

# لا وولرو سَعِيد



25.12.2016

## تأملات حول المنفى I

دار الآداب

ترجمة تائر ديب

إدوارد سعيد

# تأملات حول المنفى

ومقالات أخرى

I

ترجمة: نائرديب

دار الآداب - بيروت

تأملات حول المنفى  
ومقالات أخرى I

# تأملات حول المنفى

## ومقالات أخرى I

ادوارد سعيد/مفكر فلسطيني

الطبعة الأولى باللغة العربية عام 2004

الطبعة الثانية عام 2007

ISBN 978-9953-89-012-8

حقوق الطبع محفوظة

All rights in Arabic reserved to Dar al Adab. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the publisher.

جميع الحقوق باللغة العربية محفوظة لدار الآداب. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

العنوان الأصلي : Reflections on Exile and other Essays

دار الآداب للنشر والتوزيع

ساقية الجنزير - بناية بيهم

ص.ب. 11-4123

بيروت - لبنان

هاتف : 861633 (01) - 861632 (03)

فاكس : 009611861633

e-mail: d\_aladab@cyberia.net.lb

Website: www.adabmag.com

إهداء الترجمة:  
إلى ذكرى راشيل كوري  
الأميركية التي سحقتها جنازير  
الدبابات الإسرائيلية على أرض فلسطين



## المحتويات

٩	- مقدمة الترجمة العربية.....
١٥	- مدخل: النقد والمنفى.....
٤٣	١ - حرب أهلية دائمة.....
٥٥	٢ - النثر والنثر القصصي العربيان بعد ١٩٤٨.....
٧٩	٣ - رسائل مريرة من العالم الثالث.....
٨٧	٤ - بين المؤمنين.....
٩٣	٥ - شعائر مصرية.....
١٠٧	٦ - مستقبل النقد.....
١١٧	٧ - تأملات حول المنفى.....
١٣٥	٨ - إعادة النظر في الاستشراق.....
١٥٥	٩ - تذكرة القاهرة: الترعير في تيارات مصر الثقافية المتضاربة أربعينيات القرن العشرين.....
١٦٥	١٠ - البحث عن جيلو بونتيكورفو.....
١٧٧	١١ - بعد محفوظ.....
١٨٩	١٢ - القاهرة والإسكندرية.....
١٩٩	١٣ - تحية إلى راقصة.....
٢١١	١٤ - سياسات المعرفة.....
٢٢٧	١٥ - الهوية، والسلطة، والحرية: الحاكم والرحالة.....
٢٤٧	١٦ - المواجهة الأنجلوعربية.....
٢٥٥	١٧ - القومية، وحقوق الإنسان، والتأويل.....
٢٨٢	١٨ - إعادة النظر في ارتحال النظرية.....
٢٠٢	١٩ - التاريخ، والأدب، والجغرافيا.....
٢٢٧	٢٠ - عن التحدي واتخاذ المواقف.....
٢٣٥	٢١ - في القضايا الخاسرة.....
٢٦٧	٢٢ - بين عالمين.....





## مقدمة الترجمة العربية :

### ترجمة البرد والمنفى

على مدى بضعة أيام من البرد الذي ينخر العظام، في المعتقل، استدفأت روعي بإدوارد سعيد .  
كنّا قد جمعنا هناك ، مئات كثيرة من سجناء الرأي، بلا محاكمات أو أحكام، أمام خطر تعفن  
الروح المنقطعة عن العالم، والحب، وكلّ يقين .

كنت قد وطنت نفسي على ألا أفكر بالحرية على النحو الذي يمكن أن يوهن الروح . قلت لها :  
هنا سنقضي ، في هذه الزاوية المثقلة بالمعدن والإسمنت ، فلنقض إذا ما تبقى بلا أحقاد صغيرة صغراً  
المحقوق عليهم . فلنقض ما تبقى في القراءة، والكتابة، والترجمة، والمسرح، والأمسيات الأدبية،  
والندوات الفكرية والسياسية، وإصدار مجلة، وحفلات الموسيقى والكورال (على آلات حقيقية صُنعت  
من خشب ساحير الخضار)، وكذلك في المرح، والسخرية، والتهريج، و... و...

هكذا، فجأة، نهض عالمٌ جديد بين شقوق الإسمنت والمعدن، مثل وردة تشقّ صخرة كي تخرج  
إلى الشمس والمطر والرياح . عالمٌ أزعج أنني كنتُ واحداً من صنّاعه إلى جانب كثيرين (تفرح ذاكرتي  
الآن إذ تردّد أسماءهم) . عالمٌ وقف نقيضاً لأولئك الذين تركوا منا لأرواحهم أن تغلب عليها روح  
السجن، روح زمان ليس بالزمان، ومكان ليس بالمكان، حيث يمكن لجميع الأشياء أن تتحاذى .

في هذا اللازمان - اللامكان اخترنا ألاّ تسودّ تلك الجواهر القابضة تحت أنداننا اليسرى .  
في القراءة، كنتُ قد أجريتُ قسمةً (ربما تكون ظالمة بعض الشيء) قَسَمَتِ الكتابَ العرب  
المحدثين، على أسس لا مجال لتعدادها الآن، إلى قسمين اثنين . أولهما، أولئك الكتاب من أصحاب

الإضافة، الذين يفتحون آفاقاً، وحقولاً، وربما عهداً جديدة. وفي مقدّمة هؤلاء وقف إدوارد سعيد، وسمير أمين، ومهدي عامل، وعبد الله العروي، ومحمد أركون، وقسطنطين زريق، وجمال حمدان، ولويس عوض، ونجيب محفوظ، وأدونيس، والطيب صالح، والياس خوري، و... و... وثانينهما، أولئك الذين يعتاشون على ما ينتجه الأولون، فيكثرون من ترداد ما قالوه، بإشارة أو من دونها، ويعيدون إنتاجه كما هو، أو بصورة أبأس، في هذا التفصيل أو ذاك، وأقصى ما يمكن لأحدهم أن يصل إليه هو نقد هذه النتفة أو تلك نقداً أعجز من أن يطول المنظومة برمّتها.

على أساس هذه القسمة، عزمتُ ألا أقرأ سوى الأولين ما لم تقتض الضرورة غير ذلك. ولذا أعدتُ، في بضعة الأيام الباردة تلك، قراءة الاستشراق فاستدقاتٍ روحي.

ولأنني كنت أمارس الترجمة أيضاً، فإنّ قراءة الاستشراق لم تقتصر على ما كُتِبَ فيه، بل امتدّت لتطول ما تُرجم أيضاً.

لفتت انتباهي أيما التفات طريقة الدكتور كمال أبو ديب في الترجمة؛ أقصد ما أبداه من سعة حيلة، وذكاء، وتدبّر، و... بعد أن قرّر بإزادته تقييد نفسه أشدّ التقييد بما دعاه تمثيل الترجمة للنصّ المترجم، أي تمثيل بنيته كلّها، وليس فكره وحسب. غير أنّ شيئاً في الترجمة ظلّ غريباً، أعني منفصلاً، ولّد لديّ ضرباً من عدم الارتياح الذي لم أحاول وقتذاك أن أعربه. ورحت أتشوق للقاء الأصل الإنجليزي ذلك التشوق الحراق، كأنما للقاء حبيبة. وحين أتت تلك اللحظة، بعد السجن، وكان لي أن أقارن الترجمة بالأصل، ازداد إعجابي بما حققه كمال أبو ديب، لكن تنغيصي لم ينقص أبداً:

يبدأ كمال أبو ديب من الإشارة إلى «صعوبة» كتاب إدوارد سعيد قراءةً وترجمةً، ويرى أنّ «الصعوبة» ليست سوى مفردة تفرط في تبسيط الأمور إزاء «فكر عميق، مسفّط حتّى الإدهاش، غائر في مصائر المعرفة الإنسانية حتّى ليبدو الأكثر غرابة في المعرفة مألوفاً لديه ألفة العام الشائع، قادر على التعامل مع اللغة بحيث يصبح شاردها طبيعياً لديه، ويعيدها قريباً منه». فإنّ هذا الفكر «لا تتحدّد استجابة المرء في إطار السهولة والصعوبة، بل في إطار آخر مختلف، وعلى مستوى مغاير: مستوى القدرة على استخدام أكثر مستويات التحليل صعوبة، وأكثر التصوّرات غموضاً في مناقشة ما يبدو عادياً، ثمّ القدرة المماثلة على الوصول إلى رصد دقيق لأبعاد الظاهرة المعينة يضيئها إضاءة فذة».

وإنّ هذا الفكر ذاته، فإنّ أبو ديب يختار معنى للترجمة يعتبره معناها الأساسي، ألا وهو تمثيل النصّ المترجم في لغة قادرة على تجسيد خصائصه البنوية الكلية، وليس رسالته الفكرية وحسب، بعد أن يكون المترجم قد قام، بالطبع، بتمثّل كلّ ذلك تمثلاً مدركاً. ومن هنا تنبع ضرورة مقابلة اللفظة باللفظة، والتركيب بالتركيب، والجملة بالجملة لا دلالة فقط، بل صيغة أيضاً، وبصورة تحقّق شروط الإيجاز والاطراد والكشافة في العلاقات، أي قدرة اللغة على التعامل مع النصّ الأصليّ دون أن تتحوّل إلى شرح

عليه أو تبسيط له، ودون أن تقع في المغايرة الدائمة من سياق إلى سياق للألفاظ التي تستخدمها لتمثيل لفظة أجنبية واحدة. وهذا ما يقتضي، في عرف أبو ديب، الجرأة، والابتكار، والمغامرة باستخدام اللغة لا باعتبارها وجوداً نهائياً مقدساً لا يُمسّ، بل بوصفها عملية مستمرة من التوليد الاصطلاحي، أو من الاصطلاح التوليدي. أيهما، وآية ذلك كلّه، كما سبق القول، هو أنّ التمثيل إخلاص للنصّ المثلّ الذي لا يجسّد فكراً وحسب، أو طريقة في معاينة العالم فقط، بل يجسّد أيضاً طريقة في التعامل مع اللغة، أو بنية فكرية ثقافية تتحد فيها فاعلية بنية اللغة بفاعلية العقل الفردي المبدع. وبذا تكون مهمة المترجم هي تمثيل حصيلة الفاعليتين (أي النصّ) في اللغة التي ينقل إليها. أما غاية ذلك، فضلاً عن تجسيد بنية الفكر المنشئ، فهو الإسهام في توسيع بنية اللغة المنقول إليها، لأنّ ما نحتاج إليه هو التفجير وليس حشر كل شيء في البنية القائمة (بشرحه وتبسيطه، وتحويله إلى ما يمكن أن يُقال مباشرة).

غير أنّ نصّ الاستشراق الأصلي بدا لي، على الرغم من كلّ ما قاله أبو ديب، أجمل، وأمتع، وأسلس بما لا يقاس من حيث لغته. وبدا لي أنّ من المستحيل تمثيل النصّ المترجم كما هو بالضبط، دون أيّ تقديم أو تأخير، دون احتمال أن نترجم بلفظتين أو أكثر لفظة واحدة، أو أن نترجم بلفظة واحدة لفظتين أو أكثر، ودون...، ودون... الأمر الذي ينطبق في الحقيقة على ترجمة أبو ديب ذاتها في كثير من المواضع. (يحضرني هنا ما يقال عن امتلاك سكان الأسكيمو عشرات الكلمات المختلفة التي تدلّ على الثلج بأنواعه المختلفة وتمكّنهم، مثلاً، من أن يميّزوا في التوّ واللحظة، وباستخدام كلمة واحدة لكلّ حالة، بين ثلج مرصوص يصلح لبناء الأكواخ وبين المادة الرذاذية الرخوة التي لا تملك أية قوة كيما تستخدم في البناء. فهل تكون العربية التي لا تملك هاتين الكلمتين عاجزة عن تشكيل هذين المفهومين الدقيقين؟ والجواب ليس فقط أنّني قادر تماماً على تشكيلهما، وإنّما أنّني قد شكّلتهما للتوّ فعلاً. فاللغة مدوّدة وقابلة للتبسيط والتوسيع. وإذا لم تكن لديّ كلمة واحدة تعبّر عن مفهوم ما، فإنّ من الممكن أن أشكّل عبارة. وحين يبلغ استخدام هذا المفهوم من الكثرة ما يدعو إلى وجود كلمة تعبّر عنه يمكنني أن أستعير أو أسكّ هذه الكلمة).

وبدا لي، إذاً أيضاً، أنّ إصرار أبو ديب على ترجمة كلّ كلمة أجنبية، مهما يكن استقرارها في لغتنا المتداولة، مثل «استراتيجيا»، و«بيروقراطية»، و«راديكالية»، و«طوطم» و«متروبول»، و«ليبرالية»، و«تكنولوجيا» إلخ، هو بمثابة ضرب من التزمّت الذي قد يبعد القارئ عن فهم المقصود الأصلي ما لم يكن يعرف الإنجليزية فيضع الأصل إلى جانب الترجمة كلّما أراد أن يقرأ، وبذا تكفّ الترجمة عن كونها ترجمة بالفعل. غير أنّ الأهمّ من كلّ ذلك هو ما شعرت به من أنّ أبو ديب يولي اللغة أهمية تفوق أهمية أيّ شيء آخر، حتّى ليكاد التفجير اللغوي الذي يدعو إليه أن يكون شرطاً ومنطلقاً لكلّ تفجير. وهنا بدا لي الفارق غير المُلتقط بين إدوارد سعيد وأولئك الذين يستمدّون مصادرهم من البنيوية وما بعد

النبوية الفرنسية. فعلى الرغم من كل ما يجمع بين سعيد وذلك الاتجاه، إلا أنه لا يصل إلى ما يصلون إليه من تدعيم أهمية الدال على حساب أهمية المدلول وتمثيل ذلك في الكتابة التي يكون تركيبها مصطنعاً إلى حد بعيد، حيث يسود اللعب على الألفاظ، واللحن أو استخدام الكلمات في غير ما وضعت له، والمعاني المزدوجة، والاشتقاق الجريء، ومختلف ضروب الغموض والإبهام والالتباس، وحيث لا يكون مصدر الصعوبة مقتصرًا على الأسلوب وحده، بل يتعداه إلى تلك الرغبة الجدية في تحدي الأفكار التي تحكم الطريقة التي نقرأ بها. فسعيد لا يحوّل كل ذلك إلى غاية بحد ذاتها، دون أن تنقصه كل تلك المقدرات اللغوية التي تُوظف توظيفاً ليست غاية اللعب، مجرد اللعب، على نحو ما يفعل التفكيكيون.

وإزاء معنى الترجمة القائم على التمثيل، فقد وجدت أن ثمة معنى آخر يعبر عنه آلن باس، مترجم كتاب ديريدا الكتابة والاختلاف إلى الإنجليزية، فما يراه باس هو أن كثيراً من المترجمين غالباً ما يحاولون استخدام لغة هي بمثابة تسوية بين اللغة المنقول إليها كما هي معروفة وهذه اللغة ذاتها كما يرغبون في أن تكون بحيث تتمكن من استيعاب ما يعترضهم من مشاكل ترجمية وتلتقط أقصى ما يمكن التقاطه من النص الأصلي. غير أن لغة الترجمة القائمة على التسوية هذه لا تكون قابلة للفهم إلا من قبل أولئك الذين يقرؤون الترجمة مع النص الأصلي. ولذا، فإن باس يختار أن يترجم إلى اللغة كما هي معروفة، بما يعني في بعض الأحيان إعادة ترتيب وتقطيع بعض الجمل الطويلة، وقبول ضياع بعض اللعب على الألفاظ، والتعليق على بعض الأمور، إلخ. وهو يرى أن هذه المصاعب العملية مرتبطة بمسألة الدالول اللغوي ذاته (أو العلامة اللغوية كما شاعت ترجمة Sign). فهل يمكن لأية ترجمة أن تدلّ على الشيء ذاته كما النص الأصلي؟ إلى أية درجة يكون لعب الدواليل - اللعب على الألفاظ، واللعب الأسلوبية... إلخ - حاسماً بالنسبة لما يدلّ عليه النص؟

والحال، أن جاك ديريدا نفسه كان قد تطرّق لهذه المسائل في مقابلة مع جوليا كريستيفا نُشرت في كتابه مراتع بعنوان «السيمولوجيا والغراماتولوجيا». وصلب الموضوع، بحسب ديريدا، هو ذلك المفهوم الموروث الذي مفاده أن الدالول «sign» يتألف من دالّ «signifier» (أو جزء حسي) ومدلول «signified» (حامل للمفهوم أو المعنى)، حيث لم يكفّ تاريخ الميتافيزيقا عن أن يفرض على السيمولوجيا (أو علم الدواليل) أن تبحث عن «مدلول متعال»، أي عن مفهوم مستقلّ عن اللغة، من عالم آخر، مشتقّ غالباً من النموذج اللاهوتي الخاص بحضور الله. غير أن ديريدا لا يلبث أن يرى، على الرغم من ذلك، أننا حتى لو تمكنا من تبيان أن التقابل الموروث بين الدال والمدلول هو تبادل مُبرمج من قبل الرغبة الميتافيزيقية، بمعنى أنه متعال، فإن ذلك لا يعني أن بمقدورنا أن نهجر هذا التقابل ببساطة بوصفه مجرد وهم أو ضلال تاريخي. يقول ديريدا:

إنّ كون هذا التقابل أو هذا الاختلاف لا يمكن أن يكون جذرياً ومطلقاً لا يحول بينه وبين الاشتغال أو حتى بينه وبين أن يكون ضرورياً لا غنى عنه ضمن حدود معيّنة هي حدود جدّ واسعة. وعلى سبيل المثال، فإنّ ما من ترجمة يمكن أن تكون ممكنة من دونه. والواقع أنّ الشئمة المرتبطة بمدلول متعالٍ قد تكونت في أفق قابلية للترجمة نقية، وشفافة، لا لبس فيها ولا إبهام. غير أنّ الترجمة، ضمن الحدود التي تبدو فيها ممكنة، تمارس الاختلاف بين المدلول والبدال. وبما أنّ هذا الاختلاف لم يكن نقياً أبداً، فإنّ الترجمة، مثله، لا تكون أكثر نقاء. ولذا ينبغي أن نحلّ محلّ فكرة الترجمة فكرة التحويل: تحويل منظّم للغة إلى لغة أخرى، وللنص إلى نص آخر. فنحن لسنا، ولم نكن أبداً في الحقيقة، إزاء «نقل» من أي نوع لمدلولات نقية - سواء من لغة إلى أخرى أو ضمن اللغة الواحدة - مدلولات تترك عذراء لا تمسّها أداة التدليل أو «حامله».

ربما يصعب أن نجد رأياً أشدّ قوة من هذا الرأي نضعه قبالة رأي أبو ديب. لكنني أجد في فكر إدوارد سعيد، وفي مصطلحاته الأساسية، مثل «الطباقية»، و«الدينوية»، و«المنفى»، و«الوجود بين العوالم»... ما يشير إلى معنى ثالث للترجمة. معنى يختار، بين التمثيل المخلص للنص والتحويل الذي لا ينقل أية مدلولات عذراء نقية، أن يقطن فضاءً ثالثاً يزيل ما بينهما من استقطاب وثنائية ضدية، فضاء يدفع المعرفة والثقافة قدماً وييسرهما بخلاف ما تكون عليه الحال حين يتعلّق الأمر بضرب من الفضاء الثالث الذي يصون منظومة التناقض القائمة ويدفع إلى استساغة العيش في إطارها بدل الإطاحة بها، فضاء هو تلك المنطقة من عدم قابلية الترجمة التي تولد منها إمكانية الترجمة، منطقة التمثيل التحويلي أو التحويل التمثيلي. أيهما.

تبدو لي هذه المنطقة على أنّها منطقة «الطباقية»، الأساسية إلى أبعد حدّ عند إدوارد سعيد. حيث يشير هذا المصطلح المستمدّ من الموسيقى إلى الاستعمال المتزامن للحنين أو أكثر بغية إنتاج المعنى الموسيقي، بما يسمح بالقول عن أحد الألحان إنّهُ في حالة تضاد مع لحن آخر. وفي النقد العربي القديم يشير الطباق إلى علاقة تضاد دلالي بين الكلمات. لكن جذر الفعل يعني أيضاً التماثل، والتشابه، والتراسل. يقول سعيد في الثقافة والإمبريالية: «في النقطة الطباقية للموسيقا العريقة الغربية، تتبارى وتتصادم موضوعات متنوعة إحداها مع الأخرى، دون أن يكون لأيّ منها دور امتيازي إلا بصورة مؤقتة؛ ومع ذلك يكون في التعدد النغمي الناتج تلاؤم ونظام، تفاعل منظّم يشتقّ من الموضوعات ذاتها لا من مبدأ لحنى صارم أو شكلي يقع خارج العمل». والحال، أنّ هذه هي الطريقة التي يقرأ بها سعيد ويؤول

الإرشيف الإمبريالي إذ يقرؤه لا واحدياً، بل طباقياً، بوحي متآين لتاريخ التروبول الذي يتمّ سرده ولتلك التواريخ الأخرى التي يعمل الخطاب المسيطر ضدّها ومعها في الوقت ذاته. فالقراءة الطباقية، بحسب سعيد، ينبغي أن تدخل في حسابها كلتا العمليتين: العملية الإمبريالية، وعملية المقاومة لها. وبصورة عامة، فإنّ الطباقية تعني أن نكون قادرين على التفكير في / وتأويل تجارب متباينة لكلّ منها جدول أعماله الخاص وسرعة تطوره الخاصة، ولكلّ منها تكويناته الداخلية الخاصة، وتماسكه الخاص ونظام علاقاته الخارجية، وجميعها متعايشة ومتفاعلة واحدها مع الأخرى.

وهذه المنطقة ذاتها هي منطقة «النفى» كما يفهمه إدوارد سعيد، وكما يريد له أن يفهم. فالمنفى عنده لا يقتصر على ما تشير إليه الكلمة لأول وهلة من بعد، وفصل، وانزياح، وانقطاع، بل يفترض عدم الانقطاع الكامل، وضرباً من الاختلاط بين الانقطاع والارتباط، وعيشاً في العالم الواحد الذي يجمعنا على الرّغم من خصوصياتنا التي ينبغي ألاّ تتحوّل إلى أصنام نعبدها.

ولأنّ النفى عند سعيد يمكن أن يكون استعارياً وليس فعلياً وحسب، وطوعياً وليس إجبارياً فقط، وداخلياً شأنه خارجياً، بما يعني أنّ مدى الابتعاد عن الوطن ليس المعيار الأساسي للمنفى، فإنّ الاعتقال أو التهديد به، لأسباب غير قضائية، هو أيضاً حالة من «النفى» السعيدي تدفع المرء، إذا ما حقق المقتضيات الضرورية، لأن يعيش في ذلك الفضاء الثالث، فضاء الطباقية، فضاء عدم الحقد، فضاء العالم بكل ما فيه، فضاء القراءة والترجمة التي تذهب ببرد المعتقل وتبعث الدفء في الأرواح.

ثائر ديب

٢٠٠٣/٨/١١



ملاحظة: كلّ الهوامش المشار إليها بأرقام هي للمترجم، أمّا الهوامش المشار إليها بنجمات فهي للمؤلف.

## مدخل : النقد والمنفى

تمثل هذه المقالات، المكتوبة على مدى فترةٍ تقارب الخمسة وثلاثين عاماً، بعضاً من الثمار الفكرية التي نجمت عن تدريسي ودراستي في واحدةٍ من المؤسسات الأكاديمية، هي جامعة كولومبيا في نيويورك. فقد وصلت إلى هناك في خريف ١٩٦٢ خريجاً جامعياً طري العود ولازال هناك، وأنا أكتب هذه السطور، أستاذاً في قسم الأدب الإنجليزي والأدب المقارن. وعلاوةً على هذه الشهادة المقتضبة على رضاي العميق عن مثل هذه المدة الطويلة في هذا المكان - كون الجامعة الأميركية بصورة عامة هي اليوتوبيا الأخيرة الباقية بالنسبة لهيئتها التدريسية وكثير من طلابها - فإن نيويورك هي الواقعة التي تلعب دوراً مهماً في ذلك الضرب من النقد والتأويل الذي قمتُ به، والذي يمثل فيه هذا الكتاب نوعاً من السجلّ أو المدونة. فنيويورك القلقة، المضطربة، المتنوعة بغير انقطاع، والمفعمة بالطاقة، والمتقلّبة، والمقاومة، والقادرة على الاستغراق والامتصاص هي اليوم ما كانت عليه باريس منذ مائة عام، عاصمةً عَصْرِنَا. وقد يبدو متناقضاً بل ومُتَعَمِّداً أن أضيف أنّ مركزية هذه المدينة ناجمة عن غرابة أطوارها وعن ذلك المزيج الخاص من الصفات التي تميّزها، غير أنّ هذا ما أراه. وهو ليس بالأمر الإيجابي أو المريح على الدوام، وبالنسبة لمقيم غير مرتبطٍ بشركة، أو بملكية فعلية، أو بعالم الإعلام، فإنّ حالة نيويورك الغربية كمدينة تختلف عن جميع المدن الأخرى غالباً ما تشكّل وجهاً مزعجاً من أوجه الحياة اليومية، ذلك أنّ

هامشية الغريب، وعزلته، عادةً ما يمكنها التغلّب على إحساس المرء بوجوده المعتاد فيها.

خلال قسط كبير من القرن العشرين بدت حياة نيويورك الثقافية وكأنها تتبّع عدداً من السبل المميّزة تماماً، معظمها مستمدّ من الخصيصة الجغرافية للمدينة بوصفها ميناء الدخول الأميركي الأكبر. فجزيرة إليس، أولُ محطّ للمهاجرين، تدبّرت أمرَ موجات الوافدين إلى المجتمع الأميركي، ومعظمهم من الفقراء، بحيث كانت نيويورك أول مكان لإقامتهم، إن لم تكن مكان إقامتهم الدائم: كان هؤلاء إيرلنديين، وطلّيان، ويهوداً وغير يهود من أوروبا الشرقية، وأفارقة، وكاريبيين، وأناساً من الشرقيين الأوسط والأدنى. ولقد استمدّت المدينة من جماعات المهاجرين هؤلاء قدرًا كبيراً من هويتها كمركز للحياة السياسية والفنية الراديكالية كما تجلّت في الحركات الاشتراكية والفوضوية، وفي نهضة هارلم<sup>(١)</sup> (التي قامت آن دوغلاس مؤخراً بتوثيقها على نحوٍ ممتاز في كتابها *استقامة شاقّة*)، ولدى العديد من الرواد والمبتكرين في مجال الرسم، والتصوير الضوئي، والموسيقا، والدراما، والرقص، والنحت. فمع مرور الوقت تمكّنت تلك المجموعة من السرديات المدينية المغترية من احتلال مكانة تكاد أن تكون مكرّسة أو مُعتمَدة<sup>(٢)</sup>، شأنها شأن المتاحف، والمدارس، والجامعات، وقاعات العزف، ودور الأوبرا، والمسارح، وقاعات العرض، وفرق الرقص التي حققت لنيويورك مكانتها المُعتبرة كنوع من المقصد المسرحي الدائم. غير أنّ صلة نيويورك الفعلية بجذورها القديمة المهاجرة راحت تتضاءل شيئاً فشيئاً بمرور الزمن. وعلى سبيل المثال، فإنّ نيويورك، بوصفها

١ - نهضة هارلم، Harlem renaissance، هي اسم للحركة الثقافية السوداء الأفرو - أميركية التي تلاقت مع تنامي الفخار والوعي العرقي الأسود منذ عشرينيات القرن العشرين، وتجلّت في أعمال أدبية وفنية ارتبطت بها وتميّزت بالجمع بين التقنيات الأدبية والفنية الأوروبية والموضوعات الأفرو أميركية، رغبة في إظهار المميّزات الثقافية لهذه الأخيرة إنّما دون انغلاق ومركزية معاكسة.

٢ - المُعتمَد المُكرّس، canon، مفهوم ذو أصول مسيحية يشير إلى مجموع النصوص الدينية المُعتمَدة والمكرّسة على أنّها «صحيحة» و«موثوقة» ومقدّسة تالياً. وذلك بخلاف النصوص المشكوك في صحتها والتي تُدعى بـ «الأبوكريفا». وقد انتقل هذا المصطلح إلى الدراسات الأدبية والنقدية ليشير إلى مجموع النصوص المُعتمَدة والمكرّسة ضمن تراث محدد أو في حقل معرفي معين، تبعاً لمعايير أو قيم معينة بحيث تشكل وحدة نصية أُضنّفي عليها ضربٌ من التجانس أو اعتبرت كذلك. كما يمكن إطلاق هذا المصطلح على أعمال مؤلّف تُقبّل على أنّها صحيحة أو موثوقة، كان نقول المُعتمَد الشكسبييري.



مركزاً للنشر، لم تُعد ذلك المكان حيث غامر الصحفيون والكتّاب التجريبيون ذات مرة في مجالٍ جديد، بل غَدَتْ موقِعاً رئيساً من مواقع الأمبراطوريات الإعلامية والتكتلات الضخمة. وعلاوة على ذلك، فإنَّ غرينيتش فيليج قد زالت وانقضت بوصفها بوهيميا أميركا، شأنها شأن معظم المجلات الصغيرة والجماعات الفنية التي كانت تغدّي هذه المجلات. وما يبقى هو مدينة المهاجرين والمنفيين التي تعيش في توتر مع المركز الرمزي (والفعلّي أحياناً) لاقتصاد العالم الرأسمالي الحديث المعولم الذي توضح قوته الفجة، بإسقاطاتها الاقتصادية، والعسكرية، والسياسية الموجودة في كلِّ مكان أن أميركا هي اليوم القوة العظمى الوحيدة.

حين وصلتُ إلى نيويورك كان لا يزال لدى تلك الجماعة من مثقفيها المعروفين بعض الحيوية الباقية، وقد تجمّعوا حول البارتيزان ريفيو، وفي سيتي كوليج، وجامعة كولومبيا، حيث كان ليونيل تريلنغ وف. و. دوبي صديقيّ الحميمين وزميليّ المدقّمين والأعلى مقاماً في قسم الأدب الإنجليزي في كولومبيا كوليج (كما كان يُدعى آنذاك تمييزاً له عن برنامج الأدب الإنجليزي للدراسات العليا). غير أنني اكتشفت، منذ مرحلة باكرة فصاعداً، أنّ المعارك التي كان مثقفو نيويورك لا يزالون يخوضونها حول الستالينية والشيوعية السوفيتية لم تكن تهمني كثيراً أو تهمّ معظم جيلي، الذي وجد في حركة الحقوق المدنية والمقاومة ضدّ الحرب الأميركية في فيتنام أمراً أهمّ بكثير وأبعد أثراً في تكوين ذلك الجيل. وعلى الرغم من أنني سأظلّ محتفظاً بعاطفةٍ عظيمة تجاه تريلنغ كصديق وزميل أقدم، إلا أنّ روح فرِد دوبي الأشدّ راديكالية وانفتاحاً هي التي حظيت لديّ بالأهمية وأنا أباشر كتابتي وتدرسي: ولقد كانت وفاته السابقة لأوانها في عام ١٩٧٩ حدثاً شكّل بالنسبة لي خسارة شخصية فادحة ومصدر التياح شديد، مازلت أشعر بهما إلى اليوم. كان دوبي كاتب مقالات في المقام الأول (شأن تريلنغ الذي كان كذلك إلى حدّ بعيد)، كما كان بالمعنى الفكري والسياسي مخرباً حقيقياً، رجلاً ذا فتنة لا تُضاهى وذا مواهب أدبية مذهلة يصعب، كما أرى، أن تُطال بخلاف مواهب زملائه من الأوساط المحبة لما هو إنجليزي والتي استوطنت الإبداع الفكري في نيويورك بكلّ قوة، وكان من بين أسوأ صفاتها أيضاً ضربٌ من النرجسية المملّة وميل قاتل إلى الاتجاهات اليمينية المعتدة بنفسها. فرِد لم يكن كذلك أبداً. وهو من شجّع اهتمامي بالأساليب الجديدة في

التظير الفرنسي، وبالقصّ والشعر التجريبيين، وفوق ذلك كلّه، بفنّ المقالة كطريقة لاستكشاف ما هو جديد وأصيل في زمننا بعيداً عن قيود الاختصاص. وفرد دوبي هو الذي قدّم لي الدعم، بعد ١٩٦٧، حين حلّت الهزيمة الساحقة بالعرب، في قتالي المتوحّد دفاعاً عن القضية الفلسطينية، كما بقي مخلصاً للسياسة الراديكالية، المناهضة للتسلّط التي عرفها في سنواته التروتسكية الباكرة. ومن المهمّ أن نشير بين قوسين إلى أنّ دوبي وزوجته أندي كانا الصديقين الوحيدين ممن عرفتهم في حياتي الأكاديمية في نيويورك اللذين قاما بزيارتي في بيروت، في وقتٍ كانت فيه مركز السياسة الثورية في الشرق الأوسط (خريف ١٩٧٢). ولقد قضيت أول عام كامل لي هناك (منذ أن سافرت كطالب إلى الولايات المتحدة عام ١٩٥١) في إجازة رحتُ أتعرفُ فيها من جديد على التراث العربي الإسلامي من خلال دروس خصوصية يومية في فقه اللغة والأدب العربيين.

تجربة ١٩٦٧، انبثاق الشعب الفلسطيني من جديد كقوة سياسية، وانخراطي في تلك الحركة هو ما مكّنتني نيويورك بمعنّى ما من أن أعيشه، على الرغم من تهديدات القتل المتكرّرة، وأعمال التخريب المتعمّد، والسلوك الرديء تجاهي وتجاه عائلتي. ففي تلك البيئة المثيرة والملحّة وليس في البيئة التي بلغ اهتمام مثقفي نيويورك بها حدّ الإملال (أولئك المثقفون الذين سوّدوا صفحاتهم إلى الأبد، كما أعتقد، بتورطهم الرديء في الحرب الباردة الثقافية كما أدارتها الـ CIA وكشفتها فرانسيس ستونر سيوندرز في كتابها *المخابرات المركزية الأميركية والحرب الباردة الثقافية*) راحت تظهر في عملي بالتدرّج مجموعة من الشواغل مختلفة كلّ الاختلاف عن شواغل *البارتيزان ريشيو* - التي كتبتُ لها واحدة من المقالات الأولى في هذا الكتاب - وهي شواغل بلغت حدّ التعبير الصريح أولاً في كتابي *بدايات: القصد والمنهج*، ثمّ في *الاستشراق*، ثمّ بصورة أشدّ إلحاحاً في كتاباتي المختلفة عن فلسطين. واعتقادي، أنّ ما أعطى هذه الشواغل حجمها الكبير ومنحها الوضوح هو نيويورك الأخرى، نيويورك جماعات الشتات من العالم الثالث، وسياسات المنفى، والسجلات الثقافية، وما دُعِيَ بحروب المُعتمَد، مما سيطر على الحياة الأكاديمية في ثمانينيات القرن العشرين وبعدها. وفي استجلاء هذه النيويورك الأخرى، التي إما أن تكون مجهولة أو موضع ازدراءٍ مقابلتها الرسمية، كان فردٌ دوبي أيضاً هو من فتح الطريق أمامي بصورةٍ غير مباشرة، لا من خلال ما قاله عنها على وجه الخصوص بل من خلال

ما اتّخذته حيالي، هو الأميركي ابن البلد المنخلع عن جذوره، والمغامر، والمضياف، من مواقف الاهتمام والتشجيع، أنا الوافد الجديد والغريب.

وفي حساباني، أن أعظم حدث مفرد شهدته العقود الثلاثة الماضية هو تلك الهجرة البشرية الضخمة التي ارتبطت بالحرب، والكولونيالية وإزالة الكولونيالية، والتطور الاقتصادي والسياسي، وتلك الحوادث المدمّرة مثل المجاعة، والتطهير العرقي، ومكائد القوى العظمى. ولقد انعكست جميع هذه الأشياء مباشرة، في مكانٍ مثل نيويورك، وكذلك بالطبع في بقية المتروبولات الغربية مثل لندن، وباريس، واستوكهولم، وبرلين، في تلك التغيرات التي راحت تعتري المحيط، والمهن، والإنتاج الثقافي كلّ ساعة تقريباً. فكان على المنفيين، والمهاجرين، واللاجئين، والمغتربين المجتئين من أوطانهم أن يعملوا في محيط جديد، حيث يشكّل الإبداع فضلاً عن الحزن الذي يمكن تبيّنه فيما يعملونه واحدةً من التجارب التي لاتزال تنتظر مؤرّخيها، على الرغم من أن كوكبةً مدهشةً من الكتاب تضمّ شخصيات مختلفة مثل سلمان رشدي و ف. س. نايبول كانت قد وسّعت شقّة الباب الذي كان كونراد أول من حاول فتحه.

ومع ذلك، وعلى الرغم من المدى والقوة الطاغيين اللذين اتّسمت بهما هذه الحركات التاريخية الكبيرة، فقد لقيت مقاومةً شديدة، سواء من قبل تلك الجوقات بصريها الحاد: «لنعدّ إلى أسفار ثقافت «نا» العظيمة»، أو من قبل تلك العنصرية المخيفة التي لا تبيّر عن نفسها من خلال الهجوم على الثقافات، والتقاليد، والشعوب غير الأوروبية بوصفها غير جديرة بأيّ اهتمام أو اعتبار جديين. غير أن ذلك كلّه لم يحلّ دون قيام مراجعة عظيمة في النقاش الثقافي الذي أشعر أنني قد أسهمت فيه على طريقتي بانتقاد المركزية الأوروبية ذلك الانتقاد الذي مكّن القراء والنقاد من رؤية البؤس النسبي الذي تنطوي عليه سياسات الهوية، والسخف الذي ينطوي عليه إثبات «نقاء» الجوهر الأساسي، والزيف المطلق الذي تنطوي عليه نسبةً نوعٍ من الأولوية، التي لا يمكن الجزم بها في حقيقة الأمر، إلى أحد التقاليد على كلّ ما عداه. وباختصار، فقد تحقّق أنّ الثقافات مكوّنة على الدوام من خطابات مختلطة، ومتغايرة العناصر، بل ومتناقضة، فلا تعود هي ذاتها بمعنى ما إلاّ بقدرٍ ما تكون ليست ذاتها،

أي إلا بقدر ما لا تكون في تلك الحالة من القطع والجزم المنفريين والعدوانيين التي يلويها إليهما أولئك السلطويون الذين يزعمون، شأن كثير من الفريسيين المرئيين أو الملالي، أنهم يتكلمون باسم الثقافة كلها. وحقيقة الأمر أن لا مجال لمثل هذه الأقوال، على الرغم من الجهود الوافرة وتلال الورق التي استهلكت عبثاً لذلك الغرض.

ولكي نقوم الأدب أيما تقويم فإن من الأساسي أن نقومه على أنه عمل فردي لكاتبٍ فردٍ منشبكٍ في ظروفٍ يسلم بها الجميع، مثل الإقامة، والجنسية، والمحلّة المألوفة، واللغة، والأصدقاء، وهلمجراً. وهكذا تكون المشكلة بالنسبة للمؤول هي كيف يربط بين هذه الظروف وبين العمل، كيف يفصل بينهما وكذلك كيف يجمعهما، كيف يقرأ العمل وشرطه الدنيوي. وتتمثّل الجدة في زمننا، تلك الجدة التي تؤكّد عليها نيويورك تأكيداً خاصاً، في أن كثيراً من الأفراد قد اختبروا الاجتثاث وضروب الانخلاع التي جعلتهم مغتربين ومنفيين. وهذه محنة يتأتى عنها ضربٌ من الإلحاح، كي لا نقول ضربٌ من تقلقل الرؤية أو تردد القول، يجعل استخدام اللغة شيئاً أشدّ تشويقاً وأكثر آنيةً مما لو كان الأمر بخلاف ذلك. غير أن ذلك لا يعني البتة أن المنفي وحده يمكن أن يشعر بألم التذكّر فضلاً عن ألم البحث اليائس غالباً عن التعبير الوافي (وغير المؤلف في العادة) مما يميّز الشخص الكونرادي، بل يعني أن كونراد، ونابوكوف، وجوس، وإشيفورو في استخدامهم اللغة إنّما يدفعون قراءهم إلى إدراك كيف أن اللغة هي عن التجربة وليست عن ذاتها وحسب. ذلك أنك حين تشعر بعدم قدرتك على التمتع الأكيد برفاهية الإقامة الطويلة، والبيئة المعتادة، واللهجة المحلية، ويكون عليك أن تعوّض بصورةٍ ما عن مثل هذه الأشياء، فإنّ ما تكتبه سيحمل بالضرورة شحنةً فريدةً من القلق، والعناية بالتفاصيل، بل وربما المبالغة؛ أي على وجه الدقة تلك الأشياء التي عمد ذاك التقليد الراسخ والرخي في القراءة والنقد الحديثين (والآن ما بعد الحديثين) إمّا إلى الاستخفاف بها أو إلى تجاهلها.

ثمة لحظة في عمل صموئيل بترل طريق كلّ حيٍ لطالما حازت بالنسبة لي تلك القوة المروعة والمترعة باللذة ممّا تتسم به حالة التجلّي أو الظهور اللطيف، على الرغم من حقيقة أن الرواية ذاتها هي نتاج للنزعة الفيكتورية المتأخّرة شأن الشخصيات

والمواقف التي تسخر منها. فبتلر يتساءل ببلاغة عن الحياة المخيفة التي يحيها أطفال رجل الدين: «كيف يمكن لطفلٍ لم يتعدَّ الخامسة إلا قليلاً، وترعرع في مثل هذا الجوِّ من الصلوات والتراتيل والخلصات وعشيَّات الأحاد السعيدة، إلخ... كيف يمكن لصبيٍّ ترعرع على هذا النحو أن ينمو أيَّ نموٍّ صحيٍّ أو معافيٍّ؟» وكما تبين الحكمة في تقدّمها، فإنَّ الفتى إرنست بونتيفكس قد عرف أوقاتاً عصيبة ومفزعة بسبب من هذه التنشئة الفاضلة العسيرة، لكن المشكلة تمضي أبعد من ذلك إلى الطريقة التي لُقِّن أن يسلك وفقاً لها تيوبالد الجليل، والد إرنست، نفسه. فرجل الدين، كما يقول بتلر، «يُنْتَظَر منه أن يكون ضريباً من الأحد البشري».

قلّما يحتاج مثل هذا القلب الألمي، الذي يحوّل شخصاً على نحوٍ مفاجئ إلى يوم، ذلك الشرح الوعظي الذي يقدمه بتلر بعد لحظة. فالكهنة، كما يتابع، يُفترض بهم أن يعيشوا حياةً أشدَّ صرامة من أيِّ أحدٍ آخر؛ ذلك أن «صلاحتهم» كقساوسة يُقصد منه أن ينوب مناب صلاح الآخرين<sup>(١)</sup>؛ مما يفضي بأطفال مثل هؤلاء الأفراد الذين اتَّخذوا التقى مهنةً لهم لأن يتأدّوا بهذا الزعم أشدَّ الأذى. فمن يُطلَب منه أن يظهر بأبهى حلّة، ويمضي إلى الطقوس الدينية، وينضمَّ إلى غداء العائلة المهيب، بل أن يواجه شدائد يومٍ أُخْلِي بالقوة من كثيرٍ من خطايا الحياة ولذائذها (وهذا ما كان يحصل في السابق أكثر بكثير)، من المرعب تماماً أن يطلب منه أيضاً أن يصير ضريباً من الأحد البشري. وعلى الرغم من أنَّ عبارة «الأحد البشري» مضغوطة إلى الحدِّ الأقصى، إلا أنَّها تطلق مستودعاً كاملاً من التجارب التي تخفيها هاتان الكلمتان بقدر ما تشيران إليها.

لم تعد رواية بتلر مطابقة للذوق الدارج هذه الأيام. فعلى الرغم من وقوف بتلر على مشارف الحداثة، إلا أنَّه ينتمي في حقيقة الأمر إلى عصر كانت لاتزال فيه أسئلة الدين، والتربية، والضغوط العائلية هي الـ أسئلة المهمة، شأنها عند نيومان، وأرنولد، وديكنز. بل إنَّ طريقَ كلِّ حيٍّ لا تكاد أن تكون رواية على الإطلاق بل وصفاً سيرياً ذاتي شبيه قصصى لشباب بتلر البائس، مضعم بالهجوم الصريح على والده، وعلى ميوله الدينية الباكرة، وعلى العصر ما قبل الدارويني الذي ترعرع فيه، حيث كان الشاغل الأبرز هو كيفية التعامل مع العقيدة، وليس العلم أو الأفكار. وفي اعتقادي، أننا لا

١ - تحمل كلمة «vicar» الإنجليزية معنى القس أو الكاهن ومعنى البديل أو الخلف أو النائب.

نجحف بحقّ طريق كلّ حيّ إذ نقول إنّها توقّر للقراء تجربة تاريخية أساساً، وليس تجربة جمالية. فهي لا تخلو من الفنّ الأدبي، والبلاغة، واللفّة المجازية، والبنية التي يمكن أن نبحث عنها، وأن نقع عليها ونعجب بها في بعض الأحيان، لكنّ ذلك ليس إلّا إلى أدنى الحدود وعلى نحوٍ عابر، كطريقة لسوق القراء في عودة مباشرة إلى تجارب حياتية معيّنة في مكان وزمان معيّنين. والحال، أنّ المرء ليس بمقدوره، ولا يرغب في أن يقارن بتلر بهنري جيمس أو توماس هاردي، وهما اثنان من معاصريه القريبين: ذلك أنّهما يمثّلان حالةً أكمل بكثير من حيث ترميز التجربة التاريخية أو تشفيرها عبر الشكل الجمالي أو الفني.

ولعلّ من الأنسب بعض الشيء أن نقرأ طريق كلّ حيّ جنباً إلى جنب مع دفاع نيومن، والسيرة الذاتية لمّل، بل مع عملٍ غريبٍ ومثيرٍ مثل عمل سوفيّت حكاية برميل، بدل أن نقارن رواية بتلر مع الطاس الذهبي أو السفراء، وهما عملاقان كان لهما الأثر البعيد في وضع المعيار للتأويل وللنظرية الأدبية في عصرنا بخلاف قصة إرنست بونتيكس. بيد أنّ ما أحاول أن أطلع به من كلّ هذا هو أمر يتعلّق بالاتجاهات الجديدة في النقد ودراسة الأدب والتي تنفر مما تتطوي عليه مثل هذه التجارب من لجانة مزعجة، كما تنفر من الأصوات المنفية أو المكبوتة. والحال، أنّ أكثر ما يثير الحنق لدى الموضّة الرائجّة من النظرية الشكلانية والتفكيكية هو لجانتها في التركيز على المسائل اللغوية والنصية المحضّة، وذلك في الوقت الذي يرى فيه منظّرو التشبيه، أو الاستعارة، أو الطوبولوجيا<sup>(1)</sup>، أو المركزيّة القضيبية المنطقية<sup>(2)</sup> هؤلاء أنّ عبارةً مثل «ملا ينتظر من

١ - الطوبولوجيا، Topology، دراسة موقع الشيء وتركيبه البنوي.

٢ - المركزيّة القضيبية المنطقية، Phallogocentrism، من مصطلحات جاك ديريدا الذي يرى أنّ الفكر الغربي قد اتّسم بثلاثة تمرّكات، أوّلها هو التمرّك على الصوت بالإعلاء من شأن الكلام الحي والأرتياب بالكتابة والتدوين، وثانيها هو التمرّك على المنطق أو الكلمة أو اللوغوس بالاستسلام لاعتقاد أو إيمان ب «كلمة» مطلقة، أو حضور، أو جوهر، أو حقيقة، أو واقع يعمل كأساس لكامل تفكيرنا، وافتنا، وتجربتنا. كلمة تضفي المعنى على كلّ الكلمات الأخرى وبذا تكون متعالية، وراسخة، وبعيدة عن الشبهة (الله، المثال، الروح، العالم، الذات، الجوهر، المادة... إلخ). أمّا ثالث هذه التمرّكات فهو التمرّك على القضيب أو الفألس على نحوٍ يشير إلى عالم بطريركي حيث يكون الفألس هو رمز اليقين، والحقيقة المطابقة لذاتها، وما ينبغي عدم تحديّه. ودمج ديريدا بين التمرّكين الأخيرين في مصطلح واحد تمكّن ترجمته ترجمة تقريبيّة إلى «وائق أكثر مما ينبغي»، وهذه الثقة الزائدة هي آلية لصيانة أولئك المسيطرين على السلطة الاجتماعيّة والجنسية سيطرتهم.

رجل الدين هو أن يكون ضَرَبًا من الأحد البشري» هي عبارة بالغة الشفافية من جهة أولى، وشديدة الابتسار فيما تستدعيه أو تستحضره من جهة ثانية.

وإذ ينظر المرء إلى الوراء متطلعًا من الحاضر، فإنّ بمقدوره أن يتبيّن في كثيرٍ من النقد الأوروبي العظيم الذي شهدته أوائل القرن العشرين اتجاهًا يشدّ القراء بعيداً عن التجربة ويدفعهم عوضاً عن ذلك نحو الشكل والشكلانية. وما يبدو أنّ هذا الاتجاه يحذره ويحترس منه هو الآنية، تلك المضفة التي لم تُعالج بعد من التجربة المباشرة، تلك التجربة التي لا يمكن التكفير فيها إلاّ بوصفها كلاً، أو بوصفها مواداً تتكرّر وتلجّ عن نحوٍ عنيدٍ وندعوها بالوقائع. ولقد سبق للوكاش أن قال عن الواقع المباشر مزدرياً: «إذا كانت هذه هي الوقائع فبئس الوقائع إذا». وهذا السطر هو في حقيقة الأمر شعار *التاريخ والوعي الطبقي*، الذي يمثّل، أكثر من أيّ عمل آخر في أوائل القرن العشرين، النصّ المؤسّس لسلسلة مدهشة من النقد اللاحق. فانطلاقاً من المقالة العظيمة الموجودة في ذلك الكتاب عن التشيؤ وتناقضات الفكر البرجوازي كان أن استمدّ معظم ما لا يزال محتفظاً بأهميته في أعمال أدورنو، وبنيامين، وبلوخ، وهوركهايمر، وهابرماس، الذين استفرقتهم جميعاً التجربة الفاشية في ألمانيا لكنّهم تمكّنوا على الرّغم من ذلك وعلى نحوٍ فيه مفارقة من أن يقيموا في كتابتهم حصناً نظرياً وشكلياً هائلاً في مواجهتها. وفي فرنسا، لم يقتصر تحفيز لوكاش على ما أبداه لوسيان غولدمان من حالة المرید الألمي بل تعدّاه أيضاً إلى ما أبداه لوي ألتوسر من خصومة لا تلين، حيث أرى أنّ من الممكن قراءة معظم أعمال هذا الأخير على أنّها مشروع حياة في مواجهة لوكاش وسوابقه الهيغلية لدى ماركس الشاب، الذي يوصف بالإنسانوي، وفي هزيمته في النهاية؛ علماً أنّ ألتوسر لم يقدّم بذلك من خلال إعادة لوكاش إلى الآنية بل بإبعاد النظرية والمنظرين عنها مزيداً من الإبعاد. أمّا في الولايات المتحدة، فتدين أعمال فريدريك جيمسن بدينٍ عظيمٍ للوكاش، خاصةً في *الماركسية والشكل*، وكتابه الآخرين اللذين كان لهما بالغ الأثر، *سجن اللغة واللاوعي السياسي*.

فإذا ما تركنا ميدان الخطاب النقدي الماركسي ونظرنا إلى النقد الذي رعاه بعض الحدائين، نجد أنّ الرغبة في الفرار من التجربة التي يُنظر إليها على أنّها ضَرَب من البانوراما العقيمة هي رغبة مركزية. فمن غير الممكن فهم ت.س. إليوت من غير هذا

الإلحاح على الفن بوصفه معاكساً للحياة على نحوٍ ما، معاكساً لتجربة الطبقة الوسطى التاريخية، ولاضطراب الوجود المديني وانخلاعه. ومقدرات إليوت الاستثنائية في الترميز والتأثير أنتجت ذلك المُعتمَد الذي غدا شديد الألفة من الممارسات والمعايير النقدية التي اقترنت بـ النقد الجديد، إلى جانب رفض هذا الأخير للسير، والتاريخ، وسورة الانفعال معتبراً إياها ضرورياً من المغالطات. أمّا منظومة نورثروب فراي الضخمة فقد مضت بفضّ التوافقَات الشكلية إلى أبعد مما يمكن لأيّ أحد آخر أن يمضي بها، وهو ما فعله أيضاً كينيث بورك على طريقته. وفي هذه الأثناء، كان أن انتقلت «النظرية» فكرياً إلى أقسام الأدب الإنجليزي، والفرنسي، والألماني في الولايات المتحدة، وتحوّل مفهوم «النص» إلى شيء يكاد أن يكون معزولاً بصورة ميتافيزيقية عن التجربة. فحكم السيميولوجيا، والتفكيك، وحتى توصيفات فوكو الأركيولوجية، على النحو الذي شاع تلقياً به، كلّ ذلك اختزل ما في «الحياة» والتجربة التاريخية من نواحٍ مَسْخَة وملوثة بل وأزالها في كثيرٍ من الحالات.

ولعلّ كتاب هايدن وايت الشهير *ما وراء التاريخ: الخيال التاريخي في أوروبا القرن التاسع عشر*، المنشور عام ١٩٧٣، أن يكون الرمز الأنسب لما يجول هنا في خاطري. فالمفارقة في كتاب وايت، كما أرى، تتمثّل في أنّه عمل فوكوي، بل وفيكوي<sup>(١)</sup> من بعض النواحي، لامع وبارع على نحوٍ لافت وعملٌ كنت قد استمددت منه قدراً كبيراً من التثقيف. ولستُ أخالف وايت على توصيفه لما يدعوه بالبنية الشعرية العميقة للوعي التاريخي لدى ماركس، وميشليه، وكروتشه، ولا حتى على تصنيفاته للاستعار، والكناية، والكناية الجزئية، والمفارقة الساخرة. غير أنّ وايت يتعامل مع هذه المقولات على أنّها ضرورية نوعاً ما بل وحتمية، منظمّة في شكل دوري مغلق أشبه بما نجده لدى فراي. وهكذا فإنّنا لا نجد أيّ التفات حقيقي إلى البدائل الأخرى، أو إلى المؤسسات، أو إلى دور السلطة التكويني الحاسم لدى نيتشه وماركس (وكذلك أيضاً لدى سواههما)، فكلُّ ذلك إنّما يُضاف لدى وايت إضافةً وعلى نحوٍ ارتجاعي (بصورة تشبه كثيراً ما نجده في أعمال فوكو الأولى). غير أنّ هذه ليست سوى عثرات من النوع البسيط نسبياً. فوايت صامت صمتاً مطبقاً بشأن القوة، والشفف، والدافع إلى الكتابة وإفهام النصوص

١ - نسبة إلى جيامباتيستا فيكو.



بالتاريخ وليس العكس. فالنصوص، في النهاية، أشياء مادية أيضاً، وليست مجرد فيض خالص يفيض عن نظرية من النظريات. والنتيجة في عمل وايت هي أن التجربة المعيشة، وجغرافية تلك التجربة أو خلفيتها، تتحوّل خيميائياً إلى شكل هزيل يصعب إدراكه، كما يُقصر على أوروبا بصورة كاملة.

ولا شك أن الممارسة النقدية بعيدة كل البعد عن أن تكون شيئاً موحّداً، غير أن بمقدور المرء أن يتقرّر لدى جيل كامل من النقاد والنقد شيئاً شديداً الشبه بإجماع مركزي أوروبي دون أن يعني ذلك أن هذا الإجماع لم تعتره في السابق ولا تزال تعتره تغيرات دراماتيكية. وأكثر ما يلفت الإنتباه في هذا الإجماع العام ضد التجربة التاريخية الذي وصفته وأصفه لدى الذوق السائد في نقد القرن العشرين، ذلك النقد الذي أنتج فراي، ووايت، وبورك، وما جعلوه ممكناً من قراءات الأدب، هو ما يأخذ بالأتّضح حين نبدأ بإمعان النظر في تلك العداوة الدائمة المشرّبة والبارعة حيال التجربة التاريخية مما نجده في عمل بعد آخر، ولدى كاتب إثر كاتب. فما كان قد عقد مثل تلك التحالفات الغريبة بين لوكاش وت. س. إليوت هو رفض نظام الطبقة الوسطى الرأسمالي الذي أنتجته الثورة في رأس المال ذاته. ف«وجهة نظر البروليتاريا» عند لوكاش، كما كان حريصاً كل الحرص على أن يبيّن، ليست التجربة الأمبريقية الفعلية التي يخوضها العمّال كالحى الوجوه، إلا بقدر ما تكافئ فكرة إليوت عن الأدب حيوات الكتاب التي صورها على نحوٍ جدير بأن يُذكر كتاب غسنغ حيّ غراب الجديد<sup>(1)</sup>. فقد حدّد كلٌّ من لوكاش وإليوت ما بذلاه من جهود في إطار إقامة مسافة بين قوى العقل الإبداعية التي تعمل عملها من خلال اللغة في المقام الأول وبين التاريخ الآني، حيث تُنتج الأولى بنيةً جديدة وجريئة، أو «كلية مُفترضة» كما دعاها لوكاش، تقف إزاء مواطن ضعف الثاني وظلمته. لقد كان هذان الرجلان جدّ قريبين في رفضهما ألم التجربة لصالح الشعر في حالة إليوت، ولصالح النظرية المتمردة في حالة لوكاش.

غير أننا لكي نتمكّن من رؤية لوكاش وإليوت، أو كليث بروكس وبول دي مان، على أنّهما ينتميان تقريباً إلى الإجماع ذاته لا بدّ، كما سبق أن قلت، من انبثاق مقارنة

١ - حيّ غراب، Grub Street، حي لندن يقطنه فقراء المؤلّفين الذين يمكن استجارهم للكتابة.

مختلفة على نحوٍ لافت في دراسة الأدب. وهو انبثاق اعتقد أنّ علاماته واضحة بقوة في الصوت الجديد الصادر عن الكاتبات النسويات اللواتي يرين أنّ عالم الأدب والنقد الأدبي الذي قام إلى الآن قد انطلق من غياب النساء، وصمتهن، وإقصائهن. وإنّ المرء ليحسّ بقوة هذه الحساسية الجديدة في عنوان واحد من أشهر الأعمال النسوية الحديثة، ألا وهو كتاب ساندرّا غيلبيرت وسوزان غوبار *المجنونة في العلية*. فعلى الرغم من كلّ التعقيد والغنى في الخطاب الأدبي المتوافر، يرى هذا الكتاب أنّ ثمة حضوراً انثوياً قد طُردَ إلى العلية، بفعل إقصاءٍ مُتعمّدٍ ومُبَرَّمَج. وأنّ إغفال هذا الحضور، أو الاكتفاء، كما تفعل شارلوت برونتي في روايتها، بملاحظته ملاحظةً عابرةً واحتجازه احتجازاً صارماً في مكان بعيد، يعني إنكاراً شرعيةً تجربةً جديدةً تماماً بتمثيل مساوٍ. حيث يعمل معنى الجدارة هذا على خرقٍ ما للأجناس الأدبية من بنى شكلية، شأن عبارة «الأحد البشري» التي تحطّمها تجربة الضغط والقسر التي تُلَمَعُ إليها.

وباستبقاء مثل هذه القوة في أذهاننا، نجد أنّ جويس يبرز بوصفه شخصية أشدّ تمرّداً بكثير وأبعد تهديداً مما يُعتَبَرُ في العادة. فهو كحدائثي رفيع، يبدو كما لو أنّه يشاطر إليوت وبروست، على سبيل المثال، بعض الصفات مما يناقضه كلّ ما قاله فعلياً عن نفسه وعن أعماله. فـ «واقع التجربة»، كما قال، هو ما أراد أن يغيّره بوصفه كاتباً إيرلندياً، وليس غياب هذا الواقع أو اجتنابه. ولقد كانت أهالي دبلن بمثابة الفصل الأول في «تحرر شعبي الروحي». ولا حاجة لتذكير أحد بأنّ فرار ستيفن ديدالوس من الكنيسة، والعائلة، والوطن قد كان من أجل خلق الحرية وخوض التجربة. غير أنّنا ندين بهذه القراءة لجويس إلى جيلٍ جديدٍ من النقاد الإيرلنديين - شيموس دين، إيملر نولان، ديكليين كيبرد، ديفيد لويد، توم بولين، لوك غيبنز، وسواهم - ممّن يرون أنّ تجربة الكولونيالية المباشرة، والمذلة، والمُفَقِّرة، وليس تجربة الحدائث الرفيعة، هي المهمة. ومثل هذا التعديل في المنظور يوازي التعديل النسويّ حيث يتمّ تحدّي الإجماع والمركزية على نحوٍ مباشر وفوري من خلال تجارب قد تبدو هامشية لكنّها تحمل شحنتها الخاصة من الإلحاح الذي لم يعد بالإمكان إنكاره، سواءً لأنّه ليس فنّاً ذكرياً أو لأنّه ليس فنّاً أوروبياً رفيعاً متوضّعاً على مسافات متعددة بعيداً عن خساسات الحياة العادية الواضحة.

وفي حالتها فقد وجدت نفسي مشدوداً منذ مرحلة مبكرة تماماً إلى كتاب مثل كونراد، وميرلوبونتي، وسيوران، وهيكو، ممن كانوا تقنيي النظام الأرفع الفعليين لكنهم كانوا شذاً في وقوفهم بعيداً عن التيارات السائدة في زمنهم، وفي كونهم شهوداً قلقين ومبكرين على هذه التيارات. فلقد كان هؤلاء، فيما خلا ميرلوبونتي، خوارج توصلوا إلى تبصّراتهم بأكلاف باهظة وهم يقارعون تأثيرات الظروف الطاغية في بعض الأحيان بل المهذّدة التي لم يمكنهم أن يتجاهلوها أو يتملصوا منها. كما لم يمكنهم أن يفرّوا إلى رأس بحري بعيدٍ عن ذلك العنصر المزعج فيما دعوته بالديوية. وهكذا كان أن ميرلوبونتي هو الذي لفت انتباهي بوصفه يقدّم أفضل فهم لمأزق واقع دون مطلقات، ولغة بوصفها تركيباً من لحظات تُجرّب أو تُعاش على نحو متواصل، وللعقل كما يتجسّد على نحوٍ لا يراء منه في أشياء حيث «لا نرى أبداً أفكارنا أو حريتنا وجهاً لوجه» على الرغم من كلّ جهودنا. وإلى هذا، فإنّ عظمة هيكو لم تقتصر بالنسبة لي على تبصّراته المدهشة في العلاقة المتبادلة بين تاريخ ما صنعتها الكائنات البشرية والمعرفة التي تحملها عنه هذه الكائنات لأنّها صنعتها، بل تعدّت ذلك إلى عاداته المزمّنة كفقيه لغوي في ردّ الكلمات إلى الواقع المادي المضطرب الذي تتبعث منه الكلمات بالضرورة، نظراً لاستعمالاتها البشرية. أما «آثار الفكر الخالد الباقية» فهي بالنسبة لفيكو مظاهر مضلّلة ينبغي ردها إلى اقتران أجساد الرجال والنساء الأبطال.

وبقراءة مؤرّخين مثل هايدن وايت أو الفيلسوف ريتشارد رورتي، يجد المرء نفسه وهو يعلّق قائلاً إنّ عقولاً لم يزعجها ما في الحرب، أو التطهير العرقي، أو الهجرة القسرية، أو الانخلاع الشقيّ من تجربةٍ منقّصة مباشرة، وعقولاً متخفّفة من هذه التجربة، وحدها التي تستطيع أن تصوغ مثل هذه النظريات التي يصوغانها. لا، ما أريد قوله هو أنّ ما يعبر عنه مستخدمٌ لغةٍ ما لا يقتصر على ضغط مستخدمٍ هذه اللغة الآخرين، كما هو الحال عند رورتي، أي لا يقتصر على إقامة حوارٍ مع فلاسفةٍ آخرين لا يكون فيه التحقق من جملةٍ معينةٍ سوى جملةٍ أخرى، بل يتعدّى ذلك إلى الضغوط المرعبة في بعض الأحيان التي تحوّل حتى الجمل الأشدّ رتابة وعادية إلى قوة مهذّدة ومفعمة بالاضطراب على السواء. وعلى سبيل المثال، فإنّ كتابة كونراد تحمل قلق كاتبها الوجودي سواء على سطحها أو في الشروط التي تبدو كما لو أنّها لا تتي تصفها: مثلاً،

فكرة «موت تدلُّ عليه عيون لا تُبدي ارتكاساً أو استجابة»، في قصة «إيمي فوستر». أو في حالة أدورنو، أطروحة أن «الأوطان مؤقتة على الدوام» بالنسبة للشخص المُقتلَع.

ثمة ثغرة أخرى في البناء الشكلاني للغة والأدب أهدتتها التجربة التاريخية الإثنية والأقلمية، التي فتحت الأدب في الأعمال التي أنجزها كتّاب أفارقة - أميركيون وآسيويون - أميركيون، وأميركيون من أبناء البلد على دعاوى الشهادات الفجة الخام إنّما التي يصعب صرف النظر عنها بحجة أنّها ليست مهمة. ومن المهمّ كثيراً أن نتذكّر أنّه قبل أن تغدو دعاوى الشهادة محطّ هجوم روبرت هيوز ومحاكاته الساخرة واصفاً إيّاها بأنّها «ثقافة الشكوى»، كانت ولا تزال في كثير من الحالات أبعد ما تكون عن تلك القائمة من اللغات المنسوبة إلى الثقافة «الرفيعة» (أي الأوروبية). كما أنّها لم تكن في العمق وصفاً للمشاريع الانعزالية شأن العقائد المركزية الإفريقية الجامدة التي انتقدها هيوز بعنف شديد. فحين ننظر في التاريخ الذي تُعاد روايته في عمل ريتشارد سلوتكن التجدد من خلال العنف أو في ذلك الخطّ من الكتابة الممتدّ من فريدريك دوغلاس إلى و. إ. ب. دويوا وزورا نل هرسطن ومن ثمّ في الأعمال النقدية لتوني موريسون، وهوسطن بيكر، وهنري لويس غيتس، نجد سجلات بالغة الإقناع والفصاحة وُضِعَتْ من أجل التمام الشمل والتذكّر، وليس فقط من أجل إبراز تجارب تاريخية حاسمة أو ترميزها.

غير أنّ من الخطأ أن نزعّم أنّ كلاً من النقد النسوي وما يُدعى بالنقد الإثني لم يستلما أبداً إما إلى الشكلانية أو إلى ضربٍ من الإقصائية الباطنية المُثقلّة بالرطانة. لقد فعلا ولا يزالان، لكنّ ما استقطب إليهما القراء والممارسين هو في المقام الأول قدرتهما على إقامة تكامل بين التجارب والنقاشات الأدبية التي لطالما تخلّت عن تلك التجارب دون أن تعترف بها. وتتجلّى هذه الدفعة التكاملية بأروع وأدقّ شكلٍ لها في عمل توني موريسون *اللعب في الظلام: البياض والخيال الأدبي*. فما يحفز كتاب موريسون ليس الغضب بل البهجة، فضلاً عمّا تعرفه «عن الطرائق التي يحوّل بها الكتاب أوجهاً من خلفيتهم الاجتماعية إلى أوجهٍ من اللغة» (٤). والتشديد في كلّ كتابها ليس على أوجه اللغة بل على الخلفية الاجتماعية التي تولّد التواءات وتشوّهاتٍ في اللغة؛ وهذا المبدأ الاجتماعي هو ما يوفّر لها البروز والتفوّق في إبداع الأدب. ففي

الأدب الأميركي «كثيراً ما تكرر ذلك السعي إلى التحدّث عن (حضور الأفارقة)... بمفرداتٍ أريد لها أن تموّه الموضوع. ومع أن هذا السعي لم يحالفه النجاح على طول الخطّ، ومع أن التمويه لم يكن مقصوداً على الإطلاق لدى كثير من الكتاب، إلا أن النتيجة كانت سرداً سيّداً راح يتكلم باسم الأفارقة وذريّتهم، أو عنهم. فسرد المشرّع لم يستطع أن يتعايش مع استجابةٍ أو ردّ من الشخص الأفريقي» (٥٠).

ويمكن التقاط الدراما التي تنطوي عليها تهمة موريسون أفضل التقاط في تناولها لصور البياض العقابيّ في الأدب الأميركي - مثل آرثر غوردن بيم عند إدغار آلن بو وموبي ديك عند هيرمان ميلقل - والتي تبدو، كما تقول، على أنّها «تعمل عملها بوصفها تزيّفاً للظلّ الذي يرافق هذا البياض وبوصفها تأملاً في هذا الظلّ في الوقت ذاته، أي في ذلك الحضور المعتم والمقيم الذي يثير الخوف والتوق في قلوب الأدب الأميركي ونصوصه» (٣٣). ونذكر أنّ الأليغورية<sup>(١)</sup> عند بول دي مان يتعبها غيابٌ وأسبقيّةٌ تجرّيةٌ مقصاةٌ عن الأدب، وهذا ما يؤدّي، كما يتابع دي مان، إلى معضلة نقدية بالنسبة للمؤلّفين الذين لا يحوزون وسائل واضحة لمعالجة الإقصاء أو التعامل معه. والإقصاء بالنسبة لموريسون مخفق في النهاية، ويُسْتَمَدُّ من تجربة اجتماعية وتاريخية يقوم دورها، كناقدة وقارئة، على لمّ شملها، وإعادة نقشها، وإعادة تحديدها. أمّا عدم حاجة هذا الدور إلى الهجوم على الأدب بوصفه أدباً، وعدم قيامه بمثل هذا الهجوم في حقيقة الأمر، فهو جزء من فضيلته الاستثنائية. فموريسون لا تلجأ أيّ لجوء عاطفي إلى أدب آخر، ربما يكون أصوب تمثيلاً، كما أنّها لا تلجأ أيضاً إلى جنس محلي شعبي، أو دون الأدبي. وما تناقشه هو أمثلة من السرد السيّد، أعمال لبو، ومارك توين، وهمنغواي، وكاثر، ممّن حظوا بأهميتهم على أسس جمالية وتاريخية وبطريقة ليست ترهيبية ولا انتقامية.

لقد غدا كثير من القراء وطلّاب الأدب المحترفين في إنجلترا وأميركا معتادين أشدّ الاعتياد على المصطلحات الفقيرة في جدال حول المُعْتَمَد يكاد أن يكون إيديولوجياً

١ - الأليغورية، allegory، هي الأمثلة الرمزية أو المجازية. وهذا المصطلح يوناني الأصل ويعني «التكلم على نحوٍ آخر». والأليغورية، كقاعدة عامة، هي قصة شعرية أو نثرية لها معنى مزدوج: معنى أول سطحي، ومعنى آخر ثانوي أو تحت السطح. ولذا فهي قصة تمكن قراءتها، ويمكن فهمها وتاويلها على مستويين وربما أكثر.

خالصاً، بل وكاريكاتورياً، لدرجة أنهم نسوا أنّ قراءات كتلك التي تقدّمها توني موريسون هي، في حقيقة الأمر، المُعْتَدِ التاريخي. فمعركة الكتب، والجدال حول النقد الرفيع، وحول معنى فقه اللغة (كما خيضت بين ولياموفيتز ونييتشه)، وسوى ذلك الكثير من الخلافات حول المُعْتَمَد كانت على الدوام بمثابة السوابق ووضعت المعيار لنقاش حيويّ، وغير أكاديمي، وحياتي واقعي حول المُعْتَمَد، وحول الكيفية التي ينبغي، أو يمكن، أن تُقرأ بها الكتب العظيمة لاستخدامها الفعلي في الحياة الفعلية. ولقد كان من سوء الحظّ، باعتقادي، أنّ غياب الحسّ التاريخي الذي يكاد أن يكون غياباً مطلقاً قد أتاح للروح الحسيرة، المحكومة بالإعلام والمال في إدارتي ريفان وتاتشر أن تكبح لفترةٍ طويلةٍ جداً نقاشاتٍ لا تكمن أهميّتها الحقّة في أنّها تناولت الكيفية التي يتمّ بها تدبّر قوائم القراءة وتنظيم متطلبات المنهاج بل في تناولها كيفية التقاط التجربة الواقعية لجماعات كبيرة من البشر، وكيفية شرحها، وإعادة تأويلها، وإعادة اكتشافها في الأعمال الأدبية والفلسفية العظيمة. كأنّ لتلك العبارات المضلّة والمبتذلة مثل التصويب السياسي، أو التعددية الثقافية، أو قولة وليم بنيت المتباهية «فلنطالب بميراث» أية علاقة فعلية بذلك الضرب من الأشياء التي تتحدّث عنها توني موريسون! بالطبع لا.

وهذا ما يصل بي إلى المقاربة المهمة الثالثة التي تمثّل دافعها وأثرها في الحدّ من السيطرة الشكلانية على دراسة الأدب لصالح مقاربات قائمة على استعادة التجربة التاريخية التي أسّسها وتمثيلها وأقصيت إلى حدّ بعيد من المُعْتَمَد السائد وكذلك من نقده. وما يمنح مفهوماً مثل «المعتمد السائد» وضوحاً خاصاً ومنزلة خاصة هو، بالطبع، ذلك النوع من السلطة الاجتماعية التي تلعب دوراً حاسماً في حياة أمة من الأمم. وهذا ما كان واضحاً تماماً في الجدالات حول الهوية الإثنية سواء في الولايات المتحدة أم خارجها، خلال السنوات القليلة الماضية حين بدا للمراقبين من ذوي الفكر الثاقب أنّ ما هو موضع رهان لا يمكن الإحاطة به من خلال شيء بلا أهمية مثل قائمة القراءات في المدرسة؛ فما بدا مهدداً هو صورة أميركا ذاتها، وتماسك مجتمعتها. وهذا الخوف يقع في القلب من كتاب آرثر شليزنغر فصم عرى أميركا: فدفع دعاوى الأقليات والجنسيات الأخرى إلى اللباب الأساسي من التاريخ الأميركي (وإنّ كان هذا التاريخ، في النهاية، تاريخ مهاجرين وشتات) يعني إزاحة السلطة التقليدية لصالح سلطة جديدة ربما تكون نكدة.

ومن ثمّ فإنّ هذا الإحساس بهوية مفروضة، ودائمة الثبات لم يكن في أي وقت مضى أشدّ قوة منه في المرحلة الممتدة منذ القرن التاسع عشر، الذي يتمثّل الإرث الذي خلفه لدى الخطابات الثقافية والسياسية المعاصرة التي أناقشها في الإحساس العميق، والمحصّن في حقيقة الأمر، بهوية قومية تظهر فعلياً لأول مرة على مستوى عالمي بسبب من الإمبريالية التي تحرّض الأعراق، والمجتمعات، والثقافات ضدّ (أو للسيطرة على) بعضها بعضاً. وكما يقول إريك هوبسباوم، فإنّ «الحقيقة الكبرى بشأن القرن التاسع عشر هي خلق اقتصاد عالمي واحد، يبلغ باضطراد إلى أقصى زوايا العالم، وشبكة كثيفة على نحوٍ متزايد من التعاملات الاقتصادية، والاتصالات وحركة السلع، والأموال، والبشر تربط البلدان المتطورة مع بعضها بعضاً وكذلك مع البلدان المتخلفة» (عصر الأمبراطورية، ٦٢).

وطوال عصر الأمبراطورية ساد انقسامٌ صارمٌ بين المستعمرين الأوروبيين والشعوب المستعمرة غير الأوروبية؛ انقسامٌ كانت له، على الرغم من ملايين التعاملات التي أُتيحت عبره، لازِمته الثقافية ذات الأهمية الاستثنائية، ذلك أنّه حافظ في الجوهر على تراتبية اجتماعية وثقافية صارمة بين البيض وغير البيض، بين أفراد العرق المسيطر وأفراد العرق الخاضع. وهذا اللاتناظر في القوة هو ما وصفه فانون بأنّه مانوية الحكم الكولونيالي وهو ما تفحصتُ مفاعيله الثقافية العميقة في الاستشراق والثقافة والإمبريالية.

وقولنا إنّ الإمبريالية قد بلغت بكامل مفهوم الهوية القومية، في أميركا كما في سواها، درجة جديدة من الانشجان بالتنازع والتخاصم ليس تلك الصيغة البسيطة أكثر مما ينبغي. فما يفعل فعله داخل ثقافة القوى المستعمرة لا يقتصر على خطاب العظمة القومية الجديد بل يتعدّاه إلى خطاب المقاومة القومية<sup>(١)</sup> الذي تطور ضمن ثقافة الشعب المستعمّر. فأن نفكّر في البلاغة الفرنسية الخاصة بالـ *mission civilisatrice*<sup>(٢)</sup> وما يقابلها من بلاغة الزنوجة والجامعة الأفريقية يعني أن نقيس مقدار العمق الذي اختُبرت به الهويات الثقافية ومدى الخطورة القاتلة الذي بلغته مع منتصف القرن العشرين. وهو ما ينطبق على التفكير في القدر الواضح، والعقائد الأميركية اللاتينية

١ - تعني كلمة «Nation»، كلاً من «الأمة» و«الوطن» وتشير كلمة «National» إلى كلٍّ من «قومي» و«وطني»، وسوف أستخدم في هذه الترجمة الخيارين بحسب السياق.

٢ - بالفرنسية في النصّ الأصلي: الرسالة الحضارية.

الكثيرة عن الأصالة المحلية. وعلى أثر تفكك الأمبراطوريات الكلاسيكية بعد الحرب العالمية الثانية، وعلى أثر الحروب الكولونيلية وما رافق زوال الاستعمار من عصيانات جماعية مسلحة، فإنّ متطلبات الهوية القومية والثقافية لم تقلّ بل ازدادت. فالهوية القومية (بل ما هو أقلّ منها في كثير من الأحيان) غدت برنامج كثير من البلدان المستقلة حديثاً في العالم الثالث، والتي احتاجت إلى وجود خطّ جوي، وسلك دبلوماسي، وإلى جيش (بالطبع) للدفاع عنها في وجه الفقر، والمرض، والجوع. أمّا في الولايات المتحدة، فقد جاءت مرحلة ما بعد الحرب بالحرب الباردة وكذلك، وهو الأمر الذي كثيراً ما يفوت الملاحظة، باضطلاع الولايات المتحدة، والاتحاد السوفياتي، القوة العظمى المقابلة لها، بالأدوار التي سبق لبريطانيا وفرنسا أن لعبتها.

لقد افتُرض أنّ القرن العشرين كان القرن الأميركي، ولعلّه كان كذلك فعلاً، على الرغم من أنّه لا يزال من المبكر كثيراً أن نتنبأ بشأن هذا القرن. ولاشكّ أنّ المغامرات الكبيرة ما وراء البحار كالحرب في الفيتنام وعملية عاصفة الصحراء قد شكّلت فارقاً بالنسبة للإحساس المتزايد أكثر فأكثر، والإشكالي، بالهوية الثقافية الأميركية. بيد أنّه لاشكّ أيضاً أنّ ظهور معارضة الأمبراطوريات السابقة قد كانت له عواقبه فيما يتعلّق بالمعارك على الهوية في جميع أرجاء الأرض، على الرغم مما نجده الآن من وعي معولم مرهق استبدّ بالمتقنين عند «نهاية التاريخ». إلّا أنّ افتقارهم للطاقة ليس القصة الوحيدة.

في الثمانينيات من القرن العشرين، حين اقترح الطلاب والكلية في ستانفورد، على سبيل المثال، أن يكون فانون واحداً من مفردات قائمة القراءة في العلوم الإنسانية، ساد الشعور بأنّ انخراط فانون في الخمسينيات في صفوف جبهة التحرير الوطني الجزائرية ضدّ الاستعمار الفرنسي هو أمر يحظى بأهمية خاصة لدى الطلاب الأميركيين في الثمانينيات. لماذا؟ لأنّ أعماله تنطوي على معارضة للأمبراطورية، والأمبراطورية كانت لقباً أفلحت الولايات المتحدة على نحوٍ أكيد في التوصل إليه. وعلاوةً على ذلك - وهذا، باعتقادي، سببٌ أشدّ إثارة بين أسباب الاهتمام بفانون - فإنّ كتاباً مثل فانون، من بينهم س. ل. ر. جيمس، و. إ. ب. دوباو، وولتر رودني، إيميه سيزار، وخوسيه مارتى كانوا بمثابة مسار فكري فريد: فقد كانوا كتاباً وناشطين ذوي نسب فكري متروبولي تماماً، لكنّ أعمالهم اتّسمت بتقديمها وعياً بديلاً لذلك الوعي



السائد، أو الأرثوذكسي، أو المؤسساتي المنتشر في أوروبا والولايات المتحدة. ولقد كان لمدينة مثل نيويورك، التي تعجُّ بالمهاجرين و«الغريباء» غير المتكفين، مكانةً مشرفةً في هذا التاريخ حيث آوت على وجه التحديد ذلك البديل الفكري الذي يقف على طرف نقيض مع المكانة شبه الطاغية التي تحتلها المدينة كمركز للرأسمال العالمي.

وتشكّل معارضة الأمبراطورية ملمحاً بالغ الأهمية في أعماله التي تلت الاستشراق مما يجعلها بحاجة إلى شيء من الإحكام والضبط التاريخي. وأحسب أنّ من الممكن القول إنّ ظهور الأحزاب القومية وأحزاب الاستقلال في أرجاء العالم الثالث، وفي البلدان التي سبق أن استقلّت في أميركا الشمالية والجنوبية، منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى فترة ما بين الحربين كان بمثابة ردّ قوي على سيطرة الغرب الثقافية والسياسية. هذا هو العالم الذي ترعرعت فيه كُتّاب عربي. حيث التزم كثير من الأحزاب الإفريقية الجامعة، والآسيوية الجامعة، والعربية الجامعة لا بتحقيق الاستقلال السياسي وحسب وإنما أيضاً بتلبية الحاجة إلى معنى جديد، ومتجدّد ومعمّق للهوية الثقافية المستقلّة. واعتقادي أنّ كثيراً من هذه المساعي (إنّ لم يكن كلّها) قد نُظِرَ إليها على أنّها تحقيق مكانةٍ في الثقافة العالمية لتلك الهويات الثقافية الجديدة التي قُمِعَتْ وأقصيت في السابق. فقد رأى سيزار ودوبوا، على سبيل المثال، أنّ مسؤولية الفكر العنصري واضطهاد الإنسان الأسود تقع على عاتق أوجهٍ في الثقافة البيضاء أو الأوروبية السائدة، لكنّهما لم يقصدا بأي حال من الأحوال أنّ جميع البيض والأوروبيين، أو أنّ جميع الثقافة البيضاء والأوروبية، ينبغي أن تكون أيلولتهم إلى الرفض والنبذ. فمن الواجب أن يكون ثمة ضروب حذرة من التمييز بين التحرّر من جهة أولى، وبين ضُرب من العنصرية المعكوسة، التي يتمّ فيها نسخ نظريات التمييز العنصري الخبيثة بصورة معكوسة (كراهية السود للبيض وتمييزهم ضدهم) في القومية السوداء الجديدة والبارزغة. ولقد تولّى طاغور في الهند بكلّ شرف ونبل أمر انتقاد القومية على ما تشتمل عليه من القوة السلبية والاستياء الوافرين.

من المؤكّد أنّ القومية المناهضة للإمبريالية قد انطوت على قدرٍ كبير من المحلية والفكر الانعزالي العنيف. والمضحك المبكي أكثر من ذلك هو أنّ بعض المثقفين الذين

سبق أن اتَّخذوا موقفاً نقدياً حيال القومية الانعزالية في حركاتهم التحررية غدوا لاحقاً من أعتى دعاة النزعة المحلية وأكثرهم نشاطاً، أولئك الذين راحوا يلحون بصورةٍ غير نقدية على أهمية الانتماء إلى الجماعة «الحقّة»، وبذا لم يكونوا غرباء ولا منضوين. هكذا يهاجم الكاتب النيجيري المشهور وول سوينكا زنوجة سنفور في أوائل الستينيات من القرن العشرين - يهاجمها بألمية وسعة حيلة على انهزاميتها، وعلى تنازلاتها الضمنية للمركزية الإثنية الأوروبية وفكر التفوق العنصري - غير أنّه بعد ثلاثين سنة، وفي صحيفته الخاصة ترانزیشن، راح يهاجم المنظر السياسي الكيني المعروف علي مازروي لأنّه ليس إفريقيّاً «نقيّاً» بما فيه الكفاية. ومثل هذه الانحرافات مألوفة ومتكرّرة الحدوث كثيراً، خاصة مع تسويد صفحة الثقافات المحلية وغير الأوروبية المتواصلة في أواخر القرن العشرين. غير أنّ ما ميّز الحركات الثقافية التحررية العظيمة التي وقفت ضدّ الإمبريالية الغربية هو أنّها أرادت التحرّر ضمن عالم الخطاب ذاته الذي تسكنه الثقافة الغربية. وكما يقول سيزار في قصيدته الأعظم (في عبارة كرّرها سي. ل. ر. جيمس وأعاد تكرارها)، فإنّه «ليس لعرقٍ أن يحتكر الجمال، أو الذكاء، أو القوة، وثمة متنسّع للجميع في موعد الفتح».

فرضت الإمبريالية على من سيطرت عليهم تجربة تاريخيةً تمثّلت بكلّ من الإخضاع والإقصاء؛ ولذا قُصِدَ من المقاومة الوطنية وإزالة الاستعمار كتجربة تاريخية أن تحقّق التحرّر والتّثام الشمل. ومعظم ما سار على نهجٍ خاطئٍ في تطور القومية اللاحق كان نتيجة مباشرة إنّما لنسيان هذه المعادلة المستتيرة أو لاطّراحها، غير أنّ هذه حكاية أخرى حاولت أن أتبعها في مقالات هذا الكتاب التالية المعنية بسياسات المعرفة. لكن من الضروري أن أضيف شيئاً آخر إلى سرد التحرّر الذي يشغلني هنا: فبقدر ما كان التحرّر هو المعني، كانت فكرة التجربة التاريخية ذاتها منطويةً على إقرار بأنّ كلاً من الشعوب المسيطرة والتابعة في الإمبريالية تتقاسم عملياً ذات العالم العلماني على نحوٍ يتعدّر اختزاله. وإذا ما كان الأمر كذلك، فإنّه ليس ثمة سوى فضاء ثقافي عالمي واحد، ملكية مشتركة للجنس البشري بأجمعه، وكذلك لغة كونية من الحقوق والمثُل، يُشَنُّ فيهما النضال من أجل التحرّر والتّثام الشمل. وهذا الإقرار كان إلى حدٍّ ما يعكس الواقع القومي، أي أنّك كسنغالي أو هندي إذا ما تعلّمت في ظلّ الإمبريالية، فإنّ الثقافة

الإنجليزية أو الفرنسية ستكون بالضرورة جزءاً من عالمك. هكذا كانت لغة سيزار، ومفرداته المفاهيمية، وقيمه في كتابه *مقالة في الكولونيالية* هي لغة، ومفردات، وقيم فولتير وماركس؛ وكانت الغاية من مناظرته هي إنقاذ أفكارهما التحررية من ضروب الإفساد التي فرضتها الأمبراطورية على أبناء البلد الهنود الغربيين الفقراء. فأن تقرأ وتوَّوُلْ كان يعني أن تقرأ باللغة الفرنسية (وسواها من اللغات) من أجل التحرر والثام الشمل. ولم يَعْنِ أن ترفض روائع الثقافة «الغربية» إلى جانب لغة البيروقراطية الكولونيالية التي زعمت أنها تمثل هذه الروائع، والتي أُجْبِرَتْ على الرحيل في النهاية. ولم يَعْنِ أيضاً ابتداءً رطانة خاصة لا يستخدمها إلا «أبناء البلد». فإذا ما كانت ممارسات الإنسانية الغربية ونفاقاتها قد سوّدت صفحاتها، فإن هذه الممارسات والنفاقات بحاجة لأن تُفْضَحَ، بحيث تتم تادية إنسانية أشدّ كونية ويتمّ تعلّمها.

لقد استغرقت كلّ هذا الوقت في رسم الخطوط العريضة لهذا التاريخ هائل الخصوبة لأنّه الخلفية العامة لكثير من مقالات هذا الكتاب، التي استمدتها من ترحالي الخاص وكذلك من أعمالٍ أُنجِزَتْ في إنجلترا، وإيرلندا، وإفريقيا، والهند، والكاربيبي والشرق الأوسط. أمّا الجدلّات الصاخبة التي تحتدم الآن حول الدراسات ما بعد الكولونيالية والإفريقية - الأميركية، فضلاً عن النسوية الراديكالية التي تركّز أساساً على النساء غير البيضات، فتعتّم في بعض الأحيان على ينبوع الأمل، والكرم، والشجاعة الذي استمدت منه في الأصل تلك المقاربات. وإذ يقرأ المرء دوباوا، على سبيل المثال، فإنّ بمقدوره أن يسمع في نبراته، قبل كلّ شيء، صوت مؤوّل يعود جزء من الفضل في تشكيل لغته وحساسيته إلى الشعراء والروائيين الأوروبيين والأميركيين العظماء، الذين يقتصر بعض أتباعهم الإيديولوجيين المحدثين على التأكيد لسوء الحظ على ما لدى كتابهم المفضّلين من جوانب رسمية وربما سلطوية نسبياً، ويستخفّون بما في هذا الشعر أو النثر مما أمكن، أو يمكن تأويله على أنّه هرطوقي، وهذّام، ونقيض. غير أنّ بمقدور المرء، ثانياً، وبذات القدر من الأهمية، أن يتعلّم من تأويلات مثل تأويلات دوباوا، وتوني موريسون، وسي. ل. ر. جيمس رؤية ما في المُعْتَمَد من بنى الشعور والموقف، والإحالة الأخرى، بنى تشهد على تورّط الكتاب الكبار ذلك التورّط الدنيوي، والناشط، والسياسي الشديد في موضوعات ذات أهمية عظيمة بالنسبة لغير

الأوروبيين؛ موضوعات مثل حدود إعادة التأهيل العقابية الكولونيالية في *آمال عظيمة*، ومآزق الإمبريالية لدى تينيسون، والعبودية والفكر العنصري لدى كارليل، والكولونيالية الصريحة لدى رسكن. ولذا فإنّ التحدي هو في إعادة القراءة وإعادة التفحص، وليس في التشويه أو الرفض.

وبعيداً عن رفض الكتاب المُعتمدين أو تجريدهم من أهليّتهم انطلاقاً من اعتبارات سياسية فجّة، فقد حاولتُ مقاربتني أن تعيد مَوْقَعَةَ الكتاب في تاريخهم الخاص، مع إلحاحٍ خاص على تلك الأوجه الهامشية الظاهرة في أعمالهم والتي اكتسبتُ شهرةً جديدةً بسبب من التجربة التاريخية الخاصة بالقراء غير الأوروبيين. وبالطبع، فإنّ ثمة نموذجاً أولياً لمثل هذا المنهج نجده في الدراسات التاريخية والثقافية الرائعة التي قدّمها إ. ب. تومسن وريموند وليامز، والتي تحظى بأهمية خاصة لديّ. وعلى سبيل المثال، فإنّ ما في كتاب وليامز الريف والمدينة من قوة إقناع لا تُقاوم مستمداً من كونه يعيد إلى أعمال الأدب والفنّ الفردية التجربة الحية التي خاضها الخاسرون في النزاع الاجتماعي، أولئك الخاسرون الذين كان وليامز أول من أشار إلى ما يلعبه غيابهم من دورٍ أساسي في بنية العمل الجمالية ومعناه. فهو بيّن، مثلاً، أنّ غياب الفلاحين المطرودين في لوحة تصوّر الأناقة الزائدة في منزل أحد الملاك هو أمرٌ تذكّر به ضمناً مشاهد القرن السابع عشر المنظّمة التي صوّرها بن جونسون في عزبة بنشرست: «مشهد قروي أفرغ من العمل والعمال القرويين؛ منظر أحراج ومياه مع مئات المناظر التي تشبّهه في الرسم والشعر الرعويين الجديدين، اللذين طُرِدَتَ منهما وقائع الإنتاج؛ فالدروب والممرات أخفتها الأشجار ببراعةٍ فنية، بحيث أمكن كبت واقعة الاتصال ذاتها وحجبها عن الأنظار؛ والأهراء والطواحين المزعجة أزيلت وغدت بمنأى عن الأنظار (سترلنغ البرجوازي، في عمل كوليمان وغيريك *زواج سرّي* كان قد «حوّل المُفسّل القديم إلى دفيئة وحوّل مصنع الجعة إلى مستتب لأشجار الصنوبر»); أمّا السبل فمفتوحة على التلال البعيدة، حيث لم تبق أية تفاصيل تقف في طريق الرؤية إلى البعيد؛ وهذا المشهد يُرى من عل، من المواقع المرتفعة الجديدة؛ النوافذ الواسعة، الشرفات، المروج؛ خطوط الرؤية المنقّاة مما يعكّرها؛ التعبير عن السيطرة والتحكّم» (١٢٥).

ليس هذا ضرراً من السخط، أو الغضب من «الثقافة الرفيعة». ووليامز ناقد عظيم بقدر ما يستند بحثه ونقده إلى آنية الرابطة التي يستطيع أن يتيبها بين العمل الأدبي العظيم والتجربة التاريخية التي تولد العمل، في جميع جوانبها المهمة ذات الصلة. ولذا فإن قراءة بنشرست جونسون تعني أن نقد حق قدره ما ينطوي عليه هذا العمل من شخصيات، وبنى، ونبرات متدققة، غير أنها تعني أيضاً أن نلتقط الطريقة التي تمكنت بها العبقرية الفردية والصراع الاجتماعي من جني كل ذلك، وتحقيقه، وبنائه. وما يخلص إليه المرء شعورياً من عمل وليامز ليس إحساساً بذكائه، أو طريقته المعقدة بمراجعته الكثيرة وبحثه الوافر، بل إحساس بقدرته على إلقاء نفسه في الماضي، وتمكّنه على هذا النحو من الإحاطة ببناء الشعورية وأعماله المشغولة بالكد والتعب بوصفها ضرراً من المخزون أو سلسلة النسب للحاضر، كما تقول عبارة لغرامشي. وهكذا ستقود مشاهد القرن الثامن عشر العظيمة وبيوت ملاًكه بعد قرن إلى «المدينة الثرية والمقسمة طبقياً» التي هي مدينة لندن: «هذه النسخة [تصوير كونان دويل لندن بوصفها ميداناً لشرلوك هولمز] من ثقافة متروبولية متأقّة ومسيطرّة فيها من الواقع ما يكفي لتعزيز فكرة تقليدية عن المدينة، بوصفها مركزاً للنور والمعرفة، إنّما الآن على نطاق لا سابق له. فالمركزية الثقافية في إنجلترا غدت في هذه الفترة، وعلى كلّ مستوى، أوضح منها في أيّ مجتمع مشابه» (٢٢٩).

أن نتكلّم على المُعتَمَد يعني أن نضم هذه السيرورة من المركزية الثقافية، والتي هي نتيجة مباشرة من نتائج الإمبريالية والعالمية التي لانزال نعيش معها اليوم. وامتياز العمل العظيم يكمن في أنّه يقع في مركز المركز وبذا يمكنه إمّا أن يمسّ أو أن يحتوي التجربة التاريخية التي تكتف الحيات الهامشية، أو المحيطية، أو الشاذة، وإن يكن بشكل مختزل أو غير مرئي إلاّ بشقّ الأنفس. أما النقد في هذه الخلفية العالمية التي نسجت خيوطها الإمبريالية فيوفّر سلسلة كاملة من الإمكانيات، خاصة إذا ما أخذنا على محمل الجدّ التجربة التاريخية في إزالة الاستعمار، مع منظوراتها القادرة وقراءاتها واسعة الحيلة كامتداد للصراع الذي ينبغي أن يكون مسموعاً، وأن يكون جزءاً مدركاً مما يدعوه ت. س. إليوت «الفرقة كلّها ترقص معاً».

لا أريد أن أفهم وكأنتي أوحى بأن على المرء أن يكون واحداً من جماعة أقلوية كانت مستعمرة في السابق أو محرومةً كيما يقوم ببحث أدبي شائق ومستند إلى أساس تاريخي. وحين تُقدّم مثل هذه الأفكار عن الامتياز الذي يتمتع به المنتمى إلى البلدان المستعمرة ينبغي أن تُرفض فوراً بوصفها ضرورياً من تأييد الإقصاءات التي ينبغي معارضتها على الدوام، وبوصفها نوعاً من العنصرية أو القومية بالحاكاة، والتي انتقدتها في هذا الكتاب سواء عند المراقبين الذين يُفترض أنهم من ذوي الامتياز أو «موضوعيين» مثل نايبول وأورويل، اللذين اشتهرا كلاهما بشفافية الأسلوب و«صدقه»، أم عند منتمين اجتماعيين مثل وولتر ليبمان. فمن الواجب إزالة التعمية والغموض عن الكتابة «الجيدة» أو الشفافة، شأن كل أسلوب، كشفاً لتورطها مع القوة التي تتيح لها أن تكون حيث هي، سواء في المركز أم في سواه.

وعلاوة على ذلك، فإنّ دراسة الأدب ليست تجريباً بل تتوضّع على نحوٍ لا سبيل إلى إنكاره أو مناقشته ضمن ثقافةٍ يؤثّر وضعها التاريخي على قدرٍ كبير مما نقوله أو نفعله، هذا إن لم يكن يحدّده. وأنا أستخدم عبارة «التجربة التاريخية» طوال الوقت لأنّ الكلمات ليست تقنية ولا باطنية بل تشير إلى انفتاحٍ بعيداً عما هو شكلي وتقني باتجاه ما هو حي، وصراعي، ومباشر، مما أعود إليه في هذه المقالات مرّة بعد مرّة. ولكنني أدرك مثل أيّ أحدٍ آخر أنّ المخاطر التي تحملها إنسانية فارغة هي مخاطر واقعية تماماً، وأنّ الاكتفاء بالتأكيد على فضائل المعايير الكلاسيكية أو الإنسانية في دراسة الأدب يعني تغذية برنامج عازم على التخلّص من أيّ ذكر للتجارب العابرة للقوميات مثل الحرب، والعبودية، والإمبريالية، والفقر، والجهل التي شوّهت وجه التاريخ، كما سوّدت صفحة الإنسانية التي ألقّت بمسؤولية هذه الشرور على عاتق السياسيين وسواهم. وآمل في كتابٍ قادمٍ عن الإنسانية في أميركا أن أطوّر هذه الفكرة وأن أثبت ما للإنسانية من أهمية متّصلة بالنسبة لعصرنا. أمّا الغرض هنا فهو أن أبيّن أنّ دراسة الأدب في الوقت الحاضر قد مضت في اتجاهين متعاكسين، ومتحيّزين على نحوٍ سخيفٍ كما أرى: أولهما، هو نحو رطانة تخصصية وتقنية تعجّ بالاستراتيجيات، والتقنيات، والامتيازات، وضروب الإقدام، التي لا يعدو كثير منها أن يكون لفظياً أو «ما بعد حديث» وبعيداً إذًا عن الانخراط في العالم. وثانيهما، هو نحو عافية زائفة باهتة،

وطائشة، أشبه بالنعامة تطلق على نفسها اسم البحث «التقليدي». ولذا فإن التجربة التاريخية، وخصوصاً تجربة الانخلاع، والنفي، والهجرة، والأمبراطورية، تفتح كلاهاتين المقاربتين على الحضور المنعش لواقع مُبَعَد أو منسيّ كان خلال المائتي سنة الماضية قد سيطر على الوجود الإنساني بطرائق لا حصر لها. وهذه التجربة العامة والخاصة هي ما يحاول ذلك النوع من النقد والبحث اللذين أقوم بهما في هذا الكتاب أن يستعيدها، ويفهمها، ويموقعها.

وينبغي أن أضيف أنني حاولت أن أعنى بالموسيقا بوصفها فرعاً غنياً وفريداً، بالنسبة لي، من فروع التجربة الجمالية. ففي هذا الكتاب عدد من المقالات إما عن موضوعات موسيقية أو تتناول الموسيقا بطرائق مرتبطة، كما أحسب، باهتماماتي الأخرى. وبوصفي امرئاً اشتمل ارتباطه الدائم بالموسيقا الكلاسيكية الغربية على الأداء، والدراسة الموسيقية، والنقد، فإنني لطلما أسفّْتُ على أنّ الثقافة الحديثة تبدو كما لو أنّها قد عزلت الموسيقا بعيداً عن بقية الفنون، فكانت النتيجة أنّ معظم المتعلّمين يسهل عليهم الكلام على السينما، أو التصوير الضوئي، أو الفنّ، أو الرقص، أو العمارة أكثر بكثير من الكلام على باخ أو شونبرغ. وعلى الرغم من الصرامة الانضباطية الاستثنائية التي تتسم بها الموسيقا، إلا أنّ قدرتها على التعدّد في الأصوات، وعلى التعبير، وعلى سلسلة كاملة من الإمكانيات الأدائية، وقدرتها الأسرة وإنّ تكن غامضة في بعض الأحيان على استبطان تاريخها الخاص، والإشارة إليه، وتخطّيه، قد أثارت انتباهي كما شحذت وعمّقت اهتماماتي الأخرى، الأشدّ دنيويةً في الظاهر. ولقد كان مثالي في هذا الضرب من التخصيب المتبادل والإشكالي على نحوٍ مدهش بين الموسيقا وأنيات التجربة العادية هو أدورنو، ذلك المثال الذي يستحيل احتداؤه لكنّ ذكاءه الموسيقي الأملّي يجعله فريداً تماماً بين مفكّري الفلسفة والثقافة في عصرنا.

وعليّ أن أختتم الآن بأن أكون أكثر تحديداً بكثير بشأن تجربتي الخاصة، والكيفية التي تتداخل فيها هذه التجربة (بصورة غير مباشرة أو متعمّدة في أغلب الحالات) مع كلّ هذا القدر مما تنطوي عليه سنوات هذا الكتاب الخمس والثلاثون. ففي غير مكان، لم أبخل على قرّائي بجملّة كبيرة من الكتابات عن قضية فلسطين، ومصير الشعب

الفلسطيني، وبالطبع عن مجموعة كاملة من السياسات المعاصرة التي اكتنفت هذا الشعب ومصيره. أمّا في هذا الكتاب، فلا تظهر فلسطين بوصفها تيمة إلاّ من حين لآخر (وليس قبل أن نقطع أكثر من نصف الطريق)، على الرّغم من أنّ تأثيرها يُحسّ قبل ذلك، غالباً بطريقة غير مفهومة وغير مصوغة إلاّ على نحو ناقص. وثمة أولاً تلك الواقعة الواضحة المتمثلة بفلسطين كمنطقة جغرافية مهمة جداً، أو مهمة إلى أبعد الحدود كما يمكن أن يقول بعضهم، فلسطين بوصفها موضوعاً للإسقاط التخيلي، والإيديولوجي، والثقافي، والديني، إنّما فلسطين بوصفها أيضاً موضع صراع دائر على السيطرة. وفي تجربتي الخاصة، كانت فلسطين متماهية على الدوام، بحزن جزئياً وبحزم جزئياً، مع الطرد والنفي، في حين أنّها بالنسبة لكثير من الآخرين تُعرّف أساساً بوصفها إسرائيل، أرض «خالية» عادت لتسير بحسب الأمر التوراتي. ففي اللباب، إذا، ثمة صراع تناقضي، لا يقبل التسوية متجسّد على الأرض.

وثمة، ثانياً، ذلك الإحساس بالنشاز الذي تولّده الغربة، والمسافة، والتشتت، وسنوات الضياع والحيرة؛ وكذلك، وبالقدر ذاته من الأهمية، ذلك الإحساس الخطير بالتعبير الذي يجعل ما يجد المقيمون «العاديون» أنّ من اليسير والطبيعي القيام به أمراً يتطلّب من المنفيّ تروياً، وجهداً مفرطين، وإنفاقاً للطاقة الفكرية في الإعادة، والتكرار، والتوكيد ممّا يقطعه الشكّ والسخرية. لقد وجدت أنّ الصعوبة الكأداء التي ينبغي التغلّب عليها هي إغراء التحوّل المعاكس، الرغبة في إيجاد منظومة جديدة، أو منطقة جديدة، أو ولاء جديد يحلّ محلّ الولاء الضائع، والتفكير بأدوية تصلح لجميع العلل وبرؤى جديدة أكملّ تذهب بالتعقيد، والاختلاف، والتناقض. في حين أنّ المهمة الحاسمة بالنسبة للمنفيّ هي في رأيي أن يظلّ متشكّكاً نوعاً ما ومحترساً على الدوام، وهذا هو الدور الذي قرنته هنا مباشرةً وفي محاضراتي في رايت (تمثيلات المثقف) بمهمة المثقف، الذي يرفض أيضاً رطانة التخصص، ومداهنات السلطة، وكذلك - وبالقدر ذاته من الأهمية - طمأنينة عدم الالتزام. فتلك المقالات التي يضمّها هذا الكتاب وتتصل بجذالات في النظرية الأدبية، والأنثروبولوجيا، والدراسات المنطقية (الاستشراق)، و، أبعد من ذلك، بمسائل لها علاقة بالسرد الصحفي أو الفني، وفنّ العزف على البيانو، والثقافة الشعبية، والأدب العربي بوجه خاص، هي مقالات تتكئ إلى النوع ذاته من الموقع الملتزم فكرياً والذي سبق أن ذكرته فيما يتعلّق بالنقد.



وما وجدتُ نفسي أفتشُ عنه في هذا العصر من سياسات الهوية الإثنية والعقائد الانفعالية المحمومة هو جماعات بديلة بزغت من تجربة النفي ولا تزال محتفظةً بِقَدْرِ كبير من ذاكرتها ومن ذاتيتها الخاصة، كما يبين على نحوٍ جميل كلُّ من جون بيرغر وجان مور، على الرغم من انطفاء الخصوصية في كلِّ ما يحيط بها. ولقد كان لفلسطين دورها في ذلك أيضاً. فلأنَّ فلسطين قريبة على نحوٍ منغص، بل وفضائحي، من تجربة الإبادة اليهودية، كان من الصعب في بعض الأحيان حتى التلفُّظ بكلمة فلسطين، نظراً لأنَّ سياساتٍ كاملةً تدعمها الدولة وتمارسها قوياً لا حصر لها كانت مكرّسةً للتثبيت من أن الاسم، وعلاوةً عليه الذاكرة والطموح - كي لا نقول شيئاً عن التشابه المريع في الغفلية والنبذ - لم يوجد، ولا يوجد، ولا يمكن أن يوجد. غير أننا في النهاية شعب متماسك، ولقد وجدتُ أنَّ ثمة معنى كونياً في التجارب التي تقف في صفِّ الحقوق الفلسطينية، سواء لأنَّ الخطاب الليبرالي المتعلِّق بحقوق الإنسان قد وقف بصمتٍ حائرٍ إزاء فلسطين، مشيحاً عنها بوجهه، على الرغم من الفصاحة البالغة التي يبديها حيال جميع الحقوق الأخرى، أم لأنَّ فلسطين تمثّل القضية المعيار لكونيةٍ حقّة في مسائل مثل الإرهاب، واللاجئين، وحقوق الإنسان، كما تمثّل ورطة أخلاقية فعلية غالباً ما يتمّ تجاوزها بسرعة إلى شتى ضروب القطع أو الجزم القومية.

بيد أنَّه لمن الخطأ حقاً أن يُقرأ هذا الكتاب على أنَّه رسالة سياسية مطوّلة. ذلك أن كثيراً من المادة الموجودة هنا تُقدِّم، على العكس من ذلك، لتقف في تعارضٍ أساسي مع السياسة، أي في ميدان الجمال، وإنَّ كان التبادل بين السياسة والجماليات (كما تشير جاكلين روز في عبارتها ذات الإيحاء المدهش «دول الاستيهام»، بإلحاحها على فكرة الدولة) لا يقتصر على كونه تبادلاً مُنتجاً جداً، بل يتعدى ذلك إلى كونه دائم الحدوث متكرراً إلى ما لانهاية. كما أنَّه مُلذُّ أيضاً. وإلّا كيف يمكن للمرء أن يُعجَب براقصاتٍ مثل تحية كاريوكا أو بنجوم سينمائيين مثل جوني (طرزان) وايسمولر إلا بوصفهم شخصيات تعبّر عن الحراك، وعن المقدرة الحرة الطليقة، اللتين لم تستغرقهما الحياة السياسية كليةً؟ غير أنَّه لمن الخداع ألاّ أعترف بأنَّ التجربة الفلسطينية تبدو بنظرةٍ ارتجاعية وكأنَّها قد أمالت اهتمامي النقدي باتجاه أشكال الوجود البعيدة عن الراحة، خاصةً المشرّدة والشتاتية، التي قُدِّر لها أن تظلَّ على مسافةٍ ما من المثوى الحقيقي الذي تجسّده

العودة إلى الوطن. وهذا ما جعل شكل المقالة يبدو لي مناسباً على نحوٍ خاص، شأني في ذلك شأن أشخاص هم بالنسبة لي أمثلة تُحتذى مثل كونراد، وفيكو، وفوكو.

وهكذا، فإنّ فلسطين، بوصفها قضية، وبوصفها تجربة جغرافية، ومحلية، وأصيلة، قد أتاحت لي ضروباً من الألفة مع الرواية المنفاوية الجذرية عند كونراد، أو مع الاستثنائية المتوحّدة لدى أشخاص مثل فوكو وميقل. غير أنّ عليّ أن أذكر أيضاً أنّ تجربتي السياسية قد اعترها تغييران كبيران في السنوات القليلة الماضية، أحدهما ناجم عن المرض الشديد، الذي اضطرني لأن أترك عالم الصراع السياسي الناشط، والآخر ناجم عن التحوّل التدريجي، والردّيء (كما أرى) لما كان حركةً للتحرير علمانية، ونقدية، وواعدة إلى كيان الضفة الغربية/غزة المحدود على نحوٍ بئس وسيء الإدارة نتيجةً لـ «عملية السلام». لقد كتبتُ الكثير عن ذلك في الصحافة فلم يعد ثمة سبب لأن أكرّر آرائي هنا. يكفي أن أقول إنّ فلسطين تلقي بظلمٍ متبدّلٍ على تلك المقالات الأخيرة في هذا الكتاب والمتعلّقة بقضايا التأويل، والتعليم، وما أدعوه «سياسات المعرفة». وما كنتُ بأيّ حالٍ من الأحوال لأسمّي نتيجةً هذا التغيّر استقالةً أو حتى انفصلاً (مما أحسب أنّي لطالما كنتُ عليه)، وإنّ كنتُ لأقول إنّ تغيّر الوضع قد عدّل إحساسي بالكيفية التي يكون بها المنظور بالمعنى النيتشوي مسألة ضرورة أكثر منه مسألة خيار. وعلى أية حال، فقد توخّيت هنا كلّ هذا القدر من التحديد والدقة بشأن تأثير فلسطين لأنني لطالما أردت أن أعترف فكرياً بأهميتها وكونيتها التي تمضي أبعد بكثير مما هو مناطقي أو محلي. ثمّ إنّنا نعلم جميعاً كيف تتعدّى شواغل مجالٍ من مجالات الحياة على البقية بصمتٍ ومن تلقاء ذاتها.

ما أراه هو أنّ بمقدور المنفى أن يولّد الضغينة والالتئاع، غير أنّ بمقدوره أيضاً أن يولّد رؤيةً حادةً وماضية. فما خلفه المرء وراءه يمكن أن يكون مثاراً للندب والتفجّع كما يمكن أن يُستخدم في توفير مجموعة مغايرة من العدسات. ولأنّ المنفى والذاكرة يسيران معاً، بالتعريف تقريباً، فإنّ ما يتذكّره المرء من الماضي والكيفية التي يتذكّره بها هو ما يحدّد كيف يرى هذا المرء إلى المستقبل. وما آمله في هذا الكتاب هو أن أوضح صحة ذلك، وأن أوهرّ لقرائي تلك اللذة ذاتها التي استمددتها من استخدام حالة المنفى في ممارسة النقد. وكذلك أن أبيّن أنّ ما من عودة إلى الماضي بلا مفارقة ساخرة، أو بلا إحساس بأنّ العودة الكاملة، أو إعادة التوطين، مستحيلة.

## حرب أهلية دائمة

منذ عشرين عاماً خلت بدا لروجيه ستيفان في كتابة صورة مغامر أن رجالاً مثل ت. إ. لورنس، وأندريه مالرو، وإرنست هون سالومون كانوا من نمط لم يعد الآن ممكناً ولا مؤثراً في عالم عهد به تماماً إلى الجموع الكبيرة. فالمغامر المتوحد الذي جسّد ضرباً خصوصياً من ميثافيزيقا الفعل وقام بتأديته خلفه المناضل السياسي. لكن سارتر خالف هذا الرأي في تقديمه لكتاب ستيفان، رافضاً أن يؤمن، كما قال، بانقسام بين المناضل التابع والمغامر ذي الأنا الطاغية. صحيح أنه لم يعد ممكناً وجود المزيد من أمثال لورنس، إلا أن المناضل المعاصر كان عليه أن يجلب فضائل المغامر إلى المهمة السياسية بربطه في شخصه بين ما دعاه سارتر بالعقل «المكوّن» (هدف سياسي صاغه حزب في قالب من الانضباط) والعقل «المكوّن» الدينامي (نشاط بشري واع لذاته، وناقد لها، بل وهدام). ومع أن هذه حلقة مفرغة، كما اعترف سارتر؛ إلا أنه في الوقت الذي تقابل فيه قوة القوة الأخرى وتبطلها في الظاهر، يبرز الإنسان، وهذا البروز يصنع الإنساني ويكرّمه على نحو يعجز عنه أيّ دور بسيط.

هذه الصيغة، بوصفها نبوءة بالمغامرين - الثوريين أمثال تشي أو ريجيس دوبريه، هي صيغة شائقة ومثيرة، على الأقل لأنها تسلّم خفية بأن السياسة ليست في النهاية

كلّ شيء. فثمة بقية إنسانية عنيدة تظلّ بعد أن يكون الدور السياسي قد امتلأ، واستمرار هذه الخاصية الغامضة والساحرة لا يزال يستحوذ على الخيال: الأمر الذي يصحّ على تشي ودوبريه. غير أننا غالباً ما نتمكّن من التوفيق لدى أمثال هؤلاء الرجال بين الكاريزما الدائمة وموقف سياسيٍ محدّدٍ أشدّ التحديد يُتَّخَذُ ويُضَحَّى من أجله، حيث تكون روح المغامر مطلوبةً على نحوٍ ما بالنسبة لذلك الضرب من البرنامج النضالي الذي يدافعون عنه. بيد أنّ ما يتّضح الآن بوفرة، بل وبصورة مربكة أيضاً، في حالة لورنس هو ما كان من شقّة واسعة بين وسائله الإنسانية الاستثنائية، سواء استُخدمت أم لا، والغايات التي بدأ أنّها تخدمها. فالسؤال الكبير بشأن لورنس هو ما الذي كان يريده؛ ذلك أنّ ما من هدف محدّد يبدو على أنّه قد كان هدفة من البداية إلى النهاية اللهم ما عدا رعاية تشكيلة واسعة من المواهب المتناقضة، وإيصالها تالياً في داخله إلى نوعٍ من الورطة والمأزق. فمغامرة الحياة كانت «مكوّنة» تماماً، بحسب مصطلح سارتر، وإن يكن من غير تخطيطٍ مكوّن. ففي سلسلة من الرسائل العميقة إلى ليونيل كورتيز في ربيع العام ١٩٢٢ أثبت لورنس، كما قال، أنّ الإنسان هو «حرب أهلية»؛ و«معنى ذلك»، كما تابع يقول، «هو أنّ الإنسان، أو الجنس البشري، كونه نمواً عضوياً طبيعياً، غير قابلٍ للتعلّم». وكان لورنس في غير مكان قد جعل هذه الاستعارة شخصيةً أكثر: فهو نفسه «حرب أهلية دائمة»؛ وحين أطلق شو في مسرحيته أصدق من أن يكون فاضلاً اسم الجندي نابوليون الكسندر تروتسكي ميك على شخصيةٍ تُحيل إلى لورنس، قصّد بذلك أن يكون بمقدور الاسم وحده أن يوصل التصور الذي مفاده أنّ هذا النموذج يشتمل على قوَى تكاد كلُّ واحدة منها أن تكون في حالة من التناقض المفرط مع الأخرى. فلا عجب إن كان لدى لورنس ذلك الرأي الغريب الذي يفيد بأنّ «الضمير لدى الأصحاء هو ساديةٌ موزونة».

أن نقول إنّ «ذهن لورنس كان مُتقلّاً»، كما في التوصيف المبتدل الذي قدّمه إرفنج هاو، يعني أن تُرخصَ ما يجعله مثيراً وشائقاً حقاً. فلورنس كان ضرباً من القوَى الحيوية المتصارعة مع بعضها بعضاً، وليس ضرباً من الفلسفة الثقيلة التي تُثقل على الحياة. وهو أفضل مثال أعرفه لشكلٍ خاصٍ إنّما متطرفٍ من أشكال الحياة: ألا وهو الشكل الفاقد للمركز. فقد جمع لورنس في داخله ميولاً كانت رفيعة التطوّر، لكنّه بدأ

عاجزاً عن دفع أحدها لأن يسيطر دوماً على البقية ويكون بمثابة المركز بالنسبة لها. وهذا أحد الأسباب التي دفعت إ. م. فورستر لأن يصفه بأنه «مصدر سرور للخبراء» - النفسانيين، أو السياسيين، أو الأخلاقيين، أو الأدبيين، أو كتّاب السيرة - الذين يحاولون جميعاً إيجاد الشيء المركزي الذي يفسّره. واعتقادي أنّ هؤلاء الخبراء، في محاولتهم الكشف عن لورنس وتثبيته في مكان ما، ولو كان مكاناً تصوّرياً، قد أغفلوا ما لاحظته فورستر بحساسية مرهفة بشأن لورنس حين كان هذا الأخير سهل المنال، في بيته الصغير في كلاودزهل حيث أمكن للورنس هناك أن «يرفض الحميمية دون أن يُفسد المودّة»:

لا أعلم إن كنتُ أنقل بهذه الملاحظات جوّ المكان، لا مبالاته السعيدة، والشعور بأنّ ما من أحد يمتلكه بوجه خاص. كانت لدى ت. إ. لورنس تلك القدرة على أن يبعث إحساساً بالتملّك لدى جميع الأصدقاء الذين كانوا يجيئون إليه. وعلى سبيل المثال، فإنّه حين جاء توماس هاردي، بعد ظهر مشمس، بدا كأنّه قد جاء في زيارة لنا جميعاً، وليس ليري مضيغه وحسب. صعد توماس هاردي والسيدة هاردي الدرج الضيق المضي إلى غرفة بنية صغيرة وهناك حلّا ضيفين علينا جميعاً. فأن تنظر إلى كلاودزهل على أنّها منزل ت. إ. يعني أن تكون عنها فكرة خاطئة. فهي لم تكن منزله، بل كانت مسكنه المؤقت، والمكان حيث وطأت قدماه الأرض لهنيهة، وارتاحتا.

استطاع لورنس أن يبتدع لنفسه مسكناً مؤقتاً في كلّ واحدٍ من النشاطات المختلفة التي مارسها. وواحدٌ من أقوى الانطباعات التي تخلفها رسائله هو ذلك القدر العظيم الذي كانت عليه مهارته في أن يبدو كما لو أنّه يقطن حقلاً كاملاً من المساعي. فنحن نراه يكتب كمستعربٍ متخصص، وكثوري، وخبيرٍ في الاستخبارات، وسياسي إمبريالي، وأركيولوجي كلاسيكي، وباحث كلاسيكي، وتكتيكي ورجل إدارة عسكري، وناقد اجتماعي، وناقد أدبي، ومؤرّخ، وفوق كلّ ذلك ككاتبٍ تتنابه كتابته وتتعقّبه. وكان يجد في كلّ واحدٍ من هذه الأشياء مسكناً مؤقتاً، لكنّه لم يرتح تماماً في أيّ منها ولم

يتملك تماماً أيّاً منها؛ بل إن الأمر يصل بـ ر. ب. بلا كمور حدّ القول إنّ «لورنس لم ينتج أبداً آية شخصية، بما في ذلك شخصيته».

يتمثّل واحدٌ من سُبُل معالجة المشكلة التي طرحتها أعلاه (ما الذي كان يريده لورنس؟) في محاولة أن نقرّر أين وقع لورنس كظاهرة. وآخر جهد سار في هذا السبيل هو جهدٌ يفشي رسالته ويصرّح بها منذ العنوان\* - كأنما ليوحي بأنّ من الممكن تثبيت لورنس هناك، في حيواته السرية - وبعد أن «يكشف» بنثرٍ خالٍ من الأسلوب سلسلةً من الأسرار المثيرة في الغالب (معظمها كان قد تمّ التلميح إليه، بل وكشفه، في أعمال أخرى عن لورنس)، يختم بلا طائل باقتباس النقش المكتوب على ضريح لورنس. والحال، أن نايتلي وسيمسن (على الرغم من صغر سنّهما) هما ذروة ما يقارب الخمسين عاماً من لعبة مطاردة لورنس. غير أنّهما يتميّزان عن سواهما في أنّ الخدمات البحثية المهيبة في اللندن صندى تايمز قد وُضعت في متناولهما: فما من حجر إلاّ وقُتس تحتها، والوثائق التي يوردانها تُطَبَع لأول مرة، والمقابلات أُجريت في مناطق بعيدة جداً. وثمة حشد غفير من الكليشيات الصحفية في تهنئة النفس، وحلّ المشكلة، وعمل البوليس السري الذي لا يكلّ. غير أنّهما كنفسانيين مختصّين بلورنس، أو كناقدين أدبيين، لا يبدآن بالوجود، بحسب التقويم القاسي الذي قوّم به ليفيز سي. ب. سنو. أما سياساتهما فلا بدّ أن تكون مريكة بالنسبة لهما شأنها بالنسبة لي.

ما الذي قدّمه إذاً؟ شيئان: أولهما، إطلاقةً على المدى الدقيق لتورط لورنس في سلسلة من ضروب التعامل والنفاق الإمبريالي مع الشرق الأدنى، وثانيهما، وصف طقس الجلد المتعمّد الذي ابتدعه لورنس بعد فترة وجيزة من تخلّصه من أغلال المغامرات العربية. والأول من بين هذين الإسهامين بسهب في توثيق نفاق القوى الأوروبية، وتغطرسها، وكليبتها حين تتعامل مع «المنطقة السمراء»: لقد ملأنتني بالفضب العاجز تلك التسترات البريطانية والفرنسية التي يكشفها المؤلفان حيث تشكّل خلفية للكارثة

---

Phillip Knightley and Colin Simpson, *The Secret Lives of Lawrence of Arabia* (New - York: Mc Graw-Hill, 1970).

(فيليب نايتلي وكولن سيمسن، حيوات لورنس العرب السرية).

اليومية الجارية اليوم في الشرق الأدنى. فما يكتفيان بتسجيله، يسجلانه جيداً. أما بشأن الطبيعة الدقيقة للدور الذي لعبه لورنس والدوافع التي تقف وراءه، فهما لا يقدمان ما يرضي. فلورنس، بوصفه أولاً ذاك الإمبريالي الذي درّبه د. ج. هوغارت في أكسفورد على الحيل الحربية والعلوم العسكرية، كان واحداً من أعضاء النسخة الإمبريالية من رُسُل كيمبرج<sup>(١)</sup>. وبوصفه تكتيكياً ووسيطاً في التحالف الإنجليزي - العربي الذي بدأ في عام ١٩١٦، لعب دوراً هاماً وحاسماً (ثمة رواية عربية مخالفة، يوضحها بشكل جيد سليمان موسى في كتابه ت. / لورنس: وجهة نظر عربية، أو أكسفورد، ١٩٦٧، تصور لورنس كما صورّه ريتشارد ألدينغتون؛ أي كشخص كذاب ودعيّ بارع). والأمر الذي يجب التأكيد عليه هو أنّ لورنس كان مفيداً في إيصال العرب إلى موقعٍ أمكن فيه تعيينهم قومياً ثمّ التأمّر عليهم من قِبَل الحلف الفرنسي - البريطاني. غير أنّ لورنس أقسم عندها بطريقته الخاصة على أن يترك الأمر كلّهُ: فهو لم يستطع أن يتحمّل النتيجة، أو الحلّ، اللذين انتهى إليهما عمله. والحقيقة أنّ لورنس لم تكن لديه أية سياسات يمكن الكلام عليها: كان لديه إحساس دقيق عجيب بالأماكن والأشخاص، وخاصةً بالعرب وبلاد العرب. وكان، علاوةً على ذلك، يكره الفرنسيين كرهاً منافياً للعقل، ويعي القوى المبهمة، المتقلّبة من حوله. أما حين كان الأمر يتعلّق بمعنى عمله مع العرب - بعد أن انتهى كلّ هذا العمل - فلم يكن بمقدوره إلّا أن يُجمِل ذلك على نحوٍ مجازي وتخيلي. فهذا هو يقول في الفصل الافتتاحي الممنوع من اعمدة الحكمة السبعة:

ليس التاريخ في هذه الصفحات تاريخ الحركة العربية، بل تاريخي فيها. فهو رواية الحياة اليومية، والحوادث العادية، والشعب البسيط. وما من دروس هنا ألقيا على العالم، ولا فضائح أصدم بها الناس. وهو يعجّ بالأشياء التافهة، وذلك من ناحية أولى كي لا يخلط أحدٌ بين التاريخ وبين العظام التي يمكن لأحدٍ ما في يوم ما

١ - رُسُل كيمبرج، Cambridge Apostles، جمعية منتقاة وذات هيبة أسسها الطلاب غير المتخرّجين في جامعة كيمبرج منذ العام ١٨٢٠ رعايةً للصدّاقة والجدالات الفكرية. أمّا الاسم «الرسُل» فجاء من أنّ الجمعية لم تكن تضمّ في أية لحظة معينة أكثر من (١٢) عضواً، شأن رُسُل المسيح أو حواريه.

أن يصنع منها التاريخ، ومن ناحيةٍ أخرى نظراً للذة التي وفّرها لي استذكار صحبة الثورة. كنا مولعين تماماً، نظراً لامتداد الأماكن المفتوحة، وطعم الريح العاصفة، ونور الشمس، والآمال التي هجسنا بها. نضارة الصبح في عالم سوف يُسْكِرُنَا. كُنَّا ماخوذِين بأفكارٍ غامضة لا يرقى إليها الوصف، إنّما يجب الكفاح من أجلها. عشنا حيوات كثيرة في تلك الغارات الخاطفة السريعة، أبداً لم نبخل بأرواحنا؛ ولكننا حين كان لنا ما أردنا وبزغ عالم جديد، برز العجائز مرةً أخرى وأخذوا نصرنا ليحيلوه على غرار العالم القديم الذي خبروه. لقد أمكن للشباب أن يظفر، لكنّه لم يكن قد تعلّم أن يحتفظ بهذا الظفر: وكان ضعيفاً أمام العصر على نحوٍ جدير بالثناء. وتلجلجنا بأنّ قتالنا قد كان من أجل سماءٍ جديدة وأرضٍ جديدة، وبلطفٍ كان أن شكروا لنا صنيعنا وأقاموا سلامهم.

بعد أن كان لورنس في خضم الضوضاء والفوضى غداً مكتفياً بكلّ ما اتّخذته تشرشل (وزير المستعمرات) من ترتيبات. فقد أخرج الفرنسيون العرب من دمشق، وخُلِقَ العراق وعبر الأردن وأعطيا لفيصل وعبدالله على التوالي، أمّا فلسطين التي وُعدَ بها على نحوٍ غامض وملتبس فوُضِعَتْ تحت الانتداب البريطاني. ونايتلي وسيمسن لا يشيران أبداً، كما ينبغي أن يفعلا، إلى أنّ الإخفاق الذي مُنيَ به اندفاع لورنس، وتراجعه شبه الهستيرى عن مخططات أعدّها (كالمخطط الخاص بالعرب والصهاينة، الذين كان عليهم أن يقدموا ٦ بالمئة من الأموال) يمدّ بجذوره في رغبته الفطرية في أن يظلّ على الدوام ذلك الاستثناء الوحيد حيال كلّ الخطط والرجال والعادات. وهذا مثال في جملتين من *أعمدة الحكمة*: «تعلّمتُ أن أكل كثيراً في وجبةٍ واحدة؛ ثم أمضي يومين، أو ثلاثة، أو أربعة أيام دون زاد؛ لأفطرط بعدها في الأكل. لقد اتّخذت قاعدةً أن أهمل القواعد في الطعام؛ وعن طريق سياقٍ من ضروب الخروج على المألوف، عوّدت نفسي على ألا تكون لي أية عادة على الإطلاق». ولا يستطيع المرء أن يفسّر هذه الدائرة المُحِبِّطَةَ لذاتها («عوّدت نفسي على ألا تكون لي أية عادة على الإطلاق») على أنّها ناجمة عن مقتضيات حرب الصحراء وحدها. فقد كتب لورنس ما يلي في رسالة تعود



أستنفذ اليوم (ونفسي) في التأمل، وإطلاق العبارات والقراءة والتفكير من جديد، وذهني يعدو في الوقت ذاته في عشرين من الدروب المتباعدة، منعزلاً ومتوحداً كما كنت في عليّتي في بارتن ستريت. أنام أقل من أي وقت مضى، ذلك أن هداة الليل تفرض عليّ التفكير: لا أكل إلا على الفطور، وأرفض كلّ تسلية أو عمل أو ممارسة مما يمكن أن يعرض لي. وحين يحتد مزاجي كثيراً وأجد نفسي هائماً على نحو لا اتحكم به أخرج دراجتي النارية وأنطلق بها بأقصى سرعة عبر هذه الدروب الرديئة ساعة بعد ساعة. أعصابي منهكة وقاربت على التلف، فلا يمكن لأيّ شيء أقل من ساعات من الخطر المتعمد أن يحرضها على الحياة؛ «والحياة، التي تصلها حينئذ هي ضرب من البهجة السوداوية إزاء خطر التعرض لما هو أسوأ.

لقد تطوّر الهياج الداخلي المتواصل في الفترة اللاحقة من حياة لورنس انطلاقاً من تعوّده في شبابه على القيام بأشياء لافتة للنظر، وغير مفسّرة. كان يركب الدراجة الهوائية صُعداً ويسير بها نزولاً، لم يكن يأكل أيّ شيء في أيام معينة، تعلّم أن يقرأ صحيفة بالمقلوب، كان يعرف عن موضوعات معينة أكثر من أي أحد آخر (ويُظهِر هذه المعرفة). كان ينتزع مديح أرفع أصناف الاختصاصيين (قارن ليدل هارت لورنس بمارلبورو كعسكري لامع، وقال اللورد ويثّل إنّ أحداً لا يفوق لورنس في معرفته بالتاريخ العسكري، واعترف تشرشل بأنّ لورنس رجل عظيم، أمّا شو و إ. م. فورستر فأبديا عن إعجاب شديد بكتابته) دون أن يجعل من نفسه اختصاصياً أبداً.

ولقد اعترف لورنس لبعض أصدقائه أنّه بعد أن غدا مشهوراً على نحوٍ فظيع بوصفه أميراً مكياً تملكه انزعاج عميق. وهذا واضح في سياق أعمدة الحكمة، الذي يتولّى فيه لورنس دور السارد والمحرك الأساسي، حيث لا يغدو سارداً وفاعلاً إلا ببطء نظراً لذلك الإحساس الذي حطّمه بأنّه راح ضحية خداع مهلك. وهو يصف، في ذلك الفصل الأسوأ صيئاً بين فصول الكتاب، كيف خضع بعد أسر الأتراك له في درعا

للتعذيب والاغتصاب، كما لو كان ذلك عقاباً على اللعبة التي كان يلعبها. ويتفحص نايتلي وسيمسن هذا الحادث تفحصاً مُوسَّوساً: هل ليط بلورنس حقاً، كما اعترف لشارلوت شو؟ ليس بمقدورهما التثبت من ذلك، غير أنه ما من شك في أن لورنس تصرف لاحقاً كما لو أنه فقد ما دعاه «عفته الجسدية». كما أن الاتفاق العجيب الذي أقامه مع شاب اسكتلندي، يُدعى جون بروسي، لكي يضربه على نحوٍ دوري تبعاً لأوامر قائد غامض (هو اختلاق) يتماشى مع «الانتحار الذهني» الذي ابتدعه لنفسه بانخراطه أولاً في صفوف سلاح الجو الملكي، ثم في سلاح الدبابات، ثم أخيراً في سلاح الجو الملكي مرةً أخرى. لكن نايتلي وسيمسن لا يبدوان مستعدين لأكثر من حكاية هذه القصة في تتالٍ سرديٍّ عام، مع أنها قصة تلف داخلي. وهما يقيمان مخططاً مقنعاً في الظاهر يصور لورنس على أنه أخضع نفسه لعددٍ من الأفراد المثيرين للإعجاب في مراحل مختلفة من حياته، لكن هذا المخطط لا يفسر سيكولوجيته. ذلك أن نمط تجربته كان اختباراً ومحنة بقدر ما كان خضوعاً للسلطة؛ أمّا تجاوزهما كليهما فكان ضرباً من غرابة الأطوار المقصودة. لقد بدا مأخوذاً بالخارجين على المؤلفين مثل روجر كيسمنت، وأراد لأعمدة الحكمة أن يكون كتاباً «هائلاً»، أي ضخماً واستثنائياً تماماً. وكان طوال حياته قد أقام ثلاث علاقات عاطفية قوية أو أربع، مع فتاة عربية (لعلها س. أ. التي أهدى إليها أعمدة الحكمة بقصيدة مُلغزة)، ومع د. ج. هوغارت، ثم مع شارلوت شو (السيدة ج. ب. ش.)، لكنّها جميعاً كانت بالطبع غير قابلة للتطور.

وثمة واقعة بشأن لورنس لطالما عُنِيَ بها: ألا وهي كونه ابن زنا. فلم يسبق أن اعترض ناقد على أن لورنس حين كان صبيّاً صغيراً اكتشف أن والديه لا تربطهما علاقة الزواج، وهو الاكتشاف الذي مضى الجميع إلى افتراض أنه قد خلف لديه جرحاً مقيماً. فمع أن نايتلي وسيمسن يحوِّطان أفكارهما بهذا الشأن بشيء من التحفظ، إلا أنّهما يوافقان عليه من الناحية الأساسية. ويشير الطبيب النفساني جون إ. ماك من بوسطن في مقالة متبصرة عن لورنس (منشورة في العدد الثامن، ١٩٦٩، من مجلة الطب النفسي الأميركية) إلى أن «التأثير العميق» الذي مارسه على لورنس الفتى كونه ابن زنا كان تأثيراً مؤدياً بصورة أساسية. واعتقادي، أن ماك لا يمضي بعيداً بما فيه الكفاية. فلقد كان من طبيعة لورنس الجوهرية أن يحوّل نقطة الضعف البدئية هذه إلى أساس

لتفردّه المتعمّد. وبمقدورنا أن نفترض أنّه قد صُدِمَ لهذا الاكتشاف، غير أنّ ما فعله بهذا الاكتشاف - الذي من الواضح أنّه قد أوحى إليه بما أضعفه نفسياً (وليس اجتماعياً كما يقول ماك) - هو أنّه صيّرهُ إلى قوة. فابن الزنا هو ابن فعلي على جميع الأصعدة ما عدا القانونية والدينية: وكلّ الأدلة التي يقدمها ماك تصوّر العلاقة بين لورنس وأمّه على أنّها علاقة متينة جداً. فلورنس كان يشعر أنّها «رائعة: وليس مثيرة فحسب». غير أنّه امتعض لتعديّها على كماله، بل حال دون هذا التعديّ في حقيقة الأمر. وهكذا يبرز أمران: أولهما، إحساسٌ بالعزلة والقوة، والثاني، موهبةٌ في أن ينتزع من الآخرين (ومن أمّه في البداية) ما يستحقّه من التكريس كما لو كان موضوعاً للتكريس نظامياً، أي شرعياً. وهذان الأمران متّصلان فيما بينهما، ذلك أنّ العزلة قد فرضها كونه ولدًا غير شرعي، والقوة التي لا تُسلّم نفسها لقضيةٍ أو لشخصٍ إلّا بصورة مؤقتة يمكن أن تتطوّر باستقلال عن الروابط الدائمة. والرابط الذي كان من الواجب تفاعله بشكل خاص هو الرابط الأمومي وكلّ ما يشبهه: أي، كلّ رابط يمكن أن يحول بين لورنس وبين الظهور بمظهر من أنشأ ذاته وولّدها. ففي علاقته بأسرته، وبلده، والعرب، ومعظم أصدقائه، هذا بالضبط هو النحو الذي بدا عليه لورنس: قوي، وحيد، وكأنّه واحدٌ منهم ليس غير.

غير أنّ من العسير على المرء أن ينقل مثل هذا الموقف إلى عمل المرء ككاتب. فالروابط بين الكاتب وكتابته هي روابط محدّدة (فهو السلطة النهائية، مهما يكن من أمر التخيل). وعلاقات لورنس المعقدة بكتابته كانت متركّزة في جوهرها على مقدار إجادته ككاتب، ومدى قدرته على ترجمة «السعي الدائم إلى الكتابة» إلى أفضل النشر. فإفراطه في التدقيق والعناية كان مدهشاً، ويفوق ما لدى فلوبيير أو جيمس؛ ذلك أنّ النشر بحدّ ذاته ليس شيئاً ما لم يكن مشغولاً ومُعَاداً شغله، على نحوٍ كثيف في بعض الأحيان. ومع هذا، فإنّ لورنس غالباً ما أخفى عنايته وتدقيقه باستخدام تقنية كما لو أنّ التي استخدمها في حياته الشخصية. ها هو يُظهر استخفافه بنفسه في رسالة إلى إدوارد غارنيت في ٢٣ آب، ١٩٢٢:

لا تدعوني بالفنان. قلتُ إنني أودّ أن أكون فناناً، وذلك الكتاب أعمدة  
الحكمة هو جهدي الذي قدّمته على طريقة الفنان: شأن حربي

التي كانت محاكاةً مقبولة لما يفعله الجندي، وسياستي التي توافقت مع ملاحظات السياسيين. كل هذه حيلٌ خيِّرة، ولا أريدك أن تقلدني وسام الضنّ على كتاب دحضتُ فيه أسطورتِي كرجل حرب ودولة!

وكان أكثر صراحةً بعد عشرة سنوات في رسالة إلى إرنست ألتونيان:

كانت الكتابة ذاتي الأعمق طوال حياتي، ولا أستطيع أن اضع كل طاقتي في أي شيء سواها. لكنني أعلم أن هذه القوة ذاتها، التي لو أُطلقت لتفعل فعلها في الأشياء المادية لحركتها، تجعلني شهيراً ومؤثراً. إن السعي الدائم إلى الكتابة لأشبه بالسعي إلى مقاتلة شخص أفرط في تدليله وترفيهه. في الكتابة لا مجال للقوة.

وهو في لحظة متأخرة (الفصل ٩٩) من أعمدة الحكمة يقول التالي:

كنتُ أجد صعوبة كبيرة في أن أظلّ مشدوداً بين الشعور والعمل. فطوال حياتي لم يكن لديّ سوى رغبة ملحّة واحدة. هي التمكن من التعبير عن ذاتي بصورة واسعة الخيال. غير أنني كنت أشدّ تشتتاً من أن أكتسب مثل هذه البراعة الفنية. إلى أن جعلت مني المصادفة أخيراً، والمزاج المنحرف، رجلاً نشاطٍ وعمل مُفردٌ لي مكاناً في الثورة العربية، تلك التيمة الملحمية الجاهزة مباشرة أمام العين واليد، متيحة لي بذلك منفذاً إلى الأدب، أقلّ الفنون براعة فنية. وهكذا غدوت لا أهتم سوى بألية سير الأمور.

تكمّن المفارقة في أن ما شدّ لورنس إلى فعل الكتابة وجذبه إليه هو ما كان يحبطه ويثبط عزيمته، على الرغم من أنه كان قادراً على إدراك مدى التشابه التام بين الكتابة ذاتها وبين شخصيته، سواء نُظر إلى الكتابة على أنها نظام صارم، أو آلية، أم على أنها لا تملك أي تأثير على الأشياء. فالصوت والطريقة اللذان يتخذهما الكاتب لا يمنحانه السيطرة على مادته إلا بقدر ما يكون بعيداً عن التشكُّك بسلطته. وحين يبدأ لورنس في أعمدة الحكمة بوعي أنه مجرد لاعب دوراً، وأنه مجرد عميل، مع

العرب، فإنّه يغدو من تلك اللحظة مجرد مدوّن للأحداث بغير إرادة منه. فالأسر في درعا يفضح تنكّره، وهو يُعاقب على هذا التنكّر. ومنذ ذلك الحين فصاعداً يغدو الكاتب ضحية كتابته، ومشروعاً، شأن الثورة العربية، يجب أن يُكْمَل على الرغم من محاولات المتكررة أن ينسحب. وإخفاق لورنس في أن يكون رجلاً صادقاً يوازنه صدق متعصّب في تصوير نفاقه الخاص. وباختصار، حرب أهلية دائمة.

وعملاً لورنس الأساسيين، *أعمدة الحكمة السبعة* (١٩٢٢) و*دار السكّة* (١٩٣٦)، هما عبارة عن مسرحين لهذه العملية قائمين في ذهنه. فهو في الكتاب الأول باني حركة ومهندس حرب؛ وحين تحررت دمشق «اكتمل البيت». غير أنّ لورنس يكتشف أثناء العمل أنّ ما بينيه هو نصب مخيب للأمال (من وجهة نظر العرب)، وبناء من النفاق (من طرفه). ولقد كشف له إتمامه العمل جميعاً مقدار اقتترانه المحكم إلى مسعى يحكم عليه تماماً بأن يظلّ بمثابة ظفّر لا ثقة فيه. «بالنسبة له»، كما يقول أندريه مالرو، «كان الفنُّ يزيح الفعل على نحوٍ غير محسوس ليحلّ محلّه. والملحمة العربية غدت في ذهنه الأداة لتعبيرٍ فخم عن الفراغ الإنساني»<sup>٥٣</sup>. أما في الكتاب الثاني، والذي يتساق مع الجزء الأخير من حياته، فنجد أنّ لورنس قد استسلم تماماً لآلة تسكّ النسخ المطابقة؛ ودوره لم يعد دور الكاتب - الخبير، بل دور الكاتب الذي تحوّل إلى عملة شائعة. وهكذا يصوّر الكتابان معاً مصير فرد استثنائي، التزم في الوقت ذاته بكلّ من خضوعه الخاص وبتسجيلٍ فريد لذلك الخضوع.

أما رواية حياة لورنس التي تضحّت وانتفخت شيئاً فشيئاً مما نقرأه في كتبٍ مثل كتاب نايتلي وسيمسن فهي، باعتقادي، لا تتّجه إلى جعل سيكولوجية الرجل الخاصة أسهل منالاً. فعقل لورنس اتّخذ من الكتابة في النهاية عالماً له، فهناك يبدأ، ويزدهر لفترةٍ ويموت، أو يمثّل «الحقيقة خلف فرويد»، كما قال ذات مرة. ذلك أنّه في الكتابة، يمكن الحفاظ على الاستثنائية - التي هي غاية لورنس - حتى لدى انحلال الروابط والعلاقات الإنسانية السوية (بما فيها تلك التي بين الإنسان وذاته). وتكمن مأساة لورنس الإنسانية في أنّ استثنائيته قد شكّلت نفسها في حلقةٍ من المتناقضات

André Malraux, "Lawrence and the Demon of the Absolute", *Hudson Review* 8: 4 (winter - 1956).

التي لا تلين، والتي لا يقيدها سوى الرغبة في الإفصاح عنها نثرًا. وها هو مالرو من جديد:

موضوع الكتاب الذي اعتقد أنه كان يكتبه غدا صراع كائن يسوطة دون رحمة ذلك الاحتقار الذي يكنه حيال اغراءات معينة تغريه بها طبيعته الخاصة، وذلك القدر المشؤوم الذي يعترف، بذل رهيب، أنه بمثابة إخفاق دائم تُمنى به إرادته؛ كل ذلك إزاء التصميم المحموم الذي يبديه هذا الكائن نفسه على أن يقتل شيطانه بضربات ظافرة عظيمة من الإشراق. سَطَرْتُ إِرَادَتِي عبر السماء بالنجوم<sup>(١)</sup>...

لن يُكْتَبَ للورنس البقاء بوصفه مقاتلاً في حرب العصابات، أو مناظلاً سياسياً، أو حتى بوصفه شخصاً غريب الأطوار من الناحية النفسية. أما ككاتب عملت الكتابة لديه على إحلال دينامية من النشاط الذي لا ينتهي والمحبط لذاته محل الشخصية، فسوف يظلّ قدوةً تُحتذى. كان الجسد نهياً للاحتقار («لقد رغبتُ لذاتي في أن تَعْلَمَ أنّ أي إظهار متعمد للجسد هو ضَرْبٌ من العهر؛ ذلك أنّ خَلْقَاتِنَا ليست سوى أَعْرَاضِنَا إلى أن نجعل منها نقيصتنا بإدخال اللذة والألم إليها»)، والعقل متمردٌ بأصالة لا تعترف بأيّ أسلاف. ولقد تغلّب عالمه الأخير «السيرورات الهوائية»، حتى على شخصيته، لدرجة أنه استطاع أن يكتب من العزلة إلى صحبة حميمة بقدر ما كانت بعيدة:

نعدو أول الضجر إلى بركة السباحة الشفافة في بيت كوليغ، ونغطس في الماء المرن الذي ينطبق على أجسادنا ويلائمها مثل جلودنا. ونحن نلائم ذلك أيضاً. كل مكان هو بمثابة علاقة: ما عاد ثمّة وحدة (دار السكّة).

١ - هذه الجملة الأخيرة المشدّدة هي من إهداء لورنس كتابه *أعمدة الحكمة السبعة*.

## النشر والنثر القصصي العربيان بعد ١٩٤٨

القراءة عمليةً معقّدة، ومقارنةً حتمًا. والرواية بوجه خاص، إن لم تُقرأ قراءة اختزالية على أنّها ضُربٌ من ضروب الأدلة أو الشهادات الاجتماعية السياسية، تورط القارئ فيها لا بسبب من براعة الكاتب وحسب بل بسبب من الروايات الأخرى أيضًا. فالروايات جميعًا تنتمي إلى عائلة، وكلُّ قارئٍ للروايات هو قارئٍ لهذه العائلة المعقّدة التي تنتمي إليها جميعًا. أمّا كيف تنتمي، فتلك مشكلة يَعْسرُ حَسْمُها في حالاتٍ لا تكون فيها الرواية المعنية من التقليد المركزي الأوروبي الغربي أو الأميركي. ففي ذلك التقليد ثمة جينالوجيا أو سلسلة نسب واضحة، تعود رجوعًا إلى الأوديسة ودون كيخوته، لكنّها تركّزت أساسًا في القرن الثامن عشر، والتاسع عشر، والجزء الأساسي من القرن العشرين. فما اعتدنا عليه هو الرواية بوصفها خطأً تطرح بالنسبة له الروايات غير الأوروبية أو غير الأميركية في المرحلة الحديثة خياراتٍ محيِّرة. فهل هذه الروايات أشكالٌ من «المحاكاة» (مما يعني، بعبارة فجّة، أنّها نسخ كولونيالية من «التقليد العظيم»)؟ هل هي أعمال أصيلة بحدّ ذاتها؟ أم أنّها ليست هذه ولا تلك؟

واعتقادي، أنّ مثل هذه الخيارات تشوّشنا أكثر مما تساعدنا على القراءة بفهم. فمقارنة روايات لها القدر ذاته من الجدارة لكنّها تنتمي إلى تقاليد مختلفة لا يمكن أن

يعني، ولم يسبق له أبداً أن عنى، الحكم لواحده منها على الأخريات بأنها أكثر أصالة أو بأنها ليست مجرد نسخة. فالأدب جميعاً، بمعنى محاكاتي ضيق معين، هو «نسخة» من شيء ما؛ والأصالة في واقع الأمر هي فنُّ إعادة تركيب المؤلف. وهذا بالضبط هو الأساس الذي استندت إليه الرواية. فالروايات لا «تحاكي» الواقع وحسب، بل تحاكي أيضاً بعضها بعضاً: وهذا هو الشرط الطبيعي لوجودها وسرِّ دوامها كشكل. غير أنه إذا ما كان للرواية الأوروبية الغربية سلسلة نسب خطية طويلة تربط أعضائها ببعضهم بعضاً (على نحوٍ سنتفحصه للتو)، فإننا نجد في التقاليد الروائية الأقرب عهداً، ومن بينها التقليد العربي، أن كلاً من تاريخ هذا الشكل وبنيته هما مختلفان. وهذا الاختلاف هو في المقام الأول مسألة تتعلق بوجود الشكل (فوجود الرواية العربية أقصر، لأنه لم يبدأ إلا في القرن العشرين). كما تتعلق بالظروف التاريخية، والمنهج الجمالي.

وفي مدخلٍ وجيزٍ من هذا النوع يصعب على المرء حتى أن يبدأ باستيعاب جميع هذه الفروق؛ أو، بقدر ما يتعلق الأمر بالرواية العربية، أن يتوقع تناول هذه الرواية الأخيرة بما تقتضيه من تفصيل وعناية. غير أنني سأحاول الإشارة أولاً إلى الكيفية التي تعيد فيها الرواية العربية في تاريخها وتطورها تبويب، أو توزيع، الشروط التي كانت الرواية الأوروبية قد وُجِدَتْ في ظلّها. وسوف يستغرق ذلك الجزء الافتتاحي من مناقشتي، والذي سأتناول بعده حاجات النثر العربي وضروراته الملحة، خاصة تلك التي راحت تفعل فعلها بعد ١٩٤٨. وبذا أمل أن أقدم للقارئ خدمة تاريخية وجمالية حين يقارن، كما ينبغي له، بين الكتابة العربية وضروب أخرى من الكتابة.

كانت الرواية الأوروبية خلال قرنين ونصف القرن من وجودها نتاجاً لتطورٍ تاريخيٍّ محدّدٍ وكذلك لنشوء، ثم انتصار، الطبقة الوسطى. والرواية، التي لا تقلّ عن كونها مؤسسة بكلّ ما تشتمل عليه من تعقيدات منهجها، وتوّع موضوعاتها، وفتنة بناها الجمالية والنفسانية، وعرض رؤيتها المفصّل، هي الشكل الأشدُّ ارتباطاً بالزمن وتعلّقاً بالظروف إلى جانب كونها الشكل الأشدُّ كونيةً بين جميع الأشكال الأدبية ما بعد الكلاسيكية. بيد أن التاريخ في الرواية وتاريخ الرواية - أي الحياة التي تعكسها الرواية كالمرآة في صورة لستاندال وتاريخ الرواية الداخلي الخاص بوصفها شكلاً من الأدب -



هما شيئان مختلفان أشدّ الاختلاف\* . فالأول، كما أحسب، هو ضغط دائم: فكلُّ روائي هو ابن زمنه، مهما مضى به الخيال أبعد من هذا الزمن. وكلُّ روائي يُفصِح عن وعيِ بزمه يتقاسمه مع الجماعة التي تجعل منه الظروف التاريخية (الطبقة، المرحلة، المنظور) واحداً منها. ولذا فإنّ العمل الروائي حتى في فرادته التي لا تقبل الاختزال هو ذاته واقع تاريخي - واقع لا شكّ في أنّ تمفصله مع لحظته أرفف، وأكثر ظرفية، وأشدّ خصوصية من التجارب الإنسانية الأخرى. والسرد، باختصار، هو الطريقة التاريخية كما تُفهم بالصورة التقليدية جداً. غير أنّ ما يمكّننا من التمييز بين عمل ماركس الصراع الطبقي في فرنسا وبين عمل فلوبيير التربية العاطفية - وكلاهما موضوعه ثورة ١٨٤٨ - هو تاريخ نمط السرد المُدمج في داخل السرد. فعمل ماركس ينتمي مع شيء من الخروج على المؤلف إلى تقليد في التحليل والمناظرة الجدالية مستمدّ جزئياً من الكتابة الصحفية؛ أما عمل فلوبيير، الذي لا يقلّ خروجاً عن المؤلف على طريقتة، فيقف بقوة ضمن تقليد مؤسّسي، هو تقليد الرواية، الذي يتبنّى فلوبيير لغته، وضغوطه، وجمهوره - ويدفعها إلى العمل لمصلحته - على نحو لا يستطيع ماركس أن يتبنّاه لعمله.

بين منتصف القرن الثامن عشر والثالث الأول، تقريباً، من القرن العشرين، كانت كتابة الرواية تعني أنّ من المستحيل على الروائي أن يتجاهل تاريخ الشكل وتقليده. وأنا أقول ذلك بهذه الطريقة النافية لكي أشدّد على الاستقطاب الخصب بصورة استثنائية والقائم في داخل كلِّ رواية جيدة: الاستقطاب بين متطلبات تاريخ الرواية الداخلي ومتطلبات خيال الروائي الفردي. فكتابة رواية كانت تعني، بالنسبة لديكنز، وإليوت، وفلوبيير، وبلزاك، بدرجة ليست قليلة، تقبّل مؤسسة النثر القصصي وتعزيزها مزيداً من التعزيز. وكما كانت موضوعات الروايات الكلاسيكية العظيمة في القرن التاسع عشر

---

\* - يمكن للقارئ أن يجد تفحصاً أوسع وأشدّ إتقاناً للصلة بين الرواية كمؤسسة والمجتمع في: Harry Levin, *The Gates of Horn* (New York: Oxford University Press, 1963).

أما بشأن مسألة الشكل الأدبي والواقع الاجتماعي في صورتها العامة فيمكن العودة إلى: Lucien Goldman, *Le Dieu caché* (Paris: Gallimard, 1955).

وكذلك إلى:

Lucien Goldman, *Recherches dialectiques* (Paris: Gallimard, 1959).

تتويجات على الرومانس الأسري في أغلب الأحيان، حيث نجد بطلاً أو بطلةً يحاولان أن يرسموا مصيرهما الخاص ضدّ روابط الأسرة، كذلك كانت هذه الروايات ذاتها سلالة أسرية جمالية ضخمة لا يمكن حتى لأكبر المخيّلات إلا أن تكون من أبنائها أو صبيانها المتدرّبين. وتوضح العلاقة التي تربط تولستوي بستندال، أو دستويفسكي ببلزاك وديكنز، إيضاحاً دقيقاً كيف نظرت أشدّ المخيّلات أصالةً إلى نفسها على أنّها وريثة ماضٍ جمالي راحت تمدّه إلى عصرها. هكذا تحاكي كلُّ رواية لا الواقع فحسب بل أيضاً كلُّ رواية أخرى. ويسبب من خياله كان أن تمكّن تولستوي، بالمحاكاة، من الإفادة من تاريخ الرواية الخاص كما مثله له ستندال؛ ذلك أنّ معجزة النثر القصصي تكمن في قدرته على استخدام سلسلة نسبه الخاصة بصورة خلاقة مرّة بعد مرّة. وهذا ما يصحّ بوجه خاص على كلِّ رواية عظيمة، حيث تتمثّل جدّة هذه الأخيرة (على نحوٍ مدهش ربّما) في دفعها مؤسسات النثر القصصي الموروثة لأن تعمل كحاجز دفاعي في وجه الإلحاح المتهوّر سواء من طرف الخيال الفردي أم من طرف اللحظة التاريخية. ولأنّ الرواية، كما قال لوكاش، «هي ملحمة عالم هجره الإله»، فإنّ وضع الرواية الذهني هو وضع النضج الرجولي، والبنية الواسمة لمادته هي التمييز، أو الفصل بين الداخلية والمغامرة». \* فمن يحافظ للرواية على عالمها العلماني هو كاتبٌ يتوقف نضجه على ضروبٍ من التمييز، موروثة من تاريخ الرواية، بين استيهامٍ ذاتي محض وتاريخٍ وقائعي محض، بين تفكيرٍ أو تأملٍ يضربان في كلّ اتجاه وتكرارٍ حدّثيٍّ لحدود له.

هكذا يكون الزمن - أو بالأحرى الزمنية المفهومة بالطرائق المعقّدة التي أناقشها - هو حياة الرواية من جميع هذه النواحي: فالزمنية، كالحظةٍ تاريخية وكتاريخٍ للشكل، تجعل ضغط العالم مذعناً لبنيةٍ كلامية. ثمّ إنّ مثل هذه الحياة في أوروبا الغربية و، إلى حدٍّ معين، في أميركا القرن التاسع عشر تمتّعت بدعمٍ واسعٍ من القراء والنقاد. فهذان الفريقان أيضاً كانت لهما إسهاماتهما في الرواية بوصفها مؤسسة. ومن مقالات فيلدنغ الاستطرادية عن الرواية في رواياته، مروراً بالعمية ستيرن التقنية، وأعمال ستندال وبلزاك النقدية، إلى التعليقات وتعليقات التعليقات لدى كتاب مثل بروس،

Georg Lukács, *The Theory of the Novel*, trans. Anna Bostock (Cambridge, Mass.: MIT- Press, 1971), p. 88.

وهنري جيمس، وجيمس جويس، فإن الرواية راحت تستخدم الروائيين نقاداً. وعلاوة على ذلك فقد أنتجت نقاداً محترفين وهواة على حد سواء - يتذكر المرء هنا أولئك المشتركين الشرهين في الدوريات التي كانت تنشر روايات ديكنز والذين كانوا يعلمون على الدوام ما الذي يريدونه من الروائي - وقد دعم هؤلاء انضباط الشكل وواقعيتها. وهذا التفاعل بين القارئ وال كاتب هو تفاعل تفرّد به النثر القصصي: ولعل منشأة يعود إلى الجزء الثاني من عمل سيرفانتس دون كيخوته، حيث يصادف البطل الهائم رجالاً ونساء قرأوا الجزء الأول ويتوقعون منه - بل يطالبونه - أن يقوم بأفعال معينة. وبمعنى ما فقد لعب قراء القصّ خلال سنوات نضجه دوراً في تفتح الشكل وازدهاره يقارب في عظمتها الدور الذي لعبه الكتاب.

غير أننا نجد وضعا مختلفاً على نحوٍ دراماتيكي في تاريخ الرواية العربية الحديثة. فالرواية المكتوبة بالعربية في القرن العشرين لها تشكيلة من الأسلاف، غير أنّ أحداً منها لم يكن سابقاً ومفيداً على النحو المفيد مباشرةً والناجم عن سبق فيلدنغ لديكنز في الزمن. وفي الأدب العربي مجموعة غنية من الأشكال السردية - قصة، سيرة، حديث، خرافة، أسطورة، خبر، نادرة، ومقامة - لا يبدو أنّ أيّاً منها قد أصبح، كما فعلت الرواية الأوروبية، هو النمط السردى الرئيس. وأسباب ذلك معقدة إلى أقصى الحدود، وهي لن تشغلنا هنا (كنتُ في غير مكان قد تفكّرتُ في واحدٍ من أسباب هذا الاختلاف بين النثر القصصي العربي - الإسلامي ونظيره الأوروبي: حيث ينظر التقليد الأدبي الأول إلى الواقع على أنّه وافر، ومكتمل، وموجّه إلهياً، في حين يرى الثاني إلى الواقع على أنّه غير مكتمل وإشكالي على نحوٍ جذري، مما يضيفى الشرعية على الابتداء\*). غير أنّ الحقيقة تبقى متمثلةً في أنّ هنالك رواية عربية حديثة خضعت، خلال القرن العشرين، لتحولاتٍ متعددة ولافتة. ولقد أنتجت اليوم تشكيلة واسعة جداً من المواهب، والأساليب، والنقاد، والقراء، المجهولين إلى أبعد الحدود أو الذين يتمّ تجاهلهم عمداً خارج الشرق الأوسط؛ ومن المؤكّد أنّ اللائمة في هذا الإخفاق المعرفي المؤسف يجب أن تُلقى بقدر كبير على كون الهاجس الغربي الحاكم إزاء العرب ينحصر (أو يكاد) بكونهم مشكلة

“Molestation and Authority in Narrative Fiction”, in *Aspects of Narrative*, ed. J. Hillis - ♦  
Miller (New York: Columbia University Press, 1971).

سياسية. غير أنه لم يعد اليوم ثمة مبرر لهذا الإخفاق، حيث بدأت ترجمات تريغور لي غاسيك المرفهة (كترجمة زقاق المدق لنجيب محفوظ، و*أيام الغبار*<sup>(١)</sup> لحليم بركات) وترجمات دينيس جونسون ديفيز تتال الرواج الذي تستحقّه فعلاً\*.

بيد أن الخلفية الآسرة على نحوٍ خاص والتي تقف وراء القضايا الشكلية والقضايا التاريخية والنفسانية التي واجهها الروائي العربي المعاصر تحتاج لبعض الإيضاح، خاصةً حين ننظر إلى الفترة بعد ١٩٤٨، وبعد ١٩٦٧، على أنها تشكّل مرحلةً تاريخيةً مميّزة بالنسبة للخيال الروائي. وخاصةً أيضاً حين نرى إلى هذه المرحلة باعتبارها مرحلة تكوينية بالنسبة للموضوع المشترك الحاضر لدى جميع الكتاب في المشرق العربي، وليس لدى الروائيين فقط، خلال ربع القرن الأخير. وأخصّ من ذلك بعد حين يُبقي في أذهاننا على مسار الرواية الأوروبية بوصفها واقعة مقارنةً بعمل الرواية العربية على إنتاج اختلافاتها المهمة عنها. وسوف أحاول، إذًا، أن أقدم هذه المرحلة بنقطتي العلام الكبيرتين اللتين تميّزانهما هما ١٩٤٨ و١٩٦٧، من وجهة نظر أيّ عربي راغب في الكتابة. ومع أنني آخذ في الحسبان ذلك النذر اليسير من الانتهازية والكتابة الرديئة في الأعوام التي تلت ١٩٤٨، إلا أنني أعتقد أنّ العرب الذين كتبوا (روايات، مسرحيات، شعراً، تاريخاً، فلسفة، جدالاً سياسياً، إلخ) قد اضطلعوا بمشروع بطولي في جوهره، مشروع تحديد هوية الذات والصراع من أجل تعليمها لا يوجد ما يضاهيه على هذا الصعيد منذ الحرب العالمية الثانية. لننظر أولاً في ذلك الوضع الذي تجلّى كلعظة تاريخية. فبعد عقود من الصراع الداخلي ضدّ الفوضى السياسية والسيطرة الأجنبية، ذلك الصراع الذي كانت فيه الهوية السياسية - القومية لاتزال في مراحلها البدئية المحفوفة بالمخاطر - حيث تشابك الدين، والديموغرافيا، والحدائق،

---

١ - *أيام الغبار*, Days of Dust، هو عنوان الترجمة الإنجليزية لرواية حليم بركات التي صدرت بالعربية عام ١٩٦٩، عن دار النهار في بيروت، بعنوان عودة الطائر إلى البحر.  
\* - أنظر أيضاً مقالات لي غاسيك:

“A Malaise in Cairo: Three Contemporary Egyptian Authors”, *Middle East Journal* 21:2 (Spring 1967); “Some Recent War-Related Arab Fiction”, *Middle East Journal* 25:4 (Autumn 1971); “The Literature of Modern Egypt”, *Book Abroad* 46 (Spring 1972).

واللغة كلٌّ مع الآخر على نحوٍ شديد الاختلاط - اضطر العرب في كلِّ مكان لأن يواجهوا علاوةً على ذلك واحدةً من أكبر مشاكل الحضارة الغربية التي لم تُحلَّ بعد بوصفها مشكلتهم الخاصة، والتي أخذت شكلاً مستفزاً ومثيراً فعلاً، ألا وهي المسألة اليهودية. فالقول إنّ ١٩٤٨ قد وضع العرب أمام مقتضيات ثقافية وتاريخية استثنائية هو قول ينطوي على أشدّ ضروب التبخيس. فذلك العام والسيرورات التي شكّل ذروتها يمثل انفجاراً لاتزال آثاره تقع على الحاضر بلا هوادة. وما من عربي أمكنه أن يتجاهل الحدث، مهما كان في تلك اللحظات مسلحاً بالقومية المنطقية أو القبليّة أو الدينية. وعام ١٩٤٨ لم يقتصر على طرح تحدّيات غير مسبوقة على جماعة كان يعترها أصلاً تطور سياسي استغرق عدّة قرون أوروبية ضُفِطَ هنا في بضع عقود: فهذا في النهاية لم يكن سوى اختلاف في التفاصيل بين المشرق العربي وجميع بلدان العالم الثالث، حيث عتّت نهاية الكولونيالية بداية مخاض الذاتية القومية غير المتحققة. ما طرحه ١٩٤٨ هو أحجية باقية، طفرة وجودية لم يكن التاريخ العربي مهيباً لها.

فقد يقول مصري إنّ من كوته أحداث ١٩٤٨ أكثر من سواءه هو العربي الفلسطيني؛ وكذا قد يقول عراقي، أو لبناني، أو سوداني. غير أنّ ما من عربي أمكنه أن يقول بأيّ قدر من الجدية إنّه كان في ١٩٤٨ بعيداً عن أحداث فلسطين أو بمنأى عنها. ربما كان بمقدوره القول بشيء من المنطقية إنّه كان في حمى عن فلسطين؛ لكنّه عاجزٌ عن القول - نظراً لما تورّطه فيه لغته وتراثه الديني والثقافي في كلّ مناسبة - إنّه أقلّ خسارة، كعربي، بنتيجة ما وقع في فلسطين. وعلاوةً على ذلك، فإنّ ما من شيء في تاريخه، أي في الذخيرة أو المعجم الذي زوّده به تجربته التاريخية، كان قد وفّر له المنهج الوافي لكي يمثل لنفسه دراما فلسطين. فالقومية العربية، والتقليدية الإسلامية، والعقائد المنطقية، وضروب التضامن الطائفي أو القروي الضيق، جميعها فوجئت بالنتيجة العامة المتمثلة بالنجاح الصهيوني والتجربة الخاصة المتمثلة بالهزيمة العربية. ما من مفهوم بدا واسعاً بما فيه الكفاية، وما من لغة بدت دقيقة بما يكفي لأن تواكب المصير المشترك. ولم يكن من الممكن نسبة ما حدث إلى خلل في الشخصية العربية (إدّ لم يُفصَح مطلقاً عن مثل هذه الشخصية)، أو إلى حكم سماوي ضدّ المؤمنين، أو إلى حادث طفيف في مكان بعيد.

واعتقادي أنّه قد أُشير إلى جسامة تلك الأحداث في واحدةٍ من الكلمات التي كثيراً ما استُخدمت في وصفها، ألا وهي كلمة النكبة. وأشهر استخدام لهذه الكلمة هو في عنوان كتاب قسطنطين زريق *معنى النكبة*\*؛ غير أنّ ثمة معانٍ أخرى للنكبة تفعل فعلها حتى في عمل زريق، الذي يقدّم تأويلاً للانتصار الصهيوني بوصفه تحدياً لكامل الحداثة العربية. ذلك أنّ الكلمة تشير في جذرها إلى أنّ البلية أو النكبة قد أهدتْها انحرافٌ، خروجٌ عن المسار، ميلٌ خطير بعيداً عن السبيل الذي يمضي قُدماً، مما يجعلها مرتبطة بالضرورة بكلّ ذلك. (وهذا ما يتعارض بالمناسبة مع كلمة أخرى تُستخدَم بصورة أقلّ شيوعاً لوصف ١٩٦٧: هي النكسة، التي لا تشير إلى أكثر من التقهقر، أو الكبوّة المؤقتة العابرة، كما في سياق الشفاء من علّةٍ ما). وقد ساق تطور سجلّ زريق في هذا الكتاب صاحبه، كما ساق كثيراً من الكتاب منذ ١٩٤٨، إلى تأويل النكبة على أنّها قطعٌ من أعماق الأنواع. صحيحٌ أنّ الصهيونية قد كشفت تشتت العرب، وافتقارهم إلى الثقافة التقنية، وعدم استعدادهم السياسي، وما إلى ذلك؛ غير أنّ الأهمّ من ذلك كان الواقعة المتمثّلة في أنّ النكبة قد أظهرت صدعاً بين العرب وإمكانية استمرارهم التاريخي ذاته كشعب. فالانحراف، أو الميل، عن استمرار العرب الزمني حتى عام ١٩٤٨، كان شديداً جداً، بحيث غدت القضية بالنسبة للعرب هي إمكانية استمرار ما كان «طبيعياً» بالنسبة لهم؛ أي بقاءهم القومي المتواصل في التاريخ.

والحال، أنّ ثمة مفارقة لافتة هنا، وهي مفارقة ستترك أثرها على الكتابة العربية منذ ذلك فصاعداً. فزريق كان يقول فعلياً إنّ الانحراف كان من القوة بحيث وضع العرب، كشعب، إزاء شكّ تاريخي. بيد أنّه كان يقول أيضاً إنّ النكبة قد كشفت للعرب أنّ تاريخهم لم يجعل منهم بعد أمة. وبذا بدا العرب، من منظور الماضي، على أنّهم قد انصرفوا عن السبيل المؤدّي إلى الهوية القومية، والاتحاد، وما إلى ذلك؛ أما من منظور المستقبل، فقد أوقظت النكبة شبح التفتّت أو الانقراض القومي. وتكمن المفارقة في أنّ كلا هذين الحكّمين يفعلان فعلهما، بحيث تقوم النكبة عند تقاطع الماضي والمستقبل، تلك النكبة التي تكشف من جهة أولى الانحراف عمّا كان ينبغي أن يحدث (هوية عربية

Constantine K. Zurayk, *The Meaning of Disaster*, trans. R. Bayly Winder (Beirut: Khyat's- ♦  
College Book Cooperative, 1956).

جمعية، موحدة) كما تكشف من جهة ثانية عن إمكانية ما يمكن أن يحدث (انقراض العرب كوحدة ثقافية أو قومية). وهكذا تتمثل قوة كتاب زريق الفعلية في إلقاء الضوء على مشكلة الحاضر، موقع المعاصرة الإشكالي، الذي يشغله العرب ويعملون على إعاقته. فما ينبغي على العرب القيام به بمعرفةٍ ودراية هو خلق الحاضر، وهذه معركة لاستعادة الاستمرارية التاريخية، ورأب الصدع، و - أهم من ذلك - إطلاق إمكانية تاريخية.

ولهذه الأسباب جميعاً فإنّ سجل زريق يولي أهمية كبيرة جداً لما يدعوه بالنخبة المبدعة. فدور النخبة، إذا ما نُظِرَ إليه جوهرياً، هو الإفصاح عن الحاضر بأدقّ التعابير التاريخية والواقعية التي تهددتها النكبة، كما رأينا، بالمحو والإزالة. فأن تتكلم أو تكتب بالعربية يعني أن تُفصح لا عن اللغة المشتركة وحسب وإنما أيضاً عن الواقع - إمكانية المعاصرة العربية - الذي ينطوي عليه الحاضر بصورة محفوفة بالمخاطر إلى حدٍّ بعيد. ولقد عمد أنور عبد الملك، عالم الاجتماع المصري، ومن غير إشارة إلى كتاب زريق عن عام ١٩٤٨، إلى التوسّع في طبيعة الصراع ولغته. فحتى السبعينيات القريبة، كان عبد الملك يساجل أنّ الحضارة العربية - الإسلامية، على الرغم من وقوعها فريسة الإمبريالية الاقتصادية والسياسية، إلا أنّها في خطر أشدّ، على المدى الطويل، بما تبديه من قابلية للإمبريالية الثقافية، التي تتسم بخصيصة أساسية هي أن تفرض على العرب ضرباً من الإعاقة التي تُهدف إلى الحيلولة دون قيام روابط مباشرة بينهم وبين آسيا وإفريقيا. وما لم تتمكّن الثقافة العربية، باستخدام جميع موارد خصوصيتها (وهذه الكلمة لها إلحاحية عظيمة عند عبد الملك)، من الإسهام بحرية في صنع ذاتها، فسيكون الأمر كما لو أنّها لم تكن. ❖

وفي هذا السياق، إذًا، كان دور أيّ كاتب يعتبر نفسه منخرطاً جدياً في واقع عصره - وقلّة هم الكتاب الذين اعتبروا أنفسهم منخرطين في خلاف ذلك خلال المرحلة منذ ١٩٤٨ - هو، قبل كلّ شيء، دوره كمنتج للفكر واللغة يوجّه اهتمامه الجذري إلى ضمان بقاء ما كان يتهدده خطر الانقراض الوشيك. ولقد وفّر نشوء حركات التحرر

❖ - انظر تقديمه لمجموعة المقالات المنشورة في:

**Sociologie de l'impérialisme** (Paris: Editions Anthropos, 1971, pp. 15-63.

وكذلك مقابله المنشورة في الفصلية البيروتية الثقافة العربية (ربيع ١٩٧٣).

الوطني، الذي ابتدأ مع الثورة المصرية عام ١٩٥٢، فرصاً لرؤية دياكتيكية غدت فيها أزماتُ الحاضر أحجارَ زاويةِ المستقبل. وبذا فقد غدت الكتابة فعلاً تاريخياً، بل فعل مقاومة بعد ١٩٦٧، بحسب الناقد الأدبي المصري غالي شكري. فإذا ما كان قد أمكن قبل ١٩٤٨ وصف الرواية العربية *sui generis*<sup>(١)</sup> بأنها رواية تلخيص تاريخي، فإنها قد أصبحت بعد ١٩٤٨ رواية تطور تاريخي واجتماعي\*. وهذا واضح في الرواية المصرية بشكل خاص. فعلى الرغم من وجود ما دُعِيَ بالبديل الرومانسي (أي النظرة إلى الوراثة، العاطفية) بالنسبة لكتّاب مثل يوسف السباعي، إلا أن الثيمة الكبرى في معظم الروايات المصرية بعد ١٩٤٨ كانت، كما لاحظ شكري، هي الصراع شبه المأساوي بين الشخصية الرئيسية وقوة «خارجية» ما\*. وغدا صقل الصور والتفصيل فيها من الضرورات الأساسية لدى الكاتب؛ أو، كما عبّر رجاء النقّاش في رسالة جدالية إلى نازك الملائكة (الشاعرة العراقية)، فإنّ الكتابة لم تكن ولا يمكن أن تكون حرة: لأنّ عليها أن تضع نفسها في خدمة الحياة. وكانت هذه طريقة أخرى لمطابقة دور الكاتب مطابقة مباشرة مع إشكاليات المعاصرة العربية\*\*\*.

ولقد تفاقم دور الكاتب مزيداً من التفاقم من جرّاء الصراع الداخلي الذي عاشه بين هويته المنطقية الخاصة وطموحه العابر للمنطقة أو طموحه العربي - الإسلامي. غير أنه حتى في تلك التوكيدات المتباعدة جداً على الهوية المنطقية، كما في شغل حسين فوزي على الحضارة المصرية، أو شغل سعيد عقل على الشعرية اللبنانية، أو في إيديولوجيات حركات مثل الحزب القومي السوري والبعث، تظلّ هنالك، على الدوام، تلك الشبكة من الظروف التي توقع في شراكها كلّ عربي، من الجزائر إلى الخليج. ونظراً لسطوة هذه الشبكة - كما وصفتها آنفاً من حيث الحاضر المتفارق - فقد بدا أنّ المهمة الأولى هي على الدوام مهمة صنع الحاضر بطريقة تجعله، مرةً أخرى، على تماسٍ مع أصالة الماضي وإمكان المستقبل. وعادةً ما كان يُطابَق بين الماضي والخسارة،

١ - باللاتينية في النصّ الأصلي: وحدها دون سواها.

❖ - غالي شكري، ثورة الفكر في أدبنا الحديث (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥)، ص ١٠٧.

❖❖ - غالي شكري، أدب المقاومة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠)، ص ١٨٠.

❖❖❖ - رجاء النقّاش، أدب وعروبة وحرية (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ص ١٠٠.



وبين المستقبل وانعدام اليقين. أمّا الحاضر، فهو تجربة مستمرة، مشهد ينبغي الإفصاح عنه بكلّ موارد اللغة والرؤية. وحتى حين يكون هدف الكاتب هو تصوير الحاضر على أنّه ضَرْبٌ من النكبة، خاصة بعد حرب ١٩٦٧، فإنّ ما كان على الكاتب أن يؤكّد عليه هو المشهد بوصفه شكلاً للحاضر غير قابل للاختزال.

ولا بدّ لنا من أن نلاحظ هنا وجود تعقيد آخر. فكما أنّه لم يكن ثمة رواية عربية تقليدية، فإنّه لم يكن ثمة دراما عربية فعلية، أو على الأقلّ لم يكن ثمة تقليد درامي مديد ومتواصل. غير أنّنا نجد منجزات درامية مُعتَبَرة، معظمها، كما هو الحال في الرواية، من مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى. ولذا فإنّنا حين نتحدّث هنا، أيضاً، عن مشهد فإنّ ذلك ينطوي على شيء من الخروج على المألوف، يتفرّد به الكاتب بالعربية. وما يشترك به المشهد الدرامي والنثري هو، قبل كلّ شيء، ذلك الإحساس بوجود فضاءٍ متنازعٍ عليه. فالكاتب يملأ الصفحة أو خشبة المسرح بلغة تكافح من أجل الحفاظ على البقاء. ومثل هذا الموقف يؤدّي إلى عواقب تقنية وجمالية محدّدة تماماً. فحين تكون الوحدة التأليفية هي المشهد، وليس المدّة (الفاتحة، والمنتصف، والخاتمة، بالمعنى الأرسطي)، فإنّ الصلة بين المشاهد تكون واهية. وثمة في واقع الأمر ميل إلى الحدّثية، وتكرار المشاهد، كما لو أنّ التعاقب الإيقاعي المتواتر للمشاهد يمكن أن يغدو بديلاً للاستمرارية شبه العضوية. وإنّها لحقيقة لافتة أنّ الأعمال الناجحة الأساسية في الدراما والنثر الفنيين حتى قبل ١٩٤٨ - مثل الأيام لطفه حسين، ويوميات نائب في الأرياف لتوفيق الحكيم، وكوميديات نجيب الريحاني، وأفلام كمال سليم ونيازي مصطفى، وأعمال خليل جبران، ورواية جبر جبرا القصيرة صراخ في ليل طويل - هي من ناحية الشكل عبارة عن تعاقب مشاهد جُمِعَتْ معاً على طريقة اليوميات أكثر منها على الفرار الأرسطي. غير أنّ هذه الأعمال، بخلاف اليوميات، مبنية من مشاهد مشكّلة على نحوٍ منفصل وغير مترابط يحدث فيها لعب متواصل للبدائل؛ فالدخولات والظهورات، مثلاً، تلعب دور التأكيد الأنطولوجي. أما الغيابات والخروجات فتبدو، بعكس ذلك، على أنّها تهدّد بالانقراض أو بما يشبه الموت. فأن تكون في مشهد يعني أن تزيع الانقراض، أن تستبدل الحياة بالفراغ. وبذا يكون فعل الكلام، والسرد، والتلفّظ ذاته ضماناً للفعلية أو التحقق؛ وهنا يتمّ إحياء التقليد الإسلامي الخاص بـ الإسناد ووضعه في خدمة غاية جمالية محدّدة.

أما شخص الكاتب فغالباً ما يكون ذلك المشاهد المنخرط فيما يحكي عنه بما يكفي  
 أن يكون شخصية، والمنفصل عما يحكي عنه بما يكفي لأن يتمكن من الإشارة إلى مساوئ  
 ما يحدث أمامه في السرد، أو إلى ما ينطوي عليه من كوميديا أو ميلودراما. فشخص  
 وقيق الحكيم غالباً ما يتحدث عن مسرح الحياة، الذي لا يمثل صورة بلاغية بقدر ما  
 مثل منهجاً جمالياً. فكل حدث هو مشهد أدائي تتكشف أهميته على أنها لا تكمن في أنه  
 قع أو يحدث (فكل المشاهد هي مشاهد حوادث مألوفة) بل تكمن في أنه يُسجل وفي أنه  
 سرّد لأحد ما؛ ففي فعل السرد والنقل، يكون المألوف عرضة لإساءة الاستعمال البشرية  
 لتي غالباً ما تكون صارخة. بل إن إساءة الاستعمال ذاتها تتمثل لهذا النموذج. وعلى  
 سبيل المثال، فإنه في إحدى المرات تُحكى قصة للساد - مما يضعنا أمام حدث ضمن  
 حدث - من قبل طبيب يجد، بعد استدعائه إلى مريضة قروية فقيرة، أن هذه الأخيرة  
 ستلقية على ظهرها وقد برزت من رحمها ذراع وليد. ويعلم من الداية العجوز أنها بعد  
 سوت الجنين قبل ثلاثة أيام قد حشّت رحم المرأة بالقش، وانتظرتا كلتاها بصبر تحت  
 ستريننا\*. ولأن المرأة قد ماتت، ولأن الستر يعني حرفياً أن تخفي أو تقي بحاجز أو  
 ستارة، فإن الحدث بكامله ينطوي على ذاته ويتضاعف وهو يُطلق، عبر الأداء السردى،  
 فاعل المشهد، والبديل، والتكرّر، والغياب، والموت، و، أخيراً، المشهد من جديد.

وهكذا فقد تشدّد التأكيد على المشاهد، وغدا أكثر إلحاحاً، بعد ١٩٤٨: هذا  
 لمشهد الذي ترجم رسمياً قضايا العالم العربي الحاسمة والأساسية. وهذه ليست  
 مسألة إثبات لمقدار ما يعكس الأدب أو الكتابة الحياة، ولا هي تأكيد على تأويل أليغوري  
 لواقع العربي: حيث استوطنت مثل هذه المقاربات، للأسف، معظم التحليلات الغربية  
 لنادرة جداً للأدب العربي\*. فالأهم من ذلك بكثير هو أن المشهد بحد ذاته غدا

٤ - يوميات نائب في الأرياف، (القاهرة: ١٩٦٥، إعادة طبع)، ص ٩٦.

٤\* - ثمة بعد نوع من التحليل أرداً من هذا، هو ذلك النوع الذي يدعى استخراج «محتوى» الأدب بوصفه دليلاً  
 على مواقف سياسية وعلى (وهذه هي النية الفعلية) ما يُدعى بـ «العقل» العربي أو «الشخصية» العربية.  
 وثمة تقليد عريق لمثل هذه التحليلات في الغرب، معظمها مستمد من صنعة «الاستشراق». ومؤخراً، صار  
 من الممكن أن نجد عنصرية مصقولة من هذا النوع في كثير من الأماكن في إسرائيل والولايات المتحدة،  
 وغالباً ما تكون أكاديمية وحكومية. ومن الأمثلة النمطية والنافذة على ذلك كتاب جن يهوشفاط هاركابي  
 بعنوان: Arab Attitudes to Israel, trans. Misha Louvish (New York: Halsted Press, 1972).

مشكلة الأدب العربي الحقيقية ومشكلة الكتابة العربية بعد نكبة ١٩٤٨: فالمشهد لم يعد يقتصر على تصوير الأزمة، أو البقاء التاريخي، أو مفارقة الحاضر بل أصبح هو المعاصرة في شكلها الإشكالي بل المخلخل إلى أبعد مدى. وما من مكان يمكن فيه للمرء أن يرى ذلك بالفعالية التي يراه فيها في النثر المعني مباشرةً بأحداث فلسطين. ها هنا المشهد الافتتاحي من رواية غسان كنفاني القصيرة رجال في الشمس، والتي من المؤكد أنّها أجمل أعماله وواحدة من أبرع الروايات القصيرة الحديثة وأبعدها أثرًا.

أراح أبو قيس صدره فوق التراب الندي، فبدأت الأرض تخفق من تحته:  
ضربات قلب متعب تطوف في ذرات الرمل مرتجة ثم تعبر إلى  
خلاياه... في كل مرة يرمي بصدره فوق التراب يحس ذلك الوجيب  
كأنما قلب الأرض مازال، منذ أن استلقى هناك أول مرة، يشق  
طريقاً قاسياً إلى النور قادماً من أعماق أعماق الجحيم، حين قال  
ذلك مرة لجاره الذي كان يشاطره الحقل، هناك، في الأرض التي  
تركها منذ عشر سنوات، أجابه ساخراً: «هذا صوت قلبك أنت تسمعه  
حين تلتصق صدرك بالأرض»، أي هراء خبيث! والرائحة إذن؟ تلك  
التي إذا تنشقها ماجت في جبينه ثم انهالت مهومة في عروقه؟  
كلما تنفس رائحة الأرض وهو مستلق فوقها خيل إليه أنه يتنسم  
شعر زوجه حين تخرج من الحمام وقد اغتسلت بالماء البارد...  
الرائحة إياها، رائحة امرأة اغتسلت بالماء البارد وفرشت شعرها فوق  
وجهه وهو لم يزل رطيباً... الخفقان ذاته: كأنك تحمل بين كفيك  
الحانيتين عصفوراً صغيراً\*.

ويتواصل المشهد بينما يستيقظ أبو قيس شيئاً فشيئاً على إدراك محيطه الفعلي،  
في مكانٍ ما قرب شط العرب، مصبّ دجلة والفرات؛ فهو هناك ينتظر انتهاء ترتيبات  
تهريبه إلى الكويت، حيث يأمل أن يجد عملاً. وكما في المقطع المقبوس آنفاً، فإنّه  
«يفهم» موضعه، وخلقية المشهد في الحاضر، عن طريق تذكّر ماضيه: صوت الأستاذ،

♦ - غسان كنفاني، رجال في الشمس (بيروت، ١٩٦٣)، ص ٧ - ٨.

في مدرسة قروية فلسطينية، وهو يترنم بدرس الجغرافيا، عن شطّ العرب. فحاضر أبو قيس الخاص هو خليط من ذاكرة مفكّكة والقوة التطفلية الجامعة المتأتية من وضعه الحالي الذي لا يُحتمل: فهو لاجئ، ولديه عائلة، اضطر إلى البحث عن عمل في بلدٍ تدلّ شمسها الحارقة المُعمية على اللامبالاة الكلية بمصيره. وسوف نكتشف أنّ الضوء المقترّب هو إشارة استباقية إلى الحدث الأخير في هذه الرواية القصيرة: فمع اثنين آخرين من اللاجئين الفلسطينيين، كان أبو قيس في طريقه إلى الكويت مهرياً في جوف الخزان الفارغ لسيارة صهريج. وعند مركز الحدود يُترك الثلاثة في الخزان بينما يتفاوض السائق مع الموظّفين. وتحت الشمس اللاهبة يموت الثلاثة اختناقاً، عاجزين حتى عن إطلاق إشارة.

وهذا المقطع هو واحد من مشاهد عديدة قُسم إليها العمل. ونجد في كلّ مشهد تقريباً أنّ الحاضر، بالمعنى الزمنيّ، مزعزع ويبدو عرضةً لأصداء من الماضي، ولضربٍ من الحسّ المتزامن حيث يفسح النظر مجالاً للصوت أو الرائحة وحيث تتشابك حاسة مع الأخرى، في مركّبٍ من الوقوف في وجه الحاضر القاسي وحماية شذرة عزيزة بوجه خاص من شذرات الماضي. وحتى في أسلوب كنفاني - الذي يبدو في ترجمتي<sup>(1)</sup> بعيداً عن الإتقان، لكنني حسبت أنّ من المهمّ ترجمة بنية الجملة المعقّدة بالدقّة التي أقدر عليها - فإنّ المرء ليس واثقاً من اللحظات الزمنية التي يشير إليها مركز الوعي (واحدٌ من الرجال الثلاثة). وفي المقطع الآنف، فإنّ «في كلّ مرّة» تختلط مع «منذ أول مرّة»، التي يبدو أنّها تشتمل، بصورة غائمة، على «الأرض التي تركها منذ عشر سنوات». فأشبهه الجمل الثلاث هذه محكومة مجازياً بصورة شقّ طريق من الظلمة إلى النور. ولاحقاً، خلال الجزء الأساسي من هذه الرواية القصيرة، سلاحظ أنّ كثيراً من الفعل يحدث في الشارع المغبر من بلدة عراقية حيث يقوم الرجال الثلاثة، بصورة مستقلة واحدهم عن الآخر، بالتوسّل لـ «الاختصاصيين»، ومحاججتهم، والتصافق معهم لتهريبهم عبر الحدود. وبذا يغدو الصراع الأساسي في هذا العمل هو ذلك الصراع الذي يدور في الحاضر: فبضغط من المنفى والاقتلاع، لا بدّ للفلسطيني من أن يشقّ

١ - تنبغي الإشارة إلى أنّني عدتُ في ترجمة هذا المقطع من رواية كنفاني إلى الأصل العربي، الأمر الذي يزيل ما يتحدث عنه إدوارد سعيد من ترجمة تُدخّلُ عدم الإتقان إلى أسلوب كنفاني.

لنفسه سبيلاً في الوجود، الذي لا يمثّل بالنسبة له واقعاً «متعياً» أو مستقراً بأي حال من الأحوال. ومثل الأرض التي تركها، فإنّ ماضيه يبدو وقد توقّف فجأة قبل أن يتمكّن من إعطاء ثمراته؛ غير أنّ لدى الرجل عائلة، ومسؤوليات، والحياة ذاتها مما ينبغي الاستجابة له، في الحاضر. وما هو بعيد عن اليقين ليس مستقبله وحسب؛ فحتى وضعه الحاضر يزداد صعوبة بينما هو يتدبّر بشقّ النفس أمر الحفاظ على اتّزانه في الصفقات المعقّدة في الشارع المغبر. النهار، الشمس، الحاضر: كلّ ذلك معاً هناك، معاد، ويدفعه بعيداً عن حماية الذاكرة والاستيهام، السديميين حيناً والقاسيين حيناً آخر. وحين يبتعد الرجال في النهاية عن صحرائهم الروحية إلى الحاضر، باتجاه المستقبل الذي اختاروه كارهين بحكم الضرورة، فإنّهم يموتون؛ دون أن يراهم أحد، دون أن يعرفهم أحد، يُقتلون في الشمس، في الحاضر ذاته الذي انتزعهم من ماضيهم وعيّرهم بمعزهم وقلة حيلتهم.

والمشهد بالنسبة لكتفاني هو أساساً تلك الوسيلة الملائمة التي يقدمها للكاتب التقليد الروائي العام، لكنّ هذا المشهد الذي يستخدمه لكي يقدم الفعل يغدو، وقد أزيح عن التقليد الذي يمكن أن يتّخذ كمشلّمة، ضرباً من التقنية التي تعلق بنوع من المفارقة الساخرة على الصراعات الأولية أو البدئية التي تواجه الفلسطيني. فعلى هذا الأخير أن يصنع الحاضر؛ والحاضر، بخلاف الحالة الاستدالية أو الديكنزية، ليس ترفاً تخيلياً بل ضرورة وجودية بمعناها الحرفي. ولذا فإنّ المشهد لا يلائمه إلاّ بشقّ الأنفس. وهذا يعني أنّ استخدام كتفاني للمشهد يحوّل من تقنية روائية يمكن لأيّ أحد أن يميّزها إلى ضربٍ من التحريض. فالمفارقة التي تكتنف المعاصرة هي حادة فعلاً بالنسبة للفلسطيني. فحين لا يمكن للحاضر أن يكون «متعياً» ببساطة (أي حين لا يتيح الزمن للفلسطيني أن يميّز بين ماضيه وحاضره ولا أن يصل بينهما، بسبب النكبة، التي لا يردّ ذكرها إلاّ بوصفها حدث خفيّ وخبيء ضمن الأحداث يحول دون التواصل)، فإنّ هذا الحاضر لا يكون قابلاً للفهم إلاّ بوصفه إنجازاً. وحدها قدرة الرجال على تدبّر خروجهم من عالم النسيان إلى الكويت يمكن أن تحقّق كينونتهم بأيّ معنى يتعدّى بقاءهم البيولوجي، الذي تكون فيه الأرض والسماء بمثابة إثبات بعيد عن اليقين لوجود الحياة العامة. ولأنّهم يجب أن يحيوا - لكي يموتوا في النهاية - فإنّ المشهد يحثّهم على

الفاعل، الذي بدوره يوفّر للكاتب والقارئ مادةً لـ «القصّ». وهذا هو الطرف الآخر من المفارقة: فالمشهد عملياً من أجل الرواية، إنّما من مادةٍ تدلّ صورتها في الحاضر على النتيجة النفسانية، والسياسية، والجمالية للنكبة. فالمشهد يحرض أبا قيس؛ وحين يُنجزُ فعلاً بسبب منه، يكون قد قدّم وثيقةً مقروءةً وكذلك، يا للسخرية، حتميةً انقراضه. فالمسافات بين اللغة والواقع قريبة.

وكما قلت، فإنّ آنية موضوع كنفاني تنزع لأن تعطي مشاهده طابعها التحريضي البارع. غير أنّه بين ١٩٤٨ و١٩٦٧ نجد شيئاً من الإلحاحية ذاتها يترك أثره البالغ على عملٍ يستخدم منهجية المشهد كما وصفتها. ففي قصّ نجيب محفوظ، الذي يمثّل بلا شكّ أعظم الإنجازات الروائية في العالم العربي، سواء في الثلاثية (١٩٥٦ - ١٩٥٧) أم في *أولاد حارتنا* (١٩٥٩) أم في المجموعات القصصية القصيرة، نجد أنّ الحديثة واضحة في كلّ مكان. فالمشهد يضفي الطابع الدرامي على المرحلة، أي على السيرورة التاريخية الفاعلة التي على الواقع العربي، لكي تكون له مكانة في الوجود، أن يشكّل نفسه من خلالها. فالطابع المتقطع الذي يسمّ الواقع، والذي كان يدعى بـ *الوجودية الواقعية*\* في الطور ما بعد الطبيعي من أطوار محفوظ في أوائل الستينيات من القرن العشرين، تطور بمزيد ومزيد من الإصرار إلى جمالية الحد الأدنى والتأثير الصادم؛ تلك الجمالية التي بلغت ذروتها، كما أرى، في مسرحية يوسف إدريس *الضرافير* (١٩٦٤)، تلك الدراما الكوميديّة شبه الهيغلية، أو الدرامية (إذ كانت المسرحية بمعنى ما هي موضوع المسرحية). كما أنّ هنالك ضرباً من التشابه أيضاً بين هذه الأعمال وعمل حسين فوزي *سندباد مصري*، بعنوانه الفرعي *جولة في رحاب التاريخ*. فحسين نفسه يتحدث عن التقنيات السينمائية التي يستخدمها في كتابٍ لم يكن لغايته أن تتحقّق، كما يقول، قبل ١٩٥٢: وهي تبيان أنّ مصر هي صانعة الحضارات. ومنهجية حسين هي منهجية حديثة، بحيث يكون كلّ حدث مختاراً لإلقاء الضوء على طبيعة مصر مشهداً يثبت قدر مصر بوصفها صانعة ذاتها.

وإنّه لما يجدر ذكره استطراداً أنّ أحداً ممن شاهدوا السينما «الشعبية» العربية قبل ١٩٦٧ لا يمكن أن تفوته ملاحظة ذلك الحضور الأساسي، والذي يبدو في بعض

♦ - رجاء النقّاش، ادباء معاصرون (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨)، ص ١٥٣.

الأحيان خارجاً عن الموضوع، للكاباريه أو المشهد المسرحي، أو مشهد الرُوح المُعدِّ بعناية في كوميديات الريحاني المسرحية الشعبية، والذي هو أشبه بصراع ديكة بشري. فمثل هذه المشاهد غالباً ما تُهْمَل على أنّها استجابة لإعجاب جماهيري مُبهم (التلصصية؟ شهوانية الطبقة الدنيا؟)، في حين تقوّت ملاحظة ما لها من صلة واضحة مع تقليد المقامة المُتقَن والنفيس. فهذا التقليد هو تقليد حكاية القصص (الذي تطوّرت منه ألف ليلة وليلة)، والذي من بين خصائصه المميّزة إضفاء الطابع الدرامي على حكاية الحكاية. وبتأثيرٍ من حدثٍ ذي أهمية عظيمة وغير مفهوم كاملاً وتصعب الإحاطة به جمالياً، فإنّ تقليد حكاية القصص ينزع لأن يغدو واعياً لذاته وعياً رقيقاً؛ وهذا الحدث هو ١٩٤٨، والفنّ يرتدّ على نفسه ليغدو فناً عن الفن. أمّا المشهد فهو موضع التواشج بين الفن وموضوعاته: فهو يربط الزمن والشخصية معاً في ضَرْبٍ من التمفصل الظاهر. وإذ يُدْفَع هذا التمفصل هكذا إلى السطح، فإنّه يضمن البقاء، شأن القَصّ الليلي الذي تقصّه شهرزاد في ألف ليلة وليلة ويرجئ موتها. فالنكبة الوشيكة، أو المحيطة، يزيحها البقاء البشري الذي يُصنَع على نحوٍ متواصل؛ بحيث تكون النتيجة شبيهةً بتلك التقنية في سرديات كونراد، حيث نجد حدثاً مهماً يبدو بحاجةٍ دائمة إلى إقامة فرصة للسرد كما في الأحاديث والحكايات المتبادلة بين مجموعة من البشر، أو في حلقة من الأصدقاء يصفون إلى حكواتي، وما إلى ذلك.

ولقد كان لجمال عبد الناصر أن يشكّل في كلّ هذا ذلك الموتيف<sup>(١)</sup> البيرانديلي<sup>(٢)</sup> الواضح أتمّ الوضوح. فالتاريخ العربي، كما كتب في فلسفة الثورة، هو أشبه بدور يبحث عن ممثّل لكي يلعبه أو، بتعايري الخاصة، أشبه بمشهد يبحث عن دراما. وهاتان الصورتان المستمدتان من لغة المسرح تدفعان التاريخ في زمنيّتين اثنتين: أولاهما، هي زمنية الآنية التي وقعت فيها النكبة، زمنية القطع أو التمرّق؛ والثانية، هي زمنية إقامة المشهد بوصفه موضعاً لتاريخٍ مستعاد. وهكذا ينزعُ الإفصاح عن شيء ما، وإقامته، وإدارته لأن يكون أشدّ أهمية مما يُفصَح عنه: وهذا حافز شائع بما فيه

١ - الموتيف، motif، هو فكرة أو موضوع أو مادة للمعالجة في عمل أدبي تعاود الوقوع متكررة، الأمر الذي يجعل منها في هذا العمل وحدةً بنائية متكررة وثيقة الصلة بالانطباع المهيمن الذي يخلفه هذا العمل.

٢ - نسبة إلى بيراندولو.

الكفاية في الأدب الحديث، حيث تكون شروط الدراما أو السرد من نواحٍ معيّنةٍ أشدَّ أهمية من موضوع السرد. وبحسب عبد الله العروي فإنَّ هذا يتماشى مع حافظ في تاريخ الإسلام، الذي يستمدُّ إغراءه، كما يتفكَّر العروي: من أنَّ المنظومة والبنية يجبران الأعمال الفردية على الخضوع للنماذج.♦

والتوتر بين المنظومة والحادثة هو أساس التوتر بين المشهد والدراما التي يشكِّل جزءاً منها. وبالنسبة للنثر العربي بعد ١٩٤٨ فإنَّ تشكيل القضية السياسية أساساً لهذا التوتر هو أمر كامن في كلِّ مكان. وهو يعني، على سبيل المثال، أنَّه قد لا يكون هنالك أيُّ كلِّ يربط هذه الأجزاء، لا فكرة «عربية»، أو هوية، أو تاريخ، أو جماعة، أو مصير، أو دراما، أو رواية توفِّر لتزمن الأحداث المشهدية أيَّة قصدية تزامنية، أو هدف، أو بنية، أو معنى. فالحاضر يمكن في النهاية ألا يكون سوى ذلك، ربما ليس عاقبةً للماضي ومؤكِّد أنَّه ليس أساساً للحاضر. وأنا أطرح هذه المجموعة من المشكلات هنا لكي أشدِّد على الطابع الاستقصائي للكتابة العربية في المرحلة ما بعد ١٩٤٨. ذلك أنَّ الشكوك الإشكالية لا تعني الخدر أو الانشدهاء. وكلُّ الدلائل التي بحوذتنا تشير إلى أنَّ ثمة نشاطاً فكرياً وجمالياً واسع النطاق. وما أريد أن أوضحه هو أنَّ الخصائص الشكلية التي وصفتها لا تكفي بأن تعكس بصورة سلبية على المشكلات: فهي تلك المشكلات على نحوٍ مميّزٍ وأسرٍ تماماً. وهكذا يخلقُ التوترُ المقيمُ بين الحاضر وإما الماضي أو المستقبل المشهد الذي هو، بدوره، الحاضر (وليس انعكاساً له) في صورةٍ توترٍ ناشئٍ مع الماضي والمستقبل. فالديالكتيك دائم، ومُخصِّب.

كان من شأن الآثار المترتبة على حرب ١٩٦٧ أن تستحضر ١٩٤٨. وعلى سبيل المثال، فقد نشر زريق كتاباً عنوانه معنى النكبة مجدداً. وتحوّل المشهد من مشهد مسرحي إلى ميدان صراع مباشر تماماً أشبه بصراع المُجالدين في روما القديمة. أما العلاقات بين المُشاهدِ والفعل فأعيد تحديدها الآن على أوجهٍ شتى. ففي بعض الأعمال بعد ١٩٦٧، خاصة أعمال صادق العظم - الذي يصعبُ إغفالُ المُسرحةِ الواضحةِ في أدائه على الرغم من أنَّه كان يكتبُ جدالاً سياسياً و/أو فلسفياً - نجد أنَّ الكاتب قد

♦ Abdullah Laroui, "Pour une méthodologie des études islamiques: L'Islam au miroir, de G. Von Grunbaum", *Diogenes* 83 (July-Sept., 1973) p. 41.



دخل الميدان، وحدد المتصارعين، وراح يحثهما على القتال\* . ولقد اعتبرت مثل هذه النظرة أنّ حرب ١٩٦٧ هي أول حرب دولية حقاً يخوضها العرب في الأزمنة الحديثة. فقد كانت حرباً خيضة في الإعلام بقدر ما خيضة في ساحات المعارك؛ إذ شُعر أنّ الصراع هو صراع تاريخي على نحو مباشر لأنه خيضة في آنٍ معاً في المشاهد التي خلقها الفعل الواقعي وفي تلك التي خلقها التلفاز، والإذاعة، والصحف.

بهذا المعنى كان كلّ ما يتعلّق بالحرب تاريخياً، شأن الحروب النابولونية التي ورّطت الجماهير لأول مرة في التاريخ الأوروبي ذلك التوريط الدولي الحقيقي، كما يرى لوكاش\*\* . فالحرب كانت بعيدة حتى ذلك الحين وشأناً من شؤون الجيش على وجه الحصر. أمّا الآن فكان الجميع مشتركين فيها. وكلّ ما فُكّر فيه أو كُتِبَ عن الحرب كانت له مكانة الفعل التاريخي؛ وغدا العربي، سواء كان جندياً، أم كاتباً، أم مواطناً عادياً جزءاً من مشهد قيل، في حالة العظم، إنّه من خَلقِ السلبية، والتأخّر، وتوسّل العرف، والدين، والتراث المتحجّر. ولذا كان الدور التقدّمي الوحيد الذي يجب القيام به هو دور الكاتب - الناشط الذي يدفع العربي لأن يدرك دوره في الصراع. فلم يكن بمقدور أحد أن يكون، وما كان أحد في حقيقة الأمر، مُشاهداً: فالحاضر لم يكن مشروعاً ينبغي تولّيه؛ بل كان الآن. ولقد رأى العظم، سواء في مناقشته شخصية الفهلوي، أم في تناوله الذعر الناجم في مصر عن زيارة العذراء، أنّ العرب يقاتلون أنفسهم، وقد عزم، سواء راق لهم ذلك أم لم يرق، على أن يثبت لهم ذلك بمقاتلتهم.

وتبغني رؤية ما في نثر العظم من خاصية تعليمية، بل وحذقة، كجزء من تفتح اهتمام عام بالدقّة. وقد قال الناقد المصري شكري عياد إنّه بعد صرخات القلق والإنكار الأولى بعد ١٠ حزيران، راح الكتّاب يعتبرون أنّ من مهمتهم تصوير تفاصيل الحياة اليومية الدقيقة. فقد أمّلوا بذلك أن يشخّصوا أسباب الهزيمة مما تمكن مداواته. غير أنّ عياد كان يعتقد أنّ من الممكن أن يكون لمثل هذه الكتابة أثرٌ خفيّ

\* - هذا ما يصحّ بصورة خاصة على اثنين من الأعمال صدرا بعد حرب ١٩٦٧ بفترة قصيرة، وهما النقد الذاتي بعد الهزيمة (بيروت، ١٩٦٩) ونقد الفكر الديني (بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٩).

Gerge Lukács, *The Historical Novel*, trans. Hannah and Stanley Mitchell (London: Merlin - ♦♦ Press, 1962), p. 24.

يتمثل عملياً بزيادة القلق لدى الإنسان الحديث في العصر التكنولوجي. فبعض الكتاب يعالجون الواقع العربي على أنّ لغزٍ بارع يجب حلّه؛ وسواهم يلتفتون إلى البراعة الجمالية التي يُصوّر بها الواقع\*. والحقّ أنّ انتشار دراما «العيب» وسرده يؤكّد رأي عياد. ففي مسرحية ريمون جبارة تحت رعاية زكّور نجد أنّ المشهد فرصة للسخرية؛ وكما في أعمال العظم، نجد أنّ المقبوسات من المصادر «الصحيحة» تُستخدَم كنقاط انطلاق لتفكيكٍ تهكّمي. فهاملت يغدو صبيّاً عربيّاً منتحباً، وما إلى ذلك. غير أنّ جماليات الاقتباس المبخّسة للذات عند جبارة، بخلاف كتابات العظم ككلّ، التي تتسم بالاستقامة الفكرية النشطة، تخفي طمأنينة من أشدّ الأنواع تطرفاً. وهذه الطمأنينة هي التي تفسّر في النهاية تلك الفروق بين النشاط الفكري والخلط العبثي؛ فالأولى هي نقد ذاتي قائم على افتراضات ثورية؛ أما الثاني فليس كذلك. وكُتِبَ العظم مرتبطة مباشرة بما للتحليل الراديكالي والحركات الراديكالية، وخاصة الجماعات الفلسطينية، من أهمية سياسية. والنشاط الفكري والخلط العبثي، في شكلهما اللفظي، كما في مصيرهما، هما ضربان من رفض الحاضر: ففي كليهما، يُفهمُ المشهد على نحوٍ نافع جداً بوصفه تاريخاً مباشراً على الرغم من الإخفاق العربي. وهكذا تولد مفارقة جديدة، مفارقةٌ تحوّل العربي إلى فرد في التاريخ العالمي نظراً لموهبته الخاصة في الحمق والخرافة.

غير أنّه منذ ١٩٦٧ لم يعدّ ثمة إجماع على الأطروحة الأساسية التي يُفترض أنّ تلك الكارثة قد أثبتتها، وجود هوية عربية جمعية. فعلى الرغم من صحّة أنّ الحرب قد شملت العرب ككلّ، إلّا أنّ التدقيق ذاته الذي كان يحثّ الكاتب على التقاط كلّ تفصيل من تفاصيل الحياة قاده أيضاً إلى إقامة ضروب دقيقة من التفريق بين التجربة المحلية والتجربة الجمعية. ولذا لم يكن ذبوع شهرة الكتاب الفلسطينيّين بعد ١٩٦٧ (محمود درويش، سميح القاسم، كنفاني، فدوى طوقان، وسواهم)، وهو الميل الذي صاحب انتشار الاهتمام السياسي الهائل بالنشاط الفلسطيني على وجه التحديد، سوى وجه واحد من أوجه التغيّر الذي أحدث مزيداً من التركيز الشديد على ضروب التمييز بين أنواع

\* - الأدب في عالم متغيّر (القاهرة، ١٩٧١)، ص ١٤٧ - ١٤٨.

التجارب العربية. وهذا ما يصحّ، باعتقادي، على مصر خاصة. فمن المؤكّد أنّ المَع كتابَة كُتِبَت في غضون الجيل السابق، وهي مجموعة القصص القصيرة والمسرحيات القصيرة التي كتبها محفوظ بعنوان تحت المظلة (١٩٦٩)، قد كُتِبَت في الأشهر التي تلت مباشرة حرب حزيران ١٩٦٧. وكما هو الحال في معظم أعمال محفوظ الأخرى، فإنّ هذه المجموعة مؤلّفة من مشاهد قصيرة، على الرغم من أنّ المشهد الآن قد اكتسب طابعاً جديداً وخاصاً؛ فبدلاً من كونه جزءاً من كلّ متّصل قيد التكوين، غدا كلّ مشهدٍ مُفردٍ موشحاً بأسى عزلةٍ متطرفةٍ، ومصريةٍ إذاً. وبذا كان المشهد ضرّياً من السيرورة العيادية الوطنية. فالأشياء تحدث بأشدّ ما يكون من الوضوح الطبي، إلّا أنّ إبهامها العام، وتعدّيها المخيف على كلّ مواطن عادي، وتحديّها الفهم العادي، غير المتخصّص، والتعاقب السريع في الأحداث المتفجّرة على نحوٍ يتعدّر تفسيره، كلّ ذلك قطع الفعل (المصري على نحوٍ دقيقٍ دائماً) عن الفهم أو، بصورة أشدّ لفتاً للانتباه، عن إمكانية تفسيرٍ عربيٍ شامل.

وعالم محفوظ يحوّل مصر إلى مشفىٍ شاسع حدوده الجبهات العسكرية المتعددة، ومرضاه هم الجنود والمواطنون، على حدّ سواء. والكاتب يقدّم حالاته بصمت؛ فلا نجد أية تفسيرات أو مبررات. وثمة ثيمة لافتة، وربما مفرطة، في هذه المجموعة كما في رواية محفوظ عام ١٩٧٣ عن مصر اللاحرب واللاسلام، حبّ تحت المطر، ألا وهي السينما. فالمشاهد التي يجري فيها تصوير الأفلام، حيث يُسعى وراء المخرجين طلباً للمساعدة في حلّ مشكلة عويصة من مشاكل التأويل، ويُرَى فيها المواطنون وقد تحوّلوا إلى ممثلين، هي مشاهد شائعة. وإذا ما جاء ذكر التورّط المصري في فلسطين أو اليمن، فإنّ ذلك يكون دوماً عن طريق الصحافة أو السينما. والمشاكل العربية يجب أن تتوسّطها طبقات الواقع المصري المحيطة بالحياة اليومية مثل جدران عيادة، أو حمى استوديو سينمائي.

بيد أنّ ما يخيم فوق جميع الكتابات التي كُتِبَت بعد ١٩٦٧ هو الإحساس بالخيبة العميقة. وهذا ما يصحّ على عمل نجيب محفوظ، وقصّ حليم بركات، وجدالات صادق العظم، و، حقيقةً، على كل تلك الأعمال التي تصوّر أو تفسّر السرعة المفاجئة التي حلّت

بها المصيبة، ومباغتها المدهشة، وغياب المقاومة العربية الكارثي. فما من عربي يمكن أن يكون حصيناً إزاء الشعور بأنّ تاريخه الحديث، الذي خُلِقَ بالكُدِّ والتعب الشديدين - مشهداً مشهداً - قد ثبت أنّ من السهولة بمكان كَسَّه عند الاختبار. ويشير دفق المطابع الذي يكاد لا يُصدَّق بعد ١٩٦٧ إلى جهد هائل في إعادة بناء ذلك التاريخ وذلك الواقع. وقد اقتضت الضرورة أن تكون المرحلة الأولى هي تلك الممتلئة في قصّ بركات، والتي تتساوق مع مرحلة انقشاع الوهم التي يظلُّ مثلها النموذجي عمل فلويبر التريية العاطفية، ذلك المثال الباريسي العظيم للخيبة الأوروبية بعد ١٨٤٨. ومثل فلويبر، فإنّ بركات في أيام الغبار، يتفحّص ردود الأفعال الحادثة في بيروت على كارثة سياسية عربية ينبغي أن تُفهم على أنّها فشل، لا على أنّها انتصار للعدو. وبخلاف فلويبر، فإنّ بركات يبدي كياسة أصيلة تجاه مجموعة ممثليه؛ حيث لا نجد لديه أيّاً من الاتهامات المريرة التي وجهها فلويبر إلى جيل كامل. وفي حين تترافق العاطفة والاستيهام في التريية العاطفية مع الفشل العقيم الذي يصل إليه فريدريك مورو وديلورييه، فإنّ العاطفة في رواية بركات تُستخدَم لزيادة حدّة الكارثة الإنسانية. فعند بركات يمكن دوماً فهم الخيبة والانخلاع إذا ما تمّ التعليق عليهما بالإشارة إلى شغف بيررهما. أمّا صورتا البحر والنار، فضلاً عن سلسلة المشاهد التي تستخدم مجاز الهولندي الطائر<sup>(١)</sup>، فهي أدوات إيضاح تُستخدَم لكي تزيد من شمولية الكارثة، وظلالها المأساوية.

واستخدام بركات للمشهد يشاطر تقنية محفوظ ذلك الاهتمام بالتدقيق الشديد؛ بل إنه يشاطر دراسة بركات الكلاسيكية (التي أنجزها بالاشتراك مع بيتر دود) عن خروج اللاجئين الفلسطينيين في ١٩٦٧، تركيز عالم الاجتماع الممارس على دقائق الحياة اليومية التي تؤلّف نشاط الإنسان واسع النطاق\*. غير أنّ مشهد بركات محكوم بتعاقب ستة الأيام الذي يكاد أن يكون كريهاً. فتوالي اللحظات القصير هذا يحكم الفعل في الواقع خارج الخشبة، لكن بركات يوسّع في الرواية هذه الأيام ويحوّلها إلى رحلة

١ - بحار هولندي خرافي حكّم عليه بأن يواصل الإبحار إلى يوم القيامة عقاباً له على تجديفه ولكي يكون عبرة للبحارة.

Peter Dodd and Halim Barakat, *River without Bridges: A Study of the Exodus of the- 1967 Palestinian Arab Refugees* (Beirut: Institute for Palestine Studies, 1968).

جغرافية وعاطفية واسعة النطاق. أمّا تشويشه لضروب التمييز المكاني - الزمني، وأثر المونتاج الذي يحدثه تغيّر المشاهد السريع، وعيّنّة الشخصيات المختارة بعناية من بيروت إلى عمّان إلى الضفة الغربية، فكلُّ ذلك ينمُّ على توازن غير أكيد في بعض الأحيان بين تروّي عالم الاجتماع وإبداعية الروائي. وبخلاف كلِّ من فلوبيير ومحفوظ، فإنّ بركات يتّخذ، كما أحسب، موقفاً أسهل حيال المعاصرة العربية التي تعاني من آلام كارثة كبرى. فالمشهد، بالنسبة له، هو ميدان صراع متواصل. وعلى الرغم من أنّ التاريخ العربي هو بمثابة تكرار للتاريخ التوراتي، إلاّ أنّ رمزي، الشخصية الرئيسة في عمل بركات، يحكم عليه أيضاً بأنّه حقل انتصار ممكن. كما أنّنا لا نجد تجاه التكرار ذلك الموقف المير الذي ينفخ الروح في عمل فلوبيير أو في عمل ماركس الثامن عشر من برومييرلوي بونابرت أو في عمل محفوظ بعد ١٩٦٧. ذلك أنّ بركات هو في النهاية روائي ذونية طيبة؛ وهنا تكمن أهميته.

وإذ أقول نيّةً طيبةً وليس رؤيا، فإنّني لا أقصد بذلك حكماً سلبياً على بركات. فهو، كما يبيّن آخر أعماله السوسولوجية، معنيٌّ على نحوٍ متزايد بما يبدو على أنّه ضربٌ من المقاومة المتأصّلة في مجتمعات عربية معيّنّة تجاه الوحدة المتماسكة\*. والنية الطيبة هي انشغال وطني أصيل يعنيه حقاً تعقيد القوى التي يزخر بها الواقع العربي اليومي لكنّها لا تشكّل جماع ذلك الواقع. ولعلّ من غير الممكن لأيّ روائي اليوم أن يكون نظرة شاملة، على الأقل بالأدوات التي طورتها الرواية إلى الآن. صحيح أنّ الرواية في أوروبا وأميركا قد لعبت دوراً حاسماً (بل ومحافظاً) في التحام المجتمع واندماجه. غير أنّ هذا الدور كان مقتصرأً بصورة أساسية على القرن التاسع عشر؛ حين حلّت المعرفة الجديدة التي أتاحتها علم النفس، وعلم الاجتماع، والإثنولوجيا، وعلم اللغة محلّ الرؤية السلطوية لدى القصّ الواقعي. والكاتب العربي يواجه ذلك التشابك المعقّد جداً بين المجتمع والمعرفة المعاصرة بخليطٍ من الأساليب، والخلفيات، والميول هو أشدّ تعقيداً بعد. ولاشكّ أنّ الروائي سيسجّل أزمته الخاصة كروائي يواجه الموضوع وتحدياته. غير

❖ - انظر دراسته التي كتبها مؤخراً:

"Social and Political Integration in Lebanon: A case of Social Mosaic", *Middle East Journal* 27:3 (Summer 1973).

أنه ينطلق في هذه المهمة من نفس النقطة التي ينطلق منها كل مثقف عربي آخر؛ وتلك النقطة ليست سوى الموقع الأمامي المفضي إلى الأمام، واقع المنطقة الجمعي. وبذا، فإنّ أزمات الكتاب العرب هي، في النهاية، وعلى وجه الدقة، وأكثر من أيّ مكان آخر، تلك الأزمات التي يعاني منها المجتمع ككلّ. وبما أنّ إدراك ذلك قد انتشر على نحو متزايد، فإنّ الدور البطولي الذي لعبه الكاتب العربي منذ ١٩٤٨ دون أن يتغنّى به الشعراء لا بدّ أن يلقى الاعتراف الذي يستحقّه. وفي هذه الأثناء فإنّ ما يمكن للمرء أن يقوم به لا يقلّ عن القراءة بالعناية والإلحاح اللذين نجدهما لدى كاتبٍ منهمكٍ شديد الاهتمام.

## رسائل مريرة من العالم الثالث

ثمة مشهد موحٍ في واحدةٍ من أولى مقالات ف. س. نايبول حيث نجده في إحدى حدائق غويانا البريطانية وهو يسأل عن زهرة عطرها مألوف لديه لكنّه لا يعرف اسمها. وتجيبه سيّدة مسنّة: «نحن ندعوها الياسمين». فيفكر عندها: «هذا ما عرفتها عليه طوال تلك السنوات! كانت بالنسبة لي كلمة في كتاب، كلمة أفكر فيها، شيئاً لا وجود له في الحياة النباتية الغائمة التي عرفتتها... وظلّت الكلمة والزهرة منفصلتين في ذهني زمناً طويلاً. ولم تجتمعا معاً». وبعد سنة، في عام ١٩٦٥، يكتب نايبول: «أن تكون كولونيالياً يعني أن تكون مضحكاً وغريباً بعض الشيء»، وهذا ما انعكس بصورة مباشرة في الكوميديا ذات الخطوط الواضحة إنّما اللطيفة عموماً المتعلقة بكون المرء هندياً شرقياً من الأنديز الغربية ينطق بالإنجليزية، شأن كثير من الشخصيات في نثر نايبول الباكر (بما في ذلك نايبول نفسه). فامتلاك اللغة على النحو الذي يكون فيه ثمة تراث مختلف إلى جانبها - مثل قراءة ووردزورث دون أن تكون قد رأيت نرجساً برياً في أيّ يوم من الأيام، وشأن الفتى الهندوسي في بورت أوف سبين، في ترينيداد، الذي «يحمل عصاه وزبديّة المتسوّل ويقول إنّه ذاهب إلى بينارس للدراسة» - هو جزء من النشاط العام ذاته، «عرّف جماعة كلٌّ على حدة».

ثمة أوجه عديدة لهذا المصير الذي استكشفه نايبول على نحوٍ سِيرِيّ ذاتي وعلى نحوٍ قصصي أيضاً. فرواياته، على سبيل المثال، تُظهِر المعاني التي تقبع ملتفةً في ماضيه، تلك المعاني التي لا يسهل ردها إلى أصل أو مصدر لا شكّ فيه، شأنها شأن الالتباسات اللفظية في كلمة «هندي». ولذا كان القصص ذلك «العزف» الذي يتخذ موضوعاً له تلك «التعديلات» التي طرأت حين ثارت ذكرى الهند عند الهنود الشرقيين بعد الحرب العالمية الثانية: حين «بدا أن شعباً بأكمله قد خُلِقَ دفعةً واحدة»، كما كتب نايبول في *المحجر المكتظ*، وكانت حياتهم «أشبه بالإصغاء إلى لغة حسبتُ أنني نسيتهَا [مع أنّها] كانت تولّد ذلك الإحساس بتجربةٍ عيشت من قبل» إنّما «على نحوٍ عابر»، كما يضيف، ذلك أنّ «من غير الممكن أن تكون ثمة عودة حقيقية بالنسبة للكولونيالي». ومع هذا، فقد كان ثمة الكثير مما يمكن استكشافه في غضون ذلك، كالفضاء التخيلي القائم بمعناه الحرفي بين الأصل الضائع والمشهد الحالي؛ ذلك الهزل الغرائبي (الإكزوتيكّي)، والارتباك الحساس، والاستيهام الغريب وتنكّر الشخصيات المبدع من جانيس، المدلّك الصوفي (في المدلّك الصوفي)، إلى بسواس (في بيت للسيد بسواس).

بيد أنّ إمكانية الغضب، والحيرة اليائسة، والسخرية المريرة لطالما كانت كامنة في عمل نايبول، فهي إمكانية مستمدة من وضعه الكولونيالي<sup>(1)</sup> القائم على التسوية بقدر ما هي مستمدة، بالنتيجة، مما كتب عنه. فموضوعه هو الوجود خارج نطاق الحدود الإقليمية، حالة كونه ليس هنا ولا هناك، وإنّما فيما بين الإثنين (مثل الياسمين المداري واسمه) اللذين لا يمكن أن يجتمعا بالنسبة له؛ فهو يكتب من وجهة النظر المنطوية على مفارقة ساخرة والتي تسمّى الإخفاق الذي يبدو أنّه قد رُوّض نفسه عليه.

غير أنّ هذه البينية التي ابتدأت في أوائل السبعينيات من القرن العشرين أحدثت في كتابة نايبول نبهةً مريرةً واستحواذيةً متزايدة. ومن الأمثلة القوية على ذلك القسم

١ - تبغني الإشارة إلى أنّ صفة «الكولونيالي» تطول كلاً من المستعمر والمستعمَر دون تفريق أحياناً، ما عدا التفريق الذي يقيمه السياق. وربما كان ذلك تعبيراً عن إيمان إدوارد سميث وسواه من النقاد بترابط المستعمر والمستعمَر أصلاً. فضلاً عن أنّ هنالك عرفاً لغويّاً في الإنجليزية يتحدث عن الهند الكولونيالية كما يتحدث عن بريطانيا الكولونيالية، على نحوٍ يشير إلى أنّ الصفة «كولونيالي» تدل على نمط معيّن من الوجود بغض النظر عن علاقة الفاعلية والمفعولية.



الأخير من عمله في دولة حرة (١٩٧١). فنايبول في الأقصى عام ١٩٦٦ يراقب مصرياً وهو يضرب بعض الأطفال الفقراء بلا إحساس، بينما راح اثنان من السياح يصوران المشهد.

وبعد سنة، بالطبع، ستتدلع حرب حزيران، ولذا فإن ثمة شيئاً مشؤوماً ومبهماً بشأن هذا الحادث. وفجأة يتخذ نايبول قراراً: فهو يواجه الشخص المتمم، قائلاً: «سأكتب تقريراً عن ذلك إلى القاهرة»، وعندها، وبعد أن أفلح في وضع حدّ لتلك الوحشية، ينسحب، شاعراً أنه «مكشوف، وغير ذي جدوى». فهو لا يحصل على أيّ رضاً من إنجاز ما أنجزه لأنه مسكون بالفقدان التام لـ «البراءة... ذلك الزمن النقي الوحيد، عند البداية، حين كان الفنان القديم، الذي لا يعرف أيّ بلاد أخرى، قد تعلم أن ينظر إلى بلاده ويراهها قد بلغت حدّ الكمال». فمصر، مثل الهند، أو ترينيداد، أو العالم الثالث بأجمعه، لا توفر للكاتب الكولونيالي الحديث أيّ قدر من مثل هذه البراءة أو الكمال، أو أيّ قدر من العودة المرضية حين يرجع إلى جذوره. والأسوأ من ذلك بعد، أن نايبول يأخذ بالشكّ في أن تلك الجذور لم تكن «في البداية» أكثر من «اختلاق، أو سبب وجيه للتوق، أو شيء يصلح للقبر».

ليس ثمة جواب عن السؤال المتعلق بما إذا كان إحساس نايبول تالياً بأنه حبيس عالمٍ من الانعكاسات أو النسخ الزائفة يقوم أساساً على اكتشاف ميتافيزيقي أم سياسي: ما هو مؤكّد، بالنسبة لقارئ مقاتلو حرب العصابات (١٩٧٥) والهند: حضارة جريحة (١٩٧٧)، هو أن السياسة والميتافيزيقا تساند واحدهما الأخرى. ونايبول يغدو في السياق وعلى نحوٍ متعمّد تماماً كاتباً جوالاً في العالم الثالث، يبعث برسائل لجمهور ضمنيّ من الليبراليين الغربيين المتحررين من السحر والأوهام، وليس لجمهورٍ مفترضٍ من الكولونياليين غير المتعلمين. لماذا؟ لأنه يطرد جميع الأرواح الشريرة التي عرفتها ستينيات القرن العشرين - حركات التحرر الوطني، الأهداف الثورية، العالمالثية - ويظهرها على أنها حيلٌ علاقاتٍ عامةٍ مخادعة، عقم محلي في جزء منها، وأفكار «غريبة» تمّ تلقنها على نحوٍ سيء في جزئها الآخر. والأهمّ من ذلك، أن نايبول صار من الممكن الآن الاستشهاد به بوصفه مثلاً يُحتذى كشخصٍ من العالم الثالث يمكن الاتكال

عليه دوماً في قول الحقيقة عن ذلك العالم. فنايول «متحرّر من أيّ هراء رومانسي بشأن دعاوى البدائين الأخلاقية أو أمجاد الديكتاتوريين الملتّخين بالدماء»، كما قال إرفنغ هاو في مراجعة ظهرت في *التايمز* لرواية نايول *منحنى النهر* (١٩٧٩)، وهذا على حدّ زعمه دون «أثر [لديه] للتفضّل الغربي أو للحنين إلى الكولونيالية».

ليس مدهشاً، إذًا، أن يكون نايول شاهد العيان الأمثل بالنسبة لـ *النيويورك ريفيو أوف بوكس*، حيث يمكن الاتكال عليه في معاينة العالم الثالث وحماقاته، وفساده، ومشاكله الشنيعة (دون أن يكون هنالك إلاّ نادرًا أيّة شهادة تتحدّاه من العالم الثالث). والقول، إذًا، إنّ نايول يشبه من يقات على القمامة يعني أنّه فضلّ الآن أن يصوّر خرائب التاريخ ما بعد الكولونيالي ومهملاته دون رافة، ودون أيّة نظرة متعاطفة كتلك التي نجدها، مثلاً، في كتب نادين غوردايمر، بدلاً من أن يصوّر تلك السيرورات التاريخية، والنزعة البطولية التي تتواجد من حين لآخر، والنجاحات التي تُحقّق بين الفينة والفينة؛ فضلّ أن يحاسب مقاتلي حرب العصابات على مزاعمهم بدلاً من أن يحاسب الإمبريالية والظلم الاجتماعي الذي دفعهم إلى التمرد؛ يهاجم المسلمين بسبب ثروات قلّة منهم وبسبب تاريخٍ غامضٍ من متاجرتهم بالعبيد الأفارقة، ملقياً بذلك جانباً قروناً عديدة من الكفاح الذي خاضته الأكثرية ومن الحضارة المعقّدة؛ ولا يرى في العالم الثالث اليوم سوى صور زائفة للعالم الأول، دون أن يرى أبداً أشياء مثل الأبارتيد أو التدمير الأميركي الشامل للهند الصينية. ولأنّه كاتب موهوب جداً - وأنا أكتب عنه بألم وإعجاب - فإنّ بمقدوره أن يكون سبباً في ضروب الإسراف كذلك الذي نجده لدى إليزابيث هاردويك (لاحظوا ما تقوم به من ضروب الحذف في عبارتها المضلّلة «غياب الاستعداد التاريخي»، والتي توحي بأنّ مشكلة العالم الثالث الفعلية تتمثّل في كونه ليس ليبرالياً أو أبيض، بصرف النظر عن درجة حدّة ذلك «الاستعداد» الذي وفّرت السيطرة الكولونيالية): «بقراءة عمله... لا يتمالك المرء نفسه عن التفكير بالأمس واليوم كما هما حرفياً، بعيدي أمين، وآية الله الخميني، ومصير بوتو. فهذه الشخصيات التي تسمّ انتقالاً بعيد الاحتمال ومُعطّلاً تطراً على الذهن لأنّ عمل نايول هو تأمل مبدع في ذلك الغياب المدمر للاستعداد التاريخي، وفي معاناة بلدان وشعوب كاملة غير قادرة على أن تكون على ذلك المستوى».

هذه العبارة القاطعة القبيحة «غير قادرة على أن تكون على ذلك المستوى» تمّ على ما يجده الأميركي الليبرالي لدى نابيول: معاناة إفريقيا، وآسيا، وأميركا اللاتينية من جراح هي التي أنزلتها بنفسها، فهي أسوأ عدو لذاتها، وتاريخها المعاصر هو النتيجة المباشرة للبحث، دون جدوى، عن علاجٍ لمصاعبها توقّره بورجوازية الضواحي. وإن لم تكن هذه هي رسالة نابيول إلى هامستد وأبرويست سايد فعلاً، فما الذي يقدمه إذا؟ فنحن لا نجد في مقالاته تحليلاً فعلياً، بل ملاحظاتٍ وحسب، أو بعبارة أخرى، هو لا يفسّر، بل يكتفي بالأسف الساخر. ورواياته من نفس النوع. فرواية *منحنى النهر* تحدث في إفريقيا مبلّلةً بذكريات كولونيايين جلوا عنها ليحلّ محلّهم رجل كبير خفيّ يقوم بلا تحفّظ بأفعالٍ غير عقلانية ولا مسوّغ لها. فينجح في إثارة مجموعة صغيرة من المسلمين الهنود المهجّنين مثل سالم، الشخصية الرئيسة الحسّاسة في الرواية، والذي لا يجد مكاناً يذهب إليه أو شيئاً يفعله ويرى العالم وقد سادته العرب الأثرياء والمتوحشون السخفاء. أمّا في صورة الهند «الجريحة» التي يرسمها نابيول، فهو يلجأ إلى تكرارٍ يكاد أن يكون هستيرياً لخلوّ المكان من أيّة حيوية، وأيّ إبداع، وأيّة أصالة؛ فلتقرأ النصف الأخير من الكتاب ولن تصدّق أنّ هذا، باتهاماته المنتفخة لبلدٍ فقيرٍ بأنّه ليس على المستوى، هو نابيول العظيم الذي يفرض الجميع في تقرّظه.

أمّا عودة *إيضا بيرون* فهو في معظمة مجموعة من المقالات التي سبق أن نُشرّت في *النيويورك ريفيو* (١٩٧٢ - ١٩٧٥)، وجميعها، ما عدا الأخيرة عن كونراد، هي عن ضروب من المحاكاة الزائفة لصنمٍ من الأصنام التي سبق أن تهاوت. وما تقوم عليه رواية *مقاتلو حرب العصابات* هو «مايكل X وجرائم القوة السوداء في ترينيداد»، قصة مغامر أسود يستخدم أفكار القوة السوداء لغاياته الخاصة الخادعة في ترينيداد حيث «الخلاص العرقي بلا أهمية بالنسبة للزنجي شأنه بالنسبة لأيّ أحد آخر». والنتيجة هي ذروة دموية تمثّل، شأن موت جيمي أحمد، «فساداً عميقاً» يعمل على «إدامة سياسات الاحتجاج السلبية، الكولونيالية» فضلاً عن قبض الإعلام والعلاقات العامة على الأمور. ومهما تكن حدّة الذهن التي نجدها في سرد نابيول الرشيق، فإنّها تذهب ضحية تشبيهه مايكل X بالأمبراطور جونز عند أونيل، ذلك الحمّال المتلوف والمخادع في عربات القطار والذي يعود إلى الغابة. فاستخدامه عودة جونز إلى ما كان عليه أسلافه

سواء في المقالة أم في مقاتلو حرب العصابات ينقض رأي إرفنغ هاو المتسرّع أنّ نايبول ليس لديه أي أثر «للتعطف الغربي». ذلك أنّ مايكل X يرى في حقيقة الأمر من خلال عيون غربية مجروحة المشاعر وشديدة التفضّل، دون أن ترشح منها ولو رمشة من رمشات الإشفاق.

ويكمن التشابه في الحافز بين المقالات عن الأوروغواي والأرجنتين من جهة أولى، وزائير موبوتو من جهة ثانية، في أنّ الماضي في هذه الأماكن الثلاثة قد تلاشى، ليحلّ محله إمّا ضروبٌ غريبةٌ من المحاكاة المضحكة للحدّثة أو ضربٌ من الفراغ الجدير بإثارة ذكريات بورخيس الملحمية الخاصة وظاهرة بيرون. وما أجده موحياً هو أنّ نايبول يزعم قبل كلّ شيء أنّ «الماضي» الوحيد المهمّ في إفريقيا أو أميركا الجنوبية هو ماضٍ أوروبي أساساً (مما يوجب الأسف لاختفائه)، وأنّه يزعم، ثانياً، أنّ كلّ محاولة لمعالجة الماضي بطبقاته المتعددة فضلاً عن الحاضر محكومٌ عليها بأن تقضي إلى محاكاة سخيفة، أو طغيان، أو مزيج من الاثنين. هكذا يغدو ضغط الأفكار الأوروبية لدى نايبول من الشدّة بمكان بحيث يمحو أيّة مشاعر متعاطفة يمكن أن يكتّنها حيال الأشياء التي يراها. فما من حياة فيما يكتب عنه، بل «جنون، ويأس» وحسب. وما هو غير أوروبي لا يمكن إلاّ أن يكون مستعاراً من أوروبا، على نحو يفرض مزيداً من التشوّه والتبعية الكولونياليين. و«الجرح الإفريقي البليغ» مكافئٌ نوعاً ما لـ «الحاجة الإفريقية إلى أسلوب ورفاهية إفريقيين». والجنس (الذي عادةً ما يُعالج على نحو سيء في أعمال نايبول) يبرز في أميركا اللاتينية على أنّه ممارسة للوأطة (machismo) في «ثقب صغير»، كيما نستخدم عبارة من مقاتلو حرب العصابات.

ونايبول، بوصفه مثل هذا المراقب الواثق وصاحب النظرة الشاملة، ينمّ على إهمال لافت في كونه لا يملك الكثير مما يمكن قوله عن دور الطبقة في المجتمعات ما بعد الكولونيالية. فمن المؤكّد أنّ من الواجب إتاحة مجالات أكبر من التي يتيحها للفروق بين النخب الكولونيالية والجماهير التي تحكمها. إضافةً إلى أنّنا لا نجد أيّ سبب وجيه لتفاديه الإشارة إلى الدور الأوروبي - الأميركي في زائير، أو في الأرجنتين فيما يتعلّق بهذا الأمر. ولذا لا يقيم نايبول في أيّ موضع من مواضع قراءته للغرب المتروبولي تلك

الصلة مع تيارات كان يمكن لها أن تحوّل غضبه ويأسه إلى ما هو أقلّ ضيقاً، وأكثر أملاً من المرارة. وبدلاً من ذلك، نراه يتكل على تقليدٍ أوروبي في الرصد المباشر المزعوم، الذي دائماً ما كان يسارع على نحوٍ خطر إلى رفع انطباعات خائبة إلى مصاف التعميم الكاسح. وهو ذات التعميم الذي استُخدمَ ضدّ المجتمعات الكولونيالية المحلية من قِبَل غربيين ذوي آراءٍ إمبريالية، من لامارتين إلى وو، فبرّر الصور النمطية العرقية كما برّر الكولونيالية. وهو ذات التعميم الذي استُخدمَ من قِبَل محليين ضدّ محليين آخرين فنزع إلى إحداث مزيد من التبعية، واحتقار الذات، والتعاون مع العدو، واللامبالاة.

وأخيراً، فإنّ نايبول يقرأ كونراد (الذي «كان قد سبقني إلى كلّ الأماكن») كيما يحدّ من «الذعر السياسي» الذي يشعر به. فهنا كان ثمة كاتب رأى «السياسات الجديدة لمجتمعاتٍ لم يكتمل بعدُ تشكّلها وبدتْ كأنّها حُكِمَ عليها بالألّا يكتمل تشكّلها». وكونراد هو «الكاتب الذي فقد مجتمعا»، شأن نايبول نفسه؛ لكنّه بخلاف روائبي اليوم لم يتخلّ عن «وظيفته التفسيرية» حين «انهارت تلك المجتمعات التي قدّمت روايات الماضي العظيمة». فهو يواصل تأملّه، مثل نايبول مرة أخرى، في المجتمعات المحيطية وهي تصنع ذاتها وتتقضها. غير أنّ ما لا يراه نايبول هو أنّ سلفه العظيم لم يستثنِ نفسه ولا أوروبا من مفارقات التاريخ الساخرة التي تمكن رؤيتها بسهولة في العالم غير الأوروبي. فلا شكّ أنّ هنالك همجاً أفارقة، وآسيويين، وأميركيين لاتينيين في روايات كونراد، غير أنّ الأهم من ذلك هو أنّ هنالك كورتز، وتشارلز غولد، وبالطبع جميع الشخصيات في *العميل السري*. ولندن، كما يقول كونراد في *قلب الظلام*، هي «مكان مظلم» أيضاً بقدر الكونغو. ليس بمقدور أحد أن يستلّ من كونراد وطنيةً أوروبيةً داعمةً لذاتها ويزعم في الوقت ذاته أنّه يقرأ ما كتبه كونراد حقاً.

وحقيقة أنّ نايبول يفعل ذلك تخبرنا عنه وعن تطوّره المسدود أكثر مما يخبرنا أيّ اعتراف. فهو في النهاية كاتب أبرز من أن يُعْطَل وأشدّ موهبة؛ وسوف يُستَخدمُ ثانيةً، ربما حتى من قِبَل أشخاص مثل السيناتور دانييل باتريك موينيهان، حين تلزم مهاجمة منغصات العالم الثالث. ويمكن الثقة بأنّه حين يسافر إلى بقية العالم الإسلامي، فإنّ إيران ما بعد الثورة بوجه خاص هي التي ستبدو غبيةً، وعنيفةً، ولم يكتمل تشكّلها مثل

زائير. وستأتي المسائل الأشدّ إثارة حين سيّضح له موقفه الأساسي وحين يرى، تالياً، أنّ القناعة التي يحملها أقلّ سوءاً مما يرى عليه الآن نفسه وزملاءه الكولونيين. أمّا قدرة تلك الرؤية في حالته على إنتاج رواية جيدة فليست أحجية جمالية على وجه الحصر، شأنها شأنه قدرته آنذاك على إدهاش الجمهور الذي يعدّه الآن مُخبراً محلياً موهوباً والتي هي أيضاً ليست مسألة جمالية أساساً. غير أنه سيحظى، على نحوٍ يكاد أن يكون مؤكّداً، بأشدّ التقدير على الجهد الإنساني الذي يقدمه وسيكون كاتباً أكثر حرية، وأوسع خيالاً وأشدّ أصالة على طول الخطّ. ولعلّ الياسمين واسمه سيظلان آتئذٍ على انفصالهما في ذهنه إنّما بكلفة أقلّ بالنسبة للمحليين الفقراء الذين ساعدوا في دفع فاتورته الانفعالية.

## بين المؤمنين

في كتابه الجديد *بين المؤمنين: رحلة إسلامية*، يصبُّ نايبول الكاتب مباشرةً في نايبول الظاهرة الاجتماعية، تلك الحساسية الشهيرة في مجال الرحلات، والاشمئزاز من العالم ما بعد الكولونيالي بسبب أكاذيبه، وعاديته، وقسوته، وعنفه، وسعيه البائس وراء أهوائه وشهواته. نايبول، مزيل التعمية والغموض عن بكاء الغرب على حليب الكولونيالية المسفوح<sup>(١)</sup>. ونجد في هذا الكتاب، الذي هو عبارة عن سجلّ زيارة في ١٩٧٩ - ١٩٨٠ إلى إيران، وباكستان، وماليزيا، وأندونيسيا، أنّ الكاتب الصحفي - المتخفّف من المعلومات والمعارف الثقيلة، وغير المكترث بالإفصاح عن أيّ منها - يحضر حضوراً كثيفاً وصامتاً في أغلب الأحيان. فما يراه يراه لأنّه يحصل أمامه و، أهمّ من ذلك، لأنّه يُثبِت ما يعرفه من قبل، فيما خلا تفصيل ما من التفاصيل التي قد تلفت الإنتباه مصادفةً. فهو لا يتعلّم: وهم يثبتون. يثبتون ماذا؟ أنّ «العودة» إلى الإسلام هي ضَرْبٌ من «الخَبَل». وفي ماليزيا، يُسأل نايبول: «ما الغرض من كتابتك؟ أهي لإطلاع الناس على الأمور؟» ويردّ: «أجل، سأُطلِّعُ الناس على حقيقة الأمور». «أليس من أجل المال؟» «أجل. لكن طبيعة العمل مهمة أيضاً».

١ - تشير هذه العبارة الأخيرة إلى تضييع الوقت في الشعور بالأسف على خطأ سابق أو مشكلة سابقة لم يعد من الممكن تغييرها.

هكذا يسافر نايبول ويكتب عما يكتب لأنه مهم، وليس لأنه يروق له أن يفعل ذلك. وهذا الكتاب ليس فيه سوى مقدار زهيد من اللذة وما يزيد عن ذلك بقليل من العاطفة. أما لحظاته المسلية فهي على حساب المسلمين، الأجنب الدون في النهاية، الذين تصعب تهجئتهم، كما يصعب أن يكونوا متماسكين، أو أن يبدوا على حق بالنسبة لقاضٍ من الغرب خبير بشؤون الدنيا، منهك بعض الشيء. وفي كل مرة يُبدون فيها عن ضعفهم الإسلامي، ينبق نايبول الظاهرة فجأة. تحدث زلة إسلامية، يُعبّر عن بعض الاستياء الصبباني، ثم، بمقتضى السلطة، يُقدّم لنا مقطع مثل هذا:

لم يطلب الخميني سوى الإيمان. غير أنه كان يعلم أيضاً قيمة نطق إيران بالنسبة للبلدان التي تعيش على الآلات، وتمكّن من إرسال طائرات الفانتوم والدبابات لتقصّف الأكراد. ولقد عبّر بوصفه مفسّر العقيدة، عن كل ما لدى شعبه من خلط وتشوش وجعله يبدو كنوع من المفخرة، وكنوع من الإيمان العادي: خلطُ شعبٍ من ثقافة قروسطية رفيعة يستيقظ على النطق والمال، وعلى إحساس بالقوة والانتهاك ومعرفة حضارة جديدة وعظيمة تحيط به من كل جانب. حضارة توجّب رفضها: في نفس الوقت الذي توجّب فيه الاعتماد عليها.

تذكروا هذه الجملة الأخيرة والنصف، لأنها أطروحة نايبول فضلاً عن كونها المنصة التي يخاطب العالم منها: الغرب هو عالم المعرفة، والنقد، والمهارة التقنية، والمؤسسات الفاعلة، والإسلام هو تابعه المتأخّر والساخط على نحوٍ مخيف، والذي استيقظ على قوة جديدة، لا يمكن السيطرة عليها إلاّ بشقّ الأنفس. والغرب يزود الإسلام بأشياء حسنة من الخارج، ذلك أنّ «الحياة التي طرأت للإسلام لم تأت من الداخل». وهكذا يُختصر كامل وجود ٨٠٠,٠٠٠,٠٠٠ من البشر في عبارة واحدة، ويُطرَح جانباً. فخلل الإسلام يقوم:

عند جنوره. ذلك الخلل الذي يسري عبر التاريخ الإسلامي: إذ لم يُقدّم للقضايا السياسية التي طرحها أي حل سياسي أو عملي. لم



يقدم سوى الإيمان. لم يقدم سوى النبي، الذي كان كفيلاً بأن يسوي جميع الأمور. لكنه لم يعد موجوداً. هذا الإسلام السياسي هو ضربٌ من السخط، والفوضى.

أية مغفرة بعد مثل هذه المعرفة؟ لا بدّ أنّها مغفرة زهيدة. فالشخصيات التي صادفها نايبول، أساتذة مدارس نصف متعلمين، وصحفيون، وثوريون في بعض الأحيان، وبيروقراطيون، ومتعصبون دينياً، شخصياتٌ لا تتشر الكثير من السحر، ولا تثير سوى اهتمام وتعاطف ضئيلين. شخصٌ واحد، أجل، شخص واحد فقط، شاعر أندونيسي، يوحى بشيء من النبيل والذكاء. غير أنّ توصيفات نايبول المعدة بعناية والتي يُضفى عليها الطابع الدرامي تنزع دوماً إلى الابتعاد عما هو محدد وخاص باتجاه ما هو عام. وكلُّ فصل ينتهي بشذرة حافلة بالحكم والمواعظ الجامعة المانعة، لكننا نجد قبل النهاية مباشرة نوعاً من استخراج المعنى بالقوة، كما لو أنّ الكاتب لم يعد قادراً على السماح لشخصياته بالوجود دون تعليقٍ إضافي يضع الأمور على نحو واضح في نصاب الاستقطاب بين الإسلام والغرب. هكذا يتحوّل فجأة حديثٌ جرى في كوالا لامبور مع شابين مسلمين وكتابٌ تركه أحدهما مع نايبول إلى أمثلة على «الإسلام» (غير النقدي، وغير الإبداعي) و«الغرب» (الإبداعي، والنقدي).

ولا يقتصر الأمر على أنّ نايبول يحمل معه نوعاً من التبجيل نصف العلني للنظام الكولونيالي بل يتعداه إلى كون هذا التبجيل لم يخضع لأي تفحص في النهاية. فهو موقف يرى أنّ الأيام الماضية كانت أفضل، حين كانت أوروبا تحكم الملوثين ولا تتيح لهم سوى قدرٍ زهيد من المزاعم السخيفة عن النقاء، والاستقلال، والسُّبل الجديدة. وهذا الرأي يُعبّر عنه صراحةً كثير من الأشخاص. وليس نايبول سوى واحد منهم، ما عدا أنّه قد يكون أشدّ قدرةً من معظمهم على التعبير عن هذا الرأي. فهو أشبه بكيبلنغ<sup>(1)</sup> متأخراً مماثل تماماً. والأسوأ من ذلك، باعتقادي، هو أنّ هذه الثنائية شرق/غرب تغطي فراغاً عميقاً لدى نايبول الكاتب، وهو فراغٌ يجعل نايبول الظاهرة الاجتماعية الآخرين يدفعون ثمنه، بمن فيهم تلك القافلة من المعجبين الحاليين الذين يصفقون لصراحته، ونقله الأمور كما هي عن ذلك العالم الثالث الذي يفهمه «أفضل» من أيّ أحدٍ آخر.

١ - من المعروف أنّ روديارد كيبلنغ هو صاحب العبارة الشهيرة «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا».

ويمكن للمرء أن يعود بهذا الفراغ إلى بضعة سنوات سابقة. خذوا، مثلاً، «واحد من بين كثيرين»، تلك القصة الأنيقة التي تضمّنها عمله في دولة حرة (١٩٧١). ففي نهاية الحكاية بالضبط نجد سانتوش، المهاجر من بومباي إلى واشنطن، وهو يراقب المدينة التي تحترق. إنّه عام ١٩٦٨: الزنوج يندفعون إلى الشوارع كالمسعورين، ولدهشة سانتوش فإنّ واحداً منهم يخريش شقيق الروح على الرصيف أمام منزله. ويتساءل سانتوش: «شقيق ماذا أو من؟ لقد كنتُ مرّةً واحداً من القطيع، دون أن أفكّر مطلقاً بحضوري الشخصي. ثمّ نظرت في المرأة وقررت أن أكون حراً. وكلّ ما جلبته لي حريتي هو معرفة أنّ لي وجهاً ولي جسداً، وأنّ عليّ أن أطعم هذا الجسد وأكسوه عدداً محدداً من السنوات. ثم سينتهي الأمر». وهكذا فإنّ الأمر يبدأ بالتصلّ من تلك الجماعة من ثوري الستينيات الهائجين باعتراف الجميع. فرؤية المرء ذاته متحرراً من الأوهام هو كسب للوعي، غير أنّه يعني أيضاً إفراغ هوية المرء التاريخية. أمّا الخطوة التالية فهي مواصلة العيش بأقلّ عدد ممكن من الروابط: لا تُثقل على عقلك بأكثر مما يطيق. أبعده عن التاريخ والقضايا؛ تلمّس وانتظر. سجّل ما تراه وفقاً لذلك، وتعهّد بالرعاية الأهواء الأخلاقية.

والمشكلة هنا هي أنّ جسداً متحرراً من العقل قد وُلد أنا أعلى<sup>(١)</sup> ذا مواقف قطعية على نحوٍ مدهش. فهذا الشخص - نايبول الروائي السابق - الذي لا يقيد أيّ تعلّم حقيقي أو تنقيف ذاتي، يطوف أجزاء مسقط رأسه، العالم الكولونيالي الذي يحكي لنا عنه عبر هويته البريطانية المكتسبة. غير أنّ الأماكن التي يزورها مختارة بعناية، وأمنة تماماً، أماكن لن يدافع عنها أحد في تلك الثقافة الليبرالية التي جعلت من نايبول أثيراً لديها. فجميعهم يعلمون أنّ الإسلام «مكان» عليك أن تنتقده. وقد فعلتها التاييم، وفعلتها النيوزويك، وفعلتها الغارديان والنيويورك تايمز. ولذا لم يكن لنايبول أن يقوم برحلةٍ إلى إسرائيل، مثلاً، حيث كان سيجد الشرائع الحاخامية متحكّمةً بالسلوك اليومي بتلك الدرجة من القمع الذي تبديه حياله شريعة الخميني. لا: فجمهوره يعرف أنّ إسرائيل جيّدة، أمّا «الإسلام» فليس كذلك. وثمة شيء آخر. إذا ما كان النقد هو ما

١ - من المعروف أنّ دور الأنا الأعلى super-ego عند فرويد يتماثل مع دور القاضي أو الرقيب تجاه الأنا، فمن وظائف الأنا الأعلى ما نراه من ضميرٍ أخلاقي ومحاسبةٍ للذات وتكوينٍ للمثُل العليا.

يمثله الغرب، فحسنٌ، إننا نريد من نايبول أن ينتقد أولئك الملالي المجانين، والطلاب المسلمين الحمقى، والثوريين المثقلين بالكليشيات. ولكن هل هو يكتب من أجلهم ولهم؟ هل يعيش بين ظهرانيهم، ويخاطر بالتمرُّص لانتقامهم المباشر، ويكتب بحضورهم إذا جاز التعبير، وهل يتحمَّل مثل سقراط عواقب نقده؟ أبداً. فما من حوار. إنَّه يتصيدهم من الأتلنتيك مونثلي حيث لا يمكن لأيٍّ منهم أن يمسك به.

وما النتيجة؟ دَعْ عنك المعلومات الخاطئة السخيفة (ففي الصفحة ١٢، على سبيل المثال، يتحدَّث بما يجافي العقل والصواب عن أن الولاء للإمام الرابع هو المسؤول عن «اختلاف» الشيعة الإيرانيين) والتاريخ المطبوع الذي يُقحَم هنا وهناك. فالشخصيات لا تكاد أن تكون حية. والتوصيفات واهنة تعوزها الحيوية، وبطيئة على نحوٍ مزعج، ومكرورة. أمّا المشاهد ففاترة في أحسن الأحوال. كيف يمكن للمرء أن يتعرَّف على «الإسلام» من خلاله؟ فهو، بصرف النظر عن اللغات، يتحدَّث إلى الشخصيات الغريبة التي يقع عليها مصادفةً، فيجعلها مباشرةً ممثلةً لـ «الإسلام»، دون أن يغطي جهله بأي احترام ملحوظٍ للتاريخ. وهو يقول لنا في الصفحة الأولى إنَّ صادق «هو من ذلك النوع من البشر الذين صنعوا الثورة الإيرانية من غير عقيدة سياسية، وإنما بالسخط وحده». يا لهذه المبالغة التي يصعب تصديقها. ملايين من الإيرانيين، ليس أمثال صادق والخميني وحسب، بل أمثال شريعتي، وطالقاني، وبراهيني، وكثير كثير من الشعراء، ورجال الدين، والفلاسفة، والأطباء، والجنود، هم الذين صنعوا الثورة. وكلُّ ما على المرء أن يقوم به هو أن ينظر في عمل نكي كدِّي جنود الثورة: تاريخٌ تفسيري لإيران الحديثة (ييل، ١٩٨١) ليجد آيةً عقائد وأشخاص هي التي صنعت الثورة. لكن نايبول يقول بوقاحة: لا إنَّه السخط وحسب. ولاشكَّ أنَّه لم يحلم ولو حلماً بإمكانية أن يكون حاجي بابا، عمل جيمس مورير الذي يستشهد به لإثبات السذاجة الدينية المترتبة لدى الإيرانيين، قد تُرجمَ إلى الفارسية منذ أوائل القرن العشرين على يد ميرزا حبيب أصفهاني حيث جاءت الترجمة، بحسب كدِّي، أشدَّ انتقاداً لـ «أخطاء إيران من الأصل».

ولا نجد لدى نايبول سوى القليل عمَّا جرى في عام ١٩٧٩. فالطريقة التي يتبعها نايبول هي مهاجمة السياسات الإسلامية دون حساب لتياراتها ومجرياتها الأساسية.

وفي باكستان، فإنّ انقضاض ضياء الحقّ الذي أثار استياءً شديداً، ومقاومةً شديدةً (ودعماً أميركياً) على المجتمع المدني الباكستاني يكاد أن يكون خفياً على نايبول. أمّا التاريخ الأندونيسي فهو الاحتلال الياباني، وقتل «الشيوعيين» في العام ١٩٦٥، والوقت الراهن. فمذابح تيمور الشرقية قد مُحِيتْ. في حين تُصوّر إيران على أنّها بلد أُطبقتْ عليه الهستيريا؛ بحيث لا يمكنك أن تعلم من نايبول أنّ معركة طاحنة تالية للثورة، وقعت في الوقت الذي كان فيه هناك، لاتزال مستمرة. وكلّ ذلك بغية تعزيز موقف الاهتمام من بعيد والتفوق الأخلاقي لدى القارئ.

هذا الكتاب هو كتابٌ سياسي، إذًا، في نواياه، على الرغم من مظهر الانطباعية الشخصية الخادع. فعلى مستوى أول، نايبول هو في أواخر القرن العشرين وريث هنري ماكنزي، الذي أكّد في *الرجل ذو المشاعر* (١٧٧١) أنّ «ما من شعور نبيل إلا ويرتفع في داخلي! كلُّ خفقة من خفقات قلبي توقظ فضيلة من الفضائل - لكنّها ستدفعك إلى كراهية العالم! لا... لا أستطيع أن أكره شيئاً؛ أمّا العالم - فأنا أرثي لبشره». أمّا على مستوى آخر، فكون هؤلاء البشر سمراً أو سوداً بالمصادفة ليس بالشيء المزعج. فمن الواجب تقريرهم لأنّهم ليسوا أوروبيين، وهذه تسليّة سياسية لا تنفعهم، وتفيد على نحوٍ لافتٍ كلّ من يخطط لاستخدام قوات التدخل السريع ضدّ «الإسلام». ومن ثمّ فإنّ نايبول ليس سياسياً؛ إنّه مجرد كاتب.

## شعائر مصرية

ليست مصر مجرد بلد أجنبي آخر، بل هي شيء خاص. فما من أحد إلا ويلمّ بها بعض الإلمام، سواء من خلال صور أبي سمبل، أو تماثيل نفرتيتي النصفية، أو المقررات المدرسية في التاريخ القديم، أو صور أنور السادات على التلفاز. ولقد أُعدت الشخصيات التاريخية - كليوباترا، ورعمسيس، وتوت عنخ آمون، وسواهم الكثير - للاستخدام في الثقافة الجماهيرية، ولاتزال تواصل وجودها ووظيفتها كرموز للهوى، والفتح، والثروة متضافرة مع ضربٍ من البعد أو النأي الغرائبي الذي لا يزال محافظاً على جاذبيته في أواخر القرن العشرين. غير أنّ اللافت هو أنّ هذه الشخصيات، بسبب من احتلالها مثل هذه المكانة البارزة إنّما الخارجة عن المعتاد، في عزلتها النائية عن كلّ ما هو مألوف حقاً، تذكّرنا بمدى ضآلة وانتقائية معرفتنا بمصر، التي هي، في النهاية، مكانٌ واقعي يقطنه شعب واقعي يمتلك تاريخاً واقعياً. وإلى جانب هذا، فإنّ التمثيلات الغربية لمصر لها تاريخ أيضاً، تاريخٌ لا يتّسق على طول الخطّ مع التمثيلات المصرية لمصر.

علينا أن نُبقي على هذا الأمر في أذهاننا ونحن نحاول حلّ خيوط الشبكة الرمزية الكثيفة التي تحيط بالجنح المصري الجديد في متحف المتروبوليتان وسلسلة

الأفلام التي رافقت افتتاحه، إلى جانب بعض التعليق البارع أحياناً إنّما غير الممتع في الغالب من قِبَلِ هيئة علماء المصريات في المتحف. لقد كُتِبَ وقيل الكثير عن تلك الكنوز الفرعونية. غير أنّ ما لم يُفصَح عنه مهمٌ بلا ريب بقَدْرٍ أهمية الذي قيل. وعلينا قبل كل شيء ألاّ نقبل فكرة أنّ الافتتان بما هو مصري أمر دائم وثابت وحسب. والحقّ، أنّ الولع بمصر والصور المستمدّة منه هي جزء من التاريخ السياسي لعصرنا، وهي متغيرة ومتبدّلة في معناها شأن أيّ من الأيقونات الأخرى التي تسند منظوراتنا الإيديولوجية.

لقد كان لاستمرار مصر التاريخي المدهش آلاف السنين من الوجود المدوّن أن يجذب على نحوٍ منتظمٍ الرحّالة، وأصحاب الرؤى، والفنانين، والفتاحين الأوروبيين، من هيروودوت، وقيصر، والإسكندر إلى شكسبير، و نابليون، وفلوبير. ليأتي من ثمّ الأمريكان، سيسيل ب. دي ميل، وديفيد روكفلر، وهنري كيسنجر. أمّا قُرْبَ مصر الاستراتيجية من أوروبا والشرق فقد جعلها هاجساً إمبراطورياً نفيساً يُسعى وراءه بأشدّ ما يكون السعي: فقائمة الحضارات التي بنت سياساتها الخارجية حول مصر لا تضاهيها في النهاية أيّة قائمة مماثلة في التاريخ العالمي، وإنّ يكن الغرب الأطلسي والعالم العربي معاً قد لعبا الدور المسيطر في هذه الدراما المتواصلة.

والنتيجة، إذًا، هي أنّ بمقدورنا أن نتكلّم على نحوٍ منطقي وسديد عن معركة لا من أجل مصر وحسب، بل أيضاً من أجل الحقّ في تصوير مصر. فهناك، من جهة أولى، مصر التي هويتها الرمزية، والثقافية، والسياسية، على الرغم من كونها إفريقية، إنّما هي غربية في جوهرها، حيث تجتمع فيها عظمة البلد القديمة وأهميته الحديثة بطرائق هي طرائق بريطانية، أو فرنسية، أو ألمانية، أو إيطالية، أو أميركية. وهناك، من جهة أخرى، مصر التي تقف أدوارها الإسلامية والعربية في صراع متكرر مع تمثيلاتها الغربية، التي غالباً ما شدّدت على ماضي البلاد البعيد (والأشدّ جاذبيةً بالتالي) على حساب حاضرها الفعلي. ولقد انقسم المصريون أنفسهم في الطور المعاصر من هذا الصراع بطرائق مدهشة ومثيرة على حدّ سواء، حيث غدوا هم أيضاً من المساهمين في النزاع على هوية مصر في عصر الاتصالات الدولية واسعة النطاق.

غير أن كل من زار مصر أو تفكّر فيها بعض الشيء، دون أن يزورها، لا بدّ أن يسترعي انتباهه مباشرةً ما تتسم به من تماسك، وهويةٍ لا سبيل إلى الخطأ فيها، وحضورٍ موحدٍ وقوي. ولقد قُدِّمَتْ كلُّ ضروب الأسباب في تفسير وحدة أراضي مصر على مدى آلاف السنين، غير أنّ من الممكن وصفها جميعاً بأنّها أوجه من معركة تمثيل مصر، التي تبقى هي ذاتها نوعاً ما، متحفّظة لكنّها مغرية، وبعيدة لكنّها سهلة المنال. وعلى سبيل المثال، فإنّ مصر بالنسبة للعرب المعاصرين هي بكلّ بساطة البلد، والمجتمع، والشعب العربي الفعلي الوحيد؛ فجميع سواها، بالمقارنة معها، هم تشكيلة غريبة من البلدان ما بعد الكولونيالية التي أقيمت على نحوٍ سيءٍ مفتقرةً أشدّ الاهتقار إلى ذلك النوع من القومية التي تتمتع بها مصر. ذلك أنّ في مصر، كما يُرى، مؤسسات حقيقية، وتقاليد حقيقية، وديناميات مدنية حقيقية؛ فالاستعراضات الفجّة التي يمكن أن يبديها الكولونيالات الصببانيون والأحزاب السياسية الشبيهة بالمافيا لا تُحتمل طويلاً هناك، وذلك ناجم عن أنّ التاريخ المصري لا يني يكشف سخفهم بقدر ما هو ناجم عن أنّ خفة الدم المصرية الساخرة الشهيرة - النابعة بثقة من استمرارية البلد التاريخية المفروضة - تفتّ في عضدهم. ولذا كان أن عُقدَ لمصر لواء القيادة، بصورة طبيعية وعلى نحوٍ لا سبيل إلى مقاومته. وإنّه لواحد من مؤشّرات نجاح جمال عبد الناصر العربي وإخفاق أنور السادات أنّ الأول قد فهم دور مصر العربي واستثمره، في حين رفضه الثاني رفضاً مطلقاً. ومن هنا أنّ الجهود التي تُبدّل في العالم العربي منذ وفاة عبد الناصر في عام ١٩٧٠ لاستعادة مصر (أو إعادها) هي شيء متضمّن في الحياة السياسية اليومية.

غير أنّ هذه القضايا عرضية حين يتعلّق الأمر بعلم المصريات واهتماماته. فهذه الأخيرة عادةً ما تُصوّر على أنّها نشاطات أوروبية، غربية. وهذا صحيح بالطبع إلى حدّ ما، غير أنّه من الصحيح أيضاً أنّ طبيعة علم المصريات لا تتعلّق نوعاً ما بمصر بقدر ما تتعلّق بأوروبا. ولنتذكّر هنا أنّه على مدى ألفين من السنين خلق العلماء، والفلاسفة، والرسّامون، والموسيقيون، والشعراء الأوروبيون أسطورة فانتازية عن مصر - عن أسرارها الكهنوتية، وآلهتها الخرافية، وحكمتها المفرقة في القدم - حتى قبل أن يتمكنوا من فكّ شيفرة الهيروغليفية، اللغة التي دوّنت بها مصر القديمة تاريخها. وعلى سبيل المثال، فإنّ

فانتازيات موزارت الماسونية عن الشعائر المصرية في *النأي السحري* لم تكن أقل صواباً من مقالات جميع فقهاء اللغة والباحثين الذين عبّروا عن آرائهم في أسرار ماضي مصر. ومن ثمّ فقد تمكّن شامبليون في عام ١٨٢٢، وباستخدام حجر رشيد كنصّ ودليل، من فكّ شيفرة الهيروغليفية في واحدٍ من المَع الاكتشافات في مجال الكتابة المُشَفَّرة على مرّ العصور. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً وُضِع علم المصريات على أساس أكثر علمية جاء متسقاً تماماً، كما ينبغي أن نضيف مباشرةً، مع حقبة الإمبريالية الأوروبية العليا. ولذا كان من المناسب تماماً أن يُعنَوّن الكتاب الأكثر قراءة وإمتاعاً من بين الكتب التي صدرت حديثاً في تاريخ علم المصريات بـ *اغْتصاب النيل* (وهو لبرايان فاغان).

وكما يبيّن من صفحات كتاب فاغان، فإنّ ماضي علم المصريات ليس بالماضي الخالّب، وهو يسبغ معنى جديداً على قول فالتر بنيامين الماثور إنّ «ما من وثيقة من وثائق الحضارة إلاّ وهي في الوقت ذاته وثيقة من وثائق البربرية، [البربرية التي] تُلخّخ أيضاً تلك الطريقة التي انتقلت بها من مالكٍ إلى آخر». فعلى الرغم من التحاق مصر بالعالم العربي والإسلامي مع فتح عمر بن العاص عام ٦٣٩، إلاّ أنّ أحداً من رواد علم الآثار الأوروبيين العظماء في القرن التاسع عشر لم يُبَدِ شيئاً سوى الاحتقار والتجاهل حيال هذه الوجهة من أوجه مصر. بيد أنّه خلال هذه الفترة أبدى بعض الباحثين والرحالة أيضاً عن اهتمامٍ بمصر الحديثة، وكانت الثمرة العظيمة التي أسفر ذلك عنها هي عمل إدوارد لين *مسالك المصريين المحدثين وعاداتهم* (١٨٣٦). إلاّ أنّ البلاد ظلّت قائمة أساساً بوصفها مكاناً ينبغي نبشه بحثاً عن الكنوز والبقايا المهيبة، التي وجد الكثير الكثير منها طريقه إلى المتاحف الأوروبية الكبرى. ومع أنّ مصر كانت جزءاً من الإمبراطورية العثمانية، إلاّ أنّها في معظم القرن التاسع عشر كانت ملحقةً أوروبياً في كلّ شيء ما عدا الاسم، يُرَحَل إليها ويُغَار عليها - علمياً ومغامراتٍ - ساعة يشاء المرء. ولقد كان رجال مثل بيلزوني ومارييت (واضع كلمات أوبرا عايدة لفردي) شغيلةً أبطال تحمّلوا مشاقّ تفوق التخيل في مصر العليا وهم ينقبّون، ويتاجرون، وينقلون عدداً هائلاً من اللقى المهمة؛ كما كان مارييت إضافةً إلى ذلك باحثاً أصيلاً عملياً، كما يقول كاتالوغ المعرض المصري الضخم ضمن معرض باريس في العام ١٨٦٧، على إنقاذ مصر واستردادها إلى أوروبا.



إلا أنّ طرائق هؤلاء كانت طرائق القراصنة الغزاة الذين تلقّوا التشجيع من سلسلة من الولاة الألبان - الشركسة - المقدونيين الضعفاء والفاستدين (الذين كان الملك فاروق آخر ثمرة من ثمارهم) ومن شبكةٍ مريجةٍ من المتاحف، والمضاربين، والتجار، والجمعيات العلمية الأوروبية. وهكذا أفلست مصر وخسرت حقّها الشرعي في قناة السويس، وكذلك في كتلة هائلة من كنزها الآثاري زمن كانت محتلةً من قبل إنجلترا في العام ١٨٨٢. أمّا المدن الأوروبية الكبرى فكانت، في تعارضٍ صارخٍ، مزينةً بنُصُبٍ مصريةٍ قديمةٍ مهيبةٍ تُظهرُ متباهيةً عظيمةً إمبراطورية واهنة، وكانت متاحفها تعرض المكتشفات المصرية التي رُتبت من الأصفر إلى الأضخم. بيد أنه بدأ، في الوقت ذاته، أن جواً من السوداوية كان يخيم فوق تلك الشذرات المصرية المدهشة. كما بدأ أيضاً أن طابع تلك الشذرات الجنائزي بعض الشيء وحقيقة أن جمالياتها هي مركّب متعادل من التحنيط والتعظيم يلقيان الضوء، أو يعلّقان على الأقلّ، على عجز علم الآثار في القرن التاسع عشر عن المكاملة بين السلب والاهتمام الإنساني. والحال، أنّ ما من مكافئ لهذا العجز أشدّ ملموسية من رواية فلوبيير سالامبو.

ولقد تواصل الشغف بمصر القديمة، نظراً للزخم الذي وقّره اكتشاف هوارد كارتر لضريح توت عنخ أمون في العام ١٩٢٢. لكن مصر في منتصف القرن العشرين كانت تغدو، بالنسبة للأوروبيين والعرب، مكاناً إشكالياً. فقد كانت رقماً ممسوحاً تُعاد عليه كتابة الوقائع المتصارعة، والمجالات الثقافية المتداخلة، والتنافس السياسية الشديدة.

لقد قضيت شطراً لا بأس به من شبابي هناك، ويمكن لي أن أسترجع بحيويةٍ تفوق أيّاً من تجاربي الباكورة الأخرى ذلك الإحساس بتلك البيئة الغنية إلى حدّ الخطر والتي انغمس فيها المكان كلّهُ. كان الاحتلال البريطاني يوشك على نهايته، والقومية العربية تبدأ صعودها الكبير ما بعد الحرب، وتيارات المقاومة الإسلامية واضحة ذلك الوضوح المتكرّر والعنيف، وكان يتخلّل ذلك كلّهُ ماضي مصر الطويل الذي تصعب الإحاطة به، الفرعوني، والهلنستي، والقبطي، والفاطمي، والمملوكي، والعثماني، والأوروبي. وكانت القاهرة آنئذٍ من أروع الأماكن التي يمكن للمرء أن يترعرع فيها،

بشوارعها الأوروبية المشجّرة الفسيحة وضواحيها المشدّبة - نتاج ما بدا على أنّه رؤية إمبريالية متناغمة تستدرج استجاباتٍ من جلال المدينة الفطري - التي تحاذي المشاهد العربية والإسلامية المفعمة بالألوان والحيوية والتي تسكنها تشكيلة غنية من الأنماط البشرية التي تدفّقت من مصر إلى المنطقة المجاورة. إلى الجنوب كانت الأهرامات ترفرف، واضحةً على خطّ دقيقٍ من الأفق. ولقد شاهدتُ عابدةً لأول مرّة في دار الأوبرا بالقاهرة وهي ذاتها التي كتبها لها فيردي، نموذج مصغّر ومزخرف من الأوبرا غارنييه في باريس؛ حيث كانت فرقة إيطالية جوّالة تقيم موسماً شتوياً سنوياً في القاهرة والإسكندرية لجمهور مختلط من الأوروبيين، والمصريين المتأنّقين، والمشرقيين الذين تكيفوا مع جوّ مصر. وعلى بعد أقلّ من نصف ميل كانت تقبع كنوز متحف القاهرة العظيمة، الذي أشرف على بنائه كلٌّ من مارييت وماسبيرو، كتلة مفرطة الازدحام ومغبرة لتوحي حتماً بما آل إليه رعمسيس، وحورس، وإيزيس (الذين لم يستمروا في مصر الحديثة إلّا من خلال الأسماء الأولى القبطية)، وأخناتون، وحتشبسوت من انقطاع الصلة أو انعدام الأهمية.

أمّا مصر أميركا فلا تشترك مع كلّ هذا إلّا بأقلّ القليل. فمصر بالطبع هي بمثابة قطب معاكس، أو بمثابة عالم قديم كانت الصلات الأميركية به رومانسية، أو أسطورية، أو إيديولوجية، إذا أردتم، في جوهرها؛ فلم تكن كولونiale، أو تاريخية، أو سياسية بالمعنى الملموس الدارج. ففي حين كان البريطانيون والفرنسيون ينبشون وادي النيل، راح الأميركيون (ومن بينهم إمرسن، وميلقل، وويتمان) يعبّرون عن إعجابهم بمصر وثقافتها الهيروغليفية بوصفها رمزاً أسطورياً «متنوعاً بما يكفي لأن يدعم تقريباً أيّ تفسير يسقطه الإنسان عليه في فعل المعرفة»، كما قال الباحث جون إرون. ولقد حاز متحف المتروبوليتان (وفي أوائل الستينيات أغرق سوق المشترين ب) مجموعة ضخمة من اللقى المتنوّعة، كان أكبرها هو معبد دندور، الكامل. وحتى مرحلة ما بعد الحرب، كان في مصر رحالة أميركيين، وبعض الآثاريين، وباحثون، ومبشّرون، وتجار، غير أنّه لم يكن هنالك أبداً ذلك التثمير واسع النطاق الذي وسم الحضور الأوروبي الممتدّ قرونًا.

كان على هذا أن يتغيّر مع تخليّ البريطانيين والفرنسيين عن أمبراطوريتيهما الشرقيتين للولايات المتحدة، التي شرعت الآن برومانس مع مصر يتراوح صعوداً وهبوطاً وترمز إليه على نحوٍ لافت ودقيق قاعات العرض في متحف المتروبوليتان - الأكثر حيادية، والتي يغيب عنها ذلك السياق القومي الذي توفره التنقيبات الأوروبية - وسلسلة الأفلام البارزة التي يقدّمها. فيلم *كليوباترا* (١٩٣٤) لسيسيل ب. دي ميل، وهو خليط غريب من مسرحية لبرنارد شو ومسرحيتين لشكسبير، صُوّر في هوليوود؛ وكانت كلوديت كولبير مريضة طوال فترة التصوير، أمّا النماذج التاريخية المستخدمة في الفيلم فكانت غير واضحة، ومرتجلة، ومتباينة من حيث الأسلوب، وكأنّ مشكلة المرض لم تكن كافية بحدّ ذاتها. ويبدو أنّه لم تُبذل أية محاولة جدية لإقامة *كليوباترا* على أيّ أساس مصري، أو تاريخي، مميز، كما أنّ أسلوب الكلام يبدو على الدوام وكأنّه يلمعُ إلماعاً إلى شيء ما بدل أن يقوله. وكما تقول إحدى الشخصيات بنفاذ صبر لمارك أنطوني، «أنت وقولك «أيّها الأصدقاء، والرومان، وأبناء البلد»»

أما فيلم *الوصايا العشر* (١٩٥٦)، ذلك الفيلم الثقيل، والجادّ، والطويل على نحوٍ لا يُطاق، فيصدر عن عالم مختلف تماماً. فليس هناك، أولاً، تلك الإيحائية الفضفاضة في *كليوباترا*، ولا تلك إظواهر الجوية العائمة إنّما المؤثّرة تماماً في فيلم *المومياء*، وهو فيلم «مصري» آخر من ثلاثينيات القرن العشرين. وكلّ قول في *الوصايا العشر* هو قول مشدّد؛ ومشاهده مُثَقَلَةٌ بالدلالة والتوثيق، لدرجة أنّ إحدى شظايا الفيلم كانت كتاباً، بعنوان *موسى ومصر* (١٩٥٦)، يدّعي تبيان أنّ جميع تفاصيل الفيلم «حقيقية» وتاريخية، راسية بثبات في الكتاب المقدّس وسواء من المصادر التي لا يرقى إليها الشك: «لقد تمّت دراسة ٩٥٠ كتاباً، و٩٨٤ دورية، و١٢٨٦ قصاصة و٢٩٦٤ صورة بغية إكمال العمل البحثي الهائل الخاص بالفيلم». ومن الصعب أن نعرف مقدار سوء النية، ومقدار السذاجة في كلّ ذلك. ذلك أنّ *الوصايا العشر*، ثانياً، مشبع بإيديولوجيا لا يمكن أن يبددها أيّ مقدار من المصادر أو التدقيق التاريخي. فدي ميل نفسه كان من أصحاب النزعة الحرفية المفرطة في محافظتها وقد عمل ولعه بالمشاهد المبتذلة والأجسام الممتلئة المثيرة على تعزيز رؤيةٍ للعالم منسجمة تماماً مع رؤية جون فوستر دالاس. ولا شك أنّ أفلامه التوراتية كانت وجهاً من أوجه الشغف الأميركي بالأصول، والأساطير التاريخية التي

نفسر أنفسنا من خلالها بالإشارة إلى ماضي يسبغ علينا الجلال والمعنى. غير أن القيام بدور موسى من قبل شارلتن هيستن بأمركيته الزائدة ساق التوراة إلى التناغم مع أنا قومي أميركي لا يجد مصدره لدى أقل من الرب نفسه. ولعلّه مما يستحقّ التذكّر أنّه في حين سعت البلدان الأوروبية وراء أساطير الأصل القومية الخاصة بها في الأساطوريات اليونانية - الرومانية أو الأساطوريات الشمالية، فإننا سعينا وراء أساطيرنا المماثلة، مثل أسطورة الآباء المؤسسين، في أجزاء منتقاة من العهد القديم، الذي تتسم أخلاقيته المتعطّشة للدماء وتسلطيّته المنفلتة كلتاها بأنهما شديدتين و (بالنسبة لي على الأقل) منفرتين كثيراً.

وشارلتن موسى هو أيضاً الأميركي خارج البلد، يقول لأشرار العالم الثالث المنحرفين إنّ طريق «نا» هو الطريق القويم، وإلاّ فإنّ ثمة جهنم وبئس المصير. فقبل سنتين من عرض *الوصايا العشر*، قامت الثورة المصرية، وتأرجحت، في أيامها الأولى، بين الكتلة السوفييتية والولايات المتحدة كمصدرين للسلاح؛ كما كانت هذه أيضاً مرحلة بحث حكّام مصر الجدد (وعلى رأسهم اللواء نجيب، الذي كان زعيماً صورياً للحكومة في حين كان الحاكم الفعلي هو جمال عبد الناصر) عن نوع من العلاقة المشتركة الفاعلة مع الولايات المتحدة. ولعلّ رؤية دي ميل قد طرحت المسائل، دون تعمّد، بواقعية أغضبت الحكومة المصرية كثيراً بحيث منعت الفيلم، الذي صُوّر خارج الأستديو. فمن جهة أولى، كان هنالك نبي التوراة الأبيض الأنغلو ساكسوني البروتستانتى الذي قاد شعبه بأمر من الله والضمير إلى أرض الميعاد الخالية على نحوٍ ملائم ومريح من أيّ نوع من السكّان؛ ومن جهة أخرى وقف أخوه بالرضاعة الماكر، والشرقي على نحوٍ مبهم (يُل برينر) الذي كاد للعبرانيين (وبشيء من التوسّع للأميركيين). فمصر هي الظالم المضطّهد، والعبرانيون هم الأبطال. ولقد بدا دي ميل، في سياق تلك الفترة، مع إقامة إسرائيل قبل ستّ سنوات وحسب ومع غزو السويس بعد بضعة أشهر، وكأنّه، مثل دالاس، يحذّر المصريين من أنّ القومية غير المبرّرة عند الربّ وأميركا هي شرّ ولذا سوف تُعاقب. وعلاوةً على ذلك، وبمنظرةٍ سريعةٍ وموجزةٍ إلى التاريخ، فإنّ أميركا تضمّ إسرائيل، وإذا ما كان ذلك يعني أنّ مصر قد أقصيت على هذا الأساس، فذلك يجعل الأمور أسوأ بكثير بالنسبة لمصر. أمّا عودة شارلتن موسى من مقامه المؤقت في

الصحراء مسلحاً بكلّ ضروب البراعات التقنية (عصا سحرية، وقدرة على اجتراح المعجزات، وشقّ البحر الأحمر) فكانت تؤكّد للمصريين أنّ إسرائيل وأميركا تمتلكان التقنيات الحديثة الكفيلة بالسيطرة على الطبيعة والمجتمعات الأخرى.

ومثل فيلم *المصري*، الذي أنتج في الفترة ذاتها ويُعرض في سلسلة أفلام متحف المتروبوليتان، فإنّ *الوصايا العشر* هو ملحمة تاريخية - توراتية مصمّمة، بصورة تطوي على تناقضٍ داخلي، لتصوير التاريخ بعيداً عن السياسة. أمّا الأبواق المدوية، والمدى الشاسع، والمجاميع المؤلّفة، والشخصيات المتباهية على نحوٍ لا يُطاق فتتواجد جنباً إلى جنب مع حوار مسطّح وباهت على نحوٍ ميثوس منه يُنطقُ بنبراتٍ مختلفة شتّى، وكذلك مع سلسلة من المشاهد المصمّمة لكي تبيّن للجمهور أنّ أولئك القدماء كانوا بشراً «مثلنا»، وإنّ يكن بدرجة أقلّ. ومن الواضح أنّ مثل هذه المحاولات التي غدت مألوفة ودارجة قد انتقلت إلى واحد من كاتالوغات متحف المتروبوليتان الخاصة بالمروضات المصرية، حيث صمّم هذا الكاتالوغ حول فكرة مفادها أنّ الحياة اليومية في العالم القديم كانت موجودة فعلاً، وأنّ بمقدورنا أن نتماهى معها. ومن ثمّ فإنّ النتيجة الإجمالية هي تصوير التاريخ على نحوٍ مُنزاح، وليس على نحوٍ دقيق، وإنتاج الذاكرة بوصفها فرعاً من النسيان وليس بوصفها ضرباً من التذكّر الأصيل. وهذا موقف من الماضي لا يستمدّ معناه إلاّ بوصفه موقفاً من الحاضر، نظرةً إمبرياليةً إلى الواقع تقوم، بخلاف الكولونيالية الأوروبية الكلاسيكية، على نظرةٍ متخيّلةٍ بشأن الكيفية التي يمكن بها تأويل الآخر، وفهمه، والتلاعب به. وهي نظرةٌ مستمدّة من قوة إمبريالية لاتزال على مسافة كبيرة جداً من الوقائع التي تسعى لأن تسيطر عليها، ومع أنّها بمعنى ما تنزل عن الماضي كثيراً من كتامته وغرابته، إلاّ أنّها تنقل إلى العالم الخارجي ضرباً خاصاً، وإنّ يكن تنويمياً، من اللاواقع.

وهكذا فإنّ ما يشكّل أساس الاهتمام الأميركي المعاصر بمصر القديمة هو، باعتقادي، تلك الرغبة الدائمة في تجاوز هوية مصر العربية، والعودة إلى مرحلة يُزعم فيها أنّ الأمور من البساطة وسهولة الانقياد بحيث تدعن للإرادة الأميركية ذات النوايا الحسنة على الدوام. وليس من الإفراط في شيء أن نرى إلى علاقة الحب التي تربط

الإعلام، والحكومة، والجمهور بالسادات كجزء من تلك الرغبة ذاتها؛ ذلك أن رئيس مصر مدى الحياة الذي اغتيل كان يطمح، كما يقول محمد حسنين هيكل في كتابه الأملعي الجديد عن السادات، خريف الغضب، إلى دور الفرعون التائب والمهذب الذي فعلت أميركا الكثير لإعداده للقيام به. فسياساته كانت، في النهاية، تبرئةً لإيديولوجيا الوصايا العشر: أقمّ سلاماً مع إسرائيل، اعترف بوجودها، وسيكون كلّ شيء على ما يرام. وإذا ما كان السادات، تالياً، قد رفع مصر من الحاضر إلى أودية متخيّلة، شأن مخرج سينمائي ملهم (أو شأن قروي مطيع آمن بالتاريخ كما تمنّاه دي ميل أن يكون)، فإنّ «العرب» (كما اعتاد السادات أن يقول) هم الذين كانوا الخاسرين. والحال، أن أحداً لم يسبق له أبداً أن اشترى مثل هذا الموقف بمثل هذا الثمن. فقد اغتيل على يد رجال يعتقدون أنّهم يمثلون مصر الحقيقية، أي مصر الإسلامية والعربية، ولم تندبه الغالبية الساحقة من أبناء بلده، الذين كانوا، كما يقول هيكل، جزءاً من قاعدته، «القاعدة الطبيعية التي كانت له باعتباره رئيساً لمصر - وهي العالم العربي». ويتابع هيكل:

كان السادات أول فرعون في تاريخ مصر جاء إلى شعبه مسلحاً بكاميرا. وكان أيضاً أول فرعون في تاريخ مصر يقتله شعبه. لقد كان بطلاً في عصر الثورة الألكترونية، ولكنه كان أيضاً ضحية لهذا العصر، وعندما اختفى وجهه عن الظهور على شاشات التلفزيون بدا وكأنّ أحد عشر عاماً من حكمه قد تلاشت بلمسة على زرّ.

ليس مدهشاً، إذًا، أنّ الجناح المصري في متحف المتروبوليتان وسلسلة أفلامه يلقيان الضوء بصمت على ظاهرة أكبر، هي صعوبة التعامل مع مصر العربية والإسلامية. وهذه مصر مثلها عبد الناصر، ذلك الزعيم العالمثالي والقومي الشعبي الذي، بخلاف غاندي، لم يجد بعد مكاناً في المُعتمَد الخاص بالأبطال المكرّسين من غير البيض. لقد حكم مصر، بل والعالم العربي بمعنى ما، من ١٩٥٢ وحتى وفاته في ١٩٧٠، وعلى الرغم من أنّه قد كان له الكثير من الخصوم في المنطقة (خاصةً السعودية)، فإنّ من المحزن تماماً ومن غير المفيد أن نعترف بأنّ قدرًا كبيراً من اعتدال العرب اليوم، وفسادهم، وتدهورهم ما كان ليوجد لو أنّه كان حيّاً ليحول دونه.

لم يحظ عبد الناصر بأية شعبية في الغرب، بل يمكن القول إنه كان في نظر هذا الغرب بمثابة النمط الأصلي للشرير الأجنبي. وهذا ما اعتبره بعضهم مؤشراً صادقاً على نجاحه في الوقوف ضدّ الإمبريالية، على الرغم من حملاته العسكرية الكارثية، وقمعه للديموقراطية في الداخل، وأداءاته المفرطة في بلاغتها كزعيم أعلى. كان عبد الناصر أول زعيم مصري لا يدّعي لنفسه الحقّ بأي شيء على أساس من الطائفة الاجتماعية أو الدم، وأول من يحولّ مصر إلى بلد عربي وعالمالثاني رئيس. احتضن جبهة التحرير الوطني الجزائرية، وكان زعيماً في مؤتمر باندونغ، ورائداً من رواد حركة عدم الانحياز إلى جانب نهرو، وتيتو، وسوكارنو. والأهمّ من كلّ ذلك، أنّه غير مصر على نحوٍ يتعدّد نسخه والغاؤه، وهذه واقعة بدا السادات غير قادر على مجاراته فيها. ويمكن أن نقدر ذلك المقدار الذي لم يصل إلى الجمهور الغربي الواسع من هذا التاريخ إذ ننظر إلى الأفلام التي تناولت مصر وأنتجت في تلك الفترة. فبصرف النظر عن الملاحم الفرعونية والتوراتية، اتُخذت مصر كخلفية لقصص التشويق الغربية (موت على النيل)، أو كمسرح لقصص الحب الأوروبية (وادي الملوك)، وتاريخ الحرب العالمية الثانية (ثعلب الصحراء)؛ وأعرف فيلماً واحداً فقط حاول أن يروّض نفسه على مصر الحديثة، هو فيلم غريغوري راتوف حريم عبد الله، وهو محاكاة كاريكاتورية رائعة، وقاسية بعض الشيء، لأيام فاروق الأخيرة، وقيل إن إنتاجه كان بتشجيع كبير من حكومة مصر الثورية الجديدة.

ومصر المعاصرة، المُقَصّاة عن الثقافة الجماهيرية إلا بوصفها أحداثاً سياسية تملي حضورها، كانت - شأن معظم العالم الثالث - مُبْتَتَةً ضمن ضَرْبٍ من الإجماع الإيديولوجي. ولذا كان ظهورها منظماً ومضبوطاً وفقاً لما يلي: المصريون يحبّون الحرب، وزعماءؤهم متعطّشون للدماء، ووجودهم هو عبارة عن كتلة جمعية غفل من الرعاع الكريهين، الطاعنين في الفقر، والمتعصبين. وما يُسجّل للسادات هو أنّه غير كلّ ذلك، بالطبع، على الرغم من أنّه موضع نقاش كبير ما إذا كان التثبيت الإعلامي الحالي على مصر بوصفها عظيمة ومحبة للسلام (بعد أن كانت صفراً لا شأن له) يمثل تحسناً كبيراً. صحيح أنّ البلاغة والدعاية السياسية المصرية أيام عبد الناصر كانتا حادثتين، وصحيح أيضاً أنّ الدولة كانت تتحكم بالحياة إلى حدّ بعيد جداً، شأنها إلى الآن. غير

أنّ الأمور كانت تسير على نحوٍ ينبغي فيه للمرء أن يكون مستعداً للاعتراف بأنّها يمكن أن تكون ذات أهميةٍ ما لدى جمهور أميركي لم يُفسَل دماغه أو يُصَفَّر تماماً. وليس في سلسلة الأفلام الحالية التي يعرضها متحف المتروبوليتان سوى أدنى إشارة إلى هذه مصر الأخرى، متمثلة بفيلم شادي عبد السلام المومياء (١٩٦٩)، الذي يُقدِّم على نحوٍ غير سويٍّ بوصفه فيلماً عن علم المصريات، إن لم يكن عن مصر القديمة.

فيلم عبد السلام هو فيلم سياسي بعمق ومتعلّق بالأحداث الجارية كل التعلّق وأخشى أن يُطرح جانباً على أنّه فيلم ثقيل ومملّ عن الحياة بين المومياءات في النيل الأعلى. وحبكة الفيلم هي حبكة بسيطة: فالبعثة الأثرية الحكومية، برئاسة ماسبيرو، الفرنسي، إذ تُتَبَّه إلى وجود تجارة باللُّقى القديمة، تُرسلُ حملةً في النيل على رأسها عالم آثار مصري شاب مهمته أن يتحرّى السرقات ويضع لها حداً. الزمان هو عام ١٨٨١. وفي غضون ذلك نتعرّف على قبيلة من أهل مصر العليا القساة الذين يعتمدون في معيشتهم التقليدية على معرفتهم بوجود مدافن فرعونية سرية، يستخرجون منها كنزاً يبيعونه إلى أحد السماسرة. مع بداية الفيلم، يكون أحد كبار القبيلة قد مات للتوّ، بعد أن باح لولديه بسرّ المدافن. وكلاهما نافر من اشتراك جماعتهما في هذه التجارة القذرة. ويتمّ اغتيال أحد الأخوين حين تهدّد احتجاجاته القبيلة، أما الآخر، سالم، فيفشي السرّ في النهاية لعالم الآثار القاهري، الذي يكشف مخبأ المومياءات والكنز من أجل نقلها إلى القاهرة. ويبقى سالم وحيداً على نحوٍ مضمع بالخوف حين يصل الفيلم إلى نهايته.

وإذا ما كان مشاهدو هذا الفيلم يبحثون عن تبصّرات في علم الآثار، فسوف يخيب أملهم، تماماً كما أنّهم سيفقدون الصلة بين جوّ الفيلم الكئيب والسنوات الأخيرة من نظام عبد الناصر، تلك الفترة من انقشاع الأوهام، والتشاؤم الإنطوائي، والنقد السياسي غير المباشر في الفنون. ولقد قال عبد السلام في مقابلة عام ١٩٧١ إنّّه حين أخرج الفيلم واجه كثيراً من المشاكل مع بيروقراطية الدولة المركزية المصرية، ومن المؤكّد أنّ إحساس العداة والغربة الذي يشعر به أفراد القبيلة في الفيلم تجاه «الأفندية» القادمين من القاهرة هو بمثابة نسخة من مشاعر المُخرَج. غير أنّ هنالك، علاوةً على



ذلك، عوامل متعدّدة متصارعة طوال الفيلم؛ يلقي الضوء عليها جميعاً تاريخ زمان الفيلم ومكانه، قبل سنة واحدة من الاحتلال البريطاني، الذي، إذا ما نُقِلَ إلى عام ١٩٦٩، نجد أنه يتنبأ بنهاية مناهضة ناصر الشديدة للإمبريالية وبداية هجمة السيطرة الأميركية على مصر التي أتمّها السادات.

فهناك أولاً، وجود الخبراء الأجانب، مثل ماسبيرو، الذي تسيطر أفكاره عن الأولويات المصرية (مقتنيات المتاحف وليس حياة الفلاحين ومعيشتهم). وهناك ثانياً، تلك الطبقة القاهرية من النخبة الحديثة - علماء الآثار، والتجار، والشرطة - التي تعيش متعاونة مع أوروبا، ضدّ شعبها. وهناك ثالثاً، أولئك الأهالي من الفلاحين المسلمين الأتقياء؛ الذين يمارسون مهنتهم التقليدية بورع طقسى، مع أنّها لا تعدو أن تكون سرقة خفيفة. وهناك رابعاً، وبالطبع، ذلك الوعي الذي يمثله سالم، الذي يدرك الصواب والخطأ إدراكاً حاداً، لكنّه عاجز عن اتّخاذ أيّ قرار لا تكون له أيضاً عواقبه المشؤومة: فأن يعيش ابناً باراً للقبيلة يعني أن ينتهك القانون، وأن يفشي سرّ جماعته يعني أن يتعاون مع سلطات القاهرة الكريهة. أما واقعة أنّ الجميع يتكلّمون العربية الفصحى، وليس أية لهجية محكية، فتحوّل الحوار من لغة التواصل إلى لغة الإفشاء غير الشخصي.

ويبدو أنّ عبد السلام يقول هذه هي مصر التي تجري تحت دثارها العربيّ البلاغي الرسمي. ولذا يبرز فيلمه كما لو أنّه لحمة من الإشكاليات الكبرى التي تورّطت بها مصر الحديثة، والتي تطرح من الأسئلة أكثر بكثير مما تطرح من الأجوبة. فميراث البلاد الأوروبي لا ينسجم مع حقيقتها العربية، وماضيها الفرعوني أشدّ نأياً عن ثقافتها الإسلامية الحديثة من أن تكون أكثر من موضوع للتجارة، وإخلاص الدولة المبدئي المزعوم لروائع مصر القديمة هو إخلاص وحشي في أثره على الحياة اليومية، وإذا ما حاول المرء، مثل سالم، أن يوفّق صادقاً بين مقتضيات الضمير ووقائع الحياة الحديثة الاجتماعية، فإنّ النتائج ستكون كارثية. أسئلة: هل يمكن لدور مصر العربي - أثناء حرب ١٩٦٧ أو حملة اليمن - أن يكون ذا أهمية كبيرة سواء بالنسبة لغالبية البلاد الفقيرة أم بالنسبة لماضيها الفرعوني القديم على نحو يكاد لا يُصدّق؟ أيّة مصر، إذا

جاز التعبير، هي مصر الحقيقية؟ كيف يمكن للمصريين المحدثين أن يحلّوا أنفسهم بما فيه الكفاية من النظام العالمي الذي يسير بإمرة لغرب (كما يرمز له ماسبيرو ومساعدوه القاهريون) كيما يلتفتوا إلى مزاياهم الخاصة دون أن يعيشوا في الوقت ذاته في نموذج متحجّر من المقايضة المجذبة، الفقيرة؟

هذه بعض الأشياء التي يشير إليها الفيلم، لكن الأمر الذي أودّ أن أختتم به هو أنّ الموميا، في مكانه وزمانه النيويوركيين، كواحدةٍ من فقرات الاحتفاء بالجنح المصري الجديد في متحف المتروبوليتان، من المحتمل أن يبدو بمثابة شذرة غريبة ويمكن صرف النظر عنها من شذرات اللون المحلي. وخلال المحاضرة اللطيفة التي سبقت عرض متحف المتروبوليتان لفيلم المصري، لاحظ أمين المتحف أنّ المحظية نِفْرَ التي عاشت في القرن الرابع عشر قبل الميلاد تخاطب خدمها بالأرمنية. وهذا ما أثار ضحك الجمهور. غير أنّ فيلمًا مصريًا وحيداً عن مصر - يُعرَض في المتروبوليتان إلى جانب آثار سيسيل دي ميل وأرتال متلاحقة من العينات الأثرية البكماء - يمكن في حقيقة الأمر أن يبدو متطفلاً ومُقحماً بمعنى ما شأن هزيمة نِفْرَ الأرمنية. كما أنّه قد يفيد، من جهة أخرى، في الإلماع إلى واقع آخر، لا يكاد يتّضح إلّا بشقّ الأنفس في غير مكان من أمكنة الحفلات التذكارية.

## مستقبل النقد

حين يُطرح موضوعٌ مثل «مستقبل النقد» في ذكرى وفاة إيوجينيو دوناتو المحزنة فلا بدّ أن يتّسم بخاصية كئيبة أشدّ الكآبة، بل ربّما بخاصية غير ملائمة إلى أبعد الحدود. فلا وجود للنقد إلاّ لأنّ النقاد يمارسونه. وهو ليس مؤسسة ولا فرعاً علمياً بالمعنى الدقيق. وفي حالة ممارسيه الاستثنائيين مثل دوناتو، نجد أنّ هنالك رابطاً ملحاً وغير قابل للاختزال بين ما يقوم به النقاد وما هم عليه، وإلاّ لما كان من الممكن لهذا الرابط أن يُعاد إنتاجه، أو تشفيره، أو نقله بوصفه «نقداً» بالمعنى الدقيق للكلمة. غير أنّ شعور المرء الحادّ بفقدان أسلوبٍ أو صوتٍ نقديٍّ مميّز مثل دوناتو - خاصةً أنّ ثيمته الكبرى هي ما يتّصف به التاريخ من إبرام وما ينطوي عليه التمثيل بوصفه ذاكرة، وأدباً، ونبوءةً من حتميةٍ سوداويةٍ - إنّما يبرّر تمثيل النقد على أنّ له مستقبلاً، بقدر ما تبرّره المكانة المهمة التي ستكون لعمل دوناتو في ذلك المستقبل، وبقدر ما تبرّره أيضاً حاجة النقاد، في كتابةٍ تسير بعكس ما اكتشفه دوناتو وبعكس واقعة موته، إلى التأكيد على المستقبل بوصفه شيئاً يتعدّى استمرار مهنة من المهن.

يمكن القول إنّ لفعل القيام بالنقد أو ممارسته مستقبلاً باثنتين من المعاني: أولاً، ثمة المستقبل الخاص بنوعٍ محدّد من النقد، مستقبلاً يلازم داخلياً ذلك النوع من العمل

بوصفه معاكساً لكلّ تنويعاته الأخرى، حيث تُطرح فيه مشكلات معيّنة ثمّ تُعالج من قبيل النقاد بهدف التوصل - في المستقبل - إلى مجموعة معيّنة من الغايات، وإذ نأخذ اثنتين من الحالات الكلاسيكية، فإنّ بمقدورنا القول إنّ جون ليفينغستون قد أخذ بقراءة كولردج بتلك الطريقة التي تمكّنه في النهاية من معرفة كلّ ما هو مهمّ ممّا تنبغي معرفته عن مصادر شعر الشاعر الثرّ ومعانيه؛ وإنّ ف. ر. ليفيس قد قرأ القصّ الإنجليزي، بالمثل، كيما يتمكّن من أن يكتشف فيه تقليداً عظيماً مسيطراً، وليس مجرد تقليد بسيط أو لافت وحسب. فمثل هذه النشاطات النقدية لا تكتفي بأن تضع غايات مميّزة ونهائية يمكن إنجازها من خلال عمل أو عمليّن من أعمال النقد، بل تضع أيضاً غايات أبعد يمكن أن تتطوي على إنتاج أعمال كثيرة من ذلك النمط وعلى تحويل القرّاء الكسالى إلى معتقدين لنوع معيّن من النقد وممارسين له.

أمّا المعنى الثاني الذي يكون فيه للنقد مستقبل فهو معنى إجتماعي وسياقي، أي أنّنا هنا إزاء مستقبل يكون شكله ووضعيته خارجيين بالنسبة لممارسة النقد منظوراً إليه على أنّه نشاطٌ له معايير الداخلية. فعليّنا أن نفترض، قبل كلّ شيء، أنّ النقاد يوجدون ويعملون على الدوام في مكانٍ ما، حتى حين يعملون على نحوٍ متوحّد ومنعزل. فتيدودور أدورنو و. ر. ب. بلاكمور - لكي نأخذ اثنتين من النقاد الأشدّ فردانيةً وعناداً في القرن العشرين - يمكن وصفهما، بل اتّصفاً حقيقةً، بأنّهما قد قاما بعملهما في سياقاتٍ ووضعيّاتٍ متنوّعة على الرغم من ابتعادهما العنيد والمتعمّد عن كلّ ما يحدّ من استقلالية عملهما. ومما يستحقّ الذكر هنا أنّ حكم التجربة لدى أدورنو هو أنّ الأشكال الثقافية التي تبدو في العالم المعاصر على أنّها الأشدّ نأياً عن المجتمع - مثل الموسيقى الغنائية والموسيقا الإثني عشرية الصوت - هي أفضل الأمكنة لرؤية بصمة المجتمع على الذات وما يحدثه فيها من ضروب التشويه أو «التحدّب والتقعّر»، كما قال فريدريك جيمسن على نحوٍ متبصّر. وهكذا، فإنّ النقد، بشكليه الانبساطي والإنطوائي، هو نشاط إجتماعي يحدث في أمكنة عديدة إمّا أن تكون محدّدة جداً أو أن تكون قليلة التحديد. ومن أمثلة النوع الأول ثمة غرفة الصفّ، والمراجعة الصحفية، والجمعية البحثية والاختصاصية؛ ومن أمثلة النوع الثاني ثمة أشياء مثل عقل العصر، وذائقته، وإيديولوجياته السياسية، وبناء القومية أو الطبقية. فمعظم النقد، إنّما ليس كلّه بأيّ

حال من الأحوال، لا يمكن أن نقصره بسهولة على مكان واحد، كما أن من الصحيح أيضاً وفي الوقت ذاته أن بعض أشكال النقد أشدّ بروزاً من سواها. فأوجه النقد الدنيوية تطمح، بصورة مطّردة إلى هذا الحدّ أو ذاك، لأن تهيمن بالمعنى الذي يفضيه غرامشي على كلمة الهيمنة، وإذا ما كان من الصحيح أيضاً أن الطموح الذي نجده لدى ماثيو أرنولد أو ت. س. إليوت، مثلاً، في لحظات الهداية الصريحة، ليس بالطموح الذي يوجد لدى كلّ ناقد من النقاد، إلاّ أن فعل القيام بالنقد ذاته يستلزم التزاماً بالمستقبل، وبصورة أكثر تحديداً، التزاماً بالظهور في هذا المستقبل، والإسهام فيه، بأشكال شتى جديدة من أشكال صياغته والتأثير فيه.

وهذان الوجهان الداخلي والخارجي من أوجه النقد، على الرغم من أنني قد فصلت بينهما تحليلياً، إلاّ أنّهما متواشجان دياكتيكياً، وهما ينظّمان معاً حقل النشاط الذي يتطلّع إليه النقاد عموماً في سياق قيامهم بعملهم، وإنّ كانا لا يتحكّمان بهذا الحقل تحكّماً مطلقاً. وإذ أقول هذا، فإنّني أحسب أنّ من المفيد الإشارة إلى زوج آخر من السمات التي يمكن وفقاً لها أن نصقل مزيداً من الصقل ما نتوقّعه للمستقبل. (وأنا أدرك، بالمناسبة، أنّ تاريخ النقد مُنقَطٌ بسِماتٍ وتمييطاتٍ من النوع الذي سأقدّمه للتوّ: فعادة الوعي الذاتي النقدي في تصنيف ذاته تبدو متأصلةً في بنيته ذاتها). أمّا مصدري المباشر فهو مقطع طويل بعض الشيء في مقالة فالتر بنيامين الجميلة «صورة بروست» (في كتابه *إشراقات*). فلدى مناقشة استغراق بروست في ذاته ذلك الاستغراق الجذري، يصف بنيامين وحدة الرجل الشديدة ونفوره التالي من الصداقة. ومن ثمّ فإنّ رغبة بروست المستعرة على الدوام في الحوار والحديث تظلّ بحاجة إلى تفسير، ذلك أنّ هذه الرغبة تتعايش في حقيقة الأمر وعلى نحوٍ ملحوظ تماماً مع أناوية بروست المتوحّدة. ورأي بنيامين هو أنّ بروست كان يتمنّى الصحبة، لكنّه لم يكن يرغب في أيّ تماسٍ أو صلةٍ فيزيقية؛ فهو يشير إلى الأشياء، لكنّه لا يريد أن يمّسها.

وتمييط بنيامين هنا هو تمييط لافنت. فالأدب، كما يقول، من نمطين اثنتين: التوجيهي (*die weisende*) والمؤثّر (*die berührende*). وكتابة بروست هي مثال على الأول، أمّا كتابة بيغي فمثال على الثاني؛ فحين يشير بروست إلى الأشياء، ويفسّرها،

ويحلّلها، إنّما يفعل ذلك، بحسب رامون فرنانديز، بـ «عمق، أو بالأحرى، بشدّة... من جانبه على الدوام، وليس من جانب شريكه أبداً». ومن جهة أخرى، فإنّ كتاباً مثل بيغي بيدون عن اهتمام بالتقرّب من قرّائهم، وبالتفاهم، أو الهداية أو التعاون مع هؤلاء القراء.

فإذا ما نُقِلتْ هذه المصطلحات إلى ميدان النقد، قد يكون من الممكن القول إنّ هدف بعض أشكال النقد هو أن تمثّل نوعٍ معين من النشاط، وتقوم به، وتجسّده دون أن تحاول البتّة أن تُحدِثَ لدى القارئ آثاراً عقيدية أو مذهبية. ومن الواضح تماماً أنّ أعمال أدورنو هي الشكل الأشدّ تطرّفًا مما لدينا من أشكال الجمع بين المسافة والأداء؛ فهو مثل بروسث يشير إلى الأشياء، لكنّه يفعل ذلك، بصورةٍ وسواسية ودون كلل على ما يبدو، بالطرائق التي أتاحتها له الديالكتيك السلبي. بيد أنّ من غير الممكن إعادة سبك أدورنو أو صياغته، كما أنّ من غير الممكن نقله بمعنى ما: ففكرة أن يكون لأدورنو نجل هي فكرة مضحكة تماماً. ومن ثمّ فإنّ هذا النقد هو نقد مقالاتي وحسابي، ويقدر ما تكون آثاره المستقبلية هي المعنية، فإنّها ما يمكن أن ندعوه آثاراً معارضةً وعلمانيةً.

أما النمط الثاني من النقد فهو المكافئ لنموذج بيغي المؤثّر: ذلك النقد الذي يسعى صراحةً وراء موافقة قرّائه وتماهيهم معه. ومعظم واضعي المنظومات النقدية الكبار هم مؤثرون؛ فهم يريدونك أن تأخذ ما يقدّمونه وتستخدمه في غير مكان، بحيث يكون المفضّل لديك مرّةً بعد مرّة. فعملهم يمكن تفسيره وفصله؛ يمكنه أن يترحلّ في المكان والزمان مكتسباً القوة والتأثير أو فاقداً لهما بحسب الوضع، والمرحلة، والممارس. وهذا هو النقد المنظوماتي. وإذا ما كان شكل النقد الأول هو المقالة، فإنّ شكل هذا النقد هو المذهب الذي تُصنّع منه الكتب.

وتباديل هذه المصطلحات الأربعة التي وصفتها للتوّ - الفايثان الداخلية والخارجية، والنموذجان المقالتي والمنظوماتي في العمل النقدي - هي تباديل عديدة على نحوٍ لافت، على الرغم من أنّ ما من أهمية كبيرة في استخلاص جميع التراكيب. ولذا دعونا ننقل مباشرةً إلى الظروف الملموسة لكي نرى ما ستكون عليه منطقة النقد المستقبلية الفعلية. ولعلّ من الجدير القول أولاً أنّ من المحتمل أن يتوسّع ميدان الثقافة

الجماهيرية، وذلك تحديداً على حساب ما كان النقد قد تصاحب معه بصورة تقليدية: ميدان الثقافة النخبوية. ولازمةً ذلك هي التدهور الدراماتيكي في معرفة القراءة والكتابة أو، إن شئتم، التبدل الدراماتيكي في المعايير المحددة لمعرفة القراءة والكتابة المقبولة. وهذا الاتجاه هو اتجاه واضح على نحوٍ لا مجال للخطأ فيه منذ السنوات الأولى من هذا القرن العشرين، مع عاقبة تتمثل، كما أعتقد، بجعل ما يقوم به معظم النقاد الأكاديميين أمراً هامشياً، على الأقلّ بالقدر الذي نعني به امتداد جمهورهم أو اتساعه. ومن جهة أخرى، وعلى الرغم من حصول تراجع كبير عن الحماسة النظرية التي شهدتها أوائل الستينيات، إلا أنّ من المؤكّد أنّ النقد الأدبي ذاته قد غدا أقلّ عزلةً بكثيرٍ قياساً بما كان عليه في أي يوم من الأيام. فبفضل الجهود التي بذلها رواد مثل إيوجينيو دوناتو، قام حوار مثمر بين الفلسفة، والألسنية، والتحليل النفسي، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا وبين الممارسة التأويلية والفقّه لغوية في تناول النصوص الأدبية، إلى الحدّ الذي غدا عنده معظم الطامحين إلى شرط النقاد معرّضين لرياح الفكر المتعدّي للفروع المعرفية. ومع ذلك - وهنا تطرح الوقائع الاجتماعية المؤسسية نفسها - فإنّ تقسيماتٍ للعمل جديدةً، وجازمةً إلى حدّ بعيد كما أرى، قد وقعت بين النقاد. وهذه التقسيمات هي تقسيمات محدّدة ومقيّدة، كما أعتقد، إذا ما كان المرء يرى، كما أرى، أنّ الطاقات النقدية تتحقّق على النحو الأمثل لا في النماذج المنظوماتية أو المذهبية التي تنزع إلى ترسيخ مكانة النقد بوصفه سلعةً مرزّمة، بل في التصلب الصحي المفيد الذي يبديه النقد المعارض ذو الوظيفة العلمانية، والاستقصائية على نحوٍ جذري، والمتحرّكة بدون كلل. واعتقادي أنّ عمل دوناتو قد كان في جوهره من هذا النوع الأخير. ولقد تمّ التعبير في غير مكان بطرائق قوية عن قوة ذلك النوع من النقد الذي مارسه، لكنّه لم يكن في أيّ مكان أكثر فائدة منه في الضغوط المتواصلة المبذولة ضدّ الامتيازات أو السلطة الممنوحة للنصوص الجمالية أو الثقافية على أساس الطبقة، أو العرق، أو الجنس. فالرؤية المركزية الأوروبية للثقافة قد تاكلت بعض الشيء؛ ودعاوى النسوية، وآخري أوروبا، والثقافات التابعة، والتيارات النظرية التي تسيّر بعكس قاعدة البراغماتية والأمبيريقية المسيطرة والقطعية هي دعاوى محسوسة لا يمكن تجاهلها.

وثمة استنتاجات معينة يمكن استخلاصها من مثل هذه الظروف. فإذا ما كان النقد أساساً نشاطاً ذهنياً وعقلانياً، متوضّعاً في العالم، فمن الواضح أنّه لا بدّ أن يجد له مأوى في مكان ما. فهل تكون الأقسام الأدبية هي ذلك المكان؟ إنّ الأقسام الأدبية لتلعب، إلى حدّ ما، دوراً محافظاً أو وصائياً بالضرورة إذ أنّها تحافظ على المعتمد، وتلقي عليه الضوء، وتعده، على الرغم من أنّ هذه الوظيفة ذاتها والتي كانت حيادية في السابق هي الآن قضية محلّ نزاع شديد. غير أنّ الاتصال المحرّر بين الحقول والذي تكلمت عليه منذ هنيهة مضتّ يشير إلى انفتاح ونقطة من أفق المحافظة إلى أفق الاستقصاء. وفي هذه الحال، فإنّ النقد يكون استجابةً لتناقضات التجارب الإنسانية وتناقضاتها بقدر ما يكون استجابةً لاستقراراتها الجزئية الروتينية. وتشكّل هذه التناقضات، كما أشير في خطابات وفروع شتى، المادة التي تتنافس مع النصوص التي عملت سلطتها الثقافية وخصوصيتها التأويلية بصورة تقليدية على تشكيل بؤرة البحث الأدبي الأساسية: فالمشكلة بالنسبة للنقد هي ما الذي يضعه إزاء هذه المواجهة التي يمكن لها أن تغيّر اتجاهه.

دعوني أصف هذه الإشكالية بمصطلحات أقلّ تجرّيداً بل وأكثر محدودية. لقد تمثّلت النتيجة الفكرية التي ترتبت على الفوران السياسي في أواخر الستينيات بزعزعة الإنسانية التقليدية من جرّاء ما اعتُبر بمثابة مقاربات نظرية غريبة ومخالفة للمألوف راحت تجعل دعاويها ومطالبها محسوسة؛ وبذا كان ما حققته السيميائية والبنوية مراجعة جذرية لفكرة كيفية عمل النصّ، وكيفية تصوّر الوظيفة التي يضطلع بها كاتبه، وكيفية تمكّنه - أو عدم تمكّنه - من أن يكون مقروءاً، على سبيل المثال. ولا حاجة للقول إنّ هذه التغيرات قد جاءت شاملةً في تأثيرها لكنّها، كما ينبغي أن أضيف، خضعت لتمثّل سريع جداً من جهة أولى، ورُفضتّ بازدياد وحسم شديدين من قِبَل المدافعين عن الإنسانية التقليدية من جهة أخرى. ولا أحسب أنّ من الإسراف القول إنّ تدجين النظرية النقدية، شأن مقاومتها، قد حدثا بطرائق مسايرة على نحو مذهل للصنمية السلعية واستهلاكية السوق التي لم يألُ أحدٌ جهداً في التبرؤ منها وإنكارها. ولقد كانت نتيجة ذلك لافتةً.



فإذا ما تركنا جانباً أولئك الذين يشعرون بكلّ بساطة أنّ جميع التغيّرات رديئة، فإننا نجد حقل النقد منقسماً إلى معسكرات كثيرة - موسومة بأسماء المدارس النقدية المختلفة - تمدّ بجذورها في تربة أكاديمية سطحية ومحدودة نسبياً، وليس في المادة الاجتماعية والإيديولوجية الأعمق التي لعلّها أن تكون هي التي قد أمدتها في الأصل بالفداء. ومن المؤكّد أنّني لا أريد بهذا أن أقول إنّ من المُفترَض بالأكاديميا أن تغدو ضرباً من الخلاصة الموجزة أو الصورة المصغّرة للمجتمع. إلا أنّ هنالك فارقاً، كما أرى، بين اهتمام أكاديمي يسطّح التجربة الاجتماعية، ويجملها، ويتمثّلها على نحوٍ طفيف، وبين اهتمام ليس أقلّ أكاديمية يحافظ على التناقضات والتناقضات الشديدة التي تُضعمُ الأشكال الاجتماعية، والتاريخية، والجمالية. ففي أميركا، كان الغياب النسبي للثقافة الاشتراكية المحلية أو الثقافة فقه اللغوية التقليدية قد قلّل إلى الحدّ الأدنى من الاهتمام بالتناقض الاجتماعي، في الوقت الذي عزّز فيه من نماذج القوة المؤثّرة المستمدّة من التجربة الإدارية.

هكذا تتفتح البوابات الآن، وتسقط الحواجز بين الفروع، مجازياً وفعلياً. واعتقادي، أنّ مستقبل النقد أو الوظيفة النقدية ينبغي أن يُختبَر في الحركة جيئةً وذهاباً بين الثقافات، والخطابات والفروع، وليس في أيّ تملكٍ أو تنظيمٍ، أو إدارةٍ، أو تخصيصٍ لأيّ ميدان من الميادين. وهذا البيان لماهية النقد يشير بالطبع إلى تفضيلٍ للمقالاتي على المنظوماتي والمذهبي، غير أنّ الأهمّ من ذلك هو حقيقة أنّ النقد القائم على دافعٍ إلى السيطرة على مواقع مكتسبة سابقاً والتحكّم بها هو نقدٌ، بصرف النظر عن براعة الإحكام وطاقته، من غير المحتمل أن يستجيب للمستقبل بقدر ما يستجيب لامتدادات الماضي والحاضر المزخرفة المتوّعة.

وهذا ما يصل بي إلى فكريتي الأساسية الأخرى عن مستقبل النقد، والتي تنبعث من الضغوط الداخلية التي ذكرتها في البداية. فكلّ فعل من أفعال النقد مرتبط بالمعنى الحرفي بمجموعة من الظروف الاجتماعية والتاريخية؛ والمشكلة ليست في التأكيد على وجود هذه العلاقة وحسب، بل في تحديدها أو توصيفها على النحو الذي يمضي بالناقد بنشاط إلى الاختيار بين ميول اجتماعية متنافسة. فكل نقد يُطرح ويؤدّى بناءً على افتراض أنّ له مستقبلاً؛ وعلى هذا الأساس، فإنّ الغايات الداخلية، كالتأويلات

الأكمل لهذا الجنس أو ذاك أو هذا الكاتب أو ذاك، يمكن أن تكون مرتبطة، نظرياً، بتلك الأهداف الخارجية مثل التغيير في المجتمع أو التحسن فيه. غير أنه نادراً ما تُقام الصلات التي تتميز بمثل هذا المدى أو الاتساع.

حسنٌ إذاً: من الذي يُفترض به أن يقوم بالتحديد، والتوصيف، والاختيار إن لم يكن الناقد؟ فبصرف النظر عن مقدار خلخلة نمط النقد، يبدو لي أن من المتوجب على النقاد ألا يضيعوا الآثار الاجتماعية لعملهم أو يطمسوها بل أن يوضحوها ويظهرها. وهذا في النهاية لأن النقد بوصفه نشاطاً اجتماعياً وعقلانياً هو، بكلام دقيق، ظاهرة تدخلية و، بحسب تعبير غرامشي، ظاهرة توجيهية بالقوة. وهذا ما يصحّ اليوم أكثر وليس أقل، وذلك لأسباب غدت بيّنة بذاتها سواء كان المرء يقطن مناطق متروبولية (ما بعد صناعية، رأسمالية متأخرة<sup>(1)</sup>)، أو دول الكتلة الاشتراكية، أو أقاليم محيطية (عالمالتيّة، ما بعد كولونيالية). ففي كلّ هذه الأشكال السياسية، نجد أن الوعي النقدي هو الذي تتهدّه مؤسسات مجتمع جماهيري لا يهدف إلى أقل من همود سياسي يضمن «قابلية حكم» المواطنين (وذلك لكي نستخدم عبارة «قابلية الحكم» الدارجة). ومن ثمّ، فإنّ هنالك تحفظاً واضحاً، كما قلت، حيال توسّع الغايات النقدية الداخلية خارجاً باتجاه النظام الاجتماعي وبصورة تنطوي على الممارسة النقدية بوصفها شكلاً من المقاومة أو تمكّنها بدرجة ما من أن تكون كذلك. وأن نتصوّر النقد على أنّه يلعب إجمالاً دوراً خدمياً أو إدارياً في صناعة الثقافة يعني إذاً أن نحدّ بصورةٍ عنيفة جداً من إمكانيته ومن أهميته الفعلية. كما أن التفكير في النقد من حيث المبدأ على أنّه منافس ضمن تلك الصناعة المعنيّة بما يُدعى بالفنون الإبداعية، يعني على السواء أن نشيء ونُلغز على وجه الدقة تلك الضروب من التمييز بين الفنّ والنقد كونها قد وُضعت تحت طائلة الشكّ بارتقاء النقد إلى مرتبة الأولوية. وعلى أية حال، فإنّ الجدل حول مكانة النقد ينزع بطريقةٍ تنظر إلى الوراء إلى إرجاء، وسدّ الطريق على، السؤال المهمّ أيضاً والمتعلّق بمصير النقد ومستقبله.

١ - الرأسمالية المتأخّرة، late capitalism، مصطلح يستخدمه المفكر والناقد فريدريك جيمسن لوصف الرأسمالية في المرحلة التي تعيشها الآن، أي في مرحلتها الأحدث والأقرب عهداً، والتي يرى أنّ ما بعد الحدائة تشكّل منطقتها، كما يشير عنوان أحد كتبه الشهيرة.

ثمة عدد قليل من الاستثناءات فيما يتعلّق بهذه العادة من عدم التفكير في المستقبل في الكتابة النظرية الحديثة عن وظيفة النقد. ومن هذه الاستثناءات الجديدة بالذكر كتابة أدورنو في إصداره الأخير أن «العلاقة بين الذات والموضوع تكمن في تحقيق السلام بين البشر وكذلك بين البشر وآخرهم. فالسلام هو حالة من التمايز دونما سيطرة، حيث الإسهام المتميّز لكلّ منهما في الآخر». ومن الأمثلة الأخرى ثمة كتابة ريموند وليامز في «أزمة التخيل»، أننا «لا نزال نتردّد في العادة بين الأزمنة: بين أن نعرف بطرائق جديدة بنى الشعور التي وجهتها وتُمسك بنا الآن، وبين أن نجد بطرائق جديدة هيئةً بديلٍ، مستقبلٍ، يمكن تخيله على نحوٍ فعلي وعيشه بنوعٍ من الأمل».

وما يربط بين هذين المقطعين عن المستقبل ليس مجرد النبوة الشائعة عن البدائل المنشودة والتمايز والعيانية البشريين اللذين يتمّ الحفاظ عليهما دياكتيكياً، وليس محوهما، في المستقبل. إنّه الإلحاح على نماذج الحياة والمعرفة غير القائمة على السيطرة أو الإكراه بوصفها المقومات الأساسية للمستقبل المنشود. لاحظوا أنّ أدورنو ووليامز لا يشيران إلى أية عودة نوستالجية إلى حالة أصلية ونقية من حالات الوفرة أو الكمال. أمّا كونهما يربطان كلاهما بوصفهما ناقلين بين هذه الصورة المحدّدة للمستقبل وبين الممارسة النقدية فيشير إلى خيار قد يجده الكثيرون غير ملائم، وطوبواوياً إلى حدّ بعيد، بل شديد الوقاحة، مع أنّ أيّ قارئٍ لمقالات دوناتو النقدية التي تناول فيها انقشاع الأوهام الرومانسية يمكن أن يرى هذا الخيار وهو يُقدّم على أنّه لازمة منطقية لتلك المقالات النقدية ذاتها. وتصوري الخاص أنّ كلاً من الصورة وعلاقتها المباشرة بالنقد تكادان أن تكونا متضمّنتين في معظم إنّ لم يكن في كلّ القراءات الكلية للتاريخ النقدي والفكري القريب. وعليّ أن أضيف، أنّ الصور التي لدينا عن ماضي فرعنا، وعن مستقبله، تُسهّم في تشكيل ما نفعله في الحاضر بقدر ما تكون قابلةً للاختطاف (بالمعنى الذي يعطيه بيرس لهذه العبارة) أو قابلةً للاستنتاج من الحاضر، مهما تُرِكَت هذه الصور مُفكّكةً أو ضمنيةً.



## تأملات حول المنفى

يجبر المنفى المرء على التفكير فيه ويا لها من تجربة فظيعة. إنه الشرخ المفروض الذي لا التئام له بين كائن بشري ومكانه الأصلي، بين الذات وموطنها الحقيقي: فلا يمكن البتة التغلب على ما يولده من شجن أساسي. وإذا ما كان صحيحاً أن الأدب والتاريخ يحفلان بحوادث بطولية، ورومانسية، ومجيدة، بل وضاغرة حدثت في حياة النفي، إلا أن هذه الحوادث لا تعدو أن تكون جهوداً يُقصد منها التغلب على أسى الغربة الشال. فمآثر المنفى لا يني يقوضها فقدان شيء ما خلفه المرء وراءه إلى الأبد.

ولكن إذا ما كان المنفى الحقيقي حالة فقدان مُبرم، فكيف أمكن له أن يتحوّل بتلك السهولة إلى حافظ قوي، بل ومُخصب، من حوافز الثقافة الحديثة؟ لقد اعتدنا النظر إلى الحقبة الحديثة على أنها حقبة يتيمة ومفتربة روحياً، عصر القلق والغربة. وقد علمنا نيتشه ألا نشعر بالارتياح للتقاليد، وعلمنا فرويد أن نعدّ ألفة العائلة ذلك الوجه اللطيف المرسوم فوق غضبة قتل الآباء وغشيان المحارم. والثقافة الغربية الحديثة هي في جزء كبير منها نتاج المنفيين، والمهاجرين، واللاجئين. والفكر الأكاديمي، والنظري، والجمالي في الولايات المتحدة لم يصل إلى ما هو عليه اليوم إلا بفضل أولئك الذين لجأوا إليها هرباً من الفاشية، والشيوعية، وسوى ذلك من الأنظمة المجبولة على

قمع الخارجين عليها وطردهم. بل إن الأمر قد وصل بالناقد جورج شتاينر حدّ اقتراح أطروحة ثاقبة مفادها أنّ أدب «المهجر» يمثل جنساً قائماً بذاته بين الأجناس الأدبية في القرن العشرين، أدبٌ كتبه المنفيون وعن المنفيين، ويرمز إلى عصر اللاجئين. وهذا ما يشير إليه شتاينر بقوله:

يبدو صحيحاً أنّ أولئك الذين يبدعون الفن في حضارة شبه بربرية، جعلت الكثيرين بلا وطن، لا بدّ أن يكونوا هم أنفسهم شعراء مشرّدين ومترحلّين عبر حدود اللغة. شذاذاً، متحفّظين، نوستالجيّين، في غير أوانهم عمداً...

لقد كان للمنفيين في عصورٍ أخرى ذات الرؤى العابرة للثقافات والقوميات، وعانوا من ذات ضروب الإحباط والبؤس، وقاموا بذات المهام النقدية المستتيرة، المُتَبَتَّة على نحوٍ المعني، مثلاً، في دراسة إ. ه. كار الكلاسيكية، *المنفيون الرومانسيون*، والتي يتناول فيها المثقفين الروس الذين تجمّعوا حول هرزن في القرن التاسع عشر. غير أنّ الفارق بين المنفيين السابقين ومنفيي زماننا هو فارق في المقياس: فعصرنا - بحريه الحديثة وإمبرياليته، ومطامح حكّامه الشموليين شبه اللاهوتية - هو حقاً عصر اللاجئ، والمطرود، والهجرة الجماعية.

إزاء هذه الخلفية الواسعة، وغير الشخصية، فإنّ من غير الممكن وَضْعُ المنفى في خدمة أفكار الإنسانيّة وتصوراتها. وبمقياس القرن العشرين، فإنّ المنفى لم يعد من الممكن الإحاطة به لا جمالياً ولا إنسانوياً: أقصى ما هنالك أن يجسّد أدب المنفى ذلك القلق وتلك الورطة التي نادراً ما يختبرهما معظم الناس على نحو مباشر؛ غير أنّ التفكير بأنّ المنفى هو الذي يملي هذا الأدب بوصفه أدباً إنسانوياً مُحَسِّناً هو بمثابة ابتذال لما يُحدِثُه المنفى من البتر وضروب التشويه، ولما يُنزِله من خسارات بأولئك الذين يعانون منه، ولما يردّ به من خَرَسٍ على أيّة محاولة لفهمه على أنّه «خيرٌ لنا». أليس صحيحاً أنّ النظرة إلى المنفى في الأدب، بل وفي الدين، تخفي ما هو رهيب وفضيخ في حقيقته: وهو أنّ المنفى أمرٌ دنيوي على نحوٍ لا براء منه وتاريخي بصورة لا تُطَاق؛ وأنّه من فعل البشر بحقّ سواهم من البشر؛ وأنّه، شأن الموت، إنّما من غير نعمة الموت الأخيرة، قد اقتلع ملايين البشر من منهل التراث، والأسرة، والجغرافيا؟

أن ترى شاعراً في المنفى يعني - بخلاف قراءة شعر المنفى - أن ترى تناقضات المنفى مُجَسَّدَةً وفاعلةً بشدَّةٍ فريدة. فمنذ عدَّة سنوات قضيتُ بعض الوقت مع فايز أحمد فايز، أعظم شعراء الأوردية المعاصرين. كان نظام ضياء الحقِّ العسكري قد نفاه من وطنه باكستان، ووجد نوعاً من الترحيب في بيروت التي مزقتها النزاعات. وكان من الطبيعي أن يكون أقرب أصدقائه هناك من الفلسطينيين، غير أنني أحسستُ، على الرغم مما كان من ألفة روحية بينه وبينهم؛ أن ما من شيء كان منسجماً تمام الانسجام، لا اللفة، ولا التقاليد الشعرية، ولا تاريخ الحياة. مرَّة واحدة فقط، حين جاء إقبال أحمد إلى بيروت، وهو صديقُّ باكستاني وزميل منفي، بدا على فايز أنه قد تغلَّب على إحساسه بالغربة المقيمة. جلسنا نحن الثلاثة في مطعم بيروت معتم حتى وقت متأخَّر من إحدى الليالي، بينما راح فايز يلقي قصائده. وبعد فترة، توقَّف هو وإقبال عن ترجمة أشعاره لي، غير أن ذلك لم يعد مهماً مع مرور الوقت. فما كنت أرقبه لم يكن بحاجة إلى أية ترجمة: كان ضريباً من الأداء الذي يمثل عودةً إلى الوطن يُعبَّر عنها من خلال التحدي والخسران، كأنهما يقولان: «ضياء الحقِّ، نحن هنا». وبالطبع فإنَّ ضياء الحقِّ هو الذي كان في الوطن فعلاً وهو الذي ما كان ليسمع صوتيهما المتهللين.

راشد حسين مثقَّف فلسطيني. ترجم بياليك، وهو واحد من أكبر شعراء العبرية الحديثة، إلى العربية، وقد بوَّأته فصاحته في مرحلة ما بعد ١٩٤٨ سدة الخطابة والوطنية بلا منازع. وكان في البداية قد عمل في الصحافة الناطقة بالعبرية في تل أبيب، وأفلح في إقامة حوار بين كتاب يهود وعرب، على الرغم من اعتناقه الناصرية والقومية العربية. وبمرور الوقت، لم يعد بمقدور راشد حسين أن يتحمَّل ما كان يثقل كاهله من الضغوط، وغادر إلى نيويورك. تزوج امرأة يهودية وبدأ يعمل في مكتب منظمة التحرير الفلسطينية في الأمم المتحدة، لكنَّه لم يكن يكفَّ عن إثارة رؤسائه بأفكاره الخارجة على المؤلف وبلاغته الطوباوية. وفي ١٩٧٢ عاد إلى العالم العربي، لكنَّه لم يمكث هناك سوى بضعة شهور عاد بعدها إلى الولايات المتحدة: فقد شعر بالغربة في سوريا ولبنان، وبالتعاسة في القاهرة. وآوته نيويورك من جديد، إنَّما كذا فعلت فترات متطاولة من السُّكَّر والتبطل. كانت حياته خراباً، لكنَّه ظلَّ من أكرم البشر وأحسنهم ضيافة. ومات بعد ليلة من السُّكَّر الثقيل حين امتدَّت النار من لفافة كان يدخنها في

فراشه ووصلت إلى مكتبةٍ صغيرةٍ من الأشرطة معظمها لشعراء يلقون قصائدهم. لقد اختلق راشد حسين بدخان الأشرطة. وأعيد جثمانه إلى الوطن لكي يُدْفَن في مصمص، تلك القرية الصغيرة في إسرائيل حيث لاتزال تقيم أسرته.

هؤلاء وسواهم الكثير من الشعراء والكتّاب المنفيين يُضْفُون كرامةً على شَرَطٍ شُرِعَ له أن يُنْكَرِ الكرامة، وأن ينكر هوية الشعب. ومن الواضح من خلال أمثال هؤلاء أنكَ كيما تركز على المنفى بوصفه ضريباً من العقاب السياسي المعاصر لا بدّ أن ترسم خرائط لنطاقاتٍ من التجربة تتعدّى تلك التي رسمها أدب المنفى ذاته. عليك أولاً أن تضع جانباً كلاً من جويس ونابوكوف وتفكّر عوضاً عن ذلك بأعداد لا حصر لها ممّن أنشئت لأجلهم وكالات الأمم المتحدة. عليك أن تفكّر باللاجئين الفلاحين الذين لا يحدوهم أيّ أمل بالعودة إلى ديارهم، ولا يملكون سوى بطاقة الإعاشة والرقم الذي أعطتهم إياه وكالة ما. وقد تكون باريس عاصمةً مشهورة بمنفييها الكوسموبوليتانيين، غير أنها أيضاً مدينةٌ قضى فيها الكثير من الرجال والنساء المغمورين سنواتٍ من الوحدة البائسة: فيتاميون، وجزائريون، وكمبوديون، ولبنانيون، وسنغاليون، وبيروفيون. عليك أن تفكّر أيضاً بالقاهرة، وبيروت، ومدغشقر، وبانكوك، ومكسيكوسيتي. وكلّما بعدت بك المسافة عن العالم الأطلسي، كلّما اتّسع ذلك القصر المهجور الرهيب: الأعداد الضخمة التي تبعث على اليأس، والبؤس المضاعف الذي يزرع تحته أولئك البشر «بلا وثائق» ممّن ضاعوا على حين غرة، دونما تاريخٍ تُمكنُ حكايته. ولكي تتأمّل في أمر المسلمين المنفيين من الهند، أو الهايتيين في أميركا، أو البكينيين في أوقيانيا، أو الفلسطينيين في أرجاء العالم العربي لا بدّ لك من أن تترك الملجأ المتواضع الذي توقّره الذاتية وتفرع بدلاً من ذلك إلى تجريدات السياسة واسعة النطاق. مفاوضات، وحروبٌ تحررٍ وطني، وشعوبٌ أُلقيت خارج أوطانها ودُفِعت، أو نُقِلت، أو سيقّت إلى أراضٍ مسدودة المسالك في مناطق أخرى: ما هي حصيلة مثل هذه التجارب؟ أليس من الواضح ويكاد أن يكون من المتعمّد أن ليس ثمة سبيل إلى إصلاحها أو معالجتها؟

ونأتي إلى القومية واقترانها الصميمي بالمنفى. فالقومية هي تأكيد على الإنتماء إلى مكان، وشعب، وتراث. وهي تؤكّد على الوطن الذي خلقتة جماعةٌ تتقاسم اللغة،



والثقافة، والعادات؛ وهي، بفعلها هذا، إنّما تدرأ النفي، وتقاتل للحيلولة دون ما يعرّه من خراب. والحقّ، أنّ التفاعل بين القومية والمنفى هو أشبه بديالكتيك العبد والسيد عند هيفل، حيث يعمل كلٌّ من هذين الضدّين على إملاء الآخر وتشكيكه. فكلُّ القوميات في مراحلها الأولى تتطوّر انطلاقاً من حالة الغربة. والكفاحات التي خيضت من أجل نيل أميركا استقلالها، ومن أجل توحيد ألمانيا أو إيطاليا، ومن أجل تحرير الجزائر هي كفاحات تلك الجماعات القومية التي أبعدت - أو نُفيت - عمّا يُعتَبَر طريقها الملائمة في الحياة. وبذا فإنّ القومية الظاهرة، أو المتحقّقة تبرّر، على نحو استعادي ومستقبلي في آنٍ معاً، ذلك التاريخ الذي يُخاط معاً بصورة انتقائية في ضَرْبٍ من الشكل السردى: هكذا يكون للقوميات جميعاً آباؤها المؤسّسون، ونصوصها الأساسية شبه الدينية، وبلاغتها الإنتمائية، ومعالمها التاريخية والجغرافية، وأعداؤها وأبطالها الرسميون. وتشكّل هذه الروح الجمعية ما يدعوه عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو الـ *habitus*، ذلك الخليط المتناسك من الممارسات التي تربط العادة بالإقامة أو السكنى<sup>(١)</sup>. وبمرور الوقت، فإنّ القوميات التي أفلحت تقصر الحقيقة على نفسها وتحيل الزيف والدونية إلى من هم خارجها (كما في البلاغة التي تضع الرأسمالي ضدّ الشيوعي، أو الأوروبي ضدّ الآسيوي).

فمنطقة عدم الإنتماء المحفوفة بالمخاطر تقع بعد الحدّ الفاصل بين «نا» وبين «الخارجيين» مباشرةً: وهي المنطقة التي كان يُطرَد إليها البشر في زمن بدائي، والمنطقة التي تتسكّع فيها في الحقبة الحديثة تجمّعات ضخمة من البشر لاجئين ومُهَجَّرين.

والقوميات أمر يتعلّق بالجماعات، أمّا المنفى فهو عزلة تُعاش خارج الجماعة بإحساسٍ بالغ الحدة: حيث يُشعّر بضروب الحرمان لعدم وجود المرء مع الآخرين في الموطن المشترك. فكيف للمرء، إذًا، أن يتجاوز عزلة المنفى دون أن ينزلق إلى لفة التفاخر القومي، والعواطف الجمعية، وأهواء الجماعة، تلك اللغة الجامعة والراعدة؟ وما الجدير بإنقاذه والتمسك به بين إفراطات المنفى من جهة أولى، والتأكيدات الشرسة

١ - ثمة صلة بين *habit* (عادة) و *inhabitance* (سكنى، إقامة).

التي تطلقها القومية من جهة أخرى؟ هل للقومية والمنفى أية صفات ضمنية وجوهرية؟  
أهما مجرد تنويعين متصارعين من تنويعات البارانونيا؟<sup>(١)</sup>

هذه أسئلةٌ تتعدّر الإجابة عنها إجابةً وافيةً إذ يفترض كلٌّ منها أن من الممكن مناقشة المنفى والقومية على نحوٍ محايدٍ ومنفصلٍ، دون أن يحيل أحدهما إلى الآخر. والحال، أن ذلك من غير الممكن. فهذان المصطلحان كلاهما يشتملان على كل شيء من أشدّ العواطفِ الجمعيّةِ جمعياً إلى أشدّ الانفعالاتِ الخصوصيّةِ خصوصياً، بحيث لا يكاد أن يكون ثمة لفة تقي بكليهما. غير أن من المؤكّد أنّ ما من شيء يتعلّق بمطامح القومية العامة والشاملة يمسُّ لبَّ ورطة المنفى.

ذلك أنّ المنفى، بخلاف القومية، هو في جوهره حالةٌ متقطّعة من حالات الكينونة. فالمنفيون مجتّبون من جذورهم، ومن أرضهم، ومن ماضيهم. وهم عادةً بلا جيوش أو دول، مع أنّهم غالباً ما يبحثون عنها. ولذا يشعر المنفيون بتلك الحاجة الملحة لإعادة تشكيل حياتهم المحطّمة، وذلك عادةً عن طريق اختيارهم أن ينظروا إلى أنفسهم على أنّهم جزء من إيديولوجيا ظافرة أو شعب متجدّد. والشئ الحاسم هو أنّ حالة النفي الخالية من هذه الإيديولوجيا الظافرة - المصمّمة للمّ شتات تاريخ المنفى المحطّم في كلّ جديد - هي حالةٌ لا يمكن احتمالها في النهاية، وهي في النهاية حالة مستحيلة في عالم اليوم. انظروا إلى مصير اليهود، والفلسطينيين، والأرمن.

نوبار صديقٌ أرمني متوحّد. اضطرّ ذووه إلى مغادرة تركيا في العام ١٩١٥، بعد أن تعرّضت عائلتيهما للمذابح: حيث قُطِعَ رأس جدّه لأمه. مضى والد نوبار ووالدته إلى حلب، ومنها إلى القاهرة. وفي أواسط الستينيات، غدت الحياة عسيرة في مصر على غير المصريين، فسافر والداها، مع أطفالهما الأربعة، إلى بيروت بمساعدة منظمة دولية للإغاثة. وفي بيروت، عاشوا في نُزُلٍ لفترة قصيرة ثمّ تكدّسوا في غرفتين من منزل صغير خارج المدينة. كان المال يعوزهم في لبنان وانتظروا: بعد ثمانية أشهر، تمكّنت

---

١ - البارانونيا، Parania، حالة ذهانية تتصف بهذياناتها، وتأويلاتها الجائرة، دون أن يكون هنالك ضعف في القوى العقلية. وغالباً ما تكون الهذيانات في البارانونيا هذيانات اضطهاد أو عظمة، بل هذيانات اضطهاد وعظمة ترتبط ممّا باليات معينة.

وكالة للإغاثة من نقلهم بالطائرة إلى غلاسكو. ومن ثم إلى جاندر. وبعدها إلى نيويورك. ومن نيويورك ركبوا حافلة من حافلات غري هاوند إلى سياتل: كانت سياتل هي المدينة التي وقع عليها اختيار الوكالة لإقامتهم في أميركا. وحين سألت نوبار: «سياتل؟ ابتسم مستسلماً، كأنه يقول: سياتل أفضل من أرمينيا - التي لم يعرفها أبداً - أو تركيا، حيث دُبح الكثيرون، أو لبنان، حيث كان لا بدّ له ولأسرته من المخاطرة بحياتهم. فالمنفى أفضل في بعض الأحيان من البقاء أو عدم الخروج: إنّما في بعض الأحيان وحسب.

ولأنّ ما من شيء في المنفى آمن أو مضمون، فإنّ المنفى هو حالة من الغيرة. فما تحقّقه هو بالضبط ما لا تتمنّى أن تتشاطره مع أحد، ويرسمك الخطوط من حولك ومن حول أبناء بلدك إنّما تُبرِّزُ أسوأ الجوانب في حالة النفي: ذلك الإحساس المُفْرِط بتضامن الجماعة، وذلك العداء المشبوب تجاه من هم خارجها، بمن فيهم أولئك الواقفين في ذات الورطة مثلك. فأيّ صراع يفوق في عناده الصراع بين اليهود الصهاينة والفلسطينيين العرب؟ والفلسطينيون يشعرون أنّهم قد تحوّلوا إلى منفيين على أيدي اليهود، ذلك الشعب الذي يُضْرَبُ به المثل في النفي. غير أنّ الفلسطينيين يعلمون أيضاً أنّ إحساسهم بالهوية الوطنية قد ترعرع في وسط المنفى، حيث كلُّ من لا تربطهم به صلة الدم هو عدوّ، وحيث كلُّ متعاطف هو عميل لهذه القوة المناوئة أو تلك، وحيث أدنى انحراف عن خطّ الجماعة المقبول هو فعلٌ من أبشع أفعال الخيانة والخروج.

ولعلّ هذا أن يكون أغرب مصير بين مصائر المنفى: أن تكون منفيّاً من قبل منفيين، أن تتجدّد عملية الاقتلاع فعلاً على أيدي منفيين. لم يبقَ فلسطيني إلاّ وتسأل في صيف عام ١٩٨٢ أيّ دافع خفيّ دفع إسرائيل، التي سبق لها أن اقتلعت الفلسطينيين في عام ١٩٤٨، لأن تواصل طردهم من بيوت ومخيمات اللجوء في لبنان. وكأنّ التجربة الجماعية اليهودية التي أُعيدَ بناؤها، على النحو الذي تمثّله إسرائيل والصهيونية الحديثة، لا تطبق أن تتواجد بجانبها قصة أخرى من قصص الاستلاب والضياع، وهذه عدم إطفاء لطالما عزّزها العداء الإسرائيلي لوطنية الفلسطينيين، الذين عانوا أشدّ المعاناة طوال ستة وأربعين عاماً وهم يلمّون في المنفى شتات هوية وطنية.

إننا نجد هذه الحاجة إلى لمّ شتات الهوية انطلاقاً من انكسارات المنفى وانقطاعاته في القصائد الباكرة لدى محمود درويش، الذي يرقى عمله الكبير لأن يكون ضرباً من الجهد الملحمي الرامي إلى تحويل أغاني الضياع إلى دراما العودة المؤجّلة حتى إشعار آخر. فما هو في الأبيات التالية يرسم إحساسه بالتشرّد على هيئة قائمة بأشياء ناقصة لم يُكْتَب لها التحقق:

ولكنّي أنا المنفيّ خلف السور والباب

خذيّني تحت عينيكِ

خذيّني أينما كنتِ

خذيّني كيفما كنتِ.

أردُ إليّ لون الوجه والبدنِ

وضوء القلب والعين

وملح الخبز واللحن

وطعم الأرض والوطن

خذيّني تحت عينيكِ

خذيّني لوحةً لوزية في كوخ حسراتِ

خذيّني آيةً من سفر مأساتي

خذيّني لعبةً، حجراً من البيت

ليذكر جيلنا الآتي

مساربه إلى البيت.

تكمّن لوعة النفي في ضياع الصلة مع صلابة الأرض وما تتيحه من إرواء وإشباع: من هنا ما نجده من أنّ العودة إلى الديار لا يمكن أن تكون موضوع شكّ.

ولعلّ حكاية «إيمي فوستر» لجوزيف كونراد أن تكون أقسى تمثيل للنفي كُتِبَ إلى الآن. فكونراد كان ينظر إلى نفسه كمنفيّ من بولندا، حيث تحمل أعماله كلّها تقريباً (فضلاً عن حياته) علامة لا مجال للخطأ فيها هي علامة هاجس المهاجر المرهف الذي يهجس بمصيره ومحاولاته اليائسة لإقامة صلة مُرضية مع الأوساط الجديدة. و«إيمي

فوستر» تقتصر بمعنى ما على مشكلات المنفى، ولعلها قد اقتصرت على ذلك إلى درجة لم تُتَح لها أن تكون واحدة من بين قصص كونراد المشهورة. إليكم، على سبيل المثال، هذا الوصف لآلام شخصيتها المركزية، يانكو غورال، ذلك الفلاح الأوروبي الشرقي الذي تفرق سفينته، في طريقها إلى أميركا، فتتذفه الأمواج إلى الساحل البريطاني:

إنه لمن العسير حقاً على المرء أن يجد نفسه ضائعاً وغريباً في ركن مجهول من أركان الأرض، بلا حول ولا قوة، ومن أصل غامض، دون أن يجد من يفهمه. غير أن أحداً من بين المغامرين الذين تحطمت سفنهم وقذفت بهم الأمواج في جميع أرجاء العالم النائية، لم يُكْتَب له أن يعاني، كما يبدو لي، ذلك المصير المأساوي الذي عاناه الرجل الذي أحكي عنه، ذلك المغامر البريء الذي لفظته الأمواج.

كان يانكو قد ترك دياره إذْ حالت الضغوط الثقيلة بينه وبين البقاء هناك. ومع أن أميركا هي التي تغويه بوعودها، إلا أن إنجلترا هي المقام الذي ينتهي إليه. فهو يظل في إنجلترا التي يجهل لغتها حيث يشعر بالخوف وُسْء فهمه. وحدها إيمي فوستر، تلك الفتاة القروية الدميمة بمشيتها المتثاقلة، تحاول أن تقيم معه جسور التواصل. فيتزوجا، وينجبا، لكن يانكو لا يلبث أن يقع فريسة المرض، فتخاف إيمي وتشعر بغربة تدفعها لأن تمتنع عن رعايته، بل لأن تختطف طفلهما وتتركه. ويُعَجِّل هَجْرُ إيمي بموت يانكو التمس، ذلك الموت الذي يُصَوِّر، مثل ميئات العديد من أبطال كونراد، على أنه نتيجة مزيج من العزلة الساحقة وعدم الاكتراث من طرف العالم. وهكذا يوصف مصير يانكو بأنه «الكارثة القصوى الناجمة عن الوحدة واليأس».

وورطة يانكو هي ورطة مؤثرة تثير الوجدان: ورطة أجنبي ملاحق أبداً ووحيد في مجتمع لا يفهمه. غير أن نفي كونراد نفسه يدفعه إلى المغالاة في الفوارق ما بين يانكو وإيمي. فيانكو أنيق، رشيق، مؤتلق النظرات، أما إيمي فتثقيلة، وبليدة، وغبية كالبقرة؛ وحين يموت، تبدو اللطافة التي أبدتها تجاهه في البداية كأنها لم تكن سوى طعم لإغوائه ثم الإيقاع به ودفعه إلى حتفه. وموت يانكو هو موت رومانسي: فالعالم قاسٍ، لا يقدر المرء حق قدره؛ ثم إن ما من أحد يفهم يانكو، حتى إيمي، أقرب الناس إليه. هكذا

يأخذ كونراد هذا الخوف العصابي الذي يشعر به المنفيّ ويخلق منه مبدأً جماليًا. ففي عالم كونراد ما من أحد يستطيع أن يفهم أو أن يمدّ جسور التواصل، غير أنّ المفارقة هنا هي أنّ هذه المحدودية البالغة في الإمكانيات اللغوية لا تحول دون المحاولات الرصينة لإقامة التواصل. وكلّ قصص كونراد تدور حول أشخاص يعانون الوحدة ويطلقون قدرًا كبيرًا من الكلام (وهل بين الحداثيين الكبار من هو أذرب لسانًا وأكثر وصفًا من كونراد؟) وتنتهي محاولاتهم في انتزاع إعجاب الآخرين إلى زيادة إحساسهم الأصلي بالعزلة بدل أن تقلله. وما من منفيّ كونرادي إلاّ ويخاف من ذلك المشهد الذي كُتِبَ له ألاّ يكفّ عن تخيّلِه، مشهد موته وحيداً، ذلك المشهد الذي لا تثيره، إذا جاز القول، سوى عيونٍ لا تتمّ على استجابة، ولا تبدي عن تواصل.

والمنفيون ينظرون إلى غير المنفيين نظرة استياء وسخط. فهُم ينتمون إلى محيطهم، كما ترى، أمّا المنفيّ فغريبٌ على الدوام. فما الذي يعنيه أن تولد في مكان، وأن تمكث وتعيش فيه، وأن تعرف أنّك منه، إلى ما يقارب الأبد؟

صحيحٌ أنّ كلّ من يُحَال بينه وبين العودة إلى دياره هو منفيّ، إلاّ أنّ من الممكن أن نقيم بعض الفوارق بين المنفيين، واللاجئين، والمغتربين، والمهاجرين. فالمنفيّ يجد أصله في عمليات الطرد القديمة جداً. وما إنّ يُطرَد، حتى يعيش المنفيّ حياةً شاذةً وبائسة، موصوماً بوصمة الخارجيّ. أمّا اللاجئون فهم نتاج دولة القرن العشرين. ولقد غدت كلمة «لاجئ» كلمةً سياسية، تشير إلى أسراب كبيرة من الأبرياء والحائرين الذين يحتاجون إلى مساعدة دولية عاجلة، في حين تنطوي كلمة «المنفيّ»، كما أرى، على لمسة من العزلة والروحانية.

ويعيش المغتربون طواعيةً في بلد غريب، لأسباب شخصية أو اجتماعية في العادة. فهيمنغواي وفيتزجيرالد لم يُجبراً على العيش في فرنسا. وإذا ما كان من الممكن للمغتربين أن يشاركوا المنفيّ ما يحسّه من عزلة وغربة، إلاّ أنّهم لا يرزحون تحت تحريمات النفيّ الصارمة وقيوده. أمّا المهاجرون فيتمسّمون بحالةٍ ملتبسة. فالمهاجر، اصطلاحاً، هو كلّ من يهاجر إلى بلدٍ جديد. وبذا يكون الاختيار في الأمر ممكناً حتماً. وإذا ما كان الموظفون الكولونياتيون، والمبشّرون، والخبراء التقنيون، والمرتزة،

والمستشارون العسكريون المُعارون يعيشون في منفى بمعنى ما، إلا أنهم لم يُطردوا إليه طرداً. وربما كان المستوطنون البيض في إفريقيا، وأجزاء من آسيا، وأستراليا منفيين ذات مرة، إلا أن صفة «المنفي» قد سقطت عنهم بوصفهم رواداً وبناءة أمة.

ويقضي المنفي معظم حياته في التعويض عن خسارة مريكة بخلق عالم جديد يبسط سلطانه عليه. ولذا ليس من المدهش أن نجد بين المنفيين كثيراً من الروائيين، ولاعبى الشطرنج، والناشطين السياسيين، والمفكرين. فهذه المهن جميعاً لا تتطلب سوى حدّ أدنى من التوظيف في الأشياء إذ تضع الحركة والمهارة في المقام الأول. غير أن من المنطقي القول إنّ عالم المنفي الجديد هو عالم غير طبيعي تشبه اللاواقعية التي يتسم بها عالم القصّ والتخييل. ولقد شدّد جورج لوكاش، في نظرية الرواية، على أنّ الرواية، ذلك الشكل الأدبي الذي يُخلَق من لاواقعية الطموح والاستيهام، هي الشكل الخاص بـ «التشرّد المتعالي». ففي حين تصدر الملاحم الكلاسيكية، كما كتب لوكاش، عن ثقافاتٍ مستقرة تكون فيها القيم جلية، والهويات راسخة، والحياة ثابتة، فإنّ الرواية الأوروبية تقوم على أساس تجربةٍ معاكسةٍ تماماً، هي تجربةٌ مجتمعٍ متغيّرٍ يسعى فيه بطلٌ جوّابٍ ومحروم من أبناء الطبقة الوسطى، أو بطلة، إلى بناء عالم جديد يشبه بعض الشيء ذلك الذي خلّفه وراءه، أو خلّفته وراءها، إلى الأبد. وفي حين لا نجد في الملحمة أيّ عالمٍ آخر، وإنّما إبرام هذا العالم فحسب - حيث يعود أوديسيوس إلى إيثاكا بعد سنين من التجوال، وحيث يموت أخيل لأنّه لا يستطيع الفرار من قدره المحتوم - فإنّ الرواية تقوم لأنّ عوالمٍ أخرى يمكن أن تقوم، وتشكّل بدائل بالنسبة للمضاربين، والجوّابين، والمنفيين البرجوازيين.

ومهما حقّق المنفيون من نجاحات، فإنّهم يظلّون على الدوام أولئك الشذاذ الذين يشعرون باختلافهم (حتى وهم يستثمرونه في كثير من الأحيان) على أنّه نوعٌ من اليتيم. وكلُّ من هو شريد حقاً إنّما يعتبر تلك العادة المتمثّلة برؤية الغرابية والجفوة في كلّ ما هو حديث نوعاً من التصنّع، والتظاهر بالسير على الزيّ الدارج. والمنفي، إذ يتشبّه باختلافه مثل سلاحٍ سيستخدّم بعزيمةٍ لا تلين، إنّما يلجُ بغيرةٍ على حقّه أو حقّها في رفض الانتماء.

وعادة ما يتحوّل هذا إلى ضَرْبٍ من العناد الذي يصعب تجاهله. فالتصلّب، والغلو، والإسراف: تلك هي الأساليب المميّزة لكونك منفيًا، والطرائق التي تتبّعها لإجبار العالم على تقبّل رؤيتك، التي تجعلها أبعد عن القبول لأنك لا تريد في الحقيقة أن تكون مقبولةً. فهي رؤيتك في النهاية. وبذا فإنّ الهدوء والسكينة هما آخر الأشياء التي تقترن بأعمال المنفيين. فالفنانون في المنفى من أبعد الناس عن اللطف بلا جدال، وعادةً ما يتسلّل عنادهم حتى إلى أرفع أعمالهم. فرؤية دانتي في الكوميديا الإلهية هي رؤية هائلة القوة من حيث كونيتها وتفاصيلها، غير أنّ السلام والغبطة اللذين يتحقّقان في الفردوس لا يزالان يحملان هما نفساهما آثاراً من حقد وقسوة الحساب في الجحيم. ومن غير منفيٍّ مثل دانتي، المطرود من فلورنسا، يمكن أن يجعل الأبدية مكاناً لتصفية الحسابات القديمة؟

لقد اختار جيمس جويس أن يعيش في المنفى: كيما يعرّز موهبته الفنية. وكما بين ريتشارد إلمان في سيرته، فإنّ جويس قد عمد على نحوٍ مذهلٍ في فعاليته إلى اختلاقٍ شجارٍ مع إيرلندا وإذكائه في داخله بغية الإبقاء على معارضةٍ لما هو مألوف هي الأشدّ صرامةً وتزمّتاً بين المعارضات. يقول إلمان: «كلما لاح خطر تحسّن علاقاته بوطنه، كان على جويس أن يجد حادثاً جديداً يشدّد من عناده ويؤكّد سداد قراره الطوعي بأن يعيش بعيداً». والحال، أنّ قصص جويس تُعنى بما وصفه في إحدى رسائله بأنّه حالة العيش «وحيداً وبلا أصدقاء». ومع أنّ من النادر أن نجد من يختار الطرد أو يتعمّده كأسلوبٍ في الحياة، إلّا أنّ جويس قد فهم تماماً محن الطرد وتجاريه.

بيد أنّ نجاح جويس كشخصٍ منفيٍّ يؤكّد على أسئلةٍ تمضي إلى لبّ الأمور: هل يبلغ المنفى من الشدّة والخصوصية ما يجعل كلّ استخدامٍ له كأداةٍ أو وسيلةٍ ضربياً من التسطّيح في جوهره؟ كيف أمكن لأدب المنفى أن يتبوأ مكانته كموقعٍ من مواقع التجربة الإنسانية إلى جانب أدب المغامرات، أو التربية، أو الاكتشاف؟ أهذا هو ذات المنفى الذي يقتل يانكو غورال بالمعنى الحرفيِّ ويُسفر عن تلك العلاقة الباهظة، والمذلّة للإنسان في الغالب، بين منفى القرن العشرين وقوميته؟ أم أنّه ضَرْبٌ حميدٌ بعض الشيء وأقلّ خطورةً من ضروب المنفى؟



يمكن أن نردّ قسماً وافراً من الاهتمام المعاصر بالمنفى إلى ذلك التصور الباهت بعض الشيء والذي يرى أنّ بمقدور غير المنفيين أن يشاركوا المنفيين منافع المنفى بوصفه موتيفاً من موتيفات الافتداء. والحال، كما ينبغي أن نقرّ، أنّ ثمة شيئاً من المعقولة والحقيقة في هذه الفكرة. فعلى غرار البحّثة المتجوّلين في القرون الوسطى أو العبيد اليونان المتعلّمين في الأباطورية الرومانية، يُسهم المنفيون - خاصة الاستثنائيين من بينهم - في تنشيط بيئاتهم وإضفاء الحيوية عليها. و«نحن» عادةً ما نركّز على هذا الجانب المستتير من جوانب وجود «هم» بيننا، وليس على بؤسهم أو مطالبهم. غير أنّنا إذ ننظر إليهم من المنظور السياسيّ المحزن المستمدّ من حالات الاقتلاع الضخمة الحديثة، نجد أنّ المنفيين الأفراد يدفعوننا إلى تبين ذلك المصير المساوي الذي ينطوي عليه التشرّد في عالمٍ هو بالضرورة عالمٌ بلا قلب.

منذ جيل مضى، طرحت سيمون فيل معضلة المنفى بتلك الإحاطة التي لم يسبق لأحد أن توصل إليها. قالت: «لعلّ حاجة المرء إلى الجذور أن تكون أهمّ حاجات النفس البشرية وأقلّها تبيّناً واعترافاً». ومن ثمّ فقد رأت فيل أيضاً أنّ معظم العلاجات التي تُبدّل لمدّاداة الاقتلاع في هذه الحقبة من الحروب العالمية، وضروب الترحيل، وصنوف الإبادة الجماعية تُجاد أن تكون بمثل خطورة ما تبتغي أن تعالجه. ومن بين هذه العلاجات، فإنّ الدولة - أو الدوتيّة، بصورة أدقّ - هي واحد من أشدها مكرراً، إذ تنزع عبادة الدولة إلى استئصال جميع الروابط الإنسانية الأخرى والحلول محلّها.

تعرّضنا فيل من جديد لذلك الكلّ المعقّد من الضغوط والقيود التي تشكّل جوهر محنة المنفى، والتي سبق أن أشرت إلى أنّها أقرب إلى المأساة في الحقبة الحديثة. فثمة واقعة العزلة والغربة الواضحة، والتي تولّد ذلك النوع من المازوخية النرجسية الذي يقاوم كلّ محاولات التحسين، والمثاقفة، والمشاركة. فإذا ما وصل المنفى إلى مثل هذا الحدّ كان بمقدوره أن يحوّل المنفى إلى صنم أو فتّش، الأمر الذي ينأى به أو بها عن كلّ ارتباط والتزام. فأن تعيش كما لو أنّ كلّ ما حولك عابر وزائل، بل وتافه ربّما، يعني أن تقع فريسة كلبية وقحة فضلاً عن وقوعك فريسة عجزٍ نكدٍ عن الحب. أمّا الأكثر شيوعاً فهو ذلك الضغط الذي يُمارَس على المنفى لكي ينضم إلى الأحزاب، والحركات القومية،

والدولة. حيث تُقدّم للمنفى مجموعة جديدة من الانتماءات ويطوّر ولاءات جديدة. غير أنّ خسارةً تواكب ذلك، في النظرة النقدية، والحصافة الفكرية، والشجاعة الأدبية.

وينبغي أن ندرك أيضاً أنّ ما يبيده المنفيون من قومية دفاعية غالباً ما يعزّز وعياً بالذات بقدر ما يعزّز تلك الأشكال غير المستحبة من التأكيد على الذات. فالمشاريع الرامية إلى إعادة التكوين كمشروع إقامة أمة من أشلاء المنفى (وهذا ما ينطبق في هذا القرن على كلٍّ من اليهود والفلسطينيين) هي مشاريع تتطوي على بناء تاريخ قومي، وإحياء لغة قديمة، وإقامة مؤسسات قومية كالمكتبات والجامعات. وإذا ما كان ذلك يعزّز النزعة المركزية الإثنية الصاخبة في بعض الأحيان، إلاّ أنّه يوُلّد أيضاً ضرورياً من استقصاء الذات التي تمضي على نحو مؤكّد إلى أبعد بكثير من تلك الوقائع البسيطة والوضعية كواقعة «الانتماء إلى إثنية ما» لتصل، مثلاً، إلى ذلك الوعي الذاتي لدى فردٍ يحاول أن يفهم ما الذي يدفع تاريخيّ الفلسطينيين واليهود لأن تكون لهما أنماط خاصة بهما، وما الذي يدفع طبعاً معينة لأن تظلّ حية في المنفى على الرغم من الاضطهاد وخطر الإبادة.

وبالضرورة، إذاً، فإنّني لا أتكلّم على المنفى بوصفه امتيازاً، بل بوصفه بديلاً لتلك المؤسسات الضخمة التي تحكم الحياة الحديثة. والمنفى، في النهاية، ليس مسألة اختيار: فأنت تولد فيه، أو يحدث أن تُبتلى به. غير أنّ هنالك أشياء لتعلّمها، شريطة أن يرفض المنفى الانتحاء جانباً لاعتقاً جراحه: فعليه أو عليها أن يتعهّدا بالرعاية ضرباً من الذاتية المدقّقة الشكوكية (وليس المتساهلة أو المتجهّمة).

ولعلنا نجد في كتابه ثيودور أدورنو، الفيلسوف والناقد الألماني اليهودي، واحداً من أشدّ الأمثلة صرامة على مثل هذه الذاتية. فرائعة أدورنو، مينيمّا موراليا<sup>(1)</sup>، هي سيرة ذاتية كتبت في المنفى، وعنوانها الفرعي هو أفكار من حياة مشوّهة، حيث عارض بلا هوادة ما دعاه بالعالم «المُدار»، ورأى أنّ الحياة برمتها قد ضُغِطت في قوالب جاهزة، أو في «أوطان»<sup>(2)</sup> مسبقة الصنع. كما ساجل أدورنو بأنّ كلّ ما يقوله المرء أو يفكر به،

١ - عنوان كتاب أدورنو هو: *Minima Moralia: Reflections from a Damaged Life* (الأخلاق الصغرى: أفكار من حياة مشوّهة).

٢ - ربما كان من الناقل التذكير بأنّ كلمة «home» الإنجليزية تحمل معنى البيت والوطن في آن معاً.

وكذلك كل شيء يمتلكه، ليس في النهاية سوى سلعة. فاللغة رطانة، والأشياء معروضة للبيع. ولذا فإن مهمة المنفي الفكرية هي أن يرفض هذا الوضع.

وما يملئ تأملات أدورنو هو الاعتقاد بأن الوطن الوحيد المتاح الآن حقاً، على الرغم من هشاشته وعطبه، هو في الكتابة. وقد قال في غير مكان: «لقد غدا الوطن من الماضي. وقصف المدن الأوروبية بالقنابل، فضلاً عن معسكرات العمل والتجميع، ليست سوى منفذ لحكم سبق لتطور التكنولوجيا المحايث أن أصدره منذ وقت طويل بشأن مصير الأوطان. فهذه لم تعد صالحة إلا للاستعمال المؤقت الذي تُرمى بعده كعلب المأكولات الفارغة». وباختصار، كما يقول أدورنو بسخرية مريرة، «فقد غدا جزءاً من الأخلاقيات ألا يشعر الإنسان بالراحة حتى في وطنه».

وأتباع أدورنو يعني الوقوف بعيداً عن «الوطن» كيما ننظر إليه نظرة المنفي المتجرّدة. ذلك أنّ ثمة فضيلة مُعْتَبَرَة في أن نلاحظ التعارضات بين المفاهيم والأفكار المتوّعة من جهة أولى وبين ما تنتجها بالفعل. فنحن نأخذ الوطن واللغة على أنّهما من المسلّمات؛ وبذا يغدوان بمثابة الشيء الطبيعي، وتحوّل الافتراضات التي يقومان عليها إلى عقيدة جامدة وتزمت.

ويعلم المنفي أنّ الأوطان، في عالم علماني وعارض، مؤقتة وعابرة على الدوام. بل إنّ الحدود والحواجز، التي تسيّجنا بأمان المنطقة المألوفة، يمكن أن تغدو سجوناً ومعازل، وغالباً ما يُدافع عنها وتُحمى بلا مبرر أو ضرورة. أمّا المنفيون فيعبرون الحدود، ويحطّمون حواجز الفكر والتجربة.

لقد كتب هوغو هذا المقطع الذي يظلّ محفظاً بجماله عن سانت فيكتور، وهو راهب سكسوني من القرن الثاني عشر:

إنّه لمصدر عظيم، إذاً، من مصادر الفضيلة لدى العقل المتمرس أن يتعلّم في البداية، شيئاً فشيئاً، تغيير نظرته إلى الأشياء الظاهرية والعابرة، كيما يتمكن بعدئذٍ من تركها ورائه إلى الأبد. فمن يجد وطنه عزيزاً واثيراً لايزال غراً طرياً؛ أمّا الذي يجد موطنه في كلّ أرض فقد بلغ القوة؛ غير أنّ المرء لا يبلغ الكمال قبل أن يعتبر

العالم أجمع أرضاً غريبة. فالنفس الغضة تركّز حبّها على بقعة واحدة من العالم؛ والرجل القوي يشمل بحبه كلّ الأماكن؛ أما الرجل الكامل فهو الذي يطفئ جذوة الحبّ لديه.

أمّا إيريك أورياخ، عالم الأدب العظيم في القرن العشرين، والذي قضى سنوات الحرب منفياً في تركيا، فقد أورد هذا المقطع كمثال لكلّ من يرغب في تخطّي الحدود القومية والإقليمية. فباعتراف مثل هذا الموقف وحسب يمكن للمؤرّخ أن يبدأ بفهم التجربة الإنسانية وسجلاتها المكتوبة بما فيها من تنوّعٍ وخصوصية؛ وإلاّ لظلّ أشدّ التزاماً بضروب الإقصاء وردود الفعل المتحيّزة منه بالحرية التي ترتبط بالمعرفة وتصاحبها. ولكن فلنلاحظ أنّ هوغو قد أوضح مرتين أنّ «القوي» و«الكامل» يحقق استقلاله وانفصاله عن طريق العمل من خلال الصلات وضروب الارتباط، وليس عن طريق رفضها. فالنفيّ يدلّ ضمناً على وجود حب المرء لوطنه الأصلي وارتباطه به؛ وما يصحّ على كلّ منفيّ ليس فقدان الوطن وحبّه، بل تأصلّ هذا الفقدان في وجودهما كليهما بالذات.

فلننظر إلى التجارب كما لو أنّها على وشك الزوال. فما الذي يرسبها في الواقع؟ ما الذي ستحفظه وتحميه منها؟ ما الذي ستتركه؟ وحدهم أولئك الذين حققوا الاستقلال والانفصال، أولئك الذين يرون أنّ وطنهم «عزيز وأثير» إلاّ أنّ ظروفهم تحول تماماً دون استعادة تلك العذوبة والإثرة، وحدهم من تمكن لهم الإجابة عن هذه الأسئلة. (فمثل هؤلاء الأشخاص يجدون أيضاً أنّ من المستحيل نيل الرضا من تلك البدائل التي تزيّن الأوهام أو العقائد الجامدة).

قد يبدو هذا أشبه بوصفةٍ لعلاجٍ نظرةٍ كثيبةٍ وكالحةٍ لا سبيل إلى التخفيف منها ومعها ضربٌ من الرفض المتجهّم على الدوام لكلّ حماسٍ أو بهجةٍ روحية. غير أنّ الأمر ليس كذلك بالضرورة. فمع أنّه قد يبدو غريباً أن نتكلّم على لذائذ المنفى، إلاّ أنّ هنالك بعض الأشياء الإيجابية التي يمكن قولها بشأن قلّة قليلة من ظروفه. فرؤية «العالم أجمع أرضاً غريبة» تمكّن من تكوين رؤية أصيلة. وفي حين لا يعرف معظم الناس سوى ثقافة واحدة، وخلفية واحدة، ووطن واحد؛ فإنّ المنفيين يعرفون اثنين على الأقلّ،

وتعددية الرؤية هذه تولّد وعياً بالأبعاد المتزامنة، وعياً هو وعيٌ طباقي<sup>(١)</sup>، كما يُقال في لغة الموسيقى.

فعادات الحياة، أو التعبير، أو النشاط في البيئة الجديدة لا بدّ أن تجري، بالنسبة للمنفيّ، بعكس ما يتذكّره عن هذه الأشياء في البيئة الأخرى. وهكذا تكون البيئتان كلتاهما، الجديدة والقديمة، حيّتين، وقائمتين، تقعان معاً على نحوٍ طباقي. والحال، أنّ ثمة لذّة فريدة في هذا الضرب من الإدراك، خاصةً إذا واكبه لدى المنفيّ وعيٌ بالتجاورات الطباقية الأخرى التي تحدّ من الأحكام المتزمتة وتسمو بالتعاطف والتفهّم. كما أنّ هنالك أيضاً ذلك الإحساس المميّز بالإنجاز والتحقّق الناجم عن تصرّف المرء كما لو أنّه في وطنه حيثما صدف له أن يكون.

بيد أنّ ذلك يظلّ منطوياً على خطورة: فعادة التظاهر مرهقة ومتلفة للأعصاب على السواء. والمنفى ليس أبداً حالة رضا، أو دعة، أو أمان. المنفى، كما يقول والاس ستيفنس، «عقلٌ شتاء» تكون فيه أنفاس الصيف والخريف قريبة بقدر تباشير الربيع لكنّها لا تُطال. ولعلّ هذه أن تكون طريقة أخرى للقول إنّ حياة المنفى تسير بحسب روزنامة مختلفة، روزنامة أقلّ فصولاً واستقراراً بالقياس إلى الحياة في الوطن. فالمنفى هو حياة تُعاش خارج النظام المعتاد. حياة مترحلة، طباقية، بلا مركز؛ وما إنّ يألفها الإنسان ويعتاد عليها حتى تتفجّر قواها المزرعة من جديد.

١ - الطباقية، **contrapuntalism**، مصطلح سعيديّ بامتياز. وهو مصطلح مستمدّ من الموسيقى، حيث يشير إلى الاستعمال المتزامن للحنين أو أكثر بغية إنتاج المعنى الموسيقي، بما يسمح بالقول عن أحد الألحان أنّه في حالة تضاد مع لحن آخر. وفي النقد العربي القديم يشير الطباق إلى علاقة تضاد دلالي بين الكلمات. لكنّ جذر الفعل يعني أيضاً التماثل، والتشابه، والتراسل. يقول إدوارد سعيد في كتابه الثقافة والإمبريالية: «في النقطة الطباقية للموسيقا العريقة الغربية، تتبارى وتتصادم موضوعات متنوّعة إحداهما مع الأخرى، دون أن يكون لأيّ منها دور امتيازي إلا بصورة مشروطة مؤقتة؛ ومع ذلك يكون في التعدد النغمي الناتج تلاؤم ونظام، تفاعل منظّم يُشتق من الموضوعات ذاتها لا من مبدأ لحنٍ صارم أو شكلي يقع خارج العمل». والحال، أنّ هذه هي الطريقة التي يقرأ بها إدوارد سعيد ويؤول الإرشيف الإمبريالي إذ يقرؤه لا واحدياً، بل طباقياً، بوعيّ متّين لتاريخ المتروبول الذي يتمّ سرده وتلك التواريخ الأخرى التي يعمل الخطاب المسيطر ضدها ومعها في الوقت ذاته. يقول سعيد: «القراءة الطباقية ينبغي أن تُدخّل في حسابها كلتا العمليتين: العملية الإمبريالية، وعملية المقاومة لها».



## إعادة النظر في الاستشراق

تتبع المشكلات التي أودُّ تناولها من القضايا العامة التي سبق أن تناولتها في الاستشراق. وأهمّها: تمثيل الثقافات، والمجتمعات، والتواريخ الأخرى؛ والعلاقة بين القوة والمعرفة؛ ودور المثقف؛ والمسائل المنهجية المرتبطة بالعلاقة بين أنواع النصوص المختلفة، وبين النصّ والسياق، وبين النصّ والتاريخ.

وعليّ، بدايةً، أن أوضح اثنين من الأمور. أولهما، هو أنني لا أستخدم كلمة «الاستشراق» للإشارة إلى كتابي بقدر ما أستخدمها للإشارة إلى المشكلات التي ارتبط بها ذلك الكتاب، خاصةً أنني سأعنى بذلك النطاق الفكري والسياسي الذي غطّاه الاستشراق (الكتاب) وما قمتُ به من أعمالٍ بعد صدوره على حدِّ سواء. أما ثانيهما، فهو أنني لا أريد أن يُظنَّ أن هذه محاولةً للردِّ على منتقديّ. فلقد أثار الاستشراق قدرًا كبيرًا من التعليق، أكثره إيجابيّ وبنّاء، وقسَّطُ منه معاد بل وبذيء في بعض الحالات. وواقع الأمر أنني لم أهضم أو أفهم كلَّ ما كُتِبَ أو قيل. لكنني التقطتُ، عوضاً عن ذلك، تلك المسائل التي طرحها منتقديّ وبتّ لي مفيدةً في التوصل إلى نقاشٍ مُركِّز. أمّا الملاحظات الأخرى، كاستبعادي للاستشراق الألماني، الذي لم يقدم لي أحد أيّ سبب لأن اضمه، فقد بدت لي صراحةً ملاحظات سطحية وتافهة، فلا أجد مبرراً للردِّ عليها.

وبالمثل، فإنّ الزعم الذي أطلقه بعضهم، بأنّني لا تاريخي ومفتقر إلى التماسك، كان ليكتسي مزيداً من الأهمية لو أنّ فضائل التماسك، كائناً ما كان المقصود بهذا المصطلح، قد أخضعت لتحليل صارم؛ أمّا بالنسبة للتاريخيّتي، فهذه أيضاً تهمة وزن تأكيداتها أثقل من وزن براهينها.

معروف أنّ الاستشراق، بوصفه نطاقاً من الفكر والخبرة، يشتمل على العديد من الأوجه المتداخلة: أولها، تلك العلاقة التاريخية والثقافية المتغيرة بين أوروبا وآسيا، والتي ترجع في التاريخ إلى ٤٠٠٠ عام؛ وثانيها، ذلك الفرع العلمي الذي بدأ في الغرب منذ أوائل القرن التاسع عشر، وراح يتخصّص المرء على أساسه في دراسة الثقافات والتراثات الشرقية المختلفة؛ وثالثها، تلك الافتراضات الإيديولوجية، والصور، والاستيهامات المتعلقة بمنطقة من العالم تُدعى الشرق. والقاسم المشترك بين أوجه الاستشراق الثلاثة هذه هو ذلك الخطّ الذي يفصل الغرب عن الشرق، والذي لا يمثّل، كما سبق أن رأيت، واقعة من وقائع الطبيعة بقدر ما يمثّل واقعة من نتاج البشر، كنت قد أسميتها بالجغرافيا التخيلية. وما يعنيه ذلك هو أنّ الانقسام بين الشرق والغرب ليس بالثابت الذي لا يتغيّر، كما أنّه ليس مجرد اختلاق أو تخيل. ما يعنيه - يقيناً - هو أنّ الشرق والغرب، شأن جميع الأوجه فيما دعاه فيكو عالم الأمم، هما واقعتان من نتاج البشر، وبذا تتوجّب دراستهما كعنصرين مكوّنين من عناصر العالم الاجتماعي، وليس العالم الإلهي أو الطبيعي. ولأنّ العالم الاجتماعي يشتمل على الشخص أو الذات التي تضطلع بالدراسة فضلاً عن الموضوع أو الميدان المدروس، فلا بدّ من إدراجهما كليهما في كلّ تناول للاستشراق. ومن الواضح كفاية أنّ الاستشراق ما كان ليوجد لولا وجود المستشرقين، من جهة أولى، ووجود الشرقيين، من جهة ثانية.

وحقيقة الأمر، أنّ هذه واقعة أساسية بالنسبة لأية نظرية في التأويل، غير أنّه لا يزال هنالك إحجام لافت عن مناقشة الاستشراق في السياقات السياسية أو الأخلاقية أو حتى الأبيستمولوجية التي تلائمه وتقرن به. وهذا ما يصحّ على نقّاد الأدب المتخصّصين الذين كتبوا عن كتابي كما يصحّ على المستشرقين أنفسهم. وإذ يبدو لي أنّ من المستحيل تماماً أن نغفل حقيقة الأصل السياسي للاستشراق وراهنيته السياسية



المتواصلة، فإننا مجبرون استناداً إلى أسس فكرية وسياسية معاً على أن نستقصي ما تواجهه سياسات الاستشراق من مقاومة، تلك المقاومة التي تمثل على وجه الدقة عَرَضاً من أعراض ما يتم إنكاره.

وإذا ما كانت المجموعة الأولى من المسائل معنية بمشكلات الاستشراق إذ يُعاد فيه النظر من زاوية قضايا محدودة وموضعية مثل من الذي يدرس الشرق ويكتب عنه، وفي أية أوضاع مؤسساتية أو خطابية، ولأيّ جمهور، ولأية غايات متوخّاة، فإنّ المجموعة الثانية من المسائل تمضي بنا إلى دائرة من القضايا أوسع وأعرض. وهي قضايا تُطرح بادئ ذي بدء من طرف المنهجية. وتعمّق إلى حدّ بعيد بأسئلة كالسؤال كيف لإنتاج المعرفة أن يخدم على أفضل وجه غايات جماعية لا غايات فئوية أو طائفية؛ وكيف يمكن إنتاج معرفة غير هيمنية أو قهرية في وضعٍ مُحَوِّطٍ بسياسات القوة، واعتباراتها، ومواقفها، واستراتيجياتها. وسوف أُلَمِّعُ عامداً، في هذه الضروب المنهجية والأخلاقية من إعادة النظر في الاستشراق، إلى قضايا مشابهة طرحتها تجارب النسوية أو دراسات النساء، والدراسات السوداء أو الإثنية، والدراسات الاشتراكية والمناهضة للإمبريالية، حيث تتطلق جميعاً من حقّ جماعات بشرية لم تُمثّل من قبل أو أُسيء تمثيلها في أن تعبّر عن نفسها وأن تمثّل نفسها في ميادين جرى تحديدها، سياسياً وفكرياً، بحيث تعمل بصورةٍ عادية على إقصائها، واغتصاب وظائفها الدلالية والتمثيلية، وطمس واقعها التاريخي. وباختصار، فإنّ إعادة النظر في الاستشراق من هذا المنظور الواسع والتحرّري لا يمكن أن ترضى بأقلّ من خلق موضوعاتٍ لنوعٍ جديدٍ من المعرفة.

فلنعد إلى تلك المشكلات المحدودة والموضعية التي ذكرتها أولاً. فأمر التفهّم اللاحق الذي يتفهّم به الكتاب الأشياء بعد وقوعها لا يقتصر على إثارة إحساسهم بالندم على ما كان بمقدورهم أن يقوموا به أو كان من الواجب أن يقوموا به ولم يفعلوا، بل يوفّر لهم أيضاً منظوراً أوسع للإحاطة بما فعلوه. وفي حالتي، فقد أعانني على التوصل إلى هذا التفهّم الواسع كلُّ من كتبوا عن كتابي، ونظروا إليه - في جميع الأحوال - على أنّه جزء من الجدالات الجارية، والتأويلات المتنازعة، والصراعات الفعلية في العالم العربي الإسلامي، على النحو الذي يتفاعل فيه هذا العالم مع الولايات المتحدة وأوروبا.

وفي حالتها الأشدّ تحديداً، فإنّ الوعي بأنّني شرقي يعود إلى شبّابي في فلسطين ومصر الكولونياليتين، على الرغم من أنّ الدافع لمقاومة التأثيرات السلبية المرافقة لهذا الوعي قد تنامي في مناخ الاستقلال ما بعد الحرب العالمية الثانية حين عملت القومية العربية، والناصرية، وحرب ١٩٦٧، ونهوض الحركة الوطنية الفلسطينية، والحرب الأهلية اللبنانية، والثورة الإيرانية بعواقبها الرهيبة، على خلق تلك السلسلة غير العادية من التقلّبات صعوداً وهبوطاً والتي لم تنته ولم تُتَحَ لنا أن نفهم فهماً كاملاً ما كان لها من تأثيرٍ ثوريٍ لافت. فمن الصعب أن نحاول فهم منطقة من العالم تبدو سماتها الأساسية في حالٍ من التغيّر والتقلّب الدائم، فلا يُتاح لكلّ من يحاول الإحاطة بها أن يقف، بفعل الإرادة المحضة أو الفهم المتسيّد، في نقطةٍ أرخميديةٍ خارج هذا التغيّر والتقلّب. وما يعنيه هذا هو أنّ السبب ذاته الذي يدفع إلى فهم الشرق عموماً، والعالم العربي خصوصاً، هو، أولاً، من ذلك النوع الذي يتملك المرء، ويأسر اهتمامه ويلجّ عليه، سواء لأسباب اقتصادية، أو سياسية، أو ثقافية، أو دينية، كما أنّه، ثانياً، من ذلك النوع الذي يتحدّى التعريف المحايد، أو المتجرّد، أو المستقر.

والحال، أنّ مشكلات مشابهة تشيع في تأويل النصوص الأدبية. وعلى سبيل المثال، فإنّ كل عصر من العصور يعيد تأويل شكسبير، ليس لأنّ شكسبير يتغيّر، بل لأنّه لا وجود لموضوع ثابت وقيم كموضوع شكسبير بمعزلٍ عن محرّره، والممثلين الذين لعبوا الأدوار التي كتبها، والمترجمين الذين نقلوه إلى لغاتٍ أخرى، ومئات ملايين القراء الذين قرأوه أو شاهدوا عروض مسرحياته منذ أواخر القرن السادس عشر، وذلك على الرغم من وجود عدد هائل من طبعات شكسبير الموثوقة. وبالمقابل، فإنّ من المبالغة القول إنّ لا وجود مستقلاً لشكسبير البتّة، وإنّه يخضع لإعادة بناء كاملة في كلّ مرة يُقدّم فيها أحدٌ ما على قراءته، أو تمثيله، أو الكتابة عنه. فحقيقة الأمر أنّ شكسبير يعيش حياةً مؤسّساتية أو ثقافية أسهمت من بين أشياء أخرى في ضمان علوّ كعبه كشاعر عظيم، وكمؤلّف لما ينوف على الثلاثين مسرحية، وكحائزٍ سلطاتٍ استثنائية في الغرب من حيث اعتماده وتكريسه. والأمر الذي أبسطه هنا هو أمر أولي وبدئي: حتى الموضوع الخامل نسبياً مثل النصّ الأدبي يُفترض عموماً أن يستمدّ شيئاً من هويته من لحظته التاريخية متفاعلاً مع اهتمامات قرائه، وأحكامهم، وبحثهم، وأداءاتهم. غير أنّ مثل هذا

الامتياز نادراً ما يُتاح للشرق، أو العرب، أو الإسلام، هذه الموضوعات التي يفترض بها التيار السائد في الفكر الأكاديمي أن تظلّ، سواء معاً أم كلّ على حدة، حبيسة ذلك الوضع الثابت لموضوع جمّده تحديقه المراقبين الغربيين مرّة وإلى الأبد فلا يمرّ عليه الزمن.

وبعيداً عن الدفاع عن العرب أو الإسلام - كما فهم الكثيرون كتابي - فقد كانت رؤيتي أنّ أيّاً من هذين التعيّنين ما كان ليوجد إلّا بوصفه «جماعات تأويل»، وأنّ كلاّ منهما قد مثّل، شأن الشرق ذاته، مصالح، ومزاعم، ومشاريع، ومطامح، وضروباً من البلاغة التي لم تقتصر على كونها في تنازعٍ عنيفٍ وحسب، بل تعدّت ذلك إلى دخولها في حالة حربٍ مفتوحة. وبذا فإنّ لصاغاتٍ أو نعتاً مثل «العربي» أو «المسلم» بوصفها تقسيمات فرعية من «الشرق» قد أترعت بالمعاني وأفرطت في تحديدها التاريخ، والدين، والسياسة حتى بات من المتعذّر اليوم على أحد أن يستخدمها دون انتباه إلى التوسّطات الخلافية الهائلة التي تلقي بسترار على الموضوعات التي تشير إليها تلك اللصاغات والنوعت، وذلك إذا ما وُجِدَت هذه الموضوعات أصلاً.

وكلّما كانت مثل هذه الملاحظات صادرة عن طرفٍ أو فريقٍ معيّن، كلّما تزايد إنكارها في العادة من قبل طرفٍ أو فريقٍ آخر. وكلُّ من يحاول الإشارة إلى أنّ ما من شيء فوق ميدان التأويل أو خارجه، بما في ذلك أيّ تصنيفٍ وصفيٍّ بسيط، فمن المؤكّد تقريباً أن يجد خصماً يقول له إنّ ما يُبتَغى من العلم والتعلّم هو التعالي على أهواء التأويل وتقلّباته، وإنّ من الممكن التوصل إلى الحقيقة الموضوعية في واقع الأمر. ومثل هذا الزعم لم يكن مجردّ زعمٍ سياسيٍ طفيفٍ حين استُخدم ضدّ الشرقيين الذين شككوا بسلطةٍ وموضوعيةٍ استشرقيّةٍ مرتبطٍ على نحوٍ صميمي مع تلك الكتلة الكبرى من المستوطنات الأوروبية في الشرق. والحال، أنّ ما قلته في الاستشراق كان في جوهره قد قيل من قبل على لسان ع. ل. طيباوي، وعبد الله العروي، وأنور عبد الملك، وطلال أسد، وس. ه. العطّاس، وفرانز فانون، وإيميه سيزار، وسردار ك. م. بانيكار، وروميلا ثابار، ممّن عانوا جميعاً ضروب النهب والتخريب الإمبرياليين والكولونياليين، وممّن عملوا، في تحديدهم سلطة العلم الذي مثّلهم لأوروبا ومؤسساته ومصدره، على فهم أنفسهم بما هو أكبر ممّا قاله ذلك العلم عنهم.

وتحدّي الاستشراق، والحقبة الكولونيالية التي شكّل جزءاً عضويًا منها، كان تحديًا للخرس المفروض على الشرق بوصفه موضوعاً. فبقدر ما كان الاستشراق علمًا للإدماج والاحتواء أُسِّسَ من خلاله الشرقُ ثمَّ أُدْخِلَ إلى أوروبا، كان أيضًا حركة علمية يناظرها في عالم السياسة قيام أوروبا بمراكمة الشرق وحيازته الكولونيالية. ولذا لم يكن الشرق مُحَاوِرَ أوروبا، بل آخرها الصامت. ولقد غدا تاريخ الشرق، منذ نهاية القرن الثامن عشر تقريبًا، حين اكتشفته أوروبا، نموذجًا وأمثلةً للقدّم والأصالة، وهما الوظيفتان اللتان استثارتا اهتمام أوروبا بأفعال التعرّف والاعتراف لكنّها ما لبثت أن ابتعدت عنهما حين بدا أنّ تطورها الصناعي، والاقتصادي، والثقافي يترك الشرق بعيداً خلف ظهره. ولقد أفاد تاريخ الشرق - عند هيفل، وماركس، ثمَّ عند بوركهارت، ونيتشه، وشبنغلر وسواهم من فلاسفة التاريخ الكبار - في تصوير منطقة مفرقة في القدم، وينبغي تجاوزها ووضعها وراء الظهر. أمّا مؤرّخو الأدب فذهبوا بعيداً في رصد جميع ضروب الكتابة الجمالية والصور المجازية حتى صار بمقدورنا أن نجد، في أعمال كيتس وهولدرلين مثلاً، مساراً «تفريبياً» يرى أنّ الشرق قد تخلّى عن عظمتها السابقة وأهمّيتها التاريخية لتراثها الروح العالمية الميّمة شطر الغرب بعيداً عن آسيا صوب أوروبا.

لقد انحسرت حقيقة الشرق، بوصفه حالة بدائية، والنمط النقيض لأوروبا منذ أبد الأبدين، والليل الخصب الذي ولدت منه العقلانية الأوروبية، انحسرت بلا هوادة متحوّلة إلى نوعٍ من المستحاثات النموذجية. وانطلاقاً من هذا الفارق الجذري، كان أن تشكّلت أصول الأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا الأوروبيتين، وبحدود علمي فإنّ الأنثروبولوجيا، بوصفها فرعاً علمياً، لم تُعَنَّ بعد بهذا التقييد السياسي الموروث الواقع على ما تدّعيه من كونية نزيهة. وهذا أحد الأسباب التي تجعل كتاب يوهانز فايبان، *الزمن والآخر: كيف تُشكّلُ الأنثروبولوجيا موضوعها*، كتاباً فريداً ومهماً على حدّ سواء. ولو قورن، مثلاً، بما قدّمه كليفورد غيرتز بشأن الدوائر التأويلية من تسويات عقلانية معيارية ومنضبطة وكليشيهات مُطَرِّبة لذاتها، لبدا الجهد الجدّي الذي بذله فايبان مرموقاً أكثر من حيث لفته انتباه الأنثروبولوجيين إلى ضروب التفاوت في الزمن، والقوة، والتطور بين الإثنوغرافي وموضوعه المتكوّن. وفي الأحوال جميعاً، فإنّ ما أُسْقِطَ من الاستشراق كفرع علمي كان على وجه التحديد ذلك التاريخ الذي قاوم تجاوزهاته

الإيديولوجية والسياسية، ذلك التاريخ المقموع والمقاوم الذي عاود الظهور من جديد في تلك الانتقادات والهجمات التي تُشنُّ على الاستشراق، بوصفه علم الإمبريالية.

بيد أن الشقّة بين الانتقادات الكثيرة التي تُوجّه للاستشراق كإيديولوجيا وممارسة هي شقّة واسعة. فبعضهم يهاجم الاستشراق كمقدمة للتأكيد على فضائل هذه الثقافة المحلية أو تلك: وهؤلاء هم أصحاب النزعة المحلية. وبعضهم ينتقد الاستشراق في سياق الوقوف في وجه الهجمات على هذا المذهب السياسي أو ذاك: وهؤلاء هم أصحاب النزعة القومية. أما بعضهم الآخر فينتقد الاستشراق بسبب تشويبه طبيعة الإسلام: وهؤلاء، عموماً، هم المؤمنون. ومن جهتي، لن أقوم بالحكم بين هذه الآراء، باستثناء القول إنني قد تبادلت اتخاذ المواقف بشأن مسائل مثل طبيعة العالم الإسلامي أو العربي الفعلي، أو الحقيقي، أو الأصيل. غير أنني أرى أن ثمة أمرين يحظيان بأهمية خاصة، بالارتباط مع كلّ الانتقادات الحديثة التي وُجّهت للاستشراق. أولهما، هو الاحتراس المنهجي الذي لا يرى في الاستشراق فرعاً علمياً وضعياً بقدر ما يرى فيه فرعاً نقدياً وبذا يخضعه لتمحيصٍ شديد، وثانيهما، هو العزم على عدم السماح بأن يتواصل عزل الشرق واحتجازه دونما تحدٍّ. ولقد قادني فهم هذا الأمر الثاني إلى أن أرفض رفضاً قاطعاً توصيفات مثل «الشرق» و«الغرب».

وتبعاً للطريقة التي يرون فيها إلى أدوراهم كمستشرقين، فإن نقاد نقاد الاستشراق قد عمدوا إما إلى تعزيز تأكيداتهم على ما ينطوي عليه خطاب الاستشراق من قوةٍ وضعية، أو إلى الدخول مع نقاد الاستشراق في حوار فكري أصيل، مع أن هذه الحالة الثانية هي الأقلّ شيوعاً للأسف. أما أسباب هذا الانقسام فهي أسباب واضحة وجلية: فبعضها يتعلّق بالسلطة والعمر، فضلاً عن الميل الدفاعي المؤسساتي أو المهني؛ وبعضها يتعلّق بالقناعات الدينية أو الإيديولوجية. غير أن هذه الأسباب جميعاً هي أسباب سياسية، الأمر الذي لا يجد الجميع أن من السهل الاعتراف به. وإذا ما كان لي أن أستخدم نفسي كمثال، فإنّه في حين وافق بعض نقادي على المنطلق الأساسي في سجالي، إلاّ أنّهم واطبوا على الميل إلى امتداح ما أسماه مكسيم رودنسون «la science orientaliste» أو «العلم الاستشراقي». وهذه رؤية مكتفية بخدمة ذاتها والانغماس في

شأن الهجمات على نزعة ليسنكوية<sup>(١)</sup> مزعومة كامنة في جدالات المسلمين والعرب الذين يحتجون على الاستشراق «الغربي»، حيث أُطلقت هذه التهمة المناهية للعقل على الرغم من حقيقة أن جميع نقاد الاستشراق المُحدثين قد نموًا عن صراحة تامة بشأن توسلهم تلك الاتجاهات النقدية «الغربية» كالماركسية أو البنيوية في محاولة لتخطي ضروب التمييز المؤذية بين الشرق والغرب، بين الحقيقة العربية والحقيقة الغربية، وما إلى ذلك.

ولأن الهجمات العنيفة التي شنت على هذا العلم المهيب الذي كان حصيناً في السابق قد أدت إلى استثارة حساسية الكثير من حملة الشهادات المتخصصين بدراسة العرب والإسلام، فقد أنكر هؤلاء ارتباطهم بأية سياسة مهما تكن، وذلك في الوقت الذي راحوا يدفعون فيه بهجوم إيديولوجي معاكس متعمد وعنيف. وعليّ هنا أن أذكر قلّة من الافتراءات النمطية التي أثّرت ضدي بحيث يمكن لكم أن تروا إلى الاستشراق وهو يوسّع سجلاته التي طرحها في القرن التاسع عشر كيما تطاول مجموعة متباينة تماماً من وقائع أواخر القرن العشرين. وهذه الافتراءات مستمدة جميعها مما كان يبدو لعقلية القرن التاسع عشر على أنه موقف منافي للعقل إذ يقوم شخص شرقي بالردّ على ضروب القطع والجزم التي يقدمها الاستشراق. ونظراً لما يبديه برنارد لويس من عداءٍ منفلت تجاه النزعة العقلية، دون أن يعوقه عن ذلك أي وعي ذاتي نقدي، فإنّ أحداً لم يبلغ ما بلغه لويس من ثقةٍ رفيعة بالنفس. وإنّ تعداد مآثره التي تكاد أن تكون سياسية صرفاً ليجتاح من الوقت أكثر مما تستحقّ هذه المآثر. ففي سلسلة من المقالات وكتاب واحد شديد الضعف - هو اكتشاف المسلمين أوروبا - استغرق لويس في الردّ على رأيي، مؤكداً أنّ السعي الغربي وراء معرفة المجتمعات الأخرى هو سعي فريد، وأنّ باعته هو الفضول المحض، وأنّ المسلمين، بالمقابل، لم يكونوا قادرين على معرفة أوروبا ولا مهتمين بنيل هذه المعرفة، كأنّ معرفة أوروبا هي المعيار الوحيد المقبول للمعرفة الحقّة. ويقدم لويس سجلاته على أنّها نابغة حصراً من حياد الباحث غير المسيّس على وجه الحصر، وذلك في الوقت الذي يُعدّ فيه على نطاقٍ واسعٍ إماماً لتلك الحملات الصليبية المعادية للإسلام، وللعرب، تلك الحملات الصهيونية، المُسخّرة لخدمة أغراض الحرب الباردة،

١ - نسبة إلى ليسنكو، عالم البيولوجيا الستاليني الذي يشبه في مجال العلوم، وفي ميدان الوراثة خاصة، ما كان عليه جدانوف في مجال الأدب من روح حزبية إيديولوجية ضيّقة ومناقفة ومعادية للعلم.

تلك الحملات التي يَضْمَنُ كلاً منها تعصّب متلفّع بمسحة من المدنية ذات صلة واهية للغاية بـ «العلم» والتفقّه الذي يزعم لويس حمل لوائه.

أمّا المؤدلجون والمستشرقون الأصغر سناً مثل دانييل بايبس فهم ليسوا على ذلك القدر كلّه من النفاق، لكنّهم ليسوا أقلّ ابتعاداً عن الروح النقدية. فسجلات بايبس، كما تتجلّى في كتابه في سبيل الله: الإسلام والسلطة السياسية، لا تبدو مُسَخَّرَةً لأغراض المعرفة بل لخدمة دولة عدوانية وتدخلية هي الولايات المتحدة التي يُسَمُّها بايبس في تحديد مصالحها. ويتحدّث بايبس عن شذوذ الإسلام، وإحساسه بالدونية، ونزعته الدفاعية، كأنّ الإسلام ذلك الشيء الواحد البسيط، وكأنّ ما يميّز به بايبس من غياب الأدلة أو اتسامها بالانطباعية أمر ذو أهمية ثانوية جداً. وكتاب بايبس دليل على مرونة الاستشراق الفريدة، وعلى انعزاله عن التطورات الفكرية في جميع الميادين الثقافية الأخرى، وعلى غطرسته البالية في إطلاق ضروب الجزم والقطع مستخفاً بالمنطق والحجّة. وإنّي لأشكّ في أن يعمد اليوم أي خبير في أي مكان في الدنيا إلى الحديث عن اليهودية أو المسيحية بمثل هذا الخليط من القوة والانفلات اللذين يسمح بهما بايبس لنفسه في الحديث عن الإسلام. وإنّ المرء ليتوقّع من كتابٍ عن الصحوة الإسلامية أن يلمّع إلى تطوّرات مشابهة ومتعاقبة في ضروب الانبعاث الديني في لبنان، وإسرائيل، والولايات المتحدة، على سبيل المثال. ثم أين نجد أحداً في أيّ مكان يمكن أن يكتب عن مادة لا برهان عليها، كما يقول، سوى «الإشاعة، والعنينة، وحفنة من الأدلة الأخرى»، ثم لا يلبث في الفقرة ذاتها وبضرب من الشعوذة أن يحوّل الإشاعة والعنينة إلى «وقائع» يعتمد على «وفرثها» في «التقليل من أهمية كلّ منها». إنّ هذا سحر من النوع الذي لا يجدر حتى بأعتى ضروب الاستشراق أن يمارسه، وإذا ما كان بايبس ينحني إجلالاً للاستشراق الإمبريالي، فإنّه لا يحوز شيئاً من تفقّهه الأصيل ولا من قدرته على ادّعاء الحياد. فالإسلام عند بايبس أمر متقلّب وخطير، وحركة سياسية تتدخل في شؤون الغرب وتبذر الاضطراب فيه، كما تحرّض على العصيان والتعصّب في كلّ مكان آخر.

وجوهر كتاب بايبس لا يقتصر على إحساسه النفعي الشديد بما له من أهمية سياسية بالنسبة لأميركا ريفان، حيث يندمج الإرهاب والشيوعية في الصورة التي

ترسمها وسائل الإعلام للقتلة، والمتعصبين، والمتمردين المسلمين، بل يتعدى ذلك إلى أطروحته التي مفادها أن المسلمين أنفسهم أسوأ مصدر لتاريخهم. وصفحات في سبيل الله تعج بالإشارات إلى عجز الإسلام عن تمثيل ذاته، أو فهم ذاته، أو وعي ذاته، كما تعج بمديح شهود مثل ف. س. نايبول ممن هم أشد نفعاً وذكاءً في فهم الإسلام. وهذه، بالطبع، هي الثيمة الأكثر شيوعاً بين ثيمات الاستشراق: إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ولذا لا بد أن يمثلهم آخرون يعرفون عن الإسلام أكثر مما يعرف الإسلام عن نفسه. والحال، أنه غالباً ما يمكن للآخرين معرفة المرء بطرائق تختلف عن معرفته لنفسه، الأمر الذي يمكن أن يولد تبصّرات مهمة وقيّمة. غير أن ذلك مختلف تماماً عن إعلان قانون ثابت مفاده أن الخارجيين بطبيعتهم أحسن إحساساً بك أنت الداخلي منك بنفسك. ولنلاحظ أن لا وجود لأيّ تفاعل بين آراء الإسلام وآراء الخارجي: لا حوار، لا نقاش، ولا اعتراف متبادل. ليس ثمة سوى التأكيد السهل على تلك المنزلة الرفيعة التي يحوزها صانع السياسة الغربي، أو خادمه الأمين، بفضل كونه غريباً، وأبيض، وغير مسلم.

أشهد أن هذا ليس بالعلم، ولا المعرفة، ولا الفهم: إنّه استعراض قوة وادّعاء سلطة مطلقة. وهو مؤسس على العنصرية، ومزوّد بما يجعله مستساغاً نسبياً لدى جمهور أُعدّ مسبقاً للإصغاء إلى حقائقه مفتولة العضلات. فبايبيس يتحدث إلى، ومن أجل، قطاع واسع من الزبائن الذين لا يرون في الإسلام ثقافة بل شيئاً بغيضاً مسبباً للإزعاج؛ ومعظم قرّاء بايبيس سيقرون، في أذهانهم، بين ما يقوله عن الإسلام وبين تلك الأشياء البغيضة التي شهدتها الستينيات والسبعينيات، كالسود، والنساء، وأمم العالم الثالث ممن أمالوا الكفة لغير صالح الولايات المتحدة في أماكن مثل اليونسكو والأمم المتحدة، فاستحقوا على ذلك توبيخ السيناتور مونيهان والسيدة كيركباتريك. وعلاوة على ذلك، فإنّ بايبيس هو مثال مجسّد للجهل المُبرمج، شأنه في ذلك شأن أرتال من المستشرقين والخبراء ممن يحملون العقلية ذاتها ويمثلهم بوصفه القاسم المشترك. فبدل أن يحاول فهم الإسلام في سياق الإمبريالية وثورة جزء من البشرية يشترك في تعرّضه للإساءة لكنّه يتباين كثيراً فيما بينه، وبدل الإفادة من الأعمال الحديثة المثيرة للإعجاب عن الإسلام في تواريخ ومجتمعات مختلفة، وبدل إيلاء بعض الاهتمام إلى التطورات الهائلة



في ميدان النظرية النقدية، والعلوم الاجتماعية، وأبحاث العلوم الإنسانية، وفلسفة التأويل، وبدل بذل قليل من الجهد في التعرف على ذلك الميدان الشاسع من الأدب التخيلي الذي ينتجه العالم الإسلامي، فإنّ بايبس يقف بفضافةٍ وعلانيةً في صفّ مستشرقين كولونيليين مثل سنوك هورغرونه ومرتدين مناصرين للكولونيالية بكلّ صفاقة مثل نايبول.

وما كنتُ لأحدّث عن بايبس لو لم يكن مفيداً في جلاء بعض الأمور المتعلقة بخلفية الاستشراق السياسية الواسعة، التي عادةً ما تُتكرّر وتُكبّت في ذلك النوع من المزاعم التي يطلقها برنارد لويس، الناطق الأساسي باسم الاستشراق، والذي تبلغ به الوقاحة حدّ فصل الاستشراق عن ٢٠٠ سنة من الشراكة مع الإمبريالية الأوروبية وربطه بدلاً من ذلك مع فقه اللغة الكلاسيكي الحديث ودراسة الثقافة الإغريقية والرومانية القديمة. ومن الجدير بالذكر أنّ هذه الخلفية الواسعة تشتمل على اثنين من العناصر الأخرى، وأعني بهما ذلك البروز الحديث الذي برزته الحركة الفلسطينية وتلك المقاومة الجلية التي يقاوم بها العرب في الولايات المتحدة وسواها الصورة التي تُرسم لهم في المجال العام.

فالقضية الفلسطينية ومواجهتها المصيرية مع الصهيونية، من جهة أولى، ومهنة الاستشراق، بوعياها الطائفي التخصصي ككتابة من الخبراء الذين يعملون على حماية حقلهم وشهاداتهم في وجه أي تدقيق خارجي، من جهة ثانية، تفسران معاً قدرًا كبيراً من العداء الذي قوبل به تحليلي النقدي للاستشراق. والمفارقات الساخرة هنا كثيرة وافرة. فلننظر إلى مثال ذلك المستشرق الذي هاجم كتابي على رؤوس الأشهاد ثم كتب إليّ في رسالة خاصة أنّه لم يفعل ذلك لأنّه يخالفني الرأي - فهو يشعر، على العكس، أنّ ما قلته عين الصواب - بل لأنّه كان مضطراً للدفاع عن شرف مهنته! أو فلنأخذ تلك الصلة - التي أقامها صراحةً اثنان من الكتّاب الذين استشهدت بهم في الاستشراق، وهما رينان وبروست - بين رهاب الإسلام ومعاداة السامية. فهنا، يتوقّع المرء أن يكون كثير من الباحثين والنقاد قد تبينوا الرابط بين الاثنين، وهو أنّ العداء للإسلام في الغرب المسيحي الحديث كان قد سار تاريخياً جنباً إلى جنب مع العداء للسامية، ونبع

من المصدر ذاته، واغتنى من نفس المورد، وأن نقد أرثوذكسيات الاستشراق، وعقائده الجامدة، وإجراءاته التعليمية يُسَهِّمُ في توسيع فهمنا للآليات الثقافية وراء معاداة السامية. غير أن أحداً من النقاد لم يُقَمِّ مثل هذه الصلة، بل رأوا في نقد الاستشراق فرصة سانحة للدفاع عن الصهيونية، وتأييد إسرائيل، وشنّ الهجمات على الوطنية الفلسطينية. أما أسباب ذلك فتأتي بالتوافق مع تاريخ الاستشراق، ذلك أن الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزّة، وتدمير المجتمع الفلسطيني، والاعتداء الصهيوني المتواصل على الوطنية الفلسطينية هي أمور يشكّل المستشرقون طليعتها وهيئة أركانها بالمعنى الحرفي للكلمة، كما لاحظ المعلق الإسرائيلي داني روبنشتين. ففي حين كان المستشرقون المسيحيون الأوروبيون في الماضي هم الذين يوفِّرون للثقافة الأوروبية الحجج اللازمة لاستعمار الإسلام وقهره، فضلاً عن الحجج اللازمة لتحقير اليهود وازدراءهم، نجد الآن أن الحركة القومية اليهودية هي التي تقدّم كادر الموظفين الكولونيين الذين تُطبَّق أطروحاتهم عن العقل الإسلامي والعربي في إدارة العرب الفلسطينيين، أولئك الذين يشكّلون أقلية مقهورة ضمن الديمقراطية الأوروبية البيضاء المسمّاة إسرائيل. ومما يلاحظه روبنشتين بشيء من الأسى أن قسم الدراسات الإسلامية في الجامعة العبرية كان قد خرّج جميع الموظفين الكولونيين وخبراء الشؤون العربية الذين يديرون المناطق المحتلة.

وثمة مفارقة ساخرة أخرى لا بدّ من ذكرها بهذا الصدد: فكما اعتبر بعض الصهاينة أنّ من واجبهم الدفاع عن الاستشراق ضدّ نقّاده، كذلك بذل بعض القوميين العرب مساعٍ مضحكةً في النظر إلى الجدل حول الاستشراق على أنّه مؤامرة إمبريالية لتعزيز السيطرة الأميركية على العالم العربي. وبحسب هذا السيناريو البعيد عن الاحتمال، فإنّ نقّاد الاستشراق ليسوا مناهضين للإمبريالية على الإطلاق، بل عملاء سريين لها. أما النتيجة المنطقية لذلك فهي أنّ أفضل السبيل لمحاربة الإمبريالية هي السكوت عن النطق بأيّ شيء نقدي يمسّها. وإنّني لأسلم بأنّ الوصول إلى هذا الحدّ يعني إحلال عالم بعيد عن المنطق ومختلّ محلّ العالم الواقعي.

والحال، أنّ في أساس قدرٍ كبيرٍ من النقاش عن الاستشراق يكمن ذلك الفهم الذي مفاده أنّ العلاقة بين الثقافات هي علاقة علمانية على نحوٍ لا براء منه فضلاً عن

كونها علاقة غير متكافئة. وهذا ما يصل بنا إلى النقطة التي الممتد إليها للتوّ، عن الجهود العربية والإسلامية قريبة العهد، والتي هي حسنة النوايا في معظمها، وإن كان بعضها يدفع من أنظمة غير شعبية، تلك الأنظمة التي تعمل، في لفتها الانتباه إلى ادّعاءات الإعلام الغربي لدى تمثيله العرب أو الإسلام، على حرف الأنظار عن ضرورة التدقيق في مساوئ حكمها. ولقد جرت تطورات موازية في اليونسكو، حيث اتخذ الخلاف حول نظام المعلومات العالمي - واقتراحات إصلاحه التي تقدّمت بها حكومات عديدة من العالم الثالث والبلدان الاشتراكية - تلك الأبعاد التي تتخذها قضية دولية كبرى. ومعظم هذه النزاعات يشير، أولاً، إلى واقعة أنّ إنتاج المعرفة، أو المعلومات، والصور الإعلامية إنّما هو إنتاج موزّع على نحو غير متكافئ: بحيث تتوضع مراكزه الأساسية فيما يُدعى على نحوٍ سجالي، ومن قِبَل طرفي الخلاف كليهما، بالغرب المتربولي. كما يشير، ثانياً، إلى أنّ إدراك هذه الحقيقة المؤسفة، من جانب الأطراف والثقافات الأضعف، قد رسّخ إدراك هذه الأخيرة لحقيقة أنّ لا وجود سوى لعالم علماني وتاريخي واحد، على الرغم من انطواء هذا العالم على العديد من الانقسامات، وأنّ لا النزعة المحلية، ولا التدخل الإلهي، ولا سحب الدخان الإيديولوجية بقادرة على حجب المجتمعات، والثقافات، والشعوب بعضها عن بعضها الآخر، خاصةً عن تلك التي تمتلك القوة والإرادة اللازمتين لاختراق الآخرين لغايات سياسية واقتصادية. غير أنّ تلك النزاعات تشير، ثالثاً، إلى أنّ كثيراً من هذه الدول ما بعد الكولونيالية العائرة ومثقفيتها المخلصين قد استخلصوا النتائج الخاطئة، كما أرى، والتي مفادها أنّ على المرء إما أن يحاول فرض السيطرة على إنتاج المعرفة في مصدره، أو أن يحاول، في السوق الإعلامية عالمية النطاق، تحسين الصور الرائجة وتطويرها، وتعديلها دون القيام بأيّ شيء لتغيير الوضع السياسي الذي تتبعث منه وتفتذي عليه هذه الصور.

وعيوب مثل هذه المقاربات عيوبٌ واضحة وجلية: فلا حاجة للمرء لأن يخوض في مسائل كبعثرة مبالغ طائلة من البترودولار على مشروعات العلاقات العامة قصيرة الأجل، أو القمع المتزايد، وانتهاكات حقوق الإنسان، وعقلية العصابات الصريحة السائدة في كثير من بلدان العالم الثالث، كلّ ذلك باسم الأمن القومي، بل وباسم محاربة الإمبريالية الجديدة في بعض الأحيان. ما أريد الحديث فيه هو تلك المسألة الأوسع

بكثير والمتعلّقة بما ينبغي القيام به، والكيفية التي يمكن بها أن نقدّم عملاً فكرياً لا يقتصر على كونه ردّة فعل أو سلبياً .

تتمثّل إحدى موروثات الاستشراق، بل وإحدى أسسه الأبنتمولوجية، بالتاريخانية، أي بتلك الرؤية التي قدّمها كلٌّ من فيكو، وهيفل ، وماركس، ورائكه، ودلتاي، وسواهم، ومفادها أنّه إذا ما كان للبشرية أيّ تاريخ، فهو من نتاج البشر رجالاً ونساءً ويمكن فهمه تاريخياً، في حقبٍ أو لحظاتٍ معينة، على أنّه يتمتّع بوحدة معقّدة لكنّها متماسكة. ويقدر ما يتعلّق الأمر بالاستشراق على وجه الخصوص وبالمعرفة الأوروبية للمجتمعات الأخرى بوجه عام، فإنّ التاريخانية قد عتّت أنّ التاريخ الإنساني الواحد الذي يوحد البشرية هو إمّا ذلك الذي بلغ الذروة في أوروبا أو الغرب أو ذلك الذي يُرصد من موقع الأفضلية الذي تحتلّه أوروبا أو الغرب. فكلُّ ما لا ترصده أوروبا ولا تؤثّمه هو «ضائع»، إذًا، إلى أن يمكن إدماجه، في وقت لاحق، من قبيل العلوم الجديدة في الأنثروبولوجيا، والاقتصاد السياسي، والألسنية. بل إنّ هذه الاستعادة اللاحقة لما دعاه إريك وولف بالشعوب التي لا تاريخ لها هي المنطلق لتلك الخطوة المعرفية الألاحق: وهي إقامة علم تاريخ العالم، الذي كان من أكبر ممارسيه كلٌّ من بروديل، ووالرشتاين، وبيري أندرسون، وولف نفسه .

غير أنّ القدرة العظيمة على تناول تجارب آخر أوروبا غير المتزامنة، على حدّ تعبير أرنست بلوخ، ترافقت مع تهرّب مطّرد من العلاقة بين الإمبريالية الأوروبية وهذه المعارف المؤسّسة والمُفصّح عنها بصورٍ متعددة ومتنوّعة. فلم يحصل أبداً أن سلّطَ نقد أبنتمولوجي على الصلة بين تطوّر تاريخانيةٍ توسّعت ونمّت بما يكفي لأن تشتمل على مواقف متناقضة مثل إيديولوجيات الإمبريالية وانتقادات الإمبريالية، من جهة أولى، وبين الممارسة الفعلية للإمبريالية التي يتواصل من خلالها تكديس المناطق والسكّان، والسيطرة على الاقتصادات، وإدماج التواريخ ومجانستها. وإذُ نأخذ ذلك بعين الاعتبار، فلا بدّ أن نلاحظ، مثلاً، ذلك الاهتمام الهزيل أو المعدوم الذي توليه افتراضات تاريخ العالم وممارسته - والتي هي مناهضة للإمبريالية إيديولوجياً - إلى تلك الممارسات الثقافية، مثل الاستشراق أو الإثنوغرافيا، القريبة من الإمبريالية من حيث النّسب، تلك

الإمبريالية التي تربطها بتاريخ العالم على مستوى الواقع الجينالوجي علاقة الأب بابنه. ومن هنا كان التشديد في تاريخ العالم بوصفه فرعاً علمياً على الممارسات الاقتصادية والسياسية، التي تحدها عمليات كتابة تواريخ العالم على أنها منفصلة ومختلفة بمعنى ما عن تلك المعرفة التي يقدمها عنها تاريخ العالم، فضلاً عن كونها غير متأثرة بها. أمّا النتيجة اللافتة المترتبة على ذلك فهي أنّ نظريات التراكم على صعيد عالمي، والنظام العالمي الرأسمالي، وأصول الاستبداد (١) تعتمد على ذات المتبصر والمراقب التاريخاني الذي كان مستشرقاً أو رحالةً كولونيالياً قبل ثلاثة أجيال؛ (٢) تعتمد أيضاً على ترسيمة تاريخية عالمية إدماجية ومُجانسةٍ تمتصُّ إليها التطورات، والتواريخ، والثقافات، والشعوب غير المتزامنة؛ (٣) تقمع وتسدّ الطريق أمام الانتقادات الأبنستمولوجية الممكنة التي تطال الأدوات المؤسساتية، والثقافية، والأكاديمية التي تربط الممارسة الإدماجية التي يمارسها تاريخ العالم بمعارف مجتزأة مثل الاستشراق، من جهة أولى، وبالهيمنة «الغربية» المتواصلة على العالم «المحيطي» غير الأوروبي، من جهة ثانية.

والمشكلة مرّة أخرى هي التاريخانية وما استوطنها من كوننة وتأكيد ذاتي على صحّتها وسريان مفعولها. ولقد قطع الكتاب الصغير والمهمّ الذي وضعه بريان ترنر، *ماركس ونهاية الاستشراق*، شوطاً بعيداً في تشظية، وتشريح، وتخليع، وبعثرة ذلك النطاق التجريبي الذي تغطيه التاريخانية الكونية في الوقت الراهن. وما يشير إليه ترنر، لدى مناقشة المعضلة الأبنستمولوجية، هو الحاجة إلى المضيّ أبعد من الاستقطابات والتضادات الثنائية في الفكر الماركسي التاريخاني (العفوية ضدّ الحتمية، المجتمع الآسيوي ضدّ المجتمع الغربي، التغيّر ضدّ الركود) بغية خلق نمط جديد من تحليل الموضوعات التعددية، بوصفها المقابل للموضوعات الواحدية المفردة. وبالمثل، فقد أُحرز تقدّم كبير، في سلسلة من الدراسات المنتجة في عدد من الحقول التي غالباً ما تؤخذ منفصلةً على الرغم من ترابطها، وذلك في سياق التحطيم، والتصفية، وإعادة التصرّف المنهجية والنقدية التي خضع لها ذلك الحقل الواحد الذي ظلّ محكوماً إلى الآن بالاستشراق، والتاريخانية، وما يمكن أن ندعوه بالكونية الجوهرائية.

ولسوف أضرِب أمثلة على عملية التصفية والإطاحة هذه. غير أنّ من الضروري القول مباشرة إنّ هذه العملية ليست منهجية صرفاً ولا هي قائمة على ردّة الفعل وحدها من حيث مقصدها. فأنت لا تردُّ، مثلاً، على الاقتران الطفباني بين القوة الكولونيالية والاستشراق الأكاديمي بأن تكتفي في محاربتة باقتراح تحالف بين العواطف ذات النزعة المحلية وضرب من ضروب الإيديولوجيا المحلية التي تعززها. فهذا هو الفخّ الذي وقع فيه كثير من نشطاء العالم الثالث والنشطاء المعادين للإمبريالية في تأييدهم للكفاح الإيراني والفلسطيني، حيث وجدوا أنفسهم إمّا خاليّ الوفاض من كلّ ما يمكن أن يُقال عن نظام الخميني وأفعاله المقيتة أو لائذين، في الحالة الفلسطينية، بكليشيات ثورية أكل الدهر عليها وشرب وبنزعة كفاحية مسلّحة رفضية بعد الهزيمة الساحقة في لبنان. كما لا يمكنك أن تكتفي بتكرار البلاغة الماركسية أو التاريخية العالمية القديمة، التي يقتصر إنجازها المشكوك فيه على إعادة ترسيخ السطوة الفكرية والنظرية القديمة التي كانت تتمتع بها النماذج المفاهيمية القديمة، التي غدت الآن خارج الموضوع ومتصدّعة على المستوى الجينالوجي. لا: أحسب أنّ علينا أن نفكّر سياسياً ونظرياً في أنّ معاً، فنضع المشكلات الأساسية في إطار ما تدعوه نظرية فرانكفورت بالسيطرة وتقسيم العمل. علينا أن نواجه أيضاً مشكلة غياب البعد النظري، الطوباوي، والتحرري في التحليل. فليس بوسعنا أن نتقدّم ما لم نبذّ مادة التاريخانية ونحوّلها إلى مساعٍ معرفية مختلفة تماماً، وهو الأمر الذي نعجز عنه ما لم ندرك أنّ ما من مشروع معرفي جديد يمكن أن يقوم إنّ لم يقاوم سيطرة المنظومات التاريخانية والنظريات الاختزالية، البراغماتية، أو الوظيفية وما تتسم به من نزعة تخصصية واحترافية.

والحال، أنّ هذه الأهداف هي أقلّ صعوبة مما تبدو عليه في وصفي لها. ذلك أنّ إعادة النظر في الاستشراق غدت وثيقة الارتباط بكثيرٍ من النشاطات الأخرى التي سبق أن أشرت إليها، والتي صار من الضروري أن نفضح عنها بمزيد من التفصيل. وعلى سبيل المثال، فإنّ بمقدورنا الآن أن نرى أنّ الاستشراق هو ممارسة من ذات النوع الذي نجده لدى الهيمنة الذكورية، أو البطريركية، في المجتمعات المتروبولية: فكثيراً ما وُصِفَ الشرق بأنّه أنثوي، وكثيراً ما وُصِفَ ثرواته بأنّها خصبة، وكثيراً ما اعتُبرت رموزه الأساسية على أنّها المرأة الشبقة، والحريم، والحاكم المستبدّ إنّما المثير للإعجاب. وعلاوةً على ذلك، فقد

ألزِمَ الشرقيون الصمت والإنتاج الوافر بلا حدود، شأنهم في ذلك شأن ربات المنازل. ومعظم هذه المواد مرتبط بوضوح بأشكال التباين والتفاوت الجنسي، والعرقى، والسياسى التى تشكّل أساس الثقافة الغربية الحديثة السائدة، والتى ألقى عليها الضوء كلٌّ من النسويين، ونقاد الدراسات السوداء، والنشطاء المعادين للإمبريالية على التوالي. فحين تقرأ، مثلاً، دراسة ساندرى غيلبرت الألمعية لرواية رايدر هوغارد هي تُدرك ذلك التوافق الدقيق بين الجنسية الفيكترية المقموعة فى الوطن، وخيالاتها الفانتازية الجامعة فى الخارج، والقبضة القوية التى أطبقت بها الإيديولوجيا الإمبريالية على المخيلة الذكرية فى القرن التاسع عشر. وبالمثل، فإنّ عملاً مثل *الجماليات المانوية* لعبد الجان محمد الذى يتحرى العوالم الفنية المتوازية إنّما المنفصلة على نحوٍ لا رجعة عنه فى القصص البيضاء والسوداء التى تتناول المكان ذاته، إفريقيا، هو عمل يشير إلى أنّ المنظومة الإيديولوجية الصلبة تفعل فعلها حتى فى الأدب التخيلى وتحت سطحه الذى يبدو أكثر حرية من سواه. أمّا فى دراسة كدراسة بيتر غران *الجنود الإسلامية للراسمالية*، المكتوبة من منطلق العداء للإمبريالية والعداء للاستشراق، والتى تبلغ فى تدقيقها حدّ الوسوسة وتتخذ موقفاً تاريخياً بالغ التشكيك، فىمكن للمرء أن يحسّ بذلك النطاق الشاسع والخفى من الجهد والإبداع الإنسانى الكامن تحت السطح الاستشراقى المتجمّد الذى سبق أن ألقى عليه خطاب التاريخ الاقتصادى الإسلامى أو الشرقى ببساطه.

وثمة كثير من الأمثلة الأخرى لتحليلات ومشاريع نظرية قامت انطلاقاً من دوافع مماثلة لتلك التى تدفع النقد المناهض للاستشراق. وجميع هذه المشاريع تتّصف بطبيعة تدخّلية، بمعنى أنّها تتوضّع عند عقد التقاطع والتواشج المكشوفة الهشّة فى الخطابات الأكاديمية الرائجة حيث لا يكتفى أيّ منها بأقلّ من طرح مشروعات معرفية جديدة، وأطرٍ جديدةٍ لممارسة العلوم الإنسانية نشاطها، ونماذج نظرية جديدة تقلب، أو تغيّر جذرياً على الأقل، تلك المعايير والأطر المفاهيمية السائدة. ويمكن للمرء أن يورد هنا تلك الجهود المضنية التى تمثّل لها عمليات السبر التى قامت بها ليندا نوكلين فى الإيديولوجيا الاستشراقية فى القرن التاسع عشر على النحو الذى عملت فيه ضمن سياقات تاريخ الفن الكبرى؛ وإعادة البناء الهائلة التى قام بها حنا بطاطو للميدان الذى يتجلّى فيه سلوك الدولة العربية الحديثة السياسى؛ وتفحص ريموند وليامز الدؤوب

لبنى الشعور، وجماعات المعرفة، والثقافات الطارئة والبديلة، وأنساق الفكر الجغرافي (كما في كتابه المرموق الريف والمدنية)؛ وتناول طلال أسد للأنثروبولوجي الذاتي في أعمال منظّرين كبار، ودراساته هو نفسه في هذا الحقل؛ وصياغة إريك هوبسباوم الجديدة لـ «ابتداع التراث» أو الممارسات الابتداعية التي يدرسها المؤرّخون بوصفها مؤشراً حاسماً ليس على براعة المؤرّخ وحسب وإنما، وهو الأهم، على ابتداع أمم جديدة ناشئة؛ والعمل الناجم عن إعادة تفحص الثقافة اليابانية، والهندية، والصينية من قِبَل باحثين مثل ماساوميوشي، وإقبال أحمد، وطارق علي، وأ. سيفاناندان، وروميلاثابار، والمجموعة المتحلّقة حول راناجيت جحا (دراسات التابع)، وغاياتري سبيفاك، والباحثين الشباب مثل هومي بابا وبارتا ميتر؛ وإعادة النظر الحيوية وواسعة الخيال التي يقوم بها نقّاد الأدب العرب - جماعتا فصول ومواقف، والياس خوري، وكمال أبو ديب، ومحمد بنيس، وسواهم - مستهدفين إعادة تعريف وإنعاش بنى التراث الأدبي العربي الكلاسيكية المشيئة، وبموازاة ذلك، تلك الأعمال واسعة الخيال لدى خوان غويتسولو وسلمان رشدي، اللذين يضعان قصصهما ونقدهما عن سابق عمد وإصرار ضدّ القوالب والتمثيلات الثقافية المسيطرة في هذا الحقل. ومما يجدر ذكره هنا، علاوة على ما سبق، تلك الجهود الرائعة التي قامت بها نشرة الباحثين الآسيويين المعنيين<sup>(١)</sup>، وحقيقة أنّ باحثين أميركيين، أحدهما مختصّ بالشؤون الصينية (بنجامين شوارتز) والآخر مختصّ بالشؤون الهندية (آنسلي إمبيري)، قد توقفا مرتين مؤخراً، بصورة جدية، وفي خطبتيهما الرئاسيتين، أمام ما يعنيه نقد الاستشراق بالنسبة لحقليهما، خاصة أنّ مثل هذا الوقوف الصريح لا يزال مرفوضاً لدى الباحثين في شؤون الشرق الأوسط. وثمة على الدوام ذلك العمل الذي ينجزه نعوم تشومسكي في الحقلين السياسي والتاريخي، والذي يشكّل مثلاً على الراديكالية المستقلة والصرامة التي لا تعرف المهادنة مما لا نظير له عند أي أحد آخر في أيامنا؛ وكذلك، في مجال النظرية الأدبية، تلك الضروب القوية من الإفصاح النظري عن نموذج للسرد اجتماعي، بأعرض وأعمق معنى لهذه الكلمة الأخيرة، مما قدّمه فريدريك جيمسن؛ وتوصّل ريتشارد أولمان بصورة تجريبية إلى تعريفاتٍ لامتيازاتِ المُعتمَدِ وللمؤسسة في عمله الأخير؛ والمنظورات



التقنيحية الإرسونية التي صاغها ريتشارد بواربييه في سياق نقده للإيديولوجيات التكنولوجية والتخييلية والثقافية المعاصرة؛ والدراسات التي تناول فيها ليو بيرساني نسب ومعدلات الشدة والدافع من حيث التبعض وإعادة التوزيع.

وما ينبغي عليّ القيام به، في الختام، هو محاولة جمع هذه الجهود معاً في مسعى مشترك يمكن أن يترك بالغ الأثر على ذلك المشروع الأوسع الذي لا يشكل نقد الاستشراق سوى جزء منه وحسب. فنحن نلاحظ، أولاً، تعددية الجمهور والدوائر؛ فلا أحد من الأشخاص أو الأعمال التي ذكرتها يزعم العمل لمصلحة جمهور واحد هو الوحيد الجدير بالاعتبار، أو لمصلحة حقيقة واحدة غالبية وقاطعة، حليفة للعقل، والموضوعية، والعلم الغربي (أو الشرقي). فعلى العكس من ذلك، نلاحظ هنا تعددية الميادين، والتجارب، والدوائر، وكلّ دائرة ومصالحها المُعترف بها (لا المُنكرة عليها)، وأمنياتها السياسية، وأهدافها المحددة. وجميع هذه الجهود تتطلق ممّا يمكن أن ندعوه بالوعي المتحرّر من المركز، ذلك الوعي الذي لا يقلّل تحرّره هذا من نفاذه ونقده، والذي غالباً ما يكون بعيداً عن الكليانية والنسقية بل مناهضاً لهما في بعض الحالات. والنتيجة هي أنّه بدلاً من التماس الوحدة المشتركة باللجوء إلى مركز ذي سلطة متسيّدة، وانسجام منهجي، وتكريس مُعتمَد، وعلم، توفّر هذه الجهود إمكانية قيام أسس مشتركة تجمع فيما بينها. ولذا، فهي خطط نشاط وممارسة، وليست طوبوغرافيا أحادية تقودها رؤية جغرافية وتاريخية متموّجة في مركز معروف من مراكز القوة المتروبولية. ولنلاحظ، ثانياً، أنّ هذه النشاطات والممارسات هي علمانية، وهامشية، ومعارضة عن وعي مقارنة بالمنظومات السائدة، والسلطوية عموماً، التي راحت تحرّض عليها. وأنّها، ثالثاً، سياسية وعملية بقدر ما تستهدف - دون أن تُفْلح بالضرورة - وضع حدّ لتلك المنظومات المعرفية المسيطرة، القهرية. ولا أحسب أنّ من المبالغة القول إنّ المغزى السياسي للتحليل، بالصورة التي يُجرى فيها في كلّ هذه الحقول، هو مغزى تحرري على نحوٍ متّسق ومبرمج نظراً لحقيقة قيامه، بخلاف الاستشراق، ليس على نهائية وانغلاق معرفة قديمة أو قيّمة على سواها، وإنّما على تحليل استقصائي منفتح، على الرغم من أنّ مثل هذه التحليلات - التي غالباً ما تكون عسيرة وعميقة - قد تبدو في الحساب الأخير تسكينية بصورة تتطوي على مفارقة وتناقض. وينبغي لنا أن نستذكر الدرس

الذي قدّمه دياكتيك أدورنو السلبي، وأن ننظر إلى التحليل على أنّه في معناه الأكمل تحليلٌ تفكيكي، وطوباوي، وضدّ التيار.

وتبقى تلك المشكلة التي تتعقّب كلّ عملٍ فكريّ مركّز، ومنتقدٍ لذاته، ومحدّد، مشكلة تقسيم العمل، التي هي عاقبة ضرورية لذلك التثبيء والتسليع، اللذين كان جورج لوكاش أول وأقدر من قام بتحليلهما في هذا القرن. هذه هي المشكلة، التي طرحتها ميرا جيلن بحساسيةٍ وذكاءٍ بصدد دراسات النساء، وهي ما إذا كان بمقدور الجماعات التابعة - كالنساء، والسود وهلمجرا - لدى تحديد الانتقادات المناهضة للسيطرة والعمل من خلالها، أن تحلّ معضلة حقول التجربة والمعرفة المستقلة والمنفصلة التي تبرز كنتيجةٍ أو عاقبة. فهنا يمكن أن يظهر ضَرْبٌ مزدوج من النزعة الإقصائية التملّكية: إحساس المرء الناجم عن التجربة بأنّه داخلها وينزع إلى الإقصاء (وحدّهن النساء يقدرن على الكتابة عن النساء ومن أجلهن، ووحده الأدب الذي يتناول النساء أو الشرقيين بصورة حسنة هو الأدب الجيد)، و، ثانياً، إحساس المرء الناجم عن المنهج بأنّه في داخله وينزع إلى الإقصاء (وحدّهم الماركسيون، المعادون للاستشراق، النسويون يقدرن على الكتابة عن الاقتصاد، الاستشراق، أدب النساء).

هذا ما وصلنا إليه الآن، عتبه التشظي والتخصّص، اللذين يفرضان أشكال سيطرتها ضيّقة الأفق وما لديهما من نزعة دفاعية سريعة الغضب، أو شفير أطروحةٍ كبرى أتوقّع لها، شخصياً، أن تتمكّن بسهولةٍ بالغة من محو ما قدّمته هذه المعارف المضادة إلى الآن من مكاسب ووعيٍ معارض. وثمة احتمالات كثيرة تطرح نفسها؛ وسأختم مقتصرأ على تعدادها وحسب. حاجةٌ إلى المزيد من تخطّي الحدود، إلى مزيدٍ من النزعة التدخّلية في النشاط العابر للفروع العلمية، وإلى وعيٍ مركّز بالوضع - السياسي، المنهجي، الاجتماعي، التاريخي - الذي يجري فيه العمل الفكري والثقافي. التزامٌ سياسي ومنهجي واضح بتعرية منظومات السيطرة التي بسببٍ من المحافظة عليها معاً وبصورةٍ جمعية لا بدّ أن تُقارع معاً وبصورةٍ جمعية، عن طريق الحصار المشترك، وحرب المناورة، وحرب المواقع، إذا ما جاز لنا أن نستخدم عبارات غرامشي هذه مع شيء من التحوير. وأخيراً، إحساسٌ أشدُّ حدّةً بدور المثقف سواء في فهم سياقٍ ما أم في تغييره، ذلك أنّه من غير ذلك، لن يكون نقد الاستشراق، كما أرى، أكثر من سلوى عابرة سريعة الزوال.

## تذكر القاهرة:

### الترعرعُ في تيارات مصر الثقافية المتضاربة أربعينيات القرن العشرين

«منذ القاهرة»، كثيراً ما قلتُ لأمي. ذلك أن «منذ القاهرة» هي بالنسبة لكلينا ذلك الحدّ الكبير في حياتي، وفي حياتها كما أظنّ. فقد تركنا القاهرة كمائلة في العام ١٩٦٣ بعد أن أقمنا هناك لثلاثة عقود، زوج وزوجة وأطفالهما الخمسة، مع أن آخر زيارة أقوم بها إلى أسرتي هناك كانت في العام ١٩٦٠، ليمضي بعدها خمسة عشر عاماً قبل أن أعود سائحاً كثيباً ينزل في أحد فنادق القاهرة لأول مرّة في حياته. ولعلّ زيارتي الثانية في العام ١٩٧٧ قد كانت مشابهة لزيارة أية مدينة كبيرة من مدن العالم الثالث، فقد تمددت القاهرة دونما اتّساق وتزايد سكانيها دونما انضباط، أمّا خدماتها فشلت، وعلا الفبار جرمها الهائل مقطّع الأوصال. مكثتُ هناك خمسة أيام، وما كان للحزن والخيبة الشديدين أن يبقياني أكثر. وغادرتُ. ولم تكن بي رغبة في أن أعود، غير أنني عدتُ بالطبع.

كان وضوح التقسيمات التي تكاد لا تُصدّق جزءاً ممّا خلفته المدينة في ذاكرتي، تلك التقسيمات التي أزالها جمال عبد الناصر بصورة كاملة تقريباً حين أطاح وضباطه

الأحرار في ١٩٥٢ بحكم الملك فاروق الغريب والناظر واستولوا على السلطة. فقد أعاد ناصر القاهرة إلى ما كانت عليه طوال الوقت من حيث المبدأ: العاصمة العربية والإسلامية الأولى بلا منازع. فالقاهرة بالعربية هي المدينة الظاهرة. أما حين كنت أترعرع فيها في أربعينيات القرن العشرين، فقد كان من الممكن، قبل عقد من ذلك التاريخ، تجاهل بعديها العربي والإسلامي بل وطمسهما، نظراً لما كانت عليه من إحكام تلك القبضة التي أطبقت بها على المدينة المصالح الأوروبية المتعددة، والتي عملت كل منها على خلق مقاطعة خاصة بها إلى جانب سواها من المقاطعات. وهكذا كانت هنالك، بالطبع، القاهرة البريطانية، التي كان مركزها السفارة في غاردن سيتي وكانت امتداداتها تطاول فعاليات أكاديمية، وقضائية، وعسكرية، وتجارية، وترفيهية. كما كانت هنالك أيضاً القاهرة الفرنسية التي تجدها في المدارس، والصالونات، والمسارح، والأتيليات، في تقابلٍ وتغايرٍ يُظهر تميّز منافستها الكولونيالية التاريخية.

وبقدر ما بدت المدينة مطواعةً وليّنة، بقدر ما كانت متاحةً أمام الوجود الكولونيالي المغترب في بنى منفصلة تقع في القلب منها بحيث كانت هنالك القاهرة بلجيكية، وإيطالية، ويهودية، ويونانية، وأميركية، وسورية، جميعها أقلّ مجالاً، وكلٌّ منها تعتمد على جميع الأخريات، وكلٌّ منها تتلاعب بها القوة الكولونيالية الكبرى أو تُطلق لها العنان. كانت القاهرة الأميركية مقتصرة في تصوُّرنا على الجامعة الأميركية - وهي نسخة مصغّرة من نظيرتها في بيروت - والسفارة، وخليط من رجال الدين المشيخانيين، والمعمدانيين، والإنجيليين مع مواقع متقدمة في هيئة كنيسة في الأزبكية (مقابل فندق شيبرد، وهي منطقة كانت تشتمل أيضاً على الحي الأحمر<sup>(١)</sup> الشهير في المدينة)، وفي مصر العليا وفي هيئة مدرسة ومكتب للإرسالية في مدينة أسيوط.

كنّا نعيش على بعد حوالي صفين من البيوت من نادي الجزيرة الخرافي، على جزيرة في النيل دُعيت إما بالجزيرة أو الزمالك. كان النادي بحدّ ذاته مكاناً ساحراً، مختلفاً تماماً عن أي نادٍ رياضي أو ريفي<sup>(٢)</sup> رأيتُه في أي مكان آخر. كان مُقتطعاً من

١ - الحي الأحمر، red-light district، حي المواخير في مدينة من المدن.

٢ - النادي الريفي، country club، نادٍ في الضواحي يرتاده أبناء المدن لممارسة الألعاب الرياضية والنشاطات الاجتماعية في الهواء الطلق.

وسط الجزيرة، إبداعاً محضاً من إبداعات المخيَّلة الكولونيالية: كان ثمة ملاعب للبولو، ومناطق للكريكيت، وحلبة سباق، وملاعب كرة قدم، ومروج للبولنغ، وكلّ ذلك مُعشَّب، تعهدته بالرعاية الكاملة أيدي بستانيين أبقت جهودهم الشديدة النادي على مستوى من الجمال والهدوء كفيل بأن يعيد إلى ذهن المرء ما لديه من فكرة عن مرج شاسع ومهيّب يستدفئُ بشمس يومٍ صيفي إنجليزي. وعلاوةً على ذلك، كان هنالك عشرون أو ما يقاربها من صالات السكواش، وعلى الأقلّ أربعون صالة للتيس مفروشة بالصلصال الأحمر، وبركة رائعة مع مساحة للمهلى أنيق، ومنتدى، وحدائق جعلت الجزيرة، كما كانت تُعرّف، مكاناً مثالياً للرياضة واللقاءات، معزولة عن عالم الفلاحين الخارجي، والأحياء الصاخبة، والوقائع المضجرة عموماً. كان الأبيض لون اللباس الطاغي، وكان عشرات الخدم المعنيين بغرف الملابس، والسفرجية، و«الصبيان» يلبّون بهدوء طلبات الأعضاء ويدعون لها مبتسمين دون فضول أو تطفل.

كان المرء يشعر في الجزيرة أنّه إنجليزي ومُنظَّم تالياً، بل متفوقّ ربما. فلم يكن يُسمَح بالدخول سوى للرتب العليا من الجيش البريطاني، شأنهم شأن الدبلوماسيين، ورجال الأعمال الأجانب الأثرياء، وحفنة من الأرستقراطيين المصريين. ولقد شجعتني الجزيرة، كما أذكر، على الشعور بأنّ منطق المكان وما يمثله كان يفرض سلطانه على ما بدا لي أشبه بلخبطة لا تُتفَرَّتْ تنزل بواقعي الحقيقي. فقط في تلك القاهرة، وفي ذلك الوقت، كان يمكن لعائلتي ولي أن نجد معنىً، بوجودنا المنقسم على نحوٍ دقيق وبما كان لنا من مكانة الأقلية المحمية على نحوٍ سخيض.

كلا والديّ كانا فلسطينيين وبروتستانتين، هو من القدس، وهي من الناصرة. وتخميني أنّ عائلتيهما كانت قد تحوّلتا إلى البروتستانتية في سبعينيات أو ثمانينيات القرن التاسع عشر، عائلة أبي من الأرثوذكسية اليونانية، وعائلة أمي من الكاثوليكية اليونانية أو الملكية. حيث غدا آل سعيد أنجليكان متبلّدي الحسّ، في حين غدت عائلة أمي - التي هي أقرب قليلاً إلى روح المغامرة - معمدانية، وكثير من أفرادها درسوا أو درّسوا لاحقاً في أماكن مثل بايلور أو تكساس.

حتى الحرب العالمية الأولى، كانت فلسطين إقليمياً عثمانياً، تجاهلت الأستانة أهله إلى هذا الحدّ أو ذاك فيما خلا الضرائب والتجنيد العسكري. وفي العام ١٩١١، عمد

والدي، وكان قد تخرّج للتوّ من المدرسة، إلى الفرار من القدس هرباً من سحبه إلى القتال في صفوف الأتراك في بلغاريا. فوجد طريقه إلى الولايات المتحدة حيث تطوع خلال الحرب العالمية الأولى في الـ AEF<sup>(1)</sup> اعتقاداً منه أنّ وحدة منها يمكن أن تُرسَل لمحاربة العثمانيين في فلسطين. وانتهى به الأمر في فرنسا، جريحاً ومتسمماً بالغاز. وبعد سنتين من انتهاء الحرب عاد، مواطناً أميركياً، إلى فلسطين وإلى عمل العائلة الصغير. ونظراً لما كان عليه من طاقة هائلة وروح مغامرة، فقد توسّع بذلك العمل إلى مصر، وفي أوائل الثلاثينيات، ونظراً لتحسّن أحواله وما لاقاه من يسر، تزوّج أمي، وكانت قد تلقّت تعليمها في مدارس وكليات الإرسالية الأميركية في بيروت.

وهكذا كان لي أن أكون، صبيّاً فلسطينياً، أنجليكانياً، أميركياً، أتكلّم الإنجليزية، والعربية، والفرنسية في المدرسة، وأتكلّم العربية والإنجليزية في البيت، وأعيش في حميمية تكاد أن تكون خانقة، وعميقة التأثير في كنف عائلة كان جميع أقرانها في فلسطين ولبنان، خاضعاً لانضباط نظام مدرسي كولونيالي وأسطورة مستوردة لا تدين بشيء إلى العالم العربي الذي ازدهرت بين نخبة الكولونيات طوال قرن على الأقل. وكانت العقيدة الأساسية في هذه الأسطورة أنّ كلّ ما هو هام وذو شأن إما أن يكون قد وقع في الغرب أو سيقع فيه: ولذا فإنّ على العرب، وبقدر ما يتعلّق الأمر بهم، أن يتعاملوا مع تحدي الغرب أو انضباطه بتعلّم طرائقه أو بنسخها، نظراً لاستحالة القيام بغير ذلك.

والحال، أنّ النتائج الهزلية، كي لا أقول الساخرة، التي ترتبت على مثل هذا الوضع بالنسبة لي لم تتّضح إلّا الآن. فبالنسبة للقوة الكولونيالية، كما بالنسبة لأساتذتي في المدرسة ولوالديّ، كان من المفترض بالقاهرة أن تكون بمثابة خطر مُحتمل من ذلك النوع الشديد إلى أقصى الحدود. وعلى سبيل المثال، فقد كان يُنظر إلى الحشود على أنّها حاملة للأمراض وسرعان ما تتحول إلى متطرفين وطنيين. أما المجتمع المحلي، المتروك وشأنه، فكان يُعتبَر فاسداً تماماً، كسولاً، قائماً على العلاقات الجنسية المختلطة وغير الشرعية، بعيداً عن المسؤولية، ومكرساً للذة والخطيئة وحدهما.

١ - قوات التدخل الأميركية.

ومن هنا كانت تلك الأطر السيئة التي وُضِعَتْ من حولي وعشتُ في داخلها، دون أن أعي ذلك في أغلب الأحيان. فحياتي بوجه عام، إن لم يكن في كلِّ تفصيلٍ من تفاصيلها، كانت بريطانية. كنت أقرأ إينيد بلايتن، كونان دويل، لويس كارول، جوناثان سويت، وولتر سكوت، إدغار رايس بوروز، وكذلك البيلي بنتر، وجورج فورمباي، وهزليات Boy's Own، التي اكتشفتُ بعد ذلك بسنوات أن أوروبل كان قد قام بتحليلها تحليلاً بالغ الذكاء، ولقد فعلتُ ذلك كله دون أن أطلع مباشرةً على أيِّ مكافئٍ عربي أو أعرف ما ينبغي عن الجزر البريطانية. ورحت أتقلُّ بين المدارس البريطانية في فلسطين والقاهرة، وكانت كلُّ منها مُصَاغَةً على أساس التصوّر العام الذي يقف وراء المدارس العامة البريطانية.

اشتان من هذه المدارس - وعادةً ما كنتُ أوصف بأنني مزعج، ومثير للمشاكل، و«سيء السلوك»، مما جعلني أتقلُّ ثلاث مرّات في عدد من المدارس يساوي عدد أخواتي البنات، اللواتي كُنَّ أمثلةً للإنجاز - كان لهما أعظم التأثير عليّ كطالبٍ في القاهرة: مدرسة الجزيرة الإعدادية (م ج إ)، التي التحقتُ بها لمدة أربع أو خمس سنوات، وفيكتوريا كوليج، آخر مدرسة ثانوية التحق بها في العالم العربي قبل أن آتي إلى الولايات المتحدة. كانت م ج إ تحت إدارة عائلة بريطانية لم يكن الشخص الأكبر فيها، وهو سكّير مدمن، يعلّم أو يظهر في المدرسة كثيراً. وكانت زوجته مديرة المدرسة البدينة تستخدمه في ضرب الطلاب سيئي السلوك مثلي بالعصا، وكان يفعل ذلك بصمتٍ مطبقٍ مُترعٍ بالكحول. وفي الصفِّ كُنّا ندرس كلَّ شيء عن الملك ألفرد وكانيوت، وكذلك عن الماغناكارتا؛ أمّا مصر أو العرب فلم يكن يرد ذكرهما، ما عدا في إشاراتٍ عابرة وضمنية هنا وهناك إلى «المحليين» ولاحقاً إلى «الووغز»<sup>(١)</sup>. كان زملائي في المدرسة من القاهريين نصف الإنجليز ونصف الكوسموبوليتانيين؛ يونانيون، يهود، أرمن، سوريون، ونثار متفرّق من المسلمين والأقباط المحليين. ومما يلفت الانتباه أن الفرنسية كانت تُعامَل كلفة وثقافة أعلى بدرجة زهيدة وحسب من العربية؛ وكان أساتذة الفرنسية على الدوام خليطاً من اليونان، أو الطليان، أو الأرمن، وكان الجهد يُبذل بمزيجٍ من

١ - Wogs، مختصر لعبارة «السادة الشرقيون الأفاضل»، وهو لقب تعبيرى عنصري بريطاني يُطلق على العرب وعلى الشرقيين عموماً.

البخل الشديد والنفور الذي يحول حتماً دون أية معرفة فعلية بالفرنسية. هكذا كان ازدياد قوة كولونيالية لأخرى.

حين ذهبتُ إلى فيكتوريا كوليغ في الثالثة عشرة من عمري، كنتُ أعيش مفارقةً وتناقضاً مع نفسي على نحوٍ لا رجاء فيه. وكانت م. ج. إ. قد أقتعتني بأنني مع اسم مثل سعيد لا بدّ أن أخجل من نفسي في حين أنّ ذلك الجزء منّي والمدعوّ إدوارد لا بدّ أن ينفذ ويبلو بلاءً حسناً، ويكون أقرب إلى الإنجليزية، ويحدث أثراً أشدّ إنجليزيةً، أي «يلعب الكريكيت». وعلى الرغم من أنّ فيكتوريا كوليغ بذلتُ جهداً عظيماً بغية تحويلنا جميعاً إلى «إيتونيي»<sup>(1)</sup> الشرق الأوسط، كما قال أحد المعلمين، إلّا أنّ تلك الكتلة المتنوعة من الخلفيات المتباينة والإثنيات المتعصّبة جعلت الحياة اليومية في المدرسة (وأنا أتكلّم هنا على الأعوام ١٩٤٩، ١٩٥٠، ١٩٥١) حرباً مستديمة ومتواصلة بين الطلاب والأساتذة. فهؤلاء الآخرون جميعاً كانوا بريطانيين، وبريطانيين قرب نهاية ولاية كولونيالية مديدة على مصر؛ أمّا الأولون جميعاً فلم يكونوا كذلك. ولأسباب كثيرة لم أكن أنسجم تماماً مع أيّ من المعسكرين، مع إحساس بالانعزاع والازدواج أجده الآن مفهوماً تماماً لكنني لم أجد أية طريقة للخلاص منه حينئذٍ.

وفيكتوريا كوليغ، بوصفها مدرسة كبيرة للصبيان، كان لها فرعان، أحدهما في الاسكندرية - وهو، على ما أعتقد، أقدم، وأشدّ هيبة، وأكثر نجاحاً في مُجانسة الطلاب - والثاني في القاهرة. كانت المدرسة مقسّمة إلى أربعة منازل؛ فروبيشر، دريك، كيتشنر، و، بالطبع، كرومر. كنت صبيّاً في كيتشنر في فرع القاهرة، الذي كان في ذلك الوقت يضمّ نجوماً مثل ميشيل شلهوب (عمر الشريف لاحقاً) وزيد الرفاعي (رئيس وزراء الأردن لاحقاً). وما كان المرء ليعرف، بالطبع، أنّ مثل هؤلاء الأشخاص سوف يحققون ما حققوه من نجاح، لأنّ في سي كايرو، كما كان يُعرّف فرع القاهرة من فيكتوريا كوليغ، لم يكن بالتأكيد بمنزلة وعلوّ في سي أليكس، أو فرع الاسكندرية من فيكتوريا كوليغ، (الذي كان بين صفوف طلابه الملك حسين ملك الأردن وعدنان خاشقجي)، كما لم يكن المدرسة الإنجليزية، حيث كانت أختي مع مصريين من الطبقة العليا وجميع الصبيان

١ - نسبة إلى مدرسة إيتون في إنجلترا التي خرّجت شخصيات بارزة مرموقة.



والبنات الإنجليز. وكنْتُ قد رُفِضْتُ هناك، ولذا، أُحِلْتُ مع المُصنِّفِين على أَنهم غير متكيفين، وأشرار، وأشخاص غير عاديين إلى هي سي كايرو، ورحتُ أشقَّ طريقي قُدماً من أزمة إلى أزمة، من كارثة إلى كارثة، إلى أن طُرِدْتُ في العام ١٩٥١، وأعيد قبولي لفترة وجيزة، ثم نُصِحْتُ بأن أبحث لي عن مدرسةٍ في مكانٍ آخر.

خارج قائمة من الرياضات الكثيرة ودروس البيانو العقابية خارج المدرسة، كان بمقدوري في بعض الأحيان أن أتلمَّس شيئاً من المدينة الشاسعة ورائي؛ المدينة التي تعجُّ باحتمالات الشهوانية والثروة الشرقيتين اللتين كانتا تجريان على غرارٍ أوروبيٍّ، إذا جاز القول. موسمٌ سنوي للأوبرا، موسمٌ سنوي للباليه، حفلات موسيقية فردية، حفلات موسيقية لفرقتي برلين وفيينا السمفونية، دورات كبرى للتلّس والغولف، زيارات منتظمة لك الكوميدي فرانسيز وال أولدفايس، آخر الأفلام الأميركية والفرنسية والبريطانية جميعاً، برامج ثقافية يُشرف عليها المجلس البريطاني ومرادفاته القارية؛ كلُّ ذلك كان يملأ الأجنحة الاجتماعية، إضافةً إلى حفلات رقص، وحفلات موسيقية راقصة، وحفلات استقبال. وبقدر ما اشتريت في ذلك أو قرأت عنه، فقد أدركت ضرباً من العالم البروستي<sup>(١)</sup> وقد تكرر في مدينة شرقية كان سلطانها المسيطر، السردار البريطاني، أو القائد الأعلى، يفوق في أهميته الملك الحاكم، الملك السمين، والشهرة، والفساد أشدَّ الفساد فاروق، آخر حكام تلك الأسرة الألبانية - التركية - الشركسية التي بدأت بالنجاح الباهر الذي حققه محمد علي في العالم ١٨٠٥ وانتهت بمغادرة فاروق إلى أوروبا في ٢٦ تموز ١٩٥٢.

وبينما كنت أشقَّ طريقي عبر هذه المتاهة الثقافية المكتظة إنَّما المقتصرة أشدَّ الاقتصار على فئات قليلة، كان تماسي مع القاهرة التي لم تكن فرعونية ولا أوروبية أشبه بتماس مع الطبيعة. كلُّ ما في عالمي المتميز، ذلك العالم الأقلويّ الغريب والمغمم بالمفارقة، كان مُعالجاً، ومُعَدّاً، ومعزولاً، ومقيّداً، باستثناء ما يتعلّق بالمصريين المحليين الذين أصادفهم في لحظات عابرة من الحرية في الشوارع، في العريبات، وصلالات السينما، والمظاهرات، والمناسبات العامة. وفي هذه الحياة شبه الطبيعية كنت أتواصل

١ - نسبةً إلى مارسيل بروست.

باللغة التي أحببتها أكثر من أية لغة أخرى؛ اللغة العربية في لهجتها القاهرية، التي تدفع بقوة داخل وخارج الوقار، والضبط الكولونيالي، والجمع بين مرجعيات دينية وسياسية متنوعة، محتفظةً بخفة دمها السريعة والبعيدة عن الوقار، وباقتصادها الذي لا يُضاهى، ونغماتها الحادة وإيقاعاتها المفاجئة.

بعيداً عن ذلك كان يقوم، كما أحسب، عالمٌ لم يكن بوسعي سوى أن أحلم به على نحوٍ محضوف بالمخاطر، الرُّقّ المسحوح والمختلط الخاص بتاريخ القاهرة الكرنفالي، ذلك التاريخ الذي رأيت لاحقاً بعضاً منه لدى فلوبيير ونرفال، لكنّ مقاطعه الأشدّ إدهاشاً وسلاسة سواء فيما يتعلّق بالمغامرة، أو الجنس، أو السحر تبرز بقدرٍ كبير من القوة الخام في أجزاء من ألف ليلة وليلة، وروايات نجيب محفوظ الأولى (بلزك القاهرة)، وكوميديات نجيب الريحاني (موليير القاهرة)، وتلك السلسلة التي لا نهاية لها من تيار الوعي الذي هو السينما المصرية. واعتقادي أنّ تعايشاً لأشكال إيروسية إسلامية، ومتوسطة، ولاتينية، والاختلاط الجنسي الكامن في هذه القاهرة شبه السرية، هو ما كنتُ أحمى منه أثناء نموي وما أستطيع أن أتخيّل بسهولة أنّ المستعمرين الأوروبيين كانوا منجذبين إليه، ومشدودين نحوه، و - من أجل أمانهم - يصدّونه، بمدارسهم، وإرسالياتهم، ومناسباتهم الاجتماعية، وتراتبياتهم الصارمة في المرتبة والطائفة المهنية. إنّ هذا التفاعل بين أوروبا وهذه القاهرة هو ما بدأنا نفقدّه، حيث عمل تعريب ناصر، وأمركة السادات، وأسلمة مبارك المتسامحة على محو ما ينطوي عليه ذلك التفاعل محوً كاملاً.

لقد رأيتُ النتيجة الأخيرة والأفضل برأيي لهذا التفاعل لدى إغناس تايفرمان، وهو رجل بولوني - يهودي بالغ الصغر جاء إلى القاهرة عام ١٩٢٣، جذبته دفء المدينة واحتمالاتها بالتعارض مع ما كان يحصل في أوروبا. كان موسيقياً وعازف بيانو عظيماً، تلميذاً عبقرياً من تلاميذ ليشيتسكي وإغناز فريدمن، وعازباً كسولاً، مفرط التأنق وذا عيين براقّتين بميول سرّية وملذّات خفية، وكان يدير كونسرفاتور دي ميوزيك خلف متحف القاهرة مباشرةً.

ما من أحد يعزف شوبان وشومان بتلك الرشاقة وذلك الإقناع البليغ الذي لا يُضاهى مثل تايفرمان. كان يعطي دروساً في العزف على البيانو في القاهرة، موثّقاً

صلته بال *haute société*<sup>(١)</sup> في المدينة - معلّمًا بناته، عازفًا في صالونات، ساحرًا  
تجمّعاته - من أجل أن يترك لنفسه، كما أعتقد، فرصة الانغماس الكسول في مساعيه  
الخاصة: الحوار، وأطياب الطعام، والموسيقا، وأنواع خفيّة (عليّ) من العلاقات  
الإنسانية. كنت تلميذًا أتعلّم عزف البيانو على يديه في البداية وغدوت، بعد عددٍ من  
السنوات، صديقه. كنّا نتواصل بإنجليزيةٍ أخضعتها الفرنسية والألمانية، اللغتان الأكثر  
ملاءمة لتايفرمان، وبعد أن تركنا علاقة المعلم - التلميذ، كنّا نجتمع قلة قليلة من شجعان  
قاهرة أيام زمان - حيث كانت الفترة آنذاك أواخر الخمسينيات - لكي نعزف الموسيقا،  
ونحكي عن الذكريات، ونعود في الزمن إلى الحين الذي كانت فيه القاهرة لنا -  
كوسموبوليتانية، حرّة، مفعمة بضروب التميّز المدهشة - أكثر مما غدت عليه. ومع أنّي  
كنت في ذلك الوقت ناصريًا ومعاديًا عنيفًا للإمبريالية، فقد كان ذلك أسهل بكثير من  
الارتداد إلى أسلوب الحياة الذي كانت تمثّله حفلات السهرة التي يقيمها تايفرمان.

مات تايفرمان في العام ١٩٦٧، بعد بضعة أشهر من حرب حزيران. ومع أنّه  
احتفظ بجواز سفره البولوني، إلّا أنّه كان خاضعًا للقوانين المصرية الخاصة بالإقامة،  
والضرائب، والقيود العديدة التي فرضها النظام الناصري. كان غاضبًا من تلك القيود  
لكنّه رفض التفكير بالذهاب إلى إسرائيل. «ما الذي يدفعني للذهاب إلى هناك؟» كان  
يقول ببلاغة. «هنا أنا فريد؛ هناك كثير من الرجال مثلي. وعلاوةً على هذا»، كان  
يضيف، «أنا أحبّ القاهرة». وفي أوائل الستينيات بدأت أراه في كيتزبول، والنمسا،  
حيث بنى لنفسه بيتًا صغيرًا أقام فيه برود وود قديمًا ضخماً وبلايل عمودياً. في هذا  
الوقت كانت صداقتنا قد غدت مسألة حنين وذكرى بصورة تكاد أن تكون كاملة؛  
فأسسها قد تحوّلت إلى القاهرة غائبة بشعبها الرائع، وثيابها الفاتحة، وحفلاتها الفخمة،  
وكلّ ذلك كان قد انتهى. وآخر الذكريات الرمزية الخاصة لديّ عن تايفرمان هي رؤيتي  
له في كونسرفاتوراه في العام ١٩٥٩ وهو يصغي لأشدّ تلاميذه موهبةً، وهي شابة  
متزوّجة مذهلة الرشاقة والبراعة، وأم لأربعة أطفال، حيث داعب رأسها المغطى تمامًا  
بحجاب امرأة مسلمة تقيّة ومؤمنة.

١ - بالفرنسية في الأصل: المجتمع الراقى.

لا تايفرمان ولا أنا استطعنا أن نفهم هذه المرأة شائبة الطبيعة، التي كان بمقدورها بجزء من جسدها أن تدفع بقوة عبر الأباشيوناتا<sup>(١)</sup> وبجزء آخر أن تخشى الله بإخفاء وجهها. لم تتفوه أبداً بأية كلمة في حضوري، مع أنني لا بد أن أكون قد سمعت عزفها أو التقيتها عشرات المرّات على الأقل. ولقد أشركها تايفرمان في مسابقة ميونيخ للعزف على البيانو، لكنّها لم تَبَلُ بلاءً حسناً في ذلك الجوّ القاسي والساخن أكثر مما ينبغي.

مثل تايفرمان، كانت انبعثاً غير قابل للازدراع من انبعثات عبقرية القاهرة؛ وبخلاف تايفرمان، فإنّ فرعها الخاص من تاريخ المدينة قد دام بل انتصر. وهكذا فقد أثمر الاتصال لفترة وجيزة بين أوروبي مسرف في أورييته وإسلامية مسرفة في إسلاميتها صورةً ساطعةً تمثّل القاهرة سنواتي الأولى. ولا أعرف أين ذهب مثل هذه الصور منذ ذلك الحين، غير أنّ جزءاً من لدّعها بالنسبة لي يتمثّل في أنني على يقين من أنّها لن تعود أبداً.

---

١ - موسيقا لبيتوهفن.

## البحث عن جيلو بونتيكورفو

منذ بضعة أشهر، وفي طريق عودتي من رحلة إلى مصر، قمتُ بانعطافةٍ خاصة إلى روما للقاء المخرج جيلو بونتيكورفو. وعلى الرغم من تردده بعض الشيء في الاستجابة لطلبي إجراء مقابلة معه، إلا أن بونتيكورفو وافق على ذلك، ورتبنا أن نلتقي خلال عطلة يوم الذكري<sup>(١)</sup> في شقته بروما، في باريولي، وهو حيّ راقٍ من أحياء الشريحة العليا من الطبقة الوسطى. كان يحاول السيطرة على كلبه الضخم ذي المظهر القذر مسلياً نفسه عند مدخل المبنى حين وصلتُ مع عاصفةٍ مطريةٍ شديدة. ولحسن الحظّ، فقد قرّر بونتيكورفو أن ذلك الوحش لن يشارك معنا (لعلّ الكلب وسيّده قد أحسّا بافتقاري الكامل للحماس تجاه الحيوانات المدلّلة في الضواحي)، وهكذا دخلنا إلى بيته على الفور. فبونتيكورفو، ذلك الرجل الصغير بعض الشيء، والمكتنز الذي لا يبدو أنّه قد تجاوز الخامسة والخمسين من العمر، يعيش في شقة أنيقة لكنّها يقيناً ليست فخمة ولا مسرّفة؛ حيث كان الجوّ فيها برجوازيّاً، مثقّفًا، هادئًا، ومريحًا. كان ذلك اليوم يومًا مكفهرًا وعاتمًا، لكنّ الأضواء لم تُشعل؛ وكانت الكتب مصفوفة على

---

١ - يوم الذكري، Memorial Day، هو يوم ٣٠ أيار من كلّ عام حيث تُحيا في أكثر الولايات المتحدة الأميركية ذكري الجنود الذين سقطوا في ساحات القتال.

الجدار؛ ولوحات الجوائز العديدة (حائلة اللون) والتمائيل الصغيرة مكوّمة على أحد الرفوف العلوية كيفما اتّفق بعيداً عن أيّ ادّعاء أو تظاهر؛ والصور (وأبرزها صورة لبراندو) معلّقة هنا وهناك؛ ومجموعة ضخمة من لوحات فديسي القرن الثامن عشر مرسومة على الزجاج تزيّن ما بقي من مساحة في الجدار. كلُّ من بونتيكورهو وشقته - حيث لم أرَ أحداً آخر أثناء حديثي معه - كانا بعيدين عن القطع والجزم على نحوٍ يلفت الانتباه، وهو الأمر الغريب إذا ما تذكّرنا تلك القوة المميّزة، بل العنيفة، التي تسمُّ أفلامه. كان يتكلّم فرنسيّةً تفي بغرضه، بل أنيقة في بعض الأحيان، مع أنّ اللكنة وبعض الكلمات كانت إيطالية فاقعة («Si» بدلاً من «OUI» على طول الخطّ) والطريقة رصينة إنّما ساحرة على الدوام ومحيرة بعض الشيء. عيناه زرقاوان ثاقبتان، وابتسامته الحاضرة حيّية وخجولة، ونبرته وصبره ودودان على الدوام على الرُّغم من إنطوائه على نفسه.

إنّ فيلما بونتيكورهو، معركة الجزائر (١٩٦٥ - ١٩٦٦) واحتراق (١٩٦٩) هما، برأيي، أعظم فيلمين سياسيين على الإطلاق. وبونتيكورهو، المعتزل والمتوقف عن الإنتاج على نحوٍ واضح، هو الآن في الثامنة والستين ولم يُخْرِج أيّ فيلم واسع الانتشار منذ احتراق (والذي يُعرّف أيضاً باسم كويمادا)؛ فالفيلم (السياسي أيضاً) الذي أخرجه منذ فترة قريبة، العملية أوضرو (١٩٧٦)، لم يُعرَض أبداً خارج إيطاليا ويبدو أنّه لم يبلِّ بلاءً حسناً حتى هناك. أمّا فيلمه البارز والباكر كابو (١٩٥٩) - بطولة سوزان ستراسبيرغ، لورنت تيرزييف، وإيمانويل ريفا - فليس معروفاً جيّداً لكنّه دراما مؤثّرة عن معسكرات التجميع وعن شابة يهودية قتل الألمان عائلتها لكنّها غدت على الرُّغم من ذلك عميلة قاسية للنازيين باسم كابو، أو ناظرة السجناء، وهو مصير يعزل قدرها المشؤوم ويلقي عليه ضوءاً مأساوياً. غير أنّ كابو لم ينطوٍ مطلقاً على أيّ أثر يشبه ما انطوى عليه فيلما بونتيكورهو التاليان.

فيلم معركة الجزائر، الذي أنتج بعد ثلاث سنوات من نيل الجزائر استقلالها عن فرنسا في العام ١٩٦٢، وبعد حرب كولونبالية بغيضة على نحوٍ خاص، لم يُعرَض في فرنسا حتى العام ١٩٧١. ومع ذلك، فقد رُشِّح هذا الفيلم لاثنتين من جوائز الأكاديمية،

وفاز بأعلى الجوائز هو ومخرجه في مهرجاني البندقية وأكابولكو. وهو من نواحٍ عديدة الفيلم الأعظم في الستينيات، ليس لأنه صور انتصاراً حديثاً ومثيراً للثورة على واحدة من أقدم الأمبراطوريات وحسب، وإنما أيضاً لأن روحه مفعمة بالتفاؤل الثوري الفني، على الرغم من وجود العنف في القلب من هذا الفيلم. فتوار جبهة التحرير الوطني يُهزَمون في الفيلم، لكن الشعب الجزائري ينتفض ثانية، بعد ثلاث سنوات من هزيمة الثوار في القصبة عام ١٩٥٨. ويونتيكورفو يسجل الانتصار اللاحق بروح غنائية وخلاصية، في واحدٍ من أبرز مشاهد الحشود أو المجاميع التي عرفتها السينما، منافساً إيزنشتين في قدرته على التحكم، والتي تكاد أن تكون شبيهة بالقدرة التي تبدو في رقص الباليه. وهو يُظهر كيف أن الفوّار الذي قتلهم الفرنسيون يواصلون الحياة على الرغم من ذلك بسبب من ذكائهم، والتزامهم، و - أجل - حتميتهم التاريخية. دون أن يكون أيٌّ من ذلك، بالمناسبة، مبتدلاً أو سخيلاً في الفيلم. فحتى الكولونيل المظلي الفرنسي، ماتيو، هو رجل لافِت وجدي؛ أمّا ثوار جبهة التحرير الوطني في الفيلم، حيث آصف سعدي (فائد القصبة الحقيقي) يلعب دوره هو نفسه في الفيلم، فهم جزائريون غير محترفين يتأتى حماسهم الصادق ومعاناتهم الصادقة من إحيائهم حوادث قريبة العهد أشدّ القرب، وهذا ما يعطي للفيلم أسلوبه التسجيلي الوثائقي الشجاع.

احتراق! هو أفتر بكثير لكنّه ربما كان عملاً أشدّ براعةً، وأكثر نظريةً، وأكثر تأنيلاً، وهو متبصّر وتحليلي بصورة استثنائية. يلعب مارلون براندو دور عميل بريطاني فيكتور، اسمه وليم ووكر، يشجّع، بل يكاد يخلق في الحقيقة، زعيماً أسود يقود تمرداً في مزرعة كاريبية برتغالية لزراعة قصب السكر. غير أن ووكر، على الرغم من نجاحه، يعود إلى إنجلترا، تاركاً جيشاً من السود بقيادة تلميذه الأسود، خوسيه دولوريس، يتفاوض مع أصحاب المزارع الكريوليين المستقلين حديثاً. وبعد عشر سنوات، وقد استُخدم الآن من قبل احتكارات السكر البريطانية، يعود ووكر إلى الجزيرة، حيث يتولى القيام بمهمة البحث عن - و - قتل خوسيه ورجاله الذين يواصلون تمردهم، والذين غدوا يمثلون حركة ثورية خطيرة ضدّ المصالح التجارية الأوروبية. ومع أن خوسيه يُقتل فعلاً، إلا أن ووكر يُقتل أيضاً وهو على وشك مغادرة الجزيرة، حيث يُطمئن من قبل شاب أسود آخر، أو من قبل خوسيه محتمل آخر.

كلا هذان الفيلمان يُوزَّعان الآن على شريط فيديو، لكنَّ ما جرى لبونتيكورهو خلال العقدين اللذين مرَّ على بروزه العظيم كان يتعبني ويلجَّ عليّ، ليس فقط لفضولي في معرفة ما الذي فعله حقيقةً بل أيضاً لأنني أريد أن أعرف رأيه الآن في هاتين الرائعتين الباكرتين. فمن الممكن يقيناً أن نفكر بأنَّ حماسه تجاه حركات التحرر قد فتر (مع أن من المتَّفق عليه أن من الصعب أن نتخيَّل لبونتيكورهو وقد انقلب تماماً) أو أنَّ صفاء رؤيته الشديد قد خلق لديه بعد ذلك ومع مرور الوقت ضرباً من الحصار النفسي. ففي عصر الميزانيات السينمائية الضخمة على نحوٍ غريب وعصر انتشار ذوي البراعة المحدودة، لماذا لا يُخرَج لبونتيكورهو آيةً أفلام؟ فعمله، بمعنى ما، هو الذي جعل أعمال كوستاغافراس ممكنة؛ وكثير من مخرجي العالم الثالث، من الجزائر إلى الهند إلى أميركا اللاتينية والشرق الأوسط، يسرون في أفلامهم إلى حدِّ بعيد على هدي معركة الجزائر واحتراق!؛ فاللذع السياسي في أفلام مثل *سلفادور*، *ويلاتون*، و*كروس* فايبر يدين بالكثير لبونتيكورهو. فما الذي يعنيه صمته الحالي؟

سألته ما الذي يروق له، بعد عشرين عاماً، في معركة الجزائر واحتراق!، وما الذي لا يروق له؟ قال إنَّه البناء السمفوني، والقوة الأوركسترالية في فيلم معركة الذي ينبثق فيه كفاح شعبٍ قُمعٍ طويلاً من أجل الحرية «مثل تيارٍ عظيم»، حتمي، وظافر، ولا مردِّ له. فالتفاعل في لغة بونتيكورهو بين المفاهيم المجرّدة والموسيقية هو تفاعل عفوي وطبيعي؛ وموَكَّد أنَّ هذه ليست الطريقة التي يتحدَّث بها مخرجو السينما، كما قلتُ لنفسي، وسرعان ما نسيت أننا نتحدَّث عن أفلامه وليس عن زوج من الأفلام التي صادف أن شاهدها كلانا ورحنا نعلّق عليها. كان لبونتيكورهو يشجّع ضمناً على توسيع الشقة التي تفصلنا عن الفيلمين بوصفهما شيئين كان هو نفسه قد صنعهما؛ وكثيراً ما قال إنَّه قد نسي جانباً ما من الفيلم، وحتى حين كان يعبّر عن استحسانه، فإنَّه كان يفعل ذلك (وهنا المفارقة) بصورة بعيدة عمّا هو شخصيٌّ. فما صورّه فيلم معركة في رأيه هو نوع من الذات الجمعية - العبارة التي استخدمها هي «personnage choral» - التي يتصادم فيها المنطق الكولونيالي مع المنطق الوطني، مما يشدُّ الأفراد إلى هذا المجال أو ذاك دونما تمييز وإنما بمنطقٍ لا رحمة فيه. وهو يرى الآن أنَّه قد أفلح في محاولة تصوير ذلك.



أما في احتراقه فكان يحاول أن يُعنى بالطور التالي، طور ما بعد الكولونيلية بعد الاستقلال، وكيف أنّ معركة التحرر العظيمة الظافرة قد أفضت بالدول الجديدة في إفريقيا، والكاربي، وآسيا، وعلى نحوٍ فيه مفارقة، إلى عبودية جديدة، وأنماط جديدة من التبعية والاعتماد على القوى الإمبريالية السائدة. وكنتُ تواقاً بشكل خاص لمعرفة ما الذي كان قد أثر عليه لدى معالجته هذه الثيمة، أية كتب، أو أفكار، أو كتاب. ولكنني خرجت صفر اليدين بهذا الشأن. فقد قرأ عن توسان<sup>(١)</sup>، على سبيل المثال، لكنّ البقية يبدو أنها أتت عن طريق الملاحظة وحوادث فعلية غير واضحة تماماً. قال: «لقد سمعتُ أيضاً عن الانتحار الجماعي الذي قام به السود الذين أخفقوا في تحقيق حريتهم». وسألته متى حدث ذلك وأين. وأجاب بغموض شخصٍ أشدّ تأثراً بالإلماعات منه بالصادر الفعلية: «في القرن التاسع عشر، كما أظنّ، في مكانٍ ما في أميركا الجنوبية أو قريبا». كلا، ما كان ليغيّر أيّ شيء في احتراقه، لكنّه يشعر أنّ سلسلة من اللقطات بين قائد جبهة التحرير الوطني بن مهدي وعلي لابوانتي في معركة كان ينبغي أن تُحذف. «إنّه وعظي وتعليمي كثيراً»، كما قال عن المشهد الذي ينظر فيه بن مهدي عن الكيفية التي تبدأ بها الثورات بالإرهاب ثم تفلح في تحفيز الشعب كلّ، إلخ، إلخ. فالتأثيرات الكبرى والشاملة على بونتيكورهو في كلا الفيلمين مستمدة من فرانز فانون، أولاً من معدّبو الأرض ثمّ من كولونيلية محتضرة.

ومازلت غير متيقن مما يدفع مخرجاً إيطالياً إلى إخراج فيلم عن ثورة كولونيلية في العالم الثالث في حين أنّ جميع زملائه الذين يحيطون به لا يُعنون سوى بمجتمعهم وحده. وهو يذكر زملاءً يثيرون إعجابه لا يقتصرون على روسيليني (المفضّل لديه) بل يضمّون أيضاً فيليني في فيلمه ٨،٥ وبروفة الأوركسترا، وكذلك برتولوتشي (الخنوع،

١ - المقصود هو توسان لوهرتور (١٧٤٣ - ١٨٠٢) قائد حركة الاستقلال في هايتي ضدّ الاستعمار الفرنسي. وكان توسان قد وُلِدَ لأبوين من العبيد في سان دومنغو، لكنّه علّم نفسه بنفسه، وقاد انتفاضة العبيد في سان دومنغو عام ١٧٩١ ضدّ المستعمرين الفرنسيين. وقد أُطلق عليه لقب «لوهرتور» أو «الفتاح» في عام ١٧٩٢ بعد سلسلة من الحملات التي أجبرت فرنسا على إلغاء الرقّ في تلك المنطقة. وفي عام ١٨٠١ أفلح في تحرير سان دومنغو (الاسم القديم لهايتي) من الفرنسيين. وفي عام ١٨٠٢ أرسل نابليون بونابرت قواته إلى سان دومنغو فهزمت توسان، وأسرته، وأتهمته بالتأمّر، واقادته إلى فرنسا حيث سجن حتى توفي في السنة التالية.

خاصةً، وليس الأمبراطور الأخير، الذي يعتقد بونتيكورهو أنه لم ينجح في حقيقة الأمر) وهيسكونتي. فإذًا، لمَ الإمبريالية والإمبريالية الجديدة؟ بهذا الصدد بدأ بونتيكورهو واقعياً إلى أقصى الحدود. فقد أوضح قائلاً: «كنتُ عضواً في الحزب الشيوعي الإيطالي حتى عام ١٩٥٦، حين تركته»، وأضاف أن هونغاريا كانت عاملاً حاسماً في قراره هذا. «لاحقاً، أصبحتُ يسارياً مستقلاً. ولذا كان من المنطقي أن أتاول الإمبريالية». وهذا هو الشيء الأبعد ما يكون عن الإقناع مما قاله. ولقد قال لي صديقي إقبال أحمد لاحقاً، في نيويورك، إنه كان قد التقى بونتيكورهو حين كان كلاهما، إضافةً إلى كوستاغافراس، يساندان جبهة التحرير الوطني الجزائرية أواخر الخمسينيات. وما كان التزاماً سياسياً عميقاً طوال ثلاثين عاماً مضت بدأ الآن أشبه بأمر أكاديمي.

لم نختلف بونتيكورهو وأنا اختلافاً شديداً إلا في أمرين اثنين أثناء نقاشنا. أولهما، لدى مناقشة ما اعتبرته تصويره «المفتون» بالشريرين الإمبرياليين، اللذين صدف أن كانا كلاهما أوروبيين - الكولونيل ماتيو في معركة ووليم ووكر في احتراق ١ - قال بونتيكورهو إنه كان عليه أن يعاملهما على نحوٍ جدي وليس بوصفهما صورتين نمطيتين كاريكاتوريتين. فمنطق موقعيهما كان يقتضي الوضوح، وكيف كان له أن يفعل ذلك إن لم يصورهما على أنهما نمطان عقلايين، وجدّيان؛ غير أن ذلك لم يمنعه كمخرج وكاتب من أن يكون «ضدّهما». وألححتُ أكثر. ماذا عن الملاحظات المُعجبة التي تبذلها الكاميرا بسخاء على ماتيو الزاحف إلى الجزائر؟ ماذا عن ووكر بوصفه مثقفاً فائقاً، وليس شخصاً يحمل عقلية الحدودي الجديد من أتباع كنيدي؟ ألا يروق هؤلاء الأشخاص لبونتيكورهو في حقيقة الأمر، ألا يشعر بشيء من اللذة المترددة حيال الطريقة التي يعملون بها؟ قال: «لماذا تحاول أن تجعلني أوافقك الرأي؟ أنا لا أوافقك الرأي»، مختتماً بنوعٍ من السخط ذلك الجانب الخاص من المقابلة.

الخلاف الآخر كان متعلقاً بالموسيقا، التي وصفها بونتيكورهو بأنها «l'image so-nore»، والتي هي بالنسبة له النصف الثاني من كل «image visible»<sup>(١)</sup>. لقد تحدّث

١ - بالفرنسية في الأصل: صورة سمعية وصورة بصرية، على التوالي.

بجمال غير عادي عن مشاهد في فيلمه يخفت فيها الحوار شيئاً فشيئاً ليحلّ محله موسيقياً تُكْمَلِ الفعل على نحوٍ يتعدّر تفسيره لكنّه مقنع. وهنا كان بليفاً تماماً في كلامه على براندو، الـ «*ombrageux*» (المتطلب، العسير)، الذي غالباً ما يكون نكداً وشكسياً، والذي أصابه الملل في كولومبيا، حيث كان يجري تصوير احتراق!، فطلب الانتقال كلياً إلى مراكش، لكنّه أيضاً ذلك الذي قدّم، حين شطب بونتيكورفو خمس صفحات من حوارهِ ليُقْحِمَ مكانها قطعة من كانتاتا كوم، *سُسْرَتود لباخ*، أداءً إيمائياً من النوع المؤثر أبلغ التأثير حتى إنّ الكهربائيين والنجارين في الموقع انفجروا بالتصفيق. وأضاف بونتيكورفو: «براندو هو أعظم ممثل سينمائي في التاريخ». غير أنّ شغف بونتيكورفو بالموسيقا هو ما كان يسمُّ إحساسه الجمالي الخاص، كمؤلف موسيقي أولاً (فقد درس مع رينيه ليبوفيتش في فرنسا إلى أن اضطرّه الافتقار إلى المال إلى التوقف) ومن ثمّ كمخرج، تشكّل الصورة السمعية بالنسبة له المشهد، وتدفعه إلى العمل إلى جانب الصورة البصرية.

لم يكن ثمة مناص، إذًا، من أن ألتقط كلمته «الطباق» التي يشير بها إلى التفاعل الخاص الذي يبدو أنّ فيلمه العظيمين يقيمانه بين الصورة والموسيقا. فهذه الكلمة تشير إلى طريقة غير عادية، ومعقدة على نحوٍ متعمّد في النظر إلى العالم، كلمةٌ وجدتُ أنّ من الصواب ربطها بباخ، وكذلك بغلين غولد. قال بونتيكورفو: «*J'adore Gould*»<sup>(١)</sup>؛ فغولد، كما قال، كانت لديه القدرة الغريبة الخارقة لأن يجعل القرار يبدو كما لو أنّه يُعزّف على آلة أخرى. وحين سألته إنّ كان يستمع كثيراً للموسيقا، أجاب بونتيكورفو أجل، طوال الوقت، أية موسيقا، ألححتُ عليه؟ «*Tout*»<sup>(٢)</sup>، قال، ثمّ أضاف: «ولكن خاصة باخ، سترافنسكي، وبرامز». والحقيقة، كما تابع القول بروح من الظفر، أنّ أسماء أبنائه هي سيباستيانو، إيفور، وجوهانز (وهم طبيب، ومخرج، وابن اثنتي عشرة سنة «لا يبيلو بلاءٌ حسناً في المدرسة»). وسألته: «هل يعجبك برامز حقاً؟ ألا تجده ثانوياً، ولديه الكثير الكثير من العلامات الموسيقية دون أن يكون لديه ما يكفي من الموسيقا؟» فأجاب بسرعة: «لا. أنا أحبّه، خاصةً قَدَّاسِ الموتي الألمان، حيث ينجز عملاً فذاً إذ يصل بالموت إلى معيار إنساني مقبول».

١ - بالفرنسية في الأصل: أنا موته بغولد.

٢ - بالفرنسية في الأصل: كلّها.

هذه الجملة أثرت فيّ، مع أنني لم أستطع حقيقةً أن أقبلها كتوصيف لواحدةٍ من القطع التي لم يسبق أن أُلّف مثلها من حيث كآبتها المنتفخة. وعند هذا الحدّ، وإزاء ما عبّر عنه من حماس وإزاء ذلك السجّل المؤثّر الذي يقف خلفه، كان لا بدّ من أن ننحّي خلافنا جانباً لأسأله ما الذي يفعله الآن. فردّ عليّ بقدرٍ قليلٍ من اللطف: «تعني كيف أعيش، نظراً لأنني لا أفعل سوى القليل». فجأةً، برزت حساسية بونتيكورهو الشديدة وصعوبة إرضاءه: فهو رجلٌ يحمل عن الفن والحياة آراءً شديدة العناية بالتفاصيل، تكاد أن تكون مالارميّة<sup>(1)</sup>، كما أنّ السياسة بالنسبة له تشتمل على الموسيقى، والأدب، والسينما، والصور، والأفكار مرتبطةً معاً على نحوٍ طباقِي، وعلى هيئة اتحاد يكون فيه نوع معين من المواربة أو التصريح المكبوح مفضلاً دوماً على التأكيد المشدّد والجدالي. فلا عجب، إذًا، أنّه على الرغم من القوة الطاغية التي تتسم بها أفلامه المعادية للإمبريالية، فقد كان فيها ثمة ميل واضح إلى الاتجاه المناقض العارض، أو العنصر المغاير، أو التفصيل التعبيري الذي يمضي بعكس التيار. وكان قد قال لي قبل ذلك إنّ غرامشي كان قد ترك على تكوينه أهمّ الآثار، وكان ذلك تقريباً أول شيء قاله لي بونتيكورهو عن غرامشي فيما يتعلّق بـ «خلافاته» مع الحزب الشيوعي الإيطالي.

«ما الذي أفعله الآن؟» كرّر القول. «عليّ أن أقول أولاً إنني لا أحتاج الكثير لكي أعيش. كلُّ فيلمٍ من أفلامي يدرّ عليّ مالاً يكفيني ثمان أو تسع سنوات. أقرأ وأكتب باستمرار، إمّا باحثاً عن موضوعات أو واضعاً خطوطاً عريضةً لكيفية معالجتها». وكنتُ مهتماً بعلاقته مع فرانكو سوليناس، كاتب السيناريو العظيم، المبت الآن، والذي تعاون معه في معركة وفي احتراق! «لقد كان أفضل منّي في تقديم سيناريو، ولكن على الرغم من أنّ اسمه موجود على الفيلم، فسوف تجد أنّ اسمي موجود أيضاً، ككاتب. لا أستطيع أبداً أن أصنع فيلماً ما لم أفعل ذلك بنفسني من البداية إلى النهاية». ومن ثمّ، وكأتما لكي يشدّد على الطابع المُنهك لالتزامه العمل المتواصل، قال: «أنا شخص عاجز، كما تعلم، رجل لا قدرة له على ممارسة الحب، ما لم أجد شخصاً يمكن لي أن أكون وإياه في حالة حبّ كلية. ما لم يحصل ذلك، لا أستطيع أن أبدأ فيلماً على الإطلاق، فما

١ - نسبةً إلى مالارميه.

بالك بأن أصنعه، وهذا هو السبب في أنني أصرف وقتاً طويلاً في البحث، والاختبار، والتأمل. الآن، مثلاً، أنا أقرأ هذا». وسحب كتاباً أحمر ضخماً من الطرف الآخر للطاولة، كتاب هنري ترويا عن حياة كاترين العظيمة. «دينودي لورينتيس يريدني أن أحوّل هذا إلى فيلم». ولقد أفضت نبرته البعيدة عن الاقتناع بكلّ شيء: فهذا ليس بالموضوع الذي يناسبه. وإضافة إلى ذلك، فقد اكتشفت لاحقاً أنّ الأمر لا يقتصر على كون دي لورينتيس مفلساً، بل يتعدّاه، بحسب مخرج مشهور قابلته في لندن بعد شهر، إلى أن بونتيكورهو يؤمن عيشه من إخراج إعلانات تجارية (caroselli) للتلفزيون الإيطالي!

ورحت أستكشف بونتيكورهو مزيداً من الاستكشاف: أما من فيلم يمكن أن يقوم بصنعه اليوم؟ «أجل»، قال أخيراً، «ثمة فيلم. أريد أن أصنع فيلماً عن الأسقف روميرو في السلفادور. ما يلفت انتباهي هو الكيفية التي اهتدى بها فجأة رجلٌ ظلّ آمناً على الدوام ضمن حدود السائد والمتعارف عليه، فتحوّل فجأة إلى شخص منخرط في قضية سياسية». وقد قال لاحقاً شيئاً مشابهاً عن علي لابوانتي في معركة الجزائر، والذي يتحوّل فجأة أيضاً إلى النضال: ما كان يسترعي اهتمام بونتيكورهو في ذلك هو الكيفية التي عمل فيها تحوّل علي على تحويل تاريخه الرثّ والخسيس كقوّد إلى ماضٍ «لم يعدّ فضائحيّاً». وهكذا، أيضاً، وفي سياق مختلفٍ أشدّ الاختلاف، سوف يركّز على تحوّل روميرو واغتياله الذي تلا ذلك. وحين سألته عن المدى الذي بلغته التحضيرات، أجاب (دون كثير من الإقناع، كما أعتقد): «لقد قرّرتّ قراراً على جين هاكمان [لفظه «أكمان»]، لكنني لم أرسل له السيناريو بعد. أنا أعمل على تدبّر التمويل، الذي يتوقّر في أوروبا لكنّه لا يزال محدوداً في الولايات المتحدة. فثمة ابتعاد عام عن السياسة، وليس كلّ ذلك بسبب ريفان، بل غالباً ما يكون مرتبطاً بالأرباح. وإذا ما اقترحت فيلماً يكشف أنّ عائلة المنتج كانت عصاةً من اللصوص، فإنّ هذا المنتج سوف يوقّر لك المال، مادام من الممكن تبيان أنّ هذا الفيلم قادر على تحقيق الأرباح».

وتفرّعتنا من مشروع روميرو إلى مشكلة الأفلام السياسية بعامّة. قال بونتيكورهو: «ليس ثمة مشاكل. كروس فاير كان جيداً، سلفادور لم يكن كذلك، وأفلام كوستاغا فراس

صُنِعَتْ منذ فترة طويلة وهي غير مهمّة [كانت هذه، باعتقادي، مبالغة غريبة]». كُنَّا هنا  
إزاء حديث مقتضب، ربّما، نظراً لحالة الانسداد التي عاشها بعد إنهاء أحد أفلامه،  
كأنّما ما من أحد يستطيع، لا هو ولا مَنْ تأثروا بأفلامه، أن يمضي حقاً إلى أيّ مكان،  
أو يفعل أيّ شيء، أو يقول أيّ شيء. كأنّما شعوره بالعجز قد كُتِبَ على المشهد السياسي  
في كلّ مكان. لا، هو لم يرَ أيّة أفلام من العالم الثالث لأنّ أيّاً من هذه الأخيرة، كما قال  
بحسب، لم يُعرض في روما. وكثيراً ما أكّد، بصدد عمله هو، على اهتمامه بالـ  
«vérité»<sup>(1)</sup>؛ فما رآه الآن خاطئاً في كابو هو تفتّح قصة حبّ بين كابو (سوزان  
ستراسبرغ) وسجين (لورنت تيرزيف). قال: «في هذا الكثير من الاختلاق، كان ينبغي  
أن يُحذف». والمدهش أنّه أضاف قائلاً: «لا أحبّ السينما كثيراً. الفيلم الوحيد الذي  
أعجبني في الفترة الأخيرة هو فيلم هون تروتا الأخير، فقط».

غير أنّني تمكّنت في النهاية من الوصول إلى ما بدا لي على أنّه الامتداد المنطقي  
المعاصر للأوضاع السياسية التي صوّرها في معركة الجزائر واحتراق ماذا عن  
الانتفاضة الفلسطينية في المناطق التي تحتلّها إسرائيل؛ وذكرتُ له أنّ وصفاً حياً  
ومتألّقاً ليومٍ قضاهُ في غزّة صحفيّ فلسطيني شاب، هو مكرم مخول، قد ظهر في  
الصحافة الإسرائيليّة العبرية وذكرني، في وصفه للتوتر والانتعاش بين المناضلين  
الفلسطينيين - «الخوف ممنوع هنا»، كما قال أحدهم - بـ معركة الجزائر. «تماماً. أنا  
أؤيد الفلسطينيين»، قال بونتيكورفو مؤكداً؛ «إنّه وضعّ كولونيالي». وسألته ما إذا كان  
يشعر، كيهودي، بأيّة تحفّظات تتعلّق بتأييده للطرف «الأخر». لا، جاء ردّه السريع، مع  
أنّه مضى يشرح لي الأسباب التي تحول الآن دون صنع فيلم أوروبي صريح عن  
الفلسطينيين. كنتُ قد أشرتُ قبلاً إلى أنّ معركة الجزائر لم يُصنَع إلاّ كنتيجة للانتصار  
الجزائري؛ ومن المؤكّد أنّ فيلماً ناجحاً مثله لن يكون ممكناً في الحالات التي لا يزال  
فيها الانتصار بعيداً عن اليقين أو مستحيلاً تماماً. لا، قال معارضاً فكرتي، يمكنك أن  
تصنع فيلماً يحلّل أسباب الفشل ويوضحها، ويقدم دروساً للمستقبل.

لم أقتنع، لكنني لستُ مخرجاً أنا نفسي، ولذا أردتُ أن أعلم لماذا لم يرَ أيّ فيلم  
فلسطيني لا سبيل إلى مقاومة حضوره، إن لم يكن السبب في ذلك هو أنّ الصراع

١ - بالفرنسية في الأصل: الحقيقة.

لا يزال دائراً. وتابعت القول، ثم إن كوستاغافراس حاول ذلك في حنة ك، مع أن النتائج، كما وافق كلانا، كانت لافتةً لكتّنها مختلطة (في أفضل الأحوال). ثم قلت لبونتيكورفو إن سوليناس كان قد أتى إلى بيروت منذ عشر سنوات مضت باحثاً عن ثيمة فلسطينية، واختارني للحديث معي، وأذهلني بحذره، وبرفضه مواجهة تلك الدراما مواجهة مباشرة (كان يريد أن يقيم السيناريو على رسائل يرسلها إلى الوطن عامل فلسطيني شاب في ألمانيا، وترك «الوطن» بعيداً كلّ البعد عن أي نوع من التحديد)، وبخوفه المُعلن من ردّة فعل الجمهور الغربي على التعاطف مع القضية الفلسطينية.

وبدا بونتيكورفو: «ما يجعل الوضع هناك أشدّ تعقيداً وأقلّ وضوحاً من وضع فرنسا والجزائر» - وهنا قاطمته، قائلاً: «لكنّه واضحٌ بالنسبة لنا» - «غير أن في القلب منه ثمة الذهان الإسرائيلي المفهوم [وعنى بذلك، كما أعتقد، خوفهم من الإبادة، لكنّه تكلم أيضاً على الخوف من التطويق]، وهذا الذهان شيء حقيقي، يفعل فعله في غالبية الإسرائيليين، وهو الذي يحول بينهم وبين التعامل مباشرةً مع مطالب الوطنية الفلسطينية». لكنّه رفض أيضاً الإشارة إلى أنّه يشعر، كيهودي، أنّ التعقيدات يمكن أن تخفّف من تضامنه مع الفلسطينيين؛ وأشار، على العكس من ذلك، إلى أنّ من طبيعة الفيلم، الذي يقتضي «أوليات» معينة، اختزال التعقيدات إلى مستويات أدنى من تلك التي تظهر في الطباعة. «الفيلم ليس بالوسيلة اللدنة المطواعة. على الصفحة، يمكنك أن تكون دقيقاً؛ يمكنك أن تسبغ على الأشياء ظلالاً مختلفة. ومن الصعب أن تفعل ذلك في الفيلم». هذا الرأي كان متطابقاً مع صرامة رؤيته إلى الصراع في الجزائر، حيث لم يحسب في فيلمه أي حساب لليبراليين أو البرجوازية الوطنية، متّبِعاً في ذلك قانون ربما: فليس هناك سوى المناضلين الجزائريين يقاتلون الاحتلال الفرنسي، لا أطباء صالحين، ولا مثقفين معذبين يعانون من وخز الضمير. فمعرفة الصراع محتواة تماماً في استقطاب الأضداد المتناقضة بصورة جذرية. ووافق على أنّ مخرجاً أميركياً ربما كان ليدخل حنفة من الليبراليين، كيما يوفّر للفيلم «التوازن».

لعلني كنت متلهفاً كثيراً، وملحفاً كثيراً وملحاحاً مع بونتيكورفو. فقد ظهرت على عتبة بيته وبأقلّ قدرٍ من المقدمات رحّت (كما لا بدّ قد بدا) أزججه بأسئلة عن عشرين سنة مضت أو أخطب فيه عمّا يُفترض به أن يفعله الآن. وبوصفه رجلاً متملصاً وذا

جاذبية غريبة في الوقت ذاته، فقد قدّم لي، كما أحسب، سلسلة من المفارقات التي ربما تقع في القلب من صمته السينمائي الطويل بعد معركة الجزائر واحتراقه، فهذا الرجل الواقع تحت سطوة أهواء سياسية لا تُقهر، يُصعّد هذه الأهواء تصعيدياً كاملاً في الصور والموسيقا. وهذا المثقف المتمكّن من النظرية والسجال أشدّ التمكن، لا يحتمل الظهور الصريح لأيّ منهما في أفلامه. وهذا الرجل الذي تُعنى ذاتته الجمالية بأدقّ التفاصيل عنايةً متمزّمة، يبدو أنّه قد تدبّر أمر القيام بأعمال تلفزيونية مبتذلة بما يكفي لأن يسيّر أموره من الناحية المالية. وهو يفهم، وقد جسّد سينمائياً أفضل من أيّ أحد آخر، ذلك الطباق السردي الذي يَسِمُ الشعوب والتواريخ، غير أنّه يبدو رافضاً لأن يتوسّع بالرؤية في أفلامه باتجاه الحاضر. أكان بونتيكورفو يتكلّم على نفسه حين وصف الانسحاب السياسي المعمّم السائد في عالم اليوم؟

لعله، في النهاية، يريد لأفلامه السابقة أن تتحدّث عن نفسها، وأن تظلّ بمثابة الوثائق السينمائية العظيمة عن عصر الأمبراطورية، الذي يتواصل اليوم بأشكالٍ عصرية لكنّها كلاسيكية في جوهرها. وإذ تكلمتُ معه، فإنّني أنزع الآن لأن أفسّر نهاية احتراقه - حين يُقتل ووكر على يدي أسود متمرد آخر - على أنّها ليست تعبيراً عن الثقة بالمستقبل بقدر ما هي طرْحٌ لمجموعةٍ من الأسئلة المزعجة، التي لا جواب لها: أعلينا أن نعيد من جديد دورة القتل؟ أئمة انتصار نهائي على الأمبراطورية؟ هل للعنف الثوري القدرة على أن يُعلّم الأجيال المقبلة ما يتجاوز ضرورة النضال العنيف التي تكاد أن تكون ضرورة ميكانيكية؟ هل السيطرة والقمع، وما يلحق بهما من «ذهان»، هي المواقف الممكنة الوحيدة التي يمكن قيامها بين مجتمعات النمط الغربي و«أخرى» ها؟

لقد أمّلتُ أن أجد عوناً على هذه الأسئلة بذهابي لرؤية بونتيكورفو وكنت في حقيقة الأمر قد افترضت أن صمته بحدّ ذاته يمكن أن يكون تفسيراً للتاريخ الحالي. غير أنّني عدتُ من زيارتي متأثراً بصلابة آرائه، كما اشتمل عليها فيلمان عظيمان مضت عليهما عشرون سنة، وبدوام الأسئلة التي تضمّنها هذان الفيلمان. بونتيكورفو يتطلّع الآن إلى مكان آخر بحثاً عن الإلهام والعمل، بثقةٍ واهيةٍ بالنجاح (كما اكتشفتُ)، فأخلاصه للالتزامات القديمة لم يتأدّ وتحديّ الحاضر لا يزال من الواجب خوضه.



## بعد محفوظ

جاءت مآثرة نجيب محفوظ بوصفه أعظم روائي عربي حيّ وأول عربي حائز جائزة نوبل بمثابة تبريرٍ لاحقٍ محدود النطاق لكنّه مهم لما كان قد حقّقه من صيتٍ لا يُضاهى على مستوى المنطقة، كما دفعت الغرب ولو بصورةٍ متأخّرةٍ إلى التعرّف عليه وتقديره حقّ قدره. فمن بين جميع الآداب واللغات الكبرى، لاتزال العربية إلى الآن أقلّها معرفةً لدى الأوروبيين والأميركيين وأكثرها تعرّضاً للنظرة الناقمة المفعمة بالضغينة، الأمر الذي ينطوي على مفارقةٍ جسيمةٍ بالنظر لما يراه العرب جميعاً من أنّ القيمة الأدبية والثقافية الهائلة للغة تشكّل واحداً من إسهاماتهم الأساسية التي قدّموها لهذا العالم. وبالطبع فإنّ العربية هي لغة القرآن، ولذا فهي أساسية بالنسبة للإسلام، الذي تُستخدَم فيه ذلك الاستخدام الديني، والتاريخي، واليومي الذي لا يكاد يضاهيه أيّ استخدامٍ آخر في ثقافات العالم الأخرى. وبسببٍ من هذا الدور، وبسببٍ من اقترانها الدائم بمقاومة الغزوات الإمبريالية التي وسّمت التاريخ العربي منذ أواخر القرن الثامن عشر، فقد اكتسبت العربية أيضاً موقِعاً فريداً من حيث التنازع عليه في الثقافة الحديثة، حيث يدافع عنها ويمجّدها ناطقوها وكتّابها المحليون، ويستخفّ بها، أو يهاجمها، أو يتجاهلها الأجانب الذين تمثّل لهم آخر معقلٍ دفاعي من معاقل العروبة والإسلام.

وعلى سبيل المثال، فقد عانت العربية من تحريمٍ شديدٍ خلال ١٣٠ سنة من الكولونيالية الفرنسية في الجزائر باعتبارها لغة تافهة لا قيمة لها: وهذا ما ينطبق بصورة أقلّ على تونس والمغرب، حيث نشأت هناك ثنائية لغوية قلقة بسبب من فَرَض اللغة الفرنسية فَرَضاً سياسياً على العرب المحليين. أمّا في غير مكان من المشرق العربي فقد غدت العربية بؤرة الآمال بالإصلاح والنهضة. وكما بيّن بندكت أندرسن، فإنّ انتشار التعليم قد حفّز نهوض القومية الحديثة، التي لعب النثر القصصي السردى في وسطها دوراً حاسماً في خلق وعي قومي. فالروائيون العرب، بتوفيرهم للقراء ليس إحساساً بماضيهم المشترك وحسب - كما نجد، مثلاً، في الرومانسيات التاريخية التي كتبها الروائي والمؤرّخ جرجي زيدان في أوائل القرن العشرين - بل أيضاً إحساساً باستمرارية تاريخية ثابتة، وقفوا مواقف صلبة وقوية في كلّ مكان كانت فيه قضايا المصير، والمجتمع، والتوجّه موضع جدال واستقصاء.

بيد أنّ علينا ألا ننسى أنّ الرواية كما عُرِفَت في الغرب هي شكل جديد نسبياً في التقليد الأدبي العربي الغني. وعلينا أن نبقي في أذهاننا إلى جانب ذلك أنّ الرواية العربية هي شكل معنيّ، ومنخرط من خلال قرائه وكتّابه في الانقلابات الاجتماعية والتاريخية الكبرى التي شهدتها قرننا العشرون، حيث شاركوا في انتصاراته كما شاركوا في إخفاقاته. وعلى هذا الأساس، وعودةً إلى نجيب محفوظ، فإنّ أعماله منذ أواخر الثلاثينيات فصاعداً تكثّف تاريخ الرواية الأوروبية في مدى زمني قصير نسبياً. فهو ليس واحداً من أشباه هوغو وديكنز وحسب، وإنّما أيضاً من أشباه غالسورثي، ومان، وزولا وجول رومان.

والرواية العربية، محاطةً بالسياسة على هذا النحو، وأسيرةً إلى حدّ بعيد للنزاعات المحلية فضلاً عن البيئة الدولية، هي حقاً شكلاً مُحَاصَراً. فثلاثية محفوظ الأليغورية، *أولاد حارتنا*<sup>(١)</sup> (١٩٥٩)، تتناول الإسلام، وقد مُنِعَت في مصر حين كانت على وشك أن تُنشر. أمّا ثلاثيته القاهرية التي سبقتها (١٩٥٦ - ١٩٥٧) فقد استعرضت أطوار القومية المصرية، التي وصلت ذروتها في ثورة ١٩٥٢، وقد فعلت ذلك على نحوٍ

١ - هذا ما ورد في الأصل من اعتبار أولاد حارتنا ثلاثية!!

نقدي وصممي كإسهام في إعادة صياغة المجتمع المصري. لتأتي ميرامار (١٩٦٧)، روايته راشومونية الأسلوب عن الإسكندرية، فتتظر نظرة متجهة إلى اشتراكية ناصر، ومساوئها، وشذوذاتها، وكلفتها الإنسانية. وفي أواخر الستينيات، تناولت قصص محفوظ القصيرة ورواياته عقابيل حرب العام ١٩٦٧، على نحوٍ متعاطفٍ مع بروز المقاومة الفلسطينية، وعلى نحوٍ ناقدٍ للتدخل العسكري المصري في اليمن. وكان محفوظ أشهر كاتب وأشهر شخصية ثقافية تحيي معاهدة السلام المصرية - الإسرائيلية في العام ١٩٧٩، وعلى الرغم من أن كتبه قد مُنعت في البلدان العربية لفترة بعد ذلك، إلا أن شهرته ككاتب عظيم كانت أرسخ بكثير من أن يُنقَص منها لفترة طويلة. ومع أن الموقف الذي اتَّخذه لم يكن بالموقف الشعبي حتى في مصر ذاتها، فإنَّ الأمر لم يقتصر على تخطيه الازدراء المؤقت بل تعدَّاه إلى خروجه من كلِّ ذلك أشدَّ هيبَةً وكِبْرًا.

وما تُسَمِّم به مسيرة محفوظ في العالم العربي من تميِّز لا يُستَمَدُّ من طول حياته الكتابية الاستثنائي وحسب، وإنَّما أيضاً من كون عمله مصرياً (وقاهرياً) بكلِّ ما فيه، قائماً على رؤية إقليمية وتخييلية لمجتمعٍ فريدٍ في الشرق الأوسط. فالأمر اللافت بشأن محفوظ هو ما كان من قدرته الدائمة على الاتِّكاء على تكامل مصر الحيوي بل وتدامجها الثقافي. فعلى الرغم من إغراق مصر في القُدَم، وتنوُّع مكوِّناتها، وما تلقته من مؤثِّرات - إذ أن مجرد وضع قائمة بهذه المؤثِّرات كفيلاً بأن يخلف شعوراً بضرورة التوقُّف: حيث المؤثِّرات الفرعونية، والعربية، والإسلامية، والهلمستية، والأوروبية، والمسيحية، واليهودية، إلخ - إلا أن هذا البلد تمتع باستقرارٍ وهويةٍ لم يختفيا في هذا القرن. أو، بعبارة أخرى، فإنَّ الرواية العربية قد ازدهرت على نحوٍ خاص في مصر القرن العشرين لأنَّه على الرغم من كلِّ حروب هذا البلد المؤلدة للاضطراب، وثوراته، وانقلاباته الاجتماعية، إلا أن مجتمعه المدني لم يكسف أبداً، وهويته لم توضع أبداً تحت طائلة الشكِّ، ولم تستطع الدولة أبداً أن تستغرقه تماماً. والروائيون المصريون مثل محفوظ لطالما وجدوا ذلك المجتمع المدني بانتظارهم، الأمر الذي أتاح لهم أن يقيموا صلةً مؤسَّساتيةً دائمة مع المجتمع عبر قصَّتهم.

وعلاوةً على هذا، فإنَّ خصائص القاهرة التاريخية والجغرافية الأساسية التي رسم محفوظ خارطتها قد وُرِثت إلى الجيل الجديد من الكتاب الذين بلغوا النضج في مرحلة ما بعد ١٩٥٢. فجمال الفيطاني هو مثل محفوظ، من حيث أنَّ عدداً من أعماله - ومنها مثلاً عمله الذي تُرجم مؤخراً *الزيني بركات*\* - تدور في أحياء مثل الجمالية، التي تدور فيها أيضاً رواية محفوظ الواقعية *زقاق المدق*. والفيطاني يعتبر نفسه واحداً من ورثة محفوظ، والتداخل في الخلفية وفي المعالجة يثبت وجود العلاقة الجيلية بين الكهل والشاب، وهو ما يُفصِّح عنه مزيداً من الإفصاح من خلال مدينة القاهرة والهوية المصرية. فمحفوظ يوقَّر بالنسبة للأجيال اللاحقة من الكتاب المصريين ضمناً لنقطة افتراق.

غير أنَّ من الواجب القول إنَّ محفوظ، كراعٍ وكسلفٍ للقاصِّ المصري التالي ليس كاتباً إقليمياً بأيِّ حال من الأحوال، ولا هو مجرد تأثير محلي. وهنا تجدر بنا ملاحظة تعارض آخر. فمصر، بسبب من حجمها وقوتها، كانت على الدوام محلاً للأفكار والحركات العربية؛ وعلاوةً على هذا، فقد لعبت القاهرة دور مركز التوزيع لما تنشره المطابع، وللأفلام، والإذاعة، والتلفزيون. فالعرب في المغرب، من جهة أولى، والعراق، من جهة ثانية، ممن قد لا يشتركون سوى بالقليل، يمكن أن يقضوا عمراً كاملاً في مشاهدة الأفلام (أو المسلسلات التلفزيونية) المصرية التي تربط فيما بينهم. وبالمثل، فقد انتشر الأدب العربي الحديث من القاهرة منذ بداية هذا القرن؛ وطوال سنوات كان محفوظ كاتباً دائماً في *الأهرام*، الصحيفة اليومية الأولى في مصر والعالم العربي. وكانت روايات محفوظ، وشخصياته واهتماماته، بمثابة المعيار المميّز، وربما الذي يوضع على الدوام موضع المنافسة، بالنسبة لمعظم الروائيين العرب الآخرين، في وقت ظلَّ فيه الأدب العربي ككلّ هامشياً بالنسبة للقراء الغربيين الذين اكتسب لديهم كلٌّ من فوينتس، وغارسيا ماركيز، وسوينكا، ورشدي سلطة ثقافية أساسية.

وما رسمتُ خطوطه العريضة على هذا النحو التخطيحي الشديد هو بعضٌ من الخلفية التي يُفترَض وجودها حين يرغب كاتب معاصر، غير مصري، وذو مواهب

\* - نُشِرت ترجمة فاروق عبد الوهاب لرواية الزيني بركات إلى الإنجليزية في دار النشر Viking عام ١٩٨٨.

حقيقية في أن يكتب قصصاً باللغة العربية. فإن نتكلم على ضرب من «قلق التأثير»<sup>(١)</sup>، بقدر ما تكون أسبقية محفوظ، ومصر، وأوروبا (التي أتت منها الرواية العربية قبل محفوظ في حقيقة الأمر) هي المعنية، يعني أن نتكلم على أمر فعلي اجتماعياً وسياسياً. فالقلق يفعل فعله ليس فقط في تحديد ما كان ممكناً لواحدٍ مثل محفوظ في مجتمع مستقر ومتكامل أساساً مثل مصر، بل أيضاً في تحديد ما هو، في مكانٍ متشظٍّ، وبلا مركز، وعاصٍ علناً، غير ممكن على نحوٍ مثير للجنون والإحباط. ففي بعض البلدان العربية لا تستطيع أن تغادر بيتك وتفترض أنه حين تعود إليه إذا ما عدت سيكون كما تركته. ولم يعد بمقدورك أن تعتبر أن من البديهي أن تعمل أمكنة مثل المشافي، والمدارس، والمباني الحكومية مثلما تفعل في غير مكان، أو أنها، إذا ما كانت تعمل لفترة، ستواصل فعلها ذلك في الأسبوع التالي. كما لا يمكن أن تكون متيقناً من أن الولادة، والزواج، والموت - مما يُسجَّل، ويُرخَّص، ويوثَّق في كلِّ المجتمعات - سوف يُلاحظ في الحقيقة أو يُحتفل بذكراه بأيِّ حالٍ من الأحوال. وبدلاً من ذلك، فإن معظم أوجه الحياة قابلة للتفاوض، ليس بالمال والاتصال الاجتماعي وحسب، بل أيضاً بالبنادق وراجمات الصواريخ.

والمثالان المتطرفان اللذان تشكَّل فيهما مثل هذه الحوادث وقائع يومية متكررة هما فلسطين ولبنان، أولهما الذي كفَّ عن الوجود في العام ١٩٤٨، وولد من جديد في ١٥ تشرين الثاني ١٩٨٨، والثاني ذلك البلد الذي بدأ تدميره الذاتي العام في نيسان ١٩٧٥، ولم يتوقف عن ذلك بعد. ففي كلا هذين الكيانين السياسيين ثمة بشر هويتهم الوطنية مهددة بالانقراض (في الأولى) أو الانحلال اليومي (في الثانية). وفي مثل هذه المجتمعات تكون الرواية شكلاً خطراً وإشكالياً إلى حدٍّ بعيدٍ في آنٍ معاً. فمن النمطي أن تكون موضوعاتها سياسية ملحّة واهتماماتها وجودية جذرية. والأدب في المجتمعات

١ - قلق التأثير، anxiety of influence، مفهوم جاء به الناقد الأميركي هارولد بلوم وأعاد على أساسه كتابة التاريخ الأدبي بالارتباط مع عقدة أوديب. فهو يرى أن الشعراء يعيشون بقلق في ظلِّ شاعرٍ «قوي» سبقهم، كما يعيش الأبناء في ظلِّ قمع الآباء الذي ينالهم. وهكذا تكون قصائد هؤلاء الشعراء محاولة للفرار من «قلق التأثير» هذا عن طريق صياغتها الجديدة لقصيدة سابقة بمعنى أن الشاعر، وقد أطبق عليه التفاضل الأوديبي مع «سلفه» الخاصي، يلجأ إلى تجريد تلك القوة من السلاح عن طريق اقتحامها من الداخل، كاتباً بطريقة تنفّح، وتبدل، وتعيد سبك قصيدة السلف.

المستقرة (كالأدب في مصر، مثلاً) لا يمكن تكراره من قِبَل الكَتَّاب الفلسطينيين واللبنانيين إلا عن طريق المحاكاة الساخرة والمبالغة، إذ أن الحياة الاجتماعية للكاتب الفلسطيني واللبناني هي مشروع ذو نتائج يصعب التنبؤ بها أشد الصعوبة ويقوم على أساس يتغير من برهة إلى أخرى. وقبل كل ذلك، فإن الشكل مغامرة، والسرد بعيد عن اليقين ومتعرج على السواء، والشخصية ليست مجموعة مستقرة من الخصال بقدر ما هي صنعة أو تقنية لغوية، متممة بقدر ما هي مؤقتة وقائمة على المفارقة الساخرة.

لنأخذ أولاً اثنين من الروائيين الفلسطينيين، غسان كنفاني وإميل حبيبي. يبدو نموذج كنفاني للوهلة الأولى على أنه النموذج الأكثر تقليدية، في حين يبدو نموذج حبيبي على أنه تجريبي إلى حدّ الجموح. غير أننا نجد في رجال في الشمس (١٩٦٣)، أن قصة كنفاني عن الضياع والموت الفلسطيني تُقَوِّض بوصفها سرداً بفعل نثر الرواية المفكك قصداً، والذي نجد فيه ضمن مجموعة مؤلفة من جملتين أو ثلاث أن الزمان والمكان في حالة من التدفق الذي لا هوادة فيه بحيث لا يمكن للقارئ أبداً أن يتحقق تماماً أين تحدث القصة ومتى. وفي سرده الطويل وبالغ التعقيد ما تبقى لكم (١٩٦٦)، يتم الوصول بهذه التقنية إلى حدّ أقصى بحيث يتكلم عدد من الساردين حتى في الفقرة القصيرة الواحدة دون أن يجد القارئ ما يكفي من المؤشرات، أو التمييز، أو التحديد. غير أن القسمة التسعة المميّزة للشخصيات التي رسمها كنفاني هي تلك القسمة الصارخة الجليلة بحيث يتحقق نوع من الوضوح الجمالي حين يجتمع معاً على نحو متصادم كلٌّ من القصة، والشخصية، والمصير. ففي العمل الأول، يُخَنَّق ثلاثة لاجئين في صهريج سيارة على الحدود العراقية - الكويتية، وفي الرواية اللاحقة، تظمن مريم زوجها الفاسد والمتزوج من امرأتين في وقت واحد في حين يواجه أخاها حامد إسرائيلياً في مواجهة قاتلة.

أما متشائل حبيبي (١٩٧٤) فهي تفجّر كارنفالي للمحاكاة الساخرة والهزل المسرحي، مدهش على الدوام، وصادم، ولا يمكن التنبؤ به. فهي لا تقدّم أيّ تنازل مهما يكن لأيّ من الأعراف القصصية المعيارية. وشخصيتها الأساسية (التي يجمع اسمها معاً كلاً من التفاضل والتشاؤم) هي خليط من العناصر من إيسوب، والحريري، وكافكا،

ودوماس، وولت ديزني، في حين أنّ الفعل فيها هو ضَرْبٌ من الجمع بين الهزل السياسي المتدني، وقصص الخيال العلمي، والمغامرة والنبوءة التوراتية، وكلّ ذلك مرتكز على الديالكتيك القلق لنثر حبيبي شبه العاميّ، شبه الكلاسيكي. وفي حين أنّ لمسات كنفاني الميلودرامية العارضة إنّما المؤثّرة تضعه ضمن مدى روايات محفوظ من حيث فعلها المنضبط والمتوسّط، فإنّ عالم حبيبي هو أشبه بعالم رابليه بل وجويس بالقياس إلى بلزاك وغالسورثي المصري. ويبدو الأمر كما لو أنّ الوضع الفلسطيني، الذي بلغ الآن عقده الخامس دون أيّ حلّ حاسم، يقدّم طبعة منفلّنة وغريبة الأطوار إلى أبعد حدّ من الرواية البيكارسكية<sup>(١)</sup>، التي، بتباهيها بلا مبالاتها ونكايتها، إنّما تدور في النثر القصصي العربي حول المدى الذي يمكن أن يصل إليه المرء بعيداً عن جلال محفوظ وفخامته.

أمّا لبنان، المجتمع الآخر الشاذ والمقاوم، فقد تغيّر على نحوٍ أشدّ نمطية، ليس فيما يتعلّق بالروايات أو حتى القصص، وإنّما أيضاً فيما يتعلّق بالأشكال الأسرع زوالاً، كالصحافة، والأغاني الشعبية، والملاهي، والمحاكاة الساخرة، والمقالات. فالحرب الأهلية، التي بدأت رسمياً في نيسان ١٩٧٥، كانت شديدة القوة في تأثيراتها التفكيكية بحيث بات قرّاء الكتابة اللبنانية بحاجة لمن يذكرهم من حين لآخر أنّ هذا البلد هو (أو كان)، في النهاية، بلد عربي، تشترك لغته ويشترك ميراثه بالكثير الكثير مع كتاب مثل محفوظ. والحقّ، أنّ الرواية في لبنان توجد إلى حدّ بعيد كشكلٍ يسجّل استحالته الخاصة، متكشفاً أو متفتّحاً عن السيرة الذاتية (كما هو الحال في الانتشار اللافت لكتابة النساء اللبنانيات)، أو الريبورتاج، أو الخليط، أو الخطاب بلا مؤلّف.

وهكذا فإنّنا نجد على الطرف الآخر من محفوظ شخصية الياس خوري اللامعة، الملتزمة سياسياً، بنماذجه الخاصة شديدة الحراك، والذي يظهر عمله بالإنجليزية لأول مرّة الآن من خلال ترجمة عمله القصصي المهم والأول *الجبل الصغير* (١٩٧٧)♦. فخوري هو كتلة من المفارقات، خاصةً إذا ما قورن بالروائيين العرب الآخرين من جيله.

١ - الرواية البيكارسكية، picaresque novel، هي رواية تُعنى بمغامرات المتشرّدين من الشطّار والعيّارين. ♦ - نُشرَت هذه الترجمة التي أنجزتها مايا تابت في مطبوعات جامعة مينيستوتا.

فهو، مثل الغيطاني صحفي ممارس، وكان كذلك طوال اثنتي عشرة سنة على الأقل. لكنّه بخلاف الغيطاني - الذي يشاطره مواهبه في الابتكار والأداء اللفظي البارع - مناضل سياسي منذ نعومة أظفاره، كونه قد ترعرع كتلميذ في الستينيات في عالم السياسة اللبناني والفلسطيني المحتدم في الشوارع، وبعض ما يصفه في *الجبل الصغير* من قتال المدينة والجبل في الأيام الأولى للحرب الأهلية اللبنانية (خريف ١٩٧٥ وشتاء ١٩٧٦) يرتكز على هذه التجارب. وبخلاف الغيطاني أيضاً، فإنّ خوري محرّر في إحدى دور النشر، حيث عمل طوال عقد لدى أحد الناشرين البارزين في بيروت، ونشر خلال تلك الفترة قائمة لافتة من الترجمات العربية لكبريات الكلاسيكيات العالمية ما بعد الحديثة (فوننتس، ماركيز، أستورياس)<sup>(١)</sup>.

وخوري، علاوة على ذلك، ناقد ثاقب إلى أبعد الحدود، وثيق الصلة بالشاعر الطليعي أدونيس ومجلته البيروتية *مواقف*. وبينهما، فإنّ أعضاء جماعة *مواقف* تولّوا في السبعينيات أمر القيام ببعض من أدق الاستقصاءات بشأن الحداثة والحداثة. ولقد كان لخوري، انطلاقاً من هذا العمل، إلى جانب صحافيته الملتزمة - فهو وحده تقريباً من بين الكتاب اللبنانيين المسيحيين من اعتنق، من قلب بيروت الغربية وبمخاطرة شخصية شديدة، قضية مقاومة الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان - أن يصوغ (بالمعنى الجويسّي)<sup>(٢)</sup> سيرة أدبية ما بعد حداثية، وطنية وروائية، بعيدة عن التقليدية.

ويشكّل هذا تعارضاً صارخاً مع محفوظ، الذي اتّبع إخلاصه الفلويبري<sup>(٣)</sup> للأدب والكتابة مساراً حداثياً إلى هذا الحدّ أو ذاك. فأفكار خوري عن الأدب والمجتمع مُجَانِسَةٌ لوقائع لبنان التي غالباً ما تكون متشظية على نحوٍ مريب، حيث فُقدت الثقة بالماضي، والمستقبل أبعد ما يكون عن اليقين، والحاضر مجهول، كما يقول في إحدى مقالاته. وبالنسبة له ربما كان الخيط الأشدّ تمثيلاً والأجمل في الكتابة العربية الحديثة هو ذاك المستمدّ، ليس من الأشكال المستقرة والمكرورة سواء كانت محلية مرتبطة

١ - الإشارة هنا إلى سلسلة «ذاكرة الشعوب» التي صدرت عن مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت.

٢ - نسبة إلى جيمس جويس.

٣ - نسبة إلى غوستاف فلويبر.



بالتقليد العربي (القصيدة) أو مستوردة من الغرب (الرواية)، وإنما من تلك الأعمال التي يصفها بأنها بلا شكل؛ يوميات نائب في الأرياف لتوفيق الحكيم، والأيام لطله حسين، وكتابات جبران ونعيمة. فهذه الأعمال، كما يقول خوري، شديدة الجاذبية وقد خلقت في واقع الأمر الكتابة العربية «الجديدة» التي لا يمكن أن نجد لها في القصص التقليدية التي قدمها الروائيون التقليديون. وما يجده خوري في هذه الأعمال التي بلا شكل هو على وجه الدقة ما دعاه المنظرّون الغربيون بـ «ما بعد الحديث»: ذلك الخليط الأساسي من السيرة الذاتية، والقصة، والخرافة، والخليط، ومحاكاة الذات الساخرة، التي يلقي عليها ضوءاً قوياً ضرباً من الحنين الملحّ والغريب والمخيف.

**والجبل الصغير** تكرر على طريقتها الخاصة من غياب الشكل بعضاً من حياة خوري: سنواته الأولى في الأشرفية (وهي منطقة محلية في بيروت الشرقية، تُعرف بالجبل الصغير)، ونفيه منها لاتخاذ موقفاً إلى جانب التحالف الوطني (الإسلامي والفلسطيني)، والحملات العسكرية التالية في الشطر الأخير من العام ١٩٧٥ - في الوسط التجاري لبيروت وجبال لبنان الشرقية - وأخيراً اللقاء في المنفى مع صديق في باريس. وهكذا تتقشّر فصول العمل الخمسة منفتحةً من بيت العائلة في الأشرفية، الذي لم يعد بمقدور خوري ولا السارد أن يعودا إليه، نظراً لمفاعيل الحرب الأهلية اللبنانية غير العكوسة، إلى أن تصل الفصول الخمسة إلى خاتمتها دون أن تتوصّل إلى أيّ ضرب من الراحة، أو أيّ ضرب من المحطّ. ذلك أنّ بصيرة خوري في هذا العمل الذي يعود إلى العام ١٩٧٧ واستشراقه فيه مكناه من رؤية الحال الأسوأ الذي ينطوي عليه الوضع، والذي انتهى إليه تاريخ لبنان الحديث (الحداثي)، ونبعت منه سلسلة من الكوارث التي لا يكاد يمكن تخيلها (المذابح، والتدخلات السورية والإسرائيلية والمأزق الراهن وما فيه من تقسيم).

ويقوم الأسلوب في **الجبل الصغير** على التكرار قبل أيّ شيء آخر، كما لو أنّ السارد بحاجة إلى ذلك كيما يثبت لنفسه أنّ تلك الأشياء التي لا تُطاق قد حدثت فعلاً. والتكرار أيضاً، وكما يقول السارد، هو البحث عن النظام؛ أن تتفحص الأمور وتراجعها مراجعة وافية لكي تجد، إنّ أمكنك ذلك، النسق الأساسي، أو القواعد والبروتوكولات

التي نشبت على أساسها حرب أهلية هي الأبعد من بين جميع الكوارث الاجتماعية. والتكرار يفسح في المجال للفنائية، تلك الضروب من التحليق الاستعاري التي سرعان ما يُرى من خلالها ويُسجّل ذلك الرعب المطلق الذي ينطوي عليه ما يحدث -

منذ أيام المغول أو قبلهم أو بعدهم، ونحن نموت مثل الذباب. نموت دون أن نضكر. نموت من الأمراض، من البلهارسيا، من الطاعون... بدون وعي، بدون كرامة، بدون شيء.

ثم يسقط ثانية في الغفلية وما هو مجهول.

ويقوم أسلوب خوري أيضاً على الكوميديا والاستهزاء. إذ كيف للمرء بغير ذلك أن يفهم تلك الحقائق الدينية التي يقاتل من أجلها - حقيقة المسيحية، مثلاً - إذا ما كانت الكنائس معسكرات جنود أيضاً، وإذا ما كان الكهنة، كالأب الفرنسي مرسيل في الفصل الثاني من *الجبل الصغير*، عنصريين ثرثارين ومخمورين؟ وتطواف خوري البيكارسكي عبر المشاهد اللبنانية التي يوقرها النزاع المدني يكشف عن مناطق من انعدام اليقين والتشوش لم يُفكر فيها من قبل، سواء في هدوء الطفولة أم في يقينيات الطائفة الأصلية، أو الطبقة، أو العائلة. وما يبرز في النهاية ليس الأشكال حسنة الصياغة، والمدرسة التي نحتها فنان *mot juste*<sup>(1)</sup> (مثل محفوظ)، بل سلسلة من المناطق التي تجرّفها ضروب من القلق، والذكريات، والفعل غير المكتمل، لم يُفصَح عنها سوى نصف إفصاح. أما الوضوح غير المعتاد فلا يُقدّم لنا إلا في بعض الأحيان، عادةً بشكل ضروبٍ عدمية من الحكمة («اكتشف العلماء أنهم يستطيعون أن يصيروا لصوصاً») أو مشاهد على الشاطئ، لكن فقدان الواجهة ثابت على الدوام تقريباً.

ومما نطلع به من كتابة خوري ذلك الإحساس غير العادي بالخروج على الرسمية. فقصة مجتمعٍ منحلّ تتكشف أمامنا مع إجبار السارد على مغادرة بيته، والقتال في شوارع بيروت وفي الجبال، واختباره موت رفاقه وموت الحب، وانتهائه بأن يعترضه جندي مُسرحٍ مختلّ في ممرّات ورسيف مترو باريس. فالأصالة المدهشة في *الجبل الصغير* هي في تفاديها ما هو ميلودرامي وتقليدي؛ حيث يحبك خوري الأحداث بلا

١ - بالفرنسية في الأصل: بمعنى الكلمة.

وهم أو نسق متوقَّع مسبقًا، أشبه بسجين غريب يطلق سراحه فجأةً فيجول من مكان إلى مكان، وراءٍ وقُدَّامًا، ملتقطًا الأشياء عبر لغة تلك الأرض التي تُتلقَّبُ بفصاحة مدهشة لكنَّها بالنسبة له تقريبيَّة على الدوام ومريكة بعض الشيء. وبالطبع، فإنَّ عمل خوري يجسِّد، أخيرًا، حقيقة مأزق لبنان، بخلاف استقرار مصر المهيب كما ينقله قصَّ محفوظ. بيد أنني أتوقَّع أن نسخة الواقع التي يقدمها خوري هي في حقيقة الأمر أشدَّ نمطية، على الأقل بقدر ما يتعلَّق الأمر بمسار الشرق الأوسط الراهن. ولطالما كانت الرواية مرتبطة بالدول القومية، أما في العالم العربي فقد اشتبَّت الدولة الحديثة من تجربة الكولونيالية، وفُرضت من فوق ووُرثت، بدلًا من أن تُقال عبر عذابات الاستقلال. وليس اتهامًا لمأثرة محفوظ الهائلة أن نقول إنَّ فرصته، من بين الفرص التي أُتيحت للكاتب العربي في القرن العشرين، قد كانت تقليدية بالمعنى المشرف: فقد أخذ الرواية من أوروبا وصاغها بحسب هوية مصر الإسلامية والعربية، متنازعًا مع الدولة المصرية ومساجلًا إياها، إنَّما مع بقائه الدائم واحدًا من مواطنيها. أمَّا مأثرة خوري فتقع في الطرف الآخر من المقياس. فهو، وقد يتَّمه التاريخ، ذلك المسيحي الأقلوي الذي غدا مصيره أن يهيم على وجهه لأنَّه لا يستطيع التكيِّف مع تلك الإقصائية التي يتقاسمها المسيحيون مع أقليات أخرى في المنطقة. والشكل الجمالي الأساسي لتجربته هو التمثُّل - إذ يبقى عربيًا، وجزءًا مهمًّا من الثقافة - المُبتلى بالرفض، والانجراف، والضلال، وانعدام اليقين. وكتابة خوري تمثُّل أيام البحث والتجربة الصعبة التي تعبَّر عنها الآن في المشرق العربي الانتفاضة الفلسطينية، حيث تندفع طاقات جديدة عبر خزانات العادة والحياة القومية وتتفجَّر في اضطرابات مدنية مخيفة. وخوري، إلى جانب محمود درويش، هو ذلك الفنان الذي تعبَّر عن المنفيين الذين لم يفقدوا جذورهم وعن محنة اللاجئين الذين تُقفل الأبواب في وجوههم، عن إزالة الحدود وتغيير الهويات، عن مطالب راديكالية ولغات جديدة. ومن هذا المنظور فإنَّ أعمال خوري تُلقَى على محفوظ تحية وداع لا مفرَّ منها غير أنَّها مفعمة بالتقدير العميق.

وإنَّها لمفارقة ساخرة وضربٌ من التناقض الجدير بأن يُذكر في خاتمة كهذه أن درويش، وخوري، وأنا كنَّا قد التقينا معًا لأول مرَّة منذ ست سنوات في الجزائر الأسبوع الفائت، لكي نحضر اجتماعات المجلس الوطني الفلسطيني. وكان درويش قد كتب إعلان

الدولة، الذي ساعدتُ في إعادة صياغته وترجمته إلى الإنجليزية. وإلى جانب الإعلان، وافق المجلس الوطني الفلسطيني على قرارات تتعلق بإقامة دولتين على فلسطين التاريخية، إحداها عربية، والأخرى يهودية، يكون تعايشهما كفيلاً بأن يضمن تقرير المصير لكلا الشعبين. ولقد علّق خوري بلا هوادة، إنّما بحنان، وكلبناني، على ما فعلناه، مشيراً إلى أنّ لبنان ربما يغدو في يوم من الأيام مثل فلسطين. كنّا ثلاثتنا موجودين كمساهمين ومراقبين. وكُنّا، بالطبع، على قدرٍ هائل من الإثارة: غير أنّ درويش وأنا كنّا قلقين من أن نصيّنا كانا يخضعان لبتّر وتشويه السياسيين وكنّا أشدّ قلقاً لأنّ دولتنا ليست، في النهاية، سوى فكرة. لعلّ من غير الممكن تغيير عادات النفي والحالة الشاذة بقدر ما يتعلّق الأمر بنا نحن أنفسنا: غير أنّ فلسطين ولبنان، لفترةٍ قصيرةٍ لم يتوقف الكلام فيها، كانتا حيتين في النصّين.

## القاهرة والإسكندرية

عُرِفَت الإسكندرية على الدوام بأنها المدينة المصرية الثانية. وقد كانت، حتى وقت قريب، عاصمة البلاد الصيفية، كما كانت خلال النصف الأول من هذا القرن ملاذاً ساحلياً رائعاً تعمل شواطئه اللطيفة ومواقعه التاريخية الوافرة على جعل الزيارة إلى هناك أمراً مُنْتَظَراً ومُفِرِّياً. غير أنني لم أقتنع أبداً بالإسكندرية؛ وطوال الشطر الأول من حياتي، الذي قضيته في مصر، كنتُ أعتبرها مثيرة للملل وذات رطوبة لا تُطاق، أدنى بأميال من القاهرة من حيث الروعة والأهمية. واعتقدتُ منذ ذلك الحين أنّ المرء إما أن يكون شخصاً قاهرياً (عربياً، إسلامياً، جدياً، دولياً، مثقفاً) أو أن يكون هاوياً إسكندرانياً (مشرقياً، كوسمبوليتانياً، ملتوياً، قُلْباً).

ولقد تعرّضت صيفتي الصارمة هذه للاختبار حين زرتُ كلتا المدينتين في أيار الأخير، وكانت هذه أول زيارة للإسكندرية منذ ثلاثة عقود. فقد كان بمقدور مشايحيّ أيّ من المدينتين أن يتباهوا بقدرٍ عظيم من التطور والتغيّر فيهما. وعلاوةً على ذلك، كانت معرفتي بالقاهرة والإسكندرية كموقعين تاريخيين، وسياسيين، وثقافيين قد غدت أفضل بكثير مما كانت عليه حين كنتُ أعيش في مصر: فقد اختبرت كلاهما في الماضي على أنّها دَفَقٌ من الروائح، والمناظر، والأصوات (الإسكندرية المحكومة بالريح

والبحر، والقاهرة المحكومة بالنهر والصحراء). ومنذ ذلك الحين كان عبد الناصر والسادات قد جاءا وذهباً، وكانت نتائج حرب العام ١٩٦٧ قد امتُصت، وبدت مصر لي كما لو أنها قد صاغت مظهرًا محلياً جديداً من تاريخها الذي يبلغ من الطول والتعقيد درجةً يصعب تخيلها.

بيد أن الغريب هو أنني لم أبدأ أبداً عن أي ميل إلى ماضي مصر الفرعوني، حتى إنّه لم يخطر لي في رحلتي الأخيرة أن أزور الأهرامات - مع أنني مررتُ بها وأنا في طريقي من القاهرة إلى الإسكندرية - أو المتحف، الذي لطالما بدا لي مختلطاً، مكتظاً، وشحيح الإضاءة. واسم القاهرة بالعربية يعني المدينة الظاهرة، الأمر الذي يشير إلى بعض من أهميتها المركزية بالنسبة للإسلام والعالم العربي. والدخول إلى مصر من أوروبا هو عبر القاهرة حتماً، مع أن ركوب السيارة إلى المدينة من المطار يختلط الآن مع الطيران المنخفض وغبار الطرق السريعة. إذ أنك تتركب السيارة من هيليوبوليس عبر العباسية، وهي حيّ كبير معروف بكثافته الكبيرة من حيث المرافق والثكنات العسكرية، إلى ميدان التحرير، وهو فضاء شاسع قرب وسط المدينة تتنظم حوله مكاتب الحكومة، والجامعة الأميركية، ومحطات الباص، ومبنى الجامعة العربية الشاغر، وكذلك هيلتون النيل. وأينما يمت وجهك ترى حشوداً من البشر يتحركون باضطراب، مثل تيار عريض من المياه يُجبر على الدخول في قناة ضيقة.

ومن ثم، فإنّ القاهريين عموماً، بخلاف الحشود في نيويورك، لا ينمّون أبداً على أيّ خطر أو أيّ عنف. وإذا ما وقفت في ميدان التحرير لساعة فسوف ترى ما لهذا الشعب المدني من خلقٍ طيب ولطافة عميقة: العائلة الفلاحية بأجسادها الضامرة وهي تترجّل من باصٍ ريفي؛ مجموعة الشباب، والصحف ملفوفة تحت آباطهم، يمزحون معاً ويأكلون الترمس؛ حفنة من الأفندية الكهول (موظفون، أو مُستخدّمو حكومة)؛ عدد كبير متزايد من المُحجّبات، اللواتي غالباً ما يسرن مع شاب (وهذا من غير اللائق)، واللواتي يكثر في القاهرة أن يزيّن حجابهن بحلية صغيرة أو ريش، أو أن يُجمَلنّه برفع مفنّاج للحاجبين. وإلى الجانب الآخر من كويري قصر النيل، بعد الهيلتون، ثمة الحيّ المعروف بالزمالك، وفي القلب منه نادي الجزيرة الرياضي، حديقة الملذات التي خلّفتها

الكولونيبالية البريطانية وغدت الآن ملتقى الطبقة الوسطى المتَّخَم بلاعبي التسر والكريكيت، والسبَّاحين، وعدد هائل من العائلات المتزَّهة أو المتسكَّعة قرب الملهى. حيث يتمُّ هؤلاء أيضاً على النزوع إلى العيش جماعةً عيشة مريحة وظرفية وهي السمة الأساسية للقاهرة.

حين تركت القاهرة عام ١٩٦٠ كان تعدادها يقارب الثلاثة ملايين؛ أما الآن فيبلغ تعداد سكان القاهرة العاصمة أكثر من أربعة عشر مليون نسمة، ومن هنا ذلك الأمان النسبي اللافت الذي يشعر به المرء في وسطهم. فالازدحام واضح في كلِّ مكان، لكنك كزائر تشعر أيضاً بالفسحة والراحة بطرائق قد تبدو مستحيلة من الناحية النظرية. فالسيَّر والتسكُّع، مثلاً، متعتان كبيرتان، والمدينة متوقِّرة على كثيرٍ من الفضاءات المفتوحة الواسعة مثل ميدان التحرير وعابدين، ومن المتزَّهات والكورنيشات على طول النيل، وجامع ابن طولون، وحديقة الحيوان القديمة في الجزيرة، وحديقة الأسماك والكهوف الصغيرة الرائعة في الزمالك. وثمة محطات استراحة غير رسمية تُقام حيثما تجتمع معاً مجموعة من باعة الأطعمة المتجولِّين: إحداهما انبثقت حول حديقة الأندلس الأنيقة إلى الجانب الآخر مباشرة من كوبري قصر النيل على المدخل إلى الزمالك. هنا تجد عربات تباع السُّجق، والذرة المشوية، والكبدة المشوية، والترمس، واللَّب، والسميط، وال فول (الأكلة القومية)، والمشروبات غير المُسكِّرة، والماء. فإذا ما طفت هناك قليلاً (والأكل لا يُنصح به ما لم تكن ذا مناعة قوية) سوف تشعر أنك لست مُشاهدًا بل مشاركاً في حياة مدينة مرتبطة معاً كما ترتبط الفروع الكثيرة من عائلة واحدة.

وبعبارة أخرى، فإنَّ القاهرة هي مدينة توافقاتٍ وتكيِّفاتٍ لا حصر لها أقيمت بمرور الزمن؛ وعلى الرغم من عددٍ مماثلٍ من المنقِّصات والتحديات التي يمكن أن تكون قد مزقَّتها، إلاَّ أنَّها تبدو لي متماسكة كما كانت على الدوام، عاصمة العالم العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين. ويمتد وسط القاهرة الحديثة (الذي لا يزال يشار إليه باسم البلد) من ميدان العتبة في الشرق إلى الجزيرة والدقي في الغرب. وأصول البلد هي أصول كولونيبالية. فقد بُنيَ في ستينيات القرن التاسع عشر في عهد الخديوي اسماعيل، المشهور بأنَّه الحاكم الذي أنشأ قناة السويس (والذي من أجل دار الأوبرا

التي بناها كتب فيردي أوبرا عابدة). وعمارة المباني السكنية والمكتبية المصطفة على جانبي شوارع مثل شارع شريف أو شارع عبد الخالق ثروت هي عمارة غربية لكنّها تشتمل على تضافر فيكتوري ومتوسطي، بزخارف أوروبية وليست عربية أو إسلامية. ولقد استقدم اسماعيل معمارياً باريسياً لكي يخطط ويقيم آثاراً باقية مثل حدائق الأزبكية، الشبيهة ببارك مونسو مزودة بنوافير، وكهوف، وممرات ومتاهات اصطناعية. ومثل دار الأوبرا (المبنية على غرار قصر غارنييه)، فإن حدائق الأزبكية قد فقدت فخامتها، على الرغم من أنه لا يزال من الممكن زيارة بقاياها الخربة المغبرة إن لم يكن يهّمك أولئك الذين احتلّوها وتلك الحركة البشرية المضطربة التي تعبرها. وكانت دار الأوبرا قد احترقت في حادث غامض في أوائل السبعينيات ولم يمدّ بناؤها أبداً؛ وقد أقيم في موقعها في ميدان الأوبرا موقف سيارات متعدد الطبقات. لكنّ الغريب هو أنّ دار أوبرا جديدة قد بناها اليابانيون في الجزيرة، حيث يمكنك أن تحضر *La traviata* يؤدّيها مغنون وعازفون مصريون وأوروبيون.

تشكّل المدينة الكولونيالية منطقة الوسط التجاري الأساسية بالإضافة إلى غاردن سيتي، حيث توجد معظم السفارات، والجزيرة. ومع توسّع القاهرة غرباً وشمالاً خلال القرن العشرين، بزغت أحياء جديدة كاملة، مثل المهندسين (نتاج الستينيات) ومدينة نصر شمال هليوبوليس، بقليل من التخطيط أو التقسيم إلى مناطق. وفي الأحياء القديمة مثل العجوزة، والدقي، والجيزة الأصلية، التي تكاد تمتد إلى أسفل الإهرامات، ثمة مبان شاهقة ومبان أصغر متداعية تدافع بعضها بعضاً. والقاهرة غنية تاريخياً على طريقتها الخاصة بقدر غنى روما أو أثينا، لكنك لا تحسّ أبداً بأنّ التاريخ قد حوفظ عليه بعناية. والقاهرة لا تقدّم نفسها بسهولة، وأجمل بقاعها ولحظاتها إمّا مُرتجلة (كما يبدو)، أو مدهشة بضروب التجاور التي غالباً ما تكون مغيظة بين الذاكرة والحقيقة. فالهيلتون، على سبيل المثال، يطلّ على واحدٍ من أجمل المواقع على النيل (مع أنّ تلك المنطقة من النهر قد شوّهها بعض التطوّر الفندقي الكثيف)؛ وصادف أنّه قد بُنيَ تماماً حيث كانت تقوم ثكنات قصر النيل البريطانية ذات مرة، رمزاً دام طويلاً من رموز السيطرة الأوروبية. وبخلاف الفنادق «المشهورة» الأخرى، فقد بدأ بناء الهيلتون واكتمل خلال حكم عبد الناصر في أواخر الخمسينيات، حين كان لا يزال يحاول إثارة اهتمام الولايات المتحدة بثورته.



قرب الهيلتون، الذي يعجّ فناؤه بجماعات من السيّاح الألمان، والهولنديين، والأميركيين، ثمّة كتلة المُجمّع الضخمة، أو وزارة الداخلية، قذى العين البغيض الذي لاتزال ممرّاته الشبيهة بالمتاهة ومكاتبه التي لا تُعدّ تثبّط همة مقدّمي العرائض التعماء؛ لقد بُني المجمع في الأصل منذ ثلاثين سنة مزيجاً كنيسة بروتستانتية قبطية بدا أنّ برجها أضخم بكثير قياساً بما هو في حقيقة الأمر دينُ أقلية في هذا البلد المسلم السني بالدرجة الأولى. ولقد عاد إلى ذاكرتي المزيد من التقارب المميّز بين العاطفة الدينية والازدحام المفرط وأنا أمرُّ بمتجر الموسيقى القديم، بابازيان، وأمعن النظر فيه في شارع عدلي - مدخله المعتم لم يتغيّر، لكنّ أدراجه الممتدة من الأرض إلى السقف، والتي كانت ذات يوم ممتلئة بالأسطوانات والنوتات الموسيقية الأوروبية، هي الآن فارغة ومغبرة - وأصادف في الوقت ذاته جامعاً بُني بعد طول تأمل وتفكّر. لقد بني بالخشب والخيش ومدّ خارج مدخل البناية، عبر الرصيف وحتى منتصف الشارع.

لا عجب أنّ من الأسهل للزائر الغربي أن يمضي الوقت بين النصب التاريخية، التي يقع معظمها إما في ضواحي القاهرة أو بعيداً إلى الجنوب في مصر العليا، بدلاً من أن يمضيه في ذلك الخليط المُربك لمدينة مكتظة، يُزاح فيها التاريخ بلا لوحات تذكارية، أو يُترك له أن يتداعى ببطء، أو أن يتعايش مع تواريخ أخرى منافسة. مهما يكن الحال، فأنت لا تشعر أنّ الحفاظ الأمين على الماضي هو أولوية عليا بالنسبة للقاهرة: فما يحتلّ موقع الصدارة هو الاهتمام العام بالأشياء المفيدة أو التي تخدم الحاضر. ولأنّ الحاضر متطلّب بصورة طاغية، بسبب الفقر، وازدحام المدينة، والموارد غير الكافية والنمو الذي لا يمكن إيقافه، ولأنّ الدولة غير قادرة بعض الشيء على أن تستوعب كلّ مواطنيها ذوي التعليم الجيد وكثيريّ المطالب على نحو متزايد، فإنّ القاهرة تتدبّر أمورها بنفسها، ولا بد لتاريخها من أن يفعل الشيء ذاته. وإنّ إحدى مفاجآت سيرري الباكر على النيل كانت حديقة صغيرة، على بعد ياردات قليلة من الميرديان، تميل عن الطريق باتجاه النهر. في الوسط انتصب تمثال نصفي ضخّم لشخص مألوف بعض الشيء دون أن تُحدّد هويته. وكان عليّ أن أسأل عدداً من الأشخاص قبل أن يتمكّن أحدهم من أن يخبرني لمن هذا التمثال: أنور السادات، وحيداً ومنسياً تماماً في زاوية من زوايا المدينة التي حكمها طيلة عقد من السنين.

القاهرة الشرقية أو المحلية هي خيط من الأحياء ذات الأسماء المدهشة (الدرب الأحمر، باب الخلق، السيدة زينب، بولاق)، ولكل منها مجموعته الخاصة من النُصُب التذكارية، والجوامع، والأعاجيب المعمارية، والأهمية الإنسانية. وما من حي من هذه الأحياء حُفِظَ على نحوٍ أغنى أو أفضل مما حُفِظَ حيّ الجمالية. وهو حيّ اكتسب أهمية مؤخراً باعتباره الموقع الذي يدور فيه كثير من روايات نجيب محفوظ، الذي وُلِدَ هنا. والسير الأشدّ إثارة في القاهرة يبدأ من أطراف الجمالية، في منطقة الأزهر، مع زيارة الجامع والجامعة، ثمّ وقفه في وكالة الغوري، وهي نزل قروسطي رائع (عَمِلَ فيه محفوظ مرّة كاتباً في مكتب الوقف، أو وزارة الأوقاف الإسلامية)، ثمّ إلى سوق خان الخليلي وأخيراً نزولاً في شارع معزّ الدين الذي يبلغ طوله حوالي الميل ويمتلئ بالتعرّجات.

لقد مشيت هذا المشوار مع تلميذ محفوظ الأشدّ موهبة وصديقه الشاب، الروائي جمال الفيطني، والذي تدور روايته الفدّة الأسرة الزيني بركات، التي تتناول القاهرة القرن السادس عشر، في حيّ الجمالية وقد نُشِرَت مؤخراً في ترجمة إنجليزية. ونظرية الفيطني بشأن الانعطافات الكثيرة في الشارع هي نظرية نفسانية: فبدلاً من إنشاء شارع طويل إلى ما لانهاية في خطّ مستقيم، فإنّ المهندسين قد قطعوه ليخلقوا إحساساً بما يدعوه الفيطني وعداً بالوصول. فما إنّ تحسّب أنّك قد بلغت النهاية حتى ينعطف الشارع جانباً ثم يعود إلى اتجاهه الأصلي، مُرجّئاً المسار البعيد ومانحاً إيّاك شيئاً من الراحة المؤقتة.

ومعزّ الدين محفوف بالمباني الرائعة، لعلّ ضريح قلاوون ومشفاه أكثرها استثنائية، بأرابيسكاته الفارسية، وروحه القوطية، وإفراطه الزخرفي. لكن الأمر الذي ينبغي ذكره هنا هو أنّ كلّ هذه المباني الإسلامية العظيمة لاتزال تُستخدَم، ولا بدّ من النظر إليها كممارسات اجتماعية، لا كنُصُب تاريخية. والفيطني يعرف جميع الخدم والحراس، وهو صديق عائلة الرجل الذي يعيش في بيت السهامي الرائع ويحافظ عليه، وهو مسكن تاجر من القرن السابع عشر، فيه بعض من أجمل المشربيات في المدينة كلّها. وقد أشار الفيطني إلى هذه المشربيات، الخالية من الزجاج، بأنّها «تضبط

الشمس»، مشيراً إلى الطريقة التي تعمل فيها تصاميمها المتكررة على تفريق الضوء القوي وتدجينه.

والجمالية تقع (بصورة تكاد أن تكون كاملة) ضمن الإطار الذي يوفّره تاريخ القاهرة تمّ تمثله جيداً، وهو شيء لا تستطيع الإسكندرية، للأسف، أن تتفاخر به. ومن جهة أخرى، فقد كتّب عن الإسكندرية كلُّ من لورنس داريل، وإ.م. فورستر، وبيير لويس، وكافافي، وأنغاريتي، دون أن تكون روح أيّ منهم باديةً للعيان جيداً في ميناء اليوم المتوسطي المُحْبَط والمُخَيَّب. أمضيتُ أيامي القليلة هناك أطارِد إسكندرية الماضي، بما يشبه كثيراً بحث فابريس ستاندال عن واترلو. ولم أجد منها أيّ شيء تقريباً. ويبدو أنّ المدينة قد هجرتها الطبقة الوسطى. وكورنيشها الذي كان مرةً أنيقاً وفخماً، والذي ينحرف من قصر راس التين في الغرب إلى قصر المنتزه في الشرق - وكلاهما كان الملك فاروق يستخدمهما مسكنين صيفيين - هو الآن زحمة سير متواصلة إلى هذا الحدّ أو ذاك، ومعظم المباني قبالة إمامة متشّرة على نحوٍ يوقع الغمّ في النفس أو متروكة قبل أن يكتمل إنجازها. أما الفنادق الكبيرة فهي إمامة فارغة، مثل السان ستيفانو، أو منفرة وردية، مثل سيسيل في الوسط التجاري.

ويظلّ الدليل الذي كتبه إ.م. فورستر مفيداً نظراً لوصفه الإسكندرية القديمة؛ أماكن مثل ميدان محمد علي، الذي لا يزال رحباً بهيجاً، على الرغم من أنّ بعضاً من مبانيه القديمة الجميلة مثل بانكو دي روما قد اختفت. أمّا الموقع الرائع لمعبد سيرابيون فهو الآن مطوّق بمساكن ميزتها الأساسية حبالُ الغسيل التي لا حصر لها، والثياب عليها تخفق جذلةً في الريح. لم يكن هنالك أحد وأنا أجول في المعبد، قرب عمود بومبي العظيم، داخل الأضرحة المحفورة وخارجها، وتماثيل أبي الهول، والحمامات. أمّا كشك التذاكر الصغير على مدخل الموقع فكان تحت سيطرة ما بدا أنّه فيلق كامل من الشابات المحجّبات اللواتي أبدین عن كثير من المودّة، ولكن لم يبد أنهنّ يعرفن أيّ شيء عن المعبد ذاته. وهذا ما يصحّ أيضاً على المتحف اليوناني - الروماني، وهو مستودع كبير وحسن التجهيز من القطع النقدية المعدنية، والتماثيل، والأفاريز، تديره شابات تقيّات لا يقدّمن المساعدة ولا يعقن وجودك هناك.

حين كنت في الإسكندرية عَلِمْتُ أَنَّ مِيَاهَ المَجَارِيرِ وَالفَضَلَاتِ العَامَةِ تَصَبُّ بِكُلِّ بَسَاطَةٍ فِي البَحْرِ عَلَى مَبْعَدَةٍ مِنْ أَفْضَلِ شَوَاطِئِ المَدِينَةِ. وَحَتَّى شَوَاطِئِ المَنْتَزَهَةِ، الَّتِي كَانَتْ ذَاتَ مَرَّةٍ مِنْ أَجْمَلِ شَوَاطِئِ الدُّنْيَا وَقُسِّمَتْ الآنَ إِلَى قِطْعٍ خَاصَّةٍ صَغِيرَةٍ، مَغْطَاةٍ بِقَشْرِ البَيْضِ وَقَشْرِ اللِّيمُونِ؛ وَقَوَارِيرِ البِلَاسْتِيكِ تَرْكَبُ المَوْجَ مِثْلَ عَوَامَةٍ مَهْجُورَةٍ، مَشِيرَةً حَتْمًا إِلَى أَنَّ المَوْقِعَ غَيْرِ صَالِحٍ لِلسَّبَاحَةِ. فَالإِسْكَندَرِيَّةُ لَا تُفْلِحُ فِي تَوْفِيرِ الخِدْمَاتِ البَلَدِيَّةِ لِسكَّانِهَا. وَهَكَذَا، وَبَيْنَمَا الحَشُودُ الفَقِيرَةُ تَتَدَقَّقُ إِلَيْهَا لِقِضَاءِ أُسْبُوعٍ أَوْ اثْنَيْنِ فِي الصَّيْفِ، فَإِنَّ السِّيَاحَ الأَغْنَى مِنَ القَاهِرَةِ قَدْ تَوَجَّهُوا غَرِبًا إِلَى العِلْمَيْنِ، وَمَرَسَى مَطْرُوحٍ، وَالعَجْمِيِّ.

وَيَقْدَرُ مَا تَبْدُو المَدِينَةُ مَهْجُورَةً مِنْ غَيْرِ جَمَاعَاتِهَا الأَجْنِبِيَّةِ الكَبِيرَةِ، بِقَدْرِ مَا تَبْدُو عَلَى أَنَّهَا بَلَا عَمَلٍ أَوْ مَهْمَةٍ تَضْطَلَعُ بِهِمَا، وَبِقَدْرِ مَا تُخْتَزَلُ إِلَى حَدٍّ أَدْنَى مِنَ الوجودِ كَمَلَاذِ رَخِيسِ غَمْرُنِيِّ بِالحِزْنِ وَالأَسَى. أَمَا الشُّوَارِعُ الَّتِي كَانَتْ ذَاتَ مَرَّةٍ تَجْتَذِبُ العَامَةَ مِنَ النَّاسِ مِثْلَ شَارِعِ شَرِيفٍ، فَمِنْهُمَكَةِ فِي صَفَقَاتِ مِنْ مَخَازِنِ انْقَسَمَتْ ثُمَّ انْقَسَمَتْ مَزِيدًا مِنَ الانْقِسَامِ مَتَحَوِّلَةً إِلَى كَوِي ضَيْقَةٍ مَسْتَطِيلَةٍ مَتَخَمَةً بِالبِضَائِعِ عَلَى نَحْوِ يَعْزُوهِ الذُّوقِ حَيْثُ عَلَّقَتْ الأَحْذِيَّةَ الرَخِيسَةَ وَالأَلْعَابَ البَحْرِيَّةَ البِلَاسْتِيكِيَّةَ مِتَدَلِيَّةً مِنَ السَّقْفِ. وَتَكَادُ تِلْكَ الجَزِيرَةُ الصَّغِيرَةُ أَوْ الاثْنَتَيْنِ مِنَ المَحَلَّاتِ المَشْرِقِيَّةِ - مَطْعَمِ سَانَتَا لوتشِيَا، أَوْ، بِاسْتِرُودِيْسِ، المَقْهَى الَّذِي كَانَ يَتَرَدَّدُ عَلَيْهِ كَافَافِي مِنْذُ نِصْفِ قَرْنِ مَضَى - أَنْ تَكُونَ فَارِغَةً. وَحِينَ حَطَطْتُ الرِّحَالَ فِي سَانَتَا لوتشِيَا لِلغَدَاءِ كُنْتُ الزَّبُونِ الوَحِيدِ مَا خَلا عَائِلَةً إِسْبَانِيَّةً صَغِيرَةً مَسْتَفْزَةً طَلَبَتْ شَرَائِحَ اللَّحْمِ وَرِقَاقَاتِ البَطَاطَا وَغَادَرَتْ مَسْرَعَةً. كَانَ الطَّعَامُ مَقْبُولًا لَكِنَّهُ قُدِّمَ بِغَيْرِ اكْتِرَاطِ شَأْنِهِ شَأْنِ الخِدْمَةِ السَّيِّئَةِ.

والمؤسسي أكثر كان ذلك اللقاء مصادفةً مع اسكندرانية متوسطة العمر من معارفي عادتُ إلى المدينة قبل عام قادمة من بلجيكا، حيث عاشت على مدى عشرين عاماً. كان والدها قد وقع فريسة المرض، كما قالت، واحتاجها بقربه، ولذا فقد تركت عملها وتديرت عملاً في الإسكندرية. وبعد شهر أو شهرين مات أبوها، (ولأسباب لم تحددها) بقيت هناك. كانت تعيش وحيدة في شقة من عشر غرف ممتلئة باللوحات الأوروبية والحلي الصغيرة من الزمن الغابر، محاولة - على نحوٍ مستحيلٍ إنَّما بشجاعة - أن تعتبر

نفسها في الإسكندرية «القديمة». لم تكن تتكلم سوى الفرنسية والإنجليزية، مع أن أحداً لم يكن يعرف سوى العربية ما خلا زائر عابر مثلي.

ولقد أفتعتني وحدثها بأن الإسكندرية قد انتهت في الحقيقة: فالمدينة التي احتفى بها الرحّالة الأوروبيون بأذواقهم المتدنية تلاشت في أواسط الخمسينيات، وكانت واحدة من ضحايا حرب السويس، التي ذهبت بالجماعات الأجنبية. ولعلّ واحدة من اللمحات القليلة وذات المعنى الباقية من الإسكندرية القديمة هي ذلك المعلّم الصغير من معالم كافافي، الشاعر اليوناني العظيم الذي أقام في الإسكندرية، والذي يوجد سرّاً إلى هذا الحدّ أو ذاك في الطابق الثاني من القنصلية اليونانية. وكان الكاتب الرحّالة البريطاني غيثن يونغ قد أشار عليّ قبل أن أغادر أن أذهب إلى القنصلية وأطلب رؤية الغرفة الكافافية، غير أنني لم أبال كثيراً بالأمر في ذلك الحين. ولأنّ الإسكندرية لا يمكنها أن تتفاخر بتوفير دليل للهاتف سهل المنال (وهذه علامة أخرى من علامات هجرانها)، كان عليّ أن أدبّر أمري بنفسي حين تذكرت أخيراً ما دار بيننا من حديث. ولقد استغرق مني نصف يوم لأجد القنصلية، مع أنّها كانت قبالة مدرسة الإسكندرية الطبية في الشاطبي، والتي تشكّل جزءاً من المدينة الحديثة على بعد ميل تقريباً غربي المنتزه.

كاتبة القنصلية، وهي امرأة يونانية نزقة لديها ما هو أهمّ من الكلام مع عابر مفاجئ مثلي، قالت لي إنه ليس بمقدوري أن آتي هكذا. وحين سألتها عن السبب، تفاجأت قليلاً، ثم اقترحت بشيء من اللطف أن أعود بعد ساعة. ولم أغادر، خوفاً من أنّ القنصلية قد تختفي؛ ووقفت في بئر السلم ومعني ترجمة كييلي وشيرارد لشعر كافافي. وبعد ساعة أخذتُ إلى غرفة واسعة كانت تذكارات كافافي هاجعة فيها، لا تُستخدَم، ولا تُزار، ولا يُرجع إليها، أو يُعنى بها. على الرفوف كان هنالك حوالي ثلاثمئة كتاب من الأعمال الفرنسية، والإنجليزية، واللاتينية، علّق الشاعر على كثير منها في الحواشي، وجميعها أنيقة التجليد. في وسط الغرفة كان ثمة عدد من الصناديق الزجاجية عُرِضت فيها مخطوطات، ومراسلات بين كافافي وكتّاب آخرين (من بينهم مارغريت بورسينار)، وطبعات أولى، وصور. وقد أخبرني المرافق المصري الشاب

البشوش بأن المجموعة الصغيرة من الكراسي والطلاولات قد جُلِبَت من بانسيون أمير، آخر بيت لكافافي في الإسكندرية. كما سجّل زوّار آخرون للمدينة أنّهم حين ذهبوا إلى بانسيون أمير، تلقوا عروضاً من أشخاص لديهم «أثاث كفاافي» ويريدون بيعه، ولذا فإنّ المرء لا يستطيع أن يعلم ما إذا كانت القطع الموجودة في القنصلية اليونانية تعود للشاعر أم لا. ومع هذا، فإنّ وضعية المتحف السوداوية، ذلك المتحف المخبأ بعيداً في مدينة ليس فيها أيّ متحف آخر لأيّ من شعراء قرننا العظماء، هي وضعية تتوافق تماماً مع ما كنت قد اكتشفته من قبل: وهو أنّ تلك الأجزاء القليلة من ماضي الإسكندرية الكولونيالي التي لم تختفِ تماماً آيلة إلى الخراب.

عدتُ إلى القاهرة في اليوم التالي بالقطار. فجأةً غدا الطقس مزعجاً؛ غدت الإسكندرية حارةً وكثيية، والشمس اختفت، والرياح هبّت من الجنوب. وحين وصلت عصرًا، كانت ریح الخماسين تهبّ على العاصمة بكلّ قوتها، لكنّ الشوارع كانت تنبض بالحياة كما هو الحال دومًا. وبحسب إدموند كيلى، فإنّ كفاافي كان قد جعل من الإسكندرية «مدينة شهوات»، لم يبق منها أي شيء. ما من أحد حاول أبداً أن يقوم بهذا العمل الفذّ فيما يتعلّق بالقاهرة وهذا أفضل لها. في القاهرة ترى أدلّة على كثير من السرديات المختلفة، والهويات، والتواريخ، معظمها لا يوجد إلاّ بصورة جزئية، وكثير منها هو الآن رثٌّ أو محدود. غير أنّ القاهرة لم تعان في الحقيقة عمليات البتر التي عانتها الإسكندرية. وحياتها النشطة هي أشبه بالنشاط الذي ينتشر سريعاً في رواية ديكنزية، إنّما مع سلطة إسلامية ثابتة. لكنك لا تستطيع أن تحسّ بذلك إلاّ إذا تركت خارطة الرحلة التي يرسمها سيسيل ب. دي ميل وكوك. دَعّ نفسك بدلاً من ذلك لثروات القاهرة الفاطمية، والعثمانية، والكولونيالية، والمعاصرة، التي هي، كما لن تلبث أن ترى، أدمس بكثير من آثارها القديمة.

## تحية إلى راقصة

أم كلثوم هي أعظم وأشهر المغنين في العالم العربي في القرن العشرين، وعلى الرغم من مرور خمسة عشر عاماً على وفاتها، إلا أن أسطواناتها وأشرطتها لاتزال متوفرة في كل مكان. وهي معروفة أيضاً لدى عدد كبير من غير العرب، نظراً لما لغنائها من تأثير منومٍ ومُحزّنٍ من جهةٍ أولى، ولكونها وجهاً بارزاً في ذلك الضرب عالمي النطاق من إعادة اكتشاف الفنّ الشعبي الأصيل من جهةٍ ثانية. بيد أن أم كلثوم لعبت أيضاً دوراً مهماً في الحركة النسائية الصاعدة في العالم الثالث بوصفها «كوكب الشرق» التقوي الذي مثل ظهوره على الملأ نموذجاً ليس للوعي الأنثوي وحسب بل للياقة الاجتماعية المحلية أيضاً. وفي حياة أم كلثوم، دار الكلام عمّا إذا كانت سحاقيّة أم لا، غير أن قوة أدائها قصائد الشعر العمودي بما وُضِعَ لها من ألحانٍ رفيعةٍ كانت كفيلة وحدها بأن تطفئ على مثل هذه الشائعات، فكانت أم كلثوم في مصر رمزاً وطنياً حظي بالاحترام سواء في عهد الملكية أم بعد الثورة التي قادها جمال عبد الناصر.

ومسيرة أم كلثوم الفنية مسيرةً استثنائية من حيث الطول، وقد حظيت عند معظم العرب باحترامٍ رفيع على الرغم من انطوائها على تلك النفحة الرومانسية القوية من الإبروسية التي نجدها لدى الراقصة الشرقية. فالراقصات الشرقيات، شأن المغنية

العظيمة نفسها، عادة ما كُنَّ يؤدِّين رقصاتهن في الأفلام، وعلى المسارح، والكاباريهات، والأعراس وسواها من الاحتفالات في القاهرة والإسكندرية. وفي حين لم يكن بمقدور المرء أن يستمتع حقَّ الاستمتاع بالنظر إلى أم كلثوم البدينة الصارمة، فإنَّه لم يكن بوسعهُ ألاَّ يمتَّع ناظره بالراقصات الجميلات، اللواتي كانت بديعة مصابني لبنانية الأصل نجمتهن الأولى، فضلاً عن كونها ممثلة، وصاحبة كباريه، ومعلِّمة للمواهب الفتية. ولقد انتهت مسيرة مصابني كراقصة مع الحرب العالمية الثانية، وكانت وريثتها وتلميذتها الحقيقية تحية كاريوكا، التي هي، في نظري، أروع راقصة شرقية على الإطلاق. وعلى الرغم من أنَّ كاريوكا قد بلغت اليوم الخامسة والسبعين من عمرها، إلاَّ أنَّها لاتزال فاعلة كممثلة ومناضلة سياسية فضلاً عن بقائها، شأن أم كلثوم، رمزاً بارزاً من رموز الثقافة الوطنية. فأَمَّ كلثوم غنَّت في حفل زفاف الملك فاروق في العام ١٩٣٦، وكانت تلك الحفلة الباذخة ذاتها أول ظهور لتحية. وقد جلبت لها شهرةً لم تفقدها بعد ذلك أبداً.

في عزِّها كراقصةٍ فريدة، كانت تحية كاريوكا تجسيداُ لضربٍ من الإثارة بالغ الخصوصية، مما جعلها أنعم الراقصات وأبعدهن عن التصريح، كما جعلها في الأفلام المصرية نموذجاً واضحاً أشدَّ الوضوح للـ *femme fatal*<sup>(١)</sup>. وحين عدت إلى عدد الأفلام التي مثلتها بين أوائل الأربعينيات وعام ١٩٨٠ وجدت ١٩٠ فيلماً؛ وحين سألتها في القاهرة ربيع ١٩٨٩ عن هذه الأفلام، لم تستطع أن تتذكَّر الرقم الفعلي لكنَّها قدَّرت أن يكون المجموع أكثر من ٢٠٠. ولا يكاد يخلو أيُّ فيلم من أفلامها الأولى من رقصةٍ على الأقل؛ فجميع الأفلام المصرية التي لم تُرد أن تُصنَّف ضمن «الدراما الراقية» (حفنة وحسب هي التي أرادت ذلك) كان لا بدَّ أن تشتمل على نمرة من الرقص المرافق للبقاء. فهذه كانت صيغة أشبه برقصات الباليه التي كانت ترافق الفصل الثاني في عروض الأوبرا الباريسية في القرن التاسع عشر؛ حيث كانت رقصات الباليه هذه تُؤدَّى سواء لامت القصة أم لا. وفي الأفلام المصرية كان من الممكن لمذيع أن يظهر فجأةً على الشاشة ويعلن عن مغنٍّ وراقصة؛ ليتكشَّف المشهد (دونما مسوِّغ في الغالب) عن نادٍ ليلي أو قاعة واسعة؛ ثم لا تلبث فرقة موسيقية أن تعزف ألحانها، ويبدأ العرض.

١ - بالفرنسية في الأصل: المرأة الفاتنة المغوية التي تفتك بالناس بسحرها.



لقد قدّمت تحية مثل هذه المشاهد. لكنّها لم تكن أكثر من مسودّات مختصرة وغير مصقولة لما كانت تقدّمه في الكاباريهات من عروضٍ كاملة، كنتُ قد شاهدتُ واحداً منها وسيظلّ حياً يُجفّل ذاكرتي ما حييت. كان ذلك في العام ١٩٥٠. وكان زميل لي مفامر من زملاء المدرسة قد اكتشف أنّها ترقص في كازينو بديعة المكشوف في الجيزة على النيل (حيث يقوم اليوم فندق الشيراتون الشاهق)، واشترينا البطاقات، ووصلنا إلى هناك في المساء المحدد قبل ساعتين على الأقل من الوقت الذي يفترض أن تبدأ به، أربعة فتيان مرتبكين في الرابعة عشرة من عمرهم. كان حرّ النهار في ذلك اليوم الحزيراني قد تحوّل إلى عشيةٍ منعشةٍ عليلة النسمات. وحين أطفئت الأنوار إشارة إلى دور النجمة، كان كازينو بديعة ممتلئاً تماماً، وكانت طاولاته التي يزيد عددها على الأربعين قد ازدحمت بجمهور مصري من غواة الطبقة الوسطى. أمّا شريك تحية في تلك الأمسية فكان المطرب عبد العزيز محمود، أصلع، بليد الملامح بستره سهرة بيضاء، جاء وانغرس في كرسي من القشّ في وسط المنصة البدائية، وطفق يغني برفقة تخت موسيقي صغير جلس أفراده إلى جانب المنصة. كانت الأغنية «منديل الحلو»، التي تغنّي مقاطعها التي لا حصر لها، مرّة بعد مرّة وطوال ما يقارب الساعة الكاملة، بالمرأة التي طوت ذلك المنديل، ومسحت به دموعها، وزيّنت شعرها.

تواصلت هذه الأغنية خمسين دقيقة على الأقل قبل أن تظهر تحية فجأة على بعد بضعة أقدام خلف كرسي المطرب. كنّا جالسين في أبعد الأماكن عن المنصة، لكن البدلة الزرقاء الوامضة المتألّأة التي كانت ترتديها خلّفت أبصارنا، فيا لذلك اللمعان في الترتّر، ويا لوقفها الطويلة الهادئة المضبوطة وهي تقف هناك واثقة تماماً. إنّ جوهر فنّ الرقص العربي التقليدي، شأن مصارعة الثيران، ليس في كثرة حركات الراقصة وإنّما في قلّتها: وحدهنّ المبتدئات، أو المقلّدات البائسات من يونانيات وأميركيات، منّ يواصلن الهزهزة والنطنطة الفظيعة هنا وهناك مما يُحسب «إثارة» وإغراءً حريمياً. فالهدف يتمثّل في إحداث أثر عن طريق الإيحاء أساساً (إنّما ليس حصراً على الإطلاق)، وذلك عبر سلسلة من الحوادث المترابطة معاً بصيغٍ متعاقبة، أو موتيفات متكرّرة، على ذلك النحو من التوليف الكامل الذي قدّمته تحية في تلك الليلة. فموتيف تحية الأساسي، بالنسبة لـ «منديل الحلو»، هو علاقتها بعبد العزيز محمود

الذي كان غافلاً عنها إلى حدٍ بعيدٍ. فكانت تنزلق من ورائه، فيما هو يدندن برتابة، فتبدو كما لو أنّها ستقع بين يديه، مقلّدةً إياه وهازئةً منه؛ كلّ ذلك من غير أن تلمسه البتّة أو تستثير ردّة فعله.

كانت أحجبتها الشفافة تتدلّى فوق البيكيني المحوّر الذي يشكّل جزءاً أساسياً من بدلتها دون أن يكون أبداً مصدر جاذبيتها الأساسي. فجمال رقصها يكمن في تكامله: في ما تخلفه من شعورٍ بجسدٍ مذهلٍ في لدانته وحُسنه يتماوج من خلف عدّة معقّدة من الزينة المؤلّفة من الشرائط، والأحجبة، والعقود، وسلاسل الذهب والفضّة، التي تبعث حركاتٍ تحية فيها الحياة على نحوٍ متممٍ وعلى نحوٍ مُفترَضٍ في بعض الأحيان. إنّها لتقف، مثلاً، وتبدأ بتحريك وركها الأيمن ببطء، الأمر الذي يبعث الحركة في طماقيها الفضيّين، وفي الخرز المتدلّي على الجانب الأيمن من خصرها. وإذا تفعل كلّ هذا، فإنّها ترنو إلى هذه الأجزاء المتحرّكة وتثبّت نظراتنا المحدّقة إليها نحن أيضاً، كأنّنا جميعاً إزاء مسرحيةٍ صغيرةٍ مستقلّة، مضبوطة الإيقاع كلّ الضبط، نعيد فيها تكوين جسدها على النحو الذي يسلّط الضوء على جانبها الأيمن الذي يبدو كأنّه قد انفصل عن بقية جسدها. كان رقص تحية أشبه بأرابيسكٍ متطاوّل تُحكّم صنعه من حول شريكها الجالس. لم تتطنط، أو تهزّهز نهدبها، أو تتقدّم من أحد لتدفعه أو تحتكّ به. كان ثمة تروٍّ مهيب في كلّ شيء بما في ذلك المقاطع السريعة. وعلم كلّ منا أنّه يعيش تجربةً إيروسيةً هائلة الإثارة، نظراً لإرجائها الذي لا ينتهي؛ تجربة ما كان لنا أن نحلم بأن نصادف مثلها أبداً في حياتنا الواقعية. وتلك على وجه الدقّة هي النقطة المهمة: فقد كان ذلك ضرباً من الجنس بوصفه حدثاً عاماً، مُخطّطاً ومنفّذاً ببراعة، لكنّه مستعصٍ تماماً على الاكتمال أو التحقق.

قد تلجأ بعض الراقصات إلى الحركات البهلوانية، أو التزلّق على الأرض، أو التعرّي الخفيف، أما تحية فلا. فرشاقتها وأناقته توحيان بما هو كلاسيكي تماماً بل ومهيب. والمفارقة أنّها كانت ملموسة وقريبة كما كانت نائية، لا تُطال، ولا تُتال في آن معاً. وفي عالم الكبت الشديد الذي كنّا نعيشه كانت تلكم الصفات تعزّز الانطباع الذي خلّفته تحية. وأذكر على وجه الخصوص أنّها ما إن بدأت ترقص حتى ارتسم على

وجها ما بدا وكأنه بسمة صغيرة مستغرقة في ذاتها لازمتها طوال العَرَض، وكان فهمها مفتوحاً أوسع مما تكون عليه البسمة في العادة، كما لو أنها مختلطة بنفسها تتأمل جسدها وتستمتع بحركاته. لقد طفت تلك البسمة على كل بهرجة مسرحية متكلفة في المشهد أو في رقصها، فنقتتها بما انطوت عليه من تركيز مفروضٍ على أفكارها العميقة والشاردة. بل إنني ما من مرة رأيتها ترقص في الأفلام الخمسة والعشرين أو الثلاثين التي شاهدها لها، إلا وكنتُ أعثر على تلك البسمة، مضيئة الخلفية التي عادة ما تكون سخيفة متكلفة. بسمتها نقطة ثابتة في عالم قلوب.

لقد بدت لي تلك البسمة رمزاً لتمييز تحية في ثقافة طلعت علينا بعشرات الرقصات اللواتي يحملن اسم زوزو أو فيفي، معظمهن يوضعن في مرتبة لا تعلو بأكثر من درجة على مرتبة العاهرات. كان هذا واضحاً على الدوام في مراحل الازدهار المصري، كآخر أيام فاروق، مثلاً، أو حين أتت فورة النفط بالخليجين الأثرياء إلى مصر؛ وهذا ما يصح أيضاً على لبنان حين كان ملعب العالم العربي، بآلاف الفتيات الجاهزات للعرض والإيجار. وبدا في مثل هذه الظروف أن معظم الرقصات كنَّ على استعداد لأن ينتهين إلى المزايد الذي يدفع أعلى الأسعار، حيث كان النادي الليلي مجرد واجهة مؤقتة للعرض. والملوم في هذا هو ضغوط ثقافة إسلامية محافظة، وكذلك التشوّهات التي أحدثها تطوّر متفاوت. فالمرأة المحترمة الصالحة للزواج هي تلك التي يُكْتَب لها الزواج قبل أن تبعد كثيراً عن فترة المراهقة؛ ولذا لم يكن الصبا أو الجمال ليمنح الفتاة ميزة على الدوام، لأن والدها التقليدي قد يرتب لها بسبب من ذلك تحديداً زيجةً من رجل «ناضج» حسن الأحوال. أما من يخرج من دائرة تلك الترتيبات، فكن عرضة لكل صنوف الخزي والتحقير.

لا تنتمي تحية إلى ثقافة الفتيات الرخيصات أو النساء الساقطات التي يسهل تعريفها، بل إلى عالم النساء التقدميات اللواتي يتفادين الحواجز الاجتماعية أو يُزِلْنَهَا. فقد ظلت تحية مرتبطة بمجتمع بلادها ذلك الارتباط العضوي، نظراً لما اكتشفتها لنفسها كراقصة ومحبيبة للحفلات من دور آخر أكثر أهمية. إنه دور العالمة الذي كاد أن يُنسى، والذي تحدت عنه زوار الشرق الأوروبيون في القرن التاسع عشر مثل إدوارد لين

وفلوبير. فقد كانت العالمة محظية من المحظيات، إنَّما امرأة ذات مآثر بارزة. ولم يكن الرقص سوى واحدة من مواهبها الكثيرة: كالقدرة على الغناء وتلاوة القصائد، وطلاوة الحديث، وسعي رجال القانون والسياسة والأدب إلى رفقته.

ولقد أُشير إلى تحية باسم العالمة في أفضل فيلم لها، ألا وهو لعبة الست (١٩٤٦) الذي كان أيضاً من بطولة نجيب الريحاني، أعظم الممثلين والكوميديين العرب في القرن العشرين، ذلك المزيح المذهل من شابلن وموليير. ففي ذلك الفيلم تلعب تحية دور راقصة شابة موهوبة وذكية، يستخدمها أهلها الأندال للإيقاع بالرجال الأغنياء. أمَّا الريحاني، الذي يلعب دور معلّم عاطل عن العمل، فمُغرَّمٌ بها وهي تحبّه بدورها، لكنّها تُدفع من قبل والديها إلى مكيدة تجلب لها الثراء بالإيقاع بثريّ من لبنان. وفي النهاية، تعود تحية إلى الريحاني في خاتمة عاطفية كثيرةً قلَّ أن سمحت بها بقية أفلامها الأخرى. وهي تُؤدّي في هذا الفيلم رقصة قصيرة ومثيرة إلى حدّ الإدهاش، غير أنّ المُراد لهذه الرقصة هو أن تكون أمراً ثانوياً تقريباً بالقياس إلى فطنة تحية، وذكائها، وجمالها.

ويبدو أنّ المخرجين قد دأبوا بعد ذلك الفيلم على تثبيت تحية في نسخةٍ أشدّ رداءة من هذا الدور، الذي راحت تعيده فيلماً بعد فيلم. فهي المرأة الأخرى، نقیض البطلة الفاضلة، المقبولة محلياً، والأقلّ إثارة بكثير. غير أنّ مواهب تحية تشعّ حتى ضمن تلك الحدود. فهي تدفعك للاعتقاد بأنّها أشدّ إثارة كرفيقة وعشيقة من المرأة التي تتزوَّج البطل، فتبدأ بالتفكير بأنّ ذكاءها وإغراءها الشديدين هما ما يفرض تصويرها في صورة المرأة الخطيرة، العالمة التي هي أعلم، وأذكى، وأشدّ انفتاحاً من أن يحتملها أيّ رجل في مصر المعاصرة. وما إنّ جاءت الخمسينيات حتى غدت تحية النموذج الذي تنسج عشرات الأفلام المصرية على غراره في رسم صورة المرأة - الشيطان. ففي شباب امرأة، الذي يُعتبَر فيلماً كلاسيكياً متأخراً، تلعب تحية دور أرملة قاسية تتصوّر جوعاً للجنس وتؤجّر غرفةً لقروي جميل وساذج وصل القاهرة حديثاً طلباً للعلم في الأزهر؛ فتغويه وتتزوَّجه؛ غير أنّه يفیق من سحر تحية الشبيه بسحر سيرسي<sup>(١)</sup> ما إنّ يلتقي ابنة صديقٍ للعائلة شبيهة بالملاك، فيتنكّر لتحية، ويهجرها سعياً

١ - سيرسي، Circe، ساحرة في الميتولوجيا الإغريقية. يلتقيها يوليسيز في تطوافه فتحول رفاهه إلى خنازير، وتقع في حبّه وتحاول أن تستبقه لديها.

وراء الصبية المأمونة المملّة. غير أنّ هذه الحكاية العادية تشتمل على مشهد عظيم تسحب فيه تحية زوجها الشاب من احتفال في الشارع ترقص فيه راقصة فتية خلبت لبّ الطالب الفرّ. تأخذه تحية إلى البيت، وتُجلّسه، وتقول له إنّها ستريه الآن كيف يكون الرقص على أصوله. وهكذا تقدّم له عرضاً خاصاً ملتهباً حقاً، مثبتة أنّها لاتزال - ولو صارت في أواسط عمرها - الراقصة الأبرع، والأذكى، والموضوع الجنسي الأشد إثارة للرجبة.

مثل كثير من المفترين الذين مثّلت تحية واحداً من رموز شبابهم الجنسية العظيمة، كنت أفترض أنّها ستظلّ ترقص ربّما إلى الأبد. فتصوّر الصدمة العنيفة حين عدتُ إلى هناك صيف العام ١٩٧٥، بعد غياب عن مصر لخمس عشرة سنة، وقيل لي إنّ خبطة القاهرة المسرحية التي فاقت كل خبطة أخرى في عرضها المستمرّ هي من بطولة تحية كاريوكا وآخر أزواجها، فايز حلاوة، الذي قام أيضاً بكتابة المسرحية، يحيا الوفد. وفي الليلة الثانية لوصولي إلى القاهرة، ذهبت إلى سينما ميامي القديمة، التي غدت الآن مسرحاً في الهواء الطلق، وكلّي حماس وترقّب لأن أستعيد في هذه الفرصة النادرة شيئاً من شبابي الذي كاد أن يُدفن. كانت المسرحية هزلية شديدة الطول والابتدال عن جماعة من القرويين المصريين الذين قُرِض عليهم وفد من الخبراء الزراعيين السوفيت. وقد عرّضت هذه المسرحية بلا هوادة سماجة هؤلاء الروس وصرامتهم (كان السادات قد طرد جميع الخبراء الروس في عام ١٩٧٢) وراحت تتغنّى بفضح المصريين الفطن لمخططاتهم. وقد بدأت المسرحية حوالي الساعة التاسعة والنصف، لكنّي لم أستطع التحمّل أكثر من ساعتين ونصف الساعة (أي النصف) من هزلها الأحمق.

لقد شكّل ما آلت إليه تحية خيبة كبيرة بالنسبة لي. كانت تؤدّي دور الفلاحة الأشدّ زعيماً وفضاظاً، والتي أجرت كبشها الفحل ليقوم بالتعشير والإلقاح (مع قدر كبير من النكات السمجة عن الفحولة الجنسية). غير أنّ ما فاجأني وأذهلني هو مظهر تحية وأسلوبها. فلقد غابت المُغرّبة السمرء الضاربة إلى الصفرة، والراقصة الرشيقة بالغة الأناقة بإيماءاتها المؤدّاة على النحو الأكمل. وتحولت إلى قبضاي متبجّح يزن ٢٢٠

رطلاً؛ وكانت تقف، ويداها على وركيها، وتكرّر الشتائم، وتقذف بأغظ النكات القصيرة، وأضيق التوريات وأسهلها، بأسلوب رخيص لا يكاد أن يكون أهلاً للمشاهدة؛ كل ذلك في خدمة ما بدا على أنه أردأ أنواع السياسات الانتهازية الموالية للسادات، والمعادية لعبد الناصر. كانت تلك مرحلة راحت فيها السياسة المصرية تحاول إرضاء هنري كيسنجر، متخلياً عن التزاماتها التقدمية، والعربية، والعالمالثانية التي طبعت تاريخها بعد ١٩٥٤ تحت حكم عبد الناصر. ولقد أحزنتني أن أرى تحية وزوجها الصغير المهزول متورطين في شيء هكذا.

خلال الأربعة عشر عاماً التي تلت تلك الزيارة إلى مصر، كان ثمة نتف وأجزاء من المعلومات التي أضفت مزيداً من التعقيد على صورة تحية. وعلى سبيل المثال، فقد أخبرني عالم اجتماع مصري مشهور أنّ تحية كانت على صلة وثيقة بالحزب الشيوعي في الأربعينيات والخمسينيات. كانت تلك، كما قال، «فترة تجذّر الرافضات الشريقات». وفي عام ١٩٨٨ علمتُ أنّها كانت في أثينا مع مجموعة من الفنانين والمثقفين المصريين والعرب الذين عزموا على ركوب سفينة العودة الفلسطينية في رحلة إياب رمزية إلى الأراضي المقدّسة. وبعد أسبوعين من الحظوظ العائرة المتوالية فجّرت المخابرات الإسرائيلية السرية ذلك القارب وتمّ التخلي عن المشروع. وسمعت بعد ذلك أنّ تحية قد برزت أيضاً كواحدة من قادة نقابة ممثلي السينما ومخرجيها ومصوّريها، وهي نقابة متقدّمة كثيراً من الناحية السياسية وشديدة الجهر بأرائها. فما هي إذاً حقيقة هذه الرافضة التي بلغت الآن الخامسة والسبعين من عمرها والتي تبوّأت موقعاً رفيعاً يكاد أن يكون مؤسساتياً في ثقافة مرحلة ما بعد السادات في مصر أواخر القرن العشرين؟

لقد ضربتُ موعداً مع تحية من خلال صديقتها نبيهة لظفي مخرجة الأفلام التسجيلية. فإذا بها تعيش في شقة صغيرة على بعد شارعٍ من المكان الذي رأيتها ترقص فيه منذ أربعين عاماً. ورحّبت بنبيهة وبي بنبلٍ مهيب لم أتوقّعه. كانت ترتدي ثوباً أسود قاتمًا، وتضع ماكياجاً حسناً، لكنّها كانت تغطي ذراعيها وساقها بكمّين طويلين وجوربين غامقين مثل أية مسلمة تقية. كانت أقلّ ضخامة مما رأيتها في السابق، ولم يبدُ عليها أيّ ابتدال. ولقد أوحى بثقلٍ وسلطة ينبعان من كونها أكثر بكثير من مجرد رافضة

سابقة. لعلها أسطورة حيّة، أو حكيمٌ شهير: العالمة شبه المتقاعد. وراحت نبهة تناديها بـ «الحاجة»، وهو النعت الإسلامي الذي يُطلق على النساء الكهلات اللواتي حججن إلى مكة، وما عزّز هذه التسمية لم يقتصر على مظهر تحية الوقور إلى أبعد الحدود بل تعدّاه إلى صور مكّة الكثيرة المعلقة على الجدار والمصحف الذي تسهل رؤيته على الطاولة القريبة. وإذ جلسنا نتجاذب أطراف الحديث، راحت حياتها تمرّ أمامنا في استعراض مهيب.

فهي تتحدّر من عائلة من الإسماعيلية لها باع طويل في السياسة، واسمها الحقيقي هو تحية محمد كريم. وكان البريطانيون قد قتلوا عمّها، كما حمل ثلاثة على الأقل من أفراد عائلتها اسم نضال، كما قالت تحية بافتخار. أمّا أبوها فقد اعتُقل لبعض الوقت. وبدا في تحية شيء من طرطوف<sup>(١)</sup> وهي تصف مشاعرها حيال الرقص - قالت إنّها تحسّ كأنّها في معبد - غير أنّ ذلك تبدّد وهي تحكي عن قناعتها بأنّ رقصها كان يتخطّى إثارة الرجال كما تفعل بعض الفنانات. وقالت باقتناع مطلق: «حياتي، كراقصة، كانت حلوة، وأنا أحبّها». ولقد عدّت تحية نفسها - محقة، كما أرى - جزءاً من نهضة ثقافية كبرى، من حركة إحياء وطني في الفنون قامت على حركة سعد زغلول الاستقلالية الليبرالية وثورته في العام ١٩١٩؛ حيث ضمّت الوجوه الفنية لهذه النهضة كتاباً مثل نجيب محفوظ، وتوفيق الحكيم، وطه حسين، ومفنّنين مثل أم كلثوم وعبد الوهاب، وممثّلين مثل سليمان نجيب والريحاني. وكانت تحية الفتاة الصغيرة قد تعلّمت الرقص على يدي بديعة مصابني، التي نصحتها بالألّا تتسكّع في النوادي الليلية والبارات حين تنتهي من تقديم وصلتها. وأضافت تحية بحزن أنها وجدت صعوبة كبيرة في استعمال الصنوج، لكنّها أفلحت في ذلك آخر الأمر بفضل بديعة، المرأة التي يأتي ذكرها على لسان تحية مقروناً بالحبّ والتبجيل.

ومع مجيء الشاي والبسكويت طلبتُ منها أن تحكي لنا عن حياتها السياسية. وكان ما قالته مفاجأة بالنسبة لي، إذ علمتُ لأول مرّة أنّها كانت على الدوام منتميةً إلى

١ - الشخصية الشهيرة التي رسم صورتها موليير في مسرحيته بنفس الاسم، وهي شخصية ترمز، فيما ترمز، إلى النفاق والنفعية.

اليسار الوطني (حيث سجنها عبد الناصر في الخمسينيات، كما قالت، لانتسابها إلى عصابة السلام، وهي منظمة موالية لموسكو) وأنها تستصغر شأن قادة مصر الحاليين. وسألته عن يحيى الوفد الشنيعة. فقالت لقد نُظِرَ إلى هذه المسرحية على أنها مسرحية ساداتية، إلا أنها اعتبرت مسرحية عن استعداد المصريين الدائم للاعتقاد بأن الأجانب «أفضل منا». وهذا التبرير غير المقنع لما واصلتُ اعتباره مسرحية انتهازية مؤيدة للسادات ساق تحية إلى نقد عنيف لزوجها السابق، فايز حلاوة، الذي جرحها، كما قالت، من كارثة إلى أخرى. وسألته: «ما الذي يجعلني، برأيك، أعيش هنا وليس في بيتي؟ لقد أخذه بكل ما فيه، بما في ذلك صوري وأفلامي، ولم يترك لي أي شيء». وسرعان ما عادت الحيوية لتحل محل المراثي حين سألتها عن الولايات المتحدة، التي سبق لها أن زارتها عدداً من المرات. وكانت في إحدى هذه الزيارات قد قطعت أميركا بالسيارة، في رحلة قالت إنها رائعة. «لقد أحببتُ الناس، لكنني أكره سياسة حكومتهم».

كان الحديث مع هذه المرأة المسنة الجليلة أمراً مبهجاً بالنسبة لشخصٍ ترعرع على الأفلام المصرية دون أن يعرف الكثير عن خلفيتها، ومثل له رقص تحية ذكرى غنية لم يسبق أن استكشفها بما فيه الكفاية. ولقد كانت تحية مصدر معلومات في عدد هائل من الموضوعات تحدثت عنها جميعاً بدفءٍ وظرفٍ، وسخرية شديدة الجاذبية. وفي لحظةٍ قطع حديثها أذان العشاء منبعضاً من مئذنة جامعٍ قريبٍ هداراً يشق الأذان. وفي الحال صمتت تحية، وأغمضت عينيها، ومدت يديها براحتها المفتوحتين، وراحت ترافق المؤذن في تلاوة الآيات. وما إن أنهت دعاءها حتى انفجرتُ بسؤالٍ محددٍ تماماً ويأس كنت قد كتته طويلاً في داخلي، ربما منذ رأيتها ترقص عام ١٩٥٠: «كم مرة تزوجت يا تحية؟» كان هذا أقرب ما استطعتُ التوصلُ إليه في سؤالها عن الصلة بين حسية رقصها (وبسمتها المدهشة تلك) وحياتها الخاصة.

تبدلت ملامحها تبدلاً صاعقاً. ولم تكد تنهي صلاتها حتى استقامت في جلستها رداً على سؤالني، وانتصب مرفقها على نحوٍ مستفز في وجهي، فيما راحت ذراعها الأخرى تلوح في الهواء على نحوٍ خطابي. «كثيراً»، ردت بحسم، وبصوت ينم على الصفاقة التي يقرنها المرء بفتيات الليل. وبدت عيناها ونبرتها كأنها تضيف: «ومالو؟»



لقد عرفت كثيراً من الرجال». ولكي تخرجنا نبيهة، المدققة أبداً، من هذا المأزق الصغير، سألتها عمّن أحبّت أو أترّ فيها من هؤلاء الرجال. فردّت بقسوة: «ولا واحد. إنهم مجموعة من أولاد الزنا الخسيسين»، وأعقبت إعلانها هذا بسلسلة من الحشو. وبعيداً عن استقالة الشيوخوخة الورعة وعزلتها، فقد كشف هذا الجيشان عن شخصية فردانية ومقاتلة. غير أنني شعرت أيضاً بتلك الروح الرومانسية لدى شخصٍ خُدعَ مراراً لكنّه على استعداد لأن يقع في الحب من جديد إذا ما وافته الفرصة. لقد أرخت لنا تحية بتفصيلٍ لا رحمة فيه آخر المتاعب التي عاشتها مع رجل، هو ذلك الوجود فايز حلوة. غير أنّ تعاطفنا معها كان كاملاً، شأنه حين راحت مع نبيهة تطاردان موزّع أفلام ثرياً كان يحاول التلاعب بأمور النقابة. وتهدت تحية قائلة: «آه من الرجال»، فيما عيناها تتطلعان إليّ بفضول.

لقد عرفت تحية تقاليد عالمها وقوابله، وكانت تحترمها إلى حدٍ بعيد. فقد كانت ابنة مطيعة في الماضي، وها هي الآن عجوز مسلمة تقية. غير أنّ تحية كانت أيضاً رمزاً لكلّ ما هو غير مُدار، وغير مضبوط، وغير مُختار في ثقافتها: لقد كانت حياة العالمة، والراقصة، والممثلة الفذة حلاً مثالياً لتصريف مثل هذه الطاقات. فبمقدورك أن تحسّ بتلك الشجاعة التي تبهيبها في علاقتها بمراكز السلطة، وبالتحدي الذي لدى امرأة حرة. وحين ذهبتُ إلى أوشيف السينما المركزي في القاهرة في اليوم التالي للبحث عن صورٍ لها ومواد مكتوبة عنها، لم أجد سوى مسلخ، شقة صغيرة في وسط المدينة التجاري، فيها من العمال ما يفوق الحاجة، وفيها من التصاميم الغامضة لكتابة تاريخ مصر الفني الفني أكثر مما فيها من الخطط الرامية لتنفيذ ذلك. ووجدت حينئذٍ أنّ تحية هي تاريخها ذاته، تاريخٌ غير موثّق إلى حدٍ بعيدٍ لكنّه لا يزال مهيب الحضور، بل وهادماً.



## سياسات المعرفة

دُعيتُ في الخريف الماضي للمشاركة في حلقة بحثية في مركز الدراسات التاريخية تابع لجامعة أميركية مشهورة وعريقة. أما موضوع الحلقة البحثية لهذه السنة الدراسية والتي تليها فهو الإمبريالية، حيث ترأس مدير المركز جلسات النقاش في هذه الحلقة. ولقد طُلبَ من المشاركين من خارج المركز أن يرسلوا أبحاثهم قبل المجيء؛ ثم وُزعتْ هذه الأبحاث على أعضاء الحلقة، الذين هم طلاب دراسات عليا، وخرّيجون، وأعضاء هيئة تدريسية. وقد قرأ هؤلاء الأبحاث مقدّمًا، للحيلولة دون تلاوة الزائر محاضرتة عليهم، حيث يُطلبُ منه عوضًا عن ذلك أن يلخّص نقاطها الأساسية خلال ما يقارب العشر دقائق، ليتلو ذلك نقاش مفتوح للورقة على مدى ساعة ونصف الساعة في تجربة صعبة ومثيرة إلى حدٍ بعيد. ولما كنت لأزال أشغل منذ بضع سنوات على تنمة لـ *الاستشراق* - ما سيشكل كتابًا مُسَهَّبًا في العلاقة بين الثقافة الحديثة والإمبريالية - فقد أرسلتُ مقتطفًا أساسيًا من المقدمة، أ طرح فيه الخطوط الرئيسة لسجال الكتاب. حيث أبدأ هناك بالتعرّض لما ظهر مع نهاية القرن التاسع عشر في المعرفة الأوروبية من وعي عالمي، خاصةً في تلك الحقول التي تبدو بعيدةً عن الترابط في الظاهر مثل الجغرافيا والأدب المقارن. لأواصل بعد ذلك مشيرًا إلى أنّ ظهور هذه الفروع الثقافية

يتماشى مع منظور إمبريالي عالمي كامل، على الرغم من أن إظهار أهمية هذا التماشي لم يكن ممكناً إلا من وجهة نظر التاريخ اللاحق، حيث انبثقت في كل مكان تقريباً من العالم المستعمر مقاومةً لأوجه قمعية معينة من الحكم الإمبريالي كالتنظريات القائلة بوجود أعراق خاضعة ومناطق هامشية، والأفكار المتعلقة بالثقافات الرجعية، أو البدائية، أو المتخلفة. ويفضل تلك المقاومة المحلية - ومن أمثلتها ظهور كثير من الحركات الوطنية والاستقلالية في الهند، والكاريبى، وأفريقيا، والشرق الأوسط - فقد أتضح الآن أن من الممكن فهم الثقافة والإمبريالية في الغرب على أنهما تتبادلان الدعم فيما بينهما. وقد أشرت هنا إلى العمل الفذ الذي قام به عدد كبير من الكتاب والناشطين غير الغربيين، من بينهم طاغور، وفانون، وسي. ل. ر. جيمس، وبيتس، وسواهم الكثير، ممن أسبغوا التكامل والوحدة على المقاومة الثقافية المناهضة للإمبريالية.

جاء أول سؤال بعد خلاصتي الموجزة من أستاذة للتاريخ، وهي امرأة سوداء بارزة بعض الشيء كانت قد قَدِمَت إلى الجامعة مؤخراً، لكنني لم أكن مطلعاً على أعمالها. ولقد أعلنت مسبقاً أن سؤالها سيكون معادياً، «معادياً جداً في الحقيقة». ثم قالت ما يمكن عرضه على النحو التالي: لم تتحدث على مدى الصفحات الثلاث عشرة من بحثك سوى عن ذكور بيض أوروبيين. أما بعد ذلك، في الصفحة الرابعة عشرة، فتذكر بعض الأسماء غير الأوروبية. «كيف أمكنك أن تفعل مثل هذا الشيء؟» واعترضتُ على ذلك نوعاً ما، وحاولتُ أن أشرح رؤيتي بمزيدٍ من التفصيل. قلتُ إنني أناقش، في النهاية، الإمبريالية الأوروبية، التي لم يكن من المحتمل أن تضمّن خطابها أعمال النساء الأفروأميريكيات. وأشرتُ إلى أنني أخصّص جزءاً كاملاً من الكتاب لما كان من ردِّ على الإمبريالية في جميع أرجاء العالم؛ فهذا الأمر هو الموضوع من رؤيتي حيث صار من المهمّ التركيز على أعمال كتاب مثل س. ل. ر. جيمس، وذكرتُ هنا من جديد اسم هذا الكاتب والمفكر الكاريبي العظيم الذي تحظى أعماله عندي بأهمية خاصة. غير أن ناقدتي ردتُ على ذلك بثقةٍ عجيبة أن إجابتي ليست بالإجابة المرضية مادام سي. ل. ر. جيمس قد توفي! ولا بد أن أعترف بأن حدة إعلانها هذا قد أريكتني. فلقد توفي جيمس بالفعل، لكن هذه الواقعة ليست، بالنسبة للمؤرخ، بالواقعة التي تضع حداً لكل نقاش. وانتظرتها

أن تستأنف كلامها، أملاً أن تُسَهَبَ فيما عَنَتَه بإشارتها إلى أن من غير الملائم، حتى في مناقشة ما قاله الذكور البيض الأوروبيون الميتون في موضوع معين، أن يقتصر المرء على ما قاله هؤلاء مهملاً أعمال الكتاب الأفروأميركيين، والعرب، والهنود الأحياء..

لكنها لم تواصل، تاركةً لي أن أفترض أنها تعتبر أن اعتراضها قد طُرِحَ على نحوٍ وافٍ ومقنع: ومفاده أنني مخطئٌ إذ لم أذكر أياً من غير الذكور غير الأوروبيين، حتى في الوقت الذي لم يتّضح فيه لي أو، كما استنتجتُ لاحقاً، لكثيرٍ من أعضاء حلقة البحث، ما كان لهؤلاء من أهمية أو صلة بالموضوع. وقلت لنفسي إنَّ خصمتي لا ترى أن من الضروري أن تحدّد بدقة ما كان عليّ أن أستخدمه في أعمال غير الأوروبيين الأحياء، أو الكتب والأفكار التي تجدها مهمة ووثيقة الصلة بالموضوع. وكلّ ما أعطته لي لكي أتعامل معه كان تلك الضرورة الأكيدة لأنّ أذكر بعض الأسماء المحبّذة لديها - دون أن تهتمّ لذكر هذه الأسماء في حقيقة الأمر - كما لو أنّ مجرد التلقّف بها يكفي ويزيد. كما تخلف لديّ انطباعٌ أيضاً بأنّها كشخص غير أبيض - وهذا تصنيف ينطبق عليّ بالمناسبة بوصفي عربيّ - كانت ترى أنّ التأكيد على وجود «الآخرين» غير الأوروبيين أكثر أهمية من الأدلّة، والسجال، والنقاش.

ولا حاجة لأن أنكر أنّ الحوار كان مزعجاً. فلقد كدّرتني من بين أشياء أخرى مالحق بموقفي من ضروب التشويه ومن كوني قد رددتُ على التشويهات بمثل هذه الخرافة. فلم يكن مهماً أنّ قسطاً وافراً من عملي قد تركّز بالضبط على هذا النوع من الإغفال الذي أتهمتُ به. ما كان مهماً بالفعل هو أنني على الرغم من إسهامي في ذلك الاتجاه الجديد، الذي يتهم المفكرين الغربيين والأوروبيين بأن أعمالهم قد بُنيت من معاناة كثيرٍ من الشعوب الملونة وحرمانها، ها أنا أنّهم الآن بأنني أفعل ما كان يفعله على الدوام مثل هؤلاء المفكرين المشاركين في الجريمة. ذلك أنّك حين تنتقد في موضع إقصاء الشرقيين، كما فعلتُ في الاستشراق، فإنّ إقصاء «الآخرين» عن عملي في موضع آخر يغدو أمراً يصعب تفسيره أو تبريره. وما أحبطني ليس تعرّضي للهجوم، بل أنّ ما توصلتُ إليه في الاستشراق يتمتّع بشرعية عامة ويسري على الجميع وها هي هذه الشرعية توجّه الآن ضديّ. فلا يزال صحيحاً أنّ ضروباً شتى من الآخرين - هذه

الكلمة التي درجت ولمعت كثيراً بحيث باتت كريهة وتثير الاعتراض - لم تُمثل على نحوٍ منصف، كما شوّه واقعها، وأنكرت حقيقتها وحُرّفت بمكرٍ وتممّد. وبدلاً من الوقوف في صفّهم، شعرتُ بأنّ ما يُطلّب مني هو الدخول في مشادة أكاديمية لا طائل من ورائها. لقد أردتُ القول، وإنّ لم أفعل، «هل إغفال تلك الأسماء هو كلّ ما يهّمك في موضوع الإقصاء وسوء التمثيل؟ لماذا تعرقلين عملنا بمثل هذه التوافه؟»

ومما زاد الطين بلةً هو أنّني هوجمت بعد بضع دقائق من هذا النقاش من قِبَل أستاذ متقاعد في دراسات الشرق الأوسط، ومستشرق هو نفسه. ومع أنّه عربي، مثلي، إلاّ أنّه كان قد واظب على الانضواء في اتجاهاتٍ فكرية لطلالما انتقدتها. وقد تدخّل الآن ليدافع عن الإمبريالية، قائلاً بنبرةٍ من الاحترام الهازل، إنّها قد حقّقت أشياء ما كان للمحليين أن يحقّقوها بأنفسهم. فقد علّمتهم من بين ما علّمتهم، كما قال، أن يقدرُوا حقّ قدرها اللغة المسمارية والهيروغليفية التي هي جزء من تراثاتهم. وإذّ راح يسهب في كلامه الرتيب عن المدارس، وسكك الحديد، والمشافي، والتفريقات الإمبريالية في العالم الثالث والتي تقف شاهدةً على السخاء البريطاني والفرنسي، فقد بدا أنّ المفارقة الساخرة تطفى على الأمر برمته. ولقد بدا لي أنّه لا بدّ من قول شيء ما بعيداً عن الاستسلام للاختزال الكاريكاتوري في الموقفين اللذين انتظما في مواجهتي، وفي مواجهة كلٍّ منهما الآخر، أو لتلك الصفة الخطابية الإيديولوجية الواثمة من صحّتها كلّ الثقة في كليهما.

لقد ذكّرني هذان المثالان المسطّحان والسليبان من أمثلة التفكير بأنّ الشيء الذي لا غنى عنه بالنسبة للمفكرين هو السيرورة الفكرية ذاتها، تلك السيرورة التي ينضوي تحتها البحث الخبير بالجوانب التاريخية، فضلاً عن اتّخاذ خطأٍ متماسكٍ ومناقشٍ بحذر يأخذ في حسابانه البدائل الممكنة. ويضّاف إلى ذلك، كما أرى، ضرورة وجود افتراض نظري مسبق مفاده أنّ أيّ مثال نظري صارم، وأيّة إضافة مبسّطة أو تصوّر ميكانيكي لما هو واقعي أو غير ذلك، في المسائل المتعلقة بالتاريخ والمجتمع الإنسانيين، لا بدّ أن يخضعا للعامل الأساسي الذي هو العمل الإنساني، إسهام الشعوب الفعلي في صنع حياتها الإنسانية. وإذا ما كان الأمر كذلك فلا بدّ أن يكون صحيحاً أيضاً أنّ من

المستحيل القول عن منتجات العمل الإنساني إنها نقية، وخصوصية، ولا تُطال بما يُقَصي معظم الشعوب، والتجارب، والتواريخ الأخرى، وذلك نظراً لطبيعة العمل الإنساني المُستخدَم في بناء المجتمع والتاريخ الإنسانيين. وما أعنيه أيضاً هو أن هذا النوع من العمل الإنساني، الذي هو عمل فكريّ، هو عمل دنيويّ، أي متوضّع في هذه الدنيا، ويدور حولها. فهو لا يدور حول أشياء تبلغ من الخصوصية الصارمة والسرية المُحاطة ما يستبعد كلّ جمهورٍ ما خلا أولئك الأشخاص الذين يحملون نفس الرأي، والمقتنعين مسبقاً أشدّ الاقتناع. وإذا ما كان من الغباء أن تنكر أهمية الجمهور والأنصار في بناء رؤية فكرية، فإنني أرى ضرورة أن نفترض أن كثيراً من الرؤى يمكن أن توجّه إلى أكثر من جمهور واحد وفي أوضاع شتى. وإلا لما كُنّا نتعامل مع رؤية فكرية بل مع عقيدة جامدة أو رطانة تكنولوجية مصمّمة خصيصاً لتصدّ الجميع ما عدا حفنة صغيرة من الأشخاص الذين تمّت تعديّتهم إلى أسرار العقيدة أو الأشخاص الذين يشكّلون فيما بينهم حلقة خاصة ليس لأحد أن يدلف إليها.

ولكي لا أقع في مخاطرة أن أكون أنا نفسي مفرطاً في النظرية والخصوصية، فساكون أكثر تحديداً الآن وأعود إلى الحدث الذي كنتُ أناقشه منذ لحظة. ففي القلب من المشروع الثقافي الإمبريالي الذي حللته في الاستشراق وكذلك في كتابي الجديد، كان ثمة نوع من سياسات الهوية. وكانت الحاجة إلى هذه السياسات من أجل الزعم، بل ومن أجل الاعتقاد الراسخ، بأنّ ما ينطبق على الشرقيين أو الأفارقة لا ينطبق بأيّ حال من الأحوال على الأوروبيين. وحين كان باحث فرنسي أو ألماني يحاول تحديد الخصائص الأساسية للعقل الصيني، مثلاً، فإنّ العمل لم يكن يقصد القيام بذلك إلاّ جزئياً، إذ كان يقصد أيضاً أن يُظهر مدى اختلاف العقل الصيني عن العقل الغربي.

ومثل هذه الأشياء المبنية بناءً - إذ ليس لها سوى واقع وهمي - كالعقل الصيني أو الروح الإغريقية لطالما كانت موجودة معنا؛ فهي تقع عند منبع قدر كبير مما يُسهم في بناء الثقافات، والأمم، والتراثات، والشعوب. بيد أن اهتمام العالم الحديث بمثل هذه الهويات هو عموماً أعظم بكثير مما كان عليه الحال في مراحل تاريخية أسبق، حين كان العالم أوسع، وأقلّ تبلوراً، وأقلّ عولمةً. فالיום ثمة إلهام هوامي على سياسات الهوية

القومية، وهذا الإلحاح هو، إلى حدٍ كبير جداً، نتاج التجربة الإمبريالية. ذلك أنه حين جرى التوسّع الإمبريالي الغربي الحديث والكبير في أرجاء العالم، ابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر، عمل على إذكاء التفاعل بين هوية الشعب الفرنسي أو الشعب الإنجليزي وهويات الشعوب المحلية المستعمرة. وهذا التفاعل الضدّي في معظمه، والذي وُلد انفصالاً بين البشر بوصفهم أعضاء أعراقٍ كلٌّ منها متجانسٌ وأممٍ كلٌّ منها مفلقٌ وحصريٌّ، كان ولا يزال واحدةً من الخصائص المميزة لما يمكن أن ندعوه بأبستمولوجيا الإمبريالية. ففي اللباب من هذه الأبستمولوجيا ثمة الأطروحة بالغة العناد والصلابة التي مفادها أنّ كلّ امرئٍ هو أساساً وعلى نحوٍ لا يقبل الاختزال عضو في عرقٍ أو صنفٍ معيّن، وأنّ هذا العرق أو الصنف لا يمكن أبداً أن يُستوعب في الأعراق والأصناف الأخرى أو يُقبَل لديها، إلّا كما هو. ومن هنا برزت إلى الوجود تلك الماهيات المُبتدعة مثل الشرقي أو الهوية الإنجليزية، وكذلك الفرنسية، والأفريقية، أو الاستثنائية الأميركية، كما لو أنّ وراء كلّ من هذه الماهيات مثلاً من المُثل الأفلاطونية يضمن لها النقاء والثبات أبد الآبدين ودهر الدهرين.

والقومية هي إحدى ثمرات هذا المذهب، وهي موضوع أضخم بكثير من أن أعالجه هنا بما يزيد على المعالجة الجزئية. فما يسترعي اهتمامي في سياسات الهوية التي أفعمت الإمبريالية في طورها العالمي هو أنّه كما اعتُبر المحليون على أنّهم ينتمون إلى صنفٍ مختلف - عرقياً أو جغرافياً - عن صنف الرجل الأبيض الغربي، فإنّ من الصحيح أيضاً أنّ هذا الصنف ذاته قد عبأ الثوار، وشكّل هويتهم المقاومة في الثورة العظيمة المناهضة للإمبريالية والتي تمثّلت بإزالة الاستعمار. فهذا ما كان عليه الحال في كلّ مكان من العالم الثالث. ومثاله الأشهر هو مفهوم الزنوجة، كما طوّره فكرياً وشعرياً كلّ من إيميه سيزار، وليوبولد سنفور، و، في الإنجليزية، و.إ.ب. دويوا. فإذا ما كان السود قد وُصِموا ذات مرّة وأعطوا منزلة أدنى من منزلة البيض، فقد غدا ضرورياً منذئذٍ عدم التنكّر للسواد، وعدم الطموح إلى البياض، بل تقبّل السواد والاحتفاء به، وإسباغُ شرفٍ شعري الطابع عليه فضلاً عن المكانة الميتافيزيقية. وهكذا اكتسبت الزنوجة كينونة إيجابية بعد أن كانت من قبل علامة انحطاط ودونية. ولقد جرت إعادة



تقويم للخصوصية المحلية تشبه هذه الإعادة شبيهاً كبيراً في كلٍّ من الهند، وأجزاء كثيرة من العالم الإسلامي، والصين، واليابان، وأندونيسيا، والفيليبين، حيث برزت الماهية المحلية المُنكّرة والمقموعة بوصفها بؤرة الإبلال القومي، بل وأساسه.

ومن المهمّ أن نلاحظ أنّ قَدراً كبيراً من المقاومة الثقافية الباكرة للإمبريالية والتي قامت عليها القومية وحركات الاستقلال قد كان صحيحاً وضرورياً. وإنّني لأراه في جوهره بمثابة محاولة من طرف الشعب المقهور الرازح تحت نير العبودية، والكولونيالية، والضياع الروحي - وهو الأهمّ - كيما يستردّ هويته. وحين تمّ ذلك أخيراً في أماكن مثل الجزائر، فإنّ الجهود القومية الكبيرة قد ارتفعت إلى ما لا يقلّ عن برنامجٍ سياسي وثقافي جماعي للاستقلال وإعادة البناء. فحيث لم يكن الرجل الأبيض يرى في السابق سوى محلّيين كسالى وعادات غرائبية، أحدث التمردّ على الإمبريالية، كما في إيرلندا، مثلاً، ثورةً قومية، كما أدّى إلى قيام أحزاب سياسية مكرّسة للاستقلال، على رأسها، كما في حالة حزب المؤتمر الهندي، شخصيات قومية، وشعراء، وأبطال عسكريون. ولقد ترتّبت على هذا الجهد الهائل في الإصلاح الثقافي نتائج بالغة التأثير، معظمها معروف ومشهور.

غير أنّه في الوقت الذي أفضت فيه الحركة العامة باتجاه تقرير المصير والاستقلال إلى دول مستقلة حديثاً ومنفصلة تشكّل غالبية الأمم الجديدة في العالم ما بعد الكولونيالي اليوم، فإنّ سياسات الهوية القومية سرعان ما أثبتت أنّها قاصرة لا تفي بالمرحلة التالية.

والحال، أنّ الغافلين أو الطائشين من قرّاء فرانز فانون، الذي يُعتبَر عموماً واحداً من بين اثنين أو ثلاثة من أنبياء المقاومة المناهضة للإمبريالية الموهّبين، ينزعون إلى نسيان تشكّكه الواضح بالقومية غير المدروسة. فإذا ما كان من المناسب أن نلتفت إلى الفصول الأولى المعنية بالعنف في معدّبو الأرض، إلّا أنّ من الضروري ملاحظة أنّه في الفصول التالية يتّخذ موقفاً نقدياً حاداً حيال ما يدعوه شريك الوعي القومي. وأنّه قد تعمّد بوضوح هذه المفارقة. والسبب في ذلك هو أنّه في الوقت الذي تمثّل القومية فيه حافزاً ضرورياً للثورة ضدّ المستعمر، فإنّ على الوعي القومي، ما إن يتمّ انسحاب المستعمر، أن يتحوّل مباشرة إلى ما يدعوه فانون بـ «الوعي الاجتماعي».

وينتقد قانون بقسوة مساوئ الحزب القومي بعد الاستقلال في ممارسته، على سبيل المثال، عبادة الزعيم الأكبر، أو مركزية المدينة العاصمة، مما قال قانون صراحة أن من الضروري نزع هالة القداسة عنهما، كما ينتقد سطو البيروقراطيين، والخبراء التقنيين، والمشوشين من ذوي الرطانة على الحس العام والمشاركة الشعبية. وقبل ف. س. نايبول بكثير، كان قانون يساجل ضد سياسات التكرّر والانعزالية التي أسفرت عن أمثال موبوتو، وعيدي أمين، وصدّام، وكذلك ضد غرائب وأمراض السلطة التي ولّدت دولاً طغيانية وحرساً بريطورياً<sup>(١)</sup> في الوقت الذي خنقت فيه الحريات الديمقراطية في الكثير من بلدان العالم الثالث. كما تنبأ قانون أيضاً بالتبعية المتواصلة لدى عدد كبير من الحكومات والفلسفات ما بعد الكولونيالية، التي بشرت جميعاً بسيادة الشعب المستقلّ حديثاً في هذه الدولة أو تلك من دول العالم الثالث الجديدة وما إن أخفقت في تحقيق الانتقال من القومية إلى التحرّر الحقيقي، حتى راحت تمارس سياسة، واقتصاداً، اضطهادٍ جديد خبيث بقدر خباثة الاضطهاد الذي سبقه.

وفي قرارة الأمر، فإنّ ما يقدمه قانون على نحوٍ قوي ومؤثّر هو نقد للانعزالية والاستقلال المضحك الذي حققته سياسات هوية نقية دامت زمناً طويلاً ووُضِعَتْ في خدمة وضعٍ غدت فيه قاصرة تماماً. فما يحدث على الدوام على مستوى المعرفة هو أنّ علامات الحرية والمكانة ورموزهما تُحَسَّب على أنّها الواقع: فأنت تريد اسماً واحتراماً لكي يكون لك اسم واحترام. وهذا يعني عملياً أنّ مجرد كونك عريباً، أو أسود، أو أندونيسياً مستقلاً ما بعد كولونيالي ليس برنامجاً، أو سيرورة، أو رؤية. إنّه ليس أكثر من نقطة انطلاق ملائمة يمكن أن يبدأ منها العمل الواقعي، العمل الصعب.

وذلك العمل ليس أقلّ من إعادة اللحمة والتكامل بين جميع تلك الشعوب والثقافات، التي سبق أن كانت مقيّدة وبلا مكانة، مع بقية الجنس البشري. وبعد أن يشقّ إيميه سيزار طريقه عبر الزنوجة في المقاطع الأولى من دفتر العودة إلى الوطن،

١ - الحرس البريتوري، Praetorian guards، هو في الأصل الحرس الخاص الممتاز للقائد العسكري أو الامبراطور في روما القديمة. وغالباً ما كان هؤلاء يشتركون في الفتن الداخلية وينصبّون صنائهم على العرش.

نجده يبيّن رؤيته للتكامل في لحظة الذروة من قصيدته: «ليس لعرقٍ أن يحتكر الجمال، والذكاء، والقوة، وثمة مكان للجميع في موعد النصر».

ومن غير هذا المفهوم عن الـ «مكان للجميع في موعد النصر»، فإن ما ينتظر المرء هو سياسة معرفةٍ بائسة لا تقوم إلا على تأكيد الهوية وإعادة تأكيدها، في تناوب باهت بين الحضور والغياب. فحين تكون ضعيفاً، لا يرقى تأكيدك على الهوية لمجرد التأكيد إلى ما يتعدى القول إنك تريد نوعاً من الانتباه الذي يُعَار بسهولة وسطحية، شأن الانتباه الذي يُعَار إلى شخص في غرفة مزدحمة أثناء أخذ التفقد. وما إن تحظى الذات بمثل هذا الاعتراف، فإنه ليس عليها سوى أن تجلس هناك صامتة بينما الأحداث تتوالى وتتكشّف كأنّ في غيابه أو غيابها. أما من جهة أخرى، ومع أنّ الأقوياء يحظون بالاعتراف بفضل قوة حضورهم المحضة، فإن ذلك يدفعهم إلى منطلق العزل والتحية، حالما يبرز أحد آخر بمثل قوتهم أو أكثر منهم قوة.

لقد ثبت أنّ هذه السيرة هي سيرة كارثية، سواء بالنسبة لما بعد الكولونياليين، المجرّبين على العيش في مكان هامشي وتابع خارج تماماً عن دوائر القوة العالمية، أم بالنسبة للمجتمعات القوية، التي قامت نزعتها الانتصارية وعنادها المتعجرف بالكثير في زعزعة العالم وتخريبه. فما كان موضع خلاف بين العراق والولايات المتحدة هو على وجه الدقة مثل هذا المنطق من الإبادة والعزل، منطلق جاهل بقدر ما هو عقيم. وأنا أعلم أنّ ثمة مخاطرة في الانتقال من مجال التأويل إلى مجال السياسة العالمية، غير أنّ من الصحيح كما يبدو لي أنّ العلاقة بينهما هي علاقة فعلية، وأنّ الضوء الذي يسأله أحدهما على الآخر هو ضوء منير. وفي الأحوال جميعاً فإنّ سياسات المعرفة القائمة أساساً على تأكيد الهوية تشبه كثيراً تلك القومية التي يهتدي بها اليوم كثير من الدول ما بعد الكولونيالية، بل وترتبط بها ارتباطاً مباشراً. فهي تؤكّد على نوع من الانعزالية التي لا تريد سوى أن تلفت الانتباه إلى نفسها، متجاهلةً تالياً تكامل وعي الذات المكتسب والمحقّق في «موعد النصر». فعلى المستوى القومي وعلى المستوى الفكري تتشابه المشكلات كثيراً.

دعوني أعود إذأ إلى واحدٍ من الجدالات الفكرية التي احتلّت مكانة أساسية بالنسبة للعلوم الإنسانية في العقد الماضي، والتي تشكّل أساساً للحدث الذي بدأتُ به.

لقد أدى الاختمار في الوعي الأقلوي، التابع، النسوي، وما بعد الكولونيالي إلى كثير من الإنجازات المفيدة في المقاربة المنهجية والنظرية لدراسة العلوم الإنسانية كما أحدث ثورة كوبرنيكية بالمعنى الحرفي للكلمة في جميع حقول البحث التقليدية. فلقد تمّ تحديّ المركزية الأوروبية تحدياً حاسماً؛ ومعظم الباحثين والطلاب في الأكاديمية الأميركية المعاصرة يدركون اليوم، كما لم يدركوا من قبل أبداً، أنّ المجتمع والثقافة هما ذلك النتاج متغاير العناصر لشعبٍ متغاير العناصر في تشكيلةٍ هائلةٍ من الثقافات، والتراثات، والأوضاع. ولم تعدّ تحظى بسلطتها القديمة فكرة إلبوت عن الروائع الغربية العظيمة الباقية معاً في نسقٍ من الآثار التي يُعاد تعريفها على نحوٍ متواصل، شأنها شأن تلك الضروب من الأنساق التي أُلقت عليها الضوء بألمعيةٍ بارزةٍ أعمال مثل *المحاكاة* أو *تشريح النقد*<sup>(١)</sup> حيث لم يعد لها لدى طالب أو منظرٍ اليوم ما كان لها إلى وقت قريب من قدرة على الإقناع.

ومن ثمّ فإنّ النزاع الكبير على المُعتمَد المُكرَّس لا يزال مستمراً. فنجاح كتاب آلن بلوم نهاية العقل الأميركي، وما أعقبه من نشر أعمال مثل *موت الأدب* لإلّفن كيرنان، والراديكاليون *الولادة* لروجر كيمبال فضلاً عما نُشرَ بعد وفاته في مجلات مثل *The American Scholar* (وهي الآن مجلة للمحافظين الجدد)، و *The New Criterion*، و *Commentary*، كلُّ ذلك يشير إلى أنّ العمل الذي أنجزه أولئك الذين حاولوا من بيننا توسيع نطاق الإدراك في دراسة الثقافة هو عمل لم يكتمل وليس آمناً بعد. غير أنّ هدفنا، كما أرى، لا يمكن أن يقتصر ببساطة وعناد على إعادة التأكيد على الأهمية الفائقة لتلك الأشكال من المعرفة التي قُمِعَتْ وأُسْكِنَتْ في السابق وكفى الله المؤمنين شرّ القتال، كما لا يمكن أن يقتصر على إحاطة أنفسنا بالتقى المنافق الذي يبيده من ظلمتهم الثقافة وظلمهم التاريخ كيما نجعل حضورنا الفكري محسوساً. مثل هذه الاستراتيجيات قاصرة على نحوٍ شنيع. والجهد الكليّ المبذول لنزع هالة القداسة عن المركزية الأوروبية لا يمكن تأويله، وخاصة من قبل المسهمين في هذا المشروع، على أنّه جهد لإحلال مقاربات مركزية أفريقية أو مركزية إسلامية، مثلاً، محلّ المركزية

١ - المحاكاة: أو تمثيل الواقع في الأدب الغربي، كتاب إريك أورباخ، وتشريح النقد، كتاب نورثروب فراي.

الأوروبية. فالخصوصية الإثنية، بحدّ ذاتها، لا تقوى على النهوض بأعباء سيرورة فكرية، بل العكس تماماً. ففي البداية، كما تذكرون، كانت المسألة، بالنسبة لبعضهم، تتمثّل في إضافة جين أوستن إلى مُعْتَمَد الكتّاب الغربيين الذكور في مقررات ومناهج العلوم الإنسانية؛ ثمّ غدت بعد ذلك قضية تحية كامل مُعْتَمَد الكتّاب الأميركيين مثل هوثرن وإيمرسن من قِبَل كاتبات رائجات من الفترة ذاتها مثل هاريت بيتشر ستو وسوزان وارنر. أما بعد ذلك فقد خفّ كثيراً منطق الإزاحة والتّحية، وغدت أسماء الكاتبات الحيّات المكرّسات سياسياً بحدّ ذاتها أكثر أهمية من أيّ شيء آخر يتعلّق بهنّ أو بأعمالهن.

لأعترف أنّ هذه التأكيدات السريعة والصاخبة والناقصة هي في واقع الأمر اختزال كاريكاتوري لما رَمَتْ إليه في الأصل تلك الحركات التّقيحية الصادرة عن النسوية، والدراسات التابعة أو السوداء، والمقاومة المناهضة للإمبريالية. ذلك أنّ هذه الحركات لم تكن أبداً مسألة إحلال مجموعة من السلطات والعقائد الجامدة محلّ أخرى، ولا استبدال مركز بآخر. لقد كانت على الدوام مسألة انفتاح ومساهمة في خطّ أساسي من خطوط الجهد الفكري والثقافي وإظهار ما قد كان على الدوام، وإنّ بصورة ليست جلية، جزءاً منه، كأعمال النساء، أو السود والخدم، ولكّنه أنكرَ أو حطّ من قدره. ولكي أقدم مثالين عزيزين عليّ بوجه خاص، فإنّ قوة وأهمية عمل الطيب صالح موسم الهجرة إلى الشمال لا تكمنان فقط في وصفه مأزق شاب سوداني موهوب عاش في لندن ثمّ عاد إلى قرية أجداده الواقعة على نهر النيل؛ فهذه الرواية هي أيضاً إعادة كتابة لعمل كونراد قلب الظلام، منظوراً إليه الآن على أنّه حكاية شخص يرحل إلى قلب النور، الذي هو أوروبا الحديثة، فيكتشف هناك ما كان مخبئاً عميقاً في داخله. وقراءة هذا الكاتب السوداني تعني بالطبع تفسير رواية عربية كُتِبَتْ أواخر الستينيات زمن القومية ورفض الغرب. وبذا فإنّ الرواية تنضمّ إلى الروايات العربية الأخرى، في مرحلة ما بعد الحرب، ومن بينها أعمال لتنجيب محفوظ ويوسف إدريس؛ غير أنّه نظراً للمعنى التاريخي والسياسي الذي ينطوي عليه سردٌ يستعيد ويعكس كونراد عامداً متعمداً - وهو ما كان مستحيلاً بالنسبة لشخصٍ أسود في الزمن الذي كُتِبَتْ فيه قلب الظلام - فإنّ من الضروري أن يُنظر إلى رائعة الطيب صالح على أنّها، إلى جانب أعمال أخرى

إفريقية، وهندية، وكاربية، توسّع، وتكَبّر، وتصلّ منظورَ شكلٍ سرديّ كان مركزه إلى الآن متمثلاً على الدوام وبصورةٍ حصريّةٍ بمراقبٍ غربيّ أو مركزٍ وعيٍ غربيّ.

وثمة تجاوب معقّد مماثل مع عمل غسان كنفاني رجال في الشمس، وهو رواية قصيرة مؤثّرة عن عذابات ثلاثة لاجئين فلسطينيين يحاولون الدخول إلى الكويت من البصرة في العراق. وهذا العمل يستحضر ماضي هؤلاء في فلسطين لكي يضعه في تعارض مع البؤس والطرّد الذي وقعوا ضحيّته بعد ١٩٤٨ مباشرةً. وحين يجدون في البصرة رجلاً يعمل على تهريب اللاجئين عبر الحدود في جوف صهريج سيارته الفارغ، فإنّهم يعقدون صفقةً معه، ويصل بهم حتى مركز الحدود، حيث يتأخّر في محادثة في الشمس الحارقة. ويموت الثلاثة اختناقاً، منسيين دون أن يسمعه أحد. ورواية كنفاني القصيرة تنتمي إلى جنس الأدب المهجري الذي أسهم فيه عدد مهمّ من كتّاب ما بعد الحرب، مثل رشدي، ونايول، وكونديرا، وسواهم. غير أنّها أيضاً تأملٌ لاذع في المصير الفلسطيني، فضلاً عن كونها تبصّرٌ موحش بشأن الفلسطينيين في أزمة الخليج الحالية. ومن ثمّ فإنّهُ لما يُلحِقُ بموضوع العمل وجدارته الأدبية إساءةً بالغة أن تقصره على مقولة الأليغورة الوطنية، أن نراه على أنّه ليس سوى تصوير مرآتي لمحنة الفلسطينيين الفعلية في المنفى. فعمل كنفاني هو أدب مرتبط بظروفه التاريخية والثقافية الخاصة كما هو مرتبط أيضاً بعالمٍ كاملٍ من الآداب والتعبيرات الشكلية الأخرى، التي يستحضرها القارئ اليقظ في ذهنه وهو يواصل التأويل.

يمكن تلخيص ما أحاول الإشارة إليه بفكرةٍ مفيدة هي الدنيوية. فحين نربط الأعمال بعضها ببعضها الآخر فإنّنا ننتشلها من الإهمال والثانوية التي حُكِمَ بها عليها في السابق لأسباب سياسية وإيديولوجية من كلّ نوع. وبذا فإنّ ما أتحدّث عنه هو عكس الانعزالية، وكذلك عكس الإقصائية. وحدّه تمحيصُ هذه الأعمال بوصفها أدباً، وبوصفها أسلوباً، وبوصفها متعةً وتثقيفاً، هو الذي يمكن من تمييزها، إذا جاز القول، والحفاظ عليها. وإلاّ فإنّها سوف تُعتَبَرُ بمثابة عيناتٍ إثنوغرافية معلوماتية، ثلاثم الاهتمامات المحدودة لدى الخبراء والمختصّين بمنطقة من المناطق. هكذا تكون الدنيوية استعادةً لمكانةٍ مثل هذه الأعمال والتأويلات في المشهد العالمي، استعادة لا يمكن أن تتمّ

إلا بأن تُقدَّر حقَّ قَدْرِها ليس زاوية معينة بالغة الصفر مكوّنة على نحوٍ دفاعي من زوايا العالم، بل بيت الثقافة الإنسانية ككلّ، ذلك البيت الفسيح بناوذه الكثيرة.

يبدو لي أنّ من الأساسي بصورة مطلقة أن نتعامل مع الأعمال الثقافية بهذه الطريقة واسعة الأفق، والمهتمة مع الحفاظ على إحساس قويّ بالتنافس على الأشكال والقيم التي يجسدها أيّ عمل ثقافي جيد، ويحقّقها، ويشتمل عليها. ولقد أشار مؤخراً قَدْر كبير من التأمل النظري إلى أنّ الأعمال الأدبية تتحدّد استجاباتها تحدّداً كلياً بوضعياتها الثقافية الخاصة، إلى درجة لا يمكن فيها لأية قيمة، أو قراءة، أو تأويل أن تكون أكثر من مجرد انعكاس لمصلحة مباشرةٍ ما. هكذا تُختزلّ القراءات جميعاً وكلّ كتابة إلى ثمرة تاريخية مزعومة. وهنا يقع اللوم الأساسي على عدم الحسم الذي تقول به القراءة التفكيكية، واللامبالاة المتكبّرة لدى النقد ما بعد القيميّ، والاختزال العارض لدى بعض (وليس كلّ) المدارس الإيديولوجية. ففي حين أنّ من الصحيح قول ذلك لأنّ النصّ نتاج ماضٍ غير قابل للاختزال، ولأنّ النقد المعاصر قادر على أن يتحمّل قَدْرًا من الانفصال الحيادي أو الرؤية المعاكسة مما هو مستحيل على النصّ في زمنه، إلا أنّ ما من سبب لأن نخطو الخطوة التالية ونجرّد المؤلّ من أية التزامات أخلاقية، أو سياسية، أو ثقافية، أو نفسية. فكلّ ذلك يبقى فاعلاً. ومحاولة قراءة نصّ ما في سياقه الأكمل والأشدّ تكاملاً تُلزِمُ القارئ بمواقف هي مواقف تريوية، إنسانية، وملتزمة، موافق تتوقف على الدربة والذائقة وليس على التخصص التقني وحده، أو على النزعة للعبوة المملّة لدى النقد «ما بعد الحديث»، بتصلّله المتكرّر من كلّ شيء ما عدا الألعاب والخلائط المحلية. فعلى الرغم من ليوتار ومعاونيه، مازلنا في حقبة السرديات الكبرى، حقبة الصدمات الثقافية المريعة، والحرب المدمّرة الرهيبة - كشهود على الحريق الهائل الأخير في الخليج - والقول إنّنا ضدّ النظرية، أو ما بعد الأدب، ليس سوى عمى وتفاهة.

لا أقصد بهذا أنّ كلّ فعل تأويلي هو بمثابة إيماءٍ إمّا مع الحياة أو ضدّها. إذ كيف يمكن لأحد أن يدافع عن مثل هذا الموقف العام إلى حدّ الفجاجة أو يهاجمه؟ ما أقوله هو إنّنا ما إنّ نعترف لعملٍ ذهني بحقّه في الوجود في جوٍّ مستقلّ نسبياً، ونمنحه

مكانة لا تجرّدها الحزبية من أهليّتها، حتى يكون واجباً علينا أن نعيد النظر في الروابط بين النصّ والعالم بطريقة جدية وبعيدة عن القسْر. وبدلاً من التكتّر لضروب التقدّم العظيمة التي تحقّقت حين بدأ الكشف عن عمائات المركزية الأوروبية والبطيركية، فإنّ علينا أن نعزّز هذه الضروب، ونستخدمها في التوصل إلى فهم أفضل لمدى انتماء الأدب والعبقرية الفنية إلى العالم حيث تقوم جميعاً بأنواع أخرى من العمل ومدى تشكيلهما جزءاً من هذا العالم.

وهذا التطبيق الواسع للأفكار التي أناقشها لا يمكن حتى محاولة القيام به إذا ما اكتفينا بترداد بضعة أسماء أو الإشارة إلى حفنة من النصوص التي نحبّها على نحو شعائري وتمديسي. وكوننا مظلومين لا يضمن، للأسف، أن يكون لدينا إحساس راقٍ بالإنسانية ولا يمكّننا بالضرورة من امتلاك هذا الإحساس. وأن نشهد على تاريخ من الاضطهاد هو أمر ضروري، غير أنّه لا يكفي إن لم يُعدّ توجيه ذلك التاريخ في سيرورة فكرية ويكوّن ليعانق كلّ العذابات. ومن ثمّ فإنّ الشهادة على الاضطهاد كثيراً ما تغدو مجرد تبرير لمزيدٍ من القسوة واللاإنسانية، أو النفاق الفاقع والمواقف «الواثقة من صوابيتها» ليس غير. وفي ذهني، على سبيل المثال، لا الخصوم الذين ذكرتهم في بداية هذه المقالة وحسب بل أيضاً ذلك السلوك الغريب الذي صدر عن إيلي ويزل الذي رفض ترجمة ماضيه إلى انتقاداتٍ متماسكةٍ لإسرائيل لفعلاها ما فعلته وماتزال تفعله في هذه اللحظة بالفلسطينيين.

وهكذا فإنّه في الوقت الذي ليس ضرورياً فيه أن نعتبر كلّ قراءة أو تأويل لنصّ ما بمثابة مكافئ أخلاقي لحربٍ أو أزمةٍ سياسية، يبدو لي أنّ من المهمّ التشديد على حقيقة أنّ الأعمال الأدبية، بصرف النظر عن كونها أيّ شيءٍ آخر، ليست مجرد نصوص. فهي متكوّنة في الحقيقة على نحوٍ مختلف وتمتلك قيماً مختلفة، وترمي إلى القيام بأشياء مختلفة، وتوجد في أجناس مختلفة، وهلمجراً. وإنّ إحدى المتع العظيمة بالنسبة لأولئك الذين يقرأون الأدب ويدرسونه هي اكتشاف معايير طويلة الأجل تتفق فيها جميع الثقافات التي أعرفها: أشياء مثل الأسلوب والأداء، وجود كتاب جيدين وكتاب أقلّ جودة، وممارسة الاختيار والتفضيل. وما لم يكن مقبولاً في الخطب الرئانة



على كلا جانبيّ ما دُعِيَ بالسجال على المُعتمَد الغربي هو أنّ الكثير من المقاتلين يمتلكون آذاناً من صفيح ويعجزون على التمييز بين الكتابة الجيدة والمواقف الصائبة سياسياً، كما لو أنّ كرّاساً من الدرجة الخامسة ورواية عظيمة لهما الأهمية ذاتها إلى هذا الحدّ أو ذاك. من المستفيد من الهجمات الساحقة على المُعتمَد؟ من المؤكّد أنّه ليس الشخص المحروم أو الطبقة المحرومة اللذين يعجّ تاريخهما، إنّ كانت تهمك قراءته بصورة من الصور، بالأدلة على أنّ المقاومة الشعبية للظلم لظالمها استمدّت مكاسب هائلة من الأدب والثقافة عموماً، وأقلّ المكاسب من التمييز الضارّ بين ثقافة الطبقة الحاكمة وثقافة التابعين. وفي النهاية، فإنّ الدرس الحاسم المُستمدّ من عمل سي. ل. ر. جيمس *اليعاقة السود*، أو من عمل إ. ب. تومسن *تكوّن الطبقة العاملة الإنجليزية* (بتذكيره بأهمية شكسبير الكبيرة بالنسبة لثقافة القرن التاسع عشر الراديكالية)، هو أنّ الانتفاضات العظيمة المناهضة للتسلّط قد حقّقت ضروب تقدّمها الباكورة، ليس بالتتكّر للدعاوى الإنسانية والكونية في الثقافة المسيطرة العامة، بل بمهاجمة أنصار تلك الثقافة لإخفاقهم في التمسك بمعاييرهم المُعلّنة، وإخفاقهم في توسيعها لتطال الإنسانية جمعاء، وليس مجرد جزء صغير منها. وتوسّان لوفرتور هو المثال الأنسب لعبد مدّوس بالأقدام نفخت أفكار روسو وميرابو الحياة في نضاله من أجل تحرير نفسه وشعبه.

ومع أنّني أخاطر بأن أُفْرِط في التبسيط، فإنّه ربما كان من الصواب القول إنّّه ليس مهماً في النهاية من الذي كتب ما كُتِب، بل كيف كُتِب وكيف يُقرأ. أمّا الفكرة التي ترى أنّ كون أفلاطون وأرسطو ذكّرين ومن نتاج مجتمع عبودي لا بدّ أن يُفقدَهما الأهلية اللازمة للاهتمام المعاصر بهما فهي فكرة ضيّقة ومحدودة بقدر الإشارة إلى أنّ أعمالهما وحسب، بسبب من توجّهها إلى النخب وتناولها لها، هي التي ينبغي أن تُقرأ اليوم. ولا ينبغي، باعتقادي، أن نمجّد الهامشية وضياع الوطن؛ بل ينبغي إنهاؤهما، بحيث يمكن لمزيدٍ من البشر، وليس العكس، أن يتمتّعوا بمنافع ما أنكر طوال قرون على ضحايا العرق، أو الطبقة، أو الجنس.



## الهوية، والسلطة، والحرية: الحاكم والرحالة

منذ عدّة أسابيع، بينما كنت أتفكّر فيما يمكن أن أقوله في هذه المناسبة، التقيتُ زميلاً وصديقاً طلبتُ منه أفكاراً واقتراحات. وسألني: «ما عنوان محاضرتك؟» قلت: «الهوية، والسلطة، والحرية». وردّ قائلاً: «هذا مثير للاهتمام، أنت تعني إذاً أنّ الهوية هي الكلية، والسلطة هي الإدارة، والحرية...». وهنا توقّف عامداً. وسألته: «ماذا؟» فقال: «الحرية هي التقاعد».

هذه الوصفة ساخرة تماماً، وقد عكستُ ذلاقتها ما كُنّا نشعر به كلانا على ما أحسب: وهو أنّ قضية الحرية الأكاديمية في وضعٍ كالوضع الموجود هنا في كيب تاون هي أعقد بكثير وأشدّ إشكالية من أن تغطّيها الصيغ المعتادة على أيّ نحوٍ وافٍ.

غير أنّ تحديد الحرية الأكاديمية، ومناقشتها، والدفاع عنها ليس أسهل بكثير على المثقفين في أميركا الشمالية. ولا أكاد أحتاج لأن أذكركم بأنّ النقاش المعنيّ بالحرية الأكاديمية لا يقتصر على كونه مختلفاً في كلٍّ من المجتمعين بل يتعدّى ذلك إلى كونه يتخذ أشكالاً شديدة الاختلاف، يُعنى أحدها في الجامعات الأميركية اليوم بطبيعة المنهاج الدراسي. فعلى مدى العقد الماضي على الأقل، دار جدال بين أولئك الذين يشعرون أنّ المنهاج الدراسي التقليدي في الفنون الليبرالية - خاصةً جوهر المقررات في

العلوم الإنسانية الغربية - يتعرّض لهجوم شديد، وأولئك الذين يقفون في الطرف المقابل، ويعتقدون أنّ المنهاج الدراسي في العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ينبغي أن يعكس بصورة مباشرة مصالح الجماعات الاجتماعية التي عانت القمع، أو التجاهل، أو التعتيم بصيغٍ طنانة رنانة. ذلك أنّ ثمة حقيقة واضحة في كلّ مكان من الولايات المتحدة، التي تشكّل في النهاية مجتمعاً مهاجراً مؤلّفاً من كثير من الأفارقة والآسيويين فضلاً عن الأوروبيين، وهي أنّ الجامعات قد اضطرت أخيراً لأن تُعنى بالجماعات غير الغربية، بالأدب، والتاريخ، واهتمامات النساء الخاصة، وبالجنسيات المتعدّدة، والأقليات؛ وبموضوعات غير تقليدية ولم يسبق لها أن درّست مثل الثقافة الشعبية، والاتصالات الجماهيرية والسينما، والتاريخ الشفوي. وإضافة إلى هذا، فإنّ مقداراً وافراً من القضايا السياسية الخلافية مثل العرق، والجنس، والإمبريالية، والحرب، والعبودية قد شقّ طريقه إلى المحاضرات والحلقات البحثية. وإزاء هذا التغيّر غير العادي، الذي يكاد أن يكون كوبرنيكياً في الوعي الفكري العام، غالباً ما كانت ردود الفعل عدائية جداً. فقد كانت ردّة فعل بعض النقاد كما لو أنّ طبيعة الجامعة والحرية الأكاديمية ذاتها هي في حالٍ من الخطر والتهديد بسبب من تسييسها المفرط. أمّا بعضهم الآخر فقد مضى أبعد من ذلك: فبالنسبة لهم، نقد المُعتمَد الغربي، بعدّته التي أسماها خصومه الذكور الأوروبيين البيض الميتين (أرسطو، وشكسبير، ووردزورث، على سبيل المثال)، يمثل هجوماً غريباً جداً تشنّه فاشية جديدة، وأقولاً للحضارة الغربية ذاتها، وعودة إلى العبودية، وتزويج الأطفال، وتعدد الزوجات، والحريم.

غير أنّ التغيّرات الفعلية في المُعتمَد والتي تعكس مصالح النساء أو الأميركيين الأفارقة أو الأميركيين المحليين قد كانت، في معظم الحالات، طفيفة بعض الشيء: فمقررات العلوم الإنسانية الغربية غالباً ما تشتمل الآن على جين أوستن أو توني موريسون، ولعلّها أضافت أيضاً روايات لتشينوا تشيبي، وغارثيا ماركيز، وسلمان رشدي. كما كان ثمة بضع حالات متطرّفة من السخف: أساتذة وباحثون شباب يهاجمون علانيةً أساتذة كبار بوصفهم عنصريين، أو يشهّرون بنظرائهم لكونهم ليسوا «صائبين سياسياً». ومن ثمّ فإنّ كلّ هذا النقاش والخلاف يؤكّد على واقعة عامة مفادها أنّ ما يجري في المدرسة أو الجامعة متميّز بعض الشيء، سواء حين يُفترض بالجامعة أن تبدو

«فوق» المصالح الضيقة، والضغط السياسي، وتقلبات الزي والأسلوب، أم حين يُراد للجامعة أن تنكبّ فكرياً وسياسياً على إحداث تغييرٍ سياسي واجتماعي مهمّ، وتُعنَى بتحسين مكانة السكان التابعين وأبناء الأقليات، وتهتم بضروب إساءة استخدام القوة والزلات الأخلاقية، مما ينبغي على الجامعة أن تدأويه، وتنتقده، وترصّ صفوفها في معارضته.

وعلى الرغم من إمكانية إدخال ألف تعديل وشرط على نقاش أيّ من الطرفين أو كليهما، فإنّ هنالك افتراضاً مشتركاً بينهما: فكرة أنّ مكانة الجامعة أو المدرسة فضلاً عمّا يرتبط بهما فكرياً واجتماعياً هي أمر خاص، مختلف عمّا هو عليه في مواقع أخرى من المجتمع مثل البيروقراطية الحكومية، أو مكان العمل، أو البيت. واعتقادي أنّ جميع المجتمعات اليوم تخصّ الأكاديمية بامتيازٍ خاص مفاده أنّ شروطاً فريدة تسود فيها، بل وينبغي أن تسود فيها، سواء كان هذا الامتياز يعفيها من الاتصال بالعالم اليومي أم يورطها مباشرة في ذلك العالم. فالقول إنّ شخصاً ما متعلّم أو معلّم هو قول له علاقة بالعقل، بالقيم الفكرية والأخلاقية، بضرورة خاصة من البحث، والنقاش، والحوار، مما لا نصادف أيّاً منها خارج الأكاديمية على النحو المنتظم الذي نصادفها به داخل الأكاديمية. والفكرة هي أنّ تشكيل الأكاديميات عقول الشبيبة، وإعدادهم للحياة، شأنه شأن تعليمهم - إذ ننظر إلى الأمور من وجهة نظر المعلّم - إنّما يعني أنّ هذه الأكاديميات منخرطة في دعوة أو نداء يرتبط بعلاقة مبدئية لا مع الكسب المالي وإنّما مع بحث لا ينتهي عن الحقيقة.

هذه أمور شديد السموّ والأهمية، وهي تشهد، بالنسبة لنا نحن الذين جعلنا التعليم شغل حياتنا الشاغل، على تلك النفحة الأصلية التي تحيط بالمشروع الأكاديمي والفكري. فثمة في الأكاديمية ما هو مقدّس ومكرّس للأغراض النبيلة: ثمة إحساس بقداسة مُنتهكة نشعر به حين تكون الجامعة أو المدرسة خاضعة لضغوط سياسية فجّة. غير أنّ اقتناعنا بهذه الحقائق الفاعلة الأصلية لا يعني، باعتقادي، أنّنا متحرّرون تماماً من تلك الظروف - أو العوائق كما يدعوها بعضهم - التي تعتدي اليوم على التعليم، وتترك أثرها على تفكيرنا فيه، وتصوغ جهودنا التي نبذلها في الأكاديمية. ما أريد قوله هو إنّنا إذ نأخذ بالحسبان هذه الأمور المتعلقة بالوضع أو السياق، فإنّ السعي وراء

الحرية الأكاديمية، الذي كُرِّسَتْ له هذه المناسبة بكلّ هذا القَدْر من الوضوح، إنّما يفدو أشدَّ أهمية، وأكثر إلحاحاً، وأكثر حاجةً للتحليل المدقّق والمتروّي. ففي حين أنّ من الصحيح تماماً أنّ المجتمعات المعاصرة تعامل الأكاديمية بجديّة واحترام، فإنّ على كلّ جماعة من الأكاديميين، والمتقّفين، والطلاب أن تتصدّى لمشكلة ماهية الحرية الأكاديمية الفعلية في ذلك المجتمع وما ينبغي أن تكون عليه.

دعوني أتكلّم باختصار على جزئي العالم اللذين أعرف عنهما أكثر مما أعرف عن أيّ مكانٍ آخر. ففي الولايات المتحدة، حيث أعيش وأعمل، شهد الجوّ الأكاديمي تغيّراً واضحاً قياساً بالوقت الذي كنت فيه طالباً قبل جيلٍ مضى. فحتى أواخر الستينيات من القرن العشرين، كان معظم الناس يفترضون أنّ ما يحدث ضمن حدود الجامعة بعيدٌ عن أيّ ارتباط ثابت، أو تعاوني، أو - في أسوأ الحالات - تواطؤي مع العالم الخارجي. غير أنّ تجربة الحرب في فيتنام كانت شديدة الأثر، وكان ثمة الكثير من الحوار والتبادل بين الأكاديمية ومؤسسات الحكومة والقوة، مما أدّى إلى تمزّق الحجاب، إذا جاز القول. فلم يعدّ من المسلّمات أنّ علماء السياسة أو علماء الاجتماع هم منظرّون أشبه بالحكماء أو باحثون حياديون؛ فقد اكتُشِفَ أنّ كثيراً منهم يعملون، سرّاً أحياناً وعلانيةً أحياناً أخرى، على موضوعات مثل التمردّ المضاد و«البحث القاتل» لمصلحة قسم الشؤون الخارجية، أو المخابرات المركزية الأميركية، أو البنتاغون.

غير أنّه بعد أن نُظِرَ إلى انفصال الجامعة على أنّه فكرة يجب التخلّي عنها، انطلقت مجموعة أخرى من ردود الفعل المكافئة والمضادة. فقد غدا بمثابة صيغة مبتذلة تقريباً أن تُعتَبَر الجامعة على أنّها مجرد ذراع للحكومة، وأنّها لا تعكس سوى مصالح الشركات وقوة المؤسسة وأنّها ينبغي أن تُحوَّل كلياً إذا إلى مكان يُعلّم فيه الطلاب أن يكونوا إصلاحيين أو ثوريين فصارت علاقة الجامعة بالخارج كلمة السرّ الجديدة. وفي حين أنّ أدخِلت مجموعة جديدة من المواد إلى الأكاديمية لأول مرّة - وأنا أشير من جديد إلى دراسات النساء، ودراسات الأقليات، والدراسات التي تُعنى بأثر الحرب، والعنصرية، والاضطهاد الجنسي - بدا في الواقع أنّ ثمة دنيوية جديدة في الجامعة تُتكرّر عليها نايها النسبي الذي بدت ملتزمةً به ذات مرّة.

وكرده فعل على كل هذا، فإن الحرية الأكاديمية كانت العبارة التي جُنِّدت للمطالبة بعودة الجامعة إلى ضَرْبٍ من التجرد والابتعاد عن العالم اليومي غدا الآن موضع ندم شديد. بيد أنه أَدْخَلَتْ هنا جميع ضروب المبالغة والتشويه الجدالي. ففي الثمانينيات من القرن العشرين، صُوِّرت الجامعة الأميركية على أنها في قبضة مؤامرة ثورية ماركسية. وكانت هذه بالطبع فكرة زائفة ومضحكة. وإلى هذا، فقد ادعى الرأي المُقَدَّم باسم الحرية الأكاديمية أن إدخال الكثير من المقررات والأفكار الجديدة إلى المنهاج الدراسي التقليدي قد أدى إلى إضعاف المعايير العتيقة في الجامعة، ووقوعها فريسة الضغوط السياسية الخارجية. وصارت استعادة الحرية الجامعية الحقيقية من الحياة اليومية تعني العودة إلى مقررات، وأفكار، وقيم مستمدة حصراً من المفكرين الأوروبيين الأساسيين، مثل أفلاطون، وأرسطو، وسوفوكليس، وديكارت، ومونتاني، وشكسبير، وبيكون، ولوك وهلمجرا. وكان واحداً من أشهر كتب العقد الماضي وأكثرها مبيعاً كتاب نهاية العقل الأميركي، وهو خطبة طويلة لاذعة ضد مجموعة معينة من الأشرار، من ضمنهم نيتشه، والنسوية، والماركسية، والدراسات السوداء؛ ومؤلف هذا العمل، والذي كان أستاذاً في جامعة كورنيل حين قامت مجموعة مسلحة من الطلاب الأفرو أميركيين بإغلاق الجامعة لفترة وجيزة، استشعر مرارةً شديدة من هذه التجربة بحيث دافع بصراحة تامة عن حرية الجامعة في ألا تتعلم أعداداً كبيرة من المحرومين والمعوزين بل نخبة صغيرة من المؤهلين والمتقنين بعناية حيث ستكون النتيجة المترتبة على ذلك، كما شرح الكتاب بصراحة مطلقة، ألا تجتاز اختبارات القبول الصارمة في المنهاج الدراسي «المتحرراً» من جديد سوى حفنة ضئيلة من الأعمال الإغريقية وبعض فلاسفة التنوير الفرنسيين.

قد تجدون ذلك مضحكاً. لكنني لا أظن أنه كذلك لأن الوصفة الرامية إلى مداواة الجامعة من ويلاتها، وتحريرها من الضغوط السياسية هي أسوأ بمعنى ما من المرض الذي تريد معالجته. فمن البديهي أن يحسب المرء أن تطبيق مفهوم الحرية على الأكاديمية ليس في أساسه كلاماً على الإقصاء بل على الإنداء، ومن البديهي أيضاً أن على الجامعة ألا تكون المكان الذي يجب أن تُحَرَّم فيه كثير من المساعي الفكرية الناشطة واللافتة بل المكان الذي يجب أن تُشَجَّع فيه هذه المساعي على أوسع نطاق

ممكن. وسوف أسلم، كما ينبغي أن يسلم أي أحد آخر، بأن مفهوم الحرية لا يمكنه أن يكون بمثابة ترخيص لقيام كل امرء بما يروق له، كما قال ماتيو أرنولد في سياق آخر. غير أن المدافعين عن حرية الجامعات الجامعية في تولي المساعي الفكرية لا يمكنهم، كما أحسب، أن يقضوا جُلَّ وقتهم في الدفاع عن أن حفنة وحسب من الكتب، والأفكار، والفروع، والمناهج التي تروق لهم هي وحدها الجديرة بالاهتمام الفكري الرصين. فمثل هذا المنظور يرى إلى وقائع الحياة الاجتماعية على أنها دنيئة لا قيمة لها، على الرغم من ضرورة أن نلاحظ أن أساتذة مثل مؤلف نهاية العقل الأميركي لا يجدون صعوبة في تلقي الأموال من شركات ومؤسسات خارج الجامعة صادف أنها تعتقد أفكارهم المحافظة أشد المحافظة. وليس من المبالغة القول إن مثل هذه الممارسات تمثل نوعاً من ازدواجية المعيار. ذلك أنك لا تستطيع أن تصف الآخرين صادقاً بأنهم أعداء الحرية الأكاديمية لمجرد أنهم يرحّبون بإدخال المشاغل الدنيوية إلى الأكاديمية في الوقت الذي تعتبر فيه نفسك «متمسكاً بالمعايير» مع أنك تفعل الشيء ذاته إلى هذا الحد أو ذاك.

أما في الجامعات الوطنية في العالم العربي، حيث أصلي، فنجد تحدياً لمفهوم الحرية الأكاديمية مختلفاً تماماً. وأنا أتكلّم هنا على معظم الجامعات العامة الكبيرة في بلدان مثل الأردن، وسوريا، والعراق، ومصر، والمغرب، والسعودية، ودول الخليج الأخرى. فمعظم هذه البلدان تُدار في الحقيقة من قِبَل حكومات علمانية، مع أن بعضها - مثل السعودية - لديها حكومات علمانية بتفويض ديني. غير أن ما ينبغي أن نفهمه هو أن الجامعات العربية، مع استثناءات قليلة جداً، ليس جامعات وطنية وحسب بل مؤسسات سياسية أيضاً، ولأسباب مفهومة تماماً. فعلى مدى قرون طويلة، كان العالم العربي تحت سيطرة الاستعمار العثماني أو الأوروبي. ولقد عنى الاستقلال الوطني لبلدان مثل مصر وسوريا، على سبيل المثال، أن بمقدور الشبيبة أخيراً أن تتلقى تعليمها الكامل بحسب تقاليد، وتواريخ، ولفات، وثقافات بلدانها العربية المخصوصة. وفي حالتي، مثلاً، فقد تلقيت كامل تعليمي في مدارس كولونيالية بريطانية في فلسطين ومصر، حيث تركّزت الدراسة برمتها على تاريخ المجتمع الإنجليزي، وأدبه، وقيمه. وهذا ما كان يجري في معظم المستعمرات البريطانية والفرنسية الأساسية، مثل الهند والجزائر، حيث افترض بالخب المحلية أن تتعلم مبادئ الثقافة الفكرية بمصطلحات وطرائق مصممة في الواقع



لإبقاء تلك النخب المحلية خائفة للحكم الكولونيالي، ولتفوق التعليم الأوروبي، وهلمجراً. فحتى السادسة عشرة من عمري كنت أعرف عن نظام التسييج في إنجلترا القرن الثامن عشر أكثر بكثير مما أعرف عن آلية عمل الوقف الإسلامي في هذا الجزء الخاص بي من العالم، ومفارقة المفارقات الساخرة أنّ القناصل الكولونيين السابقين مثل كرومر وكتشنر كانوا أكثر ألفة لديّ من هارون الرشيد أو خالد بن الوليد.

وحين تحقّق الاستقلال نتيجةً للكفاح المناهض للاستعمار، كان التعليم واحداً من أولى المجالات التي أصابها التغيير. وأتذكّر، مثلاً، أنّ قدراً عظيماً من التوكيد قد توجّه، بعد ثورة ١٩٥٢ في مصر، إلى تعريب المناهج الدراسية، وتعريب المعايير الفكرية، وتعريب القيم التي ينبغي غرسها في المدارس والجامعات. وهو ما جرى أيضاً في الجزائر بعد ١٩٦٢، حيث أُلزِمَ جيل كامل من المسلمين لأوّل مرة بدراسة العربية، التي كانت ممنوعة ما عدا في المساجد حين كانت الجزائر تُعتَبَر وتُحكَّم بوصفها مقاطعة فرنسية. ومن المهمّ أن نفهم، إذًا، ذلك الحماس الذي تحوّل إلى استعادة منطقة تعليمية ظلّت محكومة لدى طويل من قِبَل حكّام أجنبيّ في العالم العربي، ومن المهمّ بالمثل أن نفهم ذلك الجرح الروحي الهائل الذي شعر به كثيرٌ منّا بسبب الحضور الراسخ في وسطنا لأولئك الأجانب المستبدين الذين علّمونا أن نحترم المعايير والقيم البعيدة أكثر من معاييرنا وقيمتنا. حيث شعرنا بأنّ ثقافتنا أدنى مرتبة، بل لعلّها أدنى بالفطرة وشيئاً ينبغي الخجل منه.

والآن فإنّه من الخطأ بل من السخف أن نشير إلى أنّ تعليمًا وطنياً قائماً على معايير عربية لا بدّ أن يكون تافهاً أو فقيراً. فالتراث العربي - الإسلامي هو واحد من أعظم الإسهامات الثقافية التي قُدِّمت للإنسانية، وفي جامعتي فاس والأزهر كما في العديد من المدارس في أرجاء العالم العربي، كانت تُقدِّم تجربة تعليمية غنية لأجيال لا تُحصى من الطلبة. غير أنّ من الصحيح القول أيضاً إنّ الجامعات الوطنية في بلدان العالم العربي المستقلة حديثاً قد أعيد تصوّرها، باعتقادي، بوصفها (صواباً أم خطأ) امتدادات للدولة الأمنية الوطنية القائمة حديثاً. مرّة أخرى من الواضح أنّ جميع المجتمعات تمنح امتيازاً لافتاً للجامعة والمدرسة بوصفهما بوتقتين لصياغة الهوية الوطنية.

غير أنّ التعليم الحقيقي في الغالب الأعمّ من العالم العربي كان مُعاقًا، إذا جاز القول. وفي حين وقعت الشببية العربية في الماضي فريسة تدخّل الأفكار والمعايير الأجنبية، فإنّهم الآن يخضعون لإعادة صياغة على صورة الحزب الحاكم الذي غدا أيضًا، نظرًا للحرب الباردة والصراع العربي الإسرائيلي، حزب الأمن الوطني، والحزب الوحيد في بعض البلدان. وبالإضافة إلى الضغط الهائل المتزايد على الجامعات كيما تفتح أبوابها للجميع في المجتمع الجديد - وهذه سياسة مثيرة لأشدّ الإعجاب - فقد غدت الجامعات أيضًا ساحة اختبار للوطنيين الجادّين. فالمناصب الاختصاصية كانت، شأنها في كثير من أماكن العالم اليوم، مناصب خدمة مدنية. لكنّ الامتثال السياسي وليس التفوّق الفكري، للأسف، غالبًا ما جُعِلَ معيارًا للترقية والمنصب، فكانت النتيجة العامة أنّ الجبن، والافتقار الجدي للخيال، والنزعة المحافظة المحترسة هي التي حكمت الممارسة الفكرية. وعلاوةً على ذلك، وبسبب من أنّ الجو العام في العالم العربي خلال العقود الثلاثة الماضية قد غدا تآمريًا و، كما آسف للقول، قمعياً - وكلّ ذلك باسم الأمن الوطني - فإنّ الوطنية في الجامعة صارت تمثّل لا الحرية بل التكيّف، لا الألمعية والجرأة بل الاحتراس والخوف، لا تقدّم المعرفة بل الحفاظ على البقاء.

ولا يقتصر الأمر على أنّ كثيرًا من البشر من ذوي المهوبة والألمعية قد تركوا العالم العربي في ضربٍ جماعيٍّ من هجرة الأدمغة، بل يتعدّاه كما ينبغي لي أن أقول إلى أنّ فكرة الحرية الأكاديمية برمتها قد خضعت لتدهور شديد في العقود الثلاثة الماضية. فلم يعد بمقدور المرء أن يكون حرًا في الجامعة إلاّ إذا تجنّب تمامًا كلّ ما يمكن أن يلفت الانتباه النافر أو يثير الشبهة. ولستُ أريد أن أقدم وصفًا مسهبًا، ومقلقًا للكيفية التي غدت بها الجامعة العربية، في معظم وجوهها المعاصرة، مكانًا منزوع الأخلاق وخاليًا من الشجاعة على نحوٍ سيء، بيد أنّني أعتقد أنّ من المهمّ أن نربط وضعها الهامد بالافتقار إلى الحقوق الديمقراطية، وغياب الصحافة الحرة، والجوّ المحروم من الكينونة الحقّة والثقة في غير مكان من المجتمع. ليس بوسع أحد أن يقول إنّ هذه الأشياء ليست مرتبطة واحدها بالآخر، لأنّها كذلك على نحوٍ واضح. فالقمع السياسي لم يُعدّ على الحرية الأكاديمية بأيّ خيرٍ على الإطلاق، ولعلّ الأهمّ من ذلك أنّه كان كارثيًا بالنسبة للتفوّق الأكاديمي والفكري. وتقويمي للحياة الأكاديمية العربية هو أنّ

ثمناً باهظاً جداً قد دُفِعَ في دعم أنظمة الحكم الوطنية التي أتاحت للأهواء السياسية وإيديولوجيا الامتثال أن تسيطر على - بل ربما أن تبتلع - المؤسسات المدنية مثل الجامعة. فَجَعَلَ ممارسة الخطاب الفكري مرتكزةً إلى الامتثال لإيديولوجيا سياسية محدّدة مسبقاً يعني إلغاء الذكاء تماماً.

والحال، أنّ الأكاديمية الأميركية، على الرغم من جميع مشكلاتها، مكان مختلف تماماً عن نظيره في العالم العربي. والإشارة إلى أنّ هنالك أية تشابهات واضحة مهما تكن لا بدّ أن يفضي إلى إساءة تمثيل كلّ منهما إساءة خطيرة. غير أنّني لا أريد أن أحتفي بحرية البحث العظيمة الواضحة، ولا بمستوى الإنجاز الفكري الأرفع عموماً، ولا بمدى الاهتمامات الاستثنائي تماماً في الأكاديمية الأميركية على حساب القيود والمصاعب الأكثر وضوحاً بكثير في الجامعات العربية، التي يُقال في النهاية إنّها تشاطر المصير ذاته كثيراً من الجامعات في العالم الثالث. فذلك الضرب من الإطراء المتمرّ لفضائل التعليم الغربي اليوم هو من السهولة والبساطة إلى أبعد الحدود.

غير أنّ من المهمّ أن نبيّن الصلة بين تلك الظروف المختلفة القائمة في الشرق الأوسط وفي الولايات المتحدة بأن نلاحظ كيف تُولى أولوية كبرى في كلتا الحالتين لهوية التعليم المُقدّم الثقافية والوطنية. وكنّت قد تكلمتُ قبلاً على الجدل بين المتمسّكين بالمُعتمد الغربي وخصومهم في الجامعة الأميركية؛ وتكلّمتُ أيضاً على تلك الدرجة الكبيرة من الإلحاح على عربية ما يُقدّم. ولذا، ففي كلتا الحالتين، المختلفتين كثيراً في العادة والبعيدتين كثيراً واحدهما عن الأخرى، ثمة فكرة واحدة - فكرة الهوية الوطنية - تبين واضحةً وجليّة. فهذه الفكرة على وجه الدقة، الأميركية والغربية في الحالة الأولى، والعربية والإسلامية في الثانية، هي التي تلعب دوراً مهماً إلى درجة الإدهاش بوصفها سلطة ونقطة مرجعية في كامل العملية التعليمية. وأريد أن أطرح السؤال كيف تمسُّ الأهمية الأساسية والسلطة الممنوحة للهوية الوطنية الحرة الأكاديمية - أي ما يرشح باسم الحرية الأكاديمية - وتؤثّر عليها، خفيةً وعلى نحوٍ لا يرقى إليه الشكّ في الغالب.

وحين ناقشتُ قبلاً كيف عملت ظروف الوضع الأكاديمي الاجتماعية والثقافية الخاصة في كلّ مجتمع على تحديد مشكلة الحرية الأكاديمية، فإنّ ما كان يجول في

خاطري أشدّ الجولان هو الهوية الوطنية. ومن المؤكّد أنّ ذلك يسري على مجتمعٍ مثل جنوب إفريقيا، الذي يخضع الآن لتحولٍ صعبٍ وشديد الوطأة على نحوٍ خاص. غير أنّ المرء حين ينظر إلى غير مكان في العالم، يجد أنّ كثيراً من الأمكنة تعيش النزاع ذاته حول ماهية الهوية الوطنية أو ما ينبغي أن تكون عليه. وهذا النزاع، أكثر من أيّ شيء آخر، هو الذي يحدّد الوضع السياسي والثقافي لأواخر القرن العشرين: فمع تزايد صغر العالم وتزايد اعتماده المتبادل اقتصادياً، وبيئياً، وعبر ثورة الاتصالات، ثمة إحساس أكبر بأنّ المجتمعات تتفاعل، بصورة احتكاكية في الغالب، بلغة هوياتها الوطنية وماهية هذه الهويات. انظر على مستوى عالمي إلى الأهمية التي تحظى بها اليوم المجموعة الأوروبية الغربية بوصفها كتلة ثقافية كبيرة تتفاعل مع المجموعة الأوروبية الشرقية والاتحاد السوفياتي، مع اليابان والولايات المتحدة، ومع أجزاء كثيرة من العالم الثالث. وانظر، بالمثل، إلى النزاع بين العالم الإسلامي والغرب، حيث تلعب صور الذات وتعريفاتها الوطنية، والثقافية، والدينية دوراً فاعلاً جداً. وحين نتكلّم على الهيمنة، ومحاولات السيطرة، والتحكّم بالموارد في هذا الصراع العالمي فإنّنا نستخدم، باعتقادي، مصطلحات دقيقة وصائبة (وإنّ تكن ميلودرامية أيضاً).

غير أنّ الأمر لا يقتصر على ذلك. ففي مجتمعاتٍ مثل هذا المجتمع ومثل تلك الموجودة في أجزاء أخرى من العالم الغربي، والإفريقي، والآسيوي، والإسلامي، ثمة أيضاً نزاع يدور حول مفهوم الهوية الوطنية الذي ينبغي أن تكون له الغلبة. وعلى الرغم من أنّ هذه المسألة هي مبدئياً من أصلٍ فلسفي وتاريخي، إلّا أنّها تقود المرء حتماً إلى القضية السياسية الملحة المتعلقة بالكيفية التي ينبغي أن يُحكّم بها المجتمع، بالنظر إلى التعريف المُعطى للهوية. وإذّ ننظر عن كثب إلى تاريخ الإمبريالية وإزالة الاستعمار القريب فإنّنا ندرك مركزية هذا الجدل. ففي الجزائر، وكما تشهد أعمال فرانس فانون بفصاحةٍ بليغة، نظر الفرنسيون إلى الجزائريين على أنّهم عرّق خاضع، لا تليق بهم سوى مكانة المستعمَرين والتابعين. حتى الكاتب الإنساني المعروف ألبير كامو، الذي كان واحداً من أبناء المستوطنين الفرنسيين وولد في الجزائر، يصوّر الجزائري في قصصه على أنّه مخلوقٍ خطير، بلا اسمٍ أساساً؛ وقد قال كامو علانيةً أواخر الخمسينيات في كتابه *تواريخ جزائرية* أنّ لا وجود لأمة مسلمة جزائرية. وبالطبع كانت هذه الأمة

موجودة. فبعد التحرير العام ١٩٦٢ كانت واحدة من المهام الأساسية لجبهة التحرير الوطني الجزائرية أن تعيد ترسيخ تكامل الهوية الجزائرية الإسلامية، ومركزيتها، وسلطتها العليا، وسيادتها. ومع خلق بنية حكومية جديدة في الجزائر جاء برنامجٌ تعليمي تركز أولاً على تعليم العربية وعلى التاريخ الجزائري، مما كان في السابق إما مُحظراً أو خاضعاً لبرامج تؤكد على تفوق الحضارة الفرنسية.

لاشكَّ أنّ الدينامية نفسها سوف تتجلى بل تحلّت أصلاً في طبيعة البرنامج التعليمي في جنوب إفريقيا، مع انتقال البلاد من الأبارتيد إلى نظام جديد من الحكم الديموقراطي، غير المتحيّز عرقياً. غير أنّ هنالك بعض النقاط الأخرى التي أودّ الإشارة إليها بشأن كلّ هذا، من حيث تأثيرها على مسألة الحرية الأكاديمية.

أولى هذه النقاط هي أنّه في شرطٍ يأخذ فيه الصراع الثقافي طابعاً كونياً، من حيث نواياه وأغراضه جميعاً، فإنّ العلاقة بين الهوية الوطنية والهويات الوطنية الأخرى تنعكس في الأكاديمية، والسؤال هو كيف. كلّ الثقافات تلقي الدروس عن نفسها، وكلّ الثقافات تؤكّد بصورة طبيعية على تفوّقها على الأخريات. ودراسة التراث، والروائع، ومناهج التفسير العظيمة في ثقافةٍ ما تميل بأبناء تلك الثقافة إلى التبرّج، والاحترام، والإخلاص، بل وإلى الفزعة الوطنية. وهذا مفهوم بالطبع. غير أنّني أرى أنّ ما من ثقافة تولد في عزلة، وإذا ما كان من الطبيعي أن تُعبّر دراسة المرء لتراثه في المدرسة والجامعة أمراً بدهياً، فإنّ علينا أن ننظر أيضاً إلى ما يتواصل معه هذا المرء من الثقافات الأخرى، والتراثات الأخرى، والجماعات القومية الأخرى وهو يدرس ثقافته. ولا بدّ من القول إنّّه إذا ما كانت السلطة الممنوحة لثقافتنا تحمل معها سلطة إدامة العداء الثقافي، فإنّ الحرية الأكاديمية الحقّة لا بدّ أن يحيق بها الخطر الشديد، وذلك نظراً لتسليمها بأنّ الخطاب الفكري يجب أن يتعبّد في محراب الهوية الوطنية وبذا يسودّ صفحة الهويات الأخرى أو يحطّ من قدرها.

دعوني أفسّر. لكلّ مجتمعٍ آخره، تاريخياً. فالإغريق كان آخرهم البرابرة، والعرب الفرس، والهندوس المسلمون، وهكذا دواليك. غير أنّه مع ترسيخ القرن التاسع عشر للنظام العالمي، غدت جميع الثقافات والمجتمعات اليوم متمازجة متخالطة. وما من بلد

على وجه الأرض مكوّن من سكان محليين متجانسين؛ فلكلّ بلد مهاجروه، و«آخره» الداخليون، وكلّ مجتمع هو حالة من الهجنة، شأن العالم الذي نعيش فيه. غير أنّ التعارض قائم في القلب من هذا العالم الحيوي، والمعقد، والمتمازج. وفي ذهني الآن ذلك التعارض بين الواقع متغاير العناصر ومفهوم الهوية الوطنية، والذي يُكرّس له في الحقيقة قدرٌ كبير من التعليم. ولو تذكّرنا مرة أخرى المثاليين اللذين ضربتهما قبلاً عن الخلاف على ما هو غربي في الجامعة الأميركية وعلى تسييس العروبة في الجامعة العربية، فسوف نلاحظ في كلتا الحالتين أنّ ثمة مفهوماً متداعياً ومفوتاً لهوية وطنية مفردة تطفئ إلى هذا الحدّ أو ذاك على تنوّع الحياة الإنسانية الحقّ وتعدد وجوهها. ففي كلتا الحالتين ثمة نوع من المفهوم فوق الوطني - مفهوم الغرب في الولايات المتحدة، ومفهوم العرب أو الإسلام في بلدان مثل الجزائر، وسوريا، والعراق (وكلّ منها فيه أقلية من السكان) - يُدفع لأن يفعل فعله. وهذا نادراً ما يجعل الأمور أفضل، إذ أنّ تضافر السلطة والنزعة الدفاعية في الحالتين يكبح الفكر، ويشلّه، ويزيفه في النهاية. وما يهمّ في آخر الأمر بشأن الغرب أو العرب ليس، في اعتقادي، ما تقصيه هذه الأفكار بل ما ترتبط به، ومقدار ما تشتمل عليه وتضمّه، ومدى أهمية التفاعلات بينها وبين الثقافات الأخرى.

ليس لديّ أية طريقة سهلة لحلّ هذا التعارض الخطير. لكنني أعلم أنّ معنى الحرية الأكاديمية لا يمكن أن يُختزل ببساطة إلى تبجيل السلطة المنفلتة التي تحوزها هوية وطنية ما وثقافتها. ذلك أنّ الحياة الفكرية في جوهرها - وأنا أتكلّم هنا أساساً على العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية - تدور حول حريّتها في أن تكون نقدية؛ فالنقد هو الحياة الفكرية؛ ومع أنّ الحرم الأكاديمي يشتمل في داخله على الكثير، إلا أنّ روحه هي روح فكرية ونقدية، وليست تبجيلية ولا وطنية. ويتمثّل واحدٌ من أعظم دروس الروح النقدية في أنّ الحياة الإنسانية والتاريخ يتّسمان بالعلمانية؛ أي أنّهما يبيّنان عملياً ويُعادّ إنتاجهما من قِبَل البشر رجالاً ونساءً. والمشكلة مع غرس الهوية الثقافية، أو الوطنية، أو الإثنية هي عدم إيلاء الاهتمام الكافي لكون هذه الهويات ضرورياً من البناء، وليست نتاجات طبيعية أو هباتٍ من الله. وإذا ما كان من المُفترض بالأكاديمية أن تكون مكاناً لتحقيق الذكاء لا لتحقيق الوطن - وهذا، باعتقادي، مبرّر وجود الأكاديمية - فلا بدّ إذاً من

عدم خضوع الذكاء لعبودية سلطة الهوية الوطنية. والآ، وهذا ما أخشاه، فإنّ الأكاديمية سوف تعيد الجور القديم، والقسوة، والروابط غير الخاضعة للتفكير، وعندها سوف تفقد بالنتيجة كثيراً من حريتها الفكرية الحقّة.

دعوني الآن أنكلّم شخصياً بل وسياسياً إذا ما أمكنني. مثل كثيرين غيري، أنا أنتمي إلى أكثر من عالم واحد. وهذا ما يوقّر لي منظوراً مزدوجاً نافرماً، كي لا أقول غريباً. وعلاوةً على ذلك، فإنّني أكاديمي بالطبع. وما من هوية من هذه الهويات مسيكة ومانعة؛ فكلّ منها تؤثّر على الأخرى وتتلاعب بها. ومما يعقّد الأمور أنّ الولايات المتحدة قد شنتّ للتوّ حرباً مدمّرة على بلد عربي، هو العراق، كان قد احتلّ الكويت بصورة غير شرعية وحاول لفيايات ومقاصد شتّى أن يزيل هذا البلد العربي الآخر. والولايات المتحدة هي أيضاً الراعي الأساسي لإسرائيل، تلك الدولة التي أصفها كفلسطيني بأنّها دمّرت المجتمع والعالم اللذين ولدتُ فيهما. وإسرائيل تدير الآن احتلالاً عسكرياً وحشياً لمناطق الضفة الغربية وقطاع غزة الفلسطينيين. وهذا ما يقتضي مني أن أفاوض تلك الضروب المتنوّعة من التوتّر والتناقض التي تشتمل عليها سيرتي.

وينبغي أن يكون واضحاً أنّه ليس بمقدوري أن أتماهى مع انتصارية هوية واحدة لأنّ ضياع وحرمان الهويات الأخرى أشدّ إلحاحاً عليّ بكثير. وثمة مفارقةً ساخرةً في حقيقة أنّني وأنا أنكلّم الآن كأمركي يخاطب إفريقياين جنوبيين في جامعة جنوب إفريقية وفي موضوع الحرية الأكاديمية، فإنّ الجامعات والمدارس في فلسطين تُغلق وتُفتّح بحسب مشيئة السلطات العسكرية الإسرائيلية وقراراتها العقابية. وهذا هو الوضع القائم منذ شهر شباط من العام ١٩٨٨: ففي هذه الفترة، أبقى على الجامعات الأساسية مغلقة. ولدى النظر في ذلك عن كثب نجد أنّ ما يزيد على ثلثي السكان في فلسطين المحتلة تحت سنّ الثامنة عشرة، والوحشية الخطيرة والمحضة في حرمانهم من المدرسة والكلية أو الجامعة تبعاً لأوامر منهجية هي وحشية استثنائية. وفي الوقت ذاته، فإنّ الأطفال والشباب اليهود يلتحقون بصفوفهم بحرية في المدارس والجامعات، ذات المستوى اللائق. وهناك الآن جيل من الأطفال الفلسطينيين دُفعَ عملياً إلى الأمية، مرّةً أخرى بتصميم إسرائيلي ورؤية مُبرمجة. وبحسب ما أعلم، فإنّه لم تكن هناك أية حملة

مُنظمة فعلية من قبل الأكاديميات الغربية والمتحفين الغربيين في محاولة للتخفيف من هذا الوضع؛ لا شك أنّ بعض الأفراد قد احتجّوا، لكن إسرائيل تواصل هذه وسواها من الممارسات الرامية إلى إنكار الهوية الوطنية الفلسطينية، إنّ لم يكن إلى إلغائها كلياً، وهي تفعل ذلك دون أن تواجه سوى القليل من الاعتراض الغربي. وبالطبع فإنّ المعونات المالية من الولايات المتحدة تتواصل وضروب الاحتفاء بالديموقراطية الإسرائيلية تتواصل أيضاً. وممّا يتعلّق أكثر بما أحاول الإشارة إليه هنا أنّ الممارسة الإسرائيلية في محاولتها إنكار وجود هوية وطنية فلسطينية، ومحوها، وجعلها مستحيلة الوجود ما عدا في صورة «سكان عرب» بلا اسم، ولا حقوق، في «يهودا والسامرة» (كما تُعرّف الضفة الغربية وغزة في اللغة الإسرائيلية الرسمية)، هذه الممارسة تُنفَّذ ليس فقط من خلال كولونيين محدثين وإنّما أيضاً من خلال أبناء شعب، هو اليهود، كانوا هم أنفسهم منذ جيل واحد وحسب ضحايا لمثل هذه الممارسات. وحين تتحول الضحية إلى جلاّد لشعبٍ آخر فهذا عكسٌ للتاريخ من الشنيع تماماً أن يخطر على بال. غير أنّ اضطهاد هذا الجلاّد الجديد للشعب الذي طرده ونفاه، منتفحاً طوال الوقت من الدعم الأخلاقي السخيّ لإسرائيل، هو حقيقةٌ قاسية ومرعبة.

لماذا تُنفَّذ إذاً، إن لم يكن لتأكيد قومية جديدة وهوية قومية جديدة، هي الهوية الإسرائيلية، تلك القرارات والأوامر التي تقضي بغياب هوية قومية وقوميةٍ منازعتين (وموجودتين قبلاً)، هما الهوية القومية والقومية الفلسطينية؟ لا أستطيع ولن أحاول أن أفسّر لماذا تفعل إسرائيل ذلك بالشعب الفلسطيني. غير أنّ بوسعي القول بتفهمٍ وتعاطفٍ إنّ معظم الفلسطينيين الذين يعانون مثل هذه المحن يتوقون بصورة طبيعية إلى اليوم الذي يستطيعون فيه ممارسة حقّهم في تقرير المصير في دولة مستقلة تخصّهم، حين يمكن للجامعات والمدارس الفلسطينية أن تعلّم الشبيبة تاريخ وتقاليد الثقافة العربية وتاريخ وتقاليد الثقافات الأخرى المشكّلة للتاريخ الإنساني. لاشكّ أنّ غالبية الإفريقيين الجنوبيين يشعرون بذات الألم الذي نشعر به، يشعرون بالإذلال والظلم لرؤية ممثّلينا يُنكّر حقّهم في تمثيل شعبهم، ورؤية نضالنا وهو يُوصم بوصمة «الإرهاب» وحدها، ورؤية حقوقنا السياسية وهي تُنكّر علينا، وتقرير مصيرنا وهو يُرجأ إلى ما لا نهاية، وعقابنا الجماعي وهو يمارس في كلّ لحظة. أليست حقيقةً أنّ ما يجعل كلّ هذه



الأشياء أشدّ ألماً هو أنّها غالباً ما تجري باسم الأخلاق الغربية والتوراتية، مدعومةً بتراتها الرائع من الصحافة، والتفقه، والتقدم، والبراعة التقنية؟ يا لذلك الإهمال، يا لذلك الاشمئزاز الأخلاقي الذي دُفِعَ المحليون إلى الشعور به، حتى تجرأوا على مقاومة هوية ثقافية مفروضة بأشدّ ما تكون القوة، وحتى تجاسروا على تسمية إغلاق المدارس والجامعات الذي تمارسه مثل هذه السلطات ممارساتٍ وحشية وظالمة.

وبالنسبة لكلّ من يعرف القليل عن تاريخ الكولونيالية في العالم غير الأوروبي، فإنّ هذه الأشياء سوف تزول أيضاً. لقد استغرق الأمر عشرات الأجيال، لكنّ الاستعمار البريطاني زال في النهاية عن الهند، وبعد ١٢٠ عاماً زال الاستعمار الفرنسي عن الجزائر، وبعد قليل سيزول الأبارتيد. هكذا الأمر أيضاً بالنسبة لنا نحن الفلسطينيين، سوف ينتهي اضطهادنا، وسوف يكون لنا تقرير مصيرنا، لا على حساب شعب آخر، بل من خلال دولة فلسطينية إلى جانب إسرائيل. والتحدّي هو ما الذي نفعله فكرياً وأكاديمياً بتحرُّرنا المُكْتَسَب؟ وأنا أطرح هذا السؤال لأنّه قد يكون من أخطر الأسئلة التي ينبغي مواجهتها ليس فقط من قِبَل مَنْ هم منّا في الحضيض وإنما أيضاً من قِبَل أولئك الذين ينتمون منّا إلى الطرف الذي سينال تحرّره في نهاية المطاف.

سوف أطرح السؤال على هذا النحو: ما نوع السلطة، أيّ ضَرْبٍ من المعايير الإنسانية، أيّ نوع من الهوية سوف نترك له عندئذٍ أن يقودنا، أن يهدي دراستنا، أن يملي عملياتنا التعليمية؟ أنقول: ها نحن قد كسبنا، وحققنا المساواة والاستقلال، فدعونا نرفع أنفسنا، وتاريخنا، وهويتنا الثقافية والإثنية فوق ما للآخرين، تاركين لهويتنا أن تكون لها المركزية والسيطرة القسرية دون انتقاد؟ هل نستبدل بالمعيار المركزي الأوروبي معياراً مركزياً إفريقيّاً أو إسلامياً أو عربياً؟ أم أنّنا، كما حصل كثيراً من المرّات في العالم ما بعد الكولونيالي، ننال استقلالنا ثم نعود إلى نماذج من التعليم مستمّدة بكسل، ومتبنّاة بالمحاكاة ودون نقد، من غير مكان؟ وباختصار، هل نستخدم الحرية التي قاتلنا من أجلها فقط لكي نضاعف الأغلال العقلية التي استعبدتنا ذات مرّة، ثم وقد دفعناها إلى العمل نواصل لكي نغلّ بها آخرين أقلّ حظاً منّا؟

يعني طرح هذه الأسئلة أن للجامعة - للأكاديمية بصورة عامة، إنّما للجامعة على الأخص، كما أعتقد - دوراً مميزاً تلعبه في العناية بمثل هذه الأمور. فالجامعات موجودة في العالم، مع أنّ كلّ جامعة، كما أشرت، توجد في عالمها الخاص، بتاريخه وظروفه الاجتماعية الخاصة به. ومن غير الممكن أن أقتنع بأنّ الجامعة بعيدة عن العوائق، والمشكلات، والديناميات الاجتماعية الخاصة ببيئتها المحيطة، وإن لم يكن بمقدورها أن تكون ميداناً سياسياً مباشراً. وإنّه لمن الأفضل بكثير أن نلاحظ هذه الوقائع بدلاً من أن نتحدّث عن الحرية الأكاديمية على نحوٍ أحمق وبطريقة هوائية ولا مبالية، كما لو أنّ الحرية تسري، وسبق لها أن سرّت وواصلت سريرانها بلا عائقٍ أو اهتمام. وحين بدأتُ أعلم أول مرّة منذ حوالي الثلاثين عاماً، انتحى بي جانباً أحد الزملاء الكبار وأخبرني أنّ الحياة الأكاديمية غريبة حقاً؛ فهي مملّة حدّ الموت أحياناً، وهي مهدّبةٌ عموماً ولطيفة على طريقتها الخاصة العقيمة تماماً، لكنّها في الأحوال جميعاً، كما أضاف، أفضل من الشغل حتماً! وليس بمقدور أحدٍ منا أن يُنكر ذلك الإحساس بما يتّسم به الحرم الجامعي من امتياز، ذلك الإحساس الفعلي بأنّه في الوقت الذي يمضي فيه معظم البشر إلى أشغالهم ويعانون من ضروب قلقهم اليومي، نمضي نحن إلى قراءة الكتب ونتكلم ونكتب عن الأفكار العظيمة، والتجارب، والعهود. لكنّي أرى أنّ ذلك لا ينطوي على أيّ امتياز أرفع. وفي واقع الحال ما من جامعة أو مدرسة يمكن فعلاً أن تكون ملاذاً من مصاعب الحياة الإنسانية وبالأخصّ من التفاعل السياسي بين المجتمع المعين والثقافة.

ولا يعني هذا بأي حال من الأحوال أن ننكر أنّ الجامعة، كما قال نيومان على نحوٍ جميلٍ ولافت،

لها هذه الغاية وهذه الرسالة؛ فهي لا تعتزم ترسيخ انطباع أخلاقي ولا توفير إنتاج ميكانيكي؛ وهي تعترف بأنّها لا تعلمُ العقلَ الفنَّ ولا الواجب؛ فوظيفتها هي الثقافة الفكرية وهذا ما تتركه لباحثيها، حيث تكون قد أنجزت عملها بقدر ما تكون قد أنجزت هذا الأمر. فهي تعلمُ الفكر أن يُعملَ العقلَ جيداً في جميع المسائل، وأن يحاول أن يقول الحقيقة، وأن يفهمها.

لاحظوا تلك العناية التي ينتقي بها نيومان، مثل سويفت، أعظم الأسلوبيين في النشر الإنجليزي، كلماته في وصف الأفعال التي تجري سعيًا وراء المعرفة: كلمات مثل تعلم، يحاول، يطول، ويفهم. فليس في أيّ من هذه الكلمات ما يشير إلى القسر، أو النفع المباشر، أو المزية أو السيطرة المباشرتين. ويقول نيومان في مكان آخر،

المعرفة هي شيء فكري، شيء يفهم ما يدركه بواسطة الحواس؛  
شيء يُكون رأياً إزاء الأشياء؛ ويرى ما يزيد على ما تنقله الحواس؛  
ويتفكر فيما يراه، بينما يراه؛ ويضمخه بفكرة ما.

ثم يضيف:

عدم معرفة الترتيب النسبي للأشياء هي حالة العبيد أو الأطفال؛  
أما تخطيط الكون فهو مضخرة الفلسفة، أو مطمحا على الأقل.

حيث يعرف نيومان الفلسفة بأنها درجة المعرفة الأرفع.

ليس ثمة ما يضاهي هذه الأقوال في فصاحتها، ولا يمكن تنفيها قليلاً إلا حين نتذكر أنّ نيومان كان يتكلم لرجالٍ وليس لنساءٍ، إنجليزٍ ويحكي عنهم وكذلك عن تعليم الكاثوليك الشباب. ومع هذا، فإنّ الحقيقة العميقة فيما يقوله نيومان ترمي، باعتقادي، إلى المضاربة على أية رؤية متحيزة أو ضيقة إلى التعليم الذي قد يبدو على أنّه لا يهدف إلا إلى إعادة التأكيد على هوية المرء المثيرة للإعجاب والمسيطرة، والتي هي قوة اللحظة أو سلطتها المقيمة. ولعلّ نيومان، شأن كثير من معاصريه الفيكتوريين - حيث يخطر رَسْكَن على البال مباشرةً - كان يدافع بجدية عن نمط من التعليم يبيؤ القيم الإنجليزية، أو الأوروبية، أو المسيحية في المعرفة المكانية الأرفع. لكننا في بعض الأحيان، وعلى الرغم من أنّنا قد نقصد إلى قول شيء معين، يندسّ تفكير آخر فيما نقوله فينتقده في الحقيقة، ويُطلق فكرةً أخرى أقلّ جزمًا من تلك التي تبدو على سطح ما قصدناه. وهذا ما يحصل حين نقرأ نيومان. حيث ندرك فجأةً أنّ كلماته، على الرغم من تمجيده الواضح لما يُعتبر بمثابة تصوّر غربيّ طاعٍ للعالم، دون أن يترك سوى القليل لما هو إفريقي أو أميركي لاتيني أو هندي، إنّما تدفع خلسةً فكرةً مفادها أنّ هوية إنجليزية أو غربية ليست بالأمر الذي يكفي، وليست في قرارة الأمر أو في أفضل الأحوال ما يدور حوله التعليم والحرية.

ولاشك أنّ من الصعب أن نجد لدى نيومان أيّ سَمَاحٍ للتخصّص الضيق أو للنزعة الجمالية الرفيعة. فما ينتظره من الأكاديمية، كما يقول، هو:

القدرة على رؤية أشياء كثيرة في آنٍ معاً بوصفها كلاً واحداً، وإحالة كلِّ منها إلى مكانه الحقيقي في النظام الكوني، وفهم قيمها الخاصة، وتحديد اعتمادها المتبادل.

لهذه الكلية التوليفية صلة خاصة بحالات الصراع السياسي المشحون، والتوتر الباقي بلا حلّ، والتفاوتات الاجتماعية والأخلاقية التي تمثّل عناصر مكوّنة لعالم أكاديمية هذه الأيام. ذلك أنّ نيومان يقدّم رؤية واسعة وسخية للتنوّع الإنساني. فأن نربط ممارسة التعليم - وبالتوسّع، ممارسة الحرية - في الأكاديمية ربطاً مباشراً بأخذ الثارات السياسية، أو بالتأمّل القلق في الصراع الوطني الفعلي يعني ألاّ نسعى وراء المعرفة ولا أن نعلّم في النهاية أنفسنا وتلاميذنا، حيث التعليم جهد دائم يرمي إلى الفهم. ولكن ما الذي يحصل حين نأخذ وصفات نيومان عن رؤية أشياء كثيرة بوصفها كلاً واحداً أو إحالة كلِّ منها إلى مكانه الحقيقي في النظام الكوني، وننقل هذه الأفكار إلى عالم الهويات الوطنية المتحصّنة، والصراعات الثقافية، وعلاقات القوة هذه الأيام؟ هل توجد أية إمكانية لردم الهوة بين البرج العاجي الخاص بالعقلية التأمّلية التي يدافع عنها نيومان في الظاهر وبين حاجتنا الملحة لتحقيق الذات وتأكيدنا بما لها من خلفية في تاريخٍ من القمع والإنكار؟

أعتقد أنّ ثمة إمكانية كهذه. بل سأمضي أبعد من ذلك وأقول إنّ ردم هذه الهوة هو على وجه الدقة الدور المناط بالأكاديمية المعاصرة، ذلك أنّ المجتمع ذاته مُبتلّى مباشرةً بالسياسة إلى درجة لا تتيح له أن يقوم بمثل هذا الدور العام والذي هو في النهاية دور فكري وأخلاقي إلى حدٍّ بعيد. واعتقادي، أنّ علينا أولاً أن نقبل أنّ الوطنية المنبعثة، أو حتى الوطنية المناضلة، سواء كانت وطنية الضحية أو وطنية المنتصر، لها حدودها. فالوطنية هي فلسفة الهوية وقد جُعِلتْ هوىً منظّماً على نحوٍ جمعيّ. والوطنية بالنسبة لأولئك الذين برزوا للتوّ من الهامشية والإضطهاد هي شيء ضروري؛ فالهوية التي طال إرجاؤها وإنكارها تحتاج لأن تخرج إلى العلن وتأخذ مكانها بين

الهويات الإنسانية الأخرى. غير أنّ ذلك ليس سوى الخطوة الأولى. وأن نجعل كلّ التعليم أو حتى معظمه في خدمة هذا الهدف يعني أن نضيّق الأفق الإنسانية دون مسوغٍ فكري أو حتى سياسي، كما أرى. وأن نزعم أنّ غايات التعليم تحقّق أحسن التقدّم بأن نركّز مبدئيّاً على استقلالنا الخاص، وعلى هويّتنا الإثنية الخاصة، وثقافتنا، وتقاليدنا إنّما يضعنا على نحوٍ فيه مفارقة ساخرة حيث وضعتنا النظرية العنصرية في القرن التاسع عشر، بوصفنا أعرافاً تابعة، وأدنى، وأقلّ شأنًا، تلك النظرية العاجزة عن المشاركة في الثروات العامة التي تمتلكها الثقافة الإنسانية. وأن نقول إنّ على النساء ألاّ يقرأن أساساً سوى أدب النساء، وإنّ على السود ألاّ يدرسوا سوى التقنيات السوداء في الفهم والتأويل، وإنّ على العرب والمسلمين أن يعودوا إلى القرآن الكريم بشأن كلّ معرفة وحكمة، هو مقلوب القول مع كارليل وغوبينو إنّ على جميع الأعراف الوضيعة أن تحافظ على مكانتها الوضيعة في العالم. أمّا إيميه سيزار فقد قال إنّ ثمة متّسعاً للجميع في موعد النصر؛ وليس لعرقٍ أن يحتكر الجمال أو الذكاء.

إنّ هويةً متغلّبةً واحدة في القلب من المشروع الأكاديمي، سواء كانت هوية غربية، أم إفريقية، أم آسيوية، لهي بمثابة قيد، وبمثابة حرمان. فالعالم الذي نعيش فيه مكوّن من هويات كثيرة جداً تتفاعل، بانسجام حيناً، وتنافر حيناً آخر. وعدم العناية بذلك الكلّ - الذي هو نسخة معاصرة من الكلّ الذي أشار إليه نيومان بوصفه اتّساعاً حقيقياً للعقل - يعني عدم التوصل إلى الحرية الأكاديمية. فليس بوسعنا أن ندّعي السعي وراء العدالة ونحن ندافع عن معرفةٍ بأنفسنا ولأنفسنا وحسب. ولذا فإنّ على حريّتنا الأكاديمية أن تتخذ نموذج المهاجر أو الرحالة: ذلك أنّه إذا ما كان علينا، في العالم الواقعي خارج الأكاديمية، أن نكون أنفسنا وأنفسنا فقط، فإنّ علينا داخل الأكاديمية أن نكون قادرين على اكتشاف ذوات أخرى، وهويات أخرى، وضروب أخرى من المغامرة الإنسانية والترحّل بينها. غير أنّ الأمر الأساسي، في هذا الاكتشاف المشترك للذات والآخر، هو أنّ دور الأكاديمية أن تحوّل ما قد يكون صراعاً، أو نزاعاً، أو تأكيداً إلى تسوية، وتبادل، وتعريف، وتفاعل خلّاق. كثير من المعرفة التي أنتجتها أوروبا عن إفريقيا، أو عن الهند والشرق الأوسط، نابعٌ في الأصل من الحاجة إلى السيطرة الإمبريالية؛ والحقّ، كما تبين دراسة قريبة العهد قام بها روبرت ستافورد عن رودني مَرْتشيسن، أنّه حتى الجيولوجيا

والبيولوجيا كانتا متورطتين، إلى جانب الجغرافيا والإثنوغرافيا، في التدافع الإمبريالي على إفريقيا. غير أننا بدلاً من رؤية البحث عن المعرفة في الأكاديمية على أنه بحث عن قسر الآخرين والسيطرة عليهم، علينا أن نعدّ المعرفة شيئاً نخاطر من أجله بالهوية، وعلينا أن ننظر إلى الحرية الأكاديمية على أنها دعوة إلى التخلّي عن الهوية على أمل أن نفهم، بل ربما أن نتخذ، أكثر من هوية واحدة. علينا أن نرى إلى الأكاديمية على الدوام بوصفها مكاناً نرتحل فيه، دون أن نمتلك منه أيّ شيء لكننا نشعر أننا في موطننا أئى ذهبنا.

هكذا نصل، أخيراً، إلى صورتين لسُكنى الفضاء الأكاديمي والثقافي الذي توقّره المدرسة والجامعة. فمن جهة أولى، يمكن لنا أن نكون هناك لكي نسود ونفرض سلطاننا. وهنا، في مثل هذا التصوّر للفضاء الأكاديمي، يكون المختصّ الأكاديمي ملكاً وحاكماً. حيث تجلس في مثل هذا الشكل وتراقب كلّ ما يجري أمامك بانفصال وتسيّد، مستمداً شرعيتك من أنّ هذا الميدان هو ميدانك، الذي يمكنك أن تصفه بسلطة تحوزها بأنّه غربي أساساً، أو إفريقي، أو إسلامي، أو أميركي، وهلمجراً. أمّا النموذج الآخر فهو أكثر حركية بكثير، وأكثر لعباً، مع أنّه ليس أقلّ جدية. فصورة الرحالة لا تعتمد على القوة بل على الحركة، على إرادة المضيّ إلى عوالم مختلفة، واستخدام لغات مختلفة، وفهم تشكيلة منوّعة من ضروب التكرّر، والأقنعة، والبلابات. وعلى الرحالة أن يعلّقوا مطالبهم بالرتابة المعتادة كيما يعيشوا إيقاعات جديدة وطقوساً جديدة. والأهمّ من كلّ ذلك، والأشدّ اختلافاً عن الحاكم الذي يُضطرّ لأن يحرس مكاناً واحداً وحسب ويدافع عن حدوده، أنّ الرحالة يعبر الحدود، يجتاز المناطق، ويهجر المواقع الثابتة، طوال الوقت. والقيام بذلك بتفانٍ وحبّ وإحساس واقعي بالأرض هو، باعتقادي، نوعٌ من الحرية الأكاديمية في أرفع ذراها، ذلك أنّ واحداً من الملامح الأساسية لهذه الحرية أن يكون بمقدورك ترك السلطة والعقيدة الجامدة للحاكم. فسوف تكون لك أشياء أخرى تفكّر فيها وتستمتع بها تتعدّى ذاتك وميدانك، وتلك الأشياء الأخرى أبعد أثراً بكثير، وأجدر بالدراسة والاحترام من تملّق الذات والإعجاب بها دون انتقاد. أن تلتحق بالعالم الأكاديمي هو إذاً أن تدخّل بحثاً لا نهاية له عن المعرفة وعن الحرية.

## المواجهة الأنجلو عربية

ثمة الآن قدرٌ كبير من الأدب المكتوب بالإنجليزية في جميع البلدان الكثيرة التي سبق أن كانت مستعمرات بريطانية، حيث اللغة الإنجليزية في كثيرٍ منها (كندا، أستراليا، نيوزلندا) هي اللغة المشتركة<sup>(١)</sup>؛ وحيث الحال في إيرلندا وجنوب إفريقيا هو نفس الحال إنما ليس تماماً، إذ تنافس الغالية والأفريقية الإنجليزية. وفي شبه القارة الهندية، والأجزاء الإنجليزية من الكاريبي، وشرق وغرب إفريقيا، يتواجد الأدب المكتوب بالإنجليزية إلى جانب الأدب المكتوب بلغاتٍ أخرى، غير أننا حين ننظر في سلمان رشدي، أنيتا ديساي، ولسن هاريس، ديريك والكوت، تشينوا تشيبي، نفوجي، ول سوينكا، ج. م. كويتزي، وجورج لمنغ إنما نتكلم في الحقيقة على مكتبةٍ أساسية وجديرة بالاحترام من الأعمال المكتوبة باللغة الإنجليزية لكنّها غير إنجليزية، وهي مكتبة ليست بالهامشية أو التي يمكن إغفالها بأيّ حال من الأحوال. وهذا ما يصحّ تقريباً على المستعمرات الفرنسية السابقة والأدب الفرانكفوني، حيث مفارقة الأدب المكتوب بالفرنسية إنما

١ - اللغة المشتركة، lingua franca، في الأصل، نوع من الإيطالية مختلطة مع الفرنسية، واليونانية، والعربية... إلخ تُستخدَم على شواطئ المتوسط. لكنّها تشير أيضاً إلى أي خليط من اللغات يُستخدَم كوسيلة للتواصل بين شعوب مختلفة.

الموجّه ضدّ فرنسا الكولونيالية (فانون، سيزار، سنغور) لاتزال حيّةً ومنعشة كما كانت حين ظهرت للمرة الأولى منذ جيلٍ أو جيلين.

والاستثناء، سواء بالنسبة للفرنسية أم بالنسبة للإنجليزية بدرجة أكبر، هو العالم العربي، الذي سبق أن قُسم على نحوٍ غير متساوٍ بين الكولونيالية البريطانية والكولونيالية الفرنسية. ففي الجزائر والمغرب، يقدّم كثير من الكتاب العرب والمسلمين المميّزين أعمالاً بالفرنسية وحدها: كاتب ياسين، آسيا جبار، عبد الكبير الخطيبي، والطاهر بن جلّون أسماء ترد إلى الذهن مباشرةً. غير أنّ الاستقلال عن فرنسا وُلد في كلا هذين البلدين أدباً جديداً بالعربية، من شعر، وقصة، ونقد، وتاريخ، وتحليل سياسي ومذكّرات ينتشر الآن لا محلياً وحسب بل في المشرق العربي أيضاً. ولطالما كان هنالك أدب لبناني مهمّ، وإنّ يكن متفاوتاً، بالفرنسية، متعايشاً مع إنتاج عربي أبعد أثراً. وقد كان لبعض هذا الأدب الفرانكولبناني - مثل مقالات ميشال شيحا - عواقب سياسية مهمة، إذ زوّد الطائفة المارونية بإحساسٍ بهويةٍ غير إسلامية، بل وغير عربية، في بيئةٍ عربيةٍ سنّيةٍ على نحوٍ طاغٍ. غير أنّ ذلك لا يعني الانتقاص من القيمة الأدبية لكتاب آخرين - مثل جورج شحادة، وإتيل عدنان، وناديا تويني، وصلاح ستيتية من بين كثيرين - لا تقلّ أعمالهم المكتوبة بالفرنسية لبنانيةً بل وعربيةً.

فإذا ما أتينا إلى الأدب المشرقي المكتوب بالإنجليزية، نجد أنّ الحصاد أقلّ لفتناً للانتباه، وأقلّ تماسكاً بكثير، وعلى نحوٍ محيّر. يخطر في الذهن، مثلاً، كلٌّ من إدوارد عطية وجورج أنطونيوس، هذان الرجلان اللذان بلغا النضج قبل الحرب العالمية الثانية، فقدّم كلٌّ منهما عملاً أساسياً واحداً (حيث يبقى عمل أنطونيوس يقظة العرب الكتاب الكلاسيكي وال أساسي في القومية العربية) إنّما ليس غير. وقد كتبت ابنة أنطونيوس، ثريا، روايتين لافتتين بالإنجليزية، لكنّهما، مثل عمل والدها، مثالان معزولان. وفي مسيرته الطويلة، لم يكتب جبرا ابراهيم جبرا بالإنجليزية سوى رواية واحدة، وحفنة من المقالات النقدية الجميلة، إلى جانب قصصه وأشعاره المشهورة المكتوبة بالعربية. وثمة عدد جدّ ضئيل من الكتاب المصريين (وجيه غالي ومجدي وهبة هما الاسمان الأساسيان) الذين قدّموا عدداً ضئيلاً بالمثل من النصوص الأدبية، ليقف الأمر عند هذا



الحدّ. ولا بدّ أن تكون هنالك أسماء أخرى هنا وهناك، كما أنّ ثمة، بالطبع، مدوّنة جديدة بالإعجاب من الأعمال البحثية التي كتبها كتاب عرب باللغة الإنجليزية، لكنّ القائمة ليست لافته عموماً إذا ما قورنت بالإنجاز الشمال إفريقي أو اللبناني المكتوب بالفرنسية.

ما لم أستطع أن أفهمه أبداً هو ما الذي يجعل الأمر كذلك، بالنظر إلى طول مدّة النفوذ البريطاني، فضلاً عن المدارس المُعتبَرة والجامعات إنجليزية اللغة في أرجاء العالم العربي. ما الذي جعل المواجهة الثقافية الفرانكو عربية تُسفر عن نتيجة أدبية أشدّ تطوراً؟ أيمن أن يكون السبب أنّ الإنجليزية الأدبية كانت حكراً بصورة أساسية على أفراد معزولين من الأقليات الدينية وأنّ الإنجليزية كانت تُستخدَم، في العادة، في مناطق منعزلة، مثل الإدارة، والعلوم الاجتماعية، والسياسة الدولية؟ علماً أنّ انفجاراً من الأدب المكتوب باللغة العربية قد غطّى تماماً، وفي الوقت ذاته، على اللغة الإنجليزية، تاركاً ذلك العدد الضئيل من الكتاب بالإنجليزية أشبه بالحالة الشاذة. لماذا الإنجليزية وليس العربية هو السؤال الذي على الكاتب المصري، أو الفلسطيني، أو العراقي، أو الأردني أن يسأله لنفسه أو لنفسها في التوّ والحال.

تقدّم رواية أهداف سوييف الجديدة، في عين الشمس، جواباً شافياً ومباشراً: الإنجليزية تتجز العمل على نحو أفضل حين يكون قَدْر كبير من المادة إنجليزياً، إذا جاز القول، وعن الوجود في إنجلترا، ومرتبطاً صميمياً بالشعب الإنجليزي وما إلى ذلك. وقلّما كان ذلك موضوعاً (حتى لحواث) في القصص العربي المعاصر: وإنّ هذا، مرة أخرى، لأمر لافتٌ ومدهش. فواحد من أقدم الأجناس الكتابية في العالم العربي الكلاسيكي والحديث يدور حول «الفرنجة»، كما كان يُطلق على الأوروبيين في العادة، غير أنّ هذه المادة كلّها تقريباً تتناول الأجنبي على أنّهم غرائبيون، بل ومثيرون للإعجاب، والفضول: حيث يُزارون، ويوصفون، ويُنتَمَع منهم، إنّما من غير أن يحول كلّ ذلك دون رؤية أنّهم من الخارج. والشيء الاستثنائي بشأن في عين الشمس هو أنّ سوييف تكتب عن كلّ من إنجلترا ومصر من الداخل، على الرغم من أنّ مصر بالنسبة لبطلتها آسيا علما (والمعنى الحرفي لكنيتها يشير إلى رجال الدين المتفهمين) هي أرض

مولدها، وديانتها، وتعليمها الباكر، في حين أن بريطانيا هي أرض دراساتها العليا، ونضجها، وتعبيرها الخصوصي. وكانت سويف في عائشة، وهي مجموعة قصصية نُشِرَت عام ١٩٨٣، قد ركزت بصورة حصرية على الحياة المصرية؛ حيث كان على إنجليزيتها أن تفاوض العمل الفذّ الدقيق المتمثّل في السلاسة والتدفّق اللغويين مع التعامل مع شخصيات كلّها عربية ومسلمة. ولقد نجحت سويف في ذلك أتمّ النجاح، دون أن يقلّل ذلك أبداً من غرابة المشروع وخروجه على المؤلف.

آسيا هي حالة معقّدة من الهجنة. فوالداها أكاديميان (الأم أستاذة الأدب الإنجليزي في جامعة القاهرة)، لكنّ تنشئتها هي أيضاً تنشئة إسلامية تقليدية. ومن ثمّ، فهي قد درست الأدب الإنجليزي وتُعنى، كما تفتتح الرواية، بخالها حميد المصاب بالسرطان في لندن: حيث الزمن هو منتصف العام ١٩٧٩، وبينما هي مستغرقة في التفكير في خالها، يشطح ذهنها إلى أيار من العام ١٩٦٧ حين كان هذا الخال قد غدا عاجزاً أيضاً، قبل أيام من الحرب العربية الإسرائيلية، نتيجة حادث سير مروّع. وهذه الذكريات بدورها تترسّخ بوصفها قد لعبت دوراً في تكوين آسيا، لتبدأ من ثمّ الرواية بمعنى الكلمة، مراهقة آسيا، امتحاناتها، علاقة الحب الأولى، قصة عائلتها الممتدة التي تُقَضُّ أمامنا بتفصيلٍ بطيء وحميمي. وبخلاف عائشة، التي تجري في ضَرْبٍ من اليمبوس<sup>(١)</sup> غير السياسي، والفولكلوري تقريباً، فإنّ في عين الشمس تجري على خلفية تاريخٍ سياسي مضطرب: صدمة حرب ١٩٦٧؛ الدمار الناجم عن حرب الاستنزاف؛ مجيء الاشتراكية العربية؛ وفاة عبد الناصر (التي تُصوّر بأشدّ ما يكون البروز والعاطفة)؛ زيارة السادات للقدس واتفاقيات كامب ديفيد؛ قصف جنوب لبنان، وبروز الحركة الفلسطينية؛ احتلال إسرائيل للضفة الغربية وغزّة.

غالباً ما تبدو هذه الأحداث بعيدة، نوعاً من الخلفية لرتابة منزلية غير مرتبطة بها نسبياً، في تعارضٍ مع عالم البطلة الخصوصي. غير أنّ السياسة غالباً ما تورط الشخصيات بصورة مباشرة. فالتعارض بين السادات وعبد الناصر يتجلّى في إحساس

١ - اليمبوس، limbo، كلمة لاتينية الأصل تعني الحدّ أو الحافة. وهي تشير إلى حدود الجحيم، حيث ذلك الجزء المخصّص لتلك الأرواح المارقة التي لا سبيل إلى الشفاعة فيها، أو لا سبيل إلى خلاصها مع أنّها لم ترتكب أي ذنب هي ذاتها.

آسيا بأن أولهما أشبه ببائع متجول حائر، وأن ثانيهما أشبه برمز قومي وشبه بطريركي معشوق. ودينا، أخت آسيا الأصغر، متزوجة من محسن وهو مناضل سياسي يساري شاب سبق أن سجنه السادات. وسيف، زوج آسيا، يعمل في المخابرات العسكرية السورية في دمشق. وانتفاضة الخبز العظيمة أوائل ١٩٧٧ تستجر تعليقات قلقة بين آسيا وأصدقائها؛ فالبيوت ريتشارد سن وروبرت مرفي كانا من المدعويين إلى جنازة عبد الناصر، وينتزعان من سيف تعليقاً مفاده أن السادات سرعان ما سيبدأ بالتقرب من الولايات المتحدة. وما من مكان يكون فيه التداخل بين التاريخ الخاص والعام أكثر تشويقاً منه حين تنظر آسيا في الفارق بين أمها، لطيفة، وبينها إذ تركتا كلتاهما العربية من أجل الإنجليزية. فبالنسبة لللطيفة مرسي، القرار هو قرار ثوري، لأن جيلها «استولى» على جامعة القاهرة من البريطانيين، بعد ثورة ١٩٥٢ مباشرة. أما بالنسبة لآسيا، فمثل هذا الإحساس الظافر برسالة أو مهمة هو أمر مستحيل. فهي لا تعيش سوى الحاجة إلى ترك عملها والذهاب إلى إنجلترا للحصول على شهادة الدكتوراه كضرب من افتراق الطريق بين تلاميذها ووسطها من جهة أولى وذاتها العنيدة من جهة أخرى. فالسياسة هي بصورة كاملة شأن نفسي، وعاطفي، وشخصي. وهي، في النصف الثاني من الرواية، تتواصل على هذا الأساس، وتشتد، بل وتغدو في بعض الأحيان مرهقة وخائفة.

وتبلغ في عين العاصفة<sup>(١)</sup> أقصى ذراها وأفضلها حين تستكشف سويف ببطء تلك المحدودية المرعبة في حياة آسيا كأمراة عربية، حيث يُحدقُ بها سيف، ذلك الزوج ذو الاحتشام المفرط إلى حد الغرابة والقمعي والسادى على نحوٍ يتعدّر فهمه، وجيرالدستون، العشيّق الإنجليزي بطغيانه الجنسي، وطبعه الخشن، وأطروحة الدكتوراة الكريهة الممتلئة بالرطانة حول الاستعارة، والتي كثيراً ما يُقَبَّس منها. وهذا الحشد من الأعباء يشكّل، كما تقول آسيا، الجزء السيء، سلسلة طويلة من الدوافع الجنسية المخنوقة مع سيف، علاقة زنا غير مرضية مع جيرالد، يتلوها غيرة متشكّكة لا ترحم تلاحق أدقّ التفاصيل وتعذبها حين يكتشف سيف العنّين أمر جيرالد. ومن ثمّ هنالك بحثها المضني، الذي تجزّه في جامعة لا يُذكر اسمها في شمال إنجلترا. غير أنّ الفريد

١ - هكذا ورد عنوان الرواية في الأصل، في عين العاصفة، بدلاً من في عين الشمس، ربما بهفوة قلم أو هفوة طباعية.

تماماً في النصف الثاني من الرواية هو تكشف ما لدى آسيا من قدرة على تقبّل النصفين (العربي والإنجليزي) في حياتها والعيش فيهما، شريطة ألاّ يعمل كلٌّ منهما على نبذ قدرٍ كبيرٍ منها. فسيف يريدُها زوجة مطيعة (يرفض الجنس معها قبل الزواج) لكنّه لا يوقّر لها ما تحتاجه من العشرة العاطفية والجسدية؛ وهو يضربها، وينهكها، ويدنّسها، ويُسعّرُها بالعار حين يكونان معاً بعد أن كانت مع جيرالد، لكنّه لا يقوى على أن يكون معها كزوج ولا على أن يتركها وشأنها كامرأة. والمشاهد حيث يستجوبها بشأن علاقتها الجنسية مع ستون هي مشاهد مؤلمة ومربكة، لكنّها مشغولة بالمعية. وعشرة آسيا الطويلة، القاسية، الانضباطية، الذاتية باضطراد مع سيف تضع أهداف سوية كواحدة من أهمّ مؤرّخات السياسات الجنسية اللواتي يكتبن الآن وأشدّهن براعة. وكون صفحاتها تتناول اثنين من العرب هو أمر يجعلها غير عادية على نحوٍ مضاعف، ذلك أنّ القصّ، سواء بالإنجليزية أم بالعربية، ليس فيه سوى القليل مما يضاهاه ذلك. أما جيرالد فلا يعرف أيّ شيء عن خلفيتها؛ وهو لا يثق بها كلّ الثقة ولا يقدر على امتلاكها كلّ الامتلاك. والتخفّف الجزئي وحسب من هذه الورطة لا يأتي إلّا حين تمضي إلى عملها التعميس على أطروحتها الخالية من المتعة والتشويق. وهكذا تكون الرواية استكشافاً لتناقض ثقافي معاش، كما في روايات جورج إليوت (التي غالباً ما يُستشهد بها)، بوصفه ورطة للوعي الأنثوي الفردي، على الرغم من أن آسيا في نواحٍ كثيرة هي كازاوبونها الخاص.

هل تُعتبر في عين الشمس رواية عربية مكتوبة بالإنجليزية؟ أجل، وذلك ليس فقط لأنّ بطلتها عربية، وكذلك عائلتها، وأصدقائها، وخلفيتها. فعبر صورة آسيا المرسومة ببراعة، تنجز سوية عملاً فذاً يتمثّل في صقلها لأسلوبٍ ثنائي الطابع تماماً، أي أنّه لا يُسعّر به على أنّه ترجمة إنجليزية مطيعة لأصلٍ عربي، بل على أنّه أسلوب أصيل تماماً، ومشاكس، ومميّز، و، أجل، عربيّ. فهذه الإنجليزية، وقد نُمِقت، وجُعِلت لغةً برقية، تلميحية، ومنسابة على نحوٍ يكاد أن يكون كوميدياً، وبربرية، ومؤلمة، وغنائية، وخرقاء، وسريعة، إنّما هي إنجليزية تخصّ آسيا وحدها، آسيا التي من المؤكّد أنّها ليست رمزاً أو أمثلة للمرأة العربية، بل حساسية مصرية متحقّقة تماماً، وإن كان وضعها مستحيلاً، وموجودة في الغرب، لكنّها ليست منه تماماً.

وهي ترتدُّ إلى مصر والإسلام في الخاتمة حين تعود، وقد رفضت كلاً من سيف وجيرالد، إلى تلك المصر التي تكاد أن تكون طقسية أو شعائرية، طُمِسَتْ فيها آيات القرآن، وأغاني أم كلثوم، وصور عبد الناصر، وذكريات القاهرة الكولونيالية من أجل بناء مركز السادات المتأمرک للأعمال، الذي يختلط مع ذكريات عائلتها وإحساسها بهويتها الخاصة المتوحّدة كامرأة مصرية أبدية. ففي المشهد الختامي من الرواية تقع آسيا على تمثّل لامرأة فرعونية مستلقٍ في الرمل؛ ويمنعها فلاح مصري من التسكّع قرب التمثال أو تصويره، لكنّها تقنعه بأن يسمح لها بفعل ذلك. وبينما هي تتفكّر في هدوء المرأة ورباطة جأشها على الرغم من الظروف القاسية، إنّ لم نقل غير الموازية، فإنّ آسيا، التي لاتزال بلا حلّ، تُتاح لها فرصة أن ترى نفسها «في ضوء الشمس»، امرأة مصرية استطاعت تحمّل قسر الحداثة والمنفى، وظلّت هي نفسها.

وهذه، باعتقادي، ليست خاتمة بقدر ما هي موضع مؤقت للراحة دون بيانات زائفة أو عبارات ختامية مرصوفة، وهو الأسوأ. ورواية *في عين الشمس* هي رواية ناجحة جداً لأنّ سويف، على الرغم من الإغواءات الموجودة دائماً، لم تتخدع في النهاية بتلك الصفات التي تضع الشرق ضدّ الغرب، أو العرب ضدّ الأوروبيين. وبدلاً من ذلك، فهي تتفهمها وتتخلّص منها بأناة، ثم تمضي مع آسيا، التي ليست تماماً هذا الطرف ولا ذاك، على الأقل بقدر ما يتعلّق الأمر بمثّل هذا النوع من الإيديولوجيات. وسويف تصور تجربة العبور من هذا الجانب إلى ذلك، ثم العودة من جديد، إلى ما لا نهاية، بلا ضغينة أو مواعظ. ولأنّ آسيا عربية ومسلمة على نحوٍ شديد الرسوخ، فإنّها ليست بحاجة لأن تجعل من ذلك قضية. والشيء الجميل، إذًا، هو أنّ سويف قادرة على أن تقدّم هجرة مثل هجرة آسيا باللغة الإنجليزية، مُظهِرةً بذلك أنّ ما غدا أشبه بالوصفة في الخطاب العربي (وكذلك الغربي) عن الآخر ليس بالضرورة أن يكون هو الحال الدائم. حيث يمكن، في الحقيقة، أن يكون ثمة كرم، ورؤيا، وتغلّب على الحواجز، و، أخيراً، تكامل وجودي إنساني. ومن الذي يهتمُّ لدمغات الهوية القومية على أية حال؟



## القومية، وحقوق الإنسان، والتأويل

الفصل الثامن عشر من *راسيلاس*، رواية صمويل جونسن، والمعنون «الأمير يعثر على رجل حكيم وسعيد»، هو جزء من بحث الأمير الشاب راسيلاس عن ضَرْبٍ من التوازن بين الآمال والمثل العليا من جهة، والأداء والحقيقة الإنسانية من جهة أخرى. وكما يتذكَّر كلُّ من قرأ *راسيلاس*، فإنَّ العمل ليس قصاً سردياً واقعيّاً يدور في الشرق بقدر ما هو تأمُّل فلسفي طويل في ابتعاد الحياة الإنسانية عن اليقين، وفي مظاهرها المتبدِّلة، والأقدار المتغيِّرة التي تُحدِّق بكلِّ فرد، والحزن وانقشاع الأوهام عن المطامح، وبطلان المزاعم واقتصار الفضيلة على البلاغة. ولقد عرَّضَ لكتابة قصة الأمير الحبشي الشاب مرض والدة جونسون ووفاتها في العام ١٧٥٩، ولذا جاء العمل مُشبَّعاً لا بمواقفه الحدادية وحسب، وإنَّما أيضاً بإحساسه الشديد بالقلق والإثم الشخصي. ومع الفصل السابع عشر، كان راسيلاس وعملاق، صديقه الفيلسوف، قد وصلا إلى القاهرة، حيث وجدا، كما يخبرنا جونسون ساخراً، أن «السعادة تغمر الجميع».

وفي هذا الجوِّ السائغ، يدخل راسيلاس بناءً رحيباً، حيث يجد فيلسوفاً موقِّراً، معتلياً المنصَّة، وقد خالجت الرهبة تجاهه كلَّ من جاء طالباً حكمته التي يطلقها «بأسلوب لطيف». ويوضح خطاب هذا الحكيم المتفقّه أن «الطبيعة الإنسانية تنحطّ

وينفض شأنها حين تسيطر الملكات الدنيا على الملكات العليا؛ فحين يفتصبُ الخيالُ الواهمُ، أصلُ الهوى، سلطةَ العقلِ، لا يبقى هنالك سوى ذلك التأثير الطبيعي الذي تخلفه حكومة غير شرعية، لا يبقى سوى الاضطراب والتشوش؛ فالخيال الواهم يفتح حصون الفكر أمام العصاة، ويثير بين بنيه التمرد على الرشد، سيدهم الشرعي». وعلى النقيض من هذا يقدم الفيلسوف حكم العقل، فالعقل ثابت، لا يعرف الوجل، منيع على الحسد، والغضب، والخوف، وحتى الأمل. «حضّ سامعيه على نبذ تحيزاتهم، وعلى أن يتسلحوا ضد سهام الحقد وضربات القدر، بالصبر المكين، وختم قائلاً إن هذه المرتبة وحسب هي السعادة».

ويحدّر عملاقُ راسيلاس المتحمّس من معلّمي الفضائل هؤلاء الذين «أقوالهم أقوال ملائكة، لكن... أفعالهم أفعال بشر»، كما يقول. وبعد بضعة أيام يعود راسيلاس لزيارة الحكيم العظيم فيجده «في غرفة شبه مظلمة، وقد اغرورقت عيناه بالدموع، وشعب وجهه». ويكشف الفيلسوف للأمير المحتار أن ابنته الوحيدة قد فارقت الحياة للتؤمن الحمى. وإذ يُدهش راسيلاس لبؤس الرجل وأساه المطلقين، فإنّه يسأله: «هل نسبت تعاليمك... التي كنت تؤكّد عليها بكلّ قوة؟ أليس لدى الحكمة ما تقوى على أن تسلح به القلب ضدّ الخطوب؟» ويثبت لراسيلاس أن مثل هذه المناشيدات بلا طائل وهكذا، كما يقول جونسون، «انصرف الأمير، الذي أبّت عليه إنسانيته أن يضاعف البؤس بالتأنيب، مقتنعاً بأنّ البلاغة جوفاء، وبأنّ العبارات المنمّقة والجمل المزخرفة قاصرة وعاجزة».

ورواية جونسون مليئة بمثل هذه الحوادث، وجميعها تأملات في عيوب الفرد، ووضفه، وآثامه، وضروب قلقه. وجونسون، ذو النزعة الإنسانية المتزمتة والصرامة الفلسفية، يمثّل تقليداً كلاسيكياً من التأمل العام مفرض التشاؤم والتشكك في إمكانيات التطور والتنوير المتاحة للنفس الفردية. ولقد انتقل قدرٌ كبير من فلسفته المثبّطة إلى أعمال ماثيو أرنولد بعد ذلك بقرن من الزمن، مع فارقيّ يتمثّل في اعتقاد أرنولد أنّه قد

Samuel Johnson, *Rasselas: Poems and Selected Prose*, ed. Bertrand H. Bronson (New-York: Holt, Rinehart and Winston, 1958), pp. 544 - 548.



وجد إنَّ لم يكن دواءً شافيًا، فترياقًا مُعْتَبَرًا لِقابلية الخطأ البشرية. وهذا ما يصفه أرنولد في كتابه *الثقافة والفضوى*، الذي شاع اعتباره لدى مؤرّخي الأدب والثقافة على أنّه تناول للثقافة محافظ، وإنَّ يكن متّقد العواطف. غير أنّني أرى إلى هذا العمل على أنّه دفاع بالغ الصرامة عن تصوّر للدولة تسلّطي على نحوٍ عميق لا يعرف المهادنة. فكلُّ ما يقوله أرنولد عن الثقافة يُظهِره على أنّه خاضع لأهواء وتقلّبات نظام الحكم الإنجليزي السائد، ببرابريته من أفراد الطبقة العليا صيادي الثعالب الطائشين عديمي التفكير، وكارهي الثقافة من أفراد الطبقة الوسطى المنافقين ذوي الكلام الأخلاقي الطنّان الخالي من الذوق، وعامّته الأمية، الغبية على نحوٍ مؤثس. فبصرف النظر عن عدد ضئيل ممّن يدعوهم بـ *الغرياء* - رجال الثقافة الذين أفلتوا من قسوة الطبقة ويمكنهم أن يهدوا إلى «أفضل ما فُكّر به وما عُرِف» - نجد أنّ أرنولد يضع آماله بالثقافة في وجود دولة، ليس، كما يتابع ليقول، بالمفهوم الإنجليزي المحلي. فهو يستعير هذا المفهوم من فرنسا وخاصةً من ألمانيا ليعبّر عن تصوّره الأمثل للدولة بوصفها الذات الجمعية الأفضل للأمة. وهذا ما يوقّر، كما يقول، إطاراً ملائماً لتنظيم سلوك الفرد ونفخ الحياة فيه.

ولقد جعلت نظرة أرنولد الثقافية الكوسموبوليتية منه واحداً من بين قلة من المنتفعين الإنجليز بالفكر الأوروبي القاري. فهو بتأثره بكلِّ من رينان، وهيغل، وميشليه، وهون همبولت، إنّما يرث من مثل هذه الشخصيات تقليداً معيناً في التفكير في الأمم والقومية التي تشتمل على ذخيرة مألوفة من الأفكار عن العبقورية الفردية القومية، والصلة بين الأمم والأنماط اللغوية وكذلك الذهنية، وتراتب الأعراق، وجميع ضروب العلاقات بين القومية والهوية الإنسانية، مما سأتكلم عنه بعد قليل. غير أنّ ما يلفت انتباهي على نحوٍ خاص لدى أرنولد هو تلك الطريقة الصريحة الجليّة، كي لا نقول الصادقة إلى حدّ الإيلام، التي يربط بها أفكاره المقنعة، بل المغرية عن فضائل الثقافة مع العنف القسري، السلطوي الذي تمارسه الدولة القومية. يقول أرنولد: «إطار المجتمع مقدّس... لأنّه من غير النظام لا يمكن أن يكون ثمة مجتمع، ومن غير مجتمع لا يمكن أن يكون ثمة كمال إنساني». أما ما يلي ذلك في سجال أرنولد، الذي لا نجد ما يضاهيه في رواية د. جونسون، فيستحقّ أن نوردّه، على الرغم من حذفه هذا المقطع في طبعا

الثقافة والفضوى التالية. وعلى أية حال، فإنّ السياق العام قد ظلّ على حاله:

والحقّ أنّ قاعدة السلوك هذه هي، بالنسبة لي، أمر وراثي. أتذكّر أنّ والدي، في واحدةٍ من رسائله غير المنشورة والمكتوبة منذ أكثر من أربعين عاماً، حين كان وضع البلد السياسي والاجتماعي قائماً ومضطرباً، وكان ثمة أحداث شغب في كثير من الأماكن، يتابع، بعد أن يلحّ بقوة على سوء الحكومة وغبائها، وعلى أذى وخطورة بنية مجتمعنا الإقطاعية والأرستقراطية، ليختم قائلاً: «بالنسبة لحوادث الشغب، فإنّ الطريقة الرومانية في التعامل مع ذلك هي الطريقة المثلى على الدوام؛ جلدُ الصفّ والطابور، وطرح القادة من على صخرة تاربييا<sup>(1)</sup>، ومثل هذا الرأي لا يمكننا أن نتخلّى عنه، بصرف النظر عمّا قد يعتقده أصدقاؤنا الليبراليون من أنّ الشغب المحدود، وما يدعونه بالمظاهرات الشعبية، مفيدة في بعض الأحيان لمصالحهم الخاصة ومصالح أعمالهم الإجرائية القيّمة، وبصرف النظر عن تبشيرهم بحقوق الإنجليزي في أن يُترك ليفعل ما يروق له قدر الإمكان، ويوجب حكومته في أن تتساهل معه وتتغاضى عنه قدر الإمكان وتحجم قدر الإمكان عن أية قسوة أو قمع».

غير أنّ كلّ ذلك لا يكفي أرنولد. فهو يواصل ليطابق الدولة مع الثقافة، ويطابق كليهما مع قداسة لا تُنتهك حرمتها ولا ينبغي أن تُمسّ مطلقاً بإغارات الاحتجاج ومظاهراته. «وهكذا، فإنّ إطار الدولة ونظامها الخارجي، كائنًا من كان من يدير الدولة، هو، في نظري، مقدّس، والثقافة هي العدو الأشدّ عزمًا للفضوى، نظرًا للأمال العظيمة وخطط الدولة التي تعلّمنا الثقافة أن نتعهدا بالرعاية». ولا تنقص أرنولد الحساسية الزائدة ليشير إلى أنّ الدولة ليست سوى جمع من الأفراد الموهوبين المفعمين بالأفكار

١ - صخرة تاربييا، Tarpeian Rock، صخرة أو قمة قديمة على تلة الكابيتول في روما سُميت على اسم ابنة الحاكم الخائنة التي رُميت من على هذه الصخرة. ومن ثمّ فقد غدا هذا المكان مكانًا تقليديًا لعقاب الخونة.

Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, ed. J. Dover Wilson (Cambridge: Cambridge University Press, 1932), p. 203.

الوجيهة؛ وأن من الواجب تطويرها بمرور الزمن بحيث «تُجَعَلَ الدولة أكثر فأكثر التعبير... عن ذاتنا الأفضل، التي ليست متعدّدة، وسوقية، ومقلقة، ومشاكسة، ودائمة التّوع، بل واحدة، ونبيلة، وآمنة، ومسالمة، ومتماثلة بالنسبة للبشرية كلّها»\*. وتكرار كلمتيّ النبل والأمن في مثل هذه المقاطع ثقيل ومضجر وعقائدي بقدر ما هو الخزي الذي في كلمتيّ السوقية والتقلقل كربه ومزعج.

وحتى لو أخذنا بالاعتبار براعة أرنولد الشديدة في تشذيب هذا السجال، وقبلنا حقيقة أنّه يدافع عن ضَرْبٍ من المثل الأعلى وليس عن أيّ تحقّق واقعي لأفكاره، فإنّ وصفاته تتطوي بقوة على ما مفاده أنّ عيوب الفرد من ذلك النوع الذي صادفه راسيلاس مرّة بعد مرّة يمكن أن تداويها هذه الذات الجمعية الأفضل. وهو بعيدٌ كلّ البعد عن الاتساق بشأن ما يقوله، غير أنّ من الواضح أنّه يعني على الأقلّ مطابقتة ضروب الخير المتوّعة مع بعضها بعضاً ليس في سياق دولة أممية بل في سياق دولة قومية، أي في سياق إنجلترا. وعلاوةً على ذلك، فإنّ الشعب، والأمة، والثقافة، والدولة التي يتكلّم عنها هي شعبه، وأمته، ودولته وقد قُصِدَ لها أن تكون مميّزةً عمّا في فرنسا، أو الهند، أو إفريقيا. وفكر أرنولد وبلاغته موسومان ببروز العاطفة القومية في أوروبا القرن التاسع عشر. وهذا معروف لدى الجميع بحيث لا يتطلّب مزيداً من الإلحاح عليه. غير أنّ ما يلفت انتباهي هو أنّ دولة أرنولد المثالية يمكن أن تطفئ بسرعة وباسم النظام على الحقوق الفردية بل وعلى الحيات الفردية جميعاً. وهكذا يكون ثمة تبدلٌ حادّ في العداد بين راسيلاس والثقافة والقوضى. فكلاهما يبدآن بتناول الحياة الفردية على أنّها قابلة للتّحسين من خلال الفلسفات، والمعايير، والقيم، غير أنّ أرنولد وحده من بين الإثنين هو الذي يواصل البحث صُعداً، إذا جاز القول، ليلبغ قمةً من السلطة واليقين يمكنه منها مساعدة الأفراد بقوله لهم إنّ سعيهم قد تحقّق بصورة جمعية بالنسبة لجميع الأفراد.

ويمكن للمرء أن يمضي قُدُماً من أرنولد لينتهي بتبيان كيف أدّت أفكاره إلى دولة الأخ الكبير لدى أورويل في روايته 1984 وربما إلى الدولتين الستالينية والهنترية

Ibid., pp. 203 - 211. See also Edward Said, *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 9 - 11.

اللّتين تقبعان في الذاكرة القريبة. غير أنّ ذلك سينطوي، في اعتقادي، على شيء من الغفلة حيال تصوّر الدولة لدى أرنولد والذي هو أشدّ صقلاً بكثير، ومفاده أنّ الدولة بعيداً عن كونها مجردّ محتكر للقسر والعنف هي أيضاً مستودع آمالنا الأفضل. وكلمة الأفضل حاسمة هنا، فلا يمكن أن نلتقط العصب الحقيقي لسجاله إلا إذا أخذنا أرنولد على محمل الجدّ بوصفه يعني الأفضل حقاً، باعتبار هذا الأخير معاكساً للملائم أو للأفضل المتاح الآن. فالأفضل هو، قبل كلّ شيء، مصطلح مقارن، بل مصطلح منافس. فهو يشير إلى صراع يُخاض ويُكسَب. وهو أيضاً ليس مصطلحاً شاملاً بل انتقائياً. فهو لا يعني جميع الأفكار الإنجليزية، وإنّما فقط تلك التي بقيت بعد أن اقتلعت منها كثير من الأفكار الأخرى، غير الصالحة، وطرح جانباً. ولا شك أنّ نظرية أرنولد المتعلّقة بالمعايير النقدية الأدبية تبيّن بالضبط كيفية تحديد الأفضل. فأنت تقرّ، مثلاً، بيتاً لدانتي أو سوفوكليس، أو تشوسر، وحين تقارنه بمقطع لدى ووردزورث أو شيلي يمكنك أن ترى كيف يتفوّق وقار الثلاثة الأول وجمالهم على مضامين الإثنين الآخرين وهزمانها. وكما يقول توم بولين في الميناتور، فإنّ «هذه الفكرة عن الفن تعبّر عن فكرة أمانة عن العظمة القومية، وتسطّح التاريخ الاجتماعي، والسياسي، والأدبي»<sup>❖</sup>. وهكذا يمكن لك، على المستوى الدولي، أن تقول بثقة إنّ بعض الأمم أو الأعراق أشدّ تحضّراً، وأوسع أفقاً من غيرها، تلك التي غالباً ما يمكن لك أن تسطّح تاريخها. فبالنسبة لأرنولد، تقف أوروبا في القمة، أمّا إنجلترا، وعلى الرغم من نقده غير المحدود للإنجليز، فهي التي يفضّلها في النهاية على كلّ من ألمانيا وفرنسا.

يرفض ليونل تريلنغ، مع أنّه قدم أفضل تناول لأعمال أرنولد، ما يراه نقاد أرنولد مثل ليونارد وولف الذين يوبّخونه على مواقفه الرجعية المتطرّفة. صحيح، كما يقول تريلنغ، أنّ إبهام أرنولد قد أتاح له أن يتجاهل أو يحطّ من قدر حقيقة أنّ الطبقة العاملة في أيامه قد حملت هي ذاتها أفكاراً مشابهة لأفكاره عن الدولة بوصفها ذات الأمة الأفضل؛ وصحيح أيضاً أنّ مطابقة العقل مع السلطة إمّا أن «تولّد الاضطراب أو

❖ Tom Paulin, *Minotaur: Poetry and the Nation State* (London: Faber and Faber, 1992), p.-

أن تكون عقيمة\*، كما يقول تريللنغ. غير أن ما يظل صحيحاً في فكر أرنولد بالنسبة لتريللنغ هو الإلحاح على الثقافة بوصفها ترفاً للشعور الطبقي وعلاجاً له، وبوصفها طريقة لتسكين مساوئ القومية وضيق الأفق، فالثقافة كطريقة في التفكير هي التي توفر لتنامي الحياة الأخلاقية «فرصةً مواتية».

بيد أن ما يلفت انتباهي اليوم هو القالب الإنجليزي والأوروبي الواضح للثقافة التي ناقشها أرنولد. ذلك أنه مهما يكن ما يضمه أرنولد من أفكار كبرى عابرة للقوميات وخالية من التفاهة والآلية، إلا أنه يودع تلك الأفكار ضمن تصور للهوية أوروبي وإنجليزي، معاكس للتصورات الأخرى القائمة في أيامه. وهذا ما وصفه كونراد في قصته «الشباب» بأنه «شيء فطري ودقيق ودائم... فيه اكتمال، وصلابة كصلابة المبدأ، وإسراف كإسراف الفريزة - كافتضاح ما هو سرّي - في ذلك الشيء الخفي، تلك الموهبة الخيرة أو الشريرة التي تقيم الاختلاف بين الأعراق، وتصوغ مصير الأمم». ولا ينبغي أن يفهم هنا أنني أرى أن الملامة في العنصرية والإمبريالية يجب أن يُنحى بها بصورة استعادية على أرنولد، أكثر من كونراد، إذ سيكون في ذلك رفض واختزال ليس لأرنولد فحسب بل للثقافة الأوروبية برمّتها في النهاية. ما أريد قوله هو أن أرنولد يعمد، بوضوح أكبر مما نجده لدى معظم الآخرين، إلى جمع الفردي والجمعي داخل كيان قابل للتحديد وسلطوي يدعوه الثقافة، وهي ثقافة متاحة بشيء من المكابدة الهادفة والعمل الدؤوب لأبناء الأسرة الثقافية الأوروبية أو البريطانية. والحدّ المشترك المهمّ هنا، والذي يعرّزه أرنولد بإشارته إلى «نا»<sup>(1)</sup> و«نحن»، هو ثقافة مشتركة موحّدة لا يفهمها سوى أولئك الذين يتقاسمون جنسية مشتركة، ولغة مشتركة، وجغرافيا مشتركة، وتاريخ مشترك.

تتقاسم أفكار أرنولد عن الثقافة مع قومي ووطنيي زمنه ضرباً من الإحساس القومي بهوية جوهرائية ونقية رأى أدورنو، في السياق اللاحق من حروب الإبادة والاضطهادات بالجملة التي شهدتها القرن العشرون، أنها تفضي إلى فكر «هويتي». ولقد بذل مؤخراً قدرٌ كبير من الاهتمام بهويات مثل «الإنجليزية» و«الفرنسية»، وكذلك،

♦ - 258. (New York: Meridian Books, 1949), *Matthew Arnold*, Lionel Trilling

١ - «نا» هنا هي «نا» الدالة على الجماعة، بالطبع.

على خلفية إزالة الاستعمار، بقوى الشَّرْعنة التي تمتلكها هويات منافسة مثل الزنوجة والإسلام. وثمة تحليل آخَاذ وقوي ومميّز لكتاب فيرناند بروديل الأخير هوية فرنسا نشره بييري أندرسن في اللندِن ريشيو (٩ أيار، ١٩٩١) ويشير فيه إلى النقطة الأساسية، وهي أنّ مفهوم الهوية القومية يختلف عن مفهوم الطابع القومي في كون الأول «يتسم بشحنة أكثر انتقائية، مستحضراً ما هو جواني وأساسي؛ منطقياً في تعريفه، وبصورةٍ منطقيّة، على عنصر المغايرة؛ ومشيراً، بصورة دائمة، إلى ما يظلّ هو ذاته على الدوام... وبالمقارنة مع الطابع [وهنا يتحوّل أندرسون إلى فكرة الهوية الفردية والطابع]، يمكننا القول إنّ الهوية تبدو أشدّ عمقاً وأشدّ هشاشة على السواء: مؤسّسة ميتافيزيقياً من ناحية، ومعرّضة للأخطار وتابعة اجتماعياً من ناحية أخرى». ولقد غدا من الصواب، كما يشير أندرسن، أن نتكلّم على أزمات الهوية، في حين أنّ ما يبدو معاكساً لتلك الفكرة هو «تغيرات» الطابع. ف «الهوية»، كما يتابع أندرسن، «هي على الدوام ذات بعد تأمليّ أو ذاتي في حين يمكن للطابع أن يظلّ موضوعياً تماماً، وشيئاً يدركه الآخرون دون أن يكون حامله على وعي به». وتدهور دراسات الطابع القومي يبشّر بصعود خطاب الهوية القومية.

وعلى الرغم من أنّ أندرسن يطور هذه الأطروحة بألمعيةٍ إلى تحليلٍ لدراسة بروديل ودراسات أخرى ألمانية، وإسبانية، وفرنسية، وإنجليزية للهوية القومية، وعلى الرغم من أنّه يصوّر على نحوٍ صائب الأزمة التي ينبع منها عمل بروديل بوصفها تدهور الهوية الفرنسية الناجم بدرجةٍ ما عن تدفّق الأجنبي إلى فرنسا القرن العشرين، إلّا أنّه يُغفل شيئاً من الاهتمام الحديث بالهوية القومية مما يمكن بصورة طبيعية لمن هو غير أوروبي أو أميركي أن يدركه، ألا وهو اقتران خطاب الهوية القومية في أوروبا مع حقبة الإمبريالية الأوروبية الكلاسيكية. فكثير من أدبيات التبرير الكولونيالي في فرنسا والتي نقرنها بأسماء مثل جول هارمان، ألبير سارو، لوروا بوليو، لوسيان فيشر، غالباً ما تكون مبنية حول سلسلة من الهويات القومية، والأعراق، واللغات المتباينة، أمّا الغاية منها فهي استخلاص تراتبية تحتلّ فرنسا مكان القمة فيها. وهذا الإجراء، في الكتابة الأوروبية بل والأميركية أواخر القرن التاسع عشر، هو أشدّ شيوعاً من أن يفوت ملاحظتنا اليوم. كما أنّه يوجد أيضاً في القلب من الكتابات التي تتناول علم النفس الجمعي الذي كان

رائد غوستاف لوبون، وقام بتضميله أيضاً دارسو اللغات والعقليات البدائية بين الإثنوغرافيين والأنثروبولوجيين الأوائل. وهكذا فإن ما تبغى إضافته إلى توصيف أندرسن لبروديل وخلفيته هو إحساسٌ بالكيفية التي كان بها خطاب الهوية القومية على نحوٍ مؤكّد من بين أهمّ العناصر، إن لم يكن أولها، في درع القوة والحماس التبريري الذي ارتداه منظّرو الإمبريالية ومدراؤها. ذلك أنّه خلف مقالة أرنولد في الهوية الإنجليزية ضدّ الهوية الفرنسية أو الألمانية كان ثمة مجموعة مُتَقَنَة من التمييزات بين الأوروبيين والزنج، والأوروبيين والشرقيين، والأوروبيين والساميين، وهي مجموعة ظلّ تاريخها مستمراً وثابتاً تماماً منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر وأربعينياته وحتى الحرب العالمية الثانية.

ويمكن لنا أن نجد في عمل إيميه سيزار *مقالة في الكولونيالية*، المنشور في عام ١٩٥٥، مؤشراً على مقدار السخط الذي ولّده بمرور الزمن، لدى غير الأوروبي الذي أُجبرَ على الرزوح تحت ثقله، هذا الربط بين الهوية القومية الأوروبية، الجمعية والفردية، وممارسات الأمبراطورية. وليس لنا أن نصف لفة سيزار في عمله هذا بأنّها تحليلية أو باردة، غير أنّ يشير إلى الأمر الذي لا مرأى فيه وهو أنّ الاستعمار عادةً ما غطّى ممارساته الشنيعة ضدّ الشعوب الملوّنة بواجهةٍ من الاحتكام إلى المستويات الحضارية الأرفع التي بلغها العرق الأبيض؛ وبذا أمكن لجلد السود أو قتلهم أن يُفسَّر على أنّه حالة هويةٍ دنيا معرّضةٍ للاهتمامات العلاجية التي تبذلها تجاهها هوية أرفع. غير أنّ مثل هذه المزاعم تبدو شنيعة ومهينة لدى النظر إليها بعيون القرن العشرين، وخاصةً بعيون مناضلي حركة التحرّر في إفريقيا وغربي الهند. ومن الأمثلة على ذلك أنّ سيزار يقتبس الأسطر التالية من كتاب رينان *الإصلاح الفكري والأخلاقي*، الذي كان في السياق الأوروبي وبالنسبة لأشخاص مثل أرنولد نصاً تقدّمياً، لكنّه بالنسبة لسيزار سلف مباشر لهتلر وروزنبرغ:

تجديد الأعراق الدنيا أو المنحطة على أيدي الأعراق الأعلى هو جزء من نظام الأشياء المقرر للإنسانية من لدن العناية الإلهية...  
**regere imperio populos**، تلك هي مهمتنا. اغدقوا هذا النشاط

المُنْهَك على بلدانٍ، مثل الصين، تجار طلباً للفتح الأجنبي. حوّلوا المغامرين الذين يقلقون راحة المجتمع الأوروبي إلى *ver sacrum*، إلى حشد مثل أولئك الفرنجة، أو اللومبارد، أو النورماند، وسوف يكون لكل أمرٍ دوره المناسب. لقد صنعت الطبيعة عرقاً من العمال، هو العرق الصيني، الذي يتّصف ببراعة يدوية رائعة لكنه خالٍ تقريباً من أي إحساس بالشرف؛ أحكموهم بعدل، واجبوا منهم، مقابل بركة مثل هذا الحكم، نصيباً وافراً للعرق الفاتح؛ وسوف يرضون؛ عرق من حرّات الأرض، الزنجي؛ عاملوه بلطف وبإنسانية، وسوف تكون الأمور جميعاً كما ينبغي؛ عرق من الأسياد والجنود، العرق الأوروبي.... فليعمل كلّ ما مُميّ له، وسوف تكون الأمور جميعاً على ما يرام. ♦

ليس بمقدور أحد اليوم (وليس سيزار فقط) أن يقرأ مثل هذه الكلمات دون إحساس بأشدّ الاشمئزاز والرعب. غير أنّ ضروب التمييز هذه كانت بالنسبة للرجل والمرأة الفرنسيين أو الرجل والمرأة الإنجليزيين في ذلك الوقت جزءاً لا يتجزأ ممّا شكّل فرنسيتهم وإنجليزيتهم، ليس على النحو الذي كانت فيه القوتان العظيمتان الفرنسية والإنجليزية تنافس واحدهما الأخرى وحسب، بل أيضاً على النحو الذي اقتسمتا فيه مناطق شاسعة وعدداً ضخماً من الشعوب وضمّتها إلى مناطقها الكولونيالية. ولذا ما كان لشيء أقلّ من البتر التاريخي أن يستأصل هذه المادة من كتابات رينان عمّا يكون الأمة، أو من كتابات أولئك الكتّاب من أواخر القرن التاسع عشر الذين أسهموا بالكثير في تشكيل الهوية القومية والثقافية. ولقد كان الحقل الذي عملوا فيه، إذا جاز القول، حقلاً دولياً وعالمياً؛ فطوبوغرافيته كانت محدّدة أساساً بالمجالات الإمبريالية، التي تعزّزت بدورها وأعيد نقشها من داخل الميدان المحلي الذي نشط المتقنون مثل أرنولد ورينان أشدّ النشاط في تشكيله؛ وأخيراً والأهمّ أنّه كان هنالك على الدوام ذلك الإلحاح على أنّ مثل هذه الهويات القومية قد جانست الأعراق واللغات التي تحكّمها، حاشدة كلّ

---

Aimi Césaire, Discourse on Colonialism, trans. Joan pinkham (New York: Monthly Review, - ♦  
(التشديد لسيزار) 1972), p. 16



شيء تحت قانونها الصارم، الذي يكاد أن يكون داروينياً. وهكذا كان جميع الشرقيين شرقيين، وجميع الزوج زواجاً؛ لجميعهم الصفات الثابتة ذاتها، مكتوبٌ لجميعهم تلك المكانة المتدنية عينها.

غير أن هذا الموقف لم يكن بأيّ حال من الأحوال مجرد موقف رجعيّ، إذ كان يضم، بل يجتذب معظم الليبراليين الأوروبيين أيضاً. خذوا دي توكفيل والجزائر كمثال لافت على هذه الحالة، وإن كان مثبّطاً للهمم. كان قد سبق لتوكفيل أن أطلق تعليقاته الشهيرة على أميركا وعلى المساوئ الأميركية تجاه الشعوب غير الأميركية حين غدت الحملة الفرنسية المتواصلة في الجزائر بقيادة بيجو قضية معروفة للجميع. وقد أدان العبودية في أميركا، وأتهم مالكي العبيد على نحوٍ ثاقب بأنهم «لا يرون أيّ تعارض بين دورهم الفعلي كطفاة وصورتهم عن أنفسهم كرجال مبادئ». أمّا حين تعلّق الأمر بارتكاب أشدّ ضروب القسوة بحقّ الجزائريين فقد تبين، كما كشف ملثّن ريختر، أن جميع تلك التعليقات غير قابلة للتطبيق لدى توكفيل نفسه. فقد «أخضع القيم التاريخية لما اعتبره ضرورات المصلحة القومية والتنافس الدولي الملحّة»<sup>٤٠</sup>. فانخرط فرنسا في الجزائر في حرب كولونيالية ضد المسلمين - أبناء دين آخر وثقافة أخرى - ما كان إلا ليضيف إلى حماس توكفيل ويدفعه؛ كما يكشف مروان بحيري في تفحصه الشامل لآراء الرجل في الإسلام، لأن يجد في نقده المعادي للإسلام تبريراً لدعمه حملات الإبادة وعمليات الاستيلاء على الأرض التي قام بها الجيش الفرنسي: لقد «أراد أن يفهم الجزائريين المسلمين من أجل أن يفرس بصورة أفضل تلك الجماعة من المستوطنين الأوروبيين في شمال إفريقيا». لذا،

حكّم توكفيل على الإسلام ووجده قاصراً. وزعم، بكثير من المجانية، أن هدفه الأساسي هو الحرب. ووصفه بأنه متحجر وعلى الأخصّ بأنه متفسّخ دون أن يحدّد حقيقة ما الذي يعنيه على الرغم من أنه بدا كأنه يجد علامة ذلك في واقعة أن العالم الإسلامي كان عاجزاً عن مقاومة السيطرة الأوروبية. أمّا تبصّراته الثاقبة [عن]...

Melvin Richter, "Tocqueville on Algeria", *Review of Politics* 25 (1963): 373 - 274. - ❖

المجتمعات الأوروبية والأميركية الشمالية فقد غابت إلى حد كبير عن نظرته إلى الإسلام. فلم يتساءل أبداً كيف أمكن للحضارة الإسلامية بأدبها، وقانونها، وتنظيمها الاجتماعي، ليس أن تنجو وحسب من الانهيار النسبي، بل أن تتدبر بعض الشيء أن تنتشر إلى مناطق بعيدة أشد البعد عن مركزها. وباختصار، فقد أخفق في أن يقدر حق قدرها قوته الباقية ومحتواه الروحي. ❖

وثمة شيء آخر بشأن توكفيل. فهو وجون ستيوارت مل، كما يبيّن ريختر، كانا معجبين واحدهما بالآخر ويكنّ واحدهما للآخر أشد الاحترام. وتكشف مراسلتها في العام ١٨٤٠ ما أتاح لتوكفيل أن يشرح، عن طريق اللجوء إلى «الفخار القومي»، الليبرالية الأوروبية حين عاينت العالم غير الأوروبي. ومما يُسجّل ملّ أنّه اعترض حتى حين راح توكفيل يؤكّد على رسالة بلده في جلب «الازدهار القائم على السلم، بصرف النظر عن كيفية التوصل إلى ذلك السلم». كما كان أقلّ احتراساً في غير مكان حين راح يتكلّم بإعجاب على «إخضاع أربعة أخماس العالم من قبَل الخمس الباقي». ليتابع بعد ذلك قائلاً: «دعونا لا نذري أنفسنا وعصرنا، قد يكون الرجال صفاراً، لكن الأحداث عظيمة» ❖❖. ولم يكن ملّ نفسه راضياً عن النظرية الفرنسية في الـ *orgueil national*<sup>(١)</sup>، على الرغم من أنّه كان معارضاً لحكم الهنود الذاتي لأنفسهم طيلة خدمته في مكتب الهند. والحق، أنّه قال مرّة: «إنّ الواجبات المقدّسة التي تدين بها الأمم المتحضّرة لاستقلال واحدتها الأخرى وقوميّتها، ليست ملزمة حيال أولئك الذين تحمل قوميّتهم واستقلالهم شراً أكيداً، أو خيراً محلّ شكّ في أفضل الأحوال» ❖❖❖.

❖ - Marwan R. Buheiry, *The Formation and Perception of the Modern Arab World*, ed. Lawrence I. Conrad (Princeton: Darwin Press, 1989), p. 63. See Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Alfred A. Knopf, 1994), chap. 2.

❖❖ - Richter, "Tocqueville on Algeria", pp. 384 - 385.

١ - بالفرنسية في الأصل: الفخار القومي، أو الكبرياء القومية.

❖❖❖ - J.S. Mill, *Disquisitions and Discussions*, vol. 3 (London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1875), pp. 167 - 168.

ولكي لا تحطّ هذه التعليقات بسرعة إلى قائمةٍ من بنود الخزي والعار التي تُصَبُّ على أخطاء القرن التاسع عشر السياسية، دعوني أؤكد ثانيةً على النقطة الأساسية. فبعد قرن من الدكتور جونسون، تأثرت خلفية الآراء المتعلقة بالسلوك الإنساني وبالتوفيق بين المبادئ الليبرالية والسلوك الفعلي، وهذا الأمر الثاني هو الأهم من وجهة نظرنا، تأثرت على نحوٍ جديٍّ بالمواجهة الإمبريالية، أي بالأثر المترتب على مراقبة المرء لعساكره وهم يسحقون «التمرد» الهندي عام ١٨٥٧، أو للحاكم آير وهو يضبط عبيده المتمردين في جامايكا، أو للمارشال بيجو وهو يدمر القرى وينهبها سعيًا وراء تمرد الأمير عبد القادر. ثمة ذلك الميل إلى النظر إلى الأشياء من منظور طرف المرء القومي ضدّ طرف «هم». فطرف «هم» هو، باطراد، أقلّ قيمة وتطورًا، ولذا يستحقون النازلات التي أنزلت بهم من قبيل «نا»، كوند «نا»، ومال «نا» متفوقين في الموقف، والمنجزات، والتقدم الحضاري. لعلّ الأمر يتمثل في أنّ الأمم تحتلّ الفضاء الذهني والجغرافي المتاح على نحوٍ هو من التمام بحيث يزحم أنماط الاهتمام الأخرى (كالتعاطف وشعور الرفقة) زحماً يكاد أن يكون كاملاً. غير أنّ الأمر يتمثل أيضاً، وفي اعتقادي، بأنّ الفكر القومي، أو الفكر الذي يُصاغ بمصطلحاتٍ قومية وجوهرانية، يُنتج على الدوام الولاء، والوطنية، والميل إلى اختلاق مبررات وشروط لتحويل المبادئ الليبرالية فجأةً إلى ضربٍ من الحاشية أو الهامش التافه الذي لا قيمة له. وبالنسبة لأرنولد، كما بالنسبة للأوروبيين في عصر الأباطورية، كان تماهي المرء مع ذاته الأفضل يعني تماهيه أيضاً مع قوته الأفضل، بحريةً أو جيشاً علاوةً على الثقافة والدين. وبالطبع، فإنّ التناقس والعقلية الدموية التي انطوى عليها هذا التمرين لم يكونا مشغولين كثيراً بمعايير اللياقة الرفيعة أو الاهتمام بحقوق الإنسان.

وثمة شيء آخر بهذا الشأن. فكلُّ برامج التعليم التي أعرفها، سواء كانت برامج الضحية أو الجلاد في الصراعات الإمبريالية التي أشير إليها، تعتمد إلى تنقية الثقافة القومية في سياق تعليم الشباب وبناء عقائدهم. فلا أحد ممن يدرسون سينسر، على سبيل المثال، في مدارس الأدب الإنجليزي المتنوعة هنا أو في الولايات المتحدة، يُمضي كثيراً من الوقت على مواقفه المرعبة تجاه الإيرلنديين، تلك المواقف التي تدخل وتقعّم عمله الأعظم، ملكة الجان. غير أنّ الشيء ذاته ينطبق على اهتمامنا بكتاب مثل كارليل،

رسكن، أرنولد، وتينيسون، بأفكارهم المحقّرة إلى أبعد الحدود بل العنيفة عن الأعراف الأدنى. أمّا الدراسة المنهجية للغة والأدب القوميّين فتفرض على نحوٍ واضحٍ ضرباً من الإعجاب بتلك الثقافة التي تُحدِّث بصورة منتظمة ضرباً من الموافقة، والموالة، وإحساساً رقيقاً إلى أبعد الحدود بالمكان الذي تتبع منه الثقافة والظروف المعقّدة التي تُستمدُّ منها آثارها الباقية.

وهذا ما يصحّ ليس في الغرب المتروبولي فحسب وإنما خارجه أيضاً. فالشباب العرب والمسلمون يُعلّمون اليوم تبجيل كلاسيكيات ديانتهم وفكرهم، وأن يبتعدوا عن الانتقاد، وألاً ينظروا إلى ما يقرأونه من الأدب العباسي أو أدب النهضة، مثلاً، على أنّه مشوب بكلّ ضروب الصراعات السياسية والاجتماعية. ومن النادر أن يبرز ناقد أو شاعر مثل أدونيس، الكاتب السوري اللامع المعاصر، ليقول صراحةً إنّ قراءات التراث في العالم العربي اليوم تفرض نزعة سلطوية وحرفية صارمة تقتل الروح وتلغي النقد. ومقابل جهوده المضنية، شأن كثير من الكُتّاب العرب والمسلمين، بمن فيهم سلمان رشدي، فقد لقي أدونيس كثيراً من السباب وما يشبه المنفى.

أو لننظر، في عودةٍ إلى العالم الأطلسي، إلى تلك العاصفة التي هبّت في الولايات المتحدة حين أقيم معرض «الغرب بوصفه أميركا» في السميثونيان وعُرض فيلم أوليفر ستون ج. ف. ك خلال العام ١٩٩١ بفاصل أشهر بين الحدثين. حيث تجرّأ الحدث الأول على طرح فكرة بسيطة وواضحة مفادها أنّ ثمة تعارضاً بين صور الغرب الأميركي التي شاعت في ستينيات القرن التاسع عشر وبعده، وبين النزعة التجارية العنيفة وسلب الهنود ونهبهم ممّا حدث حقاً. وقد قدّم القِيمون على المعرض عدداً ضخماً من الرسوم، والصور الضوئية، والمنحوتات التي تصوّر الهندي على أنّه، مثلاً، نبيل أو عنيف، وأوضحوا منطلقاتهم النقدية من خلال تعليقاتٍ طويلة بعض الشيء تشرح كيف بُنيت الصور. وقد شاهدتُ هذا المعرض ولم أر فيه ممّا يسيء سوى أقلّ القليل، ذلك أنّ كلّ مجتمع ممتدّ لا بدّ، في النهاية، من أن يستخدم العنف وقدراً كبيراً

---

See, for an example of his critical reinterpretations, Adonis, *An Introduction to Arab Poetics*, trans. Catherine Cobham (London: Saqi Books, 1990).

من الكذب لإظهار فاتحيه في صورة معينة. وبالنسبة لمعظم، إن لم يكن كلّ القادة الفكريين الرسميين أو شبه الرسميين الذين علّقوا على العرض، فإنّ مثل هذه الحقيقة البديهية لم تكن مقبولة حين تعلق الأمر بصورة الولايات المتحدة المكرّسة بوصفها استثناءً بريئاً من القواعد التي تحكم جميع البلدان الأخرى. ذلك، وليس هذا الجزء من المعرض أو ذلك، كان منطلق النقد: أنّ أميركا بريئة، ولا يمكن أن تكون متّهمة بالفتح، والإبادة، والاستغلال شأن البلدان الأخرى. وهذا أيضاً هو شأن ج ف ك الذي اتّهمه الجميع بأنّه معيب، والذي ألقى على كاهل أوليفر ستون العريض (والراغب) كومةً من الإساءات التي صدرت عن الصحافة الرسمية، وفي الحقيقة عن جميع الناطقين الكُثُر والمتقفين المهمّين، والنقاد، والمعلّقين الرسميين. فهنا، أيضاً، كان ما أساء الحساسية الوطنية هو الإشارة إلى المؤامرة في الولايات المتحدة، كما لو أنّ المؤامرة واضحة بما يكفي في أمكنة مثل الشرق الأوسط، وأميركا اللاتينية، والصين، مثلاً، في حين أنّها لا يمكن أن تخطر على بال بالنسبة «لنا».

لا أريد أن أعالج بالتفصيل مسألة الولايات المتحدة، ما عدا أنّه في مناسباتٍ مثل حرب الخليج ثمة فُزْرٌ فانتازي يُلحظُ في المجال العام من الوقائع الرتيبة المملّة إلى مثاليات واسعة إلى حدّ الإدهاش ومدمّرة في النهاية لما نتصف به «نحن» جميعاً كأمة. فقد مضت اعتداءات «نا» على باناما وسواها، شأنها شأن سجل «نا» في الامتناع عن دفع مستحقّاتنا تجاه الأمم المتحدة - كي لا نقول شيئاً عن الهزء بقرارات مجلس الأمن التي صوتت «نا» عليها - ولم يبقَ مدوّمًا سوى تلك الضروب الطنانة من التّقى بشأن الخطّ الذي يتوجّب «علينا» أن نرسمه في الرمال ونردّ العدوان، مهما كان الثمن. وكما قلت، فإنّ كلّ الحكومات (خاصةً الإمبريالية والقوية منها) تثرثر كثيراً بشأن مدى أخلاقيتها وهي تقوم بشيء مما يقوم به قطاع الطرق والعصابات. غير أنّ السؤال الذي أطرحه هو كيف يجد الليبراليون - من توكفيل إلى جورج بوش - فتنةً في مثل هذه البلاغة التي كُرسَتْ من خلال تعليمٍ لا يقوم على التقويم النقدي وإنّما على تبجيل سلطة ثقافةٍ قومية ودولة قومية. والأسوأ بعد، هو أنّ أيّ خرقٍ للتأبؤ الذي يحظر مثل هذا النقد يفضي إلى الرقابة، والنبذ، والسجن، والعقاب الشديد، وهلمجراً.

إنّ غسل الماضي الثقافي وإعادة رسمه بألوان قومية صارخة تسطع على المجتمع برمته هو الآن حقيقة من حقائق الحياة المعاصرة لدرجة صار فيها بمثابة الأمر الطبيعي. ذلك أنّ رؤية أرنولد للثقافة التي تتقدّم لتسيطر على الدولة هي رؤية قائمة على مُجانسةِ الفضاءِ الفكري، التي تتطلّب بدورها «ثقافةً رفيعة تتخلّل المجتمع بأكمله، وتعرّفه، وتحتاج لأن تدعمها الدولة. ذلك هو سرّ القومية»<sup>❖</sup>، كما يلاحظ أرنست غيلنر بذكاء في كتابه عن القومية. وهكذا، على الرغم من ادّعاء القومية في أطوارها الأولى أنّها تعمل لمصلحة «ثقافة شعبية مُفترضة»، تكون الحقيقة أنّ:

القومية، في جوهرها، هي ذلك الفرض العام لثقافة رفيعة على المجتمع، حيث كانت في السابق ثقافات دنيا قد شغلت حياة الأغلبية، وفي بعض الأحيان حياة الكلّ من السكّان. فهي تعني الانتشار المعمّم عن طريق المدرسة وبإشراف الأكاديمية للغة هي لغة منظّمة بحيث تلبّي متطلبات اتصال بيروقراطي وتكنولوجي دقيق إلى درجة معقولة. إنّها إقامة مجتمع غفل، لا شخصي، يشتمل على أفراد مندرّجين يمكن إحلال واحد منهم محلّ الآخر واستبداله به، مجتمع يتماسك معاً قبل كلّ شيء بواسطة ثقافة مشتركة من هذا النوع [يصفها غيلنر في مكان لاحق من كتابه بأنّها نوع من «الوطنية»]، بدلاً من بنية معقّدة سابقة من الجماعات المحلية، تدعمها ثقافات شعبية يُعاد إنتاجها محلياً وخصوصياً من قبل الجماعات الصغيرة ذاتها. ذلك ما يحدث حقاً<sup>❖❖</sup>.

إنّ «التجانس، والتعلّم، والغفلية»<sup>❖❖❖</sup> الناتجة التي تسمّ الحياة في الأمة الحديثة كما وصفها غيلنر لا تختلف عمّا قدّمه بندكت أندرسن في كتابه *الجماعات المتخيّلة*، ما عدا أن أندرسن يرى إلى ابتداء القومية على أنّه ظاهرة من ظواهر العالم الأوروبي الجديد وليس القديم. أمّا غيلنر فلا يبدي أيّ اهتمام خاص بمثل هذا التمييز، ذلك أنّه

Ernest Gellener, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), p. 18. - ❖

Ibid., p. 57. - ❖❖

Ibid., p. 138. - ❖❖❖

ليس مؤرخاً بقدر ما هو منظر. بل إن ما يفعله هنا هو ما يفعله الجميع إلى هذا الحد أو ذاك، وبالطريقة ذاتها إلى هذه الدرجة أو تلك. غير أن ما يلح عليه غالباً محللو القومية الآخرون من المُحدّثين هو أن جميع الحالات النموذجية والمعيارية هي أوروبية، حيث يرون أن الشعور القومي هو ابتكار أوروبي أساساً. هذا ما يفعله كلٌّ من هانز كون وإيلي قدوري من اليمين، وإريك هوبسباوم، وهذا ما يدعش أكثر، من اليسار. خذوا، مثلاً، فكرة هوبسباوم الغربية في كتابه الأمم والقومية منذ ١٨٧٠ عن أن القومية الفلسطينية قد «خُلقت» بفضل «تجربة الاستيطان والاحتلال الصهيوني المشتركة»<sup>❖</sup>، مما يشير، في ظلّ غياب أية أدلة يُستشهد بها - بل في ظلّ وجود قدر كبير من الأدلة المعاكسة - إلى أن استعداد هوبسباوم المسبق لوضع أصل القومية برمتها في أوروبا هو استعداد لا يفوقه أيّ استعداد آخر، وذلك بدلاً من العودة إلى تاريخ القومية الفعليّ الأشدّ تنوعاً بكثير والأشكال الكثيرة التي تتخذها. بل إن هوبسباوم يعزّز مركزيته الأوروبية مزيداً من التعزيز حين يحاول في قسم لاحق من كتابه تفسير افتقاره إلى بذل اهتمامٍ جديّ بالقومية غير الأوروبية بين الحريين العالميتين:

حقيقة الأمر أن جميع الحركات المناهضة للإمبريالية ذات الأهمية يمكن تصنيفها، وقد صنّفتُ عموماً في المتريبول، تحت واحدة من هذه العناوين: نخب محلية متعلّمة تحاكي «تقرير المصير القومي» الأوروبي (كما في الهند)، ورهاب أجانِب شعبي معاد للغرب (وهو عنوان ينطوي على كلّ ضروب الأغراض والمقاصد وطُبّق على نطاق واسع، خاصةً في الصين)، والروحانية القومية المرتفعة لدى قبائل مقاتلة (كما في المغرب أو الصحارى العربية)... لعلّ أقرب ما تفكّر به بشأن القومية التي الهمها العالم الثالث - خارج اليسار الثوري - هو ذلك التشكّك العام في قابلية تطبيق المفهوم «القومي» على نحوٍ كوني... غالباً ما كانت مثل هذه التأمّلات صائبة، على الرُغم من أنّها كانت تميل إلى جعل الحكّام الإمبرياليين أو المستوطنين الأوروبيين

---

Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1870: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 138.

يغفلون صعود التعيين القومي الجماهيري حين يصعد، شأنهم في ذلك شأن الصهاينة واليهود الإسرائيليين في حالة العرب الفلسطينيين ❖.

وهكذا فإنّ مشاكل القومية الغربية تُعاد وتُكرَّر في العالم التابع بحسب هوبسباوم، تاركةً الحلول والتفكير البديل الخلاق في المحكمة الغربية، إذا جاز التعبير. ومن المُسلّم به، الآن، أنّ ظهور القومية المناهضة للإمبريالية في الهند، وإفريقيا، والعالم العربي، والكاربيبي قد أدّى إلى المساوئ ذاتها من الدولنة، والشوفينية القومية، والشعبوية الرجعية؛ ولكن هل كان هذا هو كلّ ما أدّى إليه؟ هذا سؤال مهمّ. وعلينا أن نسلم بأنّ غيلنر مُحقّق بقوله إنّ «امتلاك أمة ليس صفة متأصلة في الإنسانية، ولكنّ الأمر أصبح الآن يبدو على هذا النحو» ❖❖. ومع أوائل القرن العشرين، حتى تلك الشعوب المنتمة إلى العالم غير الأوروبي والتي لم تتمتع بيوم الاستقلال القومي طوال سنوات راحت تتحدّث عن تقرير المصير، وعن الدولة المستقلة، وعن حقوق الإنسان مؤكّدةً على هويّتها بوصفها جماعة مميّزة تماماً عن بريطانيا أو فرنسا الكولونياليتين. غير أنّ الذي لم يلق الاهتمام الذي يستحقّه من مؤرّخي قومية العالم الثالث هو بروز ثيمة معادية للقومية واضحة، وإن يكن على نحوٍ فيه مفارقة وتناقض، في كتابات عدد كبير من القوميين المناصرين بكل جوارحهم للحركة القومية ذاتها.

وهكذا، لكي نورد عدداً ضئيلاً من الأمثلة، فإنّ طاغور، الذي هو إلى حدٍّ بعيد الشاعر القومي والزعيم الفكري للمقاومة الهندية لبريطانيا في القرن العشرين، يدين القومية، في محاضراته التي ألقاها عام ١٩١٧ حول هذا الموضوع، نظراً لعبادتها الدولة، ونزعتها الانتصارية، وروحها القتالية. ومع ذلك فإنّه يظلّ قومياً أيضاً. أما سيزار في قصيدته العظيمة فيستكشف الزنوجة، دفعة المقاومة القومية الإفريقية، ويجدها ناقصةً نظراً لما فيها من نزعة إقصائية وسخط. وبالمثل، فإنّنا نجد في كتابه سي. ل. ر. جيمس، المؤرّخ العظيم لما دعا به «ثورة الزوج» والجامعة الإفريقية، أنّه يحذّر مرّة بعد مرّة من المحلية الكفيلة بتحويل القومية إلى مسعى ضيق ومحدود وليس

❖ - Ibid., pp. 151 - 152 (التشديد لي).

❖ - Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 6.



إلى مسعى تحريري حقيقي. ومن الذي يستطيع أن يفغل لدى فانون شدة هجومه على «مساوي الشعور القومي»، ومحاكاته المحمومة للفكر الكولونيالي والممارسات الكولونيالية، وأخلاقه القامعة، وانتهاكاته الوحشية؟ وفي حوليات القومية العربية ثمة نقد للنزعة الإقصائية، والطائفية، والإقليمية - التي يربط كثير منها بضروب الانحطاط في الحياة السياسية العربية والإسلامية - هو نقد حاضر على الدوام، منذ المفكرين الأوائل مثل شبلي شميل إلى الشخصيات اللاحقة مثل رشيد رضا، وعبد الرحمن البزّاز، وقسطنطين زريق، بل حتى لدى طه حسين المصري الصميمي. وأخيراً، فإننا نجد في الصفحات الاستثنائية من كتاب و.ب. دويوا *أرواح الشعب الأسود* تحذيرات متكررة من القومية المنفلتة والعنصرية المعكوسة، وإلحاحاً على التحليل الحذر والفهم الدقيق بدلاً من الإدانة الشاملة للبيض أو المحاولات العقيمة في محاكاة بعض طرائقهم. ولقد تلا انتقادات القومية التي شهدتها أوائل القرن العشرين هذه بيانات حادة، وتحليلات، وتنظيرات أشدّ إتقاناً وجدت منطلقها في أنّ مناقشات القومية والحدائث في العالم الثالث ليست انعكاسات مباشرة لمصدر مرجعيّ واحد وحيد (كالحزب القومي الذي يُنظر إليه على أنّه السلطة المطلقة على «الولاء للقوة الكولونيالية أو معارضتها»)، بل هي معالم نقاش أعقد لما يدعو تشاترجي بـ «العلاقة بين الفكر، والثقافة والقوة». وبعبارة أخرى، فإن إدراك القومية من داخل المعسكر المناهض للإمبريالية يقتضي طرح قضية التأويل ذاته برمتها. وكما يقول بارتا تشاترجي في *الفكر القومي والعالم الكولونيالي*:

قبل كل شيء، ثمة مسألة فاعلية الفكر بوصفه حامل التغيير. فحين يُفكّر بضرورات التغيير، وشروطه وعواقبه ضمن إطار من المعرفة مُحكّم ومتماسك إلى حدّ معقول. هل يشير هذا بحدّ ذاته إلى وجود الإمكانيات الاجتماعية لحصول التغيير؟...

ثانياً، ثمة مسألة علاقة الفكر بثقافة المجتمع القائمة، أي بالطريقة التي توفّر بها السنّة الاجتماعية مجموعة من التوافقات بين العلامات ومعانيها بالنسبة للغالبية الطاغية من الشعب. فما هي الخطوات الضرورية حين تسعى جماعة جديدة من المفكرين والمصلّحين إلى إحلال سنّة جديدة محلّ السنّة القديمة؟...

ثالثاً، ثمة مسألة غرس مقولات وأطرٍ فكريةٍ مُنتجةٍ في سياقات ثقافيةٍ أخرى . غريبة . في ثقافاتٍ جديدةٍ ...

رابعاً، حين يُقرن الإطار الفكري الجديد مباشرةً بعلاقة سيطرة في سياق قوةٍ متعديةٍ للثقافات، ما هي التغيرات النوعية التي تطرأ في السياق الثقافي الجديد على المقولات والعلاقات الأصلية ضمن ميدان الفكر؟ ...

وأخيراً، فإن لكل العلاقات الأنفة بين الفكر والثقافة صلةً بمسألة حاسمةٍ أخرى، هي مسألة علاقات القوة المتغيرة ضمن المجتمع الواقع تحت السيطرة الكولونيالية. وهنا، حتى لو سلّمنا بأن العواقب الاجتماعية الناجمة عن أطرٍ فكريةٍ معينةٍ مُنتجةٍ في البلدان المتروبولية ستكون مختلفةً أشدَّ الاختلاف في الثقافة المُستعمرة، أي بأن التوافق التاريخي الذي شهده عصر التنوير في الغرب بين الفكر والتغيير سوف لن يسود في الشرق المُستعمر، فإنّه يظلّ علينا أن نجيب عن السؤال: «ما هي علاقات الفكر والتغيير النوعية التي تسود في تلك البلدان؟»<sup>٤</sup>

يتمثل جوهر هذه الأسئلة في طرح سيرورة التأويل والصرامة الفكرية بكاملها ووضعها في مركز النقاش ذاته. فإذا ما كان تاريخ الإمبريالية يكشف عن نموذج من الخطاب الثقافي الفصيح المُقيد بالفخار القومي والنزعة الاستيعادية والمكيّف وفقاً لهما بغية إنفاذ مشيئة المرء في غير الأوروبيين، فإنّه لا بدّ أن يكون من الصحيح أيضاً أنّ القومية المزيلة للاستعمار والقائمة على ردّ الفعل بعيدة كلّ البعد عن أن تكون وحدها ضماناً لعدم تكرار ذلك النموذج في الدول المستقلة حديثاً. فهل هنالك أيّ مكان، هل هنالك أيّ حزب، هل هنالك أية طريقة تأويلية لضمان الحرية والحقوق الفردية في عالمٍ معولمٍ؟ هل يوفّر واقع القوميات، وليس واقع الفرديات، أية إمكانية لحماية الفرد أو الجماعة من تلك القوميات؟ من الذي يقوم بتأويل الحقوق، ولماذا؟ ثمة جملتان من

---

Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* - ❖  
(London: Zed Books, 1986). pp. 26 - 28.

الفقرة الأخيرة في كتاب تشاترجي تشيران إلى سبيل:

كثيراً ممّا قُمعَ في الخلق التاريخي للدول - الأمم ما بعد الكولونيالية، وكثيراً مما مُحِيَ أو تمّ تجاهله حين عمد الخطاب القومي إلى تدوين تاريخ حياته الخاص، يحمل علائم كفاح الأمة - الشعب في معركة بدائية، غير موجّهة وغير متكافئة ضدّ القوى التي سعت إلى السيطرة عليها. ونقد الخطاب القومي يجب أن يجد لنفسه الوسائل الإيديولوجية لربط قوة هذه الكفاحات الشعبية بوعي كونية جديدة\*.

ولقد شغّل بناء «كونية جديدة» سلطاتٍ دوليةٍ عديدة منذ الحرب العالمية الثانية. ومن العالم المهمّة، بالطبع، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ومعاهدات جنيف، ومجموعة لافتة من البروتوكولات، والقرارات، والصيغ للتعامل مع اللاجئين، والأقليات، والسجناء، والعمال، والأطفال، والطلّاب، والنساء. وكلُّ ذلك ينهض بوضوح بأعباء حماية الأفراد، بصرف النظر عن عرقهم، أو لونهم، أو جنسيتهم، أو مذهبهم. وعلاوةً على ذلك، فإنّ هنالك سلسلة واسعة من الوكالات غير الحكومية، القومية، والدولية، مثل الأمنستي، أو منظمة حقوق الإنسان، أو لجان مراقبة حقوق الإنسان، تراقب انتهاكات حقوق الإنسان وتعلن عنها. ومن الواضح تماماً في كلّ هذا أنّ ثمة «نقداً للخطاب القومي» أساسياً قد جرى ويجري، ذلك أنّ الحكومات القومية التي تفعل فعلها باسم الأمن القومي هي التي انتهكت حقوق الأفراد والجماعات ممّن تمّ تصوّرهم على أنّهم يقفون خارج الإجماع القومي. غير أنّ انتقاد وحشية النظام العراقي اليوم باسم حقوق الإنسان الكونية لا يعني بأي حال من الأحوال توصلاً حقيقياً إلى «انتقاد الخطاب القومي». وفي الوقت الذي أُدين فيه بعث العراق عالمياً لقمعه الشعب الكردي، عمدت الحكومة السعودية من طرفٍ واحدٍ إلى طرد ٨٠٠,٠٠٠ عامل يمّني انتقاماً من امتناع الحكومة اليمنية في الأمم المتحدة، أي رفضها التصويت على قرار مجلس الأمن المدفوع من الولايات المتحدة لشنّ الحرب على العراق. وبعد حرب الخليج، واصلت

Ibid., p.170. - ❖

الحكومة الكويتية، التي أعادت إليها عملية عاصفة الصحراء سيادتها بحق، اعتقال، أو احتجاز، أو طرد ومضايقة الفلسطينيين (وسواهم من الغرياء) لأن منظمة التحرير الفلسطينية، كما قيل، قد دعمت العراق. والحال، أن القليل من الشجب الرسمي للحكومتين السعودية أو الكويتية قد سُجِّل في الغرب.

وأنا أورد هذه المفارقات كطريقة للتأكيد على الغياب المتواصل لما يدعوه تشاترجي «كونية جديدة». ففي جماعة الأمم الغربية التي تقف الولايات المتحدة على رأسها، تعززت هوية قومية قديمة، وليست جديدة، هوية تستمد مصادرها الإيديولوجية على وجه التحديد من فكرة تلك الثقافة الرفيعة التي يتحدث عنها كل من ماثيو أرنولد وإرنست غيلنر على السواء. غير أنها قد اتخذت لنفسها الآن هوية أضفي عليها الطابع الدولي والمعياري وزوّدت بسلطة وهيمنة تتيح لها أن تصدر حكماً بأن حقوق الإنسان ليس لها سوى قيمة نسبية. فكل الخطاب الذي يدعي الدفاع عن الحضارة، وحقوق الإنسان، والمبدأ، والكونية، والمقبولية يصبح حقاً شرعياً لها، على الرغم من أن الولايات المتحدة، كما كان الحال في حرب الخليج، تدبّرت أمورها، إذا جاز القول، وتحركت بحسب مصالحها، وحصلت عليها. ولذا فإننا الآن في وضع يصعب فيه كثيراً بناء كونية أخرى إلى جانب هذه الكونية. فقوة الولايات المتحدة التي بلغت هذا الحد من الاكتمال - والتي نعيش جميعاً في ظلّها، بمقياس ما - قد وظّفت حتى مفردة الكونية واستثمرتها بحيث بات البحث عن «وسائل إيديولوجية جديدة» لتحديها أشدّ صعوبة، في الواقع، وغداً تالياً، وعلى نحو أكثر دقة، مرتبطاً بمعنى جديد نسبه على الأخلاقية الفكرية.

وهذه الأخلاقية لم يعد بمقدورها أن تقبع على نحوٍ مريحٍ وحصريٍّ في إدانة الأعداء المحبّذين؛ الاتحاد السوفياتي السابق، ليبيا، العراق، الإرهاب، وهلمجراً. وليس بمقدورها، كما سوف تثبت أشدّ عمليات المسح سرعة وسطحية، أن تقوم بصورة مقنعة على إطرء الانتصار النهائي للدولة الليبرالية البرجوازية ونهاية التاريخ، على طريقة فرانسيس فوكوياما. كما لا يمكن لمعنى الالتزام الفكري الذي نحتاج إليه أن يُنجز من قبيل الاختصاص المحترف أو المنضبط الدقيق. ولا بدّ من إجراء أشدّ ثباتاً، وأشدّ صرامة من أيّ من هذه الإجراءات. وبالنسبة للمثقف، فإنّ كونه «مدافعاً عن» حقوق الإنسان يعني، في حقيقة الأمر، أن تكون لديه الجرأة والإرادة على تأويل تلك الحقوق

في المكان ذاته واللغة ذاتها المُسْتَخْدَمَة من قِبَلِ القوّة المسيطرة، وأن يفنّد ترابيّتها وطرائقها، ويلقي الضوء على ما هو خفيّ، ويتلفّظ بما أسكته أو منعت التلفّظ به.

وتتطلب هذه الإجراءات الفكرية، قبل كلّ شيء، إحساساً حاداً لا بالكيفية التي تتفصل بها الأشياء بل بالكيفية التي تتربط بها، وتختلط، وتتشابك، وتتداخل، وتتصل. فعلى مدى سنوات، ساد الاعتقاد بأنّ الأبارثيد في جنوب إفريقيا هو مشكلة قارّة بعيدة لا صلة لها بمجرى الحياة العادي في المتروبول الغربي. وعلى سبيل المثال، فقد عارضت إدارتا ريفان وتاتشر فرض عقوبات على جنوب إفريقيا، وفضلتا عوضاً عن ذلك سياسة «التدخل البناء». وكان الافتراض أنّ ما كان يجري في جنوب إفريقيا هو أمر «يخصّهم»، الأمر الذي يبلغ حدّ استحسان السيطرة على شعب أسود من قِبَلِ أقلية بيضاء تزعم أنّها غربية، ومتقدّمة مثلاً «نا». غير أنّ الحركة المناهضة للأبارثيد - عبر المقاطعة، والإضرابات، والمحاضرات، وحلقات البحث - لم تكد توقظ الوعي بأنّ الأبارثيد قريب من مركز الخطاب السياسي الغربي حتى غدا من المتعدّر تحمّل التناقض بين الإعلانات العامة عن دعم حقوق الإنسان والسياسات التمييزية المحتدمة التي تمارسها حكومة الأقلية. وهكذا قامت حملة عالمية النطاق ضد بريتوريا، وتظاهر الطلاب الأميركيين والأوروبيين لتجميد أرصدة الأعمال الجنوب إفريقية، مما كان له أثره المحسوس على جنوب إفريقيا، الأمر الذي أدّى إلى إحداث تغييرات سياسية كبرى داخل البلد؛ أعني الإفراج عن نلسون مانديلا، والمفاوضات بين المؤتمر الوطني الإفريقي وحكومة كليرك، وهلمجراً.

لقد حققت جنوب إفريقيا خلال العامين المنصرمين نجاحاً نسبياً في مجال حقوق الإنسان. غير أنّ التحدي الأكبر هو الصراع بين إسرائيل والشعب الفلسطيني، تلك الحالة الملتهية الطاغية من انتهاك حقوق الإنسان والتي أودّ أن أختتم بها. فحين نسأل أنفسنا: «حقوقُ إنسانٍ مَنْ نحاول أن نحمي؟» - وهذا، في النهاية، هو السؤال الذي طرحه منظّمو هذه السلسلة من محاضرات أكسفورد أمنستي - نحتاج لأن نعترف صراحةً أنّ الحريات والحقوق الفردية قد وُضِعَتْ في سياقٍ قوميٍّ على نحوٍ يتعدّر نسخه أو إلغاؤه. ولذا فإنّ مناقشة الحرية الإنسانية اليوم تعني أن نتحدّث عن حرية الأشخاص المنتمين إلى جنسية أو إثنية أو هوية دينية محدّدة ممّن تتدرج حياتهم ضمن

منطقة قومية تحكمها قوة سيّدة. كما أنّ من الصحيح أيضاً أنّ مُحْتَبَسِي الحرية، ومنتھيها، ينتمون أيضاً إلى أمة، غالباً جداً ما تكون أيضاً دولة تمارس سياساتها باسم مصالح الأمة الأسمى، أو الأنسب. وصعوبة التأويل سياسياً وكذلك فلسفياً تكمن في كيفية فكّ الخطاب والمبدأ من جهة أولى عن الممارسة والتاريخ من جهة أخرى. ومما يزيد في هذه الصعوبة في الحالة الفلسطينية تعقيد البعد الدولي للمشكلة، إذ أنّ فلسطين التاريخية ذاتها ليست مجرد قطعة عادية من الجغرافيا وإنّما هي مشبعة بالدلالة الدينية، والثقافية، والسياسية أكثر من أية قطعة أخرى على وجه الأرض.

ما لا شكّ فيه أبدأ هو الهويتين الفعليتين لطرفي الصراع في فلسطين التاريخية، على الرُغم من أنّ الحملة الحديثة الكبيرة المناصرة للصهيونية قد قلّلت من أهمية فكرة الهوية القومية الفلسطينية ذاتها أو حاولت إزالتها. وأنا أذكر هذا منذ البداية لأنّ إحدى المهام التي أناطتها بنا اللجنة المنظّمة لمحاضرات الأمنستي هذه أن «ننظر في عواقب تفكيك الذات على التقليد الليبرالي». والمفارقة أنّ التقليد الليبرالي في الغرب لطالما كان تواقفاً أشدّ التوق إلى تفكيك الذات الفلسطينية في سياق بناء الذات الإسرائيلية - الصهيونية. فمنذ بدايات الحركة الأوروبية لاستعمار فلسطين لمصلحة الصهيونية، ظلّ ذلك التيار الذي كان بلفور، في اعتقادي، أول من دشّنه بمثابة النجم الهادي لليبرالية الغربية. أما صياغته الكلاسيكية فلم تتمّ في وعد بلفور الصادر عام ١٩١٧، بل في تعليق صدر عن بلفور في مذكرة بعد ذلك بسنتين:

إنّ التناقض بين حرفية المعاهدة وسياسة الحلفاء [الإعلان الأنجلو فرنسي عام ١٩١٨ الذي وعد العرب في المستعمرات العثمانية السابقة بالاستقلال مكافأة لهم على دعم الحلفاء] هو بعد أشدّ فداحة في حالة الوطن الفلسطيني المستقلّ منه في حالة الوطن السوري المستقل. ذلك أنّنا في فلسطين لا نقترح حتى القيام بشكلٍ من أشكال الرجوع إلى رغبات سكّان البلد الحاليين، مع أنّ اللجنة الأميركية قد قامت بأشكالٍ من سؤالهم عن ذلك. فالقوى العظمى الأربع ملتزمة بالصهيونية، والصهيونية، سواء كانت على خطأ أم

على صواب، صالحة أم طالحة، تمدّ بجذورها في تقليدٍ عريق، وفي حاجاتٍ راهنة، وآمالٍ مستقبلية، ذات أهمية أعمق بكثير من رغبات وأهواء ٧٠٠,٠٠٠ عربي يسكنون الآن تلك الأرض القديمة. ويرأيي فإن ذلك هو عين الصواب.❖

إنّ ما يماثل هذه العاطفة، بفرضها التراتبي للصهيونية على «رغبات وأهواء ٧٠٠,٠٠٠ عربي» في فلسطين، قد بقيت ثابتة لدى الشخصيات الكبرى في الليبرالية الغربية، خاصةً بعد الحرب العالمية الثانية. خذوا مثلاً رينولد نيور، أو إدموند ولسون، أو إشعيا برلين، وحزب العمال البريطاني، والأممية الاشتراكية، والحزب الديمقراطي الأميركي، وكلّ رئيس أميركي من ذلك الحزب، وكلّ مرشّح أساسي نطق باسمه، باستثناء جيسي جاكسن، وسوف تجدون أنّ تلك الرؤية قد بقيت وازدادت قوة. ولا يكاد يوجد ليبرالي غربي منذ أواخر أربعينيات القرن العشرين حتى سبعينياته لم يقلّ صراحةً إنّ إقامة إسرائيل في العام ١٩٤٨ كانت إحدى أعظم مآثر حقبة ما بعد الحرب، ولم ير أنّ من الضروري تماماً أن يضيف أنّ ذلك قد كان إلى الآن بفضل من ظفروا بتلك الحرب على وجه الخصوص. ومن وجهة نظر الناجين من المذبحة الرهيبة التي ارتكبت بحقّ اليهود الأوروبيين كان ذلك مآثرة أساسية: لا مجال مطلقاً لإنكار ذلك. فاليهود الذين أتوا إلى فلسطين كانوا ضحايا الحضارة الغربية، مختلفين تماماً عن الجيوش الفرنسية التي غزت الجزائر، أو المجرمين البريطانيين الذين أُجبروا على استيطان أستراليا، أو أولئك الذين نهبوا إيرلندا على مدى مئاتٍ عديدة من السنين، أو البوير والبريطانيين الذين لا يزالون يحكمون في جنوب إفريقيا. غير أنّ الإقرار بأنّ اختلاف الهوية بين الصهاينة والمستوطنين البيض في إفريقيا، وأوروبا، وآسيا، وأستراليا، والأميركيتين هو اختلاف مهمّ لا يعني التقليل من أهمية العواقب الخطيرة التي تربط معاً كلّ هذه الجماعات.

وعلى سبيل المثال، فقد أريقَ حبرٌ كثير في محاولةٍ لإثبات أنّ فلسطين كانت خاليةً أساساً قبل أن يأتي الصهاينة، أو أنّ الفلسطينيين الذين تركوها في عام ١٩٤٨ قد فعلوا ذلك لأنّ زعماءهم قد طلبوا منهم، أو أنّ الكلام على المناطق الفلسطينية

---

Christopher Sykes, *Crossroads to Israel, 1917 - 1948* (1965; reprint Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1973), p. 5.

المحتلة، كما ترى سينتيا أوزايك في النيويورك تايمز ١٩ شباط، ١٩٩٢، هو كلام «مُبرِّمَج على نحوٍ ساخر، وكذبة دولية لا يبرِّرها التاريخ ولا الفهم العادي للغة والقانون». كل ذلك يرمي إلى محاولة إثبات أن الفلسطينيين لا وجود لهم كجماعة قومية. ما الذي يدفع هذه الفيالق الكثيرة من الدّعاة، والمناظرين، وخبراء الشؤون العامة، والمعلّقين إلى العمل بكدّ لإثبات شيء لا تكاد صحته أن تحتاج إلى أيّ جهد على الإطلاق؟ ما يشغل أوزايك وشركاءها هو أنّ شيئاً ما - أعني وجود شعب ذي هوية قومية واضحة - يعترض سبيل الفكرة الليبرالية، يعترض سبيلها ويرتبط بإسرائيل كارتباط الظلّ بالشخص. ذلك أنّ ضحايا العدا الأوروبّي للسامية من اليهود قد أتوا في الحقيقة إلى فلسطين وخلقوا ضحية جديدة، هي الفلسطينيون، الذين ليسوا الآن سوى ضحايا الضحايا. ومن الصعب أن يمكن لأيّ شيء أن يخفّف من الحقيقة التاريخية الثقيلة التي مفادها أنّ خلق إسرائيل قد عنى دمار فلسطين. فارتفاع شعب جديد إلى سدّة السيادة في الأراضي المقدّسة قد عنى إخضاع شعب آخر، وطرده، واضطهاده.

ليس ثمّة في ذخيرة الليبرالية ما يصفح عن ذلك، ما عدا، بالطبع، تاريخها في إقامة الاستثناءات كلّما تعثّرت أمورها، كما حدث، مثلاً، حين قامت الجيوش الفرنسية بغزوة أو اثنتين في الجزائر ووجدت أنّ توكفيل مستعد لتبريرهما، أو حين نصح سبنسر بإزالة العرق الإيرلندي فعلياً، أو حين رأى ملّ أنّ الاستقلال الهندي ينبغي أن يُرجأ مرّة بعد مرّة. أجل، لقد قطعنا اليوم شوطاً طويلاً مبتعدين عن ذلك، حيث ما من أحد مستعد لأن يدافع عن الأبارثيد في ندوة عامة، أو حيث توفّر شكل معقول من الاستقلال لإيرلندا، أو حيث ما يزيد على خمس وأربعين دولة في إفريقيا وخمسين على الأقل من الدول الأخرى التي تضمّ شعوباً كانت مستعمرة في السابق تشكّل اليوم الأمم الجديدة.

فلتنتظروا مباشرةً إلى الوضع الفلسطيني اليوم وسوف ترون ما يصعب على قدرات المرء أن تصفه. سترون أمّة تعددها ما يزيد على الخمسة ملايين مبعثرة على مدى العديد من ضروب الدول والسلطان، دون جنسية رسمية، بلا سيادة، بلا علم وجواز سفر، بلا تقرير للمصير أو حرية سياسية. ومع هذا فإنّ أعداءها مازالوا يُرون على أنّ لهم الحقّ في إبقائها على تلك الحال وفي تلقي أعظم قدر من المعونة الأجنبية، من القوة



الحاكمة اليوم، من خلال أوسع برنامج للمعونة عرفه التاريخ. أما كلمات مثل «ديموقراطية» و«غربية» فترفرِف حول إسرائيل مع أن ٧٥٠,٠٠٠ ألف من الفلسطينيين الذين هم مواطنون إسرائيليون يشكّلون ما هو أقلّ بقليل من ٢٠٪ من السكان ويُعامَلون كأقلية من الدرجة الرابعة تُدعى «غير اليهود»، محرومة بالقانون من شراء، أو إيجار، أو استئجار أرض «هي أمانة للشعب اليهودي»، ومحرومة بشدّة من تمثيل نفسها في الكنيسة ولا تتلقّى، على سبيل المثال، سوى ١٪ من ميزانية التعليم، دون حقوق العودة، ودون أيّ من ضروب التخويل المقصورة على اليهود حصراً. ومنذ ١٩٦٧ وإسرائيل في حالة احتلال عسكري عنيد ومنغصّ للضفة الغربية وغزّة حيث يوجد ما يقارب المليونين من الفلسطينيين. ومنذ أن اندلعت الانتفاضة في أواخر ١٩٨٧ قُتِلَ أكثر من ١١٠٠ فلسطيني أعزل على يد الجيش الإسرائيلي؛ وأزيل أكثر من ٢٠٠٠ من البيوت؛ وأخذ أكثر من ١٥٠٠٠ سجين سياسي إلى السجون الإسرائيلية، التي هي أكثر بمرتين بالنسبة للشخص الواحد قياساً بنظيرتها في جنوب إفريقيا في أسوأ فتراتهما؛ وحيث منَع التجوّل على مدار اليوم هو القاعدة في كلّ المناطق؛ وحيث اقتلَع أكثر من ١٢٠,٠٠٠ شجرة؛ وأغلقت المدارس والجامعات طوال سنوات في بعض الأحيان، وظلّت إحدى الجامعات، وهي جامعة بيرزيت، مغلقة لأربع سنوات متتالية؛ وصودرت آلاف الأراضي، وأخليت قرى بكاملها، وأقيمت أكثر من ١٥٠ مستوطنة، وأُدخِلَ حوالي ٨٠,٠٠٠ مستوطن يهودي إلى قلب مراكز السكان العرب، ليعيشوا هناك تبعاً لقوانين تسمح لهم بحمل السلاح وقتل العرب وضريرهم بحصانة كاملة، كلّ ذلك على الرغم من قرارات الأمم المتحدة الكثيرة، إنّما غير المنفذة للأسف؛ كما أبعد أكثر من ٢٠٠ قائد فلسطيني في تحدٍّ للمعاهدات الدولية؛ ومُنعت مئات الكتب؛ وحُرمت كلمة «فلسطين» فضلاً عن ألوان العلم الفلسطيني، فإذا ما استُخدمت لتزيين كعكة أو رسم لوحة، سُجن المخالفون؛ كما فُرِضت ضرائب عقابية على كامل السكّان الفلسطينيين دون السماح لهم بأي أشكال التمثيل أو الملاذ. أما الاقتصاد والموارد الطبيعية، مثل المياه، فقد تمّ التلاعب بها واستغلالها من قِبَل إسرائيل دون أدنى إشارة من إشارات التناسب أو الإنصاف.

لا شكّ أنّ انتهاكات حقوق الإنسان من قِبَل الحكومتين العراقية والسورية ضدّ شعبيهما مرعبة ومروعة. لا يمكن لأحد أن ينكر ذلك، ولا أحد ينكر ذلك. أمّا في حالة

إسرائيل، فثمة قسمة غير عادية: فهنا نجد تلك السياسات التي تمارس ضد الشعب الفلسطيني منذ أربعة وأربعين عاماً، وكذلك المعونات المالية، والسياسية، والخطابية الهائلة التي تغدقها البلدان الغربية على إسرائيل دون حساب، كأنما لتبرر لإسرائيل ما تفعله. وحين تكلم جورج بوش ضد القرار «المشين» القاضي باعتبار «الصهيونية شكلاً من العنصرية»، والذي ألغته الأمم المتحدة الخريف الماضي، لخص حجة الإلقاء بالتفافه لغوية دالة: فالصهيونية، كما قال، ليست عنصرية نظراً لمعاناة الشعب اليهودي. ولكن، قد يتساءل فلسطيني، ماذا لو أن ذلك التاريخ ذاته من المعاناة لم يثن الصهيونية عن ممارسة التمييز المنظم والمنهجي ضد الشعب الفلسطيني، على النحو الذي لم يحل فيه مجد فرنسا دون قتل عشر سكان الجزائر خلال بضعة عقود؟ فالحقيقة هي أن معاناة اليهودي والفلسطيني توجد وتنتمي إلى التاريخ ذاته: وواجب التأويل أن يعترف بهذه الرابطة، لا أن يفصلها إلى مجالين منفصلين لا رابط بينهما.

فلسطين اليوم هي، باعتقادي، محكّ حقوق الإنسان، ليس لأنّ الدفاع عنها يمكن إطلاقه بالبساطة والأناقة التي تمّ الدفاع بهما عن تحرّر جنوب إفريقيا، بل لأنّ هذا الدفاع لا يمكن إطلاقه بتلك البساطة. وإذ أتكلّم كفلسطيني ملتزم، فإنّني أشكّ في أنّ أحداً منّا قد اكتشف كيف يتشابك تاريخنا المرهق الشاق مع تاريخ اليهود الذين طردونا ويحاولون الآن أن يحكمونا. غير أنّنا نعلم أنّ هذين التاريخين لا يمكن فصلهما، وأنّ الليبرالي الغربي الذي يحاول أن يفعل ذلك إنّما ينتهك كليهما ويسيء إليهما على السواء بدل أن يفهمهما. ولا يكاد أن يكون ثمة مثال تكون فيه الصلة بين الحرية والتأويل بالإلحاح، والملموسية كما هي بالنسبة للشعب الفلسطيني، الذي تمّ بعيداً في الغرب تأويل قسط عظيم من وجوده ومصيره لكي تتكرّر علينا تلك الحرية ذاتها وذاك التأويل ذاته اللذان يُمتحان لليهود الإسرائيليين. لقد حان الوقت أخيراً لربط وفهم هذين الشعبين معاً على النحو الذي سبق لواقعهم الفعلي المشترك في فلسطين التاريخية أن يربطهما معاً. عندئذ وحسب يمكن للتأويل أن يكون من أجل الحرية، بدل أن يكون عنها فحسب.

## إعادة النظر في ارتحال النظرية

في مقالة (عنوانها «ارتحال النظرية») كُتِبَت منذ سنوات عدّة، ناقشتُ الطر التي «ترتحل» بها النظريات في بعض الأحيان إلى أزمنةٍ ووضعياتٍ أخرى، حيث تة في سياق ذلك بعضاً من قوتها وتمردّها الأصليين. وكان المثال الذي استخدمته نظرية جورج لوكاش في التشيؤ، التي شُرِحتُ شرحاً ضافياً في الفصل الرابع الش من رائعته *التاريخ والوعي الطبقي*. وفي أساس تحليلي كان ثمة انحياز شائع بما الكفاية لأزم تلك المقالة، على الرغم من محاولتي الاحتراس منه والتخفيف من تأث ويمكن التعبير عن هذا الانحياز ببساطة على النحو التالي: في المرّة الأولى تُسد التجربة الإنسانية ثمّ توضع في صياغة نظرية، حيث تتأتى قوتها من كونها متّصلة : نحو مباشر بظروف تاريخية واقعية تُثارُ من خلالها. أمّا الطبقات اللاحقة من النظ فلا تستطيع أن تكرر قوتها الأصلية؛ فلأنّ الوضعية تكون قد همدت وتغيّرت، تت النظرية وتختفت، متحوّلةً إلى بديل أكاديمي داجن يحلّ محلّ الشيء الفعلي، الذي يرمي في العمل الذي قمتُ بتحليله إلى التغيير السياسي.

كان لوكاش، بوصفه ثورياً في هنغاريا أوائل القرن العشرين، مساهماً الانقلابات الاجتماعية الدراماتيكية التي ربطها في كتابه بالتشوّه الاجتماعي الش

المتمثل بالاغتراب، وبالاتصال الجذري بين الموضوع والذات، وتذير الحياة الإنسانية في ظلّ الرأسمالية البرجوازية. وبغية حلّ الأزمة التي مثلتها هذه الأمور راح لوكاش يتحدث عن «وجهة نظر البروليتاريا»، وهي مصالحة نظرية دينامية للذات مع الموضوع يمكن لها أن تقوم من خلال الماضي إلى أبعد من هذا التشطّي وتصوّر رؤية ثورية إلى «الكلية». والتاريخ والوعي الطبقي مُتَرَعُّ بكروب الحياة في مجتمع رأسمالي متوحش: الطريقة التي تُخضع بها كلّ علاقة إنسانية وكلّ دافع إنساني للعمل «المغترب»، والسيطرة المحيرة التي تمارسها الوقائع والأرقام دون أن تكون ثمة روابط بين البشر سوى رابطة الدفع نقداً، وضياح المنظور، وتشطّي كلّ تجربة إلى سلع قابلة للبيع، وغياب أيّ تصوّر للجماعة أو الكلية. وحين يأتي لوكاش إلى مداواة مثل هذه النواقص والحرمانات فإنّه يتوسّل ماركسية هي أساساً نتاج لتبدّل في الوعي. فإنّ تعي مدى الاتساع الذي بلغه التشيؤ - أو كيف تحوّلت الأمور جميعاً إلى «أشياء» - يعني أن تدرك لأول مرة تلك المشكلة العامة التي تعترى الحياة في ظلّ الرأسمالية، وأن تعي لأول مرة تلك الطبقة من الأفراد، البروليتاريا، الذين هم أكثر ضحايا الرأسمالية عدداً. فهذه الطريقة وحدها يمكن للذاتية أن تفهم وضعيتها الموضوعية، وهذا ما يمكن بدوره من فهم ما يبقى على الموضوع والذات منفصلين، والكيفية التي يمكن بها إعادة وصلهما.

والشيء الأساسي الذي قلته عن كلّ هذا هو أنّ أفكار هذه النظرية، حين التقطها تلاميذ وقرّاء لوكاش الأوروبيون اللاحقون (لوسيان غولدمان في باريس، وريموند وليامز في كيمبرج)، سَفَحَت قوة العصيان فيها، ودُجِنَتْ ورُوِّضَتْ بعض الشيء، وغدت أقلّ دراماتيكية بكثير في تطبيقها وفي جوهرها. وما بدا أشبه بالحمي هو أنّ النظريات حين ترتحل وتُسْتَخْدَم في غير مكان إنّما تكتسب على نحوٍ فيه مفارقة هيبّة وسلطة العصر، بل لعلّها تصبح ضريباً من الأرثوذكسية العقائدية الجامدة. ففي الوضع الذي وقّرت به بودابست الثائرة، كانت نظرية لوكاش في انفصال الذات - الموضوع والتشيؤ باعتماداً عملياً على الفعل المتمرد، مع الأمل بأنّ منظوراً بروليتارياً بما يتمتع به من وجه نظر خارجة على المؤلف أشدّ الخروج سوف يرى «الواقع» بوصفه قابلاً للتغيير على نحوٍ واضح نظراً لكونه مسألة منظور إلى حدّ بعيد. أمّا قرّاء لوكاش اللاحقون فقد رأوا في هذه النظرية أداة تأويلية أساساً، دون أن يعني ذلك خلوّ عملهم من بعض المنجزات البارزة بل الأملية.

وما يبدو لي الآن ناقصاً وغير وافٍ في مثل هذا التناول لنظرية لوكاش وارتحالاتها اللاحقة هو أنني شددت في تشخيصها على أوجه المصالحة وقابلية الحل. فأولئك الذين استعاروا من لوكاش - ولوكاش نفسه بهذا الصدد - رأوا في ضروب التشيؤ المفروضة أبستمولوجياً على الانفصال بين الذات والموضوع شيئاً تمكن مداواته. وبالطبع فإنّ لوكاش كان مديناً بمثل هذه النظرة لماركس وهيغل من قبله، حيث يفضي الديالكتيك بين العوامل المتناقضة في نظريتهما بشكل روتيني إلى التركيب، أو الحل، أو *Aufhebung*<sup>(1)</sup>. غير أنّ الإحكام (أو التحسين كما يمكن للبعض أن يقول) الذي أدخله لوكاش على الديالكتيك الهيغلي والماركسي تمثّل في التشديد على كلٍّ من العدوى التي أصاب بها التشيؤ الحياة الإنسانية برمّتها على نحوٍ واسع النطاق وبصورة غير مسبوقه - من العائلة إلى المساعي المهنية، وعلم النفس، والاهتمامات الأخلاقية - والطابع الذي يكاد أن يكون جمالياً للمصالحة أو عملية الشفاء التي يمكن من خلالها لما كان منفصلاً ومتباعداً أن يُعاد وصله.

ولعلّ من المفيد بشأن هذا الطور المريح من نظرية لوكاش أن نعود إلى أعمال عدد من الباحثين المُحدّثين في لوكاش، ومن أبرزهم مايكل لوي<sup>♦</sup>. فقد بيّن هؤلاء ما مارسه من تأثيرٍ شديدٍ على لوكاش الشاب، المناهض الرومانسي للرأسمالية، كلٌّ من دوستويفسكي وكيركيجارد، اللذين وجدتَ استكشافاتهما للقلق الحديث تحقّقاً كاملاً تماماً وتحليلياً ليس في التاريخ والوعي الطبقي وحسب بل أيضاً في بحثيه الأبرك، الروح والشكل ونظرية الرواية. غير أنّ من الممكن القول إنّ التأثيرات دوستويفسكية والكيركيجاردية موجودة أيضاً حتى في الحل، أو الخلاص، الماركسي لدى لوكاش. فقفزة لوكاش من البؤس الحالي إلى الشفاء المستقبلي، كما تتطوي عليها مصالحة الذات - الموضوع ضمن مقولة «الكلية» غير الواقعية، أو المُسَقَطَة، أو «المُفْتَرَضَة» إلى حدٍّ بعيد، تلخّص (إنّ لم تكن تكرّر في حقيقة الأمر) قفزات الإيمان لدى لاعقلانيي القرن التاسع عشر العظماء.

---

١ - *Aufhebung*، التعالي، التجاوز، وهو من أهم المصطلحات الهيغلية وأكثرها شيوعاً. غير أنّه يعني في الوقت ذاته الإلغاء والاحتفاظ، على طريقة الديالكتيك الهيغلي.

Michael Löwy, Georg Lukács: *From Romanticism to Bolshevism*, trans. Patrick Camiller - ♦ (London: NLB, 1979).

ولكن، ماذا لو أنّ بعضاً من قرّاء لوكاش، المتأثرين تماماً بتوصيفه للتشيؤ ومأزق الذات - الموضوع، لم يتقبلوا حلّ العقدة التصالحي في نظريته، بل رفضوه على نحوٍ متعمّد، ومُبْرَمَج، وعنيد؟ أما كان لذلك أن يكون نموذجاً آخر من ارتحال النظرية، نموذجاً تطوّر عملياً بعيداً عن صيغته الأصلية، لكنّه بدلاً من أن يغدو داجناً على النحو الذي مكّنت منه رغبة لوكاش في الإرجاء والحلّ، يضطرم، إذا جاز القول، ويعيد التأكيد على توتراته المتأصلة فيه بالانتقال إلى موقعٍ آخر؟ أيكون هذا النوع المختلف من الارتحال من القوة بحيث يقوّض على نحوٍ استرجاعي إيماءة لوكاش التصالحية حين يهدئ من توترات الذات - الموضوع فيما يدعو «وجهة نظر البروليتاريا»؟ ألا يمكننا عندئذ أن نعتبر هذا التطوّر المدهش اللاحق مثلاً على «النظرية الانتهاكية»، بمعنى أنّها تتخطى وتتحدّى فكرة النظرية التي تبدأ بتناقض عنيف وتنتهي وهي تعدُّ بشكلٍ من أشكال الخلاص؟

دعونا نعود باقتضاب إلى لوكاش الشاب. ففي أعماله الجمالية أساساً التي تسبق *التاريخ والوعي الطبقي* (١٩٢٢)، يتفحص بألمعية العلاقة بين أشكالٍ جمالية مختلفة من جهة أولى، والتجربة التاريخية أو الوجودية الملموسة التي تُستمدّ منها هذه الأشكال وتشكّل استجابة لها من جهة أخرى. والكتاب الأشهر من بين هذه الأعمال الباكورة هو *نظرية الرواية* (١٩٢٠)، الذي انطلق من فكرة مفادها أنّه في عالم هجره الله تجسّد الرواية مساراً ملحمةً بطلها إمّا شيطان أو مجنون، وعنصرها المكوّن زمنيةً مُخَيِّبة ونازعة للغموض، ومكانتها التمثيلية بوصفها الشكل الفني للحدثات قائمة على مفارقاتها الساخرة المكوّنة الضخمة، مفارقة «الأنفس الشاردة [وهي تغامر] في واقع غير جوهري، فارغ»، أو مفارقة الكلام على «آلهة الماضي والآلهة... التي ستأتي» إنّما دون الكلام مطلقاً على الحاضر، أو «مفارقة السعي عبر الـ *via dolorosa*<sup>(١)</sup> الداخلي وراء العالم الوحيد الملائم لها إنّما المحكوم عليها بالألّا تجده هناك البيّة».\*

١ - طريق الآلام، وهي الطريق التي سار عليها المسيح من المكان الذي صدر فيه الحكم عليه بالصلب حتى المكان الذي رُفِع فيه على الصليب، وتوقّف فيه أربع عشرة مرّة تُعرّف باسم الوقفات أو المحطات.

♦ - Georg Lukács, *Theory of the Novel*, trans. Anna Bostock (London: Merlin Press, 1971), p. 92.

وهكذا فإنّ إحساس لوكاش الطاعي، قبل أن يصبح ماركسياً، بانفصالات الحداثة (التي جرّدها في مقالته في *لونغوس* عام ١٩١٧ إلى «علاقة الذات - الموضوع») قاده إلى اعتبار الجماليّ بمثابة موقع يمكن فيه لتناقضاتهما أن تكون قابلة للتدبّر، بل ومولّدة للذّة. وهو مدين بهذه النظرة لكلّ من كانط وشيللر، على الرغم من أنّ أطروحته أصيلة إلى حدّ بعيد. فكلّ شكل فني، كما يقول، هو بمعنى ما تجسيد لطور محدّد في علاقة الذات - الموضوع. فالمقالة، مثلاً، هي بشير حلّ إنّما من غير أن تقدّمه البتّة؛ والتراجيديا هي الصراع المميت بين الذوات، وهلمجرا. وما يؤكّد على أنّ الرواية تتمتّع بمزية خاصة في الحداثة هو مداها، ويطلها، (وعلى الرغم من أنّ لوكاش لم يقلّ هذا عملياً) واقعة أنّ خطاباً نظرياً (مثل هذا) يمكن أن يعبر عن مفارقات الشكل الجوهري وأن يمثلها من خلال تعقيده التام. أمّا ما طرأ على سياسات لوكاش من تحوّل بعد نظرية الرواية وفي *التاريخ والوعي الطبقي* فيتمثّل في أنّ الماركسية، كما يحملها ويعكسها «وعي البروليتاريا الطبقي»، قد تكشّفت على أنّها الخطاب النظري الذي يحلّ علاقة الذات - الموضوع.

غير أنّ لوكاش يقول عملياً إنّ هذا الحلّ يكاد بطبيعته أن يكون موجّلاً ولم يحصل بعد. وثمة في نبراته يقين غير مألوف هو الذي يزوّد عمله اللاحق، كما ينبغي أن نضيف مباشرة، بسلطته وقطعيته العقائديتين الجامدتين الفظّتين. لكنّ من الواضح أنّ قرّاء لوكاش لا يمضون جميعاً بهذا القدر في ذلك الاتجاه، كما يبيّن بجلاء تام عناد أدورنو الشديد. واعتقادي، أنّ من غير الممكن أن تتصوّر أدورنو عملياً من غير المنارة الفلسفية المهيبة التي قرّرها *التاريخ والوعي الطبقي*، غير أنّ من غير الممكن تصوّره أيضاً من دون مقاومته الشديدة لانتصارية ذلك الكتاب وتعاليه الضمني. فإذا ما كانت علاقة الذات - الموضوع، والتشظّي والضياع، ومنظورية الحداثة القائمة على المفارقة الساخرة مميّزة، ومجسّدة، ومحقّقة على نحوٍ بارز بالنسبة للوكاش في أشكالٍ سردية (ملاحم كلّ من الرواية ووعي البروليتاريا الطبقي المُعادّة كتابتها)، فإنّ الخيار الخاص بأدورنو كان، كما قال في مقالةٍ مناهضة للوكاش شهيرة، نوعاً من المصالحة الزائفة تحت التهديد. أمّا الأشدّ نمطيّةً والأشدّ تطابقاً وانسجاماً مع طابع الحداثة «الساقط» فكان موسيقا هي، بالنسبة لأدورنو، موسيقا شوينبرغ، وبيبرغ، وويبرن، وليس سترافنسكي وبارتوك.

إن *Philosophie der neuen Musik*<sup>(١)</sup> (١٩٤٨) هو مثال مثير تماماً على نظرية مرتحلة غدت أقسى، وأصعب، وأشدّ عناداً. ففكّ مغاليق لفته في المقام الأول أصعب بكثير حتى من فكّ مغاليق لغة لوكاش، التي اتّسمت في مقالاته عن التشيؤ في التاريخ والوعي الطبقي بكثافة منفرّة وغموض فلسفي مُبرّمَجين. فاختيار لوكاش لتاريخ الفلسفة الكلاسيكية - وهنا أيضاً كان سرد الانفصال والتجريد المتزايدين بمثابة شرح لتوتّر الذات - الموضوع الذي لم تلتفّه المصالحة - قُصدَ منه تبيان مدى الاختراق والنفوذ العميقين اللذين بلغهما الاغتراب، حيث يمكن تحليله إذًا، في طبيعته الأشدّ إبهاماً، على أنّه عَرَضٌ صرف من أعراض *anomie*<sup>(٢)</sup> الحياة الحديثة. أما أدورنو فيمضي خطوة أبعد. فالموسيقا الحديثة، كما يقول، هي تعبير أشدّ هامشية، وأشدّ باطنية، وأشدّ خصوصية من أن يمثّل رفضاً كلياً للمجتمع أو أي مسكّن من مسكّناته. وهذا هو السبب الذي يجعل شونبيرغ شخصية بطولية بالنسبة لأدورنو. فالمؤلّف الموسيقي لم يعد شخصية مثل بتهوفن، تمثّل البرجوازية الظافرة حديثاً، أو مثل فاغنر، الذي يموّه فنّه الشبيه بفنّ الساحر المشعوذ انتفاءً قابلية المصالحة بين الجمالي والتجاري. فمؤلّف القرن العشرين يقف خارج المقامية<sup>(٣)</sup> ذاتها، منادياً بفنّ ذي صيغة تبلغ هجوميتها وعدوانيتها من الكلية وتعدّر الرفض حدّ رفض المستمعين أنفسهم. لماذا؟ لأنّ «الطريق الأوسط... هو الطريق الوحيد الذي لا يؤدي إلى روما» ❖. بحسب شونبيرغ كما يصفه أدورنو.

فالتسوية التي يقيّمها لوكاش بين الذات والموضوع تشبه تركيب وسط - ال - طريق، في حين أنّ نظرية شونبيرغ في النوتات الاثنتي عشرة تقوم على استحالة التركيب وتؤكد على هذه الاستحالة بشدّة لا نجدها في أية لغة أخرى. أمّا منطلقها فهو التافّر، مأزق الذات - الموضوع وقد رُفِعَ إلى مستوى المبدأ الذي لا يقبل التسوية؛

١ - بالألمانية في الأصل: فلسفة الموسيقا الحديثة، وهو كتاب لأدورنو.

٢ - اللامعيارية، الخروج على القياس.

٣ - المقامية، tonality، هي، في معناها العام، تنظيم العمل الموسيقي وإقامته حول مقام معين يكون بمثابة النقطة المركزية أو البؤرة المركزية. أما في معناها المحدّد، فهي تشير أيضاً إلى منظومة هارمونية حكمت الموسيقا الغربية منذ ١٦٥٠ إلى ١٩٠٠. وتُعرّف أيضاً باسم الهارمونيا الوظيفية وباسم مقامية الميجور - مينور.

❖ Theodor Adorno, *Philosophy of Modern Music*, trans. Anne G. Mitchell and Wesley V. Blomster (New York: Seabury Press, 1973), p. 40.

والمقبوسات من الآن فصاعداً سوف ترد في النص بين أقواس مع الإشارة إلى رقم الصفحة.



«مدفوعاً إلى عزلة كاملة خلال المرحلة الأخيرة من الصناعية»(٦). فتوحّد الموسيقا الجديدة، إذ تقف بمعزل عن المجتمع بشدّة تأملية فريدة وضبطٌ للذات لا هواده فيه، إنّما يبيّن بلا رحمة كيف غدا كلّ فنٍّ آخر عبارة عن سقط متاع، ما عدا الموسيقا المحكومة بـ «إحراز تناغم كليّ الحضور» و«تأويلات زائفة ونماذج مقوّلة من استجابة الجمهور». وهذا ما يحتاج لـ «أن يدمّر»، كما قال أدورنو بصرامة. وأيّة أوهام بأنّ المقامية التي يرفضها شوينبيرغ يمكن أن تكون طبيعية بعض الشيء هي أوهام مرفوضة: فالمقامية، تبعاً لأدورنو، تتوافق مع «نظام المجتمع المركانتي المغلق والإقصائي»، وخضوع الموسيقا لمطلّبات التجارة، والاستهلاك، والإدارة. ليس من غيرٍ داعٍ إذاً أن أدورنو في مقالة لاحقة قد هاجم توسكانييني بوصفه مايسترو الموسيقا التقليدية؛ بقابليتها غير المحدودة لإعادة الإنتاج، واكتمالها غير الأصيل، وإيقاعاتها المتحرّجة المحتواة في سيطرة قائد الفرقة ودقّته اللتين تكادان أن تكونا حديديتين.

بالنسبة للوكاش، يرغب الوعي الفردي المذرّر لدى معابنته اغترابه عن نتاج عمله في نوعٍ من الوحدة الشافية؛ وهذا ما يوقّره له «الوعي الطبقي»، الذي جعل ضعيفاً وواهناً، بالفعل، لأنّ الوعي، في توصيف لوكاش الحذر كثيراً، ليس أمبريقياً أو تجريبياً على نحوٍ عملي ومباشر بل «منسوبٌ إلى أشياء أخرى» (zugerechnetes). ومثل هذا الإرجاء للقطعية التي تشبه قطعية النوادي والتي تُقرن عادةً بالشعور الطبقي يسحب البساط من تحت «الماركسية المبتدلة» التي نشط لوكاش أشدّ النشاط في محاولته تسويد صفحاتها. غير أنّه أتاح له أيضاً أن يعيد استخدام قوى الخيال والإسقاط الجمالية التي كانت أساسية في عمله قبل أن يصبح ماركسياً. فـ «الوعي المنسوب» هو تركيبة جريئة مؤلّفة ليس مما دُعِيَ لاحقاً بالإنسانية الماركسية وحسب، بل تستعير أيضاً من لعب الغريزة لدى شيللر، وميدان الجميل لدى كانط، وob als لدى هانز فاينغر<sup>(١)</sup>. فهي تجد في كلّ هذا قدرًا كبيراً من التفاؤل بل والحماس حيال إعادة الصلة الموعودة للذات بذاتها، وبغيرها من الذوات، وبالموضوعات.

١ - هانز فاينغر (١٨٥٢ - ١٩٢٣) فيلسوف ألماني تأثر بكلّ من شوبنهاور وف. أ. لانج، وطوّر الكانطية باتجاه البراغماتية من خلال اعتباره فلسفة الزيف أو الاختلاق أساساً لما دعاه «فلسفة كأنّ»، حيث هذه الأخيرة هي المنظومة التي اعتنقها في عمله الكبير *Die Philosophie Als Ob* (فلسفة كأنّ) والتي ترى أنّ الإنسان يقبل بإرادته ضروب الزيف والاختلاق كيما يعيش بسلام في عالم لاعقلاني.

أما أدورنو فلا يسمح بأي شيء من هذا في تناوله الكئيب المثير لظهور شوينبرغ وانتصاره المنفّر. فبدلاً من الصلة الاجتماعية تختار جماليات شوينبرغ انعدام الصلة؛ وبدلاً من الأناشيد يكون الخيار هو العناد؛ وبدلاً من التغلّب على الإشكاليات التناقضية (الذي هو فكرة أساسية في تأريخ لوكاش للفلسفة الكلاسيكية) فإنّ هذه الإشكاليات تُبرّر ويدافع عنها؛ وبدلاً من الوعي الطبقي ثمّة الموناد<sup>(١)</sup>؛ وبدلاً من التفكير الإيجابي ثمّة «نفي حاسم»:

في سياق سعيها وراء منطقتها الداخلي، تحوّلت الموسيقى شيئاً فشيئاً إلى شيء غامض، حتى بالنسبة لذاتها. فما من موسيقا اليوم، مثلاً، يمكنها أن تتكلّم بنبرات «المردود». ولا يقتصر الأمر على أنّ فكرة الإنسانية ذاتها، أو فكرة عالم أفضل لم يعد لها أي سلطان على البشر، مع أنّ ذلك على وجه الدقّة ما يكمن في القلب من أوبرا بتهوفن [فيديليو]. والأحرى أنّ صرامة البنية الموسيقية، حيث يمكن للموسيقا وحدها أن تؤكّد ذاتها ضدّ حضور التجارية الكلي، قد عملت على تقسية الموسيقا إلى الحدّ الذي لم تعد تتأثر عنده بتلك العوامل الخارجية التي جعلت الموسيقا المطلقة تصبح ما هي عليه... ليس للموسيقا المتقدّمة من ملاذ سوى أن تلجّ على تحجّرها دون تنازل لتلك الإنسانية المزعومة التي تراها في كلّ مكان، بكلّ مظاهرها الجذّابة والمغرية، بوصفها قناعاً لانعدام الإنسانية (٢٠٠١٩).

هكذا تغدو الموسيقا بصورة ملحّة ما تخلّي عنه الوعي المتصالح لدى لوكاش؛ أي علامة الاغتراب ذاته الذي، كما يقول أدورنو، «يحافظ على حقيقته الاجتماعية من

١ - الموناد، monad، مادة أولية مفردة تعكس نظام العالم ومنها تُشتقّ خصائصه المادية. أول من استخدم هذا المصطلح هم الفيزيائيون كاسم للعدد البدئي في سلسلة أعداد، حيث تُشتقّ منه الأعداد التالية. أمّا جيوردانو برونو فقد تحدّث عن ثلاثة أنماط من الموناد: الله، الأرواح، الذرّات. ويبقى أنّ ليبينتز هو أكثر من يرتبط باسمه الموناد، حيث أشاع هذا المصطلح منذ كتابته المونادولوجيا (١٧١٤). والمونادات، في منظومة ليبينتز الميتافيزيقية، هي المواد الأساسية التي تشكّل الكون لكنّها تفتقر إلى الامتداد المكاني مما يجعلها ليست مادية. وكلّ موناد هو كيان فريد، غير قابل للانقسام، ودينامي، أشبه ما يكون بالروح.

خلال العزلة الناجمة عن تناقضه مع المجتمع». وهذه العزلة ليست بالشيء الذي ينبغي الاستمتاع به على النحو الذي كان يمكن لمحِبِّ الجمال في تسعينيات القرن التاسع عشر أن يستمتع فيه بمكانة غريب الأطوار المتطفل على الفن. كلا؛ ففي إدراك مؤلِّف متقدِّمٍ أن عمله يُستَمَدُّ من مثل هذه «الجزور الاجتماعية» المرعبة، ثمة تالياً تراجعٌ عنها. وهكذا تقف الموسيقى الجديدة بين ذلك الإدراك وموقف «يزدري... وهم المصالحة». ولأنَّ مبدأ الموسيقى المكوَّن هو سلسلة النوتات الإثنتي عشرة المنفصلة، وتناغمها هو كتلة من التناظر، وإلهامها هو «السيطرة» التي لا هواده فيها للمؤلِّف المقيَّد بقوانين المنظومة التي لا يمكن اختراقها، فإنَّها تطمح إلى شرط المعرفة النظرية. الإم؟ إلى التناقض.

وإذْ يعبرُ أدورنو عن ذلك بوضوح، فإنَّه يواصل بثبات ليتناول سيرة شوينبرغ أو «تقدِّمه» (هذه الكلمة المترعة بالمفارقة الساخرة) من أعماله التعبيرية الأولى إلى روائعه الأخيرة الإثنتي عشرية الأصوات. وكأنَّه يستحضر لوكاش بمحبَّة ثم لا يلبث أن يدحضه حانقاً، فإنَّ أدورنو يصف طريقة النوتات الإثنتي عشرة بمصطلحات مستمدة من دراما الذات - الموضوع على نحوٍ يكاد أن يكون حرفياً، غير أنَّه في كلِّ مرة تكون فيها ثمة فرصة للتركيب فإنَّ أدورنو يجعل شوينبرغ يرفضها.

وتتمثَّل المفارقة الساخرة الأبعد في أنَّ براعة شوينبرغ في التقنية اللامقامية<sup>(١)</sup> التي ابتكرها للفرار من «السيطرة العمياء للمادة المقامية» تنتهي إلى السيطرة عليه، بدل أن تحرِّره. فالشدَّة، والموضوعية، والقوة المنظَّمة التي تتسم بها تقنيةٌ تزوِّد نفسها بتناغم، ومقام، ولونٍ نغمي، وإيقاعٍ بديل - وباختصارٍ بمنطق جديد في الموسيقى، هو موضوع مهارة الذات التأليفية - تغدو «طبيعة عمياء ثانية»، وهذا «ما يطفئُ الذات عملياً» (٦٨ - ٦٩). ففي توصيفات أدورنو هنا ثمة سياق نكوصي مثير، ضُرب من إجراء إنهاء اللعبة الذي يشقُّ بواسطته طريقه عائداً على طول الطريق الذي قطعته لوكاش؛ فكلُّ الحلول المبنية بالكُدِّ مما توسَّله لوكاش لينجو بنفسه من حمأة اليأس البرجوازي - الكليّات المرُضية المتنوعة التي يوقرها الفنُّ، والفلسفة، والماركسية - تُفكِّك بالكُدِّ ذاته وتُجَعِّل بلا

١ - اللامقامية، atonality، هي، في الموسيقى، غياب نظام العلاقات الهارمونية المدعو بالمقامية. ففي هذه الأخيرة يكون ثمة مقام يُعامل على أنه مركز الجذب الذي تشدُّ إليه المقامات الأخرى بدرجات مختلفة. أمَّا في اللامقامية فتُعامل جميع المقامات كأنَّ لها قوة متكافئة.

نفع أو فائدة. وكلمات أدورنو، المثبتة على رفض الموسيقى المطلق للمجال التجاري، تزيل الأرضية الاجتماعية من تحت الفن. ذلك أنه بمقاتلة الزخرف، والوهم، والمصالحة، والتواصل، والإنسانية، والنجاح، يغدو من المتعذر الدفاع عن الفن:

تراجع كل ما ليس له وظيفة في العمل الفني، أي كل ما يتعالى على قانون الوجود المحض. ووظيفة العمل الفني تكمن على وجه الدقة في تعاليه على الوجود المحض. هكذا تغدو قمة العدل قمة الظلم: فالعمل الفني الوظيفي بكل ما فيه يغدو بلا وظيفة بكل ما فيه. وبما أن العمل لا يستطيع، في النهاية، أن يكون الواقع، فإن إزالة كل الملامح الوهمية تُبرزُ بمزيدٍ من السطوع طابع وجوده الوهمي. هذه السيرورة لا مفر منها. (٧٠)

ويأتي بعد ذلك قولٌ أشدَّ عنفاً وتطرفاً، حين يجزم أدورنو بأن مصير الموسيقى الجديدة بإنكارها الخالي من الوهم لذاتها وتضحيتها متحجرة القلب بنفسها هو أن تبقى غير مسموعة: «الموسيقا التي لا تُسمع تسقط في زمن فارغ مثل رصاصة فارغة» (١٣٣). هكذا يختفي تناقض الذات - الموضوع ببساطة، لأن أدورنو يجعل شوينبرغ يرفض حتى شبح الإنجاز والتجربة. وأنا أقول ذلك على هذا النحو لأؤكد على تلاعب أدورنو بشوينبرغ، وكذلك لأعارضه بعمل توماس مان الدكتور فاوستوس (القائم على كتاب أدورنو)، والذي هو طبعة داخنة من شوينبرغ أدورنو. فبطل توماس مان هو انبعاث أدورني، لكن تقنية الرواية، خاصة حضور سيرينوس زايتبلوم، السارد الإنساني، تسترد أدريان وتحميه إلى درجة ما أو تروّضه بإعطائه سيماء شخصية تمثل ألمانيا الحديثة، التي كانت تؤدّب في ذلك الحين وربما تتحرّر من تأملها الرثائي ما بعد الحرب.

غير أن نظرية لوكاش قد رحلت إلى غير مكان أيضاً. تذكروا أن بين لوكاش وأدورنو ثمة قبل كل شيء ثقافة أوروبية مشتركة وبالأخص تلك الألفة النابعة من التقليد الهيجلي الذي ينتميان إليه كلاهما. ولذا فإن من المدهش تماماً أن نكتشف ديالكتيك الذات - الموضوع وقد جُنّد بقوة فكرية وسياسية مدمرة في عمل فرانز فانون الأخير،

معدّبو الأرض، المكتوب عام ١٩٦١، سنة وفاة مؤلّفه. وجميع كتب فانون عن الكولونيالية تُظهِر بوضوح مديونيّته لماركس وإنجلز، وكذلك لفرويد وهيجل. غير أنّ القوة اللافتة التي تقيم تمايزاً بين عمله الأخير وتلك الخلفية الكاريبية الواضحة في عمله بشرة سوداء، أقنعة بيضاء (١٩٥٢) هي قوّة تبرزها الطاقة الحركية المتأجّجة التي يحلّل بها فانون ويموضع التناقض بين المستوطن والمحلي على خلفية جزائرية. فثمة منطق فلسفي يبلغ توتراً قلّما نجده في عمله السابق، الذي يقوم فيه علم النفس، والانطباعات، والملاحظة الذكية، وتقنية التبصّر والوصف الموجز التي تكاد أن تكون روائية، بإعطاء كتاب فانون مقاماتها البليغة المرّضية.

يبدو أنّ ثمة شيئين قد حصلّا بين *L'An V de la révolution algérienne*<sup>(١)</sup> (١٩٥٩)، مجموعة مقالاته الأولى بعد أن غير تركيزه من الكاربي إلى شمال إفريقيا، ومعدّبو الأرض. من الواضح أنّ أول هذين الشيئين هو أنّ تقدّم الثورة الجزائرية قد عمق ووسّع الهوة بين فرنسا ومُسْتَعْمَرَتِهَا. فقد كان ثمة دفع أكبر باتجاه الفصل بينهما، وغدت الحرب أشدّ بشاعة وانتشاراً، واتّخذتّ المواقف في كلّ من الجزائر والمغرب، مع صدوعٍ وصراعاتٍ ضروس في كلا المعسكرين المتعاديين الكبيرين. أمّا الشيء الثاني - كما أخمّن - فيبدو أنّ فانون قد قرأ كتاب لوكاش واستمدّ من فصله الخاص بالتشيؤ فهماً للكيفية التي يمكن بها الاعتماد على تحليلٍ صارمٍ لإشكاليةٍ مركزية، حتى في أشدّ الأوضاع تشوّشاً وتغيّراً، في التوصل إلى فهمٍ واسعٍ للكلّ. ودليلي على ذلك، لكي أكرّر، ليس بالدليل المتين، غير أنّه جدير بالملاحظة: فقد ظهرت طبعة فرنسية من كتاب لوكاش الأساسي *Histoire et conscience de classe*<sup>(٢)</sup> في العام ١٩٦١، في ترجمة ممتازة قام بها كوستاس أكريلوس وجاكلين بوا، من منشورات Éditions de Minuit. وكانت بعض فصول الكتاب قد ظهرت في *Arguments* قبل بضعة سنين، لكن العام ١٩٦١ كان أول مرّة يظهر فيها الكتاب كاملاً في أيّ مكان على الإطلاق، منذ أن أنكر لوكاش معتقدات الكتاب الأشدّ جذرية قبل جيل من ذلك التاريخ. وفي تصديره للكتاب قارن أكريلوس بين لوكاش وغاليليه بريخت، واصلاً إياه أيضاً بشهداء الحقيقة الآخرين،

١ - بالفرنسية في الأصل: خمس سنوات على الثورة الجزائرية.

٢ - بالفرنسية في الأصل: التاريخ والوعي الطبقي.

مثل سقراط، والمسيح، وجيوردانو برونو؛ فتبعاً لأكزيلوس، الأمر الأساسي بالنسبة لفكر القرن العشرين هو أن بحث لوكاش العظيم قد شُطِبَ من كلِّ من التاريخ والوعي الطبقي، دون أن يظهر له أيُّ أثر واضح على أولئك الكادحين الذين صُمِّمَ الكتاب لمساعدتهم.

وتتضح مباشرةً من الصفحات الافتتاحية في *معذبوا الأرض* تلك القوة التي تصادى بها دياكتيك الذات - الموضوع خارج أوروبا، لدى جمهور مؤلَّف من ذوات كولونيالية. فالمانوية التي يقول فانون إنها تفصل المدينة الكولونيالية النظيفة، حسنة الإنارة عن القسبة المظلمة، الحقيرة، المتبلاة بالأمراض تستعيد اغتراب عالم لوكاش المشيء. كما يتمثَّل كامل مشروع فانون في إلقاء الضوء أولاً على الانفصال بين المستعمِر والمستعمَر (الذات والموضوع) ثم تشجيع ذلك الانفصال كيما يمكن لما هو زائف، ومتوحَّش، ومحدَّد تاريخياً بشأن العلاقة بينهما، أن يتَّضح، ويثير الفعل، ويفضي إلى الإطاحة بالكولونيالية ذاتها. وكما يقول لوكاش في تصديره الهيفلي البارز عام ١٩٢٢ لكتاب *التاريخ والوعي الطبقي*: «إنَّ من جوهر المنهج الديالكتيكي أن يتمَّ لاحقاً تخطي المفاهيم الزائفة بما تتميزُّ به من أحادية جانب مجردة»<sup>❖</sup>. وعلى هذا سوف يجيب فانون بأنَّ ما من شيء مجرد أو مفاهيمي بشأن الكولونيالية، التي، كما قال كونراد مرةً، «تعني انتزاعها [الأرض] من أولئك الذين لهم بشرة مختلفة عن بشرتنا أو أنوف أكثر تسطيحاً بقليل من أنوفنا». وهكذا، تبعاً لفانون،

القيمة الأساسية عند الشعب المستعمَر إنّما هي الأرض أولاً وأخيراً، نظراً لأنها القيمة الأشدَّ ملموسية: الأرض التي توفر لهم الخبز بل، أهمُّ من ذلك، الكرامة. غير أن هذه الكرامة لا علاقة لها بكرامة الفرد البشري: ذلك أن هذا الفرد البشري لم يُسمَع أبداً وهو يتحدث عنها. وكلُّ ما رآه المحلي في بلده هو أن بمقدورهم اعتقاله، وضربه، وتجويعه على هواهم: وما من أستاذ من أساتذة الأخلاق، أو كاهن تقدّم لكي يتلقّى عنه اللطمات، أو يتقاسم معه الخبز. ويقدر

❖ - Georg Lakács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trans. Rodney Livingstone (London: Merlin Press, 1971), p. Xlvi.

ما يتعلّق الأمر بالمحلي: الأخلاق ملموسة جداً؛ إنَّها إسكات تحدي

المستوطن، وتحطيم عنفه المتباهي، وبكلمة، طرده خارج الصورة\*.

لقد وجد ديالكتيك لوكاش في معذبو الأرض ما يوقر له أساساً، ويحقّقه، ويمنحه نوعاً من الحضور الخشن الذي لا نجد في أيّ مكان من إعادة تفكيره المكروبة بالتناقضات الفلسفية الكلاسيكية. فالقضية بالنسبة للوكاش كانت أولوية الوعي في التاريخ؛ أما بالنسبة لفانون فهي أولوية الجغرافيا في التاريخ، ومن ثم أولوية التاريخ على الوعي والذاتية. فوجود الذاتية أيّما وجود إنّما هو ناجم عن الكولونيالية - التي أقامها الأوروبيون الذين أتوا مثل أوديسيوس إلى الهوامش كيما يستغلّوا الأرض وشعبها، وقيموا بعد ذلك ذاتيةً عدوانيةً جديدة - وما إنّ تختفي الكولونيالية حتى «لا تعود للمستوطن أية مصلحة في البقاء أو في التعايش» (٤٥). ولقد حوّل المستعمرُ الذاتيُّ المحليَّ إلى مخلوق مجردّ من الإنسانية تنطبق عليه اللغة المستعملة في وصف الحيوانات؛ وبالنسبة للمستوطن فإنّ المصطلحات المستخدمة لتزييف وتخفيف حضوره أو حضورها القمعي هي مصطلحات مستعارة من «الثقافة الغربية»، التي كلّما ذُكرت تُحدّث لدى المحليّ نوعاً من التصلّب أو التشنّج العضلي» (٤٣).

وفي الوقت الذي يُستخدم فيه قانون ديالكتيك الذات - الموضوع بأشدّ ما تكون الفعلية فإنّه يتروّى تماماً بشأن محدودياته. وهكذا، كي نعود إلى العلاقة بين المنطقة الكولونيالية والحيّ المحلي: هاتان «المنطقتان متعاكستان»، يقول فانون، «إنّما ليس في خدمة وحدة أعلى... إنّهما تخضعان لكلاهما لمنطق الإقصاء المتبادل. فلا سبيل إلى أية مصلحة، لأنّ من بين الطرفين واحداً زائد وغير ضروري» (٣٨ - ٣٩). وفي الوقت الذي يستخدم فيه فانون تحليلاً ماركسياً واضحاً فإنّه يدرك بجلاء أنّ مثل هذا «التحليل ينبغي على الدوام أن يُوسّع قليلاً» في الوضع الكولونيالي. ذلك أنّه لا المستعمر ولا المستعمر يسلكان على أنّ الذات والموضوع يمكن أن يتصالحا في يوم من الأيام. فالأول يذهب ويسلب؛ والثاني يحلم بالانتقام. وحين ينهض المحليّ في تمردٍ عنيف، فإنّ ذلك

Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington (New York: Grove, - 1963), p. 44.

«ليس مواجهةً عقلانيةً بين وجهتي نظر. ليس خطاباً فيما هو كونيّ، بل تأكيد منفلت لفكرة أصيلة تُقدّم على أنها مطلقة» (٤١).

ولا حاجة للتذكير بأن الترياق الذي يقترحه فانون للخلاص من وحشية الكولونيالية هو العنف: «عنف النظام الكولونيالي والعنف المحلي المضاد يوازن واحدهما الآخر ويتجاوب واحدهما مع الآخر في تناغم متبادل غريب» (٨٨). فمنطق الكولونيالية يعاكسه منطق المحلي المضاد الصارم والعنيد بالمثل. ولذا فإنّ ما يفعل فعله طوال حرب التحرر القومي هو دياكتيكٌ مقاتلٌ للذات - الموضوع حدّه المركزي هو العنف الذي يظهر لوهلة كأنّه يلعب دوراً تصالحياً، وتغييرياً. والحق أنّ فانون يقول إنّ ما من تحرر بلا عنف ومن المؤكّد أنّه يعترف بأنّه ليس ثمة «سلوك صادق» في وضع استعماري: «الخير هو ببساطة مطلقة ما هو شرٌّ بالنسبة «لهم»» (٥٠). ولكن هل يشير فانون، مثل لوكاش، إلى أنّ من الممكن إتمام دياكتيك الذات - الموضوع، وتخطّيه وتركيبه، وأنّ العنف بحدّ ذاته هو ذلك التحقق، وأنّ التوتّر الديالكتيكي ينحلُّ بواسطة الثورة العنيفة إلى سلام وانسجام؟

إنّ التصوّر الذي غدا الآن تقليدياً عن العنف الفانوني هو هذا التصوّر بالضبط، وهو فكرة تلقى قبولاً، علماً أنّها ضرب من الاختزال الكاريكاتوري الذي ينطبق على الحرب الباردة (حيث يهاجم سيدني هوك فانون لكونه مثلاً على ذلك) أكثر مما ينطبق على ما يقوله فانون حقاً وعلى الطريقة التي يقوله بها. وبعبارة أخرى، فإنّ من السهل كثيراً أن يُقرأ فانون وكأنّ ما كان يفعله في معدّبوا الأرض لم يكن سوى تكرار للوكاش، مستبدلاً علاقة الذات - الموضوع بعلاقة المستعمر - المستعمر على وجه التحديد، و«وعي البروليتاريا الطبقي الجديد»، مصطلح لوكاش الخاص بالتركيب، بالعنف الثوري في نصّ فانون. غير أنّ ذلك يُفعلُ تنقيح فانون ونقده الحاسمين للوكاش، حيث يعطي فانون أولوية مطلقة للعنصر القومي المُفعل في التاريخ والوعي الطبقي، إذ أنّ خلفية هذا العمل، شأن خلفية عمل ماركس، هي أوروبية تماماً. فالذات عند فانون أوروبية أمّا الموضوع فغير أوروبي؛ والكولونيالية لا تكتفي بأن تضع المصطلحين والشعبين في تعارض واحد مع الآخر. فهي تلمس وتُخمد حضورهما، مستبدلةً بذلك تجريدين



لهاتين «الكتلتين» مجردين من الإنسانية والحياة تضعهما في عداءٍ واحدٍ مع الآخر لا تواصل فيه على الإطلاق. وفي حين رأى لوكاش إلى تناقض الذات - الموضوع على أنه جزء مكمل من الثقافة الأوروبية، ورمزها الجزئي في حقيقة الأمر، فإنَّ قانون يرى إلى هذا التناقض على أنه مستورد من أوروبا، وعلى أنه تطفلٌ أجنبي شوهَ الحضور المحليّ أتمَّ التشويه. «وهكذا فإنَّ التاريخ الذي يكتبه [المستعمِر] ليس تاريخ البلد الذي ينهبه بل تاريخ أمته في كلِّ ما تقوم به من سلب، وانتهاك، وتجويع» (٥١).

وكان قانون قبل ذلك قد استخدم دياكتيك الذات - الموضوع بطريقة هيغلية واضحة؛ وهذا جليٌّ في بشرة سوداء، حيث يستخدم دياكتيك السيد - العبد لبيِّن كيف حولت العنصرية الزنجي إلى «انحراف وجودي». غير أنَّ قانون قد ميّز حتى هنا بين الديالكتيك كما تصوّره هيغل لأوروبا البيضاء، وبين الديالكتيك كما يمكن أن يستخدمه البيض ضدَّ الزنوج: «هنا [في العلاقة الكولونيالية بين الأعراق] يختلف السيد أساسياً عن السيد الذي وصفه هيغل، فعند هيغل ثمة تبادل؛ أما هنا فالسيد يهزأ من وعي العبد. ما يريده من العبد ليس الاعتراف بل العمل\*». أمّا في معدنِبو الأرض فتجد أنَّ العلاقات العرقية الوجودية تُبطلُ بمعنى ما: فهي الآن تُوضَع وتُعَاد مَوْقَعَتُها جغرافياً في الوضعية الكولونيالية. وما يُسْتَنْتَج من هذا هو أنَّ «العالم مُقسَّم إلى حجرات، عالم مانوي لا حراك فيه، عالم تماثيل» (٥١).

وباختصار، فإنَّ التناقض الكولونيالي يمكن أن يُعاد تأويله الآن على أنه تناقض بين أمتين، إحداهما تسيطر على الأخرى، وتمنعها عملياً في سياق ذلك من الوجود. ولذا فإنَّ التعقيد الجديد الذي يبرز هو القومية، التي يقدمها قانون على النحو التالي:

لا يمكن للجمود الذي حُكِمَ به على المحليّ أن يوضع تحت طائلة الشكِّ إنَّ لم يقرَّر المحليّ أن يضع حداً لتاريخ الاستعمار - تاريخ السلب والنهب - وأن يُبرَزَ إلى الوجود تاريخ الأمة، تاريخ إزالة الاستعمار (٥١).

---

Frantz Fanon, *Black Skin. White Masks*, trans. Charles L. Markmann (New York: Grove, - 1967), p. 220.

فالتناقض غير المحلول هو التعارض بين أمتين لا مجال لتعايشهما في المستعمرات. وفانون يضع موضع التقابل مجموعتين من المصطلحات: النهب والاستعمار ضدّ الأمة وإزالة الاستعمار، وهما تبرزان في الكفاح المناهض للاستعمار ذاته بوصفهما متعاكستين تماكساً مطلقاً شأنهما قبل أن يبدأ ذلك الكفاح، وقبل أن تولد حركة التحرّر، وقبل أن تبدأ قتالها، وقبل أن تتحدى المستعمر. وعنف إزالة الاستعمار ليس سوى تحقّق صريح للعنف الذي يكمن ضمن الكولونيالية، وبدلاً من أن يكون المحليون موضوع القوة الكولونيالية، فإنّهم يحملون على الكولونيالية، بوصفهم ذواتاً يردّون بعنفٍ مكظوم على سلبيتهم السابقة.

وهكذا إذا كان التحرّر لا يكمن سوى في عنف القومية، فإنّ عملية إزالة الاستعمار يمكن أن تُرى على أنّها تؤدّي إلى هذه القومية على نحو محتوم، وعلى أنّها خطوة على ذلك الطريق. غير أنّ الأمر الأساسي عند فانون - وهو هنا يرفض أيضاً حلّ لوكاش - هو أنّ القومية هي شرط ضروري للتحرّر لكنّه ليس شرطاً كافياً بأيّ حال من الأحوال، ولعلّه ضُرب من الداء المؤقت الذي لا بدّ من تحمّله. وبمصطلحات قريبة من تناقض الذات - الموضوع، فإنّ المحليين الذين يرفضون حالتهم المتشيئة بوصفها نفيّاً وشرّاً يتّخذون العنف طريقةً لتزويد أنفسهم بـ «عفو ملكي» (٨٦): فبما أنّهم يقفون خارج النظام الطبقي الأوروبي الذي كتب عنه لوكاش، يحتاج المحليون المستعمرون إلى تمرد يتجاوز كلّ المقاييس ليمنحهم موقع الخصوم المشكوك فيه (فأحلامهم، كما يلاحظ فانون، مليئة بالوثب، والسباحة، والركض، والتسلّق، كما لو أنّهم يحاولون أن يتخيّلوا ما ستكون عليه الحال إن لم يلزموا أماكنهم). غير أنّ من كانوا مرّةً خصوصاً للمستعمرين ليسوا سوى حالة معاكسة للكولونيالية: وهذا ما يدفع فانون إلى القول إنّ العنف يمكن أن يُستخدّم في مرحلة أولى وحسب لتنظيم حزب. فالحرب الكولونيالية من الديالكتيك الكولونيالي، تكرارٌ لبعض مصطلحاته الإقصائية والعدائية المتبادلة على مستوى قومي. والصدآن يعكسان واحدهما الآخر. وهذا بالنسبة للأوروبيين ما سيؤدّي إلى انفجار؛ وهو بالنسبة للمحلي ما سيعني أنّ الاستقلال القومي سوف يتحقّق. غير أنّ كلاً من الانفجار والاستقلال ينتميان أساساً إلى ديالكتيك الكولونيالية الذي لا يعرف الصّفح، منطويّاً ضمن كتابته غير الواعدة.

ويتحرّق فانون بعد ذلك لكي يبيّن أنّ التوتّرات بين المستعمر والمستعمر سوف لن تنتهي، لأنّ الأمة الجديدة سوف تُنتج في الحقيقة مجموعةً جديدةً من رجال الشرطة، والبيروقراطيين، والتجار تحلّ محلّ الأوروبيين الذي جلّوا. والحقّ أنّ فانون بعد فصله الافتتاحي في العنف يواصل لكي يُظهر أنّ القومية تدفع دياكتيك الكولونيالية غير المحلول (وغير القابل للحلّ) بقوة لا تتيح له أن يمضي بعيداً عنها بما فيه الكفاية. فتعميد الاستقلال، الذي هو هدف يرغب فيه بصورة طبيعية جميع الشعب المستعمر، يكمن في أنّه في الوقت الذي يزيد فيه من احتدام التناقض بين المستعمر والمستعمر، الذي هو تناقض أساسي في الكولونيالية، إنّما يزيد أيضاً من التناقض (décalage)<sup>(١)</sup> بين الشعب وقادته، أولئك القادة الذين شكّلهم الكولونيالية بحكم الظروف. وهكذا يتابع فانون، بعد الفصل الافتتاحي في العنف، ليُظهر المصاعب الجديدة التي تسمّ القومية وهي تواصل الحرب ضدّ الكولونيالية بمقتضى تناقض الذات - الموضوع، في الوقت الذي يكافح فيه وعي جديد تماماً - هو وعي التحرّر - كيما يولد.

وما إنّ نصل إلى الفصل الخاص بـ «مزلق الوعي القومي» حتى يوضح فانون ما كان يقصده طوال الوقت: إنّ الوعي القومي ماضٍ بلا شكّ للوقوع في شراك النخبة البرجوازية الكولونيالية، الزعماء القوميين، وبدلاً من أن تضمن هذه النخبة استقلالاً حقيقياً فإنّها ستعزّز الكولونيالية بشكلٍ جديد، «شكلائية عقيمة». وهكذا، فإنّ القومية، كما يقول فانون، «إنّ لم تفتني وتعمّق بتحوّلٍ سريع جداً إلى وعي بالحاجات الاجتماعية والسياسية، وبعبارة أخرى، إلى نزعة إنسانية، فإنّها ستؤدي إلى طريق مسدود» (٢٠٤). ويشير فانون، مستعيراً من إيميه سيزار، إلى أنّ الضرورة تتمثّل في «ابتكار أنفسٍ»، وليس في إعادة إنتاج حلول وصيغ الكولونيالية أو الماضي القبليّ. «إنّ التعبير الحيّ عن الأمة إنّما هو الوعي المحرّك لمجموع الشعب؛ إنّ الفعل المتناسك، المستتير الذي يندفع فيه الرجال والنساء» (٢٠٤). وما هي إلاّ بضعة جُمَلٍ أخرى حتى يقول فانون إنّ من المفترض بحكومة قومية (الحكومة الوحيدة التي عُرِفَت في أيّ يوم من الأيام!) أن تتخلّى عن سلطتها وتردّها للشعب، وتحلّ نفسها.

١ - بالفرنسية في الأصل: التباعد، التناوت، التباين.

أعتقد أنّ جذرية فانون قد كانت ولا تزال منذ وفاته شاقّة جداً على الدول ما بعد الكولونيالية الجديدة، ومن ضمنها الجزائر. فجوهر كتابه الأخير يتّهمهم بوضوح بهذه الاستجابة الخيالية الناقصة إزاء الديالكتيك الاستعماري، الذي لم يتحرّروا منه أبداً بصورة كاملة، قانعين بضروبٍ من محاكاةٍ ومشابهةٍ السيادة التي اكتفوا بتوليّها من الأسياد الأوروبيين. غير أنّ فانون حتى في هذا المنعطف الاستثنائي يتكئ بدرجةٍ ما على لوكاش، على الرُغم من أنّه لوكاش مرفوض أو ملطّف من قِبَل لوكاش نفسه. وهكذا فإنّ فانون، حتى في الوضع الكولونيالي، وفي الوقت الذي انتقد فيه مصالحه الذات - الموضوع التي يدافع عنها *التاريخ والوعي الطبقي* بوصفها «وعي البروليتاريا الطبقي»، إنّما يأخذ من لوكاش عدم الرضا الفعلي عن ذلك الحلّ والذي يبرز إلى السطح قبل قليل من نهاية المقالة الخاصة بـ «الوعي الطبقي»، وهي المقالة القصيرة التي تسبق الفصل الخاص بالتشيؤ. يقول لوكاش: «لا تُكْمَل البروليتاريا ذاتها إلاّ بإلغاء ذاتها وتخطّيها... إنّهُ بالمثل [إذا] صراع البروليتاريا ضدّ ذاتها» (٨٠)

ثمّة اتفاق هنا بين فانون وهذا اللوكاش الأكثر جذرية (ربما بصورة مؤقتة وحسب) من جهة أولى، وبين لوكاش وأدورنو من جهة أخرى. فعمل النظرية، والنقد، وإزالة الغموض، وإزالة القداسة، وإزالة المركزية الذي ينطوون عليه لم يكتمل أبداً. فأمر النظرية إذاً هو أن ترتحل، أن تنتقل على الدوام إلى أبعد من حدودها، أن تهاجر، وأن تبقى في منفىٍ بمعنى ما. وأدورنو وفانون هما مثالان على هذا القلق العميق بالطريقة التي رفضا بها التعويضات المقدّمة إليهما من قِبَل الديالكتيك الهيغلي كما استقرّ في حلول لوكاش، أو ذلك اللوكاش الذي ظهّر مدافعاً عن الوعي الطبقي بوصفه شيئاً ينبغي اكتسابه، وامتلاكه، والتمسّك به. وثمّة بالطبع لوكاش الآخر الذي فضّله كلا قارئاه الألعيان، منظرّ التناظر الدائم كما فهمه أدورنو، وناقد القومية الرجعية كما تتبناه فانون جزئياً في الجزائر الكولونيالية.

أعتقد أنّنا نتوصّل من كلّ هذا إلى معنى الانتشار الجغرافي الذي يقوم عليه المحرّك النظري. وأعني بذلك أنّه حين يقوم أدورنو باستخدام لوكاش في فهم مكانة

شوينبرغ في تاريخ الموسيقى، أو حين يقوم فانون بإضفاء طابع درامي على الكفاح الكولونيالي بلغة ديالكتيك الذات - الموضوع الذي هو ديالكتيك أوروبي واضح، فإتّنا لا ننظر إليهما على أنّهما مجرد شخصين تالين للوكاش، يستخدمانه استخداماً متأخراً من الدرجة الثانية، إذا جاز القول، بل بوصفهما يدفعانه من عالمٍ أو نطاقٍ إلى عالمٍ أو نطاقٍ آخر. وهذه حركةٌ تشير إلى إمكانية وجودٍ محالٍ، ومواقع، وأوضاع مختلفة فاعلة يمكن أن تحتلّها النظرية، دون كونيةٍ سطحيةٍ أو شموليةٍ مفرطة في تعميمها. فالمرء لا يريد، ولا يستطيع، أن يشبّه موسيقا النوتات الاثني عشرة الفيينية بالمقاومة الجزائرية للكولونيالية الفرنسية: فالتباينات أكبر حتى من إمكانية الإفصاح عنها. غير أنّ الشخصية اللوكاشية الأسرة حاضرة في كلا الوضعين، اللذين تمكّن كلٌّ من أدورنو وفانون على التوالي من الشعور بهما بعمق ولموسية شديدين، سواء بوصفها نظرية مرتحلة أم ممارسة عنيدة. وليس يكفي هنا أن نتحدّث عن الاستعارة والتبني وحسب فثمة على نحوٍ خاص جماعة فكرية، وربما أخلاقية، من نوعٍ لافت، ثمة انتساب بمعنى الكلمة الأعمق والأشدّ إثارة. ولكي نصل بجدّ إلى أبعد من الكلام على انعدام أهمية نظرية بعد أخرى، وأبعد من ضروب السخط التي لا رحمة فيها لدى الأرثوذكسية، وأبعد من تعبيرات الدفاع البالية التي غالباً ما نخضع لها، فإنّ الأمر يكمن في اكتشاف أين مضت النظرية وكيف بوصولها إلى هناك يكون لبابها المضطرم الذي أعيد إشعاله منعشاً ومنشطاً - كما يكون أيضاً رحلة أخرى، رحلة أساسية بالنسبة للحياة الفكرية في أواخر القرن العشرين.



## التاريخ، والأدب، والجغرافيا

حين كنت طالباً للدراسات العليا في هارفرد أواخر الخمسينيات، عُيِّنتُ مدرِّساً في برنامج خاص بالصفوة من الطلاب كان عنوانه «التاريخ والأدب». وعلى الرغم من أنه كان هنالك عددٌ من طلاب أقسام الآداب المختلفة، وعدد أقلّ من طلاب قسم التاريخ، ممّن تخصصوا بـ التاريخ والأدب، إلاّ أنّه كان يُعتَقَد آنذاك أنّ قلةً وحسب من الطلاب الموهوبين هم الذين يمكنهم أن يتدبّروا أمر الفرعين معاً. ومن حسن الحظّ أنّي لا أتذكّر الكثير عمّا فعلناه حقّاً كمجموعة من الطلبة والمدرّسين في «التاريخ والأدب» (كما كان يُسمّى)، لكنّني أعلم أنّني أعطيت اثنتين من حلقات البحث، إحداهما عن ثيوسيديس والأخرى عن هيكو، إذْ كانت الفكرة، كما أحسب، أنّ كلاً من هذين الكاتبين قد قدّم مقاربةً للتاريخ كانت أدبية ومقاربةً للأدب كانت تاريخية بعض الشيء. وإلى جانب هذا، فإنّني أتذكّر أنّ نفحة التكبر التي كانت تعطي التاريخ والأدب هيئته في هارفرد كانت تتمثّل في أنّ طلابنا - من ذوي الاهتمامات الأدبية في معظمهم - لم يكونوا خائفين من التعامل مع الأدب من وجهة نظر تاريخية، أو في سياقه التاريخي، بل لعلمهم كانوا مهتمّين بذلك فعلاً. لكنّ المفارقة أنّ تقويم الأساتذة لنا، سواء أساتذة التاريخ أم أساتذة الأدب الإنجليزي، لم يكن ذلك التقويم الرفيع. ولقد بدا لهم أنّ ثمة ضعفاً

بالفأ في مناهجنا (على النحو الذي كانت عليه) أو خفة بالغة في تركيزنا. وأنا، إذ أتذكر ذلك، فإنني آسف للقول إنهم ربما كانوا على حق في الحالتين.

ومع أنني أخاطر بإملاككم مزيداً من الإملال بتجوالي الشخصي على غير هدى، إلا أنني أتذكر أيضاً أنه بعد نيلي شهادة الدكتوراة وشروعي بالتدريس في كولومبيا عام ١٩٦٢، ظلت تطاردني الفكرة، السارية في كل مكان، أن التاريخ والأدب هما في واقع الأمر حقلان منفصلان تماماً من حقول الدراسة، وفي النهاية من حقول التجربة. وأتذكر أيضاً أنني حين بدأت أكتب الكتب والمقالات عن الفلسفة، والسياسة، ولاحقاً عن الموسيقى جلبت على نفسي الريبة، بل النفور، من قبل الأساتذة في هذه الحقول ممن كانت لديهم الأسباب الوجيهة لينظروا إليّ على أنني متطفل. كما أتذكر أيضاً سؤال أمي المحير مرةً بعد مرةً حين أنقلتها بمنشورات لي لم تكن أدبية على نحو واضح وبالمعنى الدقيق للكلمة. كانت تقول: «لكنني أحسب، يا إدوارد، أن ميدانك هو الأدب. لماذا تكتب في، أو تتطفل على أشياء ليست من مجال اهتمامك في الحقيقة؟» ولقد غدت هذه الشكوى عينها أشدّ إزعاجاً ووعيداً حين بدأت كتابتي السياسية، مهما يكن شأنها، تلفت الانتباه. لقد كان ذلك ضرباً من الشغل الرديء، كما حسبت أمي. عدّ إلى الأدب، كان ردّها على ما رأت فيه ورطةً بالنسبة لي.

هكذا استمرت الحال في عملي الخاص سنتين آخرين، إلى أن بدأت، كما أتذكر، بترجمة مقالة لافتة لإيريك أورباخ، الذي فرض كتابه *المحاكاة* نفسه في العام ١٩٦٠ كواحد من النصوص النقدية الحاسمة في الدراسة الأدبية في القرن العشرين. والمقالة المعنية هي «Philologie der Weltliteratur» (١٩٥٢)، وقد كُتبت ونُشرت في ألمانيا بعد ظهور *المحاكاة*؛ حيث ينتهز أورباخ الفرصة ليتأمل في عمله ما بعد الحرب، وفي وضع فقيه اللغة، وفي ما شعر به من تورط مع التاريخ:

التاريخ هو علم الواقع الذي يؤثر فينا على نحو مباشر، ويحفزنا بعمق ويدفعنا بقوة إلى وعي أنفسنا. إنه العلم الوحيد الذي تخطو فيه الكائنات البشرية أمامنا بكلّيتها. وعلى المرء تحت عنوان التاريخ أن يفهم ليس الماضي فحسب، بل تعاقب الأحداث بوجه.



عام؛ ولذا فإنّ التاريخ يشتمل على الحاضر. والتاريخ الجوّاني  
لألف سنة الأخيرة هو تاريخ الجنس البشري في تحقيقه التعبير  
عن ذاته: هذا ما يعالجه فقه اللغة، الذي هو فرع تاريخاني.  
ويشتمل هذا التاريخ على سجلاتٍ تقدّم جباراً ومغامر حقّقه  
الإنسان باتجاه وعي شرطه الإنساني وبتجاه تحقيق إمكاناته  
المعطاة؛ وهذا التقدّم، الذي غايته النهائية (حتى بشكلها الراهن  
المتشظي تماماً) لم يكن يمكن تخيلها إلاّ بشقّ الأنفس لفترة  
طويلة، لايزال يبدو على أنّه يتواصل كأنّما تبعاً لخطةٍ ما على  
الرغم من مساره المتلوي. وجميع التوتّرات الخصبية التي تقدر  
عليها كينونتنا محتواة ضمن هذا السياق. حلمٌ جوّاني يتكشف  
وينفخ مداه وعمقه الحياةَ كاملةً في المراقبِ [أي فقيه اللغة] ممكناً  
إيّاه في الوقت ذاته من أن يقيم سلاماً مع إمكاناته المتعيّنة من  
خلال الفنى الذي يستمدّه من مراقبة هذه الدراما. أمّا خسارة مثل  
هذا المشهد - الذي يعتمد مظهره اعتماداً كاملاً على العرّض  
والتأويل - فسوف تكون ضريباً من الإفقار الذي لا يمكن تعويضه...  
إنّنا لا نزال قادرين مبدئياً على إنجاز هذه المهمة [أي عرض المشهد  
عبر جمع المادة وصياغتها في كلٍّ واحد]، لكنّ ذلك يعود قبل كلّ  
شيء إلى كوننا قد ورثنا حسّ المنظور التاريخي الضروري إلى أبعد  
حدٍّ من أجل هذا العمل. ❖

في هذا الوصف الفنيّ لما هو في الحقيقة منهج أورباخ الخاص الذي يجسّده في  
المحاكاة على نحوٍ بالغ الوضوح، يخصّ أورباخ فقيه اللغة بمهمة الجمع والعرض. فكلّ  
سجلات الماضي التي ورثناها في الحاضر مشبعة بتاريخ أزمّتها؛ والعمل فقه اللغوي  
مسؤول عن تفحصها. وهي تتّسم بوحدةٍ يعمد فقيه اللغة إلى تأويلها بحسب منظورٍ  
تاريخي. ولذا فإنّ فقه اللغة هو، بمعنى ما، ذلك الفرع التأويلي الذي يمكّنك من تبيّن تلك

Eric Auerbach, *Philology and Weltliteratur*”, trans. M. Said and E. Said, *Centennial Review* - ❖  
(Winter 1969): 4 - 5.

النظرة الخاصة إلى الأشياء التي هي منظورٌ يَرَى منه إلى الواقع في مرحلة معينة. وأورباخ هو مترجم فيكو إلى الألمانية، والفكرة التي يفصح عنها هنا هي فكرة يدين بها لنظرية فيكو في وحدة المراحل التاريخية. فعلم فيكو الجديد هو فنّ قراءة قصائد هوميروس، على سبيل المثال، لا كأنّها قصائد كتبها فيلسوف من القرن الثامن عشر، بل بوصفها نتاج عصرها البدائي الخاص، ونصوصاً تجسّد شباب الجنس البشري، ذلك العصر البطولي، الذي كانت تُستخدَم فيه الاستعارة والشعر، وليس العلم العقلاني والمنطق الاستنتاجي، اللذان لم يوجدَا كلاهما إلّا لاحقاً، في فهم الواقع بل وفي بنائه عند الضرورة. وفقه اللغة التاريخاني - الذي هو أكثر بكثير من مجرد دراسة اشتقاق الكلمات - هو الفرع الذي يُعنى بأن يكشف تحت سطح الكلمات عن حياة مجتمعٍ طمرها هناك فنّ الكاتب العظيم. وهذا عملٌ لا يمكن للمرء أن يؤديه إن لم يحدس، عبر استخدام الخيال التاريخي، بما كان يمكن أن تكون عليه تلك الحياة، وبذا يشتمل التأويل، كما يشير دلتاي ونيتشه، على ما يكاد أن يكون إسقاطاً فنياً للذات على العالم السابق. ومن هنا، مثلاً، تلك القراءات الجوّانية المذهلة لتراجيديا سوفوكليس ويوريديس في ولادة التراجيديا<sup>(١)</sup>، تلك القراءات التي استثارت غضب الفلاسفة الوضعيين، مثل ولياموفيتش، ممّن لا يمكن بالنسبة لهم دراسة الكلمات إن لم يكن بتلك الدقة الشبيهة بدقة المعجم.

ولقد ورث أورباخ ذلك عبر تعليمه، الذي لا يمكن اليوم لأحد أن يتلقّى ما يشابهه، ذلك أنّ الأمر لا يقتصر على وجوب أن يكون المرء قد درس جميع اللغات الأوروبية (اللاتينية، واليونانية، والفرنسية، والإيطالية، والإسبانية، والبروفنسالية، إلخ) وحسب، بل يتعدّاه إلى وجوب أن يكون قادراً على التعامل مع النصوص القانونية، والتاريخية، والنمّية<sup>(٢)</sup>، والأدبية بالطبع، بكلّ تفاصيلها وعيانيتها الخاصة المعقّدة. غير أنّ كلّ ذلك لن يكون كافياً. فعلى المرء أيضاً أن تكون لديه الشجاعة لأن يُحيي في داخله كامل التاريخ البشري، كما لو أنّه تاريخه الخاص: بعبارة أخرى، فإنّ فقيه اللغة يقوم، عبر

١ - كتاب نيتشه الشهير.

٢ - النمّيات، numismatics، جمع ودراسة النقود المعدنية والورقية جمعاً ودراسة منظمين ومنهجيين. وقد امتدّ هذا المصطلح ليطول دراسة الرموز، والميداليات، وما يشابهها.

فعل الخلق ومنح الذات، بانتحال التاريخ البشري في عمله/عملها بوصفه مشهداً يتكشف كل دقيقة وعلى نحوٍ دوّوب في النصوص المدروسة. وهذا بالطبع ما يجعل المحاكاة ذلك العمل الاستثنائي الذي هو عليه. فكلّ مقطع من مقاطع أورباخ يبدو في البداية كأنه نصّ يجب فكّ مغاليقه؛ لكنّه لا يلبث، مع توسّع زاوية الرؤية لدى أورباخ، أن يرتبط بعصره، ذلك العصر الذي يفهم على أنّه يعزّز أسلوباً جمالياً معيناً، إن لم يكن يقتضيه أيضاً. فليس للمرء، إذًا، أن يقرأ فلويرر بالطريقة التي يجب أن يقرأ بها بتروكيوس، ليس لأنّهما كاتبان مختلفان يعملان في مرحلتين تاريخيتين منفصلتين إلى أبعد الحدود وحسب، بل أيضاً لأنّ طريقتهما في فهم واقع زمنهما ومن ثمّ في الإفصاح عنه هي طريقة مختلفة تماماً. غير أنّ الواقع التاريخي يكون، في النهاية، مُحوّلاً إلى بنية عيانية خصوصية وغير قابلة للاختزال من الجمل، والفقرات، وضروب الإرداف، وهذه البنية هي ما يحاول فقيه اللغة أن يتوصّل إليه ويستخرجه.

ومن ثمّ فإنّ المحاكاة قد وُضِعَ معاً على نحوٍ حدّثي: فهو يبدأ بقراءة لهوميروس والعهد القديم، تليها سلسلة كاملة من *explication de texte*<sup>(1)</sup>، من العصور الكلاسيكية القديمة، عبر العصور الوسطى، ممتدّة قُدماً إلى النهضة، والتنوير، لتصل في النهاية إلى مراحل الواقعية والحداثة. ومع أنّ أورباخ لا يقوم بأية محاولة مدروسة لربط الفصول بعضها ببعضها الآخر، إلا أنّ ثيمته الأساسية تبقى «تمثيل الواقع»، الذي يعني بحسب المصطلحات البلاغية التقنية تلك الأساليب المتنوّعة، الرفيعة، والوضيعة، والمختلطة، التي حوّل بواسطتها الكتاب الغرييون منذ العصور القديمة الواقعَ إلى جمل. بيد أنّ لُباب الكتاب هو تناول أورباخ لدانتي، الذي كان أول كاتب غربيّ يحقّق توليفاً في الكوميديا الإلهية بين طرفي الأسلوب الكلاسيكي المتباعيين: فباستخدام شخصية المسيح، الذي يمثّل بالطبع التحام التراجيديا بالكوميديا، كمثلّ للأسلوب الأوسط الجديد، *dolce stil nuovo*، قدّم دانتي قصيدة لم يكن طموحها، وموضوعها في حقيقة الأمر، ليقلّ عن توحيد الماضي مع الحاضر والمستقبل. وهذا، في الواقع، ما يغدو طموح أورباخ في المحاكاة لأن يخلق رؤية تاريخية للعالم العلماني كما تجسّده اللغة عبر تأويل كاشف ودراماتيكي لكامل أدبه، مما يمثّله أورباخ، بفعل خيالٍ شعري فائق، في قراءاته المتنوّعة.

١ - بالفرنسية في الأصل: تفسير النصّ أو شرحه والتعليق عليه.

كان لاهتمامي بمنهج أورباخ، الذي لم يَقُلْ عنه أيّ شيء تقريباً في المحاكاة، أن يفتح منظومة التوافقات بين التاريخ والأدب التي هي حجر الزاوية في تقليدٍ كاملٍ من النظر في الزمنية بوصفها ذخيرة التجربة الإنسانية، ماضياً، وحاضراً، ومستقبلاً، فضلاً عن كونها صيغة الفهم التي يمكن من خلالها إدراك الواقع التاريخي. وثمة نقطة بدئية هامة يجب الإشارة إليها بهذا الشأن، وهي نقطة تعيدنا إلى الكلمتين الأساسيتين في عنوان مؤتمرننا، التاريخ والأدب. فلا التاريخ ولا الأدب بالجسدين الخاملين من أجساد التجربة؛ ولا هما بالفرعين اللذين يتواجدان هناك في الخارج كيما يتسيّد فيهما الخبراء والاختصاصيون. فهذان المصطلحان يتوسّطهما الوعي النقدي، عقل القارئ والناقد الضرد، الذي يرى عمله (شأن عمل أورباخ) أنّ التاريخ والأدب ينفخان الحياة واحدهما في الآخر. وهكذا فإنّ الحدّ الأوسط بين التاريخ والأدب هو فاعلية النقد، أو التأويل. ولقد أتاح لأورباخ كلُّ من خلفيته وتراثه إمكانيةً توسّط الاثنين بتقنية فقه اللغة، ذلك العلم الذي لا يوجد فيه اليوم، ولا يمكن أن يوجد أبداً مرّة ثانية، ذلك النوع من التدريب الذي قُدِّم في أوروبا بين الحربين لأورباخ، أو لزملائه الموسوعيين مثله كليو سبيتزر، وإرنست كورتيسوس، وكارل هيسلر. أمّا جيلنا نحن فقد تُركَ مع النقد، ذلك النشاط الذي تعتربه تحولاتٍ لانهاية لها.

على أية حال، وكما قلت للتوّ، فإنّ ذلك النوع من العمل الذي قام به أورباخ ووصفه يتخذ ضماناً له فكرة قابلية القياس، أو التوافق، أو التضافر بين التاريخ والأدب، والتي يمكن للناقد في الحقيقة أن يعيد إنتاجها في عمله/عملها، من خلال العمل الشاق، والتضلع من نصوصٍ كثيرةٍ مختلفة، والرؤية الشخصية. ومن هذا المنظور، فإنّ التاريخ والأدب يقفان، إذًا، كمنشأطين زمنيّين، يمكن أن يتكشّفاً معاً إلى هذا الحدّ أو ذاك في العنصر الواحد ذاته، وهو الأمر الشائع في النقد أيضاً. وهكذا فإنّ أورباخ، في الوقت الذي يمكن أن يكون فيه واحداً من أروع الأمثلة على هذا التكتشف المشترك، ليس سوى ممثّل واحد من ضمن حركةٍ أوسعٍ بكثيرٍ ربما تعود إلى هيفل، ويمثّل فيها جورج لوكاش، الذي سأتحدّث عنه بالتفصيل، أعظم منظرٍ أدبي حديث. وإذا ما كان جورج لوكاش المنظر النمطيّ الأصليّ للزمنية الجمالية، فإنّ عليّ إذًا أن أضع قباليته أنطونيو غرامشي، الذي يتوسّطُ منظوره في العلاقة بين التاريخ والثقافة ويتدخّل فيه عنصرٌ

جغرافيٌ بالغ القوة. وهذا الحسّ المكاني بعدم الاستمرار أو القطيعة هو ما يعقّد إمكانية التوافق، والانسجام، والتواصل، والتسوية بين مناطق التجربة المختلفة ويجعلها أقلّ فعالية بكثير. وسوف أشير إلى أنّ الوعي الجغرافي لدى غرامشي هو ما جعله أشدّ ملاءمةً للنقد في أواخر القرن العشرين، ذلك النقد الذي كان عليه أن يُعنى بتشكيلاتٍ وتجارب منفصلة مثل تاريخ النساء، والثقافة الشعبية، والمادة ما بعد الكولونيالية والتابعة مما لا يمكن جمعه بسهولة، أو تملكه وملاءمته في ترسيمةٍ واحدةٍ شاملةٍ من التوافقات.

يقوم الديالكتيك الهيجلي، كما يعرف الجميع، على سلسلة زمنية متعاقبة، يليها حلٌّ يقوم بين تلك الأجزاء من السلسلة التي كانت العلاقة بينها قائمة في البداية على التقابل، والتضاد، والتناقض. هكذا يكون محكوماً على التضاد بالتسوية على الدوام، شريطة أن تُمكن إثارة السيرورة المنطقية الصحيحة. ولقد ورث لوكاش هذه الترسيمة الأساسية، لكنّه كان مسكوناً منذ البداية أيضاً - وأنا أشير هنا إلى كتابه الباكر النفيس *Die Seele und die Formen*<sup>(1)</sup> - بإمكانية أن يكون التضاد بين قطب وآخر أشدّ قوةً وعناداً من أن يُحلّ في الزمنية. وهذا ما تدور حوله في الحقيقة كتبه الأولى، التنافر بين الحلم والواقع، مما لا يملك حياله الشاعر أو الأفلاطوني أيّ شيء في حين يمكن للفنان الحقيقي - الفنان بوصفه واهباً للشكل - أن يقيم التسوية بينهما. وإليك هذين المقطعين المختارين على نحوٍ يكاد أن يكون عشوائياً:

تبرز المشكلة حين يهدّد اللايقينُ الأبدي عند الأفلاطوني بإلقاء ظلِّ على تألق شعر [الشاعر] المتقدّ وحين يفوق ثقل إحساسه بالمسافة خفة الشاعر المحلّقة، أو حين يكون ثمة خطر من أن يكذب عبثُ الشاعر السماوي ضروبَ التردد العميقة لدى الأفلاطوني ويعرّبها من صدقها... لا يمكن لحلّ حقيقي أن يأتي إلا من الشكل. ففي الشكل وحده (وأقصر تعريف للشكل أعرفه هو أنّه «الشيء الوحيد الممكن») يغدو كلّ تناقض، وكلّ اتّجاهٍ موسيقياً وضرورة. ويُفني

١ - بالألمانية في الأصل: الروح والأشكال.

سبيل كل كائن بشري إشكالي إلى الشكل لأنه تلك الوحدة التي يمكنها أن تجمع في داخلها العدد الأكبر من القوى المتباعدة، ولذا يقف في نهاية ذلك السبيل الإنسان الذي يقدر على خلق الشكل: الفنان، الذي يغدو الشاعر والأفلاطوني متعادلين في شكله المخلوق\*.

نقطة البدء في تحليل لوكاش برمته هي التناظر، ذلك الإحساس بالنشاز الكياني (الأنطولوجي) بين الذات والآخر، أو بين الذات والموضوع كما راح يناقش لاحقاً. وفي دراسة الرواية التي تلت *Die Seele und die Formen* مباشرة، قدم لوكاش أطروحةً بالغة النفاذ في هذا الجنس، الذي غدا بالنسبة له الشكل الفني الحديث في التعبير عن التناظر والتغلب عليه بلا منازع. ولأول مرة يطرح لوكاش ما هو سابق وما هو لاحق، العالم الكلاسيكي الموحد الساكن الذي تعبّر الملحمة عن طبيعته الداخلية، والعالم الساقط التالي الذي تعبّر طبيعته الداخلية عن ذاتها بوصفها هوة بين شذرات متعددة لكيثونة ساقطة. الأول هو الوفرة والكلية؛ الآخر هو الانحلال والقصور. والزمن في عالم الوفرة والكلية الكلاسيكي ليس بالمشكلة، في حين أنّ مشكلة العالم الحديث هي الزمنية، ذلك الإحساس المنطوي على مفارقةٍ ساخرة بالمسافة المتعالية بين الذات والموضوع المقيمة في القلب من الوجود. وهذا الإحساس بالتشردّ المتعالي، كما يقول لوكاش، هو ما يُنتجُ الرواية بوصفها شكلاً يقوم مبدؤه البنيوي الأساسي على الزمنية بوصفها مفارقةٍ ساخرة، لا بوصفها تحققاً أو تسوية. هكذا يوفّر الشكل الروائي ذاته حلاً جمالياً لمصاعب الحداثة، على الرغم من أنّ تعقيده كشكل واضح على الدوام، شأن عدم انسجامه الداخلي (فبطل الرواية في النهاية، كما يقول لوكاش، إمّا مجرم أو مجنون، ومع أنّ الروائي ملتزم بالسيرة كحاملٍ ينقل حياة البطل، إلاّ أنّها لا تستطيع في الحقيقة أن تُخرس أو تخفّف الاضطراب الجوهرى الذي يسمُّ هذه الحياة). «تركيب الرواية»، يضيف لوكاش، «هو الالتحام المتناقض بين مكونات متغايرة ومنفصلة في كلّ عضويّ لا يلبث أن يمحو مرةً بعد مرة». وكما يقول بعد لحظةٍ من ذلك، فإنّ:

Georg Lukács, *Soul and Form*, trans. Anna Bostock (Cambridge, Mass: MIT Press, 1972),- ♦

الرواية هي ملحمة عالم هجره الإله. ونفسيةً البطل الروائي هي نفسيةً شيطانية؛ وموضوعيةً الرواية تتمثل في معرفة الإنسان الناضج أن من غير الممكن أبداً للمعنى أن يخترق الواقع كلَّ الاختراق، غير أن الواقع، من غير معنى، لا بد أن ينحلَّ إلى العدم أو انعدام الماهية... المفارقة الساخرة، مع رؤيةٍ حدسية مزدوجة، يمكن أن ترى أين ينبغي إيجاد الإله في عالم هجره الإله... المفارقة الساخرة... هي أرفع حرية يمكن تحقيقها في عالم من غير إله. وذلك هو السبب في أنها ليست الشرط المسبق الممكن الوحيد للموضوعية الحقة، الخالقة للكلية فحسب وإنما هي أيضاً ما يجعل تلك الكلية - الرواية - الشكل الفني الممثل لعصرنا: لأنّ المقولات البنيوية في الرواية تتوافق تكوينياً مع العالم كما هو اليوم. ❖

تكمن عبقرية هذا الوصف للرواية (الذي لا شكّ في أنّه ألمع وصف قُدم في أيّ يوم من الأيام) في أنّه يبيّن كيف تسوّي الرواية كشكلٍ فني في داخل ذاتها تناقضات الحياة الحديثة الداخلية، وكيف تتوافق بفعلها هذا «مع العالم كما هو اليوم». بل إنّ لوكاش يمضي إلى أبعد من ذلك ليبيّن أنّ التسوية والتوافق مؤقتان فحسب، لأنّ كلّ الرواية الشكلية العضوي تمحوه المفارقة الساخرة مرّة بعد مرّة. فما يجعل شكل الرواية الجمالي التكويني ممكناً هو الزمن، الذي يقول عنه لوكاش بصدد رواية فلوبيير التريية العاطفية إنّّه يعطي ضروب الغدو والرواح لدى شخصيات فلوبيير خاصيتها الأساسية (نظرية الرواية، ١٢٥). وهكذا فإنّ الزمن، بكلّ صنائعه وخرائبه المنطوية على مفارقة ساخرة، هو، بالنسبة للوكاش، قلب الشكل الفني الحديث العظيم، ذلك الشكل الذي يعبر تماماً عن تشرّد الحياة المعاصرة المتعالي. فالزمن يعطي والزمن يأخذ. ووحدها النظرية - وهنا يكمن معنى عنوان أطروحة لوكاش - النظرية بالمعنى الهيفلي للكلمة

---

Georg Lukács, *Theory of the Novel*, trans. Anna Bostock (London: Merlin Press, 1971),- ❖

pp.84, 92 - 93.

تستطيع أن تحتوي كلاً من منجزات الشكل في الرواية وانحلالاته المنطوية على المفارقة الساخرة.

يبدو أنّ ما اكتشفه لوكاش في مسحه النظري للرواية هو أنّ كلّ تسوية ممكنة بين الأضداد الديالكتيكية لا يمكن أن تكون إلاً جمالية ومخصوصة في التحليل الأخير. غير أنّ كلّ الثقل الهائل والانفعال المعقّد في تلك السنوات الباكرة من البحث والتوحد بلغ من ثمّ إلى حالةٍ من الارتياح في عمله التالي، والأعظم، *التاريخ والوعي الطبقي*، أولى أطروحاته الماركسية الصريحة. فهو يعد الآن بتفحص تاريخ الوعي بأنقى أشكاله ضمن الفلسفة الكلاسيكية، التي تبقى مشكلتها الجوهرية ذلك التناقض، أو العداء، الذي لا نهاية له بين الذات والموضوع. وهو يرى الآن إلى ما سبق له أن وجده بينهما من تسوية في الفنّ على أنّه ليس سوى حلٍّ واحدٍ على الطريق، في المرحلة ما بين كانط وشيللر. فقبل هيجل ومن ثمّ ماركس لم يكن لفكرة الديالكتيك بين الأضداد أن تكتسب قوة منطقية هيجلية وقوة اجتماعية سياسية ماركسية. ومن ثمّ، فإنّ الماركسية تنهض لأول مرة في التاريخ، كما يقول لوكاش، بأعباء الوعي «المفترض» الذي يمكن في النهاية أن يحلّ التناقض الكياني (الأنطولوجي) القابع في القلب من السردية الفلسفية الكلاسيكية، ويدخل فكرة الكلية ذاتها التي كانت ذات مرة السمة المميّزة للأعمال الكلاسيكية، لكنّها ضاعت منذ ذلك الحين عن الحداثة. وإذا ما كانت الرواية تفصح عن مشكلة التاريخ بوصفها الزمن الذي لا يوقر أية إمكانية لحلّ التناظر، فإنّ ما يدعوه لوكاش الآن بـ «وجهة نظر البروليتاريا» هو ما يرى مشكلة التشيؤ الأساسية (التشيؤ بوصفه تناظراً، أو تباعداً ومسافة بين الوقائع أو الأشياء وقد تقسّمت وتصلّبت متحوّلةً إلى هوياتٍ أو متناقضات منفصلة لا سبيل إلى التسوية بينها) على أنّها مشكلة قابلة للحلّ بمرور الزمن عبر إدراك جمعيّ يعي التاريخ البشري على أنّه تاريخ سيرورات. ذلك أنّ «التاريخ»، كما تقول جملة لوكاش الشهيرة، «هو تاريخٌ إطاحةٍ لا تتوقّف بالأشكال الموضوعية التي تشكّل حياة الإنسان».\*

Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, trans. Rodeny Livingston (London: Merlin Press, 1971) p. 186.



إنّ ما يدفعني للخوض في كلّ هذا هو توضيح الكيفية التي تخضع بها قضية الزمنية بكاملها، أو بالأحرى قضية الإدراك الزمني للواقع، لأكمل معالجة فلسفية وأعقدها لدى لوكاش. ففي مسار فكره بدءاً بـ *Die Seele die Formen*، عبر نظرية الرواية، إلى *التاريخ والوعي الطبقي*، يمكن لنا أن نقرأ ليس فقط ذلك الإفصاح الفلسفي متزايد الوضوح عن إشكالية الزمنية بكلّ ما فيها من تعقيد وانفعال، وإنّما أيضاً تفاهماً معها في الماركسية. ولقد تتكرّر لوكاش لاحقاً لماركسيّته الأولى بوصفها شديدة الراديكالية والدينامية، غير أنّها تخدم أغراضها الخاصة إذ تعبّر عن الكيفية التي يمكن بها في الوعي على الأقلّ معالجة الزمنية بوصفها واقعة على المستوى الأبيستمولوجي الجوهرية: بوصفها شكلاً، وبوصفها سيرورة، وبوصفها تسوية مفترضة، يمكن في النهاية أن تحقّق شيئاً من الرضا بين الذات العارفة والموضوع المقاوم من خلال مقولة الكلية. ولقد هاجم تيودور أدورنو تفاعلية لوكاش الثورية في مقالة عنوانها «تسوية بالإكراه»، حيث الإكراه هو ذلك الذي يوفّره إيمان لوكاش الماركسي، الذي لا يشاطره إياه أدورنو، الذي يفوقه تشكّكاً وراديكالية. غير أنّ عظمة النقد اللوكاشي تبدو لي متمثلة في الوصول بالتركيب الهيفلي إلى ذروة ميتافيزيقة مطبّقاً على كلّ من الجماليات والسياسة بوصفهما نشاطين زمنيين أساساً، نشاطين يتكشّفان في الزمن، الذي يبرزُ تناقضات الحياة الحديثة ويضفي عليها طابع المفارقة الساخرة في الوقت الذي ينظر إليها على أنّها يمكن الخلاص منها، أو يمكن التغلّب عليها وحلّها في لحظة قادمة.

والحال، أنّ معظم التواريخ الغربية، بما فيها تاريخ أوربا، تشارك لوكاش بكلّ الطرق الصريحة والمضمّرة تفاعليةً زمنيةً وخالصيةً مماثلة. ومع أنّ معظمها يفتقد إلى ما في رؤية لوكاش من خاصية مسيحية أساسية وقيامية في جوهرها، فإنّ ما تحتفظ به من توافق بين الأدب والتاريخ - اللذين يدعم أحدهما الآخر في النهاية ويعزّزه في ضرب من الزمنية الحميدة - قد أفسح المجال لثلاثة أجيال على الأقلّ من البحث الغربي. فهذا ما نجده في أعمالٍ تأثرت بلوكاش مباشرةً مثل عمل لوسيان غولدمان *Le Dieu caché*<sup>(1)</sup> بقدر ما نجده في تلك الأعمال الأنجلوأميركية النافذة

١ - بالفرنسية في الأصل: الإله الخفي.

والمؤثرة كعمل إيان واط نشوء الرواية الذي يحضر فيه لوكاش في أحسن الأحوال حضوراً ظليلاً غير مُعترف به. فعلى الرغم من كل خصوصية الرواية وتعقيدها كما يصفها واط، إلا أنها محتواة على الدوام في تاريخ البرجوازية ومنسجمة معه في النهاية تمام الإنسجام، ذلك التاريخ المنسجم هو ذاته مع صعود طبقة جديدة تنظر إلى العالم نظرة مركانتلية، وفردانية، ومغامرة. أمّا عمل غولدلمان النظري على نحو مباشر، والذي لا يقلّ عن عمل واط استناداً إلى ما هو تجريبي، فهو في حقيقة الأمر نظرية في ضروب التوافق التي اندرجت من خلالها الشذرات المثلومة من *Pensées*<sup>(١)</sup> باسكال على نحو محترس ومدرّوس في تاريخ جماعة بور رويال<sup>(٢)</sup> النوعي والكثيف إلى أبعد الحدود، كما اندرجت في تاريخ الـ *noblesse de robe*<sup>(٣)</sup>. والشكل الأدبي الذي يضعه أمامنا كلٌّ من واط وغولدلمان هو في الحقيقة حجر الزاوية الوطيد في تاريخ المراحل المعنية العام، حجر الزاوية الذي تُحلُّ فيه كلُّ ضروب التمزُّق والتنافر الممكنة بين الفرديّ والعام كجزء من التقدم الشامل الذي ينجزه الاتجاه المسيطر.

إنّني أدرك تماماً أنّ ما أقوله قد يبدو بالغ الاختزال والانضباط، ذلك أنّ بيت التاريخ الأدبي فيه نوافذ كثيرة في النهاية. غير أنّني إذ أنظر إليه على هذا النحو، يظهر لي أنّ أشياء كثيرة مما يتعلّق بالبحث والنظرية الحديثين تغدو أشدّ وضوحاً. خذوا، كمثالٍ آخر، كامل فكرة الهوية، التي هي المبدأ الذي يبثّ الحياة في السيرة، كتلك السلسلة المشهورة من الكتب التي وضعها ريتشارد إلمان عن وايلد، وجويس، وبيتس، ومن بينها كتابه الذي يحمل عنواناً دالاً هو *هوية بيتس*. فحين ننظر إلى التاريخ الأدبي على أنّه يجسّد حيوات الفنانين الكبار، لا بدّ عندئذٍ من أن نفهم أيضاً تلك الحيوات على أنّها تعزّز، وتوطّد، وتوضح هويةً جوهريّة، متطابقةً لا مع ذاتها وحسب، وإنّما أيضاً وبمعنى ما مع تاريخ المرحلة التي وُجِدَتْ وازدهرت فيها. وبعبارةٍ أخرى، فإنّنا نقرأ السيرة لا

١ - بالفرنسية في الأصل: أفكار. وهو العنوان الذي شاع إطلاقه على كتاب باسكال أفكار في الدين وهي موضوعات أخرى (١٦٧٠).

٢ - جماعة بور رويال، Port Royal Community، جماعة جانسنية في فرنسا القرن السابع عشر، حوّلت الدير الذي عاشت فيه إلى مركز للجانسنية وكذلك إلى مركز للنشاط الأدبي واللغوي.

٣ - بالفرنسية في الأصل، نبالة الرداء.

لكي نفكك الهوية، بل لكي نرسخها، وأين يمكن للهوية أن تتكشف إن لم يكن في الزمنية؟ إن أرنولد تريلنغ، وديكنز إدغار جونسن، وجونسون بيت، وبروست بينتر، وسويفت إهرنبرايز، وهوبكنز مارتن - كل هؤلاء وسواهم ممن لا يتسع لذكرهم المقام هم أجزاء من البنية العامة المتكاملة والموحدة في النهاية التي تسم المراحل التاريخية، والتي تتكشف ضمنها السير، مهما تكن معقدة، وغنية، ومفضلة. وهذا ما يصح إلى حد بعيد على الدراسات التأويلية للشعراء والروائيين، بصرف النظر عن مقدار ثورتهم وتجديدهم، كدراسة هارولد بلوم عن والاس ستيفنس، أو عمل جيوفري هارتمان الرائد عن ووردزورث. فالهوية، التي هي عدم التناقض، أو بالأحرى التناقض المحلول، هي بمثابة القلب من المشروع أو المغامرة، والزمنية عنصرها الذي يمدّها بأسباب الحياة، وجوهر بنيتها المكوّنة.

لقد قلت منذ قليل إن هذه الاتجاهات تغدو أوضح إذا ما نظرنا إلى كل ذلك التنوع والغنى الهائلين في هذه الدراسات على أنهما ينتميان إلى طريقة متشابهة أساساً في تصوّر العلاقة بين التاريخ والأدب. والسبب الأساسي الذي يمكننا من فعل ذلك، كما أودّ أن أشير، هو أن هذا التشكيل الخاص، الذي يتأتى إطاره المفاهيمي الأشدّ وضوحاً عن لوكاش بوصفه ذروة تراث هيجليّ من التركيز على الزمنية بوصفها تحلّ التهديدات الطارئة على الهوية، تُمكن معارضته مع تراث مختلف جذرياً، تراث يخدمني فيه هنا أنطونيو غرامشي بوصفه نموذجاً الأصلي العظيم. فما أودّ قوله عن غرامشي هو أنّه خلق في عمله فهماً جغرافياً ومناطقياً أساساً للتاريخ والمجتمع البشريين، على الرغم من ارتباطه الأكيد مثل لوكاش بفكرة التناظر بوصفها العنصر المكوّن في الوعي الحديث. غير أنّ غرامشي يبدو، بخلاف لوكاش، على أنّه قد فرّ تماماً من براثن الهيجلية. وهو يبدو، بوصفه ثعلباً أكثر منه قنفذاً بكثير، على أنّه كان يستمتع على الأخصّ بالتمرد على المنظومات، وعدم التلاؤم معها، ونزع الأمان عنها. كما كان من جهة أخرى، وأكثر من لوكاش بكثير، سياسياً بالمعنى العملي للكلمة؛ يتصوّر السياسة على أنّها صراع على منطقة بغية نيلها، والقتال فوقها، والسيطرة عليها، والتمسك بها، وخسارتها، وكسبها، عملياً وتاريخياً على السواء. غير أنّ غرامشي، بخلاف لوكاش، الذي كانت أعماله الأولى أكاديمية وميتافيزيقية بأفضل المعاني، ينمّ على مشكلة تأويلية شديدة حقاً على مستوى نصّه ذاته.

ما هي المشكلات التأويلية؟ يمكن أن نقسم هذه المشكلات إلى صنفين أساسيين، كلٌّ منهما يعرّز الآخر ويدعمه. أولهما هو الصنف المذهبي. فبعض النقاد يرون أن غرامشي كان ذا، أو عبّر عن، فلسفة وممارسة إصلاحية أكثر منها لينينية ثورية، نظراً لانغماسه في الثقافة البرجوازية ودراساتها، ونظراً أيضاً لما يبدو عليه من معارضة للجنح اليساري في الحزب الشيوعي الإيطالي في مطامحه للاستيلاء على سلطة الدولة، وكذلك لموقفه الذي بدا موقف تأمل وإعداد ودراسة (أي موقفاً قاصراً من حيث تمرده وعصيانه). بل إن بعض النقاد يمشون إلى هذا الحد لكي يقولوا بالروحانية ذاتها إن غرامشي كان في الأساس كروتشياً<sup>(١)</sup> جديداً. في حين يرى بعضهم الآخر أن غرامشي كان ثورياً متمرداً حقيقياً، وأن آراءه تنقل تماماً فهم الكومنترن للتاريخ والممارسة المعاصرين، مُترجماً في المشهد الإيطالي. أما الصنف الآخر من المشكلات فهي، بالنسبة للباحث الأدبي، ما يمكن أن ندعوه بالمشكلات فقه اللغوية، أي شرط نصوص غرامشي، وحالتها، وتالياً نظامها الدالّ.

تقع كتابات غامشي في أنماطٍ ثلاثة مختلفة: (١) مجموعة كبيرة من القطع التي كتبها في المناسبات كصحفي في الفترة التي كان فيها محرراً للـ *Ordine nuovo* وكذلك الفترة التي كان فيها مساهماً منتظماً في النقد الثقافي، والمسرحي، والسياسي في صحف ومجلات أخرى مثل الـ *avanti* والـ *Il Grido del Popolo*؛ (٢) كتابات غرامشي في مسائل وموضوعات وكتّاب شغلوه طوال حياته، ويمكن القول إن هذه الكتابات تشكّل كلاً واحداً على الرغم من توزّعها وتفرّقها إلى هذا الحدّ أو ذاك، وعدم إمكانية القول، بأيّ حال من الأحوال، إنها تشكّل عملاً مكتملاً أو منتهياً؛ من بين هذه الأعمال دراسته كروتشه، وبوردينا، وميكافيللي، وتحليلاته الثقافة والمثقفين، وعمله العظيم عن المسألة الجنوبية؛ (٣) الدفاتر والرسائل التي كتبها غرامشي في السجن، وهي مجموعة ضخمة من الشذرات يربطها، كما سبق أن قلت، فكر غرامشي اللافت القويّ، وانخراطه في حركة الطبقة العاملة، والمقاومة الأوروبية للفاشية، وافتتانه الفريد بالدولة الحديثة و«مجتمعها المدني»، والمدى الذي لا يكاد يُصدّق من قراءاته المتنوّعة، وانتماءه العائلي

١ - نسبة إلى كروتشه.

والحزبي، وعلاقات الحب، والمشاكل، وتصميمه - الذي أحسبه أساسياً - على إحكام دور العقل في المجتمع، والتشبُّث به، والتوصُّل فيه إلى صياغاتٍ أوضح فأوضح. أمّا ما يتخلَّل صرَّح أعماله الضخم والمتفرِّق أساساً فهو الحقيقة التي يجب ألا تُنسى ومفادها أنّ دربة غرامشي هي فقه اللغة، وأنّه - مثل فيكو - قد فهم الصلة المعقّدة واللافتة إلى أبعد الحدود بين الكلمات، والنصوص، والواقع، والتاريخ السياسي/الاجتماعي أو الكيانات الفيزيقية المميّزة.

ويمكن للمرء أن يرى، حتى من خلال هذا المسح الخاطف، ما ينبغي أن يؤخذ في الحسبان من الناحية التأويلية لدى التعامل مع غرامشي. غير أنّ ثمة بعضاً من القواعد - لا تتعدّى الحفنة الصغيرة كما يبدو لي - التي يمكن أن توجّه قراءتنا لأعماله ككلّ، خاصةً هذا المكان أو ذاك من *دفاتر السجن*. واسمحوا لي الآن أن أحاول تعداد هذه القواعد بصورة تخطيطية، تبعاً لعلاقتها بقراءة غرامشي، وليس تبعاً لعلاقتها ببعض القضايا الكبيرة، إنّما المحدودة، المرتبطة بما إذا كان قد قال هذا الشيء أو ذاك عن سياسة الحزب، أو عن التدرُّج، أو الإصلاحية، إلخ. فأنا معنيّ بغرامشي، أي به كما أنتج، أو كما كان منتجاً لنمطٍ معيّن من الوعي النقدي، الذي أعتقد أنّه وعيٌّ جغرافيٌّ ومكانيٌّ في إحدائياته الأساسية.

١ - غرامشي حسّاس لواقعة أنّ العالم مكوّن من «حكّام ومحكومين»، وأنّ هنالك قادة ومقودين؛ وأنّ ما من شيءٍ طبيعي في العالم؛ وأنّ الأفكار «لا تولّد» عضويّاً في كلّ دماغٍ فردٍ\*. ولذا، فإنّ كلّ ما كتبه يستند إلى افتراض مفاده أنّ السياسة والقوة والجماعة تكون متورّطة على الدوام حين تُدرّس و/أو تُحلّل الثقافة، والأفكار، والنصوص. والأهمّ من ذلك بعد، أنّ هذا ينطبق أيضاً على كتابة النصوص، مثل نصوصه، المتموّعة على الدوام.

٢ - غرامشي معارض معارضةً مبرمجةً لشيئين اثنين، منذ بداية مسيرته إلى نهايتها: (أ) الميل إلى مجانسة، ومساواة، وتوسيط كلّ شيء، ما يمكن أن ندعوه بالوظيفة

Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, trans. Qutin Hoare and G. Nowell - - ♦  
Smith (New York: International Publishers, 1971), pp. 144, 157 - 158, 192 ff.

المُضَفِيَّة للطابع الزمني والمُجَانِسَة التي تُعَاد من خلالها صياغة كامل مشكلة الخصوصية، و/أو المحلية، و/أو الهوية على النحو الذي يقيم التكافؤ والتساوي؛ (ب) الميل إلى رؤية أنّ التاريخ والمجتمع يعملان وفقاً لقوانين حتمية اقتصادية، أو اجتماعية، أو حتى فلسفية شاملة.

٢ - قَدْرٌ كبيرٌ ممّا يُعْنَى به غرامشي لا يقتصر على تاريخ فكرة أو منظومة من الأفكار في عالم الحكّام والمحكومين، بل يتعدّاه أيضاً إلى الصلة بين الأفكار والمؤسسات والطبقات؛ والأهمّ من ذلك، أنّ الأفكار كمنتجات لا تتجّ تماسكها وكثافتها فحسب، بل أيضاً - وهنا الموضوع الذي يبدو فيه غرامشي لافتاً إلى أبعد حدّ - «نفتحها» (وهذه من كلمات بنيامين) الخاصة من الشرعية، والسلطة، وتبرير الذات. وبعبارة أخرى، فإنّ غرامشي مهتمٌّ بالأفكار والثقافات بوصفها طُرُزٌ خاصة من الوجود فيما يدعوه بالمجتمع المدني، المؤلّف من كثير من المناطق التي غالباً ما تكون غير متمادية أو متّصلة.

٤ - يفكّك غرامشي في كلّ ما كتبه ذلك التمييز المبتذل بين النظرية والممارسة لمصلحة وحدة جديدة بين الإثنين، أعني فكرته عن العمل الفكري الملموس. هكذا كان مقصوداً لكلّ ما كتبه غرامشي أن يكون مساهمةً في الممارسة وقولاً نظرياً قادراً على تبرير ذاته: وهذا هو المكان الذي يمكن لنا أن نرى فيه اتّساق رأيه، في (٣) أعلاه، أنّ جميع الأفكار، وجميع النصوص، وجميع الكتابات هي جزء لا يتجزأ من أوضاع جغرافية فعلية تجعلها ممكنة، وذلك بدوره ما يجعلها تمتدّ مؤسساتياً وزمناً. وهكذا يُشْتَقّ التاريخ من جغرافيا غير متمادية أو متّصلة. وإلى حدّ ما، وهنا أتأمّلُ تأملاً، فإنّ الطابع المناسباتي والمتشظّي الذي يطبع بصورة جذرية كتابات غرامشي ناجمٌ جزئياً عمّا يبيده عمله من حدّة وحساسية متعلّقة بالأوضاع، كما هو ناجمٌ جزئياً أيضاً عن شيءٍ أراد غرامشي أن يحفظه ويصونه، ألا وهو وعيه النقدي، الذي عنى بالنسبة له، كما أحسب، ألا يكون حبيس منظومة، ألا يكون سجيناً، ألا يكون حبيس حتى منظومة، أو تاريخ، أو كثافة كتابته الماضية هو نفسه، أو مواقفه المتجذّرة، أو اهتماماته الراسخة، وهلمجراً. فالتعليق، والمقالة الصحفية، والشذرة التأمّلية، والمقالة المناسباتية، جميعها تتسم بطبيعتها التكوينية العامة التي تذهب في اتجاهين متعاكسين، إذا جاز القول. يتمثّل

أولهما، بالطبع، في أن الكتابات تخاطب مشكلة راهنة في المتناول بكلّ تعقيدها الوضعيّ، بوصفها مجموعة متفاوتة من العلاقات. أمّا الثاني فيتمثّل في أن هذه الأفعال المناسبة المنفصلة، إذ تمضي من الوضع الخارجي إلى وضع الكاتب، إنّما تضي طابعاً درامياً على العرّضية الفيزيقية للكاتب نفسه، بحيث يخضع هو أيضاً لطبيعة موقعه اللحظية، بحيث لا يستطيع أن يكتب طوال الوقت، بل يكون في وضع يجبره على التعبير «الموشوري». ومن ثمّ فإنّ غرامشي يختار هذه الأشكال كطرائق لئلا ينهي خطابه أبداً، أو يتمّ نطقه خشية أن يعرّض ذلك عمله للشبهة بمنحه منزلة النصّ لديه هو نفسه ولدى قرّائه على السواء، وبتحويل عمله إلى مجموعة من الأفكار النسقية المحلولة التي تمارس سيطرتها عليه وعلى قرّائه.

٥ - علينا أن نتذكّر، بالارتباط مع كلّ هذا، أنّ معظم مصطلحات غرامشي - الهيمنة، النطاق الاجتماعي، مجموعات العلاقات، المثقفون، المجتمع المدني والسياسي، الطبقات البازغة والتقليدية، الأقاليم، المناطق، الميادين، الكتل التاريخية - هي ما أدعوه بالمصطلحات النقدية والجغرافية لا بالمصطلحات الموسوعية أو كلية التعيين أو النسقية. فالمصطلحات تنزلق انزلاقاً فوق ما تتحدّث عنه ولا تثبت عليه؛ إنّها تلقي الضوء وتمكّن من إقامة ضروب الإحكام والصلات، ولا تُخضع، أو تشي، أو تصنّم. وقصارى القول، أنّي أعتقد أنّ غرامشي مهتمّ باستخدام مصطلحات للتفكير في المجتمع والثقافة بوصفهما نشاطين منتجين يقعان بصورة إقليمية، لا بوصفهما مستودعين للأفكار، والتقاليد، والسلع، والمؤسسات التي يجب إدماجها في توافقات تمت تسويتها. فمصطلحات غرامشي تبعد دوماً عن التقابلات والأضداد - العقل ضدّ المادة، الحكّام ضدّ المحكومين، النظرية ضدّ الممارسة، المثقفون ضدّ العمال - التي لا تلبث أن يتمّ إضفاء الطابع النصّي عليها، أي إبقاؤها ضمن سيطرة سياقية، لا ضمن سيطرة قوة ما خارجية ومادية كالهوية أو الزمنية التي يُفترض بها أن تمنحها معناها عن طريق إدماج اختلافاتها في هوية أكبر. ومثل فوكو من بعده، فإنّ غرامشي مهتمّ بالهيمنة والقوة، غير أنّ فهمه للقوة أدقّ بكثير من فهم فوكو لأنّها لا تُجرّد أبداً، أو تُناقش على أنّها مجردة عن كلية اجتماعية محدّدة؛ وبخلاف فكرة فوكو، فإنّ فكرة غرامشي عن القوة هي أنّها ليست بالخفية ولا بالمتعدّرة مقاومتها ولا بالأحادية الاتجاه في نهاية المطاف. والصراع

الاجتماعي الأساسي بالنسبة لغرامشي هو الصراع على الهيمنة، أي السيطرة على جغرافيات السُّكنى والجهد الإنسانيين المتغيرة، والمنفصلة، وغير المتطابقة، وغير المتكافئة في أساسها. فليس ثمة خلاص في عالم غرامشي، وهذا ما يصحُّ أيضاً على تراث إيطاليٍ لاهتٍ من المادية التشاؤمية (لدى فيكو، ولوكريتيوس، وليوباردي) هو تراث علماني على نحوٍ عميق.

أما أثر كلِّ ذلك على الهوية، التي تذكرون أنَّها القلب من الزمنية الهيجلية، فهو أنَّه ينزع استقرارها ويجعلها مؤقتة ومشروطة إلى أبعد الحدود. فعالم غرامشي في تدفُّق مستمر، بينما العقل يفاوض تيارات الصراع المتبدِّلة على الكتل التاريخية، والشرائح، ومراكز القوة، وهلمجراً. فلا عجب إذاً أن يمضي كلُّ هذا الوقت وهو يناقش في دفاتر السجن ما تقدّمه حرب المناورة وحرب المواقع من خياراتٍ مختلفة: في فهمٍ للعالم الاجتماعي - التاريخي يلتقطه غرامشي على نحوٍ مكاني عميق بحيث يلقي الضوء على ضروب التقلقل وعدم الاستقرار التي يُحدثها التغيُّر المستمر، والحركة، والتطاير. وفي التحليل الأخير، فإنَّ هذه النظرة في المقام الأول هي ما يمكِّن الطبقات البازغة والتابعة من أن تهض وتظهر، نظراً لأنَّ التيار الأساسي المسيطر، تبعاً للنموذج الهيجليّ الدقيق، يمتصُّ التنافر في مشكلة التغيُّر التي تمتنُّ الهوية الجديدة التي يُعاد التأكيد عليها.

لهذا الوعي النقدي الغرامشي عواقب مهمة فيما يتعلَّق بالتاريخ والنقد الأدبيين. ففي المقام الأول، كان هذا الوعي النقدي أشدَّ استجابةً وحساسيةً للنسيج الواقعي المادي الذي يسمُّ التغيُّر الاجتماعي - السياسي، وذلك ليس انطلاقاً مما دعاه أدورنو بالفكر الهوياتي بل انطلاقاً من الكسور والانفصالات التي شُفيت أو التامت مؤقتاً، كنوعٍ من العرضية الطارئة. خذوا كمثال على وجهة النظر غير الهوياتية هذه كتاب ريموند وليامز الريف والمدينة. فنقطة انطلاق وليامز هي التمييز بين عالمين، بين كيانيين جغرافيين - مدينيّ وريفيّ - يتناول الأدب الإنجليزي علاقاتهما، مركزاً حيناً على هذا وحيناً آخر على ذلك. هكذا يرى وليامز إلى التوتر في الأدب الرومانسي بين الطبيعة الريفية وظهور المتروبول الصناعي الضخم على أنَّه اجتيازٌ لعددٍ كبيرٍ من التغيرات، من تعابير الثقة بالطبيعة التي نجدها في بدايات ووردزورث، إلى تشديده اللاحق على



الشخصيات الريفية المتوحّدة، المطرودة (مايكل ومتسول كمبرلاندي) إلى إحساس بالكيفية التي يُدْفَع بها شعور الشاعر خَلْفًا إلى ذاته كما يخلق من داخل ذاته تجريدًا جديدًا، الإنسان أو الإنسانية؛ وهذه الحركة تولّد لغةً نَصْرَةً جديدةً في الشعر القروي كما لدى كلير أساسًا وكذلك لدى شعراء أقلّ شأنًا مثل بلومفيلد وسيلبورن. ومن جهةٍ أخرى، فإنّ تحليل وليامز للكتابة الريفية مرتبط بمباشرة بيزوغ هوية معقّدة هي هوية المدينة الحديثة، التي يشكّل «واقعها المتناقض» كلٌّ من «الردّيلة والاحتجاج، والجريمة والاحتيال، واليأس والتبعية». وهذا ما يلقي إليه كلٌّ من بليك وكوبيت نظرة خاطفة، لكنّه سرعان ما يظهر لدى ديكنز، ومن يُدْعَوْنَ بالروائيين الصناعيين على اختلافهم، كما يظهر لاحقًا فيما يدعوه وليامز على نحوٍ رائع بمحاولات جورج إليوت أن تخلق في رواياتها تلك الجماعات التي تمكن معرفتها وليس الشعب المتاح أو المُعطى مباشرةً في منتصف - إلى أواخر القرن التاسع عشر.

ليس وليامز على هذا النحو بالمؤرّخ التقليدي للأدب، منتقلًا من مرحلة إلى أخرى بتتابعٍ لا جهد فيه. فما يثير اهتمامه طيلة الوقت هو الصراع الاجتماعي على الإقليم؛ كيف تمّ نيل الأطماع بحيث يمكن لبن جونسون وجين أوستن، على سبيل المثال، أن يكتبتا عنها كلٌّ منهما بطريقته المختلفتين تمامًا. وهذا ما سيفضي لاحقًا إلى ظهور رجل الأعمال المدنيّ، دومبي أوليسترد، الذي تشهد نشاطاته كما البصمة المميّزة على حضور شكلٍ ماليٍّ أو صناعيٍّ أو مركنتلي من الرأسمالية. فبالنسبة لوليامز، وبصورة فريدة تمامًا بين النقاد الكبار، ثمة هذه القدرة على رؤية الأدب لا بوصفه تقدّمًا وغيًّا<sup>(1)</sup> في الإدراك الشكلي والجمالي، ولا بوصفه سجلاً رائعًا، منفصلاً، ومتميّزًا لما كتبه التاريخ وتدمجه مؤسسة الأدب بشجاعة ملكية، تكاد أن تكون أوليية، بل بوصفه موضعًا هو ذاته للنزاع ضمن المجتمع، الذي يشكّل فيه العمل، والريح، والفقر، والطرْد، والثروة، والبؤس، والسعادة مواد حرفة الكاتب ذاتها، تلك الحرفة التي يكون فيها من طبيعة النصّ عينها أن يكون الصراع واضحًا أو أن يكون متحرّجًا أو مستقلًا أو ملتزمًا. إليكم ما يقوله وليامز عن هاردي:

١ - الويغ، Whig، حزب سياسي بريطاني سابق يمكن اعتباره بمثابة السلف لحزب الأحرار، أبدى معارضة دائمة لحزب التوري الذي يمكن اعتباره بمثابة السلف لحزب المحافظين.

لا يقتصر الأمر على أن هاردي يرى إلى وقائع العمل المرهق، كما في  
يدي مارتني ساوث على الأعمدة وتبسّ في حقل اللّفت. بل يتعداه  
إلى رؤيته قسوة السيرورة الاقتصادية، في الإرث، ورأس المال،  
والإيجار والتجارة، ضمن تواصل السيرورات الطبيعية واختراقها  
المستمر لها. والسيرورة الاجتماعية المخلوقة في هذا التفاعل هي  
سيرورة طبقية وسيرورة انفصال، كما هي سيرورة انعدام مزمن  
للأمن، بينما تأخذ هذه الزراعة والتعاملات الرأسمالية مجراها.  
فلا يمكن إذاً أن ننظر في الاضطرابات العميقة التي يسجلها  
هاردي بمصطلحات الرعويّ الجديد العاطفية: التعارض بين  
القرية والبلدة. فالأفراد المنكشفين والمنفصلين، الذين يضمهم  
هاردي في المركز من قصته، ليسوا سوى الأمثلة الأشدّ تطوراً من  
انكشاف وانفصال عام. غير أنهم ليسوا بأي حال من الأحوال مجرد  
إيضاحات لهذا التغيّر في طريقة من طرق الحياة. فلكلّ منهم  
تاريخ شخصي مسيطر، يقيم كما تقول المصطلحات النفسانية  
علاقة مباشرة مع الطابع الاجتماعي للتغيير.\*

لاحظوا هنا كثرة المصطلحات المكانية: التعارض بين القرية والبلدة، تفاعل  
الطبقة والانفصال، انعدام الأمن المزمّن، الأفراد المنكشفين والمنفصلين الذي هم أمثلة  
على انكشاف وانفصال عام. وكلّ هذا، كما يقول وليامز في صفحة لاحقة، هو جزء من  
«الحراك الصعب» الذي حاول هاردي، أكثر من معظم الروائيين الإنجليز، أن يصوّره في  
عمله بنجاح يضع رواياته، كما يضيف وليامز، «ضمن سيرورات الحياة والعمل العادية»  
(الريف والمدينة، ص ٢١١). أمّا في فصوله الختامية فيرسم وليامز صورة عامة  
للجغرافيا الجديدة المرتبطة بالإمبريالية وإزالة الاستعمار، بإعادتهما تشكيل العلاقات  
بين الهوامش والمركز المتروبولي.

Raymond Williams, *The Country and the City* (New York: Oxford University Press, 1973), - ♦

وعلى الرغم من إمكانية انتقاد وليامز على مركزيته الإنجليزية الصريحة، إلا أنه لظالمنا بدا لي أن فضيلته العظيمة كناقد تتمثل في تناغمه، وحده من بين أبناء جيله في الولايات المتحدة وبريطانيا، مع الإمكانيات الخصبة إلى حدّ الإدهاش في الوعي النقدي الفرامشي، المتجذّر بقوة في المشاهد الطبيعية ذاتها، وفي الجغرافيات، والأماكن المتحوّلة لتاريخ يتمّ تصوّره وتأويله على أنه شيء أعقد وأشدّ تفاوتاً بكثير مما سبق للتركيب الهيفلي أن أتاحة ذات مرّة. وأنا لا أعني هنا أن صيغ التأويل المتنوّعة المستندة إلى الزمنية التي طابقتها مع هيفل، بشيء من الاختزال، يجب أن تُتبدّل أو أن تُطرح جانباً بطريقة ما. فأننا، على العكس من ذلك، وكما يشهد اهتمامي واحترامي الهائلين لأورباخ، اعتقد أنها شيء أساسي بالملق بالنسبة لنا. لكن ما أودّ أن أضيفه هو أن جغرافيا العالم قد تغيّرت تاريخياً على نحوٍ بالغ الوضوح بحيث يكاد أن يكون من المستحيل محاولة التسوية بين التاريخ والأدب دون أن تؤخذ في الحسبان تلك التوّعات الجديدة والمعقدة في التجارب التاريخية التي غدت الآن متاحة للجميع في عالم ما بعد المركزية الأوروبية. فهيفل وأورباخ، ولوكاش بالطبع، لم يُخفّ أحد منهم ميله، كي لا نقول انحيازه، إلى مركزية أوروبا، في الوقت الذي دافعوا فيه عمّا قصده بوصفه ترسيمة كونية للتاريخ الأدبي. ولكن ماذا لو أن العالم قد تغيّر تغيّراً عنيماً بحيث أتاح الآن لأول مرّة تقريباً وعياً جغرافياً جديداً لعالم غير متمركز أو متعدّد المراكز، عالم لم يعد حبيس حجرات الفنّ أو الثقافة أو التاريخ الكتيمة، بل غداً مختلطاً، مشوشاً، متنوّعاً، معقداً من جرّاء الحراك الصعب الجديد الذي يسمّ الهجرات، والدول المستقلّة حديثاً، والثقافات المتبرعمة البازغة الجديدة؟ ماذا لو أنه قد غدا من الممكن لاختصاصي في الأدب الهندي أو العربي، على سبيل المثال، أن ينظر إلى الأدب الغربي لا باعتبار أوروبا المركز، بل باعتبار أنّ عينه/عينها تحتاج أيضاً لأن تشمل بالمثل الهند، أو مصر، أو سوريا وأوروبا وأميركا أيضاً؟ وأخيراً ماذا لو أن مفهوم الأدب قد توسّع أبعد من النصوص ليطاول مقولة الثقافة بعامة بحيث يضمّ الصحافة ووسائل الإعلام، والسينما، والفيديو، والروك والموسيقا الشعبية، التي لكلّ منها تاريخه الناشز تماماً من المعارضة، والاحتجاج، والمقاومة، شأن تاريخ الحركات الطلابية، أو تاريخ النساء، أو تاريخ الطبقات والشعوب التابعة، ممّا لا ينبغي أن نبحت عن سجلّاته في التواريخ والتراثات الرسمية التي تؤلّف الدولة الحديثة من خلالها صورتها الذاتية؟

وحدها النعمة يمكن أن تتجاهل تحديات هذه الضروب من القَطع التي انفتحت في الشبكة الكتيمة لذلك النسيج الزمني المتنامي والمتكشّف بهدوء الذي يسمُّ التاريخ الأدبي الكلاسيكي، والذي صُوّر مثلاً في كتاب فريدريك جيمسن اللاوعي السياسي، الذي تتذكّرون أنّه مسعى لتوليف مكتشفات التحليل النفسي، والألسنية، والفلسفة الدولوزية<sup>(١)</sup> ضمن تصوّر للماركسية بالغ الاتّساع. غير أنّي لا أعتقد أنّ مثل هذه المحاولات تنفع، على الرغم من بطولية المحاولة التي قام بها جيمسن أو ألمعية مهاراته التأويلية. فما ينتهي إليه هو بنى مثالية جميلة، قروسطية ومدرسيّة أكثر منها عمليات سبر دقيقة لاضطراب عصرنا. كما لا تنفع أيضاً تلك النظريات ما بعد الحداثية المختلفة التي قدّمها ج. ف. ليوتار ومريدوم، بما فيها من ازدياء للسرديات التاريخية الكبرى، واهتمام بالتتكرّر والخلائط، ومركزيّة أوروبية لا هوداة فيها.

ما الذي ينبغي أن نستنتجه إذًا، خاصةً ممّا أولئك الذين ينتمون إلى هذا الجزء من العالم، في مصر، من العرب الذين يرون أنّ لدراسة الأدب الأوروبي والأدب الإنجليزي بصورة أخصّ شرعية فكرية لا ينبغي أن تطفى عليها أصوات جوقة محلية تلحّ علينا ألاّ ننظر سوى في تراثنا ونتجاهل كلّ ما عداها. هل ثمة طريقة لفهم الصلة لا بين التاريخ والأدب فحسب، بل بين التواريخ المتعدّدة والآداب المتعدّدة؟ تلك، كما أرى، هي الخطوة الأولى: حتى لو صادف أنّ كان تركيزنا الاختصاصي هو الأدب الإنجليزي، فإنّ ما من سبب يحول دون أن يكون الاهتمام الأساسي متركّزاً على النظر في الوعي النقدي الذي تناولته في هذا المقام بإسهاب: هل نريد أن ننظر إلى التاريخ والأدب الإنجليزيين على أنّهما يشكّلان عالمًا مغلقًا أمكن لدينامياته الداخلية أن تواصل سريانها دون اضطراب على مدى ثمانية أو تسعة قرون دون أية إشارة إلى أيّ شيء سوى هويتها المستقرّة تمامًا والتي تعيد تأكيد ذاتها إلى ما لانهاية؟ أم أنّنا نختار أن ننظر إلى التاريخ والأدب الإنجليزيين على أنّهما يعبران في المقام الأول عن «حراكٍ صعبٍ» ينفصل وينكشف بحسب الأماكن التي يقع فيها الأدب أو يحدث فعلاً. هكذا يكون أدب البيت القرويّ مختلفًا عن أدب الملجأ، أو المصنع، أو الكنائس الانشقاقية. غير أنّ علينا

١ - نسبةً إلى جيل دولوز.

الأ تقتصر على إبراز الفروق في المكان بل يجب أيضاً، وكما أرى، أن نبدي إحساساً بالطباق بين إنجلترا ومناطق ماوراء البحار - ومن بينها هذه المنطقة - التي أثار عليها أيضاً نشاط إنجلترا السياسي، والتجاري، والثقافي. وأنا لا أقصد هنا دراسة صورة المصري في القصّ الإنجليزي، أو تناول الرحّالة في الشرق الأوسط، أو حتى المستشرقين. فهذه الضروب من الدراسة شائعة ومهمّة، لكنّها أنجزت ولا تمثل سوى مقارنة بدئية هي أشبه في جوهرها برسم خارطة أولى، ضرورية لكنّها ليست غنية بإمكاناتها. وثمة في ذهني شيئا - على الرغم من وجود أشياء كثيرة يمكن التفكير بها - يلفتان انتباهي بوصفهما جديرين بالثناء، ومن المرجّح أن يشكّلا فارقاً في فهمنا العام للعلاقة بين التاريخ والأدب.

أولهما هو دراسة تاريخ وأدب إنجلترا من خلال إلقاء الضوء، والتأكيد، وإضفاء طابع الإشكالية على منظور الخارجي الذي نحمله بفضل واقعة أننا خارجيين. وهذا ما يقتضي في المقام الأول، وكما أرى، أن نشدّد لا على التيار الأساسي وإنما على مقاومته التي لا تقتصر على التقليد الانشقاقي بل تتعدّاه إلى تلك القوى، والشخصيات، والبنى، والأشكال التي تستمدّ حضورها من خارج التيار الأساسي المؤسّسي. منذ سنتين تأثرت أيّما تأثر بمقالة لجأبر عصفور في *الف* عن بلاغة المقموعين في الأدب العربي يقرأ فيها النصوص باحثاً عن الخداع، والوهم، واستراتيجيات المعارضة بدلاً من تلك التأكيدات على الهوية الثقافية المغدّاة من قبل المؤسسة التي تنزع إلى دفع كلّ الطاقات السرية والهدّامة إلى الهوامش. أمّا ثانيهما، الذي يمثّل لازمةً للأول، فهو أنّ علينا أن نحاول بوعي ذاتي شديد أن نسأل أنفسنا أيّ مُعتمَد أعيد التفكير فيه وتملكه من معتمدات التاريخ الأدبي الإنجليزي سيكون عليه معتمد العرب: ما الذي أعدنا الترعير في تقليد عظيم كالتقليد العربي والانتماء إليه لأن نقرأه ونؤوله في الأدب والتاريخ الإنجليزيين مما يمكن ألا يكون متاحاً للناطقين المحليين بالإنجليزية؟ وإنني لأذكره هنا بأمثولة بورخيس «أسلاف كافكا»؛ فكلُّ كاتب يخلق أسلافه، كما يقول. ما التاريخ والأدب الإنجليزي الذي يخاطب لا القارئ الإنجليزي بل العربي؟ من هم أسلاف الناقد العربي الإنجليزي؟

يبدو لي، أخيراً، أن إدراك التاريخ، والأدب، والجغرافيا كما ناقشتها هنا يطرح قضية الثقافة التي تكافح لفهمها وما إذا كانت صراعاً على الحداثة أم على الماضي. لقد نظر كلٌّ من لوكاش وغرامشي إلى التناظر وحلوله على أنها تنتمي إلى الحاضر، وليس إلى صورة للماضي نائية ومثالية. وهذا ما ينبغي أن يُلحَّ على صحته بالنسبة للعرب اليوم، كما أرى. فالحداثة هي أزمة، وليست حالة مثالية مكتملة يُنظر إليها على أنها ذروة تاريخ محبوبك على نحو ملوكي مهيب. والسمة المميّزة لما هو حديث هو أن ما من مطلقات - سواء كانت مطلقات القوة، أم مطلقات العقل المحض، أم مطلقات الأرثوذكسية والسلطة الإكليريكية - وبهذا الصدد، فإنّ علينا نحن العرب أن ننخرط في الحداثة، متحرّرين من المطلقات.

## عن التحدي واتخاذ المواقف

قياساً بمعظم الجامعات الإفريقية، والآسيوية، والشرق أوسطية، على سبيل المثال، تشكّل الجامعة الأميركية ضرباً من المكان الطوباوي نسبياً، حيث يمكن لنا أن نتحدّث بالفعل عن حدود الأكاديميا. ومن المعروف أنّ الأكاديميا في الجامعات الأخرى في أجزاء أخرى من العالم هي جزء من النظام السياسي وأنّ المناصب الأكاديمية في أغلب الأحيان هي بالضرورة مناصب سياسية صريحة. غير أنّ ذلك لا يعني بصدد الأكاديميا الأميركية أنّ لا وجود للصلات بين عالمنا كأعضاء في الأكاديميا والعالم الخارجي؛ فهي صلات موجودة وواضحة. ذلك أنّ الجامعة تعتمد في تمويلها على الحكومات، والشركات، والمؤسسات، والأفراد، وروابطها مع المجتمع الأوسع موجودة بحيث يمكن لنا أن نلاحظها ونراها.

ومع هذا، فإنّ النقطة الأولى التي أودّ الإشارة إليها هي ما يبدو لي من أنّ دور عضو الأكاديميا، سواء كان مدرّساً أم باحثاً أم أستاذاً، هو أساساً دوره في حقله أو حقلها. أي أنّني أرى أنّ لا فكاك من واقعة أنّ جمهوري الأساسي، إذ أتكلّم الآن كمدرّس، مؤلّف من تلامذتي؛ ولذا فإنّ ما من بديل، أو قدرٍ من العمل الحسن خارج الأكاديميا، أو قدرٍ من الانشغال يمكن أن يحلّ محلّ التزام المرء لا بطلابه وحسب،

وإنّما أيضاً بالقواعد الصارمة للفرع الذي يجد فيه نفسه. بيد أنّ ما تتبني ملاحظته بهذا الشأن هو أنّ ثمة على الدوام خطر الاختصاص وما صار يُدعى بالاحتراف. أيّ أنّني أرى أنّ نزوع الأكاديمية إلى التركيز على العضوية بمعناها المهني يميل إلى التضيق على وعي الباحث النقدي وحصره. وهذا النوع من التقييد واضح في عددٍ من الأشياء، كما في استخدام رطانة، أو لغة متخصصة لا يمكن لأحدٍ آخر أن يفهمها. ولقد كان أحد أعمالها القديمة - لعلّه ليس قديماً إلى هذا الحدّ، لكنّه كُتِبَ، أو نُشِرَ منذ سبعة عشر عاماً أو ثمانية عشر عاماً مضت - كتاباً عنوانه *الاستشراق*، استمدّ موضوعه الأساسي من الطريقة التي تشكّل بها حقل معين، شأن كلّ الحقول، من خلال لفته، على الرغم من أنّ اللغة ذاتها تغدو بعيدة أكثر فأكثر عن تجارب ووقائع الموضوع الذي افتُرض باللغة أن تتناوله، وهو الشرق في هذا المثال. ولذا فإنّ النزوع إلى قبول التعاليم الأساسية في حقلٍ ما ذلك القبول الإقصائي، الاحترافي، وغير النقدي قبل كلّ شيء، هو، كما يبدو لي، خطر كبير تنطوي عليه الأكاديمية سواء بالنسبة للمختصّ، أم بالنسبة للمدرّس، أم بالنسبة للباحث. وهذا ما يدفعني للاعتقاد بأنّ من المهمّ بعض الشيء أن نوازن ونحافظ على نوعٍ من التعايش بين ضرورات الحقل وانضباط الصفّ، من جهة أولى، والمصلحة الخاصة التي لدى المرء في هذا الحقل أو الصفّ، من جهة أخرى، مع اهتماماته الخاصة ككائن بشري، كمواطن في المجتمع الأوسع. وعلى سبيل المثال، فقد كتبت الكثير عن الشرق الأوسط، غير أنّني طوال الأعوام الستة والثلاثين التي درّستُ فيها لم أدرّس الشرق الأوسط مطلقاً. على الدوام كنت أدرّس الأدب والثقافة الغربيين. لكنّني أرى أنّ عمل المرء كباحث متأثر على الدوام وبالضرورة بخلفيته، وباهتمامه غير الأكاديمي. وهو، في حالتي الخاصة، متأثر على الدوام بتجارب مثل المنفى، والإمبريالية ومشكلات الأمبراطورية، التي تمسّ في الحقيقة كثيراً من اهتمامات الأدب الغربي الحديث.

أما النقطة الثانية، كما تبدو لي، فهي الانتقال من الأكاديمية إلى العالم الأوسع، وتذكير المرء نفسه أنّ ما نحاول - على الأقل ما أحاول - إيصاله إلى الطلاب ليس تبجيل السلطة، أو قبل كلّ شيء ليس تبجيل ما أقوله كمدرّس (وهذه، بالطبع، واحدة من اللذات، أو الصلاحيات الخاصة، إذا شئتم، لدى من يدرّس العلوم الإنسانية أو لنقل



العلوم التاريخية بوصفها المقابل للعلوم الطبيعية)، فثمة، باعتقادي، شيء بالغ الأهمية يمكن للمرء أن يدرسه في الوقت الذي يدرّس فيه حقلاً معيناً أو موضوعاً معيناً أو فرعاً معيناً. ذلك الشيء هو حسّ الوعي النقدي، حسّ التشكّك، وألاً تأخذ ما يُقدّم إليك بصورة غير نقدية. فأنت تحاول أن تعطيههم المادة ليس على أنّها لا تُساءل أو على أنّها سلطوية بصورةٍ ما، وإنّما تعمل بدلاً من ذلك وفي الوقت ذاته على رعاية ما يبدو مخالفاً لذلك ومناقضاً له، أي تعمل على رعاية نوع من التشكّك الصّحي بما تقوله السلطات. وهنا يبدو لي أنّ اللغة الواضحة والمفارقة الساخرة هامتان وأساسيتان، بدلاً من اللجوء إلى التعميم الفظّ أو الرطانة أو أيّ شيء يمكن للمرء أن يختبئ وراءه تجنّباً لاتخاذ قرار أو موقف، وهذا ما يمكن للمرء أن يدرسه في غرفة الصفّ.

وأخيراً، وبالارتباط مع ما سبق، فإنّه يبدو لي، بالنظر إلى مناخ الحماسة الدينية العامة، التي لن أدعوها بالأصولية لأسباب واضحة، أنّ من المهمّ على نحوٍ استثنائي في العلوم الإنسانية والعلوم التاريخية أن يتمّ التركيز على أهمية العلمانية. فملاحظة فيكو العظيمة أنّ الكائنات البشرية تصنع تاريخها، والتي هي ملاحظة أساسية بالنسبة لكلّ الفروع التاريخية، هي شيء يجب ألا يفوت النظر على الإطلاق.

وإذاً، فإنّ النقطة الثالثة التي تحدوني، كشخصٍ يفامر بعيداً خارج الأكاديميا، هي أنّ من المهمّ على نحوٍ استثنائي أن نطوّر حسّاً ليس بمهنة المختصّ وإنّما بما أدعوه مهنة المثقف. (وما ينبغي أن أقوله بين قوسين هو أنّ ما من قواعد واضحة لهذه الأشياء جميعاً؛ أعني أنّه ما من كتيبٍ تعليمي يدلك على الكيفية التي ينبغي أن تسلك بها. وبالطبع، فإنّ هنالك التاريخ ذاته، وإحساس المرء الخاص بمعنى الالتزام والمبدأ). فالمتقف ليس مجردّ أستاذ، وليس مجردّ مختصّ، متلقّ بعباة السلطة واللغة الخاصة والدربة الخاصة، مع أنّ هذه الأشياء بالغة الأهمية، بالطبع، وأنا لا أحاول أن أحطّ من قدرها، بيد أنّي أرى أنّك ما إنّ تخرج بالأكاديميا إلى العالم الأوسع حتى يكون للمثقف أن يلعب دوراً خاصاً، وهذا الدور هو أساساً دور مناوئ للإجماع والأرثوذكسية - ولعلّ من الأسهل أن نعرفه بصيغ النفي والسلب - خاصة في لحظةٍ من لحظات مجتمعتنا تتمتّع فيها سلطات الإجماع والأرثوذكسية بقوةٍ بالغة، وينزع فيها دور الفرد، وصوت

الفرد، الصوت الخافت إذا شتتم، الذي يصدر عن الفرد، لثلا يكون مسموعاً. ولذلك فإن دور المثقف ليس أن يعزز السلطة، بل أن يفهمها، ويضمرها، ويسائلها: وهذه طبيعة أخرى من فكرة النطق بالحقيقة في وجه القوة، وهي نقطة كنت قد تناولتها في كتابي تمثيلات المثقف. واعتقادي أنّ من الصعوبة بمكان، ما إن تغامر خارج الأكاديمية، ألا تتأثر بما يبدو لي على أنه القضية الأساسية بالنسبة للمثقف اليوم، ألا وهي المعاناة الإنسانية. فالحق أنّ مهنة المثقف هي أساساً أن يخفف المعاناة الإنسانية بعض الشيء، والأ يحتفي بما لا يحتاج في الحقيقة للاحتفاء به، سواء كان ذلك الدولة أم الوطن أم أيّ من تلك الفاعليات ذات الطابع الانتصاري أساساً في مجتمعنا.

أن تدخل المجال العام يعني، إذاً، ألا تخاف من السجال أو من اتّخاذ المواقف. وما من شيء يثير الحنق في أيامنا هذه أكثر من أولئك الذين يقولون: «لا، لا، ذلك سجالي؛ لا أريد القيام به»؛ أو من ذلك الإحجام المخاثل المعتاد: «لا، لا، لا أستطيع أن أوقع على ذلك لأنني، كما تعلم، قد أشوش الأمور وقد يظنّ بي الناس ظنوناً خاطئة». بيد أنه يبدو لي أنّ دخول المجال العام يعني، كما قال الكاتب الفرنسي جينيه، أنّك في اللحظة التي تكتب فيها شيئاً ما، إنّما تكون بالضرورة في المجال العام؛ فلا يعود بمقدورك أن تدعي أنّك تكتب لنفسك. وهذا ما يصل بنا إلى قضايا لها علاقة بالإعلام، أعني المناقشة العامة والنشر.

رابعاً، ولن أضرب هنا سوى أمثلة محدودة جداً، يبدو لي أنّ واحداً من أكبر أدوار المثقف في المجال العام هو أن يعمل كنوع من الذاكرة العامة؛ أن يتذكّر ما نسي أو تمّ تجاهله؛ أن يربط ويقيم السياق وأن يعمّم انطلاقاً ممّا يظهر على أنه «حقائق» ثابتة، في الصحف مثلاً، أو التلفاز، أو المقابلات السريعة، أو القصة المعزولة، ويربطها جميعاً بالسيرورات الأوسع التي يمكن أن تكون قد أنتجت الوضع الذي نتحدّث عنه، سواء كان محنة الفقراء، أم الوضع الراهن لسياسة الولايات المتحدة الخارجية، إلخ. وأنتم تدركون أنّ ما أقوله ينطبق على المثقفين في اليسار أو اليمين. فليست المسألة مسألة انتماء سياسي، بل مسألة ذاكرة «عامة»، كما أقول، يكون على المثقف، في المجال العام المفكّك والمتشظّي عموماً، أن يقيم لها الصلات التي كانت لتبقى خفية من غير ذلك؛ وأن يقدم

بدائل للسياسات الخاطئة؛ وأن يذكّر جمهوراً، راح يفكر على نحوٍ متزايدٍ بلغةٍ ذرائعيةٍ أدائيةٍ وبلغةٍ ما هو فاعل ومؤثر - أعني أن كلمة السرّ الكبرى في اللغة السياسية اليوم هي البراغماتية، الـ **real politik** أو السياسة الواقعية، وجميع تلك الأشياء التي تشابهها - أن يذكّر الجمهور بالمبدأ، أن يذكّر الجمهور بالمسائل الأخلاقية التي قد تكون محتجبةً خلف صحب الجدال العام وضجّته. وأخيراً، وكجزء من هذا الجانب من جوانب الذاكرة العامة، أن ينقّس مزاعم النزعة الانتصارية، أن يذكّر، كما يقول بنيامين، بأن التاريخ غالباً ما كُتِبَ من وجهة نظر المنتصر، وأنّ موكب النصر العظيم يجرُّ في أعقابهِ أجساد المهزومين المنسية. أحسبُ أنّ من المهم أن تكون مثل هذه الأشياء جزءاً من دور المثقف بوصفه ذاكرة عامة في المجتمع.

أما النقطة الخامسة، فهي نقطة بالغة الأهمية لأننا جميعاً، سواء راق لنا ذلك أم لم يرق، أعضاء في الـ ACLS (المجلس الأميركي للجمعيات العلمية)، في هذه المنظمة المهنية أو تلك؛ نتلقّى المنح، التي تثير ريبتي الشديدة، بما في ذلك منحي أنا نفسي، إذ إنني أعتقد أنّ أهم شيء بالنسبة للمثقف في المجال العام، وخارج قيود الأكاديميا، هو ذلك الضرب من الإحساس بالاستقلال، ذلك الإحساس بأنك تتطق بصوتك حقاً وانطلاقاً من قناعتك، وأنك لا تالو جهداً لئلا تتعاون مع القوى المركزية في مجتمعنا. وأنا أتكلّم في الحقيقة على هذه اللحظة المحددة، التي يسهل فيها كثيراً، كثيراً أن نلتحق بهذه القوى ونغدو جزءاً منها، ونقدّم جدالات في السياسة الاجتماعية أو السياسة الخارجية تكون مُشكّلةً بالضرورة، وإلى درجة ما، من قبَل الحكومة. وإنّه لَمَا يلفت انتباهي بصعوبته وإنّما بضرورته أن نحاول أن نكون هامشيين بعض الشيء، بدلاً من أن نكون في وسط مكتب من مكاتب صنع السياسة. واضح أنّ من السهل على المرء أن يكون متطفلاً بالنصح والمشورة والآي كلف عن إطلاق انتقاداته، غير أنني أقول إنّ من الأسهل عليه أن يكون في مركز الأشياء مُطلقاً من هناك أحكامه. والدور الأشدّ تحدياً بالنسبة للمثقف كما أفهمه أو أفهمها هو أن يميل قليلاً إلى الجانب الواحد البعيد عن القوى السلطوية والمركزية في مجتمعنا، على الرغم من أنّ المثقف لا بدّ أن يكون على نحوٍ واضحٍ في المكانين معاً.

وأخيراً، فإنّ النقطة السادسة التي أودّ الإشارة إليها هي أنّه خارج حدود الأكاديمية، يبدو أنّ ثمة ضرورة مطلقة لأن يرتبط المرء، أو ينتمي، أو يتحالف مع سيرورة جارية أو نزاع من نوع ما؛ الجدالات حول مسألة كولومبوس، هل يُحتفل بذكرى كولومبوس أم لا، المسائل التي طرحها آرثر شليزنجر في كتابه حول تفكيك وحدة أميركا، مسائل معايير التاريخ القومي. فهذه القضايا جميعاً تتطلّب، في النهاية، عدم الاكتفاء بنتيجة من هنا، ونتيجة من هناك. وفي حين يمكن أن أرى، بالطبع، أهمية محاولة التوسّط بين الدعاوى المتطرّفة، فإنّه لا يبدو كافياً بالنسبة للمثقف أن يقتصر على فعل ذلك وأن يكتفي بالإبقاء على الخطاب جارياً؛ فعليه بدلاً من ذلك أن يتّخذ موقفاً. ولست أرى أيّ مثال في هذا الصدد أفضل من مثال المرء الخاص. فمن هنا الإحساس بكونك جزءاً من سيرورة، سواء كانت سيرورة إطلاق صوت، أم محاولة الكلام على من ليس لهم صوت يُسمع، أم محاولة تحسين قسمة سيئي الحظّ والمضطهدين، أيّاً يكن. ثمة إحساس هنا بالكينونة وكونك أيضاً مسؤولاً عنها، فالأمر ليس مجرد مسألة قول ما تريده دون أيّ إحساس بالمسؤولية أو الحاجة إلى تقبّل النقد أو الانخراط في حوار مع الجمهور. وبالطبع فإنّ هذا يطرح أيضاً سؤال ما هو الجمهور. ولكي أتكلّم انطلاقاً من تجربتي الخاصة للحظة، فإنّني لطالما كنت في هذا البلد شخصاً أميركياً وشخصاً متحدراً من العالم العربي في آنٍ معاً؛ ولطالما شعرت، في السنوات الأخيرة خاصةً، أنّ معنى الانتماء الحقيقي إلى ثقافتين أو ثلاث ثقافات أو ضروب مختلفة من الجمهور لا يني يطرح قضايا مهمّة بحدّ ذاتها إلى أبعد الحدود. أعني أنّ ذلك يمنح المرء ما يداني اللذة الجمالية إنّ لم يقع المرء أيضاً ضحية لذلك. فكيف للمرء أن يخاطب هذه الضروب المختلفة من الجمهور؟ ما الذي يعنيه حقاً قول شيء ما؟ أحد الأمثلة جرى منذ سبع أو ثمان سنوات أثناء المناظرة حول سلمان رشدي وروايته *الآيات الشيطانية*. فقد كان مهماً، كما شعرتُ، بالنسبة لكاتبٍ من العالم الإسلامي مثلي أن يتّخذ موقفاً واضحاً إلى جانب حرية التعبير. غير أنّه بعد أشهر قليلة من ذلك الوقت صادف أن كنتُ في العالم العربي. ذهبتُ إلى مصر، وهناك كان الموقف العام متمثلاً بمنع الكتاب والحكم عليه بأنّه تجديفيّ وكافر. ومن ثمّ فقد طرحتُ سؤالاً عن رشدي في لقاء عام، وسرعان ما واجهني السؤال المتعلّق بما ينبغي عمله. أعني، هل تقول شيئاً آخر مختلفاً لجمهورٍ ليس

متعاطفًا مع وجهات نظرك؟ أم أنك تحاول بصورةٍ ما أن تحافظ على موقفك ذاته ولكنك توجّهه، بلغةٍ أخرى بالطبع، إلى جمهورٍ آخر مختلف؟ أعتقد أن الخيار قد فُرض عليّ لأن أتخذ الموقف ذاته إنّما مع محاولة وضعه بلغة المكان، محاولاً بتلك الطريقة، التي أحسب أن محاولة القيام بها هي من أشدّ الأشياء إثارة، أن أخلق جمهوراً جديداً. أعني أنّه حين لا يكون رأيي ما شعبيّاً، أو حين لا يكون شيء ما قد قيل، فإنّ بمقدورك حينئذٍ أن تحاول بقوله خلق جمهور له في مكان ربما لم يكن له فيه من قبل أيّ جمهور.

وأختم بالقول إنّّه حين يحاول المرء تتبّع هذه الأشياء خارج الأكاديميا، بعيداً بمعنى ما عن جماها، فإنّ من المحتمل، خاصةً إذا ما أخذت على محمل الجدّ تلك الحاجة إلى التشديد على ما نُسيّ وعلى ما قد يكون غير شعبي، أن تغدو الشعبية والنجاح قضيتين موضع نقاش وفيهما نظر. فلا أحسب أن يمكنك بهذه الطريقة كسب الكثير من الأصدقاء. وهكذا فإنّ القضية برمتها تُطرح مجدداً مع تقدّم المرء في العمر، ومع بدئه التفكير بالتقاعد المريح، والطريقة المناسبة لدخول مرحلة الشفق والأفول. غير أنّ ذلك مخالف للروحية التي أحملها كلّ الخلاف. واعتقادي أنّ الموقف الصحيح للمثقف خارج الأكاديميا هو ضرب من ضروب التحديّ. ومع أنّ الحفاظ على مثل هذا الموقف أمر بالغ الصعوبة، إلّا أنّني أجده مصدر حيوية، واعتقادي، إذا ما سمحتم لي بهذه الخاتمة، وهذا التعليق البعيد عن الاحترام كلّ البعد، أنّه أهمّ بكثير من نيل منحة أخرى أو جائزة جديدة.



## في القضايا الخاسرة

تظهر العبارة «قضية خاسرة» بشيء من التكرار في التعليقات السياسية والاجتماعية: ففي تناوله مؤخراً للمحنة البوسنية، على سبيل المثال، يستخدم الكاتب البريطاني جيرمي هاردنغ هذه العبارة استخداماً عابراً، حيث يشير إلى «قضية القومية البوسنية الخاسرة» في سياق تحليل السياسات البريطانية. والقضية الخاسرة تُقرن في الذهن، وفي الممارسة بالقضية التي لا أمل فيها: أي بشيء تدعمه وتؤمن به ولا يعود بإمكانك أن تكون مؤمناً به إلا بوصفه شيئاً لا أمل في أن يتحقق. فزمن الاقتناع والإيمان قد ولى، والقضية لم تعد تبدو مشتملة على أي سرعان أو وعد، على الرغم من أنها كانت من قبل تتمتع بكليهما. ولكن هل الزمنية والاقتناع مجرد مسألة من مسائل التأويل والشعور أم أنهما تُستمدّان من ظرف موضوعي؟ ذلك، كما أحسب، هو السؤال الحاسم. كثيراً ما نشعر أن الزمن ليس مناسباً للإيمان بقضية حقوق الشعب الأصلي في هاواي، أو حقوق الفجر أو السكان الأصليين في أستراليا، غير أنه في المستقبل، وفي ظروف مناسبة، قد يعود الزمن، ويمكن أن يُعاد إحياء القضية. أما إذا كان المرء من أنصار الحتمية الصارمة بشأن بقاء الأمم والشعوب القوية وحدها، فلا بدّ حينئذٍ من أن تكون قضية حقوق الشعب الأصلي في هاواي، وحقوق الفجر أو السكان الأصليين في

أستراليا قضية خاسرة بالضرورة وعلى الدوام، أي شيئاً مُقدَّراً له أن يُخسَر ومقتضياً في الوقت ذاته الخسارة، نظراً للإيمان بالسردية الطاغية التي تتسم بها القوة.

بيد أنه لا مرأى في حقيقة أن ظهور قضية ما بمظهر الخسران أو الشعور بها على هذا النحو هو نتيجة حكم، وهذا الحكم يقتضي إما غياب الاقتناع أو شعوراً، إذا ما كان الإحساس بالخسارة يثير إحساساً جديداً بالأمل والوعد، بأن الزمن ليس مناسباً لها، وأنه قد فات، وانقضى. فحتى عبارة مثل «خاسر بالفطرة»، إنما تُقرن بشخص ما ليس انطلاقاً من شيء متأصل في ذلك الشخص - وهو ما لا يمكن لنا أن نعرفه على أية حال - بل انطلاقاً من سلسلة من الأحداث تولد الحكم. ويلعب السرد هنا دوراً مركزياً. فحين نقول إن زيدا خاسر بالفطرة، لا يأتي التلقظ بهذه العبارة إلا بعد معرفة سجل زيد المحزن: ولادته في أسرة فقيرة، وانفصال أبويه، وعيشه في بيوت الرعاية، وانجذابه إلى حياة الجريمة في مرحلة مبكرة من عمره، وما إلى ذلك. وسردية الشخص الخاسر متعارضة ضمناً مع قصة الشخص الذي يتغلب على المصاعب (أو ينتصر على الشدائد) أو الذي يولد في ظروف مؤاتية، وينمو نمواً رائعاً، وينال جائزة نوبل في الكيمياء أو الفيزياء. وحين تُقرن القضية لسبب ما بسردية أمّة أو شخص، فإننا نستخدم السرد أيضاً لكي نقدم الأدلة واحداً بعد آخر، ومن ثم نطلق الحكم.

وينبغي أن نؤكد بعدُ على اثنين آخرين من العوامل: أولهما هو زمن إطلاق الحكم، والذي عادة ما يأتي عند مفصل مهم من حياة الفرد. فأننا على وشك أن أباشر إجراءات زواجي السادس، وعليّ أن أقرر إن كنت غير ملائم للحياة الزوجية أم إن مؤسسة الزواج ذاتها عبارة عن قضية خاسرة، قضية مزعجة ومعقدة على نحو لا أمل فيه ولا يرتجى منه أدنى فلاح. ويمكن للمرء، بالمثل، أن يتصور لاعب تنس عظيم مثل جون مكنرو عند بداية موسم الفراند سلام، يحاول أن يقرر ما إذا كانت سنة أخرى من الدورات، وجسدٌ يتقدم به العمر، ومجموعة كاملة من اللاعبين الشباب الجدد الطموحين يمكن أن تحوّل حملته من أجل مزيد من الانتصارات إلى قضية خاسرة. ومثل هذا المأزق من الشائع مصادفته في حياة الفرد وهو يقترب من نهاية حياته أو حياتها، ربما نتيجة مرضٍ خطير أو تدهور في القدرة أو الطاقة نتيجة التقدم في العمر. وشعور المرء بأن حياته



قضية خاسرة نظراً لما تظهر عليه إمكانية الشفاء أو استمرار الإنتاج من نأيٍ وابتعاد هو مثال على ذلك. واليأس من الحياة، والانسحاب، والغم، والانتحار هي بدائل حين يصعب الاستمرار ونسأل أنفسنا هل أستطيع أن أواصل أم أن ذلك بلا أمل، فيكون اليأس هو الإجابة الوحيدة. وفي مثل هذه الحالات لا تكون القضية هامة وعامة، كبقاء أمة أو الكفاح من أجل الاستقلال الوطني، إلا أن الإحساس بالإلحاح قد يكون أكبر والرهانات قد تكون أعلى. ونحن الآن في اللحظة التي قد يوشك فيها علم الوراثة على تمكيننا من التنبؤ بأن شخصاً ما سيصاب بمرض ألزماير أو بشكل خبيث من الأورام: والسؤال البيولوجي الأخلاقي هو ما إذا كان من الواجب في غياب الأدوية الشافية أن نُعلم ذلك الشخص بأنه قد حُكِمَ عليه أو عليها بالهلاك أم أننا نمتنع عن إعلامه بذلك كنوعٍ من ترك الأمور تسير على حالها.

والعامل الثاني هو من الذي يطلق الحكم، المؤمن أم أحدٌ ما يقف خارج القضية، كأن يكون خصماً نشيطاً، أو مؤرخاً مختصاً، أو فيلسوفاً، أو عالم اجتماع، أو مراقباً غير مكترث؟ ففي عالم القضايا السياسية ثمة استراتيجية نفسانية شائعة يحاول فيها الخصوم تقويض الثقة بالقضية التي تقف نقيضاً لهم؛ وهكذا تشب معركة إرادات يحاول فيها أحد الطرفين أن يراكم إنجازاً بعد آخر أو «واقعةً فعليةً» بعد أخرى على أمل إحباط من يقفون في الطرف الآخر، موضعاً لهم أن لا أمل لديهم بالفوز. في مثل هذا الوضع يكون من الواجب كسب «القلوب والعقول»، وإلا فالخسارة. والحال، أن نظرية أنطونيو غرامشي السياسية في الصراع على الهيمنة تبوئ مثل هذا النزاع مكانةً مركزيةً في السياسات الحديثة وتفسر الشعار (المأخوذ من رومان رولان) الذي وضعه غرامشي على صدر صحيفته *L'Ordine nuovo*: «تساؤم الذكاء، تفاوض الإرادة». ومن ثم فإنه ليس مهماً مقدار المشاكل والمصاعب التي ينطوي عليها وضعٌ ما، إذ يبقى للشخص الذي يمثل هذا الوضع قضيتَه أن يتخذ القرار الأخير، أن يحتفظ بالمبادرة، وأن يتمسك بالتفوق أو الأمتياز.

البدائيات، الخواتيم، والفترات المتوسطة: تلك هي المراحل أو الحدود السردية التي تُطلق عندها أحكام النصر، والنجاح، والفشل، والخسارة النهائية، وفقدان الأمل.

وما أجده شائقاً على نحوٍ خاص بالنسبة لما أتوخّاه هنا هو التفاعل بين الخصوصي والعام، بين ما يبدو على أنّه ذاتي جداً وما يبدو على أنّه موضوعي بصورة طاغية، بين الشعور الانفعالي، الضارب في «الأحشاء» بقوة والحكم التاريخي إلى حدّ هائل، إذ يقتضي التفكير بالقضايا الخاسرة ذلك كلّهُ. ومع أنّ بمقدورنا أن نستخدم العبارة على نحوٍ مهلهل لكي نصف وضعاً شخصياً محدّداً بدقّة - كما في القول إنّ «دفع عمر إلى الإقلاع عن التدخين هو قضية خاسرة» - إلاّ أنّني سأقتصر على أوضاع يكون فيها الفرد بمثابة الممثل لشرطٍ أعمّ. فكلّمة «قضية» تستمدّ قوتها ومداهها، في النهاية، من إحساسنا بأنّ قضيةً ما تتعدّى الفرد؛ بأنّ لها أهمية ودلالة مشروع، أو بحث، أو مسعى يقف خارج الأفراد ويخضع طاقاتهم، ويُرَكِّز جهودهم، ويلهب تفانيهم. هكذا تكون خدمة الكأس المقدّسة قضيةً، أمّا امتلاك سيارة جديدة أو شقة جديدة فلا. والأغلب أنّ يستنفد القضية أولئك الذين يخدمونها، في حين يمكن للأفراد أن يستنفدوا أنفسهم في قضيةٍ ما، والتي عادةً ما توسم بأنّها مُقدّمةٌ على المرء، وبأنّها شيء أعظم منه وأنبل مما يجعل من الضروري أن يُكابَد من أجلها أشدّ المكابدة وتُبذَل أغلى التضحيات. وهذا ما تلتقطه قصيدة «يوليسيز» لألفرد تينيسون في أبياتها الأخيرة، بتركيبها الأخرق؛ فالبطل الهرم يتأمّل هنا في إرادته المواظبة على خدمة قضيةٍ.

لم نعد تلك القوة التي كان لها في الأيام الخوالي

أن تحرك الأرض والسماء، أولئك نحن، أولئك نحن -

شجاعة تليق بالقلوب البطلة،

أضعفنا الزمن والقدر، لكننا أقوياء في إرادتنا

أن نكافح، ونبحث، ونجد ولا نستسلم.

إنّ قَدراً كبيراً من التربية الباكرة في المدرسة أو الأسرة تمليه الحاجة إلى دفع الشبيبة صوب إدراك أنّ الحياة أكبر من إرضاء الذات وفعل المرء ما يحلو له. وكلُّ ثقافة أعرفها تشدّد صراحةً وضمناً على فكرة أنّ في الحياة ما يتعدّى نجاح المرء في أموره الخاصة: تلك «الأشياء السامية» التي يُعلّم الجميع أن يكافحوا من أجلها، كالإخلاص

لقضية الأمة، وخدمة الآخرين، وخدمة الله، العائلة، التراث. وكلّ هذه الأشياء هي من مكونات الهوية القومية. فمن أجل الارتفاع في هذه الدنيا، عادةً ما يُربط حافز الاعتماد على الذات والارتقاء الشخصي بخير الجماعة وتقدّم الشعب. ولما كنتُ طفلاً ترعرع في مستعمرتين بريطانيتين والتحق بالمدارس الكولونيالية أيام احتضار الإمبراطورية، فإنّني سرعان ما وعيت التناقض الداخلي في برنامج تربيتي المنظم، على الرغم من انقسامه: فمن جهة أولى، كنت واحداً من طبقة النخبة التي تُعدُّ لخدمة قضية شعبها، والإسهام في النهوض بهذا الشعب ونيل مكاسب الاستقلال، غير أنّني، من جهة ثانية، لم أكنُ أعلم الثقافة العربية بل البريطانية أو الأوروبية، كنتُ أعلم أنّ من الأفضل أن أدفع قضية تلك الثقافة الغربية إنّما الأشدّ تقدماً وحادثة، وأن أرتبط بها بأشدّ من ارتباطي بثقافتي.

وبعد الاستقلال، فإنّ انبعاث القومية المغتبطة، بيانثيونها من الآباء المؤسسين، والنصوص، والأحداث المحبوكّة معاً في قصةٍ ظافرة والمحتواة في مؤسساتٍ معرّبة حديثاً، بلغ جيلي واجتافه إليه. كانت القضية الجديدة هي العروبة ذاتها؛ وهي ما اشتمل بالترديج على فكرة دولة الأمن العسكري، ومركزية دور الجيش القوي في التطوّر الوطني، وفكرة قيادة الحزب الواحد الشاملة (التي أعطت الحظوة لإيديولوجيا القائد العظيم)، والارتباب النقدي العميق، بل البارانونيّ ربما، بالغرب والهجس به بوصفه مصدر معظم المشاكل، وكذلك - حين يتعلّق الأمر بإسرائيل - العداة المتضافر مع رفض التعرّف على هذا المجتمع الجديد وشعبه أو إقامة آية صلة معه. وأنا أذكر هذه القضايا القديمة ليس من أجل الاقتصار على نقدها - فقد بدت حتميةً في ذلك الوقت، لأسباب لا يتّسع المجال للخوض فيها - بل للإشارة إلى المسافة التي قطعتها النخب المثقفة منذ ذلك الحين. فاليوم يُفترَض أنّ العروبة قد ماتت عملياً، وأنّ مكانها قد احتلّه حشدٌ من القوميات الأصغر، والأبعد عن أن تشكّل ما يشبه القضية؛ فالقادة العرب عادةً ما يكونون متحدّرين من أقليات وأوليفارشيات معزولة وغير شعبية. وعلى الرغم من أنّنا قد نجد بقيةً من البلاغة المناهضة للغرب في الخطاب العام، إلا أنّ كلاً من الدولة ومؤسساتها قد أدمجت إلى حدٍّ بعيد وعن طيب خاطر في المجال الأميركي. واعتقادي أنّ بروز الخطاب الإسلامي المضاد في العقدين الماضيين إنّما هو ناجم عن غياب الرؤية

السياسية المناضلة، العلمانية، والمستقلة؛ ومن هنا الارتداد والنكوص، والرغبة في إقامة دولة إسلامية بما لها من جذور مزعومة تمتدّ إلى حجاز القرن الخامس.

وإنّنا لنجد دليلاً آخر على مقدار اختلاف الأمور ما إنّ نقارن بين عبد الناصر (الذي مرّت ذكرى وفاته الخامسة والعشرون باستحياء شديد سواء في مصر أم في سواها) وبين مُنافِسِيهِ الرئيسين، الملك حسين في الأردن وعاهل المملكة العربية السعودية. فقد كان عبد الناصر ربّ عائلة، شعبياً إلى أقصى الحدود، متواضعاً، بعيداً عن الفساد شخصياً، وممثلاً من الناحية الثقافية لمعظم المسلمين السنّة المصريين العاديين دون امتيازات تُذكر من جهة الملكية أو الطبقة؛ أمّا مُنافِسَاهُ (اللذان عاشا بعده ربع قرن إلى الآن) فهما زعيما عشيرتين أُطلقَ اسماهما، الهاشميون وآل سعود، على البلدين اللذين يحكمانهما. وهما يمثّلان كلاً من التصرّو الإقطاعي للحكم والإخلاص للولايات المتحدة. ولقد كان تقديم عبد الناصر استقالته في التاسع من حزيران، ١٩٦٧، بعد هزيمة إسرائيل لجيشه، واحداً من أشدّ أفعاله دلالةً وتصرّداً: فهذا ما لا يمكن أن نتخيّل أن يقوم به اليوم أيّ حاكم عربي. وعلى أيّة حال، فإنّ من الصعب أن نتبيّن حضور قضية عامة كقضية العروبة في العالم العربي اليوم، اللهم ما عدا قضية الإسلام. وسوف أعود إلى هذا الموضوع العام بعد قليل.

والحال، أنّ المرور من حماسة الشباب المنغرسه عميقاً تجاه القضايا السامية إلى انقشاع الأوهام مع التقدّم في السنّ ليس مقتصرأ على تاريخ الشرق الأوسط الحديث. والشكل الجمالي لمثل هذا المسار هو الرواية الواقعية العظيمة، والتي تشكّل رواية غوستاف فلوبر *التربية العاطفية* واحداً من أبرز أمثلتها وأشدّها نمطيةً. فالشاب فريدريك مورو يَفدُ إلى باريس حاملاً مطامح الشباب الريفي، ومصمّماً على النجاح في العديد من المهام والقضايا. وهو وصديقه ديلوريه يعلنان النفس بأن يصبحا شخصيتين أدبيتين، وفكريتين، وسياسيتين مرموقتين، فريدريك بوصفه وولتر سكوت فرنسا، ولاحقاً بوصفه محامياً العظيم؛ وديلوريه بخططه لأن يتزعم منظومة ميتافيزيقية مترامية الأطراف، ثم لأن يغدو سياسياً مهماً. وتجري أحداث الرواية في الأيام العنيفة من ثورة العام ١٨٤٨ في باريس، التي يزحم فيها محدثو النعمة،

والمحتالون، والانتهازيون، والبوهيميون، والعاهرات، والتجّار، وشخص واحد شريف على ما يبدو، عاملٌ مثالي متواضع، يزحمون بعضهم بعضاً في دوامة لا نهاية لها من الرقصات، وسباقات الخيل، والعصيانات المسلّحة، ومشاهد الرعاع، والمزادات العلنية، والحفلات.

وفي نهاية الرواية تكون الثورة وفرنسا قد تعرّضتا للخيانة (ذلك أنّ نابليون الثالث، ابن الأخ الماكر للأمبراطور العظيم، فرض سيطرته على فرنسا) ولم يحقق الشابان مطلقاً أيّاً من مطامحهما. فريدريك «ترحلّ». عرف اكتتاب البواخر، والاستيقاظ البارد في الخيمة، ضجر المشاهد الطبيعية والخرائب، مرارة الصداقات الممزّقة. وعاد. مضى إلى المجتمع وكانت له غرامياته الجديدة... مطامحه الفكرية تضاءلت أيضاً. ومرّت السنون؛ وصار يحتمل تبطلّ عقله وعطالة قلبه» (٤١١). لم تبق أية قضية. وتزور فريدريك امرأة سبق له أن أحبّها؛ ويكون مفعماً بالرغبة فيها، لكنّه يحجم خوفاً من احتمال شعوره بالاشمئزاز لاحقاً. فلا يفعل أيّ شيء: *et ce fut tout*<sup>(١)</sup>، كما يقول فلوبيير. أمّا ديلوربيه فيتقلّب من عمل إلى آخر ويصرف النظر عمّا اختاره ذات مرّة من خدمة بلاده. «بعد ذلك»، يقول، «كان مديراً للاستعمار في الجزائر، أميناً لسرّ أحد الباشوات، مديراً لصحيفة، ووكيل إعلان؛ والآن كان مُستخدماً كمحام لدى شركة صناعية». (٤١٦)

في كتابه *نظرية الرواية*، يصف جورج لوكاش *التربية العاطفية* بأنّها مثال على رومانسية التحرّر من الأوهام كما يجسّدها شكل الرواية ذاته. فالرواية بحسب لوكاش، وبخلاف الملحمة، تعبّر عن مأزق عالم تخلّى عنه الإله، ويحسّ فيه بالزمن على أنّه ضربٌ من المفارقة الساخرة، ويكافح فيه البطل الفرديّ ساعياً وراء ما لا يمكن له أن يحققه، ألا وهو إقامة نوعٍ من التناغم بين فكرته والعالم. ففي رواية المثالية المجرّدة، التي يضعها لوكاش قبالة رومانسية التحرّر من الأوهام، البطل هو دون كيجخوت، طراز بدئيّ للروح التي هي أضيق من العالم الخارجي، والتي يؤسّس حافزها الأساسي شيطاناً يدفع الفرد باتجاه تحقيق مثال أو قضية:

١ - بالفرنسية في الأصل، كان ذلك كلّ شيء.

شيطانيةً تضيق الروح هي شيطانية المثالية المجردة. إنها الذهنية التي تختار السبيل المباشر، المستقيم باتجاه تحقيق المثال؛ والتي تنسى، وقد بهرها الشيطان، وجود أية مسافة بين المثال والفكرة، بين النفس والروح؛ والتي تستنتج، بإيمانٍ هو الأشد ثقةً وثباتاً، أنّ الفكرة، نظراً لأنّ من المفترض بها أن تكون، ويجب أن تكون بالضرورة، ونظراً لأنّ الواقع لا يلبي هذا المطلب المسبق، إنّما تحسب أنّ الواقع قد سحرته شياطين شريرة وأنّ من الممكن فكّ السحر وترميم الواقع إنّما بإيجاد كلمة مرور سحرية أو بمقارعة شجاعة لقوى الشر. (٩٧)

ومع أنّ معظم القراء سيحكمون على قضية دون كيجوت التي ترمي إلى استعادة عصر الفروسية بأنّها قضية خاسرة تماماً، فإنّ لوكاش يخطو الخطوة الأشدّ جراءةً في اعتبار ذلك نوعاً من الانتصار الجزئي، لأنّ دون كيجوت يتدبّر «أمر بقائه بعيداً عن التلوّث في نقاء قصده وقادرًا أيضاً على نقل شيءٍ من إشعاع شعّره الظافر، على الرغم مما فيه من سخرية من النفس، إلى خصمه المنتصر» (١٠٤). وبالطبع، فإنّ دون كيجوت يخفق في استعادة أماديس الغاولي<sup>(١)</sup> وعصر الفروسية، لكنّ اقتناعه الراسخ من القوة بحيث يمكنه أن يعرّض الواقع الدنيء الذي يسمّ عالمنا البعيد كلّ البعد عن البطولة - بما فيه من أصحاب الخانات، والرعاة، والمتشرّدين الجوالين - لمثالية يبدو إيمانها بذاتها وحماسها مرتدّين إلى عصرٍ زال وانقضى:

هكذا تقف أول رواية عظيمة في الأدب العالمي عند بداية الزمن حين بدأ الإله المسيحي يتخلّى عن العالم؛ حين غدا الإنسان وحيداً لا يستطيع أن يجد معنىً وجوهراً خارج روحه، التي لا موطن لها... لقد عاش سرفانتس في مرحلة التصوّف الأخير، العظيم واليأس،

١ - أماديس الغاولي، Amadis of Gaul، بطل العمل النثري الرومانسي الشهير الذي يحمل الاسم نفسه. وأقدم نسخة من هذا العمل هي نسخة إسبانية تعود إلى العام ١٥٠٨، لكنّها ربما تكون مأخوذة عن نسخة برتغالية أو إسبانية أصلية تعود إلى القرن الرابع عشر. والغاولي نسبةً إلى غاولا (ويلز).

مرحلة محاولة متعصبة لتجديد الدين المحتضر من الداخل؛  
مرحلة نظرة جديدة إلى العالم تنهض متخذة أشكالاً صوفية؛  
المرحلة الأخيرة من الحياة التي عاشتها حقاً مطامح مرتبكة،  
مترددة، معقدة، وخفية أصلاً. (١٠٣ - ١٠٤)

الرواية، بحسب لوكاش، تحلّ محلّ الملحمة. ففي حين تعبّر الملحمة عن العالم الديني حيث يعيش الأبطال والآلهة أنداداً بعضهم لبعض، بلا إشكاليات ودون أثرٍ للوعي الذاتي، فإنّ الرواية تعبّر عن عالم ساقط، هجره الإله. فالأبطال قد تحوّلوا إلى رجال ونساء علمانيين، عرضةً لضروب الانخلاع الداخلية، والضياع، وجنون ما يدعوه لوكاش بـ «التشرّد المتعالي». وقد انفتح صدعٌ بين الفكرة والشئ الفعلي الواقعي. وهذا هو السبب في أنّ جميع الشخصيات الروائية العظيمة، من دون كيوخوت إلى فريدريك مورو، لا يستطيعون حقاً أن يتكيّفوا مع العالم العلماني التاريخي لأنّهم مسكونون بذكريات ما أضعاه، باحثين عبثاً عن تحقيق ذواتهم وعن انتصار قضية لا يمكن الحفاظ عليها. وفي هذا، فإنّ لوكاش وماكس فيبر - الصديقين، والزميلين في حلقة هيدلبرغ، والسوسيولوجيين وعالميّ الجمال - يخطّطان العالم الحديث بوصفه مكاناً لانقشاع السحر والأوهام. هكذا يقول فيبر إنّ «القيم الجوهرية الرفيعة قد انسحبت من الحياة العامة إمّا إلى مجال الحياة الصوفية المتعالي أو إلى أخوية العلاقات الإنسانية المباشرة والشخصية» («مهنة العلم»، ١٥٥). ومن هنا أنّ دون كيوخوت، الذي لقضيته فعالية حلم خاص لا مكان له كي يمضي إليه، أو فريدريك مورو وديلورييه، يخفقون في كلّ شيء ما عدا في صداقاتهم. فعالمنا ليس عالماً صيفياً سعيداً، بل، كما يقول فيبر، عالم «ليل قطبي من الظلمة الجليدية والقسوة» («مهنة السياسة»، ١٢٨).

غير أنّه حتى في رؤية العالم الدينية التي يندبها فيبر ولوكاش وينتقدانها ثمّة قديس شفيح للقضايا الخاسرة، هو القديس يهوذا. ففي السنوات الأولى من الحقبة المسيحية، كان يهوذا يُوصف عادةً بأنّه يهوذا (أخو) يعقوب، أو يهوذا أخو جيمس<sup>(١)</sup>؛ ومع يوحنا الإنجيلي كان الأخوة الثلاثة رسلاً ليسوع، مع أنّ يهوذا كان من سوء حظّه أن

١ - جيمس = يعقوب.

يُخَلِّطُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ يَهُودِ الْأَسْخَرِيوطِيِّ وَيُعَرِّفُ لِهَذَا السَّبَبِ بِيَهُودِ الْخَفِيِّ. وَلَقَدْ كَرَزَ يَهُودًا بِالْإِنْجِيلِ مَعَ الْقَدِيسِ سَمْعَانَ فِي بِلَادِ الرَّافِدِينَ وَاسْتَشْهَدَا هُنَاكَ. وَيَقُولُ كِتَابٌ عَنِ الْحَجِّ الْحَدِيثِ إِنَّهُ بَعْدَ بَطْرُسَ وَجِيمَسَ - سَانْتِيَاغُو - كَانَتْ مَرْتَبَةً يَهُودًا «الثَّالِثَةَ بَيْنَ الرُّسُلِ بِوَصْفِهِ قَدِيسًا لِلْحَجِّ قَامَتْ بِاسْمِهِ تِسْعَةُ مَزَارَاتٍ أَوْرُوبِيَّةٍ عَلَى الْأَقْلِّ. كَمَا أَنَّ لِلْقَدِيسِ يَهُودًا خَمْسَةَ مَزَارَاتٍ عَلَى الْأَقْلِّ فِي أَمِيرِكَا الشَّمَالِيَّةِ. وَلَقَدْ تَطَوَّرَتْ عِبَادَةُ هَذَا الرَّسُولِ، الَّذِي حَلَّ مَحَلَّ يَهُودِ الْأَسْخَرِيوطِيِّ فِي الْمَجْمُوعَةِ الْأَصْلِيَّةِ، عَلَى نَحْوِ بَطِيءٍ وَلَمْ تَعُدْ مَهْمَةً إِلَّا فِي الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ» (نُولَان، ١٢٧). وَحَتَّى بِالنِّسْبَةِ لِشَخْصٍ مِثْلِيٍّ غَيْرِ مُتَضَلِّعٍ مِنْ سِيرِ الْقَدِيسِينَ، فَإِنَّ يَهُودًا يَبْدُو شَخْصِيَّةً مَطْلُوبَةً فِي اقْتِصَادِ الْعَالَمِ الرَّسُولِيِّ. مُحَاطًا بِشَخْصِيَّاتٍ أَكْبَرَ مِنَ الْحَيَاةِ - بَطْرُسَ الصَّخْرَةَ، يُوْحَنَّا الْمُتَصَوِّفَ وَاللَّاهُوتِيَّ، جِيمَسَ شَفِيعَ الْحَجَّاجِ وَقَاتِلَ الْمَغَارِبَةِ (سَانْتِيَاغُو مَاتَامُورُوسَ) - وَمِثْقَلًا بِظِلَالِ الْخَائِنِ الْكَبِيرِ يَهُودِ الْأَسْخَرِيوطِيِّ، فَإِنَّ يَهُودًا الْخَفِيَّ هُوَ بِمِثَابَةِ رَمَزٍ لِكُلِّ أَوْلَئِكَ الَّذِينَ أَخْفَقُوا فِي تَحْقِيقِ تَمَيِّزِهِمْ، وَلَمْ يَتَحَقَّقْ وَعْدُهُمْ، وَلَمْ تَفْلَحْ مَسَاعِيهِمْ أَوْ تَنْتَصِرَ قَضَايَاهُمْ. وَمِثْلُ هَذِهِ الشَّخْصِيَّةِ تَضْفِي الشَّرْعِيَّةَ فِي النِّهَايَةِ عَلَى الرَّؤْيَةِ الْمَسِيحِيَّةِ لِلْإِحْسَانِ وَالتَّوَاضُعِ: حَيْثُ ثَمَّةُ مَكَانٍ لِلْجَمِيعِ، كَمَا يَقُولُ لِسَانَ حَالِ يَهُودًا، وَلَيْسَ فَقَطْ لِأَوْلَئِكَ الَّذِينَ أَفْلَحُوا. وَالمُثِيرُ، عَلَى آيَةِ حَالٍ، أَنَّ يَهُودًا يُوقِّرُ مَلْجَأً آخِرًا فِي دِيَانَةٍ يُفْتَرَضُ بِشَخْصِيَّتِهَا الرَّئِيسَةَ أَنْ تَكُونَ الْمَلْجَأَ الْآخِرَ؛ ذَلِكَ أَنَّهُ حَتَّى لَوْ تَدَاعَى إِيمَانُ الْمَرْءِ بِالْمَسِيحِ، فَإِنَّ ثَمَّةَ فُرْصَةٍ أُخْرَى مُتَاحَةٌ لِمَنْ يُؤْمِنُ بِيَهُودًا.

لَقَدْ كَتَبَ تُوْمَاسُ هَارْدِي آخِرَ رَوَايَاتِهِ، وَأَعْظَمَهَا بِرَأْيِي، يَهُودًا الْغَامِضَ، الَّتِي نُشِرَتْ فِي الْعَامِ ١٨٩٥، بِمِثَابَةِ هَجُومٍ ضَارٍ عَلَى أَيِّ مُسْكِنٍ أَوْ مُلْطَفٍ مِنْ هَذَا النُّوعِ: فِيهِودًا فَاوُولِي، الْفَتَى الرَّيْفِي الْعَادِي الَّتِي يَتَمَتَّعُ بِبَعْضِ الْحَسَّاسِيَّةِ وَالطَّمُوحِ الْمُثِيرِ لِلْإِعْجَابِ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ عَدَمِ مَلَاءَمَتِهِ، يَظَلُّ يَتَطَلَّعُ إِلَى الْارْتِقَاءِ بِوَضْعِهِ مِنَ الْبَدَايَةِ وَحَتَّى آخِرِ لِحِظَةٍ فِي تَجْرِبَتِهِ. فَنَحْنُ نَرَاهُ فِي الْبَدَايَةِ فِي الْعَاشِرَةِ مِنْ عَمْرِهِ، وَهُوَ يَسْتَأْذِنُ مَدْرَسَهُ الَّذِي انْتَقَلَ إِلَى كْرِيسْتَمَنْسْتِرَ - وَهِيَ أَشْبَهُ بِتَرْكِيبَةٍ مِنْ أَكْسْفُورْدِ وَكِيمْبْرِجَ - أَنْ يَكْمَلَ دَرَسَاتِهِ الْجَامِعِيَّةَ. فِيهِودًا مَسْكُونٌ بِفِكْرَةٍ أَنْ يَحَاوِلَ الْقِيَامَ بِالشَّيْءِ ذَاتَهُ، وَهُوَ يَظَلُّ يَجْرِي بِقِيَّةِ الرِّوَايَةِ دَاخِلًا كْرِيسْتَمَنْسْتِرَ وَخَارِجًا مِنْهَا، بَاحْتِثًا عَنِ التَّعَلُّمِ، وَالنَّجَاحِ، وَالغَايَةِ السَّامِيَّةِ. غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَصَادَفُ سِوَى الصَّدُودِ، وَالْخَيْبَةِ، وَالْمَزِيدِ الْمَزِيدِ مِنَ الشَّرَاكِ



التي تسوقه إلى انحطاطٍ يائس. وكلّما حاول تحسين قسمته بطريقةٍ مباشرةٍ قدر الإمكان لقي مقاومةً مستحيلة. وحين يحصل على مجموعة من الكتب التمهيدية في اليونانية واللاتينية بغية أن يتعلّم هاتين اللغتين الكلاسيكيتين، فإنّه يدرك أنّ اللغات لا يمكن تعلّمها بمجرد قراءة كتاب، وعندها يستسلم ويتخلّى عن الأمر. أما المرأتان اللتان دخلتا حياته، أرابيلا وسو برايدهد، فتستفدانه. ويمضي من عمل إلى آخر، ليفقدو أفقر فأفقر كلّما أدلّته كارثةٌ مزيداً من الإذلال - انتحار أبنائه، علاقة سو بفيلوتسن، نموذج المدرّس القديم - خاصةً بعد أن يكتشف وسو ذلك الحبّ المحموم إلى أبعد الحدود بينهما، والذي يخاطر كلاهما من أجله ويكابدان النبذ الاجتماعي بل ومزيداً من الفقر. ويأتي موت يهوذا متوافقاً تماماً مع قيام «العباب الذكري» خارج نوافذه في مسكنه الفقير في كريستمنستر؛ حيث تظلّ المدينة وجميع مؤسساتها الدينية والتربوية كتيمة ولامبالية حيال مطامح يهوذا غير المؤذية أساساً في لحظاته الأخيرة الآن كما كانت كتيمة ولامبالية حين بدأ مسيرته سيئة الطالع. ويُخْرِجُ هاردي اللحظات الأخيرة لهذا الرجل المثير للشفقة بنسجه ما يتذكّره من سفر أيوب من أشياء ذات صلة بوضعه مع الصرخات المبتهجة الظافرة والموسيقا الصادحة الصادرة عن الألعاب:

«حَلَقِي . ماء . سو . حبيبتِي . قطرة ماء . أرجوكِ . آه أرجوكِ!»

لم يأتِ أيُّ ماء، ونغمات الأرغن، ثقيلةٌ مثل طنين نحلة، كانت تتردّد وتكرّر كما من قبل.

بينما كان يتذكّر، امتقع وجهه، كانت الصرخات والتهافتات تأتي من مكانٍ ما باتجاه النهر.

«آه . أجل ! إنّها العباب الذكري»، همس لنفسه. «وأنا هنا . وسو تدنّست!»

التهافتات كانت تتكرّر، طاغيةً على صوت الأرغن. وامتقع وجه يهوذا مزيداً من الامتقاع: راح يهمس ببطء، وشفته الظمأوان لا تكادان تتحرّكان:

«ليتَه هلك اليوم الذي ولدتُ فيه والليل الذي قال قد حُبِلَ برجل».

(هوزا،١)

«ليكن ذلك اليوم ظلاماً. لا يَعتنِ به الله من فوق ولا يشرق عليه نهار. هوذا ذلك الليل ليكن عاقراً. لا يُسمع فيه هتاف».

(هوزا،٢)

«لِمَ لَمْ أمتَ من الرحم؟ عندما خرجتُ من البطن لِمَ لَمْ أُسلم الروح... لأنِّي قد كنتُ الآن مضطجعا ساكناً. حينئذٍ كنتُ نمتُ مستريحاً».

(هوزا،٣)

«هناك يستريح المتعبون. الأسرى يطمئنون جميعاً. لا يسمعون صوت المُسخَّر... الصغير كما الكبير هناك والعبد حرٌّ من سيده. لِمَ يُعطى لشقي نورٌ وحياةٌ لمرِي النَّفس». (يهوذا الغامض، ٣٢١)

إنّ الغاية من كلّ هذا هي فرض اليأس المطبق الذي ينطوي عليه شرط يهوذا، وفي الوقت ذاته - وهذه هي علامة هاردي المميّزة كشخص غير مؤمن - إظهار أنّه حتى القديس يهوذا، شفيع القضايا الخاسرة، لا قيمة له مهما تكن بالنسبة ليهوذا فاولي، سمّيه الحديث.

والمفارقة الساخرة هنا تمضي أبعد بكثير من مفارقة الروائيين اللذين تحدّثت عنهما من قبل (سيرفانتس وفلوبير). وفي المقام الأول، نجد أنّ أيوب قد أزاح يهوذا؛ ففي حين كان دون كيوخوت وفريدريك مورو قادرين على تحقيق شيء ما، إذ كان الأول فارساً، وكان الآخر شاباً ثرياً نسبياً وحسن التعليم، نلاحظ أنّ يهوذا كان عاجزاً منذ البداية. ويرى هاردي إلى ذلك انطلاقاً من أنّ كلاً من ظروف يهوذا وضروب عجزه تقوِّض كلّ ما يفعله. ولا يقتصر الأمر الآن على أنّ الله قد تخلّى تماماً عن العالم؛ بل يتعداه إلى أنّ كلّ ما بقي من ذكريات وآثار العالم السابق، إمّا أنّها تهزأ بيبؤس الفرد على غفلة منه (كما حين يقتبس يهوذا من أيوب دون أن يختبر أيّة نتيجة مهما تكن مما تختبره تلك الشخصية التوراتية بعد عذاباتها الأليمة؛ فليس ثمّة أليفاز التيماني<sup>(١)</sup>)

١ - أليفاز التيماني، أحد أصدقاء أيوب المقربين الذين يزورونه ويناقشونه أثناء محنته ثم يموضون عليه بعض ما كان قد خسره.

لِيَنْقِذَ إِرَادَةَ اللَّهِ، وَيَقْدِمَ سَبْعَةَ ثِيرَانٍ وَسَبْعَةَ كِبَاشٍ، وَيَعِيدَ إِلَى أَيُوبَ السَّعَادَةَ وَالْعَدْلَ) أَوْ  
أَنَّهَا، وَعَلَى نَحْوِ مَقْصُودٍ، بِعِدَّةِ كُلِّ الْبَعْدِ عَنِ أَنْ تَكُونَ ضَرِيًّا مِنَ الْخِلَاصِ أَوْ الْعِلَاجِ،  
شَأْنِ الطَّبِيبِ الشَّعْبِيِّ فَيْلِبْرْتِ أَوْ الْفَتَاةِ الْقُرُوبَةِ أَرَابِيلَا، الَّتِي تَلَفَتْ انْتِبَاهَ يَهُودَا فِي  
الْبَدَايَةِ إِذْ تَرَمِيهِ بِقَضِيْبِ خَنْزِيرٍ.

بَيِّدَ أَنْ مَا يَشْتَرِكُ بِهِ كُلٌّ مِنْ سِيرْفَانْتِسْ، وَفَلُوبِيرٍ، وَهَارْدِي هُوَ أَنْ سَرْدِيَاتِهِمْ هِيَ  
أَعْمَالُ نَاضِجَةٍ وَمَدْرُوسَةٍ، وَمَكْتُوبَةٌ عِنْدَ نِهَايَةِ مَسِيرَاتِهِمْ وَعَلَى وَجْهِ التَّحْدِيدِ فِي تِلْكَ  
اللَّحْظَةِ الَّتِي يَشْعُرُ فِيهَا الْمَرْءُ بِالْحَاجَةِ إِلَى تَقْدِيمِ الْحَصِيلَةِ أَوْ الزَّيْدَةِ، وَإِطْلَاقِ الْأَحْكَامِ،  
وَتَسْجِيلِ النِّقَاطِ الْمُنَاصِرَةِ وَالْمُنَاضِجَةِ لِمَطَامِحِ الشَّبَابِ وَتَطْلُعَاتِهِ. أَمَّا كَوْنُهُمْ قَدْ قَدَّمُوا  
حَصِيلَاتِهِمْ فِي رَوَايَاتٍ فَيُؤَكِّدُ بِمَزِيدٍ مِنَ الْقُوَّةِ وَالْوَضُوحِ عَلَى مَفَارِقَاتِ الشَّكْلِ الرَّوَاثِيِّ  
السَّاخِرَةِ الْأَسَاسِيَّةِ وَمَقْتَضِيَّاتِهِ الضَّاعِطَةِ الْمُجْهِدَةِ، ذَلِكَ الشَّكْلُ الَّذِي تَشْتَرِطُ بِهِ التَّجْرِبَةُ  
وَإِخْتِفَاءُ الْإِلَهِ أَنْ يَكُونَ سَرْدًا يَكْشِفُ فِيهِ الزَّمَنَ عَلَى نَحْوِ سَاخِرٍ وَمُتَنَاقِضٍ مَا بَيْنَ الْوَاقِعِ  
وَالْغَايَةِ السَّامِيَّةِ مِنْ تَفَاوُتٍ أَوْ تَبَايُنٍ، وَلَا يَكُونُ مَتَاحًا فِيهِ لِلْفَرْدِ سِوَى اثْنَيْنِ مِنْ بَيْنِ جَمِيعِ  
الْخِيَارَاتِ أَوْ الْبِدَائِلِ: إِمَّا أَنْ يَمَثِّلَ لِمَآرِسَاتِ الْعَالَمِ الدُّنْيَا، مَضْحَكًا بِذَلِكَ بِأَيِّ أَمَلٍ  
مُرْتَبِطٍ بِقَضِيَّةٍ نَبِيلَةٍ، أَوْ أَنْ يُبَادَ كَمَا يُبَادُ يَهُودَا، وَإِيْمَا بُوْفَارِي، وَدُونِ كِيخُوتِ. وَهَكَذَا فَإِنَّ  
مَا تَقَدَّمَ الرَّوَايَةَ هُوَ سَرْدٌ بِلَا خِلَاصٍ. فَخَاتِمَتَهَا لَيْسَتْ ذَلِكَ الْخِتَامُ الْمَكْتَمَلُ الْمُرْتَبِطُ  
بِقَلْبِ نَادِمٍ يَعُودُ، بِرِعَايَةِ الْقُدَيْسِ يَهُودَا، لِيَتَقَبَّلَ سُلْطَةَ الْإِلَهِ النَّهَائِيَّةِ، بَلْ هِيَ بِالْأُخْرَى  
مَرَارَةَ الْهَزِيمَةِ، الَّتِي إِذَا كَانَ صَحِيحًا أَنَّهَا تُلْبَسُ شَكْلًا جَمَالِيًّا وَيُضْفَى عَلَيْهَا طَابِعُ  
الْمَفَارِقَةِ السَّاخِرَةِ، إِلَّا أَنَّهَا تَظَلُّ نِهَائِيَّةً وَحَاسِمَةً عَلَى الرَّغْمِ مِنْ كُلِّ ذَلِكَ. فَالرَّوَايَةُ إِذَا،  
وَيَقْدِرُ مَا يَتَعَلَّقُ الْأَمْرَ بِالْمَثَالِيَّةِ، هِيَ مُعَارِضَةٌ بِأَسَاسِهَا وَتَكْوِينِهَا. أَمَّا الَّذِي يَتَبَقَّى فَهُوَ  
خَرَائِبُ الْقَضَايَا الْخَاسِرَةِ وَالطَّمُوحِ الْمَهْزُومِ.

وَلَا يُمْكِنُ تَصَوُّرُ الْقَضِيَّةِ الْخَاسِرَةِ دُونَ نُصْرٍ مُحَآذٍ أَوْ مَوَازٍ تُقَارَنُ بِهِ. فَثَمَّةٌ عَلَى  
الدَّوَامِ رَابِحُونَ وَخَاسِرُونَ، غَيْرَ أَنْ مَا يَبْدُو مَهْمًا هُوَ كَيْفِيَّةُ النَّظَرِ إِلَى الْأَشْيَاءِ. ذَلِكَ أَنَّ  
شَطْرًا كَبِيرًا مِنَ الثَّقَافَةِ الرَّسْمِيَّةِ مَكْرُسٌ لِإِثْبَاتِ أَنَّكَ إِذَا مَا حُكِمَ عَلَيْكَ بِالْمَوْتِ، مِثْلَ  
سُقْرَاطِ، بِسَبَبِ فِضَائِلِكَ، الَّتِي تَظَلُّ سَلِيمَةً لَا تُمَسُّ، فَإِنَّكَ الْمُنْتَصِرُ، وَقَضِيَّتُكَ هِيَ  
الظَّالِمَةُ، عَلَى الرَّغْمِ، بِالطَّبَعِ، مِنْ وَضُوحِ اَزْدِهَارِ الرَّابِحِينَ. «الْأَمْرُ يَتَوَقَّفُ عَلَى كَيْفِيَّةِ

النظر إلى القضية» والتمتع بالحكمة حيالها، كما لو أنّ الرابح الفعلي ليس رابحاً إلا في الظاهر أو أنّه وضع أخلاقياً إلى الحدّ الذي يحول دون اعتباره رابحاً بأية صورة من الصور. ولعلّ الدحض الأشدّ قوّةً للقول «هه... على الرغم من كلّ خساراتنا، نحن الرابحون في الحقيقة، ونحيا لكي نواصل القتال»، هو عمل جوناثان سويفت رحلات غاليفر، ذلك العمل الذي لا يُعتَبَر روايةً بالتأكيد بل أهجية سياسية ذات نهاية محزنة وموهنة للعزيمة إلى أبعد الحدود. فرحلة غاليفر إلى ليليبوت تضعه في بلد بالغ الصغر حيث تكون قوته قوّة لا يمكن نكرانها - إذ يتمكّن مثلاً من حمل فرسان الملكة على منديله - كما تكون في الوقت ذاته ضعفاً لافتاً حين يتورّط في السياسة الليليبتوتية ويسيء للملكة، بفعل إنقاذ متسرّع، إذ يتبوّل على قصرها كي يُخمد النار. وهو رجل بلاط بالغ الضالّة إذ أنّه على الرغم من حجمه وقوته يجد نفسه ضحية مؤامرة من مؤامرات القصر، تكون نتيجتها النهائية كما يقول لنا إما أن تُسَمَل عيناه أو أن يُجَوَّع على نحوٍ بطيء ومؤلم حتى الموت. ولذا فإنّه يمضي إلى بليفكسو المجاورة طالباً اللجوء هناك، وبذلك يغدو فاراً تطلب ليليبوت أن يُسَلَّم إليها: وعندها يهرب عائداً إلى الوطن، لكنّه لا يلبث أن يعتلي المحيط من جديد.

وينتهي به المطاف في بروبدنجانج، هيئة بشرية بالغة الصغر والضالّة في بلد العمالقة، حيث يكتشف مرّةً أخرى أنّ ما من نفعٍ كبيرٍ سواء في ذكائه النسبي أم في تجربته الواسعة. فهو يتلطّف ويحاول أن يقنع الملك هناك بأنّ أوروبا أكثر تقدماً سواء في الثقافة أم في السياسة العملية، معتبراً نفسه بمثابة ممثّل لبني جنسه وعرقه إذ يفعل ذلك. غير أنّ ردّ الملك كان ساحقاً ولم يدع لغاليفر مثقال ذرّة من الفضل المحفوظ: فكلّ ما هو نبيل أو خيرٌ يببدو، من المنظور البروبدنجانجي، على أنّه فاسد ومنحرف على نحوٍ مروّع:

... لقد امتدحت بلادك امتداحاً مثيراً للإعجاب. فقد اثبتت بما لا يدع مجالاً للشك أنّ الجهل، والكسل، والرذيلة هي المقومات المناسبة لتأهيل مشرّع، وأنّ أفضل من يفسّر القوانين، ويؤولها، ويطبّقها هم أولئك الذين تكمن مصلحتهم وقدراتهم في تحريف هذه القوانين،

ولعنها، والتملص منها. لقد لاحظتُ أن لديكم ملامح دستور، وهو أمر يما كان حسناً ومقبولاً في الأصل؛ غير أن هذه الملامح نصف ممحوة، أما الباقي فملطخ ومشوه تماماً بضروب الفساد. ولا يبدو من كل ما قلته أن ثمة كمالاً مطلوباً من المرء كيما يتدبر منزلته بينكم؛ خاصة أن الرجال تشرفهم فضيلتهم، والكهّان يُقدّمون على سواهم بسبب ورعهم وتفقههم، والجنود بسبب سلوكهم ولسانهم، والقضاة بسبب استقامتهم، وأعضاء مجلس الشيوخ بسبب حبهم لبلادهم، والمستشارين بسبب حكمتهم. أما أنت نفسك (تابع الملك قائلاً) يا من قضيت الشطر الأكبر من حياتك في الأسفار والترحّل؛ فإنني كنت أمل أن تكون قد نجوت من كثير من رذائل بلادك. إلا أنّني، مما جمعته من صحبتك، ومن الإجابات التي انتزعتها منك انتزاعاً بكثير من المشقة، ليس لي سوى أن أستنتج أن معظم أبناء بلدك هم أخبث عرق من الهوام البغيض سبق للطبيعة أن عانت من ديبه على وجه الأرض. (١٣٢)

وسويقت أيضاً لا يسلم للوهم البشري، خاصة من ذلك النوع الذي ينطوي على نظرة تؤمن بالتحسّن وترى أنّ القضية الصالحة يمكن أن تتغلّب إذا ما كان المنظور صائباً. ولأنّ سويقت يترك لغاليفر في البداية أن يكون بالغ الكبر، ثم بالغ الصغر بالقياس إلى محيطه، فإنّه ينزع بذلك احتمال أن تظهر إمكانية خفية أو أن يتفتح خيرٌ كامن إذا ما كان المرء كبيراً ومثالياً، أو صغيراً ومجرّباً، بالنسبة لوسطه القريب. أمّا في الرحلة الأخيرة فيغدو غاليفر واحداً من الياهو، أي متوحشاً منحطاً مبرمجاً على الأكاذيب، والنفاق، والغدر في مجتمع مكوّن تماماً من الجياد، الهوينهمز، الذين لا يُنتج مجتمعهم أيّة معرفة أو آداب من النوع التقليدي. فلياقة الهوينهمز الصادقة، وطيبتهم اللطيفة، وعاداتهم المسالمة (وإنّ تكن مضجرة بعض الشيء) تقنع غاليفر بأنّ الياهو - وبعبارة أخرى، الجنس البشري - يمثل قضية خاسرة تماماً، وهو إدراك لا يكون له أي أثر على الجياد، الذين يُصدّر جمعهم توصية بنفي غاليفر ومغادرته. وهكذا يعود غاليفر في النهاية إلى إنجلترا وهو يشعر بالخزي من كينونته، غير قادر على أن يتحمل حتى

وجود زوجته وعائلته. فالحدّة التي يظهرها سويفت ليس ثمة ما يضاهاها، وصفر مكانة غاليفر الأخلاقية مطلقاً تماماً، فلا يتيح أية فرصة للراحة أو التفرّج. وما من رابحين على الإطلاق؛ ما من منظور، أو وقت مناسب، أو لحظة نهائية حاسمة تتيح أي نوع من التهلّل الخلاصي؛ فالمستقع كلّ، بما فيه من قضايا حسنة وقضايا خاسرة، محكومٌ عليه بأن يظلّ كما هو تلك الخبيصة الخلقية المستحيلة. بل إن «السّر المنفلت على القاع البهيمي» عند و. ب. بيتس ليبدو معتدلاً وجديراً بالثناء بالمقارنة مع الانتقادات القاسية التي يوجّهها سويفت للحياة الاجتماعية في رحلات غاليفر.

وفحوى أهجية سويفت هو أنّه حين تأتي لحظة الخلاصة والزبدة في النهاية ينبغي أن نكون مهيّئين للقول دون أدنى موارد أن الوجود الإنساني كفيل بأن يهزم القضايا جميعاً، خيرها وشرّها. وهو، بالصرامة التي يتمسك بها بهذا الرأي، إنّما ينتمي إلى ثلّة الروائيين الذين أوردتهم، ما عدا أنّه قاسٍ وأقلّ عطفًا بالقياس إليهم. فسويفت، وفلووير، وسيرفانتس، وهاردي يتيحون لنا أن نتبيّن كيف يمكن للقضايا الصالحة أن تُمتلّ وتُهزَم؛ وأنا أوردهم هنا كخصوم لتلك النظرة إلى العالم الشائعة كثيراً في التقليد الغربي والتي تزعم أنّ الخير سوف ينتصر في النهاية والشرّ سوف يُهزَم. ومن المؤكّد أنّي لا أعرف شيئاً أشدّ سذاجة في تفاؤله من تلك الربوبية<sup>(1)</sup> التي يهجوها فولتير في كانديد؛ وبعيداً عن ذلك، فإنّني أشير إلى تلك الأعمال الفنية العظيمة التي كتبها شعراء ومسرحيون عند نهاية مسيرتهم. فظاهرة الأسلوب المتأخّر من حيث قدومه هي شيء واضبّت على دراسته لسنوات، حيث تُعنى هذه الدراسة بالطريقة التي يواجه بها الكتابُ الفنّاء في أعمالهم الأخيرة، والكيفية التي ينبثق فيها الأسلوب المتأخّر المختلف، والذي له تصريفه الفرديّ انسجاماً مع تلك المواجهة. غير أنّ ثمة فارقاً لافتاً تبغي ملاحظته بين نمطين من الأعمال المتأخّرة: تلك التي مثل العاصفة وحكاية الشتاء، أو أوديب في كولونا، حيث يحصل الحلّ والتسوية، وتلك التي مثل حين نهض

١ - الربوبية، deism، فلسفة دينية عقلانية ازدهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، خاصةً في إنجلترا. وترى الربوبية أنّ نوعاً معيّنًا من المعرفة الدينية (تدعوه في بعض الأحيان بالدين الطبيعي) إمّا أن يكون متأسلاً بالقطرة في داخل كل شخص أو يكون متاحاً عبر أعمال العقل، لكنّها تُتكرّ المزامع الدينية القائمة على الوحي أو على التعاليم التي تركز بها أية كنيسة معدّدة.

نحن الأموات لهنريك إبسن والباخوسيات ليوربيديس، حيث تظل قائمة جميع تناقضات الحياة وعداءاتها غير المحلولة، دون أن يمسه أي نوع من أنواع الاستواء الخريفي. وبحسب تيودور أدورنو، الذي يُعدُّ نوعاً من الكاهن الأعلى في محراب كتابة الأسلوب المتأخر - والذي يشير هنا إلى روائع مرحلة بتهوفن الثالثة - فإن الأعمال الأخيرة هي الفواجع.

ما كنتُ أناقشه إلى الآن هو مشهدٌ رَسَمَتْ خطوطه أعمالٌ متأخرةٌ من النمط الثاني الإشكالي والبعيد عن الحلّ أو التسوية على نحوٍ محسوم، والذي تتجّه فيه كلّ نية مقبولة وكلّ قضية جديرة بالإعجاب إلى الهزيمة وإلى أن تكون خاسرة في الحقيقة، بلا أية فرصة للنجاح. ولا بدّ من الإقرار بأنني أستخدم ميدان الجصالي لكي أمسك بطبيعة القضايا الخاسرة وقوامها؛ وهذه أشياء تتوقف في النهاية على الكيفية التي يمثّل بها المرء المسار السردي لقضيةٍ ما من النية إلى التحقق، بيد أنّ من الواضح أنّ الرواية والدراما، حين تحاولان تمثيل الصراع الكامل بين القضايا الرابعة والقضايا الخاسرة، تنزعان أيضاً إلى التسليم بأنّ القضايا الصالحة ليس لها سوى فرصة ضئيلة للنجاح. وبوصفي دارسٍ للأدب فإنني أجد ذلك مُقنعاً، إذ أنّ وعياً تأملياً ومتحرراً من الأوهام من المرجح أن يحيل الواقع الإنساني على أنّه يُحسِنُ على نحوٍ خاص وفادة القضايا الخاسرة، ووفادة الأبطال الخاسرين والبطلات الخاسرات. لكنّ من الضروري أن نتذكّر أنّ القصّ والسرد، في سياقيتهما، ولادتهما، ونضجهما، وموتهما يعكسان كما المرأة سيرورة الإنسال والولادة الإنسانيين، اللذين تقلّدهما الرواية بصورة ساخرة عبر اهتمامها بسيرِ أبطالها وبطلاتها، ومتّصل حياتهم، ونضجهم اللاحق، وزواجهم وموتهم.

غير أنّه حتى انقشاع الأوهام والقضايا الخاسرة التي تشكّل جزءاً أساسياً تماماً من التقليد السردي الغربي تبدو أشبه بأشياء عرّضية عند مقارنتها بالتقليد الياباني الخاص بما تلمح إليه مارغريت يورسينار في مقالة رائعة بوصفه «نُبْلُ الإخفاق»، وهو عنوان كتاب لإيثنان موريس عن «الأوجه البطولية والعنيفة في الروح اليابانية». فكما يليق بكتابه *مذكرات هادريان*، تلقي يورسينار الضوء على التقليد الياباني النوعي في

رسم بل في أداء إلغاء الذات وطمسها لدى بطلٍ كُتِبَ عليه الإخفاق، والذي يرجع نموذجهُ الأصلي إلى الساموراي الفقراء القروسطيين، الذين يتمثل فعلهم الأخير بالانتحار الطقسي. وكتاب موريس هو سجلٌ تاريخي لقضايا خاسرة، جميعها يابانية، وجميعها قام بتمثيلها (كما مثلتها يورسينار على نحوٍ أخاذ) على أنّها شائقة ومثيرة «على الرغم أو ربما بسبب عمقها الكامل»؛ حيث ينتهي هذا السجلُّ التاريخي بيوكيو ميشيما وطيّاريّ الكاميكاز في الحرب العالمية الثانية، الذين تبدو (لنا) تضحيتهم المرعبة بأنفسهم بمثابة تمثيل لروح الساموري القديمة، التي «خسرت هناك تألقها الأخير» (٨٢). لكن يورسينار تضيف (على نحوٍ صائبٍ باعتقادي):

غير أن حبّ القضايا الخاسرة واحترام أولئك الذين يقضون في سبيلها يبدو لي، بخلاف ذلك، على أنّه ينتمي إلى كلِّ البلدان وجميع العصور. قلةٌ قليلة هي الأعمال الطائشة التي تضاهي في سخفها ومجافاتها للعقل أعمال غوردن في الخرطوم، لكن غوردن هو بطل من أبطال القرن التاسع عشر من التاريخ الإنجليزي. وروشجاكلين وle Garcs، في عمل بلزاك Les Chouans<sup>(١)</sup> هم مهزومون بلا شك، ومعهم قضيتهم، إذا ما غضّ المرء النظر عن السنوات القليلة من حكم لويس الثامن عشر وتشارلز العاشر بوصفها انتصاراً: فهم لا يخاطبون مخيلتنا بقدرٍ أقل من القوة. وهذا ما ينطبق على الجيروندي<sup>(٢)</sup> وأولئك الذين أُرسِلوا إلى المقصلة في ٩ تيرميدور، ممن يصعب على المرء القول إن آراءهم السياسية قد انتصرت إلا أنّهم يُعدّون من بين الأساطير الإنسانية العظيمة في الثورة الفرنسية. ولعلّ واترلو وسانت هيلين أكثر بكثير من واغرام هما اللتان جعلتا نابليون ذلك الموضوع المحبّب لدى شعراء القرن التاسع عشر. وفي مرّةٍ دفعتُ أمبراطوراً رومانياً كنتُ قد

١ - بالفرنسية في الأصل: الشوانيون. وهم أتباع جان شوان، الثائر ضد الملك في غرب فرنسا، في مدينة مين، عام ١٧٩٣.

٢ - الجيروندي، Girondins، كتلة سياسية في عهد الثورة الفرنسية كانت تعبّر عن مصالح البورجوازية المعتدلة التي تأرجحت بين الثورة والحركة المعادية لها وسارت في طريق المساومة.



استحضرتُ قصته لأن يقول إن لحظة تأتي تكون فيها «الحياة، بالنسبة لكل إنسان، ضرباً من الهزيمة المقبولة». جميعنا نعلم ذلك، وهو ما يجعلنا نَعَجَب كثيراً بأولئك الذين اختاروا الهزيمة عن وعي وعملوا على تحقيقها الباكر في بعض الأحيان. (٨٣)

ويبقى أن ثمة فارقاً بين جماليات القضايا الخاسرة والتجربة الشخصية، الذاتية التي لا نجد لها شكلاً أو طقساً شعائريين. فماذا لو أننا نحاول الإمساك بالقضايا الخاسرة في العالم السياسي العام حيث تُبذَل الجهود عملياً في سبيل القضايا؟ هل نجد هناك تلك الحتمية الساخرة ذاتها، أم أن الأمل الذاتي والجهد المتجدد يجعلان القضية الخاسرة شيئاً مرفوضاً كما تُرَفَضُ الانهزامية؟ هنا لا يسعني ما هو أفضل من أن أقدم تجاربي الشخصية كناشط سياسي فلسطيني بمثابة الدليل، خاصة بعد أن تبلورت هذه التجارب منذ الحدّ الفاصل الذي مثّته اتفاقيات أوسلو في أيلول ١٩٩٣.

كان واحداً من أول الأشياء التي لاحظتها حين قَدِمْتُ إلى هنا من الشرق الأوسط في خمسينيات القرن العشرين لكي ألتحق بالمدرسة والجامعة هو الجنوبي الأبيض الذي يشير بحنين إلى الكونغرس واليه ويحكي برومانسية عن «القضية الخاسرة» المتعلقة باستقلال الجنوب، وفروسيته، ونبل عاطفته. «لقد هزمتنا أخلاقيات البنزنس»، قال لي أحد هؤلاء في برينستون، مع أنه لم يتفوه سوى بأقلّ القليل عن السود الذين كان عملهم العبودي واضطهادهم المنظم أمراً أساسياً في قضية الجنوب. ولقد احتاج الأمر إلى أزمة السويس وحرب حزيران في العامين ١٩٥٦ و١٩٦٧ على التوالي كيما أقتنع بأن قضية شعبنا في مسعاه لاستعادة أرضه وحقوقه قريبة إلى حدّ الخطورة من أن تكون قضية خاسرة. غير أن هذا الإدراك لم يَدُم إلا لفترة وجيزة نسبياً. إذ لم تلبث الحركة الفلسطينية في العام ١٩٦٨ أن نهضت ثانية من رماد جميع الحروب العربية الإسرائيلية التي عرفتها، فغدوت أشدّ إدراكاً بما لا يُقاس لوضع الفلسطينيين كشعب يتقاسم الكثير مع الفيتناميين، والكوبيين، والأفارقة الجنوبيين، والأنغوليين، وسواهم في كفاح العالم الثالث من أجل التحرر الوطني. وبدا في تلك السنوات الأولى المندفعة من انبعاث الحركة الوطنية الفلسطينية أن من غير اللائق ولا الممكن أن ننظر إلى أنفسنا كما تنظر تلك الشعوب الطريفة والمنسية مثل الأرمن، وهنود أميركا، والتسّمان، والفجر، وسكّان

أستراليا الأصليين. فنحن، بخلاف هؤلاء، رحنا ننسج على منوال الشعب الصهيتمامي، الذي بدت مقاومته للتدخل الأميركي على أنها ما ينبغي القيام به على وجه التحديد.

ومع نهاية العقد، شاعت في كلِّ مكان من المنطقة التي مارس فيها الفلسطينيون نشاطهم عبارات مثل «حرب الشعب» و«الكفاح المسلَّح»، إلى جانب قَدْرٍ كبير من المقاطع المستمَدَّة من فرانز فانون وفونغوين جياب بغية إسناد تلك العبارات. غير أنني إذ أنظر الآن إلى الوراء، فإنَّني أجد أنَّ التشديد قد كان على رموز الكفاح، وليس على التنظيم والتعبئة. فكلُّ من هذين الأخيرين لم يكن ممكناً من غير دعم تقدِّمه هذه الدولة العربية أو تلك؛ وكان ياسر عرفات، الذي غدا في ذلك الوقت القائد الأعلى، عبقرياً في المناورة بين المنافسين، وبين الزعماء العرب الذين يقفون معه اليوم ويقفون ضده غداً. والأهمُّ من كلِّ ذلك بعد، أنَّ هذه المرحلة قد كانت أيضاً مرحلة أموالٍ نفطية وفيرة، ولا نبالغ إنَّ قلنا سخيةً. وفجأةً برز كادر كامل من الأفراد الذين لا يشربون سوى الويسكي الأسكتلندي بلاك ليبل، ولا يسافرون إلا في مقاعد الدرجة الأولى، ولا يركبون سوى السيارات الأوروبية الفاخرة، محاطين على الدوام بالمعاونين، والحراس الشخصيين، والطفيليين. وفي البيئة التي وفَّرتها بيروت بين ١٩٧١ و١٩٨٢، حين أخرج الجيش الإسرائيلي منظمة التحرير الفلسطينية من المدينة، ونفَّي قادتها إلى تونس، كان من المستحيل عملياً إقامة ضروب الموازة والمقارنة الواقعية، لا الوهمية، مع الفيتنام، وكوبا، وجنوب إفريقيا. ومع أنَّ نسبة مئوية ضئيلة وحسب من الفلسطينيين هي التي انخرطت عملياً في الكفاح المسلَّح، ومع أنَّ الإصابات التي تكبَّدها الفلسطينيون كانت أكبر بأضعاف من تلك التي تكبَّدها الإسرائيليون، فإنَّ الحملة الكبيرة من أجل التحرر، والاستقلال، وما شابه قد تواصلت، بصرف النظر عن كلفتها أو احتمال النصر.

وإذ ينظر المرء إلى تاريخ الوطنية الفلسطينية المنظَّمة خلال العقود الماضية، فإنَّ بمقدوره الآن أن يتبيَّن فيها أنَّه قد كان هنالك على الدوام رابحون وخاسرون، على الرغم من الصعوبة التي كانت تكتنف هذا التبيَّن في معمعان الكفاح الدائر. خذوا مثلاً صديقاً لي فلسطينياً من أقراني تلقى تعليماً ممتازاً في الولايات المتحدة، ونال درجة الدكتوراه في الفلسفة من هارفرد، مما أتاح له الحصول على وظيفة تعليمية جيِّدة في

جامعة على الساحل الغربي، لكنّه تخلى عن كلّ شيء لكي يلتحق بالحركة في عمّان في العام ١٩٦٨. كنتُ أراه بصورة منتظمة حتى وفاته في العام ١٩٧٦. ويوصفه رجلاً ذا إخلاص عظيم وتمسّك نادر بالمبادئ، فقد صعد في الحركة بفضل عمله البعيد عن الأنانية وتمسّكه الواضح بمُثل الالتزام بقضايا المطرودين الفلسطينيين من اللاجئين وسكّان المخيمات، والعمال، والعجزة؛ إلى أن غدا معروفاً على نطاقٍ واسعٍ بأنّه ناقد شديد، وإنّ كان مخلصاً، للقيادة، وطرائقها، وتحالفاتها الملتبسة. ويبدو لي إذُ أُسترجع كلّ هذا أنّه قد تجاوز الحدود كثيراً بالنسبة للقيادة، وذلك على وجه الدقّة بسبب التزامه النظيف بالقضية، وأعتقد، على الرغم من أنّني لا أملك أيّ دليل ملموس، أنّه قد أرسلَ في مهمة تافهة في العام ١٩٧٦، أثناء الحرب الأهلية اللبنانية، لم يعدّ منها أبداً.

ما من منظرٍ أو محلّ سياسي إلاّ ويشدّد على أهمية الأمل في استمرار حركة من الحركات. لقد نسي العالم أنّ الفلسطينيين كانوا يشكّلون في العام ١٩٤٨ حوالي ٧٠٪ من سكّان فلسطين الواقعة تحت الانتداب؛ وفي السنوات منذ أن بدأت الهجرة اليهودية تبلغ معدلاً خطيراً، لم يستطع المهاجرون الوافدون أن يتدبّروا أمر الحصول على ما يتعدّى حوالي ٦٪ من أرض البلاد. غير أنّه في أربعينيات القرن العشرين وخاصةً بعد الحرب العالمية الثانية - سنوات طفولتي - لم يكن هنالك سوى استعداد أو فهم ضئيل جداً لما كان يجري؛ أتذكّر إحساساً بسيطاً بالإلحاح أو الخطر حيال وجود الأجنبي القادمين من أوروبا، وتقويماً بسيطاً لما يمكن أن تكون عليه خططهم والكيفية التي سينفذونها بها. وكانت حرب العام ١٩٤٨ - التي دُعيت بحرب استقلال إسرائيل - كارثة على الفلسطينيين: حيث أُخْرِجَ ثلثا الفلسطينيين من ديارهم ووطنهم، وقُتِلَ الكثيرون منهم، وصودرت ملكياتهم، وكفّوا عن الوجود كشعب بكلّ المعاني. ولقد شهدتُ ذلك في عائلتي سواء من طرف أبي أم من طرف أمي، فلم يبق فرد منهم دون استثناء إلاّ وغداً لاجئاً، مقتلباً من جذوره، وتائهاً تماماً، ولا يزال يحمل ندوب ذلك الانقلاب المروع. فأن تكون قد عشت عضواً في مجتمع (محكوم من قبل بريطانيا على نحوٍ لا يمكن إنكاره) حيث كان من الممكن ذات يوم أن تحوز ملكيةً، وترتق من مهنة أو وظيفة، وتؤسّس عائلة، وتذهب إلى المدرسة، وتصلّي، وتزرع، بل وتموت كمواطن، ومن ثمّ فجأة لم تُعدّ

قادراً على فعل ذلك، هو أمر كان بالنسبة لمعظم الذين عرفتهم ضرباً من الموت في الحياة. هذه هي خلفية مرحلة ما بعد ١٩٦٧ التي أناقشها، والتي استيقظ فيها أمل الشعب ككلّ وبدا على أنه يخلق إمكانية استعادة ما للهوية الفلسطينية وللأرض الحقيقية.

لقد تخطى الأمل العقبات الهائلة التي اعترضتنا كشعب. لننظر الآن في تلك العقبات. لقد كنّا أول شعب تُستعمر أرضه ويُعلن أنه غير مرغوب فيه، ويُطرَد، وتُحمى آثار وجوده الوطني محوًا منظمًا على أيدي مهاجرين حلّوا محلّه. لم يكن ذلك استفزازاً على الطريقة الجزائرية، ولم يكن تمييزاً عنصرياً على الطريقة الجنوب إفريقية، ولم يكن إبادة جماعية كما في تسمانيا. فقد جُعِلنا بلا وجود، غير مرئيين، ودُفِع معظمنا خارجاً وأشير إلينا على أننا لسنا بشعب؛ حيث لم يبق داخل إسرائيل سوى أقلية صغيرة تمّ التعامل معها قانونياً بتسميتها «غير اليهود» وليس «الفلسطينيين». أمّا البقية فقد كُفّت رسمياً عن الوجود، وأتى ذهب معظمهم في العالم العربي كانت الغالبية منهم حبيسة معسكرات اللاجئين، وسُنّت من أجلهم قوانين بغيضة، وغدوا لاجئين بلا دولة. وسواء على المستوى الدولي أم في العالم العربي، إمّا لم يتمّ الاعتراف بتاريخنا وبوجودنا الوطني أو تمّ التعامل معهما بوصفهما قضية محلية. ولقد كان لعيش المرء تجربة الانقراض، غير مسموح له حتى بكلمة «فلسطيني»، في الوقت الذي راح يزدهر فيه شعب آخر ودولة أخرى واهتمام العالم منصبّ عليهما بوصفهما رواداً، وواحةً للديموقراطية، ودولة معجزة، وهلمجراً، لقد كان لكلّ ذلك أثره المُبرمج المتمثّل بإفراغ الأمل. ولقد كانت مفارقة ساخرة تماماً بعد هزيمة إسرائيل جميع الجيوش العربية في عام ١٩٦٧ - الجيوش العربية التي مبرّر وجودها هو الوقوف في وجه إسرائيل وهزيمتها - أن تشهد تلك اللحظة ذاتها انبعاث الأمل في فكرة مفادها ليس استعادة فلسطين بل تحريرها كجزء من سيرورة عالمية النطاق تجري في كثير من العالم غير الأوروبي وغير الأطلسي. هكذا ولِدَت القضية الفلسطينية كقضية عالمية حين صار بمقدورنا كشعب أن ننظر إلى أنفسنا بمنظور آخر مختلف عن المنظور الكئيب الذي قدّمه العرب المهزومون. لقد رأينا أنفسنا شعباً من العالم الثالث، رازحاً تحت نير الكولونيالية والاضطهاد، راح يتولّى أمر تحرير نفسه من السيطرة فضلاً عن تحرير إقليمه من عدوه.

غير أنه - لكي نواصل الكلام عن العقبات - لم تكن لدينا قاعدة إقليمية في أي مكان؛ وحيثما حاولنا إقامة مثل هذه القاعدة (في الأردن أو لبنان، مثلاً) كُنَّا نبذر الاضطراب والفوضى في نظام الحكم المحلي، ونقف في مواجهة قوة مسلحة، ونُهزَم تالياً. وعلاوة على ذلك، فإبنتنا من غير سيادة لم نكن نملك قاعدة ولا ملاذاً؛ وهذا ما يؤكد على حقيقة أن معظم شعبنا مبعثر في المنافي، الأمر الذي خلق شرطاً غدت فيه الجغرافيا عدونا الأساسي. ومما زاد الطين بلة أن الإسرائيليين لم يكونوا أولئك المستوطنين البيض المعروفين في الجزائر وجنوب إفريقيا، لقد كانوا يهوداً - ضحايا المجتمع الغربي الكلاسيكيين على مدى طويل - بتاريخ من الاضطهاد ومحاولات الإبادة؛ كانوا أوروبيين أساساً، مرتبطين ارتباطاً وثيقاً بالبلدان التي هاجروا منها، ومشبعين بحماس إيديولوجي وقر لهم كلاً من التضامن وسعة الحيلة. وبالمقارنة معنا، كانوا عصريين ومنضبطين، منظمين وقادرين تماماً على العمل الجماعي. وبخلافنا، كان لديهم على الدوام شريكهم الاستراتيجي المتمثل في أعظم قوة موجودة، وهي الولايات المتحدة بعد ١٩٦٧. أما جماعاتهم في الشتات - وبخلاف جماعاتنا، المكوّنة أساساً من اللاجئين الفقراء غير المنظمين - فكانت قوية راسخة ويمكنها توفير دعم ثابت متواصل. هكذا كان التباين بيننا وبينهم تبايناً بين شعب متطور وآخر متخلف.

ومع ذلك، فإنّ وطناً وحركةً معنّيين بما صار يُدعى بالقضية الفلسطينية قد انبثقا وراحا يكتسبان المزيد والمزيد من التحديد. فالأول مرّة في تاريخنا الحديث يُعترف بنا كشعب في الأمم المتحدة عام ١٩٧٤. وأقيمت شبكة كاملة من المؤسسات المعنية بالصحة، والتعليم، والتدريب العسكري، والرفاه الاجتماعي، وحقوق المرأة والعمال بإدارة فلسطينيين ومن أجل الفلسطينيين. وفي العام ١٩٨٨، وعبر المجلس الوطني الفلسطيني - الذي كان بمثابة برلمان في المنفى، وكنّت عضواً فيه آنذاك - اعترفنا بإسرائيل واخترنا اقتسام أرض فلسطين التاريخية. كانت انتفاضة وطنية قد بدأت أواخر عام ١٩٨٧ ودامت أربع سنين؛ حيث لفتت قدراً عظيماً من الانتباه، بل وحسّنت صورة الفلسطينيين الدولية نظراً لشجاعتها، وإصرارها على مواجهة الدبابات والبنادق الإسرائيلية مباشرة، وقدرتها على إعادة تنظيم المجتمع في وحدات صغيرة مكتفية ذاتياً ومستقلة استطاعت أن تروغ من بعض النهب الذي يمارسه الاحتلال الإسرائيلي وإن لم ترغ منه كلّه بأيّ

حال من الأحوال. غير أنّ إسرائيل لم تتقطع طوال هذه الفترة عن بناء المستوطنات، وواصلت احتلالها الوحشي والباهظ إلى أبعد الحدود، رافضة الاعتراف بالوطنية الفلسطينية. وإذا ما كنّا قد بدونا في عيون العالم لزمن طويل، وبفضل تخبطاتنا وأخطائنا الفادحة، على أنّنا مجرد إرهابيين، فإنّ ذلك التوصيف ومعه صورة إسرائيل المحببة تماماً قد تغيّرا لصالحنا خلال الانتفاضة.

لا شكّ أنّه قد كان هناك تقدّم في الوعي الفلسطيني؛ كان هنالك إحساس بأنّنا على الرّغم من انفصالتنا إلى ثلاث مجموعات منفصلة تماماً - الفلسطينيون الإسرائيليون، وسكّان الضفّة الغربية وغزّة - وفلسطينيو الشتات الذين يشكّلون أكثر من نصف تعداد الشعب الكليّ - إلّا أنّنا موحّدون كشعب، وهذا ما يعتبرنا عليه عدد كبير من الأمم؛ فقد ارتقينا الآن إلى مصاف شعب له حقّه الفعلي بوطن. وكلّ هذه كانت إنجازات إيجابية. غير أنّ إسرائيل حوّلت كلّ تغيّر في النظام الدولي منذ ١٩٨٢ إلى ميزة في مصلحتها، وأذية بالنسبة لنا. فانهيار الاتحاد السوفياتي وما تلاه من تغيرات في أوروبا الشرقية، وكذلك انتصار التحالف الذي أقامته الولايات المتحدة في حرب الخليج (حين أجرت قياداتنا حساباً خاطئاً وكارثياً بوقوفها المعلن إلى جانب صدّام حسين)، كلّ ذلك حدّ من الطاقات الفلسطينية، حيث غدا مزيد من الشعب لاجئين، وقلّ الدعم المتاح. غير أنّه ظلّ ممكناً الاقتناع بأنّ القضية الفلسطينية لاتزال تمثّل فكرة العدالة والمساواة التي يمكن لكثير من الآخرين أن يناصروها. فالوقوف إلى جانب الحقوق الفلسطينية هو وقوف ضدّ التمييز، ومع العدالة والمساواة، ومع القومية المستتيرة. وبالطبع، فإنّ هدفنا هو دولة مستقلة ذات سيادة. وعلى الرّغم من أنّنا كنّا نعيش تجربة الخسارة، إلّا أنّنا كنّا قادرين على تقبّل تسوية تقرّب بأنّ ما خسرناه مع إسرائيل في ١٩٤٨ (والذي تشتمل عليه حدود ما قبل ١٩٦٧) قد خسرناه إلى الأبد، إذا ما كان لنا بالمقابل أن نقيم دولة في المناطق المحتلّة. لقد افترضنا (دون أن أسترجع هنا ذلك القدر الكبير من النقاش حول هذا الخيار الخاص للمستقبل) أنّ دولتنا ستكون ذات سيادة، وأنّ لاجئينا سيكون لهم الحقّ بنوع من العودة أو التعويض، وأنّ سياساتنا ستكون متميّزة ومتقدّمة على سياسات الدول العربية، بأوليغارشياتها، وديكتاتورياتها العسكرية، وأنظمة حكمها البوليسية المتوحشة.

وخلال الفترة التي وصل فيها كل ذلك إلى نهايته بفضل اتفاقات أوسلو عام ١٩٩٣، أتذكر بوضوح أنّ معظم المثقفين، والاختصاصيين، والناشطين السياسيين (قيادة وغير قيادة)، والأفراد العاديين الذين أعرفهم جيداً قد عاشوا حياتين متوازيتين على الأقلّ. الأولى كانت حياة عسيرة بدرجات مختلفة: بوصفهم فلسطينيين يعيشون في ظلّ سلطات قضائية مختلفة، جميعها ليست فلسطينية بالطبع، بإحساس عام بالعجز والانسحاق على غير هدى. والثانية كانت حياة تؤزّرها وعود الكفاح الفلسطيني المختلفة، التي قد تكون طوباوية وبعيدة عن الواقعية، لكنّها قائمة على مبادئ العدالة الراسخة مثلما هي قائمة، منذ أواخر ثمانينيات القرن العشرين على الأقل، على مفاوضات السلام مع إسرائيل. أمّا النظرة المشوّهة إلينا كشعب عازم على تدمير إسرائيل والتي نجدها في الغرب فلم تكن تربطها على الإطلاق أيّة علاقة بأيّ واقع عشته أو عرفته. فمعظمنا، غالبيتنا الساحقة في الحقيقة، كانت مهتماً أشدّ الاهتمام بالاعتراف بوجودنا كوطن والإقرار به، وليس بالجزء والحساب؛ كلٌّ من عرفته كان مشدوهاً وحنقاً من أنّ الإسرائيليين، الذين دمّروا مجتمعنا عام ١٩٤٨، وأخذوا أرضنا، واحتلّوا ما بقي منها منذ عام ١٩٦٧، والذين فجّروا، وقتلوا، واضطهدوا أعداداً هائلةً منّا، قد استطاعوا إقناع العالم بأنّ أمنهم مهدّد على الدوام، على الرغم من قوتهم الهائلة بالقياس إلينا. قلة قليلة من الغربيين هي التي أخذت انعدام أمننا وحرماننا على محمل الجدّ: فهاجس إسرائيل الأمني وحاجتها إلى الطمأنينة - بينما جنودها يسحقون الفلسطينيين كلّ يوم بعد ثمانية وعشرين عاماً من الاحتلال - كانت لهما الأولوية على بؤسنا. وأتذكر بوضوح ذلك الغضب الذي شعرتُ به حين علمتُ أنّ مجموعة من المثقفين الفلسطينيين المتميّزين راحت، منذ خريف ١٩٩٢ وتحت رعاية أكاديمية الفنون والعلوم الأميركية، وهي منظمة كنتُ عضواً فيها، راحت تلتقي سرّاً مع ضباط أمن إسرائيليين لمناقشة أمن المستوطنين وأفراد الجيش الذين سيبقون في الأراضي المحتلة إذا ما قام فيها شكّل ما من أشكال نظام الحكم الذاتي الفلسطيني. كانت تلك مقدمة لأوسلو، غير أنّ القبول بجدول الأعمال الإسرائيلي والاستخفاف بالخسائر الفلسطينية الفعلية لفتا انتباهي كعلامة شؤم تنذر بالسوء وتدلّ على أنّ عملية استسلام قد بدأت. أمّا علامة الاستسلام الأخرى فكانت انتشار الحركات الإسلامية التي تشهد رسالتها الرجعية (التي تهدف إلى إقامة دولة إسلامية في فلسطين) على اليأس الدنيوي الذي أحاق بالقضية الوطنية.

دعوني أقفز مباشرةً إلى أوصلو وما بعدها. فاللفز هنا - بل الشيء الوحيد المثير للاهتمام، من وجه نظري - هو كيف اقتتَع شعبٌ ناضل ضد البريطانيين والصهاينة على مدى قرن (وإن يكن على نحوٍ متقطّع ودون كثيرٍ من النجاح)، كيف اقتتَع - ربما عن طريق توازن القوى الدولي والمحلي، ومداهنات قيادته، ووهن الكفاح الطويل العقيم في الظاهر - بأن يعلن عملياً أنّ أمله بإعادة البناء الوطني الحقيقي وتقرير المصير الحقيقي هو في الواقع قضية خاسرة. تتمثّل إحدى مزايا مثل هذه التغيّر المفاجئ في أنّه يمكن المرء من رؤية ما يحدث قبالة خلفية مباشرة وبعيدة في الوقت ذاته. فالتاريخ مليء بالطبع بشعوب استسلمت وارتضت حياة العبيد والأرقاء؛ شعوب منسية تماماً، أصواتها لا تكاد تُسمَع، وآثار حياتها قلماً يمكن فكّ مغاليتها. والتاريخ ليس لطيفاً مع هؤلاء إذ يُنظر إليهم حتى الآن على أنّهم خاسرون، على الرغم من إمكانية أن ندرك في بعض الأحيان، وكما يقول فالتر بنيامين أنّ «كلّ من خرج منتصراً لا يزال يشارك إلى اليوم في المسيرة الظافرة التي يدوس فيها الحكّام الحاليون على أولئك الذين يستلقون خاضعين ومغلوبين» (إشراقات، ٢٥٦).

كيف لقضية شعب، أو ثقافة، أو فرد أن تغدو بلا أمل؟ لقد حسبنا كشعب ذات مرّة أنّ ثمة متسعاً لنا في موعد المصير. بيد أنّ من المؤكّد في الحالة التي أناقشها أنّ ثمة شعوراً جمعياً قد تطوّر ومفاده أنّ الزمن لم يعد عادلاً، وأنّ هذه المرحلة هي مرحلة صعود أميركا وحلفائها، وأنّ المطلوب من كلّ أحد آخر هو أن يخضع لإملاءات واشنطن. وهذا التحوّل التدريجي الذي طرأ على المنظور كشف للوعي الجمعي أنّ القضية الوطنية الفلسطينية، مع موقفها الباكر والمديد والذي لا هوادة فيه من السيادة والعدالة، وتقرير المصير، لم يعد من الممكن القتال من أجلها: أي أنّ من الواجب إجراء تغيير في الاستراتيجية تفكّر على أساسه الأمة بقضيتها لا على أنّها شيء يُكسب بل على أنّها شيء يُدعّن له كشعب هزمه أعداؤه والسلطة العالمية. ومن المؤكّد أنّ شعور الفلسطينيين بالعزلة بين العرب الآخرين قد تنامي على نحوٍ عنيد. وما جرت العادة على اعتباره قضية فلسطين العربية الكبرى تضاعل حتى غدا ورقة مساومة في أيدي دول مثل مصر والأردن، تحتاج أشدّ الحاجة إلى الرعاية والسخاء الأميركيين وتحاول لذلك أن تضع نفسها في موضع من يخاطب الفلسطينيين بلغة الواقعية والمنطق. وفي



حين كان الفلسطينيون في الماضي يستمدون الأمل والتفاؤل من كفاحات الشعوب الأخرى (كمعركة جنوب إفريقيا ضد الأبارتيد)، فإنّ العكس قد غدا صحيحاً: لقد نجح اولئك لأنّ ظروفهم كانت أفضل، وبما أنّنا لا نملك الشروط ذاتها، فإنّنا نحتاج بدلاً من ذلك لأنّ نغدو أكثر تكيفاً. وما كان صحيحاً ذات مرّة بالنسبة لحركات التحرر لم يعد ينطبق على حالتنا. فالدعم السوفياتي لم يعد موجوداً، فضلاً عن أنّ الزمن قد تغيّر. والتحرر لم يعد قضية في حينها أو وقتها المناسب، أما الديمقراطية والسوق الحرة فبلا، وأين نجد مكاناً أفضل من واشنطن تقدّم فيه طلبات الالتحاق بمثل هذا الركب. لقد أخفقت الانتفاضة في إنهاء الاحتلال، ولذلك من الضروري أن نتبنى بسرعة وعلى نحوٍ درامي استراتيجيّة جديدة قائمة على الاقتناع بالخسارة.

ولا بدّ أن أعترف لكم بأنني منذ إعلان اتفاقيات أوسلو بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية ومن ثمّ توقيعها في خريف ١٩٩٣ وأنا أحاول أن أفهم كيف أمكن لشعبٍ وقيادته أن يتخليا وبيتعدا بمثل هذه الصورة الدراماتيكية عن قضية فلسطين، التي كان عليها على الأقل أن تنجز استعادة الأرض التي احتلتها إسرائيل في العام ١٩٦٧، وتنتهي الاحتلال العسكري، والضمّ، والاستيطان، وتطلق - ولعلّ هذا هو الأهم - بدايات سيرورة ديموقراطية حقيقية وتقرير مصير حقيقي (فيما يتعلّق بالموارد، والحدود، والسيادة، والعودة، ووحدة الشعب في إقليم واحد). ثمّ إنّ تلك القضية كانت قد عبّرت عن نفسها أيضاً بوصفها جزءاً من الكفاح العالمي من أجل الحرية والمساواة. وبدلاً من كلّ هذا:

١. أعطينا موافقتنا على استمرار الاحتلال لأول مرّة في تاريخ التحرر.

٢. أعيد تقسيم شعبنا إلى لاجئين، ومقيمين في الضفة الغربية وغزّة، وفلسطينيين إسرائيليين.

٣. أبقت إسرائيل على حدودها ومستوطناتها؛ وإذا ما كانت قد أعادت انتشار جيشها في غزّة والضفة الغربية إلّا أنّها أبقت عليه هناك كما تمسّكت بالقدس، والموارد، والتحكّم الأمني الكامل.

٤ . غدا عرفات مسؤولاً أمام إسرائيل، بوصفه المنفذ المحلي.

٥ . اقام نظاماً ديكتاتورياً.

إنّ هذه الاتفاقيات تدلّ بالنسبة لي ولكلّ فلسطيني أعرفه على الهزيمة، لا عسكرياً وإقليمياً فحسب، بل أخلاقياً، وهو الأهم. فقضيّتنا تمثّلت برفض ومقارعة الظلم المُنزّل بنا كشعب. وما نحن نسلم الآن بأننا مستعدون لأن نوجد لا كشعب سيّد على أرضنا بل كشعب مشتّت ومطرود، أعطى الإسرائيليون بعضاً منه سلطةً بلدية محلية، ليس لها سوى حقّ بالغ الضآلة بأن تكبح التعدّيات الإسرائيلية علينا أو تمنع انتهاكات الاتفاقيات القافهة الشحيحة التي قيّدونا بها. لقد قدّم الباحث الأميركي نورمان فنكلستين مؤخراً لوحةً مرعبةً صورّ فيها هزيمة هنود الشيروكي وأشار إلى أنّ مصيراً مماثلاً ربما يواجه الآن الفلسطينيين. لقد كان من الصعب على الفلسطينيين أن يستوعبوا تحوّل عرفات المفاجئ من مقاتل من أجل الحرية و«إرهابي» إلى مسؤول تنفيذي إسرائيلي وضيّف (مُرحّب به نسبياً) على البيت الأبيض، غير أنّني متيقن من أنّه على الرغم من فورة الغبطة العابرة واهتمام وسائل الإعلام المُطرية لهذا الرمز السابق من رموز الإرهاب وقد صار يُنتَمَع به الآن - بحضوره المنتفخ احتفالات النصر في واشنطن، ومعانقاته إسحق رابين وشيمون بيريز، جون ميغور وجاك شيراك، واحتفاء اللوبي الصهيوني برؤيته وشجاعته بعد أن كانوا يكرّسون من قبل كلّ طاقاتهم الاختصاصية لتشويه سمعته وسمعة شعبه - على الرغم من كلّ هذا، فإنّ معظم الفلسطينيين قد رأوا في عرفات الجديد رمزاً للهزيمة، والتجسيد الحقّ لقضية خاسرة، وقد أُجبر الآن على الكلام لا باسم تقرير المصير الفلسطيني بل باسم الأمن الإسرائيلي باعتباره أولويته الأساسية.

وعرفات هو الآن أيضاً ممثّلٌ لمحو ميراث الخسارة والتضحية: فخطبه في البيت الأبيض، على سبيل المثال، مفعمة بالامتنان للاعتراف الإسرائيلي والأميركي، ولم تُذكر فيها مرّة واحدة تلك الأرض التي خسرها شعبه إلى الأبد، ولا سنوات المعاناة تحت الاحتلال وفي البرية، ولا الواجبات والأعباء الهائلة التي ألقتها على عاتق منظمة التحرير الفلسطينية شعبٌ ينظر إلى ما تفعله هذه المنظمة على أنّه دعمٌ مشروع لقضية

عادلة. كل ذلك تم شطبه من السجل بوصفه خارجاً عن الموضوع ومربكاً أو معيقاً. وحين يكون الإخفاق السياسي لقضية شعب من الشعوب يمثل هذا الوضع الصارخ، فإن أفضل خطوة تالية تُخطى هي التجمُّع حول الرمز الأخير الباقي للسلطة الوطنية ومحاولة إظهار صفقة سيئة على أنها أفضل الصفقات.

والقضايا الخاسرة يمكن أن تكون قضايا مهجورة، وأنقاض معركة كُنسها التاريخ والمنتصر جانباً، بينما الجيش الخاسر يوئى الأديار. في مثل هذا الوضع يظلُّ فعل الجماعة والفرد ملموساً، إذ يتفق على أن اليأس، والخسارة، والهزيمة تعني نهاية القضية، وهزيمتها التاريخية، بينما الأرض قد أُخذت، والشعب قد طرد وشُتت، والقادة قد أُجبروا على خدمة مجموعة أخرى من الأسياد. وعندها تأخذ السرديات بتعزيز هذا القرار، مُتَّصيةً - كما فعلت هنا - كيف أمكن لشيءٍ بدأ بالأمل والتفاؤل أن ينتهي بمرارة انقشاع الأوهام والخيبة. ويمكن للمرء أن يساجل أن ما من قضية أبداً قد خُسرت على نحو كامل ومُبرم، وأن الإرادة الجماعية والفردية يمكن الحفاظ عليها، وأنه كما هُزم اليهود، على سبيل المثال، ذات مرة ودُمروا، إلا أنهم استطاعوا أن يخرجوا منتصرين في زمن لاحق. بيد أن هذه حالة نادرة إلى أبعد الحدود، باعتقادي. فكم هو اليوم عدد الذين يصدقون أن الفجر والأميركيين الأصليين يمكن أن يستعيدوا ما سبق لهم أن خسروه؟

ولكن هل يقتضي وعي القضية الخاسرة أو حتى حقيقتها الفعلية ذلك الإحساس بالهزيمة والاستقالة الذي نقرنه بإذلالات الاستسلام وخزي ابتسامات وانحناءات الخدم الذين يتملقون فاتحيهم بانتهازية ويسعون إلى نيل الحظوة لدى الإدارة الجديدة أو الحكم الجديد؟ هل يؤدي ذلك على الدوام إلى انكسار إرادة المهزوم وتشاؤمه المجرد من الأخلاق؟ اعتقد أن الأمر بخلاف ذلك، على الرغم من أن البديل صعب ومحضوف بأشد المخاطر، على المستوى الفردي على الأقل. ففي أفضل تحليل أعرفه لبدائل الاستقالة العاجزة من قضية خاسرة، يشخص أدورنو المأزق كما يلي. ففي لحظة الهزيمة:

تغدو الحياة أسهل على الفرد من خلال الاستسلام للجماعة التي يتماهى بها. فهو يضرب صفحاً عن عجزه؛ إذ أن القلة تغدو كثرة

في دائرة شراكتها الخاصة. وهذا الفعل . لا التفكير الواعي . هو الاستقالة . فما من علاقة شفافة تسود بين مصالح الأنا والجماعة التي ينسب إليها نفسه . وعلى الأنا أن يلغي نفسه، إذا ما أراد أن يشارك الجماعة قسمتها . وهنا تتجلى بقيةً من بقايا الأمر المطلق الكانطي<sup>(١)</sup> : فتوقعك مطلوب . والشعور الجديد بالأمن يُشري مقابل التضحية بالتفكير المستقل . وتعزية النفس بأن التفكير ضمن سياق الأفعال الجماعية هو بمثابة تقدم أو تحسن يثبت أنه تفكير خادع ومضلل : فالتفكير، الذي لا يُستخدَم إلا كأداة للفعل، هو تفكير كلييل ومثلوم على طريقة العقل الأداتي الذرائعي بجميع أشكاله (١٦٧ . ١٦٨) .

على النقيض من إلغاء الوعي هذا، يطرح أدورنو كبديل للاستسلام المستقيل من قضية خاسرة عناد المفكر الفرد الذي تمثل قوة تعبيره قوة - مهما تكن متواضعة ومحدودة في قدرتها على الفعل أو النصر - تمثل ضرباً من الحركة الدالة على الحيوية، أو إيماءة تشير إلى التحدي، أو كشفاً عن أمل تظلُّ «تعاسته» وبقاؤه الهزيل أفضل من الصمت أو الالتحاق بجوقة النشطاء المهزومين:

بخلاف ذلك، فإن المفكر النقدي الذي لا يهادن، والذي لا يُعنونُ وعيه ولا يسمح لنفسه بأن يرهبها الفعل، هو في الحقيقة ذاك الذي لا يستسلم . وعلاوة على ذلك، فإن التفكير ليس إعادة الإنتاج الروحية لما هو قائم . ويقدر ما يتواصل التفكير دون انقطاع، فإنه يقبض على الإمكانية بقوة . فخاصيته النهمية التي لا تشبع، ألا وهي مقاومة الإشباع الهزيل، ترفض حكمة الاستقالة الغبية (١٦٨) .

١ - الأمر المطلق، categorical Imperative، يشير في فلسفة كانط إلى القانون أو القول الفصل . وكان كانط، في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، قد ميّز بين الأمر الافتراضي، الذي يعبر عن قول فصل تحدده الغاية المرغوبة، والأمر القطعي، الذي يعبر عن القول الفصل المطلق الذي يأمر كل إنسان على الإطلاق بأن يكون سلوكه وفقاً للقانون الذي هو قانون كلي للطبيعة .

وأنا أقدم هذا في خاتمة مترددة كوسيلة للتأكيد على المهمة الفكرية الفردية، التي لا يُعجزها الإحساس بالشلل من جرّاء هزيمة سياسية ولا يسيرها التفاؤل والأمل الواهمان اللذان لا يقومان على أساس. فوعي إمكانية المقاومة لا يمكن أن يقوم إلا في الإرادة الفردية التي تعززها صرامة فكرية واقتناع لا هوادة فيه بالحاجة إلى البدء من جديد، بلا ضمانات، كما يقول أدورنو، سوى الثقة بالفكر ولو كان الأشدّ عزلة والأشدّ عجزاً لأنّ «ما يُفكّر به على نحوٍ قويٍّ ومُفجّمٍ لا بدّ أن يفكّر به أشخاص آخرون وفي أماكن أخرى». وعلى هذا النحو فإنّ من الممكن للتفكير أن يكتسب زخماً ما هو عام وأن يعبر عنه، فيتلّم بهذه الطريقة قلق القضية الخاسرة وقنوطها أو جزعها، مما يحاول أعداؤها أن يُحدّثوه.

ومن هذا المنظور فإنّ بمقدورنا أن نتساءل إذا ما كان يمكن لأية قضية خاسرة أن تكون خاسرة حقاً وإلى الأبد.



## بين عالمين

في أول كتاب كتبه، جوزيف كونراد وقصّ السيرة الذاتية، ونُشر منذ أكثر من ثلاثين سنة مضت، ومن ثمّ في مقالة بعنوان «تأملات في المنفى» ظهرت في العام ١٩٨٤، استخدمت كونراد كمثال لمن تبدو حياته وعمله تجسيدا لمصير المتجول الذي يغدو كاتباً بارعاً بلغةٍ أخرى مكتسبة، لكنّه لا يقوى مطلقاً على زعزعة إحساسه بالاغتراب في موطنه الجديد - أي المُكتسب - والمثير للإعجاب في حالة كونراد الخاصة. فجميع أصدقاء كونراد قالوا إنّه كان راضياً أشدّ الرضا حيال فكرة أن يكون إنجليزياً، على الرغم من أنّه لم يفقد أبداً لكنته البولندية الثقيلة ونكده المميّز تماماً، والذي اعتقد أنّه غير إنجليزي إلى أبعد الحدود. غير أنّ من يدخل كتابته لا بدّ أن يلمس مباشرة جوّ الانخلاع، وعدم الاستقرار، والغربة الذي لا مجال للخطأ فيه. فما من أحد أمكنه أن يمثّل مصير الضياع وفقدان الوجهة بأفضل مما فعل، وما من أحد كان أشدّ سخريّة حيال السعي وراء تغيير ذلك الشرط بترتيبات وتكيّفات جديدة، لاتني تفري المرء بالوقوع في مزيدٍ من الشراك، كتلك التي يصادفها اللورد جيم<sup>(١)</sup> حين يبدأ حياةً جديدة على جزيرته الصغيرة. ومارلو يدخل قلب الظلام ليكتشف أنّ

١ - الشخصية الرئيسية في رواية تحمل الاسم ذاته.

كورتز<sup>(١)</sup> لم يسبقه إلى هناك وحسب وإنما أنه عاجز أيضاً عن أن يقول له الحقيقة كاملة؛ ولذلك فإن مارلو، في سرده تجربته الخاصة، لا يستطيع أن يكون دقيقاً كما كان يودّ، وينتهي بتقديم ضروبٍ من التقريب بل من التزييف تبدو واضحة تماماً سواء بالنسبة له أم بالنسبة لمستمعيه.

لم يحاول نقاد كونراد إعادة بناء ما دُعِيَ بخلفيته البولندية إلا بعد وفاته بفترة طويلة، تلك الخلفية التي لم يجد منها طريقه المباشر إلى قصّ كونراد سوى أقلّ القليل. غير أن معنى كتابته المراوغ المتملّص لا يُقدّم بسهولة أو يسر، ذلك أنه حتى حين نجد الكثير عن تجاربه البولندية، وأصدقائه، وأقربائه، فإن تلك المعلومات بحدّ ذاتها سوف لن تهدئ ذلك اللباب من عدم الاستقرار والقلق الذي يدور عمله من حوله دون كلل أو ملل. وندرك في نهاية المطاف أنّ القوام الفعليّ لهذا العمل إنّما هو تجربة المنفى أو الاغتراب التي لا سبيل لمعالجتها. فيصرف النظر عن مدى قدرته البارعة على التعبير عن شيء ما، فإنّ النتيجة تبدو له على الدوام ضرباً من التقربّ مما أراد أن يقوله، ومما قاله متأخراً جداً، بعد اللحظة التي كان يمكن للقول فيها أن يكون مفيداً. وتدور قصة «إيمي فوستر»، وهي الأشدّ كآبةً بين قصصه، حول شاب من أوروبا الشرقية، تفرق سفينته قرب الساحل الإنجليزي وهو في طريقه إلى أميركا، وينتهي به المطاف زوجاً لإيمي فوستر المحبّة إنّما العييّة. ويبقى الرجل أجنبيّاً، لا يتعلّم اللغة أبداً، ولا يستطيع حتى بعد أن يرزق بطفل من إيمي أن يغدو جزءاً من العائلة التي أسّسها وإياها. وحين يقترب من الموت، هادياً بلغة غريبة، تنتزع إيمي منه طفلها، وتتركه لحزنه الأخير. ومثل كثير من قصص كونراد، فإنّ هذه القصة يسردها شخص متعاطف، طبيبٌ تعرّف على الزوجين، لكنّه لا يستطيع أن يخلّص الشاب من عزلته، على الرّغم من أنّ كونراد لا يني يدفع القارئ إلى الشعور بأنّه كان يمكن أن يقدر على ذلك. ومن الصعب أن نقرأ «إيمي فوستر» دون أن يدور في خلدنا أنّ كونراد قد خشيَ ميتةً كهذه، بلا عزاء، وحيداً، هاذراً بلغة لا يمكن لأحدٍ أن يفهمها.

وأول شيء يجب أن نعترف به هو ضياع الوطن واللغة في المكان الجديد، ذلك الضياع الذي تمتّع كونراد بالصرامة والقسوة اللازمتين لتصويره على أنّه مُبرّم، مُقلق لا

١ - مارلو وكورتز شخصيتان أساسيتان هي رواية كونراد قلب الظلام.



يلين، فجّ، لا سبيل إلى معالجته، وحادّ على الدوام؛ وهذا هو السبب في أنّي أجد نفسي على مرّ السنين أقرأ وأكتب عن كونراد مثل *cantus firmus*<sup>(١)</sup>، أو قرارٍ جهير ثابت لكثيرٍ ممّا اختبرته. فلقد بدا طول سنوات أنّي أكرّر الشيء ذاته في عملي، إنّما عبر كتابات الآخرين على الدوام. ولم يأت مطلع خريف العام ١٩٩١، حين أبان لي تشخيص طبي بغيبض فجأة عن الفناء الذي كان من الواجب أن أدركه من قبل، حتى وجدت نفسي أحاول أن أفهم حياتي إذ بدت نهايتها تقترب على نحوٍ منذر بالخطر. وبعد أشهر قليلة، وكنت ما أزال أحاول استيعاب شرطي الجديد، وجدت نفسي أكتب رسالةً شارحةً طويلة إلى أمي، التي كانت قد توفيت قبل ما يقارب السنتين، رسالةً دشّنت محاولةً متأخرةً في فرضٍ سرّدي على حياةٍ كنتُ قد تركتها وشأنها إلى هذا الحدّ أو ذاك، غير منظّمة، مبعثرة، وبلا مركز. لقد كانت لديّ مسيرتي اللائقة بما فيه الكفاية في الجامعة، وقد كتبتُ الكثير الكثير، ونلت شهرةً لا أحسدُ عليها (بوصفي «بروفسور الإرهاب») بسبب كتابتي وكلامي وكوني ناشطاً من نشطاء القضية الفلسطينية والقضايا الشرق أوسطية عموماً أو الإسلامية وقضايا مناهضة الإمبريالية، غير أنّني نادراً ما توقّفت لكي أجمع معاً كلّ هذا الخليط. كنت شغيفاً قسرياً، أكره العطل والإجازات التي نادراً ما أخذتها، وكنت أفعل ما أفعله دون أن أقلق كثيراً (إذا ما قلقتُ أصلاً) حيال مسائل مثل الانسداد، أو الهمود، أو النضوب الذي يمكن أن يصيب الكاتب.

فجأة، إذًا، وجدتُ أنّ لديّ بعض الوقت المتاح على قلّته لأن أتفحص حياةٍ كنت قد تقبّلتُ شذوذاتها وغرابة أطوارها مثل كثير من حقائق الطبيعة. وأدركتُ مرّةً أخرى أنّ كونراد قد سبقني إلى هناك، ما عدا أنّ كونراد كان أوروبياً ترك موطنه بولندا وأصبح إنجليزيّاً، فكانت النقلة بالنسبة له حركةً ضمن العالم ذاته إلى هذا الحدّ أو ذاك. أمّا أنا فقد وُلدتُ في القدس وقضيت معظم سنوات تكويني هناك وفي مصر، قبل ١٩٤٨ وخاصة بعده، حين غدت عائلتي بأكملها في عداد اللاجئين. كان تعليمي الباكر بأكملها في المدارس الكولونيالية الخاصة بالنخبة، تلك المدارس الإنجليزية العامة التي أراد لها البريطانيون أن تنشئ جيلاً من العرب يرتبط ببريطانيا بروابط طبيعية. وآخر مدرسة كنت فيها قبل أن أغادر الشرق الأوسط إلى الولايات المتحدة هي فيكتوريا كوليج في

١ - باللاتينية في الأصل، اللازمة الثابتة أو المتكررة.

القاهرة، وهي مدرسة أُعِدَّت في الحقيقة لتعليم أبناء الطبقة الحاكمة من العرب وأبناء الحوض الشرقي للمتوسط ممَّن يُفْتَرَضُ بهم أن يتولَّوا الأمور بعد مغادرة البريطانيين. فكان من بين أقراني وأبناء صفِّي حسين ملك الأردن، وعدد من الأردنيين، والمصريين، والسوريين، والسعوديين الذي سيغدون وزراء، ورؤساء وزارة، ورجال أعمال بارزين، فضلاً عن أشخاص ذوي سحر وفتنة مثل ميشيل شلهوب، رئيس التلامذة ومعدِّبي الأساسيين حين كنت صبياً صغيراً نسبياً، والذي لم يبق أحد إلا وشاهده على شاشة السينما باسم عمر الشريف.

في اللحظة التي يغدو فيها المرء تلميذاً في الـ VC (فيكتوريا كوليج) يُعطَى دليل المدرسة، وهو كتيّب يشتمل على سلسلة من القواعد تحكّم كلَّ جانب من جوانب الحياة المدرسية، نوع البذّة التي يجب أن ترتديها، معدّات الرياضة التي نحتاجها، مواعيد الإجازات المدرسية؛ جدول مواعيد الباص، وهلمجراً. غير أن أول قاعدة من قواعد المدرسة، مزخرفة في الصفحة الأولى من الدليل، تقول: «الإنجليزية هي لغة المدرسة؛ يُعاقَب كلُّ تلميذ يُشاهد وهو يتكلّم أية لغة أخرى». ومن ثمّ فإنّه لم يكن بين التلاميذ أيّ ناطق بالإنجليزية أصلي. ففي حين كان المدرّسون جميعاً بريطانيين، كنّا نحن حشداً متنافراً من العرب على اختلاف أقطارهم، ومن الأرمن، واليونانيين، والطلليان، واليهود، والأتراك، لكلّ منا لفته الأصلية التي حرّمها المدرسة علانيةً. غير أنّنا جميعاً، أو جميعاً تقريباً، كنّا نتكلّم العربية - وكثيرون كانوا يتكلّمون العربية والفرنسية - ولذا كان بمقدورنا أن نجد ملجأ في لغة مشتركة تحديداً لما اعتبرناه تقييداً كولونيالياً ظالماً. كانت القوة الإمبريالية البريطانية على وشك بلوغ نهايتها بعد الحرب العالمية الثانية، وهذه الحقيقة لم تكن غائبة عنّا، على الرغم من أنّي لا أستطيع أن أتذكّر أيّ تلميذ من جيلي كان قادراً على التعبير بالكلمات عن مثل هذا الشيء المحدّد الدقيق.

وبالنسبة لي، فقد كان ثمة تعقيد إضافي يتمثّل في أنّه على الرغم من كون كلا والديّ فلسطينيين - أمّي من الناصرة، وأبي من القدس - إلا أنّ أبي كان قد حصل على الجنسية الأميركية خلال الحرب العالمية الأولى، حين خدم في قوات التدخّل الأميركية في فرنسا. كان قد غادر فلسطين، التي كانت آنئذٍ ولاية عثمانية، في عام ١٩١١، في

السادسة عشرة من عمره، هرباً من سوقه إلى القتال في بلغاريا. فمضى إلى الولايات المتحدة، ودرس وعمل هناك بضعة سنوات، ثم عاد إلى فلسطين في العام ١٩١٩ ليدخل مجال الأعمال مع ابن عمه. وعلاوة على هذا، فإنني مع كنية عربية مثل «سعيد» مرتبطة بصورة لم تكن استثنائية مع اسم بريطاني غير متوقع (حيث كانت أمي شديدة الإعجاب بأمير ويلز في العام ١٩٣٥، سنة ولادتي)، كنت تلميذاً شاذاً ومزعجاً طوال سنواتي الأولى: فلسطينياً في مدرسة في مصر، مع اسم أول إنجليزي، وجواز سفر أميركي، دون أية هوية محققة مهما تكن. ومما زاد الطين بلّة، أن العربية، لغتي الأصلية، والإنجليزية، لغتي المدرسية، كانتا مختلطتين على نحو يتعذر قصمه: فلم أعرف أبداً أيهما كانت لغتي الأولى، ولم أكن أشعر أنني مرتاح تماماً في أيّ منهما، على الرغم من أنني أحلم بكليهما. وفي كلّ مرة أنطق بها بجملة إنجليزية، أجد نفسي أرددها بالعربية، والعكس بالعكس.

كلّ ذلك عبر خيالي في تلك الأشهر التي تلت ما كشفه التشخيص لي من ضرورة التفكير بالأشياء الأخيرة. لكنني فعلت ذلك بطريقة كانت بالنسبة لي طريقة مميزة. فبوصفي مؤلف كتاب عنوانه *بدايات*، وجدت نفسي مشدوداً إلى أيامي الأولى حين كنت صبياً في القدس، والقاهرة، وضور الشوير، تلك القرية الجبلية اللبنانية التي كنت أكرهها لكن أبي كان يأخذنا إليها على مدى سنوات وسنوات كي نقضي أضيافنا هناك. وجدت نفسي وأنا أحيي من جديد ما في سنواتي الأولى من مآزق سردية، إحساسي بالشكّ وبكوني خارج المكان، وشعوري الدائم بأنني أقف في الركن الخاطئ، في مكان بدا كأنه ينزلق مني بعيداً كلما حاولت أن أحده أو أصفه. لم، أتذكر أنني سألت نفسي، لمّ لم تكن لي خلفية بسيطة، مصرية تماماً، أو أيّ شيء آخر، فلا يكون عليّ أن أواجه تلك الأسئلة اليومية المدققة التي تحيل إلى كلمات بدت مفتقرة إلى أصل ثابت؟ والجانب الأسوأ في حالتي، وهو الجانب الذي تقافم مع الزمن، كان العلاقة الحربية بين الإنجليزية والعربية، تلك العلاقة التي لم يكن على كونراد أن يهتم لها لأنّ انتقاله من البولندية إلى الإنجليزية عن طريق الفرنسية كان قد تحقّق بأكمله في نطاق أوروبا. أمّا تعليمي بأكمله فكان متمركزاً على إنجلترا، حتى أنني كنت أعرف عن التاريخ والجغرافيا البريطانيّين بل والهنديّين (وهما مادتان مطلوبتان) أكثر بكثير مما أعرفه عن تاريخ

العالم العربي وجغرافيته. غير أنني في الوقت الذي لُقِّنتُ فيه أن أوْمَن كما يؤْمَن فتى مدرسة إنجليزي وأفكّر كما يفكّر، دُرِّبْتُ أيضاً على أن أفهم أنني غريب، آخر غير أوروبي، وعَلِّمني من هم أعلى مقاماً أن أعرف مكائتي ولا أطمح لأن أكون بريطانياً. فالخطُّ الذي يفصل «نا» عن «هم» هو خطُّ لغوي، وثقافي، وعرقي، وإثني. ولم يجعل الأمور أسهل أنني وُلِدْتُ، وعُمِدْتُ، وُتِّبْتُ في كنيسة أنجليكانية، حيث جعلني إنشاد التراتيل القتالية مثل «إلى الأمام يا جند المسيحية» و«من جبال غرينلاند الجليدية» العَبُّ دور المعتدي والمُعْتَدَى عليه في آن معاً. فأن تكون من الووغز وأنجليكانياً في الوقت ذاته كان يعني أن تكون في حالة حربٍ أهلية دائمة.

في ربيع العام ١٩٥١ فُصِّلْتُ من فيكتوريا كوليج، طُرِدْتُ لأنني مشاغب أثير المشاكل، الأمر الذي كان يعني أنني كنتُ أشاهد وأمسك أكثر من بقية الصبيان في المشادات اليومية بين السيد غريفت، والسيد هِلْ، والسيد لو، والسيد براون، والسيد موندريل، والسيد غيتلي، وكلّ الأساتذة البريطانيين الآخرين، من جهة أولى، وبيننا، نحن صبيان المدرسة، من جهة أخرى. وكنا جميعاً ندرك أيضاً، وإن بصورةٍ لم تكن واعيةً تماماً، أنّ النظام العربي القديم كان ينهار: فلسطين سقطت، ومصر كانت تترنح تحت ثقل فساد الملك فاروق وحاشيته (فكان للثورة التي أتت بجمال عبد الناصر وضباطه الأحرار إلى السلطة أن تقوم في تموز من العام ١٩٥٢)، وسوريا كانت تقاسي سلسلةً مُدَوِّخةً من الانقلابات العسكرية، وإيران، التي كان شاهدها متزوّجاً في ذلك الحين من أخت فاروق، كانت تشهد أولى أزماتها الكبيرة في العام ١٩٥١، وهلمجراً. هكذا كانت التوقُّعات بالنسبة لأناسٍ اجْتُنَّتْ جذورهم مثلنا أبعد ما تكون عن اليقين مما حدا بأبي لأن يقرّر أنّ من الأفضل أن يرسلني إلى أبعد مكان ممكن، وفي الحقيقة إلى مدرسةٍ متزمتة، بيوريتانية في الجانب الشمالي الغربي من ماساشوستس.

ذلك اليوم من مطلع أيلول ١٩٥١ حين تركني والديّ عند بوابات تلك المدرسة ثمّ عادا مباشرةً إلى الشرق الأوسط ربما كان أتعس يوم في حياتي. لم يكن الأمر مقتصرًا على جوّ المدرسة الصارم والمتزمت صراحةً، بل تعدّاه إلى أنني قد بدوت هناك الصبيّ الوحيد الذي لم يكن أميركياً أصليّ المولد، والذي لا يتكلّم اللكنة المطلوبة، والذي لم

يترعرع على البيسبول، والباسكيتبول، والفوتبول. لأول مرة في حياتي أحرَم من البيئة اللغوية التي كنتُ أعتمد عليها كبديل للاهتمامات العدائية لدى الأنجلوساكسون الذين لم تكن لغتهم لغتي، والذين لم يترددوا في اعتباري من عِرْقٍ أدنى، أو عِرْقٍ مُسْتَهْجَنٍ بعض الشيء. وكلُّ من خاض العقبات اليومية التافهة التي يضعها الروتين الكولونيالي لا بدّ أن يدرك ما أتكلّم عنه. كان واحداً من أول الأشياء التي قمتُ بها أنني زرت أستاذاً من أصل مصري كان صديقاً للعائلة في القاهرة قد أعطاني اسمه. قال ذلك الصديق: «كلّم نِدْ، وسوف يجعلك تشعر على الفور أنك في وطنك». وبعد ظهيرة سبت مشرق رحْتُ أَعْدُ السَير إلى بيت نِدْ، وقدّمتُ نفسي لرجلٍ أسمر نحيل كان أيضاً مدرّياً للتس، وأخبرته أنّ فريدي معلوف في القاهرة طلب مني أن أزوره. «أجل، فريدي»، قال مدرّب التس بيروود. فتحوّلت إلى العربية مباشرة، لكن نِدْ رفع يده مقاطعاً. «لا، يا أخي، لا عربية هنا. لقد تركتُ كلَّ ذلك خلفي حين أتيت إلى أميركا». وكان ذلك نهاية الأمر.

ولأنّني كنتُ قد أعددتُ إعداداً حسناً في فيكتوريا كوليج، فقد أبلّيتُ بلاءً حسناً في مدرستي الداخلية في ماساشوستس، محرّراً إمّا المرتبة الأولى أو الثانية في صفٍّ يقارب تعداده المائة وستين. غير أنّني وُجِدْتُ أيضاً ضعيف الأخلاق، كما لو أنّ ثمة شيئاً فيّ ليس على ما يرام ويظنُّ فعله خفيةً وعلى نحوٍ غامض. حين تخرّجتُ، مثلاً، مُنِعْتُ عني مرتبة الطالب الذي يلقي خطبة الوداع أو خطبة الترحيب بحجة أنّ ذلك شرف لا يليق بي؛ وهو حكمٌ أخلاقي وجدتُ منذ ذلك الوقت صعوبةً في أن أفهمه أو أغضره. ومع أنّني كنتُ أعود إلى الشرق الأوسط في الإجازات (حيث واصلتُ عائلتي العيش هناك، منتقلةً من مصر إلى لبنان في العام ١٩٦٣)، لكنني وجدتُ نفسي أتحوّل إلى شخصٍ غربي تماماً؛ ففي كلِّ من المدرسة والجامعة كنتُ أدرس الأدب، والموسيقا، والفلسفة، غير أنّ ذلك كلّهُ لم تكن تربطه أية علاقة بتراثي الخاص. وفي الخمسينيات وأوائل الستينيات (من القرن العشرين) كان من الثابت تقريباً أن يدرس جميع الطلبة القادمين من العالم العربي العلوم، والطب، والهندسة، أو يختصّوا بالشرق الأوسط، ويحوزوا درجاتٍ من أمكنةٍ مثل برينستون وهارفرد ثمّ يعودون، في معظمهم، إلى بلدانهم ليصبحوا أساتذة في جامعاتها. ولسببٍ أو لآخر، لم يربطني بهؤلاء سوى أقلّ القليل، وهذا ما زاد بالطبع من عزلي عن لغتي وخصيئتي. وحين أتيت إلى نيويورك في خريف

العام ١٩٦٣ لكي أدرّس في كولومبيا، نُظِرَ إليّ على أنّ لي خلفيةً عربية إكزوتيكية لكنّها غير ذات شأن كبير؛ وأتذكّر في الحقيقة أنّ معظم أصدقائي وزملائي كانوا يستصعبون استخدام كلمة «عربيّ»، فما بالك بـ «فلسطيني»، بخلاف الصفة الأسهل والأكثر إبهاماً «شرق أوسطي»، ذلك المصطلح الذي لم يكن يسيء أحداً. ولقد أخبرني لاحقاً صديقٌ كان يدرّس قبلي في كولومبيا أنّي حين قُبلتُ هناك وُصِفْتُ للقسم بأنّي يهوديٌّ من الإسكندرية! وأتذكّر ما أحسستُ به من رضا، بل وتودّد، من قبل زملائي الأقدم في كولومبيا، أولئك الذين رأوا فيّ باستثناء واحد أو اثنين باحثاً شاباً واعداً، بل واعداً جداً، في ثقافت «نا». ولأنّهُ لم يكن هناك أيُّ نشاطٍ سياسيٍ معنيٍّ بالعالم العربيّ، فقد وجدت أنّ اهتماماتي التدريسية والبحثية، التي كانت من ضمن المعتمد المكرّس على الرغم من ابتعادها قليلاً عن الأرثوذكسية، كانت تبقيني داخل الحظيرة.

جاء التحوّل الكبير مع الحرب العربية الإسرائيلية عام ١٩٦٧، والتي تزامنت مع مرحلة من النشاط السياسي الكثيف داخل الحرم الجامعي حول الحقوق المدنية وحرب القيتام. ووجدت نفسي بين الصفوف على كلا الجبهتين، غير أنّ الصعوبة الأكبر كانت تتمثّل، بالنسبة لي، في محاولة لفت الانتباه إلى القضية الفلسطينية. فبعد الهزيمة العربية كان هنالك انبعاثٌ قويٌّ للوطنية الفلسطينية، مجسّداً في حركة المقاومة المتوسّعة أساساً في الأردن والمناطق المحتلّة حديثاً. وقد التحق بتلك الحركة العديد من أصدقائي وأفراد عائلتي، وحين زرت الأردن في الأعوام ١٩٦٨ - ١٩٦٩ و١٩٧٠، وجدت نفسي بين عددٍ من أقراني الذين يحملون الآراء والأفكار ذاتها. أمّا في الولايات المتحدة فقد رُفِضت سياساتي - مع قلّة قليلة من الاستثناءات البارزة - سواء من قبل النشطاء المناهضين للحرب أم من قبل أنصار مارتن لوثر كنج. ولأول مرّة أشعر حقاً بأنّي منقسم بين ضغوط خلفيتي ولغتي التي راحت تتضح وتؤكد ذاتها وبين المقتضيات المعقّدة لوضع أميركي كان يزدري، بل يحتقر، ما يجب أن أقوله عن مطلب العدالة للفلسطينيين؛ وهو ما كان يُعتبر مناهضةً للسامية وضرباً من النازية.

في عام ١٩٧٢ كانت لديّ سنة إجازة وانتهزتُ الفرصة لأقضي عاماً كاملاً في بيروت، حيث استغرقتُ معظم وقتي دراسةً فقه اللغة والأدب العربيين، وهو ما لم أكن

قد فعلته أبداً من قبل، على ذلك المستوى على الأقل، انطلاقاً من شعورٍ بأنني قد تركتُ للتفاوت بين هويتي المكتسبة والثقافة التي وُلِدْتُ فيها، وانتقلتُ منها، أن يغدو صارخاً جداً. وبعبارةٍ أخرى، فقد كانت ثمة حاجة وجودية فضلاً عن الحاجة السياسية المحسوسة لأن أقيم انسجاماً بين ذاتي وذاتي الأخرى، ذلك أنني مع تحوّل الجدل بشأن ما دُعِيَ مرّةً بـ «الشرق الأوسط» إلى جدالٍ بين الإسرائيليين والفلسطينيين، انخرطتُ فيه، وكان ذلك الانخراط ناجماً، على نحوٍ فيه من التناقض والمفارقة الكافية، عن قدرتي على الكلام كأكاديمي ومنتقّف أميركي بقدر ما كان ناجماً عن مصادفة مولدي. ومع منتصف السبعينيات كنتُ في ذلك الموقع النفيس إنّما الذي لا أحسد عليه، موقع من يخاطب جمهورين متعاكسين تماماً، أحدهما غربي، والآخر عربي.

ويقدر ما أستطيع أن أتذكّر، فقد سمحتُ لنفسي بأن أقف خارج المظلة التي ظلّت أقراني أو اتّسعت لهم. ولا أعلم إن كان ذلك ناجماً عن أنني كنت مختلفاً حقاً، وخارجياً بصورة موضوعية، أم عن أنني كنتُ ذا مزاجٍ يُؤثّر العزلة والتوحد، لكنّ الحقيقة هي أنني على الرُغم من تعاملي مع كلّ ضروب الروتين المؤسّساتي انطلاقاً من شعوري بأنّ عليّ أن أفعل ذلك، إلاّ أنّ شيئاً فيّ خصوصياً كان يقاومها. لا أعلم ما الذي كان يجعلني أكبر نفسي، غير أنني حتى حين كنتُ في أسوأ حالات العزلة أو على خلافٍ مع الجميع، كنتُ أتشبّث بهذا النأي بكلّ قوة. ولعلّني حسدتُ أصدقائي الذين كانت لغتهم هذه اللغة أو تلك، أو الذين عاشوا في المكان ذاته طيلة حياتهم، أو الذين أدّوا عملهم بطرائق مقبولة، أو الذين كان لهم انتماءؤهم الحقيقي، لكنّني لا أذكر أنني فكّرتُ أبداً بأنّ من الممكن لي أن أفعل أيّاً من ذلك. ليس لأنّني اعتبرتُ نفسي مميّزاً، وإنّما لأنّني لم أناسب المؤسّسات التي وجدتُ نفسي فيها ولم أكن منخلعاً إلى الحدّ الذي يجعلني أقبل مثل هذا الوضع. وعلاوةً على ذلك، فقد كنتُ مشدوداً على الدوام إلى أولئك الذين علّموا أنفسهم بأنفسهم بإصرارٍ وعناد، وإلى مختلف صنوف الخروج الفكري. وما جذبني إلى كتاب وفنانين مثل كونراد، وفيكو، وأدورنو، وسويفت، وأدونيس، وهوبكنز، وأورباخ، وغلين غولد، ممّن كان أسلوبهم، أو طريقتهم في التفكير، متفرداً إلى أبعد الحدود وتستحيل محاكاته، وممّن جعلوا أداة التعبير، سواء كانت الموسيقى أم الكلمات، مشحونةً على نحوٍ خارج على المألوف، ومشغولةً ومعتّنةً بها إلى أبعد الحدود، ومتّسمةً بأرفع درجات الوعي الذاتي، ما

جذبني إليهم كان جزئياً طيش زاوية الرؤية الخاصة بهم. وما أتر بي لديهم لم يكن حقيقة أنهم قد ابتدعوا ذواتهم بل أنهم وضعوا هذا المشروع عامدين وبحساسية يصعب إرضائها ضمن تاريخ عام كانوا قد حفروه *ab origine*<sup>(١)</sup>.

وإذ تركتُ نفسي أن أتخذ بالتدرج الصوت الإختصاصي لأكاديمي أميركي كطريقة للغوص في ماضي العسير الذي يصعب استيعابه، فقد بدأت أفكر وأكتب طباقياً، مستخدماً نصفي تجربتي المتباينين، كعربي وكأميركي، على نحو يعمل فيه واحدهما مع الآخر كما يعمل ضده. وبدأ هذا الميل يأخذ شكله بعد ١٩٦٧، ومع أنه كان صعباً، إلا أنه كان مثيراً أيضاً. وما حرّض التغير البدئي في إحساسي بنفسي، وباللغة التي كنت أستخدمها، كان إدراك أن عليّ، في التلاؤم مع مقتضيات الحياة في بوتقة الولايات المتحدة، أن أتقبل شئت أم أبيت مبدأ البطلان كما يتحدّث عنه أدورنو بصورة ثابتة في المينيمورا ليا:

لقد بطلتُ، كما نعلم، حياة المهاجرين السابقة. في السابق كان ما أُعلن أنه غير قابل للنقل والتحويل وغير قابل للتطبيع هو مذكرة الاعتقال، واليوم هو التجربة الفكرية. كل ما هو غير متشيء، ولا يمكن عدّه وقياسه، يكفّ عن الوجود. غير أن التشيؤ، إذ لا يكتفي بهذا، ينتشر باتجاه نقيضه، الحياة التي لا يمكن أن تكون متحققة مباشرة؛ فكل ما يواصل العيش إنما يواصل كفكر وتأمل ليس غير. ولقد ابتدع من أجل هذا اسم خاص. فهو يدعى «الخلفية»، ويظهر على الاستمارة كملحق، بعد الجنس، والعمر، والمهنة. ولكي يكتمل انتهاكه، فإن الحياة تجرّجها سيارة الإحصائيين المتحدّين الظافرة، وحتى الماضي لا يعود في مأمن من الحاضر، الذي لا يلبث تذكره إياه أن يسلمه إلى النسيان مرة أخرى.

لم تعيش عائلتي ولم أعش أنا نكبة ١٩٤٨ (وكنّت آنثذ في الثانية عشرة) بالمعنى السياسي. وعلى مدى عشرين عاماً بعد اقتلاعهم وطردهم من بيوتهم وأرضهم، كان

١ - باللاتينية في الأصل، أصلاً، منذ البداية.



على معظم الفلسطينيين أن يعيشوا لاجئين، وأن يتوصّلوا إلى تفاهم ليس مع ماضيهم، الذي ضاع، وبطل، وإنما مع حاضرهم. لا أريد أن أوحى بأن حياتي كصبي مدرسة، أتعلّم أن أتكلّم وأصوغ لغةً أتاحت لي العيش كمواطن في الولايات المتحدة، قد اقتضت أيّ قدرٍ من تلك المعاناة التي رزح تحتها ذلك الجيل الأول من اللاجئين الفلسطينيين، الذين تشبّثوا في أرجاء العالم العربي، حيث جعلت القوانين البغيضة من المستحيل عليهم أن يتأقلموا، إذ حرمتهم من العمل، والسفر، واضطرتهم لأن يتسجّلوا عند الشرطة ويعيدوا تسجيلهم كلّ شهر، وأجبرت كثيرين منهم على العيش في مخيمات مرعبة مثل صبرا وشاتيلا في بيروت، اللذين ارتكبت فيهما مجزرتان بعد ٢٤ سنة. غير أنّ ما اختبرته كان ضريباً من كبت التاريخ في الوقت الذي كان فيه كلّ من حولي يحتفلون بانتصار إسرائيل، وسيفها السريع الرهيب، كما عبّرت باربرا نتشمان متفاخرة، على حساب سكّان فلسطين الأصليين، الذين وجدوا أنفسهم مضطّرين مرّة بعد مرّة لأن يثبتوا أنّهم قد وجدوا من قبل. «ليس هناك فلسطينيين»، قالت غولدا مائير عام ١٩٦٩، وذلك ما حرّضني، وكثيرين غيري، على التحدّي الذي يكاد أن يكون محالاً في أن أكذبها، وأن أبدأ بالإفصاح عن تاريخ من الضياع والاقْتلاع ينبغي انتزاعه، لحظة لحظة، وكلمة كلمة، وشبراً شبراً، من ذات التاريخ الواقعي لإقامة إسرائيل، ووجودها، ومنجزاتها. فكنت أعمل على ما يكاد أن يكون عنصراً سلبياً تماماً، هو اللاوجود، واللاتاريخ الذي ينبغي عليّ أن أجعله مرئياً وواضحاً بعض الشيء على الرّغم من ضروب الانسداد، وإساءة التمثيل، والإنكار.

وكان من المحتوم أن يقودني هذا إلى إعادة النظر بمفهومي الكتابة واللفّة، اللذين لم أكن قد تعاملت معهما حتى ذلك الحين إلّا على النحو الذي يبعث فيهما الحياة نصّ معين أو موضوع معين، كتاريخ الرواية، مثلاً، أو فكرة السرد كثيمة في النثر القصصي. فما كان يهمني الآن هو الكيفية التي تمّ بها تكوّن موضوع ما، والكيفية التي تمّ بها تشكّل لغة ما؛ أي الكتابة بوصفها ابتناءً لوقائع تخدم على نحو أداتي هذا الغرض أو ذاك. وكان هذا عالم القوة والتمثيلات، عالمٌ برز إلى الوجود بوصفه سلسلة من القرارات اتخذها كتاب، وسياسيون، وفلاسفة لكي يدلّوا على واقع معين أو يшиروا إليه ويطمسوا سواه في الوقت ذاته. وكانت أول محاولة قمت بها من هذا النوع مقالة قصيرة

كتبتها في العام ١٩٦٨ بعنوان «العرب مُصَوَّرين»، وصفتُ فيها صورة العرب التي تلاعبت بها الصحافة وبعض الكتابات البحثية على نحوٍ يتم فيه تجنب أي نقاش للتاريخ والتجربة كما عشتهما وعاشهما كثير من العرب. كما كتبتُ دراسةً طويلةً بعض الشيء عن النثر القصصي العربي بعد ١٩٤٨ ركزتُ فيها على ما يميّز به الخطّ السردى من خاصية التشظّي والتمشكّل.

وخلال السبعينيات كنت أدرّس مقرراتي في الأدب الأوروبي والأميركي في كولومبيا وسواها، وشيئاً فشيئاً رحّت أدخل العوالم السياسية والخطابية المرتبطة بالسياسات الشرق أوسطية والدولية. وممّا يجدر ذكره هنا أنّني خلال الأربعين عاماً التي قضيتها في التدريس لم أدرّس أبداً أيّ شيء سوى المُعتمَد الغربي، ومن المؤكّد أنّني لم أدرّس أيّ شيء عن الشرق الأوسط. ولطالما كنتُ أطمح لأن أعطي سلسلة من المحاضرات عن الأدب العربي الحديث، غير أنّ ذلك لم يتمّ، كما خططت ولازال منذ ثلاثين عاماً على الأقلّ لحلقة دراسية عن فيكو وابن خلدون، المؤرّخ وفيلسوف التاريخ من القرن الرابع عشر. غير أنّ إحساسي بهويّتي كأستاذ للأدب الغربي أقصى هذا الوجه الآخر من نشاطي عن قاعة التدريس. والمفارقة الساخرة أنّ مواصليتي تدريس مادتي والكتابة فيها قد وقرت لرعاة ومضيفي الجامعات التي دُعيتُ لأحاضر فيها حجّة أنّ يتجاهلوا نشاطي السياسي المُحرّج ويطلبوا منّي أن أحاضر في موضوعات أدبية. كما كان هنالك أولئك الذين تحدّثوا عن الجهود التي أبدلها في سبيل «شعبي»، دون أن يذكروا أبداً اسم هذا الشعب. «فلسطين» كانت لاتزال كلمةً يجب تجنبها.

حتى في العالم العربي، جرّت فلسطين عليّ قدرًا كبيراً من الازدراء. فحين وصفتني عصابة الدفاع اليهودية بالنازي في عام ١٩٨٥، أضرمّت النار في مكتبي في الجامعة وتلقّت عائلتي وتلقيتُ عدداً لا يُحصَى من رسائل التهديد بالقتل، أمّا حين عيّني أنور السادات وياسر عرفات مندوباً إلى محادثات السلام (دون أن يستشيراني مطلقاً) ووجدتُ أنّ من المستحيل أن أخطو خارج شقتي، هرعت وسائل الإعلام لتتخلّق من حولي، وصرت هدفاً للعداء القومي اليساري المتطرّف إذ اعتُبرتُ مفرطاً في ليبراليتي حيال قضية فلسطين وفكرة التعايش بين اليهود الإسرائيليين والفلسطينيين

العرب. لقد كنتُ متسَقاً وثابتاً في اقتناعي أنّ لا مجال للخيار العسكري بالنسبة لأيّ من الطرفين، وأنّ عملية التسوية السلمية وإنصاف الفلسطينيين على ما تحملوه من الطرد والاحتلال العسكري هي وحدها التي تتفع. كما كنت شديد الانتقاد لاستخدام الكليشيهات الشعارية مثل «الكفاح المسلّح» والنزعة المغامرة الثورية التي أدّت إلى قتل أبرياء ولم تحقّق أيّ تقدّم سياسي للقضية الفلسطينية. لقد سبق لأدورنو أن قال «إنّ مأزق الحياة الخصوصية اليوم يكشف عنه ميدانه. فالسكنى، بمعناها الصحيح، غدت الآن مستحيلة. والمسكن التقليدية التي ترعرعنا فيها غدت لا تُطابق: كلُّ أثر من الراحة فيها دُفع ثمنه خيانة للمعرفة، كلُّ ذرّة من الشعور بالملاذ دُفع ثمنها توافق عفن بين مصالح العائلة». بل إنّ أدورنو يتابع قائلاً، بمزيد من القسوة:

البيت من الماضي... وأفضل طريقة للتصرف، إزاء كلِّ هذا، لاتزال تبدو طريقة معلقة، لم يتمّ تبنيها: عيش حياةٍ خصوصية، مادام النظام الاجتماعي وحاجات المرء الخاصة لن تحتل أيّ شيء آخر، إنّما دون أن نسبغ عليها أهمية وكأنّها لاتزال شيئاً جوهرياً على المستوى الاجتماعي وملائماً على المستوى الفردي. لقد سبق لنيتشه أن كتب في العلم المرح: «إنّه لجزء من حسن طالعي أنّي لست صاحب بيت». وعلينا أن نضيف اليوم: إنّّه لجزء من الأخلاق الآيّ يكون المرء مرتاحاً في وطنه.

من جهتي، لم أكن قادراً على أن أعيش حياةً معلقة، لم يتمّ تبنيها: فلم أتردد في إعلان انتسابي إلى قضية غير شعبية إلى أبعد الحدود. ومن جهة أخرى، فقد احتفظتُ على الدوام بحقيّ في أن أكون ناقداً، حتى حين يكون النقد متعارضاً مع التضامن أو مع ما يتوقّعه الآخرون باسم الولاء للوطن. وينطوي مثل هذا الموقف على مشقّة محدّدة، تكاد أن تكون مملوسة، بالنظر خاصةً إلى جمهوريه اللذين لا سبيل إلى التوفيق بينهما، والحياتين اللتين يقتضيانهما هذان الجمهوران.

كانت النتيجة النهائية فيما يتعلّق بكتابتي محاولةً التوصل إلى مزيدٍ من الشفافية، والتخلّص من الرطانة الأكاديمية، وعدم الاختباء خلف التعابير اللطيفة

والموارية حين يتعلّق الأمر بالقضايا العسيرة. ولقد أطلقت على هذا الصوت اسم «الدينوية»، التي لا أعني بها اللباقة الاجتماعية المملّة التي يظهرها الإنسان تجاه أهل مدينته، وإنما موقفاً عارفاً وشجاعاً حيال استكشاف العالم الذي نعيش فيه. وثمة كلمات قريبة، مستمدّة من فيكو وأورباخ، هي «العلماني» و«العلمائية» بمعنى الانكباب على القضايا «الأرضية»؛ وقد وجدت في هذه الكلمات، التي تعود إلى التراث المادي الإيطالي الممتدّ من لوكريتيوس إلى غرامشي ولامبيدوزا، تصويماً مهماً للتراث المثالي الألماني في توليف ما هو متناقض، كما نجده عند هيغل، وماركس، ولوكاش، وهابرماز. ذلك أنّ «الأرضي» لا يقتصر في معناه على هذا العالم الذي صنعه البشر رجالاً ونساءً ولم يصنعه الله أو «عبقرية الأمة»، كما أسماها هيردر، بل يشير أيضاً إلى أساس إقليمي أو مناطقي يقوم عليه سجالي ولغتي، اللذان نبعنا من محاولة لفهم الجغرافيا التخيلية التي صاغتها القوة ثم فرضتها على أراض وشعوب بعيدة. ففي الاستشراق والثقافة والإمبريالية، ثم في الكتب الخمسة أو الستة المعنية بفلسطين والعالم الإسلامي والتي كتبتها في الفترة ذاتها تقريباً، كنت أشعر أنني أقوم بصياغة ذات تكشف للجمهور الغربي شيئاً كان إلى الآن إمّا خفياً أو أنّه لم يُناقش أو يُبحث على الإطلاق. هكذا حاولت في الكلام على الشرق، الذي كان يُعتقَد إلى ذلك الحين أنّه مجرد واقعة من وقائع الطبيعة، أن أكشف الهجس الجغرافي المقيم، والمتلون كثيراً بعالم بعيد، ومتعدّد بلوغه ساعد أوروبا على تعريف ذاتها بكونه الضدّ أو النقيض. كما اعتقدت، بالمثل، أنّ فلسطين، تلك المنطقة التي طُمست في سياق بناء مجتمع آخر، يمكن أن تستعاد بوصفها فعلٌ مقاومةٍ سياسيةٍ للظلم والنسيان.

وإنّي لألاحظ في بعض الأحيان أنني غدوت مخلوقاً غريباً في نظر كثير من الأشخاص، وحتى في نظر قلة من الأصدقاء، الذين افترضوا أنّ كون المرء فلسطينياً يكافئ شيئاً أسطورياً مثل اليونيكورن<sup>(1)</sup> أو نوعاً غريباً مستحيلاً من الكائن البشري. فلقد اتصلت بي مرّة من غرينيتش فيليج عالمةً نفس بوسطنية متخصصة بحلّ الصراعات، كنت قد التقيتها في عددٍ من الحلقات البحثية المتعلقة بالإسرائيليين

١ - اليونيكورن، unicorn، حيوان خرافي أبيض اللون، له رأس وقوائم الحصان وقرن طويل ملتوٍ في منتصف جبهته.

والفلسطينيين، وسألتي إن كان بمقدورها أن تزورني. وحين وصلت، دخلت، وراحت تنظر غير مصدقة إلى البيانو خاصتي - «آه، أنت فعلاً تعزف على البيانو»، قالت، بنبرة من عدم التصديق في صوتها - ثم استدارت وأرادت أن تذهب. وحين سألتها ما إذا كانت ترغب في كوب من الشاي قبل أن تمضي (قلت لها لقد قطعت كل هذه المسافة من أجل هذه الزيارة القصيرة)، قالت إنها على عجلة من أمرها. وأردفت دون أي أثر للسخرية: «لم أت إلا لأرى كيف تعيش». وفي مرة أخرى رفض ناشراً في مدينة أخرى أن يوقع عقدي إلا بعد أن أتناول معه الغداء. وحين سألت مساعده ما الذي يجعل الغداء معي يمثل هذه الأهمية، قيل لي إن ذلك الشخص العظيم يريد أن يرى كيف أتصرف على المائدة. من حسن الحظ أن أياً من هذه التجارب لم يؤثر عليّ أو يعقني طويلاً: لظالمنا كنت على عجلة بالغة من أمري بشأن الأناقة والمواعيد، وكنت أتجنب عامداً مساءلة الذات التي كان يمكن أن تحط بي في حالة من الهمود في نهاية المطاف. وعلى أية حال فإن الانتفاضة الفلسطينية التي اندلعت في كانون الأول من عام ١٩٨٧ أثبتت شعبيتنا على نحوٍ أشدّ درامية وقوة من أي شيء كان يمكن أن أقوله. غير أن الوقت لم يطل حتى ألقيت نفسي أتحوّل إلى شخصية رمزية، تُجرّ من أجل بضع مئات من الكلمات المكتوبة أو من أجل تصريح إعلامي لا يدوم أكثر من عشر ثوانٍ لمعرفة «ما يقوله الفلسطينيون»، وقررت أن أهرب من هذا الدور، خاصةً بعد خلافي مع قيادة منظمة التحرير الفلسطينية منذ أواخر الثمانينيات.

لا أعلم إن كان عليّ أن أدعو هذا ابتكاراً دائماً للذات أم قلقاً متواصلًا. أياً يكن، فقد تعلمت منذ زمن طويل أن أراعاه وأدله. فالهوية أو التطابق أمر مُضجّر بقدر ما يمكن للمرء أن يتخيّل. ولا شيء يبدو أبعد عن الإثارة والتشويق من الدراسة النرجسية للذات التي تُستبدل بها اليوم في كثيرٍ من الأماكن سياسات الهوية، أو الدراسات الإثنية، أو ضروب التأكيد على الجذور، والاعتداد الثقافي، والقومية الصاخبة، وهلمجراً. وإذا ما كان علينا أن ندافع عن الشعوب والهويات المهذّدة بالإفناء أو المُخضّعة بسبب اعتبارها شعوباً وهويات أدنى، إلا أن ذلك مختلف تماماً عن تعظيم ماضٍ مُبتدع لأسباب في الحاضر. وإذا ما كنّا مثقفين أميركيين فإننا ندين لبلادنا بمقارعة النزعة الرديئة المناهضة للثقافة، والتّممر، والظلم، والنزعة الإقليمية التي تشوّه سيرتها بوصفها القوة

العظمى الباقية. وأن يحاول المرء تغيير نفسه إلى شيء آخر مختلف لهو تحدُّ أكبر بكثير من مواصلته التأكيد على فضائل كونه أميركياً بالمعنى الإيديولوجي. وكوني فقدتُ بلاداً دون أن يكون لديّ أمل باستعادتها قريباً، ليس يعني أن أجد عزاءً في رعاية جنةٍ أخرى، أو التطلُّع إلى رابطةٍ أخرى لألتحق بها. لقد تعلّمت من أدورنو أن التسوية بالإكراه أمرٌ وضيع وغير موثوق على حدٍ سواء: إن قضيةً خاسرةً لأفضل من أخرى ظافرة، وإحساسٌ بالموثوق والعرضي - كبيتٍ مُستأجرٍ، مثلاً - لأكثر إرضاءً من صلاية تملِّك ملكية دائمة. وهذا هو السبب في أن الشخصيات الغندورية الجوّابة للآفاق مثل أوسكار وايلد أو بودليير تبدو لي جوهرياً أشدّ إثارة من أولئك الذين يمجّدون الفضيلة المستقرّة مثل ووردزورث أو كارليل.

منذ خمسة أعوام مضت وأنا أكتب عمودين في الشهر للصحافة العربية؛ وعلى الرغم من سياساتي المناهضة للدين إلى أبعد الحدود فإنني كثيراً ما أوصف في العالم الإسلامي بانفعالٍ بأنني مدافع عن الإسلام، وأعتبّر من قبل بعض الأحزاب الإسلامية واحداً من أنصارهم. غير أنّ ما من شيء أبعد من هذا عن الحقيقة، شأنه شأن اعتباري مدافعاً عن الإرهاب. وإنّه لمن الصعب أن يُقبَض على الخاصية المشورية لكتابة المرء حين لا يكون منضوياً تماماً في أيّ معسكر، أو متحرّياً تماماً لأية قضية، إلا أنني أقررت أيضاً بتلك الحالة من تعذّر التسوية بين الأوجه المتعدّدة المتصارعة، أو غير المنسجمة تماماً على الأقلّ، فيما يتبدّى، شيئاً فشيئاً، أنني ناضلت من أجله. والحال، أنّ ثمة عبارة لفونتر غراس تصف جيداً هذه الورطة: «متقف بلا تفويض». ففي أواخر عام ١٩٩٢ نشأ وضعٌ معقّد حين رحلت أكتب باطّراد وحدةً عن خلافي مع عرفات وجماعته، بعد أن بدوت على أنني الصوت الموافق عليه للكفاح الفلسطيني. وسرعان ما وُسِّمْتُ بأنني «معادٍ للسلام»، لأنني وصفتُ اتفاقية أوسلو على نحوٍ مفتقر إلى اللياقة بأنها متصدّعة ومعيبة بصورة عميقة. والآن، وقد انتهى كلّ شيء، كثيراً ما أسأل ما الذي يعنيه أن يثبت أنك على حقّ، لكنني أدّهش لذلك أكثر من أيّ أحدٍ آخر: فالنبوءة ليست واحدةً من ذخيرتي.

منذ ثلاث أو أربع سنين وأنا أحاول أن أكتب ذكريات حياتي الباكرة - أي ما قبل السياسية - وذلك عائدٌ بدرجة كبيرة إلى اعتقادي بأنها قصة جديدة بالإنقاذ والإحياء،

لأنّ الأمكنة الثلاثة التي ترعرت فيها كَفَّتْ عن الوجود . ففلسطين هي الآن إسرائيل، ولبنان، بعد عشرين عاماً من الحرب الأهلية، لم يعد ذلك المكان المضجر حدّ الاختناق حين كنّا نقضي أصيافنا محتجزين في ضهور الشوير، ومصر الكولونيالية، الملكية اختفت عام ١٩٥٢ . وذكرياتى عن تلك الأيام والأماكن لاتزال حيّة إلى أبعد الحدود، مفعمة بالتفاصيل الدقيقة التي يبدو أنّي احتفظت بها كما لو بين دفتي كتاب، ومفعمة أيضاً بالمشاعر غير المعبر عنها المتولّدة عن أحوال وأحداث وقعت منذ عقود مضت لكنّها انتظرت كما يبدو لكي يُفصح عنها الآن . يقول كونراد في *نوسترومو* إنّ ما من قلب إلاّ وتعمل فيه الرغبة في أن يدوّن مرّة وإلى الأبد روايةً صادقةً لما حدث، ولا شكّ أنّ هذا ما حرّضني على كتابة مذكراتي، شأنه حين وجدتُ نفسي أخطأ رسالةً لأمّي المتوفّاة انطلاقاً من رغبة في أن أتواصل مرّة أخرى مع شيء ذي أهمية رهيبة بالنسبة لحضورٍ أصليّ أساسي في حياتي . «في نصّه»، يقول كونراد :

يقيم الكاتب بيتاً... من لم يعد له وطن، تغدو الكتابة بالنسبة إليه مكاناً للعيش... [غير أنّ] الحاجة لأن يتقسّى المرء إزاء الإشفاق على ذاته تنطوي على الضرورة التقنية المتمثلة بمواجهة أيّ تراخٍ في التوتّر الفكري بأقصى اليقظة، وإزالة كلّ ما يبدأ بتشكيل قشرة فوق العمل أو يسوقه إلى الكسل والتواني، ممّا كان في مرحلةٍ سابقة قد أفاد، كما القيل والقال، في خلق الجوّ الدافئ المساعد على النمو، لكنّه تراجع الآن إلى الخلف، مُطْفَأً اللمعة بالياً . في النهاية، ليس يُسمَح للكاتب أن يعيش حتى في كتابته .

أقصى ما يمكن أن يحقّقه المرء هو الرضا المهني، الذي لا يلبث أن ينازعه الشك، والحاجة إلى إعادة الكتابة وإعادة العمل التي تجعل النصّ غير قابل للسكنى . غير أنّ ذلك أفضل من نوم الرضا عن الذات واكتمالية الموت .

إن هذه الباقية من الأبحاث الأدبية والثقافية التي طالما انتظرناها من البروفسور ادوارد سعيد تعيد تأكيد ما ليس فيه أدنى شك، ألا وهو كون سعيد الناقد الأكثر تأثيراً وتألقاً في زمننا هذا. وتقدم هذه المجموعة إثباتاً أكبر على مدى مساهمة العقل النقديّ الملتزم في مخزون القيم والأفكار والأفعال الأساسية في حياتنا.

إن ما يُضفي على القضايا التي يتبّعها ادوارد سعيد في هذا الكتاب حميميةً مذهلة هو أن سعيد نفسه مثقفٌ خارج وطنه، كما أن الشعب الفلسطينيّ الذي ينتمي إليه هو أيضاً خارج وطنه أو مهجرٌ أو مسلوبُ الإرادة داخل وطنه.

ISBN: 978-9953-89-012-8



9 789953 890128

دار الآداب

هاتف ٨٠٣٧٧٨ - ٨٦١٦٣٣

ص ب ٤١٢٣ - ١١ بيروت