البحرين الثقافية

AL-BAHRAIN AL-THAQAFIA

88
أبريل
2017

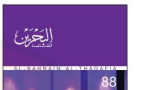
ائتلاف شباب ثورة 14 فبراير
مركز الدراسات والبحوث

البحرين | 2017

رئيس التحرير
كمال الذيب
مديرالتحرير
د. محمد الخزاعي
هيئةالتحرير
د. نبيلة زباري
غسان الشهابي
سكرتير التحرير
زهراء المنصور

التصميم
أنس الشيخ

الإخراج الفني
فائقة الكوهجي



الغلاف الأمامي
أوبرا عنتر وعبلة
ربيع الثقافة 2017

"عنترة وعبلة" في مسرح البحرين الوطني (صورة الغلاف)

ضمن فعاليات الفرح التي يقدمها مهرجان ربيع الثقافة 2017، في دورته الثانية عشرة، تزامنا مع يوم السياحة العربي، احتضن مسرح البحرين الوطني اوبرا "عنتر وعبلة" للكاتب أنطوان معلوف، والمؤلف الموسيقي والمايسترو مارون الراعي. حيث استحضر هذا العمل الأوبرالي حكاية "عنتر وعبلة" من أعماق التاريخ العربي، برحلة فريدة، جمعت بين الشعر الفصيح والتأليف الموسيقى الرائع، والأداء الغنائي المبهر.

ويعتبر هذا العرض أول أوبرا لبنانية باللغة العربية الفصحى، تستنطق القصة العربية الأكثر شهرة (عنترة وعبلة) والتي يتقاطع فيها التاريخ مع الخيال، والأسطورة مع التغني بمعاني البطولة والفخر والحب، والتي طالما أعادت الذاكرة الشعبية العربية انتاجها في صور وألوان شتى. واللافت في هذا العمل الفني الرائع هو تلك القدرة الفائقة على بناء لوحة موسيقية ملحمية متقنة في تكاملها وفي ابعادها الشعرية والحكائية والموسيقية والغنائية، ولذلك يمكن القول إن هذا العمل هو من اهم عروض مهرجان ربيع الثقافة، ضمن برمجته الجديدة، الغنية بالفنون والأفكار والرؤى المتجددة.

عنوان المجلة:
البحرين الثقافية
هيئة البحرين للثقافة والآثار
ص. ب: 2199 ـ مملكة البحرين
هاتف: +97317298754
فاكس: +97317910308
الشئون المالية والمكافآت: +97317298765
للتواصل: althaqafia@culture.gov.bh

الاشتراكات
يرسل طلب الاشتراك إلى عنوان المجلة مع حوالة مصرفية أو شيك بقيمة الاشتراك باسم - مجلة البحرين الثقافية
ص.ب: 3232 - مملكة البحرين
داخل البحرين
للأفراد: 5 دنانير
للهيئات والمؤسسات: 20 ديناراً
الوطن العربي
للأفراد: 6 دنانير
للهيئات والمؤسسات: 24 ديناراً
جميع دول العالم
للأفراد: 8 دنانير
للهيئات والمؤسسات: 32 ديناراً

ثمن النسخة
البحرين دينار ـ السعودية 10 ريالات
الإمارات 10 دراهم ـ قطر 10 ريالات
مصر 5 جنيهات ـ الأردن دينار
عمان ريال ـ سورية 40 ليرة
لبنان 2000 ليرة ـ الجزائر 10 دنانير
اليمن 40 ريالاً ـ ليبيا دينار
المغرب 10 دراهم ـ تونس دينار
السودان 30 جنيهاً ـ الكويت دينار
سائر الدول العربية 3 دولارات أو ما يعادلها

رقم التسجيل: 116MNCC

قواعد النشر بمجلة البحرين الثقافية

أولاً - مجالات النشر: تقبل المجلة للنشر: البحوث والدراسات الأصيلة في المجالات الثقافية التي تلتزم بمنهجية علمية في البحث، ولم يسبق نشرها، والمقالات الفكرية التحليلية والإبداعية التي تهتم بقضايا الفكر والثقافة والآداب والفنون، والترجمة والتقارير ومراجعات الكتب والمتابعات للتجارب والتطورات الثقافية المحلية والعربية والعالمية وكذلك النصوص الإبداعية.

ثانياً - الشروط العامة للنشر: التوثيق العلمي للمراجع والمصادر المستخدمة وفقاً لما هو متعارف عليه علمياً. أن يقدم العمل إلكترونياً مع نبذة موجزة عن الكاتب.

ثالثاً - ملاحظات عامة: تؤول كافة حقوق النشر للمجلة ويمنح صاحب الموضوع المنشور في المجلة نسخة واحدة منها، يمكن أن يستلمها مباشرة من مكتب المجلة أو ترسل إليه على عنوانه. وتعبر جميع الأفكار والآراء الواردة في المجلة عن رأي كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو هيئة البحرين للثقافة والآثار.

المحتويـــات Contents

البحريـن الثقـافيـة ـ المجلـد 24 ـ العدد 88 ـ أبـريـل 2017

الكلمة شراع

- الآخر... وجهي الآخر — 4 — د. الطاهر لبيب

دراسات

- تناقضات رؤية عبدالوهاب المسيري — 7 — مدحت صفوت
- القصة القصيرة في قطر — 19 — أيمن دراوشة
- قراءة في طرح نثري .. رسالة ابن سهيد نموذجاً — 29 — العربي الحضراوي

ملف صورة الآخر

- أن تكون بلا هوية أو تكون — 41 — فالح عبدالجبار
- المغاربية والاسبان — 57 — د. المختار الهراس
- الأنا النامي والآخر المغيب — 69 — د. فادية حطيط
- السخرية من الآخر — 81 — د.جمال شحيد

حوارات

- التمييز بين التعددية الثقافية والمحافظة الثقافية — 93 — علي قميش
- أفترض دوماً أن الكتاب الجيد هو أذكى من مؤلفة — 107 — علي عبدالامير صالح

فنون

- ماكبث المضرج بالدم .. معاصرنا — 135 — عبدالواحد بن ياسر
- تجليات الحداثة في الفن التشكيلي — 145 — عزيز العرباوي
- إدغا ديغا: عداوته مع نفسة أنتجة إبداعه — 169 — رضا عدلي

نصوص

- يحك ظهر القراع — 173 — بلال المصري
- ليت هنداً — 175 — حياة الرايس
- يا متامة — 181 — د.نبيلة زباري
- كيف تعرفين.. — 184 — أزهار بربة
- إمرأة مهذبة تشية الأمهات — 185 — منى الصفار
- شغب المرايا — 188 — مفرح آل مَجْرَد

ترجمة

- القط الأسود — 191 — د. محمد الخزاعي
- تذكري .. بريارا — 201 — الحبيب بالحاج سالم
- الممثل الكوميدي — 203 — عبادة تقلا
- سر بيننا — 205 — مها جمال

مراجعات

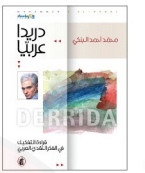
- منطوق الحياة في رواية فهرس — 209 — باسم سليمان
- الأدب الرقمي .. الأشكلة والمفاهيم — 213 — إبراهيم الكراوي
- ديوان (لا شيء يوجعني) — 221 — د. محمد عبدالمطلب
- المعلوماتية في رواية جيل الطير — 229 — هالة موسى
- القلق الوجودي في أيقونة السرد — 235 — ياسر عثمان

كتب

- الذِّمّة المعكّوسة لرضا نازه — 243 — د. طارق فتوح
- بن حربان يتتبع أثر المفردة الشعبية المحرقية — 253 — زكريا رضي
- أسئلة الصمت — 255 — زكريا رضي
- إطلالة متجددة على المجتمع البحريني ثقافياً — 257 — غسان الشهابي
- ثغرات المعلوماتية الممكنة — 261 — غسان الشهابي
- صدور الكتاب الثامن والتاسع من مشروع نقل المعارف — 263 — هيئة التحرير

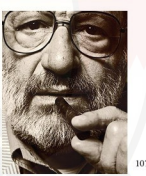
ذكرى

- العريفي .. الإقامة في الذاكرة — 265 — كمال الذيب



7 <

69 <


107 <

169 <

205 <

الآخر... وجهي الآخر

د. الطاهر لبيب ★

الآخر هو من ليس أنا، ولكن لا أنا من دون الآخر: "الأنا هو آخر"، كما قال الشاعر رامْبو. صورة الآخر هي تَمثُله. مهما كانت علاقتها بالواقع، مهما "عكسته"، كما يقال، فهي تبقى بناءً في المخيال. أهميّتها أن الرؤى والمواقف قد تنبني عليها. العلاقات بين الثقافات والشعوب والدّول، كما هي بين الأفراد والمجموعات، قد تنبني على تصوراتٍ بعضها لبعض. الاكتشافات نفسها قد تسبقها تصوّرات تؤدّي إليها. بعض الأذكياء كتبوا أن أميركا لم تُكتشف لأن كلّ ما فعله كريستوف كولومب وجماعته هو التأكّد من صحّة تصوّراتهم وأحكامهم المسبقة عن الهنود الحمر الوثنيين. وقد "تأكّدوا"، فعلًا، من أن لهؤلاء ذيولًا كالقردة! جاء هذا في نصوصهم.

ما يسمّى، في العادة، أفكارًا وأحكامًا مسبقة مأتاه تصوّرات إذا رسخت أصبحت "صورًا منمَّطة" يصعب تفكيكها. هناك صور عن الآخر الجمعي لم تمّحي منذ قرون. تغيّرت الظروف والسياقات وبقيت هذه الصور ثابتة العناصر والملامح، بل وبقيت أوصافها في اللغة أيضًا. هكذا، مثلًا، لا يزال العربي المنمَّط، في بعض المخيال واللحظات، بدويًّا سِماتُه خيمةٌ وجمل ونخلة، بالرغم من أن هذه السّمات اندثرت. بعض السيّاح يخيب أملهم حين لا يجدونها. هكذا أيضًا لا يزال الغربيّ الساعي، في أرض العرب، إلى فرض مصالحه إفرنجيًّا صليبيًّا. لننظرْ إلى الداخل: في ثقافتنا، اليوم، صور قديمة لا يزال تأويلُها يُسيل الدماء من أجلها، خارج التاريخ والمعرفة.

ثوابت الصورة لا تنفي تحوّلاتها، تغيّرًا وارتدادًا، بحسب أوضاع الناظر والمنظور إليه. والمهمّ في هذا أن صورة الآخر، كما يبنيها المخيال الفردي أو الجماعي، تعكس حال الناظر أكثر مما تعكس حال المنظور إليه. حين يهتزّ الفرد يهتزّ ما يراه. يحدث هذا للثقافات: حين كان العرب في مدّهم الحضاري وكانت ثقافتهم مستقرّةً، واثقةً من نفسها، كان الآخر، عندهم، متعدّدًا وكان الاعتراف به وبخصاله أمرًا مألوفًا. الجاحظ والتوحيدي، مثلًا، وزّعا الخصال على أمم العالم توزيعًا لا يكاد يُبقي

للعرب غير القليل منها كالكرم والبيان. إخوان الصفا ذهبوا إلى ما قد يُحسب، اليوم، كفرًا: الإنسان المثالي، عندهم، هو "الفارسيّ النسبة، العربيّ الدين، الحنفيّ المذهب، العراقيّ الآداب، العبرانيّ المخبر، المسيحيّ المنهج، الشّاميّ النّسك، اليونانيّ العلوم، الهنديّ البصيرة، الصوفيّ السِّير، الملكيّ الأخلاق، الربّاني الرأي، الإلهي المعارف". بعد هذا تراجع المد الحضاري وامتدت قرون خضع فيها العربي إلى الاحتلال الغربيّ، بدءًا بالحروب الصليبيّة ومرورًا بالاستعمار، فاهتزت ثقافته وفقدت ما كان لها من ثقة بنفسها. أصبحت زاوية النظر إلى الآخر حادّةً، في المعنيَيْن للكلمة: ضاقت فلم تعد يُرى منها آخرُ غير الغرب، وتوتّرت وتشنّجت فلم يعد ما يُرى قائمًا على معرفةٍ علميّة، في الغالب. يتشكّى العرب كثيراً من تشويهٍ صورتهم في الغرب، ولكنّهم لا يتنبّهون، بالقدر الكافي، إلى ما يشوّهون من صور الآخرين. هذا التشويه لا مناص منه ما دامت المعرفة العلميّة المعقْلنة منحسرةً إلى الحد الذي نعرفه. يكفي أن نتنبّه إلى ما أنشأ الغرب وأنشأت اسرائيل من مراكز البحوث المتخصصة في شؤون العالم العربي وظواهره. كم لنا من مراكز بحوث تقابلها؟ عمليًّا، لا شيء. خذْ مثلًا رسائل الدكتوراه: حين يأتي طلابٌ إلى العالم العربي يقومون ببحوث عنه، وحين يذهب طلابنا إلى أروبا أو أميركا يقومون ببحوث عن مواطنهم وقراهم. هذا، في الأقل، ما يحدث في العلوم الاجتماعيّة. هكذا بقيت تصوراتنا للآخر في حدود الحسّ المشترك. هذا يعني، نهاية الأمر، أن العربيّ يذهب إلى الآخر، بحثًا عن ذاته.

هو لا يكتشف الآخر وإنما يلاحق ذاته. كثيرة هي المواقف الفكرية التي تنشدّ إلى هذا. الموقف من الاستشراق، مثلًا، هو، في الغالب، غير معرفي وغير عقلانيّ، إذ ليس لأغلب ناقديه لا معارف ولا ذكاء ادوارد سعيد. أغلبه موقف ضعفاء لا يتحمّلون، لضعفهم، نظرةَ الآخرين إليهم.

يطول الحديث عن الآخر وصورته. أختم بملاحظتين لهما دلالة خاصة: الأولى أنني عندما دعوت، عام 1993، إلى ندوة دولية عن "صورة الآخر: العربي ناظرًا ومنظورًا إليه" اقترحت أن يتناول الباحث نظرة مجتمعه أو مجموعةٍ منه إلى الآخر. كانت المفاجأة أن الزملاء العرب اختاروا، كلّهم تقريبًا، أن يتناولوا نظرة الآخر إلى مجتمعاتهم. هذا في حين التزم الزملاء الأجانب بالمقترح. أكّد هذا ما ذهبت إليه من ملاحقة العربي لذاته. الملاحظة الثانية أن الندوة الدولية التي نظمتها هيئة البحرين للثقافة والآثار، عام 2016، عن "صورة الآخر: نظرات متقاطعة" أبرزت اهتمامًا واسعا بالدين وظواهره لم يكن واردًا في ندوة 1993. هذا الاهتمام عربيّ وغير عربي، والبحوث فيه كلّها مستنفَرة. كلّها رسمت مواجهات الاختلاف ورفض الآخر. رسمت أيضًا ملامح جديدة لآخر جوّاني، وحشيّ العداوة. كثيرٌ منها رسم السّبل الدمويّة التي اتخذها التطرف الديني إلى الله واتخذها التكفير إلى الجنة. لقد أصبح العالم أقلّ انفتاحًا وتسامحًا، وهذا علامة شيخوخته.

★ عالم اجتماع من تونس

لوحة الفنان بهرام حاجو

أن تكون بهوية أو بلا هوية: ذلك هو السؤال

فالح عبد الجبار*

خلافا للعادة ، لن أكتب بحثاً أكاديمياً منمقاً . هذا متن خاص يحكي عن تجربة الهوية -الآخرية لثلاثة أشخاص :

جدي الأكبر ، وصديق هو شاعر آشوري - عراقي هاجر إلى أميركا هرباً من التحريم ، ويساري يهودي عراقي أُقصي قسراً ورفض الاندماج بالدولة اليهودية ، وقد أضيفت بضعة أسطر عن حالي أنا المرتحل أبداً من بلد لآخر ، ثم من قارة أخرى .

ترافق النص أو تحاذي ضفافه خليط إطلالات من أفكار سوسيولوجية وإحالات أدبية . إنه نص أدبي - سوسيولوجي مدون بالإنكليزية بعنوان : أن تكون بهوية أو بلا هوية ، ذلك هو السؤال؟ والنص العربي الراهن يطابق النص الإنكليزي الأصلي .

* عالم اجتماع من العراق

هجاء المفهوم

ما من مفهوم مربك، مرهق، أو محير مثل مفهوم الهوية. للتغلغل في بعض أبعاضه ألجأ إلى مؤسس المعنى المنطقي للهوية: سيدنا أرسطو. أما شاعرية البحث عن الهوية، فلا مناص من سيد القريض الإنكليزي: شكسبير. ثم، الطيار - الروائي الفرنسي الأكثر رقة من بين روائيي فرنسا الكبار: أنطوان دو سانت اكزوبيري، الذي اكتشف الأداة للتنقيب عن الذات، أما أكبر هجاء للهوية فلا يأتي إلا من أكبر ضحاياها: الساعة الخامسة والعشرون للروائي: كوستانتين فيرجيل جيورجيو.

ما نعتمده هنا ليس مراجع بالمعنى الأكاديمي الضيق، بل خزائن قديمة علاها الغبار، فيها نفائس كثيرة عن الهوية، كما أظن.

فالمرجع الأول - أورغانون أرسطو، فلسفي يعنى بالمنطق الصوري والقياس، وفي معنى الهوية في التجريد.

والثاني نثار نصوص أدبية: شكسبير في التساؤل عن معنى المقولات المجردة مثل الشرف والهوية، وتأملات من أنطون دو سانت اكزوبري في الإنسان ووعي العالم، ومن الروائي الروماني كوستانتين فيرجيل جيورجيو، محنة اكتشاف الذات وتقلبات الهوية. الباقي سرديات تجارب فردية.

في أصل المفهوم

أبدأ بأرسطو. في كتاب الأورغانون (كما في كتاب الميتافيزيقيا) يصوغ أرسطو واحداً من أهم قوانين المنطق، وهو ما يعرف اليوم بـ: قانون الهوية، أو ما يسميه أرسطو استخدام الحدود في القياس بلا مراوغة أو التباس في المعنى والاحالة، كاستخدام كلمة بمعنيين مختلفين في القياس الواحد نفسه، أو إطلاق صفات الجزء على الكل، أو الكل على الجزء، وتوليد ما يسمى الأغاليط السفسطائية. المهم في ذلك تجنب التناقض، أو الالتزام بقانون عدم التناقض.

مختصر هوية الشيء، الكائن، الظاهرة، أن تكون هي هي، أي أن A = A عند أرسطو. فقانون الهوية بسيط وصارم: Ā = A ولا تساوي ب أو ج أو د، إلخ. إنها الشيء، الظاهرة، الكائن الذي يساوي نفسه بنفسه ولا يساوي ما عداه. إنه تأسيس للتماثل وللمغايرة على أساس ماهية الشيء: ماهية الأشياء (كلية كانت هذه أم جزئية - البشر أم آدمي مفرد بعينه) لها ماهية محددة، وكل من يحمل هذه الماهية هو متماثل مع أقرانه حملة الماهية نفسها، وكل من يحمل ماهية أخرى هو مختلف. 2

وهذا بالذات هو أساس الهوية في عالمنا المعاصر: التماثل والتغاير. ولكن ما هي هذه الماهيات الجامعة/ المفرقة؟ أين تسكن؟ وكيف نلمسها؟

في التباس الأشياء

مفهوم الهوية ملتبس، كيفيّ، بل هو اصطناع هلامي، وإن اكتسب صلابة الأشياء. وإن مفهوم الهوية غامض غموض مقولات اجتماعية كثيرة مثل

"الشرف"، أو "الكرامة"، أو "الكبرياء"، وملتبس التباس مقولات "الأمة" و"الجماعة"، التي حيرت أكثر العقول رهافة وشاعرية في تنقيب ثنايا السيكولوجية البشرية أو التمثلات الجمعية. تساءل شكسبير في مسرحية روميو وجولييت عن ماهية الشرف (أو الكرامة) وأين مقامه؟ في أي بقعة من أجسادنا؟ وعلى الغرار نفسه يتساءل بنيديكت أندرسون Benedict Anderson بعد عدة قرون عن الأمة، والقومية! شكسبير يرى أنها أفكار محشوة في رؤوسنا، وبينديكت أندرسون يلتمس حلاً أنثروبولوجياً لمعنى الأمة، فهي عنده جماعة متخيلة، محيلاً هذا الكيان المادي الصلب إلى تمثلات جمعية، بل تمثلات ملتوية عن الزمن وموقع الجماعة والفرد منه، تمثلات تحل الزمن الفيزيائي الصارم محل الزمن المهدوي المقدس، المنغلق على نفسه في تمامية مريحة لكن زائفة.3 ولولا الرواية والجريدة كأدوات تواصل بفضل الطباعة الرأسمالية، لما انتشر التخيل عن الأمة كجماعة. على الغرار نفسه يجوز أن نسأل: ما الهوية؟ في أي بقعة من أجسادنا تمكث؟ وإن كانت تنتمي إلى تمثلات خيال عن جماعة، فكيف يتسنى لهذه التخيلات أن تذكي هذه القدر من الأهواء الجامحة في القلوب والعقول دفاعاً عنها أو كرهاً لها؟

أوديسة الهوية

في مفتتح روايته "أرض البشر" (في ترجمة عربية أخرى: "أرض الرجال") Terre des Homes4 يضع أنطون دو سانت اكزوبيري الأرض والأداة أساساً لكل معرفة، تعلو على حكمة الأدب. وهو يقول في المفتتح (بل في أول سطر) ما مفاده أن الأرض تعلمنا عن أنفسنا خيراً مما تفعل الكتب كافة (اقرأ: النصوص، الكلمات)، لأنها، برأيه تقاومنا، فنلتمس دوماً أداة، سيان إن كانت محراثاً أو طائرة للتعامل معها. وبودي أن أقترح قلب هذه المقولة: ما من تجربة بشرية تحت أو فوق الأرض يمكن أن تُفهم ما لم نوقعها في فخاخ كلمات أو نصوص. هذا فرض الفروض، حبستنا فيه الحضارة الأبجدية بأطوارها البدائية والمتقدمة، ثم الحضارة ما بعد الأبجدية بفضائها الإكتروني. الكتب = النصوص، أحياناً، هي الحياة ممسوكة بالكلمات. وبما أن الهوية تفهم بما هو حياتي، معاش، فإن فهم هذا الحياتي ذاته يتجلى في الكتب، أداتنا الأولى والأخيرة في الإمساك بالمعاني. هل لي أن أذكر أحدها. رواية "الساعة الخامسة والعشرون"، للكاتب الروماني: قسطنطين فيرجيل

جيورجيو (1916-1992) Constantin Virgil Gheorghiu.

قرأت الترجمة العربية قبل أكثر من نصف قرن (دار اليقظة الدمشقية)[5] . كلما رفعت الهوية رأسها تذكرت المؤلف جيورجيو، وتذكرت يوهان موريتز، الفلاح المسالم بطل هذه الرواية المدمرة. لصق بي هذا التلازم حتى بعد أن قرأت أبحاثاً لا تحصى عن الهوية، على مدي سني رجولتي وكهولتي. رواية: الساعة الخامسة والعشرون أفضل نثر يصور الطابع التراجيدي/ الكوميدي للهوية في القرن العشرين، ولربما في قرننا الجديد هذا أيضاً.

ولكن لم هذه الساعة الإضافية لليوم الأرضي: الخامسة والعشرون؟ في الغواصات البدائية، الأوكسجين المتاح يكفي لأمد زمني محدود. يوم الغواصين، قد يطول 24 ساعة، أو أكثر، وأحياناً أقل تحت الأمواه. يحتفظ القبطان بأرنب، فهذا الحيوان الثديي، أشد حساسية من البشر لنقص الأوكسجين. وحين يموت الأرنب، يعرف بحارة الأمواه أن لديهم ساعة واحدة للبقاء في الأعماق. إنها الساعة الأخيرة؛ فإما أن يطفوا أو يدفنوا في قبر الأمواه هذا إلى الإبد.

في نظر المؤلف، جيورجيو، هذه الاستعارة تحيل إلى الساعة الأخيرة من العصر الصناعي [أيام صعود النازية واكتساح جيوشها قارة أوروبا شرقاً وغرباً]، ثم اكتساح جيوش الحلفاء أوروبا. لكن المسألة لا تتعلق بالحرب بما هي حرب، بل بالهويات المتفجرة من جوها. إنها حرب أمم. والأمة هي الهوية الكلية الجديدة، سواء كانت نقية على الغرار النازي، كما سنرى، أو كانت مختلطة، على الغرار الليبرالي. إنها كليات تمحق الفرد محقاً و تسلخ عنه هوياته الأخرى الدينية أو المحلية. لكن جيورجيو، رغم أرومته الفلسفية – اللاهوتية، لا يفلسف، بل يسرد. و"أرانبه" التي تعيش في الساعة الأخيرة، الخامسة والعشرين، من الوجود الإنساني ـ الحرب العالمية الثانية، حرب الأمم. والأرنب - البشري، بطله، يوهان موريتز، فلاح روماني، بريء، يقطن في قرية مسالمة غير عارف باسم هتلر، أو صعوده، أو مغزى هذا الكائن المخبول بالكراهية، وبارانويا العظمة، بل هو غير مدرك ما تعنيه كلمات مثل "أمة" أو "قومية". ولسوف تتغير هوية الفلاح المنسي في قرية نائية، المرة تلو الأخرى على مدى السنوات الثماني التي تبدأ بانتصار هتلر وتنتهي بسقوط عاصمة الرايخ النازي - برلين. وانقلاب هويته يتقرر على يد قوى شبحية لا يعرف عنها شيئاً، ولا سلطان له عليها. تعمل هذه القوى بمثابة اليد الخفية للتاريخ الجديد، خالق ومعمم الهويات ومحطمها. ففي لحظة أولى موريتز فلاح مسيحي سعيد، اقترن لتوه بحسناء القرية، في لحظة أخرى، هو يهودي بنظر حكومة بوخاريست الموالية للنازية الألمانية. ها هو ذا رهن الاعتقال، ويساق إلى معسكر أشغال شاقة لليهود رغم توسطات قس القرية، شاهد تعميده. يتوجه

إلى آمر معسكر فهو مسيحي قح، فينال بذلك ركلات العسكر، وغضب جمهور أسرى المعسكر كله: اليهود. ورغم لا يهوديته وسط المختونين، فإن طيبة السريرة، بل إعانة الضعفاء في العمل القسري الشاق في معسكر الاعتقال الجمعي (أعمال حفر وقلع صخور)، أورثت المغايرين، المختونين، اللا مسيحيين، تقديراً لهذا القروي. الأثرياء اليهود في معسكر الأشغال اصطحبوه معهم في خطة الفرار إلى هنغاريا (المجر) إكراماً لشهامته. لكن أمله بالهجرة، معهم، إلى بلد الأحلام، أميركا، يتهاوى، فالمنظمة اليهوية التي تدبر الهروب إلى أميركا لا تشمله بالرعاية، فهو لا يشاركها الهوية. إنه المغاير. عدم ختانه دليل مسيحيته أو لا يهوديته. وهذه الحالة، شأن العرق، هي الملمح الجسدي الوحيد على الهوية. ها هنا يسعنا القول إن الهوية ماثلة في أجسادنا.

في متاهة بودابست تلقي الشرطة السرية القبض عليه، بشبهة جاسوس روماني، فيُشحن مع آلاف "الأغراب" إلى ألمانيا النازية بعد أن ألبسوه هوية عمال مجريين "ضيوف". وفي المعامل الحربية بألمانيا يكتشفه إثنوغرافي ألماني كنموذج على العرق الضائع، العرق الآري الذي هاجر شرقاً، ودبغت الشمس جلده، ولم يعد يحمل كامل الصفات المثلى: الجبهة العريضة، العينين الزرقاوين، والشعر الذهبي. لكن "عالم الأعراق" يصرّ على الأرومة الآرية لهذا العامل "الضيف"، ويمهره بخاتم الانتماء إلى العرق "الأسمى"، فتطير سمعته في الإعلام النازي، بعد لحظة الهناءة القصيرة هذه ينتهي به الحال أسيراً في معسكر اعتقال الحلفاء كعسكري نازي. وبعد أن يستعيد هويته الرومانية المفقودة أخيراً، تكون بلاده قد تحولت إلى حليف في الكتلة السوفييتية، وبالتالي عدو للحلفاء الليبراليين، وعدو للولايات المتحدة. في آخر لحظات الرواية يطلب منه صحفيو الإعلام المبهرج: ابتسم! ابتسم! ابتسم! لأجل لقطة دعائية. يوهان موريتز هو بطل محنة الهوية، ورواية قسطنطين فيرجل جيورجيو هي أوديستها.

تأملات في تجليات الهوية

على غرار الشرف، والكرامة، والكبرياء، الهوية محض مفهوم، مقولة، مجردة، جافة، من اختراعنا. وعلى غرار كل الاختراعات البشرية، تحول هذا الفرانكشتاين الذي نسميه "الهوية" من مخلوق إلى سيد. أولم ينبهنا ميشيل فوكو، بل يحذرنا، من أن الإنسان اخترع اللغة وبات عبداً لها!

قبل إطلالة حضارتنا، حضارة المدن الهائلة والاتصالات الجمعية، كانت الهويات برانية، تتجسد في إقمشة حيكت، وأردية خيطت، وكان غطاء الرأس أحد الرموز المرئية، من القلنسوات إلى العمامة والطربوش، ومن الخوذة إلى العقال. هذه المرحلة الابتدائية من الحضارة الأبجدية يمكن أن نسميها أبجدية الوراقين ناسخي الكتب، حقبة المعرفة الضيقة المحدودة بالأبجدية. لكن الحضارة الأبجدية حققت نقلة كبرى لاختراع

الطباعة وانتشار المعرفة الأبجدية مع نظم التعليم. مع هذا الانتقال لم تعد الرموز البصرية ضرورية، خصوصاً بعد دخول اللباس الأوروبي.

يوم نضا الجيل الجديد الملابس التقليدية واعتمد البدلة الأوروبية، زالت كل معالم الفروقات بين الحرف والمذاهب والأديان، لربما باستثناء غطاء الرأس. ويوم نزع الجيل الجديد أغطية الرأس هذه، مثل الطربوش المصري أو السدارة العراقية، اندلعت معركة كبرى في رقعتنا العربية (وجوارها) مطلع القرن العشرين. دعونا نتذكر طرفة اكزوبري في رواية: الأمير الصغير LePetit Prince، عن عالم الفلك التركي الذي كشف نظريته الفلكية وهو بالسّروال والطربوش فلم يصدقه أحد؛

ويوم ارتدى بدلة فراك الفرنسية قوبل بالهتاف والتصفيق. الهويات مرئية من جديد، لكن خلافاً للختان، أو لون البشرة (الهوية العرقية)، ليست لصيقة بأجسادنا بل برانية. هكذا مع شيوع ثقافة لباس كوزموبوليتية، حلت الكلمات محل الأزياء، حلت الثقافة محل الرموز البصرية، حلت مفردات من قبيل القومية، الوطنية، الأمة، الدين، الإيمان، الكفر. وتحولت هذه الكلمات إلى وحوش مستبدة، تشيد أو تقوض وجودنا المحض.

مفهوم "الهوية" يحيل إلى ضرب من ضروب الانتماء، أو يجسد انعكاساً مثالياً له. المشكلة أن القرن العشرين ابتكر، وأرسى، وأكمل أو قوض سائر صيغ الارتباط بين البشر: من العائلة

النووية، إلى العشائر والقبائل، ومن دويلات المدن وجماعات الأحياء المغلقة إلى الإمبراطوريات المقدسة، ومن الأمة إلى الاتحادات القارية، ومن العالم المترامي الأطراف إلى "الكونية" الجديدة. دعوني أسمي هذه الأحوال "التغيرات الحائرة للولاء": فمن نحن؟

بشر بإزاء ما لا يحصى من الكائنات في عالم النبات ومملكة الحيوان. ذكور وأناث حين يبرز الجندر. أطفال، وفتيان ورجال، وعجائز، حين نصنف حسب فئات العمر. معدمين وموسرين عندما نرى بموشور الاقتصاد. نبلاء أو وضيعين عند المفاخرة بالأنساب المقدسة والقبلية. شمّر أو عنزة، أو تميم عندما تبقبق القبائل. مسلمون، أم مسيحيون، يهود، أم صابئة، أم، عندما تجاهر الأديان بوجودها. سنة أم شيعة، أم دروز، كاثوليك أو بروتستانت، عندما ترفع المذاهب/ الطوائف رأسها. يساريون أم يمينيون حين نؤدْلَج. شرقيون أو غربيون عندما تحترب الحضارات. عقلاء أم مجانين حين توزن قدراتنا العقلية؟

بوسع نول التعريفات/ الانشطارات أن يمضي في النسيج. وما هذه المقولات إلا ترابطات علائق، تخترق العقل، وأحياناً الجسد أيضاً. وما كان لهذا الاختراق أن يكتسب صلابة الأشياء لولا هذه الشبكة العملاقة، من نظم الاتصال والتواصل، التي علقنا بها كما ذبابة في نسيج عنكبوت.

لعل الثقافات الشفاهية التي سبقت عصرنا عاشت، شأن الحضارات الأبجدية المبكرة، في عزلة، بمنأى عن الانقسامات، متجانسة، مرئية، محسوسة، شفافة. قد يلوح هذا القول نوعاً من حنين جان جاك روسو الرومانسي إلى أيام "البدائي النبيل". قطعاً لا .6

تبدو الهوية بمثابة قرين للارتباطات التصادفية والعشوائية بين البشر. جيورجيو، الروائي- الفيلسوف، يجدها ماثلة في العصر الصناعي، خالق الهويات الكبرى (حسب تصوره). ثمة إغراء بإدخال تعديل واحد على هذا التمثل: عصر القوميات، هو النتاج الأرأس لمبتدى العصر الصناعي، وعصر الهويات الإثنية والجزئية، في منتهى العصر الصناعي. وإن للقومية والأمة، والأمة-الدولة طبائع تراجيدية- كوميدية، فهذه المحتشدات الكلية للانتماء تحولت إلى ميسم قسري يمحو الأفراد. خلافاً لأنبياء الليبرالية الذين يمجدون العصر الصناعي بوصفه عصر الحريات، يقدم جورجيو صوراً مذهلة عن انمحاق الفرد باسم هذه الكتل اللاشخصية المسماة: أمماً. فكل فرد في هذا المتَّحد لا يزيد عن موناد مجرد، رقم، نزعت عنه ذاتيته المتميزة، وأُزيل تفرده الخاص، هذا النسيج الحي الذي جبلت منه الحياة. والمفارقة أن الدفاعات عن تفرد الفرد هي الأخرى جماعية، تزيل كل فردية وفرادة. لكن الأمم كوحدات قياس، صارت "الأعمدة السبعة لحكمة الهوية" التي تُشاد عليها الدول وتحاك بها انتماءات الأفراد. الاختلاف يغدو مقدساً، جداراً يفصل عن الآخر، لكنه يعمل عمل بوتقة عملاقة

تخلط كل المفصولين عن الآخر المغاير، في مزيج كثيف، متلاصق، يجمد كالغراء، فلا سبيل لأحد الإفلات منه. أما العلامة الفارقة للجماعة القومية فهي إنشاء قصدي، مثل شواهد القبور.

لتصور الأمم مراجع فكرية وتقاليد: ثمة التقليد الفرنسي الذي أرسي العلامة الفارقة للجماعة القومية على الإرادة الحرة، خيار الرفقة في متحدّ. لكن لدينا أيضاً التقليد الألماني في الانتماء الإثني الموروث، بلا خيار. 7

الإثنية (أو القومية) تتعين بالثقافة، والثقافة تتعين باللغة، أو الدين، أو العرق. وهي جميعاً بناءات اصطناعية، رغم وجودها الصلب. لنعاين اليابان، تبدو العلامات الفارقة الاعتباطية التي تحدد الجماعة الإثنية، أي، اللغة، الدين، العرق، حاضرة كلها في وسم "الجماعة اليابانية" كجماعة قومية، ولكن هذه المميزات الثلاثة للجماعة القومية غائبة كلياً في حالة الولايات المتحدة. مع ذلك فإن الجماعة القومية الأميركية لا تقل صلابة عن الجماعة القومية اليابانية.

أعرف أن جورجيو دنّج نقده للهويات القومية المتقلبة، الحائرة، بلغة نقد الحضارة، علماً أن نقد الحضارة الصناعية - القومية، كان محتدماً أصلاً منذ أواخر القرن الثامن عشر، وعلى امتداد القرن التاسع عشر، ثم مطالع القرن العشرين. حسبنا ذكر نقد جان جاك روسو للحضارة باسم ماضٍ مثالي، يتجسد في البدائي النبيل، ونقد ماركس لها باسم مستقبل طوباوي يتمثل في البروليتاريا المستلبة، وأوزفالد شبنغلر باسم عدمية فلسفية مطلقة، كانت صورة عن اندثار نبلاء ألمانيا .8

أكرر في خاتمة هذه التجوال التأملي السريع سر الهوية، كما تأسس في الفلسفة الأرسطية. الهوية جوهر، وكل جوهر بسيط لا يرتد إلى شيء غير نفسه، وتعبيره الأصلي هو آ=آ ولا تساوي أي شيء غير آ، وآ هذه مغايرة، تختلف عن بوجود... و... إلخ. والتعريف هنا له سلطة البت بالماهية، إنه سلطة إثبات وتعيين، لكن كل إثبات هو سلطة نفي. فالأبيض هو نفي لكل صفات في الطيف اللوني. هذا هو سر الهوية: الإثبات يقود إلى سلسلة لا متناهية من النفي. وهذا النفي المتصل ينطوي على تجارب وجودية مريرة.

أخيراً: الهويات السابقة لعصر الأمم الحديثة متنوعة وتعددة المستويات: الدين، المذهب، القبيلة، الأسرة الممتدة، الأشراف، عصبيات المدن، و هلم جرا. ذلك كان حالنا أيام الإمبراطورية العثمانية. الانتقال منها وبعدها أوجب بناء يوم الهوية الجديدة على أساس الأمة الحديثة. هذا الانتقال أشعل توترات بين هويات الماضي والحاضر، وما يزال الاشتباك قائماً بدرجة أو أخرى. وهو يتمحور حول أهم وظيفتين للثقافة 9: تعيين معنى الجماعة في الزمان والمكان للإجابة عن سؤال وجودي: من نحن؟ عرب؟ مسلمون؟ فراعنة أم فينيقيون؟ آشوريون أم عراقيون؟ مسيحيون مشرقيون أم لبنانيون؟ أورثوذوكس أو بروتستانت أم مسيحيون أم عراقيون؟

حكايات من أزمنة مختلفة

إليكم أربع حكايات، لأربعة أفراد، بثلاثة أزمنة، وأربع محن عن الهوية: الوطنية، الدينية، الفكرية. الحكاية الأولى تخص جدي الأكبر: أبو جدي، أو جدّ أبي منحته الطبيعة حظوظ العيش قرناً ونيفاً، فرحل أولاده عن الدنيا بعد عام 1967، [بُعيد نكسة حزيران - قل هزيمة -]. حرص طوال سني عمره أن يقرن نفسه بأرومته القبلية (شين)، لكأنها برهان وجوده أو دريئة حماية لهذا الوجود. كان تاجر خيل، حب الجياد، يلي تماماً، حب، الإبل. هاجر من الجزيرة إلى العراق، مثل نصف سكان البلد، واستقر ببغداد، وهناك من استدرجه إلى شباك الصوفية إيماناً بقطب. حاول يوماً أن يؤدي طقساً من طقوس "الكرامة"، بأن صب الزيت على خرق شُدّت بأحكام على ذراعه [خلافاً للصوفيين الأقحاح الذين يتركون الخرق المهلهلة تماماً رخوة ومتباعدة لتحترق بسرعة]، على فرض أن تمر النار برداً وسلاماً كما على سيدنا إبراهيم، اشتوت ذراعه، وتحول الجلد أزرق بنفسجياً، وكانت دموعه المتناثرة أبلغ وصف. فالألم مضاعف: وجع الاكتواء، ووجع الروح. لم يبد ارتياباً، بل ارتاب في صفاء روحه ونقاء سريرته هو، لعله ظن أن "المعجزة" قادمة، وأنها "تأخرت" عنه ليس إلا. ذكرياته القبلية بقيت ساطعة، وتتدفق في تاريخ شفاهي لتمكث في ذاكرة العائلة من بعده. أولاده [أجدادنا] انتهوا إلى مصائر شتى: ثمة من عاد إلى ديار القبيلة، وآخرون قطعوا الحبل السري مع القبائل. أحدهم تطوع في الجيش العثماني، وخاض غمار الحرب العالمية الأولى، على الجبهة التركية - الروسية. هناك أنمى هوية إسلامية، وعاش في سلام ووئام مع موروثه الصوفي. وآخر احتفظ بوثنية بدائية، وثالث تحول إلى أفندي [،ورابع إلى، الخ]. كانت قبيلة شين تتفكك وتتناثر. قطعة من النثار اندفعت من نجد إلى أعالي الفرات، [فأعالي دجلة]، اعتنقت المذهب الشافعي وقطعة أخرى من النثار بقيت جنوباً، فاعتنقت المذهب الجعفري، وقطعة أخرى من الثثار بقيت ببغداد على المذهب الحنفي. وتصادم الثلاثة كما تعاونوا: التباين الثقافي (مذهب إزاء مذهب)، والتباعد الجغرافي (شمال/جنوب) مزق القبيلة، أو شطرها أبعاضاً غريبة. ويعرف الذين احتفظوا بدفء الانتماء القبلي مرارة هذا الانشطار وثمنه. في مطلع الثلاثينات [أو لربما أواخر العشرينات] عبر أحد أجدادنا، المتصوف، حدود الصحراء دخولاً إلى الجزيرة العربية (هي الآن المملكة العربية السعودية) ليختار عروساً لابنه، إيماناً منه بأن الهوية والدم صنوان. واصطحب معه، وهو الصوفي، ناقة وبنادق وليرات ذهب "عصملية" (عثمانية)، مدخرة من أيام الخير الخوالي مهراً، بل أخذ معه قطع حرير لباساً للعروس. عبر الحدود اللامرئية آنذاك وهو مترع بأمل أن يعود وعروس ابنه مزدانة بأساور ذهب في المعصمين، لكنه عاد بعد عام و"أساور" معدنية غريبة تطوق

معصميه "كلبجة" [أصفاد]!

وقع في الأسر ما إن عبر، وصودر منه المهر ونفائس العروس، فتهمة التجسس تحوّم فوق الرؤوس. عاد بعد عام من الجزيرة محطماً، فأمسكت به الهجانة العراقية (حرس الحدود البدوي) مرتابة في تآمره على الملك فيصل الأول في خدمة غرمائه آل سعود.

لم يفهم جلية سوء الفهم. فأجداده يعبرون هذه المفازات، والصحاري منذ بدء الخليقة!

لم يفهم ما شرحه موظفو الدولة، الأفندية، من أن الصلات القبلية العابرة للحدود مفعمة بالخطر في نظر الدولة. لكن هذا الجدّ القبلي، المؤمن بالأرواح، والكرامات الصوفية، والخيال القبلي، ظن الصحراء مفتوحة لبنى البشر، وأنها تتيح للمرء أن يمضي إلى نهاية العالم، لكن أرواحاً غامضة لا مرئية، شطرت هذا العالم، هي أرواح اسمها "الحدود". لم يفهم هذه الكلمة قط، لا هو ولا أجداده. وسيئو الحظ الذين خرقوا الحدود مثله بدراية أو بدونها، قضوا أعواماً في السجون على هذه العلاقات الخطرة! وما كان لهم أن ينعموا بالحرية إلا بعد إعلان ندامة أو إثبات نسب، والتكيف مع مطلب العالم الجديد.

الجيل الثالث هو الذي أنمى حسّاً حضرياً بالتمازج مع فضاء المدينة، تمايزاً عن الحس "البدوي"، وأنمى حساً بالانتماء العراقي، أي الوطني، عوضاً عن الحس الانتماء ما قبل الوطني، التعلق بقبيلة أو الطريقة صوفية.

هوية المكان وهوية الزمان

بينما كان جيل الأجداد وأقرانهم يخرج من السجن مطلع الأربعينات من القرن العشرين، كان جيرانهم يهود بغداد يدخلونه.

كانت تلك محنة انتماء جديدة. كانت محنة القبيلة شين تتصل بـ:المكان. محنة اليهود العراقيين تتصل بـالزمان.

تعمل الثقافة، عادة على تعيين معنى وجود الجماعة في الزمان والمكان. ولما كانت القبائل لا تكترث بالزمان كامتداد لا نهائي، فإن كامل وجودها يتمحور حول المكان: الـديرة.

ثمة وجود طفيف للزمان في الأنساب، وشجرة العائلة. لكنها في العرف القبلي، لا تمتد إلى أكثر من حفظ سبعة أجيال: من الشتائم المعروفة لعن الأجداد "إلى سابع ظهر". ليس للسنوات أرقام بل أسماء اعتباطية. كما ليس للأشهر من قيمة. لا ساعة لحساب الوقت، بل ظلال الأوتاد، وتسمية أجزاء اليوم: الفجر، الضحى، الظهر، العصر، المغرب، المساء، الليل، السَحَر. اهتمام القبيلة بالزمان محدود، ضيق، آني، لا تواريخ ميلاد أو وفاة، لا شواهد قبور. الفناء مستمر: المهم الوجود الآني: الحاضر. أما الجماعات المستقرة، الثابتة في نقطة في المكان، فتشعر بامتدادها الزمني [وغالباً ما يكون الامتداد الزمني مقدساً: عبور موسى اليم، ميلاد المسيح أو قيامته، الهجرة النبوية، واقعة كربلاء، إلخ]. تحرص هذه الجماعات على حماية وجودها الزمني من التثلم. لكن في عصر

القوميات يقوى الزمان على استدعاء المكان. هكذا حال اليهود، فهم منذ الأزمنة البابلية، حاضرون كأسرى في ميزوبوتاميا: بلاد ما بين النهرين. التاريخ بتخيلاته التلمودية - القومية، أي برداءه الصهيوني، [العودة إلى جبل صهيون]. قطع يهود العراق عن تاريخهم البابلي. وقطع آشوريي العراق عن تاريخهم الآشوري.

هنا تتصادم القبيلة كما تتصادم الجماعة الدينية مع الأمة الجديدة التي تتسور بمكان جديد اسمه الحدود الدولية، كما تتلفع بزمان جديد هو إما لحظة الميلاد أو أسطورة المنحدر الوطني (فينيقيون، فراعنة، بابليون، آشوريون). التعايش ممكن شأن التصادم، لكن الاختلاف عميق وقائم. ابتداء من هذه اللحظة، ثمة شخصيتان تصوران بحياتهما المريرة، محنة الهوية: اليهودي العراقي، اليساري، يعقوب كوجمان، والشاعر الآشوري العراقي سركون بولص، ولعل بوسعي أن أضيف اسمي من باب موارب إلى تجربة هذين.

لقد تركنا العراق في نقاط مختلفة في الزمان؛ كوجمان في علم 1949، بولص في 1969، وأنا في 1978. يعقوب كوجمان، ابن سائق التاكسي الفقير، انضم إلى الحزب الشيوعي منتصف الأربعينات منجذباً إلى فكرة التآخي بين الشعوب، والمستقبل للفقراء، وتدرج في مراتب العمل حتى بلغ اللجنة المركزية، ثورياً متفرغاً للعمل الحزبي. قاد كوجمان مع أقرانه عصبة مكافحة الصهيونية، وهي حركة مضادة للفكرة القومية اليهودية، أنشئت بمبادرة من الحزب الشيوعي العراقي. شهدت تلك الفترة مطاردة السحرة: أكبر حملة لتهجير اليهود [إلى إسرائيل التي ولدت لتوها]. وانتهى قوجمان إلى الاعتقال والتهجير القسري إلى إيران. شبكة العلائق بين اليسارين العراقيين والإيرانيين (حزب توده) كانت قد تمزقت. سعى للعودة إلى العراق خفية لكن كامل أسرته؛ الأب، الأم، والإخوة والأخوات كانوا قد هُجِّروا عنوة إلى إسرائيل. ويتذكر قائلاً: "برمشة عين تقطعت كل أواصر الوجود"، أي مع الأهل، الحزب، الحارة، المدينة، الوطن. بعد خمسة عقود على تلك اللحظة وصفها بهذه الكلمات: "لحظة انعدام الوزن طفت بلا مرتكز". (هذه تذكرة بعبارة كونديرا: خفة الوجود التي لا تحتمل). توجه إلى إسرائيل، والتحق بعائلته، لكنه عجز عن الاندماج. كان يجهل العبرية [لغة التراتيل التي تحولت إلى لغة قومية] وكان القبول بتعلمها، بنظره يشبه الاعتراف على رفاقه للبوليس السري العراقي. أما زوجته أم سلام (حبيبة)، فربة بيت عملية أتقنت "العبرانية" لمجرد أن تتبضع: "كان علي أن أعامل البقال، وبائع الخضار، والقصاب، وأتعلم أسماء الخيار والبطيخ والبقدونس، والبصل. يعقوب لم يكترث، أما أنا فتعلمت".

تشبث يعقوب بعراقيته بالمعنى الإنساني الواسع للكلمة، أي الانتماء إلى الثقافة/ اللغة العربية/ مكان بغدادي/ وزمان بابلي.

معه وحده أتلمس الجانب الإنساني الرحيم من

الهوية، في الأغاني التي يحب، والموسيقى التي يفضل، وفي وليمة "التبيت" (طبخة الجمعة ليوم السبت) التي تعدها أسرته، وفي ذكريات بغداد، وحكايا اليسار. بحور من الفضاءات المشتركة.10

العراقي اللا عراقي

ينتمي سركون بولص إلى ما اصطلح عليه (في الرطانة الشائعة) بجيل الستينات، جيل التمرد واللا يقين، جيل قصيدة النثر، ومجلة شعر، والثورة الطلابية، عصر الهيبيز والبيتلز، والثورة الجنسية. شاعت موضة الأجيال في العراق شيوعاً مزرياً، فراحت كل زمرة تضع على صدرها شارة جيل السبعينات فالثمانينات، فالتسعينات، حسب تواريخ الميلاد، ظانة أن الروزنامة دالة (ما أكثر القرون الخلو من أي مائز) على الإبداع ناسية أن المدرسة الأدبية أو الفكرية الجديدة هي التي تعطي للروزنامة معناها. وهذا قدر "جماعة كركوك" الستينية: سركون بولص، فاضل العزاوي، أنور الغساني، مؤيد الراوي، جليل القيسي، صلاح فايق، وآخرون. لعلني أضيف إليهم الآشوري الأخير: جان دمو. لم يكتسب جيل "الستينات" أحقيته إلا بصناعة تيار أدبي جديد.

الكل قرض الشعر، عدا القيسي الذي اتجه إلى المسرح. الكل ارتحل، عدا القيسي. جان دمو وضع ديواناً واحداً أسماه: أسمال. وكان في حياته، وملبسه، ومأواه، ومأكله، يشبه أسمال ديوانه حتى مات في أستراليا مهاجراً، مفقراً أبداً، فقد أسنانه كلها قبل بلوغ الخمسين. وكان سركون يقول عنه: "قرأ روايات دستويفسكي كثيراً حتى صار جان يشبه شخصيات هذه الروايات".

مؤيد الراوي قرض الشعر هو الآخر. وضع ديواناً واحداً بعنوان: احتمالات الوضوح. ولما وجدها غامضة كفّ عن القريض، صار "الختيار" مختار برلين، وكان سركون يقول عنه: برلين مدينة إسمنتية بحاجة إلى شيء من شعر دافئ".

لعل سركون بولص وفاضل العزاوي الوحيدين اللذين جمعا الشعر بالقصة، بالرواية، بالترجمة. وكان إنتاج الثقافة عندهما معنى الوجود ذاته. وكانا يحققان هذه الصبوة بأساليب متعارضة تماماً. فالعزاوي معتكف دوماً في مكتبه، منكب دوماً على أوراقه، بالكاد يرى النور. سركون بولص، بالمقابل، جوّال، جوّاب، بلا مستقر، ولا قعود، هائم دوماً، هائم أبداً.

ترعرع سركون بولص في مدينة النفط كركوك، لعائلة آشورية، مسيحية بالتعريف، عائلة مفقرة تماماً، في المدينة القائمة على بحر النفط. نما سركون في مدينة اختلاط الإثنيات والثقافات: التركمان، الآشوريين، الكرد، العرب، والإنجليز، (نعم، الإنجليز، أصحاب وموظفو شركة النفط) متقناً فن التعايش، مدركاً نوائب الاختلاف، وحالماً بفرص التعرف على اللغة والأدب.

شركة النفط العراقية في كركوك أسدت له، بذلك، صنيعاً دون قصد، فهي أكبر مؤسسة تعنى بالترجمة (لسدّ حاجاتها)، وبالآدب، فأصدرت

مجلة "العاملون في النفط" بإشراف جبرا إبراهيم جبرا. نشرت الشركة النفطية في المدينة، عفو الخاطر، ذلك التوق لتعلم الإنجليزية الذي تلقفه سركون، وجل جماعة كركوك، مدخلاً إلى رحاب عالم كوزموبوليتي بلا حدود.

بعد انقلاب 1963 تقاطر أعضاء مجموعة كركوك على بغداد الواحد بعد الآخر، وكانت هذه "الهجرة" إلى بغداد نوعاً من فتح أو انسحاب. فالانتقال من مدينة إلى مدينة، بالنسبة إلى العراقي الهياب المتردد، مأثرة.

من محاسن الحظ أن بغداد الجماعات العصبوية المغلقة كانت، وقتذاك، تتآكل وبغداد الكوزموبوليتية تعلن عن حضورها.

انخرط سركون، شأن أقرانه، في أكثر الجماعات كوزموبوليتيه: المثقفين، حيث اللا مبالاة شبه التامة بالإثنية أو الدين أو المذهب كدّالة على الهوية . ومن ألطاف المصادفات أيضاً، أن المناخ السياسي في عهد الأخوين عارف، بدأ يفقد قسوة اليمين القومي بعض الشيء، ويفكر في خلع البزة العسكرية عن جسد الدولة، فلاحت بشائر ليبرالية مدنية، اتضح أنها مؤجلة، بل مقبلة، على الهلاك. في كرنفال "الحرية" الشحيح ذاك أسس سركون بولص، هو وفاضل العزاوي، لقصيدة النثر بفرعها العراقي (بقي الفرع اللبناني امتياز يوسف الخال بلا منازع). كان سركون، النحيل، الحليق دوماً، يتأبط أوراقه: دواوين وروايات بالإنجليزية، مما كانت تجود به مكتبة المركز الثقافي البريطاني، ليوطد مسار ثقافته المنفتحة، وليتحول بعد عقدين ونيف إلى أيقونة للشعراء الشباب. بإزاء سخرية مؤيد اللاذعة أو الهازلة، ونقد العزاوي، المحتدم أو الشكاء، كان سركون ميالاً إلى ذلك الصمت المهذب، المشوب بحذر دفين، حاملاً اعتداد وقلق الآشوري "المريب". وكان يسفح قلقه، أحياناً، في النصوص. ثمة مقالة (صفحة كاملة في جريدة على ما أظن) وضعها عن "زوربا اليوناني" احتفى فيها سركون بعاشق الحياة، زوربا، المبتل برذاذ الأرض، بإزاء سيده المثقف اليابس، البائس. كان سركون يكتب عن خيار وجود سيلازمه حتى النهاية: عشق الحياة الأخوة الكونية، والابتلال برذاذ الأرض.

وثمة قصة قصيرة لا أتذكر عنوانها) نشرها سركون في مجلة العاملون في النفط، يصف فيها مظاهرة سياسية يرقبها البطل من الرصيف، مواكباً إياها بوجل، متأرجحاً بين الانخراط الحميمي أو الانصراف اللا مبالي. وسيظل سركون وفياً لبطل الرصيف. لعلنا نجد في هاتين القطعتين من نثره مفتاح شخصية تختزن الرهبة من ارتيابات الهويات الصغيرة التي تنخر جسد المجتمع العراقي اليوم، والرغبة في المشاركة، ولكن عن بعد. جاء سركون إلى بغداد حاملاً موهبته الشعرية وإجادته اللغة الكونية (الإنجليزية) باحثاً عن موئل نشر وزاوية عمل، للخلاص من اللا جدوى، ومن العوز في آن. كان عالمه الأول كوزموبوليتيا، شأن كل مثقف، أبطاله ديستويفسكي، وفرويد، بلزاك وفوكنر،

سارتر وكامو، عزرا باوند وكافافيس واليوت، رامبو وبودلير. وكان له شغفه الخاص باللغة: صفاء العربية، ودقة الإنجليزية. هذا هو عالم الأدب الكوزموبوليتي بضوابط الجمال الصارمة الكونية، المفعمة بتلك الأخوة الإنسانية. لكن حكم التوتاليتارية أعاده من هذا التحليق في الفضاء الكوني المتخيل إلى أشواك الأرض: انقسامات الدين والإثنيات. ووجد، وهو الباني لقصيدة عربية جديدة، والمبتدع لنثر عربي جديد، نفسه بإزاء العروبة التوتاليتارية المتسيدة. حاول وهو المعتاش على الترجمة أن يجد وظيفة مترجم في وكالة الأنباء العراقية (وهي من أتفه مؤسسات الدولة) دون جدوى. همس أحد حراس الحزب الحاكم في أذنه "الآشوريون لا يدخلون المؤسسات الحساسة".. ثمة كراهية للتنوع، وثمة رغبة رعناء بالتجانس القسري. المختلف هو السبهات مجسدة. ثمة تاريخ دفين من الريبة مسدد إلى صدره. بعد أشهر عبر الحدود إلى لبنان، ثم غادر مهاجراً إلى الولايات المتحدة، ملتحقاً بربع مليون عراقي. الإحساس باستلاب الهوية لازمه مثل ندوب جرح غائر. بعد عقدين من نقل الشعر العربي إلى الإنجليزية، تلقى لطمه أخرى أميركية هذه المرة. بعد حرب الخليج 1991 أدرجت سلطات أعتى بلد الآشوريين الأميركان (شأن كل العراقيين من حملة الجنسية الأميركية) على اللائحة السوداء كمشبوهين محتملين في التواطؤ مع "العدو" (العراق). قال لي سركون مستذكراً: " قال الآشوريون المهاجرون لأنفسهم: نحن عراقيون إذن!" بحثوا عن نحات ليصنع تمثال آشور بانيبال، رمزاً لهوية مزدوجة: آشورية – عراقية. لعل تلك هي رحلته الباطنية، في مسالك الانتماء الوعرة، هو الباحث عن أخوة كونية، ومستقر محلي، هو العراقي القادم من آشور، ابن كركوك، وزائر برلين، المرتحل في دروب الشعر، الحامل لكل هذه الهويات. لكن معنى الهوية في عالم السياسة يرباً بالتعدد. فالمبدأ الأسمى، في مملكة القسوة هذه، هو أن الهوية واحدة، موحدة، لا تتجزأ، فالأليف هو الأليف، وليس الباء. الهوية هي ما هي. وإن قوة التحديد للصفة الواحدة هذه هي قوة نفي الصفات كما أسلفنا. فأليف في التحديد الخالص، ليست باء ولا جيماً، ولا تاءً.. وإن هذا النفي المتسلسل يمضي إلى ما لا نهاية. وحين يطبق هذا النفي اللا متناهي على الوجود، يلقيه في مهاوي اللا تعين. عاش سركون هذا اللا تعين في المكان، في الترحال المتصل، في العودة إلى الماضي، وتجاوزه في إبداعه النثري والشعري، هو القاطن في "مدينة أين؟" والمغتذي على قوت الأرض. توفي سركون أوساط تشرين الثاني 2007. دخل سركون بولس أخيراً في ذلك المستطيل الدامس من العدم، الذي نسميه الموت، والذي كان يقول عنه إنه الحقيقة الصلدة الوحيدة في الوجود. قبل أيام من وفاته كان يتحدث على التلفون إلى فاطمة المحسن بصوت واهن، وبدا لها، بسبب تقطع الجمل،

بين غيـبوبة ووعـي. رضخ أخيـراً لحكم الأجساد الهشة، أقفـاص الفناء المحكمة، دون اعتراض، وغاب في مشفى برليني.

خاتمـة

هذه حكايات قد لا تكون فريدة عن محنة الهوية: الوطنية، الدينية، الفكرية. معروف أن الأوطان لها حدود. وأما الأديان فعابرة للأوطان. وأما الأفكار فعابرة للاثنين. والويل لمن يسكن على نقاط التصادم.

حياتي الخاصة، امتلأت، وما تزال بهذه التقاطعات المتصادمة. قضيت حياة ترحال إقليمي، وقاري، فتآكلت، في هذا التجواب، حدة أحاسيس الانتماء. فلم تعد جامحة، ولا عدائية. وصرت أرى إلى وطني بعين هادئة تتفحص الحسن والمعايب بلا تحامل أو انحياز. تعلمت من قسطنطين فيرجيل جورجيو، ومن أنطوان دو سانت اكز وبيري، كما من كارل ماركس، وغيرهم كثر، نوعاً من أخوة كونية بين الأفراد. عشت ودرست في عواصم شتى: بوداست، براغ، برلين، لندن، فكنت أليفاً، غريباً. أذكر بعد استقراري في لندن، أن اندلعت حرب الخليج (1990)، فأذكت أهواء وعواطف جامحة. عانقني بقال تونسي لمجرد أني عراقي - اكتشف ذلك من لهجتي - لم يكن بوسعي أن أصارحه أني أبغض بطرياركه الكبير. كان التونسي بحاجة إلى بطرياركه واخترعه. في اليوم الثاني كاد سائق تاكسي إنكليزي أن يخنقني حين أجبته أني عراقي. لم أوضح له موقفي من رفض الحرب وبغض الديكتاتورية في آن. ما شأن سائق تاكسي برئيس العراق آنه ذاك. لعله سمع به أول مرة، لكن الاسم، عنده، يرمز إلى الشر. وقد أدرجني في الفرز الرقمي الذي تبثه أجهزة الاتصال الكونية بين عالم الشياطين وعالم الملائكة.

أظن أن للعراقيين، من بين سائر العرب، تجربة مبكرة مع محن الهوية. فكل كائن هُجِّر من العراق قسراً، المسلم أو اليهودي، أو الكردي، واليساري أو الليبرالي أو القومي، يجسد في روحه نسخة من يوهان موريتنز. فالكل يعاني من أزمة الانتماء، وتحولت ضروب هذا الانتماء إلى قيود تكبّل العقل. رغم أنها أشبـه بالمـومياءات، إلا أن ثمـة وحوشاً تنفخ الحيـاة في كل مومياء. سيأتي يـوم تتفسـح هذه الأجداث المتيبسة، وتعود تراباً. سيأتي يوم!

الهـوامـش

1 ـ نشر النص مختصراً باللغة الفرنسية بترجمة الزميل جان-بيير لويزارد في مجلة Orient-Occident, 1993.

2 - من أقدم النصوص المترجمة: Aristotle, The Organon, Or Logical Treatises, trans., Octavius Freire Owen, M.A., 2 vols., London, 1889.

3 - بينديكت أندرسون : جماعات متخيلة Imagined Communities. للعلم استعار أندرسون فكرة الجماعة المتخيلة من مقال بعنوان: القومية Nationalism لأستاذ الأنثروبولوجيا، إيرنست غيللنر Ernest Gellner. توفي أندرسون مؤخراً والترجمة العربية لكتابه بائسة تماماً، وثقيلة قياساً برشاقة الأصل وأحكام أسلوبه. نشرنا فصلين بترجمتنا من هذا الكتاب لفائدة الطلاب، في سلسلة: دراسات عراقية، بيروت، 2006، على موقع www.iraqstudies.com

4 - صدرت الأولى عن دار عويدات - بيروت، والثانية في القاهرة. قرات الاثنتين، وأجد الأولى أقرب إلى الروح. في الإنكليزية تحول عنوان "أرض البشر" إلى: ريح ورمال ونجوم: . Wind,, Sand and Stars. اكزوبيري روائي وشاعر فرنسي (1900-1944)، يتحدر من الأرستقراطية الفرنسية (لقب كونت)، مغامر في الاستكشاف الجوي، ومحارب في الحرب العالمية الثانية. توجه في طلعة جوية قبل انتهاء الحرب بأشهر ولم يعد. كان وصف مثل هذا الموت جواً في انفجار طائرة يتردد في أعماله (خصوصاً: طيران الليل)، وميض نجمة (لحظة الانفجار) ويختفي كل شيء. ومضت نجمة طائرته واختفى في أمواه القنال الإنكليزي لكن أعماله تظل معنا مرسلة بطاقة تعريف إلى الأبدية، ماكثة، تحمل الكثير من جلال النثر الفرنسي.

5 - صدرت الرواية عام 1949 بعنوان: Ora 25 باللغة الرومانية، ثم بالفرنسية بعنوان: La vingt-cinquièmeheure و بالانكليزيةThe Twenty-Fifth Hour

6 - كما في أطروحة جان جاك روسو"خطاب في أصل اللا مساواة. Discourse on the Origins of Inequality.

7 - Ernest Gellenr, Nationalism, إيرنست غيلنر: القومية، دراسات عراقية، بيروت، 2008. حول نقد روسو للحضارة انظر مبحثنا: الجذور الكلاسيكية لنظرية الاغتراب. نقد ماركس مبثوث في أعماله كنقد لرأس المال، التجسيد الصلب للحضارة الصناعية. أما أوزفالد شبنغلر. ففي كتابه الشهير: سقوط الغرب الذي تمت ترجمته إلى العربية بعنوان: سقوط

8 - الحضارة الغربية. Oswald Spingler: The Decline of the West, Windham Press, two volumes, 2013 ((Der Untergang des Abendlandes.

9 - الثقافة وظيفة تنظيم وعي العالم والخبرات العملية للتعاطي مع البيئة الطبيعية كما الاجتماعية، فضلاً عن التمثل الجمالي للعالم. لكن الحديث يدور هنا عن وظيفة محددة، جزئية، من وظائف الثقافة.

10 - وأنا أعدّ الترجمة العربية للنص، تلقيت خبر وفاة يعقوب قوجمان (أبو سلام) في لندن بعد أن تجاوز التسعين عمراً. جماعتة جالية عراقية وفلسطينية، يسارية، كبيرة في لندن. وأخيراً حظي في ضمانة على اعتراف بانتمائه لليسار، مما حجب عنه طوال حياته. بعد أشهر لحقت به عقيلته.

المغاربة والإسبان:
نظرات متقاطعة في سياق هجروي

د . المختار الهراس *

منذ مطلع القرن الواحد والعشرين تحسنت كثيراً العلاقات السياسية والاقتصادية بين المغرب وإسبانيا . فقد تكررت الاتصالات بين المسؤولين السياسيين في البلدين بدرجة لم يسبق لها مثيل ، وتزايدت المبادلات التجارية بينهما وارتفعت بقوة نسبة الاستثمار الإسباني في المغرب . وليس أقل دلالة على هذا المستوى الإرادة المعبر عنها مراراً وتكراراً من لدن مسؤولي البلدين والهادفة إلى توثيق الروابط مع الطرف الآخر . فمن جانبي مضيق جبل طارق ، يعتقد بأن الاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي للمنطقة يقتضيان لا محالة التطور الإيجابي لعلاقات التعاون بين المغرب وإسبانيا .

* كاتب من المغرب

على أن سماء العلاقات الاجتماعية والثقافية لا تبدو مع ذلك صافية بما فيه الكفاية. هنالك تراكمات تاريخية وأشكال متعددة من سوء التفاهم في الفترة الراهنة ما زالت تولد أفكاراً مسبقة، وتعيد إنتاج صور منمطة لا تتطابق والواقع الفعلي لكلتا الثقافتين. حيث يبدو أن العاملين الاجتماعي والثقافي ما زالا يفرزان أشكالاً من المقاومة لرغبة الطرفين في تحقيق مزيد من التقارب بين المجتمعين. الأمر الذي يبرر في نظرنا محاولة تحليل التمثلات المتبادلة بين المغاربة والإسبان، ساعين من خلال ذلك إلى رصد المعيقات التي من شأنها توقيف دينامية معينة، أو تحريف عمل مشترك عن مجراه الطبيعي، أو الحيلولة دون تحقق مبادرة ما، أو أخطر من ذلك، استجلاء محددات الصد والإقصاء الاجتماعيين. بلا شك، تمثل الهجرة نافذة مثلى يمكن من خلالها القيام بملاحظة وتحليل جانب أساسي من تبادل الصور. من خلال تمثل الهجرة، يمكن أن نتوصل إلى معرفة نسبة مهمة من الصورة المكونة عن المغربي أو الإسباني بشكل عام، أو عن وضعية العلاقات القائمة بين الجانبين. على أن التدفق المعقد للصور بين المهاجر ومجتمع الوصول، والمهاجر ومجتمع الانطلاق، وبين هذا الأخير والمجتمع حيث يقيم المهاجر، كل ذلك يدفعنا إلى طرح التساؤلات التالية: ما هي الصورة المكونة عن المهاجر في مجتمعه "الأصلي"؟ كيف يتمثل في مجتمع "الاستقبال (من وجهة نظر المهاجر نفسه ومجتمعه "الأصلي")؟ كيف تتمثل في المغرب المعاملة التي يتلقاها المهاجر في إسبانيا؟ سنحاول أن نجيب عن هذه التساؤلات آخذين باعتبارنا علاقة هذه التمثلات بمحددات تاريخية واقتصادية وثقافية، وكذا بعوامل متصلة بوسائل الإعلام.

المستوى اللغوي

لعل أول ما لفت انتباه الباحثين السوسيولوجيين المهتمين بدراسة الصورة المكونة عن الهجرة في البلد "الأصلي"، المصطلحات المستعملة بخصوصها. فأثناء الحديث عن مهاجر يقال عنه بأنه "ذهب إلى الخارج" (اخرج لبرا). أكثر من مجرد سفر، الهجرة، من وجهة نظر رحمة بورقية، "هي الخروج من كيان محدد باعتباره داخلاً"، والذهاب بعيداً عن حدود هوية سوسيوثقافية، والابتعاد أحياناً عن حميمية الحياة الأسرية1. إلا أن المفارقة تبرز عندما يحدد "الخارج" بمضامين متعددة ومعبرة بوضوح عن مظاهر ومؤشرات تقدم لا تتوفر في البلد "الأصلي" (توافر فرص الشغل، وفرة المال، احترام القانون، الحرية، النظام، دولة المؤسسات، احترام المواعيد والوعود، إلخ.). يفهم حينئذ أن ما يفرق و/أو يوحد "الداخل" و"الخارج" هو أكثر من مجرد حدود طبيعية.

هذا التقاطب بين "الداخل" و"الخارج" يتمظهر أيضاً من خلال استعمال مصطلح "الغربة"، الذي يعني، بين أولئك الذين يعيشون تجربة الهجرة،

الابتعاد والاعتزال وسط أجانب، وسوء التكيف والاندماج في بلد الوصول. لكنه يوحي، بالنسبة للأفراد الذين ظلوا مقيمين في بلدهم "الأصلي"، فرصة لتحقيق حياة سعيدة ومزدهرة.2

ومن جهة أخرى، تمثل تسمية الدولة سعياً واضحاً إلى جعل تمثل الهجرة مطابقاً لواقعها. فمنذ سنوات، تم تعويض تسمية "العمال المغاربة في الخارج"، بتسمية "المقيمون المغاربة في الخارج"، ثم "بالجالية المغربية في الخارج". ويعود ذلك إلى كون الهجرة المغربية، حتى في إسبانيا التي لم تشهدها سوى في حقبة زمنية متأخرة، لم تعد تتكون فقط من عمال، وإنما أيضاً من فئات اجتماعية أخرى، نذكر منها الطلاب، والباحثين، والأساتذة الجامعيين والمقاولين، والأطباء، والتقنيين... 3 على أنه إذا كان جل الأكاديميين والوكالات الدولية يستعملون بخصوص الهجرة السرية تعبيرات "الهجرة غير المرخص لها"، و"الهجرة غير المنتظمة"، و"الهجرة غير الموثقة"، فإن السياسيين والصحفيين الإسبان يستعملون بخصوص الهجرة المغربية تعبير "الهجرة غير القانونية"، الأمر الذي يكشف عن الحدة التي تميز تمثلهم للهجرة السرية المغربية.4

أصل التمثل

إن توليد صور معينة عن الهجرة في المجتمع الأصلي لا يحدث فقط نتيجة لما يحدث في بلد الوصول، وإنما أيضاً لما يحدث في بلد الانطلاق. ذلك أن الخصاص الموجود في بلد الانتماء، وكذا حضور الآخر الإسباني - المقبول بدرجة تعلو وتتدنى بحسب الظروف - في ثقافة الانتماء، هما المحددان الأساسيان لتمثل المهاجر والمجتمع الذي "يستقبله". يتم النظر للآخر بكيفية تقود الأفراد إلى أن يعثروا في الغرب على ما يندر أو لا يرضي في البلد الأصلي 5 . إلا أن تمثل إسبانيا ككيان خارجي يرتبط أيضاً بفكرة إسبانيا كما هي متداولة داخل المغرب حالياً. إن صورة إسبانيا كمآل للهجرة تنشأ أيضاً عن الإسباني الموجود هنا، في البلد الأصلي 6. إذا كان معظم المهاجرين المغاربة بإسبانيا ينحدرون من شمال المغرب، فذلك يعود إلى كونهم كانوا جيراناً للمستوطنين الإسبان، لعبوا مع أطفال إسبان، لهم أو كان لهم آباء مرروا إليهم صورة معينة عن إسبانيا، يشاهدون منذ سنين عديدة قنوات التلفزة الإسبانية، يعيشون بطولة كرة القدم الإسبانية أكثر من أي بطولة أوروبية أخرى، يتقاسمون العديد من الأفكار والمشاعر مع الإسبان، يستهلكون منتوجات إسبانية خاصة منها المهربة بكل ما يرتبط بها من أبعاد ثقافية واجتماعية إسبانية.

إن تمثل المهاجرين المغاربة بإسبانيا يفسر أيضاً بعوامل تاريخية تعود إلى الحقبة اللاحقة لطرد المسلمين Reconquista. فمن وجهة نظرنا، لا تنفصل صورة المهاجر المغربي عن صورة "المورو" Moro في مخيلة الإسبان، بكل مدلولاتها الإسلامية، والتركية، والعربية والأمازيغية. ذلك أنه لتقوية الوحدة السياسية والدينية لإسبانيا في أواخر القرن الخامس عشر "أعيد خلق" صورة

"المورو" باعتباره العدو التقليدي لإسبانيا. انطلاقاً من تناسي كل التفاعلات الإيجابية، وأشكال متعددة من التبادل والتحالف، والاختلاط، والتحول الديني من الجانبين، تم الاحتفاظ، تقريباً بصفة حصرية، بفكرة الصدام المستمر بين المسلمين والمسيحيين، وأعيد بناء الصورة الجديدة "للمورو" بكل ما يتصل بها من إيحاءات الإقصاء والدعوة إلى الحذر 7. ورغم تعايش المغاربة والإسبان في مدينتي سبتة ومليلية، وتجنس جل المغاربة المقيمين بهما، فإن الإسبان ما زالوا يطلقون عليهم تسمية "المورووس" Moros القدحية أو "الإسبان من أصل مغربي"، بينما يحيل المغاربة، عند تسميتهم، إلى انتمائهم الديني ("النصارى")8. على أنه بالرغم من تركيز الصور المنمطة الإسبانية للمغاربة على أسوء الصفات المتواجدة عادة في الجيران المباشرين، من ضمنها البربرية وغياب الحضارة، فإن الخطاب الرسمي في عهد فرانكو يكاد لا يركز على الاختلافات الثقافية والتاريخية والعرقية بين المغاربة والإسبان، كما قامت بذلك الدول الاستعمارية الأخرى تجاه المستعمرين، بل جنح

* عمل الفنانة لالة السعيدي

أحياناً إلى اعتبار المغاربة "إخواناً" للإسبان9. عوامل أخرى، كمقاومة المغاربة لاحتلال سبتة ومليلية من طرف إسبانيا ، هجومات المورسكيين المجاهدين والمطرودين من إسبانيا على سواحل شبه الجزيرة الإيبرية والبواخر الإسبانية في عرض البحر، ساهمت هي كذلك في إضفاء المزيد من السلبية على صورة "المورو" في مخيلة الإسبان. ولا تقل عن ذلك مساهمة الحروب التي نشبت بين المغرب وإسبانيا خلال القرنين التاسع عشر والقرن العشرين: حرب تطوان سنة 1860، وحرب الريف التي اندلعت سنة 1921 ولم تضع أوزارها سوى في 1928، والتي تحملت إسبانيا على إثرها هزائم عسكرية مدوية وعواقب سياسية تمثلت في تأسيس الجمهورية سنة 1931 واندلاع الحرب الأهلية خمس سنوات فيما بعد. كما أن الأساليب الحربية "المتوحشة" والعنيفة التي نسبت من لدن الجمهوريين للمغاربة الذين حاربوا إلى جانب الجنرال فرانكو، إبان الحرب الأهلية، ساهمت هي كذلك في نسج الصورة السلبية "للمورو" الذي صار يصنف منذئذ ضمن مصاف "الرجعيين"، و"الفاشيين" و"المرتزقة"11، وتم تكريس التركيز على "طبعه المتوحش والبربري"، مقابل تركيز الفرنكويين على خاصية "الوفاء" التي جعلت الجنرال فرانكو يختار حراسه من المغاربة، وذلك إلى حدود 1950 12. وقد كان لمشاركة بعض المهاجرين المغاربة في تفجيرات الميترو يوم 11 مارس 2004 تأثير سلبي واضح على صورة الجالية المغربية بإسبانيا، حيث تزايدت منذئذ الأصوات المنادية بالاستغناء عن المهاجرين المغاربة. وبالنظر إلى تشبث المغرب بوحدته الترابية واعتراض المجتمع الإسباني على تحرير المغرب لصحرائه، فقد تضررت من جراء ذلك صورة الدولة والمجتمع المغربيين في إسبانيا . 13 أما في الضفة الجنوبية لمضيق جبل طارق، فقد شرع المغاربة في تمثل الإسبان سلبياً منذ احتلالهم لمدينتي سبتة ومليلية، ولجوئهم قرناً من الزمن فيما بعد، إلى الطرد الجماعي للمورسكيين نحو شمال المغرب والمناطق المغاربية الأخرى. ولم تسهم المجابهات اللاحقة سوى في إضافة عناصر جديدة إلى نفس هذه الصورة. وإبان العقدين الأخيرين، ظهرت عوامل جديدة أثرت على صورة الإسبان لدى المغاربة. نذكر منها، أولاً، المنافسة الحادة بين المنتوجات الفلاحية المغربية والإسبانية في أسواق الاتحاد الأوروبي، والتي تؤدي إلى اعتراض سبيل الشاحنات المغربية العابرة للتراب الإسباني، وثانياً، اختلاف مواقف ووجهات نظر الجانبين حول بعض القضايا الثنائية، خاصة منها ما يتعلق بالصحراء المغربية، وثالثاً، العنف العنصري الذي تمارسه أقلية من الإسبان تجاه المهاجرين المغاربة (أحداث طراسة في كاتالونيا سنة 1999، وخاصة منها ما حصل في الإيخيدو سنة 2000. كل هذه الأحداث أثرت سلباً على صورة إسبانيا لدى المغاربة، وذلك بالرغم من الإعجاب المتزايد بما حققته إسبانيا من تقدم اقتصادي إنجازات في مجالي الديموقراطية وحقوق الإنسان.

تمثل الحدود

نتيجة لما ذكر أعلاه، اتجهت آيديولوجية السلطة المركزية في كل من إسبانيا والمغرب، إبان القرنين الخامس عشر والسادس عشر، إلى تمثل الحدود بين البلدين باعتبارها خطاً فاصلاً بين المتحضرين والبرابر، وحاجزاً سيادياً بين كيانين منفصلين سياسياً ودينياً. طيلة هذه الحقبة التاريخية، تم تمثل الحدود القائمة بين المدينتين المغربيتين المحتلتين والمناطق المغربية الحدودية باعتبارها منطقة تصادم سياسي وديني. ولم يبدأ هذا الوضع في التغير إلا غداة نهاية حرب الريف، حيث صارت المبادلات التجارية والإنسانية بين طرفي الساكنة الحدودية تشهد بعض الدينامية والنمو. وفي هذا الإطار، استنتج أحد الباحثين أن العلاقات العبر حدودية طبعت منذئذ بالتناوب بين تبادلية إيجابية وتبادلية سلبية . 14على أن التسارع الملحوظ للموجات الهجروية المغربية نحو إسبانيا منذ أواخر الثمانينيات رفع مسألة الحدود إلى مركز الصدارة. من تمثلها كباب مفتوح أمام مرور البضائع وعبور البشر نحو شمال أوروبا، تم الانتقال إلى تمثلها كباب يتزايد انسداده أمام حرية تنقل البشر، لكن يظل في ذات الآن مفتوحاً أمام دخول المنتوجات المهربة إلى المغرب. فإذا كانت الحدود قد صارت، تحت تأثير العولمة المتنامية ولبرلة الفضاء التجاري الأورومتوسطي، مفتوحة أكثر فأكثر أمام انتقال البضائع ورؤوس الأموال، فقد أضحت بالمقابل أقل انفتاحاً أمام هجرة العمالة 15 . لذا صار تعزيز صورة الحدود كحاجز فاصل، أو كممر يضيق أكثر فأكثر، يجعل من فعل عبورها الحدث الأكثر أهمية في المسار الهجروي. بل أبعد من ذلك، نشهد حالياً في إسبانيا كما في المغرب "تدنيساً" للحدود 16 ، وذلك عبر ما يتداول في محيطها المباشر من مواد ومنتوجات وممارسات محظورة أو غير مرغوب فيها. نذكر منها المخدرات والكحول، والدعارة، والرشوة والتهريب، وصولاً إلى الهجرة السرية. الأمر الذي يسيء لصورة الحدود ويضفي عليها طابعاً سلبياً واضحاً. على أنه لا يمكننا أن نتغافل عن أن هذه المناطق بالذات هي المجالات حيث تبرز بوجه خاص تمثلات وحوافز الهجرة نحو الضفة الأخرى من الحدود. وذلك لأن ساكنة الحدود تعيش في الواقع بين عوالم مختلفة، حيث تنتمي في ذات الآن لثقافتها الوطنية، لمنطقتها الحدودية، ولفضاء الثقافة الأجنبية. ويعني ذلك أن الحدود، بحسب تعبير أوسكار مرتينز، "تقسم وتوحد، تبعد وتجذب، تفصل وتدمج" . 17 وبالنسبة لفئة معينة من الشباب المغاربة، قد يكون عبور الحدود حدثاً ذا أهمية أكبر من الحصول على شهادة دراسية. إنه مؤشر عن الشجاعة والاعتزاز بالنفس، بداية ارتقاء اجتماعي، السبيل نحو الاستقلال الذاتي والتحرر الفردي. وبالنسبة لحالات عديدة، يمثل عبور الحدود البديل الوحيد عن تعذر الاندماج 18 ، "طقس مرور يتحول الشاب الراشد عبره إلى كبير راشد 19 . "adulte بيد أن الشباب يستعملون، عند تقييم البلدان المستقبلة للهجرة، مقاييسهم الخاصة. وعلى أساس ذلك يعتبرون

أن عبور الحدود نحو الإقامة في جنوب أوروبا ليس هو نفسه التوجه نحو شمالها. بصفة عامة، إنهم يعرفون القطاعات الاقتصادية حيث يشتغل المهاجرون المغاربة بإسبانيا، وكذا متوسط مداخيلهم وشروط حياتهم، وهم فوق ذلك على دراية بأن لإسبانيا ذاتها مهاجروها في أوروبا الشمالية. وانطلاقاً من ذلك، يقيمون بكيفية أكثر إيجابية الهجرة نحو شمال أوروبا، وكندا، والولايات المتحدة الأمريكية، وأستراليا منها إلى إسبانيا، وإيطاليا أو فرنسا. وآخرون يتمثلون الهجرة نحو إسبانيا كمرحلة انتقالية نحو شمال أوروبا . 20 وفي إطار دراسة سوسيولوجية قمنا بإنجازها بجامعة محمد الخامس بالرباط، والتي حاولنا من خلالها استجلاء ورصد القيم الجديدة لدى الشباب، أمكننا أن نلاحظ أن 60% من الطلاب أجابوا بأنهم مستعدون للهجرة إذا ما أتيحت لهم الفرصة. ومن ضمن هؤلاء، 45% يرغبون في الهجرة إلى أوروبا الغربية، 39% إلى أمريكا الشمالية 21. على أن ما استثار انتباهنا بوجه خاص هو أن شيوع الاتجاهات الإسلاموية بين الطلاب لم يمنعهم من تمثل الغرب كمآل هجروي ذي أولوية. وعلى أي، يتبين أن الشباب الجامعي مثله مثل الشباب العاطل عن العمل، أو الممارس لأعمال هامشية أو غير مؤدى عنها بشكل مرضي، يميلون عموماً إلى تفضيل العمل والحياة في أوروبا. لكن، عندما يهاجرون يشرعون في مقارنة أحلامهم بالواقع، والتساؤل حول ما إذا كان يجدر الانخراط في المسار الهجروي.

الأحلام والواقع

عند الوصول إلى إسبانيا، يدرك المهاجر المغربي كل المسافة الفاصلة بين "إسبانيا الحلم" و"إسبانيا الواقع" حيث صار "الإقصاء الاجتماعي" "للمورو" منتشراً في الهواء" 22 ، وذلك بعد "أن كان المغاربة يحظون بمعاملة أفضل بإسبانيا أيام الحكم الفرنكاوي" 23. وحسب استطلاعات مجلس الأبحاث العلمية (CIS) "يمثل المغاربة الجالية الأكثر معاناة من الميز". ومن منظور الاتحاد العام للعمال (UGT) يعانون كثيراً من ظروف الحرمان في أحوالهم المعيشية، إلخ. وكل ذلك بدون شروط التخفيف المتمثلة في الانتماء لأوروبا، أو لأمريكا اللاتينية أو للديانة الكاثوليكية 24 . بل ما يميز المغربي هو بالأساس، وضعه كمهاجر، وأبعد من ذلك، كمسلم ذي روابط وثيقة بثقافته ومجتمعه الأصلي، وبكل ما يتصل بذلك من أشكال المقاومة بخصوص المشاركة في مجالات معينة من الثقافة والمجتمع الإسبانيين.

إن المهاجر المغربي يشعر بآثار الميز على وضعه وحياته، ويعرف أن صورته في بعض الأوساط الاجتماعية الإسبانية سلبية، يعرف أنه بسبب هويته كـ"مورو"، يوجد مسبقاً في وضعية الدفاع عن النفس، وفي حاجة مستمرة إلى أن يبين أنه ليس مثل باقي "الموروس السيئين" (moros malos)، الأمر الذي يؤدي به إلى الميل نحو العزلة والتهميش الذاتي، بل ينحى، بسبب نزوع لديه إلى عقاب الذات، ونحو التأويل العنصري

لأحداث ومعاملات لا تمت إلى العنصرية بصلة 25 . كل ذلك ينعكس لا محالة على الصورة التي يشكلها المهاجر المغربي عن مجتمع الوصول.

وعند تعرض المهاجرين المغاربة لأحداث عنصرية في إسبانيا، لا تفوت الصحافة المغربية الفرصة لكي تفضح ما يطبعها من ميز وإقصاء، حيث تقدم على العموم صورة سلبية عن وضعهم الهجروي، إلا أنها تكشف في ذات الآن، على غرار ما تقوم به الصحافة الإسبانية تجاه المغرب، عن صور منمطة تجاه إسبانيا والإسبانيين. وفي إطار سعيهم إلى تفسير الصورة السلبية التي شكلها الإسبان عن "المورو"، عمد بعض المثقفين والباحثين من أمثال خوان كويتيسولو، وخيما مرتين مونيوث، ومريا روسا دي مادرياكا وسونيا فيريداس إلى توظيف العوامل السيكولوجية والثقافية، معتبرين أن إقصاء "المورو" ينجم عما يمثله هذا الأخير من إسقاط لذات الصورة التي يحملها بعض الإسبان عن أنفسهم والتي يودون التخلص منها باعتبارها، حسب كويتيسولو، مرآة تنعكس عليها صورتهم الخارجية التي ما زالت تسائلهم وتقلقهم. فرغم ثمانية قرون من التفاعل والتبادل على عدة أصعدة، ما زال العديد من الإسبان يرفضون التماهي مع ما يسمونه بـ"المورو"، وذلك في أي مجال من حياتهم الاجتماعية والثقافية، بل يتجهون إلى تأكيد تميزهم عنه معلنين تفوقهم عنه وانتماءهم الأوروبي . 26 ومن جهة أخرى، تتجه ردود فعل المهاجر المغربي نحو هذه الاتجاهات إلى إبراز عظمة حضارة أجداده في الأندلس، و"عجز الإسبانيين عن الاستعمار"، والفقر الذي كانوا يرزحون تحت وطأته منذ عقود قليلة، وجوانب قصورهم العديدة مقارنة بالبلدان الأوروبية الأخرى. إلا أننا سنكون متشائمين واختزاليين لو اقتصرنا على إبراز التمثلات السلبية المتقاطعة والمتبادلة بين الجانبين. ذلك أنه توجد أيضاً، بين المغاربة والإسبان، وبصفة خاصة خارج نطاق الوضع الهجروي، روابط الإعجاب والتقدير المتبادلين، وإرادة قوية لبناء مستقبل مشترك قائم على أساس السلم والصداقة والتعاون والازدهار بالنسبة للشعبين. إن تعقيد التمثلات المتبادلة يحمل على إثارة البعد العاطفي/ الانفعالي لهذه العلاقات: "أظن أن العلاقات بين المغاربة والإسبان تتميز بنسيج من المشاعر المتناقضة - تجاذب وصد في نفس الوقت - تسمح باعتبارها عاطفية/ انفعالية 27 . "pasional

لعبة المرآة

على خلاف التمثل السلبي للصحافة المغربية على العموم بخصوص الوضع الهجروي للمغاربة المقيمين بإسبانيا، يقدم المهاجر المغربي صورة مختلفة نسبياً عندما يحكي حياته لأصدقائه وأقربائه المقيمين في بلده الأصلي. إنه يستعمل في ذلك خطاباً انتقائياً يبين من خلاله جوانب معينة من سيرته، ويميل أكثر إلى نشر صورة إيجابية عن بلد "الاستقبال"، وذلك بالرغم من قساوة شروط العمل، ومضايقات المراقبة البوليسية، والغربة في بلد "الاستقبال"، والتجارب

المرة على أكثر من صعيد.

إن الصورة المهيمنة للمجتمع الغربي تحدد "النسيان" وتعيد إنتاجه وتفرض على المهاجر "ذاكرة العجز"، وتحمله على الاعتقاد بأنه من أجل الحفاظ على سمعته ومكانته، "نسيان" بعض الوقائع أكثر نفعاً من تذكرها. إنه يتذكر على وجه الخصوص نجاحات "بلد الاستقبال"، وعبر الحديث عنها يسعى إلى إعلان "نجاحه الخاص" . 28 لهذا نجد أن الصورة التي شكلها المغاربة الذين ما زالوا مقيمين في بلدهم الأصلي، والشباب منهم على وجه الخصوص، إيجابية على العموم، حيث يتمثلون المهاجر كشخص مرشح، وبحظوظ وفيرة، لكي ينعم بالرفاه الاقتصادي، ويستفيد، هو وأسرته، بمجمل الحقوق الاجتماعية التي لم تجد بعد طريقها إلى التفعيل في البلد الأصلي. فيما أن المهاجرين، حتى وهم يدرون ويخبرون ما يقاسونه من ضغوط وإكراهات في المجتمع الأصلي، يرجعون لأقربائهم وأصدقائهم الصورة الإيجابية التي يسقطونها عليهم، ويحكون لهم في الأغلب أشياء مختلفة عن تلك المصاعب والمشاق التي يتداولونها فيما بينهم، ويتحاشون انتقاداتهم عبر السكوت عن تجاربهم الفاشلة، معززين بذلك، في أذهان محاوريهم من الأقرباء والأصدقاء، صورتهم الإيجابية عن الهجرة.

وبموازاة ذلك، يؤدي مسعى المهاجر إلى تقديم صورة إيجابية عن ذاته، من جهة، إلى إيلاء اهتمام خاص لاستهلاك منتوجات حديثة متنوعة يتم شراؤها في الأغلب، ببلد "الاستقبال" (أجهزة تلفزيون، ثلاجات، غسالات، آلات للتسجيل، هواتف محمولة، فيديوهات، ملابس، إلخ.)؛ ومن جهة أخرى، إلى استهلاك منتوجات مغربية تخول

لمن يقتنيها درجة معينة من التميز الاجتماعي (ملابس تقليدية، أثاث، منتوجات التزيين...)، كما يتم اللجوء إلى تنظيم حفلات زواج باذخة أحياناً، أو إلى الإكثار من الأفعال الإكرامية، خاصة تجاه المحيط العائلي المباشر وباقي الأقرباء والجيران. ويلاحظ أنه كلما كان المستوى الاقتصادي والاجتماعي قبل الهجرة متدنياً، كلما اشتد نزوع المهاجر إلى إعلان تجليات وضعه الاجتماعي الجديد. إن اقتناء سيارة أو شراء منزل، كلاهما يتيح للمهاجر إمكانية "الانتقام" من آثار تهميش اجتماعي سابق، ويسمح له في نفس الوقت بأن يرسل لذويه صورة مطابقة إلى هذا الحد أو ذاك عما ينتظر منه.

خـاتـمة

رغم اعتراف الخطاب الدبلوماسي والسياسي الرسمي بأهمية الجوار والصداقة والتاريخ المشترك بين المغاربة والإسبان، فإن الرأي العام السائد ينحو إلى اعتبار أن الثقافة والمجتمع الإسبانيين تأسسا كنقيض للإسلام، وبالتالي لمزاج المغاربة وسلوكهم ونمط تفكيرهم. وهذه النظرة التقليدية المستمرة إلى حدود العقد الثاني من القرن الواحد والعشرين تتأجج بوجه خاص عندما يستقر المهاجرون المغاربة في ضواحي بعض المدن، أو لما يقدمون على بناء مسجد جديد، أو عند ارتداء المرأة للحجاب في الفضاءات العمومية. وبالرغم من الانعكاسات السلبية لظاهرة الإرهاب على صورة المغاربة في مخيلة الإسبان، فإن الرأي العام الإسباني ظل يميز الإسلام عن الراديكالية الإسلامية والاتجاهات الجهادية. إن المهاجرين يميلون أكثر فأكثر إلى تمثل الآخر بتحفظ متزايد وريبة في نواياه، وذلك في نطاق أحاديثهم مع بعضهم البعض في بلد الإقامة. أما عندما يتواصلون مع ذويهم في المجتمع الأصلي، فإن هذا "الآخر" يقدم كما لو كان مثالاً أعلى في التقدم والرقي واحترام الحقوق. الأمر الذي يرسخ لدى مستمعيه، وخاصة منهم الشباب المرشحين للهجرة، ما لديهم من صورة إيجابية عن إسبانيا، ويكرس أحلامهم بعيش أفضل بعد الهجرة. وإذا كانت هذه الأحلام والتطلعات التي يعاد إنتاجها تسمح بالحفاظ على قدر من التوازن تجاه متطلبات واقع صعب، فإنها تخلق، في ذات الآن، مرشحين جدداً للإحباط.

ومن جهة أخرى، إذا كانت الهجرة المغربية إلى إسبانيا حديثة نسبياً، فإن الأطفال واليافعين المولودين ببلد "الاستقبال"، يستوعبون بكيفية أفضل النماذج الثقافية الإسبانية، وبالتالي يحتمل أن يشرعوا في بناء صورة مختلفة، سواء لإسبانيا والإسبانيين أو لبلدهم الأصلي. وفي نفس الاتجاه، يلاحظ أن التنوع المتزايد للهجرة المغربية بإسبانيا، بدخول أفراد ممن لهم شهادات جامعية وتأهيل مهني، وأيضاً مقاولين وطلاباً ومهندسين، إلخ.، سيسمح بتحقق تكيف واندماج أقوى في السياق الثقافي الإسباني، ومن خلال ذلك، ببروز صور جديدة للآخر، سواء كان مغربياً أو إسبانياً.

الهـوامـش

1- -Rahma Bourqia. « Les perceptions de l'étranger chez les femmes rurales marocaines. In : Abdelouahed Bendaoud et Mohamed Berriane (Ed.), Marocains et Allemands : la perception de l'autre, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat, 1995, p. 115.

2 -Abdelmaleck Sayad, cité par Zoubir Chatou, Migrations marocaines en Europe, L'Harmattan, 1998, p. 138.

3 - Ibid., p. 118.

4 - Jørgen Carling. "Unauthorized Migration from Africa to Spain", International Migration, Vol. 45 (4) 2007, p. 6.

5 - Rahma Bourqia, Op. cit., p. 121.

6 - إن الفكرة المتمثلة في أن "الآخر" موجود أولاً وقبل كل شيء في الداخل أوحي لنا بها من لدن: Susan Ossman. « L'ailleurs est nulle part_ remarques sur les mouvements de personnes à partir du Maroc », in : Migrations internationales et changements sociaux dans le Maghreb, série Colloques, Vol. VII, Université de Tunis 1, 1997, p. 204 et 207.

7- Gema Martin Munoz. « Perception de l'Islam en Espagne », Confluences Méditerranéennes, 19, 1996, p. 183-196. Maria Rosa de Madariaga. « Imagen del moro en la memoria colectiva del pueblo español y retorno del moro en la guerra civil de 1936 ", Revista Internacional de Sociologia, Madrid, 1988, p. 576-577 y 580.

8 - Isabelle A. Knoerrich Aldabo. « When Spain Meets Morocco : discourses, language choices, and Linguistic Policy in Ceuta and Melilla", DiG 19, 2011, p. 107.

9 - Abel Albet-Mas. "Three Gods, Two Shores, One Space: Religious Justifications for Tolerance and Confrontation between Spain and Colonial Morocco during the Franco Era", Geopolitics, 2006, p. 581and 584.

10 - في الواقع، تميزت العلاقات العبر حدودية بين المغاربة وإسبانيي مليلية بتكرر المجابهات وكذا بدرجة معينة من التبادل. الأمر الذي دفع إسبانيي هذه المدينة المحتلة إلى التمييز بين ما سموه بـ"المورو الحدودي" و"مورو السلم" و"مورو الحرب"، وذلك بالرغم من أن مرور المغاربة من موقف لآخر كان يتم بسهولة كبيرة. انظر:

Henk Driessen. On the Spanish-Moroccan Frontier: A Study in Ritual, Power and Ethnicity, Berg Publishers, New York/Oxford, 1992, pp. 32-33.

11- María Rosa de Madariaga. « Árabes y españoles: complicidades y recelos mutuos (introducción)», CSIC, Instituto de Economía y Geografía Aplicadas, Madrid, 1988, p. 514.

12 - Abel Albet-Mas, Op. Cit. p. 587.

13 - Laura Feliu. A Two-Level Game : "Spain and the Promotion of Democracy and Human Rights in

Morocco", Mediterranean Politics, 8, 2003.

14- Henk Driessen. Op. Cit., pp. 22-23.

15 - Xavier Ferrer-Gallardo. "Territorial (Dis)Continuity Dynamics Between Ceuta And Morocco: Conflictual Fortification Vis-à-Vis Co-OperativeInteraction At The EU Border In AFRICA", Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie, Vol. 102, No. 1, 2010-2011, p. 25.

16 - فكرة الحدود كممر للجريمة و"الدنس" أوحى لنا بها:

Kirk S. Bowman. « The Border as Locator and Innovator of Vice, Journal of Borderlands Studies, Vol. IX, N° 1, Spring, 1994.

17 -Oscar Martinez. « Transnational Fronterizos : Cross-Border Linkages in Mexican Border Society », Journal of Borderlands Studies, Vol. V, N° 1, Spring, 1990, p. 25.

18 - Zoubir Chattou. Op. Cit., P. 209-211.

19 - Francisco Checa. « De la Andalucía de los Emigrantes a la de los inmigrantes _ Diez años para la reflexión, Demofilo – Revista de Cultura Tradicional en Andalucía, 29, 1999, p. 224.

20 - Ibid., pp. 141-142 y pp. 145-146.

21- Rahma Bourqia. « L'étudiant et les valeurs », in : Rahma Bourqia, Mokhtar El Harras et Driss Bensaid, Jeunesse estudiantine : Valeurs et stratégies, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, Rabat, 1995, p. 99-101.

Sonia Veredas Muñoz. « Visiones cruzadas, percepción de España y los españoles entre inmigrantes marroquíes y peruanos », OFRIM, Junio, 1998, p. 65.

23 - E. Ramirez Coicoechea, citado por Sonia Veredas, Ibid., pp. 65-66.

24 - Ibid., p. 68.

25- Ibid., p. 69.

26 - إنه لقوي الدلالة أن تكون أحداث الإخيدو المشار إليها قد جرت في منطقة أندلسية التي يفترض أنها الأقرب إلى المغرب من أي منطقة إسبانية أخرى.

27 - Maria Rosa de Madariaga. « Imagen del Moro en la memoria colectiva… », Op. Cit., pp. 584-585.

28 - Rahma Bourqia. Op. cit., pp. 116-117.

الأنا النَّامي والآخر المغيَّب في كتب الأطفال العربية

د . فادية حطيط *

تشكل كتب الأطفال وسيلة فعالة في التنشئة الاجتماعية ، فهي تقوم بطريقة غير مباشرة بتمرير نظام القيم المقبول اجتماعياً . وهي من خلال الأنماط السلوكية التي تقدمها ، تتوسل تقديم نماذج تماهيات يمكن للأطفال واليافعين الاقتداء بـه .

وكتب الأطفال ميدان واسع وهام من أجل نقل ثقافة المجتمع إلى الأطفال الصغار ، وهي من أكثر الأساليب إثارة للاهتمام ، لكونها لا تعمل فقط على الصعيد الواعي ، وإنما يشكل الوجدان العميق للمجتمع ، من خلال الرسائل التي يبثها المؤلفون ، جزءاً لا يتجزأ من عملية الكتابة .

لا بل إن المواقف التي يحملها البالغون ، ستكون في أكثر مستوياتها عمقاً حين تنعكس في الكتابة للأطفال ، حيث إن تجاوز الرقابات المتعددة أمام الوصول إلى الأطفال ، يعني أن الموقف المنقول قد صار في عداد ثقافة المجتمع ، وتخلّص من برّانيته . بكلام آخر ، ما ينقل في أدب الأطفال هو المستوى الأكثر مقبولية داخل المجتمع . إن الزاوية التي يطل منها مؤلف كتب الأطفال ، متعددة الطبقات . فهو أديب وكاتب ووالد ومعلم في الآن نفسه . هذه الوضعية تجعل الرسالة التي يحملها مثقلة بمعانٍ خاصة وهامة .

* كاتبة من لبنان

إن مضمون كتب الأطفال تشكل نقطة التقاء ما بين الوجدان أو اللاوعي الجمعي الموروث، وما بين الثقافة الراهنة التقليدية، وبين التطلعات التي يحملها المجتمع لمستقبله.

ولقد تطور ميدان أدب الأطفال عالمياً ومحلياً على نحو كبير. وفي الدول العربية يجري توظيف الاهتمام الكبير في هذا الميدان، إن على صعيد الأسرة أو المدرسة أو المجتمع كافة. وسنكتفي بالإشارة إلى الجوائز القيمة العديدة التي باتت تعطى للنشر وللتأليف وللرسم في هذا المجال.

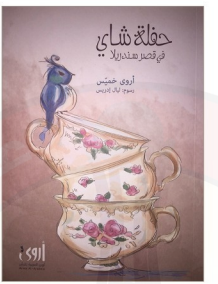
وثمة دراسات عديدة أجريت وتجري حول مضامين هذه الكتب، بينت أن هذه الكتب تشكل مرآة عاكسة لثقافة المجتمعات الصادرة عنها 1. وفي هذا التوجه، يتبين أن كتب الأطفال في الدول العربية، التي على الرغم من حجم الرقابة الكبير على مضمونها، فإنها تنمُّ أكثر فأكثر عن توجهات تربوية وثقافية جديدة، منها مثلاً توجه ظاهر نحو مزيد من المساواة بين الجنسين، ومنها أيضاً إعطاء الطفل حرية أكبر في التعبير وفي السلوك.

ولكن على الرغم من هذه التوجهات، فلقد بيَّنا في دراسة سابقة لنا أن مسألة التعاطي مع الآخر الخارجي المختلف ليس لها الأولوية ذاتها التي نلاحظها في الكتب الصادرة في الخارج. وفي حين أن المجتمعات العربية منفتحة عملياً على الثقافات الأخرى، وهي تتمتع بحس الضيافة وتستقبل في أحضانها العديد من أبناء الثقافات الأخرى، يعملون ويتفاعلون مع أبناء البلد، فإن هذا الواقع لا ينعكس في الكتب الموجهة لأطفالهم. لا تسعى الكتب إلى الخروج من مجتمعها، كما أنها لا تعتبر العناصر الوافدة أو الدخيلة أو الزائرة أو المقيمة جزءاً داخلياً من صلب مجتمعها، بل نراها تتعامل معها وكأنها كائنات عابرة لا أثر لها في تكوين الثقافة . 2 كما بيَّنا أن الآخر المختلف ثقافياً غائب، وأن قصص الأطفال تركز على عوالمها الداخلية. الأطفال في القصص يعيشون مع عائلاتهم، وفي أمكنة ذات جدران، ونادراً ما يلتقون بأناس من خارج بيئتهم. لا وجود لآخر من جنسية أخرى، بما فيها الجنسيات العربية، ولا وجود لتفاعل مع جماعات داخلية متنوعة؛ فالحيز ضئيل للعلاقات ما بين المستويات الاجتماعية المختلفة. وإن القناعة الضمنية لمؤلفي نصوص الأطفال هي أن الانتماء ينحصر في الجماعة المحلية (أسرة وجماعة). وفي الآونة الأخيرة، بتنا نلحظ اهتماماً بموضوع المواطنة، ولكن لا أثر هاماً يتبدَّى لما هو خارج نطاق الوطن (الدول العربية الأخرى، الدول الأجنبية، البيئة الكونية).

ولكن بما أنه لا يمكن للقصص أن تجري بدون تعدد الشخصيات والمنظورات، فوجود الآخر في القصة، كما في الحياة، هو أمر حتمي. من هناك نطرح السؤال: من هو الآخر في كتب الأطفال العربية؟ ما هي استراتيجيات التعامل معه؟ هذا ما ستحاول ورقتنا الجواب عليه من خلال دراسة عينة من قصص الأطفال العربية الصادرة في السنة الأخيرة، عن طريق تحليل مضمون هذه القصص والكشف عن توجهاتها المعلنة والضمنية

المتعلقة بالعلاقة مع الآخر.

ولتشكيل هذه العينة، سوف نأخذ كتب الأطفال التي تم اختيارها من قبل لجنة جائزة اتصالات لكتب الأطفال، وهي من الجوائز المهمة المخصصة لأدب الأطفال في العالم العربي، تصدر عن إمارة الشارقة. وتعتبر هذه الكتب من أفضل الكتب العربية الحديثة. ملخص عن مضمون هذه الكتب هو:



سمسم في بطن ماما (لبنان): وموضوعها أم حامل تشرح لطفلتها التي تسألها لماذا بطنها كبير؟ كيف يتكون الجنين شهراً بشهر؟

حفلة شاي في قصر سندريللا (السعودية): وموضوعها سيدة بالغة تجادل أبطال قصص الأطفال حول وضعياتهم غير العقلانية، والتي لا تناسب ثقافة المجتمع الحديثة. وهي نوع من جردة الحساب وتصويب الأفكار التي جرى تمريرها للأطفال للتفكير.

ذاكرة المدينة (لبنان): وتتحدث عن علاقة الكاتبة بمدينتها. فتنقل أحاسيسها وهي تسير في شوارعها ممسكة بيد والدتها، حيث ألوان وروائح وأصوات تحمل معها هوية المدينة، وتطبع في ذاكرة الفتاة تاريخاً مضى ومستقبلاً يعبق بالذكريات.

دجاجة البيت الذي رحل (لبنان): وهي عن دجاجة تقاوم المخاطر وتتغلب عليها بعد أن بقيت وحيدة في قرية رحل عنها أهلها بسبب الحرب التي استمرت أكثر من سنة. تتعرض لخطر الموت أكثر من مرة، ولكنها تواجه الخطر وتتغلب عليه إلى أن يعود أهل القرية وتعود الحياة إلى طبيعتها.

نزل الذرة الصفراء (الأردن) : وهي عن الابن الأكبر لعائلة تعيش في قرية بعيدة من زراعة الذرة. تتعرض القرية لمحاولة تحويلها إلى حي صناعي من قبل مستثمرين جاؤوا من المدينة.

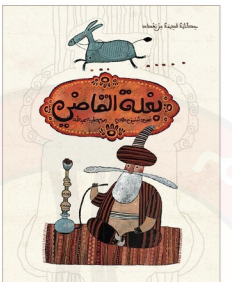
الخروج من الفقاعة (مصر) 3: وهي عن طفل اسمه سامر مصاب بالسرطان، وهو على أعتاب المراهقة. ويتكلم عن تجربته واضطرابه لطريقة التعامل مع المرض.

بلا قبعة (الكويت) : وهي عن فتاة ولدت تلبس قبعة مثل أهل المدينة، ولكنها قررت رفع القبعة لترى ماذا يوجد في الخارج. ولما أراد أهل المدينة طردها لأنها صارت مختلفة، قررت أن تصنع قبعة أخرى ترى من خلالها العالم، وأقنعت أهل المدينة بتجربتها فوافقوا وفرحوا بها.

أنا وماه (عُمان): قصة طفل حساس اسمه آزان، تربطه علاقة قوية بجدته "ماه"، يحب زيارة بيتها والاستماع إلى حكاياتها. إلى أن جاء يوم فقد عزان فيه جدته. تقدم القصة رؤية لموضوعة الحياة وفقدان الأحبة بعد موتهم من خلال محاولات

والدة آزان الإجابة عن أسئلته الصعبة.

بغلة القاضي (العراق) : حكاية قَديمة من بغداد عاصمة التراث والحكايات. تتكلم عن بغلة خرجت من مربطها، ثم مشت نحو الإبريق ودخلت فيه حتى غابت عن الأنظار. وجرت أحداث القصة بغرابة وبساطة.



أنشودة العودة (مصر) 5 : وهي قصة عن لقاء وصداقة بين بطة وفتاة. البطة منعها جناحها الكسير من اللحاق بوالديها، والفتاة فاقدة السمع والنطق التي اضطرتها ظروف سفر والديها في رحلة طويلة للانتقال للحياة في بيت جديها الريفي.

تكشف قراءة هذه القصص عن سردية عنوانها "مركزية أنوية". فأنا الشخصية المركزية يسيطر على السرد، وتخفت أصوات الآخر، أياً كان هذا الآخر، شبيهاً أم أجنبياً، صديقاً أو عدواً. مما يعني أن السعي الأساسي للكتابة ما زال تربوياً نضوجياً. والملاحظ في كتب الأطفال الحديثة، أن المشاعر والعواطف والأحلام والاضطرابات الداخلية باتت لها مساحة أكبر. فكثيراً ما يكون بطل القصة الطفل هو راويها، وله سلطة التحكم بالأحداث، وهو ما نرى أنه اتجاه جديد في أدب الأطفال العربي، ويمثل مرحلة أشد تطوراً من المرحلة السابقة، حيث كان الراوي البالغ يتحكم بالأحداث، وحيث الرؤية الخارجية كانت هي غالبة. في القصص التي بين يدينا تنمو الأنا (قصة سمسم في بطن ماما) ولكن ما زال عودها لم يشتد كفاية حتى تسمح بكينونة قوية لآخر يدخل في علاقة صراعية معها ويمكن أن يهددها. هذه الأنا النامية، هي غير الأنا المتضخمة التي، كما بينت إحدى الدراسات، ميزت الشخصية العربية لزمن طويل، وكانت ردة فعل على الانكسار والهزيمة أمام العدو الإسرائيلي في العام 67 . 6إنها أنا قلقة، ولم تعرف بعد الحدود التي يمكن أن تتخطاها. إن الوظيفة التربوية للسرد ما زالت قوية، وإن بشكل غير مباشر. يشبه الأمر واقع أن سلطة التربية في المجتمع قد ضعفت، غير أنها لم تذهب بعيداً؛ فما زالت خلف الباب تنظر وتراقب هذه الطفل الذي أجبرت على إعطائه حيزاً للقول والفعل.

هذه الأنا النامية يشتد عودها في ظل آخر يمنحها القوة، وهذا الآخر هو بشكل عام داعم، إنه آخر قريب ومطمئن. خاصة وأن الأنا النامية ما زالت في طور الانبناء. فكيف ترتسم علاقة الأنا النامية بالآخر في هذه القصص؟

- أنا النامية المستقلة في ظل آخر أسروي:
ما زالت الأسرة إلى حد كبير هي الإطار الذي يوضع فيه الأطفال. العلاقات تنشأ بين الأطفال وأهلهم وأشقائهم. والتحديات تجري ليس بمواجهة، وإنما بمعية أفراد الأسرة. وحتى في القصص التي نرى أبطالها خارج الجدران، فإن الأسرة تبقى حاضرة.

تشكل الأسرة حصناً منيعاً لا يبتغى هدمه، لا بل ثمة من يدعو إلى التنبه إلى أي محاولة لتقويضها، ذلك "إن التهديدات التي يتعرض لها الأطفال اليوم، ناشئة عن حدوث تراجع في وظائف الأسرة، ليس فقط في حالة خروج الأم للعمل، بل حتى في حالة بقائها في البيت.. على عكس ما قد يعتقد البعض، فإن الأسرة مدعوة في عصر العولمة إلى استرجاع مكانتها وأدوارها وتجديدها. إن مكانة الأسرة ينبغي أن تبقى راسخة، أما ما يتغير تبعاً للتحولات الخارجية، فهو أدوارها ووظائفها، وذلك حرصاً على التكيف مع الواقع الجديد" . 7

من هنا نفهم أن القصص حتى حين تحاول أن ترسم صورة أنا مستقلة، كما هي حال بطلة قصة "ذاكرة المدينة" التي تخرج من البيت والمدرسة وتسير في الشارع لتنقل تجربتها وأحاسيسها إزاء شوارع مدينتها، إلا أننا نراها تسير ممسكة بيد أمها كما لو أن ثمة خوفاً من التفلت والاستقلالية التامة. كذلك نلاحظ أن نجلا بطلة قصة "أنشودة العودة" التي تلتقي بالبطة وتتعلم كيفية التغلب على اضطرابها، فإنرمشكلتها الأساسية ما كانت لتنشأ لولا أنها لم تبتعد عن أهلها". إذن هي أنا تلتمس طريق الاستقلالية بالاعتماد على الآخر الأسري الداعم، وليس المواجه لهذه الاستقلالية.

- أنا النامية المـدينية فـي ظـل آخـر ريفـي:
تسير بطلة قصة "ذاكرة المدينة" في شوارع المدينة حاملة "كل الأصوات والوجوه والروائح هوية لمدينة تعودت أن تعيش وتتعايش مع كل التناقضات. ذاكرة المكان والزمان تحدد شخصية كل واحد منا وتجعلنا جزءاً لا يتجزأ من تاريخ المدينة وذاكرتها... أفكر... كيف أن وجودي ومروري بهذه الشوارع الضيقة هو إضافة لذاكرة الطريق والرصيف والشارع".

هذه البطلة الصغيرة المنطلقة والمتصالحة مع مدينتها وتناقضاتها والواعية لكونها إضافة وليست عابرة من غير أثر، تبدو الأكثر تمثيلاً لهذه الأنا النامية. إنه توجه جديد يعطي المدينة قيمة وأهمية، وليس كما هو الميل الذكوري التقليدي لدى الأدباء لتمجيد الريف والقرية، موطئ قدمهم ومسقط رأسهم.

ولكن هذه العلاقة المتصالحة والإنضاجية ما بين الأنا والمدينة لم تتكرس بالكامل. فنلاحظ بالمقابل أن هذه المدينة لم تستطع التغلب على الانشداد إلى الريف حيث الأسرة والتقاليد والتراث والماضي، وتصور على أنها استقرار وأمان بمقابل تلك الحركة والزمن المتسارع والضجة التي تصورها قصة "ذاكرة المدينة".

ما زالت المواجهة ما بين الريف والمدينة واضحة للعيان في الثقافة العربية. وما زال الريف يشكل ملجأ وحماية في حين أن المدينة تشكل خطراً.

في قصة "نزل الذرة الصفراء"، يستحوذ على الأهل الخوف من اكتساح المدينة للقرية وفقدان تقاليدها. وفي قصة "دجاجة البيت الذي رحل" تجري أحداث القصة كلها في القرية. أيضاً في قصة "أنا وماه" تروي قصة بطل وعلاقته بجدته في القرية. أيضا قصة بغلة القاضي التي تجري في زمن تراثي وقروي.

إذن يبقى الريف قابعاً في الوجدان، وكأن الثقافة ما زلت تحن إلى ماضي القرية وتقاليدها. تبدو القرية في علاقة تضاد وصراع مع المدينة، التي يجري تصويرها ككاسحة لهناء العيش أو مكان إقامة مؤقت بسبب الحرب مثلاً.

في إحدى الدراسات لشعر بدر شاكر السياب، يظهر كره هذا الشاعر الكبير جلياً للمدينة، فلقد "عانى السياب كثيراً من صدمة زمن الحاضر (المدينة)، حيث رجع إلى (جيكور) ووجدها قد تغيرت، فهو لم يستطع أن يحب المدينة أو يأنس إلى بيئتها، فنجده يقول في قصيدته (جيكور والمدينة):

وتلتفُّ حولي دروبُ المدينة

حبالاً من الطين يمضغْنَ قلبي، ويُعْطِينَ عن

جَمْرةٍ فيه طينة

حبالاً من النار يَجْلِدْنَ عري الحقولِ الحزينة

ويَحْرِقْنَ جَيْكُورَ في قاع روحي، ويزرعْنَ فيها

رماد الضَّغينة

وتبدو لنا صورة المدينة هنا غاية في الرعب، وكأن لها يداً تضغط على أنفاس الشاعر، فتولد لديه مشاعر القسوة، والغربة والعزلة". 8

الغريب أن دروب المدينة، هي موضوع مشترك بين قصة "ذاكرة المدينة" وقصيدة السياب. هذه الدروب كانت ملأى بالصور الجميلة لدى بطلة القصة الطفلة التي تمثل ثقافة جديدة وحديثة، مقابل نص السياب الكاره، والذي يمثل ماضياً ما زال طاغياً في أذهان الجيل البالغ. 9

وثمة دراسات عديدة حول علاقة الشعراء والأدباء بالمدينة، تتوصل إلى وجود تنوع في المقاربات ناتجة عن المنشأ الاجتماعي للأديب، فهو إما قادم من الريف ويشعر بالانسلاخ، فيضفي على المدينة جواً من السلبية بوصفها تقتلع الناس من أماكنهم ولا تعطيهم شعوراً بالانتماء، وإما هو موقف ايجابي، خصوصاً حين يتعلق الموضوع بمدن ذات تاريخ وعراقة، كمدينة القدس مثلاً، حيث هناك الكثير من الكتابات التي تمجدها. وفي اللائحة القصيرة، التي تشكل عينتنا نعثر على قصة محمود شقير "القدس مدينتي الأولى" في هذا الجانب.

باختصار إن الأنا النامية المدينية تبدو غير قادرة على التفلت من جذورها الريفية، ولكن تتضاءل أهمية الريف بدرجة أكبر بكثير من تضاؤل أهمية الأسرة.

- أنا النامية الفردية في ظل الآخر الجماعي:

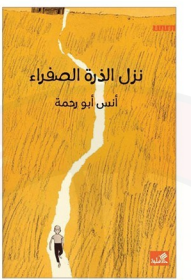
قصة "بلا قبعة" للكاتبة الكويتية لطيفة بطي تعطينا نموذجاً عن فرد يسعى للاعتراف بحقه في

الاختلاف. إذ تبدو بطلة القصة فرداً ولا نعرف أسرتها. وموضوع القصة هو فردية هذه الفتاة واختلافها عن الآخرين، وتمكنها من فرض رؤيتها وتغيير العادات السائدة.

بمقابل هذه الأنا المتمردة المختلفة، والتي ترفض أن تكون مثل الآخرين، والتي تنجح في فرض إرادتها على الآخرين،رهناك عدد من القصص التي تعلي من شأن الجماعة وتظهرها داعمة وحاضنة ودافئة. في قصة "دجاجة البيت الذي رحل" ترحل الجماعة معاً، بدون أي سؤال. هناك قرار واحد تم اتخاذه بالرحيل ولم يناقشه أحد، إنه قرار الجماعة. لم نعرف من أين صدر. وللمفارقة نجد أن الابنة الصغيرة تبكي لأنها تشعر بالافتقاد.

أيضا في قصة "نزل الذرة الصفراء" تبدو الجماعة حاضرة بقوة. لا خلاف ولا شقاق، والأطفال يعيشون ملء حريتهم داخل بوتقة الجماعة. ولكن في هذه القصة نعثر على شخصية الأخت المتعلمة التي تحب القيام باختبارات علمية وتتصل بعوالم خارجية. على الرغم من نزوع شخوص القصص إلى الاستقلال الذاتي، إلا أن هذا الاستقلال يجري بدون صراع فعلي مع الجماعة التي هي - بشكل أو بآخر - امتداد للأسرة.

- أنا النامية الطفولية في ظل الآخر البالغ: إن الأدب العربي الموجه للأطفال كان، حتى



زمن قريب، يتعامل مع الأطفال كمتلقين سلبيين. يملي عليهم المؤلفون دروسهم ومواعظم كما لو كانوا معلمين أو أهل. ولقد تغير هذا التوجه، مع الجيل الجديد من كتّاب الأطفال، حيث كثيراً ما صرنا نرى قصصاً يكون راويها الطفل نفسه. أي أن وجهة نظر الطفل باتت محترمة ومأخوذة بالاعتبار (معظم قصص العينة تجري بلسان الطفل نفسه). كما أن واقع الطفل الحالي صار هو القضية المركزية، ليس الماضي (أي ماضي الجماعة) وليس المستقبل (أي ما يرسمه المؤلف البالغ) بل إن زمن الطفل ورغباته هي المحددة لتوجه القصة.

على الرغم من ذلك، فإن البالغ مقيم ولا يغادر دوره التربوي، وإن كان هذا الدور قد طاله التغيير وصار أكثر حداثة وأكثر قرباً من الأطفال أنفسهم. في قصة "حفلة شاي في قصر سندريللا" تقوم المؤلفة بمحاسبة أبطال القصص عن أفعالهم التي ترى فيها غياب المنطق والانصياع وعدم السعي لتغيير قدرهم. هذا الحوار ما بين أنا الطفل والبالغ يشير إلى آخر داعم يقف دائماً إلى جانب الطفل.

والملاحظ كذلك التغير في دور الأجداد، فهؤلاء- إن وجدوا - فإنهم يشيرون إلى الماضي والتراث (كما في قصة "أنا وماه")، وإما لا يعرفون التواصل مع الأطفال (كما في قصة "أنشودة العودة").

وما عادوا يمثلون الآباء الحكماء. ويقابل دورهم الرديف دور أقوى للأهل وللإخوة وللأصدقاء (كما في قصة "نزل الذرة الصفراء").

تنحصر العلاقة أكثر بين جيلين لا أكثر، وإن كان الجيل الثالث يجد له مكاناً في الزمن الحالي، بوصفه ملجأ وحماية وأحياناً كبديل عن الأهل أو رديف لهم. وليست العلاقة ما بين الجيلين ذات منحى واحد، توجيهي أو إرشادي، إنها أكثر علاقة صداقة وتفهُّم ودعم. فأنا الطفل هي الأكثر أهمية، وهي ما تتكاتف الجهود من أجل نموه ونضوجه.

- أنا النامية المعوَّقة في ظل الآخر القادر:

إذا كانت ثقافة الطفل تتغير، فإن أكثر منحى يبدو التغير فيه هو في جانب الاعتراف بالإعاقة. فالكتابات متزايدة إلى حد يثير الدهشة حول الإعاقة والمعوقين، ولا يضاهيها في العناية أي جانب آخر. فكأنما أدب الأطفال وجد في الإعاقة منفساً لتعليم كل معنى الغيرية والاختلاف والتنوع. طفل مريض (كما في قصة "الخروج من الفقاعة") أو طفل لا يسمع (كما في أغنية "أنشودة العودة")، يختزل المرض والإعاقة الصعوبة التي يمر بها الأطفال، وهما مشكلتان صادرتان عن الأنا نفسها، وليس عن المجتمع وممثليه أو أية أوضاع خارجية. أي أن الطفل في وضعيه تصارع مع الذات من أجل تجاوز عقباته. ومعالجة موضوع الإعاقة وذوي الاحتياجات الخاصة الذي تتزايد أهميته في السنوات الأخيرة في الإنتاج التربوي والأدبي، والمتساوق مع الاهتمام العالمي بالموضوع، إنما يعبر أيضاً عن نوع من الاهتمام بالشأن الذاتي وبالاعتراف بالجانب الضعيف من الشخصية. ليس فقط السوي، السليم، المتمتع بالسلطة هو من ينبغي تسليط الضوء وإعطاؤه أحقية الظهور والتمثيل، بل أيضاً ذلك الذي كان إلى زمن بعيد مفترض به أن يكون في الهامش.

- أنا النامية الداخلية في ظل الآخر الخارجي:

الملفت في قصص العينة غياب أي شخص من خارج البيئة الداخلية للقصة. لا أطفال من جنسيات عربية أو أجنبية تلتقي، ولا تنشأ صداقات إلا بين أناس متشابهين، أو بين أشخاص وحيوانات (كما في قصة "أنشودة العودة"، أو قصة "دجاجة البيت الذي رحل"). في قصة "نزل الذرة الصفراء"، تحضر الهند بوصفها عالماً خارجياً تتصل به فتاة القصة من أجل مساعدة الأسد المريض. والاتصال ينجح وتبدو الهند دولة صديقة، غير أنه يتم عبر رسالة أي عن بعد. ولا تفسح القصة أي مجال للقاء حقيقي ما بين المحلي والعالمي.

كما لو أن عالم الأطفال ما زال مسيجاً بالأسرة والجماعة، ولا يسمح لأي عنصر أجنبي بالدخول إليه. ولا تفسح القصص أي مجال للتفاعل الفعلي مع الخارج.

- أنا النامية المحليَّة في ظل الآخر السائد:

بإزاء ضعف حضور المختلف، فإن "المحلي"

يبدو أكثر حضوراً، أسماء الأماكن (قرية بهلا مثلاً) والأشخاص (مثل ماه وعزان ومينا وسيسو وسيبا لذات النفخة غير العربية)، وتدل على عوالم جديدة خارج السائد المعروف (عالم الغجر مثلاً). إنه نوع من اكتناه المناطق المغلقة والمعتمة في جغرافيا الثقافة العربية. مثل هذا الحضور والأجواء السردية الجديدة والمدهشة، يجعل القارئ في تساؤل دائم: هل هذه فعلاً منطقة عربية؟ ويلاحظ الدارس أن الكتابة الجديدة للأطفال تنبئ عن فتح لعوالم جديدة للثقافة، فتدخل فئات وأجواء لم تكن مألوفة لدى القارئ العربي، بالغاً كان أم طفلاً. في قصة "نزل النذرة الصفراء" لا شيء يوحي بالعوالم الفلسطينية/الأردنية مثلما عهدناها في النتاج السردي المتداول. تجري أحداث القصة في قرية تعيش على موسم الذرة. ووالد بطل القصة أنشأ نزلاً في هذه القرية يستريح فيه العابرون إلى الجنوب في موسم التجارة، أطلق عليه اسم نزل الذرة الصفراء. والأم تقوم بدور مديرة النزل "وهي سمينة وطويلة، شعرها قصير تربطه إلى الخلف بقطعة قماش مضحكة، وهي ذكية. وفي ليالٍ كثيرة تطفئ التلفاز في غرفة المعيشة وتبدأ في الغناء بصوتها الذي لا يشبهه أي صوت في الجبال، وتغني لنا وللنزلاء أغنية الذرة الصفراء تنضج بين يديَ العجوز الأعمى، فتكون ليلة مجنونة لا تشبه إلا مذاق كعكة الذرة بالشوكولا التي تعدها لنا بيديها في ليالي الشتاء الباردة" (ص 14).

الأم التي يعطيها الابن صفات جسمانية محددة، والذكية، والتي يعبر الأب عن تعلقه بها، والتي تغنى للغرباء، وتمسُّك أهل القرية بنبتة الذرة واستنباط أغانٍ وأنواع من الأكل الخاص بها، والألفة مع حيوانات القرية، الأخت التي تربي أسداً عجوزاً اسمه سيسو، والكلب سوكي الكسول الذي يحرس البيت، والقط رمان. كل هذه العناصر تؤلف نصاً غير مألوف وتخرج الثقافة العربية من تنميطيتها السائدة (الأم الحنونة، شجرة الزيتون، الحيوانات الأليفة...).

نشير إلى هذا المنحى الحديث الذي يسعى لتوليد مساحة ثقافية جديدة، ونميل لاعتباره رافداً لمسار الكتابة التي ليست فقط تحفر في الذات عميقاً، وإنما توسع من حدودها.

- الأنا النامية الأنثوية المغايرة مقابل الآخر الذكوري التقليدي:

يتبدى في قصص العينة توجُّه واضح نحو اعتبار الأنوثة سمة تجديدية في الثقافة المسيطرة. ونكتشف نموذج أنا الأنثوي المتمثل بالبنت البطلة المتصالحة مع المدينة (قصة "ذاكرة المدينة")، والمتمردة على التقاليد (قصة "بلا قبعة")، والتي تتصل بالثقافة الخارجية (قصة "نزل الذرة الصفراء")، والتي تحل مشكلتها بعيداً عن أهلها (قصة "أنشودة العودة").

ليس من قبيل الصدفة أن تكون الإناث في قصص العينة هن من يتمتعن بالجرأة والقدرة وتحمل مسؤولية التغيير. تعكس قصص الأطفال ما صار شبه يقين. على النساء العربيات الخروج من انعزالهن القسري أو الطوعي، وإلا لا تغييراً

فعلياً سوف يحدث في مجتمعاتهن. هذه القناعة المتولدة في الأذهان والمنقولة إلى السردية الحديثة، تتلقفها قصص الأطفال وتنقلها اليهم.

وأيضاً نرى في هذا التوجه، نوعاً من سبر داخلي للذات العربية في جانبها الأنثوي الذي كان مغيباً حتى زمن طويل، ويشي بنضوج أنا المجتمع ودخوله في الحداثة.

خلاصة عامة:

إن الكتابة الطفلية العربية مهجوسة في أناها العربية، تدخل في عمقها، توسع من آفاقها المحلية، تنضج من تجربتها، قبل أن تجعلها تلتقي بالآخر المختلف. ذلك على ما يبدو يحتاج مزيداً من الوقت والنضوج والثقة بالذات. والملاحظ بأن هدف قصص الأطفال يقوم أكثر على تجريد "الأنا" وتعريته أمام ذاته في مدار يسيّجه الآخر 10، أكثر من كونها تضع هذه الأنا في صراع متكافئ مع الآخر. إن هذا الآخر يلعب دور المرآة، لا أكثر. فلا تفاعل ولا صراع ولا مواجهة، من شأنها أن تعطي الأنا دفعاً للتكون بشكل مغاير. إن القصص تصور "أنا" يكبر بواسطة أوليات أولها دعم الأسرة، ثانيها التجارب الذاتية والشخصية.

تكشف لنا مجموعة قصص العينة، التي اختيرت لتمثل الانطلاقة الجديدة لثقافة الأطفال، أن هذه الثقافة تتصارع أولاً مع ماضيها المتمثل بالريف والأجداد والتقاليد. ويتجسد هذا الصراع أولاً بخروج الإناث، كما المعوقين، كما الأطفال من الحيز المغلق الذي كانوا مسجونين فيه. أما أسلحة هذا الصراع فتتمثل أكثر بأوالية الاستيعاب والتفهم والتحقق الذاتي الداخلي، أكثر من أوالية الهدم والتجاوز. ثمة قبول بالواقع وانغراس فيه وسبر لغوره. يشعر قارئ القصص بأن الشخصية تفتش أكثر عن أناها وتسعى لإنضاجها. وتتشارك الأنا الفردية مع الأسرة والجماعة في هذا السعي. لا يشكل الآخر الخارجي قضية ملحة. فقبل أن توضع الأنا في علاقة مع هذا الآخر، عليها أن تعرف إمكانياتها وتنمي كفاءتها الداخلية. تتحرر الأنا من تقاليدها الريفية الماضوية العتيقة، ولكنها في الآن نفسه تنسجم مع محيطها وتسعى للتكيف معه والى تطويره. أما الصراعات التي تشير إلى بناء مستقبل منشود، مندرج في إطار كوني معولم، فيبدو أنها ما زالت مغيبة بانتظار أن تنضج الأنا النامية وتتخطى معوّقاتها الداخلية. لا حروب ولا صراعات ولا هدم ولا تجاوز... الهم الأساسي منصبٌّ على الأنا، أما الآخر فالأفضل إغلاق الباب بوجهه.

الهـوامـش

1 - راجع كتب المؤتمرين الدوليين اللذين أجريا من قبل تجمع الباحثات اللبنانيات.

2 - حطيط، فادية، حوار الثقافات في كتب الأطفال، مجلة أفق ، العدد 431 ، 15/05/2014، مؤسسة الفكر العربي.

3 - لم نستطع الحصول على هذه القصة، لذا ننقل الملخص عن المواقع الإلكترونية المختلفة.

4 - لم نستطع الحصول على هذه القصة، لذا ننقل الملخص عن المواقع الإلكترونية المختلفة.

5 - لم نستطع الحصول على هذه القصة، لذا ننقل الملخص عن المواقع الإلكترونية المختلفة.

6 - إياد عماوي، الأنا والآخر ودورها في رسم وتحديد العلاقة ما بين الوطن العربي والغرب، طولكرم 2007 http://www.minshawi.com/other/amawi1.pdf

7 - عبدالله الخياري، ثقافة الطفل وتحديات العولمة، التدريس مجلة كلية العلوم التربوية، العدد 5، السلسلة الجديدة، 2013، ص.ص 39-38

8 - خيرة جريو، ثنائية المدينة والريف في شعر بدر شاكر السياب، مجلة جامعة بابل، العلوم الإنسانية، المجلد 22، العدد 2، 2014، http://www.uobabylon.edu.iq/publications/humanities_edition12/humanities_ed12_8.doc

9 - وثمة من يرى أن ضيق الشاعر العربي بالمدينة (في أغلبه) يأتي من حنينه الأصيل للطبيعة - أو حنينه إلى تاريخ المدينة: دمشق، بغداد، غرناطة... ويرى الباحث أن موقف العداء للمدينة هو في الأصل غير وارد لدى الشاعر العربي، وإنما تأثر الشعر العربي الحديث بالشعر الغربي والفلسفات الغربية، مما جعل بعض الشعراء يتخذون موقفاً معادياً للمدينة، هو موقف غير أصيل، تقليدي على الأغلب. انظر محمد محمود البشتاوي، المدينة في الشعر الفلسطيني المعاصر، http://www.drmosad.com/index287.htm

10 - ياقوت بلحر، الآخرية في رواية نوار اللوز لواسيني الأعرج، دار ناشري للنشر الإلكتروني، 2012، http://nashiri.net/articles/literature-and-art/5211-2012-08-23-11-46-31.html

المراجع:

1 - فادية حطيط، حوار الثقافات في كتب الأطفال، أفق، العدد 431، 15 ايا 2014، مؤسسة الفكر العربي.

-2 إياد عماوي، الأنا والآخر ودورها في رسم وتحديد العلاقة ما بين الوطن العربي والغرب، طولكرم http://www.minshawi.com/other/amawi1.pdf 2007

3 - عبدالله الخياري، ثقافة الطفل وتحديات العولمة، التدريس مجلة كلية العلوم التربوية، العدد 5، السلسلة الجديدة، 2013، ص.ص 39-38

4 - خيرة جريو، ثنائية المدينة والريف في شعر بدر شاكر السياب، مجلة جامعة بابل، العلوم الإنسانية، المجلد 22، العدد 2، 2014، http://www.uobabylon.edu.iq/publications/humanities_edition12/humanities_ed12_8.doc

5 - حمد محمود البشتاوي، المدينة في الشعر الفلسطيني المعاصر، http://www.drmosad.com/index287.htm

6 - ياقوت بلحر، الآخرية في رواية نوار اللوز لواسيني الأعرج، دار ناشري للنشر الإلكتروني، 2012، http://nashiri.net/articles/literature-and-art/5211-2012-08-23-11-46-31.html

السخرية من الآخر عند أحمد فارس الشدياق

د . جمال شحيّد *

مَن يتتبّع رحلات وتنقلات الشدياق التي دوّنها بخاصة في كتابي "الساق على الساق" و"الواسطة في معرفة أحوال مالطة" يلاحظ أنها تطرح باستمرار مسألة الأنا والآخر . ولكن قبل الخوض في صنوف السخرية الشدياقية ، لابد من معرفة من يتخفّى وراء هذه الأنوية ووراء هذه الآخرية .

بما أن راوي هذين الكتابين هو الشدياق نفسه الذي يتكلم عن نفسه تارة بصيغة المتكلم وطوراً بصيغة الغائب أو الفارياق ، يجدر بنا أن نتعرف على شخصيته ، مع العلم أنه لا يستثنيها من السخرية . قال : "كان مولد الفارياق في طالع نحس النحوس والعقرب شائلة بذنبها إلى الجدي أو التيس والسرطان ماشٍ على قرن الثور" (الساق ، ص83 ، تتكرر ص80) .

وكان يعلم علمَ اليقين أنه بشع الخلقة دميمها : "إن الفارياق كان يعلم من صغره أنه بمعزل عن الجمال [...] وأن القبيح معذور عن عشق المليح" (124) ؛ وبدأ يعشق تلميذته الصغيرة ، التي كلّفه أحد الأمراء اللبنانيين بأمر تعليمها . ويحدّد مصدر دمامته : ألا وهو حجم أنفه ، يقول : "مِن أين ورثتُ هذا الجلمود وأنف أبي كان كأنوف الناس؟ أين كان عقل أبي حين نقر في رأسه فكرُ إنشائي في هذا الكون؟" (151) . وكان يفضّل أن يموت أبوه وأمه في تلك الليلة المنحوسة . وأثناء عمله كحائك وبائع قماش تزوره زبونة منقّبة ، ولما "رفعت النقاب إذا بأنفها الناتئ يضيق عنه وجهها . وكأنه واجَهَ أنفي ليحييه" (151) ؛ وعندما حاول تقبيلها حال طول الأنفين دون ذلك .

* ناقد أدبي ومترجم من سوريا

ولمّا زار جامعة كامبريدج وتعرف على عدد من المستشرقين الإنكليز، دعوه لزيارتهم: "ثم قلّت الدعوات وكثر قلق الفارياق لأن من نظر إلى سحنته مرة لم يرد أن ينظر إليها مرة أخرى" (551). وهذا ما حدا بطل مقاماته أن يقوله عنه: "فجئت الفارياق وهو مكبٌّ على النسخ. وفي طلعته مبادئ المسخ. فقد رأيت عينيه غائرتين، ويديه ذاويتين، وعظم خديه ناتئاً، وجلده كالظل زائناً، حتى رثيت لحاله، وكدت أمسك عن الكلام إشفاقاً من بطالته" (144).

والحقيقة أن سخريته من شكله ليست جَلداً للذات، بل هي بالأحرى ممازحة معها ومع القارئ. ويسخر كثيراً من رجال الدين المسيحي في المشرق بخاصة، فلا يكاد يمر أي ذكر لهم دون أن تتحرك عداوته لهم ونقمته منهم. ويذمهم لأسباب عديدة، أولها اعتقال البطريرك الماروني يوسف حبيش أخاه أسعد في دير قنوبين وموته في سجنه، لأنه انتقل من الكاثوليكية إلى البروتستانتية، فيقول: "إن المسيح ورسله لم يأمروا بسجن من كان يخالف كلامهم، وإنما كانوا يعتزلونهم فقط. ولو كان دين النصارى نشأ على هذه القساوة الوحشية التي اتصفتم بها الآن، أنتم رعاة التائهين وهداة الضالين، لما آمن به أحد [...]. وهبْ أن أخي جادل في الدين وناظر وقال إنكم على ضلال، فليس لكم أن تميتوه بسبب هذا. وإنما كان يجب عليكم أن تنقضوا أدلته وتدحضوا حجته بالكلام أو الكتابة [...]. ما بال الكنائس الفرنسوية والنمساوية والإنكليزية والمسكوبية والرومية والأرثوذكسية والرومية الملكية والقبطية واليعقوبية والنصطورية والدرزية والمتوالية والأنصارية واليهودية لا تفعل هذه الفظاعة والشناعة التي تفعلها الكنيسة المارونية؟" (9-188).

وعوض أن ينشر رجال الدين ثقافة التسامح والتآخي والتنوير، يتحالفون مع الزعماء السياسيين لتجهيل رعاياهم ورهبانهم وراهباتهم. "والظاهر أن سادتنا رؤساء الدين والدنيا لا يريدون لرعيتهم المساكين أن يتفقهوا أو يتفقحوا. بل يحاولون ما أمكن أن يغادروهم متسكعين في مهامه الجهل والغباوة" (84). ويلومهم على تقصيرهم في تأليف الكتب المفيدة والترجمة وإنشاء المطابع والمدارس، ويأخذ عليهم ركاكتهم في التعامل مع اللغة العربية التي يشوّهونها ويفسدونها بأخطائهم الإملائية والنحوية: "المقصود من ذلك أن أبيّن لكم أن أدمغتكم قد سُقيت اللحن

* صورة أحمد فارس شدياق

والركاكة من وقت ذهابكم إلى الكتّاب وقراءتكم فيه كتاب الزبور إلى أن تصيروا كُهُلاً ثم شيوخاً، وأنه ما دمتم على هذه الحال فلن يرجى لكم من إبلال" (86)؛ أي أنه نفض يده منهم ومن جهالتهم. ويضيف "لو كنت راهباً لملأت الدير نظماً ونثراً" (467). ويسخر أيضاً من المبشرين الأجانب الذين يعظون باللغة العربية دون أن يتقنوها: "قاتل الله هؤلاء العلوج، إنهم يقيمون في بلادنا سنين ولا يحسنون النطق بلغتنا" (224). ويورد كمثال قول أحدهم من فوق المنبر: "أيها الكوم كد فات الوكت الآن، ولكني أهتب فيكم نهار الأهد الكابل إن شاء الله". وذات مرة احتاج قاموساً فسأل أحد الرهبان: "هل عندك يا سيدي القاموس؟ قال: ما عندنا بالدير جاموس بل ثيران" (136).

ويثور الشدياق على نفاق رجال الدين، "إذ يتظاهرون بالورع والتقوى والصلاح علانية ولا يتورعون عن المعاصي سراً. وفي هذا يتساوى رجال الدين في لبنان وغير لبنان، في رأي الشدياق"ا. ويقول الفارياق: "إن أسعد الناس راهب؛ فهو يأكل من أرزاق الناس، ويعوضهم عنه دعاءً يطفح من أصمار الكأس، ويغنيهم في الدياجي عن النبراس، ويركب ما لديهم من النجائب. فهو كما قيل آكل شارب راكب. ثم ما عليه بعد ذلك إن خرب الكون أو عمر" (118). ويسخر الكاتب من سذاجة أحد التجار الذي دعا راهباً للإقامة عنده "ليفتح الله ببركته رحم زوجته، كما تقول التوراة" (156). ويذكر الفارياق عداوات الجثالقة لبعضهم بعضاً، ويشبهها بالعداوات الناشبة بين الزنادقة (158). ويتوقف عند طائفتين مسيحيتين هما الكاثوليكية [ويسميها طائفة السوقيين] والبروتستانتية التي اعتنقها هو وأخوه أسعد [ويسميها طائفة الخرجيين] وعند تعصّب كل منهما.

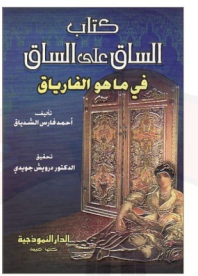
ويعقد المطران [الضوطار] الذي علم بتحول الفارياق إلى البروتستانتية جلسة تقريع وتنديد بالفارياق الذي أصبح "خرجياً"، ولكن هذا الأخير يدافع عن تصرّفه ويحرج المطران؛ ويسوق هذه المناقشة بأسلوب مسرحي. ويعقّب قائلاً عن رجال الدين: "قد تمسكوا بظاهر أقوال من الإنجيل فيما رأوه موافقاً لغرضهم وزائداً في جاههم وسلطانهم [...]. وقد نبذوا وراء ظهورهم خلاصة الدين وجوهره ونتيجته؛ وهي الألفة بين جميع الناس والمحبة والمساعدة وحسن اليقين بالله تعالى [...]. لكن دين النصارى مبني على مكارم الأخلاق، وغايته من أوله إلى آخره إبقاء السلم بين الناس وحثهم على الصلاح والخير" (184). وعندما أدرك الخرجيون الخطر الذي يتهدد الفارياق، قرروا إرساله عن طريق مصر إلى مالطة، ليعمل في دواوينهم هناك وليترجم التوراة إلى العربية. والحق يُقال، إن الشدياق عايش تلك المنافسة الضارية التي نشأت في لبنان بين الكاثوليك والبروتستانت، والتي أدت – بعد أن برد وطيسُها – إلى تأسيس أهم جامعتين في بيروت: جامعة القديس يوسف [اليسوعية] والجامعة الأمريكية [بروتستانتية].

وسخر الشدياق أيضاً من ارتهان العرب للأتراك،

ورأى أن استهانة العرب بأنفسهم غير مبرَّرة إطلاقاً. قال: "إن للترك سطوة على العرب وتجبراً، حتى أن العربي لا يحلّ له أن ينظر إلى وجه تركي كما لا يحل له أن ينظر إلى حرم غيره. وإذا اتفق في نوادر الدهر أن تركياً وعربياً تماشيا أخذ العربي بالسنّة المفروضة، وهي أن يمشي عن يسار التركي محتشماً خاشعاً متحاقراً متصاغراً متضائلاً... [وتليها 51 صفحة بهذا المعنى]. فإذا عطس التركي قال له العربي رحمك الله، وإذا تنحنح قال حرسك الله، وإذا مخط قال وقاك الله، وإذا عثر عثر الآخر معه إجلالاً له، وقال نعشك الله لا نعشنا. وقد سمعتُ أن الترك هنا عقدوا مجلس شورى استقر رأيهم فيه لدى المذاكرة على أن يتخذوا لهم مركباً وطيئاً من ظهور العرب" (216). ويعلق الفارياق قائلاً: "ولم أدرِ ما سبب تكبّر هؤلاء الترك هنا على العرب، مع أن النبي كان عربياً والقرآن أنزل باللسان العربي والأئمة والخلفاء الراشدين والعلماء كانوا كلهم عرباً، غير أني أظن أن أكثر الترك يجهل ذلك" (218).

ويأتي دور الدروز في آخَرية الشدياق. لقد صعد الفارياق إلى منطقة درزية كان فيها أخوه يعمل كاتباً عند بعض أعيان الدروز. "فلما اجتمع به ورأى ما كان عليه القوم من الخشونة والتقشف ومن الأحوال المغايرة لطباعه، أنكر بعضها ووطّن نفسه على تحمّل البعض الآخر [...]. وكان الفارياق كلما زاد بهؤلاء القوم خبرةً ونقداً، زاد إعراضاً عنهم وزهداً لأنهم غلاظ الطباع" (107). ويعطي مثالاً على ذلك؛ كيفية تناولهم الطعام – التي هي بالنسبة له مؤشر تحضّر أو توحّش - قال ساخراً: "وكانوا إذا قعدوا للطعام سمعت لهم زمزمة وهمهمة وقعقعة وطعطعة، فخلتهم وحوشاً على جيفة، يثرملون ويرهّطون وينهسون ويتعرّقون ويتمشّشون ويتلمظون ويتمطقون ويلوسون ويتنطعون، وكل ذلك في فرشطة خفيفة" (8-107)، ولكنه أعجب بنخوتهم ومروءتهم وشهامتهم وفتوتهم "فهم متأدبون في الفعال والكلام" (108).

وتلعب المرأة الدور الأهم في آخَرية الشدياق، بحيث استطاع بعضهم أن يقولوا إن لكتاب الساق محورين أساسيين: اللغة من جهة، والمرأة من جهة أخرى. وتكاد لا تخلو صفحة منه دون ذكر للمرأة. ويفصح الشدياق عن ذلك صراحة في مقدمة كتابه التي يوضح فيها هدفي كتابته: اللغة أولاً، "والأمر الثاني ذكر محامد النساء ومذامّهن" (67). وذكرُ محامدهن أوفرُ من ذكر مذامّهن، فيقول: "ومن تلك المحامد أيضاً حركات النساء المتنوعة التي لم يتصور منها شيء إلا وذكرته في هذا الكتاب، لا بل قد أودعته أيضاً معظم خواطرهن وأفكارهن وكل ما اختص بهن" (67). ومردّ هذا التركيز هو أن الشدياق دعا إلى تحرر المرأة ومساواتها بالرجل. وقد يكون هو العربي الأول الذي قال إن "لا نهضة للشرق إلا بنهضة المرأة"2. "ومن هذه المحامد ترقّي المرأة في الدراية والمعارف بحسب اختلاف الأحوال عليها كما يظهر من المآل الذي وصلت إليه الفارياقية. "فإنها بعد أن كانت لا تفرّق بين الأمرد والمحلوق



اللحية، وبين البحر الملح وبحر النيل، تدرجت في المعارف بحيث صارت تجادل أهل النظر والخبرة وتنتقد الأمور السياسية والأحوال المعاشية والمعادية في البلاد التي رأتها أحسن انتقاد [...]" (67). كيف طبّق الشدياق هذا البرنامج الذي رسمه في بداية "الساق على الساق"؟

كان الفارياق عازفاً عن الزواج نفوراً منه، "حتى أنه كان يحسب المتزوجين أشقى الناس، لأن الحالة الزوجية لا يبدو منها في الغالب سوى صعوباتها ومشقاتها. وكان إذا قيل له فلان تزوج، تأخذه به رأفة له كمن رزئ برزيئة كبرى" (391). لكنه عندما سافر إلى مصر شعر بالغربة، فنشد المؤنس في وحشته والرفيق في وحدته، وقال: "أي خير في العزوبة لمن رزقه الله قوته وحوْجه" (392). وكان في مصر يعزف أحياناً على العود فوق سطح داره، ولاحظ أن بنت الجيران – وهي من عائلة الصولي الكاثوليكية الشامية – كانت تصعد إلى السطح لتستمع إلى عزفه. فتودد إليها فاستجابت، ولكن بروتستانتيته خلقت له مشكلة عندما طلب يدها. فتحوّل لمدة ساعة إلى الكاثوليكية لتنتهي مراسم الزواج. وصار اسمها "الفارياقية" التي رزقته بفارس (1826-1906) وفايز (1828-1856). وكثيراً ما يذكّرها الفارياق بذلك السطح الذي جمع بينهما. "قولي لي بحق السطح..." (438). كانت تجادله بالتي هي أحسن قائلة: "هيهات، فإن الرجال من أثرتهم استبدوا بجميع الأمور المعاشية والمعادية وبمراتب العز والجاه، وحرموا النساء من أن يشاركنهم فيها. فما أبهج الكون وأعمره لو كانت النساء تتولى هذه الرتب. وكما أن الدنيا مؤنثة، وكذا السماء والأرض والجنة والحياة والروح والنفس والنبوة والرسالة... [وتعدّد حوالي خمسين مزيّة مؤنثة]، فما أجدرها بأن تشرِّف بالنساء" (570). تجادله في عقر داره، لكثرة ما يتكلم عن النساء. يسألها: "هل في النساء من تقيم على الوداد ولا تجنح عنه كل يوم ألف مرة؟ هذه الكتب كلها تشهد للرجال بالوفاء وعلى النساء بالخديعة. قالت: من كتب هذه الكتب؟ أليس الرجال هم الذين لفقوها؟" (531). وعندما يستشهد الفارياق بحكمة النبي سليمان حول دونية المرأة، تجيبه فوراً: "إن إفراطه في النساء شوش عليه الصالحة منهن من غير الصالحة" (531). وتضيف بكل يقين: "اعلمْ أن المرأة زينة هذا الكون، كما أن جميع ما فيه، إنما خُلق لزينتها لا لزينة الرجل" (533). وتنتهي هذه المساجلة التي صالت فيها الفارياقية وجالت بقولها قبل سفره: "إني أعاهدك على ما كنا عليه من الحب والوداد من أيام السطح إلى الآن. ولكن حين أحس وأشعر من هنا بأنك تبدلتَ السطح بالشطح، أقابلك مثل فعلك والبادئ أظلم ...

قلتُ مثَلُنا مَثَلُ ذلك المجنون. قالت لولا الجنون ما جمعنا الزواج. قلت أكثر الناس على هذا. قالت: أكثر الناس مجانين. فقلت: الحمدلله رب العالمين" (537). لم تكن هذه المرأة السريعة البديهة تتكلم بلسانها فقط، بل بصوتها وحركاتها، بحيث عجز الفارياق عن نقل هذه الحركات التي تبدو منها: عيون تغازل، حواجب تشير، أنف يرمع، شفاه تزمع، خدود تتورد، جيد يلوي، يد تومئ..." وغير ذلك مما يزيد الكلام قوة وبلاغة" (538). هذه المرأة القوية الشخصية عاملت الشدياق الماجن معاملة الند للند؛ مما دفع الفارياق إلى أن يصرّح لها ذات يوم: "والله إني ما خلوت قط بامرأة في الحلم إلا ورأيتك وراءها، حتى كثيراً ما شهدتك تمزقين ثوبها وتنتفين شعرها ثم تتبوأين مكانها وترسلينها فارغة. فقالت: الحمدلله على أن ألقي رعبي في قلبك في اليقظة والمنام. قلت: قد بدا لي أن أنتقل من التغزل بالنساء إلى هجوهن فعسى أن أنتقل بذلك إلى حال أحسن. قالت: افعل ما بدا لك، ولكن إياكَ من أن تدخلني في الجملة" (568). وذات مرة سألها: "ولكن أخبريني ما هذه الخصلة الغريزية فيكنّ معاشر النساء. إنكن تبكين وتضحكن إين شئتن من أي شيء كان. ونحن معاشر الرجال لا نبكي إلا منكن ولا نضحك إلا بكن ومن أجلكن. قالت: سبب ذلك هو كون النساء أرقّ طبعاً وأكرم خلقاً وأدق فهماً وألطف تخيّلاً وأرأف قلباً وأحنى فؤاداً... وأوفر كرماً وأطول حباً وأبقى وجداً وأحلى تحدثاً" (581). ما هذه المرأة السليطة التي بزّت أكثر النساء تحرراً في أوروبا! ويذكر الكاتب أن الشرقية الفارياقية مهّرت في اللغة الإنكليزية. وبسبب عشرتها الشدياق اللغوي صارت تساجله في اللغة مساجلة العارفين بأسرار البيان. وبما أنها تأثرت بالنهج اللغوي للشدياق، فإنها صارت تعشق الكلمات المستلّة من جوف القواميس.

ومن خلال الفارياقية، تتجلى الآخرية في النساء بعامة. وفي هذا الصدد، لابد من القول إن الشدياق لم يفوّت فصلاً من فصول الساق إلا وتطرق للنساء مماحكاً مرة كعادته، ولاعجاً مراراً. ويعترف بدايةً: "كما وقعت البلبلة عن ذات المرأة وحارت العقول في السر الذي أودعه الله فيها. من جهة أنها أول الأسباب في عمران الكون وخرابه، إذ لا يكاد يحدث في العالم خطب جليل إلا وتراها من خلله واقفة وراءه، أو بالحري مضجعة" (320). ولكنه منذهل بفهلوية المرأة: "وإن امرأة واحدة كانت في مجلس قد اجتمع فيه عشرون رجلاً أمكن أن تهنّدهم كلهم أجمعين. فتتصبّى هذا بلفظة، وذلك بلحظة، وذا بغمزة، وذاك بهجلة، وآخر بتحشيفة، وآخر باسجادة، وغيره بزفرة، وآخر بالتفاتة [... عشرون حركة عداً ونقداً]. فيقوم الجميع عنها راضين" (352). ومع أن الشدياق كان يود ذكر مكائد النساء وحيلهن، إلا أن نقطة ضعفه جعلته يقول: "لو استطعت أن أكتب مديحهن بجميع أصابعي وأنطق به بكل من جوارحي لما وفى ذلك بمحاسنهن.. فكم لهن عليّ من الفضل" (82). ويتوقف الشدياق عند المرأة الشرقية التي هي ضحية للتحرش، لاسيما

في مصر، والتي تخشى من "أن يكلمها أحد في الطريق أو يراها فترجع حبلى من النظر بفذٍ، ومن الكلام بتوأمين" (457). ويطالب بأن تختلط المرأة بالمجتمع وتشارك في تطويره: "فأية امرأة ترضى لنفسها بأن تقعد في بيتها كالفرس المسرج المعد للركوب وهي محرومة من معاشرة الناس؟" (459). ولطول باع الشدياق في شؤون النساء، يقول عنه الهارس بطل مقاماته: "لله درّه ما أفضله لأمور النساء ناظماً وناثراً". ومع ذلك رأى الفقيه النخعي "أن ما قال من أشراط الساعة طاعة النساء" (458).

ويمثّل أهل مالطة الفئة التالية من نظرة الشدياق إلى الآخرية. وصل إلى مالطة عام 1834، ومكث فيها أربع عشرة سنة، وأدار هناك مطبعة المرسلين الأمريكيين، وعمل أيضاً موظفاً لدى الإدارة البريطانية في الجزيرة. (وكتب عن هذه الجزيرة كتاباً مشهوراً هو "الواسطة في معرفة أحوال مالطة" (1836، الطبعة الأولى، مالطة؛ و1863، الطبعة الثانية، تونس). يذكر أولاً "أن مار بولس أزال السم من أفواه الحيات، فانتقل إلى أفواه أهل مالطة" (49)3. من هذا التعليق الأول نرى انحياز الشدياق ضد المالطيين. يصف اللغة المالطية التي أخذت كثيراً عن العربية، دون أن تعترف بذلك، قائلاً إنها "قذرة طفسة منتنة، بحيث إن المتكلم يُشَمّ منه رائحة البخر أول ما يفوه. والرجال والنساء في ذلك سواء. وإذا استنكهتَ امرأة جميلة وهي ساكتة نشيتَ منها عرفاً زكياً. وإذا استنطقتها استحالت إلى بخر" (231). ويتوقف عند وصف العاصمة "فالتة" (La Valette)، ويذكر وقائع حفلة رقص أقامها الحاكم الإنكليزي ودعي إليها الشدياق وزوجته، فتعجب الفارياقية من مخاصرة الرجال للنساء قائلة: "أشهد بالله أنه ما خاصر رجل امرأة إلا وباطنها" (الساق، 455). وبعد أن انتهت الحفلة عادا إلى البيت، "فكانت تقول وهي سائرة: نساء مع رجال راقصات، رجال مع نساء راقصون. راقصات راقصون راقصون راقصات" (456). ولاحظ الشدياق أن المالطيين مقتصدون جداً: "لا عيبَ على من يشتري نصف دجاجة، بل ربعها أو جناحيها أو رأسها، بل مصارينها" (الواسطة، 44)، وأنهم فخورون بكثرة كنائسهم (39) وأن جنونهم يكون بخاصة "عن وساوس في الدين" (42). فالمالطية ترسم إشارة الصليب على بطنها إذا شاهدت إنساناً مشوّهاً (52). ويذكر أن "التسرّي مستفيض عند جميع أهل مالطة" (61). ولاحظ أن "البغايا يترددن على الكنائس كثيراً. وحين يأتين الفاحشة يغطين وجوه صور القديسين التي في حُجرهن، أو يقلبنها تأدباً وتورعاً" (61). والجزيرة في نظره "دار معدّة للنغول" (67). ولاستكمال هذه اللوحة ذكر الشدياق أن المالطيين الكاثوليك يطالبون الإنكليز بتعيين والٍ إيرلندي كاثوليكي على مالطة، بدل الوالي الأنغليكاني (74).

وبأسلوب فولتيري مبين يسخر من الإنكليز. فقد رأى أنهم محافظون تقليديون، يخاطبهم قائلاً: "أنتم أسارى العادات والتقليد. فمتى ألفتم فعلةً لم يمكنكم أن تنتقلوا عنها" (622). وعاب

بخلهم: يدعوه أحد الإنكليز وزوجته إلى الغداء، وعند وصولهما يعتذر لعمل ضروري ويوصي زوجته بتحضير الطعام. وينتظرون ساعات طويلة دون عودته ودون طعام، فيقرران المغادرة ليلاً متضورَين جوعاً (453). وتركز الفارياقية على التفاوت الطبقي عند الإنكليز، تقول: "لما قدمنا بلادهم [الإنكليز] وعاشرناهم، إذا فلاحوهم أشقى خلق الله. أنظر إلى أهل هذه القرى التي حولنا وأمعن النظر فيهم تجدهم لا فرق بينهم وبين الهمج [...]. ومع ذلك فإذا دخلت قصور الملوك وطفت في أسواق المدن وعاينتَ ما فيها من الصنائع البديعة والتحف العجيبة والآلات الظريفة والفرش النفيس والثياب الفاخرة والأواني المحكمة ولاسيما مدينة لندن، علمت أن صناعها هم القائمون بالدنيا وهم منها محرومون. فكيف يزيّن هذا الصنف من الناس هذه الدنيا ويبهجونها ويعمرونها وهم عطل عنها ومحدودون منها [...]. لعمري إن حاجة الغني إلى الفقير أشد من حاجة الفقير إلى الغني [...]. هل جرب الأغنياء حيناً من الدهر أن يسعدوا الشقي بمالهم وينعشوه برفدهم ثم وجدوه مقابلاً نعمتهم عليه بالكفران والبطالة [...]؛ وإنما هو محض وهْم دخل في رؤوسهم مع الرحيق فخرج هذا ولم يخرج ذاك" (593-591). وبسرعة يمل الفارياق وزوجته بلاد الإنكليز التي "لم يجد فيها إلا الوحشة والنكد" وأكل البطاطا (597)، مع أن نساءها "أكثر خفة وطرباً وازدهاء وضحكاً من العروس وأمها" (612). وترتبط المحطة الأخيرة في الآخرية بأهل باريس، التي أمضى فيها الشدياق ثلاثين شهراً. لقد رأى أن باريس امرأة، أو بالأحرى مدينة تسرح وتمرح فيها النساء. وكموسيقي، أعجب بالتغريد والتطريب والتنغيم التي كانت تخرج من أفواههن، كما راقب كل نأمة وحركة تصدر عنهن: "فترى المرأة تمشي في الأسواق والشوارع وهي تميد وتميل وتتخلع وتتفكك" (624). لا بل رأى أن اللغة الفرنسية مبنية على صيغة المؤنث، مع أن أحد نحاتهم شاء في بعض قواعد لغتهم تغليب المذكر على المؤنث. "ولكن هيهات فإن امرأة واحدة هنا تقوى على عشرين ذكراً" (625). واعتبر أن "الرجل يماشي المرأة وقلبه بين رجليها". لذا "فإن كل ما يخطر ببال النحرير من أمور الفسق يراه الإنسان في باريس بعينه بالعَيْن" (627). المرأة في باريس "تتفاحل" كما أن الناقة تستبعر والهر يستنمر (244). وأعجب الفارياق بالحرية الجنسية المنتشرة في باريس، ورأى أن "أهل باريس أقل غيرة على نسائهم من جميع الناس" (629). تشاهَد المرأة في كل مكان، و"جميع الأشغال في باريس تديرها النساء" (628). أما الرجل الباريسي "فهمّه إرضاء زوجته وهيهات أن ترضى" (630). وفي جو الفسق هذا لا غرابة إن كانَ "ثلاثة أرباع سكان باريس مسافحين" (631). ونساء باريس يتصيدن الرجال في الحدائق العامة بخاصة. وينظم الفارياق قصيدة في مديح باريس ترجمها أحد المستشرقين ونشرها في إحدى الصحف ووعده بأن ينشر النص العربي في مجلة Journal Asiatique.

وينتهي الكتاب بتعليق الشدياق على "أغلاط الرؤوس العظام الأساتيذ الكرام مدرّسي اللغات العربية في مدارس باريس" (708-686). فرأى أن المستشرقين قد ترجموا إلى الفرنسية كتباً عربية سخيفة (688) ولم يقدموا على ترجمة النفائس، ولم يجرؤوا على ترجمة كتاب فرنسي مهم إلى اللغة العربية. "وسمعتُ مرة بعض التلامذة يقرأ على شيخه مقامات الحريري ولا يكاد ينطق بحرف واحد نطقاً بيناً من هذه الحروف التي خلت منها لغتهم" (690). ويقدر كثيراً المستشرق اللامع سيلفيستردى ساسي الذي كان ينشئ بالعربية أيضاً، ولكنه استثناء (691). ويورد عيّنات من أخطاء المستشرقين اللغوية (708-692). وكانت إقامة الشدياق في باريس من أخصب سنوات حياته، إذ ألّف فيها كتاب "الساق على الساق" (طبع في باريس عام 1855) و"سر الليال في القلب والإبدال" (1867) و"الجاسوس على القاموس" (1882).

ومن الفئات الاجتماعية التي احتقرها الفارياق فئة الأطباء. إنه يسخر منهم على طريقة موليير ويعتبر أن الطبيب هو "رسول عزرائيل" (258). أنْجِمَ الفارياق ذات يوم من أكلة برْغل فأصيب بعسر هضم. فأرسل له أحد الأمراء طبيباً من معارفه، مع أن الفارياق كان يتحسب من الطب والأطباء: "إني أرى هؤلاء الأطباء يعالجون الأمراض بالحرص والتخمين، فما يهتدون إلى العلة والمعلول إلا بعد أن تبلغ الروح الحلقوم، فيجربون مرة دواء ومرة أخرى غيره" (ص258). وعندما مرض الفارياق في مالطة نصحه الطبيب بالابتعاد عن النساء، "فألفى قوله كذباً ومينًا" (271).

هذه بعامّة هي مواضيع الآخرية عند الشدياق. وإذا شئنا تحليل السخرية التي ساقها نقول إنها قائمة على عنصرين: السخرية اللفظية والسخرية المعنوية. ففي الأولى وظّف الشدياق مخزونه الهائل من اللغة العربية، وأفرط في سَوْق المحسّنات اللفظية والمرادفات المعجمية – وهي جزء من مشروعه الذي أعلن عنه في بداية كتاب الساق على الساق – وتستند إلى السجع والجناس والطباق. وفي هذا الصدد يعجّ الكتاب بأمثلة وفيرة حول هذه المحسنات. فيقول عن المطران اثناسيوس التتونجي الذي حاول منافسته في ترجمة التوراة: "غير أن المطران اثناسيوس التتونجي مطران طرابلس الشام، المقيم في جميع البلدان إلا فيها، لم يطالع شيئاً من مؤلفات العلماء، فغاية ما عمله من النحو باب الفاعل والمفعول، ومن البيان نوع التجريد، ومن الفقه باب النجاسات، ومن العروض الوتد المتحرك، ومن البديع رد الصدر على العجز. هذا حدّ ما عرفه وتبجّح به في مدرسة عين تراز حين كان قيم تلامذتها" (314). ويخاطب القسيس الفارياق قائلاً: "إذا مدحتَ الراهبات فاحذر من أن تذكر لهن أذناء وأعجازاً، إذ لا شيء لهنّ من ذلك، فإن طول الاعتكاف والاحتجاب قد صيّرهن مخالفات لسائر الناس. ونحن معاشر العباد أعلم بهنَّ" (149).

أما الفكاهة المعنوية فقائمة – كما يقول سليمان

جبران4 – على المبالغة والتناقض والتبديل. والمبالغة جمّة في هذا الكتاب: يصف جفاف ويباس الخبز الذي يتناوله الرهبان قائلاً: "إذا أخذ الإنسان بكلتا يديه رغيفين وضرب أحدهما بالآخر، أخاف بقرقعتهما جميع جرذان الدير، أو أن يتخذهما متخذ الناقوس الذي يضرب به لأوقات الصلاة" (135). وعن تهوّس الرجل بالمرأة يقول: "لو أنك ألقيته في جب سيدنا يوسف، وفي فُلْك سيدنا نوح، وفي بطن حوت سيدنا يونس، وعلى ناقة سيدنا صالح، ومع أصحاب الكهف، لصرخ قائلاً: المرأة المرأة، ومن لي بالمرأة [...]، ولا عيش إلا مع المرأة [...]. فبلاء الرجل وهمه ووحشته ونحسه وشقاوته وحرمانه بل هلاكه يكون من هذه المرأة" (292، 279). ويلجأ الشدياق إلى أسلوب التناقض؛ وكمثال على ذلك ما أورده عن الزواني في مالطة، اللواتي يقلبن صور القديسين وتماثيلهم كي لا ينظروا إلى فجورهن (231). وتستند هذه الفكاهة أيضاً إلى المغالطة في التعليل كقوله، بعد أن اشترى حبلاً ليربط به صندوقه "فأبى التاجر أن يأخذ منه ثمنه. فكأنه ظن أن الفارياق لم يشترها إلا بعد أن استخار الله في أن يخنق بها نفسه" (615). وتستند أيضاً إلى المغالطة في القياس كقوله إن سيدنا سليمان – على حكمته المعروفة – كان يملك ألف امرأة "منهنّ ثلاثمائة سُرّيات والباقي سَرِيّات، فكان له في كل يوم امرأتان ونصف وكسور" (291) [السُرّية = الأمَة، السَرية = الزوجة]. ونستخلص مما سبق أن الشدياق أستاذ لامع في السخرية، ويعتبر مع الجاحظ من أساطين هذا الفن. ولتعدد الرؤى التي نظر فيها إلى الآخرية، تبدّتْ آخرية كوكبية تشمل شعوب الشرق والغرب التي عاش في كنفها، تشمل المؤنث والمذكر، مع كلفه بالمؤنث وهوسه به، تشمل شتى طبقات الأنا الشدياقية. إذ لا توجد أنا منفصلة عن الآخر. وما سخريته من نفسه إلا وسيلة للسخرية من الآخرين؛ وهي دليل صحة وعقل راجح.

الهـــوامـــش

1 - سليمان جبران: "الساق على الساق للشدياق.. مبناه وأسلوبه وسخريته". القاهرة، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، 1993، ص82.

2 - فواز طرابلسي وعزيز العظمة: أحمد فارس الشدياق (سلسلة الأعمال المجهولة). بيروت، دار الريس، 1995، ص34.

3 - ورد في سفر "أعمال الرسل" (الإصحاح 28، الآية 4-3) ما يلي: "وبينما بولس يجمع شيئاً من الحطب ويلقيه في النار، خرجت أفعى دفعتها الحرارة، فتعلقت بيده: فلما رأى الأهلون الحيوان عالقاً بيده، قال بعضهم لبعض: لاشك أن هذا الرجل قاتل. لقد نجا من البحر، ولكن العدل الإلهي لم يدعه يعيش. أما بولس فنفض الحيوان في النار، ولم يعانِ أذى. وكانوا ينتظرون أن يتورم أو يقع فجأة ميتاً، فلما طال انتظارهم ورأوا أنه لم يصب بسوء بدّلوا رأيهم فيه وأخذوا يقولون: هذا إله".

4 - سليمان جبران: الساق على الساق.. مبناه وأسلوبه وسخريته. القاهرة، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1993.

المراجع

1 - الشدياق (أحمد فارس): الساق على الساق في ما هو الفارياق. قدّم له وعلق عليه الشيخ نسيب وهيبة الخازن. بيروت، دار مكتبة الحياة، إعادة طبعة باريس 1855.

2 - الشدياق (أحمد فارس): الواسطة في معرفة أحوال مالطة. قطر، وزارة الثقافة والفنون والتراث، 2015 [هدية كتاب الدوحة].

3 - جبران (سليمان): الساق على الساق للشدياق.. مبناه وأسلوبه وسخريته (الطبعة الثانية). القاهرة، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، 1993.

4 - جبري (شفيق): أحمد فارس الشدياق. بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987.

5 - الطرابلسي (فواز) والعظمة (عزيز): أحمد فارس الشدياق (سلسلة الأعمال المجهولة). بيروت، دار الريّس، 1995.

6 - سواعي (محمد): رسائل أحمد فارس الشدياق. بيروت وعمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004.

7 - مرشو (غريغوار) والحسيني (سيد محمد): نحن والآخر. دمشق، دار الفكر، 2001.

8 - العودات (حسين): الآخر في الثقافة العربية. من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين. بيروت، دار الساقي، 2010.

9 - لبيب (الطاهر) [تحرير]: صورة الآخر. العربي ناظراً ومنظوراً إليه. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.

عمل الفنان خالد فرحان

الباحث والناقد د.نادر كاظم:
ينبغي التمييز بين التعددية الثقافية والمحافظة الثقافية

علي القميش *

هوياتنا ، سواء كانت فردية أو جماعية ، ليست "وقائع طبيعية" ، لكنها كيانات نشكلها ، وأحياناً تكون تخيلات ، إلا أن معظم الناس في هذا السياق لن يقبلوا بذلك الطرح ظناً منهم بأن هويتهم الشخصية قابعة في الروح وتصدر عنها ، وفي حوارنا مع د . نادر كاظم سنتلمس واقع هذه الإشكالية ، وسنحاول أن نقرأ هذه القضية من خلال خصوصيتها البحرينية . يذهب كاظم في هذا الحوار إلى أن الاعتراف بالهويات الثقافية هو من متطلبات التعددية الثقافية غير أن هذا الاعتراف لا يعني حبس البشر في هوياتهم ولا اختزال وجودهم في هويات ثقافية أحادية ، ويؤكد كاظم بأن تحييد الدولة هو الذي يؤسس للحرية السلبية ، وموضحاً أن هذا النوع من التعددية الثقافية يؤمن الحماية لهذه الجماعات ، إلا أنه مع الزمن قد تكون له عواقب سلبية . وينظر كاظم في حوارنا إلى رؤية التيارات الفكرية حول هذا الموضوع فيؤكد أن المسألة لا تتعلق بالجماعات الدينية أو العرقية ولا بتسييس مطالبها ، ذلك أن كل الجماعات قد تلجأ إلى الدولة من أجل تحويل واجباتها أو اهتماماتها الخصوصية إلى قوانين عامة تلزم الجميع بها ، بل القضية تتعلق بنظام الحقوق ومعايير التشريع ومرجعياته داخل الدولة ، وخاصة الدولة ذات التعدديات الدينية أو الإثنية . . وهكذا نذهب بكم إلى هذا الحوار : "خارج الجماعة" تعميق للنقاش حول خيار الاعتراف بالتنوع ، وخيار تحييد الدولة .

* كاتب من البحرين

احترام هويات الناس الثقافية لا يعني حبسهم في هذه الهويات ولا اختزال وجودهم فيها ..

*** ألا تتعارض فكرة الخروج من الجماعة مع فكرة الاجتماع وضرورة الانتماء؟ أم إن فكرة الخروج عن الجماعة، في أطروحتك، تتمثل في الخروج على الأفكار التي تصوغ الجماعة وتنتهي بصناعة ذلك النسق العام المسؤول عن كل العيوب النسقية التي يمكنها أن تلحق الضرر بالهوية العامة أو العيش المشترك، وهل هذه الذهابات التي ذهبت إليها في كتابك تتقاطع مع ما ذهب إليه جوستاف لوبون في كتابه "روح الاجتماع" حين تحدث عن أن المرء يهبط بمجرد انضمامه غلى الجماعة عدة درجات في سلم المدنية، ولعله كان رجلاً مثقفاً مهذب الأخلاق في نفسه ولكنه في الجماعة ساذج تابع للغريزة، ففيه اندفاع الرجل الفطري وشدته، وفيه عنفه وقسوته، وفيه حماسته، وفيه سهولة التأثر بالألفاظ والصور، وهكذا حتى يصبح الحكم في الجماعة للمشاعر ولا يبقى للعقل عليها كبير سلطان.**

نعم، علينا في البداية أن نميز بين المجتمع والجماعة، وهذا تمييز مهم. الحديث عن المجتمع يعني الحديث عن حاجة ضرورية

* صورة غستوف لي بون

سبق لابن خلدون وأفلاطون وأرسطو من قبله أن عبروا عن هذه الحقيقة التي تقول بأن "الإنسان اجتماعي/مدني بطبعه"، وهم يقصدون بذلك أن حاجة البشر إلى الاجتماع والعيش المشترك حاجة أساسية وضرورية بحكم القصور البشري الذي يجعل كل فرد بحاجة إلى الآخرين في تأمين قوته ومعاشه، وحفظ حياته، فضلاً عن الشعور بالأنس والاستئناس بمعية الآخرين. أنا في الحقيقة لا أتحدث عن هذا، بل أتحدث عن حالة أخرى يمكن أن تكون مرضاً يعتري "روح الاجتماع" البشري، بحيث تتحول حاجة البشر إلى العيش معاً إلى حالة صنمية تكون مقصودة لذاتها من جهة، وإلى قيد يضيّق الخناق على إرادتنا الحرة كأفراد، وحرياتنا في أن نختار من نحن؟ وماذا نريد أن نكون؟ وهذا يحدث حين يتم التعامل مع انتمائنا لجماعة من الجماعات على أنه انتماء حتمي ولا مهرب منه كأنه مكتوب على جبين كل واحد منا أن يكون ابن هذا الجماعة أو تلك لا لشيء سوى أنها "جماعته الأصلية" أي الجماعة التي شاءت الأقدار أن يولد فيها. يراد لنا أن نبقى حبيسي هذه المصادفة عبر مصادرة حقنا في أن نختار أن نكون أي شيء "خارج الجماعة".

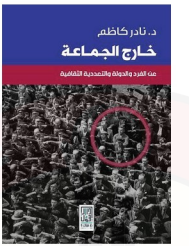
أنا لا أدعي أن هذه مسألة سهلة، لأن جماعتك والجماعات الأخرى، وأحياناً الدولة كذلك، كل هؤلاء سيصرون على أن يعاملوك وينظروا إليك على أنك ابن "جماعتك الأصلية"، وهذا ما أقصده حين أقول بأن في الخارج توجد بُنى وأجهزة تصنيف وظيفتها المحافظة على هذه التصنيفات وإعادة إنتاجها باستمرار، بمعنى أنك لو كنت تنظر إلى نفسك على أنك ليبرالي أو علماني أو يساري، فليس معنى ذلك بالضرورة أن الآخرين (أي جماعتك الأصلية وجماعات الآخرين) سوف ينظرون إليك ويتعاملون معك على هذا الأساس، فقد تُفاجأ بأن تجد أحداً يتعامل معك على أنك ابن "جماعتك الأصلية" شئت أم بيت. هذا يحصل حتى على نطاق أوسع، خذ على سبيل المثال التطورات الأخيرة في الغرب وصعود اليمين الشعبوي المعادي للأجانب بما فيهم العرب والمسلمين، فلو صدر قرار في بلد غربي (كالقرار التنفيذي الذي أصدره الرئيس الأمريكي دونالد ترامب بحظر دخول الولايات المتحدة الأمريكية على أصحاب 7 جنسيات) بحظر دخول أي مسلم او عربي لهذا البلد أو ذاك، فماذا يعني هذا لك كليبرالي أو يساري أو علماني أو حتى متغرب يرى الغرب جنة الله في الأرض؟ هل تقول لسلطات المطار: "أنتم مخطئون، لأنني ليبرالي أو يساري ولم يبق من انتمائي لجماعتي الأصلية (كعربي أو مسلم) شيء سوى الاسم، وحتى هذا أعدكم بتغييره والتبرؤ منه!". هذا موقف قد تجده حتى خارج السياق الرسمي، فقد تجد نفسك تسير في شارع من شوارع باريس أو لندن لتفاجأ بشخص ينظر إليك ويتعامل معك على أنك إرهابي لا لشيء سوى أن ملامح وجهك عربية أو مسلمة! هذه مهزلة ومأساة معاً. وهي هي حين تنظر لها في سياقك المحلي. الذي أريد أن أقوله هو أنك حين تفاجأ بشخص عنصري أو طائفي يصمك بأنك ابن "جماعتك الأصلية"، فكأن هذا بحد ذاته هو حكم بالفشل النهائي على مهمتنا في تقرير من نحن وماذا نريد أن نكون. أنا أقول: لا، لأنه من أعطى الآخرين هذا النوع من السلطة ليقرروا هم من أنا؟، ولماذا يصادر حقي من أجل تثبيت "حكم الآخرين" حتى لو كان ظالماً وغير صحيح ولا سويّ؟ نعم، من الصحيح أن يقول أحدنا إن هويتي (بمعنى من أنا؟) مسألة شخصية بالكامل وهي تعنيني أنا فقط ولا دخل للآخرين في تقرير من أنا، ولكن الصحيح كذلك، والذي لا ينبغي أن ننساه أو نغفل عنه، هو أن سياقات تشكل هويتنا سياقات تخضع للصراع والتفاوض بيننا وبين هؤلاء الآخرين ومن قبلهم بنى وأجهزة التصنيف وأدواتها في الخارج.

ثم إن هذا واحد من أعراض مشكلة أكبر، وهي مشكلة الهوس بالتصنيف الجماعي أو ما يسميه عالم الاجتماع الأمريكي، روجر بروبيكر، بالنزعة الجماعية groupism، بمعنى أن هناك نزعة متصاعدة للنظر إلى البشر على أنهم أبناء جماعات، والنظر إلى العالم الاجتماعي والحياة الاجتماعية على أنها مشكلة من كيانات جماعية

وأديان وطوائف وقوميات لا من مجموعة من الأفراد ولا المواطنين. وهذه نزعة تتجاهل عمداً أن هذه الكيانات ليست منسجمة ومتماسكة أبداً، فعمدة لندن مسلم، والإسكافي ومنظف الأحذية في حي فقير في جاكارتا أيضاً مسلم، ولكن هذا لا يعني أن هناك "جماعة مسلمة" واحدة ومنسجمة تجمع بين هذا وذاك، وإن وجدت كجماعة متخيلة، فإن هذا لا يعني أن هذه جماعة منسجمة وأن أصحابها متطابقون مثل نسخ مكررة لنموذج أصلي واحد. هذه، في الحقيقة، نزعة خاطئة، بل خطرة على التعايش بين البشر كما هي خطرة على فكرة المواطنة داخل الدولة. وهذه هي الإشكاليات التي يدور حولها كتابي "خارج الجماعة".

*** بدءاً من صيغة العنونة لكتابك الصادر مؤخرا ((خارج الجماعة ... عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية)) ...حتى ثنايا الكتاب، نجد تلك الصيغة التحذيرية من مسألة التحول و كذلك وقوع فعل ((القمع)) بالنسبة للجماعات، التي تنضوي تحت تلك الجملة أو الشعار العريض المتداول بالنسبة للتعددية الثقافية في مجتمعاتنا، ألا يمكن الحديث عن جملة المفاهيم المشوهـة التي من بينها تلك التعددية الثقافية و التي تنبني في أساس الأمر على اختزال كل أفعال القمع و((النصب والجر بمعناها المجازي))، وإن جملة هذه الشعارات التي يراد منها تسويق فكرة تأسيس مجتمعات مدنية متحضرة، ما هي إلا مفردة من المفردات المخاتلة والمراوغة في الميدان السياسي والإعلامي، الذي هو جزء من اللعبة الأكبر والتي يمكن أن نسميها أو نطلق عليها بسياسات إدارة عقول العامة، بغرض إشغالهم لينتهي بهم الوقت دون أن يتحقق شيء إيجابي من إيجابيات هذه التعددية بالنسبة للمجتمع ؟**

تعرف أنني شرعت في الكتابة عن التعددية الثقافية في كتابي "استعمالات الذاكرة: في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ" ((2008)). في هذا الكتاب تناولت حاجة الدولة إلى الاعتراف بالتعددية الثقافية كمخرج من الأزمات السياسية الجماعية التي قد تبتلى بها هذه المجتمعات، وهي، في الغالب، أزمات ناتجة عن تحويل واجبات جماعة ما أو اهتماماتها أو ذاكرتها أو روزنامتها الخاصة إلى قوانين أو تعميمات داخل الدولة، وملزمة للجميع. وسقت، في ذاك الكتاب، الخيارات السياسية المتاحة أمام هذا النوع من المجتمعات، فهناك الخيار الأول الموسوم بالأزمات دوماً، ويتمثل في أن تأخذ الدولة بخصوصية جماعة ما لتجعلها قوانين عامة في الدولة، وهناك الخيار الثاني وهو أن تعترف الدولة بالتنوع الثقافي داخلها، وتأخذ بجميع الخصوصيات الدينية أو الإثنية، وهناك الخيار الثالث وهو أن تكون الدولة حيادية تجاه التنوع فلا تأخذ بأية خصوصيات دينية أو إثنية. تركّز جلّ جهدي في كتاب "استعمالات الذاكرة" على نقد الخيار الأول، والكشف عن عيوبه، ورصد التأزمات السياسية التي يولّدها. في



حين يتولى كتابي الجديد "خارج الجماعة" تعميق النقاش حول الخيارين الآخرين: خيار الاعتراف بالتنوع، وخيار تحييد الدولة. وكان في نيّتي أن يكون هذا الكتاب استمراراً لكتاب "استعمالات الذاكرة" من حيث طريقة المقاربة، وتركيز القراءة على الحالة البحرينية، إلا أني وجدت نفسي منساقاً إلى ضرب من القراءة التأصيلية والتأملية في قضية التعددية الثقافية، وما تنطوي عليه من تقدير ضمني تجاه الجماعة وتجاه الهوية الثقافية أو الإثنية. الأمر الذي يحوّل التعددية الثقافية إلى ضرب من الجماعيّة القمعية، ويهدّد باختزال الإنسان، وتقليص وجوده إلى كونه مجرد عضو في جماعة من الجماعات، بحيث يكون انتماؤه الثقافي أو الإثني هو عنوان هويته المفردة، ومحور وجوده كله. وأثناء ذلك وجدت نفسي معنياً بتقديم نقد من الداخل للتعددية الثقافية، وللاختزال الثقافي الذي قد ينتج عن هذا النوع من التعددية.

تقوم التعددية الثقافية على ضرورة الاعتراف بحرية الأفراد في الانتماء إلى الجماعة أو الهوية الثقافية التي يختارونها لأنفسهم، فمن واجب الدولة أن تحترم قرارات الأفراد في هذا الجانب، واحترام هذه القرارات يعني أنه ليس من حق الدولة أن تلزم أحد بهوية معينة، ولا أن تمنعه من الانضمام إلى هذه الهوية. هذا النوع من تحييد الدولة هو الذي يؤسس للحرية السلبية. إذا كان للأفراد حرية الانتماء إلى الجماعة فإن لديهم كذلك الحرية في عدم الانتماء أو في الخروج من الجماعة متى أرادوا ذلك. ولكن هناك نوع من التعددية الثقافية لا يقوم على الحرية السلبية بل على إلزام الدولة بدعم الهويات والجماعات وخاصة الجماعات المهمشة والمحرومة والهويات المهددة بالانقراض. وهذه قضية خلافية دار حولها الكثير من الجدل. ولكن ما أركّز عليه في هذا الكتاب هو نقد العواقب السلبية لمثل هذا النوع من الاعتراف بالتعددية الثقافية. قد يؤمّن هذا النوع من التعددية الثقافية نوعاً من الحماية لهذه الجماعات، إلا أنه مع الزمن قد تكون له عواقب سلبية، وأنا أركز هنا على سلبيته من حيث أنه سوف يقيد حرية الأفراد بل يصادرها في كثير من الأحيان، لأنه سيكون عليهم أن يؤكدوا انتماءهم لجماعتهم، وسوف يترتب على هذا التقييد والمصادرة نوع من الاختزال يمارسه الأفراد على أنفسهم أو تمارسه الجماعات أو الدولة عليهم، بحيث يجري اختزالهم في انتمائهم الجماعي فقط، فكأنهم أبناء هذه الجماعات وفقط. وبهذه الطريقة تتولد لدى أبناء الجماعات القناعة بأن انتماءهم الجماعي أمر حاسم في وجودهم، وأنه انتماء لا غنى لهم عنه، وأن الفرد بلا جماعة أو بلا

هوية ما هو إلا فرد في مهب الريح أو ضائع في العراء.

***سياقات الكتاب كانت تشي بأن التعددية الثقافية لا يمكن لها أن توجد في ظل الأشكال المبعثرة لصياغة ما يسمى بالدولة المدنية ذات التعددية الثقافية. خصوصاً وأنك أشرت بشكل من الأشكال إلى أن جملة العقد المركبة، التي يعيشها المجتمع البحريني تتمثل في مساحة التجاذبات بالنسبة للجماعات، جماعات سنية و أخرى شيعية و ثالثة يسارية و رابعة قومية ...الخ وأشرت إلى أنه لدى هذه الجماعات الثقافية أو الإثنية الكثير من الواجبات الخصوصية، التي تتوسل أفعال الهيمنة والقمع و تغليب الرؤى والأفكار وتقويض وجود الجماعات الأخرى وفرض الوصاية عليها . وأنت تحدثت عن خشية الليبراليين من أن تتحول هذه الواجبات الخصوصية إلى قوانين عامة تقوم الدولة بفرضها على جميع المواطنين المختلفين، وذلك بسبب النفوذ الطاغي مثلاً لجماعة دينية ما سواء كانت سنية أو شيعية.**

هل يمكن أن تضعنا في سياق أفكارك عن هذه التجاذبات ومدى تأثيرها سلباً على فكرة قيام مثل هذه التعددية الثقافية ؟.

تطرقت إلى هذا الموضوع في سياق تحليل المواقف السياسية والفكرية تجاه الانتماءات الجماعية المتنوعة داخل مجتمع ما، وقلت إن لدى القوميين واليسار نفوراً عاماً من هذه الانتماءات؛ فالقوميون يتعاملون مع الانتماءات المذهبية والدينية على أنها انتماءات فرعية وجزئية، وهي بمثابة وصفات جاهزة وخبيثة لتمزيق الأمة، وتقسيم المجتمع، وتشجيع التعصّب والتخندق الطائفي، والخروج على الإجماع القومي. ولا يختلف اليسار عن القوميين كثيراً في هذا التحليل، إلا أن التركيز، لدى اليسار، يتجاوز الانتماء القومي لينصبّ على "الانتماء الطبقي"، وهو انتماء أممي يتجاوز المسألة القومية والدينية. وهؤلاء يتصوّرون أن التفاوت الطبقي هو التفاوت الحاسم في حياة البشر، أما الاختلافات المذهبية والدينية والقومية فليست أكثر من اختلافات سطحية وبـ"لا تاريخ" وستزول في نهاية المطاف. أضف إلى ذلك، أن لدى اليسار، تاريخياً، نفوراً متجذراً تجاه الدين والمسألة الدينية على وجه العموم. ولكن الوضع مختلف في حال الليبراليين، فهؤلاء يفهمون انتماء الفرد إلى جمعية مذهبية أو دينية على أنه تأكيد لحضور الجماعة، وتعميق لمركزيتها على حساب الفرد. الأمر الذي يؤسس لنوع "غريب" من الحقوق يطلق عليه "حقوق الجماعات"، في حين أن الحقوق، في الليبرالية، حقوق أفراد، وأنها تستهلك بصورة فردية لا جماعية. كما أن هذا النوع من الحقوق الجماعية سيخلّ بمبدأ ليبرالي مهم، وهو مبدأ المعاملة المتساوية أمام الدولة والقانون؛ لأن الحديث عن حقوق الجماعات يفتح الباب أمام الحديث عن حقوق سياسية ومدنية متنوعة ومتمايزة بحيث يكون لكل جماعة حقوقها الخاصة.

لدى الليبراليين، لا تعني الجماعة سوى المزيد من الالتزامات القسرية التي تفرض على الأفراد بالقوة والإكراه. الأمر الذي لا يحصل، في الغالب، لدى جمعية خاصة بالبدناء أو جمعية خاصة بهواة جمع الطوابع والعملات القديمة أو جمعية للمهتمين بتربية الحمام أو الصقور وما شابهها من أنشطة اجتماعية ومدنية عامة. والأهم من هذا أن لدى الجماعات الثقافية أو الإثنية الكثير من الواجبات الخصوصية، ويخشى الليبراليون من أن تتحول هذه الواجبات الخصوصية إلى قوانين عامة تقوم الدولة بفرضها على جميع المواطنين المختلفين. ويحدث هذا حين يكون للجماعة نفوذ واسع داخل الدولة في سلطتها التنفيذية أو التشريعية، فلو أن جماعة من الإسلاميين تحصّلوا على نفوذ واسع داخل الدولة، فإنهم قد يعمدون إلى تحويل واجباتهم الخصوصية إلى قوانين عامة تطبق على الجميع، فإذا كانت هذه الجماعة تؤمن بأن الحجاب واجب على كل امرأة، فإنهم سيلجأون إلى الدولة لفرضه على الجميع، كما أنهم سيلجأون إلى الدولة من أجل تحريم بيع أو تداول الخمور ولحم الخنزير، ومنع البيع والشراء أوقات الصلاة، وتحريم الأكل في نهار شهر رمضان. وبهذا تتحول الواجبات الدينية الخصوصية إلى قوانين عامة تُطبّق على المسلم وغير المسلم، المتديّن وغير المتديّن. وفي المقابل، لو تمكّنت جماعة علمانية متطرفة من الحصول على نفوذ واسع داخل الدولة، فإنها ستعمد إلى التضييق على الحرية الدينية، وإلى منع الرموز والمظاهر الدينية بقوة الدولة والقانون. وقد يحصل هذا مع أية جماعة مذهبية أو دينية أو قومية أو أيديولوجية. هذا يعني أن القضية لا تتعلق بالجماعات الدينية أو العرقية ولا بتسييس مطالبها؛ لأن كل الجماعات قد تلجأ إلى الدولة من أجل تحويل واجباتها أو اهتماماتها الخصوصية إلى قوانين عامة تلزم الجميع بها، بل إن القضية تتعلق، بالدرجة الأولى، بنظام الحقوق ومعايير التشريع ومرجعياته داخل الدولة، وخاصة الدولة ذات التعدديات الدينية أو الإثنية. وهي قضية كانت محل اهتمام موسع في الكتاب.

***كيف يمكنك مقاربة جملة الإشكالات القائمة الآن في خصوص ملف قانون الأحوال الشخصية، بالنسبة لجزء الأحوال الشخصية((معلق)) وآخر تَم إقراره و العمل به، لماذا السماح بوجود ما يمكن تسميته بقانون الجماعات لا قانون الدولة؟**

- ثانياً، وفي سياق نشوء قانون الجماعات هذا، ألا يحق للأقليات أو الجماعات الصغيرة أن تضع قانونها الخاص أيضاً، فيكون هناك قانون للجماعات المسيحية و البهائية مثلاً و اليهودية ووو..الخ، خصوصاً وكما أشرت أنت في أكثر من سياق، إلى أن ثمة من ينتمون إلى المذهب الجعفري مثلاً لا يرتضون القضاء الجعفري حكما، وهناك أيضاً سنة أيضاً لا يرتضون القضاء السني حكما، سمهم ما شئت لبراليين، يساريين ... الخ فبالتالي ألا يحق لهم

أن يكون لهم قانونهم الخاص كجماعات ؟ أليس بالإمكان أن تضع الدولة قانوناً مدنياً يجمع كل أطياف المجتمع وتكون محتكمة له؟

هذه واحدة من القضايا المثيرة للجدل داخل المجتمعات التعددية، والتعددية الدينية والمذهبية على وجه الخصوص. وأنت تعرف أن الجدل حول هذه القضية مفتوح منذ وقت طويل، وهناك في الحقيقة أكثر من قضية، ويمكن أن نحصر ذلك في مستويين من الجدل: الأول هو الجدل الذي دار حول تقنين أحكام الأسرة والأحوال الشخصية. والجدل الثاني هو الذي دار حول وجود قانون مدني موحد لأحكام الأسرة. وهذا الجدل الأخير هو الأهم والأخطر، إلا أن الذي حصل أن الجميع انشغلوا بالجدل الأول وتناسوا الجدل الثاني. فيما يتعلق بالجدل الأول، فأنت تعرف أنه في البداية كان هناك موقفان متعارضان: الأول تمثله التيارات الليبرالية والعلمانية وتطالب، منذ فترة، بتقنين أحكام الأسرة، بحيث لا تخضع الاجتهاد القاضي الشرعي. والثاني يمثله تيار وعلماء الدين. في النهاية ارتضى الجميع الموقف الأول وتقبل السلفيون وتيار العلماء الشيعة ضرورة التقنين. إلا أن التيار الأخير كانت له وجهة نظر حول تمرير الشق الجعفري من القانون عبر بوابة المجلس التشريعي، ودون ضمانات دستورية تمنع تغييره مستقبلاً دون الرجوع للمرجع الأعلى عند الشيعة. انتهى الجدل حول هذه النقطة بتمرير الشق السّني والموافقة عليه وتعليق الشق الجعفري. وأنا أتصور أن الدولة لو أرادت تمرير هذا الأخير لفعلت، وأنا لا أستبعد تمريره مستقبلاً. ولكن هل هذا ينهي الجدل الثاني الذي كان يدور حول إمكانية وجود قانون مدني موحد؟ من متطلبات التعددية الثقافية أن يكون هناك اعتراف بالهويات الثقافية والأديان الموجودة في البلد. بمعنى أن وجود محكمة جعفرية وأخرى سنية، وقانون أحكام أسرة جعفري وآخر سني، إن هذا يمثل اعترافا من الدولة بالمذاهب، ولكن لا ينبغي أن ننسى أن في المجتمع مواطنين ينتمون إلى أديان أخرى: يهودية ومسيحية وبهائية وغيرها، وأن من حق هؤلاء أن تعترف الدولة بأديانهم تماماً كما تعترف بالمذهبين الإسلاميين الأساسيين.

لا ينبغي أن نخلط بين التعددية الثقافية وبين "المحافظة الثقافية"

تعني حبس الأفراد داخل هوياتهم وانتماءاتهم الدينية، وهو حبس غالباً ما ينتهي إلى اختزال الناس في هوياتهم الدينية التي يراد بها أن تكون هويات قدرية وحتمية ولا فكاك لأحد منها، فإذا كنت يسارياً أو علمانياً أو ملحداً أو لاأدرياً أو لامبالياً فهذا لا يهم لأنك في نهاية المطاف سوف تخضع لأحكام الأسرة السني أو الشيعي أياً كان انتماؤك الأيديولوجي وأياً كان رفضك للتمذهب الطائفي. فإذا قررت الزواج فإن عليك أن تمضي العقد على إحدى الطريقتين وأن توثقه في إحدى المحكمتين الشرعيتين. هناك

تعقيدات وتضييقات في عقود الزواج، وهناك مواقف متشددة من أقارب الطرفين وإصرارهم على أن يمضي العقد على هذه الطريقة أو تلك.

سبــق لي أن اقترحت حلاً يقوم على التعددية الثقـافية الليبـرالية، وهـي تقـوم على أن على الــدولة أن تعتـرف أولاً بـمواطنيـة الجميع علـى قـدم المسـاواة

***هل انتهت (أو ستنتهي) مشكلاتنا الاجتماعية بمجرد تقنين أحكام الأسرة؟ بالطبع لا، فمازالت هناك تعقيدات وتضييقات سوف تتسبب في كثير من المشكلات الاجتماعية، ما الحل إذن؟**

سبق لي أن اقترحت حلاً يقوم على التعددية الثقافية الليبرالية، وهي تقوم على أن على الدولة أن تعترف أولاً بمواطنية الجميع على قدم المساواة، وهذا يعني أن يحتكم الجميع لقانون مدني موحد، وأن تعترف ثانياً بالحرية الدينية للمواطنين، وهذا يمكن ترجمته في ترك الناس أحراراً ليقرروا هم ما إذا كانوا سيحتكمون لأديانهم ومذاهبهم في أحوالهم الشخصية أم لا. وهذا يعني وجود قانونين لأحكام الأسرة: قانون أحكام أسرة مدني موحد، وقانون أحكام أسرة شرعي كل بحسب دينه أو مذهبه، والناس يقررون الاحتكام لأي قانون يرتضونه. وبهذا يمكن تجاوز القسر والإكراه في إلزام الناس بقانون لا يرتضونه، فليس من العدل إلزام المسلم المتدين الذي يرى أن من واجبه الديني أن يحتكم في أحواله الشخصية لـ"أحكام الشريعة الإسلامية"، كما أن من مقتضيات العدل أن نحترم حق الآخرين العلمانيين أو الشيوعيين أو غيرهما بالاحتكام لقانون مدني يرتضونه.

*** احترام الدولة لوجود قانون خاص بالجماعات سنية وشيعية عبر وجود القضاء الشرعي، هل يمكن اعتباره ايجابية بالنسبة لفكرة قيام مجتمع متعدد الثقافات، أما أنه سيحفز على بزوغ جملة من السلبيات، لعل أبرزها البحث عن سبل دفاعية تؤمن وجودها في قبالة الجماعات الأخرى، على أساس الدفاع عن الهوية بمفردتها المستلة من مآزق الشعور بالتهديد الدائم للوجود، لتنتهي بالاقتتال الدائم فيما بينها ؟**

في إجابتي السابقة توضيح لهذا الإشكال. نعم، هناك خطر كامن في مأسسة الانتماءات الجماعية وهذا الخطر هو اختزال الناس في هوياتهم الجماعية ومصادرة حقهم وحريتهم كأفراد في تقرير من هم وماذا يريدون أن يكونوا. ويمكن لهذا أن يعمق من حالة التخندق الجماعي والتجزؤ داخل المجتمع، ولكن لا تنسى أنك تتعامل مع معضلة لا مع مشكلة بسيطة يمكن حلها بجرة قلم، المعضلة تعني أن كلا الخيارين المطروحين لتجاوزها ينطويان على عيوب، وعيوب خطيرة، فأنت في هذه المعضلة إما أن تقضي على التخندق من خلال منع وجود مؤسسات جماعية تعمل على فرز وتصنيف المواطنين على أساس انتماءاتهم الدينية أو المذهبية، وإما أن تسمح بوجود

هذه المؤسسات احترام لحرية العبادة والحرية الدينية. فعليك أن تختار هل تضيّق على الحرية الدينية بحجة الخوف من التخندق الطائفي، أم تحترم هذه الحرية وتتقبل على أساس ذلك درجة من التجزؤ والفرز داخل المجتمع؟

فيما يتعلق بالصراع والتنافس بين الجماعات داخل الدولة، فعلى النقيض مما ورد في السؤال، فأنا أتصور أن وجود تعددية ثقافية قائمة على مبدأ "المعاملة المتساوية المتفاوتة" يحمي الدولة من الصراع الجماعي الذي قد يهز استقرارها ويهدد قوتها. وإذا تركنا الحديث عن المؤسسات ومأسسة الانتماءات الجماعية، فإن الصورة ستكون واضحة، وهي كالتالي: لكل المواطنين حقوق مواطنة متساوية، ولكن فيما يتعلق بالحقوق الثقافية فإننا ينبغي أن نتحدث عن معاملة متساوية متفاوتة.

أجتهاد الدولة من أجل توحيد المؤسسات ودمجها منذ الثلاثينات من القرن العشرين

*** هذا الاحترام من قبل أي سلطة في العالم بالنسبة لوجود قانون خاص بالجماعات ودوائر قضائية مذهبية، يفسره كثير من الاجتماعيين والسياسيين على أنه فعل تورط بالنسبة للدولة، وما هي قراءتك لمثل هذا الأطروحات ؟**

هذا تكتيك وتحكم قديم، ستجده في محاولة الخليفة المنصور العباسي في إثارة النعرات القبلية بين ربيعة ومضر، كما ستجده في سياسية "فرّق تسد" الاستعمارية. وهذا لربما وهماً لدى بأن دوام الحكم مهدد في حال تحققت الوحدة بين الجماعات المتعددة. ولكني أود أن أنبهك إلى وهم رديف ومكمل لهذا، وهو وهم قائم في السؤال السابق، ولا يتعب الكثير من النخبة من ترديده، وهو أنه لا شغل للدولة سوى تعميق الانقسامات الطائفية، ومن أجل اللعب على وتر هذه الانقسامات. هذان وهمان متكاملان ويعضد كل منهما الآخر. وكلاهما بحاجة إلى نقد ومساءلة نقدية. وللأمانة فتاريخنا المحلي يقدم الشواهد المتعارضة مرة لنقض كلا الوهمين ومرة أخرى لتعزيزهما. ففيما يتعلق بتاريخ مأسسة الانتماءات الطائفية في البحرين مثلاً فإن علينا أن نعترف بأن الدولة جهدت من أجل توحيد المؤسسات ودمجها منذ الثلاثينات من القرن العشرين، فأنت تعرف أنه كان للطائفتين الأساسيتين استقلال ذاتي في إدارة شؤونهما الدينية وحتى المدنية مثل التعليم حيث كانت هناك في بادئ الأمر لجنة أهلية خيرية سنية تشرف على التعليم في مدرستي السنة((الهداية في المحرق والمنامة، ويُذكر أن الهداية كانت توصف في أيام التأسيس الأولى بأنها "مدرسة دينية")) ولجنة أهلية جعفرية تشرف على مدرستي الشيعة((المباركة العلوية والجعفرية))، واستمر الحال على ما هو عليه من استقلال وانقسام إلى أن جرى توحيد المدارس حين تحوّل التعليم النظامي من الإشراف الأهلي إلى الإشراف الحكومي المباشر، وذلك في العام 32/1933 حيث تم

دمج اللجنتين السنية والجعفرية، وأصبح التعليم تحت إشراف الحكومة مباشرة. ويذكر تشارلز بلجريف، مستشار الحكومة آنذاك، في مذكرات يوم الثلاثاء 8 يناير 1935 أنه كان هناك "محاولة لدمج محكمة السنة مع الشيعة"، إلا أنها محاولة انتهت إلى الفشل. ما معنى هذا؟ المعنى المباشر أن الدولة كانت تعمل على توحيد المؤسسات ودمجها لا تعميق انقساماتها، فلو كان بمقدورها دمج الأوقاف والمحاكم الشرعية في الثلاثينات لفعلت وانتهى الانقسام المؤسساتي.

الطائفية بلاء، والبلاء حين يعم وينتشر فلا يمكن أن يسلم منه أحد، وهذا بلاء تبتلي به الجماعات المهيمنة كما الجماعات المهمّشة

* تبقى مسألة تخليص المجتمعات من الخطابات الطائفية، وتحفيز افراده للاقتناع بضرورة اجتثاثها من كافة الخطابات السياسية والدينية، واستبدالها بمنطق التعايش والبحث عن القواسم المشتركة كقاعدة أولى لهذا التعايش، بمثابة المعادلة الصعبة والمعقدة، ذلك لان كل الخطابات تدعي البراءة من ممارساتها الطائفية، كأنهم يتسترون بالغربال خشية أن تنال منهم الشمس فتطهرهم، تأخذهم العزة بالاثم كما يقال، وكما قلت في كتابك ((طبائع الأستملاك)) بأن: الحديث عن ذاكرة الطائفية اليوم هو بحد ذاته خضوع لنوازع طائفية راسخة. ولعل أصحاب هذا الاتجاه -كما كتبت - يتصورون إن تجاهل المرض أو التبرؤ منه يقودان إلى اختفاء المرض وشفاء المريض، ولكن هل ينفع الجهل والإنكار من ابتلي بمرض خطير؟ ألا يقود إنكار هذا المرض والجهل به إلى هلاك صاحبه؟ ثم هل يفتري الطبيب على المريض حين يصارحه بأنه مريض، وبمرض خطير أيضا؟ أو حين يصارحه أكثر بان لمرضه هذا تاريخا وراثيا طويلا؟ أو ليس من الممكن أن تكون هذه المصارحة جزءا من خطة العلاج؟ كما إنك تحدثت أيضا عن أن الخطاب الطائفي اليوم أضحى نسقاً يتحكم في تصورات الأفراد وسلوكياتهم وسبل التواصل فيما بينهم، وهو نسق ينشط في سياق المزاحمة من أجل تحقيق مآرب دفينة ومتجذّرة... ترى ماذا عن نظرية التورط؟ أقصد، بأن إمكانية التفريق بين خطاب متورط في الطائفية كنسق مرضي، وبين آخر بريء منه، إمكانية صعبة التحقق، بالمقابل أليست الخطابات على اختلاف أشكالها دينية كانت أو سياسية متورطة بشكل أو بآخر في هذا النسق، ذلك لأنها تبدأ دائماً بالبحث عن قيمة إنسانية عليا تنشد تحقيقها وتنتهي بفعل إقصاء لفكر ما أو لأخر مختلف معها؟ كذلك الجماعات المهمشة التي تحدثت عن إنها ضحية لفكرة الطائفية التي تمارسها الجماعات المهيمنة، هل يمكن التسليم ببراءتها من التورط في فكرة الطائفية وممارساتها؟ أترى، كيف يمكن تفكيك هذه المعادلة المتشابكة والمعقدة بوصفك أحد المشتغلين على قراءتها؟

الطائفية بلاء، والبلاء حين يعم وينتشر فلا يمكن أن يسلم منه أحد، وهذا بلاء تبتلي به الجماعات المهيمنة كما الجماعات المهمَشة، إلا أن خطورة الجماعة المهيمنة أكبر من المهمشة بحكم أن لديها من أجهزة الهيمنة ما يمكنها من خلق واقع وطمس آخر وبقوة العنف المادي في أحيان كثيرة. والخطورة في هكذا سياسات أنها تؤسس لدورة الطائفية المتبادلة، فالجماعة المهيمنة لن تبقى مهيمنة إلى أبد الآبدين، فقد تقفز جماعة مهمشة لتشغل موقع الهيمنة، فماذا يمكن أن تتوقع؟ إعمال آليات الانتقام البشع في الاتجاه المعاكس، وهكذا لا تنتهي هذه الدوامة.

قد تكون سياسات التمييز التي تتبعها الجماعة المهيمنة أكثر خطورة وبروزاً. ولكن لدى الجماعات المهمشة قدرة على إعمال سياسات تمييز من نوع آخر، وهي سياسات تمييز رمزية في غالب الأحيان، إلا أنها سياسات خطرة في الوقت ذاته، فالجماعات المهمشة التي تضطر إلى تكوين تصور متفرد واستثنائي عن نفسها، وأنها الفرقة الناجية، وصاحبة الحق والحقيقة الدينية، وأن الآخرين مهرطقون وضالون. هذه الجماعة مؤهلة لأن تمارس التمييز المادي بأبشع صوره لو أتيحت لها الفرصة، لأن هذا التصور يكون بمثابة المسوّغ المعنوي أو الأرضية التي تبرر لأي تمييز مادي ستمارسه هذه الجماعة لاحقاً.أذكر هنا بأن البلاء المنتشر يصبح كالرائحة النتنة المنتشرة، أي إن البشر أشبه بحواس الشم التي تتكيف مع الرائحة النتنة بحيث تفقد حاسة الشم قدرتها على تمييز الروائح النتنة المنتشرة مع الزمن. للطائفية طبائع هذه الرائحة، ولدى البشر أجهزة تستطيع تمييز الطائفية أينما كانت، ولكن في ظل انتشار هذا البلاء في كل مفاصل الحياة، فإن قدرات البشر على التمييز تتراجع، وهذا هو السبب في كون الجماعات المهمشة تشعر أنها فوق الطائفية، في حين أنها متورطة بها ولكن دون أن تشعر. ومن جهة أخرى تحدثت في كتابي عن الطائفية بما هي نسق، وأنت تعرف أن النسق قار وثابت ومتجذر بحيث لا يتصور أن تتمكن أطروحات قومية وإسلامية من اقتلاعه، فكما أن الرجعية نسق، فإن الطائفية نسق، وكما أن هناك حداثي رجعي، فكذلك ستجد هناك شيوعي طائفي، وإسلامي طائفي، وقومي طائفي. وهذه مفارقة غريبة، ولا تعني سوى سطحية الانتماء الأيديولوجي، في قبال تجذر النسق بكل التكوينات الاجتماعية والمؤسساتية التي تدعمه.

***البروفسورة سارة ميلز SARA MILLS باحثة في مدرسة الدراسات الثقافية بجامعة شفيلد تحدثت عن إنه من المهم الالتفات إلى ثلاثة محاور رئيسة في تشكيل الخطاب/ وأنا هنا سأتقصد الخطاب الطائفي تحديداً هذه المحاور تمثلت في «الحقيقة والقوة والمعرفة»، التي بسببها كان ويكون لهذا الخطاب الطائفي تأثيراته في لاوعي الناس، كما إن الحقيقة هذه، بالنسبة لفوكو ليست شيئا ناشئا عن قول، ولا هي ميزة مجردة ومثالية لما يطمح اليه الناس؛ ويرى فوكو ان الحقيقة شيء سلبي او من الواقع او دنيوي الى حد بعيد، كما إنها نتاج جهد غير متقن ويقع في حقل الدجل لا اكثر،**

ترى ما الحقيقة التي يبحث عنها الخطاب الطائفي؟ وهل هناك حقيقة ما يبحث عنها سواء كان خطابا دينياً أو سياسياً، أم أنه يبحث عن حقيقة زائفة ينتجها لتضمن له وجوده و بقاءه منتصراً وكفى؟ وكيف يدار مثل هذا التحالف فيما بين «الحقيقة والقوة والمعرفة» في الخطاب الطائفي؟

أنت تعرف أن كل أنظمة الدنيا «السياسية والدينية والاجتماعية» قد تلجأ إلى استخدام العنف المادي أو الرمزي، إلا أن كل هذه الأنظمة مضطرة إلى التستر على حقيقة هذا العنف من جهة، والبحث عن مصادر لمنح المشروعية لممارسة العنف بكل الطرق الممكنة. هذه احتياجات جوهرية لكل نظام.

ويقوم خطاب الهيمنة على تأمين هذه الاحتياجات من الإعلام وتطوير نوع من المعرفة يتواءم مع هذه الوضعية. وهذا لا يكون إلا بعد تغييب بدائل إعلامية مناهضة، وطمس أنواع أخرى من المعارف التي يجري تصويرها على أنها خطرة وغير صالحة.

وتمثل الحقيقة جزءا من مصادر المشروعية التي تسعى لامتلاكها كل الأنظمة، لأن من يمتلك الحقيقة يتوهم أن صار يمتلك مشروعية ممارسة العنف ضد الآخرين، فمن يمتلك الحقيقة الدينية يجوّز لنفسه إقصاء الآخرين أو حتى قتلهم بحجة أنهم ضالون ومارقون، ومن يمتلك الحقيقة في المجتمع يجوز لنفسه إقصاء الآخرين المختلفين، والأمر كذلك مع من يمتلك الحقيقة السياسية. إلا أني اتصور أن من حق البشر أن يشعروا أنهم أصحاب الحقيقة، ولكن ما نحن بحاجة إليه هو فك الارتباط الحاصل بين هذا الحق وبين ما يترتب عليه من الحق في ظلم الآخرين أو تهميشهم أو إبادتهم، هذا هو الأمر المهم والضروري، فأن يشعر المرء أنه على حق، فهذا من حقه ولكن دون أن يترتب على هذا شيء آخر. بالمعنى هذا يصبح من حقي أن أشعر أنني على حق، كما أن من حق الآخرين أن يشعروا أنهم على حق، دون أن يترتب على هذا الشعور مستلزمات أخرى. أقول هذا لأن البشر، في كثير من الاحيان والمواقف، لا يستطيعون العيش والعمل دون إيمان بفكرة ما عن الحق الذي هم عليه، ولكن ما هو مطلوب منا هو نقد فكرة أن فئة من الناس تحتكر الحق والحقيقة، أو أن هذا الاحتكار يمنحها المبرر لإقصاء الآخرين؛ لأن أساس البلاء يكمن في «طبائع الاستملاك» والاحتكار لما هو عام ومشترك بين الجميع أو

* صورة يورغن هابرماس

يتسع للجميع، فالحق يتسع لي وللآخرين كما أن الكرامة البشرية تتسع لي وللآخرين، وهكذا الشأن في بقية القيم والحقوق الإنسانية العامة.. ويمكن لكل هذا أن يكون مدار جدل ونقاش بين الناس في الفضاء العام، ولكن الخطورة حين يتوسل البشر بالقوة للتأكيد على أنهم هم مالكو الحقيقة، وأتذكر أن فوكو هو من قال إن النظام السياسي حين يؤمن أنه صاحب الحقيقة فإنه يصبح خطراً، وهو خطر لأنه لن يسمح لأحد بمخالفة هذه الحقيقة أو حتى بالنقاش والجدل حولها سواء كانت هذه حقيقة دين أو تاريخ أو ثقافة. وإذا عرفنا أن الهوية الثقافية إطار واسع يضم الدين واللغة والتاريخ والعادات والتقاليد والملبس والمأكل وأسلوب الحياة، فإن مخالفة شيء من هذه الأشياء يعد جريمة لا تغتفر وتجاوز لحقيقة النظام! وعندئذ لن يكون الإيمان بدين آخر أو التحدث بلغةٍ أخرى أو تقديم رواية أخرى للتاريخ جريمة كبرى، بل قد تكون الجريمة في تناول طعام مختلف أو ارتداء ملابس مخالفة لما هو رسمي.

أتصور أن البشر فيما بينهم يستطيعون الجدل والنقاش حول كل هذه الحقائق بطريقة سلمية وحوارية، بشرط أن يوجد سياق يسمح بذلك دون إكراه أو قسر، وأن يكون لدى البشر رغبة في الوصول إلى فهم مشترك، عندئذ يتحقق «فعل التواصل» على أكمل وجه إذا استخدمنا مفاهيم يورغن هابرماس.

يحـكُّ ظـهرَ الفـراغ

بلال المصري *

يحكُّ ظهرَ الفراغ
بينما النوافذ تتثاءَب
ترفعُ حاجبيْها حتى تصِل
إلى صدغِ الفجر.

المقعدُ الوحيدُ المستلقي
على ناصيةِ الطريق
يحكُّ ظهرَ الفراغِ بيد
تفركُ بيديها
المصابيحُ التي تحرسُ مفترقَ الطُّرقات
تشيرُ بأصابعها

* شاعر من لبنان - لوحة الفنان علي خميس

إلى ظلِّ الحاويات
في أحشاءِ كل كيسٍ
حكايَة
تحدِّقُ بالرصيفِ الذي يطوِّق بيتي
ويعضُّ بأسنانه
خطواتِ الأفكارِ البلهاء
كل شيءٍ في الخارجِ يقدِّسُ الصمت
ضوءُ السياراتِ التي تعبرُ من بعيد
يداعبني
يطلقُ لسانَهُ ويدخله
أقفُ أمامَ الباب
أدخلُ إلى نفسي
ثم أخرجُ منها ملايينَ المرات
كأني قفصٌ مثقوب
من كل الجِهات

" ليـــت هـــــنداً... ! "

حياة الرايس *

تهالك على السرير الحديدي، فغاص في غلالة شاحبة منبعثة من السهّارة.. فارق ذهنه الغرفة، مخلّفاً جسداً هامداً، تجمّعت كل حياة في أصابعه السمراء، التي تحاصر لفافة تبغ رخيصة كلها أعواد، يسحب منها أنفاسها... ينفُها سُعالاً... النار تقاوم "أعواد التبغ"... الذهن يعيد تفاصيل اللّقاء الإذاعي مع "صديقه" الصحافي... لقد كلّفه هذا اللقاء عشاءً كاملاً، وعدّة قوارير من الجعّة. ورغم أن العشاء لم يكن فاخراً؛ فقد استدان "محمود عيسى" ليدعو صديقه إلى مطعم متواضع وسط العاصمة، وانزوى به في ركن هادئ ليُسمعه قصائده الجديدة، ولا يزال إلى الآن ينتظر ثمن القصيدة، التي نشرها في إحدى الجرائد الأسبوعية، ليسدد دَينه.

النار تتثاءب وتتمطّى فوق "أعواد التبغ"... الأصابع تتحرك من حين إلى حين، لتنفض رماداً لا يقع في المنفضة... الذهن يغرق في تفاصيل اللقاء، ويتلذذ به كرغيف أُخرج لتّوه من التنور... فجأة انتصب واقفاً، امتصَّ بشراهة، نفساً جديداً

* كاتبة من تونس - لوحة الفنانة مريم السندي

من لفافته، فخرج من بين شفتيه خيطُ دخانٍ يرقص زهواً:

- "لقد كنتُ نجماً متألقاً، هذه الليلة في سماء الإذاعة غصباً عن كلّ "الأصدقاء"... ليت هنداً سمعت صوتي هذا المساء... وليتني استطعت أن أخبر ليلى، وسعاد وبثينة... ولكنه كان لقاء مباشراً، ولم أكن متأكداً من إجرائه حتى آخر لحظة".

اغتبط، وزَهت تجاعيد جبينه المحزونة دائماً، اهتزّت شفتاه الزرقاوان وانفرجت عن أسنان صفراء.

- "أين هي؟ أين الرسالة التي فتحتها، ثم طويتها على عجل، قبل دخولي الإذاعة؟ هل قرأتها أم لا؟ الرسالة التي استلمتها اليوم من الجريدة! ليتها تكون من هند..."، سحب نفساً متوتّراً:

- "لقد حيّرتني هند... إنها تراسلني للمرة الرابعة، دون أن تذكر عنوانها أبداً...! ومن غير أن تضرب لي موعداً كبقيّة المعجبات، آهٍ ليتَ هنداً! ....".

"أعواد التبغ" تنطفئ... يشعلها من جديد، الرماد يقع مرّة على الأرض ومرة في صحن به آثار طعام البارحة، أو قبل البارحة، أو قبل شهر... إذ يحدث "لمحمود عيسى" أن يغيب عن غرفته، التي يستأجرها مع صديق له، مدة قد تطول أو تقصر...

لم يجد عناءً كبيراً في البحث عن الرسالة. لقد كانت مطوية في جيب سترته... فتحها ثانية وغاص في غلالة السهّارة... بين يديه الخشنتين ورقة، ناعمة، شفافة زهرية، حيّر عطرها ذاكرته! هل يعرف هذا العطر؟ هل شمّه سابقاً؟ توغل في الورقة الشفافة كمسافر يدخل مدينة جديدة، مأخوذاً بلّذة الاكتشاف... يهيم ببناياتها، ثم يختار أجمل بيوتها: فيلا ذات باب خشبيّ من الأبنوس، في حديقتها الخلفية أرائك سعفيّة منتشرة بين خمائل الورود، وهندُ تحتّل أقصاها مسترخية، تترشف شاياً بالنعناع، وتقرأ شعره، تجمع الياسمين وتقرأ شعره... والشمس، قبل أن ترحل، مالت على خدّها تقبلها، وتترك حمرتها مرسومة على بشرتها البرونزية... وحيّره ذلك اللون، حيّره! ولم يجد له وصفاً... حيّره لون شعرها أيضاً، وعنوانها! ورسائلها المختصرة جدّاً... التي لا تتحدث فيها إلا عن حبّها للبحر والشمس والشعر...

الفكر حائر... والنار تقاوم "أعواد التبغ"... تنطفئ فيشعلها من جديد، عيناه تلتقيان بأكوام الليل، تتهاوى على النافذة الصغيرة، المجرَّدة من كل ستارة... تتوغلان في العتمة... وجهٌ مستديرٌ تحفُّ به جدائل سوداء... هند قمر عالٍ، عالٍ... ودخان سيجارته يعلو، ثم يتبدد...

- "ترى كيف تعيش هند؟... بيتٌ كبيرٌ يطلُّ على البحر... غرفة واسعة، تدخلها الشمس، من كل جانب، غرف دافئة... أثاث عتيق نادر... تحفٌ ثمينة... إخوة... أب وأم يجتمعون حول المائدة، ثم يفترقون... أو ربما لا يجتمعون... لذلك تضجر هند، فتقرأ الشعر وتبحث عن شاعر... هندُ في حاجة شديدة إلى شاعر. لا شك أن أباها، صاحب مركز كبير، وثريّ، لكن هل يستطيع أن يوفر لها كل شيء؟ هل يمكن أن يشتري لها الحب؟ هند في حاجة إلى رجل يحبها... هند تعيش في رفاهية كبيرة... وتملك كل شيء... ربما لها سيارة أيضاً، تأخذها إلى المسافات النائية... ولكنها ملّت كل ذلك... وانزوت في الركن القصيّ من الحديقة الخلفية... هند تجد طعامها جاهزاً، ساخناً، لذيذاً كيوم مشمس... تدخن سجائر أجنبية، طريّة بدون أعواد، سجائر لا تنطفئ. ولكن هل تدخن هند في المقاهي؟ أنا لا أقبل ذلك؟ سأقنعها بعدم جماليته... أستغفر الله، هند لا تذهب إلى المقاهي، بل تفضل البقاء في الحديقة الخلفية تتلذذ بقراءة شعري...

- "ترى كيف تنام هند؟... على فراشٍ وثيرٍ من الخشب الخالص، تندسُّ بين وسائد الريش... وأغطية الصوف... آه كيف الدخول إلى عالم وسائد الريش؟ وكيف الوصول إلى العوالم المرمرية؟ آه ليت هنداً!

تُرى هل تتزوجني هند؟ هند جريئة، ستقف في وجه أبيها القويّ وتقول له:

- "أريد أن أتزوج شاعراً!" هند شجاعة، لذلك أحبها... هند تملك كل شيء ولا ينقصها إلاّ الشعر... وأنا أملك الشعر... وهو كل شيء... عندها!".

انطفأت "أعواد التبغ" بين أصابعه، بعدما وقع رمادها على حافة سترته، ثم تدحرج على الحشيّة...

- "آه لو تتزوجني هند... سأغرقها شعراً... سأملأ بيتها الكبير قصائد... ولكن أباها هل يقرأ الشعر؟ هل يقدّر الشعراء؟ أم تُراه عدوّ الشعر؟".

أشعل سيجارة من جديد:

- "إذا تزوجتُ هنداً، سأحقق كل أحلامي، سأطبع كلّ كتبي على نفقتي الخاصة، لن أتسوّل في دور النشر بعد ذلك أبداً، بل سأقيم دار نشر... وسأعرف كيف أجعل كل الشعراء "الأصدقاء" يأتونني صاغرين، متوسّلين، متسوّلين، زاحفين، متملّقين، ذليلين... وحتى أولئك النقاد... سأصغّرهم كلهم، حتى يدركوا حجمهم الحقيقي... سأنسيهم خيلاءهم وغرورهم، سأذلّهم على أعتاب مؤسستي... لن يستطيعوا

مقابلتي بسهولة، ستجعلهم السكرتيرة ينتظرون أشهراً حتى يظفروا بخمس دقائق من وقتي... سأستقبلهم فقط ليتفرجوا على مكتبي الفخم، كلّا... سأكون منشغلا بالردّ على التليفونات وتوقيع الصفقات... لن أستقبلهم! أما ذلك الصحافي الذي أجرى معي لقاء سطحياً، سأجعله يدفع ثمن ذلك العشاء أضعاف أضعاف ما دفعته... وصاحب الجريدة، الذي يقتّر عليَّ تقتيراً... سأعرف كيف أصفّي حسابي معه... سأوقف جريدته وسأعيده بائع فطائر كما كان. لِمَ لا؟ وأنا الرئيس المدير العام، وعلاقاتي راسخة مع كبار المسؤولين و الوزراء...

أما "الأصدقاء" فلن أجلس معهم في المقهى أبداً، سأمر أمامهم، مع امرأتي الجميلة، الأنيقة هند، دون أن أكلمهم... هند هي كل شيء في حياتي الآن... فلتذهب المعجبات الأخريات إلى الجحيم! لن أسترضي ليلى أو دعد، ولن أتوسّل سعاد بعد الآن... لست أدري لماذا أحببتهن؟ إنهن عاديّات جداً، بل تافهات، كما أنّي لا أفهم سبب غرورهن! سأنتقم من سعاد وأنسيها تلك التسلية اللعينة، بضرب المواعيد الباطلة... كم انتظرتها في البرد، تحت المطر وعلى الأرصفة... حتى اعتلج البرق من دماغي... سأجعلك تنتظرين يا سعاد! العمر كله...".

توتّرت أصابعه فأوقد "أعواد التبغ" من جديد، سحب نفساً مُنهكاً وعلّق.

- "لعينة أنت يا هند! لماذا تبخلين عليَّ بموعد أراك فيه ونتفق خلاله عن كل شيء؟

آه تضرمين الشوقَ

وتحتمين بالبُعد

لقد فاض صبري

فلا بدّ أن يهتدي إليك ليلي ...

عاد إلى رسائلها يقلّبها... يعيد قراءتها... يؤوّلها... لعلّه يجد عنوانها! فجأة هبّ واقفاً، انتبه مأخوذاً نحو النافذة كمن ناداه هاتف! رجع نحو السرير، استدار نصف دائرة، داس بقدمه عقب سيجارته على أرض الغرفة: "لقد وجدتها! سأنشر قصيداً أحمّله رسالة إليها: إلى عاشقة البحر والشمس والشعر...".

مرّ أسبوع أو أكثر، تلقّى فيه "محمود عيسى" رسائل كثيرة... لكن رسالة هند لم تصل... وأتعبه عناده... لماذا هند بالذّات؟ وأحرق من أجل ذلك أكواماً من "أعواد التبغ"... حدسه يقول له: إن هنداً تختلف عن كل الأخريات، وأن شأناً كبيراً ينتظره معها...

وفي يوم ذهب فيه إلى الجريدة ليسلّم قصيداً جديداً، وجد رسالتها، فضّها بتوتر، استحى وندم لمّا فلتت منه صرخة أمام المحررين: "لقد ضربتْ لي موعداً!".

ضربت له هندُ موعداً وجعلت علامتها إليه ديوان شِعره الذي سيكون مفتوحاً بين يديها في مقهى "أفريكا" في الرابعة والنصف من مساء الرابع عشر من أكتوبر.

تهيّأ للموعد بفرح وتوتر وخوف... وعندما اقترب من المقهى ارتبكت خُطاه... ارتفعت يدُه لتفكّ ربطة عنقه، أراد أن يرجع... أن يركض... أن ينسحب، ولكنه صار أمام المقهى... تمنى أن لا تأتي ليبقى "الحُلم"... أو أن تتأخر على الأقل ليستطيع أن يعدّل ربطة عنقه... كان يبحث بعينيه في كامل أرجاء المقهى... عندما أخليت أمامه طاولة ارتمى على أحد مقاعدها واحتلّها... سوّى شعره، عدّل كتفي سترته وغاص داخلها، احتمى بها من خوفه، قفل أزرارها فضمّت جنبيه أكثر، أحس بالأمان كأنما يقفل باب غرفته على نفسه. ألقى نظرة أخيرة على سترته: إنها أحدث ما عنده، بل هي الحداثة نفسها. عندما اشتراها وقف أمام المرآة ونظر إليها بعين إحدى معجباته... وهي الآن من نصيب هند... إنّ هنداً لمحظوظة به... غاصت عيناه في نسيج السترة المخمليّ فأحس بالهدوء نوعاً ما، أشعل سيجارة، سحب منها أنفاساً متتالية، ثم داسها بسرعة:

"تستطيع أن تأتي هند الآن".

لقد تأخّرت، لكنه سينتظرها كامل اليوم، لن يفرّط في حُلمه بسهولة... خفّ الزحام في المقهى، فلمح امرأة منزوية تقرأ كتاباً، خفق قلبه: "لا بد أنها هند...". عدّل أنفاسه، تنحنح ثم سار إليها، فوجد أن التي بين يديها ديوان شعره: فتاة في مقتبل العمر، شعرها أسود، لكنه قصير جداً، قمحية اللون، تميل إلى شحوب، ترتدي بنطلون جينز، فوقه كنزة خفيفة بيضاء.

أغلقت هند الديوان الذي كان مفتوحاً بين يديها وجعلت تقرأ شاعرها وتستجلي شخصيته... تحدّثه عن نفسه، وتزيح برقّة حُجُبَ بواطنه، تثير مواطن وتدغدغ أخرى، تكرر إعجابها به وبشهرته وهو يستمع إليها ويستلذ حديثها، يطلب المزيد، ويدمنها... كأنما فقد نفسه فجأة وصار يبحث عنها عندها. أصبح شاعرنا لا يستطيع الاستغناء عن هند. كإنسان تعوّد أن يصحو دائماً على صورة وجهه في المرآة.

كانت هند تريد أن تعرف كلَّ شيء عن "محمود عيسى": أين يكتب؟ كيف يعيش؟ وقد طلبتْ منه مراراً أن يأخذها إلى بيته مصدر وحيه وإلهامه... لتتعرف على العالم

الجديد الذي أسّسه والجنة التي يهرب إليها من جحيم الآخرين، والفردوس المفقود الذي استعاده، والحُلُم الضائع الذي وجده، واللذّة الهاربة التي قبض عليها...

"خذني إلى بيتك، إلى ركنك الدافئ الذي يزخر باليناييع... حيث الأثاث الأسطوري... والكائنات الغريبة، إلى حديقتك الخرافية، إلى شجرة الزيزفون؟ إنّي لم أرَ قطّ في حياتي شجرة زيزفون، أريد أن أذهب إلى البيت الذي اعتلى أمامك حجراً حجراً ومازال يكبر... أريدك أن تأخذني إلى القارات الألّذ ذات الأراضي السماوية، إلى المدن الغربية، إلى الجزر القصيّة حيث تلوح أجنحة الأحلام، إلى النجوم الواعدة، إلى نجمة السعد، إلى البحار السبعة... أريد أن أدخل عالمك الغرائبي حيث الدهشة، والانبهار...".

واقتحمت هند في يوم من الأيام عليه بيته، ومن يومها اختفت... إلى أن كان اليوم الذي تلقّى فيه "محمود عيسى" رسالة منها تقول فيها:

"صديقي الشاعر،

لقد راعني أن يجمع الفقر بيننا!

صحيح أنك أغرقتني شعراً ولكنه ليس كلَّ شيء...

لقد عشت طوال عمري، في عائلة تتوارث الفقر...

ظننت أن الشعر والشهرة سينقذانني من فقري...

لكن جارنا الجزار إسماعيل كان يملك بيتاً مؤثثاً وسيّارة...

وعندما طلبني للزواج!... فكرت...

أعتقد أنك ستقدّر الموقف!

يا منـــامـــة !

د . نبيلـــة زُباري *

لا تنـــامي.. يا منامـــة..
فبينَ حروفـــكِ يتأرجحُ النعاس
ويتثاءبُ النـوم ..
لتستريحي مع سُباتِ الجسور
فتُطِل عليكِ المحرق
وأنتِ تُغالبين رغبـــةَ اليقظـــة ..
فتضحكِ.. وتُدندنُ معكِ أغنيـــةَ السلام
مع نورسٍ يتمطّى

* أكاديمية وشاعرة من البحرين

على رذاذِ الســواحل ..
ويُداعبُ نُـدَف الغيماتِ حول الصواري!

*****

لا تنــامي .. يا منامــة
واحملي باقــاتِ الياسمين
لتُقدميـها للفجرِ الوسنان
كي يفرشها في بهوِ ملكــة النهار
فتتعطَّرُ الموانئ والطرقــات
وينتشي الرازجي والمشموم
على صوتِ فناجينِ القهوةِ العربيــة
وهيَ تُنــاجي التمرَ والرطب !

*****

لا تنــامي .. يا منامــة
وأطلّي علينــا بثوبِكِ الفيروزي
المتراقصةُ عليه اللآلئُ والدانات
أطلّي ..
على محيّــاكِ حضارةٌ
وفي تعابيركِ أصداءُ جلجامش والأولين ..
وتسامري
مع الهولو واليامال كعناوينَ للحنين ..
تسامري
مع "سوالف" أهلكِ الطيبين ..
ومع تراتيلِ آياتٍ تُتلى في المساجدِ والمآتم
وفي البيوتِ الرابضةِ على أكتافِ الحب
وبراحــات الأمــان ..!

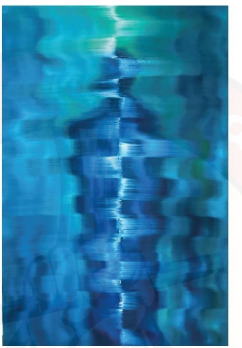
*****

لا تنــامي .. يا منامــة
بل أفيقي .. واسقي "النجايل"
لتكبرَ النخيــل..
ولترجِــعَ كلُّ العصافيرِ إلى موطِنِها
عندَ جبــاهِ شجرِ اللوزِ المرفوعــة
وعندَ شموخِ "النبـق"
وكيْ ترتوي من أكُفِّ السلسبيل ..!

*****

لا تنــامي .. يا منامــة
واقرئي للأجيــالِ
عن زهرةِ الخلود.. وأصالــةِ الملاحِم
لا تنامي .. بل اسهري
لتنسجي أوشــحةَ الحبِّ لنــا
بخيوطِ الأملِ والدعــاء ..
وليحرسكِ الله
بالفرقــانِ.. بالكرسي وياســين ..
لتبقيْ لـؤلـؤةَ اللآلئ
وكُحلاً في عيون الوطن ..
وتبقيـن.. وتبقيْـن
زنبقــةً تحضُنُها البحرين ..!!

كيف تعرفين أنكِ مازلتِ تحبينه كأول مرّة؟

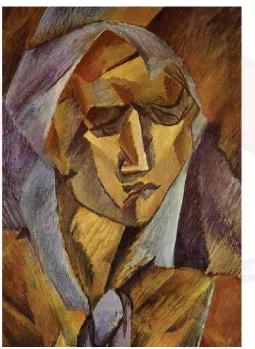


أزهار برية *

أصابعي الباردة كانت تنصهر في يده، تصبح وجعاً يعيد الضحكات لقلبي، دهشةً متتالية تصفعُ وجه الغياب، تصيرُ عصافير شتى كثيرة لا انتماء لها، لكنّ غصناً على شفتيه كان يجمعها، يؤالف بينها.. لا يهمّ حينها أنّ الأرض تهتزّ أو ترقص، أو بلغة جافة تعبر إلى الحياة بمزاج زلزال. كان يغني ليطمئنّ قلبي، وكنتُ أضيّعُ الكلمات إلى عينيه، لأن الرائحة حرفٌ مشتاقٌ بين عنقه ووجنتيه، حتى لو تحاملتُ على لغتي وسمّيتُ هذا المسّ، بحراً تحبسه نافذة، أو مشروباً طفولياً تُشاكسُ به الحياة الرتيبة، أو وجهاً يُعرّفُ أكبر مأزقٍ لغويٍّ في مفردة كروحي. أُحبّه كأول مرة، لأنّه يتوعد قلبي بالأذى، لكنه يرهفُ وهو يعبر إليّ من وعيده، يغرسُ زهرة لا أراها في عميق جرحي، ثم تشغلني الفراشات التي تولدُ من آه سحيقة، يذهلني الجمال الذي لم يعرف مكامن سطوته إلا من جرّة وجع، كالخَلقِ يرتكبه إله أو لا... أعتذر كالحُبّ تماماً يقترفه العاجز ليصير إلهاً، لن أتمهّل كثيراً وأنا أكتبُ اسمي على الجدار، ثم يطاردني حرّاس الجمال لأنّي خدشتُ البياض، لأني زججتُ صوتي العاشق في حكمة المجانين. أحبّهُ لأنّ ذراعيه عطش، صدره غياب، وجهه غيمة خفيفة تسرقها الرياح، ومضة تشقُّ السماء بتجارب أداءٍ كثيرة.. أعرفُ أنّي أحبّهُ؛ لأنّه سفري الأزليّ إليّ

* قاصة من المملكة العربية السعودية - لوحة الفنانة لولوة آل خليفة

امرأة مهذبة تشبه الأمهات



منى الصفار*

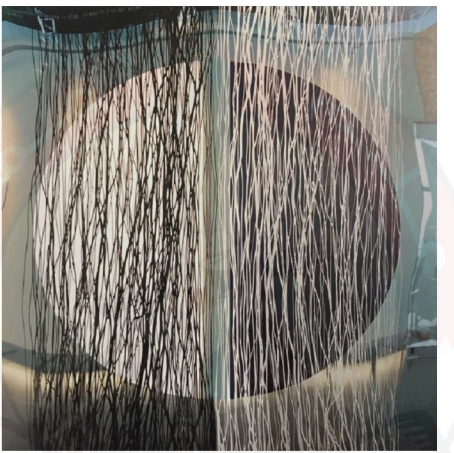
هذا هو قلبُك المتعب
المهترئ لكثرة ما غسل
المبلل دائماً بقطع ناضجة من دمع
قلبُك الذي يدخن خمسَ سجائرَ متفرقةٍ في اليوم
وينظر له دائماً كتأثير سيء
الذي يجدّ في مسيره لينضمَّ في كورال موسيقي
ويغني لله
الذي يرتدي جسدك جيداً
بالمقاس الصحيح ثم يركلك بعيداً
ولا يمسكه شيء،
هذا هو حزنك الطويل
المربوط في آخره بالون يطير ، يحمل في داخله انكساراتك الكثيرة
صوت الشرخ، رائحة البكاء، المخدة المصبوغة بالدمع

* كاتبة من البحرين - لوحة الفنان Georges Braque

جسدك المطلي حتى آخره بالرغبة
أمومتك المفرودة على طاولة التشريح
كل شيء
كل شيء
هو قلبُك المتعب، المتفرج الجيد على كل هذا السقوط
معلق بخيط واهٍ
ومثقل بتاريخ كامل منَ الحياة
يشد على عينيك غماضاتٍ تدفعه دفعاً
ليتظاهر بالحياةٍ
ليبتسم جيداً
ليرتب أظافره
ويصبغها بأي لون قاتم
ليرتدي تنورة قصيرة ضيقة
وقميصاً أبيض ويفتح زراً في الأعلى
ليقف
ويفتح أبوابه على مصراعيها
يتأمل بما تبقى من لهفته
جسدك الواحد المهمل
جسد واحد ترك فيه العالم كدمة
إصابة عرضية
حزنا متآكلاً
كل الأشياء التي تركها قلبُك الهش
اللين حتى التعب
ها أنت مثلما أنت تتركين العزلة تكبر حتى تصبح كعكة من الإسفنج
تمتص ذلك الرهاب من العالم
بقتلاه
وجروحه وجرائمه
بانتهاكاته في ذاتك
بتعريتك حين يشاء

بجمعك
وإعادة تشتيتك
يمسكك وينثرك حين يشاء.
الباب الذي تمسكين به جيداً
كي لا يهرب من يدك
عمرك المزخرف بكل هيئة تبدو كاملة من بعيد
تفاصيلك الممتلئة
قلقك المنسي في الخزائن التي تعلمت منك أن تتوقف عن الحديث
كل هذا الذي يتقافز أمامك
تماما كامرأة الطين
كمنحوتة الخشب، كالظل الجاف بحجم المساحة المتوقعة لك في
هذه الحياة
أنت المرأةُ التي تمسك روحها
وتسكب للكثيرين
قليل في كؤوسهم التي لا تتوقف عن الدوران.
أنت وقلبُك الكائن المتعب
الذي يمسكه الشعر من أذنيه
الشعر الذي يضج في داخلك
يصطدم بالجدران وغطاء الشعر
وكل تفاصيل امرأة مهذبة تشبه الأمهات
تعجن جيداً أيامها للأطفال الذين يتناولون الطعام العضوي فقط
ذاك الذي تصنعه باحترافية من جسدها
المرأة التي أم
تتعرى فقط تحت ثوب من القطن مكتوب عليه بخط داكن
رقم عفتها
امرأة لا تسمع سوى صوت واحد
مبجوحٍ وبعيد لقلبها المُتعب.

شغـب المـرايا



مفرح آل مَجْرَد الشقيقي *

على مهلٍ تشاغبني المرايا
وتعبرها إلى شغفٍ خُطايا

أسير وآدم الغفران قبلي
إلى حواء تأكلني الخطايا

أنا الولد الشقيُّ فعمّديني
بماء الشعر ... ما ظمأٌ سوايا

* شاعر من المملكة العربية السعودية - عمل الفنان راشد آل خليفة

سأسترق القصيدة في غيابي
وأحضر قبلما تخبو النوايا

وإنْ سطع الكلام بغير قلبي
زرعتُ الضوء في قلق الحنايا

معي جمر السؤال يجسُّ روحي
ويشعلني إذا خمدت رؤايا

سأعبر يا شقاء البرد وحدي
وذي ناري ستبتكر الحكايَا

وكم تاهت رياحٌ في طريقي
وكنت أعيد للظلِّ الزوايا

خلعتُ من الجهالةِ كل درسٍ
خفيفاً صرت يا زمنَ الوصايَا

وسرتُ إلى السقوفِ بلا قيودٍ
وماغُلت بمشنقةٍ يدايَا

عشقتُ وقادني قلبي عصيا
ومن يعصى تروضه الصبايا

بهن الليل تغرقهُ الأغاني
فكل يمامةٍ تستلُّ نايا

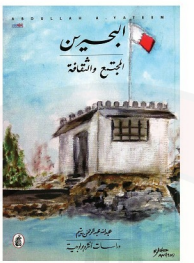
تعلمني المواسم كيف أجني
من التفاح ما دون الرزايا

تطهرني الردائم قبل حزني
وعرس الفل يختلق الهدايا

سأحلمُ كلما " عَسَلَهْ * " تحنَّتْ
وأهدى الطيبُ مفرقها التحايا

وأصغر كلما قالت بحبٍّ :
" بروحي عنك " وارتعشتْ سمايَا

* عَسَلَهْ : والدتي ، حفظها الله وأمهاتكم جميعاً



الكتاب: البحرين، المجتمع والثقافة: دراسات، تأليف: عبدالله هبدالرحمن يتم
إصدارات هيئة البحرين للثقافة والآثار والنشر من خلال دار الناشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر،
الطبعة الأولى: 2016

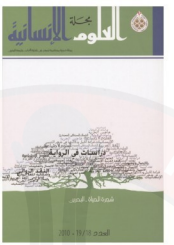
إطلالة متجددة على المجتمع البحريني ثقافياً

غسان الشهابي *

ليس بِدعاً أن يقوم أحد الكتاب أو الباحثين بجمع عدد من مقالاته التي سبق ونشرها في أماكن متفرقة لتكون بين دفتي كتاب ، خصوصاً إن كانت ذات سياق واحد أو متقارب ، تشكل في مجملها طرقاً لقضية محددة .

الدكتور عبدالله عبدالرحمن يتيم ، قام بالشيء نفسه في كتابه "البحرين : المجتمع والثقافة" ، الذي هو ثمرة مقالات ودراسات نشرها قبلاً في مجلة "العلوم الإنسانية" ، ومجلة "أوان" الصادرتين من جامعة البحرين ، ومجلة "شؤون اجتماعية" ، ومجلة "الثقافة الشعبية" ، و"ووسط أوروبا للدراسات الدولية والأمنية ، وهذه المجلة "البحرين الثقافية" ، مع مراجعات وتنضيج لبعض الأفكار التي ناقشها مع زملاء له من الجامعة نفسها .

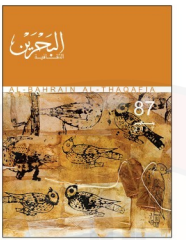
* كاتب من البحرين



د.يتيم، وهو رائد الأنثروبولجية في البحرين، يطوف بقارئه في هذا الكتاب بين الكثير من المواضيع التي تعتبر فجوة في الدراسات البحرينية، مركزاً في التناول على التاريخ المعاصر للبحرين بدءاً من فترة أواخر القرن التاسع عشر، حتى الفترات التي لحقت والتي وسمت القرن العشرين بالكثير من سمات التغيير، والانتقال إلى الحداثة الإدارية، وما تبعها من حداثة مجتمعية، وما نجم عن ذلك من تغيرات سياسية واجتماعية انعكست على رؤية البحرينيين لأنفسهم ولمستقبلهم، وكذلك كيف رآهم الآخرون الذين مرّوا سريعاً على البحرين، أو أقاموا فيها بقصد دراسة الأرخبيل وأهله.

يقول د.يتيم في موضوع "بريطانيا والبحرين: بعضاً من التاريخ الكولونيالي" إن الخبرة البريطانية العريقة مع المستعمرات الممتدة، لإمبراطورية لا تغيب عنها الشمس، قد قادت إلى انتخاب مقيمين ومعتمدين بريطانيين آتون من خلفيات جغرافية وتاريخية وفنية وغيرها، وهذا ما سهّل للكثير من الدارسين البريطانيين إنجاز مهماتهم العلمية، والتي أنتجت لنا الإرث العلمي الذي يستند إليها أهل الخليج ودارسو هذه المنطقة، ومن أبرزها "دليل الخليج" و"عرب الصحراء"، والجزيرة العربية السعيدة"، وغيرها من الكتب التي أنارت لباحثي اليوم الكثير من المناطق التي ما كانت لتُعرف لولا هذا الجهد، نظراً للأمية التي كانت منتشرة في الأرجاء، من جهة، وعدم وجود ثقافة التدوين حتى بين المتعلمين، ما جعل هذه الآثار – على قلتها – هي الأركان التي تقوم عليها جميع الدراسات التاريخية والجغرافية والأنثروبولوجية، وغيرها من الدراسات التي تعنى بهذه المنطقة عموماً، والبحرين خصوصاً التي لا تزال الأوراق العلمية فيها معتمدة على بعض الأبحاث التي أنتج أحدثها في بدايات الثمانينات ككتاب "ألبحرين: القبيلة والدولة" الذي وضعه فؤاد إسحق الخوري، وصار مرجعاً أساسيا إلى جانب كتاب "البحرين" لإيميل نخلة (1976) وبعض النثار هنا وهناك.

ينشي د.يتيم في كتابه – الصادر العام 2016 عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر –



لدراسة ما كتبه المتأخرون عن المجتمع البحريني، من أمثال الدكتور باقر النجار، والدكتور نادر كاظم، وغيرهما من الذي بدأوا في تفكيك المجتمع البحريني على أكثر من صعيد، مبدياً ملاحظات حول كيفية تناول التيارات السياسية التي نمت في الأوساط الدينية، وعلاقات هذا بالتحركات السياسية التي ظهرت في البحرين على مدى العقود الماضية، وبالأخص منذ الثمانينات إلى اليوم.

كما يستعرض الكاتب في الفصل السادس من الكتاب تجربته العملية من خلال "مهرجان التراث" الذي أقيمت له "قرية شعبية" في التسعينات الماضية، والجهود التي ساهم في بذلها بصفته مسؤولاً عن قطاع الثقافة في وزارة الإعلام (وكيلاً مساعداً للثقافة والتراث الوطني) للفترة من 1996 – 2002، من حيث العناية بالحرف اليدوية والشعبية، والفنون الغنائية، مع نشر مجهودات علمية تركّزت على الجانب الثقافي المحلي في "مجلة البحرين الثقافية"، تدعيماً لهذا الجهد، معتبراً أنه أتى إلى القطاع الثقافي من الحقل الأكاديمي متسلحاً بالعدّة الثقافية والمعرفة الأنثروبولوجية، ما جعل علاقته متوازنة بين منتجي الفنون الرفيعة والشعبية على السواء، و"الحد من أي نوع من أنواع واتجاهات تسلطية على دور المؤسسات الثقافية في المجتمع المدني، والكف عن هواجس صناعة وإنتاج الثقافة عبر المؤسسة الرسمية فقط، وتحويل الآخرين إلى متلقين للثقافة".

كتاب "البحرين: المجتمع والثقافة"، يمكن اعتباره تطوافاً أو تحليقاً لمعرفة أولية مهمة لأطراف من المجتمع البحريني، من حيث تناولاته المتفرقة، والتي يمكنها أن ترسم جانباً من الصورة الكلية، والديناميكية للمجتمع البحرين بأسره.

لمزيدٍ من الإطلاع

يمكنك الاشتراك في المجلة عن طريق الهاتف: 0097317617727

او ص.ب: 3232 - مملكة البحرين

إصدارات هيئة البحرين للثقافة و الآثار
بالتعاون مع
المؤسسة العربية للدراسات والنشر

AL-BAHRAIN AL-THAQAFIA

BAHRAIN 2017
OUR
YEAR
OF
ARCHAEOLOGY

هيئة البحرين
للثقافة والآثار
Bahrain Authority for
Culture & Antiquities