



مكتبة [Telegram Network]

«المكتبة النصية»
قام بتحويل كتاب:

«رحلتى الفكرية: فى البذور والجذور والثمر»
ل (عبد الوهاب المسيرى)
الى صيغة نصية:

(فريق الكتب النادرة)
من السعودية
«غدو»

«صالح الضويحي»
«خالد الحقوى»
«تميم التميمي»
«تركى الامام»
من مصر
«تيسير»

«محمد حسنى»
«محمد مسامح»
من سوريا
«جود شيخ عباوى الابراهيم»
من الكويت

«منصور التميمي»
تنسيق الكترونى:
«صالح الضويحي»
قام بعمل استثنائى كل من:

« يزن » خالد الحقوى » صالح الضويحي »
«صالح الضويحي»



مقدمة

حينما أنتهى من أحد أعمالى الفكرية، عادةً ما أتأمله وأتأمل القضايا المنهجية والفكرية التى يثيرها حتى أبلورها لنفسى لتتضح الرؤية، وأرى علاقات بين التفاصيل والأفكار المختلفة لم أكن قد رأيتها من قبل، وأدرك جوانب فى الموضوع الذى أتناول. لم يكن قد سبق لى إدراكها، كما أتعرف على بنية العمل الداخلى. وفى معظم الأحيان، إن لم يكن فيها جميعًا، تنتهى هذه العملية بإعادة كتابة العمل عدة مرات، إلى أن يستقر العمل تمامًا ولا يفضى التأمل إلى جديد.

وهذا ما فعلته فى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد (يشار إليها فى هذا الكتاب بكلمة الموسوعة)، وقد أدى التأمل هذه المرة إلى كتابتها عدة مرات عبر عدة سنوات.

وحينما لاحت مشارف ما تصورت أنه اكتمال أهم أعمالى، وجدت أنه قد يكون من المفيد أن أضع بين أيدي القراء، وبخاصة الشباب، بعض خبراتى الفكرية والمنهجية. وبالفعل، كتبت بضع صفحات عن حياتى وأفكارى كنت أنوى ضمها إلى الموسوعة. ولكن اتسع نطاق التأمل وزاد حجم الصفحات وتراپطت الأفكار (الثمر) بجذورها (حياتى الثقافية بأسرها) وببذورها (تكوينى فى دمنهور)، بحيث وجدت أنها تشمل كل حياتى الفكرية، وهذا ليس بغريب؛ لأن الموسوعة، بمعنى من المعانى، هى نتاج حياتى كلها. فانفصلت التأملات والكلمات عن الموسوعة حتى أصبحت عملًا مستقلًا يحمل ولا شك بصمات ماضية، ولكنه مع هذا يتجاوزه فى نفس الوقت. وكانت النتيجة هى هذه الصفحات: رحلتى الفكرية - فى البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية.

والصفحات التالية هى قصة حياتى أو رحلتى الفكرية كمثقف عربى مصرى، وليست قصة حياتى الخاصة زوجًا وأبًا وابنًا وصديقًا وعدوًا. وهى ترصد تحولاتى الفردية فى الفكر والمنهج ولكنها تؤرخ، فى الوقت نفسه، لجيلى، أو لقطاع منه؛ فتحولاتى ليست بأى حال منبته الصلة بما يحدث حولى. كما أن الجزء الثانى هو محاولة لعرض بعض أفكارى الأساسية كما تتمثل فى معظم أعمالى، بطريقة أعتقد أنها مبسطة، كما أنها تبين كيف تشكلت هذه الأفكار

ومدى ترابطها وبعض تطبيقاتها.

ومن هذا المنظور، تصبح أحداث حياتي لا أهمية لها في حد ذاتها، وإنما تكمن أهميتها في مدى ما تلقيه من ضوء على تطوري الفكري. ويمكنني القول بأنني فهمت كثيرًا من أحداث حياتي الخاصة (الذاتية) من خلال نفس الموضوعات الأساسية الكامنة والمقولات التحليلية التي استخدمتها في دراساتي وأبحاثي (الموضوعية)، وليس العكس. ولعل هذا ما دعاني إلى استبعاد بعض تفاصيل حياتي الخاصة (المفرقة في الخصوصية)، وهي تفاصيل قد تكون مهمة من منظور شخصي، وقد تهمل أعضاء أسرتي وأصدقائي، ولكنها لا تهمل قارئ هذه الصفحات.

ولعل هذه الواقعة توضح تمامًا ما أود قوله. فقد حضرت احتفالاً رسمياً بمناسبة افتتاح كوبري في مديرية البحيرة وانهالت الخطب الواحدة تلو الأخرى. ثم قام أحد خبراء النفاق وأخذ يعدد مناقب سعادة الوزير الذي جاء لا افتتاح الكوبري، فسعاده طيب جداً وعلى خلق متين للغاية ويقيم الصلاة في مواقيتها "وما يفويتشي فرص" ... إلخ. فقام أحد المستمعين محتجاً، قائلاً:

"إن هذه صفات إيجابية إن كان الحديث عن زوج ابنتي، لكن إن كان الحديث عن وزير [أي شخصية عامة] فالأمر جدٌ مختلف". وهذا هو ما فعلته في هذه الرحلة، أي استبعدت كل الوقائع والتفاصيل التي ليس لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بتطوري الفكري (ما لوني المفضل؟ وما نوعية قماش بدلتى؟ ومن خالتي؟ ... إلخ)، فهي وقائع لا تهمل من يريد أن يتعرف على تطوري الفكري. وحينما كنت أذكر إحدى الوقائع في حياتي كثيرًا ما كنت أستبعد الأسماء الحقيقية لأبطالها حتى لا أسبب حرجاً لأحد منهم، وحتى يركز القارئ على مغزى الواقعة (لا على تفاصيلها). وقد يقول قائل إن كل الأمور مترابطة، وإنني قد أستبعد بعض التفاصيل المهمة دون أن أدري، وهو محق. ولكن لا مناص من الاختيار، ولا مناص من أن يتم الاختبار والإبقاء والاستبعاد و التهميش والتركيز حسب نموذج محدد، فالبديل هو أن أحاول أن أعطي القارئ كل تفاصيل حياتي، دون تفسير أو ترتيب، ولعله قد يغرق فيها فلا يعرف أين يبدأ وكيف ينتهي، وما معنى كل تفصيلة (أو «معلومة» كما يقولون هذه الأيام؟).

لكل هذا ابتعدت عن السرد المباشر لأحداث حياتي المتعاقبة ومراحلها المتتالية، وحاولت بدلاً من ذلك أن أعرض لها من خلال بعض الأنماط و القضايا والمقولات التحليلية والموضوعات الفكرية الكامنة المتواترة في

كتاباتي وحياتي، دون التقيد بمرحلة زمنية محددة. فهذه رحلة فكرية يتم سردها من خلال موضوعات (نماذج، كما سابين فيما بعد) لا من خلال مراحل متتابعة.

وقد سهّلت على هذه الطريقة في الكتابة عملية الانتقال بين أحداث حياتي المختلفة، أختار منها ما يتلاءم مع الموضوع الذي أتناوله. فحين أتناول موضوعاً ما، أتناول كثيراً من جوانبه دون التقيد بمرحلة زمنية محددة. فكنت أبدأ، على سبيل المثال، بواقعة ما في حياتي وقراءاتي لهذه الواقعة، وما استخلصته منها من نتائج، ثم أنتقل إلى واقعة أخرى يتطلب منطق الفصل أن تليها، مع أن منطق السرد التاريخي يتطلب أن تأتي قبلها. كما أنني قد أورد أحداثاً قرأت عنها أو جوانب من الموضوع الذي أتناوله تكشف لي فيما بعد، متجاهلاً منطق التتالي الزمني، متبعاً منطق بنية الفصل. وقد يسّرت لي هذه الطريقة في الكتابة عقد المقارنات المختلفة بين المواقف المتباينة (وفى تصوري أن المعرفة الإنسانية أساساً معرفة مقارنة). وحتى حينما تناولت إحدى مراحل حياتي بشكل مستقل داخل إطار زمني (كما هو الحال في الجزء الأول من الرحلة)، كنت أقوم دائماً بوضعها داخل نمط فكري أو موضوع أساسي أكثر اتساعاً وعمومية من المرحلة ذاتها.

ولكن هذه الرحلة الفكرية، مع هذا، هي رحلتي أنا، فأنا الذي عشت ما عشت من تجارب وطرحت ما طرحت من أسئلة، وأدركت ما أدركت من أفراح وأتراح، واستوعبت ما استوعبت من دروس ومفاهيم! أنا الذي تفاعلت مع ما حولي من تجارب منذ أن وُلدت في دمنهور ونشأت فيها إلى أن انتقلت إلى الإسكندرية ومنها إلى نيويورك ثم أخيراً إلى القاهرة حيث استقر بي المقام. وهي رحلة إنسان فرد له خصوصيته وذاتيته، ولذا فالإشارة إلى الأحداث التاريخية العامة التي حدثت في حياتي (مثل ثورة 1952) هي إشارة سريعة مقتضبة، فهذا جزء من تاريخ مصر العام. بل إن الصراع العربي الإسرائيلي، هذا الحدث المهم في حياتنا جميعاً، يظهر في هذه الرحلة في طي حديثي عن رؤيتي له وعن التحولات التي خضتها في أثناء كتابتي الموسوعة.

فإذا كانت هذه الرحلة الفكرية، سيرة غير ذاتية، فهي أيضاً سيرة غير موضوعية، سيرة إنسان يلتقي في فضاء حياته الخاص بالعام، ولهذا لا أذكر القضايا الفكرية المجردة وحسب وإنما أشفعها دائماً بأحداث من حياتي أو اقتباسات من كتاباتي تبين كيف ترجمت القضية الفكرية (العامة) نفسها إلى أحداث ووقائع محددة في حياتي الشخصية (الخاصة). (حينما طلبت من الرسام كمال بلاطة أن يرسم لي صورة [بورتريه] بمناسبة وصولي سن الأربعين، قال إن من الأفضل رسم أعمالى، فأخذ بعض مؤلفاتي ورسمها، فكان

البورتريه الذى رسمه صورة غير ذاتية غير موضوعية). من هنا جاءت الا
ستطرادات الكثيرة، التى عادةً ما تتناول إحدى وقائع حياتى الخاصة التى
أرى أن لها علاقة بالموضوع الذى أطرحه، ومن هنا أيضاً نجد أن الرحلة لا
تتسم بما يسمّى «الوحدة العضوية» (أى أن تكون فى تماسك النبات وتلاحم
أعضائه)، فوحدتها وتحدة فضفاضة تسمح بالانتقال من الذات إلى الموضوع،
ومن الخاص إلى العام، ومن الفردى إلى الاجتماعى، ومن الحدث الشخصى
إلى الدلالة العامة، ومن الماضى إلى الحاضر، وبالعكس!

(اكتشفت، فى أثناء سنوات عملى بالتدريس، أن ضرب الأمثلة ورواية
القصص ينقلان للمتلقى الأفكار المجردة الصعبة بسهولة ويسر). وقد حاولت
فى أثناء سرد رحلتى الفكرية أن ألخص الأطروحات الأساسية فى بعض
أعمالى (خصوصاً الموسوعة) بأسلوب سهل يسير وأن أقتبس منها بعض
الصفحات المحورية. وحاولت، قدر استطاعتى، أن تحوى الصفحات أشارت
إلى تجاربى الشخصية وبعض أحداث حياتى، أو أمثلة طريفة توضح الفكرة
النظرية. كما أوردت فى هذه المرحلة بعض قصائدى الشعرية، رغم معرفتى
أنها لا تتمتع بمستوى جمالى عالٍ =التقاء الخاص بالعام وتقاطعهما.

ويمكن التمييز بين بنية النموذج (الثمر) وعناصر تكوينه (البذور والجذور). ف
البنية سكونية وثابتة تكاد تكون خالية من الزمان. أما عناصر التكوين
فمتحركة وعنصر الزمن والتاريخ أساسى فيها، ولا يمكن فهم حياة أى إنسان
أو أي ظاهرة إنسانية أو طبيعية، إلا بمعرفة العلاقة بين الواحد والآخر.

وهذه الرحلة الفكرية، بمعنى من المعانى، هى محاولة لتكشف القلق
الشخصى الذى تحول إلى قلق فكرى أدى بدوره لبلورة مجموعة من الأسئلة،
وهى كذلك دراسة لوقائع حياتى وأحداثها وتجاربى الشخصية وقراءاتى
المتنوعة والمواجهات الفكرية التى خضتها، وهى أخير؛ قصة بحثى كمثقف
عربى عن أداة بحثية جديدة تتفق مع رؤيته وإدراكه وتيسر عليه تحليل
النصوص والظواهر التى يتعرض لها بالبحث والتحليل، كما تيسر له توصيل
فكره لقرائه.

وثمرة المحاولة والتساؤلات والبحث هى الموضوعات الفكرية الأساسية فى
حياتى التى تبلورت فى نهاية الأمر فى عدة نماذج تحليلية. فهذه الرحلة /
السيرة هي في واقع الأمر دراسة في عناصر تكوين النموذج.

والنموذج هو رؤية نصورية أو خريطة معرفية يجردها عقل الإنسان (بشكل
واعٍ أو غير واعٍ) من الوقائع والأحداث التى تقع له، والظواهر التى يرصدها،
والدراسات التى يقرؤها.

وبما أن المرء يتصور أن العناصر المختلفة التي تكوّن هذه الخريطة والعلاقات القائمة بينها تشاكل عناصر الواقع والعلاقات القائمة بينهما، فإنه يرصد الواقع ويفسره من خلالها. ولعل أبسط مثل للنموذج فكرة « الإنسان العادي » أو « الإنسان الغربي »، فهذا الإنسان هو مجموعة من الصفات التي تحولت إلى صورة متماسكة تكونت من خلال عمليات الرصد المباشر والقراءات المتكررة واختبار مقدرتها التفسيرية على محك الواقع، ثم تترسخ هذه الصورة تدريجيًا في ذهن الإنسان ووجدانه ووعيه ولاوعيه بحيث لا يمكنه أن يرى الواقع إلا من خلالها. والعملية التحليلية في تصوري هي في جوهرها عملية رصد للنماذج الإدراكية (الكامنة في أقوال الآخرين)، وعملية صياغة للنماذج التحليلية (كما سأبيّن بالتفصيل فيما بعد).

وبرغم ترابط البذور بالجزور بالتمر، وأحداث حياتي بأفكاري الأساسية، فإنه يمكن القول بأنه بينما يتناول الجزء الأول من هذه الرحلة كثيرًا من الأحداث التي أدت إلى تكوين الأفكار والنماذج، يشمل الجزء الثاني في معظمه الأفكار والنماذج التي تكونت. بل إنه يمكن رؤية حقب زمنية فيه، فالجزء الأول يسمّى «التكوين»، أي جذور التكوين الفكري لصاحب الرحلة.

ويتناول الفصل الأول «البذور الأولى»، وهو أساسًا عن أحداث حياتي في دمنهور خلال طفولتي

وصباي وجزء من شبابي. أما الفصل الثاني، «بدايات الهوية، فيتناول تلك الأحداث في حياتي التي أصبحت من خلالها واعيًا بذاتي (وهي أحداث تنتمي لنفس الفترة تقريبًا وإن كانت تغطي جزءًا أكبر من مرحلة الشباب). ويغطي الفصل الثالث في الولايات المتحدة، فترة الشباب المتأخر. ويؤرخ الفصل الرابع «من بساطة المادية إلى رحابة الإنسانية، لعملية انتقال من المادية إلى عالم أرى أنه أرحب.

بعد هذا الجزء الذي يغطي أساسًا «بذور وجزوره النماذج، يتناول الجزء الثاني عالم الفكر، والتي أشير إليها بـ «النمر». وبطبيعة الحال يبدأ الفصل الأول، والنماذج الإدراكية والتحليلية» بعرض بعض التحولات المنهجية التي واكبت التحولات الفكرية، كما يتناول هذا الفصل بعض الكتابات الأولى. أما الفصل الثاني «الصهيونية، فيتناول إشكالية الصهيونية وعلاقتي بها وجوانب حياتي الفكرية. أما الفصل الثالث «الموسوعة فيتناول أهم أعمالى على الإطلاق. وأختم بالفصل الرابع والأخير «خارج عالم السياسة، الذي أعالج فيه كتاباتي التي لا علاقة مباشرة لها بالصهيونية، رغم أنها في معظمها تطبيق لنفس النماذج التحليلية. وكما قلت، يوجد في الجزء الأول إشارة إلى بعض الأفكار والنماذج، تمامًا كما يحتوى الجزء الثاني على بعض

أحداث التكوين. وسيلاحظ القارئ أن الدراسة الأدبية، من حيث إنها جزء أساسي، ومن حيث أنها تركت أثرها العميق على الثمر ولونته بلونها، تشغل مساحة كبيرة في هذه الرحلة / السيرة.

وبرغم أن هذه السيرة كتبت من خلال موضوعات، فإنني وجدت أنه قد يكون من المفيد أن أقدم للقارئ خريطة هيكلية لمراحل حياتي الزمنية:

١٩٣٨ الميلاد في دمنهور (٨ من أكتوبر).

1944 الالتحاق بمدرسة دمنهور الابتدائية، ثم مدرسة دمنهور الثانوية (حصلت على الابتدائية عام 1949، ثم حصلت على الثقافة [وهي شهادة نهائية ألغيت بعد حصولي عليها] عام 1954، ثم حصلت على التوجيهية، أدبي فلسفة، عام 1955).

1955 الالتحاق بقسم اللغة الإِ نجليزية، كلية الآداب، جامعة الإِ سكندرية.

1963 التخرج من الكلية والتعيين فيها معيداً في العام الذي يليه.

1963 السفر إلى الولايات المتحدة للالتحاق بجامعة كولومبيا Columbia في نيويورك حيث حصلت على الماجستير عام 1964.

1964 الالتحاق بجامعة رتجز Rutgers في مدينة نيو برونزويك Brunswick New في ولاية نيوجرسي حيث حصلت على الدكتوراه عام 1969 العودة إلى مصر للتدريس في قسم اللغة الإِ نجليزية في كلية البنات جامعة عين شمس.

١٩٧٠ التعيين لفترة قصيرة مستشاراً لوزير الإِ رشاد (الأستاذ هيكل).

١٩٧١ التعيين خبيراً للشئون الصهيونية بمركز الدراسات السياسية والإِ ستراتيكية بالأهرام.

١٩٧٢ صدور أول مؤلفاتي الحقيقية نهاية التاريخ: منسا لدراسة بنية الفكر الصهيوني كانت مؤلفات أخرى قد صدرت لي سأذكرها في طي الرحلة).

١٩75 صدور موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية (يُشار إليها في هذه الرحلة ب موسوعة 1975). ثم العودة إلى الولايات المتحدة لأُ نضم لأسرتي بعد أن ذهبت زوجتي إلى هناك للحصول على الدكتوراه. وقد عملت في هذه الفترة مستشاراً ثقافياً للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك.

١٩٧٩ العودة إلى مصر للتدريس في كلية البنات.

١٩٨٣ الانتقال للرياض للتدريس في جامعة الملك سعود.

١٩٨٩ الانتقال للكويت للتدريس في جامعة الكويت..

١٩٩٠ العودة لمصر والاستقالة من الجامعة حتى أتفرغ تماما لكتابة الموسوعة.

١٩٩٢ صدور الطبعة الأولى من كتاب إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد.

١٩96 صدور كتاب الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة، وتبعته المؤلفات الأخرى.

١٩٩٩ صدور الموسوعة.

٢٠٠٠ صدور بعض قصص الأطفال..

٢٠٠١ صدور كتاب فى التحيزات الأمريكية والصهيونية والكتاب الذى بين يدي القارئ.

ولكن - كما أسلفت - فبرغم وجود هذا الهيكل التاريخى العام، فإن الرحلة الفكرية تم استكشافها أساسا من خلال إشكاليات وموضوعات وقضايا.

ولا أدري هل هذه السيرة غير الذاتية غير الموضوعية «نوع أبى جديد» أو «نوع أدبى قديم» أو «نوع أدبى قديم / جديد» أو «خليط من أنواع أدبية وغير أدبية. فلنترك هذا للقراء والنقاد، ولتكن هذه السيرة دعوة للمفكرين العرب إلى أن يكتبوا سيرهم غير الذاتية غير الموضوعية التى تحتوى على تلخيص لأفكارهم وبذورها وكيفية تشكلها ليضعوا خبرتهم تحت تصرف الأجيال الجديدة. ومما يجعل المسألة أكثر إلحاحا تعاظم الفجوة بين الأجيال مما يؤدي إلى عدم توارث الحكمة والمعرفة، وأخشى ما أخشاه أن تبدأ الأجيال القادمة من نقطة الصفر.

وبعد - فلم يبق سوى أن أترك صفحات هذا الكتاب بكل ما يحويه من أحداث وتأملات وتجارب تتحدث للقارئ مباشرة، عسى أن يكون فى ذلك شىء من الفائدة وقدر من المتعة. والله أعلم.

دمنهور - القاهرة 1938-2000

الجزء الأول التكوين

الفصل الأول: البذور الأولى

دمنهور المجتمع التقليدي والإحساس بالتاريخ وُلدت في دمنهور، عاصمة البحيرة، وهي مدينة صغيرة في دلتا مصر تقع بالقرب من الإسكندرية. وحينما نشأت فيها طفلاً، فإنها كانت تتميز (من منظور رحلتى الفكرية) بوجود عقب التاريخ فيها برغم أنها لا توجد فيها آثار فرعونية أو قبطية أو إسلامية. وقد عرفت، ممن هم أعلم مني بالآثار، أن هذه هي الحال دائماً مع المدن الصغيرة التي تستمر فيها الحياة عبر العصور (على عكس المدن التي يتوقف فيها التاريخ وتدفنها الرمال). إبان نشأتنا في دمنهور كانوا يخبرونا أن اسمها هو «دم نهور»، لأن الدماء، كما قالوا لنا حينذاك، سالت فيها أنهاراً، في أثناء إحدى المعارك الحربية في الماضي، ربما عندما فتحها عمرو بن العاص. ثم عرفنا فيما بعد أن هذه التسمية فلكلورية، وأن دمنهور هي «دمن حورس»، أي مدينة الإله حورس». فكأن الوجدان الشعبي يريد أن ينسب المدينة إلى ماضيه العربي إلا سلامى الحى بدلاً من ماضيه الفرعوني المتحفى. عرفنا أن دمنهور من أقدم مدن العالم، وأنها كانت عاصمة الوجه البحرى قبل توحيد القطرين (يُقال إنها هي ودمشق المدينتان الوحيدتان اللتان استمرت فيهما الحياة بدون انقطاع مع احتفاظهما باسميهما اللذين عُرفا بهما في الماضي). كان يُقال لنا إن مسجد التوبة، الذي يقع بالقرب من المحطة ومن شارع خيرى، أسسه عمرو بن العاص، وأن معركة كبيرة وقعت بين نابليون والمماليك قرب دمنهور (في شبراخيت على ما أذكر).

وحينما شببت عن الطوق، بحثت عن أصل عائلتى. وبطبيعة الحال، قيل لنا إننا من الشرفاء، أي من أهل البيت. وكان أحد أعضاء العائلة يحتفظ بشجرة تبدأ فروعها من دمنهور في القرن العشرين وتنتهى عند مكة في أيام البعثة المحمدية (ولعله لو زاد البحث قليلاً لأوصلها لآدم وأدرك أننا سواسية كأسنان المشط)، وكانت إحدى علامات الأصالة أن يعرف الإنسان أسماء جدوده، ولذا كنت أعرف أن اسمى هو: عبد الوهاب محمد أحمد على غنيم سـ الم عز المسيرى (ولكن يبدو أن هذه عادة كانت في طريقها إلى الاندثار) مثل كثير من العادات المشابهة

الأخرى، ولذلك لا أعتقد أن إخوتى الأصغر منى سئاً يعرفون أسماء جدودهم. وهم، على كلٍّ، مثل كثير من أبناء بورجوازية دمنهور الريفية، نشأوا في الإسكندرية لا في دمنهور. أما أولادى وبعض أحفادى فقد نشأوا في الولايات المتحدة. ومع هذا في محاولة، ربما تكون بائسة، أحاول أن أعلم حفيدى أن اسمه هو نديم ياسر عبد الوهاب محمد أحمد... إلخ). ومن خلال بعض القراءات، عرفت أن أول مسيرى مصرى كان عالماً فقيهاً جاء من المغرب إلى مصر في القرن السادس عشر، وأن أحد أفراد أسرة المسيرى كان حاكماً للإسكندرية عند احتلال نابليون لها، وأن ابنه استشهد (أو قبض

عليه فى إحدى المظاهرات ضد الفرنسيين. (وقد أورد الجبرتي بعض هذه الوقائع ونقلها عنه الرافعى). وقد أخبرنى أحد علماء الإِنسانيات السودانيين أنه مهتم بما يُعرف باسم قبائل المسيرية. وهى قبائل توجد فى السودان، ولا يُعرف هل جاءت من المغرب واستقرت فى السودان، أو أنها جاءت من الجزيرة العربية مع تغريبة بنى هلال. وقد أرسل لى مقالة تبين أن ثمة تشابهاً بين أهل تهامه وعرب المسيرية. ويقول أحد المستشرقين الألمان إن قبيلة المسيرية بالسودان أصلها "المصرية صُغرت إلى "المصرية" ثم خُففت إلى "المسيرية".

ولا يهم هل بعض هذه الوقائع حقيقة أو من نسج الخيال، فالمهم أننى كنت أشعر بنض التاريخ حولى، مما ترك أثراً عميقاً فىّ وجعلنى مشغولاً به منذ نعومة أظفارى. والانشغال بالتاريخ يعنى ألا ينظر الإِنسان إلى واقعه بشكل مباشر، ولا يستجيب له بجهازه العصبى أو بصفحة عقله البيضاء، ولا يرى اللحظة الراهنة بحُساباتها البداية والنهاية وإنما بحُساباتها نقطة يلتقى فيها الماضى بالمستقبل، ولا يتصور أنه عالم بسيط يمكن اختزاله فى قانون أو قانونين، وإنما يراه من خلال عدسات وبؤر وذكريات وتقاليد ورموز، أى أن الإِنسان يواجه العالم من خلال إنسانيته لا من خلال ماديته، وأنه كفرد ليس هو البداية والنهاية، وإنما هو امتداد للماضى فى الحاضر ومن ثم فى المستقبل. وبطبيعة الحال، لم أكن أدرك كل هذا حينذاك، ولكن الإِدراك الواعى ليس هو السبيل الوحيد الذي يتشكل من خلاله وجدان الإِنسان!

أشرت من قبل إلى أن أسرتى كانت تنتمى إلى ما يمكن تسميته «البورجوازية الريفية»، وهى بورجوازية فى دخلها وفى فرديتها، ولكنها كانت تعيش خارج الإِسكندرية والقاهرة، أى تعيش فى الريف، فلم تتأثر بعناصر التغريب التى كانت تضرب بأطنابها فى البورجوازية الحضرية وفيما كان يسمّى بالأرستقراطية الإِقطاعية (ذات الجذور غير المصرية وغير العربية).

ولذا ظلت هذه البورجوازية الريفية محتفظة بالقيم المصرية والعربية والإِسلامية، ولم تبحث عن الجاه والأبهة. (حينما كان أحد الأثرياء "يشترى" لقب البكوية أو الباشوية من جلالة الملك، كانوا يتعجبون فى دمنهور من هذا السفه). ومعظم أعضاء هذه البورجوازية كانوا أعضاء فى حزب الوفد أو على الأقل متعاطفين معه (لم يكن والدى يشارك هذه الطبقة توجهاتها، فقد كان متعاطفاً للغاية مع الحزب السعدي!).

ولابد أن أذكر أنني أنتمى لجيل كان ينضج سياسيًا بسرعة مقارنًا بأجيال هذه الأيام، فقد كان لى "مواقف سياسية وأنا مازلت بعد فى السابعة. وفى الأربعينيات، على سبيل المثال، كنا لا نكف عن التفكير فى مسألة الحرب ضد الإِنجليز وتحرير مصر. فكنا عند خروجنا من مدرسة قرطسا الابتدائية (وكنّا لا أتجاوز السابعة) نلوح للجنود الإِنجليز الذين تنقلهم القطارات من مصر إلى الإِسكندرية (أو العكس) ونشير لهم بعلامة النصر V فيخرجون لتحيتنا فنقذفهم بالحجارة ونجرى لنختفى فى شوارع دمنهور وحواريها التى كنا نعرفها تمام المعرفة (ولعل ذكرياتى هذه هى التى جعلتنى أتنبأ بالا نتفاضة الفلسطينية قبل وقوعها). وقد كوّنّا أنا وأصدقائى، فى شارع الأ نصارى بدمنهور، جمعية "سرية" لمحاربة الإِنجليز، وكانت "سرية" حتى لا يكتشف الإِنجليز أمرنا فى حالة دخولهم دمنهور مرة أخرى. ومن المحتمل أن الأمر كله لم يكن سوى "لعب عيال"، ولكن ما له دلالة أن "لعب العيال" كان يأخذ هذا الشكل السياسي الوطني. وكنّا.

أصدر وأنا فى السنة الأولى من المرحلة الثانوية، حينما كان عمري لا يتجاوز الحادية عشرة، مجلة مكتوبة بخط اليد يتداولها أقرانى، هذا غير مجلات الحائط ومجلة دمنهور الثانوية المطبوعة والتى قمت بتحريرها وشهدت أول مقال منشور لى، وكان عن السلام وضرورته. ولم أكن فريدًا فى هذا، فعشرات غيري من أقراني كانوا يفعلون ذلك.

وقد اشتركت بحماسة بالغة فى مظاهرات الطلبة ضد الملك فاروق فى أوائل الخمسينيات عندما أقال وزارة الوفد التى ألغت معاهدة سنة ١٩٣٩ ثم عيّن حافظ عفيفى رئيسًا للديوان الملكى، وهو شخصية كانت مكروهة من الشعب، إذ كان معروفًا بولائه للإِنجليز واحتقاره للشعب المصرى والقوى التى تمثلها. (أنا هنا أعتمد على ذاكرتي وأرجو ألا تكون قد خانتني).

وحينما بدأت مقاطعة البضائع الإِنجليزية، سارعت إلى المشاركة فيها. وكنّا قد بدأت هواية جمع الطوابع، فكنت أشتري مشمعًا لاصقًا للجراح من الصيدلية وألصق به الطوابع (الأمر الذى دمر كل مجموعتى فى نهاية المطاف بسبب جهلي)، وكان هذا المشمع مصنوعًا فى إنجلترا.

فذهبت إلى الصيدلية لإِرجاعه. وحينما سألتنى الصيدلى (الدكتور رفلة) عن السبب أخبرته أنه مصنوع فى إنجلترا. ففرح كثيرًا من موقفى هذا وقرر إعطائه هدية لى، فرفضت وأخبرته أن المقاطعة لا تتجزأ، فاتصل بوالدى ليخبره بما فعلت، وليعبر عن مزيد من فرحه. وكنا نقوم بحرق البضائع الإِنجليزية فى ميدان الساعة. وكأى تلاميذ فى العالم، كنا ننتهز الفرصة

ونحرق كتب اللغة إلا نجليزية أيضاً، عسى الله أن يمن علينا وعلى الأمة العربية بالجلاء الكامل: جلاء القوات إلا نجليزية عن مصر المحروسة، وجلاء اللغة إلا نجليزية الكريهة عن كاهلنا.

أذكر مرة أن أستاذ اللغة العربية (الأستاذ عوف) طلب منى وأنا فى السنة الثانية من المرحلة.

الثانوية أن أكتب موضوع إنشاء عن "حديقة منزلكم". وإلا إنشاء لم تكن مادة نتعلم فيها كيف نرتب أفكارنا ونحولها إلى كلمات مكتوبة وبنية منطقية متماسكة، وإنما كانت قوالب لفظية

جاهزة نحفظها عن ظهر قلب ثم نرصها رصاً حين تحين المناسبة. ومن هذه القوالب التى مازلت أذكرها مجموعة من الكلمات تعبر عن موقفى "من الطبيعة: فهى تخبب اللب، وتشرح الصدر، وتم القلب روعة وجلالاً. وبالطبع كان هناك الآيات القرآنية والأبيات الشعرية والأمثلة التى نرصد بها ما نكتب أو ما ننشئ. ضقت ذرعاً بكل هذا، فكتبت موضوع إنشاء أقول فيه ما أحس به. بدأ الموضوع بتأكيد أن منازل الفقراء ليس لها حديقة، وأن أطفالهم لا يعرفون معنى الحقائق ويعيشون بين أكوام القمامة، وهاجمت الظلم الاجتماعى بشكل عام. فأعطانى الأستاذ صفراً على هذا الموضوع وأبلغ أهلى عن كتاباتى "الشيوعية". وبطبيعة الحال لم يكن لها أى علاقة بالشيوعية (التى لم أكن أعرف عنها شيئاً آنذاك) أو أى مذهب سياسى، وإنما كانت تعبيراً عن رفض فتى يافع للظلم الواقع على أعضاء المجتمع.

وكنت أقرأ الصحيفة التى يصدرها حزب مصر الفتاة فى أوائل الخمسينيات، وكان من بين كتابها آنذاك سيد قطب. وأتذكر بطبيعة الحال هذا المقال الذى نشره الأستاذ أحمد حسين فى جريدة مصر الفتاة، وكان المقال عبارة عن عدة صور لبعض المتسولين، وكتب فوقه عبارة "رعاياك يا مولاي" (وكانت إشارة خفية لمحاولات وزارة الوفد تملق الملك الذى كان يصطاف فى كابرى!). وانضمت للحزب بضعة أيام، وانتقلت بعدها إلى الإخوان المسلمين. ثم حينما قامت ثورة يولية سنة 1952 وجدت أنه من المنطقى أن أنضم إلى الحرس الوطنى وهيئة التحرير، فالثورة - حسب تصورى حينذاك - ألغت الأحزاب مصدر الفساد. وفى منتصف الخمسينيات انضمت إلى الحزب الشيوعى، وبقيت فيه حتى عام 1959.

وبرغم أننى أتحدث عن جيلى واهتمامه بالسياسة، فإننى يجب أن أذكر أيضاً أننى كنت مختلفاً إلى حدٍ ما عن أقرانى. فلم أكن أحب لعبة الكرة الشراب، وبرغم أنى مارست لعبتى كرة السلة والبنج بونج بعض الوقت،

فإننى فعلت ذلك بدون حماس واضح وتوقفت عنهما فى سن مبكرة. وكنت أكره الألعاب التى تعتمد على الحسابات الرياضية مثل الشطرنج، أو على خليط من الحسابات والصدفة مثل الطاولة والكويتشينة، أو على خليط من الرياضة والمهارة اليدوية مثل البلياردو. (ولذا كنت أمقت لعبة البيسبول الأمريكية، أولاً لعنفها، ثانياً لحساباتها المعقدة).

وحينما أقارن بين الاهتمام بالسياسة الذى كان أبناء جيلى يبدونه وعدم الاكتراث بالشئون العامة الذى يبديه أبناء هذا الجيل، أتعجب وأتساءل عن السبب فى ذلك: هل هو انتشار التليفزيون وسيطرة وسائل الإعلام، أو غياب الأحزاب السياسية، أو تقاعد معدلات العلمنة (أى البحث عن اللذة والمتعة الشخصيتين) والعولمة (أى الإحساس بعدم الانتماء لوطن محدد وتقبل الأشكال شبه الحضارية العامة)؟ وعدم النضج السياسى هذا ليس ظاهرة مقصورة على مصر، بل هو أمر عام منتشر فى كل أنحاء العالم وإن كانت حركة الجماهير فى مصر، بما فى ذلك أطفال المدارس، والعالم العربى بعد انتفاضة الأقصى المباركة، جعلنى أعديل من رؤيتي بعض الشيء.

ومع هذا، يمكن القول بأنهم يصلون فى الغرب إلى سن الإنتاج الفكرى وهم بعد فى العشرينيات، فلا يضيعون وقتهم فى المدارس الابتدائية والثانوية، بل يزدادون علماً ويكتسبون خبرة. ومستوى التعليم الجامعى مرتفع مما يعنى أن الطالب يتم إعداده للحياة الفكرية المثمرة فى هذه المرحلة. وبعد إتمام المرحلة الجامعية ينتقل المتفوق منهم مباشرة إلى الدراسات العليا، دون تعقيدات لا نهاية لها ودون هموم مالية (فالمنح الدراسية فى كثير من الأحيان تتكفل بهذا).

ولكن الأهم من هذا أن الدارس فى الغرب ليس عليه إعادة صياغة المقولات التحليلية السائدة، فهى مقولات تحليلية نابعة من التشكيل الحضارى والاجتماعى الغربى، ومن ثم يمكن تطبيقها على الواقع الغربى. ويمكن الإبداع فى تطوير هذه المقولات وتطبيقها بطريقة خلاقة، إلا فى حالة المتمردين الذين يهتمون أنفسهم من خلال رفض هذه المقولات.

كل هذا يقف على طرف النقيض من الوضع عندنا، إذ علينا أن نكافح ضد نظام تعليمى معوق (ازداد سوءاً وشراسة فى الآونة الأخيرة). وحين نصل إلى الجامعة فهناك الأساتذة الذين يبذلون قصارى جهدهم لأن يفرضوا على الطالب آراءهم (التي اقتبسوها) من كتب أجنبية، وهناك المذكرات الحتمية والدروس الخصوصية التى جعلت من التعليم الجامعى نكتة باهظة

التكاليف. ثم نصل إلى الدراسات العليا، فإن حل الطالب مشكلة التمويل فهناك الفقر فى المكتبات وهناك الأساتذة الذين يشرفون على عدد لا حصر له من الرسائل، بالإضافة إلى تفاصيل الحياة التى لا نهاية لها فى مصر. وإلى جانب كل هذا هناك ضرورة أن يصوغ الباحث مقولاته الفكرية ونماذج التحليلية حتى لا يتبنى مقولات ونماذج لا علاقة لها بواقعه الحضارى والا جتماعي، وبالتالي غير قادرة على دراسة هذا الواقع.

حضر إلى مصر مرة أحد زملاء ابنتى من جامعة كمبريدج، وكان متخصصاً فى الأدب الروسى وحصل على الدكتوراه وهو دون الخامسة والعشرين، وبطبيعة الحال كان يجيد عدداً من اللغات الأجنبية. وتصادف أننى كنت مهتماً آنذاك ببعض جوانب تاريخ الكنيسة الأرثوذكسية فى روسيا وجماعات القوزاق بسبب الدور الذى لعبوه فى تاريخ الجماعة اليهودية فى بولندا وأوكرانيا، فوجدته ملماً بهذه الأمور بشكل أذهلنى إلى جانب معرفته بالآداب الغربية. إن تأخير تكوين المثقف فى العالم العربى أمر يؤثر فى التنمية، فهذا يعنى أن الكثيرين يتساقطون فى أثناء العملية التربوية، وأن من يخرج سليماً منها فإن سني العطاء عنده تكون محدودة للغاية.

دمنهور: المدينة / القرية

كان هناك فى دمنهور مجموعة من المباني على الطراز العربى، وواحد من أهم المسارح فى مصر، يُقال إنه لم يكن يضاهيه فى روعته إلا دار الأوبرا القديمة، إذ إن محافظ (مدير) البحيرة فى الأربعينيات، الشاذلى باشا، قرر أن يترك بصمته على المدينة فأسس هذه المباني. وكان المنزل الذى أقطن فيه على طراز «الآر نوفو Art nouveau» (أى الفن الجديد). والآر نوفو فن وطراز معمارى ظهر بين عامى ١٨٩٠ - ١٩١٠ فى أوروبا كجزء من ثورة الإنسان الغربى الرومانسية ضد مجتمع الصناعة والآلة الذى كان يحاول أن ينظر إلى كل شىء فى إطار المنفعة المادية. وكنتيجة لهذا حاول فنانون الآر نوفو التحرر من الطرز التقليدية من خلال محاكاة خطوط الطبيعة (لا تقليدها بشكل واقعى أو فوتوغرافى). ولذا نجد أن خطوط الآر نوفو طويلة متعرجة متموجة، عادةً ما تأخذ شكل زهور وبراعم وأجنحة وخمائل عنب وأشياء رقيقة أخرى فى الطبيعة. و كان للخط أولوية على كل العناصر المعمارية الأخرى التى كان عليها أن تتبع الخط فى تموجاته وتعرجاته. ويحاول معمار الآر نوفو المزج بين الزخرفة والبنية المعمارية والمواد الأخرى المستخدمة مثل الحديد والزجاج والسيراميك، كما يهدف إلى الوصول إلى ديكور داخلى موحد بحيث تتحول الأعمدة والألواح الخشبية إلى ما يشبه خميلة العنب. وبشكل عام، يميل الآر نوفو نحو عدم التناسق الدقيق (وكان المنزل يحوى أيضاً عناصر من الآر ديكو Art deco). وهو طراز يميل إلى التناسق الزائد وخطوطه مستقيمة ولم يخلب لبي مثل الآر نوفو).

ويبدو أن بعض كبار المهندسين من أتباع مدرسة الآر نوفو كانوا فى مصر. فطلب منهم بعض باشاوات دمنهور أن يبنوا لهم بيوتهم ويزخرفوا لهم منازلهم. وقد اشترى جدى عمارة فى شارع الأنصارى كان فيها عناصر كثيرة من الآر نوفو. أما شقتنا التى كنا نقطن فيها، فقد أخذناها بعد أن أخلاها المغازى باشا. وكانت حوائطها منقوشة بطريقة جميلة مذهلة، وكان هناك شبك من الزجاج الملون فى غرفة نومى، إذ يبدو أن الباشا قد طلب من أحد أتباع هذه المدرسة أن يعيد صياغة المعمار الداخلى للشقة.

أذكر هذه التفاصيل لولعى الشديد بالمعمار العربى إلا سلامى وبالآر نوفو. والأول أمر عادى ومفهوم، أما الثانى فلم أفهم سر ارتباطى المحموم به إلا بعد أن درست ودرست منزلنا فى دمنهور.

كما أن معمار مدرسة دمنهور الثانوية هو الآخر قد ترك أعماق الأثر فى. وهو لا يختلف كثيراً عما يسمّى «الطراز الكولونيالى». كانت واجهة المدرسة عبارة عن حديقة يسير فيها المرء بضع خطوات، ثم يبدأ يصعد عدداً كبيراً من السلالم الرخامية (لعل عددها يبلغ الخمسين)، وفى القمة يوجد عدة أعمدة ذات

تيجان كورنثيه يتوجها فرننتون رومانى. ولعل الهدف من هذا الطراز هو إدخال الرهبة فى قلب المصريين من قوة الإمبراطورية وهيبة الحضارة الغربية. وحينما عُدت من الولايات المتحدة عشت فى مصر الجديدة بالقرب من منطقة الكربة التى بنتها الشركة

البلجيكية، صاحبة امتياز مصر الجديدة، على النظام العربى بعد تطويره، ثم بنت بعض الفيلات حسب طرز مختلفة، ثم يتوسط كل هذا قصر البارون إيمان (مؤسس مصر الجديدة) على النمط الهندى، وفى مواجهته يوجد مسجد السلطان حسين. وقد عمق كل هذا إحساسى بالمعمار وبأبعاده الجمالية. والمعمار هو الشكل الجمالى الذى يعيش فيه الإنسان حياته اليومية، وهو أيضاً انتصار للإنسانى المركب على المادى المباشر، وللإنسان الذى يعيش فى عالم متعدد الأبعاد على الإنسان الذى يعيش فى عالم الآلة الرشيدة التى لا تكف عن الحركة الرتيبة.

كانت دمنهور مدينة حديثة، بها كثير من سمات المدن الحديثة: طرقات معبّدة مستقيمة فسيحة - متنزهات عامة (كانت موسيقى الشرطة تعزف مرة كل أسبوع فى حديقة النزهة التى ازدادت "حضرًا" وأصبحت مدينة ملاه و العياذ بالله) - وجود ملحوظ للدولة (تبدى فى مبانى الدولة العديدة المميّزة وفى استعراض الشرطة كل يوم سبت صباحًا والذى كان يُدخل البهجة على قلبى إذ كان يتقدم الطابور فريق الموسيقى ويتقدم الجميع جندى يمسك بعصا كبيرة يقوم بقذفها إلى أعلى ثم يلتقطها ويديرها، كما تبدى وجود الدولة فى نادى البلدية الجميل الذى كان سعادة الباشا، مدير المديرية يجلس فيه، وهو أهم شخصية فى مديرية البحيرة، ويجلس معه كبار الموظفين).. ومن سمات الحداثة الأخرى الطرق التى أسسها الاستعمار الإنگليزى لربط مدن مصر بعضها ببعض ليمسر عملية الانتشار السريع لقواته.

كما كانت دمنهور مدينة تجارية، توجد فيها عائلات تجارية عريقة، وكان نشاطها التجارى يمتد إلى كل أنحاء مصر من الشلالات إلى الواحات. وكانت، إلى جانب هذا، من أكثر المدن تصنيعًا فى العالم (بالنسبة لعدد السكان فى النصف الأول من القرن العشرين (حسبما قرأت فى إحدى الدراسات) بسبب وجود عدد كبير من محالج القطن فيها.

ولكن دمنهور، مع هذا، كانت على مستوى من المستويات قرية كبيرة. يوجد فى وسطها، على سبيل المثال، مشتل دمنهور الضخم الذى كان يحوى كثيراً من النباتات، أذكر منها الكامكوات، وهى ثمرة فى حجم البلحة ولكنها تنتمى إلى عائلة الحمضيات، كما كان يوجد عدد لا بأس به من الحدائق. ولا أدري هل اكتشفت فى هذه الفترة شجرة المشمش، أو لا؟

براعمها البيضاء، التى تنمو لفترة قصيرة، لا تزال تسحرنى، ولذلك أزور قرية العمار بجوار القاهرة مرة كل عام، أقضى يوماً تحت الأشجار، أشاهد براعم المشمش البيضاء التى تشبه الثلج وهى تتماوج مع الأوراق الخضراء. وحينما يهب النسيم تتساقط بعض البراعم علينا أنا وزوجتي.

ومع القهوة التى أرتشفها والسيجار الذى أدخنه، أترك الزمان والمكان وأتذوق طعم الأبدية، ولو للحظات! وفى طريقنا إلى مدرسة دمنهور الثانوية، كنا نمر على حقول يزرعها فلاحون نشترى منهم الطماطم أو الخس، والمدرسة ذاتها كانت توجد فى وسط الأراضي الزراعية.

وكانت دمنهور مركزا للقرى المجاورة يأتياها الفلاحون يوم الاثنين (يوم السوق).

والمجتمع الدمنهورى - شأنه شأن المجتمعات التقليدية - يرفض التبديد ويقدر "نعمة الله".

كنا إذا سرنا ووجدنا قطعة من الخبز كان علينا أن نلتقطها، وبعضنا كان يقبلها ثلاث مرات ثم يضعها إلى جوار الحائط حتى لا يطاها أحد بقدميه. وكانت خبرات التدوير (بالإنجليزية:

ريسايكليج recycling) قوية للغاية فى المجتمع، فكان لا يلقى إلا بأقل القليل فى صفيحة القمامة. أما بقية الأشياء فكان يتم تدويرها: أوراق الجرائد - علب الأكل المحفوظ - قشر البطيخ ولبه - بقايا الطعام. كل شيء كان يمكن إعادة توظيفه (علمت أن المجتمع المصرى لا يزال من أكثر المجتمعات مقدرة على التدوير، مما يعنى مقدرته على الاحتفاظ بتوازنه مع الطبيعة).

ومع هذا يلاحظ أنه مع زيادة التقدم يتأكل نموذج التدوير ليحل محله نموذج التبديد). وكانت أمى متطرفة فى حكاية التدوير هذه. فعلى سبيل المثال، تعلمت فى أثناء الحرب العالمية الثانية، مع أزمة الكبريت، أن تحتفظ بلمبة سهارى وبجوارها قطع من الكرتون هى فى واقع الأمر علب سجائر تم قصها، وكنا حينما نود إشعال البابور البريموس، نضع قطعة الكرتون فى اللمبة لنشعلها، فنستخدم الشعلة بديلاً للكبريت. وقد أعجبتها الفكرة فظلت تمارسها إلى يوم وفاتها فى منتصف السبعينيات وإن كان البوتاجاز قد حل محل البريموس. كما أن علب البودرة كانت تتحول، بعد غسلها جيداً، إلى أوان للملح والفلفل! ولم يكن الهدف هو "التوفير"، إذ لم يكن هناك توفير فى العملية وإنما هو الالتزام بالتدوير، فكل شيء نعمة من الله سبحانه وتعالى.

ويبدو أننى قد ورثت شيئاً من هذا، سواء أكان حبى للأشياء القديمة، أم استخدامى للورق الذى سبق استخدامه (الورق الدشت) لأكتب على ظهره، أم ارتدائي الملابس حتى تبلى تماماً.

وتشكو زوجتى من أن بعض الفقراء ممن تعطيهم ملابسى القديمة يقولون: "بلاش والنبي حاجات البيه"، لأنهم لا ينتفعون بها على إلا طلاق. وزوجتى توافقهم بطبيعة الحال، إذ ترى أن ملابسى القديمة تصلح بالكاد لأعمال النظافة. وابنى لا يختلف عنى كثيراً فى هذا، فهو لا يمتلك كثيراً من الملا بس. وحينما ذهبنا إلى السعودية، لبس الثوب السعودى (شأنه شأن أقرانه السعوديين) وسعد كثيراً به، ولم يكلفنا هذا الشاب طيلة فترة ثلاث سنوات من سن الرابعة عشرة حتى سن الثامنة عشرة، سوى ثمن ثلاثة أثواب سعودية تكلفت كلها حوالى ٢٠٠ جنيه مصرى. وهذا درس للطبقة المتوسطة التى تدل أبناءها وتشتري لهم الملابس المكلفة، فتفسد كل شىء من حولها: الأبناء - الطبيعة - الدخل... إلخ.

أذكر مرة أننا كنا فى الإسكندرية نصطاف، وقررت أن أبنى مع أولادى تمثالا من الرمل، فأخذ شكل دوائر متداخلة، وزيناه ببعض أعشاب البحر، وغطيان زجاجات المياه الغازية ثم أسميناه «تحية للتوازن البيئى وعقل الإنسان»، وهو اسم فلسفى ضخم بطبيعة الحال، كان يبدو مضحكاً حينما ينطق به أطفالى، ولكننى أفعل أشياء من هذا القبيل أحياناً، من قبيل المزاح ومن

قبيل توسيع الأفق. فقد علمت ابنتى، على سبيل المثال، مصطلحى: أحادى البعد ومتعدد العناصر (بالإنجليزية: مونو فاكטوريال وملتى فاكטوريال factorial-factorial and multi-mono)، وحينما كانت تنطق بهما كانت تثير الدهشة فى نفس من يتحدث معها.

هذا لا يعنى أن أولادى أصبحوا مختلفين تماماً عن أقرانهم، فهم أبناء عصرهم ولحظتهم، خاصة وأن المجتمع المصرى (الذى تعيش فيه الملايين دون خط الفقر) قد نسي هذه الخبرات تماماً.

ولذا نجد أن أعياد الميلاد تحولت إلى هجمة سلعية حقيقية، وكذا عيد الأم، وبدأ المسوقون يخلقون مناسبات سلعية جديدة. ولذا نجد أنهم - شأنهم شأن بقية أطفال مصر - فقدوا كثيراً من الخبرات البيئية التى تضمن الاستمرار دون استهلاك الموارد الطبيعية. فحينما كنت طفلاً كان لا يأتينى لعبة إلا كل سنة أو ربما عدة سنوات. وحينما كان يعود والدى من السفر، كان لا يحضر معه لعباً وأشياء كما يفعل الآباء هذه الأيام، بل كان يحضر معه أبو

فروة، فنجلس فى الشتاء بجوار الوابور ونبدأ فى تحميره. وحتى الآن حينما أكون فى استانبول أو برلين، حيث يُباع أبو فروة المشوى، أتوقف لأشتري بعضها وأجلس فى إحدى الحدائق لآكلها ساخنة، وأستعيد بعض ذكريات الطفولة وأشعر ببعض الدفء العائلى. كما كنا عندنا خبرات يدوية كثيرة، فنصنع مراكب من الورق وأراجوز ونستخدم الزراير وأشياء أخرى كثيرة لصنع اللعب.

أما أطفالى فعدد اللعب التى يتلقونها كبير، مما أفقدهم المقدرة على تدوير الأشياء القديمة وتصنيع لعب خاصة بهم، ذات طابع فردى. وقد تدهور الأمر تماماً مع حفيدى، الذى وقع ضحية الجريمة المنظمة التى تسمى أعياد الميلاد (أهم الطقوس العلمانية فى مجتمعنا) فإذا كان عدد زملائه فى الفصل ٢٠، هذا يعنى أنه يحضر ٢٠ عيد ميلاد ويحضر ٢٠ لعبة لزملائه، وهم بدورهم يفعلون الشيء نفسه. وفى يوم عيد ميلاده يصله عدد مخيف من اللعب، يفرق فيها تماماً. (الطريف أن أحد تلاميذى أحضر له أراجوز مصنوع من الورق، فانصرف حفيدى عن بحر البلاستيك واتجه بكل جوارحه نحو الأراجوز الشعبى، وهذا يعنى أن الدنيا بخير، وأن النفس البشرية قادرة على المقاومة وأن الفطرة الإِ نسانية، فى نهاية الأمر، ورغم كل شيء، سليمة).

ويظهر هذا التدهور الجيلى أيضاً فى طريقة أكل الدجاج. كانت أمى - رحمها الله - تتعامل بكفاءة عالية مع كل أجزاء الدجاجة: تأكل لحمها، وقص عظمها، وترمي ما تبقى للقطة.

وقد أكون أقل كفاءة من أمى فى التعامل مع الدجاجة المطبوخة، ولكنى يمكننى أن أكلها بيدي فأعرف كيف أقطعها، وكيف أكل كل أجزائها، وأحياناً يروق لى أن أتعامل مع العظم بطريقة لا تختلف كثيراً عن طريقة أمى، وإن كانت كفاءة أقل بكثير من كفاءتها. ولكن أولادى، الذين يستخدمون الشوكة والسكين، يشكلون أزمة بيئية حقيقية، إذ يتركون أجزاء كثيرة من الدجاجة لأن الشوكة والسكين غير قادرتين على الوصول إليها. أما بخصوص العظام، فقد أصبحت فضلات تلقى فى صندوق القمامة، التى تتزايد على مر الأيام، حتى أصبح حرقها من أكبر مصادر التلوث فى مدينتنا: القاهرة المقهورة. ولا أدري كيف سيكون الأمر مع حفيدى.

ومن أكبر مظاهر عدم التبديد ما يسمى «الزيارة». فحينما كان بعض الأقارب يأتون من الريف للإقامة معنا بعض الوقت، أو حينما كان أحد الخطّاب يأتى لزيارة عروس المستقبل، فإنهم كانوا يحضرون معهم «الزيارة» التى

تتكون أساسًا من مأكولات مثل السمن البلدى والبطاطس والبرتقال وربما دجاجة أو بطة مذبوحة أو حية، وهكذا. فالهدية هنا يمكن تدويرها « فوراً، بدلاً من أن تتحول إلى «شئ» آخر يُضاف إلى الأشياء الأخرى التى لا لزوم لها يكتظ بها المنزل.

حينما عقدت حفل زفاف ابنى، كنت أعرف أنه سيتبقى كثير من الطعام. فذهبت للسيد المدير المسئول فى الفندق وسألته عما سيحدث لبقايا مائدة العشاء، فأجابنى بعجرفة غير عادية وباللغة الإنجليزية «جاريبج garbage أى «قمامة». فقلت له بهدوء شديد إننى ضد التبريد، وطلبت منه ألا يلقى بشئ، وسأحضر كراتين وأواني وحللاً لأخذ ما تبقى لتوزيعه على المحتاجين فى المنطقة التى أسكن فيها. فنظر لى بامتعاض شديد، بحسبانى شخصاً غير متحضر، ولكننى أصررت على موقفى. غير أنه قرب نهاية السهرة، جاء كبير الجرسونات، وأخبرنى أن ما قاله المدير لا أساس له من الصحة، فالعاملون يأخذون البقايا ليوزعوها على أسرهم. وهنا أصبح للمسألة بُعد بيئى إنسانى مختلف، فاتفقنا على اقتسام «القمامة»، يأخذون هم النصف، ونحن النصف الآخر لتوزيعه على المحتاجين فى مكان سكننا، وقد كان. وتحول حفل الزفاف من لحظة تبريد وقمع إلى لحظة تدوير ورخاء ومشاركة.

وقد حدث الشئ نفسه حينما دخلت المستشفى لإجراء عملية جراحية فى عمود الفقرى، فقد فوجئت بالقدر الكبير من الورد والشيكولاته، والذى يعبر عن حب أصدقائى، ولكن حسى البيئى الدمنهورى استيقظ مرة أخرى، وطلبت من مساعدي أن يتصل بأصدقائى ليخبرهم بمواعيد الزيارة وشروطها: ألا يحضر أحد ورداً أو شيكولاته وأن يعطى لأحد المساكين مالاً ويطلب منه أن يدعو لى بالشفاء. وقد امتثل بعض الأصدقاء لطلبى. كما كانت زوجتى تقوم بتوزيع الورد والشيكولاته التى جاءت إلى على الجميع خارج غرفتي.

وكان إيقاع الحياة فى دمنهور هادئاً، فكان عندنا دائماً متسع من الوقت. كان اليوم ينقسم إلى قسمين: الصباح حين يعمل الناس، ثم بعد الظهر حينما يتزاورون، أو يذهبون إلى المتنزهات أو الحقول المجاورة، ويفصل بين القسمين القيلولة. ولم يكن يُبدد الوقت فى الانتقال نظراً لصغر حجم دمنهور. كنا على سبيل المثال نصل إلى مدرسة دمنهور الثانوية (التى كانت تقع فى أطراف المدينة آنذاك فى بضع دقائق. ولنقارن هذا بيوم العمل الأمرىكى [والمصرى الآن] إذ يذهب كل عامل إلى محل عمله فى الساعة الثامنة والنصف صباحاً على سبيل المثال ولا يغادره إلا فى حوالى الثالثة أو الرابعة.

وعادةً ما يستغرق حوالى ساعة ونصف الساعة فى عملية الانتقال. وإذا أضفنا إلى كل هذا تزايد التفاصيل بشكل مذهل، نجد أن يوم الإِنسان الحديث يُبدد تمامًا ويجرد من أى إيقاع إنسانى، بل إنه يهدد الحياة الأسرية ذاتها.

كما أن الإيقاع البطيء يعنى أن الأفراد لا يتنقلون كثيرًا، فالأب موجود و الأم موجودة والأحوال والأعمام والخالات والعمات موجودون. وهذا يخفف إلى حدٍ كبير من عبء تنشئة الأطفال. فالأب يوجد على مقربة من المنزل يمكن استدعاؤه فى أى وقت إن نشأت حاجة لذلك.

وإذا أرادت الأم عون أحد من الكبار، عند غياب الأب، فهناك دائمًا من يحل محله. (ولذا أزعِم أن المطلوب ليس "تحرير المرأة" وإنما "تقييد الرجل".) فالذى حدث أن حركية الرجل فى العصر الحديث قد زادت بشكل غير إنسانى، مما يعنى بُعده أو غيابه عن المنزل، فيقع عبء تنشئة الأطفال على كاهل الأم وحدها إلى جانب أعبائها الأخرى).

وإيقاع الحياة السريع أمر يحدد سلوك كثير من الأفراد، إذ إنه فى غياب متسع من الوقت يدوس الناس بعضهم بعضًا. كنت أسير مرة بسيارتى فى شارع ضيق بالقاهرة وكان هناك رجل عجوز يعبر الشارع، فوقفت له حتى أعطيه الفرصة، وكان ورائى سيارة ظل صاحبها يضغط على الكلاكس. فنزلت من سيارتى حانقًا وأخبرته أن رجلاً عجوزًا يعبر الشارع، ثم سألته سؤالاً خطابيًا: "لو كان هذا والدك، أفكنت فعلت الشئ نفسه؟" فقال بوجهه المتجهم: "نعم".

فضحكت لصدقه وصراحته وإحساسه بعث مقاومة الإيقاع الحديث للعين. هذا على عكس ذلك السائق الذى كان يقف ورائى بسيارته فى الساعة الثالثة ظهرًا أمام جامع ابن طولون فى أحد اختناقات المرور الشهيرة فى الأسبوع الأخير من رمضان. وظل هو الآخر يضغط على الكلاكس ويطلب أن أتقدم "عجلة قدام والنبى"، أى مسافة صغيرة جدًا تعادل مدار عجلة واحدة. فقلت له:

"كلنا واقفون، فلم أتحرك هذه المسافة الصغيرة؟"، فأجاب: "علشان تدينى شوية أمل".

ويبدو أن هذا السائق قد قرر عن وعى ألا يستسلم لليأس الذى يولده الإيقاع اللعين.

كانت الأجيال فى دمنهور متقاربة. كنا كلنا نسمع الأغانى نفسها تقريبًا،

ونلبس الملابس نفسها، ونتحرك في الحيز نفسه، ونشارك في المناسبات نفسها، إذ كانت هناك مجموعة من القيم الأخلاقية والمعرفية والجمالية نؤمن بها جميعاً، لا فرق في ذلك بين الغنى والفقير أو بين الكبير والصغير. لم يكن هناك رداء شبابي أو أغاني شبابية أو أماكن يرتادها الشباب وحدهم، فكل الأجيال كانت متقاربة.

ويقف هذا على طرف النقيض مما يحدث الآن، فالفجوة بين الأجيال آخذة في الاتساع، والصراع بينها يزداد حدة، ولم تعد أحلام الكبار تشبه أحلام الشباب، ولم تعد الأحزان هي نفس الأحزان. وقد شاهدت هذه الظاهرة بشكل أكثر حدة في الولايات المتحدة حين ذهبت إلى جامعة رتجرز، فقد تصادف أنني بلغت سن الخامسة والعشرين بعد وصولي بأسابيع. وأنا لا أحتفل بالبتة بعيد ميلادي، باعتبار أنني غير مسئول عنه، ومع هذا استخدمنا هذا اليوم تكأة

لنخرج أنا وزوجتي ونكتشف المكان الجديد. وكان هناك في مدينة نيو برونزويك كافيتيريا صغيرة للطلبة تطل على نهر الراريتان فذهبنا إليها. وبعد دقائق لاحظنا أن كل من حولنا يصغرن شيئاً فتركنا المكان. وبعدها علمنا أن هذه الكافيتيريا مخصصة لطلبة مرحلة الليسانس وحسب، وأن الخريجين يذهبون لأماكن أخرى. لم تكن هناك قواعد مكتوبة وإنما كان هذا هو المفهوم.

وأذكر واقعة أخرى حدثت لي في الولايات المتحدة. كنت في سن الأربعين تقريباً، وكانت إحدى عاداتي أن أجرى في الحقائق في المدينة الجامعية لأخفف من حدة التوتر الذهني وأزيد من لياقتي البدنية. وبينما كنت أعدو، وجدت بعض الشباب في سيارة يقولون بسخرية: "اذهب واحرق نفسك". فلم أفهم ما يقولون، خاصة وأن الشباب الأمريكي، على الأقل في المنطقة التي كنا نعيش فيها، كانوا مهذبين للغاية. وحينما استفسرت من أصدقائي، أخبروني أنني في مثل هذه السن لابد أن أعاني مما يسمى أزمة منتصف العمر (بالإنجليزية: midlife crisis) والتي تعني أن ما تبقى من عمري أقل مما فات، وأنه لا يوجد مجال للتجريب والخطأ. فدُهِشت كثيراً لأنني لم أكن قد بدأت حياتي الفكرية بعد، وأعرف كثيراً من المفكرين والأدباء في الشرق والغرب والشمال والجنوب من بدؤوا حياتهم بعد سن الأربعين!

لم يعد هناك في الغرب مجرد فجوة أو صراع بين الأجيال، وإنما تطاحن وحشي، وفردية مطلقة لدرجة أن الشاب الذي يصل إلى سن 16 عاماً عليه أن يجد منزلاً مستقلاً لنفسه، إذ إن عائلته ترفض الاستمرار في الإنفاق عليه. وعلى الإنسان الذي يصل إلى سن الستين أن يجد ملجأ للعجزة لأن

أبناءه لن يسألوا عنه إلا مرة واحدة كل سنة، عادةً فى الكريسماس. وأحياناً أتساءل: هل سنصل إلى هذه الدرجة من التقدم، فى يوم من الأيام؟ وحينما أفكر فى الإِجابة يصيبنى الهلع. (وتعود ظاهرة صراع الأجيال هذه لمركب من الأسباب من بينها تآكل الأسرة كمؤسسة اجتماعية، وتراجع الإِحساس بالهوية القومية المشتركة وتزايد معدلات الفردية وما يصاحبها من نفعية وتزايد الحس البراجماتي).

ودمنهور - بحُسبانها مدينة / قرية - كانت تعيش داخل إطار صارم من القيم والشعائر الدينية والعرفية التى تضبط حركة كل شىء: من يُقَيِّل يد من؟ من يُفسح الطريق لمن؟ ما واجبات كبار العائلات؟ وما حقوقها؟ وما واجبات الأهل وحقوقهم؟ أذكر مرة أن بواب إحدى عمارات جدى أمسك يدي ليُقَيِّلها فتركها له ليفعل ما يريد. ولكن والدي نهرنى بعدها، وأخبرنى بأنه كان من المفروض ألا أترك له يدي، بل كان عليّ أن أسحبها وأقول "أستغفر الله".

فأخبرته أننى رأيت كثيرين يُقَيِّلون يد جدى، فكان رده أن جدى أمر مختلف تماماً عنه وعني.

ولم أمارس هذه التجربة مرة أخرى إلا فى قونيه فى تركيا. فحين قمت بزيارتها عام ١٩٩٧، وبدأ الناس يخاطبوننى بلقب "فضيلة الشيخ" أو "الأستاذ" قلت: لا بأس، فأنا الآن من المفكرين الذين يُقال لهم "إسلاميون". ولكن حينما بدأ بعضهم فى تقبيل يدي كان وجهي يحمر خجلاً.

ورداً على ذلك ولإِخفاء إحساسى بالحرج، كنت أنحنى بطريقة مُبالغ فيها على الطريقة اليابانية.

وقد لاحظ أحد المرافقين حيرتى وحرجى، فأخبرنى أن على صغار السن أن يُقَيِّلوا دائماً أيدي من هم أكبر منهم سناً، وأنها عادة عثمانية استمرت فى تركيا العلمانية.

كان المجتمع فى دمنهور يحدد كثيراً من حركات المرء وسكناته، ففى أمر نتصور أنه خاص وفردى جداً مثل الملبس، كان المجتمع (وليس مصمم الأزياء فى باريس) يقرر للأفراد، وخاصةً للنساء، ماذا يلبسون. وحينما أطلت الحداثة برأسها أصبح غطاء الرأس من أهم الرموز التى تبدى الصراع بين التقاليد والحداثة من خلالها. حينما كنت طفلاً فى مدرسة العريان إلا بتدائية عام 1943 كان علىّ أن أرتدى طربوشاً، نلعب به أحياناً وننظفه ونكويه أحياناً أخرى. ولكن كان علينا ارتداؤه فى طابور الصباح مهما كانت

الظروف. وحين دخلت مدرسة دمنهور الابتدائية الأميرية كنت أرتديه عدة سنوات، ولا أذكر متى توقفنا عن ارتدائه. وظل الرجال يرتدون الطربوش حتى عام 1952، حين اختفى تماماً، إلا من بعض المسنين ممن أصروا على الاحتفاظ به رمزاً للهوية. وفي المدرسة الابتدائية كنت أرتدى بنطلوناً قصيراً (الشورت)، ولكن حين دخلت السنة الأولى من المرحلة الثانوية (نظام قديم) وكان عمري أحد عشر عاماً تقريباً لبست البنطلون الطويل.

أما بالنسبة للمرأة فأمرها كان أكثر تركيبيًا. فالفتيات في سن الزواج كان من المصرح لهن أن يكشفن رءوسهن وأن تتدلى شعورهن الجميلة والقبیحة (بل كن يلبسن الفساتين التي لا أكمام لها [الجابونيزا] التي صُغت لرؤيتها لأول مرة في دمنهور)، وكن في الأفراح يرتدين أزياء مكشوفة، حتى يمكن للأهات وعمرسان المستقبل معاينة كل شيء دون حرج! أما المتزوجات، فينقسمن إلى قسمين: الصغيرات منهن كن يرتدين الإيشارب، أما الكبيرات فكن يرتدين البرقع واليشمك والملس (وأنا هنا مازلت أتحدث عن البورجوازية الريفية في الأربعينيات، فسيّدات البورجوازية الحضرية المقيّمات في دمنهور والأرستقراطيات كن يرتدين الملابس الغربية و المعاطف المحلاة بالفرو ثم تبعهن سيّدات وآنسات البورجوازية الريفية بعد الحرب العالمية الثانية!). وكان على الخادّات (والفلاحات) تغطية رءوسهن أيضًا ولكن بالمنديل الفلاحي "بأوية"، وهو غطاء للرأس ملون مزین بالترتر يُدخل البهجة على القلب، ولكنه مع هذا كان رمز الانتماء لطبقة الفلاحين و الخدم. (هذا على عكس السعودية، فهناك كانت السيدة السعودية تسير إما محجبة تماما وإما منقبة، وبجوارها خادمتها الفلبينية تلبس الجينز وتدلى شعرها! ولله في خلقه شؤون).

كما كان لبس "الصيغة" أو المصوغات (أي الأساور والعقود والقروط و الخواتم الذهبية) مسألة جوهرية لأنها كانت هي أفضل طريقة للادخار (لا ينافسها سوى المشاركة على البهائم، وهو أن يشتري المرء بقرة أو جاموسة أو نصف بقرة ونصف جاموسة يربّيها له أحد الفلاحين نظير اقتسام الأرباح!). فلم يكن أحد يعرف طريقه إلى البنك، ولم يكن يثق به، ولذا كانت المرأة تؤمّن "مستقبلها عن طريق ما تلبسه من مصوغات (كما أن زوجها كان يحقق قدرًا من التراكم الرأسمالي بنفس الطريقة). كانت زوجات الأثرياء يلبسن العقود والأساور (كان أحدها يأخذ شكل ثعبان، فكانت النسوة يلبسن أساور على هيئة ثعابين ذهبية لها عيون من الياقوت الأحمر أو الأزرق، ورءوسها مرصعة بالماس الأبيض، وكنت أخافها وأكرهها بعمق، ولعل هذا سر كرهى للذهب حتى الآن). أما زوجات الفلاحين فكن يرتدين العقود الكبيرة التي تسمى «الكردان»، كما كن

يرتدين القروط التى تأخذ شكل مخرطة والتى كانت تُباع، مع غيرها، فى مصوغات الجمل. كان كلما فتح الله على الزوج اشترى لزوجته المزيد من المصوغات، وخصوصاً الأساور، التى كانت تباع بعضها فى أثناء أى ضائقة مالية. ويبدو أنه وقع الاختيار على الأساور لأنها من السهل حملها ومن الصعب سرقتها. كما أن ثمنها معقول ومن الصعب ملاحظة اختفاء "جوز إسورة" من مجموع ستة على سبيل المثال. فالأساور كانت تحقق سيولة نقدية، لا يمكن للعقود أو القروط أن تحققها. وبطبيعة الحال كان ثمن الذهب ثابتاً، على عكس النقود. (لا يزال هذا التقليد قائماً حتى الآن، وقد سمعت أن ثمن الذهب فى الآونة الأخيرة قد انخفض لأن كثيراً من الأمهات المصريات يبعن أساورهن لتغطية تكاليف الدروس الخصوصية التى تكلف الشعب المصرى سبعة بلايين جنيه كل عام!). ومع هذا يمكن القول بأن المصوغات الذهبية لم تكن وسيلة تهدف إلى الادخار وتحقيق التراكم وحسب، فهى كانت أيضاً علامة من علامات الثراء وتأكيد المكانة الاجتماعية، وهو أمر مهم للغاية فى مجتمع دمنهور التقليدي.

كان المجتمع يحدد كيف تُقام الأفراح والجنائز، كما كان يحدد المدة المسموح بها للفرح والحزن، كل شىء يتبع إيقاعاً صارماً لا يلحظه أحد لأنه تم استبطانه تماماً، وتوجد به الجميع.

كان الفرع فى دمنهور مناسبة اجتماعية، فإن كان الفرع من أفراح الأثرياء فهذه كانت مناسبة يفرح فيها الجميع، إذ كانت الولائم تُقام للجميع ليأكلوا ويشبعوا، فيما يشبه موائد الرحمن، وتوزع علب الحلوى على الجميع. على عكس أفراح هذا الزمان التى تتطلب استيراد الطعام من الخارج (لحم النعام والغزال والجرجير السويسرى، على سبيل المثال) ليهنأ به الضيوف فى الداخل، ومن هنا يتطلب الأمر استدعاء قوات الأمن المركزى، لتفريق المتظاهرين الفقراء فى الخارج. فالفرح أصبح هو اللحظة غير الإنسانية التى يتم فيها استعراض الثروة والتباهى بها وتزداد فيها حدة الصراع الطبقي، بعد أن كان اللحظة الإنسانية التى يتم فيها إسقاط الحدود الاجتماعية مؤقتاً، ويتم تقليل حدة الصراع الطبقي ليعبر الجميع عن إنسانيتهم المشتركة.

بلغت تكاليف أحد الأفراح مليونى جنيه. وبعد شهرين بلغت تكاليف فرح آخر سبعة

ملايين جنيه (أزهار من إندونيسيا - ألف كيلو من السالمون المدخن - ومظاهر أخرى من السفه)، فى الوقت الذى لا نعرف أن هؤلاء الرأسماليون الجدد (القطط السمان) قد تبرع بمثل هذه المبالغ لإنشاء مستشفى أو لدعم إحدى

الجامعات... إلخ. وقد ظهرت مؤخرًا ظاهرة «مخرج الأفراح»، وهو شخص مهمته تحويل الفرح (الخاص إلى ما يشبه الاستعراض العام. ففي فرح أحد الأثرياء في الإسكندرية قام بتوزيع فيلم فيديو على المدعوين عن حياته الرومانسية مع عروسه قبل الزواج وكانت بعض المناظر slow motion. وفي فرح آخر، قاموا بإحضار مخرج كندى لإخراج الفرح تقاضى حسبما سمعت ٢٠ ألف دولار. وكان الفرح يتكون من عدة "مناظر" أو حلقات، لعل أكثرها غرابة (ومن منظوري أسوأها) هو المنظر التالي: تدخل أم العروسة طويلة للغاية وتسير وكأنها عربة (فهي تقف على رافعة بأربع عجلات وموتور).

وتحرك الأم شفتيها بأغنية «حبيبة أمها»، التي كانت قد تم تسجيلها من قبل في أحد الأستوديوهات. وحين تنتهي الأغنية تفتح الأم فستانها فتخرج ابنتها / العروسة منه، لأن حبيبة أمها كانت تقف تحتها طيلة الوقت على الرافعة / السيارة، ثم تذهب العروسة بعد ذلك وتعود على موتوسيكل مع زوجها وقد ارتديا زيًا يليق براكبي الموتوسيكلات. وقل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا، والله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. هذا بخصوص أفراح الأثرياء، أما أعضاء الطبقة المتوسطة فهم يكتفون بإحضار فرق غنائية ورقص، وتشغيل الميكروفونات بصوت عالٍ يصعب معها الحديث مع من بجوارك بل وحتى الاستماع إلى الغناء والموسيقى.

كنا في مجتمعنا التقليدي هذا نذهب لأداء صلاة الجمعة في مسجد الحبشي (أو مسجد التوبة)، أما الصلوات الأخرى فكنا نؤديها في أي مسجد (أو زاوية) على مقربة من محل العمل.

كانت الصلاة والزكاة جزءًا من الحياة، وليستا مجرد "فروض" يؤديها الإنسان أو شعائر يقيمها. فالحياة بدون الصلاة والزكاة كانت لا معنى لها. ومثل كثير من أقراني كنت أجود قراءة القرآن، وحاولت حفظ القرآن الكريم دون جدوى، على عكس صديق الطفولة (الدكتور عطية حامد) الذي كان يحفظ كل شيء عن ظهر قلب وبسرعة.

ولعل استمرار المعايير والأوضاع التقليدية في مجتمع دمنهور هو الذي جعل أمة غير قادرة على استيعاب الحساسية الجديدة التي بدأت تظهر: الرغبة في المتعة في حد ذاتها بدون هدف أخلاقي أو عملي. ولذا كانت تحب شجرة الخوخ الكبيرة لأنها تعطينا ثمراتها. أما الورد فكان يسبب لها مشكلة، إذ كنا نحاول تزيين المنزل به وكانت لا تمانع، ولكنها كانت تطالب أن نصنع من بعضه مربى الورد! وكانت ترى أن زهابنا للسينما مضيعة للوقت. فكنا نخلق الحجج "التقليدية" حتى يمكننا ألا فلات من قبضة هذه الرؤية.

فعلى سبيل المثال، أذكر أننى عشقت مسلسل زورو. (كانت أفلام المغامرات تُعرض على هيئة مسلسلات وتتوقف الحلقة فى لحظة حرجة يكون فيها البطل [الولد] أو "شجيع السيماء" كما كنا نسميه] أو البطلة [البنت] أو كلاهما مهددين بالخطر. وبطبيعة الحال كان البطل، بما عُرف عنه من مقدرات جسمية وعقلية خارقة، يستطيع إلا فلات). ولتبرير زهابنا لنشاهده كنا نؤكد لأمى أنه "يحض على الأخلاق الحميدة"، نقولها بالفصحى حتى تقتنع وتعطينا القروش اللازمة للانطلاق لسينما البلدية. (كانت الأفلام الأجنبىة تعرض على الشاشة، وكان هناك شاشة أخرى صغيرة بجوارها تظهر عليها الترجمة).

ولعل كون دمنهور مدينة / قرية، حديثة / قديمة يتبدى من خلال ظاهرة مثل التطبيب، إذ كان الطب العلمى الذى تمارسه الآن) معروفاً، والأطباء خريجو كلية الطب كانوا يمارسون مهنتهم، والتمرجية الذين يعطون الحقن المؤلمة (تحتوى عادة على زيوت مقوية) كانوا يمارسون حرفتهم بكل ما أوتوا من قوة وصادية. وحينما كنت طفلاً ذهبت إلى الإسكندرية لإزالة "الحمية" فى أنفى كانت تسبب لى ضيقاً فى التنفس. ولكن إلى جانب ذلك كان هناك العلاج بالأعشاب، وكان المجرأتى شخصية أساسية، وكان هناك "الحكيم" الذى يعرف العائلات وتاريخها الطبى، ويعرف معظم الأفراد فى مجتمعه، وكان هذا يساعده كثيراً فى تشخيص الداء ووصف الدواء.

وإلى جانب هذا كان هناك المزار الذى كان خليطاً من الحفلة وجلسة العلاج النفسى. (حينما كنت طفلاً دخلت مرة حفلة زار أقامتها خالتى أم صلاح فوجدت امرأة جالسة تلبس ملابس بيضاء ورجلاً يقرع على الدف، ففزعت مما رأيت وخرجت، ومن يومها لم أر أى حفلة زار ولو فى فيلم فيديو).

ويبدو أنهم كانوا لا يعرفون كثيراً عن مرض الحساسية، الذى كنت مصاباً به. كنت أصاب دائماً بنزلة شعبية. فكانت تُعالج بما يسمى برطمانات الهواء الساخن. فكنت أستلقى على بطنى وأكشف ظهرى ثم يأتون بشمعة صغيرة يضعونها على ظهرى (ويا ويلى لو سقطت نقطة من الشمع الساخن على جلدى) ثم يضعون فوقها كوباً صغيراً يشبه البرطمان فتتطفئ الشمعة بطبيعة الحال. ولكن يبدو أن الهواء كان يُفرغ داخل البرطمان فيمتص لحمى، وتكرر العملية إلى أن يصل عدد البرطمانات الملتصقة بظهرى من 6 - 10. وأظلم مستلقياً على بطنى وقتاً قد يصل إلى الساعة تُنزع بعدها البرطمانات. وقد شاهدت فيلماً فرنسياً عن فرنسا فى القرن الخامس عشر، وقد عُولج الملك فى هذا الفيلم بهذه الطريقة، مما يبين أنها جزء من التطبيب فى المجتمع

التقليدي.

ولعل اختلاط الطب العلمى والطب التقليدى يظهر فى هذا الطبيب الذى جاء مرة إلى منزلنا وكشف على، وحينما عجز عن التشخيص، قال: "قل لأمك تبخرى". فكان بذلك نموذجاً حياً لاختلاط الحداثة والتراث! ومع هذا يجب أن أشير إلى شىء طريف، وهو أنه مع ظهور أشكال بديلة من التطبيب أخيراً، ومع اكتشاف الأعشاب والإبر الصينية أصبح الطب العلمى الآن يسمى "الطب التقليدى"! وسبحان مغيّر الأحوال.

ونفس الازدواجية تظهر فى المدارس، فعلى سبيل المثال، كنا نحمل فى المدرسة الأولية (التي تسبق المرحلة الابتدائية) لوحاً أسود نكتب عليه بالإردواز، وهو حجر أبيض كان يمكن الكتابة به على اللوح ومسحه دون آثار جانبية، على عكس الطباشير الذى كان يثير الغبار وتتسخ بد من يستعمله. وإلى جانب اللوح كانت هناك الريشة وكان على الطالب أن يحضر زجاجة الخبر من المنزل يوم السبت لملئها، كما كان عليه أن يتأكد من أن سن الريشة على ما يرام.

ولكن تطورت الأحوال وظهر القلم الحبر وبعده ظهر القلم الجاف الذى غيّر الأمر بشكل جوهري.

وكان الطلبة يحترمون أساتذتهم احتراماً جمّاً، ويخافون من حضرة الناظر (كم كانت فرحتنا عندما يحينا الأستاذ خارج صفوف الدراسة). وكان طابور الصباح هو المناسبة اليومية التى يعبر فيها الطلبة عن ولائهم للنظام. وكان هناك ما يسمى بـ «التفتيش» (أعتقد أنه كان دائماً يوم السبت، أول أيام الأسبوع). فيقوم الطلبة بفرد أيديهم إلى الأمام، ويمر المشرف ليتأكد من أن أظافرهم قد قصت وأن أحذيتهم لامعة. ومع هذا، وبرغم كل هذا الانضباط، كان هناك مناسبات تسقط فيها الفروق، مثل الحفلة المدرسية السنوية، حيث كان الطلبة يقلدون أساتذتهم بطريقة ساخرة، أو يقدمون المسرحيات التى تسخر مما هو قائم. وكان هناك تلك الأيام التى يضرب فيها الطلبة عن الدراسة ويلقون بالخطب النارية ضد الحكومة أو الملك (كان الشاعر فتحى سعيد - رحمه الله - من زعماء الطلبة فى دمنهور الثانوية، وكثيراً ما كان يلقي بقصائده الملهبة علينا). ثم يخرجون بعد ذلك ليطوفوا بدمنهور معلنين عن موقفهم السياسى.

فكان هناك مثلاً يوم الشهداء وذكرى وعد بلفور وذكرى حادثة كوبرى عباس. ولكن شهد عامى ١٩٥٠ و ١٩٥١ مظاهرات دائمة ضد الملك. وبرغم أن

مجتمع دمنهور التقليدي مبنى على النظام، فإن المظاهرات كانت تندلع باستمرار، ربما لأن "الأهالي" كانوا متعاطفين مع أبنائهم من الطلبة.

رمضان فی دمنہور

قضيت معظم طفولتي في دمنهور، وأكثر ما أذكره منها هو شهر رمضان والا حتفالات التي كانت تصاحبه. كان الاستعداد له يسبقه بعدة أسابيع، إذ كنا نشترى اليايميش والمكسرات ومستلزمات الخشاف وقمر الدين. كان الإ فطار لحظة يجتمع فيها أعضاء الأسرة، فتصمت المدينة تمامًا انتظارًا لمدفع الإ فطار، ثم يدوي في جلال وتنطلق معه صيحات الأطفال المرحية لمدة ثوان، ثم يخيم الصمت مرة أخرى، ثم تبدأ الأسرة في تناول طعام الإ فطار. فلم يكن هذا الوحش المخيف، التليفزيون، قد اقتحم حياتنا بعد، ولم تكن الفوازير وما شابه من برامج قد انتشرت كالبكتيريا بعد. كان طعام الإ فطار يتكون من كل ما لذ وطاب: يبدأ بالخشاف أو قمر الدين (الذين لم أحبهما قط منذ طفولتي - لسبب لا أعرفه)، ثم يستمر إلى أن نصل إلى الكنافة والقطائف الحتميين. ومع هذا، كان هناك بعض الأتقياء ممن كانوا يفطرون بتناول بعض التمر باللبن ثم يصلون، وبعد ذلك يتناولون إفطارًا متواضعًا.

وكان الشهر يتسم بدرجة عالية من التراحم. ولم تكن موائد الرحمن قد أصبحت تقليدًا سائدًا بعد، ولذا كانت الصدقات، التي كانت تزداد بشكل ملحوظ في ذلك الشهر، توزع على الفقراء بشكل فردي ومباشر. وكنت ألاحظ أن أثرياء التجار، مهما كانت طباعهم الشخصية طوال العام، يتبارون في إعطاء الصدقات في ذلك الشهر. وكنا أعضاء شلة شارع الأنصاري نذهب لأداء فريضة العشاء سوية، وكان الأتقياء منا يصلون التراويح.

ولم يكن النمط الاقتصادي السائد في المجتمع محددًا متبلورًا، إذ كانت هناك أشكال من الاقتصاد العائلي. ويتبدى هذا في عدة مظاهر من أهمها عدم وجود ساعات عمل محددة.

ولكن عدم التحدد كان يظهر بشكل أوضح في رمضان، فكان الجميع يعمل من الظهيرة إلى قرب السحور، وكنا طلاب المدارس نتخلى عن هويتنا هذه، وينضم كل منا إلى أبيه، يمارس معه مهنته. ولذا كنت أجد نفسي أعمل في محل أبى أبيع تارة أو أجلس على الخزينة تارة أخرى، آخذ فواتير الزبائن وأحاسبهم على القيمة الواردة فيها، ثم أختتمها بختم «خالص». وكان هذا مصدر فخر كبير، إذ كان يضعني في مصاف الكبار. ولكني، للأسف، لم أكن كفئًا في أي من هذه الأعمال، خصوصًا أعمال الخزينة، لسبب بسيط وهو أنني لا أجيد الحساب (كنت أرسب في هذه المادة دائمًا). ولذا كان والدي يلجأ إلى حين لا يكون أمامه خيار آخر. وكان يطلب مني في معظم الوقت أن "أراقب" حركة البيع لأضبط النشالين واللصوص، الذين يندسون بين الزبائن في مثل هذه المناسبات. ومع اقتراب العيد كنا نمكث معظم الوقت في

المحل، لأن هذا هو موسم البيع الحقيقي (خاصة إذا تزامن مع موسم بيع القطن). وكانت أم يوسف أو الحاجة (والدتي) ترسل الطعام لنا ولعمال المحل ، أو نقوم نحن بإعداده في السوق (كانت ورقة اللحم من أكثر الأصناف شيوعاً، وهى عبارة عن ورقة سميكة، توضع داخلها كمية من اللحم والخضار والبطاطس ويتم تبيلها بإضافة بعض الملح والفلفل والكرفس ثم توضع فى الفرن بعض الوقت ليتم طهوها).

وكانت هناك أشكال من الاحتفال برمضان تضرب بجذورها فى عصور سابقة، تسبق العصر الحديث. كان هناك محمد الأعور بائع الجرائد طوال العام، والمسحراتى فى رمضان الذى كان يغنى أغانى شعبية دينية. حكى لى مرة قصة الجمل الذى هرب من الجزار، وفر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المدينة المنورة. وطلب منه الأمان، فمنحه إياه. ومن ساعتها أصبح الجمل إحدى الصور الراسخة فى وجدانى، كنت أرى وجهه الخائف وهو مختف وراء الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم أرى وجهه المطمئن بعد أن حصل على الأمان (أصبح هذا الجمل هو

الجمل ظريف، البطل الأساسى لقصص الأطفال التى أكتبها). وفى عشرة الأيام الأخيرة من رمضان كان محمد الأعور يغنى عن الوداع - لم يبق إلا الوداع - لم يبق إلا الجميل. كنت طفلاً صغيراً فكانت أُمى توقظنى قبل السحور لأنظر من النافذة فأراه واقفاً وبجواره مساعده يُمسك بالفانوس ويقرأ من كتاب يحوى أسماءنا التى كان يذكرها اسمًا اسمًا. أسمع اسمى ثم أعود لفراشى لأنام وأحلم.

كنا فى طفولتنا نحمل الفوانيس ونمر على المنازل نطلب ما يسمّى «العادة»، وهى منحة من أصحاب المنازل يعطونها للأطفال الذين «يغفرون» لهم، أى ينشدون لهم أنشودة قصيرة كلماتها كانت على النحو التالى: "لولا فلان ما جينا / يلا الغفار [يشكل هذا عجز كل الأبيات، ومن هنا تسمية الأغنية] ولا تعبنا رجلينا / إدونا ما تدونا / إدونا ميتين وريال / نسا فروا بيهم بر الشام". ثم نتوقف عن الغناء ونقول بسرعة: "هاتوا العادة / ليه وزيادة / والفانوس طفا / والعيال ناموا / الله خليهم / هما وأهاليهم". وقد أخبرنى أحد أصدقائى من أهل القاهرة أن أبناء الفقراء وحدهم هم الذين يجمعون "العادة" فى القاهرة، ولكنى أذكر فى دمنهور أن هذا التقليد لم يكن له مضمون طبقى إذ كنا نخرج كلنا بالفوانيس. وطبعاً كان هناك أغنية "وحوى يا وحوى" الشهيرة التى لا تزال أصدائها تتردد فى بعض الأغانى الرضائية. وحينما عدت من الولايات المتحدة عام 1969 علمت ابنتى نور بعض هذه الأغانى، وكنا نمر على أعضاء الأسرة "لنغفّر" لهم، فى محاولة يائسة للحفاظ على التراث.

وكان هناك أيضاً موكب الرؤية، وهو مركب كان الحرفيون يقومون به فى يوم الرؤية، أى اليوم الذى يسبق رمضان (بعد أن تثبت رؤية الهلال). كانت كل حرفة تجهز عربة خاصة بها تسير فى شوارع دمنهور تحمل على ظهرها بعض أفرادها يقومون بتمثيل حرفتهم. فكانت تظهر عربة الحدادين ثم عربة النجارين، وكنا ننتظر يوم الرؤية بفارغ الصبر.

أما فى العيد، فكنا نلبس الملابس الجديدة، ونسقط الحدود مؤقتاً من المجتمع كله. وكان الصراع الطبقي يخف إلى حدٍ كبير، إذ كان يعم جو من المساواة الجميلة. فكانت عبارة "كل سنة وأنت طيب" هى العبارة التى يجدد الناس من خلالها علاقتهم بمفهوم الإِْنسانية المشتركة" وبالعناصر الكونية فى وجودهم. وكان جيراننا الأقباط يأتون لتهنئتنا بالعيد، تماماً مثلما كنا نفعل فى أعيادهم.

الأناشيد والألعاب

كنا فى دمنهور نتعلم عشرات الأغانى والألعاب والفوازير. فكان هناك، على سبيل المثال، العبارات التى لا معنى لها، والتى تتشابه مفرداتها، ومع هذا يُمرّن الطفل أو الصبى على ترديدها فتزداد كفاءته على نطق مخارج الحروف (تُسمّى بالإِ نجليزية: تونج تويستر tongue twister). وكانت المسابقة تدور حول مقدرة اللاعب على أن يقول مثل هذه العبارات بسرعة، وعدد المرات التى يفعل فيها ذلك. ومن أشهر هذه العبارات: خشبة مين / خشبة حبشة / حبشة مين / صاحب الخشبة"، وعبرة "بربرينا بنى منبر / بربرى البندر بنى منبر / يعرف بربرى البندر يبنى منبر / زى ما بربرينا بنى منبر". ولا يتوقف اللاعب إلا بعد أن تختلط مقاطع الحروف المتشابهة، وكان اللاعبون المهرة يستمرون إلى ما لا نهاية.

وكنا أيضاً نردد ما يشبه القصائد الزجلية التى لا معنى لها والتى كانت تهدف هى الأخرى التنمية قدرات الصبية العقلية والتخيلية، مثل قصيدة: "كان فيه ثلاث رجاله / اتنين عمى وواحد مابيشوفش / لقوا ثلاثه تعريفه / اتنين ممسوحين وواحد مابيروحش / اشتروا بيهم ثلاث فرخات / اتنين ماتوا وواحدة ما عاشتش / حطوهم فى الفرن / اتنين اتحرقوا وواحدة ما طلعتش" وهكذا. ومن الأغانى الأخرى التى تأخذ شكل لعبة. إذ يقول أحد الأطفال: "عمك شنطح اجالك ينطح / تديله إيه". فيختار أحد الأطفال أى كلمة مثل "أديله كرسى". فيقول الطفل الأول: "كر كر فيك / فى كلاريك / عمك شنطح / جالك ينطح / تديله إيه". فيقول الطفل الثانى: "أديله تراييزة". وهنا يقفز المغنى الأول على هذه الكلمة وبدلاً من أن يقول: "رز رز فيك"، يقول: "تر تر فيك". فيضحك كل الأطفال وتظهر مهارة اللاعب الأول فى تحرير الكلمات، وتظهر مهارة الثانى فى اختيار كلمات يصعب تحويلها.

وكان هناك النشيد المشهور لاختيار فرد ما من بين مجموعة من الصبية: "حادى بادى / كرنب زبادى / سيدى محمد البغدادى / شاله وحطه / كله على دي". ونشيد آخر يقول:

"بين بين / زا تو بين / كت الفل ع الياسمين / يا كتكوت روح السرقة جيب البيضة من الصندوق / أوعى تاكلها ألا تموت". وكان هناك الأناشيد التى تبين تداخل الأشياء واستحالتها:

"البواب عايز نجار / والنجار عايز سلم / والسلم عايز مسمار / والمسمار عند الحداد / والحداد عايز بيضة / والبيضة فى بطن الفرخة". وكان هناك نشيد جميل ننشده عن عودة الأب للمنزل: "بابا جاي إمتى؟ / جاي الساعة ستة / راكب ولا ماشى؟ / راكب بسكلته / بيضة واللا حمرة؟ / بيضة زى القشطة /

وسعوا له السكة / واضربوا له سلام / والعسكري ورا / والظابط قدام". ونشيد آخر نقوله فى المدرسة، خاصة عند بداية العام الدراسى: "يا مدارس يا مدارس / ياما كلنا ملبس خالص / والملبس فى الكباية / والتلامذة تجرى ورايا".

وكانت هناك أناشيد خاصة "بتنطيق الكرة (أى ضربها باليد إلى الأرض فترتطم بها وتعود ليضربها اللاعب مرة أخرى). وسأورد النشيد التالى حتى لا يختفى مثل آلاف الأناشيد الأخرى التى طواها النسيان لأنه لم يسجلها أحد: "أبليه أبلجى / باجلوس، عيش أفرنجى / بالفلوس، بنت الأفندى / باتم عندي، خفت منها لتضربنى / جبت عليه واحد". وكان هناك نشيد ثانٍ للعبة نفسها سأورده هو الآخر حتى يسجله من يهتم بمثل هذه الأمور: "خدى من إيدى / يا مرأة

سيدى / إيدى وجعتنى / الشمس كلتنى / اخدى من إيدى يا زميلتى". ومع البيت الأخير من الأغنية كانت الكرة تنتقل من لاعب لآخر.

وكانت هناك أغانٍ عديدة لنط الحبل أذكر إحداها لأنها حزينة وغريبة: "حار عليك يا بريتانيا / لما تحبى المصريين / هما كانوا فى ألمانيا / ولا كانوا عدوين / فى شارع فاروق الأول / العساكر مرصوصين / ديك واقف ع اللومان / عمال يقرأ فرنساوى / آن / دي / تروا / سورتنى Un,deux, trios, sortez " وكنا ننط الحبل مع إيقاع الأغنية ونخرج مع نهايتها. ولا أعرف أصل هذه الأغنية ومن ألفها، ولم تنته بالفرنسية، وكيف وصلت دمنهور. ومع هذا يجب أن أذكر بعض الأغاني الفرنسية التى كان يغنيها أبناء البورجوازية الريفية وأبناء الموظفين مثل "فريرو جاكو" و"مير لى بونت دا افنيون" والتى وصلت دمنهور ولا شك من خلال مدارس الإرساليات، مما يدل على أن عمليات التغريب كانت قد بدأت تزحف إلى كل مكان، والتى انتهت بالعولمة، أى انتشار النمط الأمريكى فى الاستهلاك والحلم والتفكير.

وكانت هناك لعبة "برلا برلا برللا" (لا أعرف مصدر هذه الكلمات) حيث يقسم اللاعبون أنفسهم إلى فريقين. ويبدأ الفريق الأول بالتقدم صفًا واحدًا نحو الفريق الثانى إلى أن يصل قبالة ويردد بيتًا من الأنشودة، ثم يعود بظهره مرددًا "برلا برلا برللا". وحينما يصل إلى أرضه ("بيته" كما كان يسمّى) يتقدم الفريق الثانى نحوه بنفس الطريقة، أى صفًا واحدًا مرددًا بيتًا آخر من نفس الأنشودة، ثم يعود بظهره إلى أرضه مرددًا: "برلا برلا برللا". وكانت اللعبة حوارية فكان الفريق الأول يتقدم ويقول: "المرسال جايلكم" ثم يعود بظهره مرددًا: "برلا برلا برللا"، فيتقدم الفريق الثانى قائلاً: "عايزين مين". ويتراجع مرددًا: "برلا برلا برللا".

عايزين فلان". "تجيلوا إيه". "تجيلوا عسل" (مثلا ٢). "ما يقضيهاش"، وحين يقول الفريق الأول: "كل الدنيا ليه"، يرد الفريق الثانى: "اتفضلوا خدوه" فيزيد أعضاء الفريق الأول فردًا، والفريق الغالب هو الذى يزيد عدد أفرادهِ عن الفريق الآخر وهكذا. ولا أتذكر كيف كانت تنتهى اللعبة، وهل كان هناك غالب أو مغلوب، أم أنها كانت مجرد حوار غنائى. وكان هناك عشرات اللعب الأخرى مثل «برتوس»، و«كلو بامية» و«البوكس»، وهذه اللعبة تسمى أيضًا «الحجلة». والغريب فى كل الأناشيد والألعاب السابقة أنها كانت أساسًا للبنات، ومع هذا، كان يشارك فيها الصبيان حتى سن الحادية عشر، حتى يتم الفصل بينهم. وكان الصبيان ينفردون بلعب بعض الألعاب مثل كرة القدم والسبع طوبات (يوضع سبع بلاطات، الواحدة فوق الأخرى، ويُقسّم المشاركون إلى فريقين. ويمسك ممثل الفريق الأول بالكرة، ويقذف بها، ويحاول أن يوقع أقل عدد ممكن من الطوب [لأن على فريقه أن يعيد ترتيب البلاطات الواحدة فوق الأخرى] ثم يفر أعضاء هذا الفريق لأن من تلمسه الكرة عليه مغادرة الملعب. وموضع التنافس بين الفريقين: هو هل ينجح الفريق الأول فى إعادة ترتيب البلاطات قبل أن تصيب الكرة كل أعضائه أو لا؟). ومع هذا، إن لم تخنى الذاكرة، كانت البنات يلعبن لعبة السبع طوبات بمفردهن.

وطبعًا كان تراث الأغانى والألعاب للأطفال ثريًا لأقصى حد. فكان الكبير يضع الصغير على حجره ثم يمسك بأصابعه إصبعًا إصبعًا، قائلا: "آدى البيضة، آدى إالى سلقها، آدى إالى قشرها، آدى إالى أكلها". وعند الإصبع الخامسة يكون الطفل متحفزًا إذ يقول الكبير: "وآدى إالى قال إدينى حته" ثم يبدأ فى زغزغة الطفل. وهناك أغنية أخرى تُغنى أثناء أرجحة الطفل وهو يجلس على حجر المغنى: "حج حجيحة بيت الله / والكعبة ورسول الله / حلفت أمك يا ولد / لتغديك اليوم لبن / هشك هشك هشوكة / ياللى تحب المفروكة".

وغنى عن القول أن كل هذه الألعاب يمكن القيام بها بدون حاجة لشراء أى لعبة أو أداة.

فاللعبة كانت تعتمد على اللاعبين ومهارتهم وحسب، ولذا فهى كانت تضيق الهرة الاجتماعية بين اللاعبين. كما أنها كلها ألعاب جماعية لا يمكن لفرد أن يلعبها بمفرده (على عكس الألعاب الحديثة الغالية الثمن التى يمكن أن يلعب بها المرء بمفرده، إلى أن نصل إلى القمة" وهو الكمبيوتر الذى يمكن أن نلعب معه شطرنج بمفردنا!).

وحيثما كنا نتقدم قليلاً في السن ونترك مرحلة الطفولة، كنا نلعب ألعاباً مثل السيجة والشطرين والطاولة والكوتشينة، وبالطبع كرة القدم الكرة الشراة، كما كانت تسمى، التي تحولت تدريجياً إلى الفوتبول أو الكرة "المنفوخة"، وهي الكرة التي تستخدم الآن في لعب كرة القدم). كما شاهدت في بداية طفولتي صندوق الدنيا إذ كان رجل يأتي وهو يحمل صندوقاً به أربع فتحات عليها عدسات ووراءها شريط ورق عليه صور أبو زيد الهلالي وعنتر وعبله، وكنا نجلس على أريكة خشبية يحملها الرجل ونضع وجوهنا على العدسات ثم يبدأ الرجل في لف الشريط ويحكي بعض الحكايات.

وكان هناك ما يُسمى بالآفة (القافية). وتبدأ بجملة إخبارية أو كلمة أو سؤال يطرحه المتنافس (أ) فيرد عليه المتنافس (ب) بكلمة «إشمعني» فيرد عليه (أ) بتعليق من مجال يتم اختياره مسبقاً، على أن يكون التعليق كوميدياً لاذعاً. ثم تُعكس الآية فيقول (ب) جملة إخبارية ويقول (أ) «إشمعني». وتستمر المنافسة إلى أن ينفذ وقود أحد المتنافسين. فمثلاً يمكن أن تكون المنافسة داخل آفة الأفلام على النحو التالي:

(أ) تمشي في الشارع أنت وعيلتك فالناس تقول:

(ب) إشمعني.

(أ) طيور الظلام.

ثم تُعكس الآية على النحو التالي:

(ب) والدتك تمشي في الشارع الناس تقول عليها:

(أ) إشمعني.

(ب) جودزيلا.

ثم تُعكس الآية مرة أخرى:

(أ) والدك يمشي في الشارع تقول عليه الناس:

(ب) إشمعني.

(أ) سارق الفرع.

(الأمثلة الثلاثة السابقة مجرد أمثلة، ولذا فأسماء الأفلام المستخدمة حديثة). ومع هذا ما زلت أذكر آفة واحدة عن اسم فيلم "مشهور" لتحية كاريوكا (على

ما أذكر، وكانت الأفية كما يلي:

(أ) أمك تضرب أبوك فيقول:

(ب) إشمعنى.

(أ) الصبر طيب! | ويمكن أن تكون الأفية عن كعك العيد. على النحو التالي:

(أ) كعككم:

(ب) إشمعنى..

(أ) يخبطوه يرد في الحيط.

(ب) كعككم:

(أ) إشمعنى.

(ب) يقدموه للضيف يقول بلاش النوبادي.

(أ) كعككم:

(ب) إشمعنى.

(أ) أمك تبعثوا للجيران يصوتوا.

وكانت اللعبة تتطلب الحفظ وسرعة البديهة، وهما من سمات المجتمع التقليدي الشفاهى. ولكننى كنت أذهب للمنزل وأعد قوائم بالأفيات المختلفة الخاصة بمجالات مختلفة، ولذا زادت مقدرتى على منازلة الخصوم بشكل مذهل. ولذا حينما كان فريق من حى آخر يأتى لينازلنا، كان دائماً يقع علىّ الاختيار، فالقوائم الكتابية كانت جاهزة فى ذهنى فى مجتمع شفوى لا يعرف مثل هذه القوائم، وكان جهابذة الأفية يحارون فى أمرى إذ أحسوا أن هناك شيئاً جديداً مختلفاً عما ألفوه. ولم يكتشف أحد أمرى بطبيعة الحال. ولا تزال بقايا هذه الألعاب والأغاني موجودة فى بعض أحياء القاهرة الفقيرة، وفى بعض الأماكن فى دمنهور. وأعتقد - والله أعلم - أنها فى طريقها للاختفاء مع ظهور الأتاري واللعب الكهربائية المختلفة.

وقد ظل حب النكتة داخلى لا يبرحنى، وقد أخبرت أصدقائى أننى إذا أطلقت النكات على أحدهم، فعذرى أننى كمصرى أحب القفشة السريعة، فحينما تحكم "الأفية" فلا يمكن مقاومة ذلك. وولائى ينصرف إلى النكتة

بشكل يكاد يكون مبدئيًا، يَجِبُ كثيرًا من الولاءات الأخرى، لبعض الوقت. وأعتقد أن حب النكتة مسألة مرتبطة بصميم الإِنسان المصري، فقلبه ينفتح إن اكتشف أن مَنْ أمامه قادر على إطلاق النكت. قررت الحكومة مرة أن تحول المرور من أمام منزلنا مساءً لِإجراء بعض الإِصلاحات، فأقامت بعض الحواجز، مما كان يضطرنا إلى الدخول فى شوارع جانبية لنصل إليه. فكنت ألجأ لسلح النكتة لِإِقناع الحارس المسائى بأن يفتح لِى الحاجز كى أمر منه. فكنت مرة أقول للحارس بصوتٍ خطابى: "نحن الشعب المصرى، نريد العبور"، فيضحك ويزيل الحاجز. أو أسأله "هل أنت ضد العبور؟ كل ما نريده هو العبور" فيزال الحاجز مرةً أخرى. وبدأت الحيل الفكاهية تتناقص، ومرة كنا عائدين من المسرح أنا وأولادى، وأصبحت المسألة بالنسبة لهم مصدر متعة بالغة. وفى ذلك اليوم، جلسوا فى المقعد الخلفى للسيارة، وقالوا إنهم يريدون حيلة فكاهية جديدة. فقدحت زناد فكرى، ووقف بسيارتى عند الحاجز وقلت بأعلى صوتى: "إفتح يا سمسم". فنظر الحارس بمنتهى الجدية، ثم أزال الحاجز وقال: "أدخل يا سمسم"، ثم انفجرنا ضاحكين.

ولعل حب المصرى للنكتة يعود إلى تجربته التاريخية الطويلة التى جعلته يعيش كثيرًا من التناقضات ولحظات الانتصار والانكسار ويشعر بالقوة و العجز، الأمر الذى جعله قادرًا على تطوير رؤية فلسفية قادرة على تقبل التناقضات وتجاوزها من خلال النكتة، وإن كان هذا لا ينفى أيضًا مقدرته على التجاوز من خلال الثورة.

ولا شك فى أننا كنا نتعلم الكثير فى دمنهور دون أن ندرك طبيعة ما نتعلمه، وهذه هى إحدى القضايا الأساسية المطروحة الآن فى عالم التربية، حينما يتم محو الأمية وتحديث المجتمع، ما مقدار الثقافة والأشكال الحضارية التقليدية الشفوية التى ستختفى؟ هل تكون الخسارة فادحة لا تُعوض، أو أن الثمن سيكون معقولاً؟ يرى البعض أن الثمن فى الواقع سيكون فادحًا لأن المواد التى سيقروها من تعلموا القراءة والكتابة لن تكون بالضرورة الأعمال الكاملة لِإِسْخيلوس أو الفارابى أو كونفوشيوس. فعدد مجلات الحوادث و الجرائم وأخبار النجوم اللامعة لا يُحصى، ومعدل توزيعها يفوق معدل أى جريدة محترمة أو شبه محترمة. هل ثمة طريقة يمكن من خلالها محو الأمية بطريقة لا تؤدى بالضرورة إلى حرمان الجماهير من قدر كبير من الثقافة التقليدية الشفوية التى تتناقلها وتتعلمها دون جهد كبير، لأنه جزء من خطابها الحضاري وحياتها اليومية؟

التنوع والتسامح

من مظاهر الصراع بين الحداثة والتقاليد ظهور الأسرة النووية مع استمرار الأُسرة الممتدة.

كانت الأسرة النووية قد بدأت تطل برأسها فى دمنهور، فكان هناك الموظفون ، الذين كان عددهم قد بدأ فى التزايد. وكان لكل موظف أسرة مكونة من زوجين وأطفال، ولا نعرف شيئاً عن أصولهم، ومع هذا تقبلهم مجتمع دمنهور. بل كانت بعض الأسر العريقة لا تمانع فى أن تصاهرهم. وكان بعض أبناء الأُسرة العريقة ينفصلون عن ذويهم ليستقروا فى الإسكندرية (حيث كانت هناك فرص أكبر للاستثمار والتمتع). ومع هذا ظلت الأسرة الممتدة هى الوحدة الاجتماعية الأساسية. (كان والدى - رحمه الله - يخبرنا أننا لا علاقة لنا بثروته زادت أو نقصت، فقد قرر أن يجعلنا نعيش فى مستوى أبناء الموظفين، ولعل هذه هى طريقته فى "تحديث" علاقته بنا، وفى ترشيد الإسراف، وفى الالتزام بالتراكم الرأسمالى).

كان جدى الحاج أحمد على المسيرى، صاحب الضحكة المجلجلة والهيئة الهيبه، يعيش فى الدور الأرضى فى عمارته الكائنة فى شارع الأنصارى، ويعيش بقية أبنائه الأربعة فى شقق مختلفة فى العمارة نفسها، أما ابنتاه فقد انتقلنا إلى بيتى زوجيهما، أى أننى نشأت فى بيت كل من فيه « مسيرى» إلا زوجات الإسرة الأربعة. فى هذا الجو كانت أمى تتميز (عن "سلفاتها" زوجات أعمامى) بأنها كانت أقلهن حداثة ورغبة فى الإسراف فى رقعة الحياة العامة. كانت أمّا لأولادها ولأولاد عمى ولكل من يأتى فى طريقها، بل للخادومات (اللائى) كانت تجلس معهن أحياناً على الأرض وتأكل بعض الوجبات معهن فى المطبخ. وعلى كلٍ كانت الخادمة التى تُلحق بمنزلنا لا تتركه إلا عروسة، فهى بمعنى من المعانى ابنة لها). وكل هذا كان يثير حفيظتى أحياناً، فذاتى الحديثة، ذات الحدود الواضحة، كانت قد بدأت تتحدد وتتبلور.

والإسراف الذى تحركت فيه فى طفولتى هو الأسرة الممتدة، بكل ما فى الكلمة من معانٍ.

ففى الجيرة التى نشأت فيها كان كل الأطفال معروفين للجميع، ولذا كان الوقت الذى أقضيه فى الشارع ليس مجرد "صياغة"، وإنما وقت للتنشئة الاجتماعية، على عكس الشارع هذه الأيام.

كما كان الصبية الكبار يراقبون الصغار وكأنهم أولياء أمورهم، مما كان يخفف العبء كثيراً على الوالدين. تخبرنى أمى أننى ضللت طريقى مرة وأنا فى الرابعة، والتقطتنى إحدى الأسر وقدموا لى الأكل. ولكنى رفضت أن أكل إلا

بعد أن يرتدوا جميعهم فوطاً على صدورهم لحماية ملابسهم من الأكل المتساقط، ففعلوا ذلك إرضاءً لخاطري، أى أنهم عدّوا أنفسهم مثل أسرّتي، مسئولين عني. (أذكر أننى كنت أسير فى إستنبول عام ١٩٧٧، وكان هناك طفلٌ فى العاشرة يدخل سيجارة فزجره أحد المارة، أى أنه لعب دور الأب برغم أنه كان لا يعرف الطفل، ولكنه إلا حساس بالمسئولية الاجتماعية فى المجتمع التقليدى. وهذا أمر يستحيل أن يحدث فى المجتمعات الغربية الحديثة، وفى كثير من المجتمعات العربية الحديثة، خاصة فى المدن الكبيرة

، فهى مجتمعات مكونة من أفراد، يعرف كل منهم حدود مسؤوليته، لا يمكنه تجاوزها. فالدولة قد ملأت الحياة العامة وجزءاً كبيراً من الحياة الخاصة).

أتذكر أن أمى، هذه الأم الفاضلة الشاملة، ظلت محتفظة بولائها الكامل لأسرتها، آل حلبى، وظلت تؤكد لنفسها وللجميع بإصرار شديد أنها ليست مسيرية، دخلت بيت المسيرى تعيش فيه تؤدى واجبها ولكنها ليست منه. ويبدو أن تجربتها فى وسط المسيرة كانت تجربة فريدة، إذ تحول آل المسيرى فى وجدانها إلى عالم أسطورى عظيم مخيف. كانت تحكى لى عن أجدادى الذين عاصرت بعضهم قبل مجيئى لهذا العالم، وكيف أن هيبة أحدهم (جدى المباشر الحاج أحمد) كانت تبث الرهبة فى قلب الجميع. وكانت ضحكته تدخل البهجة على القلوب، ولذا حينما كان يضحك فى مكتب المدير، كان المدير هو الآخر يقهقه ضاحكاً وكذلك كل من حوله. أما جدى الحاج على، فكان - حسب روايتها - لا يحب أن يأكل الكبد إلا نيئة، وفى رواية أخرى بعد أن يطشه فى الزيت الساخن لمدة ثانية واحدة. أما البيض فكان يشرب بيضتين نيئتين كل يوم. وكانت زوجته (المسيرية) أكثر بطشا منه، فكانت قادرة على أن تحمل برميلا زنته لا تقل عن مائة كيلو جرام وتسير به لعدة كيلو مترات (وما الذى كان يحملها على هذا؟

هل هذه وقائع مادية، أو أنها الأسطورة التى ينتجها عقل الإنسان الخلاق ليتفهم واقعه وليتصالح معه؟). وأخبرتني أمى عن أحد أجدادى، وأنه كان تاجراً ينتقل بين المدن والقرى. كان يتزوج فى كل مدينة، ربما ليؤنس وحدته. ولم يعرفوا بأمر زيجاته إلا بعد وفاته، إذ حضرت الزوجات ليطالبن بأنصابهن فى الميراث، و كان بينهن زوجة من جنوبى السودان لا تعرف العربية (كيف كان هذا الرجل يتفاهم معها؟).

وبرغم أن أمى ظلت "غريبة" عن بيت المسيرى، فإن انتماءها للأسرة الممتدة كان يعطيها قوة وثقة. حينما كانت تغضب من أبى كان أخوها الأستاذ إبراهيم حلبى، رئيس حزب الوفد فى دمنهور (أو لعله كان من الشخصيات الأ

أساسية فيه) بما له من هيبة فى المجتمع، يأتى وتدور المفاوضات إلى أن يُعرف أصل الخلاف وتسوى القضية. وإن لم تسو، فهناك دائماً بيت أبيها أو أخوتها تلجأ إليه تعيش فيه بعض الوقت، إلى أن تبدأ المفاوضات مرة أخرى. وإذا كانت الخلافات تسوى من خلال الأقارب، فإن الزيجات فى معظمها كانت تتم بنفس الطريقة، فالفرد لم يكن يتزوج بفرد آخر (كما هو الحال فى مجتمعنا الحديث) وإنما كانت العائلة "تصاهر" العائلة الأخرى. فالفرد فى المجتمعات التقليدية ليس وحيداً لا فى أفراحه ولا فى أحزانه. أذكر أننى حينما ظهرت فى التلفزيون لأول مرة للحديث عن موسوعة 1975 تقدم كثيرون بالتهنئة لأمى، بحسبانها مسئولة عن "النجاح" الذى حققته فثمرة الجهد لا يُنظر لا تنسب لصاحبها وحسب، وإنما تنسب أيضاً للأم، الأمر الذى يؤلّد لديها إحساساً بالاستمرار ويخفف كثيراً من عبء الأمومة، ويقرّب الأجيال بعضها من بعض. كما يجعل مسألة عمل المرأة فى المنزل مسألة مُعترفاً بها اجتماعياً، يقدرها المجتمع حق التقدير على عكس ما هو حادث الآن: فلو سألت أمّاً ماذا تعمل، لقلت: "لا شيء، بحسبان أن "العمل" أصبح هو ما يقوم به المرء من عمل فى مجال الحياة العامة ويتقاضى عنه أجراً، وكلا هذين الشرطين لا ينطبق على الأمومة).

ومن المقولات الشائعة التى تكاد تكون بدهية أن المجتمع التقليدى يمحو الشخصية الفردية للمرء. ومما لا شك فيه أن عملية الضبط الاجتماعى المباشرة فى المجتمع التقليدى تضع حدوداً للفردية وتولد إحساساً عميقاً بالا نتماء للجماعة الأولية (الأسرة - القبيلة... إلخ). أذكر أننى كنت فى ولاية منيسوتا عام 1966 لى لقاء محاضرة ضمن نشاط منظمة الطلبة العرب. وبعد المحاضرة، اقترب منى أحد الطلبة وعانقنى وقبّلنى، واكتشفت أنه أحد زملا ئى من مدرسة دمنهور الثانوية من عائلة اللبوى، ودعانى لحضور اجتماع "ال اتحاد طلبة دمنهور فى ولاية منيسوتا"، فكدت أصعق من هول الصدمة! ومع هذا حضرت الاجتماع، وأدركت مدى قوة الانتماء للعائلة أو القبيلة أو المكان فى المجتمع التقليدى.

ولكن برغم كل هذا، فإن هناك عدداً كبيراً من الشخصيات ذات السمات الفذة فى حياتى فى مجتمع دمنهور التقليدى. ففى إطار أسرتى الممتدة، لم يكن أبى هو الشخصية الوحيدة الطاغية، كما هو الحال فى الأسرة النووية، إذ كان هناك نماذج أخرى يمكننى أن أحذو حذوها ومن خلالها تمكنت من أن أجاوز و الذى وأن أتححر منه (وهذه هى مشكلة المشكلات بالنسبة للأطفال فى الأسرة النووية). فزوج أختى الأستاذ عبد الوهاب مصطفى حلمى، أستاذ اللغة العربية، شجعنى منذ طفولتى على الاهتمام بالأدب والفكر، وكان يساعدنى على إصدار المجلة السنوية لمدرسة دمنهور الثانوية. وكان يطلب منى إلقاء

المحاضرات العامة ("الخطب" كما كانت تُسمّى حينذاك) ويفتح لى آفاقاً جديدة مختلفة عن أفق أسرة ذات توجه تجاري واضح.

وكان خالى الأستاذ إبراهيم حلبى - كما أسلفت - شخصية سياسية بارزة في دمنهور.

كانت الجماهير قد اختارته مرشحاً لها فى آخر انتخابات نيابية أجريت قبل قيام ثورة سنة 1952. ولكن قيادة الوفد اختارت أحد أبناء عائلة الوكيل الإقطاعية مرشحاً عن دائرة دمنهور بدلاً منه (بعد أن انتدب الطويل باشا للتحكيم)، فجرى الهمس ساعتها بأن الوفد قد سقط تماماً كحزب شعبى. كان خالى قد كرّس حياته للعمل الحزبي، إذ كان إيمانه بالوفد كاملاً.

فكان يُوظف مطبعته (وهى من أقدم المطابع فى مصر) لطباعة منشورات الوفد. وحينما قامت ثورة يوليو، تحمست لها بعد أن كنت قد سمعت عن فساد الملك والصراعات الحزبية، فذهبت إليه ورجوته أن يؤدي دوراً فى هذه التشكيلة السياسية الجديدة وحظمتها (هيئة التحرير)، فكان رده صارماً: "السياسة بالنسبة لى هى إدلاء الأصوات خلف ستارة، وبدون ستارة لا يمكن أن تقوم للحياة السياسية الحققة قائمة". أعجبت ببطولته وحزمه برغم أننى لم أفهم ساعتها تماماً ما قاله. وترك خالى السياسة وتفرغ لعمله ولمطبعته حتى حانت منيته، وكنت ساعتها فى الولايات المتحدة، وسمعت أن دمنهور بأسرها خرجت لتوديعه.

وكان لى خال آخر يمثل نمطاً مغايراً تماماً، لم يكن له أى توجه سياسى على الإطلاق، وكان مشغولاً بأمور لا علاقة لها بالواقع الاجتماعى المباشر، كأن يطبع إمساكية جميلة فى شهر رمضان. آخر مرة قابلته فيها أعطانى جدولاً بتواريخ النوات فى الإسكندرية وأسمائها. وظل يواظب على حضور كل الجنازات والأفراح، إلى أن توفاه الله، وهو فوق الثمانين.

ومن معالم دمنهور الأساسية، مقهى المسيرى لصاحبها الأستاذ عبد المعطى المسيرى (رحمه الله) ترددت عليها مرة أو مرتين قبل دخول الجامعة، وجلست على هامش جماعة الشعراء والفنانين والقصاصين والمفكرين و المثقفين ومحبي الثقافة. وبعد دخولى الجامعة، أصبحت عضواً أساسياً فى تلك الجماعة التى كانت تلتقى فى المقهى، فى جو كله مودة ودون استقطابات أيديولوجية ودون خوف أو وجل من التجريب أو الخطأ، فالمرء أمام أصدقائه لا يدعى ولا يضطر إلى موازنة الأمور، بل يعبر عما بداخله فى جرأة، وهو يعرف أن ما سيقوله سيُقابل إما بالإعجاب وإما بالضحك والسخرية، وسخرية الأصدقاء مفعمة بالحب (على عكس المؤتمرات العامة

التي أصبحت فضاءات زمنية ومساحات مكانية تُلقي فيها أوراق طويلة تُسمى ((بحوثاً)) أعدت بعناية مسبقاً، تُوثق فيها أحياناً البدهيات، أو يظل الباحث يوازن نفسه حتى لا يقول شيئاً، وهو يبذل قصارى جهده ألا يجرب وأ لا يخطئ وألا يترك ثغرة فى بحثه قد يُحاسب عليها. وهو عادةً ما يلقي بحثه أمام جمهرة من الأساتذة لا يعرفهم ولا يعرفونه، وفى إطار جو من التربص العام).

إن أى مؤلف لا يكتب "للناس جميعاً" وإنما لمجموعة محددة من البشر. وكل كاتب - فى تصوري - يحتاج لجماعة من القراء تتوافر فيهم عدة شروط: أن يكونوا مهتمين بالقضية التي يتناولها، وأن يكونوا على مستوى فكري يمكنهم من الحكم على أعماله فلا يكيلوا المدح دون حساب أو مقياس، وألا يكونوا من الحاسدين الحاقدين. مثل هؤلاء يمكنهم توجيه النقد للمؤلف داخل إطار من الصداقة والتقبل المبدئي، ويعطيه قدراً من الشرعية، فهذا يشد من أزره، والحوار الدافئ الذكي يولد في نفسه الثقة فيزداد الإبداع.

ومن أطرف الأشياء أننى حينما كنت طالباً فى المدرسة الثانوية كنت كلما أرسلت خطاباً لِـ حدى الصحف لأعبر عن إعجابى بشيء ما أو لأستنكر شيئاً ما أفاجأ بأن خطابى يجد طريقه إلى النشر، بل ويُعطى مكان الصدارة أحياناً. وكنت أحرار لهذه الظاهرة، وكان زملائى فى المدرسة يفسرونها بأن أسلوبى أدبى راق، فكنت أصدقهم وترتفع معنوياتى وتزداد ثقتى بنفسى. إلى أن اكتشفت أن المسألة مجرد تشابه أسماء، وأن كثيراً من محررى الصحف كانوا يظنون أن عبد الوهاب المسيرى من دمنهور هو عبد المعطى المسيرى الأديب صاحب المقهى فى نفس المدينة!

وكان بيننا شاعر العامية حامد الأطمس والشاعر فتحى سعيد (رحمهما الله)، كما تعرفت إلى محمد صدقى كاتب القصة وعبد القادر حميدة وغيرهما. كان المقهى هو بيت الثقافة فى دمنهور. وكان أمين يوسف غراب يتردد عليه، وقيل لى إن يحيى حقى ومحمد عبد الحليم عبد الله وغيرهما من المشاهير من أبناء البحيرة وممن عملوا فيها كانوا من رواد هذا المقهى الأدبى. ولكن بعد قيام ثورة يوليو، تسارعت عملية التحديث التى تتسم بظهور الدولة المركزية القوية فانتقل الأستاذ عبد المعطى المسيرى وحامد الأطمس إلى القاهرة ليعملا فى المجلس الأعلى للفنون والآداب (ومع هذا، استمر المقهى وما يزال - حسبما سمعت - منتدى ثقافياً يتردد عليه المثقفون والفنانون). ولأن سف مات الأستاذ عبد المعطى المسيرى يوم موت الرئيس جمال عبد الناصر، و كان جهاز الدولة المركزية بأسره مشلولاً عن الحركة، مشغولاً بهول

الحدث، ولذا اختفى الأستاذ عبد المعطي من الحياة الأدبية والعامّة فجأة.

وفي مرحلة مبكرة من حياتي، ولفترة قصيرة، انضمت - كما أسلفت - إلى جماعة الإِخوان المسلمين، وتعرفت إلى مجموعة كبيرة من الشخصيات معظمهم من الطبقة المتوسطة والطبقة المتوسطة الصغيرة (موظف بمصلحة التليفونات - مدرس لغة عربية - بعض أولاد صغار المزارعين - مغار التجار). الطريف في الموضوع أنني اكتشفت حينذاك أن كثيراً من الشيوعيين في دمنهور كانوا أعضاء في الإِخوان المسلمين قبل دخولهم الحزب الشيوعي والعكس بالعكس.

وحينما كنت في دمنهور عام 1956 في أثناء العدوان الثلاثي وكنا في قوات الحرس الوطني، سمعت إمام أحد مساجد دمنهور ينشد قصيدة لعبد الوهاب البياتي، واكتشفت أن هذا الإِمام كان ملحدًا. ويبدو أن هذه المرحلة كانت مرحلة بحث عند الجميع، وأبناء الطبقة المتوسطة المتعلمون في المدن الصغيرة وفي الريف المصري هم من أكثر العناصر بحثًا وتساؤلًا وصلابة.

(وأعتقد أنه من أكبر الكوارث التي حاقت بالمجتمع المصري تاكل الطبقة المتوسطة (مع الانفتاح والعولمة) بسبب تضائل دخلها والتضخم وزيادة التفاصيل في حياتها: لقمة العيش - تعليم الأولاد - الرعاية الصحية... إلخ. وقد أدى هذا إلى أن إسهام أبناء هذه الطبقة في المجتمع قد تراجع بشكل ملحوظ).

ولعل هذا التنوع الذي يسم المجتمع التقليدي يعود إلى التسامح الذي يتسم به، فهو مجتمع - كما أسلفنا - تتم فيه عملية الضبط الاجتماعي بشكل مباشر؛ كل شخص فيه يعرف مكانه وتتم مراقبته بشكل مباشر من خلال أبويه و الجيرة وهكذا، فهو يدين بالولاء أساساً للعلاقات القرابة والجيرة المباشرة. ولكن بسبب نجاح عملية الضبط الاجتماعي وثقة المجتمع بنفسه، وبسبب أن الأسرة القريبة من الفرد أو الجيرة هي التي تقوم بعملية الضبط الاجتماعي نجد أن المجتمعات التقليدية لا تمنع في أن تترك حيزاً لا بأس به للأفراد ليمارسوا فيه أشكالاً من التفرد، ويمكن داخله التسامح والتساهل في أمور كثيرة. كل هذا يقف على طرف النقيض من

مؤسسات الدولة والمؤسسات الإِعلامية المختلفة المجردة البعيدة التي تتطلب الولاء لها دون غيرها، وهي مؤسسات لا شخصية ومجردة، تحاول تنميط الفرد حسب قوالب مُعدة مسبقاً، فتقضي على فرديته المتعينة حتى يمكنها توظيفه. أذكر أن إحدى السيدات اشتكت من أن زوجها يقضي معظم وقته في النادي يعاقر الخمر وأن له علاقات نسائية. فاجتمعت بعض النسوة

وأخبرنها عن آليات استعادة الزوج إلى المنزل، ومن ضمنها شراء الخمر له، إلى أن يعود، "وساعتها يحلها حلال". وقد نجحت الخطة أو المخطط، ولكن ليس هذا هو المهم، فما يهمني من هذه القصة هو وجود متتالية مسبقة لمثل هذا الرجل ولمثل هذه المشكلة، كما توجد متتاليات مختلفة للحلول، مما يعنى أن رؤية المجتمع للنفس البشرية كانت رؤية مركبة تتجاوز الصور السطحية والتافهة التى تروج لها أجهزة الإعلام هذه الأيام. وجوهر هذه الرؤية الإعلامية الاختزالية هو الاستقطاب الحاد بين نوعين من البشر، فالإنسان إما أن يكون محبًا مخلصًا، متفانيًا فى حبه، لا يفكر إلا فى محبوبته (بعد أن أحبها من أول نظرة بطبيعة الحال، ولا يشهد منزله، أى عش الزوجية السعيد، سوى شهور عسل متتالية، وإما أن يكون رجلاً شريراً يخون زوجته وأفراد أسرته وأصدقاءه، ولا يشهد منزله سوى شهور بصل وخناقات متتالية!!

نفس التسامح هذا يظهر فى علاقتنا بالأقباط. ثمة واقعة فى بداية حياتى لا أنساها، إذ أيقظتنى أمى ذات صباح وأخبرتني أن وليام قد حضر لرؤيتي. لا أذكر اسمه بالكامل ولا علاقتنا به سوى أنه كان جاراً لنا وصديقاً لأخى الأكبر، وكان يحبني ويأتيني بالحلوى والهدايا. وفى ذلك اليوم، خرجت من غرفة نومى لأراه جالساً على الأريكة مبتسماً وأعطاني لعبة خشبية صغيرة: ديك ملون عُرفه أحمر، قانى الحمرة، لن أنساه ما حييت. (ولعل شخصية الديك حسن، إحدى الشخصيات الأساسية فى قصص الأطفال التى كتبت ما، هي خليط من هذا الديك وأخي حسن).

وكان يجلس إلى جوارى فى المدرسة ديسقوروس (ابن قسيس الكنيسة، وقد قيل لى إنه هو نفسه أصبح قسيس كنيسة دمنهور). ولا أذكر أى اصطدام معه، أو بينه وبين المدرسين، بل كانت تربطنا جميعاً علاقة محبة ومودة. وكانت هناك أسرة قبطية تقطن إلى جوارنا، ولم يكن بوسعهم رؤية النجم لتحديد موعد الإِفطار بسبب موقع شقتهم، فكان يُطلب منى أن أقف يومياً إلى حين ظهور النجم ثم أخبرهم بذلك (فبعض الإخوة الأقباط يصوم من النجمة للنجمة"، كما قالت لى د. إيناس برسوم، طالبتى منذ ربع قرن تقريباً و التى تعمل مدرسة فى آداب عين شمس، والتى لا تزال تربطنى بها وأسرتها (زوجها وأولادها) علاقة قوية).

وكان هناك عدد كبير من المدرسين الأقباط فى مدرسة دمنهور الابتدائية و الثانوية. كانوا يؤدون دوراً حيوياً فى حياتنا، كان من أهمهم الأستاذ فارس، مدرس الحساب، الذى علم كل الأجيال كيف تحسب. كنت أكرهه وبعمق لأن طرقة التربوية ووسائله التعليمية كانت تتضمن

الضرب على الرأس بدرجات متفاوتة من العنف، وهى أمور كان أولياء الأمور يرون أنها من حسناته، فهو ينهى كل المشكلات بضربة واحدة، وتدل نتائجه على فاعلية وسائله التعليمية.

وقد تولانى برعايته التربوية فى السنتين الأولى والثانية من المرحلة الابتدائية. ثم جاء الأستاذ مشرقى فى السنة الثالثة ليُجهز على أى بقايا حب داخلى للرياضة. ولكنهما لم يفلحا فى القضاء على إيمانى بالجنس البشرى. وكان هناك أيضا الأستاذ روفائيل والأستاذ إميل جورج اللذان تبنيانى فكرياً ونفسياً مما كان له أعمق الأثر فيّ (كما سأبين فيما بعد).

وكنت ألاحظ أصدقاء خالى الأقباط من أعضاء حزب الوفد، وكيف كانوا جميعاً يقفون صفّاً واحداً ضد الإِنجليز والملك. باختصار شديد، علاقتنا بإخواننا الأقباط فى هذا المجتمع التقليدى كانت علاقة طيبة ومستقرة، فهل هناك من وسيلة لدراسة أسباب هذا الوئام الكامل؟

وكيف يمكننا إعادة إنتاجه فى مجتمعنا المصرى " الحديث " الذى أصيب بعض أفرادُه بلوثة فى موضوع الدين؟

منذ عدة أعوام أدمنت الاستماع إلى السيرة الهلالية فى رمضان. وكنت مرة أستمع إلى السيد الضوى (منشد السيرة الهلالية الشهير) فى المجلس البريطانى (مع فريق الورشة). ومن المعروف أن السيرة تبدأ دائماً بالصلاة على النبى، فهذا جزء من التقاليد الأدبية لا يمكن التخلّى عنه. ولكن المنشد لا حظ وجود عدد كبير من الأجانب (ولا شك فى أنه كان هناك عدد من الإِخوة الأقباط الذين لا يمكن التعرف عليهم لأنهم لا يختلفون عن المسلمين إِلا فى الأسماء).

فأحس أن عليه أن يطور افتتاحيته بما يتلاءم مع هذا الوضع دون أن يلغىها أو يستأصلها (كما يفعل بعض التحديثيين). فأضاف عبارة "وكل اللى له نبى يصلّى عليه". وبذلك أنجز المنشد ما يجده بعضنا صعباً: الحفاظ على التقاليد والقيم، دينية كانت أم أخلاقية، وتوسيع نطاقها بحيث يمكن لأعضاء الأقليات أن يشعروا أنها لا تستبعدهم، فنحن - كما يعلمنا الإِسلام - أمة واحدة.

وحتى لا يتصور أحد أن لدى حنيناً رومانسياً (نوستالجيا) للماضى (برغم إدراكى لكثير من إيجابياته)، يجب أن أشير إلى وعيى بالجانب المظلم لهذا المجتمع التقليدى. فالفردية التقليدية (وهى غير الفردية الحديثة)، وعدم انضباطها، تنضح بشكل درامى، خاصة حينما تبدأ المؤسسات الحديثة فى الظهور، وهى مؤسسات تتطلب من الفرد قدراً من الانضباط العام والمجرد. فـ

الفرد التقليدي يظل على فرديته النابعة من ولاءاته التقليدية لنفسه ولأسرته أو عشيرته (تعرف زوجتي الحداثة بأنها التخلي عن كل العلاقات الأولية و (الكونية) مثل علاقات القرابة والانتماء للقبيلة والعلاقة المباشرة بالطبيعة، وإحلال علاقات غير شخصية مجردة محلها مبنية على التعاقد والمنفعة). لهذا نجد أن الفرد التقليدي يرفض الانصياع للقوانين العامة التي تجاوز نطاق هذه الولاءات، والقيم الأخلاقية التقليدية والتي لا تنطبق إلا على حياته الخاصة

المباشرة، أما رقعة الحياة العامة فهي مباحة، ولا قداسة لها، ولذا لم يظهر ما يُسمّى ((والأخلاقيات المدنية)). ولذا نجد في الجامعة على سبيل المثال، فتاة محبة متمسكة بأهداب الفضيلة، مطيعة لوالديها، ولكنها لا تتورع عن الكذب على الأستاذ والغش في الامتحان، لأن الأستاذ والامتحان يقعان خارج نطاق الولاء التقليدي لمنظومة القيم التقليدية.

ومن أطرف الأمثلة على هذه الازدواجية، تصرف المصريين أمام البوفيه المفتوح open buffet. ففي المجتمع التقليدي حينما يدعى المرء للطعام فهو لابد أن يأكل قليلاً، ثم يعلن أنه والحمد لله قد شبع، فيقوم مضيفه بتقديم المزيد من الطعام فإن رفض الضيف فإن المضيف يُقسم بأغلظ الأيمان أنه لابد وأن يقبل أن يأكل المزيد "ولا أكلنا لا يعجبك"، و"ما تكسفينيش"، و"خذ دى من إيدى"، فيضطر الضيف المسكين إلى أكل المزيد. تنقلب الآية تماماً أمام البوفيه المفتوح، إذ يتدافع الناس ويكدسون الطعام في أطباقهم إلى درجة التبديد. وقد سمعت مرة مدير أحد الفنادق يرجو النزلاء أن يأخذوا كل ما يريدون من طعام شريطة أن يأكلوه كله. ونفس التناقض يوجد في سلوك الناس داخل المسجد وخارجه، فهم في صلاة الجمعة تجدهم يفسحون الأماكن بعضهم لبعض ويصطفون صفًا واحداً ويحرصون على أن يكون صفًا مستقيماً ("استقيموا يرحمكم الله) ويخرجون بشكل هادئ، على سبيل المثال، من المسجد. ولكن على بعد خطوات منه إن كان يقف هناك بائع بطيخ تجدهم يتدافعون ويتشاجرون ولا يحترمون الطابور أو الدور. ولا يمكن تفسير هذا التناقض البين في السلوك إلا من خلال إدراك المفهوم التقليدي للقيم الأخلاقية بحسبانها ذات فاعلية في مجال الحياة الخاصة وحسب، وأن الحياة العامة تقع خارج نطاق الأخلاق..

ولعل الظاهرة التي نشكو منها جميعاً، أي سلم العمارة القذر، مثل جيد آخر. فمعظم المصريين يحافظون على مستوى عالٍ من النظافة داخل شققهم، وهذا جزء من منظومتهم الأخلاقية التقليدية، أما خارجها فمباح، فيتحول إلى ملقف للقمامة. ومن أكثر الأمثلة درامية هو حالة المرور في العواصم العربية والقيادة بسرعة جنونية ورفض الانصياع لإشارات المرور.

كان لنا قريب من كبار الموظفين فى مصلحة التليفونات، وجاء خبير ألماني لا أذكر بالضبط مهمته فى أثناء ما يسمى «أسبوع المرور». ورأى صاحبنا الألمانى أن الشوارع تعج بكبار الضباط الذين يشيرون للسيارات. ولكن حيث إن حركة المرور كانت تتسم بالفوضى (بالمقارنة لألمانيا) فإن صاحبنا تصور أن الهدف من «أسبوع المرور» هو تشجيع الناس على عدم الانضباط حيث إن الانضباط الدائم يسبب مشكلات نفسية. ولذا ذهب صاحبنا الألمانى لقريبى وقال له: "هر مصطفى، أنتم تعيشون مجتمع متحضر، تحاولون أن تحلوا مشكلات الناس النفسية". فهز قريبى رأسه، فالسكوت علامة الرضا، ولا داعى للفضائح. واستمرت سعادة صاحبنا الغامرة لمدة أسبوع، ولكن حين زادت الفوضى بعد أسبوع وأخذت فى التصاعد، عاد صاحبنا الألمانى وسأل قريبى: "هر مصطفى، ألم ينته أسبوع المرور، فلماذا هذه الفوضى المتزايدة؟". وهنا اضطر قريبى أن يخبره أن أسبوع المرور كان هو أسبوع الانضباط، ذروة التنظيم، وأن الفوضى المتصاعدة هي الأمر العادي.

وإذا كانت هذه القصة ملهاوية، فقد ذكر لى صديق (من الأردن) قصة مأساوية / ملهاوية. إذ كان عليه أن يستقبل خبير سويدي جاء لدراسة حركة المرور فى عمان لتنظيمها. وبعد أن أوصله إلى الفندق، اتفقا أن يلتقيا فى اليوم التالى فى تمام الساعة العاشرة صباحاً. ووصل صديقى إلى الفندق فى الموعد المحدد، وطال انتظاره لأن الخبير السويدي لم يظهر. ثم ظهر فيما بعد أن المسكين كان يعبر أحد الشوارع فصدمته سيارة هشمت عظامه وأنه فى انتظار طائرة طبية لنقله إلى بلده ليُعالج هناك.

والحادثة التالية خبرتها بنفسى، ولا أدري كيف أصنفها. كنت أقف مرة عند إشارة مرور حمراء، وبدأ قائد السيارة التى تقف ورائى يطلق زمارته بطريقة تدل على الضيق. فنزلت له وأخبرته أن هناك إشارة حمراء، فقال مستنكراً: "يا دى النيلة، يعنى كل ما تحمر إلا إشارة حنقف!" قالها بحنق شديد على هذا الذى يريد أن يستجيب لنظام المرور إلا شارى غير الشخصى الذى يسرى على الجميع، والذى بدونه تتحول الحياة إلى جحيم مقيم، كما هو الحال فى مدينة القاهرة فى معظم أيام الأسبوع. (ومع هذا يجب أن أشير إلى أن هذه الظاهرة، أى التناقض بين سلوك الإنسان فى حياته الخاصة وحياته العامة أخذ فى التفاقم رغم تصاعد معدلات التحديث والترشيد بسبب فساد كثير من النخب الحاكمة فى العالم العربى، فهى تُعطى إلا إشارة للناس أن رقعة الحياة العامة لا تنطبق عليها أى قيم أخلاقية، وأن الإيمان بالأخلاقيات المدنية هو من قبيل «الدون كيشوتية»، التى يمكن أن تودي بالإنسان).

وفى دراسة بعنوان «الفتيان الغرباء الروح: دراسة فى استجابة الوجدان الأ

أدبى العربى لعملية التحديث كما تتضح فى ثلاث قصص قصيرة تناولت قضية كيف يتحول الماضى والتقاليد إلى عبء على واقعنا الحديث من خلا ل تحليل قصة توما الخوري، الكاتب اللبناني، "نحن رجالك".

"تبدأ القصة فى جو عصرى للغاية - موسم الانتخابات - إذ يشارك المواطنون فى عملية اصنع القرار». ولكن بعد أول جملة يستخدم الكاتب صورتين، فهو يقارن نشاط القرى غير العادى فى أثناء الانتخابات بالبيض الذى تم ضربه جيداً. كما شبه حارات تلك القرى بخلايا النحل، أى أن الحركة الوجدانية هنا من العصر الحديث المبني على الفردية إلى المجتمع التقليدي المبني على الولاء للجماعة. وبعد هاتين الصورتين يعود الكاتب مرة أخرى للحديث عن أهمية الانتخابات وأهمية كل صوت يُدلى به فيها، ولهذا السبب يحضر الناخبون مستخدمين كل وسائل المواصلات الممكنة: الحمير والثيران وجمال واللوريات والأتوبيسات (الحافلات) وأى عربة من أي نوع.

تتداخل إذن الأشياء ويذهب الناخبون إلى صندوق الاقتراع على ظهور الجمال، والسبب واضح، فعملية التحديث لم تتم بعد، ثمة طرق قد تم رصفها وأخرى لم تُرصف بعد، وهناك قرى لا يمكن بلوغها إلا عن طريق الهبوط "كـالوحي تماماً كما يقول الراوى، إما بمظلة القفز أو بالهليكوبتر، وإلا فعلى المرء أن يترك وطنه كلياً وكأنه مهرب حشيش ليصل إليها عن طريق دولة أخرى مجاورة.

"فى وسط هذه الأشكال التى لم تكتمل بعد، يظهر أتوبيس أبو فحل المسمى ب ((المحروسة)) ، وهو خير رمز لهذا العالم، فهو أتوبيس، أى آلة، جزءاً من العالم التكنولوجى المعاصر، ولكنه يفقد هويته بالتدرج إلى أن يصبح جزءاً من العالم التقليدي. فالأتوبيس ذاته يجرى أحياناً كالحیوانات، وأحياناً أخرى يطير كالطيور. وحينما يسقط فى نهاية الأمر فهو يطير فى الهواء كالغزال، وحينما يستقر على أرض الوادى فإن عجلاته تبدو وكأنها سيقان حيوان يرفس الفضاء. وحتى اسم ((المحروسة))، هو اسم لا يليق إلا بمركب شراعى جميل أو عربة "حنطور" تجرها الأحصنة. واسم السائق، أبو فحل، يشير إلى قيم تقليدية مثل الفحولة والذكورة، وهى صفات ليس لها علاقة كبيرة بعملية قيادة السيارة التى تتطلب عدداً من الصفات النثرية العادية مثل الانتباه والحذر واتباع القواعد ومراعاة القوانين. وقد كتب على الأتوبيس العبارة التقليدية الحسود لا يسود». وفى مساره لا يتبع الأتوبيس مساراً محدداً. كما هو الحال مع الأتوبيسات العصرية، إنما يتبع طريقاً فريداً للغاية، فهو قد يتوقف مرة ليشتري أحد الركاب سلعة ما، أو اليقضى طفل

حاجته، ومرة أخرى ليشرب الركاب من عين يشتهر ماؤها بقدرته على شفاء المرارة. ويترك الأتوبيس مساره أحياناً لتوصيل سيدة لمسافة قصيرة للغاية (عدة كيلومترات) وهكذا.

ولكن الأتوبيس واسع ورحب - كما يقول الراوى - سعة ورحابة قلب السائق. وهكذا تختفى وسائل القياس الرياضية وتحل محلها وسائل قياس معنوية عاطفية.

ويزداد فقدان الأتوبيس لهويته العصرية حينما ننظر إلى الركاب، فهم بـ التدريب قد تحولوا من مجرد ركاب (أفراد متفرقين فى علاقة تعاقدية مع شركة الأتوبيس) إلى جماعة تقليدية تربط أعضائها أواصر المودة والتراث المشترك، ينخرطون فى غناء المواويل بشتى أنواعها، وينغمسون فى رقص الدبكة ثم يتناولون العرق بما فى ذلك السائق، ثم يشتركون فى مأدبة يقتسمون فيها طعامهم. وهكذا بعد أن اختفت الحدود الخارجية للأتوبيس اختفت أيضاً أى حدود داخلية. فالملكية الخاصة للطعام يحل محلها الاقتسام ، وذوات الركاب المنفصلة المستقلة ذابت ثم تداخلت عن طريق الغناء و الرقص الجماعى. وماذا عن الانتخابات نفسها؟ حينما يمر الأتوبيس على بلدة المرشح يهتف الجميع كلنا رجالك / زعروربيه، وهو غناء لا يختلف كثيراً عن المواويل، ينتج عنه فقدان للذات المنفصلة وامتزاج بالجماعة. وحينما يظهر زعرور بيه تطلق

النيران من البنادق التى تعود إلى عهد نابليون بونابرت وقبل ذلك بقليل، ويهتف الركاب هتافاً يكفى لإسقاط أسوار أريحا (وهى إشارة إلى العهد القديم) ثم يختلط الهتاف بأصوات الحيوانات والطيور أو على الأقل يفرغها.

"ومن الواضح أن الراوى لا يعترض كثيراً على هذه الروح الجماعية وهذا الاعتزاز بالتراث، ولكن المشكلة أن كل هذا يتم فى الأتوبيس، الموقف المناسب فى المكان غير المناسب! وقد أطلق الراوى التحذيرات من البداية، فمن بين الركاب نقابل أم سليمان، أرملة أحد السائقين والذى نجا بأعجوبة حينما سقط الأتوبيس الذى كان يقوده فى الوادى (ولكنه مات من فرط الحزن فيما بعد). ويخبرنا الراوى كذلك أن الطريق ملتو معلق فى الهواء! بل إن كثيراً من الركاب خامرهم إلا حساس بشيء من الخوف، ولكنهم تغلبوا على مخاوفهم. وحينما تبدأ طقوس شرب العرق (التي تصبح بمعنى من المعانى طقوس الهلاك) يحتج على ذلك أحد الركاب، ولكن مساعد السائق يقول إن أبا فحل لا يفقد وعيه حتى لو شرب برميلاً كاملاً. وحينما يلاحظ بعض الركاب أن السائق نسى دوره العمرى كلياً كسائق، وانغمس فى بعض النشاطات الإنسانية التقليدية، مثل ملاعبة الحسنة التى تجلس إلى

جواره ومحاولة اختطاف قبله منها، فإنهم لا يحتجون بل يقلده أحدهم (ويحاول اختطاف قبله من جارته) ويصبح الآخر متمنياً للسائق حظاً سعيداً! أى أنهم هم أيضاً يفقدون دورهم كركاب (شئ محايد، غير شخصي، مجرد) ويتحولون إلى شئ آخر (أعضاء فى جماعة يحبون ويكرهون) ويشتركون فى الفعلة.

ومن أكثر التعليقات سخرية على أحداث القصة الموال الذي يذيعه الراديو:

لولا عيونك ما جينا وصلتنا لنصف البير وقطعتى الحبل فينا وهو موال شعبى تقليدى، ولكنه يصف الكارثة التى على وشك الوقوع. ولم يكتفِ الراوى بتنبيه القارئ إلى أسباب الكارثة قبل وقوعها، بل غرس شخصية واحدة عصرية داخل الرواية، يحذر وينذر ولكنه يصبح محط السخرية بسبب موقفه، ثم يسقط الأتوبيس فى الوادى والراديو لا يزال يذيع الموال الذى يشكو فيه المغنى من لوعة الهوى ثم يتوقف فجأة. لا ينجو من السقطة سوى الغريب العصرى الذى يخرج من الأتوبيس ثم يصفق بكلتا يديه هاتفاً كلنا رجالك / زعرور بيه، ويقضي بقية أيامه فى مستشفى للمجاذيب".

والمجتمع التقليدى مجتمع _ كما قلت _ يحدد كل شئ ويتدخل فى كل شئ وموروثه الحضارى، برغم أنه قد يحميلاً نسان من التقاليع وهجمة الحداثة ويساعده على تأكيد هويته فى مواجهة عالم رمادى لا شخصي، يشكل عبئاً على المرء، خاصة إن كان يريد التغيير والإبداع. أذكر أننى عام 1969 حضرت اجتماعاً لإحدى لجان الاتحاد الاشتراكى، فى إحدى القرى المجاورة لدمهور: وفوجئت بأن الهدف من الاجتماع هو عقد تحالف بين الوفديين والسعديين (نعم الوفديين والسعديين) حتى يخوضوا انتخابات الاتحاد الاشتراكى كجبهة واحدة. ومرة ذهبت مع أحد أصدقائى (فى الستينيات) لخطبة إحدى الفتيات فى دمنهور، فطلبت منها أمها أن تلعب لنا البيانو، لتظهر براعتها أمامنا (ولتبين لنا انتماءها الطبقي البورجوازي، فهى عندها بيانو عادة ما تثوى عليه الظلمات بعد الزواج)، فقامت الفتاة وعزفت على البيانو نشيد "للمليك اهتفوا دائماً دائماً نحن من حوله / فدية للوطن / للمليك / يا بلاد اهتفي / بالمليك / يا بلاد افرحى... إلخ". فارتسمت علامات الإعجاب على وجه أم صديقى، وقد وفق الله رأسين فى الحلال فى أيام الاشتراكية على أنغام ملكية!

وهذا يذكرنى بمادة الحضارة التى كنت أدرسها للطالبات فى كلية البنات، وحيث إننى كنت قد بدأت أهتم بالأثاث، حاولت أن أدرس لهن تطور طرزهن المختلفة، كتعبير عن تطور الأفكار والأنماط الحضارية. فكنت على سبيل

المثال أدرس معهن الأثاث والموسيقى والتصوير فى العصر الرومانتيكى وأربط كل هذا بما أدرّس لهن من شعر وتاريخ الأفكار. كما كنت آخذهن البعض المتاحف ومحلات الأثاث ذات الذوق الرفيع. وكان الهدف هو أن أجعل من دراسة تاريخ الأفكار شيئاً حياً، يستفدن منه فى حياتهن، وليس مجرد شيء بعيد يستذكرنه وينسيه بعد الامتحانات. كما أن نوع المعرفة التى كن يكتسبونها بهذه الطريقة، يمكن توظيفها فى عملية اختيارهن أثاث منازلهن بدلاً من أن يشترين أثاثاً بشعاً (ومكلفاً) من بعض محلات الأثاث التى تخصصت فى إفساد الذوق. فجاءتنى إحدى الطالبات فى غاية الحزن، وقالت: "ما الفائدة من كل هذا؟ أمى هى التى ستختار، وهى التى ستقرر، وهى التى ستشتري لى الأثاث حسبما يروق لها". والطالبة - للأسف - كانت محقة تماماً. حينما اشتريت غرفة مائدة قديمة، وكانت جميلة، صعقت إحدى قريباتى وأخبرتني هامسة واثقة أننى لابد أن أزعم أنها جديدة، وإلا أصبحت فضيحة بجلاجل للعائلة بأسرها. فالمهم فى الأثاث أن يكون جديداً ومكلفاً!

إن المشكلة التى تواجهنا هى: هل يمكن أن ندخل العصر الحديث، وننفض عن أنفسنا رتابة المجتمع التقليدى واتجاهه نحو تكرار نفسه؟ هل يمكن أن نفعل هذا دون أن نضيع تلك العناصر الإيجابية التى يتسم بها المجتمع التقليدى؟ هل يمكن أن ندخل المستقبل ومعنا ماضينا، نحمله كهوية وذات تحررنا من اللحظة المباشرة، وتحفظ لنا خصوصيتنا، وتساعدنا على أن نجد اتجاهنا، لا كعبء يثقل كاهلنا؟

من التراحم إلى التعاقد

كانت مدينة دمنهور مدينة تجارية حديثة تسود فيها العلاقات التعاقدية التي تسود في المدن والمجتمعات الحديثة (أي أنها كانت تنتمي لنمط الجيسيلشافت Gesselleschaft على حد قول علماء الاجتماع الألمان). ولكن تحت القشرة الحديثة كان هناك مجتمع تقليدي، جماعة مترابطة متراحمة (جمائينشافت Gemeinschaft) لم تكن العلاقات فيها مبنية على المنفعة واللذة وحسب، إذ كانت هناك حسابات أخرى غير مادية وغير أنانية تشكل مكوناً أساسياً في هذه العلاقات. وأرجو ألا يفهم مما أقول أنني أدعو إلى العودة إلى الماضي (فهذا على كل مستحيل) إذ إنني لا أنكر - كما أسلفت - وجود جوانب مظلمة للمجتمع التقليدي (فمثل هذا إلا نكار أمر طفولي). كل ما أود تأكيده هو أن المجتمعات التقليدية كانت تحوى منظومات قيمة وجمالية لم يؤد تقويضها وتدميرها بالضرورة إلى مزيد من السعادة. كما أود الإشارة إلى أن الأشكال الحضارية الحديثة (عادة المستوردة) ليست هي الأشكال الحضارية الوحيدة، بل هناك أشكال أخرى قد تكون أكثر ثراء وأكثر دفئاً، والأهم من هذا أنها قد تكون أكثر تحذراً، وضياح مثل هذه الأشكال هو خسارة حقيقية.

وقد اكتسب الصراع بين ((الجمائينشافت))، و((الجيسيلشافت))، ومظاهر الانتقال من الواحد للآخر، مركزية في علم الاجتماع الألماني بسبب الوضع الاقتصادي والحضاري المتميز لألمانيا؛ التي دخلت عالم التحديث والتصنيع بخطى حثيثة في وقت متأخر (بالنسبة لبقية أوروبا).

وبرغم تصاعد عمليات التحديث والتصنيع فيها، فقد ظلت الأشكال الحضارية والاقتصادية، التي سادت في مجتمع ما قبل الصناعة والرأسمالية، مزدهرة فيها بكل محاسنها وعيوبها.

ولذا، كانت هذه الأشكال الحضارية هي الأرضية التي وقف عليها علماء الاجتماع الألمان فطرحوا، انطلاقاً منها، بديلاً للعلاقات التعاقدية التي تهيمن على المجتمعات الرأسمالية.

وينتمي ماركس (برغم ديباجاته الثورية) إلى تقاليد علم الاجتماع الألماني وإعجابه بالجمائينشافت التراحمي التقليدي. كما أن النقد الماركسي إلى نساني (جيورجي [جورج] لوكاش Gyorgy Luckacs - مدرسة فرانكفورت - هيربرت ماركوز Herbert Marcuse ...)

إلخ) للحدثة الغربية والمصير إلا نسان الغربي يخرج من نفس هذه التقاليد. وأعتقد أن علاقتي بدمنهور بماضيها وحاضرها تشبه إلى حد كبير علاقة

علماء علم الاجتماع بماضى ألمانيا وحاضرها. ولعلنا لو درسنا خلفية كثير من المثقفين المصريين (وخصوصاً الثوريين) فسنلاحظ أنهم عاشوا فى لحظات انتقال مثل هذه. ولعل هذا يفسر الخلفية الريفية الكثير من مثقفى مصر من أدوا دوراً فى تاريخ مصر السياسى والثقافى الحديث. وأعتقد أن هذا الجانب فى خلفيتى الثقافية هو ما جعلنى أحاول اكتشاف الأدبيات الا حتاجية فى التراث الغربى، وهو ما جعلنى لا أنبهر بالمجتمع الأمريكى، فنقطتى المرجعية كانت دائماً هى المجتمع الزراعى التراحمى. ومن الطريف أن أحد أساتذتى بعد أن قرأ رسالتى للدكتوراه، بما فيها من ثورية ورفض للرؤية الأمريكية واقتصاديات السوق الحر وصفها بأنها رسالة feudalism-Marxism (نيو فيوداليسم ماركست) أى أنها ذات توجه ماركسى إقطاعى جديد؟

ولأننى عشت هذا الانتقال بكل جوانبه (وتدعم إحساسى به حينما انتقلت من دمنهور إلى الإسكندرية ومن الإسكندرية إلى نيويورك، أى انتقلت من مجتمعات أقل تعاقدية إلى مجتمعات أكثر تعاقدية، إلى أن وصلت إلى مانهاتن قمة التعاقد) أقول بسبب هذا كله أصبحت ملاحظاً قوياً لعلاقات التعاقد والتراحم، وأصبح التناقض بينهما أحد أهم المقولات الأساسية فى خريطتى الإدراكية للعالم (النموذج المعرفى).

فعلى سبيل المثال كنت ألاحظ علاقة والدى بالعمال داخل متجرنا وبكل من يعملون عنده. كان والدى ولا شك هو صاحب العمل الذى يدفع لهم أجورهم، يقر ويغدق عليهم حسبما يراه هر مناسباً. ولكن التفاوت الاقتصادى (والصراع الطبقي) كانت تقلل من حدتهما العلاقات التقليدية التراحمية والواجبات الاجتماعية والأخلاقية الملقاة على عاتق والدى بحسبانه "معلم كبير" وصاحب عمل. وأسلوب حياة العمال وصاحب العمل كان أسلوباً واحداً، الأعياد هى هى، والأحزان هى هى، واللغة هى هى، وطريقة الطعام هى هى. جميعهم كانوا يحتفلون بمولد النبى ولا يحتفلون بأعياد الميلاد أو رأس السنة. جميعهم كانوا يلبسون بنفس الطريقة (فالملابس الغربية كانت لا تزال هامشية)، وجميعهم كانوا يصلون معاً ويعملون معاً ويقضون أوقات فراغهم معاً، وكان أولاد التجار والعمال والموظفين ينفذون عن أنفسهم انتماءاتهم الطبقيّة بعد الظهيرة ليشتركوا معاً فى اللعب، فلم تكن اللعب الإلكترونية الحديثة قد ظهرت بعد. وكان يُعاد تشكيل الهرم الحاكم حسب المهارات الشخصية. فبرغم أننى كنت ابن الحاج محمد المسيرى الشهير بالحصافى إلا أننى كنت خائباً، أفضل دائماً فى أن أطير طائرتى الورقية (وهو ما زلت فاشلاً فيه، وأحтар منه. فمهما كان نوع الطائرة الذى أشتريه، فهى تهوى بسرعة

إلى الأرض دون سبب واضح). ولذا كان على أن ألجأ لعمال محل والدى كى يساعدوني في ذلك.

ويتبدى هذا الصراع بين التراحمية والتعاقدية فى الهدية. فنظام النقطة فى الأفراح المصرية يبدو كما لو كان عملية تبادلية مع أنه فى واقع الأمر هو نظام للزكاة وتوزيع أجزاء من الثروة.

ففى داخل الأسرة الواحدة الممتدة يوجد دائماً الأغنياء والفقراء، فكان الجميع يعطون للعروس نقطة: مبلغاً من المال يُدس فى يد العروس بحيث لا يراه أحد ولا يعرف مقداره (على عكس النقطة التى تعطى "للعالمة" [الراقصة، فهذه تعلن على رءوس الأشهاد). وفى إطار عملية التبادل الظاهرية هذه يتم إعادة توزيع الثروة، إذ يعطى الأثرياء نقطة تفوق بمراحل تلك التى يعطيها الفقراء لابنة الأثرياء.

وإدراك التراحم كإطار مرجعى نهائى، يظهر فى موقف الفقراء من الزكاة، فهم يُعدونها حقاً "لهم وليس منحة يعطيها إياهم الأثرياء، فهى "واجب" عليهم. وهذا إلا إدراك لا يزال سائداً حتى فى القاهرة. تقوم زوجتى بتوزيع الكفارة المفروضة لأننى لا أصوم رمضان بسبب هبوط السكر. وفى مرة أعطت أحد الفقراء مبلغاً من المال وأخبرته أن هذا زكاة إفطار الدكتور، فابتسم وقال: "حكمة ربنا، لو لم يمرض الدكتور، لما أكلنا نحن". وأعتقد أن هذا إلا إدراك للزكاة بحُسابها واجباً على الأثرياء وحقاً للفقراء هو ما يخفف من حدة الفقر فى هذا البلد، وهو ما يعطيه شيئاً من الاستمرار.

ونفس النمط، التراحم ضد التعاقد، يعبر عن نفسه فى علاقتى بخادمى المصرى فى السعودية، الذى كان يأتى مرة كل أسبوع لتنظيف المنزل وللقيام ببعض الأعباء المنزلية الأخرى.

كان يصير دائماً، كل أسبوع، عند لحظة تقاضى أجره، أن يقول: "بلاش يابيه. خليها علىّ هذه المرة. وبعض الناس يرى أن هذه العبارة هى تعبير عن "النفاق". ولكنى أجد مثل هذا التفسير سطحيًا، فقد حللت هذه العبارة، ووجدت أنه، فى واقع الأمر، يقول: "برغم أننى أعمل خادماً عندك وأدخل معك فى علاقة تعاقدية، فإننا من الناحية إلا إنسانية متساويان، ولا بد أن ندخل فى علاقة تراحمية تتجاوز عمليات التبادل الاقتصادية (خدمات مقابل نقود). لكل هذا لا داعى لأن تدفع لى هذه المرة". ولذا كنت أحياناً أخبره أننى ليس معى نقود وأرجوه أن يأخذ أجره فى الأسبوع الذى يليه. وبذلك أعطيه الفرصة أن يكون دائني ولأن يدخل معى فى علاقة مساواة إنسانية تراحمية.

ويبدو أننى آثرت التراحم والتعاون على التعاقد والتنافس والصراع من بداية حياتي.

فكنت أكره رياضة الصيد بعمق شديد. كما أقلعت عن لعب كرة السلة بسبب التنافس الشديد الذى كان يسود الملعب (على الرغم من أن الأستاذ الحبروك، أستاذ التربية الرياضية، كان يخبرنا بأن قيم المحبة أهم من قيم التعاقد، ولذا حينما كانت إحدى فرق الأقاليم المجاورة لدمنهوور تزورنا، وهم بطبيعة الحال أقل منا مهارة وخبرة، كان الأستاذ الحبروك يطلب منا أن ندعهم يسجلون بعض الأهداف حتى لا يصابوا بالإحباط الكامل).

وقد وُلِدَ فى الانتماء للمجتمع التقليدى التراحمى كثيراً من المشاعر و السمات. فيمكن القول بأن ثقفتى بنفسى تعود إلى طفولتى وصباى، حيث كنت أتحرّك فى مجتمع أعرف كل من فيه ويعرفوننى ويعرفون أبى وأعمامى وأخوالى. ولعل المجتمع التقليدى التراحمى هو أيضاً الذى وُلِدَ فى الحرص على علاقاتى إلى إنسانية و صداقاتى. فأنا لا أدع الصداقات تضمّر بتغير الزمان والمكان. يخبرنى صديقى كافين رايلى Kevin Reilly، المؤرخ الأ مريكى، أننى حينما قابلته عام 1964، ونشأت صداقة حميمة بيننا، قلت له: "متى دخلت حياتى، فلن أسمح لك بالخروج منها". ومع أننى كنت قد نسيت هذه العبارة فإنها بالفعل تصف جانباً مهماً من شخصيتى.

ولذا فإن لى صداقات ممتدة منذ طفولتى. وصباى (د. عطية حامد)، واستمرت صداقتى مع بعض زملائى من جامعة الإسكندرية (جمال إمام الذى تزوج من طالبتى يُسر، وفتحى أبو رفيعة وزوجته نادية قورة)، ثم جامعة رتجرز (فيكتور طومسون وزوجته شارون، ستيشن ميلر وزوجته إيفا، وبيل جولدن)، ولا تزال علاقة قوية تربطنى بأستاذى المشرف فى الولايات المتحدة.

ومازلت قادراً على إقامة علاقة حميمة مع أصدقاء جدد كصداقتى العائلية أنا وزوجتى مع الأستاذ محمد إسلام وزوجته نعمات، وهذه صداقة بدأت منذ بضعة سنوات (في عصر ما بعد الموسوعة) ولكنها تطورت وتعمقت.

لقد تعلمت من المجتمع التراحمى أهمية الإنسان ككائن حر نبيل وأهمية العواطف وأهمية الإفصاح عنها، ولعل هذا يفسر حبى لأفلام المخرج اليابانى أكيرا كيروساوا، فهى عامرة بشخصيات ملحمية لا تتردد فى التعبير عن مشاعرها وتعيش حياتها على مستوى يليق بأبطال الملاحم. كما يفسر عشقى للسيرة الهلالية، فهى الأخرى عمل ملحمى لغته نبيلة وشخصياته نبيلة والعواطف التى يعبر عنها متبلورة نبيلة. وكم كنت أحب أن أقرأ رواية سانت

إكسوبرى الأمير الصغير لأطفالى والنفسى، وأقص عليهم كيف أن الثعلب علم الأمير كيفية الدخول فى صداقة حميمة، وكيف أنه فى لحظة الفراق يقول الأمير للثعلب: "أنت لم تقل لى عن أحزان هذه اللحظة". فيعترف الثعلب أنه لم يفعل، ولكنه يعطيه ظرفاً ويخبره ألا يفتحه إلا بعد أن يفترقا. وحينما يفتحه الأمير يجد فيه هذه العبارة: "لا يمكن أن ترى الأشياء بوضوح إلا من خلال القلب، فكل الأمور الجوهرية غير مرئية". والأمور الجوهرية هى الأمور الإنسانية، وما عدا ذلك فأمور طبيعية مادية.

ولعل علاقتى بوالدى ووالدتى والاختلاف الواضح بين شخصيتيهما، مما يفسر هذا النفور من التعاقد والنزوع نحو التراحم. فأمى - كما بيّنت - كانت مثالاً للتراحم وقيم المجتمع التقليدى، أما والدى - رحمه الله - فكان من كبار التجار فى دمنهور، يقول من يفهمون فى شئون التجارة إنه كان ساحراً فى عمليات البيع والشراء. كم من مرة رأيت أنه وهو يوظف كل ما حوله ببراعة فائقة. حينما كان يزورنا أحد كبار التجار كنت أتحوّل بقدرة قادر إلى الأستاذ عبد الوهاب. وحينما بدأ اسمى يظهر فى الجرائد كمؤلف لمقالات أو كتب كان يطلب منى أن أحضرها لأريها لهؤلاء التجار ليزداد اسم المسيرى هيبه أمامهم (ما يحسن بطبيعة الحال موقفنا التفاوضى). وكان يُجزل لى العطاء كلما ورد اسمى فى الجرائد. وقد عرف هذا بعض أصدقائى من الأدباء المفلسين فكانوا ينشرون أخباراً كثيرة عني (بعضها وهمى). وكانت الثمرة هى بضعة جنيهات من والدى ننفقها على الكفتة والكباب فى أحد مطاعم القاهرة الرخيصة.

أذكر مرة أننا كنا نبحث عن مكان لنعقد فيه عُرس إحدى أخواتى. وذهبت إلى إحدى الكازينوهات فى الإسكندرية (وكان هذا هو التقليد المتبع آنذاك) وكان جديداً وأنيقاً. وبرغم كرهى لشئون التجارة فإننى أجيد المساومة عند الحاجة، ولذا نجحت فى استئجار المكان بسعر تصورته ساعتها زهيداً (ووافقتى الجميع على ذلك). وذهبت لأزف البشرى لوالدى، وكان مريضاً، ولكنه بدلاً من أن يفرح بإنجازى تجهم وجهه واتجه إلى التليفون متوكئاً على، ثم طلب

صاحب الكازينو وأخبره أن "الأستاذ عبد الوهاب" قد عقد معه اتفاقاً غير عادل بالمرّة. وبدأ يعدد له المزايا التى سيجنيها من عقد عُرس إحدى بنات المسيرى فى الكازينو عنده. ثم قرأ عليه قائمة المدعوين وأخبره أن هذا فى حد ذاته سيكون أكبر دعاية له، وأنه لهذا يجب عليه أن يدفع لنا، لا أن ندفع له. فسقط فى يد الرجل واضطر إلى أن يخفض السعر حتى وصل إلى حد دون الأدنى.

ويقول من يعرفونه إننى ورثت عنه حب النكتة والديناميكية والمقدرة على الانفصال عن اللحظة وبعض الصفات الأخرى. كان والدى، على سبيل المثال، قادراً على أن يتوقف فى إحدى المدن الصغيرة التى يوجد بها عدد من تجار القطاعى الذين يتعاملون معه، وبينما هو يشرب كوباً من عصير القصب يبدأ فى تجميع المعلومات عن عملائه: من اشترى قطعة أرض؟

من باع عقاره أو كتبها باسم زوجته؟ من تزوج للمرة الثانية؟ ويتوصل من خلال هذه المعلومات المتناثرة إلى فكرة عامة عن وضعهم المالى، وكان - رحمه الله - بوسعه أن يجرى حواراً مع شخص ما، ويسمع ما يجرى من حوارات حوله، وقد ورثت عنه هذه المقدرة كما ورثت عنه.

بعض المقدرات التجارية. أذكر أننى حينما ذهبت إلى الولايات المتحدة عام 1963 اكتشفت هوسهم بكل ما هو قديم، خصوصاً السيارات. فقررت أن من ينزل إلى مصر ويشترى السيارات القديمة ويشحنها إلى الولايات المتحدة سيصبح مليونيراً. ولكننى بطبيعة الحال أهملت الأمر تماماً لأننى كنت مشغو لا بدراسة الشعر. ثم قرأت فى مجلة تايم عام 1965 أن تاجراً لبنانياً قد فعل هذا بالضبط وأصبح مليونيراً!

ويبدو أن والدى كان مدركاً لمسألة التعاقد والتراحم هذه، ويظهر هذا فى موقفه من الصدقات. فكان عمى - رحمه الله - يحب أن يتصدق على المتسولين فرداً فرداً. أما والدى فكان يُفضل ترشيد هذه العملية بأن تُعطى إعانات ثابتة لبعض العائلات. ويتضح المزج بين التراحم والتعاقد فى أسلوب إدارته للمصنع الذى اشتراه فى الحاضرة فى الإسكندرية. كان والدى يعرف تماماً أنه لن يمكنه أن يديره على الأساس التراحمى الدمنهورى، فقرر توظيف التراحم فى خدمة التعاقد، إذ عين رؤساء الأقسام فى مصنع الإسكندرية من عماله السابقين فى محلنا فى دمنهور، وهم طبعاً يدينون له بالولاء "الإقطاعى" إن صح التعبير، فهم من "محاسبيه"، كما يسمون فى العامية المصرية، ومن خلالهم يمكنه إدارة المصنع بطريقة تراحمية / تعاقدية.

أما أمى فكانت غير مكترثة تماماً بمسألة التراكم الرأسمالى هذه، وكانت دائماً تعبر عن ازدرائها للثروة التى تزداد تراكماً، والتى تؤدى فى الوقت نفسه إلى ابتعاد زوجها عن أسرته (إذ كان دائم السفر). (كم من مرة رأيت جالساً بجوار الباب يبكى لأنه لا يمكن أن يوقف نفسه عن الجرى وعن التراكم، فكانت أمى تقف تطيب خاطره، إلى أن يجفف دموعه ثم يقفز من مكانه ليستأنف الجرى). ولعل تأثير أمى هذا يفسر رفضى للعمل فى التجارة، برغم محاولات والدى

المختلفة أن أعمل معه فيها.

أذكر حينما قررت الزواج من د. هدى حجازى أن ذهبت إليه ليموّل هذه الزيجة، فأراد أن يستخدم هذا الوضع للضغط علىّ. فأخبرنى أننى يمكننى الا قتران بجولييت (حسبما قال) إن وافقت على العمل معه. فقلت: لكننى أريد دراسة الشعر. قال إنه لا مانع لديه أن أذهب للخارج للحصول على الماجستير فى الشعر، وأعود لأعمل معه فى التجارة. فوافقت، ولكننى عدت له بعد ٢٤ ساعة وأخبرته أننى غيّرت رأيي، وأن الأمر متروك له أن يوافق على التمويل أو يرفضه. وكان كريماً فأذعن للأمر ووافق.

وقد ظلت هذه الروح التراحمية التقليدية راسخة فى وجدانى. فبعد وصولى إلى الولايات المتحدة عام 1963، عُرض علىّ أن أظهر فى إعلان تليفزيونى عن الأحذية. وكان المطلوب أن ألبس حذاءً جديداً (يصبح من نصيبى فيما بعد)، ثم أسير فى غرفة فينظر الجميع إلى حذاءى بإعجاب شديد. ولم يكن الجنس قد أصبح بعد عنصراً أساسياً فى الإعلانات، ولذا لم تكن هناك حساء تقع فى هواي، بحسبانى لألبس الحذاء. المهم، رفضت أن أشارك فى هذه المهزلة، لأننى كنت سأصبح شيئاً، يبيع نفسه حسب عقد محدد.

ولعل نفس الروح التراحمية تظهر فى طريقة قبولى الهدايا. إذ إنه حينما كان أحدهم يعطينى هدية ملفوفة كنت آخذها كما هى فأشكر صاحبها ولا أفض غلافها. وحينما نبهنى أحدهم، فى الولايات المتحدة، إلى ضرورة فض غلاف الهدية وإظهار الإعجاب بها، أدركت أننا فى مصر لا نفعل ذلك أبداً، ففض غلاف الهدية وعرضها يعنى تحولها من قيمة إنسانية (كيف) إلى ثمن محدد (كم)، ومن هنا إخراجها من عالم التراحم إلى عالم التعاقد والتبادل. وقد امتد بى العمر لأرى ملامح "التقدم فى السبعينيات، إذ إننا نفض غلاف الهدايا الآن ونعرضها على الملاء، "واللى ما يشتري يتفرج!".

وقد لاحظت حينما ذهبت إلى الولايات المتحدة أننى كلما دعوت أحد أصدقائى الأمريكيين إلى طعام العشاء، أصر على ضرورة أن يحضر شيئاً معه ، وبعد العشاء كانوا عادةً يرسلون ببطاقة شكر. كنت أتبرم بهذا، وأرفض أن أفعله، ولكننى فى بداية الأمر لم أعرف السبب.

وظللت أحاول تفسير استجابتى هذه لنفسى لمدة طويلة، ولم ينقذنى من طول الفكر إلا الواقعة التالية، والتى حدثت لأحد أصدقائى. دعا هذا الصديق صديقة أمريكية لتناول طعام العشاء معه فى أحد المطاعم وكانت من أسرة ثرية جداً، من سكان القصور فى بوسطن، حيث يدخل الضيف فيقوم رئيس

الخدم بإعلان وصوله وتفتح البوابات والأبواب ثم تغلق، تماماً كما هو الحال في الأفلام الأمريكية. وكان على صديقي أن يلتقى بأحد صديقه ليستأذنها في اصطحاب ابنتها للعشاء (كان هذا في الستينيات، حينما كانت مثل هذه الأمور ضرورية، أما الآن فالمسألة أكثر انفتاحاً وتحرراً، بل تُعد الفتاة التي تستأذن أسرتها متخلفة، ضيقة الأفق). وكان للصديقة

طفلة من زواج سابق، قبلت الأم أن تكون جليستها في تلك الليلة. وبعد أن ذهب صديقي للمطعم مع صديقه وعاد معها إلى منزلها، فوجئ بالابنة تخرج دفتر الشيكات وتعطى لأُمها شيكاً بمقدار عشرة دولارات أجراً لها عن مجالستها الطفلة. هنا أدركت معنى هذه الواقعة وفحوى الكثير من التفاصيل في حياتي في الولايات المتحدة. فالأم بطبيعة الحال ليست في حاجة إلى عشرة دولارات، فهو مبلغ من المال ليس له أي قيمة، حتى في الستينيات. ولكن ما تم هنا هو شعائر التعاقد، وهي شعائر لا بد من إقامتها حتى تسود التعاقدية وتتغلغل في كل العلاقات، بما في ذلك علاقة البنت بأُمها، لا يفلت من قبضتها شيء، وبذلك يسود النموذج ويؤكد نفسه. (تماماً كما هو الحال في حلقة الكولا التي سنشير لها فيما بعد).

ونفس الشيء ينطبق على إصرار الأمريكيين على أن يحضروا معهم هدية ما، إذا دُعوا الطعام العشاء (زجاجة نبيذ - بعض الحلوى... إلخ) وأن يرسلوا ببطاقة شكر بعد كل دعوة.

فالهدف هنا هو إدخال العشاء في شبكة التعاقد ثم إنهاء العلاقة (مؤقتاً من خلال بطاقة شكر) وتأكيد أن كل شيء تم احتواؤه داخل إطار التعاقد. ولعل القصة التالية توضح هذه النقطة بشكل أكثر تبلوراً: دعوت أستاذاً جامعياً وزوجته لطعام العشاء، وشاءت الظروف أن الزوجين انفصلا بعد دعوتنا، ولكننا فوجئنا بالزوجة تدعونا للعشاء برغم أن معرفتنا بها كانت سطحية لأقصى حد. ومع هذا رحبنا بالدعوة ظناً منا أنها تود أن تستمر الصداقة بيننا، وذهبنا لزيارتها، ولكنها كانت المرة الأولى والأخيرة، إذ يبدو أن الزوجين بعد أن انفصلا جداً أن من واجبهما رد الدين، حيث إن الزوج ذهب إلى أريزونا، وكنت أنا وزوجتي من نصيب الزوجة، المقيمة في نيوجرسي، التي قامت بدعوتنا للعشاء من منطلق تعاقدى محض، مما خيب أملى وجعلنى أشعر أنني ضيقت وقتي. (كنت ألقى محاضرة عن التحيز في مصر، وأوردت بعض أفكارى بخصوص الهدية وكيف تركنا رؤيتنا للعالم وتبنينا الرؤية الغربية. فقامت معيدة من الدارسات وقالت برقة شديدة: "النبي قبل الكادو". فأخبرتها أن النبي قبل الهدية ورفض الكادو. وحسب معلوماتي لم يقم بفض غلافها أمام الملاء).

وقد وجدت صعوبة بالغة فى الولايات المتحدة أن أعلمهم أنه حينما يخرج الأصدقاء سوياً فلا داعى لأن يقتسموا الفاتورة، وليدفع من معه نقود حتى تصبح الليلة ليلة تراحمية، تبتعد عن الحسابات والكم وستتاح فرصة للآخرين أن يدفعوا فى يوم آخر. وحينما كنت أخرج مع أحد الأصدقاء الأمريكيين كنت أبادر بدفع الفاتورة فكانوا يضطربون فى بادئ الأمر ثم تعودوا على هذه الفوضى التراحمية (أخبرتني أم مصرية، مقيمة فى الولايات المتحدة، أنها مرة اقترحت على ابنها أن يدفع فاتورة طعام العشاء لأصدقائه، فما كان منه إلا أن قال: "لماذا أشتري عرفانهم بالجميل؟ why should I buy their gratitude" مما يبين هيمنة صور التعاقد البيع والشراء المجازية على إدراك الأمريكيين).

والتعاقد يتغلغل فى رقعة الحياة الخاصة. وكم صدمتني تلك المرأة التى قالت لزوجها:

"انزل من على الشجرة، فأنت لم تدفع التأمين بعد!". ولكننى بمرور الأيام فهمت أنها كانت على حق، فلو وقع زوجها وأصيب إصابة خطيرة، فإن هذا سيدمر حياتها تماماً هى وأولادها لأن نفقات العلاج باهظة. بل إننى لاحظت أن شركات التأمين تعمق من هذا الاتجاه التعاقدى، فلو كان أب يقود سيارة واصطدم بسيارة أخرى وأصيب الابن، فإن عليه أن يرفع قضية على أبيه لياخذ قيمة التأمين. ولو كنت تزور صديقاً فى الولايات المتحدة فى الولايات المتحدة و كسرت يد ابنك فى أثناء لعبه، فلا بد أن يكون الصديق مؤمناً عليه حتى يمكن للتأمين أن يغطي نفقات علاج ابنك وهكذا.

ومن أطرف قصص التعاقد ما أخبرنى به صديق مصرى يعمل فى إحدى الشركات الكبرى فى الولايات المتحدة. فقد أتت الشركة بطبيب نفسى ليعلم العاملين كيفية التغلب على التوتر، واقترح عليهم أن من المستحسن اختيار دين ما لتحقيق هذا الهدف لأن الدين يزيد من الرقعة الزمنية التى يعيش فيها الإنسان، فلا يشعر أنه محصور باللحظة المباشرة (أى أنه يرى أن الدين له مفعول الحبوب المهدئة، وهو بطبيعة الحال أقل تكلفة!). المهم بعد المحاضرة ذهب صديقى وقال له إن الإنسان يحتفظ للإنسان بقدر عالٍ من التوازن بين الدنيا والآخرة، واقتبس له الحديث الشريف المعروف: "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً".

أعجب الطبيب كثيراً بهذا الحديث، وقال لصديقى هل يمكنه اقتباسه؟ فطمأنه صديقى إلى أنه يمكنه أن يفعل ذلك. ولكنه عاد وسأله: "من هو

صاحب حقوق النشر؟" فأخبره صديقى أن قوانين حقوق النشر لا تنطبق على هذا القول، ولكن الطبيب استمر فى طرح المزيد من الأسئلة عن مسألة حقوق النشر هذه ولم يتوقف إلا حينما أعطاه صديقى اسمه وعنوانه، وأخبره أنه لو تعرض لأي مسألة قانونية، فيمكنه أن يحضره كشاهد إثبات.

ومع هذا لابد أن ندرك أن روح التعاقد لها جوانبها الإيجابية، فهي تضمن حقوق الإنسان وهي قد تقلل من التوترات بين الأفراد (برغم أنها تقوم بتقويض العلاقات الإنسانية الحميمة)، وهي تحدد الحقوق والواجبات بدقة. ولا يمكن لأي مجتمع أن تقوم له قائمة، إن لم يكن هناك احترام للتعاقد وما يتضمنه من حقوق وواجبات. ولكن معظم هذه الإيجابيات تنصرف إلى رقعة الحياة العامة، لأن رقعة الحياة الخاصة بكل ما فيها من تركيبيية تتطلب شيئاً أكثر تركيباً من التعاقد. ولعل هذه القصة توضح ما أقول: كان لى صديق مصرى ثورى (كان يتهم الآخرين دائماً بأنهم باعوا أنفسهم وتخلوا عن نقائهم الثورى... إلخ). ثم هاجر إلى الولايات المتحدة وغير جلدته تماماً، إذ عمل باحثاً ثم مستشاراً فى إحدى مراكز البحوث الإستراتيجية فى الولايات المتحدة والمعروفة بعلاقتها الوثيقة بالمؤسسة الحاكمة. ثم تزوج صديقى هذا من فتاة أمريكية صهيونية! ولا ندري ماذا حدث له، فقد أصيب بانهايار عصبى أودع على أثره فى

إحدى المصحات النفسية، فوقفت زوجته إلى جواره لمدة أربع سنوات، إلى أن شفى تماماً، وفى يوم خروجه من المستشفى طلبت منه الطلاق. إذ يبدو أنها وجدت أن من "واجبها"، بموجب العقد بينها وبين زوجها أن تقف إلى جواره حتى يُشفى، وهذا أمر يستحق الإِعجاب بالفعل، ولكنها وجدت أن من حقها" أيضاً أن تنفصل عنه بعد أن ضيّعت هذه الفترة من حياتها.

ولنقارن هذه الواقعة بالواقعة المصرية التالية: فى الستينيات كان الحصول على بعثة، بالنسبة لكثير من أبناء الطبقة المتوسطة الصغيرة، يعنى الحراك الاجتماعى الجذرى، فأساتذة الجامعة كانوا فى قمة السلم الطبقي، ولذا كان حلم كثير من الشباب المتفوق فى الستينيات هو الحصول على بعثة. ومن هنا قام أحد الأصدقاء بالزواج من ابنة أحد كبار الموظفين حتى يحقق حلمه بأسرع طريقة، وبالفعل حصل صاحبنا على بعثة من خلال صهره، وذهب إلى الولايات المتحدة، حيث التحق ببرنامج الدكتوراه. ولكن فى يوم حصوله على الدكتوراه طلق زوجته، وتزوج من أمريكية واستقر فى الولايات المتحدة، وأصبح من كبار رجال الأعمال. وحضر إلى مصر وحصل على قروض كبيرة من البنوك، ثم فر بعدها من مصر. والمثلان السابقان لا يعنيان بأى حال أن كل الأمريكيين تعاقديون وأن كل المصريين انتهازيون، وإنما هما يحاولان أن يقدموا نموذجين من مجتمعين مختلفين يعبران عن جانب هام

من النفس البشرية ولكنه يتبدى بشكلين مختلفين باختلاف الزمان والمكان.

ولعل الروح التعاقدية الصارمة (التي تقترب من حد السرقة) تظهر فى علاقتى بأحد الناشرين فى الولايات المتحدة، وهو مطبعة القارات الثلاث (ثرى كونتينتس برس - Three Conti nents Press) الذى تولى نشر كتاب العرس الفلسطينى. وهذا الكتاب قمت بترجمته وطلبت إلى الفنان كمال بلاطة أن يصمم الغلاف، وأن يرسم عدة لوحات تزيين كل فصل من فصول الكتاب. كما طلبت من خطاط عربى أن يكتب النص العربى حتى يكون الكتاب كتاباً فنياً جميلاً. ودفعت من مالى الخاص مصروفات الفنان (بما فى ذلك تصميم الغلاف) ومصروفات الخطاط، وكل ما فعله الناشر هو أنه قام بعملية الصف التصويرى للترجمة التي أرسلتها إليه.

وحينئذ اتصل بنا ناشر فرنسى لنشر طبعة فرنسية من الكتاب، وطلب التصريح بذلك. ولم يكن الكتاب قد نُشر بعد. وتصورت أن عائد الكتاب الفرنسى سيكون لى، لأن كل المواد التى سيستخدمها الناشر الفرنسى (الغلاف - الصور - النص العربى) قد دفعته من مالى الخاص لأنه لن يستخدم النص إلا إنجليزى الذى قام الناشر بصفه وإنما سيستخدم ترجمتى). وفوجئت بأن الناشر يطلب 50% من كل هذا، فهكذا ينص العقد.

وأختم قصص التعاقد هذه بقصة طريفة كانت بطلتها أختى التى حضرت من مصر لزيارتى فى الولايات المتحدة: كنا نساعد أحد الأصدقاء الأمريكيين فى نقل أمتعته من منزل لآخر. ونال العطش من أختى فأخبرتها أن تطلب ماء من أحد الجيران لأننا كنا فى الشارع (كما نفعل نحن فى مصر وفى غيرها من البلدان). فذهبت إلى الجارة التى كانت تقعد أمام منزلها وطلبت ماء، فقالت لها الجارة: Why should I? لماذا أفعل ذلك؟ فلم تفهم أختى إلا جابة، وجاءت الأفسرها لها، فأخبرتها أن هذه إجابة منطقية فى إطار التعاقد والنماذج الرياضية المادية، وأن هذه السيدة رفضت أن تعطىها ماء لأنه لا توجد بنود فى العقد تنص على ذلك ولا توجد أى فائدة تعود عليها من هذا الفعل.

ومرة أخرى، أرجو ألا يفهم من قصصى و تحليلى لها أننى أتصور أن المجتمع الأمريكى كله مجتمع تعاقدى. فأنا ابتداءً لا أدرس تفاصيل الواقع المتناثرة، الواحدة منفصلة عن الأخرى، أدرسه ككل، من خلال النماذج التحليلية. وحياة الأفراد أكثر تركيباً وأكثر إنسانية من النموذج الإِ دراكى الحاكم، حتى لو تم استبطانه، فالإِ نسان يحب ويكره بفطرته. ولذا توجد فى المجتمع الأمريكى جيوب تراحمية كثيرة. بل تتزايد أحياناً هذه الجيوب

كرد فعل للتعاقدية.

وكان لنا العديد من الأصدقاء، خصوصًا الذين لهم خلفية أوروبية، أى لم يتم دمجهم تمامًا فى المجتمع، الذين لا يعرفون التعاقد، أو الذين نجحوا فى أن ينحوه جانبًا فى حياتهم الخاصة.

وانتشار العبادات الجديدة هو فى جوهره احتجاج على الروح التعاقدية ومحاولة لخلق جيب تراحمى، يوجد داخل المجتمع الحديث التعاقدى، لكن لا يخضع لقوانينه ومعاييره.

ولعل هذه القصة تبين أن رفض التعاقد والتمرد عليه قد يكون قويًا على مستوى الأفراد فى الولايات المتحدة. كنت مرة أركب طائرة متجهة من نيويورك إلى أثينا، فى الدرجة الأولى، باعتبارى ممثلًا للجامعة العربية. وقعد إلى جوارى شخص عملاق. وبعد أن بدأت الطائرة رحلتها بدأنا نتجاذب أطراف الحديث، فظهر أنه من أشهر لاعبي كرة القدم فى الولايات المتحدة كان بعض الصبية من راكبي الطائرة يأتون بأوتوجرافاتهم تويعها، كما أصرت إحدى المضيفات أن تلتقط لها صورة معه). وقد دهش صاحبنا تمامًا حين عرف أنني لم أسمع به قط.

وحتى أسرى عنه، قلت له: هل سمع هو بى من قبل؟ فقال: لا. قلت: حسنًا أنا أيضًا معروف إلى حد ما فى بلدى فى أوساط معينة. ثم نشأت صداقة سريعة بيننا وتحديثنا فى كل شىء وبدأ يخبرنى عن عالم الرياضة فى الولايات المتحدة وكيف تحول إلى بيزنس كامل يهدف إلى الربح، وأنه وقع عقدًا مع ناديه الذى يحوسله" تمامًا (الكلمة من نحتى وتعنى تحويل الشىء، خصوصًا الإنسان، إلى وسيلة وهى على وزن "ييسمل" أى "ينطق بالبسملة") ويحوّله إلى دجاجة سمينّة فى قفص حديدى» («القفس الحديدى، هو بالمناسبة وصف ماكس فيبر Max Weber للترشيد والحدّاة)، فى إطار هذه التعاقدية الصارمة كان عليه ممارسة تمرينات رياضية عنيفة وأن يأكل كميات معينة من الطعام تتضمن كميات من اللبن واللحم (شاء أم أبى). وروتين حياته بأسره أمر ينظمه له مدرّبه: بل إن سلوكه الجنسى يخضع لإشراف مدرّبه، ولا يمكنه أن يضاجع امرأة بدون إذن منه، وقبل المباريات عليه أن يمتنع عن أى علاقة جنسية! (وهنا بدأت أفهم كيف أن الحدّاة ليست دائمًا شيئًا عظيمًا مثيرًا، بل هى ظاهرة لها جوانبها المظلمة التى تؤدى إلى تفكيك الإنسان لا تحريره).

أدهشنى حديثه للغاية، حيث كنت قد سمعت بصناعة الرياضة، ولكنى لم أكن قد تعرفتها عن كثب، واتفقنا على أن نلتقى فى نيويورك. واتصلت به

هاتفياً في منزله، ولكننى وجدت والديه اللذين رحبا بى ترحيباً كبيراً وأخبرانى أن ابنهما قد حدثهما عنى وأنه يتطلع لرؤيتى. وفى اليوم التالى قابلت صديقاً لى وكانت صديقته محررة فى مجلة رياضية، وحينما سمعت القصة ضحكت كثيراً وطلبت منى أن أرويها لقراء مجلتها نظير مبلغ كبير، على أن يمدنى صديقى اللاعب الشهير بمزيد من المعلومات عن نفسه. وبالفعل اتصلت به وأخبرته بما أريد إنجازَه فرفض، إذ شعر أننى كنت أمثل له من قبل جيباً تراحمياً، وأننى الآن أحاول إدخاله "القفص الحديدى"، أى أريد "حوسلته، ولذا لم يجد أى معنى فى الاستمرار فى علاقتنا.

وهكذا لم أكتب المقال، ولم أربح الدراهم التى كنت أمنى نفسى بها، وفقدت صديقاً بسبب موقفى التعاقدى.

إن الفرد الأمريكى يعيش ثنائية حادة: تعاقدية فى الحياة العامة على مستوى النموذج المهيمن، وتراحمية فى الحياة الخاصة على مستوى الممارسة الشخصية. ولكن هناك مجتمعات تجعل تحقيق مشاعر التراحم أمراً عسيراً على المرء ومجتمعات أخرى تيسر تحقيقها. وكلما ازداد التناقض بين النموذج والواقع، ازدادت الثنائية إلى أن تتحول إلى استقطاب. وهذا التناقض موجود فى الولايات المتحدة بين النموذج التعاقدى من جهة، وحياة إلا نسان الفرد المتعينة من جهة أخرى.

وحتى أزيد مسألة التناقض بين النموذج والحياة الفردية وضوحاً أضرب مثلاً من المجتمع إلا سرائلى، وهو ليس مجتمعاً عنصرياً وحسب ولكن قوانينه أيضاً عنصرية. فعلى سبيل المثال، من الممنوع استئجار عربى للعمل فى أرض يمتلكها الصندوق القومى اليهودى، وهذا يشكل ما يزيد على 90% من الأرض. ومع هذا هناك من سكان الكيبوتسات من يريدون استئجار العرب، إما بسبب رخص العمالة العربية وإما حتى بسبب الشفقة، فيمنحون العرب حقهم إلا نسانى الطبيعى فى العمل من أجل الرزق. وبغض النظر عن الدوافع، فإن القانون يحرم مثل هذا الفعل إلا نسانى، ومن يضبط متلبساً بجريمة استئجار العربى ومنحه حقوقه يقدم للمحاكمة.

فالنموذج الفعلى والقانونى هنا يجعل من العدالة مسألة عسيرة التحقيق على الفرد حتى لو أراد هو كفرد ذلك.

ولا يمكن القول بأن مجتمعاتنا العربية مجتمعات تراحمية خالصة، فنموذج التعاقد والصراع يزحف وبسرعة نحو مجتمعاتنا، ويسيطر علينا، ولعله قد يحكم قبضته علينا خلال عدة سنوات. وإلا فبم نفسر كثيراً من ظواهر حياتنا، وإجابة البعض على التعبير عن الأسف

والاعتذار بقولتهم المشهورة: "وآسف دى أصرفها فى أى بنك؟". ولتجرب
ولتذهب إلى إحدى المناطق السياحية لتعرف أن كل شىءه ثمن غير محدد.
(سألت مرة صبيًا عن مكان كنت أبحث عنه، فأخبرنى عنه ثم طلب نصف
جنيه، رحمننا الله وإياكم!).

البيع والشراء بين التراحم و التعاقد

يدور المجتمع التقليدي في إطار منظومة قيمية توزع الواجبات والحقوق بطريقة يؤدي الدين والعرف فيها دوراً أساسياً. ويُعدّ النشاط الاقتصادي نشاطاً واحداً ضمن أنشطة إنسانية أخرى كثيرة، لا يتمتع هو فيها بالضرورة بالصدارة أو المركزية. بل إنني أزعّم أنه كان يُنظر لعمليات المنافسة (لا المساومة) نظرة سلبية إلى حدّ ما. كنت ألاحظ أن كبار التجار في دمنهور يقضون يومهم في عقد الصفقات ويستخدمون كل الأسلحة اللفظية الممكنة (من إخفاء للحقائق، إلى تشويه جزئي لها، إلى إطلاق أغلظ الأيمان بطريقة يتصورون أنها غير ملزمة)، أي أنهم يدخلون في علاقات اقتصادية صراعية تعاقدية كاملة حيث يتربص إلاّ إنسان بأخيه إلاّ إنسان، ولكنهم بعد ذلك يتناولون طعام الغداء معاً إذ تنقلب الآية تماماً وتنعكس الأدوار ويحل التراحم بدلاً من التعاقد. فبعد أن كان هم كل واحد منهم أن يُعظّم أرباحه على حساب الآخرين، يصبح هم كل واحد منهم أن يظهر كرمه وأريحيته وينفق على الآخرين، ويلقى بأغلظ الأيمان (الصادقة هذه المرة بأنه هو الذي سيدفع. ويبدو أن تناول الطعام معاً هو محاولة لتأكيد التراحم إلاّ إنساني وتضميد الجروح بعد أن قامت عملية البيع والشراء بتدمير الوشائج إلاّ إنسانية. وكأنهم يريدون أن يحيطوا العلاقة الصراعية التعاقدية بسياج قوي من التراحم.

ولا يختلف هذا كثيراً عما يُسمّى في علم الأنثروبولوجيا بحلقة الكولا Kula: فجزر التروبريان كانت تشكل حلقة يتاجر أهلها بعضهم مع بعض. ولكن عملية التبادل التجاري كانت تحاط بطقوس تراحمية ضخمة. إذ كان على التاجر أن يتزين لصديقه التاجر الآخر، حتى تسود المحبة وحتى يخفوا عملية التعاقد المدمرة. وكان التجار يتبادلون الهدايا وهي عبارة عن إسورة بيضاء، وعقود حمراء، فكان التاجر (أ) يعطى التاجر (ب) سواراً، وكان التاجر (ب) يعطى التاجر (أ) عقداً. وبذا كانت العقود والأساور تنتقل من تاجر لآخر عبر الأجيال.

وكانت حركة العقود الدائرية تدور حسب عقارب الساعة، أما الأساور فكانت تدور عكس عقارب الساعة. وبرغم أن الجميع يعرف أن "الهدايا" سيتم استردادها، فإن المهم هو السياج الشعائري التراحمي الذي يحيط بالتعاقد.

أذكر أنه حينما نظم والدي أول أوكازيون في دمنهور ووزع الإِعلانات عنه، أحسّ التجار في السوق بأن هذا أمر لا يليق، فالأرزاق بيد الله وتصعيد التنافس من شأنه أن يؤدي إلى تصعيد الصراع وتضييق الرزق على صغار التجار. يجب على إلاّ إنسان أن يجلس في متجره ويأتى إليه العملاء لا أن يلاحقهم بإعلاناته. ولكنهم كانوا لا يعرفون أنهم لحقوا بركب التقدم والحدّثة والتعاقدية، أو أنه لحق بهم، وأن ((الجيسيلشافت))، قد بدأت

تنشب أظافرها في ((الجمائينشافت)).

وقد ذكرت من قبل سوق الاثنين، ويمكن أن أذكر هنا أن بقايا نظام المقايضة كان لا يزال سائداً فيه، وكان لا يزال له أصداءه في حديثنا اليومي. كنا - على سبيل المثال - إذا حلق أحداً رأسه نسأله من قبيل الدعابة: "الفرخة باضت والا خبزتم؟" أي هل دفعتم للحلاق بيضة دجاجة كأجرة له، أو دفعتم له رغيف خبز؟ ومهما كان الأمر، يمكنني القول إنني عشت في طفولتي حياة لا تؤدي النقود (أهم شكل من أشكال التبادل التعاقدى المجرد) دوراً أساسياً فيها. كنت أذهب لعم بسيوني الذي يُحيك القمصان فأخبره أنني ابن الحاج حصافى، فيسألنى عن صحة الوالد وعن أخوالى. وكان ابنه يذهب إلى محل والدى ويخبره أنه ابن عم بسيوني فيأخذ ما يريد. وفى نهاية العام، يجتمع التجار ليصفوا حساباتهم. وأعنى بهذا أن مجتمع دمنهور كان مجتمعاً تؤدي فيه النقود (المجردة) دوراً ثانوياً، على حين كان الاحتكاك البشرى والتراحم يؤديان دوراً أكبر.

بل إن نشاطا اقتصادياً مثل البيع والشراء، لم يكن يُنظر له بحُسابانه نشاطاً اقتصادياً خالصاً، فالالتزام بتعظيم الربح ليس نهائياً يجُبُّ غيره من القيم. أذكر مرة أن دق جرس باب منزلنا ففتحت، فوجدت فتاة فائقة الحسن ترتدى فستاناً جميلاً للغاية (ولعلها إسقاطات فتى يافع من دمنهور) وتحمل قفصاً للغسيل أو الخبز وقالت: "هل تريدون شراءه؟" فتطوعت بأن أقول لا، لأننى كنت أعرف أن عندنا مثل هذا القفص.. ولكنى سمعت أمى تزجرنى من الداخل وتأمرنى ألا أتدخل فيما لا يعينى. وأمرتنى أن أعطيها مبلغاً كبيراً من المال يفوق بمراحل ثمن القفص. وبعد ذلك، أدركت أن ما تم هو اسماً عملية بيع وشراء تعاقدية، إلا أنه فعلاً لم يكن كذلك على الإطلاق. فالفتاة، هى من "أبناء الناس الطيبين الذين إما فقدوا عائلهم وإما تدهورت أوضاعهم المالية لسبب أو لآخر. وكانت هذه هى الطريقة المحترمة التى يمكن بها أن تصل إليهم المعونة المالية دون خدش للحياء، أى أن التبادل التعاقدى هنا كان قشرة ظاهرة تغطى التراحم (الكامن)، الهدف منها أن تجعل الصدقة تبدو كما لو كانت عملية تبادل لا أكثر ولا أقل.

وكثيراً ما كان بعض الباعة الجائلين يأتون ليعرضوا علينا سلعهم (فى إطار تعاقدى) ثم يعقبون هذا بقصة عن سوء الأحوال وضرورة أن نشتري منهم (فى إطار تراحمى). وكثيراً ما كنا "نشتري" منهم سلعهم (فى كتاب وولدن Walden للكاتب الأمريكى هنرى ديفيد ثورو Henry David Thoreau ترد واقعة مماثلة، إذ يأتيه أحد السكان الأصليين من الهنود الحمر ويعرض عليه بعض السلال، فحينما يرفض ثورو، يصيح فيه الهندى قائلاً: "هل تريدنى

أن أتصور جوعاً؟".

وأسبقيّة الأخلاقى على الاقتصادى تظهر فى طريقة تعامل التجار الواحد مع الآخر. فكلمة الشرف لها وزنها. كان هناك ولا شك تعامل بالشيكات والكمبيلات وإيصالات الأمانة، ولكن كلمة الشرف كانت هى المرجعية النهائية. ومع تزايد التعاقد فى بلادنا تراجعت أهمية كلمة الشرف هذه. حينما غدت من الولايات المتحدة عام 1969، جاءنى مهندس ديكور يسمّى فاروق محرم، وكان ينتمى لهذا العالم التقليدى، ولكن بخلفيتى الأمريكية التعاقدية أصررت على كتابة عقد، وقد سايرنى فى هذا. وفى أثناء تأثيثه لشقتى كان يحرص على أن يقول مثلاً :

"هذه الغرفة التى تكلف ألفى جنيه فى بونتريمولى (على سبيل المثال) يمكنها أن تكلف خمسمائة جنيه فقط، لأن الرخام الذى فيها مكسور وملحوم بطريقة لن يلاحظها سوى خبير"، أو "هذه النجفة الكريستال الفاخرة لن تكلفك سوى 80 جنيهًا لأن بعض الكريستال فيها لم يكن أصليًا!!". بعد عام سلمنا شقتنا بكل ما اتفقنا عليه من أثاث وسجاد ولم يأخذ إيصالاً ولم يسترد العقد، ثم ذهب إلى بلد عربى، ونشأت بيننا صداقة مستمرة حتى يومنا هذا.

وحينما عدت من الولايات المتحدة عام ١٩٧٩، حضر إلى مهندس ديكور شاب (ابن عم إحدى تلميذاتى وبناءً على توصيتها) ليساعدنى على إعداد شقتى للسكنى. فأخبرته بالمبلغ الذى فى حوزتى، فقال إنه يحتاج إلى ثلاثة أضعاف هذا المبلغ، فكان ردى أن هذا المبلغ هو كل ما عندى، ولا بد من إعادة صياغة الشقة داخل هذه الحدود المالية. فوافق فأعطيته المبلغ كاملاً بكل براءة وبلاهة، ولم أكتب عقداً ولم آخذ إيصالاً، استناداً إلى تجربتى السابقة. فقام بخلع الشبابيك وهدم بعض الحوائط وكسر الأرضيات ثم رحل، وأخذ معه كل الاعتماد المخصص للتغيير الشقة. (ظهر فيما بعد أن هناك عدداً كبيراً من مهندسي الديكور الجدد سيئو السمعة).

ومن المؤسف أنى حاولت أن أسوى الأمر معه داخل الجامعة، ولكن انطلاقاً من مفهوم قبلى غير أخلاقى ضيق للغاية تضامن معه العميد ووكيل الكلية (وكانا من كبار الفنانين) وبدلاً من رده وتهذيبه أخذوا صفه تماماً، فاضطرت للجوء للنيابة الإدارية. فأحضره، وحيث إنه كان مفلساً اكتفيت بأن طلبت من السيدة وكيلة النيابة تقريره وتعنيفه... إلخ، إذ لم يُطاعنى قلبى أن أستمّر فى كل الإجراءات التى كان من الممكن أن تؤدى إلى حبسه.

وتداخل الأخلاقى مع الاقتصادى وعدم الالتزام بالتعاقد يظهران فى هذه الواقعة: كنت مرة فى سفاجة أريد استئجار تاكسى ليعود بى للغردقة، ولا حظت أن السائق يغالى فى السعر فرفضت. فترك الفندق وعاد ومعه صديق ليخبرنى أنه لم يعمل منذ ثلاثة أيام بسبب كساد سوق السياحة، وأن خسائره فادحة والصديق هو الشاهد على ذلك. فأخبرته أنه من المفروض، عملاً بقوانين الخصخصة والداروينية والعرض والطلب، أن أخفض السعر لا أن أزيده؛ فموقفه التفاوضى ضعيف، وعالم داروين لا يعرف التراحم. لم يفهم شيئاً مما أقول، وتذكرت أمى "وابنة الناس" الحسنة التى كانت تبيع لنا أشياء لا نريدها: تذكرت أن التراحم هو تراض إنسانى بين البشر، وأن التعاقد هو تعاقد مادية بين أشياء أو بين بشر "تشيئوا". ففكرت ألا أكون شيئاً أو "متشيئاً"، ودفعت له ما يريد.

وقد حدثت لى واقعة مماثلة فى السعودية. يمكننى القول إننى لا أحب المساومة ولكنى أعشقها لأننى أعرف أولاً أنها إحدى آليات السوق و المجتمع التقليدى، وثانياً لأنها تخلق موقفاً من الصراع الهادئ (التدافع) يمكن مراقبة البشر فيه (قمت على سبيل المثال بعملية مساومة فى البرتغال مستخدماً القاموس ببراعة شديدة واستمتع شديد. وقد تمت هذه العملية أمام حشد كبير من السياح الأمريكان الذين صفقوا كثيراً حين انتهيت من عملية المساومة). ذهبت ذات يوم إلى الديرة القديمة فى الرياض، وهناك فى أحد محال السجاد دخلت فى مساومة حادة مع رجل عجوز، وبالفعل اشتريت منه سجادة ونسيت الهدف من المساومة، ودفعت له الثمن.

ويبدو أننى من فرط استمتاعى بالمساومة نسيت السعر الذى توصلنا إليه ودفعت له الثمن الأعلى الذى كان قد طلبه فى البداية. وبينما كنت أتجول فى السوق، إذ بى أجد الرجل يبحث عنى إلى أن وجدنى وشرح لى الأمر، فأخبرته أننى نسيت الأمر تماماً وأننى سعيد بالسجادة وثمانها، ومن هنا يمكنه أن يحتفظ بالمبلغ، ولكنه أصر على أن يعيد لى الفارق. وهنا قررت أن أجرب النموذج الكامن (الواضح لى والغامض بالنسبة له). فرفضت وأصررت على الرفض. لم يدر الرجل ماذا يفعل، ووقف حائراً: لو قبل النقود لأخل بأحد الموائيق، وهو ألا يدفع أحد ثمناً أعلى مما تم الاتفاق عليه نتيجة المساومة. وحينما ازداد الرجل حيرة، قررت "الإفراج عنه"، وأخبرته أننا يمكننا أن نعيد المساومة مرة أخرى، وأن أدعه يهزمنى فى المساومة بحيث يحتفظ بالمبلغ كاملاً، فرفض تماماً مثل هذه الحيل. وبعد شد وجذب اقترحت عليه أن "نقسم البلد نصفين" وأن آخذ منه نصف المبلغ. فقبل شريطة أن أضع يدي فى يده وأقرأ الفاتحة وأقول «الله يبيحك»، ثلاث مرات (وهى تعنى ((الله يسامحك))، بمعنى أننى قد سامحته فى الثمن الأعلى الذى حصل عليه).

وحيثما فعلت استراح الرجل ودفع لى المبلغ الذى اتفقنا عليه وذهب لحال سبيله.

وقد قمت بتجربة عكس ذلك على طول الخط، قمت فيها بدور الشرير، إذ كنت فى مراكش فى المغرب، أشتري بعض التحف والأشياء التراثية التى أجمعها فى منزلى. وفى أثناء تجوالى سمعت كلمة "جو ج" تتكرر المرة تلو الأخرى. وحيثما استفسرت عن معناها عرفت أنها تعنى "زوج"، وكما قيل لى إنه كلما زاد عدد ما تشتريه من سلعة واحدة انخفض الثمن (كما هو الحال فى كثير من الأسواق). وبدأت بخبث شديد. أطلب سلعة وأسأل عن سعرها، فيخبروننى عنه. ثم أقول "جو ج" فينخفض الثمن، ثم أزيد العدد إلى أن أصل به إلى ستة فينخفض الثمن وبحدة. وبعد أن يستقر الثمن كنت أدخل عنصراً حديثاً، جديداً تماماً عليهم، وهو زوجتى، إذ كنت أقول: "لقد ورطت نفسى؛ زوجتى ستقتلنى إن اشتريت ستة من نفس الصنف". كانوا ينظرون إلى هذا "الرجل" الذى يخاف من زوجته، بل يعبر عن مخاوفه أمام الملاك فى السوق. أين الرجولة؟ أين الكرامة؟ ولكننى فى دور البورجوازي الماكر لم تهمنى هذه القيم التقليدية الزراعية البالية. ولذا كانت تنتابهم الحيرة، التى ينجم عنها الفشل الكامل فى التعامل مع مثل هذا الموقف الحديث والجديد تماماً عليهم. حينئذ كنت أخبرهم أننى سأشتري واحدة فقط. ولم يكن أمامهم سبيل للعودة للسعر الأول. قضيت يومى فى مراكش أشتري بهذه الطريقة حيث تقوم العقلية الصراعية التعاقدية بتقويض التراحم، بل توظفه!

كنا أنا وأسرتى نؤدى العمرة فى مكة، وذهبنا بعدها إلى جدة لزيارة أختى. وقررنا أنا وابنى أن نذهب محلات الأشياء القديمة، ودخلنا أحد المحلات ولم نجد شيئاً يعجبنا. وفى أثناء خروجنا أتن المغرب فأدينا الصلاة أمام المحل مع صاحبه. وبعد الصلاة تحدثنا معه، وحيثما عرف أننا من مصر قدّم لنا بعض الهدايا. فشكرته، ثم لمحت مرآة إيرانية جميلة، فقررت شراءها، فرفض الرجل لأنه ظن أننى سأشتري المرأة لأرد على هديته مما يحول الهدية إلى "دعائية". ولم يوافق على بيع المرأة إلا بعد أن أقسمت له بأغلظ الأيمان أن شرائى إياها لالعلاقة له بهديته.

وفى عام 1٩6٠ قمنا برحلة إلى وادى حلفا أنا وزوجتى وكنا قد تزوجنا لتونا ، وكانت عروسة صغيرة للغاية. فكانوا يرحبون بنا فى المحلات ويغمرونها بالهدايا احتفالاً بهذه المناسبة.

ويمكن أن أضرب مثلاً آخر باختلاط الاقتصادى بعناصر أخرى غير

اقتصادية من تجربتي في دمنهور. إذ كنت ألاحظ أننا في دكان والدي كنا نبيع السلع للدهارة بأسعار أقل من تلك التي يدفعها غير الدهارة. فكون الإِسان دمنهورياً، من بلدنا وعشيرتنا، هو أمر له وزنه في مجتمع تقليدي. وبطبيعة الحال كان أعضاء أسرتنا الممتدة يحصلون على أجود الأصناف بأزهد الأسعار. وقل موتوا أيها الأغيار بغيظكم.

وفي عصر الانفتاح، حينما بدأت تهيمن عقلية العرض والطلب، والشاء بأرخص الأسعار والبيع بأغلاها، أذكر أنني كنت أزور ابن خالتي في دمنهور، الذي استقبلني في منزله مرتدياً "البيجاما" (وهذا أمر ممجوج لإِسان أمسكت الحداة بتلابيبه مثلي، برغم أن ارتداء البيجاما في الشارع كان من علامات الأبهة في دمنهور في طفولتي). المهم أننا قعدنا نتحدث وأخبرته أنه محاسب ويجيد الإِجليزية، وبالتالي لو انتقل إلى القاهرة أو حتى إلى سكندرية لحقق أرباحاً طائلة في وظيفته الجديدة. وفوجئت به يرد على: "ومن سيرعى أبويّ [مين حياخد باله من أبويا وأمي". ذهلتُ من بساطة الرد وبساطة الالتزام في مقابل حركية الإِسان الحديث الذي لا.

يعرف ثوابت ولا أرضاً ولا قيماً إلا قيمة الصراع والحراك الاجتماعي (وقد عرّف أحدهم الحداة بأنها مقدرة المرء أن يغير قيمه بعد إشعار قصير The ability to change one's values at a short notice). ولذا نجد أن الإِسان الأمريكي، وهو قمة التعاقد والحداة، يغير منزله كل خمسة أعوام، بل ويحوّله إلى سلعة تُباع وتشتري.

كنتُ أزورُ بعض الأصدقاء المصريين في مدينة دالاس في ولاية تكساس. وعلى طريقة المصريين أكرمونا بشكلٍ متطرف، فكُنّا ننامُ أنا وزوجتي في غرفة النوم الرئيسية وليس في غرفة الضيوف. وكان ملحقاً بغرفة النوم الرئيسية هذه حمام في غاية الجمال، وبدلاً من حائط البانيو كان هناك سور زجاجي يُطلُّ على حديقة يابانية مليئة بالأحجار والأشجار التي تتسمُّ بجمالها الرصين الهادي، محاطة بسور عالٍ. أمّا الحمام نفسه، فحوائطه مزيّنة بعددٍ لا حصر له من المرايا. فكنتُ حينما آخذُ الدّش أنظر إلى الحديقة التي يتغير شكلها حسب الوقت، ففي الصباح هناك الشمس الساطعة، وفي المساء هناك الأضواء الباهرة التي تغطي الأشجار. وتختلف التشكيلات اللونية والورقية باختلاف مصدر الضوء وقوّته وضعفه. وفي المساء، كان يمكن تغيير الأضواء، فتطفأ الأضواء الكثافة وتوقّد الأضواء الخافتة الملونة. ونظراً لأنّه لم يكن هناك ما أفعله في دالاس (فهي مدينة حديثة قبيحة لا يوجد فيها سوى مقاهٍ واسعة وأماكن لشراء البضائع الغالية) كنتُ آخذُ دُشّاً كلّ ثلاث

ساعات، لأُمارس تجربةً جماليّة. وسألتُ مُضيفي لم لا يفعلان الشئ نفسه، وفجأةً اكتشفت أنّهما لا يستخدمان حجرة النوم الرئيسيّة مُطلقاً ولذلك لا يقتربان من الحَمّام) لأتّها أعلى ما فى المنزل، وكانا يودّان الحفاظ عليها فى أحسن حال حتّى يُحسّنا من ثمن المنزل حين تحين لحظة بيعه (كان ابنهما يستمعُ إلى حديثنا، فقال فى براءة: "إن كنتم تنوون بيع البيت، فلم اشتريتموه فى المقام الأوّل؟". ولعله لم يكن قد فهم بعد مسألة المنزل / السلعة). وعرفتُ من صديقى أنّ عليه أن يُنظّف حديقته فى عطلة نهاية الأسبوع، وأنّه إن لم يفعل ثارت ثائرة جيرانه لأنّ هذا يُقلّل من قيمة منازل المنطقة وبالتالي ما تضمُّ من منازل / سلع. وفى زيارة أخيرة لهما اكتشفتُ أنّهما اشتريا بيتاً أكبر، فأشفقتُ عليهما، ولكنّهما قالَا لى: "إنّ النظام الضرائبى فى الولايات المتّحدة يجعلُ من الصعب على الإنسان أن يسكن فى شقة أو منزل صغير، لأنّه إن لم يدفع فوائد للبنك فإنّ دخله سيزداد، وبالتالي ستزدادُ الضرائب المفروضة عليه، أمّا إن اشترى منزلاً كبيراً فإنّ رهن المنزل يكون كبيراً وبالتالي الفائدة كبيرة، ويمكن بالتالى للمرء استقطاعها من ضرائبه (ولذا إن قطنَ إنسانٌ فى شقة فإنّه يدفع ضرائب أعلى ممّن يسكنُ فى قصر مُنيف لأنّه لن يدفع فوائد للبنك، وبالتالي لن يستقطعها من ضرائبه)". إنّ النظام الضرائبى بذلك يحوّل منزل الإنسان (أهمّ شئ فى حياته الخاصّة) إلى مجرد استثمار. وقال لى صديقٌ آخر إنّّه حينما يصلُ أبناؤه إلى سنّ الرشد (18 عاماً فى الولايات المتّحدة) فإنّه لا يتمنّع بالإعفاء الضريبى الخاصّ بهم، ولذا يكون من صالحه المالى أن ينفصل أولاده عن الأسرة، ويُقيموا فى منازل خاصّة بهم، وفى هذه الحالة يُمكنهم هم أيضاً التمتعّ بالإعفاء الضريبى!

وتداخل النشاط الاقتصادى مع النشاطات الإنسانىّة الأخرى يظهر فى مقدرة العمّال المصريين مهما تقدّموا فى السنّ على اللعب فى أثناء العمل أو بعده. ونفس التداخل بين

الاقتصادى وغير الاقتصادى يتبدّى فى الجوّ الذى يسود فى محلّ العمل، إذ نجدُ أنّه تُحيط به على الفور شبكة من العلاقات الإنسانىّة، كما أنّه كثيراً ما يتبادل الموظفون والعمّال الثكّات فى أثناء أدائهم عملهم (وهذا طبعاً له جانبه المُظلم، فهو يُقلّل من كفاءة الأداء أحياناً. ولكنّى حينما أتذكر إحدى مُساعداتى فى الولايات المتّحدة فى أثناء كتابة الموسوعة أراجعُ قليلاً عن معيار الكفاءة المطلقة هذا. كانت هذه المساعدة على درجة من الكفاءة لا يُمكن تصوّرها وسأضرب أمثلةً على ذلك فيما بعد. ولكن يبدو أنّها سخّرت حياتها كلها فى خدمة وظيفتها بحيث أصبحت آلة. حين كنتُ أتحدّث معها وأذكرُ موضوعاً ما بشكلٍ عابر، كانت تبدأ فى إعطائى معلومات عنه، وكنتُ

أفشلُ تمامًا في أن أوقفها أو أن أوضِّحَ لها أنني في واقع الأمر غيرُ مهتمٍّ بـ
الموضوع. ولكنَّها كانت في كفاءة الكمبيوتر وفي آليَّته، ولذا كانت لا تتوقَّف
قط).

حروبي الخاصة ضد المؤسسات

من ولدَ في مجتمعٍ تقليدي يضيقُ ذرعاً بالمؤسسات اللاشخصية، فالمجتمع التقليدي مكوّن من شبكة واسعة من العلاقات العائلية وعلاقات الجيرة. ولذا - كما أسلفت - لا يتعامل الإنسان إلّا مع من يعرفهم ومن يعرفونه، حتّى في المدرسة كان الفصل انعكاساً لهذا المجتمع. أمّا المؤسسات "في دمنهور فكانت مؤسسات في معظمها أهلية لا علاقة لها بالحكومة، يُشرف عليها أناسٌ من أهل دمنهور، ويتحكم فيها الناس (مثل جمعية البر بالفقراء - جمعية تحفيظ القرآن - الأوقاف)، فهي أقرب إلى ما يُسمى الآن «مؤسسات المجتمع المدني»، أمّا المؤسسة بالمعنى الحديث (كيان لا شخصي، خاضع لقوانينه وإجراءاته الخاصة، وليس له مرجعية إنسانية أو أخلاقية أو دينية) فهو أمرٌ لم يكن معروفاً في دمنهور التي نشأت فيها. ولعلّ تنشئتي التقليدية جعلتني أرى أنّ المعايير الأخلاقية لا تنطبق إلّا على الأفراد وحسب، أمّا المؤسسات فهي شخصيات مُجرّدة لا شخصية، لا تهتمّ بالأفراد أو الأخلاق، وتتحرك ك الوحش الكاسر أو كقوة من قوى الطبيعة، تحطم كل ما يأتي في طريقها. ف المقدرة على الاستمرار والبقاء هي القيمة المطلقة الوحيدة بالنسبة لها والتي تجبّ أيّ حسابات إنسانية وأخلاقية.

و حينما انتقلتُ من دمنهور إلى الإسكندرية كانت صدمة حقيقية لي، فهذا المٌ جديد على، إيطالي / يوناني / غربي، يتحدث الإنجليزية والفرنسية و اليونانية والإيطالية، غير معروف لي وأنا غير معروف له. وقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب كان هو الآخر تجربة غير مألوفة لي (كما سأبين فيما بعد). ومع هذا كانت الإسكندرية مدينة صغيرة، وكان قسم اللغة الإنجليزية هو الآخر صغيراً، لا يجاوزان مقدّرات الإنسان ولا خياله ولا حواسه. ولذا كان من الممكن تجاوز الصدمة بعد وقتٍ معقول.

و حين تخرجتُ في جامعة الإسكندرية، فوجئتُ بأنّ كلّ البعثات كانت تُمنح لخريجي

جامعة القاهرة وعين شمس، وُحرم نحنُ منها في الإسكندرية. إلى أن نبهني أستاذٌ صديق من جامعة عين شمس أنّ إحدى خريجات جامعته حصلت على بعثة جامعة الإسكندرية وأنّ مجموعها الكلي أقلّ ممّي بحوالي ٢٠ درجة. وبعد أن استقصيتُ الأمر اكتشفتُ أن قسم الامتياز ألغى من جامعة الإسكندرية ولم يُلغ من الجامعات الأخرى، وأتّه بعد أن كانت بعثات كل جامعة مقصورة على خريجيهما تم تركيزها في إدارة البعثات، التي عادة ما تضع خريجي أقسام الامتياز في المقدمة. فتقدّمتُ بشكوى لإدارة البعثات لأوضح أنّ قسم الامتياز ألغى أصلاً من الإسكندرية، وأنّ استمرار الوضع الحالي يعني أنّ خريجي الإسكندرية سيُحرمون من البعثات.

فقال لى مدير إدارة البعثات إنه لا حول له ولا قوّة ولا بُدّ من استخراج حُكم من مجلس الدولة.

وحَتّى يصدر الحكم لصالحى لا بُدّ من استصدار قرار من المجلس الأعلى للجامعات يُبيّن أنّ الليسانس العاديّة من جامعة الإسكندريّة تُعادل الليسانس الممتازة من جامعتي القاهرة وعين شمس.

فقضيتُ عدّة شهور فى الانتقال من الإسكندريّة إلى القاهرة لجمع الأوراق ال لازمة ثم قدّمْتُها للمجلس الأعلى للجامعات واستصدرت القرار وأخذته لمجلس الدولة، الذى أصدر حكماً لصالحى. فأخذتُ الحكم وذهبتُ لإدارة البعثات لتنفيذه. ولكنّى وجدتُ مُديراً جديداً، من البُحيرة، أى "بلدياتى"، صديقٌ حميم لعمّى، فاستبشرتُ خيراً وأعطيتُهُ حُكم مجلس الدولة.

وإذ بى أفاعاً بأنّه يرفضُ تنفيذ الحُكم. وسألتهُ فى براءة لم؟ فقال إنه لا يُحبُّ أن يُغيّر الإجراءات. كدتُ أبكى من فرط الحُزن. ولكن لم تفتر عزيمتى واستمرّت حربي ضدّ المؤسّسات.

وكان لى أصدقاءٌ كثيرون يعملون فى الصحافة، فطلبتُ منهم أن ينشروا تفاصيل القضية وحُكم مجلس الدولة فى الصُحف، ففعلوا. فوجدتُ وزارة التعليم العالى نفسها موضعاً للتشهير الذى يستندُ إلى حقائق. وفى ذلك الوقت اجتمعت اللجنة العليا للبعثات، وكانت قد أثّرت قضية حول آخر بعثة تقدّمتُ لها، وكانت بعثة خاصّة بكلية البنات، وكان من المفروض أن تكون مقصورة على الإناث، ولكنّهم نسوا أن يكتبوا هذا الشرط فى الإعلان. المهم، حتّى يُنْهوا القضية تغاضوا عن الشرط وتقرّر أن أُمْنَح بعثة كلية البنات وسافرتُ بالفعل إلى الخارج.

وقد استغرقت هذه الحرب ثلاث سنوات من تاريخ تخرّجى عام 1959 حتّى عام 1962. وقد قابلتُ الدكتور أبا الوفا التفتازانى - رحمه الله - وكان عضواً بلجنة البعثات العليا، فأخبرنى بما حدث داخل اللجنة، وأنه كان له فضلٌ كبير فى إقناعهم بمنحي البعثة.

وحين انتقلتُ إلى نيويورك، حدثتُ هناك أوّل مواجهة حقيقية وشرسة بينى وبين إحدى المؤسّسات، وذلك حين ذهبتُ للدراسة بمنحة من مؤسّسة فولبرايت (تغطّى السنة الأولى، أمّا بقيّة السنوات فكانت بعثة حكوميّة). وصل إلىّ فى القاهرة، قبل سفري، كتيّب إرشادى من جامعة كولومبيا يتحدّث عن كلّ كبيرة وصغيرة، بما فى ذلك الرياح القويّة التى قد تهبُّ علينا فى الويست سايد درايف (الكورنيش الذى يُطلُّ على نهر الهدسون). ومن هُنا

اقترحوا علىّ أن ترتدى زوجتي إشارباً حتّى لا تتأثر الطريقة التي صقفت بها شعرها. انبهرنا بهذا النظام الدقيق، خصوصاً وأتّهم أخبرونا أنّ لجنة الضيافة ستُرسل شخصاً ليكون في استقبال شخصي الضعيف.

ولكن حين وصلتُ إلى مطار نيويورك (وهو سيرك إنساني ضخم) لم يكن هناك من يستقبلني.

فتوكلتُ على الله وذهبتُ للاستعلامات لأسألهم عن طريقة الوصول إلى مدينة نيويورك فقالوا عليك أن تأخذُ الأتوبيس حتّى بورت أوثورتى Port Authority. وقمتُ بترجمة هذا إلى "ميناء السلطة" أو "سلطة الميناء". فاحترتُ وطلبتُ منهم إيضاحاً، ولكن في نيويورك هذا يُعطّل النظام الآلي، ولذا تجاهلونى تماماً. وبعد أن سألتُ سائق تاكسى عرفتُ أنّها Port-Authority Bus Terminal، أي محطة الأتوبيس الأخيرة (آخر الخط)، وأنّ "بورت أوثورتى" هذه تُشيرُ إلى هيئة الأتوبيسات. فأخذتُ الأتوبيس وقضيتُ ليلتي في أحد فنادق الدرجة الألف. وفي اليوم التالي أخذتُ تاكسى وتوجّهتُ إلى القنصلية المصريّة، ودفعتُ ما سجّله العدّاد، فنزل السائق وأمسك بتلابيبى قائلاً: إنّ علىّ أن أدفع بقشيشاً، فدفعتُ له ما يريد (وهذا أمرٌ غير مألوف ولكنّه حظّي العاثر).

توجّهتُ بعد ذلك لمؤسّسة فولبرايت واستقبلني أمريكي من أصل فلبيني يُسمّى مستر فليشيانو وأطلق عبارات الترحيب والمودّة بغزارة غير عاديّة. وحيثُ إنّّه لم يكن هناك ما يضطره لكلّ هذه المودّة، صدّقته. وتصوّرتُ أنّي وجدتُ شيئاً من التراحم في المدينة التي لا ترحم.

ولكن حينما قرّرت زوجتي استكمال دراستها ذهبتُ إلى مستر فليشيانو هذا لأسأله عن إحدى الجامعات في نيويورك يُمكن لزوجتي الالتحاق بها، فأخبرني ببرود شديد (يتناقض مع المودّة الدفّاقة في الزيارة الأولى أنّ هذا ليس من تخصّصه، وأرسلني إلى سيدة أمريكيّة أخبرتني بكلّ أدب وبابتسامة ثلجيّة أنّ هذا ليس من اختصاص المؤسّسة، فالمؤسّسة تُشرفُ عليّ وحدي).

حاولتُ أن أبين لها أنّي لا أطلبُ عوناً مالياً ولا حتّى إشرافاً دائماً، وكل ما أطلبه هو التّصحّح والمشورة، فجاءتني الابتسامة الثلجيّة مرّة أخرى مع الرفض الصارم الرقيق!

وكنّت أقومُ مرّةً بزيارة روتينيّة لمؤسّسة فورد، ولكنّي فوجئتُ بأنّ كلّ

الموظفين غادروا المبنى فى منتصف النهار لسببٍ لا أعرفه) دون أن يُنبهنى أحدٌ لذلك، ووجدتُ نفسى وحيداً فى مبنى شاهق. حاولتُ الخروج منه ولم أنجح إلا بعد عدّة محاولات. ولكننى من فرط غيظى أمسكتُ بالأقلام والأوراق الموجودة على بعض المكاتب وألقيتُ بها على الأرض وعُدتُ إلى منزلى وأنا أرتجفُ من الغيظ والخوف.

وقد حملت زوجتى فى أثناء وجودنا فى نيويورك، فذهبتُ إلى مبنى مُرشد الطلبة الأجانب فى جامعة كولومبيا، وكان مليئاً بالموظفين الذين كانت مهمتهم الوحيدة مساعدتنا (حسبما قيل لنا). فذهبتُ إلى هناك لأسأل عن أسماء مستشفيات رخيصة، فما كان منهم إلا أن أخبرونى بأن كل المُستشفيات باهظة التكاليف وأنّ الحل الوحيد بالنسبة لى هو أن أتسوّل! كاد يُغشى علىّ من هول الصدمة، ولكن لم أستسلم وأخذتُ أمرى على المستشفيات واحدة تلو الأخرى، إلى أن اكتشفتُ مستشفى جبل سيناء، وهو مستشفى فاخر للغاية، وكان قد فتح لتوّه قسمًا لمحدودى الدخل يدفعون حسب مداخيلهم.

ثم ذهبتُ إلى جامعة رتجز. وقد قيل لى إنّ قسم اللغة الإنجليزيّة فيها قسمٌ صغير يمكن التعامل مع من فيه بطريقة إنسانيّة شخصيّة. وحين حان الوقت لتحديد التخصصات المختلفة للامتحان الذى يسبق كتابة رسالة الدكتوراه (خمسة حقول مختلفة من الأدب، على أن يتم اختيارها من خمسة أقسام مختلفة يحتوى الأوّل منها على الأدب الأنجلو ساكسونى أو أدب العصور الوسطى، ويحتوى الأخير منها على الأدب الإنجليزى الحديث أو الأدب الأمريكى).

حاولتُ أن آخذ التخصصين الأخيرين برغم أنّهما يقعان فى قسمٍ واحد بدلاً من دراسة أدب العصور الوسطى (على الرغم من صعوبة دراسة الأدب الإنجليزى الحديث بالنسبة لدراسة أدب العصور الوسطى). وكنتُ أعلمُ أنّه قد تمّت الموافقة على فتح باب الاختيار على مصراعيه للطلبة فى مجلس القسم، ولكنّ مجلس الكلية لم يكن قد وافق على هذا القرار بعد. ومع هذا رُفِض طلبى، وعبثاً حاولت أن أشرح للأستاذ المُشرف وجهة نظرى، وهى أنّ تخصص طالب مصرى فى الأدب الإنجليزى الحديث بدلاً من العصور الوسطى، أمرٌ مُفيد لكل من الحضارتين الأمريكيّة والعربيّة، كما أشرتُ إلى أنّ ما أطلبه قد تمّت الموافقة الفعليّة عليه فى مجلس القسم، وأنّ المسألة مسألة وقت قبل أن يُصبح قانوناً. ولكن هيهات، فاللوائح لوائح، "وأنت كنت تعرفها يا مستر مسيري حينما حضرت إلى هنا"، كما قال لى الأستاذ المُشرف.

ويجب أن أذكر هذه الواقعة من حياتي التي أسمىها "حربي الخاصة ضد الرأسمالية العالمية".

ففي عام 1969، كنتُ في طريقى من الولايات المتحدة إلى مصر. وذهبتُ إلى مندوب أمريكيان إكسبريس، الذي كان مشرفاً على إجراءات عودتي أنا وأسرتي. وكان أمامي خياران:

أولهما العودة بعابرة المحيطات كريستوفرو كولومبو، وكانت رحلة مُترفة وجميلة للغاية، وأنا أحبُّ السفر المُترف، شأنى شأن معظم البشر. ولا أجدُ غضاضةً فى أن يتمتّع الإنسانُ بالبذخ الزائد من آونة لأُخرى، وأن يتمتّع بهذه الحالة، شريطة أن يكونَ واعياً بأنّها مرحلة مؤقتة، وألا يتصوّر أن الحياة كلها لحظات ترفٍ وبذخ.

كان هذا هو الخيار الأول لرحلة العودة. أمّا الخيار الثانى، فكان هو السفر بالطائرة، وهى رحلة سريعة وعادية وعملية. وبالطبع كنتُ أفضلُ الرحلة بالسفينة، وخصوصاً أنّ كُتُبى، أهمُّ مُقتنياتى، بحُسابها الأدوات التى سأستخدمها فى عملية التدريس والبحث العلمى، ستكون معى إن سافرتُ بالباخرة، ولن تصل بعدى. ولكنّ المُشكلة الوحيدة التى واجهتني فى العودة بعابرة المحيطات هى أنّى كنتُ سأتوقّف فى نابولى وأتركُ أمتعتى لمدة أربعة شهور أقوم خلالها برحلة عبر أوروبا (نزور فيها إيطاليا وفرنسا وإنجلترا وهولندا وألمانيا والنمسا وأخيراً إيطاليا مرّةً

أخرى). وكنتُ أخشى تكلفة تخزين هذه الأمتعة طيلة هذه المُدّة. وأخبرتُ مندوب أمريكان إكسبريس بمخاوفى. بل عرضتُ عليه أن يتصل تليفونياً بميناء نابولى على نفقتى الخاصّة ليستفسر عن التكلفة. فأكد لى أنّ التخزين سيُكلّفنا بضعة سنتات لا أكثر ولا أقل. وكانت لهجته يقينية بشكل لا يدعُ مجالا للشكّ. فتوكلنا على الله وركبنا عابرة المحيط الإيطالية كريستوفرو كولومبو. وكانت الرحلة بالفعل مُترفة بشكلٍ رائع، بل بشكلٍ بديء: فيلم سينمائى كل يوم - إفطار فاخر - غداء فاخر - تناول الشّاي الساعة الخامسة على صوت الموسيقى - عشاء فاخر - حُجرة خاصّة للأطفال.. وهكذا.

ولكن حينما وصلنا إلى نابولى، اكتشفتُ أنّ التخزين مُكلف للغاية، وأنّه سيُكلّفنى أكثر من تكاليف الرحلة التى كنتُ أنوى القيام بها عبر أوروبا، فسقط فى يدي ووقفتُ لا أدري ماذا أفعل. وحينئذٍ رآنى أحدُ الحمالين، وبمساعدة قاموس إنجليزى - إيطالى وعن طريق معرفتى باللاتينية (كنتُ آخذُ الكلمات اللاتينية وأحذفُ نهايتها، فكانت تُصبح إيطاليةً فى معظم الأحيان)، أفهمته وضعى. فقام بشرحه بدوره لموظف التخزين، وقرّرا أن يُغيّرا

فى الوزن وبداً من أن تكون تكاليف التخزين مائة دولار فى اليوم أصبحت عشرة دولارات فقط، وهو سعر معقول (ومع هذا، فإنه مضروباً فى ١٢٠ يوماً يرتفع مبلغه، ليصبح مبلغاً مُحترماً فى الستينيات، بل وثروة صغيرة بالنسبة لطالب بعثة وزوجته). وكتبت لشركة أمريكان إكسبريس بما حدث، فكشّرت عن أنيابها التعاقدية، وأخبرتني بأنها ليس لديها ما تفعله!

درست بوليصة التأمين طيلة أربعة الشهور التى قضيتها فى أوروبا (فى الرحلة التى أنفقت فيها معظم مدّخراتى وتمتعتُ بمشاهدة متاحف أوروبا وآثارها) فاكشفتُ أن التأمين يُغطّينى "من الباب للباب from door to door". وعند عودتى لمصر وجدتُ أنّ الثلاجة التى أحضرناها من الولايات المتحدة قد أصيبت بضربة فى جانبها. فكتبتُ لشركة التأمين أطلبُ تعويضاً، فكتبت لى الشركة قائلةً إنّ تأمينى يُغطّى ال total loss أى الخسارة الكاملة وليس ال partial loss أى الخسارة الجزئية، وهو تمييزٌ يصعب على إنسان غير مُدرب على اللغة القانونية (مثلى) أن يستوعبه. فاستشطتُ غضباً وحسبتُ ما خسرت سواء من جرّاء تخزين أمتعتى فى نابولى، أم من جرّاء العُطب الذى أصاب الثلاجة، وأبلغتُ قسم شرطة سابا باشا عن فقدان أحد الأجهزة الكهربائية الأخرى (وكان ثمنه يعادل تماماً كل ما خسرت). وأرسلتُ صورةً من المحضر لشركة أمريكان إكسبريس. فطلبوا منى ترجمته باللغة الإنجليزية، فرفضتُ قائلاً "إنّ شركة فى حجمهم يُمكنها ترجمة المحضر. وبالفعل بعد شهرين أو ثلاثة وصل إلىّ منهم شيك بالمبلغ الذى عوّضنى عما فقدتُ من م ال سواء بسبب التخزين أم نتيجة تلف الثلاجة. وهكذا كسبتُ "حربى الخاصة ضد الرأسمالية العالمية".

ومن القصص الأخرى الطريفة فى حربى ضدّ المؤسسات، حكايتى مع بلدية مدينة فيش

كيل Fish Kill وهى مدينة صغيرة أمريكية فى ولاية نيويورك. وكثيرٌ من هذه المُدن تحاول أن تحقّق دخلاً بآى شكلٍ تموّل به أوجه الإنفاق المختلفة من رواتب الموظفين إلى المكتبة المحلية. وتلجأ هذه المُدن أحياناً للتحايل لتدبير الاعتمادات اللازمة، ومن بين أشكال التحايل أن يوضع رادار لقياس سرعة السيّارات فى منطقة جبلية مُنحدرة تقع خارج المدينة ولكنّها تتبعها إدارياً. وبما أنّ التحكّم فى السرعة فى مثل هذه المنطقة مسألة صعبة للغاية. وبما أنّهم يضعون الرادار عند قاعدة المُنحدر، فإنّ الكثيرين يجدون أنفسهم مرتكبين لجريمة مخالفة السرعة مع أنّها مخالفة استمرت بضعة دقائق أو ثوان. ويضطر السائق مرتكب الجريمة إلى دفع الغرامة لمدينة فيش كيل. وهذا ما حدث لى عام ١٩٧٦. فقررتُ أنا الآخر أن أتحايل، وكتبتُ لهم خطاباً على الورق الرسمى لوفد الجامعة العربية لهيئة الأمم (حيث كنتُ

أعمل مستشاراً ثقافياً) أخبرهم فيه بأننى لم أذهب ألبتة لمدينة فيش كيل هذه، فكيف يمكن أن أكون قد ارتكبت مخالفةً مروريةً فيها؟ وقد كتبت الخطاب بأسلوب إنجليزي راقٍ، وختمته بقولى إننى قد أضطر لإبلاغ حكومتى، وأن هذا قد يسبب أزمة دبلوماسية بين بلدينا (وهذه طبعاً أكاذيب ، فأنا لم أكن دبلوماسياً، كما أتنى لا أعتقد أن واقعةً مثل هذه يمكن أن تؤدى إلى أزمة بين مصر والولايات المتحدة أو حتى جمهورية لوكسمبورج!). ولكن الخطاب أتى بمفعوله. فمن الواضح أن مجلس مدينة فيش كيل أصيب بالهلع ، إذ وصلنى خطاب طبع على ورقٍ خاصٍ يعتذرون فيه لما بدر منهم، ويوضحون مسألة أن المنطقة التى وقعت فيها المخالفة تابعة إدارياً لهم، وأرسلوا لى نموذجاً أوقعه حتى يمكن إسقاط المخالفة على الفور! وقد فعلت بطبيعة الحال، ولم تحدث الأزمة الدبلوماسية التى هددهم بها.

وحربنى الخاصة ضد المؤسسات وضد الرأسمالية العالمية مسألة مستمرة. فعلى سبيل المثال اشتريت بلوفر من الولايات المتحدة، وإذ بى أجد فيه ثقباً بعد ارتدائه بعدة أيام، فاستمرت فى ارتدائه طيلة عمره الافتراضى، وحينما كان يسألنى أحد عن الثقب، كنت أشرح لهم نظريتى عن محاولة الثار من الاحتكاكات الرأسمالية. وتتبدى هذه الحرب الضروس فى أتنى حين اشتري جوارب فاتنى أشتري ثلاثة من نفس اللون، ومن هنا إن فقدت فردة شراب أو إن اهترأت، فإنه يمكن تعويضها من الجوارب الأخرى. (ويعلم الله أن هذا ليس بخلاً دمهورياً، وإنما هو تأكيد كوميدي لفرديتى ومقدرتى على الحرب ضد المؤسسات، كما أنه تعبير عن وعي البيئى الذى أشرت له من قبل).

ولكن الحظ لم يكن حليفى دائماً، إذ إن الاحتكاكات كثيراً ما كانت تطحننى. فعندما استأجرت سيارة قبل عودتى من الولايات المتحدة عام ١٩٧٩. قرأت إعلاناً مفاده أن إيجار السيارة سيكلفنى كذا دولاراً فى اليوم. ووجدت المبلغ معقولاً. ولكنى حينما ذهبت لتسليم السيارة وجدت فاتورة طويلة عريضة عن بنود لم تطرأ لى على بال، فأديتها صاغراً. وحينما صدمت عربتى الفولكس وهى واقفة أمام عيادة الطبيب (الذى كنت فى زيارة له مع أحد أبنائى)

، لم يأت مندوب شركة التأمين إلّا بعد عدة أسابيع، ممّا كان يعنى وقفَ حالنا تماماً، فالحياة بدون سيارة فى ضواحي أمريكا، مثل الحياة دون حذاء، أو حتى أقدام فى القاهرة. وحينما حضر المندوب أخيراً نظر إلى سيارتنا باحتقار شديد، وظلّ يخفّض ثمنها إلى أن أصبح ٢٠٠ دولار، ثم اكتشف أتنى لصقت وردة بلاستيك على بابها، فخفّض الثمن إلى ١٠٠ دولار بحسبان أن هذه الوردة قد أضرت بطلاء السيارة، وأن إعادة طلائها سيكلف على الأقل ١٠٠ دولا

ار. وبطبيعة الحال يُطرح السؤال نفسه: لو كان ثمن السيّارة هو حقاً ١٠٠ دولار، فلم كانت الشركة تتقاضى 500 دولار تأميناً عليها؟ ولكّنه حُكْمُ القوى على الضعيف، وحُكْمُ الشركات الكبرى على الفرد الأعزل، لأنّ الشكوى كانت تعنى رفع قضية، والقضية تعنى مُحامياً، والمحامى يتقاضى مئات الدولارات. أمّا الشركة فهي دائماً عندها طاقم من المحامين، جاهز دائماً للدّفاع عن "مصلحتها".

وقد امتدّت ظاهرة المؤسّسات اللاشخصيّة إلى عالمنا العربى (فهى جزء من عمليّة التحديث). وقد أخذت المشكلة شكلاً خاصّاً فى مصر بالدّات، بسبب وجود الثّراث البيروقراطى الطويل. فعلى سبيل المثال وصل إلى مرّة خطاب يُطلب منّى فيه دفع غرامة قيمتها 75 جنيهاً وإلا تم الحجز علىّ، دون أن تُبيّن نوعيّة المُخالفة. فأهملت الأمر بعض الوقت ولكّنى فوجئت بإجراءات الحجز، فذهبتُ وأخبرتُ الموظف المُختصّ أنّنى على أتمّ استعداد للدفع لو أنّنى عرفتُ السبب، فلم يتمكن من معرفة السبب، ومع هذا أصرّ على الدفع، ففعلتُ صاغراً.

ومغامراتى مع شركة مصر للطيران كثيرة. كنت فى عمّان فى طريقى من السعودية إلى القاهرة، وكانت هذه الطائرة تنتظر الطائرة المصريّة من بغداد لتحمل رُكابها المصريين. ولكن يبدو أنّ عدد المسافرين كان صغيراً، فجاء مدير المحطّة، وكان فرعوناً صغيراً، وقال إنّ الطائرة لن تحضر من القاهرة وإنّ علينا الانتظار للغد. وأشار بطرف أصابعه إلى كراسى المطار وقال يُمكنكم النوم عليها. فذهبتُ له وقلت: إنّ هناك قوانين عالميّة تُنظم هذه العمليّة، وإنّ عليه أن يحجز لنا فى أحد الفنادق إن كان يُريد أن ننتظر طائرة الصباح. فقال إنّ ثمن التذكرة لا يُغطّى ثمن الفندُق، فأخبرته أن هذه هى مشكلته وليست مشكلتى. وحينما رفض أن يسلك حسبما يفرضه القانون، طلبتُ من كل المسافرين أن يوقعوا على عريضة شكوى وأن يكتُبَ كل شخص رقم جواز سفره إلى جوار توقيعهم. وأخبرته أنّه إن لم يحجز لنا فى الفندق فسأشكوه لهيئة الطيران العالميّة المُختصة. وبقدرة قادر تحوّل الفرعون الصغير إلى «مهرج» مذعور وجلس يسترضينى، وأمر للمسافرين بعشاءٍ مجّاني، ثمّ اتصل بالقاهرة فأرسلوا الطائرة!

ومرّة أخرى، كنتُ أيضاً فى عمّان وقررت شركة مصر للطيران أن تُرسل طائرة صغيرة بدلاً من الإيرباص airbus ممّا كان يعنى أنّ نصف الرُكّاب سيبقون فى عمّان لليوم التالى على الرغم من أنّهم حجزوا تذاكر على شركة مصر للطيران. وكان لا بُدّ أن أقضي الليلة مع ابني.

وتحرّكتُ بسرعةٍ وذهبتُ إلى الدرجة الأولى وحجزتُ تذكرة. وحين وصلتُ إلى القاهرة، أرسلتُ شكوى لمدير الشركة أخبره فيها أنّ القانون المُنظّم لحركة الطيران يرى أنّه إذا كان هناك مكان في الدرجة الأولى، فلا بدّ أن يُعطى لراكب الدرجة الثانية إن لم توفّر له الشركة مقعداً؛ وبناءً عليه لا بدّ أن أستعيد ما دفعتُ من نقود. وقد كان. ولاحظتُ أنّ موظفي الشركة كانوا فرحين بهذا التصرف، وأخبرني أحدهم: "لو فعل الجميع ذلك، لما ارتكبت شركة مصر للطيران مثل هذه حماقات".

وأخيراً كادت المؤسسة تطحنني في بعض المواجهات معها. كنت في السعودية أريدُ تجديد رخصة القيادة. وحين ذهبتُ لأفعل ذلك، وجدتُ هناك المئات أمام شبّاك التجديد، لا يقفون في طابور. فعرفتُ أنّني سأضطر للتغيّب عن المحاضرات عدّة مرات إن أردتُ تجديد الرخصة، ممّا يعنى أنّي أختار بين شرّين (وليس بين الخير والشر): إمّا أن أتغيّب عن المحاضرات وإمّا أن أغيّر الرخصة بنفسى. وأخذتُ ما تصوّرتُ أنّه أهون الشرين، فذهبتُ إلى المنزل وغيّرتُ تاريخ الرخصة بنفسى، وصوّرتها، لأنّ التغيير لا يتضح في الصورة. وحينما انتهى تاريخ هذه الرخصة، حاولتُ مرّةً أخرى تجديدها بشكلٍ رسمى، دون جدوى؛ فجدّدتها بنفسى كما فعلتُ أوّل مرّة بأن وضعتها في الماء هذه المرّة ومسحتُ التاريخ بيدي. وتصادف أنّني ارتكبتُ مخالفةً مرويةً بسيطةً فطلب منّي الضابط الرخصة، فأعطيته إيّاها. فلاحظ على الفور أنّ هناك تلاعباً ما. فطلب منّي أن أركب معه سيّارته، تمهيداً لترحيلي إلى السجن بتهمة التزييف (وهي تهمة خطيرة). وبدأتُ في السيّارة عمليّة "المساومة"، فأخبرته أنّ التاريخ المطموس غير معروف، ومن هنا لا نعرف هل الرخصة نافذة المفعول أم انتهت مدّة صلاحيتها. ثمّ أخبرته أنّني أستاذ جامعي وأنّ القبض علىّ دون سببٍ واضح ليس أمراً هيئناً. وممّا ساعد على دعم موقفى، أنّ أحد المقبوض عليهم كان من أحد قُرّائى (وكنّتُ أكتبُ آنذاك في جريدة الرياض) وتناقشنا - في سيّارة الشرطة - في ترجمة معروف الدواليبى لأعمال دوستوفسكى. وكان الضّابط يفرج عن المُتهمين الذين يعترفون بجرمهم (لأنّه، انطلاقاً من قيمه التقليديّة، كان يبحثُ عن الصدق لا النظام). وأفرج عن كلّ المُعتقلين إلّا إيّاى. وفجأةً تذكرتُ أنّ عندي صورة من الرخصة في منزلى، فأخبرته أنّ الصورة سثبيّن التاريخ الحقيقي لرخصتى. وبعد شدّ وجذب وافق على أن يصحبني إلى منزلى (بسيّارة الشرطة) ليرى صورة الرخصة التى لم يكن يعرف أنّها صورة لرخصة مُزيّفة. وكانت هذه مخاطرة حقيقيّة، فالعثور على مثل هذه الورقة بين أوراقى مسألة شبه مستحيلة. ولكنّنى فوضتُ أمرى إلى الله، إذ كانت هذه هى الفرصة الوحيدة

أمامي. وحينما ذهبْتُ إلى المنزل، كان ابني ياسر يمتلكُ قَنَفْذاً اسمه شوكت كان جالساً تحت المائدة على صورة الرُّخصة! فأخذتها وأعطيته للضابط، فوجد أن صلاحيتها انتهت منذ أسبوع فقط، فأبلغ قسم الشرطة باللاسلكي أنه اطلع على صورة الرخصة، وأنَّ كلَّ شيءٍ على ما يُرام. وأوصاني بتغيير الرخصة، فسارعتُ بذلك، فلم أكن أريد المخاطرة مرّةً أخرى.

ومن المواجهات الأخرى الطريفة التي لم تنته نهايةً مأساويةً أو ملهاويةً، هي قصّتي مع تجارة الذهب. فحين كنتُ في السعودية، ادّخرتُ مبلغاً صغيراً أودعته في البنك، وبدأ سعر الدولار ينخفض، وفي خلال عامين أو ثلاثة فقدتُ رُبْعَ المبلغ (بخلاف التضخم). وشكوت لأحد أصدقائي من العاملين في البنك، فنصحني بأن أحوّل نقودي إلى ذهب أو إلى معدنٍ ثمينٍ آخر (فضة - بـ لاتين) ثمّ أبيعُ الذهب حينما يرتفع سعره. ولاحظتُ أنَّ وجوه أصدقائي كانت تتحوّل إلى شيءٍ أقربَ إلى المعدن حينما يتحدثون عن الإتجار فيه. وبدأتُ أهتمُّ بالموضوع من ناحية شخصية واجتماعية. وفتحتُ حسابين: حساب نقدي وحساب معدني، وعلى المرء أن يُحرّك أمواله من الحساب النقدي إلى الحساب المعدني والعكس، حسب قراءته لأسعار المعادن، وبذلك يُحقّق بعض الأرباح. وقد كان، حوّلْتُ أموالي إلى ذهب. وبدأتُ أدّرس المسألة بطريقة "علمية". فأخذتُ أقرأ عن مناجم الذهب في جنوب إفريقيا، وقرار الاتحاد السوفيتي بخصوص مخزون الذهب عندها (وهو كبيرٌ للغاية)، وأسعار الذهب. فعرفتُ، على سبيل المثال، أنَّ أسعار الذهب سترتفع إن قام العُمال في مناجم جنوب إفريقيا وأنها ستنخفض إن باع الاتحاد السوفيتي بعض ما عنده من ذهب. وبدأتُ أتصرّف في ضوء معرفتي "العلمية" هذه. ولكن ما حدث كان هو العكس تماماً، إذ أضرب العُمال في مناجم الذهب، فانخفض سعره على عكس ما هو متوقّع. فعرفتُ أنَّ ثمن الذهب مسألة تعسفية يُقررها كبار التجار وبعض الدول حسب احتياجاتهم، وليس حسب آليات السوق، كما كنتُ أتصور. وهنا طوّرت نظرية اللص الكبير والّص الصغير. وأنَّ اللص الكبير هو الذي يُقرّر السعر وهو الذي يحصد الأرباح الحقيقية، أمّا اللص الصغير (مثلي) فيمكنه أن يُقامر ويربح هنا وهناك، ولكنّه لن يُحقّق أرباحاً كبيرة. ففقت بهذا الدور، وعمّقتُ من الدراسة والقراءة، وكانت النتيجة هي المزيد من الخسائر. ولم ينقذني من هذه الحمى الذهبية إلا يوم الاثنين الأسود، حين انهارت أسعار الأسهم والسندات في الولايات المتحدة. إذ ارتفع سعرُ الذهب، فاتصل بي أحد أصدقائي في البنك ونصحني أن أبيع ما عندي من الذهب، وأنسحب بالحد الأدنى من الجروح. ففعلتُ وانتهت مغامرتي في عالم تجارة الذهب بحدٍّ أدنى من الجروح.

الوعى بالموت والمرض

كان للموت مهابته ووقاره فى دمهـنور التى نشأت فيها. فالموت، فى المجتمعات التقليديّة، شأنه شأن الحياة، أمرٌ مهمٌ وخطير لا يحتمل المساومة أو الهزل. وكان الناس يقبلونه كأمرٍ طبيعى من أمور الحياة. حينما كانت جنازةٌ تمرُّ فإنّ الجميع كان يتوقّف عن البيع والشراء ويتسابق الناس لحمل النعش والقيام بواجب العزاء، وإن مررنا على القبور كان علينا أن نقول:

"السلام عليكم دار قوم مؤمنين، أنتم السابقون ونحن إن شاء الله بكم لا حقون". وكانت زيارة المقابر جزءاً من حياة الناس اليوميّة، يزورون فى المناسبات والأعياد من مات من أهلهم وأقاربهم، تماماً مثلما نزور نحن الأحياء. وكانت الطريقة الحصافيّة، ومقرّها الأساسى دمنهور، تهتمّ بالدّفن و المقابر. كان الناس يُعدّون أنفسهم للموت، تماماً مثل إعداد أنفسهم للحياة، ف الموت لم يكن نهايةً وإتّما كان بدايةً لحياةٍ جديدة. (ويبدو أنّ الموت فى مجتمعنا قد تمّ استيعابه أخيراً فى نفس النمط الصراعى الذى تمّ استيعاب ا لأفراح فيه. ففى صفحة الوفيات توجد تعازى الأثرياء فى مربّعات كبيرة، أمّا تعازى الناس العاديين فتوجد فى الأعمدة التقليديّة، كما قيل لى إنّ الفيديو قد دخل الجنازات أيضاً، إذ يتمّ تصويرها بعناية فائقة!).

كانت جدّتى نازلى - رحمها الله - تُعدّ نفسها، فى السنوات الأخيرة من حياتها، لمنزل العودة، فبدأت فى توزيع ما تبقى لها من أشياء الدنيا. كنتُ أزورها مرّةً كلّ أسبوعٍ بناءً على أوامر والدتى (كان واجباً علىّ تأديته، فلم يكن هناك من همّ فى مثل سبّى لألعبَ معهم).

أعطتنى مرّةً عصا جدّى الأبنوسيّة الجميلة ومصروفاً صغيراً، إذ يبدو أنّها كانت قد قرّرت التخلّص من متاع الدّنيا. ومرّةً لمحتُ فى دولابها الخشبى المُتهالك قطعتين من القماش، واحدة بيضاء والأخرى خضراء. واسترعت القطعة الخضراء انتباهى، فسألْتُها عنها فلم تُجب. وحينما عُدتُ إلى المنزل سألتُ والدتى عن كنه هذا الشّىء الجميل الأخضر قالت (وكانت أمّى طبيبة صارمة مثل أمّها): "هذا هو كفنها، إذ لا يبقى للإنسان عند موته إلّا ثوبان: الثوب الذى دثره الله به (أى جلده)، والثوب الآخر هو كفّهُ". (فاجأنى صديقى الأستاذ ديفيد كارول David Carol، وهو أستاذ الأدب الإنجليزى بجامعة لا نكستر، والذى تجاوز الخامسة والسّتين بسؤالى: "هل بدأت فى توزيع أشياءك ؛ أم أنّك تظنّ أنّ الوقت لم يحن بعد؟" ثمّ أخبرنى أنّه قد بدأ فى الإعداد لرحلة العودة).

كانت قصص أمّى عن آل المسيرى - كما أسلفتُ - لا تنتهى. قصص تنمُّ على الإلّا

إعجاب والرغبة. مع هذا، ظلّ انتماءها لآل حلبى انتماءً أحاديًا لا يتزعزع. ولذا كانت آخر رغباتها ألا تُدفن إلّا فى مدافن أهلها. فطقوس الموت بالنسبة للإنسان فى المجتمعات التقليدية أمرٌ لا يُمكنُ التهاون فيه أو المساومة بشأنه. ظلّت هذه الأمور عالقة فى ذهنى حين درستُ مسرحيّة أنتيجون السوفولكيس، فانتماءُ هذه البطلة المأساويّة كان لأُسرتها، ولأسرتها وحسب، وهو انتماءٌ مُطلق يُجبُّ حتّى الانتماء للمدينة / الدولة اليونانيّة. ولذا أصرتُ أنتيجون على دفن أخويها، اللذين خانا المدينة، برغم تحذير الحاكم كريون لها. وفى نهاية المسرحيّة، تواجه أنتيجون عقوبة الموت بكلّ شجاعة، فقد أدّت واجبها تجاه أسرتها!

ويبدو أنّى لم أكن مستوعبًا تمامًا للمرض أو للموت على الرغم من إحساسى الشديد بالزمن، فقد ظلّا بعيدين عنّى طيلة حياتى. ولم أحضر سوى جنازة أو اثنتين طيلة حياتى، كما لم أذهب لتعزية أحد تقريباً ونادراً ما ذهبتُ لأعود أحد أصدقائى فى مرضه، فكنتُ أكتفى بالمكالمات التليفونيّة أو بإرسال البرقيّات. (كنتُ أقول ساخراً لزوجتى: إنّنى حينما يتوفّانى الله لن يحضرَ أحدٌ جنازتى، وإن كانت ستتلقّى سيلاً عرمرماً من البرقيّات).

ولا بدّ أنّ انشغالى الشديد بالموسوعة قد شجّع هذا الاتجاه فىّ، وجعلنى قادراً على تسويغه النفسى. فكنتُ أخيرُ نفسى بأن أصدقائى سيفهمون ماذا أفعل. ولكن يبدو، والحق يُقال، أنّ المسألة كانت أعمق من انشغالى بالموسوعة، إذ كان هناك داخلى اتجاهٌ نفسى نحو التأمل والاحتفاظ بمسافة بينى وبين الأحداث (ذلك الاتجاه الذى سأتناوله فيما بعد)، وهذا الاتجاه النفسى هو ما جعلنى أسلك هذا السلوك. حينما توفّى والدى، كنت فى الولايات المتحدة، ولم يمكننى أن أذرفَ عليه الدمع. فسألتُ أستاذى عن سرّ هذا، فأخبرنى بأنّ المسافة الجغرافيّة بين مصر والولايات المتحدة ضخمة وأنّ لهذا دخلاً كبيراً. فذهبتُ إلى نيويورك وحضرتُ مسرحيّة برخت القاعدة ولاستثناء كطقسٍ جنازىّ لوالدى، ولكنّى لم أبكه إلّا بعد زيارتى لقبره فى دمنهور. أمّا والدتى، فقد ماتت وهى فى الخامسة والسبعين، وكانت علاقتى بها قويّة (وهذا ما اكتشفته بعد موتها؛ ففى حياتها كنتُ أظنّ أنّ رقعة الاختلاف بينى وبينها كبيرة، ولكنّى أدركتُ الآن مدى تأثرى بها). وذهبنا لتشييع جنازتها فى دمنهور، وظللتُ صامتة (مما أثار دهشة من حولى)، ولكنّى انفجرتُ باكياً عند قبرها ثم لزمنى الصمتُ وغصتُ فى التأمل. (يبدو أنّ مقدرتى على التجريد هذه كانت وراء الملاحظة الغيبية التى تقدّمتُ بها لصديق لى فى مثل سنّى ذهبتُ أعزّيه فى وفاة والدته، إذ أخبرتهُ بأنّه من الناحية الإحصائيّة يُمكن إثبات أنّ أمّهاتنا قد بلغن السنّ التى يتوقّع فيها الإ

إنسان موتهنّ. فنظر إليّ بدهشةٍ، فاعتذرتُ وقلتُ: "البقيّة في حياتك".

كنتُ مرّةً في بوسطن ورأيتُ لوحةً جميلةً رسمها فتانٌ صينيٌّ لشجرتين من نبات البامبو (البوص) تعلو كلّ منهما زهرةٌ ملوّنة جميلة. وقال الفتان في شرحه للوحة: إنّ هذا النوع من البامبو يظلّ ينمو لمدة تسعة وثلاثين عاماً ثم يُزهرُ زهرته في العام الأربعين ويموتُ بعدها. فسُحرتُ بهذه الفكرة، وغرقتُ في التأمل فيها، وقررتُ أن أسافر إلى الصين لمشاهدة حقول البامبو هذه حينما تزهر. وحينما كنتُ أدرّسُ عام 1987 في السعودية، قرأتُ مقالا في مجلة تايم عن أنّ نبات البامبو قد أزهر في ذلك العام، وكنتُ أقترُبُ من الخمسين. وشعرتُ بأنّه لن يقدر لي أن أراه. فكتبتُ "قصيدةً نثريةً عن هذا الموضوع قلتُ فيها: "وكنتُ أجلسُ في شرفتي / أنظرُ إلى النجوم والرمال، أعدّ الأيام والدراهم / وأتحسّسُ شعركِ الخيالي. / وكنتُ أجلسُ / أتأملُ في اللحظة العابرة، وفي السكون الساكن، في الثّار والثّور، في لحظة النّمو والفناء ، / أعدّ الأيام والدراهم. وها أنتِ ذى يا زهرتي، تورقين وتنشرين ألوانك، / وتذوبين في الفضاء الأبيض الرهيب، وأنا / يا زهرتي بعدكِ / أحثُ الخطي".

كانت لحظة شعرتُ فيها بالموت يُحيطُ بي، إذ كانت الزهرة تذكرة لي بالزمن والموت، ولكّنه كان شعوراً جمالياً؛ فقد كانت هناك مسافة بيني وبينه. (اكتشفتُ فيما بعد أنّ أحزاني لم يكن لها أساس، فحقول هذا النوع من البامبو لا توجد في مكان واحد فقط، بل توجد في مناطق متفرّقة، وبالتالي تُزهرُ في مواعيد مُختلفة، وأنتى إن مدّ الله في عمري ووهبني بضعة دراهم سأحمل عصا الترحال وأذهبُ لمشاهدتها).

وثمة لحظة أخرى شعرتُ فيها بالموت (إحساساً جمالياً) وذلك حين كنتُ أقود سيارتي بالقرب من باب الحديد وكنا نقفُ في الصفوف الجنائزية التي تسم حركة المرور في القاهرة. وكان يقف إلى جوارى عربية يجرها حصان، كان يقف شامخاً ونبيلاً برغم أنّ كاهله كان مُثقلاً بالسرج، وأنّ سوط السائق كان ينزلُ عليه من آونةٍ لأخرى يذكره من السيّد ومن المسود. وفجأةً تخلّص الحصانُ من السّرج ومن العربية ومن السوط، وأخذ يجري بأقصى سرعةٍ بين السيّارات، وظلّ يجري ويجري حتّى تحوّل في ذهني إلى شكلٍ من أشكال الحرية المطلقة. واستمرّ في غُدوّه البطولي حتّى ارتطم بسور حديدي فخرّ صريعاً لتوّه.

كما كنتُ أفكر في الموت نظرياً كثيراً، وأؤكد علاقته بالحياة والنمو والتاريخ والزمن. ففي رسالتي للدكتوراه، أفردتُ فصلاً كاملاً عن الموت وموقف

الشاعرين وردزورث وويتمان، وكيف أن الأول يدرك أن نمو الإنسان وتطوره ثم موته هو جوهر إنسانيته، وأن التضج الإنساني يعنى قبول هذه الحدود. أما ويطمان شاعر العلم وأمريكا والجسد، فهو كان لا يرى هذه الحدود، وكان يؤمن بدلا من ذلك بشكل من أشكال تناسخ الأرواح (لا يختلف كثيرا عن إيمان نيتشه بالعود الأبدى) الذى يلغى الموت والحدود. وقد ربطت بين كل هذا وموقف الشاعرين من المعايير الجمالية. كما كنت أتأمل فى موقف الأريكيين من الموت، ورفضهم الشديد له وخوفهم العميق منه، وكنت أجد فى هذا علامة على عدم التضج، بل ورفض عميق للحياة الإنسانية.

كانت هذه هى علاقتى بالموت وبالمرض، إذ تحولت إلى موضوع فلسفى مجرد، أضعهما داخل إطار، وأخلق مسافة بينى وبينهما، وأتأمل فىهما وأغرق فى التأمل، دون إحساس شخصى وجودى مباشر. ثم حدث فى حياتى ما زلزلنى. بدأت كتابة الموسوعة وأنا فى الثلاثينيات من عمري، وكنت أعمل فيها ليل نهار. أبدأ أحيانا فى السادسة صباحا ولا أنتهى إلا فى الثانية عشرة مساءً. وعلى الرغم من تقدمى فى السن، فإن حصتى من النشاط والصحة كانت آخذة فى الازدياد بحيث كنت أكثر نشاطا فى الثامنة والخمسين منى فى الخامسة والثلاثين. كما أن الله عافانى من أى مرض طوال هذه المدة (باستثناء نوبات المرض الخفيفة المعتادة التى تدوم عدة أيام ولا تعطل عن العمل، وعملية جراحية صغيرة دامت عدة أيام). ولذا حينما كان أحد يحدثنى عن التقدم فى السن كنت لا أفهم ماذا يقول.

ولكن يوم أن انتهيت من الموسوعة، عرفت نبا حزينا للغاية (موت زوج ابنتى). وقد

لاحظت فى ذلك اليوم أتنى بدأت أفقد المقدرة على النطق أحيانا. وكنت أظن أنه عيب فى فكى. وظللت متماسكا مدة شهرين تقريبا، ثم بدأت أشعر بدوار كلما فكرت أو مارست أى أحاسيس، وقد سقطت مرتين أو ثلاثا على الأرض. ويبدو أن مرضى كان فى معظمه نفسيا، نتيجة للإرهاق الذى أصابنى من جراء العمل المتواصل فى الموسوعة ومن جراء الخبر الذى وصل إلى وأنا منهك القوى تماما بعد الانتهاء منها. فكان جهازى العصبى يتصرف بإرادته مستقلا عني، إذ قرر أن يستجيب وبحدة لأى شىء، ولكل شىء حسبما يعنى له، دون تدخل واع منى. لقد وضعت جهازى العصبى داخل ثلاثة ربيع قرن، كنت أتباهى فى أثنائها بأننى أنظر إلى وقائع الحاضر نظرة مؤرخ. (وأتنى يمكننى أن أراقب العمال يغيرون رُحام منزلى وأكتب فى الوقت ذاته عن الفيلسوف الألماني عمانويل كانت Emmanuel Kant، وقد حدث هذا بالفعل). كما أتنى كنت عبر كتابة الموسوعة أعامل نفسى، خاصة فى مسألة الوقت، بيد من حديد. كنت حينما أجلس فى الأوبرا للاستماع للموسيقى أو

مشاهدة أى عرض، لا أكف عن التفكير فى الموسوعة، ولا أكف عن الكتابة فى أى ورقةٍ تقابلنى. وحينما كان أصدقائى يزورنى، أو كنت أروح عن نفسى، كنت أتصنع الابتسام والمشاركة فى الحديث، وأنا هناك فى عالم الموسوعة، أشعرُ بالذنب الشديد لضياع وقتى. وحينما كان حفيدي نديم يأتى من الولايات المتحدة، حيث كان أبواه يدرسان، كنت أخفى أوراقى تحت الأريكة وأبتسم فى وجهه، وأتظاهرُ بأننى ألعبُ معه إلى أن تُنادى عليه جدته، فأُخرجُ الأوراق بسرعة وأستأنف الكتابة. بل كنت قبل أن أخلد للنوم أضغُ إشكاليّة ما فى عقلى، ثم أنام على أن يستمرّ عقلى فى التفكير، حتى إذا استيقظت فى الصباح ألفت بعض ملامح الحلّ قد تبلورت. بل إننى كنت حينما أغمض عيني أرى بقعةً واسعةً من النور.

رفض جهازى العصبى كلّ هذا، وتمرد عليه وعلى. فكنت حين أودّ عبور شارع ما على سبيل المثال، يخافُ جهازى العصبى أحياناً من تلقاء نفسه، برغم معرفتى الواعية بأنّ العبور لن يُسبّب لى شيئاً. فكنت أضحك من توقّفى، لكنّ قدمى كانتا لا تتحرّكان. ومرةً قبّلنى طفلٌ صغير، فتأثّر جهازى العصبى كثيراً وأُصبتُ بدوارٍ شديدٍ كدت أسقط على إثره. ومرةً أخرى رأيتُ خادمةً صغيرةً تحملُ أثقالاً، فحزنتُ من أجلها، وأُصبتُ بما يُشبه الشلل، واستندتُ إلى السيّارات الواقفة فى الشارع إلى أن بلغتُ المنزل، وهكذا. وقد ذهبتُ إلى عشرات الأطباء، وقمتُ بكثيرٍ من الفحوصات، فلم تكشفِ الفحوصات عن شىءٍ محدّد، ولم يجد الأطباءُ شيئاً (كان الدكتور مجد زكريّا يُعالجنى، وكما هو مُعتاد فى مصر بدأ الناس يقولون لى لا بُدّ من السفر للخارج. وقد كان، فسافرت إلى سويسرا، حيثُ عُرضتُ على ثلاثة متخصصين، ذهبوا جميعهم إلى أنّ ما قاله د. مجد هو أقصى ما يُمكن أن يوصوا به!). وكنتُ على وشك أن تُجرى لى بعض الفحوصات (رنين مغناطيسى) على مُخى والفقرات الرقبية، فأخبرتهم بأن يفحصوا

بقية العمود الفقرى، فاکتشفوا أنّ الفقرتين الرابعة والخامسة الصدريّتين فى عمودى الفقرى قد انهارتا منذ مدّة طويلة (ربما فى أثناء كتابتى الموسوعة) وأتّهما بدأتا تتشكّلان مرةً أخرى. وقد أخبرنى أحدُ الأطباء بأنّهما تساقطتا بطريقةٍ آمنة لأنّهما لو كانتا تساقطتا بطريقةٍ أخرى لأُصبتُ بالشلل منذ عدّة أعوام. واقترح أحدُ الأطباء أنّهما تساقطتا على أنفسهما حينما سقطت من على ظهر حصان، فأخبرته أنّى لم أمتط صهوة جواد قطّ كى أسقط من فوقه.

وقد حضر لزيارتى صديقى الدكتور عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم، المهندس المعماري، فأخبرته بأننى لا يمكننى أن أتحدّث واقفاً، فضحك وقال: إذن فلتحدّث وأنت جالس. ونصحنى بالرضا بحُسابانه مدخلاً للشفاء. وبالفعل،

قبلتُ حالتى وبدأت رحلة الشفاء والعودة منذُ تلك اللحظة، فأُخذتُ إلى الراحة التامة لأول مرة فى حياتى تقريباً، وقضيتُ إجازة شهرين أمام البحر، امتنعتُ خلالها قدر طاقتى عن التفكير حتى استرددتُ جزءاً كبيراً من عافيتى (كنتُ أعملُ مُدّة أربع ساعات فى الصباح وحسب). وأشير لهذه الفترة من حياتى بالزلزال أو الكابوس لأنها جاءت مفاجئة وكانت بالفعل كالكابوس، وذقتُ طعم المرض والموت لا كمقولات مُجرّدة وإنما كتجربة عشتُها بنفسي، واستوعبتها بشكلٍ وجودي.

ويبدو أنّ الله سبحانه وتعالى بعد أن ترسّخ فى الإحساس بالموت، أراد أن يُرسّخ فى أيضاً الإحساس بالمرض. فهذه المرة كان مرضاً ليس له أى أبعاد نفسية. فبعد أن شُفيتُ تماماً من الدوار الذى كان يصيبنى، شعرتُ بألمٍ خفيف فى ظهري وأنا فى رحلةٍ إلى بيروت ودمشق، وحينما عُدتُ إلى القاهرة تردّدتُ على مستشفى فلسطين لأُمورٍ طبيّة، بما فى ذلك العلاج الطبيعى لظهري. وتدهورت الأمور فجأة (خلال يومين) أصبحتُ بعدها عاجزاً تماماً عن الحركة، وكنتُ أُحمَلُ من مكانٍ لآخر. وقد أخبرنى أحدُ الأطباء بأنّ داخل كل واحد منّا قنبلة زمنية تنفجرُ حين يأتى أوانها، ويبدو أنّ قنبلتى الزمنية المرضية انفجرت فى ذلك اليوم. وقد تبين فيما بعد وجود ورم نتيجة مرض يُسمّى ميلوما Myeloma. وقد خدعنى هذا الاسم بعض الوقت بسبب رفته المفردة. وقد أخفى الطبيب حقيقة المرض عني، لأنّه كما علمتُ، فيما بعد، مرضاً خطيراً، فهو شكلٌ من أشكال السرطان الذى يسرى فى نخاع العظام، وأنه هو الذى قام بتهشيم الفقرتين الصدريتين اللتين أشرتُ إليهما من قبل، وبقي هنالك سنواتٍ طويلة ولم يُهشّم غيرهما (كرم الله ولطفه). ثمّ مع نمو الأغشية وصل إلى العصب وبدأ يضغطُ عليه إلى أن توقّف نصفى السفلى تماماً. (يبدو أنّ أمراضى دائماً ذات طابع راديكالى: حينما كنتُ فى الولايات المتحدة استيقظتُ فى الصباح لأمارس نشاطاتى المعتادة، وبعد ساعتين كنتُ فى طريقى لغرفة العمليات لإجراء عملية زائدة، وكان الأمر عاجلاً حتى إنهم اضطروا لقصّ ملابسى بالمقص. لكلّ هذا تقرّر إجراء عملية جراحية فى الفقرة الخامسة لاستئصال الورم (تُسمّى لامينكتومي Lamectomy). وقد أجرى العملية د. علاء فخر، وهو طبيبٌ متواضع واثقٌ بنفسه دون خيلاء العلم: يتعامل مع المعلوم، ولكنّه يدرك أنّ هناك مجهولاً. (من الطريف أنّى فى عمليات سابقة حينما كنتُ أقع تحت تأثير المُخدر، كنتُ أتحدّث بالفصحى، وحينما يزول أثره أتحدّث بالعامية، وهذا إلى حدٍ كبير عكس المألوف، فمن المفروض أنّ الفصحى جزء من وعينا وأنّ العامية هى اللغة الأكثر تلقائيةً وكموناً فى سليقتنا).

ولم تكن هذه هى نهاية المرض، فقد ظهر أنّ الخلايا السرطانية قد انتشرت

فى نخاع العظم. فعرضتُ نفسى على عددٍ من الأطباء فى مصر والولايات المتحدة وإنجلترا وألمانيا وفرنسا، فتضاربت آراؤهم، وإن كانت غالبيتهم أوصت بأن أقوم برصد المرض، لأنه يُمكن أن يظلّ خامداً بعض الوقت. ولكن إذا زادت الخلايا السرطانية عن حدٍّ مُعيّن، لا بُدّ من إجراء عملية تنظيف للّ نخاع. وحتّى أساعد أطبائى بدأتُ فى دراسة المرض وأعراضه، وبذلك أصبحتُ المُراقب الذى يشترك فى عملية المراقبة! وحتّى كتابة هذه السطور، لم أصل إلى جوابٍ حاسم. فحالتى كما يقولون تقفُ بين المرض والصحة، بين مُعدّلات الأصحاء والمرضى، وأقولُ لنفسى ساخراً، هذه الحالة جديدة بشخصٍ مثلى يعشقُ التفرد ويحبّذ دائماً استخدام النموذج المفتوح!

ورغمَ فجائية اكتشاف المرض إلّا إننى تقبّلتُ هذا الخبر بكثيرٍ من الهدوء و الرضا، بل إننا حين كُنّا فى شيكاغو أنا وزوجتى لاستشارة الأطباء، كُنّا نُحدّد مواعيد الأطباء بما يتفقُ مع جدولنا "السياحى". فقمنا بزيارة المتاحف و الحدائق والمسارح، وقضينا واحداً من أجمل شهور حياتنا الزوجية.

وتعلّمتُ الكثير فى مرضى: تعلّمتُ أنا الذى لم أمرض مرّةً واحدة تقريباً فى أثناء كتابة الموسوعة، بل وكنتُ أتحدّث عن السيطرة على الجسد، والذى أعددتُ عشرات المشروعات البحثية فور الانتهاء منها، تعلّمتُ حدود الجسد الإنسانى وحدود المقدرة الإنسانية. وبدأتُ أتعاطف مع المعوقين أكثر من ذى قبل (وإن كنتُ اكتشفتُ كيف أنّ الإنسان المعوق يُعوّض نقاط النقص فيه من خلال كفاءات أخرى يطوّرها). وتعلّمتُ ما قاله لى أحد الأصدقاء إنّه لا يوجد مرض وإلّاما يوجد مرضى، أى أنّه لا توجد قوانين عامّة (أو نماذج مُجرّدة) وإلّاما يوجد أشخاص يصابون بمرض ما ويستجيب كل واحد منهم للمرض بطريقة مختلفة. كما غمرنى أصدقاؤى وتلاميذى بالمحبة، فعادنى عشرات منهم ووصل إلى نهرٍ جميلٍ من الأزهار، كان يفيضُ من غرفتى على بقيّة المُستشفى. وحينما كنتُ أسيرُ فى شوارع لندن، كان كلُّ النَّاس يُساعدونى، وحينما أركبُ إحدى وسائل المواصلات العامة يتركون لى مقاعدهم. (فى الشدائد يظهر المعدن الإنسانى الأصيل، و"يقدم الإنسان شاراته الأخوية"، كما يقول الشاعر التشيلى بابلو نيرودا. وذكرنى هذا بما كان يحدثُ للنّاس فى الولايات المُتحدة بعد العواصف الثلجية. كان الجميعُ يتكاتفون، وإن غرست سيارةً فى الثلج تقفُ السيّارات الأُخرى لمساعدتها. وإن غطى الثلج باب منزل يأتى الجيران لإزاحة الثلج، فيسقط التعاقد تماماً ويظهر جوهر الإنسان التراحمي).

وكنْتُ قد تعرّفتُ على الأستاذ محمّد همّام - رحمه الله - الصحفى المُتميّز

الذى كان قد أجرى معى عدّة حوارات مُتميّزة لمجلة نصف الدنيا، وكان ذكيّاً
مُثَقِّفاً دمث الخُلُق. وتوطدت أواصرُ الصداقة بسُرعة. وحين سقطتُ مريضاً
كان يعودنى وكان دائم السؤال عَنّى، بل وكان يزورنى كلّما سنحت له الفرصة
(كم كان حُزنى عليه حين وصلنى نبأ "اغتياله" على يد سائق أرعن على
كوبرى أكتوبر. ألا يُمكن أن ننظر لحادث الاغتيال العشوائى هذا باعتباره رمزاً
جيداً لما يحدثُ لمصر ولإمكانيّاتها وللأجيال الصاعدة؟). وهكذا تعلّمتُ، أنا
الذى لم أعد أحداً فى مرضه إلّا نادراً، أهميّة أن يقف المرء إلى جوار الآخرين
فى لحظات الشدائد.

وحيثُ إنّ التدهور فى حالتى الصحيّة بدأ يوم أن انتهيتُ من الموسوعة، فقد
انتشرت شائعة طريفة فى القاهرة مفادها أنّ الموساد هى التى وضعت فى
الميكروبات التى تسببت فى هذه الأمراض. وهذا تطبيقٌ كوميدى لنظريّة
المؤامرة!

الفصل الثاني: بدايات الهوية

حلقات الانفصال

أخبرتني أمي أنني كنت طفلاً في الثالثة أو الرابعة وجدوني أسيراً بمفردي في الشرفة المطلة على حديقة منزلنا، وقد وضعت إطار نظارة قديماً، ووضعت ورقة ملفوفة في فمي على هيئة سيجارة: أمسكت السيجارة بيد ووضعت الأخرى خلف ظهري، وأخذت أذرع الشرفة ذهاباً وإياباً بجديّة واضحة. وحينما سألوني عما أفعل أخبرتهم أنني قررت أن أصبح "دكتوراً" (لعلّي رأيت الدكتور كامل يسي طبيب العائلة في الليلة السابقة، ورأيتُ الأُسرة كلها تستمع لنصائحه وإرشاداته). ولعلّ هذه هي أول مرّة قمت فيها بطقوس الانفصال عن بيئتي التجارية تعبيراً عن رغبتى فى أن أصبح شيئاً آخر. وطقوس الانفصال فى بداياتها دائماً مفتعلة ومسرحيّة إذ يؤمن الإنسان بالنموذج قبل أن يتحقّق فى الواقع، وبخاصّة فى المجتمعات التقليديّة حيث يهيمن النموذج السائد ولا يتقبّل أىّ تحديات جوهرية. (ولذا كنت أشجع طالباتى من "مدّعيات الثقافة على الاستمرار فى الادّعاء، وأزعمُ أنني أُصدّقهنّ تماماً على أمل أن يتحوّل الادّعاء بعد قليل إلى طبيعة ثانية، ثم أخيراً إلى سليقة).

ومما ساعد على الانفصال أنّ الدّوق الفنّي لأعضاء أسرّتى كان مُختلفاً عن بقيّة المُجتمع السبب لا أعرفه حتّى الآن. فلا أذكرُ أنني استمعتُ لأمّ كلثوم مرّة واحدة فى منزلنا، ولذا تجدنى حتّى الآن لا أجيدُ فنّ الاستماع لها (والاستماع لأمّ كلثوم، كما يُخبرنى المعجبون بها، فنّ له أصوله). وللأسف نفسه كنتُ من أوائل من اكتشف فيروز، وكنتُ أعانى أشدّ المُعاناة بسبب ذلك، إذ كانت أغانيها تذاغ فى ساعات غريبة، فكان علىّ إمّا أن أسهر وإمّا أن أستيقظ فى الصباح الباكر لسماعها: (ولا أدري هل غرامى بصوت ماجدة الرومى وكاظم الساهر هو استمرار لطقوس الانفصال هذه، أو أنّه مجرد طرب لصوتين شجيين، ولمُطربين يجيدان اختبار النصوص التي يتغنيان بها؟).

وتعمّقت رموز الانفصال وشعائره حينما اكتشفتُ ذات يوم مكتبة البلدية من خلال ابن

أحد الموظفين (فأبناء الثّجار مثلى كانوا لا يذهبون للمكتبات، وإمّا يذهبون فى الصيف إلى متاجر آبائهم للعمل فيها، أو يذهبون للإشراف على جمع القطن فى الأراضى الزراعيّة التى كان كبار الثّجار يشترونها إمّا من أجل الوجاهة الاجتماعيّة وإمّا من أجل الاستثمار المضمون وتأمين المستقبل). وأذكرُ جيداً أنّ أوّل ما اطّلتُ عليه كان كُتب الأستاذ كامل كيلانى الملوّنة للأطفال، ولم أكن قد شاهدتُ مثلها من قبل، فغمرنى فرحٌ لم أشعرُ بمثله من قبل. وقد توسّم فىّ أمينُ المكتبة الأستاذ زويل شيئاً من الخير، وبدأ يشجّعنى على القراءة، وكان يختار لى الكتب بنفسه. فنصحتنى بقراءة كُتب التاريخ، بما فيها كتاب عبد الرحمن الرافعى عن تاريخ مصر الحديث، وبعض

الكتب سهلة المنال عن الفلسفة والفنون، وبعض الروايات. وأذكر أن وقعت عيناى مرة على كلمة «غنوصية» فى أحد كُتب الدكتور عبد الرحمن بدوى، فأصبتُ برعدةٍ من صوت الكلمة نفسه، وقرأتُ عنها الكثير ولم أفهم ساعتها شيئاً، ولكنني ظلتُ أحاول بقيّة حياتي.

كنت أحرص وأنا أدرس فى الجامعة أن ألقى أوّل محاضرة فى معظم المقرّرات فى المكتبة، لأُخبر الطالبات بطريقة الاستعارة وتقسيم المكتبة، وأنواع الكتب: موسوعات ومعاجم وكتب إرشادية ومراجع وكتب فن. وكان كثيرٌ من الطالبات يقلن لى إنَّ هذه المُحاضرة كانت تُشكّل لحظةً فارقةً فى حياتهنّ، تماماً مثل زيارتي لمكتبة دمنهور).

وقد بدأتُ فى اقتناء الكُتب، وهى عادة غير معروفة فى أوساط أبناء الثُجّار (كان والدى -رحمه الله - يقول لى دائماً: "انته مما عندك من كُتب، ثم اشتر غيرها بعد ذلك"). ولذا لم يكن من الممكن أن أطلبُ ثمناً للكُتب التى أشتريها، ممّا كان يتطلّب مناورات كثيرة. بل كنتُ أحياناً أستغنى عن ساندوتش الفُسحة الصغيرة الذي كنتُ أشتريه من كاتنين المدرسة، لأشتري بثمانه كتاباً.

ومن خلال علاقتى بابن الموظف الدكتور محمد شقير (الطبيب الذي يعمل الآن فى أحد مستشفيات كندا) تفتّح أمامى عالماً مختلفاً تماماً، كان أبوه يعمل ناظراً لمدرسة الزراعة، لاحظتُ أنّه هو وأسرته أقلُّ ثراءً من الناحية الاقتصادية من أُسرتى، إلّا أنّ أسلوب حياتهم أجمل. كنتُ أراه يقرأ الكُتب، وحينما أذهبُ إلى منزلهم ألاحظُ أنّهم يتحدثون فى أشياء كثيرة متنوعة، وكانت هناك لوحات على الحائط وتُحف فى دولا ب الفضيّات (أذكرُ بالذات زجاجة صغيرة زرقاء عميقة الزرقة كنتُ أغوص داخلها حينما أنظرُ فيها، وما زلتُ أشعر تجاه الزرقة بالضعف الشديد). وبدأتُ أدرك أنّ ما يُحدّد حياة الإنسان ليس بالضرورة العنصر الاقتصادي.

كان يمكن لكل هذه التجارب التى خضتها كطفل أو صبي يافع أن تتحوّل إلى مُجرّد تجارب شخصيّة، وأنا أدرك مغزاها الاجتماعي، وأنا أعمّم منها نماذج تحليليّة، وأنا تساعدنى على ولوج عالم الفكر، لو لم ينعم الله على بمدرسين (وأساتذة جامعيين) ساعدونى ودفعونى ودعموا ثقتى بنفسى وساعدونى على التفكير النقدي (والثقة بالنفس ضرورة كي يمكن للمرء أن يعمم ويصوغ نماذج تفسيرية).

وقد قضيتُ مرحلة الدراسة الثانويّة فى مدرسة دمنهور الثانويّة. وكان هناك عددٌ كبيرٌ من المدرسين الشُبان ممن يودّون الاستمرار فى دراستهم العليا فى الإسكندرية ولم يُعينوا فى الجامعة، ولذلك كانت دمنهور مكاناً مناسباً للغاية

لهم، فهي تبعد 60 كيلومتراً فقط عن الإسكندرية، وبوسعهم الإقامة أو العمل فيها والذهاب إلى الإسكندرية لإعداد أطروحاتهم الجامعية.

كان من أهم أساتذتي الأستاذ شفيق، مُدرّس الجغرافيا، والأستاذ غزلان، مُدرّس الطبيعة، والأستاذ روفائيل مُدرّس التاريخ الذي توسّم فيّ خيراً (دون أيّ مُقدّمات من جانبي أو أي شواهد من سجلّي الدراسي) وأعلن للطلبة أنّي عبقرى وأنهم يجب ألا يُقارنوا أنفسهم بي، وبدأ يطلبُ مني أن أكتب "أبحاثاً" خارج المقرّر. وحين كنتُ أنتهى منها كان يقرؤها على الطلبة، الأمر الذي كان يُسبب لي حرجاً شديداً وسعادة بالغة في الوقت نفسه. لم أكن أفهم سرّ حماسه لي، فحتّى ذلك الوقت (سنة الثالثة ثانوي) كان إحساسى أنّ ذكائى عادى ورُبما أقلّ من العادى ويشهد بهذا أدائى المدرسى: الرسوب فى السنة الثالثة الابتدائية والنجاح من الدور الثانى، مجموع منخفض للغاية فى الشهادة الابتدائية، وإعادة سنة أولى ثانوي، والرسوب فى السنة الثانية الثانويّة والنّجاح مرّة أخرى من الدور الثانى، ودرجات مُنخفضة للغاية، وكره عميق للرياضيات واللغة الإنجليزيّة، ودروس خصوصيّة فى وقتٍ كانت مثل هذه الظاهرة لا تعرف فيه. وكنت الطالب الوحيد الذى رسب فى مادّة الرسم فى السنة الأولى الثانويّة. ومع هذا، قرّر الأستاذ روفائيل أنّ لى شيئاً ما، ولذا وجدّنى مضطراً ألاً أخيب ظنّه وأن أقدح زناد فكرى كى آتى بأشياء "عبريّة" كما هو متوقّع منى، وتحسّن أدائى الدراسى بعد ذلك بسرعة أذهلتني أنا شخصياً.

أما الأستاذ إميل جورج (الدكتور الآن) فكان هو بداية حياتى الفكرية الحقيقية. كان أستاذاً بمعنى الكلمة. درسنا عليه الفلسفة فى التوجيهيّة (عام 1954-1955) وحبّب إلينا مادّته. كان يعرض لنا أعمق المسائل الفلسفيّة بطريقة بسيطة، وكان يبتّ الشكّ فى نفوسنا ولكنه كان لا يقذف بنا فى هوة العدميّة، فكان نعم الأستاذ. وحينما أقابله هذه الأيام وأتحدّث معه، أجدّ فيه الحيويّة المتجدّدة والفكر المتقدّم وأدرك أهميّة العلم، فلولاه لضيّعتُ من عمرى سنوات وسنوات، أقرأ ما أقرأ دون أن أصل إلى الأعماق، أراكم المعلومات دون إدراك لأبعادها ومعناها.

إنّ تجربتي مع التعليم فى مصر كانت سعيدة للغاية (باستثناء حصص الحساب اللعينة). وكم كانت سعادتي حين كان يحين وقتُ تسلّم الكتب أوّل العام، وما زلتُ أذكرُ ما قرأته فى كتّب التاريخ والجغرافيا والفلسفة! وإلى جانب الدرس والتحصيل على يد مُدرّسين يُحبّون موادهم ويوصلونها بطريقةٍ مُحبّبة للطلبة، كان هناك وقت فراغ نمرح فيه ونلعب إلى جانب حصص الألعاب والأشغال والرسم والموسيقى والفلاحة والخطّ. وأرتجف الآ

آن حين أفكر فيما يحدث لصغارنا فى المدارس وشبابنا فى الجامعات الذين يُكبّلون بالكتب المعلوماتيّة الثقيلة (المطبوعة بشكل ردىء)، والذين يقضون كل وقتهم فى دراسة مواد ينسونها بعد مرور شهر، ولا تترك لهم أى مجال للعب أو التنفس، والذين يقابلون فى الفصل مدرسين يحولون الحصة المدرسية إلى تكة لحشد التلاميذ للدروس الخصوصية. (حينما عاد ابنى من الولايات المتحدة مع أخته عام ١٩٧٩، كان لا يعرف سوى الإنجليزية. وأردنا أن نلحقه بإحدى مدارس اللغات، التى اشتترطت أن يجتاز امتحان قبول فى اللغة الإنجليزية. فلم نمانع بطبيعة الحال. ولكننا فوجئنا بمكالمة تليفونية من أخته تخبرنا فيها أن يأسراً قد رسب فى امتحان القبول. فاختلط الأمر على قليلاً وسألته: "هل اللغة الإنجليزية هى ال English؟!، وحينما جاء الردّ بالإيجاب، عرفت أن احتفال الاستقبال المصرى قد بدأ، وعلمت فيما بعد أن الأستاذ الممتحن كان يطمع فى إعطاء ابنى "دروس تقوية" حتّى يُمكّنه اجتياز الامتحان، وأدعنا للأمر الواقع، والقوى هو الله. كان التعليم فى مصر مجانياً ممتعاً، وبالتدريج أصبح غير مجانٍ بسبب الدروس الخصوصية، ثم أصبح لاء لاقة له بالتعليم، إذ أصبح التعليم الآن هو اكتساب مقدرة اجتياز الامتحانات).

كانت المدرسة - كما أسلفت - تجربة ثريّة وممتعة بالفعل، ومع هذا يجب أن أذكر ما حدث فى مادة الفلسفة فى التوجيهية. فمن فرط حبّى الشديد لها وتفوّقى فيها، كنتُ أشرح لأصدقائى ما غمض من معانيها. وقد حصلوا جميعهم على درجاتٍ عالية فى الامتحان النهائى، خاصةً فاروق المسيرى (رحمه الله) ابن عمّ والدى. فقد حصل على أعلى درجة فلسفة على مستوى الجمهورية 40/36 عام 1955، أمّا أنا فحصلت على 40/18 أى الحد الأدنى المطلوب للنجاح. ويبدو أنّه ليس المطلوب من طلبة التوجيهية أن يقولوا رأيهم الخاص فى فرانسيس بيكون Francis Bacon، على سبيل المثال، مثلما فعلت. (ولعلّ هذا هو السرّ وراء رسوبى فى مادة الرسم، إذ قررت أن أكون مُبدعاً وأصيلاً، ولا حول ولا قوة إلّا بالله). وقد حدث شىءٌ مُماثل لابنتى فى شهادة ال GCE عام 1980، فقد حصلت على امتياز فى كلّ شىء إلّا مادة الشعر التى كنتُ قد درستّها معها. فأُتيْتُ لها بأستاذ لا يُجيدُ الإنجليزية أو الشعر ولكنّه أتقن مهارة تدريب الطلبة على اجتياز الامتحانات، وطلبتُ إلى ابنتى أن تنسى كلّ ما درسته معى أو مع غيرى، وأن تُنقّذ ما يطلبه منها المُدرّس بحذافيره، ففعلت وحصلت على الامتياز. وقد قابلت الملحق الثقافى البريطانى وبيّنت له خطورة هذا الوضع؛ أن تتحول المدرسة إلى مؤسسة لتسطيح العقول والشخصيّات. ويبدو أن هذا هو الاتجاه العام فى العالم، وهو جزء من عملية الترشييد والتنميط التى ازدادت سرعة فى الآونة الأخيرة. وقد تعلّمتُ من هذه التجارب أن النجاح والفشل فى الحياة العامّة،

حسب المعايير السائدة، ليس بالضرورة حُكمًا مُصيبًا أو نهائيًا، وأنَّ الإنسان قد يفشل بالمعايير السائدة، ولكنّه قد ينجح بمعايير أكثر أصالةً وإبداعًا.

الرموز والطقوس وداء التأمل

ثمة عناصر كثيرة فى شخصيتى ساعدت على تعميق انفصالى عن محيطى وولدت فى الرغبة الدائمة فى التقلُّسُف وتفسير أى شىء يحدث لى وعدم قبوله على علاته، وهو الأمر الذى أدّى فى نهاية الأمر إلى ظهور مفهوم المسافة (الذى سأشرحه فيما بعد). وأوّل هذه العناصر أن بعض الأشياء كانت تكتسب قيمة رمزيّة فى عقلى غير قيمتها الوظيفيّة. فالمكرونة، كانت ب النسبة لى، هى السحر بعينه (كنتُ أتصوّر فى طفولتى أنّها هى طعامُ أهل الجنة).

ولذا كان تناولها يعنى تجربة شبه روحية لا علاقة لها بإشباع الحاجة البيولوجية للطعام. كنتُ أكلُ منها لا بمقدار حاجتى الغذائية الماديّة، وإنّما بمقدار حاجتى النفسيّة أو العاطفيّة أو حتّى الروحية إن شئت (ولذا كنتُ أنظر بشىء من الفهم لحالة الخديو عباس الثانى، الذى يُقال إن مستشاريه الأ جانب سيطروا عليه من خلال المكرونة. كما تفهمتُ حالة الملك فاروق، الذى يُقال إنّهُ أصيب بأزمة قلبيّة بعد أن تناول كمية هائلة من المكرونة). أمّا الأرز، فكان مرتبطاً فى ذهنى بالطمأنينة وبالعودة إلى المدينة. ولذا بعد عودتى من رحلة مدرسيّة كنتُ أطلبُ من أمى أن تطبخ لى بعض الأرز. فكانت تقدّم لى كل أنواع الطعام، ولكن هيهات، فالأرز بعد الرحلة لم يعد طعاماً أملاً به معدتى وإنّما مسألة ذات دلالة رمزيّة: ولم يكن من الممكن أن تفهم عالمى الرمزي، كما لم يكن من الممكن أن أقبل منطقها الوظيفى. ولم أتخلص قطّ من هذا الميل نحو الترميز. فقد أصبح السيجار رمز الهدوء والاستقرار والإنجاز، وكثيراً ما تكتسب أطروحات الكتب التى أكتبها بعداً رمزيّاً، يجعل منها جزءاً من معركة الإنسان مع كل ما يتهدّده. وعلى سبيل المثال، تحوّلت الموسوعة إلى معركة الإنسان ضدّ الظلم، وإلى هذا الصراع الأبدى بين الإنسان الإنسان الذى يحاول تجاوز عالم الحواس الخمسة) والإنسان الطبيعى / المادى، الذى يقبع فيه قانعاً راضياً. وأتصوّر أنّ هذا الميل نحو الترميز ساعدنى كثيراً على الانفصال عن بيئتي المباشرة، إذ خلقت لى الرموز عالمى الخاص. كما أنّ الرمز ولا شكّ شكّل من أشكال النموذج، فهو عنصرٌ من العالم المادى، ولكنه يعلو عليه إلى أن يصبح علامةً مكثّفةً على عناصر كثيرة، قد يبدو لأوّل وهلة وكأنّ لا علاقة بينها.

ويرتبط بهذه النزعة نحو الترميز ما أسميه النزعة الطقوسية، إذ أميلُ لأنّ يُصبح كل حدثٍ مُهمٍّ فى حياتى جزءاً من طقسٍ خاصٍّ جداً وأقوم أنا بتطويره. فكنتُ فى طفولتى أبدأ استذكارى بأن أضع زهرة فى مزهريّة، أو أحلّم بها إن لم يكن هناك زهرة. وحينما تقدّمت بي السنّ طورتُ مفهوم "الشاي غير البيولوجى"، وهو أى قدحٍ من الشاي لا احتاج إليه من الناحية الماديّة ومع هذا أشربه مع صديقى كى أنس به. (قد تطوّر هذا فيما بعد

ليصبح مفهوم "الأبوة غير البيولوجية" حين أقوم بتبني بعض الأيتام من ضحايا العصر الحديث).

حينما انتقل والدي إلى رحمة الله ذكرت الطقوس الخاصة التي قمتُ بها في نيويورك

مشاهدة مسرحية برخت القاعدة والاستثناء). وحينما انتقلت والدتي إلى رحمة الله، وبعد أن شهدت جنازتها ودفنها، قررتُ أن أقيم طقوس الجنازة بطريقتي الخاصة جداً والملائمة للموقف، فقررتُ أن أشرب بعض المشروبات التقليدية التي كانت تتناولها (التليو - الحلبة - منقوع ورق الجوافة - الينسون). فذهبتُ إلى أحد العطارين في الحسين، وأشرتُ إلى أحد الأجولة، ولكي أظهر مهارتي قلتُ للرجل: إنَّ هذا التليو ليس جيداً، فقال متجهماً: "هذا ليس تليو يا سعادة البيه". فأدخلتُ لسانى فى فمى، وقدمتُ له قائمة المشروبات دون جدل أو حذقة.

ومن أهم الطقوس فى حياتى طقسُ «ساعة الصفاء» (الذى طوّرتَه مع صديقى الفتان رخمى)، وهو المقدرة على الانسحاب من الزمان، بحيث يعيش الإنسان "لحظاتٍ ليست كالحظات" خارج الزمان، ومن ثم يمكنه أن يستعيد تكامله وإنسانيته (بعد أن يكون قد فقد بعضاً منهما فى معترك الحياة وتفصيلها التى لا تنتهى)، على أن يظلَّ الإنسانُ واعياً تماماً بأنَّ هذه لحظاتٌ مؤقتة وحسب، وأنها لا بُدَّ أن تنتهى، ومن ثم فهى ليست نهاية التاريخ و التدافع والأحزان والأفراح. (أو كما أقول فى إحدى القصص التى كتبتها للأطفال: "كلُّ الأشياء الجميلة تنتهى! كلُّ الأشياء الحزينة تنتهى"). وقد حاولتُ تطبيق هذا المفهوم فى حياتى حتّى لا يتحوّل الاستمرار إلى تكرارٍ وروتين، فلحظة الصفاء تجلبُ عنصراً من الإبداع إلى الحياة الاجتماعية اليومية. وقد تعلمتُ أنا وزوجتى أن نمارس لحظات الصفاء هذه، مهما كانت الحياة قاسية علينا. ساعتها نطلبُ من أولادنا أن يبتعدوا عنّا بعض الوقت، ونجلسُ وحدنا نحتسى القهوة وأدخنُ سيجاراً، فتتجددُ العلاقة المباشرة بيننا ولا تضيعُ هنا فى الزحام والتفاصيل. كما تعلم كثير من أصدقائى طقس لحظة الصفاء هذه. إلّا أنّى كنتُ أمارسها أيضاً مع بعض الأصدقاء ممن لا يعرفونها، فنعيشُ معاً "ساعة صفاء" دون إدراك من جانبهم.

وكان هناك أيضاً ما أسميه «الحمام الطقوسى» الذى آخذه بعد الانتهاء من كلِّ مؤلف من مؤلفاتى. كما أنّى حينما كنتُ فى الولايات المتحدة طوّرتُ طقس «الحمام الفكرى»، وهو أنّه حينما تستعصى على فكرة ما أذهبُ لأخذ حماماً ساخناً، وتحت الدش تبدأ الأفكار تتلاحم والعلاقات بينها تتضح، وأحلّ الإشكالية الفكرية التى تواجهنى. (أخبرنى أحد الأطباء أن هذا الطقس الأخير

له أساسٌ مادّي، إذ إنني أشكو من الحساسية من حبوب اللقاح المنتشرة بكثرة في الولايات المتحدة. ولذا حينما آخذ دش ماء ساخن فإنَّ البخار المتصاعد يقوم بتنقية الجيوب الأنفية، فيسهل التنفس ويتصاعد الأوكسجين إلى مخي فأقوم بالتفكير في حرية أكبر).

وهذه النزعة الطقوسية هي في واقع الأمر نزعة لأن أضع حدوداً بيني وبين الواقع المادّي المباشر، وهي في هذا تشبه وعيي بالتاريخ والفن. كما أنَّها تطوّرت فيما بعد لتصبح ميلاً نحو بلورة المقولات التحليلية وإدراك مستويات الواقع المختلفة. وقد زادت هذه النزعة في الولايات المتحدة، فهو بلد لا يحترم الطقوس ولا يعرف منها إلّا أقلّ القليل. وطقوس الانتقال من مرحلة

عمرية لأخرى، إمّا غير موجودة أساساً وإمّا مختلفة عمّا ألفته، فهي ليست ثرية بما فيه الكفاية، كما أنَّها، في معظم الأحيان، تأخذ شكلاً استهلاكيّاً واضحاً (مثل احتفالات بلوغ سنّ الرشد عند اليهود [البارمتزفا]، أو احتفالات دخول الجامعة أو التخرّج منها). ولعله لحماية ذاتي وإحاطتها بسياج تفصلها عمّا حولها، لم يكن بدّ من أن أقيم الطقوس وأهتمّ بها.

ولكن أهمّ العناصر التي ساعدت على انفصالي ما أسمّيه «داء التأمل»، الذي أصبْتُ به في يومٍ من الأيام في طفولتي أو بدايات الصبا (ربما في سنّ الثانية عشرة) حينما أدركتُ مقولة الزمان وأتّنا نعيشُ داخله، وأنّ حياتنا هي الزمان. وبناءً عليه انطلقتُ من هذه المقولة، فكنتُ - توفيراً للوقت، وبالتالي "إنقاذاً لحياتي" - أطلبُ من إحدى الخدم أن تُحضر لي حذاءي (على سبيل المثال). وقد اكتشفت والدتي هذا الأمر فأعطتني "علقة ساخنة". فبورجوازية الرّيف لا تعرفُ الرؤية الهرمية التي تُقسّم الناس إلى أسياد وخدم، بشكلٍ حادّ. وعبثاً حاولتُ أن أشرح لأُمّي أنّ المسألة ليست "عنطرة" أو "منظرة" (ادّعاء)، وإنّما هي إحساسٌ عميقٌ بالزمان! المهم، بعد هذا الانقسام الذي حدث داخلي، وبعد هذا الإدراك العميق لمقولة الزمان، بدأتُ أتأمّل كلّ شيء يحدث لي، وأمّارس الحُزن والفرح من خلال تأمّلاتي (وهذا في تصوّري يُعمّقُ كلّاً من الحُزن والفرح، وإن كان يُقلّل من حدّتهما كثيراً).

ولا أدري هل هذا التأمل المستمر هو المسؤول عن أنّي كنتُ في طفولتي دائماً أفقدُ النقود التي تعطيها لي والدتي لشراء أيّ شيء. حاولتُ عبثاً إصلاحاً من هذه الناحية، ولكن هيهات إذ كنت دائماً أسهو عمّا حولي فأفقدُ نقودي. (ما زلتُ أفقد نظارتي في منزلي وأكوّن فرقاً للبحث عنها. وقد أصبحت زوجتي متخصصة في العثور عليها من خلال استجوابي وعمّا فعلتُ في نصف الساعة السابقة، ومن خلال إجاباتي تبدأ في تصوّر الأماكن

التي ربما أكون قد مررتُ بها، وعادةً ما تعثرُ على النظارة في نهاية الأمر. ومن رأى أمي أنني إنسان "ملهوج" [عجول]، أي في عجلةٍ من أمري، أهمل التفاصيل وأنساها، ولذا أفقد نقودي ونظارتي).

استدعاني مرّةً أحد كبار المسؤولين (في أوائل الثمانينيات) وأخبرني أن مصر على وشك أن تتقدم باقتراح لهيئة الأمم لنزع الأسلحة النووية وأراد منّي أن أقوم بترجمة الاتفاقية المقترحة نظراً لخطورتها وسريتها (لحين عرضها على هيئة الأمم). فقبلتُ على الفور. ولكنني مع هذا ذهبتُ لزيارة ابنتي في الجامعة الأمريكية ونسيت المعاهدة السريّة المقترحة على كرسى هناك. ومن فرط يأسى أخذتُ أضحك، وأخبرتُ أبنائي أن الحل الوحيد لمثل هذه الحالة هو الانتحار على طريقة الهاراكيري اليابانية. وحيثُ إنني كنتُ لا أنوي أن أفعل ذلك، لم يكن هناك أمامي من حلّ سوى الانتظار لليوم التالي. وبالفعل ربّنا ستر ووجدتُ المظروف الذي يحوى اقتراح الاتفاقية في مكانه ولم يكن قد مسّه إنسٌ ولا جان.

وداءُ التأمل جعلني قادراً على الانفصال عمّا حولى وأن أنظر إلى نفسي من الخارج، الأمر

الذي ولد فيّ مقدرةً غير عادية على تغيير الدّات بناءً على تصوّرات عقليةٍ مُسبقة. قد يأخذ تكوين التصوّرات العقلية وقتاً طويلاً ولكن عملية التغيير ذاتها كانت تتم في لحظات (كنتُ في طفولتي سريع التأثر بما حولى، وكانت دموعي تتساقط وبسرعة، فكانوا يسمّونني «العيّوطة»، أي سريع البكاء. وكان هذا الأمر يُسببُ لي حرجاً كبيراً أمام أقراني، فقررتُ وأنا في سنّ العاشرة أن أتغلّب على هذا العيب، وقد نجحتُ خلال عدّة أيام أن أمنع دموعي من التساقط! فحينما اجتاحني الشكّ الديني كنتُ في طريقى إلى المسجد في رمضان، وحينما قرّرت اعتزال كرة السلة كنتُ في ملعب كرة السلة).

ومن أهمّ القصص في حياتي الخاصة التي تلقى ضوءاً على هذا الجانب من شخصيتي، قصّة زواجي من د. هدي. وحينما قابلتها لأوّل مرّة حدث لى ما حدث، وكان لا بُدّ من أن أتأمّل فيه وأفهمه "عقلياً" حتّى يُمكننى التعامل معه. وكنتُ حينذاك عضواً في الحزب الشيوعى المصرى. فطلبتُ النّصح من مسؤولى الحزبى، فأخبرنى أنّها "بورجوازية"، والزّواج من مثلها يُسببُ مشاكلًا كثيرة، أي أنّ المسؤول عدّى في الحزب طرح تصوّراً عقلياً أيديولوجياً (طبعياً) للحبّ والزّواج. وهدانى وجدانى (وربّما فطرتى السليمة) إلى أن أذهب لأُمّى أطلبُ منها النّصح (وهو أمرٌ نادرٌ للغاية، لعلّى لم أفعله من قبل أو بعد). فسألتنى سؤالاً بسيطاً للغاية وهو: "هل يشعر قلبك بالفرح حينما

تراها؟" لم أجب عن السؤال، ولكنني أحسستُ ساعتها أن أثقالاً أيديولوجية وتحليلات طبقية مادية سقطت عن وجداني، وأن أغلال العقل والقلب بدأت تنفك، وقررتُ الارتباط بالدكتورة هدى. ولعلّ هذه كانت من أوائل أحداث حياتي التي يهتزّ فيها النموذج الماديّ الوظيفي كإطار للرؤية.

(من الطريف أننا في فترة الخطوبة كان المكان المفضّل لنا للقاء هو الدور [الطابق] العلوي في ترام الرمل؛ كان هادئاً وجميلاً، وكُنّا نطلّ على الإسكندرية كلها منه، وأحياناً نرى البحر. ونشأت علاقة بيننا وبين مُحصلي التذاكر، فإذا ركبنا الترام بمفردتي، كانوا يسألونني: "أين المزمازيل؟". كان الترام مكاناً يصلح للقاء المحبين، أمّا الآن فهو حلبة صراع داروينية).

ولكنّ داء التأمل لم يتركني لحظة بعد ارتباطي بالدكتورة هدى، إذ بدأت أتساءل: إذا كان الحبّ الرومانتيكي يوجد خارج الزمان ولا يعرف التاريخ أو التدافع، فكيف يُمكن للمرء أن يتزوَّج (ويدخل الزمان)؟ كيف يُمكن لمن يُحب بهذه الطريقة اللازمية أن يترك من يُحب ويذهب إلى عمله (على سبيل المثال)؟ ولكنّي تساءلتُ أيضاً، كيف يُمكن للإنسان، في الوقت ذاته، أن يتحمّل مثل هذه العواطف المشبوبة بشكل يومي؟ هل يتحمّل جهازه العصبي مثل هذا العبء؟ ولم يوقف عمليّة التفكير هذه إلّا الزواج نفسه، إذ اكتشفتُ ميلاد نوع جديد من الحبّ القادر على التعايش مع الزمن والتاريخ والمجتمع. فالحبّ في الرّواج يتمّ بنوعٍ من الاستمرار. حينها بدأتُ أفهم مفاهيم مثل السكنى والمودة والألفة، وبدأتُ أعرف أنّها تُشكّل نوعاً من العلاقة العميقة داخل الرّمان، ولكنّها مختلفة عن الحبّ الرومانتيكي اللازمي). (ألاحظ أنّ أبناء هذا الجيل نظراً لأنّهم يتبنّون عن غير وعي أيديولوجي الحبّ اللازمي [فهذا ما تتحدّث عنه كل الأغاني، وما تفترضه كل الأفلام، وما تروّج له أجهزة الإعلام]، فهم غير قادرين على التعايش داخل مؤسّسة الرّواج، فكلّ فردٍ متوجّه بشكلٍ حادّ نحو السعادة الفرديّة، ونحو اللذة، ممّا يجعل التعايش مع الآخر داخل إطار واحد مسألةً مُستحيلة، أو شبه مُستحيلة).

وقد خضعت حياتي الزوجية هي الأخرى للتأمل. أذكر أنّي بعد أن تزوّجتُ حان الوقت لأخذ صورة الزفاف التقليديّة، فجلستُ أتأمّل في هذا "الفعل البورجوازي": أن أرتدى بدلة الزفاف وترتدي زوجتي فستان العرس ونذهب معاً إلى الاستوديو ونتصنّع الابتسامة والسعادة ليلتقط لنا المصور صورة رسمية! واستمرّت حالة التأمل عدّة سنوات، ولم أقف هذه الوقفة الرسميّة إلّا بعد أن عرفتُ أنّ زوجتي قد حملت، فقررتُ أن أسلم أمرى إلى الله على أن أستمّر في التأمل فيما بعد.

ومن خلال تأملاتي في تجاربي وتجارب الآخرين أصبح عندي رؤية ومفهوم للزواج. فكنت دائماً أخبر نفسي وغيري أن السعادة لا تهبط هكذا من السماء، وإنما هي مثل العمل الفئى، لا بد أن يكد المرء ويتعب فى صياغته وصنعه. و الزواج، مثل العمل الفئى أيضاً، ومثل أى شىء إنسانى مركب، يحتوى على إمكانيات سلبية وإيجابية، ولا يمكن فصل الواحد عن الآخر. وكثيراً ما كنت أخبر طالباتي بأن الحب الحقيقى هو أن يقبل الواحد الآخر ويعرف أن محاسنه مرتبطة تمام الارتباط بمثالبه. كما طوّرت مفهوم: "إعادة الزواج من نفس الزوجة"، إذ تتغير الظروف والأوضاع وتتغير الشخصية والتوقعات فيعاد النظر فى أسس العلاقة ويعاد تشكيلها بما يتفق مع الرؤية الجديدة. وأزعم أنني تزوجت من زوجتى ثلاث مرّات، المرّة الأولى التقليدية، والثانية بعد حصولى على الدكتوراه، والثالثة بعد حصولها على الدكتوراه. ولعلّ مفهوم "إعادة الزواج من نفس الزوجة" قد يحلّ بعض المشكلات التى يقابلها الناس فى زيجاتهم، إذ يتصور كل طرف فى العلاقة الزوجية أن الآخر نمطٌ محدّد لا يتغير، ومن ثمّ فالتوقعات، والأحزان والأفراح، لا تتغير. وهو تصوّر غير إنسانى، فثمة قدرٌ من الثبات، ولكن ثمة قدرٌ من التغير أيضاً، ولا بد أن يأخذ الإنسان كل شىء فى الحسبان.

ومن الطريف أننى كنت أتصور أنني تزوجت من د. هدى لأنها مختلفة فى كثير من النواحي عن أمى، ولكنى اكتشفت - بعد قدر لا بأس به من التأمل - أنها تشبهها فى كثير من النواحي، فهى الأخرى أمٌ مطلقة وشاملة تتسم بهذا الإيمان الريفى الصارم بالعدل والمساواة، وهى مثلها تحب النظافة بشكل أراه متطرفاً وتراه هى أقل من المعتاد. لكل هذا أقول مازحاً إننى مُصاب ببعض ملامح مركب أوديب.

ولعلّ الجانب الكوميدي من التأمل يظهر فى هذه الواقعة. حينما كنت أدرس فى كلية

البنات، كنت أحاول أن أؤدى أدواراً كثيرة من بينها دور الأب ("الأبوة غير البيولوجية"). ومرّة قابلت إحدى طالباتي الحوامل وسألتها متى ستزرق بـ المولود، فقالت: "بعد شهرين". وبعد شهرين، قابلتها فى القسم فسألتها هل رزقتِ ولداً أو بنتاً، لأُقابل بضحكات الطالبات العالية، فالطالبة الحامل لم تكن قد ولدت بعد. ولكننى قمتُ بعملية حسابية عقلية، وجلست فى عالمى العقلى الهادئ المنظم أطل منه على عالم الزمان والولادة والموت دون أن أنزل للتفاصيل المباشرة.

ولعلّ هذه المقدرة على الانفصال المؤقت عن الواقع هى التى مكنتنى من كتابة الموسوعة فيما يزيد على ربع قرن، كان الصراع العربى الإسرائيلى فى

أثنائها يأخذُ أشكالاً كثيرة، ويتوهَّم البعضُ أنَّه اقترب من لحظته النهائية، وأتينا على وشك دخول عالم السلام الدائم. ولكني لم أتوقف عن التأمل و التفكير والكتابة.

أمَّا الجانب المظلم للتأمل (فهو يفصلني عن الواقع ويجعلني أعيش في عالمي الفكري والأسطوري الخاص في تلك الواقعة: كنتُ في الولايات المتحدة عام 1970 أكتبُ كتاب أرض الوعد مستغرقاً تماماً فيه. ثم اتصلتُ بي زوجتي وأخبرتني أنَّ بعض اللصوص هاجموها واختطفوها وحبسوها وأنها ستتأخَّر حتى تنتهي الشرطة من التحقيق. وبعد ساعة وصلتُ إلى المنزل ولم أتحرك من مكاني واستمررتُ في الكتابة، فانفجرتُ باكية فأدركتُ جُرْمي، واعتذرتُ لها عما فعلتُ.

وقد لزمَني داءُ التأمل عبر حياتي، ولم يولد الإيمان داخلِي إلّا من خلال رحلةٍ عقليةٍ طويلة، ولذا فإيماني إيمانٌ تأملي عقلي، لم تدخل عليه عناصر روحية، فهو إيمانٌ يستندُ إلى إحساسٍ بعجز المقولات المادية عن تفسير ظاهرة الإنسان وإلى ضرورة اللجوء إلى مقولات فلسفية أكثر تركيبيّة.

ولكني برغم غرقى في التأمل حرصتُ دائماً على ربط العام والخاص معاً، وقد عمّقت دراستي للرومانتيكية من هذا الاتجاه. فالحقيقة - حسب النظرية النقدية الرومانتيكية والشعر الرومانتيكي - ليست شيئاً مجرداً "يُضافُ إلى الظواهر، بل هي شيءٌ كامنٌ فيها لصيقٌ بها، يشعر به الإنسان من خلال خفقات قلبه ونبضات عروقه، أي أنَّ الحقيقة قد تكون شيئاً عاماً يصلُ المرءُ إلى بعض ملامحه من خلال العقل، ولكن كي يصلَ إلى جوهره و كليته فلن يُمكنه ذلك إلّا من خلال الخاص، ومن خلال الوجدان والقلب. ولعلَّ اختياري للنموذج كأداة تحليلية هو تعبيرٌ عن هذه الرغبة.

وما زلتُ حتّى الآن أحاول قدر استطاعتي ألا أعيشَ في العام وحسب، وأن أختبر المقولات الأيديولوجية على محكِّ الأشياء المباشرة والوجدانية. وقد توصّلتُ إلى أنَّ الأيديولوجية قد تكون قناعاً يختفى وراءه الإنسان بحيث يتحوّل إلى عقلٍ محض، وقد يختفى الإنسان تماماً إلى درجة أنَّه يموت قلباً لا قالِباً (ولذا تجدني لا أؤمن بالزيجات الأيديولوجية، فهي مثل الزيجات المبنية على المصلحة أو الزيجات التي تجف ولا تتخللها أي عاطفة أو لحظات صفاء أو ذكريات وأساطير مشتركة، تتحول بعد فترة إلى ما يشبه اللجنة المنعقدة بشكل دائم. ومع هذا أرى أنه من الضروري أن يشترك الزوجان في نقط الانطلاق والمثاليات وسلم الأولويات الأساسية، فالتعارض على هذا المستوى يؤدّي توترات لا يمكن لمؤسسة الزواج تحملها).

هذا لا يعنى أننى تحررت تمامًا من قبضة المجرد والعقلى والمطلق، إذ يظل شىء ما داخلى يميل إليهم، فهذا مكوّن أساسى فى شخصيتى. كما أن موقفى من الزمان لا يزال فيه شىء من الانفصال، إذ إننى أعامله وكأنه مادة ثمينة مطاطة، إذ أحاول الحفاظ على كل دقيقة وثانية، أحمل فى جيبى دائماً أوراقاً لأكتب فيها أو كتباً لأقرأها. وإن وجدت نفسى واقفاً أصنع الشاى النفسى وعلى انتظار الماء حتى يغلى، ففى هذه الدقائق أودى بعض التمرينات الرياضية حتى لا أضيع وقتى (تعلمت هذه العادة من قراءاتى عن الصين الشعبية فى أثناء الثورة الثقافية كما أننى أحاول أن أنجز داخل الزمان ما لا يمكن إنجازة، وكثيراً ما أضع لنفسى جداول عمل مستحيلة التحقيق).

جامعة الإسكندرية

تخرجت فى مدرسة دمنهور الثانوية عام 1955، وحملت عصا الترحال، شأنى شان كثير من الدماهرة، إلى الإسكندرية. ذهبت إلى هناك أحمل إدراكى المركب وثقتى بنفسى، وفجأة وجدت نفسى فى قلب مدينة مصرية اسمًا، غربية فعلاً. كنت أقطن فى الإبراهيمية التى كانت جالية يونانية كبيرة تعيش فيها؛ حتى بائع الخضر كان ينادى على بضاعته باللغة اليونانية. وفى بعض المطاعم لم يكن بُد من الحديث باليونانية أو الفرنسية. وإلى جانب هذا كانت هناك نوادٍ للسينما تعرض علينا أحدث الأفلام الأوروبية، وحفلات موسيقية، جو كوزموبوليتانى زائغ لا جذور له يمكن أن يثرى الإنسان ويملكه أن يبتلعه. ذهبت إلى قسم اللغة الإنجليزية وآدابها، بكلية الآداب، حيث كان الجميع يتحدث الإنجليزية، وكان كثير من الطلبة أجانب من أصل يونانى أو إيطالى (كانت دفعتى الدراسية تضم سيمون تليماك جوانيدس ومارى نيكولاى وغيرهما). وحتى المصريون الخالص كانوا أجانب، إذ كانوا لا يعرفون العربية ولا يعرفون إلا أقل القليل عن مصر. حتى جدول المحاضرات كان مكتوبًا بالغة الإنجليزية، ومقسّمًا إلى مربعات أفقية ورأسية لم أفهم منها شيئًا. أصابنى الدوار، ولم يكن هناك أى شىء فى خلفيتى يساعدنى على التعامل مع هذا الموقف. وحينما ذهبت إلى الحلاق وأسلمت رأسى لهذا الأجير الذى لا يعرفنى ولا يعرف أبى أو أخوالى، عرفت أننى قد ذهبت إلى الجيسيلشافت، المدينة التعاقدية.

وبمقدرة الدمنهورى غير العادية على البقاء، قررت التحرك بسرعة لأكتشف الآليات

الجديدة المطلوبة لتحقيق البقاء، وأهمها إجادة اللغة الإنجليزية، فحبست نفسى فى غرفة لمدة شهر كامل لا أسمع إلا الإذاعات المتحدث بالإنجليزية و لا أقرأ سوى الجرائد والمجلات الإنجليزية. وعُدت بعد الفصل الدراسى الأول وقد تملك ناصية اللغة بشكل أدهش أساتذتى. وفى الصيف، أحضرت أطنائًا من الكتب العربية التى تتناول تاريخ الغرب والفكر الغربى والفن الغربى و الفلسفة الغربية، كما أحضرت ترجمات لعدد من المسرحيات والروايات، حتى يمكننى تملك ناصية الخطاب الحضارى الغربى، وحتى تتعمق معرفتى بالتقاليد الأدبية الغربية، مثلما تملك ناصية اللغة (وقد خضت تجربة فريدة فى ذلك الصيف، إذ أحضرت ترجمة إنجليزية لرواية جرمينال لإميل زولا وقررت قراءتها دون توقف حتى أشعر بها ككل عضوى متكامل. وبالفعل، جلست لمدة ثلاثة أيام وثلاث ليالٍ أقرأ وأقرأ دون أن أنام ونجحت التجربة، ولم أزد حكمة). وفى الفرقة الثانية تركت الكلية لبضعة شهور ودخلت مدرسة إنجليزية حتى تصبح الإنجليزية لغة حية بالنسبة لى. وبذلك، أصبحت قادرًا على التحرك فى تلك الأوساط شبه المصرية والتعامل معها

بكفاءة غير عادية برغم عدم احترامى لها. وقد كان أمراً محزناً للغاية أن أرى كل هؤلاء يعيشون فى بلدنا، بعضهم لم يغادرها قط ولكنهم لا يعرفون عنها شيئاً، بل لا يتحدثون لغتها!

كان قسم اللغة الإنجليزية فى الإسكندرية تجربة فريدة. فالتدريس فيه كان يأخذ شكل محاضرات حقيقية، لا دروس إملاء. (كانت ذاكرتى قوية إلى درجة أننى كنت لا أنسى أى شىء يُذكر فى المحاضرات. وحينما كتبت رسالتى للدكتوراه وبعض مؤلفاتى عن الصهيونية بالإنجليزية والعربية، لم أستخدم الكروت المعتادة، برغم أننى قرأت عشرات المراجع واقتبست منها. وهذا يعود إلى أنى كنت أتذكر الاقتباس والصفحة التى ورد فيها. ومع هذا يجب أن أذكر أننى لا أجيد الاستماع للمحاضرات، إذ إننى كثيراً ما أسرح نتيجة لفكرة يقولها المحاضر وأبدأ فى التأمل فيها). كان الأساتذة يدخلون ويلقون بمحاضراتهم ويفسحون المجال للطلبة كى يطرحوا أسئلتهم. وكانوا يقبلون الرأى الآخر بصدر رحب، بل ويرحبون به. كنت فى هذه المرحلة من حياتى ماركسياً أقدم تفسيرات طبقية لكثير من النصوص الأدبية، فكانوا يحاوروننى بشأن ما قلته وأحصل فى نهاية الأمر على درجة عالية برغم اختلافهم معى. وكانوا يطلبون منا أن نكتب أبحاثاً حقيقية ونقرأ المراجع ونستشهد بها فى مقالاتنا. وكانت الأسئلة فى الامتحانات تتطلب إجابة يعمل فيها الإنسان عقله وخياله لا أن يجتر ما قاله الأساتذة من قبل. وكانت إجاباتنا تأخذ شكل مقالات طويلة يعرض فيها الطالب وجهة نظره. وكان أساتذتنا فى الإسكندرية لا يعرفون التهاون فى الدرجات، فالعملية التعليمية بالنسبة لهم كانت شيئاً جاداً ومهماً. كان عدد الطلبة صغيراً يتناقص تدريجياً كل عام إلى أن يصل إلى عشرة أو أقل فى عام التخرج. كانوا يطالبوننا بالكثير ولا يتهاونون، ولكننا كنا نتعلم المعرفة والسلوك القويم.

ولعله لهذا السبب حينما ذهبت إلى جامعة كولومبيا والتحقت بقسم الدراسات العليا، وجدت أن مستوى أعلى من مستوى كثير من الطلبة هناك. فى تلك اللحظة فهمت معاناتى فى قسم اللغة الإنجليزية بجامعة الإسكندرية وما كنا نحمله من أعباء دراسية ثقيلة.

ورئيسة القسم، الدكتورة نور شريف، إنسانة على قدر كبير من الثقافة و الحكمة. كانت محاضراتها عن تشارلز ديكنز Charles Dickens أو عن شعر أواخر القرن الثامن عشر (بما فى ذلك شعر وليام بليك William Blake) أو عن حضارة القرن التاسع عشر متعة حقيقية. إذ كانت محاضرات حوارية بالفعل، تناقش معنا النصوص الأدبية وتفسرها تفسيراً واسعاً يتضمن العناصر

الجمالية والتاريخية والأخلاقية. (ولذا حينما ذهبت إلى الولايات المتحدة حيث كان هناك استقطاب بين الاتجاه الشكلى أو الشكلاى (بالإنجليزية: فورماليسـت [formalist] والاتجاه التاريخى، لم أسقط فى هذا الاستقطاب ولم أختـر جانباً دون الآخر، بل ركزت على النصوص وعمقت من رؤيتى لها من خلال دراسة سياقها الاجتماعى والثقافى، وهو المنهج الذى مازلت أتبعه فى دراساتي).

كانت الدكتورة نور على قدر كبير من الالتزام برسالتها كمعلمة: أن تسهم فى بناء هذا البلد عن طريق تعليم أبنائه، وقد نجحت بفضل مثابرتها وإصرارها أن تكون جيباً فريداً. كانت لا تخضع أبداً للضغوط الخارجية لتحافظ على رسالتها. أذكر مرة أن أحد الطلبة "الواصلين"، كان عضواً فى الاتحاد الا شتراكى ورئيساً لاتحاد الطلبة... إلخ. وكان هذا الطالب، شأنه شأن كثير من "الواصلين"، خائباً، فرسب فى اللغة الإنجليزية واضطر لإعادة السنة النهائية ثلاث مرات لهذا السبب. ويبدو أنه نجح، فى هذه الآونة، أن يجعل أحد الموظفين فى رئاسة الجمهورية يكتب رسالة يسأل فيها عن سبب الرسوب المتكرر لهذا الواصل الوصولى. فكان رد د. نور أن نجاح ورسوب مثل هذا الطالب ليس شأنًا من شئون رئاسة الجمهورية. كان هذا عام 1962، حينما كان الجميع يخاف المخابرات. واضطر صاحبنا إلى أن يستذكر دروسه ويدخل الا متحان وينجح فيه شأنه شأن كل عباد الله. ومرة أراد العميد أن يعرف نتيجة إحدى الطالبات قبل إعلانها، فاستشاطت غضباً وأعطت النتيجة للفراش ليعلمها، وأخبرت العميد فى الوقت نفسه أن فلانة التى يسأل عنها قد رسبت فى ثلاث مواد.

لاحظت ابنتى نور (التي سميتها باسم أستاذتى) أن أصدقائى من الإسكندرية لهم طابع خاص، فأخبرتها أن هذه هى بصمات د. نور وقسمها. وسألتنى مرة د. نور شريف عن أهم مصادري الفكرية، فكان ردى ضاحكا هو: نور شريف. ثم أضفت بشكل جاد: إننى على مستوى من المستويات أعنى ما أقول. ولا يمكن أن أتخيل نفسى دون هذه المرحلة من حياتى التى تعلمنا فيها كيف نفكر وننقد ونكتب.

كان الدكتور محمود المنزلاوى يلقي علينا محاضراته فى تاريخ الحضارة فى العالم،

فيحدثنا بطلاقة وتلقائية عن كل شىء، ابتداءً من ملحقات هومير وانتهاءً بدكتور زيفاجو لباسترناك. وكان الدكتور محمد مصطفى بدوى يقرأ معنا النصوص ويرفض أى تعميمات لا تستند إلى استشهاد من النص. كان يضايقنى أحياناً كثيرة، ولكنى تعلمت (أنا الذى أجيد التحليق فى عالم الأ

أيديولوجيا) أن أبحث دائما عن أرض راسخة، مهما حلقت. وكان كل من الدكتور المنزلاوى وبدوى يستضيفنى فى منزله ويعطينى الكتب ويعلمنى فن القراءة والحياة.

ومن أهم أساتذتى فى الإسكندرية الشاعر الإنجليزى الحديث البروفسير جون هيث ستبس John Heath Stubb (الذى درست على يديه الشعر و الرواية والتراث الكلاسيكى [اليونانى والرومانى] وكتابة المقال). أذكر أنه فى امتحان أدب القرن السابع عشر كان هناك سؤال عن مصادر شخصية الشيطان والموت والخطيئة فى ملحمة الفردوس المفقود Paradise Lost لجون ميلتون John Milton. أمسكت بأطراف شجاعتى وقارنت بين لندن التى عاش فيها جون ميلتون ودمهور التى عشت فيها (والتي رأيت فيها مواكب الحرفيين حتى الخمسينيات والتي تعود ولا شك إلى عصور سابقة). وقد عممت من تجربتي، أو على الأقل استخلصت منها نموذجا تفسيريا لدراسة ميلتون، فبيّنت أنه حينما كتب الشاعر الإنجليزى ملحمة كان عصر النهضة قد بدأ بالفعل منذ قرن ونصف القرن، بل كان قد بدأ يخبو وبدأت تظهر تباشير عصر العقل والاستنارة. ولكننى أشرت إلى أن الرأى السائد (آنذاك) الخاص بأن العصور الوسطى المظلمة اختفت فى اليوم التالى تقريبا لعصر النهضة هو اختزال مخلّ للأمور، لأن الأشكال الحضارية لا تختفى مع التحولات الاقتصادية والسياسية والفكرية، بل إنها تستمر قرونا طويلة. ولذا، مع أن ميلتون كان يعيش حقّا فى أواخر عصر النهضة إلا أنه يحتمل أن يكون قد احتك بشكل يومى بكثير من الأشكال الحضارية من العصر الوسيط (تلك الأشكال التى استمرت لعدة قرون بعد عصر النهضة). ومن بين هذه الأشكال المسرحيات الدينية مثل مسرحيات الأخلاق (بالإنجليزية: مورايتى بليز Morality Plays) وهى مسرحيات كانت مليئة بشخصيات مسطحة تشبيهية "أليجوريكال allegorical" مثل الشيطان والموت والخطيئة والتي كانت لا تزال تُمثّل فى أرجاء لندن. ولابد أنه تأثر بها واستوعبها ورسم بعض شخصياته بوحى منها.

فوجئت بأن البروفسير ستبس قد أعطانى النهاية العظمى، بل وأخبرنى فيما بعد أنه لو كان بوسعه أن يعطينى أكثر من هذا لفعل، إذ إن ما قلته كان جديداً تماماً. وأضاف أن العالم الإنجليزى تيليارد Tillyard كان قد كتب لتوه دراسة تطرح مثل هذه الرؤية صدرت منذ شهر وأنه متأكد من أننى لم أقرأها، وأننى توصلت إلى ما توصلت إليه من خلال تجربتي. وازدادت جرأتى بعد تلك الواقعة، وتعلمت كيف أستند إلى تجربتي الخاصة ولا أنكرها وإلى تراثى ولا أتكر له، بل أوظفهما فى عملية الإدراك والتفسير، كما ازددت إيمانا بمقدرة العقل والخيال على التوليد.

وبعد عدة سنوات، كتبت تقريراً لكلية الآداب بجامعة الملك سعود بينت فيه أن من أكبر

آفات البحث العلمى فى العالم العربى، انفصاله عن المعجم الحضارى الإسلامى وافترض أن ثمة معرفة عالمية علينا أن نحصلها متناسين تراثنا وهويتنا. وأشارت إلى أنه لن يمكننا أن نبدع طالما استنمنا لهذه المقولة، فهى تعنى المحاولة الدائمة "للحاق بالغرب" (فالعالمى فى واقع الأمر هو الغربى). وضربت مثلاً بما يدور فى أقسام اللغات الأوروبية فى العالم العربى، وكيف أننا ندرسها من وجهة نظر أصحابها وحسب.. هذا يعنى سلباً كاملاً للذات تسبب فى أن ذكاءنا يتناقص، إذ إننا نحاول عن وعى أو غير وعى أن نستبعد هويتنا الحضارية ومعرفتنا العربية أو الإسلامية وأى أدوات تحليلية مرتبطة بهذه الهوية وبتلك المعرفة. وهذا الاستبعاد هو فى جوهره عملية قمع هائلة للذات، تستهلك جزءاً كبيراً من طاقة الإنسان لإنجازها، وإن نجح فى إنجازها فإنه يستهلك ما تبقى عنده من طاقة (وأعتقد أن هذا هو ما يحدث للطلبة العرب فى حضرة الأساتذة الأجانب. فالرقعة الحضارية المشتركة بينهم لا وجود لها البتة، ومن ثم ينبغى على الطالب العربى أن يصفى ذاته الحضارية تماماً، أى عليه أن يقمع ذاكرته الحضارية، حتى يمكنه أن يبدأ فى التحميل والفهم بدلاً من أن تشكل أرضية يقف عليها ويفهم من خلالها الآخر، بحيث يمكنه أن يستخدم تراثه الذى يطرحه فى إدراك ما لا يعرف من خلال مقارنة نقاط الاختلاف والالتقاء).

وحالاً لهذه المشكلة، اقترحت تشجيع الباحثين على الانطلاق من منظور عربى إسلامى ومنظور عالى مقارن يتجاوز المركزية الغربية التى سيطرت علينا جميعاً. فالانطلاق من منظور إسلامى عربى يمكن أن يساعد الباحث على اختيار موضوعات جديدة يترجم إبداعه من خلالها، كما أنه بهذه الطريقة يسترجع المنظور المقارن الذى يحول الغرب من تشكيل حضارى مطلق إلى تشكيل ضمن تشكيلات حضارية أخرى، ولذا يمكننا أن ننظر إليه براحة دون قلق، إذ إنه إذا كان تشكيلاً ضمن تشكيلات أخرى فليس على المرء قبوله (كما يفعل دعاة الغرب) أو رفضه (كما يفعل بعض المتشددین) وإنما يمكننا أن ندرسه كمتتالية حضارية نتسم بما تتسم به من سلبيات وإيجابيات.

وفى الإسكندرية، قابلت شخصية أسطورية: محمد سعيد البسيونى، هذا العبقرى المغمور الذى تتلمذ على بنى العشرات من مثقفى الإسكندرية. هو فى مثل سنى تقريباً، لا يتحدث إلا قليلاً، يكتب الشعر والرواية والمقال. قرأت من أعماله متميّز بدرجة تفوق الوصف (ولكنه يطرحها جانباً ثم يمزقها أو يهملها تماماً). ما الذى أصابه بهذا الحزن؟ هذا ما لم أتمكن من معرفته حتى

الآن برغم مزاملتى له وتلمذى على يديه منذ عام 1954، اى مما يقرب من نصف قرن تقريباً. هو أسطورة حقيقية؛ سحابة سخية تمطر على من حولها ولا يُعرف كنهها. حينما كنا فتية نجلس على شاطئ سبورتنج كان يحدثنا فى كل شىء: عن الأدب الروسى فى القرن التاسع عشر، والأدب السوفيتى فى القرن العشرين، عن معنى نتائج

انتخابات البلدية فى إيطاليا، عن أعمال جوته، ومؤلفات عبد الرحمن بدوى وتطور فكر ماركس، ويعرفنا على أشعار عبد الوهاب البياتى وعبد الصبور وأراجون وبابلو نيرودا وناظم حكمت (الذى عشقت شعره وقرأت معظم ما تُرجم منها إلى العربية والإنجليزية، وتأثرت به). وكان سعيد سخيًّا للغاية يزودنا دائماً بالكتب، فقد كانت مكتبته الخاصة ثرية إلى أقصى حد. كما تعلمنا منه حب الموسيقى الكلاسيك، وكنا نقترض منه الإسطوانات التى نستمع إليها والكتب التى تساعدنا على التذوق. وحينما كنا نكتب شيئاً، كنا نعرضه عليه، فكان ناقدًا نافذ الرؤية، ودودًا لا ينافق. لم ينشر شيئاً حتى الآن، وإن كنت أعرف تمام المعرفة أن بعض كبار الكتاب قد أخذ بعض كتاباته وانتحلها.

وأذكر أنه بعد صفقة الأسلحة التشيكية، ذكر لنا أن الاتحاد السوفيتى سيُفضل التعاون مع البورجوازيات الوطنية بدلاً من التعاون مع الأحزاب الشيوعية، أى أنه سيتراجع عن الخط الأسمى الشيوعى، ومن ثم توقع أن يتم هجوم حاد على ستالين. وقبل أن يلقي خروشوف بقنبلته فى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى التى رجت العالم رجًا، كنا شلة من الفتية نجلس على شاطئ سبورتنج ننتظر انفجارها. وحينما حدث الانفجار بالفعل، مادت الأرض تحت أقدام بعض كبار المفكرين فى أنحاء العالم. ما زلت حتى الآن ألقاه مرة أو مرتين كل عام، لأتحدث معه فى كل القضايا الفكرية والسياسية وأنهل من معينه. وكان هو الذى نصحنى بأن أدرس الأدب الإنجليزى بدلاً من الفلسفة، لأن اللغة الإنجليزية - كما قال لى - ستكون نافذة أطل منها لا على الفلسفة وحسب وإنما على العالم ككل.

وقد قامت صداقة عميقة بين مجموعة من الأصدقاء (أ. جمال إمام - أ. فتحى أبو ربيعة - أ. على زيد رحمه الله - أ. محمد ريان رحمه الله - د. هدى حجازى). مازلنا نلتقى نتذكر أيامنا فى الإسكندرية قبل أن يُقذف بنا فى طرقات المدن اللعينة - نتذكر عالمنا الجميل وأيام الأُنس والصراعات النبيلة. نتحدث عن العالم وكان مصيره يتوقف على نتيجة المناقشة، ونضحك وكأننا سنعيش أبدًا. ود. هدى حجازى هى زوجتى التى قرأت كل ما كتبت وحاورتنى كما لم يحاورنى أحد (وحينما كبر ياسر ونور اشتركا فى الحوار الذى كان يتسم أحياناً بسخونة غير عادية، وهو ما جعل منزلنا من المنازل

القليلة التى يتكهرب فيها الجو بسبب نقاش فلسفى). قدّمت لى زوجتى الكثير فى حياتنا الخاصة مما كان له أعمق الأثر فى حياتى الفكرية العامة. ولكن هذه - كما قلت - سيرة غير ذاتية، ود. هدى إنسانة خاصة جدا ترفض أن تكون جزءاً من الحياة العامة، أو على الأقل حبات العامة، فهى لها مواقفها الفكرية والسياسية المستقلة.

تجربتي المادية والماركسية

حينما كنت فى السنة النهائية فى مدرسة دمنهور الثانوية، وأنا بعد فى السادسة عشرة، بدأت بعض الأسئلة الأساسية تهاجمنى وبإلحاح شديد. وكان من أهمها أسئلة خاصة بأصل الشر فى العالم والحكمة من وجوده، وعن أصل الكون. وكان هذا العام هو أول عام أدرس فيه مادة الفلسفة. وقد خلبت هذه المادة لى تمامًا، فكنت أقضى الساعات الطوال فى قراءة الكتاب المقرر. وقد ساعدنى هذا على تنويع أسئلتى وتعميقها وصياغتها بطريقة متبلورة. وأذكر أننى قرأت قصيدة قصيرة أعتقد أنها لكامل الشناوى (فى مجلة الرسالة الجديدة التى كانت قد بدأت فى الصدور آنذاك). تقول القصيدة: "يا رب فيم خلقتنا وتركتنا، نهب الظلام فلا ضياء ولا سنا. / وندب فوق الأرض لا ندرى بها، / وندب فوق الأرض لا تدرى بنا. / أنا من أنا، أنا من أكون: وسيلة، / أم غاية، أنا لست أعرف من أنا. / وهم يساور ملحدًا فيروعه، / ويخافه من كان مثلي مؤمنًا".

والقصيدة ليست من عيون الشعر العربى، ومع هذا تركت فى أثرًا عميقًا. ولكن من أكثر الأشياء تأثيرًا أنها جعلت الإيمان الدينى مسألة جبن، وإحجام عن التساؤل، وهذا ما لا يقبله من كان فى سنى. ولم يكن أحد فى أعضاء أسرتى قادرًا على أن يأتى بإجابة شافية مركبة لهذه التساؤلات، فمعظمهم كان يصلى ويصوم بحكم العادة والتقاليد، ومن هنا فالتساؤل الفلسفى يقع خارج نطاق تصوراتهم وأفكارهم. أما أقرانى فلم يكونوا فى مستوى الفكرى، ولذا عجزوا هم أيضًا عن محاورتى. وفى نهاية الأمر ذهبت إلى مدرس اللغة العربية (والدين) أسأله، فكان رده بسيطًا ساذجًا، إذ استخدم مفهوم السببية البسيطة وهو أن لكل مسبب سببا، وهذا العالم المخلوق لابد أن يكون له خالق ، ولذا فالأمور واضحة تماما. وهنا سألته ومن خالق الشر، كان رده فى غاية البساطة أيضًا، إذ قال إن العقل يعجز عن إدراك مثل هذا، وتركنى وحيدًا مع إجاباته البسيطة السهلة التى لم تشف لى غليلا ، بل قوّضت من إيمانى. وبدأ التأمل، وانتهى بى الأمر إلى أن أعلنت أننى لن أصلى ولن أصوم إلى أن أجد إجابة على أسئلتى.

تلقى أعضاء أسرتى الخبر بشىء من عدم التصديق فى البداية، ولما كانوا قد تعودوا منى مثل هذه التحولات (حيث إننى قبل عامين اثنين كنت قد انضمت لجمعية الإخوان المسلمين، وكنت أقضى وقتًا طويلًا من الليل فى قراءة القرآن مع أحد الخدم)، شتمنى والدي ولكنه تركنى وشأنى.

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، إذ انتقلت بعد مرور الصيف إلى الإسكندرية. وقابلت سعيد البسيونى، وكان هو الآخر قد هزه الشك. فبدأنا نتحاور، وعرفت مكان المكتبة الحجازية، وكان صاحبها رجلاً مثقفًا يساعدنا على

اختيار الكتب (على عكس بائعى الكتب هذه الأيام الذين يتسمون بالجهل المطبق، فاهتمامهم بالكتاب ينتهي سعره عند لونه!).

اتسعت دائرة الحوار بالنسبة لى، ومما سهل الأمر على وجودى فى الإسكندرية (وفى كلية الآداب قسم اللغة الإنجليزية وآدابها) مع مجموعة من الأ جانب (اليونانيين والإيطاليين) ممن لا يحجمون عن مناقشة مثل هذه الأمور بحرية بالغة، أتاحت أمامى الفرصة لطرح المزيد من الأسئلة إلى أن أصبح الشك مكوناً أساسياً فى رؤيتى.

وقد دارت مناقشة حامية الوطيس بين أعضاء الندوة الشهرية التى أعقدها فى منزلى ويحضرها من يشاء من الشباب (وقد نشأت بينى وبين كثير منهم صداقة فكرية وشخصية عميقة، أذكر منهم: أحمد عبد المجيد - مهدي الدجاني وزوجته فاطمة الزهراء وصديقتها نانسى عمارة - د. محمد طه - أحمد عبد الله - وائل أبو سعادات - محمد إبراهيم مبروك - داليا الأسود - محمد وعلاء عبد العزيز - لمياء سلام). وحينما قرأت عليهم مقتطفات من هذه الرحلة الفكرية، طرح بعضهم تساؤلات حول طبيعة ما حدث لى بالضبط، هل كان مجرد شك وبالتالي فهو بداية بحث، أم كان إلحاداً صريحاً؟ وقد رأى بعضهم أننى أصبحت "ملحدًا" بالفعل، ولكن البعض الآخر أشار إلى أن إيمانى ببعض المطلقات الأخلاقية والإنسانية يتنافى تماماً مع الرؤية المادية الخالصة (التي تشكل جوهر الإلحاد)، وأن هذه المطلقات هى تعبير عن وجود شىء ما وراء العالم المادى، وأن كل ما حدث هو أن الشك قوّض الإيمان البسيط وبدأت رحلة البحث وظلت مستمرة إلى أن بلورت لنفسى رؤية دينية جديدة لا تتسم بالبساطة والسذاجة. وأرى أن كلمة "ملحد"، فى حالتى تعنى فى واقع الأمر "مادياً من الناحية الفلسفية وحسب"، أما من الناحية الفعلية فقد كنت ملتزماً بالقيم المطلقة وبالحب كمقولة مجاوزة لعالم المادة (التجاوز بالمعنى العام هو "تخطى شىء ما وصولاً إلى ما هو أسمى منه"، والتجاوز هنا هو تخطى الرؤية المادية وصولاً إلى رؤية أكثر عمقاً وتركيباً تستند إلى ما وراء المادة). هذا يعنى أننى كنت أدور فى إطار نموذجين: واحد نظرى مجرد مادى (معاد فى نفس الوقت لفكرة الإنسان والأخلاق والقيم ولا ي شكل من أشكال الثبات والإطلاق)، والآخر متعين أخلاقى (يستند إلى إيمان بمنظومة أخلاقية تضرب بجذورها فى عالم ما وراء المادة). وأعتقد أن هذه الازدواجية هى التى تعمقت بعد ذلك وتبلورت إلى أن كان على أن أحسم الأمر وأصفى الازدواجية وأدخل عالم الإيمان والتركيب (والثنائيات المتفاعلة).

هذا الشك خلق فى نفسى فراغاً، فلم يعد من الممكن قبول الأطر القديمة. وكان لابد من أن يُملاً هذا الفراغ العقدي (أو الأيديولوجي). وبما أننى كنت ثائراً ضد الظلم الاجتماعى، كان من الحتمى تقريباً أن أتوجه للماركسية. وقد أعطانى صديقى سعيد البسيونى بعض الكتب عن هذا الموضوع، كما أن أصدقائى الأجانب كان عندهم كثير من الأدبيات الماركسية. ثم فتحت المكتبات السوفيتية التى كانت تبيع الكتب السوفيتية (والماركسية) بأسعار رخيصة، فاشترينا الكثير منها، وبدأت أقرأ فيها بنهم. وكان اهتمامى بـ الماركسية فكرياً فى بداية الأمر،

إلى أن التقى بى أحد أعضاء حديثو ووجدتني عضواً فى الحزب عام 1954. وفوجئت بتصعدي فى الحزب نظراً لمعرفتى باللغة الإنجليزية والمصادر الأولية للفكر الماركسى. وقد قمت بترجمة كتاب ماوتسى تونج عن التناقض عام 1957 (لعلها كانت أولى الترجمات إلى العربية). ومن الطريف أننى بموضوعية كاملة كنت أبين لهم فى الحزب أنه يجب ألا أصعد بسبب خلفيتى البورجوازية ولا بد من اختبارى والتأكد من "نقائى الأيديولوجى". ومع هذا، استمروا فى تصعدي ووجدتني مسئولاً عن خلية، وعضواً فى لجنة منطقة الرمل (على ما أذكر). وكنا قد سمعنا أن الأستاذ محمود أمين العالم هو السكرتير العام للحزب الشيوعى الموجد (الذى بقى موحداً عدة أشهر وانفرط عقده مرة أخرى لعدة أحزاب صغيرة متصارعة متناحرة كما هو الحال مع الحركة الشيوعية عبر تاريخها).

ولعل أهم إنجازاتنا الحركية هو سيطرة الماركسيين على الجمعية الإنجليزية، وهى جمعية الطلبة فى قسم اللغة الإنجليزية وآدابها بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، وكان عدد أعضائها ثمانية، يمثل اثنان كل سنة دراسية. وكانت الانتخابات حرة ونزيهة. ونظراً لشعبيتنا بين الطلبة، إذ كنا نقوم بتنظيم النشاطات المختلفة (رحلات - مسرحية - قراءة مسرحية، أى أن نقوم بتمثيل مسرحية على أن يحمل كل ممثل الكتاب ويقرأ منه - مجلة حائط - مجلة سنوية مطبوعة)، كان مرشحنا يكسب الانتخابات. ولكننا قررنا ألا نحتكر "السلطة" ولذا كنا نسمح بانتخاب عدد من الطلبة غير الماركسيين للجمعية، على ألا يزيد عددهم عن ثلاثة، حتى يكون القرار النهائي فى يدنا.

أما نشاطى الماركسى خارج الجامعة فكان أكثر خطورة، إذ كنت مسئولاً حزبياً عن مصنع شريط لتجفيف البصل فى الحضره بالإسكندرية. وقد نجحت فى تنظيم إضراب للعمال. ولكن والحق يقال كنت أشعر بأن وجودى بينهم كان نشازاً، كما أن درجات الفقر بين بعضهم كانت لا تُصدق، وكانت تتزايد بسبب الإضراب. فكان كل هذا يصدمنى ويولد فى إحساساً عميقاً بـ الذنب بسبب مستوى المعيشى.

وأنا أحب أن أعيش فكرى بقدر الإمكان. أذكر أننى كنت أسير مع خطيبتى على الكورنيش، فرأت شحاذًا وأرادت أن تعطيه صدقة، فنهرتها "حتى يشعر هذا الشحاذ بالظلم فيثور"، وهى الاستجابة الماركسية التقليدية للتعاطف الفردى مع الفقراء وقد تغيرت الأمور بعد ذلك، وبدأت أفصل الثورة العامة عن البؤس الشخصي).

وأحب أن أذكر هنا واقعةً طريفة، إذ قدّمنى الحزب لطبيب أسنان (من مدينة الحمام بجوار برج العرب) يدعى د. حسن حسونة. وقالوا لى إنه من مؤسسى الحركة الشيوعية فى مصر، وإنه قد يكون من المفيد تسجيل شهادته. وقد قص علىّ قمته، فقال إنه كان يعمل فى مقتبل حياته مهرجًا فى سيرك مصرى كان يزور موسكو عند اندلاع الثورة البلشفية، وجتّده البلاشفة والتحق بإحدى مدارس الكادر الحزبية وعاد لتأسيس الحزب الشيوعى المصرى. وقد دوّنت شهادته، ولكن حين قيضَ علىّ تم تحرير هذه الأوراق، ولعلها فى أحد الأراشيف. ولعل الدفتر المُحرّز لا يحوى شيئًا مهمًا، أو لعله يحوى بعض المعلومات المهمة عن بدايات الحركة الشيوعية المصرية.

وقد قيضَ علىّ فى الحاضرة فى أثناء توزيع المنشورات التى أصدرها الحزب يوم اندلاع ثورة العراق ترحيبًا بها. وقد نجح والدى من خلال نفوذه أن يخرجنى من السجن بعد فترة قصيرة للغاية، وكتبت إلى الحزب وأخبرتهم أن التحركات شبه العلنية لابد أن تتوقف تمامًا، إذ توقعت حدوث صدام مع حكومة الرئيس عبد الناصر، وأنه لابد من التزام السرية.

وأذكر أننى فى صيف عام 1958 كنت أجلس مع أعضاء خليتى فى حديقة الشلالات نتدارس معًا أيديولوجية حزب البعث (بحسبانه حزب البورجوازية الصغيرة العربية لم تكن المقولات التحليلية الأخرى، الحضارية والدينية، قد دخلت معجمى بعد!)، حينما حضر أحد الرفاق الذى كان من المفروض أنه لا يعرف عن هذا الاجتماع شيئًا. وحينما سألته عن سر حضوره، قال إنه عرف من فلان (مسئولى فى الحزب) أمر الاجتماع وأراد أن يستزيد علمًا! وكان هذا خرقًا لأبسط قواعد العمل السياسى السرى (تبين فيما بعد أن هذا الرفيق كان يعمل الحساب السلطات!).

وكنت قد بدأت ألاحظ أن السلوك الشخصى للرفاق كان متناقضًا مع أى نوع من أنواع المثاليات الدينية أو الإنسانية، وأن كمية النرجسية عند بعضهم كانت ضخمة للغاية. وأنا لا أمانع فى وجود قدر من النرجسية عند البشر، فهذا أمر أساسى بالنسبة لهم، وخصوصًا بالنسبة للثائر، فالنرجسية آلية نفسية يدافع من خلالها عن نفسه ضد مجتمع يود ابتلاعه. ولكن النرجسية التى لا

أحظتها فى كثير من الرفاق كانت بالفعل متطرفة، والحريات الخلقية التى كانوا يسمحون لأنفسهم بها كانت كاملة، أى أنهم فى واقع الأمر كانوا شخصيات نيتشوية داروينية، لا علاقة لها بالماركسية ولا بأى منظومة أخلاقية، خاصة أن بعضهم كانت ماركسيته تنبع من حقد طبقى أعمى وليس من إيمان بضرورة إقامة العدل فى الأرض. بل كثيرا ما كنت أشعر أن بعضهم كان ماركسياً بحكم وضعه الطبقي وأنه لو سحقت الفرصة أمامه للفرار من طبقته والانضمام للطبقات المستغلة الظالمة لفعل دون تردد وطلق ماركسيته طلاقاً بائناً. لكل هذا قدّمت استقالتي، وطلبت أن أعدّ من أصدقاء الحزب لا من أعضائه.

بعد خروجى من الحزب اعتقلت إحدى طالباتى بتهمة الشيوعية، وكانت متزوجة من أحد "الرفاق". وبدأ زوجها يغازل أعز صديقاتها (وكانت هى الأخرى إحدى طالباتى). فنهرته وطلبت منه أن ينتظر على الأقل لحين الإفراج عن زوجته، رفيقته فى النضال. فلم يستمع إلى النصيحة. ولكن حين خرجت زوجته من السجن طلقها وتزوج من صديقتها بطريقة داروينية لا علاقة لها باحترام الإنسان. وحينما جاءتنى طالبتى تشكو مما حدث (وكانت دائمة السخرية منى لنزعاتى الأخلاقية والإنسانية "غير العلمية") قلت لها ساخراً: "لقد خدمت المرحلة السابقة، أما المرحلة اللاحقة فهى تتطلب زوجةً جديدةً"، فانفجرت باكياً. وأنا لم أكن أقصد قط جرح شعورها، وإنما كنت أحاول أن أبين لها أن المنطق الداروينى النيتشوى يؤدى إلى مثل هذه المواقف غير الإنسانية، وأن المنطق الذى تبنته فى الماضى لا يتعارض مع ما حدث لها. ولكننى أدركت أن طريقتى كانت فظةً إلى حد كبير (نزعتنى نحو التجريد والتأمل مرةً أخرى)، فطبيت خاطرهما وأخبرتاه بأن هذا الطلاق ليس نهاية العالم وأنها يمكنها أن تستأنف حياتها من جديد.

ومن أطرف القصص التى رواها أحد الرفاق السابقين الفلسطينيين ما حدث له مع مجموعة من التروتسكيين حضروا إلى معسكر تدريب الفدائيين، وبادروا صديقى بالسؤال عن إطاره النظرى ومنطلقاته الفلسفية ونقط ارتكازه العقلية، فاحتار صديقى ولكنه أخبرهم بأنهم فى هذا المعسكر يؤمنون بالكفاح المسلح، ثم أضاف أنهم يمكنهم أن يشاركوا بأنفسهم فى عملية عسكرية فى اليوم التالى. ثم أعد صديقى الماكر عدة سيارات لهم، وتقدّم الموكب نحو منطقة جبلية، ثم بدأ ينهال عليهم الرصاص، بتدبير سابق، وبطبيعة الحال لم يصبهم بسوء. ولكن - كما أخبرنى صديقى - تصرف التروتسكيون مثل أى بشر، أى اختبؤوا تحت السيارات، ولكن ما فاجأه هو أن كل واحد منهم بدأ يتلو أدعية دينية ويطلب العون من الإله!

كانت تجربتي "الماركسية القصيرة لها جوانبها السلبية والمظلمة دون شك، فاستخدام الصراع الطبقي أو وسائل الإنتاج كمعيار نهائي، والبحث الدائب عن العمال والفلاحين بحسبانهم قوى فاعلة ستغير التاريخ (خصوصا العمال بطبيعة الحال) قد جعلنا رؤيتي للفكر والأدب رؤيةً اختزاليةً إلى أقصى حد، وفي هذا الإطار قرأت أعمال توفيق الحكيم وطه حسين وهيكمل قراءة طبقية مبتسرة للغاية لم تفهم حقهم. بل وقرأت بعض عيون الأدب العالمي مستخدماً نفس المعايير، وأعتقد أن هذا قد عاق تطوري الثقافي بعض الوقت. ولم أحضر الفترة "الأمية" التي كانت صفوف الحزب تزخر بإبانها بالأجانب وبأعضاء الجماعات اليهودية وبالحماسة للحرب ضد فرانكو في إسبانيا وإهمال الجهاد ضد الصهاينة في فلسطين، فقد كان يُعدُّ سقوطاً في قبضة الرجعية العربية (فحل الصراع العربي الإسرائيلي - في تصورهم - كان هو التحالف بين العمال والفلاحين اليهود والعرب ضد الرأسماليين والإقطاعيين العرب واليهود). لم أحضر هذه الفترة، ومع هذا كانت أصداء هذا التفكير الأممي واضحة في صفوف كثير من الشيوعيين، وكانت تتبدى بشكل واضح في حماسهم الدينية للاتحاد السوفيتي.

ومع هذا كان لتجربتي الماركسية آثار إيجابية كثيرة أتاحت لي فرصة التعرف على بعض النماذج الإنسانية والنبيلة والنيثشوية) عن قرب، كما أنني استوعبت بعض المقولات الماركسية مثل دور التاريخ واللحظة التاريخية في تحديد مواقف الأفراد وتوجهاتهم. وتعرفت على كثير من مقولات الفلسفة الألمانية من خلالها. كما أن محاولة التمييز بين الجدل الهيغلي والجدل الماركسي تشكل أساس إحدى المقولات المركزية عندي (نهاية التاريخ)، والإحساس بأن تفسير الظواهر الإنسانية لا يمكن أن يكون مركباً بما فيه الكفاية دون أخذ الأبعاد التاريخية والاجتماعية والاقتصادية في الحسبان. وقد أكدت الماركسية (الإنسانية) لي مركزية الإنسان في الكون، وأن الإنسان مقولة مستقلة عن عالم الطبيعة، وأن التاريخ له هدفٌ وغاية. وحينما ظهرت الفلسفة البنيوية في الستينيات وبدأت تكتسح المثقفين في الغرب بدأت في دراستها بشكل محموم، إذ إنني تصورت أنها ستحل المشكلة الأساسية التي أتصور أن الماركسية فشلت في حلها، أي علاقة البناء الفوقي (عالم الأفكار) بالبناء التحتي (عالم وسائل وقوى وعلاقات الإنتاج). ولكنني اكتشفت أنها محاولة لا طائل من ورائها، لأن البنيوية كانت تنتهي في عالم من المعادلات الرياضية الميتة. وأعتقد أن النزعة الماركسية الإنسانية هي التي حمتني من السقوط في العدمية والحيادية وانعدام الاتجاه والاحتفال بموت الإنسان أو بتحويله إلى معادلات رياضية يمكن التعامل معها رياضياً! (هناك داخل الماركسية نزعة مادية متطرفة متناقضة مع النزعة الإنسانية،

ولكننى كنت من أتباع الماركسية الإنسانية، ولم أسقط قط فى مسألة «القوانين» العلمية المجردة. ولعل انجذابى للماركسية الإنسانية يعود إلى ذلك النموذج الكامن فى وجدانى، ولعل له أصولاً دينية، والذي يرى أن الإنسان ليس بكائن مادي، وأن هناك قانوناً للإنسان وآخر للأشياء والحيوان). كما أن الماركسية دَعَمَت من بعض الاتجاهات الكامنة فى مثل رفض الظلم والاستغلال. والأكثر من هذا زودتنى الماركسية بأرضية نقدية أقف عليها لأطل على بيئتي البورجوازية فى مصر، ثم فيما بعد على بيئتي الأمريكية فى الولايات المتحدة، فلم أنبهر بما رأيت، كما حدث لكثيرين من أعضاء جيلى، ولم أنغمس فى الاستهلاكية والرغبة فى اقتناء السلع والأشياء والمزيد من السلع والأشياء. فمن خلال الماركسية أمكننى الاحتفاظ بالبعد النقدى وباستقلالى عما حولى وبمقدرتي على رؤيته كلاً كاملاً وبالتالى تجاوزه.

وفى بداية الستينيات، بدأت النزعات الاشتراكية تظهر داخل النظام الحاكم، وبدأ تشكيل الاتحاد الاشتراكي. وحيث إننى كنت أتصور نفسى اشتراكياً، فقد ملأت بطاقة عضوية. فرفض الطلب إذ عُدْتُ شيوعياً، بل مُنعت من السفر إلى الخارج (لولا تدخل أبى). وبعد عدة سنوات (بعد تأميم مصنع و الذى) تم الاعتراض على تعيينى فى أحد المناصب "شبه القيادية" لأننى شيوعى ورأسمالى فى الوقت نفسه (ولعله أضيف لها الآن صفة «إسلامى» مما يجعلنى محكوماً علىّ بالهلاك بغض النظر عن الأيديولوجية الحاكمة!). وحينما كنت فى الولايات المتحدة بدأ تشكيل ما يُسمى «التنظيم الطليعى»، ودُعيتُ إلى أول اجتماع، وأثرت قضية سرية هذا التنظيم، فكان هذا آخر اجتماع حضرت إليه. (ومن المؤسف أن معظم أعضاء هذا التنظيم الطليعى لم يكن عندهم أى التزام اشتراكى أو قومى. وقد استقر معظمهم فى الولايات المتحدة،

ولم يعودوا إلى الوطن ليساعدوا فى بنائه، كما فعل غيرهم من الطلبة العاديين!). وأذكر مرة أننى كنت سألقى محاضرة عن الجدل الهيجلى فى إحدى ندوات منظمة الطلبة العرب فى جامعة سيراكيوز، وكان المحور الأساسى فيها هو الاشتراكية. وتصادف أن كان هناك أحد الطلبة من أبناء أحد أعضاء النخبة الاشتراكية الحاكمة، وحين أخبره أحد أصدقائه أن يحضر هذه الندوة رفض قائلاً: "إحنا بتوع الاشتراكية".

ومن الأمور التى تحيرنى كثيراً، وتحير كل أعضاء الأسرة، السبب وراء تأميم مصنع والدى. فقد كان تاجراً كبيراً يمتلك تجارته وبعض العقارات، وقبل أن يدخل عالم الصناعة قابل بعض كبار المسؤولين فى حكومة الثورة الذين أكدوا له أن المطلوب هو تصنيع مصرى، وأن الرأسمالية الوطنية لها دور فى هذا. فقام والدى بنقل معظم رأسماله من التجارة والعقارات إلى الصناعة،

فباع قطعة أرض ضخمة كان يمتلكها فى الشاطىءى (يوجد عليها بيت الطالبات الآن) واشترى مصنعًا من أحد الأجانب، وقام بتطويره. ولم يكن معروفًا عنه البذخ على الإطلاق، بل كنا نحن أبناءه نتهمه بالتقتير. فقد كنا، على سبيل المثال، نمتلك سيارة خاصة حرّم علينا استخدامها، وكان يستخدمها للذهاب إلى المصنع أو لتوصيل العملاء، فقد كان يصر على أن نعيش مثل "أولاد الموظفين" ولذا كان علينا استخدام المواصلات العامة. ومع هذا، تم تأمين المصنع عام 1964، أى بعد أقل من سنتين من شرائه، وقدرت قيمته بطريقة متعسفة للغاية.

وقد لاحظ والدى - رحمه الله - بذكائه الشديد أن البيروقراطية العسكرية ستسيطر لا محالة على مقاليد الأمور، فطلب منى أن أدخل إحدى الكليات العسكرية، فضحكت من الاقتراح. وكان هو من هذه الناحية كريمًا جدًا لا يتشبث برأيه. وبعد احتكاكه ببعض مديرى المصانع الجدد، بعد عمليات التمييز والتأمين، كان يعود للمنزل مهمومًا بمستقبل الصناعة فى مصر.

الفصل الثالث: في الولايات المتحدة مواجهة فكرية أولى

بعد أن تخرجت من الجامعة، حصلت على بعثة للذهاب إلى إنجلترا. وتصادف أن حضر إلى مصر البروفسير إيان جاك Jan Jack، وكان أستاذًا للأدب الرومانتيكي الإنجليزي في جامعة كمبردج وصاحب شهرة عالمية. وطلب منى أساتذتى أن أعطيه بعض أبحاثى للماجستير، فقدمت له دراسة مطولة ذات طابع شامل بعنوان "الانتقال من الكلاسيكية الجديدة إلى الرومانسية: دراسة نقدية". وكانت دراسة طموحة للغاية، تحاول أن تغطى تاريخ الأفكار وعلاقته بتاريخ الحركات الأدبية، وتلك النقطة المهمة فى تاريخ الغرب الفكرى فى نهاية القرن الثامن عشر والانتقال من عصر العقل والكلاسيكية إلى عصر الوجدان والخيال والرومانسية وتناول لحظة الانتقال هذه هو فى واقع الأمر تناول المشكلة الموضوعية والذاتية، أى نموذجين إدراكيين متعارضين). ولا تزال عندى نسخة من هذه الدراسة، وعندما أقرؤها أجد أنها لا بأس بها على الإطلاق بالنسبة لطالب قد حصل على ليسانس الأدب الإنگليزي لتوه.

قرأ البروفسير جاك البحث، ثم ذهبت إلى مقابلته فسألنى ما مطلع قصيدة إندميون En dymion- لجون كيتس John Keats، فدهشت من السؤال ولكنى لحسن حظى كنت أعرف الإجابة. ثم سألنى سؤالاً آخر، هذه المرة عن قافية المقطوعة السبنسرية Spenserian stanza، فأجبته. وحينما سألنى السؤال الثالث عن عدد أقسام قصيدة "الملاح القديم The Ancient Mariner- لصمويل تايلور كوليردج Samuel Taylor Coleridge أجبته، ثم سألته لماذا تسال مثل هذه الأسئلة التفصيلية المعلوماتية التى لا تتطلب الإجابة عنها ذكاء أو إعمالاً للعقل أو للخيال؟ فقال إنه لاحظ أننى أميل للتجريد و التعميم، ولذا فإنه كان يتصور أننى لا أعرف شيئاً عن نسيج الأعمال الأدبية، و لا أجد التعامل معها فى خصوصيتها كأعمال أدبية. كان ردى عليه أننى لا أتعامل مع العموميات وحسب، وإنما أتعامل مع العام فى علاقته مع الخاص، وأننا كبشر لا يمكننا أن نفكر ونتحدث إلا من خلال قدر من التعميم، وأن المستوى التعميمى للبحث الذى قدمته له لا يتطلب منى تناول التفاصيل على هذا المستوى من التخصيص. فقال إنه يجب عدم

التعميم على الإطلاق فى الدراسة الأدبية وأنه هو شخصياً كان يكتب الجزء الخاص بالشعر الرومانتيكى فى تاريخ كمبردج للأدب ولم يستخدم مصطلح «رومانتيكية» مرة واحدة. فقلت له بصراحة إن محاولته هذه لا تتسم بكثير من الحكمة، إذ كيف يمكن أن نستغنى عن المصطلحات بهذه البساطة، ألن يودى هذا إلى أننا سنتحدث عن أعمال أدبية جميلة، لا ينتظمها أى إطار وربما بلغة خاصة للغاية (أسميها الآن "أيقونية") تجعل التواصل غير ممكن والمعرفة مستحيلة؟

لم تكن المناقشة ودية على الإطلاق، ولعله كان يتوقع من طالب دراسات عليا مثلى (من إفريقيا!) أن يدعن تمامًا لآرائه، ولكنه فوجئ بموقفى هذا. وبطبيعة الحال رفض الدكتور جاك أن يساعدنى على الالتحاق بجامعة كمبردج، ولذا سافرت إلى الولايات المتحدة، إلى جامعة كولومبيا فى نيويورك (وكانت هذه من أولى مواجهاتي مع النموذج المعلوماتي).

وقد وقع اختياره على أحد زملائنا، فألحقه بجامعة كمبردج بالفعل، ولكنه قام "بتسويته" تماما هناك و"تبطيته"، إذ طلب منه أن يقرأ فى كل شىء تقريبًا. (والرغبة المعلوماتية هذه حينما تنهش إنسانًا فإنها تجعله يقرأ كل شىء حتى يعرف كل شىء، وينتهى الأمر بالمسكين أنه لا يعرف أى شىء. فالحقيقة غير الحقائق، كما سأبين فيما بعد). ثم اقترح البروفسير جاك على زميلنا أن يكتب رسالة عن شاعر فكتوري مغمور، يسمى جون كليز على ما أذكر (لمجرد أنه موضوع جديد لم يسبق لأحد الكتابة عنه). وانتهى الأمر بزميلى هذا أنه لم يكتب كلمة طيلة حياته بعد حصوله على الدكتوراه، لأنه بطبيعة الحال لا يريد أن يعمم وأى كلام إنسانى يحتوى على قدر من التعميم. كما أنه كان يريد حشد كل المعلومات الموجودة على ظهر الأرض بخصوص بحثه، لأنه لا يوجد إطار تحليلي (أو نموذج تحليلي) يضبط عملية مراكمة المعلومات.

وحينما كنت فى الولايات المتحدة، صدر كتاب د. جاك وهاجمه كثير من النقاد بسبب ارتباطه الشديد بالجزئيات. وحينما ذهبت إلى جامعة كمبردج عام ١٩٨٨ لزيارة ابنتى التى كانت تدرس هناك الأدب الإنجليزى، وسألت أحد أساتذتها عن د. جاك، فأخبرنى أنه لا يزال يُدرّس وليس له أى تلاميذ من أى نوع، وأنه منعزل تمامًا عن كل الحركات الفكرية هناك. ولم أدهش كثيرًا فرؤيته. كانت معادية للفكر، وكان ملتزمًا بشكل مرضى بالتفاصيل و المعلومات. ولعللى لو كان تركيبى النفسى مختلفًا لانتابتنى الشكوك بخصوص طريقة إدراكى للواقع وأذعنت لتحذيره من التعميم، أى تعميم، ولكنني والحمد لله لم أفعل.

جامعة كولومبيا

بدلاً من أن أذهب إلى إنجلترا، ذهبت إلى الولايات المتحدة للدراسة عام 1963، وفي البداية قضيت شهراً في جامعة ييل Yale. وعند وصولي عقدوا للطلبة الدارسين امتحاناً

"موضوعياً" multiple choice تكون فيه الإجابة إما بنعم أو لا لتحديد مستواهم الثقافي واللغوي. فقضيت وقتاً طويلاً في تأمل الأسئلة، وكنت أجد أن الإجابة الصحيحة أو الذكية لا هي بنعم ولا بلا، وإنما تقع بينهما. وكانت النتيجة بطبيعة الحال الفشل الذريع بدرجة رسوب لا نظير لها. وقد تقرر بناء على هذا الامتحان أن أدرس اللغة الإنجليزية لمدة عامين قبل أن ألتحق ببرنامج الدراسات العليا. ولكنني مرة أخرى نظراً لثقتي بنفسى أخبرتهم أن الخلل ليس في وإنما في الامتحان، فهو امتحان سخيف لا يقيس مقدرات الطالب الحقيقية وإنما سرعة بديهته واستجابته، وأن السرعة غير العمق. كما بيّنت لهم أنني لم يسبق لى أن أخذت امتحاناً وضعت فيه الأسئلة بهذه الطريقة، ففي جامعة الإسكندرية كانت الإجابة على أسئلة الامتحان كلها على هيئة مقالات. وأكدت لهم أن أدائي بعد أن عرفت "الطريقة" أو "الحيلة" (بالإنجليزية: gimmick جيميك) سيكون مختلفاً تماماً. وبالفعل قرروا أن يجربوا معي مرة أخرى، وفوجئوا أنني حصلت على أعلى درجة بين المتقدمين. وكانت هذه من أولى المواجهات بينى وبين الحضارة الأمريكية بسذاجتها وأحاديثها وخيالها.

وذهبت إلى نيويورك والتحقت بجامعة كولومبيا وهي جامعة كبيرة جداً. كان قسم اللغة الإنجليزية والأدب المقارن فيها يضم بعض أهم أساتذة الأدب الإنجليزي في العالم. كنا في كولومبيا نهرول من حجرة إلى أخرى ونقرأ بشراهة ونحدث بسرعة ولا نتفاعل بعضنا مع بعض إلا قليلاً وفي إطار من الإكيت والشكلية. وكان الطلبة يتحدثون بلغة معقدة للغاية، وكأنها لغة مكتوبة. وحينما بدأت أطلع على الكتابات النقدية الأمريكية لاحظت أنها هي الأخرى قد كتبت بلغة معقدة، كل كاتب له مصطلحاته الخاصة. فظننت لوهلة أنني لا أعرف اللغة الإنجليزية بما فيه الكفاية، إلى أن حضر الأستاذ بازيل ويلى Basil Milley، مؤرخ الأفكار البريطاني الشهير، واستمعت لإحدى محاضراته، وكنت قد قرأت معظم كتبه نظراً لإعجابى الشديد بها. فذهبت إليه بعد المحاضرة وأخبرته عن مشكلتي مع لغة زملائي وأساتذتي وعن إحساسى بعجزى وجهلى. فضحك كثيراً وأخبرنى أنه هو نفسه يجد صعوبة أحياناً في فهم الأساتذة الأمريكيين، وطمأننى إلى أن ما أواجهه قد واجهه الكثيرون من قبلى!

وفي بداية الأمر أحسست برهبة موقفى: طالب مصرى يدرس على يد بعض أهم أساتذة الأدب الإنجليزي في العالم، ولم يكن هناك طالب عربى غيرى.

وحيثما أعطوني قوائم النصوص والمراجع (بالإنجليزية: reading list) (التي تتضمن النصوص التي يجب أن أقرأها والمراجع التي يجب أن أعود إليها) وجدتها طويلة بشكل لا يصدق. فذهبت إلى أستاذي المشرف أسأله عن حقيقة الأمور، كأي مصرى لا يصدق ما هو مكتوب ويبحث عن القصة الحقيقية (الشفاهية عادة). فلم يفهم الأستاذ ما أرمى إليه، وقال لى بصرامة بالغة إن المطلوب منى هو قراءة كل ما ورد فى قوائم القراءة و التي كانت تضم كل شىء تقريبا: الأعمال

الكاملة لوليام وردزورث William Wordsworth وكوليردج وبرسى بيسى شلى Percy Bysshe Shelley ولورد بيرون Lord Byron وجون كيتس John Keats، كما كانت تضم معظم المسرحيات العالمية الحديثة، وقصائد جون ميلتون John Milton وهربرت سبنسر Herbert Spenser كلها. وقراءة كل هذه الأعمال الأدبية فى غضون ثمانية شهور (أى فصلين دراسيين) هو أمر مستحيل من ناحية الكم، فما بالك بالقراءة والاستمتاع والاستيعاب. ففقدت توازنى بعض الوقت، وقدمت طلباً بأن آخذ تقدير "غير كامل" (بالإنجليزية: incomplete-) فى كل المواد، وهو يعنى أننى لم أكمل متطلبات المقرر، وأن الأستاذ قرر أن يمهلني لحين الانتهاء منها.

وبمقدرة الدمنهورى على البقاء، استأجرنا أنا وزوجتى غرفة فى فندق رخيص قذر (غرفة نوم صغيرة بها سرير وكريسيان ملحق بها ما يسمّى «المطبخ» [بالإنجليزية: Kitchenette] وهو عبارة عن حوض وبوتاجاز وثلاجة كل أولئك موضوع فى مساحة لا تزيد عن مساحة دولا، وعليه باب أشبه بضلف الدولا). وبرغم أن الفندق كان يبتلع أكثر من نصف مرتبى تقريبا، فإنه كان يقع حرفيا بجوار مكتبة جامعة كولومبيا، وهذا أمر كان فى غاية الأهمية حينذاك. وتفرغت تماما للقراءة والتحصيل. قرأت الأعمال الكاملة لكل الشعراء الرومانسيين الإنجليز (موضوع تخصصى) وكثيراً من الكتب النقدية عنهم، وكثيراً من المسرحيات الحديثة وأعمال ميلتون... إلخ. وخرجت من فترة الحضانة هذه وقد تملكيت ناصية الخطاب النقدى بشكل يسمح لى بالدخول فى حوار مع زملائى وأساتذتى. ولكننى اكتشفت أننى أكاد أكون الطالب الوحيد الذى قام بهذه العملية شبه الانتحارية (إذ اكتفى الآخرون بقراءة الملخصات أو ما درسوه فى مرحلة الليسانس)، فذاع صيتى لدرجة أننى بدأت إلقاء الدروس الخصوصية على أصدقائى. وكنت ألخص لهم كل القضايا النقدية والفلسفية فيما سميت له حينذاك «صيغ مترو الأنفاق» (بالإنجليزية: subway formula)، وهى صيغ نقدية ذات مقدرة توليدية تمكنهم من مواجهة أى نص رومانتيكى نظراً لأنها تحتوى على كل الاحتمالات الممكن ورودها، فكانت الصيغة formula بمنزلة النمط الأ

أساسى أو النموذج الكامن، أما السبواى أو مترو الأنفاق فهذا يعنى أن الصيغة يمكن قراءتها واستيعابها بسرعة حتى فى أثناء ركوب مترو الأنفاق. (انتشر فيما بعد مفهوم مماثل فى الجامعات الأمريكية، إذ كان يشار لمثل هذه التلخيصات بكلمة "سبتس cepts" وهى النصف الثانى من كلمة "كونسبت concept" أى مفهوم، ثم يوضع فى صيغة الجمع، فالملخص يركز على تلخيص المفاهيم وليس المفاهيم ذاتها). وحينما حل موعد الامتحان النهائى للماجستير فى الصيف كان أدائى جيداً جداً وتقديرأتى مرتفعة إلى درجة أن سكرتيرة القسم ظنت أن الممتحن الخارجى (الذى استعانوا به فى أثناء فصل الصيف) قيم إجابتى بطريقة متساهلة للغاية. فتم عرض أوراق الإجابة التى تخصنى على أستاذ

بجامعة كولومبيا، الذى أفتى بأننى أستحق الدرجة التى حصلت عليها.

وإذا كانت ثقتى بنفسى قد أنقذتنى من التهلكة عدة مرات، فإننى كنت أرى عدم الثقة وهى تصرع بعض أصدقائى. كان لى صديق فى الولايات المتحدة ذكياً إلى أقصى درجة، ولكنه كان لا يتمتع بأى ثقة بالنفس. ولذا كان يكتب الأبحاث ويعيد كتابتها ولا يقدمها إلا بعد إلحاح منا. ومرة ذهبت لزيارته فوجدته مبتئساً لأنه وجد نفسه عاجزاً عن كتابة بحث مطلوب منه عن حوارات أفلاطون، فطلبت منه الأوراق التى كتبها فوجدت بحثاً ممتازاً فأخذت منه الأوراق بحجة أننى أريد قراءتها بتمعن فى المنزل، وأرسلتها لأستاذة الذى منحه درجة الامتياز. فتعجب صاحبنا ما حدث، فقد كان متخصصاً فى الإقلال من حق نفسه. المهم بعد عام تقريباً وصله خطاب من إدارة البعثات لتجديد البعثة وأخبروه فيه بأن أستاذه يُعد بحثه عن حوارات أفلاطون أحسن ما قرأ من بحوث عبر حياته الأكاديمية! ولكن مع هذا استمرت عدم ثقة صديقى بنفسه، فيبدو أنها مسألة أصيب بها منذ الطفولة، ولم يعد لها علاقة بما يواجهه من مواقف!

والتاريخ العربى ملئ بوقائع تبين مدى أهمية الثقة بالنفس. فقد روى المؤرخون العرب أن التتار كانوا يدخلون فى حرب نفسية مع الشعوب التى يغزونها فيقومون ببث جواسيس لهم بين الجماهير لتحطيم روحهم المعنوية عن طريق نشر الإشاعات عن مدى قوة التتار ومدى بطشهم. ولذا حينما كان التتار يدخلون إحدى المدن، كان يفر سكانها، أما من بقى منهم، فقد بقى وهو عبارة عن هيكل، جسد دون روح. وقد روى أحد المؤرخين أن جندي تترى أراد أن يقتل عربياً، ولكنه لم يجد سيقاً فطلب من العربى أن ينتظره حتى يعود، فظل العربى واقفاً إلى أن جاء الجندي وقام بذبحه. وفى رواية أخرى يقال إن العربى هو الذى ذهب بنفسه وأحضر السيف الجندي التترى ليقتله به. هذا يقف على طرف النقيض ما فعله قطز، سلطان مصر فى العهد المملوكى. فقد

أرسل له ملك التتار رسالة يطلب فيها منه الاستسلام واستخدم عبارة "يا ابن عمي"، ويبدو أن هذه العبارة تحمل معنى الاستخفاف. فأشار مستشارو قطز عليه أن يأتمر بأمر ملك التتار. ولكنه بدلاً من ذلك قطع رؤوسهم وعلقها على بوابات القاهرة. فاستعاد المصريون الثقة في أنفسهم، وهزموا جيوش التتار في عين جالوت، وأوقفوا هذا الوباء الذي كان يريد تحطيم كل الحضارات الإنسانية عن وعي. وفي كتابي عن الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة أبين كيف أن احتدام الأزمة داخل الكيان الصهيوني وتزايد ثقة الفلسطينيين في أنفسهم هو الذي أدى إلى اندلاعها، تماماً كما أن انتصار حزب الله في جنوب لبنان ولد الثقة في النفوس مرة أخرى فاندلعت انتفاضة الأقصى والاستقلال. هذا لا يعني أن الثقة في النفس وحدها هي السبب في الانتفاضة، ولكنها ضرورية لها. وكما يقولون بالإجليزية necessary but not sufficient ضرورية ولكنها ليست كافية.

جامعة رتجز

كانت نيويورك مليئة بالإمكانات الثقافية المجانية. عشنا بعض الوقت على مقربة من متحف الكلويسترز Cloisters، وهو متحف متخصص فى فنون العصور الوسطى المسيحية فى الغرب. وكنا نتردد أيضا على متحف المتروبوليتان Metropolitan باستمرار، وهو ليس مجرد متحف وإنما مؤسسة ثقافية تعليمية كبرى (مثل كثير من المتاحف - الآن - فى الغرب). وإلى جانب هذا، كان هناك عدد كبير من المتاحف المتنوعة (جوجنايم - فريك - متحف التاريخ الطبيعى... إلخ). وتعلمنا فى نيويورك كيف نأكل الأنواع المختلفة من الطعام (الصينى - اليابانى - التايلاندى - الهندى - النيبالى - الإيطالى)، هذا إلى جانب حدائق النباتات والحيوانات المختلفة.

وبرغم ارتفاع أثمان المسارح ودور عرض الأفلام فإنه كانت هناك طرق مخفضة لدخولها، فكانت هناك تذاكر خاصة للمسارح للطلبة، كما كان هناك كشك فى شارع برودواى، فى منطقة المسارح يبيع التذاكر التى لم تُبع فى ذلك اليوم بنصف ثمنها قبل عرض المسرحية ببضع ساعات. وكان هناك ما يسمى "تذاكر وقوف"، وهى أن يقف المشاهد طيلة المسرحية، فكنا نذهب إلى المسرحيات المشهورة المكلفة ونتوجه إلى شبك التذاكر قبل موعد بدء المسرحية بربع ساعة ونطلب تذكرة فى أى مكان، فيخبروننا أنه لا يوجد سوى أماكن للوقوف فنقبل. وقد أتاح لنا هذا رؤية كثير من المسرحيات برغم الميزانية المحدودة. كما كنا نذهب إلى دور عرض السينما فى حفلات الماتينيه. ولكن وجود سينما ثاليا Thalia بجوار الجامعة كان فرصة ذهبية. كان ثمن التذكرة دولارًا واحدًا إن دخل المتفرج قبل الثالثة. فكنت أذهب أنا وزوجتى قبل الثالثة ومعنا طعامنا وشرابنا ندفع الدولارين ولا نترك دار العرض إلا الساعة التاسعة مساء نترنح من فرط الإعياء والمتعة بعد أن نكون قد شاهدنا ثلاثة أفلام ابتداءً من إينجمار برجمان Ingmar Bergman- وانتهاءً بأكيرو كوروساوا Akira Kurosawa. وهكذا قضينا عامًا حافلًا فى نيويورك، نهلنا إبانه من معين الإمكانات الثقافية فى نيويورك.

ولكن نيويورك كانت، رغم روعتها، باهظة التكاليف، وأصبح من العسير علينا، بل من المستحيل، أن نتمتع بما فيها من فرص ثقافية وترفيهية، خاصة بعد أن حباننا الله ابنتنا نور، وأصبح من المستحيل البقاء فى شقة صغيرة فى نيويورك (بعد أن انتقلنا من الفندق) يلتهم معظم دخلنا. ولذا على الرغم من أن بعض أساتذتى فى جامعة كولومبيا نصحونى بالبقاء فيها بحسبان أنها جامعة ذائعة الصيت من مجموعة الأيفى ليغ ivy league (والتي تعنى حرفيا نبات اللبلاب المتسلق، نسبةً إلى مبانيها القديمة التى يعلوها هذا النبات، ومن هنا أصبح رمز العرافة والقدم)، فإننى انتقلت إلى جامعة أخرى هى جامعة رتجرز (فى مدينة نيوبرونزويك بولاية نيوجرسي، والتى تبعد ٣٠ ميلاً عن

نيويورك). وتنتمي هذه الجامعة لمجموعة الأيفى ليج أيضاً، إلا أنها أقل شهرة من جامعة كولومبيا. وكانت تجربتي هناك مختلفة عما حدث في نيويورك. فالمدينة صغيرة، وحصلنا من الجامعة على سكن كبير رخيص للغاية تحيط به حديقة، تمكنت نور من أن تجرى فيها وأن نبني لها أرجوحة تلعب بها. كما أنه نظراً لقرب نيويورك من نيويورك، كان بوسعنا أن ندخر شيئاً من المال ونذهب إلى هناك متى ما سحت لنا الفرصة. فكأنى بالانتقال عن نيويورك أصبحت أكثر قرباً منها، إذ أصبحت متاحة لي.

وكان قسم اللغة الإنجليزية في الجامعة صغيراً وحيوياً، فقد كان يشهد صراعاً حاداً بين مجموعة من الأساتذة من خريجي هارفارد ("صبيّة هارفارد The Harvard Boys" كما كانوا يسمّون) الذين كانوا أكثر انفتاحاً على التيارات النقدية الجديدة من جهة، ومن جهة أخرى بقايا "النظام القديم" ممن يؤمنون بالمناهج الأكاديمية التقليدية المستقرة. وكان هناك أيضاً صراع حاد بين الشكليين ودعاة النقد الحضاري التاريخي.

كان الجو في القسم تجريبياً منفتحاً تُدرّس فيه مقررات مختلفة تغطي كثيراً من الموضوعات والأعمال الأدبية والمناهج البحثية، بل وكان هناك مقررات عن السينما والفنون التشكيلية وعلاقتها بالأدب. وقد عينت معيداً في القسم (أو على وجه الدقة مساعد باحث) بالإنجليزية: ريسيرش أورتيتشنج أسيسانتات [research or teaching assistant]، حيث أن وظيفة «معيد» لا توجد في الولايات المتحدة). وكان يُترك للمعيدين تحديد الطريقة التي يدرسون بها المقرر التمهيدي للغة الإنجليزية، شريطة أن يتفق خمسة منهم على الأقل على تدريس نفس الموضوع. فأعلنت عن مقرر بعنوان "مفهوم الشر في الأدب". ندرس فيه تطور مفهوم الشر في الأدب الإنجليزي من خلال نصوص أدبية إنجليزية مختلفة، وبذلك تُعرّف الطالب بتاريخ الأفكار وتاريخ الأخلاق وتُدرّبه في الوقت نفسه على كيفية قراءة النصوص. والمقرر بذلك كان محاولة أولية في دراسة متتالية نماذجية تبدأ بالعصور الوسطى (جيفري تشوسر Geoffrey Chaucer: "قصة الواعظ المتجول" من حكايات كانتربري) مروراً بعصر النهضة (وليام شكسبير William Shakespeare: ماكبث) والقرن الثامن عشر (ألكسندر بوب Alexander Pope: مقال عن الإنسان والقرن التاسع عشر (صمويل تايلور كوليردج: الملاح القديم) وانتهاءً بالقرن العشرين (ت. س. اليوت T. S. Eliot: الأرض الخراب - إرنست همنجواي Ernest Fleming way: العجوز والبحر). وحيث إنه كان من المفهوم أن النزعة الشكلية متفشية بين الطلاب والمعيدين، كان من المتوقع ألا يوافق أحد من المعيدين على اقتراحى الذى يركز على "المضمون" الإنسانى والأخلاقى. وكانت مفاجأة للجميع أن ما يزيد على ثمانية معيدين وافقوا على اقتراحى وتكونت

بالفعل "مجموعة الشره" (بالإنجليزية: إيفيل جروب evil group) كما كانت تُسمّى، وتمتع الطلبة بالمقرر أيما تمتع. وكان هذا إشارة إلى أن ما يسود من تقاليع ربما لا يكون بالضرورة تعبيراً عن رغبات الناس وتطلعاتهم الحقيقية.

وهذه حقيقة مهمة لابد من تذكرها فى عصر الإعلام والموضة المتلاحقة.

وكانت إحدى الاقتراحات المقدمة لهذا البرنامج هو دراسة روايات القرن الثامن عشر الطويلة الرديئة حتى يعرف الطلبة قيمة الأدب العظيم. وفى الاجتماع المخصص لمناقشة الاقتراحات اعترضت على هذا الاقتراح قائلاً " إنه سيحرم بعض الطلبة من فرصتهم الوحيدة للتدريب على قراءة رواع الأ دب. فقال صاحب الاقتراح إنه لم يكن، فى واقع الأمر، جاداً فى اقتراحه والأ مر كله من قبيل المزاح، وأننى لم أدرك "النكتة وخفة الدم" الكامنتين فى اقتراحه. ومثل هذا التملص كان أمراً شائعاً فى الستينيات: استخدام "المفارقة الساخرة" (بالإنجليزية: أيرونى irony)، أن يقول المرء عكس ما يعنى، للتخلص من المسؤولية الخلقية، إذ إنه من خلال استخدامها يمكن للمرء دائماً أن يتنصل مما قال بحجة أن ما قاله هو مجرد مفارقة ساخرة. ولكن المشكلة أنه فى الماضى، كان الأديب أو الكاتب يستخدم عنصر المفارقة الساخرة، فيقف على أرضية أخلاقية صلبة يطل منها على العالم العادى ويوجه له سهام نقده، أما مستخدمو المفارقة الساخرة فى الستينيات فكانوا يستخدمون ما يسمّى "المفارقة الساخرة الزلقة fleeting irony". فلا يقف الأديب على أرضية أخلاقية صلبة، ومع هذا يوجه سهام نقده للجميع بما فى ذلك نفسه، فتصبح كل الأمور نسبية زلقة!

وثمة واقعة نادرة فى حياتى جعلت دراستى فى الولايات المتحدة مثمرة للغاية من ناحية الكم والكيف. فدراسة الدكتوراه فى الولايات المتحدة تنقسم عادة إلى ثلاثة أقسام: المقررات - الامتحان الشفهى الشامل - رسالة الدكتوراه. وأول الأقسام وأهمها هو المقررات وتستغرق عادة ما بين سنتين إلى ثلاث. ويدرس الطالب فى أثناء هذه الفترة بعض المقررات الإجبارية (تاريخ اللغة الإنجليزية - إنجليزية العصور الوسطى)، كما أنه من الناحية النظرية يدرس ما يحب من مقررات، ولكنه فى واقع الأمر عادة ما يختار مقررات تصب فى خمسة فروع هى عبارة عن التخصصات التى يختارها الطالب لامتحانه الشفهى الشامل (فى حالتى درست آداب العصور الوسطى، وأدب عصر النهضة والقرن السابع عشر، والأدب الرومانسى، والأدب الأمريكى، والنظرية النقدية). وكل أستاذ يدرس مقرره دون أن ينسق مع بقية الأساتذة، ودون أن تحكم الدراسة أى فلسفة عامة. ويحاول كل أستاذ أن يغطى "أكبر قدر ممكن

من النصوص الأدبية والنقدية والمراجع التي لها علاقة بمقرره. وقد أحصيت أنا وزوجتي عدد الصفحات المطلوب منا قراءتها في مقرر الأدب الأمريكي الذي درسناه منّا، فوجدنا أنه يزيد عن المائة صفحة كل يوم بالنسبة لهذا المقرر وحسب، وهذا أمر مستحيل وعبثي، فحتى لو تم إنجازها على المستوى المادي (من خلال "القراءة السريعة" التي تعلمناها في الولايات المتحدة)، فإن العقل لا يمكنه استيعاب كل هذا! هذا بالنسبة لمقرر واحد، والحد الأدنى للمقررات أربعة والأقصى خمسة، أي أن المطلوب هو قراءة خمسمائة صفحة في اليوم! (حينما ذكرنا هذه الإحصاءات فيما بعد

لأستاذي الدكتور ديفيد ومارDavid Weimer، الذي درسنا المقرر، أصيب هو نفسه بالذعر). وكان علينا أن نكتب ثلاثة أبحاث لهذا المقرر. ونتيجة كل هذا أن إيقاع الدراسات العليا أصبح سريعاً لدرجة لا تسمح بأي إبداع حقيقي (في تصويري)، كما أن تعدد المقررات (وغلبة النزعة المعلوماتية على بعض الأساتذة) يؤدي إلى نوع من أنواع التشطّي. وقد حاولت قدر استطاعتي أن أتجاوز ذلك عن طريق محاولة الربط بين ما أدرس من نصوص وأن أقرأ في الفلسفة حتى تظل عندي الصورة الكلية ولا أغرق في المعلومات. (حينما أقوم بكتابة عمل ما، أشعر بأن مثل هذا العمل له حدوده وفضاؤه، وحتى لا أقبع داخلهما محصوراً بحدودهما فانا عادةً ما أقرأ كتباً لا علاقة لها بما أكتب، حتى يظل خيالي خصباً، وحتى تتفجر داخلي إشكاليات ربما لا يمكن أن أتوصل إليها إن ظللت داخل نطاق الموضوع الذي أكتب عنه وحسب).

منذ البداية عرفت أن إيقاع الدراسات العليا هو الجنون بعينه، فطلبت من أستاذي المشرف ألا أدرس أكثر من ثلاثة مقررات (أي دون الحد الأدنى) وتمت الموافقة على طلبى من قبل لجنة الدراسات العليا (ربما رأفة بهذا الطالب المصري الجديد الوحيد). وبعد أن حصلت على درجة الامتياز في كل المواد في الفصل الدراسي الأول، كنت أذهب إلى من أعرفهم من الأساتذة، وأخبرهم بأنه بات من الواضح للجميع أنني طالب متميز، وأننى أحب القراءة ومهتم بالفكر وأننى لم أحضر من مصر للتسلية. ثم أردف قائلاً: "إن نظام الدراسات العليا في الولايات المتحدة هو نظام تعليم جماهيري لا يسمح بأي شكل من أشكال التميّز، وهذا أمر مفهوم تماماً بسبب الأعداد الكبيرة نسبياً. ولكن لم تطبق على نفس المعايير؟ وكثيراً ما أقنعت الأساتذة بأن يعطوني تقدير امتياز دون أن أقدم ورقة بحث، ولكنى كنت أعطيهم كلمة شرف أنني سأقدم البحث فيما بعد، بعد كتابته في هدوء وسكينة. وكثيراً ما نجحت في إقناعهم، فكنت أقضى الصيف في كتابة البحوث المطلوبة، عندما يكون عندي متسع من الوقت. (حاولت أن أطبق نفس السياسة مع إحدى طالبات الدراسات العليا في مصر، فما كان منها إلا أن تناست الموضوع تماماً بعد أن

أعطيتها تقديرًا عاليًا، وكانت هذه هي المرة الأولى والأخيرة التي حاولت أن أفعل فيها ذلك).

بعد الانتهاء من المقررات كان على اجتياز الامتحان الشفهي الشامل (بالإنجليزية: كومبرهينسيفز Comprehensives، أو أورالز Orals) حتى يمكنني أن أبدأ في كتابة رسالتي للدكتوراه. وكما أسلفت كان الامتحان في جامعة رتجرز مكونًا من خمسة أجزاء، هي عبارة عن خمسة تخصصات يختارها الطالب. وكنت قد تملكيت ناصية مثل هذه الأمور عامًا. كما أنني والحق يقال درست ما طلب مني بعناية وشغف شديدين، فجاء الممتحنون الخمسة، يمثل كل واحد منهم تخصصًا من التخصصات الخمسة التي اخترتها، وجلسوا حول المائدة ثم بدأت الأسئلة تنهال عليّ، وكان بعضها - والحق يقال - ذكيًا للغاية، ويتطلب إعمال الخيال والفكر.

ولكن كان من بين الممتحنين أستاذ عُرف باهتمامه بالحقائق والمعلومات العامة أو المجردة وعدم الاكتراث بالنصوص. فسألني عن عدد قصائد ديوان الشاعرة الأمريكية إيلي ديكنسون Emily Dickinson فأخبرته بالرقم على وجه الدقة (الذي نسيته بعدها بطبيعة الحال)، ثم أضفت قائلاً: "إنني كنت أعرف أنه سيسألني هذا السؤال. فضحك وكانت إشارة للأساتذة أمثاله أن يطرحوا هذه اللعبة المعلوماتية السطحية جانبًا ويركزوا على ما هو أهم من ذلك. ثم طلب مني أستاذ آخر أن أضع وصفًا لمقرر لدراسة تاريخ النظرية النقدية الأدبية. وبطبيعة الحال، كنت أعرف أنهم يريدونني أن أبدأ بأرسطو أو أفلاطون، ولكنني قررت أن أصدمهم فقلت: الجرجاني، لأذكرهم بهوييتي - دمنهورى مصري عربى مسلم يطل عليهم كأحد علماء الأنثروبولوجيا ويدرس حضارتهم دون أن يكون جزءًا منهما. فسألوني من عسى أن يكون الجرجاني؟ فقلت لهم إنه ناقد عربى كلاسيكى مهم، وصاحب نظرية نقدية رائدة. فقالوا: "حسنًا لو كنت فى الولايات المتحدة ماذا كنت ستفعل؟" فتنطعت وقلت: "أنا لا أنوى البقاء فى الولايات المتحدة تحت أى ظروف". قالوا: "فلنفترض ذلك". فابتسمت وقلت: "حسنًا، لو افترض ذلك (وهو أمر صعب بعض الشيء على) فإننا سنبدأ ولا شك بأرسطو". المهم بعد هذه المعركة الكوميدية المفتعلة الأولية، أصبح الأساتذة الممتحنون طوع يميني تمامًا، فلقد بينت لهم حدود معرفتهم وجهلهم تمامًا بخلفيتي الثقافية، وانتهت المعركة بأننى اجتزت الامتحان بنجاح، بل أعطوني درجة الامتياز (بالإنجليزية: و ذ ديستينكشان Distinction)، وكانت أول مرة فى تاريخ قسم اللغة الإنجليزية وآدابها بالجامعة تمنع مثل هذه الدرجة، إذ إنه لا يوجد درجات فى هذا الامتحان، ولكنهم وجدوا أن لائحة تأسيس الجامعة تضم بندًا يسمح بهذا. ولنقارن هذا

بما يمكن أن يحدث لمن يتحدى أساتذته فى إحدى الجامعات المصرية: مصيره هو التحطيم الكامل مدى الحياة بلا هوادة ولا رحمة).

وبعد أن انتهيت من المقررات والامتحان الشفوى الشامل وأثبت جدارتى الأكاديمية، وحين وقت كتابة الرسالة، كان قسم الأدب الإنجليزى قد بدأ تجربة جديدة وهى أن يُعفى الممتازون من الطلبة من كتابة رسالة الدكتوراه على أن يكتبوا بتطوير بحثين من الأبحاث التى كتبوها فى أثناء دراسة المقررات، وأن يلقى الطالب محاضرة عامة (هى الأخرى بمنزلة رسالة قصيرة) على أن تحل هذه الرسائل الثلاث محل رسالة الدكتوراه. وقد قبلت أن أخوض هذه التجربة بعد طول تردد، نظرًا لخشيتى أن يُقال فى مصر إننى لم أكتب رسالة للدكتوراه لأننى "فشلت" فى دراستى. وأنا لا أحب الدخول فى المعارك الصغيرة، وأفضل الاستسلام فيها حتى لا تستنفد طاقتى فيما لا يفيد (دائمًا أنصح أصدقائى وتلاميذى أن يبتعدوا عن المعارك الصغيرة التى تفرض عليهم، والتى يمكن أن تستنزف الإنسان بل وتقضى عليه. ومصر الآن عامرة بالمعارك الصغيرة فى كل مكان، وقانا الله وإياكم). ولكن، لحسن حظى، تضحمت رسالتى الأولى، التى كان من

المفروض ألا تتجاوز مائة صفحة، تضحمت إلى أن وصلت خمسمائة، وأصبح من الحتمى أن أترك النظام الجديد وأتبع النظام القديم. (ومع هذا لا بد وأن أشير إلى أن التجربة قد فشلت، فالذين خاضوها بنجاح لم يجدوا عملاً بعد ذلك. فالبيروقراطية الأكاديمية فى الولايات المتحدة كانت تسأل المتقدم لشغل وظيفة ما عن تخصصه الدقيق، وحينما كان يذكر أنه كتب ثلاث رسائل قصيرة كان طلبه يُرفض).

ونفس المنطق يفسر حادثة أخرى فى حياتى. لقد بدأت كتابة رسالتى للدكتوراه يوم 9 من يونيه عام 1967 حين أدركت حجم الكارثة التى حاقت بنا. ساعتها قررت الانتهاء من دراستى حتى نعود لنساهم بما عندنا فى إعادة بناء الوطن الجريح. ولم تكن سنة 1967 بالنسبة لمن يقيم فى الولايات المتحدة تعنى البطش الأمريكى / الصهيونى بمصر وحسب، وإنما كانت تعنى أيضًا العريضة الأمريكية الكاملة فى فيتنام، وعمليات الإبادة التى كانت القوات المسلحة الأمريكية تقوم بها دفاعًا عن حكومة عسكرية فاسدة وعن مصالحها الإستراتيجية ضد شعب آسيوى يحاول أن يقرر مصيره. المهم قررت أن أقدم رسالتى للدكتوراه ثم أرفض الحصول عليها بعد مناقشتها وإقرارها احتجاجًا على السلوك الأمريكى فى مصر وفيتنام. ولكن المضحك أننى فكرت فى مصيرى فى مصر بعد العودة، إذ إنهم كانوا سيقولون: "لقد فشل، وهو يغطى فشله هذا بمسألة الاحتجاج". وعبثًا كنت سأحاول الدفاع عن نفسى، ثم سأحاول الحصول على الدكتوراه فى مصر، وسأدخل فى

متاهات تعطلنى عن مشروعى الفكرى الذى كنت أود التفرغ له. فعدل عن قرارى الثوري (ولم أندم على ذلك فيما بعد).

وكما قلت، كان القسم فى رتجز صغيراً إلى حدٍ كبير. ومن هنا بدأت أتفاعل معه ومع من حولي، وهو تفاعل أخذ وعطاء، فكانت هناك المحاضرات العامة التى كان كبار المفكرين الأوربيين والأمريكيين يلقونها، وكان هناك نادٍ للسينما، وجلسات طلبة الدراسات العليا، حيث كنا نناقش أهم الأمور وأبسطها.

كنت أنظر من حولي وأتفاعل ولا أفقد ذاتي. فلأخذ على سبيل المثال "طريقة التحية"، وهى مسألة محفوفة بالمخاطر فى الولايات المتحدة. فالتصافح باليد، كما نفعل فى بلادنا، أمر نادر، كما أنهم لا يحبون أن يضيعوا وقتهم فى السلام (كما نفعل نحن). وكثيراً ما كنت أحضر حفلاً مع بعض الطلبة والأساتذة، وحينما نتقابل اليوم التالى، كئلاً لا نحى الواحد منا الآخر، وكأننا لم نلتق قبل ذلك. وكان ذلك يسبب لى الألم فى بداية الأمر. ولكنى تعودت عليه وتأقلمت. فكنت أنظر بطرف عيني قبل إلقاء التحية لأرى هل ستقابل بالتجاهل أو الترحاب؟

وطريقة التحية لا تقل تركيباً، فنحن فى مصر نصافح النساء والرجال ولكن لا نقبل إلا الرجال (على الوجنتين) من تربطنا بهم علاقة حميمة للغاية. أما فى الولايات المتحدة، فتعلمنا

أن تقبيل الرجال له مغزى آخر تماماً، أما تقبيل النساء على الوجنتين فهو من قبيل التحية (وعدم التقبيل يُعد من سوء الخلق). وكان علينا تبنى هذه الطريقة. (حينما حضر أستاذى إلى مصر قبل زوجتى وقبلت زوجته، فضحكت كل الطالبات فى الكلية، وكان على أن أشرح لهن المضمون الاجتماعى للتحية. ومازلت أصاب بحيرة باللغة حينما أحضر حفلاً فى القاهرة يضم مصريين وأمريكيين، إذ علينا أن نتبنى طريقتين مختلفتين للتحية فى نفس الزمان والمكان، فيما أقابل سيدة ما أتأكد من جنسيتها أولاً ثم أصفحها حسب خطابها الحضاري حتى لا أقع فى خطئ حضاري جسيم).

ولكننى مع هذا لم أكن متلقياً سلبياً لمقاييس المجتمع الأمريكى. فقد اكتشفت، على سبيل المثال، أن كثيراً من عبارات التحية التى نستخدمها بالعربية لها وقع مختلف بالإنجليزية (والمكون الحضارى أمر لا يمكن تجاوزه). فمثلاً إن قلت لرجل بالعامية المصرية "واحشنى" (أى إنى أفتقدك) فإن ترجمتها بالإنجليزية هى آى ميس يو "I miss you". وفى أمريكا فى الستينيات كان لمثل هذه العبارة، إن قلتها لشخص من نفس الجنس، إيحاءات قوية (أحياناً جنسية). فاللغة الإنجليزية لغة تم ترشيدها تماماً، ومن هنا لا بد

للمتحدث أن يكون مقتصرًا للغاية فى التعبير عن عواطفه. فوجدت أننى لو استسلمت للغة الإنجليزية لضاعت منى لغة العواطف القوية، ولذا كنت أستخدم العبارة التالية: "كما نقول بالعربية، لقد افتقدتك". "As we say in Arabic I miss you" وبذلك أحد المكون الحضارى أو أجعله عربياً بأن أجعل المرجعية عربية، تسمح بالتعبير عن العواطف. وقد وجد الكثيرون فى قسم اللغة الإنجليزية هذه الصياغة اللفظية ممتازة فكانوا يستخدمونها، برغم أنهم أمريكيون، حتى يتحرروا قليلاً من حدود لغتهم الباردة، وحتى يمكنهم التعبير عن عواطفهم. وكنا حينما نلتقى فى الصباح فى القسم نستخدم العبارة التي أشرت إليها ونضحك من المفارقة.

وفى طريق عودتى إلى مصر أنا وزوجتى وابنتى، قررنا أن ننفق كل ما ادخرناه فى أثناء إقامتنا (ومع انتهاء المدة كان مبلغًا محترمًا نظرًا لأننى كنت أحصل على إعفاء من مصاريف الجامعة نتيجةً لتفوقى، وكان قانون البعثات أيامها بنص على أن من يحصل على مثل هذا الإعفاء ترسل له البعثات المبلغ كاملاً كمكافأة. كما أننى عملت فى مكتب الجامعة العربية فى نيويورك بعض الوقت، كما سابين فيما بعد). وكانت رحلة ممتعة بالفعل. فقد ركبنا عابرة محيطات تسمى كريستوفرو كولومبو مشهورة بترفها. ونزلنا فى البرتغال لمدة يوم، ويوم آخر فى إسبانيا، واستقر بنا المطاف فى نابلى، إيطاليا، وبقينا فيها عدة أيام، ومنها إلى روما ثم فينيسيا ثم سينا وسان جيميانو وفيرونا وفلورنسه والبندقية وميلانو، ثم اتجهنا إلى سويسرا حيث قضينا بضعة أيام فى جنيف ولوزان، ومنها إلى فرنسا حيث قضينا شهرًا فى باريس (وفرساي وشارتر)، ومنها إلى لندن حيث قضينا شهرًا فى إنجلترا (منطقة البحيرات [حيث استأجرت سيارة

وسرنا بمحاذاة نهر دادون الذى كتب عنه وردزوث مجموعة من السوناتات] - إسكتلندا، حيث تركنا ابنتنا عند بعض الأصدقاء - لندن حيث قضينا بضعة أسابيع نتنقل بين المتاحف والقلاع والقصور والمسارح). وبعد أن جاءت ابنتنا من إسكتلندا ذهبنا إلى هولندا ومنها إلى ألمانيا حيث تسلمنا سيارة فولكس فاجن فى الشمال وقدنا السيارة إلى ميونيخ ومنها إلى النمسا، فابلى فى إيطاليا ومنها إلى بيروت فالإسكندرية. وبذلك نكون قد قضينا أربعة شهور زرنا خلالها معظم معالم أوروبا (متاحف وحدائق وقصور واثار). عدنا بعد كل هذا إلى الإسكندرية حيث كان الأهل فى الاستقبال. وأذكر أننا حينما دخلنا المياه المصرية، كان أحدهم يحمل راديو ترانزستور، وسمعت أغنية «مال على مال» للمطربة فائزة أحمد (كلما سمعتها أثارت شجونى). ثم رأينا قوارب بخارية مسرعة نحو الباخرة فابتسمت وقلت لزوجتى: "الكوسة المصرية بدأت"، فوافقنى من حولى، واستنكروا الموقف. وإذ بى أرى ابن عمى، رئيس

المحطة البحرية، هو قائد المظاهرة البحرية، وأننى المستفيد من الكوسة،
وحيثما عانقنى بحرارة أمام الجماهير، تصببت عرقًا، وكانت عيونى تسترق
النظر للآخرين لأرى مدى دهشتهم واستنكارهم للكوسة المتدفقة! ومع هذا
يجب أن أضيف أننى لاحظت أنه حين بدأ مراقبو الجمارك فى تقدير قيمة ما
أحضرت من أدوات كهربائية من الولايات المتحدة، كانوا يبالغون فى ثمنها.
وأدركت أنهم يفعلون ذلك "لإرضاء" ابن عمى، الذى كان يتسم بالصرامة.
فأخبرتهم بأن فى هذا ظلم لى، وأننى يجب أن أعامل كما يُعامل كل
المبعوثين من زملائى، وأننى لا ذنب لى إن كنت ابن عمه. فضحك المراقبون
وبدأوا فى معاملتي بالمعايير العادية.

بعض من عرفت فى الولايات المتحدة

كنت فى الولايات المتحدة مجموعة من الصداقات التى كانت خير عون فكري ومعنوى لى. تعرفت فى نيويورك على فرانسيس باز Francis Paz، وهو أستاذ أمريكى متخصص فى نجيب محفوظ، حوّل حياته إلى عمل فنى - كل شىء فيها تعبير عن محاولة للوصول إلى الجمال والنظام. وهو من أصل مكسيكى من ناحية الأب، إيرانى من ناحية الأم، وكان يجد أن الحياة الحديثة بنسبيتها الشديدة ستودى بالإنسان، ومن هنا تمسكه الشديد بالجمال وأشكاله المختلفة، ثم تمسكه الشديد بأهداب دينه. بل إن الجمال عنده يمتزج بالدين تمامًا ويكاد التزامه بهما يكون فى نفس المنزلة. كنا نجد فى منزله مخطوطاً عربياً جميلاً وقطعة سجاد قديمة وقطعة من السيراميك وأيقونة بيزنطية. وكان يتردد على كنيسة مجاورة لمنزله، ولكنه كان يبحث أيضاً عن الكنائس التى تؤدى الموسيقى الدينية بالمستوى الذى يرضى ذوقه. مازلنا نحل ضيوفاً عليه هو وزوجته (فيفيان) حينما نذهب إلى نيويورك.

ومن أطرف الوقائع التى حدثت لى فى نيويورك أننى حضرت عام 1964 حفلاً أقامه طالب

ثرى من زملائى فى جامعة كولومبيا يسمّى جون كافالتو John Cavalletto. ثم بعدت الشقة بيننا، إلى أن عدت إلى الولايات المتحدة فى السبعينيات، فوجدت أنه أصبح من أهم الشخصيات اليسارية المعادية لإسرائيل. فحصلت على رقم تليفونه ودعوته لطعام الغداء. وحينما حضر أخبرنى أن الحفل الذى حضرته عنده شكل لحظة فارقة فى تطوره السياسى لأنه سمع منى لأول مرة عن تلك الحقيقة البدهية التى يعرفها أى مثقف مصرى، وهى أنه لا يوجد اختلاف جوهري بين الحزبين الجمهورى والديموقراطى، ومن هنا لا يوجد تداول حقيقى للسلطة، وأن هذا فتح عينيه على طبيعة النظام السياسى فى الولايات المتحدة، ومن هنا بدأ يبحث عن صيغة سياسية تتجاوز النظام القائم.

وقد تعرفت فى كولومبيا إلى المفكر العربى / الأمريكى إدوارد سعيد الذى كان يدرس فى كولومبيا، وكان على وشك الحصول على درجة الدكتوراه فى الأدب الإنجليزى من جامعة هارفارد. ولم نتحدث ساعتها عن الصراع العربى / الإسرائيلى، وإنما تحدثنا عن أمور كثيرة خاصة بالمجتمع العربى وبالحضارة العربية. كما تعرفت إلى الدكتور يحيى العزبى، الأستاذ بالجامعة الأمريكية (إذ كنا ندرس ما مقررًا فى الدراما الحديثة). كما تعرفنا إلى زوجته أميرة، وقد نشأت بين أسرتينا صداقة (أدامها الله) تثرينا إنسانياً وثقافياً وعاطفياً، لا تختلف كثيراً عن صداقتنا مع د. عمر وهدي خليل اللذين تعرفنا إليهما إبان الفترة الثانية التى قضيناها فى الولايات المتحدة.

كما توطدت الصلة مع زميل آخر لى وكان واعظاً بروتستانتيًا من الجنوب،

تخرج فى جامعة هارفارد (قسم اللاهوت) وقرر الحصول على الدكتوراه فى ا لأدب الإنجليزى من جامعة كولومبيا (إذ كان قد قرر أن يهجر وظيفته الدينية). كان جون سميث (ليس اسمه الحقيقى) إنساناً متوحشاً يعيش على الفطرة (كنت أشير له بأنه المتوحش النبيل [بالإنجليزية: نوبل سفيج noble savage])، يحس بالضيق الشديد فى نيويورك بسبب برود الناس فيها. وكان هو متوقد العواطف، كرمه لا حدود له، ولعل هذا ما جمعنا. ولكنه كان من أوائل النماذج التى قابلتها لإنسان غارق فى المعلوماتية يحاول فى الوقت نفسه الوصول إلى رؤية كلية مترابطة تمام الترابط (وهذه خلطة مستحيلة، ذئب هيجلى معلوماتى سأتناوله بالتفصيل فيما بعد). ثم بدأ يميل تدريجياً إلى البحث النهم عن الحقائق المادية والمصمتة، أي أنه غرق فى المعلوماتية.

بعد أن تركت جامعة كولومبيا للدراسة فى جامعة رتجرز كان هناك سلسلة من الكتب النقدية البسيطة هدفها مساعدة الطلبة على دراسة الأدب الإنجليزى تدفع مكافأة مقدارها ٧٠٠ دولار نظير أى مقدمة نقدية تنشر فى السلسلة (وهو مبلغ لا بأس به فى الستينيات). فتقدمت بطلب كتابة دراسة عن الشاعر الإنجليزى وليام وردزورث وتقدم جون سميث بطلب لكتابة كتاب عن كوليردج، فقبل طلبه ورُفِض طلبى. وحينما استفسرنا عن السبب كان الناشر صريحاً واضحاً إذ قال إن الاسم العربى سيجعل الطلبة يحجمون عن شراء الكتاب (وكان محقاً فى هذا). فطلبت من صديقى أن يتقدم بطلب باسمه لكتابة الكتاب عن وردزورث على أن أقوم أنا بكتابتة، فقبل طلبه. وقمت أنا بكتابتة بالفعل. وحينما جاء دوره ليكتب الكتاب عن كوليردج عجز تماماً، إذ هاجمه الذئب المعلوماتى. فقامت بكتابتة ولكنه أضاف بعض المعلومات التى شوهت الكتاب فى تصورى). ظلت الصداقة قائمة بيننا بعض الوقت إلى أن تقدم "بأعماله" النقدية ليُرقى فى كليته. فقبل كتاب وردزورث ورُفِض كتاب كوليردج. وكان هذا من شأنه أن يجعل العلاقة بيننا تبرد كثيراً، برغم استمرارها بعض الوقت بعد ذلك.

وبعد وصولى إلى جامعة رتجرز مباشرة انضم إليها البروفسير وليام فيليبس - William ips Phil، وتعود شهرته إلى أنه أحد مؤسسى مجلة البارتيزان ريفيو Review Partisan، وهى مجلة فكرية ذات اتجاه يسارى معاد للشمولية، ابتعدت تدريجياً عن الماركسية مع احتفاظها بالحس الاجتماعى والتاريخى و الحضارى. وقد أحضر البروفسير وليام فيليبس مجلته معه، وبدأت تنشر من جامعة رتجرز. كان البروفسير وليام فيليبس يُدرّس مقررًا فى النقد الأدبى من أرسطو حتى العصر الحديث، و كانت محاضراته فى النقد الحديث مليئة بالحكايات الشخصية الصغيرة عن علاقته بجان بول سارتر وكيف أن سيمون دى بوفوار كانت تغار عليه تماماً من البنات الصغيرات برغم كل حديثها عن

الحرية والانفتاح. وما الذي قالته ابنة إيزاك بابل (الكاتب السوفيتي) عن السبب الحقيقي لإعدام أبيها (ادعت السلطة السوفيتية أنه كان معادياً للثورة).

وفى حقيقة الأمر، كان أحد عملاء المخابرات عشيقةً لأمرها وقرر التخلص من السيد (الوالد). وكانت البارتيزان ريفيو مركزاً يتجمع فيه كثير من المثقفين اليهود. وكان البروفسير فيليبس، وهو من كبار المثقفين الأمريكيين اليهود، يدعوني لبعض الحفلات التي تعقدها الريفير، فتعرفت إلى الكثيرين منهم. كان من بينهم، على سبيل المثال، دانيال بل Bell Daniel الذي كان قد بدأ يُقدّم أطروحته الخاصة بنهاية الأيديولوجية ونظرية التلاقى بين كل المجتمعات الصناعية، اشتراكية كانت أم رأسمالية؛ وليسلى فيدلر Fiedler Leslie الذي كان لا يكف عن الحديث عن رسالة اليهودى بحسابه الغريب الأ زلى وعن الإسكاتولوجى (نهاية الأيام)، وإيرفنج هاو Inving Howe الذي كان يتحدث عن رؤية للعدالة الاجتماعية خارج نطاق الاشتراكية (ولكنه مع هذا من أكبر مؤيدي إسرائيل).

أذكر مرة أن طلب منى البروفسير فيليبس أن أكتب بحثاً عن كتاب الشعر لأرسطو ففعلت وقرأته فى المحاضرة، وكان تعليقه طريقاً وحكيماً للغاية إذ قال ساخراً: "مستر المسيرى كلنا نعرف أنك ذكى للغاية، بل نعرف أنك تفوق أرسطو علماً، ولكن فلتحاول دائماً أن تفهم قبل أن تصدر أحكامك". وهذه به المناسبة حقيقة! فأى طالب فى أى جامعة فى العالم يعرف قدر ما عرفه أرسطو عشرات المرات من ناحية المعلومات، أما من ناحية المقدرة على التحليل والرؤية

النقدية التى تصل إلى جوهر الأمور، فالأمر جدٌ مختلف. كان بحثى ماركسياً ملتهباً أحاول أن أربط فيه بين نظام العبودية وجماليات أرسطو. وقد قمت بدمغ الفيلسوف اليونانى بطبيعة الحال "لسكوته عن الظلم المحيط به ولا نحيازه للأسياد ضد العبيد". ولم يكن حديث البروفسير فيليبس لى درساً فى التواضع وحسب، وإنما كان درساً فى ضرورة أن يسبق الحكم الأخلاقى (أو الطبقي أو السياسى) عملية فهم وتفسير (وهذا ما أطالب به فى الوقت الحالى فى علاقتنا بالصهيونية وإسرائيل، بل مع كل الظواهر، على أن نبتعد عن الشجب والشتم دون أساس من الدراسة).

ومن المهم أن أذكر هنا علاقتى العميقة بالبروفسير فيليبس وتبنيه لى وتقديمه الكثير من العون لى (بما فى ذلك إتاحة الفرصة لى للعمل فى الريفيو). وعلاقتى به تقف على طرف النقيض من الأسطورة التى يروجها بعض الطلبة المصريين من أن الأستاذ اليهودى اضطهدهم وأعطاهم من

الدرجات أقل مما يستحقونه. ولا شك فى أن هناك أساتذة متعصبين، ولكن هناك أيضًا الكثيرون أمثال الأستاذ وليام فيليبس، ولذا يجب عدم التعميم.

ومن أساتذتى أذكر أيضًا البروفسير ديفيد وايمر الذى تربطنى به حتى الآن صداقة حميمة.

وقد كان هو المشرف على رسالتى للدكتوراه. كنا نلتقى مرة أو مرتين فى الأسبوع نناقش كل شيء ونسير معًا فى الطرقات والحدائق والمطاعم. وكنت قد بدأت فى عقد لقاء أسبوعى فى أحد المقاهى فى مدينة نيو برونزويك سميته "يوم الجمعة الرعوى" (بالإنجليزية: باستورال فرايداي Friday Pastoral)، أى أنه لقاء يستدعى الجو المثالى الخالى من الآلام والشكوك والصراع، عالم التلقائية والفطرة السليمة التى لم تفسدها الحضارة ولم تخربها المدنية، الذى يفترض أن الرعاة يتحركون فى إطاره (فى الأناشيد الرعوية فى التراث الغربى). كنت ألتقى أنا وأصدقائى وكل من يحب أن ينضم لنا فى ذلك اليوم، وكان الشرط الأساسى فى هذا اللقاء ألا يتحدث أحد فى الأمور الأكاديمية، وأن ننطلق على سجيئتنا نتحدث ونثرثر ونأكل وندخن السيجار الرخيص.

كان ديفيد وايمر يأتى أحيانًا إلى لقاء الجمعة الرعوى ويتمتع به أيا ما تمتع. وقد ساعدنى البروفسير وايمر وشجعنى عبر مراحل كتابة رسالتى للدكتوراه (كما سأبين فيما بعد). كان يتحمس كثيرًا لما كنت أكتبه ويرى أن فيه كثيرًا من الحكمة وشيئًا من الجنون، وأن نسبة الحكمة أكبر من نسبة الجنون، و كان كثيرًا ما يقرأ ما أكتب من أبحاث على الطلبة. وعندما قدمت له النسخة الأولى من رسالتى للدكتوراه أخبرنى شفهيًا أنها رسالة متميزة. وحين عُدت إلى مكتبى وجدت رسالة منه مكتوبة من سطرين يقول فيهما: "دعنى أخبرك، بهذه الطريقة الرسمية إلى حد ما، إنك كتبت عملاً متميزاً" Let me tell you, in this more or less formal way, you have written an outstanding dissertation ". وبعد مناقشة رسالتى للدكتوراه كتب لى رسالة طويلة يخبرنى فيها أننى لابد قد عانيت الكثير، ولكن إحساسى الداخلى بالرضا (فى)

مقابل الاعتراف الأكاديمي بالرسالة) هو خير تعويض لى.

أما البروفسير وليام كيلوج Kellog William أستاذ أدب العصور الوسطى، الذى درست على يديه شعر العصور الوسطى، فقد نصّب نفسه أبًا لى، تبنانى أنا وأسرتى (لعله كان يشعر بالوحدة بعد أن تركه أولاده). كان يدعونى دائمًا لتناول طعام الغداء بشكل شبه دورى، وقد أخبرنى ونحن نتناول عشاء

الكريسماس السنوى عنده أنه حينما يقابلنى فى الصباح فإنه يستمد قدرًا كبيرًا من الحياة.

وثمة قصة حزينة فى حياتى، كان البروفسير كيلوج هو أحد أبطالها. إذ كان يشرف على رسالة للدكتوراه، وكان موضوعها هو تحقيق مخطوط لإحدى الترجمات اللاتينية فى العصر الوسيط لكتاب الشعر لأرسطو. وكانت المخطوطة تحتوى على بعض جمل بدا لأول وهلة أن لا معنى لها، ولذا سببت حيرة عميقة للطالب الذى كان يكتب الدكتوراه ولأستاذة الدكتور كيلوج. وتصادف أننى اطلعت على المخطوطة، فأحسست أن الجمل التى تبدو كأن لا معنى لها قد تكون ترجمة ركيكة لأبيات شعر عربية، ومن هنا فالمخطوطة ليست ترجمة مباشرة لكتاب الشعر لأرسطو، وإنما قد تكون ترجمة لشرح ابن رشد له. (وكنت قد تعرضت للموضوع فى رسالتى للماجستير فى جامعة كولومبيا). فأخبرت الطالب عن الأصل المحتمل، وتطوعت أن أفحص المخطوطة بعناية أكبر حينما أعود لمصر. وبعد عودتى أحضرت تحقيق د. عبد الرحمن بدوى لشرح أو ترجمة ابن رشد لكتاب الشعر، وكم كانت فرحتى بـ اللغة حين اكتشفت أن تخمينى كان فى محله. وقضيت يومين فى المكتبة، ونجحت فى حل كل المشكلات التى أدت إلى توقف البحث، ووضعت نتيجة بحثى فى خطاب أعطيته إلى صديق سافر إلى الولايات المتحدة على أمل أن يرسله عن طريق البريد لصاحب البحث. ولكن بعد عدة سنوات سالت عن الطالب، فقالوا لى إنه لم يتسلم الخطاب قط. ولا أدرى هل هو إهمال من مصلحة البريد الأمريكية، أو أن صديقى حامل الخطاب لم يف بوعده. المهم بعد سنوات من البحث المضنى الذى لا طائل وراءه، اضطر صاحبنا إلى أن يغير موضوع رسالته.

ومن أعز أصدقائى فى الولايات المتحدة وليام جولدن Golden William (وكنا نسميه بل، وهو الاختصار الشائع واسم الدلع لوليام. ولكنه كان يُسمى نفسه بل ذا جولدن، Bill Goldenthe، بل الذهبى، كما لو كان أحد فرسان العصور الوسطى). كان دائم الابتسام، من أصل كاثوليكي لا يكثر كثيرًا بالإِ نجاز فى رقعة الحياة العامة. وكان يعيش مع أبويه، وهذا أمر نادر للغاية فى الولايات المتحدة، إذ إنه إذا بلغ الفرد سن السادسة عشرة أو الثامنة عشرة فإنه لابد أن يعيش بمفرده، ومن هنا يبدأ فى استيعاب قيمه من المجتمع المحيط به: الإعلام أو مجموعة الأصدقاء التى يعيش معها، فتتم عملية صياغته وقولبته اجتماعيًا بل وتنميته بسرعة شديدة وكفاءة عالية وبدون تدخل الأسرة. أما يل فظل يعيش مع أبويه، وكانت النتيجة أنه ظل مستقلاً فى شخصيته عن المجتمع وعن أقرانه، وأصبح عنده وقت فراغ كبير (فهو ليس مضطراً لأن يعد طعامه لنفسه أو لغسل ملابسه). وكنت قد

بدأت حياتي المكثفة سريعة الإيقاع التي استوعبتها كتابة الدكتوراه والا شتغال بإعطاء محاضرات عامة عن مصر أو عن الصهيونية، الأمر الذي لم يكن يدع لي دقيقة أستريح فيها أو أتواصل إنسانياً مع نفسي أو مع غيري. فكان يل يأتي لزيارتي كل أسبوع ويجلس على عتبة منزلي فأخرج "وأضطر" للجلوس معه، ويأتي الأصدقاء ونضطر إلى أن نقضى بضع ساعات صفاء لا يشغلنا فيها الزمان بما حمل. وقد أصبحت هذه عادةً أسبوعية.

وبدأت في هذه المرحلة من حياتي الاهتمام بمن أسميهم "اليتامى" و"الأبرياء" ، وهم أشخاص يتسمون بالبراءة لم يفقدوا آباءهم بالضرورة ولكنهم وجدوا أنفسهم عزلاً أمام المجتمع الحديث المتوحش الذي لا ينتصر فيه سوى الأ قوياء، والذي يقوم بتهميشهم وتهشيمهم. ومن أكثر اليتامى حزناً صديقي بيتر Peter (ليس اسمه الحقيقي) و كان شخصاً رقيقاً للغاية. ولكن أبويه كانا يريدانه شخصية قوية مستقلة "تعتمد على نفسها" إلخ. وليس كل البشر عندهم هذه المقدرة (تري زوجتي أنه كلما امتدت فترة الحضانة قويت شخصية الطفل على عكس ما يتصور الكثيرون، وأنه إن دُفع بالمرء إلى عالم الصراع اليومي في مرحلة مبكرة وهو غير مستعد لها فإن شخصيته تهتز)، وشاء حظ بيتر أن أباه كان يعمل في مجلس المدينة، و كان يأتي له في الصيف بعمل في السجن، والسجن له قوانينه الخفية الخاصة: تهريب الطعام والمخدرات - إدخال البغايا - التعامل مع أسوأ البشر. فكان يخرج من عمله الصيفي محطماً تماماً. وبعد أن تعرفت إليه أخبرته أنه يمكنه أن يخبر أبويه بأنه لن يأخذ وظيفته الصيفية المعتادة، وأنهما لو رفضا الإنفاق عليه (وكانا متيسري الحال) فيمكنه الإقامة معي في منزلي طيلة فصل الصيف. ونجحت الخطة، وانتصر في المعركة وقضى أول صيف له دون أن يذهب إلى السجن، واسترد هذا اليتيم كثيراً من براءته التي فقدها. ومازلت أهتم باليتامى والأ برياء هؤلاء، حتى يذوقوا التراحم في مجتمعات لا قلب لها، وحتى يمكنهم البقاء في مجتمعات البقاء فيها للأقوى. وقد حدثت لي واقعة في الكويت أجد أنها جديرة بالتسجيل. كنت أدرّس مادة الشعر، وكان بين الطالبات طالبة كويتية متفرقة في هذه المادة برغم أنها كانت تدرس في كلية العلوم.

واتصلت بي هذه الطالبة عدة مرات لمقابلتي، وكنت أعدها خيراً وأؤجل الموعد (إذ كنت قد وقعت في براثن الموسوعة). وفي آخر موعد، اتصلت بها لتأجيله، فوجدتها في غيظ شديد من التأجيل، فتراجعت عن موقفى وقلت لها إننى سأقابلها على الفور في مكتبي. وحينما حضرت بدأت تشكو من أنها تشعر بالغربة عن أمها، وكلما اقتربت منها شعرت بالبعد. وقد عرفت منها أن الأ م إنسانة عادية، وأن البعد بينها وبين ابنتها ليس متعمداً من جانبها، وإنما هو نتيجة اختلاف في اللغة أو الخطاب. فالأم - كما أسلفت - إنسانة عادية، ولكن

الابنة غير عادية بأى مقاييس. وأجهشت الطالبة ببكاء حار، ثم ودعتنى. وحينما قابلتها فى الكلية فى اليوم التالى تجاهلتنى تمامًا، وكأنها أرادت أن تغلق هذا الملف، أو أن تخرج هذا الغريب من حياتها بعد أن كاشفته. وفى أواخر العام كانت تحيينى عن بعد وبما يشبه الفتور، وقد تفهمت وضعها تمامًا.

ولكن الأمر الذى حيرنى آنذاك (ولا يزال يحيرنى حتى الآن) هو خطابها الموغل فى الحداثة (الاغتراب - الذات - الآخر - فشل التواصل). ولم أقابل مثلها من قبل ولا من بعد. بطبيعة الحال هناك دائمًا فجوة تفصل بين طلبتى المتميزين وآبائهم، وهذه الفجوة هى مصدر شكوى دائمة، ولكن الحدة التى اتسم بها خطاب هذه الفتاة أمر لا يزال يحيرنى.

ومن المصريين الذين تعرفت عليهم فى الولايات المتحدة الأمريكية وأعتز بصداقتهم العائلية الدكتور أشرف البيومى وزوجته د. سهير مرسى. فكلاهما أحرز مكانة علمية مرموقة، وقد سمعت أن الدكتور أشرف كان يُعدُّ من أهم ال spectroscopist فى الولايات المتحدة. ولكنه مع هذا عاد هو وزوجته إلى مصر ليساهموا فى بناء الوطن، وهما من المصريين القلائل الذين فعلوا ذلك، فالإغراءات القوية فى الولايات المتحدة، والإمكانات البحثية تغوى الكثيرين بالبقاء هناك، ثم يعودوا لنا "خبراء أجانب" نحتفل بهم ونتوج رؤوسهم بأكاليل الغار، وننسى من ضحوا وعادوا بسبب التزامهم الوطنى. والدكتور أشرف وزوجته - فى تصوورى - شىء نادر، فهما يكونان حركة ثورية، وقوة دافعة للمجتمع، تبعث على التفاؤل، لأنه إذا كان بمقدور فردين اثنين أن يحركا الماء لآسن بهذا القدر، وبيثا الحياة فى المجتمع، فإنه من الممكن، إن تضافرت الجهود، أن ننجز شيئاً وأن ننهض.

الثورة في أمريكا!

وبعد وصولي بعام إلى جامعة رتجرز التقيت بكافين رايلي، المؤرخ الأمريكي المعاصر وصاحب كتاب الغرب والعالم: تاريخ العالم من خلال موضوعات:

: The West and the World A Topical History of Civilization ، ونشأت صداقة عميقة بيننا. كان كلانا آنذاك ماركسيًا، ولكننا كنا ماركسيين بشرطة إن صح التعبير، فقد كان عندنا مشكلات كثيرة مع التفسيرات الاختزالية المادية البسيطة، نؤمن بالإِنسانية الماركسية ونهتم بدور الفكر في التاريخ. وقد بدأت في تلك الفترة تطوير رؤيتي الخاصة بنهاية التاريخ (والتي سأشرحها بإسهاب فيما بعد). لم يوافقني كافين في البداية ودخلنا في نقاش حاد، إذ إن الرأي السائد آنذاك في الأوساط الأكاديمية أن علم التاريخ قد بدأ مع ظهور البورجوازية، فأشرت إلى أن الإِحساس بالتاريخ غير علم التاريخ، وأنه يمكن أن يكون هناك أستاذ للتاريخ في جامعة هارفارد دون أن يكون عنده أي إحساس بالتاريخ، تمامًا مثل أستاذ علم الأخلاق المنحل أخلاقيًا، وأستاذ الحكمة الذي لم ينل من الحكمة إلا أقل القليل. وكانت شكوكي بخصوص الرؤية المادية تتزايد بدرجة أكثر حدة من

كافين رايلي (ربما بسبب دراستي الأدبية وبسبب دراسته التاريخية). المهم تعلمت من كافين الكثير (وكما جاء في مقدمة كتابه تعلم هو أيضًا مني الكثير)، وكانت صداقته من أكثر الصداقات إثراءً لي. وما زلت ألقاه كلما ذهبت إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فأقضي على الأقل بضعة أيام معه هو وزوجته نتحدث في كل شيء: ابتداءً من بنية الطعام التايلاندي وانتهاءً بالأزمة الاقتصادية في الولايات المتحدة مرورًا بالأبعاد المعرفية للمدن المقدسة في أمريكا اللاتينية قبل وصول كولومبوس. يتردد كافين في الحديث دائمًا، ولكنه عنده معرفة ثرية بكل هذه الأمور، وتردده الدائم هو تردد العالم الذي يخشى أن يصدر حكمًا متسرعًا (كتب كتابه الغرب والعالم فيما يزيد على عشرة أعوام). ولكنه، مع هذا، صاحب عاطفة جياشة يدرك العالم بعقله وقلبه وحواسه وروحه. وقد حضر إلى القاهرة عدة مرات لقضاء بعض الوقت معي.

لم يحصل كافين على درجة الدكتوراه بسبب ما أصابه من إنهاك في أثناء تأليف كتابه الغرب والعالم. ولكن أحد أساتذته في جامعة رتجرز سمع بالكتاب ، فاستدعاه وطلب منه تقديم الفصل الأول والثاني من كتابه كرسالة للدكتوراه وحصل بناءً عليه على الدرجة (وهذا أمر غير مألوف في الولايات المتحدة نفسها). ومرة أخرى لنقارن هذا الوضع بما يحدث في مصر. حينما حصلت زوجتي على درجة الماجستير من الولايات المتحدة، قررت الحصول على الدكتوراه في التربية من مصر، بدلًا من السفر للخارج. فرفض الا عتارف بدرجة العلمية، وطلب منها أن تحصل أولاً على دبلوم عام ثم دبلوم خاص في التربية ثم ماجستير ثم دكتوراه. (قررت الجامعة بعد ذلك،

وبعد جهد جهيد، أن تتنازل عن الدبلوم العام وحسب بحُسبان أنه معادل للماجستير!). وقد بينت ساعتها للسيد رئيس الجامعة - وكان رحمه الله تربويًا - أن هذه العملية ستستغرق على الأقل أحد عشر عامًا، فوافق على ما أقول، ولم يجد أي غضاظة في ذلك.

ولنقارن هذا أيضًا بمحاولتي أن أحول نفسي من أستاذ أدب إنجليزي إلى أستاذ علم اجتماع (لأن التناقض بين تخصصي الأكاديمي واهتماماتي الفكرية كان آخذًا في الاتساع وكان لابد من حسمه). وعلمت أن لوائح الجامعات المصرية تسمح بذلك، شريطة أن يكون الأستاذ المتقدم عنده من المؤلفات في التخصص الجديد ما يسمح بنقله. وكنت أتصور أن بعض مؤلفاتي في الصهيونية تدرج تحت هذا التصنيف (كان كتابي الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة يدرّس في مقررات علم الاجتماع في بعض الجامعات العربية). ومع هذا قررت أن أحصل على ماجستير في علم الاجتماع حتى أطمئن لجنة الترقية إلى أنني لست دخيلًا ولا أنوي اختراق الصفوف بل أحاول الانضمام. واختصارًا للوقت ذهبت إلى الجامعة الأمريكية وسجلت لدرجة الماجستير في قسم الاجتماع ودرست المقررات المطلوبة ولم يبق سوى الامتحان النهائي الشامل. حينذاك، قابلت أحد أعضاء لجنة الترقية لرتبة أستاذ في علم الاجتماع فأخبرني بأن الأمر الذي أحاول إنجازه مستحيل وأن اللجنة لن توافق على تحويلي مهما فعلت، لأن هذا يعنى أنني أبدأ من القمة وهذا ما لا تسمح به البيروقراطية في مصر، بلد الأهرامات القديمة والراسخة. فتوقفت عن محاولتي المحكوم عليها سلفًا بالفشل، وقررت أن أحسم التناقض بالاستقالة تمامًا من الجامعة حينما حان الوقت.

ويتناول كتاب الغرب والعالم الذي كتبه كافين رايلي) تاريخ الحضارة لا بطريقة السرد التاريخي المألوف وإنما من خلال موضوعات وإشكاليات ومن خلال رؤية مركبة (نماذج تحليلية مركبة) لا ترد عالم التاريخ والإِنسان إلى عالم المادة والطبيعة ولا تعطى أي مركزية للحضارة الغربية، وإنما تقدم رؤية عالمية حقة يتنقل صاحبها بسهولة ويسر من المدينة إلى القرية، ومن الحاضر إلى المستقبل، ومن عالم الآلة إلى عالم الفن (وقد قمت بترجمة الكتاب إلى العربية أنا وزوجتي الدكتورة هدى حجازي ونشر في سلسلة عالم المعرفة بـ الكويت).

وقد عاصرت أنا وكافين فترة الستينيات في الولايات المتحدة (حينما كان الشباب الأمريكي في حالة ثورة ضد المجتمع الأمريكي بإمبرياليته واستهلاكيته). وكنت نشيطًا في حركة الشباب اليساري في الولايات المتحدة آنذاك

(فى الواقع كنت مستشارًا لشئون الشرق الأوسط لأحد مرشحي الرئاسة الأمريكية يسمى بول بوتيل Boutelle Paul، وهو زنجى أمريكى عضو فى حزب تروتسكى يسمى حزب العمال الاشتراكى (بالإنجليزية: سوشاليست وركرز بارتى Party workers Socialist). لم يسمع سوى قلة قليلة بهذا الحزب ، أما مرشحه للرئاسة فلم يسمع به أحد قبل الحملة الانتخابية أو فى أثنائها أو بعدها، اللهم إلا لمدة نصف ساعة فى إحدى محطات الإذاعة والتلفزيون التى كانت مضطرة بحكم القانون أن تخصص له هذا الوقت).

كانت إدارة الجامعات الأمريكية آنذاك فى حالة هلع وخوف شديدين. وفى هذا الإطار، قررت أن أقوم بثورة لرفع الأجور، فطلبت من سكرتيرة القسم أن تطبع المنشور رقم (1) وتوزعه على كل الأساتذة والطلبة. (بدأ المنشور بعبارة شهيرة من قصة ملفيل القصيرة "بارتلى: الكاتب Scrivner The: Bartleby" لأننى أفضل ألا أفعل I Because to not prefer "وبيئت فى المنشور أن المعيدى فى قسم اللغة الإنجليزية يتم استغلالهم بدرجة تفوق الاستغلال الواقع على المعيدى فى الأقسام الأخرى. إذ إننا نقوم بالتدريس وتصحيح أوراق الطلبة وغيرها من المهام مما يجعل وظيفة المعيد ليست مجرد مساعد باحث أو مساعد مدرس، بل موظفًا طول الوقت. وطالبت إما بمضاعفة المرتب وإما بتخفيض ساعات العمل. وعقد اجتماع بناءً على منشورى، حضره جميع المعيدى واتخذ القرار بالمطالبة بخفض ساعات العمل إلى النصف. وأبلغ مدير الجامعة بالقرار فوافق على الفور. ولعل هذه هى أول (وآخر) مرة فى التاريخ تتحقق فيها الثورة من خلال منشور واحد تكتبه سكرتيرة تعمل لدى "المؤسسة الحاكمة".

فى هذا الجو الملتهب قررنا أنا وكافين أن نؤسس منتدى فكريًا ماركسيًا، فذهبت إلى إدارة الجامعة وطلبت مقابلة عميد الطلبة باعتباره المسئول، وأخبرته بدون أى موارد بما أريد. وبدلاً من مواجهة حادة بين البورجوازية (ممثلة فى شخص العميد) من جهة، والطلاب والقوى الثورية (ممثلي فى شخصى المتواضع) من جهة أخرى، ابتسم العميد ابتسامة ليبرالية عريضة، وقال:

"مستر المسيرى نشكرك على اقتراحك، فنحن فى أمس الحاجة إلى حزب ماركسى فى هذه الجامعة، إذ لا يصح أن توجد جامعة محترمة دون مثل هذا الحزب". (أصبت بالإحباط والغيبض الشديدين. فوت علينا هذا اللعين الفرصة، وبدلاً من أن نسجل لحظة مواجهة تاريخية ساخنة بين القوى الصاعدة "نحن"، والقوى الهابطة "هم"، ها نحن أولاء نتفاوض بمودة بالغة).

وببرود شديد، سألتني بأدب جم عن اليوم الذي سيجتمع فيه السوشيالست فورام Forum Socialist أى المنتدى الاشتراكى، وحدد لى المكان. وتم الإعلا ن عن الزمان والمكان فى جريدة الجامعة رتجرز تارجرم Targum Rutgers. وكانت أول محاضرة (بعد يونيه سنة ١٩6٧) عنوانها "اشتراكى عربى يتحدث عن الصراع العربى الإسرائيلى" حضرها المئات، وكانت حدثًا فى الجامعة بسبب حدة الخطاب واختلافه عن الخطاب العربى السائد آنذاك والغارق فى فكر المؤامرة (الأمر الذي سأوضحه فيما بعد).

ثم بدأنا بعد ذلك فى المنتدى الاشتراكى سلسلة محاضرات أسبوعية كانت تدور حول موضوعات مختلفة، ونجحت فى أن أجعل من إسرائيل موضوعًا أساسيًا فى كل المحاضرات بغض النظر عن الموضوع المعلن للمحاضرة. فمن الممكن أن يكون الموضوع هو علاقة الأدب بالواقع أو نظام القمع فى جنوب إفريقيا ولكنى كنت دائمًا أوجه النقاش نحو إسرائيل. وكانت تجربة مثيرة حقًا، أتاحت لى فرصة الاحتكاك بمختلف الحركات الفورية. وتعرفت ساعتها إلى ستوكلى كارمايكل Chamaechelel Stokley وغيره من الزعماء السود الأمريكيين، ودعوناهم للإلقاء محاضرات عندنا. وكنا نحى الذكرى السنوية لا غتيال مالكولم إكس Malcolm X (الذى كنت قد تعرفت إليه لفترة قصيرة جدًا قبل اغتياله)، كما دعنا منظمة الطلبة السود الأمريكيين ومنظمة الطلبة لإفريقيين لحضور اجتماعاتهما.

كان جو الجامعات الأمريكية مختلفًا تمامًا عما هو عليه الآن. حينما سألت، فى السبعينيات، عما حدث لمجموعة المنتدى الاشتراكى التى كنت أتشرف برئاسته و كان كافين رايلى هو وكيله (والعضو المنتظم الوحيد فيه)، وجدت ما يلى: الأسماء غير حقيقية، ديفيد جرينبرج، الذى كان يتناول حبوبًا مهدئة بشكل غير عادى، حاول أن يقتل زوجته ثم انتحر. ريتشارد فريدمان، التروتسكى المتطرف، تخصص فى التحليل النفسى وبالذات فى فيلهم راىخ Reich wilhelm الذى طور جهازًا يُسمى علب الأورجون لاصطياد الأشعة الكونية المعنية بالطاقة الجنسية لمساعدة الفرد على القذف بمفرده. قطع كل علاقاته مع ماضيه، بما فى ذلك رفاقه فى

السلاح والكفاح أمثالى أنا وكافين. جون سواتسكى بدأ فى تهريب المخدرات بين المكسيك والولايات المتحدة وقبض عليه وأودع السجن. أما سارة ستاينبرج، زوجة طبيب الأسنان الذى كان يحارب فى فيتنام والتى كانت تكره حياتها البورجوازية معه، فقد طلقته وأحبت شابًا شاذًا جنسيًا من النوع الصادى مازوخى. لم يبادلها الحب بل كان يستغلها. طارده حتى سان فرانسيسكو وحاولت أن تعيش معه دون جدوى، لأسباب بدهية واضحة. حلت مشكلتها فى نهاية الأمر بأن أصبحت عضوًا فى جماعة الودزمن

weathemen اليسارية الإرهابية. أما داني Danny فقد تهود تمامًا وأطلق لحيته وانغمس في العبادة، ولكن ماضيه الثوري جعله يدرك حقيقة إسرائيل فامتنع من تأييدها. وحينما زرتة في كاليفورنيا، كان قد طلق زوجته المسيحية تيرينا (التي أصبحت أصولية مسيحية متطرفة) وتزوج من زوجة يهودية بورجوازية هادئة تمامًا. كان يعبر عن كراهيته لكل ما هو مسيحي بطريقة أفزعته (كان يعلق صورة المسيح في دورة المياه!). أما فريدريك ميلر فقد ظل مخلصًا لماركسيته بعض الوقت، ثم بدأ يصبح أحد مفكرى اليمين الجديد فى الولايات المتحدة، الذين يرون أن القيمة مسألة أساسية وأن النسبية الكاملة لا تصلح لتأسيس مجتمع، ولذا فهم يرون أن للدين دورًا (ومع هذا يؤمنون تمامًا بالاقتصاد الحر الذى يقوض القيم وينشر النسبية الأخلاقية والفلسفية). وكان هناك آخرون ممن حصلوا على الدكتوراه وانتظموا فى السلك الجامعى أو أصبحوا جنودًا مستأنسين فى هذا الجيش الضخم من المهنيين المنمطين المدجنين من أعضاء الطبقة المتوسطة العالية فى الولايات المتحدة من يقضون حياتهم فى محاولة تحقيق الحلم الأمريكى: بيت وزوجة وسيارة وطفلان وكلب ومستوى معيشى مرتفع ومستوى أعلى من الملل واللامعنى واللامعيارية، أو محاولة جاهدة للوصول إلى المعنى عن طريق الانتظام فى كنيسة أو عبادة جديدة أو الاستماع إلى الموسيقى الكلاسيك وزيارة المتاحف وتذوق أفخر الأطعمة..

ولكن حتى لا يتصور أحد أن الحريات بالفعل "مطلقة" فى الولايات المتحدة، على أن أذكر واقعة أخرى. كان يوجد فى نفس الفترة أستاذ يسارى فى الجامعة، كان يأخذ موقفًا معاديًا لحرب فيتنام. ولم يكن من الممكن للجامعة أن تطرده بسبب أفكاره. فقام مجلس الولاية بتقليص ميزانية الجامعة (وجامعة رتجزر جامعة تابعة لحكومة الولاية)، ثم سربت رسالة إلى أعضاء هيئة التدريس مفادها أن تقليص الميزانية سببه هو وجود هذا الأستاذ اليسارى فى الجامعة، فبدأ الأساتذة أنفسهم بالضغط عليه حتى يترك الجامعة، فرفض فى بداية الأمر، ولكن بعد قليل أصبح الأمر لا يمكن تحمله، فاضطر لاستقالة.

والديموقراطية الأمريكية محكومة تمامًا من خلال ما يسمى بمؤسسة (أو آلة) الحزب (بالإنجليزية: بارتى ماشين machine party). وأكبر دليل على هذا فشل مرشح أى حزب ثالث (خارج الحزبين اللذين يتناوبان الحكم) فى أن يحصل على عدد من الأصوات له وزنه. وقد عرف أحد أصدقائى من المهاجرين المصريين هذه الحقيقة، فاستثمرها لصالحه تمامًا. فبعد أن هاجر صديقى هذا إلى أمريكا انضم إلى الحزب الديموقراطى، واشتغل فى عالم العقارات، وبعد أن حقق ثروة صغيرة بدأ فى إعطاء

المعونات لحزبه. وكان صديقنا لا يكن أى احترام للنظام ولذا كان يحسن استغلاله. أذكر مرة أنه دعانا لطعام عشاء عقد لصالح أحد مرشحي الحزب للكونجرس، وبينما كان المرشح يتحدث ويعلن عن برنامجه أعطى صديقى له ظهره وبدأ يتحدث معنا. وحينما أخبرته أن هذا لا يليق، ضحك وأخبرنى أنه يعرف ثمن كل واحد منهم.

المهم انتهى الأمر بصديقنا هذا إلى أن حصل (من خلال آلة الحزب) على عدة ملايين من الدولارات بفائدة صغيرة للغاية كقرض من الحكومة الأمريكية ليساعد فى إحياء مراكز المدن الصغيرة. وأصبح من أكبر الأثرياء، ويمتلك أحد المصارف، وكل هذا بفضل ذكائه السياسى وإدراكه لآليات التسلق و النجاح.

العودة لمصر والذئاب الثلاثة

حينما عدت إلى مصر من الولايات المتحدة عام ١٩٦٩ بعد حصولي على الدكتوراه، كنت ممتلئاً ثقة بمقدرة الإنسان على تغيير واقعه وإقامة العدل في الأرض. كما كان عندي مشروعى الواضح: أن أصبح ناقدًا أدبيًا يربط الأدب بتاريخ الفكر وتاريخ الفكر بالتطور الاقتصادي في المجتمع، ويحاول أن يحل معضلة علاقة البناء التحتي (الاقتصادي بالبناء الفوقي) (الفكرى والأيدولوجى)، وأن يحاول الإجابة عن السؤال التالى: كيف تعبر الأفكار في خصوصيتها وتركيبيتها وذاتيتها عن البناء التحتي في عموميته المادية ووجوده الموضوعى، وكيف يمكن أن نقفز من الواحد إلى الآخر؟ (وهي إشكالية مرتبطة تمام الارتباط بالنماذج كأداة تحليلية وإشكالية علاقة الإنسان بالمادة). وقد عبر جان بول سارتر Sartre Paul Jean عن القضية نفسها بطريقة أبسط وأكثر مباشرة حين قال: إذا كان بول فاليرى Valerie Paul بورجوازيًا صغيرًا، فلمَ لم يصبح كل البورجوازيين الصغار بول فاليرى؟ فمشروعى الأدبى كان مشروعًا فكريًا بالدرجة الأولى. ولذا فالتحول من دراسة الأدب إلى دراسة الصهيونية - كما سأبين لاحقًا - لم يكن تحولًا جذريًا كما قد يتراءى للبعض، إذ إننى حين بدأت فى دراسة الصهيونية حملت معى إشكالياتى النظرية والمنهجية، والموضوعات الأساسية فى فكري مثل نهاية التاريخ وفكرة الخصوصية).

وعند عودتى إلى مصر، حاولت قدر استطاعتى أن أندمج فى المجتمع، أى أن أعود له بالمعنى الأخلاقى والحضارى، لا بالمعنى المادى وحسب. فكنت أحاول تحاشى الحديث باللغة إلا إنجليزية قدر استطاعتى خارج منزلى (أما فى المنزل، فكنا نحاول التحدث بالإجليزية حتى لا تتحول إلى لغة ميتة وحتى أحتفظ بلياقتى اللغوية كأستاذ للأدب الإنجليزى). وكنت أدخن البايب، فقررت استبعاده من حياتى (أما السيجار فأنا لا أدخنه إلا نادرًا، ولذا فهو لا يشكل مشكلة)، وكنت أحب ارتداء الشورت فى الصيف، ولكنى أردت أن أعرف استجابة المجتمع لهذه العادة، فلبست الشورت يومًا وسرت فى السوق، وطلبت من أحد العاملين فى منزلى أن يسير على مقربة منى، ويخبرنى بانطباعات الناس، أى أننى قمت بدراسة ميدانية على الطبيعة الاستجابة المصريين العاديين للشورت"، كنت أنا فيها الملاحظ والملاحظ. وحسب تقريره لم تكن الانطباعات إيجابية، ولذا قررت ألا ألبس الشورت إلا فى منزلى.

ولكن التكيف مع المجتمع على هذا المستوى كان من أسهل الأمور، إذ كان هناك معركة أخرى دارت فى داخلى، فقد هاجمتنى ثلاثة ذئاب شرسة (هكذا أسميها) ظلت تنهشنى بعض الوقت: ذئب الثروة وذئب الشهرة والذئب الهيجلى المعلوماتى. أما الذئب الأول فهو ذئب برانى تمامًا، وهو ذئب الثروة

الذى يعبر عن نفسه فى الرغبة العارمة فى أن أكون ثريًا. فقد أتيت من عائلة تجارية، مصدر الشرعية فيها هو الثروة، ومن هنا إن لم يحققها المرء، انتابته المخاوف واهتزت ثقته بنفسه. ولكن كان من السهل على أن أتغلب على هذا الذئب، وأن أقرر أن مشروعى لمستقبلى ربما لا يأتى بالثروة ولكنه سيأتى بالحكمة، وأن أسلوب حياتى بما فيه من آفاق ثقافية واسعة أفضل بكثير من حياة التراكم الرأسمالي بما فيها من أحادية (ولعل هذا جزء من ميراث أمي).

ومما ساعدنى على اتخاذ قرارى أننى لاحظت أن أبناء الأسرة حينما كانوا يحضرون إلى منزلنا كانوا يرفضون العودة إلى منازلهم، إذ كانوا يسعدون كثيرًا بأسلوب حياتنا. فقد كنا نأخذهم إلى الحدائق القليلة المتبقية فى القاهرة (حديقة الأورمان - حديقة الأندلس - القناطر الخيرية) ونذهب إلى المتاحف المختلفة (متحف السكة الحديد - متحف البريد - متحف العربات الملكية - متحف فى أرض المعارض (أرض الأوبرا الآن) لا أذكر اسمه وملحق به قبة سماوية - المتحف الزراعى - المتحف الإسلامى - المتحف القبطي - متحف الفن الحديث).

كمل كنا نزور آثار القاهرة الكثيرة إلا سلامية والفرعونية والقبطية، غير الرحلات الشراعية فى النيل. فأسلوب حياتنا كان يشعرهم بالامتلاء، ويشعرنى فى الوقت ذاته أن ذئب الثروة لا يمكنه أن يمنحنى كل هذه الأشياء. وقد ذكرنى هذا بواقعة حدثت لأستاذى فى الولايات المتحدة، فقد كتب سيناريو لفيلم (قال لى إنه أساسًا عنى) وذهب لهوليوود لتسويقه، وقد بدأ فى تحقيق بعض النجاح. وفى أحد الأيام كان فى منزل أحد كبار المخرجين فى حفلة كوكتيل ليقابل أحد وكلاء الفنانين ليعرض عليه فيلمه. وفى أثناء الحديث اكتشف أستاذى أن هذا الوكيل لم يكن قد سمع قط عن أرسطو، ففزع أستاذى، وأنهى زيارته لأنه كما قال "لم يتخيل أنه سيقضى بقية حياته مع بشر من هذا النوع". هذه القصة ترسخت فى وجدانى وساعدتنى على هزيمة ذئب الثروة. وأصبح هدفى هو أن أحقق ذاتى حسب الشروط التى تملئها رؤيتى لذاتى وأن أحصل من

المال على ما يكفى لأن يحقق لى شيئًا من التحرر من تفاصيل حياتى اليومية ولأن أموال حياتى الفكرية وأنجز مشروعى المعرفى. ولذا أردد دائمًا أن المال يشكل عبئًا على البعض، يفنون حياتهم فى جمعه، أما بالنسبة لى ف المال حرية. وقد نجحت إلى حد كبير فى توظيف المال بدلًا من أن يوظفنى. فلم أضطر قط إلى أن أقوم بعمل يتناقض مع مشروعى الفكرى أو يعوقه، ولم أعمل إلا فى وظائف أقوم بتوظيفها لخدمته.

فكنت أقوم بإلقاء محاضراتى فى كلية البنات ولم أزد (إلا محاضرتين

إضافيتين أو أربعًا كنت أقبل تدريسها منتدبًا حتى أخرج من نطاق كلية البنات). وقد نجحت في أن تكون هذه المحاضرات جزءًا من حوارى الفلسفى مع نفسى، أى جزءًا من مشروعى المعرفى. وقد اخترت محل إقامتى عبر الشارع من كلية البنات بحيث لا أضيع أى وقت فى الانتقال، ولم أشغل قط أى منصب إدارى من أى نوع طيلة حياتى، فلم أعمل رئيسًا للجنة أو لقسم أو وكيلًا أو عميدًا لكلية. وقد عملت مستشارًا ثقافيًا للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم فى نيويورك، ولكن وظيفتى مرة أخرى أصبحت مجرد إطار لتحقيق مشروعى المعرفى (بداية تحديث موسوعة ١٩٧٠). وحينما عرض علىّ أن أعمل فى هيئة الأمم براتب ضخم، أثرت البقاء فى وظيفتى والتضحية بالراتب الضخم لأن الوظيفة الجديدة كانت ستستوعب كل وقتى، كما أنها كانت تتعارض كليةً مع مشروعى الفكرى.

هذا لا يعنى أننى لم أعرف شظفَ العيش. فحينما ذهبنا إلى الولايات المتحدة عام ١٩٦٣ اضطررنا - كما أسلفت - إلى أن نعيش أنا وزوجتى فى فندق رخيص قدر. وفى الشتاء اضطررنا إلى شراء معاطف مستعملة لاتقاء برد نيويورك، فلم يكن معنا ثمن المعاطف الجديدة. وحينما انتقلنا إلى جامعة رتجرز كنا نضطر للسير مسافات طويلة فى البرد القارس، بل فى الثلج، للوصول إلى الأتوبيس (فلم يكن معنا ثمن السيارة). وقد اضطرت زوجتى إلى أن تعمل لتقدم لنا بعض العون المالى. كما اضطرت إلى أن تعود من المستشفى بعد أن وضعت نور بأربعة أيام فى مترو الأنفاق فى نيويورك (وكان طريقة للمواصلات متوحشة فى الستينيات). كما أنها كانت تحمل ابنتنا فى المواصلات العامة وتذهب بها من نيوجرسى إلى نيويورك للتمتع بـ الخدمة الطبية المجانية بعد الولادة.

ولم أترفع قط عن القيام بأى عمل، ولم أمانع على سبيل المثال فى أن أعمل عضوًا فى فرقة مكافحة الحريق بمصنع الكابلات فى نيوبرونزويك. وقد استأجرنا هذا المصنع لا لمكافحة الحريق وإنما ليخبر شركة التأمين بذلك، لتخفيض أقساط التأمين. فالعمل الذى أوكل لنا لم يكن عملاً حقيقياً ولا يستنفد أى وقت، فقد كان يتلخص فى أن نمر على المصنع كل ساعة، ثم نكتب فى كراس عبارة "كل شىء على ما يرام. وكانت هذه العملية تستغرق حوالى خمس دقائق. أما بقية وقتنا فكنا نقضيه فى القراءة والكتابة يومى السبت والأحد، حينما يكون المصنع مغلقًا،

ونربح فيه بضعة دولارات ننفقها فى المتاحف والمسارح. وقد رقيت إلى أن أصبحت رئيسًا للفرقة، فاستأجرت كل أصدقائى من طلبة الدكتوراه ليعملوا أعضاء فيها، وكان من بينهم كافين رايلى بطبيعة الحال. وكان مدير المصنع

يتباهى بأن فرقة مكافحة الحريق فى مصنعه تتمتع بأعلى مستوى تعليمى فى العالم، وكان محققاً فى تباهيه هذا.

ولم يكن الأمر يخلو من مصاعب. فمرة ألقى محاضرة فى ذكرى مالكولم إكس فى الجامعة، فنشرتها الصحف المحلية وذكرت اسمى: فاستوقفنى مدير المصنع (وكان رجلاً رجعيًا من ولاية تكساس) وسألنى: "ألست أنت الشخص الذى كان يثير القلاقل فى الجامعة بالأمس؟" ومثل هذه التهمة كفيلة بإقصائى عن منصبى المريح المريح. فأنكرت بطبيعة الحال. فسألنى عن اسمى، فهدانى الله إلى أن أخبره عن اسمى الرباعى ومخارج الحروف العربية وبسرعة، فاضطرب الرجل وفقد اتزانه، وقال إنه لابد أن يكون شخصاً آخر.

ومما ساعد على ترويض ذئب الثروة بل تدجينه تماماً، أن زوجتى، لحسن الحظ، لم تراودها أحلام الثروة ولم تعان من أى نزعات استهلاكية. (من الأمور المضحكة، أنها مصابة بحساسية من نوع فريد، إذ يصفر وجهها وتعطس حينما تمكث مدة طويلة داخل إحدى المحلات، وهى حساسية يحسدنى عليها كثير من الأزواج المصريين). اكتشفنا، على سبيل المثال، حينما انتهيت من الموسوعة أننا لم نتناقش قط فيما كنت أدفعه من تكاليف. كما أننى حين قررت الاستقالة من الجامعة لإتمام الموسوعة، وافقت على قرارى بعد مناقشة دامت خمس دقائق، برغم ما كان يعنيه ذلك من أن الأسرة ستصبح دون دخل ثابت. وبعد حرب الخليج، حينما أصبح من "حقى" العودة لوظيفتى (باعتبار أننى كنت أعمل فى الخليج) ناقشنا الأمر لبضع دقائق أخرى ووجدت أنه لابد من الاستمرار فى التفرغ لأنهى الموسوعة (وأسمى هذا ضرباً من الجنون المقدس الذى أصابنى وأصاب زوجتى، ولولاه ما انتهيت من الموسوعة). ولم يكن من الصعب أن تقنع زوجتى طفلينا برؤيتها غير الاستهلاكية. ولعل تحييد النقود بهذه الطريقة قد جعلنى أفرغ ذهنياً للبحث والتأمل، إذ لم أعد مشغولاً بأمور الدنيا المباشرة.

وقد هزمت ذئب الثروة تماماً إلى درجة أن "حمل" الإحساس بالذنب من الثروة قد أمسك بتلابيبى.. فبرغم حدودى المالية، فإننى بدأت أشعر بالذنب من أجل أصدقائى الذين دخلوا طاحونة المحاضرات الإضافية. وكان الإحساس بالذنب قوياً إلى درجة أننى لم أتمكن من أن أخط حرفاً واحداً لمدة عام تقريباً. ولم يشفنى من هذا "الحمل" إلا اكتشافى أن هناك من أقرانى من هم أكثر منى ثروة، ومع هذا يتكالبون على المال بشكل مقزز ولا يخطون حرفاً. حينئذ اكتشفت أن التأليف والثروة أمران منفصلان، وأن الثروة قد تكون عنصراً مهماً ولكنه لا يؤدي بالضرورة إلى التأليف. وعلى كلٍ ظل حمل

العداء للثروة معى بعض الوقت، وكنت أمول كل أعمالى الفكرية تقريباً، و العائد المالى لمثل هذه الأعمال، كما هو معروف، ضئيل للغاية. وكما قال أحد الناشرين لصديق أفنى عمره فى إعداد موسوعة عن الموسيقى، قال له وهو يعرض عليه ألف جنيه لا أكثر ولا أقل: "لكم المجد ولنا الثروة!

أما الذئب الثانى، فهو أقل برانية رمادية، وهو ذئب الشهرة الذى يعيّر عن نفسه فى الرغبة العارمة فى أن أصبح من المشاهير. وحينما عدت للمرة الأولى من الولايات المتحدة الأمريكية لم أواجه ذئب الشهرة، إذ إننى وجدت نفسى أكتب فى الأهرام وأتحدث فى الإذاعة والتليفزيون ومسئولاً عن وحدة الفكر الصهيونى فى مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية.

وأصبحت أحد كتّاب الأهرام المنتظمين، وكل ما كنت أكتبه كان يجد طريقه للنشر فى إحدى المجالات، وكلما شكّلت لجنة ما (مثل لجنة إصلاح تدريس اللغة الإنجليزية، على سبيل المثال، أو حتى إصلاح العالم)، كنت أجد نفسى عضواً فيها؛ وإذا عُقد مؤتمر لمناقشة الكتب الدراسية فى الأرض المحتلة أو لأى موضوع آخر، كنت أدعى له. ولذا كان علىّ فى كثير من الأحيان، أن أرفض التعيين فى بعض هذه اللجان أو الذهاب لبعض هذه المؤتمرات. ولذا فذئب الشهرة داخلي كان منتشياً، نائماً سكران من النشوة.

ولكنه استيقظ وبكل ضراوة عام ١٩٧٩ حينما عدت للمرة الثانية من الولايات المتحدة الأمريكية. وكان جو التطبيع سائداً فى القاهرة، وبطبيعة الحال لم أسترده مكانى فى مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية فى الأهرام (وكما قال لى مدير المركز آنذاك إن عودتى له تعنى القيام بالهارة كبرى (أى الانتحار على الطريقة اليابانية). فكان ردى عليه أن الحياة حسب الشروط المهينة التى قد يضعها الآخرون ليست أمراً عظيماً على أى حال، وقد يكون الانتحار هو أحسن اختيار. والانتحار فى هذه الحالة ليس انتحاراً وإنما استشهاد فى سبيل رسالة). وبطبيعة الحال لم أدع للحديث فى الإذاعة والتليفزيون، وبدأ بعض المذيعين، ممن كنت ضيفاً دائماً على برامجهم، يخافون حتى من الحديث معى. بل إننى كنت أجد صعوبة بالغة فى دخول مبنى الأهرام، وكان علىّ الاتصال بمساعدتى السابقة للتوسط لى. باختصار شديد، وجدت نفسى نكرة، ومن ثم بدأ جوع ذئب الشهرة ونهمه يتزايدان. وقد أخذ رد فعلى بهذه الصدمة الحضارية شكلاً فريداً، إذ بدأت فى الاهتمام بالعمارة الداخلية لمنزلى، وبدأت فى اقتناء الأشياء القديمة، إلى درجة الهوس (كنت أقترض أحياناً من أصدقائى لشراء أى قطعة قديمة أقع فى هواها). ثم دارت المعركة بينى وبين هذا الذئب. فجلست مع نفسى لأكتشف أننى أحب الشهرة نعم، ولكن رغبتى فى الشهرة نابعة من رغبتى فى حماية

نفسى حتى يمكننى الانتهاء من مشروعاتى المعرفية. والمشاهير، كما كنت أظن واهماً آنذاك، لا يمكن أن يزج بهم فى السجن ببساطة. كما أن الشهرة ستكون وسيلة ناجعة لإشاعة وتوصيل ما عندى من أفكار أعتقد أن لها قيمة ما. ولذا إن حاولت أن أشبع ذئب الشهرة داخلى حسب الشروط التى يفرضها العالم الخارجى، فأكون كمن كسب المعركة وفقدَ الحرب. وويل للمرء الذى يربح كل شىء ويخسر

نفسه. حينئذ أخبرت ذئب الشهرة داخلى أننى لا أمانع فى الشهرة حسب شروطى، تماماً كما أننى أحب الثروة بمقدار ما تخدمنى. وهكذا صرعت ذئب الشهرة داخلى، وقبلت أن أعيش بعيداً عن الأضواء، خاصة حين بدأت فى كتابة الموسوعة بما كانت تتطلبه من عزلة شبه كاملة أحياناً.

بقى بعد ذلك أهم الذئاب وأكثرها خطورة وضراوة وجوانية، وهو الذئب الهيجلى المعلوماتى، وهو ذئب خاص جداً، جوانى لأقصى درجة، يعبر عن نفسه فى الرغبة العارمة فى أن أكتب كتاباً نظرياً، إطاره النظرى واسع وشامل للغاية ولكنه فى الوقت نفسه يتعامل مع أكبر قدر ممكن من المعلومات والتفاصيل، إن لم يكن كلها. أى أننى كنت أطمع فى كتابة عمل يصل إلى أعلى مستويات التعميم والتجريد والشمول، وفى الوقت نفسه تصل إلى أقصى درجات التخصيص والدقة. وهذه صيغة مستحيلة لأنه إن اتسعت الرؤية ضاقت العبارة، فما بالك برؤية بانورامية متسعة فى غاية الاتساع وتفاصيل دقيقة فى غاية الدقة. ويبدو أن هذا الذئب الهيجلى المعلوماتى كان يطاردنى منذ طفولتى، فقد كنت أنوى أن أحصر كل ما تبقى من كتب لم أقرأها فى مكتبة البلدية بدمنهو (بحسبان أنها تحوى كل المعرفة الإِِنْسانية) حتى يمكننى أن أعرف كل ما خطته يد البشرية! وأذكر فى شبابى أننى بدأت فى كتابة تاريخ الشعر الإنجليزى منذ البداية حتى النهاية من منظور ماركسى. أقول "بدأت" لأننى لم أنته منه قط، بل لم أجاوز الصفحة الثالثة! وقد أصبت بصدمة عميقة، فى قسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب فى جامعة الإسكندرية، حين عرفت أن أحد أساتذتى لم يكن قد قرأ الأعمال الكاملة لشكسبير! وحين بدأت كتابة رسالتى للماجستير مع الدكتور محمد مصطفى بدوى عن أثر الشعر الرومانتيكى الإنجليزى وبودلير على جماعة أبولو وخاصة إبراهيم ناجى، ظهرت نزعتى الهيجلية المعلوماتية بشراسة، فكنت أريد أن أقرأ كل شىء كمقدمة لكتابة الماجستير. فقرأت المعلقات و كثيراً من عيون الشعر العربى، وبخاصة شعر المتنبى، وكتبت دراسة عن الاقطاع فى الشعر العربى. ثم قرأت كثيراً من الأعمال النقدية للعقاد والمازنى وطه حسين وإبراهيم المصرى، وكتبت دراسة مطولة فى الموضوع، وقرأت بعض عيون التراث آنذاك. وبدأت فى كتابة دراسة فى شعر خليل مطران،

وأنهت دراسة عن ترجمة ناجى لديوان أزهار الشر لبودلير وأثرها عليه. كما كتبت الدراسة التى قدمتها لبروفسير إيان جاك عن "الانتقال من الكلاسيكية الجديدة إلى الرومانسية". وكان الدكتور بدوى يتركزنى أكتب ما أريد، ولم ينقذني مؤقتًا من براثن الذئب سوى ذهابي إلى الولايات المتحدة.

وقد صرع هذا الذئب مجموعة من أعز أصدقائي أمام ناظري، مات بعضهم دون أن ينبس بنت شفة، رغبةً منه فى أن يحقق هذه الصيغة المستحيلة: عمل نظري شامل مجرد ينتظم كل المعلومات الممكنة. ولعل صديقى الأستاذ على زيد - رحمه الله - مثل فريد على ذلك. كان -

رحمه الله - يعرف كل شىء تقريبًا، ولا يعرفه كمعلومة، وإنما فى إطار نظري شامل كان يزداد اتساعًا على مر الأيام. كما أنه كان يعرف الكثير من اللغات الأوربية (الإنجليزية - الفرنسية - الإسبانية - الإيطالية) وكان تملكه لئاصية اللغة العربية شيئًا مذهلاً. كنت كلما أطلب منه كتابة مقال يجلس ليتحدث عن موضوعها ساعات طوالاً، ويأتى بأطروحات مذهلة. ثم يذهب لكتابة المقال، فيأتى بعشرات الكتب ويبدأ فى البحث وتتسع الرؤى إلى ما لا نهاية، فيلتهمه الذئب. وهذه إشكالية لا يواجهها متوسطو الذكاء، فبعضهم يحشد التعميمات التى لا يربطها رابط (أسميها "أفكاراً" فى مقابل الفكر)، والبعض الآخر يحشد المعلومات التى لا يربطها رابط أيضاً. وأمثال هؤلاء يخطون بضعة كتب ("ويرص كلاماً فوق كلام تحت كلام على رأى صلاح عبد الصبور) تُنشر مع مئات الكتب الأخرى التى تصدر ويقرؤها البعض ثم تموت. وهم يعيشون حياتهم فى سعادة بالغة ورضا تام! لكن أن يحاول المرء الجمع بين أعلى مستويات التعميم وأدنى مستويات التخصيص فهذا مستحيل، والمصير هو الفشل النبيل والصمت الدائم.

استمر الذئب الهيجلى المعلوماتى متربصاً بى، وإن كان والحق يقال قد تم ترويضه قليلاً فى الولايات المتحدة حيث كان على أن أكتب أبحاثاً قصيرة لمقررات الدراسة العليا تقدم فى نهاية كل فصل دراسى، تعلمت من خلالها أنني لا بد أن أكبح جماح ذاتي وإلا لما انتهيت من شىء.

كما أن أستاذى المشرف على رسالة الدكتوراه كان لا يسمح لى بالانطلاق فى أى اتجاه. فبعد أن كتبت دراسة مطولة عن وردزورث وويتمان وأصولهما التاريخية والدينية والفكرية، أخبرنى أن هذه "الخلفية" لا علاقة لها بالرسالة ذاتها، وأنى بوسعى أن أقرأ ما يحلو لى بخصوص "الخلفية"، طالما أن ما أقرأ له علاقة بموضوعى الأساسى (الوجدان التاريخى والوجدان المعادى للتاريخ)، ولكن على ألا أكتب سوى النزر اليسير عن هذه الخلفية، لأنها ليست موضوع اختصاصى. ويظهر ترويض الذئب الهيجلى المعلوماتى فى

النصيحة التى أسديتها لصديقى كافين رايلى. فقد كان يكتب كتابه الغرب و العالم، والذي استغرق معظم حياته الفكرية، وكان لا يكف عن الإضافة و التعديل ولا يجرؤ على نشره. فأخبرته: "كافين، يحين وقت فى حياة الإنسان، يكون الكتاب الوحيد الذي يستحق القراءة هو الكتاب الذي يؤلفه". وهى عبارة تهدف إلى أن أبين له أن المعرفة لا حدود لها وأن المعلومات بحر يمكن أن يبتلع المرء، ومن هنا يجب أن يتوقف المرء عند نقطة ما. وقد كان، إذ توقف كافين ونشر كتابه، وحقق نجاحًا كبيرًا وذيوعًا منقطع النظير.

وفى هذه الآونة، قرأت قصة قصيرة لكاتب أمريكى (للأسف نسيت اسمه) بعنوان رعن هذه المدينة وسلامنكا This Town and Salamanca، وتدور أحداث القصة حول رهط من الشباب ينشئون فى نفس المدينة، ولكن أحدهم كان بوهميًا، لا يتردد فى الانتقال من بلده إلى مدن وموانئ بعيدة (سلامنكا هنا هى رمز هذا العالم البعيد الذي يرتاده صاحبنا). وكان صاحبنا يعود من آونة الأخرى ليقص على رفاقه قصص المغامرات المختلفة التى خاضها. أما هم فيبقون فى مدينتهم ليعلموا أبناءها وليبنوا بيوتًا وجسورًا. وتدعونا القصة للإعجاب بالبطل البوهمى، ولكن تعاطفنا الحقيقى يتوجه لهؤلاء الذين بقوا وعلموا وبنوا. وقد تعلمت من هذه القصة أن التحليق البانورامى ليس دائمًا صفة إيجابية وأنه يمكن أن يقنع المرء بالقليل وينجزه.

ولذا حين عدت من الولايات المتحدة كان عندى ثلاث متتاليات: أن أكون ناقدًا أدبيًا وأستاذًا جامعيًا وأبًا وزوجًا متميزًا، فإن أخفقت فلاأكن أستاذًا جامعيًا وأبًا وزوجًا متميزًا، فإن أخفقت فلاأكن أبًا وزوجًا متميزًا. وغنى عن القول أن متتالية حياتى كانت مختلفة عن "خطتى" (فلم أصبح ناقدًا أدبيًا ولم أستمّر فى التدريس فى الجامعة، ولا أدري هل كنت أبًا وزوجًا متميزًا أم لا، وأترك الحكم لأولادى وزوجتى). ولكن المهم أننى روضت الذئب الهيجلى، والنزعة النيتشوية الفاوستية: أن أجوب كل الآفاق وأن أجرب كل التجارب وأن أجاوز كل الحدود، وبدلاً من ذلك، قبلت الحدود إلا إنسانية واحتمالات الانتصار والانكسار. وبرغم إدراكى لمخاطر الذئب الهيجلى، وبرغم نجاحى فى ترويضه (ومن هنا نجحت فى نشر بعض الكتب التى لا تحتوى على دراسات "شاملة كاملة ضخمة" ... إلخ)، فإنه ظل رابضًا داخلى، فكنت كلما انتهيت من إحدى دراساتى عن الصهيونية، أعلن أن هذه آخر دراسة، أملاً فى أن أبدأ دراسى النظرية الشاملة والتطبيقية فى ذات الوقت. ومع هذا ظلت الصهيونية (كموضوع الدراسة) تلاحقنى، وكلما انتهيت من كتابة دراسة ما عن الصهيونية كنت أجد نفسى مضطراً لكتابة الثانية ثم الثالثة وهكذا (كنت أشعر أحياناً أن من يدفعنى إلى ذلك هو الله سبحانه وتعالى، وأن هذه

هى مشيئته). وقد قررت عام 1984 أن أذبح الذئب الهيجلى المعلوماتى تمامًا ، فقبلت الاستمرار فى الكتابة فى حقل الصهيونية وحسب، أى أننى تخلّيت عن المشروع النظرى التطبيقى الطموح. والطريف أننى حينما فعلت ذلك، تداخلت كل الأطروحات الأيديولوجية والفلسفية (وهي على كل كانت متداخلة منذ البداية) وتبلورت النماذج التحليلية، وبدأت أحاول الإجابة عن التساؤلات التى تطرح نفسها علىّ من خلال دراساتى فى اليهودية واليهود و الصهيونية التى تحولت تدريجيًا من الموضوع الأساسى للموسوعة إلى مجرد "دراسة حالة"، أى أننى أتصور أننى كتبت دراسة تتسم بقدر معقول من التجريد والشمول ومن التعيّن والتخصيص، وأن الحلم الهيجلى (أو بعض جوانبه) قد تحقق دون أن ينهشنى الذئب، ولهذا فمعظم كتبى القادمة - بإذن الله - ستكون عن موضوعات نظرية عامة مثل العلمانية الشاملة والحلولية وما بعد الحداثة، وتتعامل فى الوقت ذاته مع نصوص وحالات معينة.

ومع هذا، لاشك فى أن هناك بقايا "هيجلية" تتبدى فى إعجابى الشديد بـ الفلسفة الألمانية ومقولاتها التحليلية. كما يتبدى فى كثير من مقولاتى التحليلية مثل نهاية التاريخ والفردوس الأرضى والثالوث الحلوى واهتمامى بالبعد المعرفى (الكلى والنهائى) للظواهر. واهتمامى بالصهيونية لم يكن قط سياسيًا بل أتناولها من خلال مقولات مثل: إشكالية الإنسان وعلاقته بالطبيعة والتاريخ - الغنوصية - الواحدية المادية - الأسطورة المنفصلة عن التاريخ - الداروينية - العلم المنفصل عن القيمة والغاية... إلخ. ولكن هذه المقولات التحليلية الكبرى ليست مجرد مقولات نظرية ساكنة عامة، وإنما لها تجلياتها المتعينة فى تفاصيل التاريخ والواقع الكثيرة. ومن هنا قولى إنها مجرد "بقايا هيجلية" لأننى أرفض الواحدية الهيجيلية، أرفض كلا من المثالية الخالصة والمادية الخالصة، فكلاهما بمفرده واحد اختزالى، ولكن حينما يتقاطعان فإننا ندخل عالمًا مركبة أبعاده، عالم الإنسان والأسرار.

الفصل الرابع من بساطة المادية إلى رحابة الإِ نسانية والإيمان

تأكل النموذج المادي

لعل التجربة الوجودية والفكرية المحورية فى حياتى هى هيمنة النموذج المادى الفلسفى على بعض الوقت (بعد أن اجتاحتى الشك فى دمنهور)، ثم إدراكى التدريجى بعدم جدوى النماذج التحليلية المادية فى الإحاطة بالظاهرة إلا إنسانية المركبة (نظراً لبساطة هذه النماذج وسذاجتها واختزاليتها) وإحساسى المتزايد بضرورة تبني نماذج تحليلية مركبة متعددة الأبعاد والمستويات، إن أراد المرء أن يرصد إنسانية الإنسان (لا ماديته أو طبيعته المادية)، وأن يراه فى كل تركيبته.

فالإنسان هو أكرم المخلوقات فى الكون، مختلف بشكل جوهري عن بقية الكائنات، حتى وإن شاركها بعض صفاتها. فهو يعيش فى الطبيعة لكنه منفصل عنها. (طورت فيما بعد مفهوم الطبيعة / المادة، فأنا أذهب إلى أن صفات الطبيعة، فى معظم الخطاب الفلسفى الغربى، هى ذاتها صفات «المادة»، بالمعنى الفلسفى. ولذا أرى أنه كلما وردت كلمة «طبيعة»، يجب أن يحل محلها كلمة «مادة» أو نكتبها «الطبيعة / المادة». كما طورت مفهوم المسافة التى تفصل بين الإنسان والطبيعة وبين الخالق والمخلوق وبين الجسد والروح. مما يعنى أن هناك ثنائية أساسية فى الكون، وأن الكون متنوع متعدد غير متجانس، فيه المطلق وفيه النسبى، فيه الثابت وفيه المتحول، قد يتصارعان وقد يتقابلان وقد يتفاعلان، ولكنهما مختلفان. كل هذا يقف على طرف النقيض من الواحدية المادية التى تذهب إلى أن العالم بأسره [الإنسان والطبيعة جوهراً واحداً].

(فالعالم الإنسان والطبيعة) - بالنسبة لى - يتسم بما أسميه الثنائية الفضفاضة.

ود «الثنائية الفضفاضة»، مصطلح يقابل «الواحدية». والثنائية هى الإيمان بوجود أكثر من جوهراً فى العالم. والثنائية الأساسية (فى النظم التوحيدية) هى ثنائية الخالق (المنزه عن الإنسان والطبيعة والتاريخ) والمخلوق. وهى ثنائية فضفاضة تكاملية إذ إن الإنسان له مفارق للعالم إلا أنه لم يهجره ولم يتركه وشأنه. وينتج عن هذه الثنائية ظهور الحيز الإنسانى الذى يتحرك فيه الإنسان بحرية ومسؤولية. وينتج عن هذه الثنائية الأولية ثنائيات تكاملية عدة من أهمها ثنائية الإنسان والطبيعة، والتى تفترض انفصال الإنسان عن الطبيعة وأسبقيته عليها واستحالة رده إليها وتفسيره فى إطارها لأن الإنسان له خلقه وكرمه واستخلفه فى الأرض. ولكنها لا تعنى أن الإنسان هو مركز الكون، فقد وُضع فى مركز الكون، ولا تعنى أنه مالك الطبيعة، فهو خليفة فيها من قبل خالقها (أى أن ثمة حيزاً طبيعياً مستقلاً عن الإنسان، وإن كان من حق الإنسان أن يتحرك فيه).

والثنائية غير إلا ثنائية أو الازدواجية. ففي الثنائية ثمة عنصران قد يكونان متكافئين أو غير متكافئين، ولكنهما مع هذا يتفاعلان ويتدافعان. أما فى إلا ثنائية فهما عنصران مختلفان تمام الاختلاف يكادان يكونان متعادلين (مثل إله الخير والنور وإله الشر والظلام فى بعض العبادات الوثنية)، ولذا يدخلان فى صراع أزلّى أو شبه أزلّى. وقد يكونان عنصرين متعادلين تمام التعادل، متكاملين تمام التكامل، فنعود للواحدة. مرة أخرى.

وبدلاً من إلا إنسان الطبيعى طرحت فكرة إلا إنسان / إلا إنسان (أو إلا إنسان الربانى، أو إلا إنسان السر فى السابق)، كائن لا يعلمه فى كليته إلا الله، لأنه ليس جزءاً لا يتجزأ من العالم الطبيعى المادى، وإنما هو جزء يتجزأ منه وحسب، إذ إن هناك جزء منه يتجه نحو ما هو متجاوز للمادة. ومن هنا وجود إلا إنسان المأساوى / الملهاوى: كائن يعيش داخل جسده (المادى)، فى الطبيعة المادية، يتحرك جزءاً منه حسب قوانين الجاذبية والدوافع البيولوجية والغريزية، ولكنه فى الوقت ذاته تتوق روحه إلى عالم المثل و الثبات والروح، كائن أقدامه مغروسة فى الوحل وعيونه شاخصة للنجوم، يسقط دائماً ولكنه قادر دائماً على النهوض ثم التجاوز. (هل حبى للنكتة، فى جانب من جوانبه، تعبير عن إدراكي لهذا البعد فى الظاهرة إلا إنسانية؟).

ووجود الله هو الضمان الوحيد لوجود إلا إنسان إلا إنسان، بجزأيه الطبيعى وغير الطبيعى، فالله هو التركيب اللانهائى المفارق لحدود المعطى النهائى، هو النقطة التى يتطلع إليها إلا إنسان ويحقق التجاوز من خلالها، ومن ثم بغيابه يتحول العالم إلى مادة طبيعية صماء، خاضعة لقوانين الحركة و الضرورة التى يمكن حصرها ودراستها والتحكم فيها. وينضوى إلا إنسان تحت نفس النمط، إذ بغياب الله يتحول إلا إنسان إلى كم مادى يمكن تفسيره فى إطار مجموعة من المعادلات الرياضية الميتة التى يمكن معرفتها والتنبؤ بها.

لم يكن هذا النموذج إلا إنسانى غير المادى متبلوراً وواضحاً فى وجدانى وعقلى ولكنه كان هناك، كامناً ودفيئاً. ولكن ثمة عناصر عديدة ساعدت هذا النموذج على التحرك من عالم إلا مكانية إلى عالم التحقق. وقد تناولت نشأتى فى دمنهور والمجتمع التقليدى الذى عرفته عن قرب، بكل حسناته وسيئاته، كما تناولت موضوع التناقض بين التعاقد والتراحم. ولعل هذه التجارب كانت تشكل إلا طار الكلى أو التربة الخصبة التى صبت فيها التجارب الأخرى التى

هزت النماذج والأفكار والمقولات المرجعية المادية التى كانت تستند إليها حياتي الفكرية بعض الوقت.

ومما ساعد على ترسيخ النموذج المركب فى وعيى الباطن وفى وجدانى
دراستى للأدب، فالأدب يكاد يكون التخصص الوحيد الذى لا يزال يتعامل مع
الإِنسان كإنسان، كل مركب لا يمكن رده إلى عنصر أو عنصرين فى الواقع، و
لا يمكن تفسيره فى ضوءهما (على عكس الاقتصاد، على سبيل المثال، الذى
يدرس الإِنسان فى إطار المعطيات الاقتصادية وحسب). كما أننى درست ا
لأدب الإنجليزى فى الفترة ما بين منتصف الخمسينيات وأواخر الستينيات،
فى فترة كان التيار الإِنسانى (الهيومانى) يضع الإِنسان فى مركز الكون
ويؤكد اختلافه الجوهرى عن باقى المخلوقات كما يؤكد منظوماته الجمالية و
الأخلاقية (حتى وإن أنكر منظوماته الدينية). ولم تكن الاتجاهات الشكلانية
قد هيمنت بعد، بل إن مثل هذه الاتجاهات، كما هو الحال فى النقد الجديد،
كانت تحاول أن تجد فى القيم الجمالية، مثل المفارقة (irony) والبنية، قيمًا
أخلاقية، بل أحيانًا دينية. كما أننى درست الأدب على يد أساتذة فى مصر و
الولايات المتحدة، كانوا فى غالبيتهم من المؤمنين بالفكر الهيومانى، لا
يقبلون فكرة إسقاط الحدود الجمالية والمعرفية والأخلاقية.

هكذا واجهت العالم بعد تحولى للمادية، نموذج ظاهر مادي، ونموذج كامن
يصل إلى الجوهر الإِنسانى المفارق لصيرورة المادة. ويبدو أن قصة تحولى
الفكرية هى أيضًا قصة الصراع الخفى بين النموذجين، إذ كنت أفكر حسب
النموذج الظاهر، ولكنى فى الوقت ذاته كنت أفكر وأسلك وأراقب سلوك الآ
خرين حسب النموذج الباطن.

وحينما يظهر تناقض بين النموذج المهيمن من جهة، ومن جهة أخرى سلوك
المرء وما يلاحظه فى الواقع، عادةً ما تحدث أزمات وهزات ومراجعات. وقد
حدثت أولى الهزات حينما قررت الارتباط بالدكتورة هدى برغم كل التحليلات
الطبقيّة (التي أسلفت الإشارة إليها). فقد كان هذا يعنى وجود تناقض صارخ
بين النموذج النظري المادي والمجرد وسلوكي الإِنسانى المتعین.

ولا شك فى أن حياة الكثيرين مليئة بالتناقضات بين الرؤية والممارسة،
ولكنهم مع هذا يمكنهم التعايش معها. ولكن بالنسبة إلى إِنسان مثلى يحاول
أن يعيش فكره قدر استطاعته، نجد أن مثل هذا التناقض يسبب مشكلة
حقيقية يحاول حلها بطريقة مختلفة. فعلى سبيل المثال قد يلجأ المرء إلى
إعادة النظر فى النموذج الحاكم ليكتشف داخله بعض العناصر الهامشية التى
قد تفسر سلوكه وتزيل التناقض. ولكن تستمر عملية الاكتشاف والتعديل
بشكل تدريجي وربما تراكمى إلى أن يصبح من الحتمى تبنى نموذج جديد.
وقد اكتشفت أن ماركس عرّف الزواج بأنه علاقة اقتصادية مفعمة بالحب، أى
أنه تبنى مقياسين: واحدًا ماديًا والآخر غير مادي (لا يختلفان كثيرًا عن

نموذجيّ الظاهر والكامن). وقد وجدت أن قول ماركس هذا يريحني كثيرًا، ويجعل سلوكي "غير العلمي" و"غير المادي" مقبولا ً ماركسيًا، فاستوعب قرار الزواج من د. هدى داخل منظومتي المادية.

ولكن التشققات زادت والتناقضات احتدمت بمرور الأيام، حتى وصلت إلى نقطة تحول فيها التناقض إلى تطاحن. وقد حدثت الهزة القوية الثانية حينما رزقني الله ابنتي نور. كانت لحظة ولادتها لحظة فارقة في حياتي، إذ وجدت نفسي أنا العقلاني المادي وجها لوجه مع معجزة جعلتني أغرق في التأمل؛ طفلة تولد وبعد ولادتها بلحظات تنظر بعينيها الواسعتين حولها، ثم ترتبط بأمها على الفور بطريقة لا أفهم كنهها؛ أمها - زميلتي في الجامعة والتي كنت أذهب معها إلى السينما والرحلات مع "شلتنا" أو بمفردنا - تتحول بين يوم وليلة إلى أم تطعم الصغيرة بثديها وترتبط بابنتها ارتباطًا جنونيًا لم أر مثله. وتبدأ نتحدث بلغة جديدة تمامًا على؛ زميلتي وزوجتي أصبحت أمًا ودخلت عالمًا جديدًا أقف أنا على أطرافه دهشًا. في بداية الأمر أصبت بالغثيان، وأحسست بالهجران؛ كيف يمكن لزميلة الدراسة أن تتحول بهذا الشكل وتتركني وحيدًا؟

وتدريجياً تجاوزت هذا الإحساس، وبدأت أتأمل في هذا الكائن الجديد الذي دخل حياتي:

هل يمكن أن يكون كل هذا نتيجة تفاعلات كيميائية وإنزيمات وغدد وعضلات؟ هل هذا الكل إلا ً إنساني هو جماع أعضائه المادية وثمره الصدفة، أو أن هناك شيئًا ما يجاوز السطح المادي؟ هل إلا ً إنسان فعلاً ً جزء من الطبيعة، لا يفصله فاصل عنها، خاضع لقوانينها وأهوائها (كما يقول المنهج المادي الصارم)، أو أن فيه أسرارًا وأغوارًا؟ وفوجئت بأنني، برغم شكوكي الفلسفية وتصوراتي المادية، أكتب قصيدة تحاول استكناه هذا الحدث من خلال صور شعرية دينية، إذ إن الصور المادية لم تعد كافية، فقد أصبحت ظاهرة إلا ً إنسان بالنسبة لي ظاهرة غير مادية غير طبيعية؛ معجزة بكل المعايير المعروفة لدى. وهكذا ظهر إلا ً إنسان إلا ً إنسان، (أو إلا ً إنسان الرباني فيما بعد!) (وبينما محمد في غاره حزين - يا لجة الضياء قد أرجفت قلبه - وبينما دماؤه تبلى الصليب - أقبلت بالعزاء للمسيح فانتصر - في الغابة الندية للجيري قاعد - فطار كي يعانق الشمس والقمر - يا إصبع إلا ً له قد أقلت مضجعي - أولدتها حواء ثم مريما).

وتوالت الأحداث التي كان من الصعب استيعابها داخل النموذج المادي

المهيمن. ثمة ليلة فى حياتى لن أنساها أبداً أسميها "ليلة بكاء الطفلة"، إذ استيقظت نور ابنتنا وهى لم تكمل عامين بعد وأخذت تبكى بصوت عال دونما سبب واضح. كان لبكائها تلك الليلة رنين خاص لم ندر كنهه: مزيج من الفزع والحزن. حملتها أمها على كتفها وحاولت أن تهدئ من روعها. فسكتت، ولكن كنت كلما اقتربت منها أجدها تصرخ بأعلى صوتها، فكان علىّ أن أختفى عن ناظرها وظلت أمها معها إلى أن نامت. لا ندرى حتى الآن سر بكاء الطفلة، ولكنى أذكر هذه القصة لندرك ما فى داخلنا من أسرار ومدى احتياجنا للأم، إذ كيف يمكن للموظف "المختص" مهما

بلغ من تخصص أن يفهم لغة الطفل ويدرك منحناه الخاص، أفراحه وأحزانه؟

وبعد أن أنجبنا نور، فوجئت بأن زوجتى قررت ألا تستمر فى دراستها العليا (برغم اتفاقنا على ذلك من قبل) وأخبرتني بأنها لا تريد أن تحرم ابنتها من حق الاستيقاظ ومن حق ممارسة كل وظائفها البيولوجية بما يتفق مع إيقاعاتها الجسدية ويريحها عصبياً. فزعت من نفسى ساعتها لأننى لم أفكر فى هذا، ولم أفكر إلا فى الإِ نجاز (المادى) والأداء فى رقعة الحياة العامة وتسوية الرجل والمرأة ونسيت الطفلة وحقوقها تماماً. وفزعى من نفسى هذا جعل المزيد من الاقتناعات والمقولات والنماذج التفسيرية، التى تتحكم فى عقلى ووجدانى، تهتز وأعيد النظر فيها.

وحينما رزقنا الله ابننا ياسراً كنا قد تصورنا، أنا وزوجتى، أننا قد تدربنا تماماً على تنشئة الأطفال، وإذا به مختلف تماماً عن أخته وتطلبت تنشئته مهارات أخرى. فابنتنا نور تحب التجريب ولا تخشاه برغم إصرارها على المعايير الجمالية الدقيقة، التى أسميها أرستقراطية. أما أرستقراطية ياسر الجمالية فهى تنحو منحى آخر، فهو يكره التجريب. لاحظت أنه ظل يشاهد فيلم "كاجاموشا (المحارب الظل)" للمخرج اليابانى أكيرا كوروساوا، المرة تلو الأخرى، حتى حفظه تماماً تقريباً. فطلبت منه أن يجربَ فيلمًا آخر، فكان رده: "إن وصلت إلى الأعلى، فلماذا تهبط منها؟". وبينما تتميز نور بمقدراتها اللغوية، فإن ياسرا كان يعيش فى عالم الأرقام، فكان لا يكف عن سؤال أسئلة غريبة تتطلب معرفة وثيقة بالرياضة. سألتنى مرة وهو بعد صبى: إن كان هناك حوت وزنه كذا وضرب بذيله سفينة وزنها كذا فهل ستغرق أم لا؟ كنا نضحك من رغبته العارمة فى هذا الاهتمام المجرد بالأرقام والعلاقات الرياضية، ولذا كنا نسميه (الكونت دراكيولا)، Dracula Count و كلمة Count الإنجليزية تعنى «كونت»، ولكنها تعنى أيضاً «يحسب أو يعد». ونتيجة للاختلاف بين الابنة والابن ترسخ اعتقادى بالإِ نسان المعجزة الذى يجاوز الحتميات الطبيعية (فى هذه الحالة العوامل الوراثية والبيئية. كما بدأت أدرك أهمية الأسرة فى عملية التنشئة، إذ لا يمكن لمؤسسة عامة (مهما بلغت درجة كفاءتها) أن تفى بالا

احتياجات النفسية للطفل، والتي تختلف من طفل لآخر.

الدين والهوية

ومن الأمور التي لاحظتها بشكل مباشر، وهزت مقولاتي المرجعية، وكان من الصعب استيعابها داخل النموذج التفسيري الحاكم، أننى اكتشفت إبان إقامتى فى الولايات المتحدة أن كل أصدقائى من أصل إما كاثوليكي وإما يهودي (باستثناء أستاذي، فكان بروتستانتيا ولكن من جماعة بروتستانتية هامشية)، وأنا هنا أتحدث عن أصولهم الدينية لا عن انتمائهم الدينى الفعلى (فمعظمهم كانوا ملحدين أو غير مكترئين بالدين). وبدأت هذه المسألة تحيرنى، إذ إننى كنت قد تعلمت فى الدروس الماركسية التى كنت لقيتها أن الدين إن هو إلا أفيون الشعوب،

جزء من بناء فوقى يمكن رده للبناء التحتى. ومن هنا، فإنه لا يصلح أساساً صلباً للتصنيف أو للإدراك (فالأساس الحقيقى الوحيد للتصنيف - كما تعلمنا - هو الأساس الاقتصادى). ومع هذا، لاحظت أن المكون الدينى هو الطريقة الوحيدة لتفسير انجذابى للكاثوليك (الذين كانت عقيدتهم تشجع على الانتماء للجماعة والإحساس بالآخر). كما لاحظت أن كثيراً من أصدقائى اليهود أتوا من خلفية أوربية تقليدية لم تسد فيها قيم التعاقد الصارمة (على عكس من أسميهم (اليهود الجدد))، فهؤلاء كانوا أمريكيين خُصّاً، فى رؤيتهم وفى سلوكهم).

وبدأت ألاحظ أنماطاً من السلوك بين الطلبة، فكنت أقرر أن هذا لابد أن يكون كاثوليكياً أو يهودياً أو بروتستانتياً. وحينما أراجع تخميناتى على الواقع، كنت أكتشف أننى قد وفقت فى التخمين فى معظم الحالات. فبدأت أرى أن مقولتى "بروتستانتى" و"كاثوليكي" لابد أن يكون لهما مقدرة تفسيرية كبيرة (لم أكن قد سمعت بعد عن ماكس فيبر وأطروحته الشهيرة عن علاقة الأخلاق البروتستانتية بالرأسمالية، وقد استمرت هذه العادة معى. كنت فى ألمانيا لحضور مؤتمر عن الإسلام عام 1996، وكانت مرافقتى فتاة صغيرة كانت تعطف على كأنها ابنتى تماماً. وببراءة شديدة سألتها: "هل أنت كاثوليكية؟" فأجابت بالإيجاب وبحق شديد كأننى أهنتها. وحاولت أن أشرح لها نظريتى عن الشخصية الكاثوليكية، وكيف أن الكاثوليك أقل فردية من البروتستانت لأنهم نظراً لانتمائهم للكنيسة فإن الفرد يدرك نفسه باعتباره عضواً فى جماعة، كما أن مؤسسة الأسرة بين الكاثوليك لا تزال أكثر قوة من مؤسسة الأسرة البروتستانت وأنها حينما ساعدتنى بهذا الشكل (فقد أصرت مثلاً على حمل حقيبتى) خمنت أنها كاثوليكية. ولكن برغم شرحى المطول لها ظلت حانقة على، كأننى كشفت سراً دفيئاً من أسرارها، إذ يبدو أنها كانت تتوهم أنها علمانية تماماً، وأنها نجحت فى التخلص من ماضيها وتوابعه.

خلاصة الأمر أننى اكتشفت الدين كمقولة تحليلية وليس مجرد جزء (غير حقيقى) من بناء فوقى ليس له أى أهمية فى حد ذاته، ويمكن تفسيره (كشفه

- فضحه) فى إطار العناصر الاقتصادية، وأن المكون الدينى ليس مجرد قشرة وإنما هو جزء من الكيان والهوية. وهكذا اهتزت معادلة أن البناء الفوقى "إن هو إلا تعبير عن البناء التحتى"، وزادت الثغرة التى تفصل إلا نسان المركب عن الواقع المادى البسيط اتساعاً، وزادت فاعلية الأفكار (عالم الروح) فى تفسير ظاهرة إلا نسان. وكانت رسالتى للدكتوراه، فى أحد جوانبها، هى محاولة لتطبيق هذه الثنائية المتعارضة، حيث قارنت بين وليم وردزورث، صاحب الوجدان التاريخى "الكاثوليكي"، وويلت ويتمان، صاحب الوجدان المعادى للتاريخ البروتستانتى (وهو ما سأتناوله بشكل تفصيلى فى جزء لا حق من هذه الرحلة) ..

وكنت، كما أسلفت، قد بدأت أشعر بأن مقولة الدين ذات فعالية فى الواقع المادى

الصلب وليست جزءاً مغلقاً من عالم الغيب، أى أن الدين أصبح تدريجياً فى تصورى جزءاً من الكيان إلا نسانى التاريخى ليس منفصلاً عنه. ولذا، بدأت أتعرف على التجربة الدينية إلا سلامية لأفهم منطقتها الداخلى. وكانت مقابلتى مع مالكولم إكس الزعيم المسلم لها أعظم الأثر. كان مالكولم X يسمّى مالكولم ليتل Little وحذف اسمه الأخير وأحل محله حرف x (باعتبار أن هذا هو الاسم الذى منحه إياه الرجل الأبيض)، ثم اختار اسم "الحاج مالك الشباز" بعد اعتناقه إلا سلام. وبعد وفاته، طلب منى أحد كبار المؤرخين الأمريكيين السود (جون هندريك كلارك Clarke Hendrik John) أن أكتب دراسة عن دور إلا سلام فى حياته. لم أكن أعرف الكثير عن إلا سلام (إلا ما يعرفه أى مسلم يمارس شعائر عقيدته دون تعمق فى الأبعاد الفلسفية والمعرفية). ولكن بعد قراءة سيرة مالكولم X (الحاج مالك الشباز) أدركت مدى عمق أثر إلا سلام فيه كمثالية مجاوزة لعالم المادة، كما أدركت دور إلا سلام التنويرى التثويرى فى حياته. كان مالكولم * يعمل قوادة ومهرباً للمخدرات، أى أنه كان يعيش مستوعباً بشكل شبه كامل فى عالمه الأمريكى، خاضعاً تماماً للدولارية (هكذا كان يشير إلى النظام الرأسمالى). وحينما دخل السجن، قام المسلمون السود بإقناعه بالدخول فى إلا سلام ففعل. وبدأت حياته فى التغير، وبدأ يدرك عالمية الرؤية إلا سلامية للإله، والطبيعة الفريدة لله باعتباره بعيداً كل البعد، قريباً كل القرب فى آن واحد (تتواتر فى السيرة عبارة "أعرف أن الله قريب" كإلزامية)، كما أدرك الحاج مالك الشباز الطبيعة الجماعية للإسلام (فى مقابل الفردية الأنانية فى المجتمع الأمريكى) ورفضه للتجسيد والعنصرية. وتصل سيرته الذاتية إلى لحظة القمة، التحول الثورى الكامل، فى أثناء حجه إلى مكة، فى عالم البراءة الجديد، فى مدينة مكة المكرمة، حيث يكتشف نزعات مثالية داخله، كما يكتشف إمكانية تحقيق

المساواة دون إلغاء التنوع. وحينما شعر بذلك، تجاوز الحاج مالك كرهه للبيض، وعاد إلى الولايات المتحدة لينظم حزبًا جديدًا يجمع بين البيض و السود فى رفضهم للدولارية، فحصلته الرصاصات الغادرة (كان عنوان المقال الذى كتبته "الإسلام كأنشودة رعوية فى سيرة مالكوم إكس الذاتية". وقد نشرته فى كتابي الفردوس الأرضي وسأتناوله بالتفصيل فيما بعد).

الفردية والنسبية

الحضارة الغربية الحديثة - فى تصورى - هى حضارة النموذج العقلانى المادى (لا العقلانى وحسب، كما سأبين فيما بعد). إنجازاتها الضخمة (التكنولوجيا - العلم - السيطرة على العالم) هى نتاج رؤيتها المادية، التى مكنتها من استبعاد كثير من العناصر الأخلاقية والإِ نسانية (غير المادية) وذلك لتبسيط الواقع بهدف التحكم فيه (إذ لا يمكن التحكم إلا فيما هو بسيط). ولكن إخفاقاتها التى لا تقل ضخامة (الأزمة البيئية - الحروب العالمية - فقدان الاتجاه وتحول الوسائل إلى غايات - ظهور العبثية والعدمية) هى أيضاً نتاج رؤيتها المادية. وعادةً ما نجد أن الإِيمان بقيمها هو فى جوهره إِيمان بكفاءة النموذج المادى (فى تجلياته المختلفة: الليبرالية الفردية أو الفاشية الشمولية أو الاشتراكية الجماعية أو البرجماتية والنيتشوية الداروينية) فى تفسير الواقع وفى تحريكه. وبطبيعة الحال لم أشكل - بإِيمانى بالعقلانية المادية - أى استثناء لهذه القاعدة. فتبنى النموذج المادى كان يعنى فى واقع الأمر تبنى النموذج الغربى (الماركسي فى حالتي).

والفرق الشاسع الذى يفصل بين ما يبشر به النموذج (مثالياته التى أو من بها) وبين الواقع الغربى كما خبرته، كان يزعزع من قبضة هذا النموذج. فعلى سبيل المثال، كنت أتصور، شأنى شأن الكثير، أن الحضارة الغربية هى حضارة الفردية، وأن حضارتنا هى الحضارة الشرقية الجمعية. هكذا تعلمنا، وهكذا أدركنا الكون (وطبعاً كانت هناك الأطروحات "العلمية" الجاهزة التى تفسر هذا: اقتصاد رأسمالي - فكر حركة الاستنارة - المسيحية الغربية... إلخ).

ولكننى حينما ذهبت إلى هناك، لاحظت أن ثمة نمطية مذهلة فى أشكال الحياة، وفى الأنماط الإِ نسانية. وهو أمر قد رصده علم الاجتماع الغربى، خاصةً بعد ظهور علوم متخصصة فى التحكم فى السلوك الإِ نسانى، سواء فى العمل أو فى الحياة الخاصة، التى قامت بترشيد حياة الإِ نسان وضبطها وفقاً لخطة محددة (نوم - إِفطار - عمل) بحيث أصبح كل شيء مجهزاً مسبقاً، حتى الإِجازات والأفراح بل والمأتم، مجهزة ومنظمة ومخططة. يوجد الآن وظيفة "مخرج فرح" (وهى وظيفة بدأت تظهر فى بلادنا أيضاً)، ينظم لك كل شيء، وصاحب الشأن نفسه لا يستطيع أن يغير أى شيء.

تم أول احتكاك لى بالنمطية الشديدة التى تسم الحياة فى الولايات المتحدة، بشكل فجائى، فى أواسط الستينيات، حين قمت برحلة بالأتوبيس عبر الولا يات المتحدة (من نيويورك إلى (منيسوتا) استغرقت يومين. وكان الأتوبيس يقف فى محطات بها فروع من مطاعم هوارد جونسون، فكنا ننزل وتأتى الجرسونات ويقتسمن ويقدمن لنا الطعام الذى نطلبه. أكلت الطعام بشهية المرة الأولى، وشكرتهن على الخدمة الممتازة. ولكنى لاحظت أن الأتوبيس

يقطع مئات الأميال ويقف كل مرة فى إحدى المحطات فنذهب إلى فرع مطعم هوارد جونسون، وكان له نفس المدخل ونفس قائمة الطعام ونفس المعمار، فتأتى الجرسونات ويبتسمن نفس الابتسامة ويقدمن نفس الطعام الذى له نفس الطعم. وأصبح كل شىء مضبوطاً تماماً، يمكن التنبؤ به بكل دقة، فى المرة الرابعة، تحققت من حجم كارثة التنميط، فكنت أشيح بوجهى عن الجرسونة، حتى لا أرى ابتسامتها "مدفوعة الأجر"، وأقذف بالطعام البلاستيك فى جوفي دون حب أو كره، وذلك حتى لا أموت جوعاً.

وفى حفلات الكوكتيل التى كنت أحضرها، كنت ألاحظ حرص العاملين على أن يخطبوا

ودّ رؤوسهم بشكل قاتل. بل كان عليهم إثبات أن حياتهم العائلية مستقرة، وأن زوجاتهم يوفرن لهم الاستقرار الكافى فى حياتهم حتى لا يعوقوا مسيرة الإنتاج والعمل، أى أن الحياة الخاصة توظف فى خدمة الحياة العامة (ولذا كانت زوجات المرءوسين يحرصن على الحديث مع الرئيس أو زوجته ليبرهنّ على أن كل شىء تمام التمام!).

وقد حدث العكس تماماً لى حينما عدت من الولايات المتحدة عام ١٩٦٩، ودعوت أنا وزوجتى عضوات هيئة التدريس فى كلية البنات لطعام العشاء فى منزلى وأزواجهن، وفوجئت بأنهن جميعاً تقريباً حضرن مستقلات. وتناولنا طعام العشاء وتحدثنا فى كل شىء. وحينما تأملت فى الواقعة وجدت أن حياتهن العامة بالنسبة لهن لا علاقة لها بحياتهن الخاصة، وأن رقعة الحياة الخاصة لها حرمتها وخصوصيتها وفرديتها وأنه لا يجوز بأى حال جرها جراً للحياة العامة، وبهذا أكدت كل أستاذة فرديتها واستقلالها، وقدسية حياتها الخاصة!

كنت أقابل كثيراً من الأمريكيين يغيرون ملابسهم ومأكلم وسلوكهم حسب ما يمليه الإِعلام، بل وينسخون ما جاء فى بعض الكتالوجات، مما كان يثير ضحكى أحياناً وحزنى أحياناً أخرى. وهذا دعائى للقول بأن ما يسود فى الولايات المتحدة ليس الفردية وإنما البراجماتية. والإِ نسان البرجماتى يتصور أنه يؤكد ذاته الجوانية ولكنه ينتهى بالتكيف مع ما حوله وبلاستجابة المباشرة لما يأتى من إشارات ونداءات وإعلانات وبيانات سياسية، فيعيد صياغة نفسه بسهولة وسرعة حسب آخر الصيحات. وكما أشرت من قبل عرّف أحد العلماء الغربيين الحداثة بأنها "المقدرة على أن يغيّر الإِ نسان قيمه بعد إشعار قصير". وهذا يتنافى مع ما تعلمناه من أن الإِ نسان الغربى إِنْسان فاوستى، بروميثى، يقف وحيداً فى الكون يملئ إرادته، عالمه الداخلى من صنعه، وهو يحاول فى الوقت نفسه أن يفرضه على العالم

الخارجى من حوله. لم أجد شيئاً من هذا (إلا فى الأعمال الأدبية أساساً). بطبيعة الحال، كان هناك الشخصيات الفاضلية النيتشوية، التى تلتهم الآخريين. لكن الغالبية الساحقة من الناس، التى ليست عندها مقدرات نقدية عالية ووعى بالذات، فى حالة عدم ثقة بالنفس تستمد صورتها لنفسها من الإِعلام الذى كان آخذاً فى التوحش والتغول.

وفى تصوورى أن معظم المجتمعات الإِنسانية فى الماضى كانت تحاول إدخال الطمأنينة على قلب الإِنسان بحيث يحتفظ بتوازنه مع نفسه ومع الطبيعة (وهو توازن فقده بسبب إنسانيته ووعيه). فطور الإِنسان عبر تاريخه كثيراً من الطقوس هدفها هو تأكيد الاستمرار فى حياته وتفسير الأقطاعات المختلفة فيها. ولعل الأسرة هى أهم المؤسسات التى طورها الإِنسان ليدخل الطمأنينة على قلبه. أما المجتمعات الحديثة (خصوصاً المجتمع الأمريكى) فقد جعلت الإنتاجية والحركية هى هدفها. ويبدو أن الفرد المطمئن المتوازن مع نفسه يقف على طرف النقيض من الفرد المنتج الحركى (فالقلق، كما يقول ماكس فيبر، يولد نزعة إمبريالية فى الإِنسان تجعله يرد

غزو العالم وتملكه وهزيمته والهيمنة عليه وعلى نفسه ليثبت لنفسه تفوقه فيحقق شيئاً من الاتزان). والمجتمع الأمريكى هو مجتمع القلق، يتحدث عن الاعتماد على النفس ويقذف بأطفاله فى سوق العمالة فى مرحلة مبكرة للغاية. وفى سن الثامنة عشرة لابد من أن يترك الفرد أسرته ليعيش بمفرده وليكمل تعليمه. وطبعاً هناك التآكل الكامل للأسرة التى سماها عالم الاجتماع الأمريكى كريستوفر لاش "مرفأ فى عالم بلا قلب". هذا الفرد المنعزل الذى لا يشعر بأى اطمئنان يترك وحيداً أمام آلاف الاختيارات والإِعلانات، الذى يلتهمه الإعلام الكفء التهاماً، لا يجد أى جماعة مرجعية، موضع ثقته ومصدر شرعيته وتضفي معنى على وجوده، وتساعد على اتخاذ القرار.

قمت بعقد مقارنة (فى عقلى) بين الأنماط الأمريكية حولى والأنماط المصرية التى عرفتُها فى مصر (حتى أواخر الستينيات)، وجدت أن عالم الإِنسان المصرى أكثر امتلاء وأكثر صلابة، فهو قادر على الحب وعلى الكره، وعلى التعاون والتآمر، وعلى أن يسترجع ذكرياته وأن يتحمس لوطنه وذاته. وهو لا يصدق كل ما يقال له بسرعة، بل تجده يستمع إلى الإِذاعات الأجنبية ليتحقق من صدق ما سمع فى إذاعة مصر. أما الإِنسان الأمريكى، فهو مؤمن تماماً بكل ما يقال له، وما يقال له هو كبسولات إعلامية تزيد تبعية خارجية وهشاشة داخلية.

وحينما درست الأدب الأمريكى (وبخاصة شعر وولت ويطمان)، لاحظت هذه

الظاهرة الغربية: أن كلاً من الذاتية المتطرفة وذوبان الذات فى الكل (الطبيعة - الكائنات الأخرى - الولايات المتحدة الأمريكية) يتعايشان، برغم تناقضهما، جنباً إلى جنب، وهو ما سمّيته حينذاك التآرجح بين التمرکز حول الذات (بالإنجليزية: سوليبيسم solipsism) والموضوعية المتطرفة (بالإنجليزية: إكستريم أوبجكتيفيتي extreme objectivity). وبدأت ألاحظ أن المجتمع الحديث الذى يزعم أنه يدافع عن الفردية يقوم فى واقع الأمر بهدمها وتذويبها، وباقتحام عالم الإنسان الجوانى (وهذه ثنائية أساسية فى الحضارة الغربية الحديثة، ظلت عالقة فى ذهنى تطلب تفسيراً، وأسميها الآن التمرکز حول الذات الذى يؤدى إلى التمرکز حول الموضوع). وأضرب مثلاً بتقاليع الملبس نصف السنوية (شتاء وصيفاً)، وكيف أن من يقرر أن يرتدى رداء حسب آخر موضة" هو إنسان متمركز حول ذاته يود تحقيقها بكل قوة، ولكن المفارقة أنه حين يفعل ذلك يكون قد تخلّى عن فرديته تماماً لأن عليه أن ينفذ أوامر مصمم الأزياء بحذافيرها لأن "الموضة كده السنة دى"، أى أنه يتمركز حول الموضوع. وفى إحدى دراساتي عن العلمانية الشاملة أبين أن هذا نمط أساسى فى الحضارة الغربية الحديثة. وأضرب أمثلة من كثير من المجالات الفكرية والاجتماعية. وهكذا، اهتزت مقولة ثالثة أو رابعة من مقولاتى المرجعية (وقد تدعمت كل تخميناتى حينما بدأت أقرأ أعمال هربرت ماركوز وبعض علماء الاجتماع الغربيين الذين يدرسون ظاهرة التنميط والاغتراب وا لإنسان ذى البعد الواحد، وهم كلهم لا يرون علاقة

ضرورية بين التحديث والفردية، بل يرون أن التحديث فى بعض مراحله و درجاته يقضى على الفردية)، وقد وصف ماركوز المجتمعات الغربية المتقدمة بأنها مجتمعات يسود فيها ضرب من "غياب الحرية فى إطار ديمقراطى سلس معقول" (بالإنجليزية: سموث ريزنابل ديموكراتيك أن فريدم smooth reasonable democratic unfreedom)، أى أنها مجتمعات شمولية نجحت فى أن تجعل الجماهير تستبطن الرؤية السائدة فى المجتمع، وتسلك حسبها دون قمع بوليسى برانى، بحيث يرى الإنسان أن الهدف من الحياة هو زيادة الإنتاج والاستهلاك.

وفى محاولة تفسير هذه الظاهرة وجدت أن النسبية المعرفية والأخلاقية التى كان من المفروض فيها أنها ستحرر الإنسان وتفسح له المجال لتأكيد فرديته، أدت إلى العكس. فالنسبية تنزع القداسة عن العالم (الإنسان و الطبيعة) وتجعل كل الأمور متساوية، ومن هنا فالظلم مثل العدل، والعدل مثل الظلم، والثورة ضد الظلم لا تختلف عن الاستسلام له. فيصبح من العسير للغاية، بل من المستحيل، على الإنسان الفرد أن يتخذ أى قرارات بشأن أى شىء، ويصبح من السهل اتخاذ القرارات بالنيابة عنه والهيمنة عليه سياسياً.

فالنسبية قوضت الإنسان/الفرد من الداخل وجعلت منه شخصية هشة غير قادرة على اتخاذ أى قرار وإن كانت، فى الوقت ذاته، قادرة على تسويق أى شيء، وكل شيء.

إن النسبية قد فرغت الإنسان الأمريكى من الداخل وتركته فى مهب الريح، فإن قرر الفرد شيئاً كأن يجاهد أو حتى أن يحب فتاة، فإن الشك يزحف إلى قلبه على الفور، ويبدأ فى التساؤل عما إذا كان القرار الذى اتخذه سليماً مائة بالمائة، أم ماذا؟ وكيف ستكون استجابة الآخرين له؟ وكل هذا يصيبه بالشلل الكامل ويقع فى الغالب فى مخالف ما أسميه الإمبريالية النفسية التى جعلت من الإنسان النسبى المتردد فريسة سهلة لمخططاتها (والتي سأتناولها فيما بعد). وبدلاً من أن تجعل النسبية من الإنسان شخصية ثورية، جعلته شخصية محافظة رجعية قادرة على التكيف فى الأعم والأغلب. ولكن فى بعض الحالات تظهر - كما أسلفت - شخصيات نيتشوية تجعل من نفسها البداية والنهاية، ولكن هذا الأمر ينطبق على المثقفين أكثر من غيرهم، أما بالنسبة لعامة الناس، فتأكل المعايير الأخلاقية والاجتماعية السائدة فى مجتمعاتهم، نتركهم بلا معيارية، فتميد الأرض تحت أقدامهم فيزدادون تعصباً وانغلاقاً على ذاتهم، بحثاً عن مركز ثابت وعن قدر من اليقين. (بل وأذهب إلى أن السعار الجنسى والاستهلاكى فى المجتمع الحديث هما فى بعض جوانبهما تعبير عن رغبة إنسانية فى الوصول إلى نقطة ثبات يقينية فى عالم النسبية السائل). وهذا الوضع هو الذى يفسر هيمنة فلسفة رجعية مثل البرجماتية وسيادة الجو السياسى المحافظ فى الولايات المتحدة، بل وعدم الاكتراث بالعملية السياسية (إذ يتبادل الجمهوريون والديموقراطيون سدة الحكم، برغم عدم وجود اختلافات نظرية وعملية بينهما).

ويمكن تشبيه ما يحدث للإنسان الغربى الحديث فى عالم النسبية بما كان يحدث لى حينما أذهب للسوبر ماركت لشراء مستلزمات المنزل (فى حالة انشغال زوجتى). كانت زوجتى تعطينى قائمة المشتريات، فأذهب لسوبر ماركت حجمه مدينه دمنهور، يحوى سلعة لا حصر لها ولا عدد. فإن قررت تكشف الجديد أضيع تماماً، فالجديد مسألة يومية. وإن اخترت بحزم عدم الضياع وتنفيذ ما جاء فى القائمة بحذافيره، تنشأ مشكلات جديدة، من بينها معرفة مكان السلعة فى هذا الخضم العميق، فكان على أن أذهب لقراءة اللافتات على الممرات التى تخبرك أن هذا الممر خاص مثلاً بالمعلبات، وهذا خاص بالمنظفات... إلخ. ولكن إن فشلت فى تصنيف السلعة (وهذا عادة ما كان يحدث أظطر للذهاب لمكتب الاستعلامات الذى عادة ما يعطينى هذه الإجابة المبهمة: "إن كانت عندنا فستجدها فى ممر رقم ٥" على سبيل المثال

(معظم العاملين فى السوبر ماركت من طلبة المدارس الذين يتقاضون الحد الأدنى، ولا يعملون بشكل دائم وليس عندهم خبرة). فاذهب إلى هناك وأبدأ فى البحث عنها، فإن وجدتتها سأكون من المحظوظين. ولكن هناك مشكلة أخرى، وهى أن "الجديد" يكون قد ظهر، وزوجتى لا تواكب التطور لأنها كانت هى ذاتها تدرس. فكانت إن طلبت سيريال cereal معيئًا، وتذكر لى الماركة أذهب لأجد الصنف وقد انقسم فجأة إلى عدة أقسام: محلى بعسل النحل أو مضاف له فيتامين، وهذان مقسمان بدورهما إلى صنف عادى، وصنف متميز محبب للأطفال. ولكن هذا الأخير قد ينقسم إلى عدة أقسام: على شكل حروف أبجدية أو على شكل ديناصورات. وكان شراء الزيتون مشكلة حقيقية ، فتبدأ بشراء برطمان زيتون، وبعد شهر تجد أنه أصبح سوبر زيتون، وبعد شهر آخر يصبح إكسترا سوبر زيتون، وهكذا إلى أن يخيل لك أن حجم الزيتونة أصبح بحجم رأس الإنسان أو ربما الكرة الأرضية. أمام هذه الاختبارات العديدة، كنت أقع فى حيرة شديدة. فأجد نفسي مضطراً للاستماع لصوت ما داخلى (هو عادة صوت آخر إعلان سمعته) أو أختار أى شيء بشكل عشوائى أو أهاتف زوجتى لتصدر لى الأوامر وتعفينى من مسئولية الاختيار. وهكذا بدءًا من أن تحقق لى الوفرة حرية الاختيار، سلبتنى إياه وأذعنت وتكيفت دفاعًا عن نفسي.

والقصة التالية تلقى مزيدًا من الضوء على هذه المشكلة. يوجد محل للأطعمة فى نيويورك يسمى زابارس Zabars عنده قسم خاص للقهوة: جميع أنواع القهوة التى تطرأ ولا تطرأ لك على بال، عددها ما يقرب من أربعين. ذهبت مرة لشراء قهوة منه أنا وصديقى كافين رايلى وأخذنا نتناقش فى أى قهوة نختار، واكتشفنا أنه يمكن اختيار نوعين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة ونخلطها. فقلت: لم لا نجرب كل الخلطات؟ وبالطبع نسينا القهوة وجلسنا ندرس الاحتمالات المختلفة فوجدنا أنه كى يجرب الإنسان كل الأنواع ويقارنها ليختار النوع الأمثل له، فإنه سيحتاج لحياته كلها. ولكن المشكلة أنه بعد أسبوع واحد من الدراسات المقارنة المكثفة فإنه

سينسى طعم القهوة رقم ١ وعلاقتها برقم ٢ وعلاقتها برقم ٣ وعلاقة كل هذا برقم ٥-٦-٧، فما بالك بحياته بأسرها! إلى جانب أن الإنسان المتذوق نفسه يتغير مذاقه بتغير حالته الجسدية والذهنية. فكأن اختيار أحسن قهوة ممكنة مسألة مستحيلة، وعلى المرء أن يقبل بما يعرف أو بما يخبره به معارفه وأصدقائه، واسأل مجربًا ولا تسأل طبيبًا، بدءًا من "اللى يعيش ياما يشوف و اللى يجرب يشوف أكثر".

وتظهر هذه النسبية بشكل طريف فى علاقتى بصديقى كافين رايلى حين نود الخروج معًا فى نيويورك. ونبدأ بمناقشة هل نذهب إلى السينما أو

المسرح، فإن كان المسرح فأى المسرحيات، ومزايا كل واحدة منها وهكذا. مرة قررنا الخروج لتناول طعام العشاء، وبدأ يتحدث عن البدائل المختلفة ومزايا كل: الأكل الهندي والأكل الصينى والأكل الإسباني، بل هناك سلسلة من المطاعم فى شارع برودواي تقدم أكل صينى/إسبانى، إذ يبدو أنه مع هجرة أعداد كبيرة من البشر من أمريكا اللاتينية إلى الولايات المتحدة هاجر معهم أعداد من الصينيين الذين كانوا يعيشون فى أمريكا اللاتينية وطوروا هذا النوع من الطعام. ثم تطرق ثانية إلى الفرق بين الأكل الصينى والهندي والتايلاندى، وبدأ يتحدث عن طعام مملكة نيبال، وتوجه نحو مكتبته ليحضر كتاباً فى الموضوع.. فصرخت زوجته فينا أنها جائعة، وأنها ترغب فى أكل أطعمة بحرية، بدأ كافين يتحدث عن البدائل مرة أخرى، ولم تحسم المسألة إلا حينما قررت زوجته أننا سنذهب إلى أقرب مطعم!

وقد بين الطب النفسى أن كثرة الاختيارات قد تؤدي إلى مشكلات نفسية. إذ يبدو أنه حينما يواجه الإنسان بمثل هذا الموقف، فعليه أن يحدد بدقة ما يريد وأن يختار بين سلع الفرق بينها طفيف، وهو يحدده بمفرده. كل هذا يتطلب جهداً نفسياً كبيراً، يشكل ضغطاً حقيقياً على الإنسان لا قبل لكثير من البشر به.

ومن القصص الكوميديّة التي تبين مدى تقويض النسبية للإنسان الغربى قصتى مع "ميس إيزو" Eizo التي حضرت معى مؤتمراً لحماية البيئة فى مدينة فولكاكير (بالقرب من مارسيليا). وكنا نتجاذب أطراف الحديث عن أشكال القهر فى العالم مع مجموعة من المؤتمرين. فقالت الأنسة إيزو إنها تشعر بالاضطهاد لأنها لا يمكن أن تختار بابا Pope (أى رئيساً) للكنيسة الكاثوليكية فى الفاتيكان لأنها أنثى. فقلت (مازحاً بطبيعة الحال) أنا الآخر أشعر بنفس الإحساس بالاضطهاد لأننى لا يمكن أن أعين بابا للكنيسة الكاثوليكية لأننى مسلم. وبدلاً من أن يضحك الحاضرون، التزموا الصمت، وإذ بى أجد أن الأنسة إيزو تعبر عن تعاطفها معى، ولم أدر ماذا أفعل. ولحسن حظى، تركت الأنسة إيزو المكان، فتشجع بقية الحاضرين وتساءلوا: "ألم تزدأ لآنسة إيزو عن حدها قليلاً؟" أى أنهم حتى أمام موقف فى غاية الوضوح و التطرف، لا يتحمل أي إبهام، لم تواتهم الشجاعة الكافية ليعبروا عن رأيهم.

كنت مرة أجلس أمام التليفزيون البريطانى وشاهدت برنامجاً من برامج الأحدث (توك شو talk show). وكان يجلس على المنصة رجل وزوجته وأطفالهما، مع إضافة بسيطة للغاية وهو عشيق الرجل (نعم عشيقه لا عشيقته) الذى يعيش معهم تحت سقف نفس المنزل، ولكن بموافقة الزوجة وا

لأطفال. وقد واجه الجمهور إشكالية حقيقية، وهى أن جميع أعضاء الأسرة موافقون على هذا الوضع الشاذ. فمن ناحية توجد الموافقة (وهى الشرط الأساسى والوحيد لأى علاقة جنسية فى العالم الغربى [ولذا يشار إليه بعبارة «كونسنشوال سكس consensual sex» وهى من كلمة «كونسنسوس consensus» وتعنى «إجماع»] أو ربما من كلمة «كونسنت consent» بمعنى «اتفاق» [والكلمتان على كل من نفس الأصل] فهى ممارسة جنسية تتم باتفاق الطرفين، ولذا فهى شرعية لا شأن للمجتمع بها). ومن ناحية أخرى، يوجد الشذوذ الذى يسم هذا الوضع! ولكن لا توجد أرضية، متجاوزة (دينية أو أخلاقية أو إنسانية) يؤمن بها الجميع ويمكن الوقوف عليها والإهابة بها، ويمكن أن تزودهم بمعارية ما. لكل هذا كلما كان أحد الحاضرين يحتج على شىء، كان الزوج، الذى أحضر عشيقه ليعيش معه يرد بكل ثقة، بأن زوجته موافقة وسعيدة وأن أولاده أيضاً موافقون وسعداء، وأى تدخل فى شئونهم سيكون إهدارا لحريتهم وحقوقهم فى الاختيار. ويبدو أنهم فى الغرب يشجعون الآن قيمتين أساسيتين، حولهما إلى معيارين: الحساسية واتساع الأفق، بمعنى أن الإنسان يجب أن يكون حساساً تجاه الآخرين (بالإنجليزية: sensitive) فلا يؤذى مشاعرهم بأى شكل، بل عليه أن يتحلى بسعة الأفق (بالإنجليزية: broad-mindedness) وأن يتقبل كل أشكال السلوك مهما كانت غرابتها وشذوذها. وغنى عن القول إن مثل هذه المعايير تفتح الباب على مصراعيه لتقبل كل شىء أو أى شىء، فمن يحب أن يوصف بأنه غليظ الطبع ضيق الأفق؟! ظل النقاش دائراً على شكل حلقتين كل حلقة فيهما مغلقة على نفسها، إلى أن اكتشف أحد الحاضرين الأطفال وأنهم ليسوا فى سن يسمح لهم بالاختيار، وبالتالي، فإحضار الأب لعشيقة ليعيش مع أسرته فيه تدمير لحقوقهم فى الاختيار. وتنفس الجمهور الصعداء، إذ وجدوا أرضية فلسفية تستند إلى حرية الاختيار، ولكنها فى الوقت نفسه تعطيهم الحق فى الهجوم على الشذوذ، فشنوا هجومهم بشجاعة بالغة، ولزم الرجل وعشيقة الصمت. ولكن المذيع، حتى يستعيد المنظور النسبى، قال: "برغم كل شىء لا بد أن نهنى فلان وفلاناً على شجاعتهما وقبولهما الحضور لهذا البرنامج.

وقد صاحب النسبية شىء مناقض تماماً، وهو الرغبة العلمية الصارمة المتطرفة فى أن يصل المرء إلى اليقين العلمى الموضوعى الكامل بخصوص كل شىء، بما فى ذلك الأمور الإنسانية، وألا يقنع بقدر إنسانى معقول من المعرفة. وتفترض هذه الصرامة العلمية أن يكون فى إمكان المرء أن يعبر بدقة عما يريد، وأن يعرفه بصرامة بالغة، فما لا يمكن التصريح به لا يوجد، فالتعبير عن

العواطف هو مجرد جمل "شبه إخبارية" (كما يقول الوضعيون المنطقيون لا

يمكن تصديقها أو تكذيبها. وهذه ازدواجية أساسية أخرى فى الحضارة الغربية الحديثة: التآرجح بين الشك الكامل واليقين الكامل، وبين اللغة الأيقونية الخاصة واللغة العلمية الرياضية). وقد تم ترشيد اللغة الإنجليزية بحيث أصبحت لغة دقيقة ومنطقية وصلبة للغاية لا يوجد فيها مجال للأسرار أو المناطق الرمادية. أذكر مرة أن جاءتنى إحدى صديقات زوجتى و كانت على وشك الطلاق من زوجها، وأرادت أن تأخذ رأينا فى الموضوع. وجلست وعرضت حالتها بطريقة لا مجال فيها للتردد أو للظلال، ولا تبين هل هى إنسان يتعذب، أو إنسان يشعر بالسعادة التى تأتى من التحرر من عبء يثقل كاهله. ولذا لم يكن هناك ما أقوله سوى أن أشير إلى أن مهارتها اللغوية وتملكها الناصية اللغة الإنجليزية قد جعلها تلخص حالتها بطريقة لا تدع مجالاً للاستئناف أو الاجتهاد. فعرضها كان أشبه بمرافعة المحامى الحاذق منه بحديث إنسان لا يزال متردداً فى اتخاذ قراره يبحث عن النصيح والمشورة.

ونفس ارتباط النسبية المعرفية (السائلة) بالوضعية المنطقية الصارمة (الصلبة) يظهر فى هذه القصة التى توضح ما أرمى إليه. كنت فى حفل زفاف إحدى صديقات زوجتى، وكان من ضمن الحاضرين فتاة بلغت بها النسبية والوضعية المنطقية مبلغاً كبيراً ومتطرفاً. وحاولت أن أبين لها أن التواصل الإنسانى لا يتطلب دقة فى الحديث تحول لغة الحوار الإنسانى إلى معادلات رياضية، فالتواصل يتطلب سماحة الآخر وكرمه. كما أن أى حوار يستند إلى مجموعة من التعميمات المشتركة التى لا ييوح بها أحد ورغم وجودها. ولكن الفتاة أصرت على أن كل شيء يجب أن يتم تقريره بوضوح.

فى اليوم التالى، تصادف أن كنت أمام مكتبة الجامعة واستوقفتنى نفس الفتاة دون أن تتذكرنى أو تتذكر حوار الليلة السابقة وسألتنى عن الوقت مستخدمة العبارة التالية: "هل تعرف الوقت؟ دو يو هاف ذا تايم؟ Do you have the time" فأجبته: "نعم أعرف الوقت"، وسرت إلى حال سبيلى وهى حائرة من سلوكى هذا. وبعد عدة خطوات توقفت، وعدت إليها، ثم قلت ضاحكاً: "إن الدقة البالغة فى التعبير تؤدى إلى مثل هذا فى الأمور الإنسانية، فقد سألتنى عما إذا كنت أعرف الوقت أم لا، فكانت إجابتى على قدر سؤالك". ثم بينت لها أنه فى إطار الدقة البالغة المطلوبة، هذه الإجابة تكفى، بل إن أكثر من هذا يعد تطفلاً. ولذا كان ينبغى عليها أن تقول "إن كنت تعرف الوقت، فهل يمكن أن تخبرنى به؟" ساعتها وساعتها فقط كان يمكن أن أخبرها بالوقت، وضحكنا ثم افترقنا.

وقد أدى الغلو فى النسبية إلى أن مفاهيم إنسانية فطرية وأساسية مثل الإحساس بالسعادة أو البؤس تصبح هى الأخرى محل تساؤل بسبب اختفاء

المعايير وفقدان المقدرة على الحكم. وقد نشرت مجلة تايم مؤخراً مقالة بعنوان "صحيح الجسم، وثرى، وغير سعيد" ورد فيه أن السؤال التالى طرح على الأوربيين: هل أنت سعيد؟ فظهر أن أكثرهم ثراءً وتقدمًا الألمان، هم أكثرهم بؤسًا، وأن أكثرهم فقرًا الأيرلنديين والبرتغاليين، هم أكثرهم رضا. وقد قامت إحدى شركات استطلاع الرأى بتطوير ما سمته «مؤشر الأمل Hope Index». « فوجدت أن التشاؤم بخصوص المستقبل يسود أوروبا، خاصة فى البلاد التى تقع على شاطئ الراين (فى ألمانيا حيث يصل معدل دخل الفرد ٢٨ ألف دولار) على حين وجدوا أن ٤٦% فى جنوب إفريقيا و٦٤% فى البرازيل حيث يصل دخل الفرد ٢٠٠٠ دولار و ٤٠٠ على التوالى) ممن شملهم الاستطلاع عندهم أمل فى المستقبل. وتضيف المقالة أن مقاييس النمو الإنسانى التى طورتها هيئة الأمم غير كافية، فقد اعتمدت الدخل والتعليم ومتوسط العمر بحسابها مقاييس أساسية. ويقول الكاتب: إنه حسب هذا المعيار، فإن أمة من المصابين بالأمراض العصبية، حصل كل أفرادها على شهادة دكتوراه ومتوسط أعمارهم ٤٠ عامًا ستحصل على الدرجات النهائية. لأن المرض النفسى ليس جزءًا من المعايير. ثم يختتم المقال بإشارة إلى أعضاء قبيلة الباكوتو التى تعيش فى الكونغو والتى وصفت الإنسان الغربى بأنه «خفاش يطير بتوتر ولكنه لا يعرف إلى أين».

وكثيرًا ما كنت أحدث أصدقائى الأمريكيين عن مدى البؤس الذى يعيش فيه الإنسان الأمريكى فى أشد مجتمعات الأرض ثراءً (بيت يبعد عن محل عمله - علاقات أسرية مفتتة - علاقة واهية بمحيطة الإنسانى - إيقاع حياة رهيب لا يترك مجالًا لأى شىء إنسانى - ساعات عمل قاسية - نسبة طلاق عالية - برامج تليفزيونية باهتة) وأن هذا يؤدى إلى الإحساس القاسى بالوحدة. فكان ردهم دائمًا كيف تعرف هذا؟ لعلهم سعداء بكل هذا؟ ومن تكون أنت لتصدر حكمًا على حياتهم الداخلية؟ فكانت الحيرة تصيبنى فى بادئ الأمر، ولكننى تعلمت أن آتى بالإحصاءات التى لا علاقة لها بالوضع الاقتصادى: عدد الساعات التى يقضيها المواطن الأمريكى مع أطفاله - تلك التى يقضيها مع المعالج النفسى، الذى أصبح جزءًا عاديًا من الحياة اليومية فى الولايات المتحدة (٣٠% من شباب الدولة التى يقال لها متقدمة مصابون بأمراض نفسية). كما كنت أشير إلى الاستخدام المذهل للحبوب المهدئة والمنومة وأدوية الاكتئاب النفسى، وإلى انتشار المخدرات فى المجتمع الأمريكى، وإلى أن منحنى استخدامها أخذ فى الصعود برغم الحرب المستمرة ضدها. أذكر كل هذه الأشياء بحسابها مؤشرًا موضوعيًا على بنية البؤس العميقة التى تخبئها بنية السعادة السطحية وعلى رغبة الإنسان الأمريكى فى أن يستعيد بعض التوازن الذى فقده، ولا يمكن تخيل سعادة دون توازن. هذا فى

مجتمع جعل تحقيق السعادة الأرضية هدفه الأساسي والوحيد ويفترض فيه أنه نجح في تحقيق أهدافه.

وعلاوة على هذا، كان لابد من استخدام كلمات مثل «ضياع» و«اغتراب» لفهم هذه الظواهر، أى كان لابد من استخدام مجموعة من المصطلحات لا علاقة لها بعالم الاقتصاد (المادى) ولكنها وثيقة الصلة بعالم الروح والمعنويات. كما أن استخدام "الطبيعة البشرية"

ذاتها كمرجعية نهائية هو أمر يقف ضد النسبية المطلقة وما يتبعها من سيولة ولا تحدّد وعدم مقدرة على الحكم. ومما يجدر ذكره أن العلوم الإنسانية الغربية ترفض مفهوم الطبيعة البشرية ذاته، بحسبانه يمثل نوعاً من أنواع الثبات، في عالم يود أن يكون سائلاً تماماً.

ومن القصص الحزينة التى توضح غياب مفهوم الطبيعة البشرية وكيف أنها تحول الإنسان إلى شخص غير قادر على الحكم، قصة طالبتى الثورية المتميزة فى جامعة رتجرز، حيث درست بعض الوقت.. كانت هذه الطالبة تحصل على تقديرات عالية فى النصف الأول من الفصل الدراسى، ولكنى فوجئت بأن تقديراتها بدأت تنخفض بسرعة. فاستدعيتها لمكتبى وسألته عن السبب فى ذلك. فقالت إن زوجها يحضر صديقته (أى عشيقته) معه إلى المنزل، وينامان معاً على السرير فى غرفة نومها. فتضطرهى إلى النوم على الأريكة فى الصالة. ولكنها بدت من أن تعبر عن أى مشاعر إنسانية فطرية، أخبرتنى بموضوعية شديدة أن "الأريكة فى الصالة غير مريحة، ولذا فهى لا تستطيع النوم". فأخبرتها بأن عليها إذن أن تشتري أريكة جديدة مريحة. فنظرت لى وقد أدركت أنني عرفت ما لا تريد البوح به.

ويبدو أن القانون الأمريكى نفسه بتقبله المفاهيم النسبية، يجعل إصدار الأحكام أمراً فى غاية الصعوبة. أخبرتنى إحدى الزميلات أنها قررت أن تجلس على حجر صديقها، بينما كان يقود سيارته. فأوقفهما ضابط الشرطة، الذى تبرم بنظرهما، ولكن القانون لا يخول له أن يجرم مثل هذا الفعل، فأصدر للسائق تذكرة مخالفة مرورية، بحسبان أن زميلتى كانت تحجب الرؤية عن السائق!

وثمة ظاهرة غريبة ظهرت فى الولايات المتحدة وهى زيادة قارئى الطالع والكف (كان آل ريجان لهم قارئة الطالع الخاصة بهم فى البيت الأبيض). كما انتشرت العبادات الجديدة (مثل عبادة الشمس أو الإيمان بالقدرات الخارقة للهرم وعبادة جايا، أى كوكب الأرض). وفى محاولة تفسير هذه الظاهرة أذهب إلى أنه برغم تزايد معدلات النسبية فإن الإنسان كائن ميتافيزيقى،

يسأل أسئلة نهائية عن معنى الكون، ولكن سقف الإنسان فى العالم الغربى سقف مادي لا يسمح بوجود ثوابت أخلاقية، خاصة مع تفشى أخلاقيات السوق. فالحادثة الغربية هى حادثة تفصل العلم والتكنولوجيا والدنيا عن الأخلق والهدف والغاية. والنتيجة هى الإيمان بما أسميه «ميتافيزيقا دون أخلاق» كأن يؤمن الإنسان بالأطباق الطائرة، فهذا يعطيه اليقين الميتافيزيقى الذي يبحث عنه، ولكنه فى الوقت ذاته لا يحمله أى أعباء أخلاقية.

وهناك شكل من أشكال النسبية الأخلاقية بدأ يظهر فى الغرب والشرق، وهو أن يتبنى الإنسان أكثر من نموذج. فعلى سبيل المثال يتغنى المجتمع الأمريكى بأغان تدور فى معظمها حول الحب، وبخاصة الحب الرومانسى، ولكن هذا المجتمع نفسه لا يكف عن الحديث عن الصراع من أجل البقاء كقيمة أساسية. وعادة ما يتنازع الآباء اتجاهان متناقضان فى تنشئة أطفالهم: هل

يحافظون على براءتهم وبالتالي رومانسيتهن، أو يعلمونهن فنون الصراع من أجل البقاء فى عالم السوق والتعاقد؟ إن حافظوا على براءتهن أفقدوهم جزءاً كبيراً من مقدرتهن على الصراع من أجل البقاء، وإن فعلوا العكس، أى علموهم فنون الصراع من أجل البقاء، أفقدوهم جزءاً كبيراً من براءتهن. ويحسم بعض الأمريكيين (وكثير من البشر) هذه القضية بتبنى نموذجين: واحد للحياة الخاصة والآخر للحياة العامة. ولذا كنت تجد أستاذاً للفلسفة يدعو للإباحية فى فلسفته، ولكنه فى حياته الخاصة يتمسك بأهداب الفضيلة التى ليس لها أى أساس فى رؤيته الفلسفية. ومرة كنت أحاور واحداً من هؤلاء الدعاة للحرية الأخلاقية الكاملة والنسبية المعرفية، وكان - والحق يقال - إنساناً فاضلاً. فقال: أنا أومن بالنسبية المعرفية ومع ذلك لا يمكن القول بأننى منحل أخلاقياً؟ فأجبت: من غيظى قائلاً: "إذن ستذهب أنت إلى الجنة أما أفكارك فستذهب للجحيم".

وقد استمرت هذه النسبية فى الاتساع حتى قوضت كل شىء (الإحساس بوجود الموضوعى للعالم - الإحساس بأنه كل متكامل - الإحساس بأى قيم أو مركز) إذ اكتسحت السيولة والنسبية كل شىء فى طريقها، ولم يعد هناك أى أساس لأى شىء (تسمى ما بعد الحادثة «ضد الأساس» [بالإنجليزية: أنتى فونديشناليزم antifoundationalism] فهى تتعامل مع عالم بلا أساس ولا مركز، عالم سائل لا قوام له). ولتوضيح هذه الفكرة ذكرت فى إحدى محاضراتى عن "ما بعد الحادثة" هذه النكتة المصرية الصميمة: "أراد أحد القضاة أن يوقظ ضمير الحشاش الذى مثل أمامه فى المحكمة عدة مرات وسأله: لماذا بالله عليك تدخن الحشيش دائماً؟ فقال المتهم: حتى أنسى يا حضرة القاضى. فسأله: تنسى ماذا؟ فأجاب: والله مانا فاكر (لا أذكر السبب)".

وقد عرفت العولمة بأنها تحطم كل اليقينيات و المسلمات (ومن هنا يمكن القول بأن ما بعد الحداثة هي أيديولوجية النظام العالمي الجديد).

ولعل هذا المنطق النسبي المتطرف، وهذا الإنكار للمركز والأساس، يظهران فى موقف هذا الصحفى الأمريكى (خريج برنستون) الذى جاء ذات مرة إلى مكتبى بمؤسسة الأهرام حينما كنت أعمل فى مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية. وكان يرفض بحزم أى شكل من أشكال التعميم بحسبان أن التعميم لا يشير إلى حالات مباشرة واضحة. وعلى سبيل المثال أنكر وجود أى وطن ومن ضمن ذلك الولايات المتحدة ذاتها، لأن "الولايات المتحدة" مجرد تعميم يبتعد عن "وقائع" محددة. فهناك أرض متنوعة التضاريس و المناخ مترامية الأطراف، ومجموعات إثنية مختلفة ذات أصول حضارية متنوعة، ونظام حكم يتغير كل خمسة أعوام، ومن هنا يكون تسمية كل هذا "الولايات المتحدة" من قبيل التعسف وتثبيت ما هو متغير ومتحرك. ناقشته كثيراً فأخبرته أن قدرًا من التعميم ضرورى للتواصل الإنسانى، فإدراكنا للواقع هو فى حد ذاته شكل من أشكال التعميم، وأن المعرفة المطلقة للأجزاء (و الشظايا) أمر

مستحيل، ولكن هيهات، فإيمانه السائل بالنسبية كان يسانده إيمان صلب بموقفه النسبى (وهذه مفارقة كبرى تستحق التسجيل). فطردته من مكتبى قائلاً عليه أن يرى عملية "الطرد" هذه بحسبانها "خروجًا" من مكتبى وحسب، إذ إن مفهوم الطرد مفهوم عام للغاية، وتعميم لا مبرر له!

وبطبيعة الحال أثرت النسبية فى كثير من مجالات الحياة، خصوصًا الفنون. وبدأت فى الستينيات عملية التحرر من قيود وحدود الفن، الأخلاقية و الجمالية، وتزايدت معدلات الإباحية والعنف، ثم جاوزتهما عملية التحرر، إذ أصبحت تحررًا من أى قيود أو معايير. كان من أهم رواد البارتيزان ريفيو فى جامعة رتجرز الفنان آندى وور هول الذى كان يوقع فى منتصف الستينيات على علب القمامة وعلب الحساء القديمة فتتحول بقدرة قادر إلى أعمال فنية تباع بآلاف الدولارات. وكان له فيلم يسمى "النوم"، يستمر عرضه لمدة ثلاث ساعات، عبارة عن شخص نائم يتحرك كل ربع ساعة أو عشر دقائق. كما رأيت فرقة مسرحية فى نفس الفترة تسمى نفسها «مسرح الواقعية الراديكالية»، وكان عنوان المسرحية التى تقدمها هو "أخت فيديل كاسترو"، وكانت مليئة بـ الإشارات الجنسية الطفولية (من بينها عرض الأعضاء التناسلية) التى لا تهدف إلى نقل رسالة، فهدفها الأساسى هو أن تصدم الجمهور. ولكن الأدهى، ولسبب لا أعرفه حتى الآن، كان الذكور يلعبون دور الإناث، وكانت الإناث يلعبن دور الذكور. ويتم كل هذا باسم الإبداع والنسبية والحرية. وما حيرنى كثيراً هو أن جمهور المتفرجين عبر عن إعجابه الشديد بهذه المسرحية، التى

لا يسمع أحد بها هذه الأيام، تمامًا مثلما عبر عن إعجابه بفيلم «النوم».

ظل هذا التيار يتطور إلى أن عبر عن نفسه بشكل مثير في الآونة الأخيرة في أعمال ثلاثة فنانيين دفعوا بالنسبية إلى أقصى مداها، إذ أصبحت تعنى التحرر من الحدود الإنسانية ذاتها: أولهم أندريه سيرانو Andre Serano. وتعود شهرته إلى "لوحة" بعنوان "فلتتبول على المسيح Piss Christ"، حيث وضع الفنان صورة المسيح على الصليب في البول. وثانيهم هو روبرت مابلثورب Robert Mapplethorpe، وهو مصور فوتوغرافى تخصص فى تصوير نفسه فى أوضاع جنسية شاذة تتسم بالعنف. وثالثهم وأشهرهم هو جويل-بيتر ويتكين Peter Witkin-J oel وهو مصور فوتوغرافى يستخدم أجساد الموتى فى أعماله الفنية. ومن أهم أعماله عيد المغفلين، وهو تقليد لأحد الأنواع الفنية الكلاسيكية يسمى «الغرور Vanitas» موضوعه الأساسى هو الغرور الإنسانى وتأكيد أن كل شيء إلى زوال. وكانت اللوحة التى تدور حول الموضوع تأخذ شكل فواكه أو طعام فى طبق، توضع بجوارها جماجم بشرية، وطائر ميت فى طبق لتذكر الإنسان بالموت. ولكن ويتكين طور طريقة التناول وحولها، إذ كان يضع بدئا من الجماجم أيدى وأقداما إنسانية حقيقية، وبدئا من الطائر الميت كان يضع جثة طفل ميت (يقال إنه قام "بإبداع" هذا العمل فى مشرحة!). ومن موضوعات ويتكين الأثيرة تصوير الموتى بعد أن يرتدوا بعض الملابس، وصورة رجل يضع مسمارا فى قضيبيه (فهذه هى الطريقة الوحيدة التى يتواصل بها مع الآخرين كما يخبرنا الفنان). وقد أبدع ويتكين لوحتين صورتين شهريتين: صورة جنين مشوه وقد تم تثبيته على صليب، ورجل بلا رأس يجلس على كرسي. وحينما تقيأت إحدى المدعوات فى حفلة افتتاح أحد معارضه، قال الفنان: "إن إحدى علامات المرأة الجميلة، أنها تحتفظ بجمالها حتى حينما تتقيأ!". وتباع النسخة من صورته ب 35 ألف دولار (من عملائه الفنان ريتشارد جير وجون إلتون). وفى مقال عن ويتكين بدأه الكاتب بقوله: "إذا كان الفنانون يعبرون عن طبيعتهم من خلال صورهم، فإن وتكين وحش بكل تأكيد".

وحياة ويتكين لا تقل وحشية أو نسبية. فحينما يجرى صحافى حوارا معه فإنه عادة ما يحدثه مرتديا قناع زورو، وهو يعيش مع زوجته سينثيا وعشيقتها باربرا وينامون فى نفس الفراش، وله ابن من سينثيا يسمى كيرسون (ولنتخيل مشكلة الهوية التى سيواجهها هذا الابن المحظوظ بالتعددية المفرطة المحيطة به، خاصة إذا عرفنا أن الفنان يعترف أنه يمارس الجنس أحيانا مع موضوعاته، أى جثث الموتى!). وهنا يمكن أن نثير قضية الحياة الخاصة للشخصية العامة، هل هى أمر خاص بها وحدها؟ هل إصابة نيتشه بمرض سرى أثر على عقله، ولا علاقة له بفلسفته التى خرجت من

تحت عباؤها كثير من المذاهب الفلسفية الحديثة؟ (وقل نفس الشيء عن تيودور هرتزل، مؤسس الحركة الصهيونية، الذي مات هو الآخر بمرض سري).

ويصل هذا الاتجاه الفنى فيما يسمى «سنف موفيز snuff movies» ولا أعرف ترجمة لهذه العبارة، ولكن لعل وصفها يعطى فكرة عن محتواها. وهى أفلام يختلط فيها العنف والجنس بطريقة متطرفة، وكثيراً ما تنتهى ببطلنة الفيلم فى حالة نشوة جنسية ويتم قتلها فى اللحظة التى تقذف فيها. ومثل هذا المنظر يتكرر فى الأفلام الإباحية "العادية"، ولكن فى السنف موفيز يتم الذبح بالفعل. نعم تقتل بطلنة الفيلم. وكان يتم الإعلان عن الفيلم بعبارة "صُور فى أمريكا اللاتينية، حيث العمالة رخيصة"، وكل ليبب متوحش بالإشارة يفهم. ومخرجو مثل هذه الأفلام يدافعون عنها من منظور الإبداع والحرية و الثورة... إلخ. وقد قام بعض المثقفين الليبراليين المدافعين عن حرية الرأى المطلق بمظاهرة ضد دور السينما التى تعرض مثل هذه الأفلام. ولكن جريدة وول ستريت جورنال قامت بتعنيفهم لموقفهم هذا، وبينت لهم أن ما يحدث إنما هو نتيجة طبيعية للموقف النسبى المتسبب من الفن والجنس وإنكار الحدود باسم الحرية المطلقة والإبداع غير المتناهي!

ومن الطريف أن انتشار فلسفة ما بعد الحداثة النسبية السائلة صاحبه ما يسمى بالخطاب السياسى الصحيح، (بالإنجليزية: بوليتيكالى كوركت politically correct) وهو خطاب صلب للغاية، بل متعجرف، ويطالب المرء بأ لا يقول شيئاً قد يسيء لأحد أعضاء الأقليات.

وكل البشر بالمناسبة - حسب تصور هذا الخطاب - أعضاء أقليات: البدينون - طوال القامة - السود - اليهود - المعوقون، وهذا يعنى، فى واقع الأمر، أن أعضاء الأغلبية (الواسب، أى البيض البروتستانت فى حالة الولايات المتحدة) هم الوحيدون الذين يمكن إيذاء مشاعرهم. كما يعدد هذا الخطاب الأشياء الصحيحة من وجهة نظره والمواقف الواجب تبنيها، ومن ضمنها: الاهتمام بالبيئة - الاهتمام بكل الأقليات - قبول الشذوذ الجنسى بحسبانه شكلاً طبيعياً من أشكال التعبير عن الهوية. وبعض هذه الأفكار خير ولا شك ولكن البعض الآخر يعبر عن رؤية نسبية مغالية فى النسبية. ولكن المهم أن الطريقة التى يُدعى بها إلى هذا الخطاب النسبى طريقة متعصبة إرهابية.

وقد انتشر هذا الخطاب فى الجامعات الأمريكية، وأصبح شيئاً مخيفاً يهدد الجميع. فعلى سبيل المثال، قامت أستاذة علم اجتماع فى جامعة كاليفورنيا بتدريب الطالبات على الاستمناء (حتى يمكنهن الاستغناء تماماً عن الرجال)

وذلك فى إطار مقرر كان المفروض فيه أن يتناول سوسولوجيا الحياة الأ
مريكية. فاحتج أحد أولياء الأمور، فاتهم بأنه ضيق الأفق غير قادر على تقبل
الجديد. فاضطر إلى اللجوء إلى القضاء، شاكيًا من أنه يضيع ماله. فالقانون الأ
مريكى قد فشل تمامًا فى تحديد موقف محدد من الإباحية أو العيب، وحكم
المحكمة العليا يذهب إلى القول بأن الإباحى هو ما تراه كل جماعة كذلك.
وهو تعريف نسبى كان من العسير تطبيقه. فهو يعنى أنه حينما يشتري المرء
مجلة إباحية فى نيويورك ويعبر نفق لينكولن الذى يفصل بينها وبين
نيوجرسى، والذى يستغرق عبوره خمس دقائق، فإنه مهدد بالقبض عليه لأنه "
يخرق معايير الجماعة"، كما يقول حكم المحكمة العليا. ولكن القانون الأ
مريكى يعترف بالمواطن بحسابه دافع ضرائب (بالإنجليزية: تاكس بيدر tax
payer) وبالحقوق الدستورية الناتجة عن ذلك. لذا لا يمكن لصاحبنا أن يشكو إ
لا على هذا الأساس.

وهناك الجانب الكوميدي للخطاب السياسى الصحيح. فمثلاً يجب ألا يقول ا
لإنسان التحضر "رجل الثلج" (بالإنجليزية سنومان snowman) فهو بذلك
يؤذى مشاعر الإناث ويبين ضيق أفقه، ولذا عليه أن يقول "امرأة الثلج" (بالإ
نجليزية: سنو وومان woman-snow) أو حتى "الشخص الثلجى" (بالإ
نجليزية: سنو برسون snow person) حتى لا تتضمن عبارته تمييزاً للذكور
على حساب الإناث. ولا بد أن يبتعد الإنسان عن أى مصطلحات معيارية كأن
تقول "إن فلاناً طويل"، بل عليك اللجوء إلى مصطلحات وصفية فتقول "إن ف
لاناً يتم تحديه رأسياً" (بالإنجليزية: فيرتيكاللى تشالنجد vertically
challenged) بل إنهم يكتبون كلمة "نساء: ويمن women" على النحو التالى
"womyn" لأن الكلمة الأولى تحوى كلمة Imen! بل إنهم يتحدثون عن التاريخ
(بالإنجليزية: هيستورى history) ويؤكدون أن المقطع الأول "هز his" ذكورى،
وبالتالى يكتبون الكلمة هير ستورى (herstory) والتى يمكن ترجمتها بكلمة
"تاريخه" (أو قصتها فى مقابل قصته). وفى محاولتهم تحييد اللغة حتى لا
تحمل أى تضمينات تقييمية فإن مؤيد الإجهاض ليس متحيزاً للإجهاض (برو
أبورشان proabortion) وإنما هو مؤيد لحق الاختيار وحسب (برو شويس
choice-pro). وبرغم أننى أتحدث عن النسبية فقد ذكرت هذا الخطاب
الجديد لأنه نتيجة نزعتين متناقضتين: النسبية والرغبة فى الدقة الكاملة و
الحياة الكامل. فالنسبية قوضت ما هو قائم من معايير، والرغبة فى الدقة
الكاملة والتعبير عما هو مقبول اجتماعياً أفرزت هذه المصطلحات المضحكة.

ومع هذا ثمة لحظات كثيرة يضطر المجتمع فيها أن يتخلى عن نسبته. فعلى
سبيل المثال، حينما بدأ الحديث عن استنساخ البشر، أصدر الرئيس كلينتون
أمراً بتشكيل لجنة لتناقش أخلاقيات الموضوع. وقد اكتشف أمر أحد أساتذة

الجامعة فى كندا كان يكتب مقالات تحت اسم مستعار يطالب بعدم تجريم العلاقات الجنسية بين الرجال والصبيان القصر، إذ يرى هذا الأستاذ أن مثل هذه العلاقة فيها "إثراء" روحى للطرفين (وقد ظهر فيما بعد أن هذا الأستاذ يعمل فى أوقات فراغه "بائع هوى للذكور"). فثار المجتمع على آرائه المتطرفة هذه. (ولكن تظل المشكلة ما الأساس الفلسفى لقرار كلينتون ولثورة المجتمع إذا كانت كل الأمور نسبية؟). وتوجد الآن جماعة فى الولايات المتحدة تسمى NAMBA، وهى جماعة تدعو إلى عدم تجريم الجماع الجنسية بين البالغين و القُصّر من نفس الجنس.

وثمة مقولة أخرى تعلمناها عن الحضارة الغربية أنها حضارة الإحساس (الجوانى والفردى) بالذنب (بالإنجليزية: guilt)، أما حضارتنا فهى حضارة الإحساس (البرانى والجماعى) بالخجل أو العار (بالإنجليزية: shame). والافتراض الكامن هو أن الإنسان الفرد، إنسان من الداخل ولذا فهو أكثر تحضرًا، أما هذا الذى يتم ضبطه اجتماعيًا من الخارج بشكل دائم، فهو ليس كائنًا فرديًا، ومن هنا فهو إنسان غير متحضر. وقد لاحظت أن الإحساس بالذنب عند كثير من الأمريكيين كان بالفعل زائدًا لدرجة تشل عندها حركتهم ولا تدع لهم مجالًا للإبداع وخصوصًا فى إطار النسبية). وبدأت أرى أن الإنسان لو ترك وشأنه، دون مجتمع يسانده أو يردعه، فإنه يحمل عبئًا ثقيلاً يفوق طاقته.

ولكن أسطورة إحساس الفرد بالذنب هذه تبخرت هى الأخرى بغتة عام ١٩٧٧، حين انقطع التيار الكهربائى عن نيويورك بضع ساعات، وبدأ الناس، بيضًا وسودًا، يتحركون كالقطيع ويقومون بنهب كل ما تقع عليه أيديهم دون سبب واضح. (لوحظ أن بعض السيدات من الطبقات الثرية البيضاء كن يشتركن فى كرنفال السرقة). ابتسمت ساعتها وأخبرت أصدقائى الأمريكان أن الليلة السابقة شاهدت تبخر إحدى الأساطير الحاكمة والمقولات المرجعية فى حياتنا جميعًا، وعلينا ألا نتحدث عن "الضبط الفردى الجوانى" وإنما عن "الضبط العلمى وربما البوليسى الكهربائى". فالكهرباء الجمعية (رمز وجود الدولة والسلطة المركزية) قد حلت تمامًا محل الضمير الفردى، أى أن الجيسيلشافت حققت النجاح الكامل و النصر الساحق.

وأرجو ألا يفهم من قولى أننى أتصور أن كل الأمريكيين غارقون فى النسبية أو بدون أى إحساس بالذنب، فهذا تبسيط مخل للأمور. فأنا أدرس الواقع على مستوى النموذج المهيمن، أما حياة الأفراد المختلفين فهى بلا شك أكثر تركيبًا وأكثر إنسانية من النموذج. فالإنسان العادى لا يزال يستمد يقينه من

المسيحية أو بقاياها أو مقولاتها وقيمها بعد علمنتها، والإحساس بالذنب (الذي يفترض وجود معايير ثابتة خارج كيان الفرد) موجود وبكثرة (خاصة بين البروتستانت). وهناك كثير من المفكرين الغربيين والأمريكيين ممن أدركوا خطورة هذا النموذج وحاولوا بشتى الطرق تهذيبه، وهناك من رفضه تمامًا فهمش نفسه. ونقدي للحادثة الغربية متأثر إلى حد كبير بالنقد الغربي لهذه الحادثة، وهو نقد أفدت منه أيما إفادة. كما أرجو ألا يفهم أننى من دعاة الإطلاق في الرأي. فأنا أومن بما أسميه «النسبية الإسلامية»، وهو أن يؤمن الإنسان بأن هناك مطلقًا واحدًا هو كلام الله، وما عدا ذلك فاجتهادات إنسانية، أى أن كل ما هو إنسانى نسبى فى علاقته بالمطلق الذى يوجد خارجه. كما أننى أومن بما أسميه الإنسانية المشتركة التى تجمعنا كلنا والتى تترك مع هذا مجالًا للاختلاف، وهو مفهوم ينجز كل هذا دون السقوط فى هوة النسبية العدمية. (وهذا ما سأتناوله فيما بعد):

والنسبية بدأت تستشرى فى بلادنا أيضًا. ويلاحظ أن كثيرًا من المثقفين اليساريين ممن اكتسحتهم النسبية تخلوا عن عقيدتهم الثورية وعن الإيمان بمقدرة الإنسان على التجاوز (فالتجاوز يفترض اختيارًا، والاختيار يعنى مفاضلة، والمفاضلة لابد أن تستند إلى معايير ثابتة) وأصبحوا من دعاة الأمر الواقع والتطبيع وقبول ما هو قائم، أى أصبحوا من عمد الرجعية الصلبة. ولكن، وهذا هو الغريب، يوجد فريق لا يزال متمسكًا بقيم مثل الخصوصية القومية المستقلة وضرورة مقاومة إسرائيل، ومع هذا تجده ينطلق من الإيمان بنسبية كل الأشياء، فمثل هؤلاء غير مدركين أنه إذا كانت حقًا كل الأمور نسبية (كما يدعون) فلا سبيل لتفضيل شىء على آخر، فالتغير يكتسح كل شىء فى طريقه. فالالتزام فى الأدب مثلًا يفترض وجود قيم إنسانية ثابتة، لابد أن يدافع عنها الأديب الملتزم، فإن كانت كل الأمور نسبية، فالالتزام يصبح مساويًا لعدم الالتزام، والدفاع عن الإنسان يصبح مثل الهجوم عليه. وقد حضرت ندوة عقدت ضد التطبيع حضرها ممثلو الأحزاب المصرية، بما فى ذلك اليساريون، الذين قدموا ورقة عن الهوية المصرية قالوا إنها كانت فرعونية ثم قبطية ثم عربية ثم حديثة؛ وقولهم هذا يؤكد الصيرورة المستمرة، بل وتنتهى الهوية بشىء عام لا لون ولا طعم ولا رائحة له يسمى «حديثة». فأشرت إلى أنه مع هذه التغيرات المذهلة لم لا نتصور تحول هذه الهوية إلى هوية شرق أوسطية، كما ينادى الصهاينة! أليست كل الأمور نسبية؟ أليست كل الأمور متساوية؟ فاستشاط كاتب الورقة غضبًا، وأصدر أصواتا عصبية حيث كان يجلس، لكن للأسف كانت الجلسة على وشك الانتهاء، ولذا لم يكن هناك أمامه مجالًا للرد وتوضيح وجهة نظره.

العقلانية المادية؟

أذكر جيداً أننى حينما بدأت التدريس فى مصر عام ١٩٦٩، ألقى محاضرة عن الاستنارة الغربية نوهت فيها بمناقبها الكثيرة بما فى ذلك عقلانياتها. ولكننى فى المحاضرة التالية كنت أدرّس الشعر الإنجليزى الحديث، وكان الدور على قصيدة ت. س. إليوت: "الأرض الخراب The Waste Land"، فتحدثت عن أزمة الإنسان الحديث وتفتته واغترابه عن ذاته وعن الطبيعة. وبينما كنت ألقى محاضرتى، أحسست بسخفى الشديد، إذ تساءلت كيف يمكن لحضارة الاستنارة أن تنتهى فى ظلمات الأرض الخراب؟ كيف يمكن أن أبشر بالحضارة الغربية بعدها حضارة الاستنارة من الساعة التاسعة حتى الساعة التاسعة وخمس وخمسين دقيقة، ثم أبين النفس الطالبات أنها فى واقع الأمر حضارة الأرض الخراب من الساعة العاشرة حتى الساعة العاشرة وخمس وخمسين دقيقة؟ كان لابد أن أجد تفسيراً كلياً قادراً على تفسير هذا التناقض، هذه الوحدة الكامنة خلف التنوع، بل خلف التناقض الظاهر الواضح! (ومن الطريف أننى كنت أكتب قصائد حدائية فأجد نفسى أكتب عن موضوعات حدائية، مثل غربة الإنسان وخيانة القيم... إلخ، وهى موضوعات ليس لها علاقة بتجربتى الشخصية وتتنافى مع رؤيتى الخاصة. وحيث إننى كنت لا أنوى نشر هذه القصائد فالمسألة لا يمكن تفسيرها على أساس أننى أبحث عن رضا النقاد أو القراء، ولابد أن تفسير من الداخل، إذ يبدو أن خطاب الحدائة له حدوده وسقفه، فهو ليس مجرد أسلوب وإنما طريقة فى الرؤية).

وكنت مرة أجلس مع ابنى، وهو بعد طفل، نشاهد التلفيزيون، وسمع من المذيع أن الغرب قد راكم من الأسلحة النووية ما يكفى لتدمير العالم أكثر من مائة مرة، ففوجئت به يضحك ملء شذقيه ويخبرنى بشيء بدهى فاتنى، وهو أنه بعد تدمير العالم مرة واحدة، لا يمكن تدميره مرة ثانية، ساعتها ضحكت أنا الآخر، وتدعمت شكوكى بخصوص عقلانية العالم الغربى "المتقدم".

وكما أسلفت، كنت أحضر حفلات البارتيزان ريفيو، وأتحدث مع كبار الكتاب ومع الشباب من المثقفين الواعدين، فكنت أحدثهم بحماسة شديدة (باعتبارى واحداً منهم) عن الإنسانية (الهيومانية) humanism والاستنارة والعقل والعقلانية الغربية، فكنت أفاجأ بأنهم يتحدثون عن اللاعقل واللاوعى والمخدرات والعبث والأساطير والفن البدائى والوعى الكونى والذوبان فى الكون و البنيوية. كما لاحظت تزايد الإشارات السلبية إلى مفهوم الإنسانية الهيومانية والإشارات الساخرة إلى الاستنارة. واكتشفت ساعتها أننى الداعى الوحيد للاستنارة فى صحراء اللاعقل الجليدية، واكتشفت أن الحضارة الغربية قد دخلت مرحلة جديدة.

فالحضارة الغربية التي عرفناها ونشأنا على الإعجاب بها، بعقلانياتها وإنسانياتها، كانت تعالج سكرات الموت بعد أن سدّد نيتشه ضربته الأولى، وبعد أن توالى الضربات من كيركجارد ونيتشه إلى هايدجر وهتلر. (من المؤلم حقًا أن بعض دعاة الاستنارة والتغريب فى مصر يترجمون أعمال نيتشه وكيركجارد وهايدجر ويعرضونها بحسبانها كلها جزءًا من عملية "التنوير").

ومما ساعد على تعميق شكوكى بخصوص النموذج المادى الغربى، دراستى للحركة الرومانتيكية، فهى فى جوهرها كانت ثورة على الفكر العقلانى المادى الآلى الذى ساد فى أوروبا فى القرن الثامن عشر بعد ظهور البورجوازية واقتصاديات السوق والتبادل والتجارة الحرة (دعه يمر) وهيمنة أسطورة أن حركة السوق آلية تلقائية تؤدى إلى خدمة الصالح العام للجميع: التاجر - المستهلك - العامل، هذا لو تركت الأمور وشأنها. وهى رؤية مغالية فى الفردية ومغالية فى الذرية تطورت فيما بعد لتصبح النظرية الداروينية. أدرك الشعراء الرومانسيون وحشية هذه الرؤية واختزالياتها، فهى لا ترى الإنسان بحسبانه كائنًا حضاريًا مركبًا له قلب وعقل، وحواس ووجدان، وإحساس بذاته وبالأخر ، فرد لكنه يكتسب إنسانيته من جماعته وحضارته، يعيش فى المقدس وغير المقدس، وإنما تراه بحسبانه إنسانًا طبيعيًا يعيش بمفرده له حاجات مادية وخاضع لقوانين معروفة مسبقًا. والحركة الرومانتيكية هى محاولة لرد الاعتبار التركيبية الإنسان أمام اختزالية العقلانية المادية الآلية. والماركسية هى امتداد للحركة الرومانسية، فهى على سبيل المثال تؤكد الجدال، جدل الإنسان والطبيعة، وتؤكد مقدرة الإنسان على التجاوز، وفى كثير من كتابات ماركس وإنجلز نقد عميق لفكر القرن الثامن عشر ولعقلانيته وماديته الآلية. و الماركسية مثل الرومانسية، تهتم بحالة البراءة الأولى، المجتمع الشيوعى، وترى أن النهاية لابد أن تشبه البداية وأن التراحم سيحل محل التعاقد! (ولكن ماركس بالذات كان حريصًا على أن يلبس كل هذا لباس العلم والموضوعية و الحيادة!).

وهكذا اكتشفت بالتدريج أن العقلانية الغربية ليست شيئًا مطلقًا، وإنما يتخفى وراءها نموذج مادى يساوى بين الإنسان والطبيعة ومن هنا يساوى بين العقل الإنسانى والطبيعة المادية، ويجعل هذا العقل يذعن للطبيعة فى نهاية الأمر إلى أن تصبح مهمته الوحيدة أن يرصد الطبيعة ويعرف مسارها وقوانينها ليطبقها على الإنسان، ومن هنا سميتها العقلانية المادية التى تسمى عادة الاستنارة) التى عبرت عن نفسها فى مقدرة العقل (المادى) على التجريب، ثم انفصلت النزعة التجريبية عن العقل، وأصبح العقل يلهث وراء التجريب المنفصل عن القيمة الإنسانية والأخلاقية، يتلقف نتائجه دون

تساؤل عن المعنى والغاية.

وأعتقد أن هيمنة العقل المادى فى الغرب هى المسؤولة عن الكره العميق الذى يشعر به الكثيرون تجاه العرب، وعن عدم فهم قضية حق العودة للفلسطينيين وأهمية القدس. فاللاجئون الفلسطينيون يعيشون فى وضع مادى مزرى ومع هذا يرفض غالبيتهم التعويضات السخية التى يمكن أن تدفع لهم، وهم لا يزالوا يتذكرون بيوتهم فى حيفا ويافا ويحتفظون بمفاتيحها، وهم مستمرون فى مقاومة العدو عبر ما يزيد عن مائة عام. وعلاوة على كل هذا يصرون على أن مدينة القدس هى عاصمة دولتهم (برغم أن كلنتون - كما يقال - عرض على السلطة الفلسطينية ٣٠ بليون دولار). كل هذا، من منظور العقلانية المادية، يبدو أمرا متخلقا لاعة لانيا يثير الغيظ والحنق، إذ كيف يمكن لهؤلاء الفقراء أن يتمسكوا بتراثهم ومقدساتهم برغم كل الإغراءات المادية؟ ما الذى يجري فى عقولهم؟

وقد وصفت العقل المادى - فى إحدى دراساتي - بأنه يوجد داخل حيز التجربة المادية لا يمكنه تجاوزها، يسرى عليه ما يسرى على الطبيعة من قوانين، فهو أداة الطبيعة، يمكنه تسييرها بمقدار ما يمكنه الالتحام بها والإذعان لها. وهو عقل محايد لا علاقة له بالأخلاق أو بالأسئلة الكلية الخاصة بالغرض من وجود الإنسان فى الكون)، أو بالمقدس أو بما يتجاوز عالم الحواس الخمس المباشر، فهو موصل جيد لما يدخله من معلومات ومعطيات لا يمكنه أن يتجاوزها، ولذا فهو لا يفرز سوى ما يمكن تسميته «أخلاق الصيرورة» أو «منطق الأمر الواقع»، أو «موازن القوة». بل إنه معاد للتاريخ، لأن التاريخ بنية غير طبيعية غير مادية تتسم بالتنوع والتركيب والإبهام لا يمكن لهذا العقل أن يتعامل معها بكفاءة فهو يجيد التعامل مع الأرقام والكم والكثافة والحجم والوزن. ولذا فهو يتجه نحو اختزال الواقع المركب وإلى قوانين عامة تؤكد التماثل والعمومية، ولكنه فى الوقت ذاته بسبب التصاقه بعالم الحواس يسقط فى التفاصيل، فكأنه يتأرجح بعنف بين العام، الموغل فى العمومية، والخاص الموغل فى الخصوصية. فهو عقل يشبه أشعة إكس من ناحية، يمكنها أن تعطينا صورة لهيكل الإنسان العظمى لكنها لا يمكنها أن تنقل لنا صورة الوجه الإنسانى فى أحزانه وأفراحه. ومن ناحية أخرى، يشبه الميكروسكوب الذى يعطينا أدق تفاصيل الخلية دون أن يمكنه أن ينقل لنا الصورة الكلية لهذا العالم. وقد خلصت من كل هذا إلى أن العقل المادى عقل عنصرى إمبيرىالى لأنه يسقط مفهوم الإنسانية المشتركة (فهو مفهوم كلى نهائى مركب لا يمكن قياسه) ولا يجيد إلا اختزال الواقع بهدف توظيفه.

ومن ثمرات هذا العقل المادى ما يسمى «الترشيد»، أى محاولة توظيف

الوسائل بأحسن السبل فى خدمة الغايات، أى غابات. وهذا يعنى أن يتعلم الإنسان كيف يبنى جسراً أو طريقاً، ولا يهتم إلى أين سيؤديان: إلى الجنة أم إلى الجحيم؟ المهم هو طريقة بناء الجسر، مما يؤدي إلى عقلانية الوسائل (كيف تقتل؟) لاعقلانية الغايات (لم تقتل؟). هذا يعنى فى واقع الأمر أن رؤية عنصرية لاعقلانية يمكن أن توظف خير الوسائل العلمية والتكنولوجية (العقلانية) فى خدمة اللاعقل. (ولذا نجد أن هناك تعايشاً كاملاً بين اللاعقلانية والعلم والتكنولوجيا. ألم يفعل ذلك المجتمعان النازى والصهيونى؛ مجتمعان يستخدمان العلم والتكنولوجيا بكفاءة غير عادية، وفى الوقت ذاته يستندان إلى رؤية داروينية لاعقلانية مادية غيبية؟).

وحيثما يتم الترشيد من خلال العقل المادى وفى إطار النموذج المادى، يصبح ترشيده ماديًا هدفه إعادة صياغة المجتمع الإنسانى (بل والإنسان نفسه عن طريق تفكيكه وإعادة تركيبه ليتوافق مع معطيات العقل المادى. و المفارقة الكبرى أن هذا الترشيد المادى يؤدي إلى ضمور الرشد الإنسانى لأنه يتطلب الانصياع الكامل لنموذج برائى، مادي، وفى نهاية الأمر غير إنسانى، واستبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية، وكل العناصر الكيفية والمركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار، بشكل تدريجى ومتصاعد، حتى تهيم الواحدية المادية، ويتحول الواقع إلى مادة استعمالية، ويتحول الإنسان إلى كائن وظيفى أحادى البعد. والعولمة هى تصاعد معدلات الترشيد المادى على مستوى العالم، بحيث يصبح العالم كله مادة استعمالية، مجرد سوق ضخمة، ويصبح كل البشر كائنات وظيفية، أحادية البعد، يمكن التنبؤ بسلوكها وتوظيفها.

ولعل الولايات المتحدة هى البلد الذى تم فيه ترشيده جوانب الحياة بشكل يكاد يكون كاملاً. وكانت تجربتى مع الترشيد فى بداية الأمر محصورة بالمحيط الجامعى، وهو لا يزال يتمتع بقدر كبير من الحرية والفردية. ومع هذا لاحظت أن الإعلام الأمريكى ينجح تماماً فى عزل الإنسان الأمريكى عن الأحداث العالمية (برغم تدخل الولايات المتحدة فى كل أرجاء العالم). فالجرائد التى تنشر الأخبار العالمية مقصورة تقريباً على أعضاء النخبة، أما الجرائد الشعبية والمحلية التى تقرأها الجماهير، فهى تشير إلى "العالم" فى نصف عمود، أما بقية الجريدة فهى تنشر الأخبار الخاصة بالجماعة المحلية، ولكن الجزء الأكبر مخصص للإعلانات والأوكازيونات وكوبونات الخصم وهكذا. (لا أنسى يوم ٦ من يونيو سنة ١٩٦٧ حين نشرت الصحيفة المحلية خبر اندلاع الحرب فى ثلاث سطور فى الصفحة الثالثة، وكانت الصفحة الأولى تحمل أخباراً عن افتتاح طريق جديد!).

وقد تصادف أننى كنت فى الولايات المتحدة فى أثناء انتخابات الرئاسة الأخيرة (عام ٢٠٠٠) ولم أسمع تصريحاً واحداً عن السياسة الخارجية، بل كانت القضايا الأساسية هى شخصية آل جور، وهل قبل زوجته فى شفتيها أمام مؤتمر الحزب الديموقراطى بحرارة زائدة أم حرارة معقولة؟ وهل شخصيته أقوى من شخصية جورج بوش أم لا؟ وحين كانوا يتطرقون للسياسة كانوا يتحدثون عن تكاليف الرعاية الطبية والضرائب، أما السياسة الخارجية فقد تلخست فى أسعار البترول المتزايدة. ولا يختلف التلفزيون عن الصحافة فى تناول السياسة. وينتج عن هذا كله تبسيط الوجدان السياسى للإنسان الأمريكى، بحيث يمكن للسلطة الحاكمة أن تملأ عليه ما تريد من أفكار يعتنقها بتلقائية وحرية كاملتين، فهو من أحادية البعد بحيث لا يمكنه أن يعمل ملكته النقدية ويتجاوز الحدود البلهاء المفروضة عليه وعلي وجدانه.

وقد ازداد إدراكى لمدى سطوة عملية الترشيح (فى الإطار المادى) حين عمل بعض أصدقائى فى قطاع الصناعة والمال. كان أصدقائى يستيقظون فى تمام الساعة الخامسة والنصف صباحاً لأن عليهم أن يكونوا فى مكاتبهم الساعة الثامنة والنصف، مهما كان المنزل بعيداً. وحينما يصلون إلى هناك كل حركاتهم محسوبة، فعليهم أن يكتبوا تقارير باستمرار عن إنجازاتهم. وكل واحد منهم يحتفظ بملف يرصد فيه كل ما فعله بل وأى مذكرة كتبها، مهما كانت تافهة. وتحدد المؤسسة لهم نوعية ردائهم. ففى الماضى كان على الجميع أن يحضر إلى العمل مرتدياً بدلة وكرافتة، ثم صدر الأمر أن العاملين بوسعهم أن يحضروا يوم الجمعة مرتدين رداء غير رسمى (بالإنجليزية: casual) ثم أضيف له يوم الاثنين. ولكن حين لاحظ أحد المديرين أن العاملين يرتدون البلو چينز بحسبانه كاجوال، أرسل تعميماً يخبرهم أن الكاجوال لا يعنى البلو چينز. وأخبرنى صديقى أنه حينما يسافر إلى الخارج لأداء مهمة مرتبطة بعمله، فالليموزين يحضر فى الوقت المحدد، ويسرع بصاحبنا إلى المطار وهو يحمل أوراقاً عليه أن يقرأها وهو فى طريقه إلى الاجتماع. وحينما يصل إلى الفندق، تكون الشركة قد أعدت له جدولته. وإذا كان صاحبنا مسافراً من الولايات المتحدة إلى إنجلترا، فعليه أن ينام فى الطائرة حتى يهرع إلى الاجتماع ولا يضيع أى وقت فى أى تفاصيل غير عملية، مثل الاسترخاء بعض الوقت، وإذا كانت المسافة طويلة فهو يحق له أن يستخدم غرفة الألعاب الرياضية الخاصة بالفندق على حساب الشركة حتى يستعيد نشاطه، أى أن الاسترخاء هو الآخر قد تم حسابه وترشيده. كما أخبرنى صديقى أن المؤسسة التى يعمل فيها حينما تلاحظ أن العاملين فيها بدأ ينال منهم التعب ويظهر عليهم التوتر، فإنهم يحضرون طبيباً نفسياً ليعقد معهم

اجتماعات كي يعلمهم فن الاسترخاء.

ومن أهم جوانب هذا الترشيد أنه لا يوجد أى ضمانات للعاملين أن يستمروا فى وظائفهم، إذ يمكن أن يصل أى منهم خطاب فى أى لحظة يخبره بالا ستغناء عن خدماته، وهذا طبعًا يعنى أن كل العاملين يعيشون فى قلق دائم، الأمر الذى يزيد من إنتاجيتهم (فالإنسان السعيد المتزن مع نفسه تقل إنتاجيته بعض الشيء، إذ تصبح أهدافه فى الحياة إنسانية). وكان صديقى حينما يستيقظ فى الصباح يشرب معى القهوة، يجرى إلى الكومبيوتر ليرى أى رسائل قد وصلته، ويرسل هو بدوره بضعة رسائل، وكان يتحدث بسرعة حتى يمكنه الاستفادة بالوقت إلى أقصى حد. ومرة حينما أوصلنى لمحطة القطار وصلنا مبكرين ٩ دقائق، فضحك وقال الآن عندي ٩ دقائق لا أعرف ماذا أفعل فيها، إذ أننى لم أخطط لها. وحينما تقرر الشركة تحسين صورتها الإعلانية، فعليها أن تقوم بفعل الخير بطريقة مؤسسية، فيأتى أحد المحاسبين ويحدد الميزانية المطلوبة (تبرع لمتحف - لمرضى السرطان - المكتبة) ولكن عليه أيضا أن يحسب العائد الإعلامى للشركة، والأرباح التى تحققها من إجراء ذلك والإعفاءات الضريبية... إلخ.

فى هذا الإطار ننظر إلى التليفون المحمول (رمز الوجاهة وأداة الثثرة فى بلدنا). فى الولايات المتحدة المحمول هو واحد من أهم آليات الترشيد، إذ أن المؤسسة يمكنها أن تصل إلى كل العاملين فى أى زمان ومكان، مما يعنى مزيد من تآكل رقعة الحياة الخاصة ومزيد من توظيفها وحوسبتها.

و حين لاحظ تصاعد معدلات الاستهلاكية فى المجتمعات الغربية كنت أظن فى بداية الأمر أن الهدف من زيادة الاستهلاك هو زيادة الإنتاج، وهى بالفعل كذلك. ولكن حينما تعمقت فى الأمر قليلاً وجدت أنها تهدف أيضا للترشيد فى الإطار المادى والضبط الاجتماعى وتنميط المجتمع. فتصعيد معدلات الاستهلاكية، وجعل هذه المعدلات هى المقياس الذى يحدد الإنسان من خلاله مدى سعادته ومكانته الاجتماعية، هو شكل من أشكال الترشيد الجوانى. فالاستهلاكىة (وصورة الإنسان الاستهلاكى التى تروج لها من خلال الإعلانات التليفزيونية وأفلام السينما) تحدد للفرد كل شيء ولا تتركه يحلم أحلاماً خاصة، ولا أن يسلك سلوكاً خاصاً. والموضة (أى الأزياء) التى أصبحت واحدة من أهم الصناعات وأضخمها أكبر دليل على ذلك. فالهدف المعلن من تغيير الأزياء هو إعطاء الفرصة للمرأة أن تحدد ملابسها وتغيرها حسبما يروق لها فتعبر عن ذاتها. ولكنك لو دقت فى الأمر لوجدت أنه لو أن كل امرأة أطلقت فعلاً لخيالها العنان وعبرت عن ذاتيتها خارج كل حدود و قيود وسدود فإن

مصانع الملابس الحریمی ستتوقف عن الدوران لأن سلوك المرأة لن يمكن التنبؤ به، ولن يمكن للاحتكارات أن تعد خطوط الإنتاج المليونية! هنا تأتي مهمة الأزياء، في أنها تقوم بضبط سلوك المرأة (ترشيده) فتضع لها الخطوط الأساسية التي تتحرك داخلها (الفستان الطويل الأخضر هو الموضة هذا العام، أما العام الذي يليه فهو القصير الأزرق، وفي العام الثالث فإنه إما يكون كذا أو كذا، ودوخيني يا لمونة) وبذلك يمكن التنبؤ بسلوكها ويمكن استيعابها (واستيعاب أحلامها) داخل خطوط الإنتاج.

بل إن الاستهلاكية تحاول أن تحدد للمرء الغاية من حياته، أي أنها تضع الإنسان وأسرته داخل قوالب محددة، بحيث تصبح كل جوانب حياته الجوانية مضبوطة من خلال حلم الاستهلاك، أي أنه إذا كان الترشيح البراني يشيئه من الخارج، فالترشيح الجواني يشيئه من الداخل، أي أنها عملية ضبط كاملة. وأعتقد أن هذا هو العمود الفقري لقوة الولايات المتحدة، فهي قد نجحت في ضبط سلوك هذه الملايين وتوجيهها نحو هدف واحد: الإنتاج والاستهلاك، وجعلتها تستبطن هذه المثل كهدف نهائي وكمصدر للمعنى، وتسعى من أجلها.

وأعتقد أن المعونات الأجنبية تلعب دوراً مماثلاً بالنسبة لدول العالم الثالث، فهي دول تضم شعوباً ذات أصول إثنية ودينية مختلفة، والأفراد فيها لهم ولايات متعددة وأحلام مختلفة: فردية وعائلية وقبلية وقومية ودينية. كل هذا يجعل من عملية ضبط مثل هذه المجتمعات مسألة صعبة. ومهمة المعونة الأجنبية هي محاولة ترشيح المجتمع (أي تنميطة) حتى يمكن ضمه إلى السوق العالمي ويتمتع بحرية التجارة، أي أن تصب السلع من الدولة المتقدمة إلى الشعوب التي تم ترشيحها. وهوليود تلعب دوراً أساسياً في عملية الترشيح هذه، فهي تعيد تشكيل صورة الإنسان وأحلامه. حينما قررت اليابان فتح السوق الماليزية للسيارات أعطتها معونة لبناء طرق حديثة حتى يمكن القضاء على شبكة الطرق القديمة غير الرشيدة، التي لا تسمح بمرور السيارات اليابانية. وقل نفس الشيء عن الطعام والشراب والملابس وحياة الإنسان العامة والخاصة. وألا يمكن أن نرى الرعاية الطبية الشاملة وما يسمى بمعونات البطالة هي محاولة من جانب الدولة أن تجعل المجتمع خاضعاً لحد أدنى من القواعد ويتمتع بحد أدنى من الثبات. وأن هذا الحد الأدنى من الثبات يضمن الحد الأقصى من الحركية للشركات والمؤسسات الخاصة، التي يمكنها أن تفصل أي عدد من الأشخاص في أي وقت، ولكنهم مع هذا لا يضيعون تماماً، بل يظلون رصيذاً "عاملاً" لهذه الشركات والمؤسسات الخاصة، تستدعيه عند الحاجة، ومن ثم تضمن لنفسها الاستمرار، والمقدرة على الانكماش.

ويرى مفكرو مدرسة فرانكفورت (الذين تأثرت بفكرهم) أن تصاعد معدلات الترشيح في المجتمع أدى إلى اختفاء الفرد والقيم الثقافية والروحية والعقل النقدي القادر على التجاوز حتى أصبح الإنسان كائنًا ذا بعد واحد (هربرت ماركوز) يرتبط وجوده بالاستهلاك والسلع (فهو إنسان متسلع متشيع)، عقله أدوات، ينشغل بالوصف والرصد وإدراك الآليات، عاجز تمامًا عن إدراك الأغراض النهائية. أما هوركهايمر وأدورنو، فقد ذهبا في كتابهما ديالكتيك الاستنارة، إلى أن الترشيح المتزايد للعلاقات الاجتماعية في العصر الحديث قد أدى إلى تناقص استقلال الفرد وإلى تنميط الحياة. وأدى، في نهاية الأمر، إلى الشمولية والعنصرية.

ويرى أدورنو أن الترشيح كان من المفروض أن يؤدي إلى الحرية والعدالة والسعادة ولكنه أدى إلى نتيجتين متناقضتين (انعتاق الإنسان من أسر الضرورة المادية، وتسليعه وتشيعه في الوقت نفسه). بل إن العقل نفسه (أداة الترشيح) تحول إلى قوة غير عقلانية وغير رشيدة تسيطر على كل من الطبيعة والإنسان، أي أن ترشيح الحياة الاجتماعية أدى إلى نفي الحرية تمامًا، كما يتبدى ذلك في قوى التسلط الرشيدة الحديثة.

إن هيمنة العقل المادي في رأي مفكري مدرسة فرانكفورت تؤدي إلى اختفاء الفرد والقيم الثقافية والروحية والعقل النقدي وإلى تناقص استقلال الفرد وإلى تنميط الحياة، وأدى في نهاية الأمر إلى الشمولية والعنصرية وإلى الواقع المتمثل في أن الرأسمالية ترجمت مثل الاستنارة إلى واقع معسكرات الاعتقال المنضبط والتي تمت فيها الهيمنة الكاملة على الإنسان (ولذا يشير ماكس فيبر إلى الحياة الحديثة التي تم ترشيدها بأنها «القفس الحديدي»).

وحينما سئل فاكيلاف هافل (رئيس جمهورية التشيك) عن الأسباب التي أدت إلى هذا الوضع، أجاب قائلاً: "هذا الوضع له علاقة ما بأننا نعيش في أول حضارة ملحدة في التاريخ

البشري. فلم يعد الناس يحترمون ما يدعي القيم الميتافيزيقية العليا، والتي تمثل شيئاً أعلى مرتبة منهم، شيئاً مفعماً بالأسرار. وأنا لا أتحدث هنا بالضرورة عن إله شخصي، إذ إنني أشير إلى أي شيء مطلق ومتجاوز. هذه الاعتبارات الأساسية كانت تمثل دعامة للناس، وأفقاً لهم، ولكنها فقدت الآن. وتكمن المفارقة، في أننا بفقداننا إياها نفقد سيطرتنا على المدنية، التي أصبحت تسير بدون تحكم من جانبنا. فحينما أعلنت الإنسانية أنها الحاكم الأعلى للعالم، في هذه اللحظة نفسها، بدأ العالم يفقد بعده الإنساني".

ومن أهم صفات العقل المادي أنه يرد كل شيء بما في ذلك الإنسان إلى

المادة، أى أنه يقوم بتفكيك الإنسان إلى عناصر مادية أولية. وكما يقول المفكر الاستنارى هلفتيوس: "نحن من صنع الموضوعات المحيطة بنا، ليس إلا"، أو كما قال كابانيس (وهو مفكر استنارى آخر): "إن الدماغ يفكر كما تهضم المعدة و كما تفرز الكبد الصفراء". وهذا طبعًا تبسيط مخل للفلسفة المادية، ولكن هذه المادية الآلية هى النموذج الفعال الذى يسيطر على الإعلام و الجماهير وعلى كثير من صناع القرار، على الأقل فى رؤيتهم للجماهير. هذه الرؤية العقلانية المادية للإنسان تنزع عنه القداسة وتفقد مركزيته فى الكون ، وهذا ما أدركه فلاسفة «الاستنارة المظلمة».

ولعل هوبز هو أول مفكر وضع يده على الأطروحات المظلمة فى العقلانية المادية (ولذا فنحن نتحدث عن «الاستنارة المظلمة») حين أعلن أن حالة الطبيعة (وهى حالة الإنسان بعد انسحاب الآله من الكون) هى حالة من حرب الجميع ضد الجميع، فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان وسيتم التعاقد الاجتماعى بين البشر لا بسبب فطرة خيرة فيهم وإنما من فرط خوفهم وبسبب حب البقاء فينصبون الدولة التنين حاكمًا عليهم حتى يمكنهم أن يحققوا قدرًا ولو قليلًا من الطمأنينة. وقد اتفق معه ماكيافللى فى هذا، أما إسبينوزا (ونيوتن) فقد قدّما عالمًا آليًا تمامًا، تنحل فيه الذات فى الحركة الآلية للكون، وبيّن لوك أن العقل صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات، وبيّن بنتام أن أخلاق الإنسان مرتبطة بدوافعه وغرائزه وحسب، وبين الماركيز دى صاد وداروين وفرويد أن الإنسان يحوى الذئب داخله وخارجه، وذاته المتحضرة هذه إن هى إلا قشرة واهية تخبئ ظلمة تمور داخل الإنسان ومن حوله. كما بيّن يونج أنه لا توجد ذات فردية وإنما ذات جمعية تحوى نماذج أصلية. وقد بلور نيتشه أسس الاستنارة المظلمة حين بيّن أن الذات هى إحدى الحيل التى يحاول بها الضعفاء أن يخنقوا براءة القوة وتلقائيتها. فالذات هى التى تفرض المثل الوهمية للوجود الثابت على عالم الصيرورة، وهى فى واقع الأمر مجرد قناع أو زخرفة أو توليفة أيديولوجية أو وضع لغوى يسمى الذات ليس له وجود حقيقى. ولا يختلف ماركس عن هذا كثيرًا فى بعض كتاباته العلمية، فهو أيضًا يرى أن الذات الإنسانية المستقلة وهم ما بعده وهم، فوراء الواجهة الفردية المستقلة يوجد الصراع الطبقي ووسائل الإنتاج. ويصل هذا الاتجاه إلى قمته فى فكر فوكو و دريدا وما بعد الحداثة، فلا توجد ذات ولا موضوع، فالذات إن هى إلا حفرة من حفريات الماضى ووهم من الأوهام واختراع من اختراعات الهيومانية الغربية، والموضوع لا يمكن الوصول إليه وإنما هو نتاج الألعاب اللغوية والقوة.

وقد ترجمت الاستنارة المظلمة، التى هى فى جوهرها عملية تفكيك وهدم لإنسان ورده إلى ما هو دونه، إلى مجموعة من الصور المجازية الأساسية لعل

أولها هو مقارنة إسبينوزا للإنسان بقطعة حجر قذفت بها يد قوية، وبينما تدور الحجرة المسكينة فى الفضاء تظن أنها تتحرك بكامل إرادتها. ثم قام نيوتن بمقارنة العالم كله (بما فى ذلك الإنسان) بآلة دقيقة: ساعة تدور دائماً وعلى نفس الوتيرة دون تدخل إلهى أو إنسانى. وقد اكتشف لوك أن الآلة التى توجد خارجنا توجد داخلنا أيضاً، فقارن العقل بالصفحة البيضاء التى يتراكم عليها كل ما يصلنا من معطيات حسية ثم تتحدد هذه المعطيات آلياً من تلقاء نفسها حسب قانون الترابط، فتتكون الأفكار البسيطة ثم تتلاحم الأفكار البسيطة لتصبح مركبة. وقد أدى كل هذا إلى ظهور الصورة التى يطرحها آدم سميث للإنسان الذى يعيش فى عالم تنظمه اليد الخفية وسوق ينظم قوانين العرض والطلب الآلية.

شهد القرن التاسع عشر انتقالاً تدريجياً من الرؤية الآلية إلى الرؤية العضوية، ولذا تحل الصور المجازية العضوية (أى المستمدة من عالم الحيوان والنباتات) محل الصور المجازية الآلية (المستمدة من عالم الآلات). وقد بين داروين أن جنة روسو الطبيعية ليست مثل الآلة، وإنما هى غابة تصل إلى حالة التوازن من خلال اليد الخفية للصراع من أجل البقاء والبقاء للأصلح. وإذا كان نيوتن قد جعل من العالم ساعة والإله صانع الساعات الماهر، ففى عالم داروين تختفى "مقدمة السماء" تماماً فأصول الإنسان - حسب تصوره - تعود للقردة العليا والزواحف. ثم جاء فرويد وأثبت علمياً وموضوعياً (حسب تصور البعض) أن الغابة تقع، فى واقع الأمر، داخل الإنسان على شكل لا وعى مظلم وليبدو متفجرة. وقد أجرى بافلوف تجاربه على الكلاب، ثم طبق نتائج تجاربه على الإنسان، فقد كان يفترض أنه لا توجد فروق جوهرية بين الواحد والآخر، فكلاهما تحكمه ظروفه الموضوعية. وهكذا يتم تفكيك الإنسان تماماً، وهكذا يتحقق الوعد ما بعد الحداثى أن الإنسان لن يعبد شيئاً ولا حتى نفسه، وأنه سينزع القداسة عن كل شىء، حتى نفسه. ويحتفى فوكوه بكل هذا من خلال صورة لا هى بالعضوية ولا بالآلية إذ يقارن الإنسانية ببعض الأشكال التى خطت على الرمال، ثم تمحوها الأمواج!

وأنا أذهب إلى أن العقل العربى الإسلامى يمارس خوفاً من العقلانية المادية (باستنارتها المظلمة) أساس الحداثة الغربية، التى عرفت من قبل بأنها ليست تبنى العلم والتكنولوجيا وحسب، وإنما تبنى العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة والغاية الإنسانية، بحيث يمكن تدمير الواقع (الطبيعة والإنسان) وترشيده عن طريق فرض القوانين العلمية عليه، بهدف إدارته وتوظيفه على أحسن وجه بحسبانه مادة استعمالية. وفشل الحداثة عندنا هو نتيجة هذا الخوف، فالإنسان العربى، مسلماً كان أم مسيحياً، يحتفظ بمنظومته القيمية التى تجعله إنساناً متعدد الأبعاد، له ذات حقيقية، وظاهر و باطن يدرك الواقع

من خلال مقولات إدراكية وتحليلية وتصنيفية تتعامل مع صفات المادة مثل الطول والعرض والسرعة والكثافة والعمق، ولكنها لا تستبعد ما عدا ذلك من صفات، ومن هنا فهو لا يسقط فى الأحادية المادية التى ترد العالم بأسره إلى مستوى واحد، أى المستوى المادى (على عكس العبادات الآسيوية الحلولية التى تذيب الفرد فى المجموع والجزء فى الكل، وهى عبادات ليس لها منظومات أخلاقية واضحة، وتميل الأخلاق فيها إلى أن تصبح بروتوكولات. ولذا فهى تربة صالحة لأن تولد الإنسان ذا البعد الواحد، الملائم تمامًا للحدثة الغربية بعقلانياتها وواحديتها المادية).

وقد كتبت مقالًا أدبيًا اجتماعيًا عن هذه القضية عنوانه "الفتيان الغرباء الروح". وقد تناول المقال فى بدايته بنية العمل الأدبى (أى النموذج الكامن فيه)، ثم تناول عدة قصص قصيرة من بينها قصة الطبيب الصالح "دومة ود حامد". وينتمى راوى القصة إلى المجتمع التقليدى، أما الغريب العصرى ("الفتى غريب الروح") فهو لا يفعل شيئًا سوى أن يستمع بأدب جم لحديث الراوى. يبدأ الراوى برسم صورة قائمة المجتمع القرية التقليدى الذى تغطيه أسراب النمته شتاء، ويهجم عليه ذباب البقر صيفًا، أما إذا كان الوقت لا صيفًا ولا شتاءً، فلا تجد شيئًا. نحن ننام حين يسكن الطير، ويمتنع الذباب عن مشاكسة البقر، وتستقر أوراق الشجر على حال واحد، وتضم الدجاج أجنتها على صغارها، وترقد الماعز على جنوبها تجتر ما جمعته فى يومها من علف. نحن وحيواناتنا سواء بسواء نصحو حين تصحو وننام حين تنام، وأنفاسنا جميعًا تتصاعد بتدبير واحد. أما فى المدينة فالأمر جد مختلف إذ يمكن للمرء أن يسمع الإذاعة ويذهب إلى السينما وأن يتمتع بنور الكهرباء. وفى تنعيم لفظى ينم على الانتماء الكامل للعالم التقليدى يقول الراوى للشاب اليافع إنه ولا شك سيرحل عن هذه القرية التى يعيش فيها الناس «على الستر»، قوم أصبحت جلودهم ثخينة من فرط المشقة، ولكنهم اعتادوا هذه الحياة، بل هم فى الواقع يحبونها.

نعم سيرحل الشاب، ولكن الراوى يود أن يريه شيئًا واحدًا جوهريًا: «شئ واحد نصر أن يراه زوارنا». إنها بمنزلة المتحف، وإذا كان المتحف هو المكان الذى يحفظ فيه «تاريخ القطر والأمجاد السالفة» فإن هذا الشئ ولا شك له دلالة مماثلة، إنها دومة ود حامد، شجرة تقف شامخة برأسها إلى السماء وكأنها صنم قديم، أو مهر جامح، ضربت بعروقها فى الأرض، ترسل بظلها على النهر تارة وعلى الأرض المزروعة تارة أخرى وكأنها «عقاب خرافى باسط جناحيه على البلد بكل ما فيها». والدومة لم يزرعها أحد، بل نمت وحدها، ولذا كل جيل يجىء يجد الدومة كأنما ولدت مع مولده ونمت معه. ولم لا والدومة تقف فى عقل أهل القرية، تظهر لهم فى أحلامهم ويقومون بزيارتها كل يوم

أربعاء ليذبخوا نذورهم وهى تستجيب
لدعائهم وتنجز لهم المعجزات؛ كأن تشفى المرضى الذين استعصى عليهم
الداء أو الذين لا يمكنهم أن يصلوا إلى الطبيب في المدينة.

الدومة إذن رمز لجماعة تقليدية، متماسكة الأطراف، مؤمنة بالأسطورة،
ولكنها مع هذا لها تاريخ، يقصه الراوى على هذا الشاب اليافع. فالعصر الحديث
لا يترك القرية وشأنها، إذ تقرر الحكومة "الاستعمارية" إقامة "مكنة الماء" فى
موضع الدومة، ولكن أهل القرية "هبوا عن آخرهم هبة رجل واحد... وأعانهم
الذباب أيضاً: "ذباب البقر" فطردوا مندوب الحكومة "ولم تأت مكنة ماء ولم
يأت مشروع... ولكن بقيت لنا دومتنا". ثم جاء الحكم الوطنى، وقرر أن ينشئ
محطة تقف عندها الباخرة لتوفر على السكان مشقة السفر نصف يوم كامل
للوصول إلى المحطة فى البلدة المجاورة، ولكن حينما يحضر مندوب
الحكومة بالنبا السعيد لا يقابل بالترحاب وإنما بوجوه مترقبة لأن الباخرة تمر
عليهم يوم الأربعاء وأخبرهم الموظف أن الموعد الذى سيحدد الوقوف
الباخرة فى محطتهم سيكون فى الرابعة بعد الظهر، الوقت الذى تزور فيه
القرية ضريح ود حامد عند الدومة "ونأخذ نساءنا وأطفالنا، ونذبح نذورنا،
نفعل ذلك كل أسبوع"، وحين طلب منهم الموظف تغيير يوم الزيارة وقعت
الواقعة! ولا تقف الباخرة عند القرية ولا يزال أهلها يذبخون نذورهم كل يوم
أربعاء "كما فعل آباؤنا وآباء آبائنا من قبلنا". وليكن الأمس مثل الغد، وبدلاً من
التطور ندور فى حلقات.

ويبدو أن الحكومة الوطنية «الديموقراطية» حلت محلها حكومة وطنية
مستبدة وقرية قررت إنشاء المحطة وإزالة الدومة بالقوة، فقاوم أهل القرية
فزع بعشرين رجلاً منهم فى السجن، ثم أفرج عنهم فجأة ووجدوا أنفسهم
أبطالاً شعبيين. إذ إن الحكومة الوطنية العسكرية قد حل محلها حكومة
وطنية جديدة ديموقراطية، تحترم حقوق الإنسان، ووجد أبطال القرية
أنفسهم وسط الخطب الرنانة النارية المعتادة. وحضر الرؤساء والنواب أقاموا
نصباً تذكاريًا تحت الشجرة واستنكروا طغيان الحكومة التى تتدخل فى
معتقدات الناس، فى أقدم الأشياء المقدسة عندهم. ومن الخطب تعلم أن
دومة ود حامد كانت السبب فى سقوط الحكومة المستبدة وبذا أصبحت
"دومة ود حامد رمزاً ليقظة الشعب". والوصف هنا مفعم بالسخرية، فهذا
العالم الجديد الذى ينقض على القرية ودومتها وأهلها لا يكثرث بها كثيراً ولا
يحترم علاقاتها الإنسانية الوثيقة. ولذا بعد الخطب والنصب "عادت حياتنا
إلى سيرتها الأولى، لا مكنة ماء، ولا مشروع زراعة، ولا محطة باخرة. وبقيت
لنا دومتنا تلقى ظلها على الشاطئ القبلى عصرًا، ويمتد ظلها وقت الضحى
فوق الحقول والبيوت حتى يصل إلى المقبرة والنهر يجرى تحتها كأنه أفعى

مقدسة من أفاعى الأساطير". وهذه هى نفس الكلمات التى استخدمها الراوى فى وصف الدومة فى بداية القصة. لم يزد على الدومة سوى "نصب رخامى وسور حديدى وقبة ذات أهلة مذهبة" نتيجة لمحاولات الحكومة الوطنية الجديدة أن تكسب تأييداً شعبياً، فبين الحكومة الاستعمارية والوطنية الديمقراطية والوطنية المستبدة، والوطنية الديمقراطية الجديدة، لم تكن القرية وأهلها ودومتها سوى شىء أو موضوع ، وليس كياناً إنسانياً حياً له قوانينه الخاصة يجب التعامل معه باحترام.

وفى نهاية القصة يتفوه الغريب العصرى بوضع كلمات سائلاً عن الطلمبة و المشروع والمحطة، ومتى سيتمكن إنشاؤها "حين ينام الناس فلا يرون الدومة فى أحلامهم، ومتى يكون ذلك". هنا يخبرنا الراوى تفاصيل من حياته، تدل على أن الصراع بين الجديد والقديم ليس خارجياً، وإنما يدور داخل القرية ذاتها، إذ نعرف من الراوى أن ابنه قد هرب إلى المدينة ودخل المدرسة رغم أنفه، ومع هذا "إننى أدعو أن يبقى حيث هو فلا يعود". ثم يعبر عن رغبته فى أن يتكاثر أمثاله فى القرية "الفتيان الغرباء الروح فلعلنا حينئذ نقيم مكنة الماء والمشروع الزراعى.. لعل الباخرة حينئذ تقف عندنا.. تحت دومة ود حامد".

ولكن ماذا عن الدومة، هذا الصنم، إلهة المكان، هل تجتث من مكانها؟ فيجيب الراوى "لن تكون ثمة ضرورة لقطع الدومة. ليس ثمة داع لإزالة الضريح. الأمر الذى فات على هؤلاء الناس جميعاً أن المكان يتسع لكل هذه الأشياء، يتسع للدومة والضريح ومكنة الماء ومحطة الباخرة".

إن الراوى التقليدى يتحدث مع الغريب العصرى، ويطرح على مستوى النظرية والرؤية، إمكانية التصالح بين الماضى والمستقبل حتى لا ننتهى إلى ماض دون مستقبل (كما حدث للقرية) أو مستقبل دون ماض، كما يحدث فى بلدان الغرب.

وتنتهى قصة الطيب صالح بالراوى ينظر إلى الغريب الجديد نظرة "لا أدرى كيف أصفها ولكنها أثارت فى نفسى شعوراً بالحزن، الحزن على أمر مبهم لم أستطع تحديده".. ولكننا يمكننا التخمين، نعم. يتزاوج القديم والحديث، وسينشأ العالم المركب وستظل الدومة كلاً من القرية والمكنة، ولكن الراوى يعلم جيداً أن عالمه هو - بكل عظمتة وضيق أفقه - سيمر ويزوى ولن يبقى منه سوى الذكرى: وهذا لا شك يثير الإحساس بالحزن.

واختتمت المقال بالإشارة إلى بعض أسباب إبهام موقفنا من التحديث:

لعل مخاوفنا من العصر الحديث تنبع من معرفتنا لا بسيناريو التحديث وحسب، وإنما بعواقبه أيضاً، فنحن نقرأ الصحافة الغربية وندرس المجتمع الغربى. وغير المتخصصين يسمعون عن المخدرات والجريمة، والمتخصصون يقرأون عن أزمة المعنى فى الغرب. ولذا حينما نتحرك إلى العصر الحديث فنحن لا نتحرك بتفاؤل شديد، إذ إن معرفتنا المأساوية بما حدث هناك وبالثمن الفادح الذى دفع، يقلل من حماستنا بعض الشيء. ولا نملك إلا أن ينظر نظرة غريبة تدل على الحزن مثل نظرة الراوى التقليدى فى دومة ود حامد.

ولعل ارتباط التحديث والتصنيع بالاستعمار الغربى يزيد من إبهام موقفنا ومن رفضنا للآلة رغم احتياجنا بل وحبنا لها. إن أول مكنة معاصرة واجهتنا هى المدفع الذى حمله الجندى الغربى ودك به جدران المجتمع التقليدى الشرقى، لا لي جلب النور والاستنارة وإنما لينهب الوطن.

كنت قد حضرت محاضرة عن محاولات زكى مبارك إعادة تخطيط القاهرة، وقد بين المحاضر أنه كان من السهل تغيير أماكن المساجد والأضرحة، بل وهدم بعضها إن تطلب الأمر ذلك، ولم تعارض الجماهير فى ذلك، إذ أحست أن هذا المصرى لا يريد أن يصيب منظومتها القيمية بسوء. (وزكى مبارك لا يختلف فى هذا عما قام به أخى فى دمنهور، إذ كان هناك ضريح بجوار قهوة المسيرى وكان يعترض الطريق، فقام بنقله عدة أمتار، ولم يعترض أحد على ذلك، لمعرفتهم أن ابن البلد لا يريد لها بسوء). وقد أخبرنا المحاضر أنه بعد عام ١٨٨٢ (أى بعد وصول القوات الإنجليزية إلى مصر) لم يتمكن أحد من تحريك أى مسجد أو ضريح بسبب توجس الناس خيفة من الحكومة التى وقعت فى يد المستعمر.

إن المطلوب هو "حادثة جديدة"، تتبنى العلم والتكنولوجيا ولا تضرب بالقيم أو بالغائية الإنسانية عرض الحائط، حادثة تحيى العقل ولا تميت القلب، تنمى وجودنا المادى ولا تنكر الأبعاد الروحية لهذا الوجود، تعيش الحاضر دون أن تنكر التراث، وهى مسألة ولا شك صعبة، ولكنها ليست مستحيلة. وأعتقد أن الخطوة الأولى نحو إنجاز هذه الحادثة البديلة هو فصل الحادثة عن الاستهلاك وعن مفهوم التقدم المادى، وربطها بمفهوم الطبيعة الإنسانية والإنسانية المشتركة بحيث يمكننا أن نحدد هدفاً للحادثة غير الإنتاج والاستهلاك وأن نعيد تحديد معدلات الاستهلاك فى إطار تحقيق الإنسانية وفى إطار احتياجات البشر المادية والمعنوية وليس مجرد زيادة الاستهلاكية. ونفس الشيء بالنسبة لمفهوم التقدم، الذى يجب توسيع آفاقه بحيث يضم المادى و

المعنوى والملموس والروحى. وبهذه الطريقة قد يمكننا أن نحقق مشروع
الحدث البديل وأن نحقق التقدم دون أن نفقد اتزاننا ودون أن ندمر الكون.

الإمبريالية والعنصرية

كانت هناك عناصر عديدة أخرى جعلتني أتساءل بخصوص بعض المسلمات التي يستند إليها النموذج الحضاري الغربي الحديث، من أهمها إدراكي أنني أفصل الحضارة الغربية والحادثة الغربية عن بعض الظواهر السلبية المصاحبة لها مثل الإمبريالية والنازية والصهيونية التي كنت أصنفها على أنها ظواهر استثنائية، ومجرد انحراف عن الجوهر العقلاني للحضارة الغربية الحديثة. وبالتدريج بدأت أرى هذه الظواهر بحسبانها جزءاً لصيقاً ببنية النموذج الحضاري الغربي الحديث. وبدأت أرى الحادثة الغربية (والعقلانية الغربية) في علاقتهما بالإمبريالية، التي كانت تعوق التحديث في بلادنا، وتتعاون مع النظم الفاسدة، وتقوم باستغلال خيرات آسيا وإفريقيا ونهب العالم، تساندها في ذلك القوة العسكرية والأيدولوجيات العنصرية مثل "عبء الرجل الأبيض"، وهي أيدولوجيات أبعد ما تكون عن العقلانية. (كشف أخيراً أن الجنرال مونتجمري، "بطل" العلمين، وضع مخططاً لاستعباد إفريقيا وأهلها وتحويلها إلى مصدر للمواد الخام، أي إلى جزء من "مجالها الحيوي"، في المصطلح النازي).

كنت أقرأ تاريخنا مع الغرب الذي أخذ شكل مواجهة عسكرية منذ البداية: ثورة الحرية والإخاء والمساواة ترسل لنا بحملة نابليون التي تحمل المدافع - إحباط محاولة محمد علي التحديثية حين تكأكات عليه كل أوروبا بما في ذلك فرنسا حليفته - جيوش بريطانيا الديمقراطية تغزو مصر وتهزم أحمد عرابي (ممثّل الشعب المصري) لتناصر الخديوي توفيق (ممثّل الاستبداد). وتستمر الحلقة دون توقف حتى يومنا هذا، كما حدث في تجربة جمال عبد الناصر الوحشية والتنمية. وكما قال الراوي في رواية موسم الهجرة للشمال للطيب صالح:

"حين جىء لكتشنر محمود ود أحمد وهو يرسف فى الأغلال بعد أن هزمه...، قال له:

"لماذا جئت بلدى تخرب وتنهب؟" الدخيل هو الذى قال ذلك لصاحب الأرض، وصاحب الأرض طأطأ رأسه ولم يقل شيئاً... إننى أسمع فى هذه المحكمة صليل سيوف الرومان فى قرطاجة، وققعقة سنابك خيل ألنبي وهى تطأ أرض القدس. البواخر مخرت عرض النيل أول مرة تحمل المدافع لا الخبز، وسكك الحديد أنشئت أصلاً لنقل الجنود. وقد أنشئوا المدارس ليعلمونا كيف نقول «نعم» بلغتهم. وهذا بالضبط ما أدركه هذا الشيخ الجزائري الذى أخبروه بأن القوات الفرنسية إنما جاءت لبلده لتنشر فى ربوعها الأمن والسلا م والاستنارة. فقال باقتضاب شديد:

"لم أحضروا كل هذا البارود إذن؟".

وفى دراستى عن روجيه جارودى أقتبس كلماته حين يقول: "إن شرط « نمو » الغرب إنما كان بالضرورة وليد نهب ثروات العالم الثالث ونقلها إلى أوروبا وإلى أمريكا الشمالية، وبالمقابل فإن الغرب هو الذى جعل ما نسميه العالم الثالث متخلقا". إن النمو والتخلف، عنصرا منظومة الرأسمالية. وتراكم رأس المال الأولى، ثم الإنتاج الموسع، تطورا خلال مراحل عدة: إبادة هنود أمريكا بدءاً من القرن السادس عشر - نخاسة العبيد السود التى أصبحت ضرورية لا استغلال المعادن - أراضى أمريكا التى قلّ سكانها نتيجة تلك الإبادة الجماعية - والثورة الاقتصادية، (التى جعلها التكديس أمراً ممكناً) - «الحركة الاستعمارية» أى السيطرة السياسية والعسكرية على أفريقيا وعلى القسم الأكبر من آسيا لتأمين الاستثمارات ذات الربح الأعظم فى الصناعة وفى التجارة، وذلك بفرض السعر الأدنى على اليد العاملة، والأسعار الأعلى للمنتجات المستوردة فرضاً بالقوة...".

"ثم ظهر استغلال العالم الثالث على نحو جديد بنشأة الشركات المتعددة الجنسيات وتوسعها، ومن هنا لم تبقى علاقات الاستغلال ثنائية الجانب بين البلد المستعمر ومستعمرته. إن الشركات المتعددة الجنسيات تنظم نهب العالم على الصعيد العالمى، سواء بالاستناد إلى قوة عظمى (الولايات المتحدة مثلاً) من أجل توجيه اقتصادها وسياساتها واستخدام جهازها العسكرى (كما جرى فى جواتيمالا أو فى فيتنام) تارة، أم باستخدام مؤسسات دولية فى سنة ١٩٧٦".

ببساطة شديدة، أدركتُ أن «التقدم الغربى» هو ثمرة نهب العالم الثالث، وأن الحداثة الغربية لا يمكن فصلها عن عملية النهب هذه، وأن نهضة الغرب تمت على حساب العالم بأسره، وهذا أيضاً بالضبط ما أدركه بدر شاكر السياب فى قصيدة له، موجهاً حديثه للندن: ماذا سأكتب يا مدينة / فعلى ملامحك العجاف تجوب أخيلة الضغينة / سأقول إنك توقدين / مصباح عارك من دم الموتى وجوع الآخرين.

لكل هذا لم أعد أتحدث عن «التراكم الرأسمالى، وإنما عن «التراكم الإمبريالية، وأنادى دائماً بأن محاولة تفسير معظم الظواهر الغربية دون استرجاع الإمبريالية كمقولة تحليلية ستكون محاولة ناقصة إلى حد كبير.

بالإضافة إلى كل هذا لابد أن نشير إلى عمليات نهب آثار إفريقيا وآسيا، وكيف تغص متاحف البلاد الغربية وميادينها بها. حينما ذهبت إلى لندن سألتنى صديق ما إذا كنت أود مشاهدة الإمبراطورية البريطانية. فدُهِشت من

سؤاله وأجبت بالإيجاب بطبيعة الحال. فأخذنى للمتحف البريطاني حيث شاهدت أجنحة كاملة لآثار تهبت من بلاد العالم الثالث، بما فى ذلك مصر بطبيعة الحال. وبطبيعة الحال استدعى كل هذا الدمار الذى ألحقته الإمبريالية بالبنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للعالم الثالث. وقد أوجز جارودى إنجاز الحضارة الإمبريالية الغربية فى صورة مجانية رائعة إذ وصفها بأنها "خلقت قبرًا يكفي لدفن العالم".

وقد قرأت فى إحدى الكتب (الأصول التاريخية للرأسمالية المصرية وتطورها للدكتور محمود متولى) الحوار التالى الذى دار فى أغسطس عام ١٩١٩ بين المستشار المالى البريطانى وطلعت حرب.

قال المستشار المالى: "كنت أظنك رجلاً عاقلاً ولكن يبدو أنك أصبت بعدوى الجنون المنتشر فى البلد هذه الأيام..."

هل تتصور أن المصريين يستطيعون أن يديروا بنكاً؟

إنكم لا تصلحون لأعمال المال.. إنها صناعة الأجانب.. والدليل على ذلك أنكم عندما توليتم شئونكم قبل أن نجىء إليكم جعلتم مصر تفلس".

ويستمر المستشار المالى البريطانى موجهاً كلامه لطلعت حرب قائلاً:

"كنت أستطيع أن أمنع قيام هذا البنك، ولكنى وافقت على إنشائه لأعطيكم درساً عملياً فى الفشل... وكل ما أنصحك به هو أن تشرك معك بعض الأجانب حتى تعطى للمصريين شعوراً بالثقة فى هذا البنك". وقد رد عليه طلعت حرب بقوله: "لقد قررت أن يكون هذا البنك

مصرياً مائة بالمائة". فقال المستشار المالى البريطانى: "إنك تتكلم بلغة مظاهرات الشوارع.. والذى يصلح فى الشارع لا يصلح فى أعمال المال و البنوك. وقد استدعيتك لأنصحك فأنت رجل طيب لا تشتغل بالسياسة" إن ممثل التقدم والمدنية والحداثة ينادى بالواقعية، وشأنه شأن التطبيعين هذه الأيام، وباسم هذه الواقعية يسقط على المصريين بعض الصفات الثابتة (الميتافيزيقية) التى لا تتحول "إنها صناعة الأجانب". أما المصرى (المفترض فيه أنه ممثل التخلف وآسيا وإفريقيا) فإنه يؤكد صفات (حركية) أخرى: مقدرتنا على الاستقلال الاقتصادى وحاجتنا له. وبطبيعة الحال، دائماً أ طرح السؤال التالى على المستعمرين والصهاينة الذى يتحدثون دائماً عن تخلف الشرق ويؤكدون أن هذا المتخلف هو أحد مبررات الاستعمار، إذ أسألهم: هل لو تقدم الشرق سيفرح الغرب والصهاينة بذلك، أم أن تقدم الشرق سيصيبهم بهمهم والغم؟ ألا يعنى تقدم الشرق انكماش رقعة السوق بالنسبة للغرب، وعمالة

غير رخيصة، ومواد خام مرتفعة الثمن، ودولة صهيونية محاصرة، لا تؤدي أى خدمة للغرب؟

وقد لاحظت (شأنى شأن أى عربى مقيم فى الغرب) تأييد الغرب غير المتحفظ لإسرائيل والتعاطف الكامل مع ضحايا النازية الذى يصاحبه فى الوقت ذاته إنكار كامل للجرم الصهيونى الغربى ضد الفلسطينيين وعدم الاعتراف بضمهايا الغارات الإسرائيلية. كما لاحظت أن الغرب فى موقفه من إسرائيل يتبنى خطابًا عقديًا مطلقًا، فهو يظهر تفهمًا عميقًا لرغبة اليهود فى العودة "لأرض أجدادهم"، أرض الميعاد (بعد غياب دام بضعة الاف من السنين) ، ليؤسسوا دولة يهودية يحققوا من خلالها هويتهم التاريخية. ولكن الغرب نفسه حينما ينظر إلى الفلسطينيين فإنه يأخذ موقفًا برجماتيًا عمليًا ولذا فهو لا يتفهم لم يصر الفلسطينيون على العودة، ويعرض عليهم بضعة ملايين من الدولارات للتخلي عن أوطانهم. حيرنى هذا الأمر فى البداية، وحاولت أن أفسره عن طريق تصنيفه بحسبانه مجرد "استثناء" من القاعدة العامة أو "انحرافًا" عن المسار (الإِ نسانى الديموقراطى) الرئيسى. لكن التأييد الغربى للدولة الصهيونية وتقبل الأساطير الصهيونية كان من الشمول والقوة والا تساع بحيث كان من المستحيل تفسيره على هذا الأساس. وبدأت أرى تأييد الغرب لإسرائيل كجزء من نمط أكبر، وهو الإيمان الكامل بشرعية القوة والغاب والإِ مبريالية والعنصرية، لا شرعية العقل والعدالة. فمسألة التراث اليهودى - المسيحى هذه، وتعاطف الغرب مع اليهود، ورغبته فى تعويضهم عما نالهم من أذى فى الغرب بإعطائهم فلسطين، هى فى تصورى ديباجات وتبريرات لا تصلح لتفسير مثل هذه الظاهرة واتساعها وشمولها، خاصة وأن الغرب لا يشغل باله بمسائل أخلاقية أخرى مثل الحق العربى"و"حق العودة بالنسبة للفلسطينيين"فهى بالنسبة له مسائل لا معنى لها، فالحق ليس فوق القوة، بل إن داروين ونيتشه فوق الجميع. إن العقل الغربى يعجب أياها إعجاب بـ الصهاينة بسبب بطشهم

وقوتهم ومقدرتهم على حل كل الأمور لا عن طريق العقل والمناقشة، وإما بطريقة عملية جراحية باترة مباشرة. كما أنه يرى أن الصهيونية جزء من التشكيل الحضارى الغربى ولذا فهو يعطيها حقوقًا مطلقة ينكرها على الآ خرين. إن الصهيونية تعيّر عن شىء أصيل وجوهري داخل التشكيل الحضارى الغربى الحديث الذى يتباهى بتسامحه وعمليته، ولكنه يؤيد فى الوقت نفسه بلدا يستند إلى مجموعة من الأساطير العرقية البدائية الوثنية. فالغرب - فى واقع الأمر وفى التحليل الأخير - يطلب منا أن نعتز بإسرائيل لا بسبب الإبادة النازية، ولا بسبب ما تعرض له اليهود من المظالم، وإنما بسبب موازين القوى التى لا تعرف الله أو الإِ نسان ولا تعترف بهما؛ فالمعيار الوحيد هو

القوة لا العقل.

والعنصرية الغربية ليست موجهة ضد العرب وشعوب العالم الثالث وحدهم، وإنما تمتد لتشمل كثيراً من الأقليات فى الولايات المتحدة، وبخاصة الأريكيين والأفارقة، أى الأمريكيين السود. كنا نعيش فى نيويورك على مقربة من هارلم حيث يتقاطع شارع 114 مع طريق برودواى (هذه المنطقة أصبحت فى الوقت الحاضر منطقة "راقية" بيضاء، ولكنها آنذاك كانت جزءاً من جيتو هارلم الذى يقطنه السود). كنا نرى الفئران الضخمة تجرى فى الشوارع و المنازل، والصراصير تمرح فى المطابخ وخارجها (فى فندقنا الرخيص بجوار جامعة كولومبيا، كنا نضطر لوضع بقايا الطعام فى المطبخ حتى تنصرف عنا الصراصير). وقد حدثنى أصدقائى السود كيف أن الشرطة الأمريكية تسمح لتجار المخدرات ببيع سمومهم فى حرية بالغة داخل أحياء السود حتى تضمن تخديرهم وتحقيق الأمن الاجتماعى! وأذكر جيداً أول صيف قضيته فى نيويورك (صيف عام ١٩64) وكان حاراً رطباً بشكل لا يُطاق. بدأت الفئران تهيج والصراصير تزداد حركتها بشكل ملحوظ. ساعتها قيل للناس إنه سيتم جمع القمامة ورش بعض المبيدات، ففرحوا. ولكن فى آخر لحظة ودون سابق إنذار، قرر الكونجرس توفير بضعة آلاف من الدولارات ولم يرسل جامعة القمامة ولا المبيدات الحشرية. كان أى طفل يعيش فى هارلم أو على مقربة منها يعرف أن الوضع على وشك الانفجار، ولكن النظام الحاكم الأمر، بكل مؤسساته ومعاهد بحوثه، فشل فى التوصل إلى هذه الحقيقة البسيطة و البدهية الواضحة. وقد حدث الانفجار فى هارلم بالفعل، ونزل الفقراء السود إلى الشوارع يطلبون الحد الأدنى اللازم للحفاظ على إنسانيتهم، فيما عرف حينذاك "بالصيف الطويل الحار" (بالإنجليزية: لونج هوت سمر summer hot long). عرفت حينذاك، فى ذلك الصيف الطويل الحار، أن نظام القمع الأمريكى أبله وغير عقلانى بالمرّة. وبعد بضعة أيام، حينما شاهدنا فى التليفزيون السيارات وهى تجمع القمامة استجابةً للضغط الشعبى، ثم عمال المبيدات وهم يرشونها، تعجبنا كما رأينا. هذا هو مجتمع مادي براجماتى ثرى قادر على توفير الحد الأدنى المطلوب للحياة إلا إنسانية الكريمة بكل بساطة ويسر ولكنه لا يفعل (وبدلاً من ذلك ينفق الملايين على السلاح).

ولابد أن أذكر هذه القصة الطريفة التى أخبرنى بها صديقى فيكتور تومسون Thompson Victor، وهى تبين حدة الفصل العنصرى فى الولايات المتحدة قبل قيام حركة الحقوق المدنية فى بداية الستينيات. أخبرنى فيكتور أنه فى طفولته كان يعيش فى حي لا يقطنه سوى البيض، وبالتالي كان لا يشاهد سواهم. وكان الإعلام الأمريكى يعيّر عن أحلام وآراء وواقع أمريكا

البيضاء وحسب، ولذا كان من النادر أن تجد شخصية سوداء تلعب دور البطل فى الأفلام أو البرامج التليفزيونية. ولهذا حينما ركب فيكتور حافلة ذات يوم ووقعت عيناه على امرأة سوداء لأول مرة فى حياته. توجه نحوها وبدأ يلحق يدها، ظنًا منه أنها مصنوعة من الشيكولاته! وكانت السيدة السوداء لطيفة فضحكت مما فعل، وضحك كل من فى الحافلة، تمامًا مثلما ضحكت أنا وهو.

أما العنصرية ضد العرب، فقد كانت طفيفة للغاية.. عندما وصلت إلى الولايات المتحدة عام 1963، لم يكن هناك استخفاف بالعرب، بل يمكن القول إنه كان هناك خوف منهم، ففى أوائل الستينيات كان هناك مشروع قومى عربى، و كان هناك رفض لفكرة الأحلاف العسكرية ورفض لإسرائيل ومقاطعة لها وهكذا.. وكانت هناك حركة الحياء الإيجابى، وكان هناك عبدالناصر. ولكن مع هزيمة عام 1967 بدأ الكره يحل محل الخوف، وبدأت العنصرية الشرسة ضد العرب تظهر، ففى حضارة داروين ونيتشه، لا يوجد مجال للمهزومين. ولذا حينما عدت للولايات المتحدة عام ١٩٧٠، كان الأمر جد مختلف.. بدأت الصورة النمطية للعربى تظهره زيرنساء وثرثرا ينفق أمواله فيما لا يفيد، لا يفهم فى التكنولوجيا، خبيثًا لا يمكن الوثوق به، إلى آخر هذه الصفات العنصرية.

دعيت مرة لإلقاء محاضرة عن مصر فى جامعة نيويورك، على أن يسبق المحاضرة فيلم عن مصر الحديثة. فذهبت إلى قاعة المحاضرات، ولاحظت وجود عدد كبير من الطلبة الأمريكيين السود وطلبة العالم الثالث. وحينما عُرض الفيلم وجدته ينقع عنصرية. فالقاهرة بالنسبة له كانت مدينة الموتى، وبعض المقاهى التى يجلس عليها بقايا البشر. وفى نهاية الفيلم أتى مخرج الفيلم من قال إنه أحد المحاربين القدماء فى حرب سنة ١٩٧3 فقد إحدى ساقيه فى الحرب، ولم يجد ما يقيم به أوده، فاضطر إلى التحول إلى بهلوان يعمل فى الطرقات، وينتهى الفيلم بصاحبنا وقد وقف على ساق واحدة، وقد أوقف عصا على أنفه، وموسيقى بدائية تعزف فى الخلفية. كان الدم يغلى فى عروقى حينما انتهى الفيلم. ولكننى تماسكت، وأعلنت أن المحاضرة ستكون تعليقًا على الفيلم، وأنها موجهة للطلبة الأمريكيين السود وطلبة العالم الثالث وحدهم. وبينت لهم آليات العنصرية الغربية، وكيف حاول مخرج الفيلم أن يأتى ببعض الوقائع المتناثرة ويرفعها إلى مستوى الواقعة الممثلة. فمصر مليئة بالأسئلة الأخرى وبقصص النضال والبطولة. وحكى لهم عن مظاهرات الطلبة عام ١٩٧١ وعن عبور سنة ١٩٧٣ وعن

جمال القاهرة برغم ما فيها من قبح، وعن إبداع الحضارة اليومى فى مصر المحروسة. وأن مخرج الفيلم، بسبب عنصريته، لم ير فى القاهرة سوى مدينة الموتى، وضابط فقد ساقه فى الحرب فتحول إلى بهلوان تحت ظروف مبهمه (فحسب معلوماتى الشخصية لم تهمل الحكومة هؤلاء المحاربين القدامى، بل

قدمت لهم العون كل العون). قوبلت المحاضرة بعاصفة من التصفيق، واعتذر لى الأستاذ الذى دعانى لهذه المناسبة، بل أرسل لى فيما بعد خطاباً يبين فيه أنه لم يكن قد رأى الفيلم من قبل!

ولم يصبنى من العنصرية ضد الملونين، سوى رذاذ بسيط، لأننا كنا نقطن فى مدينة جامعية، وهذه لا يوجد فيها أى تمييز تقريباً. مرة واحدة ذهبت إلى السينما، ورفض الرجل أن يعطينى تذكرة، فأخبرته أننى سأحضر الشرطة، فتراجع على الفور ودخلت السينما وشاهدت الفيلم. ومع هذا لابد أن أذكر هذه الواقعة. حينما أرسلت أطفالى لزوجتى (على أن ألحق بهم بعد عدة شهور، فقد كنت مشغولاً بموسوعة ١٩٧٠) فألحقهم بالمدرسة. وبطبيعة الحال كانت مقدرات ابنتى اللغوية أقل من مستوى زميلاتهن. فصنفت على أنها "دون المتوسط"، وهو أمر متوقع. ولكن بعد مرور عدة شهور، جاء التقرير الشهرى واكتشفت زوجتى أن تقديراتها فى جميع المواد "ممتاز" إلا مادة اللغة الإنجليزية فتقديرها كان لا يزال "دون المتوسط"، مما يدل على وجود خلل ما (أو تحيز ما أو كسل ما). وزوجتى أستاذة تربية تفهم هذه الأمور، فذهبت إلى المدرسة وطلبت مقابلة المدرس المسئول عن ذلك لمناقشة هذا الأمر الشاذ معه. وحينما حضر وأخبرته بالخلل، اضطرب واعتذر، وقال إنه سيعقد لها امتحاناً خاصاً فى اللغة. وحين عُقد الامتحان، وحضره معها طفل أسود، أثبت التلميذان أنهما متفوقان بشكل مذهش وأن تصنيفهما "دون المتوسط" كان تصنيفاً جائراً (بل كان مستوى نور يضعها فى مصاف طلبة السنة ما قبل النهائية فى المرحلة الثانوية ومستوى الطالب الأسود لم يكن أدنى من ذلك بكثير). وما حدث هو أن المدرس اكتفى بقوليهما فى إطار دون مستواههما، ولولا تدخل زوجتى لظلا داخل القالب الضيق ولتدهورت معنوياتهما لكنه اعتذر، وأعاد تصنيفهما فانطلقا دراسياً. المهم بعد مرور عامين كتبت لنا المدرسة لتقول إنه يمكن لنور أن تُعدّ لدخول الجامعة فى خلال عام، أى أنها كان بإمكانها أن تدخل الجامعة وهى بعد فى سن الثالثة عشر أو الرابعة عشر. فرفضنا وآثرنا أن تظل نور مع أقرانها وألا تفقد طفولتها وبراءتها بإدخالها الجامعة فوراً.

ويجب أن أذكر فى مقابل ذلك اهتمام مدرّسة ياسر به، وكيف كانت تغمره السعادة فى الصباح وهو فى طريقه إلى المدرسة برغم عدم معرفته بالإنجليزية. وبالتدريج ومن خلال حب مدرّسته له نطق ياسر اللغة الإنجليزية بعد عدة شهور إلى أن أصبح متفوقاً فيها. كما يجب أن أذكر ما حدث لنور فى مدرستها الكاثوليكية. فقد حققت نجاحاً باهراً خاصة فى مادة اللغة الإنجليزية. وكانت حفلة التخرج فى كنيسة المدرسة. وحينما جاء دور تسليمها الشهادة وجائزة

التفوق وجدناها عبارة عن كتاب باللغة الإنجليزية، ولم يكن الكتاب سوى القرآن الكريم أعطاه إياه كبير الرهبان. وأنا أذكر هذه القصص لأبيّن الفرق بين النموذج المهيمن من جهة، ومن جهة أخرى الأفراد الذين يعيشون جزءاً من حياتهم حسب إنسانيتهم المشتركة، لا حسب ما يسيطر عليهم من نماذج.

الجنس والمجتمع الأمريكي

كانت إحدى الصور النمطية الشائعة فى عقولنا والنموذج التفسيري الكامن فيه أن الجنس طاقة (مادية) إن فُرِغت بطريقة "عادية" "طبيعية" "سوية" فإن الفرد يصبح عادياً وطبيعياً وسوياً، أما إن كبتت فإنها تصبح قوة مدمرة. وهى معادلة بسيطة ومعقولة لأول وهلة على الأقل، ولذا كان من المفهوم أن ينشغل الشرقيون بالجنس، فهم مكبوتون قُمعت رغباتهم الجنسية فى طفولتهم ومراهقتهم، ولذا طاقتهم الجنسية كلها مخزونة، وهو ما أدّى إلى تشوهمهم النفسى الكامل، وتحولوا إلى مراهقين أذليين. هذا ما تعلمناه؛ كما تعلمنا أيضاً أن الأمور مختلفة تماماً فى الغرب، فهم يتصرفون بشكل طبيعى إذ إنهم يسربون الطاقة الجنسية بطريقة عقلانية بلا قمع ولا كبت.

ولكن حينما وصلت إلى الولايات المتحدة وجدت أن الأمر ليس بهذه البساطة ، وأن المعادلة البسيطة التى آمنت بها لا تُفسّر الأمور، إذ لاحظت إقبال الأ مريكيين النهم وانشغالهم المتطرف (وأحياناً المرضى) بالجنس، بينما مجال لا شباب الجنس متاح أمامهم بشكل ديموقراطي مذهل.

(على سبيل المثال - كان الجنس متاحاً تماماً فى السبعينيات فى جامعة رتجرز، ومع تزايد الحرية الجنسية كان عدد المجلات والأفلام الإباحية يأخذ هو الآخر فى التزايد، كما كانت تقع حوادث اغتصاب كثيرة، الأمر الذى كان يحيرني كثيراً فى بادئ الأمر).

ولم أكن مصدقاً لما حولى، إلى أن حضر طالب لبنانى (متزوج من إيطالية من فرنسا.

وحيث إننا نعرف، حسب قوالنا الإدراكية، أن فرنسا هى بلد الانفلات الجنسي قررت أن أسأله عن هذا الاهتمام المحموم بالجنس فى المجتمع الأ مريكى لأؤكد ما إذا كانت ملاحظتى فى محلها أم لا. وفوجئت بأنه قد صدم هو الآخر بهذا الهوس الجنسي برغم أنه درس فى فرنسا. وأضاف، أنه لم يشاهد شيئاً مثل هذا من قبل. - وكما قلت، أنا أفاعل مع ما حولى محاولاً قدر استطاعتي تخطى القوالب الإدراكية الجاهزة، مما يحول كثيراً من مشاهداتي إلى إشكاليات. وقد نجم عن إدراكى للانشغال المتطرف للأ مريكيين بالجنس أن اهتزت المعادلة البسيطة التى كنت أؤمن بها، وتحول الجنس من كونه مجرد فعل جسدى لإشباع الرغبة الجنسية إلى موضوع للدراسة والتأمل يجب أن يُفصل عن قضية الإشباع وعن الشهوة الإ نسانية العادية، أى أن الجنس أصبح موضوعاً فلسفياً، تماماً مثل الخمر

عند امرئ القيس وعمر الخيام، فهى ليست مجرد سائل أصفر (أو أحمر) يذهب الوعى ويستيقظ المرء فى اليوم التالى عنده صداع خفيف ليستأنف

حياته، وإنما هو جزء من فلسفة كونية، وتعبير عن إحساس عميق بالغربة و الوحدة والخوف من العدم. (كتبت ابنتى نور دراسة قصيرة تسمى "الكلمات و العدم" عن مقدمة معلقة ابن كلثوم: "ألا هبى بصحنك فاصبحينا / ولا تنسى خمور الأندرينا". ويستمر الشاعر فى تعداد أنواع الخمور المختلفة. وتذهب ابنتى فى بحثها إلى أن الإِنسان العربى فى الجاهلية كان محاطًا بالصحراء والموت. وحيث إنه كان لا يؤمن بحياة أخرى، تصاعد عنده الإحساس بالعدم. وحيث إن هذا الإحساس لا يمكن أن يتعايش معه إلا نِسان، ولا يمكن له أن يواجهه بشكل مستمر فإن الإِنسان الجاهلى يطرح على نفسه أسئلة تخبئ السؤال الكلى والنهائى عن مصيره فى الكون، فذكر أنواع الخمر فى مقدمة المعلقة (الكلمات) إنما هو هرب من السؤال النهائى عن العدم).

وسألت: كيف يمكن أن ننظر إلى هذا الهوس الجنسى بحُسابه تعبيرًا طبيعيًا عن رغبة جنسية طبيعية. يقال على سبيل المثال إنه فى أثناء محاكمة أحد الرياضيين بتهمة محاولة اغتصاب فتاة قاصر ظهر أنه كان ينام مع ما يقرب من ثلاث نساء فى اليوم (امرأتين ونصف على وجه التحديد عبر عدة سنوات من حياته. هل نحن هنا أمام إنسان عادى يُشبع رغباته الجنسية، أم نحن أمام إنسان مدمن لا للخمر وإنما للجنس (بالإنجليزية: سيكساهوليس sexaholic على وزن الكهوليك alcoholic فيمارسه بشراهة ولكن دون متعة حقيقية؟ ومن المعروف أن بعض مدمنى الجنس يودون التوقف ولكنهم لا يملكون من أمرهم شيئًا فهم مدمنون تمامًا للجنس، شأنهم فى هذا شأن مدمن الخمر الذى يمقت ما يتعاطاه؟

هذه الأسئلة هى فى واقع الأمر كانت مقدمة للبحث عن نموذج إدراكى تحليلي جديد لدراسة قضية الجنس، نظرًا لعجز النموذج السائد عن التفسير. ومرة أخرى عاد التساؤل بخصوص التفسيرات المادية السهلة للظواهر، وعاد مرة أخرى النموذج الكامن فى أعماقى الخاص باختلاف الإِنسان عن الطبيعة المادية. وبدأت أسأل لعل الارتواء الجنسى عند الإِنسان (وهو مختلف عن الحيوان) مرتبط بعناصر مادية وغير مادية، ولعل هذه العناصر غير المادية ليست مجرد قشرة وإنما من صميم الإشباع الجنسى عند الإِنسان، ولعل الجوع الذى أشاهده فى الولايات المتحدة والذى ليس له أى تفسير مادى مباشر (هل يمكن تفسير سلوك الرئيس كلنتون بشكل مادى؟) لعله يعود إلى "رؤيتهم" المادية للجنس، كما لو كان الجنس شيئًا طبيعيًا ماديًا؛ مسألة غدد وعضلات وحسب، مسألة محايدة تمامًا لا تختلف عن أى عملية بيولوجية أخرى (مثل تناول الطعام)؟ وكثيرًا ما سمعتهم يقولون إن الجنس مثل الطعام تمامًا (مع أن أى إنسان سوى يعرف الفرق بين النشاطين، ويعرف الأبعاد الخاصة للجنس والأبعاد العامة للأكل). ولعل محاولة تطبيع الجنس

تفسر رغبتهم العارمة فى ممارسة الجنس فى العلن، بلا أى إحساس بالحرَج أو الخصوصية أو الفردية، خاصةً بعد انكماش رقعة الحياة الخاصة. (هل يفسر هذا الرغبة العارمة فى المجتمعات الحديثة أن يصبح الجنس جزءاً من الحياة العامة؟ وهل يفسر أيضاً إصرار الشذاذ جنسياً على علنية ممارساتهم وضرورة تطبيعها وتقنينها؟ هل هذا يعنى أن ما لا يُمارس فى رقعة الحياة العامة، فلا وجود له؟ هل يُفسر هذا المرض الغريب الذى يسمى «الخوف من الحميمة» [بالإنجليزية: فير أوف إنتيماسى intimacy of fear] إذ يبدو أنه حينما يمارس البعض الجنس أو ما يشبه الجنس فى إطار غير رومانسى وعلى (كأن يضاجع رفيقته على عجل فى فندق بجوار محل عمله فى أثناء الساعة المخصصة للغداء أو فى المقعد الخلفى للسيارة أو فى حديقة) تصبح هذه الظروف شرطاً لأدائه الجنسي؟ ولذا يفاجئ هذا الشخص أنه غير قادر على الأداء داخل المنزل مع زوجته تحت ظروف رومانسية مريحة لأنه لا يستجيب جنسياً إلا تحت ظروف تدعو للسرعة والتوتر وفى رقعة الحياة العامة). ومحاولة تطبيع الجنس تظهر فى أن المجتمع الأمريكى يُظهر عدم الاتراث بعلاقة الجنس بالمجتمع، أو كما يقولون: لا يهم سلوك الإنسان فى السرير، المهم هو سلوكه أمام شباك التذاكر!

فى إحدى محاضراتى حاولت أن أبين بطريقة شبه كوميدية شبه جادة أن اهتمام الإنسان الغربى بالجهاز الهضمى يفوق اهتمامه بالجهاز التناسلى. فالإنسان الغربى دائم التساؤل عن الطعام الصحى وعن عدد السعرات الحرارية، وحتى عهد قريب كان الأكل بالشوكة والسكين هو إحدى علامات التحضر. وتزايد عدد المطاعم فى نيويورك يشير إلى هذا الاهتمام المفرط بالجهاز الهضمى. أما السلوك الجنسي فهو مسألة متروكة تماماً للفرد، أو موضوعاً للتفكه. وكى أضرب مثلاً مثيراً، أخبرت الحاضرين أنه لو ضُبط شخص يتبول فى مكان عام فى الغرب لقامت الدنيا ولم تقعد، أما إن عبّر عن رغبته الجنسية (تجاه شخص من جنسه أو الجنس الآخر) بشكل واضح فاضح، فهذا أمر غير هام.

وعدم الاتراث هذا هو نتيجة لتبسيط الإنسان واختزال دوافعه. ولهذا لم يدرك كثير من الأمريكيين أن الجنس مسألة إنسانية مركبة خاصة وفردية وأنها مرتبطة برؤية الإنسان للكون وهويته الفردية. وعدم إدراكهم لهذه الحقيقة البسيطة العميقة، هو أحد أسباب عدم الارتواء الجنسي، فهم يمارسون الجنس فى إطار مادي، يترك كيانههم الإنسانى بلا إشباع. أو لعلهم أدركوا تركيبية الجنس على المستوى الفردى، ولكن مؤسسات الإعلام التى تبحث عن الربح تشيع صورة الجنس السهل المباشر، الذى لا يسبقه مقدمات، ولا توجد بعده أى توابع: أطفال وعلاقات اجتماعية وتغير فى الرؤية (الصورة

المثالية الشائعة هي صورة جيمس بوند مضاجعا إحدى الجميلات ثم يسألها ما اسمها؟ وفي منظر آخر يحضر جيمس بوند ليقبض على إحدى الجميلات، فيكتشف أنه وصل قبل مواعده فيقرر أن يضاجعها لتزجية وقت الفراغ. وفي أثناء ذلك ينظر إلى ساعته ويكتشف أن الوقت قد حان فيأخذ الكلبشات من جيبه ويضعها على

يديها ويرحل بها)، وهذا تطبيق عملي لمقولة بلوتارخ الطريفة السطحية: "حينما تطفأ الشموع فكل النساء جميلات". إن الأفلام (ووسائل الإعلام) الأمريكية تصور الإِنسان كما لو كان إنساناً جسمانياً، يعيش فى جسده (المادى) وحسب، تماماً مثلما يصوره دعاة السوق الحرة إنساناً اقتصادياً تحركه الدوافع الاقتصادية (المادية) وحسب، وهو ما وجدته يتناقض مع الواقع الإِنسانى المتعين، بما فى ذلك واقع الأمريكيين أنفسهم، والتناقض بين الصورة الاجتماعية الشائعة (الجنس كنشاط مادى بسيط)، والتجربة الفردية الحية يولد توترات فى الإِنسان. وقد بدأت أشعر بأن ثمة علاقة بين بحث الإِنسان عن المطلق ورغبته فى التجاوز والنزعة الطوباوية من جهة، وتصاعد رغبته الجنسية من جهة أخرى. فكلما ضُمَّرت النزعة الطوباوية وتوارت المقدرة على التجاوز، زاد السعار الجنسي كمحاولة لتعويض الإِنسان عن اختفاء عالم الأحلام، بحُسبان أن عالم الجنس هو البديل المادى والمباشر للمدينة الفاضلة (تحقق مؤقت ومادى للفردوس). وكلما ازداد العالم نسبية وتوارى المطلق، زاد السعار الجنسي أيضاً، فالجنس يزود الإِنسان بمركز ومطلق مؤقتين فى عالم لا مركز له ولا مطلقات فيه، فهو مركز مؤقت ومطلق نسبي يملأن الفراغ الذى يخلقه غياب المركز الدائم والمطلق الحقيقى. إنه ميتافيزيقا من لا ميتافيزيقا له، أو ميتافيزيقا من لا يود أن يحمل أي أعباء إنسانية أو أخلاقية.

وقد وجدت أيضاً أن عدم إحساس الأمريكى بالطمأنينة وافتقاده المعنى يجعله دائماً يحاول أن يصل إلى بعض اليقين أو إلى اليقين الكامل المؤقت، ويحاول أن يأتنس بالغير كى يتجاوز اغترابه. ولكنه فى الوقت نفسه يخاف من الارتباط الدائم بالآخر، ففى هذا نوع من الثبات وهذا هو أخشى ما يخشاه. وقد وجد ضالته فى الجنس العابر، فمن خلاله يمكنه أن يصل إلى اليقين والائتناس المؤقتين، فالعلاقة الجنسية علاقة أكيدة يمكنه أن يدركها بحواسه الخمس، فتحل محل المعنى المجرد، ومن هنا تدخل شيئاً من الطمأنينة على قلبه، ولكنها لا تضطره فى الوقت نفسه للارتباط بالآخر. و الجنس فى الولايات المتحدة مرتبط بالسعار الاستهلاكى. فالأمريكى الذى يعيش فى حضارة الفوارغ (بالإنجليزية: disposable) وحضارة التغليف (بالإنجليزية: packaging) لا يعرف فكرة التدوير، ولا

يعرف "الاقتصاد الإِ نسانى" (عبارة الكاتب الأمريكى هنرى ديفيد ثورو الذى رأى كيف تهدد الاستهلاكية كيان الإِ نسان الأمريكى. وهو يعنى بالاقتصاد الإِ نسانى، كيفية الحفاظ على العلاقات الإِ نسانية بدلا ً من تبديدها). ولذا نجد أن الأمريكى غير راض عما فى يده، برم به، دائم البحث عن الجديد وعن آخر التقاليع، يغير مسكنه وجيرانه وأصدقاءه مرة كل خمسة أعوام، ويستمتع كل شهر (وربما كل أسبوع) إلى أغنية جديدة، ويرتدى كل عام رداءً جديداً، ويحاول أن يغيّر سيارته كلما سنحت له الفرصة.

وهو يغيّر زوجته مثلما يغير كل شىء آخر (وهى أيضا تفعل الشىء نفسه) حتى يبدأ من جديد.

ولعل انتماء الأمريكى إلى مجتمع استيطانى يعمق من هذا الاتجاه، ف المجتمعات الاستيطانية مجتمعات لا ذاكرة لها، تنكر التاريخ. وكما بدأ المجتمع من نقطة الصفر اللاتاريخية، يحاول الفرد أن يفعل الشىء نفسه.

كل هذا يفصل الجنس عن مضمونه الاجتماعى والإِ نسانى المركب ليصبح ترجمة عملية المبدأ السعادة الكمية، إذ تُعرّف السعادة / اللذة بأنها إرضاء أكبر قدر ممكن من الرغبات لأكبر عدد ممكن من الناس. إن الإِ نسان هنا ينعزل عن تراثه وماضيه، بل وعن وجوده الإِ نسانى المتعين المركب، يعيش فى الجسد يبحث عن المتعة المباشرة التى لا علاقة لها بالخير أو بالشر. ولكن بالنسبة لمثل هذا الإِ نسان المتمركز حول لذته تصبح الأسرة أمراً غير مهم. ولذا نجد أن هذا الموقف من الجنس قد أثر على بناء الأسرة. فقد ألقى على كامل الجميع عبئاً ثقيلاً ، فأينما تفتح التليفزيون الأمريكى تجد امرأة نصف عارية تبيع لك شيئاً ما. وهذا يصعّد من توقعات الرجل الأمريكى بالنسبة للجنس، فيطلب إلى زوجته أن تكون إحدى ملكات الإِ غراء (ويحاول هو جاهداً أن يصبح أحد ملوك الإِ غراء) وهو الأمر الذى يسبب عدم الاطمئنان والإِ حباط له ولزوجته لاستحالة تحقيق مثل هذه الرغبات. وتساهم شركات التجميل فى تصعيد هذا الجانب، فتزيد من توقعات الذكور الجنسية مما يضطر الإِ ناث لاستهلاك المزيد من مستحضرات التجميل..

هذا إلى جانب أن الباحث عن اللذة هو إنسان فرد مكتف بذاته (موضع الحلول)، لا يطيق أى حدود أو قيود، أو مسؤولية، ولذا فهو غير قادر على إرجاء تحقيق رغباته (يقال لها بالإنجليزية: ديلايذ جراتفكيشن gratification delayed)، فهو يود أن يحققها فى التو (الآن وهنا)، خاصة وأن هذا الفرد يعيش فى مجتمع نفعى مادي، لا يعرف المثاليات التى تساعد على تجاوز

ذاته الضيقة. وفي تصوري أنه لا يمكن إرجاء إشباع الرغبات إلا من خلال الإيمان بمثل أعلى يتجاوز حدود الفرد وحيزه.

ومثل هذا الفرد المكتفى بذاته لا يمكنه أن يقبل مؤسسة الأسرة، فهي مؤسسة تلقى على كاهله (كأب و كأم) مسؤوليات اجتماعية شتى، وتفرض عليه حدوداً وقيوداً، عليه أن يقبلها، وهو من الصعب عليه أن يفعل، فهو يعيش لنفسه ولمتعة وفائدته ولذته، ولذا تضرّ مؤسسة الأسرة تماماً. ولعله لهذا يزداد العزوف عن النسل والزواج، مع ازدياد الإحساس بأن الأسرة عبء لا يُطاق وأن مسؤولية تنشئة الأطفال تفوق طاقة البشر.

بل يبدو أنه مع ازدياد معدلات الطلاق وظهور "الأشكال البديلة" للأسرة، أصبح بعض الأطفال برمين بحدود الأسرة التقليدية. ولكن، مثل هؤلاء، لا يزالون - و الحمد لله - قلة قليلة، بل قلة نادرة؛ فتغيير الفطرة الإِنسانية أمر صعب للغاية. أخبرتنى صديقة أمريكية تعمل ممرضة، ولم تنفصل عن زوجها، أن أحد أطفالها أخبرها مرة بأنه لا يتمتع بحياته مثل بقية الأطفال الذين انفصل أبواهما، إذ إن هؤلاء يعيشون في منزلين مختلفين عند أبوين وأمين: الأب الحقيقي وزوجته الجديدة، والأم الحقيقية وزوجها الجديد، ومن هنا تتسم حياتهم بقدر أكبر من الحركية، فهم دائمو التنقل، ويحصلون على قدر أكبر من المتعة والهدايا (بالإنجليزية: ذي هاف مور فن fun more have they). (وقد قرأت رأياً مماثلاًً للمعلق السياسى الشهير لارى كنج الذى تزوج وطلق خمس مرات).

لكن تحطم الأسرة بدوره يزيد من السعار الجنسي، إذ إن الأسرة هي المؤسسة الوحيدة التى يمكن داخلها تنظيم الرغبات الجنسية دون أن تتم عملية قمع كاملة لها. أما المؤسسات التى حلت محل الأسرة، فهي قادرة على القمع الكامل وحسب، وحيث أن هذا مستحيل، فإنه يحل محله الترخيضية الكاملة.

لعل هذا البحث عن اللذة الجنسية الخالصة الفردوسية (وهى فردوسية لأنها لا تبحث عن الاستمرار وترفض الارتباط الدائم كما تحاول تحاشي أى نتائج اجتماعية مثل الزواج أو الأطفال) هو الذى يفسر انتشار الشذوذ الجنسي فى المجتمعات الرأسمالية الغربية. وقد تناولت فى رسالتى للدكتوراه مسألة الشذوذ الجنسي - كما سابين فيما بعد - كما تناولتها فى كتابى المعنون الفردوس الأرضى، فقلت فيه: "هذه ظاهرة لا يمكن تفسيرها إلا على أساس أيديولوجى. فكل مجتمع فيه شذاه، ولكن الشذوذ فى المجتمعات الغربية قد زاد إلى درجة أصبح معها بشكل ظاهرة (يوجد فى الولايات المتحدة الآن [عام ١٩٧٢] ما يزيد على أربعة ملايين من الشذاه، بل يوجد لهم بعض الكنائس

التي يديرها وعاظ شاذون جنسيًا مثل كنيسة لوس أنجلوس، وقد أنشئ بأخرة معبد يهودي للشذاز، بل ويشيفاه [مدرسة تلمودية] لتخريج الشذاز).

"وأعتقد أن الشذوذ هو النتيجة المنطقية والترجمة الوحيدة الأمينة لمبدأ اللذة النفعية، فالإنسان الشاذ يمكنه أن ينشئ علاقة مع شخص آخر من جنسه فيتغلب على اغترابه بشكل مؤقت ثم يعود مرة أخرى لحياته الاستهلاكية البسيطة. وهو يتغلب على اغترابه دون أن يدخل في علاقات ذات آثار اجتماعية تضطره للدخول في علاقة حقيقية مع الآخرين ومع الواقع، إن العلاقة مع شخص من نفس الجنس هي أقل العلاقات الإنسانية جدلية. وحينما كنت في نيويورك لاحظت أن الشذاز من النساء أصبح لهن وجود ملحوظ، وهذا تطور جديد لأنه قبل ذلك كان الشذاز من الرجال وحدهم هم المصرح لهم بالظهور. وسبب هذا «التطور» أو «التقدم»، ولا شك يعود لحركة تحرير المرأة (أعني في واقع الأمر حركة التمركز حول الأنثى) التي ينادى بعض زعمائها بأن المرأة الشاذة جنسيًا هي المرأة التي استغنت كلية عن الرجال، ولذا فهي أكثر النساء تحررًا، وهي المرأة التي حققت داخل التاريخ المساواة البيولوجية الكاملة مع الرجال، وحققت بذلك الاكتفاء الذاتي".

ويبدو أنه مع تصاعد معدلات الترشيح وازدياد هيمنة النماذج الكمية و البيروقراطية، أصبح الفرد غير قادر على الاستجابة التلقائية للدوافع الغريزية العادية، ولذا فهو يحتاج إلى

مؤثرات عنيفة حتى يمكنه الاستجابة. وقد يفسر هذا تصاعد معدلات العنف في الحياة وفي الأفلام، ولعل هذا يفسر أيضًا ارتباط الجنس بالعنف. كنت أشاهد التليفزيون الإنجليزي، وجاء رجل قد غرس في كل أجزاء جسمه ما لا يقل عن ثلاثين قرطًا، في أذنيه وفي شفته - في فمه - في بطنه... إلخ. وقد ظهر أن هذا الرجل كان مدير إحدى كبرى الشركات، وفجأة شعر أنه يعيش في عالم مجرد من الأرقام والصفقات، فتمرد عليه وأراد أن يشعر بالعالم المتعين، فغرس كل هذه القروط حتى يشعر بجسده. ولم يجد سوى هذه الطريقة العنيفة!

وأعتقد أنه مع الترشيح الكامل للغة الإنجليزية، أصبح التواصل إلى إنساني من خلالها صعبًا، إن لم يكن مستحيلًا. فالتواصل بين البشر يتطلب لغة مركبة تحوى الكثير من الظلال وتسمح بقدر من الإبهام، فليس كل ما يشعر إلى إنسان به يمكنه البوح به، وحتى إن أمكنه البوح، فالصمت أحيانًا أكثر بلاغة من الكلمات. أما اللغة الرشيدة فتتطلب أن تعبر عن كل شيء، وما لا يتم إلا فصاح عنه لا وجود له. وهي لغة ممتازة، ولكنها لا تصلح إلا للمعمل أو المحكمة. وقد أصبح التعبير عن العواطف، داخل إطار الترشيح، أمرًا ممجوجًا

ومبالغة غير مقبولة (بالإنجليزية: أوفرستينمنت over statement)، ولم يعد أمام إلا نسان سوى أن يتواصل من خلال الجسد.

وهذا النوع من الحوار من خلال الجسد هو نتيجة منطقية للموقف المادي الذي يرد إلا نسان في كليته إلى عالم المادة، والذي يرى أن الحيز إلا نساني هو ذاته الحيز الطبيعي / المادي وأن إلا نسان قابع داخل حواسه الخمس. ولذلك أصبحت العلاقة الجنسية وسيلة سهلة ومباشرة وملموسة للتواصل مع الآخرين (ولذا أقول إن intercourse (الجماع) هو شكل من أشكال ال-coursedis (الخطاب) في كثير من الأحيان).

وقد بدأ الحديث في الولايات المتحدة في الستينيات عن مزج ماركس وفرويد، ولكن ما حدث في الواقع أمر مخالف تمامًا، فما هو بمزيج بين ماركس وفرويد، ولا هو انتصار لأيٍّ منهما، وإنما هو انتصار لما بعد ماركس وما بعد فرويد (والحضارة الغربية هي حضارة المابعديات فهي حضارة "ما بعد الصناعة" و"ما بعد الرأسمالية" و"ما بعد الحداثة"، وبعضهم يقول "ما بعد إلا نسانية" أيضًا، وكلمة "ما بعد" تفيد أن النموذج السائد قد تفتت ولم يحل بدلا منه نموذج جديد). وحضارة المابعديات هذه تتحرر فيها الطاقة الجنسية تمامًا من أي أعباء اجتماعية أو أخلاقية أو إنسانية، وتصبح مسألة طبيعية محايدة تمامًا. لقد انتهى الأمر بأن انتصر الجنس (هذا الشيء المادي الكامن في إلا نسان) على كل شيء بما في ذلك مقدرة إلا نسان على التجاوز - فكرة الجوهر إلا نساني - الأسرة - وسائل الإنتاج - العنصر الاقتصادي. ويظهر هذا في حركة الهيبى، التي طرحت مسألة علاقة الجنس بالثورة وحاولت أن تجعل الثورة في جوهرها ثورة جنسية، والتحرر الحقيقي تحرراً جنسياً كاملاً، بحيث يصبح إلا نسان فرداً مكتفياً بذاته، مرجعية ذاته. ولكن المفارقة الكبرى هي أن تحقق هذه الرؤية يعنى أن إلا نسان يصبح مسلوب

الإرادة لا حول له ولا قوة، يسير حسبما توجهه غرائزه بكل حتمياتها.

وتعد مسرحية "هير Hair" (أي شَعْر) الغنائية، التي شاهدها في نيويورك في منتصف الستينيات، معلماً أساسياً في هذا الاتجاه، فهي تحتفى بانتصار إله الجنس وهيمنته الكاملة على إلا نسان، إذ يصبح هو المحرك الأساسي له فيفقد حريته ومقدرته على الاختيار. تفتح المسرحية بأغنية عن الأبراج الفلكية وعن تلك اللحظة التي تلتقى فيها بعض أبراج النجوم، فيبدأ عصر أكورياس Aquarius، وهي كلمة لاتينية تعنى برج الدلو وتشير في الوقت ذاته إلى المياه والسيولة. وكأننا بدأنا عصرًا جديدًا لا حدود فيه ولا قيود، عمر زوبان الذات. ويعبر إلا نسان عن نفسه في هذا العالم السائل من خلال علا

اقات جنسية عرضية مستمرة، لا تتسم بأى قدر من ثبات، ولا تدخل الأطفال، الذين قد يكونون ثمرة العلاقة الجنسية، فى الحُساب، فهى حالة نرجسية كاملة ينتج عنها عدم الاكتراث بالآخرين.

وفى أحد مشاهد هذه المسرحية الغنائية تأتى فتاة بيضاء لعشيقها الأسود، وبطنها قد انتفخ نتيجة اللقاء الجنسي «الممتع»، والعابر بينهما، فيخبرها بأنه فى طريقه إلى كاليفورنيا لبدأ حياة المتعة من جديد مع أنثى أخرى. وحينما تحتج على ذلك، يخبرها عن حكمته العميقة التى لا تفهمها هى: "أنت لا تفهمين الرعى الكونى و كل هذه الأمور الهباب you don't understand cosmic consciousness and all that shit. وعبرة «وعى كونى» ترد فى كتابات رولت ويطمان. واستخدام العشيق لهذه العبارة (مع إضافة العبارة الأخيرة) يدل على أنه يستخدم الوعي الكونى ستاراً فلسفياً لأنانيته وشهوته.

وكنت أنوى كتابة دراسة عن هذه المسرحية الغنائية مستخدماً فيها نموذج الحلولية (حلول الخالق فى المخلوق واتحاده به) مبيئاً فيه أن الحلولية السائلة (التى لا مركز لها) تحل محل الحلولية الصلبة (ذات المركز المادى) التى سادت فى الحضارة الغربية حتى من صف القرن العشرين (وهذا نمط أساسى آخر أحاول أن أدرسه وأوضحه فى الموسوعة وأشير إليه فى هذه الأوراق فى فصلين عنوانهما «الحلولية» و«العلمانية الشاملة»). ومما زاد من عزمى أن أكتب الدراسة أن د. لويس عوض كتب مقالا فى الأهرام يشيد فيه بهذه المسرحية دون أن يتوجه لأى من المشكلات الفكرية. أو الأخلاقية التى تثيرها، ولكنني لسوء الحظ لم أفعل.

وقد شاهدت فى نفس الفترة تقريباً مسرحية بيتر فايس آزمزم ترضن مارا /دى صاد، وهى مسرحية تثير قضية علاقة الجنس بالتاريخ وعلاقة الذات الثورية (الهائية) بالثورة الموضوعية (وقوانينها الصارمة). وتدور أحداث المسرحية فى مستشفى للأمراض العقلية حيث يقوم المرضى بتمثيل مسرحية عن حياة جان بول مارا، أحد أهم مفكرى وقادة الثورة الفرنسية. ويقوم الماركيز دى صاد، الذى حُددت إقامته فى هذا المستشفى، بإخراج المسرحية التى تتداخل فيها كل الأمور وتتشابك كل الخطوط. فبعض ممثلى المسرحية يخرجون عن أدوارهم فجأة

ويتصرفون كمجانين، وكثير منهم مصاب بأمراض مرتبطة برغباتهم الجنسية، المكبوتة والمنطلقة فى آن واحد. وبطل المسرحية داخل المسرحية هو أحد زعماء الثورة الفرنسية جان بول مارا المصاب بمرض جلدى يرفع حرارته دائماً (ويبدو أنه أصيب بالمرض فى أثناء فراره فى مجارى باريس. من الشرطة الفرنسية). ويليخض درجة حرارته قليلاً، يجلس جان بول مارا فى شىء

يشبه البانيو، وكأنه فى حالة جنينية كاملة، ويشعر وهو فى جلسته هذه بـ الجماهير والغوغاء تجرى فى عقله ويصدر بياناته الفورية الواحد تلو الآخر. وهنا تراودنا الشكوك بخصوص مدى عقلانية بياناته، ويلقى الماركيز بسؤال فى وجهه: ما الثورة دون جماع؟ أى ما الثورة الموضوعية دون إرواء للذات الفردية متمثلة فى اللذة الجنسية؟.

وقد قابلت فى إحدى الحفلات التى كانت تعقدها فى البارتيزان ريفيو (بجامعة رتجرز) سوزان سونتاج Sontag Susan، الكاتبة الأمريكية اليهودية المدافعة عن السحاق (هى ذاتها كانت مساحقة برغم أنها كانت قد تزوجت وعلى ما سمعت أنجبت ولدًا. كنت حينما أفكر فيه ينتابنى الكثير من الحيرة وبعض الحزن. حينما قابلتها أول مرة، وكانت المرة الأولى فى حياتى أقابل هذا الصنف من النساء، تأملت فى شكلها كثيرًا وأصبت بما يشبه الدوار؛ ولكننى ألفت الأمر بعد ذلك). كانت سوزان سونتاج تُعدُّ من أهم الكتاب، وكانت قراءة مقالاتها أمرًا "محتما" على أى مثقف (إيه مست ريدنج reading must كما يقولون بالإنجليزية)، ثم صدر كتابها ضد التفسير (بالإنجليزية: اجلست إنتربرنيشن Interpretation Against) الذى اكتسح كل شىء عند صدوره (ولا يسمع أحد به الآن، كما هو الحال مع كثير من هذه الكتب). اشتريت الكتاب وقرأته بشغف.

وحينما عدت إلى مصر عام 1969، كان أول مقال نشرته هو عرض لهذا الكتاب ("حضارة الكامب: دراسة فى مذهب نقدي جديد" المجلة ديسمبر سنة ١٩٧٠). وأشارت فى المقال إلى اللاعقلانية الفلسفية التى بدأت تمسك بتلابيب الغرب بل وتهيمن عليه ("العمل الفنى ليس محاكاة وإنما سحر" - "الاستجابة الحسية المباشرة للعمل الفنى التى تستعصى على التفسير" - "مظهرنا هو وجودنا الحقيقى، والقناع هو الوجه" - "فى عالم الحداثة لا يوجد شكل مفهوم، وحيث يفقد الإنسان ما يميّزه كإنسان وحيث يتساوى الرجل مع الشىء، بل حيث نتحرر الأشياء من الإنسان وتسيطر عليه"). وأشارت أيضًا إلى تحول الجنس إلى موضوع أساسى ("الرغبة فى العودة إلى حالة البراءة الأولى قبل أن يسقط الإنسان فى التاريخ" - "المطلوب هو جنسيات للأدب erotics (إيروطيقا) وليس تفسيرات له hemenutics (هيرمنيوطيقا)" - "أرستقراطية حضارة الكامب هم المخنثون، فالإنسان الخنثى لا يمكنه أن ينتمى لمجتمع جاد يحكم على نفسه بمعايير أخلاقية اجتماعية"). هل نفهم الآن مايكل جاكسون الذى لا هو بالذكر ولا هو بالأنثى، ممثل النسبية الكاملة، وعدم الانتماء لأى شىء؛ التجسد الحق للتفكيكية؟ هل

نفهم الآن هذا الحديث المتكرر والممل عن الجندر gender، أى النوع، (وليس الجنس « sex سكس ») بحسبان أن الفروق الجسدية والتشريحية بين

الرجال والنساء ليست أساسية، وأن دور كل منهما (كذكر أو أنثى) ليس مسألة مرتبطة من قريب أو بعيد بالخصائص الجسدية، وإنما هى مسألة تشكيل اجتماعى، وصياغة حضارية؟ (وهذه مفارقة تستحق التسجيل: فى الحضارة التى يشغل فيها الجنس هذه المركزية التى تصل إلى حد الهوس، ثمة محاولة إلى تحييده تماماً وإلغائه").

وقد درست على يد الناقد الأمريكى ليونيل ترلينج Trilling Lionel حينما كنت فى جامعة كولومبيا (وفكرت فى أن أكتب عنه رسالة للدكتوراه، لكن دعاة الاتجاه الشكلاى فى جامعة رتجرز قالوا إنه لا يستحق الكتابة عنه، فالأمر فى الولايات المتحدة ليست ليبرالية تماماً كما يدعون). كان ترلينج من المؤمنين بالأطروحة التى أشرنا إليها من قبل، وهى أن المجتمعات الحديثة تقضى على إنسانية الإنسان وفرديته، وترشده وتدجنه وتجعل منه شيئاً مستأنساً، وتؤدى إلى تزايد التنميط وهيمنة النماذج الآلية على كل أشكال الحياة الإنسانية. ولكنه، مع هذا، كان يرى أن الطاقة الجنسية فى الإنسان هى عنصر بروميثى يستعصى على الترشيده والقمع، ولذا كان يتصور أن الرغبة الجنسية (ذات الجذور البيولوجية الراسخة) ستظل هى صخرة المقاومة الأساسية للإنسان ضد المجتمع الحديث بنزعاته التنميطية المعادية للإنسان.

ولكن حلم ترلينج لم يكتب له النجاح، وهذا ما أدركه كثير من المحللين الماركسيين.

والخطاب التحليلى الماركسى فى الولايات المتحدة فى الستينيات كان مختلفاً إلى حد كبير عما ألفناه فى مصر، إذ بدأ يركز على موضوعات جديدة مثل فكرة التجاوز والتسامى ونظرية ما بعد الأيديولوجيا ونظرية التلاقى، وبدأ الماركسيون يكتشفون كلاسيكيات يسارية جديدة مثل مخطوطات ماركس التى كتبها عام 1848 ومؤلفات إريك فروم Fromm Eric ومدرسة فرانكفورت. فالعنصر الاقتصادى لم يعد العنصر الوحيد الذى يمكن من خلاله تفسير الحياة الإنسانية، والطبقة العاملة لم يعد لها، فى تصور هؤلاء الماركسيين الجدد، دور مركزى فى حركة التاريخ. لقد اكتشف الماركسيون فى الولايات المتحدة (أو شبه الماركسيين، حسب تصنيف بعض الغلاة) أن التحليل الذى يعطى أولوية سببية للعنصر الاقتصادى والطبقة لم يعد مجدياً، فالمجتمعات الصناعية الحديثة فى الشرق الاشتراكى والغرب الرأسمالى يمكنها أن تفى بحاجات الإنسان المادية (الاقتصادية والجنسية). ومع هذا، ستظل هذه المجتمعات مجتمعات شمولية تتجه نحو مزيد من التنميط (الترشيده فيما بعد). ولذا اتجه الخطاب الماركسى فى الولايات المتحدة

لمشكلة إلا نسان كإنسان، ومشكلة طبيعته، ولم يحصر نفسه فى المجال الا قتصادى (كما حدث فى كثير من بلاد العالم الثالث) وإنما تناول كل جوانب حياة إلا نسان، ومن بينها الجنس.

وكان من الطبيعى أن يتوجه الفكر الماركسى أو شبه الماركسى الجديد لقضية الجنس، فبيّن أن الاحتكارات الأمريكية التى وظفت دوافع إلا نسان الاقتصادية قامت بتوظيف دوافعه الجنسية أيضاً. فكان ماركوز يتحدث عن إنسان مشبع اقتصادياً، ولكنه مصاب بالجوع الدائم للسلع؛ وعن طبقة عاملة، مفتقدة للوعى الطبقي، وعن إنسان مشبع جنسياً، ولكنه فى حالة نهم جنسى شديد. فوسائل إلا علام (حسب تصور ماركوز وغيره من المفكرين) تُصعّد من رغبات إلا نسان الجنسية والاستهلاكية، وتسطحه فيصبح ذا بُعد واحد يمكن التحكم فيه من خلال أحلامه ورغباته. وهكذا انتهى حلم ترلينج البروميثى - حلم التجاوز من خلال الجنس - وحلت محله الهيمنة على إلا نسان من خلال الجنس، وتحول الجنس من عنصر ثورى إلى عنصر معاد للثورة، توظفه شركة الكوكاكولا والشيفروليه لصالحها ضد إلا نسان.

لقد انفكت الرغبات الجنسية البروميثية من عقالها، وبدلاً من أن تحرر إلا نسان، حيدته ثم استعبده. فانتشرت الإباحية وتم "تطبيعها" بشكل لم يعرفه المجتمع الأمريكى من قبل (خاصةً من خلال الإعلانات، كما سألين لا حقاً). بل يُخيل إلى أحياناً أننا يجب أن ننظر إلى الإباحية الأمريكية لا فى علاقتها بالجنس، وإنما فى علاقتها بالتشريح، فبعض الأعمال الإباحية الحديثة تنظر للجسد لا باعتباره شيئاً يثير الشهوة وإنما باعتباره شيئاً يُنظر إليه بشكل معملّى، شبه محايد. فكأن الهدف من إلا باحية هنا ليس إرضاء الشهوات وإنما اختزال إلا نسان إلى جسد، ثم تشريح أو تفكيك هذا إلا نسان وتحويله إلى مادة استعمالية، ومن هنا محورية فعل «يُعرى» (بالإنجليزية: دى نيود deneude). فالتعرية هنا تبدأ بالجسد وتنتهى بتعرية إلا نسان من تركيبته وإنسانيته. لكل هذا يُنظر للجنس بطريقة محايدة للغاية وكأنه نشاط بيولوجى منفصل عن القيمة. (كنت أحاول أن أشرح هذه القضية لبعض الفقهاء ممن كانوا يتحدثون عن "الزنا" فى الغرب، وكأن الغرب لا يزال يدور داخل إطار الحلال والحرام. فكنت أقول لهم:

عندنا فى مجتمعاتنا إن اجتمع رجل وامرأة كان الشيطان ثالثهما. المشكلة فى الغرب أن الشيطان لا يحضر، لأن المسألة أصبحت طبيعية ومحايدة بدون أى إحساس بالذنب إلى درجة أنها أصبحت قضية إجرائية محضة: أين؟ متى؟ إلخ. وكنت أخبرهم أنني أرحب بحضور الشيطان فهو على الأقل يذكرنا بالله

لله، تماماً كما يذكرنا الشر بالخير، والحرام بالحلال). انطلاقاً من هذا التحديد، أصبح من الممكن الآن الإشارة إلى البغاء بحُسابه نشاطاً اقتصادياً محايداً، مجرد عمل عضلى لا يختلف عن غيره من الأعمال. ولذا تُسمّى البغى الآن فى بعض الأوساط عاملة «جنس» (بالإنجليزية: سكس وركر worker sex).

ونظراً لتحديد الجنس وتطبيعته، أصبح خاضعاً للتجريب (شأنه شأن أى ظاهرة فى المجتمع الغربى)، فبدءوا يتحدثون عن الاختيار الجنسى، (بالإنجليزية: سكشوال برفرنس preference sexual) والدور الجنسيه (بالإنجليزية: سكشوال رول role sexual) بدلاً من الهوية

الجنسية. وبدأ يظهر الترانسفيسيتايت transvestites وهم عادة الرجال الذين يرتدون ملابس النساء. وبدأ الاهتمام بأمور مثل الجماع مع الأطفال (بالإنجليزية: بيدوفيليا pedophilia) والحيوانات (بالإنجليزية: زووفيليا Zoophilia). (وهى كلها كلمات المقطع الثانى فيها يعنى "حب"، وهو نفس المقطع الموجود فى فيلوسوفيا philosophia أى "حب الحكمة").

ولعل تحرر الجنس من الإطار الاجتماعى وتحبيده وتطبيعته يظهر فى أن المرأة الغربية الآن قد تمارس الجنس مع رجل وتتزوج من آخر وقد تحمل من ثالث، كما يتضح فى ظهور "أشكال بديلة" من الأسرة (حاول مؤتمر السكان فى القاهرة إسباغ الشرعية عليها) مثل أسرة تتكون من رجلين أو امرأتين ويحق لهما الآن تبني الأطفال، بل "إنجابهما عن طريق عمليات التلقيح الصناعي.

ولعل هذه التطورات التى كانت كامنة فى نموذج التحرر الجنسى والتى بدأت فى التحقق، لعلها تؤدى ببعض المنادين بمثل هذه الحرية إلى التريث قليلاً فى دعوتهم فلا يدعون إلى الحرية ويكتفون بذلك، بل ينظرون إلى التطورات اللاحقة، خاصة أن بعض هذه التطورات بدأت تظهر فى مجتمعاتنا بالفعل (انظر إلى التلفزيون المصرى وإعلاناته الراقصة التى لا تنتهى وتوظيف الجنس فى بيع كل شىء ابتداءً من كريمات الجلد وانتهاءً بالمبيدات الحشرية).

ويرتبط بقضية الجنس والاهتمام المحموم به، عدة قضايا. فقد ظهرت أعمال أدبية تتعامل مع الجنس بشكل مكشوف ومباشر، وتحاول أن تتحدث عما يسمّى «لغة الجسد»، كما ظهرت مجلة أدبية مصرية عنوانها الرئيسى "النساء يكتبن بأجسادهن". ولا أعرف أى لغة هذه، فاللغة بطبيعتها مجردة، ولكنها مرة أخرى محاولة أن يُحصر الإِنسان فى نطاق حواسه الخمس، وإنكار مقدرته على أن يُجاوز ذاته الطبيعية المادية، فهى دعوة رجعية لا إنسانية. إن الأعمال

الأدبية التى تتحدث بلغة الجسد (والحواس الخمس) أعمال ترفض التعامل مع رحابة وتركيبية الظاهرة إلا نسانية.

والأعمال إلا باحية لم تعد قضية فردية وأعمالاً أدبية يتداولها بضعة أفراد من (أعضاء النخبة الثقافية أو السياسية)، فشيوعها، على هذا المستوى، يجعل منها قضية اجتماعية، خاصة بتوجه المجتمع ونسيجه. كنت أعرف شاعراً أمريكياً يكتب بلغة الجسد هذه. والطريف فى الموضوع أنه كان متزوجاً، وعنده أولاد، وكان محافظاً إلى حدٍ ما فى حياته الشخصية.

ودخلت معه فى حوار بخصوص شعره فى إحدى محطات الإذاعة. وكان بطبيعة الحال يدافع عن شعره من منظور حرية الفكر وحرية الفردية. فأخبرته أليس من حق المجتمع أن يدافع عن نفسه وعن معاييرها ضد أفراد يودون تقويضه ويسقطون أى معيارية؟ كما قلت ضاحكاً إن قضية الإباحية تصبح قضية فكرية لو توافر فى كاتب الأدب الإباحى شرطان: ألا يحقق ربحاً مالياً من أدبه (فالدافع نحو الكتابة الإباحية قد يكون الربح المالى وليس الموقف الفكرى)، أما الشرط الثانى فهو أن يثبت لنا هذا الكاتب أنه يمارس فى حياته الخاصة فعلاً ما يدعو إليه نظرياً، لنتأكد

من إيمانه بما يقول. ولا أعرف أديباً إباحياً واحداً تتوافر فيه هذه الشروط. فتجاهل صاحبنا أقوالى تماماً واستمر فى الدفاع عن الحرية المطلقة. بل إننى قرأت عن سيدة أمريكية عندها شركة إنتاج تليفزيونى، تخصصت فى إنتاج المسلسلات التليفزيونية التى تتميز بوجود شخصيات مساحقة فيها. وهذه السيدة لا تؤمن شخصياً بالشذوذ ولا تمارسه فى حياتها، ولكنها وجدت هذا طريقاً سهلاً للربح!

وفى دراسة بعنوان "الجسد والجنس كصورتين مجازيتين أساسيتين فى الحضارة الغربية الحديثة" اقتبست كلمات المفكر الفرنسى ليوتار: "الجسد أصبح أصل الفلسفة وأصل كل النشاطات الأساسية، أما إلا يستمولوجيا فقد أصبحت تشبه النشاط الجنسى". وحاولت أن أوضح كلمات ليوتارد، فقلت: إن الجسد هو الصورة المجازية الأساسية فى عصر التحديث، أما الجنس فهو صورته فى عصر ما بعد الحداثة. ولمزيد من الإيضاح بينت أن ما يحدث الآن فى الفلسفة الغربية الحديثة هو إعطاء الجنس (واللذة والشهوة والرغبة) أسبقية معرفية على كل الأشياء، بل إن الجنس بدأ يحل محل اللغة، فعلى الرغم من أن اللغة فى رأى أنصار ما بعد الحداثة هى نظام مستقل عن الواقع (فهى نظام لا يشكله إلا نسان الفرد الواعى)، فإنها يوجد فيها بعض ظلال إلا له - أى المعنى والرغبة فى التفسير والذات والموضوع. أما الجنس، فقد تخلص من هذا تماماً. فالجنس رغبة فردية محضة ولكنها لا فردية فيها، ف

الجميع يشعر بها ويمارسها، والرغبة لا يمكن أن يُحكم عليها من خارجها، ولذا فهي تتحدى التفسير، ومن يتمسك بها تماماً لا يسقط في الميتافيزيقا بسبب اكتفائها بذاتها. وبهذا يمكن القول بأن الرغبة الجنسية أقرب من الجسد إلى المادة الأصلية الأولى التي نتحدث عنها الفلسفة المادية والتي ليس لها أصل رباني، إنها تشكل المرجعية المادية الكامنة الحقة التي لا تعرف أي تجاوز.

كنت أسير في ميدان الكونكورد في باريس، وكان هناك عدة تماثيل لأنثى تمثل فرنسا، ولاحظت أن النحات تعمد أن يعري إحدى ثدييها. وبطبيعة الحال لم يكن الهدف هو إثارة الشهوة. فكان على أن أبحث عن سبب آخر، فلم أجد سوى أن النموذج الجنسي / المادي، الذي يرد إلى إنسان إلى أدنى قاسم مشترك له، أي الرغبة الجنسية، هو الذي يفسر لم صور النحات فرنسا على هذا النحو، فهو تأكيد لمادية الرؤية. وهذه المادية / الجنسية تتبدى في أن كثيراً من الغربيين يفكرون الآن في الإله من خلال صورة مجازية جنسية، فيُشيرون له بأنه هو أو هي أو حتى بشكل محايد he/she/it. وهنا يحق لنا أن نتساءل: هل حينما نقول "باب" ثم نشير إلى "البوابة" فنحن لا نفكر فيهما إلا بحسبانهما ذكراً وأنثى؟ هل الشيطان ذكر والفضيلة أنثى؟

وما هو جنس الرذيلة والشهامة والكرامة والبخل والذل... إلخ؟ هل الموت ذكر، والحياة أنثى؟

ثم أخيراً يحق لنا أن نتساءل هل ما يهيمن على المجتمعات الحديثة هو نموذج وثني متدنٍ يدور حول عبادة الأعضاء التناسلية؟ هل هذه الوثنية هي أعلى (أو أدنى) مراحل المادية، إذ يُرد الإِنسان إلى جسده ثم يُرد جسده بأسره إلى أعضائه التناسلية؟

وكثيرون يربطون الآن بين التجربة الجمالية والتجربة الجنسية (بالإنجليزية: aesthetics وإروتيكس erotics) وبين النصوصية أو التناص و السيولة المرتبطة بالدافع الجنسي (بالإنجليزية: textuality وتكستيوالييتي sexuality)، فالنص المنغلق - في تصور بعض دعاة ما بعد الحداثة - هو شكل من أشكال قمع الرغبة الجنسية أو إعلاء أو تجاوز لها من خلال شكل مستقل له حدود وهوية، أما النصوصية فهي التداخل الكامل للنصوص المنفتحة بحيث يحيلك نص إلى نص آخر يحيلك بدوره إلى نص ثالث إلى ما لا نهاية، إذ لا يوجد أي حدود على أي نص، مما يعنى تراقص النصوص وانزلاقها (يشبه رقص الدوال وانزلاقها).

في هذا الإطار، يسقط مفهوم النص بحسبانه عملاً فنياً متكاملًا ناتجاً عن وعي إنسانى مركب، وتصبح التجربة الجمالية الحقة عملية إنكار للتجاوز

واستسلامًا كاملاً لإغواء البنية (الأنثوية) المنزلقة التي لا حدود لها، والتي تحوى داخلها كل ما يلزم لفهمها (المرجعية الكامنة)، فهي عودة للرحم وتشكل فقداناً للحس الخلقى والإحساس بالتاريخ (تماماً مثل لحظة الجماع الجنسي).

وهذا الاتجاه المتزايد نحو الانشغال بالجسد والجنس ليس حكراً على المجتمع الأمريكي، بل هو ظاهرة عالمية، آخذة في الاتساع مرتبطة بتساقط الأيديولوجيا وانتشار فكر ما بعد الحداثة.

كنت في ماليزيا لإلقاء محاضرة على أعضاء هيئة التدريس عن طريقة تدريس الأدب الإنجليزي من وجهة نظر إنسانية إسلامية، واستخدمت نموذج الحلولية الكمونية لتحليل النصوص الأدبية، وضربت عدة أمثلة. وعند انتهائي من المحاضرة، سألتني إحدى الأستاذات: هل يمكن تدريس الأسس النظرية لأدب الشذاز جنسياً (بالإنجليزية: كوير ثيرى theory queer). فأجبته بأن هذه الأسس النظرية لا تدرس في معظم جامعات الولايات المتحدة، فلماذا هذا الاهتمام الزائد بها؟ فقلت لأن مثل هذه الأمور تحدث في مجتمعنا. فأخبرتها أنها تحدث في كل المجتمعات الإنسانية، ولكن يظل هناك فارق بين الواقع والمثل الأعلى. وحتى في الواقع ذاته، هناك وقائع ممثلة وأخرى غير ممثلة، لرغبات وآراء السواد الأعظم من الناس. وبغض النظر عن حوارى مع هذه السيدة، يجب أن نؤكد أننا لسنا بمنأى عن موجات الإباحية والشذوذ الجنسي، وأن ما حدث في الغرب ليس مجرد انحراف أو انحلال وإنما هي أمور كامنة في المتتالية النماذجية، وعلينا أن ندرسها جيداً.

ومهما كان الأمر فإن قضية الجنس كانت من القضايا المهمة التي اكتشفت من خلالها بساطة الرؤية المادية الاختزالية وأنها تؤدي لا إلى تحرير الإنسان وإنما إلى تفكيكه.

الاستهلاكية والإِـمـبـريـالـية النفسية

وهنا يجب أن أتحدث، بشيء من التفصيل، عما أشرت إليه من قبل، أى إلى مبريالية النفسية، فهي مرتبطة إلى حدٍ كبير بزيادة السعار الجنسي والاستهلاكى والتكالب على كل شيء (السلع - النساء... إلخ). ومن هنا فهي من أهم العوامل التفكيكية فى العصر الحديث، إن لم تكن أهمها طرّاً. وهذه إلى مبريالية النفسية - على عكس إلى مبريالية التقليدية - أدركت أن استنزاف المصادر الطبيعية فى آسيا وإفريقيا و كل أطراف المعمورة قد ازداد، تماماً مثل التزاحم على الأسواق، وأن تكلفة المواجهة العسكرية مع شعوب العالم الثالث هى الأخرى قد أصبحت باهظة. فالدخول فى حروب عسكرية "عالمية" يؤدي إلى استنزاف طاقة الدول الكبرى الغربية.

ثم وجدت هذه الدول أن بوسعها أن تقذف بالدول النامية إلى حروب صغيرة تحقق من خلالها أرباحاً عالية (إذ تقوم هى بطبيعة الحال ببيع السلاح للطرفين المتنازعين، ولا تزال تجارة السلاح هى أهم تجارة فى عصرنا الحديث، لا يفوقها حتى تجارة المخدرات).

ولكن أبعاد إلى مبريالية النفسية أكثر عمقاً وشمولاً من ذلك، فهي تنطلق من الإيمان بأن الهدف من إلى إنتاج هو الاستهلاك، وأن الهدف من تزايد إلى إنتاج هو تزايد الاستهلاك، وأن حياة المرء تكتسب معنى إن هو استهلك، ومزیداً من المعنى إن هو صعد من استهلاكه (وقد عُرِّفت التنمية والحدثة بأنها ثورة التوقعات المتزايدة!)، وأن إلى إنسان أساساً حيوان اقتصادى جسمانى لا يبحث إلا عن منفعته (الاقتصادية) ولذته (الجسدية)، وأن سلوكه لابد أن يصبح نمطياً حتى يمكن أن يستهلك السلع التى تنتجها خطوط التجميع. هذا إلى إنسان لا يهدف فى حياته إلا إلى تحقيق المنفعة واللذة، ويرى أن خلاصه يكمن فى ذلك. ولذا كانت الحاجة أم الاختراع فى الماضى، أما فى إطار إلى مبريالية النفسية "فالاختراع هو أبو الحاجة"، إذ لابد أن تظهر سلعة جديدة كل يوم. ومن هنا يدخل إلى إنسان دائرة الإنتاج التى لا هدف لها والآخذة فى الاتساع إلى ما لا نهاية.

إن إلى مبريالية النفسية قررت توسيع رقعة السوق لا عن طريق الانتشار الفقى فى الخارج (الذى يتطلب القوة العسكرية) وإنما عن طريق الانتشار الرأسى داخل النفس البشرية ذاتها، التى تتحول إلى سوق دائم الاتساع تسيطر عليها هذه إلى مبريالية وتوجهها وتطرح فيها كمّاً كبيراً من السلع، ثم تلقى فى روع الفرد (الذى يقف عارياً ضعيفاً وحيداً أمام وسائل إلى إعلام، و الذى يتم تنميته حتى يدخل الآلة الاستهلاكية) أن هذه السلع لا تحقق "منفعته" وحسب بل و"سعادته" (أى لذته) أيضاً. وقد نجحت هذه إلى مبريالية فى تجنيد كل الطاقات، خاصة صنّاع الصور (بالإنجليزية: إميچ

ميكروز makers image) فى مختلف وسائل الإعلام (ومن المفارقات التى تستحق الوقوف عندها أنه رغم خطورة الدور الذى يلعبه القائمون على الإعلام م إلا أنهم أشخاص غير منتخبين وأنه لا يمكن مساءلتهم). ومن أهم القطاعات التى تساهم فى صنع

الصورة قطاع الأفلام الذى يشيع العنف وصورة الإنسان الذى يعيش فى اللحظة الآنية، يساعده قطاع الأزياء الذى يُغيّر "أذواق" الذكور والإناث والأطفال كل عام مرتين. ومن أهم القطاعات الأخرى، ولعلها أهمها قاطبة، قطاع الإعلانات التجارية التى لا يكف التليفزيون الأمريكى عن بثها (أصبح قطاع الإعلانات من أهم القطاعات الاقتصادية حتى إن أحد أصدقائى قال مازحاً إنه لو تحولت الولايات المتحدة إلى الاشتراكية، فإن من أكثر المشكلات التى سيواجهها النظام الاشتراكى هناك مشكلة العاملين فى هذا القطاع وإعادة تأهيلهم، تماماً مثلما واجه النظام الاشتراكى فى كوبا مشكلة إعادة تأهيل العاملين فى قطاع البناء والقمار، و كان من أكبر قطاعات الاقتصاد الكوبى قبل الثورة).

والهدف من هذا الهجوم الإعلامى هو إشاعة النموذج الاستهلاكى لتطويع الجماهير وتدجينهم وتنميطهم، بحيث يجد الإنسان العادى (وغير العادى) نفسه مستبطناً لفكرة أن السعادة لن تتحقق إلا عن طريق الاستهلاك والمزيد من الاستهلاك، فيتوحد تماماً بالسلعة ويصبح إنساناً متسلعاً ذا بعد واحد غارقاً تماماً فى السلعة والمادة، وفى حالة غيبوبة إنسانية كاملة.

وكما يقول الدكتور جلال أمين، فإن ضحايا الاستغلال فى المجتمعات الرأسمالية المتقدمة ليسوا العمال والفلاحين، وإنما هم المستهلكون من أى طبقة. ولعل هذا يظهر فى الاستغلال البشع للطفولة، إذ تتوجه لهم الإعلانات مباشرة، وبذا تتخطى الآباء والأمهات ومنظوماتهم الأخلاقية بل ودخلهم المالى. وكم رأيت الكثيرين من زملائى المصريين يدخلون مناطق الابتضاع (الشوبنج مول) ولا يخرجون منها قط. وهم يضطرون بطبيعة الحال إلى مغادرتها لممارسة حياتهم العادية (من أعمال ودراسة)، ولكنهم كانوا يغادرونها جسداً وقالباً وحسب، لأنهم كانوا يبقون فيها روحاً وقلباً، يهرعون إليها بعد أداء أعمالهم ليستأنفوا نشاطهم الأساسى الذى يتصورون أنهم خلقوا من أجله: شراء السلع والاستفادة من الأوكازيونات التى لا تنتهى! وبطبيعة الحال وصلت هذه إلى مبريالية نفسية إلى بلادنا، وبعد أن كان التليفزيون المصرى لا يعرف إلا إعلانات، أصبح الإعلان جزءاً أساسياً فيه. وهو أيضاً يتوجه للأطفال متخطياً الآباء. أخبرتنى إحدى الأمهات المصريات أن ابنتها يبكى بحرقة شديدة من أجل نوع من الشيكولاتة لم يذقه طيلة حياته، ولكنه شاهد إعلاناً عنه!

وإن نظرت من حولك فى الولايات المتحدة ظننت أن كل شىء يُباع ويُشتري بتخفيض كبير، وكلمة "sale" أى "تخفيض" أو "أوكازيون" موجودة فى كل مكان وتطارذك أينما ذهبت فى المحلات والشوارع والجرائد والمكتبات ومنزلك تحاول أن تقنعك بأن أمامك فرصة ذهبية لأن "تخرب بيت" صاحب المحل المسكين، المضطر إلى تصفية بضاعته.

ويرسم صديقى كافين رايلى صورة واقعية ولكنها مثيرة لهذه الهجمة الإمبريالية على الإنسان الفرد فى كتاب الغرب والعالم:

"إن قدرة مجالين اثنين فقط - هما العلاقات العامة والإعلان - على التلاعب بالآراء والتأثير فى القرار الفردى مع التظاهر بتوسيع عالم الاختيار الفردى هى قدرة هائلة. ويكفي أن نتأمل أمثلة قليلة مستقاة من خبرات الحياة العملية لأحد العاملين فى هذه الفنون الجديدة فى الثلاثينيات، وهو إدوارو دل. بيرنيز، لنجد فيها ما يغنى عن مجلدات. يشرح بيرنيز فى مذكراته كيف ساعد جورج واشنطن هل، بشركة الدخان الأمريكية، على حث النساء على الجهر بالتدخين. قام بيرنيز، بناءً على مشورة محل نفسانى كان يرى أن النساء يتصورن أن السجائر بمثابة «مشاعل للحرية، بالإعداد لموكب تسير فيه المدخنات فى عيد الفصح فى نيويورك ١٩٢٩. وجعل سكرتيرته ترسل تلغرافات لثلاثين من الفتيات من عليّة القوم فى المدينة، وهذا نصه:

من أجل المساواة بين الجنسين، ومن أجل مناهضة تحريم آخر مفروض على بنات جنسنا، قررت مع غيرى من الشابات أن نوقد مشعلاً آخر للحرية، بتدخين السجائر فى أثناء مسيرتنا بالشارع الخامس يوم عيد الفصح.

"وقد أثار الحدث ضجة قومية، فنشرت صور النساء بالصحف فى أرجاء البلاد. واستجابت النساء من نيويورك إلى سان فرانسيسكو ودخنَ جهاراً. وأدرك بيرنيز أن العادات القديمة المتأصلة يمكن القضاء عليها عن طريق إصدار نداء مثير، تنشره شبكة من وسائل الإعلام". ولكن هذه دعوة للتدخين وحسب، والمطلوب هو تدخين نوع معين من السجائر، وهو لكى سترايك ذات الغلاف الأخضر. لتحقيق ذلك كان لابد من إشعال الثورة الخضراء. فقامت شركة لكى سترايك بإعداد تصميم شامل، ومخطط إجرائى كامل، وحددت أهدافه التفصيلية، ونوع البحث والإستراتيجية والموضوعات والتوقيت اللازم للنشاطات المخططة.

"فأعدت دراسات سيكولوجية عن تداعيات اللون الأخضر. وقام «مشجع مجهول»، بإرسال المبلغ المرصود فى الميزانية كلة، وقدره ٢٥٠٠٠ دولار لمنظم

أهم حفل راقص للمجتمع الراقى آنذاك ينظم حفلا ً أخضر. وتم تشجيع أحد منتجى الحرير على «الرهان على اللون الأخضر». وتم تشجيع أحد منتجى الحرير على «الرهان على اللون الأخضر»، فأقام مأدبة لمحبرى الموضة، كانت قائمة الطعام فيها خضراء وكل الطعام أخضر، وقام أحد علماء النفس فحدثهم عن اللون الأخضر. ثم حاضروهم رئيس قسم الفن بكلية هنتر عن «اللون الأخضر» في «أعمال أعلام الفنانين».

"ولما بشرت الصحف «بخريف أخضر» و «شتاء أخضر» أنشئ مكتب لموضة اللون «قام بتنبيه العاملين فى حقل الموضة إلى أن اللون الأخضر هو سيد الألوان» فى الملابس وفى القطع الكمالية (الإكسسوارات) وحتى ديكورات المنازل من الداخل. وأرسلت ١5٠٠ رسالة إلى مصممى الديكور وتجار الأثاث تدور حول سيادة اللون الأخضر، وذلك حتى يضمنوا انضمامهم إلى الاتجاه الجديد، وتم إغراء رئيس حفلة الموضة الخضراء بالسفر إلى فرنسا ليضمن تعاون

صناعة الموضة الفرنسية والحكومة الفرنسية (التي تعاونت اعترافاً منها بالقوة الشرائية للمرأة الأمريكية). وتكونت لجنة ضيافة لفريق الموضة الخضراء ضمت بعضاً من ألع الأسماء فى المجتمع الأمريكى، كالسيدة حرم جيمس روزفلت، والسيدة حرم وولتر كريزلر، والسيدة حرم أرفينج برلين، والسيدة حرم آفريل هاريمان. وأقامت اللجنة سلسلة من حفلات العشاء دعت إليها ممثلى صناعات القطع الكمالية لتشجيعهم على توفير القطع الكمالية الخضراء التي تتمشى مع الأزياء الخضراء الواردة من باريس.

"فلما اشتدت الحملة ركب سائر المنتجين الموجهة، فأعلن أحدهم عن طلاء أظافر جديد أخضر زمردى، وأدخل آخر الجوارب الخضراء. وبدأ ظهور المعروضات الخضراء فى الفترينات، فى فيلادلفيا أول الأمر، وأخيراً فى سبتمبر ظهرت فى محل أولتمان بالشارع الخامس فى نيويورك. وقامت مجلتا فوج و هاربرز بازار بتقديم الموضة الخضراء على أغلفتها. وأخيراً انضمت المعارضة البريئة إلى الحملة. فعرضت سجاير «كامل Camel» فتاة ترتدي زياً أخضر مقلماً بالأحمر - وهي نفس ألوان علبة سجائر لكى سترايك.

"وهكذا اعترف المنافسون ذاتهم بأن لكى سترايك هي قمة الموضة".

وقد أصبحت الإعلانات «فتاً، جميلاً ً (برغم أنه شكل دون مضمون يهدف إلى خداعك وسرقتك)، يستوعب طاقات إبداعية كثيرة. انظر مثلاً ً إعلان اكسهننتى Exilente El «الرجل المتشدد»: يبدأ الإعلان فى قرية فى إحدى دول أمريكا اللاتينية وقد اعتلى الوجوه القلق وخيم الصمت على المدينة، فـ

المتشدد»، قد وصل. ويذهب هذا الرجل إلى أحد أكياس القهوة ويتذوق الحبوب الموجودة فيه ثم يتعاطى فنجاناً من القهوة، وحينما تملأ وجهه ابتسامة الرضا تغم الفرحة وترقص الجماهير وتبدأ طقوس الاحتفال بالحصاد. فمندوب شركة القهوة المتشدد قد وافق على شراء المحصول، مما يدل على جودة القهوة التي تبيعها هذه الشركة الحريصة على مصالح المستهلكين. (فى رسالتى للدكتوراه عقدت مقارنة بين هذا الإعلان وقصيدة الشاعر الإنجليزي روبرت هريك "الحصاد" إذ تبدأ طقوس الاحتفال بعد الحصاد مباشرة، دون انتظار هذه الشخصية اللا شخصية (الإكسهننتى) ليعطى بركته للمحصول، وبينت أن هذا هو الفرق بين المجتمعات التراحمية والمجتمعات التعاقدية، فالأولى تدور فى إطار القيمة الفعلية [والكيفية للأشياء، أما الثانية فلا بد أن تتحول فيها القيمة إلى ثمن والكم إلى كيف).

وتشكل إعلانات السيارات المختلفة تشكيلة هائلة متنوعة: فإذا كنت من اليمينيين المؤيدين للتدخل الأمريكى العسكرى فى أرجاء العالم، فإن القوات المسلحة لشركة شفروليه تسير على الشاشة فى عظمة وجلال يدلان على عظمة هذه السيارة ومن الخير لك الاستسلام. أما إذا كنت ثورياً فأنت مدعو لانضمام فوراً لصفوف ثورة الدودج، فلقد سئمنا الشيفروليه وأشباه السيارات. (وبهذا المعنى تكون الإعلانات التجارية هى أول تبشير بما بعد الحداثة وما بعد

الأيدىولوجيا وانفصال الدال عن المدلول. فالإعلانات - كما نعلم كلنا - كذب فى كذب، ومع ذلك نتأثر بها ويتحدد سلوكنا من خلالها). ولكن ماذا لو كنت فقيراً ذا جيوب مثقوبة؟ لا داعى للقلق فصديقك ذو الابتسامة العريضة فى بنك نيويورك للقروض سيساعدك، وكل ما عليك أن تفعله هو أن توقع على ورقة بيضاء صغيرة فتحصل على مفتاح العربة والسعادة. وإن دقت النظر فى هذه الورقة البيضاء الصغيرة اكتشفت أنه عليك أن ترهن منزلك وأولادك وزوجتك وذاتك وعرضك وعربتك فى مقابل هذا، فضلاً عن أن سعر الفائدة ليس 4% كما تقول اللافتة العريضة، لأنه بالحساب المركب يصل إلى أضعاف أضعاف ذلك. ولكن الابتسامة العريضة على وجه صديقك إياه تنسيك كل الهموم والمخاوف. فإن انتهيت من طوفان السيارات اكتسحك طوفان السلع الأخرى... معجون أسنان، صابون للأطباق، أنواع جذابة من المكرونة والعطور والمياه الغازية والملابس الداخلية والأحذية والشيكولاته والمنشطات الحيوية والمهدئات وأدوات التجميل والتخسيس والأهداب والنهود الصناعية. هذا الركام يمكن أن يزول لو توقفت إلا إنسان بالطبع ولو للحظة واحدة ليتساءل عن جدوى كل هذا، ولكنه بالطبع لا يفعل لأنه إنسان براجماتى ناجح، يجيد التعامل مع الواقع، والإمبريالية النفسية لا تغزو إلا

إنسان من الخارج وحسب، بل تغزوه وتقمع إنسانيته من الداخل.

والغزو الداخلى يتمثل فى مظاهر عديدة، لكن أهمها الجنس. فصورة الإِنسان الآن فى الولايات المتحدة هى خليط من الإِنسان الاقتصادى و الجسمانى (ولذا نجد أن الإعلانات التليفزيونية - سواء فى الولايات المتحدة أو فى مصر - توظف الجنس بلا حياء فى بيع السلع).

وقد هيمنت هذه الصورة الإِ دراكية إلى حدٍ كبير على الإِنسان العادى الأَمريكى برغم مقاومة بعض المثقفين لها.

أذكر جيداً أول إعلان تليفزيونى فى الولايات المتحدة يوظف الجنس لبيع سلعة، وكان إعلاناً عن كريم حلاقة: تظهر فتاة شقراء على الشاشة الصغيرة وهى تركب سفينة (فهذه الفتاة مرتبطة فى ذهن المتفرج الأَمريكى بالفايكنج ، قراصنة شبه جزيرة إسكندناوه، ومن هنا فهى تربط الكريم بالوحشية و البدائية) ثم تقول بصوت عذب: "فلتخلعها، فلتخلعها كلها" "off all it Take;off it Take" وهنا لعب على الألفاظ بين شعر الذقن الذى يُحلق وملابس المرء التى تُخلع، واستخدام كلمة it فى اللغة الإنجليزية يعمّق من هذا التلاعب.

وقد كان لى صديق أَمريكى من أصل يونانى قال لى ساعتها إن هذا شىء ضخم لا يعرف أحد نهايته. لم أفهم تماماً معنى ما قاله برغم تعاطفى معه بشكل غامض. و كان صديقى محقاً تماماً فى مخاوفه. إذ انهالت الإعلانات ذات الطابع الجنسى. انظر إعلان هذه السيارة: تسير السيارة ثم تخرج منها فتاة رائعة الحسن وتطلب منك ألا تتردد فى شرائها: السيارة / الفتاة.

وقد أصبحت إعلانات بنتون و كالفين كلاين من أهم الأيقونات الجنسية فى المجتمع الأَمريكى.

وهى إعلانات يشاهدها الجميع ولا يمكن الوقوف ضدها أو وضع رقابة عليها، لأن هذا يُعد قيداً على الحرية (مع أن أصحاب هذه الإعلانات لا يعنون أبداً بحرية الرأى، أو بأى مبدأ آخر، فهمهم هو بيع السلعة، ولو وجدوا أن بعض أسفار الإنجيل قد تساعدكم بشكل أكبر على البيع لما ترددوا فى التخلّى عن توظيف الجنس ولوظفوا الإنجيل بدلاً من ذلك).

وقد نجم عن هذا انتشار الإباحية، ليست الإباحية التقليدية وإنما إباحية من نوع جديد.

فالإباحية القديمة تفترض أن الجنس إنسانى، وأنه يمكن استغلاله لهذا السبب عن طريق عرضه.

بطريقة مغربة يسيل لها لعب الذئاب والملائكة. ولكن الإباحية الجديدة إباحية ديموقراطية "علمية" تفترض أن الجنس طاقة محايدة يمكن استخدامها فى التحكم فى هذه الوحدة الاستهلاكية التى كانت الفلسفة القديمة تطلق عليها اصطلاح «إنسان». واختيار الجنس كوسيلة التحكم فى الإنسان يدل على ذكاء وفطنة، فالجنس نشاط بيولوجى حتمى ولكنه فى الوقت نفسه ذو بعد اجتماعى، ويتأكد الجانب البيولوجى على حساب الجانب الاجتماعى (دون إلغائه كلية) يخلق المجتمع العلمانى الشامل الخلطة السحرية والتوازن المنشود. فأنت قد تسلك سلوكا اجتماعيا ولكن سلوكك ستحدده حسابات بيولوجية بسيطة ومحددة. انظر مثلا إلى كريم الشعر هذا، إن سحره لا يقاوم، إن استخدمته وقعت كل الفاتنات فى شباكك. وأنت يا سيدتى إذا شربت هذا الدواء (الذى أظهرت التقارير الطبية فيما بعد أن مضاره أكثر من نفعه)، فأنت ستتمتعين بجاذبية جنسية بعد شربه. وأنت أيها العجوز الكركوب لم لا ترتدى باروكة أو تصبغ شعرك أو تفرد جلدك أو تقصر بنظفونك أو تطوله. اختر ما تشاء من السلع وكله فى سبيل الحيوية والبعث الجنسى، ولكنه بعث جنسى لا علاقة له بالحياة أو الحب أو الزواج أو الطلاق أو حتى إبليس أو بروميثيوس، فهو بعث بيولوجى مجرد يدور فى فراغ حتمى لا نهائى.

والإمبريالية النفسية هى حضارة السهل، بدلا من المركب والجميل. وهى تخلط بين التركيب والتعقيد. فالتركيب هو تعدد الأبعاد والعناصر، أما التعقيد فهو اختلاط الأبعاد والعناصر وليس بالضرورة تعددها. وتحت شعار "فلتكن بسيطاً" أو "لتكن طبيعياً" (يقابلها فى حضارتنا الآن حضارة «بلاش عُقد») تبدأ فى إنتاج مجموعة من السلع البسيطة (مثل الهامبورجر والديسكو والبنطلون الجينز) تهدف كلها إلى إفقاد الإنسان تركيبته وأبعاده ليصبح كياناً بسيطاً غير معقد يمكن التنبؤ بسلوكه. وأشار إلى هذه السلع البسيطة وأمثالها (التي لا لون ولا طعم ولا رائحة لها، وليس لها أى خصوصية تاريخية أو اجتماعية أو حضارية) بأنها إحدى تباديات التشكيل حضارى جديد، أفرزته الإمبريالية النفسية فى الولايات المتحدة، ولكنه ليس أمريكا.

ولذا أطلق عليه اصطلاح «ضد الحضارة anti-culture»، فهو يهدد كل الأشكال الحضارية وكل الخصوصيات، بما فى ذلك الحضارة والخصوصية الأمريكية (فالحضارة الأمريكية تعرف تقاليد حضارية محلية ثرية مختلفة: حضارة الكريول فى لويزيانا - حضارة الساحل

الشرقى - حضارة الوسط الغربى الأمريكى - التنوع الناجم عن الهجرات المختلفة... إلخ).

ولكن السلع النمطية السهلة تقوم بخنقها وتصفيتها جميعاً. إن هذه الحضارة المضادة تعبر عن أحادية الطبيعة / المادة وتكرارها، وتحول إلّا نسان الفرد إلى كائن نمطى بلا أبعاد، يمكن توجيهه بسهولة ويمكن التنبؤ بسلوكه، ولذا فهى حضارة معادية للحضارة وإلّا نسان. ولهذا أعتقد أن خط التجميع (و التنميط) هو الصورة المجازية الكبرى لهذه الحضارة المضادة. وقد يكون مما له دلالة أن نشير إلى أن فورد اكتشف خط التجميع فى سلخانة شيكاغو حيث رأى كل الحيوانات معلقة بعد ذبحها صفوفًا متراصة، يمكن تحريكها بسهولة ويسر، كما يمكن "معالجتها" بأي طريقة فى أثناء تحريكها.

ولكن هذا إلّا نسان النمطى هو مع هذا إنسان فردى، ممعن فى الفردية، فى حالة تنافس دائم مع من حوله، فهو ذات مستقلة، مرجعية ذاتها، لها قوانينها الخاصة، لا يمكنها إرجاء تحقيق الذات (خاصةً وأنه لا يؤمن بآخرة، فإن هى إ لا الحياة الدنيا). ولهذا توقعاته دائماً عالية للغاية، وسريعاً ما ينفد صبره (على الرغم من مقدرته الهائلة على التكيف)، أذكر مرة أننى كنت أجلس فى فندق فى شيكاغو، وجاءت جلستى إلى جوار تليفون عام يتحدث فيه شخص إلى زوجته. ويبدو أن زواجهما كان يمر بمرحلة صعبة نهائية، إذ كانا يتحدثان عن إجراءات الطلاق. وقد ذكر لها بعض مشكلاته، وكان من ضمنها عدم تحقيق ذاته (التي ذكر هو نفسه أنه لا يزال يبحث عنها). وأنه لا يتواصل مع زوجته ١٠٠ ٪، كما ذكر لها بعض المشكلات الأخرى التي لا تختلف - فى تصورى - عن أي مشكلات يقابلها أي شخص عادي فى حياته.

وكنت على وشك أن أخبره بأن توقعاته أعلى من اللازم، وأن حدود ذاته صلبة للغاية وسائلة للغاية فى الوقت ذاته، وأنه لو خفض من توقعاته قليلاً لصبحت حياته أكثر سعادة، ولتواصل مع زوجته بنسبة ٧٠ ٪ وهذا يكفى، فالإ نسان لا يتواصل مع ذاته بنسبة ١٠٠ ٪.

ولكنني لم أفعل لأنه كان سيتصور أن هذا اقتحام لحياته الشخصية.

ووهم الفردية المطلقة هذا وحلم الاستهلاك المستمر (مع كل آليات الترشيح الأخرى مثل توظيف الجنس فى الإعلانات والهيمنة على إلّا نسان من خلال إلّا علام) هو الذى قوض تماماً أى وعى طبقى أو اجتماعى، فالجميع يحلم أحلاماً فردية يحقق من خلالها الخلاص لنفسه المنفصلة عن المجتمع. وقد كتبت قصيدة قصيرة عن الطبقة العاملة الأمريكية بعد وصولى إلى الولايات المتحدة، بعد أن أحسست بشكل فطرى ومباشر بما أحاول أن أنقله فى هذه

السطور، وكان عنوان "القصيدة إلى البروليتاريا الأمريكية":

"ولماذا نكد ونكدح / والأهراء بالقمح مكتظة / والعصفور / متخمّ من لقط الحبوب، | فلماذا بالله ننفخ فى البوق؟ / والسمن فى القدور، / أما الكروم / فهي محفوظة ومثلجة / فلماذا بالله نشعل النار؟ / وفى المساء / حينما نسير فى جنازة الحياة / فى الأضواء الحمراء والخضراء والصفراء / نمرح و نمزح ثم ننام فى الشق، / فلماذا بالله نصهر الحديد؟".

وفى إطار الإمبريالية النفسية يصبح الإنسان قادراً على التقدم للأمام وعلى النجاح وحسب (أليست هى حضارة التقدم والإنتاج؟) غير قادر على التفهق والفشل. وبرغم أنها حضارة التقدم فإن الإنسان فيها يجد صعوبة فى اللغة فى التقدم فى السن، فهذا يعنى الخضوع للزمن والفقدان التدريجى للطاقة، وهذا يمثل نوعاً من الإخفاق. ولذا نجد أنهم يحلمون بالشباب الدائم أطفالاً كانوا أم كهولاً! كنت أسير مرة فى شارع ماديسون (ماديسون أفنيو) وهو الشارع الذى توجد فيه معظم مكاتب الإعلان الساعة الخامسة، أى ساعة انصراف المكاتب. وفوجئت بمنظر غريب، كل السكرتيرات يشبهن بعضهن البعض، يضعن نفس الكمية من المساحيق على الوجه، ويحاولن ألا يزيد سنهن عن الثلاثين. وكان منظر المتقدمات فى السن منهن يبعث على الحزن!

ويمكن القول بأن النظام العالمى الجديد هو عولمة لهذه الإمبريالية النفسية، وتعميم لمفهوم الإنسان الاقتصادى / الجسمانى الذى لا يكتثر بالوطن أو بالكرامة، ولا يهتم سوى البيع والشراء والمنفعة واللذة.

وهذا السعار الاستهلاكى ليس مسألة انحطاط خلقى وسلوك فردى واختيار حر، وإنما هو وضع اجتماعى شامل ونموذج ضخم يهيمن على الإنسان من الخارج ويستبطنه المرء دون أن يشعر. وإن نجح المرء فى مقاومة هذا الغزو فإن أفراد أسرته قد لا يكونون فى مثل صموده. فالمجتمع هو الذى يحدد مقاييس السعادة واللذة، ومهما حاول المرء أن يفلت من الحتميات الاجتماعية فإنه يجد نفسه محاطاً بالمجتمع لا يمكنه الفكك منه إلا بفعل عنيف، كأن يتحول إلى هيبى زاهد فى الدنيا، برغم تمتعه بها. والهيبى يجسد أسطورة الفشل، وهى عكس أسطورة النجاح المهيمنة على العقل الأمريكى. أما المواطن العادى، الذى يعيش حياة "عادية" داخل المجتمع، فهو يقع فى شرك الاستهلاكية بكل بساطة، خاصة وأنه منذ نعومة أظافره قد استبطن الأيديولوجية الاستهلاكية من خلال الدمى والبرامج التليفزيونية المختلفة (تعدّ العروس باربى وأصدقائها من أهم آليات إشاعة الأيديولوجية الاستهلاكية).

ولعل القصة التالية التي وقعت لى توضح ما أود قوله: حينما ذهبت إلى الولايات المتحدة، ظلت أنا وزوجتي في السنوات الأولى نعيش داخل جيتو مستقل، نتبع المعايير التي كانت سائدة في المجتمع المصري في أواخر الخمسينيات، ومن ضمنها أن لحم الدجاج كان يشغل قمة الهرم الذي ينتظم أنواع اللحوم المختلفة. ولذا كان تناول هذا النوع من اللحوم يُعدُّ نوعاً من أنواع الترف بالقياس إلى اللحوم الأخرى (الضانى - العجالي - البتلو - السماك). ولا أدري سبب هذا التفضيل، ولعله يعود إلى أن لحم الدجاج كان أغلى من اللحوم الأخرى. وظللنا داخل الجيتو نعيش مع تصورنا المصري أن لحم الدجاج لحم فاخر. ومما ساعد على ذلك أننا لم نلاحظ أن سعر لحم الدجاج في الولايات المتحدة منخفض بالنسبة للحوم الأخرى، لأننا لا ننظر إلى الأسعار أنا وزوجتي إلا نادراً.

المهم، كان هذا هو حالنا نعيش داخل أوهاما المصرية، إلى أن زارتنا صديقة أمريكية وقالت (بطريقة تنم على الملل) إنها ستذهب إلى المنزل لتطبخ لوبيا بيضاء ودجاجاً لزوجها!

فانتابنى شيء من الشك وسألتها عن السبب في تعبير الملل هذا. ومن خلال إجابتها أدركت أن لحم الدجاج يُعدُّ أقل أنواع اللحوم جودة، وأنه يوجد في أسفل الهرم، وأنه لهذا السبب أرخص أنواع اللحوم. تعجبت في بادئ الأمر من هذا الترتيب الذي يختلف عن نظيره المصري تمام الاختلاف، ولكنه مع هذا أمسك بتلابيبى ووجدتني لا أتناول لحم الدجاج إلا بسبب الفاقة، أما اللحوم الأخرى فكنا نتناولها عندما تتوافر عندنا الأموال اللازمة لذلك. لقد أصبح مذاق الدجاج "رخيصاً" فى فمى، أنا الذى كنت أجده لذيذاً للغاية. كنت أضحك من نفسى ومن تحولى، ولكن دون جدوى، فقد حدّد لى المجتمع سلم الأولويات في المذاق واستبطنت النموذج الإِـدراكى، بالرغم منى.

وقد حدث الشيء نفسه مع شركات الطيران. كنت أحب السفر بالطائرة لأنه يحقق لى كثيراً من الهدوء سواء فى المطار أو فى الطائرة، إذ لا يمكن لأحد الاتصال بى، وأقرأ الجرائد، وأتناول قحاً من القهوة، أو أجلس لتأمل فى راحة وسكينة. وكنت أسافر بطبيعة الحال بالدرجة السياحية إلى أن رأيت إء لان إحدى شركات الطيران الذى بدأ يتحدث عن مدى اتساع كراسى الدرجة الأولى، وتظهر صورة راكب محدد على كرسيه الوثير، مقارنة براكب الدرجة السياحية، الذى تظهر صورته بعد ذلك وهو يتقلب من الألم فى كرسيه، ويلكزه جاره عن غير قصد. منذ تلك اللحظة أصبح السفر بالدرجة السياحية مسألة مؤلمة بالنسبة لى. هذا هو حالى أنا المدرك لما حولى، الواعى به تمام الوعى، فما بالك بالمواطن الأمريكى التلقائى الطيب، الذى تغرقه وسائل الإِـ

إعلام يوميًا بسلع جديدة؟

أخبرني صديق لا يؤمن تمامًا بمسألة الألقاب، أنه ذهب إلى النادي مرة، فكان كل من يقابله يناديه بلقب «يا باشا» (اتفضل يا باشا) - أهلاً «يا باشا» - صباح الخير «يا باشا» ولكن أحد العاملين حضر وقال: "أى خدمة يا بيه". أخبرني صديقي ضاحكاً بأنه فوجئ بأنه شعر بالضيق من هذا الأخير الذى أنكر عليه لقب الباشوية، إلى أن تنبه إلى نفسه فأدرك أن الفرعنة ليست أمراً كامناً في النفس البشرية، وإنما هي أمر يكتسبه المرء من حوله.

والسعار الاستهلاكي مرتبط ولا شك بأزمة البيئة التى نعانى نحن كلنا منها فى الوقت الحاضر: صيف شديد الحرارة - تلوث - ثقوب الأوزون. وقد شعرت بهذه الأزمة قبل الكثيرين بسبب تجربة شخصية طريفة. فقد قمت أنا وزوجتى "بتقسيم" العمل فى المنزل. (كلمة "تقسيم" هنا فيها مبالغة بعض الشيء، فقد فازت هي بنصيب الأسد من الأعمال المنزلية).

وكان من نصيبى إخراج صفيحة القمامة يومياً، ليقوم عمال النظافة فى الصباح بجمعها وتفريغها فى سيارة القمامة. وقد فرحت فى بداية الأمر لهذا العمل الذى تصورته سهلاً. ولكن بدأت الصفائح تزداد مع تزايد القمامة، إلى أن وصلت إلى ثلاث (برغم أننا أسرة مصرية احتفظت ببعض تقاليد التدوير والتدبير)، وكان على بطبيعة الحال أن أحمل هذه الصفائح ثلاث مرات يومياً (بدلاً من واحدة). وهنا بدأت أعمم من وضعى الخاص وأتساءل عن قمامة الولايات المتحدة كلها. وبدأت أثير مع أصدقائى قضية القمامة والاستهلاكية والبيئة (فالقمامة المتزايدة دليل على الاستهلاك المتصاعد ومؤشر على النهب المتزايد للبيئة وعملية التخلص منها مشكلة فى حد ذاتها). فكانوا يفسرون تساؤلاتى هذه بأنه حسد من شخص من العالم الثالث. وكنت أحاول من جانبى أن أبين لهم أن هذا الاستهلاك غير المسئول سيودى بنا جميعاً. وبالفعل ظهرت المشكلة البيئية فى السبعينيات، وظهر أن الولايات المتحدة تعد من أكثر الدول اكتظاظاً بالسكان من منظور معدلات الاستهلاك. فإذا كان استهلاك المواطن الأمريكى يعادل استهلاك حوالى ألف مواطن هندي فهذا يعنى أن الولايات المتحدة تضم حوالى بليونين وسبعمئة مليون نسمة (٢٧٠ مليون X ١٠٠٠) وأنها أكثر ازدهاراً من الهند. ووجدت أنه لا يمكن إيقاف هذا الاستهلاك على الإطلاق من داخل المنظومة المادية المهيمنة. فالعقد الاجتماعى الذى يستند إليه المجتمع الأمريكى ينطلق من فكرة الفرد المطلق، ومصدر الشرعية للنظام السياسى والاجتماعى هو تحقيق الرفاهية الاستهلاكية للمواطن، و الفلسفة السائدة هى البراجماتية التى لا تتساءل عن الكليات والماهيات. وانط

لأق من كل هذا يكون من العبث مطالبة المواطنين بالحد من الاستهلاك، فباسم من سنطالب المواطن الذي يعيش فى حواسه الخمس أن يمتنع عن الاستهلاك: باسم الأجيال المقبلة، أم الأخلاق الحميدة، أم القيم المطلقة؟ " اليوم خمر وغداً أمر" هذه هى عقلية الاستهلاك المادية، ولا يمكن إيقافها إلا بالخروج منها والبحث عن أساس فلسفي آخر.

العلم والتقدم

أذكر فى صباى أننى كنت أتحدث مع زميلى فى المدرسة (وصديق العمر) الدكتور عطية حامد عن أحلامى لمصر، وذكرت من بينها ميكنة الزراعة. وإذا بى أفجأ به يقول (وهو أكثر علمًا منى بأمور الزراعة، إذ كان يسكن فى أبى المطامير، بينما كانت تجربتى محصورة فى دمنهور) إنه لو تم إدخال ميكنة الزراعة فى مصر لكانت كارثة، إذ إن البطالة ستتفشى بين الملايين. وإجابته كانت مفاجأة كاملة لى لأن الصحف والمجلات كانت لا تكف فى ذلك الوقت عن الحديث عن الميكنة بحُسانها الحل لكل المشكلات. وإجابة د. عطية كانت فى واقع الأمر طرحًا لِإِشكالية الطبيعة (الشىء / الآلة) والإِْنسان، وأن الإِْنسان هو الغاية النهائية، ولا يصح استخدامه وسيلة. وقد بقي هذا الحوار فى ذهني لم يبرحه حتى الآن.

وقد وصلت إلى الولايات المتحدة فى وقت كانت تهيمن فيه مدرسة النقد الجديد (بالإنجليزية: نيو كريتيسزم New Criticism) على كثير من أقسام الأَدب الإنجليزى.

ومدرسة النقد الجديد تركز على قراءة النصوص وتبتعد بقدر الإِمكان عن التفسيرات التاريخية والاجتماعية. فالنص الأدبى - حسب تصور دعاة هذه المدرسة - بناء مكتف بذاته يشبه إناء - الزهور، يمكن فهمه من الداخل دون حاجة إلى فهم سياقه أو خلفيته التاريخية أو حتى سيرة المؤلف الذاتية أو نواياه. ولذا تأخذ العملية النقدية عند نقاد هذه المدرسة محاولة فك شفرة النص من داخله من خلال ما يسمّى «القراءة النقدية التفصيلية» (بالإنجليزية: كلوس ريدنج close reading)، وهى قراءة نقدية تركز على علاقات النص الداخلية وتستبعد كثيرًا من العناصر التاريخية والاجتماعية والثقافية و النفسية. وكانوا يرون أن داخل كل عمل فنى عظيم يوجد إدراك للتناقض (بالإنجليزية: بارادوكس Paradox) الذى يسم الوجود الإِْنسانى (كان بعضهم يرى أن التناقض الأكبر هو صلب المسيح ثم قيامه، ومن موته تولد الحياة، ومن هزيمته يولد الانتصار). وكانوا يرون أن ما يميّز الظاهرة الإِْنسانية عن الظاهرة الطبيعية هو التناقض الذى بوسع لغة الشعر التعبير عنه، فهى يمكنها الحديث عن الشىء ونقيضه فى الوقت نفسه، على عكس لغة العلم المجردة التى لا يمكنها التعامل إلا مع القوانين العلمية المجردة ومع الشىء أو نقيضه. ومن هنا يصبح الشعر والمجاز مسائل لصيقة بالوجود الإِْنسانى ذاته، ولا يمكن التعبير عن المشاعر الإِْنسانية إلا من خلالها.

لم أتبّن رؤية مفكرى مدرسة النقد الجديد للنص الأدبى، ولكنى مع هذا تأثرت تأثرًا عميقًا ببعض مقولاتها النقدية والفلسفية، مثل تمييزهم بين الظاهرة العلمية (الطبيعية المادية) والظاهرة الإِْنسانية، وشكهم العميق فى العلم

بحُسابه نموذجًا قاصرًا عن التعبير عما هو إنسانى. كما أننى حاولت دائمًا أن أرى النص الأدبى بحُسابه كيانًا يحتوى على عناصر مركبة عديدة، قد يكون التناقض أحدها، ولكنه ليس بالضرورة أهمها، وأن بنية النص وشكله يمثّلان (دون أن يعكسا) بناء اللحظة التاريخية. ومن ثم استفدت كثيرًا من منهج قراءة النصوص دون أن أتبنى نموذج العداء للتاريخ الكامن وراءه.

وأذكر عام 1965 أن دعانى صديق من أعضاء اليسار الجديد (البروفسير بيزان، وكان فرنسيا من علماء الطبيعة) لاصطحابه فى زيارة لروبرت أوبنهايمر Robert Oppenheimer، مكتشف القنبلة الذرية، فى منزله فى برنستون. وأوبنهايمر هو رئيس فريق سان ألamo الذى "نجح" فى تسخير الطاقة النووية لإجراء أول انفجار نورى. وقد قدّم لنا هذا العالم الجليل الشاى، وبعد أن تحدثنا فى كل شىء، فى اليسار الجديد وفى الرأسمالية الأمريكية، سألته: "ماذا كان شعورك بعد اكتشافك أن مشروعك قد "نجح" وأن موعد إجراء أول انفجار قد أصبح وشيكًا؟"

أجاب باقتضاب شديد: "لقد تقيأت"، أى أنه أدرك مدى وحشية النموذج العلمى الموجه لسلوكه فى أثناء عمله على القنبلة الذرية، وأدرك أنه نموذج منفصل عن الإنسان وقيمه وغاياته. ودهشت من إجابته التى ذكرتنى بما كتبه فرانسوا رابليه: "إذا لم يقترن العلم بالضمير أدى إلى خراب النفس"، كما ذكرنى بخطيب جامع الحبشى فى دمنهور الذى كان يستعيز بالله فى نهاية خطبة الجمعة من علم لا يُستفاد به. وقد دعمت إجابة أوبنهايمر عن سؤالى من إحساسى باختلاف الإنسان عن الطبيعى وبقصور العلم الطبيعى عن إحاطة بالإنسان ومنظوماته القيمية والجمالية وبخطورة انفصال التجريب العلمى عن الأهداف والأغراض الإنسانية. (ومن المعروف أن أوبنهايمر قضى بقية حياته يحارب ضد استخدام القنبلة الذرية).

وبدأ ينتابنى شك عميق فى بعض المقولات التى أصبحت مطلقات علمانية غيبية مثل الإيمان بالعلم والتقدم والتكنولوجيا. وتعلمت من كتاب كافين رايلى الغرب والعالم أن العلم له تاريخ متغير، وأن أهداف العلم البيزنطى والإسلامى تختلف عن أهداف العلم الحديث (على سبيل المثال). كما بدأت أعرف - على سبيل المثال لا الحصر - أن الفكر المادى الذى ظهر فى القرن الثامن عشر وتلقى دفعة قوية من الاكتشافات "العلمية" فى القرن التاسع عشر كان يستند إلى تصورات علمية خاطئة مثل قانون السببية البسيطة الذى وُلد فى أحضان الرؤية النيوتنية (المادية الآلية) للكون. وعالم نيوتن عالم محكم مغلق يتسم بالتحتمية الميكانيكية، وتفسير العالم، حسب تصوره، يستند إلى آليات الوجود الفيزيائى للذرة (الجزئى) وقوانين الحركة. وانطلاقاً من هذا، ظهرت الرؤية العلمية المادية التى نادى بأنه يوجد قوانين تحكم

الم الظواهر مستنبطة من الاستقراء القائم على الملاحظة والتجربة، ودعامته الأولى فى ذلك مبدأ العلية أو السببية أو الحتمية وأنه لا يمكن الحديث عن تأملات خارج معامِل البحث ونتائج التجريب.

وقد ظلت هذه الرؤية مهيمنة تمامًا حتى نهاية القرن التاسع عشر. ومنذ ذلك الوقت، بدأت الضربات توجه إلى هذا النظام المغلق بكل افتراضاته عن الحتمية والموضوعية ومطلقية الفضاء والزمان وإمكانية الملاحظة الموضوعية الخالصة للواقع والسببية الصلبة (أى أن السبب "أ" يؤدي إلى النتيجة "ب" بكل بساطة، مثلما تؤدي الحرارة إلى تمدد الحديد). فقد أدت نظرية الكم (الكوانتات) ولا تحدد هايزنبرج ونظرية النسبية إلى إضعاف قيمة كل هذه الافتراضات. خذ على سبيل المثال مبدأ الاشتباه أو عدم التفريق بين الجسيمات الفردية المفحوصة فى الميكروفيزياء و زوال فرديتها عنها. فمثلاً إذا كان لدينا جسيما فى مكان واحد، ورغبنا فى أن نتبع سير أحدهما اختلط علينا الأمر بينهما، ولم يعد بمقدورنا تمييز أحدهما عن الآخر.

بل إننى قرأت فى مجلة تايم أخيراً عن تجربة "علمية" تبين أن جزيئات النشاط الضوئى (الفوتونات) حينما يخضعها الإنسان لتجربة ما، فإنها تعي ما يحدث وتغيّر سلوكها. وهذا، شىء جديد كل الجدة، وهل يمكن التعميم منه على الكون؟ فمن المشكلات التى كان يتصور أن العلوم الإنسانية تواجهها هو أن الإنسان حينما يكون واعياً أنه موضوع للتجربة فإنه يغيّر سلوكه، فهل ستواجه العلوم الطبيعية المشكلة نفسها؟

وقد نسفت النظرية النسبية الحدود القائمة بين الذات والموضوع، فقد أعطت المراقب أهمية كبيرة لأن سرعته أو سكونه يغيّر فى نتائج القياس، و المقاييس التى تُتخذ فى قياس المدة والأطوال تتوقف فى نهاية الأمر على وجهة نظر الراصد وإطار الإِشارة الذى يوجد فيه، مما يضيف على قياسه طابعاً ذاتياً (كانت نتائج القياس فى الفيزياء الكلاسيكية مستقلة عن سرعة المراقب). لكل هذا لم يعد من الممكن أن تحتفظ الفيزياء بموضوعيتها، أى لم يعد الإنسان يرى الطبيعة فى ذاتها، فهو يرى الطبيعة الملحوظة.

وقد ظهر أن ثمة وجوداً غير مادي للطاقة الذرية هو الوجود الموجى. و التعامل مع ظاهرة الضوء أثبت أن جزيئات النشاط الضوئى (الفوتونات) تتصرف فى مواضع تجريبية بحسبانها مكونة من جسيمات وحزم ضوئية، وأنها فى مواضع تجريبية أخرى تتصرف بحسبانها مكونة من موجات. (وقد قال أحد علماء الطبيعة متهمكاً: فى يوم السبت والاثنين والأربعاء نعرّف الضوء بأنه جسيمات وحزم، ثم يصبح موجات بقية أيام الأسبوع) ويسمى

هذا «مبدأ الازدواجية» وهو مبدأ موجود أيضاً فى الذرات التى تنصرف أحياناً وكأنها موجات وأحياناً جسيمات. ولا يمكن لتجربة واحدة أن تبين أن الفوتونات ذرات وموجات فى آنٍ واحد، فكل تجربة تكشف طبيعة واحدة، إما ذرات وإما موضوعات.

وبعد أن كان منطق العلم لا يحتوى إلا على قيمتين فحسب هما: الصدق أو الكذب بمعنى أن تكون القضايا إما صادقة وإما كاذبة، أصبح من الممكن الآن تكوين منطق ثلاثى القيمة، فيه قيمة متوسطة هى «اللاتحدد»، وفى هذا المنطق تكون القضايا إما صادقة، وإما كاذبة، وإما غير محددة. كما أنه يمكن القول بأن الواقع الفيزيائى، كما يقول فؤاد كامل فى مقال له بعنوان "أزمة العلم الحديث"، يقبل تفسيرين ممكنين، كل منهما يماثل الآخر فى صحته، وإن يكن من غير الممكن الجمع بين الاثنين فى صورة واحدة، لأن قانون اللا تحدد يجعل من المستحيل القيام بأى تجربة فاصلة تحدد أى التفسيرين هو الصحيح وأيهما الباطل". ويبدو أن مثل هذا المنطق هو الصورة النهائية لفيزياء الكوانتم حتى هذه اللحظة".

وأخيراً، فإن سؤالنا: ما المادة؟ لا يمكن الإجابة عنه بالتجارب الفيزيائية وحدها وإنما يحتاج إلى تحليل فلسفى للفيزياء. والطبيعة لا تملأ علينا وضعاً واحداً بعينه، والحقيقة لا تقتصر على لغة واحدة.

ولعل اكتشاف الثقوب السوداء فى الكون له دلالة علمية ورمزية فى الوقت ذاته. فداخل هذه الثقوب تتحطم قوانين علم الطبيعة والأحياء وينحطم الزمان والمكان ويتم التهام الضوء (العنصر الثابت فى الطبيعة). ويمكننا أن نرى أثر الثقوب السوداء على ما حولها ولكننا لا نعرف كنهها تماماً. فهى موجودة وأساسية لا يمكن تفسير بعض الظواهر دونها، ولكنها مع هذا غير خاضعة للتحكم الإنسانى ولا نفهم كنهها تماماً. وقد ظهرت أخيراً نظرية الفوضى (كيوس chaos) وهى ضربة أخرى للعالم المادي المغلق المصمت.

إلى جانب كل هذا أدركت أن كثيراً مما يسمّى «القوانين العلمية» هى فى واقع الأمر مقولات فلسفية قبلية، يؤمن بها العالم، وعلاقتها بعالم التجربة العلمية إما واهية وإما منعدمة. فعلى سبيل المثال إن قال أحد العلماء إن العالم "خلق بالصدفة" فإنه يؤكد "إيمانه" بتلك الحقيقة أو إخفاقه فى التوصل إلى فهم حقيقة أصل الكون. وحين يتحدث عالم آخر عن "المادة ذاتية التحريك" فهو هنا يسمي شيئاً لم يفهم كنهه. وفى كلتا الحالتين، فإن العالمين قد انطلقا من مقولات فلسفية غيبية تسبق عملية التجريب ذاتها.

وقد أخبرنى أحد أصدقائى من علماء علم الطبيعة أن الوصول إلى نظرية عامة (بالإنجليزية: جرانديونيفيكيشن ثيرى grand unification theory) يتطلب بطبيعة الحال استيعاب كل ما توافر لدينا من معلومات (أو أساسياته). ولكن هذا أصبح أمراً مستحيلاً فى الوقت الحاضر (تضاعفت المعرفة إلا أنسانية منذ بداية التاريخ حتى عام ١٧٥٠، ثم تضاعفت مرة أخرى من ١٧٥٠ - ١٩٠٠، ثم تضاعفت مرة ثالثة فى الفترة من ١٩٠٠ - ١٩٥٠، ثم أصبحت تتضاعف كل عشر سنوات ابتداءً من ١٩٥٠-١٩٩٠، والآن تتضاعف كل خمس سنوات).

فأخبرته: "ماذا لو وضعنا كل المعرفة إلا أنسانية على جهاز كومبيوتر ضخم؟" قال: "ستظل هناك مشكلة استرداد هذه المعلومات". وأخبرنى آخر أن هناك إشكاليات فى العلم نعرف أنه يمكن حلها "نظرياً"، ولكن يتطلب ذلك أن يعمل الجيل الحالى من آلات الكومبيوتر والجميل الذى يليه لفترة قد تستغرق آلاف السنين، وربما كل ما تبقى من سنوات للنوع إلا أنساني على وجه الأرض.

إن محدودية العقل البشرى من ناحية، وتكدس المعلومات والحقائق العلمية من ناحية أخرى، قد جعلتا من العمل الجماعى التعاونى ضرورة لا محيد عنها فى مجال البحث العلمى، فى الوقت الذى لا يمكن فيه للكشف العلمى إلا أن يكون فردياً. وهذه هى المعادلة الصعبة: فرد واحد لا يستطيع أن يستوعب نتائج العلوم لكثرتها وتشعبها، وفرد واحد هو الذى ينبغى أن يتوصل إلى كشف علمى أو نظرية واحدة - كنظرية النسبية - لتفسير النتائج التى توصلت إليها العلوم المختلفة.

وبالتالى أصبح من المستحيل الآن وضع نظرية عامة استناداً إلى المعطيات الطبيعية / المادية المتوافرة لدينا، كما كان الأمر فى الماضى، فنحن لا نعرف بعضها برغم أنها معروفة للآخرين، كما أن البعض الآخر ينتظر الحل. (حين كان الوقت لمناقشة رسالة الدكتوراه الخاصة بابنى حيث كان يدرس فى إحدى جامعات الولايات المتحدة، أرسل له أحد الممتحنين تهنئته، ومعها صفحات معادلات رياضية لم يفهمها ابنى، وطلب من أستاذه المشرف أن يشرحها له، ولكن الأستاذ المشرف نفسه لم يفهمها). وحيث إن إلا أنسان لا يمكنه أن يعيش دون مركز ودون إطار عام (فهو لا يمكنه أن يعيش من لحظة إلى لحظة) فإنه لا يمكنه الوصول إلى مثل هذه النظرية العامة إلا من خلال التأمل والتفكر و"افتراض" وجود مركز و"إيمان" به.

وقد اتسع عالمنا على مستوى الماكرو (الأجرام - النجوم - الكون) وعلى مستوى المايكرو الذرة - الجزيء... إلخ). واتسع نطاق المعرفة بشكل غير

مسبوق. فإذا أضفنا إلى هذا مسألة التخصص الدقيق (وهى أن العالم الحقيقى هو الذى يعرف مجال تخصصه تمام المعرفة) فإننا تدريجيًا نواجه العالم المتخصص الذى يعرف الكثير عن تخصصه الضيق ويجهل الكثير عن أى شىء آخر (فالعقل إلا نسانى غير قادر على استيعاب كل شىء). وقد قال أحدهم مازحًا إن التخصص هو أن تزداد معرفة بموضوع تخصصك الضيق ، ثم تزداد المعرفة اتساعًا والموضوع ضيقًا إلى أن تعرف كل شىء عن لا شىء!

وقد ذكر الأستاذ محمد سيد أحمد فى مقال له بالأهرام أن "أخطر إنجازات الإنسان عند نهاية الألفية الثانية، هو تحرره من قيد حجمه فى الكون.. هو قدرته على تجاوز حجمه الطبيعى فى استكشاف أسرار المتناهى الصغر والمتناهى الكبر.. ومعنى ذلك قدرته على التدخل لإعادة صياغة قوانين الطبيعة.... لأول مرة، يتدخل «الثقافى» لا لإعادة صياغة «الطبيعى».... ولكن، فى عوالم المتناهى الصغر والمتناهى الكبر التى أصبح الإنسان يملك القدرة على ارتيادها، فإنه لا يملك فى هذا الارتياح الاستعانة بحواسه الخمس (النظر والسمع واللمس والشم والذوق).... وأصبح يستعيز عنها بالمعادلة الرياضية استنادًا إلى افتراضات قد تصيب وقد تخطئ.... وهكذا يعتمد أساسًا على أدوات مبهمة، تحمل أكثر من تفسير، وعرضة للالتباس.... وبالتالي فإن ما يحمل الوعد بتحقيق المعجزات للرقى بمصير البشر، يحمل فى طياته خطر سوء التفسير، أو الاصطدام بما هو ليس معلومًا، ويكون مصدر انفلات لم يشهد البشر مثيلاً له من قبل، بل قد يعرض نفسه لخطر «إفناء الذاتى» وصور من الانتحار الجماعى للبشرية ككل «لم تختبر من قبل هى الأخرى»". وأن يصدر مثل هذا الكلام من الأستاذ محمد سيد أحمد أمر يجب أن يؤخذ على محمل الجد.

وقد أسقط العلم الحديث تدريجيًا فكرة اتساع رقعة العلوم وتراجع رقعة المجهول (وهى فكرة ساذجة حدت بأحد "العلماء" المتفائلين فى القرن التاسع عشر إلى التنبؤ بأنه فى خلال ثلاثين عامًا سيعرف الإنسان كل شىء، وبالتالي لا لزوم للأخلاق أو الله أو الدين). ولكن بعد مائة عام من التجارب العلمية، اكتشف الإنسان أنه كلما اكتشف وسيطر على شىء ما ظهرت له آلاف الأشياء الجديدة التى لا يعرفها ولا يمكنه السيطرة عليها، أى أنه كلما ازداد معرفة ازداد جهلاً.

من ذلك تجربتنا مع الذرة، هذا الشىء الذى يتحرك دون قانون والذى يصعب رصده، وكلما

رصدناه اكتشفنا عناصر جديدة فيه تحيرنا، ثم حطمناه لنؤسس الفردوس الأ

أرضى. ونحن الآن فى حيرة من أمرنا بخصوص التخلص من العادم النووى، وانتهى بنا الأمر إلى أنه قد يدمرنا ويدمر كرتنا الأرضية معنا. وها نحن أولاء نمسك بكرة الله، أى العادم النووى والأسلحة النووية التى يمكنها تدمير العالم عشرات المرات.

وإذا كان التحكم فى الطبيعة هو وهم العلم الأكبر، فإن ما يحدث هو عكس ذلك، فالأمر يمتد من عالم الذرة ليشمل بعض "الاكتشافات" التكنولوجية التى نستخدمها فى حياتنا اليومية.

فيقال على سبيل المثال إن الأغذية التى تحتوى على مكونات مهندسة أو مُعدلة وراثيًا تضعف جهاز المناعة (كما ثبت من كثير من التجارب العلمية) ولذا فهم يطلقون عليها «أغذية فرانكنشتاين». وقد طُرد أحد العلماء الإِنجليز لأنه راح يؤكد هذه المقولة، وقد تظاهر بعض زملائه تأييداً لرأيه. وهذا لا يختلف كثيراً عما حدث لأحد أصدقائى فى الولايات المتحدة، إذ كان يُجرى بعض التجارب على أفران الميكرويف ووجد أنها تسبب أضراراً جسيمة للإِنسان، وقبل أن يتوصل لنتائج نهائية بخصوص موضوع بحثه، سحبت منه الميزانية بحجة توفير الاعتمادات. ونفس القول ينطبق على شاشات الكومبيوتر والميكروفيلم التى لا نعرف حتى الآن أثرها على عيون الإِنسان وجسده.

وقد طرح أحد العلماء عدة أسئلة عن أمور بسيطة، ولكنها تبين مدى حدود المعرفة الإِنسانية: لماذا ينفرد البشر بين كل الفقرات الثديية باستخدام الأطراف اليمنى غالباً دون اليسرى؟ لماذا تتغير حالة نباتات الظل المنزلية بتغير أمزجة أصحابها ونفسياتهم؟ ولماذا تطير أسراب الطيور على شكل الرقم ٨؟ كيف تنجح حيوانات صغيرة كثيرة (أسماك وطيور) فى الارتحال عبر آلاف الأُميال نحو هدف بعينه، جيلاً بعد جيل، فتصل إلى هدفها بدقة، برغم أنها لم تكن قد رآته أو ذهبت إليه من قبل، ودون خرائط ولا بوصلات؟ وكيف تنجح حيوانات أليفة، لم تتعود على الهجرة، فى السفر وحيدة آلاف الأُميال، بحثاً عن أصحابها الذين هجروها، حتى تعثر عليهم؟ الإِجابة عن هذه الأسئلة تعتمد أساساً على القول بأن عالمنا يحتوى على الآلاف من العناصر والقوانين التى لم يحلم بها من اكتشاف قوانين الديناميكا الحرارية، التى جمعت قوانين الوجود المادى والحركة فى إطار واحد فى محاولة أولية لوضع تفسير واحد وشامل للكون.

إن عدم التحكم أصبح سمة أساسية فى عصرنا، وكلما زادت ميكنته و السيطرة عليه علمياً، أى تقدمه، قلت إمكانية التحكم فيه. ويتبدى هذا فى

أمور كثيرة مثل مشكلات البيئة والفشل فى التخلص من النفايات وتزايد الأمراض النفسية. ولعل عدم التحكم يظهر بطريقة كوميدية فى هذين المثالين البسيطين: تحول اسمى فى الولايات المتحدة من عبدالوهاب - Abdel walab إلى عبد الوها Abdelwaha لأن الكمبيوتر لم يكن بوسعها أن يجد مكاناً للحرف الأخير. وقد اقترحت على مرة إحدى الموظفات أن أسمى نفسى Elm و كفى، فهو اسم أنجلو

ساكسونى وقصير! يمكن للكمبيوتر أن يتعامل معه بكفاءة. وكانت لدى أخيراً مشكلة مع مجلة نيوزويك، إذ فوجئت بأنهم أوقفوا اشتراكى فجأة، وبعد أن شكوت لهم من الوضع أرسلوا لى خطاباً يرحبون فيه برغبتي فى الاشتراك. فكتبت لهم قائلاً: إن خطابهم لم يكن ردّاً على خطابى، فأرسلوا لى خطاباً نمطياً آخر يقولون فيه إنهم يأسفون لأن اشتراكى انتهى، فأرسلت خطاباً ثالثاً أنبههم إلى موضوع رسالتى وشكواى، فتسلمت فى نهاية الأمر ردّاً على خطابى يقولون فيه إنه على ما يبدو حدث خطأ ما وأنهم سيرسلون لى بأعداد المجلة، وطلبوا منى أن أهمل ما قد يصلنى من خطابات أخرى. إذ يبدو أن الكمبيوتر سيستمر فى مطاردتى بالرسائل النمطية والتي لا يمكنهم إيقافها! وهذا قمة عدم التحكم، وإن كان فى أمر تافه مثل إرسال الرسائل، فما بالكم فى مجالات أخرى مثل الاستنساخ والذرة والمعالجة الوراثية للنباتات! وهناك أخيراً مشكلة التجريب العلمى. فكثير من العلماء (من الذين حققوا اكتشافات فى حقل الهندسة الوراثية) يقفون ضد إجراء التجارب فى هذا المجال خوفاً من عواقبها الوخيمة بعد انفصال النزعة التجريبية عن النزعة العقلية والأخلاقية والإِـنسانية، بحيث أصبح التجريب نهاية فى حد ذاته، بغض النظر عن نتائجه التى قد تودى بالإِـنسان! وقد قال أحدهم: إن الأخطاء فى التجارب العلمية فى الماضى، كأن يحدث انفجار أو ما شابه، كانت تتم داخل دورة الطبيعة لا تتحدى قوانينها، ولهذا فإن دورة الطبيعة قادرة على معالجة مثل هذا الخلل. فإن تلوث منطقة ما، فإنه يمكن أن تترك بضع سنوات لتقوم العوامل الطبيعية بإصلاح ما أفسدت يد الإِـنسان. بل إن التلوث الإِـشعاعى قد يستمر لآلاف السنين، ولكنه مع هذا يظل داخل الزمان ودورة الطبيعة. أما تجارب الهندسة الوراثية، فهى أمر مختلف عن التهجين القديم فى أنها تتجاهل تماماً حدود البيولوجيا، إذ يمكن إضافة جينات من الفيروسات أو البكتيريا أو الحيوانات فى الشفرة الجينية لأنواع النباتات التقليدية. هذه التجارب قد تأتى بمخلوقات لا يمكن لدورة الطبيعة أن تتعامل معها؛ فهى مخلوقات تقع خارج نطاق حلقة التطور الطبيعية. وقد ظهر أخيراً مصطلح «التلوث الجينى» (بالإِـنجليزية: جنتك بوليوشن genetic pollution)، وهو انتقال الجينات التى تم إدخالها على أحد النباتات (بقصد جعلها أكثر إنتاجية وأكثر مقاومة للمناخ) إلى نبات آخر (أعشاب ضارة على

سبيل المثال)، مما يجعل القضاء عليها صعباً أو مستحيلاً.

وقد وصفت خوف الإِنسان الغربى من التجريب التحرر من القيمة والغاية من خلال وصفى لبعض الصور المجازية والأساطير الأساسية التى هيمنت على وجدانه. وأول هذه الأساطير هى أسطورة بروميثيوس الذى سرق النار من الآلهة وأعطاهها للإِنسان (بهدف الاستنارة بطبيعة الحال، وهذه هى الأسطورة العلمانية الكبرى). ثم تلتها أسطورة فاوستوس الذى باع روحه للشيطان فى سبيل المعرفة الكاملة التى تمكنه من التحكم فى الواقع و الزمان (أو هكذا كان الظن). ومع

بداية القرن الثامن عشر، تظهر أسطورة فرانكشتاين، هذا الكائن القبيح الذى خلقه عالم "مستنير" يؤمن بالعلم وبمقدراته ليسخره فى خدمته (المركزية الإِنسانية). ولكن المخلوق يقتل خالقه بعد قليل وينطلق حرّاً ليعيث فى الأرض فساداً وفى الناس قتلاً، أى أن ثمرة العلم الإِنسانى هى قتل الإِنسان، ونتيجة العلم الإِنسانى لا إنسانية، فرانكشتاين إِنسان طبيعى آلى يتحرك فى إطار قوانين الطبيعة الآلية. ثم تظهر بعد ذلك أساطير مثل دكتور جيكل ومستر هايد وغيرهما لتدل على خوف الإِنسان على ذاته الإِنسانية المتعينة من عقله المجرد، الذى يتحرك فى إطار القوانين العلمية والمعادلات الرياضية الا إنسانية. وهكذا، بعد أن سرق بروميثيوس كرة النار من الآلهة بثقة بالغة لينير للإِنسان طريقه وعالمه، وقف حائراً لا يعرف ماذا يفعل بها بعد ذلك، وبدلاً من الاستفادة من النار، بدأت تحرق أصابعه، إذ رأى ثقب الأوزون والتلوث وتآكل الأسرة واجتثاث أشجار غابات المطر الاستوائية وازدياد غاز ثانى أكسيد الكربون، فاکتشف أنه لا يساعد الإِنسان وينير طريقه، بل على العكس وجد أنه يساهم فى هلاكه وحرقه وتصفيته. (يقال إن أحدهم دخل خلسة فى أحد المنازل فى تشرنوبيل، وسرق بعض النقود. وبعد أن تم تداولها ظهر أنها تثقب جيوب من يحملها بسبب أنها ملوثة بالإشعاع).

وقد أثبت التقدم أن تكلفته عالية، وأنه لم يشف كثيراً من أمراض الإِنسان الروحية والنفسية، بل فاقمها. والتقدم، حسب ما تعلمناه، هو تطبيق النموذج الغربى فى التنمية والاستهلاك. وهو نموذج مبنى على غزو الطبيعة والسطو عليها (٢٠٪ من سكان العالم من أهل الغرب يستهلكون ٨٠٪ من مصادرها الطبيعية). والآن، ماذا لو "تقدمت" الصين والهند حسب المقولات الغربية؟ ألا يعنى هذا بليون سيارة جديدة تسير فى الطرقات، يخرج عادمها وتلوث جو الكرة الأرضية وتحرق الأوكسجين، خاصة إذا ما "تقدمت" البرازيل هى الأخرى، وبدأت فى اجتثاث غابات المطر الاستوائية (لتؤسس المصانع و الطرقات وتحقق "التقدم المنشود" على الطريقة الغربية، فهذا حقها القومى)،

فإنها بذلك تكون قد اجتثت مصدر ثلث الأوكسجين فى العالم. إذا كانت فكرة التقدم الغربية تستند إلى لا محدودية الموارد الطبيعية، فإن الممارسة أثبتت عكس ذلك، فهناك معادن آخذة فى الاختفاء، وهناك أنواع من الحيوانات و النباتات تنقرض سنوياً، وهناك مشكلة النفايات الآخذة فى التزايد بشكل مخيف (يقال إنه فى غضون عدة أعوام، لو استمر التقدم على ما هو عليه، فإننا سنحتاج لست كواكب فى حجم الكرة الأرضية كمصدر للمواد الخام وكوكبين آخرين للتخلص من نفايات الاستهلاك الوحشى المرتبط بالتقدم). وبطبيعة الحال، هناك النفايات النووية، التى لم نعرف طريقة أكيدة للتخلص منها بعد. إن التقدم الذى كان من المفروض فيه أن يحقق سعادة إلا نسان الأ رضية أصبح يهدد وجوده على هذا الكوكب.

وهناك سؤال أطرحه دائماً على نفسى وعلى الآخرين: هل جهاز الإ نسان العصبى قادر على

استيعاب كل هذه الأحاسيس والأفكار والمعلومات التى ترسل له يومياً من بيئته الاجتماعية التى يزداد إيقاعها سرعة ووحشية؟ وهو سؤال يجب أن نتوقف قليلاً لنسأله. وهل من قبيل الصدفة أن الجلطة الدماغية على مستوى العالم العربى والعالم أجمع آخذة فى التزايد فى السنوات الأخيرة؟ كما يمكن أن أتساءل عن نوعية الإ نسان الذى سيكون الكمبيوتر هو العنصر الأساسى فى حياته (يقال إنه فى القريب العاجل سيمكن للإ نسان أن يتحكم فى كثير من عناصر بيئته من خلال الكمبيوتر: طهو طعامه - فتح الباب وإغلاقه - درجة حرارة منزله - طعام قطته... إلخ). هل يكون إنساناً ذا خيال خصب قادر على التأمل، له ذاكرة تاريخية قوية، أو أن الكمبيوتر مع وهم التحكم سيجعل من الخيال مسألة "قديمة" والتأمل مسألة مستحيلة، و الذاكرة التاريخية مسألة قد عفى عليها الزمن، فتراكم الخبرة ليست مسألة مهمة؟ هل يكون هذا الإ نسان مثل إنسان اليوتوبيات التكنولوجية الذى يتحكم فى كل شىء ويتم التحكم فيه؟ بل يمكن أن نسأل عن التقدم ذاته، وهل يؤدى بالضرورة إلى السعادة، ونتساءل مع مالكولم إكس الذى قال إن الدولة كى تتعامل مع الأفراد لابد أن تحولهم إلى أرقام وحالة مدرجة فى الكتب، وإن هذه الدولة قد تستطيع أن ترسل إنساناً إلى الفضاء الخارجى، ولكنها لا تعرف كيف تتعامل مع البشر. وبالفعل نجد أن الثورة العلمية قد نجحت فى تطوير السلاح بشكل غير مسبوق فى تاريخ البشرية. ولعل عجزا لإنسان حتى الآن عن الحرب ضد الإنفلوانزا دليل على توجه العلم غير الإ نساني وعلى الحدود التى يفرضها علينا وجودنا الإ نساني.

وقد أشرت فى مقدمة كتاب الفردوس الأرضى إلى أن جوهر الحضارة الغربية هو الإ يمان بمفهوم «التقدم» السريع والدائم والحتمى، إلى أن أصبح التقدم

العلمى هدفًا فى حد ذاته. وأن "منطق التقدم الدائم وبأى ثمن هو المنطق السائد فى العالم الغربى بل فى العالم بأسره. ولكن يبدو أن مشكلة البيئة فى المجتمعات الصناعية قد بدأت فى التفاقم، ولأول مرة فى تاريخ التقدم فى الغرب يدخل عنصر كفى عليها، وبدأ المفكرون، بل المواطنون العاديون، يتحدثون عن تكاليف التقدم وعن تلوث البيئة. وهل مجرد «إنتاج» سلعة ما هو «تقدم» أو أن التقدم والتخلف يقاسان بمقاييس تقع خارج نطاق الأشياء و الكم، وأنه لا يمكن استخلاص هذه المقاييس إلا من ظاهرة إلا نسان نفسها ومن بيئته التاريخية نفسها؟ وإذا كان الحديث عن تلوث البيئة (الطبيعة الخارجية) أصبح أمرًا شائعًا فى الغرب، فإن الحديث عن تلوث إلا نسان (الطبيعة البشرية) سيصبح هو الآخر أمرًا مطروحا عما قريب لا محالة... و المجتمعات الاستهلاكية التى تظن أنها قادرة على إشباع جميع رغبات إلا نسان والتى تعرف هذه الرغبات بشكل كمى، مسقطة احتياجاته الروحية من الحُسبان، أقول هذه المجتمعات تتجاهل ازدواجية [أى ثنائية] إلا نسان وتسبب البؤس للبشر. هكذا كان خطابى آنذاك، برغم أننى كنت أصيِّف نفسى حينذاك علمانيًا بل ماديًا، لكن يبدو أننى كنت من البداية علمانيًا جزئيًا، أرى ضرورة فصل

الدين عن الدولة وحسب، لا فصل الواقع إلا نسانى بأسره عن القيم الأخلاقية والمطلقات (كما يفعل دعاة العلمانية الشاملة الذين يطالبون بتطبيق القانون الطبيعى على كل من إلا نسان والطبيعة، فهى شكل من أشكال وحدة الوجود المادية، كما سأتبيّن فيما بعد). ولذا أطالب الآن بفتح ملفات «ثمن التقدم» ومقارنة عائد التقدم بتكاليفه، وأن ننظر للتقدم المادى فى إطار ما يحدث من «تخلف إنسانى».

كل هذا جعلنى أتخفظ بعض الشيء بخصوص مقولات أصبحت مطلقة بالنسبة للبعض مثل التقدم التكنولوجى والتجريب العلمى. وهذا لا يعنى أننى رفضت المعرفة العلمية رفضًا كاملاً (كما يفعل بعض غلاة السلفيين) ولم أقبلها قبولاً كاملاً بحُسبانها المعرفة الوحيدة الممكنة (كما يفعل بعض غلاة العلمانيين، إذ إننا أردنا استخدام المصطلح الذى صكه الصديق الأستاذ فهمى هويدى). كل ما فى الأمر أن قبولى له أصبح مشروطًا وغير مطلق وداخل حدود.

الروحى والمادى

ومن التطورات الفكرية المهمة التى خضتها وقامت بتقويض الرؤية المادية، أننى بدأت ألاحظ أن التناقض بين «الروحي» و «المادى» ليس واضحاً تماماً فى بعض الكتابات الأدبية والفلسفية الغربية (وخصوصاً التى توصف بأنها "صوفية"). فالروحي (أو المثالي) فى مثل هذه النصوص يمكن أن يكون مادياً ، والمادى يمكن أن يكون روحياً (أو مثالياً). وتعود بدايات هذه الملاحظة إلى طفولتى، إذ كنت قد لاحظت العلاقة الحميمة بين والدى التاجر الكبير وشيخه، شيخ الطريقة الحصافية فى دمنهور (كان اسم الشهرة لوالدى هو الحاج حصافى تيمناً به، وسُمِّيَت أنا عبد الوهاب تيمناً باسم الشيخ عبد الوهاب الحصافى). كان والدى، الشخصية الفاوستية الجبارة المؤمن بالتراكم الرأسمالى، والذى كان يقضى معظم وقته فى البيع والشراء وإبرام الصفقات، يتجاوز العقلية التعاقدية ويتحول إلى حمل وديع فى حضرة شيخه، وينفق عليه وعلى حاشيته بسخاء، ويقيم الولائم احتفالاً بمقدمه. وحيث إننى كنت أحاول تفسير كل شىء، فإننى لم أجد تفسيراً لهذه العلاقة ولا هذا التحول فى سلوك أبى من الرأسمالية إلى الصوفية وبالعكس.

وقد وجدت شيئاً مماثلاً فى كتابات المتصوف السويدي عمانويل سويدنبورج Emmanuel Swedenborg (الذى تأثر به الشاعر وليام بليك). وكانت كنيسته التى أسسها كنيسة غربية، فهى كنيسة متصوفة تدعو للحرية المطلقة التى تصل إلى درجة الترخيصية. ولكن فكر سويدنبورج الصوفى ارتبط بالثورة البورجوازية فى السويد. ونفس الظاهرة توجد فى شعر بليك، فقد ارتبط شعره بالثورة الفرنسية والصناعية ولكنه فى الوقت ذاته كان من المؤمنين بتعاليم سويدنبورج ثم طوّر منظومة صوفية أسطورية غنوصية. ولا يختلف هذا كثيراً عن التصوف الحلولى سواء فى الإسلام أو المسيحية أو اليهودية أو عن النزعات المشيخانية أو المهدوية.

وفى أثناء دراستى للأدب الأمريكى، لاحظت أن الكاتب الأمريكى رالف والدو إمرسون Ralph Waldo Emerson، فيلسوف المدرسة الترانسندنالية والروح الكلية (أوفرسول - Oversoul)، الذى كان ينتمى للكنيسة الموحدانية (بالإنجليزية: يونيتريان Unitarian) والذى كان يتغنى بأعمال سويدنبورج وبوذا وكونفوشيوس وجلال الدين الرومى، هو ذاته الفيلسوف الأثير لدى الرأسماليين الأمريكيين العمليين الماديّين. (وقد تطور تداخل المادى و الروحي المقدس وغير المقدس والذاتى والموضوعى فى الكنيسة الموحدانية لدرجة أن شعائر الصلاة فى هذه الكنيسة تتغير من يوم ليوم حسب هوى أعضاء الكنيسة ورغباتهم. فهى فى يوم قراءة بعض القصائد، وفى يوم آخر قد يتحدث أحد المتعبدین عن مشاعره الداخلية. وفى مرة

قامت إحدى راقصات الستريبتيز striptease [أى راقصة تقوم بنزع ملابسها قطعة قطعة فى أثناء رقصها] بالتعبير عن مشاعرها "الدينية والروحية" ... إلخ، عن طريق أداء إحدى رقصاتها فى الكنيسة، ولم يعترض راعى الكنيسة عما حدث واكتفى بالقول إنها طريقة غير تقليدية للتعبير عن الإيمان الديني!).

ومن الشائع فى الولايات المتحدة أن يقول أحدهم إن تجربة زيارته لمتحف ما أو مطعم ما أو عرض مسرحى أو غنائى ما (بل وتجربة جنسية ما) كانت تجربة "روحية".

وكانت مكتبة إمرسون تضم كثيراً من الكتب عن الإسلام، ولكنه كان لا يشير إليها إلا نادراً، ولا يقتبس إلا المقطوعات الصوفية منها. وعلى العكس من هذا، نجد أن كتاباته زاخرة بإشارات إلى الديانات الآسيوية (وفيما بعد لاحظت انتشار التراث الصوفي الحلوى [القبالة] بين أعضاء الجماعات اليهودية وفي الوقت ذاته اشتغالهم بالتجارة).

ولذا بدأت أتساءل: هل ثنائية الروح والمادة (والمقدس وغير المقدس و الذاتى والموضوعى) فى مثل هذا الخطاب إذن ثنائية زائفة؟ هل من يستخدمون هذا الخطاب قد يستخدمون كلمتى «مادة» و«روح»، ولكنهم فى واقع الأمر لا يميّزون بينهما، ومن هنا فهم يدورون فى إطار واحدة لا تعرف الثنائيات، وأن عالمهم مكون من جوهر واحد يسميه البعض "الإله" أو "الروح" ويسميه البعض الآخر "الطبيعة" أو "المادة" أو حتى "الذات"؟ وهل الاختلاف بين الفريق الأول (المادى) والفريق الثانى (الروحى) ليس اختلافاً فى البنية وإنما فى التسمية وحسب؟ هل هذا تعبير عن الميتافيزيقا الحلولى (روحية كانت أو مادية) حين يحل الإله فى الطبيعة ويصبح جزءاً لا يتجزأ منها؟ وهل هذه الميتافيزيقا الحلولى هى ميتافيزيقا من لاميتافيزيقا، أو ميتافيزيقا مادية بلا أعباء أخلاقية؟! وهل نحن نحتاج، إذن، لمقولات تحليلية جديدة لفهم الاختلاف بين الواحدة المادية والواحدة الروحية ولفهم الوحدة النهائية بينهما، الكامنة خلف الثنائية الظاهرة؟ هل هناك نمط عام قائم ونموذج كامن وراء هذا الإيمان الراسخ بالبوذية والكونفوشية و العبادات

الآسيوية والتصوف المتطرف من جهة، والفردية والليبرالية المتطرفة و الرأسمالية والبراجماتية من جهة أخرى؟ (وهكذا يعود الدين مرة أخرى كمقولة تحليلية). ومن أولى المحاضرات العامة التى ألقيتها فى الولايات المتحدة محاضرة فى جامعة فيرلى ديكينسون Fairleigh Dickinson فى نيوجيرسى محاضرة بعنوان "فاوستوس متخفياً فى زى بوذا"، حاولت أن أبين فيها أن هنرى ديفيد ثورو حينما خاض تجربته "الصوفية" وانسحب إلى وولدن، كان

متأثرًا بالتراث الشرقى الذى ينحو نحو إنكار الذات، ولكن تأثره كان سطحيًا، فقد كان يحمل ذاتًا فاوستية تبتلع الدنيا، وأنه لم يكن متصوفاً بمعنى الزهد وإنما بمعنى أنه يحب أن يصل إلى جوهر الأشياء ليهيمن عليها. وهذه الأطروحة لا تختلف جوهريًا عن أطروحة ماكس فيبر الخاصة بعلاقة الرأسمالية الرشيدة بالبروتستانتية، والتي لم أكن قد قرأت عنها بعد.

وبدأت أتلمس طريقى نحو نموذج الحلولية (الذى سأشرحه بالتفصيل فيما بعد)، فالديانات الآسيوية ورؤية هيغل Hegel والدعوات المشيخانية (التي تعبد المؤمنين بالفردوس الأرضى عما قريب) كلها رؤى واحدة لا يوجد فيها مجال للأحلام المفارقة للمادة بشكل جذرى، فتتحد الروح بالمادة والمقدس بالزمنى، ويتوقف الجدل والتاريخ ويصبح حديث الروح هو ذاته حديث المادة، وحديث المادة هو ذاته حديث الروح، ويؤدى التمرکز حول الذات إلى الذوبان فى الموضوع بحيث لا يوجد فارق بين الإنسان المركب والطبيعة البسيطة! وهذا هو النموذج الكامن وراء الرأسمالية الاستهلاكية والإمبريالية. وكل الفلسفات الفاشية فلسفات مادية فردوسية حلولية تعلن نهاية التاريخ الآن وهنا (وقد أدركت تدريجيًا أن إسرائيل تنضوى تحت نفس النمط). وكانت المسرحية الموسيقية "شعر" (التي سبق الإشارة إليها) تتحدث عن الفعل الجنسى أو أى شىء يحقق اللذة للمرء بحسبانه تجربة روحية!

وهنا بدأت أدرك مخاطر الهيكلية بحسبانها رؤية واحدة مغلقة إذ سيتحد العقل الكلى (فى نهاية الأمر والزمان والتاريخ) بالطبيعة، فتصبح الطبيعة فكرًا والفكر طبيعة، والمادة روحًا والروح مادة، وينغلق الجدل وتلغى الثنائيات. فهو نسق لا تدافع فيه، برغم كل ادعاءاته "الجدلية". وبالتدريج، أدركت أننى حينما أتحدث عن نهاية التاريخ فإننى أتحدث فى واقع الأمر عن بعض النظم الفلسفية المادية (التي تدعى الروحية أو التى تستخدم ديباجات روحية للتعبير عن المادى) والتى تحلم دائماً بتشبيد الفردوس فى الأرض، اليوتوبيا التكنولوجية، فى لحظة ينتهى فيها التاريخ ويُعلن انتهاء الجدل والمعاناة والتدافع ثم انتهاء الإنسان نفسه - أى أن نهاية التاريخ هى انتصار المادة وسد المسافة بين الطبيعة والإنسان وتصفيته ككيان مستقل متجاوز للنظام الطبيعى. وقد اتضح كثير من هذه الأفكار فيما بعد، بعد صياغة نموذج الحلولية ووحدة الوجود.

وهكذا، اختلط التصوف والمادية، واللاعقلانية والعلم والتكنولوجيا، والدين والهوية

والاقتصاد والجنس ورؤية الإنسان للكون، وتداخلت الأمور ولم يعد العالم

واحدًا ماديًا بسيطًا، يضم مقولات مستقلة لها حدود واضحة، وبناءً فوقيًا يُرَدُّ إلى بناء تحتى (أساسى) يُرَدُّ بدوره فى نهاية الأمر إلى العلاقات الاقتصادية. ونفضت عن نفسى وهم الموضوعية الفوتوغرافية وتصور أن العقل كالمرآة يعكس الواقع، وتبنيت نموذجًا توليديًا فى رؤيتى للواقع (كما سَأَبَيِّن فيما بعد). وهكذا انتقلت من سذاجة المادية واختزاليتها إلى تركيبية الظاهرة الإنسانية. وكنت أحاول دائمًا أن أصل إلى إطار تصورى عام (نموذج كلى) يضم كل هذه الموضوعات والأطروحات.

بدايات الانتقال

لم يتم الانتقال من ضيق المادية إلى رحابة الإِْنسانية، ولم تحل النماذج التفسيرية المركبة (التي تذهب إلى أن هناك قانونين: واحدًا للإِْنسان والآخر للمادة) محل النماذج التفسيرية المادية البسيطة (التي ترى أن هناك قانونًا ماديًا واحدًا يسرى على كلِّ من المادة والإِْنسان) دفعة واحدة، بل كانت عملية طويلة شاقة استمرت أكثر من ربع قرن. فالفلسفة المادية فلسفة مريحة تختزل الواقع وتختزل الوجود الإِْنساني في قوانين المادة، ولذا فهي قادرة على تفسير كل شيء وعلى تزويد الإِْنسان بأجوبة سريعة. (كنت أقول ساخرًا - فيما بعد - إن إحدى مزايا الفلسفة المادية أنها قادرة على تحويل الإِْنسان في لحظات إلى مثقف قادر على الإِْجابة عن كل الأسئلة الكبرى وتفسير كل شيء والإِْفتاء في كل شيء من خلال صيغ جاهزة بسيطة). وبرغم إحساسى بقصور هذه الفلسفة، وبرغم التناقضات الصارخة بين النموذج المهيمن من جهة وتجربتي وسلوكي وإحساسى بما حولى من جهة أخرى، وبرغم محاولتي التملص بعض الشيء من المقولات المادية المصمتة فإننى حاولت فى الوقت ذاته أن أمكث داخل حدود الفلسفة المادية (فإسقاط النموذج المهيمن وإحلال آخر محله ليس مسألة سهلة أو هينة)، ولذا بدأت أبحث عن مقولات زمنية (مادية) تتسم فى الوقت ذاته بقدر من الثبات والتجاوز فى عالم الصيرورة المادية تصبح هى مرجعيتى النهائية ومصدر القيمة والغاية والاتجاه. باختصار شديد، حاولت أن أنقذ مقولة الإِْنسان الحر المستقل من السقوط فى حماة الطبيعة / المادة المتغيرة الحتمية، على أن أبقى داخل حدود المادة، ويالها من مفارقة.

ويبدو أن هذه ظاهرة متكررة فى تاريخ الفكر الإِْنساني، وقد سميتها ظاهرة « الإِْله الخفى » ، وهو مفهوم يعنى أن الإِْنسان قد يؤمن بشكل واعٍ بنموذج مادي، ويظن أنه استبطنه تمامًا حتى أصبح جزءًا لا يتجزأ من رؤيته ووجوده. ولكن هذا الإِْنسان مع هذا، فى ظروف معينة، تفصح أقواله وأفعاله بشكل غير مباشر وغير واع عن وجود شيء ما فى أعماق أعماقه يتناقض مع الإِْطار المادي الواحدى الذى تبناه. وبرغم هذا فإن مثل هذا الإِْنسان قد لا يتجه بالضرورة نحو اختيار

منظومة أخلاقية بديلة، ويمكننا القول بأن الإِْله الخفى هو فى واقع الأمر البحث غير الواعى للإِْنسان الطبيعى / المادي عن المقدس فى عالم الطبيعة / المادة ذلك العالم الذى لا قداسة له ولا محرمات فيه ولا حرمان.

ويتضح الإِْله الخفى فى بعض العبارات المتواترة فى الفكر الغربى الحديث. فهناك دائمًا حديث عن «التجاوز من خلال الطبيعة / المادة» (بالإنجليزية: ترانسندانس ثرو نيتشر - transcendence through nature)، بمعنى أن الإِْنسان يوجد داخل المادة ولكنه لا يدعن لها ولا يرفضها، فهو

يتطلع لأن يتجاوزها (وصولاً إلى المقدس)، وهى محاولة للحفاظ على استقلالية الإنسان عن الطبيعة وعلى قداسته وحرية ومقدرته على الاختيار والتجاوز (العنصر الربانى) دون التخلّى عن الإِطار المرجعى المادى النهائى.

ويتضح الإِله الخفى بشكل أكبر فى عبارة «النزعة الطبيعية المتجاوزة أو الخارقة للطبيعة» (بالإنجليزية: سوبر ناتشورال ناتشوراليزم supernatural naturalism)، والتى وردت فى كثير من الكتابات التى تصف الحركة الرومانسية، وهى عنوان كتاب للناقد الأمريكى إبرامز. كما قال أحد النقاد إن مدرسة فرانكفورت تؤمن بـ «الإِإنسانية الميتافيزيقية» (بالإنجليزية: ميتافيزيكال هيومانيزم metaphysical humanism). ففى كل المصطلحات السابقة يوجد مكون مادى خلال المادة - الطبيعة - الإِإنسانية) ومكون متجاوز للمادة (تجاوز - تجاوز الطبيعة أو الخارق لها - الميتافيزيقية) الذى يمكن أن نعرّفه بأنه المقدس، مما يعنى وجود ثنائية تتجاوز الواحدية المادية برغم كل المحاولات محاصرتها فى إطار مادى محض.

كنت أدور فى نفس النمط حينما بدأت بحثى عن مقولات ثابتة متجاوزة فى عالم المادة، ولذا حاولت أنا أيضاً أن أؤكد استقلال الإِإنسان وأحتفظ به فى الوقت نفسه داخل المُعطى المادى، ولذا بدلاً من التحدث عن "العنصر الربانى" فى الإِإنسان (كما فعلت فيما بعد)، كنت أتحدث عن "العنصر الكونى" الذى كنت أعرفه حينذاك بأنه "العنصر الثابت نوعاً" فى الإِإنسان والطبيعة وبالتالي فهو غير تاريخى غير مادى (برغم ماديته الواضحة). وكلمة «كونى» كلمة مبهمة، فالعناصر الكونية توجد داخل عالم المادة الذى يتسم بالحركة ولكنها تتجاوزه نظراً لثباتها النسبى، فهى غير خاضعة لقوانين التاريخ والزمان والصراع الطبقي وعلاقات الإِإننتاج والتغيرات الاجتماعية والسياسية والثقافية، أى أنها غير خاضعة لقوانين المادة، ومن ثم فكلمة «تاريخى» فى هذا النص تعنى «مادى» (كل هذا تعبير عن النموذجين المادى [الظاهر] والإِإنسانى [الكامن] اللذين تحكما فى وجدانى فى أثناء فترة التحول). وكما بيّنت فى موسوعة ١٩٧٥:

"العنصر الكونى" فى أى بنية تاريخية هو عنصر لا يخضع للقوانين التاريخية بل يتحداها ويمدها بالحياة. وتحت هذا العنصر، تندرج الرغبة الجنسية بالمعنى البيولوجى وكل الحاجات البيولوجية والبيئة الجغرافية (خاصة فى جانبها الذى لا يتأثر كثيراً بالتدخل الإِإنسانى) والمشاعر الإِإنسانية الأساسية مثل الخوف من الظلام والموت".

وتتضح نفس المحاولة نحو توسيع نطاق استخدام المصطلحات الماركسية القديمة مع البقاء داخل النسق المادى فى بعض المصطلحات النظرية التى طورتها فى موسوعة ١٩٧٥. كنت أشعر أن ثنائية البناء الفوقى / التحتى هى فى واقع الأمر إثنيية تتسم بقدر كبير من التبسيط والاختزالية وتُصقّى فى نهاية الأمر برد الأول للثنائي، كما أنها تؤدى إلى سقوط كل شىء فى قبضة المادة والضرورة والحركة والواحدية، وبالتالي لا يبقى أى ثوابت، وتختفى ظاهرة الإِنسان ككيان مستقل عن عالم الطبيعة / المادة المتغير. وانتهى بى الأمر إلى أن نحت مصطلحاً شبه ماركسى، ولكنه كان - فى تصورى - يتجاوز الثنائية الماركسية التبسيطية الاختزالية. فأشرت إلى العنصر الكونى بحُسابه - كما أسلفت - جزءاً من البنية التاريخية يتسم بالثبات النسبى، ولكنه فى ذات الوقت منفصل عنها (أى أنه يعكس ثنائية الإِنسان والمادة الكامنة فى وجدانى)، ولذا فهو - حسب تصورى آنذاك - يشكل الأساس التحدى للبناء التحتى (ولذا سميته «البناء تحت التحتى»). كما أنه يعبر عن نفسه على قمة البناء الفوقى (ولذا سميته البناء فوق الفوقى).

وقد أكدت أن "العنصر الكونى" هو الحد الأدنى المشترك بين البشر وأن تكرار العناصر الكونية وثباتها هو فى نهاية الأمر أساس إنسانيتنا المشتركة ومصدر مقدرتنا على تجاوز الطبيعى / المادى. ثم أضفت قائلاً :

" ووجود العنصر الكونى فى البنية التاريخية هو مصدر تجدها. والتداخل بين الكونى والتاريخى هو أساس التقدم والحركة، فالإِنسان الفرد موجود داخل الدائرة التاريخية و مستوعب فيها، وهذا الاستيعاب إذا كان تاماً و كاملاً فإن الإِنسان يفقد الرغبة فى الثورة [التجاوز فى مصطلحى الحالى]، ولكنه لأنه داخل البنية التاريخية وفى الوقت نفسه على صلة بعناصر كونية غير تاريخية، فإنه لا يُستوعب تماماً فى [البنية التاريخية] وإنما يحتفظ بـ القدرة على الانسحاب داخل ذاته وعلى إنشاء صلة مباشرة مع الكون، وعن طريق هذه العملية يعيد صياغة نفسه ويكتسب مقومات الحياة التى تجعله لا يقنع بما حوله بل يطرح رؤى جديدة. ولنلاحظ أن العنصر الكونى هو مصدر الثورية [أى القدرة على التجاوز] إن ظل متفاعلاً مع العنصر التاريخى، ولكنه لو استقل فإن الإِنسان يصبح «إِنسان الفرد» ضيق الحدود، ولكنه فى الوقت نفسه الإِنسان الكونى، الذى لا تحده حدود [السوبرمان فى مصطلحى الحالى]، وهذا هو جوهر الاستقطاب الرأسمالى إذ يذهب الإِنسان البورجوازى إلى الطبيعة أو إلى السوق، فهو فرد غير اجتماعى، عالم فى حد ذاته، مغلق تماماً لا يربطه رابط بالآخرين، ولكنه عالم لا تحده حدود يتحد بالطبيعة إن شاء، ويستولى على فائض القيمة دون أى قيود، وينتج ما يشاء من سلع ويبيعها بالسعر الذى يراه. ولكن الشىء نفسه ينطبق على

العنصر التاريخي، فإذا لم يتفاعل العنصر التاريخي مع العنصر الكوني، فإن الإنسان يصبح «الإنسان البيروقراطي» [السيمان، دون الإنسان في مصطلحي الحال] المجدب الذي فقد الحلم والذي يقنع من الحياة بقرارات اللجان والخطط الخمسية والسبعية، ويتهج بتوجيه من السلطة ويحزن إن طلب منه ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله".

ثم حاولت أن أؤسس نظامًا أخلاقيًا استنادًا لهذا العنصر الكوني (غير المادي):

"ولعل تأكيد العنصر الكوني في البنية التاريخية يكتسب أهمية خاصة عن ذي قبل، فنحن في عصر التكنولوجيا والتجريب، وباسم «التقدم» التاريخي والعلمي بدأ الإنسان يستهلك موارده الطبيعية بسرعة فائقة وغير رشيدة، وهي سرعة لا تمتد إلى الخارج وإنما إلى داخل الإنسان نفسه، إذ بدأ الإنسان يفقد ذاته وبدأ يجرب فيها المخدرات والشذوذ الجنسي، ولا يمكن الوقوف ضد هذا الاتجاه إلا من منظور كوني / تاريخي في ذات الوقت. فنحن لا نملك أساسًا فلسفيًا لنقد التجريبية والاستهلاكية في المجتمعات الغربية من منظور تاريخي وحسب، فهي مجتمعات «منتجة»، كما أن الشذوذ الجنسي توافق عليه الأغلبية العظمى ولا تمنع فيه بتاتًا.

ولا يبقى أمام الإنسان الثوري إلا العودة للطبيعة الكونية (البشرية وغير البشرية). فالسعار الاستهلاكي... سيؤدي بنا إلى التهلكة: بيئة ملوثة، عالم تتنافس فيه على المواد الخام، كون أقرع لا خضرة فيه، أنهار تحمل الأحماض القاتلة بدلًا من المياه الصافية، هواء يحمل كميات محترمة من الكربون مونوكسيد. وحينما تقرأ جريدتك اليومية في الصباح، فلتتذكر أيها الإنسان الاستهلاكي الأشجار التي قطعتها الفأس الصناعية العلمية لتزودك بكم هائل من الأخبار، أنت في نهاية الأمر في غنى عنها، فلقد سمعت معظمها في النشرة الإخبارية. أما الإنسان التجريبي فسيؤدي إلى خلق أنماط بشرية لا هي بالذكر ولا هي بالأنثى، وبشر في حالة غيبوبة كاملة مستمتعين بالشذوذ والغيبوبة. من منظور كوني يمكننا أن نشير إلى أثر الاستهلاك على المجتمع والإنسان. إن التقدم العلمي سيؤدي إلى ورطة كونية، لأنه تقدم لا يأخذ في الحسبان العنصر الكوني (حدًا أدنى من الاتزان والتفاهم مع الطبيعة).

"ولعل هذا الاتجاه هو ذاته الذي سيؤدي إلى تكاتف البشر في مواجهة الطبيعة ليرشدوا الاقتصاد إلى إنساني ووسائل الإنتاج في العالم، وإلا قضى الإنسان على نفسه وعلى بيئته. ونفس الشيء ينطبق على محاولات التجريب في الإنسان، فلا يمكننا الوقوف ضد الهلوسة والشذوذ إلا بالعودة إلى العناصر الثابتة في النفس البشرية، وهي العناصر تحت التحتية وفوق

الفوقية.

ومن الواضح أنه عبر التاريخ قد ترسخت مسألة أن الإنسان الواعى خير من الإنسان الذى يفقد رشده، وأن العلاقة الجنسية المثلى هى العلاقة بين الرجل والمرأة وليست بين فردين من نفس الجنس. وبهذه الطريقة يتقاطع الكونى مع التاريخى، وتنتج حركة حلزونية متطورة وحية وليست حركة دائرية أسنة وميتة".

وكنت واعياً تماماً بتناقض موقفى (الكونى بحُسابه عنصرًا ثابتًا يوجد داخل عالم المادة المتغير)، ومع هذا كنت أرى هذا التناقض تكاملاً، فكنت أقول: "واعمل لندياك كأنك تعيش أبداً (مستخدمًا المادية الجدلية)، واعمل لآخرك كأنك تموت غداً (منطلقاً من القرآن والسُّنة)". كما كنت أصيِّف نفسى ساخراً بأننى ماركسي سني، أو ماركسي بشرطة.

وهذا البحث عن مقولة ثابتة متجاوزة فى عالم الصيرورة المادية عبّر عن نفسه فى الإنسان بالثبات والتاريخ. ولكن كون الإنسان كائنًا تاريخيًا، كان يعنى - بالنسبة لى حينذاك - استقلاله عن القوانين الطبيعية ووعيه بذاته كخالق الحضارة ومبدع لها، ومن هنا كلمة «تاريخى» فى هذه النصوص تعنى "يمكن رده لعالم الإنسان ولا يمكن رده لعالم الطبيعة / المادة" (ومن هنا اهتمامى المبكر بإشكالية نهاية التاريخ بحُسابها نهاية الإنسان). هذا الاهتمام بالتاريخ ترجم نفسه إلى ضرورة تأكيد الهوية القومية (والخصوصية القومية) بحُسابها تتسم بقدر من الثبات والتجاوز.

وللتعبير عن هذه الهوية بدأت فى تغيير بعض معالم حياتى. فكنت، على سبيل المثال، أرتدى جلباباً ريفياً فى الحفلات التى تُقام لتوديعى فى الولايات المتحدة حين حصلت على الدكتوراه، إعلاناً عن أن عودتى ليست مجرد عودة جسدية وإنما عودة روحية. (لم تكن ابنتى التى ولدت فى الولايات المتحدة قد رأت الجلباب المصرى من قبل، ولذا نبهتني مرة إلى أن جلبابى يلامس الأرض واستخدمت كلمة "جاون شقيف" أى "قميص نوم بدلا" من جلباب، فضحكت وعرفت أننى فشلت فى أول دروس الخصوصية القومية الذى لقنته لابنتى).

ولعل عدائى للصهيونية ينبع من نفس المصدر، فهى أيديولوجية معادية للتاريخ وبالتالى للإنسان والقيم، ولذا تبنت القضية الفلسطينية التى تحولت إلى نقطة الثبات والتجاوز بالنسبة لى، فهى قضية الحق فيها واضح غير مبهم. فالفلسطينيون طردوا من ديارهم دون وجه حق، وكل ما يطلبونه هو

العودة إليها، هذه حقائق أساسية ثابتة، ذات مضمون أخلاقي واضح لا يمكن التفاوض بشأنها، الحلال فيها بيّن، والحرام بيّن، ولا يمكن للإنسان أن يرفضها إلا من منظور داروينى مادي شرس. ثم اتسعت القضية الفلسطينية لتصبح رمزا للتاريخ الإنسانى بأسره بحُساب أن التاريخ كيانًا مركبًا لا يُردُّ إلى الطبيعة / المادة.

وقد عبّر كل هذا عن نفسه فى الكلمة التى كتبتها فى أثناء حرب أكتوبر ١٩٧٣ ونشرها الأهرام بعنوان " كلمة عربية فى زمن الأباطيل":

"لا، لم نصنع الأساطير ولا المعجزات، وإنما تحركنا مع تاريخنا العربى وتحرك معنا، دفعناه إلى الأمام ودفعنا، خلقناه وهو يهبنا الحياة.

"لا، لم نصنع الأساطير وإنما عشنا واقعنا بكل حقائقه وإمكاناته، فلم تسكرنا الرؤى ولم يبعث الواقع فى أنفسنا القنوط، وحملنا الراية الفرحة الحزينة وعبرنا.

"فى زمن الكذب والأباطيل والإِ حصائيات الملفقة والعلاقات العامة والآلة التى تنتظر من

البشر الإِ دُعان، تعبر أيها الإِ نسان دهاليز الخوف لتعلن أنك لا تزال فى مركز الكون. وحينما أسقطت الآلة الحديدية «المتفوقة» النيران على القرى وا لأطفال والأشجار فى الجزائر، وحينما زمجرت الآلة الفاتكة «الكفاء» فى سماوات فيتنام الزرقاء وفوق غاباتها المورقة الخضراء، لم تدعن أيها الإنسان وإنما انطلقت وعبرت وأمليت إرادتك.

"وها أنت ذا فى سوريا وفى مصر وفى أنحاء شرقا العربى تعبر الحاجز مرة أخرى لتؤكد أنك لن تستسلم للأشياء والأصنام حتى ولو أخذت شكل نابالم حارق أو فانتوم قاتل أو أموال يهودية صهيونية لا تُعدُّ ولا تحصى أو إمدادات أمريكية لا تنتهى أو جيش إسرائيلى «لا يقهر»".

"فى مركز الكون فلتقف أيها الإنسان العربى ولتغرس راية العروبة والحق فى أعلى القمم".

وعلى الرغم من إيمانى العميق بما كنت أقول فى ذلك الوقت، فإننى كعادتى استغرقت فى التأمل وبدأ الشك يزحف إلى نفسى. فالدراسة الموضوعية للتاريخ (والهوية القومية)، تبين أنه هو الآخر مجرد حركة، ومن هنا يطرح السؤال نفسه: هل هذه الحركة لها غاية؟ أو أنها حركة مادية صرفة لا غاية لها ؟ فإذا أخذنا بالاحتمال الأول، بمعنى أنها حركة لها غاية، فإن السؤال بخصوص مصدر هذه الغاية يطرح نفسه، بما أن المادة لا تعرف لا الغاية ولا

القيم. ولذا فالإيمان ب "حتمية التاريخ" و "حتمية انتصار الطبقة العاملة" و "حتمية تحرير فلسطين"، وما شابه من حتميات هو فى واقع الأمر إيمان بغائيات مادية ونوع من أنواع الميتافيزيقا المتخفية. «أسميها الآن الميتافيزيقا القذرة» لأنها تنكر هويتها كميتافيزيقا وتطرح نفسها على أنها "علم" بل "وعلم طبيعى" له قوانينه المادية الموضوعية! هذا على عكس "الميتافيزيقا النظيفة"، فهى ميتافيزيقا ظاهرة واضحة، لا تخجل من طرح نفسها على أنها ميتافيزيقا ولا تتطفل على أى شىء ولا تتخفى وراء أى مسميات أخرى).

وقد حدثت لى هذه الواقعة التى يتبدى من خلالها بدايات الانتقال و اختلاط النماذج المهيمنة علىّ، و كيف كنت أقف على الحدود بين الشك والإيمان: قرأت إعلاناً فى أحد المطارات يقول "كأنك تمتلك خط طيران As if you own an air line". وقرأت تفاصيل الإعلان فوجدت أنه يمكن للمرء أن يدفع ١٩٩ دولاراً فقط لغير ويسافر أينما يريد على طائرات شركة إيسترن لمدة ثلاثة أسابيع. فلم أصدق إلا إعلان فى بداية الأمر، وأخبرت مكتب السياحة الذى أتعامل معه، فلم يصدق الموظف المختص هو الآخر إلا إعلان، ولكنه أخبرنى بأنه على استعداد أن يقطع لى التذكرة إن حددت له المسار (فتحديد المسار سيستغرق منه وقتاً طويلاً). وبالفعل أعطانى الكتاب الخاص بمواعيد الطائرات وأعددت رحلة تأخذنى إلى دالاس، فى ولاية تكساس، ومنها إلى ولاية كاليفورنيا (لوس أنجلوس وسان فرانسيسكو) ثم إلى ولاية فلوريدا فبورتوريكو والمكسيك. ففوجئ مكتب السياحة بأن الكمبيوتر قد قبل التذكرة، بل وتصادف أن يوم قطع التذكرة كان هو آخر يوم يُسمح فيه بذلك. وبالفعل قمنا أنا وزوجتى بالرحلة، وقابلنا طفلينا

فى ولاية فلوريدا حيث قضينا بعض الوقت معاً. ثم عادا إلى نيو جرسى، واستمرت رحلتنا إلى مدينة سان خوان فى بورتوريكو. وكنت قد أعلنت قبلها أن رحلتى ستكون خارج الزمان والتاريخ، أى أنها لا علاقة لها بالثبات أو بأى نوع من أنواع الميتافيزيقا الواضحة أو الخفية، فهى ستكون حياة دنيوية خالصة، تمكث على السطح المادى اللامع المريح وحسب، ولا علاقة لها بالأعماق، ومن ثم لا علاقة لها بالقيم المطلقة أو بالفقراء أو بالجهاد أو بالشهداء (كانت مظاهرات الأكفان قد بدأت فى إيران، فكنت أسمع عنها وأهرب منها، بحسبانى سائحاً نماذجياً يقف خارج التاريخ لا علاقة له بالسياسة أو الأخلاق).

وقد نزلنا فى فندق يُسمى El convento، أى الدير، و كان ديراً للراهبات حوّل إلى فندق. وفى المساء فى أثناء عودتى من رحلتى اليومية سمعت صوت غناء الفلامنكو الذى أعشقه بسبب ما فيه من نبل وحزن) فتوقفت وقلت

لزوجتي هيا بنا. فدخلنا المرقص (وكان فى الماضى كنيسة الدير). أما مكان المذبح فأصبح مسرحا يقف فيه راقص الفلامنكو وبجواره الراقصات. وقد تضايقت من عدم الاحترام للدين، ومع هذا انتشبت بالغناء والرقص بشكل غير عادى (عرفت فيما بعد أن راقص الفلامنكو هذا من أشهر الراقصين فى العالم، وأنه يقدم أولى حفلات الموسم فى سان خوان). وعند انتهاء الحفل، وفى طريقنا إلى غرفتنا، توقفت على سلم الفندق وقد أحسست فجأة بالزمان و بالتاريخ وعالم القيم والحدود، وقلت لزوجتي: "هذه النشوة التى أشعر بها تفوق الوصف، وقد عبرت خطأ لا يصح أن يعبره البشر، ولذا فستعاقبنى الآلهة" (لم أكن ساعتها قد ولجت عتبات الإيمان بعد). وبالفعل حينما ذهبت إلى غرفتي دق جرس التليفون، فقلت: اللهم اجعله خيراً وأرجو ألا يكون قد حدث شيء لابنتنا وابنتنا.

وبالفعل كانت المكالمة من أصدقائنا المصريين الذين كانوا فى منزلنا مع طفلينا. وقالوا إن الأطفال بخير، أما ما عدا ذلك فقد سُرّق، فقد جاءت سيارة نقل وحملت كل ما نملك من متاع الدنيا (و كما سَأبَيِّن فيما بعد كانت هذه سرقة سياسية تهدف إلى إفقادنا الاتزان).

وبرغم اقتحام الزمن لنا فقد قررنا، بإرادة نيتشوية، أن نستمر فى رحلتنا، وذهبنا إلى المكسيك حيث رأينا أعمال الفنان المكسيكى ريفيرا، الذى كان يرسم على حوائط مبانى الفقراء، فذهبنا إلى مبنى المنطقة التعليمية فى أحد الأقسام الفقيرة لمدينة مكسيكو لنشاهد رسومه الرائعة التى غطت حوائطها، تماماً مثل رسوم الأزتيك Aztec والمايا Maya على أهراماتهم. فمصادره الإبداعية لم تكن غربية وحسب، وإنما كانت محلية تراثية أيضاً. وقد قضينا يوماً فى ضاحية سوتشيميلكو Xoclaamilco بجوار مدينة مكسيكو، وهى ضاحية غربية مكونة من قنوات صغيرة تستاجر فيها زورا لنقضى فيه بضع ساعات ونشتري الورود من الباعة. وقد شاركنا زورقا أسرة يهودية سفاردية. وبعد قليل ظهر قارب آخر يحمل عازفين للموسيقى. فاشتري لنا رب الأسرة السفاردية أغنية تحية لنا، فقمّت أنا الآخر بشراء أغنية تحية لهم. وكانت

تجربة فريدة حقاً فى عالم لا يوجد فيه من السلع غير الورود والأغاني. وتذكرت عالم التراحم الرائع الذى عشته فى طفولتي، وتذكرت نيو جرسى التعاقدية التى سأعود إليها بعد أيام، حيث سرقت معظم ممتلكاتي أنا وزوجتي.

وحينما عدت من الولايات المتحدة إلى مجتمع الانفتاح فى مصر عام ١٩٧٩، طرحت فكرة المادية والقيمة مرة أخرى نفسها علىّ بالحاح، خصوصاً أننى

درست إلا إبادة النازية لليهود وغيرهم من الأقليات، ووجدت أنه فى داخل إطار النموذج المادى والنسبية المطلقة التى ترى أن كل الأمور مادية ومن ثم متساوية، وأن آراء أى إنسان، مهما بلغت من ذاتية أو موضوعية، ومهما بلغت من حساسة أو نبل، صحيحة، لا تختلف عن آراء أى إنسان آخر، فالإنسان مرجعية ذاته، يرى ما يرى. فهو قد يقرر، على سبيل المثال، أن قتل النفس التى حرم الله إلا بالحق أمر غير مشروع يوم السبت، أما يوم الثلاثاء فقد يرى غير ذلك، وهو فى كلتا الحالتين على حق وعلى صواب! أقول إنه داخل إطار مثل هذه المادية والنسبية المطلقة، لا يمكن دمج التجربة النازية (أو الصهيونية أو أية تجربة إمبريالية) أو رفضها أو حتى محاكمتها بحُساباتها خطأً أو أمراً يتنافى مع الأخلاق. لأنه لا يمكن "الحكم" على شىء ولا يمكن التمييز بين الخير والشر مع غياب المعيارية، فإصدار حكم على شىء ما خارجنا يتطلب وجود أرضية فلسفية تحوى درجة من الإطلاقة متجاوزة لقوانين المادة والحركة، يمكن من خلالها تطوير معايير وموازن فلسفية وأخلاقية، تجعل بوسعنا الحكم والتمييز.

واستمرت الأسئلة بخصوص النموذج المادى والنسبية المطلقة تهاجمنى بلا هوادة. فمن منظور مادية نفعية، هل يمكن أن نأخذ "الآخرين" فى الحُساب؟ أليست الأنانية تعبيراً عن عناصر مادية صلبة، فلم نكرها إذن؟ أليس البحث عن اللذة الجسدية هو أمر مادية (ينتمى إلى البناء التحتى)، فلم نتنكر لها أحياناً، ونعلينا أحياناً أخرى؟ أليس إلا إنسان الطبيعى، الذى يتبع دوافعه (الاقتصادية) وغرائزه (الجنسية)، أقرب إلى الحالة البشرية منا، نحن الذين لا نزال نعيش داخل إطار الحضارة والمجتمع والأسرة، ونلتزم بمقاييس غير المقاييس الطبيعية؟ على أى أساس يمكن أن نحكم على الأشياء؟ كيف نأمر بالمعروف ونهى عن المنكر؟ وما المعروف وما المنكر؟ هل هناك معروف وهل هناك منكر؟ وحينما يسقط كل شىء فى قبضة الصيرورة، يصبح كل شىء مباحاً.

وكنت ألاحظ أن بعض الناس أشراراً دونما سبب، الشر فيهم عميق متأصل، لا يمكن تفسيره من خلال البيئة أو العناصر الوراثية (خضت تجربة عائلية خاصة جداً، تبين هذا الجانب فى النفس البشرية وتركت فى نفسى جرحاً غائراً، ولكننى لا يمكننى أن أتناولها لأنها مسألة خاصة جداً، وقد اختار الله شخصيتها الرئيسية إلى جواره، رحمه الله). كما كنت ألاحظ أن معظم البشر برغم ما فيهم من شرور يحوون قدراً كبيراً من الخير (ولعل هذا استعداد نفسى

لدى) مما طرح السؤال على: كيف نفسر هذا الخير؟ هل الإنسان الطبيعى قادر على إتيان أفعال الخير؟ ثم بدأت أطرح السؤال على نفسى وبإلحاح

غريب: لم أفعل الخير وأتخاشى الشر؟ هل هذا هو أثر البيئة فيّ وحسب؛ عملية تربية اجتماعية لا أكثر ولا أقل؟ وإذا كان الأمر كذلك - فلم أتمسك إذن بالأخلاقيات؟ لم لا أعلن نفسى إلهًا - إنسان نيتشه الكامل الذى يشكل عالمه لأخلاقى الخاص به ولا يحكم على نفسه إلا بمعاييره هو؟ وبدأت الأسئلة تتسع وتتعمق وبدأت أتساءل: لِمَ نتحدث عن المعنى؟ لِمَ نتحدث عن الاغتراب؟ لِمَ نتحدث عن الإِنسان كقيمة مطلقة؟ لِمَ نتحدث عن الأخلاق؟ بل لِمَ نتحدث عن الجمال؟

وقد عمّق من شكوكى بخصوص النسبية والمادية قراءاتى لكتاب إرفينج بابيت Irving Babbitt روسو والرومانتيكية. وبابيت مؤلف رجعى، ولكن كتابه كان هجومًا لاذعًا على الرؤية الطبيعية / المادية التى سماها «رومانتيكية». وبرغم أن المؤلف نفسه لم يكن مؤمنًا بالله، فإنه كان يرى استحالة أن يعيش الإنسان داخل نفسه (أو داخل العالم الطبيعى) دون أى حدود أو قيم. وكانت كتابات تى. إى. هلم T. E. Hulme (وهو ناقد مهم ولكنه مات شابًا فى الحرب العالمية الأولى) تنحو نفس المنحى وتهاجم ما سماه «الرؤية الرومانتيكية، التى ترى الإِنسان بحُسابه كائنًا لا حدود له يعيش خارج التراث والتقاليد و القيم. وبرغم إعجابى الشديد بالرؤية الرومانتيكية، وبرغم اختلاف وجهة نظرى عنهما، فإن هذين الناقلين نهائىً إلى خطورة المادية والنسبية واستحالة أن يعيش الإِنسان فى عالمه المادى المتحرك دون مركز ودون قيم ودون مرجعية.

ولاحقتنى الأسئلة بشكل يكاد يكون مرضيًا وكاد يقضى على. كانت الأسئلة تطاردنى وتنهكنى، خاصةً حينما آتى بفعل فاضل، يكلفنى الكثير. إذ كان علىّ كل مرة أن أتخذ قرارًا وجوديًا، ليس له أى أساس فى النموذج المادى المهيمن: أن أفعل الخير وأتخاشى الشر وأدفع الثمن. وهذا أمر مرهق حقًا أن يفكر المرء بتوتر شديد فى كل موقف يواجهه، ويوازن الأمور ويحكم عليها من منظورى نموذجين متناقضين: واحد مادى والآخر إنسانى، ثم يقرر وجوديًا، ودون سبب واضح، أن يختار الثانى دون الأول. وقد استمر بحثى المحموم لمدة ربع قرن قبل أن أصل إلى ما وصلت إليه من اقتناعات إيمانية.

آلام الانتقال

كانت المحاضرات التى ألقاها على الطالبات فى كلية البنات فى جوهرها حواراً مع ذاتى بصوت عال، ومحاولة للوصول إلى أجوبة عن الأسئلة التى تلا حقنى. وقد قمت بتدريس الشعر الرومانتيكى والفيكتورى، وهو يناقش نفس المشكلات الفلسفية التى واجهتها ويحاول الإجابة عن نفس الأسئلة التى طرحتها. وأذكر بالذات تدريس قصيدة "الملاح القديم" لكوليردج، وهى قصة ملاح يتسم بسذاجة الماديين وتجردهم ونفعيتهم، يواجه العالم بهذه الرؤية البسيطة فيحاول توظيفه والتحكم الكامل فيه. فالعالم - فى صورته - تحكمه سببية مادية بسيطة. فيصرع طائر القطرس الأبيض رمز الجماعة الإلـهـية نسانية والمحبة، بل رمز الإله؛ ويوافق على فعلته كل رفقاءه.

وهنا يواجه الجميع ما يستحقونه: عالماً مادياً تعاقدياً بلا إله، لا رحمة فيه ولا محبة، فتصبح الحياة خراباً ويباباً وتتوقف السفينة عن الإبحار، بل تتعفن المياه نفسها. ثم يدفع المذنبون ثمن خطيئتهم فيُعاقب البحارة بالموت، أما الملاح القديم فيُعاقب "بالحياة فى الموت". وبالتدريج يكتشف الملاح أن عالم المادة وحسابات المكسب والخسارة لا تنفع كثيراً فى عالم الإنسان، فيتحول عالمه من مادة محضة إلى عالم تسرى فيه الروح. فيدرك جمال أصغر المخلوقات البحرية وأكثرها قبحاً ويباركها، أى أنه بدأ يدرك القيمة المطلقة للأشياء. فتذهب اللعنة وتحل البركة، وتعود القداسة وتدب الحياة من حوله مرة أخرى لأنه أثبت مقدرته على الحب وعلى الإحساس بالجمال. ويفقد الملاح القديم الرغبة فى السيطرة والتحكم ويرحب بعالم لا يمسكه بقبضته، لأنه يحوى من الأشياء غير المرئية أكثر من الأشياء المرئية (كما تقول مقدمة القصيدة)، ويعود الملاح للجماعة الإلهية نسانية بعد طول غربة وعزلة وانفصال. ولكنه مع هذا يُصاب من آونة لآخرى بنوبة تشبه الكابوس لا يخرج منها سوى أن يقص قصته على أحد الأفراد الذين لم يتخطوا بعد مرحلة البراءة والذين لا يستطيعون أن يصلوا إلى المعنى العميق للحياة والطبيعة. هذه القصيدة تركت فى أثرًا عميقًا وجعلتني أتوجه لأبحث عن غير المنظور.

وبدأت أحدث الطالبات عن الخطاب الإمبريالى: خطاب التحكم فى الآخر والهيمنة عليه وتوظيف معرفتنا به لتحقيق مزيد من التحكم فيه (فالمعرفة، كما يقول فرانسيس بيكون، هى القوة). وفى مقابل هذا الخطاب الإمبريالى كنت أحدثهن عن خطاب المحبين، حيث يؤدي تزايد معرفة الآخر إلى مزيد من التعاطف والتواصل معه، ومن ثم تتراخى قبضة الإنسان ويصيبه الضعف والخور.

وكانت لقصائد وليام وردزورث هى الأخرى أعمق الأثر فى نفسى، ففى

قصيدته المعنونة لندن عام ١٨٠٢" يهاجم الشاعر القيم النفعية التى سادت فى وطنه. فالبورجوازية الشرهة التى ركزت كل اهتمامها على الإنتاج وعلى البيع والشراء أحلت الكم محل الكيف، حتى أصبح أكثر الناس ثراءً هو أفضلهم. ويستخدم الشاعر أسطورة الطبيعة الطليقة البريئة ("يجب أن ننساب متلألئين كجدول فى ضوء الشمس المشرقة") ليبين مدى خسارة نمط الحياة البورجوازية النفعية وما تؤدى إليه من تلوث مادي ومعنوي (الأمر الذى يذكرنى إلى حدٍ ما بالساحل الشمالى الذى تحول إلى غابات من الأسفلت والأسمنت وبالتلوث القاتل فى القاهرة). وفى قصيدة "ما أكثر ما تستغرقنا الدنيا" يقف الشاعر أمام الطبيعة ويبين أن غالبية الناس غارقون حتى الأذان فى البيع والشراء وفى تافه التفاصيل، ولذلك فهم غير قادرين على الاستجابة الخلاقة للطبيعة

(والطبيعة بالنسبة له ليست المادة، وإنما هى المكان الذى يحقق فيه الإنسان التكامل ولا تهاجمه التفاصيل). ثم يسترجع الشاعر فى مخيلته أيام الوثنية البدائية ويقول إنه يفضل أن يكون وثنيًا، حواسه متيقظة، بدلاً من أن يقف إنساناً بليداً؛ بلا إحساس ولا خيال ولا عاطفة، إنسان المجتمع الصناعى البورجوازي. إن البحر بالنسبة للوثني لم يكن مجرد مسطح شاسع من المياه وإنما كان مكاناً يزخر بالآلهة وأنصاف الآلهة مثل بروتئوس، رجل البحر العجوز فى الأساطير إلا غريقية، الذى اعتاد أن يرعى قطعانه ظهراً بالقرب من الشاطئ، ومثل ترايتون، إله البحر، الذى كان يُصور حاملاً صدفة يستخدمها كبوق يُطلق منه أصواتاً جميلة مخيفة تثير البحر أحياناً، وتجعله هادئاً أحياناً أخرى.

كما كانت قصائد وردزورث الأكثر طولاً تشكل جزءاً من حوارى مع نفسه. وفى قصيدة "تنترن آبى Tintern Abbey" يعود الشاعر إلى ذاته المتكاملة بعودته إلى الطبيعة (فلا يتوحد بها) ويلفه ذلك إلا إحساس الذى يسرى فى صميم الكون (دون أن يذوب فيه). ويستعرض تاريخ حياته فى مراحلها المختلفة: الطفولة حينما كان جزءاً من الطبيعة، والشباب حينما كان يستجيب للطبيعة بحواسه دون تأمل، وأخيراً الرجولة حين يسمع "موسيقى إنسانية الهادئة الحزينة لا خشنة ولا صاخبة / وإن كانت قادرة على تطهير النفس وتهذيبها". وهو نفس الموضوع الأساسى الكامن فى قصيدته المعنونة "أنشودة الخلود" حيث يحتفى "بالإيمان الذى ينظر من خلال الموت، وفى السنين التى تجلب معها النظرة الفلسفية".

كنت أقرأ للطالبات أشعار بليك وشللى وكيثس وأحاور ذاتى من خلال هذه الأشعار.

ولكن أشعار كيتس بالذات كانت من أهم آليات الحوار. ولعل انشغال كيتس بقضية الحدود والتركيبية الإنسانية استحوذ على اهتمامي إلى درجة كبيرة. ففي قصيدة "أغنية إلى الحزن" نجد أن ثمة تقبلاً عميقاً للوضع الإنساني، فالفرح الأصيل ثمرة رؤية عميقة، ولكن الرؤية العميقة الحقبة لابد أن تحيط بكل جوانب الواقع. ولذا تبدأ القصيدة برفض الرموز التقليدية للحزن: "لا تصنع مسبحتك من ثمرات أشجار المدافن، / ولا تدع الخنفساء، ولا حشرة الموت تمثل لك / سيكى [النفس البشرية] النائحة، ولا تدع البومة المنتفشة الريش / تشاركك أحزانك".

فمثل هذه الطريقة في الحزن سطحية "تغرق عذاب الروح الساهر اليقظ".

أين إذن نجد الحزن العميق؟ يرى الشاعر أنه لا يمكن أن تجده إلا في الفرح العميق ذاته، فكلاهما جزء لا يتجزأ من الواقع المركب. ومن يريد أن يجرب الحزن فعليه أن يغذي ناظره على مظاهر الجمال، التي ستبعث في نفسه الفرح والحزن في الوقت ذاته: الفرح لوجود مظاهر الجمال والحزن لأنها زائلة لا محالة. لذا "أتخم حزنك بوردة صباح [زائلة] / أو بقوس قزح على وجه الرمال المالحة [يظهر للحظات عابرة ثم يختفي] / أو بخصوبة الثمار المستديرة [التي لابد أن تستهلك أو تتعفن] / أو إذا أظهرت حبيبتك فيضاً من غضب / فلتحبس يدها الرخيصة، ولتدعها تهيج غاضبة / ولتنهل عميقاً عميقاً من عينيها الفريدتين. [فمصيهرها هو الموت لا محالة].

[العبارات بين الأقواس المربعة ليست جزءاً من القصيدة وإنما أضفتها لتوضيح المعنى الذي يرمي إليه الشاعر].

إن ربة الحزن تقطن مع ربة الجمال وليس مع البوم أو في الظلمة أو بجوار أشجار السرو أو مع مظاهر الحزن التقليدية. "نعم في معبد السرور ذاته / يوجد محراب ربة الحزن المحجبة المهيب / ولكن لا يراه إلا من يستطيع لسانه المتقد / أن يعتصر كرمه الفرح على مشربه الرفيع / ستذوق روحه كآبة عظمتها / وتصبح معلقة بين غنائمها القاتمة".

وتقبل كيتس لحدود الحياة الإنسانية يصل إلى قمته في قصيدة "إلى الخريف" حيث نجد أن كل شيء مثقل بالثمار، مترع بالخصب، فياض بالرحيق. لقد بلغت الوفرة ذروتها حتى إن الخريف يجلس متكاسلاً في عدم اكتراث "فيترك صف السنابل التالي بكل أزهاره المتعانقة" فقد وجد الكفاية فيما حصد. وتتساقط قطرات العصير الأخيرة ببطء شديد حتى ليظن المرء أن الفردوس لن يزول أبداً. ثم يتذكر الشاعر الربيع بأنغامه المرححة فيبدأ في

التحليق، ولكنه يتذكر كذلك أن الفردوس والواقع قد امتزجا، فيسكت تساؤلا ته عن الربيع ليسمع موسيقى الخريف حتى ولو كانت حزينة، ويرضى بما يرى حتى ولو كان زائلا .

كان شعر كيتس يشجيني، ولكنه كان يجعلنى أسأل إن كانت حدود الإنسان بالفعل هى واقعه المادى، فهل هذا يعنى أن حدوده هى حدود هذا الواقع، وأن فضاءه هو الفضاء الطبيعى / المادى، وأنه لا يمكنه تجاوزه؟ فى "أغنية إلى وعاء إغريقى" يتميزق الشاعر بين التجاوز والتقبل الذى يتحول فى قصيدة "إلى الخريف" إلى نوع من أنواع الحلول، حيث يصبح الخريف مكتفيا بذاته ومرجعية ذاته، فهل يكفى الواقع دون تجاوز فعلا ؟ أو أن فى هذا نهاية الإنسان؟ وتزداد الأزمة اتساعا فى الشعر الفيكتورى. فشعر ألفريد لورد تينيسون Alfred Lord Tennyson يتناول وبشكل واضح نفس القضايا التى واجهتنى كمثقف يبحث عن مركز فى العالم. ويجب ألا ننسى أن تينيسون كان يعيش فى عصر داروين الذى حاول أن يربط بين الإنسان والطبيعة، والذى حاول أن يبين أن حياة الإنسان لا تختلف كثيرا عن حياة الحيوان.

ولذا يتساءل تينيسون عما إذا كان الإنسان الذى يكلله الجلال، وتشع من عيونه الرغبة البهية / الإنسان الذى أنشد المزامير تحت السماوات الممطرة "هل يتحول حقًا إلى مجرد مادة وكأنه "رمال فى الصحراء تذروها الرياح"؟ إن التساؤل هنا دينى / إنسانى فى الوقت نفسه، فوجود الماوراء (الغيب) مرتبط بوجود الإنسان. فهل الإنسان مجرد جسد ورغبات كمية محدودة، أو أنه كل مركب يعلو على المادة البسيطة؟ هل الإنسان مجرد عنصر من العناصر الطبيعية الأخرى، أو أنه يقف فى وسط هذا الكون وفى مركزه:

سيد الكون وأشرف المخلوقات؟

وعلى المستوى الأخلاقى يكون التساؤل: هل هناك مجال للقيم الأخلاقية و الروحية بالمعنى العام ، أو أنه يجب على الإنسان أن يخضع لقانون العرض و الطلب؟

ونفس هذه التساؤلات تأخذ شكلا آخر فى قصائد تينيسون عن الموت وعن وضع الفنان فى المجتمع الحديث. ففي قصيدة "سيدة جزيرة شالوت" تعيش هذه السيدة فى عزلة عن المجتمع، فى برجها وجزيرتها، فى كمالها وحركتها المتكررة التى لا نهاية لها. تركز كل طاقتها على نسجها الخلاق إلى درجة يختفى معها الزمان والمكان وتصبح وعيا ثابتا مطلقا منعزلا عن كل ما

يحيط بها. ولكنها، وهى رمز الفن الخالص، فى سكونها وتكاملها هذا، تقتحمها الحياة. إذا تظهر بغتة الصورة الخارقة للسير لانسوت، رمز الحياة والسوق و الرغبة والصراع، على مرآتها الزرقاء. حينئذ تحول سيدة جزيرة شالوت ناظرها عن نسيجها وتنظر إلى "مدينة" كاملوت، بكل ما فيها من حسنات ومساوئ وخير وشر، فتتخطى المرأة التى تنظر فيها ويطير النسيج وتترك البرج والجزيرة لتموت صريعة هواها للفارس ورغبتها العارمة فى الحياة. أما الفارس، فلا يعير الأمر كبير اهتمام، ويستمر فيما هو فيه. فالفن الخالص النبيل - كما يبدو - ليس له مكان فى عالم الحياة العادية، عالم العرض و الطلب.

ومن القصائد الأخرى التى كنت أحب تدريسها، والحوار مع ذاتى من خلالها، قصيدة ماثيو أرنولد Matthew Arnold "على شاطئ دوفر"، وهى قصيدة المفروض فيها أنها قصيدة حب ولكنها تصبح، فى النهاية، مرثية للإنسان فى العصر الحديث. تبدأ القصيدة بوصف بارد محايد للبحر فى ليلة مقمرة. ثم نعرف أن هذا البحر يذكر الشاعر بنغمة الحزن السرمدية التى استمع لها الكاتب المسرحى الإغريقى سوفوكليس Sophocles فى الزمان الغابر. ويترسخ فى وجداننا إحساس الشاعر بعزلته ووحدته. ثم يطلق الشاعر العنان لأحزانه فيقول: " فيما مضى كان بحر الإيمان / هو الآخر ممتلئاً، محيطاً بشواطئ الأرض مثل ثنانيا حزام مشرق مطوى / ولكننى الآن لا أسمع سوى هديره الطويل الحزين / عند انحساره وانسحابه مع أنفاس / رياح الليل إلى حواف العالم المقفرة الشاسعة / وإلى الحجارة العارية الصماء".

لقد انتقلنا من امتلاء الإيمان إلى الفراغ المخيم على عصرنا الحديث الذى لا معنى له. وفى المقطع الأخير من القصيدة، نجد أغرب دعوة للحب عرفها الشعر، إذ يطلب الشاعر من حبيبته أن تكون وفيه فى حبها له. وألا تدع هذا الحب يذوى ويضمّر "لأن العالم الذى يمتد أمامنا / وكأنه أرض الأحلام / متنوع جميل جديد / ليس فيه، فى الواقع، فرح ولا حب ولا نور / ولا يقين و لا سلام ولا بلسم يخفف من حدة الآلام"، أى أنه يورد لها الأسباب الفلسفية (المجردة) التى تدعوها إلى حبه، كما لو كان من المحتم علينا أن نبحث عن مبررات للحب والوفاء فى عالمنا المسطح السخيف. ثم نطل مع المحبين من النافذة لنرى أننا نعيش فى سهل مظلم، تعصف بنا نداءات متضاربة بالإقدام والإدبار مثل جيشين جهولين ملتحمين فى الظلام الحالك. إن هذا هو عالم داروين الصراعى، عالم مادي، خال من الروح والمعنى (مثل عالم "الملاح القديم" بعد أن قتل طائر القطرس) ولم يبق سوى أن يطلب الشاعر من حبيبته أن تحبه للأسباب عالياً! (وقد كتبت دراسات عن كل هذه القصائد نشرت كمقالات متفرقة، وأنوى بإذن الله أن أضيف لها بعض قصائد أخرى

أضمتها كلها فى كتاب عنوانه "دراسات فى ظهور وضمور المثل الرومانتيكى ا لأعلى" وتتجلى من خلال كل قصيدة لحظة تاريخية محددة. وحين توضع القصائد الواحدة تلو الأخرى، فإن هذا يؤدى إلى الإحساس بالتتالى التاريخى). | واستمرت الأسئلة المحمومة تحيط بى، حينما درست مادة الحضارة وركزت على مفكرى القرن التاسع عشر فى إنجلترا. وكانوا كلهم يواجهون نفس المشكلات التى واجهها الشعراء الرومانتيكيون و الفيكتوريون: كيف يمكن أن نعيش فى عالم مادي تمامًا بلا مرجعية متجاوزة ؟

كانت كتابات جون ستيورات ميل John Stuart Mil الأخيرة بالذات تستهوينى، فاقتناعات فيلسوف النفعية والليبرالية أخذت تهتز بشدة فى أواخر حياته، وكان يردد: "خير لى أن أكون سقراطاً ساخطاً من أن أكون خنزيراً راضياً". فكنت أسأل بدورى: "الخنزير يعيش فى عالم الحواس والمادة ، ولذا لا تهاجمه أى شكوك أو تساؤلات، ولا يسأل عن أى أخلاقيات أو مطلقات. ولكن ماذا عن سقراط؟ لماذا هو ساخط؟ ويتحدث دائماً عن المطلقات وعن المعنى، ولماذا فضله على الخنزير الراضى؟ ما الأساس الفلسفى الذى نستند إليه فى عملية التفضيل هذه؟

هل ثمة ميتافيزيقا خفية يحاول ميل من خلالها أن يصل إلى أساس التفضيل. وكانت إجابته:

سقراط يعرف طرفى القضية، أما الخنزير فلا يعرف سوى طرف واحد". أى أن الخنزير خنزير لأنه كذلك دون اختيار، أما سقراط فقد شاء ألا يكون خنزيراً. حرية الإرادة هى إذن المدخل لعملية التفضيل، هى الميتافيزيقا الخفية، هى النقطة التى يعبر الإله الخفى عن نفسه من خلالها، إذ يطرح السؤال نفسه: إن كانت الأمور مادية محضة، فما مصدر حرية الإرادة هذه؟ أوليس أقر للعين أن يكون الإنسان خنزيراً راضياً فى عالم الصيرورة المادية؟ وكانت بعض ط الباتى الذكيات فى كلية البنات يلاحظن أننى، فى أثناء محاضراتى، كنت لا أتحدث لهن وإنما مع نفسي.

ومن أكثر الوقائع دلالة فى حياتى فى مرحلة الانتقال هذه إحدى المحاضرات التى ألقيتها عن قصيدة أندرو مارفيل Andrew Marvel "إلى صديقه المتمنعة To His Coy Mistress" (كتبت فى القرن السابع عشر)، وهى قصيدة أجمع النقاد على أنها محاولة ناجحة من جانب الشاعر فى أن يغوى حبيبته بطريقة منطقية مقنعة. فيخبرها فى الجزء الأول من القصيدة بأنها يحق لها أن تتمتع ما شاء لها التمتع إن كانا يعيشان فى الأزلية، خارج حدود الزمان و

المكان. ولكنه فى الجزء الثانى من القصيدة يخبرها بأنه فى واقع الأمر يسمع عربة الزمان المجنحة تسرع بجواره، ثم يقول ساخراً إن القبر مكان ولا شك جميل، يتمتع فيه المرء بالخصوصية، ولكن لا يمكن للأحبة أن يتعانقوا فيه. وفى الجزء الثالث يخبرها بأن النتيجة المنطقية لهذه المقدمات أنهما لن يمكنهما إيقاف الزمان ولا تجاوز حدوده، ولكنهما مع هذا يمكنهما هزيمته عن طريق عناقهما [الجنسي].

هذه هى القراءة السائدة للقصيدة، وكنت أنوى تدريسها لطالباتى بهذه الطريقة، ولكننى فجأة رأيت وراء الإغواء والانتصار قصة مغايرة تماماً، ترويهما الصور التى يستخدمها الشاعر.

فتوقفت فى منتصف المحاضرة، وأخبرت الطالبات بأننى لن يمكننى الاستمرار فى المحاضرة وأن عليهن أن يحضرن فى اليوم التالى لأستأنف شرح القصيدة. وذهبت إلى المنزل، وبدأت أقرأ الجزء الأخير من القصيدة قراءة مغايرة تماماً. فهى لم تعد قصيدة إغواء وانتصار وإنكار لمقدرة الإنسان على التجاوز، وإنما وجدت أن هناك عناصر من الاشمئزاز توجد على المستوى الكامن فى القصيدة. ففى أهم بيوت القصيدة فى الجزء الثالث يطلب الشاعر من حبيبته المتمنعة أن يلعبا معاً، وهما لا يزال أمامهما متسع من الوقت، ولكنه يشبه نفسه وحبيبته "بالطيور الجارحة الوالهة". ثم يطلب منها أن ينتزعا لذتهما انتزاعاً من "بوابات الزمن الحديدية" بدلاً من الذبول بين "مخالبة المشقة القوية". وهكذا تحل لغة الحرب محل لغة الحب، وبدلاً من خطاب المحبين يظهر الخطاب الإمبريالى. ونكتشف أن الشاعر صاحب الانتصار الساحق الماحق يكتشف أنه إنسان مفترس فيملؤه الاشمئزاز من نفسه ومن عملية الافتراس التى لا علاقة لها بالحب أو الوصال. (وهو فى هذا لا يختلف عن أوبنهايمر الذى "تقياً" حينما اكتشف نجاحه الساحق الماحق).

وفى النهاية كتبت كتاب الفردوس الأرضى (الذى بدأته عام ١٩٧١ وانتهيت منه عام ١٩٧٩) الذى أودعت فيه كل تساؤلاتى. فهاجمت منطق التقدم الدائم وتسليع الإنسان.

ولكن الأهم من هذا - فى سياق هذه الرحلة الفكرية - أن الكتاب ملئ بالآثار ذات النكهة الدينية، فعلى سبيل المثال حينما كتبت عن الهيبى اختتمت المقال بهذه العبارة: "حقاً إن الصمت هو قدس الأقداس للمنتشى الذى يفقد عقله، أما آدم فقد كان عليه أن يتعلم الأسماء كلها كي يصبح إنساناً سوياً تخرله الملائكة ساجدين".

وبدأت الفصل الذى أقارن فيه بين المفكر الصهيونى نورمان بودورتز

Norman Podhoretz والزعيم المسلم الأسود مالكوم إكس بهذه العبارة: "حينما تغمض عينيك فإنك تبصر لأن الإنسان له بصر وبصيرة، عين حسية [مادية] ترى الأشياء وأخرى [روحية] تخترق السطح لتصل إلى البنية الكامنة وطبيعة الوجود. ولأننا لا نقنع من الأشياء بسطحها ولا نرضى بالواقع كما هو، فإننا دائماً نحلم. ويضيق نطاق الحلم ويتسع، ويرتفع ويهبط ولكنه فى ضيقه واتساعه وارتفاعه وهبوطه يعكس ما فى داخلنا ويُجسّد هويتنا". وحديثى عن البصيرة والحلم هو فى واقع الأمر حديث عن نموذجين: نموذج الطبيعة / المادة المصمت و نموذج ثنائية المادة والروح التي تسم حياة الإنسان الإنسان.

وتناولت فى الكتاب لحظة الإشراق والكشف الكبرى فى حياة بودورتز، كما يصفها هو:

"أنا متيقن من أن النقود شىء مهم، وهذا اكتشاف لم يصل إليه إنسان من قبل (كما يضيف متهمكاً) "ولا شك فى أنه من الأفضل أن أكون ثرياً على أن أكون فقيراً. أعرف أن القوة شىء مرغوب فيه، فمن الأفضل أن تعطى أوامر من أن تتلقاها. أعرف أن الشهرة شىء لذيذ دون تحفظ، فمن الأفضل أن تكون معروفاً على أن تكون مغموراً". وهكذا يسيطر الخطاب الإمبريالى تماماً وتتعالى الصلوات لربة النجاح فى صوت ملء بالتقوى ومفعم بالورع، وولعه بالنجاح والشهرة يصل إلى أبعاد لا يمكن تخليها. فبينما هو فى الجيش يكتب مقالا ^ لمجلة كومنتارى، وحينما يصبح المقال موضوعاً حاداً للنقاش، يثير الأ مر الغبطة فى قلبه لا لأن المقال جيد (يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر)، ولا لأنه مقال قد حقق عن طريقه ربحاً (تجارة يصيبها أو امرأة ينكحها)، وإنما لأن المقال جعل منه موضوعاً للحديث، وهذا هو المهم أن يظل هو السلعة الرابعة والشىء المطلوب. لم يعد بودورتز مرتدياً قناع البلاستيك للدعاية، بل أصبح هو نفسه الرجل / الإعلان البلاستيك - الإنسان السلعة ولا حول ولا قوة إلا ب الله".

وختمت الفصل عن بودورتز بهذا السؤال: هل من الممكن أن يكون النجاح مقياساً دقيقاً إلى حد ما لمقدرتنا الداخلية فى عالم الحضارة الأمريكية؟، وهو سؤال يطرحه بودورتز نفسه، ولكنه سؤال خطابى إلى حد كبير، فهو يؤمن بأن النجاح [الخارجى] هو بالفعل مقياس للقدرات الداخلية. فأعلق على هذه الإجابة بقولى: "إذا كانت الإجابة بالإيجاب تكون الإمبريالية النفسية الأمريكية قد قضت قضاء مبرماً على الإنسان الأمريكى وحولته إلى شىء يقاس. ولكن السؤال فى نهاية الأمر، ما النجاح الذى عنه تبحث؟ ما الآلام والآ مال؟ هجرة لله ولرسوله أم هجرة تجارية للحصول على الأشياء ومزيد من الأ

أشياء؟ هذا هو السؤال الوحيد الذى يمكن أن يسأله البشر كبشر بالنسبة لقضية النجاح.

"فإن لم يسألوه كانوا كالحیوان الأعجم الذى لا روح له، أو مثل بودورتز الذى تعبد فى محراب ربة النجاح المادى والأشياء والنقود والشهرة، أو كالجبل الأصم الذى لا يستطيع أن يحمل الرسالة التى عرضها الله عليه ويقف وسط الطبيعة مساوياً لها، ليس فيه ما يميزه منها".

فى مقابل كل هذا أطرح سيرة مالكولم إكس الذاتية، التى نتعلم منها أن: "الإنسان فى مقدوره أن يحقق.. البقاء [و] الاستمرار لأنه يحلم دائماً بعالم من البراءة الأولى وبذا يحتفظ بقدر من النقاء الروحى حتى بعد أن يصبح أكثر الساخرين مرارة. والإسلام بالنسبة لمالكولم هو حلم البراءة هذا، فلقد زوده بإطار مثالى حرره من افتراضات وأخلاقيات مجتمعه العرقية [على عكس بودورتز الذى كان يتعبد فى محراب ربة النجاح المادية الأمريكية].

"ويمكن رؤية بناء السيرة الذاتية ككل على أنه تجسيد لتطور مالكولم من كونه إنساناً مادياً لا روح له ولا ضمير، إلى إنسان قادر على اكتشاف «نزعات مثالية، فى نفسه. تبدأ السيرة بإشارة إلى أم مالكولم إكس الحامل كرمز واضح الدلالة على الخصوبة والحياة الجديدة والإمكانية الإنسانية التى تريد أن تولد. وإلى جوار الأم الحامل يقف أبو مالكولم وهو واعظ ينتمى لشكل بدائى من القومية السوداء فى أمريكا، أى أنه هو الآخر رمز لميلاد قومى جديد. [كان مالكولم يتذكر جيداً موعظة أبيه المفضلة التى حملها فى قلبه طيلة حياته: "ها هو ذا القطار الأسود الصغير قادم، ومن الأفضل لك أن تكون جاهزاً له". كما كان يتذكر ذلك الزنجى الذى كان يسمع أغنية عن أحد الطيور المختلفة وكان يدخن سيجارة مخدرات فقفز من شرفة الطابق الثانى فى محاولة يائسة للطيران والتجاوز، فسقط وكسرت رجلاه! وكما يقول مالكولم نفسه فى موضع آخر إنه استطاع أن يحلق فى السماء مثل الفتى إيكاروس (الذى حاول الطيران بأجنحة شمع) ولكن بأجنحة وهبها الله إياه عن طريق عقيدة الإسلام.

ولكننا فى السطر الثانى من السيرة [نجد إشارة إلى أعضاء جماعة الكوكلوكس كلان [ku klux klan] العنصرية الإرهابية الممتطين صهوات جيادهم، والذين أحاطوا بمنزل مالكولم فى الليل وسخروا من أبيه - [كما أن هناك إشارات لمحاولة أمريكا البيضاء أن تحوله إلى عصفور كنارى أليف أو حتى إلى بغل جميل أو حيوان أليف أو كلب بودل وردى أو إلى شىء طفيلى أو

نسر مفترس]؛ أى أنه منذ البداية تحاصر قوى الشر إمكانات الخير وتحاول إجهاضها والقضاء عليها. وبالرغم من ذلك كله فإن مالکولم لم يتخل ولو للحظة عن براءته، لأنه أدرك أنه قد صار طائراً مفترساً لا بسبب شرٍّ كامنٍ فيه وإنما بسبب وجوده فى عالم الرجل الأبيض المادى المبنى على التنافس الذى يلتهم فيه الإنسان أخاه الإنسان. ولكن بقاء مالکولم وكتابته لسيرته الذاتية يقومان شاهدين على أن الإنسان، برفضه بيع روحه لشیطان العنصرية و المادية، وإيمانه بتفوق ما هو ممكن على ما هو قائم بالفعل، يستطيع تحقيق الخلاص.

إن تلك السيرة الذاتية هى حقاً ترتيباً تمجيد لروح الإنسان، القدرة على التحمل، بل على الانتصار".

ثم أختتم كتاب الفردوس الأرضى بهذه الكلمة الختامية المعنونة "التاريخ و الفردوس فى القلب":

"فى المرة الأولى، ذهبت إلى الولايات المتحدة مع زوجتى. وحينما عدنا عام 1969 مع ابنتنا، كانت أمى تنتظرنى فى الميناء وكان معها إخوتى وأخوات زوجتى وأبناء عمومتى. أما أبى فكان غائباً لأن الله كان قد توفاه، فزرت قبره فى دمنهور وقرأت على روحه الفاتحة، عل الله يسكنه فسيح جناته.

"وفى المرة الثانية، ذهبت بمفردى وعند عودتى كانت زوجتى وطفلانا وأخواتها ينتظروننى فى المطار، ولبثتها عدنا للمنزل وشربنا الشاي ولم أنم. وكانت هذه إحدى المرات النادرة فى حياتى التى سمعت فيها صوت المؤذن عند الفجر".

وقد سالنى صديقى الناشر الأستاذ عبد الوهاب الكيالى - رحمه الله - عن معنى هذه الكلمة الختامية، فلم أجد ساعتها جواباً لسؤاله، ولكننى مع هذا أصررت على بقائها. وأعرف الآن أننى كنت أودع الشك، فالتاريخ والفردوس فى القلب" غير التاريخ المادى وغير الفردوس الأرضى، فهما متجاوزان لعالم المادة. وتصور الكلمة الختامية عالم التراحم وعالم الموت المفعم بالمعنى (فى مقابل عالم التعاقد واللامعنى). وتنتهى الكلمة بسماع صوت المؤذن عند الفجر. أسمع صوته ولكنى لا أقيم الصلاة، فلم يكن قد حان وقتها بعد بالنسبة لى، ولم أكن قد انتقلت بعد من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان. كنت أقف على العتبات أتأمل وأفكر بلا توقف ولا هوادة، وكان على أن أنتظر بضع سنوات أخرى قبل أن أقيم الصلاة.

وحينما فعلت، كنت أفعل ذلك فى بداية الأمر لأعطى ابنى حرية الاختيار

بين الشك والإيمان (فقد قرأت أن الشاعر وليام بتلر بيتس William Butler Yeats كان ساخطاً على أبيه الملحد لأنه حرّمه من المقدرة على الإيمان وجعله بديلاً غير مطروح. ولذلك حينما بدأ يشعر بالحاجة إلى الإيمان بشيء يتجاوز عالم المادة، وهو شعور إنساني فطري، غرق في الغيبيات مثل تحضير الأرواح، وانتهى به الأمر إلى أن أسس عالماً أسطورياً كاملاً يشبه الدين في كثير من الوجوه). كنا نؤدي صلاة الجمعة معاً، ولكن في جامع أثري فندرس المسجد وقيّمته المعمارية والحضارية بعد الصلاة، ونأخذ معنا كتباً إرشادية (بالإنجليزية: جايد بوكس guide books)، وكأني كنت أريد أن أكون مصلياً وسائحاً في الوقت ذاته. إلى أن أقمت الصلاة في أوائل الثمانينيات خالصاً لوجه الله، وأصبح اهتمامي المعماري جزءاً من إيماني وليس مسوغاً له.

الإيمان ومقولة الإنسان

لعل العصر الحاسم فى انتقالى من عالم المادية الضيق إلى عالم أكثر رحابة، هو تبلور النموذج الكامن فى وجدانى وتحوله إلى النموذج الحاكم. وكما أسلفت، يذهب هذا النموذج إلى أن الإنسان كائن حريصنع التاريخ؛ جزء من الطبيعة ومستقل عنها لا يمكن أن يُردَّ لها، كائن له منتجاته الحضارية التى تمنحه خصوصيته القومية، والتى تحوله من كائن طبيعى إلى كائن حضارى. إنه الإنسان الإنسان (عكس الإنسان الطبيعى / المادى). وكما أسلفت، بذلت محاولات شتى فى إبقاء هذا النموذج داخل إطار مادى. فتحدثت عن الكونى والتاريخى وتقاطعهما لينتجا حركة حلزونية حية. ولكن الحركة الحلزونية، حركة لها غاية، وليست دائرية (كما بينت)، ومن هنا فمحاولة الاستناد إلى الإنسان ككيان ثابت مطلق (العنصر الكونى غير الطبيعى داخله) هى محاولتى لأخيرة ألا "أسقط" فى الميتافيزيقا. ولكن ما حدث هو العكس تماماً إذ فتح الإنسان الباب على مصراعيه للميتافيزيقا، أى الإيمان بوجود شىء فى عالم الطبيعة ولكنه لا يُردُّ بأكمله إليها. وبذا أصبح عالماً يحتوى على المحدود (المادى) واللامحدود (الذى لا يمكننا الإحاطة به حتى ونحن ندرك تبادلاته).

إن الإنسان داخل الطبيعة أصبح هو علامة الثبات فى عالم المادة المتحرك، وعلامة الانقطاع فى عالم المادة المتصل، أى أن الإنسان متجاوز لقوانين الطبيعة المادية. ثمة مسافة تفصل بينه وبين الطبيعة وثمة ثنائية أساسية هنا تحتاج لتفسير، ثنائية المادة وما هو ليس بمادة، الطبيعة وما هو ليس بطبيعة، ثنائية غير الإنسانى والإنسانى. ولتفسير هذه الثنائية كان لابد من افتراض ثنائية أخرى، ثنائية عالم الصيرورة ونقطة ما تقع خارجه: نقطة ثابتة منزهة متجاوزة، هى نفسها ضمان ثبات الإنسان وانفصاله عن الطبيعة، هذه النقطة هى الإله. فكأنه لا يمكن تفسير ظاهرة الإنسان المستقل عن الطبيعة إلا بوجود الخالق عز وجل، المفارق للطبيعة / المادة. لهذا أرى أنه حينما أعلن نيتشه موت الإله فإنه كان يعلن، فى واقع الأمر، موت الإنسان، وأنه إذا مات الإله، على حد قوله، فإن الإنسان يعيش فى عالم مادى طبيعى شىء مصمت، ويتحول هو نفسه إلى كائن طبيعى مادى يقف شيئاً بين الأشياء، أى أنه هو الآخر يموت (وهذا ما عبّرت عنه الآية الكريمة بقولها: (نسوا الله فأنساهم أنفسهم) (الحشر ١٩)).

وهكذا، بدلاً من الوصول إلى الإنسان من خلال الله، وصلت إلى الله من خلا ل الإنسان، ولا يزال هذا هو أساس إيمانى الدينى، وهو ما أسميه «الإنسانية الإسلامية»، التى تنطلق من رفض الواحدية المادية وتصر على ثنائية الإنسان و الطبيعة / المادة، وتصعد منها إلى ثنائية الخالق والمخلوق وكل الثنائيات الأخرى مثل ثنائية الأرض والسماء - الجسد والروح - الحلال والحرام - المقدس

والمدنس. ولم يحدث التحول الكامل من الرؤية المادية الواحدة إلى الرؤية المادية / الروحية والثنائية إلا فى أوائل الثمانينيات، أى أن عملية مقاومة الإيمان من جانبى دامت ما يزيد على ربع قرن. وبالتدريج تحول الإيمان إلى رؤية شاملة للكون، وإطار للإجابة عن كل التساؤلات.

وقد وصفت الإنسان فى الموسوعة بالكلمات التالية: " إن إنسانية الإنسان تعبر عن نفسها من خلال مظاهر عديدة من بينها النشاط الحضارى للإنسان الاجتماع الإنسانى - الحس الخلقي - الحس الجمالي - الحس الديني).

فالإنسان كائن صاحب إرادة حرة برغم الحدود الطبيعية والتاريخية التى تحدّه. وهو كائن واع بذاته وبالكون، قادر على تجاوز ذاته الطبيعية / المادية وعالم الطبيعة / المادة. وهو عاقل قادر على استخدام عقله، ولذا فهو قادر على إعادة صياغة نفسه وبيئته حسب رؤيته. والحرية قائمة فى نسيج الوجود البشرى ذاته، فالإنسان له تاريخ يروى تجاوزه لذاته (وتعثره وفشله فى محاولاته)، وهو تعبير عن إثباته لحرية فعله فى الزمان والمكان. والإنسان كائن قادر على

تطوير منظومات أخلاقية غير نابعة من البرنامج الطبيعى / المادى الذى يحكم جسده واحتياجاته المادية وغرائزه، وهو قادر على الالتزام بها وقادر أيضاً على خرقها، وهو الكائن الوحيد الذى طور نسقاً من المعانى الداخلية والرموز التى يدرك من خلالها الواقع. وهو النوع الذى له ذاكرة قوية ونظام رمزى أصبح جزءاً أساسياً من كيانه حتى إنه يمكن القول بأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى لا يستجيب مباشرة للمثيرات وإنما يستجيب لإدراكه لهذه المثيرات وما يسقطه عليها من رموز وذكريات.

"والإنسان هو النوع الوحيد الذى يتميز كل فرد فيه بخصوصيات لا يمكن محوها أو تجاهلها. فالأفراد ليسوا نسخاً متطابقة يمكن صيها فى قوالب جاهزة وإخضاعها جميعاً لنفس القوالب التفسيرية، فكل فرد وجود غير مكتمل، مشروع يتحقق فى المستقبل واستمرار للماضى، ولذا فإن زمن الإنسان هو زمن العقل والإبداع والتغيير والمأساة والملهاة والسقوط، وهو المجال الذى يرتكب فيه الإنسان الخطيئة والذنوب، وهو أيضاً المجال الذى يمكنه فيه التوبة والعودة، وهو المجال الذى يُعبر فيه عن نبه و خساسته وطهره وبهيميته. فالزمن الإنسانى ليس مثل الزمان الحيوانى أو الطبيعى / المادى الخاضع لدورات الطبيعة الرتبية، زمان التكرار والدوائر التى لا تنتهى و "العود الأبدى". ولكل هذا، فإن ممارسات الإنسان ليست انعكاساً بسيطاً أو مركباً لقوانين الطبيعة / المادة، فهو مختلف كيفياً وجوهرياً عنها، فهو ظاهرة متعددة الأبعاد ومركبة غاية التركيب ولا يمكن اختزاله إلى بُعد واحد من

أبعاده أو إلى وظيفة واحدة من وظائفه البيولوجية أو حتى إلى كل هذه الوظائف.

ومن المظاهر الأخرى لهذا الجانب أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يطرح تساؤلات عما يُسمّى «العلل الأولى» (من أين جئنا؟ وأين سينتهى بنا المطاف وما الهدف من وجودنا؟). وهو لا يكتفى أبداً بما هو كائن وما هو معطى ولا يرضى بسطح الأشياء؛ فهو دائم النظر والتدبر والبحث، يغوص وراء الظواهر ليصل للمعاني الكلية الكامنة وراءها والتي ينسبها إليها، وهو الكائن الوحيد الذى يبحث عن الغرض من وجوده فى الكون. وهذه كلها تساؤلات تجد أصلها فى البنية النفسية والعقلية للكائن البشرى (النزعة الربانية)، ولذا سمي الإنسان "الحيوان الميتافيزيقي".

ولا توجد أعضاء تشريحية أو غدد أو أحماض أمينية تشكل الأساس المادى لهذا الجانب الروحى أو الربانى فى وجود الإنسان وسلوكه. ولهذا، فهو يشكل ثغرة معرفية كبرى فى النسق الطبيعى / المادى. وهو ليس جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة وإنما هو جزء يتجزأ منها، يوجد فيها ويعيش عليها ويتصل بها وينفصل عنها. قد يقترب منها ويشاركها بعض السمات، ولكنه لا يُردُّ فى كليته إليها بأى حال، فهو دائماً قادر على تجاوزها، وهو لهذا مركز الكون وسيد المخلوقات. وهو، لهذا كله، لا يمكن رصده من خلال النماذج المُستَمَدّة من العلوم الطبيعية".

وهكذا أصبح الإنسان فى منظومتى كائناً يعيش فى عالم الطبيعة / المادة ولكنه يحوى داخله عناصر غير طبيعية، أى متجاوزة للطبيعة يتسم بثنائية الروح والمادة، ومن ثم فإنه تتنازعه نزعتان: نزعة للعودة إلى الطبيعة / المادية (أسميها النزعة الجنينية) وأخرى للإحساس بالاستقلال عنها وتجاوزها (أسميها النزعة الربانية، وهي مصطلحات سأوضحها فيما بعد).

وإذا كان الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على تجاوز ذاته الطبيعية، فهو أيضاً الكائن الوحيد القادر على الارتداد عنها. ولذا نجد أن الخير والشر ظاهرتان إنسانيتان لا علاقة لهما بعالم الحيوان. (ومع هذا يمكن أن أذكر مثلاً لبعض القردة التى ارتدت عن "قرديتها". ففى الجبال فى أبها، فى المملكة العربية السعودية، كانت مجموعة من القردة تعيش على هيئة جماعة متماسكة، فبقاء القرد / الفرد داخل الجماعة أمر أساسى لبقائه. وكانت هذه المجموعة تعيش بجوار متنزه عام، ومع توافر بواقى الطعام التى يتركها المتنزهون البشر بدأت القردة تحصل على طعامها بسهولة ويسر، فأنحل البناء الاجتماعى،

وانقسم مجتمع القروى إلى أسر نووية [أى أنه تم تحديثها] تعيش مستقلة الواحدة عن الأخرى، وبدأت تصاب بالأنانية والبدانة والكسل!).

وقد ولدت من مفهوم «الطبيعة البشرية، مفهوم «الإنسانية المشتركة التى أضعها فى مقابل مفهوم «الإنسانية الواحدة». والذى يفترض أن الناس كيان واحد وإنسانية واحدة خاضعة لبرنامج بيولوجى ووراثى واحد عام، على عكس الإنسانية المشتركة، التى تؤمن بأن ثمة إمكانية وطاقة إنسانية كامنة لا يمكن رصدها أو ردها إلى قوانين مادية. هذه الطاقة لا يمكنها أن تتحقق فى فرد بعينه أو شعب بعينه أو فى جنس بعينه وإنما تتحقق بدرجات متفاوتة حسب اختلاف الزمان والمكان والظروف ومن خلال جهد إنسانى (وربما لا تتحقق على الإطلاق، فالإنسان - كما أسلفنا - يكاد يكون هو الكائن الوحيد القادر على الانحراف عن طبيعته بسبب حريته)، ولذا فإن ما يتحقق لن يكون أشكالاً حضارية عامة، وإنما أشكال حضارية متنوعة بتنوع الظروف و الجهد الإنسانى فتتحقق جزء يعنى عدم تحقق الأجزاء الأخرى التى تحققت من خلال شعوب أخرى وتحت ظروف وملابسات مختلفة ومن خلال درجات من الجهد الإنسانى الذى يزداد وينقص من شعب لآخر ومن جماعة لأخرى). ومما يزداد التنوع أن الإنسان قادر على إعادة صياغة ذاته وبيئته حسب وعيه الحر وحسب ما يتوصل إليه من معرفة من خلال تجاربه.

هذه الأشكال الحضارية تفصل الإنسان عن الطبيعة / المادة وتؤكد إنسانيتنا المشتركة (فهى تعبير عن الإمكانية الإنسانية) دون أن تلغى الخصوصيات الحضارية المختلفة.

ولا شك فى أن الانتقال المتواصل من بلد إلى بلد جعل من العسير على الأختزال والسقوط فى التعميم السهل، ولكن الأهم من هذا أن هذه التجربة ساعدتني على الوصول إلى سمات إنسانية مشتركة، جوهر إنسانى ما، فواء التحولات التاريخية والاجتماعية، يوجد دائماً الإنسان الذى يحب ويكره.

هذه هى رحلة الانتقال والعودة، رحلة طويلة وشاقة، نتيجة تأمل طويل فى الذات الإنسانية وفى الكون، واقتناع بفشل النموذج المادى فى تفسير ظاهرة الإنسان، وإدراك لأهمية البعد الدينى فى حياة الإنسان. وقد ساعدتني دراستي للأدب الرومانتيكى والمراجعات الغربية لكثير من المقولات السائدة وكتابات ماكس فيبر (خاصةً عن الدين) على إنجاز الرحلة. ولعلها من المفارقات التى قد تثير الدهشة أن رحلة الانتقال والعودة أمر قد بدأ هناك وليس هنا. ولكن كان هناك بعض المفكرين الإسلاميين مثل مالك بن نبي

وسيد حسين نصر وفضل عبد الرحمن الذين قرأت كتاباتهم وساعدتني على فهم الإسلام بطريقة جديدة تجيب عن كثير من تساؤلاتي.

وإلى جانب كل هذا، كان هناك فى نهاية الأمر المخزون الضخم داخلى من التراث الدينى الإسلامى وتجربتى مع المجتمع التقليدى فى دمنهور فى طفولتى وصباى. ففى سن الثالثة عشر، كنت قد قرأت القرآن عدة مرات وعرفت الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة، وكنت كذلك قد قرأت كتاب الله السنة للشيخ سيد سابق، ولذا كنت أعرف الفروق الدقيقة بين المذاهب الأربعة فى كثير من الأمور. وكنت أعرف كذلك الكثير من قصص السيرة و الخلفاء والصحابة، كما كان لى معرفة بتاريخ المسلمين. وقد تراسلت بعض الوقت مع الأستاذ سعيد رمضان [رحمه الله الذى كان كريما معى فكان يرد على رسائلى. وقد عدت لقراءة القرآن مرة أخرى، والكتب التى تتناول التراث الإسلامى، بما فى ذلك الفلسفة الإسلامية، وللتأمل فى التراحم والأسرة الممتدة، أي أننى عدت إلى ما أعرف.

ومن الأمور التى تستحق الذكر أن الدكتور أنور عبد الملك (الذى قطن فى عمارتى بعض الوقت كان كثيرا ما يتحدث عن الإسلام الحضارى، ويؤكد أنه لا يمكن فهم البعد الحضارى للإسلام إلا بالذهاب إلى جنوب شرقى آسيا، بحيث يرى المرء بنفسه الفرق بين المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية. وكان لهذا أعمق الأثر فى، وفتح عيونى على الجوانب الحضارية فى الإسلام وهي أمور كنت أحس بها دون أن أدركها بشكل واضح.

وهذا لا يختلف كثيرا عن دراستى الأدب وفنون العصور الوسطى وبخاصة تشوسر فى حكايات كانتربرى، فقد عمّق من إحساسى الدينى (برغم أنه أدب مسيحي) وإحساسى بتركيبية الوضع الإنسانى، ولا أنسى تعليق الأستاذ كيلوج على الشر فى إحدى شخصيات تشوسر حين اقتبس كلمات القديس أوغسطين St. Augustine: "وأنت لن تحب الرذيلة بسبب الرجل، ولن تكره الرجل بسبب الرذيلة، بل فلتحب الرجل ولتكره الرذيلة". وهى لا تختلف كثيرا عن قول عليّ بن أبى طالب: "لا يُعرف الحق بالرجال، وإنما يعرف الرجال بالحق". كما أننى أعجب كثيرا بالموسيقى الكنسية ومعمار الكاتدرائيات الكاثوليكية، وأحرص على زيارتها والتأمل فيها بحسبانها تعبيراً متميزاً عن تجربة دينية عميقة.

وقد تعرفت إلى الحاخام يوسف بيخر Youssef Becher فى أثناء إقامتى فى الولايات

المتحدة، وهو حاخام أرثوذكسى أمريكى من أصل شرق أوروبى، كان معادياً

تماماً للصهيونية من منظور ديني يهودي، وكان يُكرس جل وقته للحرب ضد الصهيونية بحُسابه يهودياً مؤمناً وبحُسابها حركة كفر وهرطقة. وكان لا يكف عن الحركة والتضحية من أجل قضيته. رتبت له مرة لقاء مع أحد المسؤولين العرب لمناقشة أمر مهم للغاية، وتصادف أن وقع الاجتماع في أحد الأعياد اليهودية التي كان عليه أن يرتدى فيها زيّاً أقل ما يوصف به أنه كان غريباً. ولكن نظراً لأهمية الاجتماع، ونظراً لأنه لا يساوم في شئون دينه، ارتدى الحاخام بيخريه هذا وسار في طرقات مانهاتن، قمة الحداثة، وحضر الاجتماع وعاد إلى منزله. أهديته كتابي أرض الوعد:

"إلى يوسف بيخري، محب صهيون". وأميّز في الكتاب بين الحب الديني لصهيون، وهي رغبة روحية تعبّر عن نفسها في الرغبة في تجاوز العالم المادي من جهة (وأنا كمسلم ليس عندي أي مشكلة مع مثل هذا التطلع الديني)، والشهوة الاستيطانية، أي الرغبة الصهيونية في الاستيلاء المادي على فلسطين من جهة أخرى، التي مازلت أقف ضدها بكل ما أوتيت من قوة، انطلاقاً من أنها قمة رفضي للظلم والتفاوت بين البشر.

أذكر كل هذه التفاصيل لأبيّن تنوع مصادر تجربتي الدينية. فبرغم أنني تبنيّت الإسلام في نهاية الأمر، رؤية للحياة وأيديولوجية ومرشداً للسلوك، فإن المسار الذي قادني إليه كان متنوعاً ومركباً ومختلفاً عن المسار العادي. ولا شك في أن هذا قد ترك أثره على رؤيتي الدينية وعلى سلوكي تجاه الآخريين ممن هم ليسوا من أبناء ملتي واعتقادي.

وأنا أذهب إلى أن الرقعة المشتركة بين الأديان، في المجال الأخلاقي، واسعة. ولذا أرى أنه يجب التوصل إلى عقد اجتماعي يستند إلى هذه الرقعة المشتركة، على أن نناقش الخلافات العقائدية (وهي خلافات حقيقية عادة لا يفهمها البشر العاديون برغم معاركهم الدائمة بشأنها) في أقسام العقائد ومدارس اللاهوت. والنقاش هناك سيكون نقاشاً علمياً هادئاً، ولن يتحول إلى مذابح لا عقلانية، لا تفيد أحداً سوى أعداء الله والإنسان والأخلاق. (ومما يستحق الذكر أن هذه هي الطريقة المصرية في التعامل مع الدين، فحتى عهد قريب كانت تسود المجتمع معايير أخلاقية عامة بخصوص العيب والمباح، والحشمة والتبرج، و"الأصول" وما هو خارج عنها، معايير يتقبلها الجميع، ويسلك في إطارها، دون أن يتحدث أحد قط في العقائد).

وقد بقيت مدة من الوقت مؤمناً بالله وبالإسلام، ولكن إيماني بالإسلام لم يكن له أي أساس فكري وفلسفي واضح في ذهني (وأنا لا أقبل شيئاً إلا إذا كان له أساس فلسفي). وقد حيرني هذا السؤال بعض الوقت: لم الإسلام

وليس أى دين آخر؟ وحيث إننى أحب أن أكون نزيهاً - قدر طاقتى - فى الأمور الفكرية، فقد كنت أذكر لأصدقائى أنه لا يوجد سبب واضح، إلى أن تبلورت قضية الحلوية فى ذهنى، وضرورة وجود مسافة بين الخالق و المخلوق، وقد وجدت أن الإسلام هو أكثر العقائد ابتعاداً عن الحلوية وعن توحيد الخالق بمخلوقاته (وحدة الوجود)،
أى أن التوحيد فى إطار الإسلام - فى تصورى - هو أكثر أشكال التوحيد رقيماً وتسامياً.

هذا لا يعنى رفضاً للآخر، إذ يظل مفهوم التدافع مفهوماً أساسياً، وهو مفهوم إسلامى يعنى الاختلاف بل والصراع، ولكنهما اختلاف وصراع رقيقان، مثل تدافع السيل، حين تلاطم بعض مياهه بعضاً، ولكن هذا التلاطم لا يوقف التدفق، بل هو جزء منه.

يضاف إلى هذا ما أسميه النسبية الإسلامية، وهى الإيمان بأن الله هو وحده الثابت الذى لا يتحول وما عدا ذلك فمتغير، وهو وحده الذى يحيط بكل شىء (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) (الإسراء: ٨٠) - (وفوق كل ذى علم عليم) (يوسف: ٧٩). أما نحن البشر فلا نعرف إلا جزءاً من الحقيقة. ويحضرنى فى هذا ذلك النحوى الذى قضى حياته بحثاً عن معانى كلمة واحدة، وحينما جاءه الزائر الأخير قال قولته الأخيرة: "أموت وفى نفسى شىء من حتى".

والنسبية الإسلامية التى أدعو إليها لا تؤدى إلى العدمية، فهى نسبية داخل إطار ولا تمتد إلى المرجعية النهائية ولا تؤدى إلى تعددية مفرطة فى المعانى والمراكز، بحيث يصبح العالم بلا معنى وبلا مركز.

ومفهوم الله الرحيم العادل من المفاهيم المركزية فى تصورى، وهو ليس إله العرب أو المسلمين أو قوم أو عرق دون الأقوام والأعراق الأخرى، بل هو رب العالمين أجمعين، يشملهم جميعاً بعدله ورحمته. ولعل كل هذه العناصر توسّع من آفاق إيمانى الدينى، وتجعل للآخر مكاناً فى عالمى برغم إيمانى بالإسلام أو ربما بسببه. إذ إن الإسلام من أكثر العقائد تسامحاً وقبولاً للآخر، برغم أنه يحدد الحدود ويضع الفواصل.

ويمكننى القول: إن إيمانى أساساً إيمان عقلانى (بل يمكن أن يوصف بأنه جاف)، فأنا لا أشعر بأى شىء يشبه شعور المتصوفين وما يسمى بالروحانيات، ولا أنفعل دينياً إلا نادراً. ومن تلك اللحظات النادرة التى انفعلت فيها، زيارتى للكعبة لأول مرة. كنت أسمع عن بعض المسلمين ممن يشفهم الوجد ويقعون فى غرام الكعبة، ولا يشفيهم من وجدهم هذا فإن يقوموا بزيارتها

مرة أخرى. وأعترف بأنني مارست شيئاً من هذا القبيل بعد زيارتي للكعبة.
ومع هذا تظل تجربتي الدينية عقلانية في جوهرها.

الجزء الثانى عالم الفكر

الفصل الأول: النماذج الإ

دراكية والتحليلية

من الموضوعية المتلقية إلى
الموضوعية الاجتهادية

لم تكن عملية الانتقال من المادية إلى الإنسانية والإيمان مسألة هينة أو يسيرة، ولم يصدق كثير من أصدقائي ما حدث فى بادئ الأمر، وقاطعنى بعضهم، وضمرت علاقتهى ببعض الآخر. ولأن كتاباتى عقلانية (برغم أن مرجعيتها النهائية إيمانية: الإيمان بالله والإنسان بحسبانه كائنا غير مادي يكتسب تركيبته من كونه كائنا ربانياً لا طبيعياً)، فقد ظل البعض يصنفنى فيَعِدُّنى ماديًا لأنهم ربطوا العقلانية بالمادية، وهى عملية ربط لا أساس لها في الواقع.

فروبسبير كان ماديًا خالصا، أعلن عبادة العقل، ولكنه فى الوقت ذاته فرض حكم الإرهاب على الشعب الفرنسى فترة من الزمن، لم تنته إلا بإرساله هو نفسه إلى المقصلة (تماماً مثل دانتون من قبله، الذى أصيب بالاشمئزاز من هذه العقلانية المادية الإرهابية، فقال وهو أمام المقصلة: إنى أفضل أن تقطع المقصلة رأسى على أن أقطع رءوس الآخرين. أنا أشعر بالغثيان من الجنس البشرى"). وكان هتلر ماديًا، مغاليًا فى ماديته، وكان فى الوقت ذاته لاعقلانياً مغاليًا فى لاعقلانيته، وكذا كان ستالين. وهل يمكن الادعاء بأن الإمبريالية الغربية، هذه الحركة المعادية للإنسان وللعقل، والتى أحرقت الأخضر و اليابس، وأبادت الملايين، استناداً إلى ادعاء تفوق الإنسان الأبيض، هل يمكن ا لادعاء بأن هذه الحركة المادية عقلانية؟

وقد صاحب تغير الرؤية الدينية تغير فى فلسفة المنهج وأدواته. فمن المستحيل أن يتم الواحد دون الآخر. وحينما نفضت المادية عن فكرى أصبح من الصعب على تقبل تصور أن العقل الإنسانى صفحة بيضاء تسجل الواقع فى سلبية وبشكل مباشر، وكأن الإنسان مجرد شىء مادي بين الأشياء. وظهرت فى حياتى ثلاثة موضوعات أساسية مترابطة متزامنة حتى أكاد أن أقول إنها ثلاثة أوجه لعملة واحدة (إن صح التعبير) تعبر عن تحولى من النموذج المادي إلى النموذج الذى يفصل بين الإنسان والطبيعة / المادة. هذه الموضوعات هى: الانتقال من الموضوعية الفوتوغرافية (المتلقية والتوثيقية) والمعلوماتية إلى الموضوعية الاجتهادية، ورفض العقل السلبي وتبنى رؤية توليدية للعقل، وأخيراً رفض الرصد المباشر وتبنى النموذج منهجاً فى التحليل.

وبرغم ترابط العناصر الثلاثة فإننى - ككاتبك منهجى - سأتناولها واحداً تلو الآخر. ولأبدأ بالموضوع الأول، أى الانتقال من الموضوعية الفوتوغرافية (المتلقية) والمعلوماتية إلى الموضوعية الاجتهادية.

والموضوعية الفوتوغرافية هى نموذج تحليلى يذهب إلى أن المعرفة عملية

تراكمية تتكون من التقاط أكبر قدر ممكن من تفاصيل الواقع (المادى) كما هو تقريباً، بصورة فوتوغرافية (أو شبه فوتوغرافية) وإدراجها فى البحث أو الدراسة (دون ربط بين المعلومات ودون محاولة تجريد أنماط منها). وقد عُرف الموضوعى بأنه "ما تتساوى علاقته بمختلف الأفراد المشاهدين". و الموضوعية تستند إلى أن ثمة علاقات قائمة بين أجزاء الأشياء المدركة، وأن الناس جميعاً بوسعهم أن يدركوا هذه العلاقات بنفس الطريقة لو تهيأ لهم الموقف الصحيح لإدراكها. ولا يهتمنى أى التعاريف يتبناها المرء، وإنما المهم هو النموذج الإدراكى الكامن وراءه. وفى حالة الموضوعية نجد أن النموذج الإدراكى يساوى بين العقول كلها، ولذا إن تهيأت الظروف كان الإدراك واحداً، أى إدراكاً موضوعياً". ومثل هذا التعريف يلغى فعالية العقل وإبداعه، ويلغى الذاكرة التاريخية وأعباء المدرك الأخلاقية وتحيزاته وأوهامه وآماله وآلامه وأحلامه والتي تؤثر فى عملية الإدراك.

فالعقل - حسب هذا النموذج - شىء سلبى بسيط مثل الكاميرا يحاول أن يحيط بالواقع كله وأن ينقل تفاصيل الواقع كلها وبحدافيرها، فهو غير قادر على الحذف والاختيار والتضخيم والتهميش والتحريف والتشويه، مرجعيته النهائية هى الواقع المادى كما هو، وهذا التصور للعقل والواقع يهمل علاقة الجزء بالكل والواقعة بالنمط والظاهر بالباطن، فالكل والنمط والباطن لا توجد فى الواقع وإنما هى أطر يجردها العقل الفعال. (وكما أخبرنى أحد كبار الأساتذة من المتخصصين فى المنهج، فى حفل عشاء، بعد أن وضع كفه على رأسه: "إن المعرفة هى محاولة نقل الواقع نقلاً فوتوغرافياً، وكلما كانت الصورة أدق كانت أكثر موضوعية. فهى تعكس الواقع بدقة". وبينما كان يتحدث وجدت رأسه يتحول فجأة أمامى إلى مربع فى وسطه عدسة يتحرك فى جميع الاتجاهات. فضحكت. وحينما سألتنى لِمَ تضحك؟ قلت له: "تذكرت أننى لا أمتلك آلة فوتوغرافية، مما يؤثر على موضوعيتى". فنظر إلى فى دهشة ولم تسجل آلتة الفوتوغرافية معنى كلامي!).

والمعلوماتية، المرتبطة تمام الارتباط بهذه الرؤية، تذهب إلى أن المعلومة مهمة فى حد ذاتها، لا بسبب علاقتها بالموضوع الكلى أو بنمط متكرر. ولذا يصبح التأليف هو أن يحشد المؤلف أكبر قدر من المعلومات بغض النظر عن عدم ترابطها وعدم وجود بؤرة مركزية لها.

والافتراض الكامن أنه كلما زادت المعلومات زادت درجة الاقتراب من الواقع (كما هو)، إلى أن يحشد الباحث كل المعلومات أو المراجع (أو معظمها)، ويعطينا صورة طبق الأصل من الواقع.

وهو تصور يتضمن صورة للعقل بحُسابه كياناً سلبياً.

إن هذا الموقف الموضوعي المتلقى للمعلوماتى ليس "موضوعياً" وإنما "موضوعاتياً"، بمعنى أن الدارس يكتفى برصد التفاصيل والموضوعات وتسجيلها دون أن يربط بينها ودون أن يبين ما هو المركزى منها وما هو الهامشى، وما هو المعبر عن النمط الكلى وما هو مجرد واقعة غير ممثلة، وما يستحق الإبقاء منها وما يستحق الاستبعاد. ولذا أيضاً أتحدث عن الفرق بين "الفكر" و"الأفكار". فالفكر هو أن يقوم المرء بالربط بين الأفكار المختلفة ثم يقوم بإعادة تركيبها داخل منظومة محددة تتسم بقدر من التجريد والاتساق الداخلى. أما الأفكار، فهي أن يرصد الإنسان الفكرة تلو الأخرى ويسجلها دون أن يحاول أن يرى الوحدة الكلية الكامنة وراء التعدد. كما أتحدث عن الفرق بين "الواقعية" و"الوقائعية"، فالواقعية هي أن تصل إلى جوهر الواقع (الماضى والحاضر والمستقبل)، وانطلاقاً من هذا يمكن الربط بين الوقائع المختلفة وترتيبها وتجريد معنى عام منها يتجاوز كل معلومة على حدة. أما الوقائعية، فهي مرتبطة بالحاضر وحسب، وهي عملية رصد مباشرة للأمر القائم، تهمل ما هو كامن. ولذا نجد أن الوقائعية، فى عالمنا العربى، التى تقدم نفسها بحسابها واقعية تؤدي إلى نفى التاريخ وإلى الهم والغم والهزيمة. ودعاة التطبيع والعملة يدعون دائماً أنهم من الواقعيين"، وهم فى حقيقة الأمر وقائعيون، أما الواقعيون الحقيقيون، فهم المجاهدون فى جنوبى لبنان الذين تجاوزوا الظاهر ووصلوا إلى الباطن (الإمكانية الكامنة) وتحركوا فى إطارها ووقعت الواقعة إذ أوقعوا الهزيمة بالعدو وأصبح النصر أمراً واقعاً!

ولعل التمييز بين الموضوعية والموضوعاتية، والواقعية والوقائعية، والفكر والأفكار، يعود إلى هذا التمييز، الذى أدعو له دائماً، بين الحقائق والحقيقة. فالحقائق هي معطيات مادية متناثرة لا يربطها رابط، أما الحقيقة فهي نتاج جهد إنسانى عقلى، حين يقوم العقل بالربط بين الحقائق ثم تجريد نموذج منها. وعمليتا الربط والتجريد تقفان على طرف النقيض من عمليتى الحشد والتراكم. (وبطبيعة الحال، إذا كان ثمة فارق بين الحقيقة والحقائق، فهناك فارق بينهما من جهة والحق من جهة أخرى، فالحق يسبق عمليات الفهم والإدراك والتحليل والتجريد والفك والتركيب).

ومن أطرف النكت عن الموضوعية المتلقية، التى تلغى العقل تماماً، تلك النكتة التى أخبرنى بها د. أسامة الباز حينما كنا ندرس ما فى الولايات المتحدة: سار شحاذ فى المدينة يعلن أنه سيتزوج ابنة السلطان، فلم يعره أحد أى التفات، ولكنه حينما تمادى فى ادعائه عدة أيام أمسكه أحدهم من

قفاه، وقال: "لِمَ تروج هذه الأكاذيب، أيها الشحاذ؟". فقال: " فى واقع الأمر، المسألة شبه منتهية، فأنا موافق على هذا الزواج، كما وافق كل من أبى وأمى عليه، ولم يبق سوى موافقة ابنة السلطان وأبيها وأمها". كنت أسأل طالباتى، لم نضحك لهذه القصة مع أن الشحاذ صادق فيما يقول؟! ومن خلال الحوار نصل إلى أن الشحاذ بالفعل، من ناحية موضوعية متلقية، لم يكذب، فهو وأبواه يمثلون 50% من العناصر الموضوعية المكونة للظاهرة، ولكن الأمر يختلف تماما إن أخذنا فى الحسبان مدى القيمة وفاعلية كل عنصر (وهو أمر يحتاج لإعمال العقل والخيال)، إذ إننا حينئذ سنستنتج أن قرار الشحاذ وأبويه بالزواج من ابنة السلطان لا قيمة له.

وفى الندوة الشهرية التى أعقدها فى منزلى، ضرب تلميذى وصديقى ياسر علوى مثلا آخر. إذ قال: إن مخبرين دخلا غرفة حدث فيها جريمة، فألقيا نظرة عليها. وبعد قليل دون أحدهما المعلومات التالية: جثة القتيل - مسدس استخدم لتوه - محفظة فارغة - زر أخضر.

فقام المخبر الأول بحصر هذه المعلومات، واستخلص منها أن هناك جريمة قتل استخدم فيها مسدس بهدف السرقة، وأن القاتل كان يرتدى قميصا أخضر. أما المخبر الثانى، فقد استمر فى عملية الرصد الموضوعى، وأخذ يدون: كرسيان - قطر المائدة - لوحة - لون السقف - لون السيراميك - ارتفاع الحائط... إلخ. والحقائق التى أوردها الخبر الثانى هى حقائق صلبة لا مرأى فى هذا (لا تقل فى صلابتها عن المعلومات الدالة التى دونها المخبر الأول)، ولكنه لم يستخدم عقله فى عملية الربط والتجريد التى تؤدى إلى اختيار بعض العناصر واستبعاد البعض الآخر، ومن ثم تاه فى خضم المعلومات الدقيقة الكثيرة غير المترابطة التى ليس لها أي قيمة تفسيرية!

والأمثلة تبين أن تزايد المعلومات لا يؤدى بالضرورة إلى زيادة المعرفة و الحكمة!

وكنت أذكر للطالبات كذلك قصة من قصص جحا الفكاهية التى تلقى الضوء على الموضوعية المتلقية. ذهب جحا إلى إحدى القرى، وادعى أنه متفقه فى الدين، فأكرم القرويون وفادته. فقعده فى المسجد يتعبد ويلتهم ما يأتى من طعام. وبعد بضعة أيام أراد أهل القرية أن يستفيدوا من علمه الوافر. وبعد إلحاحهم، قام جحا فى وسط المسجد ليعظهم وتساءل: "هل أتاكم حديث الجنة وأهلها؟" قالوا: "لا". فظهرت علامات الغضب على وجهه، وقال: "كيف تتوقعون ممن هو فى علمى أن يتحدث مع من هم فى جهلكم؟". وقعد ليعاود

العبادة والتهام الطعام. حزن أهل القرية، وقرروا أن يغيروا من إجاباتهم. وذهبوا إلى جحا مرة أخرى طالبين منه العلم والموعظة. وبعد إلحاحهم قام مرة أخرى وتساءل: "هل أتاكم حديث الجنة وأهلها؟" قالوا: "نعم". فارتسمت على وجهه ملامح السرور والغبطة، وقال: "الحمد لله، الحمد لله، أنتم أهل علم وتقوى، فلتهنئوا بعلمكم وتقواكم، ومعرفتكم بحديث أهل الجنة وأهلها!" وقعد ليعاود العبادة والتهام الطعام. حار القرويون في أمره، وقرروا أن يتبعوا خطة جديدة وذهبوا إليه وألحوا عليه أن يعظهم. فقام جحا، وقال: "هل أتاكم حديث الجنة وأهلها" فقال نصف أهل القرية: "نعم". أما النصف الثاني فقال: "لا". فما كان من جحا إلا أن قال: هؤلاء الذين يعرفون يخبرون الذين لا يعرفون". وجلس وعاد إلى ما كان عليه.

كانت الطالبات يضحكن من القصة، ولكنهن عادةً كن يخفقن في تفسير سبب الضحك. ولكن بعد قليل كنا نتفق على أن جحا ساوى بين المعرفة (المركبة، نتاج الربط والتجريد) والمعلومة (البسيطة). فحديث الجنة، بالنسبة له، مجرد معلومة، إما أن تعرفها أو لا تعرفها، وكانت أسئلته تشبه الأسئلة في امتحان موضوعي الإجابة عليه إما بنعم وإما بلا، وهو أمر أبعد ما يكون عن الحقيقة. وقد ابتلع القرويون المساكين طعم الموضوعية المتلقية، فجلسوا في المسجد بعد هزيمتهم مذمومين محسورين.

وقد أشرت من قبل إلى الذئب الهيجلي المعلوماتي (أعلى درجات التجريد وأدنى مستويات التخصيص). ويمكن القول بأن الموضوعية الفوتوغرافية هي نتيجة انفصال الهيجلية والرغبة في الوصول إلى رؤية شاملة ينضوي تحتها كل التفاصيل عن النزعة المعلوماتية، فتبقى المعلوماتية بمفردها، ويصبح هم الباحث، الذي يدور في إطار أدنى مستويات التخصيص، أن ينقل الواقع كما هو، وأن ينقل التفاصيل والمعلومات المتناثرة كما هي دون ربط أو تجريد. وهذه الإمبريقية السطحية لا تفرق بين مادة البحث (التجميعية الأرشيفية) وعملية البحث (التحليلية التفكيكية التركيبية) والتي وصفها الأديب الأمريكي هنري ديفيد ثورو بأنها مثل إحصاء عدد القطط في زنجبار. وهو جهد لا طائل من ورائه، إن لم يكن هناك إطار لعملية الإحصاء هذه، وإن لم يكن هناك هدف. والبحث الحقيقي ليس إحصاء عدد القطط في زنجبار، وإنما تصنيفها داخل أطر محددة. إن هذه الإمبريقية غير مبدعة وغير توليدية، فهي محصورة في فضاء التفاصيل الضيق، لا تشغل نفسها بما وراء التفاصيل (أنماطها - اتجاهاتها - علاقاتها... إلخ).

وقد علق أحد أساتذة اللغة العبرية على الموسوعة بقوله إن المسيرى بعد

كتابة الموسوعة لا يمكنه أن يأتي بجديد، أي أنني جمعت من المعلومات قدر استطاعتي، ولم يعد هناك المزيد. مع أن إسهامي الأساسي في الموسوعة، كما أراه، هو أنني توصلت إلى نموذج تحليلي، تتفرع عنه آليات تحليلية تيسر علينا تحليل الظاهرة الصهيونية، تكفيكاً وتركيباً، وفهمها دون اختزالها.

وهناك مئات المواضيع التي لم تتم دراستها بهذه الطريقة الجديدة! بل إنه قال إن معظم الموسوعة ثقل من الموسوعات اليهودية. فطلبت منه أن يقارن مدخل الدياسبورا في الجوداика (الموسوعة اليهودية الإنجليزية) وفي الموسوعة اليهودية (العبرية)، وعرضت عليه أن أوفر له المادة المطلوبة لعله من خلال الدراسة المقارنة أن يرى الفرق بين الأطر التحليلية، فلم يفعل. وقد علق أحد طلبتي على هذا الموقف بقوله: إن الأستاذ المذكور معلوماتي، موضوعي متلقى، يبحث عن المعلومة، والمعلومة بطبيعة الحال تتكرر. فعلى سبيل المثال، المؤتمر الصهيوني الأول عقد في بال عام ١٨٩٧. هذه المعلومة توجد في كل الموسوعات بما في ذلك الموسوعة، ومن ثم فهو لا يرى سوى أنني نقلتها من الموسوعات الأخرى. أما الإشكاليات التي تثيرها الموسوعة حول هذه المعلومة مثل لم عقد هذا المؤتمر في ذلك التاريخ ولم يُعقد قبل أو بعد ذلك؟ ولم عقد في بال

(حيث توجد جماعة يهودية صغيرة) ولم يُعقد في ميونيخ التي كانت توجد فيها واحدة من أكبر الجماعات اليهودية في العالم الغربي؟ فهو لم يرها فقد كان يبحث عن المعلومة ولم ير الإطار النظري أو التحليلي. وفي محاضرة لنفس الأستاذ عن الموسوعة قال إنه لا يرى أي أهمية للمجلد النظري الأول في المسألة واضحة تماماً.

وحاولت أن أوضح له مسألة الإطار والنمط هذه، فأخبرته بأن المؤتمر الصهيوني الأول عقد في عام ١٨٩٧ لأن الفائض البشري اليهودي كان قد تزايد في شرقي أوروبا وبدأ يهدد المواقع الطبقية والمكانة الاجتماعية التي حققها يهود وسط أوروبا وغربيها، وأنهم هم الذين أسسوا الحركة الصهيونية للتخلص من يهود شرقي أوروبا (ولذلك لم يكونوا يتحدثون عن المسألة اليهودية، وإنما عن «المسألة اليهودية الشرق أوروبية»). ولكن العنصر الحاسم كان هو اكتشاف هرتزل للإمبريالية كآلية غربية كبرى لوضع أي مشروع موضع التنفيذ، فكان هو الذي ربط المشروع الصهيوني بالمشروع الإمبريالي ومن ثم أمكنه أن يكتسح كل الجماعات الصهيونية الأخرى التي كانت لا تزال تتوهم إمكانية تنفيذ المشروع الصهيوني " بالجهود اليهودية الذاتية" (شبه أحد أصدقاء هرتزل هذه المحاولة بأنها مثل محاولة إفراغ المحيط بسطل ماء)، وعقد المؤتمر الصهيوني الأول. أما لماذا بال وليس ميونيخ؟ فإن تفسير الأمر هو أن الصهاينة كانوا يريدون عقد المؤتمر الأول في ميونيخ، ولكن الجماعة اليهودية

هناك اعترضت، خوفاً من أن تؤدي الصهيونية إلى اتهامهم بازدواج الولاء، ولذا عُقد في بال، حيث كان أعضاء الجماعة اليهودية الصغيرة لا يملكون أى وسائل لممارسة أي ضغط.

ثم ضربت له مثلاً آخر بأرقام هجرة اليهود في العصر الحديث، وكيف أن هذه الأرقام يوظفها الصهاينة ليبينوا أن أعضاء الجماعات اليهودية كتب عليهم " الشتات "، وأنهم يتنقلون من بلد لآخر بحثاً عن مأوى (مما يجعل مسألة إنشاء الدولة الصهيونية مسألة عادية وطبيعية بل وحتمية). أخبرته أن هذه الأرقام ذاتها (هذه المعلومة الصلبة) يمكن أن تُقرأ بطريقة مغايرة تماماً. إذ بينت أن هجرة أعضاء الجماعات اليهودية في العصر الحديث، كانت أساساً إلى الأمريكتين وجنوب إفريقيا... إلخ، أي أنها هجرة داخل التشكيل الاستعماري الاستيطاني الغربي. ثم زدت المسألة تخصيصاً فبيّنت أنها كانت أساساً هجرة إلى البلاد الاستيطانية المتحدثة بالإنجليزية (الولايات المتحدة - كندا - جنوب إفريقيا - أستراليا - نيوزيلندا)، أي أنها هجرة داخل التشكيل الاستعماري الاستيطاني الأنجلو ساكسوني، وأنه يمكن فهم إسرائيل في هذا الإطار وداخل هذا النمط، فهي الأخرى قد تم تأسيسها داخل إطار هذا التشكيل الاستيطاني الأخير.

كان الأستاذ يهز الرأس / الكاميرا، فهو لم يكن يرى سوى المعلومة المصمتة: تاريخ عقد المؤتمر الصهيوني الأول و أرقام الهجرة.

والموضوعية المتلقية لا تترجم نفسها إلى إمبريقية سطحية وحسب، وإنما إلى براجماتية

سطحية. فالبراجماتية تتجاهل الكليات والغايات والثوابت وتركز على الإيجاز. وكلمة براجما، تعني «فعل»، وشعارها هو getting things done أي «إلّا نجاز». ومن أطرف الوقائع التي تبين جوهر البراجماتية بشكل كوميدى هو هذه اللافتة التي قرأتها عام 1963 (إبان الحرب الباردة) في محل لغسيل وكي الملابس في الولايات المتحدة. تقول اللافتة: "فيما يلي الخطوات الواجب اتباعها في حالة حدوث انفجار نووي: 1- قف هادئاً في مكانك. ٢- ادفع الفاتورة.

٣- اهرب بعد ذلك بأقصى سرعتك!" تبين هذه اللافتة الكوميدية أن العقل البراجماتي لا يتعامل إلا مع المباشر والمحسوس والمكسب والخسارة بطريقة ضيقة الأفق. فإمام الانفجار الذرى الذي قد يدمر الوطن أو ربما العالم بأسره، ينحصر اهتمام صاحب المحل في تحصيل أتعابه نظير قميص، أو ربما غسله وكيه، وياللهول.

وإغفال البراجماتية للحقائق النهائية الكبرى يظهر فى هذين الخطابين الطريفيين اللذين قرأتها فى بريد القراء فى مجلة تايم. كانت المجلة قد نشرت تحقيقا عن محلات بلومنجديل Bloomingdale فى نيويورك، وهى من أكبر المحلات وأفخمها. قال الخطاب الأول: "إن من قال إن السعادة لا يمكن شراءها بالمال، لم يسمع عن محلات بلومنجديل". أما الثانى فقد قال إنه سيكتب فى وصيته أن يحرق جثمانه وينشر الرماد فى بلومنجديل حتى يضمن أن تزوره زوجته مرة واحدة فى الأسبوع على الأقل. إن قضايا نهائية كلية مثل الموت والتراحم والسعادة توضع " داخل السقف المادى فيصغر حجمها وتفقد تركيبيتها ويصبح من الممكن التعامل معها بسهولة ويسر ويمكن إطلاق النكات عليها (ولعل هذا يفسر خفة دم الأمريكان ومقدرتهم على إطلاق النكات).

والأسلوب البراجماتى فى التفاوض يذهب إلى أنه من الممكن إرجاء النظر فى القضايا النهائية الكبرى والتركيز على القضايا التى يمكن حلها. إذ إنه بطريقة أو بأخرى فى أثناء المفاوضات Somewhere, somewhat somehow, sometime, something might emerge سيظهر حلا للقضايا النهائية. وهى طريقة للتفاوض تُعقِد الأمور عن طريق تبسيطها، وينتهى الأمر بأن صاحب المدفع الأكبر هو الذى يفرض رأيه، وذلك بسبب غياب أى مرجعية كلية.

وأتصور أن هذا هو ما حدث فى أوصلو وفي كامب ديفيد.

والمصدر الأساسى لرفضى لنموذج الموضوعية الفوتوغرافية والمعلوماتية هو تحولى الفكرى الذى أشرت إليه (الذى يؤكد مسئولية الإنسان ومقدرته على التجاوز والإبداع). كما كانت هناك وقائع كثيرة فى تجربتى الشخصية جعلت من العسير عليّ السقوط فى الموضوعية المتلقية.

فعلى سبيل المثال، حينما كنت فى الولايات المتحدة وجدت أننى أنظر للأشياء نظرة مختلفة عن نظرة أقرانى الأمريكيين. وقد عشت مدة طويلة فى المجتمع الأمريكى، وهو مجتمع علاقاته متشابكة، وكان لابد لى من تفسيره حتى يمكننى التعامل معه، الأمر الذى يتطلب نظرة أعمق للظواهر لا مجرد تلقى سطحي لها.

وفى الجزء الخاص عن التعاقد والتراحم ضربت بعض الأمثلة على أهمية النموذج فى تجاوز المعلوماتية والموضوعية المتلقية وصولاً إلى المعنى العميق للأشياء. ويمكننى هنا أن أضرب مثلاً آخر. كنت أقف أمام مبنى هيئة الأمم المتحدة فى نيويورك، وكانت تقف بجوارى عائلة أمريكية مكونة

من رجل وزوجته وابنيهما، وكان كل واحد منهم يمسك بآلة تصوير يصور بها نفس المنظر. يمكننا القول إن الهدف من التصوير هنا هو تسجيل المنظر، ولكن هذا في تصوري مثل جيد على الموضوعية المتلقية، لأنه لو أن الهدف هو تسجيل المنظر وحسب، فإن آلة تصوير واحدة تكفى. ويمكننا القول إن هذا تبذير وسفه، وهذا موقف أخلاقي لا يفسر الظاهرة وإنما يصدر حكماً أخلاقياً عليها. والحكم الأخلاقي غير عملية التفسير التي تؤدي إلى الفهم.

وأتصور أنه من خلال إعمال العقل والاجتهاد، والبحث عن الهدف الأعظم، يمكننا القول إن أعضاء الأسرة يودون تجميد اللحظة (نوع من أنواع الألفية المؤقتة العلمانية، بحيث يمكن لكل واحد منهم أن يحملها معه إلى منزله. أو لعل التصوير أصبح جزءاً من السياحة، ولذا لا تكتمل المتعة إلا مع تصوير المشاهد. قد يقول قائل إن هذين التفسيرين يجنحان نحو القراءة بين السطور أكثر من اللازم، وقد يكونا إجهاداً أكثر منه اجتهاد، ولكن يمكن الرد على هذا بالقول إنهما على الأقل لا يسقطان في التفسيرات النمطية الجاهزة التي تساوي بين كل الظواهر والأشياء.

ومما لا شك فيه أن دراستي الأدبية (خاصة في جامعة الإسكندرية وضرورة النظر إلى العمل الأدبي ككل عضوي متماسك، جعل عملية الرصد بالقطاعي هذه عملية مملة ومستحيلة. كما تعلمنا أن سطح العمل الأدبي يخبئ بنية كامنة عميقة هي وحدها التي تنطق بالمعنى المركب للنص. وقد قوضت المرحلة الماركسية في حياتي فكرة الرصد الموضوعي التراكمي المباشر، فالماركسية هي رؤية كلية نقدية للواقع ترى الواقع في ترابطه وفي كليته. وترفض رؤية سطح الأشياء بحسبانها الحقيقة، بل تحاول النفاذ إلى بنيتها الكامنة أو جوهرها، ثم تطرح رؤية ثورية باسم الجوهر (أو قوانين التاريخ)، متجاوزة الحقيقة المادية القائمة، وهذا لا يختلف كثيراً عن الرؤية الرومانتيكية للواقع، فقد تعلمت من الشعراء الرومانتيكيين أن الجوهر الكامن وراء الطبيعة أهم من سطحها، وهو الأمر الذي أكدته أيضاً معظم مفكري القرن التاسع عشر، الذين كانوا ينشدون الوصول إلى وحدة شاملة تتجاوز التعددية المفرطة والتبعثر والتشتت، تلك الأمور التي كانت تسم واقعهم المباشر. وقد قرأت بعض أعمال جيورجي لوكاش الذي كان يؤكد الجوانب الإنسانية في فكر ماركس (مقابل ما تعلمته في مصر عن أهمية الاقتصاد [الموضوعي]). كما أنني قرأت كثيراً من أعمال روجيه جارودي Roget Garaudy، حينما كان منظرًا ماركسيًا، وكان يؤكد مفهوم الاغتراب والإرادة وبعض مصادر الماركسية غير المألوفة (مثل فلسفة فيخته). ومن الأعمال الأخرى التي قرأتها بشغف مؤلفات عالم الاجتماع الإنجليزي (من

أصل بولندي) زيجمونت باومان Zygmunt Bauman، وهو مهتم بقضايا

الحدث، ويبين أن وراء سطحها اللامع المبهج أعماقاً مظلمة، وأن النظرة السطحية المتلقية للحدث لا تفيد كثيراً.

ومما عمّق هذا الاتجاه نحو رفض الموضوعية الفوتوغرافية دراستي لبعض أعمال عالم الاجتماع الألماني الشهير ماكس فيبر Max Weber وتأكيده على دوافع الفاعل الداخلية في مقابل سلوكه الظاهر، وتمييزه بين طريقة دراسة أسرة من الدجاج وأسرة إنسانية، فنحن لا نعرف شيئاً عن دوافع الدجاج الداخلية، ولذا فنحن نرصد سلوكها من الخارج. أما الأسرة الإنسانية فالمعنى الداخلي الذي تسقطه على الأشياء أمر مهم يمكننا تخيله ونحاول التوصل إليه، أي أن رصدها يكون من الخارج والداخل. كما أن تأكيد فيبر على النتائج غير المقصودة للفعل الإنساني أدى دوراً كبيراً في هذا. وحينما قرأت في علم الأنثروبولوجيا عرفت مدى تأثير اللغة في الإدراك، وأن الإنسان لا يدرك الأشياء كما هي بطريقة فوتوغرافية، وإنما يلونها بمقولاته الإدراكية.

وقد واجهتني مشكلة الموضوعية المتلقية هذه حينما كنت أكتب رسالتي للدكتوراه. إذ اكتشفت أن عدد المقالات والكتب الذي يُنشر سنوياً عن موضوع بحثي كثير للغاية، وأنني لو أردت الإحاطة بها كلها لقضيت بقية عمري أقرأ وأتلقى دون أن أبداع وأنتج، فقررت أن أستخدم عقلي، وأن أستبعد بعض المواد التي رأيت أنها ليست على صلة كبيرة بموضوعي. كما أنني قررت الاعتماد على رؤيتي لموضوع الرسالة، وقلت لنفسي ساعتها إنه من الصعب أن تكون رؤية الآخرين (من الأمريكيين) مشابهة لرؤيتي أنا المصري العربي المسلم.

كما واجهتني مشكلة الموضوعية المتلقية وبحدة في أثناء محاولتي تعريف الصهيونية.

فتعريفات الصهيونية التي وردت في بطون الكتب الغربية (بما في ذلك الموسوعة البريطانية) تتحدث عن أن "الصهيونية هي حركة تحرير الشعب اليهودي" أو "عودة اليهود لوطنهم القومي أو أرض أجدادهم أو الأرض التي وعدهم الإله إياها". وهنا طرحت على نفسي السؤال التالي:

"هل تتطلب الموضوعية مني نقل هذا التعريف بحذافيره، برغم أنه يتضمن مفاهيم كثيرة لا يمكن قبولها، مثل أن فلسطين ليست وطن العرب، وإنما وطن اليهود، وأن اليهود شعب واحد؟

وإن رفضت هذا التعريف، هل يكون هذا من قبيل الذاتية؟" وينطبق الشيء نفسه على ما يأتينا من أخبار، فهل الموضوعية تتطلب أن أورها كما هي، و

الذاتية عكس ذلك، برغم إدراكى أن هذه الأخبار تم انتقاؤها بعناية، وأنه تم في المقابل إخفاء عشرات الأخبار الأخرى أو تهميشها؟

إن مثل هذه الحقائق حقائق جزئية للغاية، يُطلق عليها عبارة «أكاذيب حقيقية (بالإنجليزية: true lies) ترو لايز» ويمكن أن نطلق عليها بالعربية «حقائق كاذبة»، أى كلمة حق يُراد بها باطل. فمثل هذه الحقائق معلومات صلبة دون شك، ووقائع لا مرأ فيها، فهي حقيقية، ومع هذا تم توظيفها بطريقة لا تتفق مع الحقيقة الكلية، ومن ثم فهي «أكاذيب».

إن النقل الفوتوغرافى أمر مستحيل، إذ يقوم العقل حتماً بعمليات حذف وإبقاء وتضخيم وتهميش، ومن ثم نجد أن الفكر الغربى الذى يطرح نفسه بحُسابه فكرياً موضوعياً، هو فى واقع الأمر فكر يخبئ مفاهيم محددة (وإلا لما كان فكرياً ولأصبح مجرد أفكار). ولذا فالموضوعية فى السياق العربى تعني فى واقع الأمر نقل الأفكار الغربية الكامنة بلا وعي وبدون إدراك.

ويمكننى أن أذكر هذه الواقعة التى قوضت من قبضة الموضوعية الفوتوغرافية والنزعة المعلوماتية، فقد كانت درامية ومثيرة. أذكر أننى كنت فى إحدى الجامعات العربية وقام أحد أعضاء هيئة التدريس بإلقاء محاضرة عن "ميريديث Meredith والإحساس بالكوميديا"، وكانت المحاضرة عبارة عن معلومات متراكمة: معلومة فوق معلومة. ومع نهاية المحاضرة، لم يكن هناك ما نقوله، فالمعلومات فى الكتب، وإن كان قد أخطأ فى معلومة أو اثنتين فليست هذه مشكلة كبيرة، إذ يمكن تصحيح المعلومات. ولكن مع هذا أحس الحاضرون بعدم الارتياح، فقلت.

للسيد المحاضر: "يا دكتور فلان أنت لم تقل لنا شيئاً، وقذفنا بالمعلومات دون أن يربطها رابط". فأجاب: "أردت أن أكون موضوعياً". فقلت له: "يا ليتك كنت أكثر ذاتية وقلت لنا شيئاً غير أطنان المعلومات". فضحك الحاضرون، ولم يفهم صاحبنا شيئاً، إذ كان مشغولاً بتلقى التهانى ممن يخلطون بين الفكر وحشد المعلومات "لأنه أتى بمعلومات قيمة".

ويبدو أن المعلوماتية والموضوعية المتلقية أصبحتا من أهم أمراض العصر، فحينما ذهبت زوجتى إلى الولايات المتحدة عام 1974 كان على أن ألحق بها بعد مرور ستة شهور تقريباً.

ولكنى اكتشفت أن على أن أحصل على موافقتها الكتابية حتى تصدر لى إدارة البعثات الفيزا المطلوبة وتذكرة السفر، إذ يبدو أن القانون المصرى فى

هذه الحالة لا يفرق بين الذكر والأنثى ويتحدث عن "ضرورة موافقة عضو البعثة. وبالفعل كثبتت زوجت خطاباً للبعثات تبين لهم فيه أنها موافقة على سفرى. كنا حينما نذكر لهم هذه الواقعة فى الولايات المتحدة يأخذونها على أنها مؤشر على مدى "تقدم" مصر وعلى مدى "تحرر المرأة فيها، ويقدمون لنا التهانى على بلدنا الذى يعرف المساواة بين الجنسين؛ وهذا بطبيعة الحال كان بعيدا كل البعد عن الواقع، فكانت التهانى تسبب لنا الحرج بدلا من الفخر. وما حدث هو أن أصدقاءنا الأمريكان كانوا يهملون الصورة الكلية والواقع التواتر ويركزون على الواقعة (أو المعلومة)، ويفضلونها عن النمط العام المتكرر، فيصبح بوسعهم أن يفرضوا عليها أى معنى يريدون، وهذه إحدى أهم سمات المعلوماتية والموضوعية المتلقية. وقد تفتنت محطة ال CNN فى تفتيت كل الظواهر وتحويلها إلى وقائع ومعلومات متناثرة، الهدف منها هو التسلية، حتى إن نشرة الأخبار تحولت إلى نوع من أنواع التسلية يعطيك المعلومات فور حدوثها، ولكنها معلومات لا معنى لها، لأنها منغلقة على ذاتها، منفصلة عن أي نمط، ومن ثم لا دلالة لها.

وقد استشرى داء الموضوعية المتلقية والمعلوماتية إلى درجة كبيرة، حتى إن أحد مراكز البحوث أرسل لى رسالة يطلب منى فيها أن أكتب دراسة فى موضوع يهود العالم. فرحبت بالأمر. فأرسلوا لى بكتيب فيه الإرشادات بخصوص حجم المقال والمنهج الذى ينبغى اتباعه. وقد جاء فى هذا الكتيب بالحرف الواحد "يجب ذكر المعلومات بلا تحليل"، وهو أمر فى تصورى مستحيل. ولكننى مع هذا قررت الاستمرار فكتبت مقالا مليوناً بالمعلومات و الأرقام التى تم تقديمها من خلال نموذج تحليلى كامن، بحيث إنه لا يمكن فصل الأرقام عن النموذج! وقبل المقال، إذ كان مظهره معلوماتياً واضحاً (جداول - إحصاءات... إلخ). أما مخبره فكان تحليلياً، ومن ثم وجد طريقه إلى النشر.

الموضوعية المتلقية و الجامعة

اكتشفت أن كثيرا مما أتصور أنه ظواهر أكاديمية مرضية هو نتيجة هذا الموقف المتلقى للواقع. حينما عدت من الولايات المتحدة عام ١٩٩٩، أوصاني السيد رئيس القسم (فى كلية بنات عين شمس) أن تضم محاضراتى ما لا يقل عن عشر معلومات أنقلها للطالبات، اللائى كان من المفترض فيهن تلقى هذه المعلومات فيزددن معرفة. ثم أضاف أننى لو أنجزت مسألة العشرة هذه فإن هذا سيرضيه تماما.

وقد أراد السيد رئيس القسم أن يتدخل فى محاضراتى ليتأكد من أننى أعطى الطالبات المعلومات العشر إياها، فقررت أن أبقيه بعيداً عن مجالى وعن طريقتى فى التدريس، وهذا من حقى. ولكن بدلاً من المواجهة، استخدمت السلاح المعلوماتى بمكر ودهاء، إذ أخبرته أننى أعطى الطالبات خلفية تاريخية قبل أن أتناول النظرية النقدية الرومانسية نفسها، ولذلك فإننى سادرس معهن الناقد لوث Lowth. ولو أن هذا ناقد ليس له أى أهمية، ولم يسمع به أحد لهذا السبب. ولكن بدلاً من أن يجادلنى السيد رئيس القسم فى مدى أهمية هذا الناقد وجدوى تدريس نظرياته لطالباتى بكلية البنات، لزم الصمت، لأنه فوجئ بمعلومة لم يسمع بها من قبل، ولم يجرؤ على أن يسأل عن قيمتها أو أهميتها، فمثل هذه الأسئلة "ذاتية" ليس لها أى أساس موضوعي متعلق!

وتتضح سيطرة النموذج المعلوماتى على الجامعة فى ظاهرة الإملاء التى أصبحت شكلاً أساسياً من أشكال التعليم فى الجامعة يفترضها الطلبة كما يفترضها الأساتذة وتصبح أساساً لعقد اجتماعى صامت بينهم. وإن حاول أحد الأساتذة أن يغير من هذا الاتجاه، ويبدأ فى إعطاء محاضرة حقيقية تتطلب الحوار وإعمال العقل يجد نفسه أنه يقف ضد التيار الأساسى. كنت أدرس مرة مع الطالبات قصيدة للشاعر وليام بتلر بيتس (وكانت من أحب القصائد إلى قلبى، وهو يكاد يكون شاعرى المفضل). واكتشفت أنهن لم يقرأن القصيدة ولا يعرفن معنى عنوانها

(Lapis Lazuli وهو حجر ثمين يسمى اللازورد). فقررت أن أبين لهن خطورة التلقى المحض، وبدأت أقول: "إن Lapis Lazuli هو نوع من أنواع الطيور الإفريقية يشتهر بمقدرته على أن يحط على ظهور التماسيح، وفى حضارة الأزتيك القديمة كانت الكلمة تشير إلى طائر خرافى يظهر كل مائة عام ويصق على الأرض. ولكن أورد أحد المعاجم أن ال Lapis Lazuli نوع من الطعام إن أكله الإنسان لا يشبع البتة". وانهمكت الطالبات فى كتابة كل كلمة قلتها بعناية شديدة. ثم توقفت وأخبرتهن أننى كنت أمزح وأن اللابيس لازولى هو حجر الازورد، وأننى أردت أن أبين لهن أنهن حولن أنفسهن إلى إماء متلقيات لكل ما أقوله، ففقدن المقدرة على التفاعل والحوار والحكم.

ثم يلى الإملاء طبع المذكرات وبيعها للطلبة "بسعر معقول" أو مغالى فيه حسب درجة طمع الأستاذ. وتصبح القضية هى ثمن المذكرة، ومن هنا مشكلة ما يسمى «الكتاب الجامعى»، وهو مفهوم يدل على مدى الانهيار الذى يعانى منه التعليم الجامعى. سمعت أن أستاذًا كبيرًا كان عنده ارتباط ما، ولذا كان من الصعب عليه إلقاء محاضرة الدراسات العليا الخاصة به، فولى هذه المهمة معيدًا، وأعطاه الكراسة التى تحتوى على المعلومات. ويبدو أن المعيد كان حسن النية أو خبيثها للغاية، إذ إنه ذهب إلى المحاضرة وأملى على الطلبة كل ما فى الكراسة مرة واحدة. وهاج الأستاذ الكبير وماج حينما علم بالأمر، إذ لم يكن هناك ما يقوله بعد ذلك! وعلى العكس من هذا، نجد بعض الأساتذة ذوى الضمير الحى يسقطون بطريقة مختلفة فى الموضوعية الفوتوغرافية. أعرف أحد الأساتذة كان يريد أن ينقل إلى الطلبة كل المعلومات والتفاصيل المتوافرة لديه بخصوص القصائد التى يدرسها. فكانت النتيجة أنه كان يعطى نصف قصيدة فى فصل دراسى بأكمله، ثم يهرول بعد ذلك لتغطية بقية النصوص ويعطى الطلبة جرعة أقل من المعلومات!

ولعل هؤلاء لم يسمعوا تعليق الشيخ محمد عبده حين قيل له إن فلانا قد حفظ البخاري. فقال:

"لقد أضيف إلى البخاري نسخة جديدة!".

ونصل إلى الهوة فى "الدروس الخصوصية"، إذ تنحصر العملية التربوية فى تدريب الطلبة على طريقة اجتياز الامتحانات وكيفية اجترار المعلومات على ورقة الإجابة، وتنتصر الحقائق الصماء التى لا معنى لها، وتضيع الحقيقة ويذوي المعنى.

وغنى عن القول إن فلسفة الامتحانات تنبع من نفس النموذج، إذ يصبح هم الطلبة هو أن يحفظوا عن ظهر قلب ما لقنهم إياه الأستاذ وإظهار معرفتهم بأكبر قدر منه فى الامتحان.

وحيث إنى كنت أحاول إنجاز شىء مختلف تماما فى محاضراتى، فإن فلسفة امتحاناتى كانت هى الأخرى مختلفة. وفى إحدى السنوات، كنت أدرّس مادة الشعر لطالبات السنة التمهيدية فى الدراسات العليا، وأخبرت الطالبات أننى لا أمانع فى أن يستشرن بعض النصوص فى الامتحان، ف القضية - بالنسبة لى - هى أن يعملن عقولهن ويقمن بمقارنة نصين شعريين أو ثلاثة ويكتبن

مقالا ً نقدياً مقارناً. ولكن السيدة رئيسة اللجنة عدّت هذا نوعاً من أنواع الغش. وعبثاً حاولت أن أبين لها أن القضية ليست "تذكر" النص وإنما كيفية

التعامل معه نقديًا وإبداء وجهة نظر فردية ، وأن وجود النص بين أيدي الطالبات للاقتباس منه ليس غشاً من هذا المنظور. ولكن هيهات، فالأستاذة المذكورة كانت محصورة في رؤيتها المعلوماتية الموضوعية الضيقة.

أذكر مرة أنه تم اختياري (لسبب لا أعرفه) لإجراء المقابلات الشخصية مع الطالبات المرشحات للقب "الفتاة المثالية". فجلست مع أعضاء اللجنة، وفوجئت بأن الأسئلة كلها معلوماتية بشكل متطرف، تدور في إطار ما يُسمّى «المعلومات العامة، والتي أسمىها معلومات خاصة جداً، لأنها تدور في نطاق ضيق جداً ولا يوجد وراءها رؤية متكاملة). ومن الأسئلة التي وُجّهت إلى الطالبات ما يلي: ما عدد محافظات مصر؟ كم تبعد شبين الكوم عن القاهرة؟ ما لون علم الدولة الفلانية؟ (ولا يختلف هذا كثيراً عن مسابقات التليفزيون المصري في الوقت الحاضر، والتي تفترض أن الثقافة هي حشد المعلومات [المعلومة، كما يقولون] الخاصة بعالمى السينما والكرة. ولذا فهم يسألون أسئلة مثل: ما آخر أفلام إسماعيل يس؟ ما الأفلام التي سميت فيها كل من نادية الجندي ومديحة يسري باسم حكمت؟ ما المباراة التي.

أحرز فيها اللاعب فلان ثلاثة أهداف في النصف الأول من المباراة؟) والطريف أن كثيراً من الطالبات يعرفن مسبقاً مثل هذه الأسئلة المعلوماتية التي ترد في معظم الامتحانات، ولذا توجد أوراق تضم الإجابة عن هذه الأسئلة، يحفظنها عن ظهر قلب.

بعد أن تزايدت الأسئلة المعلوماتية، ضحكت وقلت لأعضاء اللجنة: "لو دخلت مثل هذا الامتحان لرسبت، ومن ثم ففرصة أن أصبح فتاة مثالية منعدمة". فضحكوا ووافقوني على نقدي المستتر، وغيرنا من نوعية الأسئلة. وبدأنا نسأل الطالبات أسئلة تتطلب قدراً من الثقافة العامة بالفعل) والذكاء والخيال. فسألت إحداهن على سبيل المثال: لو تقدم للزواج منك شخص من المؤمنين بـ النظرية الداروينية، هل تقبلينه أو ترفضينه؟ ولم؟ ما الفرق بين الماركسية و الفرويدية؟ ما عيوب النظم الشمولية؟ وما عيوب النظم الديمقراطية؟ ما أثر السينما وكرة القدم على الناس؟ ما المقطوعات الموسيقية المحبة إليك؟ ولم؟ وكانت النتيجة أن كثيراً من محترفات امتحانات المعلومات لم يتم اختيارهن، واختيرت بعض الفتيات اللاتي يتسمن - فى رأى - بقدر من الثقافة والذكاء.

وكثير من الأبحاث الجامعية الآن ليست "بحوثاً" على الإطلاق، فهي فى كثير من الأحيان عبارة عن المادة البحثية الأرشيفية الأولية بعد تصنيفها سطحياً وبعد ترتيبها بطريقة لا تستند إلى منطق واضح أو كامن. وهناك حيلة أخرى،

وهى أن يكون البحث عبارة عن ورقة تتحدث عن أطروحة معروفة مسبقا يتم توثيقها من خلال حشد مصادر كثيرة ومراجع عديدة ومعلومات غير مترابطة. لذا حل التوثيق (الموضوعى المتلقى) محل الاكتشاف والتفكير و التفكيك

والتركيب (الذاتى الإبداعى). ومن ثم ظهر داء النصوصية (الذى سأتناوله ب التفصيل فيما بعد)، وهو أن يحشد الباحث أقوال الآخرين، الواحد تلو الآخر، تأييداً لكلامه (وهو استمرار علمانى للعنونة والإسناد والحفظ، السبيل الوحيد فى الماضى للتمحيص ولحفظ الذاكرة التاريخية). وقد أخبرنى أحد كبار الأ ساتذة الموضوعيين بنظريته فى مسألة البحث العلمى هذه.

فهو يرى أن كل أستاذ جامعى يمتلك قطعة واحدة من العجين لا أكثر ولا أقل (مجموعة من المعلومات المتوافرة لديه) ويقوم بتشكيلها حسب الطلب. فهى تارة مقال (مربع)، وتارة أخرى بحث فى مؤتمر (مستدير)، وتارة ثالثة حديث إذاعى (كالإصبع)، ولكن فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير هى عجينة واحدة تأخذ أشكالاً عدة بلا اكتشاف ولا بحث ولا تركيب. وكل ما سيحدث للعجينة أنه قد يُضاف لها بعض المعلومات التى تزيد من حجمها وامتدادها الأ فقى.

ولا أدري ما حجم هذه العجينة الآن بعد الإنترنت وثورة المعلومات).

كنت ذات مرة أناقش رسالة موضوعها العنصرية الصهيونية. ولم تزد الرسالة عن إثبات أن الصهيونية حركة عنصرية، وقد تم ذلك من خلال مئات الا قتباسات، كان آخرها (فى الصفحات الأخيرة اقتباسا يبلغ طوله ثلاث صفحات، كما لو كانت ذات الباحثة قد ذابت تماماً ولم يبق أمامها سوى "النقل" (سميته «طريق النقل السريع» فى دراستى عن جمال حمدان). وقد بدأت مناقشتى بأن أخبرت الباحثة بأنها لم تأت بجديد على الإطلاق، إذ إنها لو سألت عربجيا (سائق حنطور) فى ميدان التحرير عن الصهيونية، لقال: الصهيونية عنصرية يا ست هانم، عنصرية طبعاً". وأخبرتها أنه كان عليها أن تتعامل مع السمات الخاصة للعنصرية الصهيونية؛ جذورها - مسارها - مستقبلها؛ أي شيء إلا أن تثبت ما هو واضح وما هو معروف.

ونفس النموذج (أى نموذج الالتزام بالمعلوماتية والموضوعية المتلقية) يتبدى فى الإجراءات التى تتخذ الآن للتسجيل لدرجة الدكتوراه أو الماجستير. حينما كنت على وشك اختيار موضوع الرسالة للماجستير عام ١٩٩٠، ناقشت الأمر مع د. محمد مصطفى بدوى بشكل شفهى، واستقر الأمر على أن أكتب رسالة عن موضوع "أثر الشعر الرومانتيكى الإنجليزى والشعر الرمزي الفرنسى

(وبخاصة شعر تشارلز بودلير Charles Baudelaire) على شعر إبراهيم ناجي". فوافق القسم، وبدأت في كتابة الرسالة ولم أنته منها لحصولي على بعثة. وحدث نفس الشيء في اختيار موضوع الدكتوراه في الولايات المتحدة عام ١٩٩٧. فبعد انتهائي من المتطلبات الأكاديمية الأخرى: مقررات في تاريخ اللغة الإنجليزية - امتحان في الفرنسية - امتحان في اللغة اللاتينية - مقرر في شعر تشوسر وآخر في شعر ملتون، ثم الامتحان الشفهي الشامل. اتصلت بأستاذي تليفونيا واقترحته عليه الموضوع، واتفقنا على عنوان الرسالة: The- Critical Writ ings of. William Wordsworth and Walt whitman: A Study in the Historical and

أعمال وليام وردزورث ووولت ويتمان النقدية: دراسة في Historical-Anti Imagination الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ". وقد اتصل بي أستاذي تليفونيا وسألني عما إذا كنت أعني "غير تاريخي unhistorical" أم "معادياً للتاريخ historical-anti". فأكدت له أنني أعني "معادياً للتاريخ" وشرحت له وجهة نظري. وفي اليوم التالي قام هو بعرض الأمر كله على لجنة الدراسات العليا التي وافقت بدورها على موضوع الرسالة. كانت هذه هي الإجراءات حتى أوائل السبعينيات، أما الآن فيُطلب من الطالب (في كثير من الجامعات) أن يقدم تقريراً مفصلاً عن الموضوع الذي سيكتب عنه وعن أطروحته، يرفق به قائمة بالأدبيات المتصلة له. وهذا الإجراء يحمي بعض الطلبة (متوسطى الذكاء) من الدخول في طريق لن يؤدي بهم إلى شيء، ولكنه يجعل الهدف من الرسالة عملية توثيقية، لأن كل شيء لابد أن يكون معروفاً مسبقاً.

مع العلم أنني في رسالتي للماجستير والدكتوراه قد توصلت إلى نتائج تقف على طرف النقيض من الأطروحة التي كنت أنوي إثباتها، كما سابين بالتفصيل فيما بعد) ومن الظواهر الأكاديمية المرضية الأخرى، الناجمة عن نموذج الموضوعية المتلقية، تصور أن موضوع الرسالة أو البحث يجب ألا يكون قد سبق الكتابة فيه، بمعنى أنه يجب أن يُكتب مرة واحدة عن نفس الموضوع. و التصور الكامن هنا أن "الموضوع" الظاهر هو ذاته الموضوع الأساسي الكامن، وأن الرسالة تُكتب عن موضوع ما، تتوافر عنه مجموعة من المعلومات (الحقائق) على الباحث جمعها ومراكمتها، وأن الأسئلة الخاصة بموضوع ما هي أسئلة عامة ومحددة وكامنة داخل الموضوع نفسه، يسألها جميع الباحثين (الموضوعيين) بغض النظر عن سلوكهم وخبرتهم وتجاربهم ورؤيتهم. أما أن يكون موضوع الرسالة قضية (فكرية أو معرفية أو أخلاقية أو اجتماعية أو سياسية خاصة يشعر بها الباحث تولد أسئلة محددة يطرحها الدارس على نفسه وعلى غيره ويحاول الإجابة عنها من خلال قراءته للنص

موضع الدراسة، فهذا أمر غير وارد.

ومن الواضح أن وهم الموضوعية المتلقية والمعلوماتية قد هيمن على العقول وساد التصور بأن الموضوع لا تتفاعل معه ذات وإنما هو موضوع مكتف بذاته ، وأن الدارس، بالتالى، يشبه شارلوك هولمز، الذى عليه أن يحل لغز الموضوع وأن يصل إلى إجابة عن كل الأسئلة العامة المحددة الكامنة فى الموضوع لا فى ذات الدارس.

وانطلاقاً من فكرة الموضوعية المتلقية، التى تسقط حق الاجتهاد، أصبح من المعتاد أن يُقال الطالب تقدم بموضوع رسالته: "لقد كتبت فى هذا الموضوع من قبل"، وكأن وجهة نظر الدارس مسألة عديمة الأهمية، وكان المعرفة الإنسانية معرفة واحدة تراكمية: مجموعة من الأفكار أو المعلومات، التى تتراكم بعضها فوق بعض، مثل المعادلات الرياضية أو القوانين العلمية. وفى المحاولة التى بذلتها زوجتى فى ألا نساfer إلى الولايات المتحدة مرة أخرى، على أن تكمل دراستها العليا هنا، تقدمت برسالة عن فكر الشيخ محمد عبده التربوى، فقبل لها إن هناك طالباً فى

الأزهر يكتب عن الموضوع نفسه. وقتل الاقتراح على الفور وكأن رسالة واحدة عن فكر محمد عبده ستصل إلى القول النهائى الفصل (ومن المفارقات أن الطالب المذكور لم يكمل بحثه، كما أن هناك عشرات البحوث التى كتبت بعد ذلك عن نفس الموضوع).

وتعبيراً عن نموذج الموضوعية المتلقية الذى استشرى فى الرسائل والمؤلفات فى العلوم الاجتماعية فى البلاد العربية ما يسمّى بالاستبيان، وهى مجموعة أسئلة توزع على "أعضاء العيّنة" الذين يجيبون عليها عادة بنعم أو لا، وتختزل القضية إلى الأسئلة التى يطرحها الدارس والأجوبة التى يتلقاها، ثم يحاول بعد ذلك التوصل إلى نتائج إحصائية دقيقة، ثم يملأ رسالته بالجداول التى تدخل الغبطة على نفس الممتحنين نظراً لدقتها العلمية (وهم يعنون الموضوعية الفوتوغرافية فى واقع الأمر). ومعظم هذه البحوث يُقال لها «ميدانية»، أى أنها لا تتعامل مطلقاً مع الإطار النظرى ولا تتساءل بخصوصه، وإنما تحاول أن تطبق مقولة نظرية ما على حالة ما أو على عدة حالات. وهذه الدراسات الميدانية هى الأخرى عملية تطبيق صماء متلقية تأتى بنتائج متوقعة متضمنة فى المقدمات النظرية، ومن ثم فهى ليست بحثاً ولا تعدل شيئاً من النظرية السائدة (مع أن هذا فى تصورى هو هدف العلم). وعادة ما تُفضل الإحصاءات والدراسة الميدانية لأنها "مفيدة" مما يبين أن الواقع المباشر سيطر على عقل الدارس، كما توصف بأنها "دقيقة" مما يدل على أن العلوم الطبيعية (وهى علوم تتجاوز فى دقتها العلوم الإنسانية والاجتماعية)

تلقى بظلالها الكثيفة على العلوم الإنسانية، كما تدل على أن هذه المناهج ترى الإنسان بحسبانه كائنًا طبيعيًا.

ونفس النموذج يتضح فى مناقشة الرسائل، إذ تتحول المناقشة إلى مناسبة لا ستعراض المعلومات. فيسأل الأساتذة الممتحنون الطالب لِمَ لَمْ يأت بكذا، ولمَ لَمْ يذكر كذا، وأنه كان بإمكانه أن يطنب فى الحديث فى هذه النقطة. (واجهتنى المشكلة نفسها حينما كنت أعرض ما كتب فى الموسوعة على بعض المتخصصين. إذ كانوا دائماً يقولون إنَّ هذا لا يكفى؟ لا يمكن أن تكتب ثلاث صفحات فقط عن الكنعانيين. وعبثًا كنت أحاول أن أبين لبعضهم أن من يقرر الحجم هو أنا فى ضوء الحجم الكلى للموسوعة وفى ضوء مدى أهمية الموضوع من منظور الموسوعة). كنت أخبرهم بأن المدخل عن إسبينوزا فى موسوعة ١٩٧٥ كان لا يزيد عن خمسة سطور، ولكن بعد تطوير نموذج الحلولىة، أصبح إسبينوزا فى غاية الأهمية، ومن ثم أصبح نصيبه فى الموسوعة مدخلان يبلغ كل منهما عدة صفحات.

وقد وصل مرض الموضوعية المتلقية -كما هو متوقع- إلى المعايير التى يُرقى حسبها الأساتذة. فعندما بدأت إعداد أبحاثى للترقية، سألتُ أحد أعضاء لجنة الترقية عن معايير الترقية، فقال: "أن تأتى بمعلومة جديدة". ثم ضرب مثلاً "ببحث" الأستاذ فلان الذى "اكتشف" ترجمة الشاعر الإنجليزى فلان لقصيدة قصيرة عن الفرنسية، وبعد أن حقق الأستاذ المذكور اكتشافه نشره على الملاء (وفى تصورى هذا عمل مهم، إلا أنه مختلف عن عمليات التفسير والتفاعل مع النص). كما أكد الأستاذ عضو اللجنة أهمية المراجع، وضرورة أن أطلع على آخرها. ولم أكن أريد أى مواجهة معه، فقد كان رجلاً طيباً بالفعل. فاكتفيت بهز رأسى، وهز الرأس يمكن أن يكون علامة القبول أو الرفض أو التأمل. ولكنى فى واقع الأمر لم أقبل هذه المعايير كمعايير كلية ونهائية، وإن كنت قد استفدت بنصائحها، فحرصت فى أبحاثى المقدمة للترقية على أن أعطى وجهة نظرى، ثم أتى بآخر المراجع حتى يهدأ روع من سيقوم عملى. وقد نجحت الحيلة، إذ كان بعض أعضاء اللجنة لا يعلقون على تفسيراتى للنصوص التى أتناولها ويكتفون بالتنويه بعدد المراجع.

وهذا النموذج الموضوعى المتلقى المعلوماتى عبّر عن نفسه بشكل واضح حين ذهبت إلى إحدى الجامعات العربية. فقد قيل إن الكتب لا تقبل فى لجان الترقية. ويبدو أن سمعة الكتب قد انهارت بعد أن تحولت إلى "مذكرات" تحتوى على مجموعة من المعلومات العامة المنقولة من مراجع أجنبية أو عربية. وقد أصابنى هذا بشىء من الصدمة، إذ أتذكر فى الخمسينيات أن

معظم أساتذة الجامعة كان لا يتقدم للترقية لوظيفة أستاذ إلا بعد أن ينتهى من تأليف كتاب، بحسبان أن الكتاب هو جماع فكره ورؤيته.

ومن الأوهام الأخرى المسيطرة على لجنة الترقية فى نفس الجامعة المذكورة ، وهم التنويع، أى أن يكتب المتقدم للترقية عن عدة موضوعات، لا موضوع واحد. وقد وجدت نفسى طرفاً فى معركة خاصة بترقية أحد الأساتذة تقدم بأبحاثه ليُرقى لوظيفة أستاذ مساعد. وعلى الرغم من أن أبحاثه كانت هى كلها تدور حول الموضوع نفسه، فإنها كانت بالفعل متميزة تنظر للموضوع نفسه ولكن من زوايا مختلفة. ومع هذا قررت لجنة الترقيات فى القسم عدم ترقيته بحجة أنه لم يكتب إلا عن موضوع واحد، فقط لا غير. وحيث إننى كنت مندوب القسم على مستوى الكلية، وجدت نفسى أتخذ موقفاً معارضاً لموقف القسم. فبينت للجنة الكلية أن مسألة تعدد الموضوعات (وتنوعها) ليس بالضرورة معياراً وحيداً يمكن الاعتماد عليه، إذ إن التعدد والتنوع يمكن أن يكونا مؤشراً على انعدام وجهة النظر، وعلى المقدرة على حشد المعلومات.

وقد قابلت أحد الأساتذة فى هذه الجامعة، وكان يؤمن إيماناً عميقاً بهذا المعيار المعلوماتى الغريب، ولذا حاول قدر طاقته أن يطبقه بحذافيره، فأخبرنى بأنه (والحمد لله) قد انتهى من كتابة دراسة عن المسرحية فى القرن السادس عشر وأخرى عن الشعر فى القرن السابع عشر وثالثة عن الرواية فى القرن التاسع عشر ولم يبق سوى دراسة رابعة عن النظرية النقدية فى القرن العشرين. إن هذا الأستاذ/ البقال قد قرر تنويع دراساته (أو بضائعه) بشكل نماذجي ليرضى لجنة الترقية بمعاييرها المعلوماتية.

وقد استشرى المرض المعلوماتى فى لجان الترقية فى مصر، حتى إنه أصبح على المتقدم

للترقية فى الوقت الحاضر أن يختار موضوعاً بالقرعة، نعم بالقرعة، ليكتب عنه فى غضون مدة قصيرة، دون أى اهتمام بميوله الفكرية أو القضايا والإشكاليات التى يواجهها. فالمهم هو اختبار مقدرته على حشد المعلومات وبسرعة وإثبات أن أحداً لم يساعده. (أخبرتني إحدى المتقدمات أنه مع وجود الإنترنت أصبحت القضية سهلة للغاية، فالإنترنت هى سيدة المعلومات بلا منازع).

وهذا لا يختلف كثيراً عما حدث للبروفسير ديفيد كارول حينما حضر إلى مصر، واجتمع ببعض الشابات من أعضاء هيئة التدريس، وفوجئ بأنهن يطلبن منه أن يختار موضوعاً لهن للكتابة عنه. وحاول أن يبين لهن أنه من الضرورى أن يخترن الموضوع بأنفسهن (بما يتفق مع اتجاهاتهن وميولهن الفكرية) وأن

مهمته تنحصر فى أن يساعدن على صياغة الأسئلة، وفى أن يوجهن نحو المكتبات المتخصصة أو المراجع المهمة.

ونموذج المعلوماتية والموضوعية المتلقية تسبب فى ظاهرة غريبة الشكل، لم أر مثلها فى العالم بأسره. وهو أنه حينما يقرر أحد الأساتذة الكتابة عن موضوع ما، فإنه يخفيه عن زملائه بدلاً من مناقشتهم فيه. والتصور هنا معلوماتى بطبيعة الحال، لأن البحث -حسب تصور هؤلاء- يتكون من حشد المعلومات عن موضوع ما، وبالتالي يمكن أن "يلطشه" أحدهم ويسرع به الكتابة (أى حشد المعلومات) عنه قبل غيره. (كان بعض المعلوماتيين يحذروننى من أننى أصور أجزاء من الموسوعة وأعطيتها لبعض الشباب ليستفيد منها فى أبحاثه، وأنهم قد ينسبونها إلى أنفسهم. فكنت أرد عليهم بقولى إن الموسوعة تشكل خطباً جديداً يعبر بدوره عن وجهة نظر متكاملة، ولذا فعملية السرقة تكاد تكون مستحيلة. ومع هذا لابد من أن أشير لبعض الأساتذة الذين "سرقوا" من مؤلفاتى، ولكن ما سرقوه يظهر بشكل واضح لأن مصطلحى وخطابى مختلفان للغاية. (وقد قام أحدهم بسرقة الجمل ظريف - كما سأبين فيما بعد- ولكن درجة عدم فهم الجمل ومن ثم درجة التشويه الناجمة عن ذلك كانت عالية إلى درجة أنه أصبح من الصعب أن أشير إلى المسخ الجديد بحُسابانه سرقة للشخصية التى طورته لقصص أطفالى إذ لم يبق سوى الاسم).

وحينما تقدمت زوجتى للترقية لوظيفة أستاذ مساعد، قدّمت عدة أبحاث من بينها دراسة كانت قد نشرتها فى إحدى الحوليات الصادرة باللغة الإنجليزية عن التحيز فى المقررات الدراسية، وكانت دراسة ذات طابع نظرى تطبيقى، وقد ترجمتها وتقدمت بها لمؤتمر التحيز وطُبعت فى كتاب إشكالية التميز. وقد أخبرتها أنها أحسن الدراسات لأنها تطرح إشكالية نظرية مهمة ولا تتبع الأسلوب الطفولى الذى يتبعه بعض المتقدمين للترقية (والذى تصر عليه لجان الترقية) من تقسيم أبحاثهم إلى "مشكلة البحث"، "خطوات البحث"، "أسئلة البحث"... إلخ. وقد صدر قرار بترقيتها، فقد حصلت على تقديرات مرتفعة فى كل الأبحاث، إلا عن بحث واحد، وهو بحثها عن "التحيز فى المقررات الدراسية" لأنه لم يأخذ الشكل الطفولى الذى أشرت إليه ولأنه قدّم لمؤتمر "غير متخصص".

إن كلمة "أكاديمى" فقدت معناها، وأصبحت تشير إلى أى شخص عديم الخيال، يلحق ببحثه قائمة طويلة بالمراجع، ويشرح أطروحته بطريقة مملة، ولا يُبدى أى رأى، ويحدث أصواتاً معرفية. وفى الدراسة التى كتبتها عن جمال حمدان نوهت بهذا العبقرى الفلتة، فهو من القليلين الذين أفلتوا من

قبضة (أو مستنقع) الموضوعية المتلقية، فبينت أن كتاباته ليست دراسات أكاديمية» بالمعنى السلبي للكلمة، والتي عرّفها بأنها:

"الدراسة التي يكتبها أحد المتخصصين الأكاديميين دونما سبب واضح، ولا تتسم بأي شيء سوى أنها «صالحة للنشر» لأن صاحبها اتبع مجموعة من الأعراف والآليات البحثية (من توثيق ومراجع وعنونات علمية موضوعية) تم الاتفاق عليها بين مجموعة من المتخصصين والعلماء.

والهدف عادةً من مثل هذه الكتابات (التي يُقال لها «أبحاث» مع أنها لا تنبع من أي معاناة حقيقية ولا تشكل «بحثًا» عن أي شيء) هو زيادة عدد الدراسات التي تضمها السيرة العلمية للأكاديمي صاحب الدراسة، فيتم ترقيته، فالصالح للنشر هو عادةً ما يؤهل للترقية. قد تقوم الدنيا ثم تقعد، وقد يُقتل الأبرياء وينتصر الظلم وينتشر الظلام، وصاحب «البحث، لا يزال يكتب ويوثق ويعنعن وينشر، ثم يكتب ويوثق ويعنعن وينشر، وتدور المطابع وتسيل الأحبار ويخرج المزيد من الكتب. ثم يذهب صاحبنا إلى المؤتمرات التي تُقرأ فيها أبحاث أكاديمية لا تبحث عن شيء ليزداد لمعاً وتألقاً، إلى أن يُعيّن رئيس المجلس الأعلى لشئون اللاشيء الأكاديمي، يتحرك في عالم خالٍ من أي هموم إنسانية حقيقية -عالم خالٍ من نبض الحياة: رمادية كالحية هي هذه المعرفة الأكاديمية، وزهية خضراء هي شجرة المعرفة الحية المورقة.

"كتيب جمال حمدان اليهود أنثروبولوجيًا ليس دراسة أكاديمية بهذا المعنى، وإنما دراسة عميقة كتبها مثقف مصري «صاحب موقف»، لا يكتب البتة إلا انطلاقًا من لحظة معاناة وكشف ذات طابع تاريخي. وهو ولا شك يتبع معظم الأعراف الأكاديمية ويستخدم كل الآليات البحثية من توثيق وعنونة، ولكن الآليات تظل مجرد آليات، والوسائل لا تتحول البتة إلى غايات، والمعلومات موجودة وبكثرة (وربما تفوق بمراحل ما تأتي به المراجع المعلوماتية) ولكنها مجرد معلومات. فنقطة البدء هي قلق وجودي عميق أدى إلى ظهور مشروع فكري متكامل، والهدف يظل دائمًا هو الوصول إلى الحقيقة وكيف يمكن تحويل الحقيقة إلى عدل.

"ولذا فكل كتب جمال حمدان هي كتب إشكالية، محاولة للإجابة عن سؤال ما، وتصيب كل الأسئلة في مشروع فكري واحد، محوره مصر. فجمال حمدان صاحب فكر وليس ناقلًا للأفكار (مثل عدد لا يُستهان به ممن يسمون بالمفكرين في بلادنا، ممن جعلوا همهم نقل آخر فكرة وآخر صيحة، عادةً من الغرب). صاحب الفكر هو إنسان قد طور منظومة فكرية تتسم

أجزاؤها بقدر من الترابط والاتساق الداخلى [فهى تعبر عن قلقه وآماله]، ويمكن وراءها نموذج معرفى واحد-رؤية واحدة للكون. أما ناقل الأفكار، فهو إنسان ينقل أفكارًا متناثرة لا يربطها بالضرورة رابط، وتنتمى كل فكرة إلى منظومة فكرية مستقلة. وما يحدث فى كثير من الدراسات الأكاديمية أن كاتبها يقومون بنقل الأفكار المتباينة ويعرضون لها، دون إدراك للنموذج المعرفى الكامن وراءها، أو مع إدراك كامل له دون أن يكتثروا بتضميناته وتطبيقاته، فمهمتهم هى النقل (حتى نلحق بركب الحضارة الأوربية)- نقل كل شىء بأمانة شديدة وحياد أشد، وموضوعية متلقية هى فى واقع الأمر تعبير عن موت القلب والعقل والضمير والهوية. فى هذا الإطار يحل السرد المباشر لأفكار محل عمليات التفسير بما تتضمنه من تفكيك وإعادة تركيب، ويختفى المنظور النقدي وتختفى ذاتية الناقل، فتتعايش الأفكار المتناقضة جنبًا إلى جنب ولا يمكن التمييز بين الجوهرى منها والهامشى. ونقل الأفكار ورسها دون إدراك لتضميناتها الفلسفية لا يختلف كثيرًا عن نقل المعلومات ومراكمتها دون إدراك للمعنى الكامن وراءها والتحييزات القابعة داخلها والسياق الذى نبعت منه. ولذا فمثل هذه الدراسات "قد تنقل عمدًا أو عن غير عمد وجهات نظر محدودة ومحسوبة سياسيًا" (كما يقول جمال حمدان).

وهكذا يتحول المثقفون إلى أعضاء فى شركات نقل الأفكار التى لا تختلف كثيرًا عن شركات نقل المعلومات أو حتى نقل البضائع.

"جمال حمدان لا ينتمى إلى هذه المدرسة المعلوماتية التراكمية التى استشرت تمامًا فى صفوف الباحثين بسبب سهولة الإنتاج العلمى من خلالها (استبيانات - جداول - تحليل سطحي للمضمون - استطلاع رأى - أرقام). ولا شك فى أن غياب المشروع الحضارى المستقل يزيد من انتشار هذا النموذج، إذ يحل التفكير السهل المباشر من خلال الكم المصمت محل التفكير المركب من خلال الرؤية والهوية والحلم والأمل، ويصبح التلقى المهزوم والإذعان (الموضوعى) للأمر الواقع بديلاً لمحاولة رصد الواقع بأمل تغييره وإعادة صياغته.

"إنَّ المدرسة المعلوماتية التراكمية معادية للفكر والإبداع. إنها تدور فى إطار الموضوعية المتلقية، السلبية. العقل عندها آلة ترصد وتسجل، وليس طاقة إنسانية مبدعة تعيد صياغة العالم. وهى لا تكتثر بالحق أو الحقيقة؛ فهى قد غرقت تمامًا فى الحقائق والوقائع والأفكار المتناثرة، ترصدها من الخارج دون تعمق ودون اجتهاد وكأنها أشياء مرصوفة، كم لا هوية له، ولذا تفقد الظواهر شخصيتها ومنحناها الخاصين".

إنَّ جوهر البحث والإبداع -فى تصوّرى وتصور الكثير غيرى- هو أن يكتشف الإنسان علاقة بين شيئين أو ظاهرتين لم يكتشفها أحد من قبل ويربط بينهما، ثم يجرد بعد عملية الربط هذه نمطًا عامًا يتجاوز الظاهرتين له مقدرة تفسيرية، ثم يرى الواقع من جديد فى ضوء هذه العلاقة الجديدة. وعملية الربط فعل ذاتى، لأنه نتاج أعمال الفكر، وليس معطى مادياً يوجد جاهزاً فى الواقع، وعملية التجريد عملية إبداعية أكثر ذاتية من عملية الربط. ولكل هذا، وجدت أنه من الأجدى استبعاد مصطلحي «موضوعى» و«ذاتى» (فهما يفترضان موضوعاً قائماً فى حد ذاته، وذات مستقلة منعزلة لا تتعامل مع الموضوع). وأحلت محلهما مصطلحي «أكثر تفسيرية» و«أقل تفسيرية»، فهما أكثر دقة فى وصفهما لعملية الإدراك والتفسير. فإن كانت الأطروحة التى يأتى بها الدارس تفسّر عدداً من المعطيات يفوق العدد الذى تفسره الأطروحات السائدة، فهى «أكثر تفسيرية»، وإن كان عددها أقل فهى «أقل تفسيرية». ويتميز هذان المصطلحان بأنهما لا يتجاهلان الواقع بطريقة مغرقة فى الذاتية، وإن كانا فى الوقت نفسه يؤكدان أهمية العقل ومقدرته على التفاعل مع الموضوع وربط المعطيات المختلفة. كما أن المصطلحين الجديدين أكثر انفتاحاً. فالإنسان يقدم أطروحته لتختبر على محك الواقع، لا لتقبل أو ترفض، وبعد اختبارها إن وجدها الإنسان أكثر تفسيرية أخذ بها، وربما أضاف إليها ليجعل مقدرتها التفسيرية أعلى، أما إذا كانت أقل تفسيرية فإنه يشير إلى نقائصها ويكملها. ولذا أسمى هذا النوع من التفكير «الموضوعية الاجتهادية» (فى مقابل الموضوعية المتلقية أو الفوتوغرافية)، وهى ألا ينقل الإنسان الواقع بحذافيره وكأنه ببغاء أو آلة تصوير بلهاء، وإنما يُعمل عقله وخياله فيربط بين التفاصيل ويجرد منها أنماطاً متكررة تساعده على فهم الواقع بطريقة أعمق وأشمل.

وفى محاولتى ترسيخ هذه الرؤى وهذا المنهج فى وجدان الطلبة والطالبات، كنت أخبرهم فى دروس النقد الأدبى بأن النص (الموضوع) لا ينطق بشيء بمفرده، وأن الناقد (الذات) لا يمكنه أن ينطق بشيء بمفرده، وأن العملية النقدية فى جوهرها هى عملية "استنطاق"؛ فالناقد يقول ما يقول من خلال النص، الذى يكشف عن سره بمقدار ما يستنطقه الناقد. فالنقد الأدبى إذن هو النقطة التى تلتقى فيها الذات (الناقد) بالنص (الموضوع النقدى). وإنَّ البحث عن المعنى الوحيد للنص هو بحث لا طائل من ورائه، وأن تصور أن النص مجرد موضوع يمكن للمرء التقاطه وفك سره (وكانه شيء محدد) هو تصور مضلل للغاية.

كما كنت أخبرهن بأنه فى أثناء كتابة بحث يجب أن يُدرب الباحث نفسه على استبعاد بعض المعلومات (وهو أمر صعب للغاية). ففى أثناء كتابة البحث

يتوافر لدى الباحث مجموعة من المعلومات، بعضها مهم للغاية في حد ذاته، لكنه لا علاقة له بموضوع البحث، فإن تم إبقاؤها فإنها في واقع الأمر تضعفه لأن القارئ لن يمكنه متابعة الأطروحة الأساسية. فالقضية هي اختيار المعلومة المناسبة ووضعها في الإطار الكلى لا مجرد ذكرها (يخبرون الطلبة في الثانوية العامة بأن يذكروا كل شيء، وعلى المصحح أن يختار من بينها، ويعطى الدرجة النهائية لأن جميع النقاط قد ذكرت). كما يؤكد لطلابنا ضرورة وجود إشكالية/تساؤل عند الباحث قبل أن يبدأ بحثه، وإلا وجد نفسه يحشد المعلومات حشدًا دون منطق داخلي واضح. وأخيرًا أنصح طلابنا بالابتعاد عن منهج السرد التاريخي، فهو يشجع على المعلوماتية إذ يصبح هم الباحث هو حشد المعلومات المرتبة تاريخيًا. وأوصيهم دائمًا بدلا من ذلك أن يكون البحث من خلال موضوعات وإشكاليات (مثل هذه الرحلة).

وتجاوز الموضوعية المتلقية والرصد المباشر، كان هو ديدنى فى دراساتى وأبحاثى، بما فى ذلك دراساتى فى الصهيونية. وقد ذكرت من قبل طريقة تفسير أرقام الهجرة اليهودية. ويمكن أن أذكر هنا واقعة أخرى، وهى تشييد متحف الهولوكوست (المحرقة) فى الولايات المتحدة.

ساعتها قال البعض إنّ هذا تعبير عن قوة النفوذ الصهيونى... إلخ. ولكن بعد قليل من البحث والتحصيل، اكتشفت أن الدولة الصهيونية لم تكن سعيدة تمامًا بهذا المتحف. فهى تعدّ نفسها مركز اليهود واليهودية، وقد تحولت الهولوكوست إلى معلم أساسى لما يسمّى «التاريخ الصهيونى»، وقد أسسوا نصب ياد فاشيم فى إسرائيل ليكون بمنزلة مزار يتعبد فيه "الشعب" فى تاريخه ونفسه، فهو بمنزلة مكان مقدس، بل هو أكثر الأماكن قداسة. فإذا بنى يهود الولايات المتحدة متحفًا للمحرقة، أفليس هذا بمنزلة ازدواج للمركز، وتوزيع للقداسة، وتنافس مع أرض الميعاد؟ ومن هنا كان اعتراض بعض الإسرائيليين على إقامة هذا المتحف. ومثل هذا التركيب (حيث يتعارض الظاهر مع الباطن) لا يمكن للموضوعية المتلقية اكتشافه، فهى تكتفى بالتلقى وبالرصد السطحي السريع.

ورفض الموضوعية المتلقية يظهر فى دراستى فى فيلم «قائمة شندلر»، إذ بينت أنّ هذا الفيلم لا يتبنى الرؤية الصهيونية للمحرقة، التى تذهب إلى أنّ المحرقة إنّ هى إلا تعبير عن عدا الأغيار الأزلى لليهود، واستمرار للمذابح المستمرة ضد اليهود عبر التاريخ، وهى مذابح لا تفسير لها سوى كره العالم لليهود، مما يعنى ضرورة تأسيس دولة يهودية لهم، وتبنى رؤية مغايرة. وقد بيّنت فى الموسوعة، ابتداءً، أن بطل الفيلم الذى ينقذ اليهود ليس يهوديًا، وهذا يسقط الثنائية الصهيونية الاختزالية: اليهود ضد الجميع. كما أن الفيلم

يبين أن حرق اليهود ليس مجرد هوس نازي، وليس مجرد عداً أزل من جانب الأغيار، فهو يتم لأسباب عملية نابعة من رؤية نفعية مادية واضحة (ومن هنا التسمية «قائمة شندلر»، فهذا عالم كل شيء فيه محسوب). وبرغم أن نهاية الفيلم الملونة نهاية صهيونية، تدور أحداثها في إسرائيل، فإنها إضافةً مضمّنة، الهدف منها هو الحصول على أوسكار. وبالفعل حصل سبيلبرج على ما يريد.

ولكن إسحق رابين، رئيس وزراء إسرائيل، تنبه إلى المضمون الحقيقي للفيلم، فقال إنه ليس «هولوكوستي»، بما فيه الكفاية.

وقد تفهم ابنى تجاوز الرصد المباشر. ولذا تخصصت ابنتى فى الأدب الإنگليزى ورسالتها للدكتوراه تقدم قراءة جديدة للنصوص التى درستها. أما ابنى، فقد تخصص فى علم الطبيعة النظرية، وهو تخصص لا يقوم على الملاحة، وإنما على التفكير فى الظواهر الطبيعية التى لا يمكن إخضاعها للملاحظة المباشرة. ولعل الواقعة التالية تبين مدى تجاوز ابنى للموضوعية الفوتوغرافية (المتلقية). كان عندنا مرة بواب أمة تتسم زوجته بالذكاء والنظافة الشديدين، وهما الصفتان اللازمتان للمساعدة فى الأعمال المنزلية، كما أنها كانت تجيد القراءة والكتابة.

وكان بإمكانها أن تحقق أرباحاً طائلة لو قامت بتنظيف الشقق للسكان، هذا لو توافرت فيها صفة ثالثة وهى الأمانة. ولكنها للأسف كانت لا تكف عن السرقة واختراع القصص الملتوية حتى تسرق شيئاً، ولذا لم يطلب أحد خدماتها. ذات مرة جاءت ابنة البواب من زواج سابق لزيارة أبيها، فاتفقت هذه المرأة معها، وأخذت تكتب رسائل تستعطف فيها الناس لتحصل على صدقاتهم لأن زوجها، أى أبو الصغيرة، عاجز غير قادر على العمل، وكانت تعطى الطفلة نسبته المئوية، والأب الأمى غير مدرك لما يحدث حوله. ومرة أخرى جاءتنى وأخبرتني أن شخصاً ما قد جاء وأعطاها ورقة يخبرها فيها أنها يمكنها أن تحصل على قماش جلباب بالمجان إن هى ذهبت إلى عنوان قريب من منزلها، وادعت أنها هرعت إلى ذلك المنزل. ولكنها حينما عادت اكتشفت -ويا للهول- سرقة أنايب البوتاجاز! وهكذا كانت لا تكف عن السرقات الصغيرة مثل هذه، ولذا لم يكن أحد يجرؤ على أن يطلبها كي "تنظف" له منزله، لأنها كانت "ستنظفه" على طريقته. المفارقة الكبرى كانت تكمن فى أن ما كانت هذه المرأة تحققه عن طريق السرقات يقل كثيراً عما كان يمكن أن تحققه عن طريق "العمل الشريف". فحرت فى أمرها، إلى أن أخبرتنى ابنتى نور بأن العمل فى تنظيف المنازل لا يتطلب أى إبداع، على عكس عملية السرقة، خاصة إذا كان على اللص أن يؤلف قصة جديدة كل مرة. والطاقة الإبداعية

عند زوجة البواب -حسب تفسير نور- كانت عالية للغاية ولا بد أن يتم الإفصاح عنها، وحيث إنها غير متاح لها أى قنوات شرعية لم يكن أمامها سوى السرقة. وهذا التفسير ليس تسويغًا لسلوكها الإجرامى وإنما محاولة لتفسيره، وهى محاولة لم تستسلم للرصد المباشر وإنما نفذت إلى البنية الكامنة.

العقل التوليدى

إنّ نموذج الموضوعية الفوتوغرافية (المتلقية) والمعلوماتية فيه إنكار لمقدرة العقل على الإبداع والتوليد، فهو يفترض أن عقل الأديب (ومن بعده عقل الدارس) يقف كالفقير أمام عتبات الواقع يلتقط منه الفتات، وليس كالأمير يراه في كليته فيختار منه ويفككه ويركّبه كما يشاء، ليصل إلى تصورات «أكثر تفسيرية».

ولذا ارتبط رفضي للموضوعية الفوتوغرافية بتبنيّ نموذج معرفي و تحليلي جديد للعقل بحُسابه كيانًا توليديًا وليس مجرد وعاءٍ ماديّ متلقٍ للمعلومات. وفكرة العقل التوليدى فكرة أساسية فى المنظومة الإسلامية، فالإنسان يولد على الفطرة، أى عنده مقدرات داخلية على الخير

(كما أن هناك ما يدل على أن عنده مقدرات داخلية على الشر). والعقل التوليدى فكرة مركزية فى الشعر الرومانتيكى، خاصةً فى شعر وليم وردزورث وكوليردج، تعيّر عن ثورتهم على المادية الآلية التى سادت فى القرن الثامن عشر بعد أن هيمن النموذج النيوتونى على الفكر (يقول وليم بليك: "ليحمنّا الله من الرؤية البسيطة ومن نوم نيوتن"). وقد درست فلسفة عمانويل كانط الذى يذهب إلى أن العقل ليس مجرد صفحة بيضاء تُطبع عليه المعطيات المادية كأنه سطح من الشمع، وإنما هو كيان مفطور فيه مقولات قبليّة، أى مقولات توجد قبل التجربة الحسية، ولا تكفى التجربة الحسية وحدها لتفسيرها وتوضيحها، فهى مقولات يفترض الذهن وجودها ويثبت صدقها وكذبها بمعزل عن التجربة (هذا على عكس المعرفة البعدية التى تولد من التجربة). ومن الأمثلة على المعرفة القبليّة، مقدرة الطفل على أن يؤدّ كلمات جديدة من خلال القياس، فيقول "حَجَرَات" بدلاً من "أحجار" قياساً على صيغة الجمع لكلمات أخرى يعرفها (مثل أكلات) مع أنه لم يتعلم قواعد القياس من أحد. هذه المقولات الفطرية القبليّة تجعل العقل قادراً على إعادة صياغة الواقع وترتيبه لا تلقيه بشكل ببغائى. وقد قرأت بعض أعمال كلود ليفى شتراوس Strauss-Claude Levi ومحاولته التحليل البنيوى الذى يربط بين كل عناصر الواقع. وليفى شتراوس يذهب إلى أن العقل يحوى كل الأبنية التى تبدعها يد الإنسان، وأن دراسة هذه الأبنية هى فى واقع الأمر دراسة لبنية العقل الإنسانى نفسه. ومن ثم فهو يرى أن ثمة تماثلاً (بالإنجليزية: homology) بين كل الأبنية الفكرية الإنسانية من جهة وبين عقل الإنسان من جهة أخرى. كما قرأت بعض أعمال العالم اللغوى الأمريكى نعوم تشومسكى Naom Chomsky وعالم النفس السويسرى جان بياجييه Jean Piaget، فأدركت تأكيدهما على مقدرات العقل التوليدية. كما أن أى إنسان ثورى لا يمكن إلا أن يؤمن بالعقل التوليدى القادر على تجاوز الواقع المادى القائم.

وكننت أحاول أن أنقل لطلبتى وطالباتى فكرة العقل التوليدى ومقدرته على ا لإبداع (فى مقابل العقل السلبي الفوتوغرافى المتلقى) بطريقة درامية. ففى بداية محاضرات النقد الأدبى، كنت أقول لهم (مازحًا بطبيعة الحال) إنهم لو قرءوا أعمال أرسطو بعناية للاحظوا مدى تأثيره بأفكارى. وبهذه الطريقة كنت أحاول أن أبين لهم أننى الأستاذ المصرى العربى المسلم من دمنهور يمكن أن أصل إلى أفكار ربما لا تقل فى عظمتها أو روعتها عن أفكار أرسطو. وغنى عن القول أن هذه مبالغة، ولكنها مبالغة كان الهدف منها إيقاظهم ليتعرفوا على إمكانياتهم الداخلية، ولا يخافوا من الإبداع.

وبطبيعة الحال لم أكن ألجأ فى محاضراتى إلى الإملاء مطلقًا، وكنت أخبر الطلبة بأن ما أقوله اليوم قد يختلف عما قلته بالأمس، فأنا أتغير وعقلى يولد من الأفكار ما قد يكون متنوعًا بسبب تنوع تجاربى الحياتية والوجودية. وأشير دائمًا إلى تجربتى الدرامية مع قصيدة مارفل «إلى سيدتى المتمنعة» (التي أشرت لها من قبل). كما كانت محاضراتى تأخذ شكل أسئلة لتوليد الإجابات من داخل الطلبة ليكتشفوا إمكانياتهم. (وهذه الطريقة ممكنة مع أعداد معقولة من الطلبة، أما مع الجيوش الجرارة فلا يوجد بديل للمحاضرات ثم الإملاء فالكتاب الجامعى، التى تتبعها مفاوضات ودية أو ساخنة قبل الامتحانات بين الأستاذ والطلبة لمعرفة المقرر وحذف بعض الأبواب حتى ينكمش المقرر).

وإنكار مقدرة العقل التوليدية (وهو إنكار مرتبط تمام الارتباط بالموضوعية المتلقية والمعلوماتية)، يتبدى بشكل واضح فى ظاهرة مرضية أكاديمية أخرى هى دراسة قضية التأثير والتأثر، وهى دراسة مريحة (تمامًا مثل النماذج الفلسفية المادية) لا تتطلب اجتهادًا أو إبداعًا.

فهى تفترض أن مواطن الشبه بين أديب وآخر ليست بالضرورة نتيجة لإ نسانيتهما المشتركة، ولا لمقدرة العقل الإنسانى التوليدية وتماثل العقول الإ نسانية ولا لانتشار مناخ ثقافى معين يؤدى إلى نفس النتائج فى مجتمعات مختلفة. فالأثر -حسب هذا التصور- هو نتيجة انتقال شىء مادى ومحدد ومحسوس (يأخذ شكل صورة أو عبارة أو كلمة أو كلمتين) وينتقل من خلال قنوات مادية محددة: قراءة أديب ما لأعمال أديب آخر، بحيث يترك هذا الشىء المحسوس، أعمال الأديب الثانى المؤثر، "أثره" على الأديب الأول المتأثر. وهذا الموقف هو نتيجة التبنى الواعى أو غير الواعى لمفهوم العقل ا لإنسانى كصفحة بيضاء متلقية، الذى يستند بدوره إلى مفهوم وحدة (أو واحدة) العلوم، أى الإيمان بأن العلوم الإنسانية لا تختلف جوهريًا عن العلوم الطبيعية، لأن الظاهرة الإنسانية فى جوهرها لا تختلف عن الظاهرة الطبيعية

المادية.

ودراسة الأثر -حسب هذا المنهج الموضوعي المتلقى- تأخذ شكل البحث عن الصور أو العبارات أو الكلمات (بل أحياناً الأفكار) المحددة التي "أخذها" الأديب المتأثر من الأديب المؤثر، وعلى الباحث أن يبين بشكل موضوعي "القنوات" الفعلية والمادية التي انتقل من خلالها الأثر.

وعلى من يقوم بدراسة التأثير في هذا الإطار أن يأتي بالقرائن المادية الموضوعية والملموسة على صدق أطروحته وأن يتحول من محلل أدبي إلى مخبر بوليسي.

وكنت قد بدأت حياتي العلمية بدراسة من هذا النوع، إذ قضيت -كما أسلفت- ثلاثة أعوام أكتب رسالة للماجستير عنوانها "أثر الشعر الرومانتيكي الإنجليزي والشعر الرمزي الفرنسي (وبخاصة تشارلز بودلير Charles Baudelaire) على شعر إبراهيم ناجي". وكان المفروض أن تكون المسألة في غاية البساطة لأن الشاعر إبراهيم ناجي كان قد قام بترجمة ديوان أزهار الشر إلى العربية (عن الإنجليزية). ولكن حينما بدأت الدراسة وجدت أن "الأثر" موجود وبكثرة، ولكنه تافه سطحي، مجرد أصداء لفظية، لم يغيّر من وجدان الشاعر ولا رؤيته. بل وجدت أن "تحويل" ناجي لبودلير و"فشله" في فهم الشاعر الفرنسي (بسبب تراثه الفكري والأدبي) أهم من تلك اللحظات التي تأثر به فيها بشكل مباشر. أي أنني وجدت الكثير من

القرائن الموضوعية الملموسة على تأثر ناجي ببودلير، ولكنني أعلنت أن التوقف عند هذا المستوى التحليلي فيه تسطيح واختزال للقضية، وأنه لا بد من التوصل إلى مستوى أعمق عن طريق التحليل والتفكيك والتركيب وأخذ مقدرة الشاعر التوليدية في الحسبان، والتعامل مع الوجدان والتراث واللغة بتقدير أنها عناصر مركبة لا يمكن للأديب المتأثر إدراك أعمال الأديب المؤثر إلا من خلالها، ولذا فهو "يشوّه" و"يحوّر" حسبما يمليه حدود وجدانه وإدراكه ورؤيته ولغته. أي أنني منذ البداية أعلنت أن علاقة الأديب المؤثر بالأديب المتأثر، شأنها شأن علاقة العقل بالواقع المادي، ليست مباشرة ولا بسيطة، وأن تطبيق النماذج المادية الاختزالية المستقاة من العلوم الطبيعية على الظواهر الإنسانية (أثر أديب على آخر) أمر سهل لا يأتي بالمعرفة ولا بالحكمة، وينتهي بالباحث إلى أن يكرر نفسه، وأن يسقط في التعميمات المجردة التي لا تقول شيئاً، والتي تسقط خصوصية الظواهر ومنحنياتها الخاصة، وأن يراكم المعلومات المادية الصلبة التي لا تثير أي قضية ولا تحل أي إشكالية لأنها لم تصل إلى أي أعماق واكتفت بملامسة السطح. وقد تكرر الشيء نفسه في رسالتي للدكتوراه -كما سأبين فيما بعد- التي بدأت كرسالة تقليدية في

دراسة أثر شاعر إنجليزي على شاعر أمريكي، ولكنها انتهت بتأكيد تفاهة الأثر وعمق الاختلاف الناجم عن اختلاف الوجدان والرؤية. وهذه مسألة لها دلالتها من منظور هذه السيرة غير الذاتية غير الموضوعية - فكأننى كنت أبدأ فى عالم المادة المصمت، ولكن كنت أنتهي دائماً في عالم الإنسان المبدع.

وفى دراستى عن جمال حمدان درست قضية «الأثر»، مرة أخرى، فأشرت إلى أنه حينما كنت أكتب موسوعة ١٩٧٥ قرأت كتابه اليهود أنثروبولوجيًا. ولكنى حين قرأته كنت أبحث ساعتها عن المعلومات شأنى شأن أى باحث، ولكن يبدو أيضًا أننى استوعبت منظومة فكرية كاملة ثم استبطنتها تمامًا دون أن أدري. ولذا حينما تأملت فى علاقتى بجمال حمدان "هالنى حجم تأثيرى به فى طريقة تفكيره. لقد جاء فى كتابه الكثير من المعلومات والوقائع، فأخذت منها ما أخذت، واستبعدت ما استبعدت، ثم تبذلت المعلومات وتحورت، كما تتبدل المعلومات وتتحوّر، ولكن بقى ما هو أهم، بقى فكره ورؤيته ومنهجه. فمن الواضح أننى تعلمت من جمال حمدان رفض الواحدية المادية العلمية و التعصب للمناهج الرياضية، وإعادة الاعتبار للخيال والمجاز والحدس فى عملية التفكير العلمى. ومن أهم ما تعلمته منه، الخروج بالظواهر اليهودية و الصهيونية من دائرة التوراة والتلمود والدراسات اليهودية وإدخالها فى نطاق العلم الإنسانى العام، ووضعها فى عدة سياقات تاريخية لتصبح ظواهر مختلفة ذات أبعاد مختلفة، وليست ظاهرة واحدة مغلقة تتسم بالوحدة. ولكن أهم ما تعلمته منه، وهو ما تعلمته من أساتذتى (مثل د. إيميل جورج - د. نور شريف - د. ديفيد وايمر) طريقة التفكير والنظر وكيفية التأمل فى المعلومات وتفسيرها. لقد تعلمت من جمال حمدان كيف تُكتشف الأنماط داخل ركام التفاصيل المتغيرة، وكيف نجرد الحقيقة من الحقائق. ولا أدري هل تعلمت منه أيضًا شيئًا من الصلابة والقدرة على المقاومة؟

"أثر جمال حمدان لا يمكن أن تجده فى سطر أو سطرين أو صفحة أو صفحات من كتاباته، وإنما هو هناك بين السطور، وهذا هو أعظم الأثر. ولكن مع سيطرة النموذج التراكمى للمعلوماتى، أهملت أهمية هذا النوع من التأثير. إن مجال البحث العلمى بالنسبة للكثيرين هو الحقائق وليس الحقيقة، هو المعلومات وليس الأنماط الكامنة وراءها، ولذا فحينما يُدرّس أثر كاتب على آخر فإن الدارسين عادةً ما يبحثون دائماً عن بضع جمل وعبارات واقتباسات مباشرة نقلها الكاتب المتأثر بالكاتب المؤثر.... وقائمة المراجع فيما يكتب من دراسات تدور فى إطار هذا النموذج المعلوماتى مما يعنى أن إسهام عشرات المفكرين والمعلمين فى صياغة أفكار الدارسين لا يعترف بها لأنها غير موجودة من منظور كمى معلوماتى.

"كما أننى يمكننى أن أثير قضية أخرى، وهى: لم يؤثر جمال حمدان فى هؤلاء الذين يكتبون دراسات فى نفس الموضوع بطريقة تتناسب مع حجمه الفكرى؟ يمكننى القول إن النموذج المعلوماتى التراكمى سيطر تماماً وحول كل شيء (الآراء والرؤى والأحلام والآلام) إلى معلومات. ولذا تحولت كتابات هذا المفكر الفذ إلى مادة أرشيفية، يتناولها بنهم الكتاب المعلوماتيون. وأعتقد أن معظم ما يكتب هذه الأيام يكتب صدوراً عن هذا النموذج، ولكن الأسوأ من هذا أن ما يُقرأ الآن يُقرأ بنفس الطريقة، وهكذا تضيع الحقيقة ولا يبقى سوى الحقائق!".

تشومسكى فى القاهرة

وفى سيرة غير ذاتية غير موضوعية مثل هذه، لابد أن أذكر مقابلاتى مع نعيم تشومسكى والحوار الذى دار بينى وبينه فى القاهرة عام 1994. وكما قلت من قبل، تأثرت إلى حدٍ كبير بثورة تشومسكى التوليدية، ولذا كنت أتطلع إلى زيارته لمصر. ولفهم الحوار الذى دار بينى وبينه لابد من تلخيص فكره اللغوى والفلسفى: سماته الأساسية وتناقضاته الكامنة، وهو أمر صعب للغاية.

ويمكننا أن نقول إن فكر تشومسكى ينطلق من الثنائية الأساسية (ثنائية الإنسان والطبيعة) التى تُشكّل جوهر الرؤية الإنسانية (الهيومانية) للعالم والفكر العقلانى المادى المتمركز حول الإنسان، والذى لم يسقط فى التشيؤ و العدمية. ولعل إبداع تشومسكى (والثورة البنيوية التوليدية ككل) يتبدى بـ الدرجة الأولى فى عملية النظر إلى البناء التحتى لا بحُسابه بناءً موضوعيًا ماديًا مصمّمًا مغلقًا، وإنما بحُسابه علاقات وأفكارًا كامنة فى العقل ذاته، تعبّر عن نفسها من خلال أشكال وظواهر كثيرة. والعقل الإنسانى، بالنسبة لتشومسكى

، هو أعمق البنى. وهذا العقل ليس عقلاً سلبيًا ولا صفحة بيضاء، ولا يكتسب أفكاره تدريجيًا (بشكل تراكمى) من البيئة المحيطة به، ويدور فى إطار أنساق مغلفة مصممة اختزالية، كما يرى السلوكيون، وإنما هو عقل نشط فعال يمتلك إمكانات إبداعية وملكات مفطورة كامنة فيه هى فى واقع الأمر أشكال وبُنى قَبْلِيّة تتبع قواعد معيّنة ذات مقدرة توليدية وتؤدى دورًا أساسيًا فى عملية اكتساب المعرفة. وهذا يعنى أن الإنسان لا تتحكم فيه الدوافع الخارجية أو البيئية، وأن قدراته الإبداعية التوليدية تمنحه قدرًا كبيرًا من الاستقلال والحرية، وأنه يدور فى إطار أنساق مركبة مفتوحة تختلف عن الأنساق الطبيعية المغلقة.

لهذا نجد أن نقطة الانطلاق عند تشومسكى عقلانية جوانية استدلالية، وليست تجريبية برانية استقرائية، فهو يبدأ من العام والبنية والنمط ومن المعطيات القبّلية الكامنة فى عقل الإنسان، ولا يدع العقل يقف على عتبات البيانات والمعطيات الحسية والبراهين الجزئية والبيئة المادية وكأنه وعاء سلبي تصب فيه المعرفة، وإنما يقف بحُسابه كيانًا إيجابيًا مبدعًا يعطى مثلما يأخذ، ويلون المعرفة التى يكتسبها من الواقع. ولذا فإن صياغة الفروض العلمية والنماذج التفسيرية -حسب تصوّر تشومسكى- أمر منوط بـ العقل والخيال، وليس أمرًا خاضعًا للحواس. لكن هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن الحواس قد تم إلغاؤها، فهى مسألة أسبقية، ونحن هنا أمام ثنائية هرمية يسبق الإنسان فيها الطبيعة، ويسبق العقل فيها الحواس، ويسبق الخيال الفعال فيها التلقى السلبي للمعطيات الحسية.

ويرى تشومسكى أن أهم الإمكانيات الكامنة فى عقل الإنسان ومقدرته اللغوية. فاللغة تمثل لحظة فارقة فى تاريخ الكون، فهى ما يُميّزه من الكائنات الأخرى التى تعيش مع الإنسان فى هذه الأرض وداخل إطار الطبيعة، ولكنها مع هذا ليس لها الفطرة اللغوية. ولغة البشر مختلفة بشكل جوهري عن لغات الحيوانات وطرق التواصل بينها. ولذا فإن تشومسكى يتحدث عن «معجزة اللغة»، فيها يُكوّن المجتمع وتتقدم الحضارة ويظهر الفكر.

وكدليل على رؤية تشومسكى (الثورية التوليدية) للغة بحُسابها مفطورة فى العقل، فإنه يشير إلى الزمن الذى يقضيه الطفل البشرى (الذكور منهم والإناث، الأذكىاء منهم والأغبياء) فى تعلم لغته الإنسانية. فهذا الطفل يتعلم لغته بسرعة وبلا جهد وبكفاءة عالية خلال عام (وهو وقت أقصر من الوقت الذى يستغرقه بعض الرجال فى تعلم قيادة سيارة)، مع أن وصف قواعد أى لغة قد يستغرق عدة سنوات من الباحثين. ويصل الطفل إلى مرحلة امتلاك اللغة بين سن الخامسة والسادسة، أى أنه يمتلك ناصية نظام لغوى متكامل، مُكوّن من مجموعة هائلة ومركبة من القواعد، ويتطلب استخدامه كثيراً من قواعد المنطق (الاستقراء والقياس) وقواعد التحويل وقواعد الترتيب التى لو تعلمها الطفل عن طريق الاكتساب لاستغرق فى ذلك عشرات السنين. واللغة الإنسانية أفضل مرآة تعكس العقل، فثمة تماثل بين بنيتى العقل واللغة، أى أن اللغة هي بمنزلة البناء السطحي لبنية أكثر عمقاً هي العقل الإنساني.

إن النظام المعرفى (الكلى والنهائى) عند تشومسكى يستند إلى ثنائية الإنسان والطبيعة، وإلى الإيمان بأن البشر مختلفون عن كل من الحيوانات (النموذج العضوى) والآلات (النموذج الآلى)، وأن هذا الاختلاف لابد أن يُحترم، فهذا هو أساس كرامة الإنسان وأخوة البشر. هذا الإيمان باستقلالية العقل عن البيئة المحيطة به وإبداعه، هو أساس هجومه على الفلسفة الوضعية والتجريبية والمدرسة السلوكية، فهى فلسفات لا تكتثر بالبُنى العميقة، أى ما يُميّز الإنسان من بقية الكائنات. فالمدرسة السلوكية، على سبيل المثال، تكتفى بوصف البنية السطحية فى أشكالها المادية المنطوقة (المسموعة) و المكتوبة ولم تتجاوز ذلك إلى التعرف على البنية العميقة.

ويرى تشومسكى -استناداً إلى كل هذا- وجوب تأسيس علوم اجتماعية تدرس الطبيعة البشرية بحُسابها كياناً مستقلاً عن الطبيعة [المادية] لضمان حرية الإنسان وتعميقها. وهذه العلوم لابد أن تكون ذات أسس راسخة فى الطبيعة [المادية] البشرية ذاتها. ولابد أن ينبع العمل الاجتماعى من تصوّر لطبيعة المجتمع فى المستقبل وأن يستند إلى بعض الأحكام الواضحة بشأنه، وهى أحكام تستند بدورها إلى رؤية للطبيعة البشرية. فمفهوم الطبيعة البشرية

مفهوم محوري عند تشومسكى، وهو يشير إلى كيفية التوصل إليها من خلال الدراسة الإمبريقية، إذ إن هذه الطبيعة تتبدى فى سلوك الإنسان وإبداعاته المادية والفكرية والاجتماعية.

ولكن مفهوم الطبيعة البشرية بالنسبة لتشومسكى ليس مفهوماً إمبريقياً محضاً. ففي حوار له مع بيل مويرز Bill Moyers طرح عليه هذا الأخير الإشكالية الهوبزية بطريقة مأكرة، إذ سأله: "هل تعتقد أن البشر يحنون بطبيعتهم للحرية، أم أنهم على استعداد لأن يخضعوا للنظام مقابل الأمن والأمان؟" فكان رد تشومسكى قاطعاً: "هذه مسائل خاصة بالإيمان لا المعرفة، عليك أن توجّه آمالك نحو ما تؤمن به..."

وأنا أحب أن أؤمن بأن الناس قد وُلدوا أحراراً، ولكنك إن طلبت منى دليلاً على ذلك لما أمكنني أن أعطيك إياه". فسأله مويرز في دهشة:

"أنت تتحدث عن الإيمان، فهل «تؤمن» بالحرية؟" فأجابه تشومسكى: "أحاول ألا يكون إيماني غير عقلاني، فنحن يجب أن نسلك على أساس معرفتنا وفهمنا مع تمام العلم بأن معرفتنا محدودة..."

ولكنه، على أى حال، إيمان خاضع لاعتبارات الحقائق والعقل". وتشومسكى، بهذا، يطبق على الطبيعة البشرية نفسها المنهج العقلاني الذي طبقه على المبحث اللغوي، وهو أمر منطقي أن نبداً بما نتصوره المقدرة المثالية ثم ندرس الأداء الفعلي: المثالي قبل المادي، والعقلي قبل الحسي، والإنساني قبل الطبيعي.

بعد أن عرضنا لبعض الجوانب الأساسية لرؤية تشومسكى التوليدية، لابد أن نشير إلى أنه على الرغم من أن نقطة انطلاقه هي ثنائية الإنسان والطبيعة، فإن ماديته الصارمة تدفع به نحو إنكار هذه الثنائية ومحوها وتأكيد الواحدية المادية. هذا التناقض كان محور النقاش بينى وبينه

فى أثناء زيارته للقاهرة، فقد طرحت عليه قضية "الطبيعة"، وهو مصطلح يستخدمه بشكل مبهم أحياناً. سألت تشومسكى: ما الطبيعة؟ وهل هناك داخل البشر ما يُميّزهم من الطبيعة، أو أنهم جزء لا يتجزأ منها لا يتجاوزها قط؟ وأشارت إلى بعض آرائه ولعبارة "معجزة اللغة" على وجه التحديد، وسألته ألا تعنى هذه العبارة خرقاً لقوانين الطبيعة والمادة فى حالة الإنسان، أو على الأقل انقطاعاً وعدم استمرار. ومضمون سؤالى كان، فى واقع الأمر، عن الثنائية العميقة التى تسم رؤيته. ولكن تشومسكى، شأنه شأن كثير من الفلاسفة الغربيين العلمانيين يحاول أن ينكر أى ثنائية حينما يُواجه بالتضمينات الفلسفية لنسقه المعرفى. ولذا ضاق تشومسكى ذرعاً بسؤالى

وأجاب إجابة تنم عن الضيق، وقال: الطبيعة هي كل ما هناك، والطبيعة لا تُردُّ إلى شيء خارجها (بالإنجليزية: نيتشر إز إرديو سابل nature is irreducible)، وهذا اختيار ميتافيزيقي ليس له ما يسوغه. وقد عُدت إلى كتاباته أبحاث عن إجابة أكثر تفصيلاً وإفاضة، فوجدت أن تشومسكى الذى يؤكد كُمونية الألفكار يرى أنها فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير إنَّه هى إلا جزء من بيولوجيا الإنسان (شأنها فى هذا شأن الجوانب الفسيولوجية التشريحية).

ولذا، لا يتردد تشومسكى فى أن يصف ملكة اللغة (معجزة اللغة) فى مصطلح بيولوجى مادى حتمى صرف. فاكترساب الطفل للغة لا يختلف عن تغييره أسنانه من الأسنان اللبنية إلى الأسنان الناضجة، وكالمراهق حين تتغير خصائصه التشريحية. فاللغة تنمو فسيولوجياً، تماماً مثل أى صفات تشريحية أخرى، من تلقاء نفسها. أى أن كلمة «كامن» تصبح «فسيولوجى» أو «فيزيائى»، والبنى العقلية الكامنة هى بنى فيزيائية. والكُمون لا يعنى فى واقع الأمر سوى البرمجة البيولوجية أو التشفير (بالإنجليزية: بروجرام program وكود code)، وهى كلمات تشير إلى نظم مغلقة حتمية. ولا يتردد تشومسكى فى أن يصف نظمنا العقدية بأنها النظم التى يقوم العقل (بحُسابه بنية بيولوجية) بإنتاجها. ويرى تشومسكى أن العقل قد "صُمم" (بالإنجليزية: ديزاينيد designed) لتوليدها. والكلمة فى الأصل الإنجليزية تعنى «تصميم»، ولكنه "تصميم هندسى لآلة"، أى أن الكلمة التى تشير إلى الإبداع تستدعى فى الوقت نفسه نظاماً مغلقاً حتمياً. ويبدو أن هذه ليست مجرد صور مجازية لوصف شيء يصعب وصفه باللغة المباشرة وإنما هو وصف حرفى، إذ إن تشومسكى يشير إلى العقل بحُسابه عضو التفكير (بالإنجليزية: منتال أورجان mental organ) أو وحدة قياسية (بالإنجليزية: موديول module)؛ فالعبارة الأولى وصف عضوى للعقل، والثانية وصف آلى، وكلاهما مغلق وحتمى. وكل النظريات العلمية التى تم تطويرها عبر تاريخ البشرية مستمدة من حصيلة محدودة من النظريات الممكنة وفرتها لنا الجينات (النظام البيولوجى) وتتناقضها الأجيال. وهكذا توارى الإبداع وحلت محل الحتمية البيئية والاجتماعية (التي نادى بها السلوكيون والتي هاجمها تشومسكى) حتمية بيولوجية.

هنا سألت تشومسكى مجموعة من الأسئلة: ما الفرق إذن بينه وبين السلوكيين إذا كان كل شيء بيولوجياً فيزيائياً مُشَقَّراً فى الجينات؟ وإذا كان علينا أن نتبع الطبيعة (البرامج الطبيعية التى صُمِّمت مسبقاً)، أفلا يمكن إذن دراسة الإنسان كما تُدرَّس الفئران (وهذه خطيئة السلوكيين الكبرى فى نظره). وألا يصبح البناء الظاهر أكثر أهمية من البناء الكامن؟ ألا يمكن "للخبراء"

(الذين يكرههم تشومسكى بعمق لأنهم العمود الفقرى للنظم الشمولية التكنوقراطية البيروقراطية التى اجتاحت المجتمع الحديث) أن يوفروا علينا الكثير من العناء ويدرسوا الموضوع (الإنسانى) بآلاتهم العلمية الدقيقة، ويرسموا خريطة علمية دقيقة لما سيفعله الإنسان تحت ظروف معينة، أى أن يتنبؤوا بسلوكه ومن ثم يمكنهم التحكم فيه، كما أن بوسعهم أن يقرروا ما يجب أن يفعله الإنسان وما يجب عليه تحاشيه، أى تطوير نظام أخلاقى "علمي"؟ أليس هذا هو ذاته قمة الحتمية التى يحارب ضدها تشومسكى؟

ثم دفعت السؤال إلى ناحية حساسة وسألته: على أى أساس يمكن التصدى لمجموعة من الخبراء أو العلماء (النازيين) الذين يرون أن بإمكانهم تحقيق السعادة للمجتمع من خلال الهيمنة عليه وإخضاعه للنماذج العلمية، المادية الكمية؟ أليس بوسع هؤلاء الخبراء أن يستخلصوا لنا قوانين الطبيعة التى يمكن على أساسها تأسيس المجتمع وتحديد ما هو خير وما هو شر وما هو نافع وما هو ضار؟ وماذا لو قال هؤلاء الخبراء إن المسنين والمعوقين واليهود يقفون ضد قوانين الطبيعة (الإنتاجية - السعادة المادية)؟ ماذا يمكن أن نقول لهؤلاء الخبراء، لا سيما أن تشومسكى نفسه يؤمن بضرورة "توجيه" الشعب إن أخطأ (حسب ما قاله لى فى القاهرة)؟ أى أننى ألمحت إلى أن هذه العقلا نية المادية تؤدى إلى الواحدية والعقلانية التكنولوجية التى تؤدى بدورها إلى التجريبية والوضعية والسلوكية والهيمنة والتحكم.

فبين تشومسكى أن كلمة «فيزيائى»، (أى مادى) حسب تصوّره قد تم توسيع مدلولها تدريجياً لتغطى أى شىء يمكن فهمه، ولذا فالكلمة لا تُعرّف بمعزل عن العقل. ومضمون الكلمة سيتسع ليغطى كل الخصائص التى يكتشفها العقل. فأشرت إلى أن المرجعية النهائية فى هذه الحالة ستظل هى العالم المادى والفيزيائى، أى أن الإنسان يُستوعب فى الطبيعة. وذكرته بالعبارة التى استخدمها "الطبيعة لا يمكن أن تُردّ لأى شىء خارجها"، وهذا هو الا فتراض السلوكى الأساسى. ثم أشرت إلى أحد أهم الأنماط الفكرية العامة فى الحضارة الغربية: محاولة التجاوز من خلال المادة، ملمحاً إلى أنه ينضوى تحت هذا النمط.

ثم أشرت إلى أن الأفكار الكامنة يمكن أن تكون إيجابية أو سلبية، وأنه فى إطار الحتمية البيولوجية التى يتحرك فى إطارها لا يوجد مجال لقبول البعض ورفض البعض الآخر، فالطبيعة هى كل ما هناك، وعلينا قبولها والإذعان لها!

وقد طلبت من تشومسكى أن يُفسّر لى ظاهرة ما بعد الحداثة فى الغرب،

وهي فلسفة تقف

على طرف النقيض من فلسفته فهو يؤمن بمعجزة اللغة ومقدرة الإنسان على توليد نظم اتصالية تستند إلى إنسانية مشتركة، أما ما بعد الحداثة فتؤدي إلى انفصال الدال عن المدلول وإلى عطب اللغة واستحالة التواصل، ومن ثم إلى انسحاب العقل واستحالة إقامة العدل. وكان الهدف من السؤال أن أُبين له أن النظم الفلسفية المادية يمكن أن تؤدي إلى أي شيء، وأن إيمانه بالإنسان، النابع من إيمانه بمعجزة اللغة، هو إيمان نابع من شيء كامن في الإنسان، ولكنه في الوقت ذاته متجاوز للنظام الطبيعي (أي نابع من ثنائية مبدئية). فكان رده هذه المرة جافًا وصارمًا إذ قال:

إن ما بعد الحداثة نتاج ثرثرة المثقفين الفرنسيين الذين يجلسون على المقاهي يضيعون وقتهم فيما لا يفيد! فأخبرته بأن هذه الثرثرة تحولت إلى أهم اتجاه فلسفي في الغرب، ولذا فالأمر يحتاج إلى تفسير.

وأخيرًا، أثرت مع تشومسكي قضية الدين والأدب والفن (وكان في ذهني كتابات على عزت بيجوفيتش الذي ربط بينها، وبيّن أنها نابعة من شيء غير مادي في الإنسان)، وأنه برغم حديثه المستمر عن الإبداع لا يعالج إلا السياسة وبشكل مباشر، وأن كتاباته اللغوية لا تتعرض أبدًا لأي نصوص أدبية، والنص الأدبي نص لغوي مكثف يبيّن "معجزة اللغة" عن حق فقال إنه سمع هذا النقد من قبل، ولعل انشغاله بالسياسة هو السبب (وهو تفسير غير كاف في تصويري). أما فيما يتصل بالدين، فقد قال إنه لم يمكنه قط أن يتعامل مع فكرة الإله أو ما وراء الطبيعة ولا يمكنه أن يفهمها، وأن مناقشة مثل هذه الأمور أمر لا طائل من ورائه. وأعتقد أن إهماله الدين والأدب والفن نابع من حتميته البيولوجية الواحدية، ولذا فهو يؤثر الابتعاد عن الحقول المعرفية التي يمكن أن تثير له أسئلة تقع خارج نطاق نموذج المعرفي.

ويبدو أن الحوار بيني وبينه كان حامى الوطيس، ولذا برغم اتفاقي معه على إجراء حوار يُسجل بالفيديو في منزلي، وبرغم موافقته المبدئية، وبرغم استئجارنا للأجهزة اللازمة وإعدادنا لفريق التصوير، رغم كل هذا رفض تشومسكي الحضور في اللحظة الأخيرة، حرفيًا. إذ كان موعدنا هو الساعة السابعة وقرر هو عدم الحضور في الساعة السابعة إلا خمس دقائق!

النماذج كأداة تحليلية

كان من الحتمى أن يواكب رفض الموضوعية الفوتوغرافية وفكرة العقل السلبي، وهى تحولات فى رؤيتى لعقل الإنسان وعلاقته بالواقع المادى، ومن ثم فى الفلسفة الكامنة وراء المنهج ، أقول كان من الحتمى أن يواكب كل هذه التحولات تحول فى الأدوات المنهجية، ولذا اتجهت نحو البحث عن أداة تحليلية تيسر لى عملية الرؤية الكلية للظواهر والأفكار والربط بين العديد من التفاصيل والموضوعات التى تبدو وكأنها لا علاقة للواحد منها بالآخر والربط بين مستويات الواقع المختلفة: العام والخاص، والمجرد والمتعين، و الموضوعى والذاتى، أداة تجعلنى أتجاوز الرصد المباشر والموضوعية المادية المتلقية دون السقوط فى الذاتية، أداة يمكنها أن تحيط بتركيبية الواقع والظاهرة الإنسانية.

وقد وجدت بغيتى فى نهاية الأمر فى النماذج التحليلية. ولعل التجارب العديدة من الانتقال الزمانى والمكانى هى التى عمقت فى فكرة النماذج كأداة تحليلية (خاصة وأنا لا أسافر إلى مكان حتى ولو للسياحة إلا بعد أن أكون قد قرأت عن تاريخه ومعتقداته وحضارته).

فالانتقال من بلد إلى بلد هو فى واقع الأمر انتقال من مرحلة زمنية (يتجلى من خلالها نموذج محدد) إلى مرحلة زمنية أخرى. أى أن الانتقال المكانى، فى كثير من الأحيان، لا يختلف كثيراً عن الانتقال الزمانى. فمدينة دمهور التى وُلدت فيها والتى قضيت فيها طفولتى وصباى ، كانت مدينة نصف حديثة نصف تقليدية. ولكنى قضيت مطلع شبابى فى الإسكندرية التى كانت مدينة أوربية حديثة بمعنى الكلمة حتى منتصف الخمسينيات. وقضيت جزءاً كبيراً من شبابى فى الولايات المتحدة، التى كانت بلداً محافظاً للغاية (بشكل خائق) فى أوائل الستينيات حين ذهبت إلى هناك، ثم رأيت عناصر التحلل و التفكك تدخل عليه إلى أن أصبح بلداً مختلفاً تماماً مع منتصف السبعينيات. ثم عدت إلى القاهرة فى السبعينيات، القاهرة الانفتاح (بعد أن كنت قد تركت ورائى فى الستينيات القاهرة "قلب العروبة النابض" و"قلعة الاشتراكية العربية")، وانتقلت منها إلى السعودية وعدة بلاد عربية وغربية أخرى. وكل بلد انتقلت إليه كان يمثل لحظات تاريخية وحضارية الواحدة مختلفة عن الأخرى برغم تزامنها. وكان على أن أفسر كل لحظة لنفسى وأن أبحث عن نوع من الوحدة وراء التنوع، وإلا لأدركت الواقع كمجموعة من التفاصيل المتناثرة وأصبت بالجنون، أو لسقطت فى التلقى السطحى للأمور وفى الموضوعية الفوتوغرافية (وهى -فى تصورى- لا تختلف كثيراً عن الجنون أو على الأقل عن التخلف العقلى). وفى محاولة التفسير هذه، تعززت فكرة النموذج كأداة تحليلية (دون استخدام المصطلح بطبيعة الحال).

ومما يستر على التوصل لفكرة النماذج قراءاتي في أعمال ماكس فيبر وفي تركيزه على فكرة النمط المثالي (بالإنجليزية: أيديال تايب ideal type). وقد قرأت أيضاً بعض أعمال الناقد الأمريكي ماير أبرامز Meyer Abrams خاصة كتاب المرأة والمصباح الذي يعطى تاريخاً للنقد الأدبي الغربي من خلال موضوعات أساسية ويربطه بتاريخ الأفكار. كما أن أعمال الناقد الأدبي رينيه ويليك Rene Welelk النقدية كان لها أعمق الأثر فيّ، فعقليته جرمانية تبحث دائماً عن وحدة ما وراء التفاصيل الفكرية والنقدية التي يأتي بها.

وفي الدراسات الأدبية، يحاول الباحث ألا يظل على مستوى الموضوع المباشر الظاهر (بالإنجليزية: سابجيكـت subject)، وإنما يحاول الغوص للوصول إلى الموضوع الأساسي الكامن (بالإنجليزية: ثيم theme). و الموضوع الأساسي الكامن يتسم بأنه يربط بين كل أجزاء النص ويمنحه الوحدة التي لا بد أن يتسم بها إن كان نصاً جيداً. ولأن الموضوع الأساسي كامن، لا يمكن للعقل رصده بشكل مباشر، وإنما عليه أن يكد ويتعب ويجتهد ويفكك ويتركب ويجرد ليصل إليه. ودراستي للموضوعات الأساسية الكامنة في الأعمال الأدبية كان تمهيداً حقيقياً لتبني النماذج كأداة تحليلية.

ومن المناهج الأدبية التي تأثرت بها، منهج دراسة العمل الأدبي من خلال الصورة. وهذا المنهج يفترض أن الصور التي يستخدمها أديب ما، تعبر عن الموضوع الأساسي الكامن في النص الأدبي أكثر من أي عنصر آخر فيه، بل أكثر مما قد يقرره الأديب نفسه بشكل صريح واضح واع. ولذا يقوم الناقد الذي يستخدم هذا المنهج بدراسة الصور المتناثرة في العمل الأدبي، فيربط بينها ويجرد منها أنماطاً أساسية يحاول أن يكشف مغزاها ويراها ككل يتطور وكوحدة لها منطق داخلي ومعنى. فكنا ندرس على سبيل المثال صور الدم و النوم في مسرحية ماكبث وصور العطش والريح في "الملاح القديم"، وهكذا. وقد استوعبت هذا المنهج، ولا تزال دراسة الصورة المجازية طريقة أساسية بالنسبة لي لتحديد الموضوع الأساسي الكامن في نص (سياسي وأدبي) ما. وقد كتبت دراسة عن الصورة المجازية العضوية والصورة المجازية الآلية بحسبانهما نموذجين إدراكيين أساسيين في الحضارة الغربية.

وقرأت كذلك كتابات نورثروب فراي Northrop Frye الناقد الأدبي الذي حاول أن يطور نظرية شاملة تستند إلى فكرة النمط الأولى (بالإنجليزية: أرك تايب archetype)، وهي الرموز المتكررة المغروسة في لا وعي الإنسان الجمعي مثل الريح رمز عودة الحياة، والمطر رمز الخصب، وهكذا. وأخيراً درست كتابات المدرسة البنيوية، وقرأت بعض قراءاتهم البنيوية للأعمال الأدبية،

وكانت قراءات، والحق يقال، مملة مجردة طويلة تقول أبسط الأمور بأعقد الطرق، ولكنها مع هذا كانت تحاول الوصول إلى جوهر البنية في تركيبها وتشابك عناصرها وعلاقاتها. والقاسم المشترك الأعظم بين كل هذه المدارس الأدبية أنها تحاول أن تدرك الوحدة الكامنة خلف التنوع والتفاصيل. وبالتالي كانت تمهيداً حقيقياً لتبني النماذج كأداة تحليلية وتدريباً عليه.

والنموذج -كما أشرت في المقدمة- هو بنية تصويرية أو خريطة معرفية يجردها عقل الإنسان (بشكل واع أو غير واع) من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق (الموضوعية)، فهو يستبعد بعضها بحُسابها غير دالة (من وجهة نظره) ويستبقى البعض الآخر، ثم يربط بينها وينسجها تنسيقاً خاصاً، ويجرد منها نمطاً عاماً.

وعملية الربط حتمية قبل التجريد، وكلاهما يحرر المعلومة بعض الشيء من فضائها الخاص (زمانها ومكانها المباشرين) بحيث تصبح ذات مقدرة تفسيرية عالية. (أما السمة الأساسية في الموضوعية المتلقية والمعلوماتية، فهي الفصل بين المعلومات، بحيث تظل كل معلومة ملتصقة بفضائها ومناسبتها، لا يمكن إدراكها داخل نمط عام، ومن ثم يمكن أن يفرض عليها أي معنى وأي اتجاه).

وقد ضربت مثلاً في مقدمة الموسوعة بنصين مكتوبين، وهما حديثان شريهان: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) "عُدِّيت امرأة في هرة حبستها حتى ماتت فدخلت فيها النار، فلا هي أطعمتها وسقتها إذ هي حبستها ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض". أما الحديث الثاني فهو قول رسول الله (صلى الله عليه وسلم) "بينما رجل يمشى، فاشتد عليه العطش فنزل بئراً فشرب منها ثم خرج، فإذا هو بكلب يلهث، يأكل الثرى من العطش، فقال: لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ بى، فملاً خفه ثم أمسكه بفيه، فسقى الكلب، فشكر الله له، فغفر له، قالوا: يا رسول الله وإن لنا في البهائم أجراً؟ فقال: في كل ذات كبدٍ رطبةٍ أجر" (أي في كل حي من الحيوان والطير ونحوهما).

في محاولتي شرح طريقة التوصل للنموذج الكامن، بيّنت أنه بوسع الباحث أن يقوم بتقسيم الحديثين إلى وحدات متقابلة مختلفة تشكل عناصرهما الأولية. وهي في الحديث الأول: امرأة - قط - جوع - زيادة الجوع - موت - جهنم. أما في الحديث الثاني فهي: رجل - كلب - عطش - سقيا - حياة - جنة.

على هذا المستوى المباشر (حصر عناصر الحديثين كما هما في إطار الموضوعية المتلقية)، سيقف الحديثان كما لو كانا متناقضين. ففي الحديث الأول امرأة وفي الثاني رجل، وفي الأول هرة وفي الثاني كلب، وفي الأول

جوع وفى الثانى عطش، وفى الأول بطش بالحيوان وزيادة الجوع، وفى الثانى رفق بالحيوان ورى للعطش، وينتهى الحديث الأول بالموت وجهنم وينتهى الثانى بالحياة والجنة. وتحليل المضمون السطحي دائماً يقف عند هذا المستوى لا يتجاوزه وينهمك الباحث فى إحصاء عدد الكلمات التى تشير إلى موضوع ما.

ولذا كى نفهم الحديثين لابد أن نقوم بعمليتى الربط والتجريد، بحيث تتجاوز عناصر كل حديث الفضاء الزمانى والمكانى المباشر لكل منهما، حتى يمكن رؤيتهما فى علاقة كل منهما بالآخر. وستأخذ عمليتا الربط والتجريد الشكل التالى: المرأة والرجل يتم ربطهما الواحد بالآخر ثم يجردان إلى إنسان -القطّة والكلب: حيوان- الجوع والعطش: نتيجة حتمية (حياة - موت) -البطش بالحيوان وزيادة الجوع والرفق بالحيوان ورى العطش: فعل إنسانى- موت القطّة وحياة الكلب: نتيجة مادية- الجنة والنار: نتيجة روحية.

ثم نزيد من عمليات الربط والتجريد على النحو التالى: فاعل - مفعول - فعل - عاقبة.

والإنسان هو الفاعل، والحيوان هو المفعول به، وثمة فعل يؤدي إلى نتيجة.

ويمكن، عند هذه النقطة، أن نرتفع بعمليتى الربط والتجريد إلى المستوى المعرفى ورؤية الكون. ولابد من معرفة بعض المفاهيم الأساسية الحاكمة فى الإسلام (الاستخلاف -الأمانة-

وضع الإنسان فى الكون)، فهذا سيساعدنا على الوصول إلى البُعد المعرفى وإلى تحديد العلاقة بين الإنسان (الفاعل) والحيوان (المفعول به). ومن كل هذا سنستنتج أن الحديثين يتحدثان عن علاقة الإنسان بالطبيعة، وهى علاقة استخلاف واستئمان، فالإنسان يُوجد فى مركز الكون لأن الله كرمه وحباه عقلاً وحكمة. وقد أعطاه الله الطبيعة ولكنه ليس بصاحبها، فقد استخلفه فيها وحسب وقد قبل هو أن يحمل الأمانة، ولذا فهو لا يمكن أن يبدها وكأنه هو وحده فى الكون: كائن لا متناه متأله.

وبعد عمليات الربط والتجريد والإبقاء والاستبعاد تتكون صورة أو خريطة إدراكية يتصور صاحبها أنها مماثلة فى تناسقها وترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع الذى يرصده أو عناصر النص الذى يدرسه. وقد أشرت إلى أن النموذج هو مجموعة من الصفات التى تحولت إلى صورة متماسكة ترسخت فى أذهاننا ووعينا بحيث لا نرى الواقع إلا من خلالها، فهى رؤية متكاملة للواقع فى أغلب الأحيان.

واستخدام النماذج مسألة حتمية فهي تدخل فى صميم عملية الإدراك، لأن الإحسان لا يدرك شيئاً بشكل مباشر، وإنما من خلال نموذج (نسميه «النموذج الإدراكى»). والنماذج الإدراكية فى كثير من الأحيان غير واعية، يستنبطها المرء تدريجياً وتصبح جزءاً من وجدانه وسليقته وإدراكه المباشر من خلال ثقافته، بل وتفاصيل حياته وما يتعامل معه من أشياء ومنتجات حضارية (منزله - رداءه - طعامه - الأغاني التى يستمع إليها)، ويتم كل هذا فى معظم الأحيان دون وعى منه. وقد ذكرت من قبل قضية الهدية وبطاقة الشكر بعد الدعوة لتناول طعام العشاء. ومن الواضح أن من قدم الهدايا وأرسل بطاقة الشكر لم يفعل ذلك واعياً بتضمينات فعله المختلفة.

وسأورد بعض الأمثلة الأخرى، لأبين مدى هيمنة النماذج الإدراكية على لا وعى الإنسان وطريقة إدراكه للواقع: كنت فى منزلى فى الولايات المتحدة، وكانت زوجتى فى إنجلترا تجمع المادة العلمية لرسالتها للدكتوراه فى إنجلترا. وفجأة انتابنى شك عميق فى أن ابنى الصغير مريض. فقصت درجة حرارته، وبالفعل وجدتها مرتفعة. فاتصلت على الفور بالطبيب لأحدد موعداً معه، فسألتنى الممرضة عن "مسز المسيرى" (حيث اعتادت أن زوجتى هى التى تأخذ طفلينا للطبيب)، فأخبرتها بأن مسز المسيرى فى إنجلترا. ثم أضفت بحدة واضحة أنه لا يوجد وقت نضيعه فى مثل هذه الأسئلة، إذ لم أر أى علاقة بين السؤال والموقف الحرج الذى وجدت نفسى فيه. فطلبت منى بحزم أن أضع سماعة التليفون وأن أقيس درجة حرارته مرة أخرى.

وحينما فعلت وجدت أن حرارته عادية، فاتصلت بالممرضة لأخبرها أن كل شيء على ما يرام.

فضحكت الممرضة، وعنفتنى قائلة: "إننى لابد من الصنف الذى يتهم زوجته بالقلق المفرط على الأولاد"، فاعترفت بذلك. (أصف زوجتى بأنها رئيسة لجنة القلق العليا). فأخبرتني بأن هذا نمط

(أى نموذج) سائد: فى غياب الزوجة تسيطر على الزوج النماذج الإدراكية التى تسيطر على زوجته، فهو يحل محلها وظيفياً. ويتم كل هذا دون وعى منه، وأنها حينما سألتني عن مسز المسيرى وعرفت بغياها ازدادت يقيناً أنها حالة "قلق وظيفى أو نماذجى"، وهى حالة قلق غير واعية يقع الإنسان فى براثنها دون أن يدري، حيث يقلق الزوج "نيابة" عن الزوجة. وهذا يبين مدى قوة النموذج (ومدى قوة التحيزات الكامنة داخله، الأمر الذى سأتناوله فيما بعد).

وقد حدث لى حادث طريف آخر لم يمكننى أن أفهم كنهه إلا بعد فترة، وعن

طريق الصدفة. فقد كنت سائراً في مطار نيويورك، فأوقفتني سيدة أمريكية لتقول لي: "رائحتك جميلة للغاية You smell so nice"، ثم تلعثمت وارتبكت وسارت إلى حال سبيلها وهي في خجلها الشديد. وكنت في أحد الفنادق في واشنطن حيث تقوم المسئولة عن الاستقبال بحمل حقائبنا (من باب التوفير، فالفندق ليس فيه شخص مختص بحمل الحقائب...).

وأخبرتها بأنني جنتلمان لا يمكن أن أسمح لسيدة بأن تحمل حقائبى، فأصرت على موقفها وحملت الحقائب. وإذا بها فجأة تترك الحقائب تسقط على الأرض وتقول: "د. المسيرى، إن رائحتك جميلة للغاية Dr.Elmessiri, you smell so nice" ثم تلعثمت وانتابها هي الأخرى الخجل، وبدأت تساورنى الأوهام بأن سحري لا يقاوم، وإلا كيف تفسر هذا العدد من الضحايا؟

والمرة الثالثة كنت أتناول طعام الإفطار مع صديقى المؤرخ كافين ريلى حينما قالت زوجته "you smell so nice". توقفت على التو وأخبرتها بما حدث لي في المطار وفي الفندق قائلاً: "إننى اشتريت العطر مع زوجها، وأتذكر أنه من العطر الرخيص، فهو أولد سبايس، دفعت فيه بضعة دولارات. فضحكت وقالت إن السيدات اللائى عبّرن عن إعجابهن بعطرى، لابد أنهن فوق الأربعين (وبالفعل كن كذلك). ثم أردفت قائلة: إن أولد سبايس هو تقريباً العطر الوحيد الذى كان متاحاً فى الستينيات (قبل الهجمة الاستهلاكية) وكان آباؤهن يضعون هذا العطر، ومن ثم فهو يذكرهن بطفولتهن! فضحكنا نحن كلنا، لأن رؤيتنا تغيرت تماماً بعد معرفة السبب أو النموذج الكامن وراء الأحداث، والذى يمنحها الوحدة والمعنى. واختفت فوراً صورة دون جوان الخطير وحلت محلها صورة الأب الوقور الحنون، الذى لا يمثل أى خطراً! وهذه القصة أرويناها دائماً لأبين كيف أننا يمكن أن نسيء تفسير الواقع، وكيف يمكن لواقعنا أن يصبح تفاصيل متناثرة إما غير مفهومة، وإما تفاصيل نفرض عليها تصوراتنا القاصرة، إن لم نفهم النموذج الحاكم والتحيزات الكامنة فيه.

وحينما عدت من الولايات المتحدة عام ١٩٦٩ ذهبت لإعطاء أول محاضرة للطلبة (والطالبات) فى كلية الآداب جامعة عين شمس (إذ كنت قد انتدبت هناك). وقيل لي إن المحاضرة فى مدرج كذا، فذهبت إلى المدرج المذكور ودخلت، فوجدت أن هناك عدداً كبيراً من البنات يجلسن فى المقدمة وقد وضعن قدراً كبيراً من الماكياج ويرتدين فساتين مزركشة،

فخرجت على التوظئ منى أن هناك "حفلة" وأننى أخطأت المكان. فتمازجى الإدراكية الأمريكية والمصرية (حتى بداية الستينيات) كانت تحدد مجال الرؤية لي، وحسب هذه النماذج فإن الفتيات لا يضعن هذه المساحيق ولا يرتدين مثل هذه الفساتين إلا فى الحفلات (كما كان الأمر فى جامعة الإ

إسكندرية حين تركتها، وفي الجامعات الأمريكية التي درست فيها). ولكن أحد الطلبة سارع بالخروج من المدرج ليخبرني أن هذه ليست حفلة وإنما محاضرة، وكان عليّ تعديل نموذجي الإدراكي، إذ أدركت أن الفرق بين الحفلة والمحاضرة لم يعد كبيراً كما كان الأمر في الماضي.

ومع هذا هناك توظيف واعٍ للنماذج الإدراكية، كما هو الحال في الإعلانات التليفزيونية، حين يدرك مخرج الإعلان أنه يمكن توظيف كل غرائز الإنسان النبيلة والخسيسة في تسويق السلعة المعلن عنها، فيربط مثلاً بين أحد أنواع السمن والسعادة الزوجية، وأحد أنواع المياه الغازية أو العطور والجاذبية الجنسية، وعاطفة الأبوة والتليفون المحمول وغير المحمول وهكذا.

وقد يؤدي تحدى النموذج الإدراكي المهيمن إلى مشاعر سلبية، إذ إنه يكشفنا أمام أنفسنا ويُعَدِّل من خريطتنا، وهو أمر ليس بالهين. اشتركت في ندوة بيت الثقافة Haus der Kulturen في برلين، حضرها د. نصر حامد أبو زيد و د. رضوان السيد و د. أركون وآخرون.

وقد دارت حوارات ساخنة بيني وبين الدكتور أركون، إذ كان ينادي بسيادة العلوم الطبيعية ومعاييرها (وكان يتصور أن هذه هي العقلانية بعينها!)، فأخبرته بأن في هذا ضياعاً للإنسان وأن المطلوب هو فصل العلوم الطبيعية عن العلوم الإنسانية، أي أنني أخبرته عن النموذج المهيمن على فكره، وأن فكره ليس فكراً إنسانياً كما يتصور، فنظر لي بعمق ولم يجب. ثم التفت إلى الحاضرين وذكرت عمانويل كانط وأعضاء مدرسة فرانكفورت بحُسابهم مدافعين عن ثنائية الإنسان والطبيعة. ثم أضفت أنني كمفكر مسلم أعتبر نفسي وريثاً حقيقياً لهما أكثر من دعاة ما بعد الحداثة في الغرب. وكان لقولي هذا وقع سيئ لأنه كشف النماذج المهيمنة والتحييزات الكامنة عند معظم الحاضرين. وهذا أسوأ ما يمكن أن يحدث لإنسان. ولذا عند مغادرتي القاعة حاولت فتاتان الهجوم عليّ، لولا أن أوقفهما الحرس.

وكنت مرة ألقى محاضرة في جامعة الملك سعود، حضرتها بعض الأستاذات. وكنت قد طورت لتوى نموذج تحليلي يرى أن الحضارة الغربية الحديثة قد بدأت بداية إنسانية هيومانية ولكنها أصبحت معادية للإنسانية، وأنه من ثم يمكن الحديث عن حضارتين غريبتين حديثتين:

واحدة متمركزة حول الإنسان والأخرى متمركزة حول المادة. وكانت من بين الحاضرات أستاذة مصرية، قاطعتني فجأة، وأخذت تسبني وبصوتٍ مرتفع، ولمدة تزيد عن ربع ساعة. فاضطر رئيس الجلسة إلى إنهاؤها، واتصل بي بعد ذلك واعتذر عما حدث، ودعاني لإلقاء المحاضرة مرة أخرى. ثم فوجئت بالأ

أستاذة تتصل بي هي الأخرى، وأخذت تعتذر لي لمدة تزيد عن رُبع ساعة!

إذ يبدو أن خريطتها الإدراكية قد تم تحديثها بغتة، فخلقت عندها حالة من عدم التوازن، فسكنت بطريقة اضطرت أن تعتذر عنها فيما بعد.

والنماذج الإدراكية كامنة فى النصوص التى يقرأها الإنسان أو يكتبها وفى الظواهر الاجتماعية التى يوجد داخلها والمعايير التى يعيش حسبها، ومهمة الباحث -فى تصورى- أن يحاول اكتشافها، وأن يعرف ملامح النموذج المهيمن فى أدب هذا الأديب وفكر ذلك المفكر، أو النموذج الكامن وراء سلوك أعضاء هذا المجتمع. وهنا يمكننا أن نتقدم خطوة للأمام ونشير إلى "النماذج التحليلية"، أى النماذج الواعية التى يصوغها الباحث من خلال قراءته للنصوص المختلفة وملاحظته للظواهر المتنوعة ثم يقوم بتفكيك الواقع (أى فك عناصره الأساسية الواحد عن الآخر) وإعادة تركيبه من خلالها بحيث يصبح الواقع (أو النص) مفهوماً بشكل أكبر.

وكثيراً ما كنت أذكر لطلبتى أن النموذج التحليلى التفسيرى الذى يستخدمه الباحث لا يتضح له تماماً إلا بعد الانتهاء من كتابة البحث، ولذا فهو يجب ألا يكتب المقدمة إلا بعد الانتهاء من البحث، بل إنه سيجد نفسه، بعد أن يتضح له النموذج التحليلى الكامن فى بحثه، مضطراً لإعادة كتابة البحث مرة أخرى بعد وضوح الرؤية. هذا باختصار شديد هو منهج استخدام النماذج (بما يتضمن من رفض للموضوعية المطلقة ولفكرة العقل السلبى) الذى أصبح أمراً أساسياً فى منهجى البحثى.

والنماذج كما بيئنا نتائج إبداعى ذاتى فى تفاعله مع الواقع الموضوعى، ولذا فتطبيق النموذج (التحليلى) على الواقع ينجم عنه إثراء للنموذج ذاته، إذ إنه يتم توسيع نطاقه من خلال الظواهر والمعطيات المادية التى يحاول تفسيرها، فهى قد تتحداه وتبين عجزه التفسيرى، ومن ثم لابد من تعديله بعض الشيء حتى نزيد من قدرته التفسيرية، أى أن العلاقة بين النموذج و الواقع علاقة حلزونية، لابد أن يكون الواحد فيها منفتحاً على الآخر، (كما حدث لى فى أول محاضرة لى حين ظننت خطأً أن هناك فرقاً بين الحفلة و المحاضرة). ولكن الأهم من هذا أنه بعد استخدام النماذج يمكن اختبار نتيجة البحث بشكل موضوعى، أى أن استخدام النماذج يفترض وجود علاقة تبادلية (حلزونية) بين الذات والموضوع.

ولم تكن المسألة بهذا الوضوح منذ البداية، ولم تكن مصطلحات المنهج الذى أستخدمه متبلورة، ولكنى مع هذا كنت أتحسس طريقى نحوه فى دراستى

"الرأسمالية وفكرة العودة للطبيعة" (التي كتبتها بالإنجليزية لأول مرة عام 1965). وقد أشرت من قبل إلى أن النموذج يأخذ شكل صورة إدراكية متبلورة. والصورة التي استخدمتها في تلك الدراسة هي صورة الإنسان الطبيعي الذي هو بلورة لعدد من الصفات وجدتها لا تختلف كثيراً عن مفهوم الرأسمالية التنافسية للإنسان. وقد استخدمت في هذه الدراسة مصطلح «الأسطورة الحاكمة» (كما سأبين فيما بعد) للإشارة إلى النموذج. ورغم أنني أسقطت هذا المصطلح، فإنني أجد أنه

يبرز سمة هامة للنموذج، وهي أنه يشبه النموذج بالصورة المجازية. فكلاهما ليس له وجود موضوعي مادي، وإنما هما أداة إدراكية تحليلية مفيدة بمقدار ما يساهمان في تنظيم الواقع المادي المكون من معطيات متناثرة. وكثيراً ما كنت أحذر طلبتي من تصور أن النموذج «شيء» حقيقي وليس مجرد أداة إدراكية تحليلية.

ولكن من أكثر المحاولات درامية وتبلوراً (قبل اكتمال المصطلح والمفهوم والأداة التحليلية)، ما ورد في كتاب الفردوس الأرضي. فقد تناولت عدة عناصر في الواقع وحاولت أن أرى العلاقة بينها بحُسابها تعبيراً عن نموذجين مختلفين: وجدان البساطة والطبيعة والعداء للتاريخ في مقابل وجدان التركيب التاريخي والإنساني. (وهي نفس النماذج التحليلية التي كنت قد استخدمتها في رسالتي للدكتوراه ثم في كتاب نهاية التاريخ، وهي تعبير عن نفس ثنائية الإنسان والطبيعة التي تتبدى في معظم كتاباتي):

"حينما يتناول المصري طعامه، فهو يتناول وجبة ساهمت آلاف السنين من التاريخ المصري في طهوها. ولهذا السبب، نحن لا نقدم الكوسة المسلوقة (و العياذ بالله) إلا للمرضى، أما الأصحاء فهم يأكلونها إما بالبشملة، أو محشية بال أرز أو اللحم المفرومة أو كليهما، أو قد تقدم مطبوخة بالصلصة والسمن البلدي، وهذا أضعف الإيمان. على العكس من هذا، حينما يقرر المواطن الأمريكي تناول طعام العشاء (الوجبة الرئيسية في الولايات المتحدة) فزوجته عادةً ما تقدم له كمية لا بأس بها من البطاطس المسلوقة أو المقلية، مع شريحة كبيرة من اللحم المشوى على الفحم (على طريقة آبائنا الأوائل)، أو المطبوخ على نيران البوتاجاز (دون الإخلال بالبنية البدائية لعملية الطهي). فإذا أراد الأمريكي التنويع، فإنه قد يأكل الهامبورجر، وهو نوع من اللحم المفروم المحمر والمخلوط بالحد الأدنى من الخضراوات والتوابل، وهو عادةً يؤكل إما بالخبز وإما مع البطاطس الحتمية. وحينما يسأم الأمريكي رتابة حياته الغذائية ويفكر في تناول طعام جيد له مذاق خاص فهو عادةً يتناول وجبة أجنبية (صينية أو فرنسية) نتاج تاريخ بلد آخر.

ولذلك، فمن أيسر الأمور تناول طعام أجنبي، بل وشراء مواده الخام فى أى مدينة أمريكية.

"وأنا لا أبحث هنا عما إذا كان الأكل المصرى أفيد أو أصح من الأكل الأمريكى أم لا، وإنما أشير إلى طريقة «صنع» هذا الأكل وإلى أن الطريقة المصرية فى الطهو أكثر تركيبيًا من الطريقة الأمريكية، وهذا ينطبق حتى على الفول المدمس الشهير، الذى يُترك على نار دافئة طوال الليل حتى ينضج ثم يضاف له بعد ذلك الزيت والملح والليمون.

"وإذا ما نظرنا إلى علاقة الرجل بالمرأة وبالأُسرة فى المجتمعين المصرى والأمرىكى للاحظنا نفس الاختلاف. فالرجل الأمريكى حينما ينظر إلى امرأة، فإنه يرى امرأة وحسب على قدر ما من الذكاء والحسن. فإذا أراد التعرف عليها فلا داعى للمؤامرات والمناورات والتلميحات. وإذا قرر الزواج منها فهو يتزوجها -إن هى وافقت- دون ضجيج أو صخب (ويطلقها بالبساطة نفسها). وهو عادةً ما يذكر هذا الأمر لأسرته (الأب والأم والإخوة والأخوات، فالأعمام والأخوال وأولادهم ليسوا من الأسرة). وقد يدعوهم لحفل زفافه ولكن هذا لا يتم إلا من باب العلم بالشىء وحسب، لأنه لا يرغب فى رضاهم ولا يخشى سخطهم، فعلاقته بأسرته قد انقطعت بعد بلوغه السادسة عشرة واقتصرت على المقابلات فى أعياد الكريسماس، ثم تظل تضرع إلى أن تظل قاصرة على تبادل بطاقات المعايدة الخالية من أى محتوى إنسانى شخصى. فالرسالة المكتوبة على البطاقة عادةً ما تكون مطبوعة، بمعنى أنها ليست رسالة شخصية تعبر عن علاقة خاصة وإنما هى أقرب إلى التقرير العائلى العاطفى. لقد أصبت بالغثيان حينما تسلمت تقريراً عاطفياً عائلياً من هذا النوع أرسله لى أحد أصدقائى يخبرنى فيه (ويخبر مائة شخص آخر) بأنه وزوجته وأولاده يرفلون فى حلل السعادة وأنهم يخصوننى بالسلام! إن علاقات الأمريكى الاجتماعية من البساطة إلى درجة أنه يمكنه أن يكتفى بـ التقرير بدلاً من الخطاب الخاص التقليدى. وكم كنت أصاب بالذعر الشديد لرؤية هؤلاء الأمريكان «المرنين» وهم يؤدعون أمهاتهم وآباءهم فى بيوت العجزة، وهى بيوت شيدت لتسد حاجة نشأت فى المجتمع الأمريكى نتيجة لتفكك الأسرة الأمريكية. فعندما تبلغ سن الخامسة والخمسين فأنت لا تقطن مع ابن من أبنائك، كما أنك لا يمكنك أن تعيش فى منزل بمفردك لأنه سيكون مكلفاً وكبيراً ولذا تنتقل إلى أحد هذه المنازل المزودة بكل وسائل الراحة العصرية من سرائر نظيفة إلى أجهزة تكييف هواء إلى اسطوانات إلى حجرات فسيحة تجلس فى إحداها لتتنظر إلى التليفزيون بقية أيامك الأراضية.

(فى دراسة لاحقة قارنت بين بيوت المسنين ومعسكرات الاعتقال النازية. فك
لاهما يضم بشرًا يرى المجتمع أنهم غير منتجين أو "أفواه تستهلك ولا تنتج"
[بالإنجليزية: useless eaters] إيترز). ولكن بينما يتم القضاء على
المسنين فى الغرب بالتبريد [التكييف] يتم إبادة نزلاء معسكرات الاعتقال
النازية بالتسخين [أفران الغاز].

"أما المصرى فإنه حينما ينظر إلى امرأة يرى امرأة ويرى طبقة اجتماعية
وتاريخًا طويلًا ، فإذا قرر التعرف على المرأة/الطبقة فيجب عليه أن يعرف
خلفيتها العائلية لأن هذا سيحدد تكتيك وإستراتيجية الهجوم. وإن قرر
الزواج فالزواج لا يتم على سنة الله ورسوله وحسب بل حسب ما تقتضيه
الطقوس الاجتماعية من شبكة ومهر ومقابلات بين الأسر للتعارف والتباهي.

وهذا المصرى بعد تزوجه يُبقى على علاقته بأمه وأبيه وأخيه وبأم زوجته
وأبيها وأخيها. وعلى الزوج والزوجة أن يقسما وقتيهما بالعدل والقسطا فى
زيارة الأقارب - أقاربها وأقاربه، والويل كل الويل لمن لا يُبقى الموازين الدولية
الدقيقة. فإن أراد المصرى أن يُطْلَق -لا قدر الله- فإنه يكتشف أن الطلاق هو
أبغض الحلال عند الله، وأن المجتمع لن يتركه وشأنه قبل أو بعد الطلاق،
فرسل الصلح وفاعلو الخير ولله الحمد كثيرون. وحينما تهرم الأم أو الأب،
فإننا لا نرسلهما إلى أى فردوس أرضى (فهذه المؤسسة العلمية المعروفة باسم
«بيوت العجزة» غير معروفة بعد فى

مجتمعنا المتخلف)، بل على المصرى أن يبقى على علاقته بأبويه، يرسل لهما
النقود ويحارب ضد زوجته التى ترى أنه يبالغ بعض الشيء فى كرمه، كما
تحارب هى ضده حتى تبقى على علاقتها الوثيقة مع أمها (أى حماته المصرية
الشهيرة) التى تنغص عليه عيشته دائماً. إن الفرد المصرى لا وجود له خارج
هذه الشبكة الهائلة من الطقوس الاجتماعية والقيم الدينية، فوجوده وجود
اجتماعي تاريخي بالدرجة الأولى، ووجود فردي بالدرجة الثانية.

"ولعل هذا البعد التاريخي للوعى المصرى هو ما يفسر ظاهرة غرام السيدات
المصريات الزائد بالماكياج (بغض النظر عن انتمائهن الطبقي). فالماكياج هو
محاولة للبعد عن البساطة الأولى، إنه ارتداء لقناع الفن فوق وجه الطبيعة،
وهو ضرب من الطقوس الاجتماعية التى تحول الظواهر البيولوجية إلى
ظواهر اجتماعية وتاريخية وإنسانية. أما السيدات الأمريكيات فنادرًا ما
يضعن هذه العطور والمساحيق الساحرة بهذا السخاء. وإن وضعنها فذلك لا
يتم إلا فى مناسبات خاصة جدًا (وليس مجرد الذهاب لحضور المحاضرات
فى الجامعة مثلاً). ولاحظت فى زيارتى الأخيرة لأمريكا أن ثمة ضيقًا شديدًا
بالثياب من أى نوع، ورأيت فى الطرقات شبانًا وشابات يرتدون بالفعل الحد ا

لأدنى من الملابس (الأمر الذي يذكرنا مرة أخرى بآبائنا الأوائل).

فالتخفيف من الثياب فى أمريكا ليس الغرض منه إثارة الفتنة (كما هو الحال فى بعض الحضارات) وإنما الغرض منه هو التبسيط، ولذلك فالمرء يفرع من منظر الفتیان والفتيات منكوشي الشعر المرتدين الهالهيل والخرق.

"وَبَحْثُ المواطن الأمريكي العادى عن البساطة الأولى للطبيعة قبل تحولنا إلى مخلوقات اجتماعية تاريخية يتضح أيضًا فى كرهه العميق للمدينة وزحامها. وحينما كنت أذكر لأصدقائى أننى لا يمكننى أن أحيا إلا فى مدينة نيويورك أو على الأقل بالقرب منها كانوا لا يفهمون ما أعنى على درجة الدقة. فالحياة المثلى بالنسبة للأمريكى العادى هى الحياة بجوار الطبيعة أو «فى الريف» بهدوئه الفردوسى على حد قولهم. وعلى الرغم من أن هذا الأمريكى العادى يعيش عادةً فى منزل من دورين تحيطه حديقة صغيرة محاطة بالسياج والأشجار، وعلى الرغم من أن مراكز الابتضاع تبعد عادةً عن مناطق السكنى بضعة كيلومترات (وهذا هو الجنون بعينه فى نظرى)، فإن الأمريكى العادى دائم التملل والشكوى من الزحام، لأنه يود أن يحيا بمفرده إن استطاع، مثل إنسان روسو الذى يعيش على الفطرة والطبيعة دون أن تفسده الحضارة والمدنية. وقد يقال إن الأمريكى العادى يود أن يحيا على الفطرة على أن تكون معه عربتان وثلاجة وغسالة أتوماتيكية وجهاز تسجيل وفتاحة علب كهربائية، وفى هذا بعد عن الطبيعة.

ولكن دخول هذه الأشياء لا يفسد بساطة حياته، فالتاريخ والمجتمع، وليس الآلات، هما اللذان يأتیاننا بالخبرة التي تفسد علينا فردوس البراءة الأولى.

"وإذا قارنا سلوك الأمريكى بسلوك المصرى فى هذا المضمار للاحظنا مرة أخرى الفروق

الواضحة، فطموح الإنسان المصرى يتلخص فى أن يقطن بالقرب من أهله وعشيرته وأسرته، ويا حبذا لو كان الجميع فى القاهرة فى قلب العروبة النابض!

وبرغم أن هذه كانت محاولة جادة (بطريقة كوميدية لتقديم دراسة مقارنة للنموذجين الإدراكيين أو للرؤيتين المصرية والأمريكية (كما تتبديان فى الطبخ والماكياج والملابس والعلاقات العائلية)، فإن مدير الجامعة (وكان صديقًا لى) استدعانى ليعنفنى بسبب هذه "المسخرة" غير الأكاديمية. وعبثًا حاولت أن أقنعه بأنه ليس من الضرورى أن تكون الأمور الأكاديمية عابسة الوجه وإنما يمكن أن تكون دمهًا خفيف. ولكن صديقى السيد المدير كان يرى غير ذلك. كما أضاف قائلاً إنه يعرف كثيرًا من الأمريكيين الذين لا يتصفون

بهذه السمات: فوافقته بطبيعة الحال وحاولت أن أبين له أن دراستي إنما هي دراسة للنموذج المهيمن (دون استخدام المصطلح) وهي نتيجة لدراسة النصوص الفكرية الأساسية الغربية ابتداء من هوبز Hobbes وماكيافلي Machiavelli وانتهاء بداروين و ماركس وفرويد، ونتيجة ملاحظة لمئات المواقف، وأننى حينما أطرح هذا النموذج بحسبانه نموذجًا تفسيريًا، فهذا لا يعنى أن ثمة تطابقًا بين النموذج والواقع، فهناك نماذج فرعية كثيرة مناقضة للنموذج المهيمن متصارعة معه، ويحملها أناس حقيقيون، ولكننى حينما أقدم صورة نماذجية لابد أن أتغاضى عن بعض هذه التفاصيل لأركز على النمطى و المتواتر، ولكننى، مع هذا، أظل واعيًا تمام الوعى بأن النموذج الذى أطرحه ليس هو الواقع، برغم أن هذا النموذج يحاول تفسيره. ولتوضيح فكرتى أقول دائماً إننى "أرفض أمريكا [النموذج] ولكنى أحب الأمريكيين [الأفراد المتعنين]". فكان رئيس الجامعة يكتفى بهز رأسه، ولكنه كان يبدو عليه أنه غير موافق.

وقد استخدمت فيما بعد النماذج التحليلية (النموذج كصورة كامنة) فى تحليلى لموقف المستوطنين من الانتفاضة. فأخذت صورة "الحمام و الصقور" التى تستخدم فى تصنيف المواقف السياسية بحسبانها تعبيراً عن نقطتين متطرفتين من الاعتدال والتشدد، وبينت أن هذه طريقة متعسفة للغاية فى عملية الرصد تتسم بالتبسيط والاختزالية. واقترحت توسيع النموذج التحليلي بما يتفق مع تركيبية الظاهرة الصهيونية بأن تضاف "طيور إدراكية أخرى" (أى افتراض وجود نماذج إدراكية أكثر تنوعاً من الحمام و الصقور تهيمن على الوجدان الإسرائيلي) مثل الدجاج والنعام (وتنويغات عليها):

"والحمام كما يقال مسالمة دائماً، والصقور يفترض فيها أنها عدوانية شرسة. أما الدجاج فهو متخصص فى الهرب، ويجيد النعام فن دفن رأسه فى الرمال. والنعام هو أكثر أنواع الطيور الإدراكية انتشاراً فى المستوطن الصهيونى وبخاصة بعد الانتفاضة، وإن كنا لا نعدم عدداً كبيراً من الدجاج الذى يتحدث كالصقور، وتوجد قلة نادرة من الحمام ليس لها وزن كبير (على عكس ما تصوره الشائعات)، وإن كان هناك عدد كبير من الصقور التى تتحدث كالحمام.

ويقول الدكتور قدرى حفى: إن اليهود الشرقيين مثلاً هم حمام تود أن تكون صقوراً لتثبت إخلاصها للنخبة الحاكمة الإشكنازية. وقد أسقط كثير من المعلقين السياسيين كل التدرجات والتداخلات من إدراكنا لأن نموذجهم

المعرفى (التحليلى) قاصر ساذج يحوى مقولتين اثنتين، ولذا لم نر الدجاج أو النعام ولا عشرات الطيور الإسرائيلية الأخرى القابعة التى تنتظر من يكتشفها ويرصدها".

والعبارة الأخيرة تشير إلى إحدى الصفات المهمة للنموذج، وهى أنه يساعد على الرؤية المتعمقة المركبة كلما ازداد تركيبيه، وكلما اتسع نطاقه ليضم معلومات وظواهر كانت مهمة أو مهمشة فى الماضى. خذ على سبيل المثال إمبريالية الغربية، ينظر إليها الكثيرون بحسبانها "انحرافاً" عن مسار الحضارة الغربية الليبرالية الديمقراطية الإنسانى... إلخ، ومن ثم يستبعدون كمًا هائلاً من المعلومات. إن غيرنا النموذج بأن نزيده تركيبيه وبأن نوسع نطاقه، ورأينا الإمبريالية بحسبانها جزءاً عضوياً من هذه الحضارة وتعبيراً متعيّناً عن شيء أساسى وجوهري فيها، فإن عدداً كبيراً من المعلومات الجديدة سيدخل فى نطاق النموذج التحليلى، وتصبح ذات أهمية محورية تفسيرية. سنكتشف - على سبيل المثال - أن إبادة الشعوب الأخرى ليست مسألة انحراف، وإنما نمط عام متكرر: ملايين الهنود فى الأمريكتين - السكان الأصليون فى أستراليا - سكان الخانات التركية المجاورة لروسيا على يد الدولة القيصريّة - إلقاء القنبلة الذرية على اليابان (دون حاجة عسكرية ماسة لذلك) - الفلسطينيون (الطرد والإبادة) - الجزائريون - شعب فيتنام. كما سنكتشف مثلاً أن قفزة الولايات المتحدة الصناعية فى الثلاثينيات من القرن الماضى تعود إلى حد كبير إلى العمالة السوداء الرخيصة (التي قدمها ملايين العبيد السود)، وأن مجموع ما سلّبه إنجلترا من الهند إبان ثورتها الصناعية يفوق كل ما أنتجته فى تلك الفترة. إن حساباتنا ستكون مختلفة، والمعلومات التى نبحت عنها ستكون مختلفة وستظهر لنا بلاهة الحديث عن "التقدم الغربى" بحسبانه نتيجة عناصر خاصة بالمجتمعات الغربية.

وقل نفس الشيء عن النماذج التى يتبعها الصهاينة. فقد قبلناها بسذاجة شديدة، فحجبت عنا رؤية كثيرة من جوانب الواقع. ولنضرب على سبيل المثال النموذج الصهيونى التفسيري لظاهرة مثل الدياسبورا أو المنفى. يذهب الصهاينة إلى أن اليهود كانوا يعيشون فى وطنهم القومى، فلسطين أو يهودا... إلخ، ثم جاء القائد الرومانى تيتوس فحاصر القدس وهزم اليهود وهدم الهيكل، وبعدها بدأ نفى اليهود وتشتتهم. هذا هو النموذج السائد، وهذه هى الرواية الصهيونية السائدة، التى يقبلها الجميع تقريباً، والذى يوجه أنظارنا إلى مجموعة من المعلومات ويستبعد غيرها. فيبينون أن عدد اليهود بعد سقوط الهيكل (سنة ٧٠ ميلادية) قد أصبح صغيراً بالفعل، مما يدل على تشتتهم القسرى! ولكن تغيير النموذج يؤدى إلى "اكتشاف" مجموعة أخرى من المعلومات مغايرة تماماً للمعلومات التى يسوقها الصهاينة. وقد

بدأ الشك فى النموذج التفسيري الصهيونى يتسلل إلى نفسى حينما لاحظت أن الغالبية الساحقة ليهود العالم لم تهجر إلى وطنها القومى، المزعوم. فعدت إلى التاريخ لأختبر مدى مصداقية النموذج الصهيونى بالنسبة لتفسير الماضى. فاكتشفت أنه قبل هدم الهيكل، كان عدد اليهود الموجودين خارج فلسطين يفوق عدد اليهود داخلها بعدة أضعاف. فاليهود لم "ينفوا" ولم "يشتتوا قسراً" وإنما انتشروا وحسب، شأنهم فى هذا شأن كثير من الجماعات البشرية الأخرى، وأن هدم الهيكل لم يكن سوى عنصر مساعد لعملية ديموجرافية بدأت قبل وقوع ذلك الحدث. أما بخصوص تيتوس فلاحظت أن الحرب التى خاضها لم تكن حرباً للرومان ضد اليهود، وإنما حرباً للرومان ضد فريق من اليهود، إذ إنه كان يوجد إلى جوار الجيش الرومانى المحاصر للقدس، جيش يهودى بقيادة "ملك اليهود" أجريبا الثانى، بل والأدهى من هذا نجد أن برنيكى، أخت أجريبا الثانى، كانت عشيقة تيتوس، وكان ينوى الزواج منها. كما لاحظت أنه عبر التاريخ آثرت الغالبية الساحقة من أعضاء الجماعات اليهودية الاستقرار فى أوطانهم خارج فلسطين، وهو النمط الذى استمر حتى الوقت الحاضر. إن تفويض النموذج السائد ومحاولة نحت نموذج تفسيري جديد، قد أعطى مركزية لبعض المعلومات التى آثر الصهاينة إما إخفاءها وإما تجاهلها تماماً، وقوض من صلابة بعض المعلومات "الصلبة" الأخرى.

وهناك الكثير من الأمثلة الأخرى من تاريخ الصهيونية وغيرها تبين أن النموذج التحليلى المستخدم هو الذى يقرر ما هو المهم وما هو الهامشى من المعلومات، وما يستحق الإبقاء وما يتم حذفه. وبهذا المعنى يمكن القول بأن النموذج «يولد» معلومات وحقائق، وهو استخدام مجازى لكلمة «يولد» فالحقائق موجودة فى الواقع وفي بطون الكتب لمن يريد اكتشافها".

وقد حاولت تطبيق منهج النماذج التحليلية فى محاضراتى وما أدرس من مقررات، وتركت المنهج التاريخى (التعاقبى) ودراسة الشعراء والنقاد كل على حدة، الذى يدفع الباحث نحو التراكم المعلوماتى والموضوعية المتلقية، وأعدت صياغة المقررات التى أدرسها بحيث أصبحت أدرس نفس المادة ولكن من خلال موضوعات أساسية كامنة وإشكاليات متزامنة متواترة (نماذج تحليلية). فالنقد الرومانسى كنت أدرسه على سبيل المثال من خلال: إشكالية اللغة - إشكالية الذات - إشكالية الحدود الجمالية، ثم أدرس هذه الإشكاليات فى أعمال كل النقاد (وأشير إلى أن لها ما يماثلها فى النقد العربى الحديث). وقد فعلت نفس الشئ مع الشعر الرومانسى. فكنت أبدأ بدراسة "الملاح القديم" بحسبانها القصيدة الرومانسية النماذجية التى تضم كل الموضوعات الأساسية الكامنة، والتى تتبدى فى معظم القصائد الرومانتيكية، مثل: الانتقال من الخبرة إلى البراءة - مشكلة الشر - إشكالية الذات والموضوع -

إشكالية المدينة. ثم أدرس النصوص الرومانسية من خلال هذه الموضوعات و الإشكاليات. وكنت أضيف أحياناً بضعة نصوص عربية تتبدى فيها نفس الموضوعات (حتى لا تكون دراسة الأدب الإنجليزي شيئاً بعيداً يحتفظ به الطلاب في قسم خاص في ذهنهم). وفوجئت بارتفاع الحاسة النقدية عند الطلبة والطالبات، وارتفاع مقدرتهم على الربط والتجريد والوصول إلى " الحقيقة " متجاوزين الحقائق. فقد وجدوا أن المادة التي يدرسونها أصبحت ممتعة، وأصبح لها صلة بحياتهم الحقيقية، وليس مجرد «أدب إنجليزي» يوجد في قسم مستقل من عقولهم.

ومن أطرف الوقائع في هذا المضمار، أنني كنت أعرف أنى سأنتهى من موسوعة ١٩٧٥ في منتصف العام، وأننى سألحق بزوجتى في الولايات المتحدة في مارس. وبرغم حبي لتدريس الأدب، فإننى، من قبيل احترام الطالبات، طلبت من القسم أن يوكل إلي تدريس مواد مثل الترجمة والمقال حتى إذا ما توقفت عن التدريس وحل أحد الأساتذة محلى، فلن يسبب هذا اضطراباً كبيراً للطالبات، إذ إن هذه مقررات أولية تعتمد على التدريب. ولكن أحد الأساتذة - رحمه الله - كان يهوى الاصطدام، فاعترض على ذلك، فما كان من الدكتورة لطيفة الزيات، رئيسة القسم، إلا أن أسندت لى المقررات التي أحبها، وكان من بينها الشعر الرومانسى بطبيعة الحال. وقمت بتدريسه بطريقتي، أي من خلال موضوعات (نماذج) وليس من خلال السرد التاريخي.

وحينما ذهبت إلى الولايات المتحدة، كان هذا المقرر من نصيب الأستاذ المذكور. ولكنه كان يقوم بالتدريس لمجموعة من الطالبات تم تدريبهن على قراءة النصوص الأدبية قراءة جديدة مبنية على الربط بين تفاصيل العمل، ثم تجريد الموضوعات الأساسية الكامنة ورصد كيفية تبديها في بنية القصيدة. وكان صاحبنا معداً بمدفعيته الثقيلة المعلوماتية عن حياة الشاعر فلان وخلفية الشاعر علان التاريخية، والمناسبة التي كتبت فيها القصيدة، كما أنه بطبيعة الحال كان يردد ما تقوله بعض المراجع الغربية من أن الشعر الرومانسى هو عودة للطبيعة، وهى صيغة لفظية جاهزة يستخدمها كثير من الأساتذة يصفون بها كل القصائد الرومانسية دون اكتراث بخصوصية بنيتها وصورها ولغتها (أى دون اكتراث بالنموذج الكامن فيها). وكان صاحبنا يسأل الطالبات عن قصيدة ما فكن يعطينه إجابة غير متوقعة من جانبه، فكان يضطرب، وخاصة أن كثيراً من الطالبات كن يجدن أن نمط (أو نموذج) لا نتقال من البراءة إلى الخبرة الذى يتكرر فى الشعر الرومانسى هو نمط له دالة إنسانية عميقة، وتصادف أن عدداً كبيراً منهن استخدمه فى تحليل القصائد. وفى إحدى المرات مع الأستاذ المذكور سمع عبارة "الانتقال من البراءة إلى الخبرة"، وكان قد طفح به الكيل، فألقى بالكتاب على الأرض

وتوعد كل من تذكر هذه العبارة بالويل والثبور!

وحينما انتقلت إلى السعودية للتدريس فى قسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب بجامعة الملك سعود طبقت نفس المنهج. واستخدمت نموذج التجاوز (و الكمون) كمعيار أساسى لتصنيف القصص القصيرة التى أدرسها مع الطلبة، وبينت أن القصص التى يحاول أبطالها أو الشخصيات الأساسية فيها أن تتجاوز واقعها تتسم بقدر عال من التركيب، أما الأعمال التى تحاول إنكار مقدرة الإنسان على التجاوز فشخصياتها مسطحة وحبكتها بسيطة (وقد قمت بترجمة القصص القصيرة موضع الدراسة وأنوى نشرها فى كتاب مع دراسة نقدية طويلة توضح هذه الفكرة).
وحينما درست مع الطلبة شعر النصف الأول من القرن الثامن عشر (الشعر النيو كلاسيكى) درسته معهم من خلال موضوع المضمون الأخلاقى للهجاء وإشكالية مفهوم البطولة فى مجتمع تراجعت فيه البطولة بعد ظهور العلم وبعد انتهاء عصر الفروسية، وهى موضوعات وإشكاليات لها ما يقابلها فى تجربتهم الحضارية.

وحدث أننى عينت رئيساً للجنة الدراسات العليا حينما كنت أعمل فى السعودية. وكانت مهمة هذه اللجنة هى وضع الخطوط الرئيسية لبرنامج الماجستير هناك. واقتрحت أن تكون المقررات فى السنة التمهيدية تدور حول موضوعات وإشكاليات (أى نماذج إدراكية تحليلية). ونشبت حرب ضروس بينى وبين كثير من الأساتذة (برغم مساندة رئيس القسم الدكتور عزت خطاب لى). فكل أستاذ يود تدريس المادة التى يعرفها وبالطريقة التى يعرفها، أى الطريقة السردية التاريخية المألوفة. وكان أحدهم يتصور أنه يعرف أعمال الشاعر الإنجليزي جيفرى تشوسر تمام المعرفة، ولذا كان يصّر على أن يكون هناك مقرر إجبارى فى ذلك الموضوع. وحيث إننى كنت مؤمناً بطريقتى (نتيجة لاقتناعى النظرى وتجربتى العملية) فقد انبريت للدفاع عنها. ولكن هيهات، فبيروقراطية الأساتذة (وكان غالبيتهم من الفلسطينيين و المصريين) كانت صلبة فى غاية الصلابة ورجعية مغرقة فى الرجعية. وفى النهاية نجحت فى فرض مقرر تمهيدى واحد يدور حول موضوعات، ولكنى سمعت أنه ألغى بعد رحيلى عن السعودية. (لا يختلف هذا عن اقتراحى بإنشاء كلية للدراسات العليا فى جامعة عين شمس يكون لها مكتبة محترمة، وتضم أعضاء هيئة التدريس من ذوى الخبرات حتى يمكن تكثيف ما عندنا من إمكانيات ضعيفة. ولكن الاقتراح لم ينفذ لأن كل كلية وكل قسم يفضل أن يكون له "استقلاله" الخاص [أى بيروقراطيته الخاصة] وبرنامجه الخاص للماجستير).

أذكر مرة أننى كنت فى المغرب وكانت سكرتيرة أحد أصدقائى (خديجة) تصاحبنى لشراء ما أريد من أشياء تراثية (والمغرب غنية بها وأنا مغرم بها). وسألتها عن تخصصها، فقالت الأدب الإنجليزى، فأخبرتها بأننى أستاذ أدب إنجليزى أيضاً. وحينما طلبت منها أن تخبرنى بالنصوص التى درستها، وجدت لها قليلة للغاية مقارنة بما ندرس نحن فى القاهرة. ومع هذا وجدت أنها تتحدث بطريقة تدل على أنها متملكة لناصية الخطاب الأدبى والنقدى وبرباطة جأش غير عادية. فأعجبت بثقافتها، برغم قلة النصوص التى درستها. فأخبرتني بأنها درست فى كلية صغيرة، لا يوجد فيها عدد كبير من أعضاء هيئة التدريس. ولتخطى هذه الصعوبة قام الأساتذة بتدريس النصوص من خلال إشكاليات و موضوعات، وأن مقدراتها النقدية والثقافية هى
نتاج هذه الطريقة في التدريس.

وقد لاحظت أن النموذج كأداة تحليلية، يكاد يكون خالياً من الزمان، فهو يتجاوز أحداث التاريخ ليصل إلى النمط المتواتر الكامن فيها والذي يجمع بينها. كما أن مقدرة النموذج على رصد الحركة ضعيفة، إذ إنه، مرة أخرى، يحاول الوصول إلى النمط وإلى اللحظة التى يتبدى فيها النموذج. وحتى أسد هذا النقص قررت تطوير فكرة المتتالية النماذجية، وهى مثل النموذج رؤية تصويرية يجردها عقل الإنسان من الوقائع والظواهر. ولكن المتتالية ترصد الظواهر لا فى سكونها وإنما فى نموها وتطورها عبر حلقات مختلفة، فهى ترصد البعد التاريخى والبعد الحركى. فترى الواقع لا كلحظة ساكنة وإنما كحلقة فى سلسلة آخذة فى التحقق التدريجي.

ولعل من أهم الأسباب التى ساعدتني على تطوير فكرة المتتالية النماذجية إقامتى خلال فترتين منفصلتين فى الولايات المتحدة (١٩٦٣/١٩٦٩ - ١٩٧٥/١٩٧٩). كان الجو الثقافى والأخلاقى العام يختلف فى الأولى عنه فى الثانية، بل وتنقسم الفترة الأولى إلى قسمين: قبل عام ١٩٦٥ وبعده. فالولايات المتحدة فى النصف الأول من الستينيات كانت محافظة بشكل خانق حتى عام ١٩٦٥، ثم بدأت حركة اليسار الجديد وحركة الجنس الحر، أو الجنس بلا ضوابط (بالإنجليزية: فرى لاف موفمنت Free Love Movement)، وصاحبها قدر من التفكك بدأ يتزايد بسرعة تفوق الوصف. فعلى سبيل المثال، كنا نستضيف بعض الطالبات الأجنيات فى منزلنا فى الأعياد باعتبار أننى وزوجتى كنا أكبر الطلبة الأجانب سناً، فكان علينا، قبل عام ١٩٦٥، أن نوقع على أوراق نتعهد فيها بإعادتهن إلى المدينة الجامعية قبل الساعة العاشرة. وحينما عدت فى السبعينيات، أصبح هناك بيوت مختلطة للطلبة والطالبات. كما أن الشذوذ الجنسى الذى كان "عيباً" فى الستينيات (أو يوجد فى منطقة

رمادية)، أصبح مقبولا تماما في السبعينيات. وحينما أعود الآن للولايات المتحدة، أجد أنه من قلة الحياء أن تذكر هذا الموضوع، فما بالك بتوجيه النقد (إذ أصبح الجميع نسبيين منفتحين). ولم تعد القضية هي التسامح مع الشذوذ الجنسي، وإنما "تطبيعته" بحيث يصبح أمرا طبيعيا تماما مثل الجنس العادي.

وحينما أذهب إلى الولايات المتحدة تكون نقطتي المرجعية الصامتة، شئت أم أبيت، هي مصر. وحينما تركت بلدي في الستينيات، كانت تحكمها المعايير الأخلاقية، كما أن "العلم" كان محترما، ولذا كانت الأبواب تفتح حينما يعلم الناس أن الشخص الفلاني "دكتور". كما أن النظام الاشتراكي كان يضمن للناس الحد الأدنى من الرزق والكرامة. فكنت دائم المقارنة بين الولايات المتحدة ومصر التي تركتها. وكنت أخبر الأمريكيين أن مصر قد تكون بلدا فقيرا إلا أن الإنسان لا يمكن أن يفصل من عمله، على سبيل المثال، إلا إذا ارتكب كبيرة. وثن السلع الغذائية الأساسية ثابت لا يؤثر فيه التضخم، كما أن إيجار المسكن زهيد للغاية. وحينما يجلس المواطن أمام شاشة التلفزيون ليشاهد فيلما، فإنه يشاهد فيلما وحسب، لا تقاطعه

الإعلانات التي تبتزه وتجعل زمانه الخاص جزءا من السوق، وكأن السوق هو مصير الإنسان وقدره.

بل إن الدولة كانت تجعل الثقافة في متناول الجميع بالفعل. الكتب يشتريها من يريد، والمسارح رخيصة للغاية، والموسيقى العربية يمكن الحصول على تذكرة لحضور حفلاتها ببضعة قروش. (أذكر أنني حينما عدت من الولايات المتحدة عام ١٩٦٩ فوجئت بأن أحد العمال الذين كانوا يعملون في محل و الذي يتحدث عن أنه ينوي الذهاب للمسرح القومي لمشاهدة مسرحية ماكبث لشكسبير).

حينما أذهب للولايات المتحدة الآن، فإنني لا يمكن أن أتحدث عن الأشياء نفسها. فنقطتي المرجعية الصامتة قد تغيرت، وأصبحت السوق الحرة هي الآلية الكبرى في عالم الاقتصاد والأخلاق. ولذا فالثقافة أصبحت شيئا باهظ التكاليف، لا يقدر عليه إلا من عنده فائض كبير من الأموال. والطعام أصبح مكلفا للغاية. (حتى ساندوتش الفول الذي كان في متناول الجميع أصبح هو الآخر مكلفا). وحينما يجلس المواطن الآن أمام التلفزيون المصري فإنه يقذفه بالإعلانات التي تحول زمانه الخاص إلى سوق يباع فيها كل شيء ويشتري.

تعلمت من كل هذا أن ما يحدث في بلد ما قد يحدث في بلد آخر إذا ما توافرت الظروف، حتى ولو لم يحدث في لحظة الرصد المباشر. إذ إنه يمكن

أن يحدث فيما بعد، لأن البلد المذكور لا يزال يمر بالحلقات الأولى من المتتالية النماذجية، التي تليها الحلقات الأخرى. وإن الحاضر قد يكون مختلفا عن الماضي، ولكنه فى الوقت نفسه ثمرة من ثمراته، إن نحن أمعنا النظر. وفى إطار هذا التصور أصبح من الحتمى أن أنظر إلى مصر لا بحسبانها مثلاً (ساکناً) لهذه أو تلك الصفة، وإنما بحسبانها لحظة فى متتالية نماذجية تتابع حلقاتها، بحيث أستخدم ما أرى فى الغرب على تقدير أنه من المحتمل أن يتكرر حدوثه عندنا هنا، فنفس المقدمات والظروف الاجتماعية قد تؤدي إلى نفس النتائج أو شىء قريب منها، كما أنها ولا شك تصلح كمؤشر على ما يمكن أن يحدث فى المستقبل.

ويحضرنى فى هذا ما قاله سيرج لاتوش فى كتابه تغريب العالم فالغرب به النسبة له ليس بقعة جغرافية ولا حتى لحظة زمنية، وإنما هو متتالية نماذجية أخذت تتطور وتأخذ أشكالاً مختلفة إلى أن أصبحت كالآلة التى لا تكثر كثيراً بالإنسان، تدور لتفرم الجميع حتى صاحبها، منفصلة عن الزمان و المكان الغربيين، ويمكن أن تمسك بتلابيب أى مكان وزمان. من كان يتصور فى الماضى أن ما يحدث الآن فى مصر، كان يمكن أن يحدث؟ من كان يتصور أن تصبح النقود هى المعيار الذى يجب غيره من المعايير، وأن مسألة "العلم" هذه تصبح مصدر سخرية؟ حينما عدت أنا وزوجتى من الولايات المتحدة عام ١٩٦٩، كان بعض سائقى التاكسى يرفضون تقاضى الأجر منا حينما يعرفون أننا أساتذة جامعيون عدنا لبلدنا لنساهم فى بنائه وإعمارهم، فهل يمكن

أن نتخيل حدوث مثل هذا فى الوقت الحاضر؟ باختصار شديد، أنا لا أرى أن الشرق شرق والغرب غرب، أو أن الشرق روحى والغرب مادى، إلى آخر هذه المقولات الجاهزة، وإنما أرى أن هناك متتالية نماذجية إن أمسكت بتلابيب حضارة ما فهى تأخذ فى التحقق (إلا إذا تصدى لها الإنسان بوعى إنسانى وأخلاقى). وتظهر فكرة المتتالية النماذجية كآلة تحليلية أساسية فى معظم كتاباتى. ولكنه يظهر، على وجه الخصوص، فى تحليلى للحلولية والعلمانية الشاملة.

وعلى عكس المتتالية النماذجية، طورت مفهوم "اللحظة النماذجية". وينطلق هذا المفهوم من الإيمان بأن ثمة اختلافاً جوهرياً بين الواقع والنموذج المهيمن ، وأن النموذج لا يمكن أن يتحقق كلية فى الواقع. ولكن هناك لحظات نادرة يقترب فيها النموذج من حالة التحقق الكامل. وهذه اللحظة، رغم ندرتها، قد تعبر عن جوهر النموذج أكثر من اللحظات أو الحلقات الأخرى. وفى دراستى للمجتمع العلمانى أشرت إلى ثلاث لحظات نماذجية: اللحظة السنغافورية التى يظهر فيها العالم بحسبانه سوقاً والإنسان بحسبانه كائناً اقتصادياً، و

اللحظة التاييلاندية التى يظهر فيها العالم بحسبانه وكالة سياحية أو ملهى ليلى والإنسان بحسبانه كائنًا جسمانيًا، واللحظة النازية أو الصهيونية التى يظهر فيها العالم والإنسان بحسبانهما مجرد مادة توظف.

ومن المفاهيم التحليلية التى طورتها كذلك ما سميته «التعريف من خلال دراسة مجموعة من المصطلحات المتقاربة ذات الحقل الدلالى المشترك أو المتداخل». فقد لاحظت أنه فى العلوم الإنسانية ثمة كثرة مفرطة للمصطلحات، كل مصطلح فيها ينطبق على مجموعة من الحالات دون غيرها، مما ينتج عنه أن أى محاولة حقيقية للتعميم تخفق بسبب تضارب المصطلحات وضيقها (رغم أنها تنطبق على حالات بعينها). وتظهر المشكلة بحدة حينما نتعامل مع مصطلحات واردة لنا من الغرب. فالعلوم الإنسانية الغربية تتسم بهذه الكثرة المفرطة، خاصة مع تزايد معدلات النسبية. ولذا أقوم عادة بحصر هذه المصطلحات ثم أقوم بتجريد ما أتصور أنه النموذج الكامن وراءها (من خلال عملية طويلة من التفكيك وإعادة التركيب) الذى يبين الوحدة الكامنة وراء المصطلحات المتناثرة، ومن خلال ذلك نضع التعريف للظاهرة موضع الدراسة.

وقد استخدمت هذه الطريقة فى الموسوعة فى تعريف النموذج، كأداة تحليلية، والحلولية والعلمانية الشاملة والجماعة الوظيفية، بحسبانها نماذج تحليلية. وهى نماذج أخذت فى الاتساع حتى إن الموسوعة أصبحت مجرد "دراسة حالة" وتطبيق لنماذج ثلاثة على اليهود واليهودية والصهيونية. ولكن، تظل النماذج أكثر اتساعًا وشمولًا من "الحالة" التى طبقت عليها. فـنموذج الحلولية يمكن استخدامه فى دراسة الباطنية والغنوصية والديانات الآسيوية، وبخاصة الشنتو، بل ومقدمات العلمانية ونشوء الرأسمالية (وعلم مقارنة الأديان). كما يمكن استخدامه فى فهم فلسفات مختلفة ابتداء من فلسفة إسبينوزا وانتهاء بفلسفة هيجل وبرجسون

وكثير من الفلسفات المادية. كما أن دراستى لجماعات الوظيفية والدولة الصهيونية تستخدم مفهوم الحلولية. أما نموذج العلمانية الشاملة فهو من الاتساع والشمول بحيث يمكن تطبيقه على الإمبريالية الغربية والداروينية وحدثا الغربية وتاريخ العلمنة فى الغرب. ويعد النموذج الثالث، الجماعة الوظيفية، أكثرها جدة ويمكن تطبيقه على المماليك والإنكشارية والصينيين فى جنوب شرقى آسيا وجماعات المهاجرين. (وأنوى كتابة دراسات مستقلة عن كل نموذج، لأبين إمكانياته التحليلية). بل أزعـم أن استخدام النماذج التحليلية سيساعدنا على تجديد الفقه الإسلامى؛ فبدلًا من النظر لكل المفاهيم الإسلامية و كل النصوص الدينية بحسبانها متساوية الدرجة، يمكن من خلال النماذج أن نصل إلى هرم المفاهيم والنصوص بحيث نحدد ما هو الأ

أساسي وما هو الفرعي.

الحلولية

لم أبالغ كثيراً حين قلت إنه لم يكن هناك تعاقب فى ظهور الموضوعات المنهجية الثلاثة: رفض الموضوعية المتلقية، وتبنى تصور للعقل بحسبانه كياناً توليدياً، وللنموذج بحسبانه أداة تحليلية مناسبة، فقد ظهرت العناصر الثلاثة تدريجياً بشكل متزامن تقريباً، فالواحد مستحيل دون الآخر. ويمكننى أن أقول الشئ نفسه عن النموذجين الأساسيين فى كتاباتى: الحلولية (وحدة الوجود) والعلمانية الشاملة.

وأنا لم أبلور هذين النموذجين بشكل كاف إلا فى التسعينيات، بعد مرور ثلاثين عاماً من التفكير والكتابة. فبعد أن انتهيت من الموسوعة، وجدت أنه قد يكون من المفيد أن أتأمل فيما كتبت لأصل إلى بعض التعميمات، فكتبت ما يقرب من أربعة مجلدات أدرس فيها منهجى والأطروحات النظرية الأساسية. وقد وجدت أنها طويلة للغاية فقامت بتلخيصها فى المجلد الأول من الموسوعة الحالية. كما قمت بإعادة كتابة معظم أجزاء الموسوعة بعد أن ازدادت النماذج التحليلية وضوحاً فى ذهني).

ويمكننى القول بأن أفكارى الفلسفية الأساسية (النماذج التحليلية) لا تختلف فى كثير من النواحي عن أفكارى فى الماضى، وإن كانت قد اكتسبت تبلوراً عن ذى قبل. كما أن المفردات - مثل الطبيعة/المادة والعقلانية المادية و المسافة - لا تختلف كثيراً عن المفردات التى استخدمتها فى الماضى وإن كانت قد أصبحت أكثر وضوحاً. ولعل القارئ قد أدرك أن الفكرة المحورية فى فكرى هى إيمانى بأن الإنسان ظاهرة مركبة لا يمكن أن ترد إلى ما دونها: الطبيعة/المادة. ولذا فدراسة الإنسان تحتاج لنماذج مركبة تحوى قدرًا من الثنائية، أما النماذج التى نحتاجها لدراسة الطبيعة فهى نماذج مادية بسيطة رياضية آلية، قوانينها تتسم بقدر من الثبات ولذا يمكن التنبؤ بها والتحكم فيها إلى حد ما. وتظهر ثنائية الطبيعى (المادى) والإنسانى فى كثير من كتاباتى.

هذا التمييز بين الطبيعى والإنسانى هو الفكرة الأساسية الكامنة وراء نموذجى الحلولية والعلمانية الشاملة. ولفهم هذين النموذجين لابد أن أذكر تمييزى بين ما أسميه «النزعة الجينية» و«النزعة الإنسانية أو الربانية». وأذهب إلى أن هاتين النزعتين أصيلتان فى النفس البشرية، يتنازعانها بشكل دائم. أما «النزعة الجينية» فهى نزعة لرفض كل الحدود وإزالة المسافة التى تفصل بين الجزء والكل، والفرد والمجموع، والطبيعة والإنسان، والمخلوق و الخالق إلى أن يصبح الإنسان كائناً لا حدود له. ولكن حينما تتحقق هذه النزعة ، يجد الإنسان نفسه جزءاً من كل أكبر منه يحتويه ويشمله ويخضع لقوانينه. وهذه الرغبة فى إزالة الحدود والتحكم الكامل هى، فى واقع الأمر، رغبة فى

التخلص من تركيبية الذات الإنسانية وتعينها ومن عبء الخصوصية والوعى الإنسانى، وهى محاولة للهروب من الواقع الإنسانى بكل ما فيه من ثنائيات وتدافع، وخير وشر، وإمكانيات النجاح والفشل، والنهوض والسقوط، والحرية والحتمية، ومحاولة التجاوز والتكيف، أى أنها نزعة للهروب من الحيز الإنسانى المركب متعدد الأبعاد إلى عالم بسيط أحادى البعد (مثل الطبيعة/المادة).

هذا العالم الذى يهرب إليه الإنسان عالم سائل بسيط أملس يشبه الرحم حيث كان الجنين يعيش بلا حدود ولا قيود، لا يفصله فاصل مادي أو معنوى عن رحم أمه، ولا توجد مسافة أو حيز يفصلان بينهما، أو يشبه حياة الطفل الرضيع فى الأشهر الأولى من حياته، حين يتصور أنه لا يزال جزءاً لا يتجزأ من أمه. وحينما يمسك بثديها يتصور أنه قد تحكم فى العالم بأسره، وأنه قد تواصل مع العالم كله، وأن الدائرة قد انغلقت أو اكتملت تماماً فيشعر بالطمأنينة الكاملة، ولا توجد لديه أى حاجة للتجاوز، مع أنه لا حرية ولا إرادة مستقلة له فى عالمه البسيط الضيق هذا. ويظل الإنسان فى هذه الحالة إلى أن يتم فطامه وانفصاله عن أمه. والحالة الجنينية حالة نفسية ذات أصل بيولوجى، ولكنها تستقل عن أصلها البيولوجى، وتصبح حالة نفسية ورؤية للكون.

وعادة ما أستخدم السفر بالدرجة الأولى فى الطائرة كصورة مجازية للحالة الجنينية. فالمسافر يدخل الرحم (الطائرة) ويجلس فى كرسيه فيعامل وكأنه طفل مدلل يطلب فيجاب طلبه، والمضيفات لا هم لهن إلا إدخال السعادة على قلبه. ويبدو أن مصمم الإعلان التليفزيونى عن سيارة BMW الذى شاهده فى التليفزيون الفرنسى قد أدرك شيئاً من هذا القبيل. يبدأ الإعلان بثدى أم، ثم تظهر صورة طفل يمسك بهذا الثدي ويبدأ فى الرضاعة. ثم تنتقل الكاميرا إلى صورة رجل يجلس مستريحاً على كرسي السيارة، وكأن الرجل فى علاقه بالسيارة مثل الطفل فى علاقته بثدى أمه. والعودة إلى عالم بلا مشكلات ولا أبعاد والنزعة الجنينية تعبر عن نفسها فى السعار الجنسى والاستهلاكى الذى يصيب الإنسان فى المجتمعات المتقدمة (وفى تصورى أن الإعلانات توظف هذه النزعة نحو الهروب من المسؤولية والا ختزال فى تسويق السلع. وجوهر أى إعلان هو ظهور مشكلة ما [القشرة - الصحون المتسخة... إلخ] ثم حل هذه المشكلة بحيث يصل الإنسان إلى حالة التحكم الكامل).

فى مقابل النزعة الجنينية نضع النزعة الإنسانية أو الربانية، وهى نزعة نحو تجاوز الطبيعة/ المادة وعالم المعطيات المادية والشيئية، نزعة نحو انفصال

الجزء عن الكل، والفرد عن المجموع، والإنسان عن الطبيعة، والمخلوق عن الخالق، ونحو قيام المسافة بينهم، مما يعنى أن العالم يتسم بقدر من الثنائية، كما يعنى أن الإنسان، حينما يحقق انفصاله عن الكل وعن الطبيعة وعن الخالق، يصبح كائنًا حرًا مستوًا، يقبل الحدود وعبء الوعى وتأكيد الهوية الإلـهـيـة، يعيش داخل الزمان مثل الكائنات الطبيعية ولكنه يدرك أنه مختلف عنها، فهو مستخلف من الله، يحوى داخله عنصرًا غير مادي غير طبيعى، لا يمكن رده إلى الطبيعة/المادة (ولذا نسميه «القبس الإلهي») الذى يحول الإنسان من كائن طبيعى (إنسان طبيعى) إلى إنسان إنسان أو إنسان ربانى. وغنى عن القول إن الفرق بين النزعة الجينية والنزعة الربانية هو الفرق بين الطبيعة والثقافة، وبين الطبيعى والإنسانى. وجاذبية النزعة الجينية (فى مقابل النزعة الربانية) عالية للغاية، فالأولى تعمل مع قانون الجاذبية الأرضية وتعمل الثانية ضده، و كما أقول إن السقوط فى الوحل أسهل بكثير من الصعود إلى النجوم. (وكما بينت من قبل، استبدلت الإمبريالية النفسية السهل بالجميل والمركب، والطبيعى المادي بالإنسانى، ومن هنا جاذبيتها الكبرى).

النزعة الجينية (تلك الرغبة فى العودة إلى الرحم والذوبان فى الكل) تعبر عن نفسها من خلال ما أسميه مذهب الحلول أو الكمون القائل بأن العالم كل واحد متماسك بشكل عضوى، لا تتخلله أى ثغرات ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه. ويذهب مذهب الحلول إلى أن كل ما فى الكون (الإله والإنسان والطبيعة) مكون من جوهر واحد. فالمبدأ الواحد المنظم للكون ليس مفارقة أو متجاوزًا له أو منزهًا عنه وإنما كامن (حال) فيه. ولذا فالعالم مكتف بذاته يحتوى على مركزه وركيزته الأساسية (مطلقة) داخله. ولأن الكون كله مكون من جوهر واحد، ينكر هذا المذهب وجود الحيز الإنسانى المستقل (عن الكل وعن الطبيعة وعن الخالق) كما ينكر إمكانية التجاوز. وفى إطار الحلولية الكمونية يمكن رد كل الظواهر، مهما بلغ تنوعها وعدم تجانسها، إلى مبدأ واحد كامن فى العالم. ومن ثم تتم تسوية الإنسان بالكائنات الطبيعية وتلغى كل الثنائيات.

والحلولية متتالية يـؤدى تتالى حلقاتها إلى وحدة الوجود، التى تتبدى فى صيغتين مختلفتين ظاهريًا، هما فى واقع الأمر صيغة واحدة برغم اختلاف التسميات التى تطلق على مركز العالم (المبدأ الواحد) الحال فيه، المفارق له:

أ) فى المنظومات الحلولية الكمونية الروحية (وحدة الوجود الروحية)، يسمى المبدأ الواحد الإله، ولكنه إله يحل فى مخلوقاته ويمتزج ثم يتوحد معها ويزوب فيها تمامًا بحيث لا يصير له وجود دونها ولا يصير لها وجود

دونه، أى أنه لا يبقى من الإله سوى اسمه، ولكنه إله متحد تمامًا بالطبيعة المادية (مرة أخرى امتزاج الروحى بالمادى لا يمكنه الحديث إلا من خلالها، ويمكنها هى الحديث باسمه. لكل هذا يمكن الحديث بلغة روحية عن عالم المادة، ولغة مادية عن عالم الروح (فهذا عالم ذو بعد واحد لا يتسم بأى ثنائية). وهذا هو إنجاز إسبينوزا ومن بعده هيجل. وحين يمارس المرء تجربة جسدية ممتعة فإنه بوسعه أن يصفها بأنها تجربة روحية! (والشعر الصوفى الحلولى ملئ بالإشارات الجنسية، تلميحًا فى بعض الأحيان، وتصريحًا فى أحيان أخرى). فالتجربة الجسدية لا تختلف فى جوهرها عن التجربة الروحية فى عالم واحد مكون من جوهر واحد. فكل الأشياء تسرى فيها روح القداسة وبنفس الدرجة: الشجرة - الطفل - الخير - الشر - الطاقة - القوة، ومن ثم تتساوى الأمور تمامًا وتسود الواحدية، واحدية روحية، ولكنها مع هذا واحدية لا تعرف الثنائيات.

ب) فى المنظومات الحلولية الكمونية المادية (وحدة الوجود المادية)، يتم الاستغناء تمامًا عن اسم الإله، وعن أى لغة روحية أو مثالية، ويسمى المبدأ الواحد «قوانين الطبيعة» أو «القوانين العلمية» أو «القوانين المادية» أو «قانون الحركة» أو «حركة التاريخ» أو «الحتمية التاريخية» أو «الأنا» إلى آخر هذه المطلقات. ويحل الخطاب المادى الصرف محل الخطاب الروحى اسمًا المادى فعلًا. وتُصفى أى ثنائية ولو اسمية وتسود الواحدية المادية، فكل الأشياء فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير مادية (ومن ثم متساوية). وقوانين الطبيعة/المادة هى قوانين شاملة يمكن تفسير كل الظواهر - ومن بينها الظاهرة الإنسانية - من خلالها.

ووحدة الوجود المادية هى الأخرى تتبع متتالية يمكن تلخيص حلقاتها فيما يلي:

١- تبدأ المتتالية بأن يواجه الإنسان الكون دون وسائط، فيعلن أنه سيد الكون ومركزه، ولذا فهو مرجعية ذاته، الذى لا يستمد معياريته إلا منها. وانطلاقًا من هذا الافتراض، يحاول هذا الإنسان أن يؤكد جوهره الإنسانى (المستقل عن الطبيعة) وأن يتجاوز الطبيعة/المادة بقوة إرادته وأن يفرض ذاته الإنسانية عليها باسم إنسانيتنا المشتركة، أى باسم الإنسانية جمعاء.

٢- ولكن فى غياب أى مرجعية متجاوزة لذاته الفردية، ينغلق الإنسان على هذه الذات، فيصبح تدريجيًا إنسانًا فردًا لا يفكر إلا فى مصلحته (أو مصلحة عرقه أو أمته) ولذته، ولا يشير إلى الذات الإنسانية وإنما إلى الذات القومية أو الفردية. حينئذ تصبح هذه الذات، لا الإنسانية جمعاء، هى موضع الحلول.

فيؤله الإنسان الفرد نفسه أو قومه فى مواجهة الطبيعة وفى مواجهة الآخرين ويصبح إنساناً إمبريالياً. ويستمد هذا الإنسان الإمبريالى معياريته من ذاته الإمبريالية فيوظف الآخرين ويسخرهم، ويوظف الطبيعة نفسها ويسخرها لحسابه.

٣- ولكن الإنسان يكتشف تدريجياً أن الطبيعة/المادة هى الأخرى موضع الحلول، وأنها هى أيضاً مرجعية ذاتها ومكتفية بذاتها. فتظهر إثنية وازدواجية صلبة أخرى، ازدواجية الإنسان المتمركز حول ذاته الذى يشغل مركز الكون، مقابل الطبيعة المكتفية بذاتها التى تشغل مركز الكون.

٤- ولكن سرعان ما تنحل هذه الازدواجية الصلبة، إذ تصبح الطبيعة/المادة وحدها هى موضع الحلول وتحل الواحدة الطبيعية/المادية محل الواحدة الإنسانية. فيبدأ الجوهر الإنسانى فى الغياب تدريجياً ويحل الطبيعى محل الإنسانية، ويستمد الإنسان معياريته لا من ذاته وإنما من الطبيعة/المادة، ويزداد اتحادها بالطبيعة إلى أن يذوب فيها تماماً، ذوبان الجزء فى الكل.

حينئذ يظهر الإنسان الطبيعى، وهو إنسان ليس فيه من الإنسان سوى الاسم، إنسان جوهره طبيعى / مادي وليس إنسانياً، فهو يذعن للطبيعة ويتبع قوانينها، وبعد أن كان يشير إلى ذاته (الإنسانية أو الفردية)، يصبح جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة يشير إليها، أى يتم تفكيك الإنسانى ويتم رده إلى الطبيعى.

٥- تتصاعد معدلات الحلول والتفكيك، وتتعدد مراكز الحلول إلى أن تصبح الصيرورة هى مركز الحلول، ويصبح النسبى هو المطلق الوحيد، ويصبح التغيير هو نقطة الثبات الوحيدة. حينئذ تفقد الطبيعة/المادة مركزيتها، بحسبانها المرجعية النهائية.

وقد كان لقصيدة وردزورث التالية، والتى كنت أدرسها لطالباتى، أكبر الأثر فى بلورة رؤيتى للنزعة الإنسانية (الربانية) فى مقابل النزعة الجنينية (الطبيعية المادية): إنها أمسية بديعة، هادئة طليقة، / والوقت المقدس ساكن كراهبة / تتعبد لاهثة؛ والشمس العريضة / تغوص إلى أسفل فى سكونها؛ / أنصت! إن الكائن العظيم قد استيقظ / محدثاً بحركته السرمدية صوتاً كالرعد - إلى الأبد. / أيتها الطفلة العزيزة! أيتها الصبية الغالية! يا من تسيرين معى هنا، / إن كنت تبدين و كأن لم يمسك الفكر الرصين، / فإن هذا لا يجعلك أقل قدسية. / أنت ترقدن على صدر إبراهيم طيلة العام؛ / وتتعبدين فى محراب المعبد الداخلى. / ويكون الله معك ونحن لا ندري".

(عبارة "على صدر إبراهيم" عبارة إنجيلية تعنى "حجر الإله" أى قريبًا جدًا منه).

والقصيدة من نوع السونت الإيطالى التى تنقسم إلى مقطع ثمانى (أوكتيف octave) ومقطع سداسى (سستت sestet) وقد وجد الشاعر أن هذا الشكل الشعرى مناسب له للتعبير عن موضوعه الأساسى الكامن: رؤيتان للوجود مختلفتان، ولكن لكل منهما مشروعيته.

فى النصف الثانى من السونت (المقطع السداسى) نجد وصفًا دقيقًا للحالة الجنينية. فالطفل غير مدرك لما حوله، وعقله سلبى لم يمسسه "الفكر الرصين" ، وهو جزء لا يتجزأ من كل أكبر: الطبيعة والإله. يسير الطفل غير مدرك لجمال الطبيعة أو أنه يتعبد فى محراب المعبد الداخلى (فهو جزء من كل). وتتسم اللغة هنا بالبساطة، فلا كلمات ضخمة ولا صور مركبة إذ لا توجد مسافة بين المدرك والمدرك (ولا توجد أى ثنائية فتسود الواحدية). ومع هذا يرى الشاعر أن للطفل قدسيته التى لا يمكن إنكارها.

أما فى النصف الأول من السونت (المقطع الثمانى) فهناك الرجل وهو ممثل الحالة الإنسانية والربانية. ينظر للطبيعة فيتجاوز سطحها (فهو ليس بموضوعى متلق) ومن خلال عقله التوليدى تتحول الطبيعة المادية إلى صور، ويتحول البحر إلى كائن عظيم "محدثًا بحركته السرمدية / صوتًا كالرعد - إلى الأبد". واللغة فى هذا القسم مركبة، والصور المركبة تتابع فيه، إذ توجد ثنائية الخالق والمخلوق، والعابد والمعبود، والإنسان والطبيعة. ولا يرى الشاعر أى غضاضة فى الحالة الجنينية طالما أنها فى مرحلة الطفولة. ولكن فى مرحلة الرجولة يجب أن يكون عقل الإنسان فعالًا قادرًا على تحويل الطبيعة إلى رموز إنسانية تنطق بما هو إنسانى وربانى.

والقصيدة تربط بين الحالة الجنينية والحلولية (كما تربط بين الحالة الإنسانية والربانية والمقدرة على التجاوز). وقد وضحت لى سوناتا وردزورث (وأشعاره الأخرى) أن وحدة الوجود الروحية لا تختلف كثيرًا عن وحدة الوجود المادية. فالذوبان فى الإله مثل الذوبان فى الطبيعة هو ذوبان فى الكل وفقدان للوعى والمسئولية. (ومع هذا يرى وردزورث أن مرحلة وحدة الوجود بالنسبة للطفل هى مرحلة مؤقتة، وأنها دليل على الأصل الربانى للإنسان، وبرغم أنه سيبتعد عن هذا الأصل ليعيش فى عالم فيه ثنائيات ثنائية الخالق والمخلوق - والإنسان والطبيعة ليحقق إنسانيته، فهو لن يفرق فى حماة المادة بسبب أصله الربانى هذا).

ويبدو أن الإنسان يعيش فى عالم الحواس (الجنينى المادى) ويجد صعوبة بـ
الغة فى الانطلاق نحو التجاوز الربانى (ومن هنا الأضرحة والأولياء والسحر،
فهى كلها تعبير عن نزوع الإنسان الحلولى الجنينى، والرغبة فى إدراك
المفارق المتجاوز من خلال الحواس الخمس، تمامًا مثل الطفل فى الرحم أو
فى علاقته بشدى أمه، فهى مصدر الحياة بالنسبة له، وهو جزء منها). ذهبت
مرة أنا وزوجتى لحضور الليلة الكبيرة فى السيد البدوى، وحضرت إحدى
حلقات الذكر والإنشاد. ويبدو أن المنشد، وكان صوته جميلاً للغاية، أدرك
بشكل فطرى ثنائية الجنينى والربانى وصعوبة تجاوز الأولى وصولاً للثانية.
بدأت أنشودته بالحديث عن فتاة جميلة للغاية تعيش فى قصر جميل اسمها
زهرة، وقد تفننت القصيدة فى وصف مفاتها والتغزل فيها. ولكن تدريجياً
نكتشف أن زهرة هى رمز أعرق، إذ تتحول إلى رسول الله صلى الله عليه
وسلم، والحب الحسى المباشر يتحول إلى حب النبى صلى الله عليه وسلم.
وتنطلق الأنشودة فى الحديث عن حب

الرسول، وتدرجياً تتحول إلى قصيدة عن حب الله عز وجل. وهكذا أخذ
المنشد بيد الناس وتحرك بهم من المحسوس الجنينى الذى يعيشون فيه إلى
الله المفارق، الذى ليس كمثله شىء (برغم أنه أقرب إلينا من حبل الوريد) عبر
حب الرسول، أقرب الناس إلى الله، ولكنه إن هو إلا بشر مثلاً.

ويبدو أن المنشد (أو المؤلف الذكى للنشيد) أدرك أن الحلولية مثل الباب قد
تقود من الإيمان إلى الكفر والوثنية (ومن التركيب إلى الواحدية) حينما ينزل
الله ويتحد بمخلوقاته، ولكنها قد تفعل العكس حين تجعل الإنسان يدرك أن
العالم ليس شيئاً مادياً ميثاً لا روح فيه، بل ينبض بالحياة والقداسة (فأينما
تولوا فثم وجه الله) (البقرة: ١١٠). ثم تأخذ بيده ليتجاوز الأشياء ليصل إلى
المبدأ الواحد الكامن وراء الأشياء المتعددة، المفارق لها. وهذا ما فعله كثير
من الشعراء الرومانتيكيين بدرجات مختلفة، ومنهم من بقى حلولياً يرى
القداسة فى الطبيعة ويحتفى بها ويبقى عندها لا يتجاوزها (كيتس وشيللى)
، ومنهم من نجح فى التجاوز ليصل إلى رؤية إيمانية حقة (وردزورث و
كوليرج).

وقد حاولت تفعيل نموذج الحلولية (بحسبانها إنكار التجاوز وتأكيد أن كل
ظاهرة مكتفية بذاتها، تحوى داخلها ما يكفى لتفسيرها، وتحرك ذاتها) فى
تحليل كثير من الظواهر والنصوص. فالفلسفة المادية فى تصورى فلسفة
حلولية، ترى أن الطبيعة مكتفية بذاتها، والتوجه نحو اللذة والشذوذ الجنسى
لا يختلفان كثيراً عن ذلك. والفلسفة النيتشوية (وأصلها الداروينى) فلسفة
حلولية تماماً، تجعل الإنسان مكتفياً بذاته، لا يمكنه أن يستمد معياريته من
خارج ذاته، لا تحده حدود أو قيود أو سدود. والسوبرمان هو قمة هذا الاتجاه،

فهو موضع الحلول. وتعتبر الحلولية عن نفسها بشكل أقل عنقًا فى فكرة الإ نسان الاستهلاكى الباحث عن لذته وعن مصلحته، فهو يجعل من ذاته مرجعيته النهائية والوحيدة (الشذوذ الجنسى بهذا المعنى تعبير متطرف عن هذه الحلولية).

والصهيونية هى الأخرى أيديولوجية حلولية وثنية (كما سأبين فيما بعد) ولذا يصفها بعض الحاخامات الذين بقوا داخل إطار العقيدة اليهودية بأنها عقيدة شيطانية، ويصفون الدولة الصهيونية بأنها «العجل الذهبى»، شىء ماذى ألله اليهود بدءًا من الخالق. كما بينت أن الحلولية هى الأرضية التى يستند إليها الا تفاق المبرم بين الصهاينة الملاحدة والصهاينة المتدينين، فكلاهما يتفق على أن الشعب اليهودى «مقدس»، موضع الحلول، ولكنهم يختلفون بخصوص مصدر القداسة. فالمتدينون يرون أنه الخالق، ولكنه خالق حال فى شعبه، بينما يرى الملحدون أنه شعب مقدس، خلع القداسة على نفسه. وقد كتبت تاريخًا مصغرًا للفلسفة الغربية، مستخدمًا نموذجى الحلولية والتجاوز أبين فيه أن الفلسفة اليونانية قبل سقراط فلسفة حلولية، ولكنها وصلت إلى قدر من الثنائية فى العصور الوسطى، ثم عادت للحلولية مرة أخرى مع عصر النهضة.

ومع هذا ظل هناك قدر من الثنائية فى الإنسانية الهيومانية (الإنسان فى مقابل الطبيعة). حاول إسبينوزا القضاء عليها وفرض الواحدة المادية، وحاول كانط الدفاع عنها، ولكنها أخذت تهمش تدريجيًا إلى أن تصل إلى هيجل حيث تصل الحلولية وفلسفة وحدة الوجود إلى ذروتها.

العلمانية الشاملة

لم أتناول بالتفصيل فى دراساتى وحدة الوجود الروحية، ولا تلك السمات التى تميزها عن وحدة الوجود المادية، فالأخيرة هى التى تهمنى بحسبانها تعنى سيادة القانون الطبيعى / المادى على كل من الطبيعة والإنسان. وأميز بين الحلولية المادية الصلبة والحلولية السائلة. فالحلولية الصلبة هى الحلولية المادية فى مراحلها الأولى حين يتم تصفية الإنسان باسم الطبيعة، ويكون مركز العالم هو الطبيعة / المادة (وهذه هى مرحلة الحداثة). ولكن تصبح أشياء عديدة موضع الحلول، فتتعدد المراكز ويسقط كل شىء فى قبضة الصيرورة الكاملة، فيغيب كل يقين وتسيطر النسبية تمامًا. ويفضى بنا كل هذا إلى عالم مفكك لا مركز له، ويتحول العالم إلى كيان شامل واحد تتساوى تماما فيه الأطراف بالمركز، عالم لا يوجد فيه قمة أو قاع، أو يمين أو يسار (أو ذكر أو أنثى)، وإنما يأخذ شكًا مسطحًا تقف فيه جميع الكائنات الإنسانية والطبيعية على نفس السطح وتصفى فيه كل الثنائيات، وتنفصل الدوال عن المدلولات فتتراقص بلا جذور ولا مرجعية ولا أسس. وتصبح كلمة «إنسان» دالًا بلا مدلول، أو دالًا متعدد المدلولات، وهذا هو التفكيك الكامل، وهذا هو أيضًا الانتقال من عالم التحديث والحداثة (والإمبريالية) والحلولية المادية الصلبة إلى عصر ما بعد الحداثة (والنظام العالمى الجديد) والحلولية المادية السائلة.

ولكن هذا هو ذاته ما أسميه «العلمانية الشاملة» التى تتميز من العلمانية الجزئية فى أن العلمانية الجزئية لا تدور فى إطار القانون الطبيعى وحده، إذ إنها تترك مجالًا للقانون الإنسانى (والأخلاقي والدينى) ومن ثم تسمح بقدر من الثنائية. وهذا يتضح فى أن العلمانية الجزئية تطالب بفصل الدين عن الدولة وحسب، ولكنها تلزم الصمت بخصوص مفهوم القيم المطلقة والحياة الخاصة والمرجعية النهائية للقرارات السياسية والاقتصادية، أى أنها تترك حيزًا واسعًا للقيم الإنسانية (غير الطبيعية غير المادية والأخلاقية المطلقة، بل للقيم الدينية، مادامت لا تتدخل فى عالم السياسة بالمعنى الفنى (ولذا أسمى العلمانية الجزئية العلمانية الأخلاقية أو الإنسانية).

وتعريف العلمانية بحسبانها رؤية جزئية قد تم التوصل إليه فى القرن التاسع عشر، وكان يصف واقع العلمانية بالفعل آنذاك، إذ كانت الدولة كيانًا ضعيفًا هزيرًا لا تتبعه أجهزة أمنية وتربوية قوية، كما لم يكن هناك إعلام قوى يصل إلى المواطن فى منزله. كل هذا يعنى أن الحياة الخاصة ظلت بمنأى عن عمليات العلمنة، وظلت تحكمها القيم الأخلاقية و الدينية (أو فى صورة معلمة).

وأنا بحسبانى مدافعًا عن الإنسان والإيمان، لا أرى أى غضاضة فى تقبل

العلمانية الجزئية، أى فصل الدين عن السياسة وربما الاقتصاد (بالمعنى المباشر والمحدد للكلمة). إذ إننى بكل صراحة لا أحب أن أرى شيوخيًا أو قساوسة أو فلاسفة أو أساتذة أدب إنجليزى يجلسون فى لجان تناقش طرق تحسين التصدير وميزان المدفوعات أو نوع السلاح الذى يجب علينا تزويد جيشنا به. فمثل هذه الأمور الفنية يجب أن تترك للفنيين.

ولكن المرجعية النهائية (الإستراتيجية والمعرفية والأخلاقية) للدولة، فهذه أمور لا يمكن أن تترك للفنيين. وهنا يمكن الحديث عن العلمانية الشاملة. فقد حدثت تطورات ضخمة غيرت الصورة تمامًا، إذ تغولت الدولة وحولت نفسها ومصلحتها إلى مرجعية نهائية تجب كل المرجعيات، وهى دولة قوية، ذراعها طويل يمكنها أن تصل لكل المواطنين من خلال مؤسساتها الأمنية والتربوية والإعلامية. وتوحش الإعلام، وأصبحت مؤسساته قادرة على الوصول إلى المواطن فى أى مكان وزمان تزوده بمختلف المرجعيات! ولم تعد الحياة الخاصة بمنأى عن كل هذا، إذ يلاحظ اتساع رقعة الحياة العامة وتآكل رقعة الحياة الخاصة، حتى تكاد أن تختفي تمامًا.

علاوة على كل هذا ثمة تحولات بنيوية كبرى (التصنيع - الهجرة إلى المدينة... إلخ) قد تبدو وكأنها لا علاقة لها بالعلمنة ولكنها قامت فى واقع الأمر بتغيير رؤية الإنسان وإشاعة النسبية والحيادية والانفصال عن القيمة. لكل هذا لم يعد التعريف القديم الجزئى للعلمانية له أى علاقة بالواقع الجديد. ومع هذا استمر المصطلح واستمر استخدامه. وقد نجم عن ذلك أن كثيرا من الظواهر التى لا يمكن للتعريف الجزئى أن يشملها، بدأ ينظر لها بحسبانها ظواهر مستقلة عن العلمانية مثل الاغتراب والتشيؤ.. إلخ. هذا يعنى، فى واقع الأمر، أن علم الاجتماع الغربى قد أخفق فى التوصل إلى مصطلح مركب شامل يحيط بكل جوانب العلمانية بعدما ظهر من تطورات و تحولات. ونتيجة لهذا نجد أن أهم الدراسات عن المجتمع العلمانى والظواهر المرتبطة بظاهرة العلمانية لا تنشر تحت هذا المسمى، وإنما نشر تحت مسميات أخرى مثل «التسلع» أو «ثقافة النرجسية» أو «هيمنة النماذج الكمية».

لكل هذا قمت بصياغة مصطلح «العلمانية الشاملة» لأصف وضع المجتمع العلمانى بعد التطورات التى أشرت إليها، فهى أيديولوجية كاسحة لا يوجد فيها مجال للإنسان أو للقيم، ومن هنا فهى لا يمكنها أن تتصالح مع الدين أو القيم الثابتة أو الإنسان، وتحاول أن تختزل حياة الإنسان للبعد المادى وحسب. وأعرف العلمانية الشاملة بأنها ليست مجرد فصل الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة وحسب، وإنما هى فصل القيم والغابات الدينية والأخلاقية والإنسانية عن الدولة وعن مرجعيتها النهائية وعن حياة ا

لإنسان العامة والخاصة،

وتطبيق القانون الطبيعي/المادى على كل مناحى الحياة، وتصفية أى ثنائية بحيث يتم تسوية كل الظواهر الإنسانية بالظواهر الطبيعية، فتتزع القداسة تماماً عن العالم ويتحول إلى مادة استعمالية، يمكن إدراكها بالحواس الخمس، كما يمكن لمن عنده القوة الكافية لهزيمة الآخرين أن يوظفها لصالحه. ونتيجة لهذا يظهر العلم والتكنولوجيا المنفصلان عن القيمة والغاية.

والعلمانية الشاملة متتالية نماذجية تبدأ بعالم الاقتصاد الذى يصبح موضع الحلول (مرجعية ذاته، مكتفياً بذاته، لا يشير إلا إليها) يستمد معياريته من نفسه، فتختفى المرجعية الإنسانية العامة، ويستمد كل مجال معياريته من شئنيته ويتم الحكم عليه من منظور مدى كفاءته فى تحقيق أغراضه، فتصبح المعايير فى المجال الاقتصادي اقتصادية، ثم يكتسب كل نشاط شرعيته من مدى نجاحه فى تحقيق أهدافه، فتصبح المعايير فى المجال السياسي سياسية، وفي المجال العلمي علمية، وفي المجال الجمالي جمالية.

ثم تتصاعد هذه العملية إلى أن يصبح العالم بأسره مجالات غير متجانسة غير مترابطة متناثرة لا يربطها رابط، إذ يصبح لكل مجال مرجعيته النهائية المختلفة، ويتزايد تحدد النشاطات والوظائف وعدم تشابكها مع أى نشاطات أو وظائف أخرى. وهذا يعنى فى واقع الأمر تبسيطها أو ترشيدها فتصبح عناصر غير شخصية ومتماثلة إلى حد كبير فيسهل التعامل معها ("معالجتها") ودراستها والتحكم فيها وإخضاعها لنماذج تحليلية بسيطة (عادة كمية) وقواعد إجرائية ذات طابع مادي كمي عام.

ثم تتغلغل عمليات العلمنة الشاملة وتنتقل من الحياة العامة إلى الحياة الخاصة فيتحول الجوانب إلى برانى، والباطن إلى ظاهر، كما تتحول الأسرار إلى ظواهر علمية قابلة للدراسة الموضوعية! وتسود العلاقات التعاقدية (الدقيقة) محل الصراعات الإنسانية المباشرة. وتسود أخلاقيات السوق و القيم الداروينية فى كل مجالات الحياة.

ثم يعرف الإنسان ذاته فى ضوء احتياجاته المادية، أى أنه هو ذاته، شأنه شأن النشاطات الطبيعية والاجتماعية، ينفصل عما هو إنسانى واجتماعى وتصبح مرجعيته النهائية مادية. فيختفى الإنسان الإنسان (الإنسان الربانى) ويظهر الإنسان الطبيعي، الذى يتحرك داخل الحيز الطبيعي/المادى لا يبرحه، ويحكم على نفسه وعلى العالم بمعايير مستقاة من عالم الطبيعة/المادة، أى أن المنظومة العلمانية تبدأ بسحب الأشياء من عالم الإنسان وتضعها فى عالم مستقل تسميه عالم الأشياء، ثم تسحب الإنسان نفسه من عالم الإنسان

وتضعه في عالم الأشياء هذا.

وانطلاقاً من هذا التعريف للرؤية العلمانية الشاملة قمت بتطبيق هذا النموذج التحليلي على كل مناحي الحياة: الطعام - الشراب - الملابس - القوانين - المعمار - السياسة... إلخ. لأبين تصاعد معدلات العلمنة. خذ على سبيل المثال حالة الفنان الفوتوغرافي الياباني "العالمي" آراك الذي يتسم فنه بنوع من الإباحية المعرفية التي تتجاوز القيمة تماماً. حقق هذا الرجل شهرته بأن صور مراحل موت زوجته بالسرطان، ثم تخصص بعد ذلك في تصوير البنات الصغيرات عرايا (أى أنه حول البشر إلى مادة استعمالية ولم يفرق بين الإنسان والشيء الطبيعي/المادى). والفيلم الوثائقي الذي شاهدته عنه فى التليفزيون البريطانى يعرض منظرًا لفتاة صغيرة تريد أمها أن يقوم آراك بتصويرها عارية والفتاة ترفض لأنها لا تود أن تتجرد من ملابسها، وتحاول أمها أن تقنعه بأن تدع آراك يصورها لأنه سيجعلها مشهورة (والشهرة كما يبدو قيمة مطلقة ومرجعية نهائية!) ويشترك آراك فى محاولة إقناع الفتاة، ويستخدم حججاً قوية فى ذلك! ومن منظور علمانى شامل، لا يمكن الاحتجاج على محاولته هذه ولا على فنه الإباحى، لأن المعايير لابد أن تكون جمالية محضة منفصلة عن القيمة.

ففى عالم الرياضة، على سبيل المثال، بينت كيف أن ممارسة الرياضة فى الماضى كان المفروض فيها تهذيب الجسد وتدريب الناس على التعاون وعلى الصراع الرقيق لتفريغ نزعاتهم العدوانية من خلال قنوات متحضرة. ولكن تدريجياً تنفصل الرياضة عن كل هذه القيم لتصبح مرجعية ذاتها، وتصبح معايير الرياضة رياضية، ويصبح إحراز النصر هو الهدف الأعلى والأسفل والوحيد. ونسمع بعد ذلك عن تفرغ اللاعبين تماماً للرياضة، واحترافهم، وبيعهم وشراؤهم وتحولهم إلى نجوم تستخدم فى الإعلانات، فاقتصاديات السوق تقتحم هذا القطاع تماماً. ونسمع بعد ذلك عن عدد كبير من الرياضيين يستخدم المخدرات لتحقيق النصر. أين كل هذا من قيم التعاون والصراع الرقيق والمرجعية الإنسانية؟ وقد بينت - فيما بينت - أن من أهم أشكال العلمنة ما يسمى بوحدة العلوم (التي سميتها واحدية العلوم) وهى الإيمان بأنه لا توجد فروق جوهرية بين الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية، وأن النماذج التحليلية التى تنفع الدراسة الواحد تنفع لدراسة الآخر لأن قوانين المادة تسري على كل الكائنات، لا تفرق بين الإنسان والطبيعة!

والعلمانية الشاملة هى ذاتها التحديث على النمط الغربى. وعادة ما يعرف التحديث بأنه تبنى العلم والتكنولوجيا والعقل، ولكننى أضيف "المنفصلين عن القيمة والغاية" حتى يتسنى التحكم فى الإنسان والطبيعة تحكماً كاملاً. فـ

التحديث جوهره تطبيق نموذج الطبيعة/المادة على ظاهرة الإنسان، وهذا يعنى أن اتجاهات فكرية حديثة مثل الماكيافيلية (الغاية تبرر الوسيلة: ماكيافللى) والهوبزية (الإنسان ذئب لأخيه الإنسان: هوبز) والداروينية (الصراع من أجل البقاء - والبقاء للأصلح وللأقدر على التكيف: داروين) و النيتشوية (تأكيد إرادة القوى والصراع ورفض المحبة بحسبانها مؤامرة الضعفاء ضد الأقوياء: نيتشه) وأخيراً البراجماتية (يحكم على العقل لا من خلال أى منظور أخلاقى قبلى وإنما من خلال نتائجه العملية: جيمس)، أقول إن كل هذه الفلسفات هى مجرد تنويعات مختلفة على العلمانية الشاملة و النموذج المادى الكامن وراءها.

وقد حضرت مؤتمراً نظمه اتحاد الطلبة المسلمين فى فرنسا فى مدينة ليموج (الشهيرة بصنع الأواني والتحف الصينية التى تسمى باسمها). وكان ضمن الحاضرين أعضاء الحفل الماسونى فى المدينة. وعرضت فكرتى عن العلمانية الشاملة Laïcisme comprehensive، ويبدو أن الحاضرين قد شعروا بجذبتها. ولكن إحدى الحاضرات قالت: "نحن لم نسمع عن هذا المصطلح من قبل، ولا بد أنه من تأليفك". فابتسمت وقلت: "لا توجد قوانين ضد الابتكار فى فرنسا، أليس كذلك؟" فسكتت على مضض ولكنها جاءتنى فى الاستراحة وقالت إنها علمانية ولكنها تمنع أولادها من رؤية الأفلام الإباحية فى التليفزيون. فقلت لها: "حسناً فعلت، وفى معجمى أنت علمانية جزئية"، فازدادت دهشتها.

وفى ندوة بعنوان "سقوط العلمانية" قدمت هذه الرؤية الجديدة للعلمانية الشاملة، فجاءنى البروفسير جون كين John Keane، الأستاذ بجامعة وستمنستر ومنظم الندوة، ومن أهم أعماله سيرة توم بين Tom Pain (المفكر الإنجليزى الأمريكى العلمانى)، وقال لى إنه بعد هذا التعريف للعلمانية لم يعد يستطيع النوم! وضحكنا معاً، إذ يبدو أنه كان يفكر فى الموضوع ملياً من قبل ، وكان بحثى هو القشة التى قصمت ظهر بغيره العلمانى. وبالفعل بدأ يعيد النظر فى مفهوم العلمانية، بل وبدأ يتحدث عن «ما بعد العلمانية (بالإنجليزية: Post secularism)»، وكتب عدة دراسات عن ضرورة فتح ملف العلمانية مرة أخرى! وعلى كل، كان تعريفه للعلمانية من البداية جزئياً للغاية، حتى إنه افتتح المؤتمر بقوله: "إنه لا يمكنه تصور العلمانية بدون الإيمان بالله!" (وهذا هو موقف الربوبيين [بالإنجليزية: deist] الذين يرون أن الإنسان يمكنه أن يهتدى لفكرة الإله دون حاجة لـ (لوحى)).

وحيثما كنت فى الولايات المتحدة فى أواخر الستينيات، حين بدأت معدلا ت العلمنة تتصاعد بوتائر لم يعهد البشر صكها من قبل، كنت أتصور أن أوروبا بموروثها الثقافى والتاريخى ستضع بعض الحدود على هذه العلمية الشاملة. ولكن تدريجياً بدأت أوروبا تلحق بركب التقدم، وتهاوت مقولة التراث الحضارى كدرع ضد التفكيك أو التفكك العلمانى. وحيثما أسير فى لندن وأرى المنازل العريقة والعادات الأصيلة وأرى معدلات التفكك، أدرك أن الأنتيكة لا يمكن أن تحل محل المنظومات الأخلاقية.

ومما يؤسف له أن كثيراً من دعاة الحداثة فى العالم العربى يرددون ما يقوله الغرب عن الحداثة الغربية دون أن يطرحوا رأيهم ورؤيتهم فى الموضوع فيتبنون أفكار الحداثة (والتقدم) بحلوها ومرها، بخيرها وشرها دون تساؤل. ويكتفون بدراسة متتالية التحديث (بالإنجليزية: سىكوانس sequence) دون أن يدرسوا ما يتلوها من نتائج (بالإنجليزية: كونسىكوانس consequence) ويصنفون كل المشكلات بحسبانها ثمناً معقولاً للتقدم. ولعله قد حان الوقت كى نقارن مكاسب التقدم بمخاسره، ونرى هل الثمن فادح؟ وهل يمكن الإفلات من هذا المصير أو لا؟ وهذه الحادثة الطريفة تبين مدى التبعية الإدراكية (أن نفكر من خلال نماذج الآخر). كنت مرة أشاهد التليفزيون فى إحدى الدول العربية، وكان المتحدث هو مدير شركة الطيران القومية لهذا البلد، وأتى بعدة إحصاءات عن حركة الطيران فى العالم ثم ختمها بإحصائية عن الإنسان الحديث وأنه ينتقل من مكان لآخر بمعدل كذا ميل فى السنة. ثم أردف قائلاً بوقار بالغ وتقوى واضحة: "ونحن نقرب من هذا المعدل بعون الله" وكأن اقتلاع الإنسان من مكانه وزمانه وانتقاله كالشئ من مكان لآخر هو أحد طموحاتنا وآمالنا. (ثبت أن إقلاع الطائرات وهبوطها يحدثان ذبذبات تؤثر على الذاكرة قصيرة الأجل وعلى المخ بشكل عام!).

والعلمانية الشاملة - كما أسلفنا - تحول العالم إلى مادة استعمالية، وهى تمثل بهذا المعنى الوجه الآخر للإمبريالية التى حولت العالم (آسيا وإفريقيا والأمرىكتين) إلى مادة استعمالية يوظفها الإنسان الغربى (الأقوى) لصالحه. ويمكن القول بأن العلمانية الشاملة قامت بتنظيم الداخل الأوروبى بشكل صارم، فرشدت الإنسان الغربى وجيشه الجيوش، وقامت بغزو العالم غزوة إمبريالية شاملة. فالتحديث المنفصل عن القيمة والغاية فى الداخل الأوروبى، والإمبريالية المنفصلة عن القيمة والغاية فى بقية العالم هما وجهان لعملة واحدة. والصهيونية، التى حولت أرض فلسطين والفلسطينيين أنفسهم، بل وأعضاء الجماعات اليهودية فى العالم إلى مادة استعمالية قابلة للتوظيف (تهجير يهود العالم من أوطانهم - تهجير الفلسطينيين خارج وطنهم)، أقول إن الصهيونية بهذا المعنى إحدى تديات نموذج العلمانية الشاملة.

ومن المفارقات التى تستحق التسجيل أن العلمانية الشاملة قد تنزع القداسة عن المقدس، ولكنها فى ذات الوقت قد تخلع القداسة على غير المقدس. ولذا نجد انتشار النزعات الإلحادية جنبًا إلى جنب مع النزعات "الدينية" الحلولية (البهائية - العبادات الآسيوية - عبادة الأرض [جايا] - التنجيم - قراءة الطالع... إلخ). وفى أثناء وجودى فى الولايات المتحدة كانت تحيرنى هذه الظاهرة "المتناقضة". فمن ناحية تنجيم وخرافات، ومن ناحية أخرى رؤية عملية وعلمية صارمة (الأمر الذى ذكرنى بأشعار ويطمان، وفلسفة إمرسون "الصوفية" المادية). ولكن نموذج الحلولية والعلمانية الشاملة يعطينا المفتاح للفهم، فهو يعنى رفع الحاجز بين المقدس والمدنس، وتقديس أشياء غير مقدسة مثل الكون والطاقة.

إن العلمانية الشاملة (والتحديث المنفصل عن القيمة والغاية) تؤدى إلى تفكيك الإنسان، فهى ترد الإنسان المركب إلى ما هو دون الإنسان، الطبيعة/المادة، التى لا تتمتع بنفس الدرجة من التركيب. وحينما يتم تفكيك الإنسان، فإنه يلقى به فى عالم الحركة التى لا مركز لها، عالم ما بعد الحداثة ذلك الذى أشرت إليه من قبل. فكان ما بعد الحداثة هى حلقة أخيرة فى سلسلة التحديث على النمط الغربى فى إطار العلمانية الشاملة المنفصلة عن القيمة.

وفى محاولة كتابة تاريخ للعلمانية، أبيت أن العلمانية بدأت جزئية فى منتصف القرن التاسع عشر، ولكن نطاقها أخذ يتسع ويستولى على مجالات مختلفة، ولكن ظلت الحياة الخاصة بمنأى عن عمليات العلمية، مما نجم عنه أن الإنسان الغربى كان يدير حياته بنموذج العلمانية الشاملة (الأخلاقيات الداروينية وأخلاقيات السوق والمنفعة المادية). ولكنه كان يدير حياته الخاصة بنموذج أخلاقى يعترف بالتراحم وقيم الأسرة والقيم الأخلاقية المسيحية أو الإنسانية (وهى القيم المسيحية بعد علمنتها). ولعل هذه الازدواجية هى سر نجاح واستمرار المجتمعات الغربية الحديثة، وأسمى هذه المرحلة «المرحلة الصلبة». ولكننى أرى أنه ابتداء من عام ١٩٦٥، بدأت تضيق رقعة الحياة الخاصة، وبدأ الإعلام يتوجه للفرد مباشرة متجاوزًا كل المؤسسات الوسيطة (مثل الأسرة) التى قد تحميه وتنمى فيه مشاعر وأخلاقيات لا تتفق وأخلاقيات السوق، إلى أن تمت هيمنتها تمامًا، وأسمى هذه المرحلة «المرحلة السائلة».

والتعريف الذى أطرحه للعلمانية الشاملة ينبع من ذلك التمييز المبدئى بين الإنسان والطبيعة، وهو محاولة لاستعادة مقولة الإنسان للإيمانيين بعد أن سلبها

منهم العلمانيون الشاملون بحجة الدفاع عن الإنسان ووضعه في مركز الكون، ولكن المتتالية العلمانية الشاملة كما تحققت في الواقع أدت إلى مركزية المادة وتهميش الإنسان واختفائه، ثم إلى اختفاء المركز كلية وإلى ظهور الفلسفات العدمية بما في ذلك ما بعد الحداثة.

وأنوى إن شاء الله كتابة دراستين: واحد عن الحلولية والآخر عن العلمانية الشاملة بضمـان بعض ما كتبتـه عن الموضوع، ولم أنشره، إلى جانب بعض الإـضافات التي أصبحت ضرورية بعد ترابط الأفكار وبعد قراءة الكثير من المراجع في الموضوع.

الفصل الثاني بعض الثمرات ا لأولى الرأسمالية وفكرة العودة للطبيعة

كانت أولى محاولاتى لاستخدام النماذج عام ١٩٦٥ حين كتبت دراسة باللغة الإنجليزية عام ١٩٦٥، عنوانها "الرأسمالية التنافسية والإنسان الطبيعى Competitive Capitalism and the Natural Man" (نشرت الترجمة العربية فى الطليعة فى فبراير عام ١٩٧١ بعنوان "الرأسمالية وفكرة العودة للطبيعة"). وكما هو واضح أخذت عنصراً من عالم الاقتصاد (الرأسمالية) وآخر من عالم دراستى الأدبية للرومانتيكية (العودة للطبيعة) وحاولت أن أرى العلاقة بينهما (وهذه إحدى ميزات النماذج التحليلية، أنها تظهر العلاقة بين عنصرين قد يبدو الأول وهلة و كأنه لا علاقة بين الواحد والآخر). وقد سميت النموذج التحليلى آنذك «المعتقدات الشائعة» أو «الأسطورة الحاكمة» (فى الأصل إلى نجليزى: رجيوليتنج ميث regulating myth) و فرقت فى دراستى هذه بين المعتقدات الشائعة والأيديولوجيا، فقلت: "بينما تحاول الأيديولوجية أن تشرح الظواهر الاجتماعية والاقتصادية المعقدة ليتسنى للأفراد والجماعات أن يتخذوا قراراً فيما يواجههم من مشكلات تاريخية واجتماعية، نجد أن المعتقدات الشائعة تحدد سلوك الإنسان فى المشكلات التى قد يبدو أنها بدون طابع اجتماعى مباشر، مثل الحب والزواج والعلاقات الأسرية، كما أنها تؤثر على الحضارة اليومية ومنتجاتها مثل الأغاني والأفلام والتمثيلات الإعلامية. مثل هذه المعتقدات يحددها ولا شك الإطار الأيديولوجى العام للمجتمع، ولكنها فى الوقت نفسه تحقق ضرباً من الاستقلال النسبى عن الأيديولوجية".

ثم بينت أن الأيديولوجيا أكثر تحديداً من المعتقدات الشائعة، فالمعتقدات الشائعة تصوغ وجدان الإنسان بشكل لا واع، كما أن أصحاب المعتقدات الشائعة يظنون أنها من المسلمات الأزلية، وأنها جزء عضوى من النفس البشرية ذاتها وليس من أى نظام اقتصادى و سياسى. "فالمعتقدات الشائعة أشبه ما تكون بالعدسة التى تلتقط إشعاعات من القاعدة الاقتصادية ومن الأيديولوجيا السائدة فى المجتمع (ومن مصادر كثيرة أخرى مثل الأساطير السائدة فى المجتمع وعاداته وتقاليده) وبعد أن تمزجهم جميعاً تضعهم فى إطار محسوس مباشر يمكن لخيال المرء أن يستجيب له".

إن مفهوم المعتقدات الشائعة والأسطورة الحاكمة هو محاولة لإيجاد مسافة بين العقل والواقع، وبين الإنسان والطبيعة، وبين المثير والاستجابة، فيصبح الواحد مختلفاً عن الآخر، برغم علاقتهما الوثيقة، ومن ثم يمكننا أن نبين أن استجابة العقل للواقع ليست مباشرة (مادية انعكاسية) وإنما أكثر تركيباً، ف العقل ليس جزءاً من الواقع المادى، يرد إليه، وإنما هو جزء من الكيان الإ نسانى المستقل نسبياً عن الواقع المادى.

ودراسة "الرأسمالية وفكرة العودة للطبيعة" هي محاولة للتوصل للنموذج الكامن أو الأسطورة الحاكمة في النظام الرأسمالي (العلماني الشامل فيما بعد). وقد وجدت أن الأسطورة الحاكمة في هذا المجتمع هي الطبيعة (الطبيعة/المادة فيما بعد)، وبينت أن الحيوانات تعيش في الطبيعة، فهي بسيطة انعكاسية، أما الإنسان فهو يعيش في المجتمع الإنساني والحضارة والتاريخ. فقلت:

"لقد كان من الممكن على الإنسان أن يطور المعرفة ويورثها (وبذا يتخلص من الثبات [أي الجمود] الذي تتسم به الكائنات الطبيعية) لأنه يعيش داخل المجتمع الذي مكنه من أن يتخطى قدراته وتجربته الفردية. إلا أن حياة الإنسان داخل المجتمع برغم أنها حرته من الطبيعة قد حدت من حريته الفردية لأنه عليه أن يلتزم بالقيم والقوانين الاجتماعية (لأن حياته لا تنظمها القوانين الأزلية للطبيعة).

" وإذا كانت الحيوانات حرة مطلقاً، مستعبدة استعباداً مطلقاً، فالإنسان قد حقق قسطاً من الاستقلال عن الطبيعة، وفقد جزءاً من حريته. في الطبيعة يوجد ثبات (تكرار) واستقطاب، وداخل التاريخ يوجد صراع وتمازج. هذا التمييز بين الكائنات الطبيعية والكائن الوحيد الاجتماعي صاحب التاريخ سيساعدنا في محاولتنا فهم حقيقة الرؤية البورجوازية للواقع".

ومن بنية الطبيعة، انتقلت إلى السوق حيث تأخذ العلاقات طابعاً غير إنساني وبينت أن عالم السوق لا يختلف كثيراً عن عالم الطبيعة إذ إن ثمة تأرجحاً شديداً بين الفردية المفرطة من جهة وفقدان الذات من جهة أخرى. وقلت في ذلك: " الحتمية المطلقة وفقدان الإرادة الإنسانية، وعدم جدوى القيم التي خلقها الإنسان هي بعض صفات الرؤية البورجوازية للإنسان. ولكن الغريب في الأمر أن الجانب الآخر من هذه الرؤية يناقض الجانب الأول تمام المناقضة، فالفرد المسير، فاقد الإرادة، هو في الوقت نفسه فرد حر تمام الحرية، إذ إن العالم الموضوعي لا وجود له خارج ذات هذا الفرد".

هذا هو نمط التمرکز حول الذات الذي يؤدي إلى التمرکز حول الموضوع و الذي وجدته نمطاً أساسياً داخل الفلسفات المادية. وقد بينت في المقال أنه النمط الأساسي الكامن في الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة، بل ويتضح في الحضارة اليومية البورجوازية (شخصية باتمان أو طرزان بحسبانها شخصيات نيتشوية: إرادة مطلقة ولكنها في الوقت ذاته شخصيات غير إنسانية خاضعة للقانون الطبيعي).

ثم أشرت إلى أن تقبل فكرة العودة إلى الطبيعة والذوبان فيها (النزعة الجنينية فيما بعد) هي فكرة معادية للتاريخ ولاستقلال الإنسان عما حوله، وأنها تخلق لدى الإنسان استعدادًا لأن يقبل تحكم السوق وآلياتها فيه، ثم تحكم أى مجردات غير إنسانية. "فإذا قبل الإنسان حركة الطبيعة الدائرية الرتيبة الثابتة على أنها هي الحركة المفروضة أن تكون، فإنه سيقبل كل أعاجيب النظام الرأسمالي، ويقبل قوانين العرض والطلب كما لو كانت قوانين أبدية (أليست هذه القوانين من صنع الطبيعة؟)، وتجعله يحيا حياة لا معنى لها، وبلا نشاط خلاق فيها، ينتج ما لا يستهلك، ويستهلك ما لا يريد. كما أن فكرة الطبيعة والإنسان الطبيعي تجعل من السهل على المواطن العادي أن يتقبل لا أخلاقية هذا النظام، وبشاعة استغلاله، لأن الإنسان الطبيعي، تمامًا مثل الرأسمالي، ولأن الطبيعة، تمامًا مثل الرأسمالية، غير خاضعين للمقاييس الأخلاقية والاجتماعية (والحديث هنا عن العلمانية الشاملة بشكل كامل). ثم ختمت المقال بالحديث عن الاستعارة (أى الصورة المجازية) العضوية بحسبانها استعارة تؤكد الحتمية واختفاء عنصر الإرادة الإنسانية واختفاء الوعي التاريخي.

وهذه الدراسة (التي كتبت عام ١٩٦٥) تطرح الموضوعات الأساسية التي ظهرت فى معظم دراساتي فيما بعد: الإنسانى مقابل الطبيعى - الثنائية مقابل الواحدية - الجدلى [الفضفاض والمركب، فى معجمى الحالى] مقابل العضوى والآلى والبسيط - التاريخ مقابل العداء للتاريخ - الطبيعة بحسبانها نهاية التاريخ والإنسان. ولعل هذا الموضوع الأخير يحتاج إلى قليل من الشرح. فقد بدأت أدرك أن الحضارة البورجوازية (العلمانية الشاملة فيما بعد) حضارة معادية للتاريخ. فرؤيتها للكون مرتبطة تمامًا بآليات السوق، بالعرض و الطلب، وهى آليات بسيطة لا تعرف تركيبية الإنسان ولا مقدرته على التجاوز ولا جدلية التاريخ. واقترحت فى بحثى أن المدخل الحقيقى لدراسة الحضارة البورجوازية هو دراسة عدائها للتاريخ (ومن ثم عدائها للإنسان كظاهرة مستقلة عن الطبيعة). فالسوق بآلياتها البسيطة هو الطبيعة البسيطة حيث تتحول غابة روسو الجميلة إلى غابة داروين الشريرة، ولكن برغم "التحول" الظاهرى، فإن كليهما تتسم بالبساطة والواحدية، أى أن الحديث عن العودة للطبيعة هو حديث عن الهرب من التاريخ وعن إنكار التجاوز وتصفية الإنسان. (فهو تعبير عن النزعة الجنينية فى الإنسان مقابل النزعة الإل نسانية أو الربانية).

رسالة الدكتوراه: تمهيد

ازداد ترابط كل هذه الموضوعات بعضها مع بعض ومع موضوعات أخرى حين بدأت فى كتابة رسالتى للدكتوراه عام ١٩٦٧، وازداد تملكى لناعية النموذج كأداة تحليلية (دون أن أسميه). وكنت قد لاحظت أن شعر الشاعر الأمريكى وولت ويتمان يتضمن كثيراً من الموضوعات الأساسية التى تهمنى (كل هذا يثير قضية الموضوعية والذاتية: هل وجدت فى شعر ويتمان تعبيراً جيداً عن هذه الموضوعات لأنه بالفعل كذلك، أو أننى وجدت بها بسبب انشغالى الشديد بها؟ وللخروج من هذه الورطة، أقترح دائماً - كما أسلفت - أنه بدءاً من أن نقبل أطروحة ما لأنها "موضوعية" ونرفض أخرى بحجة أنها "ذاتية"، علينا أن نخضع أى أطروحة، ذاتية كانت أم موضوعية، للاختبار لنرى مقدرتها (التفسيرية). المهم، كتبت رسالة للدكتوراه عنوانها - كما أسلفت - "الأعمال النقدية لوليام وردزورث وولت ويتمان: دراسة فى الوجدان التاريخى و الوجدان المعادى للتاريخى".

وقد أصبحت الرسالة قضية شخصية تهمنى بشكل وجودى إلى درجة أن بعض زملائى قالوا إنهم لن يستمروا فى كتابة رسائل عن موضوعات عامة جافة، لا علاقة لها بهمومهم الشخصية، وأنهم لن يستأنفوا برنامج الدراسات العليا إلا بعد أن يجدوا موضوعاً يمكنه أن يصبح أيضاً إشكالية حية. وقد أصبح ويتمان بالنسبة لى رمزاً للسيولة والعدمية واللامعيارية التى تتهدد الإنسان. ولذا قرأت كل رسائله الشخصية (المنشور منها وغير المنشور)، بل وذهبت إلى مدينة كامدن فى نيوجيرسى (حيث أقام فى الأيام الأخيرة فى حياته) وبدأت أجمع الحكايات التى انتشرت حوله.

وكعادته معى، تحمس أستاذى البروفسير وايمر للرسالة بشكل منقطع النظير، فكان نعم المشرف ونعم الصديق. وحين انتهيت من كتابة الرسالة اختار ثلاثة أساتذة ممتحنين لمناقشة الرسالة من بينهم الأستاذ بول فسيل Paul Fussel، وهو من كبار الكتاب الأمريكيين (فى الوقت الحاضر). كنت أمقت الرجل، وكان - والحمد لله - يبادلنى الشاعر نفسها. كان الصراع بيننا يأخذ شكل مبارزة فكرية مستمرة. فعلى سبيل المثال، كان يلقي مرة محاضرة عن الأنواع الأدبية واستخدم صورة مجازية عضوية هيكلية لتفسير ظهور واختفاء الأنواع الأدبية، إذ شبهها بالكائنات الطبيعية التى تولد ونمو (مما يعنى فى واقع الأمر السقوط فى حتمية بيولوجية عضوية والتى تعنى نهاية التاريخ). كنت بين المستمعين فرفعت إصبعى وطلبت الكلام، وعبرت عن احترامى الشديد لرؤيته العضوية الهيكلية وتقديرى لها (وهذا أمر بروتوكولى لابد منه)، ثم بينت أنها رؤية غير قادرة على تفسير تدهور واختفاء الأنواع الأدبية، فهى (أى الأنواع الأدبية)، فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير، ليست كائنات عضوية. ولذا، لابد من استرداد التاريخ الإنسانى حتى نفهم ماذا يحدث (أى لا

أبد من استرداد الإنسان ككيان مستقل
عن عالم الطبيعة/المادة و كفاعل حر ومسئول يتمتع بقسط من الحرية داخل
الاحتميات المختلفة).

وضربت للأستاذ فسيل مثلاً بالملحمة، فقلت: إن الملحمة هي النوع الأدبي الأ
ساسى فى العصور القديمة، البطولية الوثنية، فهي تجسد رؤية الجماعة
لذاتها وللكون، وتحتوى على منظومتها العقيدية والدينية، فهي تكاد تكون
بمثابة كتابها المقدس. ولا يمكن للمجتمع أن يستمر بدون الملحمة. ولذا، كان
من السهل على هومر ثم على فيرجيل، بل من الضروري، أن يكتب ملاحم. أما
فى العصور الوسطى المسيحية فى الغرب، فقد حل الإنجيل محل الملحمة
بحسبانه مستودعاً للعقائد ورؤية للكون. ولم تكن العصور الوسطى المسيحية
عصرًا بطوليًا، فالمثل الأعلى لم يكن المحارب وإنما الراهب أو الإنسان التقى.
وفى نهاية العصور الوسطى، كتب دانتي ملحمة الكاثوليكية الكوميديا الإ
لهية حيث يحقق البطل تجاوزه لعالمه الأرضى لا من خلال الفعل البطولى
الفردى وإنما من خلال فعل التقوى: حبه لبياتريس، وهو صدى للحب
المسيحى للعدراء مريم. أما الملحمة البروتستانتية التى كتبها جون ميلتون
فهي الفردوس المفقود، والتجاوز هنا أيضاً يتم من خلال الإيمان الدينى
الفردى، لأن هذا هو عصر البطولة الدينى فى الإطار البروتستانتي.

وبعد هذا، مع ظهور العقلانية المادية والرؤية العلمية، أصبح من المستحيل
أن يكتب أحد ملحمة. ولذا نجد أن معظم الشعراء فى العصر النيو كلاسيكى
فى أوربا (القرن الثامن عشر)، كانوا يحلمون بكتابة ملحمة لأن النظرية
النقدية كانت تضع الملحمة على قمة هرم الأعمال الأدبية، ولكن ما كتب من م
لاحم كان جامدًا ومملاً للغاية. وحينما حاول ألكسندر بوب كتابة ملحمة، كتب
ملحمة مضادة، ملحمة ساخرة معادية للبطولة heroic-mock هي قصيدة The
Rape of the Lock "اغتناب خصلة الشعر" حيث يستخدم الشاعر كل تقاليد
الملحمة البطولية فى وصف عالم غير بطولى، عالم القرن الثامن عشر حيث
يرتدى الجميع ملابسهم المعطرة البالغة الأناقة والتصنع، ويحيون حياتهم
كأنهم راقصو باليه! والنتيجة هي سخريه من مجتمع جميل ضيق، يذكرنا فى
الوقت ذاته بعالم البطولة الحقيقى الرحب الذى ولى. ففي عصر العقل والا
ستنارة (وعلمنة الإنسان) لا يوجد مجال للتجاوز أو البطولة.

ثم ظهرت الثورة الرومانتيكية. وحينما حاول الشعراء كتابة ملحمة، كانت
دائمًا تأخذ شكل سيرة ذاتية، فالبطولة هي كفاح الشاعر الرومانسى حتى
يدرك ذاته والعالم من حوله والعلاقة بينهما. وهكذا، فالتجاوز يتحقق من خلا
ل الانغلاق على الذات. ونحن هنا لا نتحدث، فى واقع الأمر، عن ملحمة، وإنما

عن شعر غنائى يطمح إلى أن يكون ملحمة. ثم كتب بايرون قصيدة دون جوان التى يتحدث فيها عن البطل الملحمى واستحالته فى عصر النفعية و العقلانية المادية - وهكذا ماتت الملحمة. وبعد ذلك التاريخ كتب الشعراء الغربيون قصائد طويلة نوعاً مثل الأرض الخراب لإليوت التى يشار إليها بأنها "ملحمة العصر الحديث" ولكنها لا علاقة لها بالملحمة على الإطلاق - فلا يوجد فيها بطل ولا طموح ولا تجاوز و لا أشواق، وإنما عقم وخراب وموت.

وجوهر ما فعلته فى هذا التاريخ القصير لظهور اللحمة واختفائها، هو أننى رفضت صورة (أو نموذج الأستاذ بول فسيل المجازية العضوية الحتمية الـ ختزالية المغلقة (وكان تاريخ الأعمال الأدبية نبات ينمو ثم يموت من تلقاء نفسه) وأحللت محلها نسقاً (أو نموذجاً) تاريخياً إنسانياً مركباً مفتوحاً يخلط بين المادى والمعنوى، بين التاريخى والفكرى، ولا يعطى أولوية سببية العنصر واحد. وكان رد البروفسير فسيل علىّ سخيلاً للغاية، إذ قال: "إن هذه وجهة نظر رائعة، ونرجو من مستر المسيرى وأمثاله من دعاة المذهب الإنسانى الماركسى أن يطوروا رؤاهم هذه"، أى أنه رفض بكل بساطة أن يدخل معنى فى حوار.

حذرت أستاذى البروفسير وايمر من فسيل، وقلت له إن الهوة الفكرية التى تفصل بينى وبينه ضخمة، وسيكون من العسير عليه اجتيازها وبالتالي سيكون من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، عليه مناقشة رسالتى. فضحك الأستاذ وايمر وقال: "أنت دكتاتور و سلطان شرقى لا تفهم الديمقراطية الأمريكية وروح الليبرالية". فقلت له: "أنا أفهم جيداً حدود الديمقراطية و الليبرالية... هناك خطوط حمراء إن عبرتها قضى على، وقد عبرت هذه الخطوط فى رسالتى للدكتوراه: طالب من العالم الثالث ينحدى الرؤى الغربية السائدة، بل يتعامل مع الحضارة الأمريكية بطريقة أنثروبولوجية محايدة، تماماً كما يتعامل أى أنثروبولوجى غربى مع إحدى القبائل الإفريقية". فقال أستاذى: "ولكن فسيل هيجلى مثلك". فبيّنت لأستاذى أننى لست هيجلياً برغم إيمانى بالجدلية، بل إننى أرى أن الهيجلية هى فلسفة واحدة لا تعرف الثنائيات ولا تفصل بين المادى والروحى أو بين الطبيعى والإنسانى وترد كل شىء إلى عنصر واحد، وأنها تؤدى فى التحليل الأخير إلى نهاية التاريخ. فضحك أستاذى وأصر على موقفه، فقممت بإرسال نسخة من الرسالة إلى البروفسير فسيل وأخرى إلى البروفسير وليام فيليبس وثالثة إلى البروفسير ماريوس بيولى Marius Bewley (وكان من أهم المتخصصين فى الأدب الرومانسى).

وكننت قد تعرضت فى رسالتى لمسألة الشذوذ الجنسى عند ويتمان، وبيّنت أنها ليست انحرافاً شخصياً وإنما هى جزء من منظومة ويتمان ورؤيته للكون وتوجهه الحاد نحو اللذة، وأن العداء للتاريخ. وإعلان نهايته يؤدى إلى التمرکز المتطرف حول الذات، وأن الشذوذ الجنسى هو النتيجة المنطقية لهذا الاتجاه. هذا على عكس الفعل الجنسى بين الرجل والمرأة (وبخاصة فى إطار الأ سرّة) فهو فعل اجتماعى تاريخى، له نتائج اجتماعية تاريخية، أى نتائج إنسانية عامة تهم الإنسان ككائن اجتماعى، وليس كمجرد فرد منغلق على نفسه إذ يعيد المجتمع إنتاج نفسه من خلاله فيضمن استمراره وترابطه. وقد تناولت الموضوع نفسه فى كتاب الفردوس الأرضي).

ومن هنا تنبأت بانتشار الشذوذ الجنسى فى الولايات المتحدة مع ازدياد التمرکز حول الذات

وتصاعد معدلات البحث عن المنفعة الشخصية واللذة الذاتية (هذا فى أواخر الستينيات قبل أن تصبح مناقشة مثل هذه الموضوعات أمراً مألوفاً. كما تنبأت بأن مرحلة الشذوذ ستتبعها مرحلة أكثر انغلاقاً على الذات، وهى مرحلة الاستمناء حيث يصل النموذج إلى لحظة تحقيقه حين لا يدخل الإنسان فى علاقة إلا مع نفسه. ولعل انتشار الإيدز والإنترنت سيساعدان على ذلك).

وقد بيّنت أن كل قصائد ويتمان المعادية للتاريخ والتى تعلن موته تنتهى بموقف فيه شذوذ جنسى. على عكس القصائد ذات البعد التاريخى الاجتماعى مثل المرئية التى كتبها بعد اغتيال إبراهيم لنكولين. وقدمت قراءة تفصيلية مقارنة لتلك القصائد، بينت فيها الاختلاف فى الصور والأسلوب والبنية. هذا ديدنى فى قراءة النصوص الأدبية: أ طرح رؤيتى التاريخى الاجتماعى الفلسفية، ولكنى لا أكتفى بذلك، بل أبين كيف تتبدى من خلال تفاصيل وبنية العمل الذى أدرسه، أى أننى أرى البنية التاريخية الاجتماعية فى تماثلها مع البنية الجمالية.

أذكر هذا الموضوع لأن البروفسير ماريوس بيولى كان شاذاً جنسياً، وكان صديقه البورتوريكى يأتى ليقابله فى القسم. ومثل هذه الموضوعات كانت أموراً نتحدث عنها آنذاك همساً، إذ كانت توجد فى منطقة رمادية لا هى سرية ولا هى بالعلنية (بعد مناقشة الدكتوراه، أصيب البروفسير بيولى الذى كان يتحدث عن صديقه بصراحة بالغة بالإنفلونزا ومات على الفور، ويبدو أنها كانت حالة إيدز مبكرة، ولكن المرض لم يكن قد اكتشف بعد). أما فسيل فقد كان متزوجاً، ولكنى أخبرت أستاذى (ساخراً بأن موقفه من العالم هو موقف المتمركز تماماً حول ذاته، فهو شاذ جنسياً من الناحية الفكرية والنفسية، برغم أنه متزوج وأنجب أطفالاً من الناحية الفعلية (كان هناك إعلان تليفزيونى

for the single woman, whether married or unmarried، وهي عبارة تعنى "للرأة العزبة سواء كانت متزوجة أو غير متزوجة"، أي أنه تم فصل حالة الزواج الفيزيكية من حالة العزوبية النفسية).

وبالفعل دعا بول فسيل أعضاء أسرته، عام ١٩٧٢، وأخبرهم بأنه سيطلق زوجته ليعيش مع صديقه. وقد أصبح بعد ذلك من أكبر المدافعين عن الشذوذ الجنسي. ساعتها، اتصل بي أستاذي من الولايات المتحدة وقال: لقد صدق حدسك. ولكنى فى زيارة أخيرة فى الولايات المتحدة عام ٢٠٠٠، أخبرنى أستاذى بأن فسل "طلق صديقه وتزوج من امرأة (ولعل سنه يتجاوز 75 عاماً). وأن زوجته الأولى كتبت مذكراتها عن حياتها مع فسل، وكيف أنه كان يحب أن يسير عارياً أمام ضيوفهما!

الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ

يمكننى الآن أن أخص رسالتى للدكتوراه يحسبانها أول أعمالى الفكرية المتكاملة التى تداخلت فيها معظم الموضوعات الأساسية فى حياتى (الحولية - العلمانية الشاملة) والتى تضمنت أجندتى البحثية التى لم تتحقق إلا فى الموسوعة وفى الكتب التى ستصدر بعدها بإذن الله. كما أن رسالتى للدكتوراه - كما أسلفت - هى أول دراسة مطولة أكتبها ولا تلجأ للرصد المباشر، وإنما تستخدم النماذج كأداة تحليلية بشكل واعٍ.

كان هناك رأى سائد فى الأوساط العلمية أن وردزورث "أثر" فى ويتمان. وكان المطلوب أن أحدد هذا الأثر على الطريقة المادية، الموضوعية المتلقية، التى أسلفت الإشارة إليها. ولكنى فعلت العكس تماماً. فانطلقت فى رسالتى للدكتوراه من رفضى لهذه الرؤية لفكرة التأثير والتأثر لفكرة وحدة (أو واحدة) العلوم، ومن الإيمان بالعقل التوليدى والإنسانية المشتركة. فقسمت رسالتى (فى النسخة الأولى إلى عدة أقسام، وكان تقسيماً غير تقليدى بالمرّة. فالجزء الأول سمينه والأطروحة (thesis) «تأسيس»، أما الجزء الثانى فقد سميت «أطروحة مضادة (أنتى تأسيس antithesis)، ثم جزء ثالث سمينه «لأطروحة المركبة (ميشيس thesis-syn)». ولكن بدلاً من الانغلاق الهيجلى داخل الإيقاع الثلاثى الزائف، أضفت جزءاً رابعاً قصيراً سميت «الممارسة (براكسيس praxis)، وجزءاً خامساً سميت «الملحق الأيديولوجى وكان هو مقال «الرأسمالية وفكرة العودة للطبيعة، الذى أسلفت الإشارة إليه).

ولجأت لحيلة سماها أستاذى «برختية (نسبة إلى الكاتب المسرحى الألمانى برتولد برخت Bertold Brecht)، وهى أننى فى الجزء الأول من الرسالة اصطنعت موقف العالم الأكاديمى الموضوعى الوضعى القح الذى يؤمن بأهمية تعقب علاقات التأثير والتأثر بين الكتاب بعضهم ببعض وكأنه شرلوك هولمز. وبصرامة بالغة مصطنعة، بيّنت (بما لا يقبل الشك) أن وردزورث أثر على ويتمان فى ٢٤ موضعاً مختلفاً، وقدمت البراهين الصلبة على ذلك من خلال عمودين متقابلين، توجد فى الأول مقتطفات من شعر ونقد وردزورث، وأدرجت فى الثانى مقتطفات من شعر ونقد ويتمان، تبين أثر وردزورث عليه (كما يفعل الأكاديميون ممن يؤمنون بفكرة التأثير والتأثر المادية التى أشرنا إليها).

ولكننى فى خانة الجزء الأول (التي سميتها "خاتمة لم يختتم فيها شىء)، أضفت بطريقة فجائية وغير متوقعة أن هذه حقيقة صلبة لا قيمة لها على الإطلاق، إذ ما فائدة أن نعرف أن فلاناً قد أثر على علان فى أربعة وعشرين موضعاً مختلفاً؟ وسميت هذا مجرد «معرفة» (باللاتينية: scientia) وليس «حكمة» (باللاتينية: sapientia) (مقتبساً بذلك كلمات الحكيم

الرومانى شيشرون)، أى أننى مَيَّزَت بين الظاهرة الطبيعية المادية البسيطة و الظاهرة الإنسانية المركبة، وَبَيَّنَت الحقائق والحقيقة والحق، وَبَيَّنَت خطورة النموذج المعلوماتى التراكمى

الذى يساوى بين المعلومات والمعرفة، وخطورة وهم المعرفة الذى يخلقه. ثم اختتمت هذا الجزء بقولى: "فلنبداً إذن حيث يجب أن نبدأ، فى عالم رؤية الكون والجذور الثقافية والتاريخية والدينية والاقتصادية".

وكتبت الجزء الثانى (الأطروحة المضادة). ويبدو أن تجربتى فى الولايات المتحدة قد طرحت على عقلى ووجدانى بإلحاح شديد مقولة التاريخ. ف المجتمع الأمريكى مجتمع حديث يقال له «متقدم»، ليس له تراث تاريخى، ولذا يتجه إيقاعه العام نحو الآن وهنا، والمباشر والمحسوس، والعملى. وكل هذه فى تصورى أحاسيس معادية للتاريخ الذى يعبر عن نفسه من خلال أنماط تتبدى من خلال رقعة زمنية عريضة وتفاصيل كثيرة، وإدراك هذه الأنماط يتطلب حساً تاريخياً لا يُعرف فى الآن وهنا. كما لاحظت أن كتابات الترانسندنتاليون الأمريكيين American Transcendentalists مثل إمرسون وثورو تتأرجح بين التفاصيل انكشيرة والأفكار المجردة (مثل فكرة "روح العالم" التى سبق الإشارة إليها، وهى المقابل الأمريكى للمفهوم الحولى أنيموس موندي animus mundi).

ومن خلال حوار استمر عدة سنوات مع الصديق كافين رايلى بدأت أدرك أهمية البعد التاريخى، فاستخدمته فى رسالتى، حيث قارنت بين وردزورث وويتمان مستخدماً مقولة التاريخ وموقف الإنسان منه كمقولة معرفية تحليلية فى مقابل مقولة الطبيعة، أى أننى استخدمت نموذجاً تحليلياً قوامه التعارض بين الإنسان المركب صاحب الوجدان التاريخى الذى يستطيع تجاوز الطبيعة والإنسان البسيط الطبيعى المعادى للتاريخ والذى يرد إلى ما هو دونه، أى عالم الطبيعة. فأشرت إلى أن كلا من وردزورث وويتمان قد تم تصنيفهما على أنهما شاعران "رومانتيكيان"، وأن هذه حقيقة صلبة عامة لا يمكن الاختلاف بشأنها، ولكنها مع هذا لا معنى لها، فنقط الاختلاف بينهما جوهرية وأكثر دلالة. فالشاعر الإنجليزى ينتمى إلى الكنيسة الإنجليكانية ذات التوجه "الكاثوليكي" (بتأكيد على الطقوس، وفكرة الكنيسة كمؤسسة وسيطة)، بينما ينتمى ويتمان إلى جماعة الكويكرز (جماعة بروتستانتية متطرفة ترفض الطقوس وأي وساطة بين الإنسان والخالق، وتؤكد على ما يُسمّى «الصوت الداخلى»، أى الصوت الذى يسمعه الإنسان داخله ويتلقى منه الإلهام والمشورة. وهذا الصوت يحل محل التجربة الدينية الجماعية، ويجعل الطقوس والشعائر لا لزوم لها). وكان وردزورث يعيش فى مجتمع مر بكل المراحل التاريخية ما قبل الرأسمالية، تتداخل فيه الحداثة بـ

التقاليد والعناصر المادية بالعناصر الروحية دون أن تمتزج). أما ويتمان، فكان يعيش فى مجتمع استيطاني لا يعرف إلا الشكل الرأسمالى فى التنظيم الا قتصادي وفي الرؤية للكون.

ولكل هذا، فإن موقفهما من الكون مختلف تماماً على الرغم من بعض التشابه فى التفاصيل. فوردزورث يغازل الحلولية وحسب (استخدمت كلمة بانثيزم pantheism

الإنجليزية) ويتحدث عن "العودة" ولكنه لا يسقط فيها أبداً، فقد اكتشف أن هذه العودة الحلولية للطبيعة والامتزاج بها هى نزعة معادية للتاريخ والدين و الإنسان. ولذا، فإن العودة للطبيعة عنده هى مجرد "صورة مجازية" أو لحظة. ولحظات الشطح الصوفية لحظات مؤقتة (ولذا سميت هذا الجزء هامشية أسطورة الطبيعة)، ومن هنا فإن "شاعر الطبيعة"، كما كان يُسمى، لا يفقد ذاته فيها، فهو يستند إلى تراث تاريخى قوى وإيمان عميق بالإنسان (وبالإله الذى لا يتجلى فى الصوت الداخلى وحسب، وإنما من خلال طقوس اجتماعية). وبالتالي فهو فى واقع الأمر شاعر الإنسان فى لحظات حزنه وفرحه (وهذا على كلِّ وصف وردزورث لنفسه). وقدمت قراءة لقصيدة "الحاصدة الوحيدة التى سمعها الشاعر فسحرته بغنائها، بل وكادت أن تكتسحه وتقذف به فى الازمان، ولكنه يتماسك ويتذكر التاريخ والحدود الإنسانية فيرفض التوحد بالمنظر الذى أمامه (الطبيعة) ويحمل أنغامها فى قلبه ويرحل، أى أنه وقف على عتبات لحظة الحلول وذوبان الذات فى الموضوع ولكنه قاوم وتماسك وانتصر، فازداد ثراءً من اللحظة الطبيعية الخلولية) دون أن يتخلى عن حدوده (الإنسانية) التى تميزه كإنسان.

ثم قارنت كل هذا بشعر ويتمان الذى وصفته بأنه شاعر حلولى صوفى مادي يعادل بين الروح والمادة ويقرن بينهما على طريقة هيجل) (ولذا سميت هذا الجزء امركزية أسطورة الطبيعة). وهو يتغنى بالمادة والجنس والكهرباء و الجاذبية الأرضية التى يرى أنها تشبه الجاذبية الجنسية. فالإنسان إن هو إلا جزء لا يتجزأ من الكون، ووعيه لا يتجاوز الطبيعة، بل عليه أن يتكيف معها ويدعن لها. كما أن الإيمان المطلق لهى ويتمان بالطبيعة (وعداؤه للإنسان المركب التاريخى) يترجم نفسه إلى عداء للتاريخ ينضح فى محاولته الوصول إلى نهاية التاريخ وإلى اليوتوبيا التكنولوجية. وكان ويتمان يرى أن أمريكا فى الفردوس الأرضى، قمة كل التطور التاريخى السابق، فهى دولة العلم والتكنولوجيا التى ستهدم التاريخ وتعلن نهايته (وذلك قبل أن يتحدث فوكوياما فى نهاية الثمانينيات عن انتصار الليبرالية التى تؤدى إلى نهاية التاريخ).

وكما يقول ويتمان "جوهر المثالية الأمريكية هو علموة (بالإنجليزية: تو سبانتايز to scientist ize) (نسبة إلى علم الروح والشرائع اليونانية"، أى صبغها بالصبغة العلمية أو استخلاص قوانين علمية عامة منها يدير الإنسان حياته من خلالها بطريقة علمية وهذا هو جوهر فكرة وحدة أو واحدة العلوم). بل إن التاريخ يظهر، فى أشعار ويتمان وفى كتاباته النقدية، كجثة هامة وعبء ثقيل يحاول الإنسان قدر طاقته أن يتخلص منه، حتى ينطلق من نقطة الصفر ونقطة الصفر هذه تشبه أمريكا التى رفضت التاريخ الأوربى لتبدأ من "جديد" بلا أعباء أخلاقية ولا تراث تاريخي).

وويتمان فى رؤيته واحد يردّ التاريخ إلى الطبيعة، ويردّ الطبيعة إلى مبدأ واحد - "القانون الذى لا يتغير، الحتمى - مثل قوانين الشتاء والصيف، والنور والظلام!".

ونكتشف أن الجنس فى شعر ويتمان، مثل الطبيعة، هو شكل من أشكال الهروب من التاريخ ومن التركيبية الإنسانية (فلمسة واحدة من يد الحبيب تعطيه إجابة شافية عن كل الأسئلة الخاصة بالواقع وتهدم كل الثنائيات). و الجنس يسوى كل الأشياء بعضها ببعض، فتصبح الحياة مثل الموت، والإنسان مثل الطبيعة، والروح مثل الجسد (فى مقدمة الدكتوراه وضعت اقتباسين أحدهما من القرآن (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً) (البقرة: ٣٠)، والآخر من ويتمان يقول فيه إنه سيذهب ويعيش مع الحيوانات فهي مكثفية بذاتها).

وشعر ويتمان مفعم بهذه "الرغبة فى العودة"، الحرفية والمادية الدائمة، إلى الطبيعة، أو المبدأ الواحد (وليس مثل وردزورث الذى يعود إلى الطبيعة، مجازاً وحسب، وللحظات وحسب). وكثير من قصائد ويتمان تبدأ بالابتعاد التدريجى عن الحضارة والاقتراب المتزايد من الطبيعة إلى أن يلتحم بها تماماً، ويصل إلى اللحظة النماذجية، لحظة ذوبان الذات الإنسانية فى الطبيعة المادية، وهى عادة ما تكون لحظة قذف جنسية (مع محب من جنسه) يعلن فيها تحرره من عبء التاريخ ومن التدافع ومن الحضارة والهوية، فهى لحظة نهاية التاريخ وتحقيق الفردوس الأرضي.

وقد لاحظت تأرجح ويتمان بين الذات والموضوع. فهو شاعر ذاتى مغرق فى الذاتية، ولكنه كان يلذ له أن يفقد ذاته تماماً فيما يرى ويتأمل، ولذا فهو يستخدم ما سماه هو نفسه الكتالوج: أن يذكر الأشياء التى حوله دون ترتيب أو إعادة صياغة من خلال الخيال؛ فالموضوع المتجاوز للإنسان (لا الإنسان

المتجاوز للموضوع) هو الذى له الكلمة النهائية. وبالتدريج، اكتشفت علاقة نهاية التاريخ (وهذا السقوط فى الموضوعية) بغياب الحس الخلقى، وأن إلغاء التاريخ فى أمريكا (الدولة الاستيطانية) يعنى فى واقع الأمر شرعية إبادة العنصر السكانى الأصلى التاريخى) حتى يبدأ المستوطنون تاريخهم من نقطة الصفر. فالعداء للتاريخ هو فى واقع الأمر عداء للإنسان.

وقد خلصت من مقارنتى بين الشاعرين إلى أن وولت ويطمان، الذى يسمونه فى الولايات المتحدة "شاعر الديموقراطية الأمريكية"، هو فى واقع الأمر شاعر الشمولية والفاشية وموت التاريخ والإنسان.

فى الجزء الثالث من الرسالة (الأطروحة المركبة)، اقترحت أن نعيد النظر فى مسألة التأثير فى ضوء الاختلاف فى الرؤى، وبيّنت أنه أثر حقيقى مادى وملموس ولكنه سطحى، لأن بنية فكر وردزورث ورؤيته (نموذجه المعرفى) لم تؤثر البتة فى ويطمان، وأن الاختلاف (الفكرى والثقافى بينهما أهم من التشابه (المباشر المادى)). أما القسم الرابع والأخير الذى سمينه الممارسة، فقد كتبته بشكل فكاهاى ساخر إلى حد ما، كما يتضح من عنوانه: "عشرون طريقة يمكن للجنس البشرى بأسره أن يستفيد بها من رسالتى للدكتوراه، وختمته بنفس العبارة التى ختم بها البيان الشيوعى ولكن بعد تعديلها: "يا عمال العالم - لكل هذا - اتحدوا" وكنت أنوى حذفه فى النسخة النهائية). أما الملحق الأيديولوجى فكان عنوانه - كما أسلفت - "الرأسمالية التنافسية والإنسان الطبيعى".

قدمت الرسالة، فأرسل بها أستاذى إلى بول فسيل وماريوس بيولى ووليام فيليبس. وقابلنى بيولى وأخبرنى بأن رسالتى للدكتوراه هى أحسن رسالة قرأها فى حياته الأكاديمية. أما بروفيسر فيليبس، فقد قابل الرسالة بفتور شديد. وقال باقتضاب "عمل عظيم"، ولم يشر أى اعتراضات ولم يتفوه بأى كلمات مدح أو قدح (ولا أعرف سر هذا الفتور حتى الآن). أما فسيل فأمره كان مغايراً، إذ أعاد رسالتى بعد ساعتين من تسلمه لها وزعم أنه فعل ذلك بسبب وجود خطير فى علامات الترقيم فى الصفحة الثانية! (أو كما قال فى خطابه: "لا يمكن أن أقرأ رسالة للدكتوراه تحتوى على خطأ فى استخدام الفصل فى الصفحة الثانية - I cannot read a dissertation with a comma splice on the second page" سبلايس "splice" تعنى "خطأ" باللغة الإنجليزية الأكاديمية! فصعق أستاذى وأخبرنى بأن ما قلته عن حدود الديموقراطية على ما يبدو أمر صحيح.

وبعد أن رفض فسيل الرسالة، اضطررت لقضاء ستة شهور كاملة لإعادة

كتابتها وتنقيحها وقد ساعدنى الأستاذ وايمر كثيراً فى هذا، وهذا ما يتجاوز واجبه (بمراحل). فأسقطنا التقسيم البرحتى، كما استبعدت كثيراً من عبارات الذم والقدح فى ويتمان وفى الحضارة الأمريكية، و درست علامات الترقيم فى الإنجليزية دراسة عميقة للغاية، إلى درجة أن دار النشر التابعة للجامعة كانت تتصل بى لاستشارتى فى بعض المشكلات المتعلقة بهذا الأمر. ولكنى على الرغم من كل هذا لم أغير من رؤيتى، وكل ما فعلته هو أننى استخدمت أسلوباً بارداً حيادياً قلت من خلاله كل ما أريد، بل إننى زدت من عيار الهجوم الفعلي ووازننت هذا ببرود أسلوبى وحياده.

ثم تقدمت بالنسخة الجديدة، فوافق فسيل عليها وكتب خطاباً بدأه بالعبارة التالية: "هذه رسالة ممتعة بشكل يدعو إلى الجنون This is a maddeningly interesting dissertation، وهى عبارة لخصت موقفه المبهم (وبينت أن تحدى النموذج المعرفى المهيمن أمر من الصعب على المرء تقبله). وخذد موعد المناقشة، وفوجئت بالأساتذة (بما فى ذلك البروفسير بيولى) قد جاءوا ومعهم أطنان من الورق وأسئلة مكتوبة، وهذا أمر غير مألوف بعد قبول الرسالة للمناقشة. وصُعق أستاذى للمرة الثانية (كان أستاذى يُصعق دائماً حينما يرى الشر، كان خيراً وقديساً الدرجة تثير الفرح والحزن فى ذات الوقت). وقررت أن أستخدم مدفعيتى الثقيلة وبكل ضراوة. وفوجئت بأن أستاذى قد اكتشف الموقف أيضاً، فقرر أن يأخذ صفى دون أى تحفظ، وهذا أيضاً أمر غير مألوف، فوظيفة الشرف فى مثل هذه الحالات هى إدارة الحوار وحسب، لا أن يأخذ صف هذا ضد ذاك.

وبدأت المبارزة، فسألونى عن غياب بعض كبار النقاد من قائمة المراجع، فلخصت لهم أطروحات هؤلاء النقاد ووصفتها بأنها أطروحات تافهة ومن ثم فهم لا يستحقون أن يُذكروا فى رسالتى للدكتوراه، لأننى لن أذكر كل من هب ودب من أيام آدم إلى أيام جونسون ونيكسون. وعرض على أحد الأساتذة بعض مقطوعات من شعر وردزورث ذات طابع حلولى مُغرق فى الحلولية، فقلت على الفور: إننى طبعاً أعرف هذه المقطوعات الحلولية المتطرفة، وأعرف أنها وُجدت ضمن أوراقه. هذه حقيقة مادية صلبة لا مراء فيها، ولكن أ لاهم من هذا كله أن وردزورث نفسه قام بحذفها من قصائده، وحذفها من شعره أعمق دلالة من وجودها فى درج مكتبه!

أما المقطوعات الأخرى التى أتوا بها، فقد بيّنت طبيعتها المجازية. فأشار الأ ساتذة إلى الناقد جفرى هارتمان Geoffrey Harman الذى قدم قراءة لقصيدة "الحاسدة الوحيدة" تقف على الطرف النقيض من قراءتى لها، فهو

يجد أن تراجع وردزورث عن لحظة الذوبان الحلولية هو دليل على خوفه ووهنه وضعف خياله، أى أن هارتمان يرى أن الحلولية هى الرؤية السليمة، وأن ذوبان الإنسان فى الطبيعة هو القمة التى يمكن للخيال الإنسانى أن يصل إليها. فبيّنت التضمينات المعادية للإنسان فى فكر هارتمان، ثم أخبرتهم ضاحكاً بأن هارغان هذا لابد أن يكون صهيونياً. فدُهِشوا من إجابتي. فشرحت لهم علاقة الحلولية بنهاية التاريخ والعودة للطبيعة وعلاقتها بالعودة لصهيون، كلحظة سكون فردوسية ينتهى فيها الجدل، فهى لحظة موت وتحكم غير إنسانية (وظهر فيما بعد بالفعل أن هارتمان هذا صهيونى متطرف بالفعل). بل أخبرت أساتذتي بأن رسالتي للدكتوراه هى ظاهرياً عن وردزورث ووتمان وأنها فى واقع الأمر عن الصراع العربى الإسرائيلى، الصراع بين مجتمع تاريخى المجتمع العربى فى فلسطين) ومجتمع معاد للتاريخ التجمع الاستيطانى الصهيونى، وأن العودة للطبيعة هى العودة إلى صهيون، وأن العداء للتاريخ هو جوهر الصهيونية وبالفعل استخدمت النموذج التحليلى الذى استخدمته فى الدكتوراه فى دراساتي للصهيونية فيما بعد).

بعد انتهاء النقاش، خرجت من الغرفة حتى تتداول اللجنة. وحينما عدت، أخبرونى بأنهم وافقوا على منحى درجة الدكتوراه، ووقع ثلاثتهم على الرسالة بموضوعية بالغة، ثم أداروا ظهورهم لى ولم يصافحونى كما هى العادة فى مثل هذه المناسبات. فصُعِقُ أستانى للمرة الخمسين، وجلس وقد اعترته الدهشة وأخبرنى بأنهم قالوا له فى أثناء المداولة: "إن حياتهم ستكون مختلفة بعد رسالة المسيرى"، وهذا أقصى ما يمكن أن تطمح إليه أى رسالة. ثم تساءل: "لماذا إذن عاملوك بهذه الطريقة الجافة الجافية" فشرحت له للمرة المائة نظرية الخطوط الحمراء التى لا يمكن للمرء عبورها، وأن هذا ما فعلته حين قدمت رؤيتى هذه لويتمان والحضارة الغربية

الحديثة، وأخبرته بأنه لولا أنه هو المشرف على رسالتي لما حصلت على الدكتوراه من أى جامعة أمريكية. وقد تأكد هو بنفسه من مسألة الخطوط الحمراء هذه حينما أرسل برسالتي للنشر، فكان طلبه يُقابل بالرفض (كما ساببن فيما بعد). ومع هذا يجب أن أعترف بمقدرة الممتحنين على تجاوز غيظهم منى وحنقهم علىّ (وهذا أمر أساسى فى العملية التربوية)، وهذا ما لا يمكن أن يحدث - للأسف - فى مصر، فلابد من أن يكون الأساتذة راضين تمام الرضا عن الطالب وإلا فنصيبه هو الضياع والخراب والدمار والهلاك، وربما ما هو أكثر من ذلك.

الفردوس الأرضي: التقدم والداروينية

حين وصلت إلى الولايات المتحدة بلد الحرية والديموقراطية عام 1963، وجدت نفسي كارهاً لما حولي، إذ أحسست أنني وصلت إلى سوق كبير. كنت أمقت الجرائد اليومية المحلية التي كانت تنشر أخبار العالم في بضعة كلمات وتحتوي صفحاتها على عشرات الصفحات التي تحتوي على إعلانات وعلى كوبونات، إن قطعها القارئ فإنه يحصل على تخفيض خمسة سنتات في هذه السلعة ر عشرة ستات في تلك. وبرغم حبي لكثير من الأمريكيين (فهو شعب طيب نشيط متفتح الذهن) فإنني وجدت أن النظام المهيمن يجهض إنسانيتهم، ويخاطب أحط ما في الإنسان. (كتبت قصيدة قصيرة في هذه المرحلة على لسان أحد المهاجرين قلت فيها: " وهللى وكبرى وباركى القدم / فراشتى فراشتى / يا قبة الفرخ / با شعلة الضياء / ومرفأ الأمل / وعارياً وحافياً وجائعاً أتيت / يلفنى التيار كى يدمر العفن / وجئت فوق رأسى من الهموم تاج / وسرت فى الطريق / السابع اللعين / يا بلدة العبيد / يا وردة الحديد / وشارة الحداد" (الطريق السابع اسفنت أفنيو Seventh Avenue) هر ماديسون أفنيو الذي تتركز فيه كل شركات الإعلام).

وحينما عدت إلى مصر وبدأت أفكارى تتحول عن الماركسية، قلت لنفسي لا بد أن موقفى المتحيز ضد الولايات المتحدة كان متأثر إلى حد ما برؤيتى الماركسية، ولذا حين عدت مرة أخرى عام ١٩٧٠، قررت أن أحاول أن أنظر للمجتمع الأمريكى بعقل أكثر تفتحاً. ولكن هيهات إذ كنت كلما لاحظت ما حولي، ازددت اقتناعاً بخطورة النموذج المادى المهيمن على الولايات المتحدة، لا على الأمريكيين كبشر وحسب، وإنما على الجنس البشرى بأسره. وقد ازدادت قناعتى على مر الأيام.

وبطبيعة الحال لم أكتف بالتأمل، ولذا كان لابد من أن أدرس الظاهرة الأ أمريكية، وأترجم تأملاتى إلى دراسة، أثقل من خلالها أفكارى للقارئ العربى، وأعرض عليه ثمرة تجربتى التى وضعتها فى دراساتى التى نُشرت بعد ذلك فى كتابى الفردوس الأرضى: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة (١٩٧٩)، وهى محاولة دراسة الواقع الأمريكى من خلال نماذج. وتنطلق الدراسة من نفس المقولة الأساسية فى فكرى، أى الفصل بين الإ نسانى والطبيعى.

ووصفت فى هذه الدراسة النزعة الاستهلاكية المهيمنة على الإنسان الأ مريكى (والإنسان الحديث)، وكيف أنها تعنى الارتباط بالآن وهنا الذى يلغى الماضى والمستقبل، أى يلغى التاريخ. فالإنسان الأمريكى يحاول أن يؤسس فردوساً أرضياً يمكنه التحكم فيه، فردوساً خالياً من الزمان ومعقماً من الجدل

، وربطت كل هذا بالفلسفة البراجماتية والتفعية والداروينية (أى أن أطروحة العلمانية الشاملة بدأت تتكامل حينذاك).

وتحدثت فى مقدمة الكتاب عن الإنسان الطبيعى والإنسان التاريخى، وبينت أن الإنسان الطبيعى إنسان لا حدود له، يرفض الحدود التاريخية. هو إنسان روسو الحر الفرّح الآمن الذى يتحول إلى إنسان داروين المتجهّم الذى يلتهم الضعاف من البشر أو تلتهمه الذئاب من البشر الطبيعيين (والذى تحول أخيراً إلى كلب بافلوف المسكين، القابع فى المعمل، لا يتحرك إلا بعد تلقى إشارات برائية، فهو ظاهر مادي محض، لا باطن إنسانى له). ووصفت الإنسان التاريخى بحسبته إنساناً يتسم بالثنائية، فهو "يعيش فى التاريخ، يفصل بين المطلق والنسبى، ويبحث عن المطلق خارج التاريخ، إذ إن التاريخ لا نهاية له [أى أننى جعلت من التاريخ المرجعية المتجاوزة]، ولن نصل أبداً إلى لحظة السكون التى يتحقق فيها الفردوس الأرضى أو نهاية التاريخ والتى ينتفى فيها الجدل ويتداخل فيها المطلق والنسبى ويصبح التاريخ دائرياً مثل الطبيعة". وقد ربطت هذه النزعة الفردوسية اللاتاريخية بما سمّيته «الغيبية العلمية، التى تدعى لنفسها احتكار الحقيقة المطلقة والتى تنسب لنفسها القدرة على تحقيق الفردوس "الآن وهنا" بإشباع كل رغبات البشر، ذلك إن استسلم الناس لها "وأسلموا لها القياد، متبعين آخر الأساليب العلمية التى لا يعرفها بطبيعة الحال إلا العلماء" (أصبح هذا المفهوم فيما بعد هو الترشيده المادي أو الترشيده فى الإطار المادي).

وقد وصفت هذه الرؤية الفردوسية العلمية (هذا النموذج المعرفى التحليلى) بأنها رؤية ميكانيكية بسيطة تفترض أن الإنسان كمّ محض لا يختلف عن الكائنات الطبيعية الأخرى، يعكس بيئته بشكل مباشر وبسيط. أى أن الإنسان الحديث الذى تم تدجينه وترشيده تماماً، هو ذاته الإنسان الطبيعى. وقد وجدت أن هذا التيار ليس مقصوداً على العالم الرأسمالى بل يوجد أيضاً فى "الحضارات الصناعية فى الغرب"، على وجه العموم. فأضفت قائلاً:

"وهذا التصور الفردوسى للإنسان ليس حكراً على فلاسفة الرأسمالية و التكنولوجيا، وإنما هو جزء من تصورات المواطنين فى الحضارات الصناعية فى الغرب. وقد عبّر هذا المفهوم عن نفسه فى فكرة «التقدم، السريع والدائم نحو الفردوس العلمى المنظم اليوتوبيا التكنولوجية فيما بعد» الذى قبل السقوط وقبل أن يكتسب معرفة الخير والشر. فالتقدم العلمى أصبح هدفاً فى حد ذاته بغض النظر عن العائد المعرفى أو الإنسانى له، وبغض النظر عن مقدار البؤس أو السعادة التى يجلبها للبشر، وأصبحت مضاعفة الإنتاج أمراً مرغوباً فيه دون أى حُساب

لحاجات الإنسان الحقيقية (كما ظهرت عبر التاريخ) ودون أى احترام لإمكانات البيئة الطبيعية. أى أن هدف الإنتاج لم يعد إشباع الرغبات الإنسانية، وإنما أصبح هو ذاته الهدف والمثل الأعلى، وهذا هو قمة الاغتراب. وتدور عجلة المصانع فى سرعة خرافية لتنتج سلعًا وأشياء لا يريدها الإنسان، ولكنها فى دورانها تلوث البيئة بالأحماض والعالدم الصناعى فتدمر الإنسان من الخارج، ثم تغرقه فى السلع والتفاصيل وتدمره من الداخل.

"هذه الحضارة الأمريكية، المعادية للحضارة والتاريخ، قد يُقدّر لها السيطرة على المجتمعات الرأسمالية الأخرى ذات التاريخ العريق والتراث القومى و الدينى الفعال. بل إننى أعتقد أن المجتمعات الاشتراكية مهددة بهذا الغزو الحضارى الأمريكى أكثر من غيرها، لأنها مجتمعات قد قطعت صلتها بتراثها القومى والدينى وخلقت فراغًا حضاريًا لا يمكن أن تزدهر فيه سوى القيم المادية الأمريكية، خاصة وأن هذه المجتمعات الاشتراكية لا تزال تقوم نجاحها وإنجازاتها بمعايير مادية ميكانيكية غير إنسانية، مثل زيادة حجم الإنتاج وزيادة إنتاج الصلب والفحم والصابون. إن الحضارة الرأسمالية الأمريكية هى حضارة الماديين النفعيين، حضارة لوك وهوبر وبنتام وديوى، حضارة ترى الإنسان على أنه كمية من الاحتياجات من السهل إرضاؤها. و الحضارات الاشتراكية باستمرارها فى التركيز على الإنتاج دون ذكر للهدف الإنسانى من الإنتاج، وإهمالها خلق وعى تاريخى إنسانى عند المواطنين، وبحرمانهم من المشاركة الفعلية فى إدارة المجتمع، قد تقع فى براثن هذه الرؤية النفعية المعادية للفكر والإنسان، وقد تظل قابضة فى عالم الضرورة و الكم".

وكان العالم السوفيتى زخاروف Zakharov قد بدأ يطالب "بتخطى الخلافات الأيديولوجية وبتوحيد جهود علماء العالم لإسعاد البشر، كما لو كان علماء العالم عندهم الصيغة السحرية الفردوسية القادرة على شفاء كل الأمراض، متناسيًا أن العلماء قد يعالجون تفصيلات الوجود المادى (الطبيعى للإنسان، أما وجوده التاريخى المرتبط بقوانين التاريخ وبقضية العدالة والتنظيم الاجتماعى فهذا ما لا يمكن معالجته، وأن العلم يتعامل مع عالم الطبيعة وحسب ، وحينما يتعامل مع الإنسان فإنه يتعامل معه على أنه كائن طبيعى، أما الإنسان ككائن تاريخى مركب فهذا هو مجال الفلسفة والأيديولوجيا".

كان كثيرون من أصدقائى الماركسيين تزعجهم هذه المقارنة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى. ولكن يبدو أننى بدأت أكتشف أن الإنسان الطبيعى يتلاقى عنده كلا النظامين الرأسمالى والاشتراكى، وأن المرجعية الطبيعية المادية هى المرجعية النهائية لكليهما. (وكان علم الاجتماع الغربى

آنذاك قد بدأ يتحدث عن المجتمع ما بعد الصناعي بحُسابه مجتمعاً يتجاوزاً لأيدولوجيات ويتحدث عن نظرية التلاقى (بالإنجليزية: convergence) بين النظامين).

كانت هذه كلها مجرد نظريات، وكان على الانتظار حتى عام ١٩٨٢ حين زرت موسكو، وفي شوارعها اكتشفت أنني المعجب الوحيد بفكرة العدل والتنظيم الاجتماعي، أما مرافقتي فقد كانت إنسانة طبيعية / مادية تماماً، سيدة عجوز من أعضاء الحزب الشيوعي، تعرض علينا كل شيء للبيع، فكل شيء بالنسبة لها خاضع للتفاوض. كانت امرأة حديثة بمعنى الكلمة، لا تعرف أي مطلقات أو ثوابت، فكل الأمور - في صورتها - تعاقدية مادية، وبالتالي نسبية. وحينما أخبرناها أنا وأصدقائي بأدب شديد بأنها متقدمة قليلاً في السن، أخبرتنا أنها على استعداد لأن تُحضر من هن أصغر منها سناً..

كنت أقف مرة أمام مسرح البولشوى أنظر لهذا البناء الحضاري الشامخ حين لاحظت حركة غريبة حولى، فقد كان الجميع ينظرون إلى شيء ما أمامهم. فنظرت من حولى، وأخذت أبحث عن حريق أو حادثة اصطدام سيارة بأخرى أو حاوي أو قرداتي أو وكيل وزارة أو أحد أعضاء اللجنة المركزية في سيارة فارهة، أو أي شيء آخر مما يتضمنه نموذجي الإدراكي، ولكن دون جدوى. ولحسن حظي وجدت من يتحدث الإنجليزية، فسألته عن سر هذه الجلبة، فأشار إلى فتاة صغيرة تقف على محطة الأتوبيس، ومرة أخرى استخدمت نماذجي الإدراكية العربية فنظرت إليها، ولكنى وجدت بنت عادية ليست خارقة الجمال أو شديدة الجاذبية (برغم أنها كانت شقراء. ولكن هذا مما لا يدعو للتجمهر في الاتحاد السوفيتي)، ولم تكن ترتدى فستاناً مكشوفاً، ولم تكن تأتي بأى فعل فاضح أو غريب. فزادت حيرتى بطبيعة الحال، وطلبت من صاحبي مزيداً من الإيضاح، فضحك من حيرتى وأشار إلى أن الفتاة تلبس بلوجينز أمريكياً حقيقياً، أى أن الإمبريالية النفسية كانت قد اكتسحت الجميع.

وفى إحدى الأمسيات، دعانا بعض الرفاق من الشيوعيين العرب، المنفيين فى موسكو، الطعام العشاء فى مطعم خارج موسكو حيث جلسنا نستمتع لبعض الموسيقى الغجرية ونشاهد الرقص الغجرى. وفى منتصف الليل، فى الساعة الثانية عشرة تماماً، ترك المطعم كل رواده إلا نحن. وعلمنا من الرفاق أنهم قاموا برشوة مدير المطعم وطاقمه والشرطة، أى حكومة "العمال والفلاحين" كلها، وأنا سنجلس حتى الصباح نأكل ونسمع الموسيقى ونرقص - خصخصة حقيقية قبل السقوط، أو لعله من الأدق القول إن الاتحاد السوفيتي كان قد

انهار تماماً، وكان الجسد الميت يقف دون حياة، ولم يبق سوى جورباتشوف ليقوم مراسم الدفن، ويلتسين ليزيد الخصخصة وليعيد دفن رفات القيصر.

وقد هاجمت فى الفردوس الأرضى الفلسفة البراجماتية، وهى الفلسفة الأمريكية بامتياز، وبينت أنها رؤية رجعية محافظة. وتساءلت عن سر هذا التناقض بين العلمانية والديموقراطية من جهة، والرجعية والمحافظة من جهة أخرى. وفي محاولة للإجابة عن هذا التساؤل، قلت:

"أعتقد أنه من الممكن فهم هذا التناقض إذا ما تفحصنا الرؤية البرجمانية ذاتها. فالرؤية

البراجماتية يجعلها والنجاح، المعيار الوحيد للحكم على أى شىء، وبإلغائها التاريخ والتراث، جعلت الحقيقة الوحيدة المقبولة، الحقيقة السائدة أو الحقيقة التى تسهل لنا التعامل مع الواقع كما هو وليس كما ينبغي أن يكون، وهى لهذا رؤية محافظة مغالية فى المحافظة. أما الرؤية الثورية، فهى على العكس من ذلك لابد أن تطرح تصوراً جديداً للواقع مخالفاً لما هو قائم، وإلا ففيم ثورتها؟ هذا التصور يستند إلى تحليل علمى للواقع وللتاريخ، ولكنه فى الوقت نفسه يجب أن يتخطاهما، لأن الفكر الثورى يحاول أن يزود المجتمع بإطار جديد يسمح للإنسان بأن يحقق إمكاناته بشكل أفضل. ف بالمنطق الثورى يفترض دائماً وجود تناقض جدلى بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. فالقديم يحتوى جراثيم فناءه التى هى نفسها بذرة الميلاد الجديد، والعقل الإنسانى الواعى الحلاق يحتوى الواقع والأشياء ويتخطاهما. هذا الجدل قد صُفى تماماً فى إطار الفكر البراجماتى وحل محله جدل دائرى زائف تسيطر فيه الأشياء والماديات المصمتة على عقل الإنسان. فالمطلوب فى الإطار البراجماتى الضيق أن يتعامل المرء بنجاح مع الواقع. ولكن التعامل مع الواقع المادى بالشروط التى يملئها هذا الواقع لا يؤدى إلى تحولات راديكالية، وإنما ينجم عنه تقدم أو تمدد أفقى كمنى دائرى لا تختلف فيه نقطة البداية عن نقطة النهاية. إن البراجماتية رؤية مادية لا روح ولا حياة فيها، فهى تفترض خضوع عقل الإنسان للأشياء وحدودها ولا تسمح لهذا العقل بتخطيها، وتفترض عدم وجود ذات إنسانية مركبة تحمل عبء وعيها التاريخى فى مقابل موضوع يكتسب فحواه ودلالته من الإدراك الإنسانى المركب له، وإنما يوجد شىء يخشع أمامه الإنسان فى صمت كأنه أمام وثن أو صنم".

ثم بينت أن البراجماتية، فلسفة التكيف والإذعان، هى فى الواقع فلسفة العنف ضد الإنسان، فلسفة الطبيعة / المادة. "كل شىء من منظور الفلسفة البراجماتية نسبى متغير. والشىء الحقيقى ليس هو الشىء العقلانى

(المطلق) كما يقول هيجل، وليس هو ما يتفق مع القيم الأخلاقية والدينية كما تقول معظم الأديان السماوية، وليس هو ما تعبر عنه القوى الكامنة الوليدة داخل المجتمع الإنساني كما ينادى ماركس، وإنما الحقيقي هو ما ينجح، إن أى شىء ينجح فى أن يحرز مكانة خاصة به وفى أن يفرض نفسه على تيار التغير تصبح مكانته قائمة وثابتة. فالطبيعة تلد كل شىء ولا تتحيز لأى شىء، ولا يوجد أى شىء أحق من أى شىء آخر، أو فضيلة أهم من فضيلة أو رذيلة أخرى. كل شىء لا يزال فى دوز التكوين، والتغير والنمو هما سمة كل شىء، سواء فى حياة الإنسان أو فى الشىء العابر الذى لا يعيش إلا لمدة ثوان. وليست الطبيعة الخارجية وحدها هى المتغيرة والمتقلبة، فالطبيعة الإنسانية هى الأخرى ليست أقل تغيراً... الخير والحقيقة والجمال والعقلانية ليست أموراً أساسية، فهى ليست أموراً معطاة وإنما هى مرتبطة بالنتائج، بل إنها أمور تظهر فى النهاية بعد أن نكون مارسنا ما أردنا ممارسته....

"هذا العالم البراجماتى الهادئ العملى، إن هو إلا عالم نيتشوى داروينى يمرور بالتغير الذى

يعمى الأبصار ويجرف كل شىء فى طريقه. ونحن لا نبالغ إذا قلنا إن هذا هو جوهر رؤية الفيلسوف البراجماتى وليام جيمس للإنسان. فحسب تصويره، الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يفترس أبناء نوعه، إذ إن الإنسان قد تكيف وإلى الأبد مع حالة الحرب ولا يمكن لسنوات السلام مهما طالت أن تمحو من الوجدان الإنسانى الرغبة فى الحرب. «لقد ولدنا كلنا لنحارب، بل إن الحرب هى الطبيعة البشرية فى ذروتها، والمجتمع سيصاب حتماً بالعفن دونها، دون ذلك والبذل الصوفى للدم، كما يسميه جيمس، وما سمو العقل بين جميع البشر إلا نتيجة الرغبة فى السيطرة، أن تذبح الآخرين أو تُذبح. يا إلهى! ماذا حدث للهدوء البراجماتى المرن العملى - والذي يتباهى به البراجماتيون ويتفاخرون؟ لقد ظهر نيتشه وداروين «والسفك الصوفى للدماء». نعم «الصوفى» فى كتابات البراجماتى، كما لو كنا فى عالم بدائى رهيب - عالم روسو بعد أن سقطت أقنعتة المتحضرة. نقول نيتشه وداروين، ولكن فى تصورى أن داروين هو البنية الكامنة الحقيقة والتعبير الفلسفى عن رؤية نيتشه وجيمس. فداروين، أو لكى نتوخى الدقة، الداروينيون، حينما ينظرون إلى ظاهرة الإنسان، فهم لا يصفون عليها أى خصوصية، وإنما يرون الإنسان على أنه كائن طبيعى تنطبق عليه كل القوانين الطبيعية، شأنه فى هذا شأن أى كائن آخر دون أى تمييز خلقى أو تاريخى أو جمالى - والقانون الذى يحكم الجميع هو قانون «البقاء للأصلح». وقد ورث نيتشه هذا المفهوم وطوره وجعله أساس تطور المجتمع الإنسانى وليس الموجود الطبيعى وحسب".

وقد طوّرت هذه الأطروحة فيما بعد، وبدلاً من الحديث عن الحضارة الأ

أمريكية الحديثة، أشير الآن إلى ما أسميه «الحضارة الاستهلاكية العالمية، التي تتسم منتجاتها الحضارية (الهامبورجر - البلوجينز - الديسكو... إلخ) بأنها لا طعم ولا لون لها، ولا تنتمي لأي تشكيل حضارى، وإنما هي حضارة معادية للحضارة، حضارة مضادة (بالإنجليزية: أنتى كلتشر (cultre-anti) تحاول تقويض كل التشكيلات الحضارية الأخرى بما فى ذلك الحضارة الأمريكية نفسها (برغم أصولها الأمريكية)، وأن "الغزو الثقافى" ليس غزو الثقافة الغربية لنا (فهم لا يُصدرون لنا شكسبير وموزارت وبوشكين) وإنما غزو هذه الحضارة الاستهلاكية العالمية لكل الحضارات وتقويضها لظاهرة الإنسان!

الفردوس الأرضي: صهيون الجديدة في إسرائيل والولا يات المتحدة

وبعد ذلك تناولت واحداً من أهم موضوعات الكتاب طرّاً، أى العلاقة الوجدانية والمعرفية بين الولايات المتحدة وإسرائيل بحُسابانها جيبين استيطانيين إحلاليين. فاقتبست قول أحد الصهاينة: "إن الفرق بين أمريكا وإسرائيل هو أن الأولى ذات تاريخ صغير وجغرافيا كبيرة، على حين أن الثانية لها تاريخ كبير وجغرافيا صغيرة". وهو قول أبله بطبيعة الحال، ولكنه مع هذا ينطوى على نوايا توعية تحققت بالفعل عام 1967، بحيث أصبح الجغرافيا الصغيرة كبيرة!

كانت مقارنتى بين الولايات المتحدة وإسرائيل أكثر عمقاً من ذلك، فبدأت بـ القول في فصل بعنوان «صهيون الجديدة في الولايات المتحدة وإسرائيل»:

"لا يملك الدارس للوجدان الأمريكى والصهيونى إلا أن يلاحظ التشابه و التتابق بينهما على الرغم من أن الحضارة الأمريكية لا يزيد عمرها على بضعة قرون، على حين تتباهى الحضارة اليهودية الإسرائيلية بتاريخ قديم قدم الإ نسان. ولعل مرجع صفات التشابه بين الوجدانيين أن كليهما يرفض التاريخ بعناد وإصرار، أو على الأقل يحوله إلى أسطورة متناهية فى البساطة. وقد بدأ التاريخ الأمريكى حينما استقل البيوريتانيون سفنهم وهاجروا من أوربا إلى العالم الجديد أو أرض الميعاد هرباً من المشكلات التى أثارها التاريخ الأوروبى». والبيوريتانيون أو المتطهرون هم لفيف من البروتستانت المتطرفين الذين وجدوا أنه من العسير عليهم البقاء داخل الكنيسة الإنكليزية لأنها - حسب تصورهم - لم تبتعد بما فيه الكفاية عن النمط الكاثوليكي فى العبادة بما فيه من طقوس وتماثيل وزخارف، وطالبوا بتطهير» العبادة المسيحية من كل هذه العناصر الدخيلة التى لم يأت لها ذكر فى العهد القديم أو الجديد. إن «العودة» للبساطة الأولى كانت الهدف الأسمى للمتطهرين الذى حاولوا تشييد مدينتهم الفاضلة (أو صهيون الجديدة كما كانوا يسمونها) حسب المثل و القواعد التى وضعها وطبقها المسيحيون الأول (ولم لا، أليسوا هم النخبة الصالحة التى ورثت رؤى العهد القديم والجديد؟). ولذا يمكننا القول بأن الوجدان البيوريتانى يرفض التاريخ المسيحى كله، بل يرفض أى رؤية تاريخية على الإطلاق لأن العودة للبساطة الأولى» (وهى نقطة ستكون ميتافيزيقية غير متطورة أو متغيرة) تصبح واجب كل فرد فى كل زمان ومكان...

"والرفض البيوريتانى الأمريكى للتاريخ الأوروبى يقابله الرفض الصهيونى الإ سرائيلى للتاريخ اليهودى فى الدياسبورا (الشتات). فالصهاينة يرون أن الوجود اليهودى فى أى حضارة غير يهودية ظاهرة شاذة وعلامة على المرض الروحى، ولذلك فهم أيضاً يعودون للبساطة الأولى، أيام كان اليهود يعيشون

ككيان قومي مستقل فريد لم تدخل عليه الشوائب (التاريخية) غير اليهودية المختلفة. والصهاينة يرون أن التاريخ اليهودي يؤدي إلى النهاية الإسرائيلية السعيدة، وفي الفردوس اليهودي الجديد يحمل كل المواطنين أسماء عبرانية لها رنين خاص.

إن أسطورة العالم الجديد الذي يتحلى بالبساطة والبراءة والذي هو أقرب إلى الفردوس الأرضي تسيطر على الوجدانين الأمريكي والصهيوني.

ولعل هذا يفسر نظرة كثير من الصهاينة والإسرائيليين إلى دولة إسرائيل على أنها كيان

ميتافيزيقي يحقق نبوءات العهد القديم، وبالتالي فهي لا علاقة لها بالشرق الأوسط أو الأمنى أو الأقصى. وكما قال أحد محرري النيويورك تايمز، إن على الإنسان أن يستوعب سفر إشعيا استيعاباً كاملاً ليفهم سياسة إسرائيل الخارجية؛ فمفهوم «إرتس يسرائيل» التوسعي أو «إسرائيل العظمى» التي تضم الأرض الواقعة بين نهر مصر والفرات هو مفهوم ديني (أو قومي إذا شئت) لا علاقة له بالزمان أو المكان.

"ولم يختلف فهم البيوريتان لمدينتهم الفاضلة كثيراً عن فهم الصهاينة لإسرائيل، فهم كانوا مقتنعين تمام الاقتناع بأنهم إنما هاجروا من أوروبا للعالم الجديد لينشئوا «مدينة على التل» تنظر إليها كل الأمم وتحاكي أفعالها وبذا يعم الخير ويأتي الخلاص. وكان المفهوم البيوريتاني للتاريخ مفهوماً دينياً ضيقاً يرى في كل شيء علامة مرسله من الله يستشهد بها على شيء ما. وكما هو الحال مع الإسرائيليين، نجد أن البيوريتانيين استخدموا هذه العلا مات «الربانية لتسويغ كل أعمالهم العدوانية من إبادة للهنود الحمر واحتلال الأراضي الغير. وقد استمر هذا التزاوج بين الأحلام الدينية والأحلام القومية التوسعية حتى القرن التاسع عشر". (ويمكن القول بأن هذا الخطاب الديني المغلق لم يختلف تماماً، ولعل ظهور ما يسمى بالأصولية المسيحية هو أكبر دليل على ذلك).

ثم بينت أن: "عقلية الريادة تسيطر على كل من الصهاينة والأمريكيين. ف البيوريتانيون اكتشفوا أمريكا ثم انتشروا فيها عن طريق إنشاء مستعمرات ذات طابع زراعي عسكري.

والمستوطنون الصهاينة هم الآخرون «اكتشفوا، فلسطين واحتلوها بنفس الطريقة. وعقلية الرائد عقلية عملية تفضل الفعل على الفكر، والنتائج العملية على الحسابات الخلقية. إنها عقلية الكابوي: الكابوي الذي ينتصر لأنه يطلق مسدسه في الوقت المناسب وقبل خصمه بثوان قليلة، ثم يمسح فوهة

مسدسه وهو يُقِيلُ عشيقته حتى لا يضيع وقته فيما لا يفيد. وقمة الفعل هو دائماً ذبح الخصم: "أنا أذبح (خصومي) لا كروسي يهودي أو فرنسي يهودي بل كيهودي يهودي، هذا هو مناي"، (كما يقول أحد أبطال القصة الإسرائيلية).

"ولعل نقطة التشابه الأساسية بين الوجدانين الأمريكي والصهيوني الإسرائيلي هو العنف العنصري. فرفض التاريخ نتج عنه تعام عن الواقع وتجاهل لكل تفاصيله، ولذلك وقع البيوريتانيون والصهاينة في تناقضات رؤياهم المثالية القبيحة، رؤيا عالم جديد برىء بسيط لا يمكن أن يشيّد إلا عن طريق العنف والإبادة (إبادة الهنود الحمر والفلسطينيين)، الفردوس والجحيم في آن واحد.

"ولعل في هذه المقطوعة مفتاحاً لفهم نقاط التلاقى بين الوجدانين الصهيوني والأمريكي:

كان الرجال يمسكون بالمحراث بإحدى أيديهم والبندقية بالأخرى، وكانوا يُعَدُّون من المحظوظين إن لم يتلف عدوهم المتوحش نتاج عملهم الشاق إما في الحقول وإما في مخزن الغلال".

"في هذه العبارة تختلط الصور الفردوسية وصور الإخصاب بالصور الجهنمية وصور الدمار، فالرجال يحرقون الحقول وينقلون نتاج عملهم إلى مخازن الغلال، ولكن عدوهم المتوحش يقف لهم بالمرصاد كأنه الثعبان في الجنة يدمر الثمار والحصاد، لذا يمتزج المحراث بالسيف والزراعة بالحرب. وهذا يذكرنا بالكيبوتس ومؤسسات إسرائيل الزراعية العسكرية. ولكن العبارة السابقة ليست وصفاً للكيبوتس، بل هي مقتبسة من القصة المعنونة «دفن روجر ملفن» للكاتب الأمريكي ناثانيل هورتون (من كتّاب القرن التاسع عشر الأمريكيين) وهي قصة تعالج حياة المستوطنين الأمريكيين الأول. وليس من قبيل المصادفة أن شعار «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض» قد تبناه كل من البيوريتانيين والصهاينة. وليس من قبيل المصادفة أيضاً أن المجتمعين الإسرائيلي والأمريكي من أكثر المجتمعات عنصرية. ومما له دلالة وطرافته، أن مؤسسى الجمهورية الأمريكية بعد إعلان الاستقلال قد فكروا في جعل اللغة العبرية لغة الدولة الرسمية بحسبان أن الجمهورية الوليدة هي صهيون الجديدة، ولكن الاعتبارات العملية جعلتهم يعدلون عن تهيؤاتهم".

وقد تناولت من قبل الفلسفة البراجماتية التي هي عودة للطبيعة الروسية - الداروينية - النيتشوية، وتعال كامل على الأخلاق، والتزام لاعقلانى بالنجاح

كمعيار نهائى وبالحركة الطبيعية" للأشياء. وبينت أن هذه هى أيضاً البنية الكامنة فى الفكر الصهيونى. فالصهيونية أيضاً فى جوهرها محاولة لتعرية فلسطين من تاريخها وتحويلها لمجرد «أرض»، شىء ينتمى إلى عالم الطبيعة أكثر من انتمائه لعالم التاريخ. وهى أيضاً محاولة لإسقاط حق الإنسان الفلسطينى التاريخى فى أرضه (باسم التقدم) حتى يصبح مثل الهنود الحمر، إنساناً طبيعياً كونياً لا تحده حدود وبذا يمكن اصطياذه كالفريسة دون أى هلع أو وجل أخلاقيين. بل وتحول الصهيونية اليهود أنفسهم إلى مخلوقات مثالية لا تاريخية آلية فى بساطة الظواهر الطبيعية وتحددها".

وفى فصل بعنوان «فابريكة الإنسان الجديد تعاملت مع فكرة الإنسان الأمريكى والعبرانى الجديد:

"من نقط التشابه الرئيسية بين المجتمعين الإسرائيلى والأمريكى أن كليهما مجتمع استيطانى يتكون من المهاجرين الذين عليهم أن يطرحوا عن أنفسهم هويتهم القديمة ليكتسبوا هوية قومية جديدة بمجرد وصولهم إلى نيويورك أو حيفا. واكتساب الهوية الجديدة هو مشكلة المشكلات بالنسبة لكل المجتمعات الاستيطانية الرافضة للتاريخ والتراث والتى تفبرك «تراثاً جديداً» يدور حول أسطورة بسيطة يؤمن بها الإنسان الجديد». فأمريكا استحدثت أسطورة «آدم الجديد الديموقراطى، الذى يأتى إلى الأرض أو الجنة العذراء ليقيم فيها ويستلهم كل ما فى التراث العالمى من إيجابيات وينفتح على كل الحضارات. والصهاينة فبركوا أسطورة «اليهودى الخالص» المنفتح على الحضارة اليهودية الخالصة والذى يهاجر إلى أرض الميعاد اليهودية ليحارب فى جيش

يهودى ويزرع فى حقل يهودى ويقرأ فى كتاب يهودى (وربما يحب على الطريقة اليهودية، ويقتل بالطريقة نفسها)".

وبعد تحليل مستفيض لأسطورة بوتقة الصهر الأمريكية بينت: "أن الكل الأمريكى المتجانس لا وجود له. فهذا الإنسان الجديد البريء من الشر والتاريخ والمعرفة لم يقدر له أن يخرج من البوتقة مبتسماً كأنه فى إعلان تليفزيونى، وخرج بدلاً منه الصهيونى مزدوج الولاء، والأفرو أمريكى حامل لواء قارته السوداء والمدفع الرشاش، والأيرلندى الكاثوليكي الذى يرفع علم بلاده الأيرلندية، ويحاول التفوه ببضعة حروف من لغة بلاده الأصلية وكان كل حرف يحمل رسالة ذات مغزى عميق.

"إذا كان هذا هو الحال مع الولايات المتحدة، فما الحال مع صهيون الجديدة لإسرائيلية، وهى صهيون لا يزيد عمرها الرسمى على عشرين عاماً تقريباً ولا

يزيد وجودها التاريخي على ذلك كثيرا؟ من المعروف أن ظاهرة التفتت القومي (التي يواجهها المجتمع الأمريكي الآن بصورة مخففة) هي أخشى ما يخشاه حكام إسرائيل وهي ظاهرة تطل برأسها في فترات السلم النسبية التي تعيشها إسرائيل (مثل الفترة بين ٩٦ و ١٩٩٧) وتعبّر عن نفسها فيما يسمى بالأمتين الإسرائيليتين: إسرائيل اليهود الشرقيين وإسرائيل اليهود الغربيين، ولكن داخل كل «إسرائيل» يوجد جماعات قومية صغيرة لا تزال إلى حد ما مزدوجة الولاء. فالإسرائيليون المنحدرون من أصل ألماني يكتشفون أنهم ألمان والإسرائيليون الفرنسيون فرنسيون مما يدل على أنهم لم يكتسبوا الهوية الإسرائيلية اليهودية الخالصة، وهذا يذكرنا بالفشل الذي لاقته بوتقة الصهر الأمريكي".

وقد خلصت من كل هذا إلى ما يلي:

"على المستوى الإعلامي يجب أن نضع في حسابنا أنه من اليسير على الشعب الأمريكي فهم العقلية الإسرائيلية والتعاطف مع الشعب الإسرائيلي وقيمه إلا أخلاقية من عنصرية وعنف، نظرا للتشابه بين وجدان الشعبين. وهذه النتيجة ليست فيها أي دعوة لليأس، وإنما هي مجرد تعرف على عنصر موجود بالفعل، إن لم نعترف به هزمنّا وأفشل خططنا، أما اعترافنا به فيساعدنا على معرفة حدود ومدى أي حملة إعلامية نقوم بها. إن الشعب الأمريكي وقادته الذين تسيطر عليهم عقلية الرائد والكاوبوي لا يفهمون سوى منطق القوة، ولا يحسون إلا بالنتائج العملية المباشرة، ولذلك فالإعلام الذي لا تسنده قوة أو وضع قائم بالفعل ما هو إلا دعوة للأخلاق الحميدة لا ينصت لها إلا ذوو النوايا الطيبة، وحتى هؤلاء سينسونها وينسوننا بعد دقائق".

وبرغم نقط التشابه الكثيرة فإنني أشرت إلى نقطة اختلاف جوهرية:

"يظل هناك فارق جوهري بين براجماتية جيمس الأمريكية والبراجماتية الصهيونية.

فالبراجماتية الأمريكية هي براجماتية غير مبرمجة وغير مثقلة بأي أساطير، ولذا فهي براجماتية متسقة مع نفسها، تقف ضد التاريخ ولا تاريخ لها. أما البراجماتية الصهيونية فهي براجماتية مبرمجة مثقلة بالأساطير والتواريخ المقدسة".

وقد أسلفت القول بأنني لاحظت العلاقة بين الصهيونية والحلولية، أي أن الموضوع اليهودي والصهيوني لم يعد قائمًا في حد ذاته، بل بدأت أنظر إليه

من خلال منظومتى الفكرية من خلال نموذج تحليلى واحد. ففى كتابى الفردوس الأرضى بيّنت محورية فكرة والعودة إلى صهيون، فى كل من الحضارة الأمريكية والتشكيل الاستيطانى الصهيونى. وكما أقول فى مقدمة الكتاب: "يمكننى أن أضيف هنا أن الديانة اليهودية ديانة حلولية تخلط بين المطلق والنسبى، ولا تركز على فكرة البعث فى عالم آخر، وتزخر بأفكار مثل عودة الماشيخ آخر الأيام، وهى أفكار تؤكد فكرة الفردوس الأرضى، أقول إن اليهودية بهذا تنمى فى تابعيها هذه الحساسية وتجعلهم مؤهلين أكثر من غيرهم لأن يتقبلوا قيم المجتمعات الاستهلاكية"، أى أن الحلولية أصبحت نموذجا عاما أفهم من خلاله الصهيونية وإسرائيل والولايات المتحدة".

الفردوس الأرضي: عقد الزواج الشامل

من الموضوعات الأساسية الأخرى التى تنبعت لها، وتناولتها فى هذا الكتاب مشكلة المرأة، والضغط الذى يضعها عليها المجتمع الحديث. كانت الأمور بالنسبة للمرأة هادئة، بل خائفة، حينما وصلنا إلى الولايات المتحدة عام 1963، وحينما تركناها عام ١٩٩٩ كان الزلزال قد بدأ. ولذا حينما عدت عام ١٩٧١ لأكتب عن الوضع الحضرى فى الولايات المتحدة كانت الأمور قد تغيرت بشكل جذرى، ولم تعد الإناث يطالبن بحقوقهن وبالمساواة، وإنما أصبحت الثورة شيئاً جذرياً يتجاوز إنسانيتنا المشتركة (ومن هنا أميز بين حركة تحرير المرأة women's liberation movement وحركات ال feminism التى أترجمها بتعبير «التمركز حول الأنثى». وقد ترجمت فى كتاب الفردوس الأسمى مقترحات من المنشورات "الثورية" التى أصدرتها بعض حركات التمركز حول الأنثى. خذ على سبيل المثال لا الحصر المنشور الصادر عن جماعة «سكم»، والكلمة تعنى «نفاية»، ولكنها اختصار لعبارة إنجليزية ترجمتها الحرفية هى «جماعة التخلص من الرجال». يبدأ المنشور بتأكيد أن الحياة فى هذا المجتمع أصبحت شيئاً يبعث على المثل الشديد على أكثر تقدير، ولذلك يكون على السيدات المسئولات الباحثات عن المتعة أن يقلبن نظام الحكم ويلغين النظام النقدى ويدخلن نظام الصناعة الآلية ويقضين على جنس الذكور.

"ثم يستطرد المنشور العتيد قائلاً: "لقد أصبح من الممكن الآن للسيدات أن يلدن دون أى مساعدة من الذكور (ودون مساعدة من الإناث أيضاً) وأن يلدن إناثاً فقط. وينبغى البدء فى هذا على الفور، ويذكر المنشور حقيقة بيولوجية مهمة مفادها أن جينة الذكر إن هى إلا جينة أنثى غير كاملة، فجينة الذكور تحتوى على مجموعة غير كاملة من الكروموسومات، بمعنى آخر أن الذكر ليس سوى أنثى غير كاملة، إنه شيء مجهض يسير على قدمين، شيء أجهض وهو لا يزال فى حالة الجنينية (وهى مرحلة سابقة على مرحلة الجنينية). ولأنه أنثى غير كاملة يقضى الذكر حياته بحثاً عن جين يحتوى على مجموعة كاملة من الكروموسومات، وهذا لا يتأتى له إلا عن طريق البحث عن الأنثى ومصادقتها والعيش معها والامتزاج بها وادعاء بأن كل الصفات الأنثوية هى صفاته مثل القوة العاطفية والاستقلال والقوة والدينامية والقدرة على اتخاذ القرارات وبرود الأعصاب والموضوعية وتأكيد الذات والشجاعة والتكامل والحيوية والجدة وعمق الشخصية... إلخ. كما أنه يسقط كل سمات الذكورة على المرأة مثل الغرور والسطحية والتفاهة والضعف... إلخ".

"والصراع حسبما جاء فى المنشور ليس بين الإناث والذكور ولكن بين «السكم»، وهن الإناث المسيطرات الآمات الواثقات بالنفس الخبيثات

العنفات الأنانيات المستقلات المتكبرات الباحثات عن المتعة، المغرورات، اللائى يعتقدن أن عندهن المقدرة على حكم العالم، واللائى انطلقن إلى حدود هذا المجتمع، واللائى على استعداد للانطلاق حتى يصلن إلى أبعد ما يمكن أن يقدم لهن - نقول إنه صراع بين السكم وبين الإناث اللطيفات السلبيات المستقلات المتحضرات المؤدبات صاحبات الكرامة الخاضعات، والخائفات اللائى لا يثقن البتة فى أنفسهن، بنات آبائهن اللائى لا يمكنهن مواجهة المجهول واللائى يردن الاستمرار فى الترنح فى الحضيض لأنه على الأقل مألوف لديهن، واللائى يردن المكوث مع القروء، واللائى لا يشعرون بالاطمئنان إلا وبابا الكبير يقف إلى جوارهن أو باعتمادهن على رجل كبير قوي يشد من أزهرن.

"ثم يستطرد البيان فى الحديث عن طريقة الاستيلاء على الحكم عن طريق الامتناع عن العمل. وبعد ذلك يتخلص الإناث من النظام النقدى ويقتلن الذكور، ثم يصلن على الفور إلى المدينة الفاضلة. وبعد ذلك قد يبقى بعض الرجال ولكن هؤلاء أمرهم سهل يسير إذ إنهم اسيقضون بقية أيامهم فى رعب يشربون المخدرات أو يراقبون فى سلبية وسكينة الأنثى الجديدة المسيطرة. وحيث إن الإناث رحيمات فسيزودن الرجال بأجهزة إلكترونية، بحيث إذا وقع أحد الذكور صريع هوى إحدى الإناث فيمكنه مراقبة كل حركاتها وسكناتها بطريقة تشبع غرائزه ودون أن تشعر هي بذلك!"

"وحتى لا يقال إن منشوراتكم مجرد عبث ومزاح لا يعبر عن نمط متكرر، فقد قررت أن أقدم للقارئ مقتطفات من منشور «سيدات نيويورك الراديكاليات، وهى جماعة جادة. تعمل جاهدة لتحرير المرأة. ولقد لخصت. هذه الجماعة مبادئها فى هذه الكلمات: «نحن نقف إلى جوار المرأة فى كل شىء. نحن لا نسأل عما إذا كان شىء ما إصلاحياً أم راديكالياً أم ثورياً، وإنما نسأل عما إذا كان هذا الشىء فى مصلحة المرأة أم لا. نحن ضد كل الأيديولوجيات السابقة والآداب والفلسفة نتاج حضارة الذكور... إلخ... إلخ».

هذه الثورية الجذرية عبرت عن نفسها فى مطالبة حركات التمركز حول الأنثى بإلغاء عقد الزواج التقليدى لتحقيق أكبر قسط من الحرية، وفى الوقت نفسه يدافعن عما يمكننا تسميته عقد الزواج الشامل»، وهو يشبه من بعض الوجوه عقد استئجار شقة أو شراء أرض، فمثل هذه العقود تحاول أن تصل إلى الشمول وتحاول تغطية جميع الجوانب القانونية و كل الاحتمالات المنطقية والرياضية. وقد وُصف العقد بأنه ليس مجرد وثيقة قانونية، بل هو بالفعل طريقة جديدة للحياة، أو كما تقول إحدى زعيمات حركة تحرير المرأة «إن العقد هو وسيلتنا لمواجهة ألفى سنة من التقاليد (ألفى سنة من التاريخ أيضاً). ولكن ألا يمكن أن نرى العقد بحُسابه هيمنة العقلية البورجوازية

التعاقدية على المجتمع، التى هى فى واقع الأمر تعبير عن تغلغل. أخلاقيات السوق على كل مناحى الحياة وعن مدى تآكل رقعة الحياة الخاصة واتساع رقعة الحياة العامة، بحيث تدار مؤسسة الزواج نفسها، آخر مأوى للإنسان، وكأنها شركة مساهمة؟

"وفكرة العقد الشامل ترجع جذورها إلى القرن التاسع عشر والمفكر الإنجليزى الثورى بول جودوين الذى تزوج بالمفكرة الثورية المطالبة بتحرير المرأة ماري ولستونكرافت، فلتنظر الآن إلى هذا الزواج الذى يحرر الإنسان من كل القيود والأعباء. استأجر جودوين شقة على بُعد عشرين منزلاً من منزل زوجته ولكنه كان يذهب ليزورها كل صباح. وقد وصف جودوين علاقته هذه فى رسالة له قال فيها: «وحتى لا تبدو هذه العلاقة على أنها مثل تلك العلاقة البذيئة الوضيعة المسماة بالزواج، أقام الزوجان منزلين منفصلين، على ألا يزور الزوج زوجته إلا كما يزور الرجل عشيقته، فيكون كل منهما مرتدياً أبهى ملبسه وحجرات المنزل معدة لاستقباله. وقد وافق الزوجان على أنه من الخطأ بمكان للزوج والزوجة أن يكونا معاً لما ذهبا إلى مجتمعات مختلطة من الذكور والإناث، ولذلك كانا يبحثان عن أى فرصة لا لاتباع هذه القاعدة بل لحرقها». الافتراض هو أن علاقة الزوج بزوجه علاقة بسيطة للغاية يمكن التحكم فيها عن طريق العقد.

التخيل هذا الزوج الذى عليه أن يذهب لزوجه كل صباح وقد استيقظ واكتشف أنه قد ألم به زكام خفيف والدنيا تبرق وترعد فى الخارج، هل يعود إلى فراشه الدافئ أو أنه سيصارع العناصر الطبيعية حتى يصل لزوجه لأنه لو لم يذهب لماتت قلقاً عليه من فرط قلقها أو لفسخت العقد حتى لا تموت؟ هنا سيتوكأ بطلنا الثورى المزكوم على عصاه ويذهب وسيطلب من زوجته تغيير العقد حتى يزورها وتزوره هى الأسبوع الآخر. ولكن هذا لن يغير من الموقف شيئاً لأنها قد تصاب بالأم روماتيزمية خفيفة أو حادة فى أوقات أعمالها الزوجية الرسمية!

ولكن المسألة أعمق من زيارة تتم فى الشتاء، فنحن لا نرتدى أبهى ملبسنا إلا حينما نذهب إلى طبيب الأسنان الكريه أو إلى مدير المستخدمين المقيت، ولكن حينما نذهب لزيارة صديق حميم، فنحن نذهب بذاتنا الحقيقية، بكل آلامها وأفراحها، فعلاقتنا بأصدقائنا هى

علاقة فى السراء والضراء، لا يحكمها عقد أبله وإنما تحكمها احتياجاتنا الإنسانية وحُسابات نفسية عديدة. ولذلك فزوجتى تحتل رذالتى ومطالبى العديدة فى يوم وترفضها فى يوم آخر. تتحملنى يوم احتياجى لها وترد الصاع صاعين فى أيام قوتى. وأنا أتقبل لاعقلانيتها فى يوم وأرفضها فى

يوم آخر، وبذا تكون الحياة الزوجية أمراً خلافاً وليس علاقة عمل روتينية. إن جودرين برغم كل ثوريتها، وبرغم كل راديكاليته ومناصرته للضعفاء والفقراء، هو في النهاية ضحية تبسيطاته البورجوازية السوقية الفردوسية، فهو لا يمكنه أن يتصور إلا الإنسان الطبيعي والوحيد، والذي يعيش في الفردوس الدائم (ولذا فهو لا يزور زوجته بل يزور عشيقته). إنه الإنسان المنفصل الذي يقف وحيداً في مجابهة الآخرين من الأغيار يرجو من الله أن يكفيه شرهم".

وفي كتاب الفردوس الأرضي ترجمت «عقداً شاملاً»، يتضمن بنوداً كثيرة من بينها ما يلي:

- نحن نؤمن بأن عضو كل أسرة له (أو لها) حق كامل في وقته وعمله وقيمه واختياراته، وإن أرادت هي (أو هو) أن ينفق هذا الوقت في كسب المال فهذا من حقه وإن لم يرد هذا فهذا أيضاً من حقه.

- من ناحية المبدأ يجب أن نقسم الأعمال المنزلية إلى نصفين ٥٠ - ٥٠، ولكن يمكن عقد صفقات بالاتفاق الثنائي وأي انحراف عن التقسيم النصفى يجب أن يكون متلائماً مع الطرفين، ويجب أن يكون جدول العمل مرثاً. ولكن في الوقت الحاضر يجب أن يوافق على كل التغييرات بشكل رسمي. إن شروط هذا العقد حقوق وواجبات وليس امتيازات رهبات.

- الأعمال المنزلية: الطبخ: كل من يدعو ضيوفاً يقوم هو بنفسه بشراء الطعام وبالطبخ وغسل الأطباق (ماذا لو كان لهم أصدقاء مشتركون؟ هل نسقط العقد ونتعايش أو نكتب عقداً جديداً).

- تقسيم الأعمال: في الصباح إيقاظ الأطفال - إخراج الملابس والكتب و الواجبات والنقود وأبونيهاات الأتوبيس - تمشيط شعرهم - إطعامهم - يتناوب ا لأبوان القيام بكل هذه الواجبات كل أسبوع. الشراء: تقوم الزوجة بوجه عام بشراء الطعام، أما الزوج فيقوم بشراء الأشياء الخاصة. (ماذا إذا قرر الزوج أن يأكل كافياراً. هل هذا طعام، أو شيء خاص، فلنستشر المحامى على الفور! الزوج مُعفى من العمل يوم السبت، والزوجة يوم الأحد - ومن ساقابل يوم السبت إن كنت هذا الزوج؟ عشيقتي أم مدير أعمالى).

وحتى يعم السلام بين الجميع رأى مستر شولمان وزوجته [صاحباً العقد الشامل الذي قمت بترجمة بعض بنود منه أن يعقد طفلاهما عقداً تكميلياً".

وقد علقت على هذا العقد الشامل بهذه الكلمات:

والآن بعد أن أبرم العقد فلتترفرف السعادة الزوجية على الجميع بين الوحدة

المذكرة التى

يسمىها العوام بالزوج والمتعاونة مع الوحدة المؤنثة المسماة بالزوجة. هل فعلاً قام العقد بتنظيم كل العلاقات؟ ماذا يمكن أن يحدث لو أن الرجل حدث له تضخم شديد فى ذاته؟ هل يفض العقد فوراً أو تنتظر الزوجة حتى تزول الكربة؟ وماذا يحدث لو أن الرجل بعد أن تزوج على هذه الطريقة الليبرالية أصبح ماركسياً أو رجعيّاً بعد الزواج ورفض المبادئ النظرية؟ ماذا عن المواقف الزوجية المركبة اليومية مثلاً؟ ماذا لو ألقيت بطبق الفول العتيق، أو حتى كوب اللبن الرقيق، فى وجه زوجتى التى تعاقدت معها؟ وماذا - وهذا هو الطامة الكبرى من وجهة نظرى - ماذا لو فعلت هى ذلك أمام رأى العام العالى من أصدقاء أو طالبات أو أقارب أو حساد؟ هل أذهب ساعتها وأستشير العقد والأساس النظرى بكل هدوء، أو أقرر على الفور الثأر لكرامتى الشرفى الضائع وأقتل زوجتى أمام الملا - حتى يرتدع الآخرون؟ أو ربما يتدخل أولاد الحلال ويصلحون ما بيننا. أو ربما أهدأ من تلقاء نفسى وأتذكر أن زوجتى لم تتمكن من النوم ليلة أمس بسبب الرطوبة والحر والكلب روى اللعين الذى لا يكف عن النباح، وأتذكر أيضاً الأنباء الحزينة التى سمعتها زوجتى فى الصباح وأتذكر أننى جرحت شعورها أمام طانط فلانة التى لا تطيقها زوجتى. عند هذا قد أعدل عن تنفيذ حكم الإعدام وأزيل الفول واللبن وأتممت على الطريقة المصرية أو العالمية «حصل خير» أو ما شابه.

"إن العقد لا يسمح بمثل هذا التكيف وبمثل هذا الارتفاع والانخفاض (أو التذبذب التاريخى الجدلى)، فهو إنتاج عقلية بورجوازية فردوسية دائرية لا تقبل الجدل كحقيقة أساسية. كل ما تملك فى الإطار الثورى المقترح هو أن تفض العقد فى عقلانية شديدة - أى أن الفردوس يقودك فى خط مستقيم إلى الجحيم. وتوجد الآن فى كاليفورنيا محاكم تسهل الأمور لك إذ إنه على الزوجين الراغبين فى فض العقد - أى فى الطلاق سابقاً - أن يكتبتا اتفاقهما ويرسلانه بالبريد وسيستلمان ورقة الطلاق بالبريد أيضاً (ولا شك فى أنه توجد الآن مكاتب مختلفة تيسر لك هذا الأمر حتى يمكنك أن تهدم حياتك الزوجية فى أقل وقت ممكن وبأرخص التكاليف) - أى أن واقعنا الأرضى يمكنه أن يتحول إلى ما يشبه المعمل (أو الدائرة) فى بساطة علاقاته وفى ميكانيكيته.

"العقد مثل الكمبيوتر يعطيك إجابات مبتسرة ولا يمكنها أن تغطى جميع جوانب الحياة المركبة. وإذا كان العقل الإلكتروني قدم للأمريكان الإجابات الخاطئة بالنسبة لحرب فيتنام، فإن العقد الميكانيكى سيضللهم لأن المطلوب هو إصلاح نوعية الحياة نفسها والبحث عن الخلاص والحياة الجديدة من خلال الحدود المتينة".

وقد يكون من الطريف أن أذكر هذه الواقعة، فهي تبين بشكل واضح الفرق بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى، ومدى تطرفها الذي يجعلها معادية للحضارة والإنسان.

كنت أعرف سيدة أمريكية من رائدات حركة التمركز حول الأنثى كانت تزورنى أنا وأسرتى عام 1974، وعبرت عن رغبتها فى التعرف على رائدات حركة تحرير المرأة في مصر.

فاتصلت بالدكتورة سهير القلماوى - رحمها الله - ففضلت مشكورة بدعوتنا كلنا إلى طعام الغداء. وبدأ الحوار بين السيدة الأمريكية والدكتورة سهير، فتحدثنا عن المساواة بين الرجل والمرأة وعن تحرير المرأة. وكانت الدكتورة سهير توافقها على ما قالت، إلى أن وصلت إلى نقطة شعرت عندها الدكتورة سهير أن الأمر لم يعد حديثاً عن تحرير المرأة وإنما عن تثويرها فى مقابل الرجل وعزلها عنه.

هنا توقفت الدكتورة سهير عن الحديث معها باللغة الإنجليزية، والتفتت إلى وقالت بالعربية: "ماذا تريد هذه السيدة؟ إن أخذنا برأيها، سيكون من المستحيل علينا أن نجمع بين الذكور والإناث مرة أخرى؟" ثم استمرت فى الحديث بالإنجليزية. وقد لخصت كلماتها البسيطة الرائعة الفروق الحادة بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى، وبين من يدرك الإنسانية المشتركة ومن يرفضها، وبين من يرى أسبقية المجتمع على الفرد ومن يرى أن الذات الفردية هى البداية والنهاية، وبين من يضع الإنسان قبل الطبيعة و المادة ومن يرى، على العكس من هذا، أسبقية المادة على وعى الإنسان وحضارته وتوجهه الاجتماعي والأخلاقي.

وقد كتبت كتاباً فى الموضوع أبين فيه الفرق بين الحركتين، بل أبين التشابه بين حركة التمركز حول الأنثى والحركة الصهيونية، فكلاهما يقسم العالم بطريقة إثنيّة بسيطة (ذكور / إناث - أغيار / يهود). ويتمركز كل عنصر حول ذاته (إذ يُعَدُّ نفسه مركز الحلول، مرجعية ذاته، ومكتفياً بها)، وتدعى كل من الحركة الصهيونية وحركة التمركز حول الأنثى بأنهما حركتان ثوريتان، ولكن برنامجهما "الثورى" لا يهدف إلى تحقيق العدل بالنسبة لليهود أو للمرأة، ولذا ف الصهيونية تعادى كل من يحاول الدفاع عن حقوق اليهود الدينية والمدنية فى بلادهم، فمثل هذه المحاولة هى تقويض للهدف الصهيونى: هجرة اليهود من بلادهم إلى المستوطن الصهيونى، أى تحويلهم من مواطنين إلى مستوطنين. ونفس الشئ بالنسبة لحركة التمركز حول الأنثى، فالهدف ليس

تحقيق مكاسب للمرأة داخل إطار اجتماعي باعتبارها أمًا وأختًا وزوجة، وإنما هو تعميق رقعة الخلاف بينها وبين الذكور، حتى يمكنها أن تستقل تمامًا عنهم. لكل هذا نجد أن البرنامج الثوري لكلتا الحركتين لا ينطلق من الإيمان بالإلحانية المشتركة، وإنما من الإصرار على تفرد اليهود والإناث، وأن الأغيار و الذكور، لا يمكنهم أن يحسوا بأحاسيسهم، وأن التاريخين اليهودي والأنثوي مستقلان عن تاريخ الأغيار والذكور إلى آخر هذه الترهات. ولذا يصبح الهدف من البرنامج الثوري هو تحسين كفاءة الصراع لدى المرأة واليهودي ، وهذا يبين أن النموذج الكامن وراء الحركتين، نموذج دارويني صراعي.

ومن أطرف تباديات هذا النموذج، حوارى مع السيدة زعيمة حركة التمركز حول الأنثى

التي سبق الإشارة إليها. إذ قالت لى مرة: "هابر [وهو اسم الدلع الذى ينادينى به أعضاء أسرتى وأصدقائى الأمريكيون لأن «عبد الوهاب» صعبة عليهم إن العلاقة الجنسية فى الزواج هى مواجهة سياسية (بالإنجليزية: بوليتيكال إنكونتر tpolitical encounter)". فضحكت وقلت لها: "أنت لا تعرفين شيئاً إما عن العلاقة الجنسية وإما عن المواجهة السياسية".

وقد ورد فى أول كتاب الفردوس الأرضى صفحة إهداء وردت فيها هذه العبارة: "ومن غيرك أهدىها هذه الكلمات؟" وإهداء الكتاب بالنسبة لى مسألة جادة للغاية، إذ أجلس أفكر كثيراً فيمن سأهديه الكتاب، فلا بد أن يكون على علاقة ما بالكتاب، علاقة خاصة للغاية. وقد شاركتنى د. هدى حجازى، زوجتى، تجربتى فى الولايات المتحدة، ولذا اقترحت عليها أن أهدىها الكتاب ، ولكنها رفضت (فهى - كما قلت - إنسانة خاصة جداً). فما كان منى إلا أن كتبت هذا السؤال، وأخبرتها بأن السؤال موجه لها ويمكنها أن تجيب عليه بـ القبول أو الرفض، كما يمكن أن تقول إن الأمر لا يعنىها على الإطلاق.

إشكالية التحيز: تجاربي الخاصة

بدأت مسألة التحيز المعرفى تصبح إشكالية أساسية تطرح نفسها علىّ بعد انتقالى من دمنهور إلى الإسكندرية، إذ لاحظت التباين فى العادات والتقاليد (والنماذج الإدراكية) بين المدينة / القرية المصرية من ناحية، ومن ناحية أخرى المدينة الكوزموبوليتانية المصرية اسمًا، الغربية فعلًا.

وأذكر فى صباى أن أستاذ اللغة العربية كان يقرأ معنا المعلقات، التى عادةً ما تبدأ بالبكاء على الأطلال، وكان شديد السخرية منها، لأنه لم يكن يعرف الهدف منها ولا وظيفتها فى بناء القصيدة ولا مضمونها الفلسفى. كنت أرى أن البكاء على الأطلال مفعم بالنبل والحزن، وهو علامة على أن الإنسان لا ينسى، لأنه لو نسى ولو ضاعت ذاكرته لكان شيئًا بين الأشياء؛ أى أن البكاء على الأطلال هو رمز الاختلاف الجوهرى بين الإنسان والطبيعة. قد تلحق الطبيعة الهزيمة بالإنسان، وقد تضطره للرحيل من مكان لآخر، وقد يكون وضع الإنسان فى هذا الكون مأساويًا، ولكنه مع هذا يظل معترًا بما هو إنسانى حتى فى لحظة الهزيمة. لم أكن أدرك كل هذا بطبيعة الحال فى صباى، ولكننى أحسست ببعضه أو ب كله بشكل تلقائى غير واعٍ، خاصة وأننى كنت قد قرأت كتابا مدرسيًا عن علم النفس أورد هذين البيتين الشعريين فى مجال الحديث عن الذاكرة:

أمر على الديار ديار ليلى أقيّل ذا الجدار وذا الجدارا وما حب الديار شغفن
قلبى ولكن حب من سكن الديارا والبيتان الشعريان يبينان المضمون الإنسانى
للبياء على الأطلال، وأن الأطلال تكتسب قيمتها من كونها رمزًا على العلاقات الإنسانية. وعيى بهذا المضمون كان مصدرًا للاحتكاك بينى وبين مدرس اللغة العربية المغترب، الذى تحيز ضد حضارته.

وقد تعمّق فى الإحساس بالتحيز حينما بدأت أتفكر فى هذا العالم، وقرأت بعض الدراسات فى الأديان المقارنة وتاريخ الفن. وتعلمت من قراءاتى فى علم الأنثروبولوجيا أنه توجد حضارات لا يحتوى النموذج الإدراكى المهيمن عليها إلا على لونين أو ثلاثة، ولذا لا يرى أهلها إلا هذه الألوان. وتوجد حضارات لا يحتوى النموذج الإدراكى المهيمن عليها مفهوم «الذات»، ولذا إن سألت أحد أفراد هذه الحضارات عن قصة حياته فهو عادةً ما يذكر قصة حياة جده. وتوجد لغات تعبر عن مستويات مختلفة من السببية (سببية مادية وسببية غيبية).

وحينما يقول طفل من أطفال الإسكيمو: "انظر الثلج"، فإن كلمة "الثلج" فى لغته يتم التعبير عنها ربما بخمسين كلمة غير مترادفة، فكل كلمة تعبر عن

شكل معين وحالة معينة للثلج.

وقد قضيت عاما كاملا ً أقرأ عن اليابان وفنونها ومؤسساتها الحضارية، مما عمق فيّ الإحساس بالآخر ونماذج الحضارية التى تختلف بشكل جوهري عن مؤسساتنا ونماذجنا الحضارية. والأهم من هذا أنها تختلف كذلك عن المؤسسات والنماذج الحضارية الغربية، مما ينزع الإطلاق عن الحضارة الغربية ويخلع عليها شيئاً من النسبية، لتصبح تشكيلاً ً حضارياً ضمن العشرات من التشكيلات الحضارية الأخرى.

لكن التجربة الحاسمة كانت انتقالى إلى الولايات المتحدة، حيث عشت أحد عشر عاماً (فترتين غير متصلتين) كنت أشعر فى أثناءها بالغربة أحياناً وبالألفة أحياناً أخرى، ولكنى كنت أشعر دائماً بالاختلاف. فقد واجهنى فى حياتى اليومية فى الولايات المتحدة الكثير من الأمثلة التى نبهتنى إلى أن إدراكنا للواقع ليس هو الواقع فى حد ذاته، وأنه لا داعى للخلط بين الواحد والآخر، وأن إدراك الآخر لظاهرة ما يختلف عن إدراكنا لها. لذا - كما أسلفت - كنت ألقى على نفسى السؤال التالى: كيف أنظر لظاهرة ما؟ هل أنظر لها من وجهة نظرا لآخر (الأمريكي)، أو من وجهة نظري أنا؟

كانت معظم تفاصيل حياتى تصب فى هذا الاتجاه، فحين وصلت إلى الولايات المتحدة للمرة الأولى (عام ١٩٩٣) ذهبت إلى جامعة ييل لقضاء الفصل الصيفى فيها، ودعيت إلى حضور مسرحية لشكسبير، فذهبت لمشاهدتها دون أن أرتدى جاكته أو رباط عنق. فهمس أحد الأساتذة الأمريكيين فى أذنى بأننى لابد أن أفعل، وقال: "ألا يستحق شكسبير منك ذلك؟"، وحيث إننى أحب شكسبير وأجله، عدت إلى غرفتى فارتديت جاكته ورباط عنق وذهبت، وشكرنى أستاذى على حسن أدبى.

ولكن قبل عودتى إلى مصر فى عام 1999، ارتديت الجاكته ورباط عنق للذهاب إلى المسرح مع بعض الأصدقاء الأمريكيين، فكنت موضع سخريتهم لأن ارتداء الجاكت كان قد أصبح موضة قديمة وعلامة من علامات التخشب والتجمد (بالإنجليزية: stuffiness).

أدركت ساعتها أن الجاكت ليس شيئاً مادياً يستر به الإنسان جسمه ويدفى بدنه، وإنما هو علامة على شيء ما، لغة كاملة.

وكانت المفاجأة الثانية فى جامعة كولومبيا. فقد كانت إحدى البدهيات التى تعلمناها أن مشكلة المشكلات فى التعليم المصرى هى التركيز على حفظ

الدروس عن ظهر قلب فكل شيء يُحفظ (ويتمتع بعضهم بأن الحفظ يعود بجذوره إلى التعليم الدينى ومركزية القرآن). ولكن حين وصلت إلى جامعة كولومبيا (فى الولايات المتحدة) عام ١٩٩٣ (فى قسم الماجستير)، فوجئت أنه كان من المطلوب منا أن نحفظ عن ظهر قلب بعض قصائد الشعر الرومانتيكي.

وحين سألت عن السبب قيل لى إن الحفظ يُعدّ من أحسن آليات إنشاء المودة والحميمية بين الطالب والنص. ثم عرفت بعد ذلك أن النظام التعليمى فى اليابان لا يحتقر الحفظ على الإطلاق وإنما يوظفه. ثم تعلمنا أنه فى كثير من العلوم الإنسانية لابد أن يقوم الطالب بحفظ بعض القواعد والعناصر الأساسية عن ظهر قلب. فتسلل الشك إلى قلبى فى يقينى التقدمى القديم المطلق، وأحسست أن رفضنا الكامل للحفظ كان هو فى واقع الأمر تحيزًا أعمى ضد تراثنا، وتحيزًا أكثر عماءً لإحدى مقولات الفكر التقدمى الغربى التى نقلناها وحفظناها عن ظهر قلب كأنها مقولة علمية مطلقة لا يأتىها الشك من بين يديها ولا من خلفها.

وكان صديقى كاقين رايلى من أكثر الناس اهتمامًا بقضية التحيز هذه دون أن يسميها.

ففى كتابه الغرب والعالم يشير إلى أن تكنولوجيا الطاقة المستندة إلى الهواء والماء كانت متقدمة للغاية فى أوروبا مع نهاية القرن الثامن عشر، وهى تكنولوجيا نظيفة، تعمل مع الطبيعة لا ضدها.

ومع هذا حينما بدأت ثورة أوروبا الصناعية تطورت تكنولوجيا الطاقة المستندة إلى الفحم ثم البترول (أى الطاقة المستخرجة من باطن الأرض)، وانقرضت تكنولوجيا الطاقة المستندة إلى الهواء والماء تقريبًا: وهو يجد أن السبب فى هذا التطور هو التحيز الكامن فى النموذج الإدراكى الإمبريالى: بقر بطن الأرض - نهب ما فيها - استهلاك المصادر الطبيعية. وهو يرى أنه لو كان التحيز الغربى مختلفا لربما اتخذ التطور التكنولوجى فى أوروبا مسارًا مختلفًا.

وعند وصولى إلى الولايات المتحدة تصادف أن تعرفت على أحد الأطباء المصريين كان يعمل فى واحدة من أكبر المستشفيات فى نيويورك. وكان حديثه فى معظمه يدور حول الممارسات الأمريكية الطبية المختلفة التى تليها التحيزات المختلفة. فكان يخبرنى بأن دافع الربح وآليات السوق الحر يؤديان إلى التطور السريع فى آلات الرفاهية الطبية (وهى مختلفة عن آلات الضرورة الطبية. كما أنها تؤدى إلى إدخال تغيرات طفيفة على بعض الآلات

حتى يمكن لشركات المعدات الطبية أن تبيع الجديد منها دائماً (كما يحدث فى موديلات السيارات). وكان يبين أن انعدام الثقة بين الطبيب والمريض (بسبب التعاقدية) يجعل الطبيب يخاف من مريضه حتى إن مصطلح defensive medicine "دفنسيف مديسين"، الذى يمكن ترجمته بعبارة «الطب الدفاعي» يعنى محاولة الطبيب أن يقي نفسه شر المريض المتربص به إن أخطأ التشخيص. وأخيراً قال إنهم يتعاملون مع الجسد البشرى كما لو كان آلة. وحكى لى قصة سيدة مريضة عمرها فوق الثمانين، جاءت المستشفى تشكو من مرض فى المسالك البولية. فقرروا أن يضعوا لها خرطوماً ينتهى ببرطمان يتجمع فيه البول، وصاحب ذلك عملية جراحية. وكان صديقى الطبيب يرى أنهم لو أخذوا إنسانية هذه المريضة فى الحسبان، لقاموا بإعطائها بعض الأدوية دون تدخل جراحى، وتركوها تتمتع ببقية حياتها الأرضية..

وقد عرفنى كافين ببعض الدراسات الجديدة المراجعة لتاريخ الثورة الفرنسية التى يعرف معظمنا أحداثها ابتداءً من اجتماع ملعب التنس وانتهاء بحروب الثورة الفرنسية وظهور نابليون. كما يعرف مسألة الحرية والإخاء و المساواة وأن عصر الإِرهَاب كان انحرافاً عن جوهر الثورة الفرنسية هذا الإِنهْسانى الرائع. نحن نعرف كل هذه الأحداث تمام المعرفة. ولكن ماذا عن فاندى Vendee التى عرفتْها عن طريق القراءات المراجعة؟ يجب على أن أتحدى بشيء من الشجاعة وأعترف بأننى لم أكن قد سمعت بها قط، فلم أكن قد قرأت إلا التواريخ الشائعة عن الثورة الفرنسية، وهى تواريخ تتحكم فيها التحيزات العربية. فاندى هى ثورة اندلعت فى غربى فرنسا (١٧٩٢ - ١٧٩٣)، أشار لها أحد المراجع بأنها "ثورة مضادة". وقضت عليها قوات الثورة (قبل عصر الإِرهَاب!) بوحشية بالغة حتى إن المؤرخ الفرنسى بيبر شونو (الأستاذ فى السوربون) قال: "إن قوات الثورة الفرنسية لم تكن تحاول إخماد التمرد وحسب، وإنما قامت بعملية إبادة (هولوكوست) كانت فى فظاعة الإبادة النازية وأشد فاعلية منه". وقد قال وسترمان، جنرال الثورة الفرنسية الذى أخمَد التمرد: "لقد دست على الأطفال بسنابك خيلى، وذبحت النساء حتى لا يلدن أى متمرد بعد ذلك". (ويجب أن نتذكر أن هذه هى كلمات ممثل ثورة الحرية والإخاء والمساواة التى أرسلت بقواتها الاستعمارية فيما بعد إلى مصر والشرق).

وقد رويت قصة رسالتى للدكتوراه، والصراع بينى وبين الممتحنين كان فى واقع الأمر صراعاً بين تحيزات مختلفة. ولكن بعد أن حصلت على درجة الدكتوراه لم تتوقف حماسة أستاذى وصديقى البروفسير ديفيد وايمر لرسالتى. فقد تناولت الرسالة، كما بينت من قبل، موضوعاً كان جديداً ساعتها

(1969)، وهو موضوع نهاية التاريخ ونهاية الإنسان. فأرسل أستاذى برسالتى لعدد من الناشرين الجامعيين (باعتبارها عملاً أكاديمياً). وقد كان الرد دائماً بالرفض لأسباب مضحكة أو من دون إبداء أى أسباب، ولكن تطوعت إحدى دور النشر (جامعة أوهايو) بإبداء الأسباب فى خطاب الرفض. وقد بدأ كاتب الخطاب بالتنويه برسالتى للدكتوراه باعتبارها فريدة من نوعها فهى أول دراسة متكاملة مقارنة بين التراث النقدى الرومانتيكى فى كل من إنجلترا و الولايات المتحدة. وباعتبارها كذا وكذا (ولا داعى لأن أبعث الملل فى نفس القارئ). ولكنه أضاف أن جامعة أوهايو مع هذا قررت عدم نشرها لأن كاتبها قام بالهجوم على إحدى "البقرات الأمريكية المقدسة" (أى وولت ويتمان). وهذا طبعا لا يجوز، ولم يذكر خطاب الرفض أى أسباب علمية موضوعية محايدة.

والواقعة التالية سببت لى صدمة حقيقية. كنا - كما أسلفت - نستضيف أنا وزوجتى بعض الطلبة الأجانب. وكان هناك طالبان من إرتيريا تترددان كثيراً على منزلنا. وذات مرة كانتا تتناولان طعام العشاء معنا. وأخذت أمزح مع إحداهن وسألتها عن نوع الرجل الذى تود الزواج به، فتغلبت على حيائها وقالت: رجل إيطالى. ولما كانت لا تعرف إلا إيطالية ولم تذهب قط إلى إيطاليا فقد نالت منى الحيرة. فأعملت عقلى إلى أن اكتشفت أن هذه المنطقة من العالم قد غزتها إيطاليا، فولد هذا فى نفس الفتاة تحيزاً للغازي.

بدأت الأسئلة تنهال على، وبدأت إشكالية التحيز هذه تصبح إشكالية أساسية، وأصبحت أنظر لكل شىء من خلالها. فبدأت أنظر لتاريخ المسرح العربى الحديث الذى بدأ بترجمة مسرحيات مختلفة عن الفرنسية والإنجليزية، ثم ترجمة النظريات الغربية فى المسرح ابتداء من أرسطو وانتهاءً ببريخت وأرتو)، حتى أصبح المسرح بالنسبة لنا يعنى مسرح بالمعنى الغربى: يجلس المتفرجون فى مواجهة خشبة المسرح التى عادة ما تغطيها ستارة، ويبدأ العرض بعد رفع الستار وينتهى بإسدالها، ويحاول الممثلون إيهامنا بأن عالمهم المسرحى يشاكل العالم الخارجى إما بشكل مباشر وإما بشكل رمزى. وأدركت أن هذا قد حدّد وعينا وتحيزنا و نماذجنا الإدراكية، وانطلاقاً من هذا، بدأنا فى كتابة المسرحيات " الحديثة"، ولم نتمكن من التعرف على الأشكال المسرحية فى تراثنا. لم ندرك أن السيرة الهلالية - على سبيل المثال - ليست عملاً غنائياً أو حتى قصصياً، وإنما عمل مسرحى من الدرجة الأولى، يختلط فيه الأداء المسرحى بالسرد القصصى والمقطوعات الغنائية.

ولذا تساءلت: لعلنا لو درسنا المسرح اليابانى (مسرحيات النوه والكابوكى) لا كتشفنا عالماً مسرحياً مختلفاً تماماً، ولاختلفت رؤيتنا للمسرح، فهو مسرح لا

يجلس الجمهور فيه فى مواجهة الممثلين وإنما يختلطون معاً تماماً كما تختلط فيه الأنواع الأدبية بشكل رائع. ولعلنا لو درسنا المسرح اليابانى (و الهندى والصينى والأشكال المسرحية الأخرى غير الغربية) لأخذ تاريخ المسرح العربى الحديث منعطفاً مُختلفاً تماماً، ولربما اكتشفنا ما حولنا من أشكال مسرحية صندوق الدنيا - خيال الظل - السيرة الهلالية - السير البطولية (الأخرى).

أذكر هذا لأروى الحادثة التالية. كنت فى ساحة الفناء فى مراکش أتنقل بين الهواة والبائعين والرواة. واسترعى انتباهى راو يحكى سيرة سيدنا علياً كرم الله وجهه. وكان يمسك حبلاً بيده وحجراً بالأخرى. وحينما يهاجم الشعبان سيدنا على يتحول الحبل إلى حية رقطاء وأحياناً أخرى يتحول إلى طريق مستقيم، وهكذا. ولكن لاحظت أن الحجر يسقط من يده أحياناً فننظر إليه وتهمل كل شىء آخر. وبالتدريج أدركت أنه يُسقط الحجر عن عمد حتى "يغيّر المنظر"، وأن ما نشاهده ليس عملاً روائياً أو غنائياً، ولكنه عمل مسرحي لم نستطع أن نصنفه كذلك بسبب تحيزاتنا الغربية المسبقة.

وبدأت أدرك أن التحيز يوجد فى كل مكان، فحينما كنت أعمل فى جامعة الملك سعود قسم اللغة الإنجليزية وآدابها) تقدم أحد الأساتذة بأبحاثه للترقية. وكان عدد منها يدور حول صورة الإنسان العربى فى بعض الروايات الأمريكية اليهودية ذات التوجه الصهيونى الصريح (أى التى يعلن كتابها صراحة عن ولائهم للعقيدة الصهيونية). وقررت الجامعة، إيماناً منها بالموضوعية والعلمية، أن تُرسل بالأبحاث لعلماء عرب وغير عرب لتقييمها. وكان رد المحكم الأمريكى مدهشاً إلى أقصى درجة، فقد أعاد كل الأبحاث مبيناً فى خطابه أن الصهيونية إن هى إلا "buzz word"، أى "كلمة تصدر طيننا وحسب، ولكنها لا معنى لها. وهذه هى طريقته الأمريكية فى أن يقول لا يوجد شىء اسمه صهيونية. فخريطته المعرفية لا تتضمن شيئاً بهذا الاسم، ولذا استبعدتها تماماً!

والتحيزات المعرفية أمر كامن فى نماذجنا الإدراكية، ولذا فهى موجودة بشكل غير واع.

ولذا نجد أن الصحف اليومية العربية تجسد فى بنيتها التحيزات المعرفية الغربية دون أن تدري. وإلا فبم نفس سلوك هذه الصحيفة العربية التى صدرت وفى صفحتها الأولى خبر مثير عن قطارين اصطدما فى الهند ما أودى بحياة بضع عشرات، على حين أوردت فى صفحتها الأخيرة، صفحة الاجتماعيات والفضائح، خبراً عن عدد الأطفال غير الشرعيين فى إنجلترا الذين

بلغ عددهم ذلك العام ٥٠% من كل المواليد فى خبر الصفحة الأولى كان الضحايا نتيجة فشل تكنولوجى، وهذا هو الفشل الوحيد الذى تعترف به الحضارة الغربية (النموذج الحضارى الغربى)، فاقترفنا أثرهم وحذرنا حذوهم ووضعتنا الخبر فى الصفحة الأولى. أما الخبر الثانى فهو نتيجة فشل أخلاقى وهذا ليس بفشل من منظور الحضارة الغربية، ولذا نضعه نحن أيضاً فى صفحة الاجتماعيات، وكأننا ببغاء عقله فى أذنيه. من الذى رتب لنا أولوياتنا فى هذه الحالة؟ من الذى حدد لنا مجال الرؤية؟

واستبطان النموذج الإِِدراكى المتحيز دون وعى يظهر فى شغفنا الزائد بأفلام توم وجيرى، والتى تصف فى كل البلاد العربية الإِِسلامية على أنها حلال وبريئة (فهى - فى تصورنا - لا تحوى صوراً عارية ولا قصصاً ملتهبة ولا دعاية أيديولوجية) ولهذا نترك التليفزيون مفتوحاً وأطفالنا جالسين أمامه عزلاً، يلتهمون ما يرون. مع أننا لو دققنا النظر قليلاً لاكتشفنا أن هذه الرسوم المتحركة تجسد نموذجاً إدراكياً يتضمن تحيزات مراعية واضحة، ولذا فهى تنقل لنا سمّاً زعافاً. فالعالم - حسب رؤية هذا الكارتون الكامنة - إن هو إلا غابة داروينية ملأى بالذئاب التى تلبس ثياب القط والفار، فهما فى حالة صراع دائم لا ينتهى، يبدأ ببداية الكارتون ولا ينتهى

بنهايته. وعالمهما عالم خالٍ تماماً من القيم، فنحن نحب الفأر ونكره القط لا لأنيهما يمثلان الخير والشر، بل لأن الفأر ذكى ولذيد، أما القط فغبى وثقيل الظل، أى أن القيم التى تسود العمل، والتى يطلب منا أن نستخدمها للحكم عليه، هى قيم نسبية نفسية، وظيفية براجماتية. بل يمكننا القول بأن هذا الكارتون هو دعوة (مقنعة للارتقاء فى أحضان الطبيعة / المادة. فالقط هو رمز عالم الإِنسان، وهو يحرس زادنا وحياتنا، أما الفأر الذى يسرق كل ذلك، فهو يرمز إلى شىء عكس ذلك، يرمز إلى ما هو غير إنسانى وطبيعى ومادى، والمطلوب منا أن نبغض الأول ونحب الثانى، نبغض الحضارة الإنسانية ونحب الانطلاقة الطبيعية / المادية التى لا تحدها حدود أو قيود. كل هذا نعرض أطفالنا له ونظن أنه بريء وحلال!

ويمكن أن أذكر أفلام رعاة البقر التى طالما عشقناها فى طفولتنا وصفقنا لها. ألا تنقل لنا هذه الأفلام نموذجاً إدراكياً إمبيرياً لا عنصرياً بشعاً متحيزاً ضدنا؟ فبطل الفيلم هو الكابوى أو الرائد (بالإنجليزية: بايونير pioneer)، الرجل الأبيض الذى يذهب إلى البرية (أرض بلا شعب) ليفتحها ويستقر فيها ولا يحمل سوى مسدسه. وكلنا يعرف المنظر الشهير، حين يقف اثنان من رعاة البقر فى لحظة المواجهة التى يفوز فيها من يصل إلى مسدسه "أسرع" من الآخر. إن هذا المنظر الذى انطبع فى مخيلتنا منذ نعومة أظافرنا، يعلمنا كل أسس الداروينية الاجتماعية: أن الصراع من أجل البقاء هو سنة الحياة، وأنه لا

يكتب البقاء إلا للأصلح، أى الأقوى أو الأسرع أو الأكثر دهاءً ومكرًا، وهى مجموعة من الصفات التى لا علاقة لها بأى منظومة قيمية، دينية كانت أم أخلاقية أم إنسانية. وحينما يظهر الهنود الأشرار، هؤلاء «الإرهابيون»، أصحاب الأرض الأصليين الذين لا يتركون الرائد الأبيض وشأنه كى يرعى أبقاره ويبنى مزرعته، أى مستوطنته، على أرضهم وأرض أجدادهم، يضطر (المسكين) إلى حصدهم برصاصه حصداً " دفاعاً عن الفتاة البيضاء البريئة وعن حقوقه المطلقة. كنا فى طفولتنا نستمتع بكل هذا دون أن ندرك أن الكابوبوي هو فى واقع الأمر الرائد الصهيونى (بالعبرية: حالوتس)، وأنه الإنسان الأبيض الإمبريالى الذى نهب ديارنا وثرواتنا وأذلنا، وأن الهنود هم نحن، العرب و الفلسطينيين، وأن البرية، هى فى واقع الأمر، العالم الثالث بأسره، أرض بلا شعب، أو شعب ينظر له الإنسان الغربى من خلال رؤيته الإمبريالية باعتباره مادة استعمالية يمكنه أن يحوسلها (أى يحولها إلى * وسيلة) لصالحه (كلمة «تحوسل» هى كلمة من نحتى لأصف بها الموقف العلمانى الشامل من الحياة). ولا تزال الملايين تشاهد أفلام الويسترن وتستبطن ما فيها من تحيزات دون وعي.

ولعل تغلغل النموذج المراعى وقبول النموذج الداروينى كنموذج نهائى فى نفوسنا، يتضح فى هذه القصة الطريفة. كنت أجلس فى منزلى فى السعودية أتناول طعام العشاء مع صديقين، وكلاهما يُعَدّ نفسه من المتمسكين بقواعد الدين وأهداب الفضيلة. ثم حان موعد ما يُسمّى «المصارعة الحرة»، وهى أمر يثير لدى الغثيان حرفياً. وفوجئت بأن الصديقين يتمتعان بما يريان ويأكلان بشهية غير عادية. وحيث إننى أردت أن أستمّر فى طعام العشاء معهما، حاولت أن أشير لهما من طرف خفى إلى وحشية المصارعة الحرة هذه، وسألتهما: "لو كان الرسول صلى الله عليه وسلم معنا، هل كان سيوافق على هذه المصارعة الحرة؟" فسارع صديقاي بالنفى قائلين: "الرسول عليه الصلاة والسلام ما كان ليقبل هذا". سررت من إجابتهما وسألتهما عن السبب، فقالا: "المصارعان لا يرتديان مايوهات شرعية"! لقد نسى الصديقان أن المصارعة الحرة تحول الإنسان إلى كتلة من اللحم تتصارع مع كتلة أخرى من اللحم بمنتهى الشراسة، وتسود حلبة المصارعة قوانين الغابة. نسى الصديقان كل هذا لأنهما استبطنوا النموذج المراعى الداروينى، ولم يبق أمامهما سوى المايوه غير الشرعى وحلم المايوه الشرعى الذى لا يغير من بنية الأشياء ويقبل التحيزات الصراعية الكامنة.

ومن أطرف الأمثلة على التحيز الأبله (أحياناً التحيز ضد الذات)، ما شاهدناه فى مصر عام 1969 بعد عودتنا من الخارج. إذ كنا نمر أمام محلات عمر أفندى الواقعة فى شارع 26 يوليو (فؤاد سابقاً). وكان يقف أمامها رجل متنكر فى

زى بابا نويل، بلحيته البيضاء (القطنية) وملابسه الحمراء وبدانته الشهيرة، وهى أمور معروفة لدى أطفال العالم الغربى، فهذا جزء من حضارتهم، كما يعرفه أطفال الطبقات الثرية فى مصر التى تم تغريبها. ولكن مر عليه بضعة أطفال مصريين مشاكسين من عامة الشعب، فلم يفهموا بطبيعة الحال هذا الشىء الأحمر / الأبيض / البدين، ولم يدركوا أنه رمز إلى شىء ما. فالتفوا حوله وبدأوا يعاكسونه كل بطريقته، وبعض طرقهم كانت لا تخلو من العنف. فاضطر بابا نويل، صديق الأطفال نظرياً، إلى أن يمسك بعضاً ويدافع عن نفسه ضد هؤلاء الأطفال، وكان منظراً مضحكاً للغاية: بابا نويل وهو مشتبك مع الأطفال في معركة حامية الوطيس!

ومن التحيزات البلهاء الأخرى ضد الذات التى بدأت تدخل فى حياتنا التحيز للعامية ضد الفصحى. وهو تحيز أبله لأن من يروجون له (من قبيل عبادة السهل البراجماتية) لا يدركون دلالة تحيزهم ولا تضميناته الفلسفية والاجتماعية، الواقعية. ويظهر هذا التحيز فى الإعلانات بالعامية ولغة بعض الصحف وغيرها من المفاهيم. وما لا يعرفه هؤلاء المتحيزون أن الدول الغربية تبذل أقصى جهدها فى تمويل مشروعات بحثية تهدف إلى دفع العاميات العربية إلى الأمام باعتبار أنها لغة الواقع التى تحل محل الفصحى، والدول الغربية تفعل ذلك لكى تنقطع صلتنا بتراثنا وتاريخنا وماضينا، فتزداد هذه الأمة تمزقاً، وتتحول إلى دويلات إثنية صغيرة لا يربطها رابط، وهذا هو التطبيع الحقيقى لإسرائيل، أن توجد ضمن دويلات بلا تاريخ أو لها تاريخ وهمى. أسطورى مفبرك، لا يمكنها أن تتحد فى عصر التكتلات الاقتصادية والسياسية الكبرى.

وهم لا يعرفون أيضاً أنه بدون الفصحى ستنتقطع صلتنا بتراثنا الفلسفى والفكرى والأدبى والاجتماعى والعلمى والدينى، وسيصبح تراثنا لا يتجاوز إسماعيل يس وشكوكو (ورغم شغفى بهما، فكثيراً ما أدخلنا الفرحة على قلبى فى طفولتى وصباى، إلا أنه لا يمكن مقارنتهما بامرئ القيس والمتنبى وابن سينا والبارودى والغزالي).

ذهبت مرة إلى فاس ولم أجد غرفة فى أى فندق. وبينما كنت واقفاً فى حيرة من أمرى إذ بطفل لا يتجاوز العاشرة يأتى ويحدثنى بالفصحى ويدعونى للبقاء فى منزله مع أهله فقبلت الدعوة شاكراً، وذهبنا إلى منزل فقير للغاية وجلسنا نحتسى الشاي وكان الأب يعمل فراشاً فى مدرسة، ووجدت صعوبة فى فهم ما يقول، فكان ابنه يترجم لى بالفصحى. وبعد قليل استرسلنا فى الحديث وبدأنا نتبادل النكات بالفصحى أنا والطفل، وكان يترجمها للأب.

وقضيت يوماً عربياً جميلاً ، كانت لغتنا العربية فيه حية، تقترب من حديث صديقنا الدكتور أحمد صدقي الدجاني، الذي لا ينطق إلا بها فتحولت معه إلى أداة طيعة تشبه الموسيقى، يُعبّر بها عن أصعب الأفكار بطريقة سلسلة جميلة. إن حلم الفصحى ليس حلم العودة، وإنما حلم الانطلاق نحو غد يمسك فيه العرب بزمام أمرهم، أما التحيز إلى العامية، فهذا هو طريق الهزيمة والسوق الشرق أوسطية.

إشكالية التحيز: التعمير الحضاري

ظلت إشكالية التحيز تتبلور حتى بدأت تحتل مكانة رئيسية فى وجدانى، ثم ظهرت بشكل حاد أول مرة فى المناقشات التى دارت فى إطار لجنة التعمير الحضارى التى شكلها الأستاذ هيكى، فى مؤسسة الأهرام، فى أعقاب حرب أكتوبر، وكان الهدف منها هو دراسة المشروع الحضارى العربى ومستقبله بعد الانتصار الذى حققته الأمة العربية آنئذ نتيجة لتوحيد الجهود العسكرية والاقتصادية. وكانت اللجنة تضم الدكتور محمود فوزى، رئيس الوزراء الأسبق، و الدكتور زكى نجيب محمود، والدكتور حسين فوزى، والدكتور لويس عوض، والأستاذ توفيق الحكيم، والأستاذ أحمد بهاء الدين، والدكتور جميل مطر، وكاتب هذه السطور، والأستاذ هيكى بطبيعة الحال.

وبدأ النقاش حول طبيعة المشروع الحضارى العربى. وكانت كثير من مقولا تى الفكرية قد اهتزت، ولذا بدأت أتساءل بخصوص مضمون التقدم و التحيزات الكامنة فيه، وهل الغرب بالفعل متقدم؟ وبأى معنى هو متقدم؟ وبدأت أثير قضية القيمة وعلاقتها بالتقدم، وهكذا.

وأذكر أنه فى أثناء النقاش، حدث أن انقسم الحاضرون إلى جناحين (أزعم أنه بسبب بعض الأسئلة والإشكاليات التى طرحتها)، جناح، يضم الدكتور زكى نجيب محمود والدكتور محمود فوزى، أظهر تعاطفاً واضحاً مع تساؤلاً تى، وجناح آخر، يضم الأستاذ توفيق الحكيم والدكتور حسين فوزى والدكتور لويس عوض، رفض ما أثير من تساؤلات، لأن المسألة بالنسبة لهم كانت محسومة تماماً (وقد تنبأ الدكتور لويس عوض "بنهايتى" ووقوعى فى براثن الرجعية،

وقال: "ستكون زعيماً لليمين الذكى"). وكان رأى الجناح الأول أن نتحفظ فى استيرادنا للأنماط الحضارية الغربية حتى نحتفظ بهويتنا، أما الجناح الثانى، فكان يرى أن النموذج الغربى للتنمية جدير بالتبنى بأكمله، وأنه لا يوجد نموذج آخر بديل، وأن على العرب أن ينسوا تراثهم وتاريخهم وأن يحذوا حذو أوربا فى كل شىء. فالتحديث فى رأى هؤلاء هو فى واقع الأمر التغريب، أى اتباع أساليب الغرب فى التفكير والسلوك والتنمية ("بحلوه ومره").

وقد أخبرت الأستاذ توفيق الحكيم، فى أثناء المناقشة، أنه هو نفسه فى بعض كتاباته قد شكك فى قيمة الحضارة الغربية وقيمها، وأنه فى بعض كتاباته الفلسفية دعا إلى نهج فلسفى مستقل. فكانت مفاجأة لى حين تنكر الأستاذ توفيق الحكيم لكتاباته (وليراجع من يشاء محاضر الجلسات التى سُجلت، وهى موجودة فى مكتبة مؤسسة الأهرام). وقال إنه لا خلاص لنا إلا بتبنى الحضارة الغربية بحذافيرها. فتقدمت خطوة إلى الأمام، وأخبرته بأن الحضارة الغربية تغطى آلاف السنين وعشرات الأنساق الخلقية والتاريخية،

فأى غرب هذا الذى سنقلده؟ أهى فرنسا أم إنجلترا أم الولايات المتحدة أم إسبانيا أم روسيا؟ ثم قلت حتى أضمن استمرار الحوار: فلتكن إنجلترا (باعتبار أننا نعرفها أكثر من غيرها) - وهنا سيطرح السؤال نفسه، أى إنجلترا هذه؟ هل هى إنجلترا العصور الوسطى حين سادت قيم أخلاقية دينية لا تختلف كثيراً عن قيم أى مجتمع تقليدى، أو إنجلترا عصر النهضة حين بدأت فكرة الفردية (واققتصاد التجار) فى الظهور، أو إنجلترا القرن الثامن عشر وعصر العقل والفلسفات الميكانيكية، أو إنجلترا القرن التاسع عشر وعصر الثورة الصناعية والانقلاب الرأسمالى الاستعماري وقيم النفعية والعنصرية، أو إنجلترا القرن العشرين والكمبيوتر والمخدرات ووسائل الانتقال السريعة و الشذوذ الجنسى وفلسفات الحرية والعبثية واللذة والعدمية؟ (حينما عدت من أمريكا للمرة الأولى، التقيت بالدكتور لويس عوض فى طعام غداء، وأخبرنى بأننى يجب أن أنقل آخر ما توصلوا إليه فى الغرب [باعتبار أن آخر ما توصلوا إليه هو "أعظم" ما توصلوا إليه، فهو النقطة التى تجسد ذروة التقدم العلمى. لكنى أخبرته أننى أفضل شعر تشوسر] وهو من شعراء العصور الوسطى على شعر إليوت [الشاعر الحديث]، وأننى أجد العصور الوسطى الغربية خاصة فى عقودها الأخيرة] أكثر تركيباً وقرباً من مشكلاتنا من العصور الحديثة).

ثم طرحت سؤالاً آخر أكثر جذرية: ما جاذبية مثل هذا النموذج الغربى؟ وما الذى يجعلنا نتبناه ونحن نعرف تكلفته إلا نسانية العالية؟ وهل يجب أن نأخذ المخدرات مع الكمبيوتر وفلسفات العبث والعدمية مع وسائل الانتقال السريعة؟ فكان رد توفيق الحكيم على كل هذا أنه لا يمكن تبني جزء من النموذج الغربى وحسب وإنما يجب تبنيه كله. فكان ردى أن الغرب حينما دخل العصر الحديث على هذا النحو، وحينما أفرز المخدرات والخدمة، كان ك البطل المأساوى الذى يجلب على نفسه كارثة دون أن يدري، وأنا إذا سرنا فى نفس الطريق وارتكبنا نفس الأخطاء وانتهينا نفس النهاية فلن نكون أبطالا ولا مأساويين، وإنما سنكون مهرجين لا نستحق حتى العطف أو الرثاء.

وأضفت قائلاً إن هذا الموقف سيجعلنا بشراً من الدرجة الثالثة بشكل دائم، وإن حثثنا الخطى أصبحنا من الدرجة الثانية، وهذا أقصى ما نطمح إليه، لأن الدرجة الأولى هى الغرب ذاته الذى يتحرك باستمرار فى الاتجاه الذى قرره لنفسه، والذى قرره له حركياته التى لا هدف لها.

وأشرت فى حديثى إلى ضرورة استرداد الإمبريالية كمقولة تحليلية فى دراستنا للغرب، فلا يمكن دراسة تاريخ الديموقراطية فى الغرب وتاريخ

المجتمع المدني دون دراسة المشروع الغربي الإمبريالي. فديموقراطية إنجلترا تستند إلى حقيقة أن هذا البلد حقق الأمن الاجتماعى فى الداخل، عن طريق تصدير كل مشكلاته إلى الشرق (وما الصهيونية سوى تصدير المسألة اليهودية إلى الوطن العربى). وذكرت له إحصائيتين فى منتهى الدلالة: الأولى بخصوص ما نهبته إنجلترا من الهند وأنه يفوق كل ما أنتجته إبان ثورتها الصناعية (فما بالك بحجم ما نهب من بقية الإمبراطورية التى لا تغيب عنها الشمس؟). والثانى بخصوص الرأسمالية الأمريكية وقفزتها الهائلة التى حققتها فى منتصف القرن التاسع عشر من خلال عدة عناصر كان من أهمها صناعة المنسوجات القطنية، والتى تستند إلى محاصيل القطن الرخيصة. هذه المحصولات كان ينتجها آلاف العبيد السود، الذين كانوا يشكلون عمالة رخيصة تمت سرقتها من إفريقيا ثم الهيمنة عليها وقسرها على أن تعيش تحت أقصى أنواع الظلم ودون حد الكفاف. إن الإمبريالية ليست غزوة استعمارية ولا مجرد انحراف عن مسار الغرب، وإنما هى من صميم هذه الحضارة، ولذا لابد من أخذها فى الحسبان باعتبارها مقولة تحليلية.

وبعد ذلك، طرحت موضوع الدولة الصهيونية. فقلت للأستاذ توفيق الحكيم: "هذه الحضارة الغربية الحديثة التى تدافع عن الحرية وحقوق الإنسان و المساواة والعدالة وكمية أخرى من القيم النبيلة السامية، لماذا لا تصدر لنا هذه القيم فيما تصدر من سلع وأشياء؟ وعبر تاريخ مصر الحديثة والجزائر الحديث وسوريا الحديثة، من كان يقف ضد التحديث والديموقراطية والا ستنارة؟ ألم تكن جيوش أوروبا هى التى تقصف بالمدافع الجماهير العربية التى تطالب بحريتها وحقوقها؟ ألم تكن هذه الجماهير هى التى ترفع لواء القيم الغربية، النبيلة السامية وتموت من أجلها، بينما تقف جيوش أوروبا لهم ب المرصاد؟".

ثم سألت توفيق الحكيم عن الممثل الرئيسى للحضارة الغربية فى شرقنا العربى، أليست هى الدولة الصهيونية؟ دولة قامت على أرض الآخرين، ولا تستمد شرعيتها من العقل أو الاستنارة أو أى قيم نبيلة أو سامية، وإنما من منطق القوة وشرعية الغاب - دولة تصدر عن فلسفة عنصرية غيبية إرهابية، وتشرع قوانين عنصرية غيبية إرهابية، وتمتلك جهازاً "أمنياً" قوياً لقمع العرب فى داخل الأرض المحتلة، وفي ضربهم خارجها؟

كان رد توفيق الحكيم مدهشاً. فقد كان يرى أن النموذج الصهيونى نموذج يستحق أن يحتذى، وأخبرنا (عام ١٩٧٤) فى أثناء اجتماعات لجنة التعمير الحضارى بالأهرام عن زيارته للجامعة العبرية فى فلسطين فى أثناء حكم الـ

انتداب وعن مدى "تقدم" و"رقى" المستوطنين الصهاينة وعن الاستعدادات الضخمة التى حُشدت لهذه الجامعة وعن مبانيها الفخمة وأساتذتها الكثيرين، ثم أضاف: "وكل هذه الاستعدادات والمباني قد شُيّدت و كل هؤلاء الأساتذة قد استعدوا حتى قبل وصول الطلبة".

كان الإِ عِجاب بالنموذج الصهيونى باعتباره جزءاً من النموذج الغربى يسيطر على توفيق الحكيم وعلى حسين فوزى وعلى آخرين (ولذلك لم أدهش حينما قام بعضهم - فيما بعد - بزيارة إسرائيل، أي فلسطين المحتلة).

ومن ضمن اقتناعاتى الآن أن الإِ نِسان الذى يؤمن إيماناً أعمى بالنموذج الحضارى الغربى، عادة (وليس دائماً أو حتماً) ما ينتهى به الأمر بتقبل الدولة الصهيونية (وليس من قبيل الصدفة أن نظام الانفتاح على الغرب فى مصر هو نفسه نظام التطبيع مع الدولة الصهيونية). فالدولة الصهيونية تطرح نفسها على مستوى من المستويات على أنها الآلة الغربية التى تعمل دون تاريخ ودون أعباء أخلاقية؛ هى المستقبل لمن يود أن يطرح عن كاهله تراثه وقوميته.

ومن حق أى فرد أن يعجب بأى نموذج، بما فى ذلك نموذج البلد الذى نكل به واحتل أرضه. ومن حق توفيق الحكيم والآخرين أن يكونوا مستغرقين فى الإِ عِجاب بالغازى وبالمنتصر (كما هو الحال مع معظم البشر)، ولكنهم ليس من حقهم أن يروجوا لنموذج ما دون دراسة لأصوله وأسباب نجاحه المزعوم ومدى إمكانية استمرار هذا النجاح عبر الزمان. وقد حاولت أن أقدم رؤية نقدية للنموذج الصهيونى، فسألت توفيق الحكيم: ألم يدهشه أن تكون الجامعة قائمة دون طلبة؟ وحاولت أن أوضح له أن هذه سمة بنيوية فى الصهيونية، لصيقة بها، فالصهيونية لم تنشأ كحركة جماهيرية، وإنما نشأت بين بعض مثقفى الطبقة المتوسطة اليهودية فى شرقى أوروبا ووسطها ممن فشلوا فى تحقيق الحراك الاجتماعى داخل مجتمعاتهم (بعد تعثر التحديث فيها)، وأسسوا المنظمة الصهيونية التى كانت تدعى أنها ستجمع شتات الشعب اليهودى. (وهى فى واقع الأمر كانت ستخلق مجالاً حيويّاً للإِ مبريالية الغربية والأعضاء الجماعات اليهودية ليحققوا فى الدولة الاستيطانية الجديدة [من خلال التشكيل الإِ مبريالى الغربى]، ما فشلوا فى تحقيقه فى أوطانهم [من خلال التشكيل الحضارى والقومى الغربى]). فنحن هنا أمام ظاهرة فريدة - قيادة سياسية تخلق منظمة، والمنظمة تخلق شعباً - على حين نجد أن العكس هو الصحيح فى كل الحركات القومية فى العالم. ف الشعب هو الذى يتطلع ويطمح فتظهر من بين صفوفه النخبة التى تقوم بتنظيم صفوفه لتحقيق هذه التطلعات

والوضع نفسه ينطبق على النظام الحزبي الإسرائيلي، فهو النظام الحزبي الوحيد في العالم الذي ظهر إلى الوجود قبل ظهور الجماهير التي يعبر عن "مصالحها"، وقبل ظهور الوطن الذي ينتمي إليه، وقبل ظهور الدولة التي يحاول أن يستولى على مقاليد السلطة فيها، فالحزب في إسرائيل يسبق الشعب والدولة.

والجيش أيضاً لا يختلف كثيراً عن الحزب أو عن الدولة. فعصابات الإرهابيين الصهاينة كانت قد بدأت مناوشاتها ضد العرب قبل ظهور التنظيمات العسكرية الصهيونية وحتى قبل وصول "الشعب اليهودي" ذاته (وقد قال أحد الشعراء الإسرائيليين إن كل الشعوب تمتلك جيشاً ما عدا الشعب الإسرائيلى فهو جيش يمتلك شعباً). والجامعة العبرية إن هى إلا استمرار لنفس النمط وتعبير عن نفس السمة البنيوية.

ثم أشرت إلى سمة بنيوية أخرى، وهى اعتماد المؤسسات الصهيونية على التمويل الخارجى، ومن هنا طفيليتها. والجامعة العبرية من أكثر المؤسسات الصهيونية اعتماداً على التمويل الخارجى، فمثلاً فى كلية العلوم تجد أن كثيراً من الأساتذة قد حصلوا على تعليمهم فى الخارج، بل قاموا بالبحوث فى بلادهم ثم يقومون بنشرها فى الدولة الصهيونية. وتجد أن المعامل يقوم بتمويلها مليونير أمريكى، أما بيت الطالبات فيموله، على سبيل المثال، يهود جنوب إفريقيا. كما أن هناك صندوق جباية خاص بالجامعة العبرية فى الولايات المتحدة. والنموذج الصهيونى نموذج ممول طفيلى وتمويله يعود لعوامل خاصة به هو وحده، لذا فهو نموذج لا يمكن محاكاته أو تكراره، ولأنه يستمد عوامل حياته من خارجه، فإنه من المستحسن عدم محاكاته لأنه مقضى عليه بالزوال، إن زالت تلك العوامل. ولكن الأستاذ توفيق الحكيم لم يغير من موقفه قيد أنملة فإعجابه بالغرب كان كاملاً، دون تحفظ.

احتدم النقاش بين دعاة التغريب والتحديث ودعاة إعادة النظر فيها ورؤيتها بشكل نقدي يصدر عن إدراك لأهمية التراث والهوية، فلم تقتارب وجهات النظر. ومع هذا يمكن القول بأنه حدث تغيير جوهري، فقد تقرر عقد مؤتمر لدراسة مستقبل المشروع الحضارى الغربى. ولكن بدلاً من أن يكون موضوع المؤتمر هو "كيف نحرز التقدم؟" أصبح "ما التقدم؟". (ولم يُعقد المؤتمر في نهاية الأمر بسبب خروج الأستاذ هيكى من الأهرام).

إشكالية التحيز: المؤتمر و الكتاب

وهكذا أصبح التحيز إشكالية أساسية كان لابد أن أكتب عنها. وفى هذه الالة تعرفت على الأستاذ عادل حسين، الذى اتصل بى عام ١٩٨٠ دون سابق معرفة، وأخبرنى بأنه قد قرأ كتاب الفردوس الأرضى وأنه وجده مثيراً. فأخبرته أننى قرأت كتابه عن الاقتصاد المصرى من الاستقلال إلى التبعية وأنه يبدو أن هناك نقط لقاء كثيرة بيننا (فدراسته مثل جيد على فكر مفكر انتقل من الاهتمام بالقوانين المجردة العامة إلى إدراك أهمية الخصوصية الحضارية، ومن التركيز على المادى إلى الإنسانى ومنه إلى رحابة الإيمان)، وبدأنا نحن وبعض الأصدقاء نلتقى بشكل منتظم، مرة كل شهر، نقرأ كتاباً ونناقشه. كانت المجموعة تضم عدداً كبيراً من المثقفين من الالجاهات الفكرية كافة ("التراثيون الجدد" كما سماهم أحد الكتّاب: د. جلال أمين - د. عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم - د. جودة عبد الخالق - د. كريمة كريم - أ. طارق البشرى - د. هدى حجازى - د. حامد الموصلى - د. ممدوح فهمى، وكان الدكتور محمد عمارة ينضم إلينا أحياناً). وكان الموضوع الالساسى هو التبعية. وكان الأستاذ عادل حسين هو العقل المفكر والروح الملهمة وراء الاجتماعات والحوارات، فهو شعلة نشاط إنسانى، وهبه الله عقلاً نافذاً ولكنه ليس عقلاً محضاً بارداً وإنما عقل إنسان له قلب وروح، قادر على الدخول فى علاقات إنسانية حميمة. وهو لا يدخل الالأس إلى قلبه البتة، يبحث دائماً عن علامات الالأمل فى التاريخ والأفراد، فيشجعها ويشير لها، ولعل هذا ما ضمن له الاستمرار، برغم ما يحيط بنا من كل جانب من محبطات. وقد ساهمت هذه المرحلة فى بلورة رؤيتى الفكرية، ومن بينها إشكالية التحيز التى كانت لا تزال آخذة فى التشكل.

وفى أثناء وجودى فى الرياض (١٩٨٣-١٩٨٨) كانت تُعقد ندوة شهرية تنظر فى التحيزات المعرفية المختلفة، وكانت تضم د. سعد البازعى - د. عزت خطاب - د. منصور الحازمى - د. عزيز العظمة - د. محمود الزواى - د. سعد الصويان و آخرين. وعند عودتى لمصر عام ١٩٩٠، تعرفت على مجموعة من الشباب المثقف (هبة رءوف - د. أحمد عبد الله - هشام جعفر - د. أسامة القفاش - فؤاد السعيد - إبراهيم البيومى غانم - حسام السيد - حازم سالم). كنا نلتقى بشكل شبه دورى فى منزلى و كانت لقاءاتنا متعة فكرية حقيقية تُفجر داخلنا كثيراً من الأفكار والرؤى وتتيح لنا فرصة التجريب الفكرى، فكنا نناقش فى شتى الموضوعات وخصوصاً إشكالية التحيز والنماذج المعرفية. وقد تقرر أن نكتب كتاباً عن إشكالية التحيز يضم أبحاثاً يكتبها المشاركون فى ندوة الرياض والقاهرة.

وقد استمر الحوار بشكل مكثف يكاد يكون يومياً (أساساً بالتليفون) بينى وبين هبة رءوف وأسامة القفاش. فهبة تنبهنى دائماً إلى الأبعاد المعرفية

للظواهر، وعندها مقدرة غير عادية على الوصول إلى جوهر الأشياء والإفصاح عنها بسلاسة غير عادية. أما أسامة فعقله متفجر، لا يتورع عن أن يتصل بى تليفونياً من الإسكندرية لمدة ساعة ليناقش معى علاقة المنظومة الحلولية بالكتابة الصينية أو الفرق بين الغنوصية فى مصر وفى الغرب أو آخر أعمال وودي ألين.

وقد كتبت ورقة عمل أرسلت بها إلى السادة المؤلفين أدعوهم فيها إلى كتابة مقالات تدور حول موضوع التحيز نقتطف منها ما يلي:

"ثمة إحساس غامر لدى الكثير من العلماء العرب بأن المناهج التى يتم استخدامها فى

الوقت الحاضر فى العلوم العربية الإنسانية ليست محايدة تماماً، بل ويرون أنها تعبر عن مجموعة من القيم التى تحدد مجال الرؤية ومسبار البحث، وتقرر مسبقاً كثيراً من النتائج. وهذا ما نطلق عليه اصطلاح "التحيز"، أى وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة فى النماذج المعرفية والوسائل و المناهج البحثية التى توجه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب معه التخلص منها.

"ولعله قد حان الوقت لكى يتم إلّا إفصاح عن هذه الأحاسيس والاجتهادات الفردية بشكل أكثر وضوحاً وتحديداً، وأن يتم تجميعها على أمل أن نصل إلى تعريف إشكالية التحيز فى المنهج، وأن نضع أيدينا على بعض سماته وآلياته، ونصل إلى بعض الحلول المطروحة التى قد تؤدى فى النهاية إلى ظهور نموذج معرفي بديل".

وبعد إعداد ورقة العمل، عقدت كثيراً من اللقاءات مع المساهمين فى الكتاب وتراسلت معهم. وكنت أتحدث معهم تليفونياً لمتابعة مسيرة الكتاب، وقد قمت بتمويل هذه المرحلة البحثية.

ثم بدأت أفكر فى عقد مؤتمر، وبدأت أفكر فى تكاليفه، وكيف يمكن عقده بأقل التكاليف ومن خلال مساهمة بعض المشاركين فيه. وهنا لحسن حظى قررت نقابة المهندسين والمعهد العالمى للفكر الإسلامى تمويل المؤتمر. وعقد بالفعل فى القاهرة فى فبراير عام ١٩٩٢، وأشار له الأستاذ فهمى هويدى فى مقاله الأسبوعى فى الأهرام بأنه "انتفاضة ثقافية". ثم قمت بجمع الدراسات التى قدمت إلى المؤتمر وأضفنا لها دراسات أخرى، وصدرت الطبعة الأولى من الكتاب فى جزأين عام 1995 بعنوان إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد عن المعهد العالمى للفكر الإسلامى ونقابة المهندسين، وكان الكتاب يضم حوالى ستين بحثاً. ثم صدرت الطبعة الثانية فى واشنطن عام 1996

(عن المعهد أيضاً). ثم صدرت طبعة ثالثة. فى سبعة مجلدات عام ١٩٩٨، كل مجلد مخصص لفرع مستقل من فروع المعرفة. ويضم المجلد الأول " فقه التحيز"، وهو المقدمة الطويلة التى كتبتها وعرفت فيها التحيز وأسبابه وأشكاله وكيفية تجاوزه (دون إلغائه، فهذا أمر مستحيل).

وقد أشرت فى فقه التحيز إلى أن كل شىء، كل واقعة وحركة، لها بُعد ثقافى وتعتبر عن نموذج، وأن التحيز لا يمكن تجاوزه ولكنه ليس نهائياً، فالنهائى هو الإنسانى المشتركة (والقيم الأخلاقية التى تسبق كل تنوع وأى تحيز. ثم أشرت إلى هيمنة النموذج الحضارى الغربى على كل الاتجاهات الفكرية العربية (ليبرالية - ماركسية - إسلامية) وحاولت تعريف بعض سماته الأساسية. فبينت أن هذا النموذج نموذج مادية وحلولى واحد، وأن جوهر الواحدية المادية هو أن تصبح كل المخلوقات خاضعة تماماً لنفس القانون المادى الصارم، وأن يسود منطق الأشياء على الأشياء وعلى الإنسان، وأن هذا هو نفسه حجر الزاوية فى المشروع المعرفى الغربى: ثمة قانون واحد وثقافة واحدة وإنسانية واحدة (تكتسب وحدتها من كونها جزءاً من النظام الطبيعى)، ولذا فإن ثمة نموذجاً واحداً للتطور".

وقد حصرت تحيزات هذا النموذج فيما يلى:

- 1- التحيز للطبيعى / المادى على حساب الإنسانى.
- 2- التحيز للعام على حساب الخاص.
- 3- التحيز للمحسوس والمحدود وما يُقاس والكمى على حساب اللامحدود وما لا يقاس والكيفى.
- 4 - التحيز للبسيط والواحدى والمتجانس على حساب المركب والتعددى وغير المتجانس.
- 5 - التحيز للموضوعى على حساب الذاتى.
- 6- التحيز للمصطلحات العامة، الدقيقة، الوصفية، الكمية التى تنبذ المجاز وتبتعد عن التركيب.
- 7 - التحيز للدقة البالغة فى التعريفات والمطالبة بأن تكون جامعة مانعة واضحة.
- 8- التحيز ضد الغائية والخصوصية والانقطاع، والتحيز للاغائية والعمومية والواحدية المادية والاستمرارية واللغة الرياضية بهدف تيسير التحكم إلا

إمبريالي..

ثم أشرت لبعض التحيزات الكبرى، مثل التحيز للتقدم والنظرية الداروينية و السوق / المصنع كصورة نهائية للكون والدولة المركزية والاستهلاكية.

وفى مجال تحديد آليات تجاوز التحيز ذكرت أن أول خطوة هى إدراك حتمية التحيز، وأن يكون نقدنا للحضارة الغربية نقداً كلياً، يلى ذلك توضيح نقائص النموذج المعرفى الغربى (نموذج معاد للإنسان - استحالة تنفيذ المشروع المعرفى والحضارى الغربى لأنه يستند لإلى الإمبريالية وسرقة المصادر الطبيعية من العالم وتوظيفها لحساب الإنسان الغربى مما يعنى تصاعد معدلات الاستهلاك بما يتجاوز حدود المصادر الطبيعية). ثم اقترحت منهجاً فى دراسة الحضارة الغربية (دراسة أزمة الحضارة الغربية - دراسة انحرافات الحضارة الغربية [العنصرية - النازية - الإمبريالية لا باعتبارها انحرافات وإنما باعتبارها جزءاً من نموذج مهيم - دراسة الفكر الغربى الا حتجاجى والمراجعات الجديدة للتاريخ الغربى والأزمة المعرفية فى العلوم الطبيعية - التأكيد على نسبية الغرب وعلى خصوصيته الحضارية ودراسة الظروف التاريخية والثقافية المحيطة بظهوره و بروزه - الانفتاح على العالم بأسره وليس على العالم الغربى وحده).

وختمت فقه التحيز بالحديث عن النموذج البديل النابع من التراث، ولخصت ملامحه فيما يلى: الانطلاق من الإِنسان باعتباره مقولة غير مادية - الإيمان بالنموذج التوليدى لا التراكمى - طرح علم بديل يحاول أن يصل إلى يقين غير كامل، ولذا تصبح المعرفة اجتهاداً مستمراً - هذا العلم لا يهدف إلى التحكم الكامل فى الواقع - ولذا فهو لا يحاول اختزال الواقع أو تصفية الثنائيات - لا يؤمن هذا العلم بوحدة العلوم ولا يركن إلى الواحدية السببية - ولهذا العلم الجديد هيكل مصطلحى جديد يهدف لا إلى الدقة وإنما إلى التركيب ولا يرفض استخدام المجاز.

وحين أدركت جوانب جديدة لموضوع التحيز وتعمق إدراكى لمدى تركيبته، أعدت كتابة الجزء الأول من الكتاب (فقه التحيز) بحيث يمكن القول إنه كتاب جديد تماماً سواءً فى هيكله أو الأمثلة التى أضر بها أو جوانب الموضوع الجديدة التى أتناولها (ولعله يقف مثلاً جيداً على إمكانية التطور داخل إطار من الوحدة).

الفصل الثالث: الصهيونية علا قتى بعالم السياسة

وقبل أن أنتقل للحديث عن أهم أعمالى قاطبة، أى الموسوعة، لابد من توضيح نقطة مهمة، وهى أن اهتمامى بالسياسة كان بالدرجة الأولى اهتماماً معرفياً فلسفياً، وأن اهتمامى بالأحداث السياسية اليومية ظل اهتماماً ثانوياً وهامشياً متجاهلاً. الصحف اليومية والهستريا الجماعية! فعلى سبيل المثال، كنت فى الولايات المتحدة عام 1967، حينما وقعت النكسة، وقد احتفل الإِعلام الأمريكى احتفالاً هستيرياً بالانتصار الإسرائيلى، ومع هذا بدأت رسالتى للدكتوراه بعد الحرب مباشرة متجاهلاً الصحف اليومية و التليفزيون والهستريا الإعلامية. ثم نشبت حرب سنة ١٩٧٣ وكنت مشغولاً بكتابة موسوعة 1975، والتصقت زوجتى - مثل معظم المصريين - بالتليفزيون، واستمررت أنا فى عملى لم أتوقف. ولكنى طلبت من زوجتى أن تخبرنى حينما ترى بعض الأسرى الإسرائيليين حتى أراهم رؤية العين. وقد كان هذا بالنسبة لى تجربة حقّة، أنا الذى أزعّم أننى أراقب أحداث الحاضر كمؤرخ.

ومع هذا لابد أن أذكر مشهداً لن أنساه، عرضه التليفزيون الأمريكى بعد حرب سنة 1967 مباشرة. كان موشيه ديان يخطب فى بعض الأسرى المصريين العائدين إلى مصر، و كان موضوع خطبته بطبيعة الحال السلام (فالإِسرائيليون - كما يبين سلوكهم - لا يطلبون إلا السلام والرخاء للجميع!). المهم قال ديان للجنود العائدين: أن يبلغوا القيادة المصرية برغبتهم الصهيونية الصادرة فى السلام. فلم يرد الجنود عليه واعتلى وجوههم الصمت وشكل من أشكال التصميم اللذان أدرك ديان معناهما. وحينما ركب الجنود الأتوبيس هتفوا: "ناصر - ناصر". فقال المعلق: إن من الواضح أن الجنود لن ينقلوا للقيادة المصرية رسالة السلام هذه.

هذا لا يعنى أننى لا أشارك فى العمل السياسى اليومى، فلى مشاركاتى وإسهاماتى. ففى عام ١٩٧١ حينما بدأت مظاهرات الطلبة ضد حالة الاحرب والاسلم اشتركت أنا وزوجتى فى حملة جمع التوقيعات تأييداً للطلبة. وحينما كتب الدكتور فؤاد زكريا بيانه الذى كان شهيراً آنذاك) كنت أنا وزوجتى أول الموقعين عليه. وقد ظن رئيس الجامعة آنذاك (الدكتور فتحى غانم رحمه الله) أننى المسئول عن البيان (وهو شرف لم أستحقه). فاستدعانى إلى مكتبه، وأخذ يعنفنى لأننى تسببت فى إغلاق الجامعة. فما كان منى إلا أن أخبرته بأن الجامعة المفتوحة فى بلد محتل، لا فائدة منها، وأنه قد يكون من الواجب أن تغلق الجامعات لنحرر الأرض. نظر لى الدكتور غانم ولم يجب. ولكنه اعترف لى (وهو على فراش الموت فى نيويورك فى منتصف السبعينيات) أنه كان يتفق معى فى كل كلمة قلتها.

وبرغم بُعدي عن العمل السياسى إلا أننى حاولت الاقتراب من الطلبة آنذاك لأفهم ماذا يحدث. كنت أعمل آنذاك فى مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، وبدأت أدرك أن دراسة الصهيونية هى مصيرى. ولذا كنت أشير للمركز بأنه «العمل»، أما كلية البنات والآداب فكنت أشير لهما «بـ البارفان»، أى العطور. فمحاضراتى لم تكن تشكل عبئاً كبيراً على، كما أن الفتيات كن على قدر كبير من الذكاء والجمال والأناقة (أو هكذا كنت أتصور) مما كان يدخل المتعة على قلب شاب / رجل فى منتصف الثلاثينيات من عمره. وفى يوم من أيام الإضرابات ذهبت إلى غرفة المحاضرات (فى كلية الآداب) لإلقاء محاضراتى، وإذا بإحدى الجميلات / الدلوعات تجرى ورائى، وجهها كان مغطى بكم من المساحيق المختلطة، إذ يبدو أنها كانت فى إحدى المظاهرات وتصب عرقها وأفسد الماكياج. ثم قالت: "ألا تعرف أن هناك مظاهرة يا دكتور، وتريد أن تعطى محاضرة؟" خجلت من نفسى، وتعجبت مما تفعله اللحظة التاريخية بالناس. ومررت على أحد المدرجات التى كان المتظاهرون يجتمعون فيها وجلست أستمع إلى كلمات المتحدثين، فوجدت الخطاب ساذجاً للغاية. فذهبت إلى "زعيم الطلبة وأخبرته بملاحظتى فأخبرنى بأنه يعلم ذلك تماماً، ولكنه يرى أنه أمر منطقى بعد مرور عدة سنوات أبعد فيها الشعب عن المشاركة السياسية، ثم أضاف إن الهدف من عقد الاجتماعات السياسية فى المدرج هو إعادة تدريب الشباب على المشاركة وعلى الحوار وعلى الحديث، وإن سذاجة الخطاب ستزول بالتدريج. عجبت من ذكائه وإدراكه، ومقدرته على أن يجمع بين التحليل النظرى الراقى و الممارسة الفعلية.

كما أننى أشارك فى كثير من المؤتمرات الجماهيرية ذات الاتجاه السياسى، وأظهر فى كثير من البرامج الإذاعية والتليفزيونية (داخل وخارج مصر) التى أعبر فيها عن رأى (والذى كلفنى الكثير أحياناً). كما أننى أعِدُّ جهودى النظرية، سواء فى تعريف الصهيونية أو التعريف بالحضارة الغربية وإشكالية التحيز، بل وأدب الأطفال، هى كلها أفعالاٌ حضارية ذات مغزى سياسى.

وقد اشتركت فى الجهود الرامية إلى إيقاف التطبيع، وكنت عضواً فى لجنة مناصرة الشعب الفلسطينى واللبنانى، وساهمت بمجهود لا بأس به فيها. وقد اشتركت أيضاً فى كثير من

النشاطات السياسية إبان ثورة الأقصى، كما شاركت زوجتى فيها بكل جوارحها، حتى إننى كنت أقول مازحاً إننى حين أريد مقابلة زوجتى الآن فإننى أذهب إلى إحدى المظاهرات! ومن قصص الممارسة السياسية الأخرى التى تستحق الذكر، بسبب خصوصيتها وطرافتها، ما حدث عام ١٩٨٢ حين بدأت محاولات التطبيع فى مصر. إذ وصل قسم اللغة الإنجليزية بكلية البنات

خطاب من وزارة الخارجية يطلب منه أن يقترح بعض الآليات لتوطيد العلاقة بالجامعات الإسرائيلية وبالأقسام المماثلة. وبطبيعة الحال أعددت اقتراحاً بأن نرد رداً قاطعاً على وزارة الخارجية نرفض فيه التطبيع ونستنكر كذا وكذا... إلخ. ولكننى فوجئت بأعضاء القسم يقولون لنكتب: «عُلم» وكفى. فابتسمت لأنها طريقة بيروقراطية رائعة لقتل كل شىء. وقد ظهر فيما بعد أن معظم الجهات الحكومية التى ورد إليها مثل هذا الخطاب ردت بنفس الطريقة الرائعة. وياله من أسلوب مصري عريق في النضال.

وبرغم أن إسهامى فى عالم السياسة هو بالدرجة الأولى إسهام فلسفى معرفى يهدف إلى تعريف الظواهر والمصطلحات بحسبان ذلك أمراً ضرورياً لا بد أن يسبق الممارسة العملية فإننى أحاول قدر استطاعتى أن أعلن موقفى من قضايا سياسية مباشرة مثل التطبيع وأوسلو والسوق الشرق أوسطية.

ولابد أن أشير إلى أن لى علاقة ببعض الشخصيات التى تؤدى دوراً مهماً فى الحياة السياسية العامة. فقد تعرفت على الدكتور أسامة الباز فى الولايات المتحدة فى الستينيات حينما كنا نشيطين معاً فى العمل الطلابى. وحين عدت إلى مصر عام 1969 قامت صداقة حميمة بيننا، كان لها انعكاساتها الفكرية. وحين طلب منى أن أفكر فى التخصص فى دراسة الصهيونية وأن أعمل خبيراً فى وزارة الإِرشاد فى مكتب الوزير (كان الأستاذ هيكى قد عين وزيراً لفترة قصيرة)، أخبرته ببعض تحفظاتى بخصوص بعض الممارسات الناصرية، برغم حماسى لكثير من إنجازاتها (وقد ازدادت هذه الحماسة فى السبعينيات مع تجربة الانفتاح ومع تراجع الإِحساس بالكرامة والعروبة). وقد أخبرته بأننى أجد نفسى محروماً من حقوقى السياسية بقرار رسمى، فى الوقت الذى كانت فيه صفوف المنظمات الناصرية تزخر بمرتزقة لم يسمعوا قط بالاشتراكية (وهم فى نهاية الأمر الذين "استمروا فى تأييد كل من وصل إلى كرسي الحكم بحماسة بالغة). فقال د. أسامة: "يجب التفريق بين الدولة والحكومة، وإن لم نخدم الدولة المصرية وقعت فى يد اللصوص و الأفاقين". فاقتنعت بوجهة النظر هذه.

قدمنى الدكتور أسامة للأستاذ هيكى فقابلته فى مكتبه فى الوزارة. ومرة أخرى أخبرته بأننى لست ناصرياً، ففوجئت به يخبرنى بأن هذا لا يهم. ثم تحدثنا فى شعر وولت ويتمان والحضارة الأمريكية والفلسفة، فعيّنتنى فى مكتب المستشارين التابع لمكتبه: وأذكر أننى ذكرت للأستاذ هيكى أن الموظفين فى الوزارة قد حاروا فىّ وما وظيفتى على وجه التحديد، وما مكانى

على وجه الدقة (وهذا يتحدد بطبيعة الحال بمدى قربى من، أو بعدى عن،

السيد الوزير). وقد تفهم الأستاذ هيكل وضعى، فكان يدعونى إلى مكتبه مرة فى الأسبوع و ندخن السيجار سوياً ونتحدث فى الفلسفة والشعر، مما كان يرفع أسهمى فى الوزارة بقية الأسبوع! وكنت أدرس للحصول على الماجستير فى علم الاجتماع من الجامعة الأمريكية، فقرر أن يحضر معى أحد المقررات، وكان عن تاريخ مصر (وقد تناقلت وكالات الأنباء الخبر وحاولت تفسيره بطريقة إستراتيجية عميقة!).

وقد تحددت علاقتى بالأستاذ هيكل منذ البداية حتى الآن، على أنها علاقة فكرية وشخصية عميقة تتجاوز الاعتبارات السياسية. ومنذ أن عرفت الأستاذ هيكل، كان من الكرم بحيث إنه يعطينى من وقته الكثير، فكان يقرأ معظم ما أكتب ويحاورنى فيه ويتحمس لبعضه ويتحفظ على البعض الآخر. أذكر أننى كتبت مجموعة من المقالات عن الوضع الحضارى فى الولايات المتحدة (التي جمعت فى كتاب الفردوس الأرضى) قرأها وعبر عن إعجابه بها ثم قال: ومع هذا سأخذ موقفاً مضاداً". وبدأ يطرح وجهة النظر المضادة وأخذ يحاورنى بطريقة أرهقتنى جداً، فقد كان قادراً على أن يبين مواطن القوة فى الأطلوحة المضادة ومواطن الضعف فيما أطرح من أفكار (ولعل مقدرته على محاورتى بخصوص هذا الموضوع تعود إلى شكوكه هو نفسه، بحسبانه قومياً عربياً، بخصوص الحداثة الغربية المنفصلة عن القيمة والذاكرة التاريخية والتي لا تعترف بالخصوصيات القومية والتي انتهت بعولمة غربية تود اكتساح العالم)، ولا أعتقد أننى كنت سأجد من يوافق على نشر دراسة بعنوان "شاءول تشرنحوفسكى وغيبىات الصهيونية العلمانية" أو مقال بعنوان "صهيون الجديدة فى الولايات المتحدة" إلا الأستاذ هيكل. ومن يمكنه أن يلخص الوضع فى الاتحاد السوفيتى (فى أوائل السبعينيات) ويتنبأ بـ السقوط المخيف فى عبارة واحدة: "إن مشكلة الاتحاد السوفيتى أنهم قد فقدوا الحلم"، وهى عبارة وجيزة تعنى فى واقع الأمر أن من لا مشروع حضارى له يتقدم بخطى حثيثة إلى مزبلة التاريخ.

أذكر مرة، حينما كنت فى مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، أن تقدم أحد - الباحثين بدراسة عن المجتمع الصهيونى، فطلب منى فحصها وتقييمها (وكان هذا الطلب أمراً نادراً للغاية). وقد وجدت دراسة معلوماتية توثيقية رديئة للغاية، لا يوجد فيها أى كشف جديد. فعلى سبيل المثال، بدأ السيد الباحث دراسته بذكر حقيقة جديدة تماماً وهى أن التيارات السياسية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: يمين ويسار ووسط. وحيث إنها معلومة جديدة خلافية، فقد ذكر السيد الباحث عدة مراجع فى الهامش! عُقد الاجتماع بعد الظهر لمناقشة الكتاب فى المركز، وإذ بنا ثفاجاً بالأستاذ هيكل يحضر المناقشة. فلم أدر ماذا أفعل. فمن ناحية كان لابد أن أدافع عن سمعة المركز أمام رئيس

مجلس الإدارة، ومن ناحية أخرى، هناك الأمانة العلمية وضرورة أن أصدر حكماً يرضى عنه ضميرى العلمى. فأخذت أقول عبارات بلهاء مثل: "هذه الدراسة العظيمة التى لا تستحق النشر... وهذا البحث العميق الذى لم يأت بجديد... إلخ".

وبعد انتهاء الجلسة ذهبت إلى مكتبى، فرن جرس التليفون، وكان الأستاذ هيكى، الذى طلب منى أن أحضر إلى مكتبه. وبادرنى بالسؤال التالى: "ماذا تريد أن تقول؟". فضحكت وقلت له: "إن الدراسة سيئة للغاية ولا تستحق النشر، ولكن نظراً لوجودك، وأنت صاحب المحل، حاولت أن أغلف كلامى، ومن الواضح أننى فشلت فشلاً ذريعاً".

ذكرت من قبل أن علاقتى بالأستاذ هيكى كانت "غير سياسية". ومع هذا لا بد من ذكر هاتين الواقعتين. فى عام ١٩٧٣، دعانى مرة ل طعام الغداء فى منزله. وكان الجو حاراً للغاية، فجلسنا فى التكييف، وتحدثنا فى كل شىء كعادتنا، إلى أن سألته عن سر ارتباطه الشديد بعبد الناصر. وفجأة انقلب الصحفى و السياسى إلى شاعر غنائى، فقد تدفقت منه الكلمات قصائد: كيف أن عبد الناصر كان بالنسبة لمصر هو المستقبل وهو التنمية المستقلة، وكيف أن العروبة من الممكن أن تعطى لهذه المنطقة هوية حضارية وثقلاً إستراتيجياً، يجعلها تواجه عالم التكتلات الكبرى هذا.

وبعد أن خرج من مؤسسة الأهرام، أذكر أنه اتصل بى وطلب أن أصحبه إلى بيته الريفى فى برقاش (وكانت هى المرة الوحيدة التى يفعل فيها ذلك، فأنا دائماً الذى أطلب مقابلته).

وجلسنا وتحدثنا كعادتنا فى كل شىء، ولكنه أراد ذلك اليوم أن يتحدث فى السياسة بشكل مباشر. وقد لخص موقفه بأنه أمران اثنان (وعد على أصابع يده): العدل الاجتماعى فى الداخل وعدم الاستسلام للولايات المتحدة فى الخارج (أما "إسقاط" أمريكا - كما أكد هو - فهذا ليس من مهام حركات التحرر فى العالم الثالث).

وعلى الرغم من ارتباطى "غير السياسى" بالأستاذ هيكى، فإننى، بينما كنت أعمل مستشاراً له حينما كان وزيراً، وبعد أن قبلت مصر مبادرة روجرز، وجدت نفسى مع أحد الزعماء الفلسطينيين (ولست فى حل من ذكر اسمه). ودار حديث بيننا أوضح له فيه وجهة النظر المصرية. فالحكومة كانت تعرف أن القوات المسلحة المصرية أبلت بلاءً حسناً إبان حرب الاستنزاف ولكنها كانت تعرف أيضاً أنها نال منها الإرهاق، وكان المطلوب أن تلتقط أنفاسها.

كما أن القيادة المصرية أرادت أن تحرك الصواريخ إلى شاطئ القناة لتحمي القوات المصرية (إعداداً للعبور). وكان من رأى القيادة المصرية أن تتحرك منظمة التحرير الفلسطينية كما تشاء، شريطة ألا تهاجم مصر. فمصر دولة، أما المنظمة فهي حركة فدائية، ولكل منهما حدوده و حركياته المستقلة. فوجدت أن الزعيم الفلسطيني موافق على رأى إلى حد كبير، ولكنه أضاف أنه لا يمكنه أن يعلن ذلك لأنه "لا يمكنه التحكم فى المخيمات". إذ يبدو أنه تم شحن سكان المخيمات بطريقة لا عقلانية تجعل من المستحيل توجيههم بطريقة عقلانية. وقد ذهلت من رده، ثم كان ما كان من هجوم على مصر، وأيلول الأسود والمذابح التي لا يريد أحد ذكرها أو تذكرها.

وفى نفس الوقت تقريباً حدثت هذه الواقعة. إذ يبدو أن القيادة السياسية فى مصر آنذاك وجدت نفسها معزولة إلى حد كبير عن الرأى العام ولا تعرف عنه شيئاً. فطلب الأستاذ هيكمل من هيئة المستشارين أن يفعلوا شيئاً. واكتشفنا أن هناك ما يسمى الإِعلام الداخلى، وكان من مهامه أن يكتب الموظف المسئول فيه تقريراً عن الرأى العام (ولذا كان هذا الموظف يُسمى مسئول الرأى العام)، وكان المفروض أن جماع هذه التقارير يعطى الحكومة فكرة لا بأس بها عن نبض الشارع. ولكن ما حدث كان عكس ذلك، إذ إن مسئول الرأى العام كان يتلقى تعليماته من السيد المحافظ الذى كان يطلب منه كتابة تقارير وردية. وقد تكرر هذا الوضع حتى أصبح هو القاعدة وليس الاستثناء. وقد قرر الأستاذ تحسين بشير (وكان فى مكتب مستشار السيد وزير الإعلام أن تكون هذه هى النقطة التى نتناولها فى تقريرنا للسيد وزيراً لإِرشاد على أمل أن ننجح فى توسيع بعض قنوات الاتصال بين القاعدة الجماهيرية والقيادة السياسية.

وبمبادرة منى، بدأت أضع السؤال التالى لمسئولى الرأى العام لاختبار مدى مصداقيتهم: ما موقف الشعب الآن من الخبراء السوفيت؟ وكنت أعرف من تجربتى أن هناك كراهية عميقة نحو هؤلاء الخبراء بدأت تضرب بجذورها، و لا أدري حتى الآن ما السبب إذ كنت من المتحمسين للاتحاد السوفيتى وأعرف (كما يعرف غيرى) أن وجودهم كان أساسياً لإعادة بناء القوات المسلحة ولحماية مصر من الطيران الإسرائيلى.

وفى البداية كانت الإجابة تأتىنى عبارة عن صيغ لفظية جاهزة: "إن العمال و الفلاحين المصريين، وكل طبقات الشعب الكادحة، تقف صفاً واحداً ضد العدوان الصهيونى، وهى تعرف تماماً الدور الإيجابى الذى يلعبه الخبراء السوفيت... إلخ". وهى قوالب لفظية شاعت بين محترفى السياسة والثقافة

آنذاك. وكنت ألاحظ أنه بعد الهجمة اللفظية الأولى، أن الموظفين المسؤولين عن تقرير الرأي العام، بحكمة المصريين وفهمهم العميق، كانوا يتوقفون قليلاً ويسألوننا عما إذا كنا نريد الحقيقة أم الخط السائد، فكنا نؤكد لهم أننا نريد الحقيقة ولا شيء غيرها وأن عليهم ألا يخشوا شيئاً. فكان المسئول يخبرنا حينذاك بمسألة الرقابة التي يفرضها المحافظ عليه، وأن ما يكتبه ينافي الحقيقة ويتفق مع القوالب اللفظية السائدة.

قابلت كثيراً من مسئولى الرأي العام، وكنت أضع لهم السؤال السابق، وفى جميع الحالات حدثت الهجمة اللفظية ثم التراجع عنها، إلا فى المحلة الكبرى حيث أصر مسئول الرأي العام هناك على قوالبه اللفظية ولم يتزحزح عنها. وهنا أشار لنا أحد الشبان وهمس فى أذننا إن هذا المسئول له صلات قوية بـ الجهات المسئولة!

لم أعر الأمر أى انتباه، إلى أن سألنى د. أسامة الباز بعد أسبوعين تقريباً عما قلته فى المحلة الكبرى، فلم أتذكر سوى ما ذكرته، لأن هذا هو الذى حدث بالفعل. واكتشفت فيما بعد أن سؤال د. أسامة الباز لم يكن مجرد سؤال، إنما هو تحقيق غير رسمى يجرى معى ومع الأستاذ تحسين بشير. إذ يبدو أن هذا المسئول عن الرأي العام كان على علاقة بالأستاذ سامى شرف الذى أبلغ أحد المسئولين فى السفارة السوفيتية عن "رجالاً تهيكل" وعلى رأسهم تحسين بشير الذين نزلوا إلى الشارع المصرى لتأليبهم ضد الخبراء السوفيت. وأبلغت الرسالة إلى الكرملين فى نفس اليوم. وكان هناك اجتماع سيعقد بين الوفد المصرى برئاسة الرئيس جمال عبد الناصر وعضوية الأستاذ هيكل) والوفد السوفيتى (برئاسة بوجدورنى، رئيس الاتحاد السوفيتى آنذاك وعضوية آخرين من بينهم وزير الخارجية). وكان الاجتماع بخصوص قبول مصر لمبادرة روجرز.

وبدأ الاجتماع بالإشارة إلى "رجالاً تهيكل" (تحسين بشير وعبد الوهاب المسيرى) وتأليبهم للشعب المصرى ضد الخبراء السوفيت. ويبدو أن الرئيس جمال عبد الناصر قد تضايق قليلاً، ومن هنا جاء "التحقيق" غير الرسمى الذى أجراه د. أسامة. ولكنه حينما وجه السؤال إلى الأستاذ تحسين بشير بخصوص ما حدث فى المحلة الكبرى، كانت إجابته أن ما يثير دهشته ليس ما قاله هو أو ما قلته أنا، وإنما وصول ما حدث فى المحلة الكبرى إلى الكرملين فى نفس اليوم!

أى أنه قلب الموائد وجعل أجندة التحقيق مختلفة تماماً. وانتهت القضية بسلام. المهم أنه حينما كانت الأحداث تدور من حولى كنت لا أعرف شيئاً عنها،

إذ حرص د. أسامة (والأستاذ هيكل) على ألا يزوج بي في معمة السياسة. وقد أخبرني د. أسامة بالأحداث بعد مرورها بحوالى ثلاثة أعوام، بعد وفاة الرئيس عبد الناصر، وبعد قيام ما يُقال له الثورة التصحيحية في مايو عام ١٩٧٢ وقد تعرفت على بعض مستشاري الأمن القومي الأمريكي من بينهم وليام كواندت -William Quandt و (كان مستشاراً لكارتير لشئون الشرق الأوسط) وشخص يُسمّى وليام شكسبير، وكان أول مستشار للأمن القومي لنيكسون في ولايته الأولى (لفترة وجيزة). وقد اكتشفت أن بعضهم لا يعرف ما فيه الكفاية عن الشرق الأوسط وأن عقله ملئ بالأساطير الشائعة عن "العرب واليهود". وأذكر أنني في حوار مع وليام شكسبير هذا أنه أخبرنا بأن اليابان تمثل ثلث الرأسمالية في العالم وأن الولايات المتحدة لن تسمح لأحد بالضغط عليها، ومن هنا أهمية بترول العرب. فسألته لم لا تتخذ الولايات المتحدة سياسة عادلة تجاه القضية الفلسطينية بسبب بترول العرب المهم هذا؟ ولماذا تتبع سياسة مماثلة لإسرائيل، التي لا تمد الولايات المتحدة بأي بترول؟ وأردفت قائلاً: "إن هذا موقف لا يمكن تفسيره بشكل عقلاني". فدهش الأستاذ وليام شكسبير مما قلت وكأنه كشف. وكان في طريقه لإسرائيل فأخبرته أنه حينما يذهب لإسرائيل يجب أن يسألهم عن حدود الدولة التي يطلبونها: هل هي حدود سنة 1948 أو حدود سنة 1967 أو حدود ليس لها حدود؟ ومرة أخرى دهش الأستاذ وليام شكسبير، وقال إن هذه وجهة نظر تستحق التأمل، ووعد بأن يسأل المسؤولين الإسرائيليين عند وصوله هناك. ولا أدري هل كان يقول هذا من قبيل الأدب والكياسة أو أن دهشته كانت حقيقية.

على كل مهما كان الأمر، يبدو أن المعرفة لا تؤثر كثيراً في السلوك الأمريكي. فوليام كوانت يعرف كل شيء عن الشرق الأوسط، فهو متخصص فيه. وفي لقائي معه (في جامعة فيلادلفيا حيث كان يقوم بالتدريس وجدت أنني أتفق معه في كل شيء، ومع هذا حينما عُيِّن مستشاراً للأمن القومي لشئون الشرق الأوسط لم تختلف سياسة الولايات المتحدة في هذه المنطقة عما كانت عليه من قبل. فالثوابت الإستراتيجية لا يغير منها فهم أو سوء فهم المستشارين، ومدى تعاطفهم مع العرب أو عدائهم لهم.

ولعل لقائي مع سفير الولايات المتحدة في مصر عام 1963 (حين عقد حفل توديع للطلبة الحاصلين على منحة فولبرايت) يوضح هذه النقطة تماماً. كان السفير (ويُدعى جون بادو) يتكلم بالعامية المصرية بطلاقة وكأنه تمثال في متحف الشمع (لأن كلامه كان آلياً بشكل مضحك، فمثلاً كان يخبرنا بما يجب أن نتوقعه من انخفاض في درجات الحرارة فقال: "والله والله الدنيا

برد خالص، ثم أخذ يكرر الجملة ويغلظ الأيمان، ولعل هذا هو تصويره للعامية المصرية. ويبدو أنه تعلم العامية المصرية، حين كان والداه يعملان فى إحدى الإرساليات التبشيرية فى أسيوط، حيث يوجد تجمع قبضى كبير. (ولا يعلم الكثيرون أن الحملات التبشيرية البروتستانتية كانت موجهة أساساً إلى أقباط مصر حتى يخرجوا من كنيستهم القومية).

بعد تبادل التحيات البروتوكولية المعتادة مع السيد السفير، قلت له إن الولايات المتحدة تحاول أن تأخذ موقفا عادلا من القضية الفلسطينية، وهو أمر تُحمد عليه، إلا أنه مستحيل، لأن إسرائيل لا يمكنها البقاء دون الدعم الأمريكى، وبقاء إسرائيل فى حد ذاته ظلم للفلسطينيين لأنه يعنى تشردهم وتكريس عملية سرقة وطنهم. ثم سألته لو تبلورت الأمور فى العالم العربى ووصلت إلى درجة الاستقطاب بحيث كان على الولايات المتحدة أن تختار بين الدولة الصهيونية والدول العربية، فماذا سيحدث إذن؟ هل تختار الولايات المتحدة الجانب العربى أو الجانب الصهيونى؟ والسؤال كان ساذجاً إلى حد ما، ولكنه سؤال افتراضى يمكن أن يلقى الضوء على قضية مهمة. وكان رده دالاً إلى أقصى درجة، إذ قال إن الولايات المتحدة تفضل أن تكون لها سياسات عربية بعدد الدول العربية (أى أنها تفضل عدم اتخاذ موقف متبلور، وتحبذ وضع التجزئة فى العالم العربى حتى يمكنها إصدار تصريحات "متوازنة"، دون اتخاذ أي إجراءات بطبيعة الحال).

ومرت الأعوام وظلت الأمور كما هى. ففى عام 1997، أى بعد حوالي 34 سنة، اختارنى حزب العمل لأكون رئيساً لوفد لمقابلة السفير الأمريكى، لأقدم له التوقيعات التى قام الحزب بجمعها احتجاجاً على ضربة أمريكية متوقعة ضد العراق (ولكن تم تفاديها فى اللحظة الأخيرة). وكان السفير مسافراً للأقصر (و لا ندرى هل كان سفر دبلوماسياً أو حقيقياً؟ ولم

الأقصر بالذات: هل كان تلويحاً أمريكياً بمقدرة هذه الدولة العظمى على أن تثير لنا المتاعب؟). فقابلت مساعد السفير الذى كان شخصاً متعجرفاً للغاية فقبل منى التوقيعات وقال: "سأرسل بهذا الالتماس إلى وزارة الخارجية الأمريكية - I will send this petition to the State Department. فنبهته على الفور إلى إساءته التصنيف، وقلت له: "هذا ليس التماساً يا سعادة السفير بل هو مذكرة احتجاج، وإن كنت تريد كلمة أكثر حيادية فلتقل إنها "مانفستو"، ولكنها ليست التماساً على وجه التأكيد This is not a petition, your Excellency, but a note of protest. If you want a more neutral term, you . tion it is not-can call it "a manifesto"; but a peti

ثم بدأنا حواراً قصيراً سألته فيه نفس السؤال الذى طرحته على السفير جون

بادو منذ عدة سنين وإن كان بطريقة جديدة. لماذا تكيل الولايات المتحدة بمكيالين؟ ولم هذا الاهتمام الشديد بأسلحة الدمار الشامل" فى العراق، على حين يعرف الجميع، بما فى ذلك الولايات المتحدة، أن إسرائيل تملك ترسانة من الأسلحة النووية؟ و كان الرد دبلوماسيًا إذ قال السيد مساعد السفير إنه سيحرص على إبلاغ وجهة النظر هذه لوزارة الخارجية!

وقد تعرفت على الأستاذ خالد الحسن، أحد مؤسسى منظمة فتح وزعمائها (بعد أن قدمنى له ابنه سعيد الحسن). وقد قضيت ليلة معه فى الكويت، ووجدت نفسى فى حضرة إنسان مفكر، القضية الفلسطينية بالنسبة له ليست مجرد قضية وطنية أو حتى قومية، وإنما قضية مرتبطة برؤية للكون ورغبة فى تطوير مشروع حضارى مستقل. ومنذ لقائنا هذا، كنت دائم التردد عليه وعلى كل أعضاء الأسرة فى المغرب والأردن) كلما سنحت الفرصة. وحينما حل به مرضه الأخير، احتفظ بثباته وصموده ومقدراته الفكرية وقدرته على الدعابة حتى آخر لحظة.

وحينما انتهيت من الموسوعة أخذت النسخة الأولى منها معى وأعطيتها إياه فى المستشفى.

وبعد أسابيع، رحل عنا تاركاً ما ترك من فراغ. وقد عقدت حفلاً لتأبينه بعد رحيله عنا بعام، حضره الكثير من رموز مصر الفكرية والسياسية من الحكومة والمعارضة. وقد أهديت له الموسوعة فى هذه الكلمات:

"كان يوماً عابقاً برائحة التاريخ والأزلية.

. حلمت أننى أسير فى حقول المشمش، رائحته الطيبة تمسنى مساً ونوراته البيضاء تحوم من حولى كفراشات نورانية. وحينما استيقظت كان الفرح يسري فى كياني.

وفى الصباح. أخبرنى صديقى أننا سنذهب إلى عزاء شهيد فلسطينى: حصده الرصاص وهو يحاول أن يعبر السلك الشائك ليعود للأرض. كان منزل الشهيد على قمة تل من تلال عمّان، والطريق المؤدى له محاط بأشجار المشمش - رأيت ثؤاراته البيضاء وشممت رائحته. وحينما دخلت المنزل لم أسمع بكاء ولم أر علامة من علامات الحزن، بل وجدتهم يوزعون الحلوى ويتقبلون التهانى ويقولون: "إن شاء الله فى البلاد". وكان الجميع يتحدث عن الفداء والتضحية.

جاء مجلسى إلى جوار عجوز من أتباع الشيخ عز الدين القسام (رحمه الله) ق ال: كنا نعلم تمام العلم أن أسلحتنا العثمانية عتيقة، وأنا كلما اشتبكنا مع

الصهاينة والإِـنجليز فإنهم يحصدوننا برصاصهم، كما فعلوا مع ابننا الشهيد. ومع هذا كنا ننزل كل ليلة من قرانا كى ننازلهم. فسألته: "لم؟" صمت العجوز قليلا ً ثم تحرك كأنه جبل قديم من جبال فلسطين، وقال: "حتى لا ننسى الأِرض والبلاد.. حتى لا ينسى أحد الوطن".

وفى المساء زرت أبا سعيد، خالد الحسن. كان فى مرضه الأخير، ولكنه كعادته كان متماسكاً لا يتحدث إلا عن الصمود، وعن الوطن السليب، وعن العودة إلى الأرض، إلى البلاد. وكانت معى أولى نسخ هذه الموسوعة فأعطيتها له، فأمسك أحد المجلدات وابتسم.

حين خرجت من المستشفى تساءلت: "هل تموت الفروسية بموت الفارس؟ هل تموت البطولة باستشهاد البطل؟ وهل يختفى الصمود إن رحل بعض الصامدين؟" ثم تذكرت كلمات العجوز فى فرح الشهيد. حينئذ عرفت الإِجابة، فسرى الفرح فى كياني.

إلى أبي سعيد، رحمه الله، وكل من صمد، وكل من سيصمد بإذن الله".

وكانت تربطنى بالرئيس على عزت بيجوفيتش، رئيس البوسنة، رابطة فكرية عميقة.

فقد قرأت كتابه الإِسلام بين الشرق والغرب، وأدركت أننى أمام عمل فكرى متكامل من الطراز الأول، فهو يقدم تحليلاً ً عميقاً للحضارة الغربية. وحين حضر إلى القاهرة عام 1995 عقدت على شرفه حفلاً ً حضره بعض المثقفين المصريين وأجاب عن أسئلتهم بطريقة تبين مدى اتساع ثقافته. ولكنه قال إنه ترك الثقافة منذ مدة طويلة، لأنه أصبح مشغولاً ً بأمر أخرى سياسية مباشرة، مثل توفير السلاح للمجاهدين البوسنيين الذين يحاولون إثبات أن التهام أهل البوسنة ليس بالأمر السهل ولا يمكن أن يتم فى عدة أيام (كما كان يتصور الصرب وأوربا من خلفهم، التى كانت على أتم استعداد لأن تقيم مأتماً لإِحياء ذكرى البوسنيين بعد إبادتهم!).. وعند هذه اللحظة بكى على عزت بيجوفيتش، ومسح الدموع من عينيه واستمر فى الحديث مبتسماً.

وقد تعرفت كذلك على الدكتور أنور إبراهيم، نائب رئيس وزراء ماليزيا ووزير ماليتها السابق. وقد سمعنى ألقى كلمة قصيرة فى إحدى الحفلات، فجاءنى بعدها وطلب منى المكوث بعض الوقت فى ماليزيا. ولكنى أخبرته بأن حفل زفاف ابنى سيعقد بعد عدة أيام، ولذا كان على أن أسارع بالعودة إلى مصر، فأهدانى قميصاً حريزاً جميلاً ً من ماليزيا. وعندما زرت ماليزيا بعد عدة أعوام (عام 1995) ذهبت للقاءه ودار حوار بيننا، فشرحت له نظرية

الجماعات الوظيفية (التي سأتناولها بالتفصيل فى الفصل الذى يحمل ذلك العنوان)، وكيف أنها يمكن استخدامها كنموذج لتفسير وضع الصينيين فى بلا دهم. وقد تركت نظريتي انطباعاً جيداً عليه، وأبدى تفهماً عميقاً لها، بل قام باستخدامها على الفور فى تفسير بعض الظواهر الخاصة بالمجتمع الماليزى، وكان تطبيقه للنظرية ينم عن استيعاب كامل لها برغم أننى شرحتها له فى عدة دقائق.

ثم تحدثنا عن مدرسة فرانكفورت، وأخبرته بأنها فى تصورى خير نقد للعلمانية الشاملة والنسبية من داخل المنظومة. فأشار إلى كارل مانهايم، وسأل: هل يمكن تصنيفه هو الآخر بنفس الطريقة؟ وتحدثنا بعد ذلك عن ماكس فيبر وإشكالية أصول الرأسمالية. باختصار كان الحديث متنوعاً وعميقاً، ينم عن عقلية مثقفة من الدرجة الأولى، وأعتقد أن بلده خسرت الكثير بإقالته والتشهير به.

ومن الطرائف التى يجب أن أذكرها، أنه فى صباى نشأت صداقة بينى وبين فتى من جزر محليديب (مالديف الآن) كان يدرس فى الأزهر، وتوطدت أواصر الصداقة بيننا فكان يزورنى فى دمنهور وكنت أزوره فى القاهرة، وتبادلنا الرسائل بعض الوقت، إلى أن توقفت المراسلات بيننا، ربما بسبب الخدمة البريدية. ومرة كنت أجلس أمام التليفزيون فى السعودية، وقيل إن رئيس جمهورية مالديف يقوم بزيارتها، فقلت أنا لا أعرف سوى شخص واحد يُسمّى مأمون عبد القيوم من هذا البلد، ولعله هو رئيس الجمهورية. وبالفعل كان الأمر كذلك وكتبت له رسالة أرسلتها مع بعض تلاميذى. فاتصل تليفونياً بى وجددنا الصداقة، وأنوى إن شاء الله زيارته فى المستقبل القريب بعد أن انتهيت من الموسوعة التى استغرقت معظم شبابي!

علاقتى بالصهيونية

بينما كانت رؤيتي الفكرية ونماذجي التحليلية تتشكلان كانت الصهيونية قد بدأت تتحول إلى الانشغال الفكرى والسياسى الأساسى فى حياتى. ولعله قد حان الوقت لأن أتعامل معها وعلاقتى بها. ونقطة البدء هنا ليست خلافية على الإطلاق بل محددة تماماً.. حينما كنت طفلاً فى دمنهور كنا نسمع عن مولد "سيدى أبى حصيرة (الولى اليهودى)" فى قرية مجاورة، وكنا نذهب أحياناً لحضور ذلك المولد الذى كان لا يختلف كثيراً عن أى مولد آخر. ولا أذكر من تفاصيله شيئاً وإن كنت لا أتذكر أى مشكلات قد أثرت آنذاك. وكان يجلس إلى جوارى فى القمطر (التختة) موريس دارد مالح، وهو يهودى (ومن اسمه أعرف الآن أنه سفاردى ومن اليهود المستعربة) ولم يختلف عنا فى أى شىء، ويعيش وسطنا ولذا لم تكن هناك لديه أى مسألة يهودية" (أو هكذا كنا نتصور). وقد عرفت من عمى أن والده كان رئيس الجماعة اليهودية فى دمنهور. كما أننا كنا أطفالاً ولم نكن ندرك بعد مسألة إسرائيل والمسألة الصهيونية

وقد أصبح موريس صيدلياً بعد ذلك، وفتح صيدلية فى مرسى مطروح. ثم ترك مصر عام 1967، ولا أدري هل ذهب إلى إسرائيل أو إلى فرنسا. وكان هناك شخصيات يهودية أخرى فى حياتنا (مثل الخواجة داسا صاحب مصنع نسيج صغير فى المنشية اشتراه والدى، أو الخواجة هامبورجر صاحب مصنع الأسد للنسيج الذى اشتراه والدى أيضاً). ولكن كل هؤلاء ظلوا شخصيات هامشية أو عادية لا تطرح أى إشكاليات فهم لم يكونوا سوى خواجات أو أجانب شأنهم فى هذا شأن كثير من يهود مصر). لا يختلفون عن غيرهم من الرأسماليين الأ جانب المقيمين فى مصر، والذين رحلوا عنها بوصول عبد الناصر إلى الحكم واتباع سياسة التمسير الاقتصادية والسياسية.

ونفس الشىء ينطبق على "مسيو كوهين" أحد المهندسين العاملين فى مصنع كابو وكان صديقاً لوالدى وللعائلة، فكان يدعونا لقضاء بعض الوقت فى فيلا أنيقة يمتلكها فى قرية المعديّة بجوار رشيد. وكان ينوى الاشتراك مع والدى فى بناء مصنع فى دمنهور، ولكنه بعد قيام ثورة سنة 1952 عرف أنه لا مستقبل له فى مصر، خاصة بعد أن وقعت حادثة التخريب التى أصبحت تُعرف باسم حادثة لاقون. وقد بكى الخواجة كوهين طويلاً حينما سمع به الحادث وبالقبض على مجموعة من الشبان اليهود المتهمين بارتكابه، لأنه كان متأكداً من براءتهم (فلم يكن يتصور أن الدولة اليهودية ستلعب بمصايير اليهود بهذه الطريقة). وقد أثبتت الأحداث بعد ذلك أنهم كانوا أبعد ما يكونون عن البراءة. وقد أوردت ما يلى فى كتاب أرض الوعد The Land of Promise (الذي صدر بالإنجليزية فى الولايات المتحدة عام ١٩٧٧):

نظمت الوكالة اليهودية عمليات تجسس فى العالم العربى، فكانت تقوم

بتجنيد العملاء الصهاينة من بين صفوف اليهود العرب. ففي العشرينيات. كونت الوكالة اليهودية شبكة تجسس كان لها فروع في العالم العربي تعمل سرًا تحت ستار تنظيمات شرعية، مثل الأندية المكابية أو المنظمات الخيرية اليهودية الكثيرة. وفي الثلاثينيات أنشأت الهاجاناه قسما للمخابرات برئاسة موشى (شيرتوك شاريت (1894 - 1965) وأنشأت المخابرات الإسرائيلية (الموساد) سنة ١٩٣٧ مركزاً لتدريب اليهود العرب على القيام بأعمال التجسس على مواطنيهم. وأطلق على هؤلاء الجواسيس اسم «الأولاد العرب» [بعث إيهود باراك هذا التنظيم في الثمانينيات تحت اسم «المستعربون»].

"وفي أعقاب قيام دولة إسرائيل، استمرت دون عائق عملية تجنيد اليهود العرب للقيام بأعمال التجسس. وتخبرنا الموسوعة اليهودية (جودايكا) بأنه كانت هناك وحركة صهيونية سرية على درجة عالية من التطور في مصر، و كانت تعمل في خدمة الصهيونية [وهذه أكذوبة كبرى مثل كثير من الأكاذيب الصهيونية الأخرى التي تهدف إلى تضخيم القوة الصهيونية. وكان من الشخصيات البارزة في هذه الحركة المواطن المصري اليهودي موشى مرزوق الذي وُلد

في القاهرة سنة 1926. وجاء في الموسوعة اليهودية أنه بدلاً من أن يرتبط الدكتور مرزوق ببلاده، فإنه كان على "اقتناع بأن مستقبل جميع اليهود المصريين يكمن في الهجرة إلى أرض إسرائيل التاريخية". ونتيجة لهذا، فإنه كرس حياته، لا للدفاع عن البلد الذي وُلد وتربى فيه، بل "لتحقيق الأهداف الصهيونية". فقام بتجنيد اليهود الشبان، ليذهبوا إلى إسرائيل. وكان باستطاعته هو نفسه أن يغادر البلاد، إلا أنه قرر أن يبقى في وظيفته بالمستشفى اليهودي بالقاهرة وأن يعمل من أجل إسرائيل. وكان من أصدقاء مرزوق شخص يدعى صمويل عزار من مواليد الإسكندرية حصل على منحة لدراسة الهندسة في الإلكترونيات في الخارج. لكنه اختار (هو الآخر) - كما فعل مرزوق - أن يبقى في مصر ويؤدي مهمته.

"ومن أسوأ المهام المشبوهة التي قام بها الصهاينة سرًا في مصر تلك التي أصبحت معروفة باسم فضيحة لافون. ففي سنة 1955 قام ١٣ يهوديًا مصريًا - بناءً على تعليمات من إسرائيل - بوضع متفجرات في مكتبة المركز الإسرائيلي في القاهرة والإسكندرية. وكان الهدف من هذه الأعمال هو إيجاد حالة من التوتر في علاقات مصر مع هاتين الدولتين الغربيتين. وكما أوضح يورى أفنيرى في كتابه إسرائيل دون صهاينة، كان المقصود من هذا التوتر تمكين العناصر الاستعمارية الرجعية في البرلمان البريطاني «من منع إبرام اتفاقية تنص على الجلاء عن قواعد السويس وكذلك تقديم سلاح يستطيع

استخدامه معارضو تسليح مصر فى الولايات المتحدة». ولكن قبل كل شىء ، كان الهدف من العمليات التخريبية هو إضعاف مظهر نظام الحكم الثورى الجديد فى مصر، وإظهار افتقاره إلى الاستقرار أمام العالم. وقد ألقى القبض على بعض العملاء الصهاينة متلبسين، الأمر الذى أدى إلى القبض على جميع المشتركين فى المؤامرة. وكان المقبوض عليهم هم ماكس بنيت زعيم الشبكة ، والدكتور مرزوق، و صمويل عزار، وعشرة آخرون. وفى أثناء المحاكمة، تمكن اثنان من الهرب، وانتحر ماكس بنيت. أما الباقيون، فقد برئت ساحة اثنين، وصدرت على سبعة أحكام بالسجن، بينما صدر حكم بالإعدام على مرزوق وعزار اللذين كانا يتزعمان شبكتى القاهرة والإسكندرية. فقد وجهت إلى مرزوق تهمة تنظيم مجموعة القاهرة، وبوضع ترتيبات الاتصال اللاسلكى مع إسرائيل، بعد أن أمضى فترة تدريب هناك. أما عزار فقد اتهم بتزعم مجموعة الإسكندرية وإدارة مصنع سرى لتصنيع أجهزة التخريب. وكان طبيعياً أن يتكرر فى أعقاب المحاكمة نفس الاتهامين المعتادين عن معاداة العرب للسامية وعن المكاييد التى تدبرها للأبرياء. مثلما فعل الخواجة كوهين، ولكن تدور الأيام وتقوم الدولة الصهيونية بالاعتراف بتورطها، بل وتمنح رتبة ميJOR فى الجيش الإسرائيلى لاسم الدكتور مرزوق بعد أن أعدته السلطات المصرية. كما أطلق عليه هو وعزار اسم “ كيدوشاى كاهير”، (أى شهيدى القاهرة). المهم فى الموضوع أن الخواجة كوهين لم يهاجر إلى إسرائيل، وإنما إلى أستراليا حيث

لا يزال يعيش هناك، حسب آخر ما وصلنا من أخبار عنه! وظلت دموع الخواجة كوهين مجرد علامات استفهام فى مخيلتي تبحث عن إجابة.

ويمكن القول بأن علاقتى الحقيقية بالصهيونية بدأت عام ١٩٦٣، حينما ذهبت إلى جامعة كولومبيا فى نيويورك للحصول على الماجستير فى الأدب لإنجليزى والمقارن. كان عندى ساعتها مجموعة من الاقتناعات الراسخة من بينها أن إسرائيل (التي لم يكن من المسموح الإشارة إليها إلا بإضافة كلمة المزعومة) هى بلد تقطنه عصابات صهيونية يمكن للقوات العربية القضاء عليها فى أى لحظة تقرر فيها ذلك. ولهذا، قررت أن أتجاهل الموضوع برمتى لأنه إذا كانت المسألة تافهة إلى هذا الحد، فلماذا أشغل بالى بها؟ لم نوقف التاريخ العربى بسبب شىء مزعوم غير حقيقى يمكننا اقتلاعه تماماً و القضاء عليه حينما نقرر ذلك؟ وكانت القضية الفلسطينية تقدم بحسبانها قضية لاجئين طردوا من ديارهم ولا بد من إنصافهم. ولذا كان الحل ببساطة هو إعادة بعضهم لديارهم (خاصة وأن إسرائيل كانت ساعتها تعلن أنها لا تمنع فى ذلك) وتوطين البعض الآخر فى الوطن العربى. ثم يتحالف العمال والفلاحون الفلسطينيون مع العمال والفلاحين الإسرائيليين لمكافحة الاستغلال

الطبقى وللإطاحة بكل النظم المستغلة فى المنطقة (لا نفرق فى هذا بين النظم العربية والنظام الصهيونى) ونؤسس مجتمعًا لا مكان فيه للطبقات أو الاستغلال. فاعتراضى على إسرائيل كان اعتراضًا أخلاقيًا (بحسبانها الدولة التى طردت الفلسطينيين بحسبانها دولة رأسمالية مستغلة) وليس اعتراضًا سياسيًا ومبدئيًا (بحسبانها الدولة التى اغتصبت أرض الفلسطينيين وطردتهم من ديارهم لتحل محلهم كتلة بشرية وافدة ولتؤسس جيبًا استيطانيًا يشكل قاعدة للمصالح الغربية).

هكذا كانت الأوضاع هادئة ومستقرة تمامًا على الجبهة الصهيونية، بل على كل الجبهات الأخرى فى حياتى، إلى أن شربت الشاي فى ظهر يوم الثلاثاء فى شهر أكتوبر سنة ١٩٦٣ فى حفلة الشاي الأسبوعية التى كان قسم اللغة الإنجليزية يعقدها لطلبة الدراسات العليا، وكانت تحضرها زوجة أحد الأساتذة، وتقوم بصب الشاي لنا بنفسها، وذلك فى مبنى فيلوسوفى هول Philosophy Hall (يهو الفلسفة) الذى كان يجلس أمامه تمثال رودين "المفكر". كنا نحن الطلبة نجلس على المقاعد الوثيرة أو نقف أو نتجول فى الحديقة الصغيرة أمام المبنى نتحدث عن كل شىء أو أى شىء أو لا شىء، وكان معظم الطلبة من الأرستقراطيين، فأبواب جامعات مثل كولومبيا لم تكن قد فتحت أبوابها بعد لأعضاء الأقليات.

وكنت مرة منزويًا فى ركن قصى وحيدًا لا أتحدث مع أحد (فلم أكن بعد قد تملكيت ناصية فن البقاء فى حفلات الشاي والكوكتيل، وهو فن صعب ودقيق) حين جاءتنى إحدى الزميلات. ويبدو أنها هى الأخرى مثلى، لم تكن تعرف كيف تسلك فى هذا الوسط الأرستقراطى (الذى عرفت فيما بعد أنه waspish نسبة إلى WASP وهى اختصار لعبارة Saxon-White Anglo Protestant

وايت أنجلو ساكسون بروتستانت، أى أمريكى بروتستانتى من أصل أنجلو ساكسونى، أى إنجليزى أو ألمانى أو نرويجى... إلخ). ومن هؤلاء الواسب كان يأتى كل رؤساء الجمهورية الأمريكية إلى أن انتخب كنيدي أول رئيس كاثولىكى، ومعظم مالكى الصناعات الثقيلة ومديرى الشركات الكبرى، أى أعضاء النخبة الحاكمة والمالكة.

بادرتنى هذه الزميلة الحديث وأخبرتني بأننا الاثنين غير قادرين على التحرك ببساطة داخل هذا الوسط، ولذا لم لا نتحدث معًا. فوافقتها على رأيها، ثم بادرتنى بالسؤال - كما هو الحال عادة فى مثل هذه المناسبات والمواقف - عن اسمى وجنسيته. فأخبرتها أننى فلان بن فلان وأننى مصرى. ثم سألتها بدورى عن اسمها وجنسيته فقالت: ثلما برنشتين Thelma Bernestien (ليس

اسمها الحقيقي)، ثم أضافت إنها يهودية. فأعدت السؤال عليها، وقلت: لم أسألك عن ديانتك وإنما سألتك عن جنسيتك؟ فأصرت على أن جنسيتها «يهودية». وحيث إننى كنت قد تعلمت من كتب السياسة وعلم الاجتماع أنهم يفصلون الدين عن الدولة فى العالم الغربى، أحسست أن ثمة خلل ما فى المصطلح، وثمة قصورًا فى الرؤية إما عندى وإما عندها. والقضايا الفكرية - كما أسلفت- تصبح دائمًا بالنسبة لى قضايا وجودية شخصية. فكان لابد من العثور على إجابة أو تفسير، ولذا بدأت أقرأ بشراهة عن الصهيونية واليهودية واليهود والإسرائيليين، وبدأت تظهر لى رؤية مختلفة تمامًا عما نعرف. عرفت على سبيل المثال أن إسرائيل المزعومة ليست بمزعومة، وأن الولايات المتحدة بل العالم الغربى بأسره يقف وراءها بشراسة غير عادية، ويعدونها خير ممثل للحضارة الغربية. وعرفت عن المساعدات التى تصب فى الكيان الصهيونى «المزعوم»، وعن برامج التدريب العسكرية والاجتماعية. وأخيرًا عرفت أن الدولة الصهيونية قد أسست فى فلسطين، بوابة مصر الشرقية، من يحتلها فإنه يمسك بمفاتيح مصر والشرق العربى، وأن توطين الصهاينة فى فلسطين الغرض منه هو تحقيق هذا الهدف.

وقد عملت بعض الوقت فى مكتب الجامعة العربية (فى الستينيات حينما كنت طالبًا وفى السبعينيات حينما أصبحت عضوًا فى وفد جامعة الدول العربية لهيئة الأمم المتحدة). كان الإعلام الغربى والصهيونى يستند إلى مجموعة من الأساطير التافهة، التى أصبحت اقتناعات أساسية فى العالم الغربى. وكانت الصهيونية (آنذاك) تطرح نفسها على أنها حركة إنسانية لا تهدف إلى الاستيلاء على فلسطين (لا سمح الله) وإنما تريد أن توجد وطنًا لليهود يلجئون إليه عند الحاجة، وفى الوقت نفسه أن تأخذ بيد العرب. وكان الصهاينة يدعون أن المستوطنين لم يغتصبوا الأرض الفلسطينية، وإنما اشتروها بحر مالهم، وأن الفلسطينيين هم الذين تركوا أرضهم لا بسبب الإحباب الصهيونى، وإنما لأن القادة العرب هم الذين طلبوا منهم ترك أرضهم لحين تطهير فلسطين من اليهود وخنق الوليد الغض الديموقراطى (إسرائيل: الدولة الصغيرة التى تعيش مهددة دائمًا من جيرانها).

وكان الخط الرسمى للدعاية الصهيونية آنذاك إنكار مسئولية الصهاينة عن المذابح التى ارتكبت ضد العرب، ولذا كانوا يؤكدون أن مذبحه دير ياسين هى الاستثناء وأن الهاجاناه "المعتدلة" استنكرت بكل قوة هذه العملية التى قام بها أعضاء الإرجون "المتطرفون"، وكان تيودور هرتزل - مؤسس الحركة الصهيونية - يوصف بأنه كان كاتبًا ليبراليًا يحاول ألا يؤذى أحدًا وأن حديثه عن طرد العرب ينتمى للأيام الأولى الرومانسية من حياته قبل أن ينضج

فلسفيًا.

كنت أعرف زيف هذه الادعاءات، لا من الكتب وحسب وإنما من تجربتي الخاصة، فقد كنت أعرف أن الفلاح لا يبيع أرضه ولا يتركها إلا تحت ظروف غير إنسانية، وأن الصهيونية حركة تهدف إلى إحلال كتلة بشرية (يهودية) محل الكتلة البشرية الأصلية (الفلسطينية)، وأن ماكس نوردو Max Nordau، شريك هرتزل في تأسيس الحركة الصهيونية، عرف لأول مرة بوجود الفلسطينيين في المؤتمر الصهيوني الأول، فاندفع إلى هرتزل قائلاً: "لم لم تخبرني بوجود الفلسطينيين؟"، فطُيَّب هذا خاطره، وأخبره بأن كل شيء سيتم تسويته فيما بعد. ونحن العرب نعرف "كيف يتم تسوية الأمر" والوسائل التي لا تزال تستخدم في ذلك.

كنت أعرف كذلك عن الخطاب الذي أرسله عالم الاجتماع اليهودي النمساوي لودفيج جومبلوفيتش Ludwig Gumplowicz إلى هرتزل يتهمه فيه بالسذاجة لتصوره أنه سيؤسس دولته الصهيونية دون اللجوء للعنف والغدر. وحين كنت في الولايات المتحدة قابلت فلسطينيًا من ضحايا دير ياسين. كانت المرارة تأكله وهو يقص على ما حدث له حينما كان طفلًا، وكيف أرغم على الفرار مع أمه، وكيف كانت طلقات الرصاص الصهيونية تصيب أقدامهم حتى يفروا بعيدًا عن ديارهم ليتركوها للمستوطنين الإحلاليين الصهاينة، وكانت الأكاذيب الصهيونية التي يرددها الإعلام الغربي تزيد من ألمه ومرارته.

وكان الإعلام الأمريكي يؤكد جملة نسبت زورًا للرئيس عبد الناصر، وهى مطالبته "بالقاء إسرائيل فى البحر". كما كان يدعى أن اليهود ممنوعون من زيارة الأماكن المقدسة اليهودية فى الأردن (حائط المبكى). كنا نتحداهم أن يثبتوا المناسبة التى قال فيها عبد الناصر عبارته المشار إليها. كما كنا نعرض عليهم أن يقوم أحد الصحفيين بزيارة حائط المبكى فى الأردن بنفسه. ونبين لهم أن القضية هى أن العرب لا يعترفون بإسرائيل، ولذا لا يمكن لأى شخص أن يقوم بزيارة إسرائيل وبعدها الأماكن المقدسة فى الأردن، بل عليه أن يزور الأردن بمفردها. كنا نأتيهم بالوثائق التى تقدم أساطيرهم الإعلامية من أساسها، ولكن كان يتم تجاهل الأمر برمته، وكأن شيئًا لم يكن، ثم يستمررون فى ترويح الإشاعات وترديد الادعاءات. وهنا بدأت أكتشف - كما أسلفت - أن تأييد الغرب لإسرائيل مرده أنها جيب استيطاني يخدم مصالحه، شأنه شأن الجيوب الاستيطانية الأخرى، وأنه تعبير عن نمط أكبر كامن راسخ فى الوجدان الغربى الذى

أسلفت الإشارة إليه بأنه الإيمان الكامل بالبراجماتية التى تستند إلى أرضية

داروينية صلبة شرسة، وأن مسألة النفوذ اليهودي واليد الحديدية اليهودية هي أساطير ليس لها سند في التاريخ أو الواقع.

وفي الليلة الأخيرة قبل رحيلي عن الولايات المتحدة في المرة الأولى عام ١٩٦٩، قبلت أن أدخل في مناظرة مع البروفسير جوزيف ناير Joseph Neyer، وكان من أكبر المتخصصين في فكر أوجست كونت في العالم الغربي، وكان معروفاً لدى الأوساط اليسارية، التي كنت أتحرك فيها حينذاك، بآرائه الثورية. وقد قبلت دخول هذه المناظرة (في وقت كنت مزدحماً فيه بتفاصيل السفر) حتى يتسنى لي أن أسبر غور الإنسان الغربي العقلاني حينما يجابه القضية الفلسطينية والعدوان الصهيوني على فلسطين والفلسطينيين. وكنت قد تملك ناصية الرد على الاعتذاريات الصهيونية والتصدي لحيلهم وإستراتيجيتهم البلاغية.

ذهبت قبل المناظرة مع البروفسير ناير إلى غرفة المحاضرات، حيث وجدت سبورة مكونة من لوحتين متحركتين، فكتبت على اللوحة الأولى أسماء ما لا يقل عن ١٤ مذبة صهيونية قبل وبعد دير ياسين، لأبين أنها نمط متكرر وليست حادثة استثنائية كما يدعى الصهاينة وغطيتها باللوحة الثانية. وأحضرت معي كذلك خمس مجلدات هي يوميات هرتزل الكاملة (التي حررها روفائيل باتاي) بعد أن وضعت ورقة عند الصفحات التي يطالب فيها هرتزل بطرد السكان الأصليين في اليوميات التي كتبها في السنوات الأخيرة من حياته بعد أن "نضج" فكرياً. كما أحضرت كتاب مناحم بيجين الثورة ومراجع أخرى تبين حجم التعاون بين "متطرفي" الإرجون وأعضاء الهاجاناه "المعتدلين" في معظم العمليات العسكرية التي قام بها الصهاينة، بما في ذلك دير ياسين. وبدأ الحوار، وقال البروفسير ناير العقلاني ما هو متوقع منه عن مذبة دير ياسين. فأشرت إلى زميل لي فجاء وحرك السبورة و كشف المعلومات (التي كنت قد خبأتها بعناية قبل المحاضرة) ليظهر اسم ١٤ مذبة. فاضطرب البروفسير ناير قليلاً، ولكنه تما لك نفسه.

ثم جاءت الأكذوبة الخاصة بهرتزل، وأنه لم يطالب بطرد العرب إلا في شبابه ، وفي الأيام الرومانسية الأولى، وأنه "نضج" فيما بعد... إلخ، فأشرت إلى زميل لي فجاء إلى المنصة حيث كنا نقف أنا والبروفسير ناير ومعه اليوميات الكاملة لهرتزل وأشرت إلى الصفحات التي كنت قد انتقيتها بعناية من قبل. وعلقت على هذا بأن الصهيونية عنصرية بطبيعتها وبنيتها، وأنها لا يمكنها أن تكون إلا كذلك، إذ كيف يمكن تأسيس الدولة الصهيونية على أرض عربية مكتظة بالسكان العرب دون إبادتهم أو طردهم على الأقل؟ فاهتز البروفسير ناير، ولكنه تما لك نفسه مرة أخرى.

وحيثما رد البروفسير ناير الادعاء الصهيونى الخاص بأن الهاجاناه لم تشترك فى مذبحه

دير ياسين بل استنكرتها، جاء زميل ثالث يحمل كتاب بيجين والمراجع الأخرى التى أشرت إليها. وقد تنبه الجمهور بطبيعة الحال إلى أن كل الحركات المسرحية معدة بعناية مسبقاً، وبدءوا يضحكون. هنا سقطت عقلانية البروفسير ناير تماماً، واهتز تماماً ولم يتمالك نفسه هذه المرة، بل تحرك إلى مقدمة المسرح وتحدث بصوت وثنى بدائى وقال: "هذه هى حقوق الشعب اليهودى المقدسة وسندافع عنها بحد السلاح، ولن يوقفنا أحد". دهش الحاضرون من هذه الوثنية المسلحة، وصدوم بعض طلبته من اليساريين مما حدث، وعرفت أنا ليلة عودتى إلى مصر أننا أمام عدو بدائى شرس، يحمل أسلحة متقدمة فتاكة.

وقد كنت فى الولايات المتحدة فى أثناء حرب سنة ١٩٦٧ ورأيت الهستريا الأمريكية (أقول الأمريكية لا اليهودية) بعد هزيمة مصر فى حربها ضد إسرائيل. وأقيمت الأفراح فى كل مكان بطريقة تبين مدى واحدية العقل الغربى وضيقه حينما يكون الأمر متعلقاً بإسرائيل. وأذكر أننى كنت أسير بجوار المركز الإسلامى فى نيويورك (شارع ٨٢ فى مانهاتن على ما أتذكر) ووقفت أمام أحد المطاعم فوجدت فى الفاترينة شيئاً لا يصدق: بطاقة تحقيق شخصية لأحد الجنود المصريين الذين سقطوا شهداء فى الحرب، تحمل صورته، وإلى جواره ملابسه المضرجة بدمائه (هل كان من المفروض أن يراها رواد المطعم فتزداد شهيتهم؟). فى تلك الآونة حضرت محاضرة كان يلقيها جنرال فى الجيش الإسرائيلى (أحد "أبطال" سنة ١٩٦٧). وقد فوجئ الجنرال بحماس الجمهور الأمريكى البالغ بالانتصار الإسرائيلى والتنكيل بالعرب وإراقة دمائهم كما لو كانت المسألة لعبة من لعب الأطفال. فاستشاط غضباً وقال: "يجب أن تتذكروا أننا نتحدث هنا عن بشر وعن دماء بشرية". فوجم الحاضرون إذ اكتشفوا أنهم كانوا يقومون بشعائر بشعة: وثنية بدائية.

الوحش الصهيوني من الداخل

عدت إلى مصر أحمل فى عقلى هذا الإدراك لوثنية الصهيونية وبدائيتها وواحديتها الهستيرية وانتمائها إلى التقاليد الحضارية الغربية. ولكن إلى جانب الهستريا والوثنية والواحدية، سنحت لى أيضاً فرصة أن أعرف الوحش الصهيونى الكاسر من الداخل ومن هناك على عكس معظم المفكرين العرب الذين خبروا الصهيونية من الخارج وهنا على أرض المعركة، أى من خلال الصراع العربى الإسرائيلى وحسب)، ومن ثم كانت بداية معرفتى بالصهيونية مختلفة إلى حد ما عن تجربة معظم المثقفين العرب، ولذا تشكل النموذج التحليلى الذى طورته للظواهر اليهودية والصهيونية بشكل أعتقد أنه مركب إلى حد كبير، ولا يسقط فى الاختزالية.

وقد توثقت العلاقة بينى وبين ثلما شنكل (زميلتى فى جامعة كولومبيا التى أخبرتنى بأنها يهودية لا أمريكية)، وقدمتنى أنا وزوجتى لأسرتها (أبويها وإخوتها) فى حي فورت لى فى نيو جيرسي.

فوجدنا بأن ثلما اليهودية كانت دائمة السخرية من اليهود ومن أبويها (بسبب عاداتهما اليهودية ولكنهما اليديشية)، بل كانت تسخر من أثاث منزلها وتراه فى غاية السوقية (لا يختلف كثيراً عن أثاث منازل الطبقة المتوسطة المصرية حديثة الثراء)، وكانت تشير له بأنه طراز «رنيسانس جوفى Renaissance Juive» أى «عصر النهضة اليهودى». وقد نشأت علاقة حميمة بينى وبين الأم التى كانت تعيش فى إحدى المدن البولندية الصغيرة قبل هجرتها إلى الولايات المتحدة، ويبدو أنها لم تكن قد سمعت قط عن الصراع العربى - الإسرائيلى. لهذا كانت تطلب منى أنا وزوجتى أن نبحت لابنتها عن عريس (شاب يهودى طيب يتزوجها) فكنا نبتسم ونعدها خيراً. وبينما كان الجيل القديم يبذل قصارى جهده كيما يحافظ على بقايا حضارته السلافية الشرق أوروبية (التى كانوا يسمونها «يهودية»)، كان الجيل الجديد يحاول (قصارى جهده أيضاً) أن يتخلص منها بكل ما أوتى من قوة، وفى أسرع وقت ممكن، وفى أول فرصة تسنح له. كانت الأسرة مندمجة تماماً فى المجتمع الأمريكى - أحلامها أمريكية، أثاثها أمريكى، لغتها أمريكية. وعلى كل، كان المجتمع الأمريكى يجعل عملية الاندماج أمراً سهلاً لأقصى حد.

ثم أخبرتنى ثلما عن تجربتها فى إسرائيل، وصارحتنى بأنها تكن للدولة الصهيونية كرهاً عميقاً. ذهبت مرة إلى هناك للعمل فى إحدى الكيبوتسات هى وأختها ساندرا وللبحث عن عريسين، وبعد نصف يوم شعرت بالإعياء والإرهاق، فتساقط المثل الصهيونى تماماً وقررت بدءاً من المساهمة فى بناء المستوطنة الصهيونية أن تتحول إلى سائحة تتمتع بالطبيعة والآثار وصحبة

شباب الكيبوتس. ثم اكتشفت أن معظم شباب الكيبوتس مولع بها هي وأختها لا بسبب حسنهما وإنما لأنهم يودون مغادرة أرض الميعاد الصهيونية في أول فرصة إلى أرض الميعاد الأمريكية. ثم اعترفت لي بأنها حينما أخبرتنى بأنها «يهودية» بهذه العدوانية إنما كانت تغطى إحساسها بالذنب بسبب شعورها بالاشمئزاز من صهيون.

أما أختها ساندرا Sandra، فكانت أكثر وضوحًا، فقد اعترفت بأنها ذهبت إلى إسرائيل بحثًا عن عريس! (وقد نجحت ساندرا في نهاية الأمر في العثور على عريس في نيو جيرسي؛ كان شابًا طويلًا عريضًا أشقر، غير يهودي. بكت أمها يوم الزفاف، ولكنها قبلت بالأمر الواقع، وكثيرًا ما كانت ترينى حفيدها وهي تحمله بشغف شديد). وبعد الزواج، أصبحت ساندرا غير مكترثة تمامًا بالدولة الصهيونية، ولكنها كانت تدفع بسخاء لصندوق الجباية اليهودية الذي كان يؤكد لها (ولغيرها من اليهود الأمريكيين) أن النقود تصرف على الولايا و اليتامى وعلى المتاحف والفنون، لا على المستوطنات والقذائف. وكانت تدفع ما تدفع لأنها توقفت تمامًا عن ممارسة أى شعائر دينية يهودية بما فى ذلك شعائر الطعام. ولم تعد تذهب إلى المعبد اليهودى إلا مرة فى كل عام (فى عيد الغفران)، ولذا فإن المبالغ التى كانت تدفعها هى كل ما تبقى من يهوديتها (ولذا يسمى هذا النوع من اليهودية «يهودية دفتر الشيكات»). وتنشئ ساندرا أولادها بطريقة أمريكية تعددية. مفرطة فى التعددية، فأعضاء الأسرة يحتفلون بالكريسماس مع أسرة زوجها ويذهبون للكنيسة أحيانًا، ولكن لا مانع لدى الأولاد من ارتداء نجمة داود من قبيل حب الفولكلور والحفاظ على الجذور الإثنية. وهم لا يعرفون شيئًا عن الشعائر اليهودية، وحينما يعرفونها يجدونها غريبة بل وشاقة ومستحيلة (فالإنسان الاستهلاكي الحديث يفضل ما هو سهل وبسيط على ما هو جميل ومركب). وأعضاء أسرة ساندرا لا يمكن وصفهم بأنهم مسيحيون أو يهود. كما نجد أن موقفهم من الدين لا يتسم بالعداء، فهو فى جوهره عدم اكتراث، وإن كان هناك اهتمام به فهو اهتمام بشيء مثير غريب، و كأنه رحلة سفاري في كينيا.

أما ثلما فلم يتآكل إيمانها الدينى لأنها كانت قد تجاوزه ورفضته بشكل واع منذ عدة سنوات. ولكنها أخبرتنى أيضا بشيء طريف، وهو أنها لم تقرأ العهد القديم قط، أما التلمود فقد سمعت عنه ولكنها لا تعرف عنه شيئًا، بل لم تر نسخة منه طيلة حياتها. وحينما أخبرتها بأنه مكتوب بالآرامية وأنه مكون من ١٧ جزءًا فى ترجمته الإنجليزية، ضحكت وقالت - على الطريقة الأمريكية البراجماتية - إن من كتبه قد أضاع وقته وكان بوسعه أن يقضى وقته بطريقة أفضل وأكثر إمتاعًا. (من الحقائق التى لا يعرفها الكثيرون أن معظم اليهود المعاصرين لا يعرفون شيئًا عن التلمود، وأن مارتن بوبر، أهم فلاسفة اليهود

فى القرن العشرين؁ تلقى هدية فى عيد ميلاده الستين كانت عبارة عن نسخة من التلمود؁ وكانت هذه هى أول مرة تقع عيناه عليه. ومع هذا؁ حينما تقرأ الدراسات العربية؁ تتصور أن شغل اليهود الشاغل هو قراءة التلمود والتفقه فيه وتنفيذ ما جاء فيه من "تعاليم ومؤامرات".

وثلما وأختها تذكرانى بفتاة يهودية أخرى أخبرتنى أن درجة الاندماج فى منزلها كانت عالية لدرجة أنها لم تعرف أنها يهودية إلا فى سن الثانية عشرة حين مات عصفورها وقررت دفنه؁ فصنعت له تابوتًا صغيرًا من الخشب ورسمت عليه صليبًا. فاضطر أبواها إلى إخبارها بأنها يهودية. وبرغم أنهما قالا لها ذلك فإن وجدانها كان قد تشكل؁ ولذا تزوجت بمسيحى. وحينما سألتها عن موقف أسرة زوجها منها؁ ابتسمت وقالت: " كانوا يتصورون أن شجرة الكريسماس وبعض العادات الأمريكية المسيحية الأخرى قد تسبب لى بعض الضيق. ولكنهم فوجئوا بأن أسرتى كانت هى الأخرى تضع شجرة كريسماس!".

ثم تعرفت على طالب عراقى يهودى (كريم ناداف). وحينما سألته عن جنسيته؁ قال بعدوانية شديدة وعصبية واضحة إنه «إسرائيلى». ومع هذا استمر الحوار بيننا لأننا كنا ندرس نفس المقرر؁ ولأنه كان يتحدث العربية مثلى. وقد اعترف لى بعد أن توطدت عرى الصداقة بيننا أنه هاجر إلى إسرائيل من العراق مضطراً؁ وأنه لم يمكث فيها سوى عامين هاجر بعدهما منها

إلى الولايات المتحدة؁ فحياته فى صهيون كانت لا تطاق؁ لأنه شعر أنه مجرد مادة استيطانية اقتصادية وقاتلية. كان كثيراً ما يأتى لمنزلنا فتطهو له زوجته الأكل العربى الذى يعشقه؁ كما كان يطلب أن يسمع الموسيقى العربية التى يعرفها ويحبها. وفى لحظات الصفاء؁ كان يعترف لنا بأنه لا يجد نفسه إلا فى منزلنا. وكم كان يسعده أن يحمل ابنتنا نور. وذات يوم؁ اعترف لى بأن معظم اليهود الشرقيين يشعرون بأنهم قد غرر بهم وبأنهم يحسون بأن اليهود الإشكناز (الغربيين) يحتفظون بعلاقاتهم بأقاربهم فى العالم الغربى؁ حتى يمكنهم الفرار حينما تسقط الدولة الصهيونية! وكانت هذه هى أول مرة فى حياتى أسمع فيها شخصاً يتحدث عن سقوط الدولة الصهيونية بحسبانه أمراً مطروحاً ومتتالية تستحق النقاش. (كان على أن أنتظر حوالى عشرة أعوام أخرى لأسمع عن نهاية إسرائيل من مصدر آخر؁ وذلك عندما حضر الجنرال بوفر قائد القوات الفرنسية التى حاولت غزو مصر عام ١٩٥٥؁ ليحاضرنا فى مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية فى الأهرام عن الدروس المستفادة من حرب سنة ١٩٧٣. وحكى لنا القصة التالية: بعد حرب سنة ١٩٦٧ بعدة أيام ذهب بوفر ليقابل رابين؁ وكانت القوات الإسرائيلية لا تزال فى طريق العودة

إلى قواعدها. وكان الجنرال الفرنسي مع الجنرال الإسرائيلي يحلقان بالطائرة. فانتهاز بوفر الفرصة وهنأ رابين على انتصاره ولكن رابين فاجأه بقوله: "ولكن ماذا سيبقى من كل هذا؟ But what will remain of it all?"

وفي الولايات المتحدة أيضاً، فى عام ١٩٦٥، كنا نعقد مؤتمر الطلبة العرب فى كمبردج، ماساتشوستس. وفوجئنا يوماً بوصول طالب إسرائيلى وزوجته (فكانا من جيل الصابرا، أى من مواليد فلسطين المحتلة) وطلب أن يقابل أحد المسؤولين عن المؤتمر. ولأن اسمى كان قد بدأ يرتبط بالدراسات الصهيونية، طلبت المنظمة منى أن أتحدث معه بشكل غير رسمى (حيث إن اللقاء مع الإسرائيلىين والحوار معهم أمر مرفوض). وبعد أن بدأت الحديث معه بدقائق كدت أصعق تماماً، إذ ظهر أن ناثن (وهذا كان اسمه) عضو فى جماعة «الماتزبن» وهى جماعة تروتسكية معادية للصهيونية تطالب بفك الدولة الصهيونية وإنشاء دولة اشتراكية - علمانية تضم كل المواطنين.

وقد عرفت الصهيونية، لا من منظور عربى، ولا من منظور توراتى يهودى، وإنما من منظور عالى كجزء من التشكيل الحضارى الغربى وتاريخ الأفكار فى الغرب (ولى دراسات فى هذا الموضوع، واحدة منها عن علاقة الصهيونية بالرومانسية). بل إننى أزعم أن الإشكاليات الفلسفية التى أثارته الصهيونية بالنسبة لى كانت مثارة فى حياتى قبل الاشتباك مع موضوع اليهود واليهودية والصهيونية (ولذا فالموسوعة هى مجرد دراسة حالة لإشكاليات فلسفية ومنهجية تتبدى فى كل دراساتى، وما الصهيونية سوى حالة واحدة من بين حالات أخرى عديدة). وقد عرفت الدولة الصهيونية لا بحسبانها ظاهرة تستند إلى الوعد الإلهى وإنما

بحسبانها أداة عسكرية واقتصادية وسياسية فى يد العالم الغربى، كما أننى لم أعرف "الإنسان اليهودى" بشكل عام أو الشخصية اليهودية" بشكل مطلق، وإنما عرفت مجموعة من اليهود لكل منهم تاريخه ولغته وحضارته وشخصيته؛ فهناك الحشد الكبير من المفكرين والأدباء اليهود الذين تتنوع آراؤهم ومواقفهم حسب تنوع ظروفهم ورؤاهم. وهناك مفكرون يهود يؤيدون المشروع الصهيونى برغم ليبراليتهم. وهناك مفكرون يهود ضد الصهيونية برغم يهوديتهم. وهناك اليهود الذين قابلتهم فى حياتى وقد ذكرت بعضهم من قبل، ويمكن أن أشير إلى ستيفن ميللر Steven Miller الذى كان موقفه يختلف عن مواقف وليام فيليبس وسوزان سونتاج وأصدقائى فى المنبر الاشتراكى. وأساتذتى من أعضاء الجماعات اليهودية فى الولايات المتحدة تصرفوا إزائى بطريقة لا تختلف عن تصرف بقية الأساتذة. وكان الأستاذ وليام فيليبس، محرر البارتيزان ريفيو يهوديًّا، وقد منحنى درجة الامتياز فى المقررات التى درستها معه، ورعانى فكريًّا وشخصيًّا بشكل يتجاوز

ما هو معتاد فى مثل هذه الظروف (كما بينت من قبل). أما بخصوص زملائى، فقد كان عدد كبير منهم من اليهود اليساريين المعادين للصهيونية وإسرائيل، ومازلت أرسل بعضهم حتى الآن، ولم يتخلوا عن مواقفهم المناوئة للصهيونية وإسرائيل. كما قابلت الكثير من اليهود الأرثوذكس الرافضين للصهيونية على أساس دينى، وبطبيعة الحال قابلت الكثير من اليهود الصهاينة، ممن أعماهم التعصب واكتسحتهم العنصرية.

ولابد هنا من أن أحكى قصة أليس زميلتنا اليهودية فى الجامعة، وكانت قد طلقت لتوها من زوجها الصهيونى، ولا أدرى أكانت تؤلف القصص عنه، بدافع الغيظ من رجل طلقها، أم أنها كانت تقول الحقيقة؟ المهم أنها أخبرتنا بأنه كان يحتفظ بكمية من الخناجر فى غرفة النوم، وكان لا يخلد إلى النوم إلا بعد أن يصوبها نحو الهدف، بمنتهى الشراسة. فضحكت وقلت لها إنه كان "بلشفيًا" فى غرفة النوم، والبلشفية أيديولوجية لا تصلح لهذا المكان.

وثمة واقعة حدثت لى فى الولايات المتحدة حاولت تفسيرها واستخلاص بعض التعميمات منها ولكننى فشلت فى ذلك فشلاً ذريعاً. وسأذكر تفاصيل الواقعة كما حدثت لى. حينما كنت فى الولايات المتحدة، جاءنى طالب إسرائيلى، يهودى أرثوذكسى، أخبرنى أن ابنى كسر زجاج سيارته الأمامى، ودفاعاً عن القيم الإسلامية والصورة الإعلامية وشرف الأمة العربية أخبرته بكل برود بأنه يمكنه أن يشتري زجاجاً جديداً ويركبه وسأدفع له الثمن. فوافق، ولكنه عاد بعد بضعة أيام وقال إنه ذهب إلى المكان الذى يلقي فيه بـ السيارات القديمة وعثر على الزجاج المطلوب وركبه فى سيارته، وأن الثمن هو عشرة دولارات فقط لا غير. وهو مبلغ تافه للغاية، ولكنه مع هذا أصر على تقاضيه! لا يمكن اتهامه بالطمع لأنه لم يتقاض سوى مبلغ زهيد يمثل ٥% مما كان يمكن تقاضيه. بل يمكن وصفه بالشهامه، لأنه بدلاً من أن يشتري زجاجاً جديداً ضحى بوقته وذهب وبحث إلى أن وجد الزجاج الأمامى القديم. ومع هذا، لم أصر على تقاضى

عشرة الدولارات؟ هل هى عقلية التعاقد الصارم؟ لكن التعاقد كان بخصوص زجاج جديد. وحتى الآن أتأمل فى هذه الواقعة، وأحاول تصنيف هذا الإسرائيلى / اليهودي / الأرثوذكسي دون جدوى!

وكانت هناك زوجة صديقى اليهودية التى كانت لا تمارس أياً من الشعائر اليهودية، ومع هذا كانت تصر على هويتها اليهودية". فقلت لها: "سارة، إن قلت إنك أعظم امرأة فى العالم سأصدقك، أما أن تسمى نفسك يهودية فهذا أمر صعب على تصديقه". فأصرت على انتمائها اليهودى، وحين سألتها السبب قالت: "أريد أن أصبح جزءاً من شىء قديم. فنصحتها أن تذهب إلى أحد مح

لات الأنتيكة، وقد تحل مشكلتها بهذه الطريقة. وقد أشرت من قبل إلى أنه بسبب تنوع الشخصيات اليهودية التي تعرفت عليها إما شخصيًا وإما فكريًا، كان من الصعب على، بل من المستحيل، أن أسقط فى التعميمات السهلة بخصوص "اليهود" و"شخصيتهم الثابتة الأزلية التي لا تتحول ولا تتبدل" كما تدعى بعض الأدبيات العربية والصهيونية والمعادية للسامية (أى لليهود و اليهودية). كما عرفت الإنسان الأمريكى اليهودى بأحلامه وأوهامه، والمفكرين الصهاينة بكل نقط قوتهم وضعفهم، والإنسان الإسرائيلى بكل طموحاته الوهمية والحقيقية، وبكل نجاحاته وفشله ومخاوفه ومفاسده.

لهذا، وبرغم إحساسى الغامر بخطورة الغزوة الصهيونية (بحسبانها تعبيرًا أخيرًا وحادًا عن الغزوة الحضارية والعسكرية الغربية)، وبرغم إيمانى العميق بضرورة التصدى لها، فقد عرفت منذ البداية أيضا أن اليهود ليسوا عباقرة أو شياطين، وإنما بشر يمكن الحديث معهم، ويمكن إراقة دمهم، وأن عوامل القوة والضعف والحياة والموت كامنة فى هذا الكيان الضخم، وأنه من الممكن التحدث عن لحظة سقوطه، ومن الممكن أيضا مناقشة الآليات التي تؤدى إلى ذلك.

وفى عام ١٩٦٥، قرأت لأول مرة أشعار محمود درويش. من أعماق الأرض المحتلة جاءنا صوت أمير شعراء العرب فى العصر الحديث ("أسأل حكمة الأجداد/ لماذا تسحب البيارة الخضراء/ إلى سجن، إلى منفى، إلى ميناء/ وتبقى برغم رحلتها/ وبرغم روائح الأملاح والأشواق/ تبقى دائمًا خضراء". "خيول الروم أعرفها/ وأعرف قبلها أنى/ أنا زين الشباب وفارس الفرسان/ أنا ومحطم الأوثان". وبعد ذلك جاءنا صوته يقول: "والحلم أصدق دائمًا/ لا فرق بين الحلم/ والوطن المرابط خلفه/ الحلم أصدق دائمًا/ لا فرق بين الحلم والجسد المخبأ فى شظية/ والحلم أكثر واقعية"). إن شعر محمود درويش يفيض بهذه الروح الجهادية التي تنطلق من مقدرة الإنسان على التجاوز ("يدى أحاديث الزهور وقنبلة/ مرفوعة كالواجب اليومى ضد المرحلة/ وأقول لا، وأقول لا"). وظهور محمود درويش داخل ظروف كان لابد، بكل المقاييس الموضوعية و المادية، أن تؤدى إلى الغياب العربى، كان - بالنسبة لى - كالمعجزة: هذا هو شاعر

الهوية العربية يصدح بالغناء بالعربية الفصحى فى أرضه برغم وجود دولة استيطانية إحلالية، قوية مسلحة تبذل قصارى جهدها أن تلغيه وتلغى تاريخه وأن تنكر وجوده. إن الإنسان الفلسطينى، من خلال شعر درويش، أصبح بالنسبة لى الإنسانية جمعاء، وأصبح النضال الفلسطينى هو رمز الإنسان فى عالم واقعي مادي، لا يعرف إلا التكيف الرشيد.

التخصص فى الصهيونية

ساهمت كل العناصر السابقة فى أن تجعلنى أقرر التخصص فى الصهيونية، وكتبت للملحق الثقافى المصرى - ببراءة الشباب وحماسته - أطلب منه تحويل بعثتى من دراسة الأدب الإنجليزى إلى دراسة اللغة العبرية والسياسة. وقد أدرك الرجل ساعتها أنه أمام مجنون، فاتصل بى تليفونيا وأخبرنى ما معناه « بطل هباله»، أى فلتكف عن الجنون، ولتنته من دراستك. فتغيير موضوع بعثة أمر يحتاج إلى تحرك كل الدولة المصرية، ولعل رئيس الجمهورية ذاته غير قادر على إنجازه، فالقوانين تكبل الجميع. فقررت ألا نصياح للأوامر، وكان الرجل علاوة على ذلك يرى أن أمثالى ممن يتخصصون فى الصهيونية والأيدولوجية يضيعون وقتهم فى أمور نظرية، هى - فى تصويره - مجرد زخرفة علمية. يمكن للعرب أن يتباهوا بالدراسات العلمية الرصينة التى يكتبها علماء عرب فى هذا الموضوع ولكنها لا تفيد كثيرا فى اتخاذ القرار السياسى والعسكرى (فهو كبير وقرطى عتيد يرى أن الحكومة "تعرف" كل شيء وتتخذ كل الإجراءات اللازمة).

برغم هذا الموقف السلبي قررت التخصص فى الصهيونية. وبالتدريج تحول الأدب الإنجليزى والأمريكى والمقارن (تخصصى الأكاديمى إلى هامشى). وكما أشرت من قبل، كانت رسالتى للدكتوراه هى المجال الذى طورت فيه النماذج التحليلية التى استخدمتها فى دراسة الظواهر الصهيونية واليهودية. كما أننى وضعت أجندة بحثية للدراسات الأكاديمية التى سأكتب عنها للترقية، بل وكتبت بعضا منها وجهزت المراجع اللازمة. وبالفعل حينما كان يحين وقت الترقية كنت أخرج هذه البحوث والمراجع، وأرسل لشراء ما استجد من مراجع، ثم أعيد كتابتها وأقدمها للجنة الترقية. وكان موضوع أبحاثى الأكاديمية (كما سأبين فيما بعد) يتناول الموضوعات الأساسية فى فكرى. وكانت محاضراتى عن الأدب الإنجليزى والأمريكى تدور حول نفس هذه الموضوعات. وهكذا منذ عام ١٩٦٤، وبرغم وجود أجندة بحثية واحدة، فإن دراسة الصهيونية أصبحت هى العنصر الرئيسى.

ثم بدأت أيضا نشاطى العملى ضد الصهيونية، فكتبت مذكرة للسفير المصرى آنذاك (د. أشرف غربال) أقترح عليه طرقا أكثر تركيبية للحركة ضد العدو الصهيونى، وأخبرته عن جماعات اليسار الجديد التى كان ثلث أعضائها من اليهود ومع هذا كانت معادية للصهيونية وإسرائيل. ودعانى إلى مكتبه ودعا بعض موظفى السفارة لأحدثهم عن جهود الولايات المتحدة واليسار الجديد. وطلب منى أن أكتب تقريراً عن الموضوع رفعه للحكومة المصرية، خصوصا وأن الوزارة الإسرائيلية كانت قد اجتمعت لمناقشة الموضوع نفسه.

والصهيونية - فى تصورى - كالحرباء، تتلون حسب المحيط الموجودة فيه، وتغير ديباجاتها حسب الظروف حتى تكتسب شرعية أمام الجمهور المتلقى، وهى حركة تجيد فن الإعلان وتمتلك ناصية فن الإعلام. ولذا كانت إسرائيل فى الستينيات، على سبيل المثال، أيام حركة عدم الانحياز وحركات التحرر الوطنى، تطرح نفسها على أنها إحدى دول العالم الثالث وأن الصهيونية إن هى إلا حركة من حركات الكفاح ضد المستعمرين. ولذا كانت الأدبيات الصهيونية آنذاك تركز على نشاط الإرجون ضد القوات الإنجليزية فى فلسطين، وبذلك يصبح الاستيطان الصهيونى هو حركة تحرير الشعب اليهودى التى تحاول تحرير فلسطين من المستعمرين الإنجليز (ومن العرب بـ المرة). فكتبت أولى دراساتي عن إسرائيل وهو كتيب صغير بالإنجليزية، كتبت فى يوم واحد، صدر عام ١٩٦٦ فى الولايات المتحدة بعنوان إسرائيل قاعدة للاستعمار الغربى Israel: Base of Western Imperialism. وقد كان كتيباً معلوماً إلى حد كبير لا يتعامل إلا مع المستوى السياسى للقضية، يضع المعلومة تلو المعلومة لإثبات أن إسرائيل والصهيونية يتحالفان مع الاستعمار البريطانى والأمريكى والجيب الاستيطانى فى جنوب إفريقيا. كما ذكرت فيه آراء بعض قيادات العالم الثالث مثل غاندى و كاسترو فى الصهيونية. وكتابة مثل هذه الدراسة الموثقة لم يكن أمراً صعباً، فالمعلومات كانت فى كل مكان وكانت تحتاج للتجميع وشيء من التنسيق والتبويب لا أكثر ولا أقل، وهذا ما فعلته. ومع هذا كان الكتيب عملاً طليعياً فى ذلك الوقت، لأن المكتبة الإنجليزية لم تكن تضم أى كتب تتعامل مع الظاهرة الصهيونية من منظور يسارى، ومن منظور العالم الثالث.

ولكن الأطروحة السياسية بدأت بعد ذلك فى التشابك مع الموضوعات الفكرية الأخرى فى حياتى بشكل تدريجى. وعلى سبيل المثال، قرأت - كما أسلفت - يوميات هرتزل. وكان هرتزل قد زار مصر فى إطار بحثه عن أرض لمشروعه الصهيونى. وحضر محاضرة عن الرى، وفى المساء، فى غرفة فندقه، دون انطباعاته عما شاهد وعبر عن دهشته من مستوى ذكاء المصريين ومقدرتهم على الاستيعاب والحوار والنقاش. ثم قال بالحرف الواحد: "إن الفلاحين المصريين سيثورون حتماً ضد مستعمرهم"، ثم تعجب من فشل الإنجليز فى إدراك هذه الحقيقة البسيطة الواضحة.

ولا يمكن أن ينكر المرء أن هرتزل أظهر ذكاء غير عادى ومقدرة فائقة على تجاوز تحيزاته وأنه لم يدرك الواقع بشكل مباشر سطحى (الآن وهنا) وإنما تجاوز ذلك ليصل إلى البنية الكامنة (المستقبل). فما كان أمامه هو بلد مستعمر، ولكنه، مع هذا، رأى الثورة الكامنة، أى أنه أدرك واحداً من أهم جوانب الواقع العربى إدراكاً عميقاً.

ولكن ما أثار دهشتي أن هرتزل قد أدرك ما أدرك في المساء، ولكنه في اليوم التالي ذهب ليقابل كرومر، المندوب السامي البريطاني، ليطلب منه إعطاءه أرض العريش ليقيم فيها دولته الصهيونية. هل يمكن القول بأن الإدراك الصهيوني للواقع، برغم ذكائه ودقته، محدود للغاية؟ وإلا فلم لم يتمكن هرتزل من رؤية الفلاحين المصريين (أو الفلسطينيين أو الأوغنديين) وهم في حالة ثورة ضد حكومته الصهيونية؟ هل هذا شكل من أشكال الجمود الإدراكي الذي يصيب المغتصب، ولذا يمكنه رؤية الثورة حينما تكون موجهة ضد غيره ولكنه لا يراها حينما تهدد بالاندلاع ضده؟ ما سبب هذا الجمود الإدراكي؟ هل هو نتيجة حتمية للعداء للتاريخ بحسبان أن إسرائيل تعبير عن الإنكار اليهودي للتاريخ العربي في فلسطين، بل التاريخ اليهودي في العالم خارج فلسطين؟ هل الصهيونية هي تبدي آخر لمقولة نهاية التاريخ؟

إن استجابتي للواقعة البسيطة لم تكن استجابة سياسية (تحيز هرتزل - تعصبه - تحالفه مع الاستعمار)، وإنما كانت محاولة للوصول إلى الكلى و النهائي (طبيعة الإدراك - الموقف من التاريخ) ولم أعد أتعامل مع الأفكار و الحقائق وإنما مع الفكر والحقيقة. وهكذا بدأت الأسئلة تدور في ذهني، وهي أسئلة مختلفة عما كان مطروحاً بخصوص الصهيونية آنذاك.

وقد ساعدني على الانتقال من السياسي إلى المعرفي ومن الاهتمام بالأحداث السياسية المباشرة إلى الاهتمام بالثوابت المعرفية والإستراتيجية قراءة أعمال الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي في أوائل السبعينيات. وقد ألف - رحمه الله - كتيبين صغيرين عن العقيدة اليهودية وعن الصهيونية تناولهما فيهما تناوياً معرفياً سريعاً ولكنه عميق وموح (فهو أستاذ ديانات مقارنة). وكان أسلوب معالجته للموضوعات مختلفاً تماماً عما كنت قد ألفته من دراسات في هذا المجال. فقد وضح لي كثيراً من الأبعاد الغامضة التي أخفقت كتب السرد التاريخي في توضيحها. كما قرأت أعمال الأستاذ حبيب قهوجي والدكتورة بديدة أمين والدكتور أسعد رزوق والدكتور أنيس صايغ. وكان لكتاباتهم أعظم الأثر في من حيث توسيع نطاق رؤيتي وتعميقها، وتجاوز النموذج المعلوماتي العقيم.

وكما أسلفت، حينما كنت في الولايات المتحدة، تعرفت على الدكتور أسامة الباز الذي قرأ بعض ما كتبته فاقترح علي أن أخصص في الصهيونية وأن أتفرغ تماماً لدراساتها (وكان هو أول من فعل ذلك، فهو بمعنى من المعاني "مسئول" عن تخصصي في الصهيونية). وحين عدت لمصر عام ١٩٦٩، أخبرني أنه يجب أن يستفاد من خبرتي بالصهيونية بشكل أو بآخر. فقدمني للأستاذ هيكل الذي عينني مستشاراً في مكتبه بحسبانه وزيراً للإرشاد. وحين ترك

الوزارة (بعد وفاة الرئيس جمال عبد الناصر)، انتقلت إلى كلية البنات. وكان طموحي الأصلي هو أن أصبح ناقدًا أدبيًا (فحبي للشعر أمر طاغ تاملًا، ومازلت أنوى إن شاء الله كتابة دراسة في الشعر الرومانتيكي)، فكتبت تلخيصًا لأطروحتي عن الإدراك الصهيوني وحدوده، وتركته للأستاذ هيكل على أمل أن يقوم أحد الباحثين بمتابعة الموضوع، ويتركني وشأني. وكان رد الأستاذ هيكل أنه لا يمكن أن يكتب عن مثل هذا الموضوع غيري. وزاد الدكتور أسامة الباز من تشجيعه لي، فبدأت في كتابة دراسة عن فلسفة التاريخ عند الصهاينة. وحين انتهيت منها عرضتها على الدكتور أسامة الذي اقترح أن أعرضها على الأستاذ هيكل، فقمنا بزيارته في مكتبه، وتركت له الدراسة، ثم عكفت على كتابتها مرة أخرى (كما أفعل دائمًا مع معظم دراساتي). وبعد شهرين أو ثلاثة، فوجئت بالأستاذ هيكل يتصل بي ويستقبلني في مكتبه في مؤسسة الأهرام، ويخبرني بأن دراستي مهمة جدًا، وأنه لهذا السبب يعرض على أن أعمل في مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام مسئولًا عن الفكر الصهيوني. فأخبرته بأن مكاني ليس في صحيفة يومية، إذ إنني إن طلب مني أن أكتب عن الأحداث اليومية فقد أصاب بانهايار عصبى. فأخبرني بأنه أسس المركز وعين بعض كبار الكتاب في مؤسسة الأهرام ليعفيهم من مهمة الانشغال بالأحداث اليومية، حتى يمكنهم التركيز على دراسة الظواهر والأبعاد الإستراتيجية، وأكد لي أنه لن يطلب مني أن أكتب عن الأحداث اليومية، فقبلت العرض. وأرسلني إلى الولايات المتحدة بعد أن وضع تحت تصرفي عدة آلاف من الدولارات (مبلغ رهيب آنذاك)، وطلب مني شراء ما أريد من كتب عن الصهيونية وإسرائيل المكتبة المركز. فقضيت ثلاثة أسابيع في الولايات المتحدة أتنقل بين المكتبات أشتري الكتب وأصور المقالات. وهكذا بدأت رحلتي العلمية مع اليهود و اليهودية والصهيونية.

وفي مركز الدراسات، تعرفت على الأستاذ حاتم صادق و على الدكتورة هدى عبدالناصر. وبدأت صداقتنا الشخصية والفكرية والعائلية - نتفق على أشياء ونختلف على أشياء، ولكننا نلتقي دائما لنتفق ونختلف.

نهاية التاريخ

بعد انتهائى من الدكتوراه وبعد قراءاتى العديدة فى الصهيونية، أصبحت مقولة التاريخ ومحاولة نفيه (أى مقولة نهاية التاريخ) مقولة تحليلية أساسية. وحيث إننى لا أفصل بين دراسة الأدب ودراسة الصهيونية ودراسة الحداثة، لم يكن من المستغرب أن تحمل أولى دراساتى الجادة عن الصهيونية عنوان نهاية التاريخ، فدراستى للصهيونية مثل أى دراسة أخرى أكتبها، ذات طابع معرفى يتجاوز السياسى. ولكن لأن التناول المعرفى للقضايا السياسية كان أمراً جديداً كل الجدة على وعلى الكثيرين، تناولت موضوعى بحذر شديد، بل حاولت قدر استطاعتى أن أخبئ الأطروحة المعرفية الأساسية فى النسخة الأولى من دراستى (علاقة الحلولية [وحدة الوجود] بنهاية التاريخ وفلسفة التاريخ الصهيونية). وقام الدكتور أسامة الباز بتحرير الكتاب بنفسه وكتب الغلاف بخط يده (فهو يحب فن الخط العربى ويمارسه حينما تتاح له الفرصة). وطلب منى أن ألقى سلسلة محاضرات فى المعهد الدبلوماسى تدور حول هذه الدراسة. وقد فعلت. وكانت فرصة فريدة بالنسبة لى أن أحتك ببعض الدارسين المهتمين بالسياسة والفلسفة (وهو ما كنت أفقده فى كلية البنات).

وأذكر مرة أننى كنت فى المعهد الدبلوماسى للقاء الدكتور أسامة فى مكتبه. وفى غرفة الانتظار، قابلت أستاذاً مشهوراً فى العلاقات الدولية يسمى الدكتور جورج أبو صعب، كان هو الآخر على وشك مقابلة الدكتور أسامة، وتجاوزنا أطراف الحديث. وسألنى ماذا أفعل. وحيث إننى تحققت من أننى لن أقابل هذا الأستاذ بعد ذلك، تشجعت وأخبرته أننى أكتب عن الفلسفة الصهيونية للتاريخ بحسبانها تعبيراً عن رؤية حلولية تؤدى إلى نهاية التاريخ، وشرحت له النظرية. وفوجئت به يدون بعض الملاحظات. فسألته عما يفعل، فقال إن هناك بعض القضايا فى القانون الدولى كانت تحيره دائماً ولا يمكن تفسيرها إلا من خلال هذا النموذج التفسيري، فتشجعت إلى أقصى حد وغيّرت من بناء الدراسة. وبعد أن كان الحديث عن حلول الإله فى التاريخ ووحدة الوجود وما شابه من مصطلحات ترد فى آخر الكتاب أو فى الهوامش، أبرزت هذه الموضوعات بحسبانها جوهر النموذج التحليلى. وفى نهاية الأمر اتخذت الدراسة شكلها النهائى وأصبح عنوانها نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيونى، ونشرها مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام عام ١٩٧٢.

بدأت الدراسة بتحديد المستوى المعرفى، إذ قلت "لفهم الرؤية الصهيونية للنفس البشرية (اليهودية وغير اليهودية) وللتاريخ اليهودى والإنسانى، لابد من العودة للتراث اليهودى القديم ولتصور اليهود للإله. فعلاقتنا بالإله (المطلق) تلقى كثيراً من الضوء على علاقتنا بالتاريخ (النسبى المتغير)". ثم

طرحت فكرة الحلولية: "الإله حسب التصور اليهودي لم يكن حقيقة مطلقة تعلو على المادة، بل هو فى الواقع امتداد لما هو نسبى. وحتى بعد أن تحول هذا الإله النسبى إلى إله العالمين، نجد أنه يظل بالدرجة الأولى إله إسرائيل على وجه الخصوص". ويؤدى "حلول الإله فى الأرض والشعب" إلى أن "المقدس يصبح هو القومى والقومى هو المقدس". ثم بينت أن الحلولية هى ضرب من ضروب إنكار التجاوز والعداء للإنسان والتاريخ وضرب من الوثنية (العلمانية الشاملة فيما بعد).

ثم أضفت فى قسم بعنوان «حلول الإله فى التاريخ، ما يلي:

"وهذا التصور [اليهودى] يختلف إلى حد كبير عن التصور الإسلامى و المسيحى لحياة الإنسان وتاريخه الذى يرى أن الإله قد ترك الإنسان حرًا فى التاريخ ليحقق إرادته الإنسانية، ولكنه فى الوقت نفسه لم يهجره كلية ولم يتركه يغرق فى النسبى. أخبر الإله الإنسان أنه سيثيبه ويعاقبه فى اليوم الآخر «خارج التاريخ»، والزمان الإنسانى كلية، ولذلك فالإنسان حر فى داخل التاريخ. ولكن الإله طالبه باتباع القيم الأخلاقية وأرسل له الكتب السماوية، ولذلك فالإنسان ليس ضائعًا يدور فى حلقات مفرغة: "اعمل لدنياك كأنك تعيش [فى التاريخ النسبى] أبدًا، واعمل لآخرتك كأنك تموت [تواجه المطلق] غدًا". هذه دعوة للإنسان ألا تستغرقه الأشياء النسبية والعادية و الواقعية وأن يحاول تخطيها والتسامى عليها، ولكنها فى الوقت نفسه تأكيد لحق الإنسان فى أن يعيش داخل التاريخ حرًا ليحقق لنفسه أكبر قسط من السعادة. يقف الإنسان وقدماه مغروستان فى الأرض وعيناه شاخصتان للسماء، وهذا هو سر عظمة الإنسان ومأساته، وهذا أيضًا هو سر وجوده الإلهى نسانى المركب. هذا الصراع صُفى إلى حد كبير فى التراث اليهودى، فحياة اليهودى لا تتميز بهذا التوتر لأنه ليس إلا جزءًا من كل قومى مقدس لا وجود تاريخى له، إذ إن التاريخ اليهودى تاريخ لا جدل فيه، ولذا فهو ليس بتاريخ حقيقى، فإنه إسرائيل لم يعلن عن نفسه فى قوى الطبيعة وإنما فى التاريخ وفى التاريخ اليهودى على وجه الخصوص.

"يصبح التاريخ اليهودى، إذن، هو النقطة التى يلتقى فيها الخالق مع الشعب، ومسار التاريخ بهذا المعنى يصبح له هدف واضح. ويتجسد هذا الهدف فى فكرة المسيح [الماشبح] المنتظر الذى هو نهاية التاريخ. إن مسار التاريخ يصبح واضحًا، له بدايته ونهايته، تمامًا مثل أى مسرحية بل أى ميلودراما لأن الأخيار أخيار والأشرار فى منتهى الشر، كما أنه يشبه أى ميلودراما لها نهاية سعيدة".

وفي قسم بعنوان «وحدة الوجود اليهودية»، قلت:

"حلول الإله في الأمة المقدسة والأرض المقدسة هو ولا شك ضرب من وحدة الوجود أو البانثيزم Pantheism. والمؤمن بوحدة الوجود في صورته المتطرفة، يتخذ، عن وعى أو عن غير وعى، موقفًا معاديًا من الإنسان و التاريخ والوعى والثورة، فحينما يحل الإله في الأرض أو في تاريخ الأمة، وعندما يبلغ الحلول ذروته فيصبح الإله هو الأرض والأمة (وهذا هو ثالث وحدة الوجود: الإله والإنسان والطبيعة)، فإن المطلق يحل في النسبى ويمتزجان، وينجم عن هذا أن يفقد المطلق سموه ووجوده كمثل أعلى، كما يفقد النسبى حدوده وكيانه. والإيمان بالمثل الأعلى لازم لأي تمرد إنسانى على الواقع ولأي تطور دياكتيكى وتخطى الحركة الميكانيكية التى تكرر نفسها، ويتعدى التوازى والتقابل والتعادل. فالمثل الأعلى هو ما يدفع الإنسان نحو محاولة تخطى واقعه المادى وتخطى حدود ذاته لتحقيق وجود أعلى وأفضل، وهو بهذا يتخطى البيئة والطبيعة و كل الأشياء ليعلى ذاته الإنسانية دون أن يذبيها فى ما هو خارجى عنها أو أعلى منها. والإيمان بمقدرة الإنسان على التسامى هو فى واقع الأمر إيمان بأن الإنسان ليس جسدًا محضًا أو كمًا ميكانيكيًا غير قادر على ترويض الطبيعة وتصنيفها، كما أنه يعنى أن وعى الإنسان «الذاتى» الخلاق يميزه عن بيئته «الموضوعية»، وأن عقله غير مساو لجسده وإلا لحقق

نوعًا من التوازن يقضى على أى حركة وتقدم. أما فلسفة وحدة الوجود اليهودية، فهى تساوى الإنسان اليهودى بالأرض التى يعيش عليها، بل تجعل الأرض هى المحور والمحرك الأساسى لحياته وتاريخه. كما أنها تذيب كل حدود وجوده التاريخى النسبى المحسوس الذى يميزه ككائن فردى له خصوصياته، وتحل محله الوجوه الجماعى للشعب المقدس. وهو وجود مطلق غير محدد أو معين أو متنوع ليس فيه تدرج ولا يمكن تصنيفه أو تسميته. إن فلسفة وحدة الوجود اليهودية تذيب اليهودى الفرد فى الأمة اليهودية والأرض اليهودية ثم تخلع القداسة على هذه الأشياء (وهذه هى الوثنية بعينها)".

ثم ربطت بين الرؤية المשיحانية لنهاية التاريخ والرؤية الهيجلية "التي تفترض أن ثمة فكرة مطلقة لا وجود مادى أو نسبى لها تحرك كل الظواهر، وتكون بمنزلة المحرك الأول (والأخير) للتاريخ، وهى تسبغ عليه معنى عقلائيًا وتبين «الحقيقى» من الزائف. ولأن «الحقيقى» الوحيد هو النهائى المطلق، فإن هذه الرؤية الهيجلية تفترض أن كل المتناقضات فى جوهرها «غير حقيقية» لأنها مهما كان عمقها فما هى إلا حلقة فى سلسلة ضخمة تؤدى إلى هذا المطلق الخالى من التناقض: الفكرة المطلقة أو الدولة البروسية أو

اليهودية!

والحيلة الهيجلية المثالية لحل المشكلات تتلخص فى رؤية التاريخ من وجهة نظر نهايته. وإذا ما فعل المرء ذلك، فإنه لن يرى إلا الفكرة المطلقة الثابتة المتجسدة فى كل التفاصيل المتغيرة، ولكنه بعد قليل لن يرى إلا «الفكرة» نفسها وينسى التفاصيل، لأن التفاصيل المحسوسة ستصبح تجسّدات متساوية فى الدرجة والقيمة، ليس فيها ما يميز الواحدة عن الأخرى. وحيث إن هذه الفكرة المطلقة غير محسوسة أو معروفة (إلا لله عز وجل)، فإنها تتحول إلى فكرة ذاتية يدعى الزعيم النبى (هتلر أو بن جوريون) معرفتها، ويحاول قصارى جهده فرضها على الواقع المحسوس غير الحقيقى! وهكذا ينغلق الجدل الهيجلى على نفسه أو ينفتح على المطلق الذاتى، وهذا ضرب من الانغلاق هو الآخر".

ثم أشرت إلى مجموعة من المفكرين الصهاينة الهيجليين: فى "نحمان كروكمان Nahman Chrochmal، بهيجليته العضوية المثالية، لم يبتعد كثيراً عن الفكر اليهودى القديم بتصوره المشيحانى للتاريخ وبرؤيته للشعب المختار فى مركز التاريخ. و[موسى] هس Moses Hess، يربطه بين التاريخ والطبيعة، يرى أن العصر المشيحانى هو العصر الذى سيصبح فيه التاريخ كـ الطبيعة".

ولا شك فى أن هذا الربط بين الحلولية والهيجلية، زاد من المقدرة التعميمية والتفسيرية للنموذج، فوصفت النازية والصهيونية بأنهما فلسفتان تناديان بوحدة الوجود، وأشرت لأثر نيتشه على كل من الفكر الصهيونى والنازى، ثم بينت خلفيتهما الداروينية المشتركة. وقد طبق الصهاينة والنازيون آراء داروين فى التطور الطبيعى على التطور التاريخى والاجتماعى، فكلاهما يؤمن بأن الظواهر الإنسانية فى بساطة الظواهر الطبيعية (وهذا يفسر حتمية الفكر الصهيونى). كما أن كليهما يؤمن بأن المجتمع لا يحكمه سوى قانون واحد طبيعى لا أخلاقى، قانون «البقاء للأصلح»، ولذا يصبح العنف وسيلة مشروعة بل ومنطقية وحتمية، وتصبح العنصرية نمطاً طبيعياً وأساساً «علمياً» للحياة". ويلاحظ أن الحلولية بدأت تصبح مرادفة للطبيعية المادية وأن واحدة الحلولية هى نفسها واحدة الطبيعة (وهذه مقدمة لتوضيح علاقة العلمانية الشاملة بالحلولية).

ومن القصص الجديرة بالذكر فى هذه المرحلة الفكرية، ما حدث بينى وبين صديقة أمريكية يهودية كانت تزورنا فى مصر أوائل عام ١٩٧٢ قبل أن أنتهى من كتابة نهاية التاريخ، وواجهتنى بالسؤال التالى: كيف تتحدث عن الوجدان

الصهيوني بعدّه وجدائاً معادياً للتاريخ، وتجربة المحرقة تجربة تاريخية حقيقية بالنسبة لليهود؟ لم أجد جواباً لهذا السؤال وأخبرتها عن حيرتى، وقلت إننى إذا لم أجد جواباً شافياً فلن أنشر هذا الكتاب. وكنت أعنى ما أقول، فأنا آخذ مثل هذه الأمور على محمل الجد. وذهبت هى فى رحلة إلى الأقصر، وأخذت أفكر (لم أنم مدة ثلاثة أيام). وحينما كان من حولى يسألوننى عن السبب فى صمتى الدائم، كنت لا أجروء على الإجابة، إلا زوجتى التى تعرفني وتعرف مدى أهمية مثل هذه الأمور الفكرية النظرية بالنسبة لى.

فى نهاية الأمر، اهتديت إلى أنه يجب أن ننظر لظاهرة المحرقة فى إطارها التاريخى، فهى جزء من التاريخ الأوروبى، أى أنها ليست تجربة «يهودية» عامة وإنما تجربة أوروبية خاصة. ثم أضفت أن المستويات والبنى التاريخية المختلفة مسألة من صميم الرؤية التاريخية وأن إنكارها هو سقوط فى وحدة الوجود التاريخية الهيجلية. فالاشتراكى اليهودى الذى يرفع الأولوية الحمراء فى بلاده (بولندا أو روسيا) هو ولا شك ثورى، وله أن يتحدث عن حق العمال والفلاحين المضطهدين فى بلادهم. لكنه حين ينقل نفس الأيديولوجية ونفس الشعارات ونفس الأولوية الحمراء إلى فلسطين فهو يتحول على الفور من ثورى ينادى بالعدالة إلى مستوطن يغتصب الأرض ويهدر حقوق الآخرين. وحينما عادت صديقتنا من الأقصر كانت هناك إجابة عن السؤال الذى طرحته على ومن ثم كان من الممكن استئناف كتاب نهاية التاريخ، وإصداره فى نهاية الأمر.

وكما بينت، استخدمت مقولة نهاية التاريخ فى دراستى عن الحضارة الأمريكية (الفردوس الأرضى). ثم استخدمتها فى دراسة الحداثة الغربية ككل. فنهاية التاريخ هى نهاية التدافع الإنسانى والتركيب وإدراك الحدود، هى نهاية الإنسان كما نعرفه وهى الحالة الجنينية بالدرجة الأولى. فأشرت إلى تصور المستوطنين الصهاينة أن "فلسطين هى أرض بلا شعب" وتصور المستوطنين الأوائل فى أمريكا الشمالية إليها بحسبانها "أرضاً عذراء". فكلا الفريقين ينكر تاريخ الأرض التى اغتصبها، لينكر على المواطنين الأصليين إنسانيتهم. كما استخدمت المفهوم

فى دراسة أعمال الشعراء الرومانسيين الإنجليز وكيف أنهم يتأرجحون بين تقبل الحدود الإنسانية من ناحية، ومن ناحية أخرى الرغبة فى رفض الحدود وإنهاء التاريخ والدخول فى الفردوس. والمجالات الإباحية، بل والإعلانات التليفزيونية، هى كلها محاولات لإنهاء التاريخ، عن طريق النهايات السعيدة التى تلغى أي تدافع أو تركيب.

وفى إحدى المحاضرات، كى أبسط الفكرة، رويت للحاضرين قصة فيلم

طريف لا أذكر اسمه للأسف. يبدأ الفيلم حين يقع طبيب أسنان فى هوى فتاة رائعة الجمال عن بعد، فيبدأ فى ملاحقتها هى وزوجها إلى أن ينتهى المطاف بالجميع فى إحدى الجزر فى المحيط الهادئ. ويكاد الزوج أن يغرق ولكن صاحبنا المتيم ينقذه، ويصبح صديقاً للأسرة. وتلاحظ الزوجة أنه غارق تماماً فى هواها، فتدعوه للمنزل فى غياب زوجها، وتقوم بكل طقوس اللذة، ما بين تناول العشاء معه فى مطعم فاخر والاستماع لبعض الموسيقى الكلاسيك وتدخين بعض السجائر التى تحتوى على المارونا، ثم انتهى الأمر - كما هو متوقع - فى السرير. ولكن الحسنة كانت تفعل كل هذا وهى فى منتهى الهدوء والحياد. ثم يدق جرس التليفون، ويظهر أن المتحدث هو زوجها، فتخبره بنفس الهدوء والحياد أن صديقها معها، وتطلب منه أن يكلمه. فيشعر الصديق بالحرى ولكنه يتبادل معه التحية ويعطى التليفون للزوجة، وحينما تنتهى من المكالمة تنظر حولها فتجد صاحبنا يرتدى ملابس به سرعة، فتسأله مستنكرة: "إلى أن أنت ذاهب؟ ما هى مشكلتك؟" فيقول: "مشكلتى هى أنه لا توجد عندك أى مشكلة" My problem is that you have no problem. فهى لا يوجد عندها أى إحساس بالذنب أو بالخير أو الشر، كل شىء بالنسبة لها طبيعى بسيط محايد، والإنسان ليس بسيطاً ولا طبيعياً ولا محايداً، أى أنها بموقفها هذا أنهت ظاهرة الإنسان وأنهت التاريخ. فهى فى سلوكها لا تختلف كثيراً عن أعضاء المجتمعات الفاضلة (اليوتوبيات) التكنولوجية (مثل أطلانطيس الجديدة لفرنسيس بيكون أو رواية السيد من حقل السبانخ لموسى صبرى).

وقد ذكرت فى الموسوعة أن "بعض المؤرخين يرون أن العصر الحديث هو عن حق عصر نهاية التاريخ، فالحضارة الحديثة المرتبطة بآليات السوق، وبالعرض والطلب، هى حضارة مرتبطة بآليات بسيطة لا تعرف تركيبية الإنسان وتنكر مقدرته على التجاوز، فهو إنسان ذو بعد واحد (يعيش فى مجتمعات أحادية الخط)، وعقله عقل أدواتى (يغرق فى التفاصيل والإجراءات)، ولا يمكنه إدراك الأنماط التاريخية ولا تطوير وعيه التاريخى). فالسوق (و المصنع) بآلياتهما البسيطة يتطلبان إنساناً طبيعياً مادياً بسيطاً، ليست له علاقة بالإنسان الإنسان، الإنسان المركب. والمجتمعات الاستهلاكية التى لا تحكمها إلا آليات العرض والطلب والاستهلاك والإنتاج تزعم أنها قادرة على إشباع جميع رغبات الإنسان المادية والروحية من خلال مؤسساتها الإنتاجية والتسويقية والترفيهية.

ويلاحظ فى العصر الحديث تزايد هيمنة البيروقراطية والتكنوقراطية و التحكم فى البشر من خلال الهندسة الوراثية والبيولوجيا الاجتماعية

وعمليات الترشيد المتحررة من القيمة، وهذه علامة على شيوع فكرة نهاية التاريخ. وكما قال ألدوس هكسلى متهكماً، واصفاً إمكانات اليوتوبيا التكنولوجية والفردوس الأرضي: "سيحكم الأرض عالم جديد شجاع، مبادئه المساواة والتماثل والاستقرار. وسيكون علم البيولوجيا العلم الأساسى فى هذا العالم، سيتمكن الإنسان من الحصول (من الحاضنة) على كائنات بشرية متشابهة وفق معايير موحدة. وسيعمل آلاف من التوائم على الآلات نفسها، ويقومون بالأعمال نفسها...". ويعلق على عزت بيجوفيتش (المفكر المسلم ورئيس جمهورية البوسنة) على ذلك بقوله: " فى هذا العالم الرائع لن يوجد أناس خاطئون، قد يوجد بعض الأفراد المعاقين، ولكنهم لا يكونون مسئولين عن إعاقتهم، ولا يعاقبون عليها [ولذا] سيتم فكهم من الآلة ببساطة. فى عالم كهذا، لن يكون هناك خير ولا شر... ولن يكون هناك إلهام ولا مشكلات ولا شكوك ولا عصيان. هنا يتم القضاء على الدراما وعلى الإنسان وتاريخه، ويرتفع صرح اليوتوبيا".

بل إن نهاية التاريخ أصبحت لأول مرة فى تاريخ البشرية إمكانية قائمة بـ المعنى الحرفى، فالتلوث الكونى يتزايد إلى درجة تهدد الحياة على وجه الأرض، وقد تراكم لدى البشر كم من الأسلحة يكفى لتدمير العالم أكثر من عشرين مرة. وهذه آلية تكنولوجية رائعة لإنهاء كل من التاريخ والجغرافيا بطريقة رشيدة بسيطة شاملة حديثة لا تسبب ألماً كبيراً ولا تستغرق سوى لحظات، وهى من ثم تحقق حلم الإنسان العلمانى الشامل بالتأله الكامل و التحكم الشامل فى كل شيء، وضمن ذلك يوم القيامة!

"وبرغم مركزية فكرة نهاية التاريخ والحلول النهائية والفردوس الأرضى و اليوتوبيا التكنولوجية فى الفكر الغربى الحديث عامة إلا أن حدة الحمى الطوباوية المشيخانية التكنولوجية تختلف من عقيدة الأخرى. فهى خافتة مثلاً فى الفكر الليبرالى، ولكنها ولا شك كامنة فيه، فهو فكر يدور حول فكرة التقدم والإيمان بأن ما هو مجهول لابد من أن يصبح معروفاً (فلا مجال للمجهول أو للغيب)، الأمر الذى يعنى تزايد التحكم (الإمبريالى). فى الواقع، إلى أن يصل الإنسان إلى قدر عال من المعرفة العلمية بقوانين الطبيعة، بحيث يمكن تحقيق ما يشبه السعادة الكاملة المخططة المبرمجة، أى الفردوس الأرضى.

وإذا كانت الحمى المشيخانية التكنولوجية خافتة فى النموذج النفعى العقلا نى الديموقراطى الليبرالى، فهى تزداد سخونة فى الفكر الماركسى لدى حديثه عن المجتمع الشيوعى، حيث تزول كل الحدود ويتطابق الداخل و الخارج ويتحقق الفردوس الأرضى. وتصل السخونة إلى درجة الغليان والا

انصهار فى الستالينية حيث يتم إصلاح العالم بقرارات وزارية وعسكرية مادية جدلية علمية رصينة تطرح الحلول النهائية التى تكفل إزالة جميع العناصر المقاومة للتقدم وسائر

الانحرافات عن المسار الحتمى والواضح المؤدى إلى السعادة الكاملة وإلى تحقيق المجتمع الشيوعى العادل (وقد شبه أحدهم نهاية التاريخ بأنه بوليس سرى يطرق على باب المعارضين). وفى ألمانيا النازية، كان الرايخ الثالث هو الترجمة المباشرة للعقيدة الألفية ذات الطابع المشيحانى (وكان المفترض فيه أن يستمر لمدة ألف عام). ففى الرايخ الثالث كان سيتم القضاء على كل آلام الشعب الألمانى ويتم تحقيق الرخاء الأزلى، الأمر الذى كان يتطلب إزالة بضعة ملايين من الأطفال المعوقين والعجزة والفجر والسلاف واليهود ممن لا نفع لهم، فنهاية التاريخ تتطلب بطبيعة الحال الحل النهائي.

ويمكن القول بأن النموذج الكامن وراء معظم الأيديولوجيات العلمانية الشاملة (النازية - الماركسية - الليبرالية - الصهيونية) هو ما يسمى «التطور أحادى الخط» (بالإنجليزية: يونى لينيار unilinear)، أى الإيمان بأن ثمة قانوناً علمياً وطبيعياً واحداً للتطور تخضع له المجتمعات والظواهر والبشرية كافة، وأن التقدم هو فى الواقع عملية متصاعدة من الترشيد المادى، أى إعادة صياغة الواقع الإنسانى فى إطار الطبيعة المادة فتستبعد كل العناصر الكيفية والمركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار، بحيث يتحول الواقع إلى مادة استعمالية بسيطة ويتحول الإنسان إلى كائن وظيفى أحادى البعد. ومن ثم يمكن توظيف كل من الواقع المادى والإنسانى بكفاءة عالية. ثم تتصاعد عمليات الترشيد (والتنميط والتسوية) إلى أن يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجية، حين تتم برمجة كل شىء، والتحكم فى كل شىء، وضمن ذلك الإنسان، ظاهره وباطنه (ومن ثم يمكن استنساخه ببساطة)، وعمليات الترشيد تأخذ شكل مراحل تمر بها كل المجتمعات البشرية (ومن هنا ولع الفكر الغربى بتقسيم التاريخ إلى مراحل محددة).

وتصاعد عمليات الترشيد على مستوى العالم هو العولمة بحيث يصبح العالم كله مادة استعمالية ويصبح كل البشر كائنات وظيفية أحادية البعد يمكن التنبؤ بسلوكها. وتتصاعد معدلات الترشيد إلى أن تصل سائر المجتمعات البشرية إلى نقطة تتلاقى عندها ويسود التجانس الكامل بينها، وهذا ما يسمى أيضاً «نظرية التلاقى» (بالإنجليزية: كونفيرجانس ثيرى convergence theory). والتلاقى هو توحيد النماذج كلها بحيث تتبع نمطاً واحداً وقانوناً عاماً واحداً هو قانون التطور والتقدم بحيث يصبح العالم مكوّناً من وحدات متجانسة؛ ما يحدث فى الواحدة يحدث فى الأخرى. وقد أشار أحد المعلقين إلى أن ما يحدث الآن فى العالم هو سقوط الماركسية وبدلاً من الماركسية،

ماركسيزم Marxism، ظهرت عبادة السوق ماركتزم Marketism. وعبادة السوق هذه وهيمنتها على العالم بأسره، بشماله وجنوبه وشرقه وغربه، هي في واقع الأمر نقطة التلاقي التي تحدث عنها علم الاجتماع الغربي.

وقد تنبأ ماكس فيبر بأن عمليات الترشيد ستؤدي إلى تحويل المجتمع إلى حالة المصنع وإلى إدخاله القفص الحديدي. ونحن نتفق معه تمامًا في صورة القفص الحديدي، ولكننا نذهب إلى أن العالم سيحكمه إيقاع ثلاثي: المصنع (حيث ينتج الإنسان) - والسوق (حيث يشتري ويبيع) - وأماكن الترفيه (حيث يفرغ ما فيه من طاقة وتوترات وعقد وأبعاد)، أي أنه إيقاع يستوعب كلا من الإنسان الاقتصادي والإنسان الجسماني ويشبع جميع رغباتهم البسيطة الطبيعية أحادية البعد، التي لا علاقة لها بأي تركيب إنساني.

وحينما يسيطر هذا الإيقاع الثلاثي على العالم بأسره يظهر النظام العالمي الجديد وأيديولوجيات نهاية التاريخ وما بعد الحداثة... وما بعد الحداثة هي في واقع الأمر الإطار المعرفي الكامن وراء النظام العالمي الجديد، فهي رؤية تنكر المركز والمرجعية، وترفض أن تعطى للتاريخ أي معنى أو أن تعطى للإنسان أي قيمة أو مركزية أو إطلاق، وتسقط كل الأيديولوجيات (عصر ما بعد الأيديولوجيات)، وتنكر التاريخ (عصر نهاية التاريخ)، وتنكر الإنسان (عصر ما بعد الإنسان). فالعالم حسب هذه الرؤية يفتقر إلى المركز، فكل الأمور مادية، وكل الأمور متساوية، و كل الأمور نسبية، فهو عالم في حالة سيولة كاملة (تمامًا مثل التناص textuality حين يحيلك نص إلى نص قبله ونص بعده، فيختفي المعنى وتختفي الحدود والهوية والمسؤولية). وكما يقول فريدريك جيمسون، الناقد الأمريكي الماركسي، إن روح ما بعد الحداثة تعبر عن روح رأسمالية عصر الشركات متعددة القوميات حيث قام رأس المال (هذا الشيء المجرد المتحرك الذي لا يكثر بالحدود أو الزمان أو المكان) بإلغاء كل الخصوصيات، كما ألغى الذات المتماسكة التي يتحد فيها التاريخ والعمق والذاتية، وحلت القيمة التبادلية العامة محل القيمة الأصلية للأشياء".

بعض المعارك الجانبية مع الصهيونية

بدأت فى منتصف الستينيات إلقاء المحاضرات عن الصهيونية. كنت أماً لسيارتى بالكتيبات المناهضة للصهيونية، وانتقل من مكان لآخر، وكنت نشطاً لدرجة أن مكتب الجامعة العربية فى نيويورك طلب منى أن أعطى هذه المحاضرات باسمه، نظير أن يدفع لى راتب شهرى. فقبلت بطبيعة الحال، ثم نشرت الكتيب الصغير المعنون «إسرائيل قاعدة للاستعمار الغربى» الذى سبق ذكره. وفى عام ١٩٦٧، بعد تأسيس المنبر الاشتراكى فى جامعة رتجزر، ألقى محاضرة كان عنوانها - كما أسلفت - "اشتراكى عربى يتحدث عن الصراع العربى الإسرائيلى". وقد أحدثت المحاضرة دويماً كبيراً فى الجامعة إذ يبدو أن الحضور، وكان معظمهم من منظمة هليل، وهى المنظمة الصهيونية التى تجمع بين الشباب اليهود والصهاينة فى الجامعات الأمريكية، كانوا يتوقعون متحدثاً على شاكلة متحدثى مكتب جامعة الدول العربية الذين كان من عادتهم آنذاك الهجوم على إسرائيل بعدّها "دولة شيوعية" (فمن المعروف فى أوساط الجامعة العربية آنذاك أن الشيوعية ليست سوى مؤامرة يهودية). كما كان من عادتهم الهجوم على اليهود

بحسبانهم مسيطرين على أمريكا المغلوبة على أمرها، ناهيك عن حديثهم الممجوج عن بروتوكولات حكماء صهيون والمؤامرات اليهودية التلمودية التى لا تنتهى. فوجئ الحضور بخطاب جديد تماماً يميز بين الصهيونية و اليهودية، وبين إسرائيل واليهود، وكانوا غير معدين لهذا الموقف - وحقق المنتدى الاشتراكى أول انتصار ساحق له.

وكان من بين الحاضرين أحد طلبتى اليهود، الذى عاملته بمودة شديدة لأنه كان طالباً متميزاً. وفوجئت به يأتينى بدعوة لزيارة إسرائيل. بطبيعة الحال لم أرفض مباشرة، فهذا هو ما يطلبه الصهاينة. (إذ كانوا يحرسون آنذاك على إخفاء رفضهم للفلسطينيين وإنكار وجودهم حتى يظهروا بمظهر العقلايين الذين يقبلون بالأمر الواقع، والواقعيين الذين يقبلون الحقائق، والمظلومين المرفوضين من قبل العرب لسبب غير مفهوم، الأمر الذى يجعل المقاومة العربية تبدو كما لو كانت مجرد إرهاب لاعقلانى). فوافقت شريطة أن أحصل على تأشيرة الدخول من منظمة التحرير الفلسطينية، فرفض طلبى بطبيعة الحال ووضعت طالبى (والصهاينة) فى موقف المدافع عن النفس، وبينت أن الصهاينة والإسرائيليين يرفضون الاعتراف بالفلسطينيين. وبهذه الطريقة جعلت الجمهور الأمريكى يدرك أن عدم الاعتراف ليست مسألة لا عقلانية شاذة، بل دليل أن إسرائيل ترفض الاعتراف بالفلسطينيين.

وقد لجأت لنفس الأسلوب لتوضيح مشروعية المقاطعة العربية لإسرائيل. فحينما ذهبت إلى المكسيك اشتريت مجموعة من السيجار الكوبى. وعادة ما تتجاهل الجمارك الأمريكية مثل هذه البضائع لأنها لا تهدد الصناعة الأمريكية

ولا المقاطعة الأمريكية المفروضة على كوبا. ولكننى أخبرت موظف الجمارك أننى أحمل سيجاراً كوبيّاً، فاضطر إلى مصادرتة وإعطائى إيصالاً بأننى أدخلت بضائع محظورة واستخدمت هذا الإيصال فى أحد البرامج التليفزيونية، لأبين للمشاهد الأمريكى أن "المقاطعة" ليست أمراً غريباً شاذّاً، وإنما هو أمر عالمي مشروع، تلجأ له كل الدول فى حالات معينة.

وفى أثناء حرب أكتوبر سنة ١٩٧٣، كتبت مقالاً بعنوان "لا نهاية للتاريخ". يدور حول نظرية الأمن الإسرائيلية وأنها استندت إلى إدراك المكان (الحدود) لآمنة وخط بارليف) دون إدراك الزمان (التاريخ ومقدرة الإنسان على النهوض). والزمان فى الإدراك الإسرائيلى معطل. ولذا، لم يكن بوسعهم أن يدركوا أن الإنسان العربى يمكن أن يستيقظ لتجاوز حسابات الحواس الخمس ويعبر عن إمكاناته الإنسانية. وأن ما حدث فى أكتوبر هو هذا بالضبط، وأن الإسرائيليين سيدركون من خلال ما حدث أن نظريتهم الأمنية لا أساس لها من الصحة، وأن عليهم أن يتعاملوا مع الزمن وهو ليس فى ص الحهم. وقد ظل هذا المنهج هو الأساس فى التعامل مع الظاهرة الصهيونية: أن أتناول البنية والنمط الأساسى الكامن والثابت دون التفاصيل اليومية المتغيرة. وقد وصف الأستاذ هيكمل مقالى السابق ذكره بأنه أحسن ما كتب عن الحرب. وقد سألتني:

كيف نجحت فيما أخفق فيه "الجورنالجية"؟، أى كتابة مقال متميز يتسم بـ البعد الإستراتيجى فى أثناء الحدث نفسه؟ فضحكت وقلت: لأننى لا أقرأ الصحف اليومية.

وبعد الحرب، كنت أتابع وكالات الأنباء. فلاحظت تدهور صحة بن جوريون فقامت بإعداد مقال بعنوان "مرثية ديفيد جرين: بن جوريون، موسى الثانى" لنشره عند وفاته. وقد حاولت فى المقال أن أحل إشكالية الكتابة عن موت عدو، فجعلت هذه الإشكالية هى نفسها موضوع المقال، فقلت: "أمام الميلاد و الموت تسقط كل الأقنعة ويقف الإنسان ليرى إنسانيته وإنسانية الآخرين وليؤكد تضامنه الشامل معهم ضد ما هو غير إنسانى. وحينما وصلنى نبأ موت بن جوريون، حاولت قدر استطاعتي أن أسقط كل الأقنعة لأجابه الموت حتى ولو كان موت عدوى، ولكنى اكتشفت أن قناعى هذه المرة هو وجهى ذاته. وحينما سألت نفسى عن السبب، وجدت أننى لا يمكننى أن أفكر فى موت بن جوريون إلا كعربى مصرى، لأنه قضى حياته كلها منكراً على إنسانيته بل ووجودى ذاته". وكان المقال معداً للنشر، وقد نشر بالفعل فى الأهرام (٢ من ديسمبر سنة ١٩٧٣) عند وصول نبأ موت بن جوريون، وقد تناقلته

وكالات الأنباء (ربما لأنه نشر فى الأهرام. ولأنه كان من المقالات النادرة التى نشرت فى الصحف العربية عند وفاة الزعيم الصهيونى). وبرغم تركيبية خطابى ورؤيتى إلا أن الآلة الإعلامية النهممة آلة اختزالية لا تعرف المنحنيات الخاصة، أو التساؤلات، فالحقيقة بالنسبة لها إما بيضاء وإما سوداء. هل كاتب المقال مع بن جوريون أو ضده؟ أى أنها تشبه الامتحانات الموضوعية التى تكون الإجابة على أسئلتها إما بنعم أو لا. وظهرت مجلة لوس انجلوس تايمز، على سبيل المثال، بخبر صغير يحمل عنوان "كاتب مصرى يهاجم بن جوريون بعنف"، وفى ثلاثة سطور قصيرة قالت لقراءها إننى ضده ولست معه! لقد أصبح الإعلام اليومى مصدرًا أساسيًا لتسطيح العقول وفرض التقسيمات الثنائية الاختزالية.

وقد عملت مستشارًا ثقافيًا للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم. ولا توجد مثل هذه الوظيفة فى الواقع، ولكننى (بالاتفاق مع رئيس الوفد) أعطيت نفسى هذا اللقب لأحقق لنفسى بعض الحرية فى الحركة بحيث يمكننى أن أتحدث عن القضية العربية كمثقف عربى وليس كمندوب للجامعة العربية. وبالفعل، فى داخل هذا الإطار، أصبح بوسعى أن أدعى للجامعات للحديث أمام الطلبة والأساتذة خارج إطار المعارك الإعلامية، وأن أنشر الدراسات المختلفة عن الصهيونية والتى كان يقرر بعضها فى الجامعات. وكان أعضاء الوفد الإسرائيلى يحارون دائمًا فى اختيار "نظيرى الدبلوماسي".

وفى منتصف السبعينيات، بعد عودتى إلى الولايات المتحدة للمرة الثانية، تزايدت معرفتى باليهودية واليهود والصهيونية. وكنت أستخدم معرفتى هذه بطريقة هادئة، ولكنها كانت تسبب ألمًا شديدًا للمستمعين من صهاينة ويهود. فكنت على سبيل المثال، أشير مبتسمًا

إلى أن يهود أمريكا غير مقبلين على أرض الميعاد لأنهم يحبون بابل الأمريكية اللذيذة (فكل بلاد العالم بالنسبة للصهاينة هى "منفى"، و"بابل" هى الصورة المجازية التى يستخدمونها للتعبير عن هذه الرؤية) والذكور منهم يحبون البابليات الأمريكيات تمامًا كما تحب الإناث منهن البابليين الأمريكيين (ومن ثم فمعدل الزواج المختلط يصل أحيانًا إلى ٦٠% فى بعض الولايات). كما كنت أشير إلى علمنة يهود الولايات المتحدة وانصرافهم عن الشعائر اليهودية. فكنت أشير إلى أنه إذا أتى أحد حاخامات اليهود من القرن التاسع عشر معنا، فإنه سيجد فى أنا المسلم صفات «يهودية» أكثر مما يجد فيهم. فأنا على الأقل مؤمن بالله وباليوم الآخر وهو الأمر الذى لا ينطبق على غالبية يهود أمريكا الساحقة.

أذكر مرة أن الجامعة العربية طلبت ترشيح أحد المتفكرين في الدين ليحضر حواراً تديره هيئة الأمم بين حاخام ورجل دين مسيحي وشيخ. وبعد أن صرح مدير المكتب الإسلامي في واشنطن بأن الإسلام لا علاقة له بالسياسة ورفض الحضور، استأذنت من السيد السفير، رئيس الوفد الدائم، بأن أذهب بحسابنى "رجل دين إسلامياً" وبدلاً من أن أتحدث في الاجتماع من منظور إسلامى، تحدثت من منظور مسيحي / يهودى أخلاقى، وأخبرتكم بأن الوصايا العشر لا تسمح بقيام إسرائيل، فقد اغتصبت الأرض وطردت سكانها. وكانوا كلما يتحدثون حديثاً سياسياً أخبرهم بأننا كرجال دين لا علاقة لنا بالحلول البراجماتية العملية، بل لابد أن نصر على تطبيق القيم الأخلاقية المطلقة. وقد شعر رجل الدين اليهودى بحرج شديد إذ فوت عليه الفرصة تماماً لترديد الديباجات الصهيونية المعتادة، وقد تعاطف معى رجل الدين المسيحي.

وحيثما كان جمهورى اليهودى والصهيونى يأخذ موقفاً متعالياً منى ويعلنون أن العرب قد هزموا وعليهم تقبل حقيقة الهزيمة، كنت أخبرهم بأننى على استعداد كامل لتقبل هذا المنطق الداروينى المتوحش، شريطة أن يفعلوا هم نفس الشيء مع هتلر الذى دحرهم وسحقهم وأبادهم. فكانوا يصابون بذهول من هذه الأطروحة، التى تبين النموذج الكامن فى قولهم، وهو نموذج لا يحبون بطبيعة الحال إدراكه أو الحديث عنه.

وقد أتيت لى فرصة الظهور مرتين فى مناظرة تليفزيونية مع حاييم هرتزوج (رئيس دولة إسرائيل السابق) حينما كان رئيس وفد بلاده لهيئة الأمم. وقد بدأ هرتزوج حديثه فى أحد البرنامجين بالإشارة إلى هذا الشاب المجهول الذى أرسل به العرب"، أى إلى شخصى المتواضع للغاية. وكان الحديث يدور حول الذكرى العاشرة لحرب سنة ١٩٦٧. وكانت إستراتيجيته، باعتباره جنرالاً سابقاً، أن يغرقنى فى المعلومات والتفاصيل العسكرية (فهذه هى نقطة قوته)، فاتبعت إستراتيجية مختلفة تماماً وهى الحوار معه من خلا ل الحركة التاريخية العامة (وهذه هى نقطة ضعفه). فحينما كان يتحدث عن حركة الدبابات مثلاً، كنت أتحدث أنا عن فشل الإسرائيليين الذريع فى أن يضربوا بجذورهم فى المنطقة، وأشرت إلى عبارة المؤرخ الإسرائيلى يعقوب تالمون "عقم النصر"، وهى العبارة التى وصف بها انتصارات إسرائيل العسكرية التى لم تحقق شيئاً. وفى أحد المشاهد، ظهر الجنرال ممسكاً بالمؤشر وأشار إلى الدبابات ومعه الخرائط وكيف تحركت من هذا الموقع إلى ذاك. وحينما ركزت الكاميرا على، قلت ضاحكاً: "إننى لن أعب هذه اللعبة، ولن أغرق المشاهد فى التفاصيل. فبعد عشرة أعوام من انتصار سنة ١٩٦٧، ماذا حقق الإسرائيليون؟ ألم نشتبك معهم فى حرب استنزاف مريرة؟ ألم يدخلوا فى حرب سنة ١٩٧٣ التى تكبدوا فيها الخسائر؟ أولاً تزال العمليات

الفدائية مستمرة، ولا يزال الرفض الفلسطيني قائماً؟ فمهما حركت الدبابات يميناً أو يساراً، فإن بعض الحقائق التاريخية والإنسانية تظل ثابتة لا تتحرك، فهي تحتاج إلى شيء أكثر من الدبابات حتى يتسنى تغييرها". وحين ركزت الكاميرا على هرتزوج وكانت علامات الضيق الشديدة واضحة على وجهه، وأصبح المؤشر الذي فى يده (علامة الصرامة العلمية والعسكرية) وكأنه لعبة أطفال يلهو بها رجل كبير السن.

ومن أهم حوادث الاشتباك بينى وبين الصهيونية، اشتراكى فى النقاش الذى دار بين الصهاينة وأعدائهم على صفحات الجرائد وفى التليفزيون قبل صدور قرار هيئة الأمم المتحدة الخاص بأن الصهيونية حركة عنصرية وشكل من أشكال التمييز العنصرى. فقد نشرت النيويورك تايمز فى صفحة الرأى مقالاً لحاييم هرتزوج يدافع فيه عن الصهيونية بعدها حركة تحرير الشعب اليهودى ، ويتهم كل من يهاجمها بأنه معاد للسامية (أى معاد لليهود واليهودية). فكتبت على الفور للجريدة أطلب بحق الرد (لأن هرتزوج إسرائيلى وليس أمريكياً، ولعلمهم لو أدركوا ذلك لنشروا نفس المقال بقلم أمريكى). فاضطرت الجريدة للموافقة، وكتبت مقالاً بعنوان " الصهيونية والعنصرية: المنظور الإفريقى الآسيوى" لم أذكر فيه رأى العرب فى الصهيونية وإنما رأى بعض زعماء آسيا وإفريقيا والأمريكيين السود فى الصهيونية بعدها حركة استعمارية استيطانية لا تختلف عما واجهوه هم فى بلادهم من استعمار واستيطان. وختمتها بالإشارة للإسرائيليين واليهود المعادين للصهيونية، وتساءلت: هل هؤلاء أيضاً معادون لليهود؟ اضطرت النيويورك تايمز إلى نشر المقال، و كان المقال العربى الوحيد الذى نشر فى أثناء النقاش، وتناقلته صحف العالم وترجم إلى عدة لغات، ووجدت نفسى محط اهتمام أجهزة الإعلام الغربية، وظهرت فى عدة برامج تليفزيونية.

وقد تحركت المؤسسة الصهيونية للتصدي، فنشر برنارد لويس Bernard Lewis مقالاً فى مجلة الشؤون الخارجية (فورين أفيرز) Foreign Affairs يتحدث فيه عن عنصرية العرب. وقال إن بروتوكولات حكماء صهيون كتاب يتداوله كل المثقفين العرب. فكتبت ردّاً عليه أبين فيه أن الصحف الشعبية قد تفعل هذا (كما هو الحال فى الولايات المتحدة على سبيل المثال)، لكن مراكز البحوث المحترمة لا تسلك هذا السلوك، لأن البروتوكولات وثيقة لا تحوز على احترامهم.

وتحدثت برنارد لويس أن يوثق ما قاله أو أن يقدم اعتذاراً، بحسبان أنه سب المثقفين العرب وأنا منهم. فى البداية، لم تنشر المجلة الخطاب، فاتصلت بـ

البروفسير نعوم تشومسكى وأخبرته بالموقف، وقلت له إننى أنوى رفع قضية قذف وسأطلب عونه فى هذا المضمار، فوافق. فكتبت للمجلة مرة أخرى وأخبرتهم عما أنوى فعله، وأشرت إلى تأييد تشومسكى. فسارعت المجلة بنشر الخطاب ومعه رد خائب من برنارد لويس، ويبدو أنه استأجر مساعد باحث ليفرز أعمالى كلها عله يجد عبارة واحدة عنصرية ولكن خاب ظنه، كما هو متوقع. ومع هذا، فقد أشار إلى عبارة وردت فى كتاب نهاية التاريخ كانت على شكل استفهام بخصوص أيخمان وهل موقفه الطالب بتوطين اليهود فى فلسطين يجعل منه صهيونيًا؟ وكانت إشارته من قبيل التمحك الذى لا مضمون له.

ولا يمكن أن أتحدث عن معارك مع الصهيونية دون أن أذكر المناظرات العديدة التى كانت تدور بينى وبين بعض الأساتذة الإسرائيليين. فكان هناك الجنرال متيتياهو بيليد وبروفسير بن هالبرن وعميد كلية الحقوق فى جامعة تل أبيب عام ١٩٧٧ (لا يحضرنى اسمه الآن). وكانت المناقشات دائماً مهذبة إن لم تكن ودية والمرجعية كانت عقلانية. ولذا كان الأمر ينتهى بنا أنا و المتحدث الإسرائيلي (إن كان عقلانياً) إلى أن نتفق على كل شىء تقريباً مما كان يسبب له حرجاً شديداً، لأن الاتفاق كان يتم فى إطار الاعتراف بـ الفلسطينيين وحقوقهم. أما إذا كان المتحدث عنصرياً لعقلانياً فإننى كنت دائماً أكسب الجولات (وقد ذكرت من قبل المناظرة مع البروفسير ناير).

كان هذا عادة ما يحدث، إلا مرة واحدة كان المفروض أن أتجاوز مع أستاذ تاريخ إسرائيلى اسمه (على ما أذكر) عمانويل سيفان من جامعة تل أبيب. وكان مقرراً أن يدور الحوار فى جامعة ييل Yale فى جو أكاديمى هادئ (أمام جمهور محدود من طلبة الدراسات العليا). ولذا أعددت نفسى أكاديمياً وتصورت أنه سيكون حواراً عقلانياً. فعرضت وجهة نظرى بأسلوب هادئ. وإذا بى أفاجأ بسيفان هذا يهاجم العروبة والإسلام بطريقة عنصرية غير عقلانية لم أر مثلاً من قبل أو من بعد. فأخذت على حين غرة، لأننى لم أكن مستعداً لهذا النوع من الخطاب وتلعثمت و كان أدائى سيئاً للغاية، بشكل لم أعده فى نفسى، وكانت هزيمة نكراء تعلمت منها الكثير، وأزعم أنها لم تتكرر مرة أخرى.

وقد قرر طلبة قسم الإعلام فى جامعة كونتيكت Conneticut تسجيل برنامج عنى. فأخذوا بعض دراساتى حتى يعد المحاور نفسه، ولكن بدلاً من أن يأتوا بأستاذ لمحاورتى، جاءوا بممثلة شهيرة فى المسلسلات التليفزيونية (ربما ليحققوا نصراً إعلامياً) تسمى إليزابيث إنجلش Elizabeth English. وقد استأت من سوء اختيارهم وعدم إخبارى بشخصية المحاور، وقررت إفشال

البرنامج عن طريق عبور الخطوط الحمراء، التى إن عبرها الإنسان أصبح الحوار مستحيًا لأنه

سيتحدى كل مقولات الآخر المبدئية ومن ثم لن تكون هناك أي أرضية مشتركة. فبدأت السيدة إنجلش هذه بأن أخبرتنى بأنه من المعروف أن اليهود لم يندمجوا فى أي من المجتمعات التى عاشوا فيها، فأخبرتها بأن هذه مقولة لا يمكننى قبولها، فوقائع التاريخ تبين عكس ذلك، وأعطيتها شواهد على ذلك مثل أن عدد اليهود فى القرن الأول الميلادى كان حوالى سبعة ملايين، ومع القرن الخامس الميلادى كان عددهم لا يتجاوز مليونًا، ولا يمكن تفسير هذا التناقص إلا من خلال افتراض اندماجهم. كما أخبرتها أن كل المؤشرات تدل على أن معدلات الاندماج بين يهود الولايات المتحدة أعلى من نظيراتها بين المهاجرين الآخرين. فقالت لكن من المعروف أنهم اضطهدوا عبر التاريخ؟ فلم أوافقها هذه المرة أيضًا، وأخبرتها بأن يهود العالم الإسلامى عبر تاريخهم لم تنظم ضدهم غارات أو مذابح (مثل تلك التى عرفت فى الغرب) ولم يعانون من الاضطهاد، إلا فى حدود ما هو إنسانى وشائع، فالعلاقة بين الأغلبية والأقلية كثيرًا ما يشوبها التوتر. ونفس الشئ ينطبق على غالبية يهود العالم فى الوقت الحاضر الذين يعيشون فى الولايات المتحدة والعالم الغربى. فلم تدركى ماذا تفعل سوى أن تطرح سؤالاً ثالثًا عن ارتباط اليهود بفلسطين، وكيف تم تشتيتهم بعد سقوط الهيكل؟ فأخبرتها أن الحقائق الإحصائية تقول غير ذلك. فعدد اليهود الذين تركوا فلسطين قبل سقوط الهيكل كان يفوق عدد اليهود الذين بقوا فيها. هنا وجدت السيدة الممثلة أننا لا نتفق على أي من المقولات المبدئية، وطلبت وقف البرنامج، وكان لها ما أرادت. وقفلت عائداً لبيتي في نيوجرسي.

وفى عام 1986، قمت بزيارة لجنوب إفريقيا لمدة عشرة أيام وألقيت عددًا كبيراً من المحاضرات (تجاوز الخمس عشرة). وكان من ضمن نشاطاتى الإعلاء مية حوار / مناظرة فى تليفزيون جنوب إفريقيا مع اثنين: واحد منهما أستاذ علوم سياسية يهودى ليبرالى، والآخر كان رئيس المنظمة الصهيونية، الذى يتسم بقدر كبير من الغباء، حتى إنه كان لا يزال يردد الشعار الصهيونى، الذى يحرص الصهاينة الآن على إخفائه رغم أنه يشكل جوهر الرؤية الصهيونية للواقع: «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض». وبدلاً من مواجهة رئيس المنظمة الصهيونية جعلت تكتيكى الإعلامى فى ذلك البرنامج محاولة توسيع رقعة لاتفاق بينى وبين الأستاذ الليبرالى وتوسيع رقعة الخلاف بيننا وبين السيد رئيس المنظمة. فكنت أقول: "كما يقول بيل (اسمه الأصلى وليام)..."، "أنا أتفق مع بيل... وهكذا. وقد نجحت الخطة، ولم يتنبه السيد "بيل" إلى خطتى إلا فى نهاية البرنامج، وحاول التملص منى دون جدوى، إذ كنت ألحقه مصرًا

على أن رقعة الاتفاق بيننا كبيرة للغاية. وانتهى البرنامج بالسيد رئيس المنظمة يتفوه بكلام لا معنى له، وظهر بمظهره الصهيونى العنصرى الحقيقى. وقد سمعت من أصدقائى، فى جنوب إفريقيا، أنه عُزل من منصبه بعد هذا البرنامج.

وقد لاحظت فى منتصف السبعينيات أن اليسار فى الولايات المتحدة، بعد انتهاء حرب

فيتنام، قد أصبح بلا قضية، وأنه كان قد بدأ يركز بشكل واضح على جنوب إفريقيا، فاقترحت على اللجنة الإعلامية لجامعة الدول العربية أن تقوم بإعداد كتاب عن موضوع علاقة إسرائيل بجنوب إفريقيا ليوزع على أعضاء وفود الدورة عام ١٩٧٧، لكن الطلب رُفض (وقصر النظر سمة عامة فى الإعلام العربى فى الولايات المتحدة). فقامت باستئجار مساعد باحث على نفقتى، وبدأت فى إعداد الكتاب. وحينما بدأت الدورة، فوجئت اللجنة الإعلامية بأن موضوع جنوب إفريقيا مدرج بالفعل على جدول الأعمال، فطلبوا إعداد نشرة إعلامية وسريعة عن الموضوع. ولكننى أخبرتهم أننى كنت قد أعدت بالفعل كتابًا كاملاً عنه، ودعوت الأستاذ ريتشارد ستيفنس Stevens Richard إلى أن يساعدنى فى إصدار الكتاب على أن يكون هو المؤلف الأول، رغم أننى - والله على ما أقول شهيد - كنت قد أعدت كل المادة المطلوبة، ولكنه يحمل اسمًا أمريكيًا، كما أنه أستاذ مشهور فى حقل الدراسات الإفريقية، وكل هذا يعطى مصداقية للكتاب. وفى خلال أسبوعين، تم إعداد الكتاب وطبعه ونشره تحت عنوان إسرائيل وجنوب إفريقيا: تطور العلاقة بينهما Relationship a of Progression The: Africa South and Israel وكان كتابًا وثائقيًا معلوماتيًا يهدف إلى إنارة العلاقة بين الجيبين الاستيطانيين وإلى نزع القداسة عن الدولة الصهيونية، فهى دولة لا تدور فى إطار المقدسات و المطلقات اليهودية (كما يحلو لبعض الصهاينة الزعم أحيانًا)، وإنما هى دولة استيطانية إحلالية لا تختلف كثيرًا عن أى دولة استيطانية أخرى، تنبع من حركات الاستعمار الغربى، وليس من التاريخ اليهودى. (وقد طبعت من هذا الكتاب عدة طبعات وترجم إلى عدة لغات مع أن الأبعاد المعرفية والنظرية فيه تكاد تكون منعدمة). وزع الكتاب على الوفود، وأحدث صدوره دويًا كبيرًا. وفى العام نفسه، كنت فى مناظرة مع الجنرال متيتياهو بيليد (المتخصص فى الأدب العربى ونجيب محفوظ بالذات)، فعبر عن دهشته لى من كفاءة الجامعة العربية ومقدرتها على إصدار كتاب علمى كامل عن جنوب إفريقيا وإسرائيل بهذه السرعة.

وقد تعلمت أن الآلة الإعلامية آلة بلهاء تود الدوران بأى شكل مادامت هناك معلومات وحقائق وأخبار، فقامت بإرسال هذا الكتاب المعلوماتى لمعظم

الصحف والجرائد وكاتبى الأعمدة لأعطيتهم مادة يستخدمونها فى كتاباتهم. وبالفعل، بعد عدة شهور، كانت الآلة البلهاء تتحرك. وظهرت عدة مقالات عن موضوع التعاون بين إسرائيل وجنوب إفريقيا، الأمر الذى اضطر الإسرائيليين إلى الرد على الاتهامات الموجهة إليهم.

وفى هذه الآونة أرادت الجامعة العربية إصدار نشرة صغيرة تهاجم الصهيونية والعنصرية بلا هوادة وبكل عنف (وما أكثر هذه النشرات التى تجد طريقها إلى سلة المهملات)، وعُهد إلى بتنفيذ هذه المهمة. ولكن بدلاً من ذلك استأجرت على نفقتى الخاصة طابعاً على الآلة الكاتبة ومساعد باحث ليجمع لى المادة العلمية (لا يعرف الكثير من الأساتذة مسألة مساعد الباحث هذه، ويخلطون بينها وبين التأليف، ولذلك يقومون بإعداد كل شىء بأنفسهم مما يستنفد طاقتهم. ولكنى والحمد لله اكتشفت وظيفة مساعد الباحث هذه فى مرحلة مبكرة من حياتى لأننى أفرق دائماً بين الحقائق والحقيقة، وبالتالي بين التجميع والتأليف. وجعلت وظيفتى هى التأليف لا التجميع. ولو لا هذا التفريق لما انتهيت من أى من أعمالى ولنهشنى الذئب الهيجلى المعلوماتى تماماً). وكانت الثمرة هى كتاب أرض الوعد: نقد الصهيونية السياسية Zionism Political of Critique A

promise of Land The وهو تاريخ للصهيونية من خلال موضوعات، يهدف إلى تزويد الجامعات الأمريكية بكتاب يمكن استخدامه فى المقررات الجامعية التى تتناول الصراع العربى / الإسرائيلى، وقد كتب الكتاب بحذر شديد دون أى مغامرات فكرية أو منهجية، ودون تكشف لأى آفاق جديدة كما هو الحال مع معظم الكتب الأكاديمية التى تدرس فى الجامعات. ولكن الكتاب، مع هذا، يصدر عن نموذج تحليلى واضح كما يضم مواد معلوماتية جديدة ساهمت فى عملية تحديث موسوعة 1975. (إذ كنت أعد آنذاك الملفات التى استخدمتها فيما بعد فى كتابة الموسوعة).

وحينما أصبح الكتاب جاهزاً للنشر، وجدت أنه يمكن لناشر كبير أن ينشره ويقتله (كما فعلوا مع كتاب جارى سميث Gary Smith عن الصهيونية الذى نشرته دار بارنز ونوبل Noble Barnes and)، أو أن يقوم ناشر صغير ليس عنده أى إمكانيات للإعلان والتوزيع بنشره، وهو ما يعنى أيضاً قتله. فدرست مسألة إقامة دار نشر تقوم بنشر الكتاب، فوجدت أن المسألة لا تكلف كثيراً، وبالفعل أسست (مع صديق مصرى) داراً لنشر دراساتى وأى دراسات مماثلة، وقد سميتها اسماً غير عربى غير إسلامى بالمرّة (نورث أميركان North، أى الأمريكى الشمالى)، وبإمكانيات مالية محدودة تمكنا من الكتابة لكل أساتذة دراسات الشرق الأوسط فى الولايات المتحدة وإنجلترا وأرسلنا بـ

الكتاب للعرض فى معرض فرانكفورت الدولى للكتاب، بل أعلنّا عنه فى المجلات الصهيونية وفى بعض الصحف الإسرائيلية. ونجح الكتاب تجاريًا وقرر فى حوالى ٢٠ جامعة أمريكية، ودعيت لإلقاء المحاضرات على الطلبة الذين يدرسون الكتاب.

ورشحته مجلة تشويس Choice (الخاصة بشئون المكتبات) بعدّه مناسبًا لمكتبات الجامعات، ففوجئنا بوصول ما يزيد على خمسمائة طلب مرة واحدة! وأعادت الدار نشر كتاب إسرائيل وجنوب إفريقيا. وقد حققت دار النشر نجاحًا كبيرًا لدرجة أنه بدأت تصلنا مخطوطات لكتب علمية لنشرها. ولم يكن عند الدار لا الإمكانيات المالية ولا العلمية لفحص مثل هذه المخطوطات ونشرها، فكانت تجربة فكرية وتجارية ناجحة. وحينما صدر كتاب أرض الوعد استشاط السيد السفير رئيس الوفد الدائم غضبًا لأنه كان يريد كتابًا إلاميًا ملتهبًا لا كتابًا أكاديميًا هادئًا. ومع هذا حينما حضر السيد الأمين العام للجامعة العربية، وكان الكتاب قد حقق نجاحًا لا بأس به، أخبره أن هذه هى إحدى نشاطات المكتب!

وبعد صدور الكتابين، ومع احتفاظى بمكانى كأستاذ جامعى (فأنا لم أكن - حسب صفتى الرسمية - سوى مستشار ثقافى لوفد الجامعة العربية، لا علاقة لى بالعمل الدعائى) أصبح من الممكن أن أتحدث بهذه الصفة. وقد قامت إحدى الجمعيات العربية / الأمريكية بتنظيم زيارات لبعض أعضاء الكونجرس ومجلس الشيوخ الأمريكى (كان من بينهم السناتور ماسكى، الذى كان من المتوقع أن يرشح نفسه لرئاسة الجمهورية) لأحدثهم عن علاقة إسرائيل بجنوب إفريقيا، وعن الصهيونية ككل. وهذا ما يسمى لوبينج lobbying، أى أن يحاول المرء التحرك خلف الكواليس ليؤثر فى صانع القرار الأمريكى. وكنت أقابل عضو الكونجرس أو مجلس الشيوخ لبضع دقائق بروتوكولية، يحولنى بعدها للشخص المختص بجنوب إفريقيا، إذ كان يتبع كل واحد منهم مجموعة كبيرة من المستشارين والمتخصصين.

وكان من أهم الزيارات التى قمت بها زيارتى لكاتبى العمود الشهير إيفانز ونوفاك، و كان مقرهما هو فيلا ضخمة مليئة بالمستشارين والمتخصصين. وقابلت مستر إيفانز لبضع دقائق بروتوكولية، وقدمنى للمختص بإفريقيا، وكان حاصلًا على الدكتوراه من جامعة هارفارد.

وذهبنا لمكتبه وجلسنا مدة ساعة نتناقش فى موضوع إسرائيل وجنوب إفريقيا، وكان ملهمًا بالموضوع، ولذا كانت أسئلته ذكية للغاية. وكان يصب كل

هذا في ذلك العمود اليومي.

إن الإعلام العربى فى الولايات المتحدة (إلى جانب غرقه فى الستينيات فى فكر المؤامرة) كان يتسم بضيق النظر، وبأنه موجه إلى القاهرة والرياض ودمشق وليس إلى واشنطن ونيويورك و بوسطن، فالقائمون على الإعلام العربى يمثلون بلادهم ويعيشون محصورين فى نطاقها معزولين عن بيئتهم الأمريكية، فلا يدركون قط آليات وحركات المجتمع الأمريكى، ناهيك عن الفساد الذى تطول قصته إن بدأت فى روايتها.

حينما كنت طالبًا فى الولايات المتحدة فى الستينيات، كان، المهمة الوحيدة تقريبًا لأحد الموظفين فى القيام بإعداد برنامج إذاعى أسبوعى يسمى «عرض الصحافة العربية» (بالإنجليزية: Arab Review Press) يتكون من مقتطفات من الصحف العربية. وكان هذا الموظف يود القيام بإجازة لمدة شهر، فطلب منى أن أحل محله مؤقتًا، وقد فعلت، ولكنى اكتشفت أن إعداد هذا البرنامج يستغرق أقل من يوم. كما أن صاحبنا كان يجعل البرنامج بيانًا ملتهبًا ضد إسرائيل. فأخذت فى تنويع المقتطفات. وتناولت موضوعات مختلفة مثل الاكتشافات الأثرية والعمران المتزايد فى الدول العربية (وكان هذا حقيقة فى الستينيات).

وهنا بدأت الشكاوى تنهال على محطة الإذاعة من أن البرنامج معاد للسامية (وهذه هى التهمة الصهيونية المعتادة). وقد اندهشت مقدمة البرنامج الأمريكية، لأننى فى واقع الأمر ابتعدت عن السياسة. وما لم تفهمه هو أن البرنامج أصبح له جمهور (بعد أن كان مجهولاً). وقد سبب هذا غصة للصهاينة، ولم يكن أمامهم من حيلة سوى أن يلصقوا بالبرنامج هذه التهمة، على

أمل أن يوقفوه، ولكنهم والحمد لله لم ينجحوا. وحينما عاد صديقنا من إجازته وجد أن عمله قد ذوى وانتهى لأننى أنجز فى أقل من يوم ما كان يستغرق كل وقته! فطلب منى الاستمرار فى العمل وعهد له بوظائف كتابية. وقد رثيت كثيرًا لصاحبنا، لكنه كان مثل العشرات غيره لا يعرف المجتمع الأمريكى ولا يجيد التعامل معه ولا يواكب إيقاعه..

وأذكر أننى حين كنت فى جامعة رتجرز، بعد حرب سنة ١٩٦٧، كان لى صديق أمريكى يدرس معى فى الجامعة وكان يقدم برنامجًا إذاعيًا يتلقى فيه مكالمات المستمعين. ولكن بدلا ً من أن يدعونى (وكان يعرفنى جيدًا)، قام بدعوة أحد موظفى الجامعة العربية (الذى لم يكن يجيد الإنجليزية)، وهذه حيلة يستخدمها الإعلام الغربى! فأخذ صاحبنا يتحدث عن البروتوكولات و

المؤامرة الشيوعية. ولم يكن يفهم كثيراً من الأسئلة التي توجه له، وحينما كان يفهم بعضها، كان يجيب عليها بإنجليزية ساذجة جعلت منه أضحوكة حقيقية.

وقد وقعت لى حادثة من نوع مختلف قليلاً فى أثناء عملى فى الوفد الدائم عام ١٩٧٩.

وصل موظف مصرى برتبة نائب سفير يتسم بسمات البيروقراطى المصرى الحقيقى، ولكن بشكل متطرف ومتبلور. لم يكن همه الإعلام وإنما الهيراركية الوظيفية، أى التدرج الهرمى.

وحيث إنه لم يكن لى مكان واضح فى سلم الوظائف (لأنه تم التعاقد معى محلياً) فقد أصيب بحيرة شديدة وبغيرة أشد، خاصة أن أعضاء الوفود العربية كانوا يقولون له: "أنت مع د.

المسيرى فى الجامعة العربية، أليس كذلك؟"، إذ إن صيتى كان قد بدأ يذيع بعض الشىء. أذكر أننى كتبت مرة رداً من الجامعة العربية على أحد الآتهامات الصهيونية التى لا تنتهى، وكتبته فى حدود الخطاب الغربى وطلبت من السفير قراءته فى التلفزيون. ولكن هذا البيروقراطى المصرى أخذ تعليقى وأحل محله تعليقاً كتبه هو بنفسه وكانت كارثة كبرى، لأنه كان موجهها للعواصم العربية، مليئاً بالعبارات الخطابية الرنانة والحقائق الثقيلة التى لا مكان لها فى مثل هذا التعليق.

وكانت النتيجة أنه وردت لوفد الجامعة العربية تعليقات سلبية من كل الوفود العربية الأخرى. ولكن موظفنا لم يرتدع، واستمر فى ممارسة نشاطه الإعلال مى الأبله وسلطاته الهيراركية، وجعلنى هدفاً أساسياً لهجماته. فعلى سبيل المثال، قسّم موظفى مكتب الجامعة العربية إلى موظفين دبلوماسيين (أى من موظفى الجامعة العربية المرسلين إلى الخارج) وموظفين محليين لهم وظائف محددة و"آخرين"، أى السعاة وغيرهم ووضعنى أنا ضمن "الآخرين". وكانت هذه هى القشة التى قصمت ظهر البعير كما يقولون، إذ كانت تعنى، إلى جانب أنها إهانة شخصية كبيرة، أننى لن أقوم بأى عمل إعلامى. فاضطرت للجوء للأستاذ محمود رياض الأمين العام للجامعة العربية من خلا ل الأستاذ هيكى. فحضر إلى نيويورك (وكان يعرف بنشاطى فقد شاهدنى فى البرنامج التلفزيونى مع هرتزوج)، وطلب من السيد نائب السفير ألا يتعامل معى على الإطلاق، على أن تكون معاملاتى مع السيد السفير مباشرة، مما سبب له حرجاً شديداً أمام

أعضاء الوفد والموظفين، ولكن - للأسف - كانت هذه هى الطريقة الوحيدة

للتعامل مع هذا الشيء البيروقراطي. وفي نهاية الأمر، وقعت مصر اتفاقية كامب ديفيد، فترك صاحبنا وفد الجامعة العربية وأخذ معه كل ميزانيتها، وألحق نفسه بالوفد المصري، في مكانه الوظيفي المناسب بطبيعة الحال!

ولم تكن هذه هي الحادثة الوحيدة التي تنم عن مدى عطب الإعلام العربى فى الولايات المتحدة. فقد قررت كتابة بحث عن علاقة الصهاينة بالنازيين، خاصة وأننى بدأت أرى أنه تم نشر بحوث كثيرة بالألمانية فى هذا الموضوع من وجهة نظر جديدة، كما تم رفع السرية عن بعض الوثائق الخاصة بـ الموضوع. بل لاحظت أن وثائق وزارة الخارجية الألمانية فى عهد النازى كانت متاحة، وأنه لم يرقم أى باحث بقراءتها من وجهة نظر غير صهيونية. وقد قابلت باحثين: أحدهما أمريكى والآخر مصرى متخصصين فى هذا الموضوع. وبدأنا فى البحث، ولكن بعد أن استولى البيروقراطى على ميزانية الجامعة، أصبحت الاعتمادات غير متوافرة، فطلب منى أن أستمّر فى البحث مؤقتًا على نفقتى الخاصة، وقد فعلت وجمعنا مادة ضخمة بالإنجليزية والألمانية واليديشية (من بينها نص محاكمة الصهيونى رودولف كاستر الذى حوكم فى إسرائيل بتهمة التعاون مع النازيين فى ترحيل يهود المجر). وحينما حان وقت العودة إلى مصر، طلبت أن يقوم مكتب الجامعة بتعويضى عما دفعت، فرفضوا بحجة أنه لم يتم بعد توفير الاعتمادات المطلوبة وكانت هذه كذبة كبيرة). فطلبت أن أعطى إيصالاً، فاتصلوا بالبيروقراطى المصرى لسؤاله عما إذا كان هناك قرار خاص بهذا البحث!! وكان معى نسخة منه لحسن الحظ. المهم انتهى الأمر بأن سلمت المادة البحثية إلى مكتب الجامعة العربية وحصلت على الإيصال المطلوب. وحاولت بعد ذلك أن يقوم مكتب الجامعة فى تونس بدفع تلك التكاليف لى، وأن يسترد المادة البحثية، وظلت المحاولات قائمة لعدة سنوات، إلى أن أخبرونى بأن المادة قد ضاعت وأن مكتب الجامعة فى نيويورك برفض دفع مستحقّاتي!

وإلى جانب هذا التقدير (أو هذه البلطجة) هناك عمليات النهب. فعلى سبيل المثال، كان مكتب الجامعة يدأب على نشر إعلانات فى جريدة النيويورك تايمز تتكلف عشرات الآلاف من الدولارات يلتهم جزءاً كبيراً من ميزانية الإعلا م العربى فى الولايات المتحدة، وكان مردودها أقرب إلى الصفر. فقدمت اقتراحاً لمكتب الجامعة بإلغاء هذه الإعلانات وتوفير الاعتمادات، على أن نلجأ إلى ما سمّيته المنظمات الواجهة (بالإنجليزية: فرنّت أورانيزيشنز organizations front)، أى إقامة منظمة أمريكية تكون مهمتها الإعلام عن القضايا العربية دون أن تكون مصنفة على أنها مؤسسة إعلامية عربية (مما يجعل الجمهور الأمريكى ينصرف عنها). كانت كل هذه الاقتراحات ترفض فوراً دون أن أعرف السبب، ولكننى عرفت فيما بعد أن هذه الإعلانات كانت

هي المصدر الأساسي للعمولة لكبار الموظفين!

الأيدولوجية الصهيونية

صدر لى عام ١٩٨٠ - ١٩٨١ كتاب من جزأين بعنوان الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة فى علم اجتماع المعرفة، والكتاب يعبر عن رؤيتى فى الصهيونية حتى تلك اللحظة، ويحتوى على معظم ما جاء فى كتاب أرض الوعد الذى صدر بالإنجليزية بعد إدخال كثير من التعديلات والإضافات، وبالذات فيما يختص بالمنهج. وقد استفدت كثيراً بالملفات التى كنت أعدها لتحديث موسوعة 1975.

ويذهب الكتاب إلى أن الأيديولوجية الصهيونية أيديولوجية عنصرية معادية لكل من العرب واليهود، وأنها إحدى تجليات التشكيل الاستعماري الاستيطاني الغربى، يأخذ شكلاً إحلاليًا. ويلاحظ أن البعد المعرفى قد أصبح أساسياً كما هو واضح فى العنوان الفرعى للكتاب الذى كان يضم ملحقاً مستقلاً عن علم اجتماع المعرفة. كما يلاحظ أن الموضوعات الأساسية فى عالمى الفكرى قد تزايدت داخلها عن ذى قبل، وبدأت رؤيتى للنازية تتضح بحسبانها تعبيراً عن نموذج كامن فى الحضارة الغربية، نموذج التحديث والترشييد والعلمنة. وبيّنت أن معظم الدراسات التى تتناول الظاهرة النازية تهمل إبراز حقيقة أنها - شأنها شأن الصهيونية - لم تكن مجرد انحراف عن الحضارة الغربية وإنما كانت تياراً أساسياً فيها، وتحقيقاً لنموذج حضاري كامن.

فالحضارة الغربية - كما جاء فى الكتاب - هى حضارة تكنولوجية تُعلى من قيم المنفعة والكفاءة والإنجاز والتقدم مهما كان الثمن المادى والمعنوى المدفوع فيها، وترى أن البقاء للأصلح والأقوى دائماً، وبيّنت أن الحل النازى للمسألة اليهودية لا يختلف كثيراً عن الحلول الغربية الإمبريالية المطروحة للمشكلات المماثلة. فالنازية والإمبريالية يصدران عن الإيمان بتفوق الجنس ا لآرى على الأجناس الأخرى، وأن هذا التفوق يعطى الحق للآريين فى أن يتخلصوا من مشكلاتهم عن طريق تصديرها للبلاد الأخرى، حتى ولو أدى هذا إلى إبادة السكان الأصليين. والحل النازى لا يختلف عن ذلك، فهو محاولة لتصدير المسألة اليهودية إلى الدول الأوروبية الأخرى (حيث إن المجال الحيوى للاستعمار النازى كان فى أوروبا).

وقد أشرت إلى ظاهرة مشتركة بين النازيين والصهاينة (وهى أيضاً سمة أساسية للحضارة الغربية)، هى عقلانية الإجراءات والوسائل ولعقلانية الهدف. وقد أشار ماكس فيبر لهذه الظاهرة فى كتاباته. فعملية العقلنة، أو الترشييد، التى يتحدث عنها تنصب على الوسائل والأدوات وحسب، أما الأهداف فهى أمر متروك لاختيار الأفراد. ومعسكرات الاعتقال والتعذيب، سواء فى ألمانيا النازية أم فى إسرائيل الصهيونية، هى مثال جيد على هذا الجانب فى الحضارة الغربية. فهذه المعسكرات منظمة بطريقة "منهجية" تُحسب فيها

حسابات المكسب والخسارة، و تحسب المدخلات والمخرجات. حتى التعذيب لا يتم بشكل عشوائي فردي، وإنما يتم بشكل مؤسسى منظم. أما الهدف من معسكرات الاعتقال والإبادة و التعذيب، أما المضمون الأخلاقى لهذه الأشياء ومدى عقلانيتها من منظور إنسانى (لأن فكرة العقل والعقلانية لا وجود لهما خارج فكرة الإنسان)، فكل هذا متروك للزعيم أو للدولة أو للأهواء الشخصية أو للأسطورة الدينية القومية.

وقد تناولت موضوع علاقة النازية بالصهيونية بشكل أكثر عمقا فى الموسوعة، وظهرت المداخل الخاصة بهذا الجزء فى كتاب مستقل بعنوان النازية والصهيونية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة حاولت أن أدرس فيه البنية المعرفية العميقة لكل من النازية والصهيونية التى توضح تماثلها، وأن أستعيد الإمبريالية كمقولة تحليلية أساسية فى كل الظواهر الغربية الحديثة.

فقمت بتعريف الإبادة وبعض المصطلحات الأساسية المرتبطة بها، وبوضع ظاهرة الإبادة فى سياقها الحضارى العام الغربى ثم فى سياقها الحضارى السياسى والألمانى. وتناولت بعض الإشكاليات التى تثيرها الإبادة النازية ليهود أوروبا (إشكالية انفصال العلم عن القيمة - توظيف الإبادة واحتكارها وإنكارها - إشكالية الحل النهائى - قضية عدد الضحايا - الجريمة النازية - ملا حقة مجرمى الحرب النازيين - إشكالية التعاون بين بعض أعضاء الجماعات اليهودية) خصوصاً الصهاينة والنازيين، ثم وضحت بعض المصطلحات التى استخدمتها فى هذه الدراسة[النموذج - الطبيعة/المادة - العقلانية المادية واللاعقلانية المادية - الحلولية الكمونية الواحدية - الرؤية العلمانية الإمبريالية الشاملة - ترشيد - حوسلة - داروينية اجتماعية - ترانسفير - نهاية التاريخ، الذى بينت علاقته الوثيقة بفكرة الحل النهائى والنموذج المادى].

وقد بينت فى مقدمة الكتاب أنه سيحاول أن ينجز أهدافه بدون التقليل بأى حال من فداحة الجرم النازى ضد اليهود (والسلاف والغجر وغيرهم)، ولكن دون السقوط، بقدر ما هو ممكن إنسانياً، فى التحيزات والرؤى والمقولات السائدة فى الخطاب الغربى بشأن الإبادة النازية. فالتقليل من حجم الجريمة النازية يُشكل فشلاً معرفياً وأخلاقياً. أما من الناحية المعرفية فهو يعنى فشل المرء فى إدراك واحدة من أهم سمات الحضارة الغربية الحديثة، أى نزعتها الإبادية. أما الفشل الأخلاقى فهو فشل الإنسان المسئول أخلاقياً الذى رأى جريمة ترتكب ضد مجموعة بشرية فأثر الصمت وزَيَّف الحقائق حتى لا يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. "ونحن نؤكد هذا برغم معرفتنا بأن

الصهاينة وظفوا واقعة الإبادة فى خدمة أهدافهم الإعلامية، وفى ابتزاز الحكومات، وفى تبرير الغزو والاستيطان والإرهاب. ولكن هذه جميعًا اعتبارات عملية غير معرفية وغير أخلاقية. ونحن نذهب إلى أن إيضاح الحقيقة المركبة كفيل فى حد ذاته بأن يُفشل محاولات الصهيونية توظيف الجريمة الغربية النازية لخدمة الجريمة الصهيونية التى تعتبر تجليًا آخر للحضارة نفسها وللنمط نفسه".

دراسات أخرى فى الصهيونية

وقبل أن أنتقل إلى الموسوعة ذاتها، يجب أن أشير إلى بعض الدراسات الأخرى، وكلها تصب في الموسوعة أو تنبع منها. وأولى الدراسات التي يجب ذكرها هو كتابي عن الانتفاضة.

كنت قد كتبت مقالا ً (في فبراير عام 1984) في جريدة الرياض بعنوان "إلقاء الحجارة في الضفة الغربية" أُنْبأ فيه بالانتفاضة قبل وقوعها بأعوام، وبأن استخدام الحجارة سيكون أحد أهم أشكال النضال الأساسية. لكل هذا حينما نشبت الانتفاضة، ملأني الأمل وبدأت أرصدها بعيني محب. وكتبت قصيدة بعنوان «أغنية إلى البنت النفوض» تصل إلى ذروتها في هذه الأبيات: "أيتها البنت النفوض، يا من تلدين الجند والشهداء والأغاني، في عينيك أورقت المعاني، وبين يديك عادت الدلالة للكلمات".

وفي النهاية، وجدتني "مضطرباً" لكتابة دراسة عن الانتفاضة. أقول "مضطرباً" لأن الموسوعة في هذه اللحظة كانت قد أمسكت بي وأحكمت قبضتها علي، وأصبحت (منذ أواخر السبعينيات) هي الشغل الشاغل في حياتي الفكرية.

وحينما نشبت الانتفاضة لم أكن متأكداً أنني كتبت المقال ونشرته بالفعل، فكثيراً ما أُنْبأ بوقوع حدث ما، نتيجة لتحليل سياسي أو فلسفي، ولكن كثرة مشاغلي تحول دون كتابة مقال في الموضوع. وحينما يقع الحادث، أندم على تقاعسي. وخفت أن يكون قد حدث الشيء نفسه وسارعت إلى أوراقى ولكنى وجدت المقال، والحمد لله. وقد حدث شيء شبيه بهذا مع عبور عام ١٩٧٣، فكنت ألقى محاضرة لبعض القيادات المصرية، وطرحت عليهم فكرة أن الإسرائيليين يتعمدون إخافتنا بخط بارليف، وأن هناك من الدلائل ما يشير إلى خوفهم العميق منا. كنت ألاحظ، على سبيل المثال، أنه حينما ينشب حريق ما داخل إسرائيل، فإنهم عادة ما ينشرون الخبر في الصفحة الأولى، ويسارعون إلى التأكيد بأن الحريق ليس متعمداً. كما لاحظت مرة أن فلسطينياً وضع قنبلة في سينما في حيفا ولم تنفجر، ومع هذا اجتمعت الوزارة الإسرائيلية لمناقشة "الحدث الذي لم يحدث، والواقعة التي لم تقع". كل هذا أقنعني بمخاوف الإسرائيليين الشديدة ورغبتهم في إخافتنا ربما لتخبة مخاوفهم. وهذه المخاوف كانت تقف شاهداً على أن التدعيمات العسكرية التي يتباهون بها ربما لا تكون بمثل هذه القوة التي يدعونها ويحرصون على الإعلان عنها. وفي هذه المحاضرة التي ألقيتها في إبريل عام ١٩٧٣، أي قبل العبور بعدة شهور، اقترحت على هذه القيادات أن تعبر القوات المصرية إلى الضفة الأخرى من القنال. وهناك، بعد العبور، سنكتشف العدو وإمكاناته الفعلية ونعيد تشكيل خططنا بناءً على ذلك. المهم ثارت القيادات ضدّي واتهموني بالعمالة لإسرائيل (وهو اتهام تلقىه عادة في وجه

كل من نختلف معه) وبمحاولة زج القوات المصرية فى حرب لا قبل لهم بها، وأنه يجب أن "ندرس" إسرائيل بموضوعية شديدة ولمدة طويلة للغاية (حوالى ٢٠ سنة) قبل أن ندخل معها فى

حرب. اصطدمت بجمهور المستمعين، وفكرت فى أن أكتب مقالا ً يومياً فى الأهرام بعنوان "بوكر طوف شلومو"، "صباح الخير يا سليمان" يكون موجهاً للإسرائيليين وللمصريين، يكون هدفه أن يجمع من الصحف إلا سرائيلية ما يبين مخاوف الإسرائيليين العميقة، ومن ثم يساهم فى إزالة مخاوف المصريين، وقد يعطيهم بعض الأمل ومن ثم يزيد من رباطة جأشهم ويتخلصوا من الخوف الذى جعلهم مشلولين عن الحركة. ولكن للأسف لم أفعل لأننى كنت قد بدأت موسوعة 1975، ودخلت فى دوامتها. وبعد عدة شهور عبرت القوات المصرية وكسرت حاجز الخوف وأثبتت أنه كان هناك أساس واقعي للمخاوف الإسرائيليين.

وهناك حادثة أخرى أسوأ من سابقتها. حينما قام الانقلاب ضد جورباتشوف عام 1993، أجرت معى مجلة الإذاعة حواراً عن توقعاتى بخصوص هذا الانق لاب. فأخبرتهم بأن الإنسان السوفيتى قد فُرِّغ من الداخل، وقوضته الاستهلا كية تماماً، ومن ثم فليس عنده المقدرة على القيام بأى انقلابات أو فرض أى تحولات، وما يهم فى مثل هذه الأمور ليس عدد الدبابات وإنما من يقودها، و الجنود السوفيت لا يختلفون كثيراً عن الإنسان السوفيتى. ولذا تنبأت بأن ينتهى الانقلاب بالفشل وبسرعة. أجرى الحوار معى فى أوائل الأسبوع، ومع نهاية الأسبوع كان الانقلاب قد فشل بالفعل. وانتظرت يوم السبت لأرى الحوار منشوراً وفيه النبوءة التى تحققت ربما مع تنويه بذلك. ولكنى فوجئت بأنه لم يكن له من أثر. وحين اتصلت بالمجلة قيل لى إن السيد رئيس التحرير وجد أن الحوار أصبح غير ذى موضوع؛ بعد فشل الانقلاب. ولعل السيد رئيس التحرير لم يسمع من قبل عن السبق الصحفى أو عن المنطق الداخلى للتحليل.

لنعد لموضوع الانتفاضة، يمكننى القول بأنى تنبأت بوقوعها من خلال عملية تحليل مركبة للغاية، بدأت بإدراكى للمنحنى الخاص للوضع فى الضفة الغربية، وانتهت بوصف ما سميتة "النموذج الانتفاضى". وكانت نقطة البداية هى حديث جرى فى القاهرة بينى وبين إحدى طالباتى الفلسطينيات من غزة ، ولاحظت مدى ازدرائها للإسرائيليين وعدم خوفها منهم.

وبدأت ألاحظ أن فلسطينى الداخل غير منكسرين، على عكسنا نحن عرب الخارج. فالفاعل الإنسانى العربى هناك قوى متماسك. ثم قرأت إعلاناً فى إحدى الجرائد عن إحدى المستوطنات الصهيونية فى الضفة الغربية، فلم أجد

فيه إشارة واحدة لأرض الميعاد أو لصهيون أو للمثل "العليا الصهيونية أو العقيدة اليهودية، بل يقتصر الحديث على المزايا والإغراءات المادية و المعيشية والترفيهية. وهكذا ولدت فى عقلى صورة للعرب والصهاينة مغايرة للصورة المألوفة.

نبهنى الحديث مع الطالبة والإعلان فى الجريدة الإسرائيلية إلى ضرورة استرجاع كل من الفاعل الإنسانى العربى والصهيونى. ثم بدأت أرصدهما فى تفاعلها ومواجهتهما اليومية ودوافعهما الداخلية، وكانت هذه هى الخطوة الأولى فى صياغة نموذج تحليلى جديد. فأدركت أن الفاعل الصهيونى أصبح محايداً غير مكترث بما يسمى "المثاليات" الصهيونية، متمركزاً حول ذاته، يدرك العالم من خلال حرصه الشديد على المعدلات الاستهلاكية المادية العالية التى يتمتع بها. والمستوطنون الصهاينة، فى تصوّرى، أساساً مرتزقة، ولكن بينما كان القدامى منهم على استعداد لتحمل شظف العيش وإرجاء الإشباع وانتظار المكافأة المادية المؤجلة، نجد أن المستوطنين الجدد ، مع تزايد معدلات العلمنة، يصرون على تحقيق مستويات معيشية وأمنية عالية عاجلة دون تأجيل. ولذا، فالمنظمة الصهيونية تدفع لهم الرشا الباهظة على هيئة منازل مريحة وطرق مُعدّة خصيصاً لهم ومدارس لأطفالهم وحراسة مشددة حتى ينعموا بالعيش فى هواء «أرض الميعاد المكيف». (صُغت آنذاك مصطلح «الاستيطان مكيف الهواء». وقد صاغ زئيف شيف، المعلق العسكرى الإسرائيلى، مصطلحاً مماثلاً [الاستيطان دى لوكس] بعد ذلك بعدة سنوات). إن النموذج الإدراكى للصهاينة نموذج آلى اختزالى مادى، وبالتالي كانت رؤيتهم للعرب ولأنفسهم آلية اختزالية مادية.

انطلاقاً من هذا أشرت - فى مقالى - إلى الوهم الإسرائيلى الذى يستند إلى الرؤية المادية بأن المقاومة قد اجثثت تماماً من جذورها، وأن هناك علامات وقرائن على ما سماه الجنرال بنيامين بن أليعازر (منظم الأنشطة فى الضفة الغربية وحاكمها العسكرى آنذاك) "الاتجاه المتردد أو الحذر نحو البراجماتية" و الذى يعنى فى نهاية الأمر «التكيف مع الأمر الواقع وتقبّله» (الجيروساليم بوست 14 من نوفمبر سنة ١٩٨٣)، أى القبول بوجود إسرائيل كحقيقة نهائية. وقد رأى الجنرال إمكانية تقوية هذا الاتجاه عن طريق إنشاء عدد أكبر من البنوك والشركات الاستثمارية، أى عن طريق إشباع الحاجات الاقتصادية للعرب وإغراق هويتهم، الأمر الذى يؤدى إلى استغراقهم فكرياً فى أمور الدنيا والمال بدلاً من قضايا الوطن والأرض والهوية! (فالنموذج الإدراكى الكامن هنا هو نموذج الإنسان الاستهلاكي المقبل بنهم على الحياة الدنيا).

ولم تكن الولايات المتحدة بعيدة عن هذا الاتجاه التطبيعى البراجماتى،

فقامت الولايات المتحدة (كما أذكر فى المقال) بمد يد المساعدة إلى الجنرال الإسرائيلى المذكور، فدعى إلى الولايات المتحدة ليجتمع مع وزير الخارجية الأمريكية وكبار موظفى الوزارة لبحث معهم كيف يمكن تحسين مستوى معيشة العرب فى الأرض المحتلة (أى مزيد من البنوك)، وكيف يمكن للولايات المتحدة أن تساهم فى التخفيف من حدة بعض جوانب الاحتلال الإسرائيلى عن طريق المساعدات الفنية والتنمية.

وبعد أن عرضت للرؤية الصهيونية والأمريكية المادية الاختزالية للعرب، حاولت أن أحدد الحالة العقلية والنفسية للصهاينة والأهداف المحددة التى يرمون إلى إنجازها، فوصفت الاستعمار الصهيونى بأنه استعمار استيطانى إحلالى لا يود استغلالنا أو استغلال مواردنا الطبيعية وحسب (كما كان الحال مع الاستعمار الإنجليزى فى مصر، وإنما يرمى إلى ما يلى:

1- استلاب الأرض.

٢ - العيش فيها فى هدوء وراحة بال.

٣- سلب العرب أسباب الحياة والاستمرار، حتى يرحلوا عن الأرض ليحل هو محلهم فيها.

فى مقابل ذلك، رصدت ما أتصور أنه النموذج الإدراكى الذى يرى الفلسطينيون أنفسهم من خلاله، فلاحظت أنهم يرفضون الانصياع للنموذج الاستهلاكى الاختزالى المادى الذى يدور فى إطاره المستوطنون الصهاينة ويسقطونه عليهم، وأنهم يدركون أنفسهم بطريقة مغايرة. ثم حاولت أن أرصد إدراكهم لحالة الإسرائيليين النفسىة والعقلية ولنموذجهم الإدراكى، فقلت بـ الحرف الواحد: "إن مواطنى الضفة الغربية أدركوا أن كل ما يُنَعَص على المستوطنين (مكيفى الهواء) حياتهم هو فى نهاية الأمر إحباط للمخطط الصهيونى".

وقد لاحظ الجنرال بن أليعازر نفسه أن العرب يُلقون بالحجارة على الإسرائيليين، وصرّح لجريدة معاريف (14 من نوفمبر سنة ١٩٨٣) بأنه قرر وضع حد لظاهرة إلقاء الحجارة. ثم بعد يومين اثنين، اصطحب الجنرال الإسرائيلى البراجماتى أحد مؤسسى روابط القرى لافتتاح مبنى بلدية جديد فى إحدى مدن الضفة. ولكن الجماهير الفلسطينية العنيدة لم تُبد أى براجماتية أو اعتدال أو تقبّل للقانون الطبيعى المادى، ولم تُقابل أبطال البنوك والا استثمارات بالأزهار وإنما بالحجارة (الجيروساليم بوست 16 من نوفمبر سنة

١٩٨٣). وقد أشرت فى المقال إلى وقائع كثيرة أخرى عن إلقاء الحجارة أدت إلى غضب المستوطنين الصهاينة وإلى مطالبتهم الجيش الإسرائيلى بالتدخل لوضع حد لهذه الظاهرة. بل إن رئيس وزراء الكيان الصهيونى (كما ورد فى الجيروساليم بوست 24 من يناير سنة 1984) اجتمع مع عضوى الكنيسة من كتلة هتchia وأخبرهما بأن إلقاء الحجارة من أسباب قلقه العميق، ووعد بأن يدرس القضية شخصياً. وبينت فى المقال أن إلقاء الحجارة أصبح سلاحاً أساسياً فى الضفة الغربية، وتنبأت بأن هذا السلاح، برغم ضعفه وبدائيته، ستزداد أهميته (ومن هنا كان عنوان المقال). ولا شك فى أننى تذكرت تجربة إلقاء الحجارة على الجنود الإنجليز فى دمنهور فى طفولتي.

وقد أنجزت ما توصلت إليه من نتائج لا من خلال تقبل الأطروحات السائدة أو من خلال عملية رصد خارجية لأحداث لا معنى لها تتم على مساحة، وإنما من خلال مراقبتى لبشر لهم رؤية (نماذج إدراكية) محدّدة تحدّد استجاباتهم وتوقعاتهم وبالتالي سلوكهم. فالصهيونى الذى يحاول أن يرفع مستوى معيشة العرب، حتى ينسوا الوطن والهوية، هو نفسه الذى يودّ أن يتمتع بحمام السباحة فى المستوطنة والذى يصر على مستويات عالية من الراحة والمتعة. والعربى الذى يرفض الانصياع للرؤية البراجماتية التى تودّ تطبيعته وتدجينه هو نفسه القادر على أن يدرك التآكل الداخلى للمستوطنين وتحولهم إلى شخصيات شرهة مستهلكة غير منتجة. من هنا الحجر الذى قد لا يقتل ولكنه يُعكر صفو المستوطنين ويُسقط معنى حياتهم، ومن هنا كانت الانتفاضة.

وكان كتابى عن الانتفاضة المعنون الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة فى الإدراك والكرامة (١٩٨٩)، وهو أحب كتبى إلى نفسى. ويتناول الكتاب ظاهرة الامتلاء الفلسطينى فى مقابل أزمة المجتمع الصهيونى. وقد طبعت منه طبعة فى تونس ظلت حبيسة فى المخازن، ولم يُعرض فى معرض الكتاب فى القاهرة [رغم الوعد بذلك]. ولذلك اضطررت لإصدار طبعة أخرى فى مصر على نفقتى، وأشرفت على طباعته الدكتورة هدى، لأننى كنت آنذاك فى السعودية، كما تبرع الدكتور عمر النجدى برسم الغلاف. وقد نفذ الكتاب، وأنوى إعادة طباعته إن شاء الله. وكتاب الانتفاضة هذا هو أول كتاب أدرك فيه بشكل واع النماذج التفسيرية كأداة تحليلية، بعد أن كنت أستخدمها طيلة حياتى بشكل غير واع أو بدون أن أسميها. ويتناول الكتاب نموذج "الإنسان السر" (أسميه الآن "الإنسان الإنسان" أو "الإنسان الربانى" فى مقابل "الإنسان الطبيعى / المادى"، الذى يعبر عن نفسه فى إبداع مستمر، لا يمكن تفسيره اقتصادياً أو مادياً. ومقدرة هذا الإنسان على توليد الأ

أفكار الجديدة، وعلى الإبداع الذى لا حدود له (لأنهما لا يردان إلى المستوى الا قتصادي المادي وحسب).

ومن أهم الأمثلة على الإبداع، ما قرأت فى إحدى الصحف عن شكل من أشكال المقاومة التى ابتدعها الفلسطينيون قبل الانتفاضة. فمن المعروف أن القوات الإسرائيلية كانت تحظر على الفلسطينيين رفع العلم الفلسطينى، وتقبض على أى فلسطينى يفعل ذلك، فكان الفلسطينيون فى غزة، حينما تمر عليهم قافلة عسكرية إسرائيلية، يأتون ببطیخة ويقطعونها ويرفعون نصفها. وألوان البطیخة هى ذاتها ألوان العلم الفلسطينى (أخضر وأحمر وأسود). ولم يكن بمقدور القوات الإسرائيلية أن تقبض على الفلسطينى بتهمة قطع البطیخ وإلا أصبحت أضحوكة العالم، رغم أن عملية قطع البطیخ أكثر عمقا فى رمزياتها النضالية من مجرد رفع العلم (فالسكين الذى يقطع يُذكر الجندى الإسرائيلي بما لا يحب). كما أننى لاحظت أن البطیخة المقطوعة هى أول سلاح فى التاريخ يقاوم به الإنسان ثم يأكله بعد ذلك، فهو سلاح يمكن تدويره.

ومن خلال صورة البطیخة هذه وطريقة استخدامها، بدأت أؤد مفردات النموذج المعرفى الذى تتحرك فى إطاره الانتفاضة. فبدأت أرى أن المقاومة تستند إلى المخزون الحضارى فى لا وعى الإنسان العربى، وأن إبداع الانتفاضة يكمن فى أنها تعود إلى التراث (حكمة الأجداد) لتتعلق منه. واكتشفت أن الحجر ذاته هو سلاح لا يستورد من الخارج ولا ينفد، فهو يمكن تدويره، تقاوم به ثم تلتقطه مرة أخرى. وإن هدموا منزلك فهو يتحول إلى أحجار تقاوم بها. وكما أخبرنى أحد الجرحى الفلسطينيين أن الحجر "فى كل مكان فى وجداننا: الشيطان الرجيم - طير الأبايل التى ترميهم بحجارة من سجيل - رجم الزانى والزانية - رجم إبليس - مكر مفر مقبل مدبر معًا / كجلمود صخر حطه السيل من عل - الحجر الأسود". واستخدام الحجارة، تمامًا مثل

البطیخة، سلاح لا يحتاج إلى دورات "توعية" و"تسييس"، وإنما هو سلاح يمكن للمرء استخدامه بفطرته. الانتفاضة، إذن، هى تجنيد الكتلة البشرية الفلسطينية من خلال مخزونها الحضارى الذى أثبت مقدرته التعبوية الهائلة. فهى عملية عودة عن الحداثة المادية الغربية، المنفصلة عن القيمة، لنبدع من خلال حداثة خاصة بنا.

وقد طورت أطروحة الكتاب الأساسية فيما بعد، لتصبح النموذج الانتفاضى (الفضاض) المنفتح (فى مقابل النماذج العضوية والآلية[المنغلقة]). وهو نموذج يتسم بأن مركزه ليس بالضرورة قويًا على حساب الأطراف، بل هو نموذج مركزه فى قوة أطرافه.

ومن الطريف، أنني قبل اندلاع الانتفاضة بعدة أسابيع كنت في عمان ألقى محاضرة في مؤسسة شومان، واقترحت استخدام الحجر كوسيلة للكفاح ضد العدو. وقد قام أحد الحاضرين واتهمني بالرومانسية، بل وأشار من طرف خفي إلى أنني قد أكون عميلاً صهيونياً. فقد كان يرى أن مثل هذه الدعوة للكفاح بالحجارة ضد عدو يمتلك السلاح الذري، هو من قبيل العبث والزج بالجماهير في معركة خاسرة، وأنه من الضروري الانتظار إلى حين تطوير السلاح الذري العربي، أي أن صاحبنا قد خضع للمألوف وسلك الطريق العام دون أن يُعمل عقله، ودون أن يراقب واقعنا الخاص (وهو في هذا لا يختلف كثيراً عن الثوريين العرب الذين كانوا يرون أن التغيير لن يتحقق إلا من خلال ثورة عمالية تتم من خلال تسلسل الحقب التاريخية المعروفة في الفكر الماركسي: ثورة بورجوازية ضد الإقطاع تأتي بعدها ثورة عمالية ضد البورجوازية. وحيث إن البورجوازية العربية لم تثر بعد ضد الإقطاع العربي، إذن أذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون. وهو يذكرني أيضاً بالثوريين العرب الذين كانوا يدرسون التجربة الفيتنامية، ويتألمون لفشلنا في تقليد الفيتناميين بسبب اختلاف تضاريس العالم العربي عن تضاريس فيتنام. فاقترح أحد الظرفاء أن نقوم بزرع بعض الغابات والجبال حتى يمكننا أن نناضل). المهم بعد ثلاثة شهور كنت في عمان ألقى محاضرة بعد أن أصبحت الانتفاضة ملء الأرض والسماء، وبدأت تعيد الثقة لنفوسنا، وشاهدت صاحبنا بين الحضور، فلم أرحمه، بل وجهت له وللجمهور الحديث وأخبرته وأخبرتكم بأنني لم أكن رومانسياً بل كنت حالماً واقعياً (لا وقائعيّاً) أرى الأمر الواقع وأرى الإمكانية، وأرصد كليهما وأصدر حكماً في ضوء ما هو ظاهر و باطن. وعنفت صاحبنا لواقعيته (أي وقائعيته) الانهزامية. ولكنه لم يستطيع الرد هذه المرة، فالتاريخ الحي كان يقف في صفي وضد منطقته "العلمي" الانهزامي.

وفي عام ١٩٨٩، دعاني الدكتور عصمت عبد المجيد وزير خارجية مصر آنذاك (وأمين عام الجامعة العربية في أثناء كتابة هذه الرحلة) إلى مكتبه، وأطلعني على بعض المذكرات والتقارير السرية عن هجرة اليهود السوفيت، كما أنني اطلعت (من خلال أحد المسؤولين في الكويت) على المذكرة التي رُفعت لمؤتمر وزراء الخارجية العرب الذي ناقش القضية. ووجدت أن المذكرات مليئة بأنصاف الحقائق والمعلومات المعزولة عن أي سياق، والتي لا هدف لها سوى تضخيم العدو والتهويل من شأنه (مما يجعل الاستسلام أمراً منطقياً)، فقررت أن أكتب تقريراً عن الموضوع للدكتور عصمت أطرح فيه وجهة نظري. وتحول التقرير إلى كتاب بيّنت فيه استحالة أن يهاجر ملايين اليهود السوفيت كما ورد حينذاك في الصحف الغربية والصحف العربية نقلاً عنها. وقد بيّنت أن الكتاب يقدم منهجاً في الرصد ورؤية للمعلومات مختلفة عما

هو سائد، وطرحت فكرة النموذج التفسيري مقابل الرصد الموضوعي و التراكم المعلوماتي بشكل أكثر إسهاباً وتفصيلاً (هجرة اليهود السوفيت: منهج فى الرصد وتحليل المعلومات [١٩٩٠]). وقدم الكتاب دراسة لهجرة اليهود السوفيت بحسبانها حركة جذب لإسرائيل وطرد من الاتحاد السوفيتي (أى أننى درست حركة الهجرة اليهودية السوفيتية بحسبانها حركة هجرة عادية ينطبق عليها ما ينطبق على سواها من هجرات). وقد توقعت أن عدد المهاجرين لن يتجاوز 400 ألف، وأنهم سيسببون مشكلات اجتماعية عديدة فى إسرائيل، من بينها تزايد الصراع بين المتدينين والسفارد من جهة، و العلمانيين والإشكناز من جهة أخرى، وهذا ما حدث بالفعل.

واستمرت الهجرة بعد ذلك بالمعدلات العادية حتى وصلت إلى ما يقرب من المليون، وقد ثبت أن أعداداً كبيرة منهم (ربما ما يقرب من النصف) غير يهود. (ولا أدري لم لم يتم صناع القرار بدراسة ما حدث، ولم لم يدرسوا أعداد المهاجرين ودوافعهم وانتماءاتهم الدينية والإثنية غير المتجانسة؟ هل هناك خلل في عمليات الرصد والتراكم المعلوماتي؟).

ثم صدر كتاب الجمعيات السرية فى العالم (١٩٩٣)، وهو محاولة لتوظيف منهج دراسة الواقع من خلال نماذج لتخليص العقل العربى من الفكر التأمري الذى يسيطر عليه. وقد بينت أن الفكر التأمري الذى ينسب لليهود كل الشرور ويجعلهم مسئولين عن كل الجرائم والفتن هو نتيجة استخدام نماذج اختزالية (كما سابين بالتفصيل فى فصل لاحق). ويضم الكتاب دراسات عن البهائية والماسونية والبروتوكولات واللوبي الصهيونى، تهدف إلى توضيح كثير من جوانب هذه الظواهر عن طريق دراستها من خلال النماذج المركبة.

وكنت قد أرسلت كتاب هجرة اليهود السوفيت إلى إحدى كبريات دور النشر فرفضت نشره دون إبداء الأسباب. كما أرسلت كتاب الجمعيات السرية لأحد كبار الناشرين عام ١٩٨٩، فلم يرد على بالإيجاب أو السلب لمدة ثلاث سنوات. ثم عرضت الكتابين (الواحد تلو الآخر) على الأستاذ مصطفى نبيل فبادر بنشرهما على الفور (بعد أن اقترح بعض التعديلات).

وفوجئنا بأن كتاب الجمعيات السرية نفذ فى غضون أيام وأعيد طبعه أربع طبعات خلال شهرين. فاتصل بى الناشر الكبير ليعاتبني على أننى لم أقدم هذا الكتاب له، فابتسمت وأخبرته بأن الكتاب عنده فى ملفاته منذ سنوات.

أذكر هذه الوقائع لأبين أن حركة النشر عندنا عشوائية إلى حدٍ كبير. فمعظم الناشرين

(أو ربما كلهم) لا توجد عندهم لجان متخصصة للقراءة. ولذا، فإن المسألة

متروكة تمامًا للعلاقات الشخصية أو إلى عدة معايير أخرى ليس من بينها قيمة الكتاب. وأعتقد أن هناك عشرات من الكتب المتميزة التي سقطت ضحية النشر العشوائي ولم يسعد أصحابها الحظ بمقابلة رجال مثل الأستاذ مصطفى نبيل على سبيل المثال، الذين يكلفون خاطرهم بقراءة ما يرد لهم من نصوص أو يحولونها إلى أحد المختصين.

وقد عدلت فصول كتاب الجمعيات السرية، وأعدت صياغتها وطورتها وأضفت للكتاب عدة فصول جديدة (التلمود - السحر - الفرانكية - السبئية - الدونمه). كما أضفت ملحقات مفصلاً عما سميت النماذج الاختزالية والنماذج المركبة، وعمقت من استخدام الحلولية كنموذج تفسيري، وأصدرته دار الشروق عام ١٩٩٨ تحت عنوان اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية، الهدامة والسرية ثم صدر في مكتبة الأسرة. وبرغم أن هذا الكتاب - مثل سابقه - يتناول النموذج التأمري ومدى تشويبه واختزاله للواقع، فإن البعض لا يزال - للأسف - يتحدث عنه كما لو كان كتاباً يثبت بما لا يقبل الشك أن اليهود يتآمرون على شعوب الأرض قاطبة. ولعل هذا يبين هيمنة النموذج المعلوماتي. فالكتاب يحوى الكثير من المعلومات عما يسمى "المؤامرة اليهودية"، ولكنه يعيد تفسيرها ويضعها في سياق أعرض، ويبيّن بعدها التاريخي والاجتماعي ليتمكن "فهمها" حق الفهم، وأنها استجابة بشرية لأحداث محددة (وهذا أيضاً ما أنجزته في كتابي الآخر أسرار العقل الصهيوني).

وقد أصدرت دار الشروق كتباً أخرى مستمدة من الموسوعة. وأصدرت دار المعارف كتاباً بعنوان اليهود في عقل هؤلاء وهو يضم أيضاً بضع دراسات من الموسوعة. ولكن الأهم من هذا أن الكتاب يضم دراستين إحداهما عن جمال حمدان وفكره الإستراتيجي. أما الدراسة الأخرى فهي في فكر روجيه (رجاء) جارودي، بيّنت فيها الفرق بين الأسطورة بالمعنى الإيجابي والأسطورة بالمعنى السلبي، كما تناولت مسألة تحوله إلى الإسلام وبيّنت أنها شيء منطقي للغاية، متسق مع فكره، فهو يبحث عن نظام يؤكد مقدرة الإنسان على تجاوز عالم المادة وسوق السلع، وقد وجد ضالته في التوحيد الإسلامي (مقابل واحدية السوق). وما لم أذكره في هذه الدراسة التي كتبت بمناسبة زيارته للقاهرة، وهي مناسبة احتفالية) أن دراسات جارودي في الصراع العربي الإسرائيلي هي دراسات معلوماتية صدامية، الهدف منها هو إثارة قضية سياسية، ومن ثم فهو لا يصل قط إلى أي أبعاد معرفية، ولا يربط بين نسقه الفكري وتفكيره السياسي (وهو أمر يثير الدهشة من كاتب في مثل عظمة جارودي). كما لم أشر إلى اتجاهاته الحلولية وإعجابه بآبن عربي خاصة في نظرية الخلق المستمر، وهي مسألة تحتاج إلى إعادة نظر منه، وإن كان

هذا الاتجاه الحلولى (الذى أرى أنه معاد للاتجاه الإيمانى) أمراً متغلغلاً فى
كتابات كثير من الإسلاميين.

الفصل الرابع: الموسوعة:
تاريخها متى بدأت كتابتها؟

متى انتهيت من كتابة الموسوعة؟ أمر واضح لا لبس فيه، فقد سلمت الديسكات إلى دار الشروق في يناير سنة 1998، واستمرت عملية التنسيق وإخراج وتصحيح البروفات ما يقرب من عام. ولكن متى بدأت كتابة الموسوعة، فهذا أمر خلافي: هل في عام 1975 حين بدأت في تحديث موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية، أم في عام 1970 حين بدأت في كتابتها، أم في عام 1965 حين نشرت أولى دراساتي عن الصهيونية (فكل كتاب لا يجب ما قبله وإنما يستوعبه ويطوره)؟ أم هل يمكن القول بأن نقطة البدء هي يوم أن ولدت، باعتبار أن كل تجربة خضتها أصبحت جزءاً من النموذج المعرفي والتحليلي الذي استخدمه في هذه الموسوعة وباعتبار أنها بالدرجة الأولى - كما أسلفنا - تطبيق لنموذج تفسيري على حالة بعينها (اليهود واليهودية والصهيونية وإسرائيل) وأن النموذج أكثر شمولاً واتساعاً من الحالة ذاتها.

وحسباً لهذه القضية فلأفرق هنا بين ثلاثة مراحل: مرحلة التكوين، أي مرحلة دراستي للصهيونية، ومرحلة العمل الموسوعي، ومرحلة كتابة الموسوعة ذاتها. بدأت دراستي الجادة للصهيونية عام 1964، وكما أسلفت كتبت أول كتيب عنها (بالإنجليزية) عام 1965. ثم بدأ عملي الموسوعي عام 1975 حين بدأت في كتابة نهاية التاريخ. ففي هذه المرحلة بدأت فكرة كتابة موسوعة متكاملة عن اليهود واليهودية والصهيونية وإسرائيل تختمر في ذهني. فحين بدأت في كتابة نهاية التاريخ وجدت أنه كان عليّ، شأنى شأن معظم المؤلفين العرب، أن أتوقف عند كل صفحة لتعريف بعض المصطلحات والشخصيات التي أشير إليها ("الكيبوتس" - "بن جوريون" - "الماباي")، وكانت كثيرة نظراً لانخفاض مستوى المعرفة بالعدو الصهيوني آنذاك بين المتخصصين وغير المتخصصين. ولهذا، قررت أن أستمّر في كتابة دراستي دون توقف لتعريف كل مصطلح، لأن مثل هذا التوقف يُشتت القارئ ويُضعف من تماسك النص، على أن ألحق

بالدراسة مسرداً أوضح فيه ما غمض من مصطلحات وأعرّف فيه بالأعلام. هذا ما قرّره حينذاك، ولكن مشروع المسرد تحول تدريجياً إلى كتيب معجمي مستقل ترد فيه معاني المصطلحات وتعرّف فيه الشخصيات بطريقة معجمية. ثم تحول مشروع الكتيب إلى معجم صغير، والمعجم الصغير إلى معجم كبير، والمعجم الكبير إلى موسوعة صغيرة (من جزء واحد) تهدف إلى توفير المعلومات (العربية والغربية)، المتاحة في ذلك الوقت، للقارئ والباحث العربي حتى لا يُضيّع وقتيهما وجهدهما في البحث عن المعلومات، وحتى يتفرّغا للعملية البحثية الحقيقية، أي عملية التفكيك والتركيب والتفسير والتقييم. ولكنني اكتشفت بعد قليل من البحث والتعمق أن حقل الدراسات

المعنى باليهود واليهودية والصهيونية وإسرائيل ومصطلحاته مُشَبَّعٌ بـ المفاهيم الأولية (القَبْلِيَّة)، وأن عددًا كبيرًا من المفردات يكتسب دلالات خاصة تخرجها عن معناها المعجمي المألوف وتصبح مصطلحات ذات دلالات خاصة (مثل «الشعب» و«الأرض»)، وأنا نترجم، ليس فقط حين نترجم، ولكننا نترجم حتى حين نؤلف، وذلك بسبب غياب الرؤية النقدية. كما اكتشفت أن المعلومات، مهما بلغت من كثافة وذكاء وحثق، هي عملية لا نهاية لها، ولا جدوى من ورائها، فهي تشبه الرمال المتحركة، وهي لا تأتي بـ المعرفة أو بالحكمة لأنها محكومة بمقولات قَبْلِيَّة محدّدة تتم مراكمة المعلومات في إطارها.

حينما أدركت ذلك، تحول مشروع الموسوعة من مشروع لكتابة موسوعة معلوماتية صغيرة عادية تعرف بالمصطلحات والأعلام (على الطريقة الشائعة والمعروفة إلى مشروع موسوعة تفكيكية شاملة، أى موسوعة تحاول تفكيك المصطلحات وتهدف إلى توضيح المفاهيم والتحيزات الكامنة وراءها بدلًا من تلخيصها والعرض لها. وكتبت اقتراحًا بالمشروع وتقدمت به إلى مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، فرفض الاقتراح بحجة أنه لا يوجد كوادر كافية لكتابة مثل هذه الموسوعة، فاقترحت أن تكون الموسوعة هي الوسيلة لتوليد مثل هذه الكوادر وتدريبها. ولكن المجلس لم يقتنع بوجهة نظري، فاستخدم الأستاذ حاتم صادق صلاحياته كمدير للمركز، وقرر أن يسمح لي بالاستمرار في كتابتها من خلال الإمكانيات المتاحة بالفعل للمركز (المكتبة - بعض المساعدين) دون اعتماد ميزانية خاصة.

وكانت هذه هي أولى المشكلات (وإن لم تكن آخرها)، إذ تطلب الأمر بطبيعة الحال أن أنفق من جيبي الخاص على هذا العمل في الأهمية القومية، خاصة بعد خروج الأستاذ هيكل من الأهرام، واستقالة الأستاذ حاتم من مركز الدراسات، إذ قامت إدارة المركز الجديدة بتضييق الخناق عليّ، وتقليص حجم الخدمات المتاحة، وقد كانت محدودة من البداية. (ولذا كنت أقول إن الحاج حصافي المسيري، أى والدي، هو الذى مؤل هذه الموسوعة). ولكن مع هذا لابد أن أذكر العمل التطوعى الذى قام به كثير من طالباتى. أذكر أننى ذهبت مرة إلى إحدى محاضراتى فى كلية الآداب جامعة عين شمس (حيث كنت منتدبًا) وعرضت على الطلبة والطالبات

مشكلتى، وأننى فى حاجة إلى مساعدات تطوعية. وفوجئت بترحيب عدد كبير منهم. بل جاءت إحدى الطالبات بوالدها (وكان موظفًا بالمعاش) ليساعدنى! وقد ساعدنى هذا العمل التطوعى على إنجاز الكثير من أعمال السكرتارية، وهى كثيرة فى العمل الموسوعى، مثل كتابة المداخل بخط

واضح إلى إعداد الفهارس إلى ترتيب الصور، وهكذا. ولولاه لتعذر على إنهاء العمل، فإمكانياتي المالية لم تكن تسمح باستئجار مثل هذا العدد الضخم من المساعدين.

وكما أسلفت ترك الأستاذ هيكل مؤسسة الأهرام فى أثناء إعدادى لموسوعة ١٩٧٥.

فأصبحت هذه الموسوعة مصدر مخارف لكبار الإداريين فيها، خاصة أن رياح التطبيع كانت قد بدأت تهب. فشكّلت لجنة لفحص الموسوعة، فأفتت بصلاحياتها للنشر. وقد اضطررت إلى اللجوء إلى حيل لا حد لها إلى أن وصلت بها إلى المطبعة حتى تصبح أمراً واقعاً لا يمكن للإداريين إيقافه. ومع هذا، أوقف الطبع مرة أخرى، وعرضت الموسوعة على الدكتور إلياس شوفانى، على أمل أن ينصح بعدم نشرها، ولكنه لحسن الحظ أفتى هو الآخر بضرورة نشرها. ومرة نصحنى أحد كبار المسؤولين فى مركز الدراسات أن أترك له الأمر برمته وأذهب إلى الولايات المتحدة وأنا مطمئن البال لألحق بأسرتى (فقد قررت زوجتى أن الوقت قد حان لتحصل على الدكتوراه)، وبسذاجة غير عادية كدت أن أفعل، إلى أن نصحنى من هم أكثر منى خبرة بالا أترك مصر إلا بعد صدور الموسوعة، فصاحب النصائح الخالصة كان يود أن أختفى من على المسرح حتى لا يضطر مركز الدراسات لنشرها. وبالفعل مكثت فى مصر إلى أن صدرت الموسوعة فى مارس سنة ١٩٧٥، ثم حزمت حقائبى ولحقت بأسرتى.

وكنت أكتب موسوعة ١٩٧٥ فى أثناء عملى فى مركز الدراسات السياسية وإستراتيجية بصحيفة الأهرام، وكنت محاطاً بمجموعة من الباحثين لم يدركوا أهمية البعد المعرفى، فخطابهم التحليلى كان سياسياً بشكل سطحي، فكانوا دائماً السخرية منى، مما جعلنى أشعر بالوحدة الشديدة. وفى محاولة للدفاع عن نفسى زادت نرجسييتى بشكل واضح، إذ كنت لا أكف عن الحديث عن نفسى وعن إنجازى وعن أهميته. ولعل هذا كان من باب التعويض عن أنى لم يكن لدى جمهور من القراء، فكنت أتوجه لنفسى ولا أكف عن التنويه بها. وقد تعلمت من هذا أن النرجسية - وهى صفة ولا شك موجودة - قد تكون ضرورة نفسية فى حالة غياب المتلقى. فكل مؤلف يحتاج لدرجة من الثقة بالنفس ولجمهور يستجيب لما يكتب ويعطيه قدراً من الشرعية. ولا يمكن لأي كاتب أن يضع مؤلفاته بشكل مجرد وفي المطلق!

ولم تلق موسوعة 1975 ما تستحق (فى تصورى) من ذيوع، ربما لأنها صدرت مع الاتفاق الثانى للفصل بين القوات. وقد أخبرنى أحد الأصدقاء من أعضاء

النخبة الحاكمة أن أحد البنود السرية لهذا الاتفاق كان ينص على عدم توزيع الموسوعة. فأودعت في مخازن الأهرام (والعهدة على الراوى). وكادت أن تحول إلى ورق مفروم ولكن اشتراها موزع كتب سعودى، وقام بتوزيعها هناك (ولذا فوجئت بأنها معروفة فى السعودية أكثر منها فى أى مكان آخر).

وحين صدرت الموسوعة عام ١٩٧٥ كان عنوانها الرئيسى موسوعة المفاهيم و المصطلحات الصهيونية، أما عنوانها الفرعى فهو رؤية نقدية حتى أنبه القارئ إلى أنه يتعامل مع موسوعة من نوع جديد (فهى لم تكن مجرد تجميع للبيانات والإحصاءات والمعلومات). ويلاحظ أن كثيراً من الموضوعات و القضايا المنهجية والنماذج التحليلية التى أصبحت أساسية فى كل كتاباتى وفى نسقى المعرفى تمت بلورتها فى هذه الموسوعة. على سبيل المثال، تعمق مفهوم الحلولية وازداد مركزية فى تفكيرى، وقد ورد فى المقدمة ما يلى:

"أنا هنا أنطلق من رفضى لما أسميه بفكرة "وحدة الوجود التاريخية"، وهى فكرة هيكلية [صهيونية فيما بعد]، تفترض أن ثمة تاريخاً عاماً مجرداً، لا مستويات له، ينتظم كل البشر.

ومن الواضح أنه لا يمكن إنكار وجود تاريخ إنسانى عام ينتظمنا جميعاً. ولكن ، داخل هذا الإطار، توجد بنيات تاريخية غير متساوية، إذ إن التطور التاريخى لا يتم بنفس المستوى ولا بنفس المعدل ولا بنفس الطريقة من مجتمع لآخر. ومن هنا تظهر أهمية الخاص على حساب العام.

"يتجاهل الهيكليون والمضمونيون هذه المستويات المختلفة من التاريخ و الواقع، ويتحدثون عن القوانين العامة المجردة وحسب (أو عن التفاصيل التى لا يربطها رابط). والصهاينة أنفسهم يدورون فى إطار وحدة الوجود التاريخية، فهم يتحدثون ببراءة شديدة عن الهجرة إلى فلسطين[حلاً] للمسألة اليهودية فى أوروبا، كما لو كنت فلسطين وأوروبا تنتميان إلى نفس البنية التاريخية".

وانطلاقاً من رفض وحدة الوجود هذه، بدأت أبلور هجومى على الموضوعية المجردة (أي الموضوعية الفوتوغرافية المتلقية، فى معجمي الفلسفي الآن):

"لكن لا بد أن نعترف، وألا نخجل من الاعتراف، بأنه إذا كان الرصد المضمونى للظاهرة والملاحظة المحضة لها تصل إلى الحد الأقصى من «الموضوعية المجردة»، فإن الترتيب والربط بين العناصر يدخل فيه عنصر الاختيار الذى

يرتبط بذات الباحث التاريخية والفردية. فنحن حينما نريد أن نضع المتغيرات فى نسق، فإننا لابد أن نقرر مستوياتها المختلفة (فكرة المستويات فكرة غير واردة فى التفكير المضمونى، ولكنها فكرة أساسية فى التفكير البنىوى). ولتقرير المستويات، لابد أن نقرر ما هو جوهرى وما هو فرعى من وجهة نظرنا نحن، إذ إنه لا توجد وجهة نظر مطلقة فى العلوم الإنسانية.

ولعل هذا العنصر الأخير هو الذى يميز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، فالبنيات الطبيعية قد يوجد خلاف بشأنها بين علماء الطبيعة، ولكنه خلاف لا يصل فى درجته بأى حال إلى درجة الخلافات التى تنشأ فى مجال العلوم الإنسانية (وخصوصاً الدراسات التاريخية). كما أن نظرنا للبنيات الطبيعية لا تتأثر كثيراً بالذات المدركة، هذا على عكس الظواهر التاريخية الإنسانية التى تتأثر برؤية الإنسان المدرك.

"ومن هنا توضيحى لأهمية ما أسميه "المنحنى الخاص"، وهو مصطلح يحاول أن يأخذ فى الاعتبار ذاتية الإدراك (وهو أمر حتمى) والوجود الموضوعى للظاهرة (وهو أمر تؤكد ممارستنا اليومية ولا بد من افتراضه فى أى رؤية علمية). والمنحنى الخاص للظاهرة هو النقطة التى تلتقى فيها الرؤية الخاصة للمدرك بزوايا الظاهرة المتجددة والمتعينة والخاصة، فكل ظاهرة يحكمها قانون عام، يمكن لكل الدارسين إدراكه، بل لابد من أن يدركه الجميع حتى يصبح قانوناً لا خلاف عليه بين مجموعة من الباحثين"، ولكن مع هذا سيظل لكل مدرك زاويته الخاصة. ولذا، دعوت إلى ما سميته «المنهج البنىوى» باعتبار أن أهم مزاياه هى "مقدرته على تفسير خصوصية الظاهرة دون إسقاط فكرة القانون العام. فهو يحاول أن يرصد الحقائق المحسوسة، لا كعناصر منفصلة ولا كثوابت ساكنة وإنما كمتغيرات متحركة لا وجود لها خارج مجموعة من العلاقات المتناهية فى التركيب والخاضعة فى ذات الوقت للقوانين الخاصة والعامة".

من التفكيك إلى التركيب و
التأسيس

كنت قد كتبت في مقدمة موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية أن هذه طبعة أولية أو ورقة عمل يمكن أن يتبناها أحد مراكز البحوث العربية كأساس لمشروع بحثي ضخم يهدف إلى إصدار الموسوعة العربية الشاملة عن هذا الموضوع، وأرسلت بالاقتراح لمراكز البحوث العربية المختلفة (فلم يرد أى منهما لا بالنفى ولا بالإيجاب). كما تقدمت باقتراح إلى مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية فى الأهرام أن يُعيّن أحد الباحثين تكون مهمته تحديث موسوعة ١٩٧٥ أولاً بأول وفتح ملفات لكل مدخل من مداخلها، فرُفض الطلب أيضاً. ولذا حين وصلت إلى الولايات المتحدة عام ١٩٧٥ بعد انتهائى من موسوعة ١٩٧٥، قررت أن أبدأ عملية التحديث بنفسى وبدأت فى فتح الملفات حتى أستفيد من وجودى بجوار المكتبات الأمريكية الكبرى (مثل مكتبة بلدية نيويورك العامة، ومكتبة الكونجرس التى تحوى مجموعات كتب مهمة فى الدراسات اليهودية والصهيونية والمكتبات اليهودية المتخصصة (مثل مكتبة المدرسة اليهودية اللاهوتية التابعة لجامعة كولومبيا). وقد استفدت من هذه الملفات فى كتابى "أرض الوعد والأيدولوجية الصهيونية".

وعند عودتى من الولايات المتحدة عام ١٩٧٩، وجدت أن مراكز البحوث لا تزال محجمة عن إصدار موسوعة متخصصة عن الصهيونية، وبدأ الحديث عن التطبيع يتزايد فى بعض الجهات. وبدأ بعض الكتاب يتحدثون عن حرب سنة ١٩٧٣ باعتبارها "الحرب الأخيرة" و"الحرب التى ليست بعدها حروب". وكان هناك دائماً بعض "العقلاء" "العالمين بواطن الأمور" الذين كانوا يخبروننى بأن موضوع اهتمامى و تخصصى (أى الصهيونية) أصبح "موضة قديمة" عفا عليها الزمن، وأن عملية السلام ستكتسح الجميع. هذا ما أخبرنى إياه بعض زملائى فى مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية فى الأهرام فى أثناء كتابة موسوعة ١٩٧٥. وهذا ما تطوع الكثيرون بإخبارى به بعد كامب ديفيد، ثم بعد مدريد وأوسلو واتفاقية واى ريفر وكامب ديفيد الثانية... و البقية تأتى، وإن كان يبدو أن انتفاضة الأقصى والاستقلال قد وضعت حداً لهذا الهزل.

والحادثة التالية تستحق الذكر. كنت أعمل فى مكتب الجامعة العربية فى نيويورك، واتصل بى صديق سابق كنا نشيطين معاً فى الستينيات فى حركة الطلبة العرب فى الولايات المتحدة (وكنا معاً فى معسكر اليسار)، وقد أصبح هذا الصديق مليونيراً كبيراً، وقمنا بتجديد العلاقة. فكنا نتناول طعام الغداء معاً بشكل شبه دورى، وكان يزودنى ببعض الوثائق شبه السرية التى يصدرها بنك تشيس مانهاتن عن حالة الاقتصاد فى العالم (وكنت أعطيها لرئيس الوفد الدائم). وفى يوم أخبرنى أنه سيتم تأسيس معهد لدراسة الصراع فى الشرق

الأوسط يترأسه اثنان: عربى ويهودى غير صهيونى هو ستيفن كوهين. وأخبرنى أن حجم الراتب متروك لى لأحدده. وأنا من ناحية المبدأ لا أجد أى غضاضة فى الحوار مع يهود غير صهاينة بل ويهود صهاينة، فهم مواطنون أمريكيون وليسوا مستوطنين صهاينة. ولكنى مع هذا ترددت كثيراً فى الأمر، ودارت أسئلة كثيرة فى ذهنى، لم أجد لها إجابة، فرفضت. المهم بعد عودتى إلى مصر عام ١٩٧٩ فوجئت بوصول وفد من حزب العمل الإسرائيلى لمقابلة الرئيس السادات، كان من ضمنه ستيفن كوهين هذا!

وقد نُشِرت كثير من الشائعات حولى. فعلى سبيل المثال، نشر المرحوم الأستاذ حمدي الجمال مقالا ً لى فى الأهرام بعد أن أضاف له مقدمة من عنده، يفهم منها أننى أؤيد قرار إعادة نشر القوات (عام ١٩٧٧) مع أن مقالى كان عن النظام الحزبى فى إسرائيل. وحينما شكوت له مما حدث، تصنّع - رحمه الله - الغضب، وقال بانفعال درامى شديد: "المسئول عن هذا لابد أن يُحاكم". فلم أملك سوى الصمت، إذ ما عسأى أن أفعل تجاه مثل هذا الموقف! ولم أرسل مقالا ً للأهرام طيلة وجودى فى الولايات المتحدة. كما نشرت جريدة الأهالى باستخفاف شديد خبراً (نقلا ً عن شخص هم أنفسهم لا يثقون به) يفيد أننى من مؤيدى كامب ديفيد. ونصحنى المرحوم الدكتور على مختار أن أطلب منهم نشر تكذيب للخبر وإلا لجأت إلى القضاء. ففوجئت بأنهم، باستخفاف شديد مرة أخرى، ينشرون التكذيب وكأن شيئاً لم يحدث! وقام أحد أساتذة الجامعة من أصدقائى السابقين باستدعاء إحدى قريباتى من غرفة المحاضرات ليخبرها بنفسه بمسألة تأييدى لكامب ديفيد.

وهذه الحملة (التي لا أدري هل كانت منظمة أو أنها كانت نتيجة للتسيب والا ستخفاف

والنفاق)، كانت تهدف إلى إثبات أن ملف الصهيونية قد أغلق تماماً، وأن واحداً من أهم المتخصصين فى هذا الموضوع يذهب إلى هذا الرأى. وقد كان محكوماً على هذه الحملة بالفشل، وكان من الحتمى أن تُكشف وتُفصح. وبالفعل قامت صبرا وشاتيلا وكتابى عن الأيديولوجية الصهيونية بوضع حد لكل هذا. وأنا أؤمن بأن إسرائيل، بنية استيطانية إحلالية، وأن عنصريتها وعدوانيتها وتوسيعيتها جزء لا يتجزأ من وجودها. وكان على تقرير هذا فى دراساتى، فأنا كمثقف لا أملك سوى رؤيتى وأفكارى و كلماتى، لا يمكننى التهاون فيها. إذ لو فعلت غير ذلك، فماذا يتبقى لى؟

لكل هذا (أو بالرغم من هذا واصلت جهودى وسارعت بعملية "تحديث" موسوعة 1975 بمجهوداتى الخاصة، برغم كل مؤشرات "السلام الدائم" الكاذبة. وقد تصورت ساعتها أن مسألة التحديث هذه ستستغرق عاماً أو

عامين على الأكثر وستكلفني عشرة آلاف جنيه فقط لا غير.

ولاختصار المدة، قررت التعاون مع مجموعة من الباحثين، ف عقدت اجتماعاً في منزلى عام ١٩٨٢ حضره عشرات من المتخصصين (وكان مظهرة أكاديمية ضد التطبيع). وعين الأستاذ محمد هشام مديراً لتحرير الموسوعة، وكلفنا هؤلاء السادة المتخصصين أن يكتب كل واحد منهم مدخلاً أو أكثر في حقل تخصصه، على أن أنتهى من تحديث الموسوعة فى غضون عام أو عامين.

وفى الرياض، تفرغت تماماً للموسوعة التى بدأت تتحول إلى مؤسسة، إذ أصبح هناك مكتب للترجمة العبرية لتزويدى بأهم المقالات فى الصحف الإسرائيلية. وكانت هيئة الموسوعة تضم عدداً من العاملين بالسكرتارية (واحد فى القاهرة وآخر معى فى أى بلد أكون فيه)، وبعض المساعدين الباحثين، بعضهم فى الولايات المتحدة، ومحررين، وكاتب على الكمبيوتر، وماكينات تصوير، وجهاز كمبيوتر وليزر.

وكنت أحرر باباً أسبوعياً بعنوان "إسرائيليات معاصرة" فى جريدة الرياض، ولكنى لاحظت أن انشغالى بالحدث اليومى بدأ يقوض من رؤيتى البانورامية الموسوعية، التى تركز على الثوابت، والتى تتطلب إيقاعاً بطيئاً واهتماماً بموضوعات تاريخية وفلسفية وجوانب إستراتيجية ربما لا يكون لها علاقة مباشرة بالحدث اليومى. ولذا توقفت عن تحرير هذا الباب.

وبعد قليل، بدأت تصلنى المداخل التى كتبها الباحثون الذين حضروا اجتماع عام ١٩٨٢ فى منزلى، ووجدت أن كثيراً منها مادة علمية رصينة ولكنها تنحو منحى معلوماتياً وموضوعياً متلقياً يكتفى بالرصد داخل إطار النماذج التفسيرية القائمة (كتب أحد الأساتذة المتخصصين المداخل الخاصة بالاقتصاد الإسرائيلى، تناوله من خلال المقولات التحليلية المألوفة فى علم الاقتصاد، كأن إسرائيل لا تختلف عن فرنسا أو بوليفيا، وكأنها ليست جيئاً استيطانياً ممولاً من الخارج لا يخضع لمعايير الجدوى الاقتصادية). كما أن المتميز من المداخل التى وصلتني كان

ينحو منحى تفكيكياً يظهر نقط الضعف فى النموذج التفسيري المهيمن دون أن يطرح أى بديل. ومع هذا لم يكن إدراكى لهذه النقطة متبلوراً تماماً، ولذا مضيت فى كتابة الموسوعة، بل وبدأت طباعة ما تصورت أنه النسخة الأخيرة على الآلة الكاتبة عام ١٩٨٠.

ولكننى بدأت أدرك الطبيعة التفكيكية لموسوعة ١٩٧٠، وأن التفكيك غير التأسيس، وأن ما أقوم به هو تفكيك وحسب، وأخذ هذا الإدراك فى التبلور

تدريجياً، الأمر الذي غير من رؤيتي لكثير من الأمور. ومما لا شك فيه أن التفكير له فائدة، بل هو أمر حتمي وضروري، فهو يكشف المفاهيم الكامنة ويزيل الغشاوات، ولكنه يترك كثيراً من جوانب الظاهرة دون تفسير. فالتفكير عملية هدم جذرية تطهيرية تشبه الشخص الذي يمسك بمطرقة ضخمة يهوى بها بكل عنف ورتابة على كل الأبنية التي يقابلها، بحُساباتها بنى أسطورية مستغلة، تبلور علاقات القوى القائمة ورؤية السلطة. ومهمة الناقد التفكيرى أن يبين عناصر التحيز الكامنة فى النماذج الإدراكية والتحليلية المهيمنة وأنها تعبير عن السلطة القائمة، وكيف أنها تولد معرفة تخدم هذه السلطة. وفى ضوء هذا تكون وظيفة الناقد التفكيرى الأساسية هى أن يكشف هذه التحيزات (والأساطير) وأن يفضحها ويفتتها (ولعل أعمال فوكو وغيره تنتمى إلى هذا النوع). ولكنها - فى تصورى - عملية تمتد أفقي لا تؤدي إلى أى حكمة ولا تطرح بديلاً، بل لا تفسر شيئاً، بل إنها فى نهاية الأمر تؤدي إلى العدمية الكاملة والنسبية المطلقة.

أما التأسيس، فهو عملية إبداعية تركيبية تتجاوز التفكير فهى تتطلب نحت نماذج مختلفة والربط بينها، كما تتطلب الغوص فى كل الأبعاد السياسية والاقتصادية والدينية والمعرفية للظاهرة، وإعادة ترتيب الوقائع وتصنيفها فى ضوء النماذج التحليلية الجديدة. وقد اكتشفت أنني لم أعد أفكك وحسب، وإنما بدأت أطرح مصطلحات ومقولات تحليلية بديلة وأصوغ نماذج تفسيرية جديدة، "أكتشف" من خلالها حقائق مُهمّشة (متناثرة فى بطون المراجع المختلفة وقامت النماذج السائدة بتهميشها)، وبدأت أُنحها المركزية التفسيرية التى تستحقها، كما بدأت أسك مصطلحات جديدة وأعيد تعريف بعض المصطلحات القائمة، كما يتفق مع حقيقة الواقع كما أراه، لا كما صاغته المراجع والمصطلحات الصهيونية. وعلى هذا، فإن الموسوعة لم تعد موسوعة معلوماتية تحاول توفير المعلومات للقارئ عن طريق ترجمتها، ومراكمتها من المراجع والصحف الأجنبية والعربية، ولا حتى موسوعة تفكيرية تحاول أن تهدم النماذج القائمة، وإنما أصبحت موسوعة تأسيسية تطرح نماذج تحليلية مترابطة ومصطلحات بديلة وبرنامجاً بحثياً جديداً فى الموضوعات اليهودية والصهيونية والإسرائيلية (أى أنها تطرح بعض الأفكار ولا تدعى أنها أفكار نهائية مغلقة). ولو ظلت الموسوعة موسوعة معلوماتية، لأصبح حجمها ضعف الحجم الحالى (ثمانية مجلدات) ولتم إنجازها فى أقل من نصف الوقت الذى قضيته فى كتابة الموسوعة الحالية، ولو كانت موسوعة تفكيرية وحسب لُنشرت عام

1984 أو ربما عام 1985 بعد انتهاء السادة الباحثين من كتابة مداخلهم بوقت قصير الذين قدّموا إسهاماتهم فى موعدها.

وكان لى أحد "الأصدقاء" ظل يتصور أن كتابة الموسوعة هي مجرد حشد للمعلومات والحقائق، وهو في تصوره هذا كان متسقاً تماماً مع بعض المفاهيم الشائعة الخاطئة. فإن وصف شخص بأنه "موسوعي" فالمقصود أنه عنده معلومات كثيرة، فهو كما يقال "دائرة معارف" و"مكتبة متحركة" إلى آخر هذه العبارات التي تؤكد البعد المعلوماتي. ولذا كان صديقي هذا يتصور أن "سري" البائع يكمن في أن لدي مكتبة ضخمة تضم الموسوعة اليهودية (جودايكا) وموسوعات أخرى، وأننى أقوم بترجمة المعلومات التي تضمها هذه الموسوعات. وظل يلح على أن أكون له مكتبة في الشئون اليهودية و الصهيونية والإسرائيلية، وحاولت أن أثنيه عن عزمه، وحاولت أن أشرح له أننى قد أترجم بعض المعلومات ولكن يظل إسهامى الأساسى لا في عمليات النقل والترجمة وإنما في عملية التفكير والتركيب وصياغة النماذج التحليلية، ولكن دون جدوى، فقد ظل مُصرّاً على رؤيته المعلوماتية التراكمية (الموضوعية المتلقية) وبدأ يثير من طرف خفى إلى أننى أخاف من منافسته إياى. فما كان منى إلا أن اشتريت له على حسابه عدة موسوعات و كتب بيضعة آلاف من الدولارات (كان هو وعائلته في أمس الحاجة إليها)، ولا يزال صديقنا يحشد المعلومات، ويترجم من الموسوعات دون أن يثمر شيئاً!

وبنزوعى الدائم نحو الترميز تحولت الموسوعة في ذهنى إلى معركة ضارية مع العنصرية والاستعمار. بل إننى كنت أؤكد دائماً أن معركتى مع الصهيونية ليس لها علاقة كبيرة بالصراع العربى الإسرائيلى. فعدائى للصهيونية ينبع من عدائى لكل أيديولوجيات العنف والعنصرية (مثل النازية وأيديولوجية التفرقة اللونية فى جنوب إفريقيا). وأنه لو اختفت إسرائيل من على وجه الأرض أو تصالح معها كل العرب لظل عدائى للصهيونية كما هو (وهذا بطبيعة الحال مرتبط برؤيتى المعرفية التى تركز على الكلى والنهائى). (حينما زار الرئيس السادات القدس فجأة وبلا مقدمات، وأعلن أن مشكلتنا مع إسرائيل مشكلة نفسية وحسب، كنت فى الولايات المتحدة. وقد طبل الإعلام الأمريكى وزمر لهذه الزيارة بشكل هستيرى، وروج لأطروحة الأساس النفسى للصراع. تأثرت بعض الوقت، وقلت قد يكون الأمر كذلك بالفعل، ونمت لمدة أسبوع تقريباً، ولكننى بدأت التأمل فى أثناء نومي وتذكرت العنصرية الصهيونية ومخيمات اللاجئين وخطر إسرائيل الإستراتيجى، فاستيقظت من نومي لأستمر في كتابة الموسوعة).

ولعل من أهم الأسباب التى وجهتنى نحو التأسيس بدلاً من التفكير تجربتى الإعلامية فى الولايات المتحدة. فالمحاضرات التى كنت ألقاها هناك كانت ذات طابع تعبوى وقانونى وأخلاقى، تهدف لحث الأمريكيين وغيرهم على الوقوف إلى جانب العرب من خلال الإتيان بالحجج القانونية والتاريخية

والأخلاقية الدامغة. ومن أهم القضايا التي كنت أحاول توضيحها للأمريكيين مسألة المذابح الصهيونية ضد الفلسطينيين، وأن الفلسطينيين لم يبيعوا أرضهم ولم يتركوها من تلقاء أنفسهم، أو بناء على دعوة الحكومات العربية لهم (كما كانت تروج الدعاية الصهيونية). وفجأة اكتشفت أنني هنا أثبت ما هو بدهى بالنسبة لى، وأن مسألة التعبئة والدفاع القانونى هذه مختلفة عن مسألة الفهم وتطوير النماذج التحليلية التى تساعد على عملية الفك والتركيب والفهم. حينئذ قررت أن ينصرف جهدى لمحاولة فهم الظواهر اليهودية والصهيونية، بدلا من مهاجمة الصهاينة وبدلا من تعبئة الجماهير. وشتان بين الأمرين. ومحاولة الفهم هذه هى بداية مرحلة التأسيس.

ومما عمق من هذا الاتجاه نحو التأسيس أننى كنت دائما أحاول أن أنتهى من كتاباتى عن الصهيونية حتى أفرغ لكتابة عمل نظرى يتعامل مع القضايا الحضارية والفلسفية الكبرى على أن يتم عرض الأطروحات النظرية من خلال أمثلة محددة وحالات معينة (الحلم أو الذئب الهيجيلى المعلوماتى الذى كان ينهشنى). ولكننى أذعنت لمصيرى عام 1984 وقررت أن أقضى بقية حياتى الفكرية فى الكتابة عن الظاهرة اليهودية والصهيونية. ويبدو أنه نتيجة لهذا القرار بدأت أنظر للقضايا التى أتناولها فى الموسوعة بكل إمكانياتى الفلسفية والتحليلية، وبدأت الموضوعات الفكرية الأساسية فى حياتى التى كانت متشابكة بالفعل تزداد تشابكا (الصهيونية كاستعمار استيطانى وكأيديولوجية لأعضاء الجماعات اليهودية - الهيجلية والحلوية ونهاية التاريخ - الاستهلاكية ومصير الإنسان - التحييزات المعرفية والحاجة لمشروع حضارى مستقل - الحاجة إلى استخدام النماذج كأدوات تحليلية - اليهودية والحلوية). وتحولت الأفكار المتناثرة إلى فكر متماسك ثم أخذت شكل نموذج معرفى متكامل، جعل من العسير على تناول بعض الظواهر من الناحية السياسية و البعض الآخر من الناحية المعرفية. ومن ثم أصبحت دراساتى فى الصهيونية واليهودية جزءا من الانشغال الفكرى العام، ولم يعد من الممكن إنهاء الموسوعة فى نفس الإطار الذى بدأتها داخله. ولعل من أهم الأمور التى يجب ذكرها فى هذا السياق أنه فى هذه الفترة (1984 - 1985) تحول الإسلام ب النسبة لى من كونه مجرد عقيدة أو من بها إلى رؤية للكون أو من بأنه يمكن للإنسان أن يولد منها نماذج تحليلية ذات مقدرة تفسيرية عالية كما يعطى إجابات عن الأسئلة النهائية.

وكما هو معروف لم أنته من الموسوعة لا فى عام 1984 (كما كنت أنوى) ولا عام 1994 (كما كنت أتمنى)، وإنما بعد ما يقرب من ربع قرن أو ثلاثين عاما، مما جعل الموسوعة جزءا من حياتى و حياة أسرتى. أعرف شابا فى الأسرة كانوا

يسألونني عن الموسوعة، وحيث إنني أعرف أنهم ليس لهم اهتمامات سياسية أو فكرية، كنت أدهش لسؤالهم، لأعرف منهم أنهم منذ أن ولدوا وهم يسمعون عن هذه الموسوعة.

وكثيراً ما يُطرح علىّ سؤال: لِمَ استغرقت كتابة الموسوعة كل هذا الوقت؟ ولمَ لم أنشرها

بالتدريج عبر عدة سنوات؟ يجب أن أشير ابتداءً إلى أن عملية التأسيس عملية تستغرق وقتاً طويلاً، إذ إن الباحث الذي يريد أن يؤسس نسقاً فكرياً تحليلياً جديداً لا ينقل معلومات وحسب، ولا حتى يحاول أن يربط بينها ويجرد منها، وإنما يقوم بعد ذلك بتطوير نماذج تفسيرية تعيد قراءة التاريخ والواقع في ضوءها. وحيث إنها قراءة جديدة فإنه عليه أن ينحت مصطلحات جديدة.

والموسوعة لأنها تستخدم النماذج التحليلية، تتسم بالترابط الشديد، وخاصةً أن النماذج التحليلية الأساسية تداخلت، فنموذج الحلولية تداخل مع نموذج العلمانية الشاملة، وهذان تداخلًا بدورهما مع نموذج الجماعة الوظيفية. وكثيراً ما كنت أعيد صياغة النموذج التحليلي في ضوء بعض المعطيات الجديدة، فالعلاقة بين النموذج والمعلومات علاقة -كما أسلفت- حلزونية، يعيد النموذج ترتيب المعلومات وتنسيقها، وتعيد المعلومات ترتيب النماذج وتنسيقها. فأجد نفسي مضطراً لإعادة كتابة الموسوعة بأسرها. أذكر مرة أنني كنت على وشك إرسال المداخل الخاصة بالجماعة الوظيفية لثكتب على الآلة الكاتبة (قبل أن يكون عندنا كومبيوتر). وكان ابني في طريقه إلى الجامعة، فطلبت منه الانتظار بضع دقائق لإضافة سطرين. فانتظر، وإذا بي أجد أن الأمر يستغرق وقتاً أطول، فطلبت منه أن يذهب إلى كليته. ثم جلست مدة شهرين أعيد كتابة المداخل. ثم أعدت كتابة الموسوعة بأسرها، كما أعدت صياغة المصطلحات في ضوء التعديل الجديد، واستغرق هذا بدوره بضعة شهور.

كما أنني كثيراً ما كنت أكتشف معلومات في بطون الكتب والمراجع الصهيونية وغير الصهيونية تغير من رؤيتي وتعديل من نماذجي التحليلية وتضطرني إلى إعادة النظر في كل ما كتبت. وكما أسلفت كنت أتصور عام 1984 أنني على وشك الانتهاء من الموسوعة وبدأت أعد ما كنت أتصور أنه النسخة النهائية. ولكنني قرأت في أحد المراجع أن الغالبية الساحقة لليهود العالم الغربي مع نهاية القرن الثامن عشر كانوا يوجدون في بولندا، واقتسمتهم روسيا والنمسا وألمانيا باقتسام بولندا ذاتها، ومن صفوفهم خرجت الآلاف والملايين التي هاجرت إلى إنجلترا وأستراليا وكندا والولايات

المتحدة وجنوب إفريقيا ثم فلسطين، وتذهب بعض الإحصاءات إلى أنه مع نهاية القرن التاسع عشر، كان كل يهود العالم الغربى من أصل بولندى، باعتبار أن اليهود الأصليين فى البلاد الغربية تم استيعابهم وصهرهم. ولذا فإننا حينما نتحدث عن يهود العالم الغربى (أى معظم يهود العالم) فإنما نتحدث فى واقع الأمر عن يهود بولندا، ولأنهم كانوا يتحدثون اليديشية سمينهم "يهود اليديشية". ولفهم أوضاعهم وأصولهم الحضارية لابد للمتخصص فى اليهود و اليهودية والصهيونية أن يلم إلاماً كبيراً بمحيط الجماعة اليهودية الحضارى فى هذه المنطقة، أى تاريخ بولندا وتشكيلها الاجتماعى والسياسى والاقتصادى الفريد. ولذا وجدت أن نشر الموسوعة عند هذه النقطة هو خيانة فكرية. فكتبت لإحدى

مساعداتى فى الولايات المتحدة وطلبت منها أن ترسل عدداً من الدراسات عن بولندا. فأرسلت لى قائمة بالمراجع، فاخترت عدداً منها وقضيت عدة شهور فى قراءتها. وبالتدريج كنت كلما تعمقت فى القراءة كلما زاد إحساسى بجهلى الشديد. هل سمع أحد منا بجمهورية يحكمها ملك منتخب؟ وما علاقة بولندا بليتوانيا وما علاقتهما بأوكرانيا؟ هل سمع أحد منا بطبقة الشلاختا Sczlachita (طبقة النبلاء البولنديين) أو بنظام الأرندا Arenda (نظام استئجار الأراضى من النبلاء)؟ وما دور اليهود فى الإقطاع الاستيطانى البولندى فى أوكرانيا (وهو "إقطاع" نظراً لسيادة العلاقات الإنتاجية الإقطاعية ، وهو "استيطان" نظراً لأن النبلاء الإقطاعيين البولنديين كانوا لا يقيمون بين الفلاحين وإنما بعيداً عنهم فى وارسو)؟ إن هذه العناصر والمفردات هى التى تكون - فى تصوّر - تاريخ بولندا ومن ثم التاريخ الاقتصادى والاجتماعى و الحضارى للجماعة اليهودية فيها، ولا يمكن فهم المسألة اليهودية إلا بعد الإحاطة بهذه العناصر وغيرها إحاطة كاملة. ولذا توقفت عن طباعة الموسوعة وأعدت كتابة الأجزاء الخاصة عن بولندا وروسيا وأعدت صياغة المصطلح، واضطرت إلى إعادة كتابة الأجزاء الخاصة عن الاستيطان وعن الجماعة الوظيفية وهكذا.

ولم يكن يهود بولندا هم الإشكالية الوحيدة. فدراسة يهود رومانيا، على سبيل المثال، كانت تمثل إشكالية من نوع جديد. فحين بدأت دراسة الموضوع، تصورت أننى سأكتب تاريخيهود هذا البلد كما فعلت مع يهود إنجلترا أو هولندا على سبيل المثال، ولكننى اكتشفت أننى كنت واهماً. فعلى سبيل المثال لم يكن يهود رومانيا عنصراً واحداً متجانساً، فرومانيا كانت فى الأصل إمارتين أو مقاطعتين مستقلتين هما: مولداڤيا فى الشمال وفالاشيا فى الجنوب. وكانت مولداڤيا تضم يهوداً من أصل بولندى وأوكرانى. أما فالاشيا، فكانت تضم يهوداً نزحوا إليها من شبه جزيرة البلقان، كما كانت توجد فيها

أقلية سفاردية. ثم ضمت رومانيا بعض المناطق منها منطقة بكوفينا (عام ١٩١٩) والتي كانت إقليمًا نمساويًا منذ عام ١٧٧٤، وكانت قبل ذلك خاضعة لتركيا (كجزء من مولدافيا)، و كان العنصر اليهودي في هذه المقاطعة نصفه نمساوي ونصفه بولندي. ثم ضمت رومانيا بعد ذلك بساربيا التي كانت روسيا قد اقتطعتها من مولدافيا عام ١٨١٢، و كان العنصر اليهودي فيها روسيًا. أما المقاطعة الثالثة، ترانسيلفانيا، فكانت تحت حكم المجر منذ القرن الثاني عشر ، واستوطنها يهود من جاليشيا ذوو توجه ألماني وكذلك عنصر سفاردي. وكانت هذه الجماعات ذات الأصول الإثنية المختلفة تنقسم، من وجهة نظر الرومانيين، إلى ثلاثة أقسام:

1- العنصر المحلي: ويتمثل في اليهود الذين كانوا يقطنون مولدافيا وفالاشيا منذ أمد طويل، واعتبر هؤلاء جزءًا عضويًا من الأمة الرومانية.

٢ - الهرسوفلتسي Hrisovelitzi: وهؤلاء هم اليهود الذين استوردتهم النبلاء الإقطاعيون

(بويار) ومنحهم موائيق (بالرومانية: هر سوف Hrisov) يُمنح اليهود بمقتضاها مزايا معينة من بينها الإعفاء من الضرائب عدة سنين، وأرض فضاء مجانية لإقامة معابدهم ومدارسهم وحماماتهم الشعائرية ومقابرهم. وقد صدرت معظم الموائيق في الفترة ١٧٨٠ - ١٨٥٠. وعلاقة يهود الهرسوفلتسي بـ البويار تشبه إلى حدٍ كبير علاقة يهود الأرندا بطبقة النبلاء البولنديين (شلا ختا). وقد أسس النبلاء ليهود الهرسوفلتسي مدنا صغيرة (شتتلات) خاصة بهم تقريبًا مثل مدينة فالتسيني (١٧٩٨) وجزء من مدينة فوكساني.

وقد تم تأسيس ست وثلاثين مدينة من هذا النوع في مولدافيا. كما استمرت هجرة اليهود الهرسوفلتسي حتى عام ١٨٦٠.

٣- ولكن أعدادًا أخرى من اليهود هاجرت، بعد توقيع معاهدة أدرنة، إلى إمارتي مولدافيا وفالاشيا اللتين كانتا في حاجة إلى حرفيين وصناعات ورأسمال. وقد اجتذب هذا الوضع عناصر تجارية يهودية ومسيحية من البلاد المجاورة، ولكن لم تصدر لهم موائيق خاصة.

وكان يهود الهرسوفلتسي، وكذلك يهود المجموعة الثالثة، يرتدون الأزياء البولندية المتمثلة في القفطان و القبعة المزينة بالفرو وخُصل الشعر (إستريميل). وقد أثروا في بقية الجماعة اليهودية، حتى أنه، مع بداية القرن التاسع عشر، كانت الجماعة اليهودية بأسرها ترتدي نفس الزي وتتحدث نفس اللغة (اليديشية) وتتبع أسلوبًا واحدًا للحياة، أي أنهم أصبحوا تقريبًا من يهود اليديشية. وظهرت الجماعات اليهودية كما لو كانت وحدة متماسكة ليست

ذات أصول مختلفة، مع أنها لم تكن كذلك فى واقع الأمر، وانعكست الا
نتماءات الإثنية المتنوعة على علاقتهم بعضهم البعض الآخر.

وأخيراً كان هناك يهود العالم القديم. ونظراً لعدم تخصصى فى الموضوع،
كنت أتصور خاطئاً، وتحت تأثير ما قرأته من كتابات صهيونية، أن الأمور
واضحة ومحددة. ولكنى حينما دخلت هذا الحقل شعرت وكأننى فى رمال
متحركة. فمعظم التواريخ والوقائع احتمالية وأحياناً متعارضة، ومصادر
التاريخ القديم متحيزة (مثل كتابات الفراعنة عن أنفسهم، والتوراة عن
اليهود). وكان على أن أقرأ عدة مراجع عن كل حقبة أو شخصية أو واقعة
حتى أصل إلى تصور مركب عنها، وحتى أنقل للقارئ الطابع الاحتمالى
للواية التاريخية (على عكس الطابع القاطع للرواية الصهيونية، ذات الأصول
التوراتية).

فعلى سبيل المثال، يتصور الدارس أن كلمة «عبرى»، مشتقة من كلمة «عبر»
وأنها تشير إلى العبرانيين أو «الخابيرو» أو «العابيرو». ولكن حينما يدرس
المرء القضية بقليل من التعمق فإنه يكتشف من الإشكاليات الكثير. فكلمة
«خابيرو»، كلمة أكادية ذات دلالات متعددة، وأحياناً متناقضة، تُطلق على
قبائل رُحّل من البدو، وتعنى «العابر» و«المتجول» و«البدوى». كما استخدمت
التسمية أيضاً للإشارة إلى القبائل التى كانت تهاجم قديماً بلاد الرافدين
وحدود مصر

وكانت تُغير على أرض كنعان من آونة إلى أخرى فتشيع فيها الفوضى والا
ضطراب. ومن دلالات الكلمة أيضاً «الجندي المرتزق»، فهى إذن تُطلق على أى
جماعة من الرحل أو الغرباء المستعدين للانضمام إلى صفوف أى جيش مقابل
أجر أو بدافع الحصول على الغنائم. ويوصف الخابيرو فى وثائق نوزى فى
القرن الخامس عشر قبل الميلاد بأنهم "عبيد أصبحوا كذلك باختيارهم". كما
تُستخدم أحياناً للإشارة إلى أى عناصر فوضوية فى المجتمع. ومعنى هذا أن
الكلمة ذات مدلول عرقي (الغرباء)، وأن لها فى الوقت نفسه مدلولاً
اجتماعياً طبقياً ووظيفياً.

وإذا كانت الكلمة غامضة فى معناها، فالأمر لا يختلف كثيراً بالنسبة إلى
الخابيرو أنفسهم، إذ لا يُعرف الكثير عن أصلهم من الناحية العرقية. وكل ما
يمكن أن يُقال عنهم إنهم ساميون لا يتميزون تميزاً واضحاً، ولا يختلفون اخت
لاقاً كبيراً عن غيرهم من الساميين وهم بعد فى مرحلة التجوال. وقد ظهروا
ضمن القبائل الآرامية التى هاجرت من شبه الجزيرة العربية، وإن كان بعض
الباحثين يرون أنهم لم يكونوا ساميين وإنما جماعات مهاجرة عاشت حياتها
متجولة لتبيع خدماتها لأية أمة فى المنطقة، وأنهم (فى معظم مراحل

تاريخهم غير المدوّن) تزاجوا واختلطوا بعدد من الأجناس.

ويقرن بعض الباحثين الخابيرو بالعبرانيين أو «العابيرو» اعتماداً على التشابه الصوتي الموجود بين الكلمتين، خاصةً وأن الأكادية تخلط بين العين والخاء وفي بعض فتراتهما لم يكن فيها حرف العين. ولكن كلمة «عبيرو» التي ترد في المدونات المصرية القديمة في الفترة من منتصف القرن الخامس عشر حتى منتصف القرن الثاني قبل الميلاد، تعني «عبد»، وتشير إلى العمال الذين استخدموا في أعمال السخرة. وفي نصب تذكاري أقامه أمنحوتب الثاني، يشير أمنحوتب إلى أنه أسر ثلاثة آلاف وستمئة من العبيرو» في أثناء غزوة قام بها في كنعان. وقد ورد في السجلات التي تركها رمسيس الثاني أنه استخدم عبيداً من العبيرو في مشاريع البناء التي قام بها. كل هذا يعني أن الربط بين الخابيرو والعابيرو الذي يأخذه البعض على أنه أمر مسلم به، هو أمر احتمالي، وأنه قد لا تكون هناك أي صلة بين الفريقين.

وهذا قليل من كثير. وأخيراً لابد من الإشارة إلى أن طبيعة العمل الموسوعي مختلفة عن العمل التأليفي العادي. فحينما يكتب المؤلف كتاباً فإنه يحدد لنفسه الموضوع الذي سيكتب عنه وحدوده، وماذا يقع داخل نطاق الكتاب وماذا يمكن استبعاده. أما الموسوعة فلها منطق مختلف فهي تشبه ال Jigsaw، وهي مجموعة من القطع الخشبية أو الورقية لا تظهر الصورة المرسومة عليها إلا بعد ترتيبها الواحدة بجوار الأخرى. فمدخل ما، يؤيد إشكالية لا يمكن تجاهلها، لابد من كتابة مدخل عنها، ولكن هذا الأخير يؤيد إشكالية أخرى، وهكذا. كما أن الموسوعة تشبه معماراً ضخماً، وقرب الانتهاء منه يكتشف الباني أن هناك نوافذ وأبواباً ناقصة وأخرى يجب تعديلها، وأنه لا بد أن يضاف شيء هنا وشيء هناك. فمثلاً إن كتبت مدخلاً عن كلمة «يهودي»، وآخر عن «إسرائيلي»، وثالثاً عن «صهيوني»، فهذا يتطلب أن تكتب عن «عبري» أيضاً. وكلمة «يهودي»، تتطلب أن تكتب عن «يهودي أرثوذكسي» و«يهودي علماني»، وهكذا.

وأفرّق هنا بين الاكتمال (بالإنجليزية: completeness) والكمال (بالإنجليزية: perfection)، فما كنت أحاول أن أصل إليه هو الاكتمال، أما الكمال فهو لله وحده، والموسوعة هي التي تقرر هل اكتملت أم لا.

وقد واجهت مشكلة حقيقية، وهي أنني أنكر وجود ثقافة يهودية أو شعب يهودي. كما أنكر أن تكون «يهودية»، مفكر يهودي ما هي العنصر الأساسي و المحدد لفكره. ومع هذا في موسوعة عن اليهود لابد أن أكتب عن «أعلام اليهود» للتعريف بهم ولتوضيح وجهة نظرهم، فكيف يكون مبدأ الاختيار، والإ

إبقاء والاستبعاد؟ وحالا " لهذه المشكة قررت أن أكتفى بالكتابة عن مشاهير ا لأعلام من أعضاء الجماعات اليهودية (فرويد - كافكا - ماركس - كيسنجر - تروتسكى) على أن أختار بعض الشخصيات ممن هم أقل شهرة بحسبانهم حلات ممثلة لإشكاليات توضح وجهة نظرى. لكل هذه الأسباب كان لابد من الانتظار ربع قرن لتصدر الموسوعة كاملة.

ومما ساعدنى على الاستمرار فى كتابة الموسوعة عبر كل هذه المدة، أننى كنت دائما أتصور أننى على وشك الانتهاء منها فكانت تظهر لى مقالات أذكر فيها أن الموسوعة ستصدر فى يناير سنة ١٩٩٠ ثم نوفمبر سنة ١٩٩٢ ثم أكتوبر سنة 1994 وهكذا. وأنا لم أكن أكذب على القراء، لأن هذا كان تصورى بالفعل. بل إننى كنت أطبع إعلانات عن الموسوعة، وهناك إعلانات عن موسوعة من أربعة مجلدات ثم ستة ثم سبعة ثم ثمانية.. ويبدو أنى كنت فى واقع الأمر أخدع نفسى، حتى يمكننى الاستمرار فى هذا المشروع الضخم (ويبدو أن هذه إستراتيجية نفسية أتبعها حتى يمكننى الاستمرار فى أى مشروع بحثى أقوم به).

ولإنجاز الموسوعة (والتى بلغ عدد كلماتها ما يزيد على مليونين)، كان على أن أتبع نظاماً حديدياً فى حياتى. فأهملت كثيراً من التفاصيل وضممت حياتى لاجتماعية إلى حدٍ كبير، مما سبب لى الحزن أحياناً. وكنت أستيقظ فى الصباح المبكر قبل السادسة وأبدأ فى الكتابة حتى الثانية عشرة مساء لا أتوقف إلا لتناول وجبات الطعام أو النوم حوالي ساعة فى الظهيرة.

وتستمر هذه العملية ما يزيد أحيانا على عشرة أيام. وحينما كنت أذهب لاصطيف كنت أملأ حقيبتين بالمراجع، لأن ساعات العمل فى المصيف كانت أكثر لعدم وجود تليفون فضلا " عن اختفاء الحياة الاجتماعية تماماً. ولم أكن أقرأ إلا ما له علاقة بموضوع بحثى: اليهود واليهودية والصهيونية. ولذا كان إذا ما أعطانى أحد الأصدقاء كتاباً أو أوصى بقراءة كتاب، كنت أقول مازحاً: "هل له علاقة باليهود؟". وقد زادت وتيرة العمل منذ عام 1990 حين عدت من الكويت، واستقلت من الجامعة، إذ إن وقتى أصبح ملكاً خالصاً لى، مكرساً كله للموسوعة.

وكنت أحياناً أشعر بأننى فى دوامة وأننى لم أعد أتحكم فى الموسوعة وإنما هي التي تتحكم فىّ وفيمن حولي.

وكنت قد أعددت مكتبة كاملة من الكتب المصورة حتى يمكننى استخدامها فى الموسوعة.

ففى تصورى أن وجود صور يقلل من خوف القارئ العربى من الظواهر الصهيونية (كما فعلت فى موسوعة ١٩٧٥). ولكن أحد الأصدقاء نبهنى إلى حقوق نشر الصور، وأن الصهاينة قد يوقفون. نشر الموسوعة من هذا المدخل، خاصة بعد توقيع اتفاقية الجات واتفاقيات الملكية الفكرية. وبدأت رحلة طويلة للسؤال عن هذه القضية، فذهبت للهيئة العامة للكتاب، وبالطبع كانوا لا يعرفون شيئاً. فذهبت إلى مدير مطبعة الجامعة الأمريكية، فأكد لى أن حقوق نشر الصور لا تختلف عن حقوق نشر الكتب، وأن على أن أكتب لكل المتاحف والأرشيفات التى تحتفظ بهذه الصور. وأخبرنى ثالث أن نشر الصور أمر لا يخضع للقوانين الخاصة بحقوق النشر، خاصة إن قصصت قطعة من الصورة، فهى تعامل حينذاك معاملة الاقتباس الذى يرد فى أحد الكتب، فهو ليس بسرقة طالما ذكرت المصدر. وأخبرنى رابع أن نشر الصور النمطية غير خاضع لقوانين حقوق النشر (كأن تنشر صورة المتحف الآثار المصرية) ولكن الصور الفريدة (المتحف نفسه ساعة الغروب) خاضعة لها. فوجدت أن الإجابات متضاربة، وحيث إننى كنت أخشى مصادرة الموسوعة عدلت عن نشر الصور، على أن أنشر بعضها فى كتب مصورة (مشتقة من الموسوعة)، فمصادرة مثل هذا الكتاب، إن حدثت، لن تكون خسارة فادحة.

وكانت مسألة الحصول على المراجع مسألة شاقة ومكلفة، ولكنها حتمية بطبيعة الحال.

وقد تكفلت بهذا مساعدتا الباحث العاملان فى الموسوعة فى الولايات المتحدة، فكنت أتصل تليفونياً بهما، فتقومان بالبحث عن الكتب والمقالات التى أريدها ثم ترسلان بها، عن طريق إحدى الحقائق الدبلوماسية فى خلال يوم أو يومين (إذ صادقت الملحق الثقافى لإحدى السفارات العربية فى الرياض وكان متفهماً لطبيعة عملى وظروفه). وكانت كمية الكتب التى ترسل لى كبيرة، فكان لى صديق فى أحد خطوط الطيران، وكان يعمل على أن يتم الشحن مجاً على طائرات الشركة، وكانت تصلنى فى الرياض (ثم القاهرة بعد ذلك) مما كان يوفر لى الكثير من الوقت والمال والعناء.

أذكر أن ابنى كان يود الذهاب إلى النمسا لزيارة أسرة صديقى السعودى، صديق الدراسة والعمر، د. محسون جلال، وهى بمنزلة أسرة ثانية له (إذ تبناوا ياسراً تقريباً حينما كان فى السعودية، وكان يقضى عندهم وقتاً أطول مما يقضيه فى منزلنا، وأصبح ياسر ابناً "لأمه" ميشيل ولإخوته عبد السلام وطارق وصوفي وهاشم). ولكنى مانعت فى ذهابه لأسباب اقتصادية.

وكنت على وشك أن أكتب أحد المداخل فى الموسوعة عن موضوع «الشعب

المختار، فوصلتني الكتب ومعها الفاتورة، وكان ثمن الكتب يفوق بكثير ثمن
التذكرة إلى فيينا. فأمسك ابني
بالفاتورة وقال: يا دكتور، هو إحدنا أقل من الشعب المختار؟". فسقط في يدي
وابتسمت، وأرسلته لأسرته الثانية في فيينا.

الصهيونية والدراسة الأدبية

يرى كثير من الناس أن ثمة انقسامًا فى حياتى بين تخصصى الأكاديمى (الشعر الرومانتيكى والدراسات الأدبية واهتمامى الثقافى والسياسى العام (اليهود واليهودية والصهيونية وإسرائيل). ولذا فهم دائمًا يطرحون علىّ هذا السؤال: ما علاقة الصهيونية بالرومانتيكية؟ وكيف يمكن لتخصص مثلى فى الشعر والنقد الرومانتيكى أن يتحول إلى متخصص فى الصهيونية، ويترك تخصصه الأصلى تقريبًا؟ وفى محاولتى الإجابة عن هذه التساؤلات أزعّم أن الدراسات الأدبية عمّقت من فهمى للصهيونية، وأننى استفدت من مناهج التحليل الأدبى فى محاولتى تفكيك وإعادة تركيب الظواهر اليهودية و الصهيونية والإسرائيلية.

كما أزعّم أن ثمة وحدة فكرية تجمع بين جانبي حياتي الفكرية.

فالدراسة الأدبية هى فى نهاية الأمر تدريب على قراءة النصوص قراءة نقدية لتحديد ما هو هامشى عرضى فى نص ما، وما هو مركزى جوهرى. وهذه مهارة أساسية مطلوبة للتعامل مع كل من النصوص والظواهر الأدبية وغير الأدبية. وكثير من النصوص الصهيونية قد يكون بسيطًا، ولكنها نصوص مأكرة مراوغة تحاول أن تخبئ أطروحتها الأساسية. ففى أثناء المؤتمر الصهيونى الأول، على سبيل المثال، لاحظ هرتزل أن إحدى اللجان تدور فيها مناقشة حادة، إذ أصر فريق راديكالى على التصريح بأن الصهاينة يطالبون بإنشاء دولة يهودية. ولكن كان هناك فريق براجماتى رفض هذا الاقتراح بحجة أن مثل هذا التصريح سيكشف حقيقة نوايا الصهاينة للعرب و العثمانيين ومن هنا فهم قد يعدوا العدة للمخطط الصهيونى، ولذا اقترح البراجماتيون كتابة كلمة «وطن قومى» بدلا من «دولة يهودية، للتنمويه. فما كان من هرتزل إلا أن حسم الخلاف بقوله: "اكتبوا «وطن قومى، وسيفهم الجميع أن المقصود هو «دولة يهودية»". وتاريخ الصهيونية هو تاريخ تلاعب بالألفاظ «الأرض مقابل السلام»، «الأرض مقابل الأمن»، «السلام مقابل الأمن»... والبقية تأتى. ولذلك فكفاءة تحليل النصوص قادرة على كشف كثير من الموضوعات الأساسية الكامنة فى النصوص (والتصريحات الصهيونية، وهى موجودة بشكل واعٍ أحيانًا وبشكل غير واعٍ أحيانًا أخرى. كما أنه يمكن أن يحلل الدارس النص ويحصر ما جاء فيه من أكاذيب ويضاهيه بما يحدث فى الواقع بالفعل.

وقد قمت بتحليل كثير من النصوص الأدبية الصهيونية، مما أدى إلى اكتشافى بعض التناقضات والإشكاليات الكامنة فى النموذج الصهيونى (ومن ثم أفدت منها كثيرًا فى تحليل الخطاب الصهيونى وفى محاولة فهم الفكر الصهيونى وما يدور داخل العقل الصهيونى، ومن ثم

الممارسة الصهيونية). فكتبت دراسة عن أهم شاعرين صهيونيين: حاييم نحمان بياليك وشاءول تشرنخوفسكى. ومن خلال الدراسة تكشف لى كثير من المفارقات والتناقضات والنوايا الصهيونية. فعلى سبيل المثال تتبدى فى كتابات هذين الشاعرين روح حلولية وثنية عميقة (وكلاهما، شأنه شأن كثير من المفكرين الصهاينة، تأثر بنيتشه، ومن هنا النزعة الصهيونية القبلية الشرسة). ولكن يغطى هذه الشراسة ديباجات شبه دينية سميتها «الغيبيات العلمانية». كما يتبدى فى أشعارهما الإبهام الصهيونى تجاه ما يسمّى «التراث اليهودى»، فهم يصرون عنه باعتباره يهوديًا ولكنهم يرفضونه باعتباره تراث المنفى. (وحيثما تقدمت بدراسة عن تشرنخوفسكى إلى إحدى المجالات الأدبية فوجئت برفضها، وقال المشرف عليها [وكان من كبار المفكرين] إنه لا يمكن لمصرى أن يكتب مثل هذا الكلام، وإننى فى الغالب سرقتة من إحدى المجالات الأجنبية. فتحديته أن يأتى بالأصل الأجنبى، إذ لا يمكنه أن يطلق الاتهامات هكذا دون شواهد. ثم تعرفت بعد ذلك على هذا المفكر، فاعتذر عما بدر منه، وقام بنشرها فى مجلة أخرى كان يرأس تحريرها آنذاك).

وقد أفادنى تحليل النصوص الأدبية الصهيونية فى محاولة إدراك الوجدان الصهيونى، وما فى داخله من مخاوف يحصر على كبتها وأزمات لا يحب أن يكتشف حقيقتها أو التصريح بها.

فأغنية مائير باتاي، وكانت من أشهر الأغنيات الإسرائيلية فى الثمانينيات، تقول الكثير مما يتجاوز البيانات الرسمية: كلهم ذاهبون إلى مكان ما، يرنون للمستقبل العذب، أما أنا، فأستيقظ فى الصباح وأركب الحافلة رقم ه المتجهة للشاطئ. / الحافلة مليئة بالدخان، / وعجوزان، والكمسارى. / وهناك كتابة على حائط أسمنتى: / ماذا حدث للدولة؟ / أنظر إلى الدولة وأنظر إلى الأسمنت! / تغنى الطيور «صباح الخير»، ا لعله يمكننى أن أطير معها بعيدًا، ولا أسقط.

إن فراغ الحافلة رمز جيد لأزمة المستوطن الصهيونى السكانية، فليس فيها سوى عجوز (لعلها رمز للشعب اليهودى، المسن). ويتساءل عما حدث للدولة المكتوب اسمها على الأسمنت، وهو رمز للجمود وغياب الحياة بل والموت. مقابل كل هذا، هناك غناء الطيور التى تبشر ببداية جديدة، خارج الحافلة الفارغة، بعيدًا عن الأسمنت الصلب. ويود المغنى أن يطير بعيدًا، أن ينزح عن كل هذا. ولكن الأغنية مع هذا تعبر عن عدم اليقين من إمكانية الفرار. ف السقوط احتمال وارد! أي أنه لا مكان للتقدم للأمام ولا التراجع للخلف!

ونفس القول ينطبق على قصة فى «مواجهة الغابة»، للروائى الإسرائيلى

أبراهام يهوشوا..

التي وُصفت بأنها هدامة وانتحارية برغم أنها ظهرت فى أواخر الستينيات، حينما كان الكيان الصهيونى واثقًا بنفسه كل الثقة. تتناول القصة بعض الأحداث فى حياة طالب يكتب دراسة عن حرب الفرنجة (وهذه تجربة تاريخية أخرى عقيمة وعاجزة تطارد الوجدان الإسرائيلى، فقد فشلت تمامًا فى تحقيق وجودها وكان مآلها الاختفاء). وقد عُيِّن بطل القصة الإسرائيلى حارسًا لغابة غرسها الصندوق القومى اليهودى فى موقع فرية عربية أزالها الصهاينة مع ما أزالوه من قرى ومدن، و كانت كل شجرة فى الغابة تحمل اسم أحد المساهمين المتحمسين من الصهاينة التوطينيين من يهود الخارج. وبرغم أن البطل ينشد الوحدة، فإنه يقابل عربيًا عجوزًا أبكم كان من أهل القرية ويقوم برعاية الغابة. وتنشأ علاقة حب وكرامية بين العربى والإسرائيلى، فالإسرائيلى يخشى انتقام العربى، ومع ذلك فإنه يجد نفسه منجذبًا إليه بصورة غير عادية، بل يكتشف الحارس المعين من قبل الصندوق القومى اليهودى أنه يحاول، بلا وعى، مساعدة العربى فى إشعال النار بالغابة. وفى النهاية، عندما ينجح العربى فى أن يضرم النار فى الغابة كلها، يتخلص البطل من كل مشاعره المكبوتة.

مثل هذه الرؤية لا يمكن أن تجد طريقها للخطاب السياسى أو الإعلامى العلنى، لأنها كما يقولون الآن هى المسكوت عنه، وهو فى هذه الحالة إحساس الإسرائيليين بعبثية موقفهم (وهذا عكس الخطاب الإعلامى الإسرائيلى الرسمي، الذي لا يكف عن الحديث عن النصر والبطش والقوة).

ونفس الإحساس بالعبثية يتبدى وبقوة فى كلمات الشاعر الإسرائيلى حاييم جورى المرير، حين أشار إلى ما سماه «مُرْكَب إسحاق»، وهو أن الإنسان الإسرائيلى يُؤَلَّد "وفى داخله السكين الذى سيذبحه، كما بين جورى أن "هذا التراب (أى أرض فلسطين المحتلة) لا يرتوى"، فهو يطالب دائمًا "بالمزيد من المدافن وصناديق دفن الموتى"، كما لو كانت أرض إسرائيل آلهة تثار بذبذبة، لا مجرد قطعة أرض أو إقليم. كما لاحظ الكاتب الإسرائيلى بن عيزر أن الإسرائيليين الشباب، الذين يخدمون فى الجيش، يشعرون بأن أهلهم بالاشتراك مع الدولة يضحون بهم دون تعويض أو عزاء من عقيدة دينية تؤمن بالحياة بعد الموت، ولذا فهم يشعرون أن هذه الحروب هى "تضحية علمانية يأسحق"، أى أنها تضحية بشرية لا هدف لها ولا معنى.

ويمكن استخدام نفس أدوات التحليل الأدبية فى تحليل نص سياسى نكتشف أن نفس الحالة العقلية، حالة العبثية الكاملة والاستسلام التام، قد

زحفت إلى وجدان بطل عسكري رسمى مثل موشيه ديان. ففي جنازة صديقه روى روتبرج، الذي قتله الفدائيون الفلسطينيون، يقول: إننا جيل من المستوطنين، ولا نستطيع غرس شجرة أو بناء بيت، دون الخوذة الحديدية و المدفع، علينا ألا نغمض عيوننا عن الحقد المشتعل في أفئدة مئات الآلاف من العرب حولنا. علينا ألا ندير رءوسنا حتى لا ترتعش أيدينا. إنه قدر جيلنا، إنه خيار حياتنا، أن نكون مستعدين ومسلحين، أن نكون أقوياء وقساء، حتى لا يسقط السيف من قبضتنا وتنتهى الحياة". وعبارة "إين بريرا" العبرية، أى "لا اختيار" هي تعبير عن هذه القدرية الاستيطانية، إن صح التعبير.

وقد قمت بتحليل بعض الأساطير الصهيونية (ودراسة الأسطورة جزء من الدراسة الأدبية). فبينت أن هذا الإحساس بعث الموقف يظهر فى أساطير قومية تترجم هذا الوضع إلى بناء أيديولوجى أسطورى مُحكم، ومن هنا ظهرت أسطورة ماساداه وشمشون. وفى كلتا الأسطورتين ثمة حالة حصار نهائية مغلقة، لا يمكن الفكك منها إلا بتدمير الذات وتدمير الآخر، فنهايتها ليست سعيدة وإنما إبادية للجميع. (فى دراستى عن جارودى أحلل أيضاً مفهومه للأسطورة وأميّز بين استخدامين: الأسطورة بمعنى "وهم وخديعة"، والأسطورة بمعنى "رؤية متجاوزة للواقع"، تحفز الإنسان نحو عدم قبول الأمر الواقع).

مثل هذه الرؤية العبثية، التى تكشف الكثير والكثير عن اللاوعى الإسرائيلى وعن مخاوف الإسرائيليين الحقيقية، لا يمكن أن تجد طريقها للخطاب السياسى أو الإعلامى العلنى، لأنها كما يقولون الآن هى «المسكوت عنه»، وهو فى هذه الحالة إحساس الإسرائيليين بعبثية موقفهم (وهذا عكس الخطاب ا لإعلامى الإسرائيلى الرسمى، الذى لا يكف عن الحديث عن النصر والبطش و القوة).

وتضم الموسوعة ثلاثة ملفات: أحدها عن الأدب المكتوب بالعبرية، وثانيها عن أدب اليديشية، وثالثها عن أدب أعضاء الجماعات اليهودية. وبطبيعة الحال ساعدنى كثيراً تخصصى الأكاديمى على وضع نظام تصنيفى لهذه الآداب، ولعل من أهمها التفريق بين الأدب العبرى (أى الأدب الذى ينبع من التقاليد الأدبية العبرية والأدب المكتوب بالعبرية، أى الأدب الذى كتبه بعض الأدباء من أعضاء الجماعات اليهودية صدوراً عن تقاليد أدبية مختلفة ولكن باللغة العبرية).

وتحليل الصور المجازية هو أحد الخبرات الأدبية المهمة، الذى استخدمته

وبكثرة فى دراستى للصهيونية. فالصورة المجازية ليست مجرد زخرفة تضاف، و إنما هى مقولة إدراكية متخفية فى شكل صورة. فحينما نقول "حمائم وصقور"، فنحن لا نزخرف. وإنما نحاول إدراك صفات موجودة فى الواقع، لا يمكن أن نمسك بها إلا من خلال الصورة المجازية (وكما أسلفت، كى أجعل أدوات التحليلية أكثر تركيباً أضفت: الدجاج والنعام، باعتبارها "طيوراً إدراكية"، إلى الحمائم والصقور).

وقد درست وظيفة الدولة الصهيونية من خلال مجموعة من الصور لجازية التى استخدمها الصهاينة وأعداؤهم فى وصف الدولة الصهيونية. فكثير من الصهاينة ينظرون إلى إسرائيل وهم يَعدُّونها «رقعة» أو «مساحة» أو «مكائاً تابعاً، أو «بلداً، تحت الوصاية (فهى مكان تم نزع القداسة عنه وتمت حوسلته تماماً حتى أصبح موضوعاً محضاً). وهم يَعدُّون المستوطنين الصهاينة حراساً "وخدمة عسكرية جاهزة": جماعة من المماليك أو المرتزقة على أهبة الا استعداد دائماً. والمملوك أداة ووسيلة، وليس إرادة وقيمة. (بل إن إحدى الصحف الإسرائيلية وصفت الدولة الصهيونية بأنها (عاهرة الموائ).

وسواء أكانت الإشارات للمكان أم كانت للإنسان، فإن جوهر الصور المجازية المستخدمة فى وصف الدولة الصهيونية هو التبعية الكاملة للغرب، والتحول الكامل لحسابه، وتحويل المكان والإنسان إلى أداة منعزلة عن المحيط الحضارى الشرقى («ذراع مستقبلية، على حد قول أحد المعلقين الإسرائيلىين). وقد مزج هرتزل، مؤسس الصهيونية، كل العناصر فى تعبيره المجازى الشهير حين قال: "سنقيم هناك فى آسيا جزءاً من حائط لحماية أوربا يكون حصناً منيعاً للحضارة [الغربية فى وجه الهمجية"، فقد مزج الإ نسان والمكان بحيث أصبحا حائطاً غربياً فى مواجهة الشرق. (يلاحظ أن كلمة «إسرائيل» فى العبرية كلمة متعددة المعانى متنوعة الدلالات وتشير لكل من الأرض والشعب، تماماً كما فعل هرتزل).

ومن الصور المجازية المتواترة الأخرى، صورة إسرائيل بحُسابنها كلب حراسة. فقد وصف البروفسير يشعياهو ليبوفيتس فى حديث له فى صحيفة لوموند بتاريخ 8 من مارس سنة ١٩٧4 إسرائيل بأنها "عميل للولايات المتحدة" ووصف الإسرائيلىين بأنهم "كلاب حراسة للمصالح الأمريكية فى الشرق الأوسط، ويتعلق بقاؤنا بقدرتنا على القيام بهذه المهمة". وقد طور الصحفى الإسرائيلى عاموس كينان هذه الصورة المجازية المثيرة من عالم الحيوان وجعلها أكثر حدة وإثارة، إذ وصف إسرائيل بأنها "كلب حراسة رأسه فى واشنطن وذيله فى القدس"، وهى كلب حراسة قوى لكنه يحتاج إلى حماية. ويفضل العرب

استخدام «مخلب القط» كصورة مجازية لوصف الدولة الوظيفية. وهى صورة مجازية مألوفة وشائعة فُقدت كثيراً من قوتها بسبب تكرارها بشكل ممل، وإن كانت معيرة تماماً. والصور المجازية السابقة (الحارس، والعاهرة وكلب الحراسة، ومخلب القط) سواء قبلناها لجدتها أم رفضناها لحدتها، تؤكد أن أهمية إسرائيل من وجهتى النظر الغربية والصهيونية لا تكمن فى عائدها الاقتصادية وإنما فى دورها الإستراتيجى، إذ إن كل الصور المجازية تفترض وجود دور يؤدّي وثمان يُدفع، لا عائد اقتصادي يُحصل.

ولكن كل الصور المجازية السابقة، اللائق منها وغير اللائق، هى فى الواقع مستمدة من القرن التاسع عشر قبل تفجّر الثورة التكنولوجية وتزايد معدلات نمو الصناعات الحربية وتنوعها. ولذا، كان تطوّر الصورة المجازية بشكل يتفق مع روح العصر فى أواخر القرن العشرين أمراً حتمياً. وهذا ما فعله يعقوب ميريدور فى حديثه للإذاعة التابعة للجيش الأمريكى، فقد بيّن أنه لولا وجود إسرائيل كقاعدة ومنطقة نفوذ وحليف للولايات المتحدة لاضطرت الأخيرة إلى بناء عشر من حاملات الطائرات. وهو بذلك يكون قد أحلّ صورة إسرائيل المجازية كحاملة طائرات أمريكية محل الصور المجازية الغامضة أو الفاضحة السابقة. وترد الصورة المجازية نفسها، وبشكل أكثر تبلوراً، فى مقال الصحفى الإسرائيلي سبير والمعنون «مجتمع يتغذى على الهبات الخارجية، إذ قال الكاتب: "إن الأمريكيين يدفعون لنا لأنهم يريدون أن تكون لهم دولة تابعة مجهزة بأفضل الأسلحة والجنود". وقد وصف سبير هذه الدولة بأنها حاملة طائرات عليها أربعة ملايين نسمة فى موقع إستراتيجى فريد من نوعه قريب من الاتحاد السوفيتي وقريب من أوروبا الشرقية وقريب من حقول النفط.

إسرائيل إذن (حاملة طائرات)، أى أنها وظيفة تؤدّي أو دور يلعب وأداة تُستخدم أو ثروة إستراتيجية تضم أربعة ملايين مقاتل. ولا شك فى أن صورة حاملة الطائرات، المجازية أكثر دقة ودلالة من سابقاتها لأنها لا تتحدث عن دور الدولة الصهيونية أو وظيفتها بشكل عام، وإنما تعرّف - وبدقة بالغة - طبيعته الإستراتيجية كدولة عميلة توجد فى منطقة حدودية قريبة من الاتحاد السوفيتي (سابقاً) وأوروبا الشرقية وحقول النفط، وليس لها عائد اقتصادي مباشر.

وتؤكد الصورة المجازية حركية هذه الدولة النافعة الثمينة وإمكانية نقل جنودها من مكان حدودي إلى مكان حدودي آخر، ولكن الصورة المجازية تُظهر فى الوقت نفسه أنه يمكن الاستغناء عنها، فالأجزاء الآلية الحركية ليست عضوية ولا ثابتة.

ودارس الأدب هو أيضاً دارس للغة الأدب وتحليل الخطاب، ولذا فهو يهتم بمعانى وإيحاءات الكلمات وما بين السطور. والموسوعة بأسرها هى دراسة تحليلية للخطاب الصهيونى ومحاولة للتحقق من معانى المصطلحات و المفاهيم الكامنة وراءها ونحت مصطلحات جديدة أكثر تفسيرية ودلالة. ففى مدخل كامل أوردت تاريخ تطور مفهوم الصهيونية (دون المصطلح) ثم تاريخ ظهور مصطلح «صهيونية»، وتطوره. وأشارت إلى أنه فى الآونة الأخيرة أصبح بلا معنى.

وأوردت بعض الكتابات الإسرائيلية التى تشير إلى هذا التطور الأخير. فأشرت إلى أن أحد الكتاب الإسرائيليين لاحظ أن كلمتى «صهيونى» (بالعبرية: تسيونى tzioni) و غير المكترثه (بالعبرية: تسينى tzini) لا يوجد فارق كبير بينهما. والفارق بينهما فى الإنجليزية هو حرف (o)، أى زيرو. ف الصهيونية، هذه الأيديولوجية المشيخانية التى تدعى أنها القومية اليهودية، والتى تتطلب الحد الأقصى من الحماسة والالتزام، فُقدت دلالتها وأصبحت شيئاً لا يكثرث به اليهود أعضاء هذه القومية المزعومة الذين تحاول الصهيونية "تحريرهم" من أسرههم في "المنفى"!

ويشير أحد الكتاب الفكاهيين فى إسرائيل إلى أن كلمتى «صهيونية - زايونيزم Zionism و «زومبى Zombie (وهو الميت الذى أُعيدت له الحياة بعد أن دخلت جسده قوة خارقة، ولذا يمكنه الحركة ولكنه لم يستعد لا القدرة على الكلام ولا حرية الإرادة) تردان فى نفس الصفحة من المعجم الإنجليزى، الأمر الذى يدل - حسب تصوّره - على ترابطهما، وأن الصهيونية إن هى إلا زومبى، أى جسد متحرّك لا حياة فيه ولا معنى له. (وهذا الكاتب الكوميدى لم يجانب الحقيقة كثيراً، فهناك العديد من المستوطنات الفارغة، تنعى من بناها إذ لم يسكن فيها أحد، ويُطلق عليها بالإنجليزية: دى ستلمت settlement Dummy. وقد آثرنا ترجمتها بعبارة مستوطنات الأشباح،، فهى جسد قائم لا حياة فيه).

ونظراً لكل هذه التطورات، أصبحت كلمة صهيونية، (تسيونوت بالعبرية) تعنى «كلام مدع أحقق، (الجيروساليم بوست ٢6 من إبريل سنة ١٩٨5) وتحمل أيضاً معنى "التباهى بالوطنية بشكل علنى مُبالغ فيه، وتدل على الا تصاف بالسذاجة الشديدة فى حقل السياسة (الإيكونومست ٢١ من يوليه سنة 1984 وكتاب برنارد أفيشاي مأساة الصهيونية، ص ٢6).

ومن الواضح أن حقل الكلمة الدلالى أو منظورها يشير إلى مجموعتين من

البشر: صهاينة الخارج ، أى الصهاينة التوطيينون الذين يحضرون إلى إسرائيل وكأنها مكان سياحي ("فندق صهيون" على حد قول أحد الكتّاب فى إسرائيل). ويحبون أن يسمعوا الخطب التى لا علاقة لها بالواقع، ولذا فهى ساذجة، مليئة بالادعاءات الحمقاء والتباهى العلنى بالوطنية. وفى الوقت نفسه تشير الكلمة إلى الصهاينة الاستيطانيين الذين يعرفون أن الخطب التى عليهم إلقاؤها إن هى إلا خطب جوفاء ومبالغات لفظية لا معنى لها، ولكن عليهم إلقاؤها على أى حال حتى يجزل لهم الضيوف العطاء. والمقصود الآن بعبارة مثل «أعطه صهيونية» هو «فلتتفوه بكلام ضخم أجوف لا يحمل أى معنى، فهو صوت بلا معنى وجسد بلا روح ودال بدون مدلول. أو كما نقول بـ العامية المصرية: «هَجَصْ»، فالمسألة «هَجَصْ فى هَجَصْ». ويمكن أن نضيف لزيادة الدلالة والأرزاق على الله. أو فلنُعَلِّمَ العبارة ونقول: «والأرزاق على الو لايات المتحدة ويهود الدياسبورا».

إن الدراسة الأدبية تجعل الدارس يهتم بخصوصية الظاهرة (فما يُمَيِّز عملاً أدبيًا عن آخر ليس موضوعه العام [الحب - الموت - الاغتراب... إلخ] وإنما طريقة تناوله لهذا الموضوع، وما يقوله عنه بشكل محدد)، أى أن الدراسة الأدبية تُعلم احترام الخصوصية وتراها بحُساباتها تديًا محددًا لما هو عام (ومن هنا المفهوم الخاص بالمنحنى الخاص للظاهرة"الذى تأثرت فيه بمقال ت.إي. هلم Hulme.E.T عن الرومانتيكية والكلاسيكية)، وهو أمر مهم جدًا لدراسة الظاهرة الصهيونية التى تغلفها قشرة سميكة من الديباجات اليهودية تخبئ كثيرًا من صفاتها العامة.

والدراسة الأدبية تدرب الدارس على كيفية صياغة النماذج واستخدامها. وقد بدأت فى تطوير النماذج التحليلية (الحلولية - نهاية التاريخ...) فى أثناء كتابتى للدكتوراه فى الأدب المقارن. وقراءة الواقع والنصوص من خلال نماذج يساعد على ربط أشياء قد يبدو لأول وهلة أن لا علاقة بينها، ولذا بدأت أربط بين رومانتيكية ويتمان و حلوليته المعادية للتاريخ من جهة واستيطانية المجتمع الأمريكى من جهة أخرى. وتحولت الحلولية وإشكالية نهاية التاريخ إلى نماذج إدراكية تحليلية قبل اهتمامى بالصهيونية. وحينما بدأت أدرس الصهيونية بشىء من العمق وجدت أن هذه النماذج التحليلية تصلح لدراسة الفكر الصهيوني والممارسة الصهيونية.

ولعل كل هذا ساعدنى على إدراك أن الصهيونية، على عكس ما يتصوره الكثيرون، لا تنبع من التوراة وأرض كنعان والتلمود، وإنما هى إحدى إفرازات التشكيل الحضارى الغربى هى

القرن التاسع عشر، وهو التشكيل الذى أفرز كذلك ظاهرتى الإمبريالية و

العنصرية، وكثيراً من الأنساق الفلسفية العدمية التى تنكر التاريخ بل وتنكر فكرة القيمة نفسها وكل المطلقات والثوابت المعرفية والأخلاقية. وقد ظهرت الرومانسية هى الأخرى فى ذلك التاريخ وفى ذلك المناخ. وهى تعبير عنه واحتجاج عليه فى الوقت نفسه. ومن ثم نجد أن الصهيونية - على مستوى من المستويات - حركة "رومانسية" تتسم بكثير من سمات الرومانسية. فعلى سبيل المال تنحو الرومانسية الغربية منحى عضويًا فى التفكير (أى رؤية الواقع ككل بحسبانه كيانا عضويًا بشبه النبات، على سبيل المثال) وكذا الصهيونية (وكل الحركات الفاشية والشمولية). وإذا كانت الرومانسية عودة للطبيعة كمطلق، فإن الصهيونية هى الأخرى عودة لأرض الميعاد كمطلق. ويمكننا أن نقول كذلك إن جوهر الفكر الغربى العلمانى الشامل فى القرن التاسع عشر هو البحث عن «مطلق مادي» - أى نقطة داخل المادة يمكن عن طريقها تفسير كل الأشياء والظواهر. هذه النقطة هى صراع الطبقات ووسائل الإنتاج عند ماركس، وهى الجنس عند سيجموند فرويد Freud Sigmund، وهى مبدأ المنفعة عند جيريمى بنتام Bentham Jeremy، وهكذا. وهذا ما فعلته الصهيونية، فقد استعارت مفهوم العودة (وهو مطلق دينى متجاوز للمادة يتحقق خارج التاريخ حسب الشريعة اليهودية التى كانت تُحرّم على اليهودى العودة إلى فلسطين إذ عليه انتظار مشيئة الخالق)، استعارت الصهيونية هذا المفهوم ثم حولته إلى مطلق علمانى مادي شامل يتحقق فى التاريخ فى عالم المادة، أو عند نهايته. فاليهودى - حسب التصور الصهيونى - هو عضو فى شعب عضوى (فولك)، ولذا فهو مرتبط عضويًا بأرض الوطن (إرتس إسرائيل فى المصطلح الصهيونى)، يمارس دائماً رغبة عارمة وإحساساً غريزيًا بضرورة العودة (أى أن علاقة اليهودى بفلسطين، حسب الرؤية الصهيونية، تشبه علاقة الألمانى بأرض الأجداد - ألمانيا التى هى فوق الجميع - حسب الرؤية النازية). ويمكن القول بأن الخطابين النازى - و الصهيونى يتسمان بأنهما خطابان رومانسيان حلوليان عضويان يستبدلان بالإله الأمة (الفولك) ويخلعان عليها كل صفات الإله.

ويذهب الصهاينة إلى أنه لا يمكن فهم حركات وآليات ما يُسمّى «التاريخ اليهودى» دون إدراك لهذه الرابطة العضوية بين اليهودى ووطنه القومى، ومن ثم لابد على اليهودى أن يرفض عملية الانتظار السلبي للعودة التى فرضها عليه الحاخامات، وبدلاً من ذلك عليه أن يحمل السلاح بطريقة علمانية عصرية حديثة لتحقيق العودة الاستيطانية المسلحة، لابد من العودة إلى فلسطين واغتصابها، والبقاء للأصلح بقوة السلاح على الطريقة الداروينية النيتشوية، ولذا ففكرة السلاح هى المعيار النهائى.

وفى أثناء دراستى للدكتوراه قرأت بعض الأعمال النقدية فى حقل الدراسات

الرومانتيكية لكُتّاب يهود. وقد استخدم أحدهم (هارولد بلوم Bloom Harold) تراث القبّالاه الحلولى

الغنوصى لتفسير الشعر الرومانتيكى. وكان وليام بليك الشاعر الرومانتيكى ذاته غائصاً فى تراث القبّالاه المسيحى الذى يضرب بجذوره فى القبّالاه اليهودية. ثم قرأت دراسة لبوم عن الشاعر الرومانتيكى شللى بعنوان شللى وإبداع الأسطورة Myth and Shelley-Making استخدم فيها فلسفة مارتن بوبر Buber Martin (العضوية الحلولية الصهيونية) عن الأنا والأنت فى مقابل الأنا والهو. وقد بيّن كل هؤلاء (بما فى ذلك جفرى هارتمان الذى عارضت أعماله فى رسالتى للدكتوراه) أن الرومانسية تحاول تأسيس علاقة مباشرة بين الإنسان والطبيعة دون أى تدخل أو وساطة وخارج إطار المجتمع الإنسانى والتاريخى، أى أن جوهر الوجدان الرومانسى من وجهة نظرهم هو شكل من أشكال المباشرة الوثنية حيث يدرك الشاعر الطبيعة بحواسه مباشرةً مثلما كان الإنسان الوثنى الأول يفعل، أى أنه يعيش فى وحدة وجود مادية لا يوجد فيها مسافة بين الذات والموضوع أو بين الإنسان والطبيعة أو بين العقل والمادة (وهذا لا يختلف كثيراً عن علاقة اليهودى بصهيون فى الرؤية الصهيونية، إذ عليه أن يرفض تاريخ اليهود فى المنفى بعدّه انحرافاً عن المسار الطبيعى للتاريخ اليهودى الذى لا يمكن أن يتحقق إلا فى صهيون). وقد وضّح لى كل هذا الإطار المعرفى الذى تستند إليه رؤية كل هؤلاء. ويتسم المستوى المعرفى فى خطابهم التحليلى بأنه على مستوى معقول من التجريد يسمح بأن يربط الدارس من خلاله بين حقل من المعرفة (الأدب) وحقل آخر (القبّالاه والحلولية)، هذا على عكس تناول السياسى والاقتصادى للقضايا، والذي يتسم بالمباشرة ويميل نحو المعلوماتية.

وقد ألقت دراستى لما بعد الحداثة فى الأدب الكثير من الضوء على مفاهيم مثل «لاهوت موت الإله» و «ما بعد الصهيونية»، و«السوق الشرق أوسطية»، بحُسابها كلها تعبيراً عن انتقال الصهيونية ومشروعها من عصر الحداثة (التي تؤمن بوجود مركز ولذا نجد الاستعمار الغربى والدولة الصهيونية يلجئون إلى القمع المباشر والمواجهة العسكرية) إلى عصر ما بعد الحداثة حيث يسقط المركز وتسود النسبية، ولذا نجد الاستعمار الغربى والدولة الصهيونية يلجآن إلى الإغواء الظاهر والحديث عن السلام وإلى القمع الباطن الذى تحول إلى بطش واضح بسبب انتفاضة الأقصى).

ودراستى للأدب تطلبت دراسة تاريخ الفكر الغربى والمؤسسات الحضارية الغربية المختلفة، وقد أفادنى هذا كثيراً فى دراسة تواريخ الجماعات اليهودية، إذ إن كثيراً من سماتها، التى يظن البعض أنها «يهودية»، وتعبير عن الخصوصية اليهودية، هى فى جوهرها غربية، ولا يمكن أن يعرف الدارس

ذلك إلا بمعرفة التاريخ الغربى، بكل نتوئه وتعرجاته. وقد ساعدتنى معرفتى بـ اللاتينية (التي يجب أن يلم بها أى باحث فى مجال الآداب الغربية) على دراسة يهود أوروبا فى العصور الوسطى، حيث بدأت تتشكل الرؤية الغربية للجماعات اليهودية. وأخيراً يسرت لى معرفتى باللغة الإنجليزية (لغة الغالبية الساحقة ليهود العالم) وبالولايات المتحدة (حيث يوجد أكبر وأثرى جماعة يهودية فى العالم) قراءة المراجع الأساسية عن اليهود و اليهودية والصهيونية وإسرائيل، والتنقل بين مكتباتها المختلفة (مكتبة مدينة نيويورك - مكتبة مدرسة اللاهوت اليهودية التابعة لجامعة كولومبيا - مكتبة الكونجرس - مكتبات بيع الكتب اليهودية... إلخ).

ومن الطريف أنى اكتشفت أن عدداً كبيراً من تأثرت بهم فى دراستى للصهيونية (حبيب قهوجى - بديعة أمين - أسعد رزوق) من دارسى الأدب. كما أن عدداً لا بأس به من المفكرين الصهاينة (هرتزل - نوردار - برنر - برديشفسكى - بوبر)، إما أدباء وإما مهتمون بالأدب. بل إن هرتزل كان يريد أن يكتب كتاب الدولة اليهودية (كتاب الصهيونية المقدس) على هيئة رواية!

أحداث وأصدقاء وأعداء

من أهم الأحداث المرتبطة بالموسوعة ما حدث فى أثناء الاجتياح العراقى للكويت. إذ اكتشفت أن كل مراجعى وأوراقى ونسخة الموسوعة الوحيدة هناك فى الكويت، ولم يكن من الممكن أن أبقي فى القاهرة بعيداً عن كل هذا، غير عارف بما يمكن أن يحدث لهذا الاستثمار الفكري. فقررت أن أذهب للكويت: إما أن أمكث بجوار أوراق الموسوعة ومراجعها، وإما أن أحضرها معي إلى القاهرة، وكنت أقدم زوجتي ضاحكا قبل سفرى باعتبارها "أرملتي". ثم قمنا بالرحلة. وقد مكثت فى الكويت فى أثناء الاجتياح زهاء ثلاثة أسابيع (لم أتوقف أثناءها عن العمل فى الموسوعة). ثم اتفقت مع مجموعة من الأصدقاء على استئجار تريلا (عربة نقل ضخمة) وضعت فيها كل صناديق الأوراق التى تخصنى (حوالى ثلاثين صندوقاً) وركب أصدقائى سياراتهم، ونسيت أنا سيارتى من فرط فرحتى بالأوراق، وذهبنا إلى بغداد ومنها إلى الرشيد فالعقبة فنويبع فمصر الجديدة فى القاهرة. وقمت بتفريغ السيارة واستأنفت العمل فى الموسوعة.

وفى أثناء العودة حدث شىء يشبه المعجزة. ففى وسط الصحراء تعطل شحمان إحدى السيارات وكان مطلوباً إيجاد سلك لربطه لحين الوصول إلى إحدى الورش. وبطبيعة الحال لم يكن معنا سلك فى مثل هذه الرحلة، فبدأت أسير على قدمى فى الصحراء فى اتجاه ما، فضحك زملائي وسألونى ماذا أفعل. فى هذه اللحظة وقعت عيناي على لفة سلك كاملة، فأخذتها وأعطيتهما إياهم وأكملنا الرحلة.

ومن القصص الطريفة المرتبطة بالموسوعة أن أحد ضباط قوات الطوارئ الدولية التابعة الهيئة الأمم المتحدة) قدّم للأسرة هدية عبارة عن طائر أحضره من إسرائيل كان اسمه «هاجر».

فقرر أطفالى تغيير اسمه إلى «موسو، وهو اختصار موسوعة. وكان طائراً غريباً للغاية إذ إنه كان يرفض الطيران خارج المنزل، وكان يحط على رءوسنا دون خوف أو وجل، كما أنه كان يأتى على المائدة ليأكل معنا إن دعوناها!

ولابد أن أذكر بعض الأصدقاء الذين ساهموا بجهودهم فى الموسوعة، وأولهم بطبيعة الحال محمد هشام (أول مدير للموسوعة)، وهو الشخص الوحيد (باستثناء زوجتى) الذى صاحب الموسوعة منذ البداية حتى يوم النشر. ومن الطريف أن محمد هشام حضر اجتماع عام ١٩٨٢ الذى عقدته فى منزلى، وكان معه خطيبته ماجدة (الدكتورة ماجدة الآن)، وهما الآن متزوجان وعندهما يارا وبنت، وتبلغ يارا الآن إثنى عشر عاماً، أى أن عمرها أقل من نصف عمر

الموسوعة.

كما لابد أن أذكر هانى جابر، خبير المعلومات بمؤسسة البيان في الإمارات، وفتحي أبو ربيعة، في الولايات المتحدة في نيويورك (الذي أشرف على الباحثين الأمريكيين في نيويورك)، وياسر علوي، بوزارة الخارجية، ونادية رفعت، الباحثة في شئون السياسة. فقد استمروا في التعاون معي عبر تاريخ الموسوعة الطويل، بشكل تطوعي أو مقابل أجور هي أقرب إلى التطوع منها إلى الأجر (وغيرهم كثيرون، ممن عملوا معي في الموسوعة مثل صديقي الأستاذ عبدالوهاب قتاية بالإذاعة المصرية الذي قام بقراءة أجزاء طويلة من الموسوعة، تمامًا مثلما تكفل بمراجعة موسوعة ١٩٧٠ وأصرّ على ألا يتقاضى أي مكافأة مالية كبيرة كانت أم صغيرة)، ولولا دعم هؤلاء الأصدقاء لما كان يمكن لهذا العمل أن ينتهي. وكان الصديق الدكتور مجدى زعبل هو أول من فاتحنى عام ١٩٨٠ أن أحول الموسوعة إلى جهد جماعي بحيث تصدر في أسرع وقت. كما لابد أن أشير إلى الصديقين عز الدين شوكت والدكتور أسعد عبد الرحمن فكلاهما يسّر وصول المراجع والمعلومات لى إبان إقامتى في السعودية. ويمكن أن أذكر هنا الصديق توفيق عبد الرحمن الذي لم يكن يكف عن محاورتى، بل إنه استضافنى مرة لمدة نصف ساعة (حينما كان يعمل في البرنامج الثانى) لأعرض أفكارى الفلسفية، وكانت هذه هي أول مرة فى حياتى تتاح لى مثل هذه الفرصة. أما صديقى د. عزام التميمى المقيم فى لندن، فقد قرأ الموسوعة قبل صدورها وحاورنى بخصوص ما جاء فيها موضحًا حدة بعض الأفكار منبهاً إياى أنها قد تصدم بعض الناس (كما ساعدنى من الناحية المالية حينما قام ببيع بعض النسخ الفاخرة قبل النشر). وهناك صديقان لا علاقة مباشرة لهما بالموسوعة، ولكنهما نجحا فى حمايتى من كثير من تفاصيل حياتى اليومية: أولهما هو صديقى الأستاذ أسامة يوسف المحامى، الذى أحيل له كل ما يصلنى من أوراق "حكومية" أولاًً بأول، فيتكفل بها وأنساها تمامًا وأتمتع بالصفاء اللازم لعملية التأليف. أما الصديق الثانى، فهو المهندس عادل عبدالرحيم الذى يتكفل دائماً بتنفيذ أى أعمال هندسية (وغير هندسية) فى عمارتى، مما يتيح لى شيئاً من صفاء البال.

وقد بدأت كتابة الموسوعة فى أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات. وحينذاك لم يكن الكمبيوتر شيئاً متاحاً، وإنما كان شيئاً نادراً ومكلفاً، ولذا كانت المداخل تكتب على الآلة

الكتابة. وقد كتبت كل صفحة عشرات المرات، وحررت أربع مرات. وكان الأستاذ سيد طه نعم العون فى عملية نسخ النص، خاصة وأن خطى لا يُقرأ، وكانت عملية التصحيح تتبع نظاماً إشارياً خاصاً، تفهمه حق الفهم حتى أصبح بوسعه أن يحول ما أعطيه من ركام ورقى كتب بخطٍ غريب ("يهدد بأن

يصبح هيروغليفيًا" على حد قول أستاذي في الولايات المتحدة) وبنظام إشاري فريد، يُحوّل كل هذا إلى صفحات منسقة نظيفة. كما أنه احتفظ في عقله بهيكل المصطلحات بل والتواريخ، بحيث إنه إذا حدث عدم اتساق ("بلفور" أحياءًا و "بلفور" أحياءًا أخرى) كان يقوم هو بتصحيحه بنفسه أو ينبهني إليه.

وهنا لابد أن أذكر قصة مؤثرة للغاية، وهي قصتي مع الأستاذ الشوادفي الذي نشأت بيني وبينه صداقة بدأت عام 1968 واستمرت حتى وفاته عام 1988. كان الأستاذ الشوادفي يكتب لي أبحاثي، ثم أخذ منذ عام 1971 ينسخ موسوعة ١٩٧٠ على الآلة الكاتبة (فكانت هذه هي الطريقة الوحيدة المتاحة حينذاك)، ثم نسخ النسخ الأولى من الموسوعة. ولا أدري كيف سمعت كلمة "الشرقاوي" بدلا من "الشوادفي" حين سألت عن اسمه. فكنت أناديه باسم الأستاذ الشرقاوي، فكان يرد عليّ ولم يصحح لي الاسم (ربما خجلا من وحياء). والأدهى من هذا أنني كتبت أشكره في كثير من مقدمات كتبي تحت اسم "الشرقاوي". فكان يأخذ كتبي ويخبر الناس أنه المعنى بذلك، ولم يشأ أن يصحح لي الاسم طيلة هذه الأعوام إلى أن توفاه الله وهو بعد شاب، وحينذاك فقط عرفت أنه الشوادفي وليس الشرقاوي. ساعتها عاهدت نفسي أن أذكر هذه الواقعة في أول مناسبة وأن أصحح الخطأ.

ولابد أن أنوه بمساعدات الباحث في الولايات المتحدة (اللائى طلبن ألا أذكر أسماءهن).

كانت إحداهن (وأكثرهن دقة حاصلة على الدكتوراه وتعمل أمانة مكتبة وتحمل اسمًا أنجلو ساكسونا. فكانت نعم العون لي، لأنها تمكنت من الذهاب لكل المكتبات الأمريكية، بما في ذلك مكاتب المنظمات الصهيونية، وحصلت لي على ما أريد من مراجع و معلومات. وكانت هذه المساعدة، "مساعدة" بالفعل. أذكر أنني ذهبت إلى الولايات المتحدة في شهر أغسطس ومعى زوجتي وأردت أن أوفر لنفسى بعض الوقت حتى أذهب لبعض المتاحف و المسارح. فاتصلت بها وأخبرتها برغبتي في زيارة بعض المكتبات التي تتخصص في بيع الكتب اليسارية، حتى أرى ماذا يقول اليسار الغربى عن الصراع العربى الصهيونى فى أواخر الثمانينيات بعد أن أصبح الحديث عن إسرائيل "الاشتراكية" مسألة مستحيلة. اتصلت بى المساعدة فى اليوم التالى وكانت قد أحضرت ببليوجرافيا بالمكتبات فى مانهاتن واختارت أهمها واتصلت بها للتأكد من مواعيدها (فأغسطس هو شهر العطلة الصيفية) وأعدت لي خريطة بكيفية الوصول إليها وجهزت لي خريطة السبواى (متروا لأنفاق). ثم قالت إننى بعد الانتهاء من شراء الكتب لابد أننى سأحس بـ

العطش وأشارت إلى أنه بجوار المكتبة الثانية المقترحة يوجد محل للعصير (سأجده)

على يميني!)، وأخبرتني بأن أحسن أنواع العصير فى هذا المحل هو كذا! كانت كفاءتها أحياناً متطرفة. فحينما كانت الموسوعة على وشك الصدور وأردت التأكد من أن بعض الشخصيات لا تزال على قيد الحياة، قامت باستشارة المراجع المختلفة، وحينما فشلت حصلت على أرقام تليفونات بعض هؤلاء الأشخاص واتصلت بهم لتسأل عما إذا كانوا لا يزالون على قيد الحياة أم لا!

وكان هناك أخيراً عملية النشر، وكنت قد أرهقت مالياً، ولم يعد بوسعى طباعة هذا العمل الضخم، ولم يكن عندى الطاقة أو الكفاءة للقيام بعملية توزيعه. وكان الناشرون يحجمون عن نشره ويخافون منه، إلى أن قابلت الأستاذ إبراهيم المعلم، أحد أصحاب دار الشروق، وفوجئت به لا يكتفى بالموافقة وحسب، وإنما يرحب بنشر هذا العمل، برغم ما يحف هذه العملية من مخاطر مالية (استثمار مبلغ ضخم من المال فى عمل ربما لا يُباع إلا فى خلال بضعة أعوام).

وقد تم إنجاز هذا المشروع بمجهود وتمويل فردى، وفى حرية بالغة، فلم يكن هناك من يقرر على أبى يطلب منى الانتهاء! مما أتاح لى فرصة ربط العناصر بعضها ببعض، ثم ربط النماذج الأساسية الثلاثة فى الموسوعة (الحلوية - العلمانية الشاملة - الجماعات الوظيفية). وأحياناً يُخيل إلى أن فشلى فى الحصول على تمويل للموسوعة واضطاررى إلى أن أعمل بمفردى كان نعمة متخفية، إذ إن عملية ربط العناصر وربط النماذج ربما كان من الصعب أن يتم من خلال جهود فريق عمل، إذ كان لابد أن تصب كل المعلومات والنماذج فى عقل واحد.

ومع هذا يجب أن أثير قضية المنح البحثية. فهى عادة لا تتجاوز عاماً أو عامين. ولكن توليد الفكر التأسيسى يتطلب وقتاً طويلاً. وقد وقعنا (مع دخول الاستعمار بلادنا) فى قبضة ما سماه أحد علماء الاجتماع الأمريكيين "إمبريالية المقولات"، أى أن مقولاتنا التحليلية نفسها مستوردة من الغرب. قد تختلف فى التطبيقات والآراء، لكن تظل المقولة النهائية غربية. خذ على سبيل المثال مصطلح / مفهوم مثل «قومية». عرّف هذا المصطلح / المفهوم فى المعجم اللغوى والحضارى الغربى عن طريق استقراء الواقع الحضارى الغربى، ومن ثم يمكن تطبيقه على بعض القوميات الغربية (لا كلها). ثم يقضى بعضنا سحابة يومه فى إثبات أن هذه التعريفات تنطبق علينا أيضاً، ويذهب البعض الآخر إلى أنها لا تنطبق. وكلا الفريقين قد حول المقولة الغربية إلى

إطاره المرجعي الوحيد الذي يتحرك من خلاله. ولكي نتحرر من وضع التبعية الفكرية المزرى هذا ، يتطلب الأمر بحثاً طويلاً وإعادة قراءة للواقع و التاريخ (واقعا وواقعهم، وتاريخنا وتاريخهم) حتى يمكننا طرح بدائل، أى حتى يمكننا التأسيس. ولذا فالمنح البحثية (وهى قليلة للغاية) والتي لا تتجاوز العاميين فى أحسن تقدير لا تصلح لتوليد الفكر التأسيسى ولطرح النماذج البديلة. وكما قال لى مدير أحد مراكز البحوث إنه لا يمكن للمركز أن يعطى منحة أكثر من عامين، فما بالك بستة وعشرين عاماً؟

وهنا لابد أن أذكر حدثاً مهماً فى حياتى الفكرية له صلة كبيرة بالموسوعة، فقد انتقلت إلى الكويت لفترة وجيزة، وقابلت الأستاذ سعيد الحسن (ابن الأستاذ خالد [أبى سعيد الحسن) وتوثقت عرى الصداقة بيننا على الفور بشكل أدهشنى. ففى مثل سنى، ومع انشغالى المتوحش ساعتها بالموسوعة، لم يعد من السهل أن تنشأ صداقات جديدة فى حياتى. وقد تعرفت على الكثير من أصدقاء سعيد، ولعل من أقربهم إلىّ فى الوقت الحاضر الأستاذ سامى عبده، الذى يعمل فى أحد المصارف فى المملكة العربية السعودية. ولكن لماذا أخص سعيد الحسن وسامى عبده بالذكر فى سيرتى غير الذاتية غير الموضوعية هذه، وفى الجزء الخاص بالموسوعة؟ أفعل ذلك بسبب أهميتهما المحورية فى عملية كتابتها. فكلاهما بذل مجهوداً غير عادى لتفريغ تماماً للعمل الفكرى (وهذا أقصى ما يطمح إليه مؤلف فى عصر الانشغال اليومى والقلق الدائم عن طريق بيع نسخ من الطبعة الفاخرة للموسوعة لبعض أصدقائهم من الأثرياء قبل النشر، وقد ساهم هذا فى تحقيق التفريغ اللازم. كما أنهما لم يكفا عن تشجيعى والاتصال بى، مما كان يؤنس وحدتى ويدعمنى ويجعلنى أتماسك فى لحظات الوحدة الكثيرة التى مارستها.

وكانت جامعة الملك سعود فى غاية الكرم، إذ اعتمدت مبلغاً من المال لشراء بعض الكتب التى توجد الآن فى مكتبتها ولتغطية بعض بنود التكاليف الأخرى. كما خصصت لى المكتبة غرفة خاصة أحتفظ فيها بكتبى، كنت أقضى فيها الساعات الطوال. كما أن الجو الفكرى الذى وفّره لى قسم اللغة الإنجليزية، كان شيئاً فريداً. فحواراتى المستمرة مع الزملاء فى القسم، خاصة د. عزت خطاب و د. سعد البازعى كانت حوارات خصبة خلاقة، ساعدتنى على تطوير أفكارى وعلى تدعيم إحساسى بأن ما أقوم به له معنى. وقد أدرك الدكتور عزت خطاب (رئيسى المباشر) أهمية الموسوعة، فكان لا يוכל لى أى أمور إدارية، مما جعل إقامتى فى السعودية تشبه التفريغ الكامل للتأليف.

ولكن الفضل الأكبر في عملية التمويل يعود إلى زوجتي التي أصيبت بـ الجنون المقدس الذي أصابني، فكانت لا تمنع في إنفاق كل ما نملك وما لا نملك على الموسوعة (كنت أحياناً أتعاقد مع بعض مساعدي الباحث لأداء بعض المهام نظير أجر ما، يتجاوز بمراحل الاعتمادات المخصصة للموسوعة أو رصيدنا في البنك). أذكر أنني عندما عُدت من الكويت عام ١٩٩٠ كان أمامي فرصة للعودة للجامعة، ولكني كنت أود التفرغ لكتابة الموسوعة (بعد السنوات التي تشبه التفرغ التي قضيتها في السعودية). ولذا فاتحتها في الموضوع وأخبرتها أنني لن أعود للجامعة مما يعنى عدم وجود دخل ثابت) فوافقت في دقائق. وقد اتخذ ابناي الموقف نفسه.

ولكن إلى جانب هذا لابد أن أذكر "عمليات السطو" التي تعرضت لها (فأنا في نهاية الأمر

لست مؤسسة وإنما فرد أعزل من السلاح والقدرة على الردع. ففي عام ١٩٨٠ حين كلفت بعض الباحثين بكتابة مداخل، كان بعضهم يكتب كلاماً معلوماً غثاً لا يزيد المرء معرفة أو حكمة، ثم يطالبون بمكافأتهم كاملة، وكنت أضطر لدفعها. ومن الطريف أن أحدهم نقل مدخلاً عن الكنيست من موسوعة ١٩٧٥ وقدمه على أنه من تأليفه، وهذه أغرب عملية سرقة فكرية في التاريخ. وكان هناك مساعد باحث أمريكي في الولايات المتحدة طلبت منه أن يعد لي مادة بحثية عن المنظمات اليهودية المعادية للصهيونية، فأرسل لي بكلمات خطابية طنانة، إذ يبدو أنه تصور أن مثل هذا الكلام سيعجب "العرب". ولحسن الحظ لم أكن قد دفعت له أتعابه، فأرجعتها له وعنفته وأخبرته أن الموسوعة مشروع علمي وأن مثل هذا الهراء لا يفيد كثيراً.

فأرسل بمادة بحثية حقيقية هذه المرة، مع اعتذاره. وكلفت أحد الرسامين بالإشراف الفني على الموسوعة وتقاضى نصف أتعابه، ولكنه لم يفعل شيئاً ولم يرد لي ما دُفع له (هذا على عكس الأستاذ حلمي التوني، الذي قبل أن يشرف على الموسوعة فنياً بلا مقابل، قبل أن تقوم دار الشروق بنشرها). وهناك مدير الموسوعة الذي كان يتقاضى راتباً شهرياً ويترفع عن أن يقوم بأي مهمة. وهناك أخيراً السيد المحرر الذي تلقى أتعابه كاملة مقدماً عام ١٩٨٦ (حينما تصورت أنني انتهيت من الموسوعة)، واختلفت معه في أسلوب تحريره، وقررنا عدم التعاون. ولكنه لم يرجع لي ما أخذ حتى الآن. وهناك الناشر الذي تقاضى بضعة آلاف من الجنيهات مقدماً، وحينما قررنا نشر الموسوعة في دار الشروق، قرر عدم إرجاع ما دفعت له. وبطبيعة الحال هناك عشرات الآلاف من الجنيهات التي دفعتها للسادة الباحثين الذين كتبوا دراسات جيدة من منظور معلوماتي ولكن ليس لها قيمة كبيرة بعد أن انتقلت من التراكم المعلوماتي والتفكيك إلى التركيب والتأسيس.

المؤامرة اليهودية ضدى

قد يكون من المفيد أن أتوقف هنا لأتناول المسألة التي تُطرح دائماً علىّ، وهي: هل تعرض لك "اليهود" بشر؟ ماذا فعل بك الصهاينة؟

ابتداءً يجب أن أؤكد التمييز (الذي ورد عدة مرات في هذه السيرة) بين اليهود والصهاينة. وكما أشرت من قبل، لى كثير من الأصدقاء من أعضاء الجماعات اليهودية. ولكن يجب أن أضيف أن كبار المثقفين اليهود أصبحوا جزءاً من حضارتهم الأمريكية بخيرها وشرها، وهذا يعنى أن قيادة الجماعات اليهودية قد وقعت فى يد الصهاينة، ومعظمهم محدودو الذكاء ومثقفون من الدرجة الثالثة. وهذه من أكبر المشكلات التي يواجهها أعضاء الجماعات اليهودية فى العالم، إذ إن قيادتهم براجماتية قصيرة النظر تحل المشكلات الّنية، دون أن تفكر في المشكلات بعيدة المدى.

أما ماذا فعل بى الصهاينة، فهذه قصة طويلة. وقد أشرت من قبل إلى طلب ا لإسرائيليين عدم توزيع موسوعة ١٩٧٥. وليس عندي وثائق تثبت ذلك، ولكن هذا ما أخبرنى به أحد كبار المسؤولين. ولكن هناك وقائع أخرى محددة تبين أن يد الصهيونية كانت وراءها. وأولى هذه الوقائع حدث فى الولايات المتحدة حينما كنت أعمل مستشاراً ثقافياً للوفد الدائم للجامعة العربية لدى هيئة الأمم المتحدة فى نيويورك فى منتصف السبعينيات. وقد لوحظ أن بيوت أعضاء الوفد تعرضت إلى سرقات أو حرائق الواحد بعد الآخر. وكان بيتى أنا فى نيو جيرسى فى المدينة الجامعية التابعة لجامعة رتجرز (حيث كانت زوجتى تدرس) وكان كل شىء باسمها، بما فى ذلك التليفون، مما جعل من الصعب التوصل لعنوانى. ولكن حين وُقعت اتفاقية كامب ديفيد، كتب الطلبة العرب رسالة احتجاج على الاتفاقية نُشرت فى مجلة الجامعة بتوقيع د. هدى حجازى (زوجتى)، بصفتها رئيسة النادى العربى، نيابة عن كل الطلبة (كما تتطلب لوائح الجامعة).

وكان هذا هو بداية الوصول إلىّ، ولم يمر ستة أشهر إلا وقد سُرق من منزلى كل شىء، كل ما أملك من متاع الدنيا، بما فى ذلك مكتبتى الخاصة، ومسودات الكتب والمقالات التي كنت أعدها للنشر، وكل ملابسنا وأوراقنا الخاصة والأجهزة الكهربائية وبعض الأثاث، ونسخة الدكتوراه الوحيدة التي كتبتها زوجتي (وكانت قد خبأتها في الموسوعة البريطانية).

كنا نقوم فى ذلك الوقت بالرحلة الطويلة التي أشرت إليها من قبل (إلى بعض مدن أمريكا الأساسية وبوتوريكو والمكسيك) التي تستغرق ثلاثة أسابيع. فجاءت عربة نقل ووقفت أمام منزلنا مدة يومين وحملت كل شىء تحت

سمع وبصر قوات الأمن الخاص بالجامعة. وأبلغنا الشرطة ولكن لم يحدث شىء. إذ جاء الخبر ولوّح لنا من طرف خفى بأننا لو ادعينا سرقة جواهر زوجتى (التي لم يكن لها وجود) فإنهم سيتعاونون معنا، حين نملاً استمارة التأمين.

ويبدو أن هذا كان إجراءً روتينياً، الهدف منه رشوة الضحايا، حتى يلزموا الصمت ولا يتعب رجال الشرطة أنفسهم. وهذا منطق فاسد، علاوة على أن منزلنا (على أى حال لم يكن مؤمناً عليه، وحتى التأمين نفسه لم يكن مغامرة مضمونة، فلى أصدقاء كانوا يؤمّنون على منازلهم، وحينما كانت تتعرض لسرقة أو حريق، فإن شركات التأمين كانت تجد دائماً عندها من الوسائل و الحيل ما يجعلها تتملص من دفع التعويضات.

آلمتنا عملية السرقة هذه وسببت لنا كثيراً من الدهشة، فبيتنا لم يكن يحتوى نفائس تستحق السرقة. فأخبرنا بعض الإخوة العرب، ممن تمرسوا فى هذه الأمور، بأن من قام بها هم فى غالب الأمر عملاء صهاينة. ومثل هذه العمليات لإجرامية الصغيرة التى تأخذ شكل سرقة منزل عادية، ويُسرق معها كل شىء ، بما فى ذلك الأوراق والكتب ذات الأهمية السياسية) تغطى هدفاً سياسياً أكبر هو الإرهاب النفسى وإفقاد التوازن. وقد نجحت هذه الجريمة فى تحقيق غرضها، فقد أفقدتنا توازننا بعض الوقت - ولكن، بعض الوقت وحسب، والحمد لله.

أما الواقعة الثانية، فكانت مع مائير كاهانا. فبعد وصولى إلى الرياض بعدة أشهر للتدريس فى جامعة الملك سعود (ابتداءً من سبتمبر عام ١٩٨٣) بدأت فى تلقى سيل من الخطابات من جماعة كاخ الإرهابية الصهيونية التى يتزعمها مائير كاهانا تطلب منى التوقف عن نشاطاتى المعادية للصهيونية وإلا قاموا بقتلى. وكانت الخطابات مكتوبة بإنجليزية رديئة. وقد أرسلت لى الجماعة 6 رسائل على عنوانى فى القاهرة ثم ستة أخرى على عنوانى فى الرياض، كما أرسلوا بضع رسائل لمدير الموسوعة الأول الأستاذ محمد هشام (ولبعض المثقفين المصريين).

ولم أكن مصدقاً تماماً لما يحدث، بل وقابلت الموضوع برمته بشىء من الاستخفاف فى بادئ الأمر. ولكنى، مع هذا، أبلغت مباحث أمن الدولة فى مصر ووزير الداخلية السعودي.

وحين وصلنى الخطاب الثالث عشر بعد وصولى إلى القاهرة بيومين يخبرنى بأنهم قد أعدوا لى مقبرة بهذه المناسبة، عرفت أن الأمر لا يحتمل إلا

استخفاف. وقد فوجئت بأن مباحث أمن الدولة كانت تشك في أنني أرسلت الخطابات لنفسى «من أجل الشهرة» (حسبما أخبرهم أحد أساتذة اللغة العبرية)، ولم ينقذنى من هذه الورطة سوى وصول خطابات مماثلة إلى بعض المثقفين المصريين. كما أن مائير كاهانا نفسه صرح لجريدة يديعوت أحرونوت (٢١ من فبراير عام ١٩٨٤) بأنه هو الذى قام بإرسال الخطابات لى ولأستاذ محمد هشام. فزودتنى الحكومة المصرية بالحراسة اللازمة، وكان من ضمنها شرطيان يجلسان على مدخل منزلى (وكانا فى حالة ملل دائمة). ولكن مناظر الأبهة جعلت البعض يتصور أنني عُيِّنت وزيرا وبدأت التهانى تنهال على زوجتي!.

وفى أثناء كتابة الموسوعة، كنا نصوّر من كل مدخل صورتين واحدة ترسل بـ البريد إلى المحرر أو الذى يقوم بكتابتها، والأخرى أحتفظ بها فى مكان ما. وحينما أوشكت على الانتهاء كنت دائماً أطلب عدة نسخ من الديسكات وأرسل بها إلى أماكن شتى داخل مصر وخارجها وأعلن هذا فى التليفون حتى يعرف الجميع أن الموسوعة قد أصبحت عملاً منتهياً مستقلاً عنى كمؤلف ومحرر.

وإذا كانت الواقعتان السابقتان من فعل "متطرفين"، فالواقعة التالية من فعل المؤسسة. فقد كشفت جريدة العربى (القاهرة) فى عددها الصادر فى 11 من أكتوبر عام 1993 أنها حصلت على وثيقة من داخل السفارة الأمريكية بـ القاهرة عبارة عن خطاب موجه من جامعة بار إيلان الإسرائيلية إلى السفير الأمريكى بالقاهرة (وهى تبين أنه كان يوجد مشاور مستمر بين روبرت بيترو، السفير الأمريكى فى القاهرة آنذاك، والمركز الأكاديمى الإسرائيلى، وأن ثمة تعاوناً أمريكياً إسرائيلياً لتنشيط التطبيع وتسهيل مهام إسرائيل فى مصر). وقد جاء فى الخطاب:

"لقد سُررنا للغاية بخطابكم الرقيق، ويسعدنا أنكم تفهمتم حقيقة موقفنا. ولكن من المؤسف أنه رغم الفترة الطويلة التى عملنا فيها لتحقيق أهدافنا، ورغم المساعدات التى أتاحتها

لنا أصدقاؤنا فى مصر، إلا أن دراستين متتابعتين أجراهما مركز أبحاث ومعلومات الشرق الأوسط التابع لجامعتنا أكدنا أن نسبة نجاح أهدافنا داخل مصر متواضعة جداً، وتشبه الخطوات القليلة على طريق الألف ميل، ونأسف إذ نعتقد أن هذه الخطوات تضيع هباءً وبلا عائد فى أغلب الأحيان".

وتضيف الرسالة: "إننا كإسرائيليين نجد أنفسنا الآن فى موقف حرج، وقد أكد لنا د.

يوسف جينات، المدير السابق للمركز الأكاديمي الإسرائيلي بالقاهرة، أن بعض الصحف والكتاب المصريين يعتمدون إلى تشويه كل نشاطات المركز ويتهمونهم بالتجسس ويصمون المتعاملين معه بالعمالة والخيانة بما يؤثر على صورتنا لدى الرأي العام في مصر".

وتقترح الرسالة تجاوز المأزق الإسرائيلي بقولها: "اعلم - يا سعادة السفير الأمريكي - أن ماركس [الملحق الثقافي الإسرائيلي] أبلغكم بكل التفاصيل ولدينا رؤية لحل الإشكالية، ونود أن نطرحها عليكم قبل البدء في التنفيذ. وأعترف في البداية بأن خطتنا بسيطة ومأكرة، ولكني متأكد من أنها ستعطي نتائج إيجابية. كما أن مدير الأكاديمية الشرقية للعلوم والآداب في إسرائيل والذي يتبعه المركز الأكاديمي متفائل أيضًا. فقد فكرنا في أن يقوم ماركس بإعداد بعض الأوراق تثبت أن هناك علاقة بين المركز الأكاديمي الإسرائيلي وبين عدد من رموز القرى السياسية في مصر التي تعادي السلام مثل د. رفعت السعيد القيادي البارز بحزب التجمع المصري أو الدكتور عبد الوهاب المسيري أو أحد رموز علماء الأزهر (الشريف) أو أحد رموز جماعة الإخوان المسلمين. هذا على سبيل المثال. إن تسريب معلومة كهذه سوف يثير جدلاً ولكنه في الوقت نفسه سوف يثبت الشكوك حول مواقفهم. وحتى لو أفرطوا في تكذيب هذه المعلومات، فإنها بلا شك سوف تبعث كثيراً من الثقة في نفوس المتعاونين معنا حقاً، خاصة إذا تم الكشف عن هذه المعلومات بنفس الطريقة التي يكشف بها عن أسماء المتعاونين معنا بالفعل.

"وأحب ألا تنظر إلى هذه الفكرة بحسبانها ساذجة أو بدائية، وأريدك أن تفكر فيها أكثر.

كما أن المناقشة مع ماركس، وهو لديه المزيد من التفاصيل، سوف تكون مفيدة في انحيازكم للقرار الصحيح، كما أؤكد لك أن المركز الأكاديمي لن يتورط في أي مواقف إلا بعد الاطمئنان لرضائكم الكامل": (وقد حدث ساعتها أن أشيع أنني سأذهب إلى إسرائيل على رأس وفد ثقافي مصري، وقد ماتت لإشاعة عند ولادتها ولم أنفق وقتاً في تكذيبها، كما حاول الملحق الثقافي الإسرائيلي استئجار شقة في عمارتي من خلال وسيط، ولكنني رفضت حينما اكتشفت الأمر).

وبعد صدور الموسوعة وصفها بعض المعلقين السياسيين في إسرائيل بأنها معادية للسامية لأنها تفرق بين العقيدة اليهودية والإثنية (أو ما يسمى بالقومية) اليهودية. وفي الجيروساليم بوست (عدد 1999/7/25) قال ديفيد واينبرج: "إن عداة الدولة المصرية تبدى في منح جائزة معرض الكتاب

الدولى لعام ١٩٩٩ لموسوعة معادية للسامية من ثمانية مجلدات". وأعتقد أن الصهاينة يفعلون ذلك حتى لا يواجهوا الواقع، وحتى لا يشتبكوا فكريًا مع أطروحات تقوُّض رؤيتهم وتبين مدى أسطوريتها وزيفها. وأنا أشك كثيرًا فى أن أيًا من المتحدثين الصهاينة قرأ الموسوعة واستوعب ما فيها. فبعض التصريحات تم الإدلاء بها بعد صدور الموسوعة بعدة أيام، أى أنهم استخدموا قوالب لفظية جاهزة، يبرزونها في كل المناسبات وتحت أي ظروف.

وقد أجرى معى مراسل مجلة لنجوا فرانكا Franca Lingua، وهى مجلة علمية شهيرة تصدر فى الولايات المتحدة، حوارًا بخصوص الموسوعة، وحينما لم يُنشر الحوار اتصلت به لأسأله عن السبب. فقال لى إن من شروط نشر الحوار أن تنشر وجهة النظر الإسرائيلية فى الموسوعة، وإنه لم يجد مثقفًا إسرائيليًا واحدًا على استعداد لأن يدلى برأيه فى الموسوعة. هل هذا نتيجة جهلهم باللغة العربية، أم عدم اهتمامهم بالرؤية العربية للصهيونية؟ لا يمكننى أن أجزم بشيء، ومع هذا أخبرنى أحد أصدقائى الفلسطينيين ممن يعيشون فى الأرض المحتلة، بأن صحيفة إسرائيلية أعطته أربع مقالات عن الجماعة الوظيفية كنت قد كتبتها بالإنجليزية فى الأهرام ويكلى وعبرت له عن سخطها الشديد على المقالات. والأرجح أن الإسرائيليين قد قرروا تجاهل الموسوعة والالتزام بمؤامرة الصمت.

وكل هذه الأفعال والمكايد التى تدبر ضدى ليست جزءًا من مخطط سرى يهودى رهيب، أو جزء من عدااء اليهود الأذى للأغيار، بل هى أفعال تقوم بها كثير من الدول ضد من يعاديه. وتاريخ المخابرات الأمريكية - على سبيل المثال - ملء بمثل هذه الوقائع. والمهم هو أن يدرك الإنسان أن العالم ليس بريئًا كما قد يتصور، وأن يحترس حتى لا يقع فى يد من يعاديه.

تلقى النقاد للموسوعة

أما بخصوص تلقى النقد لدراسات المختلفة، فللأسف الشديد قام كثير من النقد ولعهد طويل بحصرى داخل إطار المعلومات الضيق والمستوى التحليلى السياسى. وعلى سبيل المثال حينما صدر كتاب نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيونى (١٩٧٣) اشترك فى مناقشته بعض كبار المفكرين المصريين، وظل التركيز بشكل كامل على البعد السياسى (ربما باستثناء تعليقات الدكتور قدرى حفى فى البرنامج الثانى). وقد ظل الشكل الأساسى لمناقشة كل ما أكتب هو البعد السياسى المعلوماتى، مع إهمال البعد الفلسفى المعرفى. وحينما نشر فوكوياما كتاب نهاية التاريخ عام ١٩٨٨، أى بعد مرور 15 عامًا على نشر كتابى، وقام بعض هؤلاء المفكرين أنفسهم بمناقشة كتابه، لم يذكر أحد منهم كتابى بالخير أو بالشر، ولم يقارن أى منهم بين رؤيتى للتاريخ ورؤية فوكوياما: فالتصنيف فى عالمنا العربى يتم من خلال المضمون (وهذا ما سميت به الفكر المضمونى، أى الذى يرصد ويصنف من الخارج دون أن يصل إلى الوحدة الداخلية)، وقد صُفِّ كتابى على أنه كتاب عن "الصهيونية" (أى كتاب يتناول عالم السياسة)

أما كتابه هو فعن "التاريخ" (فهو تاريخ). أما الفكر الكامن وراء المضامين و النماذج والمفاهيم الكامنة وراء الفكر، فهو أمر تم تجاهله. كما أن ثمة هزيمة داخلية فى الفكر العربى تجعل من الغرب المرجعية الوحيدة ومصدر المعرفة الأوحد، ولذا لم يتصور أحد أن كتابى ربما يكون قد طرح أفكار فوكوياما قبله بعدة سنوات، وربما بطريقة مغايرة تمامًا، ولكنه يتناول الإشكالية نفسها.

وحاولت أن أدعو النقد إلى رؤية ما أكتب فى إطار معرفى تحليلى يتجاوز إطار المعلوماتى التراكمى، ولذا أعطى عنوانًا فرعيًا لمعظم كتبى: الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة فى علم اجتماع المعرفة، الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة فى الإدراك والكرامة، وأخيرًا هجرة اليهود السوفيت: منهج فى الرصد وتحليل المعلومات الذى كتبت فى مقدمته:

"أرجو ألا يقال: «هذا كتاب جيد لأنه اعتمد على آخر المراجع والدراسات ويحوى معلومات قيمة وحقائق كثيرة عن هجرة اليهود السوفيت، أو: «هذا كتاب سيئ لأنه لم يعتمد على آخر المراجع والدراسات ولا يضم كل المعلومات والحقائق أو حتى معظمها، فالحاسوب، هذه الآلة المادية الصماء، هو الذى يضم كل المعلومات والحقائق أو معظمها، ولكنه مع هذا عاجز تمامًا عن ربطها أو تفسيرها أو صياغة نماذج تفسيرية ومتتاليات احتمالية - فعقل الإنسان وحده هو القادر على ذلك. ونحن قد كتبنا هذه الدراسة آمليين ألا نقدم الحقائق والمعلومات وحسب، وإنما لنطرح كذلك، وبالدرجة الأولى، منهجًا فى رصد الواقع وطريقة فى التفكير، إذ ما يهم ليس كم الحقائق الذى يُحشد

وإنما طريقة النظر فيها وتحليلها".

ورغم هذا التحذير قام كثير من الكتاب بمدح وتقريظ هذا الكتاب بسبب ما يحوى من "معلومات قيمة"، فالآلة الإعلامية قادرة على فرم الكاتب، وإعادة إنتاجه داخل النموذج المعلوماتي وكأنه مجرد كومبيوتر ممتاز، لا إنسان يحلل ويفسر. الطريف فى الموضوع أن هناك البعض ممن ينظرون إلى دراساتي من هذا المنظور فلا يجدون فيها معلومات صلبة كافية ولا الجداول التي يتوقعون لها ولا الإحصاءات التي تشفى غليلهم المعلوماتي، ومن ثم فهم يرون أن أعمالي لا قيمة لها. وقد دعيت مرة لحضور مؤتمر عن الصهيونية، وقد سمعت أن أحد كبار المسؤولين عنه اعترض على اسمي، فسألت عن السبب، فقبل لى إنه وصف أعمالي بأنها نظرية وحسب، والنظرية عند البعض هى مجرد أى كلام (وبالفعل هناك دراسات من هذا النوع) وليس إطاراً فكرياً يستحيل العمل المنهجي والمنظم دونه.

وأعانى كثيراً من صغار الصحفيين الذين يأتون للحصول على تصريح أو حوار ولكنهم يسجلون ما يعرفونه وحسب، فإذا وضعنا فى الحسبان فقرهم الثقافى والفكرى الشديد، وعجزهم عن التعامل مع غير المألوف أمكننا تخيل حجم الكارثة. وكثيراً ما أصرح بشيء وأجد عكسه منشوراً، وكم من مرة صحت هذا الخلل! وكم من مرات سئمت مما يكتبون، واستغفرت الله لى ولهم! ومع هذا لابد أن أذكر أن هناك قلة من الصحفيين تأتى لتقابلنى بعد أن تكون قد اطلعت على بعض كتاباتي وبلورت بعض الأئلة الأساسية، ومن ثم يكون الحديث معهم متعة حقيقية.

وقد تمت قراءة كتاب الفردوس الأرضى بطريقة سياسية محضة، مع أنه كتاب يتعامل مع الأبعاد المعرفية والحضارية للواقع الأمريكى. ومع هذا لابد أن أشير إلى مقال نُشر فى جريدة الشرق الأوسط، وهو للأسف بلا توقيع، كتبه ماركسى مهموم بفلسفة التاريخ، ولذا تحدى كل مقولاتى بذكاء شديد، وحاول أن يبين أنها مقولات فكرية ليس لها علاقة بالتاريخ الحقيقى (الذى تحركه، حسب تصوره، وسائل الإنتاج)، ولكنه مع هذا اعترف بالقدرة التفسيرية للمقولات التي أطرحها.

وقد اختتم فريدريك معتوق فى تعليقه على كتاب الأيديولوجية الصهيونية المدخل الذى كتبه فى الموسوعة الفلسفية العربية عن "علم اجتماع المعرفة عند العرب" بالعبارة التالية:

وصعوبة المشروع، ككل، [مشروع ظهور علم اجتماع معرفة عند العرب] تكمن فى أن بروز الوعى الاجتماعى الجديد يترافق مع وجود عدو مغتصب

يحارب هذا الوعي على كل الأصعدة.

وليس صدفة، على أى حال، أن تتمحور أول دراسة متكاملة فى علم اجتماع المعرفة، عندنا، حول موضوع الأيديولوجيا الصهيونية". ولعل هذه من الإشارات النادرة فى الأدبيات العربية حتى منتصف التسعينيات) إلى أحد أعماله وتعدّه جهداً فكرياً وطرحاً لقضايا فلسفية تتجاوز موضوع اليهود و اليهودية والصهيونية.

أما باللغة الإنجليزية، فقد نشرت باربرا هارلو Harlowe Barbra كتاباً عن شعر المقاومة فى العالم وتعرضت فيه لرؤيتى فى جماليات شعر المقاومة (التي وردت فى مقدمة العرس الفلسطينى)، والإشكالية الفلسفية الكامنة فيه: شعر يُعبر عن الرغبة فى تغيير الواقع (الشكل القائم) ولكن عليه أن يعبر عن هذه الرغبة الثورية من خلال شكل محدد.

كما قدمت د. فريال غزول (الأستاذة بالجامعة الأمريكية) عرضاً متميزاً لكتاى الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية فى مقال لها كتبتّه بناء على طلب مجلة ميريب نظوفاً اليسارية ثم رفضت المجلة نشره دون إبداء الأ سباب. ومن ثم نُشر فى مجلة عربية أمريكية. لم تتعامل د. فريال مع كتابى بحُسانه كتاباً يحوى "معلومات قيمة" و"كثيرة"، وإنما بحُسانه دراسة فى النماذج المعرفية، ووصفت الكتاب بأنه "عمل كلاسيكى جديد" يمزج بين السياسة الثورية وتحليل الخطاب والسيميوطيقا ويشبه كتاب فرانز فانون بؤساء الأرض.

وفى معجم دليل الناقد الأدبى (للدكتور ميجان الرويلى وسعد البازعى) أفرد المؤلفان صفحة للحديث عن المحاولة التى أقوم بها فى التحليل من خلال نماذج معرفية سواءاً فى دراسة الصهيونية كجزء من الحضارة الغربية، أم حركة التمركز حول الأنثى كتعبير عن نموذج الحلولية.

أما بالنسبة لكتبى التى صدرت فى النصف الثانى من التسعينيات (أسرار العمل الصهيونى [١٩٩٦] - الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة [١٩٩٧]- اليد الخفية:

دراسة فى الحركات اليهودية الهدامة والسرية [١٩٩٨] فقد كتب عنها كثير من المعلقين السياسيين بطريقة معرفية، وتناولوا الجوانب الحضارية والفلسفية المختلفة التى تطرحها هذه الكتب (العلم المنفصل عن القيمة - نهاية التاريخ و اليوتوبيا التكنولوجية - علاقة الإبادة بعمليات الترشيد فى الإطار المادى -

فكر المؤامرة... إلخ). ولعل كتابات الأستاذ سلامة أحمد سلامة من أهم ما كتب عن مؤلفاتي، فهو يبذل جهداً غير عادي في فهم ما يقرأ بعمق، ثم يقوم بعملية التحليل والعرض استناداً إلى هذه القراءة المتعمقة.

ثم صدرت الموسوعة. وقد فاق التلقى الإعلامي كل توقعاتي. كنت أتصور أنها ستعرف كأداة بحثية خلال عامين أو ثلاثة. ولكن ما حدث أننى خلال شهر واحد وجدت نفسي محط اهتمام الإعلام، فدعاني تليفزيون الجزيرة (قطر) وأبو ظبي ودبي والشارقة (الإمارات) والمستقبل والمنار (لبنان) وANN وMBC (لندن) للحديث عنها، وكتب عنها الكثير من الصحف. وجعلت جريدة الحياة صدورها خبراً رئيسياً في الصفحة الأولى، ونشرت حوارات معي بشأنها في أهم الصحف العربية. وهذا الاهتمام الإعلامي لم يكن أمراً مألوفاً لدي، فاكتسحني تماماً، وتوقفت - لأول مرة في حياتي - عن التفكير والتأمل والقراءة والكتابة، لأن الجهد الذي كنت أبذله في الإجابة عن الأسئلة والظهور في البرامج كان يستنفد كل طاقتي، ووجدت أن الاهتمام الإعلامي أصبح يهدد حياتي الفكرية بالخطر، ولذا فكرت في شعار طريف أطرحه على الإعلاميين حين قررت الاختفاء والعودة لعالمي الهادئ: "أنا أفكر إذن أنا غير موجود"، بمعنى أننى حينما أستغرق في حياة الفكر، فلن أكون موجوداً أجيب عن أسئلة الصحفيين.

وكان الأستاذ هيكل من أوائل من تلقوا نسخة من الموسوعة، قبل طبعتها النهائية بعدة سنوات. وبعد صدورها، وفي مناسبات عديدة من بينها ندوة في جامعة القاهرة ومقدمة للكتاب التذكاري عني) أدلى برأيه فيها فقال:

"إن مؤلف موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية أعطى أحلى سنوات عمره حاملاً لعبء علمي وبحثي وتنظيمي ومالي إقتصض ضرائبه من شبابه ومن صحته، ومن اهتماماته الثقافية المتنوعة، ثم جاء هذا العمل الموسوعي يطغى ويزيح ويفرض نظامه الحديدي على رجل أقبل عليه ورضى بمسئوليته بحماسة شديدة وبحب".

"والموسوعة عمل أظنه نادراً في نوعه وفريداً. وهو عمل أقبل عليه وتحمل مسئوليته صديقنا العزيز والمقتدر الدكتور عبد الوهاب المسيري الذي وضعنا جميعاً أمام جهد معرفي وسياسي بالغ الأهمية جليل الأثر يستحق أن نقف معه بكل الاهتمام وبكل الاحترام كما يتناسب مع جهد صاحبه".

وأفرد الأستاذ عادل حسين نصف صفحة من مقاله الأسبوعي في جريدة الشعب (٢٩ من مارس عام ١٩٩٩) للموسوعة، وكان قد قرأ أجزاء كبيرة منها

حين كان فى السجن منذ عامين (إذ أرسل لى برسالة شفوية قال فيها إن وجوده فى السجن هو فرصة نادرة لى أن يقرأ ما كتبت وأن مثل هذه الفرصة لا تتاح له بعد خروجه وانشغاله بأمور حزب العمل وكتابة مقاله الأسبوعى). ولعل أهم ما جاء فى هذا المقال - من وجهة نظرى - تركيزه على الجانب التنظيري:

"... فموسوعة عبد الوهاب المسيرى إذا كانت فى جانب منها تقوم على جبل أشم من المعلومات المدققة، فإن الجانب الآخر الأهم هو قدراته التنظيرية الجبارة، فهذه القدرات هي التي أعطت موسوعته مغزاها المعرفي المتميز.

"فكل مراجع الموضوع (تقريبا) غربية ويهودية، ولو اقتصر جهد عبد الوهاب على مجرد النقل والترجمة (كما هو حال غالبية الدراسات العربية المعاصرة) لظل إنجازاه مشكورا وإن كانت فائدته محدودة، ولكن زادت قيمة العمل أضعافا مضاعفة، لأن عبد الوهاب بفضل الله صاحب عقلية نقادة قادرة على النفاذ إلى أعماق ما يقرأ، وقادرة على كشف الزيف والتناقضات فيما يقرأ داخل المراجع الغربية واليهودية، وقادرة بالتالى على تحليل المعلومات المنشورة، وإعادة تفسيرها وتركيبها على نحو يجعلنا أقدر على فهم اليهود، وعلى فهم واقعهم الحالى، وما جرى لهم فى التاريخ. وقد ابتكر فى ذلك مفاهيم نظرية جديدة، وسك لها مصطلحات ملائمة، ويعدّ هذا إضافة مقدرة للفكر العربي والعالمي فى المجالات المختلفة للعلوم الإنسانية والاجتماعية.

"لا شك فى أن تطبيق هذه المفاهيم والمناهج على دراسة اليهودية و الصهيونية قد ضاعف - كما قلت - قيمة الموسوعة وفائدتها، وهى الآن سلاح معرفى استراتيجى بتار فى مواجهتنا مع إسرائيل، ومع الحلف الصهيونى الأمريكى. فالشرط الأول لهزيمة العدو، هو أن تعرفه حق المعرفة..."

وقد تناول عادل حسين فى المقال نفسه كتاب إشكالية التحيز وعدّه من أهم المؤلفات التى صدرت فى الأعوام الأخيرة (على مستوى العالم)، وهو حافزا لإبداع العربي فى مواجهة المقلدين لنظريات الغرب دون وعي أو بصيرة".

ثم توالى بعد ذلك الدراسات والمقالات عن الموسوعة، فكتب جمال الغيطانى فى الأخبار وصلاح منتصر فى الأهرام ("أهم إصدار ثقافى فى النصف الثانى من القرن العشرين")، وأحمد رجب فى الأخبار و وجيه أبو ذكرى فى الوفد وأحمد ثابت فى السياسة الدولية وعبد العال الباقورى فى العربى (القاهرة) ("نستطيع أن نقول - دون مبالغة - بدأت مرحلة ما بعد الموسوعة")، و د. أنيس صايغ فى السفير (لبنان) ("رجل فى مؤسسة ومؤسسة فى رجل")، وغيرهم كثيرون.

وقد عقد مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية على مدى يومين ندوة بإشراف د. نازلي معوض ود. أحمد ثابت عن الموسوعة تحدث فيها الأستاذ أمين العالم والأستاذ محمد سيد أحمد ود. رمزي يونان ود. محمد عبد العليم ود. محمد عبد الفضيل وغيرهم وقدموا دراسات مهمة سنحاول إصدار بعضها في كتاب.

الفصل الخامس الموسوعة: الموضوعات الأساسية الجماعات الوظيفية

ذكرت من قبل رفضى لوهم الموضوعية المتلقية، والاتجاه نحو التراكم المعلوماتى، وتصور أنه يمكن للدارس أن يرصد الواقع بشكل سلبى. بدلا من ذلك طرحت فكرة النموذج كأداة تحليلية أساسية. وكما أسلفت، استخدمت فى الموسوعة ثلاثة نماذج، النموذج الأول والثانى مترابطان هما الحلولية والعلمانية الشاملة، تعاملت من خلالهما مع المستوى العام للظواهر اليهودية والصهيونية والإسرائيلية. وقد سبق تناولهما. أما النموذج الثالث، نموذج الجماعات الوظيفية، فقد استخدمته للتعامل مع مستويات أكثر تخصصا.

والجماعات الوظيفية هى جماعة يستجلبها المجتمع من خارجه أو يجندها من داخله (من بين الأقليات الإثنية والدينية أو حتى من بعض القرى أو العائلات)، ويوكل لها وظائف شتى لا يمكن لغالبية أعضاء المجتمع الاضطلاع بها لأ سباب مختلفة من بينها رغبة المجتمع فى الحفاظ على. تراحمه وقداسته. فقد تكون هذه الوظائف مشينة (البغاء - الربا - الرقص - التمثيل أحيانا) أو متميزة وتتطلب خبرة خاصة (الطب والترجمة) أو أمنية وعسكرية (الخصيان - المماليك) أو لأنها تتطلب الحياد الكامل (التجارة وجمع الضرائب). وقد يلجا المجتمع إلى استخدام العنصر البشرى الوظيفى لملء فجوة أو ثغرة تنشأ بين رغبات المجتمع وحاجاته من ناحية، ومقدرته على إشباع هذه الرغبات و الوفاء بها من ناحية أخرى (الحاجة لمستوطنين جدد لتوطينهم فى المناطق النائية - الحاجة إلى فتيات يقمن بوظائف جديدة فى المجتمع لا يعدها المجتمع فى بداية الأمر "محترمة" مثل العمل فى السينما والملاهى الليلية). كما أن المهاجرين عادة ما يتحولون إلى جماعات وظيفية (فى المراحل الأ ولى من استقرارهم فى وطنهم الجديد)، ذلك لأن الوظائف الأساسية (فى الزراعة والصناعة) فى وطنهم الجديد عادة ما يكون قد تم شغلها من قبل أعضاء الأغلبية.

ويتسم أعضاء الجماعة الوظيفية بأن علاقتهم بالمجتمع علاقة نفعية تعاقدية، إذ يُنظر لهم باعتبارهم وسيلة لا غاية، دوراً يؤدي أو وظيفة تؤدي. و هم يُعرّفون فى ضوء الوظيفة التى يضطلعون بها لا فى ضوء إنسانيتهم المتكاملة. وأعضاء الجماعة الوظيفية عادة ما يكونون عناصر حركية لا ارتباط لها ولا انتماء، تعيش على هامش المجتمع، ويقوم المجتمع فى الوقت نفسه بعزلهم عنه ليحتفظ بمتانة نسيجه المجتمعى، ولذا فهم يعيشون فى جيتو خاص بهم فى حالة اغتراب. وهم بسبب عزلتهم وعدم انتمائهم وعدم وجود جذور لهم بين الجماهير أو المجتمع عادة ما يشعرون بعدم الأمن. لهذا نجد فى كثير من الأحيان أنهم يكونون على مقربة من النخبة الحاكمة

يقومون على خدمتها (والنخبة الحاكمة، على أى حال، هي التى استوردتهم فى غالب الأمر). وتعبيراً عن نفس عدم الإحساس بالأمن، يقوم أعضاء الجماعة الوظيفية بالادخار ومراكمة الثروة (التى تدخل على قلوبهم شيئاً من الطمأنينة). كما أنهم عادة ما يحلمون بوطنهم الأصلي، الذى يتحول إلى بقعة مثالية (صهيون) يحلمون بالعودة إليها، ولكنهم فى واقع الأمر لا يفعلون. وهم عادة ما يقولون إنهم سينفقون مدخراتهم فى بلدهم الأصلي، حيث سيحيون حياة حقيقية، وحيث يمكنهم تحقيق ذواتهم التى ينكرونها. ولهذا تصبح علاقتهم بالزمان والمكان اللذين يوجدون فيهما واهية للغاية، إذ يحل محلها مكان وزمان مثاليان وهميان.

ولتوضيح أسباب ظهور الجماعات الوظيفية، ذكرت ما يلى فى الموسوعة: "من الأسير على الإنسان أن يتعامل بحياد مع بشر لا يكثرث بهم، إذ يمكن أن تسرى عليهم الحسابات المالية الصارمة التى لا تعرف الضحك أو البكاء، الخير أو الشر، حسابات المكسب والخسارة التى لا قلب لها. وتصبح العملية التجارية والمالية حينذاك مفرغة تماماً من أى مضمون اجتماعى أو إنسانى أو أخلاقى أو عاطفى. أما إذا كانت هناك اعتبارات عاطفية أو أخلاقية (كأن يُقرض الإنسان أخته الصغيرة التى يحبها، أو عمه العجوز الذى استولى على ثروة أبيه، أو حتى جاره المسكين الذى يسعل فى المساء)، فإن عملية التبادل المحايد ستكون مرهقة للغاية من الناحية العصبية والنفسية، وستؤدى إلى أن يفقد المجتمع إحساسه بقديسيته وطهارته ونقاؤه، وإلى تصعيد التنافس داخله وزيادة حرارته وهو ما يهدد تماسكه. لكل هذا، كان المجتمع يكل وظائف معينة (مثل وظيفة التاجر أو المرابى أو جامع الضرائب) تتطلب الموضوعية والحياد والقسوة، إلى متعاقدين وافدين يتم عزلهم عن المجتمع والاستفادة منهم فى أداء هذه الوظائف.

"ويمكن أن نقول الشئ نفسه عن العنصر الوظيفى القتالى (المرتزقة)، فهذا العنصر كى يؤدى وظيفته، وهى قتل أعداء سيده الذى يدفع أجره، عليه أن يتسم بالحياد والموضوعية والقسوة، وعليه ألا يمارس تجاههم أى إحساس بقديسيته وحرمتهم حتى يمكن له أن يقتلهم بشكل آلى، محايد بارد. فهو إن مارس تجاه ضحيته بعض مشاعر الحب أو البغض وأحس بأنها تقع داخل نطاق المحرّم وتتمتع بشئ من القداسة، فإنه لن يقوم بعمله بشكل آلى وهو ما قد يؤدى إلى تدمير جهازه العصبى إما لأنه سيحاول أن يكبح مشاعر الحب والشفقة وإما لأنه سينغمس فى مشاعر الكره والانتقام. كما أن المرتزق، لو كان عضواً فى المجتمع، سيؤدى إلى تفككه لأنه سيكون موضع حب من يكرهون الضحية وموضع كره من يحبونها، وهى درجة من الحرارة لا يمكن للمجتمع أن يحتفظ بتماسكه معها".

"ويسرى نفس المنطق على المهن المشينة، مثل مهنة البغاء. فمهنة، كهذه، تتطلب ولا شك قدرا كبيرا من الموضوعية والحياد والانفصال عن المجتمع حتى يتمكن الإنسان من تحويل جسد إنسان آخر إلى مجرد آلة أو أداة، وهذا أمر عسير للغاية في إطار الترابط الاجتماعي والألفة والإيمان بقداسة الجماعة التي ينتمى إليها المرء، فالآلة لابد أن تكون الغريب الذي لا حرمة له ولا قداسة حتى يمكن استخدامها واستعمالها والانتفاع بها (أى حوسلتها). كما أن البغى إن مارست عواطف الحب والكره أثناء ممارستها وظيفتها فإنها تستهلك تماما، ومن ثم كانت البغايا في معظم المجتمعات التقليدية يتم استيرادهن من الخارج (الإثيوبيات في معظم بلاد إفريقيا - اليونانيات والإيطاليات في مصر - اليهوديات من منطقة الاستيطان في روسيا القيصرية)، وحتى حين كانت البغايا يجندن من العنصر السكانى المحلى، فإنهن عادة ما كن يرتدين أزياء خاصة ويَقطن في أحياء خاصة حتى يتم الحفاظ على المسافة بينهن وبين المجتمع ككل. بل ومن الطريف أن البغايا في السودان مثلاً، حتى وإن كن من أصل سودانى، عادة ما يدعين أنهن إثيوبيات، وذلك حتى تظل المسافة اللازمة لأداء الوظيفة قائمة. وأصبحت كلمة «إثيوبية» تعنى «بغياً»، فالكلمة ذاتها تخلق المسافة النفسية وتضمن الحوسلة، تماما كما حدث في أوروبا حين أصبحت كلمتا «تاجر» و«مراوى» مرادفتين لكلمة «يهودى» (وأحيانا «يونانى»)، في فترات تاريخية مختلفة، و كما حدث في الدولة العثمانية حين أصبحت كلمة «تاجر» مرادفة الكلمة «أرمنى»، وكما حدث في أمريكا اللاتينية حين أصبحت كلمة «توركوس» (أى «تركى»، والتي كانت تشير إلى كل من اليهود والعرب) مرادفة لكلمة «تاجر»".

"ومن أهم الأمثلة التي تشرح هذه الفكرة ما حدث للقوات البريطانية في الهند في نهاية القرن التاسع عشر، إذ اجتذبت هذه القوات عددا من البغايا البريطانيات، ويبدو أن هذا قد أنقص من هيبة هذه القوات أمام نفسها وربما أمام السكان المحليين. كما بدأ بعض الجنود البريطانيين يرتبطون عاطفياً بالبغايا من بنات جلدتهم وهو ما أدّى إلى حالة من التنافس بين الذكور وزيادة حرارة هذه الجماعة العسكرية. وقد أخلّ هذا بالضبط والربط، فتم إرجاع البغايا البريطانيات واستيراد بعض البغايا اليهوديات الروسيات من منطقة الاستيطان في روسيا القيصرية، وبالتالي تم التخلص من فائض الطاقة الجنسية بطريقة محايدة رشيدة لا تدخل فيها أى عواطف حب أو كره، وذلك دون الإخلال بالتماسك الداخلى للمجتمع ودون تصعيد للتوتر الاجتماعي بين أعضائه.

والأمر نفسه يسرى على المشتغلين بمهن متميّزة، فالإنسان المتميز يتمتع برهبة غير عادية تحيط به الهالات. والخبرات النادرة التي يمتلكها الإنسان

المتميز تجعله يقترب من السحرة والكهنة الذين يقفون على حدود الطبيعة على علاقة بعالم الغيب وما وراء الطبيعة، يحاولون الحصول على المعرفة من خلال هذه العلاقة للسيطرة على الطبيعة. وإن تحوّل المشتغلون بمثل هذه الوظائف إلى مثل يُحتدّى، فإنهم سيُولدون قدرا عاليا من التوتر فى المجتمع، الذى يتطلب دورانه اليومي وجود عدد من الناس يدخلون فى علاقة تتسم بحد أدنى من التراحم والمساواة.

ولذا لابد من عزلهم. والإنسان المتميّز (الطبيب - الكاهن - الساحر)، إن أصبح إنسانا عادياً مساوياً للآخر، لن يحتفظ بهيبته ولن يتمكن من أداء وظيفته التى تتطلب قدرا من الانفصال عن مجتمع الأغلبية والتعالي عليه...

ومن أطرف الأمثلة على الجماعات الوظيفية المهنية المتميزة لجوء بعض المدن الإيطالية لاستجلاب قضاة غرباء لضمان حيادهم و موضوعيتهم. ولعل استمرار رجال القضاء فى إنجلترا وغيرها من الدول فى ارتداء الشعر المستعار هو محاولة من جانبهم لأن يحتفظوا بمسافة بينهم وبين المجتمع فيكونوا مثل الجماعة الوظيفية التى تتمتع بالحياد والتجرد والموضوعية. و لايزال حكام مباراة كرة القدم غرباء متعاقدين، فالحكم لابد وأن يكون محايدا؛ أداة أساسية لا يمكن للمباراة أن تتم بدونها، مع أنه هامشى إذ لا تمس قدماها الكرة.

"وباختصار شديد، يمكن القول بأن تركّز الحياد والدنس والتعاقد فى جماعة بشرية هامشية يعنى أن بقية أعضاء المجتمع المضيف يمكنهم التمتع بالدفع والتراحم، وأن تركّز التميز فى مجموعة هامشية أخرى يعنى خفض حدة التوتر الاجتماعى، وأن تركّز الشين فى مجموعة ثالثة يعنى أن المجتمع سيتمتع بطهره الأخلاقي والفعلي المادي".

"و من أهم الأسباب الأخرى لظهور الجماعات الوظيفية حاجة أعضاء النخبة الحاكمة إلى جماعة بشرية ليست لها قاعدة من القوة (بسبب عزلتها عن الجماهير) يمكن استخدامها لتنفيذ مخططاتها ولخدمة مصالحها دون أن يكون لهذه الجماعة المقدرة على المشاركة فى السلطة بسبب افتقادها للقاعدة الجماهيرية، وهى لهذا السبب ستلتصق تماما بالنخبة الحاكمة وستقوم على خدمتها بولاء أعمى، إذ إن بقاءها الجسدى ذاته منوط بمدى رضا النخبة الحاكمة. وعادة ما تكون قوات الحرس الملكى (و أحيانا كل من يعمل داخل البلاط الملكى) من المتعاقدين الغرباء. بل و يُلاحظ أن النخبة الحاكمة قد تستجلب جماعة وظيفية لضرب طبقة صاعدة. ففي بولندا، لاحظت النخبة الحاكمة الإقطاعية (شلاختا) أن ظهور بورجوازية محلية قد

يهدد سلطتها وقد يُسرَّب كثيرا من فائض القيمة التي تود أن تحتكره لنفسها إلى أعضاء هذه الطبقة الجديدة المنافسة. كما أن ضمها لأوكرانيا كان يعنى أنها فى حاجة إلى وسطاء تجاريين يقومون بإدارة ضياعهم هناك. فاستجلبت الطبقة الإقطاعية عددا من التجار الألمان (من بينهم اليهود) و وطنتهم فى مدن خاصة بهم (الشتتل) وقامت بحمايتهم بالقوة العسكرية البولندية. وقامت هذه الجماعة الوظيفية الجديدة بتنشيط التجارة فى إطار خطة النخبة والخاصة بضرب العناصر التجارية المحلية ومنعها من مشاركتها السلطة".

وقد ذكرت أسبابا أخرى فى الموسوعة، لكننى اقتبست الأسباب السابقة بـ الذات لعلاقتها بتحول أعضاء الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية.

وأعضاء الجماعة الوظيفية عادةً من حملة الفكر الحلولى والعلمانى الشامل (وهكذا تلتقى النماذج الثلاثة). فهم يتحولون إلى شعب مختار لا علاقة له بالآخر، بل إنه يقوم بحوسلته، فالآخر إن هو إلا مصدر للربح والنفع لعضو الجماعة الوظيفية. ولذا نجد أن عضو الجماعة الوظيفية يتسم بازدواجية المعايير: فهو يحكم على جماعته بمعيار وعلى الآخر بمعيار آخر. كما أن علاقه بأعضاء جماعته قوية للغاية، فهو يعتمد على الجماعة لبقائه واستمراره، بينما تتسم علاقته بأعضاء المجتمع المضيف بالبرود والتعاقدية.

وكما بينت فى الموسوعة، فإن الجماعات الوظيفية تظل قائمة، تضطلع بوظيفتها، إلى أن تظهر جماعات محلية قادرة على الاضطلاع بهذه الوظائف، فيتم الاستغناء عن الجماعة الوظيفية وتصفيتها، وتصبح وظائفها وظائف عادية يقوم بها أي عضو كفاء في المجتمع.

وهذا ما حدث للجماعات اليهودية فى الغرب، إذ أصبحت جماعات وظيفية دون وظيفة، وهذا هو جوهر المسألة اليهودية فى تصويري).

ومن أهم الجماعات الوظيفية:

1- الجماعات الوظيفية المالية (ويطلق عليها عادةً فى المصطلح الغربى «الجماعات الوسيطة»)، التى يقوم أعضاؤها بالتجارة وأعمال الربا وجمع الضرائب، وبنشاطات مالية مختلفة أخرى مثل السمسرة والبورصة وتغيير العملة والمزادات (الأرمن فى الدولة العثمانية-اليونانيون فى مصر - الصينيون فى جنوب شرقى آسيا إندونيسيا وماليزيا والفلبين وغيرها من الدول) - اللبنانيون والهنود فى شرقى إفريقيا)..

٢ - الجماعات الوظيفية القتالية. التى يضطلع أعضاؤها بدور القتال، مثل

المماليك والإنكشارية والساموراي والجنود السويسريين (الحرس السويسري).

٣- الجماعات الوظيفية الاستيطانية. وهي جماعات بشرية تُوطِنها الإمبراطوريات في مناطق نائية أو إستراتيجية بهدف تعميرها أو التحكم فيها أو قمع سكانها، مثل بعض سكان كريت واليونان الذين وُطِنوا في الشرق في العصر الهيليني.

ويمكن عدّ أعضاء الجماعة اليهودية في أوكرانيا (ممثلى النخبة الحاكمة الإقطاعية في بولندا) جماعة وظيفية مالية استيطانية، وهي أهم الجماعات الوظيفية من منظور الموسوعة.

4 - ثمة جماعات وظيفية أخرى مثل الجماعات الوظيفية الحرفية والمهنية المتميزة التي يتطلب العمل فيها مهارة خاصة، مثل الطب وقطع الماس وصنع التحف والاتجار فيها. والجماعات الوظيفية التي يعمل أعضاؤها في وظائف يرى المجتمع لسبب أو لآخر أنها مشينة، مثل نزح المجارى و دباغة الجلود والجزارة و جمع القمامة ودفن الموتى والبغاء وتنفيذ أحكام الإعدام.

وهناك الجماعات الوظيفية الأمنية التي يعمل أعضاؤها في وظائف حساسة بسبب طابعها الأمنى أو بسبب قربها من الحاكم وحياته الخاصة (الوزراء والأقزام والخصيان والجواسيس والطهاة).

وقد وُلدت من نموذج الجماعة الوظيفية نموذج الدولة الصهيونية الوظيفية التي أسسها الغرب لتضطلع بوظيفة محددة. وتتسم هذه الدولة الوظيفية بمعظم (إن لم يكن كل) سمات الجماعة الوظيفية (ومن هنا التسمية)، فقد استورد الاستعمار الغربى سكانها من خارج المنطقة وغرسهم غرساً في العالم العربى، ثم عرّفها في ضوء وظيفتها الاستيطانية والقتالية. وهى تدين بالولاة لراعيتها الإمبريالى، تدافع عن مصالحه نظير أن يدافع هو عن بقائها وأمنها ويضمن لمستوطنيتها مستوى معيشياً مرتفعاً. وعلاقة الدولة الوظيفية بالإمبرالية علاقة نفعية، فالراعى الإمبريالى يدعمها طالما لعبت دورها الاستيطانى وأدت وظيفتها القتالية. وهى دولة منعزلة عن وسطها العربى، غير متجذرة في المنطقة، فهى في الشرق العربى وليست منه، منعزلة عن الزمان والمكان. وحيث إن السكان الأصليين يقاومون وجودها - كما هو متوقع منهم - تحولت إلى جيتو مسلح يتسم بكثير من الحركية والدينامية. وتستخدم هذه الدولة الوظيفية معايير مزدوجة: أحدها لليهود والآخر للعرب. وهى ذات نزعة حلولية واضحة، فاليهود وحدهم على علاقة أزلية بأرض فلسطين، أما

الفلسطينيون أنفسهم فعلاقتهم بها هامشية، وإسرائيل تتعدّ نفسها موضعا للحلول، واحة للديموقراطية ونورا للأمم. لكل هذا يمكن القول بأن الدولة الصهيونية هي إعادة إنتاج لمفهوم الجماعة الوظيفية في العصر الحديث وفي الشرق العربي على هيئة دولة وظيفية.

وقد أدلى الصهاينة بعدد من التصريحات تبين أنهم أدركوا الطبيعة الوظيفية للدولة الصهيونية ولسكانها الذين تم حوسلتهم تماما (أى تحويلهم إلى وسيلة ليس لها أهمية فى حد ذاتها) لصالح الغرب. وأهم وظائف الدولة الصهيونية على الإطلاق (حتى عهد قريب) هي الوظيفة القتالية (لا التجارية أو المالية)، فعائد الدولة الوظيفية الأساسى عائد استراتيجى، والسلعة أو الخدمة الأساسية الشاملة التي تنتجها هي القتال: القتال مقابل المال، أى أنها وظيفة مملوكية بالدرجة الأولى. وفيما عدا ذلك، فإنها ديباجات اعتذارية وتفصيل فرعية.

أصول نموذج الجماعة الوظيفية

نموذج الجماعة الوظيفية، شأنه شأن كثير من المفاهيم التحليلية، يعود بـ الدرجة الأولى إلى تجربتي الحياتية، فإدراك الفرق بين التعاقد والتراحم الذي أشرت إليه من قبل ساهم أيضاً في تطوير هذا المفهوم (فالجماعة الوظيفية جماعة تعاقدية لا تدخل في علاقة تراحمية مع المجتمع).

وقد لاحظت - كما أسلفت - الفروق الواضحة بين البورجوازية الريفية و البورجوازية الحضرية (بورجوازية أهل القاهرة والإسكندرية) مما جعلني أتوصل إلى أن موقع الإنسان الطبقي وحده لا يحدد موقفه، وأن هناك عناصر غير اقتصادية (مثل الانتماء والثقافة) تمتزج مع العناصر الاقتصادية، بحيث لا يمكن فصل الواحد عن الآخر.

وقد نشأت في دمنهور التي كان أهلها يتباهون بأنه لا يوجد فيها أي تاجر أجنبي، وأن التاجر الأجنبي الوحيد ذبح منذ زمن بعيد! وقد حكى لي والدي قصة مصنع الكبريت الموجود في دمنهور. فقد قرر أحد الرأسماليين الدماهرة أن يؤسس هذا المصنع، فاستدعى خبيراً أجنبياً حتى يُصنَّع خلطة الكبريت، و حينما طلب منه أن يُعلمه أسرار المهنة رفض (لأنه كان يعرف أن صاحب المصنع سيقوم بطرده بعد ذلك). فأخبر الرأسمالي الدمنهوري خبيره الأجنبي بأنه سيقوم بعدة إصلاحات معمارية. وبالفعل قام بإعادة تشييد السقف حينما كان الخبير يقضى إجازته السنوية، ولكنه بنى كوة سرية في السقف يمكنه من خلالها مراقبة الخبير وهو يُعد خلطة الكبريت. فكان صاحب المصنع يتظاهر بأنه عائد لمنزله ثم يصعد إلى سقف المصنع وينام على بطنه ليراقب السيد الخبير، ويعود إلى منزله ويقلده إلى أن توصل إلى سر الخلطة فطرده (وليقارن هذا بتكالبن الحالى على السلع المستوردة وعلى الملكية العقارية وعلى مظاهر الاستهلاك السخيفة).

وقد عشت في الإسكندرية منذ عام 1955 حتى عام 1963، وكانت الإسكندرية مدينة تهيمن عليها جماعات اليونانيين والإيطاليين وغيرهم إلى أن كان عام 1956 (مع العدوان الثلاثي) و حل محلهم مصريون. ولاحظت أن هناك بعض الصناعات (مثل صناعة السينما وقطاعات الفن الغناء - الرقص - بل والرسم والنحت أحياناً) يتركز فيها الأجانب وبعض يهود مصر (تماماً مثلما لاحظت أن كثيراً من مضارب الأرز في الإسكندرية يمتلكها يونانيون) وأن هذه الصناعات والقطاعات يتم تمصيرها (أي تصفية الجماعات الوظيفية التي تتركز فيها) بظهور عناصر مصرية محلية. وقد رأيت أبى داخل هذا النمط: تاجر من دمنهور يتحول إلى أحد رجالات الصناعة حينما يرحل أصحاب المصانع الأجانب الذين كان يشتري منهم البضائع.

وقد لاحظت ضعف الانتماء الوطنى عند أبناء الأجانب الذين زاملتهم فى جامعة الإسكندرية، فمصر بالنسبة لهم هى مجرد مكان يستمتعون به (أخبرنى أحد طلبتى المصريين من أبناء المتعاقدين فى إحدى البلاد العربية أنه حينما سأل أبويه عن السبب فى أنهم لا يعيشون فى مصر أخبراه بأنهما لو عاشا فى مصر فإنه لن يستطيعا أن يقضيا عطلتين: واحدة فى مصر والأخرى فى أوروبا، وسيضطرا إلى قضاء عطلة واحدة لا غير!).

ومما استرعى انتباهى، أن بعض الوظائف التى كانت هامشية يضطلع بها الجانب وحدهم تصبح وظائف محترمة تحلم بها بنات الناس الطيبين. خذ على سبيل المثال وظيفة المضيضة؛ حتى الستينيات و بداية السبعينيات، كان أحد لا يذكر أن أخته أو إحدى قريباته تعمل مضيضة، و كانت المضيضات يقلن دائماً إنهن سيعملن لعدة سنوات ثم يستقلن؛ أى أن عملهن بهذه الوظيفة ليس هو نهاية المطاف. و كان نفس الوضع ينطبق على الممثلات. أذكر أن إحدى ط الباتى كانت ممثلة، وتصادف أن قابلتها فى مبنى التليفزيون، فاختبأت وراء أحد الأعمدة الضخمة فى مدخل مبنى التليفزيون حتى لا أراها، ولا أتحقق من هويتها كممثلة. وقد اختلف الأمر الآن تماماً، فقد أصبحت وظيفة المضيضة أو الممثلة هى حلم كل بنات الطبقة المتوسطة، و سمعت أن هناك راقصات جامعيات يعلن عن أنفسهن بهذه الصفة ويفتخرن بها. بل وسمعت أن واحدة منهن خريجة كلية الطب! فمثل هذه المهن أصبحت مهناً محترمة لا يُعهد للغرباء أو للجماعات الهامشية بالقيام بها (بسبب تزايد علمنة المجتمع وحدائته).

كان يمكن لكل هذه التجارب أن تظل مجرد تجارب شخصية، لولا قراءتى لكتاب ماركس المسألة اليهودية الذى يتحدث فيه عن سيادة العلاقات التعاقدية فى المجتمع بحسبانه "تهويداً" للمجتمع. وكذلك كتاب المفكر الماركسى (التروتسكى) أبراهام ليون Abraham Leon المسألة اليهودية، و يتبدى أثره بشكل واضح فى مدخل «التجارة» حيث طورت مفهومه للأمة/الطبقة: "و يُعد اشتغال اليهود بالتجارة سبباً فى استمراريتهم و فى احتفاظهم بنوع من الاستقلال العنصرى" و«القومى». فقد ذابت و انصهرت كل شعوب الإمبراطورية الرومانية إلا اليهود، لأنهم كانوا يقومون بوظيفة محددة و استمروا فى القيام بها بعد سقوط الإمبراطورية. وقد استمر هذا الوضع فى المجتمع الإقطاعى الأوروبى لأنه مجتمع كان يقوم على التفريق بين الطبقات والجماعات، كما كان مجتمعاً تصطبغ فيه العلاقات الإنتاجية بصبغة دينية، أى أن المجتمع الإقطاعى الأوروبى كان يعزل اليهود على مستويين اقتصادى و دينى | حضارى - أى على جميع المستويات تقريباً. ولكل هذا، احتفظ اليهود باستقلالهم وقوانينهم ومحاكمهم، مما حولهم إلى ما

يمكن تسميته بالأمة / الطبقة، أو مجتمع شبه قومي فى استقلاله الاقتصادى والحضارى، وإن كان استقلاله يعود لا لتمييزه القومى وإنما لتمييزه الطبقي. ويمكن تخيل المجتمع الإقطاعى الأوروبى بشىء من التبسيط على أنه مجتمع زراعى/مسيحى داخله مجتمع آخر تجارى/يهودى، وتكون اليهودية هى بمنزلة «بورجوازية مجمدة» فى المجتمع الزراعى، أو «بناء فرعى تجارى/رأسمالى فى «البناء الأساسى» الزراعى الإقطاعى».

وتم طرح هذه الرؤية بشكل أكثر ترابطاً فى كتاب الأقليات اليهودية بين التجارة والادعاء القومى (١٩٧٠).

وقد ازداد نموذج الجماعات الوظيفية تبلوراً فى الرياض، إذ يُشار إلى الجانب أمثالى من العاملين فى البلاد الخليجية باسم «الوافدين، وأحياناً المتعاقدين». وقد كان اصطلاح «متعاقدين» يصف موقف العاملين فى دول الخليج و رؤيتهم بدقة. فهم موجودون فى هذه الدول لأنها فى حاجة إلى خبراتهم. وحينما يكتسب أهل البلد هذه الخبرات، فعلى المتعاقدين أن يعودوا إلى بلادهم. فالعلاقة بين البلد المضيف والمتعاقد علاقة تعاقدية نفعية. وكانت بعض الجهات ممن يعمل فيها المتعاقدون لا تخبرهم بتجديد عقودهم أو إلغائها إلا فى آخر لحظة، و قيل إن الهدف هو ضمان كفاءة المتعاقد و ولائه، اللذين لا أساس لهما سوى العقد، وينتهيان فور إلغائه! كما كان يُستغنى أحياناً عن المهنين ذوى الخبرة الذين يتقاضون مرتبات عالية (ا لأساتذة الجامعيين مثلاً) و يُستبدل بهم مهنين حديثى التخرج: بهدف توفير، "لفك الواحد باثنين"، كما يقال، و هذه العبارة هى حوسلة كاملة للمتعاقد، أي تحويله إلى وسيلة، وتحويله من كيف إلى كم.

وبالفعل يعيش كثير من المتعاقدين فى عزلة لا يشعرون بأى عاطفة نحو الوطن المضيف، علاقتهم به تنتهى مع انتهاء العقد (أخبرنى أحد الزملاء الأ مريكيين أنه سيبقى فى السعودية حتى آخر قطرة بترول)، و يتحدث كثير منهم عن العودة إلى بلاده الأصلية، و لكنها فى واقع الأمر تتحول فى ذهنهم إلى أرض الميعاد يتحدثون عن العودة إليها ولا يعودون إلا عند انتهاء العقد، ف الوطن الأصلى ليس سوى النقطة المرجعية الصامتة التى تقوض العلاقة بين الزمان والمكان اللذين يعيش فيهما (فهو مقيم مؤقت)، مما يجعله شخصية حركية، وكيانا غير متجذر فى أى شىء، و يجعله يتحمل وضعه لأنه وضع مؤقت وحسب.

و كان كثير من المتعاقدين يعيش فى ظروف معيشية مزرية لا يمكنه هو

نفسه أن يرضى بها فى بلده، و لكنه قيل ذلك حتى يحقق التراكم. وينتج عن هذا تقتير شديد على النفس إلى درجة متطرفة أحياناً. كنت أعرف متعاقداً يعمل طبيباً فى السعودية، وهذا يعنى أنه يتقاضى راتباً لا بأس به. ومع هذا كان لا يسافر إلى مصر إلا فى الأتوبيس ليوفر على نفسه بضعة ريالاً. و السفر بالأتوبيس شاق للغاية ويستهلك جزءاً لا بأس به من الإجازة. والأدهى من ذلك أنه كان يسكن فى شقة مع بعض زملائه، و لكن لأن غرفته كانت أضيق الغرف، طلب أن تُقاس الشقة (ثمتر) ويدفع كل شخص الإيجار بمقدار ما يستغل من أمتار، أى تحولت حياته إلى كم مطلق، فهو يَعُدُّ نفسه وسيلة لا غاية. وطبعاً التقتير على النفس هو أساس التراكم، و كل هذا يتم باسم أنه لا ينفق فى مكان إقامته المؤقت، حتى يمكنه أن ينفق عن سعة فى بلده الأسمى، فذاته التى ينكرها فى مكان عمله، لا يمكن تحقيقها إلا فى وطنه الأسمى.

و يعيش المتعاقدون عادةً فى جيتو خاص بهم، إما فى معسكرات عمال (إن كانوا عمال

النظافة مثلاً) وإما فى شقق مكيفة الهواء (إن كانوا من المهنيين). ولكن سواء أكانت معسكرات بسيطة أم شققاً مكيفة فإنها بعيدة عن أصحاب البلد. والمتعاقدون لا علاقة لهم بالأوضاع السياسية ولا بعامة الشعب فى بلدهم المضيف. فهم يتبعون الحكومة أو الكفيل. أما الحلولية فهى تظهر فى تباهى المتعاقدين ببلدهم وكأنهم شعب الله المختار (وقد لاحظت من قبل علاقة التصوف بالتجارة).

و قد أحببت السعوديين إلى درجة كبيرة، إذ وجدت بين طلبتى وفاءً وطيبةً وذكاءً خارقاً.

و فكرت مرة فى أن أرتدى الزى السعودى حتى لا يشعر طلبتى بأن أستاذهم مختلف عنهم، فنحن كلنا عرب ومسلمون (خاصة وأن ابنى كان يرتدى "الثوب" السعودى، لأن هذا هو الزى المدرسى. ولكنه أحبه وقضى السنوات الثلاث التى قضاها فى السعودية مرتدياً الثوب. وكنت أشجعه على ذلك بسبب الإحساس بالمساواة الذى يولده الثوب، فهو لا يُفرق بين الخفير والأمير). وكنت أتحدث مع صديق سعودى عن عزمى هذا، فحذرني من أن أفعل، إذ سيُعدُّ هذا محاولة للتقرب من السعوديين وشكلاً من أشكال النفاق. وحينما تعمقت فى موضوع الرداء هذا، اكتشفت أنه ليس مجرد زى محلى وإنما هو فى واقع الأمر حاجز نفسى أقامه المجتمع بشكل واع أو غير واع) حتى يظل هناك حد واضح بينه وبين "المتعاقدين الغرباء" (وهذا هو الاسم الذى اخترته فى البداية لأعضاء الجماعات الوظيفية)، وهو أمر مفهوم تماماً. ففى بعض الب

لاد الخليجية يزيد عدد المتعاقدين على أهل البلاد، ولذا يمكن أن تذوب هوية أهل البلد إن هم اختلطوا بالوافدين. واكتشفت أن هناك حواجز غير الرداء (علاقات التزاور - العلاقات بين الذكور والإناث)، أى اكتشفت لغة كاملة من الرموز لتفريق أهل البلد عن الغرباء المتعاقدين، و وجدت شبهاً كبيراً بين وضع اليهود فى الحضارة الغربية (يعيشون فى البلد ولكنهم ليسوا منه) و المتعاقدين الغرباء (ومع هذا لابد أن أذكر أن صلاة الجماعة فى السعودية وباقي الشعائر الإسلامية التى تجمع بين المتعاقدين والسعوديين نجحت فى إزالة الفوارق ولو لبضع لحظات يمارس أثناءها الجميع إنسانيتهم المشتركة، مما كان له أعمق الأثر على العلاقة بين الفريقين).

وقد بيّنت أن نموذج الجماعة الوظيفية بدأ فى الظهور فى موسوعة 1975، فتعمق و اتسع فى السعودية ثم الكويت، وخرج من عالم التجارة إلى عالم النشاط الإنسانى ككل، ووضع الغريب فى المجتمعات الإنسانية، بل والطبيعة البشرية ذاتها (أو الإنسانية المشتركة، كما أفضل القول الآن). و درست بعض أعمال زيميل Zimmel، عالم الاجتماع الألمانى الذى كتب عن سوسيولوجيا الغريب. وبطبيعة الحال قرأت بعض أعمال كارل ماركس وماكس فيبر و فرنر سومبارت wemer Sombart الذين يتناولون إشكالية أصول الرأسمالية وعلاقتها باليهود واليهودية (رأسمالية اليهود المنبوذة، كما يسميها فيبر). كما درست بعض الأدبيات الخاصة بالجماعات التجارية الوسيطة والجماعات التجارية الهامشية فى علم الاجتماع الغربى.

ومن أطرف مصادر نموذج الجماعة الوظيفية ما ذكرته فى الموسوعة أننى قرأت فى إحدى الصحف عن "أن بعض تجار المخدرات فى مصر استحدثوا أسلوباً جديداً لتقديم المخدرات فى "الغرفة" (أى المكان الذى يجتمع فيه جماعة من مدخني المخدرات ليمارسوا فيه هوايتهم). فالأسلوب التقليدى هو أن يمر الغرزي (أى الشخص الذى يخدم داخل الغرفة) "بالجوزة" على جماعة المدمنين. و قد وجدت أن الغرزجية جماعة وظيفية لها شعائرها و سماتها المحددة، فهم يقضون معظم ساعات اليوم فى محل عملهم، أى أن الجيتو الخاص بهم هو مكان الإقامة والعمل فى آن واحد. و تأخذ عملية العزل فى حالتهم وضعاً بيولوجياً متطرفاً، إذ إنهم لابد أن يتناولوا طاجناً يحتوى على قطع كبيرة من اللحوم مخلوطة بالخضر فى مزيج من بقايا الحشيش. و مهمة هذا الطاجن هو إطعامهم، مثلهم فى ذلك مثل البشر كافة، إلا أنه يزودهم بما يكفيهم من المخدر حتى لا يكونوا فى حاجة إلى المشاركة فى التدخين. علاوة على هذا، فالطعام الذى يتناولونه له جانبه الفسيولوجى الواضح، ولكنه إلى جانب هذا يرمز إلى ناحية شعائرية ورمزية. فالطاجن يعنى التضامن (و

أكل العيش والملح) ويُقَوَّى الأواصر بين أعضاء الجماعة الوظيفية. وهو يعنى أيضاً إدمانهم لهذا الطعام واعتمادهم الكامل عليه وضمان استمرارهم كجماعة وظيفية. فالطعام هنا هو بديل الوطن الأصلي (أو صهيون)، فهو يفكك من الأواصر التي تربط عضو الجماعة الوظيفية مع المجتمع المضيف ويقوِّى صلاته بأعضاء جماعته.

"وهو يشبه الطعام الشرعى عند اليهود الذي يجعل من تناول الطعام مع الآخر أمراً شبه مستحيل تقريباً، و لذا تزداد غربة اليهودى عن المجتمع و يزداد ارتباطه بجماعته. والطاجن يشبه أيضاً عملية الخصى والمرتبات المرتفعة التي يتقاضاها بعض مثقفى العالم الثالث من المنظمات الدولية أو الدول الأجنبية أو النظم الحاكمة، فهذه المرتبات تمكنهم من العيش حسب أسلوب حياة معينة لا يمكنهم الاستغناء عنه (فهو كالطاجن الذي يدمنه الغرزجى) وبعد قليل يفقد هؤلاء الإرادة الحرة المستقلة (أى أنها عملية تشبه الخصى تماماً) فيعتمدون اعتماداً كاملاً على ولى نعمتهم و ينفذون أوامره دون تساؤل. إن الطاجن، مثله مثل الخصى أو صهيون أو المرتبات المرتفعة، كلها آليات للعزل عن المجتمع ولتقوية التضامن من الداخل.

"ولكن، وبرغم كل محاولات العزل الكاملة هذه، فإن الغرزجية يستبطنون أسلوب مرتادى الغرز تماماً و يتوحدون بهم، ولذا فإن أجورهم المرتفعة تغريهم باقتفاء أثر المدخنين فيدمنون أنواعاً أخرى من المخدرات ويتركون أعمالهم أياماً لينفقوا فيها مدخراتهم مقلدين الزبائن فى منح البقشيش ودعوة الآخرين للتدخين على نفقتهم، أى أن عملية العزل الكاملة تؤدي إلى الانصهار الكامل فى نمط حياة المدمنين، فيتحول الغرزجى إلى مدمن و يبدد نفسه، رغم أن المفترض فيه أنه هو نفنه أداة التبديد".

بعد أن وصفت هذه الجماعة الوظيفية، رأيت جماعة وظيفية أخرى أكثر تبلوراً. فقد "قام

بعض تجار المخدرات من أصحاب الغرز بتدريب القروء على وظيفة الغرزجية بدلاً من البشر، وهم بهذا قد توصلوا إلى أداة كاملة ليست لها أى تطلعات إنسانية أو نقائص بشرية، فالقروء (عادة) لا يدخنون الحشيش ولا يدمنون، كما أنهم ليسوا فى حاجة إلى الطاجن الخاص ولا يتقاضون أجوراً، ومن ثم فإن تكاليفهم بسيطة. وإلى جانب كل هذا، نجد أن القردة تلزم نفس المكان / الجيتو بطبيعتها ولا توجد عندها رغبة فى مغادرته لإنفاق مدخراتها وتبديد ذاتها. بل وتم تدريبها على القيام بأعمال الرى فى زراعة المخدرات، بينما يتفرغ العنصر البشرى لأعمال الحراسة التي قد تتطلب قدراً أعلى من الذكاء. واستخدام القروء كجماعة وظيفية يبين مدى ذكاء تجار المخدرات

وإدراكهم الغريزي لقانون الجماعة الوظيفية إذ إن القرد كائن ذو بُعد واحد، يمكن توظيفه من أجل المنفعة الاقتصادية (وهو يتجاوز تماماً مبدأ اللذة الذي يسبب التوترات في المجتمعات العلمانية ويضعف من تماسكها). والقرد "إنسان" وظيفي طبيعي ومادة محايدة تماماً ولا تؤرقه تطلعات أو محاولة لتجاوز ذاته المادية أو الطبيعة / المادة، فهو يعيش في المادة وبها وعليها".

ولكن لعل العنصر الحاسم في تطوير نموذج الجماعة الوظيفية هو كتابة الموسوعة ذاتها، فمن خلال عمليات الرصد المستمرة لوظائف اليهود بدأ نمط محدد يظهر ويتكرر، حاولت في بداية الأمر تفسيره من خلال الأطروحات التي استخدمتها في موسوعة 1975. ولكن ضاق نطاق النمط السائد عن التفاصيل المتزايدة، فاضطرت إلى توسيع حدوده وإعادة تسميته عدة مرات إلى أن انتهى بي الأمر بمصطلح «جماعات وظيفية».

معاداة اليهود والجماعة الوظيفية

استخدمت فى الموسوعة مفهوم الجماعة الوظيفية فى تفسير ظواهر عديدة من بينها:

ظاهرة الجيتو، وظاهرة الدولة الصهيونية (كما بينت من قبل)، وتصادم معدلات الحلولية بين أعضاء الجماعة اليهودية. ولكن من أهم استخدامات مفهوم الجماعة الوظيفية كمنوذج تحليلى كان استخدامه فى تفسير ظاهرة «العداء لليهود» («العداء للسامية» كما تسمى)، فبينت أن العداء لليهود، بوصفه شكلاً من أشكال العداء للأقليات والغرباء والأجانب (و«الآخر» على وجه العموم)، هو إمكانية كامنة فى النفس البشرية التى تنفر من كل ما هو غير مألوف، وبالتالي فهو إمكانية كامنة فى كل المجتمعات. كما أن هناك بشراً فى كل مجتمع لا يقنعون بما لديهم من ثروة أو رزق، ويرغبون دائماً فى الاستيلاء على ما يملكه الآخرون، وبخاصة ما يمتلكه أعضاء الأقلية الذين لا يتمتعون عادةً بنفس الحصانة وبنفس الاستقرار اللذين يتمتع بهما أعضاء الأغلبية. ومع هذا، تظل هذه الأفكار والدوافع فى حالة كمون ولا تعبر عن نفسها إلا من خلال أفعال عنف وكره فردية متفرقة أو من خلال أشكال من التحايل على أعضاء الأقلية أو من خلال أعمال أدبية أو قصص أو أساطير، ما دام المجتمع مستقراً ولكل عضو فيه وظيفته.

ولكن ثمة عناصر تؤدى إلى تحوّل هذه الدوافع النفعية من حالة الكمون إلى حالة التحقق حيث تتعدد الأفعال الفردية وتصبح ظاهرة اجتماعية. ومن أهم تطبيقات نموذج الجماعات الوظيفية استخدامه فى تفسير الأسباب التى تؤدى إلى ظهور معاداة اليهود وانتقالها من حالة الكمون إلى مستوى الظاهرة الاجتماعية. وقد بينت فى الموسوعة أن معظم الجماعات اليهودية كانت تشكل جماعات وظيفية قتالية وتجارية فى المجتمعات القديمة، وخاصة فى المجتمع الغربى من العصر الوسيط حتى القرن التاسع عشر. وقد كانت الجماعات الوظيفية تتكون دائماً من عناصر بشرية غريبة عن المجتمع حتى يمكنها أن تضطلع بوظائف كريهة أو مشبوهة أو متميزة تتطلب الموضوعية والحياد وعدم الانتماء، وعادةً ما يحقق أعضاء الجماعة الوظيفية ثروات ضخمة تجعلهم موضع حقد من أعضاء الأغلبية.

ولكن أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة، برغم غربتهم وتميزهم، كانوا يجدون أنفسهم فى قلب الصراعات المختلفة فى المجتمع، وبخاصة الصراعات الناشئة بين أعضاء النخبة الحاكمة وبين الطبقات الأخرى للمجتمع، خصوصاً الطبقات الشعبية، إذ إن قطاعات من النخبة الحاكمة كانت تستخدم أعضاء الجماعات الوظيفية الوسيطة لضرب بعض طبقات المجتمع لاستغلالها

أو كبح جماحها. فأعضاء الجماعة هم سوط في يد الحاكم، أو هكذا كان يراهم المحكومون، ولكنهم أيضاً كبش الفداء الذي يتم التخلص منه عند الحاجة وأمام الهجمات الشعبية، فالأداة ليست غاية في ذاتها. وبرغم أن هذه الهجمات على الجماعات اليهودية (الوظيفية) في الغرب تُعدّ هجمات عنصرية، فإنه يجب ألا نهمل الجانب الشعبى فيها وأنها تمثل جزءاً من تمرّد الجماهير على عملية الاستغلال، وإن كان تمرّداً قصير النظر، كما هو الحال عادةً مع الهبّات الشعبية. ولم تكن هذه الثورات ثمرة إدراك عميق لحركات الاستغلال، ولذا اقتصرَت على تحطيم الأداة الواضحة أمامهم والمباحة لهم.

لكن هذا الوضع ليس وضعاً عاماً ولا عالمياً ينطبق على كل اليهود في كل زمان ومكان، فهو ينطبق بالأساس على الجماعات اليهودية في العالم الغربى، وبالذات منذ بداية العصور الوسطى وحتى القرن الثامن عشر، كما ينطبق على كثير من الأقليات الأخرى. ولذا، فهو يصلح إطاراً تفسيريّاً لمعظم جوانب ظاهرة معاداة اليهود بما أن أغلبية يهود العالم كانوا يوجدون في أوروبا مع نهاية القرن الثامن عشر، و في بولندا على وجه الخصوص.

والجماعة الوظيفية الوسيطة - كما أسلفنا - تضطلع بوظيفة مهمة في المجتمع. وبالتالي، فإن وجودها في حد ذاته لا يؤدى بالضرورة إلى تحوّل العداء الكامن إلى هجوم شعبى. لكن مثل هذا التحول يحدث حينما تحل طبقة جديدة محلية أو عالمية محل الجماعة الوظيفية الوسيطة، أو حينما تطوّر الدولة أجهزة مركزية تضطلع بوظائف هذه الجماعة، أو حينما يزداد نصيب

الجماعة الوظيفية الوسيطة من الثروة مع تزايد الفقر في المجتمع أو في بعض شرائحه. كما أن وجود تميز ثقافى أو دينى أو عرقي أو اجتماعى يساهم في عزل الأقلية عن الأغلبية، وإذا كان التميز مركباً على أكثر من مستوى، فإن العزلة تزداد عمقاً.

وحتى أبين للقارئ أن تحول كثير من الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية مرتبط بـ حركات اجتماعية وتاريخية، بالدرجة الأولى، وليس بـ الجوهر اليهودى، وحتى لا أخلع صفة الإطلاق على صفات اليهود، فتكتسب بُعداً نهائياً و تبدو وكأنها مقصورة عليهم دون سواهم، أشرت إلى وضع الصينيين في إندونيسيا، والهنود في جنوب إفريقيا، ويهود اليديشية في أوكرانيا حينما كانت تابعة لبولندا. فالنخبة الحاكمة كانت هولندية مسيحية في إندونيسيا، إنجليزية مسيحية في جنوب إفريقيا، بولندية كاثوليكية في بولندا. و كانت الجماهير إندونيسية (جاوية) مسلمة أو وثنية في إندونيسيا، سوداء وثنية في جنوب إفريقيا، وأوكرانية أرثوذكسية في أوكرانيا. أما

الجماعة الوظيفية الوسيطة التجارية، فكانت صينية كونفوشيوسية في إندونيسيا، هندية (هندوكية أو مسيحية أو مسلمة) في جنوب إفريقيا، يهودية في أوكرانيا. كما كانت عدة سمات أخرى (لغوية وثقافية) تفصل الجماعة الوظيفية الوسيطة عن النخبة وعن الجماهير. وحينما يصل التدرج إلى هذه الدرجة من التبلور، وحينما تدعم الاختلافات الدينية والثقافية والعرقية الاختلافات الطبقيّة، تصبح التربة مهيأة لانفجارات اجتماعية هائلة ذات أبعاد عرقية كما حدث بالفعل في انتفاضة شميلنكي.

وقد كان يهود بولندا هم أغلبية يهود العالم في أواخر القرن الثامن عشر. وفي هذه المرحلة التاريخية، حدث بينهم أيضاً انفجار سكاني أدى إلى تزايد عددهم خمسة أو ستة أضعاف، و من ثم زاد بروزهم العددي والاقتصادي. كما شهد المجتمع البولندي آنذاك بداية ظهور طبقات محلية بديلة وأجهزة قومية تحل محل الجماعة الوظيفية الوسيطة. وتزايد في هذه المرحلة فقر قطاعات كثيرة من المجتمع البولندي. وفضلاً عن ذلك، كان أعضاء الجماعة اليهودية يتحدثون اليديشية ويدينون بشيء من الولاء للثقافة الألمانية، بينما كان الألمان هم الأعداء التقليديين للسلاف والبولنديين. كما أن أعضاء الجماعة اليهودية لم يشاركوا بشكل فعال في الحركة الوطنية البولندية التي كانت ذات توجه معاد لليهود لأسباب تاريخية مركبة (من أهمها اضطلاح اليهود بوظيفة جمع الضرائب وعوائد الضياع فيما يسمى بنظام «الأرندا»). لكل هذا، تفجرت معاداة اليهودية في بولندا وروسيا بشكل حاد (خاصة بسبب تعثر التحديث في هذه البلاد).

إن تناولي لظاهرة معاداة اليهود واليهودية لم يلجأ لفكرة الجوهر الثابت ولا رغبة اليهود المتأصلة في كذا أو كذا، وإنما حاول أن يقدم قراءة مركبة لهذه الظاهرة لا تتجاهل الخاص والداخل ولا تهمل العام والخارج، وتحاول قدر استطاعتها ألا تسقط في أي تعميمات اختزالية عنصرية.

"اكتشاف" اليهود من جديد

مع اتساع الرؤية وترابط الأفكار وظهور النماذج التحليلية (التي تربط الخاص بالعام والماضي بالحاضر) والانتقال من التفكير إلى التأسيس، بدأت في مراجعة كثير من المقولات والنماذج التحليلية السائدة. فوجدت أن الخطاب التحليلي العربي ينحو منحنيين متناقضين، فهو إما أن يميل إلى التعميم (العلمي) الشديد. ("الصهاينة إن هم إلا عملاء للاستعمار" - إسرائيل إن هي إلا كذا") وإما إلى التخصيص التأمري الشديد ("اليهود مختلفون عن البشر" - اليهود هم كذا بطبيعتهم عبر الزمان والمكان").

ومراجعة المفاهيم والنماذج التحليلية تتطلب مراجعة المصطلحات. فعلى سبيل المثال، يتصور كثير من الباحثين في الظواهر اليهودية والصهيونية أن مصطلحا رئيسياً مثل «يهودي»، مصطلح محدد المعنى واضح الدلالة يشبه في وضوحه وتحده مصطلحاً مثل «ألماني». و يبدو أن هذا هو الوهم العام. أخبرني أحد مندوبي المبيعات لدار الشروق أن بعض مرتادي معارض الكتب من العرب يمسكون بكتابي المعنون من هو اليهودي؟ ثم ينحونه جانباً قائلين: "نحن نعرفه، هو ابن..." وخلاص، كأن المسألة محسومة تماماً بالنسبة لهم، مع أنهم في إسرائيل ذاتها لا يزالون يحاولون الإجابة عن هذا السؤال، ويلاحظ أنه ظهرت في الانتخابات الإسرائيلية الأخيرة أحزاب ذات طابع إثني، تعبر عن هويات أصحابها ومصالحهم، وهي هويات مختلفة، بسبب اختلاف أصولها الحضارية والعرقية (مغاربة - روس - مغاربة متدينون - فلاشاه... إلخ).

ومثل هؤلاء العارفين يتحدثون عن "اليهود" وكأنهم كتلة واحدة متماسكة ومتجانسة فعلاً.

ويصبح افتراض الوحدة والتماسك والتجانس أقل كموناً وأكثر وضوحاً حينما يتحدث الباحث عن اليهود بصفتهم «الشعب اليهودي» الذي يعيش في «المنفى»، وهو ما يعني أن اليهود ينتمون إلى تشكيل حضاري واحد، وأن لهم مصيراً واحداً، ومستقبلاً واحداً، وربما عرقاً واحداً، وانتماء ثقافياً واحداً، وتاريخاً واحداً، وهذا هو جوهر النموذج الإدراكي والتحليلي الصهيوني.

و لكني وجدت أن مقدرة هذا النموذج التفسيرية محدودة للغاية. ولذا بينت من خلال الدراسة المتأنية عدم تجانس «اليهود»، ومن ثم فكما قلت هم ليسوا بشعب واحد (شعب بلا أرض) وإنما هم أقليات بعضها حقق الاندماج، وبعضها انصهر تماماً، و بعضها يعاني من مسألة يهودية ما (فهناك مسائل يهودية عديدة تختلف باختلاف الزمان والمكان). والجماعات التي لا تكون شعباً واحداً، لا يُقال عنها إنها تعيش في المنفى "مشتتة" (كما يدعى المصطلح الصهيوني). قد يكونون منفيين بالمعنى الديني، وهذا يعني أن هذه إرادة الله

لله، ولذا نجد أن اليهودية الحاخامية تحرّم العودة إلى فلسطين إلا بعد عودة الماشيح، ويجب الانتظار في صبر وأناة إلى أن يأذن الله. و محاولة العودة من خلال الإرادة الإنسانية الزمنية ومن خلال الإمبريالية (كما يفعل الصهاينة) هي - من منظور ديني يهودي - من قبيل إرغام الإله وفرض الإرادة البشرية عليه

، و من يفعل ذلك يرتكب خطيئة «دحيكات هاكِتس» والتي تعنى «التعجيل بـ النهاية» (كما أخبرنى صديقى الحاخام يوسف ببخر الذى يحارب الصهيونية بكل جوارحه دفاعاً عن اليهودية، و كما ورد فى كثير من المراجع). كل هذا يعنى أنه يجب عدم الخلط بين الإيمان الدينى والحقيقة الزمنية (كما يفعل الصهاينة و أعداء اليهود). فأعضاء الجماعات اليهودية يوجدون فى كل أنحاء العالم بكامل إرادتهم دون قسر أو إرغام، وإلا فبم نفسر أن غالبية يهود العالم لا تزال خارج إسرائيل، و أنه لا يقطن فى إسرائيل سوى حوالى ربع يهود العالم؟ وقد صدرت بالفعل كتابات بعنوان الدياسبورا (أى الشتات) لا تضم فصولاً عن الولايات المتحدة أو كندا بحسبان أنهما وطن قومى ثان! بل إن يهود أمريكا قد جعلوا من إسرائيل وطناً أصلياً، فأصبحوا يهوداً / أمريكيين (شأنهم شأن الأيرلنديين / الأمريكيين، والألمان / الأمريكيين... إلخ). لكن الوطن الأصلى هو البلد الذى تهاجر منه لا إليه. و قد بينت فى الموسوعة تطور الهويات (لا الهوية) اليهودية من هوية عبرانية إلى هوية عبرانية / يهودية ثم تشعبها إلى هويات مختلف باختلاف الحضارات التى ينتمى إليها أعضاء الجماعات اليهودية.

وقد بيّنت فى الموسوعة كذلك ما يعرفه الجميع، وهو أن ثمة فارقاً بين اليهودية واليهود.

فاليهودية عقيدة دينية لها سمات معينة، واليهود هم من يؤمنون (أو يدّعون لإيمان) بها. ولا يوجد مجال لترادف الواحد بالآخر (هل يوجد ترادف بين الإس لام والمسلمين أو بين المسيحية والمسيحيين؟). و بينت أن عدم الترادف هذا يزداد عمقاً فى حالة اليهودية التى عرّفت اليهودى بطريقة عقائدية، كما تفعل كل الأديان (اليهودى هو من يؤمن باليهودية)، ولكنها عرّفته أيضاً بطريقة عرقية، كما تفعل العقائد البيولوجية الحتمية (اليهودى هو من يولد لأ م يهودية).

وينقسم أعضاء الجماعات اليهودية إلى عدة أقسام أساسية: إشكناز و سفارد و يهود البلاد الإسلامية. ولكن إلى جانب ذلك بيّنت أن هناك جماعات يهودية هامشية لا حصر لها ولا عدد. فهناك على سبيل المثال لا الحصر السامريون الذين لا يؤمنون بالتلمود ولا بمعظم كتب العهد القديم، وإنما يؤمنون بأنفار

موسى الخمسة أساساً و لكن النص الذى يتداولونه مختلف عن ذلك المتداول بين اليهود كافة، ومركزهم هو جبل جرزيم فى نابلس، لا جبل صهيون، وهم لا يؤمنون بمجىء الماشيخ. وهناك أيضاً القراءون الذين تمردوا على التلمود (بتأثير الفكر المعتزلى الإسلامى)، وزلزلوا اليهودية الحاخامية من جذورها، لكن لم يبق منهم سوى بضعة آلاف فى كاليفورنيا وبعض مناطق روسيا وإسرائيل. وهناك بقايا يهود كايفنچ فى الصين، يعبدون يهوه الذى يسمونه تين (السماء) ويتعبدون فى معبدين يهوديين، أحدهما لعبادة الإله والآخر لعبادة الأسلاف، وملازمهم صينية تماماً، و يقدمون لأسلافهم قرابين من لحم الضأن. أما هم فلا يمانعون فى أكل لحم الخنزير. ويمكن أن نشير إلى يهوديتهم بأنها كونفوشيوسية (تماماً مثلما كنجند أن يهودية بنى إسرائيل فى الهند يهودية هندوية). وهناك عشرات من الجماعات والطوائف والفرق اليهودية الأخرى الهامشية.

لهذا كله، وجدت أن مصطلح «يهودى» مصطلح عام للغاية، و مقدرة التفسيرية والتصنيفية ضعيفة إن لم تكن منعدمة بسبب عموميته و إطلاقه. و لعل عدم تحدد مصطلح «يهودى» يظهر فى عبارة تستخدمها الإحصاءات اليهودية لتشير إلى مجموعة من الناس يصنفون على أنهم «يهود» و لكنهم ليسوا يهوداً حسب أى من التعريفات القائمة، و لذا يُشار إليهم على أنهم «يهود بشكل ما» (بالإنجليزية: جويش سام هاو Jewish somehow).

لكل ما تقدم أسقطت من معجمى تماماً كلمة «اليهود» على عمومها وإطلاقها، وأتحدث عنهم "كجماعات يهودية". و يتميز نموذج الجماعات اليهودية بأنه ينظر لليهود من الخارج، داخل سياقهم الحضارى والاجتماعى العام بصفتهم أقليات دينية و إثنية ينطبق عليها ما ينطبق على غيرها من الأقليات، كما أنه ينظر إليهم من الداخل بصفتهم جماعات يهودية لها رؤيتها الخاصة ومنظورها الخاص اللذين يختلفان (فى بعض النواحي) عن رؤية مجتمع الأغلبية، و لها دوافعها التى تحركها، و المعنى الداخلى الذى تسقطه على ما تقوم به من أفعال. وهذا الداخل والخارج والخاص والعام متفاعلان متداخلان.

والتفاعل بين الداخل والخارج والخاص والعام يظهر فى دراستى لإشكالية الإبادة النازية لليهود أوروبا، فقد بدأت بأن وضعتها فى السياق (العام) للحضارة الغربية بحسبانها حضارة تمجد القوة وتجعل مصلحتها معياراً وحيداً أوجد للحكم على الظواهر، وبعدها حضارة إمبريالية عنصرية تتمركز حول نفسها و لا ترى الآخر إلا بصفته مادة تستخدم.

و فى مجال دفاعه عن نفسه، أثناء محاكمته فى نورمبرج، بيّن ألفريد

روزنبرج، أحد أهم الزعماء والمنظرين النازيين، أن نظرية التفاوت بين الأعراق هي جزء لا يتجزأ من الفكر الغربى. فأشار إلى أنه تعرف لأول مرة على مصطلح «الإنسان الأعلى» (السوبرمان) فى كتاب عن الاستعمارى الإنجليزى كتشنر، و أن مصطلح «الجنس المتفوق» أو «الجنس السيد» مأخوذ من كتابات العالم الأمريكى الأنثروبولوجى ماديسون جرانت والعالم الفرنسى لا بوج، و أن رؤيته العرقية هي نتيجة أربعمئة عام من البحوث العلمية الغربية. ومن المعروف تاريخياً أن هتلر تشرب كثيراً من آرائه من الدراسات الإمبريالية/العنصرية التى انتشرت فى أوروبا آنذاك كالميكروب لتبرير المشروع الإمبريالى الغربى. والرؤية الصهيونية الخاصة بالشعب اليهودى باعتباره شعباً مختاراً أو شعباً له حقوق مطلقة تنبع من هذه الرؤية الغربية.

و لكن الأهم من هذا أنه تم وضع الإبادة النازية فى سياق الحضارة الغربية بحسبانها حضارة إبادية لا تتردد فى إزالة الآخر من طريقها (فهو من الناحية العرقية يشغل مكانة أدنى، و لذا لا يستحق الحياة). فأشرت إلى وقائع الإبادة المختلفة فى التاريخ الغربى الحديث ابتداءً من إبادة الهنود الحمر فى أمريكا الشمالية (فى القرن السادس عشر) حتى فيتنام والبوسنة فى القرن العشرين. و هتلر نفسه، كان فى أحاديثه الخاصة كثيراً ما كان يبدى إعجابه بالمستوطنين الأمريكيين البيض و طريقة "معالجتهم" لقضية الهنود الحمر. و قد صرح هتلر فى إحدى خطبه أن الحرب التى تخوضها ألمانيا ضد عناصر المقاومة فى شرقى أوروبا لا تختلف كثيراً عن كفاح البيض فى أمريكا الشمالية ضد الهنود الحمر. و من هنا كان هتلر يشير إلى أوروبا الشرقية بحسبانها «أرضاً عذراء» أو «صحراء مهجورة»، تماماً كما كان الصهاينة يتحدثون عن «أرض بلا شعب» و عن فلسطين بحسبانها «صحراء و مستنقعات». و قد بينت فى الموسوعة علاقة الاتجاه الإبادى ببعض الاتجاهات الفكرية الأساسية فى الحضارة الغربية مثل العلم المنفصل عن القيمة - الفلسفات المادية والداروينية والنيتشوية - المشيخانية العلمية (أى ادعاء العلم أنه قادر على حل المشكلات). المهم فى كل هذا أن النظر لظاهرة الإبادة من الداخل ومن الخارج يعمق من رؤيتنا لها و يعطيها بُعداً تاريخياً و حضارياً يتجاوز الأحداث المباشرة، و يحررها من التفاصيل والمناسبة المباشرة، كما يجعلنا نراها داخل نمط عام (نموذج) بحيث تتحول من الإبادة النازية لليهود، أى جريمة ارتكبتها النازيون، والنازيون وحدهم، ضد اليهود، إلى الإبادة النازية بحسبانها تبيداً النمط عام فى الحضارة الغربية الحديثة.

بعد أن وضعت الإبادة النازية لليهود أوروبا فى سياقها الحضارى الغربى العريض، و وضعتها فى سياق أقل عمومية و هو السياق الألمانى (تدهور الاقتصاد الألمانى - الاتجاهات العامة للثقافة الألمانية آنذاك)، و بينت أن الإبادة

لم تطل اليهود وحدهم و إنما طالت العجزة و الأطفال و المعوقين و الشيوعيين و الفجر و أعضاء النخبة البولندية و أسرى الحرب، بل و أحياناً الجرحى الألمان، أى أنها جزء من موقف نازى عام، ليس موجهاً ضد اليهود، و اليهود وحدهم، و إنما كان موجهاً ضد الآخر (أى آخر) الذى قد يقف فى طريق النازيين. و هذا يسقط احتكار اليهود للإبادة.

ثم أخيراً وضعت الإبادة النازية لليهود أوروبا فى سياق ألمانى يهودى: رفض اليهود الاندماجين للنازية و ترحيب الصهاينة بها - التعاون بين الصهاينة و النازيين - الصهيونية فى علاقتها النظرية و الفعلية مع النازية! فكشفت عن كثير من حقائق التعاون بين النازيين و الصهاينة. فأشرت إلى وقائع كثيرة من أهمها معاهدة الهعغراه بين النازيين و الصهاينة التى أنقذت الجيب الصهيونى من الهلاك، إذ إنه كان يعانى من توقف الهجرة الاستيطانية و من تدفق رءوس الأموال، الأمر الذى تكفل به النازيون (نظير أن يقوم الصهاينة بكسر طوق المقاطعة اليهودية للبضائع الألمانية). و لهذا قال أحد المعلقين، إذا كان هرتزل هو ماركس الصهيونية (أى مُنظِّرها)، فإن هتلر هو لينينها (أى من حول النظرية إلى واقع سياسى).

إن محاولة النظر لإشكالية الإبادة من الداخل و الخارج، و المزج بين الخاص و العام، تغير الرؤية و تضع قضية الإبادة على مستوى تحليلى جديد تماماً، يؤدّ أسئلة مختلفة عن تلك التى يطرحها الصهاينة، و التى تحدد الأجندة البحثية و الأجوبة التى ستتوصل إليها. فقضية ستة

الملايين، وهل هو رقم صحيح أو لا، تصبح قضية ثانوية، إذ إن ثمة نمطاً إبدياً غربياً عاماً موجهاً ضد الآخر المعوق. بل إن الرقم ستة ملايين من خلال وضعه فى سياق عريض يمكن الحوار بشأنه بطريقة مركبة، إذ تتحول القضية من مجرد إثبات و إنكار إلى بحث فى أسباب اختفاء ستة ملايين يهودى (إن صدق الرقم). فهل من اختفى اختفى من خلال أفران الغاز أو أن هناك أسباباً أخرى مثل تناقص عدد اليهود منذ بداية القرن الحالى من خلال الزواج المختلط و التنصر و الإحجام عن الزواج و النسل؟ و ماذا عن الأوبئة و المجاعات و الغارات أثناء الحرب؟ و ماذا عن هؤلاء الذين حصوا على شهادات تعميد من الكنيسة حتى يمكنهم الهروب من النازى، و بعد الحرب آثروا عدم الإفصاح عن هويتهم اليهودية السابقة؟ كل هؤلاء اختفوا، حذفت أعدادهم، ولكن ليس من خلال أفران الغاز.

و لعل من أهم الأفكار السائدة فى حقل الدراسات الخاصة باليهود و اليهودية المحورية نموذج «التاريخ اليهودى» الواحد، وهو إفراز لعملية النظر لليهود من الداخل و حسب. و فكرة «التاريخ اليهودى» تفترض وجود تاريخ يهودى

مستقل عن تاريخ جميع الشعوب و الأمم، وهو نموذج تتفرع عنه وتستند إليه جميع مفاهيم الاستقلال اليهودي الأخرى. و هذا النموذج يثير كثيراً من الشكوك فى نفس الباحث الذى لا يتقبل نقطة الانطلاق الصهيونية (المعادية لليهود) الخاصة بوحدهم فى كل زمان ومكان. لو نظرنا إلى الظاهرة نفسها، أى ما يسمّى «التاريخ اليهودي»، من الخارج أيضاً لوجدنا أنه من الثابت تاريخياً أن الجماعات اليهودية المنتشرة فى أرجاء العالم كانت توجد فى مجتمعات مختلفة تسودها أنماط إنتاجية و بُنى حضارية اختلفت باختلاف الزمان والمكان. فیهود الیمن كانوا یعيشون فى القرن التاسع فى مجتمع صحراوي قبلي عربی، أما یهود بولندا فكانوا، و لا یزالون، یعيشون فى مجتمع حضري رأسمالى غربی، أى أنهما كانا یعيشان فى تشکيلین حضاريین مختلفین، يتأثران بهما و يتفاعلا معهما و تتحدده هویتهم من خلالهما.

والآن، إذا افترضنا وجود تاريخ يهودى فعلاً. فما أحداث هذا التاريخ؟ هل الثورة الصناعية، على سبيل المثال، من أحداث هذا التاريخ، أو أنها حدث ينتمي إلى التاريخ الغربی؟

فى الواقع سنكتشف أن الثورة الصناعية حدث ضخم فى التاريخ الغربی، ترك أعماق الأثر فى یهود العالم الغربی، وأحدث انقلاباً فى طرق حیاتهم و رؤیتهم للكون فى القرن التاسع عشر، أى بعد حدوث الانقلاب بفترة وجيزة. لكن هذا الانقلاب لم یحدث لهم بصفتهم یهوداً، وإنما بصفتهم أقلية توجد داخل التشکيل الحضارى الغربی؛ إذ إننا سنجد أن هذا الانقلاب فى طرق الحیاة و الرؤية قد حدث أيضاً لأعضاء الأغلبية ولأعضاء الأقليات الأخرى الموجودة داخل المجتمعات الغربیة. و فى الوقت نفسه، لم يتأثر یهود العالم العربی بالثورة الصناعية بالدرجة نفسها و فى التوقيت نفسه، لأن التشکيل الحضارى العربی كان بمنأى عنها فى بداية الأمر.

لكن بعد نحو قرن من الزمان، بدأ هذا التشکيل يتأثر هو الآخر بالثورة الصناعية، وبالتالي بدأ أثرها یمتد إلى معظم المجتمعات العربیة بأغلبیاتها وأقلياتها. أما یهود إثيوبیا، فلم يتأثروا به إلا على نحو سطحی، لأن المناطق التى كانوا یعيشون فیها ظلت بمنأى عن هذه التحولات الكبرى، وبقيت ذات طابع قبلى حتى الوقت الحاضر. لذا، یمكن القول بأن معدل تأثر یهود بـ الثورة الصناعية مسألة مرتبطة بكونهم أعضاء فى مجتمع ما، فإذا تأثر هذا المجتمع بالثورة الصناعية فإن أعضاء الجماعات اليهودیة يتأثرون بها بـ المقدار ذاته. ولذا، فالإطار المرجعی للدراسة لا یمكن أن یكون «التاريخ اليهودی» الواحد الوهمی، ولو جعل الباحث هذا التاريخ مرجعیته لعجز عن

تفسير كثير من عناصر عدم التجانس والتفاوت في هذا التاريخ، و لاظطر إلى لىّ عنق الحقائق ليفسّر سبب تأثير يهود لندن بالثورة الصناعية فور حدوثها، بينما لم يتأثر بها بعض يهود إثيوبيا حتى الآن!

ستختلف الرؤية تماما إذا لم نحصر أنفسنا في رؤية اليهود من الداخل، بل خرجنا من هذا الجيتو ونظرنا لهم من الخارج. إن فعلنا ذلك وجدنا أن هناك «تواريخ» للجماعات اليهودية لا تاريخاً يهودياً واحداً.

وقد أدى كل هذا إلى اكتشاف واحدة من أطرف الظواهر في تاريخ يهود بولندا/أوكرانيا، ولكنها هُُمشت تماماً في الدراسات الصهيونية، وهي ظاهرة المعبد / القلعة. وهي ظاهرة فريدة في تاريخ الطرز المعمارية لأماكن العبادة، إذ من المحتمل ألا يكون له أى نظير. وكان أعضاء الجماعة اليهودية يقومون بـ العبادة والدراسة في مثل هذه المعابد، التى كانت مصممة بطريقة يمكن استخدامها كحصون وقلاع عسكرية في آن واحد.

ونشأت الحاجة لمثل هذا الطراز من المعابد في إطار الإقطاع الاستيطاني البولندي في أوكرانيا. فقد وظف النبلاء البولنديون (شلاختا) بعض أعضاء الجماعة اليهودية في عملية اعتصار أكبر قدر ممكن من الأرباح من الفلاحين الأوكرانيين. فأصبحت الجماعة اليهودية جماعة وظيفية من الوكلاء الماليين (أرنداتور Arendator) يعيشون في مدن خاصة بهم (شتتلات) منعزلين لغوياً ودينياً واجتماعياً وثقافياً عن جماهير الفلاحين. وكانت الجماعة اليهودية محل سخط الجماهير وغضبها، ولذا كانت القوات العسكرية البولندية تقوم بحمايتها من الجماهير و من الانتفاضات الشعبية المحتملة. ومع هذا كان أعضاء الجماعة اليهودية يتدربون على السلاح، و كان عليهم الاحتفاظ بأسلحة بعدد الذكور القادرين على حملها، وبكمية معينة من البارود (حسبما كانت تنص العقود المبرمة بين النبلاء البولنديين و وكلائهم اليهود). و بنوا معابدهم على هيئة قلاع يتعبدون و يتدارسون فيها و يطلقون الرصاص على الفلاحين الأوكرانيين منها.

ونقاط التشابه بين المعبد / القلعة والدولة الصهيونية أمر مثير للغاية، يستحق التأمل لدلالاته و طرافته. فكل من المعبد / القلعة والدولة الصهيونية يحوى عنصراً بشرياً غريباً قامت

قوة خارجية (النبلاء البولنديون والإمبريالية) بتزويده بالسلاح وبغرسه في منطقة حدودية (أوكرانيا - فلسطين) لخدمة مصالح هذه القوة ولقمع السكان الأصليين. هذا العنصر الغريب تحول إلى جماعة وظيفية عميلة قام السكان الأصليون بمقاومتها والحرب ضدها في انتفاضات متكررة.

لكل هذا فإننا نرى المعبد / القلعة هو خير رمز للدولة / القلعة، أى الدولة الصهيونية. وقد نشرت صورة المعبد / القلعة فى كل أجزاء الموسوعة باعتبارها النموذج القتالى الوظيفى الصهيونى فى حالة كمون، ولعل الفارق الوحيد بين المعبد / القلعة والدولة / القلعة، أن سكان أوكرانيا تخلصوا فى نهاية الأمر من الجيب الاستيطانى اليهودى، على حين لا تزال المقاومة الفلسطينية ضد الجيب الصهيونى مستمرة.

وإذا كان من الصعب قبول نموذج «التاريخ اليهودى» نظراً لضعفه التفسيرى وقصوره عن الإحاطة بكل جوانب الواقع، فإنه يصبح من الصعب بالتالى قبول نماذج ومفاهيم (صهيونية) شائعة أخرى مثل «الهوية اليهودية» و «الشخصية اليهودية» لا تقل عنه فى ضعفها التفسيرى. والحديث فى إطار مثل هذه المفاهيم هو حديث صهيونى / عنصري (معاد لليهود) فى نفس الوقت، إذ إنه يسقط عنصر الزمان والتاريخ، ومن ثم ينزع عن اليهود إنسانيتهم ويحولهم إلى عباقرة فريدة أو شياطين رجيمة. وقد قمنا بتفكيك هذه المفاهيم، وبيئاً من خلال كثير من المؤشرات والإحصاءات التى تحرص المراجع الصهيونية على إخفائها أو تهميشها أو تفسيرها داخل النموذج الصهيونى، أن اليهود فى أنحاء العالم ليسوا كتلة متماسكة، وأنهم فى حالة صراع، وأن لهم مصالح متضاربة، وأنهم جزء لا يتجزأ من التشكيلات الحضارية التى يعيشون فى كنفها؛ يتفاعلون معها تأثيراً وتأثراً، شأنهم فى هذا شأن أعضاء الأغليات والأقليات.

فمجتمع الأغلبية يقوم بتشكيل رؤيتهم وتحديد سلوكهم، بل وصياغة لغتهم وفنونهم وتراثهم نفسه. هذه هى مرحلة التفكيك، ثم انتقلنا بعدها إلى مرحلة التأسيس وطرحنا نموذج «الجماعات اليهودية» بكل خصوصياتها وتوجهاتها، بدلاً من مصطلح «اليهود» المطلق العام.

انطلاقاً من الحديث هذا النموذج التفسيرى الجديد يمكننا القول بأن الحديث عن «العبرية اليهودية»، فيه شطط، وأن الحديث عن «الجريمة اليهودية» لا يقل عنه شططاً، فكلا المفهومين يكتفى بالنظر لليهود من الداخل، ويراهم بحسبانهم كلاً منعزلاً عن محيطه الحضارى، ويرى أن «يهودية» عضو الجماعة اليهودية هى المسئولة عن سلوكه، عبقرياً كان أم إجرامياً. وهنا يحق لنا أن نسأل إن كانت يهودية اليهودى هى المسئولة عن «عبقريته»، فلم لم يظهر كافكا أو أينشتاين بين يهود الفلاشاه؟ وإذا كانت يهودية اليهودى مسئولة عن «إجرامه» فلم لم يظهر تنظيم مافيا يهودى فى اليمن (كما حدث بين يهود الولايات المتحدة فى الثلاثينيات؟) إن دراسة المؤسسات والظواهر اليهودية يجب أن تبدأ بدراسة المجتمع الذى يعيش أعضاء الجماعات

اليهودية بين ظهرانيه (بدلاً من النظر لهم من الداخل و كأنهم كيان سياسى وحضاري مستقل).

إن فعل الباحث ذلك فإنه سيكتشف فى أغلب الأحيان أن كثيراً من الظواهر و المؤسسات "اليهودية" (والتي كان يظن أنها "يهودية خالصة") إن هى إلا صدى للظواهر السائدة فى مجتمع الأغلبية وإعادة إنتاج لمؤسساته. فعبقرية أينشتاين ليست نتاج يهوديته، وإنما هى نتاج التراكم المعرفى والتقدم العلمى فى العالم الغربى الذى ينتمى إليه هذا العالم الرياضى، تماماً كما أن تنظيم المافيا اليهودى ليس نتاج الانتماء اليهودى، وإنما هو صدى لظاهرة الجريمة المنظمة التي يعرفها المجتمع الأمريكى.

"اكتشاف" اليهودية من جديد ومن "اكتشافاتى" الأخرى فى الموسوعة (نتيجة لصياغة نماذج تحليلية جديدة) أن اليهودية منذ بداياتها تحوى داخلها تناقضات عميقة بخصوص بعض القضايا الجوهرية. رؤية الإله فى العهد القديم تختلف من جزء إلى جزء (حسب مصدرها) ومن سيفر إلى سيفر. وأسفار موسى الخمس التى تُعدُّ أهم كتب التوراة لا توجد فيها أى إشارات للبعث أو اليوم الآخر، بينما نجد أن هناك إشارات محددة لهذه العقائد فى الأسفار الأخرى. وقد تعمقت هذه الاختلافات والتناقضات مع اختفاء المركز الدينى أو المدنى لليهودية. وبما أنه لم يتم تحديد أصول الدين اليهودى بدقة منذ البداية، فإننا نجد أن كل جماعة يهودية قد تطورت على نحو مستقل عن بقية الجماعات اليهودية، سواء من الناحية الثقافية أم الناحية الدينية، وأصبح لكل جماعة آراءها، وأصبح للأطراف شرعية لا تقل عن شرعية ما يُسمَّى به التيار الأساسى فى اليهودية، وأصبحت الهرطقة أحياناً هى التفسير المعيارى. ولذا عندما تم تعريف أصول الدين اليهودى فى مرحلة متأخرة (على يد موسى بن ميمون تحت تأثير الحضارة الإسلامية) كان أمراً عديم الجدوى لأن اللامعيارية كانت قد أصبحت جزءاً أساسياً من اليهودية.

لكل هذا نجد أن ثمة صراع عميق يدور بين رؤيتين مختلفتين: الرؤية التوحيدية والرؤية الحلولية، وقد تصاعد هذا الصراع وصُفِّى بالتدرج لصالح الحلولية. ولذا بيّنتُ فى الموسوعة دور ما يسمى بالشرعية الشفوية (تفسيرات الحاخامات والتلمود) و كيف حلت محل الشريعة المكتوبة، وأشارت إلى الدور المتزايد الذى لعبته القبالة اللورانية (أى الصوفية اليهودية الحلولية على طريقة إسحق لوريا) فى تقويض دعائم التلمود حتى حلت كتب القبالة محله (ما أعطى مركزية لنموذج الحلولية الذى كنت قد طبقته على الفكر الصهيونى فى كتابي نهاية التاريخ).

كما بيّنت التنوعات الكثيرة فى اليهودية عبر التاريخ والتي تجعل من الصعب على الباحث أن يتحدث عن «يهودية معيارية». فميّزت بين العبادة القربانية (اليسرائيلية) القديمة التى تدور حول الهيكل وطبقة الكهنة، واليهودية الحاخامية التى نشأت بعد سقوط الهيكل، ويهودية عصر ما بعد الاستنارة (القرن الثامن عشر) حين حاول البعض إصلاح اليهودية فقاموا بعلمنتها (واستيلاء الصهيونية على اليهودية جزء من هذه العملية). ثم أخيراً أدّى كل هذا إلى ظهور اليهودية الإلحادية و يهودية عصر ما بعد الحداثة و لاهوت موت الإله، والانتصار النهائى للحولية والوثنية و الحواس الخمس.

وذلك كله سمح بظهور ما يمكن تسميته «الخاصية الجيولوجية التراكمية» لكل من العقيدة اليهودية والهوية اليهودية (أو العقائد والهويات اليهودية إن أردنا توخى الدقة)، وهى أنّ هذه العقائد والهويات والطقوس والأعياد تأخذ شكل تركيب جيولوجى مكوّن من طبقات مختلفة، مستقلة ومتراكمة أو متجاورة، ولكنها غير ملتحمة أو متفاعلة، كما أنها لا تخضع لأى معيارية مركزية. ومع هذا، فإن هذه العقائد والمذاهب كافة سُمّيت «يهودية»، وسُمّى أتباعها «يهوداً»، (يذكر أحد النقاد الأدبيين الأمريكيين اليهود أنّ لا معيارية اليهودية تفسر وجود عدد كبير من المفكرين اليهود من طوروا الفكر التفكيكي وما بعد الحداثي).

كل هذا يعنى أننى أسقطت النموذج التحليلى العضوى، الذى يعد العقيدة اليهودية كلاً عضوياً متسقاً مع نفسه، وأن اليهود يشكلون كتلة بشرية عضوية متجانسة (شعب عضوى) وأحلت محلّه نموذجاً جيولوجياً تراكمياً. وقد استخدمت هذا النموذج فى تحليل كل من اليهود واليهودية فى الوقت نفسه. فتم تقسيم يهود العالم من الناحية الدينية فى الوقت الحاضر إلى قسمين أساسيين: يهود إثنيون، وهؤلاء فقدوا كل علاقتهم بالعقيدة اليهودية والموروث الدينى، وهم يرون أن يهوديتهم تكمن فى إثنتيتهم، أى فى أسلوب حياتهم وموروثهم الثقافى. ويهود متدينون، وهؤلاء يؤمنون بصيغة ما من صيغ العقيدة اليهودية، وهى صيغ عديدة غير متجانسة (يهودية إصلاحية - يهودية محافظة - يهودية تجديدية - يهودية أرثوذكسية).

والخلافات بين هذه المذاهب من العمق بحيث أن أحد الحاخامات الأرثوذكس قد صرّح عن حق بأن هناك يهوديتين، وأن يهودية الإصلاحيين و المحافظين لا علاقة لها باليهودية الأرثوذكسية.

وبالفعل فلنتخيّل حاخاماً أرثوذكسياً يعرف أن التوراة تحرّم الشذوذ الجنسى

ثم يسمع أن اليهودية الإصلاحية لا تبيحه وحسب، بل وتقبل تعدد زيجات يهودية شرعية بين أفراد من نفس الجنس، وأنه تم عقد زواج بين رجلين يهوديين أمام حائط المبكى.

وحالة عدم التجانس هذه كان من الممكن تجاهلها قبل تأسيس الدولة الصهيونية، لكن بعد عام 1948، وبعد تجمع أعضاء الجماعات اليهودية المختلفة، من ذوى الانتماءات والإثنية المختلفة، حدثت مواجهة بين هذه العقائد وتلك الهويات. ومن ثم تفجرت أسئلة عديدة، لم تُفجر من قبل، وهى أسئلة لا تزال تبحث عن أسئلة: من هو اليهودى؟ ما هى اليهودية؟ ما هوية الدولة التى تسمى نفسها «يهودية»؟ هل هى دينية أم علمانية؟ وإن كانت دينية، هل هى إصلاحية، أم محافظة أم تجديدية أم أرثوذكسية؟

وقد طبقت نموذج الحلولية (وحدة الوجود المادية) والعلمانية الشاملة على الصهيونية وإسرائيل. فبينت أن الصهيونية تدور حول ثلاث حلولى يتكون من الأرض (اليهودية) والشعب (اليهودى) أما العنصر الثالث فأشرت إليه بأنه المبدأ الواحد، قد يسمّى «الإله» (اليهودى) أو «روح الشعب» أو «العرق اليهودى» أو «التوراة كتعبير عن روح الشعب»، وهو عنصر، رغم إطلاقه، غير مفارق للأرض والشعب، بل متحد بهما عضويًا. والحلولية اليهودية هى الإطار الذى يتحرك فيه الصهاينة العلمانيون والدينيون والأرثوذكسي. فقد نجم عن حلول الإله فى الشعب والأرض أن أصبح الشعب مقدسًا وأصبحت الأرض هى الأخرى مقدسة، يختلف الفريقان العلمانى والدينى فى تسمية مصدر القداسة ولكنهما لا يختلفان البتة فى أن القداسة هناك، تسرى فى الشعب والأرض. وتسمية مصدر القداسة فى المنظومات الحلولية ليست أمرًا مهمًا إذ إن الحلول يجعل المادة المقدسة أكثر أهمية من مصدر القداسة، ويمكن للعلمانيين والدينيين أن يقولوا "أرض إسرائيل لشعب إسرائيل حسب تورا إسرائيل"، والتوراة هنا كتاب مقدس بالنسبة للمتدينين، وهى كتاب فلكلور (مقدس أيضًا) يعبر عن روح الشعب وإرادته.

ويتحرك الحاخام كوك (الأب الروحى والفكرى لجماعة جوش إيمونيم)، فى إطار نفسه، فيقول إن روح الإله و روح إسرائيل شىء واحد، أى أن الشعب فى قداسة الرب، وهذا لا يختلف كثيرًا عن قول فلاديمير جابوتنسكى (العلمانى الملحد) إن الشعب اليهودى هو ربه، أو قول موشيه ديان إن الأرض هى ربه. وصياغة كوك الدينية وصياغة جابوتنسكى وديان الإلحادية متشابهتان تماما فى بنيتهما، فكلاهما تنتهى إلى شعب مقدس له حقوق مطلقة فى أرضه المقدسة، فهو شعب حل الإله فيه و فى أرضه، حسب

صياغة كوك، وهو شعب / إله و أرض / إله فى صياغة الملحدين، والفارق بين الصياغتين أمر شكلي.

وتتجلى الحلولية فى موقف كلٍّ من الدينيين والملحدين من الجيش الإسرائيلى. فقد ذهب الحاخام تسفى كوك، حفيد الحاخام إسحق كوك، إلى أن الجيش الإسرائيلى هو القداسة الكاملة، وهو الذى يمثل حكم شعب الإله فوق أرضه. و لا يختلف الملحدون الحلوليون عنه فى موقفهم من الجيش، فهم عند احتفالهم بعيد الاستقلال على سبيل المثال، يُغيّرون منطوق المزمور 24/118 الذى يقول: "هذا هو اليوم الذى صنعه الرب" بحيث يصبح: "هذا هو اليوم الذى صنعه تسهال"، أى الجيش الإسرائيلى (مصدر التماسك والوحدة العضوية). وقد أسس الصهاينة دولتهم الصهيونية، بحيث تكون الإطار الشعائرى (الحلولى الروحى أو المادى) الذى يعزل اليهودى عن العالم، فهى الدولة الجيتو التى تحيط المواطن برموز وشعارات يهودية، وهى الأداة التى يتحقق من خلالها الثالوث الحلولى المقدس.

"اكتشاف" الصهيونية وإسرائيل من جديد اتبعت فى دراسة الصهيونية وإسرائيل نفس المنهج الذى اتبعته فى دراسة اليهود واليهودية: البعد عن الموضوعية المتلقية واستخدام النماذج كأداة تحليلية، والنظر للصهيونية من الداخل والخارج.

وموقفى من الصهيونية لا يستند إلى قوالب اختزالية جاهزة (تكفى صاحبها مؤنة التفكير) وإنما يستند إلى تحليل مفصل لبنية الكيان الصهيونى تتجاوز النوايا الحسنة والسيئة، وأنا لا أعنى كثيراً بالسياسات المتغيرة (هدنة - اتفاقيات سلام - تصريحات كبار المسؤولين)، ولا أتعامل مع المتغيرات إلا فى ضوء الثوابت. هذا التحليل يستند بدوره إلى تعريف مركب متعدد الأبعاد يأخذ العام والخاص والداخل والخارج والداخل فى الحسبان.

فالصهيونية - فى تصورى - ليست جزءاً من العقيدة اليهودية، وإنما هى تجلٍّ إمبريالى للعلمانية الشاملة. فالصهاينة ينزعون القداسة عن كل شىء ويلغون تاريخ فلسطين والفلسطينيين ويهود العالم ويوظفونهم (يحوسلونهم). ولكن الصهيونية ليست مجرد تبدٍ عام للإمبريالية الغربية وإنما هى حركة استيطانية إحلالية تمت فى كنف الإمبريالية الغربية وتحت مظلتها، وبدون هذه الإمبريالية ما أمكن وضع الصهيونية موضع التنفيذ. وقد قامت هذه الإمبريالية بنقل كتلة بشرية من أوروبا لتوطنها فى فلسطين لتحل محل سكانها الأصليين (كما فعلت ببعض الكتل البشرية الأخرى التى تم نقلها إلى جنوب

إفريقيا والجزائر والأمريكتين من قبل). وتذهب الموسوعة إلى أنه لا يوجد تاريخ مستقل للحركة الصهيونية عن الفكر الغربى أو الإمبريالية الغربية، وأنه يمكن فهم الفكر الصهيونى بشكل أعمق إن رأيناه جزءاً من الفكر الغربى (خصوصا المادي).

والصهيونية بطبيعة تكوينها ذات ميول توسعية (وطن اليهود القومى - إرتس إسرائيل - من النيل إلى الفرات). وهى بطبيعة الحال حركة عنصرية تعطى كل الحقوق لأعضاء الكتلة البشرية الوافدة وتنكرها على السكان الأصليين. وهى فى المقام الأول حركة إبادية تدعى أن أرض فلسطين أرض بلا شعب (وهي في هذا لا تختلف عن تجارب الاستيطان الإحلالي الأخرى).

والإطار المعرفى للصهيونية هو الإطار المعرفى الإمبريالى الغربى: الداروينية وعبء الرجل الأبيض، وتحويل العالم كله بمن فيه من بشر إلى مادة استعمالية.

إلى جانب هذه الخصوصية غير اليهودية (إن صح التعبير) توجد خصوصية يهودية (فهى نتاج طريقة إدراك الصهاينة لأنفسهم ونتاج الديباجات اليهودية التى يسقطونها على فعلهم الاستيطانى الإحلالي). ويمكن القول بأن الصهيونية نجحت فى تطوير خطاب مراوغ، بحيث أرسلت الإشارات إلى يهود العالم تخبرهم بأنها حركة لتهجير لا كل اليهود وإنما بعضهم وحسب (على أن يقى الآخرون، الأثرياء والمندمجون، فى بلادهم). ويلاحظ أن الكتلة البشرية اليهودية التى نقلت إلى فلسطين ليست من بلد واحد وإنما من عدة بلاد، وهى فى هذا تختلف عن الكتل البشرية التى نقلها الاستعمار إلى الجزائر على سبيل المثال. ولذا نجد أن علاقة الإمبريالية بهذه الكتلة ليست علاقة عضوية، وإنما شبه عضوية (بل هى علاقة وظيفية تعاقدية كما بينت من قبل). وتكمن واحدة من أهم ملامح خصوصية الصهيونية فى ديباجاتها "اليهودية". فنقل الكتلة البشرية يصبح «عودة اليهود» إلى أرض أجدادهم، فلهم حقوق مطلقة فيها، وهم مرتبطون بها برباط عضوى (مقدس) لا تنفصم عراه رغم تغير الزمان والمكان، أى أن الحلولية اليهودية التى تخلع القداسة على اليهود وعلى أرضهم هى الإطار العام الذى يتحرك من خلاله كل الصهاينة ، وما يتغير هو الديباجات. فالعودة هى عودة لإقامة حكومة العمال والفلاحين (بالنسبة للاشتراكيين الثوريين) أو لإقامة دولة ديموقراطية (بالنسبة للديموقراطيين) أو تحقيقاً للوعد الإلهى (بالنسبة للمتدينين). الديباجات وحدها تتغير، أما فعل النقل الاستعماري الاستيطانى الإحلالي، وهو الفعل المشترك بين الصهيونية وحركات الاستيطان والإحلال الأخرى، فهذا ثابت لا يتغير، كما أن الإطار الحلولى للديباجات هو الآخر ثابت لا يتغير. هذا هو

التعريف المركب الذي يفسر معظم جوانب الظاهرة والذي يجعل التعامل مع واقع الصهيونية ممكنًا.

وقد قدمت الموسوعة نظامًا تصنيفيًا جديدًا للمذاهب الصهيونية المختلفة، وحاولت أن تبين التجانس خلف التنوع. كما حاولت التفريق بين ما سميته «الصهيونية التوطينية» (فى أوربا الغربية وأمريكا الشمالية) فى مقابل الصهيونية الاستيطانية (فى أوربا الشرقية). فالصهيونية التوطينية تعطى الحركة الصهيونية تبرعات ودعمًا سياسيًا ولكنها لا ترسل قط بمستوطنين (لأ ن يهود الغرب مندمجون فى مجتمعاتهم مستريحون تمامًا فيها)، أما الثانية فهى المصدر الأساسى والوحيد للمادة البشرية الاستيطانية. ولا شك فى أن هذا التمييز، وغيره، يحسّن من مقدرتنا على التنبؤ بخصوص الاستيطان فى الضفة الغربية ومن ثم يحسن أداءنا النضالى، إذ يبدو أن معين المادة البشرية الاستيطانية (فى أوربا الشرقية) قد نضب، ولم يعد هناك المزيد. (لأول مرة فى التاريخ يفوق عدد يهود غربى أوربا يهود شرقيها). فإذا أضفنا إلى هذا الكتلة البشرية اليهودية الكبيرة المستقرة فى الولايات المتحدة، وأن يهود شرقى أوربا أصبحوا جماعة مسنة، إذا وضعنا هذه الحقائق فى الحسبان أمكننا قراءة الواقع بدقة، بحيث لا تصبح دعوة شارون للمستوطنين إلى الاستيلاء على أعالي التلال مجرد جزء من المؤامرة اليهودية، بل تكون تعبيرًا عن إدراكه الكامن (غير المعلن) أنه لا يوجد عدد كاف من المستوطنين يمكنهم تعمير الأرض الفلسطينية بعد تفريغها من سكانها. فعبارة شارون قد تكون تعبيرًا عن الملف الصهيونى، ولكنها فى الوقت ذاته تعبير عن الأزمة الصهيونية السكانية الاستيطانية.

وقد بيّنا العلاقة المتوترة بين الدولة الصهيونية ويهود العالم، فالدولة الصهيونية تود

توظيفهم لحسابها، وهم قد يخشونها ولكنهم يودون أن تظل حياتهم فى أوطانهم حياة كاملة غير منقوصة، وبيّنا أنه إذا كان الرفض اليهودى للصهيونية ضعيفًا للغاية ويكاد يكون منعدمًا أحيانًا، فإن هناك شكًا آخر، أقل وضوحًا ولكنه أكثر شيوعًا، سميناهـا «التملص اليهودى من الصهيونية»، وهو أن يعلن اليهودى ولاءه الكامل للصهيونية ودولتها، ولكن سلوكه يبين أنه أبعد ما يكون عن مثل هذا الولاء.

ثم تناولت الموسوعة إحدى الأفكار/ الأساطير الأساسية المسيطرة على الخطاب السياسى، أسطورة أن الصهاينة، من خلال اللوبى الصهيونى، يسيطرون على صنع القرار فى الولايات المتحدة، وأن الولايات المتحدة، بـ التالى، ضحية مسكينة يتلاعب بها الصهاينة اليهود. فأبيّن فى الموسوعة

(وكتاب اليد الخفية وغيره من دراسات) أن الكثيرين ينسون أن الدولة الصهيونية استثمار إستراتيجى مهم بالنسبة للولايات المتحدة، وهى قوة إمبريالية عظمى، لها مصالحها التى تحاول تحقيقها وحمايتها بأى ثمن، وأنها لا تدخر وسعاً فى ضرب كل من يقف فى طريقها. وتنوع إستراتيجية الولايات المتحدة من الإستراتيجية الغربية العامة التى تحدت منذ منتصف القرن التاسع عشر (قبل أن يصبح أعضاء الجماعات اليهودية لاعبين أساسيين فى كواليس السياسة الغربية). وقد قررت هذه الإستراتيجية المواجهة المستمرة مع العالم الإسلامى بدءاً من التصالح أو التعاون معه (وإلا لما قضت أوروبا على محمد على، ولما تم وضع اتفاقية سايكس بيكو لتقسيم العالم العربى). وهو قرار قد يكون لا عقلانياً من وجهة نظرنا، ولكن من قال إن القرارات الإستراتيجية العليا "عقلانية". فعلى حسب علمنا، تستند الإستراتيجية إلى مقولات قبلية (مرتبطة برؤية الذات والآخر والكون) لا يتم التساؤل بخصوصها (و لا يمكن تغييرها مثل الأسطورة النازية والأسطورة الصهيونية إلا بجعل صاحبها يدفع ثمناً فادحاً للأسطورة). ومن ثم فإننى أرى قوة اللوبى الصهيونى نابعة من تبعيته للإستراتيجية الغربية وليس العكس.

إن المدافعين عن نظرية اللوبى يهتمون العلاقة الإستراتيجية القوية بين الغرب وإسرائيل. ولا يدركون أن نجاح هرتزل لا يكمن فى أنه جند اليهود (فمعظم أعضاء الجماعات اليهودية كانوا ضده)، وإنما لأنه اكتشف الإمبريالية كآلية لتنفيذ المشروع الصهيونى (ومن هنا توجهه لسير سيسل روديس ولغيره من الاستعماريين يطلب منهم النصح. ولهذا طلب من جوزيف تشامبرلين، وزير المستعمرات البريطانى، قطعة أرض لا يقطنها الإنسان الأبيض [لا يهم بطبيعة الحال إن كانت مأهولة بالسكان الأصليين] لتكون مكاناً لإنشاء الدولة الصهيونية!).

وقد طرحت بعض الأسئلة لتدعيم وجهة نظرى: لِمَ صدر وعد بلفور من إنجلترا وليس من ألمانيا، رغم قوة الجماعة اليهودية فى ألمانيا (وضعها فى إنجلترا)؟ هل صدرت قرارات أمريكية لدعم إسرائيل بدون ضغط من اللوبى الصهيونى، أو أن القرارات لا تصدر إلا من خلال الضغط الذى يمارسه هذا اللوبى؟ هل حينما تزيد الأصوات اليهودية التى تُعطى لرئيس أمريكى ما، تزداد درجة دعمه لإسرائيل، أو أن منحى التأييد الأمريكى لإسرائيل آخذ فى التصاعد بغض النظر عن حجم الأصوات؟ وهل حينما يزيد عدد اليهود الموجودين فى قطاع الإعلام تزيد درجة تحيزه لإسرائيل، أو أن تحيزه لا علاقة له بعدد اليهود، ولذا يتزايد تحيز الإعلام الأمريكى لإسرائيل رغم تزايد العناصر غير اليهودية فيه؟ هل أيدت الولايات المتحدة ديكتاتوراً إبدياً مثل بينوشيه بسبب اللوبى الشيلى أو بسبب موقفها الإستراتيجى الثابت؟

وقد سألت مرة السناتور جيمس أبو رزق السؤال التالي: لو اختفى اليهود وإسرائيل من على وجه الأرض، هل يغيّر هذا من إستراتيجية الولايات المتحدة فى الشرق الأوسط؟ فقال: "لا يمكننى تخيل العالم دون اليهود ودون إسرائيل!" وهى إجابة مراوغة لا تجيب عن السؤال، وإنما تنهرب منه إذ أننى لا أعتقد أن سياسة الولايات المتحدة تجاه الشرق الأوسط، كانت ستتغير بشكل جوهري، لو اختفى اللوبى الصهيونى (والحركة والدولة الصهيونيتان). أما المتحدث الرسمى التركى فكان واضحاً، إذ إنه سئل - فى أثناء حملة دوكاكيس الانتخابية - عن موقف تركيا لو تم انتخاب رئيس أمريكى من أصل يونانى، فقال، دون أى تردد من جانبه، إن مصالح أمريكا الإستراتيجية ثابتة لا تؤثر فيها الخلفية الإثنية للرئيس الأمريكى (فى الوقت الذى كان فيه بعض العرب يرتعدون خوفاً من أن كيتى دو كاكيس - زوجة المرشح الديمقراطى- "يهودية والسلام").

ومع هذا يمكن القول بأن قرار الولايات المتحدة بدعم إسرائيل يستند إلى حسابات دقيقة داخل إطار خيارها الإستراتيجى المبدئى. فالولايات المتحدة تعطى الدولة الصهيونية ما يقرب من عشرة بلايين دولار سنوياً، لحماية المصالح الغربية الأمريكية والأمن الأمريكى. ولنتخيل الشرق الأوسط دون الدولة الصهيونية، ولنتخيل الولايات المتحدة وقد اضطرت لأن تقوم بهذه المهمة بنفسها دون اللجوء لوسيط. لو حدث هذا، لوجدت الولايات المتحدة نفسها مضطرة إلى أن تبقى خمس حاملات طائرات فى حوض البحر الأبيض المتوسط بشكل دائم، وهى تكلف حوالى خمسين بليون دولار. إن الدولة الصهيونية صفقة إستراتيجية رابحة بالنسبة للولايات المتحدة، قاعدة عسكرية منخفضة التكاليف، الأمر الذى يحرض المتحدثون الإسرائيليون على إظهاره، ولا يملون من تكراره للحصول على المزيد من الدعم.

هذا لا يعنى بطبيعة الحال إنكار دور اللوبى الصهيونى، فهو لوبى منظم وقوى، والنظام السياسى فى الولايات المتحدة يسمّى «ديموقراطية جماعات الضغط» وهو يمارس دوراً كبيراً فى توجيه سياسات الولايات المتحدة، ولكنه يظل يتحرك فى إطار الإستراتيجية العامة المسبقة، ويستمد - كما أسلفت - نجاحه من تحركه داخل هذه الإستراتيجية لا ضدها. ومن ثم لا يمكن الحديث عنه بحُسابانه السبب، وإنما هو عنصر مساعد داخل إطار قد تحدد من قبل.

معاداة اليهود واليهودية ابتعدت الموسوعة تماماً عن عمليات القذح و التشهير، بل إنها ابتعدت أيضاً عن محاولات التعبئة و"الدفاع عن الحق

العربى"... إلخ. وبدلاً من ذلك، حاولت تفسير الظواهر اليهودية والصهيونية من خلال عمليتي تفكيك وتركيب وتطوير نماذج تفسيرية قادرة على الإحاطة بالظواهر اليهودية والصهيونية في عموميتها وخصوصيتها. وبذلك حاولت الموسوعة ألا تسقط في التعميمات الاختزالية السهلة أو في القوالب الإدراكية واللفظية الشائعة التي تهيمن على كثير من الدراسات اليهودية والصهيونية والإسرائيلية.

ومعظم هذه القوالب - في تصوري - تخبئ داخلها رؤية صهيونية، هي ذاتها رؤية معادية لليهودية. فالنموذج الكامن وراء الكتابات المعادية لليهود لا يختلف في أساسياته مطلقاً عن النموذج الصهيونى. خذ على سبيل المثال مفهوم «الوحدة اليهودية»، وهو مفهوم يفترض أن اليهود (أى أعضاء الجماعات اليهودية) يكونون كلًا واحدًا متجانسًا وأنهم أينما وجدوا، فى أى مكان وزمان، يشكلون وحدة مستقلة عما حولهم، ويتمتعون باستمرارية فى حياتهم، تسرى عليهم قوانين لا تسرى على مجتمع الأغلبية، ومن ثم فهم لهم خصوصيتهم اليهودية (التي تتبدى فى طعامهم وشرابهم وزيجهم ولغتهم ومؤسساتهم السياسية... إلخ). كما يفترض مفهوم الوحدة اليهودية أن ثمة جوهرًا يهوديًا واحدًا ثابتًا لا يتحول، وإن تحول فهو يتحول حسب قوانينه الخاصة الكامنة فيه. والنموذج الكامن وراء كل من الفكر الصهيونى والمعادى لليهود، يفترض أن الدولة الصهيونية دولة يهودية نبعت من التوراة والتلمود، ومن هنا تحجب مجموعة كبيرة من التفاصيل والمعلومات والحقائق.

ولكن من المعروف أن مؤسسى الحركة الصهيونية كانوا ملاحدة، يدورون فى إطار الداروينية والنيتشوية، أى الفلسفات الحاكمة فى أوروبا آنذاك. وهرتزل، على سبيل المثال، كان لا يعرف الشعائر اليهودية، والحاخام الذى جاء لعقد زواجه غادر دون أن يكمل مهمته لأنه وجد أنه لا يمكن عدُّ هرتزل يهوديًا. أما صديقه ماكس نورداو، فكان يرى أنه سيأتى يوم سيحل فيه كتاب هرتزل الدولة اليهودية محل التوراة. وكان المستوطنون الصهاينة فى الثلاثينيات يقومون بمظاهرة فى يوم كيبور (أكثر الأيام قداسة فى التقويم اليهودى) ويسيرون أمام حائط المبكى (أكثر الأماكن قداسة) ليأكلوا ساندويتشًا من لحم الخنزير، إعلانًا عن نجاحهم فى التخلص من موروثة اليهودى. بل إن «الدولة اليهودية»، ذاتها كانت ستسمى «الدولة العبرية» حتى يتم الابتعاد عن كلمة «يهودية»، الكريهة (فى تصور مؤسسى هذه الدولة)، وبعد قيام الدولة الصهيونية نجد أن غالبية السكان من اللادينيين، الشرسين فى موقفهم العدائى للدين والأخلاق.

وثمة صراع شرس بين الأغلبية العلمانية فى إسرائيل والأقلية التى لا تزال

تستخدم الخطاب الديني.

أما بالنسبة لليهود العالم (وغالبيتهم توجد في العالم الغربي) فقد اكتسحتهم العلمانية (وهو أمر متوقع) وتزايد انصرافهم عن العقيدة اليهودية، بل وبدأت هويتهم (أو بقاياها) تختفى من خلال تصاعد معدلات الاندماج والزواج المختلط. وقد شكّا أحد الحاخامات في أمريكا اللاتينية من أن اليهود منصرفون عن التردد على دور العبادة اليهودية، وأن الفتيات اليهوديات يوم السبت لا يقمن شعائره، بل يذهبن بدلاً من ذلك إلى البلاج مع أصدقائهن من الأغيار، مرتديات مايوهات تكشف من جسدهن أكثر مما تغطي (سماها الحاخام مازحاً: مايوهات ما بعد البيكني bikini-post [على وزن ما بعد الحادثة] نظراً لأنها أصغر من أي مايوهات شاهدها في حياته).

أما تصريحات بن جوريون (ورابين وغيرهما) التي تتمسح بالعقيدة اليهودية، فيجب أن ندرك أن بن جوريون يرى أن التوراة ليست أحد كتب اليهود المقدسة بالمعنى الديني، وإنما هي كتاب فلكلور الشعب اليهودي (شأنها شأن السيرة الهلالية وألف ليلة وليلة بالنسبة للعرب)، وبالتالي فهي ليست ملزمة أخلاقياً، فهي بمنزلة رباط إثني يربط أعضاء الشعب (الفولك) بعضهم ببعض وهي تعبير عن «روح الشعب». والتوراة مقدسة في هذا السياق بمقدار ما تُعبر عن قداسة الشعب اليهودي، وليس عن أي قداسة متجاوزة لعالم المادة بأي شكل. ومن هذا المنظور، صرح بن جوريون بأن خير مفسر للتوراة هو الجيش الإسرائيلي! فالمسألة علمانية داروينية محضة، مسألة قوة عسكرية شرسة تساند ادعاءات توراتية فلكلورية لا علاقة لها بخالق أو عقيدة.

يتجاهل المعادون لليهود واليهودية كل هذه الحقائق، ويكررون أنه مهما قال اليهودي عن نفسه من أنه انسلخ عن اليهودية، فهو يظل في أعماق أعماقه يهودياً، بل صهيونياً، فمن وُلد يهودياً يظل يهودياً ومن ثم صهيونياً طيلة حياته. - ويسقط نموذج العداء لليهود في الرؤية الصهيونية بشكل عملي أعمق حين يخيف الناس من اليهود بشكل عام بحيث يهابون الحرب قبل دخول المعركة، وكلما زاد الرعب من إسرائيل واليهود، ازدادت صورة اليهودي سوءاً. ونحن نعرف أسلحة الرعب التي تشيدها الدول الكبرى وهي تعلم مسبقاً أنها لن تستخدمها، ولكنها مع هذا تستمر في تشييدها لتبث الرعب في قلب عدوها دون أن تدخل في حرب ساخنة. والمعادون لليهود واليهودية ينجزون هذا للصهاينة مجاناً. وكما قال يوثيل ماركوس في جريدة هآرتس (٣١ من ديسمبر عام ١٩٩٣) "إن البروتوكولات [بسبب أثرها على أعداء اليهود تبدو كأن الذي كتبها لم يكن شخصاً معادياً لليهود، بل يهودياً [أي صهيونياً]

ذكياً يتسم ببُعد النظر".

وفى الأدبيات الصهيونية يوجد إدراك عميق لهذا التلاقى بين الفريقين. فهرتزل يتحدث أصدقائنا « أعداء اليهود »، وبلغفور أدرك أن تحيزه للمشروع الصهيونى يضرب بجذوره فى عدائه لليهود ورغبته فى تخليص أوروبا من اليهود، حثاً للمسألة اليهودية. وتخليص أوروبا من اليهود، بحُساباتها مقولة صهيونية / معادية لليهود أساسية كامنة تتبدى فى شخصية مهمة فى تاريخ الحركة الصهيونية، تم إخفاؤها تماماً، وتندر الإشارة إليها وهو ألفريد نوسيج. ونوسيج هذا شارك فى تأسيس المنظمة الصهيونية مع هرتزل وابتعد عنه بالتدريج. وكان فناً ومتخصصاً فى الديموجرافيا اليهودية، يعرف أعداد أعضاء الجماعات اليهودية وأماكن تركيزهم فى أوروبا. وقد امتد به العمر حتى أواخر الثلاثينيات من هذا القرن، فتعاون مع الجستابو فى وضع مخطط لتخليص أوروبا من اليهود عن طريق إبادةهم. فرؤية نوبيج وموقفه هما لحظة تبلور نماذجية للرؤية العربية الصهيونية. وقد قبض عليه اليهود المحاصرون فى جيتو وارسو وحاكموه فحكم عليه بالإعدام ثم نفذ الحكم!

ومقولة تخليص أوروبا من اليهود تمكنا من ملاحظة أوجه الشبه بين آرثر بلغفور وأدولف هتلر، فكلاهما يود تحقيق هذا الهدف. ولكن على حين حاول بلغفور التخلص منهم من خلال إرسالهم إلى مستعمرات الإمبراطورية الإنجليزية، حاول هتلر التخلص منهم بطريقة غير بلفورية، بأن أرسلهم إلى معسكرات الاعتقال والغاز. وقد اضطر هتلر للجوء لهذه الطريقة لأن أوروبا كانت قد صادرت كل ممتلكات ألمانيا الاستعمارية وأجهضت مشروعها الاستعماري. وإن كان والحق يُقال إن هتلر لم يكن يُمانع قط فى الطريقة البلفورية، ولذا تبنى عدة مشروعات صهيونية مثل مشروع موزامبيق، ولكن لم يُقدّر لها النجاح.

إن نموذج معاداة اليهود بسقوطه فى التعميم الاختزالى يشكّل فشلاً أخلاقياً، فهو لا يحاول التمييز بين الطيب والخبيث، فالآخر هو الشر متجسداً، بغض النظر عن سلوك بعض أفرادهِ. وهذا تزييف للحقيقة وادعاء بالباطل، وغرق فى العنصرية التى تنمط كل البشر مسبقاً، وخرق لكل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية.

ولكن الأدهى والأمر، أن هذا النموذج لا يفيد كثيراً من الناحية العملية. فابتداءً يرى أصحابه أن الصهيونية، ومن ثم عداءنا لإسرائيل، مصدره هو نزعة اليهود الشيطانية. واستناداً إلى هذه الرؤية المخيفة، قد ينجح نموذج

المؤامرة فى مراحلها الأولى فى تخويف الجماهير وتوليد العداء للعدو الصهيونى، بل وفى تجنيدها ضده. ولكنه بعد قليل سيجابه الحقيقة المرة وهى أن الناس قد يصدقون ما يبشر به هو نفسه، وهو أن اليهود شياطين، قوة لا تقهر (مثل جيش الدفاع الإسرائيلى). وأنهم يحكمون العالم، وأن أيديهم الخفية موجودة حقًا فى كل مكان، ومن ذا الذى يريد التصدى لقوة هائلة مثل هذه تشبه القضاء والقدر، وتحكم العالم بأسره وتمتد أيديها الخفية لكل مكان؟

إن مثل هذه الرؤية تحول اليهود إلى عابرة وشياطين، أى قوة عجائبية. فأما إن كانوا شياطين فنحن لا نملك إلا الاستعاذة بالله أو الفرار أو الاستسلام، وأما إن كانوا شعبًا من

العابرة، يدهم الخفية متحركة فى العالم بأسره، فبطبيعة الحال لا قبل لنا بالحرب ضدهم، فهذا، يقيئًا، فوق طاقة البشر، أليس كذلك؟ وبذا يكون نموذج العداء لليهود تعبيرًا عن فكر السلبية والاستسلام والهزيمة الذى يخرج بعدونا من سياق ما هو إنسانى وتاريخى وزمنى، ويجعل منه كائنًا يضرب بجذوره فى أسباب مفارقة للتاريخ والفعل التاريخى، ويقذف بنا فى خندق مظلم. ويخيل لى أن إدمان بعض العرب لهذا النموذج هو محاولة غير واعية منهم لأن يستعيدوا شيئًا من التوازن النفسى أمام عدو استولى على أرضنا ثم ألحق بنا الهزائم. ونحن ننسب له قوة خارقة، حتى يتم تسوية الهزيمة، لأنه لو كان عاديًا يمكن إلحاق الهزيمة به، فيظهر ضعفنا وهواننا أمام أنفسنا.

ويمكن القول بأن جميع من يتحرك فى أرض الممارسة الحقيقية (سواء أكان من المفاوضين أم المجاهدين الفلسطينيين) يرفضون نموذج العداء لليهود واليهودية فى ممارساتهم، لأنهم لو نظروا لليهود بحسبانهم شياطين لأصبح التفاوض مستحيلًا (إلا من منظور الاستسلام، بطبيعة الحال) وأصبح الجهاد أكثر استحالة. فالمفاوضون والمجاهدون يقومون بأنسنة اليهود، أى تحويلهم إلى بشر لهم خصوصياتهم التاريخية، وخاضعين لعوامل الزمان والمكان. هذا على عكس بعض أعضاء النخبة الحاكمة العربية الذين يؤمنون فى قرارة أنفسهم بأن "اليهود" قوة عظمى تمسك بمقاليد الأمور، وأنه لابد من "التفاهم" معهم، إذ لا قبل لنا بهم. أخبرنى أحد أعضاء النخب الحاكمة العربية متباهيًا، وكان سفيرًا لبلده فى إحدى العواصم الأوروبية المهمة: "حينما عيّنت سفيرًا لبلدى قيل لى إن سر النجاح يكمن فى ألا أتحدث عن النساء أو عن اليهود، وقد فعلت، وأمنت شرهما!". وهكذا نجا صاحبنا من مؤامرتين دفعة واحدة: مؤامرة الإناث على الذكور، واليهود على العالم!

ويتصور البعض أن «أنسنة» اليهود تعنى "تبرئة ساحتهم" والتعاطف معهم (كما

يقولون). وفى هذا خلل ما بعده خلل. أما بخصوص تبرئة ساحتهم، فهذا يفترض أن الصراع عبارة عن مرافعات، وأننا نحاكم الصهاينة لا نقائلهم، وهو أمر أبعد ما يكون عن الحقيقة. أما التعاطف مع اليهود فهذا ناجم عن سوء فهم لمصطلح «أنسنة»، فقد جاء فى الذكر الحكيم (ولا تهنوا فى ابتغاء القوم إن تكونوا تألمون فإنهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون وكان الله ُ عليًا حكمًا) (النساء 104). ولعل ما قاله مارك توين عن اليهود يلخص موقفى وبدقة بالغة Jews are members of the human race, worse than that I cannot say of them: اليهود بشر، ولا يمكننى أن أقول ما هو أسوأ من ذلك عنهم". فالاستعمار ظاهرة إنسانية، والعنصرية ظاهرة إنسانية، والاستغلال هو الآخر ظاهرة إنسانية، والشر ظاهرة إنسانية، بمعنى أنها كلها ظواهر من صميم وجودنا الإنسانى، ولذا يمكن رصدها وتفسير معظم جوانبها. والتفسير والفهم يختلفان عن التعاطف والتقبل، وهما ضروريان للتعامل مع الواقع وتغييره،

أى أن الاجتهاد ضرورى للجهاد، فبدون الاجتهاد يصبح الجهاد انتحارًا لأنه سيعني أننا نقذف بأنفسنا فى نيران عجائية غامضة دون سابق معرفة.

ويمكن أن تُعرّف الموسوعة بأنها دراسة لحالة محدّدة هى اليهود واليهودية و الصهيونية فى الحضارة الغربية أساسًا، وهى دراسة تاريخية اجتماعية مقارنة تركز على العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية بين أعضاء الجماعات اليهودية (بما فى ذلك أعضاء الجماعات اليهودية فى المستوطن الصهيونى) من جهة وأعضاء المجتمعات المختلفة من جهة أخرى، كما تركز على الأبعاد المعرفية لهذه العلاقات. لكن هذه الدراسة، رغم أنها دراسة حالة، إلا أنها دراسة لنماذج تحليلية مركبة ذات مقدرة تفسيرية تتجاوز الحالة موضع الدراسة، فهذه النماذج تتوجه لقضايا عامة مثل: علاقة الأقلية (خاصة أعضاء الجماعات الوظيفية) بالأغلبية، وعلاقة الأقليات بالدولة القومية المركزية، وطبيعة الحضارة الغربية الحديثة، وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الحلولية بالتوحيد، وعلاقة الفكر بالمادة، وعلاقة الذات بالموضوع.

وأول هذه النماذج هو نموذج الجماعات الوظيفية، حيث درسنا من خلاله الجماعات اليهودية فى إطار علم اجتماع الأقليات والجماعات التجارية الهامشية والجماعات الإثنية. وهنا يظهر اليهودى باعتباره عضو أقلية أو جماعة وظيفية، وما يحدث له يحدث لكل أعضاء الأقليات (والجماعات الوظيفية) الأخرى، أى أن اليهودى يظهر باعتباره الإنسان عضو الأقلية الدينية أو الإثنية أو الوظيفية.

أما النموذج الثانى فهو نموذج العلمانية الشاملة (الإمبريالية)، وهو نموذج

أكثر اتساعاً من نموذج الجماعات الوظيفية وأكثر عمومية إذ لا يضع اليهود فى سياق الأقليات وحسب وإنما فى سياق التشكيل الحضارى الإمبريالى الغربى، وهو التشكيل الذى هيمن على العالم بأسره، وضمنه أعضاء الجماعات اليهودية. وهنا يظهر اليهودى باعتباره الإنسان الغربى الحديث، وما يحدث له (من اندماج ودمج وتدجين وتوظيف وتنميط وعلمنة وإبادة) هو ما يحدث للملايين من البشر فى العصر الحديث. وهو إنسان يعيش فى عصر أزمة الحداثة (ما بعد الحداثة).

أما النموذج الثالث فهو نموذج الحلولية الكمونية الواحدية مقابل نموذج التوحيد والتجاوز، وبيّنا أن الصراع بين النموذجين يشكل التوتر الأساسى فى اليهودية (وفى كل الأديان). فهو تعبير عن تناقض إنسانى أساسى يسم إنسانيتنا المشتركة، يأخذ شكل النزعة الجنينية (والرغبة فى فقدان الهوية والالتحام بالكل والتخلى عن الوعى وعن المسؤولية الخلقية) فى مقابل النزعة الإنسانية والربانية (وهى أن يؤكد الإنسان هويته الإنسانية المستقلة عن الطبيعة ويتحمل المسؤولية الخلقية عن هذا الوضع).

والجماعات اليهودية تشكل جماعات وظيفية مثل كل الجماعات الوظيفية الأخرى، لكن وجودها داخل الحضارة الغربية أعطاها تفرّداً معيّناً. وهى تتفاعل مع المجتمعات العلمانية ومع التشكيل الإمبريالى تتفاعل الجماعات البشرية الأخرى، ولكنها نظراً لوضعها الخاص فإن تفاعلها مع العلمانية يأخذ شكلاً أكثر حدة. وهى جماعات تتنازعها النزعات الجنينية والربانية شأنها شأن كل البشر فى كل زمان ومكان، لكن اليهودى هو الإنسان فى حالة ضيق متبلورة.

وبسبب حالة الضيق هذه، تظهر كثير من أبعاد الظاهرة الإنسانية بشكل نماذجى متبلور من خلاله. وخصوصية الجماعات اليهودية، أو خصوصياتهم التى تتنوع فى كل زمان ومكان، هى خصوصيات لا تختلف عن خصوصيات الآخرين، وإن كان هناك شىء فريد بالفعل ربما يكون متمثلاً فى نوعية العناصر الإنسانية العامة التى تدخل فى تشكيل الموضوع اليهودى وطريقة ترابطها. وهى عناصر تدخل فى تشكيل كثير من الظواهر الإنسانية الأخرى وتتربط بطرق فريدة مختلفة!

ويمكن القول بأن الموسوعة ككل هى موسوعة كتبها مؤلف يشعر أن الحداثة (فى إطار العقلانية واللاعقلانية المادية والعلمانية الشاملة) قد أدخلت الجنس البشرى بأسره فى طريق مسدود. وتطرح الموسوعة أسئلة معرفية (كلية ونهائية) - ماذا يحدث للإنسان فى عالم بدون إله؟ وماذا يحدث للإ

إنسان فى عالم نسبى لا توجد فيه ثوابت ولا مطلقات ولا قيم عالمية؟ وماذا يحدث للإنسان فى عالم توجد فيه حقائق بلا حقيقة ولا حق؟ وما هو مصير الإنسان فى عالم انفصل فيه العلم عن القيمة وعن الغائية الإنسانية؟ واليهودى الذى تم اقتلعه عن وطنه وتهجيرته إلى إسرائيل تحت مظلة الإمبريالية الغربية بحُساباته مادة استعمالية، وتم تحويله إلى شخصية داروينية شرسة حتى يتسنى توظيفه فى خدمتها، والذى تمت إبادته فى ألمانيا النازية بطريقة منهجية، وتم دمجها فى الحضارة الاستهلاكية حتى لم يبق من ماضيه وهويته سوى القشور، وتم قمعه وترشيده من الداخل والخارج: أليس هذا اليهودى مثلاً صارخاً لما يحدث للإنسان فى عصر الحداثة والعقلانية واللاعقلانية المادية؟ ومن هنا، فإن الموسوعة تطالب بالبحث عن حادثة جديدة بدلاً من الحداثة الغربية (المرتبطة بالإمبريالية والاستهلاكية) والتى انتهت إلى إعلان موت الإنسان والطبيعة بعد أن أعلنت موت الإله.

النصوصية والمؤامرة اليهودية من أهم تبدييات نموذج العداء لليهود و اليهودية ما سميت «النصوصية». والنصوصية هى محاولة تفسير سلوك اليهود فى ضوء ما جاء فى العهد القديم والكتب المقدسة اليهودية الأخرى (التلمود - كتب القبالة - وبعض الجهابذة يضمنون لذلك بروتوكولات حكماء صهيون بحُساباته كتاباً مقدساً باطنياً عند اليهود). وتنطلق محاولة التفسير من تصور مفاده أن سلوك اليهودى هو تعبير عضوى مباشر عن بعض نصوص العهد القديم والتلمود. وكأن واقع الصهاينة ويهود العصر الحديث سواء أكانوا فى أمريكا أم جنوب إفريقيا أم إثيوبيا لا يختلف عن واقع العبرانيين القدامى أو يهود الصين فى القرن الخامس عشر. وكأن ما ورد فى العهد القديم والتلمود إن هو إلا مخطط يهودى قديم، يعبر عن جوهر يهودى ثابت، وأن من يريد أن يفهم اليهود والصهيونية ويتصدى لهما عليه ألا يضيع وقته فى قراءة الواقع وتفصيله، وإنما عليه أن يذهب إلى أحد هذه الكتب (خصوصاً البروتوكولات، فهى قصيرة وواضحة وسهلة وتأخذ شكل مخطط واضح) وسيجد فيها تفسيراً لكل شيء بل تنبؤاً بكل شيء.

ومثل هذا النموذج الاختزالى لا يتنبه إلى أن علاقة الإنسان بالكتب المقدسة التى يؤمن بها علاقة مركبة إلى أقصى حد، فهى ليست علاقة سبب ونتيجة. كما أن مسألة التفسير مسألة حيوية فى تحديد هذه العلاقة، فيمكن أن يكون التفسير حرفياً مغلقاً، ويمكن أن يكون مجازياً منفتحاً. فتفسير الصهاينة لنص ما يختلف عن تفسير اليهود الإصلاحيين له. وأخيراً لا يدرك هؤلاء التآمريون أن غالبية اليهود فى العصر الحديث لا تؤمن بهذه الكتب أساساً ولا تقرؤها.

وقد استشرى مرض النصوصية وانتقل من اقتباس العهد القديم إلى اقتباس

أى تصريح صهيونى وتصديقه والإشارة إليه بشكل يَعدّه جزءاً من المخطط القديم ومن الواقع الذى يتشكل فى الحاضر، دون أى محاولة لتجاوز هذه الادعاءات بالدراسة والتأمل. فعلى سبيل المثال، حينما صرح أحد الصهاينة عام ١٩٨٣ بأنه سيتم توطين مليون يهودى فى الضفة الغربية قبل نهاية القرن الحالى، ارتجف الجميع واقتبسوا هذا القول بموضوعية متلقية بلهاء، دون أن يخضعوه للاختبار، ودون أن يسألوا بعض الأسئلة البديهية: من أين سيأتى هذا الصهيونى بكل هؤلاء المستوطنين؟ وبحلول عام ١٩٨٨ كان عدد المستوطنين لا يزال لا يتجاوز ١٣٠ ألفاً، وأدلى المسؤول الصهيونى نفسه بتصريح مليونى آخر، ومرة أخرى ارتجف الجميع واقتبسوا أقواله ييبّغائية مذهلة. ولعل هجرة اليهود السوفيت من أهم الشواهد على ظاهر القضية. إذ كانت الصحف العربية تقتبس "توقعات" الصهاينة بهجرة الملايين، وكأنها حقائق، فى الوقت الذى كان عدد يهود الاتحاد السوفيتى لا يتجاوز مليوناً ونصف المليون!

والمطلوب هو أن نخضع مقولات الصهاينة للتمحيص والتساؤل، فلا نهون ولا نهول ولا نكتفى بالتلقى السلبي والرصد الآلى. فنبين أن بعض هذه التوقعات الصهيونية الوردية قد أطلق حتى يمكن لإسرائيل الحصول على بلايين الدولارات من الولايات المتحدة، وأن كثيراً من المهاجرين "اليهود" ليسوا يهود، بل مواطنين عاديين أرادوا أن يجدوا طريقة للخروج من الاتحاد السوفيتى (أخبرنى أحد الأصدقاء الفلسطينيين أنه رأى بنفسه وفداً من المهاجرين "اليهود" السوفيت فى زيارة لحائط المبكى، وحينما سمعوا الأذان انسلخ من صفوفهم ثلاثة أو أربعة منهم ذهبوا إلى المسجد لأداء الصلاة!).

وثمة تبدٍ آخر متطرف لنموذج العداء لليهود واليهودية، وهو نظرية المؤامرة اليهودية. وهو نموذج تفسيري يضع اليهود، كل اليهود، فى سلة واحدة. ولذا فكل الظواهر اليهودية

والصهيونية والإسرائيلية شىء واحد. ويتم اختزال الإسرائيلى فى الصهيونى والصهيونى فى اليهودى. لأن الجميع «يهود والسلام». كما يتم اختزال اليهود (بل الواقع بأسره) فى قوالب جاهزة وأنماط سابقة. فاليهود - حسب تصور هؤلاء الكتاب - شخصيات مخربة هدامة دائماً وأبداً، تتآمر بطبيعتها ضد كل ما هو خير ونبيلى (فهذا - حسب تصورهم - مكون أساسى وثابت فى طبيعة اليهود). وهم مسئولون عن كل الشرور (أو على الأقل معظمها)، وسلوكهم هو تعبير عن مخطط جبار وضعه العقل اليهودى (أو حاخامات اليهود) لتخريب الأخلاق وإفساد النفوس حتى تزداد كل شعوب العالم ضعفاً ووهناً بينما يزداد اليهود قوة وبأساً، وذلك بهدف السيطرة على العالم. والعالم كله - حسب هذا التصور - إن هو إلا رقعة شطرنج، وكل البشر إن هم إلا أحجار عليه يحركها اليهود بكل بساطة لإنجاز مخططهم، فهم أصحاب

قوة خارقة لا تضاهيها قوة، ونفوذ كبير ليس مثله نفوذ. والتاريخ اليهودي بأسره إن هو إلا تعبير عن هذا النموذج الثابت، وهذه المؤامرة التي لا تتغير.

وقد تلقف التأمريون. قصة مونيكا لوينسكى ليشيروا إلى أنها يهودية، ومن ثم فهي بلا شك جزء من هذه الخطط (وكأن كلينتون ليس رجلاً منفلت العيار مثل الملايين غيره، وكأنه لا يوجد ضمن سكرتاريته امرأة يهودية حاولت قدر وسعها، ودون جدوى، أن توقف هذه الفتاة اللعوب وتصرفها عن هذا الرجل المنفلت، لتحمل مؤسسة الرئاسة الأمريكية منها ومن نزواته). والصهيونية - فى تصور التأمريين - ليست ظاهرة مرتبطة بحركات التاريخ والفكر الغربى، وإنما هى مجرد تعبير عن هذا الشر الأزلى الكامن فى النفس اليهودية، ذلك الشر الذى يتبدى فى الغزو الصهيونى لفلسطين، وضرب المفاعل الذرى العراقى، وغزو لبنان، وقمع الانتفاضة، والهجرة اليهودية السوفيتية إلى فلسطين، وسقوط الاتحاد السوفيتي... إلخ.

وابتداءً، يجب الإشارة إلى أن البعض يخلط بين المؤامرة والمخطط. فـ المخطط هو خطة أو إستراتيجية تعبر عن مصالح دولة ما أو مجموعة من الدول (كما يتصورها أصحابها). وهى تتبدى من خلال أنماط متكررة لها مسار يعبر عن منطق داخلى يمكن فهمه والتصدى له بمخطط مضاد، فأصحاب المخطط المعادى لنا بشر، ونحن بشر، والحرب بينا سجال، إلى أن ينصر الله من ينصره.

أما المؤامرة فهى خطة سرية وضعها فى الظلام بضعة أفراد دوافعهم خسيصة شريرة، يحاولون قدر طاقتهم الحفاظ عليها طى الكتمان ويقومون على تنفيذها. ولأن المؤامرة ليست جزءاً من نمط، فإنها لا تتبع مساراً مفهوماً وليس لها قوانينها الداخلية الخاصة والخارجية العامة. ويتصور أصحاب نموذج المؤامرة أن المؤامرة التى تحاك ضدهم موجودة فى وثيقة بعينها، تتضمن كل أو معظم البنود. وبدلاً من فهم الواقع وتحليله وتفكيكه وإعادة بنائه، تصبح مهمتنا هى ضرورة البحث عن مثل هذه الوثائق وأن ندرسها بعناية. ونموذج المؤامرة يشبه من بعض الوجوه

النموذج المعلوماتى، فهذا النموذج الأخير يعطى القارئ معلومة بجوار معلومة، دون أن ينتظمها إطار. وهذا لا يختلف كثيراً عن نموذج المؤامرة، الذى ينظر إلى الواقع فيحوّله إلى شظايا متناثرة، فيحذف منه الجوانب التى تتحداه ويؤكد الجوانب التى تروق له، ويفرض عليها المعنى الذى يريده. فنموذج المؤامرة ونموذج المعلوماتية عنوان يعبران عن نفس العقلية وطريقة النظر.

إن نموذج المؤامرة، كما لخصه أحدهم، نموذج قد يدعو لعدم الاستسلام، ولكن مقولاته تنطوي على دعوة لعدم الجهاد في الوقت نفسه، لأنه نموذج يؤدي إلى الشلل التام. كنت في إحدى الندوات أعرض وجهة نظري، فقام أحدهم وصرخ في بصوت عالٍ: "إن حربنا مع اليهود إلى يوم قيام الساعة". قَالهَا بحماسة شديدة جعلت الجمهور كله يصفق له بحماسة أشد. فانتظرت حتى انتهت الحماسة والتصفيق وقلت لهم: إن هذا القول يعنى أن قيام دولة إسرائيل جزء من مخطط إلهي، وأن انتصاراتها علينا "أمر مكتوب" علينا تقبله إلى أن تحين الساعة!

ويدلل التآمريون على وجود المؤامرة اليهودية بالإشارة إلى أن النبوءات الصهيونية قد تحققت كلها. ويشيرون إلى مذكرات هرتزل حيث تنبأ بتأسيس الدولة الصهيونية في غضون خمسين عامًا، وقد حدث هذا بالفعل. ولكن يمكن أن نطرح السؤال التالي: هل قام أحدهم بحساب عدد النبوءات التي أطلقها بثقة ولكنها خابت؟ وما قولهم في نبوءته بخصوص ألمانيا القوية التي ستأخذ اليهود تحت جناحيها، وتساعدتهم في مشروعهم الصهيوني؟ ألم تأخذ ألمانيا اليهود تحت جناحيها بعد أقل من ثلاثين عامًا من إطلاق النبوءة بمعنى مختلف تمامًا عما كان يقصد إليه هرتزل؟ وما قولهم عن نبوءات الصهاينة عن تدفق يهود العالم على الوطن القومي اليهودي حيث يتم صهرهم في بوتقة الصهر الصهيونية ليخرج منها العبراني الجديد؟ ألا يمكن القول بأن الأزمة الاستيطانية وأزمة الهوية التي يعاني منها الكيان الصهيوني هما دليل ناصع على فشل النبوءات الصهيونية.

إن رفض نموذج المؤامرة يعنى عدم تقبل الواقع السطحي كما هو، ورفض المقولات اللفظية الشائعة والصور النمطية السائدة والصيغ المسبقة الجاهزة. كما يعنى عدم تقبل ادعاءات الصهاينة عن أنفسهم وإخضاعها للنقد والبحث والتمحيص، وتفكيك الظواهر اليهودية الصهيونية والإسرائيلية وإعادة تركيبها بطريقة تجعلها مفهومة، ووضعها في حدود الزمان والمكان، وفي سياقها الحضاري والتاريخي والإنساني، والنظر لها بحسبانها ظواهر تاريخية إنسانية ومن ثم يمكن التعامل معها إن حربًا أو سلمًا. فاليهود جماعات يهودية تتغير بتغير الزمان والمكان، والصهيونية حركة سياسية نشأت في القرن التاسع عشر في أحضان الإمبريالية الغربية التي وضعتها موضع التنفيذ، ولولا دعمها لأصبحت الصهيونية عبارة عن شعارات حالة، ما أنزل الله بها من سلطان، يطلقها مجموعة من صغار مثقفي يهود شرقي أوروبا ووسطها.

نفعل كل ذلك دون إهمال الادعاءات التوراتية والتلمودية بحسبانها ديباجات

تعبوية مهمة، وديباجات تسويغية تُطرح أمام الرأي العام العالمى (أى الغربى) لتجنيد ولاء الإمبريالية ومشروعها الصهيونى، ولكنها لا ترقى أبداً إلى مستوى البنية الواقعية.

ونموذج المؤامرة شائع فى الخطاب الإسلامى المناهض لإسرائيل. وهو يفترض وجود "استمرارية" بين يهود الماضى والحاضر والمستقبل، وهذا هو جوهر الرؤية الصهيونية. فى إحدى المحاضرات، قام أحد حملة هذا الخطاب وبين لى أن "اليهود هم قتلة الأنبياء". فأخبرته أن المستوطنين الصهاينة لا يقتلون الأنبياء، لسبب بسيط وهو أنه لا يوجد أنبياء هذه الأيام، كما أنهم يقومون بقتل كل من يتصدى لهم، دون تمييز بين مسلم ومسيحى. وكنت مرة أجلس مع بعض صناع القرار فى العالم العربى (من ذوى الاتجاهات الإسلامية) وتطرق الحديث إلى "اليهود"، وبدأ بعضهم فى عملية السب نفسها (التي هى فى جوهرها عملية شيطنة للآخر، لتحقيق بعض التوازن للذات). وتطرق الحديث إلى يهود المدينة وخيبر و"تآمرهم"... إلخ. وكيف أن نفس التآمر اليهودى مستمر. فسألتهم: هل كان هؤلاء اليهود يعرفون التلمود؟ وبأى لغة كانوا يتعبدون؟ وما معنى أن بنى قريظة وبنى النضير من الكوهانيم (أى الكهنة من نسل هارون)، مع أن نظام الكهنوت اختفى فى اليهودية بعد سقوط الهيكل فى ٧٠ ميلادية؟ ثم أضفت سؤالاً عن موقف يهود العالم آنذاك من يهود المدينة؟ وهل كانوا على صلة بهم أو لا؟ وهل كانوا يعترفون بهم يهوداً؟ وهذا يثير قضية: هل مصطلح «يهودى» فى القرآن يشير إلى يهود المدينة، أو إلى يهود العالم المعاصرين للبعثة المحمدية أو لليهود العالم فى الماضى و الحاضر والمستقبل؟ أى أننى أثرت تساؤلات بخصوص الاستمرارية التى يفترضونها.

ثم تساءلت هل المسلم ملزم بالتعريف الإسلامى لليهودى (من أهل الكتاب، يؤمن بكتاب مقدس ومن ثم بالله وباليوم الآخر) أو بالتعريف اليهودى (من يؤمن باليهودية ومن ولد لأُم يهودية)؟ والسؤال طبعاً خطابى، فالمسلم ملزم بالتعريف الإسلامى وحده، ومن ثم فالغالبية الساحقة لليهود العالم لا ينطبق عليها التعريف الإسلامى لليهود!

وأخيراً أشرت إلى أن التاريخ الإسلامى قد عامل أعضاء الجماعات اليهودية من خلال مفهوم أهل الذمة هذا، وأن تاريخ المسلمين لم يشهد عمليات هجوم أو إبادة أو طرد لليهود، وأن هناك أعداداً كبيرة من اليهود دخلت الإسلام وحسن إسلامها وانصهرت فى صفوف المسلمين (وإلا فبم نفسٍ أن اليهودية كانت بالأساس ظاهرة شرقية إسلامية، توجد داخل العالم الإسلامى، ثم تحولت بالتدريج إلى ظاهرة مسيحية؟). بل إن عمليات الطرد التى تمت فى

بداية الحكم الإسلامى كانت نتيجة لحرق المواثيق مع المسلمين، وكانت تهدف إلى تأمين قلب الأمة الإسلامية.

كما أن عقاب الطرد لجماعة بدوية كان عقاباً مقبولا لدى الجميع، وكان يعني إعادة التوطين في منطقة أخرى.

وأخيراً أكدت مفهوم الفطرة الإسلامى وأن الإنسان يولد على الفطرة الإنسانية، بكل ما فيها من خير وشر، وأن أبويه يهودانه أو ينصرانه، ومن ثم فمفهوم الهوية كنتاج للوراثة، أمر غير معروف فى الإسلام، وحينما يتبناه التأمريون فإنهم يتبعون مفهوما غير إسلامى. فمن منظور إسلامى، لا يمكن أن يؤخذ يهود هذه الأيام بجريرة يهود الماضى، فالخطيئة مثل الاستقامة لا تورث. ولهذا نجد أن الخطاب القرآنى لا يتحدث عن اليهود فى عموميتهم وإنما دائماً يخصص ("ومن أهل الكتاب...").

فوجئت عند هذه النقطة بأن أحد الحاضرين يخبرنى بأن ما أقوله مقنع للغاية ، لكن رجائى ألا أذكره خارج هذه الجلسة. فضحكت وقلت: "أنت إذن تفضل الحكمة البراجماتية على الحكمة الإلهية". وانفض المجلس.

ثم طرحت اجتهادى الأولى (والذى وافقنى عليه كثير من الفقهاء) وهو أن مصطلحات مثل «يهودى» و«بنى إسرائيل» تشير إلى شخص تتوفر فيه بعض السمات التى إن توافرت فى أى شخص (ملحداً كان أم بوذياً) فإنه يصبح يهودياً (ولفظه «يهودى» بهذا المعنى لا تختلف فى استعمالها عن لفظة «فرعون»، والتى لا تعنى «حاكم مصر»، وإنما أى شخص تتوفر فيه سمات «الفرعنة»). وعلى كل هذا اجتهاد أولى أطرحه كتساؤل على الفقهاء، حتى يُفتح باب الاجتهاد مرة أخرى بخصوص هذه القضية. فالفقه الإسلامى نظراً لاستقرار وضع اليهود (كأهل كتاب داخل المجتمع الإسلامى)، ونظراً لعدم أهميتهم، ونظراً لعدم توفر المعرفة الكافية بتطور اليهودية واليهود، لم يتعمق فى الموضوع بما فيه الكفاية. والفقهاء كانوا على حق فى ذلك. فكل مجتمع يحاول أن يجيب على الأسئلة التى تهمة. لكن الوضع اختلف تماماً الآن، فإشكالية اليهود أصبحت إشكالية مركزية.

وإنكار المؤامرة لا يعنى بأى حال إنكار أن أصحاب المخطط أو الإستراتيجية يبذلون قصارى جهدهم أن ينقذوه بأى طريقة (أخلاقية أو غير أخلاقية) متاحة. ولذا كثيراً ما نجدهم يلجؤون إلى المؤامرات، وهذا ينطبق على أشياء ضخمة مثل تقسيم العالم العربى واستعمار فلسطين (واتفاقية سايكس - بيكو هى مثل جيد على مؤامرة تمت فى الخفاء فى إطار الإستراتيجية

الغربية الإمبريالية العامة تجاه العالم العربي والإسلامي، وهي لا تختلف في توجهها وهدفها عن وعد بلفور، سوى أن الاتفاقية تمت في الخفاء، أما وعد بلفور فقد صرح به علنًا). وتآمر أصحاب المخططات يظهر أيضًا في أشياء ليست بنفس الضخامة مثل محاولات الاغتيال السياسي والتجسس وتقديم رشاي لبعض أعضاء النخب الثقافية والسياسية وتحريك الأقليات بهدف إثارة القلاقل ضد بعض النخب الحاكمة والضغط عليها. وإلا ماذا تفعل مخابرات وجواسيس دولة (مثل إسرائيل) في الدول الأخرى؟ (اعترف الإسرائيليون بأنهم كان لديهم ٢٠٠٠ عميل في لبنان، ويقال إن عدد عملائهم في أثناء الانتفاضة هو 100 ألف). ومحاولات التجسس الإسرائيلية ضد العرب ومحاولات التجسس العربية ضد إسرائيل مسألة مستمرة. ومن المعروف أن ميزانية المخابرات الأمريكية تزيد عن ميزانية كثير من دول العالم الثالث، ويخصص جزء كبير من هذه الميزانية لعمليات سرية، بعضها لا يعرف عنها الكونجرس شيئًا ولا حتى رئيس الجمهورية في بعض الأحيان.

ويعيب على البعض أنني برؤيتي هذه للصهيونية، أخرج بها من إطار الصراع الديني الثابت، وأدخل بها في إطار الصراع السياسي المتغير، ومن ثم فإن الدافع الديني للحرب ضد العدو يتم تحييده بهذه الطريقة. وأرد على هؤلاء بقولي: من قال إن الجهاد الديني لا يكون إلا ضد اليهود، واليهود وحدهم، و اليهود دون سواهم؟! ألم يعيش اليهود في مجتمعاتهم الإسلامية مئات السنين دون مذابح أو اضطهاد؟ ألا تتحدث كتب التاريخ الإسلامي (وغيرها) عن "عصرهم الذهبي" في إسبانيا الإسلامية؟ ألا نفتخر بذلك، وبأن العدل هو القيمة القطب في الإسلام؟ ألا يجب الجهاد ضد من اغتصب الأرض وطرد الأهل مهما كانت ملته وديانته، يهوديًا كان، أم مسيحيًا، أم ملحدًا، أو حتى مسلمًا؟ ألا يجب الجهاد ضد نظام عالمي جديد يريد أن يمسك العالم بقبضة حديدية ويفرض إرادته الغاشمة؟ أليس من الواجب أن نعرف عدونا: نعرف هويته وسماته الخاصة والقوانين المتحكمة في حركته، دون أن نخلد إلى الصيغ العامة التي لا تغنى ولا تسمن من جوع في الصراع اليومي، والتي تريحنا نفسيًا دون أن تحسّن أداءنا الجهادي؟

وأحب أن أضيف ما بينته سالفًا، وهو أنني لا أنظر للأشياء نظرة سياسية مطلقًا، بل أنظر لها نظرة تاريخية معرفية مستخدمًا عددًا من النماذج التحليلية المتشابهة. فالصهيونية - في تصوري - ليست مجرد تعبير عن المؤامرة اليهودية، أو حتى "السياسة" الغربية أو الصهيونية، بل هي أمر أكثر تركيبًا. فهي أولاً شكل من أشكال الحلولية، إذ يصبح اليهود مرجعية ذاتهم. وهي ثانيًا شكل من أشكال العلمانية الشاملة (أي فصل القيم الدينية والأخلا

أقية والإنسانية عن الحياة)، إذ هي تنزع القداسة عن كل الأشياء، عن كل من اليهود والعرب وعن أرض فلسطين، فيصبح الجميع مادة استعمالية. وهي، في نهاية الأمر، بتوجهها العرقي وشراستها الداروينية، تعبير عن التشكيل الإمبريالي. ولكنها تعبير خاص للغاية، إذ إن الدولة الصهيونية ليست جزءاً لا يتجزأ من الإمبريالية، وإنما هي دولة وظيفية أسست لخدمة مصالح الغرب، ولذا فالعلاقة بينها وبين الغرب علاقة نفعية تعاقدية، ومن هنا نجد أن الغرب يؤيدها بكل قوة في الوقت الحالي. ولكن ماذا لو أصبحت إسرائيل عبئاً عليه؟ هل التزامه بها التزام أخلاقي مبدئي كما يدعى، أو هو نفعى عملي، كما هو دأب الغرب وديدنه؟ في ضوء هذا فإنني أذهب إلى أن أصنف الإسرائيليين و الصهاينة واليهود على أنهم بشر يمكن الحوار معهم على مائدة المفاوضات، كما يمكن الحوار المسلح معهم في أرض المعركة، فيولون الأدبار، كما فعلوا في جنوب لبنان.

الفصل السادس في عالم الأدب والفن حياتي في الجامعة برغم أن حياتي في الجامعة تشكل "مهنتي" الأساسية (إذ لم أستقل من التدريس إلا عام ١٩٨٨) فإنني مع هذا أجدني في سيرة فكرية كهذه لا أفيض في الحديث عنها، بل ويندر من الناس من يعرف أنني كنت حتى تاريخ استقالتى أشغل وظيفة أستاذ النظرية النقدية والشعر الإنجليزى في القرن التاسع عشر. وهذا يعود و لا شك إلى أن معظم مؤلفاتي منذ أن حصلت على الدكتوراه تدور حول موضوع الصهيونية. كما أن له أسباباً أخرى.

ولا يمكنني أن أنكر استفادتي الإنسانية من تجربتي في قسم اللغة الإنجليزية وآدابها في كلية البنات جامعة عين شمس. فبرغم وجود عدد من المنتدبين من الرجال، إلا أنني كنت عضو هيئة التدريس الوحيد الرجل فيها (وذلك لأنني عيّنت فيها عن طريق الخطأ، فقد نسوا - كما أسلفت - أن يكتبوا في الإعلان عن البعثة أنها "مقصورة على الإناث فقط"). ولا شك في أن وضعي هذا قد زاد من إحساسى بنفسى وزاد من مقدرتى على النظر إلى نفسى من الخارج، وكنت أقول ساخراً إننى الرجل الوحيد الذي يتلقى التهنة في عيد الأمهات. كما أن التدريس في كلية البنات جعلنى أفهم الكثير عن المرأة، ولم تعد أحلام التسوية بين الرجل والمرأة، التى كانت تراودنى من قبل، لها أى مكان في رؤيتى، إذ أدركت أن المرأة مختلفة عن الرجل وأن المساواة بينهما لا تعني التسوية بأي حال.

ولابد أن أنوه بالجو الإنساني العام الذي كان يسود القسم. ففي الفترة التي قضيتها فيه، لم يكن هناك صراعات صغيرة (أو كبيرة) من النوع الذي يسود الآ

آن فى الجامعة. فلم يكن هناك معارك بخصوص المحاضرات الإضافية (التي لم يوجد تكالب عليها، بل كان الأساتذة يقبلونها من قبيل الإحساس بالواجب، وإن وضعنا المقابل المادى فى الحُسبان وهو بضعة قروش عرفنا أنه كان تضحية حقيقية بالذات). كما أن حرب المذكرات لم تكن دائمة، لأن الأساتذة لم يوزعوا مذكرات قط. وقد نجح بعضهن (من الجيل القديم فى تجاوز داء الإملاء اللعين فكن

يلقين بمحاضرات حقيقية. ولا شك فى أن الأعداد الغفيرة المتزايدة من الطلبة (والتي تفرض سنويًا على القسم) مسئولة عن ظهور كثير من الظواهر المرضية.

وكنْتُ أحب التدريس وأساهم فى النشاط الجامعى. فكنتُ أصحب الطالبات لرحلات إلى الإسماعيلية والقناطر الخيرية، كما كنا نقوم بجولات فى متاحف القاهرة المختلفة. وأذكر أننى اصطحبتهن مرة إلى متحف الفن الحديث (قبل أن ينتقل إلى مقره الحالى بجوار مبنى الأوبرا) وكانت مفاجأة للطالبات أن يعرفن أن هناك فئًا مصريًا حديثًا، وأن هناك فنانين مصريين يعيشون معهم فى نفس المدينة وفى نفس الزمان يحاولون أن "يرسموا" هذا الواقع، كلٌ بطريقته. وكنْتُ أعرض على الطالبات أفلامًا عن موضوعات مختلفة (تاريخ المعمار فى إنجلترا - حياة الشعراء - أفلام عن الروايات الإنجليزية الشهيرة) نستعيرها من المعهد البريطانى.

ومن المقررات الأثيرة لدى مقرر الحضارة فى السنة الرابعة (سنة التخرج). فقد كنتُ أحاول أن أدرّس فيه الحضارة الغربية بكل تبدلاتها المتشابكة. فكنتُ على سبيل المثال أعطيهم محاضرات عن طرز الأثاث المختلفة، وأبين علاقتها بفنون عصرها سواء فى الموسيقى أو الأدب. كما كنتُ أدرّس لهن بعض المدارس الفنية الحديثة وأشرح لهن بعض المفاهيم الأساسية فى عصرنا الحديث (الماركسية - الفرويدية - البراجماتية). وكنْتُ أقول لهن مازحًا إن الهدف من هذا المقرر هو إعدادهن للزواج، وتحسين موازين القوى لصالحهن، إذ بوسعهن إرهاب الزوج فكريًا عن طريق إظهار أن معرفتهن به العصر الحديث (أفكاره - فنونه - موسيقاه) تفوق معرفته. وكنْتُ أخبر الطالبات أن جميعهن سينجحن فى هذا المقرر إن أثبتن لى أنهن يشاركن فى المناقشات التى تتلو كل محاضرة. وكان هذا بمنزلة عقد غير مكتوب بينى وبينهن، استطعنا أن نفى به فى معظم الأحيان. ولا أنسى البتة تلك الطالبة التى جاءتنى فى نهاية العام لتخبرنى أن هذا المقرر قد غير حياتها، فقبل هذا المقرر كانت الحياة بالنسبة لها بوتاجاز وثلاجة 16 قدم... إلخ (كما قالت)، أما الآن فقد دخلت الموسيقى والألوان حياتها!

وكننت بطبيعة الحال أحضر حفلات الطالبات وأشارك فيها. أذكر مرة أن طالبة قامت بتقليدي (كما يفعلون دائماً فى الحفلات الجامعية)، فتصورت منظرًا كاملاً فى منزلى: أنا أجلس إلى مكتبى أقرأ أحد الكتب، فتجىء زوجتى تخبرنى بأن هناك صابون غسيل فى الجمعية، وعلى أن أسرع لشراء بعض منه. فأقف فى منتهى الهدوء وأخبرها بأنه لا داعى لذلك على الإطلاق، لأننا بعد أن نغسل الملابس ستسخ مرة أخرى. وكان تعليق زوجتى أن هذه الفتاة تتسم بخيال واسع، فقد استشفت جوهر شخصيتى وحولته إلى منظر واقعى ، برغم أنه لم يحدث قط.

وقد تعرفت فى الكلية إلى نماذج إنسانية مختلفة. فهناك لفيث من الأساتذة يبذل الكثير من جهده ووقته دون مقابل (وعلى سواعد هؤلاء لا تزال مصر المحروسة مستمرة، برغم كل

ما فيها من فساد وعدم اكتراث). وهناك بطبيعة الحال الطالبات اللائى يأتين من الريف، وكننت أجد نفسى متحيراً لهن بسبب خلفيتنا المشتركة، وبسبب تعاطفى معهن، إذ قُذِف بهن فى القاهرة التى لا ترحم (كما قُذِف بى من قبل فى الإسكندرية الكوزموبوليتانية). كما كان هناك الطالبات القاهريات بنماذجهن المختلفة. وكان هناك الطالبات اللائى كن يبحثن عن نوع ما من المعرفة، وأولئك اللائى كن مهمومات بقضايا فكرية مختلفة. كما كان هناك من التحقن بقسم اللغة الإنجليزية حتى يتعلمن "لغة" (كما يقول المصطلح الشائع الآن) أو للحصول على شهادة تعلق فى الصالون (مما يحسّن من فرص الزواج أمامهن ويعلّى من مكانتهن الاجتماعية). وكانت هذه ظاهرة مقصورة على طاباات اليسانس وحسب فى الماضى، ولكنها بدأت تظهر أيضاً فى الدراسات العليا.

ومع هذا، لا يسعنى إلا أن أقول إن تجربتى الفكرية فى كلية البنات كانت محدودة بالفعل. فلم يكن هناك شىء فكرى مثير. ولعل هذا يعود إلى أنه لم يسد القسم أى جو ثقافى ولم تسر فيه أى تيارات فكرية. ولعل الإثارة الوحيدة حدثت حين عُيِّنَت الدكتورة لطفية عاشور رئيسة للقسم. وكان همها أن تثير المشكلات الصغيرة، الواحدة تلو الأخرى. فعلى سبيل المثال، كانت تطلب منى فى الصباح تدريس مادة ما وأبدأ بالفعل فى ذلك لأكتشف أنها طلبت من أستاذ آخر تدريس نفس المادة، حتى نبدأ فى التشاجر، وهو لم يحدث قط والحمد لله، فالقسم والحق يُقال، تسوده روح التفاهم بين أعضائه.

وأذكر أنها كانت رئيسة للقسم عند وفاة الرئيس جمال عبد الناصر-رحمه الله. فاقترحت ألا نقف دقيقة حداداً عليه فى اجتماع القسم، كما يفعل الجميع،

على أن ندرس بعض المراثيات الشعرية التي كتبت بمناسبة وفاته فى أول محاضرة، أى أننى طلبت أن نتذكر اللحظة بطريقة تليق بأساتذة الأدب (فأنا مهموم بالخصوصية والتفرد، كما قلت). وهذا ما فعلته، إذ كنت أدرّس قصيدة نزار قبانى فى رثاء الرئيس عبد الناصر. المهم فوجئت بعد شهرين أن كل أعضاء القسم قدّموا للتحقيق (لأمر يعلم الله أننى لا أتذكره الآن)، ووجدت نفسى وجهاً لوجه مع المحقق، وكان أستاذًا للقانون المدنى فى جامعة عين شمس. وقد اكتشف الرجل فى التو مدى براءتى وبراءة الآخرين من القسم، بل ومدى سذاجتنا، مقارنةً بالدكتورة المذكورة التى كانت تعرف القوانين و اللوائح أكثر من أى شىء آخر فى العالم. وذكر لى أنه من ضمن ما ذكرته ضدى مسألة أننى اقترحت عدم الوقوف حدادًا على الرئيس عبد الناصر، ولم تذكر بقية الاقتراح. وطلب منى السيد المحقق ألا أقول شيئًا، وبدأ هو فى كتابة الأسئلة والأجوبة، وانتهى التحقيق بنقل السيدة المذكورة. ولكنها كان لديها المقدرة على العودة، لا أدري كيف، لتبدأ المتاعب من جديد، فهى - و الحق يُقال - لا تكل ولا تتعب. ومن فرط غيظى، اقترحت عليهم مرة فى القسم أن ننشر نعيها فى جريدة الأهرام، حتى تنشغل عنا بعض الوقت فى محاولة تكذيب خبر وفاتها!

كان هذا هو عنصر الإثارة الأساسى. ولم تتغيّر الأمور كثيرًا بعد تعيين الدكتورة لطيفة الزيات - رحمها الله - فقد كانت سيدة فاضلة، لم تشر أى مشكلات من أى نوع، وجعلت حياتنا من الناحية الإدارية نعيمًا مستمرًا. ولكنها آثرت أن تفصل حياتها الفكرية العامة عن حياتها كأستاذة فى الجامعة. فكانت محاضراتها والرسائل التى تشرف عليها نمطية للغاية لا تختلف عما هو مألوف الآن من إملاء وتجميع للمعلومات، مما جعل القسم مفرغًا تمامًا من الهموم الفكرية. ولم أفهم تمامًا موقفها هذا. وفى حفل رثائها أشارت العميدة إلى أنها كانت تترك الفكر عند بوابة الكلية. كنا أحيانًا نتحدث فى الفكر، ولكن فى غياب الآخرين، بل دعتنى مرة لمناقشة أفكارى فى ندوة تديرها فى حزب التجمع، ولم يحضر أحد من القسم بطبيعة الحال، فهذه نقرة وتلك نقرة.

وحتى أعطى القارئ فكرة عن جو الجمود والموت الفكرى الذى كنا نعيش فيه. سألت مرة إحدى طالبات الدراسات العليا عن الموضوع الذى ستختاره لتكتب رسالتها الماجستير عنه، فقالت: "الدفاع عن الشعر" لشللى؛ فسألتها: "لم؟" فأجابت: "لأننى أحفظها عن ظهر قلب". ومرة أخرى اقترحت على طالبة أن تكتب رسالتها عن قصيدة ألكسندر بوب «مقال فى الإنسان» وقصيدة إليوت «الأرض الخراب»، لتقارن بين الموقف من الإنسان فى كل من القرن الثامن عشر والقرن العشرين، ففرحت بالاقتراح. وحينما عدت من الولايات المتحدة

سألتهما عما حدث فقالت: "لقد نفذنا اقتراحك بعد تعديل طفيف. ففي القسم ق
الوا إن تناول اثنين من الشعراء سيكون كثيرًا بالنسبة للماجستير، ولذا قرروا ا
لاكتفاء بأشعار ألكسندر بوب". وهكذا تحول الكيف إلى كم.

ويتم تصنيف التخصص على أسس ضيقة للغاية، وعادةً ما تكون الأنواع الأ
دبية هي الأساس، حتى بعد الحصول على الدكتوراه. ففلان "بتاع شعر" علان
"بتاع مسرح" وهكذا. أما أن يكون التصنيف على أساس الحقبة التاريخية
على سبيل المثال، أو على أساس الموضوع الأساسى الكامن theme أو على
أساس النمط الشكلى المتكرر فهذا أمر غير مطروح. وقد بلغ من ضيق
التصنيف أنني حاولت مرة أن أشرح ما سأقوم به فى الدراسات العليا لإحدى
الأستاذات، وأخبرتها بأننى لن أدرّس للطالبات شعراء بعينهم، وإنما مجموعة
من القصائد بهدف تدريبهن على قراءة النصوص قراءة نقدية تفصيلية،
ولخصت لها ما سأفعله بأنه «تحليل خطاب» (بالإنجليزية: ديسكورس
أناليسيس discourse analysis). فقالت لى إن "تحليل الخطاب جزء من
اللغويات وليس جزءا من الدراسة الأدبية". وقد بينت لى أستاذة أخرى (كانت
تلبس مصوغات ينوء بحملها الإنسان العادى) الفرق بين اللغويات وتدرّيس الأ
دب على النحو التالى: "مدرس اللغويات يمكنه تدرّيس كل من اللغويات والأ
دب، أما أستاذ الأدب فيمكنه تدرّيس الأدب وحده!".

ويتم اختيار موضوعات الرسائل بطريقة تعسفية للغاية لا علاقة لها
بميول الطالبة أو توجهاتها أو الإشكاليات الفكرية التى تواجهها (إذ إن الغالبية
الساحقة للطالبات - والحق يقال - فى أغلب الأحيان كن بلا ميول ولا يواجهن
- والحمد لله - أى إشكاليات. فمعظم الطالبات التحقن بقسم اللغة الإنجليزية،
لأنهن يرغبن فى دراسة اللغة الإنجليزية [لا الأدب الإنجليزى] حتى يعملن فى
نهاية المطاف مضيفات أو فى السلك الدبلوماسى. وهذه مشكلة تواجهها
أقسام الآداب الأجنبية فى بلادنا، إذ يخلط الناس بينها وبين أقسام اللغات).
وعادةً ما تذهب هذه الطالبة البريئة من القلق الفكرى وتطلب من الأستاذة
تحديد موضوع لرسالتها، ولا تحدد أى إطار سوى أنها تحب الشعر أو
المسرحية مثلاً. فتختار لها الأستاذة المشرفة أى أديب لتكتب عنه رسالتها،
ثم تدخل الطالبة ورسالتها معمل التراكم وحشد المعلومات والمراجع.

وهذا الاتجاه نحو عدم الاكتراث بالدارس والإشكاليات الفكرية التى يطرحها
والقضايا الفكرية التى يواجهها ليس مقصوراً على قسم اللغة الإنجليزية بكلية
البنات، بل شاهدت مثل هذا الوضع فى الخارج. أخبرنى صديقى الأستاذ
ديفيد كارول أنه حينما التحق بقسم الدراسات العليا فى جامعة لندن، كان

عليه أن يتوجه إلى الأستاذ المعروف سذرلاند Sutherland ليناقدش معه الموضوع الذي سيكتب عنه. فدخل ديفيد كارول مكتبه وأخبره عن الهدف من زيارته، فأخرج البروفسير سذرلاند كتابًا ضخمًا وقلب عدة صفحات إلى أن وصل إلى صفحة بعينها ومر بإصبعه على عدة سطور ثم توقف وقال: "لم لا تكتب رسالتك عن مسز ثاكرى - rayMrs Thacke" (وهي أخت الروائى البريطانى الشهير ثاكرى). فرفض ديفيد كارول وأخبره بأنه مهتم ببعض القضايا الخاصة بروايات جورج إليوت. فنظر له الأستاذ المشرف بدهشة مشوبة بالغضب، ولكنه وافق على موضوعه. وبعد عدة سنوات كان ديفيد كارول يزور الهند، وقابل سيدة هندية كانت تدرس معه فى نفس الجامعة التى حصل منها على شهادة الدكتوراه، وكانت قد دخلت بعده مكتب سذرلاند. وعرف منها ديفيد كارول أنها كتبت رسالتها عن مسز ثاكرى. فالمسألة "بـ الدور"، لا علاقة لها بذات الطالب أو بالقضايا الفكرية التى يواجهها.

وقد حدث لى شىء مماثل حينما ذهبت إلى جامعة كولومبيا، إذ قالوا لى إننى يمكن أن أكتب عن الأثر العربى أو الإسلامى على أحد الشعراء الرومانتيكيين الإنجليز أو الأمريكيين، حيث إننى - فى تصورهم - طالب من العالم الثالث لا يعرف الأدب الإنجليزى أو الأمريكى بما فيه الكفاية، ولا يمكن أن يتأتى له أن يعرفه، ولكنه مع هذا يعرف لغة غربية تسمى العربية يمكنه أن يستند إليها فى دراسة هذا الموضوع المحدود (كان هناك من أساتذتى من بلغ به الجهل أنه كان يفترض أننى أتحدث اللغة المصرية إيجيپشيان Egyptian، على حد قولهم). وما لم يصرحوا به هو أننى بعد كتابتى رسالتى للدكتوراه سيأخذوا نتائج بحثى الأرشيفى المعلوماتى ليقوموا هم بعد ذلك بالدراسة النقدية الحقيقية، وهكذا أتحول من كاتب إلى باشكاتب!

فأخبرتهم أن الموضوع لا يعنينى كثيرًا ولا يثير قلقى، ومن هنا فلن أكتب عنه. والشىء نفسه تكرر فى جامعة رتجرز حينما طلب منى أن أحقق مخطوطة لاتينية هى ترجمة لشرح ابن رشد لفن الشعر لأرسطو. ومرة أخرى رفضت الموضوع وكتبت عن شىء فى صميم الحضارة الغربية، (وكان تحقيق المخطوطة من نصيب غيرى، كما أشرت من قبل).

إن موقفى من الإشراف على الرسائل الجامعية يتسم بشىء من التطرف، فهو يفترض ضرورة تفاعل المشرف مع موضوع الرسالة ومع الباحث، وأن يكون ملماً بالأدبيات التى كتبت عن الموضوع والإشكاليات الأساسية المطروحة بخصوصه، حتى يمكنه أن يتحاور مع الباحث تحاورًا مثمرًا بخصوص رؤيته ومنهجه وبنية عمله. وهى طريقة شاقة للإشراف، لكن هذا هو ما تعلمته من

أساتذتى فى الإسكندرية ومن المشرف علىّ فى الولايات المتحدة. كان أستاذى يشرف على عدد محدود للغاية من الباحثين، ولذا كان بوسعه أن "يشرف" عليهم بمعنى الكلمة. كان يتلقى فصول الرسالة من الباحث فيقرؤها أولاً بأول بعناية شديدة، ويعلق عليها بالتفصيل، ويعطى ملاحظات عامة فى النهاية. وإن ظهر مرجع جديد فى الموضوع قرأه وأشار على الباحث بقراءته، وإن طرحت إشكاليات جديدة نبهه لها، ولم يكن يكف عن الحوار معه. (كنت استثناءً وحيداً، إذ إننى كتبت رسالتى دفعة واحدة وأعطيتهأ له. ولكننا كنا نلتقى فى الأسبوع مرتين على الأقل، فكان يعرف مسار الرسالة شفويًا مني).

ويقف هذا على طرف النقيض من الوضع عندنا، حيث نجد الأستاذ يشرف على عدد هائل من الرسائل قد يجد نفسه مضطراً لقبوله. ومع هذا لاحظت التقاتل غير المفهوم بين الأساتذة على المزيد من الرسائل. عندما حاولت زوجتى تسجيل موضوع رسالة الماجستير فى مصر، أخبرتها إحدى الزميلات بأن اسم الأستاذة فلانة لابد أن يوضع على اقتراح الرسالة بصفتها إحدى المشرفات، وإلا أوقفت الموضوع فى مجلس الكلية. وحينما استشارتنى زوجتى فى الأمر أخبرتها بأن الأستاذة فلانة غير متخصصة، ووضع اسمها سيكون فى واقع الأمر إهانة لها. ولكننا فوجئنا بأنها بالفعل أوقفت الموضوع فى مجلس الكلية. (يبدو أننى لم أفهم الواقع الأكاديمى فى مصر حق الفهم، ومن ثم كنت دائما الناصح الأمين لزوجتى الذى يودي بها إلى التهلكة).

نتيجة موقفى هذا من الإشراف، لم أشرف قط على أى رسالة للماجستير أو الدكتوراه، كما لم أدع لمناقشة أى رسالة جامعية (إلا مرتين) عبر حياتى الجامعية. ولكن أخيراً (1995) جاءتنى طالبة تسمى جيهان فاروق فؤاد، تطرح قضايا فكرية حقيقية، فوافقت على أن أشرف على رسالتها. وفكرنا معاً فى الموضوع، واستقر الأمر على أن تكتب رسالتها عن القراءات النقدية المختلفة لقصيدة "الملاح القديم" لكوليردج (فهى دراسة مقارنة فى النماذج التحليلية). وقد أشرفت على رسالتها بالطريقة التى أشرت إليها، أى الطريقة التى أشرف بها أستاذى علي.

وحينما انتهت منها كانت قد أنجزت عملاً فكرياً من الطراز الأول، أزعم أننى تعلمت منه كما تعلمت هى منه، فقد كان "بحثاً" وليس مجرد توثيق أفقى، لا تنتج عنه أي تحولات.

وقد شكلت لجنة المناقشة منى رئيساً والدكتورة فضيلة فتوح (التي شاركت

فى الإشراف على الرسالة بشكل جدى، وأسدت كثيراً من النصائح المهمة لجيهان)، والدكتور محمد عنانى والدكتور أيمن بخيت أعضاء. وكانت المناقشة متعة فكرية حقيقية هيأت لى فرصة كى أشرح بعض آرائى بخصوص رسائل الماجستير. فقلت فيما قلت: إن المفروض أن تتم المناقشة باللغة العربية، أى اللغة الأم، كما يحدث فى بقية العالم حتى يدرك الدارسون أن رسالتهم عمل نقدى، وأن إسهامهم يجب أن يصب فى نهاية الأمر فى رؤيتهم النقدية الخاصة، لا أن تظل جزءاً من عالم مستقل منفصل (أما المقدرة اللغوية فيمكن التأكد منها من خلال امتحانات خاصة). وقد أشرت إلى خلل أساسى فى تصورنا لأقسام الأدب الإنجليزي بحُسابها نسخة (مشوهة بطبيعة الحال) من أقسام الأدب الإنجليزي فى إنجلترا. فنحن نرى أننا لا نقل عنهم فى شىء ولا بد أن نلحق بهم، وأصبح هذا هو شعارنا وهدفنا. ولكن الواقع هو أننا نحاول أن نكون صورة كربونية منهم، ولذا فنحن ننقل عنهم مقررات أقسام الأدب الإنجليزي، ثم نقوم بحذف بعض المقررات لنيسر على طلبتنا. ولكن ما ننساه هو أن ما يقابل قسم الأدب الإنجليزي عندنا ليس قسم الأدب الإنجليزي عندهم وإنما قسم الأدب العربى عندهم، أى أن الأدب الإنجليزي بالنسبة لنا أدب أجنبى (أدب ثان كما يقولون لغة ثانية) تماماً كما أن الأدب العربى بالنسبة لهم أدب أجنبى. وهذا التصور الجديد يتطلب منا أن نعمل فكرنا لنخرج بتصوير جديد للمناهج والامتحانات فى أقسام الآداب الأجنبية. وقد كانت المناقشة مناقشة فكرية حقة، لا حذقة فيها، ولا سقوط فى الأكاديمية بالمعنى السلبي للكلمة.

وبعد أن قمت بالتدريس بعض الوقت فى القاهرة (1969 - 1975، 1979 - 1983) انتقلت إلى الرياض عام 1983 وأقيمت فيها لمدة ستة أعوام، حيث وجدت نفسى فى جو ثقافى متميز. فجامعة الملك سعود كانت جامعة عربية بمعنى الكلمة. فهيئة التدريس فيها كانت تضم أساتذة من كل أنحاء العالم العربى، مما أتاح لى فرصة التعامل مع هذا التنوع العربى العظيم.

والجو الثقافى فى الرياض فريد. فمعظم المثقفين هناك ليس عندهم هموم اقتصادية كبيرة. وتفصيل حياتهم قليلة، وكنا كأساتذة ضيوف ("متعاقدين" كما كنا نُسَمَّى) عندنا من الهموم والتفاصيل ما هو أقل. ونظراً لتفرغنا شبه الكامل هذا، وجدت نفسى أحضر عدداً لا حصر له من الندوات والجمعيات الثقافى. فعلى سبيل المثال، كانت هناك ندوة الأدب المقارن التى تُعقد مرة كل أسبوع فى كلية الآداب ويحضرها أساتذة من قسمى اللغة العربية واللغة الإنجليزية، حيث كنا نتناقش فى كل الموضوعات فى جو أخوى (لا يختلف كثيراً عن الجو فى قهوة المسيرى فى دمنهور). وهناك ندوة إشكالية التحيز التى أشرت إليها.

كما كنت أحضر ندوة فلسفية باللغة الإنجليزية تجتمع مرة كل شهر، وتضم الأساتذة الأجانب ممن لا يجيدون العربية. وقد فتح لى المجتمع السعودي أبوابه، فكنا نتزاور أنا وزوجتى مع بعض الأسر السعودية، وهو أمر نادر، حسبما سمعت.

وقد توطدت أواصر الصداقة بينى وبين الدكتور عزت خطاب رئيس القسم، الذى كان خليطاً أصيلاً وفريداً من التقوى والحداثة، يتحدث عن المونولوج الدرامى وهو يخلع نعليه استعداداً للوضوء لإقامة الصلاة. الابتسامة لا تفارق وجهه، حتى فى أحلك اللحظات. كما تعرفت إلى الدكتور سعد البازعي (الذى عاد إلى السعودية من الخارج فى نفس العام الذى حضرت فيه). ونشأت بيننا صداقة فكرية تركت فى أعماق الأثر، ولا نزال نتبادل الرسائل والزيارات. لقد كانت الأيام التى قضيتها فى السعودية عن حق من أسعد أيام حياتى وأكثرها ثراء من الناحية الفكرية.

وطيلة هذه المدة (1969 - 1990) كنت أدرّس الأدب الإنجليزى، سواء فى كلية البنات، أم كليات الآداب فى جامعة عين شمس وجامعة الملك سعود وجامعة الكويت أم فى بعض الجامعات فى الولايات المتحدة: شعر القرن الثامن عشر - شعر القرن التاسع عشر (الرومانتيكى - الفيكتورى) - شعر القرن العشرين - النظرية النقدية من أرسطو إلى ما بعد الحداثة - فن القصة - فن الترجمة... إلخ. وكما أسلفت كنت أدرّس المقررات من خلال موضوعات ونماذج لا من خلال السرد التاريخى المباشر.

وكما أسلفت، كانت الحياة داخل كلية البنات بوجه عام خالية من الهموم الفكرية. ومع هذا عبّرت عن نفسها من خلال شرحى للنصوص التى كنت أدرسها، وفى محاضراتى بشكل عام. وكنت أشعر أحياناً بأننى أثقل كاهل النصوص (والطالبات) بإشكالياتى الفكرية، وخاصةً أننى كنت أتحسس طريقى نحو النماذج الأساسية الحاكمة فى الموسوعة. وقد وسع هذا من خطابى التحليلى من جهة، ووضع حدوداً عليه من جهة أخرى. وأخذت الفجوة بينى وبين الطالبات تزداد اتساعاً. وكانت قلة منهن ينتظرن محاضراتى بصبر نافذ، ولكن الأغلبية كن ينظرن لى شذراً لأننى أتحدث عن أشياء "خارج المقرر"، وأصبح وجودى فى كلية البنات عبئاً ثقيلاً على وعلى غلبة الطالبات. لذا لم يكن هناك مناص من الاستقالة، خاصةً وأن الموسوعة كانت قد بدأت تحكم قبضتها عليّ وتتطلب منى الولاء الكامل لها.

الأدب: حبى الأول والقديم عبر هذه الرحلة الفكرية، ظل حبى الأول والقديم

للشعر والأدب والنقد قائماً، فأكتب القصائد الشعرية من آونة لأخرى، ولا أنشرها، ولا أطلع عليها إلا أقرب الأصدقاء، فهي قصائد خاصة للغاية، ذات طابع فلسفى متطرف ولا أعتقد أنها ممتازة (وإن نشرتها فهي ستكون جزءاً من سيرتى غير الذاتية غير الموضوعية). كما لم أتوقف قط عن الدراسة الأدبية التى لم تكن خارج نطاق اهتماماتى الفكرية الأخرى. بل إن دراستى الأدبية - كما أسلفت - هى التى عززت اهتمامى بالخصوصية وقضية التحليل من خلال النماذج، وأهمية الشكل والصور المجازية، كما أن هذه الدراسة كانت بمثابة تدريب على قراءة النصوص وعلى كيفية تحليل الشكل لنصل إلى الموضوع الأساسى الكامن. كما أن طريقة عرضى لأفكارى قد تأثر ولا شك بدراستى الأدبية.

والأدب العظيم يتعامل مع الإنسان فى أقصى تركيبته، ولذا فهو يمكن أن يصبح معياراً يكشف من خلاله الباحث اختزالية ما أمامه من نصوص أدبية وغير أدبية. فإذا قرأ نصاً عنصرياً، فهو سرعان ما سيكتشف أنه يعبر عن فكر اختزالى كسول، لا يكد ولا يتعب كى يحيط بتركيبية الواقع وتعدد مستوياته ، وأنه يقنع بإدراك هذا الواقع إما على مستوى واحد وإما من خلال صورة إدراكية واحدة بسيطة أو صورة مجازية اختزالية ساذجة. فالعالم كله - بالنسبة له - بُعد واحد، يشبه الساعة أو النبات الذى يتبع دورات طبيعية منتظمة، وهناك منهج واحد الإدراك كل الظواهر، إنسانية كانت أم مادية، و البشر دوافعهم كلها مفهومة ويمكن تفسيرها من خلال عامل أو أكثر من العوامل المادية، وكان العالم (الطبيعة والإنسان) كيان أحادى مكون من ذرات وأرقام، كما يتصور بعض الماديين السذج والعلماء البسطاء.

هذا على عكس الأدب العظيم الذى يتسم بأنه يرفض هذه الاختزالية ويحاول أن يعود بالإنسان إلى ذاته ليدركها وليقدرها حق تقديرها، ولذا فهو يقدم صورة للنفس البشرية بحسبانها كياناً مركباً إلى أقصى حد يستعصى على التفسيرات المادية البسيطة ولا يمكن أن ينضوى تحت القوانين العلمية الرتيبة، فالعالم بالنسبة للأديب العظيم لا يمكن أن يختزل فى بُعد واحد أو أن يُرد إلى مستوى مادي واحد أو أن يسقط فى صورة مجازية واحدة ساذجة.

واللغة الأدبية المجازية تنفر من لغة الجبر والقوانين الهندسية، لأنها تتعامل مع ظاهرة مركبة. ولذا إذا كانت لغة الجبر لغة بسيطة لا تتحمل الإبهام، وتهدف لوصف الأشكال الهندسية وحركة الكواكب وعلاقة الأرقام والذرات، وكل ما هو محسوس ويُقاس، فإن لغة الأدب، لأنها تتعامل مع الإنسان فى أفراحه وأتراحه، هى لغة مجازية تحاول الإفصاح عن المفارقات والتعبير عن الشئ وعكسه فى ذات الوقت، وأن تتعامل مع المحدود واللامحدود و

المتناهي واللامتناهي وما يُقاس وما يستعصي على القياس.

إن استخدام المجاز هو فى صميمه مؤشر على وجود المجهول فى حياة الإنسان (الذى يشير إليه المتدينون على أنه الغيب)، وعلى أن العقل البشرى محدود، ولكنه مؤشر أيضاً على أن هذا العقل مبدع فعال يتطلع إلى استشراف هذا المجهول وإلى إنشاء علاقة معه، ولذا فهو ينحت أدوات وآليات يمكنه عن طريقها الإفصاح عن عالم الغيب واللامحدود واللامتناهي.

وفى دراستى عن جمال حمدان، استخدمت منهج دراسة الصور المجازية، محاولاً الوصول إلى إحدى جوانب رؤيته التى يصعب الوصول إليها عن طريق منهج آخر.

فأشرت إلى أن اللغة المجازية (كما أسلفت) ليست زخرفة كما يتصور البعض، فالمجاز هو وسيلة إدراكية وطريقة للتعبير عن إدراك مركب تعجز اللغة البسيطة عن التعبير عنه. ولأن إدراك جمال حمدان للواقع مركب وفريد، فإنه كثيراً ما يلجأ للمجاز. وهذا فى حد ذاته تعبير أيضاً عن رفضه لفكرة وحدة العلوم. فاللغة الرياضية العامة المجردة التى تصلح للتعبير عن الظواهر الطبيعية، لا تصلح للتعبير عن كل جوانب الظاهرة الإنسانية. ففى وصفه لتوزيع اليهود فى العالم يقول إنه "ليس صحيحاً أن «تحت كل حجر فى العالم يهودياً»"، ويأخذ صورة الحجر المجازية ويقترح صورة أخرى مشتقة منها ولكنها مع هذا تقف على طرف النقيض منها: "الأصح أن نقول إن توزيع اليهود العالمى توزيع رشاش متطاير فى معظمه يتحول أحياناً إلى تراب رمزى بحت". وهكذا يتحول الحجر الصلب إلى «رشاش متطاير» ثم إلى «تراب». وفى مكان آخر يتحدث عن نفس الظاهرة فيقول "الصورة المجازية ليست نهر مجرة مرصعة عالمياً بمستعمرات اليهود، ولكنها يمكن أن تكون منشوراً من النوى والنويات السديمية هناك وهناك". إن جمال حمدان استخدم نفس الآلية تقريباً التى استخدمها من قبل، يأخذ صورة "نهر المجرة" ليحوّله إلى "منشور من النوى والنويات السديمية"، وبدلاً من النور الذى له مركز وقوام يظهر عالم بلا مركز.

ثم طبقت نفس المنهج على مجموعة أخرى من الصور المجازية التى تشي بو لائه العربى على حساب جذوره «المصرية». فنحن نحب الجد ونتذكره، أما الأ ب فنحن ننتمى إليه، لا سيما إذا كان الأب العربى هو "آخر انقطاع فى الاستمرارية المصرية"، خاصة وأن الجلد قد ابتعد كثيراً. فمصر الفرعونية (كما يبين جمال حمدان) "لم تعد إلا مكدة فى المتحف أو معلقة كالحفريات على

سفوح الهضبتين، أما فى الوادى فقد انقرضت كما انقرضت من قبل تماسيح النيل من النهر. ولهذا فنحن ننتهى إلى أن الحضارة الفرعونية قد ماتت فى مجموعها، دون أن ينفى ذلك الاستمرارية المحورية فى حضارتنا المادية". ولذا يحذر جمال حمدان دعاة "الفرعونية" (وغيرها من دعاوى الرجعية التاريخية والوطنيات الضيقة كالفينيقية والآشورية)، فالمقصود من هذه الدعوات نفى القومية العربية ونسخ العروبة ومضاربة القومية الشاملة بالوطنية المغلقة. "كما يحذر من دعاة الاستمرارية فى الكيان المصرى" لا ليعزز أصالة ما، ولكن ليقفل من جانب الانقطاع، وبالتالي ليضخم فى البعد الفرعوني فى تاريخنا فيبعدنا عن عروبتنا ويطمس معالمها".

وطبقت نفس المنهج (أى دراسة الصور المجازية) على تطور تاريخ الأفكار فى الحضارة الغربية الحديثة، فبينت أن هذه الحضارة يسيطر عليها صورتان مجازيتان أساسيتان: الآلية (العالم كآلة) والتي سيطرت حتى أواخر القرن الثامن عشر، ثم العضوية (العالم كنبات أو حيوان) والتي سيطرت حتى منتصف القرن العشرين. ثم هيمنت ما بعد الحداثة وظهرت مجموعة من الصور التى تبين أن العالم لا مركز له أو أنه لا توجد أي حقيقة.

وفى دراسة أخرى حاولت أن أدرس التمرد على المجاز ورفضه كمؤشر على تغير جوهري وعميق فى الحضارة الغربية.

فبينت أن تصاعد معدلات الحلولية والواحدية المادية لابد أن يؤدى إلى تراجع التجاوز والمجاز، وهذا يتبدى فى تزايد استخدام الأيرونى «مفارقة ساخرة» أو «الإحساس الساخر بالمفارقة». وتراجع استخدام المجاز.

ولشرح ما هو الأيرونى قلت إنه أن يقول المرء شيئاً وهو يعنى عكسه. فحين تهب رياح الخماسين وتحمل الأتربة يمكن أن نقول: "يا له من يوم جميل" للتعبير عن الإحساس بالغىظ والمرارة. ونحن نشعر بهذا الإحساس الساخر بالمفارقة حين يغرق أحد أبطال البحرية من المحاربين القدامى فى حمام السباحة فى منزله. يقول الحبيب لحبيبته فى ليلة مقمرة: "أحبك من أعماق قلبى من الساعة 5:40 حتى الساعة 6:35، وفى عطلة نهاية الأسبوع وفى الأجازات الرسمية وأجازات البنوك!". وهدف المفارقة ليس هو كشف علاقة إنسانية مركبة وإنما تقويض أحاسيس النبل والبطولة والحب وإظهار أنها كلها عبث. وإذا كان المجاز هو عملية تفكيك ثم تركيب، فإن الأيرونى هى عملية تفكيك وتقويض وهدم دون تركيب، وهى عملية تحويل للعالم إلى ذرات متناثرة لا يوجد فيها هدف أو غاية. وتاريخ الفن الغربى هو تاريخ الصراع بين

الأيقنة والحرفية والتفكيك، مع محاولات متعثرة للمجاز أن يؤكد ذاته، حتى نصل إلى عصر ما بعد الحداثة حيث يتكون العالم من كلمات لا علاقة لها بالواقع ومن أيقونات بلا إله ولا معنى، ولذا فهي ذاتها ذرات متناثرة. وحينما ذهبت إلى الولايات المتحدة عام 1963 صدمني خوف الناس من التعبير عن عواطفهم ولجوئهم للأبيروني، لتحاشي التعبير عن العواطف.

وقد كتبت العديد من المقالات الأدبية، وكان من أولى مقالاتي دراسة عن إبراهيم ناجي (الذي كنت أكتب عنه رسالة للماجستير) أتحدث فيها عن النقد بصفته عملية تفكيك وتركيب (متأثراً في ذلك بمحاضرات أستاذي د. محمد مصطفى بدوي وكتابات ت. س. إليوت). وقد أرسلت بها إلى إحدى كبريات الصحف فوجدت طريقها إلى النشر بعد أن قام أحد كبار الكتاب (وهو لا يزال يكتب حتى يومنا هذا) بنشر المقال، ولكن بعد أن نسبته لنفسه. وقد نشر أول مقال أدبي باسمي عام 1961، وكان عرضاً لكتاب كتبه أحد النقاد عن إبراهيم ناجي، وكان مقالا "تفكيكياً هجوماً". ثم نشر أول مقال أدبي حقيقي في مجلة الشهر في العام نفسه بعنوان "بين التراجيديا والإحساس بالحزن"، وهو دراسة في رواية نجيب محفوظ بداية ونهاية ومسرحية تنسى وليامز نزول أورفيوس. وحينما أنظر إلى هذه الدراسة بعد مرور كل هذه السنوات أرى أنها دراسة في النماذج المفتوحة (التراجيديا بما فيها من مقدرة على الاختبار المأساوي وعلى تجاوز الواقع المباشر) والنماذج المغلقة (الإحساس بالحزن الناجم عن الحتمية والخضوع للبيئة).

وقد أشرت من قبل لسلسلة الألف كتاب التي نشرت الترجمة التي قمت بها لبعض النصوص الأساسية للرومانتيكية الإنجليزية بالاشتراك مع الأستاذ علي زيد. فأعدنا ترجمة النصوص، وأضافنا بعض النصوص الأخرى، وقمت بكتابة تعليق على كل نص وصدر بعنوان الرومانتيكية الإنجليزية: النصوص الأساسية وبعض الدراسات النقدية (١٩٧٩). وهذا الكتاب محاولة لتقديم النصوص الأساسية للحركة الرومانتيكية (أكثر من مائة قصيدة) في الشعر الإنجليزي حتى يكون بوسع القارئ العربي الذي يجهل الإنجليزية أن يلم بهذه النصوص إلماماً تاماً. ويقدم الكتاب كذلك منهجاً لترجمة النصوص الشعرية، وقد قمت بكتابة تعليق نقدي على كل القصائد، كل قصيدة على حدة، استخدمت فيه نموذج الحلولية والتجاوز، والصراع داخل الذات الإنسانية بين النزعة الإنسانية (الربانية) نحو التجاوز من جهة، والنزعة الجينية / الطبيعية نحو التوحد مع عالم الطبيعة / المادة والذوبان فيها من جهة أخرى، أي أنني أستخدم تاريخ الأفكار مدخلاً لفهم شكل العمل الفني وبنيته.

كما كتبت مجموعة مقالات عن الشعر الرومانتيكى الإنجليزى والرؤية الرومانتيكية للكون، نُشرت بشكل متفرق عبر الثلاثين عاما الماضية. وكل مقال يدور حول قصيدة بعينها أحلها بصفاتها بلورة للحظة تاريخية، ومن ثم فهى تعبر عن نموذج معرفى كامن يتبدى فى كل تفاصيل القصيدة، وهو مصدر وحدتها وتماسكها. وكل مقال محاولة للوصول إلى الموضوع الأساسى الكامن فى القصيدة (نموذجها المعرفى) وتعريفه، ثم دراسة تبادياته الجمالية، أى أن النموذج كأداة تحليلية يحل إشكالية الانتقال من عالم المضمون إلى عالم الشكل (ومن البناء التحتى إلى البناء القومى، إن أردنا استخدام المصطلح الماركسى). وأقوم فى الوقت الحالى بجمع هذه الدراسات فى كتاب عن تاريخ الرومانتيكية الإنجليزية من خلال نصوص. كما أنوى إن شاء الله كتابة دراسة نقدية عن القصيدة القصصية "الملاح القديم" للشاعر كوليردج.

وكتبت أيضاً دراسة فى شعر الهايكو اليابانى Haiku، وترجمت (بالاشتراك مسرحية افتتاحيات الهادئ Pacific Overtures) (تأليف ستيفن سوندايم وجون ويدمان)، وهى مسرحية موسيقية غنائية تتناول تحديث اليابان، فتشير إلى أن اليابان القديمة فى أيام حكم الشوجن (الإقطاع العسكرى)، جميلة وغير حقيقية، أما اليابان الحديثة فهى جديدة وثرية وملوثة بيئياً. واستخدم الكاتب الأنواع الأدبية المسرحية والشعرية اليابانية المختلفة (النو - الكابوكى - الهايكو) فى تقديم رؤيته المسرحية (وكان الأستاذ الشاعر صلاح عبد الصبور قد قبل نظم هذه المسرحية، لولا أن وافته المنية).

وكانت المسرحية قد نالت عدداً كبيراً من جوائز تونى Tony Awards، وهى أهم الجوائز المسرحية فى برودواى، ولكنها مع هذا لم تجد إقبالا جماهيرياً فتوقف العرض. فاتصلت بالمؤلف سوندايم تليفونياً واقتрحت عليه أن يكتب مسرحية غنائية عن سقوط الأندلس،

بحسبان أن الأندلس كانت لحظة (ورقعة) لقاء ومواجهة بين الشرق والغرب، وأنها بهذا المعنى تشبه فى كثير من النواحي اليابان فى منتصف القرن التاسع عشر عند غزو الغرب لها. فعبر عن إعجابه بالفكرة ولكنه أضاف أنه لا يحب أن يكرر نفسه قط. وبعد أن قمت بدراسة مسرحياته الغنائية الأخرى، وجدت أنه كان صادقاً فيما يقول. وهذا ما بينته فى المقدمة الطويلة التى كتبتها، والتى تناولت فيها الأنواع الأدبية اليابانية، كما تناولت قضية تحديث اليابان وحسابات المكسب والخسارة الناجمة عن هذه العملية.

ومن دراساتى الأخرى دراسة مطولة فى شعر نحماني بياليك وشئول تشرنخوفسكى، وكلاهما شاعر روسى يهودى صهيونى، ويُعدُّ شعرهما من

أهم المداخل لفهم الصهيونية.

وصدر لى عدة كتب فى الأدب الفلسطينى أولها هو العرس الفلسطينى The Palestinian ، Wedding: A Bilingual Anthology of Contemporary Palestinian Resistance Poetry الذى صدر عام ١٩٨٣ ويضم مختارات مزدوجة اللغة من شعر المقاومة الفلسطينى قمت باختبارها و كتابة مقدمة طويلة لها. وكنت قد أصدرت مختارات أخرى مزدوجة اللغة أيضاً فى عام ١٩٧٢ بعنوان عاشق من فلسطين A Lover from Palestine. والكتاب الثانى مقسّم إلى موضوعات: جماليات المقاومة - فى المراثى - فى حب فلسطين - الصمود والمقاومة - الانتصار، على عكس الكتاب الأول الذى كان يقدم مختارات من شعر كل شاعر على حدة (أى أن نفس التحول الذى حدث فى طريقة التدريس [بدلاً من تدريس قصائد كل شاعر على حدة، تم تدريسها من خلال موضوعات] قد حدث أيضاً فى كتاب المختارات).

أما الكتاب الثانى، فهو أرض الحجر والزعتر، ويضم مختارات من القصص القصيرة الفلسطينية قمت بترجمتها (بالاشتراك مع ابنتى الدكتورة نور) وترتيبها حسب موضوعات. والقصص التى تضمها المختارات ليست بالضرورة قصص مقاومة، فبعضها يتناول إشكاليات إنسانية عامة. وتدور المختارات حول الموضوعات التالية: ظلال الفردوس المفقود - منفيون فى الأرض - لاجئون فى أرض معادية - بابل - الموت فى الحياة والحياة فى الموت - أحلام الفردوس والعودة له. وقد كتبت ابنتى مقدمة طويلة للمختارات.

وترجمة هذا الكتاب لها قصة تستحق أن تُروى بسبب دلالتها، إذ تسلمت يوماً خطاباً من الناشر الأمريكى المعروف فابر آند فابر Faber and Faber (فى بوسطن، الولايات المتحدة) بتوقيع الأنسة سوزان زاسلو Susan Zaslow تقترح فيه أن أقوم بترجمة قصص قصيرة فلسطينية إلى إنجليزية لتُنشر فى سلسلة القصص القصيرة التى تنشرها الدار. فأجبت بأنه ليس لدى متسع من الوقت (بسبب الموسوعة) ولكن يمكن أن أقترح اسم مترجم آخر. فأجابت الأنسة المذكورة إن الناشر يصر علىّ حيث إن اسمى أصبح معروفاً إلى حد ما بعد نشر مختارات الشعر.

الفلسطينى. وحيث إننى لم أرد تضييع الفرصة (أن يُنشر كتاب بالإنجليزية يضم قصصاً قصيرة فلسطينية تصدره دار نشر معروفة)، وافقت شريطة أن تشترك ابنتى فى الترجمة. فرحبت الأنسة زاسلو بالاقترح الأخير وأرسلنا لها

عينة من الترجمة، فكان ردها مشجعاً لأقصى حد، ومن هنا بدأنا نعمل ووضعنا جدولاً للنشر.

وكان العمل شاقاً، خاصة وأن عدد كُتّاب القصة القصيرة بين الفلسطينيين كبير بالفعل، فاستعنا ببعض مساعدي الباحث لإِـنجاز عملية الاختيار. (فكما أقول مازحاً إن معظم أبناء الشعب الفلسطيني مؤلفون وكُتّاب، وليسوا كلهم - بطبيعة الحال - محمود درويش. بل إن بعض من يسمى نفسه كاتب قصة قصيرة، وحقق ذيوماً من خلال المؤسسات المهيمنة، لا يستحق هذا اللقب، لأن قصصه رديئة بأي معيار، مهما كان هذا المعيار سمحاً ورخوياً). كما كانت الترجمة هي الأخرى مرهقة للغاية، فطلبنا من بعض المترجمين أن يقدموا لنا ترجمة أولية، على أن نقوم نحن بمراجعتها وصلاحها. وكان هناك آلاف التفاصيل التي لا يعرفها إلا الفلسطينيون، فاستعنا بالمعاجم، وطلبنا العون من معارفنا الفلسطينيين (وبخاصة صديقي د.

أحمد صدقي الدجاني)، إلى أن اكتملت التراجم، وأرسلنا بها للناسر، الذي قام على التو بإرسال بعضها ليتم تسويق الكتاب في مؤتمر Middle East Studies Association المعروف بـ MESA (مؤتمر جماعة دراسات الشرق الأوسط). بل طلب منا الناسر صوراً فوتوغرافية ليّ أنا وابنتي لتوضع على ظهر الكتاب، بعد أن تم تصميم الغلاف، ونزل إعلان بالفعل عن الكتاب ضمن قائمة الكتب التي كانت على وشك الصدور عن دار فابر آند فابر.

ولكني طوال الوقت كان السؤال التالي يراودني: كيف يمكن لدار نشر كبيرة مثل فابر آند فابر أن تنشر مختارات من القصص القصيرة الفلسطينية يرد فيها ذكر لاغتصاب الأرض الفلسطينية والكفاح الفلسطيني ضد الاستعمار الصهيوني؟ جاءني الجواب بشكل غير مباشر، حين ذهبت إلى بوسطن ودعوت الأنسة سوزان زاسلو إلى طعام الغداء، واكتشفت أنها فتاة صغيرة للغاية (لا تتجاوز الخامسة والعشرين)، وأنها من أصل يهودي، ولكنها كانت يهودية مندمجة تماماً في المجتمع الأمريكي، ورؤيتها للصراع العربي الإسرائيلى معتدلة للغاية، فقد كانت ليبرالية بمعنى الكلمة. وأخبرتني بأن فكرة كتابة مختارات القصص القصيرة كانت من بنات أفكارها ("هذا طفلى This is my baby" على حد قولها، فعرفت، أنها مثل أستاذي، لا تفهم نظرية الخطوط الحمراء). ويبدو أنها حين وقع اختيارها على هذا الموضوع لم تفكر في بُعدة السياسي وتصادف أنه لم يراجعها أحد في المؤسسة.

واختلف الأمر كثيراً حينما وصلنا للمراحل النهائية، إذ اكتشفت المؤسسة طبيعة الكتاب وتوجهه. وفجأة وصلنى خطاب رقيق للغاية من الأنسة سوزان

زاسلو تخبرنى فيه بأنها ستستقيل من وظيفتها، لأنها ستعمل محررة فى مجلة علمية، ولكنها فى تصورى - والله أعلم - اضطرت للاستقالة. ومن ثم عهد بالكتاب إلى موظفة أخرى تسمى فيونا ماكراى (ويدل اسمها على أنها غير يهودية). وحينما اتصلت بالسيدة المذكورة قيل لى إنها غير موجودة فى المكتب، فتوجست خيفةً، وعرفت أنه سيحدث شىء ما. وبالفعل وصلنى خطاب من فابر آند فابر (بتوقيع السيدة المذكورة) يقولون فيه إنه لن يمكنهم نشر الكتاب بسبب أسلوبه، ولأن استئجار محرر الكتاب سيكلفهم الكثير. فكتبنا لهم نخبرهم بأن أسلوب الكتاب كان اختياراً واعياً من جانبنا حتى يشعر من يقرأ الكتاب أنه يقرأ أدباً أجنبياً (وهذه هى رؤية ابنتى للترجمة، مع العلم بأن لغتها الأم هى الإِ نجليزية رغم إجادتها العربية). ولكننا أضفنا أنه مع هذا، ونظراً لاهتمامنا بالكتاب، لن ثمانع فى أن ينظر المحرر فيه وسندفع نحن أتعابه. فلم يصلنا أى رد على خطابنا، فعرفنا أن القرار بعدم النشر كان قراراً سياسياً وتم تغليفه بطريقة قانونية. ولم أتمكن من مقاضاتهم لأننى كنت ساذجاً عند توقيع العقد، فلم أضع نصوصاً تقطع عليهم طريق العودة. وقد نشرت دار كوارتت الكتاب، وتقوم بتوزيعه فى أنحاء العالم. وستطبع من الكتاب طبعة أمريكية. المهم فى هذه الحادثة أنها تؤكد نظرية الخطوط الحمراء، وتهدم مسألة المؤامرة اليهودية من أساسها، ف المسألة هى مسألة حدود الإِ دراك الغربى، وليست أصابع اليهود التى توجد فى كل مكان.

وقد عبّر اهتمامى بالأدب عن نفسه فى اهتمامى بالثقافة الشعبية، فكتبت مقالةً عنوانه "تأملات فى الواد الثقيل والقلب الكاروهات (نُشر فى الأهرام). وهو جزء من دراسة مطولة عن فيلم "خلى بالك من زوزو" الذى رأيتُه عدة مرات. وقد لاحظت أن الفيلم يتناول نقطة التحول فى الرؤية المصرية للفتاة نحو مزيد من التحرر فى العلاقة بين الجنسين. وقمت بتحليل أغنية "يا واد يا ثقيل". ولى دراسة أخرى عنوانها "أفراح عكاشة وأحزان فاتن حمامة" (نُشر فى الطليعة)، وهى دراسة فى مسلسل تليفزيونى أبين فيها نفس عملية الا انتقال هذه. و"فاتن حمامة" هنا نموذج الفتاة البريئة فى الأفلام المصرية القديمة، هى دائماً ضحية، ولا تفهم عقلية الذئاب الذين يودون افتراسها، دائماً شاحبة الوجه (وكل هذا طبعاً دليل على رقتها المتناهية وشفافية روحها). هذا على عكس الفتيات اللائى يتحركن حول المعلم عكاشة، فهن جريئات، يتحركن صوب ما يردن أخذه (أو كما قالت زوزو فى الفيلم السابق ذكره: وما نيل المطالب بالتمنى / ولكن تأخذ الدنيا كدهه). وفى إحدى مناظر المسلسل التليفزيونى يجلس المعلم عكاشة وعلى يمينه راقصة وعلى يسراه طالبة جامعية، "فيعنبر" (أى يُقبَل) الواحدة تلو الأخرى بالعدل والقسط لا فرق بين

الواحدة والأخرى. عند هذه النقطة أدركت أن كثيراً من الحواجز أو الحدود بين الراقصة والعذراء في مجتمعنا قد تآكلت وأنها في طريقها للزوال. (احتج أحد النقاد الماركسيين بأن التعامل مع الحب والجنس يبتعد بنا عن الدراسة الواعية للشئ الحقيقي الوحيد: "الاقتصاد". وكما قال لى: "لقد اتفقنا على أن المسألة، في نهاية الأمر، اقتصادية، فلمَ تضيّع وقتك"، فأخبرته بأنني لم أوقع على مثل هذا الاتفاق).

وحيثما تقدمت لوظيفة أستاذ مساعد كانت هاتان الدراستان (إلى جانب دراستي عن مسلسل فرنسي للأطفال كان يُذاع في رمضان باسم "نوبى الحبوب") ضمن ما تقدمت به للترقية. ولكن لزمّت اللجنة التى قيّمت أعمالي الصمت، فلجان الترقية الأكاديمية لم تتعود على مثل هذه الدراسات فى الثقافة الشعبية، وتتطلب دائماً أن يتقدم المرء بدراسات أكاديمية بالمعنى السلبي للكلمة.

ومن الموضوعات التى أصبحت مركزية فى فكرى قضية ما بعد الحداثة. و كما أسلفت، كان أول مقال كتبته عند عودتى إلى مصر عام ١٩٦٩ هو مقال عن حضارة الكامب، وهو أساساً عرض لكتاب سوزان سونتاج ضد التفسير. وكل أفكار ما بعد الحداثة موجودة فى هذا الكتاب، دون تسميتها. ويؤرخ البعض لظهور ما بعد الحداثة بظهور هذا الكتاب. فالقضية مطروحة فى ذهنى، دون تسمية. ومع هذا أغلقت الملف نظراً لانشغالى بالموسوعة. وحين طلب منى صديقى د. عزت خطاب رئيس قسم اللغة الإِ نجليزية بكلية الآداب جامعة الملك سعود (عام ١٩٨٤)، أن أقدم محاضرة عن موضوع ما بعد الحداثة هذا، اعتذرت فى بادئ الأمر، ولكنه أصر. فاشتريت بعض الكتب وقرأتها وذهلت مما رأيت وفهمت، لذا لم أكتف بالمحاضرة التى ألقيتها فى النادي الأدبى فى الرياض، بل كتبت ونشرت عدة دراسات سأضمها إن شاء الله فى كتاب عنوانه التحديث والحداثة وما بعد الحداثة أذهب فيها إلى أن ما بعد الحداثة لا تشكل انحرافاً عن الحضارة الغربية، وإنما هى كامنة فى نموذج الحداثة نفسها وما أسميه <نزعتها التفكيكية> لأنها جعلت من قوانين المادة الطبيعية معياراً لكل شئ، بما فى ذلك الظاهرة الإِ نسانية. ولكن القانون الطبيعى لا يعترف بأى مطلقات، إذ إنه يقوم بتفكيك كل شئ بما فى ذلك الإِ نسان. ومع تفكيك كل شئ نصل إلى العدمية الكاملة أو إنكار المركز، إلهياً كان أم إنسانياً، وإنكار القيمة، بل الحقيقة، ومن ثم المقدرة على الحكم، أى أننا وصلنا إلى مرحلة ما بعد الحداثة واللاعقلانية المادية.

وقد حدثت بعد ذلك احتكاكات مباشرة مع مفكرى ما بعد الحداثة أو التفكيكية. ففي عام ١٩٨٨، رتبت السفارة الأمريكية فى عمان حواراً تليفونياً

بين مجموعة من أساتذة الأدب الإِنجليزى والأستاذ هليس ميللر، وهو من أهم دعاة التفكيكية، بل ويضعه البعض فى مرتبة جاك دريدا نفسه. وقد سألته عن سر اهتمام زميله هارولد بلوم بالغنوصية والقبالة اليهودية اللورانية (وهى شكل من أشكال الحلولية التى تصل إلى مرحلة وحدة الوجود)، فقال إنه لا يعرف عمّا أتحدث؟ فأشرت إلى أن بلوم كتب ما سماه رواية غنوصية، وأنه يستخدم مصطلحات من القبالة اللورانية فى نقده الأَدبي. فكان رده هو: فلتسأله فهو أقدر على الإِجابة!

أما ثالث احتكاك فكان مع تشارلز جنكز، وهو مفكر معمارى يُعد من مؤسسى تيار ما بعد

الحدائث، وكان قد حضر إلى القاهرة لحضور مؤتمر عن العمارة. وقد فوجئت بحديثه عن القيم المطلقة و"أخلاقيات ما بعد الحدائث" وربطها بالوعى الكونى. وقد سألته: كيف يمكن توليد منظومة أخلاقية من الوعى الكونى، وهى عبارة غامضة تعنى الذوبان فى حركة الكون، بحيث يكون وعى الإِنسان تعبيراً عن هذه الحركة؟ فقال: إن هذا سؤال صعب للغاية. وبدأ يكرر ما قاله من قبل. وقد عُدت لبعض المراجع المتوافرة عما بعد الحدائث والتى أفردت أجزاء كبيرة للحديث عن جنكز، فوجدت أن فكره لا يتسم بالعدمية الراديكالية التى تسم فكر دريدا، فهو لا يزال يدور فى إطار إنسانى يفترض وجود الذات والموضوع، والمبدع ومتلقي الإِبداع.

ولكن أهم الاحتكاكات قاطبة كانت مع جاك دريدا فى القاهرة، فقد زعم أن التفكيكية لا علاقة لها بما بعد الحدائث، وأنها ذات نزعة إنسانية (هيومانية). وقد طرحت عليه عدة أسئلة من بينها: هل يمكن تفكيك التفكيك؟ وأضفت قائلاً: "إننا إن فشلنا فى ذلك فإن التفكيك يصبح مطلقاً، ونعود مرة أخرى للعالم المتمركز حول اللوجوس (الكلمة) التى يحاول دريدا أن يفككه، ولكنه تحاشى الإِجابة عن هذا السؤال.

ويوقع دريدا بعض دراساته باسم الحاخام دريدا. وقد كتبت سوزان هاندلمان دراسة تبين فيها الدور التفكيكى للمثقف اليهودى (فرويد - ماركس - دريدا) فى الحضارة الغربية، وهى رؤية صهيونية / معادية لليهود فى الوقت نفسه، إذ إنها ترى أن اليهودى شخصية فريدة، مختلفة، لا جذور لها، تقوم بتفكيك الحضارة الغربية و كل نصوصها الأساسية (المقدسة والعلمانية).

ومثل هذا الحديث فى الغرب، حيث يمجدون الاغتراب والعدمية والتفكيك، مسألة إيجابية.

ولكن فى بلد مثل مصر فنحن لا نجد أى شىء إيجابى فى أن يقوم المثقف

بتفكيك النصوص دون أن يطرح بديلاً ، والاغتراب بالنسبة لنا مرض وليس شيئاً نفتخر به.

سألت دريدا فى البداية هل تعرف سوزان هاندلمان؟ فأجاب بالإيجاب. ثم شرحت له وجهة نظرها بشيء من الإِفاضة، فإذا به يشيح بيديه ويقول: أسأل سوزان هاندلمان. وقد ضحك الحاضرون لأن كثيرين منهم كانوا يعرفون أننى كنت أنوى استفزازة، لأنه مثل الجوكر، يقوم بالسخرية من يسأله وي طرح وجهة نظر مغايرة. (وقد كتبت ثلاث مقالات مجلة وجهات نظر بعنوان دريدا فى القاهرة، أعرض فيها لرؤيته الفلسفية، وجذورها الحضارية وعلاقتها باليهودية).

كتابات أكاديمية أدبية بطبيعة الحال كتبت بعض الدراسات الأكاديمية "الصالحة للنشر" فى المجلات الأكاديمية والتي يتقدم بها أساتذة الجامعات إلى لجان الترقية. وحيث إن مجال تخصصي هو الأدب الإِنجليزى!

والأدب المقارن، فهى كلها تدور حول هذا الموضوع. وقد حرصت على حشد المراجع فى هذه

الدراسات، ولذا نوهت بها اللجان التى فحصت إنتاجى العلمى. فعلى سبيل المثال حينما تقدمت لشغل وظيفة أستاذ مساعد ضمت الأبحاث التى تقدمت بها دراسة بعنوان "النبات والتربة: مقارنة بين خلفيتى وردزورث وويتمان غير الأدبيين" (أى الاقتصادية والتاريخية والاجتماعية)، وهى دراسة لا بأس بها ولكن سميتها الأساسية أنها تضم حشداً كبيراً من المعلومات. وقد عدّت اللجنة التى فحصت أعمالي للترقية هذه الدراسة أحسن ما تقدمت به.

وكما قال لى أحدهم فيما بعد: "لقد أتيت بجديد"، والجديد هنا هو المراجع الجديدة والمعلومات الكثيرة التى توجد فيها، والتى قمت بحشدها. وقد حرصت على زيادة عدد المراجع بقدر الإِمكان، بل كنت فى بعض الأحيان أنسب بعض أفكارى للمراجع إن حدث اتفاق بينى وبينها ، حتى أخلق تكأة لكتابة عنوان مرجع جديد وأرضى شهوة الأساتذة الذين قاموا بتقييم أعمالي لمزيد من "التوثيق" و "المراجع الجديدة". وهذه الشهوة مردها وهم الموضوعية المتلقية (الذى أشرت إليه بالتفصيل من قبل) وتصور أن المعرفة لا إنسانية معرفة تراكمية، وبالتالي تكون آخر المراجع، التى أتت بأخر المعلومات هى أفضلها (وتظل هذه العملية مستمرة إلى أن يقول أحد الأجانب القول الفصل!).

ويبدو أن هذا المرض، أى مرض إحصاء عدد المراجع بحُسابه معيار العلمى و الجدية، قد تجاوز أسوار الجامعة. أذكر أننى تقدمت مرة بمقال لمجلة شهرية

عن وولت ويتمان عبارة عن تحليل البعض نصوصه الشعرية أبيض من خلاله أن أحسن القصائد التي كتبها ويتمان تشبه من نواح كثيرة الفلسفة البراجماتية: فهي قصائد قصيرة لا تتوجه إلى أي قضايا كلية أو نهائية، وتركز على الصورة أو الشيء المباشر الموجود أمام ناظري الشاعر. فرفضته المجلة بحجة أنه لا توجد فيه مراجع. وحاولت أن أشرح للمحرر أن المقال هو تحليل للنصوص من الداخل قمت به دون عودة لأي مرجع، ومن هنا فإن قراءة للنصوص للقصائد جديدة تماماً. ثم أخبرته بأن المقال - في واقع الأمر - هو فصل من رسالتي للدكتوراه. ولكن دون جدوى، فالمحرر لم يقتنع. واضطرت إلى نشره بعد عدة سنوات في مجلة تُعنى بالثقافة في لبنان.

ومع هذا، كانت دراساتي الأكاديمية تعبر عن بعض همومي الفكرية (كما حدث في رسالتي للدكتوراه). فكتبت دراسة عنوانها «الورطة الترانسندنتالية - Transcendentalist Pre dicament» درست فيه نموذج التمركز حول الذات الذي يؤدي إلى التمركز حول الموضوع (أحد أهم سمات النموذج العلماني الشامل) في كتابات إمرسون وثورو وغيرهما من كتّاب الحركة الترانسندنتالية. وقد ذهبت في هذه الدراسة إلى أن مصدر هذا النموذج هو البحث عن حرية مطلقة للذات، حرية مستحيلة التحقيق، تؤدي إلى العكس تماماً، فهي حرية تآكل نفسها بنفسها. كما حاولت في مقال آخر عنوانه "بنيات أخلاقية Moral Structures" (قراءة لفصل من رواية موبى ديك Moby Dick للفيل Melvilles وقصة "ابنة رباتشيني Rappaccini's Daughter" لهوثورن Hawthorne) أن أبيض العلاقة بين التحليل الجمالي و التحليل الأخلاقي الأدبي. وفي دراسة المسرحية إبسن بيت آل روزمر درست نموذج الانتقال من البراءة إلى الخبرة أو من التبسيط والاختزال إلى التركيب ، وهو ما فعلته في عدة دراسات أخرى.

كما كتبت دراسة بعنوان "جدلية الإنسان والطبيعة في كتاب ثورو المعنون وولدن Walden Dialectics of Man and Nature in Thoreau's" حيث بينت أن ثورو يفلت من نموذج التآرجح بين التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع ويصل إلى نموذج جدلي مركب لا يستسلم للطبيعة ولا يحاول غزوها وإنما يحاول الاتزان معها. وطورت مفهوم "الصراع الهادئ" (بالإنجليزية: gentle conflict). (في المعجم الإنساني «التدافع» ، وهو مصطلح لم يكن جزءاً من معجمي بعد) حيث نجد أن الإنسان ليس مجرد جزء من الطبيعة ولا قاهرها، وإنما هو سيد لها، طيب رحيم، يستمد مقومات بقائه منها، ولكنه مع هذا يحتفظ بعلاقة وثام معها.

ومن أهم الدراسات التي كتبتها - في تصوري - ومن أكثرها قرباً إلى قلبي

مقال "مواعظ قصصية عن الضرورة والحرية" الذى يدور حول مقارنة بين حكاية الفرانكلين من قصيدة حكايات كانتربرى لتشوسر (بحسبانها قصيدة قصصية لا تزال على عتبات الحداثة والعلمنة وحسب، ومن هنا فهي قد تسقط فى الحتمية ولكنها تنهض مرة أخرى لتؤكد إمكانية التجاوز والتراحم وترفض الحتمية). ومسرحية برخت القاعدة والاستثناء (بحسبانها قمة الحداثة والعلمانية الشاملة وهيمنة التعاقد والحتمية)، فهي دراسة بين نموذجين معرفيين إدراكيين (واحد متمركز حول الإنسان والآخر متمركز حول الشيء) يقفان على طرف النقيض (أى أنه دراسة فى الصراع القديم بين الإنسان والطبيعة / المادة).

والفرانكلين يقف بين عالمى البورجوازية (التعاقدى) والعالم الإقطاعى التقليدى (التراحمى)، فهو من أصول طبقية متواضعة ولكنه اشترى بعض الأرض، ومن ثم فهو رمز الانتقال، تماماً مثل قصته التى تقع أحداثها فى العصور الوسطى، وموضوعها هو التناقض بين التعاقد والتراحم. تبدأ القصة بالفارس أرفيراجوس Arveragus يودع زوجته الحبيبة دوريجين Dorigen قبيل ذهابه فى رحلة طويلة. وبعد رحيله يأتى الشاب أوريليوس Aurelius ليعبر عن حبه لها، وعن رغبته فيها. وفى لحظة يأس تعدد دوريجين بأن تمنحه نفسها إن هو أزال صخور البحر الكريهة التى تهدد حياة زوجها. فيذهب أوريليوس إلى أخيه العالم، الذى كان يعرف كتاباً عن السحر الطبيعى (و السحر هو سلف العلم، وأيديولوجية الغزو والقوة والتحكم). ثم يذهب الاثنان إلى أورليانز (فى فرنسا) حيث يقابلان هناك ساحراً عظيماً، يبين لهم مدى جبروته وقوته وقدرته على تنفيذ رغبات "زبائنه" نظير ما يطلبه من أتعاب. وحينما يتأكد

الساحر من أنه سيحصل على أتعابه كاملة يحضر جداوله الفلكية. ومن خلال الحسابات والمعادلات تحدث «المعجزة». حينئذ يخر أوريليوس عند أقدام سيده الساحر ويذهب إلى دوريجين ليملكها كما أراد، وكما وعدت.

عند هذه النقطة فى القصة الشعرية، تفقد كل الشخصيات حريتها بشكل أو بآخر، وتدخل دائرة التعاقد التى لا فكاك منها. فدوريجين ملتزمة بوعددها لأوريليوس، وأوريليوس مدين للساحر بدين ثقیل، والساحر يطلب نقوده، وأرفيراجوس ملتزم بوعد زوجته. وهنا تفكر دوريجين فى الانتحار، قمة الحتمية وإلغاء الذات.

ولكن مقدمة «قصة الفرانكلين» تحتفى بعالم آخر، عالم ليس فيه منتصر أو مهزوم، حيث لا يوجد ديون تدفع أو حسابات تُسوى، فالحب هو الذى يجمع بين الفارس أرفيراجوس وزوجته دوريجين، ومن خلاله يحدث التحول فى

القصيدة القصصية، إذ تقرر دوريجين أن تصارح زوجها بالأمر كله. فيرفض أرفيراجوس أن يخضع لقوانين التعاقد والضرورة الخارجية والمصلحة الأنانية - سواء أكان ذلك غيرته على زوجته أو حقه في (السيادة الزوجية)- ويقرر أن يسلك سلوكاً يتفق مع القوانين الأسمى. فعلى حد قوله: "إن الصدق هو أسمى الأشياء التي يمكن للإنسان الحفاظ عليها". ولذا بدلاً من أن يصير على رطل اللحم، ينفذ عن نفسه شيطان شيلوك التعاقدى ويطلب من زوجته أن تفي بالوعد الذي قطعه على نفسها. وهكذا تنفتح الدائرة المغلقة، وتنتصر القوانين الداخلية للحب إلا أنساني على الضرورة الخارجية العمياء. وتختار كل الشخصيات، الواحدة تلو الأخرى، الحرية. فالسقاء إلا أنساني الذي أظهره أرفيراجوس يغمر أوريليوس بالإعجاب، فيتخذ قراره بأن يعيد دوريجين إلى زوجها وحسب، ويقطع على نفسه عهداً أن يقول الصدق وألا يكذب". وعندئذ يذهب إلى الساحر ليخبره عن تلك الحرية الجديدة التي تنبع من التزامه الداخلي بالقانون إلا أنساني الذي يتجاوز كل الحتميات. فيغمر الساحر إلا إعجاب بهذا الموقف. ولذا، بدلاً من أن يصير على حقه النقدي، يتعرف هو الآخر على الحرية التي تسم الوجود إلا أنساني الحق - حرية الانصياع للقانون إلا أنساني الداخلي، وليس قانون الضرورة الخارجي. ولذا يقرر أن يحذو حذو هذا الفعل النبيل ويتنازل لأوريليوس عن الدين.

وهكذا تنتقل من عالم التعاقد والصراع البراني إلى عالم الحب والتراحم الجواني.

هذه باختصار أحداث القصة الشعرية التي تقع في العصور الوسطى وتحتفي بالحرية والحب إلا أنسانيين، أما أحداث مسرحية برخت القاعدة والاستثناء فتقع في العصر الحديث، وموضوعها التعاقد والتنافس الاقتصادي. وتحكي قصة تاجر يود أن يغبر الصحراء ليصل إلى آبار النفط قبل غيره كي يستغلها.

تتحرك معظم شخصيات المسرحية في إطار مفهوم إلا أنساني بوصفه فرداً منعزلاً أو وحدة منفصلة عن غيرها من بني البشر، لا يدفعه ولا يحركه سوى المصلحة الاقتصادية الفردية.

ويتبدى هذا بشكل واضح في شخصية التاجر الذي يحوسل الآخرين ويوظفهم لحسابه. فهو يستأجر مرشداً يده على الطريق، ثم يفصله لارتفاع أجره. ويستأجر بعد ذلك حملاً لحمل أمتعته وحسب، فالتاجر إنسان اقتصادي يرد كل شيء إلى المستوى الاقتصادي، ولا يمكنه الدخول في أي علاقات إنسانية، فكل علاقاته علاقات تعاقدية نفعية صرفة.

ويقوم التاجر، فى إحدى لحظات جيشانه الغنائى الداروينى النيتشوى، بـ الربط بين استغلاله "لأخيه الإنسان" واغتصابه "لأمه" الطبيعة:

لِمَ تمنحني الأرض نفطها؟

ولِمَ يحمل الحمل متاعي؟

كي نحصل على النفط لابد أن نتصارع مع الأرض ومع الحمل.

إن موقف السيطرة والتحكم هذا يصل إلى قمته الدرامية حينما يقوم التاجر بتصويب مسدسه إلى ظهر الحمل، ويضطره إلى عبور النهر. ومرة أخرى يصعد التاجر أغنيته النيتشوية الداروينية:

هكذا يمكن إلا نسان أن يهيمن على الصحراء وعلى النهر المندفع، هكذا يهيمن إلا نسان على إلا نسان.

النفط، النفط الذي نحتاج إليه، هو الجائزة.

إن الموضوع الأساسى الكامن فى هذه المسرحية هو موضوع استعباد إلا نسان والطبيعة، الذى يتواتر فى العمل كله، وينتج منه تشيؤ إلا نسان وتموضعه. فالتاجر على سبيل المثال، يعلم جيداً أنه يتحرك فى عالم لا توجد فيه أى قيم أخلاقية وتقطنه ذوات نهمة لا عدد لها، ولهذا يصبح من الغباء بمكان ألا يأخذ إلا نسان حذره دائماً فيقول: "فى عالم عارٍ تماماً من الثقة، لا يمكن للمرء أن يخلد إلى النوم".

عند هذه النقطة فى المسرحية تكتمل دائرة الغزو، فالتاجر - بعد أن هزم المرشد والحمل والصحراء والنهر - يهزم نفسه أيضاً، ويصبح هو الآخر مجرد أداة من أدوات إلا نتاج، غارقة فى دوامة الدينامية العمياء التى لم يحدد أحد قط أهدافها الأخلاقية أو النفسية.

لكن فى أثناء الرحلة فى الصحراء تنفذ مياه التاجر فيقدم الحمل زجاجة الماء التى تخصه إلى التاجر، فيرديه هذا قتيلاً ظناً منه أن الزجاجة لم تكن سوى قطعة حجر، وأن الحمل لم يكن يقدم له نصيبه من الماء وإنما كان ينوى قتله غدرًا. إن خطيئة الحمل الكبرى أنه حاول كسر دائرة الحتمية الاقتصادية والتعاقد المادى وسلك سلوكاً إنسانياً مبدئياً، فالتزم بقانون التراحم إلا نسانى الجوانى ولم ينصع لقانون التعاقد الآلى البرانى. وقد عبّر القاضى فى المسرحية عن هذه الرؤية بقوله: إن دوافع الحمل فى تقديم زجاجة الماء للتاجر لم تكن دوافع اقتصادية محضة، ولكن أى فعل لا يخدم مصالح إلا نسان الاقتصادية الأنانية هو «استثناء» فى عالم الحتمية

الاقتصادية. ولذا لا يوجد مجال للسلوك الفردي الحق أو للاختيارات الحرة، لأنه حتى لو افترضنا أن الحمل كان فى الواقع يعطى زجاجة الماء للتاجر، ولم يكن يحاول قتله بحجر كما كان يظن، فإن الأخير حينما أرداه قتيلاً إنما كان فى موقف "الدفاع عن النفس"، لأنه ما كان يمكنه "أن يفترض أن الشئ الذى فى يد الحمل إنما هو زجاجة وليس حجراً"، إذ إنه - انطلاقاً من التصور السائد للطبيعة البشرية فى عالم التعاقد والتقاتل - لم يكن عند هذا الرجل أي دوافع لإعطائه ماء.

إن عالم "قصة الفرائكين" التراجمى يقف على طرف النقيض من عالم القاعدة والاستثناء التعاقدى. وقد كتبت هذا المقال عام ١٩٦٥ لمقرر تشوسر الذى كان البروفسير كيلوج يُدرّسه، وأعدت كتابته بالعربية عام ١٩٨٢ لمؤتمر الأدب المقارن فى جامعة المنيا، ونشرته فى مجلة فصول عام ١٩٨٣، ثم أعدت كتابته ونشرته بالإِجليزية عام ١٩٩٦ فى مجلة A J I S S المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإِسلامية حيث أربط بين الحلولية والعلمنة والتعاقدية. وقد استغرقت كتابة هذا المقال ومراجعته وإعادة كتابته ما يزيد عن ثلاثين عاماً، أي أنه استغرق وقتاً أطول ما استغرقت الموسوعة.

وبعد أن رُقيت لدرجة أستاذ قررت أن أنشر بعض الدراسات الأكاديمية التى تتسم بشئ من الجسارة الفكرية حتى أفتح آفاقاً جديدة وأضع معالم منهج جديد يساعد الباحثين العرب والمسلمين فى مجال الأدب الإِجليزية.

كانت الدراسة الأولى بعنوان "العودة إلى وولدن والوجدان الكالفينى البروتستانتى Protestant the Calvinist and-The Retreat to walden Imagination" حاولت أن أبين فيها الأثر العميق، على مستوى البنية الكامنة (أو النموذج الإِدراكى)، لرؤية كالفين البروتستانتية على وجدانه. وقد بيّنت فى الدراسة أن البروتستانتية قد تكون لها علاقة بظهور الرأسمالية ولكنها يمكن أن تكون أيضاً معادية لها (وهذه أطروحة مختلفة عما هو شائع فى أدبيات علم الاجتماع).

أما الدراسة الثانية فعنوانها "الظلة التى لا حدود لها والقوة التى لا ترحم: دراسة فى مجموعة سوناتات وردزورث لنهر دادون Duddon وخاتمتها المزدوجة The Boundless Canopy and the Ruthless power: A study of plicate conclusion-in wordsworth's Series of sonnets and it's Du " وتتناول إشكالية حيرتني بعض الوقت وهى أن الشاعر وردزورث كتب قصيدة طويلة مكونة من سلسلة قصائد من طراز السونات عن رحلة قام بها على ضفاف نهر دادون Duddon فى منطقة البحيرات فى شمالى إنجلترا.

وقد ختم الشاعر قصيدته الطويلة هذه بقصيدة سونت تُسمّى "خاتمة"، ولكن بعد ذلك أضاف قصيدة أخرى بعنوان "خاطرة لاحقة - Af terthought". وهو أمر محير، إذ كيف يمكن لشاعر رومانتيكي يؤمن بالوحدة العضوية أن يختتم سلسلة من القصائد مرتين، وخصوصاً أن الخاتمة الأولى تعبّر عن موقف من الكون مختلف بشكل جوهري عن الخاتمة الثانية؟

درست سلسلة القصائد ووجدت أن الشاعر كان يتأرجح بين نموذجين متعارضين. نموذج حلولى يذهب إلى أن الإنسان جزء من الطبيعة، يشبه النهر، و نموذج إنسانى دينى يذهب إلى أن الإنسان له وجود إنسانى مستقل عن الطبيعة / المادة. ويبدو أن الشاعر أدرك هذه الازدواجية بعد انتهاء من كتابة سلسلة القصائد. ولذا ففى الخاتمة الأولى نجد أنه يؤكد أن الإنسان مثل النهر يصب فى البحر تماماً مثلما تنتهى حياة الإنسان، ولذا لا يوجد أى إحساس بالمأساة، فالمؤلف يدور فى إطار الرؤية الحلولية التى تساوى بين الإنسان والطبيعة. أما فى الخاتمة الثانية فهو يرفض هذا الموقف الحلولى ويؤكد أن الإنسان مختلف عن الطبيعة، وأن النهر يصب فى البحر ولكن الإنسان يموت. ثمة انقطاع فى عالم الإنسان ليس لها ما يماثلها فى عالم الطبيعة، ولذا ثمة إحساس عميق بمأساة الوجود الإنسانى. ولكن الشاعر يتجاوز هذا الإحساس المأساوى عن طريق إيمانه العميق بالفن و الدين. وقد كتبت هذا المقال فى منتصف الستينيات، ثم راجعته ونشرته فى كتاب صدر بالإنجليزية فى الولايات المتحدة عام ١٩٧٩، ثم أعدت كتابته ونشر فى حولىة كلية الآداب جامعة الملك سعود عام ١٩٩١.

أرسلت بالدراسيتين الواحدة تلو الأخرى لحوليتين علميتين، وفوجئت بأنهما رُفضتا بناء على قرار المحكمين (ففى المجلات الأكاديمية لا تُنشر الدراسات إلا بعد عرضها على محكمين).

وقررت أن أنسى الأمر برمته، ولكنى فوجئت مرة أخرى بأن محررى المجلتين أصرّوا على أن أكتب ردّاً على المحكمين. ففعلت وبيّنت أن المحكمين فى كلتا الحالتين لم يتعرضوا من قريب أو بعيد بالخير أو الشر للقضايا التى أطرحها، وأنهم لجئوا إلى صيغ جاهزة. ففى الدراسة الأولى قال السيد المحكم إننى لم أشّر للدراسات الأخرى فى نفس الموضوع. ولكن لسوء حظه، كنت فى الولايات المتحدة حيث أجريت بحثاً بالكمبيوتر واكتشفت أنه لم تُكتب أى دراسات عن الموضوع الذى أتناوله. ولم يكن الأمر مختلفاً كثيراً بالنسبة للبحث الثانى، فأحد المحكمين قال إننى لم أتعرض لأعمال وردزورث الأخرى، ولم أشّر إلى يوميات دوروثى وردزورث (أخت الشاعر)، والتى كانت

معه حين قام برحلته على ضفاف نهر دادون. (كان هذا الحكم هو الطالب الذى قام د. إيان جاك بتبسيطه، وكان المسكين لا يزال مصاباً بداء المعلوماتية). وكان من السهل على أن أبين أن ثلث البحث كان يتحدث عن أعمال وردزورث الأخرى وأن يوميات دوروثى ليس لها علاقة بالإشكالية التى أطرحها، فأنا لست مهتماً بما شاهده الشاعر بشكل مادي، وإنما مهتم بهذه الازدواجية فى الإِدراك التى أدت إلى ازدواجية فى الخاتمة. ولذا قررت المجلتان نشر الدراستين (وأعتقد أن هذه مسألة نادرة). ولعل هذه القصة (أو هاتين القصتين) تبينان مدى الجذب الذى أصيب به النشر الأكاديمي فى أنحاء العالم.

كما كتبت دراسة عن تطور المجال الدلالي لكلمة pleasure (بلجر) فى الشعر ا لإنجليزى

الرومانتيكى وما قبل الرومانتيكى، أى منذ منتصف القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر. وكيف أن هذا المجال الدلالي للكلمة يعكس تاريخ الأفكار. فالكلمة فى البداية كانت تعنى لذة (عادة جنسية) وتحمل معنى الفرار من الألم والهروب من الحياة (متأثرة فى هذا بعلم النفس الترابطى، الذى يستند إلى رؤية اختزالية آلية للإِنسان متسقة مع رؤية نيوتن للكون). ولكن تدريجياً بدأت الكلمة تتخلص من دلالتها الجنسية وتبتعد عن فكرة الهروب من الحياة، إذ تصبح اللذة مرتبطة بالألم وبالإحساس العميق بالحياة الإِنسانية فى كل تركيبيتها (يصل هذا الاتجاه إلى ذروته فى أغنية كيتس "أغنية إلى الحزن" حيث لا يصل إلى الفرح إلا من يدخل معبد آلهة الحزن، و التى سبق الإِشارة إليها). وبينت أن هذا التحول هو جزء من الثورة على الرؤية النيوتنية، الآلية المادية، ومحاولة لتجاوز السطح المادي وصولاً إلى التركيب الإِنسانى. وقد نشرت هذه الدراسة فى كتابى آنف الذكر الذى صدر فى الولايات المتحدة.

وأنوى ترجمة المقالات التى كتبتها بالإنجليزية، وأضمها إلى كتاب يضم دراساتي الأدبية.

دراسات فى اللغة دارس الأدب لابد أن يكون دارساً للأسلوب والخطاب و الشكل اللغوى. فالأدب فى نهاية الأمر هو تعبير لغوى مكثف، شكله اللغوى هو معناه. ولذا لا يمكن أن نصل إلى معنى منفصل عن الكلمات، فالمعنى لا يمكن أن يوجد فى بطن الشاعر، وإن ظل هناك، فعلمه عند ربى، أو عند المحلل النفسى وليس عند الناقد الأدبى. ويجب أن أعترف بأن اهتمامى باللغة والأُسلوب- حتى فى أثناء دراستى الأدبية - كان ضعيفاً نظراً لاهتمامى الشديد بـ الفكر والقضايا الفلسفية.

فكانت رسالتى للدكتوراه عن موضوع غير أدبى رغم أنه وثيق الصلة بالأدب (الوجدان التاريخى والوجدان المعادى للتاريخ) حاولت إلقاء الضوء عليه من خلال آليات تحليل النصوص الأدبية، وكانت محاضراتى عن الأدب مثقلة بالتأملات الفلسفية. ومع هذا كنت أحذر طلبتى وطالباتى من التأمل الفلسفى فى النص الأدبى وأخبرهن بأن النص الأدبى إن تحول إلى نص فلسفى أو اجتماعى فقد مشروعيته. ومهمة الناقد الأدبى أن يبين كيف نجح (أو أخفق) النص الأدبى فى التواصل مع القارئ من خلال آليات أدبية جمالية مثل اللغة والبنية والصور المجازية، لأنه لو وصل أفكاراً وحسب، فهو نص غير أدبى.

ولكن برغم ضعف اهتمامى باللغة، فإن دراستى الأدبية عمقت من حساسيتى بها. ولعل اهتمامى بقضية المصطلح (والمفاهيم الكامنة وراءه) هو إحدى ثمار دراستى الأدبية. كما أن لى دراسات فى تطور الحقل الدلالى لبعض الكلمات / المفاهيم الأساسية فى الحضارة الغربية، كانت إحداها عن تطور الحقل الدلالى لكلمتى «طبيعة» و«فن» من أرسطو حتى بريخ. كما كتبت دراسة (لم تنشر بعد) عن تطور الحقل الدلالى لكلمة «لذة» من القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر، وكيف أن التحول الذى طرأ على دلالة الكلمة يعكس التحول فى مفهوم العقل، فبدلاً من التحرك فى إطار علم نفس الغرائز وعلم النفس الترابطى (الآلي) بدأ يظهر مفهوم للعقل البشري بحسبانه كياناً توليدياً مبدعاً.

كما أننى حينما بدأت أدرس التفكيكية وما بعد الحداثة، وجدت نفسى غارقاً فى قضية أساسية هى قضية علاقة الدال بالمدلول التى تناولتها فى مقال لى بعنوان «هاتان تفاحتان حمراوان: دراسة فى التحيز وعلاقة الدال بالمدلول». ولشرح القضية أشرت إلى أن المشروع الإنسانى بأسره يستند إلى اللغة كوسيلة للتواصل بين البشر والاحتفاظ بثمرة تفاعلهم مع الطبيعة حتى لا تبدأ كل تجربة مع الطبيعة من نقطة الصفر. والتواصل اللغوى، أى مقدرة فرد أن يتواصل مع إنسان آخر من خلال اللغة، يعنى أن ثمة إنسانية مشتركة، وأن ثمة ثقة بأنه يمكن توصيل المعنى، وأن ثمة علاقة بين الذات والموضوع، والفكر والواقع، والدال (الاسم) والمدلول (المسمى).

ويرى بعض دارسى اللغة، كما يرى أنصار ما بعد الحداثة، أن افتراض وجود مثل هذه العلاقة يدل على وجود معنى يسبق اللغة، فمفاهيم مثل الإنسانية المشتركة والرغبة فى التواصل والمقدرة عليه تبين أن ثمة عناصر ثابتة فى العالم تهرب من قبضة النسبية والحركة والتغير، ومن ثم فهى تسقط فى الميتافيزيقا، على حد قولهم.

ولأن دعاة ما بعد الحداثة يرون أن كل الأمور نسبية متغيرة، وأنه لا يوجد

ثوابت، فإنهم يبذلون قصارى جهدهم فى إثبات أن علاقة الدال بالمدلول واهية أو اعتباطية أو غير موجودة أساساً. وأننى حينما أقول "قطة" فهذه الكلمة لا علاقة لها بالحيوان الصغير ذى الفراء الذى يسير على أربع والمعروف بهذا الاسم. وموقفهم الفلسفى هو تعبير عن شىء جوهري فى الحضارة الغربية الحديثة، فهى حضارة دوال دون مدلولات. فقد بدأت هذه الحضارة بتأكيد مركزية الإِنسان وأنه العنصر الأهم فى النظام الطبيعى، فهو تجسد للمركز. ولكن هذا الإِنسان إِنْسان طبيعى / مَادى جزء لا يتجزأ من الطبيعة / المادة، أى أنه إِنْسان فقد تركيبته وحريته ومقدرته على التجاوز، أى فقد ما يميزه كإِنْسان. فهو قد يكون إِنْساناً اقتصادياً لا يُعرَف فى ضوء إنسانيته المتعينة وإنما فى ضوء آليات البيع والشراء، وحواسه الخمس وجهازه الهضمى، أو إِنْساناً جسمانياً أو جسدياً يُعرَف فى ضوء غرائزه واحتياجاته الجسدية والجنسية ويُرَد إلى جهازه التناسلى. وهو فى جميع الأحوال إِنْسان داروين وماركس وفرويد، جزء من سلسلة الوجود الطبيعية، كائن طبيعى من الداخل ومن الخارج، أى أن الإِنسان فقد ما يميزه كإِنْسان وأصبحت كلمة «إِنْسان» دالاً "دون مدلول".

والحضارة الغربية الحديثة جعلت من التقدم الدائم والمستمر (وإلى ما لا نهاية) مركز الكون الذى يمنح العالم تماسكاً وغاية. ولكن التقدم المادى الدائم والمستمر (وإلى ما لا نهاية)

والذى ليس له هدف إِنْسانى محدد، هو فى واقع الأمر مجرد حركة، فالتقدم لابد أن يكون نحو شىء ما، يحدده الإِنسان، وإلا فهو حركة بلا هدف ولا غاية، لا يمكن أن نسميها تقدم، فكأن كلمة "التقدم" أصبحت دالاً بلا مدلول، وكأنها لم تعد قادرة على منح العالم التماسك.

وانفصال الدال عن المدلول يظهر فى مصطلحات الاستعمار العالمى الجديد فى المرحلة الحالية، فهو يسمى نفسه فى الوقت الحاضر (النظام العالمى الجديد)، وهو يدعى أنه لا يغزو الشعوب أو ينهاها، وإنما يعقد معها (اتفاقيات اقتصادية) عادلة، وأنه لا يتحرك إلا فى إطار الشرعية الدولية من خلال هيئة الأمم المتحدة، ويدافع بحرارة عن حقوق الإِنسان. ولكن هذا النظام العالمى الجديد هو فى واقع الأمر امتداد للنظام الاستعمارى القديم، فهو يقوم بنهب الشعوب من خلال الاتفاقيات العادلة، وإن عارضته بعض الحكومات الوطنية أو قوى المقاومة فإنه يستصدر قرارات من الأمم المتحدة (لتأديبها) باسم القانون الدولى، وهو دائماً يدافع عن (حقوق الإنسان) بطريقة انتقائية تخدم صالحه.

وتصل العبثية إلى قممتها فى صناعة السلاح، فقد أنتج العالم المتقدم أسلحة

تكفى (لتدمير الكرة الأرضية مرات عديدة) وهي عبارة لا دلالة لها على إلا طلاق إذ لا يمكن تدمير الكرة الأرضية أكثر من مرة، كما أسلفت القول. وأهم صناعة (إنتاجية) فى العالم الآن هى صناعة السلاح، أى أن أهم أشكال الإنتاج هو إنتاج (أشكال الدمار) وهي عبارة لا دلالة لها أيضا.

لكل هذا يمكن القول بأن الحضارة الغربية دخلت فى مرحلة السيولة الشاملة وأنها قنعت بأن تدور حول مجموعة من الدوال والمصطلحات التى ليس لها معنى محدد، فهى حضارة دخلت فى لعب الدوال وعالم النسبية، وعالم الألعاب اللغوية، عالم اختفت فيه كل المرجعيات والثوابت، ولم يبق سوى أشياء متناثرة هي مرجعية ذاتها.

أصدقاء ومعارف من الأدباء رغم اهتمامى بالأدب، وتخصصى فيه، وانشغالى بتدريسه، لم يكن لى معارف كثيرة من الأدباء، كما اكتشفت أننى لم أدخل قط فى أى شئ أو مجموعات أدبية. وحينما عدت من الولايات المتحدة، كنت أسمع عن مَفْهَيْ ريش وإيزافيتش، بوصفهما المكانين اللذين يرتادهما الأدباء والفنانون، ولكننى لم أكن من روادهما قط، بل لا أعرف حتى الآن أين يقعان.

ولا يمكن أن أعُدَّ نفسى إنساناً منعزلاً، فأنا أحب الجلوس مع الأصدقاء، وأستقبل الكثير منهم فى منزلى وأفضل المدينة على القرية. لكن يبدو أن الوقت الذى قضيته فى الإسكندرية علمنى حب الهدوء. كما أننى تزوجت فى سن مبكرة، فكنت أقضى جزءاً كبيراً من وقت فراغى مع أعضاء أسرتى. وأعتقد أنه يوجد داخلى ما أسميه «ساعة سندريللا البيولوجية»، ولذا عند منتصف الليل يغلبنى سلطان النوم، وعدد المرات التى تجاوزت فيها هذا الموعد يمكن

عدها على أصابع اليدين. والحياة مع الأدباء تبدأ عادةً بعد منتصف الليل. لكل هذا بعد أن استقر بى المقام فى القاهرة قسمتها إلى جمهوريات مستقلة. أولها بطبيعة الحال "جمهورية مصر الجديدة" المستقلة، التى أتحرك فيها بكل بساطة وسرعة، خاصةً حتى أوائل التسعينيات، حيث لم تكن بعد مكتظة بالناس أو بالسيارات. ولذا إذا ما دعيت لأى مناسبة فى مصر الجديدة، فإننى ألبى الدعوة. ونفس الشئ (وبدرجة أقل) ينطبق على جمهورية العباسية الصديقة أو المحايدة. أما جمهوريات المهندسين وشبرا والجيزة فقد أعلنتها جمهوريات معادية، لا أذهب إليها إلا مضطراً.

ويبدو أننى قررت أن مشروعى المعرفى أمر مهم بالنسبة لى. فنظمت وقتى بقبضة حديدية. وقد بدأت دراساتى فى الحضارة الصهيونية فى سن مبكرة

للغاية، الأمر الذي لم يتح لى فرصة للتسكع والانطلاق، كما فعل كثير من أقرانى. وهو أمر يسبب لى الحزن أحياناً، والسعادة أحياناً أخرى. فقد فقدت الكثير، ولكنني كسبت الكثير أيضاً، وكل حذف إضافة وكل إضافة حذف.

ولكن رغم عزلتي النسبية هذه، تعرفت على بعض الأدباء والمفكرين مثل الأستاذ صلاح عبد الصبور الذي قدّم فى البرنامج الثانى عرضاً للترجمة التى قمت بها (بالاشتراك مع الأستاذ على زيد) للنصوص الأساسية فى الشعر الرومانتيكى والذي صدر فى سلسلة الألف كتاب عام ١٩٦٥. وقد قابلت الأستاذ صلاح عبد الصبور عدة مرات، وكنت أجده حزيناً تماماً مثل شعره ، وكان دائماً يحدثّ ما سماه «المماليك الداخلية» ، أى نخب اقتصادية وسياسية وثقافية من أبناء البلد ولكنهم ينظرون له بحسبانة بقرة حلوب. وحينما كان رئيساً للهيئة العامة للكتاب وافق على نشر طبعة جديدة من كتاب الشعر الرومانتيكى الإنجليزى و كان سيكتب مقدمة له، ولكن توفاه الله. ثم جاء رئيس آخر قام بتصفية المجلات الثقافية وبعض الكتب التى لا يمكن أن تحقق الربح، وكان منها بطبيعة الحال كتاب الرومانتيكية الإنجليزية، إلى أن قام المرحوم د. عبد الوهاب الكبالي بنشره. كما ربطتنى صلة قوية بالشاعر أحمد عبد المعطي حجازي وأسرته فى الفترة التى سبقت سفره إلى فرنسا.

وقابلت المرحوم أمل دنقل عدة مرات، وكان يرفض أن يحيينى كلما تقابلنا دونما سبب واضح، إذ إننى لم أسئ إليه قط، بل ولم أكن أعرفه. ولكنى فوجئت به ذات مرة يحيينى بحرارة بالغة، وقال إنه كان يظن أننى عميل أمريكى لأننى تعلمت فى الولايات المتحدة. أما وقد شاركت فى مظاهرات الطلبة عام ١٩٧١، وقمت أنا وزوجتى بتوقيع البيان الذى كتبه الدكتور فؤاد زكريا مؤيداً للطلبة ومطالباً بإنهاء حالة اللا حرب واللا سلم، فقد انتفت عنى صفة العمالة بالتالى. وقد تعجبت للغاية من سطحية هذا الموقف، فلا التعليم فى الولايات المتحدة يجعل من المرء عميلاً ولا الاشتراك فى مظاهرات الطلبة ينفي عنه هذه الصفة.

وتربطتنى علاقة قوية بالشاعر بدر توفيق الذى كان ضمن تلاميذى فى كلية الآداب جامعة عين شمس، وقد كتبت دراسة عن شعره. أما صلاح جاهين فقد عرفته فى أثناء عملى فى مؤسسة الأهرام. وقد كتبت دراسة عن قصيدته "إليه" بالإنجليزية نشرت فى حولية الأدب العربى Journal of Arabic Literature عام ١٩٧٧ بعنوان «جاهين الصانع الماكر»:

J ahin Cunning Master «. وبعد أن قرأها وصفها بأنها أحسن ما قرأ من نقد

له، وكأنتى دخلت فى عقله (وهذا أقصى ما يطمح إليه ناقد). وكان يصفنى بأننى بمنزلة ملاكه الحارس (كان يستخدم العبارة الإنجليزية «جارديان إنجيل guardian angel») له، ولعل هذا من قبيل التفكه، وقد كان - رحمه الله - ابن نكتة، مصرى حقيقياً.

ومن الأدباء الذين أعرفهم حق المعرفة الأستاذ أحمد بهجت، الذى يقطن فى عمارتى، وهو ساكن ممتاز قد يكتب مقالات يُشهر فيها بى بصفتى صاحب العمارة، ولكنها مقالات خفيفة الظل، تجعلنى أقبل ما فيها من حقائق مقلوبة تماماً. فقد كتب عن أن صاحب العمارة (أى شخصى الضعيف) يكره العصافير ولم يذكر أن ساكن شقة ٩ فى الدور الرابع (أى شخصه القوى) يقوم بإطعامها فى شرفته وينجم عن ذلك أن فضلاتها تتساقط على الجميع، وأن السكان الذين يسكنون تحته (وأنا ضمنهم) قد جأروا بالشكوى. ولم يذكر شيئاً عن القلط التى كان يرببها على سلم العمارة ويضع لها الطعام عليه، أو عن كلبه سلطان (وهو كلب فى حجم الأسد) الذى كان يولد الرعب فى قلوب الجميع.

ومن أطرف القصص التى ذكرها لى الأستاذ أحمد بهجت، أنه كان يربى ماعزاً فى منزله (فحبه للحيوانات شىء يتجاوز المعقول)، وبدأت الماعز تأكل صفحات الكتب. فكتب عنها مقالاً يتهمها فيه بمعاداة الفكر والثقافة. فتصور أحد كبار المسئولين عن الثقافة فى مصر المحروسة أن المقال موجه ضده، واستدعى الدكتور رشاد رشدى (وهو خال أحمد بهجت) وحذره من أنه سيؤذى ابن أخته إن استمر فى هجومه عليه!

ولم أقابل نجيب محفوظ سوى مرة واحدة فى الإسكندرية عام ١٩٦٩، وكان أيامها اشتراكياً، بل مادياً جدلياً، وعجبت لأقصى حد من فجاجة آرائه السياسية وسطحيته، وكيف أن هذا الروائى العظيم الذى وصف خبايا النفس البشرية فى ثلاثيته وغيرها من الروايات، يتحدث عن الكهرباء والتخطيط بحُسابانها حلاًً وحيداً وناجماً لكل مشكلات البشر! (وكان توفيق الحكيم معنا وتحدث هو الآخر بإعجاب ووله عن العلم، دون أي تحفظات أو مخاوف.

وكأنه أحد مفكرى القرن التاسع عشر، الذين لم يدركوا بعض الجوانب المظلمة للتصنيع والتحديث والعلم).

وقد تكون آراء الفنان الفلسفية سطحية، على حين نجد أدبه فى غاية العمق، لأنه حينما يتفلسف فهو يتفلسف بعقله وحسب ومن خلال ما حصل بشكل واعٍ من أفكار، أما حينما يبدع

فهو يبدع من خلال كيانه ومن خلال ما مر به من تجارب لعله لم يفهمها هو نفسه عقلياً، ولكنه أدركها واستوعبها بشكل وجودي مباشر وكلي.

وحين كنت طالباً في جامعة الإسكندرية قرأت بعض أعمال الدكتور إحسان عباس، وأعجبت بها كثيراً وتأثرت بما جاء فيها من أفكار، خاصةً منهج القراءة. فالدكتور إحسان في كتاب فن الشعر الذي قرأته عدة مرات لم يكن يعرض لأفكار كل مدرسة على حدة، بل كان يبين الأساس الفلسفي لها الذي يشكل الوحدة خلف تنوع الأفكار، كما أنه وضع تاريخ النظرية النقدية في إطار تاريخ الأفكار.

كتبت له رسالة وفوجئت به يرد علىّ، فتراسلنا بعض الوقت، وحينما كان يأتي للإسكندرية في الخمسينيات للاصطياف كنت أقابله.

ومن الوقائع الطريفة، أنني حضرت عام ٢٠٠٠ حفلاً لتكريمه في بيروت، وبدأ يتحدث عن صحته المعتلة، فطلبت الكلمة، وأخبرت الناس عن قصتي مع د. إحسان عباس، ثم طلبت منهم ألا يصدقوا حكاية صحته المعتلة هذه، فعندى منه خطابات تعود إلى الخمسينيات يتحدث فيها عن صحته المعتلة وعن بصره الآخذ في الضعف وهكذا. فتذكر الدكتور إحسان وضحكنا جميعاً في هذه المناسبة السعيدة.

وقد أسعدني الحظ بمقابلة الشاعر محمود درويش عدة مرات في القاهرة وعمّان. وقد وجدته ثائراً مركباً، تماماً مثل شعره. وكذلك الروائي جمال الغيطاني الذي قمت بقراءة بعض رواياته الأولى وألقيت محاضرات عنها في الولايات المتحدة (خاصةً عن مفهوم الزمان عنده).

وكنت مرة في مناظرة مع الجنرال الإسرائيلي متتياهو بيليد، وكان من أكبر دعاة السلام في إسرائيل، وكان من المتخصصين في روايات نجيب محفوظ. وحيث إنني أتصور - كما يتصور الكثيرون - أنهم يتابعون أخبارنا في مصر، تحدثت معه عن الرواية المصرية الحديثة، وفوجئت بأنه لا يعرف عنها شيئاً، فأخبرته عن جمال الغيطاني وعن رواياته. وقد نشأت صداقة بيني وبين الروائي بهاء طاهر منذ السبعينيات، توطدت بعد زواج ابنته دينا من ابني ياسر، وبعد أن أصبح لنا حفدة مشتركون!

وقد تعرفت على شاعرين أمريكيين: أما الأول فهو جيرى سترن Jerry stern.

الذي حاز على عدة جوائز، وكان صديقاً لكافين رايلي، أما الثاني، فهو شاعر أمريكي من أصل عربي لبناني يسمى صموئيل هيزو Samuel Hazo («حزو» بالعربية). أخبرني هذا الشاعر بقصة طريفة للغاية تستحق أن تُروى، وهي أنه في أوائل الستينيات بدأت تظهر تقليعة شراء المخطوطات الأصلية للأعمال الأدبية وكان يدفع فيها مبالغ خرافية. فلجأ بعض مشاهير الأدباء إلى كتابة

مخطوطات أصلية لأعمالهم بأثر رجعي (أي بعد صدورها)، وبيعت لمكتبات الجامعات المتلهفة على الحصول على مثل هذه المخطوطات.

هذه هي قصتي مع الأدب، وهي قصة لم ولن تكتمل، لأنه كانت لدى منذ البداية

طموحات أدبية، إبداعية ونقدية، عريضة. فلم أكتب الدراسة التي كنت أعد نفسي لها عن تاريخ الشعر العربي الحديث. كما أنني كنت أجمع مادة لكتابة رواية توثيقية عن ريا وسكينة (لا أدري سر اهتمامي بهما)، وكنت أنوي الذهاب إلى الإسكندرية للاطلاع على محاكمتهم، وسبب الاختلاف بينهما في اللحظات الأخيرة (واحدة انهارت، ولكن الأخرى أخذت موقفاً نيتشويًا غير نادم على الجريمة ومرحباً بالموت). وكان هناك مشروعات أخرى كثيرة، لكن الفن طويل والحياة قصيرة، كما يقول الشاعر الروماني.

قصص الأطفال إلى جانب اهتمامي بالأدب ودراسته، يوجد اهتمامي بأدب الأطفال. وهو اهتمام مصادره متعددة. كانت هناك قصص المربيات، خصوصاً قصص خالة ستيتة التي أخبروني عنها بأنني كنت أرفض النوم إلا بعد أن تحكى لي قصة من قصصها الشعبية الخرافية الجميلة (الشاطر حسن - ست الحُسن والجمال - عقلة إلا صبع... إلخ). أذكر بالذات قصة مخيفة عن جنية مسخت بعض البشر إلى سمك لسبب لا أذكره، ولكن ما أذكره هو أن الجنية كانت تتحدث بالفصحى مع السمك وتسأله: "يا سمك يا سمك هل أنت على العهد القديم مقيم؟ فيجيب: "نعم!"

نعم!" فتتركه سمكاً دون أن تعيده بشراً. وكم كنت أستمع بقصص صندوق الدنيا. ويبدو أنني استمعت لبعض رواة السيرة الهلالية في طفولتي، وكنت أرى المشاجرات بين المستمعين بخصوص مصير أبي زيد. كما كنت أرى الراوي وهو يغيّر الأحداث ويذكر بعض الأحداث المعاصرة وكأنها وقعت لأبي زيد. وحينما كنت في الولايات المتحدة كنت أقرأ كتب الأطفال، خاصة كتب د. سوس Dr.seuss ، وهو كاتب عبقرى يحطم حدود المؤلف (المادى) ويطوّع الأشياء والكلمات لإرادته، ولكنه في الوقت ذاته يتعامل مع ثوابت النفس البشرية، خاصة في قصتيه الشهيرتين القط ذو القبعة The Cat in the Hat وعودة القط ذي القبعة The Cat in the Hat Comes Back. وقد درست الأدب الروائي وفنونه كجزء من دراستي للأدب الإنجليزي والأمريكي، كما درست النقد البنيوي وكتاب عالم الفلكلور الروسى بروب Propp، مورفولوجيا الحكاية الشعبية Morphology of the Folktale وهو كتاب يدرس بنية القصة الشعبية ويبين تماثل البنى الكامنة لكثير من هذه القصص. كما أن أستاذي ديفيد وايمر كان مهتماً بفن الرواية، خاصة وأنه هو نفسه كتب رواية عن

تاريخ عملة قديمة، فكان يشرح لى بعض خبراته ومن بينها أن الروائى إن رسم شخصية ما، فإنه يضعها فى مواقف مختلفة ثم يتركها تتصرف حسبما تمليه سماتها وأبعادها. وقد صبت كل هذه العناصر فى طريقة كتابتى لقصص الأطفال وفى اهتمامى بطريقة السرد، والنهايات الجديدة والبديلة و المتنوعة.

ويمكن أن أذكر عن نفسى أن البراءة تسحرنى: كل ما هو برىء يملك على شغاف قلبى،

ومازلت أعشق الوجوه البريئة، خاصة التى بها مسحة من الحزن. ومن الموضوعات الأثيرة لدى فى دراستى للأدب موضوع الانتقال من البراءة إلى الخبرة ثم العودة إلى البراءة الأولى، ولعل هذا يفسر شغفى بأدب الأطفال. فأدب الأطفال العظيم، رغم عدم خلوه من الصراع ورغم وجود قدر من الشر فيه، إلا أنه أدب لا يزال على علاقة بما هو عظيم ونبيل فى الإنسان (شأنه فى هذا شأن السيرة الهلالية والقصص الخرافية التى أحببتها). وهو لا يحطم البراءة، ولذا وجدت فيه ملجأ. (ويقف هذا على طرف النقيض من الأدب الحدائى وما بعد الحدائى، شأنه شأن النظرية النقدية التى تواكبه، أدب تفكيكى معادٍ للإِنسان، ولذا تتواتر فيه مواضع مثل الاغتراب والانتحار و الشذوذ). وأحب أفلام الأطفال وأشاهدها المرة تلو المرة، ومن أحبها إلى قلبى فيلم مارى بوبينز Mary Poppins، الذى يقدم لنا عالماً طفولياً، بريئاً مركباً، ولذا فهو شأنه شأن قصص الأطفال العظيمة، لا يخلو من الصراع. وينتهى الفيلم بالكبار يطيرون طائرة من الورق بعد أن ينتصر عالم الطفولة والبراءة على الجميع.

كنت فى طفولتى أخاف العفاريت، وهو أمر طبيعى فى دمنهور. ولكن الأمر غير المألوف أننى كنت أخلق عفاريت جديدة، فأصفها وصفاً دقيقاً وأعطيتها أسماء مخيفة لأخيف بها الأطفال الآخرين، خصوصاً أختى فادية، لأشعرهم بمدى سطوتى وسلطانى (مما يدخل الطمأنينة على قلبى). وكان هناك عفريته خاصة مازلت أذكر اسمها وهى «الشجاعة» تفننت فى وصفها وفى تعداد سماتها المرعبة، ونسبت إليها قدرات عجائبية كثيرة جعلت منها عفريته مخيفة بالفعل. المشكلة أن هذه العفاريت بعد قليل كانت تنفصل عنى تماماً وتصبح كيانياً مستقلاً له صفات محددة، فتتصرف بحرية شديدة، وتبدأ تظهر لى أنا فيصيبنى الرعب وترتعد فرائصى منها. وبدلاً من أن أخيف الأطفال الآخرين وأشعر أنا بالطمأنينة، كان الأمر ينتهى بأن أخاف أنا من هذه العفاريت أكثر من بقية الأطفال، إذ كنت أتخيلها أكثر منهم، وأعرف أدق تفاصيل حياتها وملامح وجهها.

ومن الطريف، أنني لم أتغلب على خوفاً من العفاريت والأشباح إلا في سن متأخرة من حياتي (بعد الأربعين!) رغم الرؤية المادية الفلسفية التي كان من المفروض أنني أو من بها آنذاك.

كنت أجلس مع نفسي وأناقش المسألة بشكل علمي عقلاني هادئ، ولكن هيهات، فمع وصول الليل يبدأ خوفاً وهلعاً، فإن كنت بمفردي في شقة كنت أضىء كل الحجرات وأذهب إلى دورة المياه في حذر شديد. ولم أشف من هذا الهلع إلا عام ١٩٨٧ حين تركتني زوجتي في المملكة العربية السعودية لأعيش بمفردي لأول مرة في حياتي، وكان حلول الليل هو العذاب بعينه.

ولعل طول العذاب واستمراره كان يتهدد جهازى العصبى. وكدفاع عن النفس طردت العفاريت والأشباح من حياتي. المهم فى كل هذا أن عالم العفاريت، الذى ظل عالماً حقيقياً فى حياتي لمدة طويلة، شجعنى على إعمال خيالى وعلى رؤية الواقع بحسبانه عالماً قابلاً لإعادة التشكيل.

وأنا أحب عالم الأطفال، أحب أن أدخله معهم، فهو عالم ملئ بالجمال و الدهشة والبراءة ، عالم يمكن أن يحقق فيه الإنسان إنسانيته، ويمكن أن يُخلق فى سمائه ويسير على أرضه. وأنا دائماً أنشئ علاقة قوية مع أطفالى عند السن الرابعة تقريباً، حين يصبح الحديث والحوار معهم ممكناً. ففي هذه الأيام على سبيل المثال، أستيقظ فى الصباح ويأتى لى حفيدى قبل الذهاب إلى المدرسة نقضى سوياً مدة نصف ساعة، نلج فيها عالمنا الخاص. فهناك على سبيل المثال شخصيات خيالية مثل جوستى وهو شبح صغير يذهب معه المدرسة ويمكن لنديم أن يسقط عليه كل مشاعره. فكثيراً ما يعبر جوستى عن رغبته فى عدم الذهاب إلى المدرسة، وأحياناً، فى أيام الامتحانات، يقتلونه فى المدرسة، ولكن بالقوى السحرية يمكن استرجاعه إلى الحياة، ليبدأ مرة أخرى رحلة الأفراح والأحزان. وهناك الفيل الأصفر والكلب الأحمر والقط الأخضر والطائر الملون والجمال ظريف، وما يرتبط بهم من أحداث. وأحياناً أقرأ له الشعر أو أكتب له افتتاحية قصيدة على أن يكملها هو ("شجرة خضراء جميلة غنت فقال -" بالأمس جاءتني نجمة وابتسمت"). كما نلعب يومياً تقريباً لعبة طوريتها لتشجعه على التفكير، فأقول له أذكر خمسة أشياء جميلة، ثم أذكر خمسة أشياء حزينة، وأخيراً أذكر خمسة أشياء محايدة. بل إننا نحاول أن نرسم سوياً أحياناً، وقد أنتجنا سوياً بعض روائع الفن المصرى الحديث، وفى عطلة نهاية الأسبوع قد نشاهد بعض الأفلام سوياً، كما وعدته أن أحول إحدى قصص الأطفال إلى مسرحية حية يقوم بتمثيلها هو وجدته: إن عالم الأطفال عالم جميل رائع، كم أحبه وأحب أن

أدخله وأعيش فيه بكل جوارحي.

هذه العناصر العديدة، الأدبية والحياتية، خلقت ولا شك تربة خصبة لكتابة أدب الأطفال. ولكن الذى دفعنى للكتابة هو الهدية التى حبانى الله بها، طفلاى نور ثم ياسر، فقد كانت تنشئتهما مسألة موضع اهتمامى، خاصة وأنهم قضوا جزءاً كبيراً من طفولتهم فى الولايات المتحدة. وقد لاحظت - كما أشرت من قبل - أن أفلام الكارتون الأمريكية مليئة بالعنف والكراهية. وكنت فى طريقى مرة لشراء لعبة لنور، دب صغير teddy bear. وفجأة اكتشفت أننى سأشتري لها إحدى رموز الحضارة الغربية. فالدب حيوان لا نعرفه ولا يوجد فى بيئتنا، ومن ثم فالعلاقة معه والتعلق به يوئد إحساساً بالاغتراب لدى الطفل العربى.

ثم ظهرت باربى العروس السكسى (ذات الجاذبية الجنسية) الشقراء التى ليس لها من سمات الطفولة شىء. وباربى هذه لها منزل فاخر وملابس كثيرة وبوى فريند boyfriend وأصدقاء كثيرون، يدورون كلهم فى الفضاء المادى لاستهلاكى، الذى يدور فيه الإنسان الأمريكى. وإذا كان الدب teddy bear رمزاً للحضارة الغربية فى عصر التحديث ومرحلة التقشف، فباربى هى رمز لهذه الحضارة نفسها فى عصر الحداثة وما بعد الحداثة والسيولة الفلسفية، حضارة الهامبورجر والجينز وال T-shirt وهى حضارة لا جذور لها. وبرغم أنها نشأت أساساً فى الولايات المتحدة، فإنها لا تعبّر عن الهوية الأمريكية أو الغربية وإنما هى تعبير عن رؤية مادية، متطرفة فى المادية، تهدف إلى تحطيم الهوية والخصوصية وفى نهاية الأمر الإنسانية المركبة، إذ تجعل من الإنسان كائناً استهلاكياً دوافعه اقتصادية وجنسية مادية وحسب.

وقد اكتسحت باربى فى طريقها كل العرائس الأخرى (بما فى ذلك العرائس الأمريكية المحلية مثل رجاى آن Raggadey Ann ورجاى آندى Raggadey Andy)، وهى عرائس تشبه العرائس التى تُصنع فى الريف المصرى من القطن. حينما حدث ذلك عرفت أن هناك مؤامرة ضد أطفال العالم (بما فى ذلك أطفال الولايات المتحدة) تهدف إلى تحويلهم إلى شخصيات استهلاكية لا هوية لها، وإلى إفقادهم طفولتهم وبراءتهم.

أما بالنسبة لياسر، فهو بوصفه ولداً كان من المفروض أن أشتري له أدوات الحرب والفتك والكراهية والدمار، فرفضت ذلك كله تماماً. (عرفت من بعض أصدقائى فى الولايات المتحدة أن سوق اللعب قد تضخم، وأن اقتصاديات السوق قد غزت تماماً حياة الأطفال. وقد أدى التليفزيون دوراً كبيراً فى ذلك. فهناك على سبيل المثال شركة بنى بيبى beanie babies التى تنتج

"مجموعات" من اللعب يحاول الطفل أن يقتنيها كلها حتى تكتمل المجموعة. كما أنها تصدر طبعات محدودة limited edition من بعض اللعب، أى أن الطفل يحاول "اقتناء" العروس لا اللعب بها. وقد قرروا أن اللعبة التى لا تحمل علامة التكت عليها فلا قيمة لها، ولذا يصبح الطفل ملزماً بشراء التكت إن فقده، وتصبح الملكية أهم من اللعب! وهذا لا يختلف كثيراً عن أحد محلات البلوجينز التى قررت أن تنتج نسخة محدودة من البنطلونات، لا يتجاوز عددها مائة على أن تكون الماركة التى تثبت على البنطلون مصنوعة من الذهب، ويكلف البنطلون عدة آلاف من الدولارات فهو طبعة محدودة!).

وكان لابد من أن أملأ الفراغ الذى خلقتة فى حياة أولادى نتيجةً لخوفى عليهم من اقتصاديات السوق ولرفضى للعب الأمريكية، ومن هنا بدأت فى تأليف القصص التى تنقل للطفل نماذج معرفية حضارية أكثر إنسانية، وبدأت فى نسج عالم أسطورى معاصر متكامل لطفلى، فأنا أومن بأن الذكريات والأساطير المشتركة بين الأزواج والأصدقاء وأعضاء الأسرة هى أهم العناصر التى توطن الصلة بينهم وتزودهم بعالم خاص بهم يتحركون داخله ويدركون العالم من خلاله فيزدادون ارتباطاً ومحبة. وقد وجدت أنه من خلال هذا العالم الخاص الذى نسجته، يمكننى تفعيل مفهوم الهوية والخصوصية، وهو مفهوم نتحدث عنه كثيراً دون أن نتحرك لتطبيقه.

كان هذا العالم الأسطورى القديم / الجديد يدور حول ثلاث شخصيات نور (ابنتى) وياسر (ابنى) وانضم لهما نديم (حفيدى). وهناك أيضاً الديك حسن، الذى يؤذن فنرجع من عالم الخيال إلى عالم الواقع. ولكن الشخصية الأساسية هى الجمل ظريف، وهو جمل إنسانى، أخ لأولادى، ود. هدى هى أمه (أما أنا، صاحبه فليس لى مجال فى عالمه). وظريف جمل غير مدرك لجمليته (إن صح التعبير)، تماماً مثل جمل المدينة المنورة الذى عرفته فى طفولتى والذى سمعت قصته من المسحراتى محمد لأعور. والذى فر من الجزار الذى كان يريد ذبحه ولجأ إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وطلب منه الأمان وأن يحميه من الجزار ففعل، أى أنه فر من عالم الحيوان إلى عالم الإنسان لعدم إدراكه للفارق بينهما. ولا شك فى أن الجمل الذهبى البارک فى فاترينة محل مصوغات الجمل المجاور لمحل والدى ، فى دمنهور، والجمال الكثيرة التى كنت ألقاها فى شوارع دمنهور وفى السوق، وجمل المحمل (حينما كانت مصر ترسل بالكسوة للكعبة كان يمر فى شوارع دمنهور جمل مزيّن بقماش ملون وبعض المرايات يجلس على سنمه رجل يدق على طبلتين كبيرتين فيصدران صوتاً كله هيبة ووقار). لا شك فى أن كل هذه الجمال استقرت فى وجدانى ومخيلتى وتركت فى أعماق الأثر، ومن خلالها ظهر الجمل ظريف إلى الوجود. وفى عام ١٩٧٢ قام صديقى

الفنان ربحى، فنان العرائس، بصنع جمل خشبى حتى يمكننا أن نقوم بتمثيل القصص فى أثناء سردها.

وبذلك، حاولت أن أخلق لطفلى حيزهما المستقل، حتى يمكنهما التحرك و التنفس فيه خارج عالم الألعاب الداروينية والاستهلاكية الأمريكية. (من المؤسف أن أحد الأشخاص، قد تقدم إلى إحدى المسابقات التى نظمها المجلس العربى للطفولة لتطوير شخصية كرتونية للأطفال، وكسب إحدى الجوائز باسم الجمل ظريف. ولكنه نظراً لانعدام خياله لم يدرك الأبعاد الحقيقية لشخصية ظريف، ولذا جاء جملة كياناً مشوهاً. ولم يحتفظ من جملي إلا بأصداء بلهاء وبلاسم).

حينما بدأت فى كتابة قصص الأطفال، كنت آخذ القصص التقليدية فى بداية الأمر، وأحور فيها بطريقة جوهريّة، بحيث أدخلها العصر الحديث ولكن دون أن أفقدها أسطوريتها.

وأولى القصص كانت قصة ذات الرداء الأحمر. فكنت أحكى لنور القصة الأسطورية التقليدية.

ثم أحكى لها نفس القصة مغالية فى الحداثة. "كان هناك فتاة تسمى ذات الرداء الأحمر، قالت لها أمها أن تأخذ سلة مليئة بالطعام لجدها، فأخذت مترو الأنفاق ووصلت لجدها وأعطتها السلة. فشكرتها الجدة، وعادت ذات الرداء الأحمر لمنزلها". كنت أحكى لابنتى هذه القصة حينما أكون فى عجلة من أمرى وأود الخروج بسرعة للسهر خارج المنزل، فكانت تحتج. ولكنى كنت أخبرها بأنها قصة كاملة وأطلب منها أن تخبرنى بما ينقصها لتصبح قصة كاملة، فكانت تعجز بطبيعة الحال، فهى لم تكن تدرك بشكل نظرى ما كانت تدركه بشكل فطرى، وهو أن الصراع بين الخير والشر أساسى لكثير من الأعمال الأدبية، وأن القصة يجب أن يكون لها حبكة مركبة بعض الشيء. كنت أحكى لها القصة نفسها بطريقة جديدة. وهى أن ذات الرداء الأحمر (وهى فتاة تسمى نور) كانت تركب دراجة، وحين يقابلها الذئب ويسألها إلى أين هى ذاهبة

تخبره بكل شجاعة بأنها فى طريقها إلى جدتها، فيفرح لأنه سيذهب قبلها ليبتلع الجدة ثم يبتلع نور بعدها. ولكن نور تعرف طريقاً جديداً فتسلكه وتصل قبله وتخبر جدتها بأن الذئب سيحضر ليحاول ابتلاعها. إن نور تتحرك فى عالم جديد، على عكس الذئب الذى لا يزال يعيش فى عالم الأسطورة التقليدية ويتحرك داخل نطاقها وهو لا يدرك التطورات التى تحدث من حوله. ثم يتنكر الذئب، ويذهب إلى بيت الجدة ويطرق الباب، ولكن بدلاً من الأحداث القديمة يجد الذئب فى انتظاره علقة ساخنة، إذ تنهال الجدة ونور عليه بـ

الضرب. فيصرخ من الألم ويعبر عن دهشته واستنكاره، ويقول إنه حسب القصة القديمة لابد أن يصل قبل ذات الرداء الأحمر لا بعدها. ويظل في حيرة من أمره لا يفهم شيئاً. وكنت أحياناً أقص القصة نفسها بطريقة كوميدية. إذ ينكمش الذئب ليصبح ذئباً صغيراً ومن ثم تصبح ذات الرداء الأحمر بالنسبة له عملاقاً. وحينما نصل إلى لحظة المواجهة بين الذئب والفتاة يكتشف صغر حجمه فيولي الأدبار.

ثم انتقلت بعد ذلك إلى مرحلة تداخل القصص المعروفة. فكنت أبدأ القصة بذات الرداء الأحمر تطلب منها أمها أن تذهب ببعض الطعام إلى الجدة فتوافق وتسألها إن كان من الممكن أن تأخذ معها أخاها ياسراً فتوافق. فيركبان دراجتيهما وينطلقان إلى منزل الجدة. ولكنهما يقابلان سندريلا في الطريق، التي تحكى لهما قصتها وكيف أنها اضطرت أن تجرى عند منتصف الليل، وليس معها سوى فردة حذاء واحدة، فيخبرانهما بأنها يمكنها أن تركب خلف نور على دراجتها ويذهبوا جميعهم إلى بيت الجدة لانتظار الذئب المكار. وكنت أضيف أحياناً قصة Snow white سنو وايت التي تحكى لهم حكاية زوجة الملك التي تقل عنها في الجمال والمرأة التي تقول الصدق، فيدعونها لانضمام لهم، فتفعل. ويمكن أن تنتهي القصة بأن يتم ضرب الذئب وحضورا لأمير ومعه فردة الحذاء الأخرى ولكنه لا يقيسه على قدم سندريلا، ويخبرها بأنه يريد الزواج منها لأنها مثقفة وواسعة الخيال وأنه أعجب بحديثها للغاية. ثم يذهبون جميعاً إلى منزل الأمير الذي سيتزوج من سنو وايت ويحكون له القصة، فيذهب معهم إلى زوجة الملك الشريرة ليلومها على ما فعلت، فتبكي وتندم على خطئها (مثلاً) ويعقدون زفاف سنو وايت في نهاية القصة / القصص. وكنا نغير في النهايات حسبما يروق لنا، فعملية القص خاضعة لنا تماماً.

وأحياناً كنت أستخدم القصص لمعاقبة طفلي عن ذنب اقترفاه. عدت مرة من عملي وأنا مَرهق للغاية فأصرا على أن أحكى لهما قصة. فقررت أن أنتقم. وبدأت القصة بياسر ونور (والجمل ظريف) في سيارة في طريقهم إلى مدينة الآيس كريم، وبعد أن سافروا عدة كيلو مترات في طريق طويل مترب شاهدوا عن بُعد أبواب المدينة: جميلة شاهقة مئيرة. وحينما وصلوا طرّقوا البوابة عدة مرات ولم تفتح إلا بعد جهد جهيد. ولكن بعد أن فُتحت البوابة وجدوا باباً آخر مغلقاً، وبجواره صندوق وعليه لافتة تقول: "مفتاح الباب"، ففتحوا الصندوق ليجدوا خريطة صغيرة ترشدهم إلى طريقة الوصول إلى المفتاح على بُعد ١٠٠ متر. فتوجهوا حسب الخريطة وحفروا في الأرض وحصلوا على المفتاح وفتحوا الباب. ولكنهم بدلاً من أن يجدوا الآيس كريم الموعود وجدوا ممراً جميلاً مزيناً بالأزهار ولكنه طويل للغاية، فساروا فيه

ليجدوا عند نهايته صندوقاً مغلقاً، فبذلوا جهداً خارقاً حتى نجحوا فى فتحه، وعندما فتحوه وجدوا ورقة تخبرهم بأن مدينة الآيس كريم مغلقة اليوم ولكن يمكنهم أن يذهبوا إلى محل الآيس كريم الذى يبعد ٢٠ كم عبر طريق صخرى. وبعد أن قطعوا الطريق وصلوا إلى محل الآيس كريم فوجدوا صاحبه واقفاً مبتسماً. وبعد أن رحب بهم سألهم أى نوع من الآيس كريم يريدون، فقالت نور آيس كريم بالفانيليا، أما ياسر فكان يفضل طعم الشيكولا ته والمانجو، وقال ظريف إنه يحبه مشكلاً. فأخبرهم صاحب محل الآيس كريم أنه بوده أن يقدم لهم ما يريدون، ولكن لا يوجد عنده لا فانيليا ولا شيكو لاته ولا مانجو. فصاح الأطفال فى صوت واحد "نريد أى نوع"، فابتسم الرجل مرة ثانية وعبر عن أسفه لأن كل أنواع الآيس كريم قد نفدت. ثم فجأة قال انتظروا قد أجد لكم ما تريدون. وذهب إلى الثلاجة ولكنه وجدها مغلقة، لأن زوجته أخذت المفتاح وذهبت إلى المنزل. ولذا أخبرهم بأنهم ليس أمامهم سوى الذهاب إلى مصنع الآيس كريم الذى يبعد ٣٠ كم. وكان ياسر ونور (وظريف) يطلبون منى إنهاء القصة ولكنى كنت أتمادى فى صنوف "العذاب القصصى"، إلى أن أذعنت لطلبهم، فانتهت القصة فجأة حين وجدوا أنفسهم فى أسرتهم، فحمدوا الله وخلدوا للنوم.

وكثيراً ما كنت أحاول أن أجعل عالم القصص جزءاً من حياة طفلى. ذات مرة كنا فى الفيوم، وقام أحد الفلاحين بإعطائهما كتكوتين جميلين، فرحا بها كثيراً. ولكننى أعرف أن نسبة الموت عالية بين الكتاكيت، خاصةً وأنا نفتقد إلى الخبرة اللازمة لرعايتها. ولذا اقترحت تحويل الكتكوتين إلى شخصيتين فى قصة تسمى < أحزان الإنسان > ويسمى الكتكوت الأول < الحزن > الأبدى < ويسمى الثانى < الحزن الأزلى > (تحتسباً للنهاية الحزينة ولجهلها أخف وطأة)، ولكن طفلاى اعترضا. وبالفعل مات أحد الكتاكيت، كما توقعت، على الفور وبقي معنا الكتكوت الثانى. وحينما امتدت حياته بضعة أيام سماه الأطفال < هرقل > فحذرتهم مما قد يحدث له. وبالفعل مات هرقل بعد عدة أيام مخلفاً لنا الأحزان. وبكى ياسر ونور كثيراً بسبب موته.

كما كنت أحياناً آخذ تفاصيل من واقع طفلى وأدخلها فى عالم القصص الخيالى: سواء أكانت إحدى عاداتهما أم حديثاً دار مع بائع اللبن، أم بعض الأصدقاء، أم لعبهما. فكان عند ابنتى تمثال لجندى يستخدم كسارية بندق (اشتريناه من دار الأوبرا فى نيويورك بعد مشاهدة باليه كسارية البندق لتشايكوفسكى)، وآخر لدون كيشوت، وثالث لبدوى يمتطى صهوة جواده، وكنت أجعل الحياة تدب فيهم فى المساء، فيذهب الجميع مع نور وياسر للدفاع عن المظلومين وللحرب ضد الظالمين الأشرار.

وفى إحدى القصص يذهبون إلى جزيرة الدويشة، وهى جزيرة مسحورة تنكسر فيها القوانين لفترة مؤقتة. وبعد أن يجلس الأطفال يطلب أحدهم سفن آب seven up سبعة فوق، فيطلب الثانى سيكس داون six down ستة تحت، ويطلب الجمل ظريف فايف ميدل five mid dle خمسة فى الوسط وهكذا.

وقد استخدمت مفهوم البنية فى قصصى وكتبت قصصاً لشرح هذا المفهوم للطفل. وإحدى خصائص البنية أنه لو تم تغيير عنصر فيها فإنها تتغير بشكل كامل. والتنويعات المختلفة على قصة ذات الرداء الأحمر هى تطبيق عملى لهذا. وكتبت قصة طريفة عن الصهيونية (دون ذكر للصهيونية) بطلها الجمل ظريف (الشعب اليهودى أو الجماعات اليهودية فى أنحاء العالم والصهاينة على وجه التحديد) الذى يحن فجأة للحياة فى الصحراء (أرض الميعاد) ويريد أن يعيش فيها. ويسير ظريف فى المنزل يردد قصائد شعرية عن الصحراء والعيش فيها، فيحاول الأطفال ثنيه عن عزمه ولكنه يُصر. فيركبون المترو ويصلون إلى ميدان التحرير، ويظن الجمل ظريف أن هذه هى الصحراء، وتتهلل أساريه ويبدأ فى إلقاء قصائده العصماء، فيضحك الأطفال ويخبرونه أنهم لابد أن يركبوا أتوبيساً آخر ليصلوا إلى أطراف الجزيرة. وبعد قليل يصلون إلى الهرم، ويجد ظريف بعض الجمال، ويبدأ مرة أخرى فى إلقاء قصائده الصحراوية، فتضحك الجمال منه ويخبرونه بأن الصحراء على بُعد عدة كيلو مترات من الهرم، وأنهم موظفون فى وزارة السياحة، يحبون الوظيفة الميرى ولا يذهبون قط إلى الصحراء. ولكن الجمل ظريفاً يركب رأسه ويقرر الذهاب إلى الصحراء، فيسير الأطفال معه عدة كيلو مترات، وحينما يصلون إلى الصحراء يشعرون بالتعب. وحينما تبدأ الشمس فى الغروب يدخل الخوف على قلب ظريف ويطلب العودة إلى المنزل، فيضحك الأطفال، ويلوحون إلى سيارة كانت فى طريقها إلى الأهرامات فيركبون هم جميعهم ومن هناك يعودون إلى المنزل.

وحينما أنظر للقصص التى كتبتها، أجد أنها تعبّر عن نفس الأفكار والرؤى التى توجد فى أعمالى الأخرى (بما فى ذلك الموسوعة بطبيعة الحال). فابتداءً، هناك فكرة النماذج المعرفية، التى أعدها الأداة الأساسية فى عمليتى الإدراك والتحليل. فثمة نموذج معرفى أساسى كامن وراء كل القصص، وهو نفس النموذج الكامن وراء الموسوعة من رفض للموضوعية المتلقية والنصوصية البلاء والمعلوماتية الفجة والسببية الصلبة (مثل الذئب فى حكاية نور و الذئب الشهير بالمكان الذى سقط فى الموقف المعلوماتى النصوصى دون تحليل أو تفسير أو إدراك لما يطرأ على الواقع من تغيرات) إلى إيمان بالعقل التوليدى والسببية الفضفاضة والنماذج المفتوحة (النهايات المتغيرة) وبالحيز

الإنسانى (المختلف عن الحيز الطبيعى / المادى) الذى يتحرك فيه الإنسان ويحقق فيه إنسانيته، فيؤكد إرادته وحرية ومقدرته على الاختيار. ومفهوم الطبيعة للبشرية السائد فى قصصى ليس بسيطاً ولا اختزالياً، فهناك خير وهناك شر، وهناك شر داخلنا وشر خارجنا، وخير داخلنا وخير خارجنا، وهناك عالم الفوضى وعالم النظام والقانون.

ويختلط الخير بالشر والداخل بالخارج والفوضى بالنظام، دون إلغاء لفكرة المعيارية، فيعرف الأطفال العالم بطريقة مركبة تؤهلهم للتعامل مع العالم الحقيقي.

وقد بدأت فى كتابة القصص عام ١٩٧٠، وعرضتها على أحد الناشرين عام ١٩٧٤، فأفتى حضرته بأنها ((غير علمية)) و((خيالية غير واقعية)) و"نحن نريد قصصاً واقعية تعلم الأطفال الارتباط بالواقع" (كتبت قصة تسمى ((قصة واقعية جداً)) أسخر فيها من مثل هذه الرؤية).

وأخذت ما كتبت من قصص واستمرت فى كتابة القصص. وحينما كنت أطلب من أطفالى تدوينها كانوا يرفضون، ولعلمهم كانوا يشعرون بأن عالمهم لأسطورى عالم شفهى ليس له حدود ثابتة. وقد استمرت فى تأليف القصص، وبدأت فى تدوين بعضها بنفسى، إلى أن ظهرت دار الشروق فى حياتى، فنشروا الموسوعة كما أشرت من قبل. وطلبت الأستاذة أميرة أبو المجد (المسئولة عن قسم الأطفال) أن تطلع على القصص، فأعجبت بها لأنها خيالية واقعية، وتعلم الأطفال الانطلاق وعدم التقيد بحدود الواقع، أى أنها قبلت نشر القصص لنفس الأسباب التى رفضها من أجلها ناشر آخر عام ١٩٧٤. وأعتقد أن هذه الحادثة لها دلالة عميقة، فهى تبين مدى اختلاف موقفنا من الطفل الآن ومدى احترامنا لإنسانيته وحقوقه. ثم بدأت دار الشروق فى نشر القصص فى سلسلة بعنوان "حكايات هذا الزمان" وكانت القصة الأولى هى نور والذئب الشهير بالمكان وتبعها سندريلا وزينب هانم خاتون ثم رحلة إلى جزيرة الدويشة ومعركة كبيرة صغيره و سر اختفاء الذئب الشهير بالمحتار. و البقية تأتي بإذن الله.

وقد كتبت مقدمة لسلسلة القصص جاء فيها ما يلي:

"مما لا شك فيه أن الأساطير التقليدية، مثل ذات الرداء الأحمر، لا يزال لها جمالها البدائى المبدئى الذى لا يضاهى، وبالتالي لا يمكن الاستغناء عنها بحجة أنها خيالية أو خرافية أو غير واقعية. ومع هذا، يجد الطفل، فى عصرنا الحديث، نفسه غير قادر على دخول عالم الأسطورة التقليدية بسهولة ويسر. فكل شىء فى هذه الأساطير قديم عتيق (من منزل الجدة إلى الذئب). وهذه

الأساطير، علاوة على هذا، هي نتاج عصور تاريخية لم يكن فيها الإنسان سيد بيئته، ولذا فنحن نجد أن أبطال هذه الأساطير إما عناصر طبيعية (حيوانات - طيور) أو عناصر بشرية خاضعة لسيطرة الطبيعة، مما يفقدها كثيرا من أهميتها وفاعليتها في العصر الحديث.

"انطلاقاً من هذا، قمت بكتابة حكايات هذا الزمان، وهى قصص للأطفال تدور أحداثها بشكل أسطوري ولكن فى العالم الحديث. وقد استخدمت الأساطير القديمة بعد تطويرها، كما قمت "بتأليف" بعض الأساطير الجديدة".

وقد أكدت فى هذه القصص أهمية ما هو ممتع، وليس له بالضرورة فائدة محسوسة ومباشرة، وأن القيمة الكبرى لهذه القصص هى تشجيع الخيال. "وأنا أذهب إلى أن تشجيع الخيال هو تشجيع للعقل الإنسانى على أن يفكر ويبدع. فالإنسان الذى يعيش فى عالم الحقائق المادية الواقعية وحسب، يعيش فى عالم صلب يमित الوجدان والشعور ويجعل الإنسان شخصية متزمتة رجعية تدور فى إطار ما هو قائم وموجود بالفعل بدلاً من أن يحاول تجاوزه وتغييره وتبديله.

"وحكايات هذا الزمان تحاول أن تعلم الأطفال كيف تولد القصة وتتطور وتتشكل، وأنواع القصص المختلفة، فهى لا تكتفى بأن تعطيه قصة، أى ثمرة الفكر، وإنما طريقة القص (أى طريقة حكاية القصة) التى تؤدى إلى الثمرة. و الطفل بهذه الطريقة يحقق قدراً كبيراً من الإستقلال عن القصة وعمن يقصها عليه.

كما يتعلم حرية الإرادة ويدرك أن الواقع يمكن تغييره.

"وتلجأ حكايات هذا الزمان لعدة وسائل فنية لتوصيل هذه الأفكار. فعلى سبيل المثال تحاول القصص تحويل الواقع إلى مجرد مادة خام بوسع الطفل أن يعيد تشكيلها لينتج قصة من وحي خياله، مستمدة مادتها من الواقع. و القص هنا هو تعبير عن الإرادة الإنسانية، فالتحكم فى النهايات وتغييرها ومقاطعة القصة للاستفسار أو الاستعجال أو الاحتجاج، وإضافة شخصيات شبه إنسانية (مثل الجمل ظريف) وعناصر خيالية (مثل البساط السحري) هى دليل على مقدرة الإنسان على التحكم فى مدار الأحداث وعلى تغيير الواقع.

"وقد قمت بتجربة فى فن القص مع بعض التلميذات (ما بين ١٠ - ١٣ سنة). فطلبت منهن أن يتخيلن أنهن قابلن وفداً من حديقة الحيوانات قد جاء إلى المدرسة ليطلب شيئاً.

وسألتهن ماذا يمكن أن يحدث؟ وطلبت من كل فتاة أن تحكى قصة، وبدأت كل طالبة تحكى قصة مختلفة. وكانت النتيجة مفرحة، إذ أطلقت كل طفلة العنان لخيالها وبدأت تروى قصة من بنات أفكارها مستخدمة عناصر من البيئة المحيطة. ويمكن تشجيع الطفل على اكتشاف موهبة القص داخله بأن يُعطى بداية قصة ويُطلب منه إكمالها، على النحو التالي، على سبيل المثال:

" كنا نجلس فى المساء، حينما جاء الجمل ظريف وقال إن نجوم السماء تحدثت معه..."

"وتحاول حكايات هذا الزمان أن تقدم عالماً مركباً فيه الخير وفيه الشر، فيه النظام وفيه الفوضى، فعالم الأطفال هو جزء من عالمنا لا ينفصل عنه. والأطفال ليسوا ملائكة، ولا هم بشر ناقصون، بل هم بشر كاملون يجب أن نعتز بهم بإنسانيتهم الكاملة، فهذا الاعتراف هو تعبير عن احترامنا للأطفال، وإدراكنا أن الطفل كائن ذكى وقادر على إدراك كل الأمور إن تم نقلها له بأسلوب مناسب. وقد حاولت بعض القصص أن تنقل فكرة الشر الكامن فى النفس البشرية، ولكن بطريقة طريفة، حتى يدركه الأطفال ولا يظنون أن العالم برئء للغاية. وفى

معظم الأحيان يهزم الشر وينتصر الخير (فيجب أن ينشأ الطفل وهو يعرف أن الخير إيجابى وأن الشر سلبى). ولكن الشر برغم هذا له وجوده.... تتناول الحكايات قضية الشر الإنسانى والأنانية بطريقة مخففة، وكيف أن العناد جزء من طبيعتنا وأنه موجود، نعتز به ولكن لا نستسلم له. ولذا فالأطفال يرهقون من عنادهم، بل ويعاقبون عليه فى قصة «البحث عن الآيس كريم». فأحداث القصة هى ذاتها عقاب لهم. كما تؤكد إحدى القصص فكرة الفوضى ووجودها فى حياتنا وجاذبيتها... وأنا قد نخرق القانون أحياناً، ولكن لابد أن نعود لعالم القانون والنظام، أى أن القصة لا تنكر الفوضى ولكن تضع حدوداً لها.

"ونفس الاتجاه يجعلنا نتناول الحزن والفقدان فى القصص. والقصص بطبيعتها الحال تبتعد عن الوعظ، لأنه واضح ومباشر وممل ويختزل الواقع فى كلمتين أو جملة. ولذا لا يقبله الأطفال الأذكىاء، كما أنه يعلم الطفل السلبية والتلقى لأعمى لما حوله.

ويلاحظ أن هناك مستويات مختلفة للقصص. فهناك المستوى الواقعى جداً، الذى يحاول أن ينقل الواقع كما هو، دون خيال أو حذف أو إضافة، وهناك العكس من ذلك، المستوى الخيالى للغاية، المغرق فى الخيال، وهناك المستوى الذى يقف بينهما، والطفل ذاته يتحرك بين عالم الواقع الصلب والتفاصيل

المادية من جهة، ومن جهة أخرى عالم الخيال والجمال والتحليق".

وقد حالفنى الحظ، إذ حصلت عام ١٩٩٩ على الجائزة الأولى للتأليف للأطفال من ضمن جوائز سوزان مبارك للطفل. وقد سعدت كثيرا بهذه الجائزة، لا لأنها تشجعنى على الاستمرار فى الكتابة للطفل، وإنما لأنها تخرجنى من الجيتو الصهيونى، وتنبه قرائى إلى أن هناك فكرا وراء ما أكتب وليس مجرد حشد للمعلومات.

المعمار الداخلى لا أدرى مصدر اهتمامى العميق بالفنون التشكيلية. ففى دمنهور التى نشأت فيها لم يكن هناك اهتمام كبير بمثل هذه الفنون، فلم تكن هناك معارض أو متاحف، ولم يكن بمنزلنا أى تحف أو حتى لوحات (وهى التى تسمى «مناظر طبيعية من التى نجدها فى منازل الطبقة المتوسطة و التى عادة ما تكون مناظر لشلالات أو بحيرات أو جبال يتوجها الجليد). ومع هذا، لابد أن أذكر الأستاذ بهاء الصاوى - رحمه الله - الذى كان يدرس لى مادة الرسم فى دمنهور الثانوية، وكان فنانا موهوبا (توجد بعض لوحاته فى متحف الفن الحديث). وقد اقتنيت بعضا منها حينما التقيت به قبل رحيله عنا ببضع سنوات. كما أن بعض مبانى دمنهور (التى أشرت إليها من قبل ترك أثرا عميقا فى نفسى. وحينما تزوجت من د. هدى (وكانت تجيد الرسم) حضر إلى منزلنا طالب من كلية الفنون الجميلة ليدرس معها بعض مبادئ الرسم، وكان هو الفنان

رحمى (فنان العرائس). ونشأت صداقة عميقة بيننا عمقت من اهتمامى بـ الفنون التشكيلية إذ عرفنا رحمى بعالم الفن التشكيلى، وكثيرا ما كنت أذهب معه إلى كلية الفنون الجميلة. وكنا نذهب إلى بينالى الإسكندرية كل عامين. وحينما ذهبنا إلى الولايات المتحدة بدأت فى زيارة المتاحف فيها (وهى كثيرة ومتنوعة). كما كنا نأخذ جولات معمارية فى نيويورك (بمعنى أن يصحبنا دليل لزيارة المعالم المعمارية فى المدينة).

ومع هذا ظل اهتمامى بالفنون الجميلة اهتماما هامشيا إلى حد كبير، إلى أن مررت بتجربة فجائية وعميقة فى متحف الجوجنهايم فى نيويورك، إذ شعرت فجأة بكل العالم من حولى وهو يفيض بالألوان بل وسمعت أصواتها. ومتحف جوجنهايم يأخذ شكل قمع، ويبدو أننى بدأت أصاب بدوار لم أفق منه إلا والحرس يمسكون بى، إذ إننى كنت على وشك السقوط. ومما يثير دهشتى أن الاهتمام بالتشكيل اللونى والمعمارى، أصبح منذ تلك اللحظة جزءا من رؤيتى للعالم. ولولا أننى كنت آنذاك مشغولا فى رسالتى للدكتوراه، ثم بدأت الدراسات الصهيونية فى إحكام قبضتها على لربما غيرت تخصصى وأصبحت ناقدًا فنيًا. وقد كان عندى مشروعات "فنية" كثيرة،

فكنت أنوى، على سبيل المثال، أن أتعلم التصوير الفوتوغرافى الأمر على الفيلات والعمارات القديمة الموجودة فى طول القاهرة وعرضها وفى بقية مصر المحروسة وأصورها ، وربما لأنشر كتابا عن الموضوع فيما بعد، كما أننى من فرط حبى للفن الساذج naive فكرت فى أن أتعلمه وأمارسه. ولكن يمكن أن يُدرج هذين المشروعين ضمن المشروعات العديدة التى لن أحققها.

وحيثما عدت من الولايات المتحدة، وبعد أن خضت التجربة التى أشرت إليها ، بدأ إحساسى بأهمية العمارة والفنون التشكيلية يتعمق، بحسبانها الأشكال الفنية التى يعيش معها الإنسان وتشكل كيانه ورؤيته فى كل لحظة دون أن يشعر. ولعله من خلال دراستى للشعر الرومانتيكى بدأت أدرك أن الجمال يعمق الانتماء بعكس الوظيفة. فالشئ الجميل يفترض أن الإنسان إنسان لا يعيش داخل المادة وحسب، وإنما يعيش داخلها ويتجاوزها إلى ما وراءها فى نفس الوقت (ومن هنا، فأنا أربط بين المجاز والتجاوز، بل وبين المجاز والإيمان بالله، فالمادى محصور داخل المادة لا يمكنه تجاوزها إلى ما وراءها).

ويستخدم الإنسان الكرسي - كما هو معروف - ليجلس عليه ويريح جسده، ولكن الكرسي مخلوق حضارى صنعته يد الإنسان، ولذا نجد الإنسان يصنع كرسيًا يتجاوز المنفعة المادية. ولذا فهو يتسم بالجمال ومُحلى بزخارف ليست لها قيمة مادية محددة وليس لها "نفع" مادي مباشر، ولكنها تعبر عن شئ ما فى الإنسان يتجاوز سطح المادة. أما الشئ الوظيفى المتجرد من الجمال والخصوصية فهو يفترض شيئًا اسمه الإنسان الطبيعى (المادى) الذى هو عبارة عن مجموعة من الوظائف البيولوجية والاحتياجات الاقتصادية إن أشبعت انتهت القضية،

وهو افتراض غير إنسانى وخاطئ. وقد أثبت علم الأنثروبولوجيا أن المكون الحضارى للإنسان الذى يتجاوز المعطيات المادية) جزء عضوى من إنسانية الإنسان وليس مجرد زخرفة تضاف إليه. فليس من الصحيح أن الإنسان يُشبع حاجاته المادية أولاً ثم حاجاته الجمالية بعد ذلك، بل نجد أن الأول مرتبط تمام الارتباط بالثانى، وهناك قصة شهيرة فى علم الأنثروبولوجيا عن امرأة من قبائل الإسكيمو افترقت عن أسرتها فى أثناء إحدى العواصف. وحينما عثروا عليها بعد عام، كانت قد حاكت لنفسها جلبابًا ليدفئها ولكنه فى الوقت نفسه كان موشى بالزخارف. فبالرغم من أن البقاء المادى بالنسبة لها كان ضرورة ملحة، فإن هذه المرأة "البداية" لم تتخيل هذا البقاء دون الزخارف. و الشئ نفسه نجده فى الأوانى الفخارية التى صنعها الإنسان فى أقصى حالات البداية، فهى دائما ليست مجرد أوان تؤدى وظيفة، وإنما أعمال فنية تشبع النزعة الجمالية والحضارية فى الإنسان، ولكن يبدو أن الوظيفة (المادية) هى إحدى سمات العصر، فالإنسان الحديث إنسان (وظيفى) يعيش فى بيت

وظيفى لا انتماء له ولا خصوصية ولا جمال فيه، كل ما فيه نافع. هذا الإنسان يلبس التى شيرت الذى لا شخصية له، ويأكل الهامبورجر الذى لا طعم له ولا لون ولا رائحة، ويسمع الموسيقى التى يقال لها "شبابية" والتى لا تختلف عن الموسيقى التى يسمعا أى شاب آخر فى أى مكان وزمان آخر، وكأن المكان اختفى والزمان انعدم، ولكن بدلا من أن يعيش الإنسان فى لحظة صفاء روحية أزلية، فإنه يعيش فى بقعة رمادية مادية منعدمة الطعم والشخصية!

وقد واكب تنامى الإحساس بأهمية العمار والفنون التشكيلية تحولا ً أعمق، وهو التحول من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان، وهو تحول واكبه بطبيعة الحال اهتمام بالخصوصية والفرادة؛ فالمادة عامة و كل وحدة مادية تشبه أختها، مجرد حركة، وإذا افترض المرء وجود اتجاه ومعنى لها فهو قد سقط فى الميتافيزيقا، ومن من الماديين يرضى لنفسه بمثل هذا السقوط المريع؟

أما أنا فيبدو أننى قد سقطت ولا حول ولا قوة إلا بالله. وكما تمردت على الرؤية العامة للسياسة الصراع الطبقي - الإنسان الأممي - تحالف العمال العرب واليهود ضد المستغلين العرب واليهود... إلخ) بدأت أدرك كثيرا من القضايا الفكرية التى تشغلنى مثل الهوية والتحيز (والتي عبرت عن نفسها فى بعض كتاباتى) والتى تعبر عن الابتعاد التدريجي عن العالم المادى (المكرر و النمطى)، وتبنى الرؤية الإنسانية التى لا تعبر عن نفسها إلا من خلال أشكال حضارية تاريخية محددة، ومنها المعمار الداخلى للمنزل.

كنت أنا وزوجتى قد أسسنا منزلنا فى أواخر الستينيات بعد عودتنا من الولايات المتحدة المرة الأولى (عام ١٩٩٩) على الطراز الفرنسى. وكان المنزل - فى تصورى - يتسم بالجمال، بل كنا قد بدأنا نهتم بجمع الأشياء القديمة. أذكر أننى كنت أمر فى شارع هدى شعراوي فوجدت سريرا قديما لإحدى أميرات أسرة الحاكمة مصنوع من النيكل يُباع بثمن زهيد

فاشتريته، وقام صديقى المهندس فاروق محرم بتصميم غرفة نوم حوله مستخدما نفس الموتيفات، كانت بالفعل تحفة رائعة. كما ساهم صديقى رضى فى تصميم غرفة الأطفال باستخدام الكولاج حيث صمم بعض لوحات فى غاية الروعة، مستخدما أشكالا ً قصها من الصحف والمجلات وأضاف لها بعض الأشكال التى رسمها بنفسه.

كان هناك إبداع ولا شك فى تصميم الشقة، ولكنه إبداع تم فى إطار غربى ٍ بـ الدرجة الأولى، تقسيم الشقة والطراز المستخدم كان غربيا ً (فرنسيا ً على وجه التحديد)، أى أنه كان أثاثا ً جميلا ً ولكنه ينبع من تشكيل حضارى مغاير،

ويعبر عن نموذج حضارى لا ننتمى إليه، ويعبر عن خصوصية الآخر لا خصوصيتنا.

كانت سكنانا عند عودتنا من الولايات المتحدة فى مصر الجديدة (على مقربة من كلية البنات). فكنت أرى المعمار الإسلامى (البلجيكى) خاصة فى الكربة، فأأمل كثيرا فى واجهات وأبواب العمارات القديمة الجميلة فكان يسحرنى (وربما كان يذكرنى بمبنى البلدية فى دمنهور). وكنت أقوم بزيارات أسبوعية أنا وأولادى إلى الآثار الإسلامية خصوصا المساجد وكنت أتردد بالذات على مسجدى السلطان حسن وابن طولون وقد ألقىت بعض المحاضرات عن هذين (المسجدين). وكنا نزور كثيرا من البيوت المملوكية (بيت السنارى - بيت الكرادلية...

إلخ). وقد لاحظت أنه فى مصر الجديدة يقف الطراز الإسلامى جنبا إلى جنب مع الطرز الغربية وبخاصة الآرنوفو.

وفى عام 1974، بدأت فى بناء العمارة التى أسكن فيها. وكنت قد لاحظت أننى حينما عشت أنا وزوجتى فى الولايات المتحدة كنا نعيش فى مساحة صغيرة للغاية (لا تزيد فى تصوري على ٩٠ مترا) وسعداء بها، ولكن حينما عدنا إلى مصر وجدنا أن أصغر شقة لأعضاء الطبقة المتوسطة المصرية تصل فى المتوسط حوالى ١٠٠ مترا، وأخذت أفكر فى الأمر. واقتрحت على المهندس المعمارى الذى كان يصمم لى العمارة أمرين: أن يرسم الواجهة على الطراز العربى السائد فى مصر الجديد، وأن يحتوى كل دور على ثلاث شقق كل شقة ١٠٠ متر تكون عبارة عن غرفتى نوم وصالة واسعة ومطبخ صغير (تماما مثل الشقة التى كنا نعيش فيها فى الولايات المتحدة)، على أن تبنى فى كل غرفة بلاكار وتبنى كذلك فى المطبخ الدواليب اللازمة، وبذلك يمكن لأى شاب وشابة أن يتزوجا بأن يشتريا مرتبة وثلاجة وبوتاجاز وبضعة أدوات للطبخ، ويبدأ حياتهما دون انتظار مئات السنين.

وقد ضحك المهندس من تأملاتى، وقال: "أما عن الطراز العربى، فأنا أرى أنه لا داعى لأن تضيع نقودك لأن لجنة تحديد القيمة الإيجارية لن تأخذ هذا فى حسابانها" (كان يتحدث عن ٨٠٠ جنيه الفرق بين المعمار الذى لا لون ولا طعم ولا رائحة له، وبين المعمار الذى له روح وامتداد حضارى). أما بخصوص اقتراحى الخاص بشقق للشباب فقد أخبرنى بأن اللجنة ستقرر أنه مساكن شعبية" وأن إيجار الشقة بالتالى لن يزيد على ثمانية أو عشرة جنيهات، مما يجعل العمارة كارثة اقتصادية بالنسبة لى. وأضاف قائلا "فى سخريه: "نحن حضارة عمرها سبعة آلاف سنة، ولا تتوقع أن تتغير الأنواق

بهذه السرعة. فالأم / الحماة المصرية ستعترض على مثل هذه الشقة الا قتصادية التى لا يمكن أن تتسع لحجرة المذهب وحجرة السفرة والأنتريه... إلخ وابنتها لا تقل عن الأخريات... إلخ". وهكذا انتهت طموحاتى وتأملاتى ومشروعاتى الثقافية (فلم أكن أتحكم فى التمويل، ولذا لم أكن صاحب الكلمة النهائية).

وحيثما تقدم المهندس بتصميم العمارة، لاحظت أن شقة مساحتها 140 مترا بها شرف من كل جانب. وكان بعض الشرف طويلا ً ورفيعا لا يمكن استخدامه بأى شكل. فسألت المهندس عن سر هذه الشرف الطويلة الكريهة، فأخبرنى بأن هذا سيزيد من القيمة الإيجارية للشقة لأن اللجنة ستصف الشقة حينئذ بأنها شقة لها "ثلاث" شرف، مما يعنى أن مستواها سيرتفع من المتوسط إلى اللوكس! فأصررت على إلغاء شرفة جانبية طويلة لتضم لمساحة الشقة، وكان هذا هو التعديل الوحيد الذي استطعت إدخاله.

وكنت قد بدأت ألاحظ أنه ابتداء من أواخر الخمسينيات بدأ ينتشر فى مصر طراز معمارى عملية نفعى فى غاية القبح، فى حالة خصومة شديدة مع الجمال والخصوصية، يتكون من حوائط تزخرف أحيانا بطريقة قبيحة (خطوط هندسية أو دوائر لا تتبع أى نسق وألوان فاقعة لا تتبع أى منطق فكرى أو جمالى). وقد سميت هذا الطراز «طراز المعمورة»، وهو تقليد لطراز قبيح آخر يسمّى «الطراز الدولى»، لأنها كانت بداية الكارثة، فقد بنيت على هذا الطراز، وحيث إنها كانت إحدى مراكز تجمع النخبة الحاكمة آنذاك (تماما كما هو الحال مع مارينا الآن)، وبعض (أو معظم) الناس على دين ملوكهم. فقد أصبح هذا الطراز هو حلم الناس، وأسست عمارات مدينة نصر كلها بهذا الشكل القبيح، وكذا كثير من عمارات القاهرة، ومعظم العمارات فى الأقاليم. وقد صاحب شيوع هذا الطراز المعمارى القبيح طراز للأثاث، لا يقل عنه قبحا، سمي «المودرن»، وهى مجموع من الأخشاب التى تطلّى عادة باللاكيه أو تُغطى بالفورمايكا ولها أرجل طويلة قبيحة. ولكن الطراز «المودرن» تعايش مع الطراز «الستيل»، وارد دمياط وغيرها، وهو أثاث محلى بالنقوش المخيفة التى تسمّى «الأويمة»، والتى كلما ازداد حجمها ازدادت قيمة (أى ثمن الأثاث، مما حوّل بيوت المصريين إلى ما يشبه محلات الموبيليا (أى الأثاث)، فهى تفتقد إلى الروح والخصوصية والذوق. ولا تبين أى شىء سوى دخل صاحبها. وهذا الأثاث هو صورة مشوهة من الأثاث الأوربى الحقيقى (لذا كان الأجانب يسمونه طراز «لوى فاروك»، نسبة إلى الملك فاروق بدلا ً من «لوى سيز» نسبة إلى لويس السادس عشر مثلا ً).

وقد قمت بدراسة فى مصانع القطاع العام للأثاث، واكتشفت أن ما تنتجه من

أثاث يتأرجح بين الأوربي الخالص وهذا الشيء المسمى المودرن. طبعا يوجد كرسى أو أريكة قبيحة

الشكل ظهرها غير مريح بالمرة (فهو مصنوع من الخرط ومطعم بالصدف) لا يمكن الجلوس عليها، وقد تصور الكثيرون أن الأثاث العربى هو عادة على هذه الشاكلة ونفروا منه. وقد أخبرنى أحد أصدقائى بأنه حينما كانت حكومة ثورة ١٩٥٢ على وشك أن تبدأ فى إنشاء المدارس والمستشفيات فى الخمسينيات، اقترح على صلاح سالم أن تطور الدولة طرازاً معمارياً خاصاً بمرحلة الثورة يمكن اتباعه فى بناء الأبنية الجديدة وتعرف به، فhez صلاح سـالم رأسه مستنكراً وقال: "يا بنى آدم إحنا بنفكر فى إيه وانت بتفكر فى إيه". إذ يبدو أنه قد سيطر عليه تفكير نفعى، أسميه أيضاً مادياً لا يختلف كثيراً عما انتشر من معمار قبيح. (وغياب البعد الحضارى فى مشروع ثورة يوليه من أهم الأسباب التى أودت بها، ومن بعض الناس، الذين لا علاقة لهم بها، من أن يعلنوا أنهم ورثتها واستمرار لها).

وحينما عدت من الولايات المتحدة للمرة الثانية عام ١٩٧٩، كان قد تم بناء عمارتى وكانت قبيحة بشكل لا يمكن للعقل تصوره. كنت أرتجف من الغيظ حينما أدخل العمارة. ففى المدخل استخدم المهندس مادة الجرانوليت: الحوائط سوداء، والسقف برتقالى، وواجهة العمارة شىء "مودرن" يبعث على الاشمئزاز. كنت أقول فى نفسى هذه عمارة تليق بأحد كبار التجار أو صغارهم ، ولكنها لا تليق بأستاذ شعر مثلى. ومما زاد الطين بلة أننى أخذت دوراً بأكمله (أى شقتين متقابلتين فتم إزالة الحوائط الفاصلة بينهما، فظهر عدد مخيف من الكمرات المتدلية من السقف المنخفض تشبه المفاصل. كنت أحصى خمساً منها وأنا فى طريقى إلى غرفة نومى، وحينما أجلس فى الصالة أحصى خمساً أخرى. إلى جانب أن معظم النوافذ كان مصنوعاً من الكريـتال (أى الحديد) وهى مادة مزعجة من الناحية الجمالية وغير عملية بالمرة إذ إن فتح شباك يتطلب مقدرة عضلية فائقة، كما أنه كان غير محكم، ولذا كان يسمح بمرور الهواء والتراب.

وكانت هذه هى القشة (أو الشقة التى قصمت ظهر البعير، إذ لم يعد من الممكن بأى حال أمام كل هذا القبح تحمل العمارة أو الشقة بوضعهما القائم آنذاك. وقررنا إعادة صياغتهما بدءاً من مدخل العمارة مروراً بالسلم وانتهاءً بالشقة التى نقطن فيها. وأنا لا أختلف فى ذلك عن ملايين المصريين الذين بدءوا يخافون من توحش مدنها (خصوصاً القاهرة) وبدءوا فى إعادة صياغة منازلهم لأنهم يقضون فيها وقتاً أطول عن ذى قبل ("انسف حمامك القديم، كانت هذه هى البداية)، ومع هذا أعتقد أننى لا أجافى الحقيقة إن زعمت أن دوافعى كانت مختلفة من بعض الوجوه.

وقد تعرفت فى هذه المرحلة إلى صديقين أولهما هو الصديق المهندس المعماري الداخلي محمد مهيب الذي تخصص فى تصميم أثاث إسلامي عربي مصري (وعنده تحيز لما يسميه الطراز السويسي نسبة إلى السويس وللطراز المملوكي)، والثاني هو الدكتور عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم الذي صمم بعض المباني فى القاهرة، تحاول أن تخرج بها من هوة القبح المعماري الذي

سقطت فيه. ومن خلال الحوارات الطويلة معهما ومن خلال شروحيهما لمشروعاتهما وإنجازتهما المختلفة تعمق إدراكي لكثير من جوانب الطراز الإسلامي. وقد شجعني عبد الحليم على ألا أتردد فى التفكير الفلسفي بخصوص المعمار. وقد ساعدني مهيب على تحويل كثير من أفكارى الفلسفية أو الجمالية المجردة إلى معمار داخلي، كما كان يقترح حلولاً لكل مانقابه من مشكلات معمارية داخلية تتسم بالجمال والبساطة، وبدونه لما تحقق كثير من أحلامي وأفكاري.

ومن المفارقات أن الموسوعة التى أحكمت قبضتها على، ومنعتني من التخصص فى الفنون التشكيلية ساهمت بشكل غير مباشر فى زيادة شغفى بهذه الفنون، إذ كنت أشعر أحياناً فى أثناء كتابتها أنني أعيش فى عالم رمادي مجرد مكون من كلمات وكلمات و كلمات، والكلمات مكونة من حروف وحروف وحروف، والحروف فى نهاية الأمر أشياء مجردة متناثرة لا معنى لها. فنشأت لدى حاجة للألوان والأشكال المتعينة. وكثيراً ما كنت أترك الموسوعة الأمر على قاعات الفنون لأشاهد اللوحات والتماثيل. كما كنت أقوم بتعديل وإدخال بعض التغييرات على منزلى كى أستخدم يدي أو أستخدم جزءاً من وجداني تعطل بسبب انشغالي بعالم الكلمات والحروف.

فكنت أغير فى الشبابيك. وأزعم أنني طورت طريقتين لصنع شبابيك الزجاج المعشق بطريقة رخيصة للغاية، وقمت بتحويل كثير من نوافذ منزلى بهذه الطريقة. كما أنني أضفت أقواساً (آرشات) مصنوعة من الأبلكاش غيرت من هويتها ومنظرها، بل إننى كنت أحياناً أغير فى أرضية العمارة والمنزل. كنت مرة فى إحدى محلات الرخام، وأعجبتني قطعة رخام مشغولة تسمى عند الحرفيين "سرة"، وقررت أن أركبها فى سلم المنزل. وحين حان وقت تركيبها، أخبرني العمال بأنها لا يمكن أن تُركب إلا فى صالة ضخمة، وأشاروا إلى أن المساحة على السلم صغيرة للغاية. فجلست أتأمل فيها بعض الوقت ثم وجدت أنها لو وضعت فى وسط بلاطات من الرخام ستحتاج إلى مساحة واسعة، أما لو وضعتها فى قطعة واحدة من الرخام فإنها يمكن وضعها فى أى مكان لأن الرخام فى هذه الحالة سيكون بمنزلة إطار، أما البلاطات فهي تحتاج إلى امتداد. وشرحت الأمر للعمال، فانبهروا بالفكرة ووافقوني عليها.

وبعد ساعة عادوا التركيبها ولم أكن موجودا. فأخبرتهم زوجتى أنهم يمكنهم أن يبدأوا العمل لحين عودتى، فأخبروها بأنهم يؤثرون الانتظار، "لأن الدكتور عنده نظرية". وبالفعل حينما عدت قمنا بتنفيذ النظرية"، وأعجب بها العمال أيما إعجاب لأنها جديدة. وفى أثناء تركيبها اكتشفت إمكانات الشنيور على الرخام، إذ يمكن زخرفة الرخام به، فطلبت منهم رسم بعض النقوش العربية الموجودة على باب شقتى على رخام السلم، ففعلوا ذلك فى بضع دقائق وازداد إعجابهم بى، وأفلتت أنا من قبضة الموسوعة والتجريد بضع لحظات، وازداد السلم جمالا ٢

وكانت زوجتى تضيق أحيانا بعمليات الهدم والبناء المستمرة. أما الأستاذ أحمد بهجت الذى يسكن عندى فى العمارة، فكان يقول لى لم لا تكتب رواية أو عملا ً فنياً وتتركنا وشأننا

فقد كنت دائم التغيير، فيما يوضع فى السلم، لكن فى نهاية الأمر زينت سلم العمارة ومداخلها بسيراميك جميل أحضرته من تونس. كما أننى زينت سلم الدور الأول بمتحف صغير يضم بعض الأشياء التراثية يتمتع به السكان وزوارهم.

بدأت عملية إعادة صياغة العمارة والشقة باجتماعات مكثفة تعقدتها يوميا تقريبا أنا وأعضاء أسرتى نتفاهم بخصوص الخطوط العامة. كانت الاجتماعات (الجمالية) تُعقد كل مساء بين أعضاء الأسرة، وكانت المناقشات أحيانا حامية الوطيس نظرا لاختلاف الأذواق والفلسفة الجمالية، فأنا أميل إلى زيادة التفاصيل الجميلة فى منزلى (لوحات - تماثيل - قطع من الحلى القديمة - خنجر قديم... إلخ). على أن يكون المعيار الوحيد هو التناسق بينها، بينما تميل زوجتى وأولادى إلى ما أسميه «جماليات الحد الأدنى»، وهو الـ ستمتاع بالفراغ والصمت على أن يكون هناك الحد الأدنى من الزخارف و التحف. ويقول البعض إن عدد الصور والتحف التراثية فى منزلى مُبالغ فيه بعض الشيء، ولعله رد فعل للشقة التي نشأت فيها فى دمنهور.

كنا نتشاور بخصوص كل شىء، وتم الاتفاق على الخطوط العامة، وظلت هناك نقاط اختلاف بخصوص التفاصيل. كنا بطبيعة الحال محصورين بهيكل المعمارى الموجود بالفعل لا يمكننا تغييره (فهذا يتطلب هدم العمارة!)، ومن هنا بدأنا نطلق على تجربتنا فى إعادة صياغة المنزل "المعمار التحويلي"، فهى محاولة للهروب من القبح المعمارى المحيط بنا، معمار وظيفى نفعى، يعامل الإنسان كما لو كان كائنا طبيعياً بلا ذاكرة، ولكننا لا يمكننا هدمه فهو ثروة مادية. لذا لم يبق أمامنا سوى التعامل مع الهيكل المادى القائم والتحرك داخل حدوده.

ثم ناقشنا مساحة الشقة، فوافقنا جميعا على أن الشقة المصرية قد قسمت بطريقة عامة تصلح لاستقبال الضيوف، ومن ثم توجد مساحة استقبال خارجية ضخمة مفتوحة (وقد أصبحت هذه هي آخر صيحة)، وغرفتا نوم صغيرتان ملحقتان بها وكأن الإنسان يبنى بينه ليتحرك فى رقعة الحياة العامة لا ليكون مأوى خاصا له يعيش ويتحرك فيه. وانطلاقا من إدراكنا هذا، وافقنا على إلغاء فكرة غرفة الصالون، فهي مساحة معطلة تؤدي إلى انكماش المساحة المتاحة للمعيشة، وبطبيعة الحال كان هناك كره متأصل للصالون المذهب بالذات. ووافقنا جميعا على إلغاء المساحة المفتوحة وأصبحت مكانا للمعيشة. كما وجدنا (بالتجربة) أن غرفة الطعام هي أقل الغرف استخداما، ومن ثم قررنا أن يصغر حجمها وأن توضع فى مكان غير مهم فى الشقة. أما أهم الأماكن فى الجزء الخارجى من الشقة، فقد خصص للمعيشة اليومية، أى أننا وسعنا وركزنا على رقعة الحياة الخاصة فى الشقة.

ومن الأمور التى لم نناقشها ولم نتفق عليها صراحة، ولكنها كانت مفهومة ضمنا، حب القديم. وطبيعتى التى تميل إلى التجريد والتنظير سمت هذا (استعادة التاريخ)، لمبنى حاول أن ينهيه، واستعادة الذاكرة لمبنى يحاول أن يغوص فى النسيان. ومن هنا شراء الأشياء القديمة

واستخدامها فى تزيين المنزل. حين عدت من الولايات المتحدة عام ١٩٧٩ كنت أسير فى رملة بولاق فوجدت محلا ً فيه قطعة من الرخام مكتوبا عليها «ديوان المديرية، ثباع على أنها رخام، واكتشفت أنها كانت الرخامة المعلقة على المبنى القديم بمديرية الجيزة ويعود تاريخها (كما هو مكتوب عليها إلى عام ١٨٧٠ ميلادية و ١٢٨٨ هجرية، بمعنى أن تاريخها يعود إلى ما قبل دخول الاستعمار الإنجليزي مصر فاشتريتها، وكانت أول شىء قديم أعلقه على عمارتى (التي أصبحت معروفة بهذا الاسم) وكان علامة على بداية التحويل، ومحاولة استعادة التاريخ والزمان والإنسانى. ويقول صديقى الدكتور عبدالحليم إنها محاولة لاستعادة القداسة والعودة عن علمنة المبانى. وهو محق إلى حد كبير فى هذا، فالعلمنة الشاملة - كما قلت - هى تحويل العالم إلى مادة استعمالية لا قداسة لها، وهذا ما يحققه الطراز الذى يسمى "دوليا"، فهو يهدف إلى تأسيس صالة مبانى عملية خالية من الزخارف والهوية مكونة من كم من حوائط نمطية (يمكن أن تبنى من الألواح الأسمنتية المجهزة سابقا pre-fab)، و كل مبنى يأخذ شكل وحدات صغيرة متكررة تشبه الصناديق المتراكمة الواحد فوق الآخر، فى نظام دقيق حتى تتحول إلى صندوق كبير هو العمارة السكنية، ثم توضع الصناديق الكبيرة الواحدة بجوار الأخرى لتصبح حيا أو صندوقا ضخما يتسع لعدد كبير من الناس، ثم توضع الصناديق الضخمة الواحد بجوار الآخر لتصبح صندوقا مهولا يتسع لعدد هائل

من الناس ثم يُطلق على هذا اسم مدينة أو ضاحية...

الخ. وهذا النوع من المعمار يصلح لسكنى أى شخص أو عائلة طالما أنه تم تحديد أحلامها وتوقعاتها وسلوكها مسبقا وبشكل كمى (ولذا أسميه الهامبورجر أو البروتين الإنساني).

ورغم حبنا للقديم، إلا أننا رفضنا فكرة تحويل المنزل إلى متحف، فأنا أو من بـ الفرق بين ما أسميه الماضى المتحفى والماضى الحى، فالماضى المتحفى (مثل ماضى مصر الفرعونى) جميل ولا شك، وبقاياه لابد أن نحافظ عليها وندرسها من أجل جماله فى ذاته ومن أجل الذاكرة التاريخية للإنسانية جمعاء. ولكننا بعد الفتح الإسلامى تغيرت الأنساق الرمزية واللغوية والدينية والحضارية بحيث صار امتداد هذا الماضى فى حياتنا منعداً تقريبا، وإن وجد امتداد له فهو فى بعض التفاصيل (مثل بعض الكلمات و أسماء بعض القرى والمدن وبعض العادات الشعبية مثل أكل الملائنة والفسيح فى شم النسيم) التى لا تغير بشكل جوهري من رؤيتنا العربية الإسلامية للكون، وهى الرؤية الممتدة من الماضى إلى الحاضر، تعيش فينا وتشكل أساس خريطتنا المعرفية أو نماذجنا الإدراكية. ولذا اخترنا الطراز العربى أساسا، وإن كان هناك بعض القطع الفرعونية فى منزلها. ونحن لم نلجأ لتقليد الماضى وإنما لمحاكاته، وثمة فرق بين التقليد والمحاكاة.

فالتقليد هو أن تحاول أن تنقل شيئا بحذافيره (وهذا ما يفعله بعض دعاة التغريب ممن يحاولون أن ينقلوا الحضارة الغربية كما هى، والمفارقة أنهم لا يختلفون كثيرا عن بعض السلفيين ممن يحاولون نقل «الماضى المجيد، بحذافيره). أما المحاكاة فهى أن تحاول أن تصل إلى جوهر شىء وتولد منه ما يتناسب مع وضعنا الحديث. فكنا نزور البيوت المملوكية القديمة ونتدارس ما فيها ونحاكيها من خلال ترجمة فلسفتها المعمارية الداخلية والخارجية إلى طراز حديث.

وكنت متحمسا فى البداية للطراز العربى الإسلامى الخالص، ولكننا خضنا فى المنزل مناقشات طويلة مع لجنة التخطيط العليا فى منزلى المكونة من بقية أعضاء الأسرة (المعارضة الرشيدة لقيادتى الحكيمة). وقد حدث أننا أحضرنا مهندس ديكور مهتماً بالطراز "العربى" ("العرايسكا" كما يسمونه فى محلات الأثاث الشعبية وهى كلمة منحوتة من كلمة أرابيسك الغربية و "العربى" العربية). وجاء وقدم لنا رسمه الأولى، وهو عبارة عن صيغة جاهزة لا شخصية لها (برغم أنها عرايسكا!). فكثير من مهندسى الديكور يواجهون أى مساحة بمجموعة من المخططات الجاهزة التى تتجاهل نوع المساحة

التي أمامهم، وطبيعة الأسرة التي ستسكن الشقة. وكان رسمه عبارة عن مجموعة هائلة من المشربيات المطعمة بالصدف والدواليب المنقوشة. وحينما فكرنا في الأمر وجدنا أنه من المستحيل علينا أن نعلق بعض اللوحات التي نحبا، إذ إن الطراز الذي اقترحه ينفر من اللوحات. ثم فوجئنا بالسيد المهندس يأتي لنا ببعض أغاني صالح عبد الحى لنستمع إليها، فكأنه يريد أن يفرض علينا نمطا من الحياة بدلا من أن يساعدنا على ترجمة منطلقاتنا النفعية والجمالية إلى حيز معماري داخلي نتحرك فيه. وحينما اقترح السيد المهندس أن تدهن الحوائط بألوان دافئة وساخنة (بنى وبنفسجي) أدركنا أنه مسكين، أسير بعض الأفكار الجاهزة. وقد أخبرته ساخرا بأنه صمم لنا «جارسونيرة إسلامية!» (وبالفعل ظل الطراز العربي الإسلامي يستخدم بين المصريين أساسا في أماكن الخلوة لأنه يستدعي عالم ألف ليلة وليلة ولحظات الفردوس الجنسي التي تتكرر فيه). وقد اقترح كذلك أن تُبنى الأرائك ثم تُكسى بالسيراميك وتوضع عليها الشلت، فاعترضت زوجتي لأن مثل هذه الأرائك سيكون ثابتا، مما سيجعل من المستحيل علينا أن نغيّر ترتيب الشقة إن شعرنا بالحاجة إلى ذلك. ولسوء الحظ (أو لحسنه) كان المهندس قد بدأ في تنفيذ بعض أفكاره النمطية وكنا نراها في نهاية اليوم بكل سلبياتها، فكنا نهدمها أو نعدل فيها. فمثلا قام ببناء كتفين (حائطين صغيرين، بارزين من الحائط في غرفة النوم عند حافة السرير بحيث يكون محاطا بحوائط من جميع النواحي، فقمنا بهدمهما، لأنني أحسست أنني يمكن أن أختنق. كما أنه كعادة كثير من مهندسي الديكور، يحب ما يسمى بال level split وهو أن تكون الشقة على مستويين، حتى تزداد الأبهة (كما هو الحال في الأفلام المصرية القديمة). ولكننا اكتشفنا أن حكاية المستويين هذه في الشقة تبدد المساحة تماما، كما أن السلمة الوحيدة غير ملحوظة دائما، فكان أصدقاؤنا يتساقطون، وأصبحت مهمتنا هي تحذير الناس منها. وقد قمنا بإزالتها في نهاية الأمر والحمد لله. وانتهى الأمر بأن قام السيد المهندس بهدم كل ما في الشقة من نوافذ وأرضيات ومض الحوائط، واستولى على الاعتمادات المخصصة لإعادة صياغة شقتي، وفر وتركني وحيدا بين الأطلال". وكانت هذه لعنة تحولت إلى بركة إذ كان علينا أن نعيد صياغة الشقة أنا وأعضاء أسرتي من نقطة الصفر.

وقد وجدنا أنه لا بد من تطوير طراز عربي إسلامي حديث يحاكي القديم ولا يقلده، يلائمنا ويريحنا ولا يسقط في قبضة تقليد القديم أو الغربي. هذا الطراز لا بد أن يكون منفتحاً قادراً على استيعاب الأساليب الأخرى، شرقية كانت أم غربية، وقد سمينه الأسلوب الاستيعابي. ومن هنا برغم أن معظم أثاث بيتي من الطراز العربي، فإن غرفة المائدة من الطراز الإنجليزي الذي

يقال له «إدواردى». وقد اخترنا هذه الغرفة التى وجدتها ملقاة أمام إحدى محلات الأثاث القديم فى السيدة عائشة، واشتريتها ببضعة جنيهات)، أقول اخترناها لجمالها ولأنها يمكنها، من خلال خطوطها المستقيمة، أن تندمج ببساطة مع الطراز العربى الإسلامى.

ومن مظاهر هذا الأسلوب الاستيعابى أن أبواب الغرف ليست متماثلة ولا نمطية، فكل باب له شخصيته، ومختلف عن الأبواب الأخرى (لا ندرى سر إصرار الكثيرين على أن تكون كل الشبابيك والأبواب متماثلة، سوى أنهم خضعوا للتنميط الذى تفرضه الصناعة الحديثة وفكرة خط التجميع).

وكان من نقط الانطلاق الأساسية، مفهوم التكلفة، فقد قررنا ألا تتجاوز تكلفة الأثاث الذى نصممه تكلفة الأثاث المائل (فرنسى أو حديث) الذى قد تشتريه الأُسرة المصرية من أعضاء الطبقة المتوسطة. كانت ميزانيتنا محدودة، ولكن لم يكن هذا هو العنصر الوحيد فى قرارنا هذا، إذ إننا أردنا أن نبين زيف الأُسطورة القائلة بأن الأثاث العربى مكلف (لأنه متحفى). وسبب ظهور هذه الأُسطورة أنه لفترة طويلة كان لا يطلب الأثاث العربى سوى الأجانب، ومقدرتهم الشرائية عالية. كما أن عدد الحرفيين الذين كانوا ينتجون مثل هذا الأثاث محدود، مما يجعل أجورهم مرتفعة. وقد نجحنا إلى حد كبير فى حصر التكاليف. وكانت إحدى الحيل التى نلجأ إليها أن نصمم قطعة الأثاث التى نريدها ونسقط كل الزخارف العربية، وبعد أن نتفق مع النجار على السعر نخبره بالزخارف والحشوات العربية التى نريدها، وتكلفتها لا تذكر.

بدأت عملية التحويل بإزالة الجرانوليت ودهان المدخل واستبدل به اللون الفاتح. ثم بدأت أضع بعض مقتنياتى القديمة فى المدخل: كرسى عربى - صندوق عروسة قديم - لوحة صممها الفنان ربحى من السيراميك التركى القديم - نوارج. ثم بدأت فى تحويل الشقة ذاتها، بحيث أقترب بها إلى حد ما من المفهوم الإسلامى والعربى للعمارة.

ثم عاملنا شقتنا معاملة مدخل العمارة، فعلى سبيل المثال، بجانب الأرائك العربية يوجد كرسى فوطيه قديم من الطراز الذى يسمى «تونيه»، وفى غرفة نومى يوجد قطعة معدنية كتب عليها بالمقلوب "نام نوم العوافى يا جميل" وهى جزء من سرير قديم توجد على شباك السرير ناحية الرأس، وتوجد مرآة على شباك السرير الأخرى بحيث حينما يذهب الإنسان إلى فراشه لينام يجدها منعكسة على المرأة أمامه ويراهها البعض لحظات. كما وضعنا فى مدخل العمارة وبعض البلكونات دكك النورج والرجى (التي تستخدم فى طحن الذرة والقمح) وختامة الغلة (قطعة خشبية مستطيلة كتب عليها بـ

المقلوب كتابة غائرة تحمل عبارات دعائية، كان الفلاح المصرى يختم بها كوم الغلال الخاص به حتى لا يختلط مع أكوام غيره، وحتى يعرف صباحا إن كان أحد سرق بعضا منه ليلا ً أو لا)، والكوز الذى يستخدم فى صنع الكنافة، وهى أشياء إما اندثرت تمامًا وإما فى طريقها إلى الاندثار. وتوجد صفحات من مخطوطات فارسية وتركية وعربية قديمة وقطعة من الحرير القبطى وفرمان عثمانى وضعت داخل أطر وعُلقت على الحائط.

وما استرعى انتباهنا الحواف الحادة للحوائط والكمرات التى كانت تشبه السيوف المشرعة أو المفاصل الحادة، فقمنا " بكسر السوكة" كما يقول المقاولون، أى بكسر حروف الكمر والحوائط لتميل إلى الاستدارة. أما فى النقطة التى يلتقى فيها الحائط القائم بالسقف (فى زاوية قائمة) فقد وضعت زخرفة من الجبس وطلبتها بلون الحائط حتى تبدو كما لو كانت عضوية.

كما استخدمنا الشبك الممدد أحيانا لعمل الأقواس وتحويل الممرات فى المنزل إلى أقبية. وقد لاحظت أن السقف منخفض للغاية فقامت بوضع زخارف وعبارات من كتب الخط العربية على كل الأبواب وفوق معظم الكمرات بحيث يتوقف عندها النظر ولا يصل إلى السقف. (كنا أحيانا نصور العبارة بعد تكبيرها أو تصغيرها ثم نقصها ونلصقها، ولا يلاحظ أحد هذه الطريقة البسيطة فى الزخرفة)، وزينا الجدران بما يسمى الشمسيات (المستطيلة) والقمریات (الدائرية) من الجص المعشق بالزجاج الملون، وهى نوافذ تثبت فى الحائط (لا تفتح ولا تغلق). كما أننى لاحظت أن الشقق الحديثة مجموعة من الجدران الصلبة، ووجدت أننى حينما أضع عليها قطع المصوغات القديمة (كردان فلاحى قديم) فإنه يعطيها جمالا ً خاصا ويقلل من حدة صلابة الجدران. وقل الشيء نفسه عن قطع السجاد أو الباتيك التى تعلق على الحائط، فهى الأخرى تخفف من حدة صلابة الحوائط. ثم وضعت أثاثا عربيا ليحل محل أثاثى الفرنسى، وقد قام المهندس مهيب بتصميمه. وقد ابتعدنا قدر طاقتنا عن الخرط (المشربية) والصدف اللذين يتصور معظم الناس أنهما جوهر الأثاث العربى، وبدلا ً من ذلك استخدمنا الحشوات أى الزخارف بالخشب على جسم الأثاث نفسه (ما يخفف من ثمن الأثاث ويجعله فى متناول الجميع).

وقد حاولنا أن تكون هناك تحف من كل البلاد العربية (باب من نجد - كرسى من دمشق - مرآة من المغرب... إلخ)، ومن بلاد أخرى (لوحة من أمريكا اللاتينية - أخرى من جمهورية التشيك - أوان ولوحات من إيران - تماثيل من مالىزيا). ومن المعروف أن المنزل العربى ينظر للداخل وليس للخارج، ولذا فالحديقة التى تقع فى وسط المنزل عنصر معمارى أساسى. وهذه الحديقة

فى تصورى تشير من طرف خفى إلى الجنة التى يحلم بها الإنسان، ولكى أوحى بهذه الفكرة قمت بتحويل المنور إلى حديقة وضعت فيها الأشجار ونافورة صغيرة وبلاطات الزليج

وبعض القطع الأثرية الفنية. وبدلاً من الشبابيك العادية قمت بعمل مشربية حديثة مكونة من الزجاج وشرائح الخرط، وهى تشبه ال window bay الأ مريكية (وهو شبك يتكون من ثلاثة أضلاع، بارز من الحائط إلى الخارج وتفتح فى اتجاه البحر). وقد فضلنا الرخام الأسىوطى على الباركيه و الخزف وفضلنا الشبابيك الخشبية على الألوميتال. وقد نجحنا فى أن تبقى التكاليف فى حدود إمكانيات أى أسرة من الطبقة المتوسطة. بل أزعم أن الأ ثاث العربى أجمل و أرخص من الأثاث الفرنسى، إلى جانب أنه يشعر الإنسان بالدفء والانتماء.

وقد زينا الحوائط بلوحات من الفن المصرى الحديث. وأنوى بإذن الله تغيير واجهة العمارة التى لا تزال على الأسلوب «الدولى» القديم، كما أنوى إن شاء الله بناء سبيل ماء صغير لإحياء نوع من المعمار اندثر حالياً.

الفنون الأخرى لم تكن إعادة صياغة المنزل إلا شكلاً واحداً من أشكال اهتمامى بالفنون التشكيلية.

ولكن كان هناك تباديات أخرى، من ضمنها اهتمامى بفكرة «المتحف»، فكتبت مجموعة من المقالات عن معمار المتحف، استخدمت فيه معمار متحف النيجر كنموذج يحتذى. فمتحف النيجر (فى العاصمة نيامى) ليس مجرد مبنى يضم أعمالاً فنية، وإنما هو ثمرة تفكير عميق.

ويصدر هذا المتحف عن تصور مفاده أن شعب النيجر مكون من عدة شعوب، لكل لغتها وتراثها، فإن ركز المتحف على شعب دون غيره فإنه ينتج عن هذا هيمنة وإمبريالية، ولذا لابد من تشييد متحف لا يدور حول ذات قومية واضحة، يحتفى بتراث النيجر دون أن يركز على شعب بعينه. وهذا ما حدث بالفعل فى متحف النيجر، فهو يبدأ من تاريخ الطبيعى: شجرة من غابة حجرية وضعت على الأرض، وإلى جوارها تقف شجرة تنيريه، مباركة التى نبتت فى وسط الصحراء و كان يتبرك بها أهل النيجر، إلى أن صدمها سائق عربى (للأسف) وحطمها، فحمل رفاتنا إلى هذا المتحف وتم تحنيطها وغرسها. ويضم المتحف حديقة للحيوان، وقرية للحرفيين.

وصالات العرض عبارة عن مبان مستقلة متناثرة على مجموعة من التلال وسط العاصمة. ولا يوجد للمتحف بوابة واحدة إذ يمكن للمرء أن يدخله من عدة مداخل، فهناك صالة لعرض تاريخ النيجر من خلال ملابسها التقليدية،

وأخرى للخناجر وهكذا:

ومن أهم التجارب الفنية زيارتي المتكررة لمتحف المتروبوليتان. كنا نقطن - كما أسلفت - لبضعة أشهر بجوار متحف ال Cloisters الذى يعرض فنون العصور الوسطى فى الغرب. فكان من اليسير علينا أن نتردد عليه باستمرار خاصة أننى كنت أدرس لاتينية وإنجليزية العصور الوسطى وآدابها فى ذلك الوقت. ثم افتتح جناح الفن الإسلامى فى متحف المتروبوليتان وذهبت لزيارته وذهلت مما رأيت من جمال وتقوى. وقد استرعى انتباهى الفن العثماني، وبدأت بعض

اقتناعاتى عن التقدم والتخلف تهتز. كل هذا جعلنى أتنبه إلى عظمة الحضارة الإسلامية التى كانت قد بعدت فى وجدانى بسبب تخصصى الأكاديمى ورؤيتى الفلسفية (الغربية المادية). ثم استرعى انتباهى الفروق الواضحة بين فنون العصور الوسطى الغربية والفن الإسلامى، ففى متحف الكلويسترز كانت الفنون كلها دينية: تماثيل العذراء والطفل - شبابيك كنائس - أيقونات كلها جميلة رائعة وتعبر عن تقوى حقيقية أحترمها وأحترم أصحابها، ولكنها مختلفة عن الفن الإسلامى. فقد لاحظت أن المقدس والزمنى فى الفن الإسلامى يتداخلان بشكل فيه تناسق وتركيب ولكنهما لا يلتحمان أبداً، فبدأت أشعر بأن محاولة الحكم على الفن الإسلامى والفنون العربية والذات العربية بمقاييس غربية تدعى أنها عالمية أمر محجوج وخائب.

وقد عرفت فيما بعد أن كثيراً من الأجانب الذين دخلوا الإسلام دخلوه عن طريق الفنون الإسلامية. فالفنان بيجار، راقص الباليه الفرنسى المعروف، اعتنق الإسلام من خلال دراسة السجاد والرسومات المركبة داخله. كما أن روجيه جارودى كان له اهتمام خاص بالعمار الإسلامى. ولعل هذا ينبه الداعين للإسلام إلى أهمية الفن الإسلامى والإسلام الحضارى وإن كان معظمهم للأسف لا يعرف إلا الجانب العقلى فى الإسلام، وهم لا يعرفونه بطريقة فلسفية عميقة، وإنما بطريقة تراكمية سريعة. فهم لا يدركون أن الإطّار الفلسفى أو المنطق الفلسفى هو الوحيد الذى يمكن للإنسان من أن يحاور من خلاله الآخر، باستخدام مقولات متقابلة وليس من خلال نصوص تؤمن بها نحن ولا يؤمن بها هو).

وقد كان المتروبوليتان مدرسة حقة لى ولأولادى. أذكر حينما ذهبت زوجتى إلى إنجلترا لتجمع بعض المادة العلمية لرسالتها للدكتوراه، أننى كنت أعمل فى مكتب الجامعة العربية فى نيويورك. فكنت آخذ طفلى وأنا فى طريقى إلى المتحف وأتركهما ليحضرا فصولاً متنوعة مجانية طيلة اليوم، ثم أخذهما فى طريق العودة. فكانا يخبرانى عن بعض الدروس التى تلقياها:

درس فى لوحات الفنان الفرنسى ديجا Degas (عن طريق فيلم)، وثانى عن النحت الإتروسكى، وثالث عن الشطرنج فى العصور الوسطى فى الغرب (عن طريق لعبة يلعبانها يكون فيها الأطفال هم قطع الشطرنج)، ورابع عن الفن العثمانى، وهكذا.. كما كنت أحضر أنا وزوجتى الجولات المتخصصة فى المتحف.

ومن القصص الطريفة التى تستحق أن تروى حكايتى مع لوحة خوان دي باريجا Juan de Pareja للفنان الإسبانى فيلاسكيز Velazquez، إذ كنت أسير فى متحف المتروبوليتان ووقعت عيناي على هذه اللوحة، وعلى الفور رأيت ملامح إنسان عربى ذقنه طويلة ومرسلة دون نظام واضح وشعره مموج، فقررت دراسة اللوحة وكنت محظوظا إذ وجدت كتيباً عنها. وعن طريقه اكتشفت أن خوان دي باريجا كان مساعداً لفيلاسكيز وأنه بالفعل مورييسكى، أى من أصل عربى، وأن الفنان الإسبانى الشهير أراد أن يبرز إثنيته العربية (على عكس الصورة التى رسمها خوان دي باريجا لنفسه - وكان فناناً من الدرجة الثانية - إذ أبرز فيها ملامحه الإسبانية، مثل اللحية المنمقة المدببة والرأس المستطيل).

والفن الانطباعى وما بعد الانطباعى من أقرب الفنون إلى نفسى، وكلما سنحت لى الفرصة أن أشاهد لوحات مونييه Monet "زنايق الماء" (وهى عبارة عن سلسلة لوحات موزعة على متاحف العالم) فإننى أفعل ذلك. وكلما ذهبت إلى متحف، فإننى عادة ما أتوجه إلى القمم الذى يعرض الفن الانطباعى وما بعد الانطباعى فأبحث عن لوحات جوجان Gauguin وفان جوخ Gogh Van ورنوار Renoir وهنرى روسو Rousseau Henri وفويار Vuillard وبطبيعة الحال أذهب إلى القسم الذى يعرض فنون الآر نوفو (التي خلبت لى منذ طفولتى، كما بينت من قبل). وأحب بعض فناني العصور الوسطى والفنانين الهولنديين فى القرن السادس عشر والسابع عشر (خاصة فيرمير Vermeer وبروجيل Bruegel الأب والابن).

أما بالنسبة للفن الحديث فإن غرامى به ليس بنفس الدرجة. فمثلاً أحب بعض أعمال بيكاسو Picasso وموندريان Mondrian وماتيس Matisse، وإن كنت غير متيم بهما. حينما كنت فى برلين عام ٢٠٠٠ تصادف أن كان هناك معرض الأعمال بيكاسو يدور حول موضوع القبلية، وفى الوقت نفسه معرض لبعض أعمال ماكس إرنست Ernest Max وإدوارد مونش Ed Muncil ward - Ed. فوجدت أن أعمال بيكاسو قد تتسم بالتوازن وانساق الألوان والجرأة فى التعامل مع الخطوط، لكن ثمة بُعداً ما أفتقده فى أعمالهم (وبخاصة بيكاسو) أجده فى أعمال الفنان السويسرى بول كلى Klee Paul (عرفت أنه عاش

بعض الوقت فى حى بولكلى فى الإسكندرية ، وأنه سمي باسمه) وبدرجة أكبر فى أعمال فناني المدرسة الوحشية، وخصوصا دوفى Dufy اكتشفت أن دينا بهاء طاهر، زوجة ابني، مشغوفة بهذا الفنان إلى حد كبير) وأعمال مدرسة الرواد الروس أمثال كاندنسكى. ورسومات الفنان مارك شاجال Chagall Marc لها مكانة خاصة فى وجداني، فهو فنان رومانسى لوحاته تنبض بالحياة وبتأكيدها. واحتفاؤه بقريته الروسية هو احتفاء بالحياة الريفية بشكل عام. وهو لا يكثر كثيرا بالحدود المادية للأشياء ولا ألوانها الواقعية وإنما يعيد صياغتها لتتفق مع رؤيته. فيرسم بقرا يطير فى السماء وعروسا وعريسها تحيط بهما الزرقة العميقة يحومان على القرية بأسرها وهكذا. (أشار أحد النقاد إلى أن الزرقة العميقة هذه واختفاء البعد الثالث الذى يجعل لوحاته تشبه المنمنمات، تشي بأثر الحضارة التركية عليه، وهذا بدوره ربما يشير إلى أصوله الخزرية). وأشير دائما إلى أن شاجال يهودى ولكن يهوديته هى رمز للإنسانية جمعاء (على عكس المفهوم الصهيونى لليهودية الذى يستبعد الآخرين، ويقسم العالم إلى يهود وأغيار).

أذكر مرة أننى حضرت جولة لمشاهدة اللوحات الرئيسية فى متحف التايت Tate فى لندن.

وكان من بين اللوحات التى اختارتها المرشدة للتعليق عليها لوحتان: واحدة لشاجال والأخرى لبيسارو Pissaro. وحينما وصلنا إلى شاجال أشارت المرشدة إلى كونه يهوديا، ولكنها لم تشر إلى بيسارو بصفته يهوديًا. فبينت لها أن بيسارو هو الآخر يهودى، فأبدت دهشتها. وهنا سألتها أين توجد "يهودية" شاجال خارج إنسانيته، كما أخبرتها عن أعماله "المسيحية الكثيرة"، فلم تجد المرشدة ردا على سؤالى.

ذكرت أننى أحب بعض الفنانين المحدثين. ولكن سيلاحظ أننى أحب الفن الذى لا يتأكل فيه الشكل تماما، ولا ينفلت التجريد من عقاله (كما هو الحال فى الفن المغرق فى الحداثة).

وكنت أحرص أنا وصديقى كافين رايلى على أن نسير فى صالات العرض فى متحف الفن الحديث فى نيويورك لتطبع بعض اللوحات فى مخيلتنا (حين لا يكون عندنا متسع من الوقت للتأمل فى اللوحات المختلفة، أو لأننا نكون قد شاهدنا عرضا خاصا لأحد كبار الفنانين استغرق معظم وقتنا). وقد لاحظنا أن معظم الناس يحبون الفن الانطباعى وما بعد الانطباعى، ويجدون الفن الحديث باردا إلى حد ما. ولعل هذا يعود إلى أن الفنانين الحداثيين لا يهتم

التواصل ولذا أصبحوا مبدعين لأيقونات خاصة بهم ولغة فنية مغلقة على ذاتها، وتجريبيين بلا أي أعباء إنسانية أو أخلاقية.

ولعل هذا الانفلات التجريدى التجريبي يظهر فى تلك اللوحة المصنوعة من الزجاج الموجودة فى متحف الفن الحديث) والتي تهشمت فى أثناء نقلها، فأعلن الفنان أنها مهشمة أجمل منها سليمة، ويجب أن تظل على حالها، وبالفعل تعرض اللوحة المهشمة مع تعليق الفنان عليها، كما لو كان كلام الفنان مقدسا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ويوجد فى المتحف نفسه مجموعة من بلاطات القنالتكس عددها ٣6 (على ما أذكر) وعنوان اللوحة هو ٣6 بلاطة". وقد وضعت البلاطات على أرضية المتحف بحيث يمكن للمتفرجين أن يسيروا عليها (وينصحهم حارس الصالة بذلك). وقد رسم بولاك مجموعة من اللوحات الضخمة عبارة عن مساحات سوداء لا أكثر ولا أقل، سماها "مرثية للجمهورية الإسبانية". ولكنه اعترف فيما بعد أن اختياره للاسم كان عشوائيا، وأنه لا علاقة له باللوحات.

ويصل هذا التيار إلى قمته فيما يُسمى «الشعر الموجود trouve Vers أو «شعر الصدفة».

ويتم "تأليف" هذا النوع من القصائد "بأن يبحث "الشاعر" عن عبارات ووافيات فى شارع أو عدة شوارع (على سبيل المثال) ويضعها جنبا إلى جنب على نفس الصفحة، فتصبح بقدرة قادر قصيدة"، لا من خلال الجهد الإبداعي إلا نسانى، وإنما من خلال الصدفة والتراكم العشوائى. والحد الأدنى من التدخل لإنسانى. وقد حضر إلى الجامعة الأمريكية شاعر فرنسى حديث (لا أذكر اسمه) وعرض علينا "ديوان شعره. وكانت كل صفحة من صفحات "الديوان" مقسمة إلى ما يقرب من عشرة أقسام، وكل قسم فيه بيت شعر واحد بحيث يمكن للقارئ أن "يُركب" القصائد التى تعجبه بالطريقة التى تعجبه، دون عناء كبير، بأن يُقلب الصفحات. فأخبرت

هذا الشاعر بأن هذه لعبة لطيفة دون شك، ولكنها ليست بشعر. فاتهمنى بالرومانسية، فأخبرته إذا كانت الرومانسية تعنى الالتزام بالإبداع الإنسانى وبقدرة الإنسان على صياغة واقعه ، فأنا ولا شك رومانسية وقد وصل التجريب إلى حد أن أحد الشبان فى هولندا قرر أن يقف على قاعدة تمثال ويعلن نفسه عملا فنياً (ويطلب من الدولة أن تدفع له راتبا لتمويل وظيفته هذه). ولعل هذا ما جعل بعض رواد متحف الفن الحديث الذين دربوا على تقبل التجريب والتجريد، مهما كان اتجاهاهما ودرجتهم أن يتأملوا بعمق فى سجادة كانت تأخذ شكل مخروط، وأخذوا يبدون إعجابهم الشديد بهذا العمل الفنى الرائع، إلى أن حضر أحد عمال النظافة فى المتحف وحمل السجادة ثم

فرشها على الأرض مع بقية السجاجيد الأخرى، فلم تكن سوى سجادة عادية، ولكنها كانت مكومة بالصدفة بشكل هندسى جميل ولكنه لا اتجاه له ولا غرض، ولا يختلف عن التجريب المستمر والتجريد المتطرف.

ولعله قد يكون من الطريف أن أذكر هذه الواقعة الشخصية التى لها علاقة قوية بهذا الموضوع. كان ابنى فى الجامعة الأمريكية يدرس مقرراً فى الفن، و كان مشروعه الذى تقدم به هو مجموعة من اللوحات التصويرية لقصيدة كنت قد كتبتها عنه. وكانت الصور، فى تقدير كل من شاهدها، جيدة للغاية أو، على الأقل، مُعبرة. ولكن أستاذته كانت من النوع التجريبي التجريدى، فكانت على وشك أن تعطيه تقديرا منخفضا للغاية يقوض من تقديره العام المرتفع ممتاز فى كل المواد تقريبا فى السنوات الأربع)، مما كان يُعرض فرصته للحصول على منحة دراسية فى الخارج للخطر. وقد فهمت من ابنى أنها تفعل ذلك دائما مع من يخالفها فى الرأى والاتجاه (أى أنها تؤمن بنوع من الغيبية التجريبية والنسبية المطلقة!). بل تخصصت فى أن تخسف بأولاد الأستاذة الأرض، حتى يقال عنها إنها "نزيهة". كما أخبرنى بأن من حصل على أعلى تقدير فى العام السابق طالب يحتقر هذا النوع من الفن، فأتى بالألوان وألقى بها كلها على قماش لوحة وقلبها ثم تركها إلى أن جفت ثم قدمها لها على أنها مشروعه الفنى. فأعجبت بها هذه الأستاذة أيما إعجاب وأعطته درجة الامتياز.

اتصلت بالأستاذة وطلبت منها أن تعطى ابنى فرصة ثانية حتى لا تقوض تقديره العام و كانت هذه هى المرة الأولى والأخيرة التى أتدخل فيها فى شئون أبنائى الدراسية وقد فعلت: ذلك لأننى وجدت ابنى ضحية لشكل من أشكال الدكتاتورية النسبية الجمالية!)، فقبلت الأستاذة على مضض، شريطة أن يرسم عدة صور لنفسه. وطلبت من ابنى الانصياع لهذا التهريج، فقبل فى بادئ الأمر، ولكن يبدو أنه حينما بدأ التجريب والتجريد اشماز من نفسه وأراد الإنسحاب ولم يمانع فى أن يأخذ التقدير المنخفض فى هذه المادة. فأخبرته بأن كفاءة اجتياز الامتحانات لا علاقة لها بالفكر، وأن حياتى مليئة بالأشخاص حادى الذكاء واسعى الثقافة،

ولم يوفقوا فى حياتهم لأنهم لم يملكوا ناصية فن اجتياز الامتحانات، وأننى لا أحب أن أراه ينضم لهذا الفريق. وأعطيت ابنى درسا فى التهريج التجريبي التجريدى ورسمت له مثلثين:

واحدا يقف على قاعدته والآخر على رأسه وقلت: "هل تعرف أن هذا المثلث هو أبوك، وأن المثلث المقلوب هو أيضا أبوك ولكن فى وضع آخر؟" وبالفعل جلس ابنى المسكين وتعلم مهارة اجتياز الامتحان ورسم صورا "تجريدية"

لنفسه، وانتهى الأمر بأن أعطته الأستاذة تقديرا مرتفعا نوعا.

وأقتنى الآن الكثير من التماثيل التى اشتريتها فى أثناء سفراتى.. فعندى مستنسختان التمثالين من حضارة السيكلاد، وهى حضارة ازدهرت فى الجزر اليونانية قبل ظهور الحضارة الهيلينية، ويبدو أنها تأثرت إلى حد كبير بالفن الفرعونى، ولذا نجدها تنحو نحو التجريد.

كما أقتنى بعض التماثيل الإفريقية التى جمعتها من جنوب إفريقيا ونيجيريا والنيجر. وكلما ذهبت إلى تركيا أشتري السيراميك الملون بالزخارف العثمانية الجميلة و أزين بها منزلى، كما أزين منزلى بلوحات رسمها فنانون مصريون (التونى - تحية حليم - حامد ندا - رباب نمر...

إلخ)، باستثناء لوحة واحدة رسمها فنان أكوادورى يُسمّى جونا زلو أنديرا كراو Gonzalo An Crow dera. وقد رأيت عرضا لأعماله فى الأوبرا وذهلت من جمال لوحاته وقررت اقتناء واحدة منها ولكن الثمن كان مرتفعا بالنسبة لى، فاكتفيت بالنظر إليها. ثم اتصلت بى السيدة ميرفت رجب، صديقتنا العائلية منذ عشرات السنين وحماة ابنى (وكان لها برنامج ثقافى أسبوعى باللغة الإنجليزية يُسمّى كاليداسكوب Kaliedoscope) وطلبت منى الحديث عن لوحات السيد كراو. فرحبت كثيرا لأن هذا سيعطينى فرصة لرؤية لوحاته مرة أخرى. وبالفعل ذهبت للأوبرا وسجلت البرنامج وعرض فى التليفزيون. وعند انتهاء البرنامج اتصل بى سفير إكوادور وقال لى إنه شاهد البرنامج مع الفنان الذى لا يعرف الإنجليزية ولكنه ترجم له ما قيل. وأن الفنان سر كثيرا مما سمع ووصف ما قلته بأنه أحسن نقد سمعه عن نفسه وأنه قرر إهدائى إحدى لوحاته، وكل ما طلبه منى هو أن أكتب ما قلت على هيئة مقال. فوافقت على التو، ولكنى كنت مشغولا بالموسوعة، ولهذا كتبت المقال بعد حوالى ستة أشهر. وحين ذهبت لإعطائه للسيد السفير أخبرنى بأن الفنان قد مات منذ شهرا وكانت هذه من أكثر الأحداث حزنا فى حياتى.

وهناك قصة أخرى ولكن نهايتها - والحمد لله - سعيدة وقعت لنا مع فنان مصرى هو الدكتور مصطفى الرزاز. ففى عام ١٩٨٢ ذهبت أنا وابنى لأحد معارضه وكانت هناك صورة ضخمة مرتفعة (خمسة أمتار فى عشرين متر على ما أتصور) وتُسمّى "المخلص" وقع ابنى فى هواها. ولكنها كانت ضخمة للغاية، كما أنه لم يكن عندي من النقود ما يكفي لشرائها له.

فطلبت منه أن يصبر إلى أن واثنا الشجاعة المعنوية والمالية بعد عدة سنوات (بعد ذهابى للسعودية) وذهبنا إلى استوديو الدكتور الرزاز وأخبرناه بقصة اللوحة.

فأخبرنا بأن اللوحة الضخمة كانت لوحة حائطية رسمها لإحدى شركات التأمين ولكنه لا يزال محتفظاً بالأصل، أي باللوحة الصغيرة التي قام بتحويلها إلى لوحة حائطية. ثم فوجئنا بالدكتور يعطى الأصل لياسر بثمان رمزي اسمي، فقد كان مبلغاً صغيراً للغاية لعله يغطي الخامات وحسب! وقد قام ياسر بتعليق الصورة على سريره، وبعد زواجه علق اللوحة في مكان رئيسي في منزله.

ويظهر اهتمامي بالفنون التشكيلية في اهتمامي بأغلفة كتبى وفي محاولة تطوير مفهوم ما يسمّى «الكتب الفنية» (بالإنجليزية: آرت بوك book art). وقد صدر لى كتاب عاشق من فلسطين و العرس الفلسطيني، وقد صمّم غلافهما وزودهما ببعض اللوحات الفنان الفلسطيني كمال بلاطة. وفي الكتاب الثانى، قام خطاط عربى بكتابة النص العربى بخط جميل. وأنوى إن شاء الله إصدار طبعة مصورة من قصيدة "الملاح القديم" لكوليردج، ستضم الدراسة النقدية التى أشرت إليها، وسيقوم أحد كبار الخطاطين بكتابة الترجمة بخطه، وسنحاول توظيف الخطوط العربية المختلفة (نسخ - رقعة - فارسى - تاج... إلخ) فى توضيح المستويات المختلفة للقصيدة. كما ستقوم الفنانة رباب نمر برسم تسع لوحات تصور مراحل القصيدة المختلفة وكما أقول خلقت رباب نمر لرسم هذه القصيدة، فعالمها الأسطورى الطفولى المركب واهتمامها بعلاقة الإنسان بعالم الطير والحيوان، يجعل معجمها الفنى مهياً بشكل كامل للتعبير عن القصيدة تشكيلاً).

ويظهر اهتمامي بالفنون التشكيلية في اهتمامي بالأزياء، فكثيراً ما أقرأ أخبارها وأتتبع أخبار مصممي الأزياء وما تجود به قريحتهم من أفكار مخيفة تدل على أن همهم هو (اللعب) الذى يعبر عن حساسية ما بعد الحداثة فى الغرب وليس الإبداع. وقد صممت لنفسى قميصاً يتفق مع أوضاعنا البيئية و الثقافية، فالقميص لا رقبة له (ما فائدة الرقبة فى بلادنا سوى أننا نضطر لغسلها وكيها؟) وهو قميص مفتوح من الأمام مثل الجلالية وبه جيبان كبيران أسفل القميص وجيب صغير فى النصف الأعلى.

ويرتبط الاهتمام بالفنون التشكيلية برغبتى الشديدة فى شراء الأشياء القديمة. عند عودتى من الولايات المتحدة إلى القاهرة الانفتاح عام 1979 أصبت بصدمة حضارية حقيقية، وأخذت استجابتى (أو رد فعلى) شكل الاهتمام الحاد بالأشياء القديمة والرغبة شبه المرضية فى اقتنائها إلى درجة أننى كنت أقترض أحياناً لشراء إحدى الأشياء القديمة إن وقعت فى هواها)، فاقتنيت أشياء قديمة عديدة لا يربطها رابط (مكواة - طربوش - خوذة جندى ألمانى نازى فى العلمين... إلخ). وقد احترت فى تفسير ظاهرة شغفى الشديد

بالأشياء القديمة، فقرأت كتابا فى سوسولوجيا الأنتيكة وعرفت منه أن جامعى الأشياء القديمة هم عادة أناس مشغولون بالتاريخ والزمان والتفرد. ف الشيء القديم، على عكس السلعة، لا يتكرر ولا يوجد على نطاق جماهيري، بل هو يؤكد رقعة الخاص والفريد.

ومن الأشكال الفنية الأثيرة لنفسى (أنا وزوجتى) فن السينما. وكما ذكرت أتاحت لنا إقامتنا فى نيويورك (وهى عاصمة دور السينما فى العالم دون منازع) فرصة رؤية أعظم الأفلام.

فرأينا معظم أفلام إنيمار برجمان وأكيرا كوروساوا وفريدريكو فليلينى Fellini Fredrifo.

وأعتبر وودى ألين Allen Woody، من أكثر المخرجين قربا إلى نفسى. وأفلا مه تدور حول مشكلة انفصال العقل عن الإيمان، ويقف وودى ألين بين عالمى العلمانية والإيمان، ولكنه يسخر من كليهما.

فى أحد أفلام وودى ألين، يسير فى ردهة أحد متاحف الفن الحديث ويقف أمام لوحة تجريدية لجاكسون بولاك ويود أن يخطب ود الفتاة التى تقف أمام اللوحة، فيقول لها: "ماذا تقول لك اللوحة؟" فتجيبه: "إنها تؤكد مرة أخرى سلبية العالم؛ فراغ الوجود الموحش المتوحش؛ العدم؛ حيرة الإنسان الذى فرض عليه أن يعيش فى أزلية مجدبة بلا إله، وكأنه لسان لهب صغير يهتز فى فراغ هائل لا يوجد فيه إلا الخراب والفزع والمذلة التى تصوغ للإنسان قيذا كالحا لا جدوى من ورائه، فى كون أسود عبثى". فيسألها وودى ألين (وهو مستمر فى عملية خطب الود): "ماذا تفعلين يوم الأحد؟" تجيبه قائلة: "سأنتحر". فيجيبها: "وماذا عن يوم السبت إذن؟".

ويتميّز وودى ألين بأنه لا يحبس شخصياته اليهودية داخل قوالب ضيقة، بل يحولها إلى شخصيات حديثة لا تختلف عن أى إنسان حديث آخر، رغم أنها تعبر عن إنسانيتها من خلال يهوديتها، وعن يهوديتها من خلال إنسانيتها (وهو فى هذا لا يختلف عن شاجال). وقد كتب وودى ألين مقالا رائعا عن الانتفاضة يقول فيه إنه لا شأن له بالسياسة، لكن كسر عظام الأطفال أمر، يتجاوز الاهتمام بالسياسة. هذا وتضم الموسوعة أجزاء عن الفن التشكيلى وعن فن السينما بما فى ذلك مدخلين طويلين عن وودى ألين وشاجال.

وهناك أخيرا الموسيقى الكلاسيكية الغربية والعربية وبعض الأغانى الغربية و العربية. فأنا أعشق موسيقى الحجره، خصوصا الموسيقى الباروك (وأعمال تليمان على وجه التحديد).

وحيثما سألت صديقي (وأستاذي) سعيد البسيوني عن أي أنواع الموسيقى يحب فوجئت بقوله إنها الباروك. وحيثما سألتته عن السبب، قال: "كل أنواع الموسيقى محاولات متعثرة أن تكون موسيقى، إلا الباروك، فهي الموسيقى التي تحققت من خلالها حالة الموسيقى". وفي هذا ولا شك شيء من المبالغة، ومع هذا لقي قوله صدى في قلبي. وأحاول تفسير حبي للباروك، فأذهب إلى أن الباروك هو آخر أنواع الموسيقى قبل عملية الترشيد التي أخضعت لها الموسيقى الغربية (وكل مناحي الحياة في العالم الغربي). كما أتصور أن موسيقى الباروك لا تزال تتضمن فكرة المقدس (المفارق للمادة، وأنه بعد ذلك تظهر الموسيقى الرومانتيكية بما فيها من فردية

مطلقة، بحيث يصبح الفرد هر موضع الحلول. وأستمع بكثرة الأعمال موزارت رتشايكوفسكي وبرامز وفيفالدي. ومن الآلات الأثيرة لدى الأوبر و الفلوت (كم أحب أن أسمع إيناس عبد الدايم) وآلة قديمة تسمى الريكورد. وقد ساعدني أبنائي على تذوق الغناء العربي الحديث، فعشقت غناء البيتلز.

وهناك قصة حدثت لي تستحق أن تذكر بسبب تفردتها. حينما كنا نقيم في السعودية قسمنا منزلنا وكان من نصيبي الردهة الخارجية أجلس فيها لأقرأ أو أكتب، وكانت زوجتي تقرأ وتعد محاضراتها في إحدى الغرف الداخلية، ومن ثم كنت أستمع إلى الستريو بمفردي.

فاحتجت زوجتي على هذا الوضع، فوضعت الستريو في غرفة مكتبها. وفي أحد الأيام كانت تستمع إلى كونشيرتو الكمان ليفالدي، وهو من أحب المقطوعات الموسيقية لدي، وفجأة وجدت نفسي أذهب إلى مكان الستريو لأؤكد عما إذا كنت هناك أم لا! وقد فزعت من سلوكي هذا، ولا أعرف له تفسيراً، لأنه لم يقع لي مثل هذه الحادثة من قبل أو من بعد.

أما الموسيقى العربية الكلاسيكية فكنت أداوم على حضور حفلات الموسيقى العربية أيام عبد الحليم نويرة. أذكر أنه في إحدى الليالي كان متألقاً ولعب الأوركسترا دور "كادني الهوى" محمد عثمان وغنت معه فرقة الموسيقى العربية ، فجن الجمهور وظل يصفق عند الانتهاء من الدور ، فأدى الفريق الدور مرة ثانية ثم الثالثة. وخرجنا حوالى الساعة الثانية صباحاً وقد أسكرنا الطرب. وفي الصباح، كان عندي محاضرة في الشعر، فأخبرت الطالبات عما حدث بالأمس وقلت لهن إنني سادرس معهن نص "كادني الهوى" وتوزيع نويرة، والإحساس بالمأساوي الملهو فيها ("للحسن ده بالطبع أميل / يللى تلوموا ده شيء بـ الحق") وكيف أن نويره يوظف الصمت أحياناً والتماوج بين الصوت الأنثوي و الصوت الذكوري. المهم بعد عشرة أعوام كنت في الأوبرا أحضر حفلة لفرقة الموسيقى العربية بقيادة سليم سحاب، أدت فيها الفرقة أغنية "كادلي الهوى"

(حسب توزيع نويرة). وفى أثناء انصرافى، قابلت بعض طالباتى اللائى أخبرتنى بأنهن حرصن دائما على حضور حفلات فرقة الموسيقى العربية وعلى سماع دور "كادنى الهوى" بعد أن استمعن محاضرتى (وتأكدت للمرة المليون من أهمية دور المدرس).

وهناك أغان لها مكانة خاصة عندي مثل "تسلم إيدين اللى اشترى" لعبد المطلب، و"يا غاليين على" لمحمد قنديل، و"لا تبكى يا عين على اللى قلبه حجر" لشفيق جلال. وهناك أغنية فى غاية الجمال تلحين مدحت عاصم ومن كلمات أبى القاسم الشابى وغناء عبد العزيز محمود تسمى "الصباح الجديد". وحينما أدعى لحديث إذاعى ويطلبون منى أن أذكر الأغنية التى أحب سماعها أذكر "الصباح الجديد"، ولكنهم يعتذرون دائما إذ يبدو أن هذه التحفة الفنية قد فقدت. وأحب أغانى عبد الوهاب القديمة ومعظم أغانى عبد الحليم حافظ. وكما ذكرت من قبل أحب أغانى ماجدة الرومى و كاظم الساهر، وبعض الأصوات الجديدة (لطيفة وغادة رجب) وإن كنت أجد أن اختيارهم للنصوص غير موفق بالمرة مع أنه يوجد كتاب أغانى من الدرجة الأولى مثل صلاح جاهين - رحمه الله و سيد حجاب.

ولم يكن حب الطبيعة إحدى صفاتى، ففى أثناء إقامتى فى الولايات المتحدة، وهى بلد غنى بالمناظر الطبيعية، كنت لا أزور إلا المتاحف والمباني المهمة من الناحية المعمارية. وفى أثناء رحلتى الطويلة فى أوروبا التى قمت بها بعد انتهائى من دراسة الدكتوراه والتى استغرقت أربعة شهور، كنت لا أزور إلا المتاحف والمعالم الأثرية. ولعل هذا يعود إلى اهتمامى المتطرف بالإنسان وبالحضارة بحسبان أنها من صنع يد الإنسان. وقد دعم من هذا الموقف تراثى الإسلامى (كما كنت أفسره لنفسى)، فالحضارة العربية هى أساسا حضارة مدن (وليس حضارة بدو رحل كما بروج البعض) فهى قد بدأت فى مكة والمدينة ثم توالى بعد ذلك المدن (دمشق - بغداد - القاهرة... إلخ). وقد جاء فى الذكر الحكيم (إنا عرضا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقنا منها وحملها الإنسان) (الأحزاب ٧٢). فالإنسان هو المركز، والطبيعة هى الهامش. ومن نفس المنظور كنت أردد دائما الآية الكريمة (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضها على الملائكة... وقلنا للملائكة اسجدوا لآدم) (البقرة ٣١). فالله سبحانه وتعالى بعد أن علم آدم الأسماء، أى أكسبه الحالة الإنسانية (فانفصل عن الطبيعة) أصبح مركز الكون. كما كنت أردد قول سقراط: "أنا محب للمدينة، وساكنو المدن هم أساتذتى، وليس الصخور والشجر". كما كنت أخبر الطالبات بقول الدكتور جونسون Dr. Johnson (حينما رأى أن صديقه بوزيل Boswell قد بدأ يُعجب بالطبيعة فى فرنسا) "إن النباتات إن هى إلا النباتات، سواء فى هذا البلد أو ذاك. ولهذا

لننظر لنرى كيف يختلف أهل هذه البلاد (عمن تركناهم خلفنا)". وقد كان كل هذا تعبير عن التمرکز حول الإنسان (الهيومانية).

ولكنى مؤخراً لاحظت أننى بدأت أهتم بالطبيعة، ولكن مع هذا يظل اهتمامى مركزاً على الحقائق، وحينما أزور بلداً ما، فإننى عادةً ما أبحث عن حديقة النباتات فيها، أو حدائق القصور، فأزورها وأقضى فيها بعض الوقت. وأحب الحدائق اليابانية، خاصة ما يسمّى «حديقة الحجر»، وهى عبارة عن مساحة تفرش بالأحجار والرمال وترتب بشكل معين ثم تحاط هذه المساحة بأشجار خضراء عميقة الخضرة. والمفروض فى هذه الحديقة أن تساعد على التأمل (وهى مرتبطة بالبوذية من طراز الزن). ولعل اهتمامى بالحدائق هو تعبير عن إيمانى بثنائية الوجود الإنسانى (الجسد والروح - الخير والشر... إلخ)، فالحديقة هى النقطة التى تتقاطع فيها الطبيعة مع الإنسان، فهى ليست بشىء طبيعى / مادي، ولا هى بعمل فنى، بل هى ثمرة التوازن بين الإنسان و الطبيعة والتفاعل بينهما.

تأملات أخيرة فى الذات الموضوع هذه الرحلة الطويلة غير الذاتية غير الموضوعية فى البذور والجذور والثمر هى محاولة من جانبى أن أبين للشباب كيف تكونت أفكارى، وكيف طورت أدواتى التحليلية حتى يمكنهم الدخول معها فى حوار، وقد يستفيد بعضهم منها فلا يبدأ من نقطة الصفر. وفى إبان الرحلة حاولت أن ألقى الضوء على بعض الجوانب فى شخصيتى (الوعى بالمرض والموت - داء التأمل - طقوس الانفصال - الحرب ضد الذئاب الثلاثة... إلخ) التى لها علاقة برحلتى. ومع هذا أرى أنه لا يزال هناك فى جعبتى بضع كلمات أقولها عن ذاتى، أنظر فيها وأحاول أن أوضح كيف أراها، أى أن ذاتى تصبح موضوع تأملى ورؤيتى بشكل مباشر ومركز. ولا شك فى أن مثل هذه الرؤية متحيزة (على أقل تقدير) ولكنها تتميز بأنها تحاول أن توضح بعض الدوافع الداخلية التى أسقطها على ما أقوم به من أفعال. وفهم الدوافع مسألة أساسية فى فهم ما هو إنسانى (أما ما هو طبيعى فلا يمكننا أن نفهمه إلا من الخارج). لكل هذا فلأحاول، فقد يكون فى هذا بعض الفائدة.

حينما أتأمل حياتى ككل (الذاتية والموضوعية، الخاصة والعامة) أجد أن أهم ما فيها هو وجود عناصر عديدة أدت إلى اكتشافى أن الحياة الإنسانية مركبة ومفعمة بالأسرار والثنائيات والتنوع، وليست بسيطة أو سطحية أو أحادية، وأن الإنسان كائن فريد فى العالم الطبيعى / المادي.

ولعل رفض الواحدية وإدراك ثنائية الإنسان والطبيعة / المادة (وما ينجم عنها

من ثراء وتركيب وتعددية) هو مدخلى لفهم العالم من حولى ولفهم الآخرين، ولفهم ذاتى. فأنا أرفض الواحدية (الجوهر الواحد - البعد الواحد - الاختزالية، كما أرفض عبادة كل ما هو غير إنسانى فأرفض عبادة الطبيعة أو عبادة التكنولوجيا، أو عبادة العقل أو عبادة العاطفة أو عبادة المثالية الخالصة أو عبادة الروحية الخالصة، كل على حدة، بل أرى أن هذه كلها مكونات.

متكاملة متناقضة، تكون هذا الكائن الفريد: الإنسان الإنسان الذى يقع فى نقطة تقاطع بين كل هذه العناصر. والتقاطع هنا يعنى التركيب كما يعنى الحدود، فالطبيعة تضع حدودا على التكنولوجيا، والمثالية على المادية، والجسد على الروح، والدنيا على الآخرة، والسياسى والمعرفى والتاريخى (و النسبى والزمنى) على المطلق والثابت والمقدس، والعكس، فلا يفقد الإنسان ذاته الإنسانية فى بعد واحد. ولعل فكرة التقاطع هذه تفسر تفضيلى لشعر وليام بتلر بيتس على شعرت. س. إليوت. فالأول نجح فى أن يكتب قصائد عن النقطة التى تتقاطع فيها الأسطورة مع التاريخ، أما إليوت فقد اقترب كثيرا من عالم الأسطورة وابتعد كثيرا عن عالم التاريخ. وأعتقد أن غرامى بشعر محمود درويش يمكن تفسيره فى نفس الإطار (ومع هذا أعشق شعر ص لاح عبد الصبور الذى يركز على نكبة الإنسان الكونية، ولا تفلح أى إنجازات تاريخية فى تخفيف حزنه العميق).

ويتبدى التقاطع هذا من ناحية فى عدم إنكارى الدنيا وضرورة فهمها والتمتع بها، فهي المجال الذى يحقق فيه الإنسان حريته وإمكاناته (والإمكانات التى يحبو الله بها الإنسان هى نعمة تسعده إن اعترف بها الإنسان وحققها، وهى نقمة تعذبه إن أنكرها وبددها). كما يتبدى التقاطع من ناحية أخرى فى محاولتى قدر استطاعتى ألا أستوعب فيها تماما، وألا أذوب فى اللذة والا ستهلاكية فهما يدمران حدود الإنسان. وهذ موضوع أساسى كامن فى دراساتى عن جون كيتس وفى كتاب الفردوس الأرضى: رغبة الإنسان الأ مريكى العارمة فى أن يحقق الفردوس الآن وهنا، فينكر التاريخ والماضى، وينكر المستقبل، ويعيش فى اللحظة وحسب، وينكر ما وراء حدود المادة (أى ينكر عناصر التقاطع والتركيب)، فينقلب الفردوس إلى جحيم، لأن الإنسان كائن مركب لا يمكنه أن يعيش إلا داخل حياة مركبة لا هى بالمادية الدنيوية ولا بالروحية الأخروية.

كما تظهر الثنائية (وما ينجم عنها من تقاطع) فى ميلى نحو التنظير والتأمل وانجذابى نحو عالم الفكر، ولكنى مع هذا أحاول قدر استطاعتى أن يظل التنظير منفتحا على الحياة، والتأمل على الواقع، وعالم الفكر على عالم

الممارسة. قد أقوم بنحت النماذج الإدراكية وأرى تفاصيل الواقع من خلالها، ولكن أحاول قدر استطاعتي أن يظل النموذج منفتحاً على التفاصيل، حتى يمكن للتفاصيل أن تشربه وتعده، بل وقد تغيره (ومن هنا العلاقة الحلزونية بينهما).

ولا شك في أنه توجد في شخصيتي نزعات إمبريالية (فاوستية بروميثية) تتضح في أنني عبر حياتي كان هناك هدف مشروع في حياتي (هدف / مشروع كان أكبر من مقدراتي دائماً لا أعرف كامل أبعاده إلا بعد أن أدخله، ولعل هذه إستراتيجية نفسية غير واعية لأخدع نفسي حتى لا أجبن عن القيام بالمشروع: فهل في مقدور إنسان أن يبدأ مشروعاً ينتهي بعد أكثر من ربع قرن، ويكلفه من الأموال ما لا يملك عندما يبدأ مشروعاً؟). وأقوم دائماً بترتيب تفاصيل حياتي وتنظيم وقتي بشكل صارم في إطار هذا المشروع، وأحدد مقدار المكسب والخسارة من خلاله.

ونفس النزعة الإمبريالية تتضح في مقدرتي على تجاهل الزمان أحيانا (بالمعنى المباشر والمعنى الفلسفي) ليصمت العالم بكل تفاصيله من حولي وليتحول من تفاصيل متناثرة إلى أنماط تاريخية متكررة (وأحيانا ساكنة). بل إنني أتجاهل الآخرين أحيانا (ومن هنا ما أشرت إليه من قبل من عدم حضور جنازات وعدم زيارة المرضى)، وعندى مقدرة على توظيفهم (وتوظيف ذاتي) لخدمة ما أتصور أنه القضية. والذئاب الثلاثة التي نهشتني وثقتي في نفسي هي تعبير عن هذه النزعة.

ولكن مع هذا يجب أن أذكر الجانب الآخر، وهو أنني مدرك لهذه النزعة الإمبريالية، بل أمقتها، ولعل وجودها داخلي، ورؤيتي لجوانبها المظلمة، هما اللذان دفعاني إلى الحرب ضدها سواء في البشر أم في السياسة. أما الذئاب الثلاثة فقد قضيت على اثنين منها وروضت الثالث.

وثقتي بنفسى هي في نهاية الأمر ثقة بالإنسان وبمقدرته على تجاوز ذاته وعلى الإصلاح والتحول وعلى معرفة حدوده، فهي ثقة لا ينتج عنها غرور وخيلاء وإنما اعتزاز بالإنسان ومقدراته، وتفاؤل دائم بخصوص المستقبل. وتولد هذه الحالة العقلية والنفسية في نفسي مقدرة على المزيد من العمل من أجل إقامة العدل في الأرض وخلق مجتمع يليق بنا كبشر (أو هكذا أرى القضية).

ويمكن أن أقول الشيء نفسه عن مشروعى الفكرى، فهو لم يكن قط مشروعاً خاصاً للشهرة أو اللذة أو تحقيق الذات على حساب الآخرين، وإنما كان

مشروعاً له بعد إنساني عام، سواء حين كتبت عن الصهيونية أم عن الأدب أم قصص الأطفال، أم حتى حين غيرت معمار منزلي وأثاثه!

وتوظيف الآخرين يمكن فهمه في إطار هذا، فلم أكن أوظف الآخرين لصالحى الشخصى، بل أرى أننى كنت أتعاون معهم لإنجاز مشروع فكرى أتصور أنه سيكون فيه الخير للجميع (ولعل هذا يفسر الحجم الضخم للعمل التطوعى الذى أسهم به الكثيرون فى الموسوعة، فقد أدركوا الطابع الإنسانى العام لهذا المشروع. وأحرص دائماً فى مؤلفاتى أن أعطى كل ذى حق حقه حتى لا أنسب لنفسى شيئاً لم أقم به. كما أحاول قدر استطاعتي أن أعوض من يتعاون معى عما بذله من جهد بشكل أو بآخر (بخلاف ما قد أدفعه له من أجر زهيد). فإن كان طالبا فى الدراسات العليا مثلاً أحاول أن أناقشه فى رسالته وأوفر له بعض المراجع وأشجعه (وعلى كل يسأل فى هذا كل من تعاونت معه). وقد سمّيت طالبتى جيهان فاروق هذه النزعة بأنها والهندسة الإنسانية، أو الشبكة الإنسانية، وهى أننى أكون شبكة من العلاقات الإنسانية أمثل أنا مركزها، الجميع يخدم فيها الجميع بطريقة تراحمية مبتكرة بحيث يحقق جميع الأطراف من خلالها المكاسب المباشرة التى تفوق أحياناً ما تحققه العلاقات التعاقدية) ولا يشعر أفرادها بالوحدة واليتم الكونى.

ومشروعى المعرفى (خاصة إبان كتابة الموسوعة) كان من بعض الوجوه يشبه الهوس (فى حديث لى مع الأستاذ هيكى بعد إنجاز الموسوعة قلت له إننى لم أكن أشعر بضخامة المشروع ولا الهوس الذى أصابنى، فضحك وقال: هذه هى طبيعة الهوس). ولكنى مع هذا لم أهمل حياتى العائلية والاجتماعية، فرتبت لأولادى حياتهم، ورغم أن زوجتى شاركتنى الهوس (أو الجنون المقدس) إلا أنها لم تفقد حياتها فى مشروعى، فقد ساهمت فى مشروعى كزوجة وكأستاذة جامعية، واستمرت فى حياتها الجامعية وصادقاتها.. ورغم إهمالى بعض جوانب حياتى الاجتماعية فإننى نجحت فى جوانب أخرى كثيرة، فلم أتوقف عن رؤية أصدقائى وأقاربى، ولم أتوقف عن التمتع بكثير من جوانب الحياة الدنيا. باختصار شديد لم أتحوّل إلى راهب ينكر عالم الجسد والطبيعة، رغم أن مشروعى المعرفى تملك على ذاتى وجوانحي.

وبرغم انغلاقى النسبى على ذاتى (وهو أمر أرى أنه ضرورى أحياناً ليحمى الإنسان نفسه ما هو شائع ومألوف ولبقى نفسه شر التفاصيل والتفاهات ولغو الحديث والأحداث اليومية) فإننى لم أتوقع قط. بل ظلت منفتحة على ما هو أمامى، وعلى من هم حولى، أتفاعل معهم وأتعلم منهم. قد لا أقبل ما أرى، ولكنى أخضعه دائماً للتحليل وأستبطن ما أرى أنه خير، وبعد مدة طويلة (بعد

أن يكتمل النموذج الجديد! أبدأ فى التحول (ألم أنتقل من ضيق المادية إلى رحابة الإيمان في ربع قرن؟).

وكثيرا ما تهاجمنى لحظات يفقد الكون فيها معناه، وتصبح الأمور سخيقة ونسبية، وأبدأ فى الشعور بالرغبة فى تحطيم ذاتى وتحطيم من حولي. حدث لى هذا عند توقيع اتفاقية كامب ديفيد، كما حدث فى عام ١٩٧٩، وأنا فى الولايات المتحدة، وكنت أقوم ساعتها بجولة فى الكونجرس لأحدثهم عن علاقة إسرائيل بجنوب إفريقيا. وفجأة بدأت أشعر بسخافة ما أفعله وأتساءل عن جدواه. وكنت أسأل مرافقتى لم لا أتوقف عن كل هذا، وأذهب إلى مطعم فرنسى أو صينى يطل على النهر فاجلس فيه وأتناول ما أريد من أطعمة ثم أدخل سيجارا وأذهب بعدها للمسرح وأعود لمنزلى. وبذلك أكون قد أعطيت ظهري للتاريخ، بل وأخرجت لسانى له؟ لماذا سأعود إلى مصر، وأنا عندى عروض مغرية لوظائف عديدة؟ أمكث فى أمريكا، بلد اللاتاريخ وا لأن وهنا، فأعيش فى اللحظة ولا أفكر لا فى الماضى ولا فى المستقبل، فأفقد وعيى وأهنا بما تحس به حواسى الخمسة، بحسبانه البداية والنهاية، أليست هذه ألد طريقة للانتحار يعرفها المرء؟

كانت مثل هذه اللحظات تهاجمنى، ولكنى، بفضل الله وبسبب إيمانى به وبالإنسان، أعود إلى عالم الوعى والحدود والمقدرة على التجاوز فأستمر. فأذهب إلى الكونجرس، على سبيل المثال، أقابل بعض أعضائه لأحدثهم عن تحيز الإءلام الأمريكى ومن ثم حرصه على عدم كشف العلاقة بين جيبيين استيطانيين عنصريين، أخرج الأدلة من حقيبتي أعطيها إياهم، عل الله أن ينير أبصارهم وحتى تتحول الحقيقة إلى عدل. ثم أعود بعد ذلك إلى مصر، لأعلم فى كلية البنات وأكتب الموسوعة ولأعقد ندوة شهرية أتفاعل من خلالها مع الشباب.

لعله قد يكون من المناسب أن أنهى هذه الرحلة الفكرية، هذه السيرة غير الذاتية غير الموضوعية، بقصة فنان مدينة كوورو، أهديها لجمال حمدان. كما أهديها لكل فنان أو مفكر يتفانى فى عمله ويستوعب فيه حتى ينسى تماما الزمان والمكان والطبيعة / المادة، ليبدع عملا ً فنا جميلا ً. خامته مستقاة من الطبيعة، ولكنه فى تناسقه وتركيبيته وجماله يقف شاهدا على قوة النفس البشرية ومقدرتها على التجاوز، والقصة من كتاب هنري ديفيد ثورو وولدن:

"كان هناك فنان يعيش فى مدينة كوورو، دائب المحاولة للوصول إلى الكمال. ومرة.. بدى له أن يصنع عصا. وقد توصل هذا الفنان إلى أن الزمان عنصر مكون للعمل الفني الذى لم يصل بعد إلى الكمال، أما العمل الكامل فلا يدخله الزمان أبدا. فقال لنفسه: سيكون

عملى كاملا ً من جميع النواحي، حتى لو استلزم الأمر ألا أفعل شيئاً آخر فى حياتي.

فذهب فى التو إلى غابة باحثاً عن قطعة من الخشب، لأن عمله الفنى لا يمكن أن يُصنع من مادة غير ملائمة. وبينما كان يبحث عن قطعة الخشب، ويستبعد العصا تلو الأخرى، بدأ أصدقاؤه تدريجياً فى التخلّى عنه، إذ نال منهم الهرم وقضوا، أما هو فلم يتقدم به العمر لحظة واحدة، فوفاؤه لغايته وإصراره وتقواه السامية أضفت عليه، دون علمه، شاباً أزهياً. ولأنه لم يهادن الزمن، ابتعد الزمان عن طريقه، ولم يسعه إلا أن يطلق الزفرات عن بُعد، لأنه لم يمكنه التغلب عليه. وقبل أن يجد الفنان العصا المناسبة من جميع النواحي، أضحت مدينة كوورو أطلالا ً عتيقة، فجلس هو على أحد أكوامها لينزع لحاء العصا. وقبل أن يعطيها الشكل المناسب، كانت أسرة كندهار الحاكمة قد بلغت نهايتها، فكتب اسم آخر أعضائها على الرمل بطرف العصا، ثم استأنف عمله بعد ذلك. ومع انتهائه من تنعيم العصا وصقلها لم يعد النجم كالبا فى الدب القطبى. وقبل أن يضع الحلقة المعدنية (فى طرف العصا لوقايتها)، وقبل أن يُزيّن رأسها بالأحجار الثمينة كانت آلاف السنين قد مرت. وكان براهما قد استيقظ وخلد إلى النوم.

عدة مرات.

وحينما وضع الفنان اللمسة الأخيرة على العصا، اعترته الدهشة حين تمددت العصا بغتة أمام ناظره لتصبح أجمل المخلوقات طراً. لقد صنع نسقا جديدا بصنعه هذه العصا، عالما نسبه كاملة وجميلة، وقد زالت فى أثناء صنعه مدن وأسر قديمة، ولكن حل محلها مدن وأمر أكثر جلالا ً. وقد رأى الفنان الآن وقد تكومت عند قدميه أكوام النجارة التى سقطت لتوها، رأى أن مرور الوقت فى السابق بالنسبة له ولعمله كان مجرد وهم، وأنه لم يمر من الوقت إلا القليل.

كانت مادة عمله نقية صافية، وكان فيه نقيا صافيا، فكيف كان يمكن للنتيجة ألا تكون رائعة؟".

والله أعلم.

الغلاف الخلفي:

رحلتي الفكرية

هي البذور والجذور والثمر

هذا الكتاب، يروي رحلة عبد الوهّاب المسيري الفكرية، بوصفه مثقفاً مصرياً عربياً إسلامياً، ويرصد تحولاته الفردية في الفكر والمنهج، ويؤرخ، في الوقت نفسه، لجيل بأكمله، أو لقطاع منه. فتحوّلات صاحب هذه السيرة ليست بأي حال مُنبئة الصلة بما كان يحدث حوله. ومن هذا المنظور، تصبح أحداث حياة المؤلف لا أهمية لها في حد ذاتها، وإنما تكمن أهميتها في مدى ما تلقّيه من ضوء على تطوره الفكري. وقد فهم المؤلف كثيراً من أحداث حياته الخاصة (الذاتية) من خلال نفس الموضوعات الأساسية الكامنة والمقولات التحليلية التي استخدمها في دراساته وأبحاثه (الموضوعية)، وليس العكس.

ولكن هذه الرحلة الفكرية، مع هذا، هي رحلة المؤلف الفردية، فهو الذي تفاعل مع ما حوله من تجارب منذ أن وُلد في دمنهور ونشأ فيها إلى أن انتقل إلى الإسكندرية، ومنها إلى نيويورك، ثم أخيراً إلى القاهرة حيث استقر به المقام.

فإذا كانت هذه الرحلة الفكرية، سيرة غير ذاتية، فهي أيضاً سيرة غير موضوعية، سيرة إنسان يلتقي في فضاء حياته الخاص بالعام، ولهذا فهو لا يذكر القضايا الفكرية المجردة وحسب، وإنما يشفعها دائماً بأحداث من حياته أو اقتباسات من كتاباته تبين كيف ترجمت القضية الفكرية (العامّة) نفسها إلى أحداث ووقائع محددة في حياته الشخصية (الخاصة).

والكتاب محاولة لعرض بعض أفكار صاحب السيرة الأساسية، كما تتمثل في معظم أعماله، بطريقة مبسطة، كما أنها تبين كيف تشكّلت هذه الأفكار ومدى ترابطها وبعض تطبيقاتها؛ فهي دراسة في البذور والجذور والثمر، كما يقول العنوان.



9 789770 612850

دار الشروق
www.shorouk.com

Contents

مكتبة [Telegram Network]

2

3مقدمة

9الجزء الأول التكوين الفصل الأول: البذور الأولى

15دمنهو: المدينة / القرية

27رمضان في دمنهور

30الأنشيد والألعاب

37التنوع والتسامح

49من التراحم إلى التعاقد

61البيع والشراء بين التراحم والتعاقد

68حروبي الخاصة ضد المؤسسات

77الوعي بالموت والمرض

84الفصل الثاني: بدايات الهوية حلقات الانفصال

89الرموز والطقوس وداء التأمل

96جامعة الإسكندرية

102تجربتي المادية والماركسية

109الفصل الثالث: في الولايات المتحدة مواجهة فكرية أولى

112جامعة كولومبيا

116جامعة رتجرز

124بعض من عرفت في الولايات المتحدة

131!الثورة في أمريكا

137العودة لمصر والذئاب الثلاثة

145الفصل الرابع من بساطة المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان

147تأكل النموذج المادي

153الدين والهوية

156الفردية والنسبية

172العقلانية المادية؟

185الإمبريالية والعنصرية

192	الجنس والمجتمع الأمريكي
206	الاستهلاكية والإمبريالية النفسية
217	العلم والتقدم
227	الروحي والمادي
231	بدايات الانتقال
240	آلام الانتقال
250	الإيمان ومقولة الإنسان
257	الجزء الثاني عالم الفكر الفصل الأول: النماذج الإدراكية والتحليلية
259	من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية
270	الموضوعية المتلقية والجامعة
283	العقل التوليدي
288	تشومسكي في القاهرة
294	النماذج كأداة تحليلية
312	الحلولية
320	العلمانية الشاملة
327	الفصل الثاني بعض الثمرات الأولى الرأسمالية وفكرة العودة للطبيعة
331	رسالة الدكتوراه: تمهيد
336	الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ
343	الفردوس الأرضي: التقدم والداروينية
350	الفردوس الأرضي: صهيون الجديدة في إسرائيل والولايات المتحدة
356	الفردوس الأرضي: عقد الزواج الشامل
363	إشكالية التحيز: تجاربي الخاصة
372	إشكالية التحيز: التعمير الحضاري
377	إشكالية التحيز: المؤتمر والكتاب
382	الفصل الثالث: الصهيونية علاقتي بعالم السياسة
393	علاقتي بالصهيونية
401	الوحش الصهيوني من الداخل

407	التخصص في الصهيونية
411	نهاية التاريخ
420	بعض المعارك الجانبية مع الصهيونية
432	الأيدولوجية الصهيونية
435	دراسات أخرى في الصهيونية
444	الفصل الرابع: الموسوعة: تاريخها متى بدأت كتابتها؟
449	من التفكير إلى التركيب والتأسيس
461	الصهيونية والدراسة الأدبية
471	أحداث وأصدقاء وأعداء
477	المؤامرة اليهودية ضدي
482	تلقني النقد للموسوعة
488	الفصل الخامس الموسوعة: الموضوعات الأساسية الجماعات الوظيفية
495	أصول نموذج الجماعة الوظيفية
501	معاداة اليهود والجماعة الوظيفية
505	"اكتشاف" اليهود من جديد
590	الغلاف الخلفي