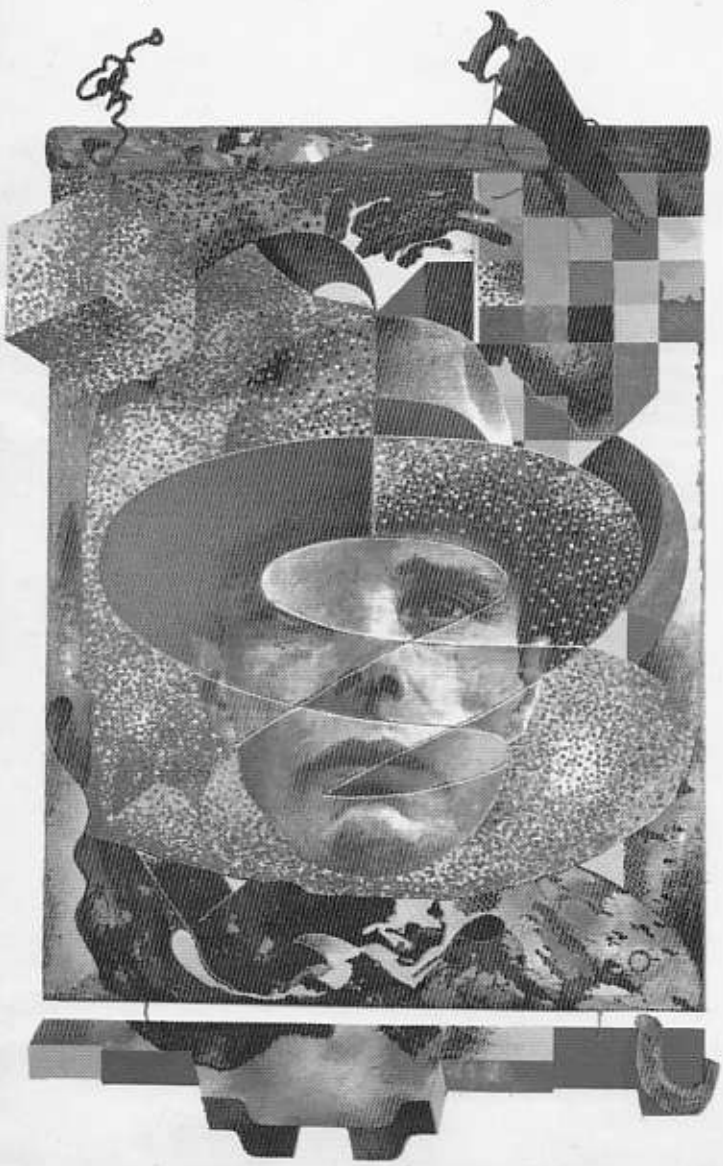
ALOUSOUR
ALGADIDA

حرية الفكر
حرية المعتقد
حرية النشر

عدد مزدوج

السنة الثانية - العدد الثامن والتاسع عشر
فبراير - مارس 2001

العصور الجديدة



إدوارد سعيد
فكري حسن
علاء اللامي
نبيل سليمان
فيصل الخيري
وائل غالي
أندريه ميكيل
مهدي مصطفى
جريجوري كورسو
لوسانج راميا
إيناس حسني
محمد الأسعد
عبد الستار ناصر
أوكتافيو باث
أحمد عمر شاهين
جمال الدين بن الشيخ
عبد الرحيم الرحموني
عبد الهادي عبد الرحمن
خير الله سعيد

العصور الجديدة

ALGADIDA

تصدر عن
« العصور الجديدة للنشر والتوزيع »
١٢ جمال الدين أبو المحاسن
جاردن سيتي القاهرة ج . م . ع
للفاكس ٧٩٥٩١٣٢ - ٧٩٦٤٠٩٨
email : alousour @ Post. com.

المدير العام راوية عبد العظيم
المحرر العام مهدي مصطفى
الإشراف الفني والتصميم إيناس حسني
هيئة التحرير سمير أمين
فكري حسن
محمود إسماعيل
علي فهمي خشيم
فيصل الخيري
عبد الهادي عبد الرحمن
رشاد سلام
أحمد فؤاد سليم
وائل غالي
محمد يوسف
محمد عرابي
عزمي عبد الوهاب

هيئة المستشارين
أدونيس
امجد ناصر
حسين العودات
فاروق وادي

المراسلون
المغرب : عبد الرحيم الوحوتي
روسيا : أشرف الصباغ
السودان: نورالهدى محمد
هاتف: ٧٨٧٢٠٠ - الخرطوم

الجمع التصويري والتنفيذ «العصور الجديدة»
لوحة بطن الغلاف الخلفي ناشان أوليفرا
لوحة الغلاف الأمامي روبرت هودسون
اللوحات الداخلية إسماعيل تركي
لوحة ظهر الغلاف هيرميت تاروت

العصور الجديدة

« المواد المنشورة مكتوبة خصيصاً لـ « العصور الجديدة » وتعبّر عن آراء أصحابها
« المراسلات باسم المحرر العام . الإعلانات يتفق بشأنها مع الإدارة .

توزيع مؤسسة الأخبار
التوزيع خارج ج . م . ع الشركة القومية للتوزيع

الأسعار

مصر « جنيهات – السعودية ١٥ ريالا – الكويت ١٫٥٠ دينار – قطر ١٥ ريالا – البحرين ١٫٥٠ دينار – سوريا ١٥٠ ليرة – لبنان ٥٠٠٠ ليرة – تونس « دينارات – المغرب ٥٠ درهمًا – الجزائر دولاران – اليمن ٢٠٠ ريال – ليبيا ٣ دينارات – الإمارات ٢٠ درهمًا – الأردن ديناران – سلطنة عمان ريالان – العراق ٣٠٠ دينار – السودان ٤٠٠ جنيه
قبرص وغزة ٣ دولارات – الولايات المتحدة ١٠ دولارات – دول أوروبا الغربية ٨ دولارات – روسيا ما يعادل ٨ دولارات والصين ما يعادل ١٠ دولارات .

I. S. B. N. 1110 - 7405

رقم الإيداع : ٦٩٤٧ / ٩٩

WWW.NILEMART. COM الدليل عبر الإنترنت

بمناسبة إفتتاح خطها الجديد إلى

كندا

حالياً

مصر للطيران

تقدم سعراً خاصاً مخفضاً

٢٣٩٩ جنيه

فقط للذهاب و العودة بخلاف الضرائب

القاهرة / مونتريال

الثلاثاء و الجمعه

بأحدث طائراتنا البوينج ٧٧٧

الراحة ... الرفاهيه ... الأمان

مصر للطيران
EGYPTAIR

أهلا بك فى عالمنا

www.egyptair.com.

الفهرست

● العصور الجديدة — مهدي مصطفى — ٤

● جامع الفراشات — ٩
الرقابة والكتابة ومسدس جوبلز — المحرر — ١٠
الصمت الفلسطيني تحت ظلال الأمريكيين — إدوارد سعيد — ١٢
ت: عبد الرحيم الرحوتي
الكتابة .. هل تماهى العرب في الآخرين ؟! — أندريه ميكال وجمال الدين بن الشيخ — ٢٢
ت: ع ٠ ر
اليتيم الأمريكي النبيل .. عدو السلاح النووي — علاء اللامي — ٣٤

● عقائد قديمة .. جديدة — ٤٥
المصريون والحفر عند الجذور — فكري حسن — ٤٦
صفن بعل .. الموت خارج أسوار روما — فيصل الخيري — ٥٢
سومر بين الجغرافيا والتاريخ — أحمد صبري الدبش — ٦٠
التبت والديانات غير المنتمية — لوسانج رامبا — ٧٠
ت: أحمد عمر شاهين

● اشباح جديدة — ٨٧
سلطة النص .. بلا ضفاف — وائل غالي — ٨٨
العقل العربي وقداسة الأيديولوجيا — رضوان جودت زيادة — ١٠٠

● العصب العاري — ١٠٥
نهار في القاهرة (قصة قصيرة) — حسين الموزاني — ١٠٦
دهشة الطل (شعر) — السيد رشاد بري — ١٢٢
إنسان المكان (فصل من رواية) — عبد الحميد البرنس — ١٢٤

● بلد تحت الشمس — ١٢٧
حماة .. الرياح لا تهدم الأسوار — فيصل الخيري — ١٢٨

● المسكوت عنه في التاريخ الإسلامي — ١٤٩
مغالطات عبر التاريخ — خير الله سعيد — ١٥٠

● الآخر — ١٦٥
حكمة الحواس .. ممالك الإله «بان» — أوكتافيو باث — ١٦٦
ت: محمد الأسعد

● حياة البشر — ١٨١
بحار بين المدارس التشكيلية — إيناس حسني — ١٨٢
التصوف كقناع — نبيل سليمان — ١٨٤
«موسيقيون لأدوار صغيرة» مغامرة الإبحار بلا شواطئ — صبحي موسى — ١٩٨
الطاطران (شهادة) — عبد الستار ناصر — ٢٠٦

● المسافر خانة — ٢١٩
تشريح العقل الإسرائيلي — كتاب: السيد يسين — ٢٢٠
عرض: إيناس حسني

● المسكوت عنه — ٢٢٥
اللغة وكتابة التاريخ .. لغة أم لغات ؟ — عبد الهادي عبد الرحمن — ٢٢٦

● المسهمون في العدد — ٢٥٤

مهدي مصطفى

الحقيقة المطلقة تكمن في التفاصيل
إسبينوزا

ما الذي يحدث؟ لا أحد لديه إجابة واضحة، فقد أصبحنا جميعًا مثل ذلك الشخص الذي كان يسير وحيدًا، فخرج إليه من وراء جدارٍ أفرادٌ مدججون بالسلاح، وباغتوه: هل أنت معنا أم مع الأعداء؟ فقال، وقد ظنَّ أنه نجا، بالطبع معكم ضد الأعداء. فقالوا له: نحن الأعداء. ثم أطلقوا عليه الرصاص.

أتكون هذه الحكاية الساخرة، تلخيصًا لحالنا الآن؟

أم أنها الحكمة التي تجعلنا لا نبوح، ولا نخرج إلى الهواء الطلق، حتى نضمن بقاءنا أحياء، بعد أن تماهى الأعداء في الأصدقاء؟ أم أنها لحظة رمادية نمرُّ بها؟ لا أحد يملك إجابة شافية!!

فقد حلَّ الخريف سريعًا، بين المثقفين العرب والسلطات العربية؛ بعد شهر عسل دام أقل من عقدين، وتحديدًا منذ أوائل الثمانينيات، باغتيال الرئيس أنور السادات، ذلك الاغتيال الذي شكَّل صدمةً ضخمةً، لأصدقاء وأعداء الرئيس الراحل معًا، فقد انفكّت عُرَى جبهة الصمود والتصدي، وانشغل العراق بحربه الدامية مع إيران، واستباحت إسرائيل بيروت، وانشغل المثقفون بالعمل لدى بعض الأنظمة، لتغطية المعاش اليومي، وبرروا، وجدّوا في التبرير، لأن سيف الحياة كان أقوى، ولم يعد هناك ما يدعو إلى المعارضة، فالسلطة دائمًا قوية، حتى في أضعف مراحلها، أيًا كانت، وبوصفها جاءت بعد انقلابات تحريرية عنيفة على أنظمة الثلاثينيات والأربعينيات، العميلة للاحتلال الأوروبي آنذاك، وبالإضافة إلى أنها صاحبة قرار الاستقلال الوطني، ومعارضتها كانت على الهوامش وليست على المتون المشتركة.

هذا هو الرأي العميق للمثقفين العرب طوال الأعوام العشرين الأخيرة، التي كان فيها المدّ والجزر قويين، وحُسم الأمر عندما جاءت حرب الخليج الثانية، وتهديد الحكومات العربية من قِبل جماعات العنف الأصولي، وتداخلت العلاقة بين السلطتين ! حتى أصبحتا وجهًا واحدًا، وبقوة التاريخ ينفصلان الآن.

ففي اللحظة التي تم فيها إهدار دم حيدرحيدر كانت الطائرات الأمريكية تدك العراق، بعد أن خرجت من بلاد الأشقاء، أصحاب الفتوى، وفي اللحظة نفسها كان شارون يكسّر عظام الفلسطينيين، أما في سوريا فقد تجاوز المثقفون الخطوط الحمراء!! لأنهم طالبوا بالحرية بعد سنوات طويلة من الصمت!! وفي مصر لا أحد يعرف لماذا حدث ما حدث، منذ أزمة «الوليمة» حتى أزمة «الروايات الثلاث»، وما بينهما من أزمات صغيرة.

منذ عامين أصدرنا «العصور الجديدة» بحثًا عن هواء طلق، وقد نجحنا في أحيان وأخفقنا في أخرى، ولم نكن نبغي إلاّ أن نشق طريقًا آخر للثقافة العربية، بعد أن تكلست سنوات طويلة، وأردنا أن نبحث بين سطور الماضي والحاضر، لنرى فكرة هنا أو هناك أو تاريخًا مسكوتًا عنه، غُيّب لسبب أو لآخر، ونعرّضه للضوء والمناقشة الحرة، وقد أنجزنا في هذا جيدًا، وكتب معنا مئات الكتاب المصريين والعرب بالإضافة إلى بعض الكتّاب من العالم كله من خلال الترجمة، وكنا نظن أننا بذلك نمارس حريتنا الإنسانية أو حرية تاريخنا الشخصي حتى نترك للقادمين بصمةً ما، انتزعناها في لحظة خاصة جدًا.

لكن تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن، فالطريق الذي أردنا أن نشقه كان في أرض حجرية، وفي زمن رمادي، فعوقبنا لأننا نريد أن نفكر بصوتٍ عالٍ، وأن نكون أنفسنا، وأن نحب بلادنا وثقافتنا، وأن ندافع عن بشريتنا ضد التيارات العنصرية كالصهيونية والاستعباد الأمريكي للعالم، ومن الواضح أننا دخلنا في وكر الذئاب، ولم نكن ندري ما الخيط الرفيع بين البياض والسواد، بين مَنْ معنا ومَنْ ضدنا؟ فكلما قطعنا شوطًا وجدنا أشواطًا علينا أن نقطعها، أشد عنفًا من الأشواط السابقة.

وها نحن في مفترق طرق، على المستوى الذاتي، وفي محنة ثقافية على المستوى العام، ولم يكن أحدٌ يصدق، مهما أوتيَ من حدسٍ وبصيرة، أن يأتي هذا الوقت على الثقافة العربية، فالاندفاع نحو الهاوية كان سريعًا، وإن كانت له مقدمات تراكمت عبر أعوامٍ طويلة، أسهم فيها بعض المثقفين، وبعض متعددي الهويات والآراء والجنسيات، وهو ما أفقدنا الأرض الصلبة والاستقامة الإنسانية الثقافية، وهي الحصن الوحيد ضد ما يُحاك للإنسان العربي عمومًا، فكان ما كان بعد أن ضعف جسد الثقافة، وأصبح لا يحتمل إلاّ معولاً واحدًا يهدم الجدار على من يحتمي وراءه.

كم مرّ من الوقت هنا!! ونحن نسابق الزمن لإخراج «العصور الجديدة»، كم فكرة الحت! كم علبة سجائر ملأت رئاتنا! كم ليلة سهرنا فيها حتى الصباح! كم.. وكم من الفرح والحزن وما بينهما ؟! كم محاولة لشد الحزام حتى نتنفس كتابة غير السائدة، ونشارك كتابًا ليسوا سائدين في الأسواق! هل كنا نحلم وكانت حقيقة صغناها ونحن نغادر محطاتنا البالية إلى محطات أكثر جمالاً وبهاءً وعمقًا؟

ليس لنا الآن أن نسأل مَنْ ذلك التيار، المختفي وراء قناع، ويريد طمس الحياة؟ ولا لنا أن نسأل من ذلك الشخص الأبدي الذي يريد أن يوقف عجلة الزمن؟ ولا من ذلك الرأي القائل ليس في الإمكان أبدع مما كان؟ فليس لنا أن نسأل أبدًا، فلا أحد يعرف مَنْ مع مَنْ، وهل صحيح أن شارون المحارب المتوحش، كما وصف نفسه، في سيرته الذاتية، أصبح قدرنا، كما أصبح أمثاله في العالم العربي أقدارنا أيضًا؟

يا إلهي ! كل هذا النهر من البشر، من التاريخ السحيق، من الجغرافيا الممتدة، من الأنهار والنفط والأموال، ولا أحد يدرك ما الذي يجري ولماذا؟ وهل كنا نحن المثقفين صنّاع الهزائم المتتالية كي نعاقب بالصمت والنفي والقتل؟! أم كانوا هم؟

كل هذه الأسئلة لا فائدة منها، فقد سبق السيف العزل، وأصبحنا في مرمى النيران من

كل صوب، نيران ما يحاك في الظلام بين تيارات تريد أن تبقى للأبد، ونيران إشاعة ثقافة ميتة، ونيران شارون القاتل في فلسطين، ونيران اختصار التاريخ في شخص واحد وثقافة واحدة، وهي نيران ستصب حتمًا في أجسادنا، لقد استداروا علينا بعد أن أنهوا ما أوكلوا به من إفساد وتدمير، ولم تبق إلاّ بعض الإضاءات – إن بقيت – تحاول أن تضيء ولو قليلاً، اللحظة المعتمة الراهنة.

وليكن أننا سرقنا الزمان والمكان، في لحظة شديدة التعقيد، وقلنا كلمتنا ومضينا، كلمتنا التي تشبهنا، والتي من الواضح أنها غير مرغوب فيها، فقد اكتشفنا أن المسافة ما بين الكلمة الحقيقية والزائفة لا شيء، فقد أخذوا كلامنا، والبسوه على السنتهم، ولهجوا به، وأصبح ملكًا أبديًا لهم، وكأنه من نحت أعماقهم، فأفسدوا علينا خطابنا، كما لم يبيّنوا إلى أي الخطابات ينتمون!!

وليكن.. أن نتحصّن بحكمة الصمت، حتى لا يعرفوا لهجاتنا، ويسرقوا ما تبقى من أدميتنا، وعلينا أن نفرح لأننا استطعنا أن نغامر وننقش في اللوح بعضًا مما يعتمل في أرواحنا.

وليكن .. أن يواصلوا سيرهم في تجريف الحياة، فحالما ينتهون من أعمالهم الشاقة تلك سيكتشفون أنهم يجلسون على أطلال وخرائب، وأنّ أبهى ما يملكونه أضاعوه، وساعتها سيعرفون أنهم سيكونون الضحية القادمة للأشد بطشًا وقوة، بل قد يصبحون عبيدًا لدى «روما الجديدة»، أو يصبحون خارج التاريخ والجغرافيا، وتتحول جميعًا إلى هنود حمر.

وليكن .. أن تفعلوا ما تشاءون، أن تجدّوا في السير في طريقكم، وتجففوا الآبار أو تسمموها، سيان، فقد تتعرضون للعطش، ولن تجدوا ساعتها الآبار الصالحة.

وليكن .. أن نستدعي – نحن – حكمة المصري القديم، أو نقرأ شريعة حمورابي، أو نغني كعمر الخيام، فهي الأشياء الباقية الوحيدة، مهما طمرها الزمن أو حاول طمسها الزائفون، هي الأشياء التي ننتمي إليها، وتنتمي إلينا، برغم محاولات دفننا أحياء.

هل كان بيان المثقفين السوريين، سواء بيان الـ 99 أم بيان الألف مثقف، غناء البجعة الأخير بعد أن تجاوزوا الخط الأحمر، بعد أن عرفوا أنهم خطّاءون غير توّابين، وأنهم يخوضون فيما لا يفهمونه؟ هل كان المثقفون المصريون لا يعرفون أوطانهم ولا شعوبهم، ويريدون أن يدمروا التقاليد الراسخة؟ هل كان للفتوى بإهدار دم حيدر حيدر في السعودية علاقة بتدمير شارون لما تبقى من فلسطين؟ أم أن للدم المسفوح في الجزائر علاقة بالهول العظيم، وعقابًا على التحرير، من قهر فرنسا الاستعمارية؟ وهل كان جلال الزغلامي في تونس علامة أخرى على ما سيحدث لأي إنسان يجرؤ على الكلام؟ هذه ليست بأسئلة، بل هي تفكير بصوت عالٍ.

سلامة كيلة في الحرية

[«وفي هذا الظلام كله خرج من قوة الزنازين المناضل سلامة كيلة الفلسطيني، المقيم في سوريا، فتحية الحرية له ولنا، وتحية على انضمامه إلى قافلة «العصور الجديدة»] .

جامع الفراشات

الرقابة والكتابة ومسدس جوبلز

المحـــــرر

الصمت الفلسطيني تحت ظلال الأمريكيين

إدوارد سعيد

ت: عبد الرحيم الرحوتي

الكتابة .. هل تماهى العرب في الآخرين؟!

أندريه ميكال

وجمال الدين بن الشيخ

ت: ع . ر

اليتيم الأمريكي النبيل .. عدو السلاح النووي

عـــــلاء اللامـــــي

المحـــــــرر

عندما ننظر إلى الوراء، في بئر التاريخ العربي، سنكتشف ان الرقابة والنفي وإسكات الأفكار، لم تدُمْ طويلاً، فلم يكن ذلك إلاّ خدمة لهدف ايديولوجي آني، سواء أكان اجتماعيًا أم سياسيًا أم حتى من أجل إظهار القوة والبطش في حدّ ذاته، وإعلاء صوت تيار حاكم يرى نفسه هو الوحيد الناجي من النار. ومع هذا لم يكتب له الدوام قط، فحالما يتغير العصر والأفكار الحاكمة، تعود تلك الرؤى المقموعة كمقدس وتستشري بقوة، تصل حدّ العنف احيانًا (التاريخ العربي شاهد على مذابح بسبب هذا النوع (علي، معاوية، الحسين، السهروردي وغيرهم من الفلاسفة والكتّاب)، ومع انها تعود - حتمًا وغصبًا - إلاّ ان عودتها الثانية تترك ندوبًا غائرة على جسدي التاريخ والجغرافيا، تؤثر في سياق الروح المفكرة، وتجعلها تتخبط احيانًا، او تؤثر السلامة في معظم الأحيان.

وكما أن السلطة ليست واحدة، فالرقابة ايضًا ليست واحدة، فهناك رقابة الماضي وتقديسه، ورقابة الأيديولوجيا الحديثة وتقديسها، ورقابة المجتمع (الأسرة - التعليم - المحيط الخارجي والتأثيرات السياسية والفكرية)، ومع أن هذا كله قد يجوز ان يؤثر في بنية المجتمع العميقة، خاصة في الحقب الماضية، إلا انه الآن في ظل الانفتاح الإنساني غير المسبوق بسبب (العولمة، الهندسة الوراثية، الاحتكارات الكبرى، هيمنة حضارة بشرية واحدة) لم يعد يستطيع ان يوقف طوفان المعرفة والبحث عن إجابة إنسانية واضحة، وإن كنا قد اصبحنا نخبًا مهترئة، ونختبئ خلف جُدُرٍ لا تصمد طويلاً. ومن ثم يحدث، بين الحين والآخر، عنف غير مبرر، لأسباب واهية، بين جماعات الصراع الثقافي المتعددة، وبين التي تنطلق كل واحدة بوصفها فرقةً ناجية من النار، على حين يظل الشارع العربي بعيدًا عن تلك المعارك، ويسمع عنها كما يسمع عن اخبار في بلد

بعيد. وفي نهاية القرن العشرين الماضي، ثارت معارك من هذا النوع، بين جماعات الضغط الثقافي والسياسي (تذكرنا بجماعات اللاهوت في أوروبا القرون الوسطى، والتي عالجها جيدًا إمبرتو إيكو في روايته الرائعة «اسم الوردة»)، وأسفرت هذه المعارك عن لا شيء جدي، او بالأحرى لا هدف، فمن هذه الجماعات من ترى ان الحرية مكفولة لها فقط، والبقية لا تحق لها الحرية، ومنها من تتذرع بتقديس الماضي والسلف الصالح، ومنها من تنداح في طوفان الآني واللحظي، وتصميم البيئة العالمية في قالب واحد، وجميعًا لم تنظر إلى استشراء الفقر في العالم، والقمع باسم «التنوير احيانًا»، وباسم «الماضي» في معظم الأحيان، وهي حريات أساسية في النظر إلى المصير البشري.

لكن المفارقة الأهم أن العالم العربي، الذي حاول بعضهم أن يوحده سياسيًا منذ مطلع القرن العشرين، توحد في نهايته، لا كما يريدون، لكن بإرادة واحدة، وهو التوحيد الجاد في القهر والقتل والنفي والمصادرة، ففي مصر ثارت أزمة «وليمة لأعشاب البحر»، والروايات الثلاث، وبالتوازي معها أزمة تكفير روايات في الكويت والأردن والجزائر، وبينها محاولة تكسير عظام الروائي السوري نبيل سليمان، عندما صدق أن هناك رياحًا تهب على ربوع الشام، وهي محاولة تدل على شيء واحد، هو أن هناك جماعات اجتماعية متمركزة في قلب التاريخ العربي الحديث، ولا تريد أن تترك مواقعها الحصينة، مع هزائم نصف القرن الأخير، وهي على راسها إلا انها تنتظر انتصارًا آخر، ليس على (عدوها)، بل على شعوبها وعلى راسها المفكرون والأدباء والمغنون (تكفير مارسيل خليفة قبل عامين) وكل من يمسك قلمًا او فرشاة (تحريم التماثيل العارية المنحوتة قبل التاريخ) (مصادرة أعمال ثروت عكاشة قبل عامين ايضًا).

ومع أننا حاولنا أن نسرد اكثر، ونفصّل حوادث (القرون الوسطى تلك)، إلا أننا اكتفينا بالإيماء والإيحاء حول ما يجري، من دون البكاء على ما يجري او ما سيجري في المستقبل، وقدمنا شهادة الكتابة نفسها، سواء من خلال رؤية إدوارد سعيد وفضحه للمناورات الأمريكية والتواطؤ السلطوي الفلسطيني، أم في محاورة جمال الدين بن شيخ واندريه ميكال، التي دارت حول أن العرب عندما تحولوا من الشفاهة إلى الكتابية تماهوا في الكوني، أم من خلال تقديم علاء اللامي لـ «جريجوري كارسو» شاعر امريكا اليتيم، الذي قدم لنا وجهًا آخر غير الوجه الأمريكي القبيح. من هنا نرى أننا نحاول الا نلتفت إلى الحوادث السيارة، التي لن تأخذ سطرًا في مجلد التاريخ إلا في أذهان صانعيها، ونذكّرهم بان الثقافة والفكر «سيا برغم مسدس جوبلز الشهير.

إدوارد سعيد
ت : عبد الرحيم الرحوتي

في هذه اللحظات العصيبة التي تجتازها القضية الفلسطينية في سياق ما اصبح يعرف، منذ 1993، بمسلسل السلام الذي يستهدف – في المقام الأول – الإجهاز النهائي على ما تبقى من بصيص أمل في إمكانية استعادة الشعب الفلسطيني، في المستقبل المنظور، لأرضه المغتصبة ولحقوقه التي سلبت منه قهراً .وفي تواطؤ معلن من لدن قوى الإمبريالية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية. بعد أكثر من نصف قرن من الاقتلاع والصراع، بدأت القضية تتحرك من جديد، بإيعاز من الولايات المتحدة نفسها، في اتجاه ما سمي بالحل السلمي الذي يوهم في ظاهره بإقرار حقوق الشعب الفلسطيني، والاعتراف له بها كاملة، بما في ذلك حقه في العودة إلى أرضه، وحقه كسائر شعوب المعمورة في العيش الآمن الكريم في دياره. إلا أن الواقع غير ذلك، وأن الحقيقة المؤلمة التي يبدو أن بعضهم مازال يتمادى في إبعادها، وتلافي طرحها حتى من باب الفرض والاحتمال مخالفة كلية للظاهر المعلن، وأن ما تتقصده الولايات المتحدة الأمريكية من وراء مناوراتها الجديدة ليس البحث عن حل عادل يعيد الشرعية إلى نصابها، والحقوق الضائعة إلى أصحابها، وإنما إيجاد مخرج لحليفتها إسرائيل يكرس وجودها، ويفرضها واقعاً قائماً على الأرض، ليس فقط بالحديد والنار، وإنما أيضاً، وهذا هو الأخطر، بالاستناد إلى اعتراف رسمي من لدن القيادة الفلسطينية، معزز بتنازل لا يقل رسمية عن الحقوق التاريخية المشروعة لشعبهم، يؤازرهم في ذلك من يوصفون من بين القيادات العربية بالمعتدلة. لو حصل وأن وصلوا إلى هذه النتيجة، وحققوا هذا المبتغى الذي يبدو أنهم جردوا له الوسائل كلها، بما في ذلك التحايل والمناورات والوعود الكاذبة والتهديد والابتزاز ، ستكون قضية شعب ، بأكمله اقتلع من أرضه بالعنف، وطرد منها بقوة السلاح، قد صفيت وانتهت وفقاً للخطة التي وضعتها إسرائيل، وتنفذها نيابة عنها الولايات المتحدة الأمريكية.

لا تستهدف مؤامرة ما ينعت بمسار السلام، كما هو واضح، أقل من الإجهاز على الوجود الفلسطيني، وتصفية قضيته بشطبها من الوجود كلية، وبصفة نهائية حتى يتيسر المرور إلى المرحلة الموالية، مرحلة التغلغل والهيمنة على مجموع الأمة العربية، والقضاء على ما بقي فيها من ضمائر

حية وأصوات أبية ترفض الخضوع والانصياع وتدافع باستماتة عن حق الإنسان العربي في الكرامة والحرية.

لمواجهة ما يحاك من خسيس المؤامرات في دهاليز الظلام الإسرائيلية الأمريكية ضد القضية الفلسطينية، تجرد إدوارد سعيد منذ توقيع معاهدة أوسلو بكل ما يملك من وسائل وإمكانات، لكي يكشف عن الحقيقة المروعة، ويعري المناورات المكشوفة، ويحذر من الخطر المحدق في الوقت الذي كان غيره يتناول كئوس نبيذ رديء احتفالا واحتفاء بما نعتوه ضد كل منطق، وكل فكر سليم بالسلام، وبداية النصر الموعود، وما إلى ذلك من العبارات التي لم يعد لها معنى ولا دلالة في قواميس، حرف فيها الكلم عن مواضعه.

منذ بداية مسلسل أوسلو وإدوارد سعيد يحاضر، ويشارك في الندوات وفي التظاهرات، وينشر المقالات تلو المقالات، يفضح فيها خبايا ما أصبح، في هذا الزمن العربي الذي انقلبت فيه القيم، واهتزت فيه الثوابت وأصبحت فيه الأشياء بأضدادها تعرف، ينعت بمسلسل السلام. أي سلام هذا الذي لا يعترف بحق العودة للاجئين وحق التعويض للشعب الفلسطيني عما عاشه من معاناة ومن عذاب وما لحقه من خسائر لا تقدر بثمن. أي سلام هذا الذي يلتمس لإسرائيل الذرائع والمبررات الواهية لكي لا تتحمل أية مسئولية مباشرة فيما حصل ، بل يعمل القائمون عليه جهدهم لقلب الأدوار حتى يلبس الضحية لباس الجلاد ويصبح المعتدى عليه هو المعتدي الذي لا يلزمه فقط أن يغفر ما تعرض له من اضطهاد واستلاب وتقتيل ومعاناة، لم تشهد الإنسانية مثيلا لها عبر التاريخ، وإنما أن يتنازل فوق ذلك كله عن مزيد من حقوقه، وعن مزيد من أرضه، وعن مزيد من كرامته، ويعلن صاغراً مستصغراً استسلامه للإرادة الإسرائيلية الأمريكية .

إن مقال إدوارد سعيد الذي ننقله معربا فيما يلي ، هو أكثر من تحليل ، أكثر من نقد، أكثر من فضح للحقائق المخيفة التي تحاك في السر والعلن، أكثر من هذا كله وذاك، إنه بكامل البساطة صرخة الإنسان الفلسطيني الذي اقتنع بعد طول انتظار وعمق تأمل بأن قضيته في طريقها إلى الإفلات منه، بل في طريقها إلى أن تجعل منه المسئول عن ما حصل كله.

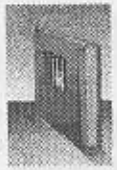
سواء اتفقنا، أم لم نتفق مع إدوارد سعيد فيما يذهب إليه في تحليله، ومساءلته للنصوص والتصريحات، يبقى أنه يمثل في هذه اللحظات العصيبة من كفاح الشعب الفلسطيني واحداً من هذه الأصوات القليلة التي مازالت تحافظ على صفاء الذهن ووضوح الرؤية وتتتابع مشاهد المسرحية الدائرة عن قرب في محاولة لسبر أغوار مضامينها، وكشف ما خفي منها، والتحذير في سياق ذلك من المزالق التي يواجهها الفلسطينيون، والمخاطر التي تتهددهم إن هم تمادوا في التعامل مع قضيتهم بالأسلوب نفسه، وبالطرق نفسها، وبالاستراتيجية نفسها التي تبنوها إلى الآن.

ع ٠ د

النصّ

آخر محاولة لاستدراج عرفات بقصد إنهاء الوجود السيادي لشعبه لا تحمل بصمات اللوبي الإسرائيلي في الولايات المتحدة الأمريكية فقط، ولكن أيضًا بصمات الأسلوب السياسي لبيل كلينتون. أن توصف مقترحات الرئيس الأمريكي لتقريب وجهات النظر، تجاوزًا، بالتسرع، فيه كثير من التغاضي عما يكتنفها من سوء نية ، فضلاً عن غياب أي تهيؤ جدي لها. ما طبع هذه المقترحات من رغبة في الاستدراج، جعلها تشبه أي شيء، وما اتسمت به من عنف مباغت مضاد للتاريخ، ومن استعجال أناني للطريقة التي طرحت بها، جعلها تشبه صورة كلينتون في مكتبه، يد تمسك بسماعة الهاتف على أذنه وأخرى تتناول قطعة بيتزا يلتهمها بتلذذ، وفي الوقت نفسه يرى مختلف مساعديه؛ الماليين، وموظفي ديوانه، وأصدقائه، وشركائه في لعبة الجولف وهم يضطربون حوله، يوزعون ويتلقون الهبات والقروض والمساعدات والأسواق والتعهدات.

إنها إذنْ، خاتمة لا تتلاءم مع معركة راحت ضحيتها مئات الآلاف من الأرواح وثروات لا تقدر بثمن فيما ينيف على قرن من الصراع . صاغ كلينتون مقترحاته بلغة تفوح منها رائحة سوء نية مشوبة بغياب صارخ لكل دقة، واقترح طبقه البارد الذي لا يمثل في الواقع إلا الإرادة الإسرائيلية، الرامية إلى تأبيد مراقبتها على الأرض، والرقابة في فلسطين في المستقبل المنظور. ما لم يصرح به علانية في هذه المقترحات هو أن إسرائيل هي التي في حاجة إلى وقاية نفسها من الفلسطينيين، وليس العكس.



في هذه النقطة بالذات حيث نقف على الصدع : ما هو مطلوب ليس فقط أن يغفر لإسرائيل احتلالها منذ ثلاث وثلاثين سنة للأرض، واضطهادها منذ اثنين وخمسين سنة للشعب الفلسطيني، واستلابها لكل ممتلكاته، وعنفها، وأفعالها اللاإنسانية، التي لا تعد ولا تحصى، ضده، أفرادًا وجماعات، وإنما أن تقدم لها هدية أخرى إضافية، ضم أفضل أراضي الضفة الغربية، والاستحواذ على وادي نهر الأردن، والإلحاق النهائي لمجموع القدس الشرقية من دون الحديث عن المراكز المتقدمة في الأراضي الفلسطينية، ومراقبة مجموع الحدود الفلسطينية، الطرق كلها، وكامل الاحتياطي المائي، وحرمان اللاجئين من حقهم في العودة والتعويض، ما عدا في حالة ما إذا كان لإسرائيل رأي مخالف.

أما تبادل الأراضي الذي سارت بذكره الركبان، والذي ستتخلى بموجبه إسرائيل عن جزء صغير من صحراء النقب، مقابل أجود أراضي الضفة الغربية، فإن كلينتون يتغاضى بشأنه عن شيء أساسي وهو أن هذا الجزء من صحراء النقب الذي تحتفظ به إسرائيل للفلسطينيين كان يستعمل مفرغًا للمواد السامة. من جهة أخرى، وباستثناء الوضع الخاص للقدس الشرقية، الحقت بالكامل بطرق غير شرعية ولا قانونية على كل حال، والكانتونات الثلاثة (بدل الأربعة)، فإن أجزاء الضفة الغربية التي ستتخلى عنها إسرائيل بشروط سوف لن تكون متصلة مع

بعضها، وبالتالي فإن كل ما كان يطرح باعتباره قفزة أمريكية نوعية يتلاشى في مجمله. تبقى للفلسطينيين التضحيات المادية، التي ستظهر معها التنازلات الإسرائيلية المزعومة لعبة تافهة.

التضحيات التي طالب بها كلينتون هي، بطبيعة الحال، تنازل الطرف الفلسطيني عن حق العودة للاجئين، والإعلان عن إنهاء الصراع مع إسرائيل. أولا، حق العودة (حق العيش الآمن في المكان الذي نختاره) هو حق تضمنه، ليس فقط قرارات الأمم المتحدة، ولكن أيضًا ميثاقها والإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

الحل الذي جاء به كلينتون لطي هذا المشكل الصغير يكشف عن التصور الذي لديه عن العالم عندما يقول : «أعتقد بأنه يتعين علينا تبني صياغة عن حق العودة تنص بوضوح على أنه لا يوجد هناك حق واضح ومحدد للعودة إلى إسرائيل، من دون أن ننكر في سياق ذلك تطلع الشعب الفلسطيني في العودة إلى المنطقة». أي منطقة؟ العراق والأردن وسوريا مثلاً، يمكن أن توضع كلها – وبسهولة تامة – في القائمة وتشملها عبارة المنطقة . ممن يسخر كلينون إذًا ؟ ولماذا يبحث عامدًا متعمدًا على ما يسمح له بإدخال الفلسطينيين في عبارة «المنطقة» ، إذا كان الأمر يتعلق، في الواقع، بالقول بأنه لا حق لهم في العودة إلى الأرض التي طردوا منها؟

كلينتون الذي تلقى تكوينًا قانونيًا يعرف جيدًا بأن مسألة حقوق الإنسان لا يمكن إطلاقًا أن تكون موضوعًا للتفاوض : القوانين ذاتها، التي تزعم الولايات المتحدة العمل على احترامها، عندما «تقنبل» بلدًا غير قادر على الدفاع عن نفسه مثل العراق أو السودان، تنص على أنه ليس لأي كان الحق في تغيير أو حذف أي واحد من كبريات حقوق الإنسان، أو ممارسة التمييز بين الأفراد، أو الجماعات، أو الدفاع عن الحق في «الشغل» في بعض الحالات، وليس في أخرى. حقوق الإنسان الأساسية ليست أطباقًا اختيارية في لائحة مطعم يمكن اختيار بعضها، وإبعاد بعضها الآخر بحسب الرغبة، هي حقوق تتصف بدوامها الذي يصبغ عليها دلالة كونية، خاصة بالنسبة إلى الدول الموقعة على ميثاق الأمم المتحدة. هذا، حتى مع قبولنا بفكرة أن تطبيق القوانين يمثل دائمًا مشكلة عويصة، إلا أن صعوبة التطبيق لا علاقة لها بأنها موجودة كقوانين، احترمت أو لم تحترم، وأنه لا يمكن تعطيلها، أو تغييرها، أو إعادة صياغتها بالشكل الذي يبدو أن كلينتون يفكر فيه.

ينطبق ذلك تمامًا على

حق اللاجئ في اختيار مكان إقامته : هذا الحق ثابت وغير قابل للتصرف أو التفاوض. لا عرفات ولا كلينتون ولا ، بأية حال، باراك يملك حق المساس به، ولا إعادة صياغته عبر تحايل مفضوح، بالشكل الذي يجعله يتماشى مع مصالح إسرائيل، أو يتم حذفه بأية طريقة من الطرق. لماذا يجب أن تشكل إسرائيل دائمًا حالة استثنائية، وأن الفلسطينيين عليهم دائما أن يقبلوا بأشياء لم تفرض على غيرهم؟ يبدو لي أنه من غير اللائق بتاتًا أن يستدرج كلينتون مجموع أعضاء حلف شمال الأطلسي لتدمير صربيا باسم حق عودة الألبان إلى كوسوفو، ويطلب بعد ذلك من الفلسطينيين التنازل عن حقهم في العودة إلى أرضهم .

إسرائيل ذاتها التي تتمادى في إنكار كل مسئولية لها في اغتصاب الأرض من أصحابها الأصليين تحتفظ بقانون ساري المفعول يضمن حق العودة لكل يهودي أينما كان . تماديها في هذا الاتجاه، ورفضها التام فتح أي نقاش بشأن حق مثيل للفلسطينيين يضمن لهم العودة إلى ديارهم التي طردوا منها بالقوة والعنف، يكشف عن سلوك يتحدى كل منطق، من دون أن نتجاوز ذلك، للحديث عن شيء من قبيل العدالة .

يريد كلينتون تلافي إثارة مسألة

التعويض، ليس فقط عن خسائر 1948 الضخمة، وإنما عن ثلاث وثلاثين سنة من النهب والاستغلال الذي رافق الاحتلال العسكري الذي مازال قائمًا، وكأننا به يظن انه في حالة ما إذا لم يتم الحديث عن التعويض، فإن الموضوع كله يمكن أن يشطب من جدول المفاوضات. يبدو أنه من غير اللائق تمامًا التلويح بشيء من قبيل أن إسرائيل ستهمهم ببضع كلمات تعبر فيها عن تفهمها، أو تعترف بمعاناة الفلسطينيين، وتنصرف بهدوء، ومن دون أن تتحمل مسئوليتها فيما حدث. من يريدون تهدئته بهذه العبارة المميزة للغة التي كانت سائدة الاستعمال في الخمسينيات ؟ إسرائيل أم الوكالة اليهودية ؟

جاء عرفات إلى واشنطن بطلب من كلينتون، وبما أن عرفات هو الشخص الذي نعرف، فإنه لن، يعبر من دون شك، لا عن رفضة التام، ولا عن قبوله الصريح. سيتحدث لكي لا يقول أي شيء يذكر ، سيناور، سيقوم برحلات ذهاب وإياب، يقبل ببعض التنازلات المشروطة، هذا في الوقت الذي سيكون فيه مزيد من الفلسطينيين قد ضحوا بحياتهم وقوتهم من أجل لا شيء.

منذ أسابيع عديدة، وبالوسائل المتوافرة كلها لدي، عملت جهدي لكي أحصل من

القمع الإسرائيلي يمنع المياه عن المزارعين العرب في فلسطين المحتلة ويستخدمها سلاحًا في تفريق تظاهراتهم

عـرفـات، ولو لمرة واحـدة خـلال هذه المدة الطويلة التي هيمن فـيـهـا على الشـؤون الفلسطينيـة، بأن يتـوجـه إلى الشـعب الفلسطيني، بأمانة وببسـاطة، وبصـراحـة، ولكنه يتمادى في التزام الصمت. شركاؤه ومستشاروه يضطربون بدورهم حوله من دون أن تكون لهم القدرة على التأثير، أو التوصل إلى اي شيء يذكر، بطريقة، أو بأخرى.

أجدني مضطرًا إلى إعادة القول مرة

شهداء جدد يسقطون يوميًا في انتفاضة الاقصى

اخـرى بأننا في حـاجـة إلى نوع آخـر من الزعمـاء، زعمـاء لديهم القدرة على تعبئة الشـعب وإلهـامـه. لقـد تعبنا من الزيارات الخـاطفـة إلى القـاهرة والرباط وواشنطن. كـفـانا من الكذب ومن الخطابات الخـادعـة، كـفـانا من الفسـاد ومن انعـدام الكفـاءة الصارخة، كفانا من هذه التصرفات التي تتم على حسـاب الشـعب، كـفـانا من الخضـوع للأمريكيين، كفانا من القرارات الغبية، كفانا من العجز والتردد الإجراميين. من الواضح تمامًا، ومـهـمـا حـصل، أن الفلسطينيين هم الذين ستلقى على عتقهم المسئولية من الآن فصاعدًا.

أول واجب يفرض نفسه علينا كفلسطينيين يتمثل في قلب صفحة أوسلو، في أسرع وقت ممكن، لكي نعود إلى مـهـمـتنا الكبرى بقصد رسم إستراتيجية واضحة الأهداف، ومحددة المعالم لتحرير أرضنا وشعبنا. يجب علينا لكي يتحقق لنا ذلك الاشتراك، في مرحلة معينة، مع الإسـرائيليين واليـهـود في الشـتـات الذين يتبنون مواقف مشابهة لمواقفنا والذين يفـهمون بأنه لا يمكن أن يكون هناك احتلال واستلاب، وفي الوقت نفسـه الحـديث عن السـلام مع الشعب الفلسطيني.

لقد انهزم الأبارتهيد في افريقيا الجنوبية بفعل أن السود مثلهم مثل البيض قاوموه بلا

هوادة إلى أن لفظ انفاسه الأخيرة. أن تكون منظمة التحرير الفلسطينية قد اعتقدت، ولمدة طويلة، انه بإمكانها تحقيق السلام مع إسرائيل والقبول، بشكل أو بآخر، بالاحتلال، فإن مثل ذلك لا يمكن ان يكون إلا خطأ آخر يضاف إلى أخطائها الإستراتيجية والتكتيكية الكثيرة. لقد بدأ عهد جيل جديد اليوم، جيل لا يقيم أي اعتبار للمحرمات القديمة، لن يقبل بالمرونة المثيرة للشفقة التي صبغت على التحرير الفلسطيني صبغة علامة استفهام بدل أن تجعل منه رمزًا للأمل.

لن يكون من السهل احتواء الطاقات التي حررتها الانتفاضة بأية طريقة كانت في المستقبل القريب : الرفض الذي عبر عنه الفلسطينيون، لما قادت إليه اتفاقات أوسلو، هو رفض لكل ما من شأنه أن يعمل من أجل أن تبقى الحال على ما هي عليه. سواء قبلنا بذلك أم لم نقبل، فلسطين التاريخية هي اليوم حقيقة ذات قومية مزدوجة يخربها ويفسدها الأبارتهيد. هذه الوضعية يجب أن تزول، وأن يبدأ عهد الحرية من دون تأخير للعرب واليهود على حد سواء . لنا كامل الصلاحية لكي نحاول منذ الآن وضع معالم العهد الجديد . في غياب مثل ذلك يمكن توقع استمرار المعركة العقيمة، والمكلفة لسنوات عديدة، إضافية أخرى .

الصمـــود للعاصفـــة

الكتابة .. هل تماهى العرب في الآخرين ؟!

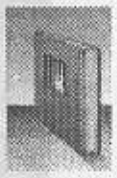
أندريه ميكال
وجمال الدين بن الشيخ
ت: عبدالرحيم الرحوتي

لكونها تسمح بتثبيت الأفكار على دعامات مادية تتميز بمقاومتها لعامل الزمن، وتجاوزها للحظة الراهنة، ستعتبر الكتابة في مختلف الحضارات الإنسانية، بما فيها العربية، شانها في ذلك شان الصوت، إن لم يكن اكثر، اداة سحرية، بل مقدسة أيضًا. في المجتمع العربي قبل الإسلام لم تكن الكتابة، لاعتبارات عديدة، تتمتع بحضور فاعل، او تلعب دورًا يعتد به، إلا أن مجيء الإسلام سيحدث انقلابًا شاملاً في الوضع السائد على جميع المستويات والأصعدة، بحيث ستتغير القيم والمفاهيم لتحل محلها قيم ومفاهيم العهد الجديد التي أدرجت، ومنذ البدايات الأولى، الكتابة كمكون من مكوناتها المميزة، واقرتها ثابتًا من ثوابتها الأساسية.

اتخذت الكتابة كاداة اساسية لتثبيت النص القراني في مرحلة اولى، ثم بقية المعارف والعلوم المرتبطة به التي نشات وترعرعت في محيطه، لتقوم على اساس ذلك تقاليد كتابية أسهمت بفعالية في انتشار وتطور المعارف والعلوم في إطار المعتقد الديني بما يخدمه، ويدعم وجوده واستمراره، بل استقراره أيضًا. في الواقع، التمست الحضارة العربية في صيغتها الإسلامية الكتابة كاداة اساسية في إستراتيجية بناء أنساقها المعرفية والفكرية، وتاسيس العلوم وتصنيفها، وإقرار ابستيمولوجياتها مع تنظيمها على شكل فروع واغصان وافنان الشجرة التي يمثل النص المقدس جذعها الثابت.

لم يتوقف دور الكتابة عند حدود استعمال ذي صبغة نفعية، باعتبارها اداة وليست غاية في ذاتها، وإنما سينتقل بها تدريجيًا، ومع مرور الوقت، من مرتبة الوسيلة إلى المرتبة التي ستطلب فيها لذاتها، وفي ذاتها، سواء من حيث تطوير تقنيات الخط والسمو به إلى مستوى فن قائم بذاته، أم اتخاذها موضوعًا للبحث الأسلوبي خاصة فيما يتعلق بسبر كل الموارد والإمكانات المتوافرة والمحتملة، بهدف استثمارها في تقنيات واشكال جديدة في الصياغة والتعبير في مختلف ميادين الكتابة، الإبداعية وغير الإبداعية على حد سواء.

هذا الجانب الأساسي في الحضارة العربية في صيغتها الإسلامية، جانب الكتابة والدور الذي نهضت به، وشغلته في صلبها، هو الذي يتناول كل من اندريه ميكال وجمال الدين بن الشيخ في هذه الحلقة الثانية من مواجهتهما بالتحليل في محاولة سبر مجموع اشكال تمظهره عبر مختلف مراحل تاريخ المجتمع الإسلامي، منذ بداياته الأولى، ومرورًا بالإمبراطوريات الكبرى، وما تلاها من عصور التفكك والانقسام والغزو الأجنبي، وحتى الوقت الراهن.



أندريه ميكال: وجدت الكتابة في سياق الحضارة الإسلامية الناطقة بالعربية، ما يدعم وجودها للمرة الاولى في مرجعية ثنائية: النص القراني من جهة، واللغة الحية: لغة سرد الأحداث وتسجيل الوقائع من جهة اخرى، ولكن لكي يُحتفظ بذلك كله في الذاكرة الفردية كان لابد من دعمها بالكتابة وتثبيتهما على القرطاس. من المسلم به أن الحضارة الإسلامية الناطقة بالعربية كانت واحدة من اكبر واهم حضارات المكتوب المعروفة.

جمال الدين بن الشيخ: لعبت الكتابة دورًا اساسيًا في توافر احد الثوابت الأساسية لهذه الثقافة: ذلك الذي يتمثل في النص. تمت كتابة القرآن بسرعة نسبية، في القرن الموالي لقيام الدعوة الإسلامية على عهد ثالث الخلفاء الراشدين؛ عثمان. هذا الحضور الثابت للنص المقدس سيؤثر بشكل جلي على كل انواع المكتوب الأخرى، ليلعب من خلال ذلك دورًا حاسمًا في تصنيف العلوم، وإقرار إبستيمولوجيتها. في سياق تطور وانتشار انواع الكتابة التي اقرتها هذه الثقافة بالتدريج، ستظهر إلى الوجود علاقة اساسية تربط بشكل وثيق كل النصوص مع بعضها، ومع النص الأم، النص المقدس.

أندريه ميكال: زيادة على ذلك، اجتهد العرب في توسيع مجالات استعمال الكتابة، بحيث إنهم أدرجوها في مختلف المجالات والأنشطة، ابتداء من اشياء الحياة اليومية ووصولاً إلى الأمكنة المقدسة مثل جدران وسقوف المساجد مثلاً. فن الخط هو احد اسمى اشكال إدراج هذه العلامة الأساسية في الواقع وتثبيتها في ذاكرة الإنسان. كون ان الحضارة الإسلامية انتجت من الكتب ما يصعب حصره، فلأن النص القراني يسمح، في المرتبة الأولى، بتطوير ادبيات، لم نتجاوز، في الوقت الراهن، عتبة تقدير حجمها الضخم، مثل: نسخ القرآن، وإعادة نسخه عشرات المرات من لدن الشخص نفسه في بعض الأحيان، وكذا مختلف العلوم المرتبطة به، والصادرة عنه: التفسير، القراءات، الحديث النبوي، الفقه، النحو، ثم البلاغة فيما بعد.

جمال الدين بن الشيخ: البلاغة ستأتي في وقت متأخر نسبيًا، لأن التفكير الذي نشط حول تنظيم الخطاب، وتقنين الصور البلاغية لم ينطلق فعليًا إلا في حدود القرن التاسع الميلادي. انصرفت كل المجهودات في البداية إلى تحديد ورسم مجالات العلوم الدينية الكبرى. بعد أن تمت تسوية أغلب المشاكل المرتبطة بالنص القراني، والحديث النبوي، والنحو، والخط، وغير ذلك من المشاكل الأخرى، سيواجه العلماء مشكل الكتابة السياسية الذي سيفتح الأبواب أمام النقاشات الكبرى التي ستعرفها الساحة الثقافية الإسلامية، وعلى راسها النقاش الذي اتخذ كموضوع مسالة الإيمان والعقل. باختصار، ندخل في مرحلة وضع المفاهيم، مد الأسس الإبستيمولوجية لمختلف الميادين العلمية، والمعرفية، ومحاولة التاليف بين التقاليد الثقافية الموروثة عن القبائل العربية. لكي يتحقق كل ذلك كان يتعين إيجاد اداة ملائمة، الأداة اللغوية، في هذه الفترة بالذات ستظهر الكتابة النثرية

التي أعلن ميلادها عن نهاية سيطرة القصيدة الشعرية، وتراجع سلطانها. المبدأ العام الذي سيتحكم في كل هذا النشاط هو ذلك الذي يحيل على نموذج واحد وموحد، نموذج فكري، نموذج لغوي، نموذج سلوك.

يتم التفكير دائمًا انطلاقًا من مثال النبي محمد والكلام السماوي الموحى به إليه. منذ ذلك الحين لم تتحرر الحضارة الإسلامية بالمرة من هذا الطابع الأساسي والمميز. تكاثر الممارسات وتنوعها، واختلاف المسارات وتعددها لم يؤد إلى التشكيك، أو حتى التساؤل بصدد هذا الرابط العضوي.

اندريه ميكال: إلى جانب المكتوب الديني، توجد كتابات أدبية غزيرة غير دينية تطورت في ظل المعتقد الديني، وتحت مراقبته. يبدو لي أن أحد أهم مميزات الكتابة العربية النثرية يتمثل في هذه الأعمال ذات الطابع الموسوعي، التي تجمع المعارف المختلفة، وتعمل على تصنيفها، وترتيب محتوياتها، وهي أعمال صنفت من أجل ما قد نسميهم بالمثقفين، أي أولئك الذي لديهم الرغبة في الإلمام بمختلف المعارف المتداولة في عصرهم، تلك التي تمثل ما يمكن أن يصطلح على تسميته بالمتن المعرفي الذي يؤهل إلى حد ما الفرد لتقمص دوره كرجل مثقف في المجتمع الذي يعيش فيه، وهو ما كان يسمى في العصر الإسلامي الوسيط بالأدب. كان هذا المتن يقدم على شكل عدد من الموضوعات التي يجب على الفرد الإلمام بها، وتمثلها بالشكل الذي يسمح له بتداولها، ومناقشتها مع الآخرين. بهذا المعنى، فإن الثقافة ليست فقط معرفة، ولكن أيضًا عبارة عن جواز يسمح لصاحبه بارتقاء السلالم الاجتماعية وحتى ولوج الدوائر العليا، وبالتالي يجد نفسه على قدم المساواة، إلى حد ما، مع ما كان ينعت باسم الخاصة في المجتمع الإسلامي الوسيط، أي تلك الطبقة الاجتماعية التي تتكون أساسًا من رجال السلطة، ومن لهم ارتباط بهم.

جمال الدين بن الشيخ: العلوم الدينية التي تحتل مكانًا مركزيًا في المنظومة القائمة حول النص القرآني، والعلوم غير الدينية، تنقسم على شكل دوائر متحدة المركز. الغرض من تنظيم العلوم بهذا الشكل كان الهدف منه أساسًا خدمة إستراتيجية متمركزة حول النص القرآني. نجد في المراكز الأولى، كبريات العلوم الدينية والفقهية، في حين أن العلوم الملحقة، تلك التي كانت تسمى عندهم بالفروع، أي العلوم الثانوية أو التكميلية، مثل اللغة والنحو والبلاغة وغيرها، فقد وضعت في خدمة مجموع علوم المنظومة. انتبه العلماء بعد حين إلى أن الإلمام بقواعد النحو واللغة لا يكفي، وأن الصور البلاغية والصور الفكرية، بصفة عامة، يجب أن تخضع بدورها للمراقبة. نشأت البلاغة من خلال الفحص الدقيق للإنتاج الشعري، إذ سيلاحظ بأن شاعرًا مثل ابي تمام كان يفرط في استعمال الأساليب المجازية، وغريب الاستعارات. نقل المعنى عن مواضعه يمكن أن يؤدي إلى إفساد أساليب التعبير ويتسبب في انفلات محتمل للمتخيل من الإطار الذي وضع له وأحيط به. لتفادي المخاطر المحتملة التي يمكن أن تترتب عن ذلك بدا من الضروري،

بل ومن العجلة ايضًا ان تتخذ الإجراءات اللازمة لتنظيم وتقنين الصور البلاغية، وهي مجهودات أثمرت رسائل متواضعة الحجم والمحتوى في البداية، لتصل خلال القرنين العاشر والحادي عشر إلى كبريات الأعمال البلاغية التي عالجت بشكل كامل ومنظم كل أساليب التعبير البلاغي في العربية. بعد أن تم وضع الصرح بكامل جزئياته سيتم تطوير ما يمكن أن نصطلح على تسميته بالأدب الدنيوي؛ وهو أدب يعالج الطريقة التي يتعين على المرء أن يتحلى بها، ويسلكها للاندماج في المجتمع والقواعد التي عليه أن يحترمها ليلتحق بمصافي الأدباء، ويشهد له بذلك.

اندريه ميكال: بعد القرن العاشر الميلادي سيجد العالم العربي الإسلامي نفسه في مواجهة ضغوط خارجية شديدة ومتعددة، ابتداء بالزحف التركي في القرن الحادي عشر، والتدخل الغربي غبر الحروب الصليبية، ثم الغزو المغولي في القرن الثالث عشر الذي كان سببًا في سقوط الخلافة العباسية، وزوالها بصفة نهائية، الشيء الذي سيترتب عنه تجزئة العالم الإسلامي، وانقسامه إلى مجموعة من الدول والإمارات التي لم يكن لها راس سياسي موحد. أخيرًا، جاء الأتراك العثمانيون الذين بسطوا سيطرتهم، ابتداء من القرن الرابع عشر، على مجموع البلاد العربية باستثناء المغرب الأقصى. أميل إلى الاعتقاد بأنه ابتداء من القرن الحادي عشر، وخاصة بعد الصدمة القوية، والرجة العنيفة التي عاشها العالم العربي والإسلامي غداة الغزو المغولي، ستبذل مجهودات ضخمة اتجهت أساسًا، وبالدرجة الأولى، نحو نسخ وتسجيل الموروث المكتوب بوتيرة غير عادية ولا معهودة في المجتمع العربي الإسلامي قبل هذه المرحلة التاريخية. لا أدري إن كان في الإمكان الحديث عن شيء من قبيل الخوف، ولكن يبدو أن القلق استبد بالنفوس، وهو ما يستشف بشكل ما عند ابن خلدون الذي كان يتأمل التاريخ، ويتساءل إذا لم تكن الحضارة التي حمل مشعلها العالم العربي الإسلامي، والتي كانت المعبِّر الحي عنه في طريقها للإفلات من قبضته. إنتاج الأعمال الموسوعية سيعرف ازدهارًا غير مسبوق، بشكل خاص في مصر المملوكية حيث سيظهر رجل استثنائي قد يكون بكل تأكيد اكبر المصنفين الموسوعيين الذين عرفهم التاريخ الإسلامي، اقصد جلال الدين السيوطي الذي أخرج إلى الوجود في حوالي ثلاثين سنة من العمل ما يناهز خمسمائة وستين مؤلفًا في مختلف المجالات المعرفية بعضها

محمود درويش — ابن خلدون — أحمد عبد المعطي حجازي — نجيب محفوظ

موسوعات حقيقية. يتعين علينا أن نتساءل إذا لم تكن هذه الأسباب نفسها هي التي ستؤدي في مصر خاصة، خلال القرنين الثاني والثالث عشر، إلى اتساع نطاق عمليات جمع، وإعادة جمع، وحتى التأليف في هذا النوع من الأدب الذي لم يكن إلى حد الآن ينظر إليه باعتباره يرقى إلى المستوى الذي يؤهله لكي يحظى باهتمام الكتاب، أو على الأقل كان ينظر إليه كأدب من الدرجة الثانية: الأدب الشعبي، أدب الحكايات الشعبية مثل ألف ليلة وليلة.

جمال الدين بن الشيخ: أعتقد بأنه يمكن الحديث، كما ذكرت، عن القلق، وحتى عن حالة من الذعر والخوف الشديد، الذي سيدفع إلى اتجاه تعبئة مسترسلة سخرت فيها كل الوسائل المتاحة من أجل الحفاظ كتابة على كل ما يمكن أن يتعرض للتلف والضياع، لقد تزايدت في هذه الحقبة أهمية الأدب البيوغرافي الذي سيتطور بشكل ملفت سواء في الأندلس أم في المشرق العربي. التحليل لكبار علماء التراجم في: Domi-nique Urvoy الذي قام به دومينك أورفوا. الأندلس يظهر بشكل جيد خضوعهم التام لإستراتيجية الثقافة العربية. عندما نلقي نظرة سريعة على الأشخاص المترجم لهم، نلاحظ بسهولة أن أغلبيتهم الغالبة من رجال الدين، في حين لم يخصص لرجالات المعارف الأخرى إلا الحيز الذي يتماشى مع الأهمية التي تتمتع بها في المشهد الثقافي. خلافًا لما هو سائد، لم يكن الشعر يحتل مكانة متميزة: عدد الشعراء في هذه المؤلفات أقل بكثير من عدد العلماء ورجال الدين. أما هذه الآداب التي ننعتها باسم الآداب الدنيوية، فإنها لم تكن تحتل إلا مكانًا ثانويًا، باعتبار أنها توجد في هامش المنظومة، مثل السير، والأخبار، والحكايات الخارقة، وما إلى ذلك من النصوص الأخرى التي كان بعضها يتناقل كتابة، وبعضها الآخر شفاهة، وهي نصوص، علينا ألا ننسى ذلك، تعبر في مجموعها، وتَتَأوّل أعماق المتخيل الغائرة. من جهتهم، سيعمل من كانوا ينعتون في البلاطات باسم الظرفاء على تطوير ثقافة الظرف، التي عرفت ازدهارًا واسعًا، وبلغت أوجها خلال القرن التاسع الميلادي. كانت هذه الثقافة تسبغ قيمة أكيدة، وأساسية على المظهر الخارجي للفرد، مظهر يقوم على التزام الأناقة سواء في اللباس أم السلوك أم العلاقات الاجتماعية، والتي ستتطور بالتدريج لتتخذ شكل تيار فكري، حاول من داخل إشكالية الإيمان والعقل أن يساعد على بروز مفهوم الفرد في الثقافة العربية.

أندريه ميكال: في عهد العباسيين سيطرح مشكل آخر، وهو ذلك الذي يتمثل في مواجهة الثقافة العربية للثقافات الأجنبية، وبشكل خاص، للثقافتين الإيرانية والإغريقية، التي عادت إلى الظهور عبر تشجيع عمليات الترجمة في العصر العباسي خاصة. يمثل هذا النقاش اثنان من أكبر الكتاب في العصر العباسي في بداياته الأولى، ويتعلق الأمر بالجاحظ وابن قتيبة. كل واحد منهما تجرد بطريقته الخاصة للدفاع عن الإسلام وعن اللغة العربية، ومن خلال ذلك عن الموروث العربي بما في ذلك الجاهلي في مواجهة الثقافات الأجنبية. الفرق بين

الرجلين يتجلى، على وجه الخصوص، في موقف كل منهما من الثقافتين الإيرانية والإغريقية. الجاحظ كمفكر عقلاني ومعتزلي كان يميل إلى تقديم الموروث الإغريقي على الموروث الإيراني؛ الذي كان يبدو له أقل أهمية، وربما، مع مرور الوقت، أخطر على الإسلام. أما ابن قتيبة فكان يدافع عن فكرة احتواء الموروث الإيراني ونقله إلى العربية تحت راية الإسلام، وكان في الوقت نفسه يقف موقفًا سلبيًا من الموروث الإغريقي لأنه ربما كان يرى أن أساليبه العقلانية أشد خطرًا على الإسلام، على عكس ما كان يراه الجاحظ.

جمال الدين بن الشيخ: ولكن الجاحظ وابن قتيبة يعبران معًا، مهما كان موقف كل منهما، عن شيء أساسي: إقصاء البداوة كسمة أصلية ومميزة للثقافة العربية بشكل تام ونهائي من النظام الثقافي. حتى ابن قتيبة في مقدمة كتابه «الشعر والشعراء» حيث يعطي الانطباع بأنه يجتهد من أجل إعادة الاعتبار للتقاليد الشعرية البدوية، كان في الواقع، يؤسس لآلية، من شأنها تيسير وتسهيل التحكم فيه. من الثابت أن هذه الفترة التاريخية سجلت الطي النهائي لنمط الإنتاج الثقافي القائم على البداوة. أريد أن أعود من جديد إلى موضوع الظرفاء الذين كانوا في غالبيتهم من أصول فارسية، وكانوا أناسًا يتميزون بالاعتدال في السلوك، ويقيمون نوعًا من التوازن المعقول بين الدنيوي والأخروي الشيء الذي جعلهم يتجهون نحو رسم الخطوط الكبرى لنموذج مخالف للفرد في المجتمع الإسلامي، وهو منحى لم يكن لدى الفقهاء أي استعداد للقبول به إطلاقًا. بدورها، وبغض النظر عن كل التقلبات السياسية، أوجدت الأندلس نموذج إسلام أنيق، معتدل ومتفتح، يمارس بذكاء وبأسلوب سائغ كل أشكال الثقافة الإسلامية، إلا أن الفقهاء سيأتون، فيما بعد، ليضعوا حدًا نهائيًا لهذا التحرر الذي أصبح مصدر إزعاج، بل منبع خطر محتمل على الإسلام.

أندريه ميكال: إن الحديث عن الكتابة يستدرج بالضرورة الحديث عن الأدوات والمواد التي كانت تستعمل فيها، وعلى رأسها قلم القصب الذي كان ينجر بشتى الطرق للحصول على نوع الخط المرغوب فيه، ثم المواد التي كان يكتب عليها، والتي ستعرف ثورة حقيقية على يد العرب مع ظهور الورق. انتصار العرب، في بداية القرن الثامن الميلادي، على الجيش الصيني بآسيا الوسطى، فتح أمامهم طريق الحرير، والخزف الصيني، والورق أيضًا. منذ ذلك الحين سيعرف إنتاج هذه المادة قفزة نوعية مهمة مع إنشاء أول مصنع لها في بغداد بأمر وبدعم مباشرين من الخليفة العباسي هارون الرشيد. مع نهاية القرن العاشر، كان الورق قد أصبح المادة الوحيدة تقريبًا المستعملة في الكتابة، وذلك لما يتميز به من مقاومة وصلابة، زيادة على تعذر محو محتوياته، خلافًا للمواد الأخرى التي كانت تمحى بقصد استعمالها من جديد. انتشر استعمال الورق بشكل واسع في حقل الكتابات الرسمية لأنه لم يكن يسمح بالتحايل والغش في المكتوب. هذا جانب آخر

من جوانب الحضارة العربية الإسلامية العديدة التي تكاد تكون مجهولة، ولكنها على جانب كبير من الأهمية. ليس من المبالغة في شيء إذًا، القول بأن هذه الحضارة هي أيضًا حضارة الورق بامتياز.

جمال الدين بن الشيخ: في الواقع، لعبت الكتابة دورًا مزدوجًا في مسار الحضارة العربية، من جهة كانت هناك تلك التي تستهدف إنتاج الكتب، أي نسخها، وبشكل خاص القرآن، الذي كان ينسخ بشكل واسع وبكميات وافرة إلى حد أن الأخبار تتحدث عن اشتغال مئات من نساء قرطبة في نسخ المصاحف، ومن جهة أخرى، هناك القول المنقوش، القول الذي يحفر على شكل علامات في الجص، أو الثوب، أو الخشب، أو الرخام، أو النحاس، أو غير ذلك من المواد الأخرى التي تزين بها سقوف وجدران المساجد وغيرها. قد تختلف المواد المستعملة والأهداف المتوخاة، ولكن يبقى أنه في كل مرة يحتل فيها المقدس فضاء جديدًا يقابله زحف فوري، واكتساح جديد للمتخيل، بدورها ستكتب القصائد، وتنقش على الخشب مثل ما ينقش القرآن، ترسم على الحرير وتطرز أكمام الألبسة بأبيات شعرية غزلية، بل سيذهب الحال ببعضهم إلى حد حفر الأبيات الشعرية على حبات التفاح، ورسمها على قشور البيض. إذا نحن أخذنا بعين الاعتبار مجموع ما أنجزه الفن التشكيلي العربي المعاصر، ستنتابنا الدهشة، ولكننا سنشعر في الوقت نفسه بنشوة بالغة عندما نلاحظ بأن الخط مازال يلعب دورًا أساسيًا في هذه الفنون سواء تعلق الأمر بمصر أم العراق أم سوريا أم المغرب أم تونس، حتى لا نذكر إلا بعض الأمثلة.

أندريه ميكال: ستتطور هذه الممارسة ويدفع بأساليب التجريب الفني فيها إلى حد أنه في بعض الأحيان لا تجدنا أمام آيات قرآنية أو أبيات شعرية، بل فقط أمام حروف متفرقة لا تسمح بقراءتها إلا في إطار الهندسة العامة للعمل الفني، ومن خلال مكوناته.

جمال الدين بن الشيخ: إذا كانت الكتابة قد اتخذت كل هذه الأبعاد بما في ذلك البعد التشكيلي، أين يمكن أن نجد الأدب؟ أين يمكن أن نقف على التقييم الفني والجمالي؟ المشكل ذو أهمية قصوى لأن القرآن الذي يشكل قطب رحى الثقافة العربية يدين بشكل صريح وواضح الشعراء، كما أدانهم أفلاطون من قبل، وبعض رجال الكنيسة فيما بعد. الآيات الأخيرة من السورة الخامسة والعشرين تتحدث عن الشعراء، وتصفهم بالضلال، وأنهم أناس يقولون ما لا يفعلون. لم يكن العرب ينظرون إلى الكتاب كأثر أدبي بالدرجة الأولى. في حالة ما إذا كان الكتاب جميلاً، وكانت لغته راقية، وأفكاره جامعة مانعة فإن ذلك يعود، في نظرهم، إلى اللغة، باعتبارها كلام الله المنزل على خلقه، وبما أن الله يتصف بالجمال فإن كلامه يعبر عن هذا الجمال ويجسده، بالتالي فإن كل محاولة لتحليل القرآن وتفسيره من خلال الأدب هو عمل لا يمكن إلا أن يقع خارج أصناف القول التي تشتمل عليها هذه الثقافة. في القرآن تتحقق

أسمى درجات الكتابة، والجمالية الأسلوبية التي تمتنع عن كل تقليد، والتي تأسس ظاهرة الإعجاز القرآني. أين يمكن أن نجد الأدبي؟ باستثناء الشعر، لا يوجد ما يمكن أن ينعت بالأدب عند العرب، المفهوم ذاته بمعناه الحديث لم يظهر في الاستعمال إلا مع نهاية القرن التاسع عشر. حتى الشعر عاش مغامرة غريبة الأطوار انتهت به إلى فقدان دوره السياسي والاجتماعي. لقد كان الشاعر العربي يلعب دورًا بارزًا وفاعلاً في القبيلة كما كانت له مكانة مرموقة وحظوة في أهله وعشيرته، إلا أن كل ذلك سيتلاشى بالتدريج ويتقهقر شيئًا فشيئًا ليقتصر دوره، مع مرور الوقت، على ما يعرف بشعر التكسب القائم أساسًا على المديح.

أندريه ميكال: يبدو لي أن إدانة القرآن الشعراء كان لها أثر إيجابي على مستقبل وتطور الشعر فيما بعد. لقد فتحت الباب أمام الشعر ليشق طريقه بعيدًا عن الحقل الديني، الشيء الذي سيساعده فيما بعد على التطور والازدهار في المجتمع الإسلامي بشكل طبيعي إلى حدود القرن الثالث عشر تقريبًا، في حين أن النثر لم يتطور في مناخ مشابه، بحيث إن الكاتب الذي كان يستهدف في ممارسته للكتابة الفنية ما نسميه بالأسلوب، الكاتب الذي كان يرهق نفسه في البحث عن سبل جديدة في الصياغة والتعبير الفنيين بالإضافة إلى المضمون الذي يريد إبلاغه عبر المكتوب كان غالبًا ما يتهم بالمروق، لأنه كان ينظر إلى عمله، وكأنه محاولة لمجاراة وتقليد الأسلوب القرآني بهدف دحض خاصية الإعجاز فيه. هذه الإبداعات الفنية التي نسميها، في غياب تسمية أخرى أكثر ملاءمة، بالأدب النثري هي في الواقع، أدب ديداكتيكي لا يجاوز في الغالب، من الناحية الأسلوبية، حدود ما يقتضيه المضمون، ما عدا في حالة المقامات التي كان كتابها يرومون تقنيات أسلوبية تعتمد أساسًا على الإيقاع والتقفية.

جمال الدين بن الشيخ: بالنسبة للمقامة، وبقية الأعمال الأدبية من هذا النوع يمكننا الحديث بالفعل عن استغلال قوي لكل موارد وإمكانات اللغة، وهو الجانب الذي يظهر فيه الأدبي بشكل رائع كما يظهر كذلك في الشخصيات، وفي الحوار، وفي الحركة العميقة لكل واحد من المشاهد. ولكن اللذة التي نجدها في ثراء اللغة، وفي التنويع الإيقاعي والأسلوبي لم تكن كافية لضمان ديمومته عبر التاريخ، وهو ما يفسر بدون شك فشل المقامة كفن من فنون التعبير في عصر النهضة العربية. إذا كانت المعارف توقظ بادرة الكتابة التي تحرك الفكر، وتستنفر آليات العقل، فإني ما لبثت أتساءل إذا ما لم تكن كتابات المتخيل قد ظلت زمنًا طويلاً، وربما إلى الوقت الحاضر، عبارة عن تدوين حرفي للقول الشفوي. عندما ننظر إلى تطور أشكال التعبير الأدبي نلاحظ أن الكتابة تحتل فيها فضاء مفتوحًا ومهيأ للبحث، وأن المعنى يتجلى من خلالها، ويكشف عن تشعباته في ثناياها. إذا نحن رجعنا إلى نصوص المتخيل العربي، سنلاحظ عكس ذلك، بحيث أن الكتابة ليست إلا عملية نسخ فحسب.

الشعر العربي القديم هو في جزء كبير

منه ممارسة شفوية قائمة على الإنشاد. يكتب الشاعر القصيدة، ولكن عليه أن ينشدها في حضرة الممدوح، التواصل بين الطرفين هو تواصل شفوي أساساً، وهو القناة الوحيدة التي تربط المخاطب بالنص. عادة ما كان للشعراء رواة يصاحبونهم وكان هؤلاء الرواة يتحملون، زيادة على حفظ القصائد، مهمة إنشادها بأفضل طريقة ممكنة أمام جموع المستمعين. لا ينطبق ذلك على المرحلة الوسيطية فقط، بل إن جزءًا كبيرًا من الشعر الحديث والمعاصر يدخل فيما كان العرب يسمونه بالشعر المنبري، أي شعر التواصل المباشر الذي يعلق على الأحداث، يحرر الطاقات ويستنفر القوى. الشاعر العربي المعاصر غالبًا ما يستعيد دور شاعر القبيلة.

أندريه ميكال: نلامس هنا مسألة دور الشاعر في الحاضرة. في الجزيرة العربية قبل الإسلام كان الشاعر بطل القبيلة والمتكلم باسمها، وفي بعض الأحيان أميرها، وهو دور سيحتفظ به إلى حدود العصر الأموي. أما في العصر العباسي، فإن الأمور ستتغير بشكل كامل تقريبًا، إذ لم يعد للشاعر في مجتمع قطع أشواطًا بعيدة في التمدن، والتنظيم السياسي، والفكري، والاجتماعي، الدور نفسه والمهام نفسها التي كانت له في السابق. إن التحول العميق الذي عرفه المجتمع العربي الإسلامي في هذه الحقبة من تاريخه سينتج عنه تحول لا يقل عمقًا في دور ومهمة الشاعر ورسالته، بحيث سيصبح ممثلاً لمدرسة من المدارس الفكرية، أو حامل لواء تيار من التيارات الفلسفية. ولعل حالة أبي نواس كواحد من أبرز وجوه الشعر العربي المحدث تشكل أفضل مثال على هذا التحول في دور ومهمة الشاعر في المجتمع الجديد. عندما استهزأ من الشعر القديم كان دافعه إلى ذلك – في الأساس – دعوة العرب لكي يكونوا أبناء زمانهم وعصرهم، ويعيشوا حاضرهم، ويتخلصوا من ثقل ماضٍ لم يعد هناك ما يبرر الاستمرار في تقديسه، ورفعه إلى مستوى النموذج الذي يتعين، مهما كان التقيد به والسير على نهجه. إن التطرق إلى إشكالية من هذا النوع، ومعالجتها بالعمق اللازم يقتضي منا بحثًا مستقلاً، مثل ذلك الذي باشرتموه في كتابكم «الشعرية العربية»، إلا أن عملاً من هذا القبيل يتطلب على ما أظن أن يدفع به بعيدًا، وإلى أقصى حد ممكن. أما فيما يخص مشكلة الطبع والصنعة، وهما حالتان متباعدتان عن بعضهما البعض، فإننا نجد من جهة، شعراء لم يكن يسكنهم هم البحث في تقنيات الكتابة والأسلوب بقدر ما كانوا يعملون على نسخ الصور المنبعثة في أذهانهم والخواطر المتقاطرة عليهم، ومن جهة أخرى، نجد شاعرًا مثل أبي تمام الذي لم يكن يحظى بالاحترام في عصره لما كان يعاب عليه من إجهاد للنفس، وتكلف فيما لا يحتاج إلى تكلف، والإتيان بغامض الكلام وبعيد الاستعارات، وما إلى ذلك من الصيغ الأسلوبية التي لم يكن المشهد الثقافي العربي آنذاك على استعداد لاحتضانها والقبول بمثلها.

جمال الدين بن الشيخ: الشعر العربي الذي أقصي بالتدريج من الحقل

السياسي، وحُصرت مهمته شيئًا فشيئًا في المديح الذي سيصبح مع مرور الوقت غرضه الأساسي، والمهيمن عند غالبية الشعراء، سيعمل مع ذلك على تعميق منابع إلهامه حول بعض الأغراض الأخرى ذات الطابع الشخصي، وبشكل خاص حول الغزل مع ابن الأحنف والخمريات مع أبي نواس. في الإمكان الحديث عن كتابة دنيوية، لأن الأمر يتعلق بغرضين لا يصبان في المنحى نفسه الذي تصب فيه القيم الأخلاقية والمجتمعية التي يدافع عنها الإسلام الرسمي. فيما بعد، سيستحوذ شعراء التصوف على مجموع محتويات المعجم الغزلي والخمري، ويحولوا موضوعاتهما الأصلية بقصد وضعها في خدمة التجربة الصوفية. مع هذه التجربة الفريدة والرائدة، نقف، ولأول مرة، على حالة التمس فيها الديني الدنيوي، وتوسله للارتقاء به إلى أعلى مستويات التجربة الروحية. نقف على حالات أخرى من هذا النوع في سياق العربية الإسلامية. على الرغم من وجود فروق ثابتة بين الكتابة العلمية، وأشكال التعبير في مجال التخيل، فإن ذلك لم يمنع من حصول تبادل للأدوات الفنية بينهما. ما كان يعيبه العلماء على أبي تمام هو أن اللغة صارت، مع أبحاثه المتواصلة عن أساليب جديدة في التعبير، وإكثاره من استعمال المجازات الغريبة، والاستعارات الوحشية، مهددة بأن يكتنفها الغموض، ويلفها اللبس، ويبتعد بها عن الوضوح الضروري. كان ابن الأعرابي يتهمه بالخروج عن طرق التعبير التي كانت مألوفة عند العرب، دائرة على السنتهم ومتداولة بينهم، وبالتالي سيلقي بكامل شعره خارج ديوان العرب. الابتعاد عن طرق التعبير المتداولة والمألوفة أثار ردود فعل فورية لما في ذلك من مس بنموذج اللغة القائم، والذي كان يتمثل في حمل أكثر ما يمكن من المعنى في أقل ما يمكن من الألفاظ وهو ما يعرف عندهم بالإيجاز. أعتقد كامل الاعتقاد بأن أبا تمام هو الذي أوجد شعر الكتابة في تاريخ الشعر العربي.

أندريه ميكال: لعل ذلك هو ما جعل شعره الأكثر حداثة في متن الشعر العربي. منذ برهة ونحن نتحدث عن الكتابة الشعرية من دون أن نتساءل عن طبيعة الكتابة. كنت أفسر باستمرار لطلبتي بأن التعبير عن الأشياء له سبل ثلاثة إجمالاً: التعبير عنها بأسلوب بسيط نتوسل فيه اللغة المألوفة والمتداولة، أو التعبير عن الأشياء نفسها بشكل مختلف نوعًا ما، وهذا هو الشعر الكلاسيكي إلى حدود القرن التاسع عشر، أو قول شيء آخر مختلف، وهذا هو الشعر بمفهومه المعاصر. وظيفة الشعر القديم تنحصر في استعادة الموضوعات نفسها المطروقة، وأن مقدرة الشاعر وكفاءته تكمن في طريقة قول الأشياء، يستوي في ذلك الشعراء العرب وغير العرب. الشعر هو في نهاية المطاف خطاب منظوم وجميل إلا أن المفاجأة قد تحصل في بعض الأحيان عندما يقترب الشاعر خلال اشتغاله في تنقيح قصائده وتهذيبها من الشعر بمعناه الحديث والحداثي سواء تعلق الأمر بشعرائنا أم بشعرائكم على حد سواء.

جمال الدين بن الشيخ: يبدو لي أن أبا تمام كان أول من مهد لمفهوم الشاعر

الكاتب وأسس له، أما المتنبي الذي يعد بحق أحد اكبر شعراء العربية، فقد فضل الالتزام بتقاليد القول البدوية في نظمه، إنه شاعر الإنشاد بلا منازع، شعر أبي الطيب لا يقرأ وإنما يسمع. اعتقد أنك مازلت تتذكر معي مهرجان بغداد، الذي استدعينا معًا للمشاركة فيه، في 1977، وشاهدنا خلال مقامنا هناك أشياء غريبة حقًا، كل ما لقيناه كان ينشد على مسامعنا من شعر المتنبي، من سائق التاكسي، وحتى صانع الأواني النحاسية. التقاليد الكتابية نجدها بعد أبي تمام عند أبي العلاء المعري على ما أعتقد. يا له من كاتب متمكن! لا يتيسر فك رموز شعره إلا في هذه اللحظات الصعبة، حيث يحاول المرء تأويل العلامات في غياب أي صوت من شأنه أن يقرع سمعه، ويحقق له التواصل مع النص.

أندريه ميكال: يتعين علينا في ختام هذا الفصل من حديثنا أن نطرح على أنفسنا سؤالاً بسيطًا ومفاجئًا: ما معنى الكتابة عند الإنسان العربي في الوقت الحاضر؟ لقد تغيرت الأوضاع كثيرًا في العالم العربي، أجهزة الإعلام، وبشكل خاص الصحافة والرواية وانتشار التعليم ساعد على ظهور لغة جديدة مشتركة بين مجموع الدول العربية تلك التي تنعت بالعربية الوسطى كلغة للخطاب الذي ينقصد الحدث. إلى جانب هذا النوع من الكتابة المرتبطة بالحدث، ماذا تعني الكتابة بالنسبة للشاعر العربي اليوم؟

جمال الدين بن الشيخ: الأدب الشفوي القائم على التواصل المباشر مازال يواصل طريقه، بحيث إن شعراء عديدين مازالوا متشبثين بإنشاد قصائدهم أمام جماهير محبيهم مثل عبدالمعطي حجازي، وعبدالوهاب البياتي (توفي بعد ذلك)، ومحمود درويش، كل هؤلاء هم رجال التواصل الشفوي، وهو تواصل يخضع في الشعر إلى قواعد خاصة، إذ يلزم الا يكون في النص اجتهاد كثير، أو تعقيد فوق الحاجة حتى يتم استيعاب القصيدة في اللحظة ذاتها التي ينشد فيها. السامع لا يمكنه أن يتوقف لكي يفكر في أسرار الكتابة لأن الصوت القارئ يواصل قراءته. نقف على استمرارية التقاليد الشفوية في الحكاية كذلك، واعتقد أن افضل من يمثل هذا الاتجاه هو نجيب محفوظ.

إندريه ميكال: لدى نجيب محفوظ شخصيتان، في رأيي، هناك نجيب محفوظ الروائي الذي يقترب فنه كثيرًا من فن الحكواتي، ونجيب محفوظ الكاتب بكامل معنى الكلمة، أي نجيب محفوظ الذي دفع بالبحث في موضوع الكتابة إلى حدوده القصوى. الذهاب والإياب بين هذين النوعين من الكتابة له عنده دلالة عميقة. نلاحظ في أعماله الأخيرة نوع من الرجوع إلى بعض الأشكال الأولى في كتابته، ولكنه يظل في أغلب أعماله حكواتيًا.

جمال الدين بن الشيخ: لكن أعماله التي سيحتفظ بها قد لا تكون هذه الحكايات – الروايات، حتى ولو استمرت التقاليد الشفوية في الوجود، لأن العرب دخلوا بدورهم في مرحلة الكتابة. نقف في أعمال عدد مهم من الكتاب العرب الكبار اليوم وبسهولة على لحظة التحول. ما كان مطلوبًا

ومنتظرًا من شاعر مثل محمود درويش مثلاً، هو التعريف بمأساة شعبه والدفاع عن قضيته، وحقوقه المغتصبة عبر الكتابة الشعرية متقمصًا في ذلك نوعًا من الوعي، أو الصوت الجماعي، صوت الشعب الفلسطيني في رحلة العذاب والضياع والبحث عن الأمل الهارب أبدًا. إلا أن ذلك لم يستمر طويلاً ليحدث لهذا الشاعر في أعماله الأخيرة ما يشبه استعادة صوته الفردي الذي يترجمه العمق المتزايد في الكتابة الشعرية لديه. يتعين علينا الانكباب على النصوص لكي نعيش لحظة تكون المعنى فيما وراء الكلمات، وفي غياب أي صدى خارجي.

أندريه ميكال: إذا نحن حكمنا انطلاقًا من بعض جوانب الرواية العربية، ومن خلال دواوين كبار الشعراء العرب المعاصرين، يمكننا القول بأن الكتابة أعطت اليوم للعرب كل الوسائل لكي يسهموا في الأدب الكوني بالمعنى الذي يجعلنا نسمع صوتًا عربيًا خالصًا، ولكنه صوت يمكن أن يتقاسمه في الوقت نفسه غير العرب كذلك.

جمال الدين بن الشيخ: تشبث العرب لمدة طويلة بفكرة مفادها أنهم أرباب الشعر، وإليهم انتهى سلطانه، وهو ما دافع عنه الجاحظ بكثير من الحزم، إلا أن الشعر العربي سيجد نفسه منذ مرحلة الرومانسيين يقترب أكثر فأكثر من التيارات الأوروبية. قرأ العرب روني شار وأحبوه، كما قرأوا وأحبوا سان جون بيرس، و ت. س. إليوت، وغيرهم من كبار الشعراء الأوروبيين. الكتابة العربية في الوقت الراهن لا تتبع خطًا منعزلاً منطويًا على الذات. لقد التحق العرب بالآخرين في الكوني.

اعتذار

«العصور الجديدة» تعتذر للفنان الكبير صلاح عناني عن الخطأ الفني غير المقصود في طباعة لوحة بطن الغلاف الخلفي في العدد (17) الماضي يناير 2001 والتي كان عنوانها «من الحجارة وطن» والتي جاءت تحية ودفاعًا عن الفلسطينيين وأطفال الحجارة من أجل تحرير فلسطين وتحريرنا جميعًا. فنأسف له وللقراء معًا.

العصور الجديدة

ترجمة وتقديم : عـــلاء اللامـــي

في ولاية (مينا بولص)، وتحت النظرات الحانية لابنته (شيري)، رحل عن عالمنا الشاعر الأمريكي الكبير (غريغوري كورسو) رحلته الأبدية، يوم السابع عشر من شهر كانون الثاني الماضي، عن عمر تجاوز السبعين بعدة أشهر، وبعد معاناة مرض السرطان التي بدأت منذ شهر أيلول من السنة الماضية. إنني أشعر بالعرفان لشاعر أمريكي آخر، كان له فضل تعريفي إنجازات هذا الشاعر عالي القامة، قوي الروح، والذي يعتبره بعض النقاد العالميين أهم شاعر أمريكي في القرن العشرين. فكيف حدث الأمر؟

جمعتني المصادفة، وزمالة العمل في مطلع الثمانينيات، بالشاعر الأمريكي اليساري (توم وبستر)، والذي كان يعمل أستاذًا للغة الإنجليزية في إحدى المدارس الثانوية بولاية (المسيلة) الجزائرية، غير بعيد عن البلدة الصغيرة التي كنت أعمل فيها مدرسًا أيضًا. ومن خلال (توم) تعرفتُ حديقة الشعر الأمريكي الوارفة، والتي تبدو إلى الناظر وكأنها قادمة من كوكب آخر لا علاقة له بدولة رجعية الفكر والممارسة كامريكا، ومجتمع شديد المحافظة والأمية الثقافية والروحية كمجتمعها. ولكنه كان أيضًا، الشعر القادم، والمشير إلى أمريكا أخرى، غير تلك التي نمقتها ونلعنها مع كل شهيق وزفير نقوم به في أزقة وأنقاض مدننا المدمرة بصواريخها، وتحت ظلال مشروعاتنا المستقبلية المجهضة بأنانيتها المسلحة باليورانيوم و«الشرعية الدولية»..إلخ، تلك الأمريكا الشريرة «السوداء» التي وصفها (كورسو) في قصيدة له تحمل هذا الاسم. ومن الشعراء الذين تعرفت إلى منجزهم الشعري، الشاعر (غريغوري كورسو)، والذي رحل عن هذا العالم يوم الأربعاء الماضي 17 من كانون الثاني/ يناير 2001.

لعل من أهم ما يتميز به شعر كورسو، هو ما يسميه بعض النقاد: تعدد طبقات أو مستويات المقول الشعري، فهو، وإن كان بسيطًا في مكونات الجملة الشعرية المأخوذة غالبًا مما هو يومي ومباشر، وهذه هي الطبقة الأولى التي نجد مثالاً عليها، مثلاً في نص «مشهد الماني مبكر»، والتي تبدأ بداية وصفية وسينمائية (مشهدية) غاية في البساطة: حيث رسام الخرائط الألماني قصير القامة وممتلئ الجسم، يجلس على قرمة من الخشب الخام يحشو غليونه الخزفي، وزوجته المرحة تحمل حزمة من السمك الفضي..إلخ، ولكن هذه البساطة تتلاشى تحت وطأة التعقيد التكويني اللغوي، الذي يلجأ إليه الشاعر، مما جعل القيام بترجمة شعره إلى اللغات الأخرى أكثر صعوبة مما يمكن لنا أن نتوقع؛ وهنا، نضع أيدينا على الطبقة الثانية من المقول الشعري الهادف - كما يبدو - إلى منح شيء من الاستقلالية الإيقاعية الموسيقية للمفردة الواحدة، أو لتشكيلة المفردات في السطر الشعري، وهذا ما يزيد من تعقيد وصعوبة الترجمة؛ بل إن بعض قصائد كورسو، أو بعض المقاطع من قصائده، تبدو مستحيلة الترجمة. ناهيك عن أن الإنكليزية الأمريكية تكاد تكون لغة أخرى مقارنة بالإنكليزية البريطانية وقاموسها الكلاسيكي خصوصًا، بل إن بعضهم يمكنه الحديث عن إنكليزية أمريكية خاصة بالزنوج والملونين في أمريكا، قد لا يفهم منها اللورد اللندني أو الأرستقراطي الهندي، شيئًا يسيرًا!

أما المستوى الثالث، أو الطبقة الثالثة، فهي تلك المتعلقة بالمعاني العميقة وغير المباشرة، التي أراد الشاعر إيصالها إلى المتلقي، والتي قد لا يقولها النص مباشرة ومن القراءة الأولى. ثمة أيضًا في هذه الطبقة تركيب داخلي آخر: إن ما أسميناه: «المعنى العميق غير المباشر»، ليس واحدًا في النص الشعري الواحد غالبًا، بل يمكن اعتباره بوابة نطل منها على أكثر من معنى، وقد تكون بعض تلك المعاني متصادمة أو متناقضة أحيانًا، كما هي الحال مع قصيدته الشهيرة «صديق»، والتي تصدم الشاعر بمضامين، قد تبدو للوهلة الأولى، بعيدة تمامًا عن منظومة الشاعر القيمية الإنسانية الإيجابية، وتنحو منحى فرديًا وبالغ النرجسية والسلبية. غير أن هذا كله يتلاشى حين نتأمل بانتباه، وننقن تأمل نصوص كورسو بانتباه، ليطلع أمامنا نص كورسو ثانية بكل بهائه النوعي والقيمي وإيقاعاته الثرية. ملحوظة أخيرة يمكن سوقها بخصوص التركيبة اللغوية في نص غريغوري كورسو، والتي أشار إليها بعض النقاد المتخصصين ومفادها: إن الضغط الذي تولده تلك التركيبات اللغوية المهندسة بشيء من الغموض، يترك أحيانًا نوعًا من الفراغات العجيبة في نهايات الأسطر والعبارات، والتي لا يمكن تفسيرها أو نقلها من اللغة الإنكليزية التي يكتب بها الشاعر إلى أية لغة أخرى. وكمثال على ذلك فإن، تكرار قراءة البيت الذي يتحدث عن ابنة رسام الخرائط الألماني باللغة الإنكليزية، في النص الذي سلفت الإشارة إليه، يترك لدينا انطباعًا قويًا بذلك الذي وصفناه بالفراغات

العجيبة. يقول السطر في الإنكليزية حرفيًا: (لديهما ابنة متمايلة/ مترنحة/ يكاتبها حبيبها من الحرب)، وإذا كان مبررًا ومقنعًا لجوء المترجم العربي إلى استبدال مفردة (متمايلة) أو (مترنحة) التي تفيدها كلمة (Weaving)، بكلمة لعوب؛ فإن ردم الفراغ المتولد عن عبارة (From The War) بالمقابل العربي الذي لجأنا إليه، والذي يقول: (من هناك، حيث الحرب)، قد يبدو أقل إقناعًا، أو إضافة طارئة من طرف المترجم، لدى بعضهم! ولكن المفاضلة بين عبارة (يراسلها حبيبها من الحرب) الأمينة لحرفيتها، وبين عبارة (يراسلها حبيبها من هناك حيث الحرب)، توضح لنا أمرين، أولهما: صعوبة نص كورسو وآخرهما يقينية وجود ما سميناه الفراغ الغامض المتولد بضغط من التركيبات الخاصة في لغة النص الشعري لديه.

ملاحظة أخرى يمكن إيرادها، وتتعلق بما عرف عن الشاعر الراحل من رغبة عميقة في تحطيم الحاجز اللا مرئي الذي يفصل الشاعر عن المتلقين في القاعة. كان كورسو يريد، ويحاول عمليًا، دومًا، إزالة ذلك الحاجز الرهيب بين المنصة، التي تخبئ خلفها ثلاثة أرباع الشاعر، وبين صفوف المتلقين. كان يريد علاقة صداقية بين مبدع النص الشعري وبين متلقيه المخلص في فهمه وانشداده إلى الشعر وعوالمه، لا علاقة بيروقراطية بين موظف أبله أتقن فن الخطابة، وبين مراجع لا يستعمل عينيه وأذنيه، إلا في المناسبات الحكومية الرسمية! ولذلك لم يكن غريغوري كورسو يطيل البقاء خلف المنصة، فقد كان يحرض الحضور على التساؤل والاستفسار ومعانقة القصيدة، منتقلاً من هذا السائل إلى ذاك، ومن هذه المستفسرة عن صورة شعرية أو كلمة أو عبارة إلى تلك. تحية وفاء

وإجلال لشاعر أمريكا التي لا نعرفها ولكنه أقنعنا بوجودها، نقدم هذه الباقة المترجمة، في معظمها، للمرة الأولى إلى اللغة العربية.. ونقول وداعًا أيها الشاعر الإنسان!

سيرة ذاتية للشاعر

- ولد (غريغوري كورسو) في 26 آذار/ مارس 1930، في مدينة نيويورك.

- كانت والدته فتاة إيطالية في السادسة عشرة من عمرها، ويرجح بعضهم أن والده من أصل يوناني، وهذا الاحتمال هو ما جعلني أنشر عددًا من قصائده في المختارات المخصصة لشعراء من اليونان، والتي تحمل عنوان (قصائد حب باتجاه البحر).

- تخلت عنه والدته الفتاة، وعادت إلى وطنها الأصلي إيطاليا، وتزوج أبوه من امرأة أخرى.

- تبنته عدة أسر، وعاش في بعض المؤسسات الاجتماعية الخيرية الخاصة برعاية الأيتام.

- سجن لستة أشهر، وله من العمر - وقتها - ستة عشر عامًا بتهمة السرقة، ثم سجن لثلاث سنوات.

- بدأ الاهتمام بالشعر وعوالمه وهو في السجن.

- اشتغل عاملاً مياومًا «موسميًا» في وكالات التجارة البحرية.

- تعرف إلى الشاعر (آلان غنسبرج)، وتعاون معه أدبيًا، حيث أصدرا معًا بيانًا تحت عنوان مثير: ثورة أمريكا الأدبية!

- صدرت أول مجموعة شعرية له، وهي «غازولين»، سنة 1958، وقد احتوت قصيدته الشهيرة «قنبلة»، التي كتبها على هيئة قنبلة نووية منفجرة على شكل فطر ضخم، وطبعت على ورقة طويلة تطوى داخل الكتاب، وقد ترجم الزميل حيدر صفوان هذه القصيدة إلى اللغة العربية ترجمة جيدة وسلسة، نشرت في الملحق الثقافي لجريدة «السفير» البيروتية بتاريخ 2001/2/2.

- وفي 1960، صدرت مجموعته (عيد ميلاد سعيد للموت).

- وفي 1961، مجموعة (أمريكان إكسبرس).

- وفي 1962، مجموعة (رجل طويل العمر)، التي أهداها إلى والده.

- ومجموعة (يحيا الإنسان) في السنة نفسها.

- وفي 1970، مجموعة (مشاعر رثائية أمريكية)، التي جعل من عنوان إحدى

قصائدها اسمًا لها، وهي قصيدة يحيي فيها ذكرى صديقه الشاعر الراحل (كيروك).

– زار اوروبا والمغرب العربي ودولاً عديدة أخرى.

– في سنة 1997، توفي أخوه في الشعر (الن غنسبرج)، وقد حضر حفل تأبين اقيم بعد اربعة أيام، والقى فيه قصيدة وداع مؤثرة.

– استقر في سنواته الأخيرة في ولاية «مينابواص» مع ابنته «شيري».

– توفي بعد معاناة لعدة أشهر مع مرض السرطان يوم 17 كانون الثاني الماضي.

– بوفاة (كورسو) يكون الرباعي الفعال في جماعة (البيت) الشعرية، والمؤلف من كيروك، وبوروز، و(غنسبرج)، و(كورسو)، قد أنزل الستار، برحيله، على مرحلة وتجربة هي الأبهى والأجمل والأكثر عطاء في تاريخ الشعر الأمريكي الحديث. نقول هذا مع أن ثلاثة من هذه الجماعة مازالوا على قيد الحياة والإبداع؛ وهم (أورلوفسكي) و(شنايدر) و(فيرلنغتي)، ولكنهم لن يبلغوا الشأو الذي بلغته الجماعة ايام مجدها قبل نصف قرن.

ملحوظة: كما فعلنا في مناسبة سابقة، حين ترجمنا مجموعة من قصائد الشاعر الراحل، والمنشورة في كتاب (قصائد حب باتجاه البحر) الصادر عن دار الكنوز الأدبية في بيروت، فإننا لن نتقيد بحرفية النص الإنجليزية تقييدًا تامًا، ليس لأن لغة كورسو صعبة ومعقدة ومتواشجة فحسب، بل أيضًا لقناعتنا بأن الشعر ليس معادلات كيميائية، إن سقط منها حرف قد يؤدي إلى انفجار أو حريق!

مختارات من شعر غريغوري كورسو

ت: علاء اللامي

-1-
الخيطُ الرفيعُ الرفيعُ..

كم هو سهلٌ الذهابُ إلى النوم
ان تكونَ يقظًا ومن ثم غيرَ يقظٍ
نصفَ ميت،
انشرُ بالمنشارِ زندَ الخشب Z
او عارضةَ قفزٍ للاغنام
إنني انامُ نومًا مؤلمًا هذه الليالي
هكذا هو الأمر، لا أستغرقُ في النوم بسهولة
اريد ان اعرفَ ما الذي يقذفني خارجه
تكْ! خارجًا، كما حرف Z
كلَّ ليلةٍ من حياتي
ربما فكرتَ بأن النومَ جفاني
مضطجعًا، مستيقظًا، هكذا
منتظرًا تلك الـ .. «..تكْ»
كلا.. لقد ظللتُ مستيقظًا طوال ليلتين
وهكذا، لتأكيد ان الليلة الثالثة
جعلتني متعبًا. انا كنتُ،
مضطجعًا على السرير، بعينين مغمضتين
منتظرًا لحظة ما قبل Z
منتظرًا ذلك الخيطَ الرفيعَ الرفيعَ
بين اليقظة والنوم
لقد بدأتْ بالحدوث
كنت أستغرقُ في النوم
كنت شاعرًا بها
انا – ولكن لأنني اراقبها هكذا
فقد جعلتني مستيقظًا
إذا شئتُ أن أستغرقَ في النوم
ما كان ينبغي ان اكونَ شاعرًا بها

لقد كان الأمر صعبًا
كان الأمرُ صعبًا جدًا.

-2-
مشهد المباني مبكر

رسامُ الخرائط الألماني
فسيرُ القامةِ ممتلئُ الجسم
يجلس على خشبةٍ غير
مصقولة
يحشو غليونه الخزفي
.. ..
زوجتهُ المرحة
تحملُ حزمةَ أسماكٍ فضية
لديهما ابنةٌ لعوب
يراسلها حبيبها من هناك
حيث الحرب
وطفلٌ صغيرٌ ينتفُ شعرَ
القطة
إنه الشتاءُ
وموقدُ النارِ
يجعلهم يتوهجون بسمرةٍ
عائليةٍ دافئة.

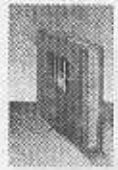
-3-
كتابات على سلالم حي هارلم البورتيريكي

ثمة حقيقةٌ تقيدُ إنسانًا
حقيقةٌ تعيقُ ذهابه بعيدًا
العالمُ يتغيرُ
العالمُ يعلمُ أنه يتغير
الوطأةُ هي أسى النهار
للشيوخ نظرةُ الموت
الخطيئةُ الأحدثُ عهدًا هي قدرهم البادي في
تلك النظرة
هذه هي الحقيقةُ
لكنها ليست كل الحقيقة
الحياةُ لها معنى

وانا لا اعرفُ المعنى
حتى حين اشعرُ بأنها كانت بلا معنى
فقد كنتُ املُ واصلي وانشدُ المعنى
لم يكنْ الأمرُ كله حفلة شعرية مرحة
كان ثمة ديونٌ ينبغي سدادُها
استدعاءُ الموت والرب
لدي جراةٌ وحشيةٌ للإمساك بهما
لقد برهن الموتُ على اللامعنى من دون
الحياة
اجل العالمُ يتغيرُ
غير انَّ الموت ظل كما هو
إنه يقصي الإنسان من الحياة
المعنى الوحيدُ الذي يعرفه
وعادة ما يكون مهنةً حزينةً
هذا هو الموتُ
ابتغي براءةً، ابتغي جديةً
ابتغي دعابةً تنقذني من فلسفة الهاوي
انا قادرٌ، انا قادرٌ
لأنني اريدُ ان اعرف معنى كلِّ شيء
وعلاوة على ذلك يعجبني التهشيمُ
العويلُ: آه، يا لها من مسئولية
لقد ارتديتك يا غريغوري
الموت والرب
صعبٌ صعبٌ، إنه صعب
تعلمتُ الحياة حين كانت دون احلام
تعلمتُ حقيقة الخدعة
الإنسانُ ليس الله
الحياةُ قرنٌ من السنوات
والموتُ لحظة.

- 4 -

هواءٌ ليذهب[1]



إنه الآن ضد نفسه لأجلِ
لأجله هو تكونُ لدنيا طريقًا
وفوق ذلك ما ثمَّ بابٌ.
وهكذا فجميعُ المفاتيح التي يدخرها
ويقارنُها،
كلُّ واحد منها بشبهُ البقية
هذا المفتاحُ لا يفتحُ بابًا ويدعه يدخل.
في الداخل سوف يستقبل الكلمات أجنبيةً
نحو الفكر
سوف يستولي على الفسحة بجانب الحانة
العربية لكتفيه،
إنه مطرودٌ
يلتمسُ كلمة، هو
المطرودُ من فسحة المحتلين
جاء إلى هواء اجسرِ.

- 5 -

الليلةُ الثانيةُ

كنتُ سعيدًا، كنتُ ثملاً بالشمبانيا
الشارعُ كان منمًا
توجهتُ نحو شرطيٍّ شاب
ولقد تبسم
مضيتُ إليه، وكما طوفان ذهب
اخبرتهُ كل شيء عن سجن شبابي
وكم كانوا نبلاء وعظماء اولئك السجناءُ
المدانون
وكيف اني عدتُ لتوي من اوروبا
اوروبا التي لم تكن اكثر استنارة من سجن
ولقد اصغى إليَّ بانتباه، لم اخبرْ كذبًا
كلُّ شيء كان حقيقيًا وفكاهيًا
لقد ضحك
ضحك
وذلك ما جعلني سعيدًا فقلتُ:

اغفرها جميعًا وقبلني..
«لا لا لا لا» قال لي
وفاي هاربًا.

- 6 -

فرانسيس ومعجزة الماء

إنني ظمآن لشيء ما
شيء عتيق وثقيل كصخرة:
ولا املكُ بان ظمئي سيرتوي
اه، ايتيو إنترو.. النهود اليونانية الرخامية
قطتي، كيف لي ان أشك
وانت لديك صولجانُ الرصاص المشعِّ
لكي تديري صنبور الصخرة العتيقة الثقيلة..
وتفتحيه.

- 7 -

رحلةُ بذرةٍ

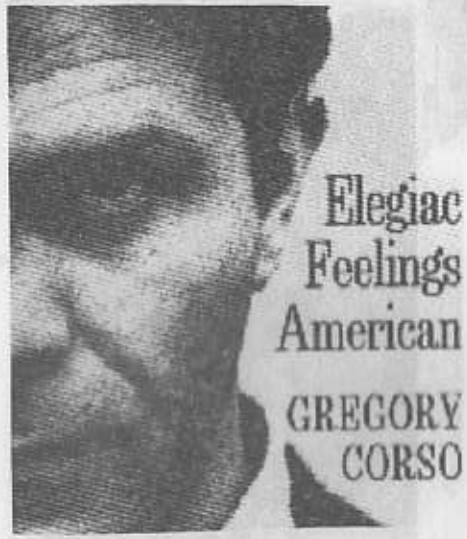
اينما تذهبُ
وحيثما تتوقفُ
الأشجارُ.. ستنمو
جوازاتُ السناجب فاقدة الذاكرة
كثيرٌ من الجون سيكونُ هناك
الفشورُ الشائكةُ الخشنةُ عبئًا على فراء
الحيوانات
وغبارُ الطلع ستحمله الريحُ
بالنسبة إلى بعض البذور
الجريشُ هو نهاية الرحلة.

- 8 -

صديقٌ

اصدقاءٌ للاحتفاظ بهم
اصدقاءٌ ليكسبوا من جديد

وحتى الأصدقاء الذين فقدوا سيُكسبون من جديد
لم يكن لديه خصومٌ ولكنه صنعهم جميعًا من
اصدقاء
صديقٌ يموتُ من اجلك!
المعارفُ الشخصية لا يمكنها ابدًا ان تصنع
اصدقاء
وثمة اصدقاءٌ يسلبونك من اصدقاء
اصدقاء يؤمنون بالصداقة المفرطة
بعضُ الأصدقاء يريد دومًا ان يقدم لك
خدمات
وبعضهم يريد ان يكون قريبًا منك
لا يمكنك ان تفعل هذا لي إنني صديقك
أصدقائي قالوا: اف .. دي.. آر[2].
لتكنْ أصدقاء! قال اليو .. اس.. اس
الشيءُ البخيلِ وجد بهجةً في حفل
الكرسماس .. دون أصدقاء



لدي أصدقاءٌ كثيرون الآن، واحيانًا اكون
صديقًا للا احد
.. ..
أحيانًا أصرخُ: الأصدقاءُ عبوديةٌ! جنونٌ!
وكلُّ شيء خرابٌ في الزمن الفردي
دونما اصدقاء ستكون الحياةُ مختلفةً وليست
بائسة –
هل يحتاجُ المرءُ صديقًا في الفردوس –

- 9 -

إلى الذين ينتحرون

كان من الأفضل ان تكونوا أحياء
في عالم الموتى
من أن تكونوا موتى
في عالم الأحياء
إنهم يقتلون انفسهم
لأنهم يخافون الموت
عشاقُ الحياة فقط
مستعدون للموت دومًا.

- 10 -

يا إلهي إنها سوداء!

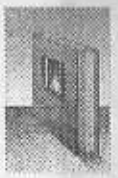
جوهرُها غازاتٌ وسوائل
تتقيأُ نجومًا كالبيض
من مركز سطوعـ .. ها
منتجاتُها جسيماتٌ صلبةٌ ومحاليل
تحتضنُ الكواكب كالأطفال
على امتداد حجر.. ها
وركبتيـ..ها الوراثيتين
قانونها ذراتٌ وضوءٌ
تعاقبُ التقدم كولد سيئ
بصفعة من يدهـ..ا الفارغة تمامًا
عملها اليوميُّ فلزاتٌ ومعادنٌ مخلوطة
تثبتُ التلسكوبات
كسنِّ الرشد
باتجاه نفسـ..ها المنجزة – تمامًا –
الزمانُ والأبديةُ ذخيرتها
تمنحُ الفرصة وتنطلق كالصبا
وجميعُ أولادها يهجرون الدار.
هيدروجين وفضاء حربـ..هم
يخترعون الصواريخ والقنابل إلى متى؟
– هل سيصلون
إليـ..ها،
مرة أخرى؟

- 11 -

كتاباتٌ مغربيةٌ

أ – حول ملابس السيدات العربيات

خلال منعطفات أزقة المدينة
بملابس زرقاء مقدسة
تتكلمُ عيونُ البلادونا(4)
بلغة مضاءة



روما كانت مكرسةً للقلوب الأسيانة
فماذا أن يقال إنهنَّ نكراتٌ
وإن (البكيني)(5) هو الحـــريةُ وإن
(هوايود) هي شاطئُ الفردوس
فالوجوهُ والأجسادُ ليست خالدةً
والنساء
تضفي شرفًا على موتها.

ب – عربٌ في المقاهي

هنا، لا وجود لضجيج السكارى
تقتحمُ عواطف الرجال
هنا
ثمة الهدوءُ المتواصلُ
والموسيقى الصافيةُ تسودُ
اجتمعوا على منحدرات التلال
يرتشفون الشاي المنعنع(6)
ويدخنون غلايين الكيف الممتلئة
سلطانُ الأحلام
وسلطانُ الطبيعة يتلامسان عند هؤلاء
الرجال.

- 12 -

الموتُ ياتي حين البلوغ

لستـه، ذاك الذي يبعثُ الرعب في أوصال
الأطفال
لستهُ، وكنتُ قد الفتُ ملمسهُ
أجل، لقد لمستُ نفسي منذ واحدٍ وثلاثين
عامًا

وخلف ذلك كله، كان كلُّ شيء ذا لمسة خارقة
لمستهُ من أجل إكمال ذلك الموت التفاؤلي
والذي يصيرُ رجلاً.

هوامش

1– هواء ليذهب: يعطينا عنوان النص الرابع من هذه المختارات، مثالاً وفكرة واضحة عن تعقيدات لغة كورسو الشعرية، فهو في الإنكليزية (AIR M IS TO GO)، وهذه الكلمات ترادف، حرفيًا وعلى التوالي، الكلمات العربية التالية (هواء / فعل الكينونة للمفرد الغائب/ حرف الجر إلى/ الفعل المضارع يذهب)، ناهيك عن قربها الصوتي والنبري من السؤال القائل (WHERE IS TO GO?)، والذي يعني (إلى اين الذهاب؟)، وهو المعنى العميق الذي ينوس في اعماق القصيدة نفسها كما سيلاحظ القارئ. فكيف يمكن الركون إذن إلى الترجمة الحرفية «الأمينة»، وكيف السبيل إلى التقاط مرام (غريغوري كورسو) بلغة الضاد؟

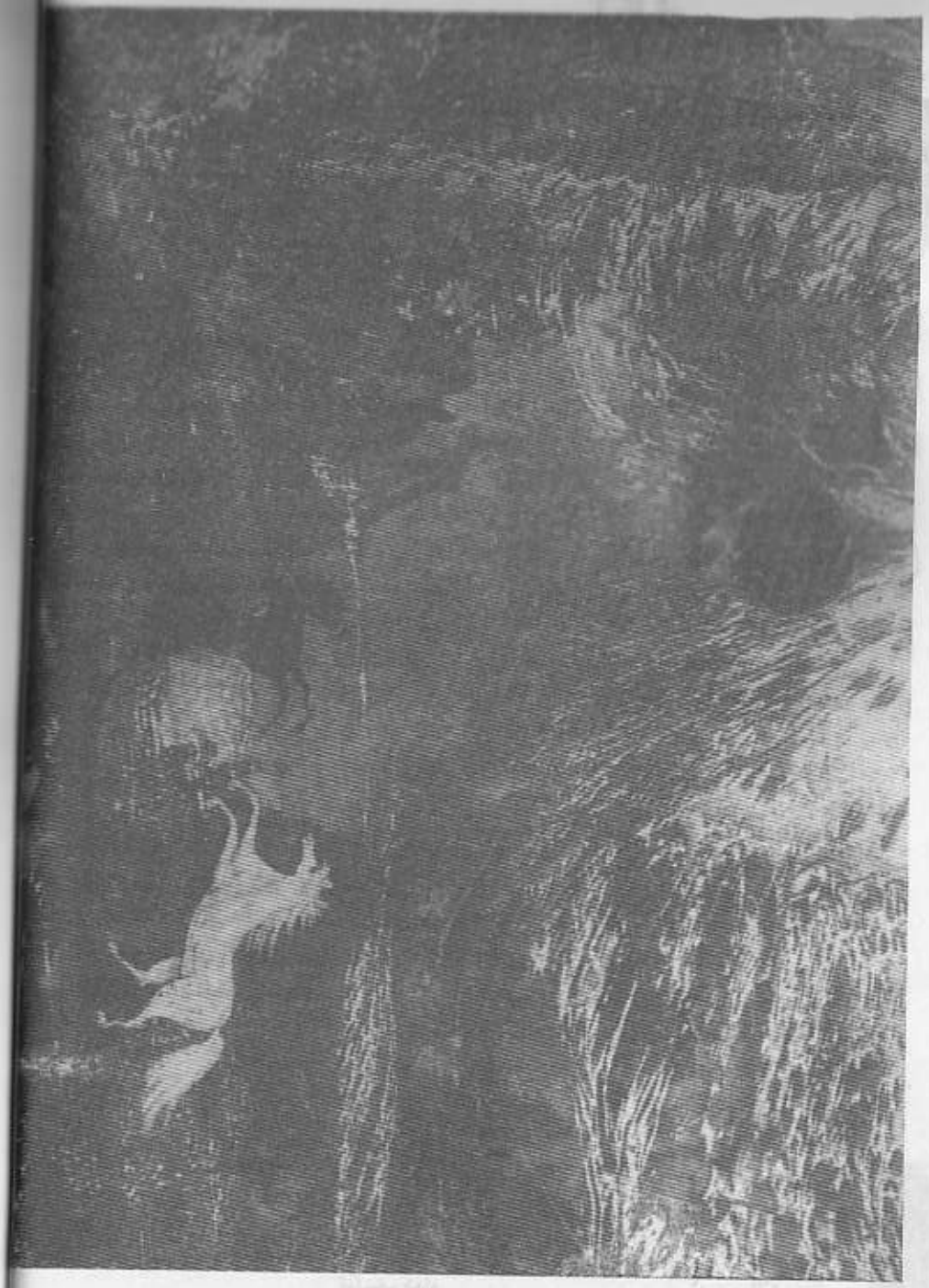
2– اف. دي. ار: الحـــروف الأولى من اسم دولة جمهورية المانيا الاتحادية.

3– يـو اس اس ار(3): الحروف الأولى من دولة اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية.

4– البلادونا: ضرب من النبات، ويسمى ايضًا «حشيشة ست الحسن».

5– البكيني: لباس السباحة.

6– الشاي المنعنع: الشاي الأخضر بالنعناع، والذي يكثر المغاربيون من احتسائه.



الخيـــــر والشـــــر

عقائد قديمة .. جديدة

المصريـــون والحفر عند الجـذور

فكـــري حســـن

صفن بعل .. الموت خارج أسوار روما

فيـصل الخيـــري

سومر بين الجـغـرافيا والتاريـــخ

أحمد صبري الديش

التبـت والديانـات غـير المتنميـة

لوســـانج رامبا

ت : أحمد عمر شاهين

المصريون .. والحفر عند الجذور

فكري حسن

اجتمع في القاهرة في المدة من 28 مارس إلى 3 ابريل 2000 – نحو 1500 من علماء المصريات المختصين بدراسة آثار مصر القديمة من نواحيها جميعها، وتميز الاجتماع، الذي تعقده جمعية علماء المصريات الدولية – وترأسها حاليًا الدكتورة فايزة هيكل – كل ثلاث سنوات، بمناظرات هدفها استجلاء الاتجاهات المستقبلية لعلم المصريات في الألفية الجديدة والقرن الحادي والعشرين الميلادي.

وكان من أهم هذه المناظرات المناظرة الخاصة بعلم الآثار، والتي كان لي شرف الاشتراك فيها، والمناظرة التالية التي تمركزت حول ورقة مقدمة من الدكتور زاهي حواس بخصوص ورقة «إدارة المواقع الأثرية».

وقد تناولت هاتين المناظرتين موضوعات لها أهميتها وخطورتها في هذه المرحلة من مسيرة علم المصريات، فمع أن قدماء المصريين كانوا على اهتمام بتاريخهم وآثارهم، ومع أن العرب أيضًا كانوا من رواد دراسة الحضارة المصرية القديمة واستجلاء اسرارها، والكشف عن كنوزها وحل رموزها، إلا أن علم المصريات كما نعرفه حاليًا وليد اهتمام الأوروبيين بحضارات العالم القديم في إطار توسعهم التجاري منذ عصر النهضة في القرن السادس عشر، وفي إطار توسعهم الإمبريالي منذ القرن التاسع عشر، والذي تميز بالتنافس بين دول أوروبا وخاصة بريطانيا، وفرنسا، والنمسا، وألمانيا، وإيطاليا، للاستحواذ على مستعمرات في الشرق الأوسط والهند، والصين، وغيرها من بلاد العالم. وقد واكب الاستعمار الأوروبي ظهور القوميات الأوروبية والتطاحن للاستحواذ على آثار العالم القديم لعرضها في متاحفهم، رمزًا لسيطرتهم على تاريخ البشرية وسطوتهم الحضارية، وعنوانًا لجبروتهم وسيادتهم على العالم قديمه وحديثه. وكان لعلم المصريات شقان؛ أحدهما خاص بفك رموز الحضارة المصرية القديمة وكشف النقاب عن اللغة المصرية القديمة، وكان من رواد هذا الشق شمبليون الفرنسي الذي استعان في دراسته بحجر رشيد الذي عثر عليه جنود الحملة الفرنسية عام 1801 والذي استولى عليه منهم الجيش البريطاني بعد هزيمة أسطول وجيش نابليون.

ومازال حجر رشيد بالمتحف البريطاني بلندن رمزًا لهذا النصر العسكري، وشاهدًا على التنافس بين بريطانيا وفرنسا للسيطرة على العالم، ورمزًا لفترة استباح الأوروبيون فيها نهب ثروات التراث القومي للشعوب المستعمرة.

أما الشق الآخر فانصب على جمع آثار مصر القديمة باعتبارها «انتيكات» ولذلك عُرف المتحف المصري والذي تم إنشاؤه في عصر الخديوي إسماعيل بالأنتيكخانة، وكانت الأنتيكات من وجهة نظر الأوروبيين «تحفًا فنية» دخلت دراستها في إطار تاريخ الفن، ومن ناحية أخرى اهتم علماء الآثار بجمع البرديات، ودراسة النصوص على جدران المعابد، والأهرامات والآثار المنقولة بهدف التعرف على تاريخ وديانة قدماء المصريين.

واستدعى جمع آثار مصر القيام بحفائر قام بها في بداية الأمر مغامرون كان هدفهم الأول الاستحواذ على الكنوز والتحف لحساب الأثرياء، من جامعي التحف، ولتزويد متاحف أوروبا وعواصمها بالتماثيل والبرديات والمسلات.

وتحول الأمر بعد ذلك إلى بعثات منظمة لحساب الحكومات الأوروبية، والمتاحف، والمؤسسات البحثية، والجامعات الأوروبية (والأمريكية فيما بعد) كان هدفها بالإضافة إلى الحصول على التحف، الكشف عن النصوص المكتوبة وتدوينها.

وقد اهتم الأوروبيون من العاملين بما أطلق عليه "علم" المصريات Egyptology أساسًا بمصر القديمة كحضارة بائدة، ولم يكن في دائرة اهتمامهم الربط بين حضارة مصر القديمة وبين المصريين الذين كانوا من وجهة النظر الأوروبية شعبًا على هامش التاريخ يخضعونهم لسيطرتهم ويمعنون في فصلهم عن تاريخ حضارتهم، وعظمة أجدادهم المنيعة والتي كانت، على مدى ثلاثة آلاف عام، إحدى حضارات العالم العظمى، ورافدًا أساسيًا فيما بعد من روافد الحضارات اليونانية، والهيلينية، والرومانية، والتي يدعي الأوروبيون انتسابهم إليها منذ عصر النهضة.

وكان من سياسة الاستعمار البريطاني احتكار العمل بالآثار بالاشتراك مع السيطرة على أعمال الآثار والمتاحف جميعها بمصر، ولم يتغير الوضع حتى قامت ثورة 1952، فتولى رئاسة مصلحة الآثار، والتي تأسست عام 1863 ، لأول مرة الدكتور مصطفى عامر، من أساتذة جامعة القاهرة، وصارت المصلحة التي كانت هيئة ثم مجلسًا أعلى تحت إدارة وطنية.

وعلى الرغم من محاولة رائدة لتوطين علم الآثار المصرية والمصريات وإقبال نفر من المصريين على دراسة اللغة المصرية القديمة، ودراسة تاريخ قدماء المصريين، ومن أولهم أحمد كمال، فلقد تآمر المشتغلون والمتسولون على الآثار المصرية من الأجانب لمنع المصريين من شغل الوظائف القيادية في المتحف المصري الذي تأسس عام 1863 أو مصلحة الآثار، وعلى الرغم من ذلك ظهر رعيل أول من الآثاريين المصريين واتخذوا مواقعهم في الجامعة المصرية ومصلحة الآثار بعد ثورة 1919 وتقليص دور الحكومة البريطانية في شؤون مصر الوظيفية، وينبغي ألا يفوتنا أن الاهتمام بالآثار المصرية من قبل المصريين كان منذ البداية مرتبطًا بالحركة الوطنية، وكان الشيخ رفاعة رافع

الطهطاوي أول من نادى بالحفاظ على الآثار، وترميمها كما انه تصدى لمحمد على عندما وافق على طلب ملك فرنسا لوكان فيليب بنقل إحدى المسلات إلى باريس عام 1830. كما كان له دور فعال في جمع وحظر تصدير الآثار المصرية ومع الأسف بددها ابناء محمد على وأهدى الخديوي سعيد ما بقي منها إلى الأرشدق مكسميليان عندما زار مصر عام 1855.

كما يبدو أن الطهطاوي ساعد الألماني كارل برجش في تأسيس "مدرسة اللغة المصرية القديمة" والتي كان من خريجيها أحمد كمال والتي نجح الفرنسيون في غلقها وفي منع أحمد كمال من تدريس اللغة المصرية القديمة والآثار عام 1886.

ومما يذكر للطهطاوي ايضًا انه اول من كتب في مصر الحديثة عن تاريخ قدماء المصريين في كتابه من «تاريخ مصر» (1868–1869) وتلاه في ذلك على مبارك في «الخطط التوفيقية» واستكمل أحمد كمال وزملاؤه المسيرة واصدروا كتبًا متخصصة باللغة العربية في تاريخ قدماء المصريين واللغة المصرية القديمة كما اصدروا دليلاً للمتحف المصري بالعربية ودليلاً لآثار الصعيد وآثار الإسكندرية والمتحف اليوناني الروماني وقد افنى أحمد كمال (باشا) 25 عامًا من عمره في إعداد معجم من 22 مجلدًا للغة المصرية القديمة «الهيروغليفية» بالعربية والفرنسية، ومع الأسف توفي أحمد كمال قبيل إصدار عمله الموسوعي ومن دواعي الأسف أيضًا أن هذا العمل لم يخرج إلى النور بعد!.

وعندما تأسست الجامعة المصرية قام أحمد كمال بتدريس تاريخ مصر القديمة سنة 1908/1909 وتلاه آخرون، كما نجح أحمد كمال في إدخال علم المصريات في كلية المعلمين العليا ولكن الحكومة الغت هذا المقرر عام 1913، وعندما أحيل أحمد كمال على المعاش عام 1914 لم يخلفه مصري في منصب قيادي وتحول تلاميذه إلى مدرسين في المرحلة الثانوية، حتى ابنه حسن الذي هجر علم الآثار لدراسة الطب. وتوفي أحمد كمال عام 1923، وهو يناشد الحكومة المصرية أن تقوم بتدريب وتأهيل المصريين لدراسة الآثار المصرية واللغة المصرية القديمة، وواكبت مساعي أحمد كمال باشا عند الملك فؤاد (وكان حينذاك سلطانًا) أحداث اكتشاف آثار توت عنخ امون وثورة 1919، وماتلاها من الاهتمام بالآثار المصرية القديمة لتأهيل فكرة القومية المصرية بناء على ما نادى به الزعيم مصطفى كامل وأستاذ الجيل لطفي السيد. وتوجت مساعي أحمد كمال بتعيين سليم حسن أمينًا مساعدًا في المتحف المصري وإيفاد سامي جبرة ومحمود حمزة للدراسة بالخارج.

وفي اغسطس 1923 فتحت كلية المعلمين

العليا ابوابها لطلبة المصريات كما بدأ تدريس اللغة المصرية القديمة في الجامعة المصرية عام 1924، وتخرج أول جيل من ابناء الجامعة المصرية عام 1928، ومنهم احمد فخري (1905 – 1973)، ولبيب لبيب حبشي (1906–1984) واللذان اصبحا صفوة من علماء المصريات المتميزين، وتخرج في الجامعة عام 1930 احمد بدوي الذي اصبح فيما بعد رئيس جامعة عين شمس، وزكي سعد، وعبد المنعم ابو بكر (1907–1976) الذي حصل على درجة الدكتوراه من برلين. وفي عام 1942 بدأت الجامعة المصرية (جامعة فؤاد حينذاك) في منح درجة الدكتوراه التي حصل عليها في الفترة من 1966 إلى 1970 ثلاثة عشر مصريًا، وفي عام 1970 تم تأسيس كلية الآثار وازداد عدد الطلبة، وتضخم عدد الخريجين – في غياب خطة للتنسيق بين الجامعة وبين متطلبات العمل الأثري في مصر – وتتناغم بين الجامعة وبين المؤسسة الوطنية المسئولة عن الآثار (هيئة الآثار والمجلس الأعلى للآثار حاليًا) ومع تعثر الخطوات التي تهدف إلى إرساء أساس عملي لتوجه مصري.

وتم تأسيس كلية الآثار في جامعة القاهرة، وتلا ذلك تدريس الآثار في جامعة عين شمس والإسكندرية والفيوم والمنيا والزقازيق وسوهاج. وخلال فترة الإدارة الوطنية والتمصير، حاز عديد من المصريين على أعلى الدرجات العلمية من جامعات أوروبا وأمريكا وعادوا ليدرسون في الجامعة وليتولوا مناصب قيادية ورائدة في مجال الآثار، ومع بداية الثورة المصرية وإسناد الآثار إلى وزارة الثقافة والإرشاد القومي قامت نخبة من الآثاريين المصريين بإعداد موسوعة عن تاريخ الحضارة المصرية، وقد اشترك في إعداد هذه الموسوعة محمد شفيق غربال، مصطفى عامر، سليمان حزين، سليم حسن، عبد المنعم ابو بكر، عبد الحميد سماحة، أحمد فخري، نجيب ميخائيل، محرم كمال، جمال الدين مختار، وعبد العزيز صالح، والطبيب بول غليونجي، وقد كرم المؤتمر إنجازات الدكتور جمال الدين مختار الذي قام برئاسة هيئة الآثار في الفترة التي تم فيها الإعداد لإنقاذ آثار النوبة في إطار الحملة العالمية بالاشتراك مع اليونسكو والدكتور عبد العزيز صالح، استاذ جيل من اساتذة الجامعة، وعلم من اعلام المصريات على الصعيد العالمي.

وكان من دواعي الفخر والغبطة أن يكون من أعلام مؤتمر المصريات مع بداية القرن الحادي والعشرين والذي افتتحه وزير الثقافة الفنان فاروق حسني ورئيس المجلس الأعلى للآثار، ونخبة من الجيل الثاني من الآثاريين المصريين منهم الأمين العام للمجلس الأعلى الدكتور جاب الله علي جاب الله، والدكتورة فايزة هيكل رئيس جمعية علماء المصريات العالمية، ونخبة من أساتذة الجامعات المصرية؛ منهم الدكتور على رضوان، والدكتور فوزي الفخراني، والدكتور عبد الحليم نور الدين، والدكتور أحمد الصاوي والدكتور إبراهيم بكر والدكتور مصطفى العبادي. ومن أساتذة المصريات بالخارج الدكتور شفيق علام، ومن العاملين في المجلس الأعلى للآثار سابقًا او حاليًا الدكتور محمد الصغير، والدكتور محمد صالح، والدكتور عبد الحميد يوسف، والدكتور شوقي نخلة، والدكتور زاهي حواس، والسيدة نادية لقمة، ونصري

إسكندر، والدكتور محمد الشيمي، ومن الجدير بالذكر إسهامات كوكبة من العلماء في الجامعات المصرية ومراكز البحوث في الدراسات الأثرية العلمية، ومنهم الدكتور بهي عيسوي، والدكتور محمد عبد الرحمن في جيولوجيا الآثار، والدكتور محمود الجميلي في جيوفيزياء الآثار، والدكتورة فوزية حسين في الطب البشري القديم.

وبالإضافة إلى ما قدمه المصريون من اكتشافات أثرية واستدلالات تاريخية واجتماعية، قدم الدكتور فتحي صالح باكورة أعماله الخاصة بإعداد قاعدة بيانات، وخريطة لآثار مصر باستخدام أحدث التقنيات الحاسوبية ومنها نظام المعلومات الجغرافي.

وتمثل هذه الخريطة نواة العمل الأثري الضروري لرصد حالة الآثار والعمل على إنقاذها من التوسع العمراني ومشروعات التنمية والمحافظة عليها من غوائل التدهور، وإعدادها للزيارة والسياحة.

واشتملت محاور المؤتمر على دراسات لعصور مصر التاريخية المختلفة حتى نهاية العصر اليوناني الروماني، ودراسات إقليمية ودراسات متخصصة في اللغة وعادات الدفن والتنقيب عن الآثار والاحتفالات، والأعياد والعرض المتحفي، والديانة المصرية القديمة، والسحر، والطقوس، والنصوص الدينية، والترميم، وتقنيات البناء والآداب، والتجارة، والمومياوات، والمعابد، والموانئ والدراسات القانونية، والتصاوير، والطب.

وكان من أبرز إسهامات المصريين إنجازاتهم في ترميم الآثار والمحافظة عليها والاهتمام بإدارة المواقع الأثرية، كما ظهر اتجاه مصري لدراسة استمرارية واتصال الحضارة المصرية عبر العصور، فلقد تناول الدكتور عبدالحلم نور الدين هذا الموضوع مشيرًا إلى انتقال بعض أسماء المدن من اللغات القديمة إلى العربية، وتناول عبد الحميد يوسف الكلمات القبطية التي نقلت إلى العربية، في حين قارن الباحث هشام الليثي بين الخطابات إلى الموتى في مصر القديمة، والخطابات حاليًا. وقد تناول مثل هذه الدراسة سابقًا عالم الاجتماع سيد عويس في دراسته لفكرة الخلود، كما تناول في 1967 وليم نظير، وكان أخصائي في الزراعة المصرية القديمة في المتحف الزراعي، "العادات المصرية بين الأمس واليوم" والذي طرقه أيضًا عام 1956 الأمين الأول للمتحف المصري حينذاك "محرم كمال" في كتابه "آثار حضارة الفراعنة في حياتنا الحالية" والذي نرجو أن يعاد طبعه في سلسلة كتاب الأسرة. وفي هذا المجال يجب أن ننوه بالجهود اللازمة لنشر الوعي الأثري، وتعميق المفاهيم الجوهرية للحضارة المصرية لفئات الشعب جميعها ومنها الأطفال وطلبة المدارس وربات البيوت والإعلاميون وصانعو القرار، ونشيد هنا بمجهودات الآثاريين، الذين قاموا ويقومون بترجمة أمهات الكتب عن اللغات الأجنبية، والمهتمين بنشر المعارف الأثرية، ومنهم، على سبيل المثال، عبد المنعم أبو بكر ومحمد أنور شكري ومحرم كمال ولبيب حبشي وأحمد بدوي وأحمد قدري وبول غليونجي وأحمد فخري وكمال الملاح وعبد القادر حمزة ومحرم كمال وأنطون زكريا وحاليًا زاهي حواس ومختار السويفي وماهر جويجاني ومنير مجلي وجودت جبر ومحمود فاهر، ولتعميق الوعي الأثري ينبغي الاستعانة

بوسائل الإعلام البصرية والإذاعية والكومبيوتر والأنشطة الجماهيرية من محاضرات وعروض واحتفاليات ومسرحيات ومسابقات، وتكثيف دور المتاحف والمناطق الأثرية كمراكز ثقافة أثرية. ولن تنجح أنشطة الوعي الأثري في تعميق الإدراك بحضارة المصريين القدماء إذا استمرت معاملة الآثار كسلعة سياحية للتكسب، أو كمصدر للإثارة والمغامرات والاكتشافات المبهرة كما تصورها أفلام هوليود والتلفزيون الغربي التجاري، أو كأحجار أمة غابرة لا نجني منه سوى الاستعلاء. إن تاريخ الحضارة المصرية تاريخ ثري بالتجارب الإنسانية لأمة حافظت على كيانها ومقدساتها الاجتماعية وأخلاقياتها، ومثلها عبر آلاف السنين، وقدمت لأبنائها وللعالم إنجازات في مجالات العلوم والفنون والآداب جميعها، ولنا أن ننهل من معارف القدماء وحكمتهم ونتلمس في مابقي من آثارهم الجذور الحضارية لكينونتنا الوطنية ونقيم إسهاماتهم والدروس المستفادة من حضارتهم في إطار المتغيرات العالمية، والتفاعل الحضاري بين الشعوب حتى نقبل على المستقبل بأقدام راسخة ونفوس مطمئنة، ولعل انعقاد هذا المؤتمر على أرض مصر في بداية القرن الحادي والعشرين فرصة لإعادة النظر في مضمون ومغزى الماضي في حياتنا الراهنة والمستقبلية ولمراجعة دورنا في مسار الدراسات الأثرية وعلم المصريات الذي سيطر عليه منذ بداية القرن العشرين علماء الغرب في إطار مشروعهم السياسي.

ونشيد في ختام هذا المقال بما قدمه الدكتور جاب الله علي جاب الله رئيس المؤتمر، والدكتورة فايزة هيكل رئيس الجمعية، والدكتور زاهي حواس الأمين العام للمؤتمر لإنجاح هذا المؤتمر على المستويات جميعها، كما نشيد بالمدير التنظيمي للمؤتمر علوي فريد، واللجنة العلمية التي ضمت الدكتورة تحفة حندوسة، والدكتورة شافية بدير، والدكتورة زكية طبوزاده، والدكتور محمد الشريف، والدكتور محمد الشيمي، وأنجيلا جونز، وسنشيا شيخ الإسلامي، والدكتور مجدي فكري.

صفن بعل .. الموت خارج أسوار روما

فيصل الخيري

حكاية المرأة العربية حكاية التاريخ ، ليس في سطوره فقط ، بل في عنوانه أيضًا ، فهي مشاركة في قيادة الموكب البشرى الذي يمضي نحو مستقبله ، وتاريخ الحضارات العربية ، تاريخ مديد لا تنضب مصادره ، والمكتشفات الأثرية أكدت وجود حضارة الإنسان في هذه البلاد منذ أكثر من مليون ونصف المليون سنة ، وكان الإنسان في خلال هذه المسيرة الطويلة فاعلاً وصانعًا ، وحامل مشعل التطور نحو آفاق بعيدة مشرقة خالدة ، وكان للمرأة دورها الكبير جدًا في حمل مشعل هذه الحضارة العظيمة الخالدة ، وعلى وجه الخصوص المرأة العربية الفينيقية .

احتلت المرأة الفينيقية المكانة اللائقة بها ، لأنه كان لكل امرئ في المجتمع الفينيقي ، على وجه العموم، المكانة اللائقة به ، في أعمالهم ومشروعاتهم الواسعة سعة الأرض والبحار ، كان الفينيقيون يحتاجون إلى قوى كل فرد ومواهبه ، وكانوا يحتاجون إلى قوى المرأة ومواهبها ، مثلها مثل الرجل ، بل كانوا، لقلة عدد رجالهم ونسائهم ، يعملون على مضاعفة القوى وتكثيف المواهب ، فأخذت المرأة الفينيقية حقوقها بشكل طبيعي ، مثلها مثل الرجل ، ولم يكن بينهما سيد ومسود .

فقد رأينا المرأة في «ماري» تل الحريري في سورية ، تحتل مركز الصدارة في الحياة السياسية والاقتصادية والدينية والاجتماعية والفنية ، فكانت الملكة والربة الأم ، والمرأة العاملة ، والمرأة الفنانة، والمرأة المدبرة الصبورة المجاهدة ... أما المرأة في «أوغاريت» رأس الشمرة ، شمال اللاذقية في سورية ، فقد وجدناها في الأساطير والملاحم، وخارجها، احتلت المرأة في مجتمع مملكة أوغاريت مكانة عالية تسمو إلى حد التقديس، كيف لا ونساء أوغاريت، جميلات وعالمات ، يعرفن كيف يحيين من سيموت ؟ وفي كتابه - قرطاجة - يجمل «بيارهوباك» رأيه في المرأة الفينيقية بقوله : إنهم ما كانوا يجعلون منها خليلة ، بل زوجة تزين، بسمو أخلاقها، البيت الذي تعيش فيه ، فإذا ما ملكت قلوبهم ونفوسهم ، فما فعلت ذلك بفضل قدرتها على التلاعب بالقلوب والعقول، ولا بفضل مواهبها الموسيقية ، وتعشقها للترتيب والجمال ، ولا بفضل ما لديها من وسائل الإغراء ، إنما هي امرأة رصينة وقورة، ملء جوارحها الثقة بنفسها ، امرأة من الطراز العالي ، امرأة أصيلة ما غاب عن بالها الدور الرفيع الذي تقوم به كسفيرة لبني قومها ، ومازادها علمها بانتسابها إلى ارقى أمة على وجه الأرض إلا اعتزازًا ، وهل من عجب في أن يهيم «زوس» كبير الهة اليونان، في حب فتاة فينيقية «أوروبا» ،التي أطلق اسمها على قارة بأكملها؟ وهل من عجب أن يتهافت أبناء شعوب الأرض للزواج من فينيقيات ؟ وهل من عجب أن تحتل المرأة الفينيقية حيزًا لا بأس به في الميثولوجيا الكنعانية - الفينيقية - واليونانية والرومانية ، وفي أغلب أعمال قدامى المؤرخين؟ ومن النساء الفينيقيات اللواتي يذكرهن التاريخ بكثير من التمجيد والعظمة والرفعة : الملكة سميراميس، والملكة الآرامية نقية «زاكوتو»، والإمبراطورة الحمصية «جوليا دومنا» وأختها «جوليا ميزا» وابنتاها «جوليا سوميا» و «جوليا مامه» ، وهناك أيضًا «زنوبيا» إمبراطورة تدمر ، وهناك أيضًا «أوروبا» السالف ذكرها، و «اليسار» التي ينسب إليها إنشاء قرطاجة ، و «صفن بعل» التي عرفت في التاريخ باسم «سوفونسبا»، وهي موضوع مقالتنا هذه .

الأصل والنشأة

«صفن بعل» أو «سوفونسبا»، امرأة فينيقية من قرطاجة ، وهي مدينة في إفريقية الشمالية، اسسها الفينيقيون قبل عام 814 ق.م، في موقع غير بعيد عن تونس العاصمة الحالية ، وقد أطلق عليها مؤسسوها اسم «قرت حدشت» بمعنى القرية الحديثة ، وتنسب الأسطورة تأسيس هذه المدينة إلى «اليسار» أخت «بجماليون» ملك صور ، التي هاجرت إلى الشاطئ الأفريقي هربًا من انتقام أخيها، واصطحبت معها جماعات من صور وقبرص ، وكانت قرطاجة على اتصال دائم مع صور المدينة الأم ، وبدأت قرطاجة بدورها تفرض هيمنتها على الوكالات الفينيقية في البحر المتوسط الغربي ، وامتدت سلطتها إلى جزيرة «كورسيكا» حوالي عام 535 ق.م، وترسخت تجارتها في شواطئ

رأس امـــرأة

إسبانية وجزر الباليار وسردينية، وأقام القرطاجيون في غربي صقلية ... واعتبارًا من القرن الخامس ق . م، انطوت قرطاجة على نفسها، واستبدلت بتوسعها التجاري البحري توسعًا زراعيًا داخليًا ، واندمج القرطاجيون في الشعب الليبي (المغربي)، ثم أدت الحروب مجددًا مع اليونان في القرن الرابع ق . م، وبدأت كذلك المنازعات مع روما، فقامت بين هذه وقرطاجة حروب دامت ما يزيد عن القرن ، عرفت بالحروب القرطاجية او البونية ، وانتهت هذه الحروب بتدمير قرطاجة تدميرًا كليا عام 146ق.م، وجرى ذلك بصورة وحشية لقيت اعتراضًا حتى من بعض المسئولين الرومان، إنما كان على روما ان تزيل هذه المدينة من الوجود، لتزول مخاوفها منها ، من أعظم إمبراطوريات العالم القديم. كان «هاني بعل» الأسد العربي القرطاجي الذي دوخ أوروبا ، بطلاً عظيمًا بين الأبطال العظماء، وقد ألقت إليه قرطاجة مقاليد أمورها ، فنازل أعداءها الرومان وقهرهم في الميادين، وطاردهم في مختلف الأقطار، بجيشه المظفر، مطاردة الثعبان لبغاث الطيور، وأوشك أن يستولي على عاصمة ملكهم، لولا عبث الأقدار ، والرحمة التي كانت تملأ جوانبه هلعًا على مصائر الضعفاء ... وكان لهاني بعل أخ يدعى «هسدروبال» أصلى الرومان ايضًا، من بعد اخيه، حربًا حامية، وسار في الطريق التي سار فيها اخوه العظيم من قبل.

وصفن بعل هي ابنة «هسدروبال» ، رأت النور عام 225 ق.م، ونشأت في كنف أبيها القائد الجسور ، وأول درس لقنها إياه هو كر الرومان ، وعاشت وماتت وهي تعي هذا الدرس جيدًا ، ثم لقنها مبادئ الوطنية الصحيحة والإخلاص للعشيرة، والتفاني في سبيل قرطاجة وسيادتها ومجدها ، كما نالت قسطًا لا بأس به من ثقافة عصرها ، وحذقت الموسيقى ، وبالإضافة إلى هذا وذاك ، فقد كانت آية في الحسن ، ذكية الفؤاد ، بارعة في فنون الحياة الرفيعة كلها .

ملكة نوميدية

ظهرت «صفن بعل» على مسرح الحياة السياسية من دون رغبة ، ولعبت دورًا مهمًا في السياسة والحرب ، وتعرضت لأجسم التضحيات ، ولم تحد قيد أنملة عن طريق

الواجب ... بلغت الرابعة عشرة من العمر ، فأحبها أمير مملكة مسيليس الشاب «مسينيسا»؛ حليف قرطاجة ، وكان محرومًا من ميراثه ، كما كان جميلاً مقدامًا، فقابلت الفتاة حبه بمثله ، وتعاهد العاشقان على الزواج، لكن الظروف حالت دون إتمام رغبتهما وتحقيق أملهما ، لأن الرومان اكتسحوا افريقية الشمالية ، وزحفوا على قرطاجة ظافرين ، فعقد العظماء والقواد مجلسًا برئاسة «هسدروبال»؛ لاتخاذ التدابير اللازمة أمام الخطر الداهم.

واستقر رأيهم على التحالف مع «سيفاكس » ملك سيرتا، وهو الجار الوحيد في افريقية القادر على الوقوف في (وجه) الغزاة ... فقبل الرجل أن يحالفهم ، بشرط إعطائه الأميرة «صفن بعل» زوجة له ، وكان «سيفاكس» شيخًا مسنًا ، وعرض «هسدروبال» الأمر على ابنته، وهو يذكرها بأن مصير قرطاجة في يدها، فأدركت هول التضحية ، وعلا وجهها اصفرار الموت ، وأحست بأن الأرض تميد تحت قدميها ، لكنها تمالكت وأجابت في صوت مرتجف : إن مصلحة الوطن فوق كل اعتبار ... وكاشفت خطيبها بالأمر ، وصدمته بالحقيقة المرة ، لكنها اقسمت له أنها أحبته وستظل تحبه ، غير أن الواجب المقدس نحو الوطن ، يحتم عليها أن تضحي بحبها .

جن جنون «مسينيسا» ، وحقد على حلفائه القرطاجيين ، الذين سددوا حربة إلى قلبه، وسلبوه السعادة والهناء ، وأصبح يمقت مجرد ذكر اسم «سايفكس» ... وبعد أن قضى الأمر، وزفت الأميرة الصغيرة الفاتنة إلى الملك الشيخ، هجر الأمير العاشق قرطاجة، وتاه بعض الوقت حائرًا لا يستقر على راي ، ثم انضم إلى اعداء قرطاجة ، وحارب في صفوف الرومان ، وفطن القائد العام الرومانى «سيبيو» إلى الفوائد التي يمكن أن يجنيها جيشة من وجود ذلك الثائر الناقم جريح القلب في صفوفه ، فعهد إليه بقيادة الفرقة الزاحفة صوب مدينة «سيرتا» ومعقل خصمه في الحب؛ الملك «سيفاكس» ، وهي مدينة جزائرية ، تقع في سهول قستنطينة على صخرة منيعة ، استعمرها القرطاجيون وأطلقوا عليها اسم «سريم بتيم»، ثم جعلها النوميديون عاصمة لهم ، وأطلقوا عليها اسم سيرتا.

الصراع بين سيرتا وروما

وكان «سيفاكس» قد أعد جيشه، ويقال إنه سير جزءًا منه لشد أزر القرطاجيين، وبقي مع الجزء المتبقي للدفاع عن مدينته ... وسار «سيبيو» بجيشه صوب قرطاجة، وتقدم مسينيسا إلى سيرتا، ونظرًا لما كان يتمتع به «سيبيو» من قيادة محنكة وكتائب نظامية ، فقد أسفر حرقه لمعسكر القرطاجيين عن تقهقرهم إلى مدينتهم ، وفرار النوميديين إلى سيرتا ، وانقضت ثلاثة أسابيع قبل أن يتمكن قواد التحالف من لم شملهم ، وحشدوا حشودهم من جديد ، وكانت «صفن بعل» قد أغرت زوجها الملك بمزيد من الجهد ، للصمود في وجه «مسينيسا» ، الذي راح يكتسح «مسيلس» ، أرض أسلافه، في سرعة الإعصار ، كي يحطم قوى المقاومة التي تجمعت حول عدوه

القائد الروماني سيبيو الافريقي الاكبر

اللدود «سيفاكس» ، وخرج الأخير للقائه، ونشب القتال بين الفريقين، فغلب الملك الشيخ على أمره، وتراجع إلى الأسوار ليحتمي بها.

وضرب «مسينيسا» الحصار على المدينة من جهاتها جميعها، وتسرب الوهن إلى قلب الملك وتولاه اليأس، وأخبر زوجته أن حبيبها بالأمس مقبل للانتقام منه، وطلب إليها أن تنجو بنفسها وتعود إلى قرطاجة ، حيث أبوها وأمها وعشيرتها، لكن الملكة رفضت توسلاته بإباء قائلة : إن واجبها إنما هو البقاء مكانها بين الجنود البواسل إلى النهاية، وبالفعل ظلت الملكة إلى جانب زوجها، تشجع المقاتلين وتواسي الجرحى .

وخرج الملك من المدينة مع فريق من الحامية، ودارت رحى القتال من جديد بين العدوين اللدودين تحت أسوار سيرتا، واستبسل الملك الشيخ ، لكنه غلب على أمره مرة أخرى ، ودخل «مسينيسا» المدينة فاتحًا، وواكب ذلك أن انتشرت فيها إشاعة مصرع الملك... وكان من عادات ذلك العهد ، أن يساق أهل المدينة المكتسحة أسرى في الأغلال يرسفون ، وأن يقتسم الفاتحون أولئك الأسرى ، فيجعلون من الرجال عبيدًا، ومن النساء سبايا ومحظيات. وهذا ما اعتزم الرومان أن يصنعوه بعد استيلائهم على سيرتا.

دخل القائد المنتصر على محبوبته الأرملة، فانطلقت تؤنبه على خيانته وانضمامه إلى الأعداء ومحاربته أبناء جنسه تشفيًا وانتقامًا، فكان رده أنه إنما فعل ما فعل لأجل استردادها، وأنه في سبيل ذلك على استعداد لأن يفعل ما تشاء، ومنه الشفاعة لها ولقومها لدى «سيبيو» لئلا يقعوا في الأسر...

كان الرومانيون قد وعدوا «مسينيسا» بسيرتا ونوميدية ، فلما عرض خطته على محبوبته، كان القائد المنتصر إذًا يخاطبها بوصفه الملك الذي حل محل زوجها على العرش.

فكرت الملكة في الأمر - وهي التي تزوجت بالرغم منها، والتي بقيت على الوفاء لزوجها الأول - فراقها ما عرضه عليها ، ظنًا منها أنها بذلك ستنقذ شعبها من الأسر ، وتكسب «مسينيسا» من جديد لوطنها قرطاجة... وما فكرت في القبول، إلا بعد أن اعتقدت أن الملك الشيخ قد لقي حتفه، فما الفائدة من البقاء على إخلاصها لزوج مات وانقضى أمره، واتفق العاشقان على وضع القائد الروماني أمام الأمر الواقع.

مأساة الملكة

ووصل «سيبيو» إلى سيرتا، وأفضى إليه «مسينيسا» بما تم بينه وبين الملكة، فلم يحفل بما أفضى به إليه، بل استشاط غضبًا، وانبه بشدة على تفكيره في الاقتران بابنة القائد القرطاجي ، وهي التي سددت إلى روما طعنة نجلاء ، بتحويل «سيفاكس» من صديق إلى عدو، وأخيرًا خيره بين الاحتفاظ بصداقته «لروما»، أو الاحتفاظ بمحبوبته، ويبدو أن سيبيو الحصيف لم يشأ أن يفقد «مسينيسا»، فقد كان في حاجة إلى جنود النوميديين... ولما انطلق مسينيسا خارج خيمة سيبيو ، قضى ليلة كاملة يتدبر فيها الأمر ويقلبه على وجوهه جميعها، قد كان هو الآخر في حاجة ماسة إلى حليفه، ما أصعبه من خيار ، ومما زاد الأمر تأزمًا، أنه في تلك الأثناء ، دوى في المدينة خبر كان له في القصر الملكي وقع الصاعقة، وفي قلب الملكة المسكينة فعل النصل الحاد، وهو أن الملك سيفاكس لم يمت ، فقد أصيب فقط بجرح عميق، فحمله جنوده وأخذوه عن أعين الأعداء وأسعفوه بالعلاج ، وكانت الأم الجرح أخف مما أصابه من الآلام حين وصل إلى سمعه ما آلت إليه الأمور فترة اختبائه، وفي لحظة يأس سلم نفسه إلى عدوه سيبيو، أما الملكة، وقد أصيبت في حبها وفي زواجها وفي وطنيتها، فقد أصبحت في حيرة وشقاء ، تتقاذفها المخاوف وتكتنفها الويلات، وسدت الأبواب جميعها في وجهها، ولم يتبق لها إلا أن تضع حدًا لحياتها، وتوسلت إلى حبيبها أن يساعدها في إتمام هذا الأمر... وكان أن أرسل مسينيسا أحد رجاله النوميديين إلى القصر في سيرتا يحمل سمًا زعافًا، لوضعه في كأس محبوبته، وردًا على ما جاء به الرسول قالت: ما كنت أرقب من زوجي هدية العرس أفضل من هذه، وأخذت الكأس من يده بكل هدوء ، وجرعت السم حتى آخر نقطة، وسرى السم في عروقها، وخارت قواها شيئًا فشيئًا، وجعلت تلفظ كلماتها الأخيرة مع أنفاسها : وداعًا أيتها السماء الزرقاء، سماء بلادي الجميلة، وداعًا أيها الوطن المحبوب، أغادرك ذليلة مهانة، ولكني أمل لك النهوض من كبواتك... وداعًا أيها الأصدقاء، لا تذكروا بسوء امرأة أحبتكم جميعًا، وما فعلت ما فعلته إلا حبًا فيكم وفي وطنكم ... سأعود إليكم بروحي، وأطوف على أبوابكم، متنقلة من القصر الشاهق إلى الكوخ الصغير، مستفسرة عنكم، طالبة لكم الهناء الذي لم أتمتع به في حياتي ، أرسلوا من بينكم من يحمل خبر وفاتي إلى والدي الحزين المسكين في قرطاجة ، حيث يحاصره الأعداء وتساوره الشجون ، وقولوا له إن ابنته «صفن بعل» ماتت في سبيل قرطاجة،

القائد المشهور حنيعل برقة

وإنها تطلب إليه أن يموت أيضًا في سبيلها، إذا تعذرت عليه الحياة عزيزًا حرًا مكرمًا في وطن مكرم حر عزيز ، قولوا له إن روحي سترفرف عليه في ظلام هذه الليالي ، وإنها ستفرح لفرحه وتشقى لشقائه ، قولوا له إنني كنت زوجة صالحة ، ومواطنة مخلصة، وإنني حملت اسمه طاهرًا نقيًا ، قولوا لنساء قرطاجة : لقد ماتت «صفن بعل» في سبيل الوطن ، فعلى كل امرأة أن تفعل مثلها إذا لزم الأمر.

وقد لبت نداء «صفن بعل» كثيرات من نساء وطنها ، وفي مقدمتهن والدتها؛ ففي حصار قرطاجة الذي فرضه سيبيو، بعد أن انتهى من سيرتا، ضربت القرطاجيات أروع مثل في البطولة النسائية، فقد حصد الموت الوفًا بين المدافعين والمدافعات عن المدينة، وبعد مقاومة ضارية في المنازل والشوارع، ارتد ما بقي من الحامية إلى القلعة لمتابعة القتال، وقد بقي منهم على قيد الحياة تسعمائة فرد لاغير، انضمت إليهم امرأة القائد هسدروبال، أم «صفن بعل»، ومعها طفلاها الصغيران، وكان زوجها قد وقع في الأسر حيًا، فأحضره القائد سيبيو إلى مقر قيادته القائم على تلة مجاورة للقلعة، وطلب منه أن يأمر الحامية بالكف عن القتال ، وكان هسدروبال يعلم أن لا مفر للحامية إلا بالاستسلام، فنادى بالجنود أن يلقوا السلاح، وبينما هو يخاطبهم، تقدمت امرأته دافعة أمامها طفليها المرتجفين، وكانت ترتدي أجمل ملابسها، وردت على زوجها معبرة عن المها لسماع ما تفوه به من كلام، فكيف يحيا ويطلب لجنوده وذويه الحياة بعد أن نفذ سهم الموت إلى قلب قرطاجة ، وإذا كان لا يعرف طريق الشرف، فهي ستدله عليه بصورة لن ينساها ما عاش ... وسكتت وضمت الطفلين إلى صدرها، ثم مشت إلى حافة القلعة فوق آتون من اللهب، وغيبت الخنجر في جسم كل من طفليها، وقذفت بجثتيهما إلى اللهب المتدلع، وفعلت بنفسها ما فعلته بهما، وتبعها كل من كان في القلعة حيًا من رجال ونساء، وهكذا لحقت الأم بابنتها.

وقد ماتت «صفن بعل » في الثالثة والعشرين من عمرها عام 203 ق.م، أما

زوجها الملك العجوز ، فقد ذهب مصفدًا بالأغلال لعرضه بالفوروم بروما، مع آخرين؛ الدليل على انتصار سيبيو . أما مسينيسا، تسلم، مكافأة له، هدايا ملكية من سيبيو، الذي أصبح يخاطبه كملك منذ ذلك العهد ، فأهدى إليه تاجًا ذهبيًا ورداءً مطرزًا موشى، وعرشًا للحكم ، فتوج وأجلس على العرش أمام الكتائب المصطفة ، وبذلك أصبح أول الحكام الشرقيين الذين عرفوا بالملوك عملاء روما، بيد أن قصة موت «صفن بعل» المأساوية، امتد بها العهد أكثر مما امتد بشهرة مسينيسا .

وهكذا مرت «صفن بعل» على هذه الأرض مرور الشهب المارقة في القضاء ، وتناولها المنجل قبل الأوان سنبلة لم يحن بعد وقت حصدها، فماتت في ريعان الشباب ، ولكن بعد أن دونت اسمها في سجل التاريخ بأحرف من دم ونار، وقدمت لمثيلاتها من النساء أروع مثل ، قدمت نفسها قربانًا سخيًا على مذبح الوطنية والكرامة.

الملك ميثينيا

مراجع الدراسة

1 – حبيب جاماتي، «تحت سماء المغرب»، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964.

2 – الدكتور توفيق الطويل، «قصة الكفاح بين روما وقرطاجة»، مكتبة مصر، القاهرة، 1955.

3 – هنري عبودي، «معجم الحضارات السامية»، مطبعة جروس برس، لبنان 1991.

4 – إميل خوري حرب، «التراث اللبناني العظيم»، مطبعة الحرية، بيروت 1969.

5 – هارولدلام، هانيبال، ترجمة رشدي السيسي، مطبعة الاستقلال، القاهرة، 1962.

6 – علي القيم، «المرأة في حضارات بلاد الشام القديمة»، دار الأهالي للنشر، دمشق 1987.

سومر بين الجغرافيا والتاريخ

أحمد صبري الدبش

شعب لم يعرف التاريخ ظهوره، ولم يشهد منشاه وتكوينه، ولم يتبين مهده. شع ضياؤه في ارض غريبة محفوفة بالمكاره، مليئة بالعثار، قست الطبيعة عليها، وشح المورد.

تعدد إبداعه وتنوّع ؛ فتجلى في مجالات حضارية شتى، كان ابتكاره فيها المصباح الوقاد الذي أنار الإنسانية في مراقيها، وهداها، فانتقلت من ظلام ما قبل التاريخ، وباتت تدين له بهذا الفضل العميم، وتحفظ له اليد البيضاء، وجميل الاعتراف بحسن الصنيع.

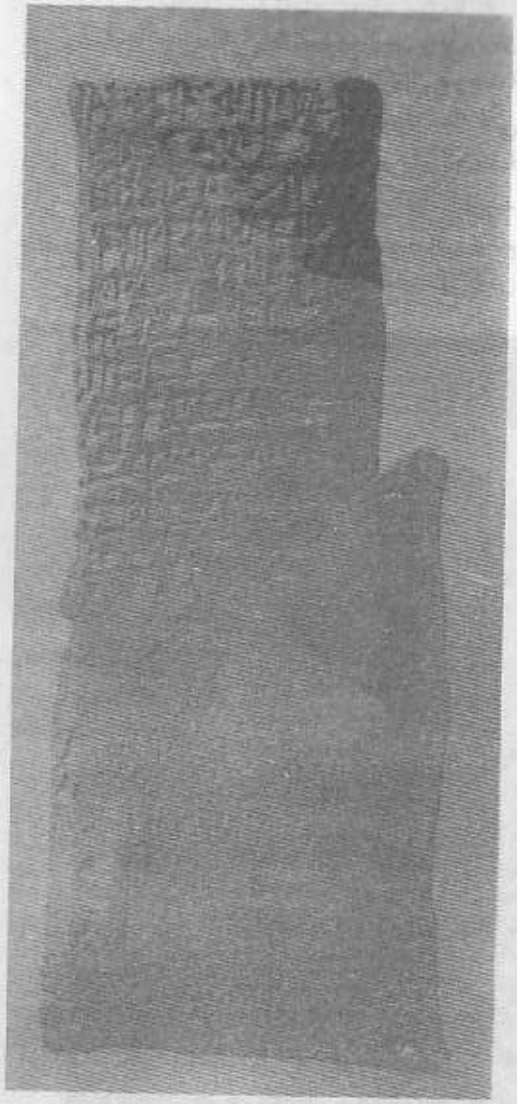
إنه الشعب السومري، فمن هو؟ ومن أين أتى؟

لقد اصبح اصل السومريين مسالة عويصة حتى إن المعنيين بحضارة العراق القديم صاروا يسمونها بـ «المشكلة السومرية». ومنذ الثلاثينيات، والنقاش محتدم بين المستشرقين، من مختصين بالكتابات المسمارية واثاريين، حول هذه المشكلة، من دون التوصل إلى نتيجة حاسمة تحظى بقبول الغالبية. وكل ما تم طرحه، خلال ما يزيد على نصف قرن من هذا النقاش، جملة فرضيات متباينة إلى درجة ان بعضها يثير مزيداً من الدهشة والاستغراب.

ويبقى المؤرخون حيارى لا يهتدون إلى موطئ يقين، ولا ينتهون إلى شعاع حقيقة، وهم يسلكون في بحث هذه المسألة ودراستها سبيل اللغة فتستعصي الأمور. فالثابت أن اللغة السومرية لا تنتسب إلى إحدى الأسر اللغوية الثلاث المعروفة؛ وهي السامية والحامية والهندية الأوربية. كما استقرّ الرأي على أنها لم تتصل بإحدى اللغات الباقية كالصينية والتبتية والدرافيدية والمجرية والإفريقية والهندية الأمريكية ولغات جزر المحيط الهادي. وأساس ذلك أن السومرية، هي لغة ملصقة (Agglutinative) مقطعية رمزية.

وهي بالتالي غير اشتقاقية، كاللغات السامية. وتقوم الكلمات فيها بدمج مفرديتن او اكثر، لتنتجا كلمة واحدة. ومثال ذلك: اوكال – وتعني: الملك – فهي تتركب من «لو» بمعنى «رجل»، و «كال» تدل على «العظيم».

فهذا كله جعل العلماء يؤمنون بعصر حضاري جديد متقدم على أيدي أناس ليسوا من سكان البلاد الأصليين لاختلافهم اللغوي. فمنهم من قال إنهم جاءوا من منطقة القفقاس؛ وذلك لتشابه نهايات الكلمات السومرية مع المقاطع اللفظية لأواخر الكلمات للغة سكان جورجيا. ومنهم من قال إنهم من اواسط تركستان؛ وذلك لعدم تلفظهم الحروف الصحيحة في أواخر الكلمات، فيتفقون بذلك مع اللغة الطورانية القديمة. وقد تبنى هذا الشبه اللغوي في الناحية الأولى المرحوم العلامة «إيرش إيبلنك» – استاذ الدراسات الآشورية في جامعة برلين. ولبث الأمر توقف عند هذا الحد؛ ففي عام



الكتابة المسمارية

1974 طلع علينا «د. بندنك»، من جامعة بوينس إيرس، بكتاب عنوانه – الأعجوبة السومرية – The Sumerian Wander ، قال

فيه صراحة إن السومريين جاءوا من هنغاريا. واغرب ما في هذا الكتاب هو قائمة تحتوي عشرات من المفردات السومرية التي أوجد لها المؤلف ، بطريقة أو بأخرى، ما يوازيها في الهنغارية معنى ولفظاً. وقد خلص المؤلف في نهاية الأمر إلى رسم خريطة توضيحية لهجرة السومريين من الأراضي الهنغارية – الرومانية إلى بلاد الأناضول، وصولا إلى مناطق الفرات العليا، ومن ثم النزول باتجاه جنوب وادي الرافدين نحو ما يعرف ببلاد سومر.

إن هذه الفرضية مجرد خيال ووهم، سببهما أن «د: بندنك» بدلاً من أن يأخذ بالحقيقة التاريخية المعروفة؛ وهي أن بعضاً

تمثال لرأس سومري

من مظاهر الحضارة السومرية، وخاصة الكتابة، انتشر في عصر مبكر جداً إلى مناطق بعيدة، باتجاه الشرق إلى عيلام ومناطق اخري في إيران، وباتجاه الغرب إلى شمال سوريا والأناضول وصولا إلى بعض دول اوربا الوسطى، فإنه عزا وجود بعض رقم الطين التي تحمل كتابات صورية، والتي تم العثور عليها حديثًا في رومانيا، إلى أن السومريين كانوا يسكنون تلك المناطق قبل هجرتهم منها إلى بلاد وادي الرافدين.

فهناك من الباحثين من لاحظ أن السومريين يستعملون لفظ «Kur» للتعبير عن معني «جبل» و «بلاد». وأخذوا بنظر الاعتبار ظهور المصطبة «الزقورة فيما بعد»، التي

قناع برونزي يعتقد في أنه يمثل الملك (سارغون) مؤسس السلالة الأكادية الحاكمة

تمثال (إيتورشاماجان) ملك مدينة ماري التي اسسها السومريون في الألف الثالث قبل الميلاد

صارت المعابد تبنى فوقها ابتداء من دور الوركاء. كما لاحظوا أيضًا اهتمام السومريين برسم الأشجار الجبلية العالية والحيوانات الجبلية، كالوعل والماعز، على الأختام الأسطوانية. إن هذه الملحوظات مجتمعة كانت من الأسباب التي أدت ببعض الباحثين إلى القول بأن الموطن الأصلي للسومريين كان في منطقة جبلية قبل أن ينزحوا إلى السهل الرسوبي في جنوب العراق.

فاعتقد بعض المؤرخين أن السومريين هاجروا إلى العراق من المرتفعات الشمالية والشمالية الشرقية التي تحف به، من طريق أرمينيا وإيران، ولو انه يمكن أن نستبعد أرمينيا أساسا من هذا الفرض، على اعتبار انه كان من المستبعد أن يهبط المهاجرون منها ،وهم أولو قوة، ويتجاوزوا المناطق الصالحة للاستيطان القريبة منها في شمال بلاد النهرين، ليذهبوا بعيدًا عنها ثم يستقروا في الأجزاء الجنوبية، التي كانت أطرافها ما تزال حينذاك وحشية الطابع، تتطلب مجهودات كبيرة لتهذيبها وتيسير الانتفاع بها. ومن المعروف أن الأطراف القصوى لهذه الأجزاء، التي تسمى الآن باسم شط العرب، وإن توافرت لها أهمية خاصة بحكم إشرافها على الخليج العربي ومصاب النهرين، بحكم اعتبارها من مناطق الاتصال بين العراق وبين إيران، إلا انه تعقبها شمالاً في أرض العراق منطقة منخفضة كثيرة المنافع قليلة الصلاحية للزراعة والعمران الدائم، كثيرة التعرض لأخطار الفيضان. ويلي هذه المنطقة شمالاً منطقة النشاط الحضري القديم في بلاد النهرين.

وإلى جانب هذا الفرض، رأي ذهب فيه البروفيسوران «لاندسبركر» و «كرامر» إلى أن أهل السومريين من منطقة تقع في جنوبي غربي بحر قزوين، في مدينة «أراتا» وما جاورها، وأنهم جاءوا إلى جنوبي بلاد الرافدين من طريق الشمال واستقروا في الجنوب، في منطقة الجزر والأهوار التي عرفها الأشوريون ببلاد البحر، ومنها جزر خليج الرافدين، ووجدوا فيها شعبًا متحضرًا فامتزجوا به، وقد استدل هذان العالمان على أن هؤلاء السومريين أوجدوا في جنوبي العراق حضارة مزدهرة من أسماء أدوات

الزراعة والقوارب وأسماء بعض الحاصلات وأسماء المدن، أور، أريدو، الوركاء، شوروباك وغيرها من اسمي دجلة (إدكنا) والفرات (بورانم)، والتي هي ليست أسماء سومرية وإنما هي من لغة أهل البلاد الأصليين، ولذلك كان من ندعوهم بالسومريين وفق اللغة، التي كتبت بالخط المسماري، قد يكونون موجة غازية سيطرت على الناحية السياسية في البلاد. ومن المغرب عن البال أن النسبة تعود إلى تسمية جغرافية هي «شوميرم» التي ذكرها الأكديون (2500ق. م، ومن بعدهم البابليون والأشوريون. ومن الواضح سكان هذه البقعة التي عرفت في التوارة بأنها جنة عدن، ويرد من ترتيلاتهم الدينية أن جزيرة (دلمن) أو (تلمون)، التي كانوا يترنمون بها ويودون أن يذهبوا إليها بعد مماتهم، كانت في مناطق الخليج، تابعة لجنوبي وادي الرافدين الذي خلفه السومريين في أدوار ما قبل التاريخ، وأن دائرة حضارتهم واستيطانهم تشمل، إضافة إلى منطقة الخليج، منطقة نهر كارون ومنطقة الأهوار. وذهب رأي آخر إلى أنهم هاجروا من منطقة ما، تقع بين شمال الهند وبين افغانستان وبلوخستان، واستقروا بعض الزمن في غربي إيران، ثم نزحوا منها إلى بلاد النهرين من طريق الخليج العربي وجزيرة البحرين. وذكر أصحاب هذا الرأي – فيما لوحظ من تشابه – أوائل طرز الفخار السومري القديم وزخارفه في بلاد النهرين، مع نماذج الفخار القديمة التي انتشرت جنوبًا بشرق حتى منطقتي (خاريا) و (موهنجودارا) بسهول السند، وذلك مما قد يوحي بوجود روابط جنسية وحضارية بدائية قديمة، بين أهل هذه النواحي الذين سبقوا الأجناس الهندوارية في سكناها، وبين الذين يكفي أن يقال عنهم إنهم من الفروع المبكرة للسلالات الآسيوية أو الإسبانية (Asianic). وذلك مع تقدير ما ألمحت إليه الأساطير السومرية من أن أصحابها الأوائل هاجروا من الجنوب من طريق البحر في عصور كان الناس لا يزالون يسعون فيها على أربع، على حد روايتها، واستقروا حينًا في جنة تلمون أو (دلمون)، وهي فيما يرجح، جزيرة البحرين الحالية، تلك التي روت الأساطير السومرية أنه لم يكن ينعق فيها غراب أسود، ولا يفترس أسد، ولا يعتدي ذئب على حمل، ولا تحني الحمامة رأسها، ولا توجد أرملة، ولا مرض فيها ولا شيخوخة، ولا نواح ولا رثاء، ... ولكن كان ينقصها الماء إلى أن أوحى إنكي (رب الحكمة) إلى أوتو (رب الشمس) بأن يزودها بينابيع المياه العذبة، ففعل، وتحولت إلى بستان أنبتت فيه ننحر ساج (الإلهة الأم) ثمانية أنواع من النباتات على غفلة من إنكي نفسه. ثم نزحوا منها بعد ذلك إلى «كالاما» بالعراق لأمر ما، لم تسجله الأسطورة.

أما «بري» فيحاول أن يربط بين نشأة الحضارة السومرية وبين مصر. فيذكر أن بعض نصوص السومريين القديمة أشار إلى بلاد «دلمان، وماجان، وملوحة» (Meluhha,Dulmun, Maganand).

فأين تقع هذه الأماكن الثلاثة ؟

أما «دلمان» فهي المحلة الأولى التي أقامها الإله «إنكي» (Enki) مؤسس الحضارة السومرية، وهو اله مدينة «إريدو» (Eridu) أول مدينة سومرية.

وكانت قائمة إذ ذاك على رأس الخليج الفارسي، وتحكي القصة أن «إنكي» هذا جاء من الخليج الفارسي على ظهر سفينة وعلّم السومريين الحضارة. وعلى هذا فإن السومريين أنفسهم يقرنون أصل حضارتهم قرنًا وثيقا بالخليج الفارسي، ويقوم وفدوا على ظهور سفن.

ولقد احتدم النقاش في السنوات الأخيرة حول موقع هذه المدائن الثلاث، التي لا تذكر إلا مجتمعة كأماكن تشتهر بالسفن والبلح. وقد اشتهرت (ماجان) بين أهل سومر على أنها بقعة يحصلون منها على النحاس والديورت، كما عرفت (ملوحا) بأنها موطن الذهب.

أما موقع «دلمن» فقد أمكن تحديده، على وجه التقريب، بأنه مكان ما في الخليج الفارسي، قد يكون جزائر البحرين أو بلدًا آخر على شاطئه الشرقي، وسواء أكان هذا أم ذاك، فهي في الحالين واقعة على الخليج نفسه، أما (ملوحا) و(ماجان) فهناك اختلاف في الرأي حول موقعهما؛ ففي نص من النصوص الآشورية المتأخرة، ذكر أن (ماجان) و (ملوحا) هما الاسمان القديمان لمصر وأثيوبيا، وأن الأخيرة هي الجزء الجنوبي الغربي لبلاد العرب والجزء المقابل له من الصومال.

ولهذا السبب انتهى العلماء إلى أن (ماجان) و (ملوحا) هما، في واقع الأمر، مصر، والإقليم الذي كان يسميه المصريون أرض «بنت» (Punt). ومن المؤكد أن مصر كانت تمتلك كميات من النحاس في سينا وبلاد النوبة حيث يتوافر الديوريت أيضا.

وكذلك اشتهرت بلاد العرب خلال العصور بأنها بلاد الذهب. فمن الجائز إذًا أن هذين القطرين هما (ماجان) و (ملوحا) الواردتان على لسان أهل سومر. وجدير بالذكر أن نصًا قديمًا من نصوص سومر، قد وردت به إشارة إلى «خنزير من ماجان»، وهو في واقع الأمر خنزير مصري – وهذا سبب آخر يبرر القول بأن (ماجان) هي مصر.

إن هذه الفرضية مجرد خيال ووهم سببهما أن «بري» كان مبهورًا بالحضارة المصرية؛ فحاول إرجاع الحضارات القديمة جميعها إلى أصل مصري اوقد عزا وجود كميات من النحاس في سينا وبلاد النوبة، حيث يتوافر الديوريت أيضا، والإشارة إلى «خنزير من ماجان»، مبررًا للقول بأن السومريين أصلهم مصري. وكان النحاس لم يعرف إلا في تلك المنطقة، والخنزير لم يعرفه شعب إلا المصريون. بل لو صح ذلك، فلا يشرح هذا الرأي سبب انتقال هذا الشعب من بلاد متحضرة تنعم بالحجارة والنحاس إلى منطقة أخرى تخلو منهما جميعًا، حيث تقسو الحياة فيها على الوافدين. وقد عارض الأستاذ الدكتور «لانجدن» (Dr. langdon) رأي «بري» وتفسيره، مع أنه يسلم في الوقت عينه بأن سومر كانت في أقدم الأزمنة على اتصال وثيق بمصر و«بنت»، من طريق (ماجان) و (ملوحا) اللتين حدد موقعهما في الخليج الفارسي.

أما الرأي عند الباحث الدكتور «عزمي سكر»، أن في جوار البحر، وما أباحه ذلك من تفاعل متنوع سحيق، وأتاحه من رفد تجاري نضير ومتفنن، وما كشف عنه من

إخصاب ثقافي رحيب، السبب البارز والعامل الباعث على هذا التفاعل الحضاري العجيب. ولقد اثبت علم الآثار أن المدن السومرية إنما ظهرت وبدت في الوقت الذي أشرقت فيه أنوار الحضارة على بلاد الهند في سهل السند الغني بنهر السند وروافده وانهاره، وفي مدن مزدهرة أمثال «هارابا» و «موهنجودارا» وقد عاصرتهما حضارتها؛ فأي حاجز أو مانع دون هذا التبادل الثقافي بين المركزين، بل بين الثلاثة، إذ يجمعهما إلى خيرات الدلتا المصرية. وهكذا يجتمع على أرض النهر في صفوة الشرقين، وتبقى على سبيل التجارة زبدة العلم المعروف يومذاك، فيخرج من هذا الالتئام مظاهرة الحضارة الأولى. أما موطنهم الأصلي فنكاد نقطع بأنه في الشرق، وقد يكون الشرق الأقصى؛ يحملنا على ذلك أن الشعوب التي كانت تقيم في شمال العراق، مع سائر أجزاء الهلال الخصيب، كانت شعوبًا سامية تتكلم بلغة باينت في كثير من لغة السومريين، مثلما باينوهم في الشكل والمحيا، كما انطلقت الحضارة على أيدي السومريين، وإن قيل، من غير سند أثاري ناطق، بأن للساميين الشأن الفاعل في ذلك. ولعل في الحافز الدافع بهؤلاء السومريين إلى ارتياد هذه البقعة التي كانت ما تزال وحشية فطرية، ما يكشف عن طبيعة هؤلاء المهاجرين.

ولا نستبعد أن يكون السر في هذا الرحيل يعود، والعصر يبيح ذلك ويستوعبه، إلى القتال وما يفضي إليه من هرب وفرار. فيضطر المغلوب الناكص إلى ارتياد أشق البلدان، لوذًا بنفسه وحرينه، ثم لا يلبث أن يعتاد الحياة في تلك البقعة، فيخلق من جديد، ويكون باعتماده على نفسه وسط الحاجة والعدوان، في طليعة المتحضرين.

ونفي رأي آخر اعتبار السومريين أغرابًا، وتشكك أصحابه في دراسة جماجمهم، وافترضوا أن الرؤوس العريضة بينهم ترتبت على اتصالات متقطعة بين سكان العراق ذوي الأصل السامي في فجر التاريخ، وبين جيرانهم ذوي الأصل ما قبل الآري ذوي الرؤوس العريضة، من دون أن يتأتى عن وحدة جنسية لازمة بين الفريقين. ولكن صعب على أصحاب هذا الرأي تعليل اختلاف لغة السومريين عن اللغات السامية. وعندما أراد بعضهم أن يوازن بين هيئات أرباب العصر السومري ذوي اللحى الكثة والشعور الكثيفة والملابس الصوفية التي تقربهم إلى هيئات الرعاة الساميين، وبين جماهير السومريين حليقي اللحى والرؤوس، لم يزيدوا الأمر غير تعقيد. وإذا كان هناك ما يمكن تعديل رأيهم به؛ فهو احتمال اعتبار السومريين فرعًا من الجنس القوقازي يختلف عن الفرع السامي، من دون أن ينفي هذا وجود الساميين معهم على أرض العراق، وإن ظل نفوذهم أقل من نفوذ السومريين لعهود طويلة.

لقد حل الزمن، كما يعتبر عالم الآثار الإنكليزي المعروف «سنيون لويد» للعودة إلى معضلة أصل السومريين التي كانت في السابق مادة لكثير من المناقشات، وبلغت

النظر هذا النزاع الواضح بين محاكات الفيلولوجيين وبين استنتاجات علماء الآثار. كان الأولون يصرون على الطابع الدخيل للسكان السومريين، اما الآخرون فكانوا يشيرون إلى التعاقب الواضح بين ثقافة السومريين المادية وبين تقاليد سكان ما بين النهرين السابقين، اي العبيديين، إن الأدلة المرتبطة بالمعتقدات والشعائر الدينية مقنعة بما فيه الكفاية بالنسبة إلى علماء الآثار. وإذا اخذت هذه الحقائق كلها في الاعتبار، تغدو فرضية حلول دخلاء أجانب مكان السكان الأصليين أمرًا بعيدًا.

وفي هذا الاتجاه نفسه لاحظ باحثون آخرون ان هناك استمرارًا في التقاليد الدينية عبر دور العبيد والعصر اللاحق له، وهو أمر له دلالاته المهمة بشكل خاص، «فإذا اخترنا مثالاً واحدًا فقط من عدة أمثلة أخرى، فإننا نجد أن الطبقة السميكة من عظام الأسماك، التي وجدت تغطي معابد دور العبيد، تقطع، بصورة لا تقبل أدنى شك، بأن الإله المعبود هناك لم يكن سوى إله الماء السومري إنكي».

وبالمثل، فإننا نرى في الانتقال من الأختام المنبسطة المعروفة في دور العبيد والأدوار السابقة له، إلى الأختام الأسطوانية في عصر الوركاء، دليلاً على تطور ونضج عملي في صناعة الأختام، وليس دليلاً على «انقطاع حضاري» بين دور العبيد وبين العصر الذي لحقه. وعلى اية حال، فإن ظهور الكتابة السومرية في دور الوركاء (وعلى وجه التحديد في الطور الثالث منه) لا يعني أن اللغة السومرية لم تكن متداولة قبل هذا الدور، اي في دور العبيد السابق.

لذلك كله، فإننا نرى في الخصائص المميزة للحضارة السومرية، التي بدأت في

النضج منذ العصر الشبيه بالكتابي، نتيجة وامتدادًا طبيعيين لمدنيات أدوار عصور ما قبل التاريخ السابقة، مثل دور العبيد في الجنوب، وأدوار حلف وحسونة في الشمال، وأعل خير من صوّر حال المستشرقين وهم يدورون في حلقة مفرغة بحثًا عن أصل السومريين، هو الأستاذ الدكتور «فرانكفورت»، عندما قال في معرض حديثه عما يعرف بـ «المشكلة السومرية»، قبل ثلاثين عامًا:

«إن المناقشة المسهبة لمشكلة أصل السومريين، يمكن أن تتضح في النهاية أنها مجرد ملاحقة وهم (Chase of Chimera) لا وجود له مطلقًا».

ومهما يكن من أمر - كما يذكر العلامة الدكتور «محمود حسين الأمين» - هؤلاء الذين نسميهم بالسومريين، فإن من جنس البحر المتوسط، الذين يتميزون بالجمجمة المستطيلة (Dolicho - Ciphalic)، كسكان الجزيرة العربية بأسرها، والذين نطلق عليهم التسمية الحديثة: العرب.

المراجع

1- د. عزمي سكر، السومريون في التاريخ، ط 1، عالم الكتب، بيروت، لبنان، 1999

2- د. فاضل عبد الواحد علي، من سومر إلى الثورة، ط 2، سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1996.

3- إدوار كبير، كتبوا على الطين، ترجمة وتعليق: د. محمود حسين الأمين ط 2، مكتبة دار المتنبي، بغداد، العراق، 1964.

4- د. عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم، الجزء الأول، ط 3، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.

5- و. ج. بري، نمو الحضارة، ترجمة: لويس إسكندر، مؤسسة روز اليوسف للصحافة والطباعة والنشر، الألف كتاب (335)، 1961.

6- غولايف، المدن الأولى، ترجمة: طارق معصراني، دار التقدم، موسكو، 1989

7- هنري فرانكفورت، فجر الحضارة في الشرق الأدنى، ترجمة: ميخائيل خوري، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.

التبت والديانات غير المنتمية

لوسانج رامبا
ت: أحمد عمر شاهين

قد يكون من المفيد أن نقدم هنا بعض تفاصيل الحياة في التبت. ديننا هو أحد أشكال الديانة البوذية، ولا توجد كلمة محددة يمكن أن نطلقها عليه، فنحن نسميه «الدين» ونسمي اتباعه بـ «المطلعين Insiders». أما أصحاب المعتقدات الأخرى فنسميهم بـ «اللامنتمين out Siders». وأقرب كلمة يعرّف بها الغربيون ديننا هي «اللامية Lamaism»، وهو دين يختلف عن البوذية بأنه دين أمل وإيمان بالمستقبل. فالبوذية في رأينا تبدو سلبية، تدعو إلى اليأس، كما أننا لا نعتقد بأن هناك «أبًا كلي الرؤية» يراقب ويحرس كل فرد في كل مكان.

كثير من المثقفين أثار ملاحظات قيمة حول ديننا. وكثير منهم أصدر أحكامًا جائرة ضدنا بحكم تأثره بإيمانه الخاص، وعدم استطاعته رؤية وجهة نظر أخرى. بعضهم أطلق علينا لفظ «عبدة الشيطان» لأننا ببساطة نختلف عنهم. معظم هؤلاء الكتاب بنى آراءه على الشائعات أو كتابات الآخرين. بالطبع هناك من درس معتقداتنا لفترة قصيرة، وأراد أن يعرف أكثر ويكتب في الموضوع، ولكن كيف يفسر ديننا وهو الدين الذي قضى في تفسيره أذكى حكمائنا حياة بأكملها. تخيل، مثلاً، أحد البوذيين، يتصفح الإنجيل لساعة أو ساعتين ثم يحاول أن يشرح أدق حقائق المسيحية! لا أحد من هؤلاء الكتاب – في ديننا – عاش كراهب في معبد ودرس الكتب المقدسة. فهذه الكتب سرية، لا تتاح لأولئك الذين يبحثون عن الخلاص الرخيص سريعًا وبلا مجهود. أما أولئك الذين يريدون بعض العزاء في قليل من الطقوس والتنويم المغناطيسي فقد يحصلون عليه، لكنه ليس الحقيقة الداخلية، بل هو خداع طفولي للذات.

بعضهم يشعر بالراحة بأن يرتكب خطيئة إثر خطيئة، ثم حين يثقل ذلك على ضميره، يذهب بهدية إلى أي معبد قريب ليخدع الآلهة، وينال الشكر والغفران منها، ويعود طاهرًا ليمارس خطاياه بعد ذلك! هناك إله واحد، الكائن الأعلى، ماذا يهم أي اسم نطلقه عليه، إنه حقيقة، وذلك يكفي.

إن من درس التعاليم الحقيقية لديانتنا، لا يدعو الله طلبًا للرحمة أو الامتيازات، كل ما يدعوه هو أن ينال العدل من الآخرين. إن الله، كجوهر للعدالة، لا يمكن أن يعطي الرحمة لإنسان ويحجبها عن آخر، لأن ذلك هو الظلم بعينه. إن الدعاء من أجل الرحمة والامتيازات من طريق إحراق البخور والتبرع إلى الإله، يعني أن تلك حاجات يمكن أن تشترى وأن الله يحتاج إلى نقود، ويفوز بذلك القادرون!

قد يظهر الإنسان الرحمة تجاه إنسان آخر، مع أن ذلك نادرًا ما يحدث، لكن الله يستطيع أن يحقق العدل. إن أرواحنا خالدة. إن الترجمة الحرفية للدعاء الذي نقوله «السلام عليك يا جوهرة اللوتس»، والمتعمق في الدين يعرف أن المعنى الحقيقي هو «السلام على من كبح شهوات نفسه». لا يوجد موت، وكما يخلع الرجل ملابسه في آخر النهار، فإن الروح تخلع الجسد حين يذهب المرء إلى النوم، وكما تُرمى البدلة حين تتمزق. فكذلك الروح ترمي الجسد حين يتمزق أو يبلى. الموت ميلاد جديد. إن الوفاة هي ميلاد آخر في مجال ثان من الوجود. إن روح الإنسان خالدة، وما الجسد إلا عباءة لها تُختار حسب عمل المرء في الدنيا. إن المظهر الخارجي ليس هو المهم، بل الروح الداخلية، وقد يأتي نبي عظيم في شكل رجل فقير.

إن «عجلة الحياة» تعني الميلاد ثم الحياة في العالم، ثم الموت والعودة إلى الحالة الروحية، ثم في الوقت المناسب يولد المرء ثانية في ظروف وشروط مختلفة. قد يعاني الإنسان كثيرًا في حياته، ولا يعني ذلك أنه كان شريرًا في حياة سابقة، بل قد تكون تلك أسرع وأفضل طريقة لتعلم أشياء معينة. إن التجربة العملية خير معلم للمرء. إن من ينتحر قد يولد ثانية ليعيش السنوات التي لم يعشها، لكن ليس معنى ذلك أن من مات طفلاً أو صغيرًا يعتبر منتحرًا. إن «عجلة الحياة» هي رمز، بالطبع، يوضح الأمر لأولئك الذين ليس لديهم وقت لدراسة الموضوع، فلا يستطيع المرء أن يشرح العقيدة التبتية في فقرة أو فقرتين، إن الكتب المقدسة لدينا تزيد على المائة، وهناك كتب مخبأة في معابد بعيدة، لا يطلع عليها إلا المخلصون.

إن أهل الشرق، ولقرون عديدة، عرفوا القوى السحرية المختلفة، وقوانينها، واعتبروا ذلك أمرًا طبيعيًا. وبدلاً من أن يدحضوا تلك القوانين باعتبار أنها لا يمكن أن تخضع للاختبارات العلمية، ولذا فهي غير موجودة، فإنهم سعوا بشدة لزيادة سيطرتهم على تلك القوانين. إن آليات عملية الاستبصار مثلاً، لا تثير اهتمامنا، لكن نتائج تلك العملية هي التي تهمنا. إن بعض الناس ينكرون ظاهرة الاستبصار، فهم مثل الذي ولد أعمى، ينكر حاسة الإبصار لأنه لم يعرفها، وبالتالي لا

يفهمون كيف يمكن أن نرى شيئًا على بعد، من دون أن يوجد اتصال مباشر بينه وبين العين.

الناس كلهم يمتلكون هالات حول أجسادهم، والخبراء في فن قراءة الهالات، يستطيعون من طريق كثافتها ولونها، معرفة صحة المرء، ومدى استقامته وحالته العامة. هذه الهالة هي انعكاس لقوة حياته الداخلية، ولروحه. عند الموت تتلاشى الألوان حول الجسد، وتغادر الروح في رحلتها إلى المجال الثاني من الوجود. تصبح شبحًا، تهيم قليلاً بسبب صدمة تحررها من الجسد. وربما لا تعي تمامًا ما حدث، ولهذا يحضر اللامات الوفاة ليتلوا على المتوفى المراحل التي سيمر بها، وإذا أهمل ذلك، فإن الروح قد تظل مرتبطة برغبات الجسد، ومن واجب رجل الدين أن يقطع هذه الروابط.

وعلى فترات معينة، هناك صلوات تقام لإرشاد هذه الأشباح. الموت لا يشكل رعبًا لأهل التبت، بل إننا نستطيع تسهيل الأمر على الروح في مسارها لو اتخذنا بعض الاحتياطات. تقام هذه الصلوات في معبد بحضور ثلاثمائة راهب. في منتصف المعبد يجلس خمسة من اللامات المعروفين بقوة التخاطر على شكل دائرة وجهًا لوجه. وبينما الرهبان يرتلون يقودهم رئيسهم، يحاول اللامات إقامة اتصال مع الأرواح الحزينة الهائمة. ولا توجد ترجمة دقيقة لما يقولونه، لكنني اقوم هنا بمحاولة تقريب ذلك:

«أيتها الأرواح الهائمة على حافة الأبدية، استمعي إلى أصوات أرواحنا. الموتى والأحياء، كل يعيش في عالم منفصل. فأين يمكن رؤية الوجوه وسماع الأصوات؟ إن أول عود بخور يُشعل، محاولة لاستدعاء وإرشاد روح هائمة. أيتها الأرواح الهائمة التائهة استمعي إلى أصوات أرواحنا. الجبل يتجه إلى السماء، لكننا لا نستطيع سماع أي صوت. الهواء يحركها النسيم العليل، والأزهار لم تتفتح بعد. الطيور لا تطير عند الفجر وأنتم فيه لا تراكم ولا تحس بكم. إن ثاني عود بخور يُشعل محاولة لاستدعاء وإرشاد روح هائمة.

أيتها الأرواح الهائمة استمعي إلى أصوات أرواحنا. هذا هو عالم الأوهام. ما

الحياة إلا حلم. كل من يولد سيموت، وطريق بوذا وحدها هي الطريق إلى الحياة الأبدية. ثالث عود بخور يُشعل محاولة لاستدعاء وإرشاد روح هائمة. انتم يا اصحاب القوة الكبرى يا من تُوجتم بالجبال والأنهار تحت سطوتكم، استمعوا إلى أصوات أرواحنا. حكمكم لم يستمر سوى لحظة في عرف الزمن، وشكوى الناس منكم لم تتوقف. ملأتم الأرض بالدم، وورق الشجر ترنح من آهات المضطهدين.

إن رابع عود بخور يُشعل، محاولة لاستدعاء أرواح الملوك والطغاة لعلهم يهتدون.

أيها المحاربون، يا من غزوتم وجرحتم وقتلتم، استمعوا إلى أصوات أرواحنا. أين جيوشكم الآن؟ الأرض تئن والأعشاب تنمو في ارض المعارك. إن خامس عود بخور يُشعل، محاولة لاستدعاء أرواح الجنرالات وارباب الحروب لعلهم يهتدون.

أيها الكتاب والفنانون، يا من عملتم في الفن والكتابة، استمعوا إلى أصوات أرواحنا. عبثًا اجهدتم أعينكم وسكبتم أحبارکم. لا أحد يذكر ما فعلتموه، إن سادس عود بخور يُشعل، محاولة لاستدعاء أرواح الكتاب والفنانين لعلهم يهتدون. أيتها العذارى والسيدات الجميلات، يا من شبابكم يقارن بصباح ربيعي مبهج، استمعن إلى أصوات أرواحنا. فبعد عناق الأحبة يأتي تحطم القلوب. الخريف فالشتاء، تتلاشى الأشجار والأزهار وكذلك الجمال الذي يصبح مجرد هيكل عظمي. إن سابع عود بخور يُشعل، محاولة لاستدعاء أرواح العذارى والسيدات لعلهن يبتعدن عن ارتباطهن بهذه الدنيا.

أيها الشحاذون واللصوص، وكل من ارتكب جرائم ضد الآخرين، وروحه لا تستطيع الخلاص، استمعوا إلى أصوات أرواحنا. إن أرواحكم تهيم وحيدة، وأيديكم مفعمة بالشر. إن ثامن عود بخور يُشعل محاولة لاستدعاء أرواح المذنبين الهائمة بلا رفيق.

أيتها العاهرات وبنات الليل، والزانيات اللواتي تهيم أرواحهن في مملكة الأشباح، استمعن إلى أصوات أرواحنا. إن تاسع عود بخور يُشعل، محاولة لاستدعاء وإرشاد أشباحكن لتتحررن من الروابط التي تشدكن إلى هذه الدنيا».

أضواء المصابيح الزيتية، في جو المعبد المعبأ بالبخور، تجعل الظلال تتراقص خلف الصور الذهبية. ويتوتر الجو بسبب تركيز رهبان التخاطر وهم يجاهدون في إقامة اتصال مع الذين غادروا العالم ومازالوا مرتبطين به.

الرهبان بالأرواب الزعفرانية، الجالسون وجهًا لوجه، ينغمون ابتهالات الموتى، والطبول تدق بإيقاع نبض القلب الإنساني. ومن اجزاء أخرى من المعبد، تأتي أصوات الأعضاء الداخلية كما في الجسم الإنساني، خرير سوائل الجسم، وزفير وشهيق الهواء في الرئتين. ومع استمرار المراسم، يتغير إيقاع أصوات الجسد، فيصبح أبطأ حتى يصل إلى صوت مغادرة الروح الجسد، لهثة متهدجة أخيرة ثم - السكون. الصمت الذي يصاحب الموت. في ذلك الصمت يأتي وعي

يمكن تبينه روحيًا، بأن الآخرين موجودون حولنا، يصغون. وتدريجيًا، ومع استمرار التخاطر، يقل التوتر، وتتحرك الأرواح القلقة نحو المرحلة الثانية من رحلتها في عالم الأبدية.

نحن نؤمن تمامًا، بأننا نولد مرة بعد مرة، ليس فقط في هذا العالم الأرضي. هناك ملايين العوالم الأخرى، معظمها مسكون، وسكانها قد تكون أشكالهم مختلفة جدًا عما نعهد، وقد يكونون أرقى بكثير من الإنسان. نحن نؤمن بأن البشر ليسوا أعظم وأرقى المخلوقات. هناك من هو أرقى وأعظم منا، ولا يقتلون الآخرين بالقنابل الذرية. لقد رأيت في التبت سجلات لعربات غريبة في السماء. معظم الناس يطلق عليها «عربات الآلهة». ولقد أخبرني اللاما دندوب أن بعض اللامات، ممن لديهم قوة التخاطر عن بعد، أقام اتصالاً تخاطريًا مع «الآلهة»، الذين قالوا إنهم يراقبون الأرض كما يراقب الناس الحيوانات المتوحشة الخطرة في حدائق الحيوان.

لقد كُتب كثير عن الارتفاع والسياحة في الهواء. وهذا ممكن، وقد رأيته كثيرًا، لكنه يحتاج إلى تدريب كثير. إن السفر الفكري بين النجوم أكثر سهولة وأشد ثقة. ومعظم اللامات يقوم به، وأي إنسان عنده مقدرة

الصبر، يستطيع أن ينغمس في هذا الفن المفيد والممتع.

في أثناء ساعات اليقظة، تكون «الأنا ego» مقيدة بالجسد المادي، وما لم يكن الإنسان مدربًا جيدًا فإنه لا يستطيع فصل هذا عن ذاك. في أثناء النوم يكون الجسد المادي في حاجة إلى الراحة، أما الروح فتفصل نفسها عنه وتسافر عادة إلى مملكة الأرواح، بالضبط كالطفل يعود إلى بيته بعد انتهاء اليوم الدراسي. وتظل مرتبطة بالجسد من طريق الحبل الفضي الذي يمتد إلى ما لانهاية، ويبقى الجسم حيًا مادام مرتبطًا بهذا الحبل، وعند الموت يُقطع هذا الحبل وتعيش الروح في مملكة أخرى، تمامًا مثلما نقطع الحبل السري، ويبدأ الطفل حياة مختلفة عن الحياة في رحم الأم. الموت بالنسبة إلى الروح هو ميلاد جديد في عالم الأرواح الأكثر حرية. إن تجوال الروح في أثناء النوم يؤدي إلى حدوث الأحلام التي تنقل عبر الحبل الفضي، وحين يستقبلها العقل يعقلها قليلاً لتناسب طبيعة الحياة على الأرض. في عالم الأرواح لا يوجد زمن – فالزمن مفهوم مادي بحت – ويتضح ذلك في الأحلام، حيث يمكن لأحداث كثيرة أن تقع خلال جزء من الثانية. ولقد مر على كثير منا، حلم نرى فيه شخصًا في مكان بعيد، نقابله ونتحدث معه، قد يكون قريبًا أو صديقًا، ثم نفاجأ بعد فترة قصيرة برسالة

منه. بالنسبة إلى الأشخاص غير المدربين فإن ذاكرتهم تكون مشوهة، وبالتالي تكون أحلامهم كابوسية وغير منطقية.

وفي التبت، يمكننا السفر بالارتحال النجمي – وليس بالارتفاع في الهواء – وتكون العملية كلها تحت سيطرتنا. تغادر الأنا الجسد المادي مع ارتباطها به بالحبل الفضي. ويمكن للمرء أن يسافر أينما يريد وبالسرعة التي تجري فيها أفكاره. كثيرون بدأوا هذا النوع من السفر، ولأنهم غير مدربين، فقد حدثت لهم صدمة. ألم يحدث كثيراً أن يذهب شخص إلى النوم، ثم فجأة، وبلا سبب واضح، يهب مستيقظًا هلعًا، ذلك بسبب الخروج السريع للأنا؛ فيحدث تقلص للحبل الفضي مما يعيد الأنا إلى الجسد المادي. والأسوأ هو العودة المفاجئة. فقد تسافر الأنا بعيداً عن الجسد، كالبالون في طرف خيط، ثم تحدث ضجة خارجية، فتعود الأنا بسرعة رهيبة، ويستيقظ المرء فزعًا كأنه على وشك الوقوع من حافة حفرة.

أما السفر الكوني، تحت سيطرة الإنسان وهو بكامل وعيه، فيمكن لأي فرد أن يتقنه. إنه يحتاج إلى تدريب، والأهم من ذلك الخصوصية، حيث يكون المرء في مكان منفرد لا يقاطعه فيه أحد. ولا توجد تعليمات ميتافيزيقية في الموضوع، لكن يجب معرفة أنها تجربة مزعجة ما لم يكن لدى المرء معلم جيد. ليس هناك خطر فعلي، لكن هناك مخاطرة تتلخص في الصدمات والانزعاج العاطفي نتيجة مغادرة الأنا وعودتها بشكل غير منظم. ولذلك يُحظر على مرضى القلب القيام بمثل هذه التجارب، خاصة لو قاطعهم أحد في أثناء التجربة.

نحن نؤمن أنه قبل «شعلة الإنسان»، كان كل فرد يستطيع السفر الكوني، يرى بالاستبصار، ويعرف التخاطر، والارتفاع في الهواء. إن سقطة الإنسان تتلخص في أنه أساء استخدام القوى السحرية التي يملكها، واستغلها لمصلحته الشخصية بدلاً من أن يسخرها لخدمة الإنسانية كلها. في الزمن السحيق كان الإنسان يتفاهم مع الآخر بالتخاطر Telepathy، من طريق الفكر وليس الكلام. وحين ضاعت هذه القوة، كانت بابل – اللغات المختلفة.

لدينا أعيادنا وأيامنا المقدسة، في الثامن والخامس عشر من كل شهر، ثم هناك أيام خاصة تكرس للعبادة ويتوقف فيها العمل، كذلك لدينا أعيادنا السنوية، وتلك الأيام والأعياد على الشكل التالي:

الشهر الأول، وهو عندنا شهر فبراير، نحتفل من اليوم الأول حتى الثالث منه بعيد لوجسار Logsar. تقام فيه الألعاب الكبيرة والمراسم الدينية أيضًا. ثم الاحتفال الأعظم، الذي يبدأ من اليوم الرابع حتى الخامس عشر، وهو «7 أيام التضرع» ونسميها «مون – لام Mon - Lam»، وهو أهم الأعياد السنوية، يقوم في اليوم الخامس عشر سنوية الفكر الديني البوذي، وهو يوم عيد الشكر ويكرس للعبادة من دون لعاب. ثم هناك اليوم السابع والعشرين ويقام فيه احتفال ديني أسطوري، هو موكب الخنجر المقدس. وبذلك تنتهي احتفالات هذا الشهر الأول.

الشهر الثاني الذي يقابل شهر مارس، خالٍ تقريباً من الاحتفالات، عدا اليوم التاسع والعشرين منه؛ فيقام احتفال لمطاردة وطرد شيطان الحظ السيء.

في الشهر الثالث – أبريل – لا يوجد احتفالات إلا في اليوم الخامس عشر؛ الاحتفال السنوي بعيد إفشاء الأسرار.

في اليوم الثامن من الشهر الرابع – مايو – نحتفل بالذكرى السنوية لهبوط بوذا إلى العالم. وفي اليوم الخامس عشر منه نحتفل بسنوية وفاة بوذا، ونعتبره العيد السنوي للموتى كلهم، ولذلك نسميه «يوم الأرواح كلها». وفي ذلك اليوم نحرق البخور لاستدعاء الأرواح الهائمة.

في الخامس من شهر يونية، نقيم، نحن «اللاما الأطباء»، احتفالات خاصة في المعابد الأخرى. الاحتفال خدمة شكر كهنوتية الرهبان الأطباء، الذين أسس بوذا مهنتهم هذه.

الاحتفال بالعيد السنوي لميلاد بوذا، يأتي في اليوم الرابع من الشهر السادس – يولية – ونحتفل فيه أيضًا بأول موعظة في قوانين البوذية.

عيد الحصاد، يأتي في اليوم الثامن من الشهر الثامن – أكتوبر – ولأن بلادنا جافة جدًا، فإننا نعتمد على الأنهار أكثر من البلاد الأخرى، ولذلك ندمج عيد الحصاد في عيد المياه، لأنه من دون مياه الأنهار لن يكون هناك حصاد.

في اليوم الثاني والعشرين من الشهر التاسع – نوفمبر – نحتفل بعيد نزول بوذا المعجز من السماء.

وفي اليوم الخامس والعشرين من الشهر التالي – ديسمبر – نحتفل بعيد المصابيح.

وآخر الاحتفالات الدينية في العام، يقع في اليوم التاسع والعشرين، وفي الثلاثين من الشهر الثاني عشر – يناير – وهو احتفال بانتهاء السنة القديمة وبداية السنة الجديدة.

هذه هي أهم الاحتفالات الدينية، وهناك غيرها لكنها ليست بالأهمية كي نذكرها.

إن تقويمنا يختلف كثيراً عن التقويم الغربي. فنحن نستخدم دورة من ستين سنة، كل سنة يشار إليها باثنى عشر حيوانًا وخمسة عناصر في تكوينات مختلفة. تبدأ السنة بما يقابل فبراير في التقويم الغربي. تقويم السنوات الستين الأخيرة الذي بدأ سنة 1927، كالتالي:

1927 سنة الأرنب البري الناري
1928 سنة التنين الترابي.
1929 سنة الثعبان الترابي.
1930 سنة الحصان الحديدي.
1031 سنة الغنمة الحديدية.
1932 سنة القرد المائي.
1933 سنة الطائر المائي.
1934 سنة الكلب الخشبي.
1935 سنة الخنزير الخشبي.
1936 سنة الفأر الناري.
1937 سنة الثور الناري.
1938 سنة النمر الأرضي.
1939 سنة الأرنب البري الناري.
1940 سنة التنين الحديدي.

وهكذا.

إن احتمالات المستقبل، في اعتقادنا، يمكن التنبؤ بها. الحدس، ومهما كان المعنى الذي يحمله – من الرجم بالغيب ومعرفة المستقبل – هو علم، وعلم دقيق أيضًا. نحن نؤمن بالتنجيم. إن التأثير النجمي أشعة

تُلون أو تُغير بطبيعة الجسد الذي يعكسها إلى الأرض. كل فرد يعرف أنه إذا كان لديك كاميرا فإنه يمكنك أن تأخذ صورة أي شيء من طريق الوميض، وبوضع مرشحات مختلفة على عدسة الكاميرا، نحصل على مؤشرات مختلفة على الصورة الملتقطة. يمكننا الحصول على تأثيرات مختلفة باستخدام أفلام حساسة للألوان كلها (بانكروم) أو حساسة للألوان كلها عدا الأحمر (اورتوكروم)، أو تصوير تحت الأشعة الحمراء، وهناك كثير غيرها. الناس يتأثرون بالطريقة نفسها من الأشعة الكونية التي تحط على شخصياتهم الكيميائية والكهربية.

يقول بوذا: «التنجيم ومراقبة النجوم من أجل التنبؤ بالأحداث الحسنة أو السيئة، والتكهن بالخير أو الشر، أمور ممنوعة». ولكن مرسوماً لاحقًا في أحد كتبنا المقدسة يقول: «تلك القوى التي منحتها الطبيعة لبعضهم، والتي تحمل من أجلها الألم والمعاناة، يمكن استخدامها، مع الحرص على عدم استخدامها لمكسب شخصي، أو حتى لمجرد إثبات وجودها».

إن فتح العين الثالثة كان مؤلمًا، ولقد زادت من القوة التي ولدت بها. ولي حديث مفصل عنها في فصل قادم.

منذ 1027، فإن القرارات كلها التي اتخذت في التبت كانت بناءً على التنجيم. وكثير من الأحداث قد تُنبئ بها قبل حدوثها مثل: غزو الإنجليز للتبت سنة 1904، الغزو الصيني للتبت 1910، الثورة الصينية 1911، الحرب العالمية الأولى 1914، غزو الشيوعيين للتبت 1950، وكل ما مررت به في حياتي كان قد عرف مسبقًا من طريق التنجيم.

إن علم التنجيم، وهو علم حقيقي، ليس من السهل الحديث عنه في صفحات قليلة في كتاب من هذا النوع. باختصار، تجهز خريطة للسماء في وقت الحمل ووقت الميلاد. ويجب معرفة ساعة الميلاد بدقة، ويترجم ذلك الوقت بتوقيت النجوم، الذي يختلف تمامًا عن التوقيت الأرضي. ولأن سرعة دوران الأرض حول محورها تسعة عشر ميلاً في الثانية، فإن عدم الدقة يسبب اختلافًا عظيمًا. عند خط الاستواء تكون سرعة دوران الأرض ألفًا وأربعين ميلاً في الساعة. «الأرض تميل وهي تدور، والقطب الشمالي يبعد عن القطب الجنوبي ثلاثة آلاف ومائة ميل في الخريف، ولكن ينعكس ذلك في الربيع، ولذا فإن خط طول مكان الميلاد مهم جدًا. عند تجهيز الخرائط بناءً على تلك المعلومات، يستطيع المتدرب الخبير أن يعرف معناها. ويجب أن تحسب تداخلات كل نجم مع الآخر. وتأثير ذلك على الشخص المطلوب. وتجهز خريطة لمعرفة تأثير هذه القوى في اللحظة الأولى للعمل.ثم خريطة الميلاد التي تبين تأثير النجوم في الشخص لحظة ميلاده أو خروجه إلى هذا العالم. ولمعرفة المستقبل، نعد خريطة للوقت الذي يرغب المرء قراءة مستقبله فيه، ونقارنها مع خريطة الميلاد.

قد يتساءل بعضهم: هل تستطيعون التنبؤ بمن سيفوز في سباق الخيل؟ والإجابة لا بالطبع، لأننا يجب أن نحسب طالع كل المتسابقين والخيول وأصحابها، وكل ما يتعلق بالسباق، وهذا صعب. نستطيع أن نتنبأ بما إذا كان الشخص سيشفى من مرض أم لا، إذا كان سيتزوج من ثلاثة، ويعيش سعيدًا أو شقيًا. هذا فيما يتعلق

بالأفراد، أما بخصوص الأمم فنستطيع التنبؤ بالحروب، وبأية دولة ستنتصر.

موضوع آخر يبدو محيرًا للغربيين، هو استطاعتنا تتبع ماضي الشخص أو الحيوانات السابقة. وهم يقولون إن ذلك مستحيل، وهم كالأطرش الذي يقول إنه لا أجد أصوات لأنه لا يسمعها... إننا نستطيع ذلك، لكن الأمر يحتاج إلى وقت وحسابات وخرائط، ويحتاج شرح الموضوع إلى كتاب مستقل، فمن العبث شرحه في كلمات.

قد يكون من المثير أن نذكر النقاط التي يغطيها علم التنجيم التبتي. نحن نستخدم تسعة عشر رمزًا في البروج الاثنى عشر. وهذه الرموز تشير إلى:

- الشخصية والاهتمامات الذاتية.
- المال وكيفية اكتسابه أو فقده.
- العلاقات مع الآخرين، الرحلات القصيرة، والمقدرة العقلية والإبداعية.
- الملكية والحالة الشخصية في آخر العمر.
- المرض والعمل.
- الشراكة، والزواج، الأعداء، والدعاوى القضائية.
- المواريث.
- الرحلات الطويلة والأمور النفسية.
- المهن والتكريم.
- الصداقة والطموح.
- المتاعب، والكوابح، والأحزان.

كما يمكننا أن نذكر الوقت التقريبي، والظروف التي تحدث فيها الأمور التالية:

- الحب، ونوعية الشخص الآخر، وزمن مقابلته.
- الزواج، متى يتم ومدى استمراره.
- الوجدان والمزاج الحامي.
- الكوارث ومدى ستحدث، إن كانت ستحدث.
- الحوادث وما قد ينجم عنها.
- الموت متى يقع وكيف.
- السجن أو أية مآسٍ أخرى.
- النزاع العائلي أو في العمل.
- الروح ومدى ما وصلت إليه من تطور.

ومع أنني أقوم بالتنجيم كثيرًا، لكنني أجد التحديق بالبللورة أسرع وليس أقل دقة، كذلك استخدام الاختبارات النفسية، فالأمر أسهل خاصة حين يقابل المرء شخصًا سيئًا. فالتنبؤ النفسي هو التقاط انطباعات دقيقة من أحداث ماضية معروفة، وكل فرد له بعض المقدرة في ذلك. حين يدخل الناس معبدًا قديمًا أو كنيسة يقولون: «يا له من مكان هادئ، وجو يبعث علي الراحة»، وهم أنفسهم حين يزورون موقع جريمة مروعة، يصيحون: «لا أحب هذا المكان. إنه مخيف. هيا بنا».

التحديق بالبللورة يختلف قليلاً. فالزجاج مجرد تجمع للأشعة من العين الثالثة، كما تتجمع أشعة أكس على شاشة وتظهر صورة فلورسنتية. ولا يوجد سحر في ذلك، إنه مجرد الانتفاع بالقوانين الطبيعية.

ونحن لدينا في التبت أنصاب تذكارية «للقوانين الطبيعية». النصب التذكارية تتدرج في الحجم من خمسة أقدام إلى خمسين قدمًا ارتفاعًا، وهي رموز كالمسيح المصلوب أو غيره، وتنتشر في أنحاء التبت جميعها، وهي تتكون من مكعب متساوي الأضلاع

يمثل الحياة على الأرض، ترتفع فوقه كرة مملوءة بالماء، يعلوها قمع كبير من النار، فوق النار طبق من الهواء، تعلوه الروح المتأرجحة تنتظر مغادرة العالم المادي. وكل موقع يمكن الوصول إليه من طريق سلالم بلوغ الغاية، والنصب كله يجسد عقائد أهل التبت. نأتي إلى العالم حين نولد، في أثناء حياتنا نصعد إلى أعلى أو نحاول ذلك، من طريق سلالم بلوغ الغاية. وأخيرًا، تفشل أنفاسنا وندخل عالم الروح. ثم، بعد فترة تختلف من إنسان إلى آخر، نولد ثانية لنتعلم درسًا جديدًا. إن عجلة الحياة ترمز إلى الدورة الأبدية للميلاد فالموت فالميلاد ثانية والموت، وهكذا.

بعض من الطلبة المتحمسين يقع في خطأ كبير حين يظن أننا نؤمن بصور الجحيم المرعبة التي تُصور أحيانًا على العجلة. قليل من الجهلة يظن ذلك ولكن ليس من يعرف حقيقة الدين. هل يظن أولئك حقًا أنهم حين يموتون يبدأ التعذيب والتحميص والحرق؟ أو إذا غادروا هذا العالم سيجلسون على سحابة في قميص ليلي يتعلمون دروس العزف على القيثارة؟ نحن نعتقد أننا نتعلم على الأرض، وأنه على الأرض نلقى تعذيبنا وحرقنا.

عالم الآخرة، في معتقدنا، هو المكان الذي نذهب إليه حين نغادر أحبابنا، ونقابل أولئك الذين غادروا الحياة. هذه ليست روحانية. إنه العالم الذي تذهب إليه أرواحنا عند النوم أو بعد الموت، حيث نكون أحرارًا نتجول في الكون كما نشاء. إننا نسمي ذلك المكان «أرض الضوء الذهبي»، وهناك نستطيع أن نقابل من نحبهم وسبقونا، لأننا في توافق معهم. ولا نستطيع مقابلة أولئك الذين نكرههم، لأنه لا يوجد توافق بيننا وبينهم، ومثل هذه الحالات لا توجد في أرض الضوء الذهبي.

هذه الأشياء كلها، قد تم إثباتها عبر الزمن، ومن المؤسف أن الماديين لا يؤمنون بذلك، ولا يريدون أن يتحققوا من ذلك علميًا. كثير من الأشياء سخر منها كثيرون في الماضي، وثبت صحتها بمرور السنين، فهل كان أحد يصدق بوجود التليفون أوالراديو أو التليفزيون أو الطيران أو غيرها؟!

وجهة نظر أهل التبت نحو الموت

إن موقفنا يختلف تمامًا عن الموقف الغربي في هذا الموضوع. بالنسبة إلينا، ما الجسد إلا صدفة أو قوقعة، غطاء مادي للروح الخالدة. إن الجسد الميت لا يساوي، في نظرنا، قيمة بدلة قديمة ممزقة. في حالة الإنسان الذي يموت ميتة طبيعية، أي ليس بطريقة عنيفة مفاجئة، فالموت يتم، في اعتقادنا، على النحو التالي:

يصاب الجسد بالمرض، يتصدع، ويصبح غير صالح لإقامة الروح، فلا دروس أخرى يمكن تعلمها، فتنسحب خارج الجسد المادي. إن شكل الروح يأخذ الشكل المادي نفسه لجسم المتوفى، ويمكن رؤيته بوضوح من طريق الاستبصار. وفي لحظة المغادرة يبقى الحبل الفضي الذي يربطها بالجسد المادي، ويقطع وتحدث الوفاة، ويخمد وهج قوة الحياة من الرأس، ويمكن لمن يملك قوة الاستبصار أن يرى ذلك.

ويحتاج الجسد كي يموت إلى ثلاثة أيام،

حتى تتوقف العمليات الفيزيائية كلها، وتتحرر الروح من غلافها المادي. ونحن نعتقد أن هناك جسدًا اثيريًا موازيًا للجسد المادي، ويمكن له أن يصبح شبحًا. وأعتقد أن كل فرد، ربما، إذا نظر إلى ضوء مبهر، يمكنه أن يرى هذا النور للحظات بعد إطفائه. والحياة كهربا»، حقل من القوة الكهربية، والجسد الأثيري الذي يبقى بعد الوفاة، مشابه لما يراه المرء بعد النظر إلى مصدر كهربي قوي. إذا كانت لدى المرء أسباب قوية التعلق بالحياة، فإن جسده الأثير يصبح شبحًا قويًا يتردد إلى الأماكن المألوفة له.

هناك ثلاثة أجساد رئيسية:

– الجسد المادي من لحم ودم، ومن خلاله تتعلم الروح دروس الحياة القاسية.

– الجسد الأثيري أو المغناطيسي، وهو الذي يتشكل من شهواتنا وأطماعنا والعواطف الجياشة كلها من مختلف الأنواع.

– ثم الجسد الروحي – الروح الخالدة.

هذا هو معتقدنا، وليس بالضرورة أن يتوافق مع الفكر البوذي التقليدي.

فالشخص الذي يموت يمر بثلاث مراحل: انتهاء الجسد المادي، ثم تحلل الجسد الأثيري، ثم تُرشد روحه إلى طريق عالم الأرواح. كان المصريون القدماء يؤمنون بالجسد الأثيري، وبإرشاد الروح وقيادتها إلى عالم الأرواح.

ونحن نساعد الموتى قبل أن يمضوا. ولا يحتاج المتدين الماهر إلى هذه المساعدة، لكن الإنسان العادي لابد له من المساعدة، التي تتم على الشكل التالي:

ذات يوم، أرسل لي المبجل سيد عمليات الموت، وقال: «حان الوقت لدراسة الطرق العملية لتحرير الروح. وهذا اليوم ستصحبني».

سرنا عبر ممرات طويلة، ونزلنا درجات منحدرة، إلى مقر رجال «الترابا»، وكان هناك راهب عجوز في غرفة للاستشفاء، يقترب من الطريق التي سيسلكها كل منا. قواه تنهار والوان هالته تخفت، هكذا رأيته، وسيحافظ على احتفاظه بوعيه حتى لا تظل هناك ذرة من حياة. أمسك مرافقي اللاما بيدي الزجل وقال: «أنت تقترب من الانطلاق من شقاء الجسد. اهتم بكلماتي حتى تختار الممر السهل. قدماك تبردان، وحياتك تصل إلى الحافة، وتقترب أكثر فأكثر إلى مرحلتها النهائية. سيطر على ذهنك أيها الرجل العجوز، فلا شيء يدعو إلى الخوف. الحياة تغادر قدميك، ويصرك يعتم. يزحف البرد عليك في آخر لحظاتك. كن رابط الجأش فلا شيء يدعو إلى الخوف في الهروب من الحياة إلى الحقيقة العظمى. ظلال الليل الأبدي تزحف على بصرك. ونَفَسك يتحشرج في حلقك، ويقترب الوقت للانطلاق، للاستمتاع بمباهج ما بعد الحياة الأرضية. استجمع قواك أيها العجوز، فوقتك قد اقترب».

وطوال الوقت كان اللاما يملك الرجل المحتضر من عظمة القص إلى قمة الرأس بطريقة تحرر الروح بلا الم. وكذلك يردد في العقبات التي سيواجهها في طريقه وكيف يتجنبها. ووصف له طريقه، تلك الطريق التي حددها اللامات الذين لهم قوى تخاطرية، بعد وفاتهم، حيث واصلوا تخاطرهم من العالم الآخر.

وقال اللاما: «لقد ذهب بصرك أيها

الرجل العجوز، وانفاسك تخذلك، وبرد جسدك، ولم تعد تسمع أصوات هذه الحياة. استجمع رباطة جأشك بسلام، لأن موتك يحوم فوقك. اتبع الطريق التي وضعتها لك، وليكن السلام والفرحة رفيقيك».

واستمر المسح باليد، وهالة العجوز تتلاشى حتى اختفت. وأصدر اللاما صوتًا مفاجئًا حادًا كالانفجار؛ ليحرر الروح التي تنازع نهائيًا من الجسد. وتجمعت قوة الحياة فوق الجسد الساكن مثل سحابة، تلف وتدور في ارتباك، ثم تشكلت على هيئة الرجل المتوفى الذي مازالت ترتبط معه بالحبل الفضي. وبالتدريج بدا الحبل يرق، وكما يولد الطفل ويقطع حبله السري ليدخل الدنيا، كذلك العجوز ولد في العالم الآخر، وانقطع الحبل الفضي. وانزلق الجسم الأثيري مثل سحابة في السماء أو دخان بخور في معبد. وواصل اللاما إعطاء تعليماته، من طريق التخاطر، لإرشاد الروح في المرحلة الأولى من رحلتها: «أنت ميت الآن. لم يعد لك شيء هنا. روابطك بالجسد قد انقطعت. اذهب في طريقك، وسنذهب في طريقنا. اتبع الطريق التي وصفت لك... اترك عالم الوهم وادخل عالم الحقيقة الكبرى. استمر في طريقك».

وانطلقت سحابة البخور، مهدئة الجو بذبذباتها المسالمة. ومن بعيد تأتي دمدمة أصوات الطبول، ومن بقعة عالية على سقف المعبد، أرسل بوق عميق النغمة رسالة تحطمت فوق الريف. ومن الممرات الخارجية أتت أصوات الحياة المختلفة، أصوات الأحذية المنخفضة، خوار بعض الثيران، وهنا في الغرفة الصغيرة، كان الصمت؛ صمت الموت. رجل عجوز آخر مضى في طريق الوجود الطويل، منتفعًا بدروسه في الحياة، ربما، ولكن مقدر له أن يمضي حتى يصل إلى مرتبة البوذية بعد جهد طويل طويل.

وضعنا الجسد في شكل زهرة اللوتس الصحيح. وأرسلنا إلى أولئك الذين يجهزون الموتى، وإلى الذين يواصلون إرسال تعليماتهم من طريق التخاطر إلى الروح المغادرة. واستمر عملهم لمدة ثلاثة أيام.

وفي اليوم الرابع، جاء واحد من «الراجياب Ragyab»، الذين يتخلصون من الجثث في مستعمرة الموتى. توقف اللامات عن عملهم. وأعطيت الجثة له. ثناها على شكل دائرة وربطها بشدة، ولفها بقطعة قماش بيضاء. وبأرجحة بسيطة، وضعها على كتفه ومضى، ومن دون تردد وضع الجثة على ظهر ثور كان قد أتى به معه. سيسلم حمله في مكان تكسير الجثث. وهو في منطقة منعزلة محاطة بصخور كبيرة، تحتوي مصطبة حجرية كبيرة مستوية، تتسع لأضخم جثة، وفي أركانها الأربعة ثقوب بها أعمدة، ثم هناك مصطبة حجرية أخرى بها ثقوب تصل إلى منتصفها.

توضع الجثة فوق المصطبة، وتنزع قطعة القماش، وأربط اليدان والرجلان معًا. ثم يستل رئيس الكسارين سكينه الطويلة ويشق الجثة ليفتحها، ثم يقوم بجروح طويلة أخرى حتى تقطع الجثة إلى شرائح، ثم تبتر الأطراف وتقطع إلى شرائح أيضًا، وكذلك يقطع الرأس ويقدم.

تتجمع النسور منذ اللحظة الأولى التي

ترى فيها حامل الجثة، وتجثم في صبر على الصخور، كمجموعة من المتفرجين في مسرح مكشوف. ولهذه الطيور نظام اجتماعي صارم، وأية محاولة من طائر جريء للهبوط قبل أن يأمر قائدها، تتجمع كلها حوله وتهاجمه بضراوة.

في الوقت الذي يفتح فيه كاسر الجثث جذع الجثة، يمد يده بقوة داخله لينتزع القلب. عند ذلك المشهد يرفرف زعيم النسور بثقل ويهبط على الأرض، ثم يسير ببطء نحو الرجل ليأخذ القلب من يده الممتدة. التالي في الزعامة يرفرف ويهبط ليأخذ الكبد، ويتراجع ليأكله على صخرة. الكلى والأمعاء تقسم وتعطى إلى قادة النسور. ثم تعطى شرائح الجسد الأخرى إلى بقية الطيور. ويعود طائر ما من أجل نصف المخ وإحدى العينين، أو لأية قيمة لذيذة أخرى. وفي وقت قصير جدًا تكون الجثة قد أكلت، ولم يتبق منها سوى العظام. ويقوم كسارو العظام بقطعها إلى أحجام ملائمة، مثل خشب التدفئة، ويضعونها في ثقوب المصطبة الأخرى. وتقوم مطارق ثقيلة بصحن العظم إلى مسحوق ناعم يطعم للطيور أيضًا.

محطمو الأجساد، هؤلاء، لديهم مهارة عالية، ويفتخرون بعملهم، ولمزاجهم الخاص يفحصون كل عضو في الجسم لتحديد سبب الوفاة. وتساعدهم خبرتهم الطويلة في عمل ذلك بسهولة كبيرة. وليس هناك سبب يدفعهم لفعل ذلك سوى التقاليد، لمعرفة المرض الذي جعل الروح تغادر العربة. وإذا كان الشخص قد دس له السم، مصادفة أو عمدًا، فسرعان ما يعرف ذلك بوضوح. ولقد استفدت كثيرًا من دراستي معهم، وأصبحت، في فترة قصيرة، خبيرًا جدًا في تشريح الجثث. يقف رئيسهم بجانبي، ويشرح نقاطًا مهمة: «هذا الرجل، أيها اللاما المبجل، مات بسبب انسداد في شريان القلب. سنفتح هذا الشريان هنا، ها هي جلطة دموية سدت مجرى سريان الدم». أو يقول: «هذه المرأة، أيها اللاما المبجل، لها شكل خاص، هناك عيب في الغدة هنا. سنقطعها ونرى»، ويسود الصمت وهو يقطع كتلة منها، ثم يقول: «ها هي، سنفتحها، نعم هناك ورم صلب بداخلها».

ويسير الأمر على هذا الشكل، وكانوا فخورين بشرح كل ما يعرفون لي، فأنا أدرس معهم بأمر الدالاي لاما المباشر. وإذا وصلت جثة فيها شيء مهم ولم أكن موجودًا، فإنهم يحتفظون بها حتى أحضر. وبهذه الطريقة تمكنت من فحص مئات الجثث، وبالتالي أصبحت جراحًا ماهرًا فيما بعد. وتلك أفضل الطرق للتدرب على الجراحة، وقد تعلمت التشريح مع كساري الجثث، بطريقة أحسن بكثير مما تقوم به كليات الطب المجهزة جيدًا.

في التبت، لا يمكن دفن الجثث في الأرض؛ وذلك بسبب طبيعة التربة الصخرية الصلبة، ورقة القشرة الأرضية. كذلك ليس بالإمكان حرق الجثث؛ فالخشب نادر، وإذا أردنا حرق جثة فلابد أن نستورده من الهند، ونحمله على ظهور الثيران عبر الجبال، مع ما في ذلك من مشقة وكلفة عالية. وكذلك رمي الجثث في الأنهار يلوث مياه الشرب التي يستخدمها الناس. فلا توجد لدينا

وسيلة أخرى سوى الرمي في الهواء، بمعنى ان تأكل الطيور الجارحة اللحم والعظام كما وصفنا. والأمر يختلف عن الطريقة الغربية في شيئين: فأهل الغرب يدفنون الجثة ويأكلها الدود بدلاً من الطيور، ثم إن الميت يدفن وسبب وفاته يدفن معه، ولا يعرف أحد إذا كانت ما تحمله شهادة الوفاة هو السبب الحقيقي.

كل فرد يموت في التبت، يتخلص من جثته بهذه الطريقة، إلا اللامات ذوي الرتبة العالية، الذين تناسخوا من قبل. فهم يحنطون ويحفظون في صناديق واجهاتها زجاجية بحيث يمكن رؤيتهم في المعبد، أو يحنطون ويغطون بالذهب. والعملية الأخيرة أكثر إثارة، وقد اشتركت في عمليات كهذه مرات عديدة.

بعض من أهل الغرب، الذي قرأ ملاحظاتي حول الموضوع، لم يصدق اننا نستخدم الذهب بالفعل لتغطية الجسد المحنط، وقال إن ذلك يفوق حتى المهارة الأمريكية. حسنًا، إننا لا ننتج بضاعة كثيرة، ولكن نتعامل مع أفراد لهم مزايا خاصة تعامل الحرفي، فنحن لا نستطيع ان نصنع ساعة تباع بدولار، لكن يمكننا تغطية الجثث بالذهب.

ذات مساء، دعيت إلى الحضور إلى رئيس الرهبان في المعبد، قال: «متناسخ سابق على وشك مغادرة جسده في معبد السياج الوردي، اريدك ان تكون حاضرًا هناك لتشهد حفظ جسد مقدس».

وهكذا واجهت ثانية صعوبة الرحلة على ظهر حصان إلى «سيرا». واقتدت إلى غرفة رئيس الرهبان العجوز هناك. كانت الوان هالته على وشك الهمود. وخلال ساعة غادرت روحه الجسد. ولأنه رئيس رهبان واسع المعرفة، لم تكن هناك حاجة إلى توضيح الطريق إليه، ولا كنا في حاجة إلى الانتظار ثلاثة ايام المعتادة. وأجلس الجسد في وضع زهرة اللوتس لتلك الليلة فقط.

في الصباح مع أول ضوء للنهار، سرنا في موكب مهيب عبر مبنى المعبد الرئيسي، ثم إلى معبد صغير، وعبرنا بابًا قليل الاستخدام إلى ممر سري أسفل المبنى. يسير أمامي اثنان من اللامات يحملان الجسد في سلة كبيرة وهي في وضع اللوتس. وتصدر عن الرهبان خلفي ترانيم عميقة، وفي لحظات الصمت، تردد صوت جرس فضي، نرتدي جميعًا أرواباً الحمراء وفوقها الشالات الزرقاء. تتراقص ظلالنا على الجدران، مضخمة ومشوهة بفعل ضوء المصابيح الزيتية والمشاعل الساطعة. ونزلنا إلى أسفل لأماكن سرية. وأخيرًا، على عمق خمسين او ستين قدمًا من السطح، وصلنا إلى باب حجري مختوم. ودخلنا، كانت الغرفة في برودة الثلج. أجلس الرهبان الجثة بحرص، وغادروا جميعًا عداي وثلاثة من اللامات. أضيئت مئات من المصابيح الزيتية التي انارت المكان بضوء أصفر مبهر. نزعت الملابس عن الجسد وغسل بعناية. ومن فتحات الجسد الطبيعية أزيلت الأعضاء الداخلية، وحفظت في جرار أقفلت بعناية وختمت. وغسل داخل الجسد بعناية وجُفف، ونوع خاص من الملح صب داخله، بحيث تظل معالم الجسم واضحة كما في الحياة.

وبطنت فتحة الجسد وحشيت، بحيث لا تؤثر في الشكل. وصب لك إضافي ليتشرب الحشو ويجعل الداخل صلبًا. وطلي الجسد من الخارج بالملك ايضًا وترك ليجف. وفوق السطح ،الذي اصبح جامدًا، اضيف محلول سهل التقشر، بحيث يمكن إزالة افرخ القشاء الحريري، التي ستوضع على الجسد، بسهولة ومن دون إحداث اضرار ما. ثم صب لك ثانية (من نوع آخر). وأصبح الجسد الآن مجهزًا للمرحلة التالية. وظل هناك لمدة ليلة ويوم واحد، حتى يمكن القيام بالخطوة الأخيرة. وفي نهاية تلك المدة، عدنا إلى الغرفة لنجد الجسد صلبًا تمامًا وجامدًا، وفي وضع اللوتس. وحملناه في موكب إلى غرفة سفلية أخرى عبارة عن أتون بني، بحيث تحيط جدرانه الخارجية الحرارة واللهب لتزوده بحرارة مرتفعة.

كانت الأرضية مغطاة بطبقة سميكة من مسحوق خاص، وفي الوسط وُضع الجسد. وكان الرهبان، في الأسفل، مستعدين لإشعال النيران، ثم ملانا الغرفة بنوع خاص من الملح من منطقة معينة في التبت، وبخليط من الأعشاب والمعادن. خرجنا واقفلنا الباب وختمناه بختم المعبد. وأعطي الأمر بإشعال النيران. وحين يحمى الفرن، يواصلون تزويده بروث الثيران والزبد الفاسد. ولمدة اسبوع كامل تظل النار مضطرمة، ترسل سحابات من الهواء الحار من خلال الثقوب في جدران غرفة التحنيط. في نهاية اليوم السابع يتوقف تزويد النار بالوقود. وتصير الجدران وتنن وهي تبرد، ويصبح المر باردًا بحيث يمكن عبوره. ونظل ننتظر ثلاثة ايام، حتى تصبح الغرفة في درجة الحرارة العادية. وفي اليوم الحادي عشر من ختم الباب، نكسر الختم الكبير ونفتح الباب. ويهرع فريق من الرهبان لكشط المركب الصلب بأيديهم. ولا تستخدم الأدوات حتى لا يحدث ضرر للجسد. ولمدة يومين يظل الرهبان يكشطون ويسحقون بأيديهم كتل الملح الهشة. ونرفع الجسد في عناية، وهو في وضع اللوتس، وننقله إلى الغرفة الأخرى، حيث إضاءة المصابيح تمكننا من الرؤية بوضوح اكثر الآن، نقشر الغطاء الحريري واحدًا فواحدًا حتى يبقى الجسد فقط. كان الحفظ جيدًا عدا ان اللون أغمق قليلاً. بدا الجسد كأنه نائم وسيستيقظ في أي وقت. خطوط مناسيب الجسد كأنها حية، ولم يكن هناك كرمشة. ومرة أخرى، يوضع اللك على الجسد العاري الميت. ويأتي الآن المهرة الذين سيكسون الجثة بالذهب. ويبدأون في وضع طبقة رقيقة من الذهب الناعم إثر أخرى، إنهم مهرة إلى درجة لا توصف. الذهب يساوي ثروة في العالم الخارجي، لكنه هنا، في التبت، مجرد معدن مقدس. معدن نقي غير مغشوش يرمز إلى صفاء روح الإنسان في حالتها النهائية. إن الكهنة الذين يقومون بتغطية الجثة بالذهب، يعملون بعناية فائقة، وبانتباه شديد على ادق التفاصيل، حتى يشهد لهم عملهم النهائي بإنشاء هيكل ذهبي لإنسان، كما هو في الحياة، بكل خط أو تجعيدة.

ويُحمل الجسد الآن، ثقيلاً بالذهب الذي

وضع عليه، إلى قاعة المتناسخين، مثل الآخرين القابعين هناك على عروش ذهبية. هنا، في هذه القاعة، هياكل لأجساد تعود إلى تواريخ مبكرة - يجلسون في صفوف كقضاة جادين يراقبون، بعيون نصف مغلقة، ضعف وعيوب الجيل الحاضر. نسير في حرص، ونتحدث بهمس كأننا لا نريد أن نزعج الأحياء - الموتى. جذبني جسد واحد على وجه الخصوص، قوة غريبة سحرتني أمامه، وبدا أنه يحملق بي في ابتسام كأنه يعرفني. آنذاك أحسست بلمسة خفيفة على ذراعي، وكدت أسقط هلعًا. كان مرشدي الذي قال: «هذا الجسد هو أنت يا لوسانج في تناسخك السابق. قدرنا أنك ستتعرف إليه. وقادني إلى هيكل آخر قائلاً: «وذلك هو أنا».

وفي سمت، وقد تأثر كلانا، سرنا في هدوء خارج القاعة التي أقفلت وختمت وراءنا.

لقد سمح لي عدة مرات بعد ذلك بدخول هذه القاعة، ودراسة هذه الهياكل المطلية بالذهب. وأحيانًا أكون وحدي وأجلس متأملاً أمامها. لكل تاريخه المكتوب، والذي درسته باهتمام كبير. هنا كان تاريخ مرشدي الحالي اللاما دوندب، قصة ما فعله في حياة ماضية، وملخص لشخصيته وقدراته، وهنا الشرف والتبجيل اللذان منحا له، وطريقة وفاته.

وهنا أيضًا كان تاريخي الماضي، وقد درسته بكل انتباهي. ثمانية وتسعون هيكلاً ذهبيًا تجلس في هذه القاعة، في غرفة كبيرة مخفية، نُحتت في الصخر، وبباب خفي. إن تاريخ التبت يقبع أمامي، أو هكذا اعتقدت. فالتاريخ المبكر جدًا سأعرفه فيما بعد.

أشباح جديدة

سلطة النص.. بلا ضفاف
وائل غالي

العقل العربي وقداسة الأيديولوجيا
رضوان جودت زيادة

سلطة النص ... بلا ضفاف

وائل غالي

" الواجب على الناظر في كتب العلوم، إذا كان غرضه معرفة الحقائق ، أن يجعل نفسه خصما لكل ما ينظر فيه ، ويجيل فكره في متنه وفي جميع حواشيه ،ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه، ويتهم نفسه ايضا عند خصامه "

ابن الهيثم

دعنا نؤجل الإجابة عن سؤال المحتوى المعرفي في مستهل الكلام عن كتابة عبد الهادي عبد الرحمن؛ لنكشف بعض الملامح الأساس من صورة الكاتب على مشارف الفية جديدة. والنقطة الأساسية في قصة الكاتب هنا هي"الارتحال ". يسيطر الارتحال على مجمل جوانب الكاتب/الباحث، ومصير المثقف الراهن من اوله إلى آخره. فكتابته عبارة عن انتقالات عدة جالت فيما يسمى منذ منتصف عقد الستينيات من القرن الماضي، بالمناطق الحدودية بين العلم وبين الأيديولوجية. اىّ صياغة كنه أو ماهية مستقلة للعلم من جهة، و للأيديولوجيا من جهة اخرى، تمثل حقيقتهما حتى لا يخرج منهما ما هو فيهما و لا يدخل فيهما ما ليس منهما. كان البحث عن الحدود بين العلم و بين الأيديولوجيا بحثا عن اطرافهما وعما يفصل بينهما. لذلك ارتبطت "القطيعة الابستمولوجية" او المعرفية في الثقافة الغربية الحديثة، بإقامة الحدود الفاصلة بين العلم وبين الأيديولوجيا. كانت "الميتافيزيقا" -في عصر نشأة كلمة الأيديولوجيا- تقف خارج مجال "خبرتنا المحدودة" موقفا عصيا على المعرفة، بحسب اصطلاح الفيلسوف الالماني الحديث عمانوئيل كانط، الذي كان اول من بحث في الحدود المعرفية من قبل كارل بوبر و دائرة فيينا وجاستون باشلار و لويس التوسير في القرن السابق. كما ارتبطت في الثقافة العربية ارتباطا دينيا / ميتافيزيقيا / شرعيا من قبل الشيوع الحديث بحد قطع يد السارق و حد قطاع الطرق، وحد الزنا، وحد القذف، كاحكام حددت الأعمال و بينت اطرافها و غاياتها، حتى إذا تجاوزها العامل، خرج عن حد الصحة، وكان عمله باطلا.

ندّعي إذن أن غالبية المثقفين تشترك في هذه الظاهرة الارتحالية فيما وراء الحدود الجغرافية والمعرفية. وكثير منهم مهاجر ، باستثناء فترات قصيرة من التاريخ، أسس انساقا ونظما ومذاهب كبرى ما لبثت أن تفتتت. الترحال هو فكرة أصيلة داخل فصول كتابة عبد الهادي عبد الرحمن كلها. ويمكن رصدها -كما يرصدها هنا كاتب هذه السطور- في تحليله "لسلطة النص"، وتكوينه في الحضارة العربية عبر محتواه، وأشكال الاستعارة من المرجعيات الغربية المعاصرة، التي ارتحل إليها أو نشتت فيها عن قصد. فلنحتفظ هنا بهذا السؤال لأن إجابته معقدة. النقطة الأساسية أن هذا الارتحال يتم داخل منطقة عظيمة الاتساع ليجد مقابله العكسي في الاستقرار عند حدود صارمة، أيّ أنها – مع انه يأخذ بالتاريخية – تميل إلى الثبات، وإلى تأسيس نظام معرفي وثقافي، اتم قدرًا عاليا من التنظيم النظري والمعنوي، أو ما يمكن أن اسميه نظاما معرفيا اكمل دورة تصورية تاريخية. مع أن ذلك الكاتب المرتحل قادر على الحلم بالحدود بين العلم وبين الأيديولوجيا. وهوالحلم الذي يتعارض مع ظاهرة الارتحال. ولذا يظل الحلم بالنقطة الأرخميدية اليقينية، كما كان رنيه ديكارت يعبر، والتي وعد الفيلسوف منذ الأوائل بها الإنسان، قائما ومستمرا في التاريخ كمحاولة تقمص تاريخية لأدوار الاستقرار المجاورة، وانعكس كأيديولوجية تأسيسية لإنشاء يوتوبيا أخرى في العصر بعد الحديث الغربي، وقبل الحديث المصري والعربي. إذن مع انه كاتب مرتحل إلا أن رحلاته تم ترميزها وجوهرتها تحت هوية identity ثابتة سماها بعد لويس التوسير ومحمد عابد الجابرى وغيرهما من المثقفين المصريين والعرب المعاصرين، بالحدود البنيوية أوالفاصلة أوالقاطعة بين العلم وبين التكنولوجيا. وهى تشير إلى دلالات معاكسة لارتحاله الدائم بين النظم وبين المذاهب. تشير إلى البحث عن هوية تاريخية لجذور متنوعة التقت عبر الرحال. الثقافة بمعنى BILDUNG هى اغتراب الروح عن نفسه SICH ENTFREMDETE GEIST على وجه العموم. هى نمط من أنماط الاغتراب الذاتي الذي يدفع الروح إلى الثقافة. الثقافة كثقافة لا تعنى عودة الروح بعد الاغتراب، إنما تعنى ترقتصر على الدلالة على الاغتراب. ومن ثم فالثقافة كثقافة، أيّ الثقافة في ذاتها، هى حركة ينكسر فيها الروح أويعكس نفسه ويثبت هذه الحركة أو يقعدها في الخارج، من دون العودة إلى الداخل، وهوالتقعيد الذي يطبع المرحلة الثانية من مراحل الانكسار أوالانعكاس. الثقافة كثقافة إذن تخارج – إن جاز الاصطلاح – ENTAUSSERUNG الروح. قد يتضمن التخارج العودة. لكن التخارج لا يقود بالضرورة إلى الارتداد إلى الذات. فالتحديد -أيّ أن يكون الروح قائما على محتوى- يقضي بالمرور من طريق الانكسار الذاتي. الثقافة إذن هى الروح الذي اغترب عن نفسه، لا الروح الذي يقف خارج نفسه وحسب. وهذا الاغتراب روحي، أيّ أنه يجري في مجرى الروح الذي كان قد

بدأ عمليته التطورية منذ الوعي واليقين المحسوس والإدراك والفهم. لأن التحليل الذاتي للذات إنما هو تحليل موضوعي للذات وكيانها. والوحدة الروحية بين الوعي وبين الوعي الذاتي إنما هي الوعي كعقل أو هي الوعي العقلي. توفر الثقافة إذن أدوات صياغة الفلسفة، التي هي الوعي بهذا الشكل من زاوية فكر الفكر. الثقافة هي شرط وجود الفلسفة، لا العكس كما قد نتوقع. توفر لها فرصة التعرف إلى الانقسام الشكلي بين الشكل وبين المضمون. تقتصر الثقافة على تناول محتوى قائم سلفا، وعلى إلباسه شكل الكونية. الثقافة إذن شكل يقدر أن يظهر في مظاهر مختلفة من مظاهر الكونية. من هنا، الثقافة هي أحد هذه الأرواح المتحققة أوالفعلية أوالمنتجة، وأحد عوالم الوعي المفرد، وإحدى الممارسات بالمعنى الضيق للاصطلاح. يمر الروح بالتالي بمراحل ثلاثة غير متتالية بالضرورة، هي مرحلة العالم الأخلاقي الحيّ، المرحلة الثقافية، واليقين الأخلاقي. فالروح هو أولا فقد ذاتي للأخلاق في الكونية الشكلية للتشريع ، ثم هو يزدوج في ذاته في الثقافة. تتكون الثقافة في معناها العام، شبه المجرد، من التحرك بداخل العموميات، وتدال الفنون والعلوم وتؤكد على اختلافات جوهرية، وتترك لفكر الفكر مهمة النفاذ إلى عمق محتواها الدقيق. فالثقافة شكل مجرد من المحتوى يقسم ويجزئ لحظات المحتوى التكوينية، ويدركها ضمن محددات فكرية DENKBESTIMMUNGEN أو صور فكرية DENKG ESTALTUNG منعزلة، من دون أن يحوله إلى موضوع للوعي. فهذا موضوع الفلسفة على وجه التحديد : العولمة الحرة.

وفي مقابل عالم الثقافة يقوم عالم الاعتقاد. والمشكلة الكبرى هي مشكلة علاقة الثقافة بالاعتقاد. فكيف تقلبت هذه الجذور المتنوعة إلى خط أبوة واحد ، لتختفي الهوة الواسعة زمنيا بين بطل خيالي كوني وبين ملك تاريخي حقيقي، واضعين في الاعتبار كيف يتقدس كلاهما ؟ بعبارة أدق : لماذا لم تحدث القطيعة المعرفية، مع أن العمل الفكري الإسلامي كان متميزا بالنسبة إلى ما سبقه؟ لماذا جاءت الشرارة من الجانب الآخر من البحر، ولم تنطلق من أراضينا باعتبارنا وارثي هذا الفكر ؟ لماذا لم يخلق هذا العمل الفكري الضخم النهضة بمعناها الحديث ؟ بمعنى أن هذه المجهودات المعرفية كانت نتاجا للدولة الإسلامية الصاعدة ، ومن ثم كان عليها أن تقود الإنسانية إلى النهضة (الحديثة) قبل أوروبا بعشرة قرون ؟ فلم لم يحدث هذا ؟

لقد استطاع عبد الهادي عبد الرحمن إقناع القارئ بأنه يبحث من دون أن يتقيد : "إن اللاخطية التي تنبع من مستويات النص المختلفة هي التي تحتم استخدام أدوات متعددة للمعالجة ، منها المعالجات الأدبية واللغوية ، وتقضي التعامل مع البنى الأسطورية بعلوم قد تدخل في باب الأنثروبولوجيا والانثواوجيا والتاريخ. ونؤكد على أننا لم نجد في كل المعالجات النقدية التعاملة مع النص الديني ، إلاّ توظيفا ايديولوجيا للنص استند على أدوات علمية ،

لكن النتيجة الأخيرة جاءت أيديولوجية خاصة تمام الإخلاص للتصورات المسبقة ، وقد يكون السبب في ذلك ، أنه لا يوجد في التاريخ الإنساني نص بريء أو محايد، لكن القراءة المعرفية أو الابستمولوجية هي القراءة الوحيدة القادرة على فعل التراكم التاريخي وتلبية حاجات التقدم الحقيقية ، لأن في الأيديولوجيا - وأيًا كان وعيها - قصور اللحظة وعجز سيادة العقلانية على الحياة العربية"(ص 333-334-335).

لكن سرعان ما يكتشف القارئ نفسه إزاء محددا عبر نظام معرفي، ارتبط بخلفية واحدة وبثقافة أو هوية تاريخية يمكن تحديدها داخل هذا المسار التاريخي، الذي يمكن معه تفسير التغيرات التاريخية أو متابعة الاندفاع الزمني . ليس من شك في أن كتابته نتاج لعوالم وعقليات وأزمنة متراكبة، ليس من السهل فك انقطاعاتها التاريخية بعدد من الحدود الأسطورية بين العلم وبين الأسطورة، التي تؤرخ لمرحلة منتهية من تاريخ المنهجيات الغربية المعاصرة. تعبر كتابته، بمثل هذا القطع، عن مجموعة من القيم والغايات والذكريات في إطار (شبكة رمزية) معقدة الدلالات، والتي تحتاج دائما إلى إعادة تركيبها لبحث إمكانية ما تجود به تاريخيا. وتشير هذه الكتابة ايضا إلى مفهوم الزمان. فالزمن - في إطار منهجية الحدود- ليس مهما إزاء النماذج الإرشادية المتضادة. فالحدود تقطع الديمومة والتتابع في التحليل. ولا يلغي ذلك سيطرة فكرة الارتحال والعودة الأبدية. زمن دائري مغلق لا يتتابع. فكيف نستقي منه التاريخ ؟

مع أن عبد الهادي عبد الرحمن يقول إن القطيعة الابستمولوجية بين العلم وبين الأيديولوجية "لا تعني القطيعة المطلقة لأنه لا يمكن تصور أن خيط التطور ينقطع عند لحظة من التاريخ أو يتجمد عندها"(ص377)، فتحليله يؤيد كونها مطلقة لا نسبية، فهو يقول إنّ للأيديولوجيا حدودا و"للعلم" حدودا أخرى، وإن اختلطت الحدود بينهما لضرورة اجتماعية أو ذاتية اومنهجية ، فليس معنى هذا انه ليس لكل منهما حدوده الخاصة ، ولذا سيكون تتبعنا (لقراءات) الآخرين هوالبحث عن (العلمي) أو عن (الأيديولوجي) فيها أو في ما وراءها. ولا نقصد بالأيديولوجيا علم الأفكار بالمعنى الحرفي للكلمة، وإنما بمعناها المذهبي أو القيام بما يمكن تسميته (الأدلجة) ، أي تحويل أو توظيف فكرة ما لخدمة اتجاه ما ، سواء بتبني فهمها الخاص والدفاع عنه، أو بتحريفها عن معناها الأصلي وتأويلها لتناسب الفهم الجديد لها" (ص 16). كما يقول : " إن كان المتعامل مع المسألة (عالما) يدرك تماما حدود (الأيديولوجية) وحدود (العلم) ، فإن موقفه لا شك سيكون مختلفا. الأدلجة تأخذ من العلم بهذا القدر أو ذاك ، لكن العلم يختلف كثيرا عن الأيديولوجيات . بالطبع نحن لا نتحدث عن حياد المفكر أو العالم ، وإلاّ كان غير مشارك في تغيير عصره، وإنما نناقش مسألة أخرى يقف العلم فيها في خانة تتعامل مع القضايا بأدوات ومناهج تختلف عن الأدوات والمناهج التي يتعامل بها السياسي مثلا . السياسي تهمه اللحظة التي يعيشها مستخدما الماضي وهو ينظر إلى المستقبل في ظل أهدافه أو

استراتيجيته، أما العالم (فلا حدود) له وهو (لا أهواء) له، وكلما توسعت حدوده وضاقت أهواؤه، كان يقترب من عالمه الكامل درجة درجة"(ص 229-230).

يتضاد إذن المدلول اللغوي -أطراف العلم والأيديولوجيا- والديني (حدود مطلقة بين العلم وبين الأيديولوجيا) والمنطقي الإفصاح عن جوهر العلم من جهة، وعن ماهية الأيديولوجية من جهة أخرى والميتافيزيقي للحدود مع طموح الكاتب الابستمولوجي الواضح في قوله "بأنه ليس من الضروري دائما، بل ليس من الممكن - الادعاء بامتلاك نظرة شمولية ، ولذا سيكون من الأحرى أحيانا ، للفائدة والمنفعة العلمية ، الوقوف عند نص جزئي أو عند نقطة قد تبدو لا شأن لها ، ومحاولة ربطها بنسقها أو بمنظومتها الكلية ، أو على الأقل البحث عن النقط الأخرى التي تشكل جميعها عناصر فعالة في تلك المنظومة أو ذلك النسق، وبأن التعامل مع (جزئية) أو مع نص صغير قد يؤدي إلى نسف (كلية) أو تهديدها، والتعامل مع جزئيات مختلفة قد يهدم كليات متعددة، وبالتالي قد يؤدى إلى إضعاف نموذج، أو هدم مفهوم ثابت أو نسق من المفاهيم ترسخ لعشرات من القرون" (ص16-17). كما يقول في المعنى نفسه "بأنه ليس هناك منهج واحد يكفي للتصدي لهذه المهمة الصعبة ، فبحجم صعوبتها نحتاج لإعداد كثير من الأسلحة"(ص31). ومع انه ينتقد التوظيف الأيديولوجي للنص الديني، فهو يقول بأن "التوظيف ليس إلا شكلاً من أشكال ثراء اللغة الإنسانية" (ص32). ومع أن الارتحال يتضاد مع المنهجية، فهو يقول إنه "في معظم الدراسات التي تناولت التراث الديني ، لم تتضح طبيعة المناهج المستخدمة ، بل كادت تذوب في الموضوع لدرجة التماهي ، وغلبت النزعة العقائدية على كل تعامل تقريبا ، ومن هنا اختنقت علمية المعالجة لصالح (الأدلجة) أو لصالح المستوى الوظيفي ، بما يمس مباشرة المستوى الأول من الإشكالية ، وهوالمستوى العلمي ، وإشكالية هذا المستوى تكمن في اكتشاف خصوصية المنهج بحكم خصوصية الموضوع ، وذلك دون الانغلاق على رؤية أحادية جامدة" (ص39، 40، 41، 42).

من هنا يعيش الكاتب بين التصورات القديمة، سواء تميزت هذه التصورات جزئيا أو كليا، أو لم تتمايز على الإطلاق. التمايز المتأخر احتاج زمنا طويلا وقدرا نسبيا من الاستقرار. من جهة أخرى، يؤيد عبد الهادي عبد الرحمن التمايز والتجوهر البسيط في خانة الهوية المحددة : العلم من جهة، والأيديولوجيا من جهة أخرى. يظهر منها بطل بين لحظة وأخرى، بطل يحول الفوضى إلى نظام، مثل لويس التوسير، وتوماس كون، ومحمد عابد الجابري. وبالنسبة إلى لويس التوسير تحديدًا، لم يقل بالقطيعة المعرفية فقط ، لأنه لم يهدأ قط منذ عقد السبعينيات من القرن الماضي، في أرض جاستون باشلار بعد ترحال طويل جاء من الاتجاهات الفكرية كلها، ظهرت فيها مراجعات جذرية فعالة أكثر من غيرها. لكن المثقف المصري، - والعربي أيضًا - سواء أكان في داخل البلاد أم خارجها، اعتاد أن يقتبس الأدوات

أحمد لطفي السيد

رينيه بيكارت

توماس كون

عبد الهادي عبد الرحمن

المنهجية من دون مراجعة مسبقة ومبدئية لجدواها العلمية، كما يستند إلى الأرضية نفسها السائدة ايضا من دون مراجعة. فهو يستند إلى تطبيقات على النص القرآني مما يؤيد نظرية سلطة النص من دون أن يقيم معرفة اخرى. فهو يقول : " كانت البنية القرآنية - متسعة للموضوعات - حافزا للأخذ والعطاء، وكانت قابلية البنية اللغوية للقرآن الكريم لأكبر قدر من المرونة، بحكم عمومية الأحكام وطبيعة اللغة في طرح قضايا تلك الأحكام ، قادرة على التوافق والانسجام مع الظروف الجديدة، وقابلة لأكبر قدر من التأويل والفهم الخاص لكل إشكالية كان يواجهها المسلم في لحظة المواجهة مع الآخر. إن اتساع بنية الموضوعات في النص القرآني لا يعني أن القضايا التي عالجها القرآن وجدت دائما مثيلها داخل البلدان المفتوحة ، وإنما كانت بنية مفتوحة على الجديد بحكم تكونها كبنية لم تكتب مرة كبقية الكتب المقدسة ، بل نزلت في ما يقارب العشرين عاما من الجدل والصراع داخل شبة الجزيرة العربية ، وجاءت على لسان النبي استجابة لمقتضيات هذا الجدل وذلك الصراع ، فكانت الآيات طريقا ونصا في آن واحد"(ص 77). وهو يضيف في موضع اخر المدلول نفسه قائلا إن التاريخ العربي" كان انعكاسا " لبنية النص القرآني غير المنغلقة موضوعا وصياغة. إن المعارك اللغوية والفقهية والنقدية والفلسفية تمحورت كلها حول النص ، إما باعتباره الهم الأول لتدعيم فكرة أو دحض أخرى ، تدعيما لهذا النص نفسه عبر الأخذ من الفلسفة أوالمنطق أواللغة ، فالنص كان دائما أداة جذب ، ومقياسا للحكم وأداة للتشبث أو أداة للانطلاق"(ص 86). ويعود ويقول "بأن عمومية النص القرآني ستجعله مفتوحًا بشكل دائم لكل أسئلة ما بين السطور وللخيال والاجتهاد، وعمومية الغرض أوالغاية من النص (الدعوة الإسلامية هنا) ستجعله حافزا أيضا للبحث عن تلك الغاية وراء الموقف والأحداث المتوالية أو حتى وراء تتابع الجمل وفك رموز الكلمات"(ص134). ويقول القول نفسه في موضع آخر : "إن البنيتين كلتيهما مفتوحتان غير منغلقتين . ولعل اتساع حدود التأويل ما هو إلا انعكاس للأولى، وانطلاق الاجتهاد تعبير عن الثانية ، وإن كان الموقف (المحافظ) قد حاول إغلاق الدائرتين بإحكام وصل حد اختلاق ووضع الأحاديث النبوية ، لكي تضع للنص القرآني مفاتيح جاهزة لتفسيره وتأويله وهو أمر ليس غريبا على كل المواقف في التاريخ، فما إن تبدأ فكرة ثورية في السيادة حتى يتلقفها من يستطيع أن يؤطرها ويجمدها ويجعلها تقف

في مهب الريح تبعا لعوامل اجتماعية أو سياسية أو مصلحية ، فتبدو الفكرة جامدة لا تتطور ، وتبدو متراجعة إلى الوراء . لا شك أن الزمن يتجاوز كل الأفكار ، فما يكون متقدما في عصر يغدو متخلفا في عصر آخر، وما هو نقدي في زمن يبدو محافظا في زمن آخر ، فليست هناك فكرة واحدة صالحة لكل العصور. نحن هنا نعالج أمرا آخر قد يمس هذه الحقيقة بقوة أو قد يقترب منها ، لكننا نتحدث عن بنية منفتحة على جميع الأسئلة وإن إجاباتها لم تكن أبدا جاهزة إلا في حدود المباشرة الإجرائية ، مختلف تلك الإجابات التنفيذية كانت ترقد اسئلة ربما تخطر ببال أحد حينذاك ، وربما تكون تلك الحرية في السؤال ثم الحرية في استنباط الإجابات، هي التي جعلت البعض يتعسف في رؤيته الذاتية الموازية لتلك الحرية، اعتقادا منه بأن ذلك نقص يجب سده أو فراغ يجب ملؤه، او خلل يجب إصلاحه ، او – في أحسن الأحوال – يجب فهمه بطريقة أخرى : أيّ بتأويله . تلك التحولات الهائلة نسبيا كانت منفتحة دائما على تبدلات جديدة، فما كان يمكن ، ولا يجوز لأحد أن يتصور أن النصوص المواكبة لتلك التحولات ستأتي جاهزة مرة واحدة، ثم تكون مغلقة على لحظة بعينها"(ص147–148). ليس من شك في أنه يعتمد النص، وإن اعتبره مفتوحا، وإن رفض أيضا من يريدون غلقه فهم بذلك يهدمونه ويجعلونه " عرضة لهوة (اللاتاريخية)، وهي هوة (ادلجة) لا تختلف عن الذين يغلقون الدائرة في شيء إلا في طبيعة الأداة ونتائج عملها. نحن لا نتحدث بالطبع عن انفتاح مطلق ، وإلا نكون قد تجاوزنا طبيعة العلم ودخلنا في محيط الأهواء أو الأيديولوجيا، لكنه انفتاح نسبي، تتبع نسبته من الظروف التي أتى فيها النص الديني (قرآنا نزل أو حديثا جاء)" (ص 150). وعلى أساس من سلطة النص الديني يحاكم تيار التنوير الحديث، ظنا منه أن التنوير المصري الحديث قد أراد الانقطاع عن التراث :

" قبل ذلك كان كثيرون قد طرحوا دعوة القطيعة التامة مع التراث، مثل لطفي السيد وشبلي شميل وسلامة موسى وزكي نجيب محمود في مراحله الأولى حين كان يدعو إلى "الوضعية المنطقية"، وذلك اتباعا للتيار الغربي الحديث ، باعتبار أن التراث العربي الإسلامي هو تراث متخلف، استنفد كل اغراضه واهداف وجوده، وبالتالي لن يقدم اية إمكانات للتقدم او التطور ومن هنا يعتقد أن الدعوة إلى تجديد الفكر العربي، اوتحديث العقل العربي، ستظل مجرد كلام فارغ مالم تستهدف او وقبل كل شيء ، كسر بنية العقل المتحدر إلينا من عصر الانحطاط. واول ما يجب كسره، عن طريق النقد الدقيق لإصلاحي، هو ثابتها البنيوي "القياس" في شكله الميكانيكي . إنّ تجديد العقل العربي يعني، في المنظور الذي نتحدث فيه، إحداث قطيعة ابستمولوجية تتناول الفعل العقلي ، والفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما ، وبواسطة ادوات ، هي المفاهيم، وداخل حقل معرفي معين ، والقطيعة التامة يجب أن تكون مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث

والمعاصر .. قد يظل موضوع المعرفة هو، ولكن طريقة معالجته والأدوات الذهنية التي نعتمدها هذه المعالجة والإشكالية التي نوجهها والحقل المعرفي الذي تتم داخله ، كل ذلك يختلف ويتغير ، وعندما يكون الاختلاف عميقا وجذريا أيّ عندما يبلغ نقطة "اللا رجوع" . هي نقطة "القطيعة المعرفية" ، وهي تشمل في، نظر "الجابري" ، " التخلي عن الفهم التراثي للتراث، أيّ التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، وعلى راسها القياس النحوي الفقهي الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية، التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطا ميكانيكيا، والتي تعمل بالتالي على تفكيك الكل وفصل اجزائه عن إطارها الزماني المعرفي والأيديولوجي "، فهي كجميع طرق والمناهج العلمية ليست جديدة كل الجدة. ومن جهة أخرى فالمنهج مهما كان علميا، ومهما كانت درجة الضبط فيه ، يتوقف النجاح في الاستفادة منه على مدى مطاوعته للموضوع ومدى قدرته على تطويعه" (ص206 - 205 - 204).

ليس من شك في انه يقول : "إنّ التعامل مع النص يقتضي دراسة الخطاب نفسه ودراسة متلقي الخطاب ايضا ، وهي أرضية – رغم انها مشتركة الجذور – إلا انها واسعة المساحة متشعبة الأغراض . وهكذا تعود الحقيقة مرة أخرى، فتقول لنا بأن اداة واحدة ستظل قاصرة في التعامل مع النص بجعله يعيش زمنه الفعلي ، وبجعله يعيش زمنه الممكن ، وبجعله مفهوما كماض فاعل في الحاضر قائم في المستقبل ، ومن ثم ستظل الإحاطة بالنص خاضعة لهذا الفهم ولذلك التصور .نحن لا ندعي اننا نمتلك المناهج كلها ، رغم أن البعض قد تحدث عن نظرية شمولية للتراث ، لكن مستحيل ، بحكم طبيعة المنهج أو المناهج التي يمتلكها الناظر في المنظور فيه، وبحكم فرديته ايضا غير القادرة على السيطرة على أمواج متلاطمة ، وسيظل الأمر محدودا بحدود الناظر وقدراته الذاتية ايا كانت ادعاءاته. فاستخدام منهج واحد يعني إهمال جوانب قد تكون أكثر أهمية، لا يهتم بها هذا المنهج ، واستخدام مناهج متعددة له عيبه ايضا فى انفلات المواضيع وتشعبها، من ثم تهالك أو تهافت تماسك واتساق البحث . ونعتقد انها من المعضلات الكبرى ، لأننا سنحاول الا نرزح تحت نير اتجاه واحد ، وسنحاول الاستفادة من كل الاتجاهات ، وهي معادلة صعبة تقتضي التحكم في سفينة تبحر وسط رياح عاصفة ، ولكننا نظن بأن موضوع البحث هو المتحكم في قيادة هذه السفينة ، إن اقتضى الأمر ملاحا لغويا او نفسيا او اجتماعيا أو تاريخيا او جدليا ، فلن نتردد في استدعائه ، ويحمنا فى ذلك كله خط واحد، أو قناعة قوية فى عدم الركون إلى القراءة الراكدة الموروثة"(ص58، 59 ، 60). وليس من شك ايضا في انه –على عكس القول المبدئي المسبق بالقطع الابستمولوجي بين العلم وبين الأيديولوجيا– يؤيد التداخل بين النظرة الخرافية وبين النظرة العلمية (ص389–390). وفقا لذلك يربط بين الإسلام وبين ما قبله : " إنّ أغلب الروايات التي وصلت حول هذا الأمر، كانت تؤكد وجود اليهودية

والنصرانية كدعوتي توحيد ، والحنفاء والصابئة كصبغة رافضة للوثنية، وذلك لمدة طويلة بين العرب فى شبه الجزيرة العربية ، بل إن القرآن نفسه قد ذكر ذلك كثيرا، وفى آيات متنوعة . كذلك لا يمكن تخيل أن العرب ، وخصوصا أهل مكة الذين جابوا البلاد القريبة والبعيدة من أجل التجارة، لم يقابلوا رهبانا وأديرة وكنائس ومعابد وديانات متنوعة ، بل قد ذكر في كثير من الروايات أن صور العذراء والمسيح كانت تجاور التماثيل والأصنام وصور الملائكة"(ص139).

ومن ثم يبدو هناك تناقض بين الموضوع وبين منهجه. فهو يطرح دعوة القطيعة التامة مع الأيديولوجيا فيما يعمل بداخلها، كما يطرح دعوة القطيعة التامة مع سلطة النص فيما يشتغل عليها. وهو، فضلا عن ذلك، يتبع بعض معطيات التيار الغربي الحديث فيما يحرم الاقتباس الغربي على أحمد لطفي السيد وسلامة موسى وزكي نجيب محمود. لم يكسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط، لأنه يدور في إطار سلطة النص. لم يحدث تحليله القطيعة التامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط والفكر العربي الحديث والمعاصر، لأنه لا يزال يدور في

إطار سلطة النص. يظل النص موضوع المعرفة الأول، مع تعديل محدود في طريقة معالجته والأدوات الذهنية التي يعتمدها القارئ. ليس من شك في أنه يتناول سلطة النص تناول العالم. لكن الإدراك التام لحدود (الأيديولوجية) وحدود (العلم) ليست ممكنة. من ثم فهو يخضع للادلجة أخذا من العلم بهذا القدر أوذاك. لكن يختلف العلم في الدرجة لا في النوع عن الأيديولوجيات. بالطبع نحن لا نتحدث عن حياد المفكر أو العالم ، وإلا كان غير مشارك فى تغيير عصره، وإنما نناقش مسألة أخرى. عبد الهادي عبد الرحمن معتزلي. لكنه معتزلي من نوع خاص. اعتمد "العقل" منهجا في تحليل سلطة النص. لكنه لم يقصر جهده على استعمال العقل وحده في أبحاثه جميعها، شرعية كانت أم غيرها. وحاول من طريق الأيديولوجيا أيضا حل بعض المشكلات. أما كاتب هذه السطور، فيقر للعقل بالسلطة المطلقة، واعتبر الشرع موضحا ومتمما لشرعية العقل، فإذا بدا تناقض بين ما جاء به الوحي وبين ما حكم به العقل، فلا بد من تأويل الوحي بما يوافق حكم العقل. وشريعة العقل تقبل، مع ذلك، النقد والمس والمراجعة، كما يفعل عبد الهادي عبد الرحمن نفسه : "تبدو القراءة المعتزلية هنا متعسفة ، وعندما يتم إخضاعها للعقل بالقوة حتى ولو تم تفتيت الآية إلى عدة جمل غير مترابطة" (ص 299)، يلجأ إلى الوحي ، ليستمد ما يعجز عن إدراكه : " عندما يعجز العقل ، إذن عليه أن يلجأ إلى الوحي ليستمد منه النور الذي يرشده إلى الصفات الذاتية الثابتة للأفعال ، فالوحي إما مؤكد لشريعة العقل، أو شارح وكاشف لما لم يستطع العقل تحديده والإحاطة بواقعه" (ص296). وليس من شك في أن القراءة المعتزلية للعقل تقبل المراجعة، لكن سلطة النص بالمقابل تحول دون المراجعة الذاتية لنفسها.

هكذا يقدم عبد الهادي عبد الرحمن قراءات لسلطة النص والنص نفسه. يستخدم المكتسبات المنهجية الجديدة في اللسانيات وغيرها. لكنه لا يعمل الفكر في المصادرات والمحاذير المسبقة كلها، التي تقف عقبة أمام سلطان العقل والمعالجة الجريئة. فلكل تجربة مخاطرها العلمية " والسلطوية" ، وفي كل مخاطرة عثراتها . وهذا الشرط قد يأخذ أشكالا متنوعة وأدوات متباينة، لأن حجم المخاطرة كبير. لا شك أن اللاخطية تقترن باستخدام عبد الهادي عبد الرحمن أدوات متعددة للمعالجة ، منها المعالجات الأدبية واللغوية. وتقضي التعامل مع البنى الأسطورية بعلوم قد تدخل في باب الأنثرولوجيا والأتنولوجيا والتاريخ. وهو منحى شديد الحداثة. لكن معالجاته النقدية المتعاملة مع النص الديني هي أيضا توظيف أيديولوجي للنص، استند إلى أدوات علمية. جاءت القراءة المعرفية أوالابستمولوجية أيديولوجية مخلصة تمام الإخلاص للتصورات المسبقة : "إن التفريق بين هذين النوعين من اللغة ، كشف لحدود (العلم) من حدود "(الأيديولوجيا)" (ص350). القراءة المعرفية أوالابستمولوجية (القطيعة التامة بين العلم وبين الأيديولوجيا) إذن في حاجة ماسة إلى إعادة قراءة ابستمولوجية

ترصد بطريقة أخرى ضلالات -إن صحّ هذا الاصطلاح الميتافيزيقي/ اللاهوتي- الفكر الباحث عن الموضوع. فالبحث في الحدود ينطوي على البحث عن الجوهر. فالبحث في الجوهر/المضمون الصرف من آثار الروح الإنساني في عصر ما قبل العلم. إذن يمثل الجوهر عقبة تحول دون نمو الروح العلمي. فالجوهر يفترض انغلاق الظاهرة. ولا بد من الصفة النوعية من أن تكون منغلقة. فالجوهر يفترض إذن شطر التحليل إلى تحليل سطح وجوهر عميق، ظاهر وجوهر باطن، قشرة ولب جوهري، غموض وجوهر واضح، خارج وجوهر داخل. أسطورة الداخل هي أحد المسارات الأساس في الفكر اللاوعي التي يصعب اكتناهها. والاستبطان نوع من الحلم. في حين أن الروح العلمي لا يعتمد هذه الثنائيات -موضوع وجوهر ذاتي، انفتاح وجوهر منغلق، حضور وجوهر غيبي- منهجا في التحليل. يرتكز علم النفس الأدبي والصوفية/السيميائية والرمزية والحكايات الشعبية الخرافية من جهتها على تحليل الأنا من منظور هذه الثنائيات الأسطورية. فتح الجواهر لفهم الطلاسم من زاوية الحدس المباشر. أما التحليل الابستمولوجي فيتولى نقد الحواس. ومن هنا تتبدى كل ظاهرة وكأنها لحظة من لحظات الفكر النظري، مرحلة من مراحل الفكر الاستدلالي. يقدم العالم للظاهرة. فهي نتيجة مقدمتها الفكر النظري لا ظاهرة يستدل عليها. ولا يمكن للروح العلمي أن يقتصر على ربط العناصر الوصفية للظاهرة مع جوهر ما، من دون ترتيب مسبق ومن دون تعيين مفصل للعلاقات مع الظواهر الأخرى. أولية العلاقات على الجواهر. محتوى الخبرة لاحق منطقيا على علاقة الخبرة. البنيوية ضرورة أساسية لنظام المعرفة. تحدد الأطروحة النسقية أواللغة البنيوية العلاقات التي تربط بين العناصر/ الجواهر التجريبية. العلاقات دوما سابقة على عناصر العلاقة : علاقة المساواة E متناظرة إذا صحت بالنسبة إلى جسمين مهما كان ا او ب، ولا بد ا تصح ايضا ب و ا والعلاقة المتعدية إذا ا و ب في العلاقة E وإذا ب و ج ايضا في العلاقة E إذن ا و ج هما ايضا في العلاقة E وتكون العلاقة انعكاسية إذا E علاقة متعدية ومتناظرة وهي علاقة تعادل والعلاقة اقل من ل 1) غير متناظرة إذا كان ا اخف من ب وب ليست اخف من ا، 2) متعدية إذا ا اخف من ب وب اخف من ج إذن ا اخف من ج.

من هنا، فقد ماتت الأطروحة المتعالية التي كانت تمنح الذات/الجوهر المقدرة على تاليف المعرفة، والتفوق على ظواهر الذات نفسها. لا يتناول العلم سوى الشكل. لذلك يقدر العلم أن يتجاوز عوارض الإدراك الفردي، على حين لا يقبل المعيشي القسمة، وهو اساس ومطلب قبلي، ويمثل كلاً لا يقبل الاختزال. لا تمثل الجواهر سوى لحظة من لحظات الظاهرة الكلية، والتي لا يجوز اعتمادها في وصف دقيق إلاّ بعد تحديد موقعها تماما. من الصورة المعزولة/ الجوهر يجعل الروح قبل العلمي وسيلة تفسيرية مطلقة، ومن ثم فورية. تتخذ الظاهرة المباشرة شكل الدليل على خاصية جوهرية. وعلى ذلك

يبطل الاستقصاء العلمي. ويحول الجوهر دون قيام الأسئلة.

يقوم الروح العلمي إذن على ترتيب نظري سابق للتفاعل/ التناظر بين الواقع وبين الحميم. فالواقع المباشر يستند إلى الحياة الحميمة، كما يستند علم نفس الحياة الحميمة إلى الواقع. فالقشرة التي لا بد منها وظيفيا، تعتبر وقاية مجردة للخشب، وتعتبر هذه الأغلفة ضرورية حتى في الطبيعة الجامدة. لا يمكن للنواة أن تكون من دون رقاقات خشبية ولا تكون الرقاقة من دون قشرة. لا بد من البرد لمكافحة الحرارة. وعليه، فإن الحرارة محفوظة داخل الجوهر بغلاف من البرد، محفوظة بضدها. وتكون الحصى/الحبة الداخلية أصلب دوما في المركز، أكثر منها في الغلاف(*).

هامش :

* الإحالات جميعها الموضوعة بين قوسين تشير إلى أرقام صفحات كتاب : عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص، القاهرة، سينا للنشر - الانتشار العربي، ط2، 1998.

العقل العربي وقداسة الأيديولوجيا

رضوان جودت زيادة

إذا كانت الأيديولوجيا كما عرّفها ماركس مجموعة اوهام تعتم العقل وتحجبه عن إدراك الواقع والحقيقة، فإن العقل يتحول مع الأيديولوجيا إلى مفهوم مسبق يجب تحديده وتاطيره وفقًا لما ترتاي الأيديولوجيا وتريد، إذ يتحول العقل وفقًا لذلك إلى مجرد اداة تستجيب دائمًا لرغبات الأيديولوجيا القائرة التي لا تفتر ولا تني عن الولوج في الصراع مع الخصم، ويتوجب على العقل عند ذلك ان يخوض معها الصراع لتحقيق النصر والظفر.

لقد اكتشف العرب «العقل» متاخرين لكنهم - برغم ذلك - لم يفوّتوا عليهم فرصة توظيفه في التجاذب الايديولوجي، لقد تحول «العقل» في الأيديولوجيا العربية المعاصرة إلى رهان، إن كسبناه حققنا النهضة والتقدم والحداثة، وإن خسرناه كان علينا مواجهة مصيرنا المعتم الذي ينتظرنا وفقًا لذلك.

يعتبر أحدهم أن «العقل العربي هو قضيتنا الحضارية الأولى، ذلك لأنها القضية التي تتوقف عليها مواجهتنا لجميع قضايانا المصيرية، فعقلنا هو الذي يقرر مصيرنا» وهكذا، فالعقل في هذا الخطاب يحتل منزلة المحولة السحرية التي تستطيع - ما إن نملك سرّها - أن تنقلنا من التخلف إلى الحداثة، ومن الرجعية إلى التقدم.

لقد اختصر العرب نهضتهم في عقلهم وتركيبت ثنائية جديدة قوامها العقل والتقدم، فما إن يتحرر العقل حتى يتحقق التقدم، ومادام تحرير العقل عملية مؤجلة فإن التقدم معلّق، وهكذا تختزل القضية في متوالية ترابطية مبسطة، ولسنا في حاجة إلى التفكير في شروط أخرى للتقدم مادامت الأيديولوجيا قد اختطت لنا الطريق إلى هذا الأمل الذي يكمن في «العقل».

لكن ما السبيل إلى اكتشاف هذ العقل والتمثل به كي نحقق ما نطمح إليه؟ هنا تتكاثر الأجوبة بحكم تكاثر الأيديولوجيات، فالأيديولوجيا التقدمية العلمية ترى أن النموذج الاشتراكي وحده يؤدي إلى تكوين عقل قومي علمي بنائي، كما يعبر حامد خليل في كتابه (أزمة العقل العربي)؛ أحد رواد هذه الأيديولوجيا، أما النموذج الراسمالي فإنه يكون عقلاً غير علمي وغير قومي وغير بنائي، وإذا توقفنا لحظة للتساؤل عن ما خلفه النموذج الاشتراكي على صعيد العقل، هنا تجيب الأيديولوجيا - في لغة فيها الجزم مع الحسم -: «إن العقل الاشتراكي ليس قادرًا على التغيير بحكم بنيته الداخلية، وإنما بسبب الحصار المضروب عليه من قبل القوى الراسمالية والبرجوازية والرجعية التي البت الجماهير عليه» وبذلك يصبح العقل الاشتراكي منفردًا ووحيدًا مع نفسه، إذ تآلب الجميع ضده وتخلت الجماهير التي يتكلم باسمها عنه فما الذي بقي له، وهل يعلن إفلاسه ونهايته؟

هنا تثور الأيديولوجيا مرة أخرى لتؤكد أن العقل الاشتراكي يمثل المخرج الوحيد للأزمة التي يعيشها العقل العربي، وكل خطأ او انحراف ليس ناتجًا حتمًا عن تركيبته وبنيته، إذ هو مبرأ عن الأخطاء، وإنما يمكن إعادته - في يسر وسهولة - إلى عوامل خارجية وقوى التحكم الراسمالية والرجعية التي تتربص بهذا العقل، وهكذا يظهر مدى هيمنة الأيديولوجيا على العقل وتلبسها به بدلاً من أن يكون العقل حاكمًا للأيديولوجيا وموجهًا لها.

وطبيعيٌ بعد ذلك أن ترفض هذه الأيديولوجيا أية قراءة أخرى للعقل لاتنسجم مع رؤيتها ولا تتطابق مع مسلماتها، وهذا ما لمسناه مع موجة النقد الشديد الذي وجهته هذه الأيديولوجيا لقراءة الجابري للعقل في (نقد العقل العربي)، إلا أن الأيديولوجيا الماركسية ليست بدعًا من بين الأيديولوجيات العربية التي راهنت على العقل باعتباره محرك التغيير واداته، بل إن الأيديولوجيا الإسلامية تعيد ما أصاب الأمة من تشرذم، وتشتت، وتقوقع على الذات، وضياع للهوية، وافتقاد الدور الريادي على الصعيد العالمي إلى واقع العقل العربي لأنه الملام والمسئول كما اكد لنا عبد الرحمن الطريري في كتابه (العقل العربي وإعادة التشكيل)، ونحن بدورنا نتساءل: أكلُ هذا على العقل العربي ان يتحمله وأن يحمل مسئوليته؟ وهكذا يغيب اي سياق سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي لتفسير الأزمات المعقدة والمتشابكة ويحضر فقط العقل العربي بوصفه علة الأزمة ومعلولها.

ومادامت الأزمة قد اختصرت إلى هذه

الرؤية فحلولها تختصر أيضاً، وبالطريقة نفسها: بالاعتماد على تغيير أو إعادة تشكيل العقل العربي حسب تعبيره، وإعادة التشكيل هذه تقتضي منا تنقية هذا العقل من كل الرواسب والشوائب التي علقت به خلال تاريخه، ثم نعيد تنضيده وفق ما تريد الأيديولوجيا، وعليه، فالعقل هنا يجب أن يكون متوافقاً مع المنهج الإسلامي، فبعده عنه سبب كل هذا التخلف والتردي والتراجع.

ولا تكتفي هذه الأيديولوجيا بذلك، بل تحاول أن ترسم أسساً وتصوراً وملامحاً للعقل العربي، وذلك بعد عملية إعادة التشكيل المطلوبة، عليه «أن يميز بين الحقوق والواجبات، وأن يحول من حياة الترف والدعة والسكون إلى حياة الجد والنشاط والحيوية، وعليه أن يكتسب خاصية العمل الجماعي، وأن يكون دقيقاً في تعامله مع غيره» وهكذا تسقط هذه الأيديولوجيا صفاتها الخلقية على العقل المطلوب دون مراعاة لهذا الانتقال من الواقع إلى العقل إلى المنهج، مما يعكس غياباً للوعي، واختلاطاً في الرؤية والنظر معاً، إذ كيف ننتقل من المستوى الاجتماعي والتجريبي إلى المستوى المعرفي والأبستمولوجي، من دون أن ندرك أن القفز ليس بهذه السهولة بل إنه غير ممكن عملياً قبل عملية إعادة تقعيد نظري للمعطيات المعرفية الموجودة، ثم العمل على ربطها مع الواقع القائم. غير أن الأيديولوجيا تبدو قادرة على تجاوز كل ذلك برغم ادعائها أنها تتبنى المنهج العلمي، فما وجدناه لدى الأيديولوجيا الماركسية أو الإسلامية شبيه ومتقارب من حيث الرهان على العقل كعصا سحرية قادرة على إخراجنا مما نحن فيه، ونقلنا إلى ما نريد أن نكون عليه دون مراعاة أو تحرج معرفي قائم على اعتبار أن العقل رهين ومشروطٌ بظروفه التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي يعيشها ويتشكل وفقها، ووفق تأثيراته بها.

الخروج من وحل الأيديولوجيا وتجاوز المسبقات النظرية، هذا ما حلمت الدراسات المعرفية بتحقيقه، وعلى رأسها دراسة الجابري – المشهورة – في نقد العقل العربي، إنه يقرر بداية أن استخدامه للفظة (عقل) بديلاً من (فكر) هو تجنبٌ للأيديولوجيا، وابتعادٌ عنها، إذ أن ما يهتم به ليس الأفكار بذاتها بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار، فهو يحصر اهتمامه في المجال الأبستمولوجي وحده، إلا أننا لو أردنا أن نكشف المسافة الكائنة بين ما يعبر عنه وبين ما يقوم به خلال تحليلاته وآرائه لوجدنا أن الجابري لم يكن مختلفاً عن غيره من الأيديولوجيات في الرهان على العقل والإيمان به لتحقيق سحر التغيير، بل إنه يكاد يكون الأكثر تعلقاً بهذا السحر، ذلك أنه يعتبر أن أهم عوامل تعثر نهضتنا العربية المستمر إلى الآن قائمٌ على أنها لم تنجز عملية نقد العقل المطلوبة «وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه»، كما عبر عن ذلك في مفتتح مشروعه

السابق الذكر، وهكذا فالنهضة المرتقبة علينا أن نطلبها من العقل ولا شيء سواه، منه وبه تتحقق، من دونه ومن غيره لا شيء يتم أو يتحقق، نقد العقل مبتدأ النهضة، والعقل الناهض خبرها، وهكذا تؤجل النهضة – حسب هذا الخطاب – إلى حين حسم قضية نقد العقل، وإلى حين انتهاء عملية النقد والتفكيك والتشريح تبقى النهضة معلقة، وبعد ذلك يكون ما تبقى من العقل بعد إخضاعه إلى هذه العمليات جميعاً قادراً على القيام بالنهضة، وحمل أعبائها، وتحقيق شروطها.

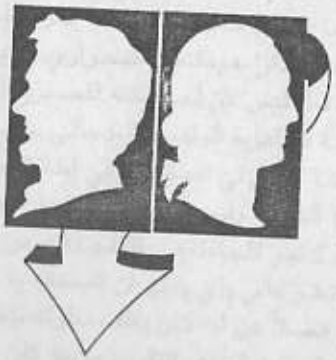
إن العقل وفق ما تطلبه الأيديولوجيا – كما وجدنا – مشروطٌ بشروطها، ومتحققٌ فقط بأصولها، عليه ألا يخرج عما تحدده وتؤطره، ومطلوبٌ منه أن يتقيد ليس بفضائها العام فحسب، بل بتفاصيلها أيضاً، وإذا كانت الأيديولوجيا العربية بكل تلويناتها قد راهنت على العقل بوصفه مفتاح التغيير، فإن رهانها هذا لم يكن على العقل بإطلاق بقدر ما كان على العقل المؤطر بالأيديولوجيا، وبالتالي، فخطاب الأيديولوجيا للنهضة من خلال العقل هو خطابٌ مراوغ، لأنه لا يبتغي تحقيق النهضة بقدر ما يشترط تحققها بتحقيق ما يبتغيه منها، لذلك نستطيع القول إن الخطاب الأيديولوجي هو خطاب مضادٌ للحقيقة لأنه لا يروم المعرفة بقدر ما يبتغي السياسة، والسياسة هنا ليست بما هي علمٌ له أصوله وقواعده، وإنما بما هي كسبٌ للأنصار والجماهير، وتبخيس للخصم والآخر، وهذا بدوره يؤكد لنا أن العقل العربي هو عقلٌ مصادرٌ، ومشروط، ومحكوم بمسبقات نظرية محددة سلفاً، لذلك حق لبرهان غليون أن يقول «لقد تحول مفهوم العقل حسب حاجات الصراع الأيديولوجي، فأصبح شعاراً بقصد الانتماء إلى معسكر ضد آخر، ونزع شرعية الكلام عن الخصم» وبذلك يصبح العقل محط تجاذب كل التيارات الأيديولوجية، كلٌ يدّعي وصلاً له ونسباً إليه، مما نزع عن العقل مفهومه الاعتباري بوصفه معيار الوعي بالذات والواقع، وحوّله إلى أداة الصراع في السياسة، وهذا ما أدى أيضاً إلى إلغاء وظيفته التي عليه أن يؤديها في المجتمع بوصفه شرطاً من شروط التغير الاجتماعي، ونسقاً مهماً من أنساق الفعل السياسي والتعاطي الاجتماعي والاقتصادي، ورافداً رئيسياً يقيس مدى الوعي بالتغيرات التي تحيط بالذات على المستوى الداخلي والخارجي، وعلى مستوى التغيرات الدولية، والثورات المعرفية التي تحتاج وجوده في كل لحظة من لحظات تحولها.

ماركس

إن العقل والأيديولوجيا متضادان في غايتهما ووظيفتهما، وهذا ما جعلنا نقرر فصل المقال فيما بين العقل والأيديولوجيا

من انفصال، ودفعنا أيضاً إلى عدم الاستبشار بكثرة الحديث عن العقل على اعتبار أنه دليل وعي، ولحظة نهوض، إذ على الرغم من أن الجميع يتحدث عن العقل، ويترنم به، ويتوسل إليه، إلا أنهم إذ يتحدثون عن العقل فلكي يتحدثوا عن عقل الأيديولوجيا، وليطالبوا الجميع بالتطابق والتماهي معه، فالصراع على العقل لدى العرب كان بمثابة وجهٍ جديد من المعارك الكثيرة التي خاضوها حول التراث والتنوير والهوية، فكل مفهوم كان بمثابة ذخيرة أيديولوجية لجبه الآخر ولجمه، والنتيجة كانت خسارة العرب لجميع معاركهم مع المفهوم، لأنهم في الأصل لم يخوضوها من أجله، وإنما من أجل قداسة الأيديولوجيا المنزّهة، بذلك تكون «لعنة» النهضة التي رافقت العرب خلال تاريخهم المتطاول، ولم تحل عليهم، بعيدةً أن تتحقق لديهم دون أن يتم أفول شمس الأيديولوجيا، وبزوغ نور العقل.

العصب العاري



نهار في القاهرة (قصة قصيرة)
حسين الموزاني

دهشة الطل (شعر)
السيد رشاد بري

إنسان المكان (فصل من رواية)
عبد الحميد البرنس

نهار في القاهرة

حسين الموزاني

كنت أعلم، قبل أن أبدأ جولتي ليلة الأمس، بأنني سأنتهي لا محالة إلى حانة في أطراف المدينة العملاقة التي أقيم فيها منذ أكثر من نصف عام. وقد وضعت في حسابي أيضاً أنني سأمضي ليلتي وحيداً، بحيث لن يبقى أمامي سوى أن أقتل ساعات ليلي أمام زجاجة كونياك مصريّ الصنع. كنت كثيراً ما وقعت في السابق تحت إغراء ذلك اللون الأصهب - البنّي ذي الرائحة الحريفة، وبالأخص عندما يكون نبيذ البطالسة قد نفد أو تكون البيرة المحلية فاسدة الطعم. وكلّ مرّة كنت أقع، قسراً، أو طواعيةً، أو بفعل الوحشة التي لا تطاق، تحت سطوة ذاك السائل ذي المذاق اللاذع، فأحتسي أحياناً ثلاثة أرباع اللتر، أو لتراً كاملاً، لدرجة أن هذا النادل أو ذاك كان يقف إلى طاولتي ويهزّ رأسه دهشةً وتعجباً. لكنني أكون في اليوم التالي كمن فلقت هامته من الداخل بخشبة مسنونة، فأشعر ليس بالتصدّع والانشطار وحدهما، بل بنوع غريب من التشعّب الذي يتوغل بطلاقة في تجاويف الجمجمة وقحفة الرأس.

وعندما أستيقظت اليوم في ساعة مبكرة من الضحى، إثر طنين البعوض وهجماته المركّزة، وصياح بائع العسل ذي الصوت الرخيم، الشديد الوضوح، كما لو أنه كان يهتف خلف غرفة النوم، كنت منشطر الرأس تماماً، وكأنني يوسفان وليس يوسفاً واحداً؛ يوسفان يريد كلّ منهما التخلّص من الآخر، فتخيلت نفسي كما لو أن نادلاً قد سقاني ماء الزرنيخ لكي يجفف عظامي ويشلّ أعضائي. حينئذ فركت جبهتي، لعلّي أحرك بقايا

الأعصاب التي خدرها الكونياك المغشوش، ثم انتني رغبة آنية في أن أضع رأسي كلّه تحت صنبور الماء. بيد أنني سرعان ما غيرت رأيي، ووجدت أنه من الأفضل لو أرخي جسدي ساعةً في حوض البانيو، فكان علي أن أنتظر السخّان لأكثر من ساعتين، حاولت خلالها أن أنام من جديد، وبقيت أتقلّب في الفراش بكبد مسحون.

والآن لابدّ من القيام بعمل يجعلني أتحسس وجودي، كأن أحضر مثلاً فنجاناً من القهوة، أو أشم على الأقل رائحة القهوة في الركوة العربية، وفكّرت أيضاً في أن أضرب قاطاً خفيفاً من الجلق، لكنني آثرت أن أفعل ذلك حال الانتهاء من البانيو، أي تحت رشاش الدوش مباشرة؛ لأن لذّة الخدر والارتعاش المتخلّع ستبلغ، حسب الخبرة، ذروتها حينئذ. أحضرت الليفة والصابون السائل وخلعت ثيابي؛ إذ أن الماء قد سخن، وأصبحت متأهباً للدخول في البانيو الذي تسوست بعض أركانه فشطفتها بالمطهرات قبل بضعة أيام. فتحت خرطوم الدوش المعدني بحركة متعجلة ومتفائلة بعض الشيء، غير أنه لم يُخرج ماءً، إنما أصدر حشرجة مثل ضفدع مبقور البطن، محدثاً صريراً خافتاً، وفي الأخير، قطّر بضع قطرات خنّاء، ثم انقطع. فأصابتني على الفور لحظة قلق، صفعت البانيو إثر ذلك بالليفة الجديدة، وقذفت علبة الصابون اللزج على الأرضية الأسمنتية، وانتني رغبة عارمة في النزول عارياً إلى صاحب الدار، لأبلغه بأن الماء قد انقطع، وتلك هي المرّة العاشرة على الأقل التي ينقطع فيها الماء. إلا أنني فكّرت، أو في الواقع إن الفكرة نفسها هي التي اخترقتني بالرغم من سورة الغضب التي غلفت بها نفسي، فكّرت في امرأته التي لم تكن سحنتها مصريّة تماماً، إنما ضاربة إلى السمار وإلى نوع من النحافة التي يمكن لمسها عند النساء عموماً في بلاد الحبشة، أو ربما كانت قادمة من بلاد النوبة، لكن صاحب الدار؛ عبدالمعين البحراوي، لم يكن نوبياً قطّ ليس لأن لهجته المصريّة ذات النكهة القاهرية الواضحة بدت لي سليمة، إذا ما كان لي الحقّ هنا في إطلاق حكم بهذا الشأن؛ وليس لأنه كان شديد الحذر منّي، كثير المجاملة في الوقت ذاته، دون أن يستقر على رأي يمكن أن أمسكه به ذات يوم، فضلاً عن أنه كان يغلّف سلوكه بإظهار أكبر قدر من الورع والتقوى؛ وربما كان فعلاً تقيّاً ورعاً، بل لأنني حسبت نفسي قد سمعت بائع العسل يخاطبه مرّة بلقب «الحاج». وأتذكر في هذه المناسبة بأنني رجعت إلى الدار ذات ليلة شديدة البرد سكراناً، تفوح رائحة الكونياك من جوفي، حامضةً، وحارةً في آن، وكنت ارتديت جلباباً وتحتها صديري من الوجه القبلي متين الخياطة، مقلّم بخطوط رأسية، واضعاً على رأسي قلنسوة كاكية اللون مثل تلك التي يرتديها الفقراء وعمّال التراحيل، نعم؛ أتذكر عندما اقبلت نحو السيّد عبدالمعين منتشياً وأسناني تطقطق كالمقرور، متصنعاً إتقان اللكنة القاهرية، مادّاً حروف الجلالة بمبالغة ظاهرة، فقط لكي أعلمه بأنني ندّ له، على رأي المثل «دحنا كلّنا أخوة يا عَ المعين»؛ قال لي بلهجة نافرة اختفت منها الرقّة القاهرية دفعة واحدة:

«سيبك بقى من ال !!!اه دي يا خواجه، وإلا حتوقع السما عَ روسنا حتة وحدة!»

كنت أردت حينها التمهيد لسؤال عمّا إذا كانت السيدة صابرين، زوجته نوبية الأصل،

لألحق بذلك السؤال سؤالاً أكثر أهمية وخطورة ويحتاج عادةً إلى مقدمات طويلة: «طيّب والنبي يا عبدالمعين، هي صابرين مالهاش أخت؟»

لكنني أدركت، وكم كنت تعيساً في إدراكي هذا، بأنه كان يكنّ لي احتقاراً مبطناً بارداً، ليتني وقعت يوماً على أسبابه. أثرت، على أية حال، أن أرتدي على عجل بيجامة النوم، فهبطت السلّم برأس كان يطقطق من فرط التصدّع. وفي أسفل الدرابزين ابصرت صابرين؛ امرأة صاحب الدار، متربعةً على حصيرة من الخوص، تقشّر الباذنجان بأناة وهدوء، فارجةً فخذيها اللامعي السمرة وقد التصقت ساقاها ببطني فخذيها؛ فهتفت بها عن بعد، حتى لا يخالني زوجها بأنني معني بشأنها، «المية يا هانم انقطعت، يمكن انقطعت دي الوقت!» فأجابت دون أن تلتفت، أو تتوقف عن التقشير، لكن بوجه شابته ابتسامة، أو أنني تخيلتها ابتسامة: «يا أستاذ يوسف، يمكن يكون المحبس مقفول!»

فقلت: «طيّب افتحيه يا هانم، الله يفتح عليك!» ثم رجعت إلى غرفتي، قافزاً درجات السلّم قفزاً، دون أن أستعين بالدرابزين. القيت بيبجامتي وسروالي الداخلي فوق الغسّالة المعطلة منذ زمن، ورمقت عميرة بنظرة خاطفة، غير أنني قررت إعفاءه اليوم من الجلد؛ إذ أن المحبس قد انفتح على حين غرّة، وانساب ماء النيل عذباً رقراقاً بلورياً، فانسللت تحت رشاش الماء خلسةً مثل لص، وسرعان ما شعرت بشيء من انتعاش الصحو يغمر جسدي، فتوقف الم الراس للحظة، ثم دبّ خدر لذيذ بين مفاصلي، فأخذت أحرك ركبتي وأمسدهما، وقمت بيضع حركات سويدية، نافخاً الزفير وكأنني الفظ حطام بدني. لكنني حالما انتهيت من الاغتسال وغادرت حوض البانيو شعرت بهبوط مفاجئ في الضغط، واضطراب خفيف في الدورة الدموية، لعله جاء بفعل ارتفاع نسبة الكحول في الدم، أو نقصانها بشكل ملحوظ، مما جعل أطرافي ترتجف. وفي محاولة لإخفاء الاضطراب، رأيت أن أرتدي اليوم بذلة أنيقة، أتيت بها من بلدي البعيد، من صحراء الجليد، أو منفاي، دولة المانيا المتوحدة – ربما نسيت أن أذكر بأنني منفي منذ خمسة وعشرين عاماً –، وأشد عنقي بربطة من حرير حمراء، وأن أضع للمرّة الأولى نظارتي الطبيّة ذات الإطار المذهّب، وأدعك شعري الأكرت لكي أمنحه مسحةً عصرية. وهنا عرفت بأن نزعة الأناقة هذه لا تأتي إلا بعد أن تجتاحني نوبة عارمة من السوداء، أو حالة من هبوط الضغط. إذاً كان تطرفي في الأناقة لا يعني أكثر من أن إحباطي قد ازداد عمقاً ورسوخاً. كنت في تلك اللحظة على وشك أن أنسى الطريقة التي تعقد بها ربطة العنق، على الرغم من أن عمّي، الزاير رسن، كان يبيع الأربطة العتيقة في شارع الرشيد قبل نصف قرن ويهتف بين الحين والآخر: «صير أفندي بعشر فلوس! صير أفندي بعشر فلوس!»، فاضطررت إلى عقد الربطة في البدء حول ركبتي، ثم قلبتها فيما بعد، وكنت أفعل ذلك أحياناً، من دون أن أعلم، ولو لمرّة واحدة، فيما إذا كانت عقدتي صحيحة، أم أن فيها عُجرةً زائدة. وكنت أشعر بالحسد إزاء أولئك الذين يجيدون التأنق، والذين لهم معرفة دقيقة، منذ نعومة أظفارهم، بالأربطة والقرديلات والجوارب الملائمة للأحذية. فجأة حلّ في نفسي هاجس غامض، أوحى لي من

حيث لا أدري، بأنني، وبفضل أناقتي هذه، سوف أحظى، بلا شك، بامرأة خفيفة الظل، رقيقة الحاشية، ذات لحم صلب فتي وشفتين قويتين، تسألني على الأقل بعد أن تسمع شكواي: من أنت يا يوسف؟ امنفيّ حقاً؟ أم أنك طريد؟

فرفعت يدي إلى الأعلى، مستغلاً لحظة التمشيط، هاتفاً في المرآة: «يا إلهي؛ لِمَ ابتليتني بحبّ سيّدات مصر؟ ويا إلهي؛ لِمَ حرمتني هكذا من دفء أحضانهن؟».

وفي الأخير، لمعت حذائي بخرقة، ونزلت إلى الشارع بهمّة عالية بعض الشيء، كما لو أن ذلك كان ردّ فعل على هبوط الضغط. كانت الشمس في الخارج مكتملة التفتح، والأشعة متوهجة صفراء بيضاء، والأرصفة نظيفة مرصوفة من جديد، وقد رُميت حجارتها القديمة المهشمة في عرض الشارع وفي جوانبه، وكانت البالوعات مفتوحة لغرض التهوية، وقد رُدّت عليها أغطيتها بمقدار النصف، فانبعثت منها روائح عطنة وعفونة قديمة متخثرة منذ زمن الفراعنة، وقد أحاط بها عمّال البلدية، ببدلاتهم الزرق وجلابيبهم التي علاها السخام. كانوا يجرّون الأسياخ والحبال الحديدية المضفورة، أو يكسرون الجير المتحجر بمعاول ضخمة. شممت في الهواء رائحة مياه متكلسة ونفط محترق وتراب. ورأيت أحد العمّال يخطو في اتجاهي ويهتف بي: «الزراير!»، غير أنني لم أنتبه إلى معنى العبارة هذه التي ذكّرتني بالطيور السوداء المنقطة الريش بالأزرق والأبيض؛ تلك الطيور التي كان يصطادها الجنود في معسكرات بغداد بجزوات منتوفة من ذيول الحصان، ويبيعونها تحت نصب الحريّة بعشرين فلساً: (الزراير) ؛ كان اسمها، وكنت آنذاك شديد التعجب من تصرفات بعض الناس الذين كانوا يشترون تلك العصافير اللامعة، ثم يطلقونها حرة في الفضاء. لم يتركني الحفّار بسلام، بل أشار هذه المرة بسبابته إلى عضوي زاعقاً بي: «الزراير يا أفندم»، ففهمت قصده وأغلقت على الفور نافذة سروالي.

وقبل أن أصل إلى محطة مترو الأنفاق، لكي استقل القطار إلى قلب المدينة، شعرت بشيء من الجوع، أو أنني اعتقدت على الأقل أن من شأن الطعام التخفيف من حدّة الألم، فذهبت إلى مطعم «فلفلة الفلافل» على ضفة النيل مباشرة. كنت كثيراً ما تناولت إفطاري وغدائي في ذلك المكان البسيط السحر، القريب من النفس، لدرجة أنه خيّل ذات مرّة أن من البديهي تماماً لو أتناول طعامي في الماء نفسه. كانت فلفلة النيل فارغة إلى حد ما، لم يكن فيها سوى بضعة زبائن جلسوا متفرقين يتأملون النهر، أو يلتهمون الفول والطعمية وشوربة الخضروات بمتعة ظاهرة. أحسست فجأة ببرودة تحت قدمي، وبعد ثوان تأكدت من أنهما قد تنقعتا بالماء؛ إذ أنني رأيت بقعاً من ماء الشطف والغسيل تحت الطاولة، كانت تمرح فيها قطط بنيّة، صفراء الشعر، تشبه النمور الأفريقية المتوقفة عن النمو.

جاء النادل نفسه الذي كنت أناديه بلقب المعلّم، فوجدته كارهاً له، بحيث إنه كان يلوي فمه امتعاضاً، فأبدلت لقبه بالمتر، بل إنني قلت له ذات مرّة (يا متر، يا مترين، عاوز بقى أطول من ده؟) وهذه المرّة كررت الخطأ ذاته، فاستدركت قائلاً:

«سوري، سوري يا متر، معلهش، بردون، واحد شوربة عدس، وطبق فول بزيت

الزيتون: زيت قليل لو سمحت، وشوية سلطة خضرة»، ثم سألته بمجاملة إن كان أحد المعلمين قد اغتسل هنا تحت الطاولة، أم أن مياه النيل فاضت ليلاً، دون أن يعلم بها أحد؟ فضحك المتر، واستدار محاولاً إخفاء ضحكته. لم يكن أمامي الآن ما افعله سوى أن أتأمل النهر القديم، الواسع من تلك الناحية، كالبحر، والذي بدا في ساعة الظهيرة الساكنة كما لو انه توقف تماماً عن الحركة، لولا البريق الفضّي الخاطف الذي كان يتلألأ فوق صفحته المتثاقلة البطيئة الجريان. انتظرت ماعون العدس دون فائدة، حتى طال انتظاري، فقمت اتسلّى بمراقبة ضيوف المطعم، انصياعاً لفضول فطريّ راقد في أعماقي منذ زمن بعيد، لكي أعقد المقارنات بين تصرفاتهم وبين ما اقوم به انا: كان هناك ضابط شرطة ضخم الجثّة، اجلح الشعر، ذو زبيبة كالحة في منتصف جبهته، يدخّن النارجيلة وينفخ الدخان الأبيض السريع في وجه امرأة بدينة جلست إلى جواره؛ وفتاة صغيرة جلست بثياب التلاميذ الرسمية، تاكل وحيدة وتتلفت حولها بذعر بين الحين والآخر، ثم ترمق الشرطي بنظرة وتبتسم؛ وثم رجل خليجيّ المظهر، مقعد، بنظارة سوداء لامعة فوق انفه المعقوف، ولحية قصيرة مبتورة، وخلفه فتى ضخم الجثّة، يدفع كرسيه المتحرك، في حين وقفت امراته المنقّبة بوشاح اسود، لتحرس عملية إنزاله من عتبات السلّم. لا اعرف لأي سبب تخيلت الرجل، وكأنه ينتمي إلى ذلك الصنف من الرجال الذين لم يتمكن احد إلى يومنا هذا من النصب عليهم، على الرغم من رحلاتهم الكثيرة وثرائهم وطيبة قلوبهم؛ وعندما بدأت أفتش في وجه المرأة عن ملامح أميّ الضائعة، لم اعثر على شيء منها، فالتفت إلى ناحية اخرى، حيث ابصرت امرأة ثانية، بيضاء الوجه، ذات انف طويل، ممسكةً بمنديل من قماش ناعم، كانت تمسح به انفها؛ كانت تتحدث بصوت خفيض إلى ابنتيها اللتين كانتا تطاردان القطط، وقد وضعت كرسيًا فارغًا بينها وبين امرأة اخرى، اصغر منها سنًا ربما كانت خادمتها، وانها ربما فعلت ذلك، لكي لا يتعدم الفارق الاجتماعي الذي فصل تلك السيّدة المصابة بنزلة برد في عزّ الصيف عن الخادمة التي جلست صاغرة تتطلع إلى النهر. رايت السيّدة وهي تشطر رغيفًا من العيش البلدي وتدهنه بملعقتين من الفول، ثم تناوله إلى الخادمة التي نقلته إلى فمها بحركة الية، واخذت تمضغ ببطء ومتعة ايضًا. اقتربت الفتاتان الصغيرتان منّي واعطتني إحداهما حرفًا من الخبز المغمّس بالفول، وطلبت منّي ان اناوله إلى قطّة كانت تلعب تحت طاولتي، فنهرتها امّها بصوت بارد خال من اية نبرة معينة. وحين تفحصت ملامح الفتاتين وجدت فيها نوعًا من الغلظة. كان ثم زغب اسود يجلل شفتيهما، وفي انفيهما خسوف، فتاكد لي اصلهما الزنجي، على الرغم من بياض اديم الأم وانفها الأرستقراطي الطويل، والتي ربما كانت تسعى ببياضها إلى إخفاء ذلك الأصل.

اخيرًا وضع النادل الحساء الساخن على الطاولة، وقلب إلى جانبه ملعقةً اثريةً محكوكة الاطراف، ثم قال بصوت ناعم «شهية طيّبة!» فقلّبت الشوربة الصفراء، نافخًا فيها لعلّها تبرد، ورششت عليها نثارًا رقيقًا من الفليفلة الحرّاقة كي اقوّي شهيتي، ثم بدات ارتشفها على مهل من دون رغبة، أو

لذة، كما لو انها دواء، إلى ان اخذت الملعقة تصطدم بحافة الطبق المعدني، محدثة رنينًا مبتذلاً، فرميتها جانبًا وتفرغت إلى الفول المطفطف بالزيت. لابد من الاعتراف هنا بأن الفول كان شهيًا حقًا، له مذاق الفستق السوداني المطحون، ولكي اهضمه هضمًا جيدًا اوصيت بحلوى «أم علي» مع قائمة الحساب.

عندما دققت في القائمة، وكنت غالبًا ما افعل ذلك، عثرت على سهو، ربما لم يكن مقصودًا، إلا انني حين جمعتها ثانيةً تاكدت لي صحّة الحساب: (170 شورية عدس؛ 240 فول حسنيّة بالزيت؛ 65 سلطة خضرة؛ 28 سبعة اقراص من العيش البلدي الصغير؛ وفوقها 48 قرشًا للخدمة، يضاف إليها 32 قرشًا ضريبة المبايعات الخاصة، ملحقةً بضريبة البيع المحليّة والتي بلغت 285 قرشًا، وشاي ابو صنّارة إفرنجي، مع واحد «ام علي بالمكسرات»، مع خدمة سرفيس ثانية، فأصبح الناتج الإجمالي 933، عدا البقشيش بطبيعة الحال)؛ فقلت للنادل مستوضحًا:

«انا يا متر اكلت فول بزيت الزيتون، وهنا في القائمة، زي ما شايف حضرتك مسجّل فول حسنية؟».

فأجاب على الفور، وكأنه لم يكن قد فكّر في ربع الساعة الأخير إلا في هذه الإجابة:

«لا يا افندم، كده مش صحيح»، ثم اضاف بصوته الأخن الرفيع، «حضرتك اكلت فول حسنيّة، سبشيل كمان، وده مقيّد هنا أهو!».

اجبته متظاهرًا بانعدام الصبر:

«يا أخي العزيز؛ يرحم الله والديك، هو انا اللي اكل الفول والا حضرتك؟».

«لا؛ حضرتك طبعًا...».

«طيّب؛ كويس قوي؛ فول حسنيّة مخلوط عادة بالبيض والكريمة، مش كده؟».

«أيوه، مضبوط».

«بس انا يا أخي ما اكل الكريمة مطلقًا، فاهم؟».

«أيوه؛ انا فاهم، امّال إيه؟ بس حضرتك لازم تسدد القائمة زي ما هي؛ فول حسنيّة، فول سوداني، انا ماليش دعوة، المشكلة دي مش مشكلتي».

فقلت محتدمًا:

«انتم مالكم كده غلبانين يا متر، ارحموا الناس الآخرين كمان، والا هي فهلوه وبس؟»، ثم اضفت بلهجة عتاب، «اغلطوا يا حبيبي مرّة واحد لصالح الزبون! بعدين هي بالعافية، والا عشان انا أجنبي؟».

هنا أجاب المتر بهدوء شابه التوتر:

«اجنبي؟ لا يا افندم، لا يا سعادة الباشا، دحنا الأجانب وانت المصري، وابن الف مصري كمان. الله! بس همّ مالهم المصريين عشان تقول لهم (أنتم)؟ عملو لك حاجة وحشة؟ المصريين يا افندم اطيب ناس في الدنيا كلّها!».

فقلت حسمًا للنقاش:

«عشرة، عشرة جنيه، وخلصني...»، ثم التفت إلى المرأة ذات الوجه الأرستقراطي، لكي أرى وقع نكتتي على محياها، لكنني وجدتها منشغلة في تنظيف انفها؛ فغادرت المطعم كالهارب. وقفت على الرصيف الذي لم يفصله عن النيل سوى بضعة أمتار، حائرًا، لا اعرف على وجه اليقين إلى أي شطر من هذه المدينة الضخمة سايمم وجهي؟! ولم أكن قادرًا على التفكير في وضع خطّة للقضاء على ساعاتي القادمة. في تلك

اللحظة اقبل نحوي صبي صغير قذر الثياب، ورمقني بنظرة شكّ، ثم خاطبني بصوت ضاحك «هللو مستر! هو أور يو مستر؟ فك يو!».

لقد نجحت خطّة تنكري إذًا، وأصبحت حقًا مستورًا وخواجة. وقبل أن انتهي من تداعيات تلك التحية، مرق من أمامي رجل يحمل حقيبة يدوية كبيرة؛ كان متأنقًا إلى حدّ ما، وترافقه سيّدة عجوز، فكان يتحدث إليها بصوت واضح النطق، ومرتفع تمامًا بالنسبة لمحادثة بين شخصين. سمعته يقول: «واخده بال حضرتك؟ مفيش حاجة في الدنيا تبقى مستخبية، خالص. حتى الأسرار حتنفضح في يوم من الأيّام. وبعدين هي الأمور كلها ماشية كده والا كده، ومش حتوقف ابدًا، حتى لما نسيب الدنيا، وحتوقف ليه؟ وعشان إيه؟ عشان إننا متنا؟ طيّب، بنعقدها كده ليه؟ وحنكسب إيه لما بنعقد الحياة؟» ثم اخذ يلوح بحقيبته إلى الناحية الأخرى من الكورنيش، فهتف محييًا: «يا صباح الفلّ والياسمين، يا عمّ مرسي؛ وحشتنا والله! منوّر يا حاج!» ثم اطلق ضحكة قويّة صافية.

جعلتني تلك الضحكة متفائلاً نوعًا ما، كما لو أنني لم اعد احفل كثيرًا بيومي هذا الذي لا اريد سوى الإجهاز عليه، بهذه الطريقة أو تلك؛ ولهذا فسوف اتيح للمصادفة الفرصة لكي تمضي ساعاتي بدلاً مني، وساكون مستسلمًا لها، قانعًا هكذا بالنظام الذي ستضعه لي. وشعرت بفرح داخليّ؛ لأنني لم المس ادنى رغبة في تغييره، فلم اغيره إن كان غير قابل للتوقف؟ بل كيف اغيره اصلاً؟ ثم إنه عالم اتاح لي فرصة العيش فيه، وهو بالتأكيد غير مسئول عن مأساتي، إن كانت لي مأساة! وبعدين الأمور كلها ماشية كده والا كده ومش حتتوقف حتى لو غادرنا الحياة؛ فكانت تلك هي المرّة الأولى التي فكرت فيها على هذا النحو التالي: انا الجرماني المولع بالضبط والربط لكن كيف انطلقت تلك الضحكة الرنّانة الصافية من لا شيء؟ لكنني مع ذلك أصبحت الآن، وبفضل نصيحة السيد ذي الحقيبة الجلدية، حرًا طليقًا، حتى لو كنت أتحسس في نفسي رغبة ما في تسقّط أخبار العالم وشؤونه التي لم تعد تشغلني على وجه خاص منذ إقامتي في هذه المدينة. فاشتريت جريدة محليّة، بدت لي أخبارها تتطاير من فرط خفتها، قبل أن تتيح للبصر فرصة التطلّع إليها، فخاطبتها برقّة: «مكسوفة كده ليه؟» قرأت في صفحة الجريدة الأولى، صفحة الوفيات كما يسميها المصريون، خبرًا عن ولاية الأسد الرابعة، ولعلها الأخيرة، ونشرت تحتها صورة تذكارية لجندي إسرائيليّ يدوس بحذائه على رأس فلسطينيّ راقد في فراشه، وصورة لاجتماع قمّة ثلاثي أو رباعيّ؛ فشعرت بخيبة أمل من شحّ الأنباء الجديدة، واخذت اقلّب الصفحات الداخلية بحثًا عن موضوع مثير، فتوقفت عن المشي، واتكأت على سياج من حديد يحرس ضفة النيل، حيث انتني رغبة عارمة في غسل الجريدة بماء النهر، لكي اطهرها وأخفف من حدّة رصاصها الذي سخّم يدي ووجهي؛ إذ انني كنت افرك وجهي بين آونة وأخرى، لأضاعف من تركيزي على العناوين الصغيرة الثانوية. ودون سابق إنذار تسرب اليأس المخاتل إلى قدمي من جديد، فشعرت بهما مقيدتين غير قادرتين على الحراك. ربما لم يكن يأسًا او قنوطًا هذا الذي باغتني، إنما السوداء بعينها التي كانت تجتاحني أحيانًا

بلا مقدمات؛ إذ أن موجة الاستقبال في راسي قد تحوّلت في تلك اللحظة إلى مجرد واجهة مسطحة ومملة كتلك الواجهات الزجاجية التي تعرض البطانيات المصنوعة من النفط، فأخذت سطور الكتابة تنزلق عليها وتختفي دون أن تخلّف اثرًا: «بائع متجوّل يطعن صديقه المتسوّل ويرديه قتيلاً بسبب التنافس على اقتناء مجلّة مخلّة بالآداب» - «مصرع افراد العائلة الخمسة مختنقين بالغاز في ليلة الحنّاء التي اعدتها العائلة لابنتها الكبرى التي بقيت على قيد الحياة» - «اربعة ضبّاط شرطة ومجنّد يخطفون سيّدة في اثناء سيرها في شارع الهرم ويحتجزونها في شقّة أحد الضبّاط لمدة اربعة ايّام» - «انتشار ظاهرة الدعارة والانتحار وبيع الأعضاء الجسدية في العراق برغم تخفيف حدّة العقوبات» - «إحصائيات حديثة تؤكد نظرية فرويد حول خصوصية العلاقة التي تربط الآباء بالبنات؛ إذ يقوم اكثر من خمسة الاف رجل الماني كل عام باغتصاب بناتهم وهن في سنّ الطفولة» - «يقوم علماء الذرّة الهندوس بغسل وجوههم ببول الأبقار كلّ صباح، ثم يلفّون بعضًا من برازها المقدّس تحت طيّات عمائمهم!».

طويت الجريدة ووضعتها في جيب سروالي وشعرت بأن ابتسامة باهتة قد تلاشت على فمي وخلفت شيئًا خفيفًا يشبه الحرقة او المرارة، وفكرت على الفور فيما لو يتبرع الأخوة العرب كلّهم ببولهم وروث ابقارهم إلى اخوتهم الهنود، لعلّ امتهم تحصل في اخر المطاف على القنبلة الذريّة، او على وصفتها، على الأقل! لكن من ذا الذي يصغي إلى صوت الحقّ في هذا الزمان الأهوج العجيب!

تحسست قدمي، فلاحظت أن خدرهما قد وصل إلى بطّة الساقين، فدلكتهما، واخذت اخطو خطوات حثيثة وقصيرة معًا، لكي ابعث فيهما الحياة من جديد. ضرطت ضرطة خفيفة عديمة الصوت إلى حدّ ما، ثم اخذت أروح برجلي، لأتيح للريح الانتشار في الفضاء. إنني في الواقع امضيت الشطر الأول من حياتي من دون أن اجرؤ على التخلص علنًا من غازات الأمعاء؛ ويعود الفضل في التعامل معها حضاريًا إلى منفاي، أو في الواقع إلى الجرمان الذين علموني كيفية التخلص من فضلات الروح، وتذكرت أن العلامة جالينوس قد قال ذات يوم إن كل ما يخرج من الأعلى يمكن أن يكون إما فضيلة وإما سوءًا، لكن كل ما يخرج من الأسفل لهو فضيلة مطلقة ليس إلا. وحين خطرت هذه المقولة في ذهني عنّ لي أن أحث الخطى جاهدًا بغية اللحاق بذاك الفيلسوف التطبيقي الذي وزع قبل لحظات باقات الفل والياسمين بلا مقابل، والذي علمني بأن الحياة كلها «ماشية كده والا كده»، وأسأله عن مدى صحة مقولة المرحوم جالينوس.

اضطررت بعدما شعرت باضطراب في انفاسي، وبارتجاف في الركبتين، أن استقل تكسيًا، وجلست في المقعد الخلفي بمفردي، واجمًا انتاب واقرع صدري، كما لو انه قربة خاوية؛ فسألني السائق إن كنت صائمًا، فهززت راسي بالنفي. قال إنه اراد في الواقع ان يدخن سيجارة، لكنه فكر في أن الدخان قد يزعجني، فأوضحت له بأنني مدخن قديم، لكنني انقطعت عن التدخين هذه الأيام بسبب البلغم. كان السيد عبدالمعين، صاحب الدار، شكا، اكثر من مرة، من أن

التدخين يفسد ورق كساء الجدران، فضلاً عن أنه يضر بالصحة والجيب.. إلخ؛ فحسبت أنني سأجيد الدفاع عن نفسي بالقول «ما أنت عارف يا سيد معين أنا رجل غريب ومنفي»، لكنه رد بغضب كمن أراد الانتقام لكساء الحيطان: «منفي ليه يا ابني؟ وعشان إيه؟ دنت لو رحت للصعيد دي الوقت، وقلت إنك عراقي، مش حيسيبوك تخرج من البلد خالص، حيجوزوك هناك وحتخلف عيال وتعيش وتموت، ويدفنوك بقى في أرض الصعيد كمان!».

إنني كنت في الحقيقة أكبر سنًا من عبدالمعين، لكنني سمحت له أن يكون لي أبًا على أمل أن يتخلى مرة واحدة عن شكواه من رائحة ورق الجدران.

أنزلني السائق في قلب المدينة، في ميدان طلعت حرب بالتحديد، والذي تفرعت منه ستة شوارع بالأشياء والمعروضات كلها مثل متاحف طبيعية: باعة الثياب القديمة وباعة البطانيات والشراشف الجديدة وباعة الأمشاط والجوارب والكراسات والسجائر والعيش الأبيض والجرائد التي جعل الجفاف والعجاج لونها أصفر متربيًا، والكتب التي صهدت الشمس أغلفتها، فالتفت حول بعضها. رأيت عربات الفول والطعمية وساعات الوزن والرجال المسلحين الذين وقفوا أمام بوابات المطاعم والمصارف ووكالات السفر وصباغي الأحذية والمتسولين ذوي الأطراف المقطوعة والأرصفة المنزوعة البلاط وجيش البلدية الذي كان في أقصى حالات التأهب والحرس والأمن القوميين والدخان والصراخ. أبصرت حلاقًا مسنًا يهرب حاملاً فرشاته، ويلوح بالموسي صارخًا في زبون تركه حليقًا إلى النصف: «يا جدع هات البتاع والحقني لباب اللوق!». بيد أن الزبون الذي انتابته ثورة غضب من تصرف الحلاق، أو ربما من مطاردة البلدية، رفس السطل برجله، فترنح السطل واستدار حول نفسه، ثم تدحرج في عرض الميدان، فهرعت لكي أنتشله من مكانه، خشية أن تسحقه المركبات، فسمعت أحدًا ما يهتف ورائي: «سيبوه يا ود أنت وهو». وحين التفت أدركت أنه كان يزعق بي؛ إلا أنني حضنت السطل بذراعي وبقيت واقفًا على الرصيف؛ ولعلي أثرت بتصرفي في هذا حفيظة الضابط الذي هز سبابته أمام عيني مباشرة: «أنت مالك أنت يا ود يا مخرف غور بقى عن وجهي وإلا حاوديك في ستين داهية وداهية أنت يا صايع لخمة، والله حاخسف بيك الأرض والحلل والقلل، مالك عامل كده بطل زي أبو زيد الهلالي!».

لكنني وجدت نفسي أسأله كالمغتاظ دون أن أعير شتائمه انتباهًا: «طيّب؛ والبتاع ده أحطه فين؟».

فاحتد غضب الضابط وانتزع السطل من يدي وهو يردد عبارات تشبه العتاب، لكنها ليست عتابًا: «أما أنت يا ود لخمة قوي بجد؛ اللي يشوفك كده يحسدك، عامل خواجه وأنت حتة واحد مغفّل!».

لم أشغل نفسي بهذه الإهانة المقذعة التي وجهها الضابط ليّ دون أن أقترف ذنبًا، وانشغلت بالبحث عن اسم «البتاع» الذي انقذته من الدهس، فلو أنني قلت للضابط «السطل» بدلاً من «البتاع»، لربما شكّ في أصلي وفصلي، وقد يجعل منيّ شخصًا مشبوهًا أو محرضًا، أو مدسوسًا، أو مخربًا؛ ألا يكفي أن أكون عراقيًا؟ وقد لا ينفعني قط حتى لو كشفت له عن هويتي

الجرمانية: «أنا ألماني يا بيه، مش عراقي؛ ألماني والنبي يا بيه!». حينئذ تذكرت بائع الليف في نهاية السوق البلدي تحت كوبري قطار الأنفاق، والذي غشّني ذات مرّة وباع لي الليفة بجنيهين بدلاً من جنيه واحد. كنت ارتديت في ذلك اليوم جلبابًا أصيلة، ليست مخيطة للسائحين، وكنت محترسًا تمامًا من الوقوع في خطأ قد يكشف هويتي؛ لذلك أشرت إلى الليف وسألت البائع باقتضاب: «البتاع ده بكم؟» لكنه لم يجب على الفور كما ينبغي أن يفعل الباعة عادةً، بل أخذ يتفرس في ملامحي، ولم يحر جوابًا، ثم ناولني ليفتين دون كلام، فاخترت واحدة وأعطيته جنيهًا؛ لأنني كثيرًا ما كنت أسمعه ينادي «الليفة بجنيه». غير أنه ظلّ فاتحًا كفّه، ثم أفرد سبابته وصار يفركها بوسطاه، بمعنى هات جنيهًا آخر. كانت ذراعه الأخرى عطباء معقوفة متجمدة على وضع ثابت إثر حادث أو صدمة مبكرة. كنت على وشك أن أقول له «بياع ليف وكمان بتغش!» غير أنني أعرضت عنه في اللحظة الأخيرة؛ إذ أنه، حتى وإن كان قد غشني، فإنه بلا شكّ يفعل ذلك، ربما مرّة واحدة أو مرتين في العام أو في العامين، حسب الزبون الذي يرى فيه ملامحي. ومع ذلك فإن هذه الحقيقة لا تفسر سرّ معرفته بأنني لست مصريًا، مما جعلني أضرب أخماسًا في أسداس، قبل أن أتوصل إلى حلّ، غير مقنع تمامًا، لكنني، على أية حال، لم أجد غيره آنذاك. حدث ذلك بالمصادفة؛ إذ لمحت نفسي في مرآة الحائط عندما كنت أطوف في الغرفة حائرًا، فأدركت أن ثم عيب ما، إمّا في الجلباب، وإمّا في هيئتي نفسها، فسرحت بيدي أتحسس شعري؛ وفي تلك اللحظة بالذات عرفت السرّ: لقد كنت حاسر الرأس!

كيف غابت عنّي هذه الحقيقة البسيطة! أصعيدي من دون عمامة؟ ألم أكن قادمًا في الأصل من أطراف الهور والبردي، حيث إن العمامة وحدها هي الرداء، حتى لو كانت خرقةً مهلهلة، وما عداها ليس سوى العري عينه! لقد كان بائع الليف محقًا عندما حسبني معتوهًا؛ وربما كان هذا هو السبب الذي منعه وأصحابه من إطلاق تعليق، أو ضحكة ساخرة، فهل يسخر المرء من عباد الله المعتوهين؟

وصلت الشمس في ميدان طلعت حرب إلى هامة السماء، وظلّت هناك، معلقةً زمنًا طويلاً مثل كومة أصواف ملتهبة، فشعرت بغشاوة ساخنة تطبق على عينيّ، ورأيت أن أحتمي لحظة بمظلة مكتبة صغيرة الواجهة؛ كنت أمرّ بها كلّ يوم تقريبًا من دون أن أدرك وجودها على نحو يغريني بالدخول إليها. وحالما وقفت تحت المظلة تقدم منّي بائع وسألني إن كنت أحتاج خدمة ما، فقلت بلا وعي إنني أفتش عن كتاب حول جزيرة العرب في ضحى الإسلام، أو في غروبه. فال «خش وشوف».

كانت المكتبة ضيقة المدخل، وتزداد ضيقًا كلما توغّل فيها المرء، إلى أن تنتهي بدهليز طويل لا يتسع لشخصين، وقد نُضدت على أرضيته الرطبة أعمدة من الكتب على نحو رأسي. سحبت من الحزمة كتابًا كان عنوانه «طواحين بيروت»، فاستهواني العنوان، فأخذت أتصفحه، لكن صفحاته كانت حائلة اللون من الداخل، رطبةً ومتخمرةً أيضًا. وحين سألت البائع عن ثمنه قال ثلاثون

جنيهًا، فقلت بنبرة لا تخلو من جفاء: «وهذه العفونة الزرقة اللي اكلت بيروت وطواحينها؟» فأجاب بلهجة جافة واضحة النطق: «النسخة دّيت اللي في يدّك مفيش غيرها في مصر كلّها، إن كنت عاوزها فخذها، وإن ماكنتش عاوزها رجعّها بقى عَ مطرحها».

رمقت البائع بنظرة عتاب باردة بعض الشيء وسألته بقصد الإحراج عن كتاب «الباه عند العرب»، لكنه لم يجب، ربما لأن سؤالي بدا له بلا معنى، وعندما أطلت التحديق به، قال بزعل واضح: «اي خدمة؟».

فدخلت الدهليز مرّة ثانية، لكي اعيد الكتاب إلى موضعه، ثم استللت كرّاسة جذّابة الألوان، ذات ورق ابيض صقيل. خلتها في البدء بلا عنوان، لكنني حين دققت في رسمة الغلاف، وجدت أن العنوان احتل الصفحة الأولى برمتها. وبعد مشقّة تبيّن لي أن رسمة الغلاف المنقوشة بعناية ودقّة كانت تمثّل رجلاً عاريًا منكوش الشعر، وتعني «قفشات»، اي أنها كانت العنوان الرئيسي للكرّاس، وقد نقش تحتها بالخط الكوفي المستحدث اليًا على الحاسوب عبارة «مطبوعات لندنية لفكاهيي العرب؛ تصدر مؤقتًا عن مجلس التنمية والإعمار». فوقعت في حيرة عندما حاولت تفسير «القفشة»، وبعد تأمل واستعادة لذكريات مدفونة في الذاكرة، لم ترغب قط في الظهور إلى السطح طوعًا، توصلت إلى المفردة البنانية الأصل، وإنها تعني بلغة اهل السواد جملة من المترادفات مثل: «الكمشة او الكضة او اللزمة أو التعريتة... إلخ». وما كان لي في الواقع أن أتوصل إلى هذا الاستنتاج لولا إقامتي القديمة على أرض لبنان، إضافة إلى أنني وقعت ذات يوم في ورطة مماثلة حين كنت أستقل القطار من بروكسل إلى برلين. لم أعد أتذكّر ما الذي كنت افعله في تلك المدينة، ربما كنت شاهدت تمثيليات لمنفيين عراقيين، لكنني مازلت أتذكر جيّدًا ما حصل لي في القطار نفسه. كنت اشتريت جريدة لبنانية من محطة القطارات في بروكسل وبضع زجاجات من البيرة؛ وكانت المسافة إلى برلين طويلة، ثماني أو تسع ساعات. في البدء احتسيت الزجاجات، وحالما فرغت منها تناولت الجريدة، فقراتها بلهفة حتى اتيت على الأخبار كلّها، ومعها صفحة الآراء والمواقف والرياضة والمدارات الأدبية والتسلية والتنفيسات، بل إنني اطلعت حتى على ما يسمى احيانًا بالتفنيصات، ولم اكتف بذلك، إنما قرات الأبراج والكلمات الضائعة والصيدليات الخافرة ومواعيد الصلاة في بلدان المشرق والمهجر، ولم يبق امامي سوى حقل الكلمات المتقاطعة الذي لم اقترب منه يومًا طوال حياتي. كانت الكلمة المفقودة انذاك تتالف من أربعة حروف، وهي عبارة عن اداة تستخدم للتنظيف، فلابد إذًا أن تكون مهمتي سهلة للغاية. لكن يا لحماقتي وتعاسة ظنّي! لقد امضيت ساعتين وانا انقّب عن حرف واحد اخر اضيفه إلى الحرفين اللذين اكتشفتهما بشقّ النفس؛ كان الحرف الأول ميمًا والأخير تاءً مربوطة؛ فما الذي بقي يا يوسف؟ لكن هيهات! كان القطار قد غادر للتو بوتسدام، اي انه اصبح على مسافة ثلاثين كيلو مترًا من برلين، آنذاك، وفي اخر لحظات اليأس، برقت في ذهني خاطرة سريعة مثل لقاء منسي وهي أنني كنت اشتريت ذات مرّة في بيروت، من أحد محلات الروشة بالتحديد، تلك الأداة التي

ابحث عنها الآن، فانتفضت، وأخذت اهزّ راسي، ثم صرخت كالمستغيث: «مقشة؛ مقشة؛ مقشة؛ ففزع المسافر الذي كان يجلس قبالتي، وأخذ يقلّب عينيه باضطراب؛ كان المانيًا شرقيًا صعد قبل دقائق من محطة بوتسدام، او ربما لم يكن المانيًا؛ رجل ابرص ذو صلعة عظيمة وراس ضخم، صار يهزّه دهشةً وتعجبًا؛ فزعقت به من جديد: «يا شرامبط يا اولاد الشرامبط؛ مش معقول! مقشة؟».

عدت إلى الكرّاسة من جديد، وأخذت اتصفحها، مأخوذًا بشهوة الفضول التي تلبستني بعدما تذكرت حادثة القطار، متمعنًا في رسومها الكاريكاتورية البارعة التي كانت تصوّر رجالاً ونساءً عراة، متداخلين في بعضهم. رسوم غير مألوفة ذُيلت بعبارات من قبيل «الكفاح المسلّح والنظام الدولي الجديد»، او «اعرب ما يأتي: غربي وعربي وعبري يعربون عن رغبتهم في نقل مكّة إلى نيويورك»، ابصرت أيضًا رسمة تمثّل إسحاق شامير يقفز على طاولة ويهتف: «افرح أيها القلب وغنّي؛ لقد اصبحت إسرائيل قائدةً للشعوب السامية!» وثمة رسمة أخرى لرجل في حالة من التأمل العميق، وقد وضعت امامه لفائف تشبه الصواريخ المصنوعة من الخشخاش والمعدن، فكانت تخرج من فمه كلمات مسننة مخلوطة بالدخان: «إن الخطأ الكبير لا يكمن في وجود إسرائيل مثلما هو شائع، بل في سماح إسرائيل لأمّة لا غاية لها سوى الزوال في البقاء؛ أمّا الخطأ الأشدّ خطورة فهو أن إسرائيل نفسها بدات الآن تتواطأ مع هذه الظاهرة الآيلة للاندثار»، وكتب تحت هذه العبارة «فيلسوف كنعاني»، ورايت تخطيطًا آخر يعرض رجلاً منحنيًا إلى الأمام ويقف وراءه طابور طويل، تعرفت فيه على المستر بوش والسيدة تاتشر التي ربطت حول خصرها جهازًا اصطناعيًا؛ ومن بعيد ثم أمير عربي منسي في ساقية مهجورة يلوح بيده وينادي «يا أخوان انا كمان، خذوني معكم، لا تنسوني يا عربان!» وخُطّ تحتها بالقلم العريض: «من أجل ترسيخ الروابط العربية – العبرية – الغربية في ظلّ الانفراج العالمي!»؛ وفي الصفحة ما قبل الأخيرة عثرت على نصيحة لا يمكن إلا التشديد على اهميتها، بل إنها بدت لي ملزمة في دقتها وفحواها، على الرغم من أنها جاءت خلوًا من الإمضاء، إلا أنها ربما كانت من بنات أفكار الفيلسوف الآنف الذكر: «اعلم يا أخي العربي؛ أن امريكا لا تحترمك ولا تضع لك شأنًا إلا في حالتين: إمّا أن تكون عبدًا لها خاضعًا وذليلاً، فتغدق عليك بالحسنات وتحميك من شرّ بما ملكت يدها من بأس وسلطان، وإمّا أن تكون ندًا لها كفئًا وحرًا، فتخشاك حينئذ وتهابك؛ فإن تمردت عليها واخذت تهزّ ذلك بلا سبب او قوّة فاعلم يا أخي بأنها ستلقمك الخوازيق تلو الخوازيق أينما حلّ بك المقام!»، وفي الصفحة الأخيرة ثمة قبور متداعية ومتناثرة في صحراء، وقد غُطيت بكوفيات مثقوبة ومتسخة ووقفت عليها إبل صامتة جرباء ومطلية بالقطران؛ وعُلّق على هذه الرسمة بعبارة: «معرض المعارضين!».

رميت الكرّاسة بانفعال، غير منتبه إلى ان العامل نفسه كان يراقبني، فرفعها من الأرضية المترية، ومسحها وهو يقول بلهجة اللامعنيين «زعلت للدرجة دي من الكتاب يا أستاذ؟» فقلت «هل تعرف ما فيه؟» قال «ولازم يعني أعرف؟» فقلت «قفشات وتشليحات»، ثم خرجت من الدهليز

كالمشلوح، بعينين مصفرتين مبحلقتين، فتطلع الباعة إلى وجهي برعب وذهول.

دخلت على الفور إلى الحمّام الشمسي العام، حيث أضحيت منكشفًا أمام صليل الهواء الذي دبغته الشمس وندفته فصار رقيقًا كالدخان، على الرغم من أن النهار قد شارف إلى حدّ ما على الانتهاء. فجأة جثت على صدري الغصّة المريرة حتى كادت تخنقني؛ بلا شكّ، إنها ساعة السوداء التي تأتي عادة بلا موعد أو إنذار، ولا تنفض يدها منّي إلا بعد أن تتأكد من تحطيم أعضاء بدني واحدًا تلو الآخر لتلحق بها روحي. فكان مما يضاعف من وطأتها هو خلو الدم من ثمالة الخمر وخموله وصراخ كريات الدم، هذا الصراخ الذي كان يهدّ العظام ويفتتها، مطالبًا بجرعة من الكحول. في ساعة النكد هذه كانت تعتلي وجهي صفرة الموت بعينها، فتجفّ شفتاي ويتصاعد خيط الألم من صابونة الركبة حتى حبل الوريد، ومن هناك إلى هامة الرأس. فأخذت أتعثر بالبلاطات المنزوعة من الرصيف، وارتطمت بسيدة عجوز كانت تقود امرأة حبلى، أمسكتْ بطنها على الفور، فاعتذرت لها بنظرات فارغة، ثم تطلعت مرّة أخرى إلى واجهات المحلات والدكاكين، لعلني أهتدي إلى زجاجة خمر منسية، أو عرق للدعاية، أو كونياك مغشوش، أو الأوزو الإغريقي، أو حتى نبيذ البطالسة، بل السمّ الزعاف، لكي يُسكت أنين الجمجمة الخاوية المطرطرة ويطفيء ظمأ الرأس، لكن دون جدوى. إذ لم أر سوى فساتين النساء والأحذية اللامعة والقمصان وأشرطة الأغاني والبطانيات والنقانيف والتنورات والسراويل الداخلية ومعاجين الحلاقة والأقطان الطويلة التيلة والعتالين والمجاذيب والمتسولين والجرائد المنقرضة الأخبار والمنشورات المصبوغة بتصاوير العجائز وأقلام الحبر وأقلام الجاف؛ فتذكرت جدتي حين سألت عطّارًا ذات يوم : «عيب عدك يا بعد روحي غلم جايف؟»؛ بل تذكرت الأقلام الجافة كلّها، قلمًا قلمًا، تذكرت أقلام القنّاصين والفنّاصين والقفّاشين. فيا لهذا العالم الذي أصبح فيه القنّاص فنّاصًا والفنّاص قفّاشًا، يا لتلك الساعة العصيبة السوداء، يا لهذا العمى الذي صار ينخر خلايا الروح، يا لهذا النعيب، نعيب القنّاصين بالجملة والمحبّرين المخبرين، فيا أيها الحبر الأعظم إلى أين سنيمم شطر أوجهنا، وإلى أية وجهة سنشطر أرواحنا في هذا الليل البهيم، ليل القنّاصين والمشلوحين؟

أخذت أغذو السير في اتجاه شارع السيّد عبدالخالق ثروت، لكنني لم أر هناك سوى زجاجات العطور المترية وقمصان النوم المعروقة في الواجهات والبسط والقانيلات والتنورات الملونة وأقلام الحبر وأقلام الجاف وبحار من الأحذية المدهونة المعلبة بالزجاج والباعة الجوالين المطاردين المتفرقين سدى أمام رجال البلدية الذين شرعوا أسلحتهم النارية والمطاطية وطبنجاتهم، جيوش تطارد قلولاً من المارقين والعتالين، وثمة لا شيء سوى ثياب النوم الباهتة الألوان إثر صليل الشمس والبدلات التي نصلت أصباغها، وتحللت خيوطها منذ زمن الحاكم بأمر الله، والكلسونات الرقيقة والأقطان النسائية والبطانيات والصديريات ومشدّات الأثداء والمكانيس.

وجدت نفسي أدخل في دكّان صغير كان بابه مشرعًا للمشاة، كما لو أنه جزء من الرصيف نفسه، فأبصرت امرأة سمينة

ضخمة الهيئة كانت تضع يدها على خدها فسال لحم خدها الترف بين فروج أصابعها؛ كانت تنصت ساهمة إلى فريد الأطرش وهو يردد لحنًا قديمًا شبه منقرض، يوصوص شريطه المنهك المعلوس مثل كتكوت. فتقدمت منها بقامة متخشبة متشنجة، وسألتها عن محل للبروتينات، لكنها لم تفهم على الفور ما عنيته، ولم تبد اهتمامًا برغبتي ولا بمظهري الشارد المذهول وشعرات رأسي المتطايرة المنفوشة وعينيّ المبحلقتين، فسألتني بدورها بصوت بارد: «بروتين يعني إيه؟» فأجبتها وأنا الهث: «عرق، نبيذ البطالسة، براندي، شيء للشرب، خمر، أوزو، أوزو، أي حاجة...» فقالت المرأة دون أن ترفع من طبقة صوتها قيد شعرة: «مفيش، مفيش، يا خرابي، استغفر الله، استغفر الله العظيم..»، فغادرت دكّانها برأس منشرخ متصدع، وحالما رميت بنفسي في بحر الشارع سمعت صوتًا ممطوطًا يندب نائحًا ورائي : «الحبّ من غير أمل/ اسمى معاني الغرام...».

دخلت مرّة أخرى إلى الحمّام المترب تحت ذرات الغازات وعوادم المركبات وغبارها وزعيق المنبهات المعطوبة والأبواق القومية وشتائم السائقين وصفارات المرور والعطاس المتخم بالرصاص والشرطة الجوّالة المعروقة القيافات المسلحة برشاشات البورسعيد والبنادق الروسية، ومن حولي طافت الأحذية البرّاقة والطرحات والجلابيب والأقلام الجافة والجرائد البائتة؛ فوقفت في زاوية جلتها الشمس جليًا، فجذبت نفسًا عميقًا انتفخت له بطني، ثم زفرته حارًا ملتهبًا، وأخذت أعيد عملية الشهيق والزفير كالمصاب بالربو، ورفعت يديّ إلى الأعلى في حركات سريعة سويدية إلى أن شعرت بقوة دفع كبيرة، فانطلقت كالسهم في اتجاه شارع الشواربي؛ وانتبهت إلى رجل عملاق كان يقف على حافة الرصيف أمام ساعة ضخمة، رأيته يتطلع إلى وجهي، كان حليق الرأس، ذا شارب تتري مفتول الطرفين، ويتطلع إليّ بعين واحدة لامعة حمراء ويصرخ: «وزن، وزن، يا سلام؛ أوزن نفسك يا أستاذ بعشرة ساغ!».

قطعت وسط البلد في نفس واحد، دون أن أدرك كيف فعلت ذلك، حتى كدت أخترق ميدان العتبة. حينئذ بدأ وقع خطاي يرنّ رنينًا مخيفًا في مؤخرة دماغي، هناك تحت الهامة، في قحفة الرأس بالذات، عند نتوء الجمجمة، فأبطأت السير وجذبت نفسًا أخيرًا جافًا وصافرًا في آن، ثم أدخلت أذيال قميصي تحت البنطلون، وانتني رغبة عاجلة في البصاق، بيد أن ريقي كان ناشفًا وأخذت أنهج متحشرج الأنفاس كالمحتضر، وعلى الرغم من ذلك استطعت إيقاف سيارة تكسي لمحتها تتهادى سوداء خاوية، فهرعت نحوها، وفتحت بابها بعناء. كانت زجاجة نافذتها مفتوحة إلى النصف وحينما لذعتني نسمة الهواء الأولى حاولت أن أفتح النافذة كلّها، لكنني وجدت مقبضها مثلومًا، فتطلعت إلى وجه السائق الذي كان مركزًا جلّ تفكيره على الطريق غير المأمون، حيث المشاة والعربات والحناطير. بدا لي وجه السائق سمحًا بشوشًا، فيه خيط خفيف من المرح والحزن، مما شجعني على الإطلال برأسي من شقّ النافذة، فقذفت شيئًا لزجًا من معدتي، كان لونه أصفر ومخلوطًا بسائل بنّي، أخذ يلمع على صفيح المركبة؛ فسألني السائق:

«حضرتك صايم؟».

«لا، سايح».

«من أي بلد؟».

«من السويد».

فقال بدهشة:

«سعودي؟».

«سـعـودي مين يا شـيخ! سـويدي، اسكندنافي».

«معقول؟ إزاي بقى لونك كده أسمر وشعرك أسود زي شعر الصعايدة؟»

«شعري مصبوغ؛ لأني أحبّ الألوان الشرقية الحارة».

«أهلاً بيك في مصر أم الدنيا والدين!».

«الله يجعل مصر وشعبها بخير».

«بس ممكن تقول لي حضرتك تعلمت الحكي العربي منين؟».

«تعلمت الحكي في بلاد الشام».

فهتف بصوت ممطوط:

«يا سلام؛ د... د... أهل الشام بيتكلموا العربي زي العسل».

«يتكلموا عربي وبس؟ دول يا عمّ بيحولوا السبع إلى جرذ والجرذ إلى غول؛ وبيعملوا بقلاوة ما في منها لا في أفريقيا ولا في أمريكا الشمالية ولا حتى في القارتين الأمريكيتين».

فصمت الرجل لحظةً، والتفت إليّ مرتابًا بعض الشيء، ثم قال بحذر:

«يمكن تسمحلي حضرتك اسألك سؤال غريب شويه؟ معلهش؟» وقبل أن أسمح له كان سؤاله قد انطرح بين زمارتين قصيرتين:

«اشمعنى يعني، بلا مؤاخذة، إنه انتم الغربيين بتحتكروا التكنولوجيا كلّها والقنابل الذريّة كمان؟».

فشعرت بارتياح إلى حدّ ما إلى سؤاله، وابتسمت ابتسامة باهتة خالية من الشماتة، وأجبت السائق مثلما أجبت صاحبي يومذاك:

«السبب يا سيدي هو أنكم، أبناء أمّة العرب تحتكرون التكنولوجيا ووسائل الذبح الحلال والحرام برمتها ومحدش بيحسابكم خالص، ومتخافوش حتى من ربّ العالمين؛ أنتم الأمّة الظالمة مش المظلومة، أنتم الأمّة القاتلة مش المقتولة، وأنتم رؤوس الحرب والحراب. كويس كده، والا عايز كمان شوية تكنولوجيا؟ ثم يا أخي أنتم اللي تحتكرون الفول والشاورما والبقلاوة. دي كمان شكل من أشكال التكنولوجيا. إذًا وحدة بوحدة حسب رأي المرحوم طه حسين. مش كده؟ مش العدالة حلوة يا أخي؟ والا وحشة؟ بعدين لما تكون عندكم أنتم القنبلة الذريّة أكيد مش حـ تتبرعون بيها مجانًا للفقراء والمساكين، إنما راح تقنون البشرية عن بكرة أبيها إن كان لها أب!».

عندما أنهيت جملتي، أحسست بمعدتي تنقلب وتتلوى على الرغم من أنها كانت ممتلئة بعض الشيء، فأخذت أطحن الهواء وأوزعه توزيعًا عادلاً على مصاريني. صحيح أنني تعلمت تصريف الغازات على نحو تلقائي من خلال معاشرتي الطويلة للألمان، لكنني أضفت إلى ذلك عملية التوزيع والتسويق خارج جدران المعدة والأمعاء، أي على طريقة «التنبيص» بلغة أهل السواد، أو من بقي منهم؛ فأردت أن أمارس آلية «التنبيص» الذاتي التي بدا لي الآن أن لا مناص منها؛ لاسيما وأن السائق كان دمثًا، طيّب السريرة، فالفرصة إذًا كانت مناسبة جدًا. وبالرغم من ذلك ترددت في البدء؛ لأنني استشعرت نوعًا من الخجل والخوف من

إصدار أصوات مسموعة قد لا تأتي متزامنةً وزمّارات السائق المشخوطة المتباعدة زمنيًا، فاضطررت إلى إخراج رأسي من المركبة المرتجفة من شدّة السرعة، في محاولة لتمويه ما كنت أفعله، فسمعت السائق يقول كلامًا لم يتضح لي معناه، وأدخلت رأسي في السيارة ثانيةً وسألته:

«أفندم؟».

فأجاب بعد زفرة طويلة، حسبتها لا تنتهي:

«الحمد لله أنه مش عربي، ومعنديش شنب من ريش الزغاليل...».

"أفندم؟".

"الجو يا بيه كان صاحي لحد دي الوقت؛ في الحقيقة مفيش غيم، بس أنا بصراحة خايف من المطر...".

قلت بعجلة:

"بتخاف يا سيدي من نعمة ربنا؟ الغيث يحيي موات الأرض يا ابن عمي! أنا شخصيًا أحبّ المطر في كل بقاع الأرض حتى لو نتج عنه الطوفان"، ثم أخرجت رأسي من النافذة مرّة أخرى، فمسكني السائق من كتفي، وسألني بهدوء:

"عايز تخش الحمّام يا أستاذ؟".

فابتسمت وقلت:

"لا،لا؛ متشكر جدًا. ماكو داعي؛ على شنو أغاتي! على التنبيص؟ دي الوقت تحسنت حالتي قوي، قوي...".

أخيرًا وصلنا بناية عبد المعين بعد أن أوشكت أمعائي على التشقق، وحين ترجلت ساعدني السائق، بل قادني من يدي إلى باب داري.

هرعت من فوري إلى الحمام، عملاً بنصيحة السائق الطيّب القلب؛ وشعرت بعد دقائق بارتياح غريب، كما لو أنني تحررت، بالمصادفة المحض، من عقوبة الإعدام. تطلعت إلى وجهي في المرآة، فتنكرت له؛ إذ أنه لم يعد وجهي، كان أصفر ممتقعًا، وجهي، مضللاً بخطوط بنّية كالحة والعينان حمراوان، وقد التهب غشائهما. أخذت أكشّر في المرآة، فلاحظت تسوسًا خفيفًا بين القواطع، والفرشاة باتت قديمة، التوت شعيراتها البلاستيكية، فاكتفيت بالغرغرة.

دخلت المطبخ وغسلت الطناجر والقدور وحتى الأطباق التي لم أستعملها بعد، ثم صببت ماءً للقهوة العربية التي أصبح طعمها على يدي هجينًا بعض الشيء، ثم تمطّيت وتثاءبت مطولاً يديّ في الفراغ، وعنّ لي أن أستحضر ساعاتي التي هشمتني في شوارع المدينة الضخمة، معنًا التفكير في معنى رحلتي، أو هروبي من الصحراء إلى الصحراء.

دهشة الطل

السيد رشاد بري

مهداه إلى الفنان الحسيني الشريف

1

ما أن يصادفها
واقفة تتمايل
في الميدان الكبير
حتى يتجرد عاريًا
ويلصق ابتهاجه
في أعضائها المثقوبة
مداريًا بعض مائه
من تلصص الحوذي
فاردًا ظله «الفائض عن حاجته»
فوق السياط
وخاطفًا من عورته
إيقاع الطرقعة

2

حين اختناق الطريق
عند الجامع الكبير «بالضبط»
يُخرج من سقف أصابعه
أحصنة الضوء
وعشرات الديكة
يبعثر جميلاته فوق مفصله الطري
يثبت الصبغة
أعلى الراس المبتل
يزجّج لزُوجته
في وجه التمثال النصفي
لطفولته
ويشارك الحوذي
حشو الثقوب بالطرقعة

3

في المساء
يرقد فوق عشبه الخشن

يخلع ماء وسامته
وفوق مشجب النياشين
يعلق إطارين
وبعض الثقوب
يباعد بين ساقي سمته المرتق
ويراود زهرة المندلية
عن اشيائها الداكنة
مشاطرًا الحوذي
دهشة الطل

نشيج

حين يُسْلِمُها الماء للماءِ
تشطر ظلي نصفين
تستوطنُ الوسطا
أكون أنا البرزخي
لا مالحًا،
ولا عنبًا
حين يُسلمُني الظل للظل
أكون المُتعب «المبدد»
أحتاج
أن القح ركضي نجمة
أحاذيها
وأعاود
هذا النشيج

سيِّدتانْ

سيِّدةُ العشق معلقةٌ،
وسط الحدقاتْ
والقلب ليالٍ راحلةٌ
عبر الشُرفاتْ
والوردة ساكنة غيمات النزف
حمراء،
تستبق حَفِيفَهَا
للقمر
تقترح مَدَارَاتٍ أخرى
لِسِنِي الضوء
...
...
سيدةُ العتق
معلقة
في سقف الطرقات
وحيدة .

إنسان المكان

عبدالحميد البرنس

«رباهُ ما سرُّ هذه التعاسة العظيمة؟!»
بتهوفن

ظلال

نحيف، وكأن عصا الراعي أحد والديه. ذو بشرة سوداء باهتة. أنفه ليس أفطس. شعره خشن. عيناه جميلتان. إبتسامته خفيفة ساخرة، كوجه عانس، نقية الداخل.

كان يعشق السكني دون رفيق. كان يقرأ اغلب الوقت. كان يتأمل الوجوه والأشياء. كان يمارس العادة السرية عند حافة الخطر في لحظات يأسه المتكرر، خلال أيامه الأخيرة، فوق أرض الكنانة، كان ينظر شارد البال، واحيانًا، كان يردد لحن بوب مارلي الأسر الحزين:

«وكانت تحب كل هذه الأشياء الصغيرة».

منذ ثماني سنوات تقريبًا، قال لي:

– «اتدري، ما اجمل احلامي، يا عثمان علي»؟!.

كنت حاضر الإجابة، سريعها:

– «طبعًا، فأحلام الشباب مثلنا معروفة، أنْ نكمل سنوات الجامعة والخدمة العسكرية، ثم نلتحق بوظيفة مرموقة في الخرطوم، ونتزوج من حسناء ذات ادب ودين».

ولسبب ما، لم أقل:

– «ذات حسب ونسب».

وحين لم يتكلم مباشرة ، اضفت قائلاً :

– «أنا، شخصيًا، يا سيف الدين المبارك، أحبّذُ سيارات «تويوتا» اليابانية، خصوصًا الهاي لوكس».

لاحت إبتسامته الخفيفة الساخرة.

وشعرت، وكأنه يغيظني على نحو ما.

– «لا، تلك ليست احلامي تمامًا، اجمل احلامي، يا عثمان علي، خَمن قليلاً!».

كان ينظر، في أثناء حديثه، بعينين وامضتين، وراء سور الجامعة، نحو افق

ازرق مفتوح، وعقب انتهاء اخر اختبارات السنة الجامعية الثانية مباشرة.

انذاك، بدأ ينمو بيننا، ذلك الشيء النادر، الذي يُشبه بذور صداقة حقيقية وُضعَتْ ذات نهار، بيد ماهرة، داخل تُربة الحياة الحديثة، التي لا تُنبت ، في الغالب، سوى ثمرة الكذب والنفاق والقسوة المتبادلة.

– «الم تخمن بعد؟!».

وقد اعياني التفكير والخيال خارج دائرة تلك الأحلام:

– «قل لي أنت، يا سيف الدين المبارك، ما اجمل احلامك العجيبة هذه؟!».

كنا نتبادل الحديث جالسين أعلى سور حوض الزهور الأسمنتي القصير القائم وراء مبنى الكلية، ورهق الامتحانات يشملنا.

وها هو، الشيطان، يفتح أمامي، مرة اخرى، احد ابوابه الغريبة الغامضة:

– «أجمل احلامي، يا عثمان علي، أجمل احلامي، أنْ اكتب رواية واحدة جيدة وارحل».

فكرت قليلاً:

– «إلى اين، اوروبا، مثلاً؟!».

صمتَ مسافة.

وابتسم.

بعد لحظات، وحتى لا ابدو كأبله تمامًا:

– «اتدري، يا سيف الدين المبارك، ما اجمل احلامي، في هذه اللحظة تحديدًا؟!».

– «طبعًا، لا!» .

– «أنْ أُضاجِعَ لوسي حنّا، اجمل طالبات الكُلية والدفعة، ثم ارحلْ، إلى جنوب السودان حتى»!.

وضحكنا، أنا وهو.

ومنذ عامين:

ضحكت، أنا.

ولم يضحك، هو.

انذاك، لم أتبين مدى حزنه جيدًا.

إذ ضحكت، مرة اخرى، وأنا أتذكر، في سري، دفعة واحدة، تفاصيل ذلك الفخ المُحكم، الذي لم تشهد مثله جامعة الزقازيق من قبل، والذي عكفت على حياكته بصبر ودأب اياماً طوالاً، حتى غدا فكرة خارجة من راس شيطان عزب له سبعة قرون من الوحدة والكبت والظمأ، وأنا أتذكر أنين حمامة المُدرّج الخافت المتناهي أسفل وطأة اللذة كرنين أجراس الكنائس البعيدة، وأنا أتذكر ملمس ذلك الشعر الحريري المنسدل فوق كتفيها العاريين أواخر شتاء السنة الجامعية الثالثة مثل خيمة اعرابي مطهمة بالخمرة، والشواء، ونمير الرغبة المتحققة.

سوى الجامعة، واروقة الكلية، والمكتبة، وقاعات الدراسة، والمُدرجين الرئيسيين، كان لا شيء يجمع بيني وبينها. كانت شديدة التدين برغم جمالها السافر المستفز. كنت اتقمص بعض آراء سيف الدين المبارك المارقة، وكان لابد من النفاذ إلى داخل فترينة العرض الأوروبي المُتحرك ، بين جدران الحرم الجامعي، بحزم شديد، حتى لو تجمعتْ احذية الزقازيق على راسي العملية الحالمة. وقد كان؟!.

أن تلك البداية:

كان شهر تشرين الثاني، يسكب، بُعيد أذان فجر، بعض دموع الشتاء، ويودع العالم، كعادته الأزلية، في برود.

كانت شمس الضحى، التي اعقبت سقوط ذلك المطر الخفيف، تلف الأجساد الشابة حذاء نوافذ القاعات الزجاجية، وأمام مبنى الكلية ذي اللون الأصفر الحائل المقاوم لتقلبات الفصول أو الزمن.

كنت اجتاز منحنى الطُرقة الأسمنتية الطويلة الباردة الرطبة، التي حوت، في عمق جانبيها، بعض مكاتب الإدارة والمُعيدين وأمن الكلية، عندما وجدتُني مدفوعاً نحوها، في تلك اللحظة الحاسمة، عبر قوة قدرية غامضة، لا قبل لي بها، البتة. كانت تقف وحيدة، معزولة تماماً، معتزة الذات، بُعيد باب المدرج الغربي الواسع، بين محاضرتين متباعدتين مثل ساقي قصيدة عمودية، سلسلة الصليب الصغير المُذهب الساقط عادة صوب مفرق النهدين العميق الضيق.

وكأن لا برد هناك.

كان لظى جهنم يستعر، بين جدران سراويلي الناشفة، عندما غادرني صوتي الجاد، الهامس، المرتعش النبرات، والذي بدا لي، في تلك اللحظة، ولسبب ما، مثل خطى شيخ وثني يُقبل صوب أعتاب دين جديد:

– «لوسي حنّا، يا أختي الفاضلة، المسألة خطيرة للغاية كما سترى، وأرجو أن يكون الأمر سرًا بيننا، لقد اعياني التفكير كثيرًا، خلال الشهور الماضية، وباختصار شديد، أريد أن اعتنق ديانة السيد المسيح، عليه السلام».

لو قلت لها، عبر هيئتي تلك، وعبر ذات الصوت المُقنع حدّ الدهشة الذاتية، أن العذراء واقفة عند باب الكلية الخارجي تُوزع الهداية والغفران، لهبطتْ سلالم الدور الأول الرخامية المتعاقبة دفعة واحدة، وقد كان.

شيئًا، فشيئًا، توقف ضحكي.

وبدأتُ أدرك مدى حزنه المباغت.

كان حزنه، خلال أيامه الأخيرة، فوق أرض الكنانة، يُشبه، على نحو ما، مطر المناطق الاستوائية، تارة يهمي خفيفًا متباعدًا، وتارة يندلق ثقيلاً متواصلاً، وفي كلتا الحالين، لا تدري متى يبدأ، أو يتوقف.

كان ساهمًا، ما يزال.

كانت معالم الزقازيق، وملامح لوسي الجميلة، تتلاشى داخل الذاكرة، وتنطفئ تدريجيًا، مثل أنوار قصر كبير آخر الليل.

وبدا، في تلك اللحظة اليائسة، ألا شيء يمكنه فتح كوة الماضي السعيد، بُعيد ضحكي ذاك، وأمام لوعة الحزن المرتسمة داخل عينيه الجميلتين منذ فترة، عندما تناهى صوته الخفيض، قائلاً:

– «ما عادت الأحلام في الأحلام، يا عثمان علي».

قبل كل ذلك:

قال لي فجأة:

– «أتدري، يا عثمان علي».

– «ماذا؟!».

– «ربما، تبدل حلمي ذاك، وقد لا أكتب تلك الرواية اللعينة أبدًا».

حدث ذلك عصرًا، بين جدران شقته الأرضية الضيقة الواقعة عند أطراف حي عين شمس الشرقية، ووسط خمسة مساجد صغيرة متقاربة. آنذاك، كنا نتوغل، أنا وهو، داخل زمان القاهرة المختلف، منذ أربع سنوات تقريبًا.

بلد تحت الشمس

حماة .. الرياح لا تهدم الأسوار

فيصل الخيري

حمـاة .. الرياح لا تهـدم الأسـوار

فيصل الخيري

يحق لمدينتنا هذه أن تباهي مدن العالم القديم جميعها، فقد رافقت العهود الأولى من نشأة الحياة البشرية على الأرض، ثم تدرجت في معالم الرقي خلال حضارات عديدة، جعلتها تخلد عبر الآلاف من السنين.

فمنذ حوالي مليون سنة، كانت جماعات تجوب حوض العاصي، ووجدت آثارها في منطقة خطاب إلى الغرب من حماة، وهي عبارة عن عدد قليل من الأدوات الحجرية الصغيرة كالشظايا والنوى والقواطع، أما إنسان هذه الجماعات، فهو ما أطلق عليه العلماء اسم «الهوموراكتوس»، أي الإنسان منتصب القامة، وقد ظهر هذا الإنسان - أول ما ظهر - في افريقية، منذ حوالي المليون ونصف المليون سنة، وكان أطول قامة، وأقوى بنية، وأكثر قدرة من سلفه، فدخل مناطق جديدة في آسيا، ومنها منطقة حماة، بعد أن عاش في افريقية قرابة نصف مليون سنة. وكان ذلك فيما أطلق عليه العلماء: العصر الحجري القديم الأول.

وفي العصر الحجري القديم الثاني، أي في الفترة بين سبعمائة الف سنة إلى خمسة وعشرين الف سنة، ظلت منطقة حماة عامرة بهذا الإنسان والنوع الذي تلاه، وموقع «اللطامنة» على بعد أربعين كيلومترًا شمال غرب حماة، هو أهم موقع أثري معروف حتى الآن من ذلك العصر، وقد تم اكتشافه منذ الستينيات من القرن العشرين، وقد احتوى الموقع عدة آلاف من الأدوات الحجرية، بينها فؤوس يدوية متطاولة وكبيرة بقيقة، ندر أن وجد ما يشابهها من هذا العصر في العالم، رافقت تلك الفؤوس معاول ومقاطع ومقاحف وسواطير، وأدوات متنوعة بعضها ثقيل وأخرى خفيفة، لقد وجدت في موقع اللطامنة دلائل باكرة للبناء والنار، هي الأولى من نوعها في هذا المجال، إذ كشف عن مجموعات منتظمة من الأحجار الكبيرة، التي نقلت إلى الموقع من مقلع مجاور، وكانت هذه الأحجار تسند جدران اكواخ من الجلد والأغصان والأعشاب، تشبه خيام البدو التي لا تزال تستخدم حتى الآن، وهذا البناء هو أقدم دليل من بلاد الشام ومن خارج إفريقية على قيام جماعات الهوموراكتوس ببناء اكواخ في العراء ... كما عثر في اللطامنة على أحجار محترقة، تدل على أن السكان قد استفادوا من النار ... إن مجمل مكتشفات موقع اللطامنة، يدل على انه سكن من قبل جماعة من الناس، تراوح عددها بين (10 - 15 شخصًا)، اقامت في الموقع منذ سبعمائة الف سنة تقريبًا، لمدة قصيرة اقتصرت على موسم أو موسمين، اصطادت الحيوانات الكبيرة والمتوسطة كالفيل ووحيد القرن وفرس الماء والجمل والحصان والغزال والوعل وغيرها، كما التقطت الثمار البرية كاللوز والزعرور، التي نمت في حوض العاصي الغني، الذي كان اشبه بغابة.

وعلى وجه العموم، فقد تابعت مجتمعات ما قبل التاريخ في منطقة حماة تطورها في العصور الحجرية التي تلت هذا العصر، وإن لمع اسمها كمدينة في العصر البرونزي القديم، خلال الألف الثالث ق.م، في عهدها المسمى بالعهد العموري.

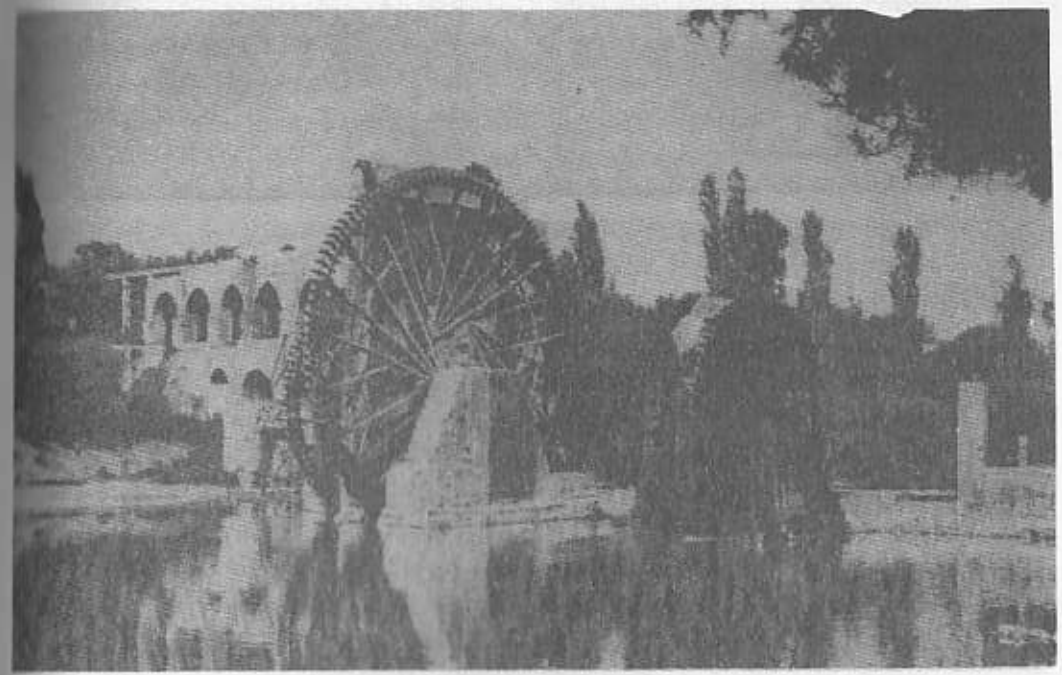
حماة العمورية

والعموريون أو الآراميون، من القبائل العربية التي هاجرت إلى الشام من الجزيرة العربية قبل الألف الثالث ق.م، ويعتبرهم كثير من الباحثين البناة الأوائل لحماة، وهم الذين أطلقوا عليها اسمها هذا، بمعنى الحصن أو القلعة، وهناك من الباحثين من يرى أن العموريين قد انشأوا حماة في حوالي عام 2100 ق.م، وظلت في ازدهار مستمر طوال الألف الثاني ق.م، وأصبحت مدينة مسورة ذات قلعة حصينة، وقد كشفت أطلال القلعة في حماة عن معالم قصر بمستودعاته، وخلال هذه الفترة تعرضت حماة لضغوط الشعوب الحورية والحثية، إلا أن هذه الضغوط لم تؤثر على ازدهار المدينة، سيما إبان وجود الحثيين فيها، وتأسيسهم المملكة الحثية الشمالية، التي غدت تعرف معها مدينة حماة باسم «حماتونه أو حماسيا»، وقد تبين أن القلعة العمورية الحثية ذات المدخل الفخم المحمي بالأسود، التي كُشفَ جزءٌ منها في أثناء تنقيب البعثة الدانمركية بإشراف العالم الدانمركي «هارولد انفولت» بين عامي 1931 و 1938، تعتبر من أروع الفنون القديمة من حيث النحت والتنظيم.

ثم خضعت للدولة الحورية الميتانية، التي كانت عاصمتها (راس العين) الحالية ، وقد استمرت هذه الدولة خلال السنوات من (1500 – 133 ق.م)

وكانت ضمن المدن التي استولى عليها الفرعون المصري «تحتمس الثالث» في حوالي عام 1457ق.م، وظلت تدفع الجزية له ، إلا ان الحثيين استعادوا سيطرتهم عليها بعد منتصف القرن الرابع عشر ق.م، وقد ورد ذكرها في رسائل تل العمارنة ، ويستفاد منها أن امير العموريين «عبدي – شرتا» استغل ضعف النفوذ المصري في شمال سورية، فتمكن من بسط نفوذه عنوة على حساب جيرانه، واحتل ابنه «عزيزو» حماة... وفي عصر الأسرة المصرية التاسعة عشرة، وفي أيام ثاني ملوكها «سيتي الأول» 1309 – 1291 ق.م، تقوم مصر بمحاولة لاسترداد إمبراطوريتها المفقودة في شمال سورية، وتنجح في فرض هيبة النفوذ المصري في مدن سورية ومنها حماة، ونجح «رمسيس الثاني»، خليفة سيتي وابنه، في الحفاظ على هذه الهيبة، التي يبدو انها استمرت حتى قدوم شعوب البحر، حيث تعرضت حماة لغزوهم حوالي نهاية الألف الثاني ق.م.

وقد بدأت الإمبراطورية الآشورية تتجه



نحو بلاد الشام في عهد «تجلات بلاسر الأول» الذي غزا سورية عام 1094 ق.م، فخضعت له حماة إلى حين.

حماة الآرامية

لقد كون الآراميون ، واصلهم عرب من الجزيرة العربية ، دويلات المدن في أكثر المناطق السورية الداخلية والشمالية منذ الألف الثاني ق.م، وكانت دمشق وحماة أهم المدن الآرامية وأقواها، وحسب رأي بعض الباحثين، أن الآراميين استولوا على حماة في القرن العاشر ق.م، وجعلوها عاصمة لملكتهم الشمالية باسم مملكة حماة، ومن اثار حماة في هذا العهد ، نُصْبٌ كبير من حجر البازلت، نُحت عليه شخص جالس إلى مائدة وأمامه خادمه، وفوقه إله العدل الشمس، ضمن إله الدهر الهلال، وفي أسفل النصب نُحت نسر ذو رأسين، ويعود النصب إلى القرن التاسع ق.م... وفي عام 853 ق.م، كانت فصيلة صغيرة من الجنود المصريين ضمن الجيش العظيم الذي حاول، بالقرب من حماة، وقف زحف الآشوريين، الذين حاولوا احتلالها مرارًا في القرنين الثامن والسابع ق.م، ومن حوادث حماة في تلك الآونة ، الثورة التي قامت في أربادو وسيمرا ودمشق، وانضم إليها ملك حماة «يوعبدي» عام 720 ق.م، وجاء في الوثائق الآشورية الخاصة بالملك الآشوري «سارجون» : إني حاصرته (أي يوعبدي) في قرقر، خيرة مدنه مع جنوده، ثم استوليت عليها ، فأحرقت قرقر، أما هو فسلخته، وفي هذه المدن قتلت العصاة ، وفرضت السلام على الجميع، وأخذت ثلاثة الاف مركبة وستمائة حصان من بلاد حماة ... ويعزى إلى هذا الملك الآشوري القضاء على المملكة الآرامية.

وقد جدد الفراعنة غزوها في مطلع القرن السابع ق.م، في عهد الفرعون «بسماتيك الثاني» ، ولما ورث الكلدانيون البابليون الجدد إمبراطورية الآشوريين، ظهر «نبوخذ نصر» 605 – 562 ق.م، في شمالي سورية، وأقام معسكره في «ريلة» على مبعدة 33 كيلو مترًا جنوبي حمص، في وادي العاصي، ومن هناك أرسل قواته لإخضاع المدن الفينيقية ومنها حماة في عام 604 ق.م، وقد ظلت في حوزتهم حتى الاحتلال الفارسي لها حوالي منتصف القرن السادس ق.م، وقد اعتبر الفرس ولايات سورية من املاكهم، كورثة للإمبراطورية البابلية، وقد استمر الاحتلال الفارسي لحماة حتى فتح الإسكندر الأكبر المقدوني لها في عام 333 ق.م.

العهد اليوناني

منذ أن بدأ هذا العهد ، بدأت في حماة تأثيرات الحضارة الهلينستية، وقد حكمها السلوقيون سنة 312 ق.م، وصارت لسلوقس الأول المعروف بنيكاتور سنة 301 ق.م، بعد انتصاره في معركة ابسوس ، ثم تداولتها أيدي البطالمة المصريين والسلوقيين السوريين حتى الاحتلال الروماني لها ... وهناك إجماع شبه تام ، أن حماة قد استردت عافيتها في عهدها السلوقي، فنالت منهم عناية خاصة، أدت إلى توسيع رقعتها شمالاً حتى منطقة الغاب ، وشرقًا حتى سلمية وجوارها، كما هو ملموس من الآثار التي تركوها في كل من هاتين المنطقتين بشكل خاص، مثل بقايا قنة العاشق، الممتدة من

جوار بلدة سلمية حتى افامية ، مشيرة إلى أعمار تلك الأراضي التي تقوم على أطرافها، وفي ذلك العهد غدت حماة تعرف باسم (إبيفانيا) نسبة إلى الملك السلوقي «انطيوخس ابيفانوس»، وقد دامت هذه التسمية طوال العهد السلوقي الذي استمر نحو 236 سنة ، وبانتهائه عاد الناس إلى ذكرها باسمها القديم ، الذي ظلت عليه حتى اليوم، ومن مزايا هذا العهد التقدم العمراني، الذي عبر عن مهارة فائقة في هندسة المدن وتخطيطها. فقد كان يشبه رقعة الشطرنج، وفيه الساحة العامة (الأغورا)، والمسرح المدرّج، وميدان السباق، والشارع الرئيسي الذي يقطع المدينة من الشرق إلى الغرب، ويتصالب مع الشارع الرئيسي الذي يقطعها من الشمال إلى الجنوب، وكانوا يتخيرون ربوة عالية في وسط المدينة أو على طرفها أحيانًا، يبنون عليها المؤسسات الرسمية والقصر والمعبد، وقد ينشئون هذه الربوة بصورة صناعية، وتسمى مع مجموة الأبنية الأكروبول، ولقد كان الشارع الرئيسي عريضًا، على جانبيه رواقان ذوا أعمدة كورنثية، وفي نقطة التقاطع بين الشارعين الرئيسيين كانوا ينشئون قوسًا محمولاً على عمد سامقة، ذا أربع فتحات يسمى (تترابيل)، ويجعل له أطناف مزينة بالأشخاص، وهي ذات موضوع ديني أو حربي ، وكان ينشأ في مناسبات الانتصار على عدو (قوس النصر) .

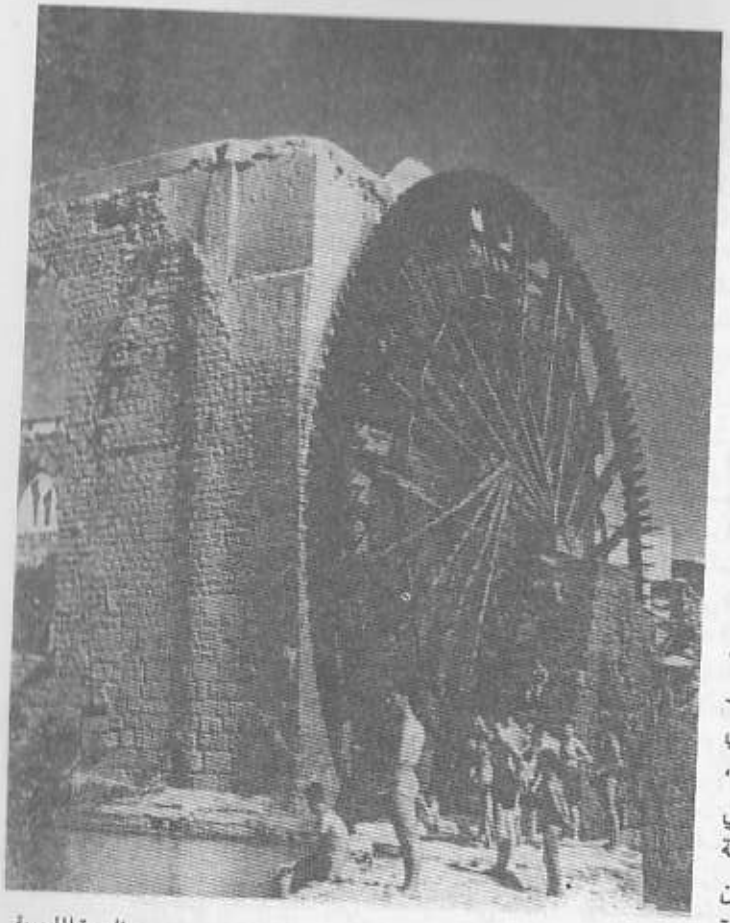
العهد الروماني

احتل الرومان حماة بقيادة القائد «بومبي» في عام 64 ق.م، فتبعت، في هذا العهد، الولاية التي قامت في (اباميا) وسميتا معًا بسورية الثانية أو سورية الطيبة، وكانت حدودها تمتد جنوبًا إلى جوار مدينة حمص، وقد دامت حماة على هذا الوضع إلى حين مجيء (كيخسروا) ملك الفرس عام (573م)، فهدم اباميا واحرقها.

امتاز العهد الروماني بالعمران والتوسع الزراعي، وقد نعمت حماة فيه بزمن زاه، وإن معالم الحضارة الرومانية، التي قامت على أعقاب التراث السلوقي، لا تزال حتى اليوم ظاهرة الأثر، سواء بالنسبة إلى ما هو موجود منها ضمن نطاق المدينة كالنواعير ومعالم الجامع الكبير والقبور الرومانية المكتشفة في منطقة الصابونة ، أو في أريافها الشاملة للبراري والبطاح الممتدة غربًا حتى وهاد جبال العلويين، حيث يلاحظ بقايا الطريق الحجري الواصلة بين المدن ذات الطابع الروماني مثل مريامين ورافنيه، كما تنفذ هذه البطاح شرقًا إلى جبال البلعاس، حيث تلاحظ بعض الرسوم والمقابر الرومانية المندثرة بما يتصل شمالاً مع خراب الأندرين واضحة المعالم الرومانية، ثم طار العلا وأراضي المعرة، متخطية أفمية إلى سهل الغاب.

العهد البيزنطي

صارت حماة من نصيب الإمبراطورية البيزنطية سنة 395م، واستمر هذا العهد حتى عام 736م، حيث انتهى بالفتح الإسلامي، وهو يعتبر بصورة عامة متمماً للعهد الروماني، إلا انه أخذ مظهرًا اخر اتجه العمران فيه نحو إقامة الكنائس والأديرة،



ناعورة المأمورية

كما هو ظاهر من طراز هيكل البناء المكون للجامع الكبير في مدينة حماة، وفي أطلال الحصون المشيّدة على حدود البادية مثل قصر ابن وردان والأندرين، ثم في أطلال كورة العمر الممتدة في الجهة الغربية من مدينة حماة، مثل دير الصليب وقرى مريامين ورافنيه، وكان لهذا الاتجاه الأثر الظاهر في تحول الحكام نحو نوع من التعصب الديني، الذي سبب اختلال النظام في البلاد وانتشار الفوضى، سيما عقب حروبهم مع الفرس، حيث انحدرت الكور والدساكر، التي ازدهرت في زمن الرومان، نحو الخراب، وخاصة ما قام منها في الجهة الشرقية من مدينة حماة في جهات الأندرين وقصر ابن وردان – آنفة الذكر – ثم في الجهة الشمالية منها مثل كورتي صوران وموزك، وغيرها من المناطق التي تتبع حماة، فقد عثر على اثر كنيسة بيزنطية في موقع عين الباد القريب من هذه البلدة.

العهد الإسلامي

قد شهدت حماة صراع الفرس والبيزنطيين حتى الفتح العربي، حيث حررها العرب في سنة 15 هـ / 636 م بقيادة أبي عبيدة بن الجرّاح ، ويحدثنا التاريخ أنه عندما وصلت جيوش أبي عبيدة إلى مدينة حماة ، هبت جموع الأهلين، وفتحت الأبواب منطلقة خارج الأسوار، وكان معظمها يومئذ من السريان، الذين استقبلوا القادمين ورحبوا بهم ، وقد اتخذ الجيش الإسلامي من هذه المدينة مركزًا لمتابعة أعمال الفتح للأماكن الأخرى الممتدة في شمال البلاد.

ثم صارت حماة للأمويين سنة 41هـ / 661م، وبقدومهم انتقلت الخلافة من الحجاز إلى دمشق. فازدهرت مختلف المدن السورية ومنها حماة ، حيث غدت برمتها معقلاً واحداً، ومركز تموين وإمداد من أجل استكمال الفتوحات براً وبحراً.

ثم صارت حماة للعباسيين في سنة 132هـ / 749م، وبانتقال العاصمة من دمشق إلى بغداد ، لحق المدن السورية، ومنها حماة، شيء من الفتور، إلا انه بحكم موقع حماة بالنسبة إلى توسط رقعتها من البلاد الشامية ، واتصال حدودها الشرقية مع الأراضي العراقية ، فقد شهدت ربوعها، وخاصة الأماكن الممتدة من جوار بلدة (سلمية)، عديداً من الحوادث التاريخية المهمة، التي رافقت التمهيد للدعوة العباسية، ومن بعدها الدعوة الإسماعيلية، التي ادت إلى قيام الدولة الفاطمية فيما بعد ، وكان من أميز تلك الحوادث، المعركة الفاصلة بين عهدي الخلافة في كل من دمشق وبغداد ، التي دارت قرب (مرج كريم) المجاور لسلمية، بين قوات «عبد الله بن علي العباسي»، وبين قوات «أبي الورد بن الكوثر الكلابي» قائد جيش «مروان بن محمد» آخر الخلفاء الأمويين، ويذكر «الطبري» مجيء «الخليفة المهدي» بعد ذلك إلى سلمية في سنة (163هـ) في طريقه إلى بيت المقدس، وإعجابه بحسن الحالة التي شهدها عليها، كما وصف «اليعقوبي» و «ابن حوقل» الازدهار الذي احرزته يومئذ تلك المنطقة؛ من حيث التوسع في أعمل الزراعة وغرس الأشجار، إلى درجة كانت تتصل رقعتها مع مشارف مدينة حماة.

وقد خضعت حماة للطولونيين في سنة 264هـ / 877م، واحتلها القرامطة في سنة 289هـ/ 901م، وبقوا فيها سنة واحدة عادت بعدها إلى العباسيين، ثم انتقلت إلى الإخشيديين في سنة 330هـ / 941م، إلى أن افتتحها «سيف الدولة الحمداني»، فصارت للحمدانيين في سنة 333هـ / 944م، ثم صارت للمرداسيين أصحاب حلب سنة 415هـ / 1024م.

حماة أيام الحروب الصليبية

صارت حماة تحت النفوذ الفاطمي سنة 460هـ / 1068م، وحكمها السلاجقة منذ سنة 487هـ / 1094م، فصارت تابعة لحلب، وصارت تابعة للدولة النورية سنة 541هـ / 1147م. وكان الصليبيون قد شرعوا في غزو الساحل السوري في زمن السلاجقة، ثم اخذوا يتسربون إلى الداخل حتى وصلوا إلى حماة ، فلم يتمكنوا منها بسبب المقاومة الشديدة التي ابداها السكان الذين تكاتفوا لصد هجمات المعتدين ، التي لم تنقطع طوال العهد الذي وُجدوا فيه في سورية، أما المعركة الأولى فقد حصلت في زمن «اق سنقر» حاكم حلب ، حيث كانت حماة في عهدته على اثر اقتطاعها إليه من قبل «ملكشاه» بن «الب ارسلان» السلجوقي، ثم في زمن الأتابكة تمركز الصليبيون في حصون (بعرين وشيرز وأفاميه) المرتبطة يومئذ بحماة، فتصدى لهم الزنكيون وأخرجوهم منها... وفي سنة 569 هـ / 1174م توفي «نور الدين محمود»، وكان قد عهد إلى «عز الدين جرديك» بالولاية على حماة، وفي السنة التالية استقر الأمر لصلاح الدين في دمشق، وخرج منها إلى حمص ثم إلى حماة، فامتنع جرديك عن التسليم واعتصم في قلعتها، إلا انه اذعن بعد ذلك، وفي حماة تقرر المصير النهائي لوجود دولة الزنكيين في بلاد الشام، وذلك على اثر المعركة الكبيرة التي دارت بين

صلاح الدين وبين جنود « الملك الصالح»، حيث استقرت على اثرها البلاد التي فتحها في يده، وانسحب الزنكيون إلى الشمال حيث تمركزوا في حلب ثم في الجزيرة والموصل، وعندئذ رحل صلاح الدين عن حماة بعد ان اقام خاله «شهباب الدين الحاري» نائبًا عليها... وما إن غاب صلاح الدين عن حماة، حتى اغتنم الصليبيون الفرصة فساروا إليها من انطاكية وحاصروها في سنة 573هـ / 1138م، وكادوا يملكونها قهرًا لولا ان جد سكانها في القتال واخرجوهم إلى ظاهر السور ، حيث هزموهم بعد ذلك باتجاه حارم. وفي هذه الحقبة زار حماة عدد ملحوظ من الرحالة والكتاب العرب، الذين أوضحوا معالمها في عصور متتالية، نذكر منهم:

ناصر خسرو الذي زارها سنة 1047م وقال عنها : إنها مدينة آهلة بالسكان وكثيرة النواعير ومليئة بالفاكهة، ويجري إلى الشرق منها نهر عظيم واسع المجرى ، وقد اقيم على ضفتيه عدد كبير من النواعير، وتوجد على إحدى ضفتيه في الضاحية بيوت الخلاء .. ويوجد على الضفة المقابلة قرب المدينة مسجد تكثر الشبابيك في جداره الشرقي، ويوجد فوقها شرفات يرى الناظر من فوقها المناظر البديعة الخلابة ، وتقع القلعة الشهيرة مقابل مجرى النهر على تل يقع في قلب المدينة، ويصل الماء إلى القلعة من النهر بوساطة قناة ، لذا فلا يخشى سكان القلعة العطش، تقع المدينة فوق واد منخفض، وتقع امامها سهول واسعة ، وتتكون المدينة من حيين صغيرين علوي وسفلي، وتحيط الأسوار بالحي العلوي من جهة التلال فقط، وأما الحي السفلي فتحيط به الأسوار من ثلاث جهات، ويحمي النهر الجهة الرابعة، توجد فوق النهر قنطرة عظيمة تصل الحي السفلي من المدينة بالضاحية، وهي عبارة عن حي كبير تكثر فيه الخانات والحوانيت المملوءة بأنواع الحاجيات والمصنوعات والبضائع كلها، ويجد المسافر فيها كل ما يحتاجه، فهو ليس في حاجة إلى دخول المدينة. وأما أسواق الحي العلوي فهي اكثر عددًا وثروة من أسواق الحي السفلي، يوجد في الحي العلوي ثلاث مدارس ومستشفى ، وتكثر خارج المدينة البساتين الجميلة...

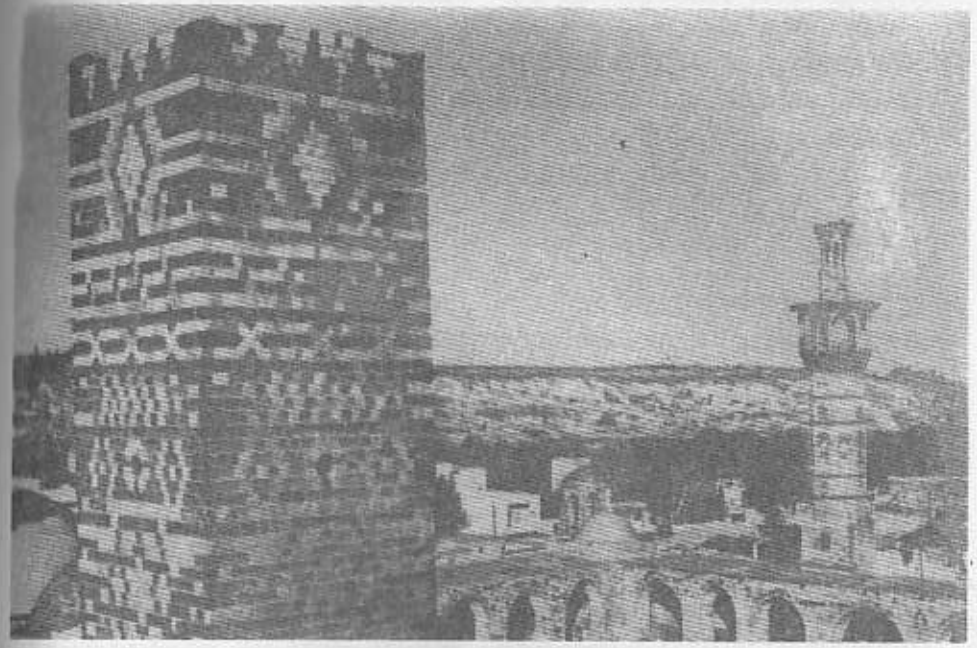
ومر بها «ابن جبير الأندلسي» سنة 579هـ / 1197م. ووصفها إثر استعادتها عمرانها عقب الزلزال الشديد الذي حدث سنة 552هـ، في زمن الدولتين النورية والصلاحية ، وقد جاء على ذكر وهادها وديارها المنتشرة فيها بطرف واحد بالنسبة إلى النهر المار بشرقها، كما وصف المدينة بقسميها العلوي والسفلي، وأسوار كل قسم منها بالنسبة إلى النهر الذي يفصلها من جهة الشمال، وقد اعتلاه جسر كبير معقود بصم الحجارة، ثم ذكر مربضها الواقع خارج البلدة، كما ذكر أسواقها وجوامعها، وخاصة جامع الحيات، الذي وصفه بأنه جامع صغير فتح في جدرانه طيقانًا تجتلى العين منها منظرًا ترتاح النفس إليه وتتقيد الأبصار.

وفي تلك الحقبة، زارها الرحالة «أبو العباس أحمد القلقشندي» وأورد وصفها في كتابه – صبح الأعشى – فأشار إلى قدمها، ووصف قصورها ودورها وجوامعها ومدارسها والأسواق والربط والزوايا، ثم

عرج على وصف قلعتها المرصوفة في ذلك الوقت بالحجارة الملونة ، كما أطنب بالمدح للأعمال العمرانية التي شملت مرافقها ، حتى صارت من أمهات البلاد وأحاسن الممالك .

ملوك بني أيوب في حماة

كان صلاح الدين قد ضم إلى حماة عدداً من المدن والدساكر، بقصد توسيع رقعتها ، بعد أن عهد بها إلى ابن أخيه « الملك المظفر عمر» عقب وفاة خاله سنة 574هـ، ففي سنة 582هـ، الحق صلاح الدين بحماة كلا من منبج ومعرة النعمان وكفر طاب وميافارقين وبعد ذلك اللاذقية وجبلة ، وكان أول ملوك الأسرة الأيوبية في حماة هو «الملك المظفر عمر» ، وقد بذل من الجهد في الإصلاح الداخلي للملكة ما يوازي سعيه إلى التوسع في ممتلكاتها، وجاء بعده «الملك المنصور محمد»، وقد خلف أباه الملك المظفر سنة 587هـ، ثم حكمها «الملك الناصر» ابن الملك المنصور سنة 617هـ. وجاء بعده أخوه «الملك المظفر محمود» سنة 626هـ، وخلفه على حماة ابنه «الملك المنصور محمد الثاني» سنة 642هـ، وفي زمنه شاركت حماة بالدفاع المستميت عن حلب ضد جيوش هولاكو ، وخلف محمد الثاني ابنه «الملك الظفر محمود الثاني» سنة 683هـ، وقد شارك سلطان مصر «قلاوون» في الحملة على حصن المرقب، وجاء بعده «الملك إسماعيل أبو الفدا» تسلطن في حماة سنة 710هـ عقب وفاة نائبها «زين الدين كتبغا»، الذي أمّر حماة



حماة الجامع الكبير

خلال الفترة التي انقطعت فيها الأسرة الأيوبية عن الحكم بعد وفاة «الملك المظفر» سنة 698هـ، وقد سبق هذه الفترة تولية «سيف الدين فبجق»، ثم «استدمر»، إلا أن الأهلين لم يرضوا عنه، وطلبوا تنصيب «أبي الفداء»، فنزل سلطان مصر عند رغبتهم ، وبعد ذلك أسهم أبو الفداء مع العساكر السلطانية لفتح ملاطية، فأنعم عليه السلطان بلقب السلطنة، وتوفي أبو الفداء سنة 732هـ، فولى السلطان عندئذ «الملك الناصر بن الملك الأفضل» برغبة أبيه، ولما مات هذا الأخير سنة 741هـ، قام بالأمر ابنه «الملك المنصور أبو بكر محمد»، الذي نصب مكانه «طقز تمر»، فسار عندئذ الملك الأفضل إلى دمشق وتوفي هناك في السنة التالية، وبموته انقرض حكم بني أيوب من حماة، واندرس في ذات الوقت اسم الملكية فيها.

في العهد المملوكي

تعاقب على حماة عدد من الولاة في خلال الفترة التي تبقت من عهد دولة المماليك البحرية، وكان أول الولاة «طقز تمر»، وخلفه الأمير «علم الدين الجادلي»، ثم ولي «محمد ال ملك»، الذي خلفه «طنبغا المارداني»، وجاء من بعده «يلبغا اليحياوي»، وخلفه «طقز تمر الأحمدي»، ثم في سنة 747هـ عين «استدمر العمري».

أما في عهد دولة المماليك الشراكسة

حماة - قصر العظم

التي قامت في مصر والشام سنة 790هـ، فقد توالت الأحداث في حماة. فنصب عليها «مأمون القلحطاوي»، الذي عينه «السلطان برقوق» سنة 792هـ، غير أنه هرب في السنة التي تلتها على إثر قيام «مخطاش» بمهاجمة المدينة قادماً من مرعش. وكان الأخير قد أعلن العصيان على السلطان، إلا أنه هُزم سنة 794هـ واقتيد إلى القاهرة... وعقب ذلك توالى النواب على حماة، وكان ممن لهم شأن يذكر: «الأمير طرباي الشريفي»، و «الأمير بلباك السيفي»، و «الأمير جلبان»، وأخيراً «الدقماق» الذي وجد سنة 803هـ، في أثناء إغارة «تيمور» على سورية، والتي حدثت زمن «الملك الناصر زين الدين فرج بن برقوق» ، وقد أرسل تيمور ابنيه «مهران شاه، وماردين شاه» إلى حماة ، فاستعمل أهلها الحكمة معهما ولاطفوهما حتى مرّا في سلام، بعد أن تركا فيها نائبًا عن أبيهما ، سرعان ما تخلص منه الأهلون، وبذلك سلمت المدينة من شرهما.

وقد وصف «ياقوت الحموي» في كتابه – المراصد – حماة، كما كانت في القرن الثالث عشر الميلادي، فقال : إنها أكبر مدينة في منطقة حمص ، يحيط بها سور منيع ، وتقع خارج أسوارها ضاحية واسعة جداً فيها الأسواق العامرة. وفيها مسجد على ضفاف العاصي، ولهذه الضاحية سور حولها، وتكثر المدارس في هذه الضاحية.

وكتب «الدمشقي» في كتابه – نخبة الدهر في عجائب البر والبحر – عن حماة في سنة 1300م : حماة، إحدى المدن الرئيسية في المنطقة ، وهي مركز الحكومة ، وهي مدينة جميلة ذات أسوار منيعة وخيرات وافرة، يجري نهر العاصي في وسطها فيقسمها إلى قسمين . يصل بينهما جسر كبير، وتوجد على طول نهر العاصي دواليب المياه العظيمة المسماة النواعير، التي لا مثيل لها في أي مكان آخر ، والمنطقة حول حماة غنية بالفاكهة وخاصة المشمش المسمى «كافوري لوزي»، الذي لا يوجد له شبيه.

ويقول «أبو الفداء» عنها : إنها مدينة جميلة وقديمة، وهي من أجمل الأماكن في سورية، وفيها قلعة عالية وحصينة جداً، وفيها الطواحين التي تدار بالماء، وتروي النواعير جميع بساتينها، ويجري الماء داخل معظم بيوتها.

وقد مر بها الرحالة «ابن بطوطة» سنة 1355م، وشاهد نهر العاصي الذي يخترقها، والذي أكسبها جمالاً كبيراً وجعلها مدينة صالحة للسكن، وأحل الأراضي حولها إلى جنات مليئة بالفاكهة والخضار، وشاهد أيضاً ضاحيتها الكبيرة المسماة المنصورية، وشاهد أواقها الجميلة وحماماتها، وذكر أنها تمتاز بطعم فاكهتها، وخاصة مشمشها اللوزي، وأما شهرتها الخاصة فبكثرة نواعيرها..

في العهد العثماني

احتلها العثمانيون سنة 922هـ / 1516م، وربطت حينئذ بولاية طرابلس، حيث كان « الأمير منصور بن عساف» والياً عليها، وقد انبسطت رقعتها من نهر الكلب في لبنان إلى حمص فحماة، وغدا من يدير شؤون حماة يعرف بالمتسلم... وعانت حماة، وغيرها من المدن السورية، تعنت المتسلمين وجورهم الشيء الكثير ، فقد كانت لهم أساليب في التقتيل والتعذيب، ولا الذي في التصور ، الأمر الذي سبب فرار الأهلين من

بلادهم ، فتأخر بذلك العمران وشلت الأعمال وعمت الفتن والفوضى ، حتى غدت حماة، وغيرها، في حال يرثى لها، إلا أن هناك عدداً من الحكام تولوا شؤون حماة في خلال ذلك العهد، وتركوا من المآثر ما تنطق به الإنشاءات العمرانية التي بقيت من بعدهم، ونذكر منهم : «الوالي محمد باشا الأرناؤطي» الذي تولى إيالة طرابلس سنة 1050هـ، ثم عين والياً في حماة، وكان مولعاً ببناء القصور والمساجد والحمامات، و«الوالي أسعد باشا العظم»، الذي عمر بحماة خانات وحمامات ودوراً ليس لها في بلاد الشام نظير... ومن حوادث هذا العهد عصيان «جانبولاد التركماني» والي حلب، الذي أعلن العصيان على «السلطان مراد»، والتقى عساكر الإنكشارية في حماة فانهزمت أمامه، وتعقبهم إلى دمشق، وهناك التقى الأمير «فخر الدين المعني»، وفي أواخر القرن الحادي عشر للهجرة، شرعت القبائل البدوية في النزوح إلى جهات سلمية ، وفي القرن الثاني عشرة للهجرة ، نزحت أفراد الطائفة الإسماعيلية عن مصياف وجوارها إلى سلمية.

العهد الفيصلي

دخلت قوات الثورة العربية مدينة دمشق بقيادة «الأمير فيصل بن الحسين» في مطلع شهر تشرين الأول 1918م، فانسحب منها الجيش التركي ، كما انسحب من بقية المدن السورية، ثم تشكلت الحكومة العربية برئاسة « الفريق رضا باشا الركبي»، وبموافقة فيصل عليها، وفي الثامن من آذار، نودي بالأمير فيصل ملكاً على سورية... أما في حماة، فقد عين السيد «بدر الدين الكيلاني» متصرفاً للوائها، الذي كان يشمل حمص وسلمية ومصياف والمعرة، وبذلك قامت أول متصرفية عربية في هذه البلدة ، وقد ساعدت في إمداد الثورة التي قامت في جبال العلويين في ذاك الوقت على أثر الاحتلال الفرنسي للساحل السوري، وذلك بإيصال الإمدادات والمؤن التي تولت الحكومة العربية في دمشق إرسالها خصيصاً لهذا الأمر.

عهد الانتداب الفرنسي

لم تطل فرحة السوريين بعهدهم الجديد، حيث قضي عليه بإعلان الانتداب الفرنسي في شهر أيار سنة 1920، وكان هذا العهد عهد نضال مستمر، أسهمت فيه مختلف البلاد السورية، التي لم تقبله منذ اللحظة الأولى، أما في محافظة حماة ، فقد تجلت روح المقاومة بشتى صورها، سواء في الثورات المسلحة التي اندلعت في كل من مصياف وحماة وقبائل البدو ، أم في المعارك الدموية في أثناء الإضرابات والمظاهرات، وقد استمرت في مقاومتها للاحتلال الفرنسي حتى تحررت عند الجلاء عنها في 17 نيسان 1946.

أشهر مشاهير حماة

ليس أدل على الشهرة التي حظيت بها مدينة حماة، من ذكر الشاعر « امرئ القيس» لها عند مروره بها منطلقًا إلى بيزنطة، مستنجداً بالإمبراطور «جوستنيان» في القرن السادس الميلادي، فقال :

تقطع أسباب اللبانة والهوى
عشية جاوزنا حماة وشيزرا.

وقد انجبت حماة، طوال تاريخها المديد، طائفة من العلماء والأدباء والشعراء ، كان لهم دور بارز في ازدهار التراث العربية، نذكر منهم :

1 – أسامة بن منقذ

وهو أسامة بن مرشد بن علي بن مقلد ابن نصير بن منقذ ، ولد في سنة ٤٨٨هـ في أسرة توارثت إمارة «شيزر» في الشمال الغربي من حماة ، ولقنه والده منذ صغره فنون الفروسية، وبالإضافة إلى حب الفروسية، رباه على حب العلم ، فدرس الحديث والفقه والنحو واللغة ، وحفظ كثيرًا من الشعر ، ولما ازداد حسد عمه حاكم شيزر له ، قام بطرده هو وشقيقه من شيزر، فتشتت في البلاد، وكان في ذلك الخير له، فقد نجا من الزلزال الذي هدم شيزر وقضى على بني منقذ بأسرهم، وذهب بملكهم سنة 552هـ، ومضى أسامة إلى دمشق ، واتصل بحاكمها الذي اعتمد على أسامة في تصريف الشئون السياسية ، وبلغ أسامة في دمشق مكانة مرموقة، ولكن المقام لم يصف له فيها ، فتركها قاصدًا القاهرة سنة 539هـ، في عهد الخليفة الفاطمي «الحافظ لدين الله»، فأكرمه وأقطعه إقطاعًا عاش به في رغد من العيش، ولم يتدخل في الأمور السياسية، حتى إذا ولي الخليفة «الظافر» زَجَّ بنفسه في الحياة السياسية المصرية، واشترك في الإطاحة بالوزير «ابن سلار» وقتل «الخليفة الظافر»، ثم غادر القاهرة إلى دمشق سنة 549هـ، واتصل بحاكمها «نور الدين محمود» وأسهم في حروبه ضد الفرنجة ، ثم مضى إلى حصن «كيفا»، وهناك عكف على البحث والدرس والتأليف ، ولما آلت الأمور إلى «صلاح الدين الأيوبي»، قربه منه وصار من أهم مستشاريه، وعاش أسامة أواخر أيامه في دمشق، وفيها توفي سنة 584هـ.

ولأسامة عدة مؤلفات منها : «كتاب الاعتبار» وكتاب «القلاع والحصون» وكتاب «أزهار الأنهار» وكتاب «الربيع»، كما اختصر سيرة الخليفة «عمر بن الخطاب» لابن الجوزي، وله كذلك «تاريخ البدري» و «أخبار البلدان»، وذيل على كتاب «فريدة القصر» للباخرزي، وكانت عنده مكتبة عامرة بفرر المخطوطات ونفائس الكتب التي تقدر بنحو أربعة آلاف مجلد.

2 – المرتضى الشيزري

وهو نصر بن محمد بن مقلد القضاعي الشيزري، مرتضى الدين، فاضل له شعر، وكان مدرسًا بتربة الإمام الشافعي بمصر ودفن فيها سنة 598هـ.

3 – ياقوت الحموي

وهو ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، مؤرخ ثقة من أئمة الجغرافيين، ومن العلماء باللغة والأدب. أصله من الروم، وأسر من بلاده صغيرًا، فابتاعه تاجر اسمه «عسكر الحموي»، رباه وعلمه وشغله بالأسفار في متاجرة ، ثم اعتقه سنة 596هـ وابعده، فعاش من نسخ الكتب بالأجرة، وعطف عليه مولاه بعد ذلك، فأعطاه مالاً استخدمه في تجارته، واستمر إلى أن توفي مولاه، فاستقل بعمله، ورحل رحلة واسعة انتهى بها إلى خراسان، فأقام يتجر ، ثم انتقل إلى خوارزم، وبينما هو فيها خرج التتار سنة 616هـ، فانهزم بنفسه تاركًا ما يملك، فنزل بالموصل وقد اعوزه القوت، فاتجه إلى تجارة الكتب ، وعكف على التصنيف والتأليف، ثم رحل إلى حلب وأقام في خان بظاهرها، إلى

قصر ابن وردان

ان توفي سنة 626هـ، وكان قد ولد سنة 574هـ.

وقد ترك عدة مؤلفات منها : «معجم البلدان» «إرشاد الأريب» ويعرف بمعجم الأدباء، و«المشترك وضعًا والمفترق صقعًا»، و«المقتضب من كتاب جمهرة النسب»، و«المبدأ والمآل»، في التاريخ ، و« الدول»، و«أخبار المتنبي».

4 – ابن رواحة

وهو الحسين بن عبد الله بن رواحة بن إبراهيم بن عبد الله بن رواحة الأنصاري الحموي. شاعر أديب فقيه، ذكر ابن شاكر الكتبي أنه كان ابن خطيب حماة، من أدباء الدولة الأيوبية، حموي المولد والنشأة، دمشقي الهجرة والإقامة، سمع فيها الحديث من «الحافظ بن عساكر» وآخرين، ورحل إلى مصر فسمع بالقاهرة والإسكندرية، ثم عاد إلى دمشق، واتصل بالسلطان «صلاح الدين» وله فيه مدائح وتهانٍ، وخرج مع صلاح الدين لمحاربة الفرنجة، فشهد المعركة المعروفة بواقعة مرج عكا ، فاستشهد فيها في شعبان سنة 585 هـ.

5 – ابن الفقيه

هو إبراهيم بن نصر الطاقة، ولد في حماة سنة 572 هـ، ونشأ فيها، ثم رحل إلى مصر واقام هناك، حيث قرأ على ابن الجوزي، وكان فقيهًا وأديبًا وشاعرًا.

6 – تاج الدين البرمكي

ولد في حماة، ثم استوطن في مصر في زمن صلاح الدين، وكان فقيهًا متكلمًا وإمامًا وعالمًا، وله نظم كثير من الأراجيز العلمية، كالفرائض والميراث والنحو وغيرها.

7 – ابن قاضي حماة

عبد العزيز بن عبد المحسن الأنصاري الأوسي، المعروف بابن قاضي حماة، شاعر فقيه، ولد في دمشق وسكن حماة، وكان صدرًا كبيرًا نبيلاً فصيحًا جيد الشعر ، له مجلد كبير في «لزوم ما يلزم» ، ولد سنة 586 هـ، وتوفي سنة 662هـ.

8 – محمد بن الحسن العامري

قاضي القضاة بالديار المصرية، وامتنع أن يأخذ على القضاء معلومًا، ولد في حماة سنة 603هـ ، وتوفي في القاهرة سنة 680هـ.

9 – سعد الدين الحموي

متصوف اتبع الطريقة الكبروية ، وبشّر بها في مناطق عديدة مثل الشام وقاسيون. وكان ضليعًا في علم الحساب ، وقرب بين هذا العلم وبين الفلسفة ، مؤكدًا أنهما علمان مجردان يبثان الحكمة، له كتاب «سفينة الأبرار في لجج الأســـــرار»، توفي في خراسان سنة 650هـ.

10 – عمر بن الفارض

أبو حفص، عمر بن علي بن مرشد، أشعر المتصوفين، يلقب بسلطان العاشقين، أصله من حماة، ولد في مصر سنة 576، وأخذ علم الحديث عن ابن عساكر وغيره، وسلك طريق الصوفية، ثم رأى أن يمضي إلى مكة ، وظل هناك خمس عشرة سنة، ثم عاد إلى مصر، وأقام بالأزهر معظمًا من أهل عصره، حتى إن الملك الكامل كان ينزل لزيارته، وساعده على الظفر بمحبة الناس ما منحه الله إياه؛ من جمال الخلقة والخلق، وما سار على السنة الناس من شعره، فقد أخذ الناس يتلقفون ديوانه ويترنمون بقصائده، التي جرى فيها على طريقة الحب والغرام، وكان عالمًا بعلوم الدين واللغة والأدب ، لكنه نبغ في الشعر وصبغه بلونه الصوفي، توفي في القاهرة سنة 633هـ.

11 – إبراهيم بن أبي الدم

ولد في حماة سنة ٥٨٣هـ، ثم رحل عنها إلى بغداد ومنها إلى القاهرة ، حيث حدث فيها، له تأليف مشهورة، منها «شرح الوسيط» وكتاب «أدب القضاة» ، توفي سنة 642هـ.

12 – شرف الدين الأنصاري

شيخ الشيوخ، ولد في حماة سنة 586هـ، وكان من المتقدمين عند الملوك، له نثر بديع ونظم جيد، ذكره صاحب «فوات الوفيات» بأنه سكن بعلبك مدة ثم دمشق فحماة، قال عنه صلاح الدين الصفدي : لا أعرف في شعراء الشام بعد الخمسمائة وقبلها مَنْ نظم أحسن منه ولا أجزل ولا أفصح ولا أصنع، فإن له من لزوم ما لا يلزم مجلدًا كبيرًا ، وما رأيت له شيئًا إلا كتبته ، لما فيه من النكت والتوريات والقوافي والتركيب العذب.

13 – عبد الرحمن الحموي

وهو عبد الرحمن بن إبراهيم بن هبة الله الجهني الحموي الشافعي، المعروف بابن البازي، قاضي حماة وابن قاضيها وأبو قاضيها، ولد سنة 608هـ، وتوفي سنة 683هـ في طريقه إلى الحج، فحمل إلى المدينة ودفن بالبقيع، كان إمامًا فاضلاً وفقيهًا أصوليًا مشكور الأحكام، درس وأفتى وصنّف، وله شعر جيد.

14 – جمال الدين بن واصل

هو محمد بن سالم بن نصر الله بن واصل المازني التميمي، مؤرخ وعالم بالمنطق والهندسة والأصول. من فقهاء الشافعية، ولد في حماة سنة 604هـ، ثم رحل إلى القاهرة سنة 659هـ، فأرسله «السلطان الظاهر بيبرس» سفيرًا إلى «منفرد بن فردريك الثاني» ملك صقلية في مهمة ، فلقي منه رعاية وإكرامًا، فلما عاد جعله الملك الظاهر قاضي القضاة وشيخ الشيوخ في حماة، ومازال في ذلك المنصب حتى توفي في حماة سنة 697هـ، واشتهر بمؤلفه : «مفرج الكروب في أخبار بني أيوب». وله أيضًا «تجريد الأغاني في ذكر المثالث والمثاني» و «شرح الموجز» للخونجي، و «هداية الألباب» في المنطق، و «شرح قصيدة ابن الحاجب» في العروض ، و «مختصر الأدوية» لابن البيطار، و «مختصر المجسطي»، وغير ذلك.

15 – ابن جماعة

وهو محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني الحموي، قاض، من العلماء

بالحديث وسائر علوم الدين، ولد في حماة سنة 639هـ، وولي قضاء مصر ثم قضاء الشام، ثم قضاء مصر، إلى أن شاخ وعمي، توفي في مصر سنة 733هـ، وكان من خيار القضاة، وله تصانيف في علوم الحديث والأحكام منها : «المنهل الروي في الحديث النبوي» و «رسالة في الإسطرلاب»، وله نظم بديع.

16 – عبد العزيز بن جماعة

وهو عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم بن جماعة، الحموي الأصل الدمشقي المولد، ثم المصري، الحافظ قاضي القضاة، ولي قضاء الديار المصرية سنة 739هـ، وجاور بالحجاز فمات بمكة سنة 767هـ. وكانت ولادته سنة 694هـ، من تآليفه : «سهدية السالك إلى المذاهب الأربعة في المناسك»، وكتاب «المناسك الصغرى »، و «تخريج أحاديث الرافعي» .

17 – ابن العديم

وهو نجم الدين بن العديم، علاّمة زمانه ، قاضي حماة المتوفى سنة 734هـ، كان في خدمته الشاعران الشهيران «جمال الدين بن نباتة» و «صفي الدين الحلي»، من مآثره : الجامع المعروف باسمه حيث دفن فيه في حجرة خاصة تحتها مغارة كبيرة، وقبره من حجر الرخام، ثم حمام الحبيسي، والقطعة الشرقية من حرم جامع النوري، حيث أسسها مدرسة للحنفية.

18 – ابن حجة الحموي

تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله ابن حجة الأموي القادري ، ولد في حماة سنة 767هـ، ونشأ فيها وقرأ فنون الأدب على القاضي القضامي، ورحل في طلب العلم إلى الموصل ودمشق والقاهرة ، وعاد إلى بلده ، وكان رئيس أدباء عصره، ثم يمم القاهرة في زمن « المؤيد شيخ» وارتقى في مناصب الحكومة، ومات في حماة سنة 837هـ. ومن آثاره: «خزانة الأدب» و «غاية الأرب» و «ثمرات الأوراق» و «تأهيل الغريب» و «كشف اللثام في التورية والاستخدام» و«قهوة الإنشاء» و«الثمرات الشهية في الفواكه الحموية» و «ثبوت الحجة على الموصلي والحلي لابن حجة» و «مجرى السوابق» و «تغريد الصادح»، وغيرها.

19 – ابن خطيب الدهشة

وهو محمود بن أحمد بن محمد الحموي، المعروف بابن خطيب الدهشة، ولد في حماة سنة 760هـ، ثم طاف في ربوع الشام ومصر آخذًا من علمائها ، ثم عاد إلى مدينته فحدث وأفتى ودرس، ثم ولي قضاءها، وتوفي سنة 834 هـ، ومن آثاره : «تحفة ذوي الأدب في مشكل الأسماء والنسب»، و «إعانة المحتاج إلى شرح المنهاج»، و «التقريب في علم الغريب» في الحديث ، و «تهذيب المطالع لترغيب المطالع»، وغيرها.

20 – ابن جماعة

وهو محمد بن ابي بكر بن عبد العزيز بن محمد ، عز الدين بن جماعة، عالم بالأصول والجدل واللغة والبيان، أصله من حماة ومولده في ينبع سنة 759هـ، انتقل إلى القاهرة فسكنها إلى أن توفي فيها بالطاعون سنة 819 هـ، وكان مكثرًا من التصنيف ، جمعت أسماء كتبه في كراسين، منها : «إعانة الإنسان على أحكام السلطان» و«الأمنية في الفروسية» و «المثلث في اللغة» و«شرح جمع الجوامع» و « زوال الترح في شرح منظومة ابن فرح» و «درج المعالي في

شرح بدء الأمالي» و «المسعف والمعين» في النحو ، و«حاشية على المغني» و «ثلاث حواشٍ على المطول» و «منتخب نزهة الألباء» و«مختصر السيرة النبوية» و«التبيين في شرح الأربعين النووية»، وعرف شيئًا من الطب فألف فيه كتبًا منها : «الأنوار» و«الجامع».

21 – فخرالدين الحموي

ولد في حماة ونشأ في حلب ، حيث شغل منصب القضاء ، ذكره أبو الفداء فأشار إلى وفاته سنة 830 هـ، ووصفه بالمعرفة الوافية للكتاب المشهور بالحاوي في الفقه، وإلى شرحه له في ستة مجلدات.

22 – بدر الدين الكناني

ذكره مكمل تاريخ أبي الفداء سنة 733هـ، فقال بأن له معرفة بالفنون وله عدة مصنفات ، درس في دمشق، ثم ولي قضاء القدس ثم قضاء الديار المصرية، وبعدها قضاء الشام .

23 – محمد علي الحموي

ذكره صاحب كشف الظنون بأن له كتاب «تحفة الحبيب» في علم الطريقة الصوفية، ألفه سنة 943هـ، وتوفي ودفن في حماة سنة 972هـ.

24 – المحبي

وهو محمد بن أمين بن فضل الله بن محب الله بن محمد المحبي الحموي الأصل ، الدمشقي، ولد في دمشق سنة 1061هـ، وسافر إلى الآستانة وبروسة وادرنة ومصر، وتولى القضاء في القاهرة، وعاد إلى دمشق وتوفي فيها سنة 1111هـ، مؤرخ، باحث، أديب، عني كثيرًا بتراجم أهل عصره، وصنف «خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر» و «نفحة الريحانة ورشحة طلى الحانة» و «قصد السبيل بما في اللغة من الدخيل»، وله ديوان شعر.

25 – محب الدين

وهو محمد بن أبي بكر بن داود بن عبد الرحمن العلواني الحموي، الملقب بمحب الدين، من كبار علماء عصره، ولد في حماة سنة 949هـ، ورحل إلى بلاد الروم وتبريز ومصر، وسكن دمشق فتوفي فيها سنة 1016هـ، من كتبه : «عمدة الحكم» وهو منظومة في الفقه، و «شرح شواهد الكشاف» و« لرحلة المصرية»، و «الرحلة الرومية» و«الرحلة التبريزية»، ونحو عشرين رسالة جمعت في مجلد.

26 – علاء الدين بن مليك الحموي

ذكر ترجمته الشهاب الخفاجي في كتابه «ريحانة الألباء» وأورد له شيئًا من شعره ، عاش في مطلع القرن العاشر للهجرة ، وكان شاعرًا وأديبًا ، ترك ديوان شعر طبع في بيروت سنة 1312هـ، وتوفي في حماة سنة 917هـ.

27 – عبد النافع الحموى

وهو عبد النافع بن عمر الحموي ، فاضل من أهل حماة ، سكن طرابلس الشام ، وتوفي في أدلب سنة 1016هـ، له « الرسالة الهادية إلى اعتقاد الفرقة الناجية» و «تفسير سورة الإخلاص»، وله نظم.

28 – الميداني

وهو محمد بن محمد بن يوسف الميداني، فقيه، أصله من حماة، ومولده في دمشق، جاور في الأزهر بمصر تسع سنين، وعاد إلى دمشق فتصدر للتدريس نحو أربعين سنة ، وعظم شأنه حتى كان الحكام لا

يستطيعون الظلم خوفًا منه مع قلة اكتراثه بهم ، توفي في دمشق سنة 1033هـ، وله حاشية على شرح التحرير، وغيرها.

29 – ابن قضيب البان

عبد القادر بن محمد ، من نسل قضيب البان الحسين الموصلي، من أبناء موسى الجون الحسني، من علماء المتصوفين، ولد في حماة سنة 971 هـ، ثم جاور بمكة، وأقام مدة في القاهرة، وولي نقابة حلب وديار بكر وما والاها، وتوفي في حلب سنة 1040هـ، له نحو أربعين كتابًا منها: «الفتوحات المدنية» و«نهج السعادة» و «ناقوس الطباع في أسرار السماع» و «وصف الآل» و «المواقف الإلهية» وديوان شعر.

30 – الكيلاني

وهو علي بن يحيى بن أحمد الكيلاني القادري الحموي ، فاضل متصوف، كان شيخ السجادة القادرية بحماة ، وتولى نقابة الأشراف، وتوفي فيها سنة 1113هـ، وله نظم كثير جمعه في ديوان.

31 – مصطفى مكي

وهو مصطفى بن فتح الله المكي، ولد في حماة ورحل منها إلى دمشق، ثم استقر بمكة إلى أن مات فيها سنة 1123هـ، مؤرخ من ادباء عصره، من كتبه : «فوائد الارتحال، ونتائج» السفر في تراجم فضلاء القرن الحادي عشر».

32 – الهلالي

محمد بن هلال ملا زادة، المعروف بالهلالي، ولد في حماة سنة 1235هـ، وتلقى فيها علمه ، ثم أقام في دمشق وتوفي فيها سنة 1311هـ، وترك ديوانًا طبع في حماة سنة 1329هـ، وديوانًا آخر سماه «معارضات الزينية الهلالية»، وهو كتاب طريف لما يحويه من الفكاهة المتعلقة بأنواع الطعام .

33 – القس عبد الله مسوح المقدسي

ولد في حماة سنة 1862م، ودرس اللغة واللاهوت، وتعاطى مهنة التدريس سنة 1907، وعين قسًا للطائفة الإنجيلية ، وقام بالوعظ والإرشاد في كل من حماة وطرابلس وحمص، حيث أدار المستشفى الأمريكي فيها، وكان من أعلام العربية والخطابة ، وتوفي سنة 1949.

34 – الدكتور صالح قنباز

صالح بن محمود قنباز ، طبيب نابغ ، من شهداء الحرب الاستقلالية في سورية ، ولد في حماة سنة 1885م. ونشأ فيها، وتعلم في سورية والآستانة وأوروبا، وكان من العاملين لاستقلال العرب ووحدتهم، ولم يقم في بلده عمل صالح إلا وكان في مقدمة القائمين به ، نفاه الترك في الحرب الأولى إلى «اسكيشهر»، وعاد إلى حماة فاحترف الطب، واشترك في تأسيس النادي العربي ، وانشأ مدرسة دار العلم والتربية فيها، له شعر جيد وأناشيد وطنية كثيرة نظمها للمدارس ، وكتاب في الفرائض ، وعديد من الكتب المدرسية . وكان فقيهًا في الشرع الإسلامي، عالمًا في التاريخ. توفي عام 1925.

35 – الشيخ سعيد الجابي

ولد في حماة سنة 1869م، تعلم في سورية واستنبول ، وعين مدرسًا في حماة ثم استاذًا في المدرسة التجهيزية، وبقي كذلك حتى توفي سنة 1948، وأسهم في تأسيس ملجأ الأيتام الإسلامي، واشترك في الثورة السورية سنة 1925، وترك عديدًا من المؤلفات منها : كتاب «النقد والتزييف» ، و«كشف النقاب عن أسرار السفور والحجاب»، و«التبيين في الرد على المبشرين»، والسيرة النبوية شعرًا.

36 – الشيخ صالح سلطان

ولد في حماة سنة 1881م، ضلع في علوم التفسير والحديث والصرف والبديع ، وعين مديرًا لمدرسة البرهان والترقي في حماة سنة 1907، ثم مساعدًا في المحكمة الشرعية، وفي سنة 1923 عاد إلى المعارف مدرسًا للدين واللغة في مدرسة التطبيقات إلى أن أحيل إلى التقاعد ، قرض الشعر وله ديوان مطبوع يعرف (بالسلطانيات)، توفي في حماة سنة 1953.

37 – الأستاذ بدر الدين الحامد

ولد في حماة سنة 1901، وتوفي فيها في تموز سنة 1961، كان والده من علماء حماة، فنشأ على الثقافة العربية المحضة، ونال شهادة دار المعلمين، وعين معلمًا للأدب العربي في المدارس الثانوية، ثم شغل منصب مدير المعارف عقب جلاء الفرنسيين ، وله ديوان مطبوع سماه (النواعير).

38 – الأستاذ طاهر النعسان

ولد في حماة سنة 1901، وهو من الأدباء المخضرمين الذين عاصروا النهضة واسهموا في نشر المعرفة والأدب، يتميز بسعة الإطلاع وطلاوة الحديث بالفصحى، له كتاب « تاريخ الرقة»، وشغل مناصب إدارية مختلفة، وتوفي 1961.

٣٩ – الأستاذ إبراهيم العظم

ولد في حماة سنة 1902، وبعد حصوله على الشهادة الإعدادية انتسب إلى معهد الحقوق بدمشق، وشغل وظيفة قاض إلى أن توفي عام 1957، وجمع بين القضاء وبين الأدب، ونظم قصائد غررًا، وله ديوان شعر.

40 – الأستاذ عبد الرحيم الغزي

ولد في حماة 1893، ونال الإعدادية بحماة وشهادة المدرسة السلطانية بدمشق، وعين مديرًا لمدرسة التطبيقات، ثم مديرًا لملجأ الأيتام، واتصف بموهبة شعرية وروائية وخطابية ، وأخرج روايات تمثيلية عديدة، وشكل فرقة تمثيلية وموسيقية وكشفية، واعتقل في حوادث الثورة السورية 1925، اهم رواياته : ثورة قريش، وطارق بن زياد، وعمرو بن العاص، والرشيد والبرامكة، توفي عام 1946.

41 – الأستاذ سامي السراج

ولد سنة 1893، تلقى دراسته في حماة ثم في الآستانة. وقبل إنهاء تعليمه اخذ مجندًا في أثناء الحرب الأولى، ثم عين مساعدًا للمكتب العقاري سنة 1914، وفي تلك الأثناء تسلم مفوضية الجمعية اللامركزية في حلب، واصدر مصطفى كمال الحكم بإعدامه غيابيًا، كما حكم عليه بالإعدام القائد البريطاني (ماك اندرة) سنة 1919، فهرب إلى البادية لعدة اشهر، وعندما اصدرت السلطة الفرنسية، بعد احتلالها دمشق، قائمة بالإعدام لاثنين وستين شخصًا، كان هو الرقم الرابع والثلاثين فيها، عاد إلى حماة سنة 1930، ثم اقام في القدس ثم في مصر، وعام 1954 عاد إلى وطنه نهائيًا، وعين مديرًا للمركز الثقافي العربي ، وظل كذلك إلى أن توفي في حماة سنة 1960.

42 – الأستاذ امين الكيلاني

ولد في حماة سنة 1896، ودرس فيها ثم في المدارس الرسمية بتركيا، ثم اكمل تعليمه في مدرسة عنبر بدمشق، التحق بالثورة العربية ورافق القائد العراقي «علي جودت الأيوبي»، وقاوم الاحتلال الفرنسي لسورية عام 1920، استهلك معظم وقته في الانكباب على المطالعة، وأسس لنفسه مكتبة حافلة بأمهات الكتب، تركها بعد وفاته في حلب سنة 1943، اتصف بكونه خطيبًا شهيرًا،

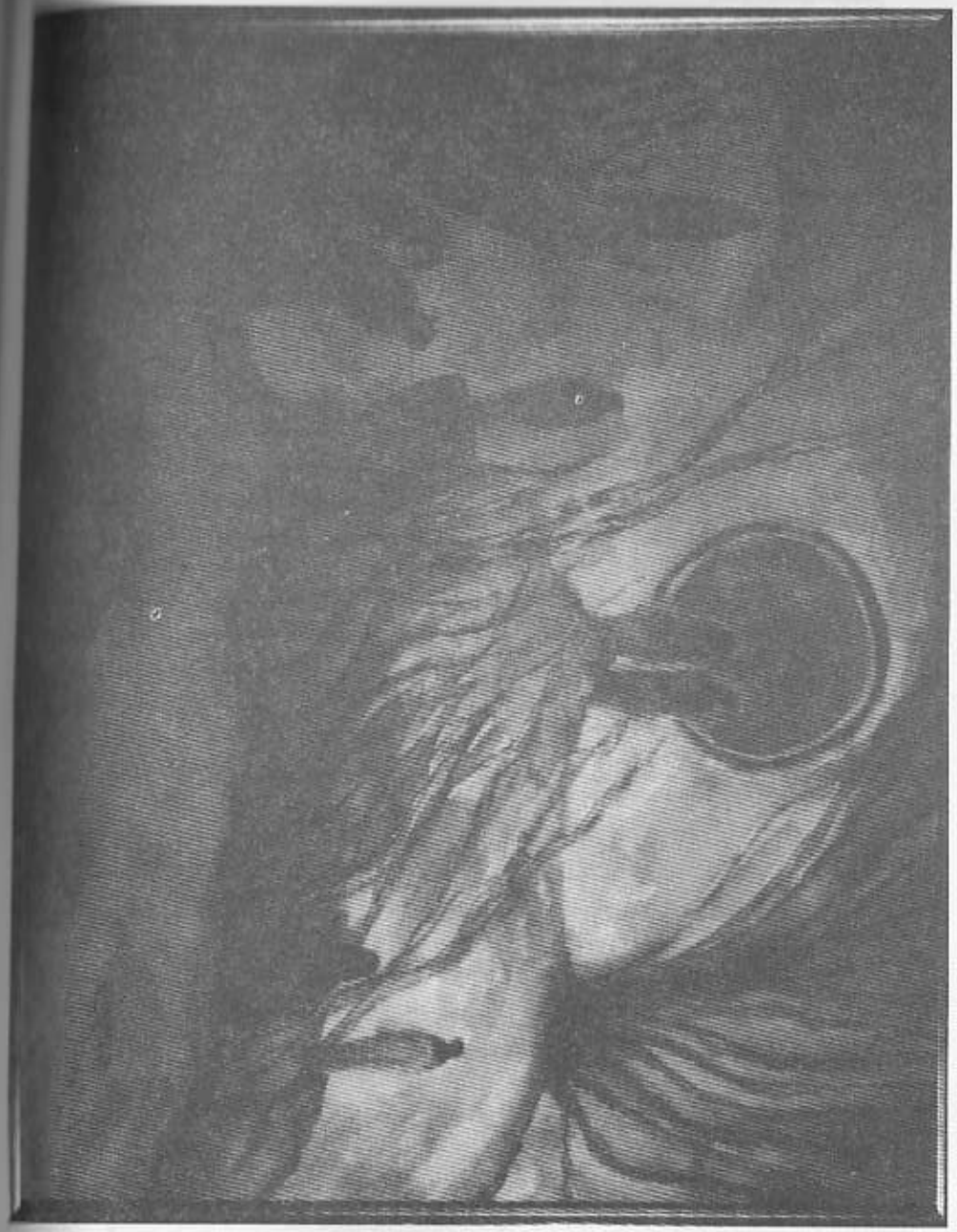
ولد ترك عدة مؤلفات في مقدمتها التمثيليات القومية، وهي عديدة منها : حول الحمى ، يا فتى العرب، وادي موسى ، واقعة الحسا. واقعة معان. وترك مخطوطات في ستة مجلدات، واخرى تاريخية في سبعة مجلدات، ومثلها سياسية في سبعة عشر مجلدًا تتعلق بفلسطين.

43 – الأستاذ عثمان الحوراني

ولد في حماة سنة 1897 ، حيث درس فيها، ثم التحق بالمدرسة الصلاحية بدمشق، عين استاذًا بكلية العائدي بدمشق، ثم انتقل إلى مدارس حماة، واسندت إليه مديرية المعارف بالسويداء، وأسهم هناك لإنشاء عديد من المدارس ، وكان اديبًا لامعًا ومدرسًا ناجحًا، توفي عام 1959 في طريقه إلى مدرسة دار العلم والتربية في حماة، فترك لوعة في نفوس طلابه ومعارفه، كما ترك فراغًا في سلك التعليم .

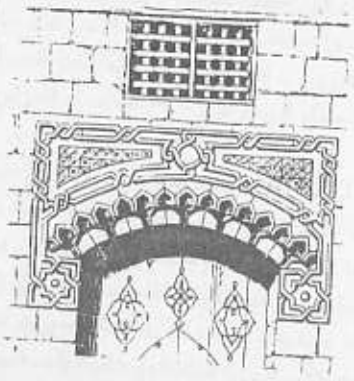
المراجع

1 – ابو الفرج العش ، آثارنا في الإقليم السوري ، المطبعة الجديدة ، دمشق ، 1960
2 – الدكتور سلطان محيسن ، بلاد الشام، عصور ما قبل التاريخ ، الأبجدية للنشر، دمشق 1989.
3– الدكتور عبد الحميد زايد، الشرق الخالد، دار النهضة العربية ، القاهرة ، 1966.
4 – الدكتور قتيبة الشهابي، هنا بدأت الحضارة ، الأبجدية للنشر ، دمشق، 1988.
5 – هنري عبودي، معجم الحضارات السامية، مطبعة جروس برس، لبنان. 1991.
6 – فيليب حتى، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ترجمة د . جورج حداد، ود . عبد الكريم رافق، الجزء الأول، دار الثقافة ، بيروت 1958.
7 – الدكتور محمد بيومي مهران ، بلاد الشام، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، 1990.
8– مؤيد الكيلاني، محافظة حماة ، مطبعة إدارة الشؤون العامة والتوجيه المعنوي، دمشق ، 1964.
9 – فؤاد إبرام البستاني، دائرة المعارف، المجلد الثالث ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960.
10 – خير الدين الزركلي، الأعلام، ثلاثة مجلدات، المطبعة العربية ، القاهرة، 1928.
11 – جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية ، ثلاثة مجلدات، مطبعة الهلال، القاهرة، 1912.



طيـــف

المسكوت عنه في التاريخ الإسلامي



مغالطات عبر التاريخ

خير الله سعيد

مـــفـــالطات عـــبـــر الـتـــاريخ

خـــيـــر الله ســـعـــيـــد

طالعتنا «مجلة العربي» الكويتية ، بعددها «480» الصادر في نوفمبر 1998م بمقالة للدكتور «محمد الرميحي» في زاوية – حديث الشهر – كمقال افتتاحي للمجلة يحمل عنوان «إرهابيون عبر التاريخ» ونظرًا لكون الموضوع يخص – في صفحاته الأولى – جزءًا من تراثنا الإسلامي، رأينا أنه من اللازم مناقشته برويّة وهدوء، القصد منها معرفة حقائق تزوير التاريخ الإسلامي على يد المستشرقين، الذين عملوا لسنين عديدة في تحقيق التراث العربي – الإسلامي ، فأخفوا كثيرًا وأتلفوا أكثر، وبتروا النصوص المهمة من بعض المخطوطات – خدمة لأهداف أيديولوجية – ومَنْ يطلع على كتاب «إدوارد سعيد» – الاستشراق – يقف عند هذه الحقيقة بشكل واضح، وهو الباحث الذي عاش في أوساطهم، وعرف مناهجهم، وأدرك غاياتهم، وبالتالي، أعطى الصورة الواضحة عنهم بذلك الكتاب . لقد كانت مناهج الاستشراق، وفلسفته تعملان على إعادة بناء «الأنا» الأوروبي بصورة ما، ضمن حقل تاريخ البشريّة كلّه، يقيم الدليل على أن أوروبا الحديثة – ومعها أمريكا الشمالية – هي «أرض التاريخ المختارة»، وشعبها هو شعب التاريخ المختار، ومصيرها محط العناية التاريخية».

لقد أحلّ فلاسفة التاريخ، في أوروبا القرنين 18 و 19، «التاريخ» محل «اللّه» في الأيديولوجيا البابويّة – كما يقول د . محمد عابد الجابري – (1) لذلك فإنهم احتكروا «التاريخ» لأوروبا وحدها تمامًا، مثلما احتكرت البابويّة «العناية الإلهيّة» لأتباعها وحدهم دون غيرهم» وكانت مهمة الاستشراق الأوروبي ، هي عملية تفكيك – الآخر – الشرق، عملية سلبه ، وإقصائه ، وتحويله إلى مجرد موضوع. والاستشراق هو الوجه الآخر لفلسفة التاريخ ، حيث لجأ المستشرقون في بناء «الأنا الأوروبي» إلى جملة من عمليات العزل والإقصاء للآخر – الشرق – وتمثّل ذلك في : 1 – الإقصاء الجغرافي ، 2– الإقصاء العرقي، 3–الإقصاء العقلي، 4– الإقصاء الحضاري(2) .

والغريب في الأمر أن بعض مثقفينا يستجيب لتأثير الاستشراق» من دون وعي منه، ماخوذًا بـ: «عمق تحليلاته وأسماء رجالاته» ناسيًا ما تخفيه تلك النصوص الصادرة عنه من إسقاطات أيديولوجية مغرضة هدفها تشويه تاريخنا الإسلامي، والإساءة إلى ماضيه ، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية ، يزاول الإعلان الغربي المعاصر ، عبر قنواته المتعددة، الدخول إلى عقولها ، بغية حرف بوصلة التفكير، من خلال إطلاقه لمسمّيات ومفردات خاصة به، يريد منها إلحاق التُهم، والتشويه بثقافتنا وموروثنا الحضاري الإسلامي، فكلمة «إرهاب» يلصقها – بالحركات الإسلامية المعاصرة كلها، وبالعمل الفدائي الخاص بتحرير الأرض ، بل يلصقها بالأنظمة كلها التي تناصب – إسرائيل – العداء ، وكذلك يلصق بالمفكرين الكبار تهمة – معاداة السامية – بمجرد الكتابة ضد الصهيونية وأباطيلها، وهو ما جرى أخيرًا – لروجيه جارودي – المفكر الفرنسي المعروف، لأنه حكى الحقيقة من جهة ، ولأنه أصبح مسلمًا ، من جهة ثانية ، ثم إن أغلب المفكرين الأوروبيين يعتبر مواجهة الحقيقة مع الإسلام، هي المهمة الرئيسية له، بعد أن انهار الاتحاد السوفيتي على ضوء هذه المقدمة البسيطة، سنحاور د. الرميحي، حول مقالته تلك، بغية الوصول معه إلى حقيقة تاريخية ، قد نتفق عليها جميعًا .

* * *

1– في بدء مقالته ، يدافع د . الرميحي ، بشكل واضح، عن الإسلام ، نافيًا عنه صفة «الإرهاب»، مشيرًا إلى أن مسألة العنف أصبحت ظاهرة تخص العالم بأكمله ، وهذه النقطة مفروغ منها، ثم يشير إلى مسألة «الجماعات» التي تتخذ «السريّة» وسيلة لها تحتوي بالضرورة عناصر من التناقض مع الواقع القائم في المجتمع» ويضيف : «وعديد من هذه التجمعات السريّة يحمل افكارًا انعزالية تجعلها تقيم لنفسها طقوسًا وأحكامًا غامضة، تزيد من عزلتها عن المجتمع الذي يحيط بها، وتنظر إليه بالتالي نظرة عدائية». ثم يقول : «وقد قادني التفكير في أسلوب هذه الجماعات أن أحاول العودة إلى جذور مثل هذه الجماعات السريّة والإرهابية عبر التاريخ»، العربي – العدد المذكور / ص 19، هنا، نود التوقف مع د. الرميحي وفكرته الخاصة بـ «جذور» هذه الحركات السرية . لا سيما الحركات التي ظهرت في المسار التاريخي الإسلامي ، وأوّل نقطة تتجاوز «الجذور» هي مسألة المصادر التاريخية ، والتي يجب العودة إليها في تاريخنا العربي – الإسلامي، وهذه النقطة المهمة تجاوزها الرميحي بالقفز عليها، فهو لم يذكر أيّ مصدر عربي – إسلامي، تناول ظاهرة الإرهاب في

الإسلام، واكتفى بالقول : «ولعلّ كتاب «الجمعيات السرّية – بين الأمس واليوم»، من تأليف آرتون دارول، يُقدّم عديداً من الإجابات عن الأسئلة التي تطرح حول دور العمل السرّي وتطوره عبر التاريخ» ص 20. والأسئلة التي نطرحها على هذا الكتاب تحديداً ما يلي :

1– مَنْ المؤلف وما جنسيّته ؟ 2 – ما ثقافة المؤلف التاريخية ؟ 3 – ما مقدار معرفته باللغة العربية وأسرارها ؟ 4 – ما الانتماء الأيديولوجي للمؤلف؟

5 – ما المصادر التاريخية العربية التي اعتمد عليها المؤلف ؟ 6 – ما مصادر د . الرميحي للولوج في مثل هذا الموضوع ، لا سيما القسم الأول منه، الخاص بالتاريخ العربي – الإسلامي ؟!

كان حريّ بالدكتور الرميحي – بوصفه عربيًا – مسلمًا – من جهة، أو رئيس تحرير واحدة من أهم المجلات العربية ، التريّث ، ولو قليلاً ، لمناقشة مصادر كتاب « آرتون دارول» ومعارضته مع مصادرنا العربية – الإسلامية ، وعلى أقل تقدير، مراجعة الكتب التالية للتحقّق من صحة المعلومات الواردة عند المؤلف، والتي شكّلت يقينًا عند الرميحي في تفكيره.

1 – الملل والنحل – للشهرستاني، 2 – نهاية الإقدام في علم الكلام – للشهرستاني – أيضًا .

3 – الفرق بين الفرق – للبغدادي، 4 – فِرق الشيعة – للنوبختي. 5 – راحة العقل – للكرماني .

6– الكامل في التاريخ – لابن الأثير، 7 – اتعاظ الحنفاء للمقريزي، 8 – المجالس المؤيدية – للمؤيد في الله الشيرازي.

ومن المصادر التي كتبت عن موضوعات – الحركات السرّية – ما يلي:

1– المذاهب الإسلامية ، لعبد الرحمن بدوي، 2 – الحركات السرّية في الإسلام – للدكتور محمود إسماعيل.

3– تاريخ الدعوة الإسماعيلية ، للدكتور مصطفى غالب، 4– المجالس والمسايرات – للقاضي النعمان بن حيّون المغربي 5– دعائم الإسلام للقاضي النعمان أيضًا، 6 – اختلاف أصول المذاهب – للقاضي النعمان أيضًا ، 7– دافع الباطل وحتف المناضل – للداعي علي بن محمد العبشي.

8 – كشف أسرار الباطنية – للحمّادي اليمني، 9 – مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، لأبي الحسن الأشعري، 10 – النجوم الزاهرة – لابن تغري بردي.

ومن الدراسات المعاصرة ما يلي : 1 – الدولة الإسماعيلية في إيران . لجمال الدين، 2 – من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام – لبندلي جوزي، 3 – الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، لمحمد فريد حجّاب ، 4 – أربعة كتب إسماعيلية لشتروطمان . 5– الاغتيال السياسي في الإسلام – لهادي العلوي ، 6– عمل الدُعاة الإسلاميين في العصر العباسي، لخير الله سعيد، وغيرها كثير .

هذه المصادر والمراجع ، تناولت بشكل وضح ودقيق كثيرًا من جوانب الحركة الإسماعيلية، وغيرها من الحركات السرّية في الإسلام، وكلّها من التراث العربي – الإسلامي،

محمد عابد الجابري

إدوارد سعيد

د. محمد الرميحي

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، مثل هذه الموضوعات تحتاج إلى المختص والعارف بخفايا وأسرار فلسفة تلك الحركات ، لا سيما الحركات الباطنية ، حيث كان لها موقف فلسفي، ولها وجهة نظر خاصة في الفقه وأمور الدين، وبذا هي تشكّل تيّارًا فكريًا مستقلاً بذاته في تراثنا العربي – الإسلامي، وعلى أساس هذا التيار الفكري، عوّملت ودُرست وصُنّفت وعُرفت في التاريخ الإسلامي.

ب – في فقرة – صعود شيخ الجبل – يستهل الرميحي حديثه بالاستشهاد بكتاب «جيمس فريزر»؛ صاحب «الغُصن الذهبي» مشيرًا إلى بعض الطقوس المستخدمة عند بعض القبائل المستخدمة لمادة «الحشيش» بغية قبول الفرد لتعليماتها، ويربط ذلك بفرقة «الحشّاشين» التي يقول عنها : « إنها كانت أخطر جماعة إرهابية عرفها التاريخ الإسلامي الوسيط، والتي مازالت آثارها موجودة حتى الآن وسط طائفة الإسماعيلية، التي يؤمن أفرادها إيمانًا مطلقًا بزعيمها – الأغاخان – مثلما كان الأتباع القدامى للجمعية يؤمنون بقدرة زعيمهم، الخارق حسن الصبّاح، على فعل أيّ شيء» ص 20.

– ولو رجعنا إلى مناقشة هذه الفكرة ، لوجدنا أن «جيمس فريزر» كان متخصصًا في فولكلور الشعوب وعاداتهم وتقاليدهم، وهو معروف على الصعيد العالمي بأنه «أبو الفولكلور»، وهذا يعني أنه لم يدرس العقائد الإسلامية المختلفة ، ولم يكن مطلعًا على التاريخ العربي – الإسلامي ، ومَنْ يقرأ كتابه الغُصن الذهبي يدرك ذلك جيدًا، هذا أولاً ، وثانيًا، دخل الرميحي في الموضوع من دون معرفة اسم شيخ الجبل» ، وماذا يعني في فقه الحركة الإسماعيلية، فهو عندهم بديل عن «داعي الدُعاة» الذي ينيب عن «الإمام»، وهو أعلى منصب قيادي في الدعوة، أوجده الحسن بن الصبّاح، بعد أن انشق عن الفاطميين في مصر، إبّان خلافة المستعلي بالله الفاطمي، ليدلل على استقلال تنظيمي وفكري خاص بالحركة النزارية التي قادها هو بنفسه[3].

– ثم يضيف د . الرميحي : «كان حسن الصبّاح أحد المتعصبين الذين نشأوا في مدينة خُراسان، والذين يؤمنون بأن أيّ تغيير في العالم الإسلامي لا يتأتى إلاّ عبر القوة وإسالة الدماء»! والمتتبّع سيرة حياة هذه الشخصية يقف على الضد من هذا الطرح، فترجمة حياة الحسن بن الصبّاح، وفق مصادرنا العربية والإسلامية تقول غير ذلك ، فهي تشير إلى أنه الحسن بن علي بن محمد بن جعفر بن الصبّاح الحميري، تعود نسبته إلى ملوك اليمن الحميريين»[4]، فهو عربي النسب والأصل، وأبوه من الكوفة في العراق، ثم انتقل الأب إلى «قُم»، التي وُلد فيها الحسن، ثم استقرّت العائلة في «الريّ» ، وهناك بدا الحسن دراسته للعلوم الدينية، وهو يتحدث عن نفسه فيقول : «منذُ صباي، ومنذ بلغت السابعة من عمري،

وأنا شغوف بالعلوم المختلفة ، وأردت أن أكون من العلماء في الدين، وبقيت حتى السابعة عشرة، أبحث وأسعى في طلب العلم ، وكنت آنذاك على مذهب الشيعة الاثني عشرية، والذي كان مذهب آبائي، غير أنني التقيت في مدينة الري شخصاً يدعى «أمير درّاب» وكان بين الحين والحين يشرح عقيدة خلفاء مصر «الفاطميين»، كما كان يفعل «ناصر خسرو» حجة خراسان وجرجان»[5]. فهل يا ترى تلك النزعة العلمية والعقلية لدى هذا الرجل تدعوه إلى استخدام القوة وإسالة الدماء، كما يقول الرميحي؟! أم أن ظروف الصراع السياسي مع السلاجقة من جهة ، والخلافة العباسية ، من جهة ثانية ، والاختلاف مع الفاطميين، من جهة ثالثة ، هي التي دفعته إلى أن يتحصّن بعيداً بقلعته «آلموت»، ويحافظ على كيانه المستقل من هجمات تلك القوى الضاربة، وهي ثلاث دول كبرى ، إزاء فرقة إسلامية صغيرة، حيث إنه كان دائماً في حالة حصار، من قبل هذه الدول ، ولم يكن مهاجماً قط، سوى في حالة الدفاع عن نفسه، وعن فرقته «النزارية» والتي عرفت بهذا الاسم فيما بعد[6] .

– ثم يضيف د . الرميحي إسقاطاً تاريخياً ، غير دقيق ، عندما يشير إلى مسألة ترابط كل من «نظام الملك وعمر الخيام والحسن بن الصبّاح» بحلف صداقي، متهماً الأخير بأنه «قتل نظام الملك» بعد أن أوصله إلى بلاط الملك، من دون أن يذكر أيّ مصدر تاريخي، عربي أو إسلامي ، يقول بصحة ذلك ، والمصادر المعتمدة لدينا تقول: «إن السلطان ملكشاه السلجوقي، كان محباً للتنظيمات الإدارية ، ويشرف عليها، وبخاصة الأعمال الحسابية، ولهذا السبب كان يعجب بأعمال الحسن بن الصبّاح ، الأمر الذي كان يغضب نظام الملك – الوزير المعروف – والذي سعى إلى التخلص من الحسن، حيث اتفق يوماً أن «طلب السلطان – ملكشاه من وزيره – نظام الملك – أن ينظم سجلاً جامعاً للموازنة في الدولة ، وسأله عن الوقت الذي يحتاجه لعمل ذلك ، فأجابه الوزير : سنتان على الأقل فاستكثر السلطان المدّة وقال : «أريد إنجازه في وقت أقصر وأسرع»، ثم دعى الحسن بن الصبّاح وطلب إليه الأمر نفسه، وسأله عن المدّة التي يحتاج إليها فأجابه : أربعين يوماً» فدهش الملك وقال : يظهر أنك لا تعلم شيئاً عن أعمال الدولة وإدارتها، لأن الوزير الأكبر نظام الملك – طلب مهلة أكثرمما ذكرت ، فأكد الحسن للسلطان، أن انجاز هذا العمل لا يكلف أكثر من أربعين يوماً ، وأنه مسئول عن ذلك العمل ، وباشر به»[7].

ثم أنجزه، الأمر الذي أغضب الوزير – نظام الملك – وتآمر عليه من خلال غلام له، بعثر العمل ، وعندما قدم السجل التدقيق ، لم يكن فيه كشف الأوراق ، وعندما عرف الحسن بن الصبّاح مساعي الوزير للإيقاع به دارى الأمر، ولولا حسن تدبيره لكان في عداد الأموات في مقالته[8]. تلك هي الحادثة التي فصلت ، وبشكل نهائي ، بين الطرفين للنهاية ... أما مسألة قتل الحسن بن الصباح للوزير نظام الملك ، فهي مختلفة جداً، وليس كما جاء في مقالة د. الرميحي، وقد أوردها ابن الأثير في تاريخه على النحو التالي : حوصرت قلعة «آلموت»[9] من قبل السلاجقة، وجيّشت لها الجيوش ، ودقّت طبول الحرب ضدّها ، وحوصرت أشهر عديدة، الأمر الذي أصبح معه الموت محتماً، لذلك انتدب الحسن بن الصبّاح أحد الفدائيين، وكلّفه باغتيال الوزير – نظام الملك – كي يخفف عنهم شدّة الحصار، فراح هذا الفدائي[10]

يلاحق تنقلات الوزير وتحركاته، من مكان إلى مكان ، إلى أن وافاه بالغرب من مدينة «نهاوند»، وفي هذا يقول ابن الأثير[11] «في 10 رمضان سنة 485هـ، بعد أن فرغ الوزير من إفطاره، خرج في محفّته إلى خيمة حرمه، فأتاه صبيّ ديلمي من الباطنية في صورة مستبيح، أو مستغيث، فضربه بسكين كانت معه، فقضى عليه وهرب، فعثر بطنب خيمة ، فأدركوه فقتلوه» . وعلى ضوء هذه الحادثة، وبعد فترة قصيرة، وتحديداً في 3 شوال 485 هـ، فك الحصار نهائياً عن قلعة «آلموت» ، ذلك هو الشاهد التاريخي على قتل الوزير نظام الملك .

– ثمة اتهام مبطّن يورده الرميحي ضد «النظام الفاطمي» معتبراً إيّاه – ضمنياً – مساعداً في الإرهاب، ومتناسياً ، بشكل متعمد، حالة الصراع بين الدولة العباسية وبين الدولة الفاطمية، وهذه ليست مسألة سهلة ، حتى يتجاوزها أي باحث في شؤون العصر الوسيط في التاريخ العربي – الإسلامي، يقول د . الرميحي : «وفي مصر ، في ظل النظام الفاطمي. وجد حسن الصبّاح الفرصة التي يريدها، لقد حصل على صورة النظام السرّي الباطني، الذي يبحث عنه، وأعطاه الخليفة الفاطمي الثروة التي يحتاج إليها من أجل تجنيد أعضاء جماعته» ص21.

– نتساءل هنا : ما مصادر الرميحي إلى مثل هذه المعلومات ؟! وكيف وصل الحسن بن الصبّاح إلى القاهرة ؟! وما الأموال التي حل عليها وكم مقدارها ؟!

الأمر ليس هكذا يا صاحبي !! إن دعاة الدولة الفاطمية قد انتشروا في بقاع الأراضي الإسلامية كلها ، من خراسان وبلاد فارس ، إلى شمال افريقيا ، مروراً بالعراق وبلاد الشام وأرض الجزيرة ، ووصل دعاتهم ونشطوا في أرض اليمن ، وعزلوا بشكل ملحوظ أيّ نفوذ سياسي للسلطة العباسية ، في تلك الأماكن المذكورة ، وقد استطاع الداعي الفاطمي المعروف – المؤيّد في الدين – هبة الله بن موسى الشيرازي، أن يجنّد كثيراً من العرب والمسلمين لدعوته ، و«أن يلعب على تناقضات الجيش السلجوقي ويشقّه إلى نصفين ، ثم اسقط الخلافة العباسية لمدة تكاد تصل السنة، وخطب للخليفة الفاطمي – المستنصر بالله – على منابر المساجد في بغداد»[12]. والحسن بن الصبّاح واحد من دعاتهم الكبار، أما كيف وصل إلى القاهرة ، فيخبرنا عن ذلك ابن الأثير[13] حيث يقول : «بأن الحسن بن الصبّاح قصد المستنصر بالله ، في زيّ تاجر، واجتمع به وخاطبه في إقامة الدعوة في بلاد العجم (فارس)، وقال له : «من إمامي» ؟ فقال : ابني نزار، وهو اكبر أولاده، وهو ما جلب عليه السوء والحسد وعداوة قائد الجيوش الفاطمية – بدر الجمالي – حيث إن الخليفة المستنصر بالله متزوج من اخت ، وابنها – المستعلي – يطمع في الخلافة ، وهو ما كان ، لذلك عندما توفي المستنصر بالله قتل – بدرالجمالي – ابنه الأكبر نزار ، وطارد الحسن بن الصبّاح ، ثم نصب ابن أخته خليفة . وبدأ الانشقاق في الدعوة الإسماعيلية إلى – نزارية ومستعلية منذ ذلك التاريخ[14] تلك هي الحادثة الوحيدة والواقعة التي جاء بها الحسن بن الصبّاح إلى القاهرة، وعند عودته اسّس الدعوة النزارية، أو ما يسميها الشهرستاني بـ «الدعوة الجديدة»[15] وأقامها في قلعة «آلموت».

ج – ثمة أمر آخر لم يتوقف عنده د . الرميحي ، وهو مسألة «مادة الحشيش المخدرة»

والتي جاء على ذكرها في سياق المقال على النحو التالي : «هكذا بعد صعود إسطورة شيخ الجبل ، والذي لجأ إلى واد معزول بالقرب من خراسان، واقام في قلعة «الموت» الشهيرة. وبدأ تجنيد الشباب الصغار ، الذين تقل اعمارهم عن العشرين عامًا ، ونقلهم إلى قلعته ، مستخدمًا المخدرات والنساء في إقناعهم، انهم يعيشون جنّة ارضيّة، ولكي يحافظوا على هذه الجنة ادخل في قناعتهم انهم يجب أن يكونوا قتلة وإرهابيين»، ص 21 من المجلة.

– هناك امرٌ بدهي يتعارض كليًا بين متعاطي «مادة الحشيش المخدرة» وبين مبدأ الإقدام على القتل، والذي يستوجب بالمنفّذ أن يكون على درجة عالية من اليقظة والحذر الشديدين، لا سيما إذا عرفنا بأن أغلب الذين قتلوا على يد أصحاب الحسن بن الصبّاح كانوا من رجالات الدولة الكبار، ومن الأمراء والقوّاد، وهذا يعني التناقض الصارخ بين متعاطي « الحشيش» وبين مهمة القتل، فكيف انطلت هذه الحقيقة على الرميحي ؟! هذا من جهة، ومن جهة ثانية، إن مصادرنا العربية – الإسلامية ، والتي ذكرناها في سياق هذا المقال، لم يشر أحد منها – من قريب أو بعيد – إلى تعاطي هؤلاء تلك المادة المخدرة ! فكيف أشيع هذا المصطلح –الحشاشون – ولصق بهم ؟!

ما تحت أيدينا من مصادر ومعلومات يشير إلى أن الرحّالة الإيطالي «ماركو بولو» هو أوّل مَنْ اشاع هذه التهمة ، ولصقها بهم تحت اسم «الحشاشين» وجاء بعده المستشرقون وأخذوا ماكتبه في رحلته تلك إلى بلاد الشرق، من دون تمحيص أو تدقيق، وخدم هذا «الدَسّ» رغبة هؤلاء في المقام الأيديولوجي، وهناك مستشرقان اثنان اهتمّا اهتمامًا كبيرًا بهؤلاء «النزاريين» هما : و . إيفانوف – الروسي ، والذي كتب عنهم الكثير، وأصبح رئيسًا للجمعية الإسماعيلية – الأغاخانية ، في مطلع القرن العشرين، وكتب لهم كتاب بعنوان : «دليل آداب الإسماعيلية»، والمستشرق الآخر هو : برنارد لويس – بريطاني يهودي، وقد حصل على درجة الدكتوراه في بحثه عن «أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية»، وقد أهّلته هذه الدراسة لأن يصبح مستشارًا لرئيس الوزراء البريطاني «ونستون تشرشل» لشؤون الشرق الإسلامي، وهي دراسة علمية – تاريخيّة دقيقة إلاّ انه في كتابه الثاني: «الحشاشون، فرقة ثورية في الإسلام» تبرز نوازعه الأيديولوجية بشكل يفقده حتى الموضوعية في البحث التاريخي، وهو يتحدّث عنهم ، من دون تحقيق أية معلومة بل هو يتعمّد أحيانًا بتر النصّ التاريخي ، الذي يشوّه صورتهم باعتبارهم مسلمين، وقد ردّدناعليه في مكان آخر[16].

والملاحظة الأخرى على د. الرميحي هي : من أين جاء بالمعلومات الخاصة بتلك التسمية اولاً ، وكيف حصل على معلومات باستخدام النساء والمخدرات ؟! وهنا أحبُّ أن اشير إلى أن دعوة الحسن بن الصبّاح أخذت على عاتقها تطبيق مناهج «إخوان الصفا» في مسار حياته التنظيمية والفكريّة، الأمر الذي جلب انتباه «الشهرستاني وحاورهم، وجادلهم بشكل موضوعي، وعلى ضوء عقيدتهم[17]. ثم إن كلمة «إرهاب»، هل وردت في كتابات المؤرخين الإسلاميين، السابقين واللاّحقين ؟! فكيف نستجيب إذن إلى ما تريده الدوائر الأيديولوجية والإعلامية الغربية من ترويج لـ مصطلحاتها السياسية ؟!

* والملاحظة الثالثة،التي نسجلها على د.الرميحي هي ، عدم الدقّة التاريخية في تناول أية

حادثة يوردها في مقالته ، فهو يقول : « وقد بلغت طاعتهم لحسن الصبّاح، انهم كانوا على استعداد لإلقاء أنفسهم من فوق أسوار القلعة إرضاءً له» ص 21. ولم يذكر المصدر الذي استقى منه تلك المعلومة .

ونحن سنكفيه مشقة البحث في المصادر ، إيرادًا للحقيقة ليس إلاّ ، كون د. الرميحي واحدًا من المشتغلين في شؤون الفكر والتراث . نقول : إن حادثة إلقاء مجموعة من الفدائيين من اعلى قمة الجبل ، كانت بمثابة الرد العملي على رسالة السلطان السلجوقي «ملكشاه» والذي ارسل إلى الحسن بن الصبّاح يدعوه إلى الطاعة، ويتهدّده إن خالفه، فقال في جواب الرسالة، والرسول حاضر، : «الجواب ما تراه»، ثم قال لجماعة تقف بين يديه : «أريد أن انفذكم إلى مولاكم في حاجة، فمنْ ينهض لها ؟! فاشرأبّ كل منهم لذلك ، فظنّ رسول السلطان أنها رسالة يحمّلها إيّاهم ، فأومأ إلى شابٍ منهم فقال له : نفسك، فتمزّق، ثم التفت إلى رسول السلطان وقال له : أخبر مولاك أن عندي من هؤلاء عشرين الفًا ، هذا حدّ طاعتهم لي ، هذا هو الجواب»[18] وفي هذه الحادثة نفسها، والموقف نفسه، اشار إلى مجموعة من فدائييه بأن يجلبوا له «السكين» والتي رماها من أعلى الجبل فتبعها عشرة منهم وماتوا. هنا تظهر طاعة العقيدة لا عبادة الشخص، كما يرى الرميحي ، بل هو قمة الالتزام بما اختطوه من نظام حديدي صارم لمجابهة أعدائهم ، السلاجقة وغيرهم ، وقد عُرف عن صرامة الحسن ومراقبته اتباعه انه «قتل احد ابنائه جلدًا لأنه اتهم بشرب الخمر» [19]، فكيف يسمح بتفشي – الحشيش – بين صفوف مقاتليه ؟! أليس وصول عدد مريديه إلى 70 الفًا كما يقول الرميحي، وانتشارهم في آسيا وافريقيا دليلا على قناعتهم بدعوته؟! أيعقل أن هذا العدد من الجيش الجرار إرهابيون ؟!

د – يشير د. الرميحي إلى مسألة أخطر بتقريره إلى أن «جماعة الحشّاشين تحولت لتكون خطرًا على الزعماء والأمراء الموجودين كلهم في العالم الإسلامي، ووصف الحسن بن الصبّاح بأنه تحوّل إلى سيف مصلّت يهدّد الجميع، وأصبح على الأمراء أن يقدّموا له فرائض الطاعة والولاء ، وأن يرسلوا إليه الأموال التي كانت تدعم سلطته، وتزيد من عدد اتباعه» ؟! ويبقى السؤال الدائم : من أين جئت بهذه المعلومات ؟! وهل مصادرنا العربية والإسلامية جاءت على ذكر ذلك ؟!! هل تعلم يادكتور أن كثيرًا من اتباع – الحسن بن الصبّاح – قد احرقوا احياء على يد السلاجقة ؟! دعنا نقرأ رواية ابن الأثير التي تقول : «في سنة ٤٩٤هـ أمرالسلطان – بركيارق – بقتل الباطنية – يعني الإسماعيليين – وقد ذكر أن العامة بقيادة الفقيه الشافعي ابي القاسم مسعود بن محمد الجندي – قد جمع الجمّ الغفير بالأسلحة، وأمر بحفر اخاديد، واوقد فيها النيران، وجعل العامة يأتون بالباطنية أفواجًا ومنفردين، فيلقون في النار، وجعلوا إنسانًا على اخاديد النيران وسمّوه – مالكًا – فقتل منهم خلقًا كثيرًا» [20] .

تُرى ماذا يقول الرميحي في مثل هذه الواقعة ؟! وهل نكذّب ابن الأثير ؟ أليس من حق الربّ وحده محاسبة العبد عن أفعاله، وتقرير مَنْ يكون في النار أو في الجنة ؟! أليست هذه الحادثة تفرض على تلك الحركات أن تلجأ إلى المقاومة وردّ العنف بالأشكال كلها ، هذا من الناحية الاجتماعية والأخلاقية. أمّا من حيث الشريعة الدينية، فقد أخذوا على عاتقهم تطبيق

مبدأ «النهي عن المنكر» بشكل عملي ينسجم والحديث النبوي القائل : «مَنْ رأى منكم منكرًا فليغيّره بيده... إلخ». وهذا المبدأ أخضع لاجتهاد الفقهاء ومتكلمي الفرق الإسلامية من حيث تطبيقاته ، وقد شكّل ظهور الدولة السياسية في الإسلام احتواء لمضمون «مبدأ النهي عن المنكر» بحيث أصبح «الإمام» وخلفاؤه هم الأولى بتطبيقه ، وقد رأت أغلب الفرق الشيعية – والإسماعيلية منها – أن تطبيق هذا المبدأ من مسئولية الخليفة أو الحاكم ، فقد أورد ابن أبي الحديد، حديثًا للإمام علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – يقول فيه : «إن أول ما تغلبون عليه من الجهاد، الجهاد بأيديكم، ثم بألسنتكم ثم بقلوبكم، فمن لم يعرف بقلبه معروفًا وأم ينكر منكرًا، قلب ، فجعل اعلاه اسفله وأسفله اعلاه» [21] وهذا القول في عرف الشيعة، دعوة صريحة لمقاومة الطاغية ، إمامًا كان أم خليفة أم حاكم ، وهو ما يشير إلى تفاخر ابن أبي الحديد في تطبيقاته العملية حيث يقول : «واعلم أن النهي عن المنكر والأمر بالمعروف ، عند أصحابنا أصل عظيم من أصول الدين، وإليه يذهب الخوارج الذين خرجوا على السلطان ، متمسكين بالدين وشعار الإسلام، ومجتهدين في العبادة لأنهم إنما خرجوا لمّا غلب على ظنونهم أوعلموا جور الولاة وظلمهم، وإن أحكام الشريعة قد غيّرت ، وحكم بما لم يحكم به الله، وعلى هذا الأصل تبنّت الإسماعيلية من الشيعة قتل ولاة الجور غيلة... وبالجملة فهو أصل «شريف» [22].

من هنا نرى الوازع الديني عند «الإسماعيلية النزارية» يدفعهم للاغتيالات السياسية لخصومهم من القادة والأمراء والوزراء، على حدٍ سواء، مع ملاحظة أنهم لم يغتالوا من العامة أحدًا.

* والملاحظة الرابعة على د . الرميحي ، هي ميله الواضح للاقتصاص من «الحشّاشين» بالإيحاء والفكرة، وهو بهذا يقدم خدمة لمنهج الاستشراق الغربي، من دون أن يكلّف نفسه عناء مراجعة المصادر التاريخية للتحقّق من معلومات حقل الاستشراق متعدد الجوانب ، فهو لم يقم أيّ تعارض بين مختلف النصوص للفرق الإسلامية المختصمة والمتحاربة منذ عدة قرون، وبالتالي هو يقرّر ما يراه من خلال قراءة واحدة لمصدر أوروبي خطف بصره بشكل سريع، وهذه لا نقبلها لكادر إعلامي كبير، يعي مسئولية الكلمة كالرميحي، لنقرأ عبارته التالية التي وردت في المقال : «من المؤكّد أن هدف الحشّاشين لم يكن خدمة الإسلام بأيّة طريقة من الطرق، فقد خاضوا صراعًا ضد صلاح الدين الأيوبي، الذي كان مشغولاً بالصراع مع الصليبيين، وحاولوا اغتياله أكثر من مرة ، كما أن التاريخ يذكر لنا أن الصليبيين قد استخدموهم في الصراع بين بعضهم بعضا ، ويقال إن ريتشارد قلب الأسد ، طلب من شيخ الجبل» اغتيال رفيقه في الحرب، ومنافسه «الكونت كونراد دي مونت» – وليس كوزاد – ويقال أيضًا ، إنهم ساعدوا جيوش الصليبيين في الاستيلاء على مدينة عسقلان التي كان يدافع عنها المسلمون » ص 21 – 22.

والقارئ العادي سيثير تساؤلات عدّة عن هذه الفقرة منها : 1 – لماذا حاولوا اغتيال صلاح الدين الأيوبي ؟! 2 – مَنْ شيخ الجبل وقتذاك ؟! 3 – ما المصادر المعتمدة في

نقل هذه الطروحات ؟! 4 – ماذا تقول مصادرنا العربية والإسلامية، والتي أرّخت لحوادث تلك الفترة؟! بماذا سيجيبنا د .الرميحي ؟!

من جهتنا، نحاول استضاءة تلك الأحداث – خدمة للحقيقة – والوقوف مع مصادرنا العربية – الإسلامية ، وإعقادها كمصدر رئيسي في استقاء المعلومات التاريخية لتلك الفترة، فنقول : إن صلاح الدين الأيوبي ، أراد إخضاع التيارات الإسلامية كلها إلى مذهب سنّي واحد وبالقوة العسكرية ، لا بقوة العقل والمنطق ، الأمر الذي قاده إلى الاختلاف مع قادة «نورالدين زنكي» عندما ولّاه، هو وعَمّه ، رعاية الشؤون المصرية، وقام بانقلاب عسكري على الخليفة الفاطمي، والذي كان قد استنجد بنور الدين زنكي [23]، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى، كانت قلاع الإسماعيلية ، تحت إشراف «شيخ الجبل سنان راشد الدين [24]، والذي وصل بالدعوة النزارية في بلاد الشام إلى أوجها، حيث كانت سيطرته الفكرية والسياسية على أغلب القلاع في الشمال السوري.

وامتدت «دويلتهم» في المنطقة الواقعة بين طرابلس وبين اللاذقية من جهة، ووادي العاصي والبحر المتوسط من جهة أخرى، [25]. فيما يشير مرجع إسماعيلي معاصر إلى أن «دولة» سنان كانت تمتد من شرقي طرطوس جنوبًا حتى جبل السمّاق شمالاً، ومن البحر المتوسط غربًا، حتي ضواحي حماة شرقًا» [26]وهذا الامتداد الجغرافي من شأنه أن يسلط الأضواء على «سنان راشد الدين»، ويسير التساؤل والحفيظة ضدّه، وقد رافق هذاالتطور الإسماعيلي – النزاري، وامتداداته السياسية ، تطورًا سياسيًا آخر، تمثّل في انتصارات نورالدين زنكي على الصليبيّين في بلاد الشام وغيرها، إضافة إلى بدء التنافس بين صلاح الدين الأيوبي – بعد إسقاطه الخلافة الفاطمية – وبين نور الدين زنكي، إضافة إلى الخلاف الإسماعيلي بين «الموت» وبين «مصياف» مقر سنان راشد الدين، يُضاف إلى ذلك وضع الصليبيين الجغرافي في بلاد الشام، والذين كان يعنيهم وجود موضع قدم لوجودهم هناك [27]. ضمن هذه التناقضات، والتقاطعات السياسية كان الجانب الأضعف في تلك المعادلة هو «النزاريون – بقيادة سنان راشد الدين»، والكل يريد التهامهم ، وكسب مواقعهم الأرضية، وتحصيناتهم الجبلية ، ومن هنا كان صلاح الدين الأيوبي يدرك أهمية مواقعهم ، خصوصًا بعد وفاة نور الدين زنكي، فتوجه إلى دمشق، وسيطر عليها بدون مقاومة واضحة ، ثم أخضع بقية أقاليم الشام له واحدًا تلو الآخر [28]. وبقيت أمامه قلاع الإسماعيلية ، فبدأ بمحاصرتهم، بدءًا بمحاصرة «إعزاز» لمدة 38 يومًا، وضيّق عليهم الخناق، فتجرّدوا لنزاله ، وبشكل فردي ، فتتبعّه اثنان من «الفدّاوية» وهوالاسم الذي كان يُطلق عليهم وقتذاك، وتابعوا نشاطاته وتحركاته، إلى أن سنحت الفرصة لهم ، فوثب عليه أحدهم ، وضربه بسكين في رأسه، فجرحه ، فأمسك صلاح الدين يد الإسماعيلي، وبقي يضرب في السكين فلا يؤثر ، حتى قُتل على تلك الحالة، فوثب عليه الآخر، فقتل أيضًا، وجاء صلاح الدين إلى خيمته مذعورًا، واستعرض جنده، وأبعد مَنْ أنكر منهم[29].

وفي عام 572 هـ عاود صلاح الدين الكرّة على الإسماعيلية فحاصرهم في «مصياف» مقر سنان راشد الدين، فنهب البلدة، وخرّب وأحرق، فأرسل «سنان» إلى خال صلاح الدين،

واسمه «شهاب الدين الحاري» صاحب حماة، يساله في الصلح ، ففعل[30]. إلا أن نشوة صلاح الدين، وانتصاراته المتلاحقة جعلته لم يسترح لهذا الصلح، فقرّر أن يبدأ معهم جولة أخرى يخضعها لمبدأ الترهيب، يقول ابن العماد الحنبلي [31] : «قال المنتجب : أرسلني السلطان – يقصد صلاح الدين – إلى سنان ، مقدّم الإسماعيلية، ومعي القُطب النيسابوري، وأرسل معنا تخويفًا وتهديدًا، جاء فيه : اعلم يا سنان أنّك وإن كنت قد أغلقت أبواب قلاعك، وأوصدت أبراج حصونك في وجهي، وأقمت الحُرّاس، وحشدت الفدائية بالنبال والأقواس، فإنّك لا تقدر أن تنجو من صلاح الدين، الذي سيقطع رأسك ، ويخمد أنفاسك ، بالرغم من فدائييك وحرّاسك ، أنا قادم إليك بجيوشي ورجالي ، فإمّا أن تأتي إلينا خاضعًا تائبًا، ولأوامرنا طائعًا، أنت وجميع قُوّادك، ورؤساء جندك، وتسلّموا إلينا مفاتيح القلاع والحصون، لنرفع عليها الأعلام والبنود، وإمّا نصبنا عليكم المنجنيقات، فلا أبقينا منكم أحدًا على قيد الحياة، وقد أعذر من أنذر والسلام » [32].

يقول المنتجب : «لم يجب سنان على الرسالة ، بل كتب على طُرّة كتاب السلطان الأبيات التالية» :

ياذا الذي بقـراع السيف هدّدني	لأقام مصـرع جنبي حين تصرعه
قـام الحمـام إلى الباري يهدّده	وكشّرت لأسود الغـاب أضبعُه
أضحى يسد فم الأفعى بإصبعه	يكفيـك ما قـد تلاقي إصبعـه
إنّا منحنـاك عُمرًا كي تعيش به	فإن رضيـتَ وإلاّ سـوف ننزعه
لو أن عُـمرك حبلٌ أنت ماسـكهُ	فسـوف تعلم يومًا كيف نقطعه !!

ثم كتب سنان راشد الدين خطبة بليغة جاء في نهايتها : «فإذا وقفت على كتابنا هذا، فكن لأمرنا بالمرصاد ، ومن حالك على اقتصاد، واقرأ أول النحل وآخر صاد» [33]، وعلى هذا الأساس بدأت المشاحنات بين الطرفين ، والبادئ في الأمر صلاح الدين ، كما أشارت المصادر، ثم أخذ سنان راشد الدين يحارب صلاح الدين بأسلوبه نفسه ، أي التّهديد، كنوع من «الحرب الباردة»، مالبثت أن تطورت إلى حالة من الاستفزاز ، من جانب الطرفين، وهنا، عَمدَ سنان إلى أسلوب المفاجأة، فقد تسلل ليلاً إلى خيمة صلاح الدين الأيوبي – كما يقول صاحب «مناقب المولى سنان»[34]، وكان صلاح الدين نائمًا ، فقام بتغيير المصابيح، ثم وضع بالقرب منه «جرداق» أي خبز – بالفارسية – من خبز الإسماعيلية ، كانت معروفة في ذلك الزمان، وشكّ سكينًا في «الجرداق» مغموسة في السمّ إلى نصفها، مع رسالة قصيرة ، عبارة عن بيتين من الشعر هما :

أمّا وجلال البيت ما تملكونها	مراغمة منّا وذا النصر قائم
نخبركم أنّا قـدرنا عليكـم	نؤخّركـم حتى تتمّ العزائم

هذه الحادثة – لاشك – أفزعت صلاح الدين الأيوبي، مع أنه أخذ الحيطة والحذر من سنان ، لكنه ظلّ محاصرًا لقلاعهم، ولم يغادر موقعه، فلجأ سنان إلى أسلوب آخر، أكثر خطورة، هو الاعتماد على فدائييه السريين ، داخل صفوف قوات صلاح الدين الأيوبي، يقول ابن العماد الحنبلي، على لسان الصاحب كمال الدين [35] : «حدّثني أخي – رحمه الله – أن

سنانًا سيّر رسولاً إلى صلاح الدين، وأمرَ أن لا يؤدّي رسالته إلاّ في خلوة ، ففتشه فلم يجد معه ما يخافه ، فأخلى له المجلس ، ولم يبق إلاّ نفرٌ يسير ، وطلب منه أداء الرسالة، فقال الرسول: أمرني مخدومي أن لا تؤدي رسالته إلاّ في خلوة، فأخلى المجلس، ولم يبق سوى مملوكين، فقال – صلاح الدين – قُل رسالتك، فقال: أمرت أن لا أقولها إلاّ في خلوة، فقال صلاح الدين: هؤلاء ما يخرجون من عندي، فإن أردت أن تذكر رسالتك وإلاّ فارجع، فقال الرسول: لِمَ لمْ تُخرج هؤلاء كما أخرجت غيرهم؟! قال: لأن هؤلاء عندي مثل أولادي، وأنا وهم شيء واحد. فالتفت الرسول إليهما وقال: إذا أمرتكما عن مخدومي بقتل هذا السلطان، تقتلوه؟ قالا: نعم، وجذبا سيفيهما، وقالا: مُرنا بما شئت، فبهت السلطان صلاح الدين، وخرج الرسول وأخذهما معه» !!!!

هذا الأسلوب في العمل السياسي العسكري لم يمارسه أحد في الفرق الإسلامية قبل سنان راشد الدين، وبهذا الأسلوب عرف صلاح الدين قوة خصمه، وصالحه، وأمن جانبه، وأثمر هذا الصلح في حل عسكري مشترك، حيث قام اثنان من فدائيي سنان باغتيال المركيز «كونارد أوف مونيغرات» أمير صور، في عام 588هـ، ممّا سهّل على صلاح الدين تحرير بيت المقدس.[36] وليس صحيحًا ما ذكره د. الرميحي بأن «ريتشارد قلب الأسد» طلب من سنان – شيخ الجبل – اغتيال الكونت، فلقد أنزل «الفداوية» الرعب في قلوب الصليبيين على الشاطئ السوري، كما يقول فيليب حتّى [37]. أمّا مسألة عدم قبولهم اغتيال «ريتشارد قلب الأسد» مع أن صلاح الدين الأيوبي قد خصّص جائزة لمن يغتاله مقدارها «عشرة آلاف دينار» وقد أشار ابن الأثير إلى تلك المسألة حيث قال: «ولم ير سنان مصلحة لهم، لئلا يخلو وجه صلاح الدين من الفرنج ويتفرغ لهم» [38]، بينما تشير رواية أبي الفداء إلى أن صلاح الدين لمّا وقع الهدنة مع ريتشارد قلب الأسد في 22/ شعبان/ 588هـ، واقتسما بينهما بلاد الشام: اشترط صلاح الدين في دخول بلاد الإسماعيلية في عقد هدنته، فيما اشترط الفرنج دخول صاحب «أنطاكية» وطرابلس في عقد هدنتهم[39].

ثمة مسألة مهمة، ربما لم ينتبه إليها د. الرميحي في مقالته أعلاه، هي أن أغلب المصادر الأوروبية والأجنبية الأخرى، التي تتحدّث عن «الحشّاشين» والتي اشتقت مصادرها من الصليبيين أنفسهم، تصفهم بـ«القتلة والسفاكين» وهو ما ثبت في الموسوعة البريطانية – The Oxford English Dictionary– بالإنجليزية 621/2 مادة «Ass Assin» وقاموس اكسفورد طبعة عام 1978م – المجلّد الأول، مادة «Ass Assin» وكذلك دائرة المعارف الإسلامية – مادة الحشيش – في المجلد 7 صفحة 441 / 444 الأمر الذي يحكم سيطرة دائرة الاستشراق على المنظومات المعرفية حول الشرق، وفق رؤية أيديولوجية مسبقة، تحدد دائرة الاستخدام لأي مصطلح حول شعوب الشرق العربي – الإسلامي، لأي باحث أجنبي، يود الاطلاع على تاريخ الشرق، وسحره، وثقافته، وحضارته.

وثمة ملاحظة أخيرة على مقال د. الرميحي هي: الربط غير الدقيق بين فرسان الهيكل وبين الحركة الإسماعيلية، معتبرًا أن تعاليم «الحشاشين» انتقلت مع الصليبيين الذين نقلوها بدورهم إلى أوروبا، واستمر الإسماعيليون بنشاطهم الذي نقلوه إلى الهند ثم أوروبا، ص22 .

ويضيف – في الصفحة نفسها – أن فرسان الهيكل أخذوا «نظام الحشاشين» في عام 1118م، وطبقوه على جماعتهم، ويقال إنهم في فترات طويلة من تاريخهم تعاونوا مع جماعة «الحشاشين» لتنفيذ عمليات إرهابية معينة»؟!

هذا الطرح يحيلنا – أولاً – إلى مساءلة د. الرميحي حول معرفته بالعقائد الإسماعيلية من عدمه، وثانيًا، ما المصادر التي اعتمدت في طرح كهذا؟! ما تلك « العمليات الإرهابية المعينة» التي قامت بين الطرفين؟!!

وبغية المعرفة الدقيقة لفترة الحروب الصليبية، نقترح على د. الرميحي، مراجعة من أرّخ من العرب والمسلمين لتلك الفترة الصاخبة، لا سيما الذين رافقوا صلاح الدين الأيوبي في حروبه، مثل «أبي شامة، وكتابه : «كتاب الروضتين في أخبار الدولتين» وابن شداد في : «مفرج الكروب في تاريخ بني أيوب»، إضافة إلى : «تاريخ الحروب الصليبية» تحقيق وتقديم د. سهيل زكار، وكتاب : «الكامل في التاريخ – لابن الأثير» وهو مؤرخ نور الدين زنكي.

وبعد: نقول بأن تراثنا العربي – الإسلامي، هو ملك لنا ولغيرنا، ومسألة تركه للآخرين يحققوه ،ويقرأوه وفق أهوائهم، هو أمر لا يليق بنا، نحن أبناء هذه الأمة الذين بدأوا يعون مفهوم تاريخنا العربي – الإسلامي، وأصبحت مسألة «الكلمة المكتوبة» هي موقف معرفي، قبل أي موقف آخر، وعلى هذا الأساس ننظر إلى تاريخنا بسلبياته وإيجابياته، باعتباره جزءًا مهمًا من تاريخنا وتجربتنا، وثقافتنا، وحضارتنا، في الماضي، وعلينا وحدنا تقع مسئولية دراسته وتحقيقه، وتدقيقه، وتخليصه من الشوائب، بنظرة موضوعية خالية من أي انحياز مذهبي، أو طائفي، أو ديني، بشكل عام، حيث إن المسئولية عامة، بالدرجة الأساس، وخاصة من ناحية الفرد العالم، ورحم الله من قال: «اللهم اجعل عنقي كعنق البعير، حتى إذا أخرجت الكلام وزنته، فلا أظلم به أحدًا».

***

الإحالات والهوامش

* – أرسل هذا المقال إلى د. محمد الرميحي – بوقته – لغرض نشره في «مجلة العربي» ولم يُنشر ، ثم أرسل ثانية إلى د. العسكري – رئيس تحرير «مجلة العربي» حاليًا ولم ينشره أيضًا، وأرسل إلى «جريدة الحياة» – اللندنية – ولم يُنشر، وأرسل إلى «جريدة الراية القطرية ولم ينشر !!! تُرى ما السبب في ذلك ؟!

«المؤلف» .

1– انظر مقالته «الاستشراق – إقصاء للشرق وبناء للغرب» جريدة – الشرق الأوسط – العدد 5560 الصادر في 1994/2/17م.

2– يراجع – المقال اعلاه بدقة، فانظر إلى التحليل العميق لظاهرة الاستشراق وأهدافه الأيديولوجية.

3– راجع – الفصل 13 من كتابنا «عمل الدعاة الإسلاميين في العصر العباسي – ص241 وما بعدها – منشورات دار الحصاد – دمشق 1993م.

4– انظر – الأعلام – للزركلي 2/ 193 – وكذلك – الثائر الحمدي – الحسن بن الصباح – للدكتور مصطفى

غالب ص33– وأعلام الإسماعيلية د. مصطفى غالب – ص223، وتاريخ الدعوة الإسماعيلية للدكتور م. غالب – ص262. وكذلك د. عبدالرحمن بدوي – مذاهب الإسلاميين 2/ 316.

5– انظر د. عبد الرحمن بدوي – مذاهب الإسلاميين 2/317– 318، انظر كذلك مخطوطة المتحف البريطاني Vd .A 628– كتاب/ جامع التواريخ – للهمذاني – الوريقات من 286–290 والموجودة تحت رقم وراجع كذلك – برنارد لويس / الحشاشون – فرقة ثورية في الإسلام – ص77– منشورات مكتبة مدبولي – القاهرة – ط2– 1986م.

6– انظر كتابنا – عمل الدُعاة الإسلاميين في العصر العباسي/ ص254.

7– انظر – د. مصطفى غالب. الثائر الحمدي – ص33–35.

8– المرجع السابق.

9– «قلعة الَموت» معناها – عش العقاب، بلسان الديلم «تعليم العقاب» وهي حصن مقام فوق طنب خليق على قمة صخرة عالية في قلب جبال البورج «Alborg» يسيطر على وادٍ مغلق، صالح للزراعة، يبلغ طوله حوالي ثلاثين ميلاً، وأقصى عرضه 3 أميال، والقلعة ترتفع أكثر من «6000 قدم» فوق سطح البحر، اتخذها الحسن بن الصباح ملاذًا له للدفاع الذاتي عن حركة النزارية، راجع في ذلك – ابن الأثير – الكامل في التاريخ 10/316، وبرنارد لويس – الحشاشون – ص85– 86– وكذلك كتابنا – عمل الدعاة الإسلاميين/ ص258.

10– لقد استحدثت الحركة الإسماعيلية – النزارية، في قلعة الَموت، نظام الفدائية لها، يشمل العناصر كافة القادرة على ذلك، وهي بهذا العمل، تكون أول حركة إسلامية تبتدع هذا النظام للدفاع عن النفس.

11– الكامل في التاريخ 10/204

12– انظر – مذكرات داعي دعاة الدولة الفاطمية/ ص223– تحقيق د. عارف تامر – بيروت 1983م – وطبعة القاهرة 1949م بعناية محمد كامل حسين – وراجع كذلك – ابن الأثير 9/639 احداث سنة 450 هـ.

13– الكامل في التاريخ 10/237.

14– راجع – رشيد الدين – جامع التواريخ – أوردها د. بدوي في كتابه – مذاهب الإسلاميين 2/320.

15– الشهرستاني – الملل والنحل – الجزء الثاني.

16– انظر مقالنا – الاستشراق – منهجية التعالي على تراث الشعوب – مجلة دراسات عربية عدد 2 / تموز/ 1989م

17– الملل والنحل 1/195– تحقيق محمد سيد كيلاني – بيروت 1400هـ/ 1980م، وراجع رسائل إخوان الصفا – تحقيق خير الدين الزركلي – طبعة القاهرة 1928م، وراجع كذلك كتابنا – النظام الداخلي لحركة إخوان الصفا – دار عيبال – دمشق 1992م.

18– راجع – ابن الجوزي – تلبيس إبليس/ ص110–111– طبعة مصر سنة 1928م.

19– د. بدوي – مذاهب الإسلاميين 2/322.

20– الكامل في التاريخ 10/315.

21– نهج البلاغة – بشرح ابن أبي الحديد 4/412 – طبعة بيروت – بدون تاريخ.

22– المصدر السابق – المكان نفسه.

23- تاريخ ابي الفداء 3/50-52- حوادث سنة 567هـ - ط1- مصر 1345هـ.
24- راجع ترجمته في: - شذرات الذهب - لابن العماد الحنبلي 4/294 واعلام الزركلي 3/141 واعلام الإسماعيلية / ص295، ومذاهب الإسلاميين 2/371- والنجوم الزاهرة 6/11 وغيرها.
25- بدوي - مذاهب الإسلاميين 2/370.
26- د. عارف تامر - نصير الدين الطوسي في مراجع ابن سينا/ ص28- بيروت 1983م.
27- للاستزادة، راجع كتابنا « عمل الدعاة الإسلاميين» الفصل 20 / ص319-327.
28- تاريخ ابي الفداء 3/57 في تلك التفاصيل.
29- المصدر السابق 3/58.
30- المصدر السابق نفسه 3/53- 60.
31- شذرات الذهب 4/294.
32- راجع مخطوطة «كتاب البستان» ص313- 314 في مكتبة د. غالب في سلمية - سوريا، وكذلك ابن خلكان - وفيات الأعيان 5/186- 187، وبدوي - مذاهب الإسلاميين 2/379 ومصطفى غالب - سنان راشد الدين/ ص122. فيما تجنب صاحب - شذرات الذهب، من ذكر هذه الرسالة - انظر 4/294-295.
33- للوقوف على تلك التفاصيل من الرسائل المتبادلة، تراجع المصادر السابقة، وكذلك كتابنا - عمل الدعاة الإسلاميين/ ص327-334.
34- مناقب المولى سنان راشد الدين/ ص180 والتي وردت بكتاب د. غالي - سنان راشد الدين شيخ الجبل الثالث.
35- شذرات الذهب 4/295.
36- ابن الأثير 12/78-79 حوادث سنة 588هـ.
37- فيليب حتي - خمسة الاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى 1/332- ط2- بيروت 1982م مع ملاحظة ان فيليب حتي، هو الوحيد الذي يروج لرواية «ماركو بولو» ويأخذ بها.
38 - الكامل في التاريخ 2/97.
39 - تاريخ ابي الفداء 8 / 82-83.

الآخـــر

حكمة الحواس .. ممالك الإله «بان»

أوكتافيوباث

ت: محمد الأسعد

حكمة الحواس .. ممالك الإله «بان»

أوكتافيو باث
ت : محمد الأسعد

الواقعُ الممكنُ إدراكه منبعُ مفاجاتٍ بالنسبة إليّ دائمًا، ومنبعُ ادلة أيضًا. في مقالةٍ قديمة كتبتها في العام 1940 اشرتُ إلى الشعر بوصفه «شهادة الحواس»، شهادة صادقة: صوره الخيالية محسوسة، ومرئية، ومسموعة. ما يؤكد هذا، ان الشعر مصنوع من كلمات متصلة ببعضها البعض، تصدرُ انعكاسات ووميضاتٍ والوانًا قزحية، ولكن ما ترينا إياه: هل هو وقائع أم أوهام؟

قال: رامبو: «واحيانًا رايت/ ما امن الإنسانُ انه رأى». انصهار الرؤية والإيمان. في اتحاد هاتين الكلمتين يكمن مسُ الشعرِ وشهاداته: ما ترينا إياه القصيدة لا نراه بعيوننا الجسدية، بل بعيون الروح. يمنحنا الشعرُ قدرةً على لمسِ اللامحسوس، وسماعِ مدٍ الصمت الذي يُطفا على مشهدٍ يدمّرهُ الأرق. الشهادةُ الشعرية تكشف لنا عن عالمٍ آخر داخل هذا العالم، عالمٍ آخر هو هذا العالم.

الحواسُ، وبدون أن تفقد سلطاتها، تصبحُ خدمًا للمخيلة، وتجعلنا نسمع اللامسموعَ، ونرى اللامرئي.

ولكن اليس هذا ما يحدث في الأحلام، وفي اللقاء الشبقي؟ حين نحلمُ وحين نجامع نعانق اطيافًا. يمتلكُ كلٌ واحد من طرفي الجماع جسدًا ووجهًا واسمًا، ولكن واقعهما الحقيقي في ذروة لحظات العناق، واشدّها كثافةً بالتحديد، يتبدّدُ في شلالِ إحساسٍ يتبدّدُ بدوره. هنالك سؤالٌ يسأله العشاق كلهم بعضهم بعضًا: من انت؟ سؤال بلا جواب.. الأحاسيسُ من هذا العالم وليست منه. وبها يقيم الشعرُ جسرًا بين الرؤية والإيمان. وبهذا الجسرِ تتجسدُ المخيلةُ، وتتحوّل الأجساد إلى صور خيالية.

العلاقة بين الشبقية والشعر هي علاقة من النوع الذي يمكن أن يقال عن طرفيها، ومن دون مبالغة: إن الأولى هي شعر الجسد. والثانية هي شبق اللغة. إنهما في تعارض تكاملي (أي أن أحدهما يتمّم الآخر).

اللغة (الصوتُ يحمل معانيًا واثرًا ماديًا يشير إلى اشياء لا مادية) قادرة على إعطاء اسم لما هو اكثر الأشياء قابلية إلى الزوال والتلاشي: الإحساس، والشبقُ أيضًا، ليس مجرد نشاطٍ جنسي حيواني، إنه طقس وتمثيل. إنه نشاطٌ جنسي محول - مجاز - والمخيلة هي العامل الذي يستحث كلاً من الفعل الشعري، والفعل الشبقي. المخيلة تحول الجنس إلى طقس وشعيرة، وتحول اللغة إلى إيقاع ومجاز.

الصورة الشعرية عناقٌ بين واقعين متضادين، والقافية جماع. والأصوات: الشعر يشبق اللغة والعالم، لان عمله شبقي اولاً، وبطريقة مماثلة، الشبق مجاز النشاط الجنسي الحيواني.

ماذا يقول هذا المجاز؟

إنه يشير، مثل المجازات كلها، إلى شيء ابعد من الواقع الذي تسبب في ظهوره. شيء جديد ومختلف عن التعابير التي تكونه. وحين يقول الشاعر غونغورا: «دم - احمر ثلج - يتساقط. يبتكر. أو يكتشف واقعًا» برغم انه يتضمن كلا الأمرين، إلا انه ليس دمًا ولا ثلجًا. يحدث الأمر نفسه مع الشبق، إنه يقول، أو هو كذلك بالأحرى، شيئًا مختلفًا عن مجرد النشاط الجنسي. برغم أن هنالك طرق جماع متعددة، إلا أن الفعل الجنسي يقول الأمر نفسه دائمًا: التناسل/ الشبق هو جنسٌ في حالة الفعل، ولكن لأنه إما أن يحرفه عن طريقه أو يرفضه، فهو يعارض هدف الوظيفة الجنسية. في النشاط الجنسي تخدم اللذةُ الإنجابَ، اما في الطقوس الشبقية، فاللذة غاية بحد ذاتها، أو أن لها غايات أخرى غير الإنجاب.

العقمُ ليس مجرّد نغمة متكررة في الشبقية، بل هو في طقوس معينة احد شروطها. تتحدثُ النصوص «التانترية»، و«الغنوصية» بشكل متواتر عن حفاظ الكاهن الذي يتصدر الطقس على المنيّ أو صبّه على حجر المذبح. وفي النشاط الجنسي، العنف والعدوان عنصران ضروريان من عناصر الجماع ومن ثم التناسل. في الشبقِ يكفّ العدوان عن خدمة الإنجاب ويصبح غاية، بحد ذاته. وباختصار، بينما يقول النشاط الجنسي خلال تنويعاته كلها بالتناسل دائمًا،

بودنجس

فإن المجاز الشبقي، غير مبال بديمومة الحياة، يضع التناسل بين قوسين. أي يعلّق تحققهُ.

علاقة الشعر باللغة تماثل علاقة الشبق بالنشاط الجنسي. وبأسلوب مماثل، تنحرف اللغة، في القصيدة (وهي تبلّر لفظي) عن غايتها الطبيعية: التوصيل. اللغة خطية بطبيعتها، تتبع الكلمات بعضها بعضاً مثل الماء الجاري. في القصيدة تنقلب الخطية على ذاتها وتنعكس، وتعود على آثار خطاها، تتلوّى، يكفُّ السطر المستقيم عن كونه النموذج الأساس، وتحلُّ محله الدائرة واللولب. هنالك لحظة تكفُّ فيها اللغة عن الزحف، فتقف على قدميها وتتأرجح فوق الفضاء الخالي، هنالك لحظة تتوقف فيها اللغة عن الحركة، وتحوّل ذاتها إلى مُصمَتٍ شفاف (مكعب، كرة، مسلة) منزرع بثبات في وسط الصفحة، تتقاربُ المعاني أو تتباعد، إلا انها في الحالتين تلغي نفسها. لا تقول الكلمات الأشياءَ نفسها التي تقولها في النثر، لا يعود طموحُ القصيدة أن تقول، بل أن تكون فقط. الشعرُ يضع التوصيل بين قوسين، يعلّقُ تحقّقهُ بالطريقة نفسها التي يضع فيها الشبقُ التناسلَ بين قوسين.

حين تواجهنا قصائد كتيمة، نسألُ أنفسنا حائرين: ما الذي تقوله؟ وحين نقرأ قصيدةً بسيطة، تختفي حيرتنا. إلا أن دهشتنا لا تختفي: هل هذه اللغة الشفافة (هواء، ماء) هي اللغة نفسها التي تُكتب بها كتب علم الاجتماع والصحافة؟ فيما بعد، وحين نتغلب على دهشتنا، برغم اننا لا نتغلب على افتتاننا، نكتشف أن القصيدة تقدم لنا نوعاً آخر من التواصل. تواصل محكوم بقوانين مختلفة عن تلك التي تحكم تداول الأخبار والمعلومات. لغةُ القصة هي لغة الحياة اليومية، ومع ذلك فإن لغة الحياة اليومية هذه تقول أشياء خارج كلّ ما هو طبيعي تماماً. وهذا هو سبب انعدام ثقة الكنائس كلها بشعر المتصوفة. لم يرغب «قديس الصليب جوت» في قول أي شيء منفصل عن تعاليم الكنيسة، إلا أن قصائده قالت أشياء أخرى. ويمكن إعطاء عدد كبير من الشواهد المماثلة.

طبيعة الشعر الخطرة متأصّلة في تأليفه، وهي طبيعة مستمرة في العصور كلها، ولدى

الشعراء كلهم. هنالك دائماً هوّة بين التعبير الاجتماعي والتعبير الشعري: الشعرُ صوت «آخر»، كما وصفته في أحد نصوصي الأخرى. ولهذا فإن اتساقه مع الجانبين (الأسود والأبيض معاً) اللذين أشرتُ إليهما، طبيعي، وسبب للقلق معاً. أصول الشعر والشبق تنبع من الأحاسيس، ولكنهما لا يتوقفان عندها، إنهما يبتكران حين يظهران ملتقيات متخيلة: قصائد وطقوساً.

ليس من غرضي هنا الإسهاب في صلات النسب بين الشعر والشبق. فقد بحثتُ هذا الموضوع في مناسبات أخرى، إنني أطرحها هنا فقط كمقدمة «لموضوع» مختلف، برغم ارتباطه الحميم بالشعر: موضوع الحب.

أولاً : من الضروري تمييز الحب، بالمعنى الضيق للكلمة، عن الشبق والنشاط الجنسي فالعلاقات بين هذه الألفاظ وثيقة إلى درجة أنها علاقات مختلطة دائماً. على سبيل المثال، نحن نتحدث أحياناً عن حياة حب بالنسبة لهذه المرأة أو هذا الرجل، ولكن ما نعنيه حقاً هو حياتهما الشبقية. عندما تحدّث «سوان وأوديت» عن «تنسيق الزهرة» Faire Cattleya، لم يكونا يشيران إلى الجماع فقط، فتلك «الطريقة الخاصة، في قول كلمة «مضاجعة» لم تعنِ لهما تحديداً الشيء نفسه، كما لو أن التعبيرين مترادفان، كما يشير «بروست»[1]. الفعل الشبقي يصبح منفصلاً عن الفعل الجنسي: إنه جنس وشيء آخر إلى جانب ذلك. أكثر من ذلك، فإن الكلمة – الطلسم «زهرة الكاتلايا» Cattleya ، تمتلك معنى بالنسبة لأوديت، ومعنى آخر بالنسبة لسوان: بالنسبة لها كانت تعني لذة شبقية معينة مع شخص معين. أما بالنسبة إليه فكانت تعني شعوراً معذّباً ومؤلماً، أي الحب الذي شعر به تجاه «أوديت».

الاختلاطُ ليس أمراً عجباً: فالجنسُ والشبق في الحب جوانب للظاهرة نفسها، إعلانات عما ندعوها الحياة. أقدم الثلاثة وأكثرها أساسية، وشمولاً هو الجنس. الجنس منبعُ بدئي. الشبق والحب شكلان مشتقّان من الغريزة الجنسية: تبلّران وتساميان وتحريفان وتكثيفان يحوّلان الإحساس الجنسي دائماً إلى شيء لا يمكن معرفته. وكما في حالة الدوائر المتحدة المركز، الجنس مركز، ونقطة محور هندسة العاطفة هذه.

عالمُ الجنس، برغم أنه الأوسع بين الثلاثة، إلا أنه ليس إلا منطقة صغيرة في مملكة أكبر، هي مملكة المادة الحية وهذه الأخيرة بدورها ليست إلا جزءاً صغيراً من الكون.

من المحتمل جداً، برغم اننا لا نعرف هذا يقيناً في النظم الشمسية الأخرى في المجرات الأخرى. ومع ذلك، ومهما يكن عليه أمر هذه الكواكب من الكثرة، فإن الحياة ستظل جزءاً متناهي الصغر في الكون: استثناءً، الكونُ كما يتصوّرهُ العلمُ المعاصر، جملةُ مجرّاتٍ في حالة تمدّد متواصل، ولكن القوانين التي تحكم هذا التمدّد لا تنطبق بوضوح، وبشكل كامل على عالم الجسيمات الأولية. وفي نطاق هذا الا سام يُظهر شيء آخر نفسه: المادة الحية. انون الثاني للديناميكا الحرارية،

أوكتافيو باث

الميل نحو استنفاد الطاقة، يولّد سيرورةً معاكسة: التطور والتمايز بين العضويات والإنتاج المستمر لأنواع جديدة.

سهمُ البيولوجيا ينطلق في اتجاه معاكس لاتجاه سهم الفيزياء، ومع ذلك، فعند هذا المفصل يظهر استثناء آخر: تتكاثر الخلايا بالانشطار، بالتبرعم، بالتوالد العذري (من دون إخصاب)، ولكن هناك جزيرة صغيرة للحياة، حيث يحدث التناسل بوساطة اتحاد الخلايا الجرثومية، الأمشاج.

هذه هي جزيرة النشاط الجنسي، وعالمها عالم محدود يحيط بالمملكة الحيوانية، وبعض أنواع المملكة النباتية. ويتشارك النوعُ الإنساني مع الحيوانات ونباتاتٍ معينة في الحاجة إلى التناسل جنسيًا، وليس بوساطة نهج أبسط من الانقسام الذاتي.

إننا نستطيع رسم الخط الفاصل بين النشاط الجنسي والشبق، ما أن نضع خطاطة أولية لحدوده. خط متعرّج من النوع الذي يتم انتهاكه بوضوح في أغلب الحالات، إما من قبل اقتحام «صاخب» للغريزة الجنسية، وإما من قبل هجمات الفانتازيا الشبقية.

الشبق، فوق أي شيء آخر، إنساني حصرًا: يتجمع نشاطه الجنسي، أي يصير اجتماعيًا، ويتحوّل بوساطة مخيّلة وإرادة الكائنات الإنسانية. أول مايميّز الشبقُ عن النشاط الجنسي هو الأشكال المتنوعة اللا نهائية التي يُظهر فيها نفسه. الشبقُ إبداعٌ، تنوّعٌ متواصل، والجنس الأمر ذاته دائمًا. الجنسُ هو بطل الفعل الشبقي، أو إذا أردنا أن نكون أكثر تحديدًا، الجنس المتعدّد هو البطل. الجمعُ ضروري، لأنه حتى في ما يدعى اللذائذ المتوحدة، تبتكرُ الرغبة الجنسيةُ، وآخر متخيلاً، دائمًا، أو عددًا من «آخرين». وفي كل لقاء شبقي هنالك أيضًا مشارك لا مرئي وفعّال: المخيلة والرغبة، في الفعل الشبقي يحضر دائمًا اثنان أو أكثر، لا واحد فحسب، وهنا يبرز أول اختلاف بين النشاط الجنسي الحيواني والشبق الإنساني: ففي الثاني يمكن أن يكون طرف، أو أكثر من طرف، كائنًا متخيلاً. البشرُ فقط هم الذين يجامعون الأطياف.

ووفقًا للقدماء، ونقوش «يوليو رومانو»، فإن عدد أوضاع هذه المجامعة اثنا عشر وضعًا، إلا أن الطقوس الشبقية، والألعاب لا يحصى عددها. وتتغير دائمًا خلال فعل الرغبة، والد الفانتازيا. ويختلفُ الشبقُ باختلاف المناخ، والجغرافية، والتاريخ، والمجتمعات، والأفراد والأمزجة، وباختلاف الفرص والمصادفات واللحظات الملهمة.

ولئن كان البشرُ كائناتٍ متموجة، فإن البحر الذي تتمايل فيه من جانب إلى آخر تحركهُ أمواجُ الشبق المتقلبة. وهذا اختلافٌ آخر بين النشاط الجنسي والشبق. تتجامع الحيوانات بالطريقة نفسها، أما البشر، فينظرون إلى أنفسهم في مرآة الجماع الحيواني الكوني، وفيما هم يقلدونه، يحوّلونه ويحوّلون نشاطهم الجنسي ذاته. ومهما كان من غرابة الجماع الحيواني، بعضهُ رقيق،

وبعضه وحشي، فليس من تنوّع فيه. يتولّد ذكرُ اليمام للأنثى ويدور حولها هادلاً، وتلتهم انثى فرس النبي الذكر ما أن يتم إخصابها. رتابة مذهلة ومرعبة تصبح في العالم الإنساني تنوعًا مذهلاً ومرعبًا.

في قلب الطبيعة خلق البشرُ لأنفسهم عالمًا منفصلاً، يتكوّنُ من جملة هذه الممارسات والمؤسسات والشعائر والأفكار والآثار الفنية التي نسميها حضارة. في اصلها هي الشبق والجنس والطبيعة، وبكونها خلقًا إنسانيًا، وبوظائفها في المجتمع، تصبح حضارة.

من دون جنسٍ لا يمكن أن يكون مجتمعٌ، مادام انه لن يكون هناك إنجاب، ولكن الجنس يهدّدُ المجتمع ايضًا: إنه مثل الإله «بان»، خلق وهدم. إنه غريزة: ارتعاشات «بانيّة»، انفجارُ الحياة. إنه بركان وأية ثورة من ثوراته يمكن أن تطمر مجتمعًا تحت طوفان عنيف من الدم والمني.

الجسُ مخرّب: يتجاهلُ الطبقات الاجتماعية والتراتب والفنون والعلوم والليل والنهار، إنه ينام ويستيقظ فقط ليزني ويعود إلى النوم مرّةً ثانية.

هناك اختلاف آخر عن العالم الحيواني: نوعنا الإنساني يعاني ظمأ جنسيًا نهمًا، ولا يمرّ بفترات نزوٍ وسبات جنسي مثل الحيوانات الأخرى. الكائن الإنساني هو الكائن الحي الوحيد الذي لا يمتلك منظمًا فسيولوجيا تلقائيًا للفعالية الجنسية. وفي المدن الحديثة، تمامًا مثلما في خرائب الماضي، تظهر عن أحجار المذابح الدينية، وجدران الحمامات رسوم الأعضاء الجنسية، الذكرية والأنثوية، بريابوس في حالة انتصاب دائم وعشتار في حالة تلهف دائم. الحرارة الخالدة ترافق النوع الإنساني في رحلاته ومغامراته كلها. ومن هنا كان علينا أن نبدع قواعدَ تسيّرُ الغريزة الجنسية في قنوات تحمي المجتمع من طوفانها. في المجتمعات كلها تظهر سلسلة من المحرمات أو التابوات «وسلسلة من الحوافز والبواعث ايضًا» هدفها تنظيم الغريزة الجنسية والسيطرة عليها. هذه القواعد تخدم المجتمع «الحضارة» والتناسل «الطبيعة» في وقت واحد. ومن دون هذه القواعد ستتفكك الأسرة، ومن ثم المجتمع كله. العرقُ الإنساني، في خضوعه للتفريخ الدائم لشحنة الجنس الكهربائية، أبدع مانعة صواعق: الشبق. إبداع مهم، مثل كل الإبداعات التي تخيلناها. تصبح خطوطه الخارجية الغامضة الآن في نطاق بؤرة تركيز أفضل: كبته وأجازته، تساميه وانحرافه.

واقترنت الوظيفة البدئية للنشاط الجنسي «التناسل» بغايات أخرى، بعضها اجتماعي وبعضها فردي، الشبق يحمي المجتمع من هجمات النشاط الجنسي، إلا أنه ينفي وظيفة التناسل أيضًا. إنه الخادم المتقلّب للحياة والموت.

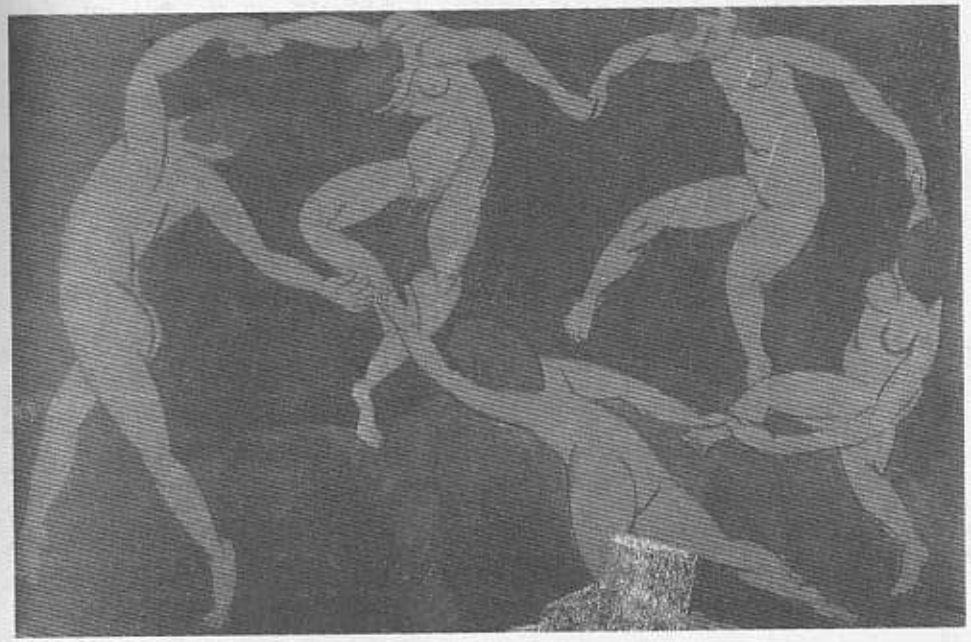
المؤسسات والقواعد التي اعتنت بتدجين الجنس عديدة ودائمة التغيّر، ويناقض بعضها بعضًا، ومن غير الجدي وضع قائمة بها، إنها تمتد من التابو المحرم حتى عقد الزواج، ومن العفة الإلزامية حتى التشريعات التي تنظم دور البغاء. ويتحدّى تغيّرها اية محاولة تصنيف كونها شيئًا آخر اكثر من

مجرد «كتالوج»: تظهر ممارسة جديدة في كل يوم، وتختفي في كل يوم ممارسة قديمة. إلا أنها كلها تتألف من مصطلحين: الممنوع والمسموح به. وكلاهما ليس مطلقًا. وهذا يمكن تفسيره: تعتمد الصحة النفسية للمجتمع واستقرار مؤسساته في جزء كبير منها على الحوار التناقضي بين الاثنين.

منذ الأزمنة المبكرة عرفت المجتمعات مراحل من العفة أو الكبت تتبعها مراحل من السماح. وهنالك شاهد ماثل وقريب: الصوم الديني والكرنفال. وقد عرف العالم القديم في الشرق والغرب هذا الإيقاع المزدوج: العربدة الباخوسية، وأعياد الآلهة الرومانية – اليونانية، وعروض الندم العامة لدى الأزتك ومواكب الإصلاح المسيحية ورمضان المسلمين.

في مجتمع علماني مثل مجتمعنا، تختفي مراحل العفة والسماح، وكلها مرتبطة تقريبًا بالتقويم الديني، بوصفها ممارسات جوّها التقليد.

ولا يخلو هذا من معنى : الطبيعة الثنائية للشبق ما تزال سليمة. لم يعد وصايا دينية أو دورية، إنه يتحوّل إلى قاعدة يجب اتباعها على صعيد فردي. هذه القاعدة، وبشكل دائم تقريبًا، تمتلك أساسًا أخلاقيًا، مع أنها جاذبة أحيانًا لسلطة العلم وعلم الصحة. فالخوفُ من الأمراض لا يقلّ قوة عن الخوف من السماء، أو احترام القانون الأخلاقي.



الوجهُ المزدوج للشبق «الافتتان بكل من الحياة والموت» يظهرُ مرة أخرى مجرّدًا من هالته الدينية. معنى المجاز الشبقي مبهم، أو متعدّد بالأحرى. إنه يقول عدة أشياء وكلها مختلفة، ولكن في كلها تتشخص لفظتان: اللذة والموت.

في بعض الحالات «استثناء في قلب استثناء أكبر أن يتمثل الشبق في العالم الحيواني» الممنوع والمسموح ليسا نسبيين أو مرحليين بل مطلقين. وهذان هما أقصى تطرف الغيبي والشبقي. أقول هذا، لأن الشبق جوهريًا رغبة: طاقة تُطلق باتجاه عالم ما ورائي. ولأن مثال العفة المطلقة أو السماح المطلق هما مثالان بالفعل، فمن النادر جدًا إدراكهما، أو ربما لا يمكن إدراكهما أبدًا.

عفة الراهب والراهبة تمدّدها باستمرار الصور الخيالية، الشهوانية التي تظهر في الأحلام. والماجن من جانبه، وبوساطة مايتفتح وينبعث ليلاً، يجرّبُ فترات من الإفراط والاكتفاء، بالإضافة إلى كونه خاضعًا لهجمات العنّة الغادرة «العجز الجنسي». بعض الماجنين ضحية لعناق وهمي للأطياف خلال نومهم. وبعضهم محكوم عليه أن يعبر أرض البلادة إلى الخراب حين يستيقظ.

وسواء أكان ممكنًا إدراكها أم لا، فإن مُثل العفّة المطلقة والسماح المطلق، قد تكون جماعية أو فردية.. وكلا النمطين، الجماعي والفردي، جزء من الاقتصاد الحيوي للمجتمع، مع أن تطرف الأفراد يميل إلى أن يكون محاولة شخصية لكسر القيود الاجتماعية، وتحقيق التحرر من الشرط الإنساني، ولا احتاج إلى الإسهاب في الحديث عن النظم الدينية والمجتمعات والمذاهب، التي تعلّم العفة المطلقة في الأديرة والرهبانيات والمعازل الدينية الهندية، وأماكن الانسحاب الأخرى، فالديانات كلها لديها مثل هذه الجمعيات والأخويات الدينية. الأكثر صعوبة هو توثيق وجود الجماعات الماجنة. فعلى عكس التنظيمات الدينية، التي هي دائما على الأغلب جزء من كنيسة، ولهذا هي معترف بها علنا، تلتقي الجماعات الماجنة عادة في أماكن بعيدة وسرية. ومع ذلك من السهل الشهادة على واقعها: إنها تظهر في أدب العصور كلها، وفي الشرق والغرب على حد سواء. إنها ليست واقعة اجتماعية فقط، بل هي أيضًا نوع أدبي. ولهذا هي واقع مزدوج. إلا أن الممارسات الشبقية الجماعية تتخذ أشكالاً دينية أيضًا. ولنتذكر شواهد العبادات القضيبية في العصر الحجري الحديث، أو الاحتفالات الباخوسية، أو الساتيرية في العالم الروماني – اليوناني القديم. في ديانتين زهديتين، بشكل ملحوظ، البوذية والمسيحية، يؤدي اتحاد الجنسي بالمقدس دورًا أيضًا، ودورًا كبيرًا. وكل ديانة تاريخية كبرى تسببت، على هوامشها أو في قلبها، في ظهور مذاهب وحركات وشعائر وطقوس دينية، يكون فيها الجسد والجنس طريقًا إلى السماء.

ولا يمكن أن يكون الأمر شيئًا آخر: الشبق أولاً وفي المقام الأول، ظمأ للآخرية. ومافوق الطبيعي هو: آخرية عليا.

الممارسات الشبقية، الدينية مفاجئة في تنوعها وتكرارها معًا. ومارست الجماع

الطقسي الجماعي الطوائف التانترية الهندية، والطاوية في الصين، والمسيحيون الغنوصيون في منطقة البحر الأبيض المتوسط. ويصدق الأمر نفسه على الاتحاد الجماعي بالمني، وهو شعيرة يتشارك فيها الداخلون في التانترية والغنوصيون المسيحيون الذين عبدوا «باربيلوس»، وتلهم عددًا من هذه الحركات الشبقية – الدينية، أحلامُ الألفية والدين المركب والشبق والسياسة. ومن هذه الحركات: العمائم الصفراء (الطاويون) في الصين، وطائفة تجديد العماد أتباع «جون الليدني» في هولندا. واشددُ على أنه في هذه الشعائر كلها، مع استثنائين أو ثلاثة، لا يلعب التناسل دورًا، أو أن دوره سلبي. وفي حالة الغنوصيين، فإن على الداخل الجديد في الطائفة تناول المني ودم الحيض كي يستعيد تكامله في قلب «الكل العظيم»، لأن الغنوصيين يؤمنون بأن هذا العلم خلقته قوة خلق شريرة. وبين التنتاريين والطاويين، مع تعارض الأسباب، يعتبر الحفاظ على المني أمرًا لازمًا، وفي التنتارية الهندوسية، يراق المني بوصفه تقدمة، ويشكل الاتصال الجنسي المتقطع دائمًا على الأغلب، جزءًا من هذه الشعائر.

وربما كان هذا أيضًا هو المعنى التوراتي لخطيئة «أونان». باختصار، في الشبق الديني تنعكس السيرورة الجنسية، وهناك ملاءمة للقوى الضخمة للجنس، مع غايات أخرى تختلف أو تعاكس التناسل.

يتجسدُ الشبقُ أيضًا في شخصيات رمزية: الزاهد والماجن. والرمزان متعارضان إلا أنهما يتحركان في الاتجاه نفسه: كلاهما يرفض التناسل، وكلاهما محاولة للخلاص أو التحرير الشخصي من العالم الساقط والفاسد والمضطرب أو الوهمي. الهدف نفسه يوجه عددًا من المذاهب والجماعات، باستثناء تلك التي يكون الخلاص بالنسبة، إليها مسعى جماعيًا. إنها مجتمع داخل مجتمع، حيث الزاهدون والمجان أنانيون، أفراد يواجهون المجتمع أو يتمردون عليه.

مذهب العفة في المغرب هو موروث أفلاطوني، وفلسفات أخرى ترى الروح الخالدة سجينة في الجسد الفاني. وكان الاعتقاد الشائع هو أنه في يوم ما ستعود الروح إلى السماوي، ويعود الجسد إلى مادة بلا شكل. إلا أن احتفال الجسد لا يظهر في اليهودية التي تمجّد دائمًا القوة المولّدة، زد وضاعف هي أول الوصايا التوراتية.. وربما لهذا السبب، ولأنها ديانة تجسّد الإله في جسد بشري، لطّفت المسيحية الثنائية الأفلاطونية بالإيمان الجازم ببعث الجسد و«المجد الجسدي». ولكنها قصرت عن رؤية الجسد طريقًا إلى السماء، وهو الإيمان الذي أخذت به، ديانات ومذاهب هرطوقية أخرى. لماذا؟ بسبب تأثير الأفلاطونية الجديدة على آباء الكنيسة بلا شك.

في الشرق بدا مذهب العفة كمنبع للحصول على طول العمر: حفظ المني كان حفاظًا على الحياة. الأمر نفسه كان يصدق على سوائل المرأة الجنسية. كل قذف للمني وكل ذروة تصلها الأنثى، كان فقدانًا للخصوبة. وبتطور هذا المعتقد، أصبحت العفة، عبر إخضاع الأحاسيس، نهجًا

للحظوة بقوى فوق طبيعية، وبالخلود حتى كما في الطاوية. وهذا هو جوهر تعاليم «اليوجا» ومع الاختلافات، فإن العفة تؤدي الوظيفة نفسها في الشرق كما في الغرب: إنها امتحان، تمرين يقوّينا روحيًا، ويسمح لنا بتحقيق قفزة عظيمة، من الإنساني إلى ما فوق الإنساني. إلا أن العفة طريق واحد فقط بين عدة طرق. فاليوجي والزاهد بإمكانهما استخدام الشبق لتحقيق الاتحاد بالسماوي والنشوة والحرية أيضًا، أو التغلب على «غير المشروط». (المطلق). ولا يتردد عدد من النصوص الدينية، وبينها عدد من القصائد العظيمة، في مقارنة بهجة انتشاء الصوفي ونعمة الاتحاد بالسماوي، باللذة الجنسية.

إن ذوبان الجنسي بالروحي أقل شيوعًا في تراثنا مما هو عليه في التراث الشرقي، إلا أن العهد القديم يزخر بالقصص الشبقية، وعدد منها مأساوي وسفاح ذوي قربى، وبعضها الهم تأليف نصوص لاتنسى. واستخدم «فيكتور هيجو» قصة «روثا» في كتابة «بوز النائمة»، وهي قصيدة ليلية تكون فيها الظلمة، عرسًا.

إلا أن النصوص الهندوسية أكثر وضوحًا. قصيدة «جايا فيدا» السنسكريتية الشهيرة المسماة «جيتاكوفندا» على سبيل المثال، تغني وتمجد زنا الإله كريشنا «سيد الظلام» بـ «رادا» وحبه لها. وكما في حالة «أغنية سليمان»، فإن المعنى الديني لهذه القصيدة غير قابل للفصل عن معناها الدنيوي الشبقي: إنهما جانبان للواقع نفسه.

وحدةُ الديني والرؤيا الشبقية لدى المتصوفة أمر متكرر. ويقارن الاتحاد بالسماوي أحيانًا باحتفال بين عاشقين تجري فيه الخمرة بغزارة. ثمل سماوي ونشوة شبقية.

أشرت آنفًا إلى «أغنية سليمان» المعروفة باسم «نشيد الإنشاد» أيضا. هذه المجموعة من القصائد التي تدور حول موضوعة الحب الدنيوي، والتي هي أحد أكثر الأعمال الشبقية جمالاً، خلقته الكلمة الشعرية، لم تتو ، طيلة أكثر من ألفي عام عن تغذية مخي إحاسيس الإنسانية. وتفسر التقاليد

اليهودية والمسيحية هذه القصائد بوصفها قصصاً رمزية عن العلاقة بين «يهوه» وبين «إسرائيل»، أو بين «المسيح» وبين «الكنيسة».

إن من المحال قراءة المتصوف الإسباني؛ قديس الصليب جون، كنصوص فقط، أو كنصوص دينية فقط، إنها كلا الأمرين معاً، وشيء آخر أيضاً، شيء لا تكون من دونه ما هي عليه: إنها شعر.

إبهام قصائده واجهته المقاومة والتفسيرات الخاطئة، في العصر الحديث، فبعض النقاد يصر على اعتبارها نصوصاً شبقية من حيث الجوهر، على حين يعدها آخرون تدنيساً للمقدسات. وأتذكر كيف كانت صدمة الشاعر «و.هـ. أودن» أمام صور معينة في قصائد «أناشيد روحية». لقد بدت له خليطاً مبتذلاً من الروحي والجسدي.

ردّ فعل «أودن» كان أفلاطونياً أكثر من كونه مسيحياً. إننا مدينون لأفلاطون بفكرة الشبق بوصفه حافزاً حيوياً، يتصاعد درجةً درجةً إلى أن يصل إلى اكتمال الخير الأسمى.

هذه الفكرة تتضمن فكرة أخرى: التنقية التدريجية للروح التي تتباعد أكثر، مع كل خطوة، عن النشاط الجنسي، إلى أن تتخلى عنه كلياً عن قمة صعودها. ولكن ما تقوله لنا التجربة الدينية، وبخاصة عبر شهادة المتصوفة، هو العكس تماماً: الشبق، والذي هو نشاط جنسي محول من قبل المخيلة الإنسانية، ولا يختفي. إنه يتغير، يتحول باستمرار، إلا انه لا يكف عن كونه ما هو عليه أصلاً، حافزاً جنسياً.

في شخصية الماجن لا توجد وحدة بين الدين وبين الشبق، على العكس، هناك انقسام حاد وواضح. يرى الماجن في اللذة غايةً تستبعد اية غاية اخرى. إنه معارض دائم في أغلب الأحوال، وباندفاع للقيم والمعتقدات، سواء أكانت دينية أم أخلاقية، التي تخضع الجسد لغاية متعالية. في احد ابعاده المتطرفة، يقترب المجون من النقد ويصبح فلسفة، ويقترب في بعد آخر من التجديف وتدنيس المقدسات والانتهاك، والأشياء التي هي عكس التقوى الدينية.

المركيز «ساد» تفاخر بإعلان إلحاد فلسفي عنيد، إلا أن فصول كتبه اللا دينية تسودها الحماسة الدينية، وكان عليه أن يواجه خلال حياته عدداً من الاتهامات بتدنيس المحرمات وانعدام التقوى، مثل ذلك الاتهامات التي وجهت ضده خلال محاكمته في العام 1772 في مارسيليا. «اندريه بريتون» قال لي ذات يوم: إن إلحاد «ساد» كان إيماناً، ويمكن القول ايضاً إن المجون هو دين معكوس.

ينكر الماجن العالم ما فوق الطبيعي بشدة إلى درجة أن هجومه يتضمن ثناءً وتقديراً أحياناً، الفرق الرئيسي بين الزاهد وبين الماجن هو أن شبق الأول تسامٍ منعزل، ومن دون وسطاء، على حين أن شبق الثاني فعل يتطلب حضور شريف أو ضحية إن كان لابد له أن يتحقق. الماجن يحتاج دائماً إلى «الآخر»، وهذا هو ما يجعله ملعوناً: إنه يعتمد على موضوعه، إنه عبد ضحيته.

****

المجون بوصفه تعبيراً عن الرغبة والمخيلة المغضوب عليها، يتخطى الزمن. وهو –

فلسفة – حديث نسبياً، وتساعدنا غرابة تطور الكلمتين: «مجون» و«ماجن»، في فهم مصير الشبق الذي لا يقل غرابة في المرحلة الحديثة.

كانت لفظة «الماجن» في الإسبانية تعني «ابن عبد محرّر»، ولم تصف، إلا فيما بعد، شخصاً منغمساً في الملذات يعيش حياة متحررة من القيود.

في فرنسا، خلال القرن السابع عشر، اكتسبت الكلمة معنى يماثل معنى كلمة «متحرر» و«حرية»: الكرم وحب الآخر. وكان الماجان في الأصل شعراء، أو مثل: سيرانو دي برجراك، شعراء– فلاسفة، ارواحاً مغامرة من أمثال «تيوفيل دي فيو» و«تريستان ليرمت» مع إحساس حي بالفانتازيا تغذيه مخيلة مهووسة.

إن ارتباط معنى اللامبالاة والطيش بكلمة «الماجن»، عبرت عنه ابرع تعبير «مدام دي سيفيني»: «أنا من ذلك النوع الماجن حين اكتب، بحيث إن أول وجهة اتخذها تكون هي الوجهة التي اتبعها في رسالتي كلها..».

في القرن الثامن عشر، اصبح المجون قضية فلسفية. كان الماجن هو المثقف الناقد للدين والقوانين والعادات. وكان التحول في المعنى ضئيلاً غير ملحوظ، فحولت فلسفة المجون الشبق إلى نقد اخلاقي. وكان هذا نوعاً من قناع التنوير الذي ارتداه الشبق غير المرتبط بزمن، عندما وصل إلى العصر الحديث.

كفّ الشبق عن ان يكون ديناً او تجديفاً مرتبطاً بالشعائر في كلتا الحالين، اصبح ايديولوجية ورأياً. ومنذ ذلك الوقت، تحول العضو الجنسي الذكري والأنثوي إلى سفسطائيين ينتقدان عاداتنا وأفكارنا وقوانينا.

التعبير الأكثر اكتمالاً وعنفاً عن فلسفة المجون يوجد في روايات «ساد»، فقد شجب فيها الدين بعنف لا يقل عن شجبه للروح والحب. وهو أمر يمكن تفسيره؛ فالعلاقة الشبقية المثالية بالنسبة إلى الماجن تعني سلطة مطلقة على الموضوع الجنسي، تعادلها لا مبالاة مطلقة، تجاه مصيره، على حين يكون الموضوع الجنسي مطواعاً تماماً تجاه رغبات ونزوات سيده. ومن هنا يتطلب مجون «ساد» من ضحاياه الطاعة التامة. وهو شرط لا يمكن الوفاء به أبداً، إنه مقدمة فلسفية وليس واقعاً نفسياً.

ومن أجل إشباع رغبته، يحتاج الماجن إلى معرفة «وبالنسبة إليه ان تعرف يعني أن تشعر» ان الجسد الذي يلمسه يحتوي حساسية وإرادة، أي قابلية للمعاناة. المجون يتطلب تشريعاً عضوياً معيناً للضحية، مادام انه من دون ذلك لا ينتج الشعور المتناقض الذي ندعوه لذة/ ألم.

السادية – المازوخية مركز وتاج المجون، وهي لهذا السبب نفيه ايضاً، الشعور ينفي سيادة الماجن بجعله يعتمد على حساسية الموضوع. وهو ينفي سلبية الضحية، ايضا.

الماجن وضحيته يصبحان مطواعين، والثمن اندحار فلسفي غير معتاد: في وقت

فلسفة الشعور، يفترض أن فقدان الشعور من المحال: وهو ما دعاه القدماء راحة النفس والضمير.

المجون متناقض: إنه يلتمس كلا الأمرين: موت «الآخر» وبعثه أو بعثها. والعقاب هو أن «الآخر» لا يعود إلى الحياة كجسد بل كظل. كل ما يراه الماجن ويلمسه، يفقد واقعية أن واقعه يعتمد على واقع ضحيته، إلا أنه هو أو هي مجرد صرخة، إيماءة تتلاشى. الماجن يحول كل شيء يلمسه إلى سراب، وليصبح هو بذاته ظلاً بين ظلال.

في تاريخ الأدب الشبقي يحتل «ساد» واتباعه مكانًا فذًا، ومع البهجة الكبيرة التي يجمعون بها مذاهبه الكئيبة، إلا انهم منحدرون من أفلاطون الذي مجد «الوجود» دائما، منحدرون من «لوسيفر» (الشيطان)، إنهم أبناء النور الساقط المغضوب عليه، النور الأسود.

«إيروس» في التراث الفلسفي سماوي يمزج الظلام بالنور، والمادة بالروح، والجنس بالفكر، والهنا بالهناك.

أما ما يتحدث خلال هؤلاء الفلاسفة فهو الضوء الأسود، والذي هو نصف الشبق: فلسفة جزئية، ومن أجل العثور على رؤى أكثر كمالاً، علينا الرجوع لا إلى الفلاسفة فقط، بل إلى الشعراء والروائيين أيضًا.

التأمل في إيروس وسلطاته حين يعبرون عنه ليس متماثلاً: التعبير هو موهبة الفنان والشاعر. «ساد» كان كاتبا مولعًا بالإسهاب ومضجرًا، نقيض الفنان.

واحد وفي الوقت نفسه، تجد لا مبالاة الماجن واستسلام الضحية، تسوية. المجون، بوصفه

ويقول لنا «شكسبير» و«ستاندال» عن العاطفة، الشبقية الغامضة وسرها، اكثر مما يفعل «ساد» وتلاميذه المحدثون، وهم يكافحون بمرارة لتحويلها إلى خطاب فلسفي.

لقد تحولت زنازين وأسرة وأمواس السادية - المازوخية إلى كرسي جامعي ملول، يشتبك فيه زوجا اللذة/ الألم في جدالات لا تنتهي. ويكمن تفوق «فرويد» في حقيقة انه عرف كيف يجمع بين تجربته كطبيب وبين مخيلته الشعرية. واظهر لنا، كرجل علم وشاعر مأساوي، الطريق المؤدية إلى فهم الشبق: علوم البيولوجيا تحالفت مع حدس الشعراء الكبار. «إيروس» شمسي، وليلي: كل امرئ واع به إلا أن القلة تراه- إنه الحضور المرئي لـ «سايكي» محبوبته، للسبب نفسه الذي تكون فيه الشمس لا مرئية في وضح النهار: نور مفرط. ويتبلّر الجانب ذو الوجهين لإيروس، النور والظلام، في صورة متخيلة متكررة آلاف المرات لدى شعراء الدائرة الإغريقية: المصباح في ظلمة غرفة النوم.

إذا رغبنا في معرفة الجانب اللامع للشبق، تمجيده المضيء للحياة، ما علينا سوى النظر للحظة واحدة إلى احد تماثيل الخصوبة، التي يرجع تاريخها إلى العصر الحجري الحديث: القوام الشاب والردفين الممتلئين واليدين اللتين تقتصران نهدي التمثال ذاته مثل فاكهة والابتسامة المنتشية.

إذا كنا غير قادرين على زيارة الموقع، والنظر على الأقل إلى صور فوتوغرافية لشخوص من نساء ورجال منقوشة، في المعبد البوذي في «كارلي» الهندية: أجساد مثل أخبار بالغة القوة، او جبال أمنة، صور طبيعة مكتفية أخيرًا، ملتقطة في لحظة التناغم مع الذات والعالم، تلك التي تتلو بلوغ الذروة الجنسية. سعادة شمسية: العالم يبتسم. إلى متى؟ مدة تنهيدة: أبدية. نعم، يفصل الشبق نفسه عن النشاط الجنسي، يحوله، بحرفه عن غايته في التناسل. ولكن هذا الانفصال هو عادة أيضًا، يعود العاشقان إلى بحر الجنس، ويتمايلان في الحركة اللانهائية والعذبة لأمواجه. هنا يستعيدان براءة الحيوانات. الشبق إيقاع: أحد أوتاره الانفصال، والآخر العودة. رحلة العودة إلى التصالح مع الطبيعة. ما بعد الشبيقي هنا هو هذه اللحظة ذاتها. الرجال والنساء كلهم عاشوا هذه اللحظة، إنها نصيبنا من الفردوس.

تجربة الواقع الأولي ما قبل الشبق، تجربة الحب والنشوة التأملية، هذه العودة لا هي بالهرب من الموت، ولا هي إنكار لجوانب الشبق المخيفة. إنها محاولة لفهمهما وجعلهما يتكاملان في نطاق الكل. ليس فهمًا ذهنيًا ولكن فهمًا حسيًا: حكمة الحواس.

د.هـ. لورنس ظل باحثًا عن هذه الحكمة طيلة حياته. وقبل وفاته بوقت قصير، وكجائزة إعجازية، ترك، في قصيدة أسرة، شهادة على اكتشافه: العودة إلى الكل العظيم هو هبوط إلى الأعماق، إلى القصر

السفلي للإله «بلوتو». و«برسفوني» الفتاة التي تعود مع كل ربيع إلى وجه الأرض. عودة إلى مكان المنبع، حيث يتعانق الموت والحياة:

«دعني أمسك بزهرة الجنتيا، أعطني شعلة

دعني أرشد نفسي مع الأرزاق، الشعلة المتشعبة لهذه الزهرة

هابطًا السلالم الأكثر سوادًا فأكثر، حيث يزداد الرزق سوادًا،

حتى إلى حيث تمضي «برسفوني» الآن تمامًا، من سبتمبر المتجلد إلى عالم الأعمى حيث الظلمة ساهرة على الظلام

وبرسفوني ذاتها ليست إلا صوتًا أو ظلمة لا مرئية، تلفها في ظلام أعمق ذراعا «بلوتو»، منغرسة بعاطفة، عتمة كثيفة وسط العروس المفقودة وعريسها».

الهوامش

سوان وأوديت، من أبطال رواية «بحثًا عن الزمن المفقود» الفرنسي مارسيل بروست (1871-1919).

حياة البشر

بحار بين المدارس التشكيلية

إيناس حسني

التصوف كقناع

نبيل سليمان

«موسيقيون لأدوار صغيرة»

مغامرة الإبحار بلا شواطئ

صبحي موسى

الطاطران (شهادة)

عبد الستار ناصر

إيناس حسني

إســمــاعــيل تركي فنان تشكيلي وشـاعـر، حـاصل على بكالوريوس في الفنون الجميلة عام 1970، مدير عــام الشــؤون الإدارية في قطاع الفنون التشكيلية.

اشترك في عديد من المعارض الجماعية أبرزها المعرض العام، ومعرض الأعمال الصغيرة، ومعارض الجمعيات الفنية مثل جمعية فناني الغوري، الجمعية الأهلية للفنون الجميلة، جمعية أصالة، ونادي الصيد.

تأثر بالمدرسة التعبيرية، ثم التأثيرية، ثم مـداخل المدرسـة التـجـريدية، يميل إلى التجريب المستمر في مختلف خامات الألوان خـاصـة الأكـوريل، الجـواش والشـمـع، والباستيل، وكيفية التعامل مع هذه الخامات بتمكن شديد.

أقـام عـديدًا من المعـارض الخـاصـة الفـردية، وآخـرها هذا المعـرض في القـاعـة الكبرى في أتيليه القاهرة من 4 / 2 / 2001 حـتـى 16 / 2 / 2001 ، والذي لقي قـبـولاً وإعـجـابًا لدى المتلقين والمثـقـفين والنقـاد والفنانين أيضًا.

ينتمي إلى مدارس عدة تقوم على حرية الحركة للفنان، فمنها التعبيرية، ثم التأثيرية المزوجة بالتجريد بحساب حتى لا تنفلت منه المنظومة الفنية وأن يكون بها موضوع مرتبط بإيقـاع حـيـاتنا بحـيث لا نغـفل العناصـر الكونية المرتبطة بالعناصر الحسية.

يمتلك أدواته، فـهـو يعـيش في مـراحل التجريب الدؤوب ويوظف الألوان وفق دلالات رومانسية في التعبير عنها. لديه إحساس فطري في التـعـبـيـر عن مـفـردات البـيـئـة بتشخيص الأشياء في شكل رموز مفهومة، محسوسة، مقنعة، مع ملء الفراغ الخاص باللوحة بتيـمات تخـدم اللوحة ومضمونها. يستخدم أدوات الرسم في اللوحة بجرأة، وذلك عبر الألوان المائية على خلفية محسوبة بدقة من الشـمـع مع اسـتـخـدام الأدوات الحادة للتـأثير. فـهـو فنان تشكيلي مرهف الحس، وفنان تكنيكي من كـثـرة التـجـريب الذي يعايشه في كل مراحله الفنية.

لـه عـديد من المقـتـنيـات في الداخل والخارج في متحف الفن الحديث، في مركز النيل في المعادي، الشركة العربية للسياحة والفنادق، الشـركـة السـويسـرية المصـرية للتنمية العقارية والسياحية، وغيرها.

التصوف كقناع

نبيل سليمان

بعدما فعلت الصوفية فعلها في التراثي والحداثي من التجربة الشعرية العربية، أخذت تفعل فعلها في التجربة الحداثية الروائية، عبر العقدين الماضيين. ويمكن للمرء أن يميز هذين التعبيرين عن ذلك الفعل :

التعبير الثقافي :

حيث يكون لعلامة أو أكثر من علامات الصوفية، حضور أكبر أو أصغر في الرواية، سواء في اللغة أم في روحية بعض الشخصيات وممارساتها. ومن هذا القبيل تبدو رواية الطاهر وطار (الحوات والقصر)، حيث جعل للصوفية قرية باسم (التصوف) ترسم لحظة دينية ومعيشية من بين لحظات القرى السبع. ومثال (الحوات والقصر) يعود إلى مطلع الثمانينات حين بدأ الفعل الصوفي في الرواية بتواتر. أما مثال رواية (فردوس الجنون) لأحمد يوسف داود، فياتي في نهاية التسعينيات ليقدم شخصية الراهب سليمان كتعبير ثقافي عن الفعل الصوفي. فالراهب سليمان الذي كان أستاذًا للفلسفة في الجامعة الأمريكية في بيروت، يعتزل في صومعة وفي الفيلا مع الكتاب الهندوسي (المنوسمرتي) والحلاج وابن عربي والمعري والسهروردي، ليغدو قناة الكاتب الفلسفية والصوفية، وثمة تعبير آخر في هذه الرواية عن الفعل الصوفي جاء في بعض حالات الجنون التي ترسمها، كحالة (الجنون المحترم)، أي أن تقفز بين العوالم وتعلن عن روحك، حتى لو لم تقل إلا الكلام الذي تفهمه وحدك.

وقد يكون التعبير الثقافي عن الفعل الصوفي في شخصية المرأة، حيث يتلامع الاتحاد والحلولية، كما في رواية سليم مطر كامل (امرأة القارورة) ورواية (النعنع البري) لأنيسة عبود ورواية (هشام) لخيري الذهبي، ورواية (فردوس الجنون) أيضًا.

إدوار الخراط

التعبير الكلي :

إذا كان الفعل الصوفي في التعبير السابق يظل محدودًا أو خارجيًا أو عابرًا أو استعراضيًا ، فهو في حالات - روايات التعبير الكلي يغدو فعلاً بنيويًا حاسمًا وشاملاً ، يعني البناء واللغة والشخصية والدالالة وسائر ما تقوم به الرواية. وإذا كانت رواية (رامة والتنين) لإدوار الخراط قد أعلنت عن ذلك عام 1980 بامتياز، فقد أسرعت الثمانينيات بكتاب (التجليات) لجمال الغيطاني. وربما كان التعبير الأكبر التالي في رواية وليد إخلاصي (باب الجمر) وفي أغلب ما تلا من روايات الغيطاني والخراط. لقد بات لعناصر التجلي والكشف والحب والنفي والفقد والجسد والكوني والخلود والاتحاد والحلول والمعرفة والحق وسواها من عناصر التجربة الروحية الصوفية، فضلاً عن التعبير الفني عن هذه التجربة، بات لذلك كله فعله العميق في البنية الروائية وفي الشخصية الروائية. وإذا كانت شخصية (محبة الجمر) في رواية وليد إخلاصي (باب الجمر) تجسد بعض ذلك، فإن أغلب روايات إدوار الخراط وجمال الغيطاني عبر الثمانينيات والتسعينيات تجسد كل ذلك. وهاهي هذه العنوانات للغيطاني تؤكد المثل القائل (المكتوب يُقرأ من عنوانه): (رسالة الوجد والصبابة ، دنا فتدلي، خلسات الكرى ، شطح المدينة)، فضلاً عن (كتاب التجليات). ولأن هذه المقاربة ستركز همها في ثلاثية (رامة والتنين) لإدوار الخراط، وبخاصة في جزئها الأخير (يقين العطش) والصادر عام 1996، فسأكتفي بالإشارة إلى ما في (خلسات الكرى) من أمر الأنثى الصوفية التي تتعدد أسماؤها وصفاتها: الباسقة، النغمية، الروية، الشهابية، الملكة، الثريا، السنبلة، الجوهرة، البلبلة، المتكوكبة، والأنثى المجرة. وبينهن «الوافدات عليّ من حيث لا أدري، من لم يسعين قط في عالم الحسّ».

هذه الأنثى الصوفية كونية الجمال، شيرازية الطلة، بابلية العينين، قاهرية المدى، قرطبية الضمة، سكندرية النسيان، أرضية الغواية، مجمع للآفاق. ولأنها كذلك يغدو فضاء العمارة جسدًا أنثويًا، وتتوحد الأنثى بالموسيقى في الوشاح الصوفي، ويكابد الراوي الذي يحمل من سيرة الكاتب كثيرًا، يكابد الشجن والمقاومات والإنات والنشيج

جمال الغطاني

المكتوم والطرب. وهو منذ مفتتح الرواية يحمل من طفولته في قريته (جهينة) ذلك (التحنين) الذي تصدح به نساء القرية قصد إثارة الأشواق إلى أرض يثرب ومكة. أليس للرواية إذن أن تصدح بنداء النظام والشيخ الأكبر ابن عربي؟ لقد ضيّع الراوي تلك المراكشية، وكاتبه مريد بامتياز لابن عربي، فليكن هذا النداء الصوفي لتلك الأنثى الصوفية، وليرمح الخيال الصوفي بالعبارة كيما تقوم (خلسات الكرى) كرواية، ولكن من دون أن تستأثر مع ما سبقها، وما تلاها من روايات الغيطاني، لا بعالمه الروائي ولا بأسلوبيته، كما تدلل بقوة روايته (حكايات المؤسسة)، وبخلاف ما غلب على التجربة الروائية لإدوار الخراط منذ أسرته (رامة) عام 1980.

بعد ستة عشر عامًا من صدور (رامة والتنين)، باتت ثلاثية، بصدور الجزء الثاني (الزمن الآخر) والجزء الثالث (يقين العطش). وفيما كتب الخراط من روايات أخرى، عبر ذلك، كان للصوفية القبطية والإسلامية بخاصة والكونية بعامة، فعلها الأكبر. ولئن كان التعبير الثقافي عن هذا الفعل هو ما غلب على الروايات الأخرى، فالتعبير الكلي عن هذا الفعل هو ما حكم الثلاثية، عبر شخصيتها المحورية (ميخائيل)، وفيما عاشت من تجربة الحب لرامة.

بالطبع، وكما يليق بالصوفي، جاءت رامة امرأة استثنائية. ومنذ الجزء الأول الذي ناصف اسمها عنوانه، ترسمها الرواية هكذا: «المرأة الإلهية العرافة الطفلة الضاحكة الحارة التعسة، العابثة الداعرة القديسة العذراء الأبدية..». إنها امرأة لم تكن من سلالة البشر، لا نهاية لها الآن وأبد الدهر، وميخائيل الذي يراها غريبة يراها أيضًا جزءًا منه، لا انفصال له عنها.

هذه الممرضة التي تقرأ اللغات القديمة وتكتب الروايات وتعمل في ترميم الآثار وتطوي عشاقها – وتلك علامات سيرتها في الثلاثية الروائية – تومض في حياة ميخائيل وتختفي، تنقضها وتقيمها، فيهتف «أحبك حبًا كاملاً، نهائيًا، دون تحديد». ويرسم ميخائيل هذا الحب كجوهر ومطلق. ومنذ هذه البداية في الجزء الأول سينفي ميخائيل – شأن الصوفي – أن يكون الحب من قبيل الكفاءة ، أو عدمها ، فليس فعل الحب هو الموضوع، بل الحب نفسه. وسنقرأ في (يقين العطش) أن «الحب ليس هو – وحده – أبدًا»، فهو «دائمًا شيء آخر، بل تتجسد فيه دائمًا أشياء كثيرة أخرى ، ملتبسة ، من معاني الحياة نفسها، بل الوجود». كما سنرى ميخائيل في الجزء الثالث ينفي معرفته بالحب، ويقول: «لعلني أحب الحب نفسه، بشكل ما، على طريقتي الخاصة، ولعل معرفتي الوحيدة أنني أحبك».

لقد افتتح الجزء الأول بالتوكيد على أن الحب هو الشيء الوحيد الذي لا يحتاج إلى

تبرير، بل يأخذ ويعطي دون سؤال. كما أسرع هذا الجزء بالسؤال عما إذا كان الحب هو هذا النداء الذي لا رد عليه أبدًا، ولا ينقطع. وسيلي أن الحب «عرامة شوق للحياة، لا تنطفئ أبدًا، إيمان كلي بأن الإنسان لا يمكن أن يظل وحيدًا، وأن الحب ليس كذبة». بيد أن ميخائيل كان قد رأى الحب لعبة، وسيراه فيما بعد كذبة، وهو الشهوة العارمة للخلاص من الوحدة. ويتوسل ميخائيل للتعبيرعن حبه الكثير من المتناصات الصوفية، فهذا شاعر صوفي ويقول :

أرى الأيام صبغتها تحول
وما لهواك في قلبي نصولُ
يخاف من النوم من كان حيًا
وإني بعدكم رجل قتيل

وهذا آخر يقول :

فما حال في سري لغيرك خاطري
ولا قال إلا في هواك لساني

وهذا أبو منصور الحلاج يقول «حويت بكلي كل حبك». وهذا القديس أوغسطينوس يقول : «بحثت عن الحب، في الحب، مع الحب، وكنت أمقت الأمان». وتتوالى الأقوال : «تحمّل قلبي ما لا أبثه، وإن طال سقمي ومكنون إخباري»، «من لم يمت في الحب لم يعش به»، وأخيرًا، وليس بآخر، هذا ذو النون الإخميمي، (بلديات) ميخائيل وإدوار الخراط، يقول: «أعرف الناس بمحبوبه أشدهم تحيرًا فيه».

تلك بعض المتناصات في «يقين العطش»، وقد أشار الكاتب في نهاية الرواية، بصدد سائر المتناصات، إلى أنه لم يثبت مظان ما اقتطف من تراث الصوفية والشعر المأثور والصحف اليومية، لأنه عدّها من نسيج الرواية. كما حرص الكاتب على أن يكتب بيت الشعر العمودي، حيثما ورد، بلا فصل بين الشطرين، توسّلاً شكليًا منه لمآل المتناصات – كقطبة – قُطَب من نسيج الرواية، فيما أحسب.

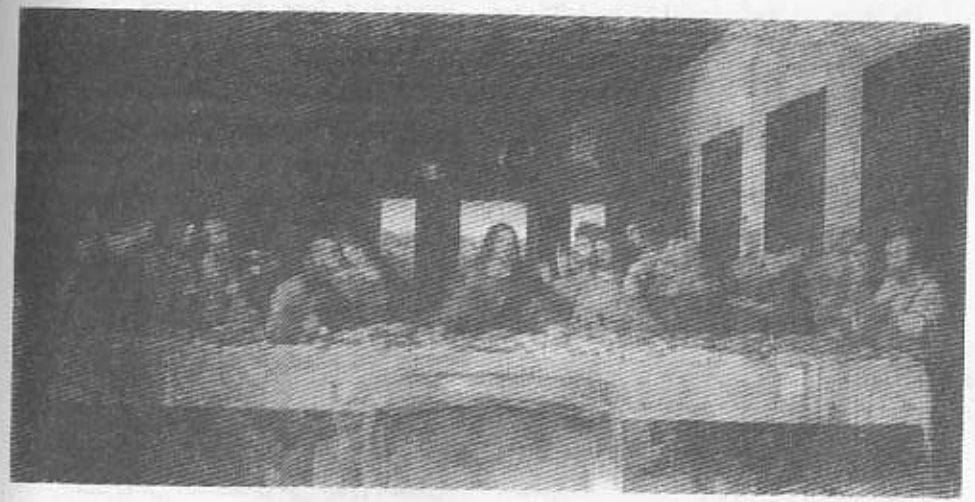
والمهم الآن أن ذلك الحب الصوفي من ميخائيل هو لرامة، لذلك كانت كما مر بنا امرأة استثنائية. لكن رامة امرأة من لحم ودم، جسد متعيّن، فكيف رسم الصوفي هذا الجسد؟

إنه الجسد الغني الوثير، القديم قدم الأزل، المتقلب بطينة، المتوفز بالشباب الغض، المتفتح بالرغبة الدائمة. ومن هذا الرسم في بداية الثلاثية إلى منتهاها يتساءل ميخائيل: هل الفيزيقية المباشرة الصريحة، هل الجسدانية البحتة هي النقية الخالصة لذاتها وبذاتها؟ ويقول ميخائيل، فإن عبادة رامة للجسد تجعلها مقدسة ونقية وإلهية: «أحس في هذا التمجيد غلوّ العابدين الذي يشارف الكفر، أو أن فيه سنتمينتالية لم تعد مقبولة في هذا العصر»؟ وكذا، فليس هناك غير الجسد، والجسد جميل، لكنه ملتبس، وجسد رامة خالص الجسدانية، لكنه غير مصمت، غير خالص الوحدانية، أما جسد ميخائيل فغريب «عصي عليّ، غير مطاوع، جامد مفصوم».

هذا إذن جسد المحبّ، وذاك جسد المحبوب الذي هو جسد العالم. والجسد الذي يعنون فصولاً في الرواية (جسد ملتبس - جسد طعين - جسد غامض الوضاءة: يقيم العطش)، ينهض فيها برمتها جسداً صوفيًا بامتياز، على الرغم من الإلحاح على الوصف الفيزيقي والفعل الجنسي، فهذا الإلحاح محكوم بالحب الصوفي، وعلاقة الجسدين صوفية، أي إنها علاقة اللذة والألم، العلاقة التي تنهك الجسد، وتتجاوزه، وتدغمه في جسد الكون، ليكون وصال الجسدين واتحادهما، اتحاداً بالكون.

غير أن هذا الوصال ملفوع بالألم واللوعة، ولحظة الفقدان كما نقرأ منذ البداية لا تنتهي، وإذا كان ميخائيل يخاطب رامة هاهنا: «أنا وأنت وقد أصبحنا نحن» فشوق الحب لا ريّ له، والعالم معجون بالألم. وفي (رامة والتنين) يعبر ميخائيل من جديد عن النحن التي اتحدت فيها الأنا والأنت باعتبار الأساس هو التوحد: «ألا يكون هناك الأنا والآخر، ألا يكون هناك اثنان، بل واحد، عطاء متبادل كامل وأخذ متبادل كامل». وفي الآن نفسه يقوم النفي، فنظرة رامة لميخائيل، كما يعبر ليس فيها حب ولا بغض: «بل مجرد انقطاع لكل صلة، ونفي حتى للنفي نفسه، نظرة كائن من عالم آخر، ليس علويًا ولا سفليًا، ولا يحاذيني ولا يتجاوزني ولا يضمني ولا ينفيني فأعرف أنه النفي إلى أبد الآبدين»؟ ويخاطب ميخائيل نفسه قائلاً: «أنت عندما تفقد شيئًا تعرف أنه لن يعوّض، ولا يعوّض، وترفض مع ذلك، ترفض هذا الحس بالفقدان».

إنها علاقة من الوجد والاتحاد والانفصام والألم والفقدان والنفي، ليس لأن

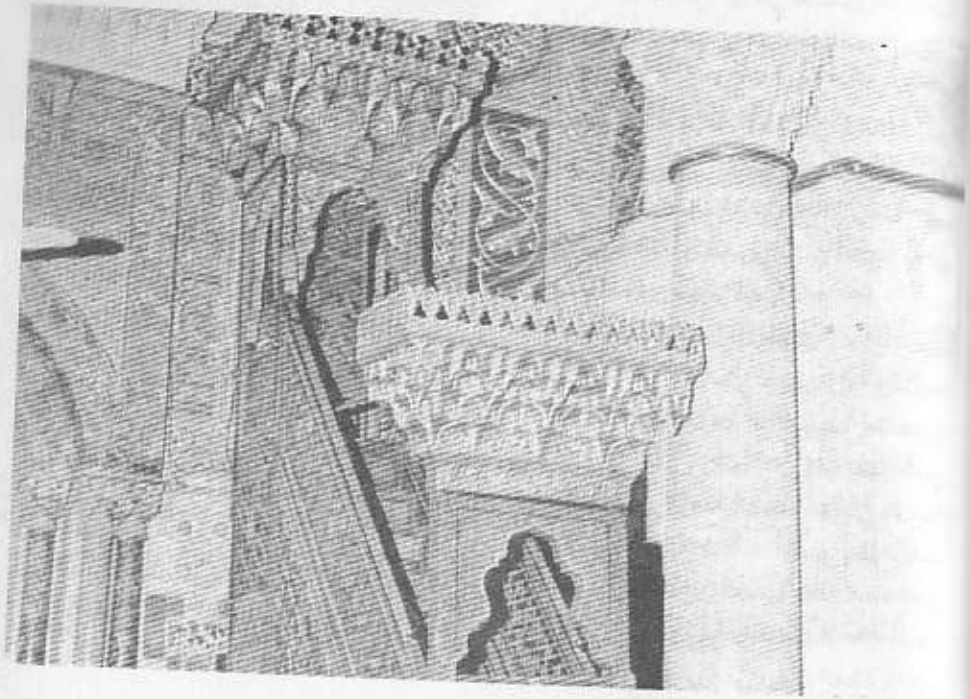


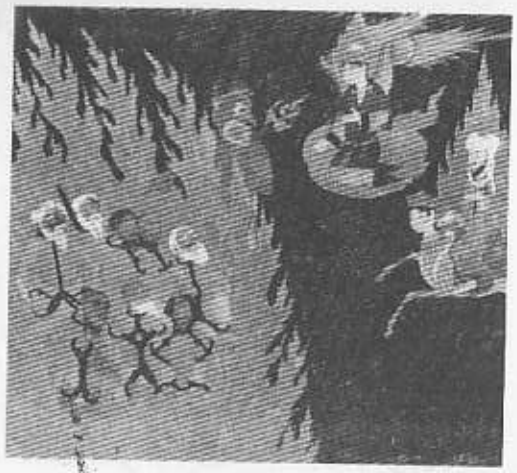
المحبوب غير معني بالمحب، بل لأن المحب لا يروم سوى علاقة كهذه. وتلك هي الجملة الأولى في «يقين العطش»: «كان حسه بالفقدان الذي لا يعوّض عميقًا». وسيوالي التنازع بلا كلل ، فميخائيل ينقض ما أغفل، وينفي ما أثبت، والحب قائم في وجه كل نقض، غير أن النفي لا يزول، وهاهو العاشق الصوفي يسائل معشوقته: «وكان فيك تلفي، فهل كان فيك - أيضًا - بقائي؟».

ولأن قارئًا قد يعاجل هذه العلاقة بالرومانتيكية والنوستالجيا وربما بالمازوخية أو السادية أو سواهما من التحليل النفسي، أيًا كان مذهبه فإن ميخائيل يعاجل أيضًا إلى نفي الروما نتيكية عن الألم الملازم لعلاقته برامة ويرى مرة أن الألم واقعة حسية فقط ثم يرى أنها قد تكون واقعة روحية وميخائيل يهجو الألم: إنه شيء خشن، شعث، غير جميل بأي معنى، لكنه يعايش الألم متلذذًا، فهل من عجب أن يردد مع القائل، في متناص جديد:

فقد جعلت نفسي على النأي تنطوي
وعيني على فقد الحبيب تنام

وما دام الارتواء الكامل هو يقين العطش فماذا يعني أن يكون الحب الجسداني بين امرأة ورجل شرطًا للحوار الكامل؟ هل يقين العطش هو - كما يتسامل ميخائيل - الفناء





وتحدي الفناء معًا؟ هل من يقين وعطش ميخائيل لا يطاق؟

قد يكون من المفيد هنا أن يلتفت المرء إلى المدونة الصوفية، على الرغم من متناصات ثلاثية الخراط معها، من أجل إضاءة الصوفي في هذه العلاقة بين رامة وميخائيل، فمماطلة رامة وصدودها هي مما قاله فيه ابن الفارض.

عديني بوصل وامطلي بنجازه
فعندي إذا صحّ الهوى حَسُنَ المطلُ

والحب لدى ميخائيل هو مما قال فيه ابن عربي: «الحب يزاوج بين طلب الفناء وطلب البقاء ... يدعوك إلى طلب المشاهدة فيفنيك عنك، ويدعوك إلى طلب إمساك الأمر فيبقيك معك» (كتاب الحجب). وكتابة جلّ الرواية في وصف رامة هو مما قال الجنيد في المحبة: «دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب».. ولوعة ميخائيل هي مما قال فيها محمد بن سوار بن إسرائيل:

وهل تتحمل النكباء مني
إليهم حاجة القلب الكئيب
فتخبرهم بحفظ الود عندي
وإن أضحى صدودهم نصيبي

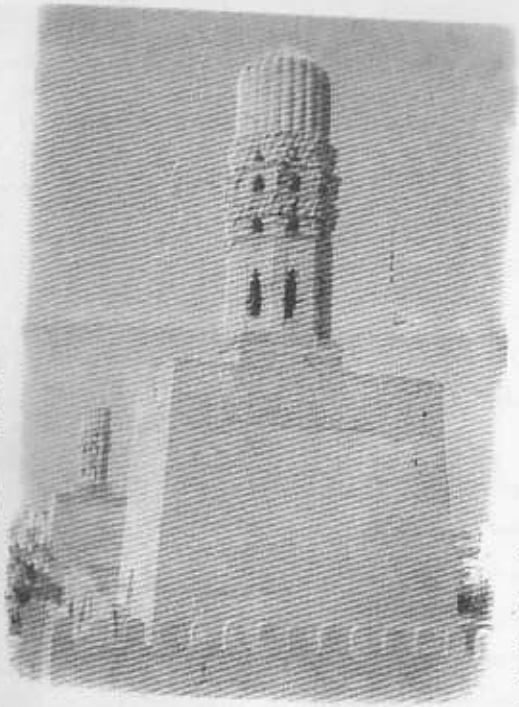
فلنمض الآن إلى الفعل الصوفي في الزمن الروائي وفي الفضاء الروائي، حيث سيترجع في منتهى ثلاثية الخراط صدى البرهة الطللية في القصيدة الصوفية، فنقرأ: «هذه الأطلال صروح مازالت شامخة وقائمة الأركان، حتى إن كان أهلها قد رحلوا عنها. رامة مازالت. ليست رسمًا دارسًا طوحت به عاصفات الليالي، بل هي حضور». ويتوج فصل «جسد ملتبس» من «يقين العطش» هذا البيت لجرير :

حيّ الغداة برامة الأطلال
رسمًا تحمّل أهله فأحالا

ولا ينسى ميخائيل أطلال رامة على طريق بيت الله. ولعمري، كان قمينًا به أن يردد خلف ابن سوار أيضًا:

سلام قد تضمّن كل طيب
علي جيران رامة والكثيب

تستدعي البرهة الطللية ما انقضى، متنكبةً الحاضر، ولاثبةً على المستقبل الذي يعيد الماضي. وهذا القوام الزمني هو ما تأخذ به الرواية، فالحاضر يظل باهت الحضور وضامر الفعل، يظل كحاضر الصوفي قفرًا وكآبة وانكسارًا. هكذا تبدو التسعينيات المصرية في «يقين العطش» عبر



منارة جامع الحاكم بأمر الله، باب الفتوح

ما ترسم من الأحداث الطائفية في المنيا أو من تهريب الآثار وترميمها. وقد تكون الاستدارة عن الحاضر في الجزء الأخير من الرواية أقل أو أصغر منها في الجزأين السابقين ولكن العين تظل لائبة على كل حال خلف «الزمن الآخر». وهكذا يقوم بناء الرواية على الفصول الطويلة التي تستعيد ما عاش ميخائيل ورامة، بالتزاوج المحدود مع لحظة ما من الحاضر، والنشدان بين حين وحين لمستقبل يتجاوز الوجود الشقي (الحاضر) ويعيد الماضي السعيد والفردوس المفقود.

ربما تشي لعبة الزمن هذه في ثلاثية الخراط بالتزامن والتكسير والاندغام بين الأزمنة التي يقوم بها زمن الرواية في التجربة الحداثية بعامة. لكن الثلاثية تكتفي من ذلك بأهونه، شأن القصيدة الصوفية. فمزاوجة خطي الحاضر والماضي، مع غلبة الأخير، ومناوشة المستقبل لامًا، هي ديدن الثلاثية التي لا تغيب عنها الرحلة أيضًا، شأن القصيدة الصوفية، سواء أكانت رحلة في الفضاء الطبيعي والعمراني والآثاري، أم كانت رحلة روحية ومعراجًا.

يقول ميخائيل إن قضيته هي أن الماضي لا ينقضي. ويقول أيضًا إن الرحلة عنده متصلة في عتمة ضاربة الضوء وسرية، وليست مراحل. وفي (حركة) ترميم الآثار في مآل الثلاثية يعد ميخائيل الترميم كذبًا، والفن كذبًا، لأنه تجميل، والأصل بكل خشونته أو بهائه أو بكارته، لن يقوم. وللماضي، للأصل الذي لا يستعاد مهما بذل الباذل، جماله الخاص الذي لا ينبغي ولا يجوز إصلاحه أو تعديله أو إعطاؤه صورة مغايرة، مهما كانت مشابهة أو مقاربة، أو حتى مطابقة، لأنها ليست الأصل.

تثبيت هو للماضي إذن وتمجيد، ويأس من الاستفادة بضارع ويصارع نشدانها. إنها المأساة التي تلفع الوجود، فلا يكون لميخائيل سوى أن ينقذف في الكوني، كصوفي حيث الفضاء الطبيعي، والخلود، وحيث الحق. وتلك هي السيرورة الصوفية للرواية في الزمان والمكان ، فالماضي والحاضر والمستقبل طيّ الخلود، والبيوت

والفنادق والمناطق الآثارية والحدائق والشوارع ... طيّ الفضاء الأكبر : طيّ الفضاء الطبيعي.

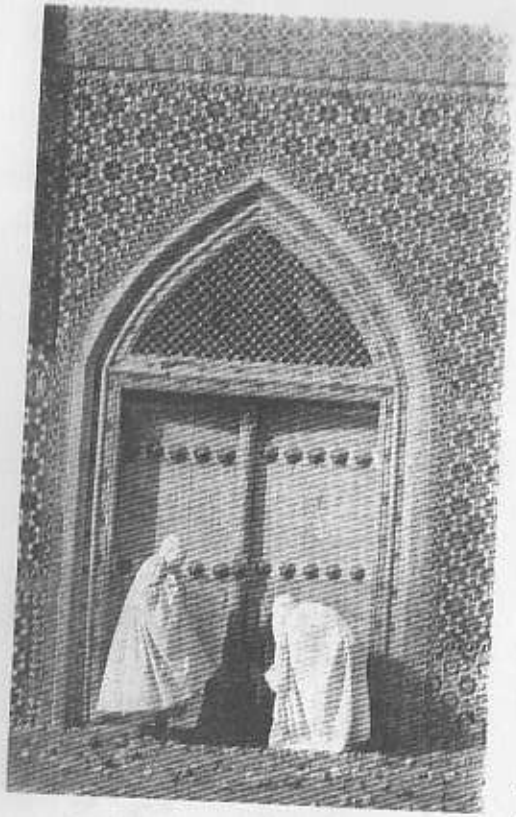
في الجزء الأول تحضر الصحراء اللانهائية والنيل والورقة والغصن والحمامة وموجة الزمن الزرقاء الخضراء والزرقاء الثابتة، ويحضر وجه رامة المائل أبدًا في الزمن. وإذ تأخذ ميخائيل صدمة كشف تنفجر تلك العناصر في الفضاء الكوني، فإذا برامة كالكون كله، فيها قبس من كيان متقد متسام وإلهي، وحكايتها مع ميخائيل هي حكاية كونية إلهية، وهما يضربان في عالم خاص قد تحرر من القيود ومضى في طريق بهجة كونية من الحرية والطاقة المبذولة بسخاء.

يسأل ميخائيل محبوبته: «هل تظنين أنك أنت – الحقيقة – موجودة في قلب هذا التيه .. هل تظنين أنك أنت موجودة في كل عالم من هذه الأفلاك التي تتماس، ولكن لا تتداخل، تتساوق ولكن لا تتقاطع أبدًا، في كل عالم، وحده، من هذه التي تدور، غريبة كل منها عن الآخر».

هذا السائل هو عينه من صاغ من رامة امرأة خالدة، وخاطبها: «أنت محدودة ومحددة، دائبة البحث عن كمال ما ، مفقود، وكأنك كاملة، وكأنك خالدة لا تموتين». ورامة تتناسخ من قميص إلى قميص، فهي إيزيس إلهة الحب القديمة والأولى والدائمة وهي العذراء، وأم موريس، وأم المسيح وستنا الطاهرة وعشتروت وهيرا وديميتر وأفروديت، هي جماع المريمات، والجوهر غير الفاني (رامة والتنين). ورامة هي نعمة، حوريس، حتحور، ليليث، إينانا الأميرة ميرت، بنت الملك رمسيس الخامس، زهرة القمر المنير، محظية السماء، محبوبة رع، أم الإله، بنت رع .. (يقين العطش). وأيًا كانت أسماؤها، فهي ذات ميخائيل الأخرى كما يجهر.

لكنه أيضًا يرى الأبد كلمة لا معنى لها، والبحث عن الدوام صبياني وبدائي قليلاً، ويخاطب نفسه: «أنت ترى نفسك ميتًا، وتعيش مع الموت، تعيش الموت، تحمله معك، تصبر عليه، وتعانيه، أنت تحمل ميتًا في داخلك، والميت هو أنت أيضًا، قبر متحرك يواري هذا المدفون من غير غطاء ولا كفن».

المحبوبة خالدة إذن والمحب ميت. الخلود والموت، أو الفناء بحسب الإيثار الصوفي الذي يردده ميخائيل، وهو القائل باشتياق الجسد إلى الفناء في الجسد الآخر. إنها



أبدية الحب الصوفي التي تتشظى في ثنائياته الشهيرة: الحياة والموت، البقاء والفناء، الجسد والروح، المحب والمحبوب، الهجر والوصال، النقصان والاكتمال، والسلب دومًا في الذات المحبة، والإيجاب دومًا في الذات المحبوبة. وبالطبع، لا مكان للمنطق ولا للعقل في هذه المعادلات – الثنائيات، فميخائيل الصوفي يخاطب رامة «لا أحب المنطق. هنا لا أحب المنطق، والطريق سالكة إلى الجنون، وأولها الخمر والسكر.

في (رامة والتنين) حوار مطول بين الحبيبين حول الدونيزية بعامة، وفي ميخائيل بخاصة. والخمر بصنوف لا تحصى لا يكاد يغيب عن لقاء الحبيبين، فالنشوة حد الجنون مطلوبة، والجنون غاية ووسيلة، بالخمرة وبدونها. كذلك يتساءل ميخائيل وهولات الجنون جراء علاقته برامة، تصفعه : (هل أنا أجن؟).

لقد سبق النوري إلى القول «العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله». وسبق ابن عربي إلى أن عد الجنون سقف المعرفة في حديثه عن عقلاء المجانين. وهاهو ميخائيل يتقفى هذه الدرب الصوفية، حيث ثنائية العقل والقلب، وصولاً إلى الحق والمعرفة بالرؤيا.

يقول ميخائيل في الجزء الأول مخاطبًا رامة: «المعرفة المحرقة هي معرفة من أحب. هذه هي المعرفة، فيم تفكرين؟ كيف تحسين؟ ماذا تقرأين؟ بم تحلمين؟ كيف تتنفسين حتى؟ ما خطاباتك، رؤاك، هذياناتك المخبوءة؟ ماذا في حقيبتك؟ ليس هذا فضولاً، والمعرفة ليست الملكية ولا السيطرة، هي الحق، وحدها، هي الحب». وهذا الحب – الجنس – المعرفة يملأ كل فجوات الماضي والمستقبل، ومن كما يضيف: هذا الحب ليس تملكًا ذكوريًا ولا انتهاكًا للمحبوب، كما سيلي في (يقين العطش)، فميخائيل يرى نفسه مقومًا أساسيًا من مقومات جسد رامة. ولئن كان في «رامة والتنين» يرى الحق انهدامًا للأسوار وتدفقًا لمياه الحياة المختلطة، فهو في «يقين العطش» يبدي ويعيد في التوله وفي التصوف بالعشق، وفي المطلق توقًا إلى

«معرفتك معرفة شاملة في استضاءتك النورانية، وفي مباذلك الأرضية معًا، المعرفة الشاملة ، الحب الكلي.

تلك هي الدرب الصوفية التي يحدو لها ابن عربي مرة، إذ يقول : «لو علمته لم يكن» ومرة إذ يقول: «سفور الحقيقة هو إفناء لكل عين سواها». وميخائيل في مضيه على هذا الدرب، شأنه شأن الصوفي، ستغدو عبارته تشبيبًا بالمحبوب، وصفًا ومناجاة ومسائلة، وستكون مرة بعد مرة شطحًا، فالشطح – كما قال الطوسي – كلام ترجمه اللسان عن وجد، وميخائيل قد أخذه الوجد، فهو لا ينطق عن ذاته، وإنما عما يشاهد، كما قال الجنيد في شطح الصوفي، والمشاهدة هي للمحبوب الذي حدده الجنيد بالله، وحدده ميخائيل برامة جسدًا ورمزًا.

لقد تخللت لغة الرواية حوارات بالعامية ومفردات ومتناصات، مما وشي بتعدد مستويات اللغة، ولكن تحت هيمنة اللغة الشاعرية التي تصل إلى الدفق وغنة الغناء والإصاتة والهزج، حينًا بعد حين. ولعلي لا أبعد إذ أعود إلى ما قال الشاعر الصوفي حسن رضوان في قول المتصوفة:

فإنهم أجل من أن تفتقر
أقوالهم إلى قياس مشتهرْ
أو اشتقاق إذ لهم قانون
ساروا به وسره مكنون
فلفظهم أقواله لا تفتح
إلا بذوق أو بكشف يمنح

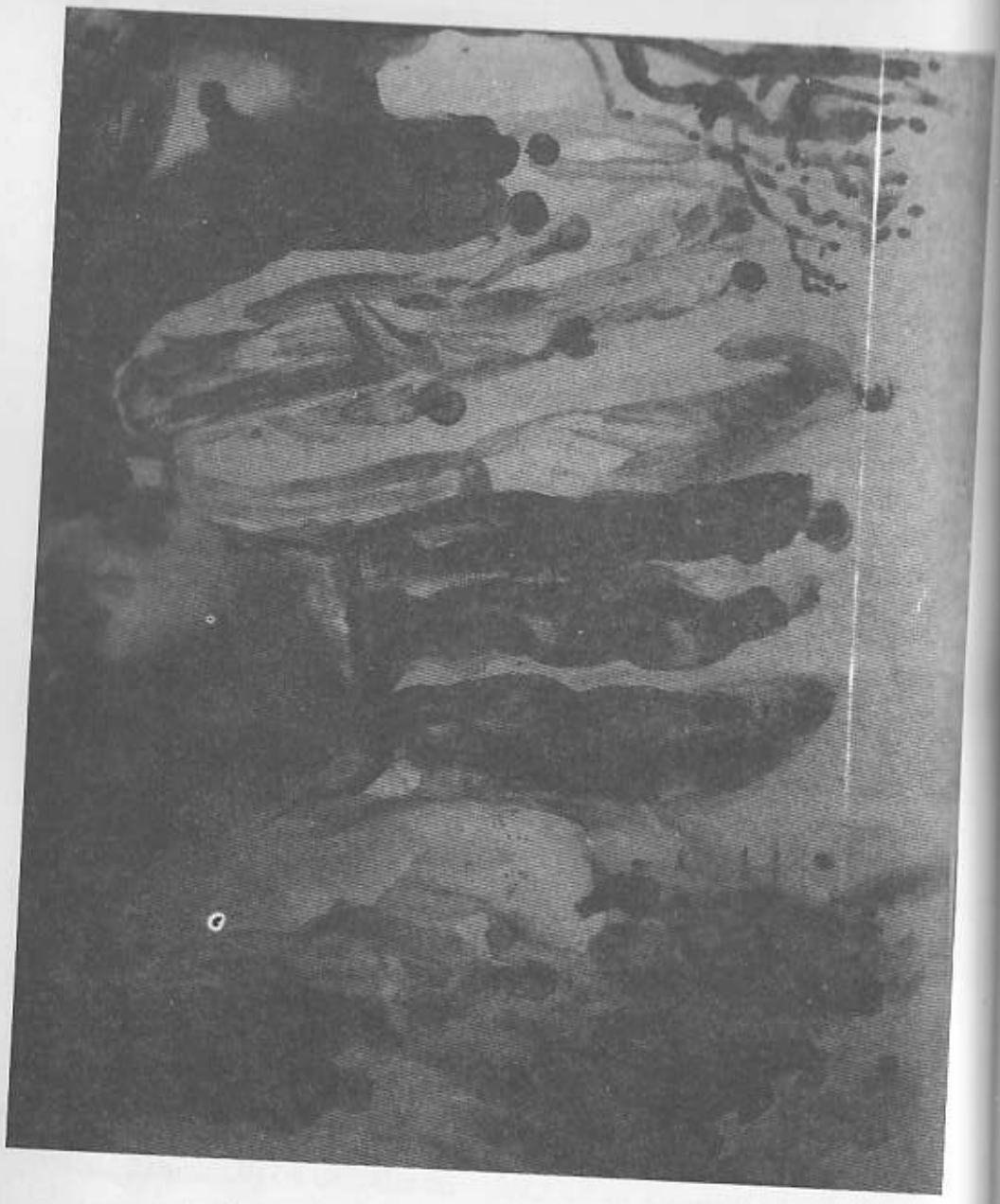
فثلاثية الخراط لا تسير في نهج مطروق، وربما كان ذلك ما التبس على ناشر الجزء الأول في طبعته الأولى ، إذ عده مجموعة قصصية. وهذه الثلاثية غير معنية بأن يغمض بعضها على قارئ. وقد التفت الخراط في هذا الجزء إلى صنيعه اللغوي والبنائي فقال: «ولعل هذا الدفق من الكلام ليس إلا جسرًا رقيقًا لا قوام له فوق المهاوي الغائرة المظلمة والمفتوحة في عمق الروح القلقة والأحشاء المتقلبة بالهوى والمضض والاشتهاء والجنون». وفي مقام آخر يضع الخراط لعبته الروائية موضع التساؤل،

من أعمال الفنانة السعودية إلهام بامحرز

فنقرأ: «ألا ترى أن هذا الشعر أو التصوف، أو مالست أدري، هو بتر وبتشويه لنفسك أو للعالم؟ ألا تجد زيفًا وزيغًا وكذبًا مقصودًا أو غير مقصود، أبيض أو غير أبيض، في هذه الزخرفة الشعرية أو التصوفية أو مالست أدري؟».

هكذا جاء التعبير الكلي عن الفعل الصوفي في ثلاثية الخراط. ولعل هذا التعبير هو ما دفع فيصل دراج إلى أن يصف لغة الكاتب بلغة المغترب المتعالي، أو ما دفعه مع دوافع أخرى لأن يرى في هذا الشطر من التجربة الحداثية الروائية كهانة جديدة، بينما نعتها غالي شكري بالحداثة الكهنوتية. وفي زعمي أن التعبير الثقافي أو الكلي عن الفعل الصوفي في الرواية يمكن له أن يوفر ويتوفر على حفر في التراث الديني غير الرسمي، وفي الذات، كما يمكن لهذا الفعل أن يشرع الأسئلة في الرواية على الكوني والإنساني عبر مفاصل الإيمان والموت والحب

والجسد والطبيعة، فضلاً عن تطلب ذلك كله إلى لغة – لغات أخرى. بيد أن الأمر ليس بهذا اليسر، فالمزالق تحف بالدرب، ومثال الشعر ماثل للعيان، كما هو الأمر في تجربة إدوار الخراط، حيث وصل اللعب اللغوي إلى المجانية في مقاطع الدفق التي تتوخى جرس حرف ما (من رامة والتنين: حرف الحاء ص ٩٢ – من يقين العطش : حرف الضاد ص ٢١٥..). والأهم هو هيمنة الزمن الذاتي غير التاريخي على الزمن التاريخي، فمع هذه الهيمنة يتقدس الماضي، ويكون ما يتعلق بالحاضر وبالمستقبل في الرواية نكاة للماضي واستعادة، وتتوحد الذات وتتضبب الرؤيا، فهل ستعيد الرواية سيرة الفعل الصوفي في الشعر وما آلت إليه هذه السيرة من تأزم في التجربة الحداثية، أم أن الرواية تستطيع أن تجعل من الفعل الصوفي فيها فعلاً مخصبًا؟



المحكمة

«موسيقيون لأدوار صغيرة»
مغامرة الإبحار بلا شواطئ

صبحي موسى

استمرت الحداثة العربية ما يقرب من مائة وثمانين عامًا. منذ بدأ محمد علي في تكوين دولة تقوم على الوحدة العربية، يجمع أقطارها اللغة والمكان والدين، هذا الحلم الذي حاول جمال عبدالناصر تحقيقه إبان الفترة الاشتراكية، وظل رجل الشارع يحلم به، حتى أفاق في فجر العقد الماضي «تسعينيات الألف الثانية» على الغزو الأمريكي للمنطقة، ووقوف الدول العربية كلها مواقف سلبية، إن لم تكن مشاركة. هذه الحرب التي أعلنت عديدًا من الأشياء، على رأسها انتهاء المشروع الحداثي العربي، الذي حلم بتكوين دولة عربية موحدة تستطيع أن تلعب دورًا مهمًا، إن لم يكن في العالم فعلى الأقل في المنطقة. هذه الفترة التي شهدت عديدًا من الثورات الفكرية، بداية من ثورة محمود سامي البارودي في الشعر وتبعها شوقي وحافظ، وواكبتهما عديد من المدارس الفنية، كالديوان والمهجر والبعث وأبوللو والرومانسية.

ولا تتوقف الثورات عند هذا الحد، فقد عرفت المنطقة العربية – لأول مرة وبشكل فني مقصود – ما يسمى بالرواية، حتى إن واحدًا من كتابها في نهاية المرحلة الحداثية، نال واحدة من أهم الجوائز العالمية وهي نوبل، كما أن هذه الفترة حملت في طياتها ثورات فكرية متعددة، كفكر قاسم أمين لتحرير المرأة، وفكر محمد عبده الإصلاحي الديني، وفكر رفاعة الطهطاوي الداعي إلى النقل عن الغرب، وصاحب أول مدرسة للترجمة، والذي تبعه عدد عظيم من المفكرين في ذلك، وفكر حسن البنا الأصولي، وفي مقابله ظهر الفكر الاشتراكي، والأحزاب الدستورية في ظل احتلال الغرب للمنطقة العربية كاملة.

لكن مع بدايات النصف الثاني من القرن الماضي، شهدت المنطقة المرحلة الثانية من الحداثة؛ فكانت الثورات المتتالية، وكان الاستقلال المتوالي، ثم الاتجاه الاشتراكي العام في الدول، ووصول قادة الثورات والجيوش إلى الحكم، والحلم الناصري بالوحدة العربية. وعلى المستوى الإبداعي، شهدت ثورة صلاح عبدالصبور وحجازي ونازك والسياب على القصيدة العمودية، وفي مقابلها ثورة الماغوط وشوقي أبو شقرة وأنسي الحاج على الوزن والقافية في الشعر تمامًا، هذه الثورة التي لم يكتب لها الوضوح وإعادة الإنتاج بشكل شرعي، أو كتيار رسمي، إلا مع بداية العقد الأخير (التسعينيات)، وبداية تيار ما بعد الحداثة في المجتمع والثقافة العربية.

ولم تكن معطيات تلك الثورة على الوزن (قصيدة النثر) في بداية الحداثة، هي نفسها في بداية المرحلة الثانية من الحداثة؛ فلدى الماغوط وأنسي الحاج، كان الفكر الاشتراكي الرومانسي مازال يحلق فوق الأدباء والشعراء جميعًا، سواء أكانوا نثريين أم تفعيليين، لكن بعد دخول أمريكا العراق، وسيطرتها على الخليج العربي واستنزاف النفط العربي، وإدخال العالم فيما يسمى بالنظام العالمي الجديد ثم العولمة، أصبحت المعطيات مختلفة ومن ثم فرضيات الكتابة مختلفة، واليات التلقي في تلك القصيدة الجديدة مختلفة، فلم يعد الحلم بقضايا كبرى يسيطر على الشاعر، ولم تعد المفردات الرومانسية تملأ القصيدة، ولم تعد الذات/ النبي تحلق في أجواء النص، لكنه العالم المهمش، والذات الضائعة، والحقيقة التامة التي تصل إلى رصد (البراز وحركة الصراصير وانتحار الجرذان الجماعي). ومن ثم فعلى القارئ أن يعدل أجهزة الاستقبال لديه حسب فرضيات التلقي في هذا النص، مكونًا اليات جديدة للتعامل معه واستقباله.

ونحن الآن في عرضنا لواحد من أحدث الإصدارات في هذه القصيدة (ديوان: موسيقيون لأدوار صغيرة، صادر عن: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة أصوات أدبية، للشاعر: فتحي عبدالله)، نحاول رصد سمات هذا النص، واليات التلقي التي ينبغي على القارئ التدرب عليها حتى يتواصل مع النص.

العالم المهمش

كان من طبيعة النص الحداثي أن يرصد العالم الذي ينبغي الوصول إليه، وكأن الشاعر في بحث دائم عن يوتوبياه الخاصة، وإذا كانت الشكوى من هذا العالم المليء بالأخطاء تملأ أجواء النص، فذلك ليس أكثر من البحث عن عالم تسوده الأوضاع الصحيحة، والبشر السعداء الذين ينالون ما يستحقونه. لكن النص ما بعد الحداثي الآن ينظر إلى الأشياء نظرة مختلفة. زاعمًا أنه ليس بالإمكان أفضل مما كان. وعلى هؤلاء الذين لا يمثلون قدرًا في الحياة، وليست لهم قدرة على تشكيل مسارها، أن يحتفوا بعالمهم كما هو. وكان انحياز الشاعر إلى هذا العالم ربما لأنه واحد من شخوصه العديدة، وربما لأنه، على المستوى النفسي،

يتماثل معهم فيما يعيشونه من نفي وبعد عن متن المجتمع ومتخذي القرارات فيه. ولدى فتحي عبدالله، الذي انحاز في ديوانه الأول (راعي المياه) إلى البسطاء من الفلاحين وعاملي الزراعة، وفي ديوانه الثاني (سعادة متأخرة) إلى أبناء المدينة الذين أضاعوا حياتهم في العنف والممارسة الجسدية الخاطئة. فإنه ينحاز في ديوانه الأخير، والذي بين أيدينا الآن، إلى هامش جديد من هوامش المجتمع؛ وهو «العوالم»، أو الذين يقومون بأدوار موسيقية صغيرة كالعوادين وأصحاب الناي، والمغنين والمنشدين والطبالين، وغيرهم من شخوص هذا العالم، الذي لم يكتب له أن يكون ضمن مجتمع الصفوة؛ فلم تلاحقهم كاميرات التليفزيون و«ميكات» المذيعين. وظلوا يكدون من أجل لقمة عيش يملؤها العفن ورائحة البراندي والبانجو، متوافقين مع عالمهم الذي لا يحتاج إلى الوعي بقدر ما يحتاج إلى النسيان. فليس هناك ما ينقصهم ليكونوا من عالم الصفوة، سوى النصيب والحظ والقدر. فيعودون من عملهم المضني ليروّحوا عن أنفسهم ببعض الغناء والموسيقى وتبادل الأدوار، كرقص العواد أمام «العالمة» ولبسه السوتيان وبدلة الرقص، والنميمة على بعضهم بعضًا، والدلال والتغنج في أداء الأدوار، حتى يميتهم السكر والتدخين، فيناموا ليستيقظوا فيمارسوا هذه الأدوار مرة أخرى.

هذا العالم غير الإنساني إلى أبعد مدى، تدور فيه حكايات مليئة بالإنسانية والحب، بين العواد وبين الراقصة، وبين الراقصة وبين الذين تركوا بصمات واضحة في حياتها، وبين المنشد وبين المنجذبين في الحضرة وكؤوس البرندي وصيحات التهايل وتلقيب «العالمة» بالملك. هذه الإنسانية التي تصل إلى أعلى درجاتها أن الخلل الطبيعي في الجسد البشري. فدائمًا ما يكون لدى المنشد غنج يصل به إلى حد من الأنوثة، وتكون ذكورة ما في صوت المغنية ترتقي بها عن «الصرصعة» أو الأصوات الخافتة، هذه الأنوثة والذكورة ينسحبان على أغلب أفراد هذا المجتمع بنسب مختلفة، فنجد العواد وصبي «العالمة» ولاعب القانون وصاحب الناس والمنشد وغيرهم، يتمتعون بقدر من الأنوثة التي تساعدهم في إثارة المستمع والمتفرج، على حين أن «العالمة» أو المغنية يملأ جسدها أو صوتها شيء من الذكورة، التي تتماثل مع مشقة العمل والسهر والغنج وتحميل الجسد بأكثر من دلالة واحدة، فتصنع فعل السحر في عين المتلقي. ومن ثم، فطبيعي جدًا أن يغيروا أدوارهم من رجل إلى أنثى والعكس، حين يعودون إلى حجراتهم، وحين تعمل الخمر ما تشاء في رؤوسهم، فيخرجون أمنياتهم الصغيرة والمكبوتة حتى تتحقق في تلك اللحظات.

«فضابط الإيقاع/ ذو الملابس الملونة/ والنظارة الكبيرة/ همس لهم/ أثناء راحتها/ على سرير الخيوط/ أنها تنام مع الخادمة/ وتشرب الحشيش مع الزبائن/ أثناء السهر/ وتلبس كوفية سوداء في شقتها/ وتسمح للعواد أن يرتدي/ شدّادة للصدر/ ويناديها بالملك». ص23

السرد

لم يعد السرد مقصورًا على القصة القصيرة أو الرواية، بل إنه أصبح واحدًا من أهم سمات هذا النص الجديد. وعلى القارئ، الذي يود الدخول إلى عالم هذا النص، أن يتوقعه وأن يدرب نفسه على استقباله، فهو سرد ذو طبيعة خاصة تتوافق وطبيعة الشعر وموسيقاه الداخلية، ومن ثم فإنه يتميز بالتجانس بين مفرداته اللغوية، فلا نجد كلمة معقدة أو غريبة لا تتماثل مع طبيعة النص ودفقته الشعورية، كما أنه ينبني على وقفات خاصة يستطيع القارئ أن يقف عندها، أو يكمل القراءة، أو يقرأ مجموعة سطور في نفس واحد. وذلك حسبما يستعمله الشاعر من أدوات شبه متفق عليها ضمنيًا، كالشرطة أو النقطة أو الفراغ أو الفاصلة المنقوطة أو الكتابة على سطر حتى حين ميعاد الوقف، فيبدأ الشاعر من سطر جديد. هذه الأدوات الوقفية تساعد القارئ في تلقي النص حسبما يريد الشاعر قراءته شفاهيًا وكأنه يسمعه من فم الشاعر، وبالطريقة التي يريد إلقاءه بها، والموسيقى التي يمكن إخراجها حسب توافق وتواتر المقاطع والجمل. وفي أغلب النصوص يكون السرد كانفلات خيط التريكو؛ فالشاعر يبدأ قصيدته بكلمة عادية لا تجذب الانتباه، من قبيل (عادة، تمامًا، هكذا، في الصباح، وغيرها)، ثم يتسرسب النص جملة خلف جملة، وكأنك تجذب خيط تريكو، فما تلبث في نهاية النص أن تجد نفسك فككت القطعة كلها، لكن السرد لو صار بهذه الطريقة، أي في مسار واحد، ومن دون حيل جديدة من الشاعر، لصار الحد الفاصل بينه وبين القصة القصيرة، التي تحمل شيئًا من الدفقة الشعورية، شبه متماه، ولذا عادة ما يجزئ الشاعر نصه إلى عدد من الفقرات، تنتهي بجمل معاكسة للتوقع، حتى تضع القارئ على مفارقات فلسفية تزيل الحجبة عن عوالم كثيرة في وقت واحد، مما يجعل النص أكثر ثراءً بالدلالات وأكثر انتقالاً من المحسوس والواقعي واليومي والمهمش، إلى الغيبي والمعنوي الأكثر كلية وشمولاً.

وقد استطاع فتحي عبدالله، في ديوانه «موسيقيون لأدوار صغيرة»، أن يحتفي كثيرًا بالسرد، لكنه اغفل، بعض الشيء، مثل هذه الحيل التي ترتفع بنا عن السير في خط درامي واحد، وكأننا نكاد نقرأ قصة قصيرة، لكنه كان سردًا - في مجمله - محكومًا متجانسًا، واضحًا في مخيلته على الجرس الموسيقي الهادئ، الذي يتناسب مع أجواء نص يرصد حالة فئة من المغمورين (وهم موسيقيو الدرجة الثالثة) الذين يقتاتون على أحلامهم وتوهماتهم في

الحياة، تلك الحياة التي لا يقلقها هدير المادة، أو ضجيج سرعة عجلات الحياة البرجوازية أو الراسمالية. فكانت الموسيقى هادئة، وكأنها موسيقى الحلم الجميل.

«لا هي الجيتارات
ولا المغنيات بملابسهن
الفضفاضة
وإنما الصعود والهبوط
بمركبات من الشمس
تحمل الغزلان
والمحبين».

الإفراط في السرد

ربما لا يكون الإفراط في السرد سمة النص الجديد وحده، ولكن سمة المرحلة (ما بعد الحداثة) ككل. فعديد من الدواوين، في المرحلة الأخيرة، أصبح يحتفي بمزيد من الكلمات الوصفية داخل النص، هذه الكلمات التي قد تزيد على ما يمكن أن يحتمله السرد فتنحو إلى (كما يقول العامة) «الرطه». ربما كان ذلك ناتجًا عن طبيعة هذا النص التي تعتمد المفاجأة إحدى سماته، ومن ثم فإن الشاعر يريد أن يطيل (بشكل موسيقي) على القارئ انتظاره حتى يكون للمفاجأة وقعها. وربما لأن الطبيعة الهادئة لموسيقى هذه القصيدة (النثر) تسمح بذلك، فنجد الشاعر لا ينتبه إلى هذا الإفراط في السرد الوصفي وكأنه يميت الزمن، أو يوقفه عند لحظة معينة. ونحن هنا لا نتحدث عما هو محبب أو منفر، فطبيعة هذه القصيدة – كنص جديد – تقضي أن يغامر، وأن يشق طرقًا جديدة، فليس هناك نماذج أو أساتذة يهتدى بهم، لكننا ننوه أن القارئ عليه أن يؤهل نفسه كمتلق جديد لنص جديد على هذه الآلية (الإفراط في السرد) ويبحث عن الدافع الفني لها في النص، فإن وجد، فقد أصاب الشاعر، وإن لم يجد، فلا تكون هذه نهاية الكون وبدء تعليق المشانق.

وبرغم ما ذكرناه عن هذه السمة، أو الآلية في تلقي النص الجديد، فإن فتحي عبدالله حاول أن يتجنبها كثيرًا لكنها زادت في بعض المقاطع، ويمكنني أن أبرر وجودها بعديد من الفلسفات التي تخصني كقارئ من بين آلاف القراء، لكن ما أرتاح إليه من تفسير قد لا يتوافق مع قارئ آخر له ثقافة أخرى وتفسيرات أقل، أو أوسع مما أذهب إليه، لذا فسوف أكتفي بإثبات مقطع يحمل في طياته هذه السمة، وليتقبلها كما يروق ويتناسب مع فكره وتلقيه.

«بملابس بيضاء شفافة
وشعر طويل
وعينين واسعتين
يطوف المغني
وياخذهم
لمتاهات كبيرة
ولا أحد يذكر
أو يشاهد
وإنما صفوف من العميان
تهلك اثناء الزيارة
ويعود لأملاكه
دون ذكور أو إناث
يشرب حشيشه في
الليل». ص55

وإذا كنا لم نفسر الضرورة الفنية لهذه

السمة في نص «فتحي عبدالله» تاركين مساحة للقارئ يشارك فيها بتأويلاته ورؤاه في التلقي، فهناك تفسير عام لانتشارها في نصوص ما بعد الحداثة خاصة قصيدة النثر. فطبيعة هذا النص تعتمد على النثر بما فيه من إفراط في السرد مناقضة في ذلك النص الحداثي الذي يعتمد على التكثيف والإيجاز المحكوم بعدد من التفعيلات العروضية سواء في النص العمودي أم النص التفعيلي. ولا شك أن موسيقى هذا النص (النثر) نابعة من نثرية الجمل، فتبدو (الموسيقى) مناسبة مثلما ينساب الحديث النثري من صاحبه، دونما الاعتداد بالميزان التفعيلي أو سيمترية المقاطع التي يجب أن تنتظم انتظام هندسي محكم حتى تتوافق مع التقطيع العروضي في النص.

مفردات الحياة اليومية

كانت القصيدة الحداثية قديمًا تبحث عن عالم يوتوبي، لا يوجد سوى في خيال الشعراء، لذا كانت الرومانسية بكل ما تحمل من مفردات الحلم والخيال تغلف بنيتها. وكان الشعراء كلما استعصى عليهم المعنى لجأوا إلى مفردات الأسطورة كي يحيلوا الرمز إليها، وعلى القارئ المتمرس على هذه الآلية في التلقي أن يبحث عن أوديسيوس، وفرجيل، والأنبادوقليس، ونرسيس، وزيوس، واثينا، وغيرها من المفردات التي ارتبطت بالأساطير اليونانية القديمة، وربما أفسح المجال فأدخل أساطير الفراعنة، والآشوريين، والفينيقيين، والعرب، وغيرها من الحضارات، وربما كان ذلك ناتجًا عن الحلم بنهضة قومية كبرى تضم شتات الدول العربية، لكن هذا الحلم كسره اجتماع اكثر من ثماني وعشرين دولة على إحدى الأراضي العربية وظلوا يهيلون عليها القنابل لمدة شهر كامل، ولم تعترض دولة واحدة وإذا اعترضت لم تستطع أن تفعل شيئًا واحدًا، ووقف الرجل العربي ليشاهد على شاشات التلفاز قتل إخوانه العرب، وانهيار حلمه الذي يزيد عمره عن مائة وثمانين عامًا حتى يغلق التلفاز ويخرج بنتيجة واحدة مؤداها: لا شيء الآن سوى أمريكا، أو أنا رجل ضعيف، وأنت قوي، فماذا أصنع معك؟ ولم يلبث الجهاز اللعين نفسه أن قال بأن العالم الآن يسوده نظام عالمي جديد، على رأسه أمريكا، ثم العالم الآن قرية صغيرة، فلن تبعد عن أيدينا مهما ذهبت. إنها العولمة. هل يمكن في مثل هذا الوقت أن يولد سوى رجل مهزوم لن يصدق نفسه إذا راوده حلم واحد من أحلام الماضي؟ لذا كانت العزلة والفردية والسوداوية ربما كرد عكس على انفساح أذرع العولمة التي تحتوي وتصهر كل شيء. لذا لم تعد لغة الأساطير والأحلام هي المطروحة لبنية ذلك النص المابعد حداثي المهزوم، لكنها لغة الشارع والحياة اليومية. إنها اللغة التي ترصد فقط دونما أن تحلم. فرصدت مفردات هذا النص غزو الكلمات الأجنبية للشارع والمجتمع العربي.

ورصدت عوالم اكثر من خمسين مليون مصري يعيشون تحت خط الفقر العالمي. وانصهارهم في عوالم الدرويش تحت مسمى الطرق الصوفية، وحانات العوالم، والمدمنين،

والشواذ، وغيرها من طرق الهروب والخوف من المواجهة الواعية لتلك الحقيقة، ولم يكن «موسيقيون لأدوار صغيرة» سوى رصد لواحد من هذه العوالم، عالم الموسيقيين الذين لم يستطيعوا أن يحققوا الشهرة فظلوا هكذا يبيعون أجسادهم، ويسخرون من أنفسهم، ويهربون بالخمر، والأفيون، والحشيش، وممارسة الأدوار المقلوبة. ولم يكن الشاعر بعيداً عن هذا العالم، فقد رصده بصدق تام كأنه هارب معهم، لغته لا تختلف عن لغتهم وهواجسه لا تختلف عن هواجسهم فجاءت مفردات: العواد، والراقصة، ورجل النايات، والتصفيق، والعجوز، والملكة، وبيت الموسيقى، والملابس الداخلية، والسوتيان، والطبالون، والكمنجة، والدومينو، وغيرها من مفردات هذه الفئة تملأ أجواء الديوان. لكن فتحي عبدالله لم يستطع أن يقبض تماماً على فجاجة هذا العالم، فلم تظهر ذلك لغته التي جاءت أقرب للرومانسية منها للواقعية اليومية، ربما لأنه متعاطف معهم مسكون بمنشديهم، ونایاتهم، ومجذوباً في حضرتهم، فلم تحمل اللغة أكثر من إشفاقه على بؤسهم، وحزنه على أحلامهم الضائعة.

«يبكون كان الله
يدفعهم إلى الموت
ولا يملكون إلا الرمال
والإيقاعات التي تاكلها
الريح». ص50

الموسيقا

الموسيقى هي أكثر ركائز الشعر تغيراً وإن بدا عكس ذلك. فقديماً كان العربي يكتب شعره على إيقاع الحياة. حتى جاء الخليل ابن أحمد الفراهيدي واكتشف أن أغلب القصائد تجتمع في عدد من التفعيلات مكونة عدداً من البحور. ولم يكن هناك فرض على الشعراء أن يكتبوا على أوزان وبحور الخليل فأبو العتاهية كان ينظم على بحور تختلف عن بحور الخليل، كما أن النقاد القدامى لم يجتمعوا على أن الكتابة على أوزان الخليل تعني الشعر، وإن عنت النظم، ولكن ذلك لا يعني خلو الشعر من الموسيقى أو إمكانية ذلك، فالشعر هو الابن الشرعي للموسيقى وليس النظم. ومن ثم فلابد للشعر من موسيقى وليس شرطاً أن نعرف مصدرها. ربما كان ذلك الدافع الأول خلف ثورة عبدالصبور، ونازك، والسياب على البحر العروضي، لكن ثورتهم لم تكن مكتملة؛ إذ ظلت تعتمد التفعيلة أساساً في كتاباتهم. وربما لم يكن الواقع العربي مهيأ لهذه الثورة تماماً، ولذا ظل الماغوط، وشوقي، ابو شعرة، وانسي الحاج في الظل، ولم يتم الاحتفاء بهم وبثورتهم إلا عندما تهيأ المجتمع لذلك، وأصبحت الموجة الثانية من قصيدة النثر موجة معتمدة رسمياً، فأفرد النقاد لها عديداً من الدراسات.

ومع ثورة شعراء قصيدة النثر على موسيقى العروض ورفضهم لها، غير أن ذلك وضعهم في مأزق؛ إذ لابد من إنتاج موسيقى داخل خصوصهم، فكان لابد من اللجوء إلى اللغة وتجانسها وتواترها المنتظم. ولابد أن يكون الشاعر ذا موهبة، فروحه هي المعول الأول على إنتاج هذه الموسيقى من العبارات

والجمل، ومن ثم فليست هناك مرجعية واحدة أو محددة لهذه الموسيقى؛ فهي تختلف من شاعر إلى آخر وربما من نص إلى نص، فشاعر يميل إلى الهدوء والمسحة الرومانسية، كفتحي عبدالله، تأتي موسيقاه بعيدة عن الصخب والجلبة، موسيقى هادئة كاقتراب النهر من المصب، وكلغة العجائز الذين حنكتهم الحياة، وابتعدوا عن ثورة الغضب في الشباب أو طيش الصبا.

«الهذيان أصابهم جميعًا
قرروا أن يعودوا
عن طريق القلاع
حيث الروحيون بخيامهم
المليئة بالإيقاعات
سوف ياخذونهم
لحفلة دون ثياب
يرقصون بها
حتى الصباح». ص52

* * *

ربما نكون قد حاولنا وضع أيدينا على بعض سمات نص فضفاض، من طبيعته الا يحجم أو يحدد، إذ إنه فتح بوابة الجحيم والسباق مع الزمن. فلن يستقر. وما يلبث أن يصل إلى شكل أو سمة، حتى يبحث عن غيرها في لهفة دائمة إلى التجريب والتحليق في افق افضل. لكننا نحاول مع القارئ، الذي لم يستطع أن يلاحق تطوره السريع في الآونة الأخيرة، الوقوف على معطيات هذا النص الآن، واليات التلقي التي تكمن فيه، حتى تضيق هذه الهوة قليلاً قليلاً، فلا يمكن أن يوجد فن بلا متلقٍ، أو شعر بلا منشدين.

الطـــــــاطـــــران(*)

عبد الستار ناصر

الأغنياء عندهم ما يتسلّون به ، والفقراء عندهم – أيضًا – من يتسلّى بهم !

أخبرتكم ذات مرة بأنّ ثلاثة علّموني الكتابة، هم الفقر، وسوء تربيتي، ومحلّة (الطاطران) التي نشأت فيها، وعشت أولى أيام صباي بين ممراتها وشعابها وبيوتها وأوجاعها وبين أولادها الوقحين.

وهذا الجزء ، هو الخامس من بين أجزاء تجربتي في كتابة القصة القصيرة ، وهو الجزء الثاني من (الدخول إلى منزل الكتابة)، خصّصته كاملاً لهذا الزقاق الذي من دونه – أعترف – ما كان من الممكن أن تكون البداية؛ بدايتي أنا مع القصة القصيرة .

زقاق الطاطران ، طولُه لا يزيد على تسعين مترًا، وعرضه ثلاثة أمتار، زوايا بيوته وبطونها تدخل في بعضها البعض، والسطوح أرض حرة، ليس ثمة أسرار، يبدو أن الفقر الموجع يكسر أسرار البيوت ، فهذا (فرّاش) في مدرسة الأشبال الابتدائية للبنين، وذاك (رزّام) في وزارة البلديات / شعبة المجاري، والجار الثالث (ركّاع) أحذية في ساحة الوصي، والذي يسكن في منزله (عامل في المخبز). وأفضل من يسكن الزقاق ويمشي بينهم في زهوٍ وكبرياء، هو نائب العريف (أبو زهرة) الذي اشترى أبي صداقته ذات يوم بنصف دينار (أي ما يعادل اليوم ألف دينار أو يزيد) .

الطاطران يتشعب ملتويًا عن (أبي سيفين) وهو الزقاق الأب الأكبر، تتفرع منه أزقة أخرى كثيرة ، يربط شارع الوصي بشارع الشيخ عمر ، كما يربط عوائل الأزقة بالقصابين والنجارين وباعة الطرشي ودكاكين العطارة والبزازين وفتّاح الفال – السيد (عمر أبو الطوكَ) – الذي اشتهر بين النساء بأنه هو الذي يختار ما تريد الحوامل منهن : ذكرًا كانت تشاء أم أنثى ، وإذا ما جاء الجنين عكس ما كان يقول ، سرعان ما يدعي أنّ تلك المرأة لم تنفذ تعاليمه بدقة .

أنا شخصيًا أخجل من أن أخبركم عن تعاليمه ووصاياه إلى النساء البسيطات من أهل المحلة آنذاك ، فإذا كان واحد مثلي يخجل من أن يقول لكم ما كان يفعله (عمر أبو الطوكَ) ؛ فعليكم أن تتخيلوا بأنفسكم ما الذي كان يفعله (أبو الطوكَ) ، ولا سيما أن نصف عشيرتي كان يؤمن به !

يومها كنت أعتقد أن بغداد نصفها المكان الذي أقطعه من بيتي إلى مدرستي؛ مدرسة الأشبال في سوق الشورجة، عبر شارع واحد كان هو الدنيا بأسرها.

كانت هناك طفولة ، نحسُّ اليوم طعمها ، لها رائحة لا يمكن أن نخطئ نوعها أو نغفل قشعريرة أجسادنا إذا ما مرت بنا، أو مررنا بها ... كنا ندخل البيوت ، نحن أطفالها ، من دون أن نطرق الأبواب ، لا أتذكر بابًا مغلقًا في النهار، وإذا ما أغلق الباب – سهوًا – سندخل البيوت من سطوحها ، لابد أن نلعب الدعبل والجعاب، لابد من صنع المسدسات من الباجة، لابد أن نسابق بعضنا إلى شيء ما، وكان السباق ينتهي – عادة – بصرخة عالية من أبٍ أو أخٍ كبير ، نفهم عندها أنّ الليل قد بدأ في السقوط، لكننا كنا جميعنا نستمر في اللعب (في فردوس أحلامنا الجميلة) وما إن نلتقي في الصباح حتى يبتسم المكان ثانية، ونلعب ....

كم كنا نكره الليل ، فقد كنا – بسبب ضيق الغرف التي نسكن فيها – نعلم أن أمنا وأبانا يمنعاننا من اللعب ليبدأ اللعب على هواهما، حيث نصغي – ونحن نوهم كلاً منهما بالنوم – إلى صرير السرير ولهاث الحناجر، فنأسف على النهار الجميل الذي راح سريعًا.

* * *

فروع الطاطران ، تلك الشعاب الضيقة الوسخة، كانت هي الأقرب إلى نبض قلوبنا، هناك نختفي عن الكبار، نلهو، نلهث، نمزح في تلك الفروع لا يمكن أن نعثر على صبي غريب جاء من محلة أخرى، لا يمكن أبدًا، ذلك أنّ الفروع هي حق صرف لا نسمح بالمساومة عليه، أو السماح لمن يأتي من أيما زقاق ليكشف أسرارنا الصغيرة، أو يرى ما نملك من كنوز نخفيها في جيوب (الدشداشة) في الليل كما في النهار ، كنا نفخر بما نملك من صور الممثلين، وكان الذي يملك (فلاش غوردن) أو (زورو) أو (طرزان)، يرفض أن يستبدل بالصورة الواحدة خمسًا، إنه يفرض شروطه علينا ونرضخ له، لا سيّما إذا كان ما نملكه محض (عماد حمدي) أو (تحية كاريوكا).

لهذا قررت منذ طفولتي أن أقامر بمحمود المليجي وماري منيب وليلى مراد؛ لئلا أرضخ لمن يساومني على شيء أحبه وأفكر أن يكون لي .

زقاق الطاطران، مازال على قيد الحياة، لكن الطفولة فيه انتحرت وصار أطفاله يولدون رجالا، ينامون القيلولة، ويعملون في المخابز وتصليح السيارات، وصارت البيوت تغلق أبوابها في الليل والنهار، ولم يعد من أحد يعرف أي شيء عن فلاش غوردن، ولا يدري متى رحلت نعيمة عاكف عن ذاكرة السعادة .

* * *

لا أحد يعرف بغداد القديمة إلا من عاش في (باب الشيخ) أو (الشواكة) أو (باب السيف) أو (عكَد النصارى) أو (الطاطران)... أجمل ما كان في بغداد ذلك الفقر البهي المبدع الأصيل، قبل أن تصبح مجرد مدينة زاهية بالعمارات العالية، فقد ضاع بين صفوف العمارات ذاك النبض

الطفولي الصادق، وامحّت البراءة عن اطفال بغداد حتى صار كلّ طفل يولد فيها يأتي إلى الدنيا ويفكر، قبل أن يخرج من رحم أمه، كيف يصبح مليونيرًا بلا ثقافة ، وبلا تعب ، وبلا عذاب.

وها نحن – ابناء الماضي العظيم – مازلنا افقر خلق الله على أرض الله، في حين نرى في شوارع بغداد الاف المراهقين وهم يتسابقون في مركبات باذخة، تقتل من تشاء وتشوّه من تشاء، ثم يأتي والد القاتل فيدفع آلاف الدنانير إلى عائلة المقتول من اجل أن يتنازل عن دم ابنه او أخيه ، والغريب انّ ابناء الماضي صاروا يتنازلون – بالفعل – عن حقوق موتاهم بسبب الجوع والحاجة التي جعلت اسياد الدنيا عبيدها، والتي نقلت افضل انواع البشرية إلى خانة القرود والمهرجين، خوفًا من بطش الأغنياء والمتنفذين !

لقد ولّى زمن النقاء والأنقياء، وجاء الزمن المشوّه، الزمن الذي لا يفرّق بين عظيم وحقير، ولا بين جاهل وعالم، ولا بين غبيّ ومثقف، إلا بما يملك أيٌ منهم من ثروات ومركبات وبيوت عامرة شامخة، لا تدري كيف بنوها على حين غفلة ؟ كيف انتقل الصواب إلى مدرسة الخطأ ؟ ومن تُرى جاء بالفضيلة إلى منزل العهر والرذيلة ؟ ومن ترى علّم هذا الرجل الشريف المحصّن كيف يصبح قوادًا على حقائق الدنيا كلّها ؟ من ؟

– *ما الذي يجعل الغُصن الأخضر افعى؟*
(أدونيس)

– ما الذي يجعل انقى الناس مجرد عبيد في سوق الحاضر، التي ما عاد يباع فيها سوى الضمير، والتي ما عاد يشتري فيها غير الضمير؟ الطاطران صفحة نقية في كتاب بغداد الذي يتمزق يومًا بعد يوم ، الطاطران اخر ورقة اغفلها الحقد ولم يحرقها حتى الآن، لكن الحقد سوف يأتي إليها، سيأتي آجلاً أم عاجلاً ، لأن من مزق الصفحات النقية كلّها سوف يعرف الليلة مكانها وربما غدًا، وعندها قد نبكي عليها كما بكينا على سواها، ثم، كما تعلمون، سوف ننساها بعد عام او عامين، عندما تباع ضمائرنا في سوق الحاضر.

انا شخصيا لا امنع نفسي من بيع الطاطران ، فقد علّمني الخوف ان اسكت، يجب السكوت على الفور إذا كان سيف الجلاد اعلى من الراس ، وراسي كان على مر العصور موازاة سيف الجلاد، لكن الزمن العربي الخامل المنكسر الساقط، ارغمني على أن يكون راسي بين بقية الرؤوس وعند مستواها، إذ لا احد يعترض، لا احد يصرخ، لا احد يشاركني حلمي في أن نقول : كلا.. فقد علّمونا كيف نفهم درس الرضوخ والصمت، على اعظم ما وهبته الطبيعة والله معًا في أن نكون، كما خلقنا، احرارًا في العقل والضمير معًا.

لكن هيهات، فقد راح زمان الاعتراض والتفكير والتأمل، وجاء زمان اعجب من قصص الأولين، صرنا فيه كما الأرانب، إن لم تكن الأرانب، نفسها قد اصبحت اسودًا علينا، تسخر من ضعفنا، وتهزأ من ذاك الجبروت البشري الذي طاردها الاف السنوات .

لماذا ؟ كيف جرى ما جرى ؟ ماذا حلّ بنا؟

الطاطران كانت هي الجواب الوحيد الذي

املكه في الراس ، فقد بقيت قوية لأنها احتفظت بماضيها ولم تتغير ، مازال الجار فيها يسأل عن جاره ، مازالت جدرانها تلتصق ببعضها البعض وترفض أن تهرب من زقاقها الضيّق الجميل ، مازال القصاب فيها يذبح الخراف كما في الماضي، ولا يذبح واحدًا من ابناء محلته كما تفعل بقية احياء المدينة، مازال العطار فيها يتعطر بالوعد الصادق، ولا يبيع فيها سوى البضاعة الطيبة، ولهذا يجب أن تموت هذه المحلة كما يموت العصفور ، أن تموت قبل أن يشنقها الحقد والنفاق والمصالح السريعة، التي صارت شعار من لا يملك غير الحقد شعارًا ومنزلة.

الطاطران مجرّد مكان صغير قد لا تراه على خارطة المدينة ، وأنا ارجو الله أن تبقى كذلك حتى آخر عمري، لئلا ينتبه عليها كلاب الصيد وفئران الموائد، فهي محطة مسكينة صابرة، اعطاها الحظ من نصيبه قليلاً من الطمأنينة والأمان، بسبب بعدها عن محلات الأغنياء والمهووسين بالوجاهة والمجد والزنا... فهي واحدة من أشرف انواع الطابوق والإسمنت غير المسلح، لكنها مع ذلك البناء البسيط، ترفض أن تسقط وترفض ان تنتهي، لأنها يوم بدأت كانت قد بدأت على أساس سليم عميق أصيل، هو أن تكون منزلا للشرفاء والفقراء فقط .

* * *

اغرب ما فيها ، بل اعذب ما فيها – محلة الطاطران – هي أنها مع وساختها، بل مع أن أطفالها يتبولون على جدرانها طوال النهار، تحتفظ برائحة طيبة لا تعرف سرّها ، ربما كانت مزيجًا من طعم الخريّط والعسلية، وبينهما معًا رائحة الكنافة التي يصنعها الفلسطينيون في بيوتهم، ثمة رائحة لا ندري سرّها، كانت تملأ الزوايا والحيطان، نمشي على خيوط سحرها، ونمرح مع البقايا من آثارها في نفوسنا ، نحن– اسوأ اطفال الدنيا – كنا أجمل اطفال العالم؛ إذ لا نعرف أن نؤذي إلاّ من يؤذينا، ولا نتحرش إلا بمن تحرّش بأمهاتنا واخيّاتنا في الطريق، كنا نفهم الشرف على انه معركة ندخل فيها إذا ما راينا غمزة او ابتسامة من رجل في الزقاق يرميها على واحدة من نساء المحلة، من دون أن نصدّق ابدًا ان تلك الابتسامة او الغمزة كانت مجرد رسالة او موعد مسبق معهن .

كنا – نحن اطفال الطاطران – شرفاء اكثر مما يجب؛ بحيث إننا نؤذي الشريف الذي جاء يبغي الزواج من اخيّاتنا او من بنات الجيران ، نطرده قبل أن يفكر في اخذها على سنة الله ورسوله ، كانت (سنة) اطفالنا هي الأساس، ومن يريد الزواج فعليه أن يرضينا قبل أن يرضي الله ورسوله.

اذكر مرة اراد فيها زوج اختي أن يتزوج اختي الكبيرة، كيف رميت عليه طشت الغسيل من اعلى السطح، اطرده من البيت لأنني سمعت بأنه جاء (يريد) اختي، يومها راح أبي يضربني، قال لي إنه رجل شريف جاء يطلب اختك للزواج، لكنني لم افهم كيف تجرأ هذا اللعين أن يطلبها من دون مشورتي، انا الطفل الذي مازال في التاسعة من عمره، واعترف بأنه مازال يؤسفني انه تزوجها من دون إرادتي، وانجب منها ثلاثة

أطفال من دون موافقتي، إذ بقيت أبكي على ذاك الفراغ الرهيب الذي تركته أختي حيث لا أحد عندي في البيت بعدها من أضربه متى أشاء أو ألصق في وجهه متى أريد، مع أنها كانت أكبر مني، بل كانت (تبوسني) بقوة بعد كل صفعة، وبعد كل شتيمة الصقها بها!

كانت تلك أسوأ مؤامرة في البيت، بل أسوأ مؤامرة في الكرة الأرضية: أن يهملوني وحدي بلا خادم مطيع اسمه أختي، ولهذا كان يجب أن أختار خادمًا آخر من أبناء محلتي، أضربه حين أريد وأصفعه متى أشاء، ولم يكن ذلك بالأمر اليسير، فقد ردّ بعضهم الصاع صاعين على رأسي، مما دفعني إلى اليقين بأن أولاد الطاطران يرفضون سيادتي عليهم، وأنّ على واحد مغرور مثلي أن يتذكر أن الدنيا بعد زواج أختي قد تغيّرت، لهذا، وردًا على ذاك العدوان، قررت – وأنا في التاسعة من عمري – أن أتزوج سريعًا كيما أحصل على خادم يعوّضني عن أختي، لكن قراري – مع الأسف – باء بالفشل، بل رماني إلى بحر من الضحك والسخرية من هذا الطفل الذي يريد أن يتزوج!

* * *

رائحة الطاطران بالنسبة إليّ مازالت حتى اليوم أجمل رائحة في الكرة الأرضية، إنها تتسرب في أعضائي على غفلة من عقلي، السيدة فريدة الشوباشي جاءت من باريس، وقالت إنها تريد أن ترى هذه المحلة، قلت لها: سيدتي، إنها مجرد ذكرى لا يمكن الدخول إليها، فهي مجرد مكان موبوء بأوهامي... لكنها دخلت إلى الطاطران، برغم أنفي، ثم قالت: أنا أعرف الآن كيف أصبحت كاتبًا قصصيًا، هذا المكان أعطاك كثيرًا بالفعل.

وفي الوقت الذي أنهكني خجلي من وساخة الطاطران، كانت الشوباشي تقول: لقد جعلت من هذه البقعة مكانًا للأدباء، سوف يسألون ويبحثون عنه حتى بعد موتك، ياعبد الستار.

لم أصدّق فريدة الشوباشي حتى جاءني كمال ممدوح حمدي، وشمس الدين موسى، وعشرات من أصدقائي أدباء العراق، يسألونني عن هذا المكان الوسخ الجميل، فأعطيتهم خارطة الروح، خارطة الماضي، أو قل أعطيتهم خارطة القلب، قلبي، وقلت لهم: إنها مجرد مكان لا يصلح للعيش، إنها خرابة.

أنا يا سادتي أحب هذه الخرابة، فقد علّمتني الكتابة والقراءة، بل أخبرتني بأني سأبقى وفيًا لها، وأنها لن تنساني، وسوف تظهر دائمًا في نتاجي وذكرياتي وآلامي.

وكم كانت المفاجأة يومها قاسية وعظيمة، عندما ألحّ كلُّ واحد من أصدقائي على رؤية هذا المكان (الخرابة)، الذي تمكنت – كما أخبروني بأنفسهم – من إعادة خلقه بطريقتي، لكنني سأعترف اليوم بأنني لم أفعل أيّ شيء بهذا المكان، بل نقلت كلّ ما فيه، كما كان في الماضي، وجئت به إلى قصصي من دون تزويق، وبلا رتوش، فالطاطران لا تحتاج إلى زينة أو تزيين، فهي نفسها تلك العجوز التي تجاوز عمرها مئات من السنين، ومازالت تمشي في ذاكرتي من دون أن تتعكز على خشب الحاضر.

رائحة الطاطران هي رائحتي أنا، أشمها

حين أشم جلدي، وعندما أشم جلدي أرى وجه الماضي يتربّص بي ويسألني عن حاضري..لا رائحة للحاضر مطلقًا، لا رائحة لهذه السنوات التي مرت بين اليرموك وحيّ الجهاد والمنصور والقادسية والمسبح، كلها بلا رائحة، كلها بلا ذاكرة، إلا رائحة الطاطران، وذاكرة المكان الذي أحب.

* * *

لم أحصل على أية (هدية) طوال طفولتي، ترى هل كانت هناك هدايا في الماضي؟ أنا – أيضًا – لا أتذكر أيّما هدية مع أي طفل على امتداد المحلة، حتى إننا لم نفكر في هذا الأمر، فقد كنا نصنع الهدايا بأنفسنا، هذا يصنع سيفًا، وذاك يصنع درعًا، وبعضنا لا يصنع درعًا ولا سيفًا، لكنه يحارب متخيلاً السيف والدرع معًا، والغريب أنه كان هو الذي ينتصر علينا!

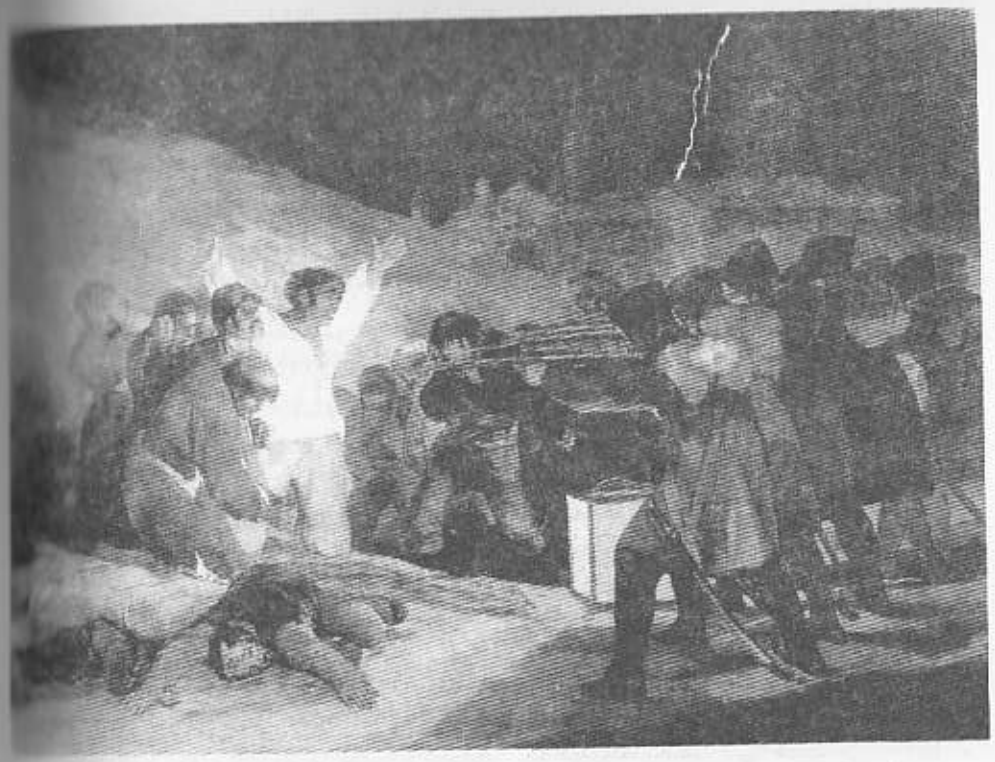
كنا نعشق ذلك الفقر النبيل، دون أن نفكر فيه، فقد علّمنا الفقر اختراع الهدايا من سيوف ودروع وحروب نصنعها بأنفسنا وننتصر فيها على أنفسنا، وإذا ما شاءت اللعبة أن نخسر تلك الحروب سوف نخسرها بإرادتنا، مادام نوع اللعبة يأمرنا بالخسارة والهزيمة.

نحن، على أية حال، أفضل من غيرنا من أطفال المحلات المجاورة، ممن يفترض النصر قبل أن تبدأ اللعبة، ويرفض أن يخسر أيّ شيء، فإذا به ما إن تبدأ السيوف تمزق السيوف، وما إن تبدأ الدروع تتساقط فوق الدروع، حتى يخسر كل شيء، وتكون هزيمته عارًا مأساويًا مضحكًا وفاجعًا في آن واحد!

في الثامنة من عمري، وبسبب ذاك الفقر الموجع المبدع، رمتني عائلتي إلى كسب لقمة العيش، كانت أول أجرة تسلمتها بين أصابعي، ثلاثين فلسًا في اليوم الواحد عند (السيّد) العجوز صانع أحذية المحلة، جاء هاربًا من إيران منذ عام 1950، وعاش بقية أعوامه في بغداد، لم نعرف قط سر هروبه؛ فقد كان قليل الكلام، وكان أول رجل رأيته يحتسي الخمرة، إذ لم أكن يومها أعرف ما نوع هذا الشيء الذي يشربه خفية بعد كلّ مسمار يولجُه في جلد الحذاء، أنا على يقين بأن (السيّد) كان أفضل من يصنع الأحذية في العالم كلّه، ذلك أن الحذاء الذي كان يصنعه بيديه يبقى سبعة أعوام، وربما أكثر من ذلك، إذا لم تكن ذاكرة الطفولة سيئة إلى هذا الحد؟

ومن (السيّد) الذي صنع لي أجمل وأقوى حذاء، هديةً منه قبل أن يهاجر صوب الشيخوخة، مضيت إلى محلات (التساهل) في شارع الوصي، وكنت قد أصبحت في العاشرة من عمري، وأصبح بؤبؤ عيني يوحي بشيء من الذكاء والمكر والفطنة في الوقت ذاته، مما دفع صاحب تلك المحلات التي يبيع فيها أثمن أنواع الثريات والتليفزيونات والتحفيات، إلى التساهل معي بشأن أجرتي، التي صارت ثلاثة دنانير في الشهر الواحد.

كان عملي في هذا المكان ليس أكثر من القول: «إنّ السيد سعيد سيأتي بعد نصف ساعة»، وذلك عندما يكون هذا السعيد مع امرأة يضاجعها في الجزء الخفيّ من محلاته المتوجة المتموجة.. أذكر أنني قلت



هذه العبارة اكثر من ثلاثمائة مرة قبل ان اغادره بعد عام واحد، بعد ان اخطأت مرةً واحدة فقط، ذهبت فيها إليه في مكانه الخفيّ، اسأله عن ثمن (الثريا) البيضاء، فرايت تحته – سبحان ما رايت – اجمل ثريا وقعت عليها عيني ايام طفولتي، واكرر – الآن – ثانية : ربما كانت ذاكرة الطفولة هي التي جعلت تلك المراة اجمل من رايت.

* * *

منهما؛ من (السيّد) الذي ابدع في صنع أحذية الطاطران، والذي كان يحتسي الخمرة مساء كل يوم، ومن (سعيد) الذي كان بحق اسعد من رايت، والذي كان يحتسي النساء في النهار والليل، منهما معًا، اكتشفت لذة النساء والخمر، وكنت بعد ان فارقتهما إلى الأبد – السيد وسعيدًا – انتظر اليوم الذي سأكبر فيه، وأجرب الأفخاذ والزحلاوي والشفاه والعرق المسيّح والنهود والمزّات والتأوهات و (دوخة) الرأس الربانية العذبة التي تأتي من الخمرة والنساء حيث لا ادري من منهما كانت الذ من الثانية ؟

لكنني أشهد اليوم – أمامكم – وأعترف، بأنني، وبعد هذا العمر الطافر الذي يمشي في سرعةٍ عجيبة، بدات اكتشف اللعبة

الخبيثة في هذا الكون، تلك اللعبة الساحرة البهيّة، التي تدفعك إلى النساء بعد الخمر، وترغمك على الخمرة إذا ما كنت على موعدٍ مع النساء، بحيث إنك سوف تبقى إلى آخر ايام العمر وأنت لا تدري ايتهما اكثر متعة أو ايتهما تكون الثانية إذا ما تمكنت بالفعل من اكتشاف الأولى ؟؟

* * *

لو كنتُ اكبر سنًا في ذاك الجزء من حياتي، إذن لكسبت كثيرًا من الخبرة ولا فائدة، فقد كان ذاك الرجل (السعيد) عبقريًا مع النساء، وأيُما واحدة من عشيقاته، أو من اللواتي يظهرن فجأة لشراء شيء من محلاته، لم تستطع قط التخلص من (الفخ) الأبدي، الذي يصنعه الحظ لبعض الرجال، ذاك الفخ العسير المكزيرُ القادر العنيد الذي يسمونه (المال)، والذي يأتي إلى نوع من البشر، ولا يأتي إلى نوع سواه.

أسوأ ما كان يفكر فيه سعيد هو أن (الفضيلة فضيلة بالنسبة إلى الرجل، وانعدام الفضيلة فضيلة بالنسبة إلى المراة)، ولم اكن يومها اعرف كيف اقول العكس، لأنني ابدًا، وحتى يومنا هذا، لا ادري إن كان السيد سعيد على حق، ام كان محقًا جدًا؟!

تعلمت من سعيد ، صاحب محلات (التساهل) ،أن اية ورطة لابد أن تمضي إلى نهايتها، إذا ما نظرتَ إليها على انها لشخص آخر غيرك، ثم عالجْها في هدوء ، وتعلمت بسببه أن «هناك عددًا كبيرًا من البشر يضاجع طوعًا زوجة صديقه، لكنه سيرفض، وفي قرف، أن يدخّن من سيجارته» وقد كان هذا السعيد ممن يفعل ذلك من دون أن يرمش نبض قلبه، أو تهتز مسامة واحدة من مسامات يديه.

لم يمت سعيد مقتولاً على يد زوج، أو اخ، أو اب للنساء اللائي جئن إليه، كما يحدث عادة في السينما المصرية، إنه على العكس من ذلك تمامًا، فقد صار اغنى مما كان، وصار محروسًا بالرجال والسلاح، صار يسافر إلى باريس وروما ولندن بين شهر وآخر، صارت محلاته اكثر التواء وتموجًا وسعةً وانتشارًا، صار سياسيًا !

علّمتني (الطاطران) اشياء كثيرة لا يمكن للذاكرة أن تجمعها بين اليدين، علّمتني – وانا طفلٌ بلا هدايا ولا نعيم ولا نقود – أن الاشتراكية مجرد حلم طريف يتكرر عاما بعد عام ، وسيبقى هو نفسه ذاك الحلم الطريف إلى آخر يوم من عمري، علّمتني الطاطران أنّ عدد اللصوص اكثر من عدد البيوت ، علمتني أن من يعمل بشكل إنساني أصيل، سيبقى طوال عمره إنسانًا أصيلاً يزاحمه الجوع والفقر والكرامة ، غريب أمرها تلك المحلة العجوز، كيف علّمتني أنّ (السافل) و (المنحط) هو الذي يتمتع بالحياة، ولا شيء يوقف متعته إلاّ إذا نافسه من هو أسفل منه واكثر انحطاطًا ايضًا ، علّمتني أن الديمقراطية أجمل ما نملك من أسماء، ذلك اننا نحب الأسماء التي لا تناسب ما نملك من حقائق .

نعم، هي من علّمتني أن الفقر يبدو غريبًا للأغنياء – كما يقول ولتر بيدجو – فالأغنياء مثلا لا يستطيعون أن يفهموا لماذا لا يرّن

الجائعون الجرس ليُقَدَّمَ إليهم الطعام ؟ الفقر يا سادتي يبدو غريبًا إلى الأغنياء ، وعندما ينهض الفقير للرد على هلاكه وجوعه، هناك دائما – بالنسبة للأغنياء – أفضل الطرق للرد على نباح الكلاب ، إذ لا فرق عندهم بين كلب جائع وبين إنسان جائع، كلاهما ينبح، الفرق بين نباح ونباح، انّ واحدًا منهما – الكلب والإنسان – يفهم معنى (الثورة)، والثاني لا يعرف معنى هذه الكلمة.

علّمتني الطاطران أجمل ما أعرفه عن وقاحتي، وأعطتني، منذ طفولتي، ألف جواب عن ألف سؤال، علّمتني أن خيانة بعض النساء هي الصلة الوحيدة التي تظل تربطهن إلى أزواجهن، والتعبير أيها الأصدقاء ليس لي ، إنه لمن قال أيضًا : إن الزواج هو أتعس طريقة للنوم في السرير، والذي أخبرني أيضًا : إن النساء العفيفات جدًا يستسلمن وهنّ مغمضات العيون لكي لا يشهدن سقوطهن، والطاطران علّمتني الشك والظنون والحذر ، فأنا لا أصدق أبدًا ما يقال لي من أسرار، لا أصدق أبدًا ، إلا إذا رأيت بنفسي، ولهذا أنا أيضًا لا أريد من أحد أن يصدقني أبدًا، إلا إذا عاش معي بعض تجاربي وبعض حياتي ، ومادام هذا الأمر عسيرًا جدًا، دعونا نكتفي بما يقال ويكتب، وهو على أيةِ حال، يبقى وثيقة عمر وتجارب، قد يستفيد منها لاحقًا بعض المؤرشفين والمؤرخين والكسالى من الصحفيين، الذين بإمكانهم تصعيد التافه إلى مستوى الأسطورة، وإسقاط العظيم إلى مستوى التفاهة !

* * *

الطاطران مزيج من خيالات الطفولة، زادَ الوجع الذي رأيته على ملامح الناس، زادَ الفرح الذي يسرى ، يتشعّب بين البيوت مع وجود الفاقة والإفلاس والعوز الذي يشبه آذان الفجر، يأتي مبكرًا ليذكرنا منذ الصباح أن لا شيء في البيوت سوى (رحمة الله)، وكانت رحمة الله تكفي تلك القلوب الشاكية الفقيرة، بل توهمها فورًا – وبامتياز – بأنّ المحنة في طريقها إلى النهاية، ولعل أجمل ما يمتاز به أهل الطاطران، أنهم يموتون وهم على يقين بأنّ المحنة في طريقها إلى الزوال، يزولون الواحد بعد الثاني وهم مؤمنون بأن المحنة سوف تزول، ثم يأتي جيلٌ آخر ثم آخر، يزول أيضًا، والمحنة لا تزول ، لكن ثمة من يخدعهم، ويكسر عقولهم، ويفتّت خلايا نخاعهم، ويفرض عليهم اليقين الزائف بأن المحنة لابد أن تزول.. وها هم منذ عشرات السنين، بل مئات السنين، يموتون والمحنة لا تموت، وسوف ينتهي مئات منهم والمحنة لن تنتهي أبدًا، ذلك أن اليقين الكاذب لا يُباع إلا للمساكين والبسطاء، والطاطران لم تكن منذ نشأتها إلاّ مجرد وكر صغير للبسطاء والطيبين، مع أنها في أعمق أعماقها وفي سرِّ أسرارها، تفهم أن المحنة باقية مادام الخطأ الأكبر مازال باقيا ، وتفهم أن نباح البشر سوف يستمر والعواء معًا حتى آخر أيام العمر، مادام نباح الاشتراكية والديمقراطية والحرية مازال يملأ الدنيا، ويخدع من يريد أن يخدع نفسه، ويوهم من يعشق الوهم، وسوف تبقى (رحمة الله) هي المطاف الذي سينتهي إليه القلب الخاشع الذليل ، مخدوعين بما سمعوا – وقل أعملوا

صالحًا – حيث لا صالح بعد اليوم، ولا هم يحزنون.

الطاطران علّمتني أن أسكت عندما ينطق أصحاب المنطق ، علّمتني أن أضحك سرًا من تجارب من لا يملك سرًا ولا تجربة ، الطاطران علّمتني أن أبوح بما لا يبوح به أقراني، وأسجن نفسي بيدي، وأرفض أن يفتح بعضهم قيودي، فهذه القيود هي الجزء الخفيّ من شرفي الذي لا يعرفه أحدٌ، ولن يفهمه إلا من كان مذبوحًا مثلي، وشريفًا على طريقتي.

الشرف أيها الأصدقاء هو أن تكون وفيًا لما تؤمن به ، أما الشرف الرفيع الذي لا يسلم من الأذى حتى يراق على جوانبه الدم، فهو الشرف القديم الذي صار مجرد نكتة، سوف نضحك منها ما إن نرى على جوانبها الدم بلا سبب معقول، غير أن نقول عن أنفسنا بأننا شرفاء ، تمامًا كما نفعل مع المرآة المومس ، فنحن لا يمكن أن نسلّم عليها في الطريق وأمام الناس، لكننا نتعرّى تماما أمامها – كما يقول السيد جول رونار – إننا بهذا المعنى نصنع الشرف كما نريد، أو كما يناسب ذوق الناس ، في حين أن الناس في عموم أوروبا وأمريكا، يفكرون بطريقة مختلفة جدًا إذا ما تذكر أن (موليير) نفسه كان يردّد مبتسمًا : إنه لأفضل للمرء أن يكون زوجًا مخدوعًا، من أن يكون زوجًا ميتًا.. لكن المسألة عندنا هي على العكس تمامًا ، ذلك أن الرجل المخدوع يتمنّى أن يكون ميتًا، فهذا خير وأشرف بالنسبة إليه من أن يكون مخدوعًا، ناسيًا أن القضية يمكن حلّها في سهولة ، إذ يكفي أن تذهب إلى المحكمة الشرعية وتطلب الطلاق، فينتهي كلُّ شيء .. لكن الرجل الشرقي – سامحه الله – يرى الشرف – شرفه بالطبع – فيما تفعله الزوجة – زوجته – من دون أن يفطن أبدًا، ولا يريد أن يصدّق أصلاً، أن الشرف الحقيقي هو أن تكون وفيًا لما تؤمن به من مبادئ وأفكار وقضايا.. لهذا أنا يا سادتي فخور بما أعطتني محلةُ الطاطران من ردود فعل وأفكار ومبادئ، قد علّمني هذا الزقاق العجوز أشياء كثيرة، أنا أعترف بأنها لا تناسب من كان يومها في عمري، وأعترف أمامكم أيضًا بأنني لا أخاف من ضميري أبدًا، فهو ضمير نقي طاهر أصيل، لكنني أخاف من ضمير أقراني، وأخاف من ضمير من يراقبني ويكتب التقارير عني، وأحمد الله ألف مرة على أنني كنت السبب الوحيد في الرفاه والبذخ والسعادة، التي يعيشها بعض كتاب التقارير على حسابي، إذ لو أنني لم أكن في هذه البقعة من العالم، ولم أكن بهذه الوقاحة وسوء التربية – كما يقولون عني – من أينَ سيعثر هؤلاء المساكين على كنز من الأخطاء يُسمّى باسمي، وتكتب فيه التقارير في الليل والنهار، وفي أوقات الصلاة كلها ؟

أنا مازلت – كما ترون – أعطيهم الفرصة في استثماري، وكسب مزيد من الوجاهة والأموال والسوبرات(**) بسببي، فقد نام أقراني – كتّاب القصة القصيرة والشعراء والنقاد – لَصْقَ أجساد زوجاتهم، وانتهى أمرهم بإنجاب مزيد من الأطفال، وكتابة مزيد من القصص الصالحة للنشر

دائمًا، ولم يبق في طول بغداد وعرضها سواي، حقل استثمار مفتوح لآخر من سياتي من كتاب التقارير الذين يقولون، او سوف يقولون عني : مستهتر ، وقح ، وربما معارض.. وانا اوافق على الصفات كلها، سوى الصفة الأخيرة، وانتم تعلمون السبب.

انا ياسادتي لا أعارض مطلقًا، فقد كتبت اكثر من غيري عن وطني، لكني حقًا كنت مستهترًا في حق نفسي اكثر مما ينبغي ، كان بإمكاني ان اصبح غنيًا ومدللاً وسفيرًا، وربما وزيرًا ، لكن وقاحتي، وانا اعترف اليوم بها ، لم تكن إلا ضدي، فقد نسيت امامكم اطفالي، بل نسيت نفسي واحلامي وطموحاتي، ولم يبق امامي غير ان اصرخ في وجه الدنيا كلّها ان تكفّ عن إزعاجي .

هل تراني اطلب الكثير ؟

ماذا يفعل هذا الفرد العابر، الذي اسمه يشبه اسمي، امام المشانق والرصاص والتعذيب؟ ماذا يفعل هذا الفقير البائس، الذي جاء من زقاق الطاطران، امام الجيش الغني الذي يعيش في قصور (اليرموك)، وخلف سياج (المنصور)، وفوق ارض (المسبح)، الجيش الغني الذي ينام بلا هموم بعد سهرة تمتد إلى الصباح في بيوت لم أرها إلا في حلمي؟

كيف يصبح الأديب الأصيل مجرد سلعة تبيع نفسها بنفسها ؟ كي يصبح الأديب الحقيقي مجرد ذئب يعوي عند ابواب السلطة؟ ياسيدتي الكونتيسة، ياسيدتي الكونتيسة، اسمعي رجاءً، الديمقراطية ياسيدتي هي الاسم الذي نمنحه للشعب في كل مرة نحتاج فيها إلى هذا الشعب ، نعم، تلك هي الديموقراطية كما يفهمها (غاستون دو كافييه)، وهو الفرنسي الذي عاش في قلب مدينة باريس سيدة الحريات، فماذا يقول امثالي عن ديموقراطية بغداد؟

الطاطران علّمتني ان اقول الحق في الوقت الذي يجب ان نسكت فيه، الطاطران كشفت امامي اوراق الكذابين والمنافقين ولصوص المقالات والقصص القصيرة ، واعطتني – فيما اعطت من كنوز – بعض دروس الصبر على آلامي واخطاء البشر الذين يدورون حولي، لكنني – كما ترون – لم اتعلم درس الصبر كما يجب، ولهذا سوف اصرخ دائمًا في وجه الزيف والخدع القبيحة، تلك الخدع المغطّاة بالسيلوفان البراق.

* * *

الطاطران مملكة داخل حدود المملكة العراقية آنذاك، لم يرها، كما اخبرتكم، اي وزير، ولم يفكر في زيارتها ملك او رئيس، إنها محلة خارج الهاجس الرسمي، ولا شأن لها ابدًا بالإحساس الإداري او الشعور البيروقراطي، ذلك ان الطاطران مملكة للفقراء فقط، زقاق ميت في ذاكرة النظام السياسي ، لكنه محكوم مثل سواه بالقرارت والقوانين والإجراءات والضرائب والواجبات المدنية والعسكرية الصارمة، ومع انه الزقاق الوحيد الذي لم ينل اي حق من حقوق الحياة الشريفة، إلاّ انه اعطى من التضحيات والشهداء والمرضى والمعوقين والمجانين اكثر آلاف المرات مما اعطته محلات المنصور والقادسية والحارثية واليرموك، بل اكثر مئات المرات مما وهبته تكريت وغيرها من

المدن الصغيرة، التي تعيش مجد بُعدها عن المآسي والفواجع والفقر، ومجد بعدها عن المسئوليات والعسكرية والكوابيس.

لماذا هؤلاء؟ ولماذا اولئك ؟؟ إنها محنة السؤال عن السؤال، حيث لا جواب عن السؤال إلا بالصمت او الطرد او القتل او الغرف الانفرادية او التصفيات الجسدية، لماذا ؟ إنها محنة السؤال مع السؤال، وقل رحم الله من عرف الجواب ونطق به امام الناس ، ومن ترى سينطق بالجواب الصحيح إذا كان كل شيء امام العيون مجرد اخطاء تنام تحت اخطاء، في فراش خاطئ، وتحت سقف خاطئ في بيت مزحوم بالأخطاء ، هو البيت العراقي المسكين، البيت الذي يعرف كل شيء ولا ينطق بأي شيء ؟!

رحم الله جدّي ، فقد قال لي ذات يوم : يابني اسكت إذا كان الذي هو اقوى منك ساكتًا امام عينيك ، لكنني – عجيب امري – لا اعرف ان اسكت ابدًا على احزاني وآلامي وفواجع قلبي ، فقد اعطيت من عمري سنة بلا معنى ، سنةً بلا فائدة، سنةً بلا حياة، كنت اظن نفسي – بعدها – سأرى آلاف الانقلابات والتغييرات والفوائد ، لكنني – سبحان الله – رأيت بعدها الانقلابات ضدي، والمتغيرات تغيّرت فوق راسي، والفوائد كلّها من نصيب سواي!

وها انا الآن، اتبرع ربما بسنة اخرى بلا فائدة، سنة اخرى بلا حياة، وربما اتبرع بعمري كله بلا ثمن معقول !!

* * *

الطاطران لم تسقط من راسي مع انني فارقتها منذ ما يزيد على ربع قرن من الزمان، لم تسقط قط، ومع انني سكنت بعدها في الصالحية والقادسية وإسكان غربي بغداد وحي الجهاد، إلا انها بقيت في نبض قلبي وذاكرتي، ولم يبق من المحلات الأخرى غير غبار خفيف اخذته العواصف إلى محلات اخرى.

كيف يعيش هذا المكان في جمجمتي؟ ولماذا تختفي اماكن اخرى؟ بسيط هو الجواب يا سادتي، فقد عشت اولى ايام براءتي هناك، وعشت اولى ايام اكتشافاتي، واحلى ايام طفولتي ومؤامراتي العذبة التي لم تنجح اية واحدة منها .

الطاطران ليست مجرد امتار كنت امشي عليها، إنها المكان الذي وهبني بعض شخصيتي وجزءًا من افكاري وخيالاتي، جزءًا خطيرًا بالفعل، وكل قصة كتبتها إنما خرجت من ذاكرة «الطاطران»، من شعابها وممراتها وبيوتها التي تشبه القبور، ولم اكتب حتى اليوم اية قصة عن محلات او ازقة اخرى، إلا تلك القصص التي تسافر معي إلى خارج الحدود .. ومن قرأ منكم قصصي : خصاص النوافذ، والعودة إلى الطاطران، وطعم الصبا، والغريب، وشرف العائلة، والسيد، ورائحة البيوت، من قراها سيعرف ان «الطاطران» هي التي صنعت هذا الكاتب المغرور، الذي يرهقكم يوما بعد يوم بموجز تجربته في كتابة القصة القصيرة، والتي لا يدري – هو نفسه – متى سينتهي من هذا الموجز الذي طال وامتد، ومازال يطول ويمتد إلى نهايات عمري.

الطاطران ليست ما قلته اليوم لكم، إنها كثير مما لا استطيع ان احكيه مطلقًا، فانا

رجل تعلّم الخوف منكم، وأرى من حقي أن أقضي بقية عمري في فراشي مع زوجتي أو عشيقتي، أو خيالاتي وأكاذيبي التي أحبُّها.

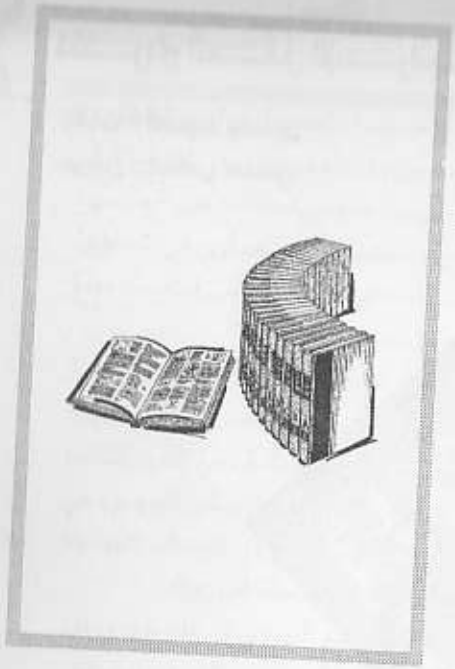
أنا بصراحة تعلمت الخوف منكم ، فهل ينبغي أن أشكركم على حضوركم؟؟

1991/1/4

* الطاطران / محاضرة قدّمها الكاتب في بغداد وعمّان والقاهرة، وهي الجزء الأول من كتابه «حياتي في قصصي»، الذي يصدر قريبًا عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) هذه السنة.

** السوبرات، جمع «سوبر» هكذا جمعها الكاتب، وهي السيارات الـ SUPPR التي تُهدى لبعض الموالين وكتاب التقارير في العراق.

المســافرخــانة



تشريح العقل الإسرائيلي

كتاب : السيد يسين

عرض: إيناس حسني

تشـــريح العـــقل الإســـرائيلي

كتاب : السيد يسين

عرض : إيناس حسني

هذا الكتاب يتضمن مجموعة من الدراسات الأكاديمية، ومجموعة كاملة من المقالات الصحفية؛ الدراسة الأولى: «الصهيونية ايديولوجية عنصرية»، قدم فيها إعادة تحليل البيانات الإحصائية والميدانية الإسرائيلية، وفي إطار نظري يختلف عن الأطر النظرية التي تبناها الباحثون الإسرائيليون لإخفاء حقيقة المجتمع الاستيطاني الإسرائيلي، والالتفاف حول الاتجاهات العنصرية التي تسوده. والدراسة الثانية دراسة مستقبلية طبق فيها إطارًا نظريًا متماسكًا عن الصراع والتباين في العلاقات الدولية، واكتشاف مختلف انواع التفاعلات بين مصر وبين إسرائيل في المستقبل.

الفصل الأول من هذا الكتاب «الصهيونية ايديولوجية عنصرية»، دراسة تحليلية ونقدية تحتوي مقدمة، ثم، **أولاً**: تعريف المصطلحات الأساسية. **ثانيًا**: الصهيونية: الحل العنصري للمشكلة اليهودية. **ثالثًا**: الأيديولوجية الصهيونية وبناء المجتمع الإسرائيلي العنصري، **رابعًا**: تحليل سياسي لتشكيل الشخصية الإسرائيلية العنصرية. الفصل الثاني: بنية وسيكولوجية المجتمع الإسرائيلي. الفصل الثالث: اتجاهات الرأي العام الإسرائيلي. الفصل الرابع: التطبيع وثقافة السلام. الفصل الخامس: الصراع الحضاري بين مصر وإسرائيل.

أثار القرار الذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة، الخاص باعتبار الصهيونية صورة من صور العنصرية، وحركة تمارس التمييز العنصري، ردود افعال واسعة المدى في أنحاء العالم كافة. وقد كان القرار بمثابة الصدمة بالنسبة إلى عديد من الدوائر السياسية والثقافية الغربية المناصرة للصهيونية، والتي دأبت منذ إنشاء دولة إسرائيل عام 1948 على تأييد سياستها ضد الغرب، مهما تطرفت في عدوانها، أو بالغت في همجيتها. فهذا القرار كان له وقع بالغ السوء على الدوائر الصهيونية ذاتها، خصوصًا في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا، وقبل ذلك في إسرائيل بطبيعة الحال. والحقيقة أن هذا القرار يلفت النظر إلى أهمية تأصيل دراسة الظاهرة الصهيونية، باعتبارها، في المقام الأول، ايديولوجية عنصرية، قامت على أساسها عملية الاستيطان الاستعماري في فلسطين، والتي أدت في النهاية إلى إنشاء دولة إسرائيل عام 1948.

تركز هذه الدراسة على الصهيونية باعتبارها ايديولوجية عنصرية، فالصهيونية ايديولوجية سياسية نشأت في القرن التاسع عشر، تطالب بإعادة توطين اليهود في فلسطين باعتبارها أرض الميعاد، كوسيلة لحل «المشكلة أو المسألة اليهودية».

نشأ المجتمع اليهودي في فلسطين وتبلور نتيجة لجهود الجماعات الصهيونية، التي ظهرت في أوروبا الشرقية والوسطى، وذلك في أواخر القرن التاسع عشر. وقد رفعت هذه الجماعات الصهيونية شعارًا مؤداه «أنه لا يمكن ممارسة حياة يهودية صحيحة في أي مجتمع حديث خارج فلسطين».

الصهيونية هي ايديولوجية عنصرية، قامت على أساس عدد من الأوهام والأساطير الزائفة، كان لابد لها حين تؤسس تجمعًا بشريًا من خلال عملية استعمار استيطاني، أن تطبع هذا التجمع بطابعها، من طريق فرض ونشر وتدعيم إستراتيجية عدوانية وعنصرية للتنشئة الاجتماعية. وقد ادى ذلك كله إلى ظهور الشخصية الإسرائيلية، وهي متأثرة بالجذور العنصرية الراسخة للصهيونية.

لا يمكن القول إن هناك رؤية صهيونية

واحدة لمستقبل إسرائيل، فقد تعددت هذه الرؤى بتعدد المهام والأدوار، التي رأى العقل الصهيوني أن على إسرائيل أن تقوم بها. فمن ناحية اتجه بعض المفكرين الصهيونيين إلى أن تكون إسرائيل موطنًا ليهود العالم كلهم، بالمعنى المادي للكلمة، أي جمع شتات يهود العالم جميعًا على «أرض إسرائيل»، ومن ناحية أخرى، اتجه بعضهم الآخر – ولعل أبرزهم كان الفيلسوف اليهودي آحادها عام – إلى أن ينبغي أن تكون إسرائيل في المقام الأول موطنًا روحيًا لليهود في فلسطين، يسهم في تزويدهم بالقيم الحضارية، ويساعد في تدعيم استمراريتهم التاريخية، لا أن تكون دولة متجسدة بالفعل. وإن لم يرفض هذا الفريق احتمال إنشاء دولة يهودية مستقلة – في النهاية. وأخيرًا، نجد في الحقبة الأخيرة – وخاصة بعد إنشاء إسرائيل – تركيزًا على تصور محدد لدور إسرائيل في المنطقة، يقوم على أساس كونها تمثل «الطليعة» الحضارية للغرب، والدولة المتقدمة صناعيًا وتكنولوجيًا، والتي تستطيع أن تقود التطور الحضاري في هذه المنطقة من العالم. فقد فشلت إسرائيل في أن تكون قطبًا يجذب يهود العالم كلهم. وتعاني إسرائيل في الوقت الراهن – معاناة حقيقية – انخفاض معدلات تدفق المهاجرين إليها. والحقيقة أن القلق الإسرائيلي بهذا الصدد له ما يبرره، ليس من وجهة نظر اقتصادية محضة، بل من وجهة نظر نفسية أساسًا. فالدولة الإسرائيلية قد انشئت بالعنف والقوة، فالمجتمع الإسرائيلي في الوقت الراهن منهار قيمة، وهناك أزمة أخلاقية واسعة المدى، كشفت عنها سيادة صور الانحراف والجريمة بين الطبقات العليا وبين الطبقات الحاكمة. فالساسة الإسرائيليون يرون أن السلام مع العرب لن يكون هو نهاية الصراع العربي الإسرائيلي، بقدر ما هو بداية نهاية التجربة الصهيونية في إسرائيل.

يمر العقل الإسرائيلي بمحنة لا شك فيها، ولعل أبلغ ما يعبر عنها ذلك الانفصام الحاد الذي ظهرت تجلياته في السنوات الأخيرة بين نزعة العنف والعدوانية إزاء العرب، وبين اتجاه ينحو إلى الخضوع لمتطلبات السلام، كحل للصراع العربي – الإسرائيلي الذي بقي مشتعلاً لعشرات السنين. ومما يكشف عن الخلل الجسيم في العقل الإسرائيلي، أنه يتناسى السجل الإسرائيلي الأسود في التعامل مع الشعب الفلسطيني في العهود كلهم منذ إنشاء إسرائيل عام 1948. ومنذ تولي نيتانياهو رئاسة وزراء إسرائيل وهو يمارس، وبشكل غير مسبوق، الاستعمار الاستيطاني للأراضي الفلسطينية من دون أي سند قانوني، بحجة حماية الأمن، ونسف بيوت الفلسطينيين ومد الاستعمار الاستيطاني في القدس، وفي نواحي الضفة الغربية كلها، بإنشاء مستوطنات جديدة، والتوسع في المستوطنات القائمة، والسيطرة على المياه في الضفة الغربية، وإقامة سياسة للفصل بين الشعب الفلسطيني وبين بقية إسرائيل،

وإغلاق المنافذ، ومنع الفلسطينيين من العمل؛ بهدف تجويعهم وإخضاعهم للسياسات الإسرائيلية، وأخيرًا ما أعلن عن إقامة سد مائي في الجولان السورية المحتلة. فهناك تناقضات حادة في السياسة الإسرائيلية، التي تميل إلى العدوان في العهود كلها، والسياسات التي ترفع شعار التسوية السلمية في بعض الفترات.

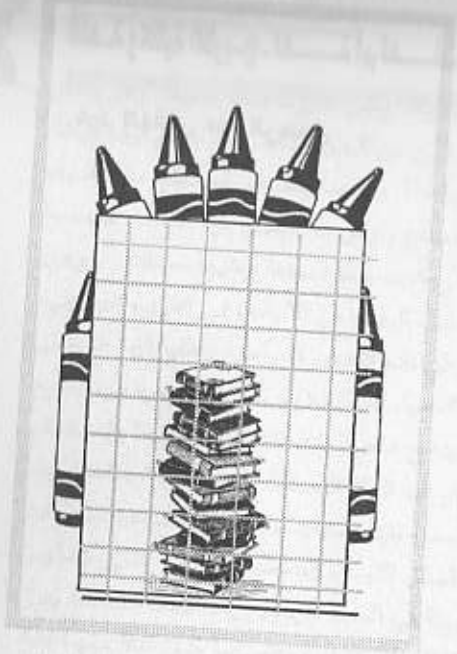
لن يوقف سياسات إسرائيل العدوانية والعنصرية إلا قارعة كقارعة حرب أكتوبر 1973، ولكن هذه القارعة لن تقوم بها الحكومات، ولا السلطة الفلسطينية، وإنما سيقوم بها الشعب الفلسطيني والمقاومة اللبنانية، مدعومين في ذلك بجموع الشعب العربي الإسرائيلي، وخصوصًا منذ تولي نيتانياهو منصب رئيس الوزراء الإسرائيلي؛ ذلك أنه [illegible]بين، وبالتدريج، أنه قد خطط لنسف اتفاق أوسلو، وتجميده نهائيًا، حيث بدأ، وبالتدريج، تدشين موجة جديدة من موجات الاستيطان الإسرائيلي في الأرض العربية، سواء في القدس أم في أراضي الضفة الغربية وغزة. وهذه الموجة الجديدة من الاستيطان الإسرائيلي – تتشكل على أساس حرمان الشعب الفلسطيني من أن تكون له أراضٍ مستقلة – يمكن أن تشكل دولة في المستقبل. وعلى ذلك، فالخطة الإسرائيلية ترمي إلى اختراق الأراضي الفلسطينية، وزرع المستوطنات فيها وفقًا لخطة مدروسة بعناية، بحيث تتشابك في النهاية المستوطنات الإسرائيلية مع المدن والقرى الفلسطينية.

وهذه المستوطنات ستحرسها بالضرورة قوة إسرائيلية، استعدت لمهامها من خلال شق طرق مباشرة، تجعل حركة جيش الدفاع سهلة وميسورة، وهو يقوم بمهام الدفاع عن المستوطنات، وهذه المستوطنات هي طريقة واحدة من خطة الحرب الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطيني، وكذلك نسف بيوت الفلسطينيين، سواء بادعاء أن أصحابها قد بنوها بغير ترخيص، أم لشبهات تتعلق بسكانها على أساس أنهم يدعمون – بشكل أو بآخر – حركة المقاومة الفلسطينية. ومن أخطر الآليات الإسرائيلية المستخدمة، مصادرة آلاف الهكتارات من الأراضي الفلسطينية بدعوى ضرورة الحصول عليها لأهداف الأمن الإسرائيلي.

وأخيرًا، فإن توقيع المعاهدات المصرية – الإسرائيلية بكل ما تتضمنه؛ من إنهاء حالة الحرب وتطبيع العلاقات بين مصر وبين إسرائيل، وما تلاها من اتفاقية سلام بين إسرائيل وبين الأردن، وقبلها اتفاقية أوسلو بين الإسرائيليين وبين الفلسطينيين، يعد من أبرز الأحداث في مسار الصراع العربي الإسرائيلي، الذي امتد عقودًا طويلة من الزمان، ومرد ذلك إلى النظرية العربية التي سادت منذ عام 1948 (تاريخ إنشاء الدولة الإسرائيلية)، والتي مبناها أن الصراع مع الدولة الإسرائيلية هو صراع ممتد، وأنه لن يحسمه إلا معركة – عسكرية فاصلة، وبناء على هذه النظرية تبلورت صورة نمطية عن الإسرائيليين كشعب، وعن إسرائيل كدولة

وكمجتمع. والإسرائيليون – وفق هذه الصورة النمطية – أشتات من البشر الذين جاءوا من مختلف بلاد العالم، لا يجمع بينهم سوى العقيدة (اليهودية)، ولا يدفعهم ويحركهم نحو استعمار فلسطين العربية سوى عقيدة سياسية متطرفة وعنصرية هي الصهيونية، وهم بذلك لا يكونون شعبًا واحدًا منسجمًا. فالاختلافات الإثنية (السلالية) بين اليهود الشرقيين (السفارديم) وبين اليهود الغربيين (الإشكنازيم) تمزقهم، بالإضافة إلى الاختلافات الاجتماعية والحضارية بين فئاتهم المختلفة. وإسرائيل كدولة – وفق هذا التصور النمطي – دولة عنصرية تعتمد اعتمادًا أساسيًا على القوة العسكرية والعدوان والإرهاب، وهي بذلك مجتمع عسكري صمم بحيث يكون في حالة حرب دائمة.

المسكوت عنه



اللغة وكتابة التاريخ .. لغة أم لغات ؟

عبد الهادي عبد الرحمن

اللغة وكتابة التاريخ.. لغـــة أم لغـــات؟

عبد الهادي عبد الرحمن

كنّا قـد نشـرنا في (العـدد العاشـر - يونية 2000) مقـالاً لـ «عبدالهادي عبدالرحمن»، تحت عنوان «اللغة وكتابة التاريخ - العروبية.. السامية.. العبرية» وكان جزءًا من الدراسة المنشورة هنا، ولما رأينا أن المقال قد اثار ردود افعال حول ما كتبه الباحث رأينا أن نستكمله هنا، خاصة أن فريقًا كبيرًا أصبح يحول العالم كله إلى لغة في مجالات عديدة، سواء اكانت تاريخية أم اجتماعية أم سياسية. ومع اعترافنا بأن اللغة حاوية ثقافية مهمة - كما يقول الكاتب - إلاّ أننا لا يمكن أن نستند إليها منفردة بعيدًا عن الحاويات الثقافية الأخرى في كتابة التاريخ القديم أو حتى الحديث، من هنا ننشر هذا الجزء الباقي من الدراسة لعلها تسهم في تصحيح المسار العقلي العربي، كونها تخوض في مغامرة اللغات القديمة، وانعكاسها الآني على بعض الباحثين العرب، الذين اتخذوا من اللغة سندًا وحيدًا لقراءة الماضي.

المحرر

عندما يتحدث ولفنسون عن اللغات «السامية»، يمس التوراة مسًا خفيفًا، وهو يعتبر الكنعانيين وبني إسرائيل شعبًا واحدًا خرج من الجزيرة العربية، باعتبارها «وطنًا مشتركًا لجميع الأمم العبرية، والكنعانية»[1]. وعندما يتعرض لمصطلح «السامية» يقول: «ومهما يكن من شيء، فهذا الاصطلاح أصلح وأوفق ما اهتدى إليه العلماء لتسمية كتلة الأمم التي كانت تقطن بلاد آسيا الدنيا، والتي كونت وحدة دموية ولغوية مستقلة.... وأول من تنبه إلى هذه العلاقة بين الأمم السامية هم علماء اليهود في الأندلس في القرون الوسطى، ثم جاء المستشرقون بعدهم فأخذوا يبحثون في علم اللغات السامية بعناية أوسع، حتى وضحت هذه العلاقة وضوحًا تامًا... ولما تبين العلماء تلك العلاقة المتينة الظاهرة بين جميع هذه اللغات السامية، ساقتهم إلى الاعتقاد بأن جميع هذه اللغات متفرعة عن دوحة واحدة، ثم استنتجوا من بعض الظواهر أن تلك الدوحة، أو تلك اللغة الأصلية لجميع اللغات السامية، كانت منتشرة في منطقة واسعة الأطراف، ثم نجمت منها لهجات مختلفة، وظلت هذه اللهجات غير ظاهرة المخالفة للأصل، إلى أن انتشرت قبائل الأسرة السامية في بلاد شتى، وهاجر بعضها من مهده الأصلي، ثم بدأت تأثيرات البيئة في السنة المهاجرين، فأخذت المخالفة تبرز وتنمو حتى أصبحت تلك اللهجات مغايرة للأصل مغايرة واضحة كأن كلاً منها لغة مستقلة...»[2].

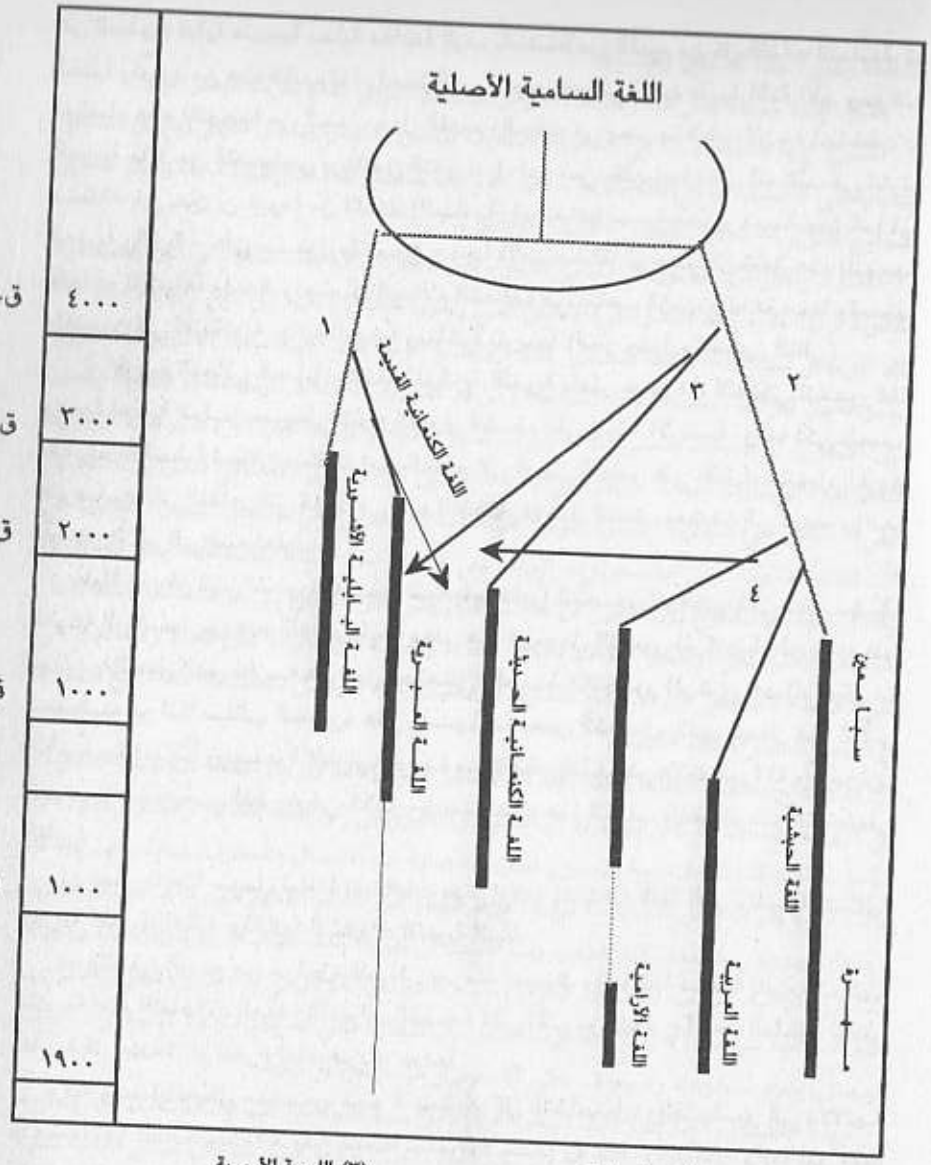
ولأن هؤلاء العلماء استندوا إلى أسرة واحدة شكّلت شعوب هذه المنطقة (فكرة توراتية الأسس) بدأوا يبحثون عن موطنها الأصلي. فلما قالت التوراة إن «نوحًا» عاش بأرض بابل، أكد ولفنسون أن البحوث التاريخية اثبتت أن أرض بابل هي المهد الأصلي للحضارة السامية، وأكد جويدي النظرية نفسها. وزعم البعض أن أرمينية قرب كردستان هي المهد الأصلي للأمم السامية والأمم الآرية جميعًا، ثم تفرعت عنها جموع البشر في أرض الله الواسعة. زعم مشابه يقول: إن جزيرة العرب هي مهد الأمم جميعًا؟!

يضيف ولفنسون نظرة عربية لقناعته البابلية كمهد للسامية، فيقول: «وأقدم هجرة سامية اتجهت نحو بابل كانت من ناحية الجزيرة، وقد أسست تلك الجموع ملكًا عظيمًا في بقعة الفرات، كان لها من الحول والطول حظ وافر في عصور شتى.. وكذلك هاجرت البطون الكنعانية والآرامية تاركة بلاد العرب.. ثم كانت الهجرة الإسرائيلية التي فتحت فلسطين بعد أن صدرت من جزيرة العرب..»[3].

ويؤكد محمد عبد المعيد خان: «فقد ورد في تاريخ العالم للمؤرخين أن نظرة سريعة في الأخبار التي وصلت إلينا تبين أن أساس التصورات الدينية عند القبائل السامية في بلاد العرب، يكاد يكون مطابقًا لما يوجد عند الساميين في سوريا، أو في وادي الفرات. ولا يبعد هذا عن الصواب، لأن مدينة بابل وآشور كانتا أقدم مصدر للحضارة في شبه الجزيرة، ولو

انها لم تكن منبع الحضارة العالمية»[4]. ويرجع بمعظم الآلهة العربية إلى جذورها البابلية والآشورية، ويتحير من عدم تأثر ديانة العرب، بديانات اليمن برغم انهيار سد مأرب، بل يرجع كثيرًا من الآلهة اليمنية إلى جذورها البابلية والآشورية، لتنعكس المقولة اليمنية بأن «اليمن مخزن الشعوب»، وبانها أخذة أكثر منها معطاءة.

واستنكف بعض المؤرخين العرب عن استخدام التسمية «السامية» فاخترعوا التسمية «العروبية» لتمييزها عن العرب الحاليين[5]، ورد الاعتبار لجزيرة العرب «خزان شعوب المنطقة»، والتقط «القوميون » هذه الرؤية، ليقوموا (بتعريب) المنطقة من المحيط إلى الخليج قبل الإسلام بآلاف السنين. وهم بهذا يغيرون المصطلح فقط، فتصبح «سامية» موازية لـ «عروبية»، هو في اعتقادنا تغيير شكلي لأنه يعتمد الرؤية نفسها: الأصل الواحد ← الأب الواحد ← اللغة الواحدة. وهي رؤية خطية تعتمد رؤية دينية خفية، سواء بدأت هذه الرؤية من آدم أم من نوح أم من «آل عروب» إذا جاز اختراع أب آخر بديل، فالمنهجية واحدة. لكنهم مع ذلك لا يعرفون شكل هذه اللغة الواحد، وإنما تصوروها. لا يعرفون مفرداتها ولا تراكيبها، ولا كيف تفرعت. لقد ظن أحبار اليهود أن اللغة الواحدة العبرية هي أقدم لغة في العالم، بل صدّق هذا بعض مؤرخي العرب في القرون الوسطى. أما أولهوزن Olshäusen فيقول بأن العربية هي أقرب لغات الساميين إلى اللغة السامية القديمة. وجاء باحثون آخر ليقولوا بأن الآشورية – البابلية هي للسامية الأصلية بمثابة السنسكريتية للآرية الأصلية[6]. وبسبب الحيرة في البحث



(١) الكتلة القديمة من اللغات السامية
(٢) الكتلة المتأخرة أو الطبقة الثانية من اللغات السامية
(٣) اللهجة الأمورية
(٤) لهجة القبائل العبيري أو الجبيري Habiri

«بناء تصوري للمركزية اللغوية»

ماخوذ من ولفنسون: تاريخ اللغات السامية، ص ١١

عن الجذور، بدأوا منهجية بحثية مفادها البدء باستخلاص القديم من كل اللغات السامية، ثم أخذوا يكوّنون من هذا القديم لغة واحدة أقرب «للصورة» التي كانت عليها اللغة الأم. ومع هذا لم تسلم هذه المنهجية من الجدل حول القديم والجديد في بحر متلاطم «لأن ما احتفظت به العربية مثلاً من القديم ليس بريئًا من التغير»، بل فيه شيء كثير يدل على انه تقلّب في أطوار مختلفة، في حين أن غيرها من اللغات (السامية) قد احتفظ بصيغ وصور قديمة جدًا كما في العبرية والآرية – على حد قول ولفنسون – فبدا الأمر مختلفًا او عبثيًا أن تطبق هذه المنهجية لأنها لم تؤكد لغة واحدة، ولم تصل إلى الأم الضائعة في غياهب الزمن، ولذا لخصها وقسمها ولفنسون إلى كتل لغوية مبكرة تاريخيًا ومتأخرة تاريخيًا (انظر جدول ولفنسون التالي).

إن الرسم البياني السابق يكشف المركزية اللغوية بأعلى صورها، لأنه لكي نتصور لغة واحدة أصلية للبشر، سنهمل التنوع اللغوي الضخم على كرتنا الأرضية. ولأنه لكي نتصور لغة واحدة أصلية لسكان منطقتنا (من الخليج إلى البحر الأحمر على الأقل)، سنهمل الفروق النوعية بين كل اللغات التي قامت في هذه المنطقة. فوصل البعض بعددها إلى سبع، وزادها البعض الآخر إلى تسع لغات.

علينا إذن أن نبني تصورًا تاريخيًا تنوعيًا مغايرًا للتصور المركزي، لكي نحل مشكلة القرابة الواضحة بين هذه اللغات. وليس معنى هذا أن نهمل التصور المركزي أو أن ننفيه نفيًا نهائيًا. فالبديل الذي نطرحه هو بديل احتمالي بالضبط كالتصور المركزي السائد، وكل ما سنفعله هو أننا سنقلب الصورة على رأسها مع بعض التعديل، الذي يجعل هذا الرأس هلاميًا متشابكًا ومصدرًا لأطراف جديدة مختلفة. ولذا اخترعنا تصورًا لغويًا موازيًا لتصورنا التاريخي المطروح في كثير من صفحات هذا الكتاب (انظر الرسم التخطيطي التالي).

إنّ تصورنا هذا سيحل أمامنا إشكاليات عدة: أولاها إشكالية اللغة الأم. وثانيتها إشكالية القرابة اللغوية العالية. وثالثتها الخلافات اللغوية البيّنة.

تحدثنا في الرسم عن مراحل، فلم نقل بمرحلة أخيرة، وإنما قلنا مرحلة تالية لنتركها مفتوحة أمام التفاعلات العدة والتغيرات الضخمة التي تأتي من الخارج أو من الداخل، لتندثر لغات فيقل عددها، أو تتفرع لغات فيزداد عددها.

ولأنه رسم تخطيطي متصور، فهو لا يحتوي كل التفاصيل، وإنما يشير إلى دلالاتها واحتمالاتها العامة جدًا، فلا يقر بسبعة جذور ولا بستة ولا بأقل ولا بأكثر، وإنما يقر فقط بالتعددية؛ وكذلك لا يقر بالعدد المذكور ولا بأقل ولا بأكثر وإنما يقر بالتعددية ايضًا. اما المرحلة الوسطى، فهي مرحلة تداخل شديد – يقترب من التمركز لكنه لا يشكل لغة مركزية – يمكن تصورها في لحظات الغليان الحراكي الديموغرافي داخل هذه المنطقة، وهو حراك كان

ضخمًا وكبيرًا جدًا لسببين رئيسيين:

الأول: إنها منطقة جغرافية واحدة لا عوائق جغرافية كبرى أمام حركة البشر فيها.

الثاني: إنها منطقة جافة في العموم، مخترقة ببعض الأنهار وبعض الآبار وبعض المناطق الجبلية في الجنوب أو في الشمال كحدود طبيعية فاصلة تُضاف إليها ثلاثة بحار كبرى (الخليج العربي – البحر الأحمر – البحر الأبيض).

لكننا لا يمكن أن نتصور أن البشر الأحياء منذ عشرة آلاف سنة مثلاً (أي قبل الحضارة المكتوبة بوقت طويل) قد عاشوا في الأماكن التي وجودا أنفسهم فيها من دون (كلام) – أو لغة ذلك العصر مجازًا – ولهذا نتصور بعد أن تقدم الزمن ستة أو سبعة آلاف سنة أخرى، مجموعة من المراكز الحضارية أو الثقافية، ومن ثم اللغوية، كانت قد كوّنت لغات مكتوبة واحدة قبل الأخرى أو بعدها، بمعنى أنه لنا أن نتصور ثلاثة أو اربعة مراكز داخل هذه الحدود الجغرافية في غرب آسيا: مركزًا في بلاد الرافدين أو مركزين (شمالي اشوري – جنوبي بابلي)؛ مركزًا في الجنوب: اليمن؛ مركزًا في الشمال الغربي على ساحل البحر الأبيض، في بلاد الشام عمومًا. وفي الصحراوات البينية بين هذه المراكز أو خلالها حالت قبائل «هلامية» متنقلة بينها. ونستطيع أن نتصور أن حملها التاريخي كان الأعلى بين هذه المراكز، مما جعل مفرداتها اكثر غنى، ولغتها (لغاتها) اكثر أخذًا، ونعتقد بأن دورها كان فعالا وأساسيًا في خلق المرحلة الوسطى من التلاقح اللغوي بين لغات هذه المراكز المتعددة، مما أنتج القرابة الواضحة للغات المنطقة القديمة.

ولتوضيح صورة التفاعل أكثر، لنا أن نتصور انتقال هذه المراكز لحالة الجيوش المتحركة في كل صوب، مثلما كان يتحرك البابليون والآشوريون إلى بلاد الشام ويرتدون عنها، أو مثلما تهاجم القبائل العربية حصون المدن الخصبة في الشمال والجنوب، فتتقدم وترتد، أو مثلما تقوم حركة تجارية واسعة تربط أجزاء مهمة من العالم القديم عبر هذه الصحراوات، تؤمنها الجيوش وتحميها المعاهدات. ولذا نعتقد أن حركة التفاعلات كانت طويلة جدًا وبطيئة جدًا في البداية، ثم بعد اكتشاف الطرق وتقدم الحضارات والوعي بالذات وبالآخر، تسارعت هذه العملية إلى حد لا يمكن مقارنته بالمراحل المبكرة التي لم يكن فيها الإنسان (نصف الوحش) يعرف حدودًا، ولا يعرف حتى الاستقرار في أرض أو بيت.

بهذا التصور، اكتشفنا عبث البحث عن لغة واحدة تائهة بين هذه الانفصالات الحضارية والجغرافية باعتبار الزمن الأول. وسيكون من العبث أيضًا التحدث عن جذور لغوية نقية للبابلية او الآشورية او الكنعانية مثلاً، لأنه لا يمكن لنا أن نهمل دور المراكز الحضارية الأخرى في الشرق الفارسي او في الشمال الحثي أو في الجنوب المصري، والتي شكّلت عامل ضغط ومواجهة خارجية دائمة حول هذه المنطقة الآسيوية، مما أجج تفاعلاتها وتلاقحها الداخلي، بل

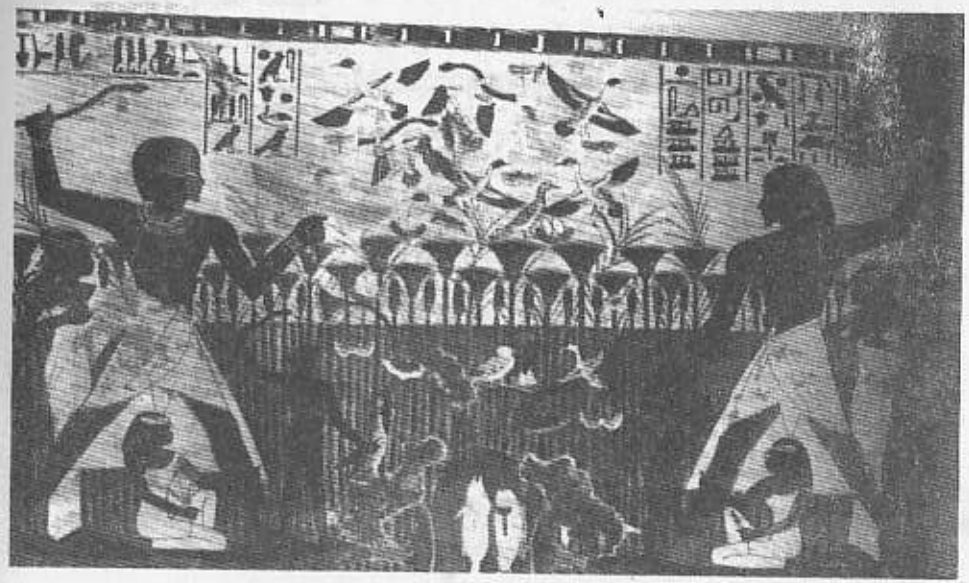
قرّبَ بينها أكثر، وهو وجه نرى فيه عاملاً إضافيًا من عوامل التلاحمات الثقافية المتواصلة، أو عاملاً خارجيًا متغلغلاً.

السؤال الآن: لماذا اعتبرت مصر خارج هذه المجموعة اللغوية في تلك الفترة من التاريخ ؟

إن بعض «العروبيين» سيغضب من هذا السؤال، لأن هذا البعض يعتبر اللغة المصرية القديمة عروبية الأصل والجذور، بل يمد «العروبية» إلى مساحات جغرافية أبعد لتطول البربرية (الأمازيغية) وبعض لغات شعوب افريقيا. وفي الحقيقة، إنهم، مثلهم مثل أنصار السامية، لا يعرفون طبيعة هذه اللغة «العروبية»، فيلجأون إلى المطابقة بينها وبين العربية الفصحى، فتصبح – بوعي أو من دون وعي – هي أصل لغات المنطقة الجغرافية الواقعة بين المحيط والخليج (العرب الآن)، بل ربما لحدود جغرافية أبعد من ذلك.

بيد أننا نصر على السؤال، ونعتبر أن عملية تعريب شمال افريقيا تم بعد الفتح العربي الإسلامي بفترة طويلة (استغرق تعريب مصر كليًا حوالي اربعة قرون تقريبًا)، فإن جاز أن نتحدث عن امة عربية واحدة بعد الإسلام، لا يجوز مع علم التاريخ أن نتحدث عن أمة واحدة في تلك المرحلة المبكرة من التاريخ.

إذا قرأت ما كتبناه في مقالاتنا السابقة ببعض التمعن، ستجيب بنفسك عن السؤال. ولا غضاضة في أن نكرر الكلام باقتضاب حول العزلة الجغرافية والثقافية والسياسية لمصر



لفترة طويلة، بعد تكون الدولة المركزية بالفي سنة تقريبًا، استطاعت الثقافة واللغة والحياة أن تأخذ طابعها الخاص، والذي يمكن تسميته بـ «الطابع المصري». وقد قارنا حجم الحراك الديموغرافي في منطقة مراكز غرب آسيا، بينها وبين مصر، فوجدنا أن صلات المصريين بالشعوب حولهم كانت محدودة الطابع، سواء في التجارة البدائية أم لمطاردة البدو في الصحراء على أطراف الوادي. أي كان التكوين المصري ذاتي المستوى، ذاتي الاكتفاء، لم يخترق قوقعته إلا متأخرًا جدًا.

وهنا يمكن أن نتحدث عن لغة مصرية مختلفة عن لغات منطقة غرب آسيا، وبسبب حالة التقوقع / التأصل، ظن الفريق الآخر أن هذه الحالة كانت هي المعطاة في المرحلة الإمبراطورية، وبدأ بعضهم يبحث عن جذور مصرية لبعض العبادات في جزيرة العرب، وعن بعض الكلمات التي انتشرت هنا وهناك في آسيا ليرى جذورها المصرية. فهذا جرجي زيدان مثلاً يتحدث عن أصنام العرب (كتاب الأصنام ص 51) في آسيا ليرى جذورها المصرية، فيقول عن الإله (يغوث): «إنّ يغوث مجلوب من مصر.. وقد وجدنا بين الهة المصريين صنمًا على صورة أسد أو لبوة يسمونه «تغنوث»، ولا يخفى بين ما لهذا اللفظ واللفظ يغوث من المشاكل الصورية إذا اعتبرنا أن العرب كانوا يكتبون بلا نقط» (جرجي زيدان. أنساب العرب القدماء).

المنهجيتان انتقائيتان لأنهما تعملان على المتشابهات اللغوية بين العربية والمصرية القديمة أو حتى الأمازيغية، لتبنيا نتائج تاريخية في منتهى الخطورة. فإن وجدت كلمة هيروغليفية مثلاً، فإنها تُجزأ وتشرح وتضخم أو تختزل، لنكتشف بعد هذا اللعب اللغوي أنها عربية الأصل – بالعربية الحالية بالطبع، فالعربية المفترضة لا يعرفها أحد – وتأتي النتيجة المباشرة من الفريق «العروبي» (أن المصريين عرب دائمًا وأبدًا)، ومن الفريق «المصري» (أن العرب

مصريون أو على الأقل المصريون منفصلون دائمًا وأبدًا)، وكلاهما يهدف من عمله اللغوي إلى أهواء سياسية أو أيديولوجية معاصرة لا دخل للعمل العلمي بها. والأمثلة كثيرة. لكن دعنا الآن نتعامل مع بعضها كعينات عشوائية سقطت في أيدينا بالمصادفة المحضة.

العربية والعروبية ؟

عندما اكتُشف حجر رشيد وبدأ العلماء يفكّكون رموز الكتابة الهيروغليفية، وجدوا الحروف صامتة ساكنة لا تحتوي حروفًا للحركة. ولذا اجتهد كثير منهم لتصور حركات الكلمة سواء كانت كسرة ثقيلة أم خفيفة أم ضمة أم فتحة أم مدًا، الخ، فتجد الكلمة المصرية تنطق في اللغات الأخرى بأشكال مختلفة، حتى إن أسماء الآلهة كانت تتغير من لغة إلى أخرى عند النطق، سواء بسبب تلك السواكن أم بسبب اختلاف اللغة المنقول إليها عن الأصل المصري، حيث يتم التحريف بسبب اختلاف الحروف ونطقها أو صوتماتها Phonemes.

يتحدث عالم المصريات برستيد عن متون الأهرامات، فيقول بتاريخية اللغة ضمنيًا، عندما يجد كلمات كثيرة قد هجر استعمالها في مرحلة متأخرة وأصبحت نسيًا منسيًا، ويؤكد بأنها «ظهرت فقط في هذه المتون العتيقة ثم اختفت أبديًا بعد عصر تلك المتون، فلا نصادفها ثانية في متون مصرية أخرى، لتكشف لنا في شيء من الإبهام عن دنيا من التفكير والكلام بادت من الوجود، ويعتبر عهدها آخر العصور العديدة التي لا تحصى والتي مرت بها حياة الإنسان فيما قبل التاريخ، حتى صار قاب قوسين أو أدنى من الدخول في العصر التاريخي... ولكن هذه الكلمات الغريبة، البقية الباقية لنا من عصر منسي مهجور، استمرت مستعملة جيلاً أو جيلين في متون الأهرام، وتستمر غرابتها لنا حتى يزول استعمالها نهائيًا، وليس لدينا من الوسائل ما نعرف بها معناها أو إرغامها على أن تبوح لنا بأسرارها، أو عن الرسالة التي كانت تحملها في غضونها، وليس لدينا من فنون معرفة اللغات القديمة ما نحاول بها إرغامها على كشف ما تكنه من الأسرار. ويوجد بجانب تلك الكلمات أيضًا طائفة أخرى من التراكيب العويصة التي زاد في صعوبتها طبيعة ما تشير إليه من المعاني المبهمة الغامضة، فهي مفعمة بتلميحات عن حوادث وأساطير ضاعت معالمها عنا، وعادات ومعاملات قد فات زمانها منذ عهد بعيد، وقوامها عناصر حياة وفكر وتجارب ضاعت معالمها كلها في بيداء المجهول التام..»[7]. أي أن اللغة حاوية دلالات تاريخية أولاً، تتطور دائمًا بعلاماتها ورموزها فتندثر مفردات كثيرة كما اندثرت تواريخ كثيرة، وتحتل مفردات أخرى مكانها كما يحتل التاريخ الجديد موقع القديم. اللغة متحولة كما البشر متحولون. هذه نقطة. النقطة الثانية، أن اللغة المصرية كانت أقدم لغة مكتوبة في المنطقة بحكم حجم الآثار المسجلة عن حضارة مغرقة في القدم، ونظن أنها أقدم من تلك المسماة بالعروبية أو السامية إنْ وجدت أصلاً مثل هذه الأم. فاللغة المصرية القديمة كانت نتاجًا (راقيًا) ارتبط ارتباطًا وثيقًا بتاريخ تمركز حضاري تطور

في خط متصاعد حتى قيام الدولة المركزية واستمرارها فيما يعرف بـ «الحضارة المصرية القديمة»، والتي كان فيها العالم أجمع ومراكزه القديمة لم تطل بعد ما وصلته تلك الثقافة من تطور نسبي، هذا إذا وضعناها في المقارنة مع (ثقافة الحمل) البدوية المرتبطة بحركة القبائل خاصة في شبه الجزيرة العربية. الحكم هنا أيضًا يكمن في آلية التأثير وأسبقيته وإمكاناته، بل تاريخه أيضًا، لأننا سنضع (الحركة الإمبراطورية) كأداة فاعلة في التأثير في مرحلة إنضاج الثقافة المصرية - محليًا وخارجيًا - بما فيها اللغة.

علينا أن نضع هذه القواعد في ذهننا دائمًا ونحن نراجع أي عمل لغوي أو نتفحصه أو ندرسه.

نعود الآن إلى العينات.. يؤكد علي فهمي خشيم في معظم دراساته على أن اللغة المصرية القديمة، هي فرع من فروع العروبية القديمة، والتي يعتبرها بديلاً لكل من (السامية والحامية)، أو التي يدعوها البعض الآخر (السامية) والتي لا يعرفها أحد، ولم يستطع عالم واحد - حتى الآن - أن يتصور معجمًا مقنعًا لها، وإن كانت هناك بعض التصورات الجزئية في الأسماء المتعلقة بالطبيعة وبالإنسان، وهي محدودة للغاية، إذا ناقشناها في إطار لغوي محض، وإذا قسناها، بمفردات لغة معروفة - أية لغة كانت - كاملة التصور.

بيد أنه ينتقل مباشرة إلى العربية - التي في يديه الآن، أو العربية الفصحى بما فيها من جمل أو مفردات قديمة اندثر استعمالها ولكنها مثبتة في المعاجم اللغوية القديمة - وينتقي بعض الكلمات من الكتابة الهيروغليفية، ليُرجعها إلى جذورها العربية بعمليات لغوية (بهلوانية) شتى، سواء بتقطيع الكلمة أم بإضافة بعض الحروف أم بحذف بعضها الآخر، أم البحث عن دلالات قديمة أم جديدة، أم تمديدها لتشمل هذه أو تلك، ليخلص إلى نتائج مثل (الهة مصر العربية) و(بحثًا عن فرعون العربي)، فنكتشف أن اللغة المصرية كانت مجرد لهجة من لهجات اللغة العربية الفصحى، وليس العروبية المفترضة. كيف؟!. دعنا نختار قليلاً جدًا من الأمثلة التي أوردها[8]:

1- كلمة rmt الهيروغليفية، يترجمها إلى العربية بـ (ر م ث) وليس (ر م ت) - بمعنى بشر، أي المصريون. وهذا أول تغيير يحدثه في الكلمة.

2- ثاني ما يفعله، إلغاء حرف الميم أو (m) من الكلمة، ويقول: ويجدر بنا أن ننبه القارئ إلى أن القراءة (ر م ث) بوجود الميم قراءة درج عليها بعض العلماء للرمز الهيروغليفي والذي يجب أن يقرأ (ر ث)، وذلك لكي يمهد لما سيصل إليه من نتائج، فيقول: «وفي ظننا أن خلطًا ما وقع ففي النصوص المصرية المتقدمة على نصوص الأهرام، توجد الكلمة في صورة (ر ث) بدون وجود حرف الميم، ثم أضيفت الميم في بضع حالات، فالمسألة في رأينا - رأيه الخاص - لا تتعدى الخلط بين تسمية البشر (ر ث)، وفكرة خلقهم من دموع (ر م ي ث) الإله (رَع)

حسب الأسطورة، فكان المزج اللفظي بين الكلمتين في صورة (ر م ث) مما أدى إلى خلط العلماء بعدئذ بين (ر ث) و(ر م ث) فجعلوهما بمعنى واحد. لكن الأمر الموثوق به للغاية (لاحظ اليقينية!) أن البشر يدعون (ر ث) وليس (ر م ث)».

3- يحلل الآن الكلمة الجديدة تمامًا (ر م ت ← ر م ث ← ر ث) ويترجمها إلى الأصل – الأساس – الأول، وليس بشر – ناس – جنس بشري، لأن علماء المصريات – في رايه لم ينتبهوا لدلالة (ر ث) العميقة، لأنهم صرفوا انظارهم عن مقارنة المصرية بالعربية لفظًا ودلالة. وهنا يدخل في المقارنة بعد أن قام بهذه التحويلات الثلاثة، فيدخل إلى العربية الفصحى مباشرة.

4- تتحول ر ث – ر س، اعتمادًا على لهجة المصريين المحدثين الذين لا ينطقون الثاء. (ر م ت – ر م ث – ر ث – ر س).

5- تعني (ر س) في الفصحى الابتداء – الفاتحة – الأصل – الثبات (راسونا – رسٌ – رسيس – رسٌ – أرس – أصحاب الرس (الفرقان38) – رسوه في بئر، أي دسّوه حتى مات.

6- ثم يؤكد ذلك باختيار كلمة مغايرة تمامًا لكلمة (rmt ر م ت) وهي كلمة (ر س ي و rsyw) وتعني أهل الجنوب أي المصريين (في خلاصة). وهنا تتساوى rmt بـrsyw بعد هذه المحاولات، وهما كلمتان بعيدتان نطقًا وحروفًا ودلالة. لكن رويدك، فقد أضاف إليها عمليات.

7- rmt – ر س. rsyw – ر ص/ رصٌ البنيان أحكمه وجمعه – الثبات. ثم rmt تساوي rsyw تساوي ر س تساوي ر ص تساوي race الإنجليزية التي تعني جنسيًا أو مجموعة أشخاص، حيوانات أو نباتات ترتبط بأصل مشترك.

هكذا دخلت ر س العربية، ر ص العربية أيضًا إلى (ر م ت) المصرية، ر س ي و المصرية، راس أو ريس الإنجليزية أو الفرنسية، ولذا يسرع فيقول متداركًا بأن الجهل بمنشأ (race) ومثيلاتها في غير الإنجليزية وكيف ومتى دخلت أوروبا، يجعلنا نميل إلى أنها من العربية (ر س).. فإن هذه أقرب الاحتمالات خاصة أنها لم توجد في السنسكريتية أو غيرها مما يسمى

اللغات الآرية. هكذا يصل.

8- ثم يشرح كيف دخلت هذه (الرس) العربية إلى أوروبا عبر اللغة الأتروسكية التي سبقت اللاتينية في إيطاليا اعتمادًا على راي عالم أمريكي يدعى برنتون – ليس في دخول الرس وإنما في دخول الليبيين إلى إيطاليا، ويخلص إلى أن الأتروسكيين هم ليبيون جاءوا من شمال افريقيا، ونمت حضارة لهم هناك. ويؤكد ذلك برأي غرانت الذي يعتقد بأن الأتروسكيين ينحدرون من أصل كنعاني.

هنا تختلط الأمور كثيرًا، لكنها بالطبع تحل ببساطة عندما نعرف أن أصل كل هذا الخلط (عربي) سواء امتد إلى مصر أم إلى كنعان أم إلى ليبيا أم إلى إيطاليا، وعاد في الشجرة الإنجليزية بعد ذلك. وانبنت كل هذه النتائج (التاريخية) على ثلاثة حروف مصرية قديمة فقط rmt تحولت – بقدرة قادر – إلى حرفين عربيين، وإلى خليط لغوي عبر عملية استغرقت ثماني محاولات من التفكيك والإحلال والإزالة والإضافة والترحال، والدلالات المعجمية المختلفة التي تشبه لعبة الشطرنج أو الكلمات المتقاطعة، أو أية لعبة احتمالات لا تتوقف عند حد – أي حد.

واعتقد اننا يمكننا أن نقوم بالعمليات ذاتها بين الهيروغليفية، وأية لغة أخرى – اليابانية مثلاً – لنخلص إلى أن المصريين القدماء واليابانيين من شجرة واحدة[9]. ما الحكم إذن؟! الحكم في راينا لابد أن يكون حكمًا تاريخيًا في الأساس، وليكن تاريخ اللغة العربية (التي نعرفها)، وتاريخ اللغة المصرية، وكلاهما – برغم تلك المعرفة – ناقص الحل والجذور. مثل: اين تلك العروبية (السامية)؟ كيف بدأت؟ وإلى أين انتهت؟ ما هي بدايات الهيروغليفية؟ أشكال تطورها وإلامَ انتهت؟..إلخ.

وللهرب من تلك الأسئلة غير المجابة، سنحاول ان نقلد المنهجية نفسها للوصول إلى نتائج لغوية مغايرة، كتطبيق عملي مشابه، ولنأخذ الكلمة (rmt) ذاتها والتي يمكن أن تقرأ بحالات مختلفة إذا تصورنا إضافة بعض الحروف الصوتية، فتكون (رَمَتُ) كأسهل طريقة، وتكون بالمد (رامات) أو تكون (روميت) أو (روماث)، أو (ريمات) أو (ريمت).. الخ تلك الاشتقاقات.

ولكن لا ننوه في هذه الاحتمالات الصوتية، سنأخذ أسهل الطرق «رَمَت» للنطق، فلا نحذف «الميم» كما حذفتها «المنهجية» لمجرد اعتقاد في خطأ الترجمة، أي سنثبتها في الكلمة، وسنحاول أن نبحث في المعاجم اللغوية العربية في «رمت»: كفعل مؤنث لـ«رمى» أي القى، ورمى رميًا ورماية ورماء، وارتموا وترامواً، ويقال خرج يترمى أي يرمي في الأغراض، وأصول الشجر، والرماء بالفتح والمد الربا، و(الرمية) يقال بئس الرمية أي الصيد، والمرماة الظلف. نستطيع الآن أن نثبت الأمر على كلمتي (أصول الشجر)، لتتطابق مع المعنى المصري في الدلالة، ونهمل بالطبع كل الدلالات الأخرى. انظر كيف وإلى أي مدى نصبح انتقائيين. لكن انتظر، فمازال الأمر لم ينته بعد.

إذا أخذناها كفعل «رُمْتَ»: أي أردت أو رغبت في أو قصدت، ويمكن أن تكون (رام) من الأرءام، أي الظباء البيض الخالصة البياض واحدها «رئم» وهي تسكن الرمل، ولا نجد فيها دلالة ما مشابهة.

فإن عاملناها كاسم «رَمْث» أو «رَمَث» نجد في لسان العرب دلالات كثيرة لهذه الكلمة بنطقها المختلف دون أن توحي بالمعني المقصود به «بشر · ناس · أصل · جذر». فالرَمث: شجرة الحمض، والرِمث: مرعى إبل. والرُمث: الحَلَب، أو بقية اللبن في الضرع. و(رمَث) كفعل: أصلح أو زاد على وخلط. والرمث: خشب يُشد إلى بعضه ليجري في الماء كالمركب..إلخ[10].

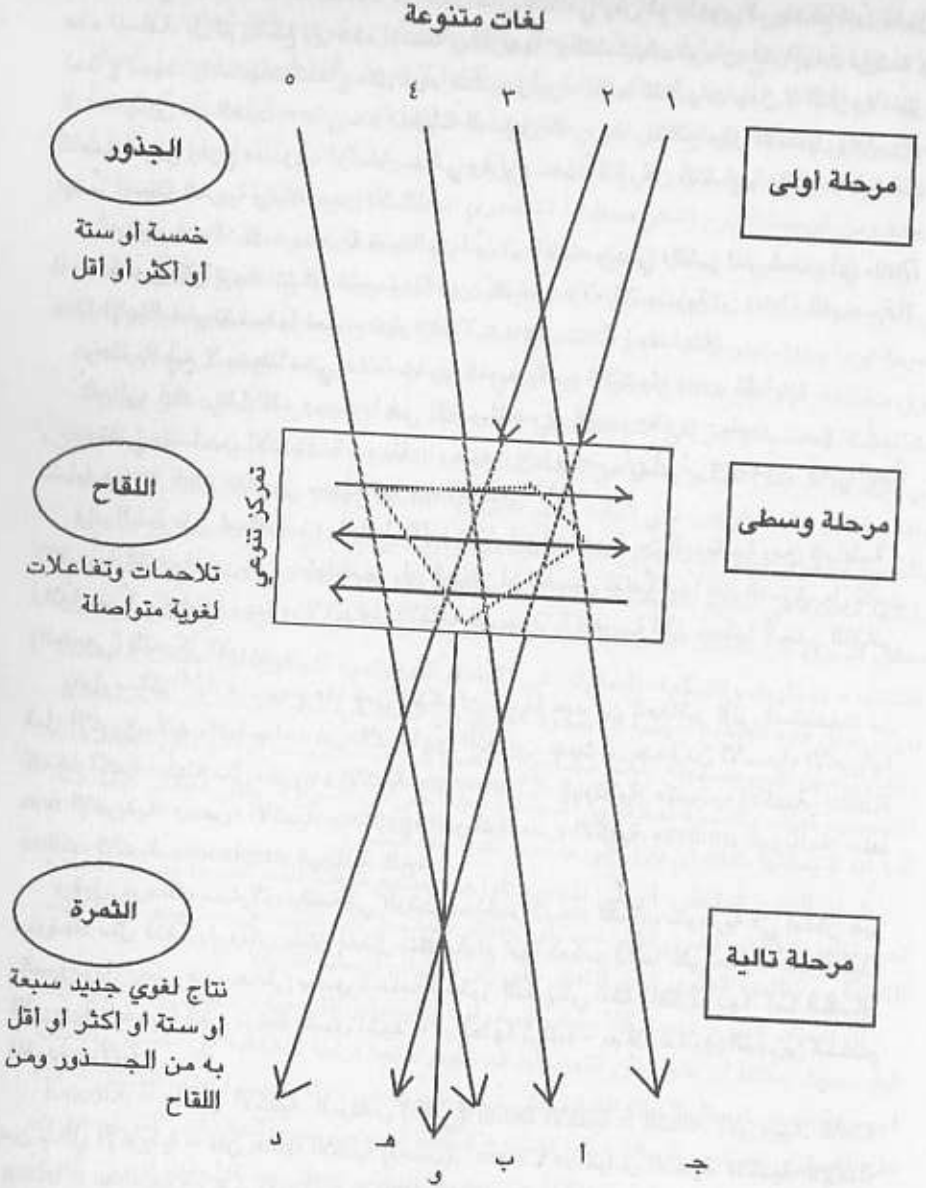
ويمكن لنا أن نعتبرها «رمث» أو «رمس» دفن الميت أو تراب القبر أو موضع القبر، أو أن نقراها (رمص) أي (عمص العين) وكذلك (رمض) و(رمد)[11]. ويمكن أن نقرأ (رنت) بالنون، (م ت ر) وما شابه من ظواهر القلب والاستبدال والوصول إلى معان ودلالات عربية، لإيجاد بعض التشابهات التي لا تؤدي إلا إلى شيء يشبه «العبث اللغوي».

ونستطيع أن نحذف الراء أو التاء أو الميم، ونغير في الحروف كيفما شئنا، لنصل إلى التقاط أي نتيجة توافق هوانا فنثبتها ونؤكدها ونبني عليها نتائج تاريخية.

ونستطيع أن نحذف الميم كما فعل الدكتور خشيم، فنقراها الرُتُ: أي الرئيس. و(رتات – رتوت): الخنازير. والرُت بالضم تعني العجمة والحكلة في اللسان. و(أرتّه الله فرت ورترت)، الرَتي: اللثغاء..الخ[12]. وهنا يمكن أن نجد دلالات في «الرئيس». ولكن العجمة في اللسان تناقض المعنى نفسه وكذلك الخنازير، لأن المصريين لا يمكن أن يدعوا أنفسهم بالخنازير.

من هذه التطبيقات اللغوية البسيطة انتقائية المنهج – نستطيع أن نصل إلى نتائج مغايرة تمامًا باتباع المنهجية ذاتها، لأن اللعب على المعاجم منزلق خطر، إن لم يربط بالتاريخ، يؤدي في النهاية إلى نتائج عبثية تمامًا.

بيد أننا لا نلغي التشابهات اللغوية قديمًا وحديثًا، ولا نلغي الأخذ والعطاء، بل نؤكده



«بناء تصوري للتنوع اللغوي»

وأكدناه في كل صفحات الكتاب، لأن التواصل الثقافي ومن ثم اللغوي لم ينقطع أبدًا داخل هذه المنطقة، بل لم ينقطع بين هذه المنطقة وخارجها. والتشابهات نوعان: تشابهات مؤكدة لا تحتاج لجهد، وتشابهات تحتاج مثل جهد خشيم وغيره. لكنها تشابهات جدل لا أكثر ولا غير، لأنه سيكون من العبث – على حد تحليلنا السابق كله – بناء نتائج مثل الأصول والفروع، كأصل عربي وفرع مصري، أوأصل سامي وفروع عدة.. الخ. لأن التشابهات كما قلنا تعدت أيضًا المنطقة العربية وإليك بعض الأمثلة:

1– توتو Tutu: كلمة مصرية قديمة من أسماء «أبيب» وتعني «الشر المضاعف» أي Dou-ble evil. ويمكن إيجاد تشابه قوي بينها وبين كلمة «Two» الإنجليزية أو Deux الفرنسية أو Due الإيطالية. وبتضعيفها تصبح توتو Two - two = Tu-tu (مضاعفة).

وهذا بالطبع لا يجعلنا نبني علاقة جذرية للمصرية مع اللاتينية. مجرد تشابه!!

2– أن: Un - An: لقد وجدناها في الاسم المصري القديم «نفرو – خبرو – رع – أن – رع» وتعني «صاحب الأشكال الجميلة – وحيد رع»، وتعني أن أو أن = وحيد. وهي أيضًا تشابه مع one, uno, un في صوتماتها phonemes [13].

ولمد الخط على استقامته، إليك أمثلة من تشابهات لغوية بين اليونانية وبين البابلية – الآشورية القديمة، لدرجة تجعلنا نفهم بأن اليونان لم تنفصل ثقافيًا أبدًا عن الشرق، بل كانت دائمًا جزءًا منه أخذًا وعطاءً، لا تحاول الثقافة البرجوازية الغربية الآن جعلها الجذر الثقافي (الطبيعي) للتمركز الأوروبي.

يقول ساكز[14]: «... ومع هذا فمن المؤكد أن معرفة عدد من العقاقير التي استخدمت من قبل الإغريق، لابد وأنها جاءت من بلاد ما بين النهرين، حيث إن عددًا من الأسماء الإغريقية كلمات أكدية دخيلة مثل «خروبا» الأكدية، «Charrouba» اليونانية؛ «كمونو» الأكدية، Kumi-non الإغريقية؛ «جص» الأكدية، «gypsas» اليونانية؛ «مُر» الأكدية، «murra» اليونانية؛ «نفط nabtu» الأكدية، «naphtaos» اليونانية..الخ».

ويقول: «وهناك محاولات دائمة في الوقت الحاضر لإيجاد كلمات سومرية في أماكن غير متوقعة، مثل هنغاريا، ولكن يمكن إغفال ذلك مادام أنها تعتمد دائمًا على معرفة غير دقيقة بالسومرية، وعلى فهم خاطئ بصورة عامة للتطور التاريخي للغة المقارنة بها. أما الكلمات الأوروبية الحديثة التي ترتبط بشكل أكيد – أو لعلها ترتبط – ببلاد ما بين النهرين فتضم المفردات الآتية:

Alcohol = guhlu الأكدية. البوتاس (القلي) qalati الأكدية = Alkali الأوروبية. Cane من خلال الإغريقية = قان qanu الأكدية (قصب). Canon = مقياس الأكدية. الأكدية Targu-mann = Dragoman = تركام. الأكدية Karnu = قرن = Keras = Cornu = Horn يونانية. مشكين mushkenu الأكدية = مسكين = mesquin فرنسية = meschino إيطالية.

ويذكر ساكز في المرجع نفسه عينات كثيرة من الألفاظ لا يتسع لها المجال هنا، لكنه لا يبني عليها أية نتائج تاريخية أو عرقية، ويتحفظ كذلك وهو يطرح مثل هذه التشابهات.

إنّ فلسفة التنوع لا تعني إهمال التشابهات، ولكنها لا تمركز التشابهات وتجعلها الحكم الأساسي في بناء التاريخ الثقافي. وهي لا تعني أيضًا أنها تهمل وضعية التمركز كوضعية مقابلة لوضعية التنوع، وترى في العمليتين حالة من الحركة الدائبة والمتواصلة من التنوع للوحدة ومن الوحدة للتنوع (انظر مخططنا التصوري للحراك اللغوي التالي).

وهذه الحركة هي ما تجعل التنوع عاملاً مركزيًا في القياس الثقافي، وإن ظهرت تشابهات قوية في مجتمعات متقاربة أو متباعدة جغرافيًا. فالمجتمعات التي أقامت أخيرًا صلات حميمة فيما بينها، تبدو كأنها تقدم لنا صورة حضارية واحدة، في حين أنها وصلت إليها عبر طرق مختلفة، ليس من حقنا إهمالها. فهناك في المجتمعات البشرية قوى تعمل في اتجاهات متعارضة، بعضها ينحو إلى المحافظة على الخصائص المميزة وحتى التشديد على إبرازها، في حين أن البعض الآخر يعمل في اتجاه التوافق والتقارب. تقدم لنا دراسة اللغة، أمثلة واضحة لمثل هذه الظواهر، ففي الوقت الذي تميل فيه لغات من جذر واحد للاختلاف، الواحدة بالنسبة للأخرى (مثل اللغات الروسية والفرنسية والإنجليزية)، فإن لغات ذات جذور متنوعة، ولكنها محكية في أقاليم متلاصقة، تقدم سمات مشتركة، مثل اللغة الروسية التي اختلفت في بعض الوجوه عن اللغات السلافية الأخرى، لتقترب من الناحية اللفظية على الأقل من اللغة الفنلند – هنغارية، والتركية، المحكيتين في المناطق الجغرافية المجاورة لها مباشرة. عندما ندرس مثل هذه الوقائع – علمًا أن حقولاً أخرى من الحضارة مثل المؤسسات الاجتماعية، والفن والدين تقدم بسهولة وقائع مشابهة – نصل إلى التساؤل عما إذا لم تكن المجتمعات الإنسانية تعرّف بالنسبة لعلاقاتها المتبادلة، بحد أعلى من التنوع لا يمكن الذهاب أبعد منه، كما أنه لا يمكنها كذلك أن تنزل إلى ما دونه تحت خط الخطر»[15].

بل إن التنوع الداخلي، أي في المجتمع الواحد، يصبح عرضة للنمو «عندما يصبح المجتمع تحت تأثير علاقات أخرى أكثر ضخامة وأكثر تجانسًا. تلك كانت على ما يبدو حالة الهند القديمة مع نظامها الفئوي الذي انتعش على إثر استباب الهيمنة الآرية»[16].

إن أسباب التنوع عديدة كالأسباب الجغرافية والبيئية والتاريخية والاجتماعية والنفسية.. الخ، بحيث يمكننا أن نقول بأن التمايزات قد تكون نتاجًا لرغبة جماعية في التمايز بالنسبة لمجموعة مجاورة، مثل الحالة القبلية التي تُبقي نفسها في عزلة بالنسبة لبقية القبائل – هذا على المستوى التركيبي للحالة – أي أن تنوع الثقافة قد يكون نتيجة للعلاقات التي تجمع بين الجماعات أكثر مما هو «بفعل انعزالها عن بعضها البعض – على حد قول شتراوس – أي أن تنوع الثقافة رصد جدلي لعلاقة التنوع بالوحدة، والوحدة بالتنوع.

نعم هناك تشابهات لغوية كبيرة بين شعوب المنطقة، لأن الجغرافيا واحدة، لكن ليس معنى هذا الا نتحرز ونصل إلى نتيجة أن العربية هي جذر المصرية القديمة أو العكس بالعكس. يقول د. جواد علي: «لقد كانت القبائل العربية قد توغلت في طور سيناء منذ القدم، ولابد أن تكون هذه القبائل قد نزلت مصر أيضًا، فمن يصل إلى طور سيناء، يكون قد طرق أبواب مصر، ذهبت تلك القبائل للتجارة، غير اننا لا نملك ويا للأسف نصوصًا تاريخية نستطيع أن نعتمد عليها في إثبات ذلك الاتصال. نعم عُثر على صور ومدونات مصرية للسلالات الملكية المصرية القديمة تشير إلى البدو، والبدوي هو (عمو) في اللغة المصرية. غير اننا لا نستطيع أن نؤكد أن أولئك البدو هم أعراب من أعراب طور سيناء، أو من بدو مصر، أو من أعراب الجزيرة. والذين يتحدثون اليوم عن صلات السلالات الملكية المصرية القديمة بالعرب وبلاد العرب، إنما يتحدثون عن حدس وتخمين، لا عن وثائق ونصوص أشير فيها صراحة إلى العرب وإلى بلاد العرب، وإن كنا لا نشك كما قلنا بوجوب وجود صلات قديمة جدًا ربطت بين مصر وبلاد العرب..»[17].

إن الصلات مع (بلاد) العرب، هو تعبير مجازي عام لا شك، لأنه يخفي الحدود القبلية والعشائرية، حيث لم تشكل تلك المناطق الجغرافية وحدة سياسية واحدة يمكن أن نطلق عليها بلادًا بمفهوم الدولة أو حتى بمفهوم الدويلات. إذن كانت العلاقات القديمة ذات طابع هجراتي وتجاري أو حتى غاراتي، وهو تصور مقبول جدًا في هذا الإطار (الهامشي) للتأثير على الثقافة المصرية القديمة.

هاجرت لا شك قبائل عربية وعبرية مختلفة إلى مصر في أزمنة قديمة، لكنها لم تكن تعرف تلك العربية الفصحى التي نعرفها اليوم، وبفرض انها كانت تعرفها، ما كان يمكن لها أن تقلب لغة شعب آخر هكذا كما تجري المسائل على الورق ببساطة الأقلام. وتعريب مصر الذي تم بعد الإسلام بحوالي أربعة قرون، لاقى جهدًا كبيرًا وضغطًا ضخمًا، وذلك برغم تضعضع اللغة المصرية لصالح اللاتينية واليونانية في شكل الهيراتيكية أولاً ثم الديموطيقية ثم القبطية في المراحل المتأخرة والتي كانت خليطًا لاتينيًا يونانيًا مصريًا (لم يبق من الأبجدية المصرية القديمة سوى ستة أو سبعة حروف فقط).

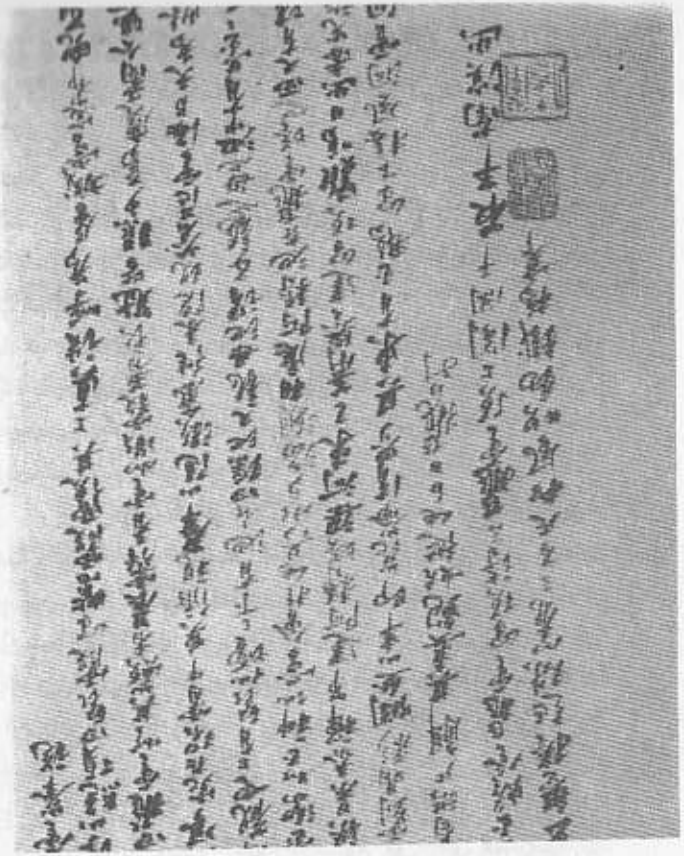
ثم إنه لابد أن نضع عاملاً مركزيًا مهمًا في الاعتبار وهو أن إنتاج اللغة كما قلنا يرتبط بشروط حضارية وثقافية سبق فيها المصريون غيرهم بمن فيهم العرب الرحّل الذين هاموا على وجوههم في الصحراء لفترة طويلة من الزمن قبل أن يستقر بهم المقام حول المدن أو القرى أو الوديان أو الواحات، وشكّلوا قبل قيام الدولة المركزية الإسلامية، طرفًا وهامشًا دائمًا على حدود المراكز القديمة، فأخذوا منها قبل أن يحملوا ذلك الأخذ من مكان إلى آخر،

ولذا يمكن أن نتصور التفاعل بين المراكز القديمة مسألة متأخرة في عمر الدولة المصرية (الدولة الحديثة) عندما احتل المصريون غرب آسيا وتراجعوا عنها في لحظات كر وفر، واقاموا علاقات تجارية وثقافية مع شعوبها. والألواح المسمارية التي اكتشفت في تل العمارنة (عصر اخناتون) كانت تستدعي عمل المترجمين ليقوموا بترجمة البابلية الآشورية إلى المصرية، وترجمة المصرية للحثيين مثلاً في الأناضول وشمال سوريا. لا يمكن لنا أن ندّعي مثلاً بأن اللغة الحثية هي لغة عربية أو مصرية أو حتى عروبية في جذورها. كذلك الأمر بالنسبة للفرس بحساب القرب الجغرافي بالطبع.

وبهذا يمكننا مثلاً أن نفهم كيف انتقلت وشاعت كلمة «فرعون» المصرية كتعبير عن وضعية لا يمكن نكرانها بالنسبة لمركز مهم من مراكز العالم القديم. لكننا نجد وبالمنهجية اللغوية المعجمية نفسها الكاتب عينه يصل إلى نتائج تاريخية عبر عمليات لغوية مشابهة، على هذه الكلمة «فرعون». ولا مانع من أن نقراه في كتاب آخر[18]:

SMR. PRA –1 س م ر . فر – ع يترجمها إلى رجل البلاط. نديم القصر. سمير فرعون (لاحظ SMR = سمير)، ثم يحلل الكلمة في تطورها من القصر الملكي – المكان – إلى شخص الملك في ذاته، وهو أمر شائع ومفهوم. لكن غير المفهوم هو قوله «إنّ التفسير الوحيد الممكن هنا هو أن هذه الفرعونية وأصلها ومشتقاتها ليست قطعًا خاصة بمصر، بل الأصل تعبير عروبي سواء جاء من شرق مصر أو غربها أم نبع منها ذاتها، متعلق جذرًا واستعمالاً باللغة العربية وأخواتها من اللغات العروبية الأخرى». كيف؟!. يقوم بتجزيء الكلمة PRA = بر + ع، وتعني في المصرية بر = بيت. بر – ع = بيت كبير. بر – ور = معبد عظيم. بر – ن س و = قصر. في الأكادية: برتو = قلعة، في الآرامية: بر = بيت. ب ي ر. ت = قلعة. السبأية: بر = بناء عظيم..الخ. وتتحول ب – ع إلى عال – علاء – علية. الأكادية: الو – الو. الطارقية: ال. السوس الأقصى/ اون. النوبة: عال. عفار (جيبوتي): الي. الصومال: عال. ثم يخلص إلى أنها كلمة عروبية صحيحة.

فلو سلّمنا بالتشابهات علينا أن نبحث كيف انتقلت هذه الكلمة إلى الصومال وجيبوتي وإلى بربر شمال أفريقيا والطارقية والنيجيرية واللغات الأفريقية الأخرى، إلا إذا كنا سنستسهل إرجاع لغات كل هذه الشعوب إلى العروبية أو العربية. ونظن – ببساطة – أن الكلمة مصرية أصلاً وامتدادًا، ويمكن فهمها دون الدخول في كل هذه المتاهات التأويلية التي تلعب على حبل دلالات يمكن تأويلها بأشكال لغوية مغايرة (وهي عملية مشهورة جدًا في التفسيرات الدينية). لقد نطق المصريون كلمة (فرعون) بشكل قريب من الكلمة الشائعة الآن في كل لغات العالم العربية واللاتينية والفرنسية والإنجليزية واليونانية..إلخ وانتقلت إلى من حولهم بحكم التلاقحات التاريخية المستمرة بجميع أشكالها. لأن تحطيم كلمة (س م ر ب ر ا)



– وإن كنا لا ندري إن كان هذا التقطيع صحيحًا أم مفتعلاً – إلى سمير – بر – ع، يمكن أن يستبدل بأي تحطيم آخر والوصول إلى نتائج مغايرة. ما القاعدة إذن التي ستحكم مثل هذا الفعل اللغوي؟! هل ستكون قاعدة لغوية صرفة؟! أم قاعدة تاريخية حضارية؟ هل كان الأكثر حضارة يعطي أولاً ثم يأخذ في مراحل الانهيار؟ وما حجم الأخذ والعطاء في هذه العملية؟ وما شكل نتائج هذا الجدل التاريخي؟!

إن الوصول إلى مثل هذه النتائج اليقينية بهذه البساطة عبر بعض الكلمات المنتقاة، والتي قد تكون متشابهة فعلاً وبوضوح، ودون جهد تأويلي كبير كالذي يفعله (حواة اللغة) فهو أمر يصيبنا بالقلق العلمي لأنه قد بنى أولاً وأخيرًا على الاستسهال، لأن عملية كهذه تستدعي أن تأخذ القاموس الهيروغليفي – كلمة بكلمة، والقواعد والتصريف والتراكيب..الخ، ونقارنها مع مثيلاتها العربية او العبرية او الآكادية او الآرامية أو حتى اللاتينية، دون أن نضرب سهمًا في الهواء لا ندري أين حط، ونحن نظن، بل نؤكد بأنه أصاب القمر. فعلينا أن نصوّب سهامنا على قدر نتائجنا، لكي يكون عملنا العلمي ذا جدوى حقيقية، ويكون اكثر جدوى إنْ ربطناه بتاريخيته او حاولنا البحث في هذا الاتجاه.

الأمثلة كثيرة، وكثيرة جدًا، لكن ما يميزها جميعًا الانتقائية:

1– انتقائية مفردات معجمية.

2– انتقائية دلالات.

3– انتقائية ترجيحات لم تكتمل أوتتأكد بعد، أي تظل مجرد ترجيحات لا أكثر.

وهذه الانتقائية لا تعني ظاهرة العزل العلمي المعروفة، بمعنى أن تفصل جزئية عن نسقها لكي تضيئها بقدر أوضح، ثم تربطها بمنظومتها او كليتها مرة اخرى. اما الانتقائية، فهي عزل نهائي عن النسق، وإدخال الجزئية في نسق مغاير لا تتفق معه، اي تنتفي شروط إنتاج تلك الجزئية ضمن منظومتها الكلية، فتخترع لها شروطًا ليست شروطها، وحالات ليست حالاتها، وتقطّع إربًا فتختفي هي نفسها، بل يهشم نسقها نفسه. ويمكن أن تراجع المثلين المذكورين بعمق والتحويرات التي جرت عليهما، والأنساق التي تم بناؤها (النتائج المترتبة على مثل هذه العمليات التفكيكية).

رابعًا: الجغرافيا اللغوية أم التاريخ ؟!

هذه المرة تدخل الجغرافيا المسرح بقوة، ولكنها هنا الجغرافيا اللغوية، أي أسماء الأمكنة التوراتية التي اتكأ عليها المؤرخ اللبناني «كمال الصليبي» ليثبت في كتابه «التوراة جاءت من جزيرة العرب» أن الجغرافيا الضائعة للتوراة هي في منطقة عسير جنوب جزيرة العرب[19].

يأتي زياد منى ليسير على الخط نفسه، معتمدًا على غياب أي دليل أثري حاسم في فلسطين. ولذا تجده يبحث في جغرافية التوراة ضمن جغرافيا جنوب الجزيرة العربية، ويحتاط سريعًا إلى أن البعض قد يرى التوراة ليست المرجع الوحيد الذي يصح اعتماده للبحث في تاريخ بني إسرائيل، وبعض جوانب جزيرة العرب، فيقول: «لذا أسجل هنا أن هذا العمل لا يناقش صحة أو خطأ تاريخية بعض الروايات الواردة في العهد القديم، فكل ما يعالجه هو المكان الذي ينقل الكتاب المقدس لليهودية أن أحداثه قد وقعت ضمنه. أما منطلقي فهو فرضية صحة التاريخ بعموميته وخطأ الجغرافيا»[20]، وهو افتراض انتقائي عجيب يعتبر التاريخ التوراتي صحيحًا اما جغرافية هذا التاريخ فخاطئة، دون أن يحدد لنا الية هذا الافتراض، ودعامة هذا الانتقاء الذي يهدم من البداية – كمنهج – كل عمله اللغوي اللاحق، والذي يحاول أن يثبت فيه أن هذا التاريخ التوراتي (الصحيح عمومًا – كما يقول) قد وقع في منطقة عسير بجزيرة العرب ولم يقع ابدًا في فلسطين.

يبدا المؤلف في إثبات أن بني إسرائيل لم يشكلوا مجموعة عرقية مستقلة عن المنطقة، وإنما كانوا جزءًا منها، من قبائلها وشعوبها. وكان اندماجهم في محيطهم الحضاري عملية موضوعية تتمشى ومسار التاريخ، ولكن التطورات الدينية اللاحقة والتي ادت بتسنم الكهنة لقيادة المجتمع ميزتهم كطائفة دينية جديدة عرفت باسم اليهود نسبة إلى يهوذا – بالعبرية (يهوده). أي أنهم لم يشكلوا ابدًا مجموعة عرقية او قومية متميزة عن شعوب المشرق العربي. ويثبت أن اللغة العبرية هي (شفة كنعان) التي اكتسبت شكلها النهائي في القرن الرابع ق.م. باعتبارها «يهوديت» نسبة إلى سيادة القبائل والعشائر اليهوذية وتغلب لهجتهم على غيرها من

اللهجات الأخرى. ثم تراجعت العبرية لصالح الآرامية نتيجة للتوسع الجغرافي للآراميين، ثم انضافت اليونانية إلى الآرامية، واندثرت العبرية او انحصرت في بعض الأعمال الأدبية والدينية المحددة، بعد أن ذابت تلك القبائل في محيطها التاريخي، حتى جاء الفتح الإسلامي، وعرَّب المنطقة كلها، وإن ظلت مكانة العبرية محصورة في تلك الأعمال الدينية[21].

يدلف الآن زياد منى إلى عمله «اللغوي الجغرافي»:

1- يفسر سفر التكوين 25/4: ولادة شيثا «شت» لآدم من امرأة مجهولة الهوية، ارتباطًا بمفردة «وضع»،فيقول المؤلف إن مفردة «إست» العربية تعني ضمن ما تعني، قاعدة، اساس. وبالأكادية «شدو» بمعنى «رجل، اساس». ثم يضيف: «بذلك تتضح المسألة تمامًا، ويكون الرديف العربي للاسم هو «القعود». وبسبب طبيعة الاسم والرواية المرتبطة به، فالمقصود هنا ليس اسم علم وإنما قبيلة معينة..» ثم يصل إلى نتيجة نهائية مفادها أن عديدًا من مواقع جزيرة العرب تحمل الصيغة العربية للاسم ومنها «القعود» في سراة غامد وعسير. هذا عدا عن قبيلة «بنو القعادي» اليمنية (ص11) [!!!]

تتضح المسألة تمامًا في ذهن المؤلف هكذا: آدم ← شيثا ← شت ← إست ← قاعدة ← قعود ← عسير (موقع) ← القعادي (قبيلة).

بسبع أو ثماني عمليات تبدأ من كلمة ما، إذ بك تنتهي إلى دلالة مغايرة، ومن الدلالة نقفز على جغرافيا أو قبيلة لا علاقة لها البتة بهذا «الشيثا»، الذي يتحول – ببهلوانية لغوية – إلى قبيلة القعادي اليمنية او إلى موقع عسيري ؟!

2- اسم «يصحق» الوارد في سفر التكوين 4/21، يتحول إلى «صحق» وصحق هي «ضحك» بالعربية، ثم هي «الضحاك» او «الفياض»، وكلاهما اسم علم مشهور في جزيرة العرب قبل الإسلام. إذن يصبح «إسحق» هو الضحاك أو الفياض. فكيف تتضح المسألة تمامًا يا سيدي «منى»؟! إن لم تكن تخمينًا من التخمينات او تصورًا «ضحاكًا» من التصورات؟! الشيء نفسه يفعله الكاتب مع اسم «يعقب» (تكوين 6/25)، ليتحول إلى «عَقَبَ»، وفي العربية يجب أن تكون – هذه اليجب هي من تعبير المؤلف – عقبة او «كعب» لأنه خرج من رحم أمه ممسكًا بكعب أو عقب اخيه. واسم كعب اسم مشهور عند العرب. (عليك ان تدقق كثيرًا في التشابهات اللغوية، وأن تدقق اكثر في النتائج التي ينتهي إليها الكاتب).

3- «يوسف» في عرفه هو «سوفو» في الأكادية، «يزف» في الآرامية وفي المسند، ومن ثم لا يحتاج الأمر إلى خيال واسع – كما يدعي خيال الكاتب – لمعرفة أن الرديف العربي للاسم هو «يزيد» وصيغ أخرى منها «زيد» و«زياد» (ص11).

4- لم يكن «موسى» اسمًا، إنما كان صفة او كنية – على حد تصور الكاتب – في «مشه» بمعنى «يخلصني، ينتشلني، ينقذني» ورديفه العربي: منقذ، المنقذ، وهو اسم عربي مشهور.

ويبحث ايضًا عن الرديف العربي للاسم المصري «مس» بمعنى «وَلَدْ» فهو «وليد، الوليد» وهو اسم مشهور في التراث العربي الجاهلي.

هنا لو اخذنا «موسى» بالعبرية أصبح «المنقذ» العربي. وبالمصرية أصبح «الوليد» العربي أيضًا. ولم لا؟! يلعب على الدلالات، لا على الصوتمات.

5- «لقد كان غذاء الآلهة – البخور – العمود الأساس للطقوس الدينية في المعابد في المشرق العربي، ومصر وبلاد الإغريق والرومان. وبرغم أن شجرة البخور تنمو على الساحل الصومالي، إلا أن رديفها اليمني كان ومازال نوعية افضل»(ص16). يفضل «زياد» البخور اليمني لا لشيء إلا ليثبت الجغرافيا الخفية لبني إسرائيل الذين كان للبخور في طقوسهم دور مهم في تغيير رائحة عفونة القرابين الحيوانية عند مذبح الرب. ثم يوصل الكاتب الأمر عبر كلمة «نشيد الإنشاد» «ريح شلعقيك كريح لبنون» أي كرائحة اللبان وليس «لبنان» كما في ترجمة العهد القديم العربية (11/4).

لم يقل الكاتب – صراحة – في هذا المقطع أن أحداث التوراة وقعت في جنوب الجزيرة العربية، وإن كانت كلماته الضمنية تعني هذا، فلو قال هذا عليه أن يعكس الأمر بالنسبة لجميع الشعوب التي ذكرها كالمصريين والإغريق والرومان. ربما عاشوا في عسير ونحن لا نعرف هذا الكشف الجغرافي الضخم؟!

6- ينطلق الكاتب بلا تحرز، فيقوم بتعريب أسماء عبرانية توراتية كثيرة منها «حنوك» سفر العدد 26/5–11، احد أبناء راوبين، فيتحول لغويًا إلى منطقة الحنكة في تهامة، وكذلك «فلو» إلى فلوء في قبيلة (الفي/ ء ل في)، في قرية بهذا الاسم في تهامة عسير. وكذلك «صفون» يصبح «آل صفوان»، «بنو صفوان» و «الصفيان» الحجازية. [القبائل نفسها يمكن

أن تجدها في أية منطقة الآن في المغرب أو المشرق العربي]. ثم بالمنهج إياه نكتشف أن «سيف بن ذي يزن» هو حفيد «يعقوب»، حيث إن المفردة العبرية «ز ن» وردت في سفر التثنية 13/23 بمعنى (وَتَدٌ)، واحد اشهر ملوك «حمير» كان سيف بن ذي يزن/ أذن، والذي طلب مساعدة الفرس ضد تهديدات الحبشة، ومن المعروف انه كان حنيفًا. (زياد منى، ص21). كما أن كلمة «يزن/ أزن» العربية تشير إلى سلاح حديدي، وهو ما يفسر النسخة الآرامية من العهد القديم «الترجوم» (زين ء) والتي فهم أنها تشير إلى سلاح ما. (أين الجغرافيا المنسية؟!).

المهم أن الكاتب يستنتج في نهاية انتقاءاته الدلالية: «لا شك أن البحث المعمق في هذه المسألة سوف لن يزيد معارفنا عن جذور بني إسرائيل في بلاد العرب فحسب، وإنما سيقود لفهم اكثر وضوحًا لأصول الحنيفية كمنحى توحيدي في جزيرة العرب قبل الإسلام. ومن المهم التذكر أن القرآن الكريم يصف إبراهيم عليه السلام بأنه كان حنيفًا»(ص21).

انظر التقابل :

1- سيف بن ذي يزن – حنيفي.

سيف بن ذي يزن – (ء ز ن) عبرية.

سيف بن ذي يزن – (ز ين ء) آرامية.

2- إبراهيم الخليل – حنيفي.

إبراهيم الخليل – أبو اليهود.

وهو تقابل حل إشكالية أن «ذي يزن» كان ملكًا يهوديًا حكم اليمن واستعان بالفرس لمواجهة الأحباش. أي أنه في عرف الروايات الشائعة، لم يكن مجرد حنيفي من الحنفاء وإنما كان يهوديًا عاش في اليمن، وفي فترة متأخرة كثيرًا عن مرحلة الجذور الأولى لبني إسرائيل، أو ما يمكن أن نسميه مرحلة «التميز».

7- يتضح أن الكاتب لا يتحدث عن الجذور فقط، وإنما عن التاريخ المتأخر ايضًا – كما ذكرنا – عندما يستشير العهد القديم «سفري القضاة وصموئيل الثاني» في بني مؤاب وبني عمون والأموريين، ويقول بأنه عُثر شرقي البحر الميت في النصف الثاني من القرن الماضي – مع أن البحر الميت ليس في عسير – على نقش طويل نسبيًا يعود إلى «ميشع» ملك مؤاب، يخلد أخبار حروب ضد «عمري» ملك إسرائيل وابنه «أخاب». ويشير الحجر إلى «ء هل جد» أي «سبط جاد» الذين سكنوا أرض «عطروت». ويسجل النقش القرى التي سقطت وهي «قريت» ← القريات، وتقع في جبل في تهامة – على حد قول المؤلف. كما يذكر النقش موقع «عرعر» في وادي بيجان بسراة عسير، ومدينة «بصر» في محايل. و«حورنن» هي «خيران» أو «خيرين» في منطقة الطائف. ويقول: «أما عطروت فهي بلا شك قرية «العطاردة» بسراة غامد»(ص12).

هل بلغت قوة ملك مؤاب (شيخ قبيلة أو حاكم قرية بالتعبير الحديث) حدًا عظيمًا جعله يصل إلى تلك المناطق الوعرة في عسير ويسيطر عليها، هذا إذا عرفنا أن النقش قد اكتشف عند البحر الميت وليس في عسير ؟!

إنّ الأمر لا يحتاج جهدًا كبيرًا لنقض مثل هذه المقولات اليقينية. والتفاصيل المذكورة في ثنايا الكتاب ترد ببساطة على مثل هذه التصورات «اللغوية البهلوانية» ولكن علينا الآن أن نجيب عن مسألة مثل هذه التشابهات؟

إنّ قلّبت عدة صفحات للخلف ودققت في الرسم التشكيلي التاريخي الذي وضعناه لتصور تلاقح اللغات في المنطقة، لعرفت أن هذه الأعمال اللغوية يمكن إقامتها ليس بالنسبة للعبرية أو العربية المتشابهتين، وإنما أيضًا بين العربية والمصرية القديمة كما فعل قبله د. خشيم الذي تعرضنا لمنهجه السابق. ويستطيع أي باحث لغوي في لغات المنطقة أن يلعب في أصول الكلمات أو دلالاتها ليصل بنا إلى أية نتائج (فوق العقل)، تفقدنا التاريخ والجغرافيا واللغة أيضًا.

لا تحل لنا منهجية «الجغرافيا اللغوية» تلك – وإن كانت التشابهات قوية – عددًا كبيرًا من المسائل المتعلقة بتاريخ بني إسرائيل الذي ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالمنطقة الجغرافية الواقعة في مسار الجيوش الزاحفة بين المراكز المهمة في ذلك العصر: مصر – بلاد الرافدين – الشام. وهذا كما قلنا كان السبب الأساسي في تكون النفسية الإسرائيلية والاستعانة بقوات خارج هذا الحزام إن أتاحت الفرصة ذلك كالاستعانة بالفرس، وكذلك المرونة والمخاتلة. بل إن التاريخ التوراتي – الذي يؤمن زياد منى بصحبته عمومًا – يتحدث في الأساس عن تاريخ تكوّن في هذه المنطقة المداس، ولا تستطيع «عسير» أن تفسر منه أي شيء حتى حدثًا واحدًا من أحداثه. هنا يتعارض التاريخ – الذي يؤمن بصحته منى – مع الاستنتاجات اللغوية المتخرّجة على يديه.

علينا إذن أن نكون متواضعين في نتائجنا، فلا نحمّل الكلمة أكثر من دلالتها الفعلية (المرجعية). فإن غمرتنا هي بدلالات فعالة، علينا إذن أن نبحث هذه الدلالات أو العلامات اللغوية في إطار تاريخي وليس في إطار لغوي محض قد يوصلنا – بانتقاءات معاكسة – إلى نتائج مغايرة كليًا لما وصلنا إليه.

قد توحي اللغة أحيانًا بتشابه بعض الجذور، ولكن من يؤكد هذا الإيحاء أو ينفيه سوى التاريخ أو الوثائق؟ فإن غابت الوثائق الدالة، هل تكفي بضع كلمات – أقول بضع أو بعض الكلمات لأنه ما من لغوي إلا واستخدم البعض فقط، ولم يتجاسر على تعميم الأمر على حالة لغوية كاملة معجميًا ونحويًا وصرفيًا. وهي حالة لم يمتلئ منها حتى علماء «اللغات (السامية)» حتى الآن، بسبب الحيرة في تحديد جذور اللغة الأم التائهة في رمال الصحراء كما قلنا من قبل.

إنّ غياب الوثائق التاريخية يجعل الكثيرين من البحاثة، يلجأون إلى هذه المنهجيات لسد الثغرة، لكنهم يحمّلون الأجزاء كليات غير قادرة على حملها إطلاقًا، مع انه ليس من الضروري – بل ليس من الممكن – أن تؤدي الجزئيات وحدها إلى نتائج كلية، وهي معزولة عن سياقها، أو المنظومة التي انوجدت فيها، كلغة في حالة شعب له تاريخ بين تواريخ أخرى خارجة. يرغمنا السياق على أن نبحث في اللغة ضمن شعب له تاريخ بين تواريخ أخرى خارجة، وهي

عملية متشابكة لا يمكن أن يسد النقص الوثائقي فيها، بعض الترميمات اللغوية، ولا حتى بعض الترميمات التاريخية.

نستطيع إذن أن نصل إلى نتيجة عامة جدًا تقول بأن القبائل التي عرفت فيما بعد ببني إسرائيل، هي جزء من التاريخ القبلي للمنطقة المشرقية عمومًا. وتميزت بحراك كبير سواء في صحراء مصر أم العراق أم الشام أم شبه الجزيرة العربية. ثم تركزت بعد الاستقرارات المؤقتة في حالة التمايز، في المنطقة الواقعة بين الفرات وسيناء وسوريا، ثم تشتتت بفعل التاريخ – بعد التمايز – لتكون مناطق الجذور تلك – القريبة على الأقل – مقرًا لشتاتها سواء في فلسطين أم في العراق أم في مصر أم في شبه جزيرة العرب بما فيها اليمن. واختلفت الكتل المشتتة من مكان إلى آخر طبقًا لحساب التاريخ والجغرافيا،ولذا عرفنا يهودًا في الطائف وفي يثرب وفي اليمن وفي فلسطين وفي مصر وفي العراق وغيرها، كتناثرات سكانية لسبب أساسي أطلقنا عليه «التاريخ المداس» وعلاقته بفكرة الشتات والأسر والعبودية..الخ(*).

إنّ التفاعلات التاريخية التي نمت في فلسطين، ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بالمنطقة. ففي عصور التكون والاستقرار النسبي، كانت حركة التجارة بين فلسطين والعربية الجنوبية كبيرة، فقد «عثر على مواد كثيرة في مواضع متعددة من فلسطين استوردت من جنوب بلاد العرب، كما عثر في حضرموت على آثار تدل على أنها استوردت من فلسطين وبلاد الشام. وقد كانت حاصلات العربية الجنوبية هي من أهم السلع المطلوبة في فلسطين ترسل إليها عن طريق البر على ظهور الجمال»[22].

أما في حالة الصراع فقد يتغير الموقف. ففي أواسط القرن الخامس قبل الميلاد – كمثال – «أخذ العبرانيون ينظرون نظرة عداء إلى العرب، ويعدّونهم في الجماعات المعادية لهم..»[23]، وذلك بسبب هجمات القبائل العربية على دويلتي «إسرائيل» و«يهوذا». ويمكنك أن ترجع إلى إشارة تستقي منها دلالة التفاعل (الصراعي) بين إسرائيل وبين القبائل العربية[24]. حيث يقول: «ثم ساروا من هناك تسع غلوات زاحفين على تيموتاس، فتصدى لهم قوم من العرب يبلغون خمسة آلاف، ومعهم خمسمائة فارس، فاقتتلوا اقتتالاً شديدًا، وكان الفوز لأصحاب يهوذا بنصرة الله، فانكسر عرب البادية، وسألوا يهوذا أن يعاقدهم على أن يؤدوا إليهم مواشي ويمدوهم بمنافع أخرى». بل ومكننا أيضًا استقاء دلالات مهمة من نص – أيًا كانت جذوره – يحدثنا عن حكم رجل غير يهودي «أدومي» – ربما عربي ويرجع البعض جذورهم إلى سكان جبل عسير – وكانوا يسمون الجبليين.. «على اليهود وذلك في حوالي سنة 23 ق.م»[25]. وقيل إنه قد عين من قبل «يوليوس قيصر» في سنة 47 ق.م. كحاكم على فلسطين، لخلق نوع من التوازن القبلي داخل فلسطين ليسهل السيطرة عليها.

كذلك لا يمكننا أن نتصور فلسطين – تاريخيًا – خالية من سكانها، حتى وإن خضعت لحكم طائفة أو مجموعة من القبائل من داخلها أو من خارجها. بل إن أحد أسباب التفكك المهمة والدائمة داخل الدولة أو الدويلات التي تكونت يكمن أساسًا في طبيعة التنافرات القبلية التي شكّلت مثل هذه الكيانات، كعامل من العوامل الداخلية التي لم تصمد أمام فعل العوامل

الخارجية (شبه القدرية) التي تحكمت في تاريخ هذا الموقع الجغرافي.

إذا رجعت إلى «أعمال الرسل»[26]، لوجدت دلالة قوية عن مثل هذا الخليط القبلي، كمحصلة طبيعية أيضًا للموقع الجغرافي والتاريخي لفلسطين. فلنقرأ سويًا ما يلي: «وكان يهود رجال أتقياء من كل أمة تحت السماء ساكنين في أورشليم. فلما صار هذا الصوت اجتمع الجمهور وتحيروا، لأن كل واحد كان يسمعهم يتكلمون بلغته، فبهت الجميع، وتعجبوا قائلين بعضهم لبعض، أترى ليس جميع هؤلاء المتكلمين جليليين؟! (نسبة إلى الجليل)، فكيف نسمع نحن كل واحد منا لغته التي ولد فيها فرثيون وماديون وعيلاميون والساكنون ما بين النهرين واليهودية، وكبدوكية وبُنتُس، وآسيا وفريجية وبمفيلية ومصر ونواحي ليبية التي نحو القيروان والرومانيون المستوطنون يهود ودخلاء، كريتيون وعرب، نسمعهم يتكلمون بألسنتنا بعظائم الله. فتحير الجميع وارتابوا قائلين بعضهم لبعض ما عسى أن يكون هذا؟! وكان آخرون يستهزئون قائلين إنهم قد امتلأوا سلافة».

ألا يؤكد هذا النص طبيعة فلسطين كمحطة لكل مخلفات الجيوش الآتية والرائحة من ثقافة وديموغرافيا وغيرها، وكتعبير حاد عن ظاهرة الحمل التاريخي، التي أفردنا لها بحثًا سابقًا؟ وقد يقودنا هذا إلى طبيعة «الطبخة» التي تمت في هذه المحطة والتي قدمتها اليهودية، لتقدم للعالم من جديد المسيحية، والتي على نارها قام الإسلام كصياغة جديدة للحالة القديمة. وكانت بيت المقدس القبلة الأولى للمسلم كرمز لا يمكن إهماله ونحن ندرس (الظاهرة الفلسطينية). ويعكس القرآن ذلك وهو يقول: (قل آمنا بالله وما أنزل علينا، وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم، لا نفرق بين أحد منهم، ونحن له مسلمون)[27].

نعود إلى تشابه الأسماء من ذلك المنظور التاريخي، سواء الأسماء الجغرافية أم أسماء الأشخاص مع أسمائهم القديمة – مكانًا أو شخصًا أو كيانًا ما – والتي انتقلت معهم إلى شتاتهم في شبه الجزيرة العربية أو جاءت معهم إلى ذلك الخليط السكاني في فلسطين.

وفي فكرة الجغرافيا اللغوية ينام المنهج النزوحي نفسه الذي اعتبر جزيرة العرب خزانًا للشعوب القاطنة في المنطقة، وربما في العالم على حد تعبير بعض المبالغين[28].

لكي نتفق مع المؤلف علينا أن نتفق معه في جزئية حول جذر من جذور، وليس الجذر الأساسي، أي من جذور تكوّن ما عرف ببني إسرائيل. وقد نجد معه في بعض الكلمات جذورًا جغرافية قديمة وليس الجغرافي الأساسي، لأنهم كما كررنا مرارًا تشكلوا من عجينة أو خليط قبلي سكن المنطقة كلها. ولهذا نتفق معه في أن اليهود ليسوا عرقًا متميزًا كما يُحبون أن يُسمّوا «ببني إسرائيل» بالمعنى الإثنولوجي، وكما تحاول الصهيونية الحديثة أن تسقط مفاهيمها السياسية المعاصرة على تاريخ قديم. بل ويمكننا أن ندعي بأن التمايز العرقي اليهودي هو أقل التمايزات العرقية بالنسبة للشعوب الأخرى، عكس فكرة النقاء اليهودي السائدة، وذلك بسبب التاريخ الارتحالي الدائم وحجم التخليط الضخم والتلاقحات الكبرى التي تمت في مراحل التكون، وبعدها مراحل الشتات التي تداخلت مع شعوب أخرى كثيرة.

ولذا نرى اليهودي الآن من ناحية الخصائص الجسمانية يختلف من مكان إلى آخر، فلا يمكننا أن نجمع خزر روسيا مع الفلاشا في عرق واحد وإن جمعهما دين واحد. وهي بديهية نضطر كثيرًا أن نتعرض لها في زمن تضيع فيه البديهيات.

إنها الحالة الدينية الإسلامية نفسها التي تجمع خليطًا شعوبيًا كبيرًا، ومن ثم لا نستطيع أن نفهم مضاهاة العربية بالإسلام، أو الحديث عن الأمة (أو القومية) الإسلامية، سواء من الناحية السياسية أم العرقية.

الهوامش

1- ا. ولفنسون: «تاريخ اللغات السامية»، بيروت، دار القلم، ط1، 1980، ص3.

2- المرجع نفسه، ص423.

3- المرجع نفسه، ص5. وعلى هديه خرج كمال الصليبي وزياد منى وغيرهما يؤكدون جذور بني إسرائيل في عسير شمال اليمن.

4- محمد عبد المعيد خان: «الخرافات والأساطير عند العرب»، مرع مذكور، ص117.

5- منهم د. جواد علي في تاريخه «المفصل للعرب قبل الإسلام»، وتيزيني في مشروعه، وخشيم في فراعينه. وستعرض لكل منهم في حينه.

6- ولفنسون: المرجع نفسه، ص7.

7- برستيد: «فجر الضمير»، مرجع مذكور، ص86 – 88.

8- علي فهمي خشيم: «آلهة مصر العربية»، ج 1، مرجع مذكور، ص41 – 84. انظر أيضًا مجلة الوحدة عدد 33 – 34/ 1987، ص80 – 104.

9- قام الكاتب شخصيًا بعملية مشابهة عندما انتقى عددًا من كلمات «الهنود الحمر» بأميركا ووجد مشابهًا لها في العربية مثل «دم» العربية، «دل» الهندية، وغيرها في إحدى الندوات التي عُقدت في طرابلس الغرب على شرف هنود أميركا الشمالية، غالبًا في عام 1991م.

10- انظر ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (630 – 711هـ): «لسان العرب»، بيروت، دار صادر، د. ت، المجلد 2، ص154 – 156.

11- انظر القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب (الفيروزابادي). مصر، مصطفى الحلبي، ج 1، ط2، 1952م، ص153.

12- المرجع نفسه.

13- هما مثلان من أمثلة كثيرة وقعت في أيدينا بالصدفة ونحن نقوم بترجمة كتاب السحر في مصر القديمة لواليس بدج، مرجع مذكور.

14- انظر هاري ساكز: «عظمة بابل»، ترجمة د. عامر سليمان، الموصل، العراق 1979م، ص564 – 566.

15- انظر كلود ليفي شتراوس: «العرق والتاريخ»، ترجمة د.سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر، ط2، 1988م، ص11،0.

16- المرجع نفسه، ص11.

17- جواد علي: «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام»، 1، بيروت، دار العلم للملايين ط2، 1976، ص552 –553.

18- انظر علي خشيم: «بحثًا عن فرعون العربي»، ليبيا – تونس، الدار العربية للكتاب، ص36–46.

19- انظر زياد منى: «عودة التاريخ المخطوف – توراة إسرائيل في جزيرة العرب»، مجلة الناقد، عدد 59/ 1993، ص4 –23، وكتاب «جغرافية التوراة: مصر وبنو إسرائيل في عسير»، لندن – قبرص-رياض الريس للنشر، 1993.

20- المجلة نفسها، ص6.

21- الرد على منهجية كمال الصليبي في كتابه «التوراة جاءت من جزيرة العرب»، ترجمة عفيف الرزاز، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط2، قام «سيد القمني» بالرد الطريف في مقالة له بعنوان: «الرد اليسير على توراة عسير» انظر مجلة القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، العدد 127/ يونيو 1993م، ص52–63.

(*) لا يمنع هذا، بالطبع، من تبني بعض القبائل العربية في الحجاز واليمن للدين اليهودي، كتفسير مكمل لفكرة الشتات.

22- انظر د.جواد علي: «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام»، مرجع سابق، ج 2، ص648.

23- المرجع نفسه، ص619.

24- المكابيون 12/ 10 وما بعده.

25- جواد علي: المرجع نفسه، ص650.

26- الإصحاح، 2/ 5–13.

27- آل عمران، 84.

28- سنتعرض بالتفصيل للمنهج البدوي في التاريخ في الفصل القادم.

راوية عبد العظيم : مصر ، المدير العام للعصور الجديدة ، مدير سينا للنشر، التى قدمت عديداً من كتابات المفكرين، المصريين والعرب، بالإضافة إلى إصدارها « العصور الجديدة».

مهدى مصطفى : مصر، شاعر، له : رحيل م.م، 1988، وتنداري» 1993، مدير تحرير مجلة القاهرة. المحرر العام لـ «العصور الجديدة»، وسلسلة كتب «العصور الجديدة».

إيناس حسني : مصر، باحثة، دبلوم نقد فنى، المشرفة على إخراج مطبوعات سينا للنشر، والمشرفة الفنية للعصور الجديدة، لها عديد من المقالات في الصحافة العربية.

فكري حسن: مفكر وشاعر مصري، أستاذ الحضارة الإنسانية والآثار والتاريخ المصري القديم في جامعة لندن في إنجلترا، وجامعة واشنطن سنتيت بأمريكا، رئيس جمعية التراث المصري الحضاري، ونائب رئيس تحرير الدورية العلمية «آثار أفريقيا»، وعضو هيئة تحرير دوريات علمية عربية وعالمية، خاصة بالآثار والتاريخ وعلوم المناخ القديم. من أعماله: أشعار الحب في مصر القديمة.

إدوارد سعيد : مفكر فلسطيني يعمل أستاذاً للنقد في جامعة كولومبيا في أمريكا ، له : «الاستشراق» ، «الإمبريالية والثقافة» ، «خارج المكان» (سيرة ذاتية) ، «ضد أوسلو» ، ويكتب في الدوريات العالمية ، وقد أثارت سيرته الذاتية الصهاينة، حتى إنهم أرادوا أن ينفوا عنه أنه مولود في القدس المحتلة كفلسطيني.

احمد صبري الدبش: باحث فلسطيني في التراث الإنساني، عضو مركز إحياء التراث الفلسطيني.

وائل غالي: كاتب وباحث في ميدان الفلسفة، له عديد من المؤلفات، والترجمات عن الفرنسية، من بينها: «نهاية الفلسفة»، «معرفة النص»، «ابن رشد في مصر»، «الخوميني وماركس جنبًا إلى جنب».

علاء اللامي، شاعر وقاص ومفكر عراقي يعيش في جنيف له: نصوص مضادة دفاعًا عن العراق، المرئي واللامرئي، بالاشتراك مع المفكر هادي العلوي.

عبدالرحيم الرحوتي، كاتب مغربي، متخصص في الفلسفة، قدم عديدًا من الترجمات إلى المكتبة العربية.

فيصل صالح الخيرى : كاتب فلسطيني، وباحث في التراث الإنساني عامة والعربي خاصة، اثارت أبحاثه عديداً من النقاشات عضو هيئة تحرير العصور الجديدة، رئيس مركز الأبحاث الفلسطيني تحت التأسيس.

احمد عمر شاهين : كاتب ومترجم وروائي فلسطيني، يقيم في مصر، صدر له : «الآخرون»، و«المندل»، وغيرهما كثير.

نبيل سليمان : روائي سوري ، له : رواية – رباعية بعنوان «مدارات الشرق» وصاحب دار حوار للنشر والتوزيع.

محمد الاسعد : شاعر وكاتب ومترجم فلسطيني وله «حدائق العاشق» رواية و«أطفال الندى» رواية و «نصّ اللاجئ» وثيقة رواية من ترجماته : «ست وصايا للألفية القادمة» وشعر الهايكو في اليابان

جمال الدين بن الشيخ : كاتب ومفكر مغربي ، يعيش في باريس ، وله عديد من الأفكار الخاصة بالتراث العربي الإسلامي.

اندريه ميكال : مفكر فرنسي بارز وأستاذ في الكوليج دي فرانس ، يُعنى بالتراث العربي الإسلامي

السيد رشاد : شاعر مصري وباحث .

عبد الهادي عبد الرحمن : كاتب مصري ، يقيم في الخارج ، أحد أبرز الباحثين . له : «سلطة النص» ، «والفوضى والتاريخ» ، وغيرهما .

السيد يس : كاتب ومفكر مصري ، ترأس مركز الدراسات الإستراتيجية في الأهرام ، ويعمل كاتبًا في الأهرام ، وله عديد من المؤلفات الفكرية التي تخص المجتمع المصري وعلاقته بالعالم .

لوسانج رامبا : كاتب صيني متخصص في عقائد الأديان غير المنتمية .

رضوان جودت زيادة : كاتب وباحث سوري ، يعمل طبيبًا للأسنان.

حسين الموزاني : كاتب عراقي يقيم في ألمانيا له عديد من الترجمات والقصص القصيرة .

عبد الحميد البرنس : كاتب روائي سوداني يقيم في القاهرة

خير الله سعيد : كاتب عراقي ، وله موسوعة (وراق بغداد)، يقيم في موسكو .

اوكتافيو باث : أحد أهم الشعراء العالميين ، ولد في الأرجنتين ، وحاز على جائزة نوبل، ومن أشهر كتاباته : «زمن الغيوم» .

صبحي موسى : كاتب وشاعر مصري .

العصور الجديدة
ALOUSOUR ALGADIDA

قسيمة اشتراك

اسم المشترك : .....

البلد : .....

العنوان : .....

الفاكس والتليفون : .....

١–الاشتراك السنوي داخل مصر (الأفراد) : ٩٠ تسعون جنيهاً مصرياً شاملاً البريد.

٢– الاشتراك السنوي داخل مصر (المؤسسات) : ١٨٠ مائة وثمانون جنيهاً مصرياً شاملاً البريد.

٣– الاشتراك السنوي في البلاد العربية (الأفراد) : ١٠٠ مائة دولار أمريكي شاملاً أجور الشحن.

٤– الاشتراك السنوي في البلاد العربية (المؤسسات) : ٢٠٠ مائتا دولار أمريكي شاملاً أجور الشحن.

٥–الاشتراك السنوي في أوروبا وأمريكا وأستراليا وروسيا والصين : ٣٠٠ ثلاثمائة دولار أمريكي شاملاً أجور الشحن.

* تقبل الاشتراكات سواء كانت نقداً أم شيكاً مصرفياً أم حوالة بريدية وباسم :العصور الجديدة للنشر والتوزيع

١٢ شارع جمال الدين أبو المحاسن – جاردن سيتى – القاهرة – ج . م . ع – تلفاكس : ٧٩٦٤٠٩٨ – ٧٩٥٩١٣٣
12, Gamal Eldeen Abou Elmahasen st. Garden City - Cairo - Egypt - Tel & Fax : 7959133 - 7964098
email : alousour @ post. com