الوسائل لتحقيق مستقبل بعيد المنال منها الهجرة والبطالة المقنعة. والبعض يمتحن النصب والاحتيال البسيط، والبعض يحاول الاستفادة من المواسم ولا سيما الموسم السياحي في بلده ليروج لبعض المنتجات يدوية الصنع وما إلى ذلك مما يسمى البطالة المقنعة، على أن كل ذلك ينصب في البحث عن الهوية ويدور في حلقة بناء الذات .

وهنا نشير إلى أن الأسرة العربية حاولت أن تلعب دور بسيط في محاولة إخراج أفرادها من حالة الإحباط ودفعهم لتأمين فرصة عمل فرسخت قيم العلم والتعليم. ولكن هدفها لم يكن العلم من أجل الارتقاء بالحالة المجتمعية بل بهدف تأمين الوظيفة. وعلى الرغم من إدراك جيل الشباب لهذه القضية إلا أن التعليم لم يحل الأزمة بل عقدها لأن النمو الاقتصادي البطيء غير الكافي لتوفير إمكانيات العمل المنشودة للمتعلمين جعلنا أمام جيل متعلم بشهادات علمية عليا عاطل عن العمل ومصاب بأزمات نفسية نتيجة شعوره بأن حياته في العلم قد ضاعت هباءً وأنه أصبح في عداد جيل البطالة والمعاناة والتمرد نحو التغيير السلبي. كما فشل الآباء في إيجاد همزة الوصل بين الماضي العريق الذي يدعيه والحاضر المشوش الذي يفقد الأمان والقوة ناسين أن ميول الشباب هي ميول فطرية صحيحة من الناحية البنائية ومعتدلة أيضاً، وهم يملكون القدرة على تحقيق النمو السليم ولكن بشرط توفر البيئة المناسبة لأن هذه الميول تهمس ولا تصرخ. فالبيئة الاجتماعية المرضية يمكن أن تقضي على طاقتهم الايجابية بسرعة وتثير الكراهية والدمار لأنها تتبع سياسة قهر الذات. إن التطور الكبير الذي شهده العالم في العقد الأخير من القرن العشرين وظهور العولمة والسيطرة أحادية القوة من قبل الولايات المتحدة، وانتشار الأزمات المختلفة قد أثر بشكل كبير على الدول العربية من ناحيتين :

□ ثورة الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات.

□ وإفراقات البعد الإعلامي.

الأمر الذي أوجد فجوة كبيرة بين المكتسبات الجديدة من أنماط وسلوكيات وثقافات خارجية وبين الموروث القديم الممثل بالسلطة الكلاسيكية. لذلك أصبحت مشكلة الهوية من أبرز المشاكل التي تواجه الشباب العربي، هذه المشكلة المتجسدة في أمور ثلاثة :

□ غياب المناخ المناسب لنمو الأفكار الإبداعية الذي يوفر على الدولة الكثير من العناء لخلق فرص العمل.

□ تملك الخوف للشخصية الشابة من الوقوع في الخطأ، وبالتالي العقاب أي إلغاء مبدأ المجازفة الإبداعية وترسيخ مبدأ التواكل على الدولة كونها هي أفضل من يستطيع تقدير الموقف وبالتالي تقييم حياة الفرد.

□ البيروقراطية الإدارية والفكرية التي تعصف بالوقت بحجة أنها تريح الطرفين.

من هنا نشأت أزمة القيم لدى الشباب في علاقتهم بالدولة ومؤسساتها. فعلى قدر المعاناة التي يعانيها الشباب من بيروقراطية الدولة، تكون ردود الأفعال التي غالباً ما

تتسم بالإحباط والنفور والسخط وذلك لارتباط البيروقراطية إلى حد كبير بأزمة الثقة في المواطن وفي تصرفاته وسلوكياته. وتنعكس الممارسات البيروقراطية بشكل حاد على فئة الشباب من جراء الحماية التي تزوده بها الأسرة دائماً. فالأسرة تقوم بالعديد من الأدوار التي تحجب الشباب عن التعاملات الخارجية لتتسم تصرفات الشباب حيال ما تفرضه الأسرة من قيود بالتماهي المثالي مع هذه المطالب، لأنها تدرك بأن كشف حقيقة الواقع يعني وقوعها بالتناقض مع ما تعلمه لأبنائها، ويعني عدم قدرتها على بسط سيطرتها عليهم لأنهم سيكتشفون زيف قيمها. ولكن هذه السياسة تكون ناجحة في السنوات الخمس عشرة الأولى من حياة الشباب لأنهم بعد ذلك سيخرجون إلى معترك الحياة الواقعية، وسيدخلون لمواجهة الحادة مع الأوضاع القائمة، لتتهز الصورة التي رسمت والتي كان لريشة الأسرة دور كبير في تشكيلها، وهم مجبرون رغم اكتشاف زيفها على التغني بجماليتها وبالتالي العيش في حالة فصام شخصية واتباع سياسة الأفتعة الاجتماعية.

فأنا أمام أسرتي يجب أن أكون الولد الأخلاقي المطيع للأب والأم. وأمام صديقاتي يجب أن أكون الشاب المتحرر. وفي النهاية لا أستطيع أن أدرك من أنا. فالبيئة الاجتماعية تستثير من خلال التفاعل الاجتماعي رد فعل خاص في الفرد المدرك الذي يقوم بدوره اعتماداً على خصائصه الفيزيولوجية أو السيكلوجية برفض الإشارات أو تقبلها وتمثلها. وبهذا ينمى أو يبقى على سمات شخصية يعبر عنها في شكل معين من السلوك الاجتماعي. ونتيجة لذلك فإن عملية الشعور الإنساني هذه تكون مقصورة على المعرفة التي تعتبر نشاطاً يعيد به الشخص تنظيم سلوكه أو حياته. ولهذا فإن ظروف الحياة المادية وأشكال العلاقات الاجتماعية في البناء الاجتماعي تؤثر تأثيراً حاسماً على سيكلوجية الناس وسلوكهم الاجتماعي؛ كما تحدد هذه الظروف وتلك العلاقات مشاعر الناس وأفكارهم واتجاهاتهم. ومن ثم فإن الخصائص والعمليات والحالات النفسية تتوقف على شروط حياة الناس وأشكالها على أن الاختلافات بين الناس ليست بيولوجية أو سيكلوجية بل هي تاريخية اجتماعية. من هنا يكون الشباب العربي أمام مشكلة قيم تتلخص بالعنصرين التاليين :

□ التضارب الواضح بين القيم المعلنة وقيم الواقع.

□ عدم قدرتهم على استيعاب إيديولوجيا المجتمع غير الواضحة.

وعلى مضي يلجأ الشباب إلى الوسائل الهروبية كأحلام اليقظة والغش والاتجاه نحو تعاطي أو إدمان المخدرات. وهذه الوسائل هي محاولة لدعم اعتباره لذاته وللحصول على ما ينبغي من تقدير.

في الحقيقة أن ما يبحث عنه الشباب هو الهوية وهي لا تعني طبعاً التعريف الذي يحمله الفرد في حافظته، بل أن هذا المفهوم ينطوي على معانٍ رمزية وروحية وحضارية جماعية تعطي الفرد إحساساً بالانتماء إلى جسم أكبر وتخلق لديه الولاء والاعتزاز بهذا الجسم الكبير. إن ما يغيب عن بال التخطيط الاجتماعي في المجتمعات العربية هو أن الهوية

هي جزء من النمو النفسي للفرد، وبالتالي لابد من دراسة العوامل البيولوجية والثقافية التي تؤثر على تكوين الهوية لجعل القيم والمثل ميزاناً لمعايير السلوك والأخلاق لإزالة تأثير التناقض والصراع النفسي الذي يعيشه الشباب العربي بالإضافة إلى التزام وسائل الإعلام بالربط بين الأقوال والأفعال والحقائق والواقع، كما أن أجواء الحرية في الرأي والفكر والإرادة والاختيار والرفض والقبول والحرية في مواجهة الأخطاء تساهم في إزالة التناقض بين قيم المجتمع وإحساس الشباب بالحق في الحرية العامة.

ولذلك يجب على المعنيين في الدولة بما يخص بناء شخصية الإنسان العمل على إدراك المشاكل التي يمر بها الشباب العربي من أزمة الهوية وضعف المشاركة وغياب الديمقراطية والبطالة والجريمة والمخدرات. هذه المشكلات التي تشكل في كليتها أبعاداً لهيكل مجتمع مبني على حالة عدم الاستقرار الدائم. على أن النظرة والخطوة الأولى المفروضة للخروج من أزمة عدم الاستقرار هي القرار السياسي المدرك لضرورة إشراك الشباب العربي في عملية صنع القرار ووضع النقط الأساسية التي يمكن من خلالها الخروج بحلول أكثر موضوعية وضرورة تطوير وتحديث وإصلاح مؤسسات المجتمع وجعلها أكثر فاعلية واستقلالية.

سامر عبد الله علاوي

الإنترنت مندمجاً مع المسجد

إن أهم القضايا التي أثرت في ظل الدراسات الاجتماعية هي مسألة الشباب. هذه الفئة التي ظلت واقعا يورق المجتمع في كيفية توجيهها وتوظيف إمكاناتها في بناء واقع اجتماعي يسير نحو التقدم والازدهار. فما يصيب معشر الشباب في ظل الواقع الذي يعيشه باشكالياته المتعددة ما هو إلا هجمات قد حشدت لها تيارات فكرية كل طاقاتها لتؤدي مآربها باستغلال قوى الشباب .

فالطاقة الكبرى هي المجتمع الذي يموج ويلون الشباب على اعتبار أن ما يقع على عاتق الشباب مفروض من خضم هذا المجتمع. فالإشكاليات التي تعصف بالشباب متعددة بألوان سوداوية. وإذا كان لا بد من إجتراح رؤية فعلية لواقع الشباب فإن الاستناد إلى مفاهيم ثابتة لا يجدي نفعاً في هذا المنحى، لأن أصل وجود الشباب أنفسهم هو صيرورة متغيرة باستمرار مكتنفة لمظاهر متنوعة مختلفة إلى أبعد حد. وإذا كان القرن العشرون هو عصر الأيديولوجيات الكبرى وفي الوقت نفسه هو عصر انهيارها، فإن هذا قد ولد في أجيال

بأكملها ما يمكن أن نسميه 'عقد الفشل الأيديولوجية'. وكان من نتيجة ذلك أن اتجه الشباب العربي بشكل خاص باتجاهين لا ثالث لهما :

الأول هو الاتجاه الديني كردة فعل على فشل المنظومات الفكرية الكبرى، والثاني هو اتجاه يقوم على محاكاة الغرب. فأصبح الشاب العربي بشخصيته أنموذجاً يحتذى به بالنسبة للشباب العربي إلى درجة أن الشاب العربي الذي يكون أكثر قدرة على تقليد أنموذجه الغربي، هو الذي يمثل المعنى الحقيقي للشباب. لكن للأسف هذا المعنى هو معنى زائف.

وعندما قلنا انه يوجد اتجاهان لا ثالث لهما لم نعن امتناع ظهور اتجاهات أخرى. وهي قد ظهرت بالفعل ألا أنها لم تتبلور بشكل أصيل. وهذا ما نشاهده الآن بين ظهرانينا في ما يسمى 'شباب الثورة' هذا الشباب الذي وصفه أدونيس بـ «الشباب المتمرد». وقد نبه أدونيس في حوار له معروف في هذا السياق إلى نقطة على درجة عالية من القيمة وهي إن ما يدعى ثورة عند هذا الشباب العربي ليس ثورة بمعنى الكلمة، وإنما هو تمرد لسبب أساسي وهو أن الثورة تحتاج إلى مبادئ نظرية تبنى عليها. لكن الواقع العربي الآن من حيث الثورات الشبابية التي تحدث فيه تقتقد ثوراته هذه إلى أسس نظرية يُستشرف على أساسها واقع عربي جديد.

والمأساة الكبرى في هذه الثورات - والكلام لأدونيس - هي أنها كلها تجعل من يوم الجمعة منطلقاً لها على مستوى الزمان ومن المساجد منطلقاً لها على مستوى المكان. وعلى هذا الأساس يرفض أدونيس أن يشارك في هذه الثورات التي أسبغ شبابها عليها طابعاً دينياً. وتساءل أدونيس : لماذا لا تخرج هذه الثورات من الكنائس أو المراكز الثقافية أو الملاعب ؟ هل أدونيس محق في ما ذهب إليه ؟ نترك الجواب على هذا السؤال لما سوف تؤول إليه بالفعل نتائج هذه الثورات عينها.

وقد تعرض أدونيس بسبب هذه الآراء لكثير من النقد، لكن نرغب هنا في أن نشير إلى النقد الذي وجهه عزمي بشارة إلى أدونيس وهو أنه ما المشكلة إذا خرجت الثورة من الجوامع؟ فأمرىكا اللاتينية شهدت ثورات دينية مشابهة علماً أن عزمي بشارة لم يشر إلى أدونيس بالاسم إنما قال : (قال أحد الشعراء الكبار). وهو يعني بالذات أدونيس، ونحن نستغرب من بشارة هذه المداورة. يجول في ذهننا سؤال: هل أصبح عزمي بشارة عرباً دينياً؟ يعمد شباب الثورة ويفتح أمام رغباتهم أماكن مغلقة قد أفضلت كما هو يرى بفعل الأنظمة بمتاريس وتقاليد وأعراف سياسية مر وقت طويل على وجودها ؟ هذا السجال الذي أثاره بشارة مع أدونيس ينطوي على دلالة خطيرة وهي أن بشارة من منظوره الشخصي لا يمانع في أن تكون الثورات العربية هي ثورات دينية من حيث منطلقها. ماذا يعني ذلك ! هل نحن الآن أمام ذرائعية أو براغماتية من نوع جديد ؟

نعود إلى ما قلناه من البداية وهو أن هناك اتجاهين : الأول ديني، والثاني ينزع نحو محاكاة الغرب. هذا يعني انه لم يبق أمام هذه الثورات الحالية في العالم العربي من

حيث كونها ثورات شبابية إلا أن تتحاز لحيز أحد هذين الاتجاهين الديني أو الغربي. ونحن نعتقد أن هذه الثورات لم تنزع نحو أحدهما دون الآخر وإنما جمعت بينهما بطريقة غرائبية فأصبح الانترنت مندمجاً مع المسجد أساساً لهذه الثورة. وهنا نلاحظ أمراً هاماً وهو: دمج التكنولوجيا الغربية بالمعمار الإسلامي في علاقة فريدة.

السؤال المطروح هنا: كيف يمكن الجمع بين هذين النقيضين الدين مع معطيات التكنولوجيا الغربية من أجل الوصول إلى هدف تحقيق نتائج هذه الثورة؟ ألم يكن هذان النقيضان في حالة صراع أزلي. على هذا الأساس نلاحظ أن هذه الثورات - إن قبلنا تسميتها على أنها ثورات دينية - تتوسل التكنولوجيا الغربية من أجل إزاحة الآخر ولا يهمننا الآن هذا الآخر. ولكن كيف يمكن لنا أن نحلل حقيقة هذا الآخر المرفوض من قبل شباب هذه الثورة؟ من هو هذا الآخر؟ إذا كانت هذه الثورات هي ثورات دينية كما يزعم بعض مؤيديها - ممن ذكرنا أعلاه - فهل نستطيع أن نصل إلى تكوين تصور موضوعي عن الآخر في منظور فعاليات هذه الثورة؟ هل تحديد من هو الآخر منوط بالدين، أو بالتكنولوجيا الغربية؟ أو هو رهن الائتلاف بينهما؟ إن الواقع الحقيقي للشباب هو في موضع مختلف تماماً عما أسلفنا ذكره فما هو الإضحية مجتمع بالمعنى الواسع للكلمة. فإذا ما أعدنا النظر لإدراك الشباب لمفاهيم واصطلاحات تطرح عليهم من قبل المجتمع، فهي عديدة ومتشعبة إلا أن أهمها مفهوم الحرية، فالحرية تُتَشرب لديهم على أنها انعتاق من القيود التي تتحكم بمصيرهم وتحركاتهم وما يتأتى عنها من فراغ وضياح لينشق عنها الإفلات الخلقي والانزياح عن الفطرة السليمة ومن أخلاق قيمة ذات مناقبية ريفية.

فالحرية لها دلالات ومعان جمة قد أسهب في تحليلها. فمثلاً - والكلام لجان جاك روسو الأب الحقيقي للثورة الفرنسية في كتابه **العقد الاجتماعي** - «ولد الإنسان حراً والقيود تحاصره في كل مكان». وكما قال أيضاً في دلالته على غبطة وحظ الإنسان بالحرية «الإنسان محظوظ مرتين أولاً لأنه ولد حراً وثانياً لأنه أجبر على أن يكون حراً». لكن الحرية هنا ليست مطلقة بل تعني الالتزام والانضباط واحترام حرية الآخر وعدم التعدي عليه. فالإنسان حر لكن حريته لم تكن باختياره لولادته أو أهله أو دينه. إن حريته تتبع في كيفية اختيار طريق الحرية ذاته. وعلى اعتبار أن الحرية كروح هائمة تجول في الآفاق باحثة عن جسد لائق يتلقفها، هذا الجسد المتمثل بالشباب، فالمماحكة العقلية التي تدور رحاها في عقول الشباب الواعي هي في تنفيذ الصراع الذي يختلج أعماق العقل الشبابي. ويجب أن تكون هذه المماحكة في إصدار الحكم على المشاهدة العيانية لما ينهله هذا الشاب من علم ونهج وما يفضي إليه هذا الحكم في مسيرة الشاب. فالقضية الكبرى أين هو الملاذ وأين هو المنجي من ظلمات الجهل في هذه المرحلة؟

وفاء خضور

المجتمعات الفتية المهمة

يمثل الشباب في المجتمعات العربية النسبة الغالبة من تعداد السكان وربما لهذا السبب تصنف هذه المجتمعات من بين المجتمعات الفتية. وواقع الأمر أن مثل هذا الأمر، كون المجتمعات العربية مجتمعات فتية، يضع هذه المجتمعات أمام تحديات اجتماعية واقتصادية وسياسية مستمرة بحيث تضاف هذه التحديات إلى التحديات الخارجية التي تتعرض لها. ويمكن القول إن النسبة المرتفعة من الشباب ضمن مجتمعاتنا هي مصدر قوة بقدر ما يمكنها أن تكون مصدراً للأزمات. ولذلك يبقى أن الانتباه لهذه الشريحة ووضع البرامج والخطط لفئة الشباب التي يمكن أن تناقش واقعها وتطلعاتها يبدو أمراً لا مناص منه.

وكنقطة للانطلاق لمناقشة واقع الشباب في سورية يبدو مهماً بالنسبة لنا الإشارة إلى أن مفهوم الشباب كمرحلة عمرية يشير إلى اهتمام بالمستقبل لأن السؤال المطروح من قبل هذه الفئة يتمثل بالصيغة التالية: ما الذي سنكون عليه مستقبلاً؟ وبصيغة أكثر تعميماً: ما الذي يتوجب عمله لنكون ما نريد أن نكون عليه مستقبلاً.

إن الإجابة عن سؤال يتضمن حقيقة مستقبلية يجب أن ينطلق من الحاضر إذ أن أي مستقبل إنما يناط بحاضر ينطوي على بذور أولية لهذا المشروع. ها هنا تكمن المهمة الأساسية لعلم الاجتماع إذ لا بد من دراسة اهتمامات الشباب الحالية والمشكلات التربوية والسيكولوجية والاقتصادية الراهنة ومعرفة العقبات المحيطة بهذه الشرعية، بهدف وضع الخطط والبرامج التي تسمح ليس فقط بتقديم الحلول للمشكلات والعقبات الراهنة بل واستقرار المستقبل الذي يمكن شريحة الشباب من خلق أوضاع أكثر انسجاماً مع تطلعاتهم، فالمشكلة الكبرى التي تعاني منها شريحة الشباب تكمن في الفجوة الكبرى بين واقع هذه الشريحة وتطلعاتها.

وجل هذه المشكلة يقع على عاتق المجتمع. فإننا نقصد بذلك المؤسسات الاجتماعية بدءاً من الأسرة مروراً بالمؤسسات التربوية وانتهاءً بالجهات الرسمية المعنية بالشؤون الاجتماعية، ومشكلة علاقة الشباب بالمستقبل ليست فقط مشكلات تصورات وآمال ورغبات بل هي مشكلة تفاعل بين الشباب والمجتمع. فالتصورات عن المستقبل تنشأ من الواقع الاجتماعي الذي يحياه الشباب حاضراً. ويلاحظ في هذا الصدد أن أخطر مشكلة قد تواجه الشباب حاضراً في واقعهم المعاشي هي التهميش والإقصاء. وأكثر من ذلك يمكن القول إن أكثر أمراض المجتمعات الحديثة خطورة إنما هو التهميش على الأصعدة كافة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وكلما أمعن المجتمع بمؤسساته في تهميش الشباب فإن بذلك يعمن

في تعميق المشكلات التي سيعانيها إذ أن تهميش الشباب هو السبب وراء الانحراف والتطرف والتسبب في أن واحد. فالتهميش الاجتماعي، أي إقصاء الشباب عن التطور الاجتماعي، سيدفع بهم إلى اتخاذ ردود أفعال خطيرة تجاه أنفسهم وتجاه المجتمع، ما يشير إلى تعقد العلاقات بين الأجيال السابقة والأحقة وإمكانية تشكيل فئات تبحث عن تحقيق ذاتها خارج أطرها الاجتماعية. وإذا أضفنا إلى هذا التهميش أشكال الثقافات الواردة واتساع مساحتها ضمن المجتمع الواحد بسبب ما بات يعرف بثورة الاتصالات والتكنولوجيا فإننا نضيق من يدنا كل لحظة حاسمة. وإذا لم نقم برسم المستقبل لهذه الفئة فإن مستقبلنا مجهزاً ربما بأسوأ أنواع الخطط والبرامج ينتظر هؤلاء. أما التهميش الاقتصادي فلا يقل خطراً عن التهميش الاجتماعي ذلك أن البطالة تعني من ضمن ما تعنيه زج الشباب كطاقة جديدة فكرية في أحضان الفراغ والفراغ ماء عكر يسهل لمن يشاء أن يصطاد فيه. إن البطالة واحدة من المشكلات التي نوقشت كثيراً. ولسنا هنا في صدد إعادة ما قيل حول البطالة ولكن يجب على الجميع أن يدركوا أن الصورة السوداء عن المستقبل إنما تنتجها البطالة. فعدم وجود فرص عمل وفقدان الأمل واليأس والشعور بالانحطاط كل تلك عوامل لا تترك مجالاً للتفكير بأي مستقبل. وهكذا نجد أنفسنا أمام شريحة واسعة فاقدة للانتماء باعتبارها شريحة منبوذة ومهملة وملقاة ليس على رصيف المجتمع بل في السجن ما يخلق بنية قابلة للتشكل.

فالتهميش الاجتماعي والاقتصادي يؤدي إلى خلق قيم هي قيم من هم في القاع. والحالة التي تعبر عنها هذه البيئة هي وجود فئة من الهامشين الذين ليس لديهم ما يخسرونه ما يسمح لهذه الفئة أن تأخذ أشكالاً متعددة في التعبير عن نفسها على سبيل مواجهة واقعها المؤلم. وعندها يطفو على سطح المجتمع ما كان قد دفع به إلى القاع لهذه الجماعات والفئات الشابة الباحثة عن اعتراف بها بشكل أو بآخر، والساعية إلى انتزاع هذا الاعتراف بكل الطرق والأشكال الممكنة. قد تترك قيادها إلى النزعات الغربية عن مجتمعها الأصلي وبما أنه لا شيء لديها لتخسر فإنها قد تعتقد أن كسب الاعتراف بها بحد ذاته غاية تبرر لها الوسائل.

انطلاقاً مما تقدم يمكن الوصول إلى قول حقيقة أساسية وهي أن عملية إدماج الشباب بالمجتمع من خلال برامج اجتماعية واقتصادية هي عملية لا تفعل فعلها على مستوى الواقع الحالي فقط بالنسبة لهم، بل أنها أكثر من ذلك فهي تأتي لتدعم لدى فئات الشباب التفاؤل بالمستقبل والتفكير في قيم إيجابية في المجتمع. فالمستقبل ليس مجموعة تصورات وآمال بل إنه يتطلب جهداً حقيقياً. وهو ليس مجرد أهداف منفصلة عن الواقع والإمكانات التي يجب أن تتوافر لتحقيقه فعلاً وقد كرست بعض أدبيات السوسيولوجيا مفهوم الاغتراب وتناولته في محاولة لفهم كيفية تشكل مجموعات اجتماعية تعيش شتاتاً داخلياً. وهكذا فإننا نحتاج إلى عملية الإدماج الاجتماعي والاقتصادي للشباب وإعادة مكانتهم وتفعيل دورهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وإكسابهم الشعور بمدى حاجة المجتمع لهم في رسم ملامح المستقبل لهم ولمجتمعهم وأكثر من ذلك إكسابهم الشعور بأهميتهم في أية عملية مستقبلية.

طارق مصطفى

شغل شباب

يظهر لقارئ التاريخ، مهما كانت درجة تعمقه في تلك القراءة، أن الشباب ليسوا فقط الطاقة المنتجة كما يقال عنهم دوماً، بل هم مجموعة الأرواح الفتية الموجودة على بقعة جغرافية معينة، تحدد طقس وكتافة المقولة الإنسانية لهذه البقعة، بألوانها وحقولها ومجالاتها. وهذا الطقس ينتج من علاقة الشاب بالمكان وبالزمن على حدٍ سواء. أما المكان (مزاجه وأدواته) فهو اللاعب الأكبر في نوعية أداء الشاب، لأنه يشغل الأرض الأساس التي تحتضن علاقاته وانفعالاته وأفعاله وردات فعله من جهة، كما أنه وعاء الذاكرة الشخصية من جهة أخرى، هذه الذاكرة التي تبني الهوية النفسية والاجتماعية الثقافية لدى الشاب، كما تحدّد مع الثقافة يداً بيد نوعية اللغة-الروح، التي يجب أن تشيخ وتزداد طفولة في كل لحظة من لحظات عبورها دربها إلى قيامتها يوماً إثر يوم، الأمر الذي يزيد نسبة الحب (كضرورة لا كرفاهية عاطفية) على حساب أي مكون آخر من مكونات المكان. الحب الذي يعيد تفعيل دور البحر والجبل والصحراء والنهر والنهد والشوارع والعيون والأصوات، والمدن ليلاً، والشروق الذي يمقت المدن، وعيون الأم بدمعتها وضحكتها، وشارب الأب وزنديه وعقله الذي أشعل الرأس شيباً. ضياء الحبيبة وهي تذوب في القلب والعزيمة، بأس الجندي في المتراس وعدوه يقف بينه وبين كل هؤلاء... إلى كل ما هنالك من معادلات العشق والخلق، ابتداءً من الطبيعة وانتهاءً بـ 'صباح الخير يا جاري' وهي خارجة من القلب، يطير بها المكان إلى أعلى فأعلى ليغدو وطناً، وتتسع قطعة السماء المخصصة لهذا المكان، لتغطي الكون، فتصبح لائقةً بعين الربّ التي ترقبُه منذ آلاف السنين، والمكان، سورية، الكل مكان.

أما الزمن، بتغيره وتطور وسائله، وسيطرة السرعة المسطحة (في غالب الأحيان) على حساب التدفق العاطفي الشخصي الأخلاقي الخلاق، يلعب دوراً سلبياً نوعاً ما، لأنه يؤسس بطريقة أو بأخرى إلى ذاكرة غير أصيلة، ناتجة عن تغير نوعيّة الأخلاق، الناتج عن ظهور الإنسان المكلل بالأجهزة ما يزيد من عزلته ضمن عالمه التقني المستحدث الخاص، ظاناً أنه يعيش حالة من التفوق التكنولوجي، ناهيك عن السهولة في استباحة الخيال الواضحة تماماً في برامج الأطفال التي تعرض على الفضائيات، والتي لا تُتمّي إلا الذكاء الاستهلاكي، والتسطيح العنفي على مستوى الصورة والمخيلة.

أتوقع أن مستوى 'ريمي' أعلى بكثير من 'سبايدر مان' أو 'أبطال الديجيتال' ليس فقط على المستوى الفني والجمالي أو على مستوى المقولة الإنسانية والأخلاقية التي تغذي البصيرة وتلعب دوراً كبيراً في بناء ما يسمى الذكاء العاطفي فيما بعد، بل وأيضاً على

المستوى التقني واللوني والعمقي، كصورة تُعرض لطفل لتغذي حذقة عينه. وهكذا وصولاً إلى بناء طبل إلكتروني ضخم جداً تضرب فيه الناس الكلمات إثر الكلمات، على نية التواصل الاجتماعي، دون أن تبطل عروق الحوار.

عندما يصل الزمن بالمكان، إلى مرحلة ما يُسمى سن اليأس الأخلاقي - الحديث هنا ليس عن الأخلاق العامة التي يتمتع بها الشاب السوري الأصيل، بل عمّا يُنتج الأخلاق الجمالية الرافعة الذوق، الداعمة ذاكرة المستقبل، والتي تشكل الرافد الرئيسي لمرجعية المرء الوجدانية. فما بالك إذا كان هذا المرء شاباً وسوريةً، أي مُنتجاً كونياً من عجينة عشرة آلاف سنة من الحضارة والثقافة والمدنية - الناتج (أي سن اليأس الأخلاقي) عن ضعف في بنية الحامل الثقافى والفنى الثقافى إنتاجاً وسوقاً ومشاركة من قبل الشاب، مضافاً إليه أعباء الحياة ومسؤولياتها، ما يزيد من كتلة ما يسمى في لغة الدراما المونولوج الداخلي عند الناس، أي خطابهم الفردي مع ذواتهم، والبحث عن ملجأ للبوح وتقريغ الطاقة الحوارية. تحديداً شريحة الشباب، التي تمتلك من الطاقة الكمّ الهائل، أتتها من تراب البلد وطبيعته وخبزه وخمره وشوارعه، ومخزونه الثقافى والحضارى الهائل والمتنوع.

وهنا يظهر معادلان أمام الشاب : الأول هو المعادل التكنولوجي الهائل، والثاني هو المعادل الديني بمرجعياته البيئية والتربوية الاجتماعية، وهنا لا أريد تقنين الثاني، لأنه حديثٌ يطول وتكثر فيه التفاصيل والآراء، لكن من المؤكد أن 'الله جميل يحب الجمال'، فيالتالي يبغض الراديكالية والتطرف والتعصب والعصاب في أي شيء، دينا كان أم موقفاً، أو حتى رأي. أما الأول، الذي دخل في الثاني، كما في كل شيء، إلا رضاب القبلة، وتوسل الكلازينيت الذي يشغل الهواء ما بين نهدي الحبيبة، والوسادة التي تفرز غمامة على شكل آلة العود معدةً للأرق - الذي لا يطلب المرء إزاءه إلا أن يكون فعالاً وألا يكون مجرد فرط نشاط عصبي - فقد دخل (أي المعادل التقني) في حياة الشباب كضرورة لمواكبة الحياة التكنولوجية السائدة على سطح هذا الكوكب السعيد حالياً، ولاشك عند كل من يمتلك عينين ورأساً بين كتفيه، أن التطور التقني قد سهل كثيراً من الحصول على المعلومة أينما وجدت. ولاشك بأن شبكات الإنترنت أصبحت طريقاً رئيسياً للاطلاع والتواصل مع ما يحدث في العالم، وما يُنتج في العالم من إنجازات ثقافية وغير ثقافية. إلى ما هنالك من الفوائد العظيمة، التي أصبحت من بديهيات وأبجديات الحياة في يومنا هذا. لكن التراجع في مكونات الحامل الثقافى والأخلاقي الأنف الذكر جعل من هذا المعادل التقني مُستهلكاً حقيقياً لوقت وطاقة الشاب، الذي ربما قد تضعف علاقته مع شاشة الكومبيوتر أو التلفزيون، لو أنه محاط باللحاف الثقافى السوري، الذي لم ينتج إلا الدفء عبر التاريخ، فمثلاً: تفعيل وتكثيف عملية الإنتاج السينمائي، وبالتالي إنعاش دور السينما بالفيلم السوري الحقيقي، تضمن حالتين على مستوى عالٍ من النبيل : الأولى هي الحالة الفنية وإعادة إنتاج الحياة السورية بشكل فني وإنساني لائق. والثانية هي التواصل الاجتماعي الحقيقي، فدار السينما ليست مكاناً لمشاهدة

الأفلام فقط، بل ملتقى اجتماعياً حقيقياً للتواصل والتعارف. يعطي الشارع هدوءاً ومشهداً جمالياً حضارياً، يفوق الفيسبوك تطوراً من الناحية الإنسانية، على المستوى التقني العالي الذي يتمتع به هذا الأخير.

ناهيك عن غياب القصيدة الحقيقية ومنبرها، الكتاب الورقي وسوقه، الموسيقى وسوقها وآلية إنتاجها الخجولتين ما جعل المؤلفين يهربون إلى الموسيقى التصويرية لتسويق أعمالهم وإيصالها إلى الناس، حتى لو بقيت أسيرة السياق الدرامي المطروح في المسلسل الثلاثيني الحلقات العجيب، والذي أصبح امتداداً لطقس الأكل والشرب والاسترخاء في المنزل بعد وجبة الإفطار في شهر رمضان الفضيل، مع الاحترام الفائق طبعاً لإبداعات المبدعين. وهكذا وصولاً إلى غياب النكتة الحقيقية، التي تعكس سيكولوجية وثقافة معينة لدى الناس، وتحديداً الشباب. لعل من الجميل أن يمتلك الشاب صديقاً على الفيسبوك من مجاهل الغابون، فيعجبان بنكات أو تعليقات بعضهما البعض، ويتشاركان في الآراء الثقافية والإبداعية والاجتماعية، وينسجان بينهما ما يشبه الصداقة الالكترونية! لكن ليس من الجميل أن تجلس مع صديق على الفيسبوك وبينك وبينه فعلياً سوى شارع أو شارعين، وسوى محافظة أو محافظتين، وليس من الجميل أبداً أن تجلس مع صديقك ويكون حديث الجلسة بالقسم الأعظمي منه عن الفيسبوك، هذا يسمى بالعين المجردة، ابتعاداً عن الحياة والشارع والوقوع في فخ الإدمان والثروة التي قد توّظت الشاب بفعاليات أخرى غير حقيقية، وإن كانت حقيقية واقعية فهي غير حقيقية على المستوى الأخلاقي الحضاري الإنساني الحواري - الحديث هنا عن استخدام الفيسبوك، ما يزيد عن السبع ساعات يومياً! أو عن الساعة - وقد تستفيد هذه الفعاليات من لجوء هذا الفرد إلى حاجته لتفريغ طاقته الكلامية المتجمعة داخله نتيجة القصور الذي أصاب المضامير الثقافية الأخرى في الحياة الاجتماعية، التي يسودها الجو الاستهلاكي للمعلومة والثقافة، لا المنتج لهما.

يجب الملاحظة بأن المرء عندما يخوض حواراً إلكترونياً ما، فإنه يستنفر ذهنياً، وتكون الشاشة المصنعة بشكل مريح وجذاب ومتعدد الخيارات، لتسحب منه وقته، وتحاول إبعاده عن أن يكون منتجاً إلا للكلام، هي العين الوحيدة التي تحاوره. يتوهم المشترك بهذا فاعاليات ومواقع الكترونية تحت عنوان التواصل الاجتماعي - هذه ليست دعوة لعدم الاشتراك ولا استهانة بالمشترك بالطبع كونه النسبة الأكبر، وكون هذه الفعاليات فرضت رونقها بغض النظر عن كونه جميلاً أم مسطحاً - بأنه يمارس فعالية حوارية بناءة، ويمارس حقه في التعبير عن رأيه، دون أن يلاحظ أنه يفرغ رأيه من قيمته الحوارية عندما يقسم طاقته في ذات اللحظة، على عدد من المتحاورين معه في رأيه. وبذلك تضيع القيمة الحقيقية للرأي نفسه، الذي يجب أن يكون شخصياً، بغض النظر عن كونه صحيحاً أم لا، أي هنا يضيع الكمون الذاتي للرأي، والذي عليه يصبح الرأي رأياً ناهيك عن أن هذه المواقع تكون في الغالب ميداناً واسعاً للغزو الإعلامي الغربي، الذي يتخذ من التلاعب الإعلامي سلاحاً

حقيقياً، وذلك على أغلب الأصعدة، وليس على الصعيد السياسي فقط، مع احترامه كوسيلة حضارية سريعة للتواصل مع الفعاليات الجمالية الإنسانية الإبداعية الأخلاقية، التي انخفض منسوبها - على ما أعتقد - بتناسب طردي مع السرعة والتطور التقني القائم.

لا يهدف كلامي هذا إلى استبدال الإيميل أو التشات أو الفيسبوك بالحمام الزاجل، لكن من اللائق بالشباب السوري، أي الذكي والنبيل والجميل، أن لا يسمح لأي موضة تقنية جديدة أن تصادر وقته وجمال عينيه، بل أن يستخدمها بما يتناسب وسوريته خدمة ووفاء لهذا التراب العتيق العريق، ولهذه الشمس التي لفحت وجوه أنبياء الأرض، منذ تفتّح عين الزمن.

لعل تعبير 'سن اليأس الأخلاقي' اكتنف مبالغة ما، دافعها الغيرة على سورية، التي مهما كبرت لا تشيخ، ويبقى كمون الصبغة فيها حاضراً، ما يجعل حقها على شبابها كبيراً، عشقا ومغازلة، حتى تعود بنت الآن، كما كانت وستبقى دوماً البنت الأجمل والأبهى لكل أن، ترتشف من كأس الدهر، ليشتهي الكون كله لمع شفيتها بعد كل رشفة.

سامر محمد اسماعيل

أن تعيش الحياة على أنها سينما

قريباً من الجنون، كانت حياتي تزدهر، كأني أرقص على حواف المادة التي اخترعتني، وكأن الحياة لا مجال من الهروب منها، فثمة من سرق مني هروبي، ثمة من وضعني هكذا قبالة متجر فلكلوري على هيئة صورة بالأبيض والأسود لشاب عربي يفجؤ في ظهيرة صحرائه حاضناً وجه فرسه الميتة. كانت صورتي هذه تؤلني كثيراً، فها أنا ذا ودون إرادة مني أتحوّل من ذات إلى موضوع، ولا قدرة لديّ على إيضاح ما يجري. فالنظرات التي كانت تتكوم على وجهي كانت نظرات رثاء تنبعث من أخلاق شفقة مقيتة، ممزوجة بكآبة استعراضية، نظرات تستشرقتني، تُعلنني عنواناً نهائياً لانقراض حضاريّ خاطف، لكنها كانت في الوقت ذاته تبتاعني بنقود قليلة كتذكّار ممل عن بلادٍ أتبعها على أنها اقتناء لأثرٍ بعد عين.

كانت حياتي في الصورة مرعبة، موحشة، مؤثرة، لا لأنها سياحية على هذا النحو، بل لأن فمي بدأ في الأونة الأخيرة يطفح بالرمل، حتى أن كثيرين ممن أخذوا نسخة من صورتي كانوا يعانون يوماً من تنظيف بيوتهم مني. فمعظم هؤلاء باتوا يفضلون أن يصوروني بكاميراتهم الرقمية. وعلى إثر ذلك تحوّل من أيقونة خرساء إلى ما يشبه ظاهرة يختلط فيها السحري بالخرافي، والأسطوري بالتراثي على نحو لافت. أما فرسي، أقصد وجه فرسي

الميتة، فقد كانت مثلي مجرد وجه بعيون جاحظة، ترنو في نقطة وهم الصور الملتقطة، وحده صهيلها كان ينفر من صورهم، كنشيد وطني لبلاد أعرفها، لكنني لا أتذكر شيئاً عنها. هكذا بدت أيامي متشابهة علي نحو يبعث على الرتابة، فصرتُ تاريخاً من النظرات، حتى أن ابتسامتي الفوتوغرافية الملقنة لي من مصور غامض ذوت وشحبت، وانكشف سحر السياحة عني، ويوماً بعد آخر نضر الجميع من رؤية وجهي على جدران المتاحف. قليل منهم كان يحاول أن يضع لي تعريفاً آخر، وأن يطورني كمادة بصرية لا أمل من فقدانها، يعالجني بتقنيات إلكترونية لإعادة الغرابة إلى محياي، حتى يتمكن من تطويري كموضوع آخر من مواضيع الأنثروبولوجيا. لكن وجهي بدا بلا منظور، كتيماً ومطويماً، ولا يناسب سوى قلة قليلة من متاحف الفن المعاصر، أحدهم استطاع إعادة الابتسامة القديمة إلى وجهي. لكن أحد خبراء الصورة قال عني، وهو يدقق في طالعي الفوتوغرافي أن ابتسامتي فقدت بريقها التاريخي، وما هي سوى ابتسامة فوتوشوب يابسة، ابتسامة فقدت مصلها الحيوي، فقدت معناها ولغتها، وحيويتها الأولى، إضافة إلى أن وجه فرسي الميتة كانت تسبغ على سحنتي شيئاً من السوداوية العجيبة، مصحوبةً بفجائية شعبية نافرة. فعيوني كانت تحملق في وجه فرسي الميتة، وكأنني أفكر في أكلها، حتى أن أحد زوار المتحف أطلق على صورتي عنواناً جديداً تم اعتماده فيما بعد للتعريف بي: 'صورة العربي آكل الأحصنة'.

في تلك اللحظة قررتُ أن أهجّر عالم الفوتوغرافيا إلى غير رجعة. فكرتُ بأن أصير ذاتاً لا موضوعاً ولو لمرة واحدة، فلم أجد سوى السينما كي تعينني على تجاوز الميكانيكية الفوتوغرافية التي صادرت حياتي، وجعلتني على هذا النحو من العيش الداخلي المضني. كنتُ أخرج يومياً من بيت الصور، أتمشى في شوارع أعرفها ولا أعرفها، لا ألوي على شيء، إلى أن تمكنتُ أخيراً من مزاوله الحياة كهواية بعيداً عن انتماءاتي السياحية. فلقد شعرتُ أن الإنسان نوع غريب من الكائنات الضالة، كونه يعود في انتماءه إلى مجموعة عليا من الثدييات الحنونة، والرهيبة في آن معاً. هكذا بتُّ أقل التزاماً بإطاري العام، وشرعتُ على الفور بتصنيع خصوصيتي، وفرادتي خارج أي تصنيف، لكن سرعان ما جاءت محاولات جميعها بالفشل، وأمسيتُ مرةً أخرى وكأنني أردد جملة رولان بارت الشهيرة: «محكومٌ عليّ بالفوتوغرافيا» فقد اكتشفتُ أنه من الصعوبة بمكان أن تصير خارج الصور التي يدأب الجميع لوضعك في داخلها. فالأمر يتطلب شجاعة نادرة على مواجهة الآخر؛ الآخر الذي يصر دائماً على تطيرك، لا يسمح لك بمغادرة الصورة، ولا يعطيك فرصة واحدة لأن تصير ما أنت عازمٌ أن تكونه.

في تلك الفترة اخترعتُ عالمي المتخيل، عالمي الحنون، النيبى، المطيع، فجأةً ومن رحلة عارضة في قطار اكتشفتُ سينما الطريق، وتعرفتُ على لعبة الإيهام الرائعة، دربتُ حواسي على مشاهدة فيلمي الأول، وتقاديتُ أي صوت خارجي أو إحالة مسبقة على الصور المتحركة. ساعدني في ذلك شعوري الدفين بالعزلة وذكريتي القديمة عن اضطهاد الصورة

لمداركي السريّة. لم أحتج عندها لحضور أفلام كثيرة في صالات العرض، بل فضّلتُ عليها خطة المسافر في الأمكنة، خلف زجاج قطار أو حافلة. كانت الحياة تتفتح أمامي بحشد هائل من الصور المتحركة، وما كان عليّ سوى الإصغاء الجيد لسيادة الأنا الإنسانية العتيقة في داخلي. وبالفعل صار كل شيء أمامي مسحوراً فجأة، وجديداً على نحو يبعث على الفبطة. وبما أنني كنت أركبُ أشكالاً عديدة من الهوس، كنتُ أومن يوماً بعد يومٍ أنني وحيد تماماً في لعبتي هذه، وأنه عليّ كتمانها عن الآخرين، كون إعلاني عن مراقبتي الدائمة لهم على أنهم شخصيات في فيلمي اليومي كان سيفسد عليّ متعة التأليف.

يوماً بعد يوم مللتُ مرةً أخرى من سينما الطريق خاصتي. فالمرء مهما أوتي من القوة الوجدانية لا يستطيع الاستمرار على هذه الوتيرة الجهنمية من الرؤية والمكابدة، والاستبطان البصري. فقررتُ العودة إلى حياتي الطبيعية، حياة كالتّي يحيها الآخرون في كدهم اليومي، ونصاعتهم الأصيلة بأن يكونوا مشهداً من مشاهد هذه السينما البشرية الغابرة، في تزاولهم وتحاربهم، في لجوئهم الليلي إلى سرير كراهية يوحدهم كرؤوس مطبوخة في قدر الجوقة الأزلية. لم يمض وقتٌ طويل على اكتشافي مرةً أخرى أنني لا أستطيع العيش مع الحشود، فقطعان البشر في أندفاعها اليومي إلى أعمالها الدنيوية كانت بالنسبة لي آلهة تكرر يومية، آلهة عديمة الخيال، عديمة الحيلة، حتى عندما كنتُ أنضوي تحت لواء عائلتي الدموية كان إحساس السخط يملك جوارحي، ويضغط على أنفاسي. لذلك أعدتُ الكرة من جديد، وقررتُ، وبشكل نهائي لا رجعة عنه أن أعود إلى سلوكي السريّ تجاه الحياة قررتُ أن أعيش الحياة على أنها سينما.

طبعاً لم أطلب من أحد أن يتحمل عني وزر ما نويتُ على فعله، إذ كان عليّ أن أتدبر أمري، وأن أتنافس مع حياتي على أنها بالفعل مجرد شريط سينمائي أقوم في كل لحظة منه بمنتجة أيامي، ومصائري بشكل يروقتي وحدي، حيث كنتُ بطلاً مطلقاً لسينما حياتي، لكنني كنتُ قد عاهدتُ نفسي على أن أضحي بمصالحي الشخصية، ورغباتي - الأساسية منها والتافهة - من أجل الشرط الفني الخاص بإخراج المشاهد المتعاقبة من عمري السينمائي. كان لا بد من إقناع نفسي على الخضوع لعناصر الإيقاع الداخلية، وعلى إتمام كل شيء بأفضل ما يمكن. ولذلك بدأتُ بتصوير حياتي، وكتابتها في الآن نفسه، مستعيراً سينما 'الآن وهنا' سينما 'الدوغما' فلا مؤثرات خارجية، ولا لعب بالإضاءة ولا اختيار مسبق لمواقع التصوير، ولا لعب بالأصوات، أو استخدام تقنيات رقمية، أو ديكورات مصنّعة، وأخيراً لا ذكر لإسم المخرج على أفيشات الفيلم. وكيف لي أن أوقع على فيلم حياتي؟ كيف لي أن أقول للآخرين أنني أصورهم؟ كل ما أضفته لقواعد 'الدوغما' هو أنني أُلغيتُ حتى استخدام الكاميرا، بل كانت عيناّي تصوّران كل شيء، وكان عقلي هو 'غرفتي المضيئة' لتحميض كل شيء أعيشه دون ألم؛ كوني وضعتُ مسافةً سريّةً بيني وبين كل ما جرى وسيجري معي، فهو محض مشاهد في قصة سينمائية، مهما بالغ أبطالها في مشاعرهم، فهم سيبقون خلف

شاشة وعيي، خلف كل ما من شأنه أن يحزنني أو يفرحني، أو حتى أن يبكي.

أعترف أنه كان من الصعب عليّ أن لا أتأثر بما يجري حولي، خاصة أن مشاهد كثيرة من حياتي كانت تدفعني إلى الإحساس مرةً أخرى على أنها حقيقية، وأن هذه المرأة التي تبكي أمامي الآن هي حبيبتي التي كانت تصر على البقاء قربي، فيما أنا أودعها إلى الأبد توافقاً مع المشهد الذي كنتُ قد حضرتته في ذهني بل إنني أضفتُ عليه منكهات روائيةً أخرى. فقمْتُ هكذا ومن تلقاء نفسي بتدخين سيجارة وأنا أشاهدها تطحن عشرات الصحون وهي تبكي. ثم تتعري أمامي لتقول: «تعال يا رجل، أنا أحبك، صدقتي»، فيما أنا أصفق ورائي باب البيت مغادراً تحت وابل مطر الشارع. وكيف أن ذلك الرجل كان يصرخ أمامي لا تترك البيت ؟ لا تذهب إلى الحرب ؟ وأنا أصر على تركه ونسيانه، فمشهد الأب وابنه الضال غالباً ما يكون على هذا النحو قاسياً وبلا معنى. غير أنني أضفتُ إليه توابلي، عندما حملتُ أبي على رمي كتيبي وملابسي على درج البناية، وبدأتُ ألممها وأنا أنشدُ أشعاراً ثورية عن معاندتي ورفضتي للظلم الأبوي أمام حشد من الجيران والفضوليين. 'مشهد رائع' قلتُ في بال صوري. كانت الكاميرا تجول نحوي، وتجتازني في كل مرة أقصدها لصناعة شريطي السينمائي. ومع أن صرامتي في إخراج كل هذا كان سبباً في فقدان نساء وأصدقاء وعائلة وأطفال أحبوني وأحبيتهم، إلا أنني كنتُ أفضل دقة المشهد على التجاوب مع ما ينبغي لأي عاقل أن يقوم به، ولفرط تمسكي بذلك كدتُ مرةً أن أودي بحياتي.

حدث ذلك عندما قررتُ أنا وواحدٌ من أصدقائي الجامعية أن نصوّر فيلماً روائياً قصيراً عن شاب ينتحر برمي نفسه من على صخرة تطل على البحر. وبالفعل، ومع غياب الشاب الذي كان عليه القيام بأداء الدور، قمتُ بتصوير دور ذلك الشاب، طبعاً كان هناك حل إخراجي لمشهد الانتحار، بأن نشاهد الشاب ذاته صاعداً الصخور، مطلقاً على شاهق بحري، ومن ثم نشاهد قميصه وقد أخذه الموج في عتمة تتلاشى فيها روحه ووجهه في عضلات الماء. لكنني وما إن صعدتُ الجرف الصخري، وشعرتُ بقوة الموج المتضارب على أديم الصخرة، قررتُ أن أنجز رائعتي السينمائية بمشهد لا يرد، وأن أكون وفيّاً لمعاهدتي السرية بيني وبين نفسي، خصوصاً أن كاميرا صديقي كانت تأخذني وأنا أرنو إلى القمر، ومن تحت أقدامي هدير أمواج عظيمة، السنة بحرية تومض في الأسفل: أن اقفز إليّ، أضف إليها شهوة السقوط تلك، حيث توارد إلى ذهني عنوان هذا الفيلم، فكان موتك البحري العالي تحديداً عندما تذكرت مثلي الروسي المفضل: «من لا يتعلم الطيران علمه السقوط.»

فكرة وحيدة منعنتي من تنفيذ هذا المشهد، وهي أنني لن استمتع إلا بتمثيلها. ولن أرى نفسي في حالة الموت. فاللعبة أصلاً تتوقف في حالة كهذه، حالما يقترب الفيلم من سلامتي الشخصية، فهذا يعني توقف حياتي، وبالتالي توقف التصوير. وبما أنني الوحيد الذي يشاهد ويعرف الشروط الفنية لهذا الفيلم، كان عليّ المضي في عملي، دون أن أتحوّل إلى موضوع من جديد، حيث كان كل شيء يحضني على أن أتمسك بي، كوني الذات الوحيدة

القادرة على منع الآخرين من تشيبيئي. بل أبعد من ذلك، عليّ أن أحافظ على شبابي الدائم في كل مشاهد حياتي. ومعنى هذا أن أتمكن من اكتشاف المخادعة التي يمكن أن تقوم بها حواسي تجاه ما أرصده، إضافة إلى تصفية ذهني من أية إشارة خاطئة في التكوين العام الذي أريده لسينمائياتي.

الاستمرار على هذا المنوال جعلني أتجاوز نفسي، ودفعتني أكثر فأكثر إلى اللعب مع الصدفة، كونها نقيضاً وجودياً خالص. ولهذا كنتُ أعارض فتاعاتي الاجتماعية التي تكونت لديّ بفعل الأسرة والمدرسة، والجامعة، وما إليها من مؤسسات كنتُ وما زلتُ أصر على أنها ضد الصدفة، ضد الجمال، ضد المعرفة، والأهم أنها ضد السينما التي أشتغل عليها. فحياتي كانت تصر على وعي آخر، على تجريب مستمر، وعدم الركون إلى ما يبدو مطمئناً وأليفاً. وهذا يتطلب تغييراً مستمراً للبيوت، والأماكن والأصدقاء، والأعداء والزوجات، يتطلب قدرة كبيرة على الحب، وعلى الشعور بالذنب نحو الحياة وحدها، بل والشعور أكثر فأكثر بكل الكائنات من حولي على أنها تشاطرني رؤيتي، ومشروعي، من غير الحاجة إلى الإفصاح لها عن ذلك، بل بتوريط هذه الكائنات في تجربة الحياة، والإيمان بقدرتها على المغامرة. هذا لا يعني أنني لم أفكر بوضع الكاميرا على ظهر ذبابة، بل بعقيدة مطلقة كنتُ أشعر أنه حتى الذبابة تحارب وحيدة ضد الكون بأسره، منطلقاً من أنانية أصيلة في تصوير فيلمها الخاص مثلي. ولذلك عدلتُ عن استخدام الكاميرا على ظهر الذبابة، وفضلتُ أن أفكر بحركة هذا الكائن، ومراقبته باهتمام على أنه نموذج فريد ومعاصر في حركيته غير المنتظمة داخل غرفة هذا العالم.

أشد ما يؤلمني حقاً هو التسليم بنهاية سينمائي، وتوقفي عن اللعب مع الصدفة، فالمشهد الختامي الذي أظن أنني لن أستطيع أن أكون إزاءه حياً، وبالتالي لن أستطيع على الأغلب إخراجه هو مشهد موتي. وهنا عليّ أن أعترف أنه ليس الموت ما يغيظني كشاب في الرابعة والثلاثين من عمره، بل هي هذه الصبغة الختامية المحتمومة في مثل هذه المشاهد، النهاية التقليدية الأقل تشويقاً، والتي غالباً ما تكون دراماتيكية على نحو مضجر. ولهذا قررتُ أن أموت وأنا أحرق نحو وجه فرسي الميتة، هناك في الصورة الأولى، في الحادثة الفوتوغرافية الأكثر عناداً، في النظرة المستمرة من وجهي الذي سيظل يسأل: لماذا؟

تشکیل سازمان

قراءة الجسد في لوحة مروان

بعد أن عاش مروان وعمل أكثر من نصف قرن، في منفى اختياري، بعيداً عن مسقط رأسه وثقافته الأصلية، هل يمكننا اليوم أن نفتني في لوحته أثر ما تبقى من ثقافته، وما استوعب من ثقافة المكان الذي أقام فيه؟ لهذا السؤال أهمية حاسمة، خصوصاً بالنسبة إلى فن الرسم العربي لأن تاريخه حديث نسبياً مقارنةً بفن رسم المحترف الأوروبي الذي يعود تاريخه إلى القرن الرابع عشر. فقد كانت أوروبا القارة الأم التي أنجبت هذا الشكل من التعبير عن الذات، ومنها صُدرت لغته التعبيرية إلى باقي أرجاء العالم، منذ حلول عصر الاستعمار.

وُلِدَ مروان قِصَّاب باشي، الذي عُرف فقط باسم مروان، في مدينة دمشق عام ١٩٣٤. في سن ٢٣ عاماً، انتقل إلى برلين لكي يتابع دراسة الفن. وبعد تخرجه ببضعة عقود، كان أصحاب أهم المجموعات الفنية ومتاحف الفن الحديث في ألمانيا يسعون لاقتناء لوحاته. ولما عدَّ مُشارِكاً أصيلاً في تشكيل الحياة الفنية في مدينة برلين، فقد اقتنى متحف برلين للفن المعاصر مجموعة هامة من أعماله مثلت مراحل تطوره الفني كلها. ويبقى مروان، حتى يومنا هذا، أول فنان عربي اعترف بقيمة عطائه الفني في مكان إقامته رغم أن إنتاجه كان محدوداً بالنسبة لغزارة إنتاج معاصريه من الفنانين العرب.

في حين كان الفنانون الذين احتُفي بهم في البلدان العربية - من جيله أو الجيل الأصغر سناً - غزيري الإنتاج، غالباً ما كان نتاجهم يكرّر نفسه برتابة تؤكد باستمرار ما سبق من مبتكرات أسلوبية ميّزت أعمالهم المتتالية عن أعمال غيرهم. أما مروان، في عزلته المطلقة التي كاد أن ينقطع أثناءها انقطاعاً كلياً عن عالمه الأصلي وعن عُرف ذاك العالم

ومجرى السوق الفني والإنتاج الثقيل فيه، فتابع عمله على كل لوحة من لوحاته بعناد نادر، وصبر لا يلين. إذ لم يكن يتوانى، في كل مرة يجلس لمتابعة عمله، عن أن يُعمّق تجربته ويصقل رؤاه حيث جاءت كل لوحة من لوحاته بتمثيل عالم قائم بذاته، بعد أن كانت اللوحة قد مرّت بتحوّلات عديدة قبل توقيّعها. ولقد استغرق استكمال بعض لوحات مروان الزيتية أشهراً عديدة، بل عدّة سنوات في بعض الأحيان. ومرّت سنين لم ينجز فيها مروان أكثر من أربع أو خمس لوحات زيتية، كان خلالها يتابع الرسم على الورق بالألوان المائية أو بالتخطيط بالقلم الرصاص أو بالحفر على النحاس، وذلك لاستكشاف موضوع اللوحة الزيتية التي انطلق منها. وفي أثناء ذلك، كان كل عمل، سواء أكان تخطيطاً، أم حفراً، أم رسماً بالألوان المائية أم بالألوان الزيتية، يقود، كلاً على حدة، إلى العمل الآخر بجسارة نافذة. على حين أن كل عمل جديد كان يفتح آفاقاً استطاع الفنان من خلالها أن يواصل استكشافه.

سوف تقتصر قراءتي، في الدراسة التالية، على مجموعة مختارة من اللوحات الزيتية والمحفورات الطباعية التي أبدعها مروان على مدى أربعة عقود. أودّ أن أبيّن، بواسطة هذه القراءة، كيف جاء كل عمل ليمهد الطريق لخلق العمل الذي تلاه، وبأية وسيلة فنيّة كشف ذلك العمل عن علاقته الخفية بالوطن الذي هجره الفنان. وفي غضون ذلك، سوف أقتفي أثر الانتقال التدريجي الذي حقّقه من لغة تشخيصية دقيقة في تفاصيلها إلى لغة تصخب بأقاصي التجريد للشكل المرئي.

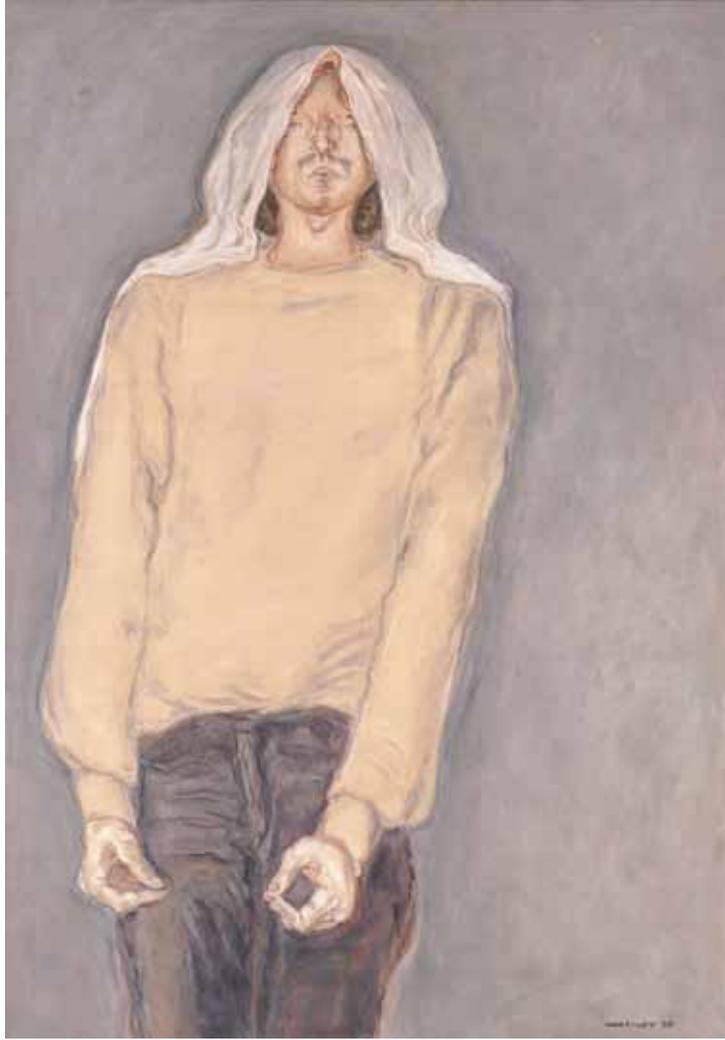
سأبحث، من خلال اللوحات المنتقاة، موضوعين أساسيين في أعمال مروان. أولهما الشكل الواقف لجسد الإنسان، وثانيهما الوجوه ورؤوس الأشخاص. ولا بدّ، في التركيز على اللوحات الزيتية، من الإطّالة على بعض المحفورات الطباعية التي تلقي الضوء على هذين الموضوعين، خصوصاً أنها أنجزت في الفترة الزمنية نفسها التي اشتغل فيها الفنان على لوحته. هكذا يحصل القارئ على نظرة شمولية تجسّد مسيرة التطوّرات الأساسيّة التي تبلورت فيها لغة مروان في التعبير.

تمكّن هذا الفنان المتفرّد، بتركيزه على هذين الموضوعين الرئيسيين في أعماله، من توليد حشد من الإشارات المجازية التي تأصّلت عبرها لغته البصرية خاصة في المرحلة المبكرة من إنتاجه الفني. وبواسطتها لمّح الفنان -الذي ما كان لديه في برلين من يتكلّم معه

بلغته الأم - إلى ما يشبه الإشارات الإيمائية التي طالما رافقت اللغة المحكيّة في بلاد الشام. ومنذ عام ١٩٥٧، عندما وصل إلى العاصمة الألمانية في ذروة الحرب الباردة، أخذ يعود نفسه على الاعتكاف فيما كان يقارب موضوعيه المفضّلين بدأب وعمق استبطن عبرهما عوالم الابداع.

حين تمحورت الأعمال الفنيّة لعدد كبير من الرسامين المعاصرين العرب حول موضوع جسد الرجل أو المرأة، عكس مُعظمها صورةَ الجسد في شكل نمطي سائب تميّز به أسلوب الفنان. ونادرون هم الرسامون الذين عبّروا عن الاهتمام برسم القسمات الجليّة لفرد معيّن. في المقابل، لم يتوقف مروان، الذي كان قد رسم صورة شخصيّة لأخته قبل أن يُغادر دمشق، عن رسم صور شخصيّة لأصدقائه وزملائه الذين كانوا يجلسون أمامه بين حين وآخر، أو في إدراج ملامح الأصدقاء الغائبين في أرض الوطن ضمن لوحات تمثل معاناتهم كما أحسّ بها من بعيد. فمن خلال حميميّة علاقته بأصحاب هذه الوجوه المميّزة، وجد مروان وجوهه وإيماءات أجساده منفذاً إلى لغة خاصة به عزّز فيها أصالته. ومن خلال إنجاز عدد كبير من صورهِ الذاتيّة *self-portrait* على مدى السنين المتتالية، توصل مروان إلى إعادة تأويل وجه الآخر. وما يلفت الانتباه في هذا السياق أنه نادراً ما أصبح الاهتمام بموضوع اللوحات الشخصيّة (البورتريه *portrait*) موضوعاً جدياً بالنسبة إلى أي من معاصريه في العالم العربي. وفي الحقيقة، كادت ظاهرة الصورة الشخصيّة على العموم، وبالأخص الصورة الذاتيّة، أن تغيب كلياً على امتداد تاريخ الفن العربي الحديث، بينما يُمكن سرد كافة مراحل تاريخ فنّ الرسم في أوروبا، من خلال تطوّر فنّ رسم الصور الشخصيّة.

بعيداً عن العالم العربي وفي معزل عن عرفه، سعى مروان بعناد وراء ما هو جليّ وما هو خفيّ في إيماءات الجسد ولحاحات التعبير العابر للوجه. وما مثّلته تعابير الوجه بالنسبة إلى رسّام الصور الشخصيّة التقليدي، مثّلته إيماءات الجسد بالنسبة إلى مروان. ففي نظره، هنالك، على الدوام، علاقة مستترة بين الموضوعين كتلك القائمة بين الكلمة والصوت. وفي عمليّة التصوير، تحتل إيماءات الجسد في فنّه مكانة التمثيل البصري للتعبير الشفوي. وقد كان مروان، في كل مرحلة من مراحل تطوّرهِ على مدى العقود، ومع استمراره في اجتياز المناطق الخفيّة بين إيماءات الجسد وتحولات الوجه، يكشف المزيد من الطبقات الشفافة بين صورة ذاته وصورة الذات في الآخرين.



الواقف، ١٩٧٠، زيت على قماش ١٦٢×١١٤ سم، مجموعة مؤسسة خالد شومان، عمان

الواقف

في عام ١٩٧٠ نفذ مروان لوحة زيتية بعنوان الواقف جاء اكتمالها عند منعطف في حياته المهنية تزامن مع فترة حاسمة وسط جو من القلق والاضطراب السياسي في الوطن العربي نتيجة حرب الأيام الستة عام ١٩٦٧. أما لوحة مروان هذه فتتمثل مشهداً أمامياً لشاب واقف رُسم من قمة رأسه حتى منتصف فخذه، على خلفية من اللون الوردى الباهت. وما يُفاجئ الناظر للوهلة الأولى هو ملابس الشاب ذات الصفات المتضاربة بين اللباس التقليدي واللباس العصري، مما يشحن الشخص المُصوّر بمسحة من الازدواجية. فقطعة القماش البيضاء التي تغطي رأسه وجانبي وجهه وتسدل برفق على كتفيه تُشبه الحطة، أو غطاء الرأس التقليدي الذي طالما وضعها بهذه الطريقة أبناء جيلٍ أقدم عهداً من الريفيين أثناء الصلاة وأداء المراسم الدينية في الجوامع والكنائس العربية.

إضافة إلى مثل هذه الازدواجية في المظهر، نرى أن الشاب المتؤنث بشعره المُسترسَل قد اكتسى بملابس شاعت بين الفتيان والفتيات على السواء تألفت من كنزة خفيفة رملية

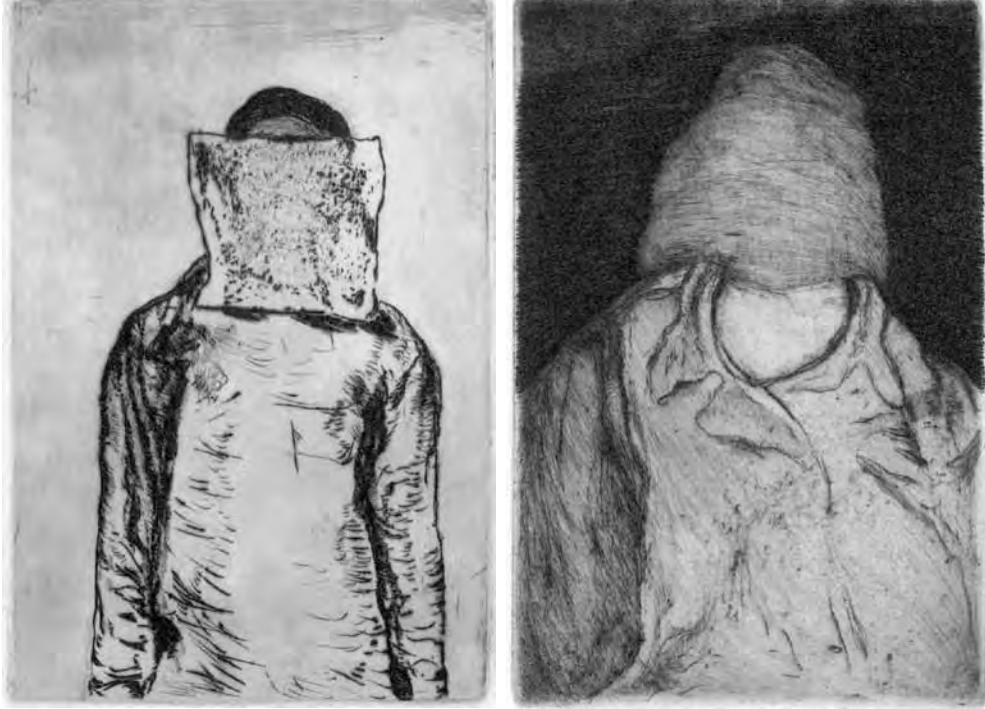
اللون دسها الشاب بإهمال داخل بنطلون الجينز ذي اللون الرمادي القاتم عاكساً مظهرًا عصرياً شائعاً بين الشبان والشابات في كل مكان من عالم اليوم. وقفة الشاب المعمم بالحطة والمكسو باللباس العصري، وإيماءاته الجسدية المصحوبة بإشارات خرساء تدعو للتساؤل عمن يمثل هذا الواقف.

عند تفحص اللوحة، يبدو أن الشاب الواقف مرئي من زاوية أدنى منه، وتبدو كلتا ذراعيه مثبتتين بجسمه بحزم كأنهما في إيماءة مفاجئة أثناء حديث حار. وعلى حين تجعل وقفته تلك ساقيه المضمومتين تبدوان راسختين بثبات في الأرض إلا أن حركة إيماءته المائلة قليلاً نحو الجهة اليمنى تعطي الانطباع بأن جسمه يميل جانباً. وما يؤكد هذا الانطباع هو الطريقة التي أمال فيها مروان جسد الشاب بانحراف لطيف لإبراز إيماءته المصحوبة بإشارة من يديه اللتين تقوست فيها راحتا كفيه فيما رُفعتا قليلاً عن حجره باتجاه الناظر. ويظهر إبهاما الشاب وهما يلامسان السبابة والإصبعين الأوسطين في حركة طالما استخدمت في بلاد الشام وعلى امتداد منطقة حوض البحر المتوسط للطلب من محادث أن يلزم الصبر.

بينما يركز الواقف نظرتة المباشرة إلى المشاهد المُفترض وجوده في موقع أدنى قليلاً منه وكأنه في موضع جالس أمامه، لا يسع المرء إلا أن يتساءل من هذا الشاب المشوق بشيابه الجامعة بين الزي التقليدي والزي المعاصر؟ ولماذا يطلب الصبر ممن يبدو في وضع الجالس أمامه من الناظرين؟ أما الإجابة عن مثل هذين السؤالين فيمكن العثور عليها في أعمال أخرى أنجزت في الفترة نفسها حينما كان مروان منهمكاً في بحثه حول المكشوف والمستتر في الوجه والجسد.

من بين سلسلة المطبوعات التي حضرها مروان على مدى السنين، نجد عدداً لا بأس به يمثل شباناً بأغطية رأس في مشهد أمامي. تبين إحداها شاباً يرتدي قميصاً فضفاضاً، مفتوح الياقة أمام خلفية سوداء وقد غطى خماراً كامل وجهه ورأسه. وتبين أخرى هيكلاً نحيلاً لشاب يرتدي سترة صوفية ضيقة أمام خلفية رمادية. وتبدو رقعة مربعة من القماش المندبل تغطي وجهه وعنقه كأنها تطفو مباشرة فوق وجهه.

في المطبوعتين يعم الإبهام في وضع الشكل. فالغطاء الملقى حول الرأس في العمل



الملثم أو فدائي، ١٩٦٩، حفر على النحاس ٢٤×١٦ سم. الملثم أو فدائي، ١٩٧٠، حفر على النحاس ١٦×٢٣ سم.

الأول، والرقعة المسطحة من القماش فوق وجه الشاب الآخر لا يمكن لهما أن يثبتا كما يظهران إذا كان جسد كل من الشابين في وضعيّة الوقوف كما تدل مؤشرات المطبوعتين في الوهلة الأولى. ونظراً إلى هذا الإبهام، يمكن رؤية صورة الشاب في كل من العمليين في وضع الوقوف، والمستلقي على الأرض في وقت واحد حيث تفيد صورة الواقف بأنه حيّ وصورة المستلقي على الأرض بأنه ميّت. وهكذا تكون كل من المطبوعتين عبارة عن صورة شاب حيّ وميّت في الوقت نفسه.

وما يُثير الاهتمام في هذا الشأن هو أن العنوان الذي وضعه مروان بالألمانية للعمل الأول هو *Der Verdeckte* ويعني 'الملثم' وعنون الأخرى *Der Jung* وتعني 'الشاب'. ولكن اختار أن يمنح العنوان نفسه بالعربية لكلتا اللوحتين، وهو الملثم أو الفدائي^١. أما تناوب العنوانين في هاتين المطبوعتين، بالإضافة إلى عدد من المطبوعات الأخرى في السلسلة نفسها، فيستلزم أن يصف الملثم والشاب الموضوع نفسه. وإضافة إلى ذلك، فإن ما يلمح إلى الوضعية المتضاربة للملثمين اللذين يمكن رؤية كل منهما في الآن نفسه بوضعية الواقف والمستلقي على الأرض، فإنها تترجم بصرياً ما تتضمنه كلمة 'فدائي' أو 'فادي' أي الانسان الذي قبل الفداء بنفسه لأجل من أحب. وفي استعداده الحاسم هذا تقترن الحياة بالموت في الكائن الواحد.

ولربما كان أفضل وصف لطريقة مروان في التعبير بالرسم عن معنى حضور الموت في قلب الحياة، وكيف يمكن لإنسان أن يكون حيّ وميت في الآن نفسه، ما ورد على لسان جان جينيه الذي كان يعيش بين الفلسطينيين في مخيمات الفدائيين في الأردن في

الوقت نفسه الذي كان مروان خلاله يرسم شأبيه الواقفين/المستقيين على الأرض في برلين. فيتذكر جينيه رؤية شابين فدائيين مُغمَّين بالفرح والبهجة وهما يقرعان بأصابعهما النحيلة الإيقاعات المرحة على تابوتين جديدين من الخشب حولها إلى آلة طربهما. وكان من الواضح أنَّ التابوتين مُخصَّصان لهما أو لرفاقهما. وكانت الضربات تزداد تناغماً بفرح مطرداً. وقد شبّه جينيه قرعَ الفدائيين المرح على التابوتين بمقطع *Kyrie* (يا رب ارحم) الذي يتصاعد هديره ببهجة عارمة من قلب القداس الجنائزي *Requiem* لموتزارت^٤.

أما السنوات التي عمل مروان خلالها على لوحة الواقف وعلى سلسلة مطبوعاته التي مثّلت صورة الشاب المثلّم، فقد شكّلت فترة حرجة في البلدان العربية، إذ أثارت هزيمة جيوش الدول العربية في غضون حرب لم تتعدّ الأيام الستة، غضباً وياساً تشبّث بين كافة طبقات المجتمع في العالم العربي. وأشعلت الهزيمة المذلة للجيوش العربية الحسّ الراديكالي في الشباب العربي، بينما بدأ جيلٌ جديد من القادة الفلسطينيين الذين نشأت غالبيتهم في مخيمات اللاجئين، بتولّي زمام الأمور بأنفسهم. وأخذوا يدعون الشعب إلى الثورة والكفاح المسلّح، مُستلهمين بذلك حروب التحرُّر في الجزائر وفيتنام وأميركا اللاتينية، من أجل تأسيس دولة علمانيّة، ديموقراطيّة، لا طائفيّة في فلسطين. وتوافد المتطوّعون الشباب من كل مكان كي ينضمّوا إلى معسكرات تدريب الفدائيين.

تلثّم الفدائيون الشباب لإخفاء هوياتهم فيما استعدّ كل منهم للاستشهاد مجهول الهوية في معركة فداء فلسطين. ويُلخص جينيه رأيه بالفدائيين الشباب بقوله «كانوا يضعون الأزمة كلها قبل رغباتهم الفرديّة. وكانوا ينطلقون طلباً للنصر أو الموت، على الرغم من أنّ كلاً منهم بقي الرجل الفرد بخصائص حساسياته ورغباته^٥». بمعنى مشابه، مثّلت لوحة الواقف بكل ما فيها من إشارات إيمائية دلالات الوقوف أي اتخاذ الموقف، والصمود بشجاعة في وجه الموت.

ومقارنة بصورة الشاب المثلّم في المطبوعات، في لوحة الواقف يظهر الشاب مكشوف الوجه كدلالة على الشعور بالثقة والانفتاح أمام الناظرين إليه. إنه ينظر بسمة مباشرة واضحة وبرقّة إليهم وهم التواقون إلى الحصول على أجوبة لكشف الغموض عن صورته. لقد كان الفدائي، وسط أزمات تلك المرحلة التاريخية التي مثل خلالها الأمل الوحيد

للتغيير الاجتماعي والتحرُّر الوطني، مُحاصراً بأسئلة مُلحة، ومطالباً بتحقيق آمال لا تنتهي، أمطره بها الجالسون في بيوتهم ومقاهيهم. وهنا يُشير الشاب بأصابعه؛ إذ تعني إشارته الحاجة إلى التروّي والصبر وكأنه يقول: لا يمكن إنجاز الثورة الاجتماعية والسياسية بين ليلة وضحاها، أو من دون ضحايا.

وفي وقفته هذه يُخيّم الموت بشكل مجازي على هامة الشاب الواقف، إذ تذكرنا قطعة القماش البيضاء التي تتدلى برفق من رأسه وفوق كتفيه بقطعة من كفن فضي تلمّح إلى سمّو روح الشاب وشفافيّته. وفي الوقت نفسه، يبدو وضع هذه الحطة التقليدية بدون عقاب بمثابة هالة تتوج رأسه. بينما لا تعكس ملبسه العامة التي يتصادم طرازها مع مثل هذا الإيحاء، سوى المظهر الخارجي لكيانه الشاب العادي الذي قد نلتقي به كل يوم في محيطنا العمومي. يكاد مروان، بجمعه بين عالمي طراز الملابس، أن يُشير في الوقت نفسه إلى العالمين البعيدين اللذين عاشهما في برلين، وكأن الواقف الذي توسل بالأمس، بإشارة من يديه، إلى سائليه بأن يتحلّوا بالصبر، يطالب اليوم مشاهدي لوحته أن يلزموا تحليهم بصبر مماثل ليتكامل تأمل معنى الوقوف والتصدي في وجه الجور والظلم في أي زمان ومكان.

صورة الذات

منذ عصر النهضة عندما قال كوزيمو دي ميديتشي: «إن كل فنان إنما يرسم نفسه» كلما جلس شخص أمامه لأسر ملامحه المميّزة، ردّد نقاد الفن والثقافة ورسّامو الصور الشخصية على مدى تاريخ الفن الغربي هذه العبارة وأكثرها من التعليقات على مغزاها. أما في الفن العربي الحديث فيكاد مروان أن يقف وحده في مجال رسم الصورة الشخصية. ويمكن للمرء أن يتقصى، على امتداد عطائه الفني، كيف تكشف لوحته الزيتية ومطبوعاته الحفرية عن تمام حميم بين صورة الذات وصورة الآخر في أعماله. وفي الحقيقة، أخذت عملية هذا التماهي، مباشرة بعد إنجاز لوحة الواقف تتوالد في متواليّة من اللوحات والمطبوعات الجديدة التي دار موضوعها حول صورة الذات. لكن هذه الأعمال - إن صحّت تسميتها بالصورة الذاتية - فقد بدا أنها تعكس قسّمات وجه شخص آخر ليس هو ذاته. وعلى الرغم من أن الناظر يمكن أن يدرك أن متواليّة تلك اللوحات، التي أمضى عقداً كاملاً في العمل عليها، قد نشأت من تأمل الفنّان ملامح ذاته في المرآة، فإن المرء لا يعثر في أي مكان

على عنوان يُشير إلى أنها تمثله. وعندما يضع مروان عنواناً لها، يسمّيها ببساطة وجه، أو رأس أو الخمار.

أما أسلوب مروان في البقاء في الظل عندما يتعلّق الأمر برسم صورهِ الشخصية وفي تجنّب أية إشارة إلى نفسه، فإنه يستعيد أصداء نوع الغموض الذي اكتنف أعماله المبكّرة. وتُذكرنا هذه الظاهرة بالأسلوب الأدبي الذي كُتبت به أول سيرة ذاتية في الأدب العربي الحديث. فعندما تجنّب طه حسين الإفصاح بصيغة المتكلم مستبدلاً ذلك بصيغة الشخص الغائب من أجل سرد تجاربه الخاصة على امتداد مسيرته، فقد مكّنه هذا الأسلوب من تلاوة قصة حياته فيما بقيت أنه مستترة تماماً.

منذ الصور الذاتية الأولى التي رسمها مروان بعد إنجازهِ لوحة الشاب الواقف وحتى آخر لوحة من المتوالية، استمرت آثار تلك اللوحة التي اكتملت عام ١٩٧٠، تظهر في أعماله اللاحقة، وذلك انطلاقاً من اختياره للزاوية المنحرفة لرؤية الموضوع. ففي صورهِ الذاتية زاد انخفاض هذه الزاوية نتيجة وضعه المرأة أقرب ما يمكن من مستوى الأرض. وبالتالي، بدت القسّمات المركزية للوجه بشكل مكبّر تكبيراً تتعارض فيه نسب القسّمات. ويتضح للناظر أن هذه التشويهات التعبيرية ما هي سوى نتيجة رؤيتنا وجه الفنان من الزاوية المنخفضة بمستوى الأرض حيث وقف مروان فوق مرآته.

رأس، ١٩٧٦، تمبرا البيض على قماش ٢٦٠×١٩٥ سم.





الخمار (٣)، ١٩٧٣، زيت على قماش ١٣٠ × ١٩٥ سم.

أما تماهي وجه الفنان مع وجه الشاب المُلثم فيعكس انشغال مروان المستمر بموضوع الظاهر والمستتر من جسم الإنسان عبر إشارات وإيماءات تظهر بوضوح وفي صورة الشخصية المبكّرة خاصة. ففي العديد منها، جعل الرسّام واجهة وجهه تظهر من خلال شق في خمار وُضِعَ على الرأس بالطريقة نفسها التي وُضِعَت بها الحطة على رأس الشاب الواقف غير أنّ الخمار هذه المرة بدا بمنتهى الشفافية. وفي متواليّة تابعة لصورة الذات المرئية من الزاوية السفلى، لم يكن وجهه مغطى من الرأس نحو الأسفل كما جرى سابقاً، بل بدا الوجه مكشوفاً بينما كان الجسد محجوباً تحت أغطية السرير الكثيفة، مما قد يلمح إلى شدة البرد القارص في ليالي الشتاء التي لا بد أن هذا العربي قد عانى منها في عزلته. أما الزاوية السفلى التي كشفت عن الوجه في هذه الوضعيّة، فبذت وكأنها قائمة عند قدم السرير.

في الفراش (٢)، ١٩٧٣، زيت على قماش ١٥٦ × ١٩٥ سم.





منظر وجهي، ١٩٧٢، زيت على قماش ١٣٠ × ١٦٢ سم. مجموعة المتحف الوطني، برلين

أما ما يُعزّز التشوّهات البصرية لوجهه المنظور إليه من زاوية سفلى، ويجعله أحياناً يظهر وكأنه انعكاس في مرآة سائلة أو مرآة محدّبة، فهو اختيار مروان الحجم الأفقي لتصوير ذاته. وذلك على عكس ما أقر من تقليد على امتداد تاريخ فن الصورة الشخصية في الفن الغربي الذي طالما حافظ عبّر القرون على تصوير الأشخاص ضمن إطار عمودي. أحياناً، باللقطة المُقرّبة لسّمات وجهه المملوط أفقيّاً، التي تركز على القسمات الأساسية فيها، يزيد عرض صورته الذاتية أفقيّاً عن مترين حيث تذكّرنا معالم الوجه بخصائص مشهد طبيعي وخاصة عندما نتفحص المسحات اللونيّة الشفافة لبشرة الوجه ذي السحنة البرونزيّة التي تستعيد تدرّج الطبقات الشفافة من اللون تدرّج ألوان تربة الخريف والتوهج الذهبي لحقول القمح. كما يأتي تدرّج الألوان هذا ليطنب بالإيحاء بنوريّة الأصيل فيما تبدو قسّمات وجه الفنان وكأنّها قسّمات بدر امتد عرضه الأفقي كتلة متموجة بالظلال على مدى رقعة قماش اللوحة. وقد لخصّ يون ميركيرت، مدير متحف برلين للفن المعاصر ذلك كله عندما وصف صور مروان الذاتية بأنها مناظر طبيعية « للروح والعقل ». وفي هذا السياق، يمكن لنا أن نضيف أن لوحات مروان الذاتية هي المُعادل التصويري لما قد يُعدُّ من أكثر الصور المجازيّة أصالة في شعر محمود درويش الذي تناول المكوّنات الريفيّة لأرض وطنه بوصفها امتداداً طبيعياً لجسد الشاعر.

صورة الآخر

بعد أن أمعن مروان في التركيز على قسّمات ذاته في متوالياته، انتقل ليُمعن أكثر في التركيز على وجوه ذوات الآخرين ورؤوسهم بعد أن كان قد صرف الساعات في تأمل قسّماتهم واختيار وجوه بعض معارفه ممّن قبلوا بأن يقوموا بدور الموديل في جلسات دامت ساعات وأياماً طويلة. وفيما كان يرى وجهه ممتداً امتداداً أفقياً كالمشهد الطبيعي، جاءت وجوه الآخرين، التي اقتصرت على قسّمات الوجه المركزيّة، لتمثل الفضاء العمودي الذي تعدّى امتداد أبعاده الطوليّة، في بعض الأحيان، أكثر من ثلاثة أمتار.

لكنّ أكثر ما يُدهش في هذا التطوّر الشكلي ليست الأبعاد المفرطة في طول الصورة لوجه الآخر - والتي لا تمثل، بكل بساطة، أكثر من الشكل الخارجي لمكوّن عضوي تعمّده الفنان - بل الأكثر إدهاشاً هو إدراكنا ماشهده الانتقال من صورته الذاتية إلى رسم ذوات الآخرين من تحوّل جذري ينطلق من أسلوب حرّ في التشكيل التشخيصي إلى لغة تشخيصيّة عارمة بالتجريد. وفي هذه النقلة الثوريّة في أسلوبه، استبدلت المؤشرات المجازية التي طالما صقلها مروان بمسحات مرهفة وطبقات شفافة من اللون لتتحوّل إلى ضربات فرشاة متّقدة تتبض كثافة الطلاء فيها بذريّة لونيّة تتنافر أجزاءها في كل اتجاه ليكشف التكوين في كل عمل من أعماله عن ولادة بُعد جمالي جديد.

وإذ تخلّى عن تلميحاته المجازية المبكّرة، عبر إشارات الجسد وإيماءاته، تمثّل التحوّل الذي طرأ على أعماله مُنطلقاً من تركيز معلن على المحتوى، حيث احتلّ الشكل مكانة الوعاء لاحتواء المعنى، إلى لغة تشكيليّة صهر فيها الشكل والمحتوى صهراً عضويّاً ضمن بُنية العمل الفني. وهكذا تحوّل أسلوب الرسم عنده من لغة تشخيصيّة طالما تداعت بمضامين إيمائيّة صحبت اللغة المحكيّة، إلى لغة تشكيليّة صرف فاضت تفاصيلها بمناوشات البصر.

حين ركّز مروان في لوحاته، طيلة الستينيات، على تصوير الهيئة الأماميّة لرجل وقف وحيداً أو أحياناً بصحبة امرأة وسط فضاء مقفر، وعبرت حركات يديه بإشارات خرساء وإيماءات جسد تعالي بكبرياء ولا مبالاة في لوحة، وترهّل في لوحة أخرى فيما تضرّعت نظراته بلوعة خفيّة، وحتى الأعمال التي أنجزها في أوائل السبعينيات التي ركّز فيها على موضوع وجهه المتماهي مع المنظر الطبيعي، تألّف سطح لوحاته من مسحات شفافة من الطلاء اللوني



بدون عنوان، ١٩٦٦، زيت على قماش ١٩٥ × ١٣٠ سم. متحف برلين للفن الحديث، برلين

الصقيل التي مُدّت على قماش اللوحة في طبقات رقيقة على نحو متساو وبواسطة فرشاة بدت ليّنة في معظم الأعمال. وكانت أشكاله تتطلّب تنفيذ التفاصيل فيها، كمحيط الجسم أو تحديد إشارات الأصابع مثلاً، الدقّة في تحديد التفصيل برهافة فرشاة مُدببة الرأس تساوت لستها بدقة القلم. وقد جاء التباير الواضح بين الدقّة في رسم التفصيل في واجهة العمل، وخواء الفضاء في خلفيته هيمنة باقة محدودة من الألوان الترابيّة التي تحلّت بإشراقات من الليلك واللون القهويّ مقابل اخضرار الزيتون واصفرار الكركم، مع لمسات متفرقة من ظلال الورد والنبيد التي تكحّلت باسوداد العاج وبرقع من بياض الثلج.

أمّا أسلوب التصوير الزيتي الذي لجأ إليه مروان في الستينيات والسبعينيات، إلى جانب اكتفائه آنذاك بمستجدّات الألوان الترابيّة، فجاء متلاءماً أيّما تلاؤم مع قصده في تجسيد عالم المغرّبين، والمهمّشين، والمنفيين الذين لا بدّ أنه شعر بانتمائه إليهم، وخاصة خلال العقدين الأوّلين من حياة العزلة في برلين أثناء الحرب الباردة. ففي تلك المرحلة، كان

مروان يُنجز لوحاته كلّها إمّا أثناء الليل وإمّا خلال العطلة الأسبوعية، وذلك لأنه كان يعمل النهار كلّ، لتأمين لُقمة عيشه بحيث كان يُمضي نهاراته بأكملها في عمله اليومي كمُساعد تاجر فراء. ومن هنا، جاء وقوف الجسد المصوّر وسط الفضاء الضحل زاخراً بالإشارات والإيماءات المتماهيّة مع تعبيرات لغته الأم حيث بدت مواضعه في كل لوحة وكأنها صدى صرخة مكتومة في كابوس متكرّر.

خلال مسيرة تطوّره التشخيصي في التعبير المنطلق من تأويل عالمه المتخيّل تأويلاً مجازياً، صوب تشكيل يفيض التشخيص فيه بالتجريد العارم، دعت التغيّرات التحويليّة التي طرأت على لغته الناظر إلى عمله ليسبر طرقاً جديدة في النظر. وذلك نتيجة استعاضة الإيماءات الجسديّة التي انغمست شخصيّاته المصوّرة فيها بإيماءات جسديّة كان لا بد للفنان من أن يقوم بها تلقائياً في حركيّة هجومه على قماش اللوحة مترامية الأطراف. وهكذا تخلّى مروان عن زاويته المنحرفة التي طالما حدّدت رؤية أجساده الواقفة وصوره الشخصيّة من موقع أدنى، وجاءت ضربات فرشاته المملّخة بالطلاء متنافر الأجزاء في تصوير الرؤوس والوجوه من وضعيّة المواجهة. ومع هذا التحوّل، أجبر الناظر، الذي طالما اكتفى من الوقوف في موقع واحد لاستيعاب عمله الماضي، على التنقّل من زوايا مختلفة أمام اللوحة المتفجّرة بالتجريد كي يأسر جزئياتها اللونيّة وكي يكتمل تأمل ما جاء به الوجه المصوّر.

في تقليص مروان الصورة الشخصيّة إلى العناصر الأساسيّة التي تكوّن وجه الإنسان، غالباً ما تماهت القسّمات مع خلفيّة الرأس حيث نسجت شبكة من طبقات الطلاء اللوني التي خلفتها الضربات المتلاحقة لفرشاته المشبّعة بالصبّاغ. وهكذا أضحت طبيعة هذه الضربات المتوترة وكثافة لطخاتها وانتشارها على سطح اللوحة هي المحتوى الأساس في عمله الفني. وعلى امتداد اللوحة خفق سطحها بحركيّة جسد الفنان وبث إيماءات يده المصوّرة أثناء إنجازه العمل. وفي خضم هذا النسيج من الطلاء اللوني المكثف غابت قسّمات الوجه تارة، وعادت لتظهر مُجزّأة تارة أخرى حيث عكست انطباعاً خفّاقاً بأن الوجه الواحد قد يُدثر أكثر من وجه مستتر. ويذكرنا تقشّي هذا النوع من الغموض في وجه الآخر بطبيعة الإبهام الذي تميّزت بها صورة الذات في لوحة مروان.

أما المشاهد الذي يسعى لسبر أسلوب مروان الجديد في تعبيره المفعم بحركة يده



- رأس، ١٩٨٦، زيت على قماش ١٩٥×٢٦٠ سم.
مجموعة متحف برلين للفن الحديث، برلين
- رأس، ٢٠٠٩، زيت على قماش ١٩٥×١٢٠ سم.
- صلاة، ٢٠٠٩، زيت على قماش ١٦٢×١١٤ سم.
جاليري BCA لندن

المصوّرة، فيتجلّى له في الوهلة الأولى الانطباع الغامض بالتموّج الخفّاق المنتشر في أرجاء قسّمات الوجه المُجرّاة. وهذا ما يدعو إلى الاقتراب من العمل بُغية استيعابه. ومن مجال قريب، لا تتضح للمشاهد غير جزئيات الطلاء اللوني حيث تظهر كثافتها كأنّها قشرة متببسة من الصباغ تجعل الناظر يعي بحدّة أدقّ كيف يغدو السطح المصوّر للوجه بمثابة جلد اللوحة وبشرة سطحها. لكنّ، حالما يتراجع المشاهد عن السطح، يعود التّموّج الأوّلي المحسوس إلى بثّ عدد من الوجوه المتراكبة في الوجه الواحد حيث تبدو هذه الوجوه في وقت واحد على شاكلة ذبذبات تتفاوت في جلاء أية ملامح محدّدة تحت طبقات اللطخات اللونيّة. وهكذا تظهر القسّمات كأنّها وليدة اهتزازات تمحو المعالم في طرف من الوجه لتؤكّدها في طرف آخر. مما يخلق الوهم المتقلب بأننا بصدد اكتشاف تعبيرات وجوه مختلفة في الوجه الواحد.

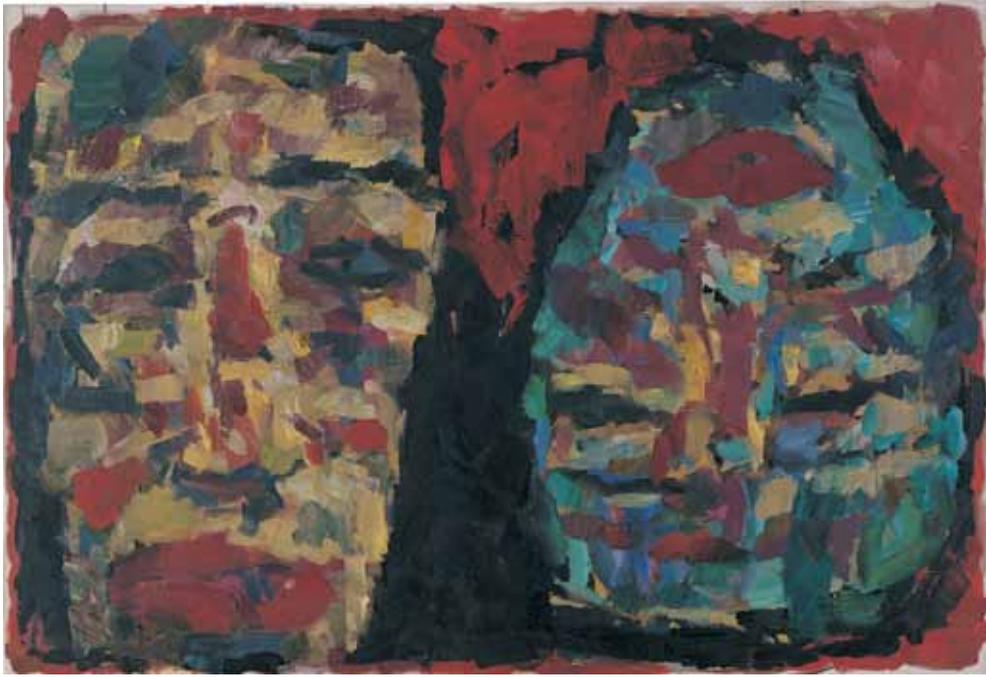
يبدو أنّ مروان، من خلال ابتكاره أسلوب رسم تُستعاد بواسطته القسّمات وتعدّد التعبيرات في الوجه الواحد، كان يسعى إلى بلوغ جوهر كلمة *ritratto* التي استخدمها الإيطاليون منذ عصر النهضة للدلالة على صورة الوجه المصوّر؛ إذ تعود صيغة هذه الكلمة إلى فعل *ritrarre* الذي يعني حرفياً 'استعادة الشيء'. وهكذا، وفي حين يجلس مروان ليتابع العمل على رسم وجهه، كان يقوم بعملية 'استعادة' ما فلت منه في الجلسة أو الجلسات



السابقة. وحيث إنه تتصل من مظهر التعبير الأولي للوجه، أو بالإبقاء فقط على بعض آثاره وحجب أطراف بعض التفاصيل تحت ضربات فرشاته، نجح في أسر الانفعالات العابرة التي تكون، في نهاية المطاف، ملامح الوجه وحيويته. وبالتالي، يدعى المشاهد ليتأمل آثار ما خلفه الفنان من علامات جسدت التحولات التي طرأت على وجهه لم يتوقف عن التغير بين لحظة وأخرى، وبين سنة وسنة. ومن خلال تأمل الوجوه المتراكبة في اللوحة الواحدة، نستعيد بدورنا صيرورة القدر في صورة تحولات الوجه الواحد، ونُدرك أن كل لوحة من لوحات صورة وجه من وجوه مروان تختلف عن الأخرى كاختلاف كل ذات عن ذات أخرى.

الصديق

اختار مروان أن يُعنون، بكلمة الصديق، كل لوحة من متوالية اللوحات التي باشر العمل عليها خلال أواخر القرن الماضي، ثم استأنفه خلال العقد الأول من القرن الواحد والعشرين. أما موضوع هذه المتوالية فيتألف من صورة زوج من الرؤوس تكشف عن وجهين صُورا أفقياً جنباً إلى جنب، في وضع مُتعاكس. وخلال الفترة الزمنية نفسها عمل مروان على مجموعة من اللوحات العمودية التي صُوّر فيها وجهاً لرأسين ظهر أحدهما فوق الآخر،



الصديق، ٢٠٠٤، زيت على قماش ١٣٠ × ٨٩ سم.

وأحياناً ظهر كل وجه في الاتجاه المعاكس للوجه الآخر. وقد سمى كل لوحة من اللوحات في هذه المجموعة انعكاس. وفي الواقع، كل مجموعة من هاتين المجموعتين تكمل الأخرى.

وإذا جعل مروان التكوين في المجموعة الأولى مرتباً أفقياً وفي الأخرى عمودياً، يتراءى للناظر أن المجموعتين المتقاربتين، في الموضوع وأسلوب رسمه، والمتعاكستين في الشكل الخارجي للوحة بأنهما يستعيدان صدى أحد الرموز التي ألمح إليها مروان في عام ١٩٦٥، ألا وهو شكل الصليب. ففي لوحة زيتية على القماش ولوحة أخرى أنجزها بالألوان المائية على الورق، كان مروان قد صوّر عند الحافة السفلى للصليب وجه الشاعر بدر شاكر السياب الذي كان قد توفّي قبل عام بعد قضاء حياة معذبة مزقته بين تيارين سياسيين متعاكسين إبان الصراع على السلطة في العراق. وفي هاتين المجموعتين المستقلتين اللتين تفكك فيهما الترميز بالتفكك المباشر لشكل الصليب، جاء الجمع بين الاتجاهين المتعاكسين في المجموعتين المنجزتين في الفترة الزمنية الواحدة ليمثل كل منهما خفايا ما أضمره عالم الذات.

تجيش من السحنة الخشنة لسطح اللوحة ملامح الوجوه من خلال وابل ضرب



الصديق، ٢٠٠٤، زيت على قماش ٢٢٨×١٦٢ سم.

فرشاة مروان الطوّافة في كل اتجاه. فها هو وجه يجاور وجه رفيقه بلون العشب والتراب، وذلك وجه يحاور انعكاس وميضه في الماء. وهنا نلمح وجهاً معجوناً بالوحل والتراب، ونرى رفيقاً له في تقاطيعه عروق لمعات صافية من أصفر النحاس واحمرار الكميت. هذا وجه ملوّث بظلال العنبر والدم المتخثر، وذلك وجه أغبر ملتحف بالليل.

ويتساءل المرء : أيمن لهذين الوجهين المتعاكسين المرسومين في وضعيّة التقابل أن يُمثّل وجه 'الذات' ووجه 'الآخر' ؟ أم يتساءل بالقول : هل يشير كل وجه في اللوحة إلى ما لخصه المحلل النفساني كارل غوستاف يونغ بكلمة *persona*، المرادف اللاتيني لكلمة 'قناع'، وما أسماه الـ *anima*، الكلمة التي تمثّل في رأيه الحقيقة الداخلية والخفيّة للذات ؟ لكل مشاهد قراءة وفق وجهة نظره. أما لو استعانت قراءتنا بسياق أعمال مروان السابقة للشباب التي جاءت بصورة حيّ وميّت في الآن الواحد، فيتبيّن لنا، في مجموعة الصديق، أن الوجهين قد يمثلان على الأرجح صورة الألفة بين الحياة والموت كما يرد ذلك بالقول الشائع «الموت رفيق الحياة». وتأتي مجموعة انعكاس لتؤكد إيقاع تناغم واقع الحياة الملموس وغياب الموت المتوقع.



إنعكاس، ١٩٩٧-١٩٩٨، زيت على قماش ٢٦٠×١٩٥ سم.

وهكذا يُذكرنا وضع وجهي الحياة والموت جنباً إلى جنب في تكوين أفقي، أو في تكوين عمودي، بالتراث الفني من منحوتات وتصاوير على امتداد وطن الفنان بدءاً من إبلا في سورية، إلى أور في العراق، حتى اللوحات التصويرية في فيوم مصر حيث كشفت فنون هذه الحضارات كلها عن الحضور الأبدي بين الحياة والموت ضمن الصورة الواحدة. وبمزيد من الدقة، فإن التأمل في وجهي مروان اللذين يمثلان صداقة الحياة والموت ضمن إطار أفقي وانعكاس الوجه الأول ضمن إطار عمودي، يُعيد إلى الأذهان ما جمعته صورة المطبوعتين المنجزتين قبل عقدين سابقين حيث جمعت الصورة الواحدة بين صورة الواقف الحي وصورة الملقى أرضاً وقد غطي وجهه بالوشاح.

ومثلما أمكن عدُّ مطبوعتي صورة المثلّم مفتاح تأويل لوحة الواقف، فإن توالي الأعمال الطباعية التي أبدعها مروان بين خريف ١٩٩٧ وبيع ١٩٩٨، تزودنا بالخلفية الملائمة التي تسمح لنا بأن نقتضى مسيرة الفنان في ما يظهر من الوجه المصوّر، ونُدرك بوضوح أكبر سعيه الحثيث لاكتشاف التعددية في الوجه الواحد.

في عمل مروان على سلسلة هذه المطبوعات، اختار التوقّف عند عدد تسع وتسعين، وهو العدد الذي يصادف تطابقه مع عدد أسماء الله الحسنى في الحضارة الإسلامية.

ومثلما بقي الرقم مائة خفياً، وهو الأعظم بين أسماء الجلالة، ترك مروان ورقة الطباعة الأخيرة خالية من أي رسم اللهم إلا من بيت شعر لصوفي من القرن الثالث عشر هو مُحَيِّي الدين ابن عربي الذي لخصت كلماته المعدودة ما سعى الفنان إليه في تصوير وجوهه طوال العقود: وما الوجه إلا واحداً غير أنه إذا أنت عددت المرايا تعدداً.

لقد مضى أكثر من نصف قرن من حياة مروان خارج وطنه، لكن رسوخه في تراثه الشفوي والثقافي، ومتابعته أحداث الوطن، وارتباطه بتراثه الحضاري لم تفارقه أبداً. وجاء تعلقه الشخصي هذا بمثابة حبل سرّي لم يبح به لأحد إلا من خلال إبداعه الفني الذي أسس من خلاله أصالة لغته التعبيرية. وقد عدت مساهمته الإبداعية المميّزة التي قام بها في الفن العربي المعاصر من أهم المساهمات في مجال الفن المعاصر على الصعيد العالمي. فهل كانت مساهمته مساهمة شخص من الخارج في تطوّر الفن العربي الحديث، أم مساهمة شخص دخيل على صنع الحداثة في الفن الألماني؟ يقع هذا السؤال في صميم المناظرة التاريخية التي تبلورت في اللقاء الثقافي بين الشرق والغرب. وقد أجاب يورن ميركيرت عن هذا السؤال بقوله إن مروان: «تضلع، كما لم يفعل أحد غيره، في لغة الفن الأوروبي حتى في مواجهة تراثه المجيد في الرسم. ومع ذلك روى بثبات عجائب العالم الذي جاء منه.»^١

١ Marwan, *An Die Kinder Palästinas*, Munich, Ramallah, Ghoethe-Institut, plates 21, 42, 1988.

٢ عبد الرحمن منيف، مروان قصاب باشي: رحلة الحياة والفن، نشر خاص، دمشق ١٩٩٤، ص. ٦٨.

٣ Jean Genet, *Prisoner of Love*, New York, New York Review Books, p. 204.

٤ Genet, p. 207.

٥ Genet, p. 128.

٦ Marwan, *Damascus-Berlin-Damascus*, Damascus, Khan-Assad-Basha, 2005, p. 18.

٧ *Damascus-Berlin-Damascus*, p. 24.

نهاية المحاكاة منحوتات وقصائد

جرّبت المنحوتاتُ والقصائدُ نمطاً فرضه عليها التقليد الغربي: فرض الأشكال على النحاتين، والألفاظ على الشعراء. هذا على الرغم من أنهم كلفوا، شكلياً ولغوياً، بإحياء المادة. قاموا بهذه المهمة التي تدعى مادية الشكل *hyléomorphisme*¹. لقد تقاسما إشكالاً مشتركاً. فقد كان النحاتون خلال آلاف السنين مؤوّلي المجانسة. يُجمعون المبعثر. يُطلب إليهم أن يطابقوا أشكالاً متجانسة، أشكال الحجارة والآلهة، الأسطورة والتاريخ، الأجزاء والكل، الأدوات والانطباعات.

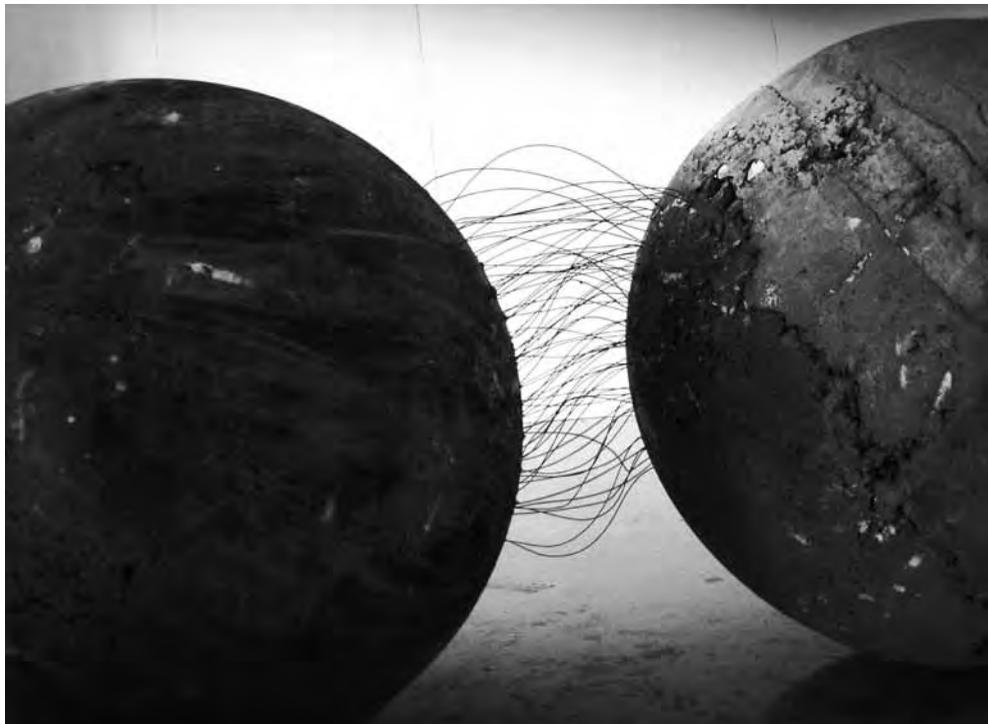
كان الشعراء ملزّمين بقواعد الترادف. إذ يجب أن يكون الواقع المحسوس مرادفاً للعالم المعقول. كان النحاتون مرتهنين بالمهندس المعماري، والشعراء بسلطة الفيلسوف. وكان هؤلاء وأولئك واعظين. قضيتهم المسند *prédicat*، إمّا على شكل المجانسة، مع أخذ المتنوع في الحسبان، وإمّا على شكل الفعل الذي يجسد العالم المحسوس، من خلال الترادف، آخذاً في الحسبان وحدة مستقرّة.

لم يكن النحاتون والشعراء خصوصاً، بل كانوا ناسخي معجم هائل منسق في حضارة الكتاب. فخلال عدّة قرون، ارتكب كل نحات أخطاءه بوصفه ناسخاً، مبتعداً عن الحرف والروح. توقّف عن أن يمنح المادة شكلاً، مقاطعاً نموذج مادية الشكل. وحطم كل شاعر القيود التي كانت تحبسه في علاقات التبعية بين الدال والمدلول. ولما كان النحاتون والشعراء يتحرّرون من شكل وصاية المقدّس، والديني، ولما لم يكونوا يرون شيئاً من المبتدل والديوي في الأشكال والكلمات، تولدت ثورة غريبة: لم تعد تؤثر قوة التذكّر لا في منحوتة ولا

في قصيدة. ففي القصيدة والمنحوتة يضع إكراه الترميم. ولئن وجد شيءٌ عديم الدلالة، فهو القصيدة أو المنحوتة. فالواحدة كما الأخرى لا تدعو إلى أية غائية، إلى أيّ إلزام، إلى أيّ مُختَصَرٍ منطقي، أنحويًا كان أم تركيبياً. تتحدّيان عملية التأويل. تُعيدان من جديد تشكيل ذرّات، نوافذ عمياء ليست فتحتها إلا وهماً.

ثمّة بين النحات والشاعر معنى اللمس البصريّ^١ يبتدع توسّطاً بين القريب والبعيد، معرفةً حدسيّةً تشبه كثيراً حضور الغياب^٢. وليس لهذا الحضور مكان بالمعنى الذي كان يُمكن أن يظنّه أرسطو، وهو أنّ مكان الحجر مكان الجمود والراحة. فالشاعر والنحات لا يقترحان ذروة. إذ لم تُعدّ مراحل الحياة الذهنية اقتراحية. وهل الكلمات والأشكال، بالمطلق، شيء آخر غير مُقدّمات في بداية كلّ فقرات العالم الذي نوّد أن نُتعب أنفسنا أو نُسعدّها بالتفكير فيه؟ ربّما إلى هذا النّمط من الانحراف تدعو ممارسة الشاعر والنحات اللذين، لكونهما لا يملكان قاعدة ولا جذراً، يُناسباننا في عدم جعل الحياة أسطورة. فحيث يتحرّر النحات والشاعر من صور البلاغة، يتخذان مسلكاً متشابهاً لا ينتسب إلى أيّ رمز: ثورتهما انقطاع الحال الروحية عن كلّ تمثّل رمزيّ. لكنّ هذا لغزٌ أيضاً: القصيدة والمنحوتة على طريق الاختفاء عن الاستماع النبيه إلى الحياة. وحين يتخلّص فعلٌ من شُحنته الرمزية، يغدو متوحّشاً حتى في نظر أولئك الذين لم يعيشوا طيلة حياتهم إلا في علاقة مع الكناية. فإذ حسبوا الجزء كلاً، والكلّ جزءاً، فقدوا الفاصل الزمني الذي قطعته النحات والشاعر لكي يوسّعوا ما بين مُعطيات الماضي وترتيبات الصيرورة.

كيف يتجلّى الشكل للأذن ويعود منها، ٢٠٠٩، اسمنت، وأسلاك بيانو، فطرين بطول تقريبيّ ٧٠ سم.



المشهد الأول، فيليب سرجان

المنحوتة والقصيدة قَطَعَتان من عالم حَوْلِه خَيْمَرٌ^٥ وأُطْلِقَتَ عليه، في أقاصي تفكير يُشْبِهُ الله بالبشر، تسمية الحيوان- الآلة. تولد هذا مع ديكارت. لكن لم يسمع به أحد إلا مع فن الأشياء الجاهزة عند مارسيل دوشان وآلاته العازبة.^٥ في هذا الانقطاع الذي لا يعرف إلا الانفتاح، كشف النحات المعالم الوهمية لحضور بشري لا يتوقف عن الموت: لم يعد الخيّم يلد أرواحاً. ولهذا السبب، ليس النحت توليداً أسئلة. فهو يُقَطِّعُ أمكنةً معزولة لا موضوع لها ولا ذات. وقد أثبت إيقاعه كل من ريمون روسل *R. Roussel* وجول فيرن *J. Verne*. إذ تغدو القصيدة معه قانوناً وهمياً. يمهر دوشان وروسل صولجاناً نحتياً يُكوّن انعكاسُ الصدى حقله الشعري.

ف عندما نرى اليوم منحوتة، نعرف أن الأشكال أوهام. وعندما نقرأ قصيدة، نعرف أن كل كلمة إنما هي ثقب المادة الأسود. تنقس ولادة جديدة في كل مرحلة من مراحل الثورة ما بعد الصناعية كلما قطعت القصيدة والمنحوتة حَزَّ غِيَابٍ جديد للتمثل. الإنسان هو هذا الغياب الذي ينكشف في البعيد. فالإنسان- الآلة، الذي أعلن عنه ديكارت، يقفز خارج الزمن والتاريخ، وأشياؤه الجاهزة للاستعمال هي تحولاته. لا يعود يمهر الطبيعة بشكل بشري، وإذ يُخلي الفن بلا رحمة حقل التمثلات القديمة - وهذا هو خروجه - فلا يعود إلا المتحوّل المهمل طيلة عملية التحوّل. مثلاً، سؤال هذا التحوّل كيف يتجلى الشكل للأذن ويعود منها، سؤال شعري بقدر ما هونحتي. فقد كفّ الشعر عن أن يستند إلى تسويغ مستقى من جذور الألفاظ، وإلى أساس يتأصل فيه المعنى، والنحت المتحرر من القاعدة التي جعلته، في الماضي، تابعاً، يتلاقى مع حركة موبايوس الغريبة^٧: تظهر من دون أعماق، وتعود كموجة تصدم غشاء الطبل، بوصفه محوّل رؤية رنانة للعالم هي أيضاً انتشاره اللمسي. حيث تتعاون الحواس كلها من دون الخضوع لأي هدف.

أولاً ألت القدرات الشعرية والتشكيلية على عاتق التحولات تخمين أن الإنسان لا يملك الخاص في ذاته. من هنا يأتي الطابع الرثائي للمؤلفات القديمة التي لم تكن ترتاب، وهي المدفوعة بقوة المحاكاة، في أن الإنسان معبر فقط بين مصائر الحيوانات، والنباتات، والمعادن، والآلهة. حاولت المرحلة المسيحية أن تطرد هذا الارتياب، وتخفف هذه الكآبة باختزالها إلى تحوّل مهيم. تحوّل الإله إلى إنسان. لكن هذا التحوّل النهائي الذي تم بلوغه كان يفتح صندوق العجائب^٨. يفتح صندوق أدوات لنحت طبيعة لن تكون، من

الآن وصاعداً، وبصورة ضمنية، في حاجة إلى إله أو إلى الإنسان. كانت فكرة الآلة ذاتية الحركة *automate* قد نضجت. تبدو الفكرة أنها الآتية : القدرة على القطيعة مع نسق الأجيال، وبالتالي، القطيعة مع سلسلة التمثلات. وفي مجال النحت بلغ الإبهام ذروته : سوف يقطع النحات من الخروج المحاكي الذي نسجه التحول الشعري، ومن الجذور المجتثة بكثرة عبر العصور، الحبل السري الذي كان ما يزال يحتفظ بوهم مادية الشكل. ذلك أن آلات دوشان العازبة ليست امتداداً لتحوُّلات أوفيد وحسب. بل هي تحويل أي قدر إلى فن جاهز للاستعمال.

منذئذ، يحتفل كل نحات، وكل شاعر بالقطيعة مع أخلاق وجمالية تستنكر أية وحدة أزمنة، وأحداث، وأمكنة. لقد توقفت الأنسال الإنسانية عن أن تحكّم. ومع هاتين الوحدتين الصغيرتين المتحفظتين اللتين هما القصيدة والمنحوتة، مع هذه الفوتونات والألكترونات التي تُسقى التصوّرات العابرة، ينتصر فن المقطع، فن المصادفة، على البلاغة. إنّما انتصار التحول انتصاراً على المجاز. فقد صار العالم لا مجازياً. لم يعد المجاز موجوداً. نبتت كنياته. القصيدة والمنحوتة لا تقيمان علاقات بين الكل وأجزائه. لم تعد المقولات الأرسطية صالحة حتى على شكل معالم بعيدة. وما البداية والنهاية إلا نجمان مُنطفئان توقّف بريقهما في الوضع الإبداعي الجديد.

حين لا تعود الجذور والقواعد موجودة، تُستخدم قضية انتصاب الإنسان، قضية العمودية والتعالي التي تعلن النهاية. القصيدة تمنح نفسها لتهجين المحاكاة، بينما تغدو المنحوتة تكاثره مُتعدّد الوظائف، لكنّ التنسيقات الطاحنة، التنسيقات، أي المجمّعات الضخمة، كالأمل بمنظمة، والاعتقاد ببنى مُعيّنة، ولازمة العادات والتقاليد، وكالتداخلات بين الحسّ السليم والحسّ المُشترك، ليست وحدها، على كل حال، أجزاء منطقٍ يُحتضّر.

واليوم أيضاً، لا نقرأ قصيدة من دون أن نتساءل عمّا إذا كان الكلام لا يمضي مع التيار. ولا نرى منحوتة من دون أن نندهش من القطيعة بين الحضريّة، والمدنيّة، والمشروعات والغائيات. ذلك أنّ القصيدة والمنحوتة تُكتفان أصغر جزء من العالم حيث يُكثر الرجل والمرأة خدرهما الشبقي من دون أن يعلما بعد أنّهما يُحييان أعراس تشنتهما. إذ يتقابل إيزيس وأوزيريس بين القصائد والمنحوتات كآلات لكشف المجهول حيث لا وجود لأيّ ملح مُطمئن.



الهجين، ٢٠١٠، فولاذ، ٩ × ٥.٥ × ١.٦ سم.

الملح الأول، لوقا كانتوري

من الأناضول. من المراكب المصنوعة من جلود الحيوانات ولحاء الصفصاف، ينحدر مجرى نهر الفرات مُحملاً بالنبيذ والنحاس باتجاه المدن السومرية. كان النبيذ القوقازي مُستحسناً، وكانت الشعوب السومرية تتطلع إلى زراعة الكرمة بنفسها. تتطلع إلى أن تنقش لوائح فخارية، وتكتشف سبك النحاس والتصدير لصناعة البرونز. وسرعان ما تصل زراعة الكرمة إلى الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، وفيما بعد انتشرت في كل أنحاء مصر. وقد كتب ثوكيديدس *Thucydide*: «بدأت الشعوب المتوسطية تخرج من البربرية عندما تعلمت زراعة الزيتون والكرمة». ومع ظهور الحضارة الإغريقية، سُحِدت الخناجر وصُنِع الفولاذ. زرع الإغريقيون الكرمة في صقلية وإيطاليا، وكانوا يكتبون باللاتينية، وزرع الرومان الأعناب في جنوب فرنسا. وتمكن الفرنسيون من فن صناعة النبيذ، وتكلم الناس الفرنسية في سائر أنحاء أوروبا. صُنِع النبيذ في كاليفورنيا، وفي جنوب إفريقيا، وأستراليا، وصارت الانكليزية لغة عالمية. يلزم شيئان لصنع تاريخ: نبيذ وبرونز، أي كتابة وحروب عظمى.

من الغريب أن نرى كيف ترافق النبيذ مع الكتابة منذ أصول السومريين حتى الحضارات الغربية المعاصرة. حتى إن ثقافة النبيذ تسبق قليلاً ثقافة الكتابات. فهل يُمكن أن تكون الكرمة ونبيذها أصل الكتابة؟ لا أهمية لهذا. إنما المهم هو العلاقة التي أقامتها الكرمة مع الكتابات الوليدة خلال آلاف السنين. إذ لا يتمثل الغريب بأن الشعوب المختلفة حملت معها الكرمة لتصنع منها نبيذاً، بل يتمثل بأن الكرمة، على ما يبدو، تسبق كل مرة لغة جديدة، ونظام كتابة جديداً. ويبدو أن الكرمة عابر سري يستبق أرض ثقافة جديدة قادمة.

وقد يُشكّل النبيذ جزءاً من ذاكرة الغناء بالقياس إلى الكتابة. الغناء، من الآن وصاعداً، مُقتطَعٌ من الشاعر. الغناء بوصفه نقلاً، نَقَلَ بقايا أصلية تُرافق المنفى والصَّياع، والنبيذ يُرافق القصيدة بدوره، من الغناء إلى الاقتطاع، ومن الاقتطاع إلى الأبجدية، ومن الأبجدية إلى اللغة، ومن اللغة إلى حدودها، ومن حدودها إلى القصيدة، ومن القصيدة إلى الغناء.

المشهد الثاني

منذ الثغرة التي انفتحت مع تدشين الديكارتية للإنسان-الآلة، إلى تأصل الآلات العازبة التي أعلن عنها دوشان، صقلت القصيدة والمنحوتة المعاصرتان منطقاً جديداً، وباشرتا الميتافيزيقيا، وأدبنا إلى اكتئابٍ زيتي المظهر. صار الشعراء صقّالين، والنحاتون زارعي زيتون. بعضهم التقط طيران العصافير ليفك في نسيج القصيدة رموز مخططات فكَرَ طائر إلى حدٍّ أقصى، وبعضهم الآخر أعاد، وهو ينحت، صياغةَ علاقات نسقنا الحسيّ-الحركي حول أغصان زيتونة. الشعر يقطف في طيرانه هذه الأغصان التي يبعثرها النحاتون على أرض تُقلق الميتافيزيقيا. لكن إذا رمزت الزيتون إلى طمأنينة النفس، من حيث إنها غياب اضطراب الحواس، وغبطة نحتية يقترحها زارعو الزيتون في أعمالهم المبعثرة والمنفصلة، فينبغي أن تلتقط أغصانها آليةً شعريّةً وتعيد إطلاقها في حكم قادمة. ولئن كانت الحكم قطعاً خرافية من النفس المعاصرة، كما كان يعتقد نيتشه، فمن البديهي أن تقود المرأة التي حطمها الشاعر والنحات، لا إلى جرح نرجسيّ، بل بالأحرى إلى البوح باكتئاب يستند إليه الفنانون. كان آسيون *Alcyon* طائراً بحرياً خرافياً، وتوقّع تلاقي السكينة والسلام، على شرط أن يمدّ له النحاتُ عُصن الزيتون.

المنطق، والميتافيزيقيا، والاكتئاب، ٢٠١٠، تكوين



من جهة، لم تُعد مسألة أصل الإنسان مطروحة: فقد بينت الثغرة المفتوحة، بعنف، بين ديكارط ودوشان أنها مسألة طالما أُسيء طرْحها. ومن جهة ثانية، نظراً لانفصال الشعر عن جذوره - إذ لم يُعد التأثيل إلا خلفية ضائعة في مرآة تمثالتا - ونظراً لانفصال النحت عن قاعدته، - بحكم أن وحدة المكان، والزمان، والحدث، لم تُعد إلا الحصيصة المحطمة لمرآة تمثالتا - فإن التحليق الشعري والغصن النحتي، في ملكيتهما، إذا كانت موجودة، يُكوّنان ميتافيزيقيا مُضادة: ثورة ألسيون وغُصن الزيتون. ينبغي إذا العودة إلى عنوان شعري لعملٍ نحتي: المنطق، والميتافيزيقيا، والاكتئاب. والتفكير فيه منذ التفسير الكبير للميتافيزيقيا لابن رشد. الميتافيزيقيا، في نظره، هي العناية المجلوبة لكي نعرف، في كل ميدان نتفحصه، أين يبدأ هذا، وأين ينتهي. ويقول لنا الشاعر والفيلسوف جان-بيير فاي، إن الميتافيزيقيا هي النقيض الصحيح للهروب صوب العوالم الخلفية. فمع خفقات الأجنحة الشعرية، وأزاميل النحت، أنهكت العوالم الخلفية لتمثالتا. ثمّة منطق فعّال في هذه الحكمة الشعرية والنحتية التي تُحدّد 'هذا' الذي يبدأ، والذي ينتهي. إنّه منطق الشعراء والنحاتين بوصفهم قطعة من 'هذا'. بوصفهم قطعة ممّا يبدأ وينتهي مع حواسنا ويجعلنا نكتب إلى حدّ أقصى، في سنة ما، في مؤلف مُعيّن. أو على العكس، يُرجع لنا حدّ أفكارنا بوصفها أفكاراً عن انكساريّ المؤقت، وعبوره، وانفصاله، وبريقه، وجلاله.

الملح الثاني

يُذكر باسكال كينيار *P. Quignard* بأننا أقمنا جميعاً في رجم امرأة. في مغارة عميقة، مغارة مظلمة لكنها رنانة. كما يُذكر بأنّ الرسوم الأولى رُسِمَت على جدران المغارات، الرطبة. سؤاله مشروع: لماذا شرع البشر في رسم مشاهد من الحياة في ظلمة المغارات المطلقة، ولاحقاً مشاهد حياة من أجل الأموات في قبور مظلمة أيضاً، ثمّ في معابد، وكنائس؟ يُمكننا افتراض أن سبب ذلك غريزة الحفظ، ووعي الموت الأنسب. والرسم، كالحُضار، يُحفظ في الظلام بصورة أفضل. إذاً هذا كِفاح ضدّ التدهور والفناء، كِفاح من أجل الموت الموجه إلى الذين لم يُولدوا بعد. غير أن كينيار يُقدّم عنه رؤيةً مختلفة على نحوٍ آخر.

فبالإضافة إلى الظلام الذي يُميّز المغارات، والقبور، والمعابد، تشترك هذه الأماكن في الصدى. الصدى لحظة يفقد فيها المصدر الصوتي موضعه ويختلط بالفضاء. يصدم صوتُ البشر الجدران الداخلية، ولا يعود من الممكن تحديد موضع غنائهم، أو بالأحرى، لا



يعود غناؤهم منتمياً إلى الصوت. وما لحظة فقدان الصوت هذه، واللحظة-الجدار الداخلي التي تنزع مصدر الصوت من مكانه إلا موضع فنّ الرسم تحديداً. لحظة تتحوّل إلى مكان. وتتحوّل أصوات الأجداد وأغنياتهم إلى صورة. كذلك ترتسم أغنية الشعب على الجدران، ويرتسم الليل في ظلّ الشوارع. إذاً توجد الصورة بين صوت -مصدر وأغنية- صدى تُشكّل جدارها الصفيحةً مُسجّلةً الصوت، وطبقته الحساسة البرودة الرطبة. ومثلما يوجد الشعر بين تخمير النبيذ ورطوبة ألواح الصلصال، توجد الحرب بين الامتلاك وصهر النحاس والقصدير.

المشهد الثالث

هل تؤدي القصيدة والمنحوتة، بوصفهما حكمتين، إلى تأمل آسيون وأغصان الزيتون؟ ألا يعني هذا أيضاً الانسياق للخضوع الميتافيزيقي أو لعملية أمثلة أو لحلم يقظة يقع بعيداً تحت العمليات الجارية، المتحوّلة؟ كان جياكوميتي *Giacometti* مثلاً يقول شيئاً آخر تماماً. كان يظنّ أنّ النحات، عندما ينحت، يتوجّه دوماً إلى جمّع من الأموات. كانت منحواته تفكّ، ببطء، نغمات تشكيلات صمّت قديم. وبعبارة أخرى، تتحوّل إلى أدوات^١. فللنحاتين، كما للموسيقيين، أدوات. وغالباً ما زعمنا أنّ الفنّانين يفكرون وهم يفتحون صندوق أدواتهم. وهنا أيضاً، يُحبسون في صورة مادّية الشكل. فلا الموسيقيون، ولا النحاتون، ولا الشعراء

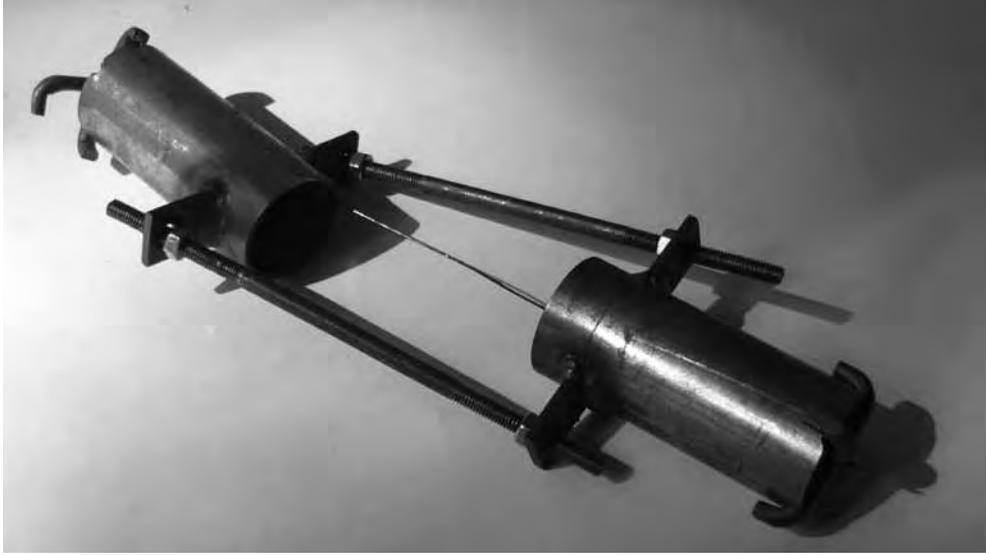
منحوتة من ظلّ، تشييد، ٢٠٠٩، فولاذ، إسمنت، مصباح

في حاجة إلى الأدوات. كلُّ منهم يتخلّى، قدّر مُستطاعه، عن التقنية، عن أفق برومبيثوس. تربطهم، بالأحرى، أصرةٌ بأورفيوس^{١١}. يُسخرّون الطبيعة، ومن الغريب تأكيد أن للفضة تسخير صبغة سلبية. ثمّة مرحلة الأداة. وثمّة مرحلة الآلة. لكنّ ثمّة نحّاتين، وشعراء، وموسيقيّين تؤوّل إليهم أدوات. تشهد على ذلك منحوتة مثل *failed instrument*: أداة مُخفّقة كما تُفيد الترجمة الفرنسية.

فما معنى الإخفاق، وما الذي يجعلنا نُخفّق عندما نعزف على آلة ؟ عندما لا يعود النحت، مثلاً، عدّة جهاز تشييد رائع، بل يكون، بوجه خاص، شاهداً على التخلّص من همّ ؟ حين يتوقّف الإنسان عن تشييد حضوره في العالم، عن تشييد وجوده ؟ عندما يكف عن الوجود حتى الحيوان. الآلة، والآلات العازبة لتأكيد أجل ما هو حادث ؟ : «ما يبدأ وما ينتهي»، فنّ الحدّ، فنّ المعبر إلى الحدّ. الحدّ بين الصّمت واللغة، الحدّ بين المادّة والشكل، الحدّ بين الكلام والكتابة. أيعود إخفاقنا إلى الآلة التي تؤوّل إلى الشاعر، وإلى النحّات، وإلى الموسيقي لكي يُنسّق فنّ الحدّ ؟ نظراً لأنّ الأداة لا تنفك تُبعّد الحدّ. وحيث إنّ الآلة الموسيقية تجعله معزوفاً بوصفه أفقاً للأداة لا يُمكن تخطيه ؟ مثل هذه الآلة التي تجمّد ألسيون، التي تحمل غُصن الزيتون، وتحرّر من كلّ استعارات ماديّة الشكل الخاصّة بدالّ مجموعة الأدوات. تحرّر من صيادي الطيور، وزارعي الزيتون بوصفهم صوراً للتحوّل. آلتيو الطبيعة أمام أولئك الذين يُحوّلونها إلى استعارات منذ الأداة حتى الآلة. كفاح التحوّل بالآلة ضدّ الاستعارة بالأداة : تدخل الموسيقى، والقصيدة، والمنحوتة في معركة صيادي العصافير، وزارعي الزيتون. حتى لو أنّه لن يكون هناك أبداً أغصان زيتون تسقط من توليفة موسيقية، حتى لو بنى ألسيون عُشّ صمّت الطبيعة المذهل. حتى لو أنّ كلّ فعل تأملي، في العمق، علاقة عابرة بين الاستعارات والتحوّلات: مُصارعة بين الأدوات والآلات، بين مجموعة الأدوات، وتوزيع الآلات الموسيقية على اللحن. أوليس ثمّة، بين الأداة والآلة الموسيقية، غرق الأسلحة الرهيب الذي يؤسّس 'منطق' الشعراء، والنحّاتين، والموسيقيّين، كما يؤسّس 'ميتافيزيقيّتهم'، و'كتابهم' ؟

الملح الثالث

الكرمة نبتة غير مُستقرّة في ذاتها. بحكم العدد الكبير لمورثاتها، فهي قادرة على تحوّلات متنوّعة، بل مُدهشة. وهكذا تتكيّف مع مختلف البيئات والمناخ التي تُزرع فيها. فهي قادرة على أن تُجدّد مساحة أوراقها، وتذهب إلى حدّ تغيير لون ثمارها. وبذلك تخترع أنواعاً



أداة مُحَقِّقَة، ٢٠٠٩، فولاذ، سلك بيبانو، طول ٢٨ سم

مُتجدِّدة من الكروم. ولطالما استخدم البشر الكيمياء بصورة حدسية أو غير حدسية. مثال ذلك التخمير. لهذه التقنيات التي تتضمن الكيمياء خاصَّةٌ أنها دائماً ما تدعُّ للمادَّة نصيباً من الاستقلال، تاركةً لها فعلها الذاتي. يعرف ذلك جيِّداً علم النانو القائم بين الكيمياء والفيزياء الكميَّة. يقترح علم النانو مُعالجة المادَّة على الصعيد النووي أو الجزيئيِّ، يقترح تفكيك بنى وإعادة تركيبها باستخدام الطريقة التي تتفاعل جُزيئاتها فيما بينها. وهكذا يخلق المُتخصِّصون في تكنولوجيا النانو موادَّ جديدةً ذرَّةً ذرَّةً. إذ يُقولُ نموذج بحجم نانوني القياس بطريقة تنطوي معها المربَّعات الستة للنموذج على بعضها، حين يُسخَّن المعدن، وينصهر، لتُشكَّل مُكعباً. تُنظَّم المادَّة وتعمل بصورة مختلفة على مستوى ما وليس كلَّ مرَّةً بالطريقة نفسها. والفيزيائيون يواجهون هذه المشكلة منذ ولادة الفيزياء الكميَّة. فالمادَّة، والجُزيئات، والجُزيئات الأولىَّة، تخذعنا بشكل دائم. وقد صرَّح بعض الفيزيائيين الذين يرون أنهم بعيدون عن معرفة مُطلقة للعالم، ولا يشعرون بالاقتراب من بلوغ نظرية التوحيد الكبرى، أنهم لا يستطيعون تجاُهل الفلسفة والفرنَّ. ذلك أنَّ الفيزياء الكميَّة، منذ بداياتها، جابهت مُشكلات تمثِّل حقيقيَّة. إذ تجلَّى أنَّ لِمُكوِّنات المادَّة خصائص أبعد مما كان يستقصيه علم الميكانيكا التقليدي. ينبغي بالأحرى الكلام عن سلوك بدل الخصائص.

فالمادَّة تسلك سلوكاً تضرَّرت منه الاستمرارية الخطيَّة. إنَّ العواقب لِبَاهِظَة : الزمان يتقرَّد، والمكان ينحني. تكتسب المادَّة طاقةً. والعناصر الأولىَّة لا ترى نفسها معدودةً بوصفها جُسيمات فردية بل بوصفها موجات. هي ليست جُسيمات أو أمواجاً، بل هي هذه وتلك حين تُبدي سلوكاً غير مُتوقَّع. هكذا فقدت أنظمة التمثُّل والإظهار التقليدية وظيفتها. إنَّ للمادَّة شكلاً من الطاقة والسلوك. لكنَّ لاشكَل للطاقة ولا للسلوك. وما عاد للمادَّة من نماذج في عالم الأفكار. إذاً كان ينبغي إيجاد وسيلة جديدة للتمكُّن من تمثُّل الأشياء. التمثيل من جديد. تمثيل الجديد. لم يعد ممكناً تمثُّل الأشياء بتقديم صورة. صار من الضروري الوصف من دون نموذج، ومُقارنة. وصارت كُريَّات بلياردو العالم المجهرى عديمة الفائدة. من الآن

وصاعداً، ما عاد ينبغي تعريفُ أنساقِ العالمِ من خلال النظريات والقضايا الافتراضية، بل ينبغي الابتداء والخلق. خلق هويات مُتراكبة على أسباب من دون نتائج، خلق أشياء غير فريدة، قوانين غير قطعية، قوانين منقطعة، غير قابلة للإقرار، خلق تجارب فكرية. وصف الشيء الكمي من خلال تذكر ما. من خلال ذاكرة قيد الحركة. وهكذا استشف رجال العلم هؤلاء أنفسهم أن الفلسفة والفن كانا يُستخدمان لابتداء عوالم مُمكنة، ونتائج جديدة من دون نموذج، قطعاً حيّة وميتة في آنٍ معاً^{١٢}، عبر أجسادٍ من دون أعضاء، لحظاتٍ مُناسبة، يداً بحر، وأصابع موت.

المشهد الرابع

نتذكر القوس الذي يفتحه ديكارت مع الحيوانات - الآلات والذي لم يبنو دوشان إغلاقه بآلته العازبة. فلماذا يخصُّ القوس النحات في المقام الأول؟ ولماذا جعلنا النحتي اكتئابيين إلى هذا الحد؟ كنا نقول إن جياكوميتي يتوجّه إلى جمع الأموات. يقول لنا برنانوس *Bernanos* في مُحاوراة الكرملينيين، ما معناه أننا لا يُمكن أن نطلب من شمعة أن تُضيء شمعةً أخرى. فكل شمعة تُضيء في ليلها الخاص. هي شمعة جمع الأموات. بينما يقول ديكارت شيئاً آخر حين يتحدث عن الشمع. عندما يكتب: «حين أميز الشمع عن أشكاله الخارجية، وطبعاً إذا كنت قد نزعْت ثيابه، أعدّه عارياً تماماً، ومن المؤكّد أنني لا أستطيع أن أتصوّره على هذا

كومة ٣٥ يورو و٦٠ سنتيم، ٢٠١١، قطع نقدية من ٢٠ سنتيم، توتياء، ليد، خلّ، سلك، صمام ثنائي، خشب



النحو، حتى إن أمكنه أيضاً أن يُصادف شيئاً مَّا في حُكمي، من دون عقل بشري^{١٣}؟ لكن هل فعل ديكارت، حين عرَى الشمع من ثيابه، شيئاً آخر غير الذي اقترحه دوشان وهو يُعرَى المادة بسرعة من خلال عازباته؟ لقد كان للنحت في الماضي الميزة الحزينة وهي نحت ما 'سَبَقَ' أن مات، وما 'سَبَقَ' أن تعرَى. كان بإمكان النحّات أن يُشيد على 'سَبَق'، 'سَبَق' أن مات، 'سَبَق' أن تعرَى، 'سَبَق' أن نُحِت، انتحاباً طويلاً، مرثيةً. لقد كان بالتأكيد فنّان التشييد. لكن غيابياً : صرّح مُجمّد، ميتٌ، وحيّ. غير أنه ارتاد المصطبة أولاً. له تأسّل ثقيل طرده باستمرار من العمودي إلى الأفقي. كانت حركته تتجمّد حتى عندما يمضي إلى العمودي. كان عليه أن يُكافح أيضاً ضدّ نحتية الجنائزية وبروتوكولاتها. فالنحّات هو رجل الثورة لأنه كان رجلُ الهمّ الإبداعي. فالعبيد الأموات لميكل أنجلو تحكي لنا الكثير عن مُعانة النحّات، وارتباطها العائد إلى آلاف السنين، بالجدران الداخلية، والحيطان، والدكّات، والمذابح، والمعابد، والمدن، والسلطات، والرموز، والصلوات، والأضاحي، والاحتفالات، والمُغرات، والقوانين، والشفاء، والأوبئة. ماضي النحّات مُشبع. والنحّات ينفك من هذا الماضي. لذا كان القصد، وهو ينتمي إلى التعشيش، مع قوّة ألسيون القادر على قطف أغصان الزيتون، تجنّب هذا الماضي القاتل الذي ينبذ النحّات، كما ينبذ الشاعر. لأنّ الشاعر عانى من مُشكلات عويصة. إذ لم يكن يسبر فقط طيران العصافير وتغريدها، لكنّه كان يقرأ، مع الكاهن لوقريطس، في أحشاء الحيوانات. ثمّة، بين الشاعر والنحّات، ألمٌ مُشترك. هذا الألم يجعلنا في اكتئاب حين نرى منحوتة، أو حين نقرأ قصيدة أو نسمعها. يقول ديكارت في تأمّلاته في الفلسفة الأولى: «كنتُ أعد نفسي أولاً ذا وجه، ويدين، وذراعين، وكلّ هذه الآلة المتكوّنة من عظامٍ ولحم، كما تبدو في جُثّة، الآلة التي كنتُ أطلق عليها اسم الجسد.»

يُدرِك ديكارت الجسد بوصفه آلة-جُثّة: جسد الإنسان بوصفه آلة-جُثّة. ويُجيب دوشان، على هذه الآلة-الجُثّة الديكارتية بحكاية أخرى هي حكاية اللوح الزجاجي الكبير^{١٤}. فمن خلال اللوح الزجاجي الكبير يُفكّك التعارض بين الداخل والخارج، ويُبطل. إنّ النحّات هو الذي يرفض - ليس فقط بفضّ أشياءه الجاهزة - أن يُفلق القوس التي فتحه الفيلسوف في مجال المحاكاة، والشعور، والتمثّل. القياس الديكارتية كان الآتي : يخلق الإنسان آلات تُشبهه في كلّ شيء - قمّة المحاكاة التي تصل اليوم إلى تقنيات الاستنساخ. هذه رؤية خارجية للخيال. الإنسان حيوان عقلائي. هذه رؤية خارجية للسذاجة. الإنسان لا يُشبه حيواناً بأكثر مما يُشبه آلة. إذاً، وهذا هو العنصر الثالث من القياس؛ الإنسان آلة. لكنّ ديكارت، بغية الوصول إلى تدليله، يُفكّر بـ 'كوجيتو': «كنتُ أعد نفسي أولاً ذا وجه، ويدين، وذراعين، وكلّ

هذه الآلة المتكوّنة من عظام ولحم، كما تبدو في جُثّة، الآلة التي كنتُ أُطلقُ عليها اسم الجسد. «جُثّة إلهية نزلت في آلة، إله نزل من آلة خلقت حيوانات مثلما أنّ الإنسان يخلق آلات، وليست الحيوانات ولا الآلات طبعاً على صورة الإله أو الإنسان. في القدح الكبير، يخلّص دوشان من جُثّة الأنا، من الداخل. لم يعد هناك من محاكاة. وهنا رسالة دوشان الغريبة، ورسالة النحت التي تُجبرنا، بعده، على التفكير بحكمة لبول فاليري Valéry وبتقليد انعكاسي كامل: «لا يوجد الشيء الذي لا يُشبهه أي شيء». والنحاتون، منذ دوشان، قلبوا الصيغة، ومعهم بدأ يوجد الشيء الذي لا يُشبهه شيئاً. مثلاً، يقدم عمل الفرّح والمقدار La joie et la mesure قيمة ذلك: ألا وهي نهاية المحاكاة.

لقد أدرك لوقريطس، بحركة فريدة، في الكتاب الثاني من قصيدته عن الطبيعة التي لا تُتسى، أنّ انتشار النور، حين يطلّع النهار، يُسرّع الذرّات التي تتنافس هي نفسها مع ذرّات الفكر الشعري. ولكي يجعل غير الاستعاري حسّاساً، إذ ليس الشعر استعاريّاً، بل هو تحوّل، يكفيه أن يُشاهد العصافير. فطيران العصافير يدلُّ على علاقتنا بالفراغ المُبرعم^{١٥} وبطلوع النهار. يسم الشعر - الذي ربّما لا يكون شيئاً آخر غير سمة - بداية الأشياء: صباح مُرّصع في حميمية حلم الحياة الواقعية التي يحتفظ بها النحاتون من ورائنا حين يهبط الليل، ويعود كل شيء إلى السرّ الخفي لتنوعه ووفّره.

ما المادّة التي ينحتها الشاعر؟ اللغة؟ أبدأ. هذه قضية عالم اللّغة. اللّغة جلد، لكنّ الشعر انسلاخ. لقد فقد الشاعر لغته. ليس لأنّه فقد صوت طفولته الذي لن يعثر عليه وحسب، بل لأنّه سوف يعثر عليه مخصياً أيضاً. الخصي لا يعود إلى الطفولة. فهو مقطوع عن لغة

الفرّح والمقدار، ٢٠١٠، خشب، وبرونز، ونايظ، ٧٥×٦٥×٢٣ سم



الأصل. مقطوع عن اللغة الأم، عن اللغة الأبوية. لا بل مقطوع عن كل الأسرار الخفية، عن كل المسارات. الشاعر، هو المنفصل. إنه المنفصل بصيرورة امرأة، بصيرورة مغلن سوبرانو ندي. الشاعر مكتشف عمق اللغة؛ لأن كل لغة جلد ميت، كفن. النحات أيضاً مغلن ندي. والأشياء التي تعزى إليه كلها جلود ميتة. النحاتون والشعراء يعملون تماماً قبل الانسلاخ الذي يفصلهم عن كل لغة، وعن كل مادة. إنهم مغلنون نديون يضعون فوق اللغة والمادة ما يفصلهم نهائياً عن هذه وعن تلك. لا ريب في أن الانسلاخ الشعري عند الرجل والمرأة شديد الاختلاف بوصفه بداية ونهاية أو بوصفهما يرقتين، كل منهما توجد من أجل الأخرى. وللنحاتين الوقت اللازم تماماً لغناء صمت اليرقتين. وهكذا يكون الشاعر النحتي الذي سبق ذكره كيف يتجلى الشكل للأذن، ويعود منها؟ أو أيضاً الفعل المرتكز على تسمية نحت كهذا، هجين، أو العنوان اللغزي 'الآلة المخففة'، صناديق رنين أو صفارات خادعة تشهد على التجلي أو على التحول.

ثمة، في كل قصيدة، تجل تكون كل منحوتة تحوله. حيث لا يوجد، بين المنحوتة والقصيدة، إلا مقاطع من موسيقى مصممة تحكي قصة تأليف مستحيل. ولا شك في أننا لا نقارب هذا التأليف المستحيل. على الرغم من أننا كنا نعتقد أنه الطريق والمفارقة اللتان تقودان إليه. والواقع أن التأليف المستحيل يتضمن سؤالاً متعرجاً حول أثر الوحي، والتقطيع، والجهد في اختبار الفكر المتأمل ذاته مثلما تملص منه باسكال كينيار بخصوص الله: ما معنى الله؟ أن نولد. أن نكون وُلدنا من آخرين غيرنا. أن نولد في فعل لا نمثل فيه. هذا التمثيل المستحيل هو الذي يقطع الشعر والنحت محولين برج بابل إلى خرائب وأناشيد.

١ يجمع مصطلح مادية الشكل العلتين الثانية والثالثة من عل الوجود عند أرسطو: العلة المادية، والعلة الشكلية. وتجدر الإشارة إلى أن الهيولى (جمع هيوليات) مشتقة من الكلمة اليونانية *hylé* ومعناها المادة الأولى (المترجم).

٢ بمعنى أننا حين نرى، نلمس الأشياء بروح العين. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ثمة في تذوق القصيدة والمنحوتة - كما يرى كاتب المقالة - تبادلاً للوظائف بين الحواس الخمس، فالعين تلمس وتتكلم، والأذن ترى كما يفيد عنوان العمل «كيف يتجلى الشكل للأذن ويعود منها» (م).

٣ هذه ترجمة لعبارة «*sourire d'un chat sans chat*» ومعناها الحريء «بسملة القط من دون قط» حيث البسملة رمز النفس، والقط رمز الجسد. ودلالاتها الرمزية أن حضور الميت الذي يخفتي جسداً، يصير أقوى مما كان عليه في حياته (م).

- ٤ Chimère : تستخدم هذه الكلمة ومشتقاتها للدلالة على الوهم. الخيّم حيوان خرافي جاء وصفه في ملحمة الإلياذة لهوميروس، وفي أعمال هزيبود (م).
- ٥ ses machines célibataires : العبارة مأخوذة من عمل تصويري لمارسيل دوشان عنوانه *La mariée mise à nu par ses célibataires* (المتزوجة التي عرّتها عازباتها) حيث يركّز الفنّان على الغموض بين السطح والكتلة، بين فنّ التصوير والنحت (م).
- ٦ أي أنّ الشكل يتجلى للأذن من خلال الصدى الذي ينعكس على غشاء الطبل ويعود منه (م).
- ٧ mouvement de Möbius : أي الحركة المستمرة التي اكتشفها موبوس من خلال شريطة في شكل دائرة مغلقة فحين نُمرّر إصبعنا حول الشريطة، لا يُمكننا تمييز السطح من العمق، ولا الـ فوق من الـ تحت؛ لأنّ إصبعنا يكون مرّة فوق، ومرّة تحت. والكون متكوّن بهذه الطريقة (م).
- ٨ boîte de Pandore : صندوق باندورا الذي أهداها إياه الإله جوبيتر، وطلب إليها ألا تفتحه، ولما فتحته، خرجت منه شرور العالم كلّها (م).
- ٩ آسيون : طائر أسطوري بنى عُشه في السماء. لم ينزل إلى الأرض أبداً، لذا فهو رمز ما يجري في السّماء، على حين أنّ أغصان الزيتون رمز ما يجري في الأرض (م).
- ١٠ يستخدم فيليب سرجان مُفردتي *instrument* و *outil* اللتين تُمثّلان، بحسب هايدغر، مرحلتين من مراحل نضوج تجربة الإنسان في تغيير الطبيعة قبل اختراع الآلة، إذ تُمثّل الأولى الأدوات المفيدة (أداة العمل)، والثانية الأدوات غير المرتبطة بالفائدة كأزاميل النحاتين، وآلات الموسيقيين التي تُعدّ أدوات مُحفّقة لأنّها تُغذي في الإنسان ملكة الاسترسال في سحر الحياة وموسيقاها. لذا ترجمنا *outil* بأداة العمل، و *instrument* بأداة، وبآلة موسيقية إن دلّ السياق على ذلك (م).
- ١١ بروميثيوس رمزٌ متناقض فهو، إذ قدّم نار الآلهة للإنسان، أداة العمل التي تصنع السلاح من أجل الحرب، وهو غصن الزيتون الذي يبحث عن السلام. على حين أنّ أورفيوس (الذي هو آسيون) رمز الآلة الموسيقية، رمز الشعرية (م).
- ١٢ إشارة إلى تجربة العالم النمساوي شرودنغر *Schrödinger*، أحد آباء الفيزياء الكميّة، الذي تخيّل هذه التجربة الذهنية «نضع في صندوق مغلّق قطّ مع عدّاد جيجر وكمية ضئيلة من مادة مشعة حيث يُحتمل إمكان تحلل ذرة واحدة خلال ساعة. إذا تحللت تلك الذرة فسوف يُحرّك العدّاد مطرقة تكسر بدورها زجاجة تحتوي حامض الهيدروسيانيك الذي يسيل ويقتل القطة فوراً. ومن ثمّ يستخلص الآني : مادّنا لم نفتح الصندوق، فكلّ ما يُمكن أن نقوله علمياً، مع كافّة الحسابات التي قمنا بها في القرن العشرين، إنّ القطّ حيٌّ وميت معاً. وينطبق الأمر نفسه على أشياء الكون التي هي حيّة وميتة معاً. فتح العلبة يعني الملاحظة بوصفها فعلاً بشرياً، أمّا في الكون فالملاحظة غير مهمّنة؛ لأنّ مجال الملاحظة إمّا وإمّا : القطّ إمّا حيٌّ وإمّا ميت. بينما الكون مجال «و» لأنّ أشياءه حيّة وميتة في آن معاً (م).
- ١٣ يقصد ديكارت أنّ عليه، مهما حصل، تأكيد أنّ الشمع يُمكن أن يُغيّر شكله. لكنّه لا يستطيع أن يُغيّر شكله من دون أن يُثبت العقل البشري ذلك، فالشكل مرهون بالمعرفة العقلية للإنسان (م).
- ١٤ هذا هو العنوان الآخر للوحة مارسيل دوشان المتزوجة التي عرّتها عازباتها، وهي عبارة عن لوحين زُجاجيين مُحطّمين، ومؤطّرين بالخشب والفضة، عليهما رسم زيتي، وغبار، وورق رصاصي، وأسلاك من الرصاص. وقد ركّز الفنّان اشتغاله على اللاوضوح بين الرسم والنحت، بين السطح والكتلة (م).
- ١٥ الفراغ الذي يُعطي براعم في التقليد الإغريقي (م).

الديوان الديوان

عبد المنعم رمضان

أربعة شعراء من مصر

المشهد هكذا، طابور طويل من الشعراء يمتد إلى آخر الجهة التي أنظر إليها، التي هي أول الطابور، عند هذه النقطة قد يتاح لي أن ألمح طرايبش محمود سامي البارودي وإسماعيل صبري وأحمد شوقي بك وحافظ إبراهيم، ولكنني عند نقاط أقرب ألمح على محمود طه المهندس وإبراهيم ناجي، وقبل حدود جسدي بعشرين خطوة إلى عشر خطوات أشم روائح صلاح عبد الصبور وأحمد حجازي وعفيفي مطر وأمل دنقل، ثم أتخيل الطابور يمتد بعدي وأتخيل شاعراً شاباً في العشرين من عمره، يراني على بُعد أربعين خطوة تسبقه، يراني ضمن مجموعة لا تلبس الطرايبش، ولكن حزواً موروثاً هر في أعلى جباهها، أقصد أعلى جباهنا، كأنها آثار طرايبش مخلوعة للتو، من مكاني سمعت النشاز الذي يصاحب الألحان المعزوفة هنا، والمعزوفة في أماكن أخرى كثيرة، الألحان كلها تزعم الخصوصية، خصوصية المكان، الشعر المصري، الشعر اللبناني، الشعر السوري، الشعر العراقي، ربما بسبب هذه الألحان وهذا النشاز، ازداد عمق الحزوز في جيبني، مما جعل الشاعر الشاب الذي في العشرين من عمره يشير بأصابعه العشرة إلى العرق النازف مني، ساعتئذ كنت أترنح تحت نشاز آخر، تعزفه خصوصية أخرى، خصوصية الزمان، الخمسينيات، الستينيات، السبعينيات، الثمانينيات، الشاعر الشاب يضم أصابعه إلى كفيه ويتوقف عن الإشارات لينخرط في القهقهة والضحك، ما ألمني هو أن الحقيقة التي احتاجت مني سنوات كي أظن إليها، قبض عليها الشاب في قهقهة واحدة، وهي أن أكثر الشعر في كل مكان، في كل زمان، لا يستحق المديح، أقله هو الذي يستحق، وأن الخصوصية المكانية والزمانية تكون في أحيان كثيرة من أجل الاستواء والحماية، من أجل القطيع، تكون في أحيان كثيرة نشيد الأغلبية التي تؤدي دورها في كل المناسبات كجنود بلا أسماء، فيما أقلية خائنة تستعد وتتجهز

كي تنقلب على المكان والجبل، كثيراً ما تصبح هذه الأقلية هي الجديرة بالمديح، والجديرة بالأسماء، أكثر الشعر في كل مكان لا يستحق أن يُمدح، أقله فقط هو ما يستحق، هكذا يمكننا أن نتأمل كل الشعر، وأن نتأمل ضمنه الشعر المصري - حسب التسمية الدارجة- في منته الصريح، ولعقود طويلة، ويمكننا أن ننظر إلى أقطابه العاكفين على الاستقامة، كأن استقامتهم هي إضمار الانصراف عن الآخر، عن كل آخر، كأنها امتلاء بضمير وحيد، بأنا وحيدة، تزعم أنها تعرف نفسها، استقامة الشعر في منته المصري الصريح، تجلت في أكثر من مستوى، منذ أول المستويات، المستوى اللغوي، إلى آخرها المستوى الرؤيوي، وبين الأول والأخير اندرجت كل المستويات المحتملة، فاللغة هنا مشتهاها أن تقول لا أن تري، مشتهاها أن تصرح لا أن تبطن، أن تباشر لا أن تعاشر، اللغة في شعر المتن المصري تخاف من كل الانحرافات وتعتبرها عقوقاً أو مراهقة، وسواء اللغة أو سويتها يعادلها سواء الرؤيا أو سويتها، واستقامتهما ضمنت أن يكون الأقطاب هم أولئك الشعراء الذين يتعاقدون مع جمهور كبير له جسم ضخمة واحد، جسم بلا رأس، فالتقطب في مكان الرأس، وليس مع قراء مبنوثين في أجسام عديدة، برؤوس عديدة، الأقطاب يتعاقدون علي النطق بما يمكن أن يجمعهم، وعلى الابتعاد عما يمكن أن يفرقهم، سياسة هؤلاء كانت سياسة التوحيد، سياسة البحث عن مستبد، فالشاعر الأكبر هو الوكيل الأكبر، والشعر الكبير هو الأنا الكبيرة، أنا الجماعة، والذي لا يشغل نفسه بغير الإقامة داخل هذه الأنا، لا يشغل نفسه بما ينقضها أو يناقضها، هناك اتفاق على الشكل، وهناك اتفاق مضمرة على تحولاته الممكنة، ومنذ أحمد شوقي رغم جلاله، ومنذ حافظ إبراهيم حتى أحمد حجازي وأمل دنقل، يقف شعر الأقطاب على أرضه الصلبة، ولا يعرف الوقوف على حافة، لا يعرف الترنح، يقف على أرض يصح أن تكون جليلة، يصح أن تكون أرض كل شيء، إنها حسب بعض الأساطير الأرض الصخرية، أي أنه منذ أمل دنقل، والشعر المصري يعاني من مصريته، ويبحث عن ماء عكر للاغتسال، خاصة أنه أدرك كيف أن قوقعته مسكونة بالمواد ذاتها الموجودة خارج القوقعة، عند أمل دنقل كانت القصيدة المصرية - التسمية المتعارف عليها- قد بلغت حدها الأخير، أن تكون مولودة فقط من أجل أن تصير تقرير حال، أن تصير شاهداً، أن تصير في أحسن الأحوال رسولاً إلى قرية أو جماعة أو أمة، هذا الميلاد الذي جعلها ضحية التصنيف والتهافت والحفاوة، وحرمها حق أن تحيا حياتها، أن تغنج دون خوف، وأن تثن دون حياء، ومنذ أمل دنقل، منذ الانهيارات القومية في عصره، منذ خلخلة السور، سور النكبة، وسور عبد الناصر ذي الأنف الكبير، وسور العروبة، الأسوار التي حرسها الكوجيتو العالي الصوت، الكل في واحد، منذ

ذلك الوقت والشعر المصري يتعرض للخراب العظيم، الخراب الذي سيجعله شعراً فقط، كان شعر الأقطاب يبرر الثقافة السائدة مادام يتكئ كل الوقت على معطياتها المتاحة والمبدولة، مادام يندمج ويتناغم ويحصل على رقم صفحة من صفحات فهرست هذه الثقافة، الفهرست الخالد، إنه الشعر الذي ظل يعمل خادماً لثقافة هي ذاتها نظام للاستعباد حتى ولو أخفى وجهه، حتى ولو زينه ببعض العدالة، وبعض الشورى، والشعراء من هذا النوع يحاولون طوال أعمارهم إخفاء خانة المهنة المكتوب فيها خفير ثقافي، والشعراء هؤلاء يحاولون اصطناع بعض الفوضى أحياناً، بعض الهياج أحياناً، من ناحية ليخدعوا أنفسهم ويخدعونا، ومن ناحية لأنك إذا حاولت أن تحافظ على استمرار وضع ليس عليك إلا أن تقوم بتغيير ما، تغيير طفيف، حيث الإصلاح هو الآلة المضمونة لإعدام الثورات، لكنهم - أي الشعراء - وهم يحاولون الفوضى، يقررون رغم أنوفهم بأن تظل المحاولات سطحية، التفعيلة كحد أقصى بدلاً من العمود، مع الإبقاء على لون العينين، وورثة الرئاسة بدلاً من وراثته الملك، مع الإبقاء على كرسي العرش، وأحمد شوقي بدلاً من المنتبي، مع الإبقاء على الحكمة، لكن الخراب العظيم وغالباً منذ نهاية عصر أمل دنقل، انتقم لنفسه وجعل الشاعر يأتي من داخل ثقافته، يأتي ليواجهها، كأنه يواجه قدره وقدرها التاريخيين، خاصة أن أفراداً يمكن أن نعتبرهم كوزمبوليتان كانوا قد بدأوا في الظهور، يمشون في الطرقات غير محكومين تماماً بالتراث الإسلامي الذي أصبح أقل إلزاماً، غير محكومين تماماً بمراس اللغة، التي أصبحت في أعرفهم تاريخية أكثر، نسبية أكثر، فالإرث لديهم محل إعادة نظر، محل تضییع لما لا بد أن يضييع، إرث أقل محلية ومع ذلك ربما تكون محليته أعرض من أصوليته، التي قد يرأف البعض بها فيجعلها رصيفاً يخترق الأرصفة، ولا يملك إلغاءها، شعراء الكوزمبوليتان كانوا يبحثون عن نصوص ليس ها جسها اللغة الكاملة والأسلوب الكامل، نصوص لا يشغلها الانغلاق على ذاتها، لا يشغلها أن تكون نصوص استغناء واستيفاء واستنفاد، القصائد هنا أصبحت تحاول بوعي أن تكون مقطوعة عن الأصل، أن تكون إذا لزم الأمر بنت زنا، بنت حرام، بنت كلب، القصائد هنا حاولت ألا تتعذب بالحنين إلى ذلك الأصل، ألا تتعذب بالاستمسك به كأنه هوية، أو كأنه الهوية، خاصة بعد أن أصبحت الهوية وكل الهويات موضع شك، لأن الشك في الهوية يكفل تعددها، يكفل التخلي عن ذلك العام، والهروب من الباترون والنموذج، والخوف من تغليظ الحبل المتين، حبل المشترك بين الشاعر وقرائه، أو بين الشاعر وشعرائه، يكفل الرغبة في الأنسنة، في تمام الأنسنة، أنسنة الشاعر وأنسنة الشعر، وإنزال كل منهما من عليائه، وإجبارهما على المشي حافيين أحياناً، وعلى الأرض، والنوم عاريين

أحياناً، وعلى الأرض، لم يعد هناك مكان مخصوص للنشيد العام، للنشيد الشامل، لم تعد الأنا حقل بطولات وفتوحات، لم تعد حقل زيجات الفلسفة واللغة، اللسان والرؤيا، الماضي والحاضر، الفرد والجماعة، مقام الطلاق صار مثل مقام الزواج، لم تعد الأنا متعالية هكذا بثقافتها وعرقها ونضالها وحداثتها وقدرتها على التدمير، كان لابد للقافية أن تختفي في الظل لأنها علامات طريق، والأرض المكتشفة لا تلزمها - حتى الآن - علامات طريق، وكان لابد للوزن أن يتراجع لأن انعدام الوتيرة هو الجدير فعلاً بالمشي على هذه الأرض، وتكررت مرات السقوط، سقوط التاريخ، وسقوط الماضي، وسقوط المستقبل، وسقوط الميتافيزيقا، وسقوط الإنسان الكامل، وصارت اللحظة الراهنة جريئة تظهر عشوائياً في المكان الراهن، وتعمد إلى إسقاط كل ما ينفي حضورها، وتوقفت رغبة الشخص في أن يكون فرداً في جماعة، وإن لم تتوقف حاجته إلى ذلك، فأدرك - أي الفرد - إلى أي حد هو كائن حر، أو يوشك أن يكون، بقدر ما هو بائس معذب فقير، أو يوشك أن يكون، وارتبكت معطيته، فاشتبك الراهن بالحديث، ففي تلك الأيام التي كان فيها الأدب الحديث محمولاً على أكتاف سلاطين الميتافيزيقا والتاريخ والذاكرة والزمن ذي الأبعاد الثلاثة، وكان الراهن لا ينازع الحديث، كان الراهن يعرف حدوده، ويعرف سلطاته، ولكن مع إسقاط كل هؤلاء السلاطين، فكر الراهن أيضاً في أن يستولى على كرسي الرئاسة، كأن يلجأ إلى ما قد يلجأ إليه الحديث، كأن يكون عشيق الموضة الناشئة والواعدة، الموضة التي تختلف عما ألفناه من مواضع سابقة، كأن يصبح بالضبط مثله مثل عشيقاته ميالاً إلى التشابه والتنميط، ميالاً إلى استعارة أنواره من أنوار الغرب، وفي أغلب الأحوال، عبر وسطاء وعبر ترجمات، وهكذا ارتبكت المعطيات، واشتبك الراهن بالحديث، والتفريق بينهما صار هاجس المبدعين الخونة أصحاب الأسماء، وإدماجهما ظل هاجس المؤمنين والأكثر إخلاصاً، والذين لا أسماء لهم، عموماً نشأت ديكتاتوريتان، في الجهة الأوسع والأكثر انتشاراً ديكتاتورية الموضة واسمها السري ديكتاتورية الراهن، وفي الجهة المقابلة ديكتاتورية، الأصح ديكتاتوريات اللاموضة، لأن كل واحدة على مقياس شخص واحد، له شكل وله اسم، خاصة أن أفراداً يمكن أن نعتبرهم كوزموبوليتان، كانوا قد بدأوا في الظهور، يظنون أنهم سيصرفون جهودهم ليصلوا إلى الكتابة دون ادعاء، كأن الكتابة ظلت دائماً مشروطة بالادعاء، وكأن القالب أو الشكل، وكأن البديع أو البلاغة، وكأن اللغة، وكأن التفكير في القارئ الجالس مستريحاً على الشاطئ الآخر، كأن هذا كله يفرض الادعاء، عرفتُ إيمان مرسل وعلاء خالد ومحمد متولي وجرجس شكري في أزمنة متفاوتة، عرفتهم آباراً لا يجف ماؤها، رأيت إيمان مرسل وهي

تحمل ديوانها الأول اتصافات، فلما قرأته، تخيلتها محنية القامة، تمشي تحت سقف العروض، إلى أن غادرت السقيفة، ففردت قامتها، وداست على اتصافاتهما، ولما أمّحت الاتصافات ظهرت الفتن، وكان محمد متولي وهو يوشك إنهاء دراسته الجامعية يزورني مع زميلين له، كلهم يكتب الشعر، إلا أن وعود محمد كانت أكبر بكثير من وعودهما، وكنت إذا جلست مع علاء خالد، لم أرفع عيني عن حركة أصابعه فوق ركبتيه، وعن قيامه وقعوده، كنت لا أرفع عيني عن توتره، ولما تزوج انسحب توتره ولبد في المكان الخفي من شعره، وهكذا عرفت جرجس شكري يبحث عن كتاب وعن مسرح وعن قصيدة وعن خلوة، الأربعة أو بعضهم أتوا إلى قصيدة النثر عبر سوابق صريحة في الوزن، ولكن الغريب أن قصائدهم لا تدل على أن أصحابها شربوا من ماء هذه البئر المهجورة، لا أحب معايرة الشعر وتقدير جماله وحدائته على ذلك الأساس من حضور الوزن أو غيابه، ولكن إيمان وأصحابها تخففوا من أوزانهم كأنها أحذية قديمة، أو كأنها قطع إكسسوار مرهقة خلعوها وأعطوها لمتسولة عابرة، إيقاعات شعر إيمان وعلاء ومتولي وجرجس لا يمكن أن نصفها بالجزالة أو اليسر، لأنها إيقاعات تراكيب وأخيلة لا إيقاعات بحور وأوزان، إنها إيقاعات تقف على الحافة بين الصوت والصمت، مثلما شعرهم يقف على الحافة بين رؤيا بلا ذاكرة، وتشكيل جمالي قد يكون هو الآخر بلا ذاكرة، وبسبب الصوت والصمت والذاكرة المفقودة يمتنع الشعر أن يكون جوهرًا يتعالى على التاريخ، ويسمح أن تنعكس على سطحه تحولات العالم ومحدثاته، وسوف تقابلنا أحياناً ألعاب إغراب أو تناقض أو تضاد أو ركافة، وسوف يقابلنا جنون ما، ولكنه لن يكون الغالب، وإذا وقفت قصائد متولي وجرجس على مسافة موضوعية من أشياءها، وإذا انغمست قصائد إيمان وعلاء في قلب أشياءها، فإن الأکید أن الأربعة لم يلتصق بهم أو يلتصقوا هم بتعريف دائم للشعر التصاقاً يشبه العبادة، يشبه التصوف، يشبه في لحظة موقف القرب، وفي لحظة موقف الغياب، الأکید أنه إذا بدت لهم الأمور مخالفة لما يعرفونه عن الشعر، هاجموا الشعر وانتفضوا ضده، وبحثوا عن وجوه جديدة له، لذلك ستلحظ دائماً غياب السياب ودرويش والبياتي وغيرهم عن شعرهم، وقد يتعبك البحث عن الماغوط أكثر مما يتعبك البحث عن كونديرا وبوكوفسكي وجينسبرج، وعما هو أني، وعما هو معرض للضياع، وعما هو معرض لأن يكون سيرة ويوميات ومدناً ضائعة، فالسيرة عند هؤلاء هي أحد أهم المداخل إلى رغبتهم في التميز بما هو شخصي، والشخصي عندهم مليء بالثقوب، وبالمايبي، وبالشكوك، وبالنقص والسخرية من الذات والتهكم عليها، وأيضاً ملئ بالحيرة، ربما تنفتت السيرة بين أيديهم، ربما تنفتح أكثر وتصبح يوميات، وقد تتصادم وتتماسك،

وتصبح ما يشبه سرداً روائياً، وقد تتفاقم عناصرها وتتدهور وتتساق وراء فخامة كانت من قبل تنزل بها الأرواح القديمة، فتصبح ملحمة، إنه شعر يعلّق السيرة ويتعلق بها ليصير الشعر كائن فهرست، ليصير الكائن الغائب، والسيرة تجعله في أحيان أخرى يتمتع بوضوح يُحسب له لو اعتبرناها قيمة عالية: ألا تتربي الكلمات على عشب التأويل وحشائش التداوي والاستدراك، لكن الوضوح يملك على أحد جانبيه فخاً مهميتاً، يسقط فيه عندما يصبح مرآة للمباشرة، وقرينها، وينجو منه عندما يصير محض صورة للكلام، محض رائحة، عندما يصبح الوضوح مقيماً في جذور الكلام وليس في ثماره، اختلاط المباشرة بالوضوح يذكّر باختلاط الراهن بالحديث، والسيرة قد تجمع هذه الأخطا، وتجمع معها النصوص الشظايا، والنصوص المعلقة في فراغ، والنصوص التي تبحث عن مؤلف، وكما يمكن أن يكون للراهن بيان يلتزم به كثيرون، كذلك يمكن أن يكون للمباشر بيان، أما الحديث والوضوح فربما يعجزان عن تأليف بيان يصدق عليهما، الأنا في الراهن وفي المباشر متكاملة مصمتة تقدر على صناعة بيان، فيما أن أنا الحديث والواضح يغلب عليها أن تكون مجزأة، والراهن واحد على الأغلب، ومثله المباشر، والحديث متعدد على الأغلب، ومثله الواضح، الشعراء الأربعة، لا أحب أن أعتبرهم قوساً جيلياً ثمانينياً، لأن القوس خرافة، والجيل خرافة، والثمانينات خرافة، نعماهم ونعمامي معهم هي نعمة الشعر، هي نعمة أننا لا نتوقعه قبل أن يحدث، ولا نقدر على الإحاطة الكاملة به بعد أن يحدث، والشاعر ليس أكثر العارفين بشعره أو بالشعر، لذا فإن خبراته تفاجئه، يحار ولا يعرف من أي مكان تأتي، وغياب خبراته يفاجئه، يحار ولا يعرف إلى أي مكان تذهب، فالخبرات الظاهرة للشاعر هي أرخص ما في عمله، والشكل خبرة ظاهرة، لذا سوف نرى الشاعر مستنقراً يحارب دائماً في سبيل النيل من هذه الخبرة الظاهرة، ها أنذا أقرأ شهواتي في مكان بعيد يدلني عليه شعر إيمان، أحسب أن إيمان تجعل شهواتي مثل الحمى وتضعني على السّفود، وأقرأ زهدي في شهواتي في مكان آخر بعيد يدلني عليه شعر متولي، ولا أري صليب جرجس إذا ظهر صليب خلاص له وللآخرين، إنه فقط الصليب الذي يعرفه والذي يتركه أحياناً في حماية مريم وبيحث عن طروادة، وأصاحب علاء، فأصاحب سلالتي ليس باعتبارها أصلاً، ولكن باعتبارها حياة محتملة، إيمان تهجس بحركة الزمن، ويهجس علاء بما قبل الزمن أو بعده، ومتولي يذهب بالزمن إلى شرطه الأول، الآن وهنا، فيما يذهب جرجس إلى شرطه الأخير، الآن وهناك، المسافة الموضوعية التي يضعها متولي وجرجس بين كلماته وأشياءه تجعل العالم يشبه قاعة سينما أو خشبة مسرح، والتصاق كلمات إيمان وعلاء بأشياءهما، يجعل العالم

سرداً وسيرة، يجعله إحدى المروييات التي لا تنتهي، ربما كانت حاسة إيمان بأنها تحادث شخصاً آخر أكبر منها عند الآخرين، كذا حاستها السياسية تبدو الأكبر، وربما كانت عيون علاء هي الأكثر بريقاً واتساعاً، وكانت غرائز متولي فعلاً سادياً ومازوشياً، أحدنا يعذب الآخر وكلنا نستمتع، لجرجس ذاكرة توشك أن تكون ذاكرة معرفة، ولإيمان ذاكرة توشك أن تكون أكيدة، وكذا علاء، أما متولي فهو ذاكرة غير متزنة بركاكة متعمدة، فقط إيمان هي من تصر على ذلك النفس المتواصل، النفس الذي يلبس اللباس الكامل للنثر، والآخرون ينزعون إلى تقسيم الكلام، ينزعون إلى التقاط الأنفاس، إلى ترسيم شكل لقصائدهم، ما يخيفني أحياناً، هو أنه قد يتاح لي أن ألمح الشعر المحيط بقصائد شعرائي وقد أصبح مثل سهول منبسطة. وممتدة على مدى النظر، لا تعترضها جبال أو منخفضات، وإذا كان الأجداد الأقطاب قد عثروا على استقامتهم في امتلائهم بأننا وحيدة تزعم أنها تعرف نفسها، فإن استقامة بعض الأحفاد، تظهر في حينهم إلى تلك الأرض المستوية التي لا تلتقي بالسماء عند حدودها الأخيرة، والتي قد تجبرك على عدم النظر إلى أعلى، وقد تجبرك على الإحساس بأنها أرض بلا سماء، أنها أرض يمشي فوقها الشاعر بلا عصا، وينظر كما ينبغي لشخص طبيعي من وجهة نظرهم أن ينظر لا إلى أعلى، ولا إلى أسفل، لا إلى خلف، ولا إلى الأمام البعيد، إنه ينظر لأن النظر مفروض عليه، فيرى ما يراه، يري الأرض المستوية وكأنها أنا وحيدة تزعم أنها تعرف نفسها المشهد الآن طابوران طويلان أحدهما يمتد باتجاه طرايبش البارودي وشوقي وحافظ، والآخر باتجاه فتيات وشبان يلبسون الجينز ويحملون اللآب توب ويطأون الشعر كما يطأون سهولاً منبسطة. خارج الطابورين، عدد من الشعراء في أعمار مختلفة، في ثياب مختلفة، في أماكن مختلفة، أستطيع أن أميز بينهم، هؤلاء الشعراء الأربعة، إيمان ومرسال وجرجس شكري وعلاء خالد ومحمد متولي، فأشتهي أن أقف في المكان الذي يقفون فيه، لأنهم قد يسمحون لي أن أتذكر حبيبتي، قد يسمحون لي أن استسلم لها، وأضيق، وقد يسمحون لي أن أتطهر قبل أن أعترف باسمها.

إيمان مرسال

فكرة البيوت

بعثُ أقرائي في محل الذهب لأشتري خاتماً من سوق الفضة. استبدلته بحبر قديم وكراس أسود، حدث ذلك قبل أن أنسى الصفحات على مقعد قطار كان من المفروض أن يوصلني للبيت. وكان كلما وصلتُ إلى مدينة بدا لي أنني يجب أن أكون في مدينة أخرى. تقول أولجا دون أن أحكي لها ما سبق: «البيت لا يصبح بيتاً إلا لحظة بيعه، تكتشف احتمالات حديقته وغرفته الواسعة في عيون السمسار، تحتفظ بكوايبسك - تحت نفس السقف - لنفسك. وسيكون عليك أن تخرج بها في حقيبة أو اثنين على أحسن الفروض.» تقول أولجا ذلك وهي تبسم، مثل ملكة تتبسط مع رعاياها، بين ماكينة القهوة في مطبخها وشباك يطل على زهور.

زوج أولجا لم يرَ مشهد الملكة هذا ولكنه قال: «سيكون البيت صدقك الوي في لو أصبحت أعمى، أركانه تحفظ خطواتك وسلماته ستحميك برحمتها عندما تسقط في عمتك الذاتية.»

أتمتم بينما أبحث عن مفتاح يضيع دائماً في قعر الحقيبة، حيث لن تسمعني أولجا ولا زوجها، حيث أتدرب في الحقيقة حتى أتخلّي عن فكرة البيوت: «كل مرة تعود إليه وتراب العالم على أطراف أصابعك، تحشر ما استطعت حملّه في خزائنه. مع ذلك ترفض أن تعرّف البيت بأنه مستقبل الكراكيب، حيث أشياء مينة كانت قد بدت في لحظة ما تفاوضاً مع الأمل. ليكن البيت هو المكان الذي لا تلاحظ أبداً إضاءته السيئة، جدار تتسع شروخه حتى تظنها يوماً بديلاً للأبواب.»

الصحو

تنتفح العين مثل ستارة مسرح
 في الظلام تنزل قدما لتلمس الأرض
 لا يحدث صحو وخبث الأرضية له نفس حرارة الجلد
 تكرار طازج وهذا يوم يُضاف إليه أو يُؤخذ منه
 سيبدأ عرض ارتجالي عند الوصول إلى مطبخ العائلة
 ربما تكون تلك القهوة السوداء هي جرس الصباح،
 هكذا يستلم الواحد جائزة العودة سالماً من النوم،
 فقط ليحملها فوق كتفيه ويسعى.

صورة عائلية

امرأة وطفلة، شاحبتان لأن الصورة لم تكن خالية من الأسيد، المرأة لا تبتسم
 (رغم أنها لم تكن تعرف أنها ستموت بعد ذلك بسبعة وأربعين يوماً بالضبط)، البنت لا
 تبتسم (رغم أنها لم تكن تعرف ما هو الموت)، للمرأة شفتا البنت وجبينها، (للبنت أنف
 الرجل الذي سيظل دائماً خارج الصورة)، يد المرأة على كتف الطفلة، كف الطفلة منقبض
 (ليس ذلك بفعل الغضب بل لوجود نصف حبة من الكراميل)، ساعة المرأة لا تعمل ولها
 استيك عريض (ذلك لا يتماشى مع موضة ١٩٧٤)، وفتتان البنت ليس من القطن المصري
 (عبد الناصر - الذي كان يصنع كل شيء من الإبرة للصاروخ - مات منذ سنين)، الحذاء
 وارد غزة (وكما تعرف غزة لم تعد منطقة حرة على الإطلاق).

كأس مع أحد القوميين العرب

العازفة مغمضة العينين على يميني، وجهها داكن كخشب البيانو الذي تركوها - منذ نصف
 قرن - تضغط على مفاتيحه، ولا بد أنها كانت بيضاء كملك عندما وضعوها هكذا في برواز
 كلاسيكي على الجدار.

كنت أظن أن شجاعتي ستأتي من الباب الجانبي للبار، هنا مع أهات أم كلثوم ووعود مجرمة، دخل أحد القوميين العرب، بشعرٍ ابيضّ لتوه كأنه كان يُنازل الغزاة في ميدان التحرير

«الأمّة تحترق» قالها بدلاً من مساء الخير
وبدأت أسعل من الدخان الذي غطاني فجأة.

نباحٌ متقطعٌ في الخارج يغطي على أهات كوكب الشرق، النادل سيرفع صوت الكاسيت درجة أخرى لكن عويل الكلبة سيكسب المعركة لا شك حيث أنها ستلد خلال ساعات كلبين - على الأقل - في الشارع المجاور.

ليت النادل يوقف اسطوانة ريفولي المسجلة في ١٩٤٣، فلم يكن زكريا أحمد ليعجبه هذا المزيج من العود والنباح والسعال تحت هذا السقف الكولونيالي.

كنت قد عدت من جنازة في الظهيرة، وجراح مبتدئ ينتظرنني في غرفة مبالغ في نظافتها ولكن شجاعتي لم تأت من الباب،

الباب الجانبي الحقيير الذي يفصل حمام النساء عن مبولة الرجال.

احتفال

وقع خيط القصة في الأرض فنزلت على ركبتيّ أبحث عنه. كان هناك ذلك

الاحتفال الوطني، ولم أر إلا الأحذية المستوردة والبيادات.

على مقعد في قطار قالت لي أفغانية لم تر أفغانستان: «الانتصار ممكن»، تمنيت

لو سألتها هل هذه نبوءة؟ بدت تهتني بالفارسية كأنها خارجة من كتاب المبتدئين وهي

كأنها تلتقطها من خزانة ملابس قُتل صاحبها في حريق.

لنفرض أن الشعب وصل عن بكرة أبيه إلى الميدان، أن 'الشعب' ليس كلمة قبيحة

كما أن لا أحد يعرف ما معنى 'بكرة أبيه'، إذا كيف حضرت كل هذه الكلاب البوليسية إلى

هنا؟ ومن غطى وجوهها بأقنعة ملونة؟ الأهم من ذلك؛ أين سقط الخيط الذي يفصل

بين الأعلام والملابس الداخلية، بين الأناشيد والنشيج، بين الله وكائناته التي تمشي على

الأرض لتدفع الضرائب.

'الاحتفال'، كأنني لم أنطق هذه الكلمة من قبل، كأنها خرجت لتوها من قاموس

إغريقيّ، حيث رجع أهالي اسبارطة منتصرين إلى اسبارطة، ولم يجف دم الفرس على

التروس والرماح.

ربما لم يكن هناك قطارٌ ولا نبوءةٌ ولا أفغانيةٌ جلست أمامي لساعتين، إن الله
يضلُّ ذاكرة مخلوقاته من وقت لآخر ليتسلَّى ولكن المؤكد أنني من موقعي بين الأحذية
والبيادات لن أعرف مَنْ بالضبط انتصر على مَنْ.

الشرّ

كنت أظن أن هناك شراً كثيراً في العالم
فرغم أنني أكثر أصدقائي حناناً، لم أر واردة في فائزة مائدة
إلا وطحنت طرفها بين الإبهام والسبابة
لأتأكد أنها ليست من البلاستيك.

ومؤخراً بدأت أشك في وجود الشر أصلاً
وبهياً لي
أن الأذى كله يكون قد حدث بالفعل
في اللحظة التي نتأكد فيها
أن الكائنات التي أدميناها كانت حقيقية.

النجاة

من العطش والجوع فتشت بعيونك في السماء، بأظافرك في تلال من الرمل
بأذنك عن نباح يدلّ على ديار وبلسانك في الصخور التي لا تلمع إلا من بعيد. لو كنت تعلمت
كيف تصلي لواحد من هذه الآلهة لجثوت على هاتين الركبتين. ربما لم يكن مشياً، كان
حبواً في ممرات يسلمك ضيقها إلى الأكثر ضيقاً. في كل منعطف رجع ناس وها أنت قد
خرجت وحيداً من الممر المعتم الذي لم يكن أبداً يتسع لاثنتين. أمامك سرابٌ يظنه الكافر
ماء وعلى كتفيك تراث - ظننت أنك أسقطته - من البكاء على الأطلال. هل هذه هي
النجاة؟ هل النجاة أن تكون في صحراء كهذه وتحت قدميك جوهرة لم تكن تعرف أنك
تبحث عنها؟ جوهرة حيث لا يتوقع أحد. هل تأكلها؟ هل تشربها؟

حياة

لم يحدث هذا في بيت أهلي، بالتأكيد ليس بين من ظننت أنهم يعرفونني حياتي التي فشلت دائماً في لمسها، في أن أجد صورة لي معها، بجانبني على نفس السرير، تفتح عينيها بعد غيبوبة طويلة، تتمتع كأميرة واثقة أن قصر أبيها محمي من اللصوص، أن السعادة تحت الجلد رغم الحروب التي لا تنام.

تلك الحياة التي حشر فيها أكثر من أب طموحه، أكثر من أم مقصاتها، أكثر من طبيب مهنداته، أكثر من مناضل سيفه، أكثر من مؤسسة غباوتها، وأكثر من مدرسة شعرية تصورها عن الشعر. حياتي التي جرجرتها خلفي من مدينة لمدينة، وانقطعت أنفاسي في الجري وراءها من المدرسة إلى المكتبة ومن المطبخ إلى البار، من الناي إلى البيانو ومن ماركس إلى المتاحف ومن ذكرى رائحة جسد إلى الحلم بصالة في مطار ومن كل ما لا أعرفه إلى كل ما لا أعرفه. حياتي التي فشلت حتى في التأكد من وجودها، بجانبني على نفس السرير، تفتح عينيها بعد غيبوبة طويلة، تتمتع كأميرة تعرف أن قصر أبيها محمي من اللصوص، أن السعادة تحت الجلد رغم الحروب التي لا تنام.

هكذا استيقظت في أرض غريبة ذلك الصباح الذي بلغت فيه الأربعين، ولولا أن الله لم يرسل نساء من قبل لقلت إنها أول إشارات النبوة، ولولا مزاجي الخاص لاستشهدت بكلام محمود درويش عن «امرأة تدخل الأربعين بكامل مشمشها» أو بكلام ميلوش عن الباب الذي فتح بداخله فدخل.

أمامي طابور من الموتى الذين ماتوا ربما لأنني أحببتهم، بيوت للأرق داومت على تنظيفها بإخلاص في أيام العطلات، هدايا لم أفتحها لحظة وصولها، قصائد سُرقت مني سطرًا سطرًا حتى أنني أشك في انتمائها لي، رجال لم أقابلهم إلا في الوقت الخطأ ومصحات لا أتذكر منها إلا الحديد على الشبايبك. أمامي حياتي كلها؛ حتى أنه يمكنني ضمها إذا شئت، يمكنني حتى الجلوس على ركبتها والغناء أو العويل.

جرجس شكري

تفاحة لا تفهم شيئاً

صورة مريم

مريم هذه
لم تلد إلهاً
ولم تصعد إلي السماء

روحها رغيف خبز
اقتسمته وأعطتني نصفاً
فصرت أدياً.

أراها دائماً تنهياً لحفل صاحب
وتحكي عن دهشة فسأتينها من المحبة.

كنا ذات مساءً وفقدنا الليل
فمدت يديها
وللوقت
صار ظلاماً.

مريم هذه تخاصم النهار
وتمنحني يداها ليلاً كاملاً

في شفيتها تولد الدهشة
فتبكي الأسنان البيضاء
وتقول لي :
سأبتكر ابتساماً
واسميها أنت.

فأنا شريكة الشتاء في هذا الصمت
وصخب الصيف من أعالي
وقد منحتك نصيبي
من هذا الجنون.

أستعير مريم من الشتاء والصيف
أقيم فيها
لأنه لا بيت لي.

ليتها كانت مكاناً
وأنا هناك أقيم.

قالت :
حين يضيع البيت وتختفي المدينة
ثم تخلع الطبيعة ملابسها
ويصير عربياً
تعال إليّ حتى ترث ملكوت محبتي.

مريم هذه كأس ذهب بيد الرب
من خمرها شربت الدنيا
ولذلك فقد العالم رشده.

معرفة

صباح هذا اليوم
شاهدت من النافذة
كلباً يعوي خلف فتاة
تحت سماءٍ صافيةٍ.

في الظهيرة
سكاكين ترقص في مطبخي
فتاة خائفة وتفاحة لا تفهم شيئاً.

في المساء
كلابٌ كثيرة عوت في منامي
وهاجمت السكاكين أحلامي
في حين اختفت الفتاة
وما زالت التفاحة
تحت سماءٍ صافيةٍ لا تفهم شيئاً.

أنا أعرفه

إلى خوزيه أوليفير

لم يكن هناك ديكٌ يصيح
ولم أشعر بالبرد.

حين ضربوا الراعي
كنت الخروف الوحيد
الذي لم يهرب
حملت سيفي وذهبت معه

صرخت ثلاث مرات
أعرف هذا الرجل
إنه أخي،
الذي حوّل الماء خمراً
كان يُمسك السماء بيديه
ثم يهمس في أذني
إن الليل يتبعه إلى مخدعه
والنهار يمشي معه في السوق

قلت هذا، وصدفت امرأة
كانت تقف بالباب.

هولم يسمعي
كان مشغولاً بالملكوت
الذي هرب من السماء.

حين كنت أصرخ،
كان هو ماشياً فوق الماء
يكلم البحر
والأمواج تسأله عن مصائرهما
هولم يسمعي

هيلين

١

عَنْ إِلَهٍ أَعْجَبَتْهُ امْرَأَةٌ مَا، نَامَ مَعَهَا فِي لَيْلَةٍ مَا
فَأَنْجَبَتْ لَهُ فَتَاةً وَأَسْمَاهَا هِيلِينَ

صَارَتْ فِيمَا بَعْدُ طَيْفًا، عُشْبًا سِحْرِيًّا،
تلك هي الحكاية
ولم يصدّق أحدٌ
أن طيفًا أشعلَ حَرْبًا، أَبَادَ شَعْبًا
وهيلين التي خبأتها الآلهة
كَانَتْ فِي مَكَانٍ مَا، يَحْفَظُهَا إِلَهٌ مَا
من كل سوء،
تُشَاهِدُ طَيْفُهَا يَفْرُّ هَارِبًا مَعَ بَارِيسِ
وَخَلْفَهُ تَبْحُرُ أَلْفُ سَفِينَةٍ تَطْلُبُ الثَّأْرَ
لَوْهَمَ مَا
ولم يصدّق أحدٌ.

٢

مِتْنَا مِنْ أَجْلِ طَيْفٍ زَارَ مَدِينَتَنَا
فهل كانت هيلين هي هيلين ؟
أم أنثى أبدية من منتجات الزمن
هل خدعت الأقدارُ بَارِيسَ،
حين راحَ يلهو سنواتٍ طويلةً
في أحضان وهم سَمَاءِ هِيلِينَ ؟

٣

الآن وقد عادت إلى بيتها
تحملُ فوق ظهرها العاري تاريخاً ثَقِيلاً من الألم
تُطَلُّ عَلَيَّ امْرَأَةٌ دَاخِلَ الْمَرْأَةِ وَتَسْأَلُنِي
هل أنا كُنْتُ أَنَا ؟
أم سفينةٌ تبحرُ في سُرِيرِي يَقُودُهَا تَارِيخٌ لَا وَجْهَ لَهُ
فهل مازلتُ أَنَا ؟

ثم تكلمُ المرأة عن امرأة
 نسيت سنوات عمرها في مدينةٍ
 يوماً ما كانت هنا
 وبينما تشاهدُ جماجم الطروديين
 تضحك في صحون المطبخ
 سيكون مينلاوس أمام البيت الذي لم يدخله أبداً
 يهش الأقدار بعصاه عن بابه
 ثم يسكرُ كمجنون
 ويسأل الله عن فكرة غامضة اسمها هيلين.

هيكابي

الملكة زوجة الملك،
 رأسها فوق سور المدينة،
 وقدمها تهبان الأرض
 كأن أبنائها يملأون النهار،
 ويشكو الليل صخب أحلامهم
 إذا ضحكت نامت المدينة مطمئنة،
 وإذا أصابها الحزن
 هرب النوم إلى الجبال البعيدة
 وذات مساء
 جاءت الحرب فأكلت أبنائها
 بكت الملكة حتى صارت بلا دموع
 الملك قصوا رقبته أمام عينيها
 القوه بعيدا
 صارت أما لسبايا كثيرات
 لم تعد هناك أسوار تسند رأسها،
 ولا أرض تهتز تحت قدميها.

مينلاوس

لا تصدّقوا مينلاوس
 إنه يكذبٌ مثلَ لصٍّ أمامَ المحكمةِ،
 يُقسّمُ ويبيكي كمحتالٍ
 تركَ البيتَ للضيفِ،
 حتى يلهوَ مع زوجته الجميلةِ
 وراحَ يُعرِّبُ مع أصدقائهِ
 أعدَّ كلَّ شيءٍ بعنايةِ
 حتى يدنّسَ الضيفَ المائدةَ
 ثم يهربُ مع هيلين.

لا تصدقوه
 كأنَّ عائداً في ساعة متأخرة
 رأى زوجته تُهرَّبُ، فأشاحَ بوجهه بعيداً
 وربما اختبأ
 وحينَ غابتَ مع ضيفه
 في أعماقِ البحرِ
 بكى وصرخَ الشرفَ المسلوبَ.

كاسندرا

منحوني لمن يُصابُ بالرغبة مثلَ البشرِ
 وهو إلهٌ، فصرتُ مصلوبةً إلى الأبدِ
 شمسٌ تجرُّني من شعري
 والسماءُ حقلُ جماجمٍ
 ذئابٌ تعوي في صلّاتي
 فيؤلمني المستقبلُ ولا يصدقني أحدٌ

كاهنةٌ جُنَّتْ،
 وصارت كلماتها تموتُ
 قبل أن تسقطَ مِنْ فمها.

تكلمت بالأمر قبل حدوثها
 فالتهمني الخوف
 ولم يفضر لي أحد.
 وكما يأكل الصداً معدناً رخيصاً
 صار الألمُ حاصلَ أيامي
 وآخرون انتظروا الخراب حتى يؤمنوا
 فمن أنا ؟ وأنتم لا تدركون ما أرى
 ولا تعلمون ماذا تفعلون.

رسائل الجنود إلي زوجاتهم

١

صرنا لا نرى أنفسنا
 نلبس وجوه أعدائنا وثيابهم
 في الحرب يا حبيبتي نشبه أعداءنا
 فنصير وبلادنا كذبةً
 وهنا تدركنا الهزيمة قبل أن تبدأ المعركة.

٢

نسينا الخوفَ حتَّى نقهر الموتَ بَعْدَ أن منحوا مشاعرنا عَطْلَةً
 وقالوا : سنَفَنِي من أجل الشرف، فصرتُ مثلَ بحر هائج،
 يداي تتبادلانِ الشتائم، فيمرُّ الموتى من بين أصابعي وأنا أبتسمُ.
 يا زوجتي... في الحرب تهربُ سكينُ المطبخِ من البيتِ

وتذبحُ شخصاً لا تعرفه.

٣

يا أخي العدو، ماذا حملت لي
غير الكراهية وأمراض الطريق
أنا لا أملك سوى دمي
إنه في انتظارك .

يا أخي العدو
مرحبا بك في جنازتي
في بيتي، ودموع أطفالي
ألم تسأل نفسك،
أين ذهبت ظهيرة أمس
وماذا ستفعل بدمي في لياليك الآتية ؟

٤

هنا يصلُ الصبَّاحُ علىَ عربةٍ يجرُّها المَوْتَى
يصلُ باكياً
فتسقطُ عيوننا على الأرض وتبدأُ المعركةُ
اقتلوا كلَّ شيءٍ ثأراً وانتقاماً
ممنَّ خانَ مائدةَ الضيف،
فراينا كلَّ شيءٍ يرغبُ الموتَ،
البشرَ والحيواناتِ وحتى الحجارةَ والبيوتَ
فصرنا بركاناً لا يفهمُ أفعاله.

٥

أكتبُ لك في هذه الساعة التي ينامُ فيها الأحياءُ مع المَوْتَى
للسنة العاشرة يأتي الليلُ كما هو، والمَوْتَى يسهرونَ في منامي

يتسامرونَ بلغةٍ لا أفهمُها، لكنها مؤلمةٌ، وقبلَ أن يغادروا نتبادلُ الأسماءَ.
 ابجثي جيداً ربِّما نسيْتُ نومي عندكمَ قبلَ أن آتيَ إلى هنا.
 للسنةِ العاشرةِ كرهتُ الليلَ، واشتقتُ إلى بيتِ وحياءٍ لئسَ فيها موتٌ
 فهل سأجدها مرةً ثانيةً؟

٦

هذه القطعةُ من الأرضِ
 حملناها بما عليها ووضعتها في إناءٍ كبيرٍ
 طبخناها بعنايةٍ .
 حولَ النارِ كُنَّا نلتفُّ
 نستمتعُ بالدفءِ القادمِ من الأنينِ والبكاءِ
 فهذهِ الدموعُ تأرنا.

علاء خالد

منتجع مرهف للموت

في بداية علاقتنا
كنا نختلس بعض الأحضان والقبيلات الحارة
أثناء زيارتنا الأسبوعية للمقابر الرومانية.

في طريقنا نطوي بأطراف أعيننا
بعض المشاهد الحزينة لسكان الحي
بيوت الصفيح، الأطفال العراة،
والدجاج الذي ينبش بلا طائل في التراب.

كنت أحضنها حضنا في صلاية هذا الموت الروماني
كأننا نحضن بعضنا، فرحين،
بعد البعث في الآخرة.

واحدًا، واحدًا،
نقيس أجسامنا بحجم تابوت فارغ
نطوي الحواف، حتى نتطابق مع مقاس قديم للموت.
يلتحم جسمانا،
كمقبرة مكشوفة تنظر للسماء.

كنا بعيدين عن سطح الأرض
 مائة درجة من الرخام المصقول
 نستريح على نفس المصاطب الحجرية
 التي كان يجلس عليها أهل الميت في الأعياد
 يأكلون البصل
 وينتظرون لقاءه.

كانت المقبرة عبارة عن منتجع مرهف للموت
 تجاوبف مربعة في الحائط
 كمربع الكلمات المتقاطعة في جريدة يومية
 كل مربع يسكنه الظلام
 بعد أن غادرته التواييت
 في دورة جديدة للبعث.

كوسادة مريحة، كانت المقبرة،
 للقاء الحب والموت
 في حلم واحد.

أذكر غرفة الدفن البعيدة
 المهملة عن زيارات السائحين
 والتي خصصناها لاختلاس تلك اللحظات من المتعة الدنيوية.
 أذكر كرة من الأسمت
 استقرت فوق سطح من المياه الجوفية
 وانعكست داخله
 'كقمر على مستقع'
 كقمر يحرس ليلاً أبدياً
 ومن حولنا، دوائر من البيوت
 يظللها قمر شعبي

لا يحرس شيئاً
سوى أحبال الغسيل.

٢٨-٩-٢٠١٠

رافع أثقال حياته

كلما أخفق في أمر من أمور الحياة
أضف ثقلاً جديداً على تلك الرافعة
شديدة الشبه بميزان حساس لحياته
ليجسد هذا الإخفاق في صورة ملموسة
يريد أن يرى هذا الإخفاق حياً
يروح معه ويجيء
كي يأنس له
كي يأنس لشبح حياته الأثير
كر يروضه
كي يرفعه عالياً
وهو راعع يئن
تحت ثقل لحظة الانتصار.

٢٨-٨-٢٠١٠

مضمار الأمومة

في شبابنا
كنا نعدو في مضمار الأمهات
حفاة، أو بالأحذية الخفيفة للعب
لنسبقهن بخطواتنا
لانريد لهذه الأمومة

أن تغمر تلك القامات الفارعة
إلا بنزر يسير لا يلحظه العابرون.
نتصل بالخطوات
من هذا الحبل العاطفي القديم.

إثر علاقة عابرة مع فتاة
خرجنا إلى الشارع المحافظ
كنت أسبقها أيضا بخطوتين
لأنفي أي نسب كان يربطني منذ قليل
بهذا الجسد المحجب.

كل مانحاول أن نخفيه
تفضحه طرق سيرنا في الشوارع.

نطوي الشوارع كحقيبة بكاء
ككتاب ملنا من تليب صفحاته
الكثير من التعليقات الغامضة
ساعات من الذهول، الحيرة، التلفت المزمّن يمينا ويسارا
وأحيانا البكاء.

نصنع طرقا موازية للسير
مليئة بالوجوه، والعتب، والحوارات الصامتة.
كأن جزءا من حياة أخرى
قد دس عمدا بين طيات حياتك.
يظل غريبا عنك
تنتقل بالغرابة وتحولها إلى مسافات وخطى.

بعدها بسنوات
بعد أن ودعنا هذا النوع القديم من الخوف

عائبتني تلك الفتاة
على هذه الخطوات المتصلة
لقد آمتها في حينها
ونثرت قلبها كحفنة تراب تحت قدميها.
كانت تلك الخطوات
تشدها دائما للوراء
لطبقة شعبية ترتجل خطواتها كل يوم
ولا تعرف للمسافة مقياسا
إلا على أسرة النوم.

هذه المسافة التي لا أبيعها لأي مخلوق
لا لشيء
سوى أنها ليست ملكي.

كان عتاب الفتاة
كشهب اخترق سديما في نفسي
لا يُسمع فيه لوقع الخطوات أي صوت
ولا تتموفيه المسافات إلا بمقدار الحب
الذي ادخره هذا الظلام.

٢٠١٠ - ٨ - ٢٨

مظلة

لون قماش الكفن الرمادي الداكن
ونقوشه المتناهية في الصغر
من اختار هذا النوع من القماش
ليكون غطاء للموتى

ربما ربط بحدس فني لا يعرف مصدره
 بين هذه النقوش وبين عالم البعث
 ما زلت أشعر بجزع عميق عند رؤيتها
 في أي محل لبيع الأكفان أو في عربات تكريم الإنسان
 نقوش صغيرة لها شكل الطيور
 يوما ما ستغادر أكفان الموتى
 وتحلق بعيدا
 كمظلة من ملايين الأسراب المجنحة.

٢٠١٠-١١-١٧

صندوق للألعاب النارية

أمامك
 أحيل صوتي إلى صندوق للألعاب النارية
 ألقفها على طرف لساني كحلوى غزل البنات
 التي ينتهي عمرها سريعا وسط خفقان اللعاب المتواصل.

أمامك
 أحيل صوتي إلى موجة عالية
 تنظر للشاطئ القريب نظرة إشفاق وتمن.

إلى حرباء تصطاد فراشاتها
 بهذا الدفق المتواصل من ماء الرغبة الذي يجري في عروقها
 وبعدهم الألوان التي تسكن جسمها عاما بعد عام.

إلى مسرح متجول
 تؤدي في كواليسه الأدوار الثانوية المتقنة.
 إلى معبد وثني

يتجمع فيه دوائر من المتفرجين
 حيث حكايتي وأحبالى الصوتية يتضافران كصديقين في رحلة لاتنتهي
 ويصعدان سويا هذا السلم الضوئي لديانة حديثة
 بتؤدة
 يصعدان سلم الطفولة من بدايته الخرساء
 بدون اصطناع البراءة
 أو تعجل الموت.

صوتك يدفعن لأن أحتال
 كلاعب الثلاث ورقات
 يكشف كل الأوراق
 وخلف ظهره
 يخفي ورقة القلب.

أمامك
 أكتشف صوتي
 أكتشف بئرا مهجورة منذ الطفولة
 تلك الرمال الراكدة التي طالما حدقت فيها
 تلك الهوة التي سترجع إليها الأصوات الهشة
 وتذوب
 كحلوى غزل البنات.

صوتي يحتاج لجمهور وامرأة تجلس في المقعد المثالي
 في صالة العرض
 لترى هذا الجانب الخفي من اللعبة.

داخل صوتي يعيش إنسان كامل
 له هوية على وشك التبديل.

الإسكندرية، ١٧-١٢-٢٠١٠

محمد متولي

وجه في غرفة شديدة الضيق وشديدة الإكتظاظ بأشياء سواه

١

لا شيء يثيرني في هذه الغرفة

متر ونصف في مترين

وتليفون عملاق من الطراز العتيق يستقر بأعلى نقطة تستطيع يد صديقتي الوصول إليها

- في المرات القليلة التي تنازلت فيها وزارتي-

وهو ذو سلك موصول الأطراف بقطع من اللحام الكهربائي بمعدل كل سم طوله تقريباً،

ليبدو وهو جاثم على الأرضية كخراطيم أفيال موصولة ببعضها ...

□

هناك أيضاً ساكسفون عملاق مخزن منذ حوالي عشر سنوات في جرابه

- ربما ليضفي على الغرفة نوعاً من الرقي-

وأذكر أنني نفخت فيه مرة بمنتهي القوة إذ كنت ثملاً

وسعيداً كالعادة فلم يفلح إلا في استدعاء مزيد من صور الأفيال

في ذهن المشاة أسفل البيت هذه المرة ...

□

ثمة شموع أعياد ميلاد من التي تشعل نفسها من جديد إذا انطفأت

لا أذكر من الذي وضعها بالدرج ذي القم المفتوح دائماً

- ولا أذكر كذلك متى تم استخدامها تحديداً في غرفتي-

(لأي عيد ميلاد هذا ؟ ولمن ؟) ...

□

ثم في جزء آخر من الخزانة تصطف زجاجات الخمر النادرة
- من وجهة نظري -

والتي جمعتها على مر عامين أو ثلاثة

- لا أذكر منذ متى بدأت أسكر يومياً -

تسيبورو وأوزو يونانيان : تصلحان مزهريتين

ليكير بنكهة النارج،

فيرموت إيطالي كان مذاقه كالخراء وخاصة عندما شربته بالثلج فقط،

زجاجة نبيذ كيانتى التي تشبه الدمجانه

وأشياء من هذا القبيل...

□

لكني أذكر أن الذي ملأ على غرفتي حقاً

كان وجه صديقتي التي نامت على الكنبه.

ظلت أراقب وجهها وهو يتضخم ويأخذ أبعاداً غريبة.

بدا لي وجهها أكبر من متر ونصف في مترين

كان مسالماً لدرجة لا تتم عن شخصيتها على الإطلاق.

وبدا أنفها الروماني الطويل - والذي كان يندس دون قصد

وسط معظم القبلات - شهياً.

فنهضت من تألمي ومصصته بمجهود مضمّن نظراً لضخامته.

ومن ثم استطعت تحييده وتقيلها - في شفتين ساهم استرخاء النوم

وزبدة الكاكاو في طراوتهما - دون تدخل منه...

□

كان يبدو لي شيئاً صعباً أن تتأمل وجهاً نائماً فرغت للتو من

ممارسة الحب مع صاحبتة.

وجه في غرفة شديدة الضيق وشديدة الاكتظاظ بأشياء سواه.

وفي اللحظة التي اكتشفت فيها أنني كنت أجهل شكل جفنيها المطبقين

انتابنتي رغبة ملحّة في أن أرى عينها البرية التي في البداية أخافتني

حين صدمني وجهها الأخضر الرمادي.

ثم أهاجتني فيما بعد

عندما إكتشفت ابتسامة اللعب الماكرة في منتصف الحدقة تماماً.
 قمت من تأملي ثانية ورفعت الجفن بإصبعي.
 نظرت إلى العين فلم أشعر بأي شيء.
 كانت ميتة آخذة في الكبر مثل البصلة المفكوكة.
 ولكنها عين حبيبتني على العموم، ولا بد أن تكون جميلة.

□

فكرت أن بإمكانني أن أضطر الآن دون أن تعلق على ذلك ساخرة
 فأشعرتني تلك الفكرة بالحرية وبدأت اللعب.
 فتحت زرين من قميصها
 وأمسكت الحلمة الوردية - لوني المفضل من الحلقات - بإصبعين باردين.
 وييدي الأخرى أزحت قليلاً من الشعر عن فروة رأسها واستنتجت فيم تفكر،
 أو بمعنى أدق تلصقت على حلمها من منتصفه.
 شكلت معها دورة كهربية شعرت بدغدغتها الفورية.
 فأثرت الإسترخاء والعودة إلى التفكير العميق في نظريتي عن الاتساق بين ملامح الوجه
 أو الشخصية مع أصابع القدم.
 ثم فكرت عرضاً في أن الفيلم البرتغالي الذي شاهدته منذ بضعة أعوام وكان يدعى
 'الحب وأصابع القدم الصغيرة'
 كان منحطاً للغاية وفقيراً في سبره لأغوار الأصابع وأسرارها.
 بل كان يتمحك بالأصابع بشكل مبتذل.
 ثم أن أصابع صديقتي أفضل بمراحل من أصابع تلك البرتغالية.
 قمت ومصصت إصبع قدمها الكبير.
 وضعت كفه في فمي سانداً بطنه بلساني الضاغط عليه برفق ومحبه.
 إحتفظت به لفترة صعب معها تنفسي
 وترتب عليها ركل وجهي بواسطة قدمها الأخرى وهي تهذي.
 فنهضت مستعيداً فكرتي عن الوجه وأصابع القدم وأسميتها هذه المرة 'الوجه وأصابع
 القدم الشبيهة'.
 بللت بريقي حاجبها وقارنته بشعر الإصبع المبلول للتو
 فاسترحت لذلك ثم قررت أن أمد نظريتي لتشمل العلاقة بين الأعضاء التناسلية والأصابع

من جهة والوجه والأعضاء التناسلية من جهة أخرى.

□

ولو لم تكن صديقتي مخمورة
لما تركتني أخلع عنها الجيبة والكيلوت الشفاف بالغ الإثارة
الذي دفعت فيه مبلغاً طائلاً وتفننت في فكّه وربطه عن طريق الفتلة الجانبية
بشكل يستهض قضيب الفيل
حتى وجدتي أشتري واحداً منه وأعلقه على مشجب المعاطف.
نسيت أن أذكر أن لدي مشجب معاطف غاية في القدم والأناقة يقف شامخاً بجوار التليفون.
وكان تعليق الكيلوت عليه هو إستغلاله الأمثل والوحيد الذي فكرت به.
كما أنني ببساطة ليس لدي أية معاطف.
لدي فقط رابطة عنق كوميدية عليها أسماك وزهور
ربما أعلقها يوماً على المشجب.

□

عدت إلى تحركاتي متحمساً لألحق ما بين شفريها وأجرب الطعم قليلاً
ثم ألحق ما بين إصبعي قدمها
وبالفعل، فقد استرحت هذه المرة أيضاً
كما أنه لا يخفى على عين خبيرة ذلك التماثل الهائل بين شكل أصابع قدمها وشكل
عضوها، كان لدي إستعداد تام وأنا مطمئن إلى وجود حوالي ربع زجاجة فودكا إلى جوار
أن أدعو من يريد أن يتأكد من صدق نظريتي ليأتي ويتحقق بنفسه.
و سأسمح له في البداية بالتثبت من نظرية الوجه وأصابع القدم،
أما إذا أراد الدخول في مسألة العضو والقدم أو العضو والوجه
فعليه أن يأتي بمشروبه.

□

عدت إلى وجه صديقتي النائم
معتذراً له عن خواطري التي تستوجب التوبيخ
ونزلت بعيني سريعاً عبر الملابس إلى عضوها الذي بدأ الهواء المنساب من النافذة في
تطبير الشعيرات المحيطة به.

تذكرتها حين كانت تقود سيارتي بسرعة مهولة، وأنا إلى جوارها

ثم كشفت الجيبة فجأة عن عضوها العريان ليطير الهواء شعر عانتها بمرح انطلق فجأة في جو السيارة وضحك متواصل أعقبته فرملة هائلة.
وقفت مقدمة السيارة أمام كلب ظل ينظر إلينا بود مشوب بالاندهاش والتطلع.
كلب يريد حقاً معرفة ما الذي يجري داخل هذا الحيوان العملاق.
ربما بسبب الكلب أحببت شعر عانتها وتعاطفت مع تطايره المروحي.
وكان يلزم لمشاعري مساحة مغلقة حتى تتبلور.
فأنجذتني السيارة.

□

رأيت الآن وجهها وعضوها كائناً متكاملأً
فجمعتها بفرحة من يلصق نصفي ورقة بنكوت من فئة المئة دولار بعد طول بحث.
قمت بإلباسها من جديد بعد أن فتحت النافذة على آخرها ليكون الهواء رومانتيكياً هذه
المررة فيطير فقط شعر رأسها الفاحم ألجارسون على بشرتها البيضاء.
ارتديت حذاءً جديداً كنت اشتريته بالأمس.
علقت الكرافته على مشجب المعاطف وابتسمت.
أضفت زجاجة الفودكا إلى الزجاجات غير المهمة.
عبثت بشكل غير دال في عدة التليفون.
التقطت لنفسي صورة مع الساكسون، ربما لأنني أحسست بالرقى أو قل الاستتارة
أحسست للمرة الأولى أنني أعرف هذه المرأة جيداً... تماماً كغرفتي.

حتى أشعر بقليل من الحياة في هذه الغرفة

حين نزلت للتجوال بين محلات الملابس
أزقب المانيكانات كعادتي
وجدت الكلب الذي نظرت إلى وصديقتي بمودة من وراء زجاج السيارة
كنت ودوداً معه - بدوري - فتبعني إلى البيت ولم أمانع.
خاصة وقد نسيت الغرض الذي نزلت له.

□

حين دخلت وجدت على الكنب رسالة من صديقتي تقول :
إنها تفتقدني لأننا لم نلتق منذ شهر وبقي على لقائنا أسبوعان أو ما شابه.
وتركت لي طي الرسالة صورة لتقديمها طالبة مني التفكير فيهما بعمق
وعدم اللهاث خلف أصابع أقدام أخرى.

□

في الأثناء كان الكلب يعبث بالكرافته ذات الأسماك والزهور
محاوياً انتزاعها من على مشجب المعاطف.
قمت بإلباسه إياها عساه يستريح،
فنسيها وقفز إلى الكرسي المستقر قبالة الكنب
وكانه يتأهب للتصريح بشئ مهم ثم جلس في استسلام.
كنت متعباً لدرجة بدا معها وكأنني ظللت أتجول بين المحال مدة شهر
فتمددت متبادلاً بعض النظرات المطمئنة مع الكلب.
تحدثت إليه في مسألة المانيكانات شارحاً ولعي - المكتسب حديثاً - بمراقبة الأجسام
السائنة والقدرة على معرفة الشخصية من خلال أوجه الشبه بين الأعضاء.
وشكوت له احتياجي في بعض الأحيان إلى التواجد مع المانيكان داخل نفس الفاترينة
حتى تتبلور مشاعري جيداً.
كما أخبرته أنني مهتم - من وجهة النظر الأنثروبولوجية - بمتابعة الفروق بين أشكال البشر
المختلفة وتقصي عائلات الوجوه والأجسام المتباينة.
فنبح موافقاً لكنه ألمح إلى أنهم لم يطوروا بعد علم الـ *Dogology*
بما يتيح له الحديث باستفاضة في هذا الموضوع.
أعتقد أنني رحت في النوم قبل أن أراه واقفاً على الكرسي وممسكاً بالساكسفون
محاوياً عزف لحن كلبى* عليه.

□

نام الرجل إذاً
فلأتحدث عنه بضمير الغائب دون حرج
فهو فقط لم ير الكلب عازفاً الموسيقى
بل بدا له شعر صديقتة الفاحم ألجرسون كباروكة على رأس الكلب.
فقام - لا يزال نائماً - ليلتقط الكاميرا ويصور الكلب

وإذا بالصورة بين يديه تتحول فجأة إلى ماركة الإسطوانات الشهيرة في الخمسينيات التي تتخذ من الكلب والنفير علامة لها. فهرع إلى أسفل الكنبه ملتقطاً البيك أب نسيت أن أذكر أنه يحتفظ -فيما يحتفظ داخل هذه الغرفة الضيقة المكتظة- ببيك أب ورثه له أبوه الذي كان يهوى التسجيلات. وهو يضعه أسفل الكنبه لأنه لم يعد يجد وظيفة له، أو ربما للحفاظ على مساحة الغرفة المتآكلة وضع اسطوانة على الجهاز ومسح الإبرة بفرشاة الأسنان. ولم يعد يلتفت إطلاقاً إلى نظرات الكلب المستعجبة ثم رقد على الكنبه من جديد محاولاً النوم على صوت الموسيقى المتحشرج نظراً للخدوش العديدة على سطح الإسطوانة انطلق لويس أرمسترونج بصوته الأجنس مغنياً 'هاللو دوللي' لباربرا سترايسند فظن الكلب أن هذا من باب الترحيب به ولم يمانع -رغم أنه ذكر- في أن يكون اسمه دوللي خاصة وأن باربرا سترايسند لها أنف يشبه إلى حد كبير أنف صديقة صديقه.

□

نام الرجل وظل الكلب بباروكته السوداء وساكسفونه يحدق فيه ولم أكن موجوداً هناك لأشهد على طبيعة تلك النظرات وهل كانت تتفحص جسد الرجل أم لا لكنها كانت مشوبة بالود إلى درجة ذكرتني بيوم دخلت مع جثة أبي إلى الغرفة المخصصة لتغسيل الأموات قبل انتقاله إلى المشرحة. قبلت جبينه وهو نائم على السرير المتحرك عارياً تماماً. كانوا قد أطبقوا له جفونه التي أخذ لونها في الاحمرار القاني نظرت إلى عضوه، وإلى قدميه... أحببته كثيراً وقتها... وخرجت وهم يهيلون الماء والصابون على جسده بطريقة روتينية لم يكن مطلوباً منهم أن يغسلوه بمحبة على أية حال لكنني وجدت تشابهاً بين نظراتي وقتها إلى جثة أبي وبين نظرات الكلب إلى الرجل النائم ولو كنت موجوداً هناك لاستوثقت من ذلك بنفسي وما لجأت إلى التخمين

كأن أظن أن النائم يحلم الآن بجسد صديقه النائم ومراقبة كل جزء فيه من جديد
وتذوق أجزاء بعينها ومقارنتها بالأخرى... إلخ.
ولو كنت مقتنعاً بنظريته أو كنت أكن له مودة من نوع خاص
لما تورعت عن تفحص جسده الغاي في على موسيقا أرمسترونج المتحشجة بسبب خدوش
على سطح الإسطوانة
والتي يزيد لها حشجة صوت مطرب الجاز الأجل الذي يبدو أنه ابتلع ناب فيل
وليس بوسعي الآن سوى الاختفاء لأن الرجل يوشك أن يستيقظ.

□

حين أفقت وجدت الكلب نائماً قبالي
ورابطة العنق لا تزال في رقبته
وقد حلمت طوال نومي برجل يراقبني ويستنكر أعضائي
بل ويقترح تعديلات عليها
وحين لا تجدي التعديلات كان يركب في أعضاء بديلة
وقد استبدل قضيبى بأخر أسود تماماً وكان شكله غريباً وسط جسدي
فاعترضت
لكنه أخبرني أنني إذا قبلت القضيب الجديد فسيغني لي أغنية هالو دوللي
تلك الأغنية التي فقدت إسطوانتها منذ حوالي شهر
فوافق
وظل يغني مخاطباً الكلب بدلاً من باربرا ستراسند
فجاءت صديقتي واعترضت على ذلك
ولكنها حين رأته بقضيبى الجديد استلقت على قفاها من الضحك
ثم خلعت شعرها الأسود الفاحم ألا جرسون ووضعته على رأس الكلب
الذي ظل ينظر إليها بمودة... حتى وهي صلعاء...
وبلا إصبع قدم واحدة...
أخرجت صورة قدمي صديقتي من الرسالة
ونظرت إلى أصابعها بتقدير ثم قبلتها.

□

سأنتظر أسبوعين آخرين حتى تأتي

حتى نمارس الحب
 فتغفو بعدها على موسيقا أرمسترونج
 وأراقب وجهها النائم
 أمص إصبعها ثم ألعق حاجبها
 أقارن ما بين الشعر هنا وهناك
 ألهو بجسدها الساخن والراقد بلا حراك في آن معاً
 التقط الصور لي ولها
 للكلب والساكسفون والكرافت والمشجب
 للتليفون والبيك أب والكنبة
 لزجاجات الخمر غير المهمة
 ربما أشعر بقليل من الحراك
 ربما أشعر بقليل من الحياة
 في هذه الغرفة الضيقة.

الحياة في هذه الغرفة

حين عادت صديقتي من السفر
 ودخلنا الغرفة معاً
 وجدنا الكلب مشنوقاً بالكرافتة
 ومدلى من مشجب المعاطف
 سألت في الجوار عن الرجل الذي كتب عني شيئاً أثناء نومي منذ بضعة أيام
 فقالوا إنه ميت منذ زمان بعيد
 ما حدث حقيقة قد يبدو شيئاً مخجلاً
 إذ أنتي بينما كنت أراقب المانيكانات
 وجدته داخل الفاترينة، يصلح من وقفة إحداهن
 فطلبت منه

— دون معرفة سابقة ودون أن أكون مثلياً كما توقع هو—
 أن أعطيه مبلغاً من المال مقابل أن يأتي إلى غرفتي ويراقبني أثناء نومي

ثم يكتب ما يحلوه من ملاحظات
ولكن كيف طاوعه قلبه أن يفعل هذا بالكلب؟
لا أعلم كم نهار مر علينا ونحن جالسان على أرض الغرفة
أنا وصديقتي
ننظر إلى بعضنا وإلى الكلب
ونبكي
تبادلنا منذ عادت من السفر الكثير من العناق والقبلات
الزهور والآيس كريم
قصاصات الجرائد المضحكة
خرجنا إلى البارات
سمعنا الموسيقى وسكرنا
تحدثنا في أمور مخجلة
ولكن ظللنا نؤجل ممارسة الحب دون أن ندري لماذا
ربما لأننا شعرنا أن الموت قد يعقبها
و لو متنا سوياً في هذه الغرفة الضيقة
فمن سينظر إلى جسدنا بمحبة بعد أن فقدنا الكلب.

□

في اليوم الذي قررنا فيه أن نمارس الحب
اصطحبتها إلى المتحف الروماني
فمارست هوايتها في تحسس أجسام التماثيل
وتمرير أصابعها على رخامها
برفق وإدراك بالغ لكل ثنية قماش
وكل حركة إصبع، لتجاويف العيون، مفارق الشفاه وسحبة الأنوف الطويلة
وقبل أن تغادر... رفعتها في الهواء
حتى تقبل التمثال الذي أحبته في فمه
خرجنا من المتحف ونحن نشعر أن هذا التمثال
بصنده وأصابع قدمه المنمقة، وعباءته الرومانية
كان يتبعنا كظلنا في الطريق إلى الغرفة

فأسميناه دوللي
ولا بد أنه لم يمانح حين وضعنا له موسيقا آرمسترونج
وتمددنا متجاورين على الكنبه
ثم رحنا في النوم
مثله تماماً
مثل تمثالين!

١٩٩٨ - ٢ - ٢٦

* ليست صفة 'لكب' ولكنه ترجمة لـ *cynical*.

جماعة الصمت المطبق

ينبغي أن أُصرِّح بأنني أجد نفسي، لحظة استحضار الحال الراهنة للشعر في فرنسا، في وضع مُحْفِق، وتَعْسُفي بخاصة. أولاً لأنه سوف يبقى من بين ألف شاعر يجب أن يُقال فيهم بعض الكلام، شعراء بهذا العدد تقريباً حبيسي الصمت الذين هم أسراه في العادة، وثانياً لأن ما سوف يكون له مستقبل من بين النزعات المختلفة التي تظهر اليوم من خلال المجالات، والمنشورات المتنوعة، قليل جداً. يُضاف إلى ذلك أن شائعة كامنّة تتوقّع للشعر مُستقبلاً يبلغ من السواد درجة يبدو معها أنه في طريق الاختفاء الوشيك. ربّما باستثناء أن دُنُو الأجل المزعوم يدوم من دون شكّ وقتاً أطول ممّا ينبغي، وأنّ الأحداث تُبين في الواقع عدم معنى هذه التوقعات التحذيرية إلا بمقدار ما تسمح لتجار الكتب اختلاسا في مُنتهى السهولة. فمن البديهي أن الصيرورة المشتركة للأشياء، كصيرورة الأفكار، ترتهن بالاستخدام الذي نختاره لها. والحال أنّ الاختيار غير عادل بطبيعته؛ لأنه يُهمَل في الطريق قسماً من الواقع هو نفسه نتيجة له. إذا إنّ كان لأبَد للشعر من الاختفاء بمرسوم، فينبغي القبول بأنّ هذا سوف يرتهن حصراً بقرار لا بواقع. إذ يعني تشريع موت جنس أدبي، في الحقيقة، المشاركة في اتجاه اختفائه والتخلص فوراً من المشكلات كلّها التي يُمكن أن يُثيرها حضوره وواقعه في المشهد العام لضروب الوجود.

تُقهِمنا المعلومة اليومية التي تُشكّل الإشاعة على الفور جزءاً منها، أنّ كلّ ما يتصل بالواقعي يبدو مُعطى دُفعة واحدة، بوصفه مُرتبطاً بالمكان والزمان عن طريق حمية القصد الفريدة ذاتها. فهو يعتمد على هذا الالتحام العقلاني القاضي بأن يكون للمعنى معنى، وبعبارة أخرى، بأن يبقى مجموع الروابط التي تُكوّن نسيجه في حال العمل. إلا، إذا شئنا، أن تشترط الرابط المعنى دوماً علاقة الاستخدام التي هي تعبيره النوعي، وأن يختفي الرابط

مع اختفاء الوقائع التي كان يجمعها في كل مترابط، قابل للقراءة. بدءاً من هذه اللحظة، تنقلب جوانب كثيرة من واقع توازنه غير مُستقرّ أصلاً، مُنتظرة أن تغرق بشكل نهائي في لامتني ليس في مُستطاع الفنّان، بوصفه الممثل الذي يجعل العلاقة بحقيقة مُتعالية مُمكنة، أن يُغيّره إلا بثمن تضحية باهظة وقاتلة. لقد شدّد على هذه الحقيقة التي تتعدّى كثيراً مسألة الصيرورة الشعرية، برنار نويل *B. Noël* إبان السبعينيات بصيغة واضحة ومختصرة معاً؛ إذ كتب: «لا وجود إلا للمرئي»، «ولما يُستأصل من ذاته».

تشدّد هذه الفكرة، التي أتى بها شاعر معاصر كبير بعبارة مُضادّة، على أن الشعر ليس فقط عكس النهائي، بل يشمل الواقعيّ بأكمله مُتخطياً الصورة التي كان يجب أن يبدو فيها. وما إن توضّح هذه الحقيقة حتى يسهل التحقّق من أن المعلومة الإعلامية استنتجت القسم الأكبر من تأويله، هذه المعلومة التي تكشف خصائص الوضع العام للعالم بقدر ما تجهد في إخفاء نتائجه. لأنّ تدمير الحياة مُربح، بينما صيانة الشعر ليست مُربحة في شيء. يتبين إذاً أن كل ما يتكوّن منه الواقعيّ صائر إلى الزوال، اللهم إلا إذا دخل في مشروع فضل قيمة مباشرة ما هي في النهاية سوى انعكاسٍ جشع غير مُعلن، لكنّه مُتقاسم على نطاقٍ واسعٍ. لطالما تكلم الشعر لغة الحياة والحقيقة، وبالتالي يبدو جلياً أنّه، بتأثير هذا الخيار العام، يتوجّه في طريق الاختفاء بعدمٍ اكرث تامّ. يبقى، رغماً عن هذا، أن احتضاره يبلغ من الطول والصعوبة ما يجعلنا على حقّ في أن نتساءل عمّا إذا كانت فترة الموت المعلنة ليست ببساطة أكثر من هوامٍ تُغذّيه جماعة لا يمكن أن ترتاح نظرتّها لما يشمل النظرة المعنيّة، ويضمّها دوماً.

يبدو أن لسان الحياة والحقيقة الذي هو الشعر يتميّز عن مجرد اللغة التي هي التعبير الكاذب عنهما. إذاً أمنية الشعراء، خلافاً لما كان يظنّه الفيلسوف الوثوقيّ أفلاطون، أمنية حقيقة من أجل الواقع، أمنية يبلغ تحقيقها من الصعوبة ما يوجب عليها، لكي تتجسّد، أن تأخذ في الحسبان دروس التاريخ، وأن تتمثّل التجارب المستجدة لحدثة مُخدمة عرفت كيف تكتشف قدرات المُخيّلة الإبداعية الأبعد، في ما وراء الحدود التقليدية للكتابة. فبعد الرمزيين، والدادائيّة، والسوريالية تفوّقت انزياحاتها على هواماتها في الثورة، وبعد آرتو *Artaud*، وباتاي *Bataille*، والشعراء-المفكرين للعبة الكبرى¹، وميشو *Michaux* الهائل، استحال نهائياً أن يُكتب شعرٌ يظلّ خاضعاً للقواعد الكلاسيكية، وقواعد النظم التقليدية غير الكافية، من الآن وصاعداً.

لقد أسهم خلط الحدود بين النثر والشعر، بين النظرة الشعرية والفكر الفلسفي، إسهاماً فعالاً في تضليل جمهور متعود منذ قرون على موسيقى معينة للغة. غير أن الحقيقة الشعرية كانت بهذا الثمن، وأتاحت هذه الثورة الكبيرة بالمقابل وضع الشعر حيث يجب أن يكون، أي في كل مكان. فهل نرى، عندما نتمنى أن ندفع التعليل بعيداً أكثر، ما تدين به للشعر نصوص مثل المسخ أو مستوطنة العقاب؟

هذه الحقائق كلها، المرتبطة بتكاثر الأكاذيب اللغوية للتجارة الصغيرة، يمكنها بالفعل أن تقود إلى عد أن الشعر في طريقه إلى الاختفاء المتزامن مع اختفاء الحقيقة والتنوع الذي يستند إليه تعبيره، بينما يكفي، في الواقع، أن نستعلم، على الأقل، لكي نكتشف أن الشعر لم يتعاف أبداً بمثل ما تعافى في الخمسين سنة الأخيرة. حقاً لقد عرف الناشرون الصغار كيف يجدون في المجالات العديدة التي كانت تصدر، المادة التي كانوا في حاجة إليها لتغذية إنتاجهم، ولكي يشغلوا قسماً من السوق يعده الكبار عديم الأهمية. وقد أسهموا، بشغف وحزم، إسهاماً قوياً في نشر الشعر على كامل أرض فرنسا، مكونين بذلك مخزوناً لا ينضب من الأصوات الخفية، من إمكانات مشرفة غالباً، وأحياناً مثيرة للإعجاب. ومع ذلك فالشعر، كأى شيء في الدنيا، لم يكن يستطيع التملص من عقاب التاريخ والزمن، وعلى الرغم من كل شيء، اختفى بعض الشعراء تقريباً بالسرعة نفسها التي فرضتهم بها نوعية خياراتهم، وإنتاجهم. ومن جهة أخرى، لئن عدنا الشعر غير مقبول، وكذلك غير موجود، فنحن مدعوون في اللحظة نفسها إلى أن نكون حالة فوق افتراضية لا يسوغها إلا الشاعر ذاته، بوصفه مفكراً عفا عليه الزمن، مفكراً عاطفياً إلى حد ما، على حين أن الذين لا يقرؤون، في غالبيتهم العظمى، لن يكون لهم من هم آخر غير أن يجعلوا الكلمات تكذب لكي يستخلصوا منها النصيب الأكثر فائدة، مما يعرضها لأن تكون فارغة من كل معانيها، ويعرضها، كما هي عليه الحال للأسف، للاختزال إلى صياغات رياضية توفر سرعة تسيقها للهيمنة كل فرص التحصن ضد ما هو أسوأ. فإعادة التوزيع الوحيدة التي يستطيع الشاعر أن يتوقعها على هذا النحو من العاطفة التي تغذي حمية حياته، قد تتلخص فقط بمناسبة أن يحمل عن العالم نظرة مختلفة عن النظرة العامة. لكن أليس هذا كافياً عندما يحمل إلينا، كل يوم، البرهان على أنه إن لم ينظر إلى العالم من زاوية مختلفة، فينبغي القبول بالاختفاء معه في يوم من الأيام؟

إذاً ما الذي قد يشمل الشعر الذي يخيف، جزئياً، بعض أولئك الذين لا يقرؤون

شعراً أبدأ ؟ واليوم، سيكون شاعرٌ يُبين أنه واقعيٌّ إمّا مُزيّفاً يتقاضى ألفاظاً، وإمّا بريئاً، أعني شخصاً يبذل كامل طاقته لكي يُدافع عن سياسة وجودٍ لا يُجاوز تعيينها، وتحديدُها الكميّ ما يُمكن أن يكونه الكون الحيّ ذاته في تعبيره المباشر. على الرغم من أن ليس ثمة، من جهةٍ أخرى، أيُّ داعٍ لمنح الشاعر امتياز النية الحسنة أو الصرامة الأخلاقية اللتين قد تنقضان أعضاء القبيلة الآخرين، فاختياره النبيل يجعله، على الرغم من كلِّ شيء، أقلَّ مدعاةً للريبة من أشباهه نظراً لأنه غير قادرٍ إطلاقاً على أن يكسب الحد الأدنى لفائدة مالية من نشاطه النبيل، وعديم الجدوى.

وعلى الرغم من ذلك كله، لئن بقيت اللغة المشتركة بيننا حيةً إلى اليوم، فالنصيب الأكبر من هذا يعود إلى فضله. لأنه لا يستطيع الكتابة إلا بمنح الألفاظ زمنَ التحركِ الضروريّ لكي يُعدّل بما يكفي منحنى العدسة الذهنية التي تُقدّر من خلالها العالم والأحداث التي تجري فيه. من هنا تتأتى ندرة أن يكون شاعرٌ متواطئاً مع السلطة، وهذا موقف استثنائي يجعل منه، من جانبٍ آخر، مُفكراً بمستوى الفيلسوف أو الكاتب الروائي. ذلك أن المادة اللغوية التي يعجنها ذهنه ليست أقلَّ من مادة واقع عارض من دون شك، لكنّه جوهريٌّ بكلِّ ما تحمله الكلمة من معانٍ. ولرهان كهذا على النوعية ثمنٌ ليس بأقلَّ من ثمن الحرية الكاملة التي يرتهن بها الفنُّ ارتهاناً مطلقاً.

ها نحن نجد إذا ما يُسوّغ تساؤلنا عمّا يُمكن أن يدفع كثيراً من الأشخاص المنزويين إلى التضحية بوجودهم الخاص من أجل ما تُعدّه أغلبية الآخرين يوتوبيا لا واقع لها ولا أساس. ومع ذلك، فالحقيقة قائمة بصورة حاسمة: يُكتب من الشعر الآن في فرنسا أكثر ممّا كُتب قبل الخمسينيات. ولا علاقة بالتأكيد بين هذا والحال العامة للعالم. فكلّ مرةٍ تنهار فيها قيم الإنسانية فعلاً، لا يتأخر ردّ الفعل لحفظها. ممّا يُمكن أن يكون نشيد البجعة، أي الصرخة وتداعياتها في سلسلة من الأصداء السابقة للنشاز. حتى لو كان الأمر كذلك! فلمّا كان الشعر وما يزال الصرخة المؤكدة للارتقاء البشري، فمن المحتمل جداً، بالمقابل، أنه حتى في نهاية كارثة أرضية، أو بعد تدمير هائل للنوع البشري، سوف يبقى ما يكفي من الأدمغة الصالحة لتكثيف مُلخص رؤية يستمر من خلالها إنتاج مطالبة بالهوية ضدّ كلِّ بربرية عمياء، وضدّ الاستغلال المحموم للكائن الحيّ. فهل ينبغي، مع هذا، أن تُقدّر قيمة الكلام بمستوى التضحية التي يتطلبها تأسيسها ؟ لا، أبداً. لكننا نعرف، من الآن وصاعداً، أن المعنى لا يُستفد، والجهد لا ينتهي. ولو لم يكونا كذلك، لما كان من معنى للجاذبية التي من خلالها يتماسك كلُّ شيءٍ أمام أعيننا.

إذاً من تحصيل الحاصل أن يكون الشعر في كل مكان حيث يستبسل الكلام في الألياذب أبدأ. لكن هل يكفي قول الحقيقة أو الرغبة فيها حتى يكون المرء شاعراً ؟ طبعاً لا. إذ يبقى كل خيار غير مُتفحص كفايةً محكوماً عليه بالظلم بقدر ما تجنح فيه جملة إلى توجيه النظر صوب نقطة تلاشٍ تحطم أية فرصة أمام صيرورة الأقسام التي استيعدها منظورُها. كذلك تبين هذه الواقعة غير المُحتملة أن الشعر لا يمكن أن يكون محصوراً فقط في تعبير فكرته. وفي النهاية، نتساءل مرة أخرى أيضاً، أي معنى يمكن أن يتخذ أكثر الكلام صحةً وضرورةً في صحراء عامرة بالنفوس الشبحية الأكثر شرهاً، منذ الآن، إلى الشرود والتكنولوجيا، منها إلى الحقيقة ؟ ثمة شيء على الأقل يبدو الآن أكيداً : يوفر دخول الشعر في المجالات كافةً حدوداً جديدة للفضاءات التي يخصصها الروح. فلا لزوم مثلاً لتقديم دليل على أن الاختلاطات الثقافية تولد الشروط المُستجدة لمنفذ جماعي خارج حلقة اختزال اللغات الوطنية من كل نوع. فالشعر ليس لغة سلطة، بل لغة دولة، لا الدولة الأمة بالتأكيد، بل مجرد دولة الكينونة والسر الخفي.

يقال في البلاد الأجنبية، وحتى في قلب فرنسا، إن فرنسا أرض المدارس والجماعات الأدبية. ويقال أيضاً إن اللغة الفرنسية، العقلانية بإفراط، لم تخلق للشعر. فهل ينبغي أيضاً أن نصغي إلى توافه كهذه حين يبدو التراث، على العكس، غنياً إلى درجة أن معظم الشعراء الفرنسيين لا يصلون، هم أنفسهم، إلى أن يحيطوا بالمدى الضيق لفترة جيل واحد ؟ فهل ثمة في ملامح هذه النزعات كلها، خط فكري يظهر منه الوضوح ؟ وانطلاقاً من أي شيء يمكن القول عن قصيدة إنها عظيمة أو ضحلة حالما تدعو إلى التفكير ؟ لقد حفظت، أنا شخصياً، كثيراً من القصائد الرديئة والجيدة. فالسألة، في الشعر، كما في فن الرسم أو النحت، مسألة علاقة. وفي النهاية، تتفوق وظيفة واحدة هي وظيفة الاستعمال.

إذاً الطريقة الأضمن ليكون المرء شاعراً أو هاوي شعر متوراً، هي أن يقرأه قبل أن يكتبه، وبعد ذلك، يمكن أن يعتمد معيار النوعية في ضوء ضرورة سوف يكتشفها القارئ بشرط أن تراوده الفكرة الحسنة بأن يعد هذه الضرورة ضرورته. وهذا يتطلب من الشاعر، طبعاً، بوصفه مزوداً بالكلمات والأفكار، ألا يسكب شعره لا في الحكم المسبق لموضوعية متأصلة، ولا في حكم مذهب عاطفي مُفرض أو مُتعال. وعليه تنتج النوعية من لزوم أقصى تبقى غايته الوحيدة مُتجمعةً بأكملها في البحث عن توازن لفظي يُجمل الواقع ولكنه لا يشوه منه المقصد الأصلي. فالشعر، كأى شكل تعبير، يمكن أن يظهر أنه بسيط، لكنه ليس تافهاً

أبداً. ولئن غدا كذلك بسوء طالع، فعندئذ يُمكن أن يُعدَّ ظاهرة لغوية عارضة. ولكي يتنبه بعض شعراء القرن العشرين إلى هذه الحقيقة في الوقت المناسب، عكفوا بدراسة على حماية الشعر من المؤثرات المنحرفة للغة، مُختارين من الواقع موضوعات شعرية، أو ناقلين تمرينهم صوب ممارسة تشكيلية مثلما يفعل اليوم جان-لوك باران *J-L. Parant* أو حميد طيبوشي. وبذلك دفعوا الشعر صوب فضاء يُفترض أن تتحدث فيه الأشياء عن نفسها. لا ريب في أن تحولات الموضوع الشعري، هذه كلها، لم تولد في يوم واحد. أما شعر السنوات الخمسين الأخيرة فيبدو تماماً أنه يتميز جوهرياً بالمقدرة على استثمار ميادين الوجود والفكر كافة. يعود باتجاه الواقعي لأن السلطة تحرمه منه. والشاعر يعلم اليوم أنه لم يعد يكفيه أن يُعني لكي يوجد، وأن عليه في الوقت نفسه، لكي يمنح كلماته الخاصة معنى، أن يغزو أرض الإيماءات والاستخدامات التي صادرها منه منطق الإنتاج الصناعي، حاكماً عليه هكذا بأن يختفي بصمت أو أن يقاوم بكامل قواه قسوة إنتاج مستمر فوضوياً خارج الرقابة والإحاطة.

لم يعد الشاعر يتمنى اليوم أن يضع نفسه محلّ القديم الذي لم يكن أجره إلا قبراً، والذي كان نجاحه العارض يأتي بعد موته على أية حال. يلتحق لزومه بلزوم التجمعات البشرية المقيدة. فإذا استمر في الكتابة، فذلك من أجل الجماعة البشرية بقدر ما هو من أجل نفسه. إنما يريد هذه الحياة الحقيقية حيث يُسمع رنين صوت الأشياء. وأياً ما كان الارتفاع الذي قد يبلغه صوته الخاص، يريد أن يشعر بأنه يعيش في عالم يمكن أن تتجلي فيه المنظورات الأكثر ظلمة، وتصير منظوراته الخاصة. يستند إلى الوقائع الأكثر اختزالاً، ويهمل الواقع بأشكاله كلها التي يُمكن أن تتخذها، وتتحد بهذه الحمية اللغوية العالمية التي يستشعر أن معناها لا يُستفد. يعود إلى اعتياديّ الأيام مثلما يُعاد نحو منبع العاطفة. تكاثرت الجوقات بالتأكيد، وتبعثرت الأصوات. والصنع الشعري، المحروم من سند ثابت، انحلّ أحياناً في شعر مُتغيّر الشكل، لكنه حمل إلى الفكر مظهراً يحتاجه لكي يتمكّن ذكاء النظرة من العمل.

على عتبة هذه الغاية المطلوبة، التي هي بالأحرى بداية جديدة، تبقى إذاً هذه الصرخة المحبوسة الباحثة في كتلة الصمت عن مخرج خليق بأن يرد إليها نفس القوة والحياة. وبالتالي يبدو ضمان أن الشعر سوف يبقى، خلافاً لكل توقع، فترة طويلة تجعله يبيّن قدرته على التخلص من تأثير المضاربة والسوق، وهذا هو الواقع بالضبط. ففي البلاد الصناعية المتفوّقة، غدا الشاعر الحديث إنساناً يبقى وطنه الوحيد، الآن أكثر من أي وقت

مضى، وطن الكلمات، وما لم يجد المنبع في ذاته، لا يبقى أمامه إلا أن يستسلم للمعجم لكي يمنح معنى لما لم يعد يعني شيئاً. لا ريب في أن الواقع ليس بهذه المساوية، لكنه ليس متألقاً. ومرة أخرى نقول إن الخطأ لا يعود إلى كتاب نشيد حولته الضرورة إلى صرخة، بل يعود إلى مُصادرة وطن تصير القصائد الأكثر تأثيراً، في غيابه، خالية من أية خشونة. حتى شاعر التجربة الداخلية الكبير الذي كانه هنري ميشو، لم يستطع، حين زار الداخل، إلا أن يستسلم لواقع الخارج الحتمي. لقد كسب في ذلك، بغية أن يحفظنا ويحفظ نفسه، ما يكسبه الشعراء الكبار نتيجة العمل والعناد: المقدرة على الرؤية بدماعهم كما يعيونهم. غير أن ميشو لم يجد من الضروري، مثلما فعل بعده برنار نوبل، توضيح عاجل للقراءة بين الحقل الشعري والحقل السياسي، كاشفاً بذلك حضور ورشة ضخمة سبق أن شدد الأبير كاموضمناً على ضرورتها. مع برنار نوبل، يغدو الفعل الشعري السياسي الذي لا ينتهي هو القاعدة، وهكذا يكتمل حلم بول إيلوار *Éluard* بالشعر غير المنقطع. فيفضل جهده الجبار، غدت الكتابة الشعرية سياسة إبداعية للحضور والحاضر، فنّ محو الذات من أجل الجماعة، وباختصار، التعبير المثمر لمثالية شعرية لا نظير لها. إذا تكوّن المثالية، بدءاً من الآن، في نظر من يقبل عبثاً على الأقل، الدرجة الأعلى من الوعي، والرّهان الذي يمكن أن يراهنه مفكر على مستقبل الشعر. حتى ليمكننا الذهاب إلى حد القول: يبدو الشعر اليوم أنه الدين الأوحّد (بالمعنى التأثيلي للمفردة) المقبول إنسانياً لأنه يتملص من العقائد الاختزالية، ويجدد نفسه باستمرار. وحيث إن الشعر موحد في ما وراء أشكال التمييز الخاصّة باللغات المختلفة التي يعبر بها، فهو يتقاسم مع الواقعيّ التنوع، والديمومة، والتحوّلات غير المتوقّعة. يُثبّت فوق ما يصوغ ويحدّد، أفقاً مفتوحاً بشكل كامل، ومُشتركا بين أشكال الأفكار كافة. أن تصبح في مستقبل قريب، رقابة مباشرة على الفكر الإبداعي نزعة كثير من الحكّام الحاليين، فهذه حقيقة ممكنة بالتالي، لأننا حتى لو لم نصل إلى ذلك حتى الآن، تُظهر عدّة علامات أن حرية التعبير شعرياً تبدأ بدغدغة أسياد قدرنا دغدغة فعلية.

لولا اللغة التي يُنمّيها الشعراء بأنّاء، لما وُجد الشعر إلا على شكل ملمح ظاهر، إلى حدّ ما، لشعور لا يمكن إبلاغه. هذه، لاشكّ، بديهية، لكنها أيضاً حقيقة يخشى أن يحجبها، في النهاية، دُخان اللغة. اللغة العاملة، واللغة فقط، تُرافق في رؤوسنا صوتاً صامتاً يبدأ أولاً شبيهاً بصوتنا الخاصّ قبل أن يرنّ يوماً بوصفه صوت الآخر. حين يكتب شاعر، يعود ليصير ينبوع الأصوات كلّها التي تتركّب وتتقاطع، هذه الأصوات التي تحمل القصيدة غير المكتملة صوب قصيدة القصائد كافة، وفي الأعلى، صوب منبع كل شعر. ولئن لم تكن الكتابة، في

الواقع، إلا طريقة مُعيّنة في تنسيق الألفاظ، فإنّ حاسوباً عالي القدرة يُمكن أن ينتهي بسهولة من حل مشكلة الشعر. هذا الافتراض الجميل، لكنّ الشيطاني أيضاً، ينهار أمام مجرد تأكيد أن العالم لم ينته بعد، وأنّ ثمّة دوماً، داخل الزمن المدرك، غرضونا ليست من طبيعته، غرضونا هي بالتحديد الفضاء الذي في مجاله يُخاطر مستقبل اللغة والفكر. وأن يكون كل شيء أُعطي مرة واحدة، لا يعني طبعاً أنّ المعطى كله قد اكتمل. وتوقيع شاعر لا يُشير على الجملة إلا إلى حضور منبع شعري مُشترك ترده لترتوي منه كل المصادفات التي تنتظر اكتمالها. أمّا صوت الصمت التام، فيجد بنفسه طريق تناغمه الأعظم بين الأزمنة التي تتلقّى حساسيته ببساطة. إنّما تقترب من الإحاطة بالمسألة، حين نفهم أنّ منبع الشعر يولد من التقاء يشبه التقاء المنابع كلها: تلاقى الماء والتراب الذي هو مكان تجمعه. على صوت الشاعر، تماماً كما على ماء الينبوع، أن يتألف مع التراب حيث يصبّ قبل أن يتفجّر بعد مسار طويل، وصامت، وجدّ مُظلم صوب السماء التي ما إن يلامسها حتى يُدندن نشيده الصّاي، هذا النشيد الذي لا يُمكن سماعه بأية طريقة إلا ساعة تفجّره. ما من أحد استطاع أن يدرك هذا النشيد إلا عن طريق صداه، لكنّ حضور هذا الصدى وحده يعلن وشوك ولادة قول جديد تحمل إليه كل لغة مساهمتها. إذ ترجع القصائد كلها إلى منبع الصمت هذا الذي يمنح الكلام جرّسه الصحيح. وجرّس ينبوع الصمت، المتوتّر هو الذي يشترط كل شعر، هذا الجرس المتوتّر الذي يُكوّن مقياس القصيدة حتى في لحظة قراءتها. فكل قصيدة مردّدة هذا الصدى، تقود في الحقيقة صوب منبع الصمت التام، منبع الصوت الذي يصنع صورة لا غاية لها إلا أن يكون العالم ما ينبغي أن يكون عليه، وليس ما نتمنى أن يكون.

الاستخدام، في الشعر، أفضل ألف مرة من الموهبة، حتى لوقاد إليها، لأنّ الشيء ما إن يُقال حتى ينبغي أن يُعاد قوله، ويُعاد باستمرار إذا شئت أن يستمرّ في وجوده. ما أقوى الشعر حينئذ، ما أقوى اللحظة التي تبلغ فيها الكلمات أقصى الدقة والكثافة، وتتألق النظرة بكامل خارجها، وبكامل داخلها! يبقى أيضاً أن نعيش ما كنا قد رأيناه. فإذا لم يكن الأخدود الذي تحضره كلمات الشاعر في المكان والزمان إلا موضوعاً عقلياً، قلّ أن يُساوي الشعر أكثر من إعلان دعائي، وواحد من هذه الكُرّاسات التي بلغت سيادة اللغة في إنتاجها حدّاً تدفعنا معه إلى الاعتقاد بأنّ ليس للكلمات من جسد، وبأنّ في مقدورنا أن نتصرّف بها على هوانا. إذا هم الشعراء اليوم أن يُعيدوا للكلمات جسدها الذي اختلسته منها اللغة. وإليكم الآن بعض المقاطع من هذا المسار المؤتلق الذي هو أيضاً مسار أشكال العزلة الأعلى شأواً.

رافاييل جورج Raphaële Georges

هذه الشاعرة أول شخص أفكر فيه لحظة إعداد هذا الفهرس غير الكافي، مع الأسف، عن الاتجاهات الأساسية للشعر التي تكشفت خلال العقود الثلاثة الماضية. كانت رافاييل جورج واحدة من كبريات شاعرات جيل السبعينيات والثمانينات. باغتها الموت وهي في أوج عطائها، لحظة كان شعرها يدهش أغلبنا. أوجدت مع رفيقها جان-لوي جيوفانوني *J-L. Giovannoni* المجلة الممتازة *دفاتر القرين Cahiers du Double* التي نشرت فيها أسماء غدت منذ ذلك التاريخ مشهورة. فرضت رافاييل احترامها بكرمها، وبإخلاصها لالتزامها، وبموهبتها أيضاً. مع أن مفردة موهبة ليست مناسبة لكتابتها التي تهل كامل قوتها من أصالتها الطبيعية، ومن سعة نظرٍ كان أغلبنا بعيداً عن امتلاكها. كانت تتفادى إحراج الكتابة، قبل أن يصير درجةً بزمنٍ طويل، بنشاط فتانة تشكيلية تقتلع من شعرها ما كان يبدو أنه عاجزٌ عن صياغته. لقد كانت وما تزال مشيرتنا. كانت تبدو، كرفيق دربها جان-لوي جيوفانوني، مسكونة بها جس الموت. وما كان الوجود يبدو على مستوى طموحها الشعري الذي يبلغ عندها أهمية المستوى المقدس. كانت تقول: «تعدو حياتنا عديمة القيمة، منبوذة، مُحطمة، وتصير ديمومتنا منقوصة نتيجة ذلك. مما يفقدنا حتى القدرة على النوم. فالفنّان مشلولٌ تماماً.» كانت تفرض احترامها بضبط النفس، وبصمت مليء بالحرارة والإنسانية. تتبني إزاء زملائها الشعراء الشباب، عن طيب خاطر، موقفاً عاطفياً حاضناً يوحي بالأمل والثقة. كان ميشيل كامو *M. Camus*، الناشر والشاعر، أول من نشر شعرها. لولا الموت الذي حصد روحها وهي في ريعان شبابها، لصارت من دون شك من أبرز وجوه الشعر الفرنسي المعاصر. كتب بيير بيتانكور *P. Bettencourt* بخصوص كتابها الأول المنشور بعد موتها بعنوان «مديح التعب»: «نص صوفي بلا اسم، لا يستند إلى إيمان، بل يصل إلى أعماق أعمق الفقر، ومن عمق سأمه يفهم غياباً يصير من خلالها موحياً. نص شاف لا ينهل من قرف الحياة بغية تبيئسنا، وإحباطنا، لكنه يرجعنا صوب الحياة، بعد القرب من الموت، واجتياز الهاوية، ببقاء وبراءة مرممتين.»

هذا الحضور في داخلي

يريني يقظتي

كمثل خير غالٍ على حياتي

أَحْمَلُ جَسَدَ الْغِيَابِ هَذَا
فَائِقُ الثَّقَلِ، بِالْغِ الضَّرْرِ
كَحَبِّ مَيِّتٍ
كَشَقِيقَةِ نُورِهَا الثَّرَى
عَاجِزِينَ عَنْ تَرْكِهَا.

غَدَا النُّظْرَةَ الَّتِي عَبَّرَهَا
أُرَانِي أَمْضِي، أَتَوَغَّلُ فِي الْبَعِيدِ.

وَكَلَّمَا تَقَدَّمْتُ أَمَامَ مَوْتِي
أَحْسَسْتُ بِمَا ضَاعَ
بِوَجُوبِ أَنْ أَمْلَأَ الْفَرَاغَ

مُقْتَبَسَةٌ مِنْ دِيوان «مَدِيحِ التَّعَبِ»، مَنشُورَات *Lettres Vives*، بَارِيسَ، بِلَا تَارِيخٍ.

جان-لوي جيوفانوني *Jean-Louis Giovannoni*

لاشكَّ في أنَّ كون الموت أولاً الموضوع المركزي لنظرة جان-لوي جيوفانوني الشعريَّة، جعله يعرف كيف يتقادم مُباغتته الباكرة عبر اختفاء رفيقة دربه. صحيح أنَّ التمريض، مهنته الأولى، هيئاته لتليين بعض مظاهره. ومع ذلك، لا يُمكن إلا لشاعر أن يمتلك مقدرة أنَّ اعتياداً على رؤية همود الجثَّة، يبلغ حدَّ الألفة، لا يُتاحُّ قبل أن تُغربله الكلمات. ويمكننا القول إنَّ جيوفانوني يعرض، بهذا الشكل، منظور الشاعر الكامل، منظور ذاك الذي يصل، حتى على أرض الموت، إلى التعالي على هلعهِ وتحويل الرعب إلى حياة. حتى لنخال أحياناً أنَّ هذا الشاعر، عدوُّ التصنُّع، عرف كيف يقتل من الموت جزءاً من هدوئه الجليل لكي يستخلص منه جزءاً لصالح الكتابة. حيث إنَّ كتابته المنهجية، التي لا نرجسية فيها، تجعل منه بالتأكيد واحداً من شعراء جيلنا الكبار. حتى إنَّه نمط الكاتب الذي يعود حضوره المُسوَّغ جداً إلى 'الناشرين الصغار' وبشكل أساسي إلى صديقه جان - بيير سانتيف *J-P Sintive* الذي أسس منشورات *Unes*، والذي إليه يعود فضل نشر الجزء الأهم من مؤلفاته. يبدو أنَّ جيوفانوني اللائذ، منذ فترة قصيرة، بصمتٍ يسأمُ ضروبَ القحَّة الإجباريَّة والمحسوبة

يتتبّأ، على الأرجح، بظهور قادم. لكنّ من الممكن أيضاً أن هذا الصّمت الذي كنّا نودّ أن ينتهي يُكوّن الجرس النهائي لفكرة متركّزة جداً على ضرورتها لتلعّب بالكلمات بُغية توكيد الاسم باسمه ذاته.

تحركّ ولو قليلاً
يَمَحِّعَ عَالَمٌ

□

لا شيءَ من جانبِ هذا العالمِ
إلا النداءُ
النداءُ قبل الإقلاع

□

أيُّها الرّبُّ !
إذا وضعتُ يديّ في قصيدةٍ
هل تستطيع أن تأخذهما
حين أكون قد تركتُ هذه الورقة ؟

□

أيُّها الأشكالُ الباحثةُ عن اليدِ المُخلّصةِ
لماذا تستمرّين في النظر إليّ ؟
السُّقوطُ عشرةَ آلافِ مرّةٍ
واستحالةُ قبولِ الفراغِ فيك.

مُقتبسةٌ من ديوان «الكلمات ألبسة نائمة»، منشورات Unes، باريس ١٩٨٢.

ليس لأبيّ جسدٍ حقٍّ
في جسدٍ
ما ليس هوَ

على كلِّ شيءٍ
أن يقومَ بذاته

على كل شيء أن
 يتمالك نفسه
 لا يتخذ إلا شكله
 لا يشغل إلا مكانه
 لا يكون أكثر
 مما يجب أن يكون

نصوغ كلمة
 وهذا موضوع
 يأخذ مكاناً
 خارج شكله

لا ينبغي أن تمنح الأشياء
 مكاناً
 بل غياباً
 معبراً حيث تمضي.

مقتبسة من ديوان «ابتداع الفضاء»، منشورات *Lettres Vives*، باريس، ١٩٩٢.

جان-لوك باران Jean-Luc Parant

سيكون من العبث أن نبحث في عمل جان-لوك باران الوحيد والهام عن أكثر من عشر قصائد شكلها كلاسيكي. حتى إن الشاعر لا يعد نفسه شاعراً أبداً، بل «مخترع كرات ونصوص عن العيون»^٢. ومع ذلك، ومنذ نشر نصوصه الأولى، التي جمع تقردها المذهل عدداً كبيراً من القراء والكتاب المفتونين حوله، غداً واضحاً أننا نجد أنفسنا على أرض الشعر، وليس في أي مكان آخر. وتبين نصوصه، كما تحدد من جهة أخرى الفئة غير المعتادة للعنوان المهني الذي يطلقه على نفسه، أنه يعد نفسه حرفياً أكثر منه فناناً. وقد سمعته يقول إنه لو لم يكتب في موضوع العيون، لتحول، طوعاً، إلى بقال. وهو في الحقيقة يملك كفاءة بائع يهتم بأقل مكسب. ولا ريب في أنه كان سيكون من أولئك التجار الذين يصيرون بملء إرادتهم

دائنين لأكثر الناس فقراً. إننا لنشعر بصعوبة أن نعدّ فنّاناً، بعقلية بقال، قادراً على إنتاج عمل شعري يمتلك خصائص جدّ متفردة، لكنّ خاصّة «المُخترع» التي يُلصِقها بنفسه ليست إلا طريقة في مسرحة الموقف الخاص به، الموقف الذي لم يتخل عنه أبداً، والذي يمنح جملة أعماله شهادة الغرابة التي تستحقّها.

ينبغي أن تُعزى الخاصّة المتفردة بصورة مُطلقة لإنتاج جان-لوك باران الشعري إلى حقيقة أنّه لم يفصل أبداً أعماله التشكيلية عن الشعر بالمعنى الحصري. ومن جهة أخرى، لم يبحث أبداً عن أن يكتب أية قصيدة، وليس في حاجة إلى ذلك لأنّ الشعر في نظره ليس نتاج الكتابة، لكنّه تصاعُد المسار الدائم الذي يتبعه منذ حوالي أربعين سنة بين عمل يديه وعمل عينيه. يُمثّل باران بالقياس إلى الشعر الفرنسي المعاصر ما يُمثّله نشيد العرّاف البدائي اليوم بالقياس إلى الأدب. ونُجهد أنفسنا عبثاً إن نحنُ بحثنا في نصوصه العديدة عن أدنى أثر للتصنُّع الشعري. ولئن كانت كلماته، وتكديس كُراته، كما سوف نرى لاحقاً من خلال بعض المُتقطّعات، تستدعي الشعر، فذلك في، ومن خلال تسرُّع 'صنع' جدير بأن يُجسّد أمام أعيننا، وعلى الفور، فعالية بُناه المُتقاطعة التي يذكرها الفيلسوف موريس ميرلو-بونتي Merleau-Ponty في نصوصه عن النظرة وعن الفنّ. كلّ مرّة توفّر لي فيها أن أقاسمه قليلاً من الوقت، كنتُ أفكر دوماً، وأنا أراقبه، في أنّه يمتلك فعالية الخلق في أيّ مكان جغرافي على الأرض، مهما كانت الظروف. عنده شيء ما من كيزرُ kizr يستعدّ لمجازة جبل قاف، شيء ما من مجوسيّ عائد ممّا وراء الموت، من إنسان يحمل بصمةً، ومن علم لم يعد ينتمي إلى عالمنا. ما كان باران ليكتب توقفاً إلى الجمال، فكتابته تعود من الجمال. وهي، من جهة أخرى، مُثقلة بما يكفي من الجمال لدفع ثمن ترف إدخال كلّ ما هو خارج معنى الأشياء في إعادة الابتداء الأسطورية لنفاذنا إلى الكون المحسوس. إنّه الإنسان الذي أنتج المؤلّف الذي لن يتمكن هذا العصر الوليد من تجاهله، المؤلّف الذي تُغني كلماته النور الذي يُضيء عيوننا، النور الذي يُساعدها على أن ترى ما لم تُعدّ تراه :

ويوقظني النهار

وأنا المحروم من النهار، لن أستطيع النهوض أبداً

ويوقظني النهار

ويُنهضني النهار، ويُنهضني

تجعلني الشمس متوازناً على قدمين

تُقوِّمني النار فوق التُّراب
تُقوِّمني النار فوق التُّراب
وبلا نور أسقط إلى الأمام على يدي
أنهارُ على التراب
أنهارُ على التراب
ويوقظني النهار
وأنا المحرومُ من النهار، لن أستطيع النهوض أبداً
ويوقظني النهار
ويوقظني النهار، ويُهضني
لكنَّ الليل يحنيني صوب التراب
لا يعودُ في وسعي أن أقف على الأرض
فأزحفُ تحت السماء
أزحفُ تحت السماء

مُقتبسة من ديوان «عشرة أناشيد للضياع»، منشورات *la Différence*، باريس ١٩٩٤.

دانييل جيرو *Daniel Giraud*

بقدر ما يروق باران التعبير عن الأشياء في صياغة تحولاته الدائمة، يعكف شعر دانييل جيرو على الإحاطة بمبدأ المبادئ. وبقدر ما يتمكن باران من كتابة العالم انطلاقاً من تفكيره الخاص، بعيداً عن الكتب، يستنفذ جيرو طاقته في بحثه اللانهائي لكي يحصل عليها تامة القراءة. ولأنه كان في شبابه كيميائياً، يُمارس على ذاته الخيمياء الداخلية، ومُنجماً، وقريباً من عالم الأسرار الكبير جان كارتوريه *J. Carteret*، قادته تجاربه الأولى، منذ حبا في الشعر، إلى جولة حول العالم تأثر خلالها تأثراً عميقاً بالمفكرين الصوفيّين الكبار في الثقافة الشرقية والآسيوية. لم تفتّه قراءة كتاب واحد من نصوص الفكر العربي أو الإيراني الكبرى التي ندرك أثرها في شعره. جيرو هو الإنسان الذي لا وجود للحدود في نظره، لا وجود لأي حاضر يمكن أن نوخر عيشه ببذخ. لا ريب في أنه حلم في أن يتقاسم نشوة عمر الخيام أكثر مما حلم بالصعود الروحي للصوفيّين الكبار، لكن افتقاره التأملي اللانهائي لكبار معلّمي الفكر الصوفي يقوده في النهاية باتجاه الصين التي زارها طولاً وعرضاً، والتي صار بعد عدة سنوات من الدراسة عارفاً حقيقياً بها. تعلم الصينية، وعكف على ترجمة لاوتسي *Laozi*

(ترجمة يؤكد أهميتها المتخصص في الثقافة الصينية جاك بيمبانو (J. Pimpaneau)، كما ترجم عدّة مُقتطفات من كتاب التحوُّلات المشهور يي ينغ *Yi Jing*. لكنّ طبعه الحرّ يقوده أخيراً إلى شعراء فتح ليو الصينيين، وإليه يعود الفضل أيضاً في مبحث ممتاز عن لي بُو *Li Po*. وبذا يكون جيرو، من دون أيّ غموض، واحداً من الشعراء الفرنسيين الذين أثرت فيهم التاوية تأثيراً جذرياً حاسماً.

بَطُولِ نَفْسٍ، أَسْلَقُ الْمُنْحَدِرَاتِ
الْمَغْطَاةَ بِالتَّلُوجِ
يَنْهَدُ حَيْلِي تَحْتَ صُرْرِ الزَّادِ
التي تُوازِي الأَرْضَ
كطيارة من الشرق
حاملة الأنتى الليلاءِ
إلى شُبَاكِ الغربِ.

مُقتبسة من قصيدة «الناجي بنفسه»، منشورات *Révolution intérieure*، باريس ١٩٨٧.

عُرِفَ شعره، بفضل كلود بيليو *C. Pélieu* الشاعر الفرنسي الذي عاش فترة طويلة في لوس أنجلوس، وكان شريكه وصديقه، في ما وراء الأطلسي حيث يُعدّ واحداً من أكثر الشعراء الفرنسيين الأحياء من جيل الهبيين^٦. انتقائيته مشهورة ومُستحسنة معاً، لكنّ كلامه الصادق، وذوقه الذي لا يُقهر من أجل الحرية، بنيا شهرته بوصفه شاعراً فوضوياً. ويُقال إنه خليقٌ بأن يقوم بالأفضل والأسوأ على صعيد السلوك، وهذا غير صحيح. فهو، على العكس، ظريفٌ، وكريم، وعالي الثقافة، وموسيقيّ ممتاز. غالباً ما عزف وغنّى مع ميكي بيكر *M. Becker*، قائد فرقة بلوز *Blues*، ويعيد الإنتاج بانتظام في أرييج حيث يعيش مُتسكاً. لكنّ جيرو، من دون شكّ، فضلاً عن ذلك كله، شاعر المفارقات، وملاحق - مُنفذ لأشكال اليقين الميتافيزيقية والعقائد الاختزالية التي تلتهم الروح حارمة الفكر من استقلاله العفويّ. وما كُتبه إلا جُرعات سريعة من الروحية الحية.

ثمّة اندهاشٌ بدئي... اندهاش الوجود. يُثير أول موقف للكائن الحيّ. وهكذا
ليس إنسان العقيدة أكثر حيرة من إنسان المعرفة...

في طريق التفاني، ينسحب الصويِّ، الذي يعرف الفراغ، من نفسه كأخرين،
ويصهر (يُذيب) وعيه في الكون.
في طريق المعرفة، يعكف الغنوصيُّ الذي يعرف الامتلاء، على نفسه، وعلى الآخر،
ويجمع (يُخثِّر) وعيه في الكون.
ويلتقيان كلاهما على الضفة الأخرى...
لكنَّ أليسَ ثمةَ أكثرُ من ضفَّة ؟
أعود
نصفَ مَلِيءٍ
نصفَ فارغٍ

لا هواءَ في السماءِ الحقيقية
لا تُرابَ في الأرضِ الحقيقية
لا جسدَ للإنسانِ الحقيقي

جسدَ السماءِ من تُراب
جسدَ الأرضِ من هواء
جسدَ الإنسانِ من إنسان.

مقتبسة من قصيدة «مُلامساً ما بين الاثنين» منشورات *Révolution intérieure*، باريس ١٩٨٦.

إيف دي مانو *Yves di Manno*

غالباً ما تُشكّل الذاكرة التي تتكوّن خلال مرحلة الشباب، وتأثير المواقف العائلية،
ومواقف الأصدقاء المُقدّرين أيضاً، والراشدين المؤثّرين، في سرِّ الشاعر نفسه، الخلفية
الحقيقية لشعره. ولما كانت هذه الخلفية تُغطّي ميادين حياته كافة، فليس ثمة إذاً أيُّ سببٍ
لئلا يترك الخطَّ الشعريَّ حقل الكينونة طوعاً لكي يرسم خطّه الخاصَّ وسَطَ أشكال الجمالِ
العادية التي تملأ، ببراءة، حقل إدراكنا وفهمنا. فحين نعتقد أننا قلنا كلَّ شيء، يبقى أيضاً
شيءٌ يجب قولُه، ويجب، على سبيل المثال، تسمية هذا الصدى البسيط الصادر عن الأشياء
كعطرٍ من زمنٍ مُجتثٍّ من إلتانات اللغة.

إنَّ إيْفَ دي مانُو أبيقوريَّ الكتابة على طريقتَه، شاعر البساطة السلسلة التي تتضمُّ إليها الكُتُبُ كدعوات لاستغلال لحظة السعادة المباشرة، فُرصة تقاسم في جوِّ احترام وجوه الاختلاف، ولغة مُنقَّاة من مآسيها الداخلية. إذا الرأْيُ المُسبِّقُ الشكلي لا يعنيه، وكلُّ ما يظهر له، ممَّا هو مُستعار من الذاكرة الجمعيَّة، مُناسباً لإقامة جوِّ خصب، يبدو جيِّداً في نظره. لو كان بُستانياً، لكان ذاك الإنسان الذي لن يُفكِّر، من كثرة ملاحظته نباتات بستانه الزاهرة، إلا بأنَّ يجلب إليها رذاذ الماء الملائم ليُجمِّل تنوعاً جميلاً أصلاً. فروحه أكثر علمانية من أن تجعله يستسلم للنزعة الميتافيزيقية أو لطقس الجمال من أجل الجمال، إذ ينتج جمال شعره من التوازن البارح الذي يُقيمه في النسيج المتنوع للوقائع المتقاطعة، والمتراكبة فيما بينها مُشكِّلة المادة الأولى لتجربتنا المباشرة. نشعر عنده أننا في عالمنا، يدعونا كونُ نألفه لكنَّ كلماته وحدها هي القادرة على تقديمه لنا. فهو يستولي عليك بمتعة البساطة. إذا فرض البحر الاسكندري نفسه، لا يتردد في استخدامه. لكنَّ، بالمقابل، إنَّ خدشته خشونة اللغة، لا يتردد في إلغاء الكلمة أو الصيغة اللغوية التي تبدو له رديئة أو غير مناسبة. لئن أبدى أحياناً أنه يُقلد مالارمييه، فليس هذا إلا لأنه عرف كيف يُدرج درس المعلم، ويطبِّقه على موضوعه الخاص. فهو ليس شاعر النسب الأعمى، وما كان أبداً ليتزلف أيَّ مُعلمٍ مُعاصر. وقد اكتسب في الشعر حرية نغمة يعترف بها أقرانه جميعاً ويستحسنونها. إنه الشاعر الذي يمتدُّ غناؤه كمرهم خفيف على جراح الحياة، شاعر ألوان الغبطة المريحة. يقول لنا شعره بأكمله إنَّ من العبث، بل من سوء النية أن نبغي قول كلِّ شيء، أن نبغي الانتهاء من هذه الكلمات التي تُقيد الصالح العام. إنَّ دي مانُو شاعر المُصالحة. وهو الآن مدير سلسلة 'شعر' في دار فلانماريون.

لم أرَ قطُّ

(الأرض في الأرض)

ولم أسمع

(ضجيج العالم في هذا الضجيج)

وأخرون يرون

(الماء في النار)

في التبر، في مغرة

الآبار المبللة

تحت العاصفة)

وسوف يقولون لكم

ما اعتقدوه

رأيتُ

وما اعتقدتُ

هذا الشكل الباحثُ

عن أن يكون يدًا

في أبعادٍ ما يكونُ

عن يدي -

كزهرة مسروقة - كوعد شجرة - أو كوعد صيف

بعيد -

هذه الحركة

(هذا القوة التي تحذف حرف الـ *m*)

وتضع مكانه حرف الـ *c*^v

أَرِحْ يَدَكَ فِي ظِلِّ

الكلمة - الكلمة التي

في الهامش (أم أنه قفصٌ ؟) -

معالم الكون

مرسومة في أعماقه

بمنأى عن الحروف

مُقتبسة من قصيدة «حقول ٢»، منشورات Flammarion، باريس ١٩٨٧.

جان-بول أوكزيميري Jean-Paul Auxeméry

لِكونِ هذا الشاعرِ رَحالةً كبيراً، كتب في اللحظة التي تفيض خلالها الحميَّةُ الشعريَّة على اللغة بغية أن نُجاوِزَ حدودها المعقولة بالتزامن معه. وَلَسَوْفَ يقول لكم أولئك الذين تمتَّعوا بمُقاسمته بعض لحظات حياته، إنَّه لا يحطُّ رحالُه أبداً في أيِّ مكان قبل تأكُّده من قدرته على أن يستأنف الرحيل على مزاجه. يحمل ثقافته الهائلة من بلد إلى بلد، ومن قارَّة إلى أخرى، كأولئك الموسيقيين الحريصين على أن يكون في مُتناوُلهم القيثار الجاهز للاستخدام. إنَّه عارف كبير بالجاز الذي يتجلَّى تشرُّب كتابته بطريقة تقطيعه من جهة أخرى. يمقت الحدود بين الأجناس وينصرف إلى ترجمة مؤلِّفات أجنبية يُحبُّها ترجمةً بالغة الدقَّة والمتعة كما لو أنها مؤلِّفاته الخاصَّة. وحيث إنَّه منفتح، ولطيف، يُقدِّم مظهر إنسان متأخِّر دوماً خطوة، ومن دون شك، لو استطاع شكل قرينه أن يتجسَّد، لرأيناه يجري من نقطة إلى أخرى من نقاط شخصيَّته المتفجِّرة. حيث يتَّجه أوكزيميري، بالإضافة إلى الشعر، باتجاه كتابة قصيدة يتمنى أن تكون كونية وكاملة. وباستثناء اللغة الصينية التي يعد نفسه بتعلمها حين تسنح له الفرصة، لا توجد اللغات قليلة لم يحتك بها. أكبر أحلامه وأكثرها ضرورة أن يتكلَّم باتفاق تام مع تعدُّد الأصوات التي تخترقه، وتسحبه بإقدام صوب قصيدة القصائد. ثمة شيء من عازرا باوند Ezra Pound عند هذا الرُّجل. ومن جهة أخرى، يتقاسم مع المعلم الفضولية التي لا تُستنفد والتي تقود إلى محو الكلمات خلف العلامة حيث القصيدة الرمزية. فيما عدا أن العلامة اللغوية عنده رُبَّما تأخذ بعداً تشابُهياً مُختَصراً وضاء ينبغي أن تُرى أشياء الحياة العادية لدى قراءته من زاوية رؤية جديدة.

لِنَعِشْ، لِنَتَحَابَّ - أَيُّهَا الشيوخ الرائعون،

سَنُووِلْ إِلَى لاشيء، فَلَنُكُنْ كَلًّا.

لنا الشمسُ كلها

لنا النهارُ، والقمرُ، والليل.

أكثرُ من حملِ سيغارٍ

من قبلات نُطلقها صوب السَّماء :

علينا انتظارُ قدر

ألقاه هذا التنبُّلُ أو ذاك

إنَّ ينصرمَ نهارُنا، يأتِ الليل،

وسوف ننام طيلة هذا الليل، نؤم عاشقين
على أهبة العودة إلى العالم مع طلوع النهار.

مقتبسة من قصيدة «الكلب الصغير كاتالوس»، منشورات Tristram ١٩٩٩

إنه ريشة الاستحواذ الخاطف، وصون مقدس ذابت معالمه في الألعاب السريّة
للفضاء. نستطيع أن نقرأ كُتبه مثلما نزور مقراً ألغيت أبوابه نهائياً لكي تُتيح دورة الفكر.
يمهر صون ما هو حي.

مينغوس^٨، تأملات

١

رغمًا عن أن هذا الزمن
سيكون زمن اغتيالات عظامنا، الباردة-
رغمًا عن أن هذا السحَق سيكون
وأن هذا سيكون سعيداً-

كذلك رغمًا عن أن نفس المتوحد
ترقر آخر أنفاسها، قبلاً،
وإلى الأبد-
إذا ما سُدل الستار
يستمر الضجيج،

إذا انطفأت الثريات
لا نكف عن الإبصار،
نسمع قشعريرة النور

رغم أن لاشيء سيعمل على أن يبقى جلد
طبل كثير وكثير من ألوان الغضب

مشدوداً -
يا أيُّها البؤسُ
غنُّ النهارَ القريب

غنُّ موتنا
الحيِّ،

- فلنرَ أخيراً
على كومة الكلسِ
إزهارَ هذه اللَّطَخاتِ من الدَّمِ ...»

مقتبسة من قصيدة «كتاب صيغ»، منشورات Flammarion، ٢٠٠١.

أنطوان ايماز Antoine Emaz

يُرَجَّحُ أن يكون ايماز أكثر شعرائنا المعاصرين وجوديةً بعد دوني روش *D. Roche*، الأقدم منه. إنه أيضاً شاعر التشخيصات القاسية والأسس المتينة. وما هو من أولئك الذين يبنون في الفراغ. إذ يندرج مُجملُ شعره في الاختناق، فوق هذا، في نوع من انقطاع النَّفس الذي يشحن الأشياء بكثافة إضافية، عدوانية، مُهيأة لإزالة وهم القارئ وإجباره على أن يرى، وجهاً لوجه، ما يقوده إلى تجنب مفاتن المذهب الاستهلاكي الرديئة. الدمج والصَّهر عدوَّاه. فهو شاعر الخيبة المُتقبَّلة، والانهيارات، والآلام التي تُميط اللثام، بخطى محسوية، عن السعادة السطحية. وسيكون من العبث أن نبحث في كتبه عن أيِّ غناء. لأن ايماز يكتب قصائد نثر منزوعة الغنائية، ككتابه الصعبة لصحيفة المستحيل؛ صحيفة السَّخافة الشعريَّة. موضوعه الرئيس هو الوجود هنا، مُقابل العبث، هو تاريخ مواجهة ساعة فساعة من دون أملٍ بالخلص.

هنا

من دون أن أرى بوضوح ما يلفُّ مساءً كمساءاتٍ أُخرى عندما يتصاعد التَّعبُ -
وثيداً - أبقى هكذا مطروحاً في رُكنٍ مع الألم في الصَّدر من دون حراك... يبقى حدُّ

لكلُّ تنفُّسٍ عميقٍ - ليس فقط أنَّ ألمَ الجسدِ الذي لا يجدُ نفسه في مضيقِ التنفُّسِ -
أوسعُ من هذا لكنَّ بلا قُدرةٍ على عزلِ الرؤيةِ حقاً ... إنه الهدوءُ الهاربُ ...
مُقتبَسَةٌ من ديوان «Entre»، منشورات Deyrolle، باريس ١٩٩٥ .

لا كتاب من كتبه يستسلم لشبح معرفة مُحتملة أو حتى مُمكنة. فالإحاطة المواظبة بالواقع، وتخليصه من كلِّ جوِّ حلميٍّ أو هروريٍّ، يُشكِّلان خلفية مشروعته. لأنَّه إنَّ بلغ الواقعيِّ بالاختزال، فحينئذٍ يُمكن للكلمة التي يختارها، مُفرَّغَةً من أيِّ معنى زائد، أن تضيء القصيدة، وتُمرُّ عبْرَ عباءة الوجودِ المُثقِّبة، وتكشف في نورها كاملَ جمالِ شرطنا البائس، نحن البشر المعاصرين. يستخلص ايماز، صاحب الصيغ الباعثة على اليأس، من السماء الزرقة التي تُغني، بغية أن تستحسن عيوننا، في النهاية، هذه الأرض وهذا الواقع حيث تدوس أقدامنا بقسوة. هكذا يدعم نقاء نظرتَه الباردة نقصَ نظرتنا. ليس ايماز شاعراً سهلاً، بل شاعر صحيح، نوع من جابر النفوس غير المكترثة من الجروح القاتلة التي تحملها وتُعانيها. وما شعره إلا العينُ في قلب الجرح.

وحلُّ. في كلِّ خطوة، أتخلص منه. أمشي زمناً حتى أسقط هنا، في الوحل الذي يلفُّ جسدي ويتلبَّسه تماماً. يمحي الحدُّ بين التراب والرأس، فأنام. وفي اليوم التالي، أستأنف الرحيل. أمضي، أحاول أن أمضي. صعبٌ عليَّ أن أحسم أمري: أراوح في الوحل نفسه. تحرَّكتُ بالتأكيد، في الوحل نفسه. بعد عدة أيام، أقول لنفسي: من الأفضل البقاء هنا.

بلدٌ ولا أثر. يطبع الوحل الأثر، وسرعان ما يمحوه: يغدو كلُّ شيءٍ متساوياً. أرض بلا تضاريس، مع تغيير في اللون أحياناً، تغييرٍ بطيء، غير محسوسٍ حدَّ أنه لا يُتيح أية نقطة علام. عمليات العبور طويلة: إذ أصل إلى منطقة لونٍ صريح، لا أرى بعد غيره. غيرت العينُ عاداتها، لم أعد أتذكر.

مُقتبَسَةٌ من ديوان «وحل»، منشورات Deyrolle، باريس ١٩٩٧ .

هيرفيه كارن Hervé Carn

هذا شاعر من مدرسة برنار نويل، وهو يدعي الانتساب إليه من دون مواربة. ولأنَّه أيضاً روائي، أسس وأدار مجلة جيفر Givre الممتازة، كما أنه أولُّ مُحْتَضِنٍ لـ شعر الجسد،

والأصوات الجديدة التي صعّدت خلال السبعينيات، وواحدٌ من أولئك الذين يُقيمون مع اللغة علاقةً لزومٍ مُطلق. ثم إنَّ التوجُّه المادِّي لكتابته يحترم أيَّ شكلٍ لشعر التعاطف. إذاً ليس من جدوى في أن نبحث عنده عن هذه المبتدلات التعبيرية المألوفة عند الشعراء الذين يشتررون كلماتٍ ويجرُّون الشعر إلى الأسفل لا إلى الأعلى. وعندما نتمنّى أن نُحدِّد أيَّ نوعٍ من آلات التقطير يستخدم شاعرٌ لحظة تصفيته شعره، أو آية «خانة من القراءة» يتبنّى، ينبغي أن نقرأه قراءةً مُستفيضة. ليس في كَوْنِ كارن الشعريِّ شيءٌ فائض، وإذا حاولنا البحث عن نمط المنظر الأرضي الذي يُمكن أن يُتطابق معه، فعلى الأرجح أن يكون هذا الامتدادُ شِبْهُ الصحراوي الصورة الأنسب. على هذه الحدود بالفعل تُنتج اللغة والطبيعة، لقاءً جُهدٍ كبيرٍ ومُتروِّ معاً، شروطَ المستقبل، وفضاً بعيداً من دون شك. ليس كارن بشاعر الإبهام الثقيل، والتخليق البراق، والخادع. فما يُصمُّ في ريشته يُشبه الغناء المكتوم لصخرة مُعزلة، غناء الألم الذي يُكابد من دون أملٍ في أجرٍ أو خلاص، الغناء الذي يُمكننا أن نقول إن تراكمه المحسوب يُكوِّن الحال الشعريَّة بشكلها الأوَّلي. يحمي هذا الشعرُ الرزين والأصلي، مع ذلك، خطَّ مسارٍ واهٍ، مفتوح على السبيل جميعاً. ينبغي أن يُقرأ بانتباهٍ قبل أن يُلاحظ وراء وعورة نصوصه على نحوٍ مُفارق صوتٍ نرفالي، ونجرؤ على القول، صوتٌ أرسقراطي بالمعنى الأنبل للمفردة. وفي الواقع فإنَّ اللحظات الخاطفة عند كارن، المليئة بالرفقة والحياة، تُشكّل إزهاراً تنسُّكُ علمانيٌّ وإنسانيٌّ مُجدد، تحت بساطته العادية، أشكال جمال الزمن من دون أن يفرض علينا رؤية التضاريس والآلام المرصعة في قلب الصخرة البشرية النابض بصمت.

تتبعُ خطاك ذات صباح
كنت تمشين على خطاك
المتقلبة بالخفة
تتهادين زهواً من نسيم

تتبعُ خطاك ذات صباح
في زقاق الظل
في ساحة العجائب
كنت أتبع خطاك

تركت قفازيك يسقطان

في البهو على سجادة
حمراء صعدت
على السلم الممنوع

عبر النافذة رأيت وجهك
الذي كان يراني ولا يراني
سقطت على ركبتي
فتلقتني القمامة.

مقتبسة من ديوان «تجشؤات الصمت»، منشورات Dumerchez، باريس ٢٠٠١.

جان-فرانسوا ماتيه Jean-François Mathé

ها هو رجلٌ لا يرضى أبداً بأن يبتعد عن المصباح. يبدو أنه لا يشعر بأدنى فائدة في المفاتن الوهمية التي، بالانطلاق منها، تتشكل مُنمنمات الاسم بمكر. ولكونه أوضح من أن يدخل في رقص الكفاءة الشعرية، يُكوّن بالتأكيد جزءاً من الشعراء الذين لا يتوقعون شيئاً من الضوضاء. لئن امتلكت الكتابة الشعرية رهاناً واقعياً، فلا يمكن أن يوجد هذا الرهان في مكان آخر إلا في المحيط المباشر للمسافة التي تربط النظر بعمل اليد. هذا سبب أنه لا ينقاد أبداً للتأثر بالحركات التي تقوم بها أدوات الشعر الرديء. لا وجود عنده لقرار، ولا لمقام، ولا لبيت شعري، ولا لقصيدة ليست وصفاً لهذه المعركة التي تُعارض بين المتوحد واللغة.

ليس جان-فرانسوا ماتيه شاعراً كبيراً وحسب، بل هو مُلاحق نقاط ضعف اللغة التي تتحملها كل معركة بين اللغة والتحدّق. أخلاق الفكر تنتج، في نظره، من العمل والمواجهة اليومية مع أداة التعبير. فليس في غناء الألم المتصاعد من كلماته بالغ النقاء شيء من التبجح على الإطلاق. فهو الإنسان الذي يقترن بالمهمة الشعرية ويتحملها من دون أي مشروع آخر غير القصيدة الخالصة. من هنا نفهم أن التحسّر النادر الذي يُعبّر عنه ينبثق من الشعر ذاته بدل أن يُطعم عليه. يُصوّر ماتيه حال الشرط الشعري، ويرسم، محمولاً برفعة مستوى لُزومه، الخط الفاصل بين ما يمكن أن تكونه الحياة، وما تقودنا رعوتنا، وعدم ضبطنا لأنفسنا إلى أن نصنع منها. وبداً يمكن أن يصير الأقل من لاشيء كل شيء تقريباً من حياة ممكنة في النهاية.

الآنَ خارجَ قصائدِ البساتين
تعرفون فك رموز الوردِ كقاتل
كلغز مُعقَّد لدم مُسمَّر في الجمالِ
وردة دم ظلَّ كأنه مُعلقٌ
فوق الأرض حيث يتعفنُ جسدهُ
الأحمرُ وحيث المتاهة الخرساء التي لا تقودُ
إلى لاشيء إن لم يكن إلى بدهة أنَّ الحبَّ
مطعونٌ دوماً وفي كلِّ مكان
لن تعرفوا كيف تُحافظون على
وميضٍ أو فُسحة لحظاتِ سعادتكم المياغثة
بأكثر من هذه الوجوه المستحوذة
على أعالي الشباب
لكي تتساقط أفضلُ
في انهيارٍ من ثلجٍ مشوبٍ
وشائخ.

حزنتُ النسورُ
التي دربها الظلُّ والفريسة

كثافةُ السماءِ والبحر
تملاً كلِّ يومٍ
أعماقَ العالمِ المضيئة

مُقتبسة من ديوان «حبل مشدود، تيار الماء»، منشورات Rougerie، باريس ١٩٩١.

أندريه دوبار André Dupart

ثمة معنٍ قادرة على تدمير إنسان، وخاصةً أنها لا تُلقِي المسؤولية على أحد. أندريه دوبار صار مشلولاً إثر حادث. وبالتالي فهو يرتهن بمنبع الإنسان الذي يُمكن أن يُحوّل العاهة

المستديمة، بقوة الجلد والإرادة، إلى مصدر لتجديد الذات. كانت هذه حال جويه بوسكيه J. Bousquet وكذلك حال أندريه دوبار الذي حوّل سجنه الداخلي شيئاً فشيئاً إلى حمية خلاقية. وقد عرّف، والعاهة العضال محفورة في قرارة نفسه، وبفضل زوجته، أن يجد في فعل الفكر ما يلزمه من استقرار لكي يمتلك حاضره من جديد. حيث يبدأ كل أخذ للكلام بتوقّف مختار أو مفروض، لأنّه ينبغي الإبطاء في إدراك الواقع بغية بلوغ معناه. الباقي جزء ما اللواحق.

ما يُميّز شعر أندريه دوبار يكمن، أساساً، في الواقع الضاري للحصر الذي كان ضحية له. فسواء أتمناه أم لا، سرعان ما وجد نفسه في وضع المفكر الذي لا يستطيع أن يفعل شيئاً آخر إلا أن يفوض أمره لما هو جوهرى. والحقّ أنّه عرّف أن يعود صوب الباب الضيق حيث يستمرّ في إسكات «صوت الصمت الرقيق» الذي كان ما يزال يوشوش في داخله. لكنّ ما إن تمكّن شعره من أن يصير غناء الجرح، حتى نتج العكس. أمّا وقد نُقي من حاله لكن بلا غيظ، من كلمة إلى كلمة، كما من خطوة إلى خطوة، ترك ما كان يبدو قادراً على أن يطرد الشر منه، يخرج من داخله، وعلى الرغم من أنّ الإشارة حاضرة فيه دوماً، فقد اتّجه شعره، بمفارقة، صوب تقريظ جمال في الخارج، والجمال اليوم. وفي هذا، يسبق، منذ زمن طويل، مسار شعراء يقولون لنا إنّهم إن أمكن أن يوجد إحساس شعريّ، فهذا لا يمكن أن يحدث من دون أن يوافق العالم على المجيء إلينا. لقد غدا شعره، من الداخل، خارجياً تماماً، وهو يمنحنا تقاسم الفضاء المكسوّ بجمالياته الرصينة.

الجسد يلتقط كُثباناً
الرمل المبقع ببذر الصنوبر
يتمتع بالرحابة
التي تجوّف التواضع

على الشاطئ المحتل المتروك المُستعاد
سرطان أسود برمشه الملموس
يحمل دموعاً

ليس للأفق بيتاً

مقروءاً أو مُخربِشاً
يعيش في العين التي تُفريه.

صَفُّ من أزهار الخطمي البرية
تحفظ السُّلمَ الخارجي

ذكرى تتغيَّبُ ليلَةً
تصعد من وسط الدرجاتِ البالية
ثمَّ تتخلَّص من الفولكلور بدرجاتِ خفِرات
تقوم النفسُ مقامَ المرِّ
عند مَنْ يعودُ
إلى ذاكرته المُفكِّكة

مُقتبسة من ديوان «جزيرتان في جزيرة»، منشورات *Océanes*، باريس، بلا تاريخ.

جان-كلود مارتان Jean-Claude Martin

يبني جان-كلود مارتان بأناة، قياساً على مثال الإنسان النزيه الذي لا يُحاول شيئاً
يُمكن أن يضرَّ الآخرين، أو يضرَّ حتى أقلَّ الأشياء، عملاً يَشِيدُ في فلكِ نظرةٍ بؤرتها مُزدوجة.
لأنَّ بؤرة النظرة، في أغلب الوقت، لا تعرف إلا منظوراً واحداً: المنظور الذي جعلته الجماعةُ
منظورها، وينبغي الاعتراف، للأسف، أنَّ التنوع الطبيعي ينقص هذه النظرة.

وجان-كلود مارتان شاعرُ التطبيقات البطيئة، والكاتب الذي يُطارِد الحركات،
والحميات المشبوهة، وشاعر حرية الإقدام، والفرار. ليس إشعاعه مُتقلِّباً، فما بالك بكلامه
الأكثر فعالية على الأخص. لا شكَّ أنَّه واحد من النادرين الجديرين بمُساعدتنا على الرؤية
من دون قيادتنا من دننا. يؤثِّر فيك بالإزعاج، بتعبير بديهة تبدو أنَّها لا تقوم إلا بنفسها، كما
لو أنَّ القصيدة التي تنكتب فيه لا تنتظر إلا أن توقَّعها يده. يُحسد على جدارته في التمكن
من ترك الواقع يقوم بذاته من دون أيِّ تحريف. فالواقع عنده، حُرٌّ. ينتج أمحاءً آخر من هذا
الأمحاء غير المحسوب: أمحاء ما هو زائد. فشعره يُمجِّد، برغبته، الميول الجديدة للشعر

الراهن لأنه في آن واحد حكمة، أي أفضل ما في الفلسفة، وبيئي للغاية بأشكال زائفة الدُّعابة. إنه الإنسان الذي يجب أن يُقرأ عندما يسوء كل شيء، والصديق الرزين والمتسامح الذي تفك كلماته رموز طريق التوجُّه السليم، الشائكة، تلك التي سنتمكن، أخيراً من تذوقها بغبطة الحاضر اللطيفة من دون أن نُشوّه شيئاً.

لئن أمكن أن تبدو السماء، للملاحظة العامّة، شاشةً مستطيلة، عموديّة ومسطّحة، يتوارى سطحها على الدوام. لا نكتب على السماء أبداً، ولا نُسقط عليها أيّ فيلم، والأقلّ من ذلك أيضاً أننا لا يُمكن أن نتكئ عليها. بهذا المعنى، السماء تُشبه الأفق: حاضرة وهاربة دوماً. لم يُصافحها أحدٌ أبداً. يستحيل اللحاق بالسماء ؟

تتباطأ السماء في حُمول. مساحة ضخمة. تلزم جرّارات لحصاد هذا كله !
يالريشار النحيل، مالكها إن كان ثمة مالك. هل السماء أجمل من حقل قمح،
أجمل من بُحيرة، من مُحيط ؟ على أيّة حال، السماء فوق هذا كله !

كذلك السماء حلقةٌ فوق تاج العمود. غطاء ؟ أو هوّة فاغرة باتجاه البعيد ؟ أي،
من البئر، هل هناك ملائكةٌ على خرزة البئر ؟ مبدأ المدخنة أو المغارة - أي
من المضاعة - : صوب الأعلى، ثقب ضياء. إنها قبة فوق المدينة. باختصار، هل
السماء سقّفٌ مُستعار ؟ هل نرتطم بها أو نسمو إليها ؟ أم أن الفراغ يخنقنا إلى
ما لا نهاية ؟

مُقتبسة من ديوان «سما من عسلٍ وقُرّاص»، منشورات Tarabuste، باريس ٢٠٠٠.

جان-ميشيل بونجيرو Jean-Michel Bongiraud

لاينطوي جان-ميشيل بونجيرو، خلافاً لجان-كلود مارتان، على أيّ شيء من شاعر مُريح، فهو من أولئك الذين يحسبون حساب الخسائر والإيماءات المُصادرة. وحيث إنه ريفيُّ الروح، لا يحتمل المناورات المُخاتلة التي تقود الآخر إلى فقدان ذاته. وقد فهم، كشعراء آخرين من جيله، الشيء الذي يُقتطع منه الحاضر. وإذا فلسف الأشياء، لا يُفسفها أبداً باختياره، بل من خلال سبيل وحيد إلى النتيجة. يده طولى، وقلبه كبير. يُشكّل تشريح

حاضر شديد التشذيب محور شعره. إذ يُصوِّر هَوْلَ ما نَعُدُّه قليلاً أو لاشيء، ويُنقِّي اهتياجه بحياكة تذكره. إنه كذلك واحد من أنشط ممثلي الشعر الراهن. وسرعان ما غدت المجلة *Pages insulaires* مُتشرِّبة الأفكار *Revue perméable aux idées* التي يديرها وصفحات جزيرية التي ينشرها ملاذاً للمُفكِّرين الذين يُقدمون باحثين عن بدائل لمازق الوجود الحديث. حتى لو كانت صفحات جزيرية مجلة شعرية أساساً، نجد فيها أيضاً أفكاراً يشمل أفقها كوارث الاقتصاد الحديث كما يشمل الفوائد المرجوة من نموِّ مُعتدل.

غطاء المائدة
غالباً ما يُوجد الجمالُ
في عَيْبِ خَشَبِ خام
أكثر من وجوده في الزخرفة الأنيقة
على غطاء المائدة.
الحياة تعرض نفسها في الخشبِ
وتظهر في الزخرفة.

الصَّحْن

نحن ريفيُّون.
لا تُبارِكُ الآلهةُ خُبزنا.
يشحُّ العرقُ قليلاً قليلاً
في قَعْرِ الصَّحْنِ
فيظهرُ وجهٌ.
ينتفخُ ندماً.

سكِّين
عدَّةُ سكاكين
في الدُّرَجِ
الأوَّلِ مشيقٌ، والثاني مُسننٌ.

والثالث مُخَصَّصٌ للدفاع.
على الباب، مُقابل المصاريح
تأتي الأرواحُ قارعةً أبوابنا.
لا نرافُ بأيٍّ منها.

مُقتَبَسَةٌ من ديوان «كلمات البيت»، منشورات *Gros Textes*، بلا تاريخ.

باتريك واتو Patrick Wateau

كلمات قصائده سكاكينُ الأضحية الأخيرة. إنَّه شاعر اللحظات الأخيرة، تلك التي تأتي عندما نُضِرُّ في الكلام، وفي القول. قد يُعاب عليه أنه يُظهِرُ نُدْرَتَهُ في التعبير عن فكرته التي سيفوتنا بالتأكيد استخلاص كامل فائدة الرسالة السامية التي تتبعث من إضماره، وتضميناته. عندما تتركُ كلماته، فليس تركها لك بحثاً عن تأثير، ولا قسوة إزاء القارئ، بل دعوة إلى القراءة قراءةً أحسن وأفضل، دعوة إلى الوقوف عند لم أر ولم أسمع، وباختصار دعوة إلى الراحة من التسرع غير المُجدي، ومن الآمال الكاذبة. فثمة خلف هذا الشعر ما يُشبه بحثاً عن مثل أعلى للقدسية، وشبكة مطرزة بمَنَمَنَاتٍ من جملة تتسك، وخصوصاً من مسؤولية لغوية، وهذه، باختصار، طريقة للتأكيد، ربَّما دُفَعَةً واحدة، أن الزمن أكثر من خطير، وأن الشعر لا يُمكن ولا يستطيع أن يقول شيئاً عديم الأهمية.

واتو المُتطلِّب، من دون أن يتنازل لنفسه، إنَّما هو نوعٌ من زاد المسافر قبل عبور الصحراء، ويبدو جلياً أنه، فيما يتصل به شخصياً، سلفاً، ومنذ زمن طويل، على دروب العبور المظلمة. يبدو لي شعره، باستثناء معنى مُعاكس لا ينفصل عن قراءة الرديئة وحدها، تعبيراً عن رض الأضحية الدينية التي تُشيد حضارات الغرب انطلاقاً منها. إذ إنَّ حياء هذا الشاعر يقوده إلى ألا يُعبّر منها إلا على الألم، ألم الأجيال التي لا تتي، جيلاً بعد جيل، تتحمل عبء الخطيئة الكبرى وتداعيات دليها المؤلمة.

جُتَّةٌ كأنها فاقدة الصبر.
إثباتاً لذلك، الخ.
تثاؤبٌ منقوعٌ

يُكُونُ اللَّعَابُ تَحْتَ اللِّسَانِ
تِيَّارُ انْتِقَالٍ.

يزيد امتدادُ الجِثَّةِ كَثِيراً عَنِ الأَرْضِ.

مناظرُ جانِبِيَّةٍ فِي كُلِّ مَكَانٍ،
عَلَى كُلِّ زَاوِيَةٍ.

جَسَدٌ مَثْقُوبٌ بِنِقَاطِ فَصْلِ مُنْتَظِمَةٍ.

ماتزالُ بَعْضُ الأَسنانِ مُحتَوَاةً
فِي الأَسناخِ

ما يزالُ الشَّبَهَ مُنْتَشِراً
عَلَى ملامِحِ الوَجْهِ

مُعَامِلِ الجِثَّةِ
كَأصَابِعِ أُخْرَى بَيْنَ الأظْفارِ والأصَابِعِ.

كَأظْفارِ أُخْرَى

مُقتَبَسَةٌ مِنْ دِيوانِ «بِحِجَّةِ المَوْتِ»، منشورات *Unes*، باريس ١٩٩٩.

لوران الباراسين Laurent Albarracin

إذا كان الشعر يُبذِرُ الآنَ بالاختفاء، فليس هذا على الإطلاق نتيجة نقص الأقلام الخليقة بتشريفه، ولا نتيجة نقص الناشرين. يبقى الشعر في فرنسا خصوصياً، غير أن ما يعوّض هذه الحال الواقعية، كما قلنا أنفاً، حضور عدد كبير من المجلات ودور النشر الصغيرة التي يمكن أن يكون اكتشافها وحده مادة بحث هامة. يقرأ الشعراء بعضهم بعضاً، ولا تنضب شهية التجديد. وتكون دورة الأقراص التي لا تُعدّ ولا تُحصى على امتداد فرنسا سابقة

كبيرة. طبعاً لا علاقة بينها وبين بعض شعراء الجيل السابق. إذ أدرك هؤلاء المكتشفون، أمام مصاعب اللغة التي لأبد أنهم تخطوها لإسعاد أصواتهم، أن على الشعر أن يصير مُتعدداً لكي لا يختفي باكراً، وعكفوا من دون تحفظ على خلق جماعة فنّانين مُنفذين عرفت فعاليّتهم على الأرض كيف تكون نموذجاً لأولئك الذين لم يكونوا بعد إلا مُتلعثمين. وإليهم يعود الفضل في عدم اختفاء وظيفة جوهرية من وظائف الفكر. فإذ قوّموا الاستخدام، كشفوا آفاقاً جديدة ممكنة. وقد حانت اليوم لحظة توجيه التحية إلى شجاعة هؤلاء الأوائل، وإلى نفاذ بصيرتهم، الذين ندّين لهم بمزية القدرة على الاستمرار في كتابة الشعر.

ومع ذلك، سرعان ما يشيخ جيلٌ، وبعد أن يقول شيئين أو ثلاثة أشياء جديدة بالانتباه أو بالاهتمام، وعليه، بدوره، أن يشرع في المهمة، وتحضير المُمكن القادم. على كل شاعر، حالياً، أن يضع نفسه من جديد أمام مرآة الوعي، وأن يمدّ لسانه لرؤية علّة مرضه. على الأرجح، ثمة اليوم عدد قراء جيّدين أقلّ من الكتاب المُشرّفين. وثمة عمل كثير للرّهان على أنه لو ظهر بيننا رامبو شابّ وجديد، فسيكون غير ملحوظ مثل مُنتحر مدينة حرّار^١. فاللغة أقلّ مرضاً ممّا يُمكّن أن يكون مرض نظامنا التربويّ، تُفجّر منذ زمن سلسلة من إصلاحات بليدة وعديمة الجدوى. والحال أن الفكر الشعري عاجز أمام جمهور مُدرّب كما ينبغي على القراءة، وإدراك معاني النصوص. لاشكّ في أن الوعي أو الحدس بهذا الواقع المأساوي هو الذي يقود الشعراء الشباب إلى البحث عن مُفردات لغة حرمتهم منها تربية هي نفسها مُشوّهة، عن منبع تعبير قد يتخذ من جديد جسّد اللغة وموطنها.

لوران البارّاسين واحدٌ من هؤلاء، واحدٌ من أولئك الذين يبحثون في كتلة الكلمات وذاكرتها عن معبر صوب نفس جديد، ولهذا السبب، من دون شكّ، يربط مرانه الشعري الخاصّ بما ينشره بعض القريبين منه. إذ تنشر دار النشر الصغيرة *Le cadran ligné* التي يديرها البارّاسين قصائد مُفردة شكلها بسيط لكنّه جميل. وثمة، في الكتب ذات الحجم الصغير التي يطبعها، نصوص الغد القادمة. هو إذاً، ككثير من شعراء جيله، أكثر قليلاً من شاعر، حتى لِيُمكننا القول إنّه مُطبّب لغة على طريقته.

شيء الأشياء
ومباحث أخرى
في الفلسفة الأولى

خُطَّافُ الْمُهَاجِمَةِ ١١

ماذا تفعل بِخُطَّافِ مُهَاجِمَةٍ يَمُدُّ إِلَيْكَ ؟
 لماذا يَمُدُّ إِلَيْكَ خُطَّافُ مُهَاجِمَةٍ أَوْلَا ؟
 ماذا تريدونني أن أفعل بِخُطَّافِ مُهَاجِمَةٍ ؟
 أَهْوَفِخْ ؟
 أَهْوِ مُهَاجِمَةٍ ؟

أَوْلَا الخُطَّافِ غير لائق

إنه خُطَّافٌ عَدَمُ لِيَاقَةٍ، قبل أن يكون خُطَّافَ مُهَاجِمَةٍ. إذا ما خُطَّافُ الْمُهَاجِمَةِ ؟
 لكنَّ عليَّ بالتأكيد أن أقذف خُطَّافَ الْمُهَاجِمَةِ هذا.
 لا نحتفظ هكذا بِخُطَّافِ مُهَاجِمَةٍ في حوزتنا، مُهَاجِمَةٍ أَوْ لَا مُهَاجِمَةٍ ؟
 قذفه صوبَ ماذا ؟
 قذفه لماذا ؟

هل هناك جزيرة مُحتملة، ومتحرِّكة يجب تشبيهُها

بِخُطَّافِ الذي للمُهَاجِمَةِ ؟

أأطلق هذا الخُطَّافَ ؟ أنا الذي لستُ قرصاناً ولا بحَّاراً.

أنا الذي لا أحبُّ كثيراً أيَّ شيءٍ إلا أريكتي والاستغراق في الأحلام.

لا شيءٍ أكثر من تقليبِ موضوعٍ شعريِّ،

كخُطَّافِ الْمُهَاجِمَةِ هذا.

على العكس : ينبغي الاحتفاظ بهذا الخُطَّافِ.

فلنلاحظه عبْرَ قُضبانِهِ.

لنأخذه على أنه شبكٌ لكي نقرأه.

لنتطَّلع كي نرى بأيِّ شيءٍ يعود.

لنمسك به كما نمسك بطوافةٍ من أجلِ

الأعماقِ.

لندر في الماء معه، وليطالبوا بنا.

بأيِّ شيءٍ يتساءل هذا الخُطَّافُ ؟

ففي وسعنا أصلاً ملاحظة أنه يتساءل.

وأن انحنا أقدامه أو أسنانه يُحاكي

علامة الاستفهام.
 علامة استفهام بأربعة فروع
 حروفاً طباعيةً بمعنى ما
 زهرة استفهام، من حديد.
 إذا انفتح الحديد في موضع ما، ألا ينفتح في خُطاف؟
 قصيدة غير منشورة.

سدريك دومانجو Cédric Demangeot

سدريك دومانجو، مع الباراسين، واحدٌ من القادمين الجدد الذين عرفوا كيف يتكفلون بقدرهم الخاص، لكنه أيضاً واحد من الشعراء المعروفين، أو الأقل شهرةً. أسس دومانجو مجلةً *Moriturus* ودار نشر *Fissile*. وهو جزء من هؤلاء الصناعيين الجدد الذين توجد، في نظرهم، ضرورة إعادة امتلاك أرض الكلمات، وأرض ما يُفترض أن تُعبّر عنه أيضاً، وذلك بغية ألا نكف عن محاولة فصل الوعي عن تحقيق العمل الفني^{١٢}. هذا الوضع الذي يلزمه بطريق أخلاقٍ شعريّةٍ يُعفيه من تنظير خطوة سياسية ثورية في غاية الكمال. حين سنفهمه، لا تعود المرحلة سهلةً. ولسوء حظ أولئك الذين يخسرون لسانهم وعيونهم، وهم يفتبطون بإهمالهم ما لا ينبغي أن يكون.

من كثرة التفكير، نهوي في فخّ الواجهاً. من فرط التفكير في العيش أو ظننا أننا عشنا، لا نكمل جملنا. إنه فقدان الكلام، وفداحة فدية الدخول في اللغة. تتبع الفقاعة ويجوف النافخ. اصطخاب وراء الكمامة. الكبرياء والفراغ يترابطان، ويغليان تناغماً.

مقتبسة من ديوان «تغذية الخصومة»، منشورات Obsidiane، باريس ٢٠٠٠.

ملاحظة: أرجو أن يسامحني الشعراء الذين لم أذكر أسماءهم في هذه المقالة. ففي الواقع، لم يكن الأمر هنا أمر تحقيق إحصاء موسّع للكُتب الجيدة، بل تقديم بعض الإشارات فقط، وفتح بعض السبل بخصوص النزعات القوية للشعر الراهن.

- ١ *Le Grand Jeu* : مدرسة أدبية ما بعد السورالية، أخذت دوراً أساسياً في الأدب الحديث، تحديداً بفضل رونييه دومال R. Daumal الذي يهتم كثيراً بالفكر الشرقي والآسيوي (المترجم).
- ٢ *point de fuite* : نقطة التلاشي هي النقطة التي تنتهي إليها كافة الخطوط المتوازية في الواقع لدى إسقاطها في المنظور (م).
- ٣ إشارة إلى أنه نجات كرات صغيرة يعرضها مكدسة (م).
- ٤ الكيرز عند الفرس كإيليا (إلياس) عند اليهود، يمتلك القدرة على التحرر من المادّة وينتقل بلمح البصر في أبعاد الفضاء كافة (م).
- ٥ *l'athanor* (التنور) : فُرَن يُحوّل الرصاص في داخله إلى ذهب، والمؤلف يستخدم هذه العبارة من باب الاستعارة للحديث عن تحويل الشخص لعالمه الداخلي إلى شيء أصيل كالذهب (م).
- ٦ *post-beat* : مدرسة أدبية أمريكية أعقبت جيل المتمردين، عُرفت باستنكارها المطلق للرأسمالية الأميركية (م).
- ٧ أي تحذف الحرف الرابع من كلمة *Forme* (شكل) وتستبدله بحرف C، فتتولد كلمة أخرى *Force* (قوة) (م).
- ٨ شارلي مينغوس (١٩٢٢-١٩٧٩)، عازف بيانو أمريكي، وبارع في موسيقى الجاز. كان مُناهضاً للعنصرية. عاش فقراً مُدقماً على الرغم من موهبته الفذة (م).
- ٩ كتب إيماز نوعاً من الصحيفة اليومية التي غدت شعرة فيما بعد (م).
- ١٠ إشارة إلى رامبو الذي صار، حين اكتشف الفرنسيون شعرة، تاجر أسلحة في حرار التي لم يستطع تحمّل حرارتها فمات. لذا يُعدّ النقاد موته انتحاراً (م).
- ١١ *grappin d'abordage* : حُطّاف المهاجمة الذي يستخدمه القراصنة في أعلي البحار إذ يقذفونه ليلق بال qarib المهاجم، وبعد ذلك يسحبونه في اتجاههم، ويهاجمونه. أمّا شكله الذي يشبّه الشاعر بعلامة الاستفهام، فيشبه المرساة بزروعها الأربعة التي تعلق بالصخر لإرساء السفينة أو المركب (م).
- ١٢ نشر سيدريك دومانجو مؤخراً بحثاً دقيقاً عن روجيه-جيلبير لوكونت R-G. *Le come* (أحد كبار مُعلّمي اللعبة الكبرى) في دار *J-M. Place*.

الحوار

البداية: حضرموت

حوار مع المؤرخ

كمال الصليبي

أجراه وقدم له

صقر أبو فخر

كمال الصليبي أحد أبرز المؤرخين العرب وأكثرهم ألعمة وتألماً. قوض، بجدارة علمية، المسلمات العتيقة الرابضة على رؤوسنا منذ ألقى عام على الأقل، وبلبل معارفنا القديمة المستقرة في تلافيف أدمغتنا ككعابين هندية نائمة، حين صاغ نظرية متماسكة برهن فيها أن أحداث التوراة وقعت في جنوب شبه الجزيرة العربية لا في فلسطين. وهذه النظرية المتينة والخطيرة لم يتجرأ أحد، حتى الآن، على نقضها علمياً، فاستحق أن تقوم عليه قيامة العالم القديم كله، بكهنته وشياطينه. هاجمه هؤلاء، وحاولوا أن يصيبوه بسهامهم ونبالهم المسمومة.

قليل الكلام، لكنه مثير للزوابع. ثلاثة من كتبه على الأقل أطلقت عاصفة من النقاش والسجال. وهذه الكتب هي :
منطلق تاريخ لبنان (١٩٧٩) الذي تخطى فيه ما ورد في كتابه تاريخ لبنان الحديث، وخالف الحكاية التقليدية المتهاففة عن تاريخ لبنان الممتد ستة آلاف سنة إلى الخلف.
التوراة جاءت من جزيرة العرب (١٩٨٥) الذي نقض فيه الرواية الدينية الشائعة عن تاريخ اليهود في فلسطين.

البحث عن يسوع (١٩٩٩) الذي خلخل القصة الراسخة عن ولادة المسيح في بيت لحم وظهوره في الناصرة ثم في القدس. وتوصل إلى أن ثلاثة أشخاص كانوا يكونون بـ'المسيح' : عيسى بن مريم، ويسوع المتحدر من آل داود المطالب بعرش جده؛ وهذا ولد في وادي جليل في منطقة الطائف وصلب في القدس، وإله العيس في الحجاز أي إله الخصوبة (كلمة 'العيس' تعني بالعربية القديمة 'ماء الضل'). وأكد أن مريم اسم خالة المسيح وليس اسم أمه. وعن الطبري أن قبر عيسى بن مريم كان موجوداً حتى القرنين الأولين من ظهور الإسلام على رأس جبل جمنا جنوب يثرب.

عائلة الصليبي أصلها من قرية عين حليا الواقعة بالقرب من بلدة سرغايا في سورية اليوم. وهذه القرية غربية عجيبة، وقلما يوجد لها مثل في تاريخ لبنان غير بلدة إزرع في حوران. فمن إزرع وجوارها جاءت معظم عائلات مرجعيون وزحلة والأشرفية في بيروت أمثال عائلات أبو خاطر وعطية وطراد وعازار وعقل (ومنهم سعيد عقل) وحبيش وگردان وجبارة وادة وبخعازي وزيدان (ومنهم جرجي زيدان) وواكيم وصفير ونعيمة ونوفل وهزيم والمعلوف ومفرج وعُرة وغلمية ورياشي وحريق وغيرها الكثير جداً. ومن عين حليا التي تنازع أهلها وتقاتلوا ثم رحلوا عنها، جاءت إلى لبنان عائلات كيروز والحلو وصالحاني وأبو ملهب والشدياق ومخلوف والظاهر وأبو حمد وأبو فاضل وأبو معشر وغيرها بالطبع. ومن أعلام 'العناحلة' في لبنان فرج الله الحلو والبطريرك الياس الحويك وأحمد فارس الشدياق والرئيس شارل حلو وشوقي أبي شقرا. وكمال الصليبي هو واحد من الأحفاد الذين سكن أجدادهم بحدودن بالأمس، وتنقلوا بين الخليل والسلط ودمشق. وعلى غرارهم عاش والده بين مصر والسودان، بينما اختار هو أن يقيم في عمان بعد أن اضطر إلى مغادرة بيروت مرغماً.

ولد كمال الصليبي في بيروت في ١٩٢٩/٥/٢. والده الدكتور سليمان خليل الصليبي، كان ضابطاً في الجيش المصري، وخدم في السودان. ووالدته سلوى ابنة الطبيب ابراهيم الصليبي الذي عاش معظم حياته في مدينتي الخليل والسلط. درس في المدرسة الانجيلية في بحدودن، ثم في مدرسة برمانا العالية، وانتقل بعد ذلك إلى ثانوية الانترناشونال كوليدج. وتابع دراسته في الجامعة الأميركية في بيروت، وفيها تتلمذ على قسطنطين زريق السوري وزين نور الدين زين الفلسطيني ونبيه أمين فارس اللبناني-الفلسطيني معاً. وكان أصدقاؤه الأكثر قرباً إلى نفسه عرباً من العراق والشام أمثال يوسف ابيش الدمشقي ورامز شحادة اللبناني الإزرعي الأصل وأسامة الخالدي المقدسي ويوسف الشيراوي البحريني. وفي الجامعة درس اللغات القديمة على أنيس فريحة، ثم سافر إلى لندن لمتابعة دروسه العالية، فدرس التاريخ على برنارد لويس في جامعة لندن، مع أن علاماته في مادة التاريخ إبان المرحلة الثانوية كانت الأدنى بين علامات المواد الدراسية الأخرى. وكتب أطروحته التي أشرف عليها برنارد لويس نفسه بعنوان المؤرخون الموارنة وتاريخ لبنان في العصور الوسطى، ونال عليها الدكتوراه سنة ١٩٥٣، ثم عاد إلى لبنان حيث عين أستاذاً للتاريخ في الجامعة الأميركية، وتدرج في المواقع الأكاديمية حتى تولى رئاسة دائرة التاريخ فيها.

كانت خياراته العلمية عجيبة : فمنذ البداية كان لديه ميل إلى البيولوجيا، ثم

راح يهتم بالرياضيات وعلم الفلك، علاوة على الآداب الأوروبية. لكنه في المرحلة الثانوية شغف بالعلوم الطبيعية وقرأ كتب الطب. وكان قبل ذلك درس الموسيقى في المعهد الموسيقي الوطني على وديع صبرا، ثم تابع دروسه في الأكاديمية اللبنانية على ألكسي بطرس، وتعلم العزف وإن لم يتقنه. ومع ذلك تخصص بالعلوم السياسية، وقادته السياسة إلى التاريخ الذي تعلق به بتأثير من نبيه أمين فارس وقسطنطين زريق وأنيس فريجة وزين نور الدين زين.

في منزله في رأس بيروت، وطول أسبوع كامل، استرسل كمال الصليبي في الكلام على موضوعات تاريخية شتى. وها نحن ننقل هذا الحوار.

التوراة والأنجيل

نظريتك المشهورة والخطيرة، في كتابك التوراة جاءت من جزيرة العرب أو في كتاب البحث عن يسوع خلخلت الأسس التي قامت عليها الرواية الدينية التقليدية التي وردت في التوراة، وكذلك الرواية الإنجيلية نفسها لسيرة المسيح. كيف تفسر، في هذه الحال، أن رواية غير صحيحة كالتوراة عاشت هذا الزمن كله، وفرضت نفسها على التفكير طول هذه المدة؟ والحقائق التاريخية، في نهاية المطاف، إما أن تكون كاذبة أو أن تكون هاربة كما يقال. كيف استطاعت هذه الرواية التوراتية أن تعيش هذا الزمن كله؟ درست اللغات السامية على الدكتور أنيس فريجة في الجامعة الأميركية الذي كان يقول لنا: لا تقبلوا أي تفسير للنصوص. كونوا جريئين ولا تخافوا. لأن هذه النصوص كلها غلط، وعليكم اعتبارها غلطا. وبما أن أستاذي سمح لي أن أخطيء، تشجعت أن أخطيء. أنيس فريجة كان شخصا جريئا، ونحن، بضعة أشخاص تلمذنا عليه، ولا أدري كم واحدا قرأ المذكرات التي كتبتها بعنوان طائر على سنديانة وفيها كلام على أثر أنيس فريجة فينا. أنيس فريجة أثر فينا كثيرا في هذه الناحية، وكان يقول لي ان من يقول لكم أن هذه القضية التاريخية أو الدينية مدروسة نهائيا فهو كاذب. يجب أن تتوصلوا بأنفسكم إلى الحقائق.

البداية كانت مع كلمة حضرموت. حضرموت كمفردة سامية هي جمع مؤنث سالم. مثل بير التي تجمع على بيرات، أو مثل بيارة التي تجمع على بيارات. لذلك فإن إمكان أن يكون اسمها جمع مؤنث سالم وارد تماما. لكن لا معنى له. بيروت نعرف ما معناها وأيضاً بير المؤنثة. أما حضرموت فما المفرد منها؟ المفرد يجب أن يكون، افتراضياً، الأحرف الصحيحة نفسها، أي 'حَضْر'. هنا الضاد يمكن أن تصبح صاداً. والحاء قد تكون خاء، حَضْرَمَ أو حَضْرَمَ.

هذا السؤال عُرض في مؤتمر تاريخي عن جزيرة العرب عقد في الرياض سنة ١٩٧٩. وفي هذا المؤتمر وقّف عالم يمّني اسمه هادون العطاس، وهو رجل كبير في السن، ولطيف، وقال: ليس متاحاً لنا أن نلتقي في كل يوم كعلماء لغة ومؤرخين. أنا أريد أن أخرج عن موضوع هذه الجلسة وأسأل سؤالاً شخصياً: أنا من حضرموت، ويقولون أن حضرموت معناها حاضرة الموت. والحقيقة أن الاسم لا ينطبق على المكان، لأن حضرموت هي سلسلة واحات. وراح يعدد الواحات. لماذا يكون الاسم مشتقاً من الموت، وليس من الحياة؟ آنذاك خطر في بالي أن أبحث في معنى حضرموت باعتبارها كلمة واحدة لا كلمتين. في أثناء الحوار تدخل شخص ألماني سيء، اسمه ماير على ما أظن، وقال: أنا لا أعتقد أن حضرموت تعني حاضرة الموت. بل إن هناك نصاً أوغاريطياً يذكر إلهة في رأس شمرا تدعى موت. واستنتج أن الاسم يعني حاضرة موت.

أي حاضرة الإلهة موت.

أنا قلت إن اعتقادي هو أن هذا الاسم كنعاني من كلمة مفردة على وزن عنكبوت. الآن ما هو معناها؟ مبدئياً هي جمع مؤنث سالم. وخطر في بالي أسماء أماكن أخرى مثلاً عَزَمَوْت (عزَموت). مفردها عز، يعني ماعز. ولكنهم حولوها إلى عَزَمَوْت، فصار لها معنى آخر هو 'قوة الموت'.

العز هو القوة.

نعم العز هو القوة. وعَزَمَوْت 'قوة الموت'. فجأة كرّرت الكلمات التي أعرفها على هذا الوزن. وإذ بالسيد ماير ينبري ليقول لي: ما شأنك بهذا الموضوع فأنت لست لغوياً؟ وأضاف: أعطني اسم مكان واحد له جمع مؤنث سالم. وكدنا أن نشتبك بالكلام. وهنا قلت له ساخراً: مثلما انتقلت اللغة الكنعانية من ساحل البحر المتوسط إلى ساحل بحر العرب، هكذا انتقلت الآلهة موت من رأس شمرا إلى ساحل اليمن. عند ذلك قاطعني وما عاد يتحدث إلي. وكان هناك مدير سابق للشرطة في منطقة 'الجميرة' اسمه عبد الله بن خميس، فاقترب مني وقال: أعجبني تحليلك، وسأعطيك كتاباً. أنظر إليه وتصفحته وستجد فيه مطلبك. كانت فيه أسماء الأماكن في اليمن.

لحمد الجاسر؟

لا. الناشر هو حمد الجاسر. وفي هذا الكتاب، وعنوانه معجم اليمامة لعبد الله بن خميس عثرت على حضرموت. حضرموت واد. ومن شمال حضرموت تصل إلى صحراء هي أكبر صحراء في العالم...

الربع الخالي.

نعم. تقطع الصحراء فتصل إلى اليمن. أمامك واد مواز لوادي حضرموت اسمه وادي خزيمة.

هذا مفتاح مهم لفك هذه المسألة.

نعم. في مسألة حضرموت ما عاد هناك مجال للشك. إن حضرموت هذه هي خضرموت. ولو أحضرنا الآن قاموس بطرس البستاني لوجدنا أن خَضْرَمَ تعني الواحة. إذا خضرمات هي جمع الاسم العربي 'خزيمة'، وحضرموت هو جمع الاسم بالصيغة الكنعانية. وفي الحالتين يعني 'الواحات'.

وحضرموت الآن مجموعة واحات.

مجموعة واحات اسمها الواحات. ماذا يفيدنا هذا الأمر؟ يفيدنا بأنه في زمن ما، كان يسكن في حضرموت أناس يتكلمون الكنعانية، وكان يسكن في خضرمات أناس يتكلمون العربية. وخضرموت وخضرم اسمان عربيان. إذا، استفدنا معرفة تاريخية من اللغة. كما جرى التأكيد على أن اللغة الكنعانية كانت متداولة في هذه المنطقة بين حضرموت وساحل البحر. وللمصادفة، فقد كنت قد زرت، قبل سنة من ذلك المؤتمر، اليمن الجنوبي. الآن، إذا أخذنا أسماء الأماكن في الجزيرة العربية ودرسناها لغوياً، يصبح لدينا مفتاح لتاريخ الجزيرة العربية غير علم الآثار. وعلماء الآثار حين يكتشفون أثراً ما يبدؤون بالتفلسف. لكننا من اللغة نفسها أصبح لدينا تاريخ ناطق. بينما تاريخ الجزيرة العربية ليس معروفاً إلى حد كبير. وكنت حينها أكتب كتاباً بعنوان *A History of Arabia* وكنت أرجع إلى كثير من المصادر، وهذه المصادر تعتمد على أصول معروفة. غير أن هؤلاء الذين كتبوا هذه المصادر ما برحوا يشككون فيها، ويقولون أن ليس أكيداً أن هذا الأمر حدث في سنة ٥٠٠ ق.م. مثلاً، وأنه ربما حدث سنة ١٥٠٠ قبل الميلاد. هنا، لدينا أمر سابق على اللغة التي لا تتغير على مدى ألوف السنين. في هذا السياق، مثلاً، إن ما يسمى جنة عدن الموجودة على نهر 'إيخوس' في محل اسمه عدن التي فيها شجرة المعرفة وشجرة الحياة، كما هو وارد في التوراة، هناك مكان في عدن يظهر فيه نهر ليلتقي نهرًا ثانياً، تماماً مثل دجلة والفرات. في هذا الميدان لناخذ 'حاديقل'، ترجموه إلى دجلة. والحقيقة أن الحاء هنا ليست الهاء، أي أداة التعريف. فهي جزء من الجذر، وحاديقل هو وادي حدقل. أنا أتطلع إلى هذه الجغرافيا وأرى الأماكن، وأن هناك 'حياة مرتبة'. وكان لدي صديق أحضر إليّ خرائط عسكرية تفصيلية، وقال لي إن هناك جهداً مهماً أنجزه حمد الجاسر في هذا الميدان. فذهبت إلى السفارة السعودية في بيروت وطلبت بعض المطبوعات ومنها كتابات حمد الجاسر، فأعطوني إياها. وبدأت استكشاف الأسئلة بمساعدة كتابات حمد الجاسر وهذه الخرائط... واكتشفت أن بين

الطائف وحدود اليمن توجد جميع الأمكنة الواردة في التوراة، والتي أذكرها تماماً. لماذا أذكرها ؟ لأنني بروتستانتي، والبروتستانت يقرأون التوراة. ولو كنت مارونياً أو أرثوذكسياً لاختلف الأمر على المستوى الشخصي، فهؤلاء لا يستعملون التوراة إلا نادراً.

يستعملون الأناجيل وحدها.

أعرف هذه الأماكن بالفطرة. لذلك أصبحت أمام وضع يجب أن يعاد النظر في تاريخ الجزيرة العربية كله، وفي تاريخ بني إسرائيل أيضاً، وفي التاريخ التوراتي، بل يجب إعادة النظر في كل شيء.

بما في ذلك التاريخ المسيحي ؟

نعم في كل شيء، وفي كل شيء قيل عن الأشوريين وعن البابليين وعن المصريين القدامى. لأن كل ما قيل هو 'لوفكة'، أي تزوير وقلب للحقائق. أعود إلى القول : من هنا بدأنا التركيز على التوراة. وفجأة لمع في ذهني أمر محدد، هو : لماذا الإسلام يعرف جيداً التوراة ؟ أنا أعلم أن المسيحيين يعرفون التوراة. لكنهم، في الأساس، يعتبرونها عهداً قديماً وانتهى أمره مع مجيء المسيح. أما الإسلام فيعرف التوراة جيداً لأن العرب يعرفون بني إسرائيل، ولأن الجميع عاشوا في أماكن متجاورة.

توصلت في مجمل أبحاثك التاريخية، كما هو واضح في كتابك البحث عن يسوع إلى أن هناك ثلاثة 'يواسيع' إذا سمحنا لأنفسنا بهذا الجمع. هل هناك محمّدات غير محمد بن عبد الله ؟

هناك سبب وجيه لأن يفكر الإنسان في هذا الموضوع. والداعي إلى دراسة تاريخ المسيح هو أن القرآن أطلق عليه اسم عيسى بن مريم، أما في الأناجيل فاسمه يسوع. ثمة إذا سؤال موجود ومطروح. لكن ليس من شأنني التفكير في هذا الأمر وحدي، ولا يوجد ما يستبعد البحث بهذا الاتجاه.

ما يدعوني إلى هذا السؤال هو أن هناك بعض المصادر، وأنت تعرفها بالتأكيد، تروي أن امرأة جاءت النبي محمد وقالت له : أقرئني بعضاً من قرآنك، فقرأ. فقالت له : هذا ما كان يقوله أبي. فقال لها من أبوك ؟ فذكرته، فقال لها : هذا نبي ضيعة قومه. ويمكننا أن نفترض، بناء على هذه الرواية، أن هناك قبل النبي محمد أنبياء آخرين مثله، ولا سيما أن أفكار التوحيد، أي توحيد الجزيرة العربية تحت سلطة واحدة وإله واحد، كانت ضرورية قبل النبي محمد، وأن محاولات سابقة لتوحيد الجزيرة العربية تحت سلطة واحدة وأيدولوجية واحدة سبقت عصر النبي محمد وفشلت، ثم نجحت مع النبي محمد.

قد يكون هناك سبب، ويجب أن يكون هناك داع علمي حتى يبحث الإنسان في هذا الأمر. أنا شخصياً لم أجد شيئاً في هذا الأمر، ولكن قد يكون هناك مَنْ وجد. ولكن في القرآن هناك قصة «الأميون» و«النبى الأمي». هؤلاء قوم ليس لديهم كتاب (أي العرب). إنهم قوم من المؤمنين. النبى محمد جاء وعرف نفسه بأنه نبى أمي، هكذا أعتقد.

كان اسمه، بحسب بعض المصادر : قثم.

قصة قثم مسألة أخرى. واسمه ليس قثم اللات، بل قثم فحسب.

يقال أن اسمه قثم بن عبد اللات. وهذا ما كان عليه قبل الإسلام. أنا لست مختصاً بهذا الموضوع. سألت الدكتور طريف الخالدي فقال لي أنه ذكر في كتاب الأنساب للبلاذري. أنا أذكر عندما درست السيرة النبوية درست أيضاً مؤلفات هنري لامنس الذي كان يبحث عن كل ما يسيء إلى الإسلام وينشره، بما في ذلك قصة قثم.

إذاً، لم تتوصل إلى نتيجة أبعد من ذلك. لذلك دعنا نعد إلى حكاية «النبى الأمي». فالأمي، بحسب بعض التفاسير، يعني المكي، فمكة هي أم القرى، والنسبة إلى أم القرى هي الأمي مثلما نقول الخاني نسبة إلى خان شيخون وليس الخان شيخوني. والأميون هم أهل مكة، والنبى الأمي هو النبى المكي. الاشتقاق ضعيف جداً في هذه الحال.

حسناً، أبحاثك في تاريخ اليهودية وفي التاريخ المسيحي أيضاً، قادتك إلى أفكار، بل إلى نظرية مدهشة غيرت قناعات الكثيرين. هل توصلت إلى أي نتائج جديدة في تاريخ الإسلام لم تنشرها بعد على الناس؟

خذ مثلاً كلمة 'غويميم' التي تعني الغرباء (الأغيار). الغويميم هم الناس الذين ليسوا من بني إسرائيل. وهذا لا يعني أنهم ليسوا يهوداً. الآن، اليهود يظنون، وهو ظن خاطيء، أنه عندما نزلت التوراة فرقت بين اليهود وغير اليهود. وهذا غلط، فالتوراة فرقت بين بني إسرائيل، وغير بني إسرائيل، بين العبريين وغير العبريين. العرب عبريون بحسب التوراة. يعني أننا عن طريق سام نحن جميعنا من سلالة عابر بن سام. ثم جاء ابراهيم وله اسماعيل واسحق. فكل من ليس من اسحق هو عربي. ثم ان المرأة التي تزوجها ابراهيم بعد وفاة سارة اسمها قطورة، وجميع أبناء قطورة أي كتورة عرب.

وبعد ذلك أنجب إسحق ولديه عيسو ويعقوب. وكل من ليس من يعقوب فهو عيسو. وعيسو كان اسمه أدم ومنه جاء الآدوميون وهؤلاء كلهم عرب. إذاً هناك في بني إسرائيل عرب ليس من عابر وحده.

هم لا يفرقون بين بني إسرائيل واليهود.
هناك فرق جوهري أكيد.

لنعد إلى التاريخ الإسلامي. بعضهم أراد أن يحط من قدر ورقة بن نوفل ومن دوره في الدعوة الإسلامية. حتى أن بعضهم اعتبره شخصية وهمية. ماذا تقول في ورقة؟ هل هو شخصية تاريخية حقاً؟ وما دوره في الدعوة الإسلامية؟ ويبدو أن بعضهم لا يريد أن يمنحه أي دور في الدعوة الإسلامية لكونه مسيحياً.

ورقة نصراني. والنصارى كانوا يعتبرون أنفسهم من بني إسرائيل، وكانوا يتبعون شريعة موسى بحذافيرها كلها، وأقرب شيء إليهم هو الإسلام. قال ورقة بن نوفل للنبي: هل أرى قومك يخرجونك؟ لأنه لم يأت أحد بمثل هذا الكلام ولم يخرج قومه. أقصد أن الإسلام بدأ بالنصارى.

إذاً ما الفرق بين النصرانية واليهودية إذا كان النصارى جزءاً من بني إسرائيل ويتبعون شريعة موسى؟ هل لأنهم اتبعوا شريعة المسيح؟

القصة كلها هي المشروع الطويل العريض في تاريخ بني إسرائيل. إن الذي صُلب في القدس، وادعى المؤمنون به أنه قام من الموت، هو المسيح، وهو المطالب بعرش داود. وهو نفسه قال: أنا مُطالب بعرش. والمسيح هذا وُلد من عذراء، وأوصافه تنطبق على ما ورد عنه في القرآن في سورة آل عمران وفي سورة مريم... إلخ. المسيح الذي كان مُطالباً برئاسة الكهنوت الإسرائيلي، أي رئيس الكهنة. مريم دخل عليها الملاك في المحراب، فوجد عندها رزقاً. وجملة دخل عليها في المحراب، بحسب القرآن، تعني أنها كانت كاهنة. كانت أخت هارون يعني من عائلة هارون. المهم أن مشروع بني إسرائيل كان يتضمن أن يستقلوا سياسياً وأن يستقلوا دينياً، وهو المشروع الذي أسسه موسى ونصّب أخاه هارون خليفة له. وعندما مات داود كان من المفترض أن يتسلم ابنه الكبير أدونيا مكانه. ولكن محظيته تمكنت من جعل الخلافة لابنها سليمان. وأول ما قام به سليمان أنه قتل أخاه أدونيا. وأرسل سليمان في الوقت نفسه وراء آخر كاهن من سلالة هارون وقال له: لو لم أرك بعيني تحمل تابوت العهد أمام أبي داود لما أبقيتك في قيد الحياة. ولهذا السبب لن أقتلك ولكن أغرب عن وجهي، وأرحل إلى مكان يدعى 'عنطوطة' أو 'عناوتوت'، وهناك تزرع أرضك (وكان لديه في عناوتوت أرض زراعية) ولا أريد أن أراك مجدداً. والقصة في عنطوطة جرت بين أفراد عائلة آل عمران. والمسيح كان من سلالة آل عمران، وهو يعرف نفسه في سفر أرميا أنه من كهنة عنطوطة. وقد نذر المسيح هذا نفسه للانتقام من آل داود واسترجاع المنصب لآل داود. كما نذر نفسه لمقارعة بني صادوق وفضح ما فعلوه في الكهنوت، والزعيرة التي أحدثها بنو صادوق الذين ليسوا من بني هارون (اللاويون) بل أحلوا محلهم سلالة شخص اسمه صادوق غير معروف

النسب. وعيسى ابن مريم هو آخر العنقود من آل عمران الذي قام مطالباً بعرش داود. ومريم الكاهنة، أي أمه، هي التي وهبته الانتساب إلى هذه السلالة.

هل الكاهنة هنا هي امرأة من عابدات الهيكل اللواتي يندرن أنفسهن للغرباء. فإذا حبلت من غريب سمي المولود 'ابن الله' ؟
هذا الاستنتاج صحيح أولاً، لكنه يحتاج إلى تدقيق أكثر.

العرب والدولة الدينية والحدثة

منذ ظهور الإسلام والحياة العربية، على الرغم من التغييرات الهائلة التي خضعت لها هذه المنطقة، تدور في إطار الحاكم والرعية والاستبداد. جميع شعوب العالم تطورت نحو الديمقراطية والدولة المدنية والحريات إلا العرب، منذ تشكل الدولة العربية الأموية ما زلنا ندور في دوامة الحاكم المستبد والرعية المستكينة من دون أن نتمكن من الخروج من هذه الدائرة. أين تكمن العلة ؟

إن مركزية الغرب ليست بالضرورة نمطاً للتطور ولطريقة الحكم. لنفترض أنه يجب أن يكون لدينا نهضة على الطريقة الأوروبية، وكذلك إصلاح ديني... إلخ. لكن ليس بالضرورة أن يكون الغرب معياراً للتقدم والتحضر. وقد دفع الغرب، في أي حال، ثمناً كبيراً للحصول على ذلك. وكان متوحشاً تماماً في هذا المسار، إلى أن استقرت الأمور على ما نعرفه من الغرب. نحن العرب عشنا مع الغربيين ونعيش مع غيرهم، لكن لدينا بغض للنفس غير صحيح. كنا ننتقد أنفسنا أكثر من اللازم، وليس بالضرورة حيث يجب الانتقاد. أنا أعتقد أن أهل رأس بيروت أحسن من سكان الغرب. هؤلاء عشت معهم في أثناء الحرب الأهلية، أي عندما كانوا يستطيعون القول لي: 'أنت غريب'. ولم يحدث بيننا إلا كل ما هو جيد. هل نيويورك مقياس الحضارة ؟ إذا انقطعت الكهرباء لساعات تهب المدينة كلها بشكل همجي.

لماذا إذا لم يتعمم نمط رأس بيروت على بقية المناطق اللبنانية ؟ ما العلة ؟
هذا نوع من التمني. ولكنني أقول لك أن ليس لدى الغرب ما هو موجود في رأس

بيروت.

في فترة معينة ربما لعبت الاسكندرية مثل هذا الدور، كمدينة كوزموبوليتية عاش فيها يهود وأرمن وطلبيان ويونان... إلخ. وهنا تكمن بؤرة السؤال : أي أن الحاضرة المدينة تمدن محيطها. بيروت كان لها شأن حضاري بلا شك، لكنها لم تتمكن من تحديث محيطها القريب حتى في نطاق المدينة نفسها. ونحن لا نستطيع أن نبني أي نتيجة على

تجربة محدودة حدثت في رأس بيروت في فترة زمنية قصيرة، أي منذ نهاية الأربعينات، وبالتحديد منذ سنة ١٩٤٩، أي غداة النكبة الفلسطينية حتى الحرب الأهلية سنة ١٩٧٥. عندما كنت أعلم في أوكسفورد كان هناك شاب لطيف اسمه رغيد الصلح. قلت له مرة : أمضيت حياتي وأنا أتكلم على المقاومة ومسيحيي الشرق. لكن هذه المرة، أي في مؤتمر دعيت إليه في جامعة فيلادلفيا، سأحدث عن البروتستانت. فضحك. فقلت له : لماذا تضحك ؟ قال لي : ليس علي أن أضحك، بل يجب أن تتناولهم بالحديث أيضاً. قلت له : لماذا ؟ قال لي : العالم العربي من دون بيروت ما قيمته ؟ وبيروت من دون رأس بيروت لا قيمة لها. ورأس بيروت من دون البروتستانت والجامعة الأميركية لا تساوي شيئاً.

العالم العربي يطمح إلى نهضة ما، وإلى تغيير أحواله إلى الأحسن. وهذا طموح شعوب العالم كله. في بلادنا نتذكر محمد علي الذي حاول إنجاز مشروع طموح ربما حقق بعض الأمور، لكنه لم يحقق ما أراد. أما من جاء بعده فعلى الأرجح فشل كثيراً. لنأخذ مثلاً جمال عبد الناصر، فقد كانت لديه جماهيرية هائلة، وكارزمية هائلة أيضاً، وكان لديه حب الناس، ولم يكن حاكماً معزولاً عن الناس. وعلى الرغم من ذلك فشل. ماذا يحتاج الحاكم من أجل نهضة بلاده أكثر من اقتناع الناس والمواطنين بمشروعهم، ومع ذلك لم يتمكن حتى عبد الناصر من أن يحقق إنجازاً كبيراً. نعود إلى السؤال الأصلي : لماذا لا زلنا ندور في زمن دائري ؟ لماذا لا نخرج من حال التخلف الثقافي والعلمي والتخلف في حقل الإدارة... إلخ إلى رحاب المعاصرة ؟

عبد الناصر كان ريادياً. ثم ان تاريخ ثورة الضباط الأحرار ما يزال ناقصاً جداً. لم أشتغل على هذا الموضوع، لكن ثمة كتب مسؤولة، وقد استند مؤلفوها إلى أصول الأصول من المعلومات والوثائق التي تفيد بأن هذه الحركة لم تكن بعيدة عن الغرب.

تقصد مايلز كوبلاند ؟

نعم. مايلز كوبلاند. حين ظهر مايلز كوبلاند راح الناس يقولون انه اخترع هذه القصة، أي قصة علاقة الثورة المصرية بالغرب. كان كوبلاند صديق صديقي الشخصي وهو شخص بريطاني كان رئيساً لشركة نفط العراق (IPC). وكان بيته هنا، في رأس بيروت، وأنا أعرفه جيداً، ودعاني مرات عدة إلى منزله. وفي تلك الأثناء كنت على عداء مع جمال عبد الناصر.

هناك سؤال محير هو التالي : إذا كان عبد الناصر جزءاً من السياسة الأميركية، فلماذا حاولت إسرائيل والولايات المتحدة القضاء عليه في سنة ١٩٦٧ ؟ إلا إذا كان لديه مشروع سياسي آخر؛ مشروع سياسي يعارض المصالح الأميركية والإسرائيلية في المنطقة،

فشنوا عليه العدوان الثلاثي سنة ١٩٥٦ ثم حرباً طاحنة سنة ١٩٦٧. أنا لا أعرف الجواب تماماً، لكنني أقول لك هذا سؤال في محله، ولا أدري تماماً ما الجواب. ولا أقول لك ان مايلز كوبلاند نزل من السماء، أي انه ملاك. غير أن مايلز كوبلاند كان يعمل مع وكالة المخابرات الاميركية، ومن المؤكد أنه ليس كاذباً أو منافقاً، وكتب كتاباً مهماً جداً هو لعبة الأمم.

تعاني المجتمعات العربية منذ فترة ما يسمى السلفيات الإسلامية والأصوليات الحديثة التي تحولت إلى ظاهرة سياسية. هل تعتقد أن الإسلام لا يستطيع الاستمرار إلا بالعنف؟ هل العنف أمر ملازم للهوية الإسلامية في هذه المرحلة التاريخية؟ ليترب الغرب الإسلام والمسلمين، وهم ربما يتدبرون أمورهم بالطريقة الملائمة. لهذا السبب لن أزيد على مصائب العرب تحفظاتي الخاصة في شأن الإسلام والحركات الإسلامية. فالأوروبيون ليسوا مثال الإنسانية.

في أي حال، يبدو العالم العربي الآن مفتتاً مذهبياً وطاقياً. أنت كمؤرخ كيف ترى أسباب هذا التفتت، المذهبي والإثني، في العراق وفي السودان، الذي يفك بالمنطقة؟ ما السبب؟

خذ جنوب السودان مثلاً. إنه لأمر مضحك، إنها لمشاهد ساخرة تلك التي تراها هناك. يرتدون القبعة ويحاربون السودانيين الشماليين. نحن خلصنا من 'البرنيطة' منذ أيام بني عثمان، وكنا نعتبر ارتداءها عيباً. هؤلاء في جنوب السودان يمثلون أسوأ ما يمكن تخيله من المسيحية العالمية.

بغض النظر عن هذا المشهد. المشكلة في جنوب السودان أن النظام المركزي في الخرطوم لم يتمكن من إقامة نظام عادل، فجعل أهل الجنوب، في معظمهم، ينضرون من الشماليين عندما أرادوا تطبيق الشريعة الإسلامية، في زمن جعفر النميري الذي تحالف مع حسن الترابي، على مجموعة من الشعب السوداني من غير المسلمين في الجنوب. وكان أمراً طبيعياً أن يرفض أهل جنوب السودان تطبيق الشريعة الإسلامية ويتجهون إلى الانفصال. ومهما يكن الأمر، فأنت قمت بما يشبه القطيعة المدهشة مع الرواية التاريخية التقليدية ولا سيما تاريخ الديانات والديانة اليهودية بالتحديد. هل ترى أن المشروع الحضاري للعرب، إذا كان لديهم مشروع للنهضة والتقدم، يحتاج إلى قطيعة مع التاريخ القديم؟ أم أن من غير الممكن ولادة الجديد إلا في أحشاء القديم؟ ولا سيما أن نظريتك التي عرضتها في كتاب التوراة جاءت من جزيرة العرب، وفي كتاب البحث عن يسوع، كانت نوعاً من القطيعة المدهشة والجميلة مع التاريخ التقليدي، فأسست نظرية

جديدة لا علاقة لها بالرواية التقليدية.

هذا الكلام بعيد عن طريقة تفكيري حتى أنني لا أدري ما أجيبك. فأنا لا أفكر سياسياً البتة. لهذا السبب هذا السؤال يفترض موقفاً سياسياً. هل من الممكن صوغ السؤال بطريقة أخرى؟

أرجو أن أنجح في صوغ سؤال، فأقول إن عصر النهضة الأوروبي، على سبيل المثال، يؤرخ له بظهور البروتستانتية التي أجرت نوعاً من القطيعة مع الكاثوليكية من خلال الإصلاح الديني والانشقاق التاريخي الكبير عن الكنيسة الكاثوليكية. بهذا المعنى نفسه، هناك كثير من المفكرين النهضويين في العالم العربي يتطلعون إلى إعادة بناء المجتمع العربي على أسس جديدة؛ أسس قائمة على العلمنة والحريات والديمقراطية والمواطنة. هل يحتاج الأمر، كما جرى في أوروبا، إلى قطيعة مع الموروث، أي مع الإسلام؟ عندما يريد الإنسان أن يبتدع أمراً جديداً عليه أن يكسر أشياء قديمة. هذا مؤكد. أنا لا أرى أن ما نحن فيه سيء إلى هذا الحد. نحن أحسن من غيرنا في أمور كثيرة. أما هذا الشعور الذي ينطلق من العام ليعم الجميع فلا أعتقد أنه أمر جدير بالأخذ به. علينا أن نصلح أحوالنا بالتأكيد، ولكن ليس كما يريده الغرب.

هل تعتقد أن الوضع العربي سليم؟

لا أعتقد أنه وضع سيء إلى هذه الدرجة التي يتحدث عنها المثقفون. لن أتمثل بأميركا، فأميركا الشر المطلق.

معيارك إذاً ليس أن تصبح مثل أوروبا، أو مثل أميركا...

لا، لماذا تريد أن تصبح مثل أميركا؟ هل أن أوروبا شيء جميل؟ أنا الآن لا أسافر إلى أوروبا وأميركا. عندما كانوا في بريطانيا والولايات المتحدة يحترمون الناس على المطارات كنت أسافر إلى تلك البلاد. الآن ما عادوا كذلك. فصرت لا أذهب لا إلى هنا ولا إلى هناك.

ولكن عندنا في العالم العربي أسوأ منهم.

عندنا أشياء سيئة كثيراً بالتأكيد. لكن أميركا التي تريد منا أن نكون مثلها مصيبة. أنا أحب فرنسا كثيراً لأن الفرنسيين كانوا 'أوادم' جداً معنا.

مع لبنان ربما. لكن في الجزائر لم يكونوا أوادم.

ومع ذلك نحبهم. لكنني حين زرت فرنسا آخر مرة أهنت في المطار مع شمشمة الكلاب. كل إنسان في المطار آنذاك كان ينظر إلي والكلاب تشمّني. ما عدت أذهب إلى

فرنسا منذ تلك الحادثة. أما في ألمانيا فهم يظنون أنفسهم آلهة. قلت لهم أن هذه هي المرة الأخيرة التي أجيء فيها إلى ألمانيا. وفعلاً ما عدت أذهب. ولن أخسر شيئاً.

القصد من سؤالي هو أن العالم العربي منذ نحو مئة سنة يحاول أن يطور حياته الثقافية والسياسية، وأن يتقدم نحو الحريات، وأن يحل مشكلاته مثل مشكلة الأقليات غير المحلولة في العالم العربي، ومثل مشكلة فلسطين غير المحلولة أيضاً. هنا، في هذا النطاق، يبدو العالم العربي كأنه لا يتقدم إلى الأمام باتجاه حل مشكلاته، بما في ذلك مشكلات الفقر والتنمية والقضايا الوطنية... إلخ. ومن المنطقي أن أي مشروع نهضوي أو سياسي يجب أن يتجه إلى حل هذه المشكلات... ودائماً نفضل. ليس بالضرورة أن تأتي الحلول على حساب ما هو جيد لدينا. لدينا أمور كثيرة جيدة، ولا نريد أن نفقدها.

وأفكك على أن من يضع نمط التطور الأوروبي أو الأميركي مثلاً له سيفشل بالتأكيد. تخيل لو أن الصينيين أرادوا أن يلحقوا بنمط الحياة الأميركية، فيستهلكون من البنزين والطعام والثياب ما يستهلكه الفرد الأميركي؛ لو حصل ذلك لأكلت الصين العالم، لأن موارد العالم كلها حينئذ لن تكفي الصينيين. ولا بد أن يكون هناك نمط من التطور الإنساني، لا الكمي. هذا النمط من التطور الكمي لا نريده بالطبع. ما نريده يجب أن يقودنا إلى التقدم من دون أن نفقد هويتنا، ومن دون أن نصبح صورة عن الأميركيين أو الأوروبيين. إنها معضلة، ولا شك في أنها معضلة فكرية أيضاً. يجب أن نحب أنفسنا ونحترمها، ونفهم أن لدينا كثيراً من القيم الجميلة التي لا نريد أن تدمر.

تقول إن ابن خلدون لم يكن مؤرخاً في الأساس بقدر ما كان عالم اجتماع استند إلى التاريخ. هل هناك إمكان للتفريق بين عالم الاجتماع والمؤرخ لدى ابن خلدون؟ هذه من الأسئلة التي لا أسألها، وهذا النوع من الأسئلة أتحاشى أن أتناولها. أتذكر أن ابن خلدون وقف في مكان ما عند قرطاجة مع معلمه، ولا أدري من هو معلمه، وكانا يتفرجان على القوافل القادمة من الصحراء لتضع بضائعها في المرفأ ثم لتسحب البضائع، في ما بعد، بالسفن إلى أماكن أخرى. قال له: أنظر. هذا ما نصنعه للتاريخ. وهذا هو نوع تفكيري. أنا لا أنسج بل أكتشف وأنقل ما أكتشفه من الوقائع.

في إطار تأثر العرب بالكتابات الغربية فنحن لم نستفد من كتاب الأمير إلا

شعاراً واحداً هو «الغاية تبرر الوسيلة». لكن العرب، علاوة على ذلك، طبقوا فكرتين من كتاب الأمير هما: «صداقة الجنود المسلحين أفضل من صداقة الشعب الأعزل» و«الأسلم أن تخافك الرعية بدلاً من أن تحبك». هل ما زال الأمر على ما هو عليه منذ عصر الدولة الأموية؟

هذه المبادئ المكتوبة في كتاب الأمير لماكيافلي تشبه القول المأثور باللاتينية: «ليكرهوا شرط أن يُطيعوا». إن الجنس البشري لاحظ، على مر القرون، أموراً في المجتمعات المختلفة صارت بالتراكم وبالتدرج من مأثور الكلام، ومنها ما دفع مفكرين وفنانين إلى الكتابة مثل ماكيافلي، وإلى تدوين أمور مماثلة صارت جزءاً من تفكير عام واتخذت المثل الأدبي. أما الأمثال التي عاشت بشكل غير أدبي فتجدها لدى أنيس فريجة، أو في الأمثال المجمع في الأردن وسورية ومناطق مختلفة من شبه الجزيرة العربية. هذه الأمثال سجل لخبرة الإنسان. ولا يوجد سر خاص لدى ماكيافلي إلا أنه شخص لديه انطلاقة شعرية، ويستطيع التعبير عن نفسه، وقلمه ساخر، ومن مأثره مقولة «الأسلم للحاكم أن تخاف الرعية منه بدلاً من أن تحبه».

كمؤرخ كيف كنت ترصد أحوال المرأة العربية في التاريخ القديم مقارنة بأوضاعها وبأحوالها في العصر الحالي؟

لم أدرس هذا الموضوع. المرأة كإنسان هي كأي إنسان آخر. في فرنسا مثلاً كان لدى الملك زوجة لينجب منها الأولاد، ولديه في الوقت نفسه عشيقات. يجوز أن أولئك النساء كن حاذقات وجماليات ويتحدثن جيداً ويستقبلن الزوار جيداً، والغاية من وجودهن تزيين البلاط مثل مدام دو باري وغيرها. وفي الوقت عينه يعملن جواسيس له. هكذا كانت الأعراف أو 'الموضة' آنذاك، الآن 'الموضة' مختلفة. كل إنسان يأخذ جنساً من البشر ويعتبره مختلفاً عن بقية الأجناس كالأبيض والأسود هو إنسان غير سوي.

هذه الأسئلة تطرح اليوم في سياق ما يسمى حرية المرأة. لأن الحرية في مجتمعاتنا العربية، ولا سيما حرية المرأة، محدودة. وثمة من يعتقد أن وضع المرأة في الإسلام كان أفضل بكثير من وضع المرأة في الجاهلية، أي أن الإسلام منح المرأة حريات وحقوقاً كثيرة. وهناك من يناقض هذه الفكرة ويعتقد أن الإسلام قيد حياة المرأة، وأن أحوالها في الجاهلية كانت أفضل. وهذا ما قاله منصور فهمي على سبيل المثال. إن أي قانون أو تشريع أو أي طريقة تفكير أو أي سرد تاريخي أو أي سرد غير تاريخي ينحي المرأة جانبا يكون جانبا على طبيعة الكون.

الإيمان والمسيحية والعلم

أود أن أعرض عليك بعض الأسئلة الشخصية. ولكنها ليست أسئلة شخصية جداً. على سبيل المثال، ذكرت في مذكراتك طائر على سندیانة أنك كنت تترتاد الكنائس في يفاعتك وشبابك. هل ما زلت مؤمناً؟

الإيمان تجربة خاصة إلى درجة لا يمكن التعبير عنها. تربية تربية بروتستانتية. وفي الوقت نفسه ولدت لعائلة ذات عقل منفتح. فوالدي حين كنت في الثانية عشرة طلب مني قراءة القرآن، وجاء بمن يعلمني القرآن. وحتى الآن، وأنا لست حافظاً القرآن ولكنني أعرف ما يقوله القرآن، إذا قال لي إنسان لقد ورد في القرآن كذا وكذا أقول له نعم أو لا. كنت أذهب إلى الكنائس الكاثوليكية، لماذا؟ لا أدري. بل كنت أشعر أنني متشوق إلى نوع من العبادة التي تتضمن طقوساً أكثر من طقوس الكنائس البروتستانتية.

حيث لا أيقونات ولا صور أو لوحات.

الآن أنا لا أذهب إلى الكنيسة. أنا أحب الذهاب إلى الكنيسة. ولكن الآن لا أذهب، لأن الكنيسة بعيدة. وفي يوم الأحد لا أخرج من البيت؛ فهو يوم راحتي.

أقرب كنيسة للبروتستانت تقع في منطقة رياض الصلح.

ربك لا يستطيع أن يأخذني إلى منطقة رياض الصلح يوم الأحد. أنا أحب الذهاب كثيراً إلى الكنائس، وأحب ممارسة بعض الطقوس لأنها تعني لي شيئاً داخلياً مثل الشركة المقدسة، وهي أن تشترك مع غيرك في طقس الخبز والخمر.

هي شركة مع المسيح.

نعم، شركة مع المسيح. هذه الشركة تعني لي شيئاً ما داخلياً لا أدري ما هو، ولم أقف عنده طيلة حياتي، ولكنها تعني لي شيئاً في نهاية المطاف. كانت هناك كنيسة قريبة من منزلي، لكنها ليست تماماً ككنيستنا. كان فيها قليل من الطقوس، إنها كنيسة لاتينية، وهي الأقرب في الطقوس إلى البروتستانت. كنت أذهب إليها، وشاهدني شخص لا أعرفه، وكان كتاب البحث عن يسوع قد صدر. فقال لصديق لي متعجباً، وكان قرأ البحث عن يسوع: كيف يكتب كمال الصليبي هذا الكتاب ويأتي إلى الكنيسة؟ فقال له صديقي: هذا أمر وذاك أمر آخر. كنت أشعر في بعض الأحيان، كما يشعر كل إنسان بالحاجة إلى الصلاة.

لكنك لا تصلي.

أصلي. الصلاة لدينا دعاء. هي اختلاء مع الله، وأنا أتكلم معه كما أتكلم معك، وأقول له ما أريد. وأتحدث معه كأنني أتحدث إلى نفسي وأقول الحقيقة. هذه هي الصلاة لدينا. ولهذا السبب يقولون إن الإنسان إذا مارس الصلاة من هذا النوع تصيح سلوكياته جيدة لأن من يخاطب الله لا يكذب. ولماذا الكذب؟ الله لا يجبره على الصلاة. أنت تختار أن تحاكي ربك لتقول له الحقيقة عن الأمور التي قمت بها ولم يكن عليك القيام بها، وعن أمور لم تقم بها وكان عليك القيام بها.

لا تستطيع أن تكذب عليه، لأنه يعرف كل شيء ويعرف الحقيقة؟ نعم. لكنك لست مجبراً. أنت تقوم بها لراحة ذاتك. أحياناً تشعر بأنك لا ترغب في الصلاة في مخدعك، بل ترغب في الصلاة في معبد، فتدخل إلى أي كنيسة أو إلى أي معبد، وتجلس وتصلي.

إن عدم اهتمامك بالطقوس لا يعني أنك غير مكترث بالإيمان الديني. وأقصد بالطقوس الذهاب إلى الكنيسة والاعتراف... إلخ.

أقول ان وضعي يتلخص بعدم ممارسة الانضباط الروحي. لأن الإيمان بالانضباط الروحي يصبح شيئاً آخر. أنا لا أؤمن بأشياء خارجة عن الطبيعة. غير أنني حين أتحدث إلى الله أكون قد قمت بالاعتراف. إنها أشياء معقدة جداً ومن الممكن أن يكون من الأفضل للإنسان ألا يفكر فيها، بل ليأخذها على السجية. ولكنني لا أستطيع القول إنني شخص غير ملتزم إطلاقاً. أنا ملتزم، ولكن بحسب اختياري وبحريتي الكاملة وعلى طريقي الخاصة.

المفارقة اليوم عدم وجود تجارب روحية مهمة لا في الإسلام ولا في المسيحية. هناك مسيحيون لا معون بلا ريب...
لامعون بماذا؟

لامعون في أمور علمية وأدبية مثلاً. لكن المعية هؤلاء لا تنطلق من الدين، ولم نقرأ لرجال متدينين تجارب روحية ذات شأن. كأن التجربة الدينية في المسيحية والإسلام تنطفئ لمصلحة الشعائر الدينية. أي أن الإيمان أصبح يعني الذهاب إلى المسجد أو إلى الكنيسة. خذ مثلاً تجارب القديس أوغسطين؛ لديه تجارب روحية ذكرها في الاعترافات، وهي تجارب مدهشة. الآن لا نقرأ، بحدود علمي، ما يشبه ذلك. ولا يوجد من يكتب تجاربه الدينية. إن تجارب الشك والإيمان والإلحاد ما عادت موجودة. لماذا غابت هذه الجذوة في المسيحية والإسلام؟

عندما نقرأ تجربة الحلاج على سبيل المثال، نعثر على تجربة فريدة في الألم وفي

الإيمان. عندما نقرأ ابن عربي نجد أن هناك معاناة هائلة ومكابدة. اليوم لا يوجد شيء من هذا. نقرأ خطب الجمعة فنجدها مصائب. أنت سألت سؤالاً مبدئياً يجب أن نجد جواباً عنه. ولكن المشكلة أنني لا أفكر كثيراً في هذه الموضوعات، ولا يوجد لدي جواب جاهز، لأن كل ما أقرأه من مواقف أو أفكار صادرة عن اتجاه ديني أجده غير مقنع وأجد فيه سفسطة وتصنعاً، وهناك الكثير من مصائب الكهنوت، مع أن الإسلام لا كهنوت فيه من الناحية المبدئية.

لكن صار فيه كهنوت ومصائب مدوية.
نعم. وأي شيء فيه كهنوت بات مصيبة. أنا أعطاني مارتن لوثر إبرة للمناعة.

صار لديك مناعة إذاً.
نعم. لدي مناعة. أنا أحترم الكاهن اجتماعياً، ولا أسير أمام الكاهن، بل إلى جانبه. لا أحب أن أتحدث إلى الكاهن باسم الله، لكنني أخفض له جناح الاحترام. ولكن لا أعتقد أن لديه سلطاناً روحياً علي. هذا هو الكاهن خاصتي.

في البروتستانتية لا يوجد كهنة.
لا، لا يوجد.

ورجل الدين يتزوج.
عندنا راع، وليس كاهناً. والراعي يهتم بالأبرشية، والعلمانيون هم الذين يؤلفون لجنة، ويقررون أسلوب التعامل مع الراعي، ويدفعون له راتباً، ويشترون له بيتاً وسيارة.

لدي أصدقاء من رجال الدين وهؤلاء أحبهم وأحترم أفكارهم، لكن هؤلاء قلة قليلة جداً. أما بقية رجال الدين فلدي موقف منهم. هؤلاء على كثرتهم، لا هم لهم إلا بذرة الفرقة بين الناس.

أكيد. أكيد. في هذا لا أختلف معك. في سفر الأنبياء في العهد القديم هناك وصف للمسيح المنتظر جاء فيه: قصبة مرضوضة لا يكسر. وفتيلة مدخنة لا يطفئ. لدينا كنيسة تركها لنا المؤسسون لتجمعنا عند الضرورة وتعرفنا إلى الآخر. الآن: إذا حافظنا عليها تبقى. وإذا لم نحافظ عليها لا يوجد ما يعوض عنها في ما بعد. لذلك، وحتى لو كانت فتيلة مدخنة ورائحتها تفوح منها، يجب ألا نعصاها. ويجوز أن تكون قصبة مرضوضة... وإذا أمسكتها تجرحك. ولكن لا نكسرهما.

هذه حكمة.

المهم أن نحافظ على هذه المؤسسة. مع أن هذه المؤسسة مكلفة بالشكوك في إخلاص القيمين عليها، والمقصود إلى ذلك إخلاصهم الروحي، وفهمهم للروح. الإيمان بالدين كما لو أنني مواطن لبناني يطيع القانون اللبناني، وأنزعج إذا رأيت شخصا لا يطيعه. والأمر نفسه في الدين: أنا أتبع بقلبي هذه الطريقة في الإيمان وفي التعامل مع ضميري الشخصي وضميري الاجتماعي.

في هذا السياق تبدو المسيحية في البلدان العربية، ولا سيما في العراق ومصر وبلاد الشام، كأنها فقدت روح التجدد مقارنة بما كانت عليه في أوروبا، وفقدت روح التمرد أيضاً. المسيحيون كانوا متمردين على الأفكار القديمة، ومناضلين استشهدوا ودفعوا أثماناً غالية... هكذا يخبرنا التاريخ. لكن المسيحية في بلادنا التي أنشأت حضارات مهمة وكانت وارثة جميع عقائد الخصب المقدسة الجميلة، صارت، مع دخول الإسلام إلى هذه البلاد، تفتقد روح التمرد والتجدد. هل ترى رابطاً بين فقدان المسيحية روح التجدد والتمرد ودخول الإسلام إلى هذه البلاد؟

حتى نفكر في هذا الموضوع علينا أن نذهب إلى البدايات. أتصور أن الديانات ظهرت في زمن كان الدين يعني التحكيم، أي القضاء بين الناس. أي أنك لا تستطيع أن تفكر إلا بكلام كاهن. ثم أتى وقت صرتَ تستطيع أن تفكر بطرق أخرى. وعندما صار في إمكان الإنسان التفكير بطرق أخرى، بات على المؤمنين المحافظة على الموجود من الدين حتى لا ينال منه أحد، ولا يتورعون عن الدفاع عنه، في الوقت الذي كان البعض يفكر في آخر نظرية في الاقتصاد أو في آخر نظرية عن الفيزياء مثل نظرية الكم أو الجينات. هنا يثور السؤال: هل يحق للإنسان استنساخ إنسان مثله. في هذا النطاق أدخلت الدين في النقاش، علماً أن الدين ليس إضميرك. الدين لا يعلمك ولا يقول لك استنسخ أو لا تستنسخ. الدين مدارس كل واحدة لها منطقتها. المهم هو الضمير. هل ضميرك يقبل أن يصير الاستنساخ مبدأ يطبق عالمياً أو لا؟ أنا أقول هذا قياساً على الفلسفة. منذ زمن أرسطو أو فيثاغورس، كانت الرياضيات فلسفة وعلوم الأشياء (الفيزياء) كانت فلسفة أيضاً. والكيمياء كانت فلسفة، والتاريخ كان فلسفة. ثم راحت هذه الموضوعات تستقل عن الفلسفة بالتدريج، حتى الفلسفة باتت هي كل ما تبقى من ذلك التاريخ. غير أنني اليوم أستطيع العيش بلا فلسفة، بينما لم يكن من الممكن العيش بلا فلسفة في زمان معين. الآن إذا أردت أن تتفلسف فهذا أمر حسن. ولكن أن تعيش بلا فلسفة، فهذا أمر ممكن وطبيعي. وينطبق الأمر نفسه على الدين. إذا قلنا الدين ضمير، وهو لدي ضمير حقاً، فيجب ألا يصدر عن الضمير أي شيء سيء. أصبح لدينا طرائق كثيرة للتفكير وللعمل. ولهذا صار الدين حالة ضمن أمور أخرى كثيرة. أما إذا كان بعضهم يريد أن يكون الدين هو كل شيء، فما عليه إلا أن يقيم دولة لها قوانين تجعل من

الدين الأمر الوحيد. لكن، كم ستحيا هذه الدولة؟ وإلى أي مدى؟

هذه دولة فاشلة، الدولة الدينية دولة فاشلة. وفي هذا السياق أريد توضيح سؤالتي. إن أختاتون مثلاً، أتى بفكر ديني متمرد على دين أسلافه. المسيح نفسه كان متمرداً على الديانة اليهودية. وأقصد بذلك أن هناك تجديداً وتمرداً في الوقت نفسه. اليوم في بلادنا هناك كثير من المسيحيين قدموا أفكاراً تجديدية أمثال ميشال عفلق وأنطون سعادة وقسطنطين زريق... إلخ. هؤلاء قدموا أفكاراً في الفكر والسياسة والمجتمع ليس بصفتهم مسيحيين بل بصفتهم مواطنين. ولا نستطيع اعتبارهم مجددين في الفكر الديني المسيحي، بل قدموا أفكاراً في المجتمع والسياسة والثقافة... إلخ. لكن، ما عدنا نرى مسيحيين يجددون الفكر الديني. هذا ما قصده تماماً. والأمر نفسه في الإسلام. هل هناك من يناقش فكرة الوحي مثلاً؟ لا أحد يناقش فكرة الوحي على الإطلاق، أو فكرة من الذي كتب القرآن، أو شخصية جبريل؛ أهي حقيقة أم متخيلة؟ أو قصة الإسراء والمعراج. لكن الإنسان له الحق في أن يؤمن بالوحي أو بغيره من الأمور.

أو لا يؤمن. ففي أوروبا، مع شيوع البروتستانتية، كان المفكرون يناقشون عُذرية مريم وبشرية المسيح وأسطوريته وتاريخيته، ولم يكن هناك قيد على الأفكار. أما في بلادنا فلا نجرؤ على مناقشة المسلمات. هنا يجب أن ترى طبيعة النظام السياسي.

لأننا لا نستطيع طرح هذه الموضوعات على النقاش الحر والعلمي، نحن نحتاج إلى فولتير أو مارتن لوتر يستطيع أن يخرق هذا العناء وي طرح هذه الأمور للنقاش. تقول اننا نحتاج إلى فولتير أو مارتن لوتر. لكن يجوز أننا بطبيعتنا لا نحتاج إلى فولتير ولا إلى مارتن لوتر، بل يلزمنا شيء آخر. إن قدرة مجتمعنا على مواجهة تساؤل معقد كهذا وصعب تتوقف على ما يلائمنا. فولتير جاء إلى بلاد فيها إمكان التحدث بحرية، مع أن الكنيسة كانت تجرّم هذه المقالات.

تجرّم وتتصدى لها، لكنها لا تقتل القائلين بها. أحياناً ربما تقتل. لقد قام مارتن لوتر بانقلاب فطيع. وأشعر أن مارتن لوتر أساء إلى المسيحية. ولأنني، في النهاية، نصراني، ونصرانيتي تعود إلى أيام المسيح إذا لم تكن قبل ذلك، فأنا لا أعتبر المسيحية ثورة على اليهودية لأن المسيح لم يكن يهودياً.

صحيح، لم يكن يهودياً. هو من الجليل، جليل الأمم.

لم يكن يهودياً، لأن المسيحية هي شقيقة اليهودية. أي انها دين إسرائيلي. في أي حال، أنا مدين بحريتي الشخصية لمارتن لوثر. هناك ناس صاروا مدينين لعصبيتهم لمارتن لوثر. وهناك أناس صاروا مدينين لبعضهم لمارتن لوثر.

هذا ما يسمى تسييس الدين، أي أن الدين صار في خدمة الحاكم. كما أقول لك، عندما كان الدين هو الطريقة الوحيدة للتفكير كان شيئاً، والآن عندما ما عاد على ذلك النحو صار مسيساً. عليك أن تجد له محلاً في المجتمع. والكاهن نفسه أصبح سياسياً.

أو في خدمة السياسة.
أو في خدمة السياسة. صحيح.

هذا ما وقع للمسيحية، في عهد قسطنطين على الأقل. هذا حصل عالمياً. لكنني أعتقد أن كثرة التفكير في هذه الموضوعات غير مفيدة. الوعي بها مفيد، لكن كثرة التفكير فيها غير مفيدة.

إن الحاجة إلى التفكير فيها ناجمة من كون السلطات الدينية في بلادنا العربية تكافح الأفكار التجديدية، وتقف ضد الجديد. إن مفكراً حراً مثل فرج فودة في مصر لم يتورع المتعصبون دينياً عن اغتياله. ونجيب محفوظ حاولت الجماعات الإسلامية اغتياله. الجماعات الدينية حتى الآن لها سطوة كبرى على عقول الناس، فهم يفتنون بهذا الاتجاه تارة، وفي الاتجاه المعاكس تارة أخرى، والناس ضائعون. وثقافة الناس ما زالت تدور على ثلاثة مصادر : خطبة الجمعة، والتلفزيون، ومناقشات المقهى. لهذا فإن فصل الدين عن السياسة أمر مهم في بلادنا العربية، والعلمانية تحديداً هي ما نقصد إليه. والسؤال الملح اليوم هو : كيف نستطيع أن نُقيّد يد الحاكم بالدستور ؟ وكيف نستطيع أن نُقيّد الجماعات الدينية حتى لا تتدخل في السياسة ؟

لا يمكنك القيام إلا بالممكن. وإلا تعكف على نفسك وتعيش حياتك الذاتية، أو أن تتفاعل مع الناس بطريقة ما. هذا هو الممكن وهذه طريقة في الحياة، وهي الطريقة المفضلة في بلادنا. هنا منبع التفكير الديني. وبين بلاد الشام ومصر والجزيرة العربية والعراق نشأت الديانات كلها. وما أنا متأكد منه أن هناك طرقاً أخرى للتفكير وهي قوية في الوقت نفسه. إن أبسط كلام هو من يبدأ كلامه بالقول : 'اللَّهُ يقول' ، بينما هناك اليوم كشف الحمض النووي DNA. واليوم يتحدث العلماء عن أن الكون يشبه الذرة في التكوين، أي أنه مبني على وسط إيجابي يدور حوله عالم سلبي، أي أنه مثل النواة الإيجابية والإلكترونات

السالبة. وأبعد من ذلك فهناك المادة الافتراضية التي هي *antimetal* (مضاد للمادة)، والتي تتحرك بشكل دوراني حول وسط ذي نواة سالبة ومحيط ذي تكوين إيجابي. ثم يقولون أشياء أخرى مخيفة، أي أن من الممكن أن يكون الكون كله مؤلفاً من كون إيجابي أي كون عادي، وكون مضاد للمادة. وفي حال وقوع أي احتكاك بينهما يفنى الجميع.

مثل النتيجة الحتمية لتقلص الكون بحسب نظرية *Big Bang*. هذا أمر آخر، لكنه قريب من هذه النظرية. الآن هل يستطيع هذا الإنسان الذي يفكر علمياً بهذه الأمور أن يتغلب على الإنسان الذي يفكر بطريقة دينية؟

العلم تغلب على الكنيسة في نهاية المطاف، وأصبح غاليليو أقوى من البابا لاحقاً. ربما أساء غاليليو إلى البشرية، وربما كانت البشرية أكثر سعادة مما هي عليه اليوم من دون غاليليو. ولكن، ما إن ظهر غاليليو حتى صار لا بد أن ينجح في أفكاره. لدي صديق وهو روائي ومعروف، ولعلك قرأت له، هو غالب هلسا.

أعرف كثيرين من عائلة هلسا الأردنية.

كان غالب هلسا في أواخر أيامه يعيش في دمشق، ولما قرأ خبراً عن أن الشمس ستنطفئ بعد نحو خمسة ملايين سنة، وأن المجرة الشمسية ستفنى، أصيب بالكآبة، ولم يخرج من منزله طول ستة أشهر، وبقي في أثناء ذلك غارقاً في التفكير في مصير الكون وفي أن مجرتنا والحضارات المتعاقبة التي شهدتها الأرض ستفنى يوماً ما. وقد راح بعضهم يخفف عنه بالقول إنه لن يكون موجوداً بعد خمسة ملايين سنة. لكن الخبر، في حد ذاته، يشير إلى أن العلم يصيب الناس بالكآبة في كثير من الحالات. في أي حال، لوعدنا قليلاً إلى الإسلام نلاحظ أن الإسلام نشأ في منطقة صحراوية تخرقها خطوط التجارة الدولية. هل كان لهذا المنشأ الصحراوي - التجاري شأن في طمس ما كان موجوداً قبل الإسلام من حضارات وثقافات؟ وهل أن الإسلام ذا المنشأ الصحراوي-التجاري، والذي غمر مناطق الزراعة في العراق والشام، طمس ما قبله؟ ويقال أيضاً إن العرب لم يعرفوا الملحمة ذات الطراز الإغريقي، ولم يعرفوا كذلك الأسطورة. بينما يرى بعضهم أن الملحمة والأسطورة كانتا موجودتين في الثقافة العربية، وأن للعرب أدباً ملحماً وأساطير وديانات كثيرة، لكن الإسلام طمسها. ماذا تقول في هذا الموضوع؟

إذا كان الإسلام طمسها، فكيف عرفوا أنها كانت موجودة؟ هناك بقايا وإشارات تدل على بعض هذه الملاحم كقصص الزير سالم مثلاً. وفي أي حال، أنا أعرض السؤال وأنت المؤرخ الذي يستطيع أن يجيب.

أولاً، الإسلام لم يظهر في بيئة صحراوية، بل ظهر في الحواضر، وعاصمته كانت حاضرة.

تقصد الشام؟

لا. العاصمة الأولى هي مكة، وكانت حاضرة.

مكة مدينة تجارية واقعة على خطوط التجارة الدولية في تلك الحقبة. ومن الصعب اعتبارها مدينة حاضرة كدمشق مثلاً، أو حلب، أو بغداد في ما بعد. مكة كانت مدينة مهمة جداً آنذاك، وهو ما جعل جزءاً كبيراً من العالم يستمر في تقديسها. أما هذا التفلسف عن أصل الإسلام ونشأته فليس له ما يبرره. فالحقيقة هي الشيء الموجود. وإذا لم تكن مكة على هذا القدر من الأهمية، فلا يغير هذا الأمر أي شيء من التاريخ. فالمهم أن حدثاً جديداً انبثق في المنطقة اسمه الإسلام.

قبل الإسلام كان هناك المسيحية واليهودية والصابئة.

وديانات كثيرة أخرى، منها ما اندثر، ومنها ما بقي حتى اليوم. الإسلام جاء ثم حل في محل نوع من المسيحية هي النصرانية، والتي أقول إنها ديانة عيسى ابن مريم. وقد بقيت اليهودية العربية والديانات الأخرى عربية، والمسيحية على أنواعها كانت عربية كالتساطرة واليعاقبة والملكية. وبمرور الزمن صارت أعداد المسلمين تتفاهم قياساً على أعداد المسيحيين واليهود، وبما أن كل طرف ظل متمسكاً بكيانه على أساس عقيدته الدينية، فإن الأمر اقتضى أن يكون للأكثرية الغلبة في طرح أفكارها الأساسية كي يبقى المجتمع ممكناً. وكان الطرح الأساسي في هذا الشأن هو أن للفئات غير الإسلامية حق التمتع بحريتها في إدارة شؤونها الداخلية. أما في ما عدا ذلك فعليها أن تتبع الشريعة الإسلامية.

هذا هو منطق المتغلب آنذاك.

تماماً. وهذا الرأي استمر حتى القرن التاسع عشر. وفي القرن التاسع عشر حدثت تغييرات جذرية ضعفت الأحوال. وما عاد السؤال: هل على الإنسان أن يحافظ على كيانه بحسب انتمائه التقليدي-الديني أم لا؟

الدافع لسؤالي هو أن البعض رأى في الإسلام الذي نشأ في مدينة تجارية مهمة هي مكة، مع أنها واقعة في واد غير ذي زرع، أي ليس لديها أي إنتاج زراعي، إحدى موجات البداوة التي كانت تتكرر غزواتها دورياً للبلاد الخصيبة، على غرار غزوات بني هلال. لكن لو لم تتوافر لهذه الموجة مدينة حاضرة مثل دمشق لكانت اندثرت أو اندمجت

موجاتها البشرية بالمجتمعات الجديدة في العراق أو الشام. لكن وجود حاضرة مثل دمشق التي قُبِضَ لمعاوية أن ينشئ فيها دولة متينة هو الذي جعل الإسلام يعيش، ويصبح نظاماً سياسياً. كيف تنقد هذا الرأي؟

في التاريخ هناك فتوحات. وهذه الفتوحات لها أسباب وأقنعة مختلفة. يجوز أن تكون أقنعة دينية أو أقنعة تجارية. عندما تحدث الفتوحات يجري تنظيم الثروة الجديدة وتوزيعها. إن بداية الإسلام، بحسب الرواية الإسلامية، هي قصة هذه الثروة التي حملتها الفتوحات. فقد كانت مصدراً لكل هذه الفتن التي حدثت لاحقاً واستمرت طويلاً، ابتداءً بمقتل الخليفة عثمان بن عفان أو ما يسمى 'الفتنة الكبرى'. وقد أتى وقت كان النمط الإسلامي، بحكم الفتوحات، يشبه كثيراً نمط دولة الروم. بعد ذلك تغيرت الأوضاع بزوال دولة الروم، وتحول الترك والمغول إلى الإسلام. هذه الأمور حدثت بالفعل، ولا يمكن القول إنها لم تحدث.

السيرة والأصدقاء والأوائل والعلاقة بالغرب

أنت كتبت سيرتك طائر على سديانة. هل تعتبر السيرة الذاتية مصدراً للتاريخ، أم مجرد كتابة يُستأنس بها عند كتابة التاريخ؟
لا. إنها مصدر للتاريخ.

أهي مصدر رئيس أم مصدر ثانوي؟

بل مصدر رئيس. لكن ثمة إيضاح بسيط؛ فأنا لم أكتب سيرة ذاتية بل مذكرات. ثم انني لم أتحرر الدقة تماماً، بل سردت الأمور كما أذكرها... ليس بالضرورة كما حدثت، لأن ما يذكره الإنسان أمر، وما حدث بالفعل أمر آخر. لقد كتبت مذكراتي باعتبار هذه الكتابة شأنًا شخصياً جداً، بحيث يصبح القارئ صديقي حين أقول له من أنا. وهذه عملية شخصية جداً. الآن إذا تفلسف أحدهم، وراح يجادل في هذا الحدث أو ذاك، أو في مدى الدقة هنا أو هناك، فهذا التفلسف يؤدي إلى صدور كتاب بشع. ومذكراتي التي كتبتها بعنوان طائر على سديانة عبارة عن قصة من الماضي، أي من التاريخ بقدر ما يكون التاريخ مجموعة مآثر يضعها أفراد.

السيرة الذاتية يكتبها الشخص بعد مضي فترة طويلة على وقوع الحدث. فهي ليست يوميات يكتبها صاحبها يوماً بعد يوم، فتحافظ على حرارتها الحديثة. أما عندما يكتب شخص سيرته، لنقل بعد ستين أو سبعين سنة من مولده، فيكون هناك فجوة زمنية

كبيرة بين وقوع الحدث وكتابته. لذلك أتفق معك بقوة على أن ما كتبه هذا الشخص أو ذلك في سيرته ليس بالضرورة أن يكون قد وقع بالفعل بالتفاصيل الصحيحة تماماً. ومن هنا منشأ التحفظ عن أهمية السيرة في كتابة التاريخ؛ وإلى أي حد يمكن اعتبارها مصدراً رئيساً للكتابة التاريخية؟ يمكن اعتبارها مصدراً رئيساً للتاريخ. فالسؤال في هذا الحقل يدور على فكرة 'ما الحقيقة'.

الحقيقة نسبية.

نعم نسبية. لكن الحقيقة في نهاية المطاف صورة. وأقول هنا ان ما خلقته في مذكراتي هو صورة للعصر الذي عشت فيه بتغيراته ومن غير أي 'تلفس'.

أي إعادة استحضار هذه الفترة وتقديمها إلى القارىء.

تماماً. حتى عندما يقرؤها الإنسان يعرف أن الله لم يخلق لبنان وسورية وفلسطين... إلخ، لأن الإنسان كان، في بعض الأوقات، يجتاز هذه المناطق كلها من دون المرور بنقاط الأمن العام والبوليس والشرطة، أي في وقت لم يكن في الحياة 'غلاظة إدارية' كالموجودة اليوم. والقصد هو تظهير هذا الجانب، والإشارة إلى أننا كنا، في حقبة ما، 'مبسوطين'.

إن تاريخ عائلتك هو أكبر برهان على ما تروي. أصلكم من عين حليا، وأتيتم إلى بحدون. وأجدادك عاشوا بين الأردن ومصر والسودان وكانوا يتحركون بسهولة في وطن واحد ومنطقة واحدة. وراءك صورة والدي. وحين تخرَّج والدي طبيباً سافر إلى مصر وعين 'سرطبيب' في الجيش المصري.

ولك عم عاش في الخليل، أو بين الخليل والسلط على ما أعلم.

هذه صورة جدي أم عبد الله. انظر؛ لقد كانت حاسرة. هذه الصورة التقطت في ستينيات القرن التاسع عشر، وها هي لا تضع على رأسها إلا المنديل على عادة أهل جبل لبنان.

في أربعينيات القرن العشرين فصاعداً كان في العالم العربي أربعة اتجاهات فكرية وسياسية رئيسة: الاتجاه الشيوعي، والاتجاه القومي العربي كالبعث، والاتجاه السوري القومي، والقوميون العرب. كأنك لم تتأثر بأي اتجاه من هذه الاتجاهات. لماذا لم تنتم إلى أي حزب سياسي؟ ربما لأن تديني العميق حال دون أن أهتم بهذه الأمور.

هذا جواب مفاجيء.

الإنسان ينتمي عادة إلى مدرسة تفكيرية. في رأيي أن هذا غلط، لأن انتماءه يحد من حريته. أنا طول عمري لم أرغب في أن يحد أحد من حريتي. كثيرون من أصدقائي انتموا إلى تيارات فكرية وسياسية مثل حركة القوميين العرب. وديع حداد كان صديقي... لم يكن صديقاً حميماً، ولكنه كان صديقي بشكل جيد. ومنهم ما زال صديقاً حتى اليوم أمثال أحمد الخطيب وهاني الهندي. ورفاقي، في أكثرهم، كان لديهم ميل عروبي، غير أنني لم أنصوت تحت راية أي جماعة. أذكر أنني، في انتخابات جمعية العروة الوثقى أو انتخابات مجلس الطلبة في الجامعة الأميركية، كنت أقترع للقوميين العرب، من غير الانتماء إليهم حزبياً أو عقدياً.

هل حاولوا استدراجك إلى الانضمام إليهم؟

أعتقد أنهم احترموا موقفي. وأنا احترمت موقفهم، وما زلنا أصدقاء. وبطبيعة الحال لم أكن مقاطعاً للآخرين على الإطلاق. وحين ذكرت أن تديني الشخصي حال دون انخراطي في جماعات سياسية كنت أعني أن عملي كان يميل إلى حياي إلى درجة لم أكن أشتاق معها إلى الخروج من وضعي إلا للمتعة. وبهذه الطريقة حافظت على علاقاتي بعدد كبير من أصدقائي. لأن الإنسان عند انخراطه في حزب ما فما لا شك فيه أن ذلك سيؤثر في علاقته بالآخرين ممن لا ينتمون إلى حزبه.

ربما يصبح تفكيره محدوداً أيضاً.

ربما في أحد الأوقات اهتمت بالسياسة حين عرض سؤال عن لبنان وعن مشروعية وجوده في أثناء الوحدة بين سورية ومصر. حينذاك اتخذت موقفاً متشدداً ضد الوحدة، ووقفت إلى جانب استقلال لبنان، ولكن من غير عداً لأصدقائي الوجوديين.

لم تلتزم أي حزب سياسي، لكن لماذا تبتعد عن الخوض في السياسة مع أن

السياسة باتت تقرر مصائرنا كأفراد ومصائرنا كمجتمعات؟

إذا كان حكامنا سيستمرون في تقرير مصائرنا على هذا النحو فالحياة، في هذه الحال، ليس لها معنى. نحن نعرف أن أي إنسان يجهد للقيام بعمله، لأن ذلك يريجه معنوياً. وعندما لا يكون للإنسان القدرة على تغيير الوضع السياسي الذي يعيشه، فلماذا يلقي هذا الهم على عاتقه ما دام لا يستطيع تغيير الواقع؟ غير أن الإنسان إذا كان لا يستطيع القيام بهذا الأمر، فليقم بأمر آخر؛ لا يستطيع العمل في السياسة، إذا ليعمل في الصحافة مثلاً، أو في الفن أو في أي شأن آخر. فالسياسة ليست مفروضة على الإنسان حكماً. وتغيير الواقع يحتاج إلى عناصر كثيرة منها السياسة. والسياسة، بحسب مكيا فيللي، فيها أمور سيئة جداً، فهي تبرز أسوأ ما في غريزة الإنسان، أي حب السيطرة.

وغريزة الجشع والإيذاء ثم الكراهية.
نعم. ولا يوجد شخص انخرط في العمل السياسي في بلادنا إلا قيل فيه ما لم يقله
مالك في الخمر. وأنت تعرف ما قاله مالك في الخمر.

السياسة ملوثة للأخلاق. لكنني قصدت من كلمة 'سياسة' هنا في هذا الحوار،
إبداء الرأي في الشؤون السياسية، لا الخوض في العمل السياسي، أو، على الأقل، الخوض
في السياسة كمفهوم، أو كفكر.
بهذا المعنى كل ما يقوم به الإنسان هو سياسة، لأن ما يقوم به الإنسان يؤثر في
الآخر فيغيره.

حتى الفن هو تحريض على الأجل؛ فالفن الراقى يغير، بقوة المقارنة، الذائقة
الفنية للناس بالتدريج، الأمر الذي يغير تطلع الناس إلى الأجل. وهذا ما يضعه الأدب
والفكر. ولا أقصد في هذا الميدان السياسة بمعناها اليومي ولا سيما السياسة في بلادنا
العربية، وخصوصاً في لبنان. إنها مصيبة.
نحن، خصوصاً في لبنان وفي العالم العربي، نلوم أنفسنا كثيراً، ونعتقد أننا أسوأ
ما خلقته الحياة السياسية في الكون. نحن نظلم أنفسنا جداً، لأننا عندما نقارن أنفسنا
بالدول التي تتمثل بها عادة في ميدان التقدم والحريات والديمقراطية نجدهم زعراناً عشر
مرات أكثر منا. وأكاذيبهم كبيرة جداً بينما أكاذيبنا صغيرة ومسكينة. هم أضروا شعوب
العالم مئات المرات، بل آلاف المرات أكثر مما أضرت حكمانا بنا. إن ظلهم على العالم ثقيل.
من يخرب البيئَةَ ؟

الدول الصناعية.

والدول الصناعية هي الدول التي جعلناها المثال لنا.

أي أميركا وفرنسا وإنكلترا.

حتى دول اسكندنافيا ليست أحسن من أميركا وفرنسا وإنكلترا. عندما نقول دول
اسكندنافيا يتبادر إلى أذهاننا أن هذه المجتمعات هي منتهى الرقي. دعك من ذلك. زعران
مثلهم مثل غيرهم من المجتمعات الغربية. أنا أشعر أننا نحن العرب مساكين. مرة قال عنا
السيناتور فولبرايت جملته المشهورة التالية : *The Arabs are Gazelles in a world of wolves*

«غزلان في عالم من الذئاب.»

نعم، «غزلان في عالم من الذئاب.» صحيح أن في مجتمعاتهم غزلاناً 'تكسر' أو

تعدي على غزلان، لكنهم، في العالم الذي يعيشون فيه، كلهم ذئاب، ولا واحد منهم يقول كلمة صحيحة. خذ ورطة لبنان حالياً، ولا أريد الإغراق في التفاصيل السياسية، فقد وجد لبنان نفسه في عالم من الكذب المحض؛ في عالم حيث الحقيقة لا تقال قط. لماذا إذاً نلوم أنفسنا بهذا القدر؟ وكلامي هذا لا يعني أن أمورنا على خير ما يرام. لا، على الإطلاق، لكنني سأقول فكرة ربما تبدو تافهة جداً وهي أننا لسنا وحدنا في العالم ممن يحتاج إلى تقدم وتغيير. غير أننا نحتاج إلى القليل من الأخلاق، بينما العالم يحتاج إلى الكثير منها.

يحتاج إلى أطنان بالمقارنة.

هذا ما اكتشفته من خلال معرفتي بالغرب، فأنا سافرت كثيراً، وأسافر دائماً إليه.

لم تحب الغرب ؟

على الإطلاق.

«لا يأتي من الغرب ما يسر القلب». هذا مثل من الجبل اللبناني.

لا شيء أسوأ من الغرب. منذ زمن طويل اتخذت موقفاً من الحضارة الغربية. والحضارة لا يمكن أن تدوم إلى ما لا نهاية. وأي حضارة لا بد أن تنتهي بكارثة لنفسها وللعالم. وهذه الخلاصة توصلت إليها عندما كنت ما أزال أدرس B.A. في الجامعة، حين كنا ندرس العلوم السياسية، ونراقب ما يحدث في العالم. وكنت أعد موضوعاً في العلاقات الدولية وهذه هي عصاره ما وجدته في تاريخ القوى السياسية التي لا يمكن أن يستمر هذا العالم على منوالها. ستنهار أخيراً بلا شك. وهذا العالم سيكسر نفسه.

كما حصل في الحرب العالمية الأولى وفي الحرب العالمية الثانية.

والثالثة. أنا لست معجباً بالغرب على الإطلاق مع أنني درست فيه، لكنني درستته أيضاً. أحب الموسيقى الغربية، وأقرأ الشعر الغربي. لكن الشعر الغربي الجيد كتبه شعراء رفضوا الوسخ الذي يعيش فيه مجتمعهم. لكن أن أقول لي أنني عشت في الغرب، وماذا أفعل في هذه البلاد... فهذا من المحال. على الأقل ها أنا أعيش في هذه البلاد مع أناس أفهمهم وأفهم عقليتهم، وأفهم كذباتهم الصغيرة والأعيبهم الصغيرة، لا مع وحش كبير لا أعرف أين تبدأ وحشيته أو أين تنتهي، ولا أعرف هل سيخرمش أم أنه سيعض. عموماً، هو يعمل هذه الأمور كلها بعضها مع بعض.

هذا الموقف توصلت إليه من خلال دراستك الغرب، وليس من خلال إحساسك

بأنك مختلف عنهم، أو لأنك عربي بالدرجة الأولى.

واجهت سجالات في قضايا عالمية مع أناس غربيين، فوجدت أنهم لا يفكرون إلا بأنفسهم، يا ليتهم يحبون أنفسهم. الحياة التي يعيشونها ليست حياة. فلا أحد فيهم يرتاح قليلاً ويدخن نفس نار جيلة مثلاً.

إنهم في حالة جري دائم وراء العمل والثروة.

تماماً. أنظر كيف يتسابقون اليوم على قمع التدخين. هناك أناس يدخنون، وأناس لا يدخنون. حسناً، قولوا للناس ان التدخين مضر. ولكن أن يصنعوا عالماً منظماً لقمع المدخنين ثم يتحدثون عن الحرية فهذا أمر عجيب. أنا لا أدخن، ولكنني أتحدث عما ألاحظه.

عندما كنت طالباً في لندن أحببت الإنكليز، فهم كبقية الشعوب طيبون. والإنكليزي عندما يأمن لك يتحدث إليك بعفوية. ولكن عندما تبحث معه في قضية عامة، تجده لا يستطيع أن يرى مكانتك أبداً بل يرى مصالحه وحده. وأذكر في سنة ١٩٥٦ إبان العدوان الثلاثي على مصر الذي شاركت فيه بريطانيا وفرنسا وإسرائيل بعد تأمين قناة السويس، وكانت بريطانيا خارجة للتو من الحرب العالمية الثانية، أن شخصاً صديقاً لأخي، وكان قاضياً في الجيش البريطاني، يريد تعميم ابنته. وقد دعاني إلى حفل العمادة، فذهبت لأرى كيف يعيش هؤلاء الإنكليز. إنه شخص ذو مستوى اجتماعي متطور، ويقطن في حي راق جداً. وهناك التقيت مجموعة من الناس يرتدون ألبسة أنيقة، وجميعهم تعلموا في مدارس متطورة، ومع ذلك تجمعوا علي ليوجهوا إلي ملامة شخصية بسبب تصرف مصر تجاه بريطانيا. وأنا آنذاك لم أكن على علم بالقضية من أساسها.

وفي هذا السياق أذكر أنني كنت ما زلت تلميذاً عندما وقعت معركة العلمين في الحرب العالمية الثانية. غير أن هؤلاء الإنكليز لم يتوقفوا عن الكلام على أن المصريين بلا ولاء، لأن بريطانيا قامت بعمل «جبار» وهو تخليصهم من الألمان والإيطاليين والنازية والدكتاتورية، فكيف يقولون لها الآن: أخرجي من مصر! فقلت لهم أنتم قمتم بهذا العمل خدمة لمصالحكم أولاً وأخيراً، ودفاعاً عن حدودكم. أنتم دخلتم إلى مصر لا لتحموها مصر، بل لتهمزوا ألمانيا وإيطاليا في شمال إفريقيا، وكي تفتح أمامكم طريق النصر في الحرب العالمية الثانية. ما هذا الكذب! أما أن تقولوا إنكم قمتم بذلك من أجلنا، فهذا كذب صريح. وفي الأثر انقلب الكلام إلى شأن آخر، فراحوا يقولون: عليكم أن تحاربوا بأنفسكم وتقاوموا الأخطار، لا أن نحارب نحن عنكم. فقلت لمحدثي: عن أي خطر نتحدث؟ قال: الخطر الشيوعي. قلت له: إنني حتى الآن لم أشعر بالخطر الشيوعي. قال: بلى. هناك خطر شيوعي. فقلت: إذا كنتم تشعرون بهذا الخطر فنحن لا نشعر به أبداً، ولكنني أشعر بخطر موجود بقربي هو إسرائيل. وتحول النقاش إلى ما يشبه الكلام الغاضب لولا وجود الدكتور

نجيب سعد الذي كان أولاده مقيمين في المبنى نفسه، وكان حاضراً في ذلك اللقاء، فراح يلفظ الأجواء.

لاحظ الغرابة في مواقف هؤلاء الإنكليز. يريدون أن أخدم فكرة أحلافهم السياسية، وأدافع عنها في الوقت نفسه. وتبين لي أن الإنكليز كانوا يريدون إنشاء حلف في البلاد العربية، بينما الأميركيون كانوا ضد هذا الاتجاه. وفي ما بعد 'طيرهم' الأميركيون من المنطقة كلها. وهذه هي قصة الحرب الباردة الانجلو-أميركية.

مثال آخر: في تسعينيات القرن العشرين حضرت مؤتمراً في جامعة تكساس عن الشرق الأوسط في خمسينيات القرن العشرين، وتحدثت فيه عن الشرق الأوسط في تلك الحقبة. وتناولت إحدى الأوراق المقدمة إلى المؤتمر الأوضاع بين القوى الكبرى في المنطقة في تلك الفترة. ومن جملة الحديث، وكنت في تلك الأثناء أدرس تاريخ الأردن، قلت: انتبهوا من الأميركيين. من المفروض أن يكون الأميركيون حلفاء البريطانيين. لكنهم يفضلون الروس خمسين ألف مرة. هم لا يريدون الإنكليز في المنطقة. وكان هناك شخص حاضراً للقاء، وكان سابقاً سفيراً أميركياً في بيروت، وكان تلميذي في الجامعة الأميركية، وكان يحترمني كثيراً ويسميني My Guru أي 'مرشدي'. وكان حاضراً أيضاً شخص إنكليزي آخر يحترمني كثيراً. وكان هناك رئيس المؤتمر. وهؤلاء جميعهم 'نزلوا' بي بشكل عجيب. فهذه الأمور ممنوع علي أن أبوح بها. هم يعرفون ذلك، ولكن ممنوع عليّ أنا غير الإنكليزي أن أقول الحقيقة التي يعرفونها تماماً.

الحقيقة تؤلمهم.

أنا لم أقل شيئاً جديداً أو عجيباً؛ فهو مسطور في الكتب، وهذه الكتب تباع في مكنتاتهم. ومع ذلك ممنوع عليّ أن أتقوه بمثل هذه المعلومات. وإذا أصرت على الكلام فالأمر يتطور إلى الوقاحة. لا تعتقد أنهم مهذبون، وأن لقاءات اللطف وشرب الشاي مفعمة بالتهذيب دائماً. إنهم يتوافقون حقاً... ولا يتورعون عن القول لك: أنت حمار. وقد قال لي السفير الأميركي: أنا كنت دائماً أعتبر كمال الصليبي 'مرشدي'، ولكنني الآن ما عدت أعتبره كذلك.

حتى مبدأ إيزنهاور ألم يكن يعني خروج الفرنسيين والإنكليز والبرتغاليين من

الشرق الأوسط والهند؟

صحيح. وإلا لماذا وقعت حرب فيتنام؟ الأميركيون أخرجوا الفرنسيين من الهند الصينية. وفي هذا السياق أقول لك: من يعتقد أن هناك من هو أحسن منا في العالم مخطيء.

أنا أفهم أن يرفضوا ما يأتي من عربي على المستوى الصحافي والسياسي،

وخصوصاً إذا وجّه إليهم النقد. ولكن، حتى في الحقل الأكاديمي الذي من المفترض أن يكون فيه مستوى عال من العقلانية والحيادية، فهم يتخذون الموقف نفسه. يقبلون العربي إذا عمل في الهامش. ولكن لا يقبلونه أن يقوم الصورة العامة. يقبلون أن يعمل *still life* (طبيعة صامتة)، أي أنهم يقبلون العربي إذا قام برسم مزهرية، ولكن لا يقبلونه إذا حاول تصوير مشهد طبيعي متكامل. فإذا صور المشهد الطبيعي الله يساعد! عندها سيصبح مثلي أنا : هَرَّ بتسع أرواح. أنا قمت بما أعتقدته صحيحاً. وجدت حقيقة، بحسب نظرتي، فقلتها، ووقفت في وجه العالم. ولا شك في أن بينهم بعض الأوامر مثل أنطوني لِيَّاس. لكنهم في ما عدا القلة، شنوا عليّ حرباً ضروساً.

ليتهم ردوا عليك بحجج علمية.

أبدًا، لم يردوا.

في هذا السياق ذكرتني بإدوارد سعيد وكتابه الاستشراق، فقد هاجموه كثيراً، لأنه، كما يبدو، تجاوز نطاقه الأكاديمي والمعري. لا أظن أنهم عادوه.

لم يعادوه حقاً، ولكن وجهوا إليه انتقادات ليست بسيطة. انتقاداتهم من ضمن نطاق الثقافة الغربية نفسها.

هناك إعادة نظر اليوم في أهمية هذا الكتاب. وإذا كنا في منطقتنا العربية استقبلنا الكتاب بترحاب لافت، إلا إن الأصوليات الجديدة استندت في مجادلاتها إلى نصوصه وأفكاره. هذا الأمر بات قديماً جداً. ظهر الكتاب سنة ١٩٧٨. أما إعادة النظر فيه، فليس أمراً مهماً اليوم. المستشرقون ماتوا.

لا معنى لذلك.

من المؤكد أن ثمة سبباً للاستشراق كمنهج. ومن المؤكد أن الحكومات الغربية اهتمت بالاستشراق لتوسيع معلوماتها عن البلدان التي تريد السيطرة عليها. فقد كانت الدولة العثمانية تمد سيطرتها على مناطق شاسعة من العالم. وكان الغرب يريد السيطرة على جميع البلدان، بما في ذلك الهند وإفريقيا الغنية بالثروات. في إنكلترا أسست كلية الدراسات الشرقية والافريقية SOAS. حتى يسيطر الغرب على هذه البلاد كان يحتاج إلى أن يعرفها. لذلك رصدوا الأموال ودفعوها إلى باحثين لدراسة الشرقيات. والمستشرقون الذين

صنعوا الاستشراق لم يبق منهم أحد. ومن بقي منهم أصبح مدرسة أكاديمية، وزالت عنهم صبغة خدمة الاستعمار.

في أي حال، فإن الاستشراق ليس مدرسة واحدة.
هناك مدارس كثيرة.

هناك مدارس ذات طابع كنسي، وأصحابها أتوا إلينا كرحالة أو حجاج ليشاهدوا هذه البلاد، مهد المسيح وبلاد المسيح. وهناك استشراق علمي محض. ولولا بعض المستشرقين لظل جزء كبير من كنوزنا التراثية مطموراً تحت التراب.
لم ينته العمل في كتاب أنساب الأشراف للبلاذري حتى اليوم. ولولا الألمان لما بدأ أحد به. وعندما أراد المستشرقون الألمان تحقيقه جاؤوا إلى بيروت وافتتحوا معهد الدراسات الشرقية في زقاق البلاط، وأحضروا إحسان عباس ومحمد يوسف نجم وغيرهما. وكان كل واحد من هؤلاء المحققين العرب يأخذ جزءاً من الكتاب فيحققه وينشره باسمه. واقتصر دور الألمان على طباعته. أي لم يكن هناك لجنة ألمانية تستطيع أن تزور ما فعله إحسان عباس مثلاً. وجل ما فعله المستشرقون الألمان أنهم كلفوا أبناء هذه البلاد تحقيق مخطوطاتنا ثم كرموهم. أنا أعرف إحسان عباس جيداً. لقد جعلوه عضواً في جمعية المستشرقين لديهم، لأنه فعلاً كان محققاً كبيراً. ولو لم يفكروا هم في المشروع ويؤمنوا له التمويل لبقى أنساب الأشراف بين الغبار.

قصة تأسيس لبنان

أنت علماني. لماذا إذا كنت في إحدى الفترات قريباً من أفكار القومية اللبنانية ؟
أولاً، إن مصطلح 'القومية اللبنانية' لم يكن وارداً عندي في أي وقت، ولا عند سواي أيضاً. كانت هناك فئة قليلة جداً أرادت تقليد القوميين السوريين، فصاروا يقولون بالقومية اللبنانية. الأمر لدي لا يعدو أن يكون مجرد شعور، أو انتماء إلى لبنان، وليس أكثر من ذلك إطلاقاً. وشعور الانتماء إلى لبنان يتضمن، في الوقت نفسه، خوفاً على لبنان. ففي أثناء الوحدة السورية-المصرية ارتفعت أصوات معادية للكيان اللبناني واستمراره، وراحت بعض الأصوات اللبنانية ترتفع هاتفة «الوحدة عاجل عاجل». أنا لم أكن أريد الوحدة عاجل عاجل. وعلى الفور، ومن غير أن أنتمي إلى أي حزب أو فريق، فتحت على حسابي مقاومة بما ملكت يداي. كنت آنذاك في الجامعة. وجاءني شبان وشابات وقالوا لي: نحن نشعر أن الأمور ستخرج من أيدينا إذا لم نبادر إلى القيام بأمر ما. وقد تباحثنا في هذا الشأن، ولاحظنا أن هناك توافقاً في الآراء. فقلت لهم: نظموا أنفسكم وأنا وراءكم. إن الله منحني، أحياناً،

بعض الجرأة. وعندما قالوا لي إنهم يريدون صوغ أيديولوجية لهذه المجموعة، قلت لهم: لا أريد أيديولوجية، فلكل واحد الحق في أن يفكر كما يريد. ونحن متفقون على أمر واحد هو تقديس انتمائنا إلى لبنان، ولا نسمح لأحد بأن يعتدي عليه. نحن لسنا ضد أحد، ومن يريد تمجيد الوحدة العربية فليمجدها. ولكن إذا كان، في أثناء تمجيد هذا، تكلم بكلام سيء على لبنان المستقل السيد الحر، عندها يجب أن نوقفه عند حدّه، وهذا ما فعلناه. وبالفعل كنت جريئاً آنذاك، فقد ضربت عرض الحائط بسمعتي العلمية، ولم أهتم بما قيل عني. كنت أعمل أولاً، ثم أفكر بسمعتي العلمية ثانياً. هذا إذا أردت محاسبتني على تلك المرحلة.

كلا. إننا هنا نروي للتاريخ.

هذا ما جرى وهذا ما فعلته وهذا ما كتبته. ومع ذلك فأنا لا أظن أن هناك جنساً لبنانياً خلق قبل ستة آلاف سنة. ولم أكن يوماً مقتنعاً بهذه الخرافة. غير أن بعضهم لا يتورع عن تصنيف من يقف مثل هذا الموقف تبعاً لثقافته المحدودة. فكانوا يقولون عني انني من حزب الكتائب، ما السبب؟ لأن حزب الكتائب كان الحزب الوحيد آنذاك الذي كان يطالب بـ «لبنان أولاً».

فصنفت معهم وأنت لست منهم.

اليوم صار الجميع يقولون لبنان أولاً. والأمر نفسه حدث عندما جاءت منظمة التحرير الفلسطينية إلى لبنان. كان موقفي هو الموقف نفسه. من يستطيع ألا يكون إلى جانب منظمة التحرير الفلسطينية؟ كأنك ضد تعليم العميان. ليس من الممكن ألا تؤيد شعباً خسر أرضه ويريد تحريرها. ولكن، على هذا الشعب ألا يسعى ليقيم دولة داخل الدولة. وإذا أراد أن يقيم دولة داخل الدولة، فنحن من جهتنا سنجرب أن نمنعه. وقد جربنا جهدنا. لكن، عندما حاول بعض اللبنانيين أن يتطاولوا على الفلسطينيين كفلسطينيين، وأرادوا الاقتصاص منهم، وانخرطوا في مؤامرة لها أول وليس لها آخر، وكان للأميركيين يد ورجل فيها.

خطة كيسنجر المشهورة.

وحاول بعضهم ذبح الفلسطينيين، ووقفت ضد هذه المؤامرة، ووقفت مع الفلسطينيين، فقالوا: كمال الصليبي صار فلسطينياً. لم أكن ضد الفلسطينيين كفلسطينيين منذ البداية، ولا تحولت، بالطريقة التي صوروني فيها، إلى فلسطيني. كنت أقول بما يمليه علي المنطق، أي منطق الأوضاع آنذاك ومنطقي أنا بالتحديد. والنتيجة كانت أنني أرحت ضميري، وأوضحت أن العرب ليسوا أعدائي، والفلسطينيون ليسوا أعدائي، وبقيت متصالحاً مع نفسي ومع العالم.

صحيح، فقد مر لبنان بمحنة سنة ١٩٥٨، ومشكلة انقلاب الحزب السوري القومي الاجتماعي في نهاية سنة ١٩٦١ وحرب ١٩٦٧، والاعتداءات الإسرائيلية المتتالية على لبنان بما في ذلك ضرب مطار بيروت الدولي في سنة ١٩٦٨، ثم أحداث ٢٣ نيسان ١٩٦٩ واتفاقية القاهرة بعد الصدمات بين الجيش اللبناني والفدائيين. ولا ريب أن لبنان كان يمر بلحظات شديدة الخطر، وهناك خوف جدي على كيانه. ولهذا فأنا أقرأ موقفك في سياق ما كان يجري من أحداث سياسية. وهنا لدي سؤال استطرادي: بما أنك كنت خائفاً جداً على الكيان اللبناني ولا تريده أن يذوب في أي كيان آخر، كيف توفّق بين هذا الموقف وميلك إلى التيار القومي العربي الذي ينادي بالوحدة العربية؟

أنا أحب عائلتي، وأحب والدي وأولاده (إخوتي) وأولاد أولادهم وأشعر بوحدة حال معهم. وأحب أصحابي وعائلات أصحابي وأولادهم. وأحب تلاميذي وزملائي الذين عملت معهم. لكن، إذا جاؤوا وقالوا لي نريد أن نتشارك معك، عندها يصبح الأمر مختلفاً. فإذا كان المواطن متمسكاً بلبنان وبالكيان اللبناني فليس في الموضوع أي غلط. لا لأن لبنان بلد مثالي في الحريات، بل لأن هذا المواطن معتاد عليه وخلق معه. والوقوف مع لبنان لا يعني معاداة أحد. أنا لا أقول: 'العرب كش بره'. وهذا واضح في مذكراتي. كنا عندما نذهب إلى الشام لا نعبر حدوداً. وعندما كان السوريون يأتون إلينا لم يكن في طريقهم أي حدود.

أصل عائلتك من عين حليا في سورية. أليس كذلك؟

لدي أقارب حتى اليوم في حمص من آل الصليبي، وأصلهم مثلنا من عين حليا. لكن هذا لا يقدم ولا يؤخر. فأنا فعلاً أحب البلدان العربية كما أحب بلدي. وأتمنى لها الخير كما أتمنى لبلدي. وإذا أصابها أي مكروه أشعر به في جوارحي.

بهذا المعنى فإن فكرة العروبة لديك هي فكرة ذات محتوى حضاري وثقافي. وليست تذويماً أو وحدة اندماجية. إنها انتماء إلى ثقافة وإلى تاريخ ولغة وشعب وجغرافيا.

حبذا لو تعود الأمور كما كانت قبل ٤٠ سنة. أي أن نتمكن من الذهاب إلى الشام من دون أن تعترضنا الحدود. وأنا أذكر عندما كنا نذهب بالباصات إلى الشام، أو بسيارات شركة البتراء للسفرات لم يكن هناك حدود على الإطلاق. كان الدركي يصعد إلى الباص، بينما الركاب يحملون هوياتهم بأيديهم. فينظر إليها من بعيد، ثم يعطي إشارة السير للسائق إذا كان الجميع لبنانيين أو سوريين. فلا أوراق تختم أو حدود تعترض. وكم وقعت حالات استعارت فيها إحدى النساء هوية جارتها للذهاب إلى الشام في ما لو لم تكن تملك هوية.

لم أستسغ السياسة كما تمارس اليوم في لبنان أو غير لبنان. لكن، لم أشعر مرة
بأنني مختلف عن العرب في أي بلد عربي.

خاصة أنك عشت في الأردن وأحببت هذا البلد كثيراً.
صحيح.

الآن، هل غيرت الحرب الأهلية اللبنانية...
أنا أول من أطلق على هذه الحرب مصطلح 'الحرب الأهلية'.

أنا أستعير منك هذا المصطلح. إذا هل غيرت الحرب الأهلية اللبنانية بعض
آرائك؟ ماذا أثرت فيك؟ وإذا كان لديك بعض الآراء قد تغير فما هو؟
أعتقد أن الحرب الأهلية، كما تبين من نتائجها، كانت ضرورية. ليس خطأ أن
يختلف الناس، وليس خطأ أن تتبادل الخلافات. إن أعظم دول العالم التي تتمثل بها أحياناً،
لم تكن لتوجد في الواقع لو لم تقع فيها حروب أهلية. فرنسا على سبيل المثال أو بلغاريا أو
إنكلترا، وحتى الولايات المتحدة وإسبانيا. في إسبانيا بعضهم هرس بعضاً آخر. وفي النهاية لا
يصح إلا الصحيح. ثمة أسف على من مات، وألم كبير على فقدان الأحبة. غير أن الظروف
التاريخية جعلت المواقف تتصادم وتؤدي إلى الحرب. والحرب اللبنانية كانت حرباً أهلية
حقيقية. صحيح أن أطرافاً كثيرة كانت تتدخل فيها، لكن كل فريق، كان منذ الأساس،
مقتنعاً بموقفه، ولديه موال يريد أن يغنيه. وراح الجميع يغني مواويله، حتى صار هذا الموال
لا يمكن احتمالها. وفجأة، بدأ العالم كله ينظر إلى اللبنانيين كأناس يمكن استغفالهم. ونظر
اللبنانيون إلى أحوالهم فوجدوا أن العالم كله يضحك منهم، فقالوا: لنرم السلاح.

دعني أستطرد قليلاً بالقول إن ثورات القرن التاسع عشر في أوروبا غيرت الواقع
الاجتماعي، ووحدت مقاطعات وخلقت دولاً جديدة. لكن الحروب الأهلية في بلادنا، أو ما
يسمونه 'العالم الثالث'، قد تعيد المجتمع كثيراً إلى الوراء، وليس بالضرورة أن تتمخض
عن نتائج إيجابية.

أنا من الناس المتفائلين. وأحاول دائماً أن أفتش عن مدخل للتفاؤل أو مخرج من
المشكلات. وحياتي عشتها كلها مع الطلاب، وعلمت في الجامعة الأميركية في بيروت من
سنة ١٩٥٣ حتى الثمانينيات من القرن المنصرم. والأجيال التي درّستها بعد الحرب الأهلية
أحسن بكثير من الأجيال السابقة. صار هناك ما أريد تسميته خاصية الجودة في الإنسان
التي لم تكن موجودة. ذهبت إلى الأردن وأقمت فيه ردهاً من الزمن ثم عدت. وبما أن طلابي
الذين علمتهم في الجامعة الأميركية أصبحوا اليوم أساتذة، فقد كان من الطبيعي أن يحدث

مجدداً احتكاك بالطلاب الحاليين. وإني أعتقد ان ميّزة الجودة ارفع مقاماً لديهم. إنهم يحتاجون إلى القليل من الصقل وقليل من التعليم. لكن القماشة ممتازة. وأسأل نفسي : لماذا؟ لأن هؤلاء هم أبناء الحرب الأهلية. وإذا لم يكونوا هم أبناء الحرب الأهلية فإن أهلهم هم أولاد الحرب الأهلية. صارت دروس الحرب الأهلية جزءاً من 'الانزائم' الخاص بهم. والقدرات المتوافرة لشبيبة لبنان الآن لم يكن لها مثيل سابقاً.

هذا الأمر أحد إنجازات التقدم العلمي في الأساس.

ليس التقدم العلمي وحده. لاحظ حب الحياة لدى الشبيبة اللبنانية. لم يكن الشبان اللبنانيون على هذا القدر من الاندفاع إلى الحياة.

أليس ذلك ردة فعل على غريزة الموت التي مروا بها في معمعان الحرب؟ لا أدري. الأرجح أن هذا الجيل بما لديه من معطيات، وحتى لو كان فيه بعض العقول المغسولة، فيه، في الوقت نفسه، كفاية من العقول غير المغسولة، وهو يخرج على العالم ليخلق مجتمعاً أفضل. مثلاً القضايا التي تثار على 'فيسبوك' مثل حقوق المرأة وحقوق توريث جنسيتها لأبنائها... إلخ. سيبقى هناك أفراد يظنون أن الجنسية اللبنانية مقصورة على أناس يجب التأكد من أن دمهم لا يحتوي على شوائب معينة... هذا مضحك. وأنا مسرور جداً لمعرفتي أنني لا يمكن أن أكون لبنانياً من هذا النوع، فشهادة ميلادي تقول إنني مصري. أنظر إلى صورة جدّي وراءك. لو كان حياً الآن لكانت جنسيته أردنية. لكنه كان آنذاك عثمانياً.

الشعب اللبناني خليط من أجناس متعددة: أرمن وتركماني وشركس وأكراد... إلخ. هذا أمر حسن.

أنت من أهل الجبل، لكنك عشت في المدينة الساحلية بيروت. والمعروف أن ثمة عداوة تقليدية بين الجبل والساحل. ربما كان منشأ هذه العداوة المنافسة. ومهما يكن الأمر فإن تقاليد الجبل غير تقاليد الساحل. فالجبل بيئة زراعية وتقاليد الزراعة تختلف عن تقاليد التجارة في الساحل. والسلوك الجبلي يتميز بنوع من المساواة أو الجلافة. بينما الساحل التجاري أكثر مرونة لأن هذا ما تقتضيه التجارة. هل لاحظت farkاً بين سلوك أهل جبل لبنان وسلوك أبناء المدن الساحلية وسلوك أبناء بيروت تحديداً؟ لم أجد farkاً واضحاً، لأن الانتقال كان لينا. وأذكر أنني أول ما نزلت إلى بيروت كان انطباعي أنني أنتقل من وضع إلى وضع أحلى بكثير. فمن مصادفات أيامي أنني جئت إلى رأس بيروت. وخصوصاً أن من الصعب أن تجد مكاناً في العالم كله مثل رأس بيروت. يمكن أن تكون أكسفورد مثل رأس بيروت، ولكن تبقى بيروت 'شكل ثاني'. منذ زمن بعيد

كانت ساحة هارفرد شبيهة بها. ومع الوقت بدأت أكتشف محاسن بيروت، وصرت، بالتدريج، أكتشف أن القيم التي كنت أعتز بها في الجبل هي قيم متوحشة.

سؤالي هو التالي : إن السلوك الاجتماعي في لبنان يبدو كأنه سلوك مجتمع زراعي جبلي وثقافة مجتمع حديث. أي أن هناك نظامين للقيم : قيم الجرد والعصبية المحلية، أي قيم المرحلة والبهورة، ثم قيم الساحل التجاري الذي يخضع ويؤدي الضريبة. والساحل التجاري يكون في الوقت نفسه منفتحاً ومساوماً ومسالماً لأنه يريد أن يحمي مصالحه التجارية. في مقابل قيم الجبل، أي جبل الموارد والدروز، أقامت البرجوازيات المدينتين، السنة والأرثوذكس، نظام المحسوبية، أي أن كل شيء محسوب على الآخر، وحتى اليوم ما زلنا نقول : 'محسوبك'. إذا صح هذا الوصف، فإن لبنان هو دمج لقيم المحسوبية بقيم الجرد في نسق واحد. وكل واحد اليوم محسوب على زعيم أو على طائفة أو على جماعة. هل هذا الأمر انعكس على تكوين لبنان الاجتماعي ؟
الدمج ليس غلطاً. لكن يمكن النظر إلى الأمور بطريقة مختلفة.

كيف تقارن بيروت التي عرفتها في أواخر الأربعينيات وبداية الخمسينيات ببيروت اليوم ؟

أستطيع التحدث عن رأس بيروت. الغريب أن المدينة لم تتغير. والعناصر التي دخلت إلى رأس بيروت ليست هي من خرب رأس بيروت. ربما خربت قليلاً، لكن، في المقابل، أثرت منطقة رأس بيروت في روحية مدينة بيروت كلها. الخير دائماً أقوى من عدمه، والمحبة أقوى من البغض. البغض يمكن أن يظهر نفسه في صورة أنياب مثلاً. لكن، في النهاية، فإن الوعاء الكبير، الذي هو وعاء المحبة، يقتله. المهم أن تصل إلى المرحلة الأخيرة.

هنا المشكلة. المهم ألا يطول أمد البغض، فيقتل أي شيء.

في أي حال، أنا أرى أن منطقة رأس بيروت لم تتغير كثيراً. ربما تغيرت بيروت كلها. لكن رأس بيروت بقي على حاله. ترددت قليلاً على وسط المدينة. والحقيقة أنني أحببته. أحببت روح المنطقة. وأكثر ما أحببت الوجه اللبناني المبتسم الذي يحب الحياة. وأنا متأكد أن هذا الوسط مختلط بأشياء بشعة جداً. لكن الدنيا كلها هكذا. بينما هنا لدينا وجه لبنان المبتسم والذي لا أبدله بأي شيء في الدنيا. أنا أتمنى أن يصبح كل لبناني على صورة هذا الوجه، فبدلاً من الجلوس والتفكير بالسياسيين وهم يخططون للسرقة والنهب، فليفكر الإنسان بالأمور الجيدة والجديدة. ولا توجد فتة لبنانية خالية من هذه القدرات. فاللبناني خلاق جداً. إنه ليس خلاقاً بالضرورة في ميادين الفن والشعر، وربما يكون لديه أسوأ شاعر أو أسوأ فنان أو أسوأ معماري، ولكن لديه القدرة على العيش في أسوأ الظروف، والقدرة على

تغطي البغض.

رأس بيروت منطقة كانت مميزة جداً منذ بداياتها العمرانية، مع أنها منطقة حديثة نشأت مع نشوء الجامعة الأميركية. ولأنها ذات طابع متعدد وعلماني صارت مقصداً للبرجوازية الفلسطينية في سنة ١٩٤٨ وللبرجوازية السورية منذ سنة ١٩٥٧ فصاعداً. فالبرجوازي السوري القادم إلى لبنان لن يذهب إلى الضاحية الجنوبية على الإطلاق بل إلى رأس بيروت. والمعروف أن المدينة تمدن الوافد إليها من الأرياف، فتدمجه في إطارها ويتعلم في جامعاتها ويكتب في صحفها... إلخ. أما اليوم فيبدو لي أن مدينة بيروت بدأت تفقد هذه الوظيفة، ولا سيما بعد ظهور ما يسمى اقتصاد الضواحي. فنتيجة للحرب الأهلية وما رافقها من تهجير وتطهير طائفي نشأت الضواحي الجديدة، وصارت كل ضاحية منطقة قائمة بذاتها. خذ منطقة جونبة ومحيطها، فلديها جامعة وأماكن سكن مترامية ودور سينما ونواد... إلخ. ويستطيع الساكن في ذوق مكاييل ألا يأتي إلى بيروت إلا عند الضرورة. والساكن اليوم في الضاحية الجنوبية لديه جامعة ومطاعم ونواد ومدارس وثانويات. وقبل تسعينيات القرن العشرين لم تكن هذه الضواحي موجودة على صورتها الراهنة على الإطلاق. الآن كل ضاحية باتت مستقلة بذاتها. وساكن الضواحي حين يذهب إلى الحمراء كأنه يأتي للزيارة أو للمتعة أو للتسلية. وهذا ما يفقد المدينة طابعها المركزي، فالمدينة تشد الأطراف والضواحي إلى قلبها بقوة المصالح، فيما بيروت فقدت قلبها، وما عادت قادرة على جذب الأطراف إليها. هل تعتقد أن هذا الوصف سليم ؟
سليم.

كأننا نتحسّر على الأيام الماضية.

يجوز أن يكون هذا الوصف سليماً. لكنني لا أحب أن يكون موقع بيروت هكذا. ومع ذلك ربما يكون كلامك سليماً في ما لو استخدمت طريقتك في التفكير.

هذا أثر الحرب، وهذا ما فعلته الحرب الأهلية بمدينة بيروت.
كان هذا موجوداً قبل الحرب الأهلية أيضاً.

ما قبل الحرب الأهلية ؟

نعم، قبل الحرب. إن لبنان بلد صغير جداً، انتقال عائلة واحدة من مكان إلى آخر يلفت الانتباه. ولأنه صغير جداً فإن الكلام ينتقل بسرعة كالقذح والذم والنميمة والفتنة بين الأصحاب. إن صغر لبنان يسبب ذلك، كما أن صغره ينتج هذه الشخصية الخلاقة. لكن أين تجد بلداً يتقن الناس فيه الأعمال التي تعتمد عليها الحياة اليومية بسرعة عجيبة ؟

أليس غريباً أن هذه الحيوية في التلبية السريعة في لبنان وما زال لبنان بلا كهرباء منتظمة، وبلا إشارات سير منتظمة ؟
الله لا يبلي إلا ليعين.

في أثناء الحرب الأهلية ظهرت في جامعة الكسليك فكرة تداولها كثيرون، كإدوار حنين وفؤاد افرام البستاني وغيرهما. تقول الفكرة إن مشكلة لبنان في ترابه. هكذا وردت في مذكرات الأب بولس نعمان. أي أن لبنان كلما كبرت مساحته زادت مشكلاته. فإذا صغرناه تتضاءل هذه المشكلات. حينذاك كانت فكرة العودة إلى المتصرفية وبيروت ذات بريق سياسي، وحاول بعضهم الترويج لفكرة لبنان الصغير، أي لبنان المتصرفية زائداً بيروت، ورأوا في ضم الأفضية الأربعة إلى جبل لبنان أمراً سيئاً لأنه ضاعف عدد المسلمين، ولذلك تفاقمت المشكلات. والحل، بحسب هؤلاء، هو تصغير لبنان.
حتى لو أن لبنان بقي في نطاق المتصرفية، هل تظن أن المتصرفية ما كنت ستُحترق ؟

طبعاً، ستُحترق.

الحياة أمر متحرك، والناس تتوالد باستمرار. وإذا توالدت ولم تهاجر تختل التوازنات الديمغرافية. وهذا هو الأمر المنتظر حدوثه اليوم أكثر من أمس. أنا ولدت سنة ١٩٢٩. والناس الذين عرفتهم في يفاعتي هم ممن عاشوا في زمن المتصرفية. كانوا جميعاً يتحدثون عن المتصرفية، كأنهم يتحدثون عن أمهاتهم. ولا شك في أن للمتصرفية ميزات العظيمة. ولكن عندما كانت المتصرفية قائمة في لبنان كان اللبنانيون 'فالقين دينهم' للمتصرفين و'فالقين دين' الدولة العثمانية. اللبنانيون لا يطاقون. لا يوجد متصرف غادر لبنان إلا فيه لوثة. الإنسان السياسي اللبناني لا يُطاق، لأنه يخلق من الحبة قبة. إن أول متصرف على لبنان، أي داود باشا، هلكه يوسف كرم، و'طلع دينو'. وفي ما بعد رحل عن لبنان وتابع صعوده في الإدارة العثمانية. وهنا، في لبنان المتصرفية، أشاعوا أنه سرق الأموال وغير ذلك من التشنيعات. والحقيقة أنه شخص أحب البلاد وفكر في أن يصنع منها 'سويسرا الشرق'. لكن اللبنانيين كانوا يفكرون بطريقة مغايرة. لماذا الحاكم ليس من الموارنة ؟ وهذه طبعاً دعوى جاهلية كما كان يسميها النبي. أليس كذلك ؟

تعصّب.

عندما تقول ذلك تتنفخ العروق وتُسحب السيوف.

هذا ما كان عند الموارنة. هل الموقف نفسه اتخذته الدروز من المتصرفين ؟
لا. الدروز كانوا، على ما أعتقد، مسرورين.

لكنهم خسروا موقعهم التقليدي. فالمتصرفية جعلتهم في الموقع الثاني. صحيح أنها جعلتهم في الموقع الثاني، لكنهم ارتاحوا، ربما، مما هو مطلوب منهم. خاضوا والموارنة حرباً وريح الدروز المعركة، لكنهم لم يستطيعوا ترجمة الريح العسكري إلى مكاسب سياسية. وشاءت الأحوال ألا تترجم انتصاراتهم على الأرض إلى مكاسب سياسية. فجاءت المتصرفية لتتقدمهم وتفسح في المجال لكبار الشأن بينهم كي يتسلموا وظائف في المتصرفية؛ وظائف عسكرية بمعنى جاندرمة (درك)، ووظائف مدنية. لكن الوظائف المدنية كانت أقل من حصة المسيحيين مع أنها كبيرة، وأصبح الدروز في لبنان مرتاحين نسبياً بعد معارك ١٨٦٠. أما الموارنة فلم يكونوا مرتاحين، وكانوا يريدون ميناء مستقلاً في جونية. 'حرقوا دين' السلطان وهم يرسلون إليه الرسائل في هذا الشأن، وامتلكوا ثقل دم لا يتصوره عقل سياسي. عندما تفكر بمرقد العنزة في لبنان، وكيف يسيطر عليه سكان يتميزون بثقل الدم هذا، تتعجب.

تؤكد في مذكراتك طائر على سنداينة أن المسيحيين في لبنان زوروا تاريخ لبنان. ما هي الوقائع التي خضعت للتزوير؟
أمور كثيرة خضعت للتزوير، بدءاً من الأمور البسيطة، خصوصاً تواريخ العائلات والطوائف، حتى صورة لبنان العامة. لبنان هو كيان ظهر سنة ١٩٢٠. قبل ١٩٢٠ لم يكن هناك ما يسمى لبنان أو مصطلح لبنان، كما لم يكن هناك ما يسمى فلسطين أو فلسطيني، ولم يكن هناك ما يسمى سورية أو سوري، إلا من ناحية إثنية وجغرافية. ولم يكن هناك ما يسمى عراق أو الأردن وشرق الأردن. هذه المصطلحات كلها جاءت بعد...

سايكس-بيكو.

لا، ليس بعد سايكس-بيكو. لأن قصة سايكس-بيكو هي من جملة التزوير.

هذا أمر مفاجيء.

أو من الأخطاء الشائعة. الفريق الذي أراد إنشاء لبنان بدأ يخطط لذلك منذ سنة ١٨٨٠ تقريباً. ودراسة هذه الخطة لم تكتمل بعد. هناك بعض الكتابات في هذا الشأن، لكنها كتابات غير منشورة. فكرة لبنان بدأت في رأس مجموعة من المسيحيين الكاثوليك، بمن فيهم الموارنة، في لبنان وسورية. ومن غرائب الأمور أن آباء لبنان ولدوا في الشام وعاشوا في الشام. لكن كان هناك ما يجمعهم، أي مسيحيتهم، وأنهم من الأثرياء الذين يطلق عليهم مصطلح 'برجوازية'. هؤلاء أقاموا مشاريع تجارية، وخططوا لإقامة بلد اسمه لبنان بالحدود المعروفة، وهي حدود أخذوها من خريطة رسمها الفرنسيون سنة ١٨٦١. الخريطة كانت خريطة الطوائف، لكن هؤلاء الشوام قالوا أنذاك إن حدود ما أصبح لبنان الصغير

في ما بعد يمكن أن تتعايش فيه الطوائف الموجودة في إطاره. وتطورت الأمور في سنة ١٩٠٠ حتى صاروا يسمون هذا المكان 'لبنان الكبير' *Grand Liban*، وراحوا يجربون صوغ تاريخ متماسك لهذا البلد المرسوم حديثاً؛ تاريخ يعود ستة آلاف سنة إلى الوراء، بل إلى بدايات التاريخ. من هنا جاءت قصة الفينيقية، مع أن لا شيء يربط لبنان اليوم بالفينيقيين. ولا توجد مؤسسة واحدة ظهرت في زمن الفينيقيين وما زالت مستمرة حتى اليوم، لا لغة ولا أدب ولا أي شيء آخر. ولكن مفبركي لبنان ألصقوا لبنان بفينيقيا غصباً عن الطبيعة. وجاء بعض علماء الآثار الفرنسيين ممن استهوتهم هذه الفكرة وانخرطوا في الترويج لها من دون أن يصدقوها. وأنا أعرفهم، ولي مع بعضهم صداقات. كانوا يستهزئون باللبنانيين الذين يصدقون هذه الأفكار. ومع أنني تربيت في الجامعة الأميركية، ثم في إنكلترا، فقد كانوا يفضلونني على من يوافقونهم الرأي، لأنني لا أأخدع نفسي، ولا أسمح لأحد أن يخدعني. أحد هؤلاء كان مستشرقاً اسمه غاستون فييت عمل في أول فريق آثار فرنسي في لبنان، قال لي: جئنا إلى هنا وليس لدينا أي تعليمات للقيام بأي جهد. قالوا لنا اعملوا أي شيء مهما كان. إن الكلام على تاريخ عمره ستة آلاف سنة للبنان مجرد تزوير لا تزوير بعده. الخطير في الأمر أن هذا التزوير تحول في عقول بعض الناس إلى فكر راسخ. وحين نصح لهم الأمر ونقل لهم إن هذا تزوير مكشوف، يرشقوننا بتهم مثل: مارق أو خائن... إلخ. الغريب في الأمر أن الناس الذين رفضوا الفكرة اللبنانية اعتقدوا أنني أبشر بالفينيقية.

كتبك لا تتضمن ذلك البتة.

ليست كتبتي وحدها. بل إنني، منذ بدأت الكتابة، وللعلم فقد بدأت أكتب بالفرنسية لأننا كنا نتعلم الفرنسية في زمن الانتداب الفرنسي، كتبت مقالات في صحيفة *L'Orient* أوردت فيها أن تاريخ لبنان هو تاريخ توافقي وليس تاريخاً حقيقياً. وإذا كانوا يريدون أن يكتبوا تاريخاً للبنان فيجب أن يكون تاريخاً حقيقياً.

كتبت في *L'Orient*، ألم يكن جورج نقاش رئيساً لتحريرها ؟
نعم، جورج نقاش.

كان فينيقياً ومعادياً للعرب.

كان فينيقياً نعم، لكنه كان يمتلك عقلاً منفتحاً. لناخذ تاريخ العائلات الحاكمة في لبنان. إن أول تزوير هو أنهم قالوا عن أنفسهم إنهم عائلات حاكمة مثل 'البوربون' في فرنسا أو سكان جبال البيرينيه التي تفصل فرنسا عن إسبانيا. وعلى سبيل المثال آل شهاب وآل معن وآل بحتر، وهؤلاء ادعوا أنهم أمراء. يجب أن يتوقف المرء قليلاً ليفحص ماذا تعني كلمة 'أمير'. إن كلمة 'أمير' تعني قائد، أو ضابط. كان هناك عسكري وأمر على العسكر. هناك أمير

عشرة، وهو أدنى رتبة. وأمير أربعين، وأمير مئة. أي أن أمير العشرة لديه عشرة خيالة تحت إمرته، وأمير المئة يكون تحت إمرته مئة فارس ومعهم ألف عسكري مشاة، وهذا يسمونه أمير مئة. أي أن لقب أمير هو لقب عسكري يحت. وكان العثمانيون، بدلاً من أن يدفعوا إلى هؤلاء القادة رواتب، يمنحونهم ما يسمى 'إقطاعاً'، أي يقطعونهم منطقة ليجبوا منها الضرائب.

أي أنهم مجرد ملتزمي ضرائب.

سأقول لك تماماً كيف كانت الأمور تجري. يصدر فرمان يتضمن ما يلي: أنت يا فلان عينك أمير عشرة، ولك الجباية في منطقة عين المريسة. وعليك أن تذهب آخر كل شهر أو آخر السنة وتأخذ الجباية من عين المريسة. وأنت يا فلان جعلناك أمير أربعين، وسلمنا إليك المصيطبة، ما يعني أنك، حين يحين وقت الجباية، تذهب إلى بيت المال وتقبض منه ما تمت جبايته من المصيطبة. أحياناً تكون هناك بلاد صعبة الجباية. والعسكر الذين يتم تجنيدهم لخدمة الدولة قلما يقبلون الخدمة إلا تحت إمرة زعمائهم. فتأتي الدولة، في هذه الحال، بزعمائهم وتعينهم أمراء، وتمنحهم إقطاعاً ما. وعندما تمنحهم هذا الإقطاع فهي لا تعطيههم أرضاً ليمتلكوها، بل تعطيههم الحق في استلام الضرائب. وفي بعض الأحوال، إذا كانت جباية الضرائب صعبة، يأمرهم هذا 'الأمير' بالقول له: اذهب واجب الضرائب. ومع ذلك يتحدثون عن 'الإقطاع اللبناني'. وهذا ليس إقطاعاً. الإقطاع نظام أوروبي له تراثيته، وأناس تخضع لأناس، والملك هو رأس هذا النظام... إلخ. هنا في لبنان لم يوجد هذا ولا ذلك. وهؤلاء الجماعة 'الأمراء' لم يكن لهم أي رأي أو مشورة في حكم البلاد. إنهم مجرد عسكر وأمراء على العسكر. ومن جملة الأكاذيب، بل الكذبة الكبيرة، القول إن لبنان كان طول التاريخ محكوماً بأمراء من شعبه. وهذا غلط. كان هناك بالفعل، ما يسمى 'المقدمون' في بعض المناطق التي يسكنها أناس من ذوي المراس الصعب، مثل جبة بشري وبشري وإهدن والمنيطرة. فتأتي الحكومة وتعين شخصاً قوياً مقدماً عليها. والمقدم هو من يجبي الضرائب ويقتص من المجرمين.

أي يفرض الأمن.

نعم، يفرض الأمن. أما في حال قيام هذا المقدم بأمر خاطيء، يرسلون إليه بعض الجنود ويلقنونه درساً لا ينسى، وأهم مثال على ذلك جبة بشري. من يريد أن يدرس تاريخ لبنان قياساً على أوروبا في العصور الوسطى لن يتوصل إلى أي نتائج. العصور الوسطى في أوروبا لا تتطابق بالضرورة مع لبنان، مع أن اسم لبنان لم يكن موجوداً. جبل صنين لم يكن في لبنان. صنين كان في كسروان وبعد صنين شمالاً يمكن القول إننا في لبنان.

لبنان هو بشري وجبة المنيطرة فحسب.

من المنيطرة للجبّة مروراً ببلاد جبيل والقويطع. وبعد هذه الضنية، ثم عكار. وتلك المناطق لا تقع في لبنان.

الشوف لم يكن في لبنان.
الشوف كان منطقة قائمة بذاتها.

وجبل عامل ؟

جبل عامل كان أمراً آخر وخارج الصورة تماماً. أما أن تأخذ هذه المناطق كلها، وتسميها اسماً واحداً هو لبنان، ثم تجعل لهذه المنطقة الجديدة تاريخاً جديداً، فهذا هو التزوير، وأنا صححت مساري في الكتابة التاريخية بالتدريج، لأن ثمة فكرة رسّخوها في رؤوسنا منذ طفولتنا، وكنا نعتقد فعلاً أن لبنان أبدي سرمدي.

الجبال في هذه المنطقة ليس لها أي خصوصية تاريخية، إنما لها خصوصية مذهبية. فجبّل لبنان كان المواردنة يسكنونه، وجبّل الشوف يسكنه الدرّوز، وجبّل عامل يقطن فيه الشيعة، وجبال النصيرية في سورية يسكنها العلويون. فالخصوصية هنا هي خصوصية طائفية لا خصوصية قومية. نعم، هناك خصوصية طائفية. وأحياناً لا توجد خصوصية طائفية. عكار مثلاً يسكن جبالها خليط من الأقوام. وجبال الضنية أيضاً. وحتى جبّة بشري مخلوطة، كان فيها متاولة.

والشيعة كانوا يسكنون كسروان أيضاً.
في كسروان كان هناك خليط. والمؤكد أن لا شيء اسمه لبنان آنذاك.

لا يمكن دراسة تاريخ لبنان إلا من خلال تاريخ المنطقة. حتى أن أمراء لبنان ليسوا لبنانيين. فأل شهاب جاؤوا من شهباء في السويداء في جنوب سورية. وآل أبي اللمع كانوا دروزاً من حلب.

لا، بيت أبي اللمع من المتن.

أقصد قبل مجيئهم إلى المتن.
هذا اختراع.

ليست صحيحة إذاً حكاية أمراء أبي اللمع ؟

لا.

وهذا تصحيح مهم لتواريخ العائلات.

كانت هناك عائلات أخرى مثل بيت الشاعر وبيت الصواف في المتن. كان هؤلاء مقدمين في المتن، ولا زالت هناك عائلة واحدة ممن حمل أفرادها لقب مقدّم هي آل مزهر في حمانا. وحتى المقاطعات اختلفت أسماؤها. برمانا مثلاً كانت في كسروان الخارجة، أي القاطع الثاني. أما كسروان الداخلة فتمتد حتى جونييه. وهناك الفتوح، حيث توجد المعاملتين.

المناصف والجرد والغرب... إلخ.

المناصف هي المنطقة التي مركزها دير القمر وفيها كفرحيم وكرفاقود. وهناك الشوف الحيطي والشوف السويجاني. شوف تسيطر عليه بعقلين وشوف تسيطر عليه بلدة أخرى...

لعلها الباروك؟

لا، الباروك يسمونه العرقوب. والعرقوب هو العضو في الجسم الذي إذا ضربته توقف الإنسان عن المشي.

تقصد الكعب.

أي المنطقة التي إذا ضربت عليها حصاراً عسكرياً تشلها تماماً، مثل العرقوب للإنسان.

الغرب من سوق الغرب نزولاً حتى عرمون وخلدة.

الغرب كان تابعاً لبيروت ومنطقة الغرب تشمل الجرد وفيه بجمدون وبتاتر... إلخ.

هناك كلام لأرنست رينان يقول إن كل شعب يجب أن يزور تاريخه ليصنع من نفسه شعباً متماسكاً. ومثال ذلك اليهود عندما أرادوا تحويل الدين إلى قومية اخترعوا تاريخاً له أول وليس له آخر.

الفرنسيون أنفسهم فعلوا ذلك. فرنسا صارت دولة بعدما اجتاحت القبائل الجرمانية البلاد. فرنسا لم تظهر عندما كان فيها شعب 'الغالوا' مثل أهالي ويلز. 'الغالوا' اليوم غير موجودين إلا في بريتاني. واللغة الفرنسية متحدرة من اللاتينية وليس من لغة أهالي بريتاني.

عرضت بشكل مختصر قصة مشروع لبنان الكبير الذي هو مشروع البطريرك الياس الحويك. ويقال إن البطريرك الياس الحويك أصله من عين حليا، وجده يدعى شلهوب العوام، وكان أرثوذكسياً. ثم نزحت العائلة إلى شمال لبنان وتمورنوا، وامتهنوا الحياكة، لذلك سُمي جدهم الحويك. المهم، أنك تقول إن مشروع لبنان الكبير كان مشروع البطريرك الياس الحويك والمطران عبد الله الخوري، وأن الذي وضع المخطط هم كاثوليك دمشق وأدباء أمثال بولس نجيم.

بولس نجيم لم يكن معهم، أعتقد أنه كان موظفاً في المتصرفية.

هو مؤلف كتاب المسألة اللبنانية.

صحيح. كان لدينا جيران بينهم امرأة قريبة له. وقد بدّل بولس نجيم اسمه إلى «جوبلان». وعندما قرأت ذلك الكتاب اعتقدت أنه فرنسي، إلى أن اكتشفت أنه لبناني.

هل وثائق هذا المشروع متوافرة ؟

لا أستطيع أن أقول لك إنها متوافرة، لأنني لم أشتغل عليه. وعندما قرأت ما أنجزه بعضهم في هذا الشأن استندت كثيراً. وكان لدي طالب أصبح فيما بعد زميلاً، وهو فهم جد، ولديه الروح التاريخية الصحيحة، وهو من عائلة طرابلسية هو مروان بحيري، وكان جامعاً للكتب. ولأن والدته من آل سارافيان وهي عائلة أرمنية هبطت لبنان قبل قصة مذابح الأرمن، أي منذ القرن التاسع عشر، وتاجرت مع العالم العربي ومع اليمن، وكان لديها مركز في الحديدة، وهذه العائلة كانت مغرمة بجمع الصور والكتب والوثائق. وقد أطلعني مروان بحيري على وثيقة تتضمن خطة لإنشاء 'لبنان الكبير' وشق طريق مهم يربط بيروت بدمشق، على أن يكون لبنان الكبير مرتبطاً بالداخل السوري لأسباب منها أن لبنان هذا سيقوم على ساحل البحر، وسيكون له شأن في التجارة، فيستورد البضائع من الخارج وينقلها إلى بقية أرجاء سورية. وتلاحظ الخطة حتى الفنادق التي لن تكون لخدمة بيروت وحدها، بل للمنطقة كلها. ولاحظت الخطة أن لبنان الكبير هذا، مع أنه ينتج الفاكهة الطيبة والخضراوات، إلا إنه لا ينتج المواد الأساسية بكميات كافية كالقمح مثلاً، وهو سيموت جوعاً إذا فرض الحصار عليه يوماً. لذلك سيعتمد لبنان على الداخل الزراعي السوري لتأمين حاجات سكانه. ولهذا السبب سيكون من الضروري وجود شبكة طرق وسكك حديد وقطارات، فهو يحتاج إليها لأن مساحته ضيقة، ويجب إقامة محطات على الطريق إلى دمشق، وخصوصاً لأن في وسطه عوائق طبيعية تحتاج إلى ما يساعد القطار على صعود الطلعات القوية. وهو يحتاج أيضاً إلى 'كروسة'، أي طريق معبدة.

لقد أنشأوا هذه الطريق ومعها شركة 'ديليجانس' أيضاً.

وسَّعوا الطريق القديمة. وأطلعني مروان بحيري على دراسات تقول إن هؤلاء المخططين ذهبوا إلى مكان قريب من مطعم الأمين الذي يطبخون فيه الكروش أو ما يسمى 'أكلة الغمة'، وهذا المطعم كان يملكه أحد الذين عملوا في مطعم فيصل واسمه أمين.

أهو القائم اليوم على طريق الحازمية ؟

نعم، على طريق الحازمية. وقريباً منه نحو الأعلى وضعوا طريقة لقياس مدى استخدام الطريق وهل يحتاج إلى توسعة. وكان ذلك قبل سنة ١٩٠٠، وكانوا يدرسون المدى الملائم لتوسيع الطريق حتى يستوعب حركة التجارة التي اعتقدوا أنها ستزدهر هناك، علاوة على حركة المسافرين. هؤلاء المخططون كانوا جماعة من الأذكفاء وممن يستعملون عقولهم، ويخططون بطريقة منظمة. وقد أراني مروان بحيري دراسات تتعلق باستثمار مياه عين الصحة في جبل الكنيسة، الواقعة فوق بلدة فالوغا بالتعاون مع شركة فيتال. إحدى تلميذاتي اسمها كارول حكيم درست الناحية الجغرافية-السياسية في تلك الفترة وتوصلت إلى تحديد تلك الخريطة التي وضعها الفرنسيون سنة ١٨٦١، والتي ظلت مثل السر المقدس المحفوظ بعناية فائقة. لم ينشر مروان بحيري هذه الخريطة، وكارول حكيم لم تنشر ذلك بدورها. وكثيراً ما طلبت منها أن تنشر ما توصلت إليه حتى لا يبقى نردد أننا شاهدنا هذه الخريطة، واطلعنا على خطة لبنان الكبير من دون أن يكون في أيدينا وثائق هذه الخطة. هناك أمور كثيرة تُظهر الحيوية في لبنان التي لم تكن موجودة في أماكن أخرى. والسبب ليس أن اللبنانيين أفضل من غيرهم، لكن لأن بلاد اللبنانيين كانت منفتحة على الإرساليات المسيحية التي جاءت وافتتحت مدارس. وهذه المدارس افتتحت بدورها مدارس أخرى. فالتلاميذ الذين درسوا في روما عادوا وافتتحوا مدارس. والموارنة والكاثوليك الذين التحقوا بسلك الرهبنة الأوروبية، عادوا وافتتحوا مدارس. البروتستانت جاؤوا وأسسوا الجامعة الأميركية في بيروت. واليسوعيون أسسوا الجامعة اليسوعية ومدرسة غزير. وحتى المسكوب أيضاً. ربما كانت وضاعة الشعب في ذلك الوقت وعدم تبججه وعدم ادعائه الأمور الفارغة جعله، ذلك كله، يتقبل التعلم. لكن عندما ضرب البخار رأس هذا الشعب، صار لديه غرور لا يطاق. ومع أن هذا الغرور زال إلى حد ما، إلا أن بعض الغرور بقي لديه، وتجسد ذلك في الحاجة إلى الدعم الخارجي الدائم كي يستمر في تجارته.

لبنان وسورية

كنت أراجع رسائل إبراهيم طوقان إلى أخته فدوى. فاكتشفت أن إبراهيم كان يرسل رسائله من الجامعة الأميركية في بيروت، واستمر في ذلك حتى سنة ١٩٣٧، وكان

يكتب عنوانه كالتالي : الجامعة الأميركية، بيروت-سورية.

في طفولتي، وحتى الحرب العالمية الثانية تقريباً، كان من الطبيعي أن تأتينا رسائل إلى بحدون مكتوب عليها : «بحدون-ليبانون-سيريا»، أو أحياناً «بحدون-سيريا». والسبب هو أن المرسلين من أوروبا استعملوا العبارة الجغرافية بدلاً من العبارة السياسية التي لم تكن عصابة الأمم تعترف باستقلال لبنان حتى ذلك الوقت. وأنا أذكر عندما كنا مجرد أولاد، وأعمارنا حوالي ٦ أو ٧ سنوات؛ وكنا نلعب، في إحدى المرات في إحدى معاصر الدبس المهجورة في وسط بحدون حيث تمر الطريق، وإذا بسيارة عسكرية فرنسية تمر، فيبادر الجنود إلى تحيتنا بقولهم 'بونجور'. ونحن حينئذهم بأحسن منها. ولا أدري من خطر في باله أن يسأل : هؤلاء فرنساويون، ونحن ماذا ؟ أما الأجوبة فكانت متعددة. بعضنا قال : نحن أولاد عرب بالحرف. أولاد عرب وليس عربياً. وبعضنا قال : نحن سوريون.

إجابتان فقط لا ثالث لهما.

بالضبط. نحن عرب أو سوريون.

في أي سنة كان ذلك ؟

في سنة ١٩٣٥ أو ربما في سنة ١٩٣٦. كانت العملة في سورية ولبنان واحدة. وكان يصدرها بنك سورية ولبنان الموجود في بيروت ودمشق. وهو وارث البنك العثماني الذي كانت تملكه بريطانيا. وكان أمراً مستغرباً أن بريطانيا كانت صاحبة البنك الذي يصدر عملة الانتداب الفرنسي. كان البنك يأتي بصورة من لبنان كبعلك أو الأرز ويضعها على العملة المعدنية، ويأتي بصورة من سورية كدمر مثلاً ويضعها على العملة المعدنية. وتُصرف هذه العملة الواحدة في لبنان وفي سورية معاً، ولا فرق إطلاقاً بينها، وكنا نسمي هذه القطع كلها ليرة سورية. وكلامي هذا لا يعني أن لبنان يجب أن يعود جزءاً من سورية، بل يعني أن البلدان تتطور، ولا تخلق كما هي. أما أن نخترع نظرية مزورة لتفسير تاريخ لبنان الأبدي السرمدي، أو لتفسير علاقة لبنان بسورية، فهذا ليس في محله. ولكن ما يجب أن يكون في محله تماماً فهو قول الحقيقة. والحقيقة تقول إنه لم يكن بين البلدين جمارك أو حدود. أما متى بدأنا نشعر بأننا لبنانيون فأذكر عندما التحقت بالمدرسة الاستعدادية، أو IC اليوم، كان أول من تعرفت إليه هو يوسف إيبش، من دمشق. وصار صديقي مدى العمر. وحين التحقت بمدرسة برمانا الداخلية، كان نصف التلاميذ، إذا لم يكن أكثر، من حلب وحمص وحماه من آل البرازي وغيرهم. هؤلاء ربينا معهم، وربينا أيضاً مع أصدقاء من الناصرة ومن يافا ومن عكا ومن القدس، من دون الإحساس بأي فارق. إلا بامر واحد هو أن هؤلاء كانوا يحتاجون إلى جوازات سفر للذهاب إلى فلسطين، ونحن لا نحتاج إلى جوازات سفر للانتقال من برمانا إلى بحدون.

كانوا يحتاجون جوازات سفر ولكن لم يكونوا يحتاجون تأشيرات. صحيح. غير أننا لم نكن نستطيع السفر إلى فلسطين بسهولة، بينما هم يستطيعون ذلك. فنحن، حتى نتمكن من الذهاب إلى فلسطين كنا نحتاج معاملة ما.

لأن فلسطين كانت واقعة تحت الانتداب البريطاني، بينما لبنان وسورية تحت الانتداب الفرنسي.

ربما. لكننا إذا أردنا الذهاب إلى الشام فالهوية الشخصية تكفي ولا نحتاج جواز سفر. والعالم الذي عشنا فيه كان غير هذا العالم. الإنسان اللبناني اليوم لا يُلام إذا لم يفهم هذا العالم. الإنسان اللبناني الآن يعتقد أن كل شيء غير لبناني هو أجنبي حتى لو كان يتكلم العربية. بدأنا نشعر أننا لبنانيون مع استقلال لبنان حين نزلوا من راشيا سنة ١٩٤٢، وأنا كنت في ساحة الدباس وشاهدت هذا الاحتفال وسمعت التهتافات. والاستقلال لم يكن للبنان وحده، بل للبنان وسورية معاً. مشيت حتى السراي الفرنسية التي أزالوها وكانت تحفة معمارية في أيام بني عثمان؛ وأقاموا قريباً منها سينما ريفولي وموقفاً للسيارات في مكانها. ذهبت إلى السراي ورحت أدور حولها وأنظر إلى حجارتها الجميلة وحيطانها الرملية الجميلة جداً، وقلت لنفسي: نحن أصغر بلد عربي، وقد صار لنا استقلال. نحن وسورية صار لنا استقلال حقيقي، وكان ذلك أول استقلال عربي.

استقلال العراق كان كذباً، لأن بريطانيا ظلت تحتفظ بحقوق عسكرية بموافقة عصبة الأمم. واستقلال مصر كذلك، فقد ظلت مصر محتلة. أنا ابن الرابعة عشرة لم أفكر بلبنان وحده آنذاك، بل بلبنان وسورية معاً. ثم عندما قصف الفرنسيون من أنصار حكومة فيشي دمشق طلب الإنكليز متطوعين لمساعدة الجيش البريطاني في إخراج الفرنسيين الفيشيين من سورية. كان هذا في صيف ١٩٤٥، أي قبل الجلاء عن لبنان. أخي الأكبر تطوع في الجيش البريطاني هو ومجموعة من طلاب الجامعة الأميركية حتى يساعدوا السوريين والإنكليز على طرد الفرنسيين من سورية. لم يسأل أحد من هؤلاء هل أن السوريين أجانب؛ لم يسأل أحد مثل هذا السؤال، لأن الأمر الطبيعي هو أن يساعد هؤلاء سورية؛ فهم يعتبرون سورية بلدهم. أما متى صار هناك شعور مختلف بالوطنية اللبنانية فدعني أقول ما يلي: كان هناك بار اسمه *Dug Out* في بيروت قريب من فندق النورماندي في الزيتونة، وما عاد موجوداً اليوم بالطبع. وكان هذا البار يقع تحت مطعم لوكولوس ومقابل شركة 'نيرن' للسفريات إلى العراق. وهذا البار كان مرتع الضباط الإنكليز في أيام الحرب. وظل هذا البار يعمل حتى بعد الحرب، وأحبه الناس وكانوا يذهبون إلى السهر فيه شباناً وصبايا. وكنا نذهب إليه مداورة، وفي كل مرة يدفع شخص واحد منا الفاتورة. وفي إحدى المرات كان والدي قد 'تكارم' علي ومنحني خمسين ليرة، وهو مبلغ مهم في ذلك الوقت. فقلت لأصدقائي: الدور علي هذه المرة. وكان ذلك في سنة ١٩٥٠ على الأرجح. أكلنا وشربنا 'وهيئنا' وجاء وقت الانصراف،

فناديت النادل الذي أحضر لي فاتورة الحساب، فأعطيته النقود الورقية التي كانت في حوزتي والصادرة عن بنك سورية ولبنان الذي كان ما يزال يطبع عمليتي البلدين، لكنه بات يضع اسم سورية فوق الأوراق الخاصة بسورية، واسم لبنان فوق الأوراق الخاصة بلبنان. وأنا لم أنتبه إلى كلمة *Syrie* على الخمسين ليرة التي في حوزتي، والتي لم يكن ثمة فارق بين العملتين في أي حال. باختصار، عاد الغرسون وقال لي إن هذه العملة غير مقبولة. فقلت له : لماذا ليست مقبولة ؟ فقال : هذه عملة سورية. وكانت هذه المرة الأولى التي أسمع فيها مثل هذا الكلام. وأضاف النادل : نحن ما عدنا نقبل غير العملة اللبنانية، لأن ثمة فارقاً ضئيلاً في السعر بين العملتين قد وقع لمصلحة العملة اللبنانية. ومنذ ذلك الوقت راح يتطور شعور بأن هذا لبناني وذاك سوري. ثم صارت القطيعة الاقتصادية، وصار بين البلدين جمارك.

وقعت القطيعة في عهد خالد العظم عندما فك المصالح المشتركة بين البلدين كالجمارك والعملة والتراخيص.

تماماً. وفوق ذلك كان المسلمون في لبنان مع السوريين أكثر من السوريين. ولذلك 'نقز' المسيحيون من السوريين. وهذا الواقع الجديد لم يكن موجوداً أبداً، فتحن لنا أقارب في سورية ولا أجد أي فارق بيننا.

في شأن مشروع إنشاء لبنان على أيدي كاثوليك دمشق، هل هناك أسماء أخرى ممن خطط هذا المشروع غير بولس نجيم والياس الحويك والمطران عبد الله الخوري ؟ هناك أسماء كثيرة مثل جورج سمّنة. وجورج سمّنة لم يكن لبنانياً على الإطلاق.

أليس لبنانياً ؟

لا. أعتقد إنه سوري وشامي بالتحديد. وفي أي حال لم يكن هناك لبناني وسوري. ومن الصعب التفريق بين الاثنين في ذلك الوقت.

بما أننا نتكلم على أحوال الأشخاص، يقال إن أكثر من ٧٠٪ من سكان لبنان كانوا ضد قيام لبنان. أهل طرابلس والشمال كانوا ضد الانضمام إلى لبنان. وأهل بيروت ومؤتمرات الساحل المشهورة اتخذت موقفاً واضحاً من لبنان. وكذلك أهل الجنوب في مؤتمر وادي الحجير الذي أعلن أن أهل الجنوب ليسوا لبنانيين. وبهذا المعنى فإن لبنان هو لبنان المتصرفية وحدها. ويقال أيضاً إن المسلمين، السنة منهم بالتحديد، كانوا يطالبون بالوحدة السورية لا حبا بالوحدة مع سورية، بل للاستقواء بسورية على الموارد حتى يتمكنوا من تحسين موقعهم في إطار الكيان اللبناني الجديد. إلى أي مدى تجد بعضاً من الصحة في هذا الكلام ؟

من المحال أن يتمكن المؤرخ من قول الواقع في هذه القضية، لأن الذين شاركوا في أحداث تلك الفترة ماتوا. ومعظم الكلام الذي قاله من بقي في قيد الحياة 'تجليط' أكثر منه حقيقة. خذ صائب سلام مثلاً. فقد كان يدعو إلى الوحدة السورية-المصرية بقيادة جمال عبد الناصر. أنا أعرف صائب سلام جيداً، وهو شخص سياسي، والسياسي يقول أحياناً ما هو ضروري وليس ما هو صحيح. وأعتقد أن ليس هناك شخص في لبنان كانت لديه وطنية لبنانية صافية مثل صائب سلام. وهو الذي أطلق شعارات ما زالت موجودة حتى اليوم مثل «لا غالب ولا مغلوب» و«لبنان واحد لا لبنانان».

وأود أن أروي في هذا السياق الحادثة التالية: في سنة ١٩٦٦-١٩٦٧ كنت أستاذاً زائراً في دائرة التاريخ بجامعة هارفارد. وكان بين كل أربعة مكاتب للأساتذة مكان لشرب القهوة وللتحدث. وكان هناك شاب في مثل عمري تقريباً من طرابلس، يدعى أحمد الحفار. ما عدت أعرف عنه شيئاً، وانقطعت المراسلات بيننا. وكان أحمد الحفار آنذاك قد نال منحة لكتابة بحث عن الإسلام والفرنسيين. وكانت لديه مكتبة كبيرة جداً. وكنت حينذاك ما زلت أرى أن المسلمين، وخصوصاً السنة، لا يحبون الفرنسيين. غير أنني وجدت أحمد الحفار يتكلم كلاماً آخر، ليس مثل كلام المسيحيين فحسب، بل انه ذهب إلى رسم صورة للعلاقات الإسلامية الفرنسية في لبنان في القرنين الماضيين، وحتى في أيام الصليبيين، مخالفة جداً للصورة التي أعرفها. وجزت بيننا أحاديث متشعبة خلاصتها أن ما تقوله الناس في هذا الشأن غلط، فقد اكتشفت وجود حركة إسلامية كانت تطالب بحماية فرنسا حين تنفصل البلدان العربية وتستقل عن الدولة العثمانية. ومن رموزها جد رياض الصلح وعبد القادر الجزائري وغيرهما. وهؤلاء استغلوا الحرب بين روسيا وتركيا في سنة ١٨٨٦ جراء مشكلة بلغاريا للمطالبة بالانسلاخ عن الدولة العثمانية. وبالطبع لم ينجح هذا المسعى فعادوا عنه. والدولة العثمانية كانت حكيمة فلم تقتص منهم وأرسلت إليهم مدحت باشا وسامحتهم. وهذه القصة موجودة في مذكرات عادل الصلح والد منح الصلح الموسومة بعنوان سطور من الرسالة.

كان بعض السنة يعتقد أن انضمامهم إلى سورية سيجعلهم قليلي الأهمية المالية في وسط التجار الشوام. فمن هم تجار بيروت بالنسبة إلى تجار الشام وحلب! ولكن السنة في لبنان سيكون لهم الموقع الثاني بعد الموارنة، ويمكنهم تحسين موقعهم لاحقاً بالاستقواء بالداخل العربي، وبالتحديد سورية. وراحوا يبررون هذه المصالح بفكرة الانفصال والاتصال التي صاغها كاظم الصلح. وفي هذا السياق شاع شعار يقول إن لبنان وطن ملجأ للأقليات المضطهدة. والحقيقة أن السنة ليسوا من الأقليات في المشرق العربي، والدروز لم يأتوا إلى لبنان هرباً من الاضطهاد، فالتنوخيون كانوا سنة واعتنقوا المذهب الدرزي في ما بعد. برأيكم، في أي سياق ارتفع شعار «لبنان وطن ملجأ» ؟

الذي أعرفه أن الذي بلور هذه الفكرة هو الأب هنري لامنس. لبنان، منذ البداية، كان فيه كثافة إسلامية أكثر مما يتصور الناس. بيروت بعد الفتوحات الإسلامية، بحسب صالح بن يحيى، راحت تتحول إلى مدينة يتزايد فيها المسلمون بالتدريج، ويتناقص فيها المسيحيون حتى صارت على ما هي عليه اليوم. هذا في بيروت. أما طرابلس فكانت مدينة إسلامية إلى أن جاء الفرنجة وهدموا طرابلس القديمة التي كانت تقع على البحر، وبنوا طرابلس جديدة التي هي طرابلس الحالية، ثم ظهرت طرابلس الميناء أو الاسكلة بالتركي. ومدينة صيدا خضعت للأمر نفسه، وصور أيضاً. بينما اللاذقية كان فيها نصارى كثر، وكذلك طرطوس. وشمال سورية كله، مثل معرة النعمان، كان يعج بالنصارى. لكن منطقة بعلبك ومعها البقاع كان الوجود الإسلامي فيها ظاهراً، والإسلام هناك ليس شيعياً بل سنياً يميل إلى التشيع. وأعتقد أنهم كانوا سنة ممن اعتقدوا أن الإمامة بعد الإمام الحسين يجب أن تذهب إلى محمد ابن الحنفية. ومحمد ابن الحنفية مات ولديه ولد مفترض اسمه أحمد بن محمد الحنفية، ولكن هذا الابن دخل إلى جبل في نجد وغاب، وسيعود لإحقاق الحق وإزهاق الباطل بحسب عقائدهم. وهؤلاء هم الكيسانية. ومن هؤلاء القرامطة.

أكان في البقاع كيسانية ؟

أكثر الناس يعتقدون أن القرامطة هم اسماعيليون. أنا أخالف هذا الاعتقاد، لأن من عاش في ذلك العصر أمثال الطبري وغيره يقولون ان عقيدة القرامطة هي الكيسانية. والكيسانية هي فوضى قبلية. وكان بعض المفكرين الشيوعيين العرب يرون في تجربة القرامطة نواة للشيوعية العربية. لا شيوعية ولا شعب كادح بل فوضى شعبية لشعب فوضوي. والقرامطة جماعة خربت ما أصبح اليوم العراق، وخربت الجزيرة العربية، ووصلت إلى نصف اليمن فلم يبقوا فيها شيئاً، وأخذوا الحجر الأسود وكسروه ولا زال مكسراً حتى الآن. وبقيت الحال على هذا المنوال حتى ظهر رجل عالي الهمة على قدر المهمة اسمه كافور الإخشيدي، فحاربهم ولم يستطع القضاء عليهم فبرطلهم ليعيدوا الحجر الأسود، ثم عين أميراً على مكة. وهكذا ازدهرت إمارة مكة وانتهت الفوضى. أما الكيسانية فبقيت إلى أن اختفت نهائياً بعد نحو ٢٠٠ سنة. وللأسف في شأن كافور الإخشيدي، ظهر شخص طويل اللسان اسمه المتنبى هجاه بقصيدة لاذعة وجارحة. ولولا كافور الإخشيدي لما بقي إسلام سني في العالم.

إذا القرامطة كيسانية وليسوا اسماعيلية ؟

أنا أعتقد أنهم كيسانية، والبرهان على ذلك ما كتبه الطبري الذي عاش في ذلك الوقت. لكن الكيسانية لم يدرسها أحد، بل انصبت الدراسات على الإسماعيلية وركبوا الإسماعيلية على الكيسانية.

لكن التاريخ يذكر قرامطة الإحساء وقرامطة هجر، وثمة تشابه مع الإسماعيلية في الوقت نفسه.

نعم، القرامطة مثل الكيسانية في بعض عقائدهم. فهم يعتقدون بأن هناك سرداباً في جبل سيظهر منه المهدي. ثم أمروا أن تكون الصلوات ثلاثاً لا خمساً، وأن يتجه المصلي إلى القدس لا إلى مكة. فالقبلة هي القدس خلافاً للمسلمين. ويوم الصلاة ليس الجمعة بل السبت.

‘خربطوا’ النظام العام.

‘خربطوا’ النظام كله. وفي كتابي *Syria Under Islam* الذي ينتهي بمجيء الفرنجة، قلت هذا الأمر. أنا أعتقد أن الطوائف الشيعية الطابع أو ذات الأساس الشيعي ربما كان بعضها من القرامطة. مثلاً ما كانت عقيدة المتنبى؟ المتنبى كان شيعياً. عال، أي نوع من الشيعة. منذ نحو ثلاث سنوات عُقد سيمينار عن ديوان المتنبى. أخذنا ديوان المتنبى وبحثنا فيه كلمة كلمة، محاولين اكتشاف أي نوع من الشيعة هو، وإلى أي فرقة من الشيعة كان ينتمي. ووجدنا أنه لم يكن منتبياً إلى الإسماعيلية أو إلى الإثني عشرية.

ربما كان علوياً.

يمكن أن يكون علوياً، وممكن أن يكون كيسانياً.

إذا هو من الغلاة في الحالتين.

تماماً. إذا كان كيسانياً، عند ذلك نستطيع أن نفهم لماذا حفظ له الدرود ديوانه أكثر من أي طائفة أخرى. لو تقرأ صالح بن يحيى الذي حفظ ديوان المتنبى. ثم تأتي إلى شخص آخر هو أبو العلاء المعري. أبو العلاء المعري لم يكن سنياً. ولكن ما كانت عقيدته؟ لقد عاش في الوقت الذي ظهرت فيه الدعوة الدرزية، وفي الوقت الذي كانت فيه الثورة القرمطية على قدم وساق. ربما كان هو أيضاً قرمطياً. ألم يقل «في اللاذقية ضجة ما بين أحمد والمسيح.» كانت اللاذقية تحت حكم أسرة من بني فصيصة المسيحية. وكانت المجادلات شائعة في شأن المسيحية والإسلام وعلاقة المسيحيين بالروم. حتى جاءت فرنسا وفصلت المسيحيين عن الروم. وهذه من جملة فضائلها.

أحدثوا انشقاقاً في المسيحية.

نعم. قصارى القول إن الإنسان عندما يرى الحقيقة يحار، ويبدأ في ترداد عبارات مثل ‘ربما’ و‘على الأرجح’... إلخ.

حسناً، بنو بحتر التنوخيون ألم يكونوا سنة؟

بنو بحتر كانوا دروزاً في زمن المتنبي. وليس بالضرورة أن يكون المتنبي درزياً، ولكن احتمال أن يكون قرمطياً هو احتمال عال. جاء المتنبي إلى ما نسميه اليوم سوق الغرب، وإلى المكان الذي تقع فيه مدرسة أبناء شهداء فلسطين التي دمرتها إسرائيل في حرب ١٩٨٢. المكان يدعى البيرة. إذاً، جاء إلى البيرة التي كان يقطنها آل بحتر ولم يذهب إلى بير يجيك قرب حلب كما يعتقد بعض الدارسين. فكيف يكون جد بني بحتر في حلب وابنه هنا في البيرة من دون أي علاقة بلبنان؟ إذاً، جاء المتنبي وزار بحتر في سوق الغرب. يوسف الشيراوي صديقي كتب ذلك وذكر سوق الغرب لا البيرة. سوق الغرب غلط. الصحيح هو البيرة. وكان يجب إيضاح ذلك، لكن يوسف الشيراوي كان في أواخر أيامه، ومستعجلاً إنجاز كتابه أطلس المتنبي. الفكرة جميلة جداً. المهم أن المتنبي جاء إلى البيرة ومدح بحتر. يمكن أن يمدح قرمطي قرمطياً أو أي واحد من غلاة الشيعة، أو يمدح واحداً آخر مثله. ولكن من المؤكد أن الأمر لا يعني أن سنياً يمدح سنياً. بعد فترة قصيرة، أي نحو ١٠٠ سنة، جاء الفرنجة، فبعث بحتر للمتسلط على الشام رسالة قال فيها: أنا معك، فما هو المقابل. فعينه أميراً ومنحه إقطاعاً. وهكذا بدأت قصة بني بحتر في لبنان. وفي حقبة الحروب الصليبية التي فتحت التجارة في البحر المتوسط على نطاق واسع، انتعشت بيروت واغتنى عسكر بني بحتر فيها، وأنشأوا قصوراً في بيروت والجبل، ثم ورث أولاده وأولاد أولاده ما جمعه بحتر الذي اتفق مع المماليك أيضاً، وخدمهم إلى أن زالت دولة المماليك، وجاء بنو عثمان.

بهذا المعنى فإن لبنان ليس وطناً ملجأً على الإطلاق؟
لا بالتأكيد.

يقول بعض مؤرخي الموارد أن الموارد لجأوا من سورية إلى لبنان. في الوقت نفسه يقول ابن جبير أن المسلمين المتدينين والمتصوفة كانوا يلجأون إلى جبل لبنان للانقطاع والتعبد. وكان سكان جبل لبنان النصاري يسارعون إلى تقديم الخدمات لهم. والعجيب أن ابن جبير يقول عن هذا الشعب كم هو لطيف وكم هو ناعم وكم يحب الناس التي تحب الله. ويتساءل: إذا كانت معاملتهم للغرباء على هذا النحو فكيف تكون معاملتهم في ما بينهم؟

لم يكتشف الحقيقة. في أي حال دعني أستطرد بهذا السؤال: أنت تتحدث عن اللبنانيين بوصفهم شعباً يعيش في وطن كقبائل متدابحة (هذا التعبير لي في أي حال). والقبيلة في لبنان تحولت إلى طائفة بحسب رأيك. أرجو أن تفصل هذا الكلام؟ ما الفرق بين القبيلة والطائفة؟ هل إذا كان الإنسان مارونياً أو درزياً أو أرثوذكسياً أو بروتستانتياً أو سنياً أو شيعياً يقضي النهار والليل بالضرورة وهو يفكر في أموره الدينية والفقهية؟

أكيد لا .

إذا كان يقضي الليل بالفعل على هذا المنوال فيلزمه مارستان، لأنه مخالف لطبائع البشر. فالدين لتسهيل الأمور وليس لتصعيبها، ولحل الأمور وليس لتعقيدها. إذاً، ما الذي يجعل الإنسان ينتمي إلى طائفة؟ إن الذي يجعل الإنسان ينتمي إلى طائفة هو العرف العام. فالإنسان يُخلق في طائفة محددة، فيتعلم أعرافها وعاداتها. وإذا كانت هذه الطائفة تعيش إلى جانب طائفة أخرى، فهما تتبادلان بعض العادات، وتأخذ الواحدة عادات الطائفة الأخرى. يقولون مثلاً إن المسيحيين الذين يعيشون مع الدروز في الشوف ليسوا مسيحيين، بل دروزاً. لماذا؟ لأن هناك شيئاً ما في تصرفهم الاجتماعي يشبه تصرفات الدروز، وهناك في تصرفات الدروز ما يشبه تصرفات المسيحيين. ومع أن بعضهم يذبح بعضهم فهم يحبون بعضهم بعضاً. نأتي الآن إلى رأس بيروت، فأهل رأس بيروت لا يقضون نهارهم وليلهم في المدائح. وقت المدائح مداخل ووقت اللهوهو. وعلى مدى الزمن توافقوا على أن هناك قضايا مستحبة مثل الأغاني التي يحبونها معاً، ومثل المأكّل أيضاً. والمرأة عندما ترؤب اللبن فهي لا تخجل من أن تستعير الروب من جاريتها بغض النظر إن كانت هذه الجارة مسيحية أو مسلمة.

ونساء المسلمين يرضعن أبناء المسيحيين وبالعكس.

صحيح. وهذا ما يؤسس تعايشاً متمدناً، وإذا لم تحدث مثل تلك الأمور تقع البغضاء. والبغضاء تقوى إذا وفد أناس من الخارج وراحوا يحشون الرؤوس بكلام تعصبي مثل القول: أنت مسيحي وهذا مسلم... لا تأمنوا إلا لأهل دينكم، وهنا يبدأ الشك. 'خرمشهم' قليلاً ترى متى تظهر عصبية المسلم فيهم، و'خرمشهم' قليلاً ترى متى تظهر عصبية المسيحي فيهم، مثلما حدث في إحدى المرات للدكتور مصطفى الخالدي مؤسس مستشفى الخالدي. فقد كانت زوجته سيدة جميلة ومحترمة ومحبوبة في وسط المجتمع البروتستانتي في رأس بيروت ومنسجمة معه تماماً، وتعلمت كيف تصنع الـ cake وشرب الشاي بعد الظهر. وفي إحدى المرات كانت النسوة مجتمعات عند أسمى خياط زوجة الدكتور جورج خياط. وكانت جميع النساء مسيحيات ما عدا مدام الخالدي. وراحت السيدة خياط تروي قصة سيدة مسلمة أساءت التصرف الاجتماعي في مناسبة معينة، واستنتجت أن هذه السيدة المسلمة لم تتعلم حسن السلوك الاجتماعي لأنها لم تعايش المسيحيين. وأضافت: ان المسلمين، مع أنهم يسافرون كثيراً، إلا إن تغييرهم لا يتجاوز ثيابهم ويبقون على بغضهم لنا، وهم يظنون «إسلاماً» مهما فعلوا. وهنا انتبهت مدام خياط إلى أن زوجة مصطفى الخالدي مسلمة، فتراجعت في اللحظة الأخيرة واستدركت ما قالته بكلام لائق. إن قصة مدام الخالدي هي ملحمة لبنان، لأن الأمور هكذا تحدث أحياناً.

شاهدنا كثيراً من الحوادث عن اندفاع الناس إلى بذل الدم للدفاع عن الطائفة،

ويكون المندفع، في العادة، غير متدين، بل إن سلوكه يكون في معظم الأحيان، مخالفاً لأوامر الدين. لكن عصبية الدم والانتماء إلى جماعة يجعلانه أعمى البصيرة. الانتماء إلى جماعة أكبر يعلمه حب البعيد وليس حب القريب. حب البعيد يعني أنك عندما ترى ولداً 'مخطته' نازلة من أنفه لا تقل إنه ولد قذر، بل قل: «يا حرام هذا الولد».

الأحوال القاهرة ربما جعلته هكذا.

وقل «يا حرام هالولد، شو مهضوم»... كل ما عليك أن تفعله هو مسح 'مخطته' ويصبح 'مهضوماً'. فزي إمكان المرء أن يعلم نفسه حسن السلوك ويقوم بذلك بسهولة كبيرة جداً.

كما ذكرت، الطفل يولد في طائفة، وأهله يعلمونه منذ صغره العادات والتقاليد وربما عدم التسامح والكرهية أيضاً، لأن عدم التسامح والكرهية موجودان في الديانات جميعاً. وأود أن أختتم سؤالي بطرفة عن أحد المهاجرين اللبنانيين المسلمين إلى إحدى الدول الإسكندنافية الذي نشأ على التزمت الديني. وكان كلما اشترى الخضراوات يذهب فيغسلها سبع مرات تحت مياة جارية. لماذا؟ لأن شيخه علمه ألا يشتري طعامه من عند غير المسلمين، وإذا اشتراها من مسيحي فعليه أن يغسلها سبع مرات لتطهيرها. والأمر نفسه في شراء اللحم، فهو يبحث على بعد عشرات الكيلومترات عن ملحمة يكون صاحبها مسلماً ليشتري منه اللحم؛ لأن اللحم الحلال هو الذي يتم التكبير عليه عند الذبح. المهم، أن أحد الأصدقاء قال لهذا المهاجر المتزمت: طيب، عندما تقبض النقود من صندوق المعونة الاجتماعية هل تغسلها سبع مرات؟ أليست هي نقوداً للمسيحيين وأنت بنفسك تسلمتها من أيدي مسيحية؟ مع الأسف، فإن المشايخ هم الذين يخلقون ثقافة الكراهية هذه.

الحق معك. المشايخ والكهنة، ويوجد كهنة في جميع الطوائف وهم المسؤولون عن هذه الروح. وهذا باب رزقهم. التعصب هو باب رزق الكهنة، وهؤلاء يريدون الحفاظ على مورد رزقهم. وللحفاظ عليه لا يتورعون عن بث البغضاء والكرهية والتعصب، وهذه أعمال إجرامية تماماً.

فخر الدين اختراع لبناني

تقول أن لا وجود لفخر الدين الأول. من اخترعه؟ ولماذا جرى اختراعه؟ خلال القرن التاسع عشر بدأت المعلومات عن أوروبا تنتشر في هذه البلاد. ومن جملة الأحداث أن شخصاً يدعى أرنست رينان جاء إلى هذه البلاد وسكن في قرية معاد في

بلاد جبيل وراح يعمل في الحفريات الأثرية، ويكتب عن فينيقيا. وكان معه شخص درس في عين ورقة اسمه طنوس الشدياق، وهو شقيق فارس الشدياق. وفي كتابه أخبار الأعيان في جبل لبنان يذكر فينيقيا.

وهؤلاء اللبنانيون، من خلال اتصالهم بالأوروبيين، صاروا يعرفون أن في إنكلترا وفرنسا مثلاً لوردات، وأن توارث الألقاب والسلطات ينتقل من الجد إلى الأب الأكبر إلى الإبن بحسب قوانين معينة، وينطبق الأمر نفسه على ملوكهم وأمراءهم. واستساغ بعض المؤرخين اللبنانيين هذه الفكرة وطبقوها على لبنان. وكان هناك شخص اسمه فخر الدين، وفخر الدين هذا كان ملتزماً بجباية الضرائب في سنجقي بيروت وصيدا. وبعد ذلك التزم الجباية في بيروت وصيدا وصفد، ثم في بيروت وصيدا وصفد وعجلون... إلخ. أي أن الدولة العثمانية كانت توسع له نطاق التزامه. وعندما كبر رأسه قام بالعصيان، فاعتقلته السلطات وساقته إلى الآستانة فحوكم وأعدم. هذه هي قصة فخر الدين. وفخر الدين كان، في الوقت نفسه، شخصاً ذكياً جداً. فعندما سافر إلى إيطاليا وأقام فيها خمس سنوات...

في توسكانا.

صحيح. وقد سجل رحلته. ويمكن أن يكون أحد رجال حاشيته هو من كتب تفصيلات هذه الرحلة. وهي رحلة تعد أجمل من أي رحلة غربية للشرق. وفي النتيجة استفاد من رحلته فنظم طرقاً لتربية المواشي ولتطوير الزراعة والعمارة. وجاء بالطليان ودفع لهم الأموال لينشئوا له، في جملة ما أنشأوا، حديقة حيوانات. وكان موقعها في مكان *Virgin Megastore* اليوم في قلب بيروت.

كان اسم المبنى قبل الحرب 'سينما أوبرا'.

صحيح. وهذه شهادة لفخر الدين. لكنه كشخصية تاريخية لم يكن أكثر من سنجقدار.

سنجقدار أم تحصيل دار؟

كانوا يسمونه الملتزم. أو سنجق بيك التي تترجم إلى العربية أمير اللواء. ولهذا السبب صاروا يسمونه أميراً.

هل يتطابق اللقب مع كلمة أميرالاي الشائعة في مصر.

أميرالاي تعني قائد لواء أو كتيبة. وفخر الدين هو قائد كتيبة، كان أمير لواء بيروت وصيدا ثم زيد عليها صفد وعجلون.

لا علاقة له بالشوف ؟

لا. الشوف يتبع لواء بيروت وصيدا. هذا من جهة الدولة. أما من جهة العامة فكلمة 'مير'، أي مير اللواء درجت على لسان العامة وصاروا يقولون عنه 'الأمير'. ثم جاء طنوس الشدياق وآخرون مثله ومنهم حيدر الشهابي، وكتبوا تاريخ لبنان على أساس أنه إمارة.

كتاريخ أوروبا.

بل مثل إمارة مونتي كارلو. وكتب هؤلاء المؤرخون أن فخر الدين حين مات اجتمع الناس في سهل السمقانية وعقدوا الولاية. والحقيقة أنهم لم يجتمعوا في السمقانية ولا من يحزنون. هم اجتمعوا في السمقانية ليروا ما هي الضرائب التي ستُدفع عنه. أما فخر الدين الثاني فهو مجرد تسمية أطلقت حين زور المؤرخون هذا التاريخ وجعلوه تاريخاً لدولة بيت معن. والحقيقة أن لا فخر الدين الثاني ولا أمراء في هذه البلاد، بل مقدمون. وعندما كان أحد المقدمين يعصى الدولة، أو لا يقوم بواجباته، تحيه الدولة وتأتي بمقدم آخر. وكانت تحصر اختيارها بعائلة أو بعائلتين أو بثلاث عائلات.

أي العائلات ذات الشوكة.

هذه الوقائع حللتها، مع أن الوثائق لم تكن متوافرة. وفي الوقت الحاضر قام عبد الرحيم أبو حسين بدراسة اللغة التركية والتاريخ العثماني، وللمرة الأولى قرأ المهمة دفترية ونشر الوثائق المتعلقة بهذا الحدث. لكن لا أحد يقرأ ليصحح تاريخ لبنان المزور. رأيت كيف أن هذا الأمر توصلت إليه بتحليل الوقائع، وأنا من الذين يتكلمون على حدسهم. إذاً لم أجد الأمير فخر الدين الأول.

يفترض أن يكون والده يدعى قرقماز.

ولم أجد قرقماز أيضاً، بل وجدت شخصاً آخر هو سويروس. ووجدت فخر الدين عثمان الذي أنشأ جامع دير القمر، والذي لا يمكن أن يكون له علاقة بفخر الدين الثاني لأن سلالته معروفة. ثم أن فخر الدين عثمان هذا جاء في آخر العصر الذي كان الاسم واللقب ما يزالان شائعين في الأسماء. فالاسم هو عثمان، واللقب هو فخر الدين. إذاً، هذا الشخص اسمه عثمان وفخر الدين لقبه.

كل محمد هو شمس الدين وكل اسماعيل هو أبو الفداء.

كنت أتساءل دائماً : لماذا الملك الناصر السلطان صلاح الدين ابن أيوب. ماذا تعني بالملك الناصر ؟ وما علاقة ذلك بالسلطان ؟ هل كان ملكاً وسلطاناً ؟ وتوصلت إلى أن كلمة الملك هنا هي لقب وليست تسمية. والناصر صفة أخرى تعني المنتصر. وصلاح الدين

لقب ديني. أما اسمه فهو يوسف.

مثل أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. فالجاحظ لقبه وأبو عثمان كنيته،

واسمه عمرو.

بين الأسماء والألقاب في بلادنا لا يوجد فخر الدين الأول ولا الثاني بطبيعة الحال. هناك فخر الدين فقط. وفخر الدين هذا عندما كتب عنه أحمد بن محمد الخالدي الصفدي لم يسمه فخر الدين الثاني. إن من أسماه فخر الدين الثاني هو من نشر كتاب الصفدي أي فؤاد افرام البستاني وأسد رستم. وهذان أسمياه فخر الدين الثاني. ولكن عندما تقرأ التواريخ لا تجد اسم فخر الدين الثاني، بل تجد أن هذا الرجل كان جايياً للضرائب. وتاريخه كله عبارة عن أعمال تحتاج محاسباً. كان لديه فلان في اسطنبول، وهذا الذي في اسطنبول غشه بكذا من المال، وهو لاحقه في اسطنبول وأقام عليه دعوى. وجميع أعماله الرسمية مقصورة على جمع 'المصري' للدولة العثمانية والإبقاء على قسم من هذه الأموال في جيبه. وعندما مات قتل جميع أبنائه. والإبن الصغير تربى...

عند الموارنة.

مهلك. لم يترب أحد عند الموارنة. هذه حكاية اخترعها آل الخازن حتى يكبروا أنفسهم. فقالوا ان ابنه الأصغر رباه الحاج كيوان. والحاج كيوان كان 'أزعر' ونشالاً. كان من الانكشارية المحلية (يارلية). وهؤلاء كانوا ما بين العسكر والزعران. وفي الحالات التي لم يكن العثمانيون قادرين على ضبط الأوضاع يلجأون إلى تسيبهم، ويقولون لهم اجمعوا ما تستطيعون من الأموال لكن عليكم تهدئة الوضع وضبط الأمن. وكان العثمانيون أنفسهم يشتكون منهم، وكثيراً ما كانوا يقتلونهم جراء ظلمهم الناس. وأخيراً عندما جاء حاكم قوي على بشامون قتل الحاج كيوان. ويزعم مزور التاريخ أن الحاج كيوان هرب فخر الدين وهو طفل مع أخيه يونس ليخبئهم لدى آل الخازن من أصحابه الموارنة، وأن آل الخازن ما زالوا يحفظون قصصاً كثيرة عنه وعن أخيه يونس عندما كانا صغيرين. هذا كله 'تجليط'. هل رأيت وقاحة في تزوير التاريخ أكثر من هذه الوقاحة؟ منذ سنة ١٩٥٣ وأنا أكتب في التاريخ. ولم أكتب لأخبي نتائج أبحاثي، بل نشرت ذلك كله، وألقيت محاضرات كثيرة. فهل أثرت كتاباتي في إعادة النظر في تاريخ لبنان المزور؟ لم تؤثر.

لا زال يعاد تدريس تاريخ لبنان المزور.

جربت نشر المعرفة وأخفقت.

لأن العقول مقفلة.

لأن لا حياة لمن تتادي. والطريف أنهم ألفوا قصصاً عن فخر الدين الصغير وعن أخيه يونس حين كانا يلعبان في منازل آل الخازن، وبيت الخازن ما زالوا يحفظونها ويرددونها حتى الآن، وهي كلها حكايات موضوعة.

فؤاد افرام البستاني كان يدرّس التاريخ كحكايات خرافية.
في بداياته كان مختلفاً. فؤاد افرام البستاني كتب روائع. لكنه مع مرور الوقت، تغيرت فلسفته. المسيحيون هم أرباب الأدب العربي. جميع الشعراء الكبار في الجاهلية هم نصاري، وحتى في العصور الإسلامية. مثلاً، أبو تمام كان مسيحياً.

والأخطل.

الأخطل كان مسيحياً. وقسّ على ذلك حتى القرن التاسع ميلادي. وكان الخط هو فلسفة الدولة (الخط الهمايوني). لذلك شدد نصاري لبنان على التراث العربي وارتبطوا به. لكن عندما اختلفوا مع المسلمين ارتدوا عن تراثهم بطريقة قبيحة وتكروا لكل ما هو عربي. أنا عندما كنت في صف الفرشمان درست الروائع. والروائع فعلاً روائع. لكنني في نهاية المطاف لم يرق لي فؤاد افرام البستاني في برامجه التلفزيونية، وكيف يروي تاريخ لبنان وتاريخ فخر الدين. وعندما كتبت عن فخر الدين اعتمدت على تحليل الوقائع، فأصبت. أما اليوم فإن عبد الرحيم أبو حسن يؤكد استنتاجاتي. يقولون أن أباه 'سلطان البر'، أو جده سلطان البر. هذه نكتة سخيفة.

أمير عربستان.

عربستان تعني سورية، نضير سورية بحسب بطرس البستاني الذي يقول : بلدنا ومشربنا هي سورية المعروفة ببلاد الشام وعربستان، جميعنا نتشوق هواها ونشرب مياهها ونأكل خيراتها. أما فخر الدين فقد حملونا إياها. وأنا في كتابي بيت بمنازل كثيرة قلت إن الدروز، الذين هم أصحاب فخر الدين، يعرفون حقيقته.

لماذا لا يقولون الحقيقة إذا ؟

لا يسمونه أمير البلاد. فخر الدين كان زعيماً محلياً وتسلم مركزه في زمن العثمانيين، وكان هناك من هم ضده، وآخرون وضعهم في السجن. وهؤلاء ساهموا في تسليمه إلى العثمانيين. وبعد الاستقلال قامت المؤسسة اللبنانية المسيحية بصنع تمثال له، ونصبته في بعقلين، فنسفه الدروز سنة ١٩٨٣.

كان وليد جنبلاط يعتبره عميلاً للغرب.

أنا أفهم هذه العقلية لأنني عشت بينهم. إن فخر الدين المزور الذي نسفوا تماثله في بعقلين ما زالت صورته معلقة كزعيم درزي. هم أصحاب القضية يعرفون الحقيقة لكنهم لم يكتبوا تاريخاً. والمشكلة أن بقية الطوائف ما عدا الموارنة (أو المسيحيين عموماً) لم تكتب التاريخ. فصارت الحال كما يقول المثل 'مثل ما بتطبخ الطرما بياكل جوزها الأعمى'. ثم جاء طنوس الشدياق وصاروا مثلما يطبخ يأكلون. يقول أنتم أصلكم من اليمن فيجيبون نعم أصلنا من اليمن؛ أنتم أصلكم ليس من اليمن، نعم أصلنا ليس من اليمن؛ أنتم أصلكم من حوران، نعم نحن من حوران؛ أنتم أصلكم غساسنة، نعم نحن أصلنا غساسنة... إلخ.

تقوم النظرية العامة للمؤرخ جواد بولس على أن سلسلة لبنان الشرقية هي فاصل قومي بين لبنان وسورية. كيف تنقد هذه النظرية ؟
أين هو هذا الفاصل الإثني ؟ حتى اليوم لا توجد منطقة صافية للموارنة. البترون وجبيل فيها مجموعات سنية.

وشيعة في جبيل حتى اليوم.

شيعة في جبيل وكسروان أيضاً. وهناك ما تبقى من الأيوبيين في راس نحاش وقلعة المسيلحة في المنطقة التي يسمونها القاطع أو القويطع. في راس نحاش يسمون آل الأيوبي الأمراء الأكراد. وهؤلاء استرجعوا الاسم بناء على التاريخ، وكانوا نسوا هذا اللقب منذ فترة طويلة. لهذا يسمونهم 'الأمراء الفقراء' أو الأمراء الأكراد. وحين تحسنت أحوالهم بعد انخراطهم في الجيش وفي وظائف الدولة جاء من يقول لهم : أنتم آخر الأيوبيين، وفعلاً هم آخر بني أيوب.

أنت تسخر من اللبنانيين في كثير من الحالات، فتقول إنهم كذابون، منافقون ويدعون العكس، ويشتغلون عند بعضهم بعضاً ويحبون الأشياء نفسها، ويكرهون الأشياء نفسها، ويشتركون في صغر العقل بشكل مثالي. حتى لعب الورق في الجبل اللبناني يصبح للنكيات و'التزريك' وليس للتمتع. وتنقل عن البطريك بولس المعوشي قوله أن الموارنة شعب مخه يابس مثل صخور هذا الجبل. هل يختلف الموارنة في هذا الشأن عن بقية سكان الجبل في لبنان، وعن بقية سكان الجبال في بلاد الشام ؟

الموارنة أصدق من غيرهم. أحياناً يرون الحقيقة على حالها ولا يخشون من قولها. عندما قال لي بطريك الموارنة هذا الكلام، وأنا لست مارونياً، وهو يعرف ذلك، فهذا أمر يُحترم. وحتى عندما يكذبون يقولون : هذه كذبة. الوعي لديهم متطور أكثر من سواهم، ولديهم ثقة بأنفسهم لأنهم ظلوا مدة طويلة يتخذون قراراتهم بأنفسهم، وحقبة طويلة أيضاً كانوا يتخذون القرارات بالنيابة عن غيرهم. أخطأوا أحياناً، وزادوها أحياناً أخرى،

و'خَبَّصُوا'، ولم تكن نهايتهم كبدائيتهم، هذا كله صحيح. ولكن لا مأخذ عليهم إذا قالوا إننا شعب مَخَّه يابس، وأن تاريخنا قرون من معاندة الصخر. والبطرك المعوشي كان شخصاً ليس كالناس العاديين، لم يكن خورياً، كان رجلاً عظيماً. أما عن لعب الورق الذي يتحول إلى 'تزرير' في الجبل، أنا أحب البريدج. فإذا خسرت لا أزعل. وإذا ربحت لا أهلل. المهم هو لعب الورق وطريقة اللعب والشطارة. كنت أفرح عندما يظهر مني بعض الشطارة، ولا أزعل إذا ظهرت مني قلة شطارة. وإذا 'زرك' لي أحدهم لا أزعل. ربما هذه طباع. وطول حياتي لم أنافس أحداً ولم أتقدم لجائزة. وهذه الأمور أبتعد عنها ولا أحبها.

في الانتخابات النيابية الأولى سنة ١٩٤٢ كانت جماعة الشيخ بشارة الخوري تهزج بالقول: «فتح يا ورد الجوري عاوج بشارة الخوري... عاوج بشارة ورياض وكل مين صوّت دستوري». هذه ليست سياسة، لكنها دعاية قليلة الحياء، ولا احترام فيها. أنا لم أشارك في تلك الانتخابات، لكنهم كانوا يغنون هذه 'الردة' أمامي ويتبارون فيها ويضحكون.

هذا جزء من الأخلاق العامة.

جزء من الأخلاق العامة. وأمر يغرم به أصحابه، لكنني لا أفرح به ولا أستسيغه. ربما الغلط فيّ. وربما هذا الطراز من الحياة السياسية في لبنان جيد، وأن هذه هي بالضبط الديمقراطية. لكنني لا أحب الديمقراطية. وأشكر الله أن ليس لدي سلطان، ولا أريد أن أفرض الديمقراطية.

لا ديمقراطية ولا استبداد.

لا ديمقراطية ولا استبداد ولا أي شيء آخر. أنا مؤرّخ، وأحلم بالأشياء التي لم تحدث، ولكنني أتخيل ما هو الأفضل للمجتمع، وأفرح إذا فكّرت بشيء جيد للمجتمع. وأحياناً إخال أن هذا الأمر جيد للمجتمع وإذ به يتحول إلى أمر قبيح.

إذا كان المورد على هذا النحو كما تقول، فإنهم لا يختلفون عن باقي أهل الجبل كالدروز مثلاً.

لا يختلفون على الإطلاق. لكنهم 'قابضينها جد' أكثر، ويتحملون أكثر. فإذا قلت للموارنة: «أنتم تحبون النكيات» تجدهم يضحكون ولا يفلسفون الأمور.

هذا ما كان في الماضي. هل ما زال أهل الجبل على هذا المنوال أم تغيرت الأحوال؟ بما أن لبنان صار مقسماً إلى حد ما، فإن الإنسان الذي يسكن هنا لا يرى الناس الذين يسكنون هناك كما كان يراهم من قبل. لهذا لا أستطيع الحكم. ولكن من خلال الجرائد أرى أن الأحوال لم تتغير.

مع أن الموارنة ما عادوا أبناء جبل، بل صاروا مدينيين.
أعتقد أن الموارنة ظلمتهم الطوائف المسيحية والطوائف غير المسيحية، لأنهم نالوا حصة الأسد من النظام السياسي اللبناني. لكن لو لم يكن لهم حصة الأسد لما كان هناك لبنان في سنة ١٩٢٠. وعندما كانوا حكماً لم يظلموا. وعندما ظلموا كانوا على معرفة بأنهم يظلمون. فقد كان لديهم نضج سياسي غير موجود لدى غيرهم. أما باقي أهالي البلد، وبما أنهم لم يكونوا ضمن شراكة كاملة في مؤسسات الدولة، ولم ينالوا غير الفتات الذي كان يتبقى على طاولة الموارنة، فدأبوا على إحصاء الأخطاء على الموارنة.

كأنك تقول إن هناك تضخيماً في الكلام على أن الموارنة لم يمارسوا حكماً سليماً. هناك تضخم كبير، وهناك حقيقة في الكلام على الأغلاط أيضاً. لكن التضخم يوازي الحقيقة إن لم يكن أكثر منها. هم، في النهاية، أبناء هذه البلاد.

إنهم سريان أليس كذلك ؟

لا، بل عرب. أكثر ناس عروبة في لبنان هم الموارنة، إنهم عرب أفحاح.

بينما المسلمون تركمان وألبان وأرناؤوط وشركس وعجم. إذا الموارنة عرب. لكن طقسهم سرياني.

الطقس الديني سرياني. في اليمن كان الطقس سريانياً لدى المسيحيين العرب. قس بن ساعدة الإيادي، وهو أفصح العرب، عندما كان يقدّس كان يقدّس بالسريانية.

الكنيسة السريانية امتدت إلى الهند. وحتى اليوم هناك سريان في الهند يسمونهم المسيحيون السوريون.

السريان موجودون في ساحل مالابار.

إذا كانت هناك اتهامات للموارنة بأنهم صادروا البلد، ولا سيما في عهد الشيخ بشارة الخوري، ثم في عهد كميل شمعون، فقد كانوا في شراكة مع السنة، ولم يكونوا وحدهم.

كلهم 'قابرين' الشيخ زكي سوا'.

هل لبنان عربي أم متوسطي أم سرياني أم فينيقي ؟
لبنان عربي. أكثر بلد عربي عروبة هو لبنان. وفيه جميع أخطاء العرب، وجميع صفات العرب الحميدة. نحب الحرية 'ونترعرن'. هات تاريخ العرب وأعصره تجد تاريخ

لبنان. وبهذا المعنى فإن لبنان أكثر بلد عربي في العالم العربي. إنه بلد عربي لا دين له. كان المرء يذهب إلى إفريقيا الشمالية يجد ما يسمى 'المسلمون الفرنسيون'، ولا توجد كلمة عربي. اليوم صاروا يقولون عن أنفسهم عرب. وعندما يقولون عربي فهذا يعني إنه 'مسلم'. أنا تجولت في العالم العربي المشرقي. لم أجد مكاناً إلا اعتقدوا فيه أنني مسلم. وعندما أقول لهم أنا لست مسلماً بل مسيحي، كانوا يصابون بالدهشة، ويروحون يسألونني: إذاً كيف تتكلم العربية؟

لا يستطيعون التفريق بين الدين والقومية. ميشيل عفلق أبو القومية العربية الحديثة، ومعهم قسطنطين زريق، وكذلك جورج حبش وأنطون سعادة. هؤلاء جميعهم مسيحيون. هذه المشكلة موجودة في شمال إفريقيا. ولكن في المشرق العربي (لبنان وسورية وفلسطين والأردن والعراق) أعتقد أن هناك وضوحاً في أن العروبة هي إطار ثقافي وحضاري، أما الدين فشان آخر.

بلادنا، وأنا أحب استعمال كلمة بلادنا حتى تشمل أبعد من لبنان، وكما يقولون عني هذا سوري قومي أو قومي عربي، هي أرض العروبة الأصلية. العروبة لم تأت من الجزيرة العربية، بل نشأت هنا.

تقصد العروبة كفكرة وكتقافة.

لا. العروبة كلغة. أول كتابة عربية ظهرت في بلادنا، قرب درعا في حوران. كان عالم الآثار الفرنسي الشهير مسيو دونان الذي اشتغل على جبيل، وجد في درعا نصاً بالحرف المسمى فينيقياً، وهو الحرف الذي كتبت فيه لهجات مختلفة من اللغة الكنعانية ومنها العبرية التوراتية ومنها ما يسمونه الفينيقية، ومنها لغة شرق الأردن المسماة موآبية... إلخ. هذا النقش حيرهم. ولم يتمكنوا من فك لغته أو قراءته بالفينيقية أو الكنعانية. جربوا جميع اللهجات الكنعانية ولم يستطيعوا شيئاً. أخيراً، خطر في بالهم قراءته بالعربية. فتبين أنه عربي، ومكتوب بالحرف الكنعاني. وهذا يعني أن العربية ليست أحدث لغة كنعانية. الكنعانية كتبت قبل العربية، لكن العربية هي أقدم اللغات السامية. واللغة الكنعانية هي مجرد لهجة من لهجات العربية، وكذلك اللغة الآرامية والتي ألفها هكذا: إرامية (بكر الألف) بحسب لغة القرآن.

مثل إرم ذات العماد.

إنها إرامية، ولكن لا أستطيع البرهان على ذلك الآن. هي لهجة من لهجات العربية، وعلاقتها بالعربية مثل علاقة العربية الدارجة بالعربية الفصيحة.

هذه نظرية تختلف عن الكلام الذي يقال ان العربية والآرامية والعبرية هي من المجموعة اللغوية نفسها. وأنت هنا تقول إن الإرامية ابنة العربية. الفكرة هي أن هناك لغة النبط في البادية، يقال : استنبط البدو.

أي التحول من البداوة إلى الفلاحة.

بدأوا يحضرون ويستخرجون المياه ويصبحون مزارعين. يستنبطون تعني يستخرجون المياه. يقال عن أهل البحرين انهم عربٌ استنبطوا. أهالي عُمان نَبَطُ استعربوا. والأنباط عرب استنبطوا. وإحدى مآسي التاريخ ان اليهود اتخذوا الاسم الغلط لهم. هم يهود وليسوا إسرائيليين. ثم إنهم سَكَّروا على أنفسهم الأبواب التي يمكن أن تساعدهم في فهم أنفسهم وتاريخهم ولغتهم وأدبهم.

انتقلوا من غيتوات أوروبا إلى غيتو كبير.

انتقلوا إلى غيتو أسوأ، لأنهم حين كانوا في غيتوات أوروبا ظهر فيهم عباقرة.

علم الآثار الإسرائيلي مابرح يبرهن صحة نظريتك ولو بصورة غير مباشرة. وعلماء الآثار الإسرائيليون لم يجدوا خشبة واحدة حتى الآن، لا من هيكل سليمان ولا من حقبة داوود ولا أي أثر مما ورد في الرواية التوراتية التقليدية. إنهم يقولون الحقيقة.

يقال ان البحر المتوسط، أو البحر بشكل عام، مثل الدوبرياج في السيارة : فاصل وواصل. فهو يفصل ويوصل في الوقت نفسه، على عكس الصحراء التي من الممكن أن تفصل بين حضارتين. ما مدى صحة هذا الكلام ؟ هل تعتقد أن البحر الأبيض المتوسط قادر على أن يجمع هذه الشعوب المنتشرة على شواطئه، ولا سيما أن الفكرة المتوسطة معروضة اليوم في السياسة والثقافة معاً. وهل لهذه الفكرة أي عنصر من عناصر القوة ؟ صورة الشرق الأوسط لدينا مستمدة من خريطة بلدان الشرق الأوسط التي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى، وهي خريطة سياسية، وفيها بلدان لم يخلقها الله بل خلقها الفاتحون من خارج نطاقها. أنا منذ كنت أعلم كنت أرسم على اللوح صورة المنطقة بلا حدود سياسية. ثم أحدد الجبال والسهول والأنهر والشواطئ والأودية. الأودية مهمة جداً، ففيها تستطيع السير بسهولة أكثر، وأمان أكثر من الأمكنة المفتوحة. وحيث توجد أنهار أو آبار تستطيع الشرب. وحيث توجد قرى أو واحات تستطيع الاستراحة والنوم والتزود بالأكل. عندما تحديق في هذه الخريطة، ترى ما لا تراه في الخرائط الحديثة. مثلاً، انظر إلى خريطة مصر، تجد أن مصر تشبه المستطيل. هكذا رسمها الإنكليز والفرنسيون والدول الغربية بلا

تعب. شقوها مثل قطعة الكعكة. لكن مصر ليست هكذا. مصر هي وادي النيل وفي آخره الدلتا. إنها مثل زهرة القرنفل. الدلتا هي القرنفلة، ووادي النيل هو العرق المتعرج. هذه هي مصر. تترك الدلتا وتترك مصر نحو الجنوب فتصل إلى جهة أسوان ثم إلى الكرنك في وادي الملوك. تقطع النهر في وادي الملوك فتجد القبور الملكية. تقف فتجد أمامك مصر كلها. النهر من هذه الجهة أخضر، من الجهة الثانية أخضر، ثم صحراء مترامية.

إنها شريط من الماء والخضرة.

هذه هي مصر. عندما تصل إلى الدلتا يصبح الشريط أعرض، وتصبح أشبه بالبلدان التي لها شكل محدد. أما الباقي فهو صحراء. كم شخصاً شاهد مصر هذه؟ قلائل. لكن عندما نرى مصر بشكلها هذا يمكن أن نفهم أموراً كثيرة. تفهم قصة المياه في مصر ونمط الحياة فيها الذي يمتد إلى السودان جنوباً. ونعرف لماذا يوجد الصعيد والنوبة... إلخ. ونأتي إلى سورية أيضاً. سورية هي بلاد الشام. وهي قطعة من الكعكة أيضاً لكنها عوجاء قليلاً.

عندما ذهب جدي إلى الخليل ليعمل هناك، ثم انتقل إلى السلط، كان، بحسب مدوناته، كأنه ينتقل من فلسطين إلى فلسطين. وهو كان يستعمل كلمة فلسطين نقلاً عن الأجانب لأن السكان المحليين لم يستعملوا كلمة فلسطين. ليس هناك تاريخ من دون التأمل في الجغرافيا. ولأنني تعلمت التاريخ والجغرافيا بعدما درست أصول القراءة وأصول الكتابة على أناس متمكنين أجّلهم وأحترمهم، فأول ما قمت به هو أنني اشتريت سيارة فولكسفاغن ودرت بها في الشرق الأوسط. والأماكن التي لم أستطع الوصول إليها بالفولكسفاغن، طرت بالطائرة إليها. وعندما أصل أستأجر فولكسفاغن للتجول في أنحاءها، أو أتدبر سائقاً محلياً يأخذني إليها. وعندما أصل أتوقف وأمشي. أمشي حتى أرى كيف تتصل الأماكن بعضها ببعض. جرب المشي تر أشياء لا تراها وأنت في الطائرة. الشرق الأوسط أو ما نسميه الشرق الأوسط هو شبكة مسالك وطرق بما فيها الطرق الرملية، التي هي طرق تجارة وطرق هجرة وطرق حركات وطرق رحلات وطرق شم الهواء وطرق رعي وطرق تربط أماكن بأماكن أخرى؛ تربط بلاد الأنباط ببلاد العرب أو الأعراب، وتربط البادية بالحوضر المحيطة بها وبالحوضر الموجودة في وسطها. والبادية ليست مجرد قفر وحولها حواضر. لا. في الحواضر هناك صحار وباد. وفي البوادي ثمة حواضر. وأنت قلت إن الصحراء تمنع والبحر يسهل. البحر أحد مسالك الشعوب. والسؤال: أيهما أسهل أن تجتازه؟ المسالك البرية أم المسالك البحرية؟

البرية.

البرية أسهل، ولكن البحرية أسرع.

وعندما تكون هناك دولة قوية وتستطيع أن تتحكم بمدخل البحر، يصبح اجتياز البحر أكثر سهولة. وعندما لا تكون الدولة قوية يصبح البحر خطراً، وتتحول التجارة إلى البر. الآن هناك طرق الجو، وهذا أمر موضوعي، ولم أتوصل حتى الآن إلى فهمه. ولكن لا بد أن يصبح الجو جزءاً من الجغرافيا التاريخية. لهذا، فإن في السؤال الذي سألتني إياه غلط. أما الفكرة المتوسطية التي ربما يساهم البحر المتوسط في ربط أطراف البلدان الواقعة على شواطئه، فهذه ليست جديدة. دائماً كان البحر المتوسط يربط الدول الواقعة على شواطئه تجارياً وثقافياً، وهو ما كان يفعله الفينيقيون. وهذه التسمية أطلقها اليونانيون على السكان المنتشرين بين اللاذقية وعكا وحيفا. وكلمة 'فاينيكاً' تعني البلح. ومنها شاطئ البلح. والناس الذين سكنوا شاطئ البلح جاؤوا من بلاد بلح، أي من شواطئ البحر الأحمر بحسب ما يقول هيرودوس. أما الذين يريدون إنكار الأصل العربي للفينيقيين، فيقولون إن هيرودوس كان خرفاً وكثير الحكي. وأنت لا تحتاج إلى أكثر من المنجد. أنظر تحت الجذر بلح تر طير البلح وهو العنقاء.

الذي يسمونه طائر الفينيق.

يقولون إنه الفينيق. نحن نتفلسف ونستعمل الكلمة اليونانية. اسمه العنقاء أو طير البلح الذي عندما يهرم يطير ويحرق نفسه ويعود إلى الحياة ثانية. وهذه الأمور تعلمتها من إنسان مهم جداً، وقد مات وأنا زعلان منه. لقد مات شاباً، واسمه محمود الغول، وهو من أكثر الناس علماً، لكنه مات ولم يؤلف كتاباً واحداً. هو من بلدة سلوان قرب القدس. محمود الغول كان يعلم في لندن وتعلم في جامعة أدنبره وعلم في الجامعة نفسها وفي جامعة لندن، وكان أكبر خبير في شؤون الجزيرة العربية ولغاتها. فإذا تحدث في موضوع محدد أسلم أنا بكلامه. وقد تعلمت منه كثيراً وكم كنت أقول له: يا محمود كلنا من النوع الفاني الذي لا يستمر في العيش طويلاً... الله يطول عمرك أكتب ما تقوله في محاضراتك. فكان يجيبني: لا، لا، لا زالت هناك مسألة أريد استكمالها، ويجب أن أذهب إلى اليمن لأرى. وأجيبه: يا محمود يا حبيبي الله يخليك ويطول عمرك، سجل ما تلقي ثم صلح بعدين. أبداً. لم يكتب شيئاً، ولكنه كتب موضوعات في الموسوعة البريطانية تتحدث عن الجزيرة العربية. محمود الغول قال لي إن الذين يسمونهم فينيقيين أصلهم من البحر الأحمر. والبحر الأحمر يجوز أن يكون الخليج العربي أو البحرين أو عمان. ولكن الأرجح أنه البحر الأحمر مع جدة وعسير وجيزان واليمن. هذه بلاد نخيل.

وفي هذه المنطقة تقع الجبيل.

نعم. وسكانها كلهم بحارة وصيادو سمك وتجار. وحتى يقوموا برحلات بحرية طويلة كانوا يحتاجون إلى وجبات متكاملة من طعام. وكان التمر هو الطعام الكامل. يحملون

التمر وينطلقون إلى الهند والسند وما جاورهما، أو نحو الساحل المصري فالشامي ويتجولون في موانئ البحر المتوسط. وهناك بالتحديد التقوا اليونانيين أو اصطدموا بهم. اليونانيون كانوا بحارة أيضاً، لكن ليس لديهم تمر، بل تين. وعندما كانوا ينطلقون في سفراتهم يأكلون التين، وأولئك يأكلون التمر. فأسماهم اليونانيون أهل التمر. أنا أتعني هذا الكلام خاصة عندما جاء محمود الغول وقال لي: كلمة 'فاينكس' تعني طائر البلح، كي لا نقول العنقاء، أو طائر جزيرة العرب. هؤلاء حين التقاهم هيرودوس في صور قال له أكابر الأعيان: نحن أتينا إلى هنا قبل ٢٣٠٠ سنة. وكان هيرودوس التقاهم في سنة ٤٥٠ قبل الميلاد، أي ٢٧٥٠ سنة قبل الميلاد جاء الفينيقيون ومراكبهم وعائلاتهم واستقروا على هذا الشاطئ، وانطلقوا منه إلى منافسة اليونانيين. وانتصر البلح على التين إلى حد ما، ثم التين على البلح، إلى أن سقطت سقط الفينيقيون وتركوا خلفهم أماكن ونقوش لا زالت حتى الآن تحيي اليونانيين، ثم قضى الإسكندر الكبير على حضارة أكلة البلح والذين ما عادوا يأكلون البلح. وبعد ذلك أتى الرومان وقضوا على اليونان، وبقي البحر الأبيض المتوسط أو بحر الروم مترابط الأطراف إلى أن جاءت الفتوحات العربية. وهنا وقع ما يشبه الحرب العالمية التي دامت قرناً. وفي هذه الأثناء أفضل البحر، فعادت القوافل وطرق القوافل البرية إلى الازدهار. التجارة لا تتوقف.

كانت الحال أحسن في الدولة العثمانية

كيف ترى المشهد العربي اليوم بعين المؤرخ بعدما مررنا بحرب أهلية في لبنان، فيما الاحتلال في فلسطين ما زال مستمراً. والعراق بات محتلاً. والسودان ذاهب إلى التقسيم، علاوة على ثورات الشعوب والحروب المتמادية ؟

عشنا في إطار دولة عثمانية ٤٠٠ سنة وكان وضعنا فيها ممتازاً، مسلمين ومسيحيين ويهوداً. الظلم الذي وقع علينا وقع على الأتراك أيضاً. الأتراك لم يدفعوا ضرائب أقل منا. والأتراك حاربوا أكثر منا وأخذوا أبناءهم إلى الحروب أكثر منا. والدراسات الحديثة كالدراسات التي يقوم بها الدكتور عبد الرحيم أبو حسين، ولديه الآن دراسة عن الطوائف المسيحية، تبرهن أن المسيحيين كانوا يعيشون في أمان الله. وكانوا، لمدة طويلة، معفيين من الخدمة العسكرية. حتى جاء القرن التاسع عشر فصار العثمانيون يخيروهم بين الخدمة العسكرية أو دفع البدل. كثر منهم اختاروا الخدمة العسكرية. ونحن نفتخر أنهم كانوا يختارون الخدمة العسكرية دائماً. أنا أقول، كما يقول الكبار في السن «منستاهل الشيء الذي صار» لأننا نحن أنفسنا. نحن انقلبنا على الأتراك من دون أي فائدة ومن دون أي سبب وجيه. لو لم نقلب على الأتراك لكننا أكثر احتراماً. لقد داسونا، أخذوا لنا بترولنا، وصار قرح البترول يعادل آلاف الأرواح العربية. ثم ان ثلاثة أرباع الكلام الذي قاله العرب

والقوميات الأخرى عن العثمانيين والحكم العثماني غلط، وثلاثة أرباعه مأجور. ومع الأسف فإن الذين استؤجرت أقلامهم ماتوا، ولكن لا زال غيرهم أحياء، وإخوانهم أحياء. التاريخ ليس نظيفاً. ومن كان تاريخه غير نظيف لا يستطيع طلب العزة والكرامة.

باختصار، أفهم منك أن ما يحصل في فلسطين والعراق والسودان ولبنان هو في النهاية من شغل أيدينا؟ بالطبع. وهو، إلى حد كبير، شغل أيدينا. أنا أقول إننا في لبنان دخلنا مدرسة الحرية مبكراً وأسأنا استعمالها.

لم يستطع اللبنانيون إنشاء نظام عادل للمواطنين، ونظام للمواطنة المتساوية بل أنشأوا نظاماً للطوائف.

فلسطين مشكلتها هي المشكلة الأساس. هناك مؤامرة عالمية عليها. ولكن المشكلة تكمن في المجتمع الفلسطيني نفسه، فقد كان هناك بكوات وفلاحون وأعيان. وبين هؤلاء هؤلاء لم تكن توجد علاقة دم، ولا توجد علاقة حضارة. يعيش الأعيان في المدن بشكل محدد، ويعيش الفلاحون في القرى بشكل مختلف. أهل المدن يحتقرون الفلاحين، والفلاحون يبغضون أهل المدن. وأهل المدن ليس لديهم قوة، بينما الفلاحون لديهم القوة. وعندما حدثت ثورة ١٩٣٦ لم يستطع الفلاحون أن يطوروا قيادة لهم، وجاءت القيادة من المتعلمين. لكن هؤلاء لم يستطيعوا قيادة الثورة لأن الثورة كانت مستقلة عنهم، وهي التي كانت تقودهم، وكانوا هم يتبعونها حتى يحافظوا على مكانتهم. هذه هي القصة. أما الباقي فتفصيلات. لبنان أمر مختلف. الزعماء وأبسط الناس هم أقارب. نظام عشائري لا يوجد فيه بكوات وفلاحون. عندما يغني الواحد بعد سكرة يسمي نفسه 'بيك'. وعندما يكبر كرشه قليلاً يصبح 'بيك'. وإذا عاد وصغر كرشه لا يعود بيكاً. إذا زادت أمواله يصير شيخاً... إلخ. وعلى سبيل المثال فإن الزعيم الدرزي والفلاح الدرزي أخوان. والمسيحيون مثلهم. الزعماء في كسروان والفلاحون أقارب، والفوارق بينهم قليلة. بيت صفير مثلاً منهم البطيريك ومنهم أبسط الناس. وحتى العائلات التقليدية، لنقل آل الخازن وآل حبيش، هم على المنوال نفسه. صحيح أن بعض المشكلات تظهر بينهم أو بين الأغنياء منهم والفقراء، إلا أن هذا يعتبر أمراً اعتيادياً وهو الطبقة الاجتماعية، أو كما يقال: *Human relationships cut across social class*. وهذا ما جعل اللبنانيين قادرين على المشاركة في تقرير مصيرهم أكثر من الفلسطينيين. هنا مجال للتفاهم. هناك لا يوجد مجال للتفاهم. في فلسطين يذهب البيك إلى القرية فيطبخون له المسخن والمنسف، وإذا لم يعجبهم يشتمونه ويقولون له 'حل عنا'. وعندما اندلعت الثورة في سنة ١٩٣٦ راحوا يطالبون البيك بارتداء الحطة والعقال، ويهددونه بالقتل إذا لم يعتمر الحطة والعقال.

منع الطربوش آنذاك. ولكن كان هناك قضاة في الأرياف من أعيان أرياف المدن الداخلية.

القضاة هم بقايا النظام العثماني. أما النظام الذي أدخلته بريطانيا فهو شأن آخر. أنا أتحدث عن الأمور الطبيعية التي تربط المجتمع، بغض النظر عن الدولة المسيطرة.

تقصد مؤسسات المجتمع الأهلي التقليدي.
صح. هناك انفصال قوي بين الريف والمدينة.

ألم يحدث ذلك في سورية أيضاً. لنقل في أثناء الثورة السورية الكبرى التي قادها سلطان الأطرش، لم تنجح هذه الثورة لأنها ظلت محصورة في الريف.

في سورية آنذاك، كان جبل العلويين دولة، وحلب دولة، والشام دولة، وجبل الدروز دولة. جبل الدروز كان دولة عشائرية لأسباب عشائرية درزية. وقد تصادمت المصالح العشائرية لقسم من آل الأطرش مع مخطط الفرنسيين الذي كان يهدف إلى تحسين الأوضاع في جبل الدروز مثل شق الطرق وافتتاح المدارس... إلخ. أما آل الأطرش فلم يكونوا جميعهم راضين عن هذا المخطط الذي ربما يسلبهم مكانتهم، وأرادوا استمرار العلاقة القديمة مع الناس، التي هي علاقة مُلاك بفلاحين، وصار بينهم احتكاك. وهذا الاحتكاك أدى إلى استخدام لغة العصر آنذاك، أي القوة. فالفرنسيون مستعمرون، وآل الأطرش وطنيون، وقامت ثورة درزية ضد الفرنسيين لأنهم أرادوا التفاوض مع المفوض السامي الفرنسي في بيروت، وكان هذا المفوض أرعن، ولم يعرف كيفية التحدث إليهم باحترام.

إذاً الثورة كانت ردة فعل على التعرض للكرامة.

نعم. لكن من الذي استغل ثورتهم حينذاك؟ البرجوازية الشامية، أي بكوات دمشق الذين راحوا يطالبون بسورية موحدة.

لكن الثورة، مهما تكن دوافعها، أسقطت تقسيم سورية إلى دول طائفية. وهذا أمر عظيم.

لا توجد علاقة عضوية بين الثورة الدرزية والثورة السورية. لكن في نهاية الأمر أصبحت الثورة الدرزية ثورة شاملة، ولا يستطيع الإنسان رؤيتها منفردة جراء سيطرة الجانب الدمشقي عليها.

أمثال عبد الرحمن الشهبندر ونسيب البكري وفوزي البكري... وأقرانهما.
هؤلاء قادوا السياسة. الدروز يقومون بالثورة المسلحة، والدمشقيون يفاوضون

فرنسا سياسياً. وفي هذا السياق كان الشهبندر صديق والدي.

يقال إنه كان يمتلك شخصية جذابة وإنه كان ماسونياً.

نعم، كان ماسونياً. ولكن والدي كان يحبه مع أنه كان يكره الماسونية. وعندما سمع خبر اغتياله أصيب بالكآبة، وراح يردد «شو كان بدو عبد الرحمن بهذه القصص».

في سياق الحديث عن أهل الريف وأهل المدن، وأن لا فارق أحياناً بين الشيخ

والفلاح، كيف تفسّر إذا انتفاضة طانيوس شاهين ؟

هذه قصة محلية وهي أن آل الخازن في كسروان، ومعهم عائلتان : بيت الدحداح وآل حبيش اشتروا من رؤساء عشائر شيعية أرضاً في المقلب الثاني من الجبل، أي نحو بعلبك، ومن مقلب جبة المنيطرة أيضاً، أي مقلب الجبل نحو الشمال. وصاروا يجلبون فلاحين موارنة من بلاد البترون وجبيل ويسكنونهم في هذه الأرض. وكما حدث في فلسطين جاء الفلاحون الموارنة وسكنوا في القرى الشيعية، وكانوا يسمون 'متاولة'. وبسبب هذه المجاورة، ثم المنافسات والاحتكاكات اللاحقة، صاروا يتشابهون. إنها لغة الطبيعة بين أناس لا ينتمون إلى الأصول نفسها أو إلى الدين نفسه. وكان للقصص والخرافات المتوارثة لديهم أثر في التباعد. أخيراً تدخل آل الخازن مع مشايخ 'المتاولة' واتفقوا على سحب الفلاحين 'المتاولة' إلى الداخل. وبعد ذلك تملك آل الخازن هذه المناطق. الفرنسيون عيّنوهم قناصل في بيروت. وهناك علاقة وثيقة بين التجارة وملكية الأرض.

وقد سمعت عارف أبو نكد الذي يسمونه عارف النكدي، والذي كان يعرف قصصاً كثيرة عن أسرار تلك الفترة، أن آل الخازن ليسوا مشايخ كمشايخ الدرروز. فمشايخ الدرروز هم مشايخ عشائر، مثل بيت جنبلاط، وهؤلاء تحتهم عشيرة جنبلاطية مؤلفة من عائلات عدة. وعندما تجتمع العشيرة يكون مرجعهم بيت جنبلاط. هؤلاء المشايخ هم، في الوقت نفسه، رؤساء عشائر. أما عند الموارنة فلم تكن هناك عشائر. كانوا ملاكين. وهؤلاء حصلوا على الملك بطرق غير واضحة، وأحياناً ملتوية. وقد حاز آل الخازن كثيراً من الأرض بمساعدة فرنسا. وجاء وقت أصبح فيه آل الخازن يحتقرون أعيان الفلاحين الموارنة في كسروان، وراحوا يمارسون عليهم بعض التصرفات التي كانت سائدة في فرنسا في عهود سابقة. مثلاً عادة التفخيت، وهي أن للشيخ في ليلة العرس الحق في مضاجعة العروس أولاً.

حق الليلة الأولى.

حق الليلة الأولى وأمور من هذا النوع. وسيطر آل الخازن وآل حبيش على الأملاك، علاوة على أنهم صاروا ورثة مار بطرس. ومن ثمار ذلك أنهم أتوا ببولس مسعد، وهو فلاح، بطريركا على الموارنة. ولهذا قام طانيوس شاهين وكان بيطارا ومتوحشاً قليلاً،

وحتى الفرنسيون الذين كانوا إلى جانبه قالوا عنه ان لديه طبائع وحشية، ومعه آخرون من الفلاحين بهجوم على آل الخازن وهجروهم من كسروان إلى بيروت، وقالوا لهم ابقوا في بيروت.

أما طانيوس شاهين فكان يأخذ الأمور بالهوية، ثم يتبين أنه جبان. وهذا الشخص شكل جيشاً في سنة ١٨٦٠ وهجم على الشويفات. والشويفات مشهورة أن فيها مسيحيين ودروزاً، وخرج أهلها ليقولوا له : نحن متفقون هنا ولا مشكلة لدينا. وتفضل حتى نستقبلكم ونطعمكم، لكن عليك أن ترحل بعد ذلك. وما إن خرج الناس لملاقاته حتى هرب. ولم يكتف بذلك بل وعد هو ويوسف كرم أهل زحلة بالقدوم من الشمال لنجدتهم. ويوسف كرم هذا الذي يسميه بعضهم بطلاً، طلب من أهل زحلة معاندة الدروز قليلاً حتى يتمكن من الوصول إليهم لمساعدتهم. وشرع الزحلاويون يطبخون للقادمين من الشمال. مساكين هؤلاء، صدقوا أن جيشاً عرمرمياً من الشمال بقيادة يوسف كرم وطانيوس شاهين وغيرهما سينقذهم. وبالطبع لم يأت طانيوس شاهين ولا يوسف كرم، بل أتى من قال لأهل زحلة : انتبهوا لن يأتي إليكم أحد. وقد شاهدنا طانيوس شاهين وجماعته هاربين نحو الشمال. عند ذلك هرب أهل زحلة باتجاه نهر الكلب واحتل الدروز زحلة.

من غير معركة.

ربما بمناوشات بسيطة، والأرجح من دون مناوشات. فقد تركوا المدينة فارغة من الناس.

تركوا قدور طبخهم على النار.

كانوا يطبخون لمن توسموا فيه الخير.

ذلك الذي أقاموا له تمثالاً في إهدن. أليس هو يوسف كرم ؟

صحيح.

ننتقل إلى الكلام على هجرة المسيحيين، وهو كلام كثير في هذه الأيام. وتكاد أرض المسيح، أي فلسطين، تصبح بلا مسيحيين، وكذلك الأمر في العراق. ولم يبق للمسيحيين على ما يبدو إلا سورية ولبنان ومصر. وها هم في السودان يتجهون إلى تأسيس دولة لهم. هل تتخيل في لحظة ما أن تتطور الأمور في مصر مثلاً إلى تفتت هذا البلد على غرار السودان على قاعدة مسلمين وأقباط ونوبيين ؟

السودان حالة خاصة، لأن المسيحيين في السودان كانوا من معتقي الديانات

القبلية....

يسمونهم 'الأرواحيون' Animist.

نعم. ثم تحوّلوا على أيدي المرسلين إلى المسيحية، والمسيحيون هناك مسيحيون بالاسم لا بالفعل. وهؤلاء تعلموا العربية عندما بدأوا التعامل مع الشمال، أو عند نزوحهم إلى الشمال، أو عندما سيطر شمال السودان على جنوب السودان. وحتى يتعاملوا مع الدولة بدأوا يتكلمون العربية المكسّرة. ولكنهم في الأساس ليسوا عرباً، ولا يعرفون أنفسهم كعرب. لذلك لا أعتقد أن السودان مثال يحتذى في شأن مستقبل المسيحيين. وثمة من يقول: أكلتُ يوم أكل الثور الأبيض. ويعيدون الكلام على ظهور الإسلام الذي حافظ على اليهود ولم يحافظ على المسيحيين بالدرجة نفسها. وفي ما بعد، حدثت الفتوحات وكانت مصر مليئة بالمسيحيين، وبقيت كذلك إلى زمن المماليك، الذي هو بداية التحول الكبير. والسبب أن دولة المماليك كانت دولة ناجحة اقتصادياً، واجتذبت عناصر من جميع الجهات. وهذه العناصر كانت إسلامية بالدرجة الأولى.

ثم جاءت الدولة العثمانية، وفي الدولة العثمانية كانت المعاملات تجري بموجب الشرع. والشرع شرّع للوجود اليهودي والوجود المسيحي على أساس أن الإسلام هو الدولة، والمسيحيون واليهود أهل كتاب. لكن المشرعين الدينيين دائماً يحبون أن يبرزوا سلطانهم على الآخرين. فما يسمى 'الغيار' لم يكن يوماً كما وضعه الكهنة في الإسلام، أي الفقهاء أمثال ابن تيمية وابن قيم الجوزية. إلا في أوقات استثنائية كالحروب مع الخارج. وفي هذه الأزمات كان يتضح أن اليهود يقفون دائماً مع الإسلام. أما المسيحيون فمن الممكن أن يكونوا مع الروم أو مع الفرنجة.

الغريب أن المسلمين لم يعاتبوا المسيحيين عندما وقف قسم كبير منهم إلى جانب الفرنجة. أنا اشتغلت على الفترة التي كان الفرنجة في بلاد الشام مع التركيز على الموارد. ولم أجد في المصادر الفرنجية أي إشارة إلى معاقبة الموارد. لكن قد تجد كثيراً من الأخبار عن مواردنا جاؤوا إلى الفرنجة وقدموا لهم استعدادهم لمناصرتهم، مع أن لا أحد منهم كان ماهراً في القوس والنشاب. ووجدت كثيراً من المصادر تتحدث عن مساعدة الموارد للفرنجة، ولكن لم أجد في المصادر الإسلامية أي إشارة إلى العتب على الموارد أو إلى أنهم كانوا موجودين. رأيت ؟. مؤكداً أن مؤرخي تلك الفترة رأوهم وهم يتعاونون مع الفرنجة. ولكنني أعتقد أنهم كانوا يفترضون أن من الطبيعي أن يماشى الإنسان إخوانه في الدين، فلا عتب عليه. بينما عندما انتهت الحروب التي أسموها الحروب الصليبية ...

أليس الأصح أن نسميها حروب الفرنجة ؟

الفرنجة هو الأصح. وهذا ما كان يقوله ياسر عرفات، ويبدو أنه شخص مثقف. إذاً، عندما توقفت حروب الفرنجة لم يعاقب المسلمون الموارد لأنهم تعاونوا مع الفرنجة، بل وقع العتب على الشيعة، وكان في الشام آنذاك فقيه أحياء المذهب الحنفي ؟

ابن تيمية.

نعم. ابن تيمية. وما إن دخل المماليك بيروت حتى لم يبق من الفرنجة إلا القليل ممن كانوا يتاجرون معهم، وقد أبقوا على جماعة جنوى في جبل حتى سنة ١٣٠٢ ميلادية، مع أنهم أخرجوهم من عكا في سنة ١٢٩١، وكانت عكا آخر موقع لهم. وأرسل المماليك ابن تيمية إلى كسروان ليتحدث إلى زعماء الشيعة الاثني عشرية. هل كان هناك شيعة من نوع آخر؟ لا أدري، لأن لا مصادر في هذا الأمر. وأهل كسروان يقولون عنهم أنهم رافضة. والرافضة تطلق على الشيعة الاثني عشرية. جاء ابن تيمية وقال لشيعة كسروان: أنتم عملتم كذا وكذا، وأنتم وقفتم إلى جانب الفرنجة، وعندما جاء المغول وقفتم إلى جانبهم، وفي عين جالوت كنتم معهم، وفي أثناء عين جالوت كان الفرنجة ما زالوا في هذه البلاد، وتحالفوا مع المغول. ووقعت بينهم مناقشات مسهبة لم يتوصلوا في نهايتها إلى أي تفاهم. وذهب ابن تيمية إلى دمشق وأعلن أن هؤلاء يحتاجون إلى حملة تأديبية. وسارت إليهم ثلاث حملات تأديبية، الأولى سنة ١٢٩١ ميلادية، والثانية سنة ١٣٠٠ ميلادية. الحملة الأولى حوكم قائدها وعزل وربما قتل بتهمة تلقيه الرشوة من الشيعة. الحملة الثانية فشلت لأن الجيش لم يكن كافياً، ولم يستطع القيام بشيء. وفي الحملة الثالثة جمع المماليك عساكرهم من جميع ممالك الشام في جيش عرمرم، وتجمع هذا الجيش في صوفر، ونزل إلى وادي حمانا، ثم صعد إلى كسروان الخارجة التي تقع بين رأس المتن وبرمانا، ومن هناك إلى كسروان الداخلة واحتلوا هذه البلاد كلها وأحرقوها واقتلعوا أشجارها، ولم يبق في معراب إلا حصن معراب. ويقول ابن القلاعي، الزجال الماروني، أنه لم يبق في معراب إلا عيون عميان وأجساد تحترق. وهذا هو القصاص الذي أنزلوه بالشيعة.

والمسيحيون ؟

لم يحكوا معهم. ولم يفعلوا لهم شيئاً. وسأروي لك ما يلي: في سنة ١٤٢٩، عُقد في فلورنسا مجمع دعا إليه البابا بناء على إلحاح امبراطور الروم، بذريعة أن الأتراك باتوا على الأبواب، وأن القسطنطينية ستسقط بين سنة أو أخرى. ووجدها البابا فرصة لجمع المسيحيين كلهم. وجاءوا من الحبشة، وكذلك جاء بطريرك الموارنة الذي ذهب ولم يفهم كلمة؛ فأعضاء الوفد الماروني لا يعرفون اللاتينية. وكان هناك أحد رهبان الفرنسيين الذي أرسلته الكنيسة الرومانية ليرسخ علاقته بالموارنة. فقال له البطريرك: اذهب أنت ومثلنا في المجمع، وقل للبابا إن ما يُخيطه نلبسه نحن. لم تُعرَف هذه الواقعة بالتفصيل، ولكن البعض اشتم ما يجري في فلورنسا. وأهل طرابلس (والأهل هنا تعني الشعب) اعتقدوا أن الموارنة ذهبوا إلى فلورنسا، وهم يريدون العودة بحملة صليبية جديدة. فهاجموا على مركز البطريركية في ميفوق، قرب البترون، وأحرقوا عدداً من المنازل وقتلوا بعض الأشخاص. وخاف البطريرك فهرب إلى قنوين في جبة بشري، ولجأ إلى مقدمي بشري الذين كان

المماليك قد عينوهم، وهم يعتمدون عليهم كثيراً، وسلطتهم مستمدة من المماليك. وهكذا أصبح المماليك، بطريقة غير مباشرة، حماة البطريركية، وانتهى الأمر. وكان هناك بطريرك يتمتع بسمعة سيئة وعلاقاته النسائية كانت على كل لسان. وحين شاعت حكاياته أقام الموارنة عليه دعوى لدى قاضي الشرع في طرابلس. ويقول ابن القلاعي: أربعين نصراني شهدوا فيه وكفر الدين بما هو فيه. وحوكم بموجب الشريعة الإسلامية، وحرقوه.

من المفروض أن يرمم. بل أن يجلد لأنه غير متزوج.
أعتقد أحرقوه، أو شنقوه، أو خوزقوه، والأرجح أحرقوه. لكنه صار، في ما بعد، لدى الموارنة شهيداً.

شهيد النساء.

اسمه جبرائيل الحجولوي، من حجولا. وهذه القصة من مدونات الموارنة. والحقيقة أن المماليك 'تشتشوا' الموارنة ودلوهم كثيراً.

بينما ضربوا الشيعة وشتتوهم من كسروان. وحتى اليوم ما زالت بقاياهم موجودة في كسروان، فتجد إسماعيل غرار مارون الحسيني مثلاً في كسروان. بيت الحسيني مسيحيون. نعم.

أصلهم شيعة.

مؤكد أن بعضهم من أصول شيعية لأن آل الحسيني شيعة، وهم من 'السياد'، وهؤلاء يعترفون بأن أولئك من أقربائهم. ولجأ بعض الشيعة إلى الرميعة وصاروا موارنة أو روم كاثوليك. المماليك دللوا الموارنة، واضطهدوا الشيعة وبقايا الإسماعيلية. واستأصل الظاهر بيبرس الإسماعيلية وأخذهم إلى أسوان. أما العلويون فقد صادر المماليك قلاع الدعوة التابعة لهم، كقلعة المرقب. إذا، كانت أحوال المسيحيين جيدة في عهد المماليك. ثم جاء العهد العثماني الذي كان حنوناً بدوره على المسيحيين. والمسيحيون كانوا فلاحين أو معازة (رعيان ماعز) في الجرد. وأملاكهم معروفة ومسجلة ويدفعون عنها الضرائب، ولا يسببون المشكلات للدولة، وكانوا ينصاعون للدولة دائماً ويخدمونها. بينما الشيعة، وحتى بعض السنة، كبروا رؤوسهم على العثمانيين. والدكتور عبد الرحيم أبو حسين كتب مقالة طويلة وجميلة جداً عن ١٥٠ سنة من الثورة الدائمة للدرروز على الدولة العثمانية. أما لدى المسيحيين فلم يحدث أي نوع من أنواع الثورات مثل ثورات الدرروز أو تمرد الشيعة. لعلمهم تمنوا النزول إلى كسروان بدلاً من بقائهم في أقصى شمال لبنان، وأن يتمددوا إلى الشوف.

حصل ذلك جراء التزايد السكاني.

صحيح. وكان المسيحيون حينذاك يخلفون كثيراً من الأبناء. ثم أن الموارد والمؤسسات الكاثوليكية والروم الكاثوليك توسعوا في مصالحتهم إلى الشوف ومنطقة صيدا، فصار لهم دير المخلص في الشوف، ودير مشموشي في منطقة جزين، وكانت لديهم أديرة تحولت إلى مراكز للنشاط الزراعي مثل إنتاج الحرير، فضلاً عن زراعة الصنوبر التي كانت تدر أموالاً مجزية جراء بيع الصنوبر و'الكنافش' التي تستعمل في التدفئة، والحطب. وهنا كان مشايخ الدروز يشجعون المسيحيين على المجيء إلى مناطقهم. كان وضعهم جيداً ولم يكبر رأسهم ويجلبوا الولايات على أنفسهم إلا في القرن التاسع عشر. فقد أرادوا أن يحكموا كياناً لم يكن قد ظهر بعد، أي لبنان. وهم في سبيل ذلك داسوا أقدام الدروز، فقام الدروز عليهم وذبحوهم. وعلى الفور جاء الفرنسيون وجاءت الدول الأخرى حتى لا يستفرد الفرنسيون وحدهم بالمنطقة، وركبوا ما عرف ب'المتصرفية' تحت مظلة الدولة العثمانية. إذاً، حالتهم لم تكن تدفع للبقاء، وما كانت تفتت الجماد. حدثت قبل ذلك هجرة مارونية إلى قبرص. ففي أواخر حروب الفرنجة سئم فريق من موارد الفقر في جبل لبنان، ورأى أن من الأفضل له أن ينتقل إلى فقر قبرص. وهؤلاء مهمون لأنهم ما زالوا، حتى اليوم، محافظين على اللهجة المارونية. ووجود هؤلاء في قبرص يكذب القول إن الموارد كانوا يتكلمون السريانية، فموارنة قبرص يتكلمون العربية مع بعض التعديل كما في العبرية، فيقولون: صارت الحياة عالية عالية أي غالية. أو: هل بدك تروح تقشع الكنيسة، أي رؤية الكنيسة. وهم يتحدثون بالقاف.

مثل أهل الجبل الدروز اليوم.

كنا جميعاً نحكي بالقاف. أما مشكلة المسيحيين فبدأت في القرن التاسع عشر حين فُتح باب البحر وأصبح السفر سهلاً. وصارت البواخر تأتي إلى بيروت. في البداية كانت البواخر صغيرة ثم راحت تكبر بالتدريج، وصار اللبناني يقفز إلى الباخرة ليختبئ فيها. وفي أثناء الإبحار يظهر وينزل في أول ميناء ويحاول أن يجد باخرة أخرى متجهة إلى مكان ما يتصور أنه مفروش بالذهب. وهكذا بدأ المسيحيون يهاجرون. والغريب أن أكثر من هاجرهم المسيحيون الذين كانت أحوالهم أفضل من أحوال الآخرين. الهجرة الأولى كانت مسيحية. وكان هناك بعض الدروز ممن هاجر أيضاً، ولكن الأغلبية كانت من المسيحيين. أما لماذا هاجروا فأنا أعتقد أنهم فعلوا ذلك لأنهم كانوا يعرفون أكثر من غيرهم، وسمعوا عن أمور لم يسمع عنها غيرهم. ثم أن لديهم ثقة بأنفسهم أكثر من غيرهم. ربما لأن السنّي أو الشيعي أو الدرزي كان يقول: إذا ذهبت ماذا سأعمل، فأنا لا أتكلم لغتهم. أما أولئك المسيحيون فليس لأنهم متعلمون أكثر، ولكن لأنهم متعلمون قليلاً، ويغامرون كثيراً. في عائلتنا مثلاً كان والدي واحداً من أحد عشر ولداً بقي منهم تسعة في قيد الحياة. وقد هاجر، وإن كانت هجرته ليست هجرة حقيقية. سافر إلى مصر، وصار مصرياً. ثم عاد إلى لبنان وتخلّى عن

الجنسية المصرية وأصبح لبنانياً. وكان لدى والدي أخوان بقيا في قيد الحياة. بينما الباقون ماتوا أطفالاً. أحد هذين الأخوين ما كان في إمكانه أن يفلح في العلم، فذهب هربياً من دون إبلاغ أهله. قفز إلى باخرة خلسة، ولم يعرف عنه شيئاً إلا في ما بعد، وتزوج امرأة من زحلة في المهجر لا نعرف عنها شيئاً. كانت جيدة، فقد التقيتها وتعرفت إليها. والدي تعلم ونال شهادة الطب، وأخوه سليم التحق بالجامعة ليتعلم الصيدلة. لكن الرقص الإفرنجي استهواه حتى الهوس، وبات ينال الجوائز، ولا أدري كيف كان الرقص في تلك الأيام. وعندما ذهب والدي إلى مصر لحقه عمي. ويقول لي والدي انه كان يعيش بهدوء، ولم يتزوج إلا في الثالثة والأربعين. وكانت لوالدي عصا ذات قبضة من العاج والذهب. وفي أحد الأيام تلقى برقية يقول له فيها عمي : *sorry* لقد سرقت لك العصا وبعتها حتى أتمكن من الهجرة إلى نيويورك. أما والدي فلطبية قلبه استمر في دفع أفساط الدراسة لشقيقه. ولعله كان الوحيد الذي كان هنا ويدفع إلى من هناك، أي في الخارج.

هذا مثال على أحوال العائلات. وهناك واحدة من أخوات والدي تزوجت ابن جدي أبو عبد الله. وخلفت أحد عشر ولداً بقي منهم تسعة. وجميع عائلتها هاجرت، وبعض هؤلاء، عندما قرروا الهجرة، باعوا والدي أرضهم، حتى أولاد عمتي فعلوا الأمر نفسه، وإن كان ذلك وقع في وقت متأخر. وعمتي التي تليه بالتراتبية العائلية تزوجت في حاصبيا وذهبت هي وزوجها مباشرة إلى البرازيل. ولها الآن حفيد في البرازيل يكتب في السياسة البرازيلية، ولدي كتاب من مؤلفاته أهداني إياه. بقيت لوالدي أخت عاشت هنا طوال حياتها. وكان لديها بنات تزوجن في لبنان، وعشن جميعاً هنا. أما أخته الصغيرة سليمة فقد تزوجت من بجمدون ورزقت صبياً وبناتاً. بعد الحرب العالمية الأولى جمعت عائلتها أغراضها، وباعت البيت وهاجرت إلى أميركا. وجميع من ذهب من عائلتي إلى أميركا استقر في ساوث كارولينا. وعندما تذهب إلى ساوث كارولينا ستجد صليبية كثيراً. ولكن عندما تنظر إليهم تر أن هيئاتهم مثلنا، لكنهم لا يتكلمون العربية. هذه قصة عائلة التي لم يكن هناك داع لديها لمغادرة البلاد. فهم لم يهاجروا بسبب الاضطهاد، ولا بسبب سفر برلك، ولا لأي سبب آخر. هاجروا لأنهم اعتقدوا أنهم سيجدون ثروات في الغرب.

أو لتحسين أحوالهم المادية.

أحوالهم المادية كانت جيدة هنا في لبنان. والأمر نفسه ينطبق على أقربائنا الذين تربينا معاً في بجمدون. سأعطيك مثلاً آخر : نشأنا مع أقارب لنا في بجمدون، ولكن بعض أعمامهم ذهب إلى إفريقيا وبعضهم إلى البرازيل. ومن يذهب اليوم إلى أميركا، ويرصد نتائج الهجرة التي حدثت في القرن التاسع عشر لا يجد أن أحفاد هؤلاء المهاجرين أحسن أحوالاً من أقربائهم الذين ظلوا هنا، بل ربما يجدها أسوأ. الذين بقوا هنا عاشوا حياة كريمة. هذه الهجرة لم تحدث لأسباب سياسية، أو جراء الاضطهاد، وليس لأن المسيحيين ما

عادوا يجدون مكاناً لهم في هذه البلاد، وليس لأن الدولة العثمانية 'طفّشتهم'، ولا ننسى أن الفرنسيين جاؤوا بعد العثمانيين وقدموا لبنان كله كدولة إلى المسيحيين، ومع ذلك استمروا في الهجرة. ثم اخترعوا 'ميثولوجيا' تقول إن هذه البلاد ما عادت لهم. حسناً، أنتم كنتم حاكمين، وكنتم 'تلبطون' الناس، ومن كان يريد القيام بأي شيء في لبنان، كان عليه أن يركض وراءكم، ومع ذلك صنعتم خرافة تقول: علينا تدبر أحوالنا والحصول على جنسية أخرى. إذًا، نهاجر ونحصل على جنسية، ثم نعود، ونعيش في لبنان. وعندما «يدق الكوز بالجرة» نحمل جنسيتنا بيد وأمتعتنا بيد ونرحل.

متى ظهرت هذه الميثولوجيا؟

قبل الاستقلال. وهي، في أي حال، موجودة منذ زمن بعيد. وأنا أتذكر ذلك منذ الطفولة. والدي كان جبلياً قحاً ومزروعاً في هذه البلاد. أحياناً كان يتكلم باللهجة المصرية، لكنه عندما يتكلم العربية يمكنك أن تدون كلامه وأن تشره مباشرة لأنه يتكلم العربية الفصحى بطلاقة مثل عربية أهل بعقلين. وفي إحدى المرات وصلنا العدد الجديد من مجلة *National Geographic* وكان مكرساً لكندا، فقال لنا: ما قولكم في الذهاب إلى كندا؟ لم تعجبنى الفكرة، ولكن لم أقل شيئاً لأنني كنت قاصراً. أمي قالت له: أنا لن أهاجر. لقد تركنا مصر وأتينا إلى لبنان وصار لدينا بيت وقد فرشناه بالأثاث الجميل. لا أريد الذهاب. إخوتي الكبار كانوا قد باتوا شباناً ولديهم صديقات في الضيعة، فرفضوا الهجرة. فعدل والدي عن الفكرة. ولكن الفكرة، بحد ذاتها، راودته. وهنا أود أن أقول إن إخوتي الثلاثة الكبار الذين عاشوا في سعة من العيش هاجروا لاحقاً. أما الذين لم يعيشوا في العز من أبنائه الصغار، ومنهم أنا، لأن أحوال والدي بعد الحرب العالمية الثانية ما عادت كما كانت، مع أنها ظلت مقبولة، فلم نطلب شيئاً طول حياتنا. كنا نتعلم أينما شئنا، لكننا لم نعش لوردات، ونحن ثلاثتنا رفضنا الالتحاق بإخوتي في أميركا.

المسيحيون في فلسطين خضعوا لهجرة طبيعية معتادة، مع أن فلسطين حالة

خاصة. والعراق اليوم حالة مختلفة بسبب الحرب، مع أن المسيحيين العراقيين لا يهاجرون. الآن بدأت الأمور تتغير، وهجرة المسيحيين من فلسطين والعراق خطيرة جداً. أنا التقيت مسيحيين من فلسطين في عمان. وكان لديهم شعور بأن الدولة الإسرائيلية تفضل المسلمين عليهم. هذا لا يعني أن على المسيحيين أن يهاجروا. وهذا الوضع 'مما يزهديني بأرض أندلس'. يقولون إن فلسطين لم تشهد فارقاً بين المسيحيين والمسلمين. لكن عندما تقرأ مذكرات نقولا زيادة، حين كان تلميذاً في إحدى المدارس، كيف كان المسلمون 'يستوطنون حيطه'. الآن ظهرت الحركات السلفية واتسعت. ولم يكن الأمر في فلسطين على هذا النحو. فعندما انطلقت الثورة الفلسطينية صنعت تلاحماً وطنياً جميلاً جداً في صفوف

الشعب، وأنا رأيت ذلك في الجامعة الأميركية. الجميع صار في موقف موحد. وإذا اختلفوا اختلفوا على نظريات. هذا ماوي وهذا نصف ماوي وهذا ربع ماوي. وكان المسيحيون قادة وفاعلين في الثورة الفلسطينية.

أمثال جورج حبش ووديع حداد وكمال ناصر ونايف حواتمة والأب إبراهيم عياد وغيرهم كثيرون.

سورية لم تعرف اضطهاد المسيحيين. المسيحيون أقلية في سورية، لكنهم محترمون، ويعرفون كيفية التصرف السياسي دائماً. والحكم السوري كان لائقاً معهم.

نتذكر في سورية فارس الخوري وحنين صحنواوي وليون زمريا وخليل كلاس وطعمة العودة الله وسهيل الخوري وكوليت الخوري وميخائيل ليان وغيرهم. أما العراق فأعتقد أن الهجرة كانت موجودة دائماً. وكانت هناك هجرة دائمة من مصر. ملايين الناس ترحل لتحسين الأوضاع. القبطي يذهب إلى أميركا ليعمل، فإذا به يجد نفسه وهو يُعلم العربية أو يكتب في الشؤون المصرية. وبالتدريج يجد هذا القبطي نفسه منخرطاً مع *underground* قبطي لا يعرف ما هي علاقاته السياسية المحلية. وهؤلاء ديدنهم هو الكلام على المسلمين في مصر واضطهادهم الأقباط. والأقباط في مصر يتأثرون بالكلام الوارد من الخارج، فعقولهم في رؤوس طرايبشهم. وعلاوة على ذلك، أنا مقتنع مئة بالمئة بوجود تدخل خارجي في هذا الشأن. وهذا التدخل يغذي التمييز الموجود حقيقة في مصر. نعم، هناك تمييز وقلة حياء وقوانين يجب تغييرها. فلدى الأقباط إمكانات عظيمة في مصر يجب ألا تذهب هباء. أما في العراق فالهجرة فيه قديمة. والهجرة اليوم سببها الاحتلال الأميركي ووجود الإيرانيين وحركات العنف المذهبية. ومهما يكن أمر مسيحيي العراق، فهؤلاء هم مسيحيو الحيرة، وأحفاد المناذرة. وهم من قضاة وبنو تغلب. وهؤلاء كانوا أبطالنا مثل هند بنت النعمان. وكثير من أبطال الإسلام هم من مسيحيي العراق. فلماذا يجري هذا في ديارهم الآن؟ لا أدري تماماً، ولكن ما يجري ليس بريئاً على الإطلاق.

خلاصة تجربة

ما خلاصة تجربتك كإنسان عاش في لبنان في مرحلة الازدهار، وفي عصر الناصرية وظهور حركات التحرر الوطني واليسار، ثم راقبت العنف الطائفي الذي روع اللبنانيين، وها أنت الآن ترصد معالم الإنجراف نحو هوس التدين؟

أستطيع القول إنني لم أنجرف طول حياتي في تيار ديني أو في تيار سياسي. أحب لبنان، وهذا أمر طبيعي. ودائماً كنت أشعر بأن انتقاد لبنان مع القرصة ليس في مكانه.

أكيد أن هناك مَنْ هو أفضل منا كلبانيين، لكننا أحسن من غيرنا في أمور كثيرة. وأنا لم أقل في حياتي أننا أحسن من غيرنا. لقد تربينا نحن والسوريون معا. وكذلك مع الفلسطينيين، وما زالت العلاقات الطيبة والمتينة تربطني بهم بقوة. ولا أستطيع أن أتصور نفسي من دون أصحابي غير اللبنانيين، على الرغم من خريطة سان ريمو التي قسّمت بلادنا إلى تقسيمات عجيبة. والغريب في الأمر أن شعب بلادنا استوعب هذه التقسيمات إلى درجة صارت مقدّسة لديه، وهو كاذب عندما يقول العكس. وأود أن أشير إلى ذلك بالتساؤل: لماذا استاء اللبنانيون من تصرفات الثورة الفلسطينية؟ ولماذا استاء المسيحيون أكثر من غيرهم؟ السبب أن غيرهم حاول استخدام الفلسطينيين ضد المسيحيين. ولكن أخيراً لا يصح إلا الصحيح. وأعتقد أن الموضوع الآن صار مستهلكاً. وربما تصبح هذه الموضوعات كلها مستهلكة يوماً ما. المهم أن تبقى الناس لبعضها ومع بعضها. وهذه البلاد جميلة، وفيها عقل. لكن العقل فيها يحتاج إلى صقل (بردخة) وإلى القليل من العلمنة. أنا تربيت تربية بروتستانتية، وهي في ذاتها مضعة بالعلمانية. ولا أعتقد مع هذا أنني مسيحي أكثر من غيري.

المشكلة في الجماعات السلفية الجديدة هو اعتقادها أن الدين عند الله الإسلام. وهذا يؤدي إلى عنصرية هذه الجماعات وتسلسها على الجماعات الأخرى كالعلمانيين، وأنت منهم.

الإيمان في القرآن هو الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح والعبادات.

أي القيام بالفرائض.

كل مجتمع يمارس هذه العبادات هو مجتمع إسلامي. والمسلمون الذين كتبهم الأساس هو القرآن، هم مؤمنون. أما الباقيون فأهل كتاب. السلفيات الجديدة بلوى من البلاوي ومن قلة الفهم. أنا كنت في الأردن طول عشر سنوات مع الأمير الحسن بن طلال. وكانت 'شغلتي وعملي' شرح الإسلام للعالم، وللمسلمين أيضاً. ويمكنك الاطلاع على هذا الجهد على الموقع الإلكتروني الذي يعمل تحت هذا السؤال: *what do you wish to know about Islam?* وكانت الأسئلة تأتينا من المسلمين وغير المسلمين، ونحن نجيب برسائل إلكترونية. وقد تعلمت الكثير في أثناء عملي. جميع الناس مثلاً يعرفون أن الإسلام لا يعني المحمدية. وبحسب القرآن فإن عيسى بن مريم كان مسلماً. ونوح كان مسلماً. وآدم كان مسلماً. وموسى كان مسلماً. وجميع الديانات التي تنسب إلى إبراهيم مسلمة.

ما الذي لم تقله حتى الآن؟ ولماذا لم تقله؟

أعتقد أنني قلت كل شيء. ربما أغير تفكيري. لا أدري. ربما ينزل عليّ الروح

القدس.

في هذه الأيام لا ينزل الروح القدس على أحد.
لكنني أعتقد أنني لم أكذب في حياتي.

أنا متأكد من ذلك. غير أنني أعيد السؤال عما لم تقله فكراً وتاريخياً.
كل ما فكرت فيه، وتوصلت إلى نتائج في شأنه قلته. لم أخبئ شيئاً. وهذا أمر
أراحمي نفسياً. وأنا لم أخاطب، في مؤلفاتي، المؤرخ، بل خاطبت الإنسان العادي. وكل ما
قمت به هو مخاطبة الإنسان العادي، أكان ذلك بالإنكليزية أم بالعربية. وقد سهلت لغتي
وطوّعتها حتى تصل إلى أبسط إنسان في طريقة تفكيره. ثم انني ابتعدت عن التفلسف.
لا أحب الفلسفة، لذا ليس بالضرورة أن أكون 'مبسوطاً' كثيراً في هذه الأيام، ولكنني لست
زعلانا. عندي الآن كتاب سيصدر بالعربية عنوانه *Syria Under Islam : The First Centuries*
أي من الفتح العربي إلى حروب الفرنجية، وهو يغطي نحو ستة قرون. ويبدو أن ليس لدي
الوقت الكافي لأكمل هذا العمل كي يغطي تاريخ بلاد الشام حتى نهاية العهد العثماني. وإذا
أنجذتي الأيام لن أتأخر في إنجاز هذا الكتاب الذي يحتاج إلى وقت وإلى قراءات، علماً
أنني غير مغرم بوضع الحواشي. ما يضعه الآخرون في الحواشي أضعه أنا في المتن. ثم لندع
القارئ إذا كانت لديه ثقة بي أن يقبل هذه الطريقة. أما إذا لم تكن لديه ثقة بي فلا ينفع
الأمر إذا وضعت الحواشي في النص أو في أي مكان آخر. والقارئ العربي كان أكثر من
أحبيته، لأن القارئ العربي آدمي.

ربما لا يحق لي أن أمتدحك مباشرة، لكن أود أن أقول إنك من القلائل الذين
غيروا أفكارني بنظريتك العظيمة والفضة والاستثنائية والفريدة عن التوراة التي جاءت
من جزيرة العرب، والتي ما برحت، حتى الآن، تتأكد أكثر فأكثر. كثيرون تفلسفوا
ولم يغيروا شيئاً، بينما أنت، وفي كتاب واحد، جعلت أفكارنا الراسخة غير راسخة على
الإطلاق، وجعلتنا ننقلب رأساً على عقب، ونفكر بطريقة جديدة. وهذا الجهد العظيم هو
إرث كبير لك ولنا بالتأكيد.

المشاركون

وسيم إبراهيم : صحفي سوري، مقيم في بروكسيل، من مواليد مريمين، حمص، ١٩٨٨.

عامر علي أبو عاصي : من مواليد ١٩٨٢ في اللاذقية. نال إجازة في الجغرافية وحصل على دبلوم في الجغرافية الطبيعية وماجستير في الهيدرولوجيا، ويعمل في مديرية التربية في دمشق.

صقر أبو فخر : من مواليد بيروت عام ١٩٥٣. حاز على بكالوريوس في الاقتصاد عام ١٩٧٦. عمل باحثاً في مركز التخطيط الفلسطيني، وفي الموسوعة الفلسطينية، وأشرف على الباب الثقافي في مجلة المصير الديمقراطي، ثم أصبح أمين تحرير مجلة الدراسات الفلسطينية، وملحق «فلسطين» الصادر عن جريدة السفير. شارك في تأليف العديد من الكتب لحوارات مطوّلة مع أدونيس، كريم مرّوة، صادق جلال العظم وغيرهم.

علي محمد أسبر : باحث في الفلسفة يعمل على رسالة الدكتوراه في الفلسفة. له عدد من المؤلفات منها : الوجود ومفسّره (٢٠٠٤)، التحليل الأنطولوجي للعدم (٢٠٠٦)، ماهية الوعي الفلسفي (٢٠١٠)، كما نشر العديد من المقالات والأبحاث في مجال الفلسفة في مختلف المجالات والصحف والدوريات العربية.

سامر محمد اسماعيل : ولد في دمشق سنة ١٩٧٧. تخرّج من كلية الصحافة في جامعة دمشق عام ٢٠٠٢. صدر له ديوان شعر بعنوان متسوّل الضوء الحاصل على جائزة الشعراء الشباب عام ٢٠٠٨. له ديوان شعري قيد الطباعة بعنوان أطلس لأسمائك الحسنی. يعمل كأمين تحرير لملف المسرح في جريدة شرفات الشام، وكمحرر في القسم الثقافي بوكالة سانا السورية للأنباء.

نداء امريش : كاتبة من فلسطين مقيمة في روما، من مواليد الخليل، ١٩٨٥.

علي أوامليل : باحث ومفكّر مغربي حصل على دكتوراه الدولة من السربون عام ١٩٧٧. يعمل أستاذاً في كلية الآداب

والعلوم الإنسانية في جامعة محمد الخامس في الرباط. شارك في تأسيس منظمات عربية ودولية لحقوق الإنسان، كما عمل سفيراً للمغرب في عدّة بلدان عربية وأجنبية وحاضر في جامعات مختلفة شملت هارفرد، والسوربون وجامعة مدريد المستقلة. نشر مؤلفاته بالعربية والفرنسية منها الخطاب التاريخي (١٩٨٠) في شرعية الاختلاف (١٩٩٣) وسؤال الثقافة (٢٠٠٤).

عبد الكريم بدرخان : صحفي وكاتب من مواليد حمص، ١٩٨٦.

تمام بركات : شاعر وصحفي من مواليد دمشق، ١٩٧٧.

كمال بلأطه : رسام من مواليد القدس يعيش ويعمل في فرنسا. توجد أعماله الفنية ضمن مجموعات المتحف البريطاني بلندن، معهد العالم العربي بباريس، والمتحف الإسلامي لقصر الحمراء بغرناطة. تشمل مؤلفاته، استحضار المكان: دراسة في الفن الفلسطيني المعاصر (٢٠٠٠) وبالانكليزية *Palestinian Art From 1850 to the Present (2009)*.

فوزية بلحاح المزي : الحاصلة على شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع من الجامعة التونسية، تعمل أستاذة في معهد الصحافة وعلوم الأخبار في تونس، وهي حالياً رئيسة تحرير الصفحة الوطنية في جريدة لا بريس (الصحافة) الصادرة بالفرنسية.

عبادة تقلا : صحفي من مواليد دمشق، ١٩٧٤.

علي جازو : شاعر، مواليد عامودا، سورية، ١٩٧٣.

مصطفى حجازي : مفكر لبناني من مواليد ١٩٣٦. قبل تقاعده عام ٢٠٠٧ عمل كأستاذ علم النفس في الجامعة اللبنانية وفي جامعة البحرين، كما عمل خبيراً أول في تدريب واستشارات مع منظمات عربية ودولية. شملت مؤلفاته حصار الثقافة (٢٠٠٠)، علم النفس والعوثة (٢٠٠١)، الإنسان المصهور (٢٠٠٥)، الإنسان المهودور (٢٠٠٥).

ترجم عن الفرنسية معجم مصطلحات التحليل النفسي (١٩٨٥)، وكتاب الكلام أو الموت (٢٠٠٨) لمصطفى صفوان، وعن

والانكليزية ترجم كتاب دافيد باس علم النفس التطوّري (٢٠٠٩).

علاء خالد : من مواليد الاسكندرية عام ١٩٦٠. بعد تخرجه من كلية العلوم في جامعة الاسكندرية قرّر التفرغ للكتابة. صدرت له خمسة دواوين شملت جسد عالق بمشيئة حبر (١٩٩٠)، كرسيان متقابلان (٢٠٠٦) وتصبحين على خير (٢٠٠٧). في النشر صدر له خطوط الضعف (١٩٩٥) والمسافر (٢٠٠٢) وطرف غائب (٢٠٠٢) ورواية بعنوان أثم خفيف كريشة طائر تنتقل بهدوء من مكان لآخر (٢٠٠٩). في عام ١٩٩٦ أسس مع زوجته الفنانة سلوى رشاد جاليري فرايدس في الاسكندرية، وقام معها بتحرير مجلة أمكنة التي تعني بثقافة المكان وبالعلاقة بين النص والصورة.

وفاء خضور : مرشدة اجتماعية، من مواليد اللاذقية، ١٩٧٩.

وائل الدنيا : طبيب وقاصّ، من مواليد حمص ١٩٧٤.

عبد المنعم رمضان : من مواليد القاهرة عام ١٩٥١. منذ ١٩٨٠ صدرت له ثمان دواوين شعرية شملت قبل الماء فوق الحافة (١٩٩٤)، لماذا أيها الماضي تنام في حديقتي (١٩٩٥)، بعيداً عن الكائنات (٢٠٠٠) التمشيد (٢٠٠٣). كما صدرت له مجموعة مقالات في كتاب بعنوان الشهيقي والزفير (٢٠٠٢) وسيرة ذاتية بعنوان متاهة الاسكالي (٢٠٠٨).

نجوى الرياحي : من مواليد تونس حصلت عام ٢٠٠٤ على دكتوراه الدولة في اللغة والآداب العربية وتعمل حالياً أستاذة محاضرة في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في الجامعة التونسية. شملت مؤلفاتها الحلم والهزيمة في روايات عبد الرحمن منيف (١٩٩٥)، الأبطال وملحمة الانهيار (١٩٩٩)، الوصف في الرواية العربية الحديثة (٢٠٠٧) الحائزة على جائزة الكريديف عام ٢٠٠٨، في نظرية الوصف الروائي: دراسة في الحدود والبنى المورفولوجية والدلالية (٢٠٠٨)، النسائية في محافل الغربية (٢٠٠٩).

فيليب سرجان : فيلسوف، وقاصّ، وشاعر فرنسي. يعيش في باريس ويعلم

النزهات المفقودة ضمن إصدارات الكتابة الأخرى عام ٢٠١٠.

نبيل محمد : صحفي، مواليد القدموس، سورية، ١٩٨٥.

سوزان المحمود : من مواليد دمشق عام ١٩٧٤. حصلت على إجازة بالأدب العربي من كلية الآداب والعلوم الانسانية بجامعة دمشق. صدر لها ديوان بعنوان في الغضاضة يزهر الخلق (٢٠١١)، كما نشرت مقالات تعني بالسينما في مجلة الحياة السينمائية، وفي المسرح السوري في جريدة شرفات الشام. ولها مقالات متفرقة نشرت في مجلة الرؤية ومجلة الصدى وفي مواقع الإلكترونية مختلفة.

إيمان مرسال : ولدت في قرية ميت عدلان بدلتا مصر عام ١٩٦٦. حصلت عام ١٩٩٨ على الماجستير من جامعة القاهرة عن بحثها حول 'التناسق الصوتي' في شعر أدونيس ثم على الدكتوراه عام ٢٠٠٩ عن بحثها 'صورة أميركا في أدب الرحلة العربي'. تقم في إدمونت، كندا حيث تعمل أستاذاً مساعداً للأدب العربي في جامعة ألبيرتا. صدر لها انتصافات (١٩٩٠)، ممر معتم يصلح للرقص (١٩٩٥، ٢٠٠٤) المشي لأطول وقت ممكن (١٩٩٧)، جغرافيا بديلة (٢٠٠٦، ٢٠١١).

طارق مصطفى : مخرج تلفزيوني وعازف، من مواليد حماه ١٩٨٠.

أمال موسى : شاعرة وباحثة تونسية من مواليد طرابلس الغرب. تعمل في إدارة بيت الحكمة : المجمع التونسي للعلوم والآداب. شملت دواوينها أنثى الماء (١٩٩٦)، خجل الياقوت (١٩٩٨)، يؤثني مرتين (٢٠٠٥)، جسد ممطر (٢٠١٠)، مثلي تتلألاً النجوم (٢٠٠٩). وفي مجال علم الاجتماع صدر لها دراسة بعنوان بورقيبة والمسألة الدينية (٢٠٠٨).

ألفة يوسف : الحاصلة على دكتوراه الدولة في اللغة العربية تعمل كأستاذة اللغة والحضارة والآداب العربية في الجامعة التونسية. تشمل مؤلفاتها تعبد المعنى في القرآن، (٢٠٠٣)، ناقصات عقل ودين (٢٠٠٥) حيرة مسلمة (٢٠٠٨)، شوق (٢٠١٠).

الاسكندرية عام ١٩٨٠. حصل على إجازة في الآداب من قسم التاريخ في جامعة دمشق عام ٢٠٠٥ ودبلوم الدراسات العليا عام ٢٠٠٦، ونال درجة الماجستير في وزارة التربية السورية في مكتب التوجيه الأول لمادة التاريخ، وهو عضو في تأليف المناهج الجديدة.

تفريد عيسى قاسم : قاصّة، من مواليد بانياس، سورية، ١٩٧٦.

وائل قيس : من مواليد دمشق عام ١٩٨٧. له عدة مشاركات في الصحافة الثقافية والمواقع الإلكترونية العربية.

لوقا كانتوري : فنان هولندي من مواليد أمستردام سنة ١٩٨٢. بعد تخرجه من أكاديمية جيرري ريتفيل في بلاده، قدم إلى فرنسا لمتابعة دراساته العليا في الفن في الأكاديمية العليا للصورة في أنغوليم. شارك في العديد من المعارض الدولية، وفي كتابة ونشر بعض الأبحاث في النقد الجمالي.

كلود مارغا : ناقد أدبي، وشاعر، وفنان فرنسي من مواليد روشفور سور مار عام ١٩٤٥. حصل على إجازة في الفلسفة من جامعة بواتييه. ذهب في مهمة إلى الصين، وهناك تعلم فن الخط الصيني، وفن رسم المناظر. شارك في العديد من المعارض الفنيّة داخل فرنسا وخارجها. له مؤلفات إبداعية ونقدية شملت : *Ce que la langue continue* (1981)، *Poussière du Guangx* (2004)، *L'horizon des cents pas* (2005)

محمد متولي : من مواليد القاهرة عام ١٩٧٠. حصل على ليسانس اللغة الإنجليزية وآدابها من جامعة القاهرة ١٩٩٢. في نفس العام نال جائزة يوسف الخال التي نظمتها دار رياض الرئيس عن ديوانه الأول حدث ذات مرة أن... ساهم في تأسيس مجلة الجراد والتي ظهر ديوانه الثاني *القصة التي يرددها الناس هنا في الميناء* ضمن إصداراتها عام ١٩٩٨. مثل بلاده في مؤتمر الكتابة الدولي بجامعة أيو، بالولايات المتحدة عام ١٩٩٧. استضافته جامعة شيكاغو كشاعر مقيم صيف ١٩٩٨. قام بتجميع كتاب أصوات غاضبة : أنطولوجيا للشعر المصري الجديد، الصادر عن جامعة أركنسو الأمريكية عام ٢٠٠٢. نشرت مجموعته الشعرية الأخيرة

فلسفة الجمال في المدرسة الأوروبية العليا لدراسة الصورة في مدينة أنغولام. تشمل مؤلفاته : *Passagers clandestins* : *Nietzsche- De l'humour à l'éternel retour* (2003).

جرجس شكري : من مواليد مدينة سوهاج، جنوب مصر ويقيم في القاهرة. شملت دواوينه المنشورة بلا مقابل أسقط أسفل حدائي (١٩٩٦)، رجل طيب يكلم نفسه (١٩٩٨)، ضرورة الكلب في المسرحية (٢٠٠٠)، والأيدي عطلة رسمية (٢٠٠٥). في عام ٢٠١٠ كتب دراسة في المسرح المستقل بعنوان تمارين الحرية، كما كتب مسرحية بعنوان أنا طردواة أخرجها حسن الجريتي.

عهد كمال شلغين : باحث في الفلسفة، مواليد السويداء، سورية، ١٩٨٢.

كمال الصليبي : وُلد في بيروت سنة ١٩٢٩. نال شهادة الدكتوراه في التاريخ العربي والإسلامي من جامعة لندن عام ١٩٥٢. ترأس قسم التاريخ في الجامعة الأميركية في بيروت بعد أن عمل مدرّساً فيه. صدرت له بالعربية والانكليزية أكثر من عشرين كتاباً في التاريخ العربي واللبثاني منها: *منطلق تاريخ لبنان* (١٩٧٩).

رشا عباس : ولدت في اللاذقية سنة ١٩٨٤. صدر لها مجموعة قصصية بعنوان آدم يكره التلفزيون الحائزة على جائزة الكتابة الشابة عام ٢٠٠٨. لها مشاركات في الصحافة الثقافية النقدية عبر مجموعة من المقالات والمراجعات في الدوريات والمواقع الإلكترونية العربية، ولها رواية قيد الطباعة بعنوان تكنو.

أسامة عبد الحميد : صحفي، ومنسق العلاقات العامة والإعلام لمجلس الأعمال السوري في دبي، مواليد اللاذقية ١٩٧٩.

سامر عبد الله علاوي : باحث في مجال الفلسفة من مواليد دمشق، ١٩٨٠.

جعفر محمد العلوني : صحفي و مترجم عن اللغة الإسبانية، مواليد دمشق، ١٩٨٩.

أنور العوا : سوري من مواليد

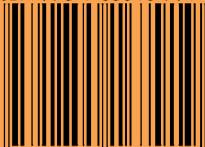
دليل لكتاب المجلة

يُرجى أتباع الشروط ومراعاة القواعد التالية في النصوص المرسله للمجلة :

- ١ ينبغي أن تُخصَّص النصوص لمجلة الآخر، وألا تكون منشورة سابقاً، أو معدة للنشر في دورية أخرى.
- ٢ يُرسل النص مصفوقاً إلكترونياً في برنامج وورد، ويُرفق مع الرسالة إلى العنوان الخاص بالمراسلات.
- ٣ يُفضَّل أن يكون الحجم الوَسْطِي للمقال حوالي ٣٠٠٠ كلمة، وألا يتعدى ٦٠٠٠ كلمة، إلا في حالات استثنائية يُتَّفَق عليها مُسبقاً.
- ٤ يُرجى استخدام قياس واحد ونمط مفرد من الخط في المقال.
- ٥ يُرجى الدقة في توثيق مضمون الحواشي والهوامش.
- ٦ تُوضَع المراجع والملاحظات المرقمة في آخر المقال، وليس في أسفل كل صفحة منه، وذلك وفق الترتيب الآتي : اسم وكُنية المُؤَلِّف، عنوان المرجع (بالخط العريض)، دار النشر، مكان وسنة النشر، الطبعة، رقم الصفحة.
- ٧ إذا تكرر المرجع مباشرة، تُوضَع عبارة : المرجع نفسه، يتبعه رقم الصفحة.
- ٨ إذا تكرر المرجع لاحقاً، تُوضَع كنية المُؤَلِّف فقط، يتبعها العنوان بالخط العريض، ورقم الصفحة.
- ٩ المرجو عدم استخدام /الحرف/ المائل واستبداله بالخط العريض حيث يقتضي الأمر.
- ١٠ يُستخدم القوس المنفرد الصغير '...' للإحاطة بعنوان مقال مثلاً، بينما يُستخدم هلالان صغيران «...» للشواهد المباشرة.
- ١١ يُستخدم القوسان المستطيلان [...] فقط عند إضافة كلمات غير مقتبسة مباشرة ضمن الاستشهاد، أو في حال إضافة ملاحظة ضمن نص الاستشهاد. وتُضاف ثلاث نقاط ... فقط للإشارة إلى غياب كلمات من الاستشهاد.
- ١٢ لتحديد جملة مُعْتَرِضة، تُستخدم الشَّرْطَة (-) عوضاً عن أداة تطويل الحرف (Shift-J).
- ١٣ في حال انتهاء مقطع شعري في آخر الصفحة، المرجو تحديد مكان الفراغ بإضافة هذه الإشارة (#).
- ١٤ يُرفَق النص المرسل مع السيرة الثقافية للمؤلف/أو الفنان (بين ٣٠ و٦٠ كلمة) تشمل مكان الولادة، والإقامة والعمل، عناوين المؤلفات وتاريخ صدور كل منها. وبالنسبة للفنان التشكيلي تُدرج لأتحة المعارض الفنية، ومكان إقامتها، وتاريخها.
- ١٥ يُلْحَق النص بصورة شخصية للمؤلف أو الفنان، بالمواصفات التالية : Tiff, 300 dpi, 20 cm.
- ١٦ في حال اصطحاب صور خاصة بالمقال، يرجى أن تكون بالمواصفات التالية : Tiff, 400 dpi, CMYK, 28 cm.
- ١٧ في حال اصطحاب صور فنية، يتحمَّل المؤلف مسؤولية الحصول على حق نشرها قبل تاريخ ظهورها في المجلة، وترسل شروحاتها مع النص. وفي حال كانت الصور لأعمال فنية، يتضمَّن الشرح : اسم الفنان، عنوان العمل (بالخط العريض)، سنة الإنتاج، المادة المستخدمة في تحقيقه، الحجم، ذكر اسم مالك العمل أو المانح حق نشر الصورة.



ISBN 978-1-85516-791-9



9 781855 167919 >