

أدونيس



رأس اللّغة جسم الصّحراء

أدونيس

رأس اللّغة جسم الصّحراء



هذا الكتاب مُجازٌ لمتعتك الشخصية فقط. لا يمكن إعادة بيعه أو إعطاؤه لأشخاص آخرين. إذا كنت مهتماً بمشاركة هذا الكتاب مع شخص آخر، فالرجاء شراء نسخة إضافية لكل شخص. وإذا كنت تقرأ هذا الكتاب ولم تشتريه، أو إذا لم يُشترَ لاستخدامك الشخصي، فالرجاء شراء نسختك الخاصة. شكراً لك لاحترامك عمل المؤلف الشاق.

© أدونيس، 2008، 2011

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الورقية الأولى، 2008

الطبعة الإلكترونية، 2011

ISBN-978-614-425-095-2

دار الساقى

بناية النور، شارع العوينى، فردان، بيروت. ص.ب.:

5342/113. الرمز البريدي: 6114 - 2033

هاتف: 961 1 866442، فاكس: 961 1 866443

e-mail: info@daralsaqi.com

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني

www.daralsaqi.com

المنفى المتحرّك

استهلال

- أ -

- ما يكون ماضيك، منظوراً إليه بعين السفر، في
الجهة الثانية من المنفى المتحرّك - مَنفاك؟
أهُوَ بَعْضُ ذَكْرِيَاتِ تُفْسِكُ بِكَ إِلَى الْجِهَةِ الْأُولَى مِنْ
طَرَفِ الْهَائِيَةِ؟

أهو، أبعد من ذلك؟ أنت نفسك - في نموك، وفي
تقدّمك نحو ما نُسَمِّيهِ الْمُسْتَقْبَلِ؟ وَالْمَاضِي، إِذَا، لَيْسَ
مَجْرَدَ لِبَاسٍ عَتِيقٍ تَحْتَفِظُ بِهِ لِلذِّكْرِ، أَوْ تَرْمِيهِ
وَتَتَخَلَّصُ مِنْهُ، وَإِنَّمَا هُوَ دَمٌ مُضْمَرٌ فِي دَمِكَ وَفِي
جَسَدِكَ.

ما يكون في ضوء الماضي الفردي، ذلك الذي نُسَمِّيهِ
الماضي الجفعيّ أو التاريخي، وكيف نعيه، فردياً؟ هل
يمكن أن يكون إلا جفعاً لماضي الأفراد الخلاقين؟ جفعاً
لتلك الفِرادات التي قَدِرت أن تُعْطِيَ لِأَفْكَارِهَا وَأَفْعَالِهَا
جَسَداً حَيّاً؟ أليست الإبداعات، إذاً، في مختلف تجلياتها،
هي «مادّة» الزّمن - ماضياً وحاضراً ومستقبلاً؟
وإذا كان الإبداع هو ما يَبْقَى حَيّاً، فَإِنَّ مَاضِيَهُ لَا
يَفْضِي. إنه، على العكس، طليعة الحاضر، كأنه الوجه

الآخر للمستقبل، وجزؤه الأكثر بروزاً وتقدماً. ولا وجود للحاضر، إبداعاً، إلا بوصفه لحظةً نعيشها في قلب تلك «المادة».

هكذا، لا يتجزأ الزمن، إبداعياً. لا يتجزأ الزمن إلا رياضياً، في توقيته، اصطلاحاً. ولا يكون السفر إلا حركةً من الكشف، خصوصاً أنه يُبقي الوعي والهوية في حالة من اللاتعيين. ففي السفر، مثل هذا السفر، قد تتداخل الحدود في الخارج، وتبقى واضحة. غير أن الحدود في الداخل، تغيّم وتتأرجح. وإذ تتسع هذه الحدود تتسع حيرتك: ما حدودك، وما حدود الآخر؟ من أنت؟ وما هويتك؟

في كل حال، يكشف لك هذا السفر عن حقول فسيحة في داخلك لم تكن تعرفها. وإذ تدخل إليها، تكتشف مزيداً من مجهولاتك وتتعدّل دروبك. تزداد فهماً لهذا المنفى المتحرك الغامض الفسيح الذي تعيش فيه، والذي تظل داخل فضائه، أنى توجهت.

آنذاك، تكتشف أسئلةً أعمق ما فيها أنها تبقى بلا أجوبة. تكتشف أن هناك غموضاً يتعدّر جلاؤه، وسوف تكون الحياة نفسها متعدّرة، إذا جلوناه بشكلٍ كامل.

تكتشف أن الغموض نفسه سفر، وأنه هواء آخر نتنفسه لكي تُصبح إقامتنا على هذه الأرض أكثر متعةً وجاذبيةً وأعلى شعراً.

- قلت: «الفردى»، «الجفعى»؟ لكن ما هذه «الأمة» التي لا تقبل أحداً إلا إذا التهمتة؟ لا تنتظر أي شيء. لا يفاجئها أي شيء. ترسمها المصادفة، وجراحها لونها أول في هذا الرسم. هكذا لا تحظى بالحياة، إلا بين شكل للعذاب وشكل للموت. هكذا لا نرى اسمها وعملها مكتوبين إلا في دفتر الرمل.

لو أن الماء ذاكرة لها، لكان أصبح من زمان، تراباً. الممحاة وسادة أولى لأيامها.

وقلت: «التوهم»؟ لماذا تنسى أن الأشباح قلما تذهب وحيدة للتنزه في غابات «التوهم»؟

وقلت: «الحياة»؟ لكن، أين يكون قلم السماء، عندما تكتب الأرض خلائقها بحبر العبث والغنف؟ وأين يكون قلم الروح عندما يكتب الحب صبواته بحبر الجسد؟
وقلت: «الماضي»؟ وكثيراً، أصغيث إلى الطبيعة، وكنث أفاجا دائماً: لا تفتح شفتاها ولا تنطبقان إلا على التكرار. غير أنه تكرر يبدو كأنه بدء دائم تبدو فيه الأشياء، كأنها هي هي، وكأنها في الوقت نفسه ليست هي.

وقلت: «السفر»؟ نعم، لا رفيق للطريق التي أسير عليها، اليوم، إلا قدما فضل غامض، كأنه فصل خامس. ويبدو أن طريقي هذه تتواصل، في خصام يتواصل مع أقدام الفصول الأربعة.

هل البيت «فاتحة» المنفى؟

- 1 -

- هل تشعر، أصلاً، أنّ لك بيتاً؟

سؤال وجّهه إلى كل من إدوار سعيد ودانيال بارينبويم، صديقهما المشترك آرا غوزليميان، في حوارٍ خاص صدر عن «دار الآداب» في بيروت، بعنوان: «نظائر ومفارقات».

- 2 -

كان جواب بارينبويم، وهو عازف بيانو وقائد أوركسترا مشهور، أنّه يجد بيته حيثما يسافر، ويعزف الموسيقى. جوابٌ شبه شائع في أوساط المبدعين، بعامّة، فَبَيْتُ المبدع هو حيث يُمارس إبداعه بحزبة. ربّما، لذلك، يقول عنه هو نفسه بأنه جوابٌ «مُبتدل»، وفقاً للترجمة العربية.

وتحضّرني الآن صيغةٌ لهذا الجواب «العادي» المنتشر في الشعر العربي القديم، جاءت على لسان شاعرٍ لا يحضّرني اسمه، يقول فيها: «وكلّ بلادٍ أوطئت، كبلادي». فالأساس في «البيت» - «الوطن» يتمثّل في الحزبة، لا في المكان: حيث يُقيم الإنسانُ بحزبة، ويفكر ويكتب ويُعبّر بحزبة، وتتفتح طاقاته بحزبة، فهناك «بيته» - «وطنه».

الوطن، إذًا، «فكرة»، كما يقول بارينبويم، مُشيراً إلى مدينة القدس: «أشعر بالانتماء إلى فكرة تمثلها مدينة القدس». نُضيف إلى ذلك «انتماء» الصداقة ممثلةً في شخص إدوار سعيد إذ يقول عنه «أشعر فعلاً أنني في بيتي كلما كنت معه».

وتكتمل الصورة التي يرسمها للبيت - الوطن بانتمائه الآخر إلى الترحل، حيث «يستطيع إطلاق العنان لنفسه، ويستطيع أن يستسلم كلياً لفكرة أن كل شيء يتغير ويتطور».

الفن، الصداقة، الترحل: تلك هي الأسس التي لا «بيت» «لا وطن» إلا بحضورها الخلاق، الحز.

- 3 -

عن السؤال نفسه، يجيب إدوار سعيد، قائلاً: «في فكرة الوطن مبالغة». وفي فكرة «أرض الوطن» كثير من العاطفية بشكل لا يروق لي البتة». ويضيف موضحاً: «التجوال هو ما أفضل فعله في الحياة».

ويردُّ قائلاً إن ما يوفّر له السعادة في نيويورك، مثلاً، يتمثل في كونها مدينة «جذباء» متقلبة، وملتونة: «يمكنك أن تكون فيها، دون أن تكون منها».

في هذا الأفق يقول إنه يقاوم العودة إلى «الأماكن التي ترعرعت فيها» في الشرق الأوسط. رام الله، مثلاً،

هي في الحقيقة ليست موطناً بالنسبة إليّ، غير أنّ القاهرة، مثلاً آخر، «أشعر فيها فعلاً بأنّي في بيتي». ويقول عن صداقته مع الموسيقيّ دانيال بارينبويم، إنها شراكة عميقة هي «الولع بكلّ ما له علاقة بالسمع أكثر منه بالنظر». ويرى، وفقاً لما تقدّم، أنّ «الشعور بالهويّة ينبع من «مجموعة من التيارات المتحوّلة» وليس من مكانٍ محدّد، أو مجموعةٍ من الثوابت». وتأسياً على ذلك: «ليس فقط من الممكن أن يكون للمرء هويّات متعدّدة، بل إنّه لأمرٌ يُحبَّذُ الظموخ إليه». في هذا كلّه، يشدّد إدوار سعيد على أهميّة الفنّ، متبنيّاً مقولة غوته: «الفنّ رحلةٌ إلى الآخر».

- 4 -

لي على هذا الحوار بين هذين الشّخصين الكبيرين ملاحظة، وسؤال. لا تتعلّق الملاحظة بمحتوى كلامهما، بل بترجمته إلى العربيّة. فمن الواجب القول إنّ لغة التّرجمة ليست في مستوى ما يقولان. فهي لغةٌ متعثّرة. وتفتقر كثيراً إلى الدقّة والحيويّة، وإلى العافية الجماليّة على نحوٍ خاصّ. والجمل التي أشتشهدُ بها في هذه الكلمة، تشهد على ذلك.

أمّا السّؤال فموجّه إلى القارئ، وأطرحه على نفسي أولاً، وهو في شقين:

الأول أصوغه كما يلي: ما الفرق بين الانتماء إلى أرض فلسطين عند اليهودي، والانتماء إلى الأرض نفسها، عند العربي؟ وما الفرق بين «المعنى» في الأول، و«المعنى» في الثاني؟ وما مدى تأثير كل من هذين «المعنيين» في «العمل» من أجل هذا الانتماء؟ وكيف نحلل هذا التأثير؟

والشق الثاني من السؤال أصوغه كما يلي:
إذا كان الفن «ترخلاً نحو الآخر»، كما يقول غوته، أفلن يكون «البيت» أو «الوطن»، إبداعياً، فاتحة المنفى؟

مكان آخر في ما وراء الوطن والمنفى¹

- 1 -

جاء في لسان العرب أن النفي هو إخراج الإنسان من بلده وطرده. وعرف عن العرب نوعان من النفي: نفي الزاني، ونفي المخنث. «كان الزاني الذي لم يُحصن يُنفي من بلده الذي هو فيه إلى بلد آخر، وهو التغريب الذي جاء في الحديث. ونفي المخنث يعني أن لا يُقرَّ في مدن المسلمين.» ففي هذه الرواية التي يُوردها لسان العرب أن النبي «أمر بنفي رجلين اسمهما هيث و ماتع وكانا مخنثين في المدينة.»

لكن، هل عرف العرب النفي، بالمعنى السياسي؟ أو هل يحدث اليوم، أن تحكم سلطة عربية على سياسي يُعارضها بنفيه وطرده؟ والجواب في حدود علمي هو: لا.

هناك طبعاً، سياسيون وكتاب ومفكرون وعقال عرب تركوا بلدانهم إلى بلدان أخرى، طوعاً أو كرهاً، في ظروف صعبة ذاتياً وموضوعياً. وهذا أمر آخر نابع من التوق إلى الهجرة. والهجرة في عمقها ليست في ذاتها منفي، بقدر ما هي، على العكس، خروج من صحراء الداخل، تحركها رغبة دفينّة في انتقال الشخص من مرحلة الإنسان - الجماعة، إلى مرحلة الإنسان - الفرد. وهي الرغبة في الحزبة والانعتاق. إنها رغبة الخروج من التقليد المُقيّد إلى التجديد المحرّر. فلا تُضمّر الهجرة لدى صاحبها، إجمالاً، إرادة التماهي مع الآخر. إنها تُضمّر، بالأحرى، تحدياً للمخاطر ورفضاً للطغيان، وتطلعاً للعمل والتقدم. والحق أن معظم المهاجرين العرب قد يفضّلون، اليوم، البلدان التي يعيشون فيها على بلدانهم الأصلية، لأنها تتيح لهم أن يستعيدوا أنفسهم المُستَلَبّة، وأن تتفتح عبقرياتهم، وأن يعيشوا أحراراً. هكذا تتيح لهم أن يتابعوا سيرهم على الصراط الإنساني، الخطر الضيق، لكن الأخلاقي والخلاق، مرددين مع الشاعر العربي القديم: «وكلّ بلادٍ أوطنتُ، كبلادي»، أو:

«وطول مُقام المرء في الحي مُخلِق

لديباجتِيه، فاغترِب تتجدّر»

كان الفُخْتُ والزاني يُنفِيان بوصفهما يمثّلان مرضاً،
أو يعارضان وضعاً دينياً - أخلاقياً. أمّا المعارض،
سياسياً، فلم يكن يُنفى، وإنما كان يُقتل غالباً. فقد كان
يُنظر إليه بوصفه يمثّل خروجاً على السلطة القائمة بأمر
الله ورعايته. وإذا نجا من القتل فمعنى ذلك أنه هارب
أو ثائر، وقتله مُرجأ إلى حين، إلا إذا تراجع وتاب،
وأظهر من جديد الطاعة لولي الأمر. غير أنّ هذا كان
نادراً جداً.

ولا نعرف في الماضي العربي إلا حالتين واضحتين
بارزتين من النفي الذي يمكن أن يُقال عنه إنه
«سياسي»، بالمعنى العام:

الأولى هي نفي الشاعر طرفة ، بإفراده، كما عبّر،
«إفراد البعير المعبد»، والثانية هي نفي أبي ذر الغفاري
إلى الرَبْدَة في الصحراء.

وفي العصر الحديث، مارست سلطات الاستعمار في
البلدان العربية النفي السياسي. أما الدولة الوطنية التي
قامت بعد الاستعمار، فلم تلجأ إلى النفي، وإنما إلى
أساليب أخرى أكثر فعالية في استئصال المختلف
المعارض. ذلك أنها لم تتأسس على اختيار حرّ، ولم تُبنِ
نظامها على ما يشمل الجميع، أكثرية وأقليات، وإنما
ارتكز نظامها على أقلية خاصة مرتبطة عضويّاً به، هي

الجماعات الموالية. وهكذا ترك طريق المنفى التلقائي مفتوحاً، غالباً، أمام المختلف - في الدين، في الطائفة، في الرأي، وفي البحث عن السبل التي تضمن الحياة الكريمة.

وتختلف مكانة الأقليات بين بلد عربي وآخر. ففي بعض البلدان العربية ليس لها أي حضور سياسي، أو حتى أي تمثيل برلماني. ولا يقتصر الأمر على الأقليات الدينية. فالأقليات الإثنية سارت هي كذلك في طرق المنفى، كمثل الأكراد. أما الأقليات من الأديان والإثنيات القديمة كالصابئة والآشوريين والكلدان والمندائيين والسريان، فإنها تعيش نزفاً سكانياً خطيراً - في هجرتها شبه الجماعية إلى بلدان العالم.

إن غياب النفي، سياسياً، بحكم ثصدره السلطة في المجتمع العربي، اليوم، ظاهرة تستدعي التأمل. إنها تشير، أولاً، بالنسبة إلي، إلى أن فكرة الحزبية ليست قائمة عضوياً، في الحياة العربية، ذلك أن فكرة الفرد أو الشخص المستقل، سيد إرادته وفكره وعمله، وسيد مصيره، ليست هي الأخرى، قائمة. «الجماعة - الأمة» هي الوجود السياسي والثقافي الأكمل، وقاعدة هذا الوجود، ومعياره. إنها الشجرة - الأم، وليس الفرد إلا برعماً فيها. لا رأي له إلا بوصفه امتداداً لها، أو تكراراً. «من قال في الدين برأيه، فهو مخطئ وإن أصاب»: قول فقهي شرعي يؤكد ما أقول. فليست الحقيقة،

بحسب هذا التفكير، انبثاقاً، أو نتيجة للقاء المتواصل بين الفكر والواقع. وإنما هي موجودة مسبقاً في النص الديني وفي تأويله الذي يحوز الإجماع. والفرد إذاً محتوى في الجماعة - الأمة. إنه ثنية في ثوب.

أشير هنا إلى أنني لا أمزج، كما قد يبدو، بين الحكومة الدينية القائمة على الإجماع (المفترض) وبين الدولة الجديدة التي ليست دينية ولكنها تعطي لنفسها عصمة الدولة الدينية وتقمع الرأي المختلف. فالدولة الحديثة ليست حديثة ولا هي دينية. لكنها تمارس نهج الدولة الدينية. الفرد في الدولة الدينية لم يكن موجوداً قانونياً. والفرد هو المواطن في دولة اليوم أي صاحب الرأي ما دام يقترح ويشكل أساساً لانتخاب الحاكم. لكن المشكلة هي استمرار المفهوم الديني للدولة ومعه مفهوم الرعية بدل المواطن وإعادة إنتاج العلاقة السلطوية الدينية نفسها.

هكذا قد يُلفظ الفرد من الأمة، بوصفه مرضاً، أو كفراً، أو غير ذلك، تبعاً للحالة. ليس له أنا، أو ذاتية مستقلة، بحيث يقدر أن يخالف رأي الجماعة - الأمة، ويظل مقبولاً، أو جزءاً منها، دون أن يُرْفَضَ أو يُكْفَر، أو يُقْتَل. يتعذر على سبيل التبسيط، أن تقبل الجماعة - الأمة شخصاً فيها مثل نيتشه، أو فرويد أو داروين، أو رامبو. شخصاً يقول حقيقته هو، ضد الحقيقة التي تقول بها الجماعة - الأمة التي ينتمي إليها، وتظل مع ذلك حاضرة

له، قابلةً به، حريصةً على حقوقه وحرياته. ذلك أنّ الجماعة - الأمة لا ترى من الفرد أو فيه إلا دوره الديني والدور الاجتماعي الثقافي المرتبط به. هنا، لا يتكلم الفرد بأناه وإنما يتكلم بدينه كما تنقله الجماعة - الأمة. أو لنقل: الدين هو الذي يتكلم في الفرد وبه، فلا ذاتية له. ويقدر كل فرد هنا أن يقول: «حياتي ليست أنا»، لأنني لست أنا من يبتكرها، وإنما هي معطاة لي، على نحو جاهز ومسبق. هكذا يمضي الفرد في المجتمع العربي الإسلامي حياته بحثاً عن حياته، وبحثاً عن نفسه.

إنه يولد منفياً، نفيًا مزدوجاً: تراثياً ومدنياً. وعليه أن يتحرر من منفي التراث الأصل، ومن المنفي الآخر، المنفي - النظام الذي يستمد أسسه من ذلك التراث. لنقل إن بنية الطغيان في الحياة العربية، منذ نشوئها سياسياً، حتى اليوم، أدت إلى الأمور التالية التي يعيشها العرب راهناً:

- 1 - ليس النظام هو الذي يتبع واقع البلاد، بل البلاد هي التي تتبع واقع النظام.
- 2 - ألغيت فكرة الوطن، وحل محلها النظام.
- 3 - ألغي النفي، سياسياً، وحل محله «القتل»، بشكل أو آخر.

لكن، كما غير الطغيان في الحياة العربية معايير المواطنة والحرية والعلاقة مع الآخر، غيرت إرادة

التحرّر في الوقت نفسه، معايير الوطن والمنفى. لم يعد الوطن حيث الولادة والعائلة، بل حيث الحرية والعمل. صار ما يُسقى المنفى مكاناً للطمأنينة والعمل، وإمكاناً لممارسة الحرية ومختلف النشاطات الإبداعية.

أقول، إذاً، لا يكون المنفى في المكان وحده. المنفى قائم كذلك داخل الذات. في اللغة ذاتها. وقد يكون أشدّ هولاً في مسقط الرأس منه في أي مكان آخر.

أقول، إذاً، وُلدت منفيّاً، فمنفائي الأول، الحقيقي المتواصل، هو الوطن الذي وُلدت فيه، والثقافة التي ربيت عليها. وسوف أقصّ عليكم حكاية منفائي داخل مواطنتي. دون تسرّ وراء قضية، دون دعاوى رسولية أو رسالية، دون حجب للفردّي الخاصّ باسم الجمعي العامّ، ودون أي نزوع إيديولوجي يخرّف ويموّه ويُرّائي. سأقصّها كما عشتها. لن أكون كمثل كثيرين يتكلمون على قضايا يتخيّلونها أو يتمنّونها، وعلى بشرٍ لا يعرفونهم، فيما يتجاهلون الأساسيّ الحيّ: الإنسان الذي فيهم. وأنداك، لا يكون الكلام إلاّ حجاباً.

عندما أجد نفسي في حالة أكْبُثُ فيها ما يتوجب عليّ أن أكتبه، فإنني أكون في منفى - أو على الأقلّ، في حالة تشبه المنفى.

عندما أكون مجزّأً، مشطوراً: جسدي مقيم حيث وُلد، وعقلي يتغذّى من عالم لم أولد فيه، ومن ثقافة ليست ثقافتني، فإنني أكون في حالة نفي، أينما كنت جغرافياً.

فالمنفى اسمٌ لتجربة لا تنحصر في الهجرة من مسقط الرأس، والإقامة في بلد آخر.

وعندما أتكلّم لغةً أخرى، داخل لغتي نفسها، فإنني أكون في حالة من حالات المنفى: منفى اللغة، أو المنفى في اللغة. المنفى داخل اللغة - الأم، خروج من الرّجَم إلى العالم. كأنّ أُمّي التي أخرجتني إلى العالم هي التي تنفيني من أحشائها. لا ملجأ لي حتى في اللغة. تائه فيها. مشرّد فيها. كأنني أنا نفسي، أنفي نفسي. ومنفائي هنا يتحرّك باستمرار: لا أتوقّف عن نفي نفسي، لكي أعرف كيف أحظى بها، أو لكي أحسن الوصول إليها. ولن أصل. لحسن الحظ. لأنّ الوصول هنا نوعٌ من الاندراج في ركود المادّة.

إذا كان المكان الذي ينظر إلى لون بشرتي وأسماء أجدادي هو الذي يحدّد هويتي، ويرسم لي نطاق الحركة ودرجة الحقوق ونسبة المواطنة ومسافة التأمل ومرجع الأسئلة، فإنّ هذا المكان منفى.

إن كنت لا أملك حرية فكري كاملة، أو كنت لا أملك تقرير مصيري وتوسيع وجودي الفكري، أو كنت لا أقدر أن أطرح أسئلتني بلا موارد وأعلن تحفظاتي بلا تقيّة وأناقش القضايا الجوهرية الكيانية بلا حدودٍ ولا كوابحٍ ومحزّمات فكرية من أيّ مستوى كانت، فإمّا أن أتمرد وإمّا أن أقبل المنفى. فالمنفى الفعلي هو الإطار الثقافي الذي يحدّد من شكوكي وتساؤلاتي حول الكون والمصير.

المنفى هو أولاً غربة الإنسان عن ذاته وحريته الفكرية. هو الحجاب على العقل ورباط الأسئلة وتمويه القلق والحيرة وقبول الإذعان والتسليم بدل التعبير والمساءلة.

- 2 -

أقول، إذأ، ولدت منفيًا.

قصابين القرية التي ولدت فيها فاتحة المنفى - ديناً، وفناً، ثقافةً وعلاقات. حفظت معظم القرآن غيباً وأنا في الثانية عشرة من عمري. وتعلّمت الخطّ والقراءة في «الكتاب» تحت شجرة في الهواء الطلق. قرأت دواوين الشعراء العرب الكبار، برعاية أبي وتوجيهه وإرشاده. غير أنني، في هذا كلّه، كنت أشعر في قرارتي أنني أتعلّم كذلك المنفى.

كأنّ قصابين لم تكن، في سريرتي، مقاماً، بقدر ما كانت انتظاراً. وكان يخيل إليّ أنّ بقائي فيها لن يجديني في أيّ شيء. وسأظلّ ما دمت فيها كمن يسائل الحجر ويناقش الريح.

في ذلك العهد كانت المنطقة التي نشأت فيها تعاني التهميش والعزلة والإهمال. وكانت جميع سبل الخروج مقفلة، إلاّ اثنان: الجندية ومجال العلم والتعليم. كانت الجندية خارج عالمي وأحلامه. وكان العلم مستحيلاً بسبب الفقر وغياب المدرسة.

فجأة، لا أعرف كيف. رسمت خطة للخروج من القرية، في شكل حلم من أحلام اليقظة. كانت سورية قد نالت استقلالها، وتحولت إلى جمهورية، وانتخب رئيسها الأول شكري القوتلي. وقد شاء أن يزور المناطق السورية، ليتعرّف على هذه الجمهورية، بالمشاهدة والتجربة. قلت في حلمي: سيأتي إلى منطقتنا. إذاً، سأكتب له قصيدة. سألقئها أمامه. سوف تعجبه. وسوف يطلبني بعد سماعها لكي أراه. وسوف يسألني: ماذا يمكن أن نقدّم لك؟ وسوف أجيبه: ليس في قريتنا مدرسة، وأريد أن أتعلّم.

وتمّ الحلم كما رسمته. وصار واقعاً حياً. وربما، كان عليّ، لكن في إطار آخر، أن أكتب جواباً عن هذا السؤال: كيف يتحوّل الحلم إلى واقع؟

خرجت من القرية إلى المدرسة التي كانت الأخيرة في سورية، بين مدارس البعثة الفرنسية العلمانية، وكانت في مدينة طرطوس. وبعد سنتين، أغلقت هذه المدرسة نهائياً. وانتقلت إلى مدرسة من المدارس الوطنية، التي بدأت تنشئها الجمهورية السورية الناشئة. كان خروجي إلى المدرسة الفرنسية العلمانية، فاتحة لخروجي في اتجاه عالم آخر، عبر القرية التي ولدت فيها. وبدأت أشعر بتجسّدات منفاي الأصلي - في الطائفة، في الحياة الاجتماعية، وفي الحياة السياسية والإيديولوجية. بدأت أشعر بالمقابل، أنّ عليّ أن أخلق

عالمًا خاصًا - أن أتخلص من هذا المنفى، أن أتساءل أولاً عن انتمائي الطائفي. وأن أتخلص من هذا الانتماء وأتساءل عن عزلة الطائفة، وعن هذه الجزر المغلقة بعضها على بعض. من أنا في الطائفة؟ ومن هذه الطائفة، اجتماعياً، ومدنياً؟ كانت القرية الرمز المدني لهذه الطائفة. والفلاح رمزها الاجتماعي. وكانت المدينة تنظر إليها بنوع من التعالي، حيناً، ومن الازدراء والكراهية حيناً، مع ما يتبع ذلك من تصوير نمطي متدرج دينياً واجتماعياً، ومن الشفقة حيناً آخر. كان التاريخ هو الذي يفكر ويقوم - وكانت المدينة لسانه الناطق.

- 3 -

كيف أخرج من المنفى؟ سؤال طرحه ويطرحه كثيرون غيري. وربما قدّموا أو يقدمون أجوبةً غير أجوبتي. هو إلى ذلك سؤال لن أجيب عنه بلغة عامة، لغة المواطن العربي الذي نفته الدولة بحيث يفقد مواطنته، ولا يعود موجوداً إلا اسماً ورقماً. ولن أجيب عنه بلغة ناطق باسم قضية أو نظرية. سأجيب عنه انطلاقاً من تجربتي الشخصية الخاصة كما أشرت. فالتخصيص هنا هو الأجدى، والأكثر إضاءة.

لا أريد أن أحتجب في نقل ما أراه الحقيقة، وراء أي حجاب، كما أشرت سابقاً. لا حجاب المراعاة أو الموضوعية أو الخوف، ولا أي حجاب آخر يمكن أن

ينسجه المحرّم والمقدّس. كلّ مكبوت، كلّ ما لا يُقال ليس إنكاراً للحقيقة وحدها، وإنما هو إنكار للإنسان ذاته. إذا شاء المجتمع أن يحترم كينونته، فإنّ قوته الوحيدة في ذلك هي إنسانيته الحزّة والمفتوحة. دون ذلك لن يكون أكثر من قطيع.

- 4 -

كانت الإيديولوجية السياسية التي تبناها أبناء جيلي أو معظمهم، لكي أكون أكثر دقّة، تسير في السياق التقليدي القديم. وكانت في هذا الإطار توصف، في أحسن حالاتها، بأنها ترتيب وتحسين وتزيين. وفيما كان كلّ من أبناء جيلي يقول فخوراً مزدهياً: أنا أنا، مشيراً بالأنا الثانية، إلى الماضي العربي، كنت أتمتم في ذات نفسي حائراً متردداً: أنا لا أنا.

الفترة التي عرفت فيها يقظتي على العالم والأفكار والأشياء، كان يقودها منطق الهوية - الهوية المزدهية حتى الغطرسة، والمكتفية بذاتها. وكان يمثل هذا المنطق، على نحوٍ أخصّ، حزب البعث العربي، رافعاً القومية العربية إلى مستوى المسلّمة الميتافيزيقية، كما لو أنها لاهوث ثانٍ. هكذا لم يكن يرى في الآخر الذي يعارضه إلا الفساد والشرّ. لا أزال أذكر الأستاذ الذي كان يدرّسنا التاريخ، عبد الحميد دركل. كأنني أراه الآن يروح ويأتي في الصف، مزهواً بكلامه على العروبة

والأصل القومي العربي، والوطن العربي الواحد، والأمة العربية الواحدة، ورسالتها الخالدة الواحدة. لا يزال يرنّ في أذني قوله: «هناك أشخاص يقولون بالانتماء إلى السومريين والبابليين والآشوريين والفراعنة والفينيقيين. هؤلاء حشرات يجب أن نسحقهم بأقدامنا».

كان هذا المنطق امتداداً للمنطق الأصولي الديني، من حيث انغلاقيته، وسهره على صحة الأصل، وفكره الإقصائي الطغياني. وكما كان الأول عدوّاً شرساً لكل انتماء غير عربي، داخل البلاد العربية، كان الثاني عدوّاً شرساً لجميع الفرق الدينية المنشقة عن الجسم الرسمي للأمة - الدين الواحد.

كنت في هذه الأثناء قد انخرطت في حركة فكرية سياسية هي الحزب السوري القومي الاجتماعي، ظناً منّي أنه يجسد الصورة المغايرة، المرجوة، للصورة السائدة في المجتمع السوري، وإذاً للثقافة السائدة. وأنه تبعاً لذلك يخرجني من منفاي - منفى الأقلية. تمثّلت لي هذه الصورة أساسياً في الدعوة إلى العلمانية، أي إلى بناء مجتمع ينفصل فيه الدين عن السياسة، بحيث يكون تجربة شخصية لا تُلزم أحداً إلا صاحبها.

تمثّلت أيضاً في النظرة اللاعرقية إلى المجتمع، والقول: في البدء كان التعدّد - أعني أنّ المجتمع مزيج بشري ثقافي، في كلّ موحد، يتخطى أي انتماء عرقي.

ويوضح هذه النظرة مفهوم وضعه أنطون سعادة، مؤسس الحزب، سقاه «السلالة التاريخية» التي تنصهر فيها الأعراق والثقافات. ويذكر هذا المفهوم بما طرحه، فيما بعد، الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز، وما سقاه بالـ «ريزوم» أو الجذمور، كما يترجمه المنهل. ويقول لنا الجذمور، كما تقول السلالة التاريخية: في البدء كان التعدد. فالجذمور مجموعة من الجذور تتلاقى وتتشابك، أصلياً. والآخر إذاً، بدئياً عنصر مكون من عناصر الذات. لا ذات إلا متشابكة مع الآخر. وهو مفهوم يجنبنا فرض التعريب أو قمع الجماعات الإثنية والأقليات الدينية وإلغاء الهويات وقسرها على الذوبان في هوية عربية واحدة. يجنبنا كذلك الفرز الإثني اللغوي والاجتماعي، فلا يعود المجتمع مجموعة من العناصر المفككة، المتضاربة، كلٌ منها ينظر إلى الآخر بوصفه عدواً، وإنما يصبح متحداً، اجتماعياً، مدنياً، واحداً. التهجين، التعددية، التركيب، هي في هذا الإطار، عبارات ليست مجرد صفات أو حالات. إنها كذلك أفعال تتم في التفاعل وإعادة التشكيل، بحيث تتعدّد معرفة الأصول، وتزول مفهومات الانتماء القومي إلا إلى المجتمع والأرض التي تحتضنه. هذا هو البعد الأساسي، وربما الوحيد الذي جذبني إلى هذا الحزب. أما البعد التنظيمي الهرمي فكان يجمع التنوع ويتشدّد إزاء الرأي الشخصي. كان فيه نوعٌ من المفارقة: يحتضن التعدد

الإتني من جهة، ويفرض، من جهة ثانية، فكراً أوحدياً، يُقضي المختلف.

في هذا الأفق تغيرت نظرتي إلى العروبة. فإذا كانت دون مضمون حضاري معرفي نقدي تساؤلي منفتح وعادل تصبح مسألة عرقية أو بمثابة مسألة عرقية رغم ما عرفته الأرض العربية من تمازج الشعوب.

في هذا الأفق أيضاً، خرجت من اسمي الأول علي، إلى اسم ثان، أدونيس. هكذا بلغة الذات، أخذت أعلن حروبي على نفسي، لكن بأسلحة الآخر الذي يحيا في. أو لأقل: اسم أدونيس إظهاراً للآخر الذي في، أو هو أنا بوصفي آخر.

غير أن هذا الاسم صار إثماً. عقق منفاي، داخل بلادي وداخل ثقافتني. ولا يزال يثير لي المشكلات على أكثر من صعيد.

أخذت فيما بعد أكتشف بشكل أكثر وضوحاً، أنني أعيش في عالم يبدو كأنه خُطط سلفاً، ويدار بأساليب تجعل من الإنسان سجيناً، بطريقة أو بأخرى. الحزب نفسه يُفقد الإنسان خصوصيته الفكرية، وحرية النقدية، ويصبح داخل سورٍ عقدي منظم، وحلقة في سلسلة، وصوتاً في جوقة. فمثل هذه الأحزاب أديانٌ أخرى وإن خلت من الميتافيزيقا.

في البيت، في المدرسة، في المؤسسة، في الشارع، كل شيء كان يبدو لي كأنَّ سلطة خفية كامنة تحول

دون أن يكون الإنسان سيّد حياته ونفسه. كأنه يحيا: جسمه في مكان، ونفسه في مكان آخر. وأخذ شعوري يزداد بأنني شخص محكوم، مسير، ويُحال بينه وبين أن يدافع حتى عن نفسه. تحاصره السلطة أينما اتّجه، وكيفما اتّجه. لا السلطة السياسية وحدها، بل السلطات الأخرى، الدينية والاجتماعية، الحزبية والثقافية. تنتهي الأخلاق في مثل هذا العالم إلى أن تصبح مؤسسة ضخمة للنفاق. وينتهي العالم إلى أن يصبح لامبالاة، والإنسان إلى أن يصبح وحشاً. النضال من أجل إنزال الإنسان: هذا هو جوهر السلطة التي نشأت في ظلّها. ولا فرق في ممارسة هذه السلطة بين العسكري والسياسي، الكاتب والشرطي، الشاعر والتاجر، في هذا الحزب أو ذاك. جميعهم في النوع واحد. وإذا كان هناك فرق بين واحد وآخر، فهو فرق في الدرجة لا في النوع. ومنذ بداية الخمسينات، من القرن المنصرم تحديداً، صرت ألمس بالخبرة أنّ الإنسان في الحزب أي حزب أو في المجتمع، ليس موجوداً إلا بوصفه جزءاً من منظومة سياسية أو من النظام القائم أو تابعاً له. الآخرون إمّا متهَمون أو مجرمون سلفاً. وعليهم إذاً، إن أرادوا أن يواصلوا حياتهم، أن يفكروا ويعملوا، في إلغاء كامل لحزبياتهم وذواتهم.

وشيئاً فشيئاً صرت أشعر أنّ نشاطي السياسي ليس أكثر من ماء أصبّه في كأس لا قعر لها. ولم يكن ذلك

الماء إلا حياتي ذاتها. وهذا ما أخذ يطرح علي سؤال المعنى. ما معنى أن يكون الإنسان سورياً أو عربياً أو مسلماً؟ وما يكون معنى الفكر، ومعنى الشعر؟ ومن الإنسان، قبل كل شيء؟

وفي أواسط الخمسينات عبرت الاختبار الكبير الكاشف: لمناسبة قضية توزط فيها بعض مسؤولي الحزب الذي انتميت إليه. جيء بأعضاء الحزب بالمئات من أقاصي سوريا، دون أي علاقة محتملة بموضوع المحاكمة، لأنهم بُرئوا في النهاية أو خرجوا بمنع محاكمة، لكن بعد محن عديدة. وقد جيء بي من حلب وأنا في خدمة العلم. ومع أنني خرجت بمنع محاكمة إلا أن الثأر امتد إلى ميدان الشعر. بل صار مجرد وجودي وشعري نفسه موضع تساؤل بل يُعدّ عدواناً وتهديداً. وتبين لي الحصار المزدوج: قمع فكري من جانب الأحزاب التي تدعو إلى التحزّر، وقمع بوليسي من جانب الدولة ومؤسساتها تمثّل بوقائع غريبة لا أجد هنا المجال للحديث عنها. وعندما بلغ القمع من الطرفين مستوى الحرية الفكرية والفنية، فضلاً عن السجن مجدداً بلا دعوى، توجب أن أبحث عن الحرية في مستوى آخر. ومع أن المنفى، بالنسبة إلي ليس في الخارج، وإنما هو في الداخل فقد اخترت بيروت حيث كان الإنسان يقدر، على الأقل، أن يعيش منفاه في الداخل، وحيث المعركة من أجل الحرية الفنية والفكرية

ممكنة. وجاءت في هذا السياق مجلة «شعر» وفيما بعد مجلة «مواقف» أفقاً ووعداً. وقد أتاحت لي، على الأقل، أن أخوض معركة الحرية الشعرية والفكرية بحسب قناعاتي. وإذا كان خوض المعركة فاتحة أساسية وأفقاً فإنه لم يكن آنذاك حاسماً.

- 5 -

المنفى إذاً، بالنسبة إليّ ليس في الخارج، وإنما هو في الداخل. ولم يؤثر في منفي تغيير الأمكنة. وبما أنّ المنفى، بالنسبة إليّ، ليس مسألة جغرافية، وإنما هو مسألة ثقافية، فإنّ العلاج، إذاً، لا يجيء من خارج، بل من الداخل. والسؤال هو نفسه: ماذا أفعل داخل ثقافة أشعر أنني منفي فيها ومنها؟
يتمثل هذا المنفى، ثقافياً، في الرؤية الأوحديّة، الدينية والسياسيّة، السائدة إلى الحياة والإنسان، تلك التي تقود المجتمع العربي، وتؤسس لوجوده. ما تقول هذه الرؤية؟

تقول إنّ دور الإنسان ليس في الكشف عن حقائق جديدة، وإنما هو في شرح الحقائق التي أوجبت إلى خاتم الأنبياء، وبلّغت في رسالة سماوية هي خاتمة النبوات. كلّ دعوى تزعم القول بحقائق أخرى، باطلة حكماً، عدا أنها تحمل رفضاً معرفياً لهذه الرسالة التي هي الوحي الأخير.

ومعنى ذلك أن المستقبل لا يمكن أن يحمل حقائق أكثر صحةً من تلك التي حملها هذا الوحي. والثقافة إذاً، علماً وفناً، ليست إضافةً، وإنما هي انبثاقات من النصوص، شرحاً وتفسيراً. وما نسميه بالتقدم، إذاً، لا يعني الإتيان بشيء لم يكن موجوداً، وإنما يعني إبراز ما كان كامناً في النصوص، وإن كان يعني التحسين والتجميل. إذ لا يمكن، وفقاً لهذه الرؤية، أن نتصور نشوء فكر أكثر تقدماً من فكر النبوة الدينية، أو نشوء عمل أفضل من عملها، وإلا فإننا ننكرها. والمعيار إذاً ليس خارج هذه النبوة، وإنما هو في داخلها. ومهمة الإنسان ليست في البحث عن قول أفضل أو عمل أفضل، وإنما هي في الحرص الكامل على محاكاة النبوة، قولاً وعملاً. وجهد الإنسان، نظرياً، يقتصر إذاً على النقل، وازعاً العقل نفسه في خدمة هذا النقل. فليس هناك، وفقاً لهذه الرؤية، ماضٍ ليكون هناك مستقبل. ولم تكن عصور النبوة تخلفاً لتجيء بعدها عصور متقدمة. التقدم على العكس، يكمن في العودة إلى ما مضى، إلى الأصل، على نحو متواصل إلى قيام الساعة.

وبما أن التقدم الكامل أو الأكمل موجود في النبوة، أي موجود في الماضي، فإن نتقدم اليوم هو أن نقتدي بهذا الماضي، سياسةً وثقافةً. فالماضي بهذا المعنى، هو مستقبلنا.

والدين والسياسة والثقافة كل لا يتجزأ، وفقاً لهذه الرؤية.

- 6 -

كان عليّ، لكي أكون نفسي، أن أنفيها من هذا المنفى. لا في خارج أجنبي، بل داخل هذا المنفى ذاته - داخل شعبي وثقافتني ولغتي. كان عليّ أن أبتكر مكاناً آخر، في ما وراء الوطن والمنفى.

وفيما أخذت أعيش في هذا المكان الآخر، كان معظم أبناء جيلي، شعراء ومفكرين، يعيشون ويفكرون ويكتبون دون أن يطرحوا أي سؤال جذري على هذه الرؤية، أو على أصولها. وتلك نقطة افتراق عميق بيني وبينهم. وفي هذا الأفق تحديداً، لا أعد لغتي جزءاً من اللغة الشعرية العربية السائدة، أو اللغة الفكرية السائدة. والفرق بيننا هو الفرق بين قبول البناء القائم وتحسينه وتزيينه من جهة، وإعادة النظر فيه، وإعادة بنائه على أسس جديدة، وفي أفق جديد من جهة ثانية. فلم تكن المشكلة، بالنسبة إليّ، في الإصلاح - تعديلاً وتحسيناً. المشكلة هي، على العكس، في إعادة التأسيس.

ازداد عملي تعقداً عندما وعيت أنّ النصّ الديني الإسلامي لا ينفصل، حكماً وطبيعة، عن مشكلات الثقافة الغربية، عبر تجانسه مع النصّ التوراتي وحياتاً وتاريخاً. فالعلاقة بين النصين وثيقة جداً، وهذا يعني

أنه لا يمكن الفصل بين الثقافة العربية - الإسلامية،
والثقافة الغربية اليهودية - المسيحية.

المظهر الأكثر تعقيداً في هذا الإطار هو أنه أتيح
للنصوص الدينية اليهودية والمسيحية عقول خلاقة
وحرة تعيد قراءتها وتأويلها في ضوء الشغف الإنساني
إلى المعرفة والتقدم والسيطرة على المادة واكتشاف
الكون. هكذا فصلت عن المدينة، وأتيح لها أن تبتكر
مدنيتها وشزعتها المدني وقوانينها المدنية وثقافتها،
دون أن تسيء إلى الإيمان الديني، ودون أن يفرض
الدين تعاليمه عليها. بذلك تحقق النهوض في الغرب،
مؤسساً على الفصل بين عالم الدين الذي صار تجربة
روحية فردية خاصة، وعالم المدينة، الجمعي المدني
المشترك. وهذا ما لم يُتاح للنص القرآني. بقي محجوباً
بقراءته الفقهية، استناداً إلى قراءات السلف بوصفه نصاً
تعليمياً في الأمر والنهي، في معزل عن الانقلابات
المعرفية الكبرى، وفي إهمال كامل للتطور الإنساني،
وللثقافة بعامة، والعلم بخاصة. وبقي العالم الإسلامي -
العربي يرزح في قيوده، معرفياً وسياسياً واجتماعياً.
ويشعر الإنسان اليوم، إن كان صادقاً حقاً، أن الحجاب
الذي يُسدل على النص القرآني، يجعل من الدين قوة
مادية تغتصب الأنا، وتغتصب مثالات الأنا كلها، وأنه
ليس لدى المسلمين - العرب، في عصر المثالات

الإنسانية - المدنية، أيُّ مثال مدني - إنساني مشترك،
على أي مستوى.

- 7 -

الداخل الذي أنتمي إليه منفي، لا أنتمي إليه. هكذا
أتحرك بين صفتين في داخلي: ضفة الأصل، وضة
البحث والانتظار. بين ماضٍ أسس للظلم والقهر، للإلغاء
والإقصاء، ومستقبل مجهول، معلّقاً بينهما في وضع
شخص يرفض العودة إلى الوراء، ولا يعرف إلى أين
سيصل به المطاف. انتظاراً لنهاية المطاف، أطوف في
هذا المكان الآخر، داخل لغتي، بلغتي. صار الشعر،
بالنسبة إليّ، أكثر من الشعر. صار محيطاً تلتطم فيه
أطراف العالم والأشياء كلها، ذاتاً وموضوعاً، داخلاً
وخارجاً، طبيعةً وصيرورةً. صار وطنٌ حريتي وميدانٌ
أسئلتني وتمزدي. وكان عليّ أن أحوله إلى أسطورة لكي
تتصادى مع أسطورة المنفي. وفي هذا ما قد يفسر
انهماكي في التاريخ. فقد كان عليّ، لكي أضيء منفاي،
أن أضيء الجذور التي جئت منها. وفي هذه الإضاءة،
أشعر أنّ المنفي، داخلاً وخارجاً، هو البعد المحرك في
الإنسان. ذلك أنه يتيح توظيفاً وتحريراً عاليين للطاقات
الإنسانية، على مستوى المخيلة، وعلى مستوى الواقع،
وعلى مستوى الإبداع. يتيح الحياة في تماس مباشر مع
حركية العالم. كأنما الإنسان لا يحيا حقاً إلا وهو يبتكر

منفاه، كما يبتكر وطنه. وكأنَّ الخارج إنقاذ من الداخل في أحيان كثيرة. أو كأنَّ الأجنبية أو الغربية، تتيح ابتكار وطنية عالية فيما وراء الجذور والأصول، السلف والتاريخ. أو كأنَّ الذات تولد هي كذلك في الآخر.

قلت مرة في قصيدة كتبتها في باريس : «لا الخارج بيتي، والداخل ضيقٌ عليّ». في هذا ما يفسر ذلك المكان الآخر الذي أعيش فيه، في ما وراء التخوم. في منفى - وطن، في ما وراء المنفى والوطن.

واللغة العربية هنا، لغتي - لغة انتمائي الإنساني والثقافي، هي مدار هذا المكان. وهي طينه، والأفق، ومادة المعنى وهي فضاء التمرد وسماء الحرية. الوطن هنا ذائب حاضر في المنفى. المنفى هنا ذائب مقيم في الوطن.

وُلد جسدي في هاوية وصار هو نفسه هاوية. فليس المنفى شيئاً أضيف إلى حياتي. إنه حياتي نفسها.

غربة الشاعر، غربة الشعر: (جواباً عن أسئلة حول
المتنبي)

- 1 -

«أنا في أمة تداركها الله، غريب...»: ذلك هو المفتاح الأول لكي نفهم ظاهرة المتنبي، شخصاً وشعراً. مفتاح «الغربة» داخل «الأمة» - داخل «الجفع» واللغة التي

ينطق بها. غربة «لغة» تُعبر، جمالياً، من جهة على نحو
يغاير ما هو مألوف في الحياة اليومية. وتحمل، من
جهة ثانية، رؤية للعالم تغاير الرؤية التي تسوده. غربة
مزدوجة: فكرياً وجمالياً.

- 2 -

الشاعر / «الغريب»، بدئياً، لا يقيس نفسه بالجمع
الذي ينتمي إليه، ذلك أنه «غريب» فيه، وعنه. ثم إنَّ
الجمع ليس هو من يكتب القصيدة. وإنما يكتبها الفرد
الشاعر.

والشاعر بوصفه خلاقاً لا «يُصلح». إنه، على العكس،
«يهدم» من أجل الوصول إلى ما هو أجمل وأفضل.
حين يكون الشعر «إصلاحاً» يلغي نفسه. والشاعر، إذًا،
ليس صوت «الجمع»، وإنما هو صوت الوجود والمعنى،
وصوت نفسه عبرهما. وبوصفه كذلك، يُجيز لنفسه كل
ما يُجيزه فعل الخالق: الوحدة، والتميز، والفرادة. ولا
«أنوية» فردانية في هذا كله، وإنما هي أنوية الذات
الشعرية.

هكذا نرى أنَّ الذات الشعرية التي تُفصح عن
«غربتها» داخل «الجمع» وعنه، ليست «تضحية»
فردية، أو أنانية، أو «فحولية» لكي نستخدم المصطلح
القديم، وإنما هي ذات «غريبة»، ذات شعرية - رؤيوية.

غير أن ثقافة الجمع، أو ثقافة القبيلة لا ترى من طبقات هذه الذات، المتعددة، المتنوعة، المتصارعة، المتناقضة، إلا الجانب الأكثر التصاقاً بالقبيلة - السطح المبتذل. ذلك أنها لا تقيس الشاعر على الشعر، وإنما تقيسه على الجمع. ولا تراه بعين «الإبداع»، وإنما تراه، على العكس، بعين «الاتباع». وفي قياس الشاعر على الجمع لا على الشعر، ما يضمّر نفيه بوصفه شاعراً، أولاً، وإثباته بوصفه، أولاً، مجرد عضو في قبيلة.

- 3 -

داخل هذه الغربية، عاش المتنبي وكتب، (وقُتل): في الترحل، إلى الأمام، في المخيلة. لا لكي «يصل»، بل لكي لا يصل. لكي يخلق دروباً يمحوها، فيما يخلق غيرها. لكي يرى، لكي يظل يقظاً، لكي يحلم، لكي يبقى نبضاً، توتراً، استبصاراً واستقصاءً. لكي يلمس، ويحيط، ويستدرك، ويتقدم. لكي يُوغَل في فهم الأشياء، في حطام البشر وزكام العالم، في بهاء البشر وبهاء العالم. لكي يضع السماء والأرض في ثوب واحد. لكي يرتدي هذا الثوب. لكي يزاوج بين المرئي واللامرئي، ويحضر أعراس هذه المزاوجة. لكي يزرع اللّغة فتنبت في كل شيء، كأنها عشب الأرض. لكي يقشّر اللّغة كأنها البصلة الكبرى: البصلة - الوجود. لكي يوحد بين الظل والضوء، النهار والليل، ويكون كمثل إيقاع ينسكب في هذا

التوحيد. لكي يستأصل الجدران التي تحول دون الرؤية، والسير، والتحرّر. لكي يبقى الفضاء مفتوحاً، والكون بلا حدود. لكي يرفض أن يكون «الجمع» فوق كل شيء. لكي يقول: الإنسان الفرد هو سيد نفسه، ووجوده، ومصيره. لكي ينفصل عن عقال القبيلة عُقال «العقيدة» و«التمذهب» و«التسييس». لكي يضع هو نفسه شروطه غير قابل إلاّ بها (ألم يشترط ألاّ يقرأ شعره أمام سيف الدولة إلاّ جالساً، فكيف، إذاً، لا نرى في «مدحه» له، إلاّ مجرّد المدح له؟ ألم يقل مزدرياً أولئك الذين انتقدوا علاقته مع كافور: «وما كان شعريّ مدحاً له ولكنه كان هجو الوري» - هجو «الجمع» الذي دفعه لكي يذهب إلى كافور). لكي يلغي الخضوع إلى ما يقوله «الجمع». لكي يلغي نفسه، إذا ضعفت وخضعت. لكي يلغي الآلة الاجتماعية: السيد/ العبد، العبد/ السيد. أحميك إذا خدمتني / أخدمك إذا حميتني.

- 4 -

«مَدَح» المتنبي أشخاصاً كثيرين، لكن ليس لكي يُمجدهم، بل لكي يملأ فراغ الغربة والرغبة. كان في «مدحه» يستبطن تخيلاته. شهواته. ومطامحه، بوصفه رائيّاً، لا «مُستجدياً». كان يستقصي مخيلته - يمتحنها، يربحها، فيما يزن حياته، ويعرّكها، ويعلو عليها. كانت «مثلثة» الممدوح وليدة البحث عقاً يحلم به. كانت

صورة لذاته في الآخر. كان يتماهى مع الآخر، لكي يصبح هو نفسه الآخر - السيد. كان يعارض نفسه لكي يثبتها فيما يعارضها. كان يخلق فوضاه الخاصة، فيما يخلق نظامه الخاص. وفيما كانت السلطة، آنذاك، رهان العرب الأول، وفيما كان يمتدح بعض ممثليها، كان يعلن رهانه الخاص: «ولا أعاشر من أملاكهم أحداً/ إلا أحق بضرب الرأس من وثن».

في هذا كله، كان المتنبي يهدم الأنا القبليّة، والأنا المذهبية. لا ينتمي إلا إلى ما يتسع لتناقضاته، ويحتضنه، ويُتيح له أن يُقيم فيه: اللّغة. كانت اللّغة وطنه الحقيقي. كانت بيته الحميم. باللّغة صاغ مشروعه: تحرير الحياة، جمالياً، وتحرير الإنسان، شعرياً. وكانت السياسة عنده طوباوية إنسانية تؤسس لها طوباوية جمالية - شعرية.

- 5 -

شعر المتنبي قطيعة وانشقاق. فهو مليء بالتمزق، والانتهاك، والمخالفة والحيرة، والمرارة، والتصنع، والترحل، والفسخ، والفصم. مسكون في الوقت نفسه بحبّ العظمة التي يسمّيها بعضهم «فحولة»، فيما هي نقض كامل وجذري للفحولة. فهذه تجسيد للأنا التقليدية القبليّة، وشعره هدمٌ منظم للقبيلة والقبليّة. وهي، كذلك، «أنا» صغيرة أنا ارتكاس وارتداد، والأنا

التي يلهج بها، عالية: انفتاح على الكون. هجوم واقتحام، نحو ما هو أعلى وأبعد.

- 6 -

ثمة ركام من الآراء حول المتنبي وشعره لا تشوّه شخصه وحده، وإنما تشوّه كذلك تجربته وشعره. وليس سهلاً زوال هذه الآراء. فهي تحتاج إلى عمل مزدوج: القراءة - الفهم - النقد، على نحو حاذق وخالق، من جهة، ومن جهة ثانية، الخرق الكامل للمعايير والنماذج والقواعد والضوابط العادية، المألوفة.

وهذا ما نراه في الثقافات المدنية، في العالم، عندما تدرس شعراءها. فالصفات التي تُطلق على المتنبي كمثل «الفحولة»، وتضخم الذات... إلخ، لا تطلق، مثلاً، على نيتشه أو رامبو، اللذين يشبهانه، من هذه الزاوية، حصراً. فلا ينظر إليهما إلا بوصفهما خلاقين. العقل هنا شعريّ - فئّي. إنه عقل إبداعيّ. أما العقل الذي «يحاكم» المتنبي فهو عقل «أمّي» (نسبة إلى الأمة، ولتسمح لي اللغة بهذا «الخطأ»)، عقل فحوليّ، بوصف الأمة هي، وحدها، «الفحل». عقل لا يرى في المتنبي الشاعر، أولاً، وإنما يرى فيه، أولاً وأخيراً، «الجمع»، و«دينه»، و«انتماءه». عقل «جمعيّ» (نوع من التوهّم)، لا عقل شعريّ - فئّي.

«الجمع» خندق مليء بالسلاسل، يتدور أو يتكور حول «قائده» وطبيعي أن يرفض من يخترق هذا الخندق. أو أن «يقتله»، بشكلٍ أو آخر. وأولئك الذين يقومون بهذا «القتل» إنما هم «حزاس» هذا الجمع، اللغويون، أو الناطقون باسمه - نظاماً - وقيماً.

- 7 -

في هذا السياق تُقاس الأهمية الفنية والثقافية والإنسانية لشعر المتنبي وتجربته. وتُقاس قوتها وقيمتها. لكن هذا يقتضي مستوى عالياً من الإدراك والفهم والخبرة الشعرية - الجمالية، كما أشرت، وهو ما افتقده النقد الشعري العربي، ماضياً، ويفتقر إليه اليوم. المتنبي عالم متنوع ورحب يفرض علينا أن نُعيد تحديد العلاقات بين الشعر والحياة، الشعر والزمن، الشعر والتاريخ، الشعر والبشر. وأن نُجدد فهمنا لمعنى الشعر، ولمعنى التجربة الشعرية.

عندما يعيش بشر في مناخ يهيمن عليه ثلج الانتماءات، وشراسة السياسات، فإن علينا أن نُعطي الأولوية للخرق، و«الهرطقة» والتجاوز، للتمرد/ والخروج وما يتولد عنهما أو يصاحبهما من نشوات وانخطافات، وأن نتهياً داخلياً، نفسياً وفكرياً، لكي نحسن فهم الطرق التي تتيح للشاعر أن يبني نقاط انطلاقه واستدلاله،

وعلاماتها، وأفاقهما، وكيف يعطي لهذا كله معناه، وكيف يكشف عن هذا المعنى.

ولا بد لنا، في هذا كله، من أن نتمتع بالقدرة على تخيل الشاعر منفلاً من كل قيد إلا «قيد» الجمال، والإبداع، و«اللغة». يندرج في الكون بمتعة فكرية وجسدية بحيث يبدو كأنه يغامر في هذا الكون خفيفاً، وفي ما وراء كل حد. وفي هذا الإطار يبدو المتنبي مثلاً شعرياً لاسترداد إنسانية الشاعر العربي الذائبة في «الجمع»، و«القبيلة»، و«الأمة».

- 8 -

«الكتاب» الذي كتبه مرتدياً قناع المتنبي، إنما هو نشيد داخل «غربته» القديمة وداخل الغربة الحديثة المتواصلة.

نعم، لا يزال شعر المتنبي صامتاً.

«الكتاب» محاولة أولى لجعله ناطقاً.

(26 أيار/مايو، 2007)

سلفية في عباءة «الحدأة»

- 1 -

في بعض الأجوبة عن الاستفتاء² الذي أجرته «الحياة» مع بعض الشعراء، ما يدعو إلى تساؤلات

أوجزها، استكمالاً لهذا الاستفتاء، وعلى هامشه، كما يلي:

أولاً: هل يصح تقويم الشعر بوصفه «عملاً»؟ الشعر «لغة»، لذلك ينبغي تقويمه جمالياً - فنياً، بحصر المعنى. وليس «عملاً» لكي نقومه أخلاقياً، سلباً أو إيجاباً. الإصرار على تقويم الشعر، أخلاقياً في نوع من «محاكمة» صاحبه، إنما هو إصرار على الاستمرار في متابعة «تقليد»، تنكره، جذرياً، جماليات الإبداع - الفني - وبخاصة في عالم اليوم.

الشعر طريقة في الحس بالوجود، وفي فهمه، وفي التعبير عنهما. ولا يصح النظر إليه إلا في حدود جماليته، في معزل عن كل بُعد أخلاقي. فالشعر، تحديداً، «حزق» (يجوز له ما لا يجوز لغيره)، فكيف يصح أن نخضعه للواجب، أو لما «يجب»؟

ثانياً، يثبت هذا الاستفتاء أن مشكلة الشعر العربي، اليوم، إنما هي، في المقام الأول، مشكلة قراءة. المثل الأكثر بروزاً ومباشرة في هذا الإطار هو القراءة السائدة لشعر أبي نواس. فقد قرئ هذا الشعر بوصفه، حضراً، شعر خفرة ومجون. هكذا تمزج هذه القراءة، على نحو مسبق وقبلي، بين «علم» الجمال، و«علم» الأخلاق، محولة الحكم الأخلاقي إلى حكم جمالي. وقبل ذلك تختزل شعر أبي نواس، مقلصة إياه في ما يُخرجه من شعريته نفسها. هكذا تجهل هذه القراءة أن أبا نواس،

فيما «يُترجم» كينونة الخمرة (لكي أبقى في حدود هذا الاختزال)، يترجم حياته، وحاضره، ووجوده: يقول علاقته بجمالية البداوة، مؤسساً لجمالية المدينة (الحضارة) - ويقول علاقته بالقيم التقليدية والدينية، مؤسساً للقيم المدنية - المدنية، ويقول علاقته بتقاليد الأمة أو الجماعة، مؤسساً للحرية الشخصية و«تقاليدها»، ويقول علاقته ببنية القبيلة - الفرد، مؤسساً لعلاقة الذات - الآخر،

ويقول علاقته بالشعر، مؤسساً لشعرية جديدة. وهذا كله «تغطيه» تلك القراءة، بل تطمسه، وتمحوه. واليوم، بدلاً من أن يُدرّس شعر أبي نواس بوصفه رؤيةً شاملةً للوجود، وبوصفه أحد المبدعين الكبار في التاريخ الشعري، العربي والكوني، يُدرّس بإصرارٍ (وجَهْلٍ) بوصفه «شاعر الخمرة»، العايب، الماجن، (والشعوبي، أيضاً). ولا بُد، إذًا، من أن يكون «رجعياً». كيف يمكن تاريخ تهيمن عليه مثل هذه القراءة أن يكون تاريخاً إنسانياً، أو شعرياً؟ وليس هذا المثل إلا واحداً من أمثلة كثيرة، لا في الشعر وحده، وإنما كذلك في الثقافة، بأشكالها جميعاً، ومن ضمنها الدين نفسه. ثالثاً، يقول الشعر كل شيء، لا قول بُرهان، بل قول استنبصار. والخطأ الأول في قراءته هو اتّخاذ القصيدة

بُرهاناً من أجل «حكيم» على الشاعر، سلباً أو إيجاباً، في سُلّم القيم الأخلاقية. هذه قراءة لا يمكن أن تكون شعريّة، وهي في الوقت نفسه غير أخلاقية. ذلك أنّها لا تواجه القصيدة بوصفها فنّاً، وإنما تواجهها بوصفها «استثماراً» أو طريقة استعمالٍ في السوق السياسية - الثقافية. وهي، تبعاً لذلك، تُقلّص الشعر في كيفية استخدامه، اجتماعياً. هكذا تُضمّر هذه القراءة، من حيث لا تدري، هدفاً بائساً هو إبطال الشعر بإلغاء خصوصيته.

رابعاً، كل قراءة حقيقية للشعر تميّز بين طبقاته ومستوياته، بين ما يقوله الشاعر بوصفه ذاتاً، وما يقوله بوصفه آخر، أو متقمّصاً الآخر. وفي هذا ما يُزلزل الخطية - الأفقية في القصيدة، وما يجعلها مسرحاً تتداخل فيه وتتجاوب أصوات الماضي والحاضر والمستقبل - تاريخاً وسياسةً، فنّاً واستشرافاً.

دون هذه القراءة العميقة، لا يرى القارئ في القصيدة إلا الأشياء التي يُضمّرها مُسبقاً، إلا ما يلتقطه على سطحها ذهنه المركّب على النظرة الاستعمالية، المسكونة بقبليات متنوعة، إيديولوجية، على نحو خاص. وهذه النظرة الاستعمالية تُخرج المعاني والدلالات من سياقاتها الأصلية، بحيث يُصبح هوى القارئ سيداً مرشداً.

ليس عجيباً، إذًا، أن تهيمن المرجعية الأخلاقية والسياسية والدينية على القراءة الشعرية السائدة. مثلاً، لا يرى القارئ «المتدين» أو «المؤمن» في الشعر الذي يُسمى حديثاً إلا «الكفر» و«الإلحاد». و«المؤمن» هنا واجدٌ: سواء كان يؤمن بوطنٍ «أبدي» في السماء، أو بوطنٍ «تقدمي» على الأرض.

ليس عجيباً كذلك أن نرى مفكرين عرباً يفخرون، كمثلي كثير من الفقهاء و«أهل العلم»، أنهم لا يُغفون قطعياً بالشعر. كأنهم لا يريدون أن يتعرضوا لغواياته، أو لا يريدون أن يُعرضوا «حقائقهم» و«عقولهم» لحدوسه وتخيلاتهِ.

لكن، ما يكونُ فكرٌ لا يتلأأ فيه ضوءُ الشعر؟

أنا من كتبه، فكيف أقرؤه؟ (جوابٌ عن سؤال)

- 1 -

من هواجسي الأولى تجديد النظر باستمرارٍ إلى تاريخنا في جوانبه جميعاً، وبخاصة السياسية والثقافية، خصوصاً أن بناء الحاضر مرتبظ عضويًا، كما يُخيل إليّ، بمستوى فهمنا للماضي، تجارب وأفكاراً.

«الكتاب»، في هذا المنظور، حلقةٌ في مشروع. وهو في ذلك يفيض عن حدود الشعر، بالمعنى الحصري الموروث، والشائع. هكذا يتقاطع فيه الشعر والتاريخ،

حيناً، ويتواكب، حيناً آخر. وأنظر هنا إلى التاريخ بدلالته الواسعة - علماً وفلسفةً، وصراعاً سياسياً وفكرياً. ولئن كان النص التاريخي نقلاً للحدث ووصفاً، فإن النص الشعري اختراق واستشراق. التاريخ يعرض، والشعر يستكشف.

هكذا أعود إلى ينبوع الأساسيّة لهذا التاريخ، في سفرٍ داخل الجسد الثقافي العربي، على غرار دانتى، لكن في الأرض، لا في السماء، أتقرى نظام حياتنا الماضية: سياسياً، في فزادة طغيانه، وثقافياً، في فزادة إبداعاته. فبين السياسة - ميداناً للقمع والتسلط، والثقافة - ميداناً للإبداع والحزبية، يتحرك «الكتاب»، ويثبني. إنه أشبه بمختبر يزخر بصور العربي في مهاويه وذرواته، وبتناقضاته جميعاً الأخلاقية والفكرية والكتابية. وأعي في هذا كله أن القطيعة مع الماضي يجب أن تتأسس في سياق علائقي: بالمجتمع، بالتاريخ، بالآخر، وبالطبيعة، وبالذات، وبالحاضر والمستقبل. دون هذا السياق، الرائي والمُنخرط معاً، المُحايت والمُتجاوز في آن، لا تصح القطيعة، أو لا تكون إلا لفظية.

ولما كان الماضي مستودعاً للعناصر التي لا تزال الأكثر حضوراً وفعالية، وبخاصة في جوانبها الدينية، في المجتمعات العربية، فلا بد من العودة إليه لقراءته وفهمه في ضوء التجربة الزاهنة، العربية والكونية. ولا تعني هذه العودة الاستعادة أو المِوالية التكرارية، وإنما

تعني رؤيته على حقيقته، في ما هو، وفي جميع أحواله، لكي نعرف كيف ننفصل وكيف نتصل.

- 2 -

هكذا أخلق حواراً، يبدو أحياناً معقداً، وأحياناً مُلتبساً بين الحاضر والماضي، تطلّعاً إلى مستقبلٍ في مستوى الحرّية، وفي مستوى الكينونة.

أدت طبيعة هذا الحوار إلى أن أتجنب البناء السردِيّ الملحمي، وأن أبتكر شكلاً بنائياً تتداخل فيه الأزمنة والأشكال. هكذا جمعت في كل صفحة من «الكتاب» بين الماضي والحاضر والمستقبل، وبين أساليب فنيّة متعدّدة، على نحو متداخلٍ ومتشابك. وهو بناء مُستفاد من الفنيّة السينمائيّة، في المقام الأوّل.

يمثّل الجزء أو الهامش الأيمن من الصفحة الذاكرة العربيّة، السّلطوية السياسيّة - في أحداثها اللإنسانيّة، أحداث القتل والقَتْل، وفي الحركات الثمردية الثوريّة، مفترضاً أنّ المتنبي، دليلي في هذا السّفر، هو الذي يسترجعها عبّر مواجهاته وصراعاته وتجاربه السياسيّة، ومطامحه.

ويمثّل الجزء الأعلى من مثنى الصفحة الحاضر - المُستقبل، مُنورين بالمتنبي، حياةً وتجربةً، ومُستلهمين من حياته، ومن حضوره التاريخي والشعري.

ويمثل الجزء الأسفل لحظة التأمل، التي تتوحد فيها الأزمنة الثلاثة.

وقد خصّصت الهامش الأيسر من الصفحة لإشارات مرجعية لمن يريد مزيداً من الإحاطة بالأحداث، أو مزيداً من التوثيق.

هناك، إضافةً إلى ذلك، «هوامش» - صفحات كاملة، تصل فيما بين فصول «الكتاب»، احتفاءً بالمبدعين العرب القدامى، في مختلف الميادين، وبالطاقات الخلاقة في تاريخنا. والمحرك الأول لهذا الاحتفاء يكمن في التوكيد على أنّ طاقة الخلق لا تستنفد: بها يُعرّف معنى التاريخ. فالإبداع هو الذي يضيء التاريخ، وليس العكس. ذلك أنّ التاريخ مجرد حاضن.

ترد في هذه «الهوامش» جميع الأسماء الكبيرة في تاريخ الإبداع العربي، والتي كانت مهمشةً، بشكلٍ أو آخر. وبينها أشخاص كثيرون ماتوا قتلاً، أو نبذاً. إنها، في آن، إشارات إلى السموّ في الإبداع العربي، وأمثلة على التفرد، وعلى غنّف السلطة.

ولكلّ فضل نسق بنائي أبجدي يتألف من مقاطع بعدد الحروف الأبجدية. ولكلّ «هامش» نسق أيضاً، يتألف من عشرة نصوص، يحتفي كلّ منها باسم من تلك الأسماء الكبيرة.

الجزء الثاني من «الكتاب» أكثر اتساعاً. ولعله أكثر تنوعاً وِغنى من الجزء الأول. فهو يتضمّن، إلى جانب السفر التاريخي، سفرًا خياليًا في مدن عربيّة، رمزيّة، يقوم بها شخص مُتخيّل اسمه أبجد، هو في الوقت نفسه، صديقٌ متخيّل للمتنبّي - دليلي الأساس.

هذه المدن التي يقرؤها أبجد في ضوء الحياة العربيّة تتسلسل، هي كذلك، أبجديًا. وهو يقرؤها في واقعها الرّمزي، وفي ما تمثله، حضاريًا.

يتضمّن كذلك هذا الجزء الثاني من «الكتاب» ثلاثة «كتب»:

- 1 - يوميات سيف الدولة، المتخيّلة.
 - 2 - يوميات أخته حوّلة، المتخيّلة هي كذلك، والتي تُروي علاقاتها بالمتنبّي، وهي علاقات لا يؤكدها أي دليل تاريخي.
 - 3 - دفاتر المتنبّي، وهي كذلك مبنية على التخيّل.
- أما الجزء الثالث، والأخير من «الكتاب»، فإنّ نصيب الغنائية فيه أكثر وضوحاً منه في الجزءين الأول والثاني. ذلك أنه الأكثر إفلاتاً من قبضة الحدّث.

- 4 -

هكذا يبدو «الكتاب» في أجزائه الثلاثة كأنه رواية حبّ لتاريخنا العربي، وصراعٍ مريرٍ معه، في آن. ويغلب على هذه الرواية البعدُ التراجمي، فيما تخرقُ ظلامه

شهُبٌ من الفرح، شهب الفَرادات التي تمثلها تلك الأسماء الكبيرة الخلاقة في هذا التاريخ.

يجمع «الكتاب»، فنياً، بين أساليب مختلفة، كما أشرت. ففيه جانبٌ موزونٌ بطريقةٍ تستعيد ذاكرة الوَزن الحكائية، قُضدياً، بُغيةً التّطابق مع الدلالات السياسيّة - الثقافيّة، وبخاصّةٍ في الهامش الأيمن من الصّفحة، حيث تُستعاد الأحداث التاريخيّة الدّامية، أحداث الفُتْك والقتل.

وفيه نثرٌ بلباسِ الشّعر لمزيدٍ من الإحاطة بالتفاصيل، وهو ما نراه في قراءة المدن الرّمزيّة وفضاءاتها. وفيه كذلك أسلوب الكتابة القائم على التّفعية، بتراكيبها الحديثة، وعلى التّفاعيل بصيغها الكلاسيكية، وهذا قليلٌ جداً.

كُلٌّ من هذه الأساليب يتصاّدَى مع الآخر، دون أن يذوب فيه، أو يتماهى معه. هكذا يمكن أن يُقرأ «الكتاب» بوصفه روايةً - قصيدة، أو بوصفه شذراتٍ وتشظيات، أو بوصفه هيكلًا معماريًا مقسّمًا إلى «غرف»، بشكلٍ يُتيح لكلٍّ منها أن تكون، في آنٍ، منفصلةً ومُتصلةً، عبْرَ خيطٍ هندسيٍّ جامعٍ وجامحٍ.

وفي حين يبدو صوت اللّغة في بعض «الغرف» مليئاً بالذاكرة، يبدو في بعضها الآخر كأنه إقصاءٌ كاملٌ للذاكرة عبْرَ التّجريب والتّخييل والاستشراق. لهذا قد يشعر القارئ أنه يمرّ، فيما يقرأ، من غرفةٍ إلى أخرى

مختلفة، مع أنها مجاوزة. وقد يشعر أولئك الذين تعذر عليهم، لسبب أو آخر، أن يروا «الكتاب» في وحدته وشموليته، أنهم يمزون بين عُرف - عوالم متباينة، وأن عليهم أن يُغيروا بين «غرفة» وأخرى، أدواتهم في المقاربة، وفي التذوق، وفي المعرفة. ففي كل «غرفة» سرٌّ ينتقل خفيةً إلى ما يجاورها، ويصعب الإمساك به. وفي هذا قد يُخيّل لبعضهم أنّ مفتاح «الكتاب» ضائع. والحق أنّ هذا المفتاح ليس موجوداً في أيّ من «العُرف»، وإنما هو موجودٌ في مكانٍ آخر، في عُرفة - جامعة، أو في «بيت» جامع، لا يُذكر إلاّ بدءاً من إدراك حركية الاستقصاء والاستشراق، التي توجه «الكتاب» وتُهيمن عليه.

يقودني هذا الأمر إلى الاعتراف بأنّ «الكتاب» مُحيرٌ في ما يتعلق بكيفية قراءته. وإذاً، لا بدّ من أن يكون محيراً في كيفية فهمه. فبعد مرور فترة طويلة على صدور جزئه الأول، نشأت بيني وبينه مسافة تتيح لي أن أنظر إليه من خارج، موضوعياً، بوصفي قارئاً. ولا أتردد في القول إنني أصاب، أنا من كتبه، بشيء من الحيرة: كيف أدخل إلى «الكتاب»؟ كيف أقرؤه؟

- 5 -

لا ينفصل الشعر في «الكتاب» عن الفكر. ثمة فاعلية في لغته تتجاوز حدود الانفعال والحس إلى رؤية

فكرية ثقافية. إنها فاعلية رؤية لا تفصل بين الانفعال بالشيء واكتناؤه في جميع حالاته. غير أن الفكر هنا هو من الوردة عطرها - ذائب في الرغبات والتخييلات. فكَز جَسَد - صورة. أو لنقل، وفقاً لتعبير جورج ستانيز: الشعر هنا - هو «موسيقى الفكر».

في ذلك أتابع التأسيس لما بدأه امرؤ القيس، وأبو نواس، وأبو تمام، والمتنبي، والمعري. فالشعر والفكر في «الكتاب» بنية واحدة في عالم من الصور. «الكتاب»، بعبارة ثانية، رؤية شعرية تصوغ منظومة فكرية، ورؤية فكرية تصوغ عالماً شعرياً.

نجد هذا التزاوج في جميع الأعمال الشعرية الكبرى، في مختلف لغات العالم، بدءاً من القصيدة الكبرى: جلجامش. يهبط الشعر في «الكتاب» ويصعد في أعماق مفا وراء العقلنة. خصوصاً أنه لا يكتب «الجس المشترك» - المباح، المقبول، المكشوف، العام، وإنما يكتب اللامشترك، المراقب، الملتبس، الممنوع، الجدالي. إنه غوص في العتمة، وتعريّة للخفي المكبوت.

«الكتاب» شهرزاد شعرية. تلك التي وصف أمثولتها كارلوس فوينتس بأنها «حكاية ماض يرويها الحاضر لإنقاذ المستقبل».

(2005)

حكمة الغبار

جسدٌ مقيمٌ في منفى: من منهما يقطفُ ثمار الآخر؟

*

أسير، متقدماً نحو المنفى. أحياناً يرافقني قمرٌ في
هيئة مثلث.

أحياناً ترافقني شمسٌ كمثل ناقةٍ أضناها السَّير.

*

لا يأخذ الإنسان إلى منفاه جسده وحده. يأخذ كذلك
زمانه، ويأخذ المكان الذي وُلِدَ فيه.

*

أعمقُ ما يعلمك المنفى أن تكون في تناقض دائمٍ مع
نفسك.

*

للمنفي، كمثل الزبح، عقلٌ لا يطلب الحكمة إلا من
الغبار.

*

لا تبدأ شعرك إلا بدءاً من اللحظة التي تشعر فيها أنك
منفي.

*

ربّما يجد الشاعر في المنفى ما يمنحه القدرة على
تجنّب الكلام المُستنفد.

*

إرادة الخروج من المنفى: تلك هي الخاصية الأولى
في الكتابة العربية السائدة.
إنها كتابة مُستنفدة، سلفاً.

استطراذ بريشة المنفى: إلى 2002، رقماً

- 1 -

للمرة الأولى، أخاطبُ رقماً.
تردّدت كثيراً. مع أنّ الأرقام تحيط بي من جميع
الجهات. حتّى هؤلاء الذين يمنعون الخبز والماء عمّن
يحتاج إليهما، ليسوا إلا أرقاماً.
أقول تردّدت كثيراً، خصوصاً أنّ فلاحاً من قريتنا
يعرفني منذ الطفولة كان يؤكّد لي، بحكمته القديمة،
أنني لن أفهم الأرقام أبداً. وكان يختم تأكيده الحكيم
ببيت من الشعر كنت أجد صعوبة في الربط بينه وبين
ما يقصده، من هذا التأكيد، لا أزال أتذكره:
«ما أضيّع الإنسان في موطن

يحكمه الجندي والتاجر».

غير أنني في خطابي هذا لا أضمر البشر بل الزمن.
ربما لهذا جاءتني الكلمات فاتحة صدرها مذكرة أنها
ليست في معمارية الرقم إلا بيتاً للزمن.

- 2 -

تأمرني آله لا أعرف اسمها أن أجتو، فيما أوجه
خطابي. لكنني أتردد في أن أجتو حتى للرحم الذي
تكوّنت فيه. أمز، سأترك لصاعقتيه أن تمر، حاضناً رأسي
بمثرسة من بقايا غار تركته امرأة على وسادتي في آخر
لقاء لنا. (ماذا حدث لحبنا بعد ذلك؟ لا أزال أحتفظ
بذلك الغار الذي كانت ثخبته بين نهديتها. ويخيل إلي
كأنني أراها، هذه اللحظة، تخرجه من صدرها ورقة
ورقة، وتضعه على الوسادة). سأتابع التخيل (هل بدأت
أهرب من لحظة خطابي؟) غير أن هذا الحاضر الذي
وعد أن يمسك بقدمي، وأن يرشد كاحلي إلى الطريق
التي أظن أنني أبحث عنها، يفلت مني، ناظراً إلي، فيما
يلبس عباءة الماضي، نظرة ارتياب. قلبت هذا الحاضر
على وجوهه، وفي الاتجاهات كلها، لكن دون أن أعرف
(مرة أخرى، أكرر جهلي) كيف أسير العربة التي يتربع
فيها، غامضاً ولا مبالياً كأنه رقم لا غير.

- 3 -

لا أومن بالشقاء أيتها السعادة، لا أومن بالسعادة أيها الشقاء. لا أومن. أجدس، أتلقس، أتحرّك. لماذا إذاً لا يجلس الزّمن إلى جانبي؟ لأنّه ليس إلاّ رقماً؟ سألت عن ذلك أشياء كثيرة توأخي الرقم أو تلبس هيئته. سألت الأشجار الجبال الأنهار، وسألت النجوم. أظنّ أنّها لم تسمعني، أو ربّما لم تكن ترغب، لحظة هذا السؤال، أن تتحدث معي. أو لعلها حسبتني رقماً آخر. لكن من أين لي أن أتأكد أنّ لمن أخاطبه أذنين حقاً؟ إذاً، هل أخاطب الروح - هذه الرئة التي تتسع قصباتها حتّى للحجر، هذا الهبوب الذي لا يميّز بين الغثة واليمامة، الغراب والغيب؟ ومن يقودني إلى الروح؟ ومن يضمن لي أن أخاطبها إن تيسّر من يقودني؟ ولا أريد أن أسجّل في دفتر الحظّ الذي لا يميّز بين الرغيف والحصاة. إذاً، هل أنضمّ إلى أولئك الذين يحلمون أن يجري في عروق البشر دمّ آخر؟ وما يكون هذا الدّم؟ وما تكون العلاقة التي يقيمها مع الدّمع؟ (الدّم/ع).

- 4 -

أخشى أن يكون جناح هذا الطائر الذي أجهل اسمه (مرّة أخرى، أكرر جهلي) يُصغي إليّ. أتراه يُخبئ تحت ريشه الناعم سلاحاً فتاكاً؟ أتراه يجعل من حوصلته مخزناً لسوائل الإبادة؟ أم لعلّي أشطّ في التوهّم؟ ومن أين تجيئني هذه القدرة على رجمه بمثل هذه الثّم؟

أوه، عندي أنا الذي لا يملك شيئاً، ما يُغَيِّر وجهَ الرِّياح،
وما يُشكِّك حتى في الضوء.

- 5 -

جسمي غير مُرتاحٍ إلى هذه الرُّوح التي لا تفارقه فيما
تظلُّ هاربةً. تحملها دائماً يدٌ من الغيب على أطراف
أصابعها. تطوف بها متى شاءت، أينما شاءت، أسألها:
أنتِ المستحيلةُ، لماذا تبخلينَ عليّ، ولا تطالبيني، بغير
الممكن؟ لماذا تظلينَ مختبئةً وراء حجاب؟ لا أحب
الحجاب حتى للمرأة التي لا جمالَ في وجهها، فكيف
أحبّه للجمال؟ لماذا لا تُتيحين لي أن أراك، ولو ليلاً؟ مرّةً
واحدةً - رجاءً، قبيلَ الهرب الأخير.

- 6 -

رائحةُ فُزْنٍ تُخبِزُ فيه أعشابُ طالعةٌ لتوّها من حدائقِ
الله. آه، لو كنتَ موجوداً، تلك اللّحظةُ، أيّها الشاعر، إذاً
لكنتَ رأيتَ كيف تذوب السَّماءُ والأرضُ في سبيكةِ رقمٍ
واحد.

- 7 -

لم أعد قادراً أن أقدم للحقيقة شيئاً آخر إلا موتي.
لكن، هل سيكون لي محلٌّ على السَّلْم الذي يَزقى إليها،
طافحاً بالموتى؟ وقبل ذلك، هل سأقدر أن أكون قريباً

إلى نفسي - عندما أقرّر أن أمنحها إياها - أنا المنبوذ من جسده داخل جسده، - تحرّض عليّ خلاياي، وتطفئ عينا عيني. هل أخفض رأسي أمام الواحد - الرقم، وأطبع سلاسلتي؟ ستكون لي آنذاك، أو هكذا قيل لي، يد ثالثة ووجه ثانٍ - ألتقط جنوني الشارد وأعيده إلى القفص. أعيد كذلك بناء حياتي على شاكلة الواحد - الرقم، وأترك لظلي أن ينوب عني لحضور الأعراس التي تقيمها العناصر.

تحت ثيابي نجوم، وفي طريقي أغشاب تقرأ خطواتي. تستوقفني طويلاً بين أهدابها فأستسلم وأنسى. هكذا أشط، كلما توجهت نحوك أيها الرقم الذي أخاطبه - عفواً، رغم أنك غارق في التخطيط لكي تضيف دمي كذلك إلى ينبوع الدماء التي تسقي عطش آلائك وأبنائها. قلت: عفواً، وربما عليّ أن أذهب إلى أبعدي وأقول: شكراً.

- 8 -

هل رأيتني أيها الزمن أحمل الرقم: واحد، كأنني أحمل ظلمات الأرض؟ هل رأيتني ضائعاً بين صمت الحجر وخطوات الهواء؟ أتلفس الحافة التي تتأرجح فوقها أقدام الأرض، ممسكاً بخاصرة الوقت، كأنني أمسك بتفاحة آدم، حاملاً آخر نبياً عن اغتيال نجوم تسبح في مجزات القلب.

المرأة التي تجلس في عربة الوقت تحت منديلها
الأسود، تكاد أن تتحوّل إلى جرح بين عينيّ، لا يلتئم.
الرجل الذي يسيّر في هيئة صنوبرٍ تحت قلنسوةٍ من
النار، يكاد أن يتحوّل إلى شفرة تحزّ عنقي.
هكذا أريد أن أغني - لا أجد بين يديّ إلا أراغين الدّم،
لا أحسّ في شفّتيّ إلا كلماتٍ خرساء. ولست صياداً، ولا
أعرف كيف أمسك بأيّ سلاح، وأسألك أيّها العشب: إلى
أين تركض، إذاً، هذه الأرقام كمثل جخفلٍ من الأرناب؟

أظنّ - وُلدَ صديقٍ آخرُ في غابة الكلام. وحسنٌ أنّه لا
يزال يتعلّم كيف يتهجّى أسمائي. وأنت أيّها الحيوان
الذي يلبس وجه إنسانٍ لم يولد بعد، لماذا تضطرب
كمثل ورقةٍ يابسة بين يديّ الريح؟
بلى، لم أعد أقدر أن أرى الشمس إلا كمثل امرأةٍ تتدثر
بأحلامها. إذاً، سأقول لذهني أن يغتسل من
جديد في ماء الطبع. سأقول لخطواتي أمنعك أن
تسيرني إلا لملاقة الحب. ابتعد، إذاً، لا تمزج ربحك
بغاباتي أيّها الرقم. ليس لك اسمٌ آخر، أيّها الرقم، وتلك
هي الظلمة التي لن تخرج منها.

أعوذُ لكي أجزَبَ كيف أجوّد خطابي، -

لِمَ ذلك الياسمين

يَتعثَّر في سيره نحو العطر،

وليس اسمه

إلا غطاءً أخضر لجسمه؟

لماذا،

لم يعد حبّها يَتلقَى رسائلَ

إلا من أعضائها؟

وما اسمُ تلك النجمة التي تنحني على شرفة بيتي

حتى لتكاد أن تسقط؟ ولماذا لا تعرف تلك الوردة أن

تقرأ وجه الهواء الذي ينقل أريجها؟ ولماذا لا يترك

الضوء مجالاً لشفتيه لكي تُقبلاً يأسَ الحبِّ؟

أُنبئني أيها الرقم إن كنتَ حقاً نبيّ المجهول.

- 12 -

تكاد رطوبة الورق أن تبتلعَ ما تبقى من الجبر في

دواة المعنى. ما تبقى من الجبر يكفي لكي أقول: العالمُ

رأس - رَقْمٌ يتقدّم نحو هاوية أحار كيف أتهجأها. وماذا

يقدم شخصٌ مثلي أو يؤخّر إن كان يجهل هذه

التهجية؟ ومن أين لمثلي أن يعرف كيف يخاطب رأساً -

أحداً يَختزن ذلك الهؤل الذي تُسمّيه الأرقام؟

(برلين، 14 - 12 - 2001)

«حقوق» الواقع، و«حقوق» الغيب

- 1 -

كل يوم، يتبخّر ماء المعرفة الخاصة بالعالم العربي - الماء الذي كنتُ جمعته في اليوم الذي سبقه. وأعود أتساءل من جديد: ما هذا الواقع العربي؟ لا أكاذ أقبض فيه على شيءٍ حتّى يُفِلّت مِنِّي.

- 2 -

قبل أن أستأنف جمع الماء، أقول بشيءٍ من التردّد والإحباط: ربّما تكون الظواهر التي تحيظ بي في هذا العالم، متأصّلة. أو ربّما تكون طبيعةً ثانيةً. خصوصاً أنّها تتكرّر وتتواصل وتتناسخ في تنويعات وأشكالٍ متعدّدة.

- 3 -

ثمّ سزعاناً ما أندفع «محكوماً» بشهوة «الأمل»، وأقول: كيف يصحّ ذلك، وإن كان واقعاً؟ أتراها «حقوق الغيب» هي التي تكمن وراء هذا الإهمال شبه المطلق لـ «حقوق الواقع؟ وكيف يقدر الإنسان أن يزقى إلى مستوى «الغيب»، إن لم يكن في مستوى الواقع؟

- 4 -

ثمّ أدخل في حوارٍ مع نفسي، وأسألها:

ما جذوى كلمة «حقوق» في نظام ثقافي - سياسي،
يُنتج فيه المرَض كما يُنتج القمح، ويوزع على البشر كما
يوزع الخبز؟

- 5 -

ثم أسمع هاتفاً غريباً:
«تأكّد من نفسك،
قبل أن تتكلّم. لعلّك لست إلاّ وهماً، - طيفاً، أو شبحاً.
أو لعلّك مثل غيرك: تُغيّر أسماء الأشياء، فتظنّ أنّك
تغيّرها، وتغيّر حياتك.»

- 6 -

- «أنت الآن، أيها الاسم - الإثم في مغارة. لكن، مهما
تشبّهت بـ «أليس» ومغاريتها العجائبية، فلن تستطيع أن
تخترق المرأة. ولن تستطيع أن ترى العجائب التي رأتها.
لن ترى إلاّ موتك مجروراً بحبل اللّغة.
اسأل، إذاً، كيف تُولد من جديد في عالم من الأشياء
التي لا أسماء لها؟
لكن، هل لهذا السؤال معنى؟»

- 7 -

- «تقول لك «حقوق الغيب»، أيها الاسم - الإثم، إنّك
تنتمي إلى «أمة الكتاب» التي تنتمي هي كذلك إلى

«أمة كتاب» تنتمي إلى «الكتاب».

لكن، هل أنت «قارئ»، حقاً، أم أنك «لست بقارئ»؟
إن كنت «قارئاً»، كما يفترض، فهذا يعني أن كونك
«سامعاً» أمرٌ يجيء في المرتبة الثانية. يعني كذلك أنك
«تقرأ» أنت نفسك، بنفسك لا بشخصٍ آخرٍ حولك أو
وراءك أو أمامك: شخصٍ يهمس في أذنيك - يُلَقِّن، أو
يُعَلِّم، أو يُبَشِّر.

لكن، هل يحق لك، فعلاً، أن «تقرأ» هذه القراءة؟
التجربة، الممارسة، التاريخ، الحياة نفسها - هذه كلها
تقول: لا. أليس عليك، إذاً، أن تُجاهِرَ قائلاً: «كلاً، لست
بقارئ»؟

وآنذاك ما الجدوى في أن تنتمي إلى «أمة الكتاب»؟

- 8 -

- «إن كنت «قارئاً»، فعليك أن تُعطيَ لما تقرؤه دلالةً
خاصةً. ومن حق هذه القراءة أن يُتاحَ لدلالاتها هذه أن
«توجد» في «جماعة» الدلالات والمعاني، كما توجد
أنت نفسك في «جماعة» من البشر. خصوصاً أن القراءة
هنا ليست «جماعية»، وإنما هي فُرديةٌ خاصةٌ بفكرٍ
خاص، وقلبٍ خاص، وجسدٍ خاص.

- 9 -

- «كلّ «كتاب» قراءة.

وخصوصية قراءته هي، وحدها، التي تجعله طاقةً متحركةً، وفعالة. هي، وحدها، التي تُسافر بما تقرؤه في مجهولات الوجود، وفي رِحاب الفكر. تحوّل صمت الكتاب إلى نُظْقٍ، و«ثباته» إلى أجنحةٍ تُطيرُ في جميع الجهات.

هكذا يخرج الكتاب من دفتيه. يتسع إشعاعه، وبقدر ما يتسع يزداد قوةً، ونقاوةً وصفاءً. تبعاً لذلك، يزداد الكشف عن أسرار الوجود، وتزداد المعرفة.»

- 10 -

- «إذا ضاع حَقُّك في القراءة، في مثل هذه القراءة، أفلاً تضيع أشياء كثيرةً من حقوق الكتاب؟ وفي هذا الضياع، تُغامزُ في أن تزول المسافة بين الاسم والمسقى، بين الكلمة والشئ، المسافة التي هي أصل المعرفة وحافزها، ويسرّ تجدها. حينذاك، تتم المطابقة الخائقة بين الاسم والمسقى، فَيُنْحَدُ الشَّيْءُ في مُجَرَّدِ اسمِهِ، وينحصر الاسمُ في ما سَمَّاهُ، مَرَّةً واحدةً وإلى الأبد. وتبعاً لذلك، سَيَجِدُ الإنسانُ نفسه أنه يعيش في عالمٍ ليس هو العالم، وفي أرضٍ ليست هي الأرض. وربما سيجد نفسه تحت سماءٍ ليست هي السماء.»

- 11 -

- «آنذاك، ستكون «الولادة» نفسها نوعاً من الموت.
ويحلّ الموت محلّ الوجود، وسيكون اسفه الحياة.»

- 12 -

- «أيها الاسم - الإثم،
فكّر واكتب، واقراً قبل ذلك وهذا، كما لو أنك تعيش
في عالمٍ من الأشياء لا أسماء لها.
وتلك هي «حقوق الواقع» فيما وراء «حقوق
الغيب.»»

- 13 -

إنه الاسم - الإثم يصرخ في وجه شيطاني:
«توقّف، أيها الرّجيم،
عن هذه الوَسوسة.»

1. نص الشهادة التي كتبها أدونيس لندوة «الأدب والمنفى» التي نظّمها وأشرف
عليها الأستاذ الدكتور عبد الله إبراهيم ودعا إليها «المجلس الوطني للثقافة
والفنون والتراث» في الدوحة بقطر (25 - 27 آذار/ مارس، 2007).

2. «الحياة»، 26 - 30 أيار/مايو 2007.

ترحال في أحضان المنفى

يا «رهين المحبسين»

نعرف جميعاً أنّ المعزّي كان، كما قال عن نفسه أو قيلَ عنه «رهينَ محبسين»: بيته وعماه. غير أننا نعرف جميعاً كذلك أنه «سافر» في العالم، و«رأه»، وكان بين أعظم المُبصرين.

أنت في الإقامة «أعمى» عن العالم. لكن، هل السفر يجعلك بصيراً؟

هل إذا خرجت من البيت تخرج من نفسك؟ هل يُصبح المكان الذي تخرج إليه، وتقيم فيه «بيتاً» لك؟ هل تُصبح حقاً «غريباً»؟ هل تشعر أنك «وصلت»، وإلى ماذا؟ هل السفر خلاص أم قيد آخر؟ قيد أكثر اتساعاً. أليس السفر عذاباً آخر تُمليه الحركة، مقابل ذلك العذاب الذي تُمليه الإقامة؟ هل السفر ضياغ أمر من الضياغ الذي تولده الإقامة، أم أحلى؟ وكيف تُقاس هنا المرارة والحلاوة؟ هل السفر جواب أم سؤال؟ ما هذا الجواب؟ ما الغاية من هذا السؤال؟ هل العذاب الذي نحسه في الإقامة، ينتهي حقاً في السفر، أم أنه «ينام»، لا غير؟ ثمّ يستيقظ، ذات يوم، ذات لحظة - فهل سيكبّر بعد استيقاظه، أم سيصغر، وكيف؟ هل السفر يجعلك أكثر قرباً إلى العالم، وأكثر اتحاداً به، ممّا تفعل الإقامة؟ أليديك ما تقوله يا «رهينَ المحبسين»؟

لمدينة اسطنبول خصائص جديرة بأن تجعل منها
حاضرة إسلامية فريدة.

إنها، من جهة، نقطة وصلٍ عضوي بين الطبيعة
والثقافة، يتمازج فيها الإنسان والوسط الجغرافي،
بشكل حميم.

المدى الجغرافي، مجسداً في البحر الأسود،
فالبوسفور، فبحر مزمرة، فالدرديل، فبحر إيجه، فالبحر
الأبيض المتوسط، يُعانيق مدى تاريخياً ثقافياً، يتجسد
في الفترة ما قبل الوجدانية، فالوجدانية المسيحية
البيزنطية، فأوروبًا.

وهذا ما يجعل هذه المدينة تبدو، من جهة ثانية،
كأنها أفق مفتوح بلا نهاية، يتداخل فيه الشرق والغرب،
كأنهما أرض واحدة، أو «بيت» واحد. وهذا مما ربط
الإسلام التركي ويربطه، موضوعياً، بالحدثة الغربية،
ومما يجعل منه نموذجاً خاصاً - للفكر والعمل، داخل
«العالم الإسلامي».

ولئن كانت هناك مدنٌ - عواصمٌ للماضي، ومدنٌ
عواصمٌ للحاضر، ومدنٌ عواصمٌ للماضي والحاضر
والمستقبل، فإنني أضع مدينة اسطنبول في طبيعة هذه
المدن الأخيرة. فهي ليست مشروعاً منفتحاً، موضوعياً

وعضوياً، على المستقبل وحسب، وإنما تُشهِمُ كذلك في رَسْمِ صورته، وفي بنائه.

الإسلام التركي هو، اليوم، السؤال الأول الذي يجب أن يُطرحَ على الإسلام العربي. لا على مستوى «الخارج» وحده، وإنما كذلك على مستوى «الداخل». ليس على السياسة وحدها، وإنما كذلك على الثقافة. خصوصاً أن الإسلام التركي يؤسس لعلاقات إنسانية جديدة، فيما بين أبنائه، من جهة، وفيما بينهم وبين «الآخرين»، من جهة ثانية: علاقات «تفكير»، لا علاقات «تكفير».

- 2 -

لم أقدر أن أصغي إلى البوسفور إلا عَبْرَ صَحْبٍ يملأ الذاكرة - أنا الذي لا يرصدها، لا يتحدّث عنها إلا احتفاءً بالأشياء الآتية. وكان يُنضافُ إلى الجمر الظاهر في هذا الصَّحْبِ جمز باطن: أهو الخيَّاز الكمالي؟ أهو طيف الامبراطورية العثمانية؟ أم ماذا؟

كنتُ أتهدى لكي أعبرَ الجسرَ الذي يفصلُ - يصلُ بين جناحي اسطنبول: الجناح الذي يرفرف على كتفي أوروبا، وذلك الذي يرفرف على كاحل الشرق. السماء واحدة، لكن خيَل إلي أنها مليئة بشموس كثيرة.

- 3 -

سَفَرُ الذَّهْنِ وَسَفَرُ الحَاسَةِ لا يَفْتَرَفَانِ. التَّصَوُّرُ تَوَاطُفٌ
التَّحَسُّسُ. والانفعالُ قَرِينُ التَّأَمُّلِ. أنتَ مدفوعٌ، في مثل
هذه اللَّحظَاتِ، إلى أن تَكَرَّرَ التَّسَاؤُلُ: ما الواقعُ، إذا؟ وما
هذا النَّسَمُ الدَّاخِلِيُّ الَّذِي يَتَصَاعَدُ مِن أَحشَائِهِ؟

- 4 -

مَشِيثٌ. لَاحِظٌ. تَأَمِّلُت. تَحَدِّثُت. لم أعرفُ كيف
غَابَ عَنِّي الشُّعُورُ بِالزَّمَنِ - أنا المرهقُ، المُوَزَّقُ بِهِ، وفيهِ،
ومنه. كلُّ ما كان حولي، كلُّ ما مررتُ بِهِ، مُدْهَشٌ يُحْرَكُ
ويُثِيرُ وَيُشْهِي. هكذا نسيثُ الدَّيمومةَ، أو تماهيتُ بها -
وحسبتُ أن اللَّحظةَ أَبَدًا، وأن النَّهَارَ أَقْلًا من لحظة.
وشعرتُ أنني كمثل هذه المدينة: أواجهُ الكونَ - حَدًّا
للشرقِ، وَحَدًّا للغربِ. كأنما تَتَفَتَّحُ أمامي قَارَةٌ «لا
شَرْقِيَّةٌ ولا غَرْبِيَّةٌ»، - كينونةٌ أُخْرَى لا تَجِيءُ من
جغرافيةِ الأرضِ، بِقَدْرِ ما تَجِيءُ من جغرافيةِ الإنسانِ،
هذا «الجُزْمُ الصَّغِيرُ» - لكن الَّذي «انطوى فيه العالمُ
الأكْبَرُ»، كما قال واحدٌ من معلِّمينا الأوائلِ.

لم تعد هناك تخومٌ بين جسدي ومشرقِ الشَّمْسِ
ومغربها. وكان التَّارِيخُ يَنْتَشِرُ كمثل أشْرةٍ تَمَلَأُ الفِضَاءَ.

- 5 -

قلْتُ: غَابَ عَنِّي الشُّعُورُ بِالزَّمَنِ، لكي أقول: لم أشعر
مرَّةً بتمزُّقه، بتمزُّقِ نسيجه العَدَدِيِّ العاديِّ، كما شعرتُ

هذه المرّة. لم يتمزّق وحسب. خُرج من هذا التمزّق ما لم أكن أنتظر، وما لم يَحْظُر لي.

كيف تجيء التّجربة إلى الحياة، أو كيف تجيء الحياة إلى التّجربة؟ كيف يتغيّر الإنسان بهما وفيهما؟ هل التّجربة مجرّد يقظةٍ داخليةٍ أمام أشياء الخارج؟ وكيف تتعانق الألفة والغرابة في كيانٍ واحد، في لحظةٍ واحدة؟ وما شرارة ذلك؟ أكمل ما يحدث البزق؟ أو كمثل ما يتولد الرّعد؟ كأني كنت ألمس هذه الشرارة وهي تنقّح بين يدي البوسفور: الشرق والغرب، وفي جسده الجميل الباذخ: اسطنبول. ولم تكن غلاطية غائبة، وإنما كانت مُستسيرةً.

واختبرت، في هذه الشرارة، مرّةً أخرى - لكن بشكلٍ أعمق وأبهي، السّفَر إلى جميع الأمكنة، دون أن أفارق المكان الذي أتقلّ في أحضانه. ووشوش المادّة: كلاً، أيتها المادّة، لست مجرّد عرّبة لئزّهة الرّوح.

- 6 -

أفرد الواحد. صغّه خارج العالم، في تجريد كامل. ولك، بعد هذا، أن تلبس الكون - مادّة لدّة، ولدّة مادّة، - تقول لك الشوارع والأزقة. الأشياء والأسماء. ويكاد أن يقوله لك الشامخ، الضامت الناطق: الجامع الأزرق. ويقوله لك، بطرقٍ أخرى، الكلام الذي يدور، مهموساً أو مجهوراً، في مطعم «الزهرة» بين الفنّانين والكتاب

والشعراء، أصدقاء ناظم حكمت.

وَإِذْ تَقْرَأُ هَذَا الْقَوْلَ بِالْبَهَاءِ الَّذِي يَسْطَعُ مِنْ جَسَدِ
اسْطَنْبُولِ، تَمِيلُ إِلَى الظَّنِّ أَنَّ الْوَجُودَ لَيْسَ إِلَّا كِيَانًا حَيًّا،
وَلَيْسَ إِلَّا حُضُورًا فَعَالًا. وَتَشْعُرُ حَقًّا أَنَّ النَّفْسَ الَّذِي
يَمْنَحُ هَذَا الْكِيَانَ وَهَذَا الْحُضُورَ مَعْنَاهُمَا، لَيْسَ إِلَّا نَشُوءَ
الْفَرَحِ - مَسْكُونًا بِالصَّدَاقَةِ وَالْفَرْنِ وَالْحَبِّ. وَيَطِيبُ لَكَ أَنْ
تَقُولَ: إِنَّ لِلطَّبِيعَةِ كَيْدًا عَاشِقَةً وَالْهَيْئَةَ هِيَ ذَلِكَ الشَّيْءُ
الْغَامِضُ الْوَاضِحُ، الْبَعِيدُ الْقَرِيبُ، وَالَّذِي تُسَمِّيهِ: مَا وَرَاءَ
الطَّبِيعَةِ.

- 7 -

أُخْسِسْتُ أَنِّي مَحْتَاجٌ لَكَ أَفْصَحَ عَنْ حَالَتِي إِلَى
شَيْءٍ آخَرَ يَرُدُّ الْكَلَامَ، يُخَاصِرُهُ، يُعَانِقُهُ - شَيْءٍ كَمَثَلِ
الْحَرَكَةِ، الرَّسْمِ، الرَّقِصِ، الْغَنَاءِ. كُنْتُ كَمَنْ أَزْدَادًا يَقِينًا أَنَّ
اللُّغَةَ لَيْسَتْ وَقْفًا عَلَى اللِّسَانِ وَحْدَهُ. أَنَّ هُنَاكَ لُغَاتٍ
أُخْرَى لِأَعْضَاءِ الْجَسَدِ الْآخَرَى. أَنَّ لِكُلِّ عَضْوٍ لُغَتَهُ
الْخَاصَّةَ. أَنَّنَا فِي حَاجَةٍ إِلَى هَذِهِ اللُّغَاتِ لِكَيْ يَكْتَمَلَ
تَعْبِيرُنَا عَمَّا نَكُونُ فِيهِ، فِي مِثْلِ هَذِهِ اللَّحْظَاتِ وَهَذِهِ
التَّجَارِبِ.

شَعَرْتُ أَنَّنِي مَحْتَاجٌ إِلَى أَنْ أَعُودَ تَلْمِيزًا، أَتَلْمِزُ عَلَى
أَشْيَاءِ الْوَاقِعِ. عَلَى اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ. عَلَى الْفَضَاءِ وَكَوَاكِبِهِ.
وَعَلَى كَوَاكِبِ الْأَرْضِ، الْآدَمِيَّةِ.

وَصَرَخْتُ فِي سَرِيرَتِي: كَيْفَ لِلتَّقَافَةِ الَّتِي أَنْتَمِي إِلَيْهَا
أَنْ تَنْسَلِخَ مِنْ شَعُورِهَا بِالْإِمْتِلَاءِ الْمَعْرِفِيِّ؟ كَيْفَ لَهَا أَنْ

تتوقّف عن مسيرتها السّادرة - المُنتفخة والظّاووسية؟
وكيف لها أن تتحوّل إلى ثقافة تقذفنا أبدأ في آفاق
الرّغبة والغبطة والأسئلة؟

ويا لذلك الكلام المسكين الذي يُوقن أنّه محيط
ويقول كلّ شيء، فيما لا يقول أيّ شيء. وما أكثره في
الثقافة التي أنتمي إليها، وما أشدّ سلطانه.
وتمتمت: بلّى، كأنّ الكلمات في هذه الثقافة مليئة
بالدّامل.

والسلام للأشياء، لأبوابها التي لا تنتهي: كلّما انفتح
أخذها استجابةً لطرقاتنا، ظهرت مكانه أبواب أخرى. ولا
يجوز أن نكفّ عن الطّزق: عندما نكفّ لا تنتهي المعرفة
وحدها، وإنما ننتهي نحن كذلك، بوصفنا كائنات
خصيصتها الأولى هي أن تعرف. في هذه الحركة، في
هذا القلق، تكمن خاصية المعرفة، وخصوصية الكائن
العارف. لا ما عُرف، ولا ما قيل عن هذه المعرفة
يزويهما. لا يرتويان أبدأ. ذلك أنّ الحياة لا تفضي.
الحياة، أبدأ، بداية.

وقلت: متى تُصبح الثقافة التي أنتمي إليها - لا بيتاً
نقرّ فيه، بل ذروة نطلّ منها، كَشفاً واستقصاءً؟

- 8 -

هوذا أسمع هاتفاً يسألني:
- أيّها الغريب العابر، تلك هي السّاعات والأيام
تتسارع. تكتب وتمحو. لكن، لماذا يظلّ الزّمن في

الثقافة التي تنتمي إليها، جائماً، جامداً، ويرفض
التهوض؟

- 9 -

يُشَبِّهُ لي، أيها الهايف الطيب، أنني أرى خُبزاً سِرِّيّاً
يَنْضِجُ في ثُور التاريخ.

- 10 -

لم أستطع أن أرفع عيني عن وجه تلك المرأة التي
استقبلتني في قاعة الدرجة الأولى، في مطار
اسطنبول. أخذتُ أخلق أعذاراً للحديث معها. وتميّت
لو كانت لدي أعذار لا تنتهي.
نسيث إن كنت جلست أخيراً على مقعد في هذه
القاعة، أم جلست بين يدي عاصفة.
وأخذت أحشائي تضطرب.

*

قلتُ لنفسي، فيما تضطرب أحشائي، لا بُدَّ من أن
تكونَ للشاعر أسبابٌ أخرى لكتابة الشعر غير الأسباب
التي نراها عند قُرَّائه.
وقلت: لا بُدَّ، إذا أردت أن تفهم شاعراً، من أن تتعلّم
الإقامة في شعره.

*

أسافِرُ كثيراً.

يمنحني السّفر مزيداً من الفقر إلى مزيدٍ من الكشف.

*

لا أعرف شيئاً،

ولا أملك شيئاً أجمل وأغلى من الرّغبة في المعرفة.

*

صارغ بلا توقّف،

لكن، ليكن الحبّ والحلم جيشك في هذا الصّراع.

وليكن العنف، بأشكاله جميعاً، خارج المعركة.

*

كم هي طاغية مرآة الرّغبة.

*

لا تجيء الكتابة العظيمة إلا من الدُّرّة أو من

الهاوية.

*

سابقاً، كانت شهرزاد في المأثور العربي تحيا بقوة

الكلام. الكلام اليوم، هو نفسه الذي يقتلها.

أحرض دائماً على النظر إلى أشكال الغيوم في سماء بيروت، فُبيل أن تهبط الطائرة.

لا أشك في أنني أرى (الأرجح أن أقول: يُخيّل إليّ أنني أرى) حشوداً من البشر والآلهة في تلك الأشكال، يجيء بعضها من جهة اسطنبول، يجلسون على سجادٍ من «العهن المنفوش». ويُخيّل إليّ، فيما أصغي، أنني أسمع أصواتهم تتعالى، فيما وراء هدير الطائرة، من حلقات نقاشهم وأحاديثهم.

كدت، مرّة، أن أفهم أشياءً مما يقولونه. وكدت، مرّة، أن أشاطرهم الرّأي في كثيرٍ مما يقولون.

- 12 -

عندما تزور اسطنبول، غداً أو بعده،

لا تنس أن تجلس في «مقهى الشرق» في مدخل السوق الكبيرة المسقوفة في حيّ بايزيد. وعندما ترى إلى صورة أمّ كلثوم تنصّدر أحد جدران المقهى إلى جانب صورة السلطان محمد الفاتح، وضور البقيّة من آل عثمان، وتصغي إلى أذان الظهر يتصاعّد باللّغة العربيّة الفصحى، فإنّ الأمر قد يختلط عليك، وقد لا تعود قادراً على التمييز: أنت، حقاً، في اسطنبول، أم في حيّ الحسين في القاهرة، أم في أسواق حلب القديمة، أو في سوق الحميدية في دمشق؟

عالمٌ - كتابته مأساة وقراءته ملهاة

1 - في الطائرة إلى نيويورك

ظلال

في حياة الإنسان ظلالٌ مضيئة، تذهب في الإضاءة بعيداً، أكثر مما يقدر أن يذهب الضوء.
هل ستجلس تلك الظلال إلى جانبي، وتُصغي إليّ؟
لكن، هل سأصغي إليها، حقاً، أنا نفسي؟
وإلى أيّ مدى ستنجدني أسلحة الظل، تلك التي تختبئ في خزائن السفر؟

*

خِلافاً لما يُظن:
الحقيقة، أحياناً،
تحبّ الظلّ.

تعب

أشعر كأنني أسافر مقيداً.
هل سأقدر أن أنام في الطائرة؟ سأخذ قرصاً منوماً
لعله يسكب في عيني المتعبتين إكسير النوم.
متعب، وليس تعبي وليد السهر وقلة النوم، بقدر ما
هو وليد هموم وأفكارٍ مضطربة.
فجأةً، في هذا التعب، خطر لي أنني في حاجة إلى
شيءٍ طالما حاولت أن أبتعد عنه: جناحي ملاك.

غيوم

الطائرة في الجوّ، والغيم يلبس الأرض.
الطائرة فوق الغيم: حاولت أن أسأل اللغة هل تقدر
أن تُعينني على تسمية الغيوم واحدةً واحدةً؟ خصوصاً
أنها تعلم التحوّل. وخيل إليّ أنها توشوشني: «أنا
نفسي، ثمّوّجني الأبجدية كمثل غيمة. والحياة مثلي،
غيمة. غير أنها أختي الكبرى».

*

هل الحواس غيوم جامدة؟

*

غيمةٌ تمسح بيديها وجه غيمة شبه نائمة.
غيمةٌ تبسط يديها على وجه الشمس.
غيمةٌ تمدّ يديها كأنها تتسوّل الفضاء.
حبلٌ من الضوء،
تقفز عليه الغيوم كأنها طيور مهاجرة.
غيوم يتحرك فيها المكان كأنه الزمن نفسه. أو لعلّ
السفر، كمثل الخيال، يخلق أمكنةً متحركةً، محوّلة
المكان إلى شكلٍ من أشكال الزمن.

*

عِظَر

جاءت المضييفة تحمل طبق المناديل لغسل اليدين
وتطيبيهما، إيذاناً ببدء وجبة الغداء - العشاء.

للمناديل عطرًا لا أريد أن يلامس يديّ.
جلديّ عطرُ نفسه.

*

إلى يساري في الطائرة، امرأةً يابانية تقلّب أوراقاً
وملفات. تدقق فيها. أحياناً تبتسم، وأحياناً تعبس. تجمع
في الوقت نفسه بين ثلاثة أعمال:

- 1 - تنظر إلى شاشة التلفزيون الصغير أمامها،
- 2 - تعمل على الكمبيوتر،
- 3 - تأكل.

*

ربما تقدّم الطائرة، في الجوّ، مثلاً باهراً على ما يمكن
أن أسقيه بـ «الامتلاء الفارغ»:
تزدحم بالناس،
ولا أحد فيها.

اضطراب

أحاول أن أتذكر شيئاً، غير أنني لا أنجح.
في السفر، أضع ذاكرتي في مكان أنساه، ولا أعود
أعرف أين هو، أو كيف أصل إليه.
هبطت الطائرة، حطت على أرض المطار - نيويورك،
كمثل خابية فينيقية ضخمة مليئة بالوعد.

لا أعرف لماذا شعرت في تلك اللحظة أنه ينبغي أن
أعطى حياة ثانية لكي أقدر أن أكمل أعمالي.
لا أعرف لماذا شعرت كذلك في تلك اللحظة نفسها
أنني أفضل أن تظل أعمالي ناقصة، على أن أعطى هذه
الحياة.

تحقيق

البوليس. مراقبة الجوازات.
أسئلة كثيرة، لكن بتهديب واحترام. أدخلني البوليس
إلى غرفة خاصة، كان يتوافد إليها نساء ورجال بينهم
عرب.

- لماذا ذهبت إلى اليمن؟
- كنت مدعواً من وزارة الثقافة. لكنني أخذت تأشيرة
السفر، ولم أتمكن، مع الأسف، من الذهاب.
- والجزائر؟
- الأمر نفسه، تماماً.
- الأردن؟
- سافرت بدعوة ثقافية.
- للمناسبة، أذكر كثيراً إلى بلدان متنوعة، من أقصى
الشرق إلى أقصى الغرب. وأسافر كثيراً. وأنا هنا في
نيويورك بدعوة ثقافية كذلك.
- أنت مولود في سورية؟
- نعم. وما المشكلة؟
- أديك جواز سفر سوري؟

- كلا، مع الأسف.
- تتكلم الإنكليزية، أين تعلمتها؟
- أتكلم إنكليزيةً ضعيفة جداً، كما أفعل الآن. ولم أتعلمها في مدرسة. تعلمتها استناداً إلى معرفتي باللغة الفرنسية.
- تكتب بالفرنسية؟
- كلا. بالعربية.
- ماذا تكتب؟
- أكتب عن البوليس.
- من تحب من شعراء أميركا؟
- وولت ويتمان.
- ألا تحب فروست؟
- نعم، أحب بعض قصائده، مترجمة إلى العربية.
- كم يوماً ستبقى في نيويورك؟
- حوالي عشرة أيام.
- أمعك كتاب لك؟
- آسف. كلا.
- هل صحيح أنك تكتب عن البوليس؟
- كنت أمزح.

رماد

أسافر لكي أغادر نفسي.
 بدت لي الأرض، فيما كانت تهبط الطائرة كمثل كتابٍ
 مفتوح في الفراغ، حطت على إحدى صفحاته، ولم

تمزقها.

مطر يسير خفيفاً بعباءة رمادية واسعة. يسير معنا
في طريقنا إلى منهاتان، سيمون شاهين، سهيل شدود
وأنا.

يتنقل الغيم خفيفاً هو كذلك على أكتاف ناطحات
السحاب.

(الخميس، 15 أكتوبر/تشرين الأول 2005)

في مطار لاغوارديا

مطار لاغوارديا/ نيويورك، 26 سبتمبر/ أيلول 2004.
إلى هيوستن، ومنها إلى تامبيكو، على خليج المكسيك.
كلما ركبت سيارةً إلى المطار، أمرّ في حالة من الضياع:
مزيج من الخوف والقلق والحزن.

*

هل في كل سفرٍ كَفَرُ طائر؟

*

شعرث، قبيل وصولي إلى المطار كأنّ نفسي تخرج
من نفسي. وَطاب لي أن أستسلم لما يقوله المعزي:
النفس أنثى تتزوّج الموت:

«لا تأنّف النّفس من موتٍ يلمُّ بها

فالنّفس أنثى لها بالموتِ إغراس.»

هذه حالة تستمر إلى أن أنهى المرحلة الأخيرة التي تؤدي للدخول إلى الطائرة.

المرحلة الأولى: البحث عن البطاقة المرسله بالبريد الإلكتروني. امرأة لطيفة جداً. صارت أكثر لطافة عندما قلت، مجيباً عن سؤالٍ طرحته علي، باسماً متلعثماً: إنكليزيتي رديئة جداً.

المرحلة الثانية: الذهاب إلى باب الدخول إلى الطائرة: تفتيش الحقائب، والثياب، والقدمين، والكتفين، والخاصرة وما بين الفخذين، وما تحت الإبطين، والحذاء - وكل ورقة مطوية، وكل محفظة في جيبك، وكل كتاب، وكل دفتر، وكل قلم، والساعة التي تحملها. ولا يُكتفى، في هذا كله، بالعين المجردة، واللمس، وإنما يُستعان كذلك بالأشعة.

إضافة إلى هذا كله: مُدّ يديك. باعد بين فخذيك. انزع حزامك الجلدي. أدره على القفا... إلخ، إلخ. كل ذلك ببرودة آلية. بهدوء. بلطف غالباً.

أنتظر، أنتظر تلك اللحظة: الدخول إلى الطائرة. إلى العرس المحتمل: زواج النفس والموت.

أراقب وجوه الركاب الذين سأكون واحداً منهم. لا وجه يفتح ولو ثقباً صغيراً لرؤية العالم بشكلٍ أقلّ بشاعةً.

المطار نظيفٌ ومنظّم. والعاملون فيه، موظفين ورجال أمن، لطفاء - كأنهم القانونُ ماشياً على قدميه.

ليس لشركة كونتيننتال قاعة خاصة بركاب الدرجة الأولى، في هذا المطار. استغربت، تساءلت. لا بأس. إذًا، سأشتري قَرْن مَوْزٍ، وقئينة صغيرة من الماء، وقهوة إكسبريسو، وقطعة صغيرة من الخبز المخلوط بالشُّكَّر والزَّيْب.

لم أكمل القهوة.

امرأة قبالي تكتب. تفكر. أو هكذا بدت لي. لكن ليس في وجهها، أو في جسمها ما يقرأ أو يكتب أو يفكر. قاعة الانتظار. جدار زجاجي طويل تبدو منه قطعة من البحر. تبدو طائرات تهبط وتقلع. تبدو غيوم وأعمدة حديدية.

تساءلت فيما كانت المرأة إياها تتساءب.

أكثر ما يلفت النظر في المرأة الأميركية، كما بدت لي في هذا المطار، أنها تُهْمَلُ عَيْنَ الآخر، بل تُلغِيها - في سلوكها، في لباسها، في أكلها. تقعد، تقوم، تتحرك، كما لو أنها لا ترى أحداً حولها، كما لو أنها تقيم وحدها على الأرض. حزية مدهشة: كحزية الشجرة والهواء. وتلك هي امرأة آتية إلى المطار، للسفر، في لباس لا يصلح إلا للثوم، وربما للركض في الغابة.

*

الفضاء من نافذة الطائرة، طائر بملايين الأجنحة (تضاداً مع غرفة محمد الماغوط، التي هي غرفة بملايين الجدران!).

*

في السَّفَر، يرافقني دائماً شخصٌ يراقبني، جانبياً:
الموت.

*

الزَّمَنُ في السَّفَر هو نفسه شكلٌ آخر من الموت.

*

الغيوم من نافذة الطائرة: بعضها يرقص، بعضها
يبكي، بعضها يتفكك. وبعضها أسرةٌ لأجسام غير مرئية.
وثقةٌ غيومٌ أمهات. وغيومٌ بنات. وغيومٌ جيوش.
وما هذه الغيمة التي يجثو على قدميها هذا الضوء؟
ويُخَيَّل إليَّ أن المنحدر الذي يبدأ من قَدَمي السَّماء
يكاد أن يَلْتَطِمَ بجسد الأرض.
تامبيكو: غيومٌ تلبس أجمل ثيابها في سَرَادِقِ
الشُّفس. شُفسٌ تَتَصَبَّبُ عَرَقاً.

*

تامبيكو. أوتيل مانسيون ربال. رقم غرفتي 302.
حاولت أن أتصل هاتفياً بباريس، بيروت، لكن عبثاً. قيل
لي أخيراً أن أنتظر خمس دقائق. لا أزال أنتظر.
كان عليَّ أن أخرج إلى الشارع. لكنني تكاسلت.
الغرفة واسعة جداً، بسقف عالٍ جداً. تكاد أن تتسع
لفندقي بكامله. في بعض أحياء باريس أو لندن!

*

اعتزل في عُرفة، وفكر في الشعوب ومصائرهما: تلك
هي حكمة الذين لا حكمة لهم.

*

هنا، تستيقظ على نحو فريد، شهوة العين.

*

قديم المدينة، تامبيكو، هو أجمل ما فيها. حديثها -
نوع من القمامة الهندسية.

*

يمكن أن تمطر في طرف من المدينة، ويكون طرفها
الآخر صحياً. يمكن أن تفيض الشوارع في بعض
الأحياء، كمثل الأنهار، وتكون أحياء أخرى في شوقٍ إلى
قطرة من المطر.

الشيطان في خليج المكسيك نظيفة، مفتوحة للجميع.
الملك هنا للناس جميعاً، بالتساوي - (تماماً كما هي
الحال في لبنان!)
رَمْلُ كَأَنَّهُ الأبد.
هواء آرتيكي.
مايا، مايا.

*

في المكسيك، للمرة الأولى. يحضر في ذهني
شخصان: تروتسكي وأوكتافيو باث.
الأول - رمزاً لضحايا الطفيان.
الثاني - رمزاً للنضال ضد الطفيان.

*

مرة ثانية -

الشمس في تامبيكو تتصبّب عرقاً.

سيطرة...

هل المعرفة كمثل الحزبية: لا تُعطى، بل تُؤخذ؟
أسأل لأوضح الفرق الكبير بين أن تعرف - بالسماع، أو
بالقراءة، وبين أن تعرف بالخبرة والرؤية المباشرة.
وأسأل لكي أشير إلى أن الأساسي في كل ما يتعلّق
بالمعرفة، هو التّحرّر من الآراء والأحكام المسبّقة، ومن
الانحياز والتعصب.

المعرفة هي كذلك تحرّر، إلى جانب كونها تحريراً.

*

قلت لصديق أميركي شاعر، في حديث طويل بيننا:
نعم «أنتم» تسيطرون «علينا». نعم، الغرب، اليوم،
يسيطر على الشرق العربي. هذه، بالنسبة إليّ، بدهة.
مع ذلك، أحب أن أسألك:

هل يسيطر عليه بالفنّ؟ بالشعر؟ بالفلسفة؟

هل يسيطر عليه بـ «الزّوح»؟ بالخصوصية التي
تجعل من الإنسان إنساناً؟
والجواب هو: كلاً.
الغرب يسيطر على الشّرق العربيّ بالتّقنية، بالقوّة
والعنف، وبالسياسة.
هكذا أسألك، ثانياً:
أهذه علامة على «صّف» الغرب، أم على «ضعف»
الشرق العربي، أم على ضعفهما معاً؟
في كلّ حال ليست علامة على «قوّة» الغرب - روحياً
أو إنسانياً.

النّجاح / الفشل

غالباً، تكون أمسياتي الشعريّة ناجحةً - في البلدان
الأجنبية، بفضل عوامل كثيرة، خصوصاً بفضل الأبعاد
الموسيقية العالية في اللّغة العربيّة (أقرأ دائماً، في هذه
الأمسيات، باللّغة العربيّة، إلى جانب التّرجمة). يُحبّ
الأجانب الإصغاء إلى اللّغة العربيّة، مع أنهم لا يفهمونها.
توقظ فيهم مشاعر دفيئة، وتحرك مخيلتهم، وتمدّ
جسوراً بينهم وبين عوالم يفتقدونها - ترتبط بالجسد،
والطّبيعة، وترتبط بالصّوت والغناء، وترتبط بغرابة
الآخر، المُختلّف.

لكن، كلّما نجحت في أمسية شعريّة، في الخارج،
يغتَمِلُ في نفسي سؤالان: الأوّل يخصّ اللّغة العربيّة في

الداخل، بين أبنائها. وهو، إذاً، عامّ. والثاني يتعلّق بي، شخصياً، وهو، إذاً، خاصّ.

من الناحية الأولى، يداخلي قلقٌ كبيرٌ حول وضع اللغة العربية. فاستناداً إلى ما أختبره، في كل ما يتعلّق بتعليم هذه اللغة في البلدان العربية، يتولّد لديّ انطباع بأنّ اللغة العربية الفصحى تُعلّم اليوم كما تُعلّم اللغات الأجنبية. وقد تكون هذه الأخيرة أكثر سهولةً على المتعلّمين، وبخاصّة الأطفال، من اللغة الأمّ نفسها.

ما سيكون، إذاً، وضع هذه اللغة، في نهايات هذا القرن؟

سؤال يجعل القلق الذي أشرت إليه، كأنه صوتٌ عالٍ في حنجرتي.

من الناحية الثانية، أتساءل:

هل ذلك «الناجح» هو أنا، حقاً؟ أم أنه شخصٌ آخَر، داخل جسدي؟ وفيما أتساءل، أنفصل، داخل نفسي، عن ذلك «الناجح»، مؤكداً لنفسي أنّ «نجاحي» ليس إلاّ نوعاً من «الهبوط» - لكن الهبوط الذي يدفعني إلى مزيد من الصعود، بمزيد من الحركة والقوّة. ويدفعني كذلك إلى مزيد من العمل.

دون ذلك، دون هذا الانفصال، كيف سأبقى أنا، وكيف سأتقدّم؟

مأزق

- «لماذا تحبّ السفر؟ لماذا لا تتوقّف عن الترحل؟» -

سؤال يطرحه علي دائماً كثير من أصدقائي.
وأجيبهم دائماً بما يقوله أبو تمام:
«وطولُ مقامِ المَزيءِ في الحيِّ مُخلَقٌ
لديباجتِيهِ، فأغثِرِبُ تَتَجَدَّدِ».

*

لن تعرف نفسك حقاً إلا إذا خرجت منها.
هل تقدر أن تخرج؟

مدرسة في أحضان الشعب

--1

فندق غرابين - فيينا: في واجهته الأمامية لوخ
رخامي نُقش عليه اسم كافكا، للتذكير بنزوله في هذا
الفندق. أو، بلغة صاحب الفندق: «لوخ رخامي للتعبير
عن زهو الفندق باسم كافكا الذي شرفه وحلده بنزوله
فيه».

ربما في غرفة تجاور تلك التي كانت من نصيبي. ربما
في الغرفة نفسها. (لكن، من يكون هذا الاسم العربي إلى
جانب ذلك الاسم الغربي؟)

مقابل الفندق: مقهى هافيلكا. شرب فيه القهوة، كما
قيل لي، إضافة إلى كافكا، ريلكه ولينين.

*

أطوف قليلاً في ساحة غرابين، قرب الفندق، حيث ينبض قلب المدينة. وجه الحجر يشعُّ بهاءِ العمل الذي حَقَّقه البشر. وكانت اليدُ آنذاك لا تزال سيِّدةً على الآلة.

*

لكن، أين نجد الصَّوء الآن، ضوءَ التاريخ؟ أفي هذا المقهى الذي لا يزال عامراً بِرُوداه، أم في هذا الفندق الذي يَمتلئُ بالمسافرين، أم في هذه السَّاحة التي تغصُّ بخطواتِ الغادين الرَّائحين، أم في الاسم - كافكا، ريلكه، لينين؟

والاسم لا حَجْر، بل رماد.

مع ذلك، هو وحده الذي يَخْتزن الجمر. غائب، وهو الأكثر حضوراً. كأنه ذائب في هواء فيينا. كأنه حرفٌ من اسمها، ومن شمسها. وهو الآن، سائلٌ في هذا الجبر، على هذه الورقة.

وعندما جلسْتُ وحيداً في مقهى هافيلكا، شعرتُ أنَّ ثقة صوتاً يَتَمَوَّجُ في دخانه ويقصُّ - لا زُغبَ الإرهاب هذه المرَّة، بل رعب الهباء. ولم أعرف إن كان ذلك صوت كافكا، أم صوت ريلكه، أم صوت لينين.

فندق غرابين: يمكن أن تُقرأ هذه العبارة، وفقاً لإعرابٍ خاصٍّ باللُّغة العربيَّة: فندق الغرابين!
لعبة الاسم.

(فيينا، 24 آذار/مارس، 1998)

*

هنا تُشعر حقاً أنّ الكلامَ لا معنى له إلا إذا كانَ على
ضفاف الهاوية.

*

لكن، لكن... ما يهمّ حتى في هذه الحاضرة الباذخة،
فبيئنا، هو أن تُسير الآلة. أمّا الإنسانُ فموضوعُ هنا
وهناك، كمثل زهرة اصطناعيّة، مُلوّنة - بالخضرة غالباً،
في أصيص بلون الدخان، بعيداً عن التوافذ.
مع ذلك، أغريثُ سيبويه بأن يُعيّرَ أذنيه قليلاً لفصاحةِ
الحجر.

(فبيئنا، 25 آذار/مارس، 1998)

*

يريد الغربيّ الذي يَستضيفك، أنتَ العربيّ المهاجر، أن
يضربَ عليك، هو أيضاً، حِصارَهُ الآمن: يَضُغُك بين
مطرقة الحاضرِ الذي جئتَ منه، وسندان المكان الذي
جئتَ إليه. يفرض عليك أن تخضعَ لِشرعه. وما هذا
الشرع؟ أن تكونَ خاوياً إلاّ منه، ومِمّا تملؤك به تعاليمه.
كأنّ في المكان الذي يستقبلك هنا صدئٌ وتزجيجاً
للصوت الذي ضاقَ بك، هناك.

*

زمنٌ - عالمٌ يلتهم بعضه بعضاً.
صحراء، والويلُ للواحة.

*

بحيرات، أنهار، أقنية، حدائق، غابات: لكن، أينما
توجهت، يصرخ في وجهك الماء الأسود.

*

عصر إقطاع آلي.

*

أنت في المهجر - إليه أو منه، محكومٌ بالجراح،
مقودٌ إلى سماعِ الحكم، بأراغينِ الدّم.
(برلين، 27 آذار/مارس 1998)

*

سلاماً، أيها العربيُّ المشرد في تيه العالم،
ماذا أقول؟
كلاً، لست أنت المشرد، بل وطنك.

*

فاجعةٌ أنت، أيتها الهجرة،
لكن، ما أكثر الظلمات التي تنقشع في ضوئك الفاجع.

*

الهجرة - مدرسة في أحضان التعب
نتعلم فيها قراءة الموت المعلم.

*

رَمَلُ الهجرة:

إِبْرَ تنسج قمصان الفضاء -

هل تفهمين، أيتها الإبرة، هذا الخيط؟

هل تفهم، أيتها الخيط، هذه الإبرة؟

*

لا عِلَّةَ لجنونِ هجرتي غير العقل،

لا عِلَّةَ لمرضها غير الصحة.

*

أفلا تريد أن تحيا أكثر فأكثر قريباً إلى نفسك؟

إنذا، أوغِل في هجرتك، أوغِل: ترحل في بيدائها، عارفاً

كيف تَجِيء دائماً إلى نخيل أحشائك.

(باريس 31 آذار/مارس 1998)

*

كن غيرك، لكي تكون نفسك

باليرمو، عاصمة صقلية. لا يزال شعاع من الفن

العربي يتلألأ فيها. في كنائسها، خصوصاً. في

الكاتدرائية الباذخة، مؤنريال، على الأخص. حتى في

باليرمو، يواجهك تساؤلٌ داخليٌّ صامت: لماذا لا نجد

في البلدان العربية فنّاً عربياً يُضاهي بقايا الفنّ العربي
في الأندلس، مثلاً أو حتى في صقلية؟

هل يجب أن يخرج العرب من ديارهم لكي يكونوا
مبدعين وعظماء؟ هل معناهم منحصر في «الهجرة»
التي تجعل منهم «أفراداً»؟ كأنّ العرب لا يبدعون إلاّ
بالمشاركة مع غيرهم. كأنّ ذاتيتهم الخَلاقة لا تَنشِجُ إلاّ
بالآخر.

كن غيرك، إذا، لكي تكون نفسك. الآخر يُعطيك ما
ليس فيك. يكملك، فيما يجعلك أكثر معرفةً بنفسك
وبالعالم.

«الهجرة» هي أن تكونَ «فرداً» - هي أن تخرج من
«الأمة» إلى الكون كله. في «الأمة» لا يكون الفردُ سيّدَ
نفسه، بل تكون هي السيّدة. وليس هو من يحدّد الغاية
من حياته ووجوده، بل هي. هو فيها مجرد خلية في
جسيم - كتلة. وهويته هي هوية هذا الجسم - الكتلة.
لا فرادة له.

الفرادة تنوع، وتريد «الأمة» أن يكون الفرد مَعِيّةً.
الفرادة علو، وتريد «الأمة» أن يكون الفرد «ترسباً».

*

هكذا، فيما وراء العام، اجتماعياً وثقافياً وسياسياً،
وهو بالغ الفاعلية والأهمية، تأخذني «الهجرة» دائماً إلى
الذاتي الخاص، البالغ الفاعلية والأهمية هو كذلك، كأنه
وردة فاتنة في بستانٍ عظيم، فأردد ما يقوله الشاعر

مالكولم دو شازال: «جسم المرأة الجميل، أفضل القناديل. نوم اثنين معاً يجعل الليل أقل عتمة.»

لكن، سرعان ما يستحوذ عليّ الهاجس الذي لا يقل فتنةً. لا أشعر أنني موجود، حقاً، بالوَضل بل بالفضل. وكلما ازددت اتصالاً أشعر أنّ عليّ أن أزداد انفصالاً. الأِنَّ في الاتّصالِ شيئاً من «المعيّة» أو «التبعيّة»؟ ولماذا هذه «الجدليّة» الجامحة في العلاقة حتّى بين العُفق والعُفق، العِزق والعِزق، العَصَب والعَصَب، الشّريان وأخيه الوريد؟ هل لأنّ «الاستقلاليّة» هي وحدها الوجود الحي، والحرّ؟

ومن أين يجيئني هذا الطّبعُ: لا أثبت. أخيا متحوّلاً في حركة من الانفكاك المتواصل إلى أن يذوب جسدي في موج الكون.

وماذا أفعل؟

كثيراً، شكوت أمري إلى الطّبيعة. وتمنيت لو أنّها أضعت إليّ ولو مرّة واحدة.

لا تسألوني، إذاً، لماذا أعشق الجانب البدوي، البدائيّ في هذه اللّغة الفاتنة - لغة العرب: امرئ القيس، طرفة، الأعشى الكبير. الشنفرى وتأبّط شراً، وبقية الصعاليك. هذه البدائية بداية دائمة. تحوّل دائم.

والقدّم هنا ليس إلاّ قدماً لا تتوقّف عن الحركة وعن الرّقص في قلب الحاضر.

وما تكون الحياة إذا لم تكن هذه البداية الدائمة؟

*

أنتظر.

بعد، لم تجئ الطائرة. باليرمو - فينيسيا. لا تزال
اليقظة باكراً تشوش حاسة اللمس، كما لو أن جسدي لا
يزال يتمطى في سرير نومه.

أخذ عصير برتقال. أتأكد أن لدي قوة لتدمير طاقاتي
أحاز في تأويل دلالاتها. من أين تجيئي الرغبة في
استنفاد ما أكتنزه؟

بعد، لم تجئ الطائرة.

في القاعة أشخاص مثلي يحملهم النوم في أرجوحة.
تعب السهر كمثل غيم على الوجوه. ليس للصباح معنى،
حين يتحول إلى نعاس وتثاؤب. حين يؤخذ اغتصاباً،
حين لا يطلع من الليل، عفواً.
الصباح، تحديداً، مستقبل.
وما أشقى الحياة حين يكون «الغد» فيها، هو
«الأمس».

*

تأخرت الطائرة.

انهار جسر كنت أمدّه بين الواقع ورغبتني. هكذا
تحولت رغبتني هي نفسها، وانضمت إلى الجيش الذي
يحاربني.

أقدر الآن أن أقول: أعرف الوحدة.

الأرض كوخ يكاد أن يتهدم علي.

السماة بطاقة سفر،

والشمس كمثل ثوبٍ شفافٍ على جسد الأرض.
(الخميس، 13 تموز/يوليو، 2006)

«لغة أتعبها الكلام»

لبنان ، مجتمعاً مدنياً

- 1 -

أتردد في الكلام على «نهضة عربية». يُشعرنني كأنني أتكلّم في فراغ. خصوصاً أنّ منّي سنة من الكلام عليها تؤكّدان أنّ هذا الفراغ يزداد، اليوم، اتساعاً. هكذا تدعمني في هذا التردد اللّغة والتّجربة، ويدعمني الواقع.

هل أكتفي، إذاً، بأن أتحدّث عن إمكان نهضة في لبنان؟ لكن، كيف يمكن عزله عن محيطه العربيّ؟ موضوعياً، لا يمكن النّظر، نهضوياً، إلى لبنان، إلا بوصفه جزءاً من الجسم العربيّ، أو بوصفه - لكي نستعيّر اللّغة الصوفية، الجرم الصغير الذي ينطوي فيه العالم الأكبر، عالم العروبة.

لكن، ما النهضة؟ نعرف أنّها عربيّاً، كانت تسمية واسعة، شملت أفكاراً تباينت حتّى التناقض - محمد عبده وشبلي الشميل، شوقي وجبران، تمثيلاً لا حصراً. ونعرف أنّها، تاريخياً، أمرٌ ممكن. غير أنّ المسألة، اليوم، هي: هل يقدر لبنان، هل يقدر العرب على تحقيق هذا الممكن؟

وهو سؤال تسوّغه التجربة النهضوية الأولى التي خاضها العرب على مدى قرنين كاملين، وتلك النتائج

الفاجعة التي أدت إليها، سياسياً وثقافياً، اجتماعياً واقتصادياً.

هل يمكن أن نكتشف طريقنا إلى نهضة عربية في المسار الكوني الزاهن، إذا لم نقرأ، بدئياً هذه التجربة؟ فما هي، وما ما لها؟

لكن، عليّ، تفادياً للالتباس الذي قد يعرقل الفهم ويفسد الحوار أن أوضح، من جهتي، ما يعني مفهوم «نهضة». فأنا أعني لقاءً بين فكرٍ جديد وعملٍ جديد يحققان نُقْلَةً في المجتمع، جذريّةً وشاملةً، يجد نفسه فيها أنه يسيرُ بشكلٍ مترابطٍ ومتواصلٍ على طريق التقدّم.

عندما أقرأ شخصياً في ضوء هذا المعنى حصيلة النهضة العربية الأولى، فإنني أصل إلى النتائج التالية:

1 - نموّ التيار الأدبي - الفني الذي أسس له اللبنانيون، لكنه بقي هامشياً، ولم يغيّر المؤسسة، أو مدوّنة القيم الفنية - الجمالية الموروثة.

2 - تعثر التيار العقلاني النقدي خصوصاً في جانبه العلماني، بحيث أصبح هو الآخر هامشياً.

3 - هيمنة التيار الديني، بشكليه الإصلاحية والسلفية.

4 - احتلال المُنجَز الصناعي، الغربي والشرقي، ساحة

الحياة العربية، وعدم اهتمام العرب بالحركة العقلية والعلمية والتقنيّة التي حقّقت هذا المُنجَز.

5 - التنظير لبناء الدولة العربية على أساس تصوّر

طوباوي، منفصل عن الواقع والتاريخ الحي. وعلينا هنا

أن نتذكر أن فرض مثل هذه الرؤية الطوباوية، كان وراء عمليات الإبادة الكبرى في القرن الماضي، في دول كثيرة في العالم.

تتيح لنا هذه النتائج أن نطرح، على العكس، أسئلة حول ما إذا كانت هذه الفترة الزمنية، أو ما سمي بـ «النهضة»، مناسبة لتعميق أشكال التخلف، من حيث أنها حوّلت الماضي إلى مزجعية معيارية، مرسخة فكرة الزمن الديني الدائري، وفكرة العودة إلى السلف بوصفها تقدماً، مقيمة عازلاً دينياً بين العرب والفكر الخلاق الذي يتطلع دائماً إلى عالم جديد. ومن حيث أنها أعطت الأولوية عملياً لاستعارة المدنية وأدواتها، وليس لابتكارها، أو لمبدأ البحث والتساؤل وإعادة النظر، والتخطيط، والكشف. وهكذا تم التعامل مع العلم بوصفه مجرد سلعة. ومن حيث أنها لم تؤد إلى بناء مؤسسات معرفية عالية، في العلم، أو الفن، أو الفلسفة، أو التقنية، أو الاجتماع، أو التربية والتعليم، وبخاصة في المستوى الجامعي. ومن حيث أنها لم تغير جذرياً بنية المجتمع التقليدي، خصوصاً في ما يتعلق بالحقوق الأساسية، كدور المواطن في السلطة، وقضايا المرأة، تمثيلاً لا حصراً. ومن حيث أنها أخيراً لم تؤسس، في أي ميدان، لما يمكن أن يكون بمثابة جذر أو قاعدة لمستقبل إنساني أفضل وأجمل.

هكذا، يمكن أن نصف ما سَمِّي بِـ «عصر النهضة»،
وأستثني ما هُمِّشَ فيه أو نُبِذَ، بأنه كان في أحسن ما
يوصف به، نوعاً من الرّغبة في الإصلاح الذي يُغلب
الماضي بقواعده ومعاييره، على الحاضر بتفجراته
وأسلته. وفي هذا ما يوضح كيف أنه لم يطرح أيّ
سؤالٍ جذريّ على ما نهض منه، أو به، أو فيه، خصوصاً
على البنية المعرفيّة التي تتمثّل في الوحي والدين،
وعلى مدنيّة المجتمع. كان الفكر نوعاً من العوْدَةِ الهائمةِ
إلى الوراء، نوعاً من الهبوط في زَمَنِ انتهى. كان خطاباً
استعادياً، أو صدئ، أو رجّع صدئ حتى ليُخيّل للمتأمل
أننا كنا نعيش في هذا «العصر النهضويّ» أشبه بأشباح
تتحرك داخل غابة ساجرة أو سحرية اسمها اللّغة -
الدين.

حقاً، لم يوصلنا هذا العصر إلى عروبة إبداع،
ومساءلة، وبناء، وإنما أوصلنا، على العكس، إلى عروبة
متوهمة، وكان نوعٌ حضورها هو نفسه يُضفي عليها
خاصيّة الغياب. والفاجع فيها، اليوم، هو أنّ عذابها لم
يعد يجيء من الماضي الذي تكوّنت فيه، بقدر ما يجيء
من المستقبل الذي تتجه إليه.

- 3 -

أظنّ أنّ بين القراء من يسأل عن الأسباب الكامنة
وراء ذلك، كمثّل ما أسأل شخصياً. وجوابي هو أنّ وراء
ذلك أسباباً كثيرة لا أدعي الإحاطة بها جميعاً. وقبل أن

أشير إلى بعضها مما أميل إلى الثقة بصحته، أود أن أقول إنني لا أدعو، في ما تقدم، إلى ذم الماضي بكليته أو رفضه جملةً، كما قد يظن بعضهم. وأن أقول إنني لست ضدّ الذين بوصفه إيماناً فردياً، فهذا حقّ يجب أن ندافع عنه جميعاً، كما يجب أن ندافع عن الحقّ الآخر: اللاتدين بوصفه أيضاً، إيماناً فردياً.

من هذه الأسباب التي أثق بصحتها، أتوقّف عند واحدٍ أظنُّ أنه أضلُّ جامع. وهو أن هذه «النهضة» كانت تعيش الماضي، لا بوصفه مكاناً للصراعات والتناقضات البشرية، أو بوصفه استمراراً لزمان تقدّمه، وحلقةً في زمنٍ يليه، وإنما كانت تعيشه كأنه حالةٌ إلهيةٌ ممّا قبل الولادة، أو كأنه رجمٌ أزلية، تنبثق منها الهويةُ - الدين، وتتأصل فيها إلى الأبد. هكذا كانت هذه النهضة نوعاً من الهبوط في هذه الرّحم. كانت عودةً واستئنافاً، لا مبادرةً أو ابتداءً. وتلك هي إرادة البقاء في سرير الطفولة. ولئن صحّ القول إنّ في الإنسان شخصين، طفلاً وبالغاً، فإنّ هذه «النهضة» كانت تطمس في الإنسان جزءه الرّاشد البالغ. وهو طمس دعمه ويدعمه الجلف السياسي - الديني الراسخ الذي أسست له الرؤية الإسلامية. ولا يجوز أن نستغرب اليوم استمرار هذا الطمس، على نحوٍ منظمٍ ومزعج - ولا تقتصر ضحاياه على الأفراد البارزين المتنوّرين، وإنما تشمل الحركات العلمانية المدنية، والعلمية العقلانية، وحقوق الإنسان وحرّياته.

أضيف أن تحرك هذه «النهضة» في اتجاه الاستعادة
وَلَد في المجتمع انشاقاً كبيراً نعيشه، اليوم: نأخذ القيم
والفُتْل من ماضٍ انتهى، ونأخذ الحياة من واقعٍ نقيض
يتحرك مدفوعاً بأمواج الحزبية والتحرر.

- 4 -

أظنّ كذلك أن بين القراء من يسأل، كمثل ما أسأل: ما
العمل؟ وهل تمكن النهضة؟
لست ممن يقدمون الأجوبة كأنهم يضعون الحقيقة
في جيوبهم. أميل إلى طرح الأسئلة. إلى خلخلة
القناعات المستقرة وإلى التحريض على الخروج منها،
تاركاً للخارجين أن يبحث كل منهم عن جوابه الخاص.
ولن يكون جوابي الخاص إلا سؤالاً، أو عنبر سؤالٍ هو
التالي: هل يمكن الخروج من تلك «الرحم» التي أشرت
إليها أو من «سرير الطفولة»؟ سوف نرى، فيما نحاول
الخروج، على افتراض أننا سنحاول، أن المشكلة في
الحياة العربية، وفي لبنان، لا تنبع من الخارج، خلافاً لما
يُظنّ، بقدر ما تنبع، على العكس، من الداخل. وهي
تكمن، أساساً، بالنسبة إليّ، في الرؤية الدينية السائدة
التي تُصرّ على أن تكون الطبيعة صورةً وامتداداً لما
وراء الطبيعة، وعلى أن تكون التجربة الدينية الخاصة،
تجربة عامة، تتأسس في السياسة والعلم والفن والقيم
والعلاقات جميعاً. وهي رؤية تتنافى مع المدنية

الديموقراطية، ومع حريات الإنسان وحقوقه، ومع التعددية والتنوع.

- 5 -

تنهض هذه الرؤية، من الجهة الإسلامية، لكي لا أتكلّم إلاّ عليها، على القول، وحيّاً، إنّ الرسالة الإسلامية هي الرسالة الإلهية الأخيرة، التي بلّغها للبشر رسوله الأخير. وهي، بوصفها كذلك، كاملةٌ ونهائيةٌ، وتحمل الحقائق الكاملة والنّهائية. وليس للإنسان، إذاً، منذ أن يؤمن بها، أن يعدّلها، أو يضيف إليها، أو يحذف منها. ليس له حتى أن يتخلّى عنها إلى غيرها. ليس عليه إلاّ أن يفسّرها ويطبّقها. بل إنّ في هذه الرؤية ما يشير إلى أنّ الله نفسه لم يعد لديه ما يقوله لأنّه أعطى آخر كلامه إلى آخر أنبيائه. ومن هنا يُنظر إلى من يخرج على هذه الرسالة كأنه لا يخرج على الله وحده، أو على نبيّه الأخير وحده، وإنّما يخرج كذلك على إنسانيته ذاتها، ويصبح مجرد شيءٍ بهيميّ يجب الخلاص منه كأنه وباءٌ قاتل. والحقّ أنّ كلّ فئة دينية في لبنان تنطلق من مثل هذه الرؤية بشكل أو آخر. ولا تقتصر هذه الرؤية على الجانب الإيمانيّ الشّخصي المتعلّق بالغيب، وإنّما يريد أصحابها أن يجسّدوها في الواقع العمليّ، بشكلٍ أو آخر. وتلك هي الطامة الكبرى. ذلك أنّ هذه الرؤية لا تحتلّ الشعور وحده، وإنّما تحتلّ اللاشعور كذلك. واللاشعور يجهل الزمن، كما يقول فرويد. والذين

يجهلون الزّمن، لا يجهلون المكان، وحده، وإنما يجهلون كذلك الإنسان والحياة والعالم. هكذا يبدو كأنّ اللبنانيين يقيمون خارج لبنان - كلٌّ في رؤيته الخاصة، تلك، وكلٌّ في مكانٍ خاصٍّ، يتلاءم مع هذه الرّؤية. إنّ تحكّم هذه الرّؤية بالحياة الاجتماعية - السياسيّة هو في أساس الشّلل الذي يهيمن على لبنان، وهو على المستوى العربيّ، في أساس التخبّط والتعثّر العربيين. ولننظر إلى القدس، مثلاً، من زاوية هذه الرّؤية: فهذه المدينة التي تقدسها الوحدانيات الثلاث تبدو، اليوم، بين أكثر المدن في العالم امتهاناً للإنسان، حقوقاً وحزّيات.

- 6 -

لا أقصد أن أقول إنّ الأفق مغلقٌ أمام النهوض اللبناني، أو العربيّ، وإنما أقصد أن نغيّر في الكلام على النهضة مفهوماتنا، و«لغاتنا» - أن نتخطى خصوصاً ما أسّميه بـ «رياء اللّغة» في الكلام على العلاقات فيما بين العائلات الدينية اللبنانيّة والعلاقات بين لبنان والعرب، وبينه وبين العالم.

أقصد، على نحوٍ أخصّ، أنّ النهوض، مدنيّاً وعقلانيّاً، لا يمكن أن يتمّ إلاّ إذا تمّ الفصل الكامل بين الدينيّ والسياسيّ، بين الوحي والدولة.

ولا أعني بهذا الفصل إلغاء الدين بالضرورة من حياة الفرد، أو إلغاء الحاجة إليه، فالحقّ بالتدين أمرٌ شخصيٌّ

يقزّره الشخص نفسه، لا التاريخ ولا التراث، لا المجتمع ولا الدولة. وهو حقّ يجب أن يُصان، ويدافع عنه، ويحمى لأنّه متضمّن في الحق بالحريّة. غير أنّه لا يكتمل حقّاً، إلّا إذا نظرنا إلى الحقّ باللاتدوين النّظرة نفسها. هكذا أعني بهذا الفصل إمكان نشوء مجتمع مدني لا يكون ملحداً بالضرورة ويكون الأفراد فيه أحراراً في معتقداتهم، لهم الحقوق نفسها والواجبات نفسها.

دون هذا الفصل بين الديني والسياسي، في لبنان سيظل يتحرك داخل بُنى تيوقراطية شبه قبلية، لكي لا أقول شبه عنصرية، تلغي الآخر المختلف بطريقة أو بأخرى، أو تقبله بشرط أو آخر. وهذا ما يتناقض، جوهرياً، مع إنسانية الإنسان نفسها، وإن تطابق مع الرؤية الدينية الوجدانية.

وما يقال عن لبنان، يمكن أن يُقال عن العرب. فدون هذا الفصل سيظل الآخر المختلف ديناً وانتماءً، في المجتمعات العربية، (وعليّنا أن نضيف الآن إسرائيل، بوصفها قائمةً في قلب هذه المجتمعات)، سيظلّ تابعاً، خاضعاً، مهمشاً كأنه إنسانٌ بالقوة لا بالفعل، أو كأنه مجرد اسمٍ ورقيمٍ ورسمٍ على ورقة تُسمّى «بطاقة الهوية».

أعود إلى ما سمّيته جوابي الشخصي، فأصوغه في سؤال آخر:

أين لبنان من هذا كله قياساً إلى دوره، بالأمس، في النهضة العربية - وما يكون دوره، اليوم؟

لا بُدَّ للبنان، أولاً، في ضوء تجاربه المريرة بخاصة، أن يعترف بتاريخه، وأن يرى في هذا التاريخ قوةً وامتيازاً. ولا أعني بهذا التاريخ مجرد مرحلة معينة من الماضي، بل أعني مراحل جميعاً. أمس واليوم وغداً - أعني بخاصة، ديناميكية الجماعات التي تلاقت وتفاعلت، تعاونت وتخاصمت، تحدّرت من أبعاد العصور، أو جاءت بها نكبات. أعني جميع هذه العهود والتجارب التي يشكل الشعب اللبناني، حالياً، خلاصتها. وحين أقول الاعتراف بهذا التاريخ لا أعني مجرد الاعتراف بواقع التعدّد وشرعيّته، وإنما أعني كذلك، وقبلة وفوقه، الاعتزاز بهذا التعدّد، وإغناءه، والاعتناء به، والبناء عليه. فهذا التعدّد إمّا أن يكون ينبوع الحيوية، وإمّا أن يغدو عاملاً نزاعاً وتمزّقاً.

وفي رأيي أنّ مثل هذا الاعتراف سيرفض التقاسم والفحاصصة لأنّ فيهما ما يؤدّي إلى الانقسام والتمزّق والسُّل. خصوصاً أنّ الاعتراف بالتنوع، إنما هو إصغاء للرسالات والتجارب الكبرى المتنوعة التي صنعت هذا التاريخ. وما أعمق أن تلتقي في لبنان ديانات وأعراف وثقافات تعترف بالمعنى العميق لهذا الالتقاء على أرض تحبّ من يُحبّها، وتعطي من يُعطيها.

لا يزال أمامنا مجالٌ للعبرة والاعتبار، في العراق مثلاً. ففي هذا البلد تلاقت ديانات وثقافات، منذ بدء التاريخ من سومريين وبابليين وأشوريين وكلدانيين، وصابئة إضافة إلى الوجدانيات الثلاث. غير أنّ هذا التنوع الفريد دمّرتة محاولة فرض لون واحد طاغ تنكّر لذلك التاريخ الطويل، واقتلع جذوره، وبَدَدَها في أنحاء الأرض. هكذا ينتهي بلدٌ، عندما يُنكر تاريخه وتاريخ هويته.

وأكرّر أن الكلام على هذه الخصوصية اللبنانية لا يجوز أن يعني في أية حال العزلة أو الانفصال، أو الصراع مع الدول العربية الشقيقة، ذلك أنّ الروابط العميقة معها، إنّما هي جزءٌ من تاريخ لبنان، ومن واقعه، على السواء.

- 8 -

نعرف جميعاً أنّ لبنانَ مُغايرٌ في كينونته لجميع البلدان العربية، من حيث أنّ الأوليّة في هذه الكينونة هي للتعددية مع تأكيد لا بُدّ منه هو أنّ الركيزة الأساس لهذه التعددية تتمثل في البُعد المسيحي، لا بمعناه الكنسي، بل بمعناه الثقافي والزمني والإنساني.

وقام لبنان في ما سُمّي بـ «عصر النهضة» بالدور الإيجابي الأكثر فِرادَةً: كان سباقاً في إيقاظ اللغة العربية من سباتها. وبما أنّ اللغة موطنُ الهوية، فمن

الممكن القول إن لبنان كان سباقاً في إيقاظ الهوية العربية من سباتها.

اليوم يواجه لبنان نوعاً من الحصار لا أتردد في القول بأنّ على اللبنانيين أن يتغلّبوا عليه بتحويله إلى مناسبة لتأمل خلاق في مصيره ووجوده، أصوغه كما يلي:

لن يكون للتعددية اللبنانية، وبخاصة لركيزتها الأساسية المتمثلة في البغد المسيحي وجود خلاق إلا بمشروع يُعطي للبنان الكيانية الحضارية، تكملة لمشروعها الأول الذي أعطاه الكيانية السياسية.

يتمثل هذا المشروع، بدئياً، في إقامة المواطنة اللبنانية المدنية. ومقدمتها الأولى، الواجبة الوجود، تتمثل في فصل السياسي عن الديني، وفي فصل الدولة والحياة الاجتماعية عن الوحي. في هذا وحده ضماناً للتعددية نفسها، وللديموقراطية، وللإنسان حريات وتطلعات وحقوقاً.

وفي هذا ما يُتيح للجماعات في لبنان أن تخرج من اللأشعور الذي يجهل الزمن، كما يقول فرويد، وأن تحتضن الأزمنة كلها ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. وفيه أيضاً ما يُتيح للبنان أن يطرح الأسئلة المغيّرة حقاً، وأن يؤسس لثقافة جديدة، ونهضة جديدة.

وأودّ هنا أن أشير إلى ما يعيه الجميع وهو أنّ الطائفية في لبنان تعمل بوصفها سياسية، كأنها خلية سماوية في الجسم اللبناني. ومن الصحيح أنّ إخراج هذه الخلية من هذا الجسم نوع من خلخلته. لكن

صحيح أيضاً أن إبقاءها سيبقي هذا الجسم في حالة من الخلل الدائم. وتبعاً لذلك سيظل الفرد في لبنان يحيا ويفكر ويعمل بوصفه فرداً في طائفة، لا بوصفه مواطناً في مجتمع مدني: لا هوية له خارج ارتباطه بها، بحيث يبدو كأنه لا يحيا من أجل التحرر والحرية، بقدر ما يحيا من أجل قيوده. أولاً يحيا من أجل حضوره، بل من أجل غيابه، كأنه لا يخرج من قيد إلا لكي يدخل في قيد.

دون هذا المشروع، مشروع الدولة المدنية الديمقراطية، وغير الإلحادية بالضرورة، سيبدو في هذا العُضف التاريخي العربي، أن التعددية التي كانت في أساس كينونة لبنان لا تعمل، موضوعياً، إلا في اتجاه مَخو هذه الكينونة.

(بيروت، الجامعة اليسوعية، 2006)

جانوس؟³

- 1 -

يصعب فهم «الصورة» التي يقدمها، اليوم، لبنان عن نفسه، إذا لم نفهم «المعنى» الذي ينهض عليه. يتمثل هذا «المعنى»، كما أراه، في أمرين: الأول، هو الخروج من الشمولية الدينية التي تهيمن على العالم العربي.

والثاني، هو الخروج مما تستتبعه هذه الشمولية، سياسياً واجتماعياً وثقافياً، أي الخروج من الشمولية السياسية.

ولبنان، بهذا المعنى «علماني» دون علمانية، و«تعددي» دون تعددية، و«ديموقراطي» دون ديموقراطية.

وقد أثبتت التجربة التاريخية ثلاث مسائل:
الأولى، هي أن الحركية الاجتماعية التي تمثلها الجماعات اللبنانية، بمختلف انتماءاتها، غنية وقوية وخلاقة، في مختلف الميادين.

الثانية، هي أن النظام اللبناني في تركيبة المحاصصة والتمثيل العددي، لا يعكس هذه الحركية، وليس في مستوى حيويتها.

الثالثة، هي أن الخلل السياسي يجيء من الخلل الذي يطرأ على هذه الحركية، بعامل تدخّل خارجي، عربي أو أجنبي.

مثلاً، محاولات «تعريب» لبنان هي أعمال تدخله في الشمولية، أي أنها إخراج له من «هويته». وأعني «التعريب» هنا، على مستوى نظام الحكم، ومفهوم الدولة. وهذا لا يمسّ عروبة لبنان، ثقافياً. فعلى هذا المستوى الثقافي، ليس لبنان ولم يكن مزّة أقلّ عروبة من سورية أو مصر. ومحاولات «فرنسته» أو «أمركته»، مثلاً آخر، إدخال له في لعبة السياسات الدولية، أي إخراج له من «توازنه».

يوضح هذا الوضع أنّ ما يشكل امتياز لبنان وتميّزه، داخل البلدان العربيّة، هو في الوقت نفسه ما يشكل موضع الخطر فيه. فبقدر ما يكون التعدّد مصدر دينامية وغنى، يمكن أن يكون كذلك مصدر انشقاق وتخلف كارثيين. وهذا ما يكشف عنه أيّ تدخل خارجي، عربيّ أو أجنبيّ، أو أيّ إخلال بالتوازن «الديموقراطيّ» الداخلي، لا على المستوى التمثيليّ - الرمزيّ، وحده، وإنما كذلك، على مستوى الواقع والحق. فكلّ تدخل خارجيّ في لبنان، من أية جهة جاء، يشكل عامل خطر. لأنه يخلّ بدينامية الجماعات اللبنانية، القائمة على العيش المشترك، والاعتراف المتبادل. غير أنّ اضطراب السياسات العربية والأجنبية، وتناقض المصالح أو تشابكها، والصراع المعلن أو الخفيّ عليها، أمور تجعل لبنان، بحكم موقعه الجيوسياسيّ، عُرضة لخطر دائم يحول دون أن تنضج، في الممارسة والواقع، تجربته الحياتية، المبدئية أو النظرية. هكذا لم تعط، مثلاً، للتعددية اللبنانية فرصها الإيجابية جميعها. خصوصاً أنّ الاعتراف المتبادل بالتعدد الطائفيّ يتيح لأصغر أقلية (لا أحب هذه الكلمة) أن يكون لها وجودها السياسيّ وتمثيلها. وهو ما يمتنع، في البلدان العربية الأخرى، باسم شمولية العروبة القومية، أو باسم شمولية الدين. علماً أنّ إقفال الباب عند التمثيل العدديّ، والمحاصة لا يخدم دينامية التعدد. فحيوية التعدد تجيء من

التفاعل والتبادل بين الناس، ومن نمط الحياة اللبنانية، ولا تجيء من تركيبة السلطة، أو طبيعة الحكم. فلبنان الناس بلد ينمو ويزدهر بقوة هذه الحيوية، وفي معزل عن لبنان النظام. ولكي تظل هذه الحيوية فاعلة لا بد لها من الحرية، السياسية والفكرية. ولا يعطل هذه الحيوية ويشلها إلا الضغط والقمع، من الخارج أو من سلطات الداخل. وتعطيها يعني الخراب الذي تجسد، بشكله الأخير، في الحرب الأهلية الأخيرة. خصوصاً أن لبنان ليس، في هذا الإطار، بلداً مكتملاً أو منتهياً، كما يصح القول على مصر، مثلاً. وإنما هو مشروع: مشروع وطن، ورؤية ثقافية، ومثحد اجتماعي. ولعل خصوصيته، قياساً إلى البلدان العربية، وإلى مفهوم الدولة فيها هي في كونه مشروعاً، وفي كون هذا المشروع مفتوحاً بلا نهاية. لأقل: بتعبير آخر: إن لبنان وطن يصنعه أبناؤه، أما البلدان العربية فأوطان هي التي تصنع، حتى الآن، أبناءها.

- 3 -

قتل الإنسان، سياسياً، ليس ظاهرة جديدة في تاريخنا. إنه «تقليد» يندرج في تاريخ سياسي عربي طويل، مؤسس على العنف. ولقد علمنا هذا التاريخ أن الإنسان، والكرامة البشرية، والحق بالحرية والاختلاف هي آخر ما تُعنى به السياسة العربية. وما دامت أسس هذا التاريخ قائمة، لا في السياسة وحدها، وإنما في

الثقافة كذلك، وهذا هو الأشدّ خطراً، فإنّ هذا «التقليد» سيظلّ قائماً، بشكل أو آخر، قليلاً أو كثيراً. وهو قائم بأشكاله «المعنوية» والفكرية - الثقافية، في لبنان نفسه، وفي البلدان العربيّة جميعها. ومن يطلع على وسائل الإعلام العربيّة، سيرى أنها ساحة ضخمة «يقتل» فيها العرب بعضهم بعضاً، وتسيل فيها «دماؤهم» في حركة مرعبة من تبادل التهم: تهم العمالة، والتخوين، والتكفير والتجريم، بسهولة ودون أيّ وازع أخلاقيّ، ودون أيّ احترام للإنسان وحقوقه.

كل ذلك يؤكّد أنّ العنف سيظلّ حاضراً، إلاّ إذا قضينا على أسسه في تاريخنا السياسيّ - الثقافيّ. وهو تاريخ يشهد أنّ السلطة عند العرب لم تكن حتى الآن إلاّ نوعاً من الاغتصاب، وأنّ القتال عليها بمختلف الوسائل، هو بينهم الشيء المشترك الأوّل، لا الديموقراطية، ولا حقوق الإنسان، ولا حرّياته.

- 4 -

يمكن القول في كل حال إنّ ما دام مفهوم الأكثرية والأقلية، إتنياً ودينياً، قائماً في البلدان العربيّة، وما دام الدّمج بين الدين والسياسة والاجتماع قائماً هو كذلك، فإنّ الوضع في لبنان يبدو، على الرغم من كلّ شيء، أقلّ اعتداءً على الإنسان وحقوقه، وأكثر إمكاناً لتوفير فرص الحياة الإنسانيّة الكريمة الحرّة. وفي هذا يبدو وجوده، ضرورة مزدوجة: إنسانيّة، وحضارية. وتبدو

حماية هذا الوجود رسالة أخلاقية وإنسانية، على المستوى الكوني.

والحق أن لبنان - المشروع، بخصوصيته وفرادته، يحتاج إلى عقد اجتماعي من نوع آخر، فيما بين الجماعات التي تكوّنه، من جهة أولى، وفيما بينها وبين العرب، من جهة ثانية، وفيما بينهم جميعاً وبين العالم، من جهة ثالثة.

دون ذلك، ستظل السياسة العربية والدولية، عاملة على أن يظل لبنان مكاناً جغرافياً، مجرد مكان جغرافي، مقسم إلى حصص سياسية «دينية» و«جغرافية» بين طوائفه. وعلى أن تظل كل طائفة معنية بنفسها، و«دينها» و«جغرافيتها». وعلى أن يظل المكان - لبنان «ضائعاً» لا يملكه أحد إلا «التدخل»، والعنف. وعلى أن يظل أخيراً كراس جانوس: عين إلى القاهرة ومكة ودمشق، وعين إلى روما وباريس وواشنطن.

(باريس، أواخر شباط/فبراير 2005)

بجعان في بحيرة واحدة «مُلَوّثة»

نشأ لبنان، كياناً سياسياً خاصاً، في أوضاع تاريخية وسياسية خاصة. زُبماً كان هذا النشوء ضرورياً. لا بسبب من هذه الأوضاع وحدها، وإنما لأسباب ثقافية واجتماعية. فهو بمثابة نواة أو فُسحة للغة ثقافية سياسية إلى جانب اللغة الثقافية - السياسية في العالم العربي، بحيث يكون، من جهة، مؤتلفاً مع محيطه،

ويكون في الوقت نفسه، ذا خصوصية تميزه، ويعترف بها هذا المحيط. وهو، إذًا، منذ نشوئه، رؤية ورسالة ومعنى.

اليوم، تغيرت أوضاع النشأة تغيراً كاملاً. ولم تتغير بفعلٍ أو بضغطٍ من فوق، من السياسة وحدها، وإنما تغيرت من تحت - من القاعدة، من الجماعات البشرية التي تشكل منها، شعبياً ووطنياً.

الخلل، اليوم، والذي يمكن وصفه بالخطر، يكمن في التوتر القائم بين تطلعاتٍ تريد أن تشدّ لبنان إلى أوضاع نشأته، وتطلعاتٍ أخرى تريد أن يتخطاها، لكي يقدر أن يجابه الأوضاع الجديدة، وأن يحافظ على كينونته الأولى، في معزلٍ عن ظروفها الأولى.

ولا تحفظ هذه الكينونة، كما يُخيل إليّ، إلا نشأة أو ولادة ثانية تتفق عليها، بحرية كاملة، الجماعات البشرية التي تكوّنه. تتمثل أسس هذه النشأة في الديمقراطية، وفي العلمانية. أعني، جوهرياً، في أن تُعطى للإنسان، قبل الطائفة، حقوقه وحرّياته باسم إنسانيته، لا باسم طائفته. كل طائفة، تبعاً لذلك، مدعوةٌ إلى أن تقوم بـ «ثورة» داخلها، ديموقراطية وحرّة، مدارها حقُّ الإنسان في لبنان، بوصفه إنساناً، لا بوصفه انتماءً طائفيّاً. وهذا ما يحتمّ عقداً اجتماعياً جديداً بين طوائفه، يتمّ هو كذلك بديموقراطية وحرّية.

ذلك هو التحدي العميق، المؤسّس والمغيّر، أمام المعارضة اللبنانية، اليوم، وليس التدخل السوري، ولا

التدخّل العربي، ولا التدخّل الأجنبي. فهذا التدخّل، بأنواعه كلّها، لا يجد ما يسوّغه إلاّ في ذلك التوتّر بين «أوضاع» النشأة الأولى، وتلك الخاصّة بالنشأة الثانية.

*

هناك، اليوم، بلدانٌ لا يسيطر عليها «قادتها» وحدهم. يشاركونهم في هذه السيطرة بلدٌ أو أكثر. لهذه المشاركة «الخارجية» في إحكام السيطرة «الداخلية» أسبابٌ كثيرة ومتنوعة.

أخذ، مثلاً على هذه البلدان، لبنانٌ أو سورية، «الثوامين»، «الفتناحرين». كلاهما يبدو «هشاً»، بقدر ما يبدو «ضلباً». ووجه الهشاشة هنا هو أنّ «الآخر» يكاد أن يحلّ فيه محلّ «الذات».

في هذا ما يُضاعف المسؤولية السياسيّة، بخاصّة، والمسؤولية الثقافيّة، بعامة. لا بالنسبة إلى «القادة» وحدهم، وإنّما كذلك بالنسبة إلى كلّ مواطنٍ لبنانيٍّ أو سوريٍّ.

لا أقصد، في أية حال، أن يكون البلدان «منسجمين» مع «العصر»، أو مع «المحيط». فما «العصر»، وما «المحيط»، وما «الانسجام»؟ إن هي إلاّ ألفاظٌ لا تجد معناها أو ضرورتها إلاّ في سياقٍ محدّدٍ ليس قائماً، وفي أطرٍ معيّنة ليست هي الأخرى قائمةً.

أقصد أن يكون كلّ منهما منسجماً مع «كينونته»، و«طبيعتها». و«المعرفة» هي، وحدها، التي تحقّق هذا

الانسجام.

والسؤال هو، إذاً، أهنالك «معرفة» سورية أو «لبنانية»
تقدر أن تقوم بهذه المهمة؟
وجوابي الشخصي، استناداً إلى ما يُقال ويُعمل، هو:
كلاً.

كلاً، لم يبتكر «القادة» اللبنانيون ولا السوريون، حتى
اليوم، ظرُقاً للفكر والعمل تناسب «كينونة» كل من
البلدين، سورية ولبنان، وتناسب «طبيعة» كل منهما.

*

أهي، حقاً وصدقاً، أرض «واحدة» تلك الأرض التي
يعيش عليها اللبنانيون بوصفهم شعباً «واحد»، أم أنها،
على العكس، أرض «كثيرة» - كثيرة إلى درجة تفقد
معها وحدتها البشرية؟
السؤال نفسه يمكن أن يُطرح حول الأرض السورية.

*

أصنّف «الحزبية» التي يمارسها اللبنانيون والسوريون
بأنها حزبية «سلبية»: لا تنظر في ما فعلت «الذات» وما
تفعله، وإنما تنحصر في تحقير «الآخر» أو التشهير به.
وهذا ممّا يؤدي إلى انعدام الفكر والتأمل، عميقاً
وموضوعياً، في الواقع الحي. ويجعل من السياسة التي
هي فنّ بناء المدينة والمجتمع والإنسان مجرد

«مناورات» و«مناكفات»، و«حروب». ويؤدى إلى مزيد من «السلبيات»: التخبط، الانقسام، الفوضى، الضياع.

*

لم أعد أذكر اسم ذلك «المفكر» العراقي أو السوري الذي كان عضواً في حزب البعث العربي، و«مأخوذاً» برؤيته الذاتية إلى درجة أفقدته القدرة على الرؤية الصحيحة، ففكر في تأليف كتابٍ يسميه: «علم الجمال البعثي»!

في كلِّ سياسيٍّ سوريٍّ أو لبنانيٍّ «عالمٍ جماليٍّ» يسيّر، دون أن يعلم، على حُطى ذلك «العالم الجمالي البعثي»، وراء «جماليته» الذاتية، الخاصة.

وهو في ذلك يمحو السياسةَ والجمالَ معاً. كلُّ ما يحدثُ في لبنان وفي سورية، فكراً وعملاً، يُبقي كلاً منهما في «ما هو عليه»، ولا يخطو أية خطوةٍ لِنَقْلِهِ إلى «ما ليس هو».

*

القوة العظمية التي لا تغلب والتي يجدرُ بلبنان وسورية أن يفتلكاها، لا تكمن في «القادة» ولا في «النظام»، وإنما تكمن في الإنسان. الإنسان الحرّ، الخلاق، المغيّر. وكلُّ شيءٍ في السياسة السائدة في لبنان وسورية قائمٌ على تدمير الإنسان، وإحياء المحازب، والنصير، والتابع.

إنها سياسة تعمل على أن يظل كل من هذين البلدين
«معلقاً على خَشْبة».

*

يقول رولان بارت ما معناه أن طاقة التغيير في
الكتابة، لا تكمن في «التزامها»، أو في «مضمونها» وإنما
ترتبط بمدى قدرتها على خلخلة اللغة. ولا تعني
«خلخلة» اللغة هنا «تبسيطها» أو هَجْرَ الفُضْحَى إلى
العامية، وإنما تعني خلخلة سياقها المعرفي، فكرياً
وفنياً، وإخراجها منه إلى سياقٍ آخر، جديد كلياً.

هكذا ينبغي على أهل الفكر في اللغة العربية أن
يدركوا أخيراً، خصوصاً بعد محاولات أسلافهم في
القرن المنصرم، أن الفكر لا يتحول أو لا يتغير إلا بدءاً
من «خلخلة» تراثه الخاص - في مشكلاته، وقضاياه،
ومساراته، وأن هذه «الخلخلة» لا تتم بفعل «فكر» من
خارج هذا التراث، سواء كان الماركسية، أو كان فكراً
أميركياً أو أوروبياً.

لقد أخطأ هؤلاء في وضع هذا التراث على «الرّف»،
في إهماله، أو النظر إليه بوصفه «ميتاً» أو مجرد «ورق
أصفر». وأخطأوا، على الأخص، في «الخوف» من طرح
الأسئلة عليه، بشكلٍ جذري، وشامل.

وهو خطأ يكشف، لي على الأقل، مرةً أخرى، أن طرق
التفكير التي تجد مرجعياتها الثابتة والمطلقة في
النصوص المكتوبة، وحدها، لا في العقل والبحث

والسؤال، إنما هي طرقٌ مغلقة، ولم تعد قادرةً على أن تفتح لنا أي أفقٍ للتفكير الذي لا يكتفي بأن يفهم عصرنا ويدخل في سياقه المعرفي، وبخاصة التقني، وإنما يسهم كذلك في الكشف المعرفي، وفي بناء العالم.

إلى أن تتم تلك الخُلعة،

سيظل الفكر في سورية ولبنان، وفي البلدان العربيّة كلها شكلاً من أشكال «علم الجمال البعثي»!

(23 شباط/فبراير، 2006)

غاندي، لا غيفارا

- 1 -

أعجب كثيراً بشخص غيفارا، بحضوره الجمالي، بحبه للحياة والمرأة. غير أنني لا أعجب بالطريقة التي اتبعتها في العمل التحري.

تحرياً، أفضل غاندي: رؤية، ومنهجاً، وممارسةً.

أرفض العنف بأشكاله جميعاً. مهما كانت أهدافه. مهما كانت مسوغاته. سواء كان فردياً أو جماعياً.

ثم إنني أفضل، في كل عملٍ تحري، أن يشارك الشعب كله في النضال، لا أن يقتصر هذا النضال على مجموعة من الأفراد، أياً كانوا.

غيفارا: عصابة، طبقة، فئة، طليعة... إلخ، تمارس

العنف.

غاندي: الشعب كلّه، في تنوع فئاته ووحدتها، مُسلحاً
بالسلام، والانفتاح على الآخر.

ومع أننا، ثقافة وممارسةً، أقرب إلى غيفارا منا إلى
غاندي، فإنني ممن يقولون: لسنا في حاجة إلى غيفارا.
نحن في حاجة إلى غاندي.

لقد أثبتت التجربة أن مثال غيفارا كان طريقاً ملكيةً
لتهديم طاقاتنا، لتخريب حياتنا، لتبديد ثرواتنا، لِفشلنا،
ولتشويه وجودنا وحضورنا في العالم.
إنّ للحزبية هي كذلك سلاحها.

لكن، منذ أن يلبس هذا السلاح رداء العنف، يَنقلِبُ إلى
عدو للحزبية نفسها: يصبح نوعاً من الغدوان على الذات
والآخر، معاً.

لا سلاح للحزبية إلاّ الحزبية - إلاّ السلام.

أكرر: نعم، نحن في حاجة إلى غاندي، لا إلى غيفارا.

- 2 -

ما من أحدٍ يطلب منّا، نحن العرب، أن نكون حُكّاماً
عادلين. أن نكون سياسيين عظماء. أن نكون علماء كباراً
في الذرة أو في غيرها، أن نكون فلاسفةً أو شعراء أو
فنانين.

ما من أحد.

لكنّ الجميع يطلبون منّا أن نكون حُكّاماً غاشمين. أن
نكون فاسدين مُفسدين. أن نمجد العنف. أن نُخطط

لينفي بعضنا بعضاً. وليقتل بعضنا بعضاً. أن نفتقر،
ونهاجر، ونتمزق.

وهو طلب لا نكتفي، فيما نلبيهِ، بأن ننقذه برغبة
كاملة، وإنما ننقذه كذلك بمتعة كاملة.

قل لي،

من أنت، أيها العربي، الذي يسكنني؟

- 3 -

لو شئنا أن نحاكم أنفسنا وأعمالنا وأفكارنا، نحن
العرب، منذ أواسط القرن العشرين المنصرم حتى اليوم،
لقلنا إن كنا صادقين:

لم نكن أسياداً على حياتنا، طول هذه الفترة. ولم
يكن وجودنا إلا كمثل كرة يدخرجها الآخرون.

- 4 -

أحياناً، يُخيّل إليّ أننا لم نعد في حاجة إلى أن نحفر
القبور لموتنا. ذلك أنّ رؤوسنا وأجسامنا تحلّ محلّها. فما
أكثر القبور في أفكارنا وأعمالنا.
يكاد كلُّ منا أن يكون قبراً يسعى.

ولننظر إلى أحوال العراق، تمثيلاً لا حصراً: إنها تؤكد
لنا أنّ تاريخنا السياسي - الديني لا يزال المكان الأكثر
تحريضاً على اقتتالنا وتفتتنا، والأكثر مدعاةً لضياعنا.
إنه تاريخ يحجب عنا الحاضر وحقائقه ومقتضياته،
وليس حجب الحاضر إلا طريقةً لحجب المستقبل.

وأين الأمل، إذًا، في مبادرة ترسم للفكر والعمل طرقاً جديدة؟ أهو في المعارضة القائمة، كما يقول بعضهم؟ من الحق، أولاً، أن نقول، على افتراض أن ثمة أملاً في المعارضة، إنها ليست واحدة. فهي هنا، في هذا البلد العربي، غيرها هناك في البلد الآخر. ولكل منها ظروفها وأوضاعها ومشكلاتها الخاصة. لذلك لا يصحّ التعميم في الكلام عليها.

غير أن المعارضة تنطوي، مبدئياً، على فكرة العمل للانتقال بالمجتمع من حالته التي يتعثّر فيها، إلى حالة أقلّ تعثراً، إن لم نقل إلى حالة متقدمة في اتجاه الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والحزبات، إضافة إلى التقدم، في مختلف أشكاله الحضارية. وفي هذا تلتقي المعارضات في المجتمع العربي، باستثناء بعض التيارات غير المدنية - الدينية والعنصرية. مع ذلك، يمكن القول إنّ لهذه المعارضات، استناداً إلى الممارسة، مرجعية واحدة، خصوصاً في البلدان التي يتكوّن سكّانها من مزيج بشريّ متنوع إسلامي مسيحي، كما هو الشأن في لبنان، تمثيلاً لا حضراً. وهي مرجعية لم يكن النضال السياسيّ فيها، منذ منتصف القرن العشرين المنصرم، إلّا نوعاً من العمل على «استثمار» واقع البلدان العربية، و«توظيفه». وكان عمل هذه المعارضات، تبعاً لذلك، يتمحور على ما هو سياسيّ مباشر: تغيير السياسة السائدة والقائمين عليها. ولم تطرح، علناً، في برامجها

العملية، المسائل الأكثر أهمية وإلحاحاً في التغيير الاجتماعي - الثقافي، الذي لا يكون التغيير السياسي ذا شأن يذكر، بدون تحقيقه. بين هذه المسائل نذكر المسألة الدينية (الفصل بين التدين والتسييس، بحيث يكون التدين شخصياً، ذاتياً، لا مؤسسة اجتماعية - فكرية، اللاتدين بوصفه حقاً طبيعياً كمثل التدين، مدنية الزواج والإرث... إلخ). ونذكر المسألة الثقافية التي لا تأخذ السياسة معناها الإنساني الحق إلا بها، إضافة إلى المسائل المتعلقة بوضع المرأة، حقوقاً، ومكانة، ومكاناً. فدور حل كامل لهذه المسائل في أفق إنساني - مدني، يتعدى التقدم، متمثلاً على الأخص في الخروج من القبلية والمذهبية إلى الديمقراطية، وإلى إرساء حقوق الإنسان وحرياته كاملة.

وإذ «تتجئب» المعارضة، كمثل الموالة، نقد «الأصول» التي تحدد «الحقوق»، وهي أصول غير مدنية، فإنها تقبل، ضمناً، بالسلطة الأولية المطلقة لهذه «الأصول»، أي بتبعية الناس لها، وخضوعهم لمعاييرها. وهي سلطة مغطاة سلفاً، باسم ما ليس اجتماعياً ولا مدنياً، وليست نتيجة لخيار إنساني ديموقراطي وحر. إنها سلطة ارتباط لا انعتاق. وسلطة تبعية لا استقلال. والفرق إذاً بين «سياسة» المعارضة، و«سياسة» الموالة، هو عملياً فرق في الأشخاص والقيادات. ومن هنا تعمل المعارضة هي كذلك على تثبيت ما يجب أن

يتغيّر، وتعطي شزعيّة لما يحول دون الديمقراطيّة
وحقوق الإنسان وحزياته.

لعلنا نجد هنا سبباً أساساً من الأسباب التي تُعيق
التقدّم العربيّ. فانهصارُ الصّراع في «العمل» السياسيّ
المباشر، في معزليّ عن «العلم» ليس إلاّ ائحساراً:
فالإنسان لا يتقدّم بالسياسة وحدها، أو بإحلال نظام
سياسيّ محلّ نظامٍ آخر. لا يقدر أن يتقدّم إلاّ إذا مارس
اللغة الثقافيّة التي تتماهى مع تطلّعاته ورغباته، بحيث
يفصح عنها، ويحقّقها، ويعيشها.

ألا يبدو، في هذا الإطار، أن التاريخ الذي تكتبه
السياسة العربيّة، موالاةٌ ومعارضة، إنّما هو تاريخٌ تكتبه
المصادفات وردود الأفعال؟

ألا يبدو، تبعاً لذلك، أنه تاريخٌ لا معنى له، خارج
المعنى الذي تحدّده المصادفات وردود الأفعال؟

(4 أيار/مايو، 2006)

فلسطين، «ضائعة»

- 1 -

منذ 1948،

أعايش «القضيّة» أو «المسألة» أو «المشكلة»
الفلسطينية، بوصفها جزءاً من حياتي اليوميّة السياسيّة
والثقافيّة على السواء.

ومنذ 1967،

أعيش «المأساة» أو «الكارثة»، أو «النكبة» أو «النكسة»، أو «الهزيمة»، إضافةً إلى «الثورة» بوصف هذه كلها جزءاً كذلك من حياتي اليومية السياسيّة والثقافية على السواء.

واليوم، 2006،

إذ أنظر إلى ما «مضى» وإلى ما «تبقي»، إلى ما «مُحيّ»، وما «كُتب»، أجدني مدفوعاً إلى التساؤل: كيف لم يبتكر المسؤولون، فلسطينيين وعرباً، طرقاً جديدة للفكر والعمل في كل ما يتعلّق بنظرتهم إلى فلسطين، وإلى العالم، وإلى حضورهم في العالم؟

- 2 -

على مستوى آخر،

يُتضح أكثر فأكثر، لي على الأقل، أن فلسطين ليست إلا فصلاً في مسرحية ضخمة: تدمير «الظاهرة» العربيّة، أو «الطاقة الخلاقّة» عند العرب. فيما تُدمّر فلسطين، و«تُفحى». وقد «تُبدي لنا الأيام» أن هذا الفصل لن يكون الأكثر هولاً.

في هذه المسرحية، تمتزج الفاجعة بالسخرية، على نحو يقلّ نظيره. ووجه السخرية هنا هو أن أبطال هذه المسرحية الأشدّ بُروزاً هم العرب أنفسهم من جهة، وأنهم من جهة ثانية، الأشدّ غنفاً، بعضهم ضدّ بعض، والأشدّ فتكاً، بعضهم ببعض، والأكثر تشويهاً لإنسانيتهم وتهديماً لحاضرهم.

ثرى، من يعرف، من يقول لنا: من أين، وكيف نمتلك نحن العرب، هذه القدرة الغربية وهذه الجرأة الأكثر غرابةً، على التدمير الذاتي؟

- 3 -

في أثناء مُعَايشَتِي لهذا «العالم الفلسطيني»، قلت مراراً، وأواصل القول: ليس للقصيدة فعلٌ أو تأثيرٌ إلا بوصفها فعلاً إبداعياً متميّزاً - رؤيةً، وطريقة تعبير. وقلت وأواصل القول: الكاتب أو الشاعر «السياسي» - الملتزم» ليس بالضرورة الأكثر كلاماً على السياسة أو الأكثر «التزاماً». أحياناً، تتفجر السياسة من قصائد لا تتحدث إلا عن «اللاسياسة».

قلت وأواصل القول: ليس مجرد إعلان الانتماء إلى التقدّم هو الذي يصنع التاريخ. لا يصنع التاريخ إلا التقدميون - المبدعون، المتفردون، كلٌّ في ميدانه. وأذكر للمناسبة، تمثيلاً لا حصراً، أن أبا نواس أكثر «ثوريةً» و«التزاماً» من محمد مهدي الجواهري. ذلك أن الأول «أسلب» الحياة والواقع، شعرياً، برؤية جديدة للإنسان والعالم، ومقاربة جديدة للأشياء، ولغة شعرية جديدة. أما الثاني فقد «تأسلب» مع الحياة والواقع، مُندرجاً في التقليدي السائد.

شعر الجواهري «جزء» من التاريخ الذي تحدث عنه، أما التاريخ الذي تحدث عنه أبو نواس، فهو جزء من شعره.

إذا كان الشعر لا يرى بشكلٍ مُختلف،
إذا كان لا يفتح طرقاً جديدة للرؤية والفهم
والحساسية، وآفاقاً جديدة للكشف والمعرفة،
إذا كان لا يُعنى إلاً بتهيئة «طعام» مُشترك يرضى
عنه الجميع.

فهو لا يفعل أكثرَ من أن ينحني لسيدة «البيت»،
فيما تنهض من سريرها،
لكي تذهب إلى المطبخ.

(2006)

ولادة ثانية؟

هل يتوجب على لبنان أن يحترق هو أيضاً كوردة
يتيمة في بستان العروبة لكي يكتشف عطره الخاص؟
سؤال تفرضه السياسات اللبنانية الراهنة، موالاة
ومعارضة، وتفرضه كذلك السياسات العربية، وبخاصة
تلك التي تُعنى بشؤون لبنان.

أضيف أنه لا يجوز أن نتردد في النظر إلى هذه
السياسات بعين الأفق الفلسطيني، وإلى هذا الأفق بعين
هذه السياسات. ذلك أن فلسطين ولبنان سديم واحد،
و«فوضى» واحدة، «غير خلّاقة». وإذا كان هناك فرق
فهو في الدرجة لا في النوع.

أضيف كذلك أنّ التقسيم، لا التقاسم، هو هوية
«العمل» الذي تقوم به هذه السياسات.

- 2 -

مسرح هذه السياسات تراجيدي ضخم: ممثلون
يوزعون الجثث والمشوهين والمرضى، كأنهم يوزعون
الخبز. ولهم جمهورهم الضخم: تُصفق لهم المعادن من
كل نوع، وتخفق لهم الرايات في كل اتجاه.
المسرح نفسه عملٌ مركّب: أعضاء مبتورة من أجسام
كثيرة ومتنوعة. لا يكتمل تكوينه. يسبح في محيط من
الشظايا.

هكذا تبدو السياسة اليوم، وبخاصة في لبنان
وفلسطين، كأنها حجاب على العقل، أو كأنها خبث في
شبكة خيوطها ألغامٌ وقنابل. الجسم الذي تقول إنها
تحرره هو نفسه قيدٌ آخر. وما يُسمى فيها تقدماً هو
نفسه مسرح الانهيار.

واللغة في هذه السياسة حليات للمتصارعين: الكلمة
تمحو أختها، والأفكار رقص أعمى. والخطاب الذي
تقدمه هذه اللغة محاكاة للجنة. غير أنها محاكاة لا تنتج
أي نهر للعسل أو اللبن. لا تنتج إلاّ الجحيم.
غسّق هائل هو هذا الوقت.

- 3 -

على هامش هذا المسرح، يعيش أهل الفكر في لبنان - أهل الحرية، واحترام الآخر المختلف، أهل المدينة المدنية. بينهم، في طليعتهم، تلك المجموعة من النساء والرجال الذين أعلنوا، في العاشر من تموز (يوليو) 2007، في فندق البريستول في بيروت، تأسيس «المركز المدني للمبادرة الوطنية».

يهدف هذا المركز إلى صياغة ما ينبغي أن يكون المشروع الأساس الأول للبنان: «لبنان دولة مدنية»، بادئاً باختبار «فرضياته الأساسية بما يلزم من البحث والدراسة والحوار»، مؤكداً على حكم القانون، وعلى أن يكون القانون وضعياً، إنسانياً، وعلى أن تكون الدولة مدنية، وعلى أن يكون نظامها برلمانياً.

وهم في ذلك يذكرون اللبنانيين أنّ الفرد ليس غاية المبدأ السياسي في لبنان الزاهن، وأنّ الطائفة هي، هذه الغاية، نظرياً وعملياً. وبما أنّ الفرد ليس غاية، فليست هناك حرية، ولا يمكن الفرد أن يكون حراً، بالمعنى الإنساني الحقيقي. خصوصاً أنّ العلاقة بين اللبناني واللبناني تقوم، قانونياً، عبر الطائفة و«حقوقها» هي، وثقافتها هي. ومن هنا تتعذر وحدة البشر في لبنان. فلا يمكن التوفيق بين احترام الحرية الفردية والإرادة الفردية، وتحقيق وحدة البشر في لبنان وتوافقهم، إلا بتحقيق الفصل بين الديني والسياسي، بحيث يصير الفرد، بدلاً من الطائفة، الأساس والمدار. دون هذا الفصل، سيظل لبنان بلداً يدور في الفلك الطائفي

والمصالح المرتبطة به، بعيداً عن فلك العقل، وقيم العقل ومعاييره.

- 4 -

هذه المجموعة وأصحابها الكثيرون في لبنان يذكرون مسلمي القرن الحادي والعشرين أنّ الدين في عهد معاوية، مؤسس الدولة الإسلامية الأولى، في أواسط القرن السابع الميلادي، كان معتقداً، ولم يكن مؤسسة. وكان على الصعيد الفكري - الفلسفي موضع نقاش وتساؤل. وبلغت حرية النقاش والتساؤل في عهد المأمون، في القرن التاسع الميلادي، درجة عالية دفعت شاعراً كأبي نواس إلى القول: «ديني لنفسي، ودين الناس للناس». يذكرونهم، تبعاً لذلك، أنّ ازدهار الحضارة العربية تمّ عملياً، في معزل عن المعتقد الديني، وأنّ الإبداعات الفكرية والفنية والعلمية تمّت في أفق غير ديني. من دون أن يعني ذلك المساس بحرية الإيمان الديني، تطابقاً مع مشيئة الفرد.

يذكرونهم كذلك بما أصبح بدهياً يعرفه الجميع: لم تتم الحضارة الغربية (المسيحية) إلا بعد أن تمّ الفصل الكامل في المجتمع بين الديني والسياسي.

- 5 -

في ضوء ذلك، تأمل هذه المجموعة وأصدقائها أن ينشأ لبنان في ولادة ثانية، وفقاً لمبادئ هي نفسها جزء

من القانون الكوني للإنسانية العقلانية المتحضرة في العالم كله. وقوام هذا القانون هو الفصل الكامل بين الديني والسياسي.

دون ذلك، سيرى أهل الطوائف أنهم مَقُودُونَ، عاجلاً أو آجلاً، إلى إقامة «دولة» خاصة بكل دين، ومن ثم إلى إقامة «إمارة» خاصة بكل طائفة. هذا إذا لم يُهَجَرُوا، أو يُفْتَتُوا، أو يُحَوَّلُوا إلى مجرد لَعَبٍ وذُمى. هكذا يكتمل الفاجع بالساحر: شعبٌ يهدم بنفسه بيته الجميل الأخير فيما يظن أنه يزينه، ويُقيم حوله الأسوار العالية.

(17 تموز/يوليو، 2007)

الهاوية

- قلت، لمناسبة الأحداث الزاهنة في لبنان، إنك ضد التشيع السياسي. لكنك، بالمقابل، تقول إنك مع سياسة التشيع. ألا ترى في ذلك تناقضاً؟

- جوابي هو: لا. واسمحوا لي أن أوجزه، موضحاً ما أذهب إليه.

التشيع السياسي: حزب، نظام، دولة. إذاً، في الوضع الاجتماعي الثقافي القائم، ظلم وطغيان.

سياسة التشيع: حركة، رؤية، حزبية. إذاً، دعوة دائمة إلى التحزب والعدالة والمساواة.

تاريخياً، يجسد الإمام علي، فكراً وعملاً، سياسة التشيع (قبل التسمية، طبعاً). أما التشيع السياسي فقد

نشأ بعد اغتياله، وبخاصة بعد مقتل الحسين. وأعني أنه نشأ في مُنَاخٍ من القتال، في ميدان الحرب.

ونعرف جميعاً أنّ هذا التشييع السياسي كان على امتداد تاريخه فشلاً سياسياً متواصلاً. ونضرب الآن صفحاً عَمَّا جَرَّه من القتل المتواصل لا «للطالبين» وحدهم، وإنما «للمتشيعين» أيضاً.

نعرف بالمقابل أنّ سياسة التشييع كانت انتصاراً ثقافياً متواصلاً. فإذا كان «السنة» نجحوا في بناء الدولة ومؤسساتها، فإنّ «الشيعة» نجحوا في بناء الثقافة، وبخاصة الشعر والأدب والتصوير والموسيقى والفكر الصوفي والفلسفي.

وأقول هذا تبسيطاً واختصاراً، لأنّ هذا القول لا يعني أنّ «السنة» لم يكن لهم دورٌ في بناء الثقافة، وإنما يعني أنّ «الغلبة» في هذا البناء كانت للشيعة، بينما كانت «الغلبة» في بناء الدولة للسنة. واستطراداً يمكن القول، بناءً على التجربة التاريخية إنّ الفقه كان المدار الأساس للثقافة في التسنن السياسي، وإنّ الشعر كان المدار الأساس لسياسة التشييع.

- رأيي يحتاج إلى مناقشة لا أرى مكاناً لها هنا. سأفترض أنه صحيح، وأسألك: كيف تقرأ الحاضر الشيعي في لبنان، في ضوء ما تقول؟

- إذا كان يحقّ لشخصٍ مثلي ليس سياسياً وليس متديناً، أن يجيب عن سؤالك، فجوابي، بإيجاز شديد، هو ما يلي:

المعنى العميق للتشيع في لبنان هو أن يؤسَسَ لسياسة التشيع، بحيث ينصهر الشيعة في كُـلِّ لبناني مَدنيٍّ لا يتجزأ، وبحيث يكون التشيع أفقاً تحررياً وخَلاقاً في ثقافة لبنان المدنية الواحدة، وبحيث يكون لبنان نموذجاً اجتماعياً وثقافياً فريداً على الصّعيدين العربي والكوني.

هنا يكمن رهان لبنان، وتلك هي رسالته. ولأقل، بالأحرى: تلك هي «حربه» الحقيقية.

يَتَّضح ذلك خصوصاً عندما نتذكر أن إسرائيل تعرّف نفسها، وتحدّد هويتها في دستورها بأنها «دولة يهودية». ومعنى ذلك أنها، بدئياً، نُفّي للإنساني - المدني المشترك بين البشر.

أضيف أنّ في مفهوم «الدولة اليهودية» إلغاءً لأية «شراكة» إلهية أو أرضية مع أيّ دينٍ آخر. لها إلهها «الخاص»، بها وحدها. وأرضها إنما هي «وعدّ إلهي» - فكانها «سماؤها الثانية».

استناداً إلى ذلك، يمكن القول إنّ انتصار إسرائيل الحقيقي، في البلاد العربية، لا يتمثل في تغلبها العسكري - احتلالاً، وتدميراً وتهجيراً وتشريداً وقتلاً، بقدر ما يتمثل في تغلبها الثقافي، أي تحويل صراعها مع العرب المسلمين إلى صراعٍ دينيٍّ. فقد جرّتهم إلى «موقعها» الخاص، وأجلستهم إلى «مائدتها» الخاصة، وجعلتهم يتكلمون «لغتها» الخاصة. هكذا أوصلتهم إلى التناؤد والتقاتل والتحارب فيما بينهم، وألهتهم عن

القضايا الحقيقية وعن التحزّر الأكبر، إنسانياً ومَدنيّاً وثقافياً.

كان الأصمعي يقول: «الشعر نكذّ بابه الشرّ، فإذا دخل في الخير (أي الدين) فُسّد».

يمكن التأسيس على هذه العبارة النفاذة العالية ما يمكن أن يُصاغ على النحو التالي:

السِّياسة نكذّ بابه الشرّ، فإذا دخل فيها الدّين، فُسّد. لكن إذا فسد الدين في لبنان، أفلا يفسد لبنان ذاته؟ وإذا فسد لبنان، أفلن يكون ذلك مقدّمةً لفساد الأرض العربيّة كلّها؟

نعم، ليس أمام السِّياسة التي تقوم على الدّين، كيفما توجّهت وأينما سارت إلا الهاوية.

العنف «الهادئ»

- 1 -

ما السِّياسة؟ سؤال يجب أن يطرحه، اليوم، كلّ لبنانيّ. قد يكون هناك أكثر من جواب. وقد تكون الأجوبة صعبة. غير أنّ الجواب الذي قد يكون الأكثر قرباً إلى الصواب، والأكثر وضوحاً، هو ذلك الذي أسست له «الثورة الفرنسية»، وتابعتة السِّياسة الحديثة. ويصوغه الفيلسوف الفرنسي لوك فيزي (الفيغارو، 8 كانون الثاني/يناير 2007) كما يلي: «تقديم الحياة العامة على الحياة الخاصة». ويتابع قائلاً: «إذا حدث

خلاف بين هاتين الحياتين، فلا بدّ من التضحية بالثانية من أجل الأولى».

- 2 -

ما «الحياة العامة» في لبنان؟
الجواب «العام» هو أنها «ذائبة»، «ضائعة في الحياة الشخصية». ولفظة «الشخصية» هنا لا تقتصر على «فردية» الفرد العامل في السياسة، وإنما تشمل كذلك شبكة واسعة: العائلة التي تحدر منها أو يرثها، الطائفة التي ينتمي إليها، الدين الذي يؤمن به، التجارة التي يمارسها، والمصلحة التي يعمل لتحقيقها.
ونعرف جميعاً، ميدانياً وبالتجربة التاريخية، أنّ «خفى» السياسة المرتبطة بالفرد العامل في السياسة، وبهذه الشبكة، لا تدمر «الحياة العامة» وحدها، كما هو حاصل، وإنما تدمر كذلك «الحياة الشخصية» وشبكتها.

- 3 -

في هذا الضوء، أصفّ كلاً من موقفي «المعارضة» و«الموالاتة» في لبنان، بأنه «عنف»، ولا فرق بينه وبين «العنف الإرهابي» إلا «هدوءه». غير أنّ «العنف الهادي» مُبْطَلٌ بآخر «صاخب»، أو باحتمال انقلابه إلى «حرب». سوف أتناسى هذا الاحتمال، مؤقتاً، وأطرح سؤالاً على أصحاب هذين الموقفين، هو التالي:

ما «مشروع» المعارضة أو المواالة، الاجتماعي - المدني، والثقافي - الاقتصادي، لبناء «الحياة العامة» في لبنان، والذي يستحق أن يُمارس من أجله «هذا العنف»؟

المحكمة؟ إنها قضية عدالة ضرورية، وليست مشروعاً بهذا المعنى الذي أشير إليه.

قتال العدو؟ ليس مشروعاً في ذاته، وإنما هو جزء من مشروع تحرر كامل من هيمنة «الأعداء»، أيّاً كانوا، وعلى جميع الأصعدة.

دعم هذا النظام الصديق، أو ذاك، بحجة أو بأخرى، لا يُعدّ، هو كذلك، مشروعاً.

المشروع الجدير بهذا الاسم والذي يحتاج إليه لبنان هو «حياة لبنانية عامة»، بناء لبنان آخر - إنسانياً وحضارياً. وهو مشروع «غائب» عند المواالة والمعارضة معاً، أو عند «الأكثرية» و«الأقلية».

هكذا يبدو هذا العنف، وإن يكن «هادئاً» كأنه تقويض لما تبقى من لبنان، أي لما يمكن أن يكون مُنطلقاً أو نواة لهذا النوع من البناء.

أضيف أنه لا بدّ من الاعتراف بأنّ هذا «العنف الهادئ» في لبنان، «يعمل» بشكلٍ أو بآخر، وربما من دون أن يقصد، كأنه «خميرة» للعنف بحصر المعنى، أو كأنه «تزكية» له، لا في لبنان وحده، بل كذلك في البلاد العربيّة كلها. هكذا يبدو كأنه نوع من «التربية» و«التثقيف»، و«الإعداد» لمجيء العنف المدمر الشامل.

أو كأنه بمثابة الغيوم الكثيفة التي تنذر بالصواعق وربما بالطوفان.

- 4 -

أين هي تلك «الذاكرة» التي لا يسكن العربي، غالباً، إلا فيها؟ أين هي لكي نسألها:

ماذا فعلت وتفعل تجربة العنف، باسم الدين، في البلاد العربية، من الجزائر حتى بغداد؟

ماذا فعلت تجربة العنف في الحرب الأهلية اللبنانية؟ ثم إنَّ خمسين سنة من العنف باسم فلسطين جديدة بأن توضح أن هذا العنف لم «يُنْهك» العدو، وإنما أنهك أصحابه.

وكيف لا نرى الواقع؟ ولماذا نراه؟ ما هذا «الحجاب» السري الذي ينسدل على وجوهنا ويحول بيننا وبين الرؤية الواضحة الصريحة، البسيطة؟ ما السر في تمسكنا بخوض «حروب» تشل حياتنا، وتستنزف مواردنا وثرواتنا وطاقاتنا، وتكاد أن «تستأصلنا»؟ ما السر في هذا الإصرار على الموت، مجاناً، أو عبثاً، أفراداً وجماعات وبلداناً؟

- 5 -

أعرف وحشية العنف الدولي «الحديث» الذي يُطارد العرب، والذي يتناقض مع الأعراف والقوانين الدولية. وأعرف أن بعض أصحابه لا يخفون مُنطلقه الديني،

وتمثيله الشرعي للدين وأتباعه. ودولة إسرائيل، في هذا الصدد، مَثَلٌ حيّ وفريد في تاريخ العالم الحديث، بعد استئصال الهنود الخمر: فقد قامت هذه الدولة كممثل الولايات المتحدة، على أنقاض شعب آخر.

أعرف كذلك العنف «الحديث» الآخر الذي ينطلق من موقف ديني - مدني، مُتَبَنِيّاً خطاب عصر الأنوار، والنضال من أجل تعميم الديمقراطية، مما يدفع أصحابه إلى إعلان حقهم في ممارسة نوع من المسؤولية على مستوى الكون. وهي الممارسة التي تقوم بها السياسة الأميركية في الوقت الراهن.

أعرف أيضاً وأيضاً أنّ العنف ملازم لعدم الاعتراف بالآخر، سواء كان مُنَشَقاً في الداخل، أم كان «غازياً» أجنبياً.

أعرف، بخاصة، هؤل العنف الإسرائيلي في عدم الاعتراف بالآخر الفلسطيني، وأسأل، استناداً إلى هذا كله: كيف يتخيل العالم أن يقابل الفلسطيني هذا العنف الإسرائيلي؟

وأعرف أنّ العالم «يهرب» من الجواب عن هذا السؤال، أو يدور حوله، موجهاً وجهه إلى إسرائيل، مديراً ظهره إلى «القتيل»، مضيفاً عليه، فوق ذلك، صفة «الإرهابي».

أعرف هذا كله.

لكنني أعرف، في الوقت نفسه، أنّ الردّ على هذا العنف في مختلف أشكاله، يمكن أن يتمّ في خيار آخر

غير العنف: يكون بيناء «الحياة العامة»، بيناء خلّاق
للبنان آخر، ومجتمع عربيّ آخر.
والسؤال هو، إذًا: ماذا يعمل اللبنانيون لتحقيق هذا
البناء، وماذا يعمل العرب؟

- 6 -

ما يحدث اليوم في لبنان، في فلسطين، في الجزائر
وبغداد والخرطوم، (والبقية الآتية) «نسيخ» واحد -
«انفجار» في حالة متواصلة، منذ زمن ليس بالقصير.
«تنويغ» على قتل الإنسان. يهود، مسيحيون، مسلمون
يعيدون كتابة تاريخهم الأول، بالدّم نفسه: دم هابيل.
وهو، بوصفه كذلك، يُصبح تاريخاً كونياً، فيما يبدو
العرب أنّهم هم «الخراف»: خراف التضحية.
هكذا، يُقتل الإنسان في هذه المنطقة العربية، وبقتله
لا يبقى فيها غير الآلة.
ماذا تريد هذه الآلة؟
وأين أنتم أيها الأنبياء الذين «لا نفرّق بين أحدٍ
منهم»؟

(19. 4. 2007)

«وجه» بيروت

- 1 -

في «وجه» بيروت تَعَبَ يَتَحَوَّلُ إلى كَهَيْرِبِ يُحْرَكُ
جسم العالم. لكن، لماذا لا نرى منه، نحن أهله، إلا سَطحه
- تجاعيدَ، وقسمات؟ لماذا لا نرى ذلك «الكونَ الداخلي»
الذي ينطوي عليه؟

وكيف نستطيع أن نمزق الحجاب الكثيف الذي يلقيه
عليه «الخارج»، إذا لم نمزق، أولاً، الحجاب الكثيف الذي
يلقيه عليه «الداخل»؟

خصوصاً أن هذا الحجاب «الخارجي» منسوج
بخيوط ذلك الحجاب «الداخلي».

دونَ هذا التمزيق، سيظلّ السَفَرُ من هذا «الوجه»
وإليه، مَهْمَا أوغلنا قريباً أو بعداً، غزباً أو شزقاً، إصغاءً
آخراً إلى ما يُفَرِّقُ ويُشْتَت.

وسوف نظلّ نقرأ هذا «الوجه»، نحن أهله، كما لو أننا
نقرأ أبجدية الغيم، ونُضغِي إليه، كأننا نُضغِي إلى الرِّيح.

- 2 -

الضُّعوْدُ من أرض هذا «الوجه» إلى سمائه، سَهْلٌ جَدًّا،
فلماذا هذه الاستحالة في التُّزولِ من سمائه إلى أرضه؟
وانظروا:

على أرضه بشرٌ يُقتلون،
وفي سمائه ملائكةٌ يبتهجون.

- 3 -

حسناً، أيها «الوجه»:

سأقول معك: لا، لهذه السُلطة.
لكن، كيف نقول: نعم، لهذه المعارضة؟
لنقرأ معاً «تاريخ الزمن»:
أهنأك، حقاً، فرق جوهري،
بين «زمن هذه السُلطة»،
و«زمن هذه المعارضة»؟

- 4 -

سألني شاعرٌ فيما كنتُ أتأملُ معه هذا «الوجه»:
هل أترك الشعر،
وأحترف مهنةً دليلٍ سياحيٍّ إلى السماء؟
وقال لي:
صرث اليومَ أكثرَ قناعةً مما كنتُ عندما التقينا، منذ
فترة. معك الحقُّ:
الحجابُ يغيّر وظيفة العين،
ويغيّر العينَ نفسها،
ويغيّر النّظر.

- 5 -

- هل تقدر أن تصف لي السياسة في ظلّ هذا
«الوجه»؟
- ريح تهبُّ من الجهاتِ كلّها،
تجيء في شكلِ امرأةٍ
لا تصنع جليّها إلا من البكاء.

- 6 -

مَرَّةً، سَلَطَ هَذَا «الوجه» نَظْرَهُ عَلَيَّ، بِشَكْلِ وَلدٍ فِي
نوعاً من اليقين بأنَّ للعيون، هي كذلك، مخالِبَ وأنياباً.

- 7 -

تَنشأ فِي ظِلِّ هَذَا «الوجه» ثِقافَةٌ يَقولُ أصحابُها - كُلُّ
عَنِ الآخر: عِنْدَهُ خَطَأٌ فِي العُنُقِ، لا يُصَحِّحُهُ إِلَّا السِّيفُ.
تَنشأ كذلك قِرونٌ تُتَهَيأُ كُلُّ يَوْمٍ، لَكِنْ مِنْ أَجْلِ أَنْ
تُناطِحَ وَرْدَةً أَوْ عَصْفوراً.

- 8 -

ثُحَيْطٌ بِهَذَا «الوجه» أَحلامٌ تُشَبِّهُ طَيوراً مُهاجِرةً.

- 9 -

سَرَبَتِ المِخْدَةَ، «صديقَةٌ» هَذَا «الوجه»، عِنْدَما عَلِمْتَ
أَنَّ ليلَها طَوِيلٌ، وَأَنَّهُ لا يَزالُ فِي أولِهِ.

- 10 -

فِي السَّاحَةِ الأكثرِ قُزْباً إِلَى هَذَا «الوجه»:
رَجُلٌ يعلِقُ عَلَى صدرِهِ نِجوماً.
رَجُلٌ يَنكُرُ يَدَيْهِ وَقَدَمَيْهِ.
رَجُلٌ يَتلوُ عَلَى الورقِ خِطْبَةَ الحِبرِ،
وعلى الحِبرِ خِطْبَةَ الورقِ.

رجل يكّدس الفتاوى أو ما يُشبهها في خُوذة
عسكرية.

رجل يقرأ الماء، ويتحدّث مع الغبار.
أثقة في جميع الفنون يجمعون الطوايع والتواقيع.
غير أنّ البخار يحتلّ المقاعد كلّها في هذه الساحة.

- 11 -

أشخاص مُغزَمون بهذا «الوجه»:
شخص يجمع دمه في محبرة،
ويخبئ طنبوراً في قلمه.
شخص يستعجل الشمس البطيئة.
شخص يقضم أظافر الوقت.

- 12 -

إِ «أصدقاء» هذا «الوجه» تعاليمهم:
الطائفة علم المستقبل.
الذكان جمهورية.
الطائفية ديموقراطية اشتراكية.
الوراثة أمز سماوي.
التكرار فنّ الديالكتيك.

- 13 -

صوتٍ مِمّا وراء هذا «الوجه»:
لديّ ما أقوله،

لكن أدواتي لا تُطاوعني.
لا أزال مبتدئاً. وما عملته سابقاً لم يكن إلاً تجريباً.
دائماً في ظور التكوّن.
ربّما سأموث دون أن أكتمل.

- 14 -

وضع العصر مفاتيحه على طاولة المعنى:
كلاً،
ذلك «الكوّن الداخلي» الذي ينطوي عليه هذا
«الوجه»،
لم يخسز، بَعْدُ، الحرب.

يَدُ المنارة

- 1 -

كورنيش المنارة - مقهى حسان. كأنما يطلع البحر من
أحضان بيروت. وكأنّ الخطوات التي تحوّل الزمن إلى
إيقاعات على مدى الكورنيش، ذهاباً وإياباً، ليست إلاً
أصداء خافتة لموسيقى أمواجه.
نوارس تتطايّر، قليلة، في المغيب. المغيب جرخ في
جبين الأفق يتأهبّ لكي يلتئم في بَلْسَم الغروب.
يُشبهه لي أن بيروت توشوشني:
لا تثق بما تراه إلاً في ضوء ما تحدث به ولا تراه.

أسيز في بيروت، مزجاً شرقها بغربها وشمالها
بجنوبها، وأتقزأها - في ضوء تاريخها، وفي ضوء
التجربة، الراهنة بخاصة: مدينة «مشاركة» ليس فيها
حياة مدنية مشتركة. ماذا تعني «سياستها»، إذا؟
حتى الآن، لا يبدو أن هذه السياسة تُعنى، حقاً،
بابتكار ما يؤدي إلى التأسيس لهذه الحياة المدنية
المشاركة. تبدو، على العكس، أنها تُعنى باستثمار ما هو
قائم، وإذا بابتكار الطرق الخاصة التي تؤدي إلى
المحافظة عليه، واستمراره.

هكذا أينما ذهبت في بيروت، تُشعرك اللحظة والمحلة
وما يُحيط بهما أنك تتحرك في «زاوية معتممة».
ولا يزداد تعجبك عندما تتيقن أن هذه «الزاوية
المعتممة» ليست شيئاً آخر إلا «السماء».

أتذكر هنا كلمة للباحث الفرنسي إريك موران (Eric
Morin) يقول فيها: «الغيتوات الأكثر انغلاقاً هي تلك
التي يبنها الأغنياء». الطبقات الفقيرة لا تصنع
الغيتوات. تصنعها الطبقات الغنية، وفقاً لخطة مُحكمة
تقوم على «تجنب الآخر»، وفقاً لتعبيره. وهذا يعني أن
الصراع في المدينة لم يعد صراعاً بين الطبقات، بحصر
الدلالة، بقدر ما أصبح «صراعاً بين الأمكنة»، كما يقول
الباحث ألبيرتو مانيأغي (A. Magnaghi).

يتعذر على الخَل أن يفهم صلاة العنّب.

كنت أظنّ أنّ الوسط الثقافي اللبناني يتميز بأشياء كثيرة، مقارنة مع الأوساط الثقافية العربية. بين هذه الأشياء أنّ شاغل السلطة عنده يقترن عضويّاً بما يتخطاها، بوصفها مجرد وسيلة للنهوض بالحياة وبالإنسان.

لكن يبدو لي من اللقاءات والنقاشات والقراءات أنّ الشيء «المليء» الوحيد في هذا الوسط، كما هي الحال في الأوساط الثقافية العربية، يتمثل حصراً في السلطة: كيف يتمّ امتلاكها، لا لتغيير معناها السائد، عربياً، القائم - لا على تمجيد سلطة الإنسان وحقوقه، بل على تمجيد «إنسان السلطة» وهيمنته. كأن الوجود كله متمثل في «امتلاك السلطة» بحدّ ذاتها.

ولهذا صرت أكثر ميلاً إلى الظن أنّ «الفراغ» في الثقافة، بأشكالها ومستوياتها جميعاً، وفي الحياة الاجتماعية، وفي الممارسة السياسية نفسها، يجيء من ذلك «المليء»، مليء السلطة من حيث أنها النواة والمحور والمدار والغاية في «العقل العربي»، السائد. هي الأصل، وما عداها فروع. لا تهتمش من أجلها البلدان وحدها، وإنما تهتمش كذلك الشعوب، أفراداً وجماعات، مذاهب وقيماً، أفكاراً ومشروعات ومطامح.

وطبيعي أن يكون «الأمن» بأنواعه كلها، «نبي» هذا التهميش، و«حارسه»، وأن يُقَرَّم الإنسان بحيث لا يُنظر إليه، في حياته وفي ما يُبدعه إلا بتلك العين التي «لا تنام»، عين «الأمن».

هكذا، تحدثوا أيها الناس كما تشاؤون: عن الديموقراطية لكن بلغة الديكتاتورية، وعن الحرية لكن بلغة الأمن، وعن الثقافة لكن بلغة الإعلام، وعن الحياة لكن بلغة الموت.

الإنسان مجرد «دعامة» للسلطة. لا يُقَوِّم إلا بمعيار واحد: هل هو منها؟ إذاً هو موجود. هل هو «بعيد» عنها؟ إذاً هو غير موجود: ليس شخصاً، وإنما هو مجرد اسم، مجرد رقم.

ولماذا نستغرب، إذاً، أن يظل الكلام في حياتنا فراغاً يتحدث عن فراغ؟

- 6 -

أشعر، هذه اللحظة، كأني سجين في بيضة نعامة، في كتيب من الرمل. هل هذه البيضة هي «السلطة»؟ أهي «العالم العربي»؟ أهي بيروت؟ وتكاد كل كلمة أسمعها أن تكون فأساً. قَتلى يُدفنون في طيات الكتب، وفي صفحات الجرائد والمجلات. قَتلةٌ يلبسون أجنحة الفراشات. هنا في هذا الشارع جوقة غناءٍ للاشيء ولكل شيء.

هنالك في هذا الشارع كلامٌ كمثل سَمِّ ينزلُ عمودياً
في الجسم.

العقل في الحقيبة أو على الرّف.

في الحقيبة كذلك أو على الرّف أعناقٌ تسيل دماً.
غيرَ أنْ أفخادَ النجوم تتنزّه عاريةً في هذه السماء
ذاتِ الغيوم.

وأسمع من يقول:

خيزَ للرؤوس أن تتحوّل إلى أقدام تتسلّق سلالم هذه
النجوم.

- 7 -

أمضيث وقتاً قصيراً مع شجرة أزرٍ سمعتُ لأغصانها
أنغاماً باكية. لم يصدّقني أحد حين رويت ذلك.
وسألني بعضهم مستغرباً:
هل لشجرة الأرزِ موسيقى؟

- 8 -

الذرة التي تجيء من جهة القلب، لا تتوقف عن البكاء
عندما تُوضَع تحت المِجهر.

- 9 -

- لماذا ينامُ الشيطان تحت قُبّة شفافة من نسيج
أبيض؟
- خوفاً من بَعوض الملائكة.

قال لي:
لا أخاف من المائدة الفقيرة. أخاف من الفقر.
مع ذلك،
ليتني لا أملك شيئاً:
أملأ الفراغ بزفيري وشهيقِي،
وأُنحِثُ الهواء.

يَدُ المنارة تمشِطُ جدائلَ البحر.
(4 كانون الثاني/يناير 2007)

ضريبة الهواء

لا أملكُ إلا حياتي. مع ذلك، أحتاج دائماً إلى ما
يطمئنني أنني أملكها حقاً.

«الوطن»؟
ربّما سنصل قريباً في هذا العالم العربي الذي يضمُّ
«أوطاناً» كثيرة إلى مرحلة يُطلَبُ فيها من المواطن أن
يدفع ضريبةً جديدةً، اسمها «ضريبة الهواء».

- 3 -

تقودنا الرقابة السياسية والدينية في البلدان العربية إلى مازق أصوغه كما يلي: «مَنْ يَتَكَلَّمْ لَا يَعْرِفْ وَمَنْ يَعْرِفْ لَا يَتَكَلَّمْ».

- 4 -

«الشيطان مختبئ في التفاصيل»، يقول دافيد هيوم. كيف نقرأ الدّم الذي يسيل في فلسطين، على نحو متواصل، منذ خمسين سنة، وكيف نقرأ الدّم الذي يسيل في العراق، وكيف نقرأ «تفاصيل» العرب، إجمالاً، في ضوء «شيطان التفاصيل»؟

- 5 -

في الأصولية الدينية، اليوم، نزعة للتوحيد بين «الانفعال» و«المعتقد»، أو بتعبير آخر، إلى «تذويب» المعتقد في «الذات». وفي هذا ما يؤدي بعضهم إلى أن يحولوا الدين إلى «ملك شخصي»، ويحولوا مَنْ لَا يَرَى رأيهم إلى «كافر» - «عدو» لا بُدَّ من «مخوه». وفيه كذلك، ما يدفع بعضهم إلى أن يغضبوا لـ «مُعتقدهم» أكثر مما يغضبون لـ «الخالق» نفسه. والسؤال، في هذا الصدد، هو: كيف يمكن هؤلاء أن يعتقدوا بأنَّ مثل هذه الممارسة دفاع عن الدين، أو خدمة له؟

- 6 -

عند العرب، يُولَدُ الابنُ أباً.
بعبارة ثانية: الابن، عند العرب، أبٌ بالولادة. المجتمع
العربي مُجتمع آباء.
لبنان (المتقدّم بين العرب) مثَلٌ حيّ.

- 7 -

تكلّم مع الهواء،
لكي تعرف كيف تُصغي إلى الشجر.

- 8 -

المثلث في الجنس دائرة. والدائرة حَظٌ مستقيم.
الجنس سخزُ الطّبع ذائباً في الطّبيعة.

- 9 -

هناك بشَرٌ في العالم كلّه، لا يهتمهم، في التّحليل
الأخير، أن يفهموا.
يهتمهم أن يُصلّوا،
وأن يصوّتوا،
وأن يُصقّقوا.
ظوبى لحرف الصاد.

- 10 -

من الخطأ القول إنّ الشعب لا يُخطئ.

لكي تكون وطنياً حقاً، عليك أن تضع الشعب
بإستمرار، موضع تساؤل ونقد.

- 11 -

شهوة الغيب مَرَضٌ لا يَشْفَى. «حُكَاكٌ» لا في الدماغ
وحده، بل في العظم كذلك. لا في الجسد وحده، بل في
«الروح» كذلك.

... ربّما لهذا لم يعد للمفردات السائدة، اليوم، أي
معنى. خصوصاً في العربيّة. تحتاج لكي تكتسب معاني
جديدة إلى أن تنعتق من الغيب - بمطلقاته كلّها، ومن
الواقع - بـ «حقائقه» كلّها.

- 12 -

الأفكار الخلاقّة ليست بيوتاً. إنّها حُقُولٌ وأشجار.

- 13 -

الحوار بين طرفين أو أكثر يعني أن هناك اختلافاً.
يعني كذلك أنّ الاختلاف مَبْدَأُ الحياة الفكرية
والاجتماعية والسياسية، وقاعدتها.

الآحوار إلغاء. إلغاء للمشكلات وللأطراف. وهو إلغاء
يُبطِل الحياة العقلية ذاتها. حين لا يُحاوِر المواطن
المواطنَ فإنّ كلّاً منهما يُلغي دور الآخر، وفاعليته،
ويُلغي نفسه كذلك.

- 14 -

كلّ مواجهة للعرب مع الخارج، تكاد أن تنقلب إلى
«حزب» داخلية. لماذا؟

- 15 -

كلّما غابت الشمس، أشعر أنّ فيّ شيئاً يموت.
وكلّما أشرقت كذلك.
مؤث: غروب وشروق في آن.

- 16 -

الشعر حُبّ يجعل الليل أقلّ ظلاماً، والنهار أكثر
شفافيةً.

- 17 -

الشعراء يخلقون «ثوراتهم» الخاصة، ويشاركون
أساسياً في خلق الثورات العامة. لكن منذ أن تتأسس
هذه الأخيرة، وتتحول إلى سلطة، تلفظهم وتنبذهم.
ونادراً ما وُلد في التاريخ كلّ شاعرٍ داخل الثورة -
المؤسّسة.

يولد الشعر قبل الثورة أو بعدها: في التمهيد لها، أو
في انهيارها.

يا للمفارقة: الشعر «يُحيي» الثورة، وهي التي
«تقتله».

- 18 -

عندما يؤمن الشعب بحقيقةٍ وحيدةٍ واحدة، فذلك
يعني أن هذه الحقيقة ليست إلا دماً.

- 19 -

دون أعداء، لا تُطاق الحياة.

- 20 -

ليس هناك ما هو أكثر جحيميّةً من أن يقتل إنسانٌ
إنساناً آخر، لا لشيءٍ إلا لكي يدخل الجنة.

- 21 -

الفَرْقُ بين القارئ والنص في ثقافتنا الدينية السائدة
هو أن الأول مدينةٌ مغلقة، والثاني بابٌ مفتوح.

- 22 -

بلدانٌ لا مكان فيها للحرية، لا مكانٌ فيها للإنسان.
هل تستحق مثل هذه البلدان أن يكون لها مكان على
هذه الأرض الجميلة؟
أليس من الأجدى أن تُحوّل إلى مجرد منظرٍ طبيعي؟

- 23 -

نتحدّث دائماً عن الماضي الذي يبسط ظلّه على
الحاضر، وننسى غالباً أن نتحدّث عن هذا الظل نفسه،
الذي يهيمن على ضوء الحاضر.

- 24 -

يقول نيتشه: «الْخَلَّاقُ يَبْحَثُ عَنِ رَفِيقَاءِ، لَا عَنِ جُثَثٍ
أَوْ قِطْعَانِ وَمُؤْمِنِينَ. الْخَلَّاقُ يَبْحَثُ عَنِ رَفِيقَاءِ يَخْلُقُونَ
إِلَى جَانِبِهِ، وَيَفْتَحُونَ صَفْحَةً جَدِيدَةً.»

- 25 -

كُلُّ شَيْءٍ فِي حَيَاتِنَا وَثِقَاتِنَا مُسَيِّجٌ. وَالْحَاجَةُ، الْيَوْمَ،
مُلِحَّةٌ لَكِي نُزِيلَ الْأَسِيحَةَ كُلَّهَا.
لَكِنْ، قَبْلَ الْعَمَلِ عَلَى هَذِهِ الْإِزَالَةِ، عَلَيْنَا أَنْ نَعْرِفَ
مَسْبَقًا: لِأَيِّ هَدَفٍ نُزِيلُهَا، وَكَيْفَ؟

- 26 -

ثَمَّةُ أَزْهَارٍ لَا تَقْرُؤُهَا الْفَرَاشَاتُ،
يَقْرُؤُهَا اللَّهَبُ الَّذِي يَلْتَهُمْ أَجْنَحَتُهَا.
أَزْهَارٌ تَنْبُثُ فِي حَقُولٍ لَا تَجْرُؤُ عَلَى الْكَلَامِ.
وَلَمْ يَعِدِ الْحَلْمُ نَفْسَهُ خَفِيفًا،
الْحَلْمُ، الْيَوْمَ، جَبَلٌ عَلَى الْعَيْنِ.

- 27 -

شَمْسٌ تَطْبِقُ ذِرَاعَيْهَا عَلَى نَهَارٍ
لَيْسَ فِيهِ إِلَّا سَرِيرٌ لِلَّيْلِ.
لَكِنْ،

مَنْ يَنْهَبُ ذَلِكَ الضُّوءَ الَّذِي يَسِيرُ فِي شَوَارِعِ بَيْرُوتِ؟

- 28 -

هل تلك الهاوية التي هربنا منها،
هي وحدها التي تنتظرنا؟
هل سيحملنا الجوعُ
ويطرحنا إلى أضراس الرّمْل؟
هل نفرشُ تاريخنا
سَجَاداً يدوسه العابرون؟

- 29 -

ما أكثر الرّمْل الذي يتموّج
على أكتافنا، وما أثقله.
ألن ينتهي الخرابُ من قراءة وجودنا؟

رهبة

- 1 -

الإرهابُ باردٌ.
مع ذلك، لا يتدفّق إلا بالبرودة القصوى:
الموت.

- 2 -

الرّهبةُ قنديلٌ سريٌّ في الجسد.

- 3 -

الشَّارِعُ الْمُقْفِزُ إِرْهَابَ «بَاطِنٌ»، وَرَهْبَةً «ظَاهِرَةً».

- 4 -

حِينَ يَتَوَقَّفُ الْجَمَالَ عَنْ «إِرْهَابٍ» النَّاطِرِ إِلَيْهِ، يَكُونُ
قَدْ بَدَأَ بِالْخُمُودِ.

- 5 -

فِي كُلِّ هَامِيشٍ «إِرْهَابٌ» لِلْمَثْنِ.

- 6 -

مَا «أَرْهَبُ» الثَّلَجُ وَهُوَ يَمُدُّ نَفْسَهُ غَطَاءً لِلزَّهْرِ.

- 7 -

فِي الرِّيحِ، يَجِدُ العِظْرَ «إِرْهَابَةً» وَ«أَمْنَةً».

- 8 -

الشَّعْرُ «يُظْفِئُ» المَخِيلَةَ، وَ«يُزْهِبُ» اللِّغَةَ.

- 9 -

الكِذْبُ «إِرْهَابٌ» لِلصِّدْقِ، وَالْجَهْلُ «إِرْهَابٌ» لِلْعِلْمِ.

- 10 -

قُلْ لِي مَا «إِرْهَابُكَ»، أَقْلُ لَكَ مَا «رَهْبَتُكَ».

- 11 -

أعرف الجمال الذي لا يعرف أن يُنتج إلا «إرهابه»
الخاص.

- 12 -

«رهبته» الطبيعة هي التي تهين «إرهاب» الطبع.

- 13 -

«الرهاب» - أهو سريز «الإرهاب»؟

الحمد للصفير

أ. المائدة

- 1 -

مذت مائدة المنتصرين:
كل يعكف على غنيمته،
كل يشرب حليب ناقة ليست له.

- 2 -

آهات المغلوبين
فُتات على المائدة.

- 3 -

الممرّات، الجدران، الحُفَر، الخنادق
تُصَفُّ لقادة
لا يسيرون على أقدامهم.
يطيرون،
ولهم أجنحةٌ مِمّا بعد الملائكة.

- 4 -

السَّقْفُ (هكذا كان دائماً) أقلُّ علوّاً
وأكثرُ التصاقاً بالأرض،
من العتبةِ نفسها.

- 5 -

غيومٌ من الغبارِ تملأُ الوجوه.

- 6 -

قالوا:

هناك من يبتكر للغبار كلماتٍ خاصّةً
يتحدّث بها مع الموادّ المتفجّرة،
ويكتب رسائله إلى مكاتبها،
ويفاوضُ حقول الألغام.
وسأل بعضهم:
متى ستتحرّر حقول اللّغة
من السّجن الهائل الذي بنته الكتابة؟
ومتى سيجيء الموج الذي يعرف كيف

يلطمُ حَدَّ الصَّحراءِ؟
والمدينة؟ ماذا يحدث للمدينة؟

- 7 -

كان الشَّارع خالياً تماماً إلا من الشَّمس
التي كانت تتوضَّأُ لصلاة الفَجْرِ.
وكانت خيوظها
كمثل أطفالٍ ينامون في أحضانِ الغبارِ.

- 8 -

سَمِعَ رَغْدَ
في ثيابِ عَجوزٍ تَصعدُ الدَّرَجِ.

- 9 -

أثبتَ التَّشريحُ أنَّ الخطأَ كامِنٌ
إمَّا في الشَّارعِ،
وإمَّا في الهواءِ.

ب. مُلحق أول

- 1 -

لم نعثِر على شجرة، لها جذع اسفه الحزبة.
عثرنا على طَبِقِ
رُسمت عليه رؤوس مقطوعة،

هو نفسه الذي يقال عنه إنه طبق الحزبية.

- 2 -

ألقي القبض على شخص يقول لصاحبه:
هل تريد أن تعرف أين يسهر الشاطئ؟
إذاً، عليك أن ترشوا الموج.

- 3 -

ضوِّدَ كتابَ غامِضٍ، نقتطف منه الجمل التالية:
أ - «رأيت الصمتَ بأناقته كلها
يضع شفتيه الممتلئتين
على شفتي الحزبية،
ويبتلعهما.»
ب - «بكاء القمر
لا يستدرُّ عطفَ الرِّغد.»
ج - «يبدو أنَّ الموتَ اختارَ هذه السنة، كذلك،
أن يطوف العالمَ بثيابٍ عربية.»
د - «انفجرت قنبلة في شارعٍ عربي،
مات من مات، وجرح من جرح،
وتجعَّدت بشرةُ الهواء،
فيما كان الشارع يصرخ:
يسقط الامبراطور الروماني!»

ج. ملحق ثانٍ

من الكتاب الغامض نفسه، نثبت الجمل التالية:
«للتاريخ العربي في النصف الثاني من القرن العشرين
المنصرم، مَعْنَى هو، في الوقت نفسه، فاجِعٌ ومُضْحِكٌ.
فاجِعٌ، لأنّ الدّم العربي في الجزائر والسودان واليمن
والعراق وسورية ولبنان (ولا أتحدث عن فلسطين لأنّ
لها وضعاً خاصاً) صَبِغَ وَجْهَ هذا التاريخ. وقد صبغهُ
على نَحْوِ مُذِلٍّ.

ومضحك، لأنّ العرب حقّقوا في هذه المرحلة كلّ ما
أنكروه ورفضوه. فكلّ ما حلم به العرب، في النصف
الثاني من القرن العشرين المنصرم، وكلّ ما حَطَّظوا له،
انتهى إلى نقيضه تماماً.

الوحدة العربيّة شعارَ قَادِنَا إلى مزيد من التجزئة،
وشعار الحزبية قَادِنَا إلى مزيد من التبعية والعبوديّة،
وشعار الاشتراكية قَادِنَا إلى مزيد من الفقر والبطالة،
ومزيد من السيطرة الرأسمالية.

إنّها مرحلة الفشل العربي الأكبر. الفشل الذي يمكن
وصفه بأنّه وحشيٌّ: تدميرٌ للذات، تفكّكاً، وغنفاً، وقتلاً -
في حركةٍ من احتقار الإنسان، قد لا يكون لها مثيلٌ عند
أيّ شعبٍ آخر».

«خفداً للصفراء! الصفراء القومي!»

إنه ابتكارنا. ويكاد الآن أن يكون مجدنا القومي
العربي، الوحيد!»

د. ملحق ثالث

«تسرع بعض زملائنا فأحرقوا كتاباً كان يتضمن كثيراً
من المعلومات المفيدة. الدليل على ذلك نجده في
صفحات استطعنا أن ننقذ أجزاء منها في اللحظات
الأخيرة. من هذه الأجزاء نثبت الأقوال التالية التي لا
يزال قائلها مجهولاً:

أ - «قَبْلَ أَنْ يَنْتَهَوْا مِنْ رَذْمِ الْقَبْرِ
الَّذِي حَفَرُوهُ، أَمْسِ،
أَمْرُوا بِحَفْرِ قَبْرِ آخَرَ،
فِيمَا كَانَتْ طَيُورٌ خُضِرُ
تَرْفَرُ مَالِئَةً صَدْرَ السَّمَاءِ.»

*

ب - «خَوْفًا،
يَتَرَدَّدُ النَّاسُ فِي التَّعْبِيرِ عَنِ الْأَمِّهِمْ.
لَا نَسْمَعُ إِلَّا بُكَاءَ الْحَجَرِ،
وَشَهيقَ الْجَدْرَانِ.»

*

ج - «وَضَعْنَا الْكُتُبَ الْمَقْدَسَةَ

في أرض مقدّسة
ليست إلا سجوناً مُقدّسة.
لك القداسة، أيتها الكتب،
أيضاً وأيضاً.»

*

د - «معارك مقبلة -
كيف ستقاوم، أيها الشعر؟
انظر إلى الجبر كيف يُحوّل إلى ماء،
وإلى الورقة كيف تتمزّق.
ولا تزال المسرحيّة في فصلها الأول.
كيف ستقاوم، أيها الشعر؟»

*

هـ - «يتساءلون لماذا لا يفاجئني شيء؟
وجوابي دائماً هو أنني، منذ أن وَعَيْتُ،
وَعَيْتُ أنني وُلِدْتُ في تاريخٍ من العَبَث والعدم:
السّجنُ فيه قبل الحرّية،
والشّيء فيه، أيّ شيء، أعزُّ من الإنسان.»

*

و - «تاريخ:
فرس سجيئة،
وحصانٌ مُشرّد.»

*

ز - «معجزة سالومي، الزاقصة الفاتنة،
أنها خرجت من التاريخ،
ودخلت إلى الحياة، إلى كل بيت.
الرَّقْضُ لا يَشِيخُ.»

*

ح - «لا يُحِبُّ صديقي زيارة القبور،
ذلك أنه يعرف
ما قبلها وما بعدها.»

*

ط - «ليس في الشتاء بذارٌ يكفي
لكي نزرع حقول الصيف.»

*

ي - «ثُفلي عَلَيَّ البحارُ أوامرُها
ولا سَفُنَ لي.»

*

ك - «سأَمْضي بقيَّةَ حياتي
بين يَدَيِ قصيدةٍ
أَتَلَمَّذُ على الحَبِّ.»

(24 شباط/فبراير، 2005)

كأس الخرافة

- 1 -

تعلّمتنا هذه الأيام أن نتجرّع اليأس، كما نتجرّع الماء.

- 2 -

كانت أخطائي كثيرةً في أيامي الماضية:
لم أكن أعرف كيف أقيس قدرتي على الكلام بقدرتي
على الضمت.

- 3 -

قتلت السياسة وأهواؤها جسّ الحزبية عند الإنسان.
فما أكثر الذين يقاتلون اليوم، باسمها، لكي يظلّوا عبيداً.

- 4 -

يقول نيتشه: «أدى تبني مفهوم السعادة إلى خنق
البحث العلمي».
يمكن القول، اليوم،: «أدى البحث العلمي إلى خنق
مفهوم السعادة.»

- 5 -

أصغيث إليه يُفسّر الطبيعة، باسم الدين، كما يفسّر
فقهاء اللغة الجمل والتراكيب النحوية.

- 6 -

كان بعضُ نُقادنا القدامى يتحدثون عن «ماء»
القصيدة/ إشارةً إلى إعجابهم بها.
أهناك «ماء» في القصيدة، اليوم؟

- 7 -

جسْرٌ يَصِلُ بينَ الواقعِ والغيبِ:
جسْرٌ - خيطٌ عنكبوت.

- 8 -

لا يقدِرُ أن يشربَ الحقيقةَ
إلا في كأسِ الخُرافة.

- 9 -

لا تمتِ في سبيلِ أيِّ شيءٍ.
لا شيء، أياً كان، يستحق أن تموتَ الحياةَ من أجله.
كلُّ شيءٍ يجب أن يموتَ من أجل الحياة.
لا تمتِ إلا الموتَ الذي تأخذك إليه الطبيعة.

- 10 -

تحوّل مفهوم العروبة في المحيط السياسي العربي
إلى سفينة من أكبر سفن التاريخ.
غير أنها سفينة لا تحمل إلا التاريخ.

- 11 -

بدأت حياة اللغة العربية تتحوّل هي كذلك، لكن إلى
تظاهرة متواصلة في الشوارع، نهاراً وليلاً، في صحب
عارم: «إنّها الثورة!»

هكذا يمكن أن تسمي أيّ شيء بأيّ شيء. كأن تقول،
مثلاً: القطة ناقة، والشمس بَبْغاء.

- 12 -

كلاً، لن أتوقّف عن زعزعة قلبي، إلى أن يتوقّف.

- 13 -

لم أستطع أن أفعل شيئاً إلاّ الشعر،
وفي الشعر لم أفعل شيئاً.

- 14 -

كلّ شيء في الحاضر العربيّ يؤكّد أنّ قائل العبث هو،
وحده، قائل الحكمة.

- 15 -

سألت، اليوم، شتاء باريس:
هل تُساعدني في أن أعيد كتابة ما كتبته الآن،
بالجبر الذي يسيل منك؟

- 16 -

يتكاثُرُ الأشخاصُ الذين لا يستطيعون أن «يُزهروا»
إلا في الوخل.

- 17 -

لا قلب له،
فكيف يبرغ في صيد القلوب؟

- 18 -

ثرى،
لم يعد أماننا، إلا ماضينا؟

- 19 -

يقول أينشتاين:
«تُحطيم الزأي المُسبِّق أشدَّ صعوبةً من تحطيم
الذرة.»
فما يكون الأمر، إذاً، مع ثقافة تقوم على الآراء
المسبقة؟
وما يكون وُضْعُ الكتابة في مثل هذه الثقافة؟

- 20 -

صديقي الشاعر شديد الرغبة في سعادة الحياة. غير
أن هذه السعادة تحجب عنه شقاء التاريخ.
وأسأله دائماً: كيف لمن لا يرى شقاء التاريخ، أن
يعيش حقاً شغراً الحياة؟

لماذا يرفض العربي، إجمالاً، أن ينظرَ إلى التاريخ إلا
بعين التمجيد والاعتزاز؟ لماذا لا يقدر أن يرى فيه إلا
الجانبَ المضيء؟
ألأنَّ الحاضرَ مليءٌ بالسقوط، وليس فيه غيرُ السواد؟
أم لأسبابٍ أخرى، وما هي؟
في كلِّ حالٍ،
التاريخ، بالنسبة إليّ، شعرٌ آخر، سواءً كان تاريخَ بشريّ،
أو تاريخَ أشياء.

لهذه الحصاة عينان.
لهذه الحصاة شكلُ رأسٍ بشريّ.
لهذه الحصاة وجهُ امرأة.
لهذه الحصاة يداّن.
وكانَ هذه الحصاة عصفور.
منذ طفولتي، كنت أجمعُ مثلَ هذه الحصى، وأخبئها
في أماكنٍ تتيح لها أن تكبرَ - كما كنتُ أتخيّل.

كلُّ نموذجٍ قيّد.
أن نحيا حقاً، أن نبدعَ حقاً هو أن نُلغيَ التّمجيد.

الرغبة في ما لا أملكه،
تسلبني الرغبة في ما أملكه.

- 25 -

أحبها - كأني أحب فيها امرأة أخرى أتخيلها.

- 26 -

ما معنى «الواحد» الذي لا تقدر اللغة نفسها أن تقترب
منه؟ وما يكون معنى علاقة الإنسان به؟

- 27 -

كان حبها ذروة الخيبة،
ألأنه كان ذروة الأمل؟

- 28 -

بشرة المرأة حقل
تنبت فيه أزهار الزوج.

- 29 -

لا يريد أن يكتب وفقاً للزي،
يريد أن يكتب الزي.

- 30 -

لست معجباً بشعره،

أنت معجب بأشياءك التي يتحدث عنها شعره.

- 31 -

لا يقرأ لكي يفكر،
يقرأ لكي يتأكد أن هناك من يفكر عنه.

- 32 -

نعم، ثولد الحزبية في البلاد العربية، كل يوم،
غير أنها ثولد مينة.

- 33 -

عندنا، في الثقافة والسياسة، داء واحد
وليس عندنا له إلا الأدوية «المريضة» التي لا
تخصي.

- 34 -

شمس هذا الصباح عارية
وها هي تتمدد في سرير من الشوك.

- 35 -

مجزة أحلام
تدور في عين سوداء.

- 36 -

تعلّمتُ، لكي أفهمَ الموسيقى،
أن أوحد بين أذنيّ ومخيّلتني.

- 37 -

الموسيقى
هي اللّغة - الأمّ للطبيعة.

- 38 -

منذ فترة،
بدأ العلم يبتكر أساطيره،
خصوصاً مع ثورة الفلك والفضاء.
وسوف تنهار عروش كثيرة.
عرش واحد
سيزداد بهاءً وعلوّاً،
هو عرش المخيلة.

- 39 -

من الطبيعة تجيء الصُّور:
ثديان يَمَامَتان.

- 40 -

الخيال جناح الجسد.

- 41 -

يبدو أنّ من العبث أن نطالب الزمن بأن يدخل البيوت
العربية إلا على الطريق التي ترسمها فِضة الصلاة نحو
ذهب السماء.

هيئوا، إذاً، صقور السياسة،
وأطلقوا أرانب اللغة.

- 42 -

ثمة أفكار ومعتقدات تنزل في الرؤوس كمثل
المسامير (نيتشه)، تُفقد أصحابها القدرة على التأمل،
والإصغاء، والحوار.
تحسّن رأسك أيها القارئ.

(18 أيار/مايو 2006)

ظُلُّ يكره الثور

- 1 -

حزنت هذا الصباح، عندما رأيت نبتة الموز المدجّنة
في أبيضها الكبير. حزنت مع أنها كانت خضراء
ومشرقة، وتكاد أن تقفز من النافذة إلى الحديقة.
حزنت لأنّ صديقاً كان أخبرني في الصباح نفسه
بفتوى تجيء هذه المرة من العراق، تحزّم على المرأة أن
تقشر الموزة أو أن تأكلها.

- 2 -

يوحد معظمنا، نحن العرب، بين الوطن والدين،
ونمزج انطلاقاً من ذلك، بين الوطنية والتدين - فيما
يكون الوطن «واحدًا»، والتدين «كثيراً».

لماذا، إذًا، نُفاجأ أو نستغرب إذا رأينا بعضنا في هذا
الوطن «الواحد» يقوم بأعمال لا «يؤمن» بها، ويجهر
بأفكار «تتناقض» مع وعيه ومع ضميره؟

أو إذا رأينا بعضنا يشعر أنه «أجنبي» في وطنه؟
أو إذا رأينا بعضنا لا يؤمن بالوطنية إلا إذا كانت تابعة
للذين الذين يؤمن به،

أو إذا رأينا بعضنا يشعر أن حريته تُنتهك يوميًا،
أو إذا رأينا بعضنا يشعر أنه يعيش دون حرية، كأنه
مقيّد أو مستعبَد،

أو إذا رأينا بعضنا يشعر أنه لا يقدر أن يعيش إلا في
عداء كامل للذين وللوطن معاً؟

ولماذا، إذًا، نُفاجأ أو نستغرب إذا طرح أحدهم علينا
هذا السؤال:

ما يكون «مضمون» وطن بمثل هذا «الشكل»
المتفتت؟ وما يكون معناه؟ وما تكون قيمته؟

- 3 -

وحدها النباتات في الأرض الغنية الخصبة تستطيع
أن تقاوم غزو الحشرات.

إذا كنا ندرك أن الحرية هي العنصر الأول في خصوبة
الوطن وغناه، فمن الحق أن نسأل:

أين أنتِ، أيتها الأرض الغنية الخصبة، في هذه القارة
العربية؟

- 4 -

لا يحتاج الظل في الحياة العربية إلى الثور.
ظلُّ يكره الثور.

- 5 -

بلى، لقد «مات».
والمشكلة ليست في موته بحدِّ ذاته.
المشكلة هي في كونه لا يعرف أنه «مات»، وهو لا
يزال حياً.

- 6 -

ليس بين شعره والحياة اليومية أيّ اختلاف. لذلك لم
يعد شعره ضرورياً ولم يعد مجدياً.

- 7 -

للتاريخ والسياسة معاً عبثٌ ماكزٌ يُزيّن لنا مثل هذا
القول:

«يبدو أنّ حضور العرب لم يعد يُهدد حضور إسرائيل.
الخوف، الآن، هو من غيابهم. إن غاب العرب، غابت
إسرائيل.»

- 8 -

غاب القمر.

لم يقدر أن يترك وراءه شاهداً إلا الليل.

- 9 -

شكُّه تَفكِّك وتلاشى.

مع ذلك، لا يزال يبتسم، وها هي ابتسامته عائمة
حيثما نظرت، أنت أيها العابس.

- 10 -

تقتضي أوضاعنا، نحن العرب والمسلمين، بعامة، أن
يكون الدين عندنا انفتاحاً كاملاً على تجدد العالم، وتغيير
الأشياء. وأن يكون المؤمنون وأهل الدين، تبعاً لذلك،
«ورشاتٍ» عملٍ في «فقه التحليل»، من أجل استيعاب
هذا التجدد وهذا التغيير في «لغاتهما»، الثقافية والمادية
العديدة والمتنوعة.

لكن العكس هو الحاصل. فليس هناك غير «ورشاتٍ»
العمل في «فقه التحريم».

في كل حال، ومهما كان تعليل «الفقهاء»، لا يخدم
«فقه التحريم» إلا ما يحصر الدين في إطار ضيق، وما
يحصر الإنسان والفكر، تبعاً لذلك، في عالم ضيق.

كل «عالم ضيق»، اليوم، هو عالم ثانوي، هامشي لا
شأن له، ولا فعل. كل ما لا شأن له ولا فعل، لا حاجة
كيانية له. كل ما لا حاجة كيانية له، مُهدَّد بأن ينقرض.

- 11 -

الحرية قدرة.

- 12 -

وعي الاختلاف والفرادة، خاصة يتميز بها الإنسان وحده بين المخلوقات كلها. قتل هذا الوعي، بحجة أو بأخرى، بشكل أو بآخر، إنما هو نوع من نزع إنسانية الإنسان، ومن الهبوط به إلى مستوى الكائنات غير العاقلة.

- 13 -

في الجمال والحب إشعاع، هو، وحده، القادر على أن يطمس إشعاع الكلام.

- 14 -

نبرع، نحن العرب، في ممارسة فن «ممتع» هو فن تغييب الواقع. هكذا، لا يفكر أحد في تغييره. الفكر كله، محصور على العكس، في استثماره - وفي ابتكار الطرق الأسرع والأجدي في هذا الاستثمار. وهو فنٌ يحظى بعناصر تقنية تدعمه وتطوره: وسائل الإعلام، العوالم الافتراضية، المخيلة الدينية الخاصة بالعالم الآخر.

- 15 -

- لماذا، ليس لدينا، نحن العرب، غير الكلمات؟

- لأن الأشياء كلها غائبة عنا (أو مغيبة).

(17- 5 - 2007)

مسرح للظل

- 1 -

«نقدر أن نتناول جميع الألفاظ، جميع العبارات في معجمنا السياسي وأن نفتحها: في قلبها سوف نجد الفراغ»: هذه كلمة للفيلسوفة الفرنسية سيمون فيل، قالتها في وصف السياسة الفرنسية، منذ أكثر من نصف قرن، وتبدو كأنها كانت تصف كذلك السياسة العربية، على نحوٍ أخص. فلم تنتج هذه السياسة، منذ نشوء إسرائيل، خصوصاً، إلا الفراغ. وفوق ذلك نجد هذا الفراغ، أينما توجهنا في ديار العرب، مليئاً بالدم والجثث، والسجون - فضلاً عن الجهل، والامية، والفقر. ليست الخريطة العربية اليوم أكثر من مسرح للظل.

ولقد أثبتنا، نحن العرب، براعتنا التي لا مثيل لها في تاريخ العالم: تلك التي تتمثل في القدرة العجيبة على الامحاء أمام الخارج، وعلى مخو بعضنا بعضاً، أفراداً وجماعات، في الداخل.

ولكي يبلغ هذا المخو أوجه العبثي، يُزَيَّن لمعظمنا أن خلاصنا من هذا المخو لا يتم إلا بالدوران في فراغ آخر، فراغ القتال فيما بيننا على اقتسام الماضي، أو بالأحرى على تملكه، بوصفه الرأسمال الوحيد الذي يتيح لنا، لا

أَنْ نَتَمَلَّكَ الْحَاضِرَ وَحَدَهُ، بَلِ الْمَسْتَقْبَلَ كَذَلِكَ. كَمَنْ يُصِرُّ
عَلَى أَنْ يَقْبِضَ عَلَى الْمَاءِ بِفُرُوجِ أَصَابِعِهِ، أَوْ عَلَى أَنْ
يَحْرَثَ الْأَرْضَ بِالغَيْمِ.

هكذا ندورُ في حلقةٍ مُفرَّغة: لا نخرجُ من كارثةٍ إلا
لكي ننتقلَ كارثةً أذهى. وينظرُ إلينا أصحابُ تلك اليدِ،
وراءَ مَسْرَحِ الظِّلِّ، جسماً بلا رأسٍ، ورأساً بلا عنقٍ، رماداً
وَشَطَايَا، دماراً وأنقاضاً، ويضحكون، ويوشوشون بعضهم
بعضاً، بغبطةٍ وسخريةٍ: تلك هي «صلواتهم يرفعونها
مَرْضَاةً لِلسَّمَاءِ، وتلبيةً لنداءِ الحقِّ».

وَأِهْ مِنْ ذَلِكَ الشَّيْءِ الْآخَرَ، الظَّالِعِ مِنْ شَيْءٍ آخَرَ، نَحْوِ
شَيْءٍ آخَرَ لَيْسَ لَهُ آخَرُ!

- 2 -

ثَمَّةُ أَنْوَاعٍ مِنَ السِّيَاسَةِ تَنْتَمِي إِلَى أَنْوَاعٍ مِنْ فَصَائِلِ
حَيَوَانِيَّةِ تَسْهَرُ عَلَى تَرْبِيَةِ فَرَائِسِهَا طَوِيلًا، قَبْلَ أَنْ
تَلْتَهَمَهَا.

وتلك هي السِّيَاسَةُ الْأَمِيرِكِيَّةُ، الْيَوْمَ، خُصُوصًا إِذَا
هَذِهِ الْبَقْعَةُ مِنْ ذَلِكَ «العالم الثالث - الأدنى»: الْبَقْعَةُ
العَرَبِيَّةُ. وَهِيَ سِيَاسَةُ تَقْوَمُ، ظَاهِرِيًّا عَلَى عِبَادَةِ «السَّمَاءِ
العَرَبِيَّةِ» لَكِنْ مِنْ أَجْلِ غَايَةٍ وَاحِدَةٍ: أَنْ تَسْتَعْبِدَ الْأَرْضَ
العَرَبِيَّةَ.

- 3 -

«الرئيس رجلٌ يحتاج إلى الآخرين»، يقول الشاعر والمفكر الفرنسي بول فاليري. ولفظة «الآخرين» هنا، تعني الناس أو الشعب.

غير أنّ العبقرية التي يَتميّز بها القادة العرب هي عبقرية الاستغناء عن الناس، وعن الشعب، وعن الوطن. والغريب، العجيب هو أنّ «السّماء» دائماً إلى جانبهم، تحيطهم وترعاهم. غير أنّ الرئيس الذي لا يحمي شعبه، لن يقدر أن يحتمي به.

- 4 -

يقدر ما تتعذب، تستحقّ الصُّعود إلى السّماء، تقول بعض الثّعالم.

يقدر ما تُعذب غيرك، تُستحقّ السّلطة على الأرض، تقول تعاليم أخرى.

ماذا يفعل أولئك الذين يرفضون أن يتعذبوا، ويرفضون أن يُعذبوا غيرهم؟

(آب/أغسطس، 2006)

- 5 -

عندما نُصغي إلى الكلام السياسي العربي، ونقرأ ما يكتبه جواريو السياسة العربية، في مختلف الميادين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، يحقّ لنا أن نقول: كلّ شيء يُتيح لنا أن نَصِف اللّغة العربية، اليوم، بأنّها «لغةٌ أتعبها الكلام»، وفقاً لتعبير دانتى - (الجحيم:

النشيد 26). فهذه اللّغة تتحول، بفعل هذا التّعب، إمّا إلى ما يُشبه الصّجيج واللّغو، وإمّا إلى الزّياء والمداهنة والموازبة. في الحالين، لا تقول شيئاً، وقلاً تُرضي أحداً.

هكذا، لا يُولد هذا التّعب إلاّ الغضب.

*

لُغَةُ هذا الكلام السياسيّ الفهيم، ولُغَةُ حِوَارِيّيه، تغمران الواقعَ بفيضٍ من الألفاظ يؤدي إلى طفسه. تُصبح الألفاظ نفسها نوعاً من الطّفي. ثمّ يرتدّ هذا الفيض على اللّغة فتبدو كأنّها لا تتحدث إلاّ مع نفسها. ويكاد هذا التّعب، مقروناً بالرقابة أو الرّقابات، أن يتحوّل إلى نوعٍ آخر من السّرطان الخفيّ، الضامت، الذي يفتّرش، بهدوءٍ كامل، جسد اللّغة، وجسد السياسة، وجسد الثقافة.

وها هي اللّغة العربيّة أسيرة «واقع» لا تُستطيع أن تتنفس فيه بملء رئتيها. الدّين، الجنس، السياسة: ثلاثة «أقاليم» لا عمل لهوائها إلاّ «السّهْر» على خنق هاتين الرّئتين، وإلاّ سجنهما في «زنزانات» الضمت، والقبول، والتنفس البطيء - في معزلي عن حركة العالم - ديناً، وجنساً، وسياسةً.

كيف نزيل «الطّفي»؟ كيف نفوض لكي نفجّر الماء

الصّافي، الكامن؟

أعترف أنني لم أعد أعرف.

سأحاول أن أجيب من شُرفية أُخرى، وعلى مستوى آخر.

هذا «الواقع» الكلامي - اللغوي يفرض، هرباً منه، اللجوء إلى قضايا ووسائل أخرى للتعبير: السينما، المسرح، الصورة الفوتوغرافية، اللوحة، التمثال، الرقص، الموسيقى، الأغنية... وهذه كلها أكثر قدرة على «الهزب» من الرقابات، مقارنةً بوسائل التعبير «الشعري» أو الأدبي، لكن دون الذهاب إلى حدود طرح الأسئلة الجذرية. (لا بد هنا من الإشارة إلى أن الإنترنت يُتيح اليوم، رداً على الرقابات، ممارسة جموح جاهل ومبتذل في مجال الكلام، مما يتجاوز «إتعاَب» اللّغة إلى «اغتيالها».)

هل يعني ذلك أن مركزية اللّغة في الثقافة العربية، اللّغة بحصر المعنى، لغة الكلام، بدأت تتراجع، أو تزول؟ أو لِنسأل: هل تبعثرت هذه المركزية، بحيث أصبح «المركز في كل مكان»، وفقاً لتعبير نيتشه؟ لكن، أليس في هذه الظاهرة ما يشير إلى نشوء انقلاب ثقافي في الرؤية يؤدي إلى انقلاب في الممارسة - فهماً وتذوقاً؟ هكذا نشهد في الثقافة العربية كيف تُعاد إلى البصر هويته الأولى (وغالبا ضد البصيرة) في حركة عامّة من إعادة الاعتبار إلى الأمكنة - أمكنة التجمّع البشري: الشوارع والساحات العامّة، على الأخص. مثلاً، كان

الشعر يقيم في «البيت»، أما الصورة، اليوم، فتقيم في الشارع والبيت معاً.

الأكثر أهمية في هذا الانقلاب هو البدء من الصفر: فهناك طبيعة موضوعية مع المرجعيات الماضية كلها. فليس لهذا الانقلاب «سلف»، كما نرى في الشعر. الانهماك باللحظة الحاضرة، والاحتفاء بها، وإرادة الابتكار: هذا هو المدار الذي تتحرك فيه فنون التعبير الجديدة التي تنقلب على فنون الكلام الذي «أثعب اللغة».

*

هناك واقع عالمي يُساعد في تزيخ هذا الانقلاب وتعميقه وتغميمه يتمثل في اللغة الكونية المشتركة، فيما وراء الثقافات واللغات.

القصيدة، مثلاً، تحتاج إلى من يُترجمها إلى لغة الآخر، ذلك أنها «تقرأ» بالبصيرة. أما اللوحة أو الصورة فتخاطب البصر أولاً، أو العين. والبصر هو الذي «يترجمها» مباشرة، ودون حاجة إلى وسيط. وفي هذا يبدو الشعر «عتيقاً»، ويخاطب جمهوراً «عتيقاً» - مقارنة بجمهور اللوحة أو الصورة.

*

لكن، إلى أين سيوصلنا ذلك «الكلام الذي يُثعب اللغة»؟

تنشأ اليوم في البلدان العربية ظاهرة جديدة تتصل بطبيعة العلاقة بين مفهومَي: «الوطني» و«الأجنبي». وهي ظاهرة تنهض على نوع من التعاون بين ما يُعدّ «وطنياً»، وما يُعدّ «أجنبياً»، خصوصاً في كل ما يتعلّق بالديموقراطية وحقوق الإنسان، وبالتحرّر من الظّغيان إجمالاً، في مختلف أشكاله ومستوياته.

وقد عرفت البلدان العربية منذ زمنٍ تداخلٍ الوطني والأجنبي، في الاقتصاد والسياسة، وها هي تتخطى ذلك إلى الثقافة والقيم الخاصّة باحترام الإنسان والكرامة البشرية وتعزيز الحياة الكريمة الحُرّة. ففي هذا كلّه، لم تعد النّظرة إلى «الأجنبي»، كما يبدو، مثلما كانت سابقاً. فقد أصبح، اليوم، «شريكاً» في الدفاع عن الحزبة داخل «الوطن»، وفي بناء عالم أكثر إنسانيّة. كأنّ «الأجنبي» يُصبح امتداداً للوطني، على أكثر من صعيد، أو تنوعاً عليه. وقد يكون في «الوطني» ما يُعدّ في نظر بعضهم أكثر أجنبيّةً من أيّ أجنبي.

هكذا تنشأ «لغة» سياسية - وطنية جديدة، يتمازج فيها «الشرق» و«الغرب»، على «صفحة» واحدة، وفي «وطن» واحد. ويبدو في هذا كلّه أنّ مفهوم «الوطن» أخذ يتمحور حول «المواطن» وحزياته وحقوقه، بدلاً من التّمحور السائد، القديم، المتواصل حول «الدولة» و«السّلطة» و«الأمن».

(6 - 1 - 2006)

نحن العرب مأخوذون بفكرة «الأول»، بمعنى «السَّبِق»، و«الرتبة»، و«المقام». وهي عندنا فكرة تتضمن «الإلغاء»، و«الابتداء»، و«الأوحدية».

أظن أن لهذه الفكرة، وبخاصة في الممارسة، تأثيراً مدمراً في الحياة، وفي السياسة والثقافة، وفي العلاقات بين البشر. وهو تأثيرٌ يسهل أن نلاحظه، كيفما اتجهنا، وكيفما قرأنا.

الثقافة الغربية (وثقافات الشرق الأقصى) بريئة من هذه الفكرة.

ربما لهذا، نجد فيها ذلك التراكم المعرفي المتواصل، منذ القديم، وبخاصة اليوناني. كلُّ يعتمد، في ميدانه، على ما تقدّمه - يناقشه، يأخذ منه، أو يعيد صياغته في أفق الحاضر، مُكملاً إياه، تعميقاً للفهم والبحث، وإيغالاً في المعرفة.

على العكس تماماً، مما نجده عندنا: كلُّ يُلغي الآخر. وأحياناً يُلغيه من دون أن يقرأه، أو يلغيه، «مبتلعاً» إياه، بشكل أو آخر، مُموّهاً، ومُنكراً.

هكذا نفتقد في ثقافتنا ذلك التراكم المعرفي. وتتحول إبداعاتنا، في معظمها، إلى «هَبَاتٍ» سرعان ما تنطفئ كمثّل نيران القش.

بين أجمل ما قرأته في هذا الصدد كلمة للناقد الفرنسي الكبير، موريس بلانشو، يقول فيها:

«الأول ليس بدايةً، بل استئناف.
أن تكون: هو استحالة أن تكون أول».

*

- 8 -

(7 - 1 - 2006)

هل كانت خيانة يوحنا للسيد المسيح «أمراً من
الله»؟

نعم، تجيب وثيقة جديدة تُوصف بأنها إنجيل غير
معروف هو إنجيل يوحنا. وسوف يُنشر للمرة الأولى،
باللغات الإنكليزية والألمانية والفرنسية، في عيد الفصح
المقبل 2006، مرفقاً بصورة توضيحية. وسيكون كتاباً
فاخر الطباعة، وموجَّهاً إلى ذوي الاختصاص.

ويعرف الجميع أنّ كلمة «إنجيل» من الأصل اليوناني
«إيفانجيليون» وتعني «البشرى»، وأنّ هناك أربعة
وثلاثين إنجيلاً، أقرت الكنيسة أربعة منها، ولم تعترف
بالأنجيل الأخرى، واصفةً إياها بأنها «مزورة».

يعلق على هذه المسألة الباحث الفرنسي باتريك جان
- بابتيس قائلاً: إنّ كلمة «اسخريوطي» لا معنى لها
في العبرية، ولا في الآرامية. وأن بعض الباحثين
يميلون إلى القول إنها من الأصل اللاتيني:
«سيكاريوس» وتعني «قاتلاً ماجوراً مسلحاً بخنجر».
ثم يستنتج، بناء على ذلك، أنّ هذا الإنجيل المكتشف لا

يبرز يوضاس من جريمة صلب المسيح فقط، وإنما يجعل منه كذلك تلميذاً أطاع المسيح على نحوٍ بطولي!

*

- 9 -

(9 - 1 - 2006)

قرأت، اليوم، كتاباً للمفكر الفرنسي المعاصر مارسيل غوشيه بعنوان «زوال سحرية العالم»، وهو تاريخ سياسي للذين، يذكر خصوصاً بـ «سياسة الدين» في لبنان. بين أجمل ما استوقفني فيه قوله يصف المسيحية بأنها «دين الخروج من الدين». وهو يفسر ذلك بكونها «تخزن الطاقات الحركية للقطيعة»، وبكونها، في الوقت نفسه، «بؤرة للتناغم» بين الأطراف.

ذكرني هذا الكتاب بالقراءات التي «تنشرها» كتب كثيرة في اللغة العربية، أدبية وفكرية ودينية، فهي قراءات لا تُعنى بتفتيق المعاني والدلالات العالية الكامنة في النصوص، وإنما هي «إسقاطات» لعوالم أصحابها الداخلية المكبوتة على العالم الخارجي. هكذا تبدو كأنها دعوات إلى تهديم «الآخر» أكثر مما هي دعوات إلى بناء «الذات». كأن هذه القراءات تنويعات على «الفراغ» الفكري الذي نعيشه، على «العدم» الثقافي.

يذكرني هذا الكتاب كذلك بطبيعة النظام السياسي العربي. فهو، وفقاً لعبارة الفيلسوف الإيطالي روبرتو إسبوزيتو، «تدبير له شكل سياسي لتجارة بين أطراف تسيّرهما المصالح الاقتصادية»، ومصالح أخرى من كل نوع.

في مثل هذا النظام، يغيب المعنى العميق للسياسة، المعنى المدني، ويفقد الإنسان القدرة على تحديد نفسه تحديداً مدنياً. وبهذا فقدان، يجد أنه، هو نفسه، يخرج من المدنية إلى التوحش.

- 10 -

يرى المفكر الفرنسي جان بودريارد أنّ الإرهاب «انتصار رمزي» على القوة العسكرية الاقتصادية التي تمثلها الولايات المتحدة. يشاركه في هذا الرأي مفكرون آخرون أميركيون وأوروبيون.

المشكلة الآن هي أنّ هذه «القوة» الأميركية بدأت تنتج «فكرها» الخاص. وهو فكر يتأسس على نظرية «الاستباحة»، بوصفها مبدأ، وعلى نظرية التسوية، بوصفه منهجاً. فللولايات المتحدة الحق في نشر «رسالتها»، وفي الدفاع عن «أمن» هذه الرسالة، بمختلف الوسائل، وبينها الحرب. خصوصاً أنّ هذه الحرب «عادلة» بالضرورة، وفقاً لهذا الفكر.

الصورة الأكثر وضوحاً لهذه الاستباحة تتمثل في الثماهي بين السياسات الأميركية والسياسات

الإسرائيلية في كل ما يتعلق بفلسطين، خصوصاً،
والبلدان العربية بعامة.

هكذا نرى عملياً أن هذه «القوة» تتعاون بإمكاناتها
جميعاً مع كوارث الفقر والبطالة والمرض والتشرد
لتدمير العالم، أو للهيمنة عليه، وهو في حالة من
الاحتضار.

ولا يتردد أصحاب هذا الفكر في أن يجدوا لسيدة
هذه «القوة» مختلف الأعدار والمسوغات لممارسة هذه
الاستباحة. غير أنهم لا يطرحون سؤالاً واحداً، حتى من
باب الفضول، حول الأسباب التي تدفع أفراداً أو
جماعات لا «قوة» لهم غير أفكارهم وأجسامهم، لكي
يقوموا بـ «حروبهم» الانتحارية، أو لكي يبشروا بها،
وهم يعرفون أنهم يموتون من أجل فكرة أو قضية، لا
من أجل «هيمنة» أو «غزو».

ولماذا لا يفكر أصحاب هذا الفكر بالواقع الكوني
المريع، وهم جزء منه ويعلمون حرصهم على سعادة
البشر - هذا الواقع الذي يقول: في كل دقيقة يموت في
العالم سبعة عشر شخصاً من الجوع؟

ولماذا لا يفكرون في أن سيدة هذه «القوة» تهمل
المعضلات الإنسانية الأخرى، معضلات البيئة والتلوث
والتصحّر والأوبئة وغيرها، وفي أنها صنعت من
الإرهاب واقعاً ألغى سلطة الواقع، وأحل محلها سلطة
القوة. وهذا مما أدى إلى أن الحقيقة لم تعد تكمن في
طبيعة الأحداث وأسبابها وظروفها، وأنها أصبحت

تنطلق من بين شفاة الساسة القادة. وها هو واقع العالم العربي: تكاد سياسة هذه «القوة» أن تختزل في لفظة واحدة: «الإرهاب». وألا تنظر إليه إلا «مَسْجُوناً» تحت سَقْفِ الإرهاب.

- 11 -

هل يمكن بناء أوروبا، دون الولايات المتحدة أو ضدها؟ سؤال يطرحه بعض المفكرين الأوروبيين من زمن، ويجيبون عنه بالإيجاب. وثقة وعي عربي بدأ يطرح السؤال نفسه، عربياً: هل يمكن بناء العالم العربي، دون الولايات المتحدة، أو ضدها؟ وبدأ هذا الوعي يتجزأ ويُجيب هو كذلك: نعم.

- 12 -

عندما يقرأ أحدنا كتاباً عن المنجزات الحضارية في البلدان العربية، وبخاصة في العراق ومصر وسورية، يخطر له أن يقارن بين ما فعلته هذه البلدان في ماضيها، وما تفعله، اليوم، في حاضرها. ويأخذه الهول عندما يدخل في التفاصيل التي تستدعيها هذه المقارنة. وأكد أن بعض الأسئلة الحارقة ستثور في نفسه:

كيف يمكن أن تتخلف مثل هذه البلدان إلى هذه الدرجة؟

ما القوانينُ أو الأسبابُ التي تؤدي إلى مثل هذه
الدرجة من التخلف؟

وعندما توصله المقارنة إلى واقع الحياة اليومية في
هذه البلدان، في كل ما يتعلق بحقوق الإنسان،
وبالثقافة، ولا يرى إلا السجونَ والظواري والأحكام
العرفية، إضافةً إلى الفقر والبطالة والامية وانهايار
التعليم، وبخاصة الجامعي، وتفكك المجتمع إلى قبائل
وطوائف، وهيمنة الأمن البوليسي على كل شيء، حتى
على العلاقات الشخصية فيما بين الناس،

أقول عندما توصله المقارنة إلى التأمل في هذه
التفاصيل، يضعق، ولا يعود يعرف ماذا يفكر، وماذا
يقول، وماذا يفعل؟ ولا بد من أن يصرخ يائساً: كيف
تمكن الحياة في بلدان تسهر السلطات فيها على أن
تغلق جميع الأبواب في وجوه أبنائها، إلا تلك التي
تفرض الخضوع للسلطة؟

ولا بد من أن يتساءل في ذات نفسه: كيف يمكن أن
نغسل في هذا العالم العربي كلمة «سلطة»، من تاريخها
الفوجل؟ كيف تقدر مثل هذه السلطة أن تحارب
الإرهاب، مثلاً، وهي نفسها قائمة عليه؟ كيف يمكن أن
نرفع السلطة في هذا العالم العربي، إلى مستوى
الإنسان، مستوى الحق، والحزبية، والمعرفة، والكرامة
البشرية؟

تؤكد التجربة التاريخية، وبخاصة العربية، قديماً وحديثاً، أن جميع أشكال القمع التي تمارسها السلطة، ليست إلا علامة دامغة على بؤس هذه السلطة وجهلها، وانفصالها عن المجتمع. تؤكد كذلك أن الأنظمة التي تقتل أبناءها، سجناءً أو نفيًا، أو تحتكر السلطة، إنما تقتل نفسها أولاً، وأن إصرارها على ممارسة القمع ليس إلا إصراراً على الانحطاط والتخلف. والحق أن السلطة في معظم البلدان العربية، بتنوعاتها جميعاً، ليست إلا مُخترَفاً يُتيح لنا أن نكتشف من جديد ضحالة العقل السياسي العربي، وضحالة الجس المدني، وشقاء هذا الكائن الذي يُسمى: العربي.

وهي تجربة تؤكد، إلى هذا كله، أن رسالة السلطة العربية تدور في المقام الأول على ترويض الإنسان لكي يقبل ما لا يمكن القبول به.

- 14 -

يفترض في أنظمة تمثل المجتمعات العربية الأكثر حيوية، وثمرت النموذج الأول للدولة العربية، الذي أسسه معاوية، وثمرت المهدي الأول للحضارة البشرية، وأعني الأنظمة في مصر وسورية والعراق، - أقول: يفترض في هذه الأنظمة أن يكون لها دور يواصل التأسيس لعالم إنساني أفضل، مهما كانت ظروفها، الخارجية والداخلية. فهذه مسؤولية وطنية إنسانية، إضافة إلى أنها مسؤولية كونية.

ولست هنا أبشر بأي نوع من أنواع الحنين إلى الماضي، ولا بالقفز إلى المستقبل، وإنما أريد الاهتمام ببناء الحاضر. فالحاضر المشرق هو الذي يحفظ بهاء الماضي، وهو الذي يكون عتبة المستقبل الأكثر بهاء. الحاضر - أي الفكر والعمل على أن الإنسان هو الغاية، وعلى أن السياسة وسيلة لهذه الغاية، وعلى أن قوام السياسة ومعناها إنما هما في السهر الدائم على تعميق حريات الإنسان، وتوسيع حدودها، وعلى إطلاق مواهبه وإمكاناته، وإتاحة المجال، واسعاً، لعبقريته كي تتفتح وتنتج - في البيت، في المدرسة، في الجامعة، في المؤسسة، في ميادين المعرفة كلها، فيما وراء كل إيديولوجية، أو انتماء ديني أو حزبي. وهذا مما يجعل السياسة مسؤولية كبرى، أخلاقية، إضافة إلى أبعادها الإنسانية الكونية.

والحال أن الواقع الزاهن هو على النقيض، كلياً. ولئن استبعدنا لغة الظاهر - اللغو، والشعار، والمصلحة المباشرة، فإن الغزبة بمختلف مدلولاتها، هي اللغة التي تُفصح عن الباطن العربي، أي عن الواقع الحقيقي. إنها غربة العقل والمخيلة معاً، غربة الضياع واليأس: يعيش العربي في حاضر يكاد أن يكون جحيماً، ولا ثقة له بمستقبله، والعالم مغلق في وجهه. لا حياة، لا أمل، لا أفق: هذا هو جسده الحي.

من الثافل القول، (لكن لا بُد من التكرار) أن مصر أو سورية أو العراق، أو أي بلد عربي آخر، لا يقدرُ مهما كانت عدته العسكرية، أن يُجابه أعداءه أو المخاطر التي تحدق به، إلا بالقاعدة الأساسية الأولية: الشعب كله، بمختلف اتجاهاته، - الشعب، خِزاً، وخارج أي قيد. هذه الحزبة، لا الأسلحة مهما كانت، هي القوة الأولى والأخيرة. فبالحزبة يفكر الإنسان، وبها يتقدم، وبها ينتصر. وليست «الأسوار» التي يتوهم النظام أنه يحيط بها نفسه، أسوار السجون، والقُتل والنفي، ليست مَهما عَلت - إلا أكداً من القش. ومن هنا تجيء الخاصية الأساسية لكل نظام سياسي ديموقراطي: وهي أنه يُنتج لا المواليين له، وخدمهم، وإنما ينتج كذلك نُقاده. كل نظام لا يتسع لإمكانية هذا الإنتاج إنما هو نظام مُغلق، وميَّث قبل أن يموت: كل نظام، تبعاً لذلك، يمارس السيطرة الكلية على المجتمع، كما لو أنه ملك خاص، إنما يمارس العمل على تدمير طاقاته، وتدمير جوهره الإنساني.

أشير هنا، بخاصة، إلى أمرين اثنين: يتمثل الأول في «ثقافة» المماهة بين النظام والشعب، ويتمثل الثاني في «ثقافة» الأمن.

من الناحية الأولى، يُشيع النظام «ثقافة» تماهي بينه وبين الشعب: إذا بقي النظام يبقى الشعب، وإذا ذهب ينتهي. إنها ثقافة لا يرى النظام فيها إلا ذاته. يتمرأ في تاريخه الخاص. لا يتغير. يرث ويورث. نوع من

الخلافة - الأمة. ولا تنتج هذه «الثقافة» إلا الصراع الثنائي على «الخلافة». صراع التآكل والتفتت، على المستوى الداخلي، وصراع التبلبل والتراجع، على المستوى الخارجي. ولا تنتج، على مستوى اللغة، إلا المدائح والأهاجي. إنها ثقافة تقتل اللغة والثقافة معاً، عدا أنها آلة تحوّل البلاد كلها إلى «مُلْحَقٍ» في قِصْرِ النِّظام.

أما من الناحية الثانية، فإنّ المجتمع الذي يضع الأمن القمعيّ في الذروة من هرمية اهتماماته، والذي يجعل منه حارساً للسياسة والثقافة، إنّما يدمر نفسه بنفسه. فلا أمنٌ إلا بالأمن الذي توفره الحزبية والديموقراطية وقيمها. ولهذا عندما يعتقل نظامٌ عربيٌّ مواطناً، بسبب آرائه وأفكاره، فهو لا يعتقل هذا المواطن وحده، وإنّما يعتقل البلاد بكاملها. والحكم الذي يسجن إنساناً لا يرى رأيه، إنّما يسجن نفسه.

إنّ «ثقافة» الأمن القمعيّ تنظرُ إلى الشعب كلّهُ بوصفه مجرماً بالقوّة - الفعل، محوِّلةً الأمنَ إلى سرطانٍ، لا في جسم الإنسان وحده، وإنّما كذلك في جسم اللغة نفسها.

- 16 -

تمثّل السّلاطات العربيّة، بتنوّعاتٍ مختلفة، ما يمكن أن تُسمّيه بالأصوليات السياسيّة. وهي كمثّل الأصوليات الدينيّة، لا تفقه المعنى الإنساني الكياني للحزبية، ولذلك

لا تقييم لها وزناً، وتستهترُ بها، كأنها مسألة لا شأن لها. ولئن كانت هذه الثانية تقتل في الإنسان «فكره» في المقام الأول، فإنَّ الأولى تقتل فيه «مُواطنيته». إنَّهما، في التحليل الأخير، متحالفتان، موضوعياً، ضدَّ الحزبية، وضد الديموقراطية، وضدَّ الإنسان وحقوقه. ولا يكتمل الخلاص من الأولى إلاَّ بالخلاص من الثانية. والعكس صحيح. ولهذا كنت دائماً ضدَّ أيِّ تحالف يقيمه الديموقراطيون العرب مع «الأصوليات»، أيّاً كانت. يطرح «الأصوليون الدينيون» أنفسهم، كأنهم «وكلاء الله» على الأرض. ويطرح «الأصوليون السياسيون» أنفسهم، كأنهم «وكلاء الوطن». يَعدك الأولون، إذا اتبعتهم بجنة السماء، ويعدك الآخرون إذا اتبعتهم بجنة الأرض - المناصب والمنافع.

أقول هذا، معلناً في الوقت نفسه، أنني أدافع الآن، وغداً، عن حقِّ الأصوليين، أيّاً كانوا، في التعبير بحزبية عن أفكارهم وآرائهم.

الأحرار لا يخافون من الحزبية.

المستغَبَدون هم، وحدهم، الذين يخافون منها.

(2 حزيران/يونيو 2005)

- 17 -

كانت الأديان الوجدانية تُعنى بالأرض، وعداً بالصعود إلى السماء. اليوم، على العكس، يبدو أن أبناءها يفضّلون، عملياً، أن تهبط السماء إلى الأرض. وها هي

تهبط، في اللّغة وفي العمل معاً، أي في «الواقع»، لكن في جيوش مَدَجَّة بالأسلحة من كلّ نوع، ومن أجل تحويل الأرض العدوّة إلى خرابٍ كاملٍ، بشراً وعمراً. إذاً، الخوذة أولاً. ثم الرّأس. وتبعاً لهذه الأوليّة، يُرتَّب ويُصنَّف كلّ شيء: اللّغة والفكر، الفنّ والأدب، الجماعة والإنسان. لم يعد هناك مكانٌ لهذه المسكينة الغامضة: الرّوح! وقد وصلت إلى حالةٍ تُحتم وضعها في مصخّ المادّة، وفي غرفةٍ عسكريّة! ولم يعد هناك موضعٌ لكائنٍ اسمه الإنسان. الموضعُ كلّهُ لكائنٍ آخر اسمه الآلة: تحلّ محله، وتنوبُ عنه في كلّ شيء، لا في القتال وحده، جوّاً وبحراً وبرزاً، وإنما في الفكر كذلك. ولكم أن تطلقوا على هذه الكتلّ المكوّنة من لحم وعظم، والتي تُطحنُ كلّ يوم، أن تطلقوا مختلف الأسماء، باستثناء اسم واحد: الإنسان.

لا بُدّ، إذاً، من أن تغيّر السّماء مهمّتها: تنذر، بدلاً من أن تبشّر. وتتوعّد، بدلاً من أن تُعد. تفرّق، بدلاً من أن تجمع. وتجيّش، بدلاً من أن تفكّر. وتحارب، بدلاً من أن تُسالم. هكذا تصبح السّماء جيشاً يقوده من كل طرف عسكريّ لا «يُغلب». ولا يكون معنى للأرض إلا بوصفها مكاناً تتمّ فيه الحروب لتطهيرها من جميع «الأعداء». والكارثة (أو العكس - من يدري؟) هي أنّ هذه الحروب متواصلة لسببٍ بسيطٍ واحد هو أنّ هؤلاء «الأعداء» لا نهاية لهم.

فيما وراء «الوحي» الهابط على بوش، لقيادة الأرض
والزّد على «القاعدة»، وفيما وراء الظلم الذي يمارسه
الحلف الأميركي - الإسرائيلي على العالم الإسلامي،
وبخاصة في جزئه العربي، وفيما وراء الاستهتار
بشعوبه وتاريخها وقيمها، وفيما وراء انتهاك مشيئتها
وحقها في تقرير مصيرها، باستقلال وحرية - فيما وراء
هذا كله، يتوجب علينا نحن العرب أن نفكر في الطرائق
والأساليب التي جابهنا بها هذا الظغيان الأجنبي
ونجابهه: أهى حقاً في مستوى قضايانا؟ أهى حقاً في
مستوى تاريخنا وثقافتنا؟ أهى حقاً في مستوى
إنسانيتنا؟

السُّنق، الذَّبْح، ضُزب الأعناق، قطع الرؤوس، القتل
الجماعي دون تمييز بين البريء والآثم، الخطف،
الانتحار التفجيري باسم الدين، الذمي، الكفر، الكافر،
التكفير، السنة، الشيعة، «العربي»، «الكردي»... إلخ: تلك
هي الكلمات - المفاتيح التي تهيمن، اليوم، على الحياة
العربية، وعلى «نضالنا»، وتكاد أن تقود «أفكارنا» -
رغبةً، أو رهبةً.

كيف، إذًا، لا نتساءل: أبهذه الطرائق والأساليب يمكن
أن «نتصر»؟ أبهذه «الثقافة» يمكن أن نؤسس للحرية
أو لحياة إنسانية كريمة، أو لاستقلال، أو لعدالة، أو
لوقوف مع الشعوب الحرة المتحضرة، في ساحة
واحدة من المساواة والتّديّة؟

وكيف، إذاً، لا يحقُّ لنا أن نَصْرخ: آهاً مِنَّا أولاً، وآهاً علينا ثانياً، وأُفُّ من هذا الزَّمنِ، وتباً لهذا «العصر» الذي «نبتكره» باسم «العروبة»، حيناً، وباسم «الدين» حيناً آخر؟

- 19 -

«بعضنا» لا يُحسُّ أنه «حيٌّ» إلا إذا «أمات» غيره. كأنه يكرّر فعل قابيل بأخيه هابيل: « لا تبدأ حياتي إلا إذا أنهيت حياة أخي». كأن «العدم» شَرِظَ الوجود. و«بعضنا» يقبل ذلك - صفتاً، أو جهرأ. و«بعضنا» يدعم ويؤيد.

كيف يمكن أن نحلّل هذه الظواهر؟ وكيف يمكن «الانتماء» إلى «ثقافة» تدعو إلى ممارسة هذه «الظواهر» وما يرتبط بها، أو يُشابهها؟ ثرانا، نحن العرب، لا نحبّ «الجسد» إلا ميّتاً - لا في اللّغة، وحدّها، وإنما في «الفكر» وفي «الدين» وفي «الحياة» كذلك؟

أؤ: يبدو أنه لا مكان في الفكر العربي - الإسلامي السائد، لأيّ فاصلٍ أو لأية مسافةٍ بين الحياة والموت. أؤ: يبدو أنّ هذا الفكر لا يحسُّ بأية حاجةٍ إلى الإنسان، إلا قاتلاً، أو مقتولاً.

أؤ: يبدو أنّ ما نسّميه الإنسان، المخلوق على صورة الله ومثاله، لا وجودَ له في هذا الفكر إلا بوصفه

«سيفاً» ضارباً، أو بوصفه «عنقاً» مضروباً.

أو: يبدو أنّ هذا «الفكر» لا يُعنى إلاّ بأن يُقيم على «الأرض» مائدةً متواصلةً من رؤوس البشر، تحيةً لـ «السّماء».

وهو، مع هذا كلّه، «فكز» يؤمن، على نحوٍ قاطع، أنّه لا يُخطئ أبداً، وأنّه لا يقول إلاّ «الحق»، وإلاّ «الحقيقة».

مرّةً ثانية: واهاً علينا، وواهاً مِنّا.
هكذا...

ليس في العالم العربيّ - الإسلاميّ فقز، أو جهل.
ليس فيه سجن، أو ظلم. والعمل متوفّر لكلّ إنسان.
والحرية شائعةٌ كنور الشمس. والسعادة غامرة.
والعدالة خبز يوميّ.

ليس فيه غير «السنة» و«الشيعة» و«الکرد»، أو غير «المؤمنين» و«الكافرين»... إلخ.
ما أعظم هذا العالم! وظوبى لمن ينتمي إليه!
هكذا...

بعد خمسة عشر قزناً من التجربة الإسلاميّة الفريدة،
يقلّصها بعض المسلمين، ويحصرونها في: هل أنت «شيعي» أو «سني»، أو «ذميّ - كافر»، أو هل أنت «عربي» أو «كردي»؟ أو هل ينبغي أن تحيا المرأة سافرةً أو محجّبةً؟

مرّةً ثانية، ما أعظم هذه «الثقافة» التي «زّدت» إليها،
و«خوصرت» فيها، تلك التجربة الإسلاميّة.

هكذا...

بفضل هذه «الثقافة»، تُحوّل الحياة إلى مَجزرة،
ويُحوّل الفكر إلى «تأويل» في شزعية الذبح والقَتْل. أو
يُحوّل إلى آلة لقتل العقل، ويُغيّر سياق الحياة العربية:
من التعقّل إلى التسلّح، ومن الحوار إلى القتال، ومن
التواصل إنسانياً إلى التواصل وحشياً، ومن الانتماء
للشعر إلى الانتماء للأشياء. إنّها «ثقافة» الماقبل،
منقوعة في حَلّ العُنف. لا مكان فيها إلاّ للملّة - الأمة.
وليس الفرد، الإنسان، الكائن المشخّص إلاّ لفظة، مجرد
لفظة. لا ذوق، لا حسّ، لا جمال، لا معرفة، بل سديم
لفظي، جماعيّ عائم في «مأثورات» تتمحور حول اللاّ:
حول النفي، والتبذ، والإقصاء، والتّمييز الذي يكاد أن
يكون «عنصرياً». أعرف أن هناك مسلمين كثيرين
يرفضون هذه «الثقافة» ويدينونها. غير أنني أسألهم:
هل يكفي ذلك؟ هل يكفي أن نقول: هذه ليست ثقافة
الإسلام؟

- 20 -

يَطيب لي، في هذا المقام، أن أكّرر أنني أدين للمعري،
سجين المعزة الدائم، بأشياء كثيرة، أهمّها أنه جعلني
أنفّر من السّلطة، في مختلف أشكالها، وأن أعيش بعيداً
عنها. وهكذا حماني من الوقوع في برائتها.

كان شاعرَ الجزء المُفرد.

وللجزء المفرد قوّة مُفردة:

الزئاء للكلبي، الواحد، الأحد. والبكاء على «الأمة».

- 21 -

عندما يتلقظ بكلمة «الجنة»، يشعر كأن الدنيا كلها
تتحول إلى كرة في يده.
ما أعظم سحرك، أيتها الكلمة.
مرة أخرى: واهاً علينا، وواهاً منّا.

- 22 -

يجب أن نعترف أن كثيراً مما يمكن أن يُسمى في
علم النفس بـ «شهوة القتل والإلغاء»، مصحوبة بما
يسمونه بـ «طبائع الطفولة»، ظاهرة شديدة الحضور
عند كثير من الجماعات التي تتكون منها المجتمعات
العربية. وهذا الحضور سياسي وثقافي معاً، يحول دون
قيام حوار حقيقي بين هذه الجماعات، ويحول بالتالي
دون التضامن والتعاون، ودون التقدم.

يزيد المسألة تعقيداً أن وراء هذه الظاهرة تاريخاً
طويلاً من الطغيان والقتل والكبت، على الضعيفين
الخارجي - الاستعماري، والداخلي - الوطني. وراءها،
إذاً، كثير من الحذر، والزيبة، والشك، والخوف، وانعدام
الثقة، والاثهام... إلخ، إضافة إلى كثير من الأفكار
المسبقة، الظالمة والخاطئة في معظمها.

في هذه الظاهرة كذلك، ما يفسر معارك التهديم،
تهديم الآخر وتهديم الذات، بشكلٍ وحشيٍّ لا ينتج غير

المزيد من الانهيار، وغير الغم.

بل يمكن، في ضوء هذه الظاهرة، أن نفهم كيف أن «الثورات» العربية في القرن العشرين المنصرم لم تستطع أن تكون ثورات لبناء التحزّر من الخارج، ولبناء الديمقراطية وحقوقها وحزياتها في الداخل. وإنما كانت، على العكس، ثورات لبناء المزيد من السجون، أو للمزيد من إحكام السجون القائمة المتوارثة في جميع الميادين.

في هذه الظاهرة أخيراً ما يوضح كيف أن الجماعات التي تتكوّن منها المجتمعات العربية لم تكن في هذا القرن، على الرّغم من «التّضحيات النضالية» الضخمة، أكثر من زبّد عائم في نهر التاريخ.

- 23 -

عندما نفكر في الحاضر، سلباً أو إيجاباً، لا يجوز أن ننسى الماضي، القريب والبعيد، أو أن نعزله. ويجب أن نكون صادقين في الرؤية، وفي القول. إن بغداد، منظوراً إليها بعين الحقّ والصدق والموضوعية، كانت في جانبها السياسي، منذ بداية الإسلام، سلسلة من الحكام الطغاة، إلا استثنائياً ونادراً جداً، وصحراء من السجون والقثلى، إلا استثنائياً ونادراً.

لذلك، عندما نتساءل: ماذا يجب أن نفعل في حاضرنا، يجب أن نتساءل في الوقت ذاته: ماذا فعل أسلافنا، وماذا فعل وارثوهم؟ إنهم هم الذين «ورثونا»

هذا الحاضر - أو على الأقل، عناصره الأساسية. كيف،
إذاً، لا نثور عليهم، ونرفض أفكارهم وأعمالهم، إذا كنا
نريد حقاً أن نتخلص من هذا الحاضر؟
الخلاص من الهيمنة الأجنبية، مثلاً، يقتضي، أولاً
وقبل كل شيء، القضاء على كل ما يسوغ له التدخل:
المذهبية، والطائفية، والعنصرية، والقمع، والعبث
بالإنسان وحقوقه. إنه يقتضي أخلاقية البطولة، وبطولة
أخلاقية. دون ذلك لن تكون حربنا، مهما كانت شعاراتنا
وتضحياتنا، انتصاراً عليها، وإنما ستكون، على العكس،
انتصاراً لها.

- 24 -

«الجماعة بوصفها اسماً لغياب الأسطورة»: عبارة
للمفكر الفرنسي جان - لوك نانسي، يمكن أن نغير معناها
لكي تنطبق على «الجماعة» عندنا، فنقول: «الجماعة
بوصفها اسماً لحضور الأسطورة»! فالجماعة عندنا، دينياً
أو إيديولوجياً، ذات بنية «أسطورية».
هكذا لا نستطيع أن نخرج من «الأسطورة»، بمعناها
السلبى المغلق، لمجابهة الواقع كما هو، وبما هو، من
أجل تغييره، ولا نستطيع، عملياً وفي الممارسة الحية،
أن نحترم الديمقراطية، والتعددية، والحريات، وحقوق
الإنسان، إذا لم نخرج من «سجوننا»، الموروثة، وإذا لم
نعترف أن شعوبنا مكونة من جماعات تكوّنت هي نفسها
في المذهبية والطائفية والتعصب والانغلاق والعنصرية

والظغيان. وأنها، إلى ذلك، جماعات ترتبط بالماضي على نحو «استعادي» و«انبعاثي» أدى، عملياً، خصوصاً في القرن المنصرم، إلى تدمير جميع الممكنات باسم المستحيل. وأن نعترف يعني ضمناً وبدئياً، القضاء قبل كل شيء على هذه السجون.

- 25 -

التاريخ يوقظ أحداثه الماضية، ويعيد ترتيبها. ثقة أوراق: جلوذ غزلان، سَعْفُ نخل، عظام، جماجم، أحجار بيضاء، مسطحة ومدورة، تعيد بغداد تصنيفها. الواقع كوكب يدور خارج المجموعة الشمسية الأليفة. لا تقدر الأبدية أن تحتضنه. والطبيعة أقرب إلى أن تكون مخطوطة رملية يصعب حفظها، تتمزق وتتناثر بين أصابع ربح تهب آتية من طبيعة أخرى.

لا صوت إلا ذلك الذي يخرج من أعاصير ترتطم بالمعدن، وتتخالف معه. يقفز الضوء من معدن إلى آخر كأنه نورس يرتعش رعباً. الأشباح تتكاثر وتتنوع. تتغلغل على نحو لا سابق له، في كيس تحت إنبط الفضاء.

دواليب تبدو كأنها تتحرك في خيوط الغبار والشمس. والماء، في دجلة والفرات، يبدو كأنه عرش ذري، تارة، ويبدو تارة كأنه كرسي الله. الأفق أشعث أغبر.

- 26 -

صورة فوتوغرافية كبيرة لجثة طفلة جنوبية. تبدو
الطفلة كأنها نائمة على زندها الأيمن.

غير بعيد عنها، تتناثر أنقاض سيارة. خرق ثياب.
شظايا وأحجار سوداء. حذاء، ربّما لقتيل لا تبدو جثته،
أو لشخص تمكّن من الهرب. في الطّرف الأيمن الأعلى
من الصّورة بعض الثّباتات. («الحياة»، الصفحة الأولى،
16 تموز/يوليو 2007).

طفلة ميتة بقصيف إسرائيلي، في حقل أشلاء.
لماذا لا نسأل الواقع في صورة هذه الطفلة أن ينقلنا
إلى الافتراض؟ أي إلى الصّورة الافتراضية التي تكمن
وراءها. وما يكون معنى هذه الصّورة؟ أو ما الذي
«تمثله»؟

للجواب عن هذا السؤال، علينا أن نستعين بمفهوم
«التناسخ»، ذلك «اللاهوت» السّالب. السّالب في
الصّورة الفوتوغرافية «يتناسخ» في صور: فهو، في
ذاته، غير مرئي. وعندما «نراه»، لا نراه هو، في ذاته،
وإنما نرى «نُسخته» / صورته.

التصوير الفوتوغرافي قَرَب صورة الطفلة إلى
المشاهد، فيما أبقاه بعيداً عن أصلها. غير أنّ هذه
الصّورة تقدّم نفسها كأنها الأصل: تحلّ محلّه، كأنها بديل
له، وفي الوقت نفسه، تشير إلى غيابه. هل معنى ذلك
أنّ جُثّة الطفلة في صورة فوتوغرافية واقعية، تتضمّن
جثة أخرى في صورة افتراضية؟

وما تكون هذه الجُثة؟

لنهمل الآن الجواب (الممكن)، ولتتركه إلى ذكاء القارئ ومخيلته.

يقول سارتر: «الصورة فعل وليست شيئاً. الصورة وعي للشيء». ومعنى ذلك أن الصورة الافتراضية صورة - فعل، صورة - وعي، تنقلنا من عالم مغلق إلى عالم مفتوح. وبما أن رؤية الصورة الافتراضية لا تفتح على المستقبل وحده، وإنما تفتح كذلك على الماضي، فإنها صورة تقرن بين الذاكرة، والحاضر، والمستقبل. وتخلق في المشاهد صوراً نفسية عديدة، ومتنوعة. هكذا تبدو الصورة - الطفلة كمثل أفق، كمثل صورة - أفق. في الزمن - حاضراً ومستقبلاً وماضياً. وفي المكان - هنا، وهناك، وهناك. جثة تلك الطفلة.

- 27 -

منذ أكثر من نصف قرن، لم يتقدّم «الفكر السياسي» العربي، وبخاصة في جانبه الحاكم الرسمي، ذرة واحدة في فهم المعنى العميق الذي تنهض عليه إسرائيل، تاريخياً، وثقافياً، ودينياً. فهي لا تزال «دولة مغتصبة عدوانية تدعمها أميركا ودول الغرب». وهذا صحيح، من حيث هو وصف. لكن صحيح أيضاً أنه وصف خارجي، وصف للمظهر، لا للجوهر. وهو، إذاً، لا يقدم معرفة حقيقية.

وبهذه المعرفة السطحية عمل ويعمل بعض العرب، أو جلهم ظاهرياً كذلك، للقضاء على إسرائيل - «الجسم الغريب، الذخيل».

كّدسوا الأسلحة (الترجمة العملية لذلك: بدّدوا ثرواتهم)، لوقف عدوانها، عبثاً، أو للقضاء عليها (وترجمة ذلك عملياً: القضاء على شعوبهم).

ومع ذلك لا يزالون يصرون على عدم المعرفة. هكذا، منذ 1948 لم يفعلوا إلا ما يزيد إسرائيل قوّة، أو ما يُعطيها الذريعة لكي تزداد قوّة وهيمنة. وباسم القضاء عليها، لا يزالون يقضون على طاقات شعوبها بكاملها. فمنذ هذا التاريخ تعيش الأجيال العربية في أوضاع لا يعرفون فيها سوى الهجرة والتشرد والشقاء اليومي - فقراً وبطالة، قمعاً وسجناً. وذلك كلّه باسم النضال ضدّ إسرائيل والاستعمار. حتّى تحوّلت الأوطان إلى سجون، وتحوّل النضال الوطني إلى عماءٍ وطني.

- 28 -

يرى فرويد في كتابه «موسى والتوحيد» أنّ المكوّن الأساس للشخصية اليهودية يتمثل في اعتقاد اليهود، على نحوٍ كاملٍ ومطلق، بأنهم شعب اختارهم الله، بين البشر جميعاً، لكي يكونوا شعبه الخاص، ولكي يكون «رَبّهم الأعلى».

وهذا الاعتقاد هو ما يجعلهم يؤمنون، على نحوٍ مُطلقٍ كذلك، أنّ «الحقيقة ملك لهم» وحدهم، والأحقّ

خارج ما يرون، هم أنفسهم، أنه الحق. وهو ما يُحدّد، تبعاً لذلك، حياتهم، نظراً وعملاً. هكذا يعيشون ويفكرون كأنهم يتماهون مع إرادة الله: كلامهم إلهي، وعملهم إلهي. فليس «في جبة أيّ منهم إلا الله»، لكي نستخدم عبارة الحلاج. هكذا يكون هجومهم على أعدائهم هجوماً إلهياً، ويكون دفاعهم كذلك دفاعاً إلهياً. وفي هذا ما يفسّر، اليوم، وحشية إسرائيل (الترجمة الدينية: الإنسانية العليا، والعقاب الإلهي العادل!) في تدمير لبنان، منتهكةً جميع المبادئ الإنسانية، ودون تمييز في هذا كله، بين الطفل والشيخ، وبين البريء والمذنب، وبين الحياة والموت.

يَحَارُ فرويد نفسه في تفسير هذه الظاهرة التي يَصِفُهَا بأنها «الفريدة في تاريخ الديانات»، وأعني تفسير هذا «الاختيار»، متسائلاً: «كيف يختار الله شعباً ليجعل منه شعبه الخاص؟» أو: «كيف حدث أن يدعي شعب صغير بئس، عاجز، صلب، بأنه الابن الحبيب للرب؟»

ولعلّ في هذه «الحيرة» ما يفسّر وصف فرويد للوحدانية، قائلاً بأن «فكرة الله الأوحد لم تكن إلا انعكاساً للفرعون الذي يمارس سلطاناً مُطلقاً»، وبأنّ الدين «غصاب» (نفسي - عقلي).

طبعاً، لم يَنجُ فرويد نفسه من اتهامه، هو اليهودي، بالتهمة إياها: «الأسامية». ولا بُدّ، في هذا الإطار، من أن نستثني يهوداً كثيرين - علماء ومفكرين، وفلاسفة

وشعراء، وكتّاباً، وفنانين - رسّامين، وموسيقيين،
وسينمائيين، ومسرحيين، رفضوا ويرفضون تلك الرّؤية
الدّينية التي توجّه السياسة الإسرائيليّة، وتوجّه الأغليّة
السّاحقة من الإسرائيليين.

- 29 -

لو كان الاعتقاد بهذا «الاختيار الإلهي»، مجرّد إيمان
خالص، ينحصر بين الإنسان وربّه، لكان من الممكن
تفهمه، باسم حق الإنسان بالإيمان الحرّ، والتعايش معه.
غير أنّه يُصبح لامعقولاً ولاإنسانياً عندما يتخطى النّظر
إلى العمل والممارسة، فتُبنى عليه دولة، ويُؤسّس باسمه
جيش ونظام، وتُبنى علاقات فيما بين الثقافات، وفيما
بين «أبناء الله» الآخرين، المساكين، على هذا الكوكب
الأرضي المسكين!

وتصل هذه اللامعقولية إلى حدود يحار الإنسان في
وضفها، وتحديد مخاطرها عندما يصبح هذا الاعتقاد
مبدأ ليرسم سياسة إسرائيل - الدّولة، وتتبنّاه الدّولة
الغضمي في العالم: الولايات المتحدة، كما نرى اليوم -
في لبنان.

- 30 -

يقول فرنسيس هيربرت برادلي: «عندما يسوء كلّ
شيء، فمن الخير أن نعرف الأسوأ».
ثرى، ما سيكون هذا «الأسوأ»؟

المثلث الدائرة

- 1 -

من أين يجيء ذلك «الفن» الآخر الذي يبرع فيه
الساسة العرب: فنّ تحويل الحياة إلى «حريق»
متواصل؟

- 2 -

كل يوم، كما تقول الأخبار، تُكتشف في العراق، المركز
الأول تاريخياً للحضارة العربية، جثث لأشخاص تصفهم
هذه الأخبار بأنهم «مجهولو الهوية».
يستغرب كثيرون هذه الظاهرة.
الأكثر غرابة هو هذا الاستغراب نفسه: فمعظم العرب
الأحياء، اليوم، هم كذلك «مجهولو الهوية».

- 3 -

إذا صحت مقولة ماركس: «لا تطرح الإنسانية على
نفسها إلا المسائل التي تستطيع أن تحلّها»، وطبقناها
على الساسة العرب، فإننا نلاحظ أنهم لا يطرحون أية
مسألة، ومعنى ذلك أنهم عاجزون عن تقديم أي حلّ لأية
مسألة.

وهذا ما يفسّر «استسلامهم»: يفضلون أن يأخذوا الأشياء كلها «محلولة» دون بحث، دون تعب، دون أيّ جهد.

- 4 -

تبدو الحياة العربية لمن يُحسن قراءتها، سياسياً، كأنها «مُصنَّف» ضخم من أوراق تتطاير في ربح الوقت.

- 5 -

رجال الاختصاص الكبار في علم السلطة والسياسة مدعوون إلى دراسة إنجاز عربيّ ضخم في مجال هذا العلم، حقّقه الساسة العرب، يُضاف إلى مختلف إنجازاتهم الأخرى. يتمثّل هذا الإنجاز في تحويل النظام «الثوري»، «الديموقراطي»، إلى نظام ملكي، وراثي، عائلي، «إقطاعي»، يتمّ بانتخابات شعبية حرة. ومن المؤكّد أنّ التاريخ سيحفظ لهؤلاء الساسة في سجلّاته حقوقهم الكاملة في هذا الإنجاز، ولن يتردّد في إعطائهم براءة اختراعه.

- 6 -

يُضفي علم النفس أهمية كبيرة على مفهوم «قتل الأب»، بالمعنى الرمزيّ طبعاً، في تحليله لمفهوم الإبداع أو التقدم. فهذا القتل، بحسب نظرية فرويد، أمر لا بدّ منه إذا شاء الابن أن يتحرّر، وأن يفكّر ويعمل بحرية.

من دون هذا «القتل الرمزي» لا يقدر الابن أن يتجاوز أباه، ويظلّ تابعاً له، فاقداً استقلاليتته، ومقلداً.

الابن في التراث العربي هو الذي يتم، على العكس، قتله، رمزياً. وهو يُقتل بطريقتين: إما أن يُحوّل منذ ولادته إلى «أب» يحلّ بالقوة محلّ «أبيه»، وإما أن «الأب» يفرض عليه، بصفته ابناً ثقافته وقيمه: يورثها له، كما يورثه حقلاً أو بيتاً.

هكذا يبدو المجتمع العربي كأنه لا يتغير ولا يتطور، أو كأنه «لا يلد» أو كأنه مجموعة من الآباء الذين لا يتناسلون، إلا داخل ذواتهم: لا نهاية لهم، عدداً، ولا نهاية لهم، ثقافة.

أليس في هذا كذلك ما يوضح السرّ في هيمنة التقليد، والذائقة التقليدية، على الفكر والفنّ والأدب؟

- 7 -

يمكن القول إنّ ما كشف عنه العلم وأنجزته التقنية، قفز بالعالم إلى مرحلة من التقدّم تشبه الأسطورة، أعني لم تكن متوقعة. وتكفي الإشارة إلى بعض الكشوف والمنجزات، تدليلاً على ذلك، وتمثيلاً لا حصراً: الطيران، القطار، الميكانيكا، غزو الكواكب، سبر الخلية الحيّة، اكتشاف الطاقة الكهربائية والذرة، منجزات الطب، الاستنساخ... إلخ، فضلاً عن الثورة الالكترونية، بخاصة في جوانبها المعلوماتية.

ويصخ القول، في هذا الصدد، إنَّ التقنية ولدت مشكلات إنسانية وحضارية كبيرة. غير أنَّ المفكرين في الغرب التقنوي أكدوا ويؤكدون على أنَّ التقنية لا تحل مشكلات الإنسان، وإنما على العكس تعقدها. وذلك عائذ إلى أنَّ «جوهر» التقنية ليس فيها، بحدِّ ذاتها، وإنما هو في ما «تقوله»، وما «تعمله». وفي «قولها» و«عملها» ما يُوهم الإنسان بأنه يسيطر على العالم، لكنه، في الواقع والممارسة، يكتشف أنه يتحوّل هو نفسه إلى آلة، وأنَّ العالم، على العكس، هو الذي يسيطر عليه.

والمشكلة الأكثر تعقيداً تتمثل في الشعوب التي لا «تنتج» التقنية، بل «تستهلكها»، وبينهم العرب. فهذه الشعوب تعيش في «الظاهر» الذي يتولّد عن التقنية، وتظلّ في معزل عن الحركة العقلية الكامنة وراءها. هكذا يحتلّ «الظاهر المُستعار» من نتاج هذه التقنية، المكانة المركزية الأولى في حياة العرب، اليوم، على جميع المستويات، وفي مختلف الميادين. وهو «ظاهر» يكاد، لانعدام الإبداع العربيّ التقنيّ، أن يُصبح هو «الجوهر» - حتى ليُخيّل للدارس، أحياناً في بعض البلدان العربيّة، أنَّ «الهوية» العربيّة، اليوم فيها، هي هوية هذا «الظاهر المُستعار».

- 8 -

ارسم مثلثاً على دفترِكَ. حدِّق فيه، وأنت تتكلّم على السياسة العربيّة، والوضع العربيّ، وسوف ترى أنَّ هذا

المثلث يتحوّل إلى دائرة.

(5 تشرين الأول/أكتوبر، 2006)

3. خلاصة لمقالة كتبت بالفرنسية، خصيصاً لمجلة «النوفيل أوبسيرفاتور»، في باريس.

الإسلام: «دار» جديدة و«مدار» جديد لحروب العصر؟

شهوة السلطة

- 1 -

يمكن أن نصف العصر الزاهن، استناداً إلى عناصر كثيرة، بأنه «إسلامي». فالإسلام هو، اليوم، «المادة» الأولى في سياسة العالم. شرقاً وغرباً. شمالاً وجنوباً. العقدة، وردة الزياح الحربية، في هذا كله، هي فلسطين. والإسلام في هذا كله، أيضاً، مدار و«دار» لتلك الحرب الكونية (الثالثة) المركبة، الحضارية، المعقدة، الخطرة، الطاحنة، «الدينية»، والثقافية، والإنسانية. حزب - رجم لجنين صخم من الحروب الكثيرة. إسلامية - أجنبية (ضد «الكفار»، الغزاة... إلخ)، وإسلامية - إسلامية بين السلطات والشعوب، الوطنيين والعملاء، المؤمنين والكافرين، المحافظين و«المرتدين»، التقليديين والعلمانيين... إلخ. والفاجع، العبثي، المربز في هذه الحروب الأخيرة يتمثل في هذا «التذبذب» بين فريقين: فريق لا يرى الإيمان الإسلامي والتدين الإسلامي كافيين، فيعمل على العودة إلى السياسات والمظاهر والأزياء والعادات وأسس العلاقات بين الشعوب، إلى صورة قديمة تقليدية يفترضها

افتراضاً ويُسمِّيها بـ «المدينة الإسلاميَّة»، وفريق لا يتنكَّر لإسلامه، ولكنه يتطلَّع إلى مواكبة التقدُّم، ويؤمن بالمساواة، وحرية الفرد، والوثام بين الشعوب، واستعادة المبادرة في البحوث العلميَّة والإنسانيَّة، مُستضيئاً بالمبادرات الإسلاميَّة في عهودٍ سابقة، على اختلافها وتباينها. وإذا حمل اتجاه هذا الفريق عناوين وأسماء مختلفة كالعلمانيَّة، أو المدنيَّة، أو الديموقراطيَّة، أو الثحرر، فلكي يؤكِّد أنَّ كلَّ مواطنٍ في ديار الإسلام، أيّاً كان فكره أو إيمانه، مسؤولٌ، وجديرٌ بأن يُشارك في النهوض والتقدُّم. ولئن كان الصَّوت الأعلى، بل الأكثر ضَغْطاً وقمعاً حتَّى الآن، هو صوت «الأصوليين» في الفريق الأوَّل، فإنَّ الملايين من الفريق الثاني الذين تظاهروا في تركيا إنَّما يُعلنون التمسك بمكتسبات التطوُّر، وبحقِّ كلِّ فردٍ في حزبة الرأي والتعبير والنظر واختيار شكل الحكم ومضمون السِّياسة. والحقُّ أنَّ نزول ملايين البشر إلى الشوارع في تركيا، لكي يهتفوا: «لا، للشريعة!» ظاهرةٌ كبرى في تاريخ الإسلام، إضافةً إلى كونها الظاهرة الأكثر دلالةً في السِّياسة، في العالم الإسلامي، وعلى المستوى الكوني. وعلى الأصوليين، والفريق الأوَّل بعامة، أن يتدبروا هذه الظاهرة، وأن يتدارسوها، لا باسم الحزبة وحدها، وإنَّما باسم الإسلام نفسه، أيضاً، احتراماً لدوره التاريخي العظيم في بناء الحضارة البشريَّة.

لا أريد أن أدخل في «ثقافة المؤامرة»، فأسأل: هل هذه الحرب - «الحروب» مفروضة، بخطة ما، من خارج، أم أنها «مقصودة» من داخل، بخطة ما، كذلك؟ أريد أن أبقى في ثقافة الظاهر، المرئي، المباشر. في فلسطين نجد ألباء هذه الثقافة الحية. إنها عُقدة اللقاء - الصراع بين دينين - شعبين، يقول وَخِي كُلُّ مِنْهُمَا لِكُلِّ مِنْهُمَا: «أنتم خير أمة». في ضوء هذه «الأخوة» الدينية، أو هذه «الأبوة» الإبراهيمية»، المريرة، الفاجعة، الدامية، الاستئصالية، يمكن أن تقال أشياء كثيرة، متنوعة، ومتناقضة. من جهتي، سأقول ما يبدو لي أنه الأكثر إضاءة، وإن لم يكن الأقل تناقضاً.

أولاً، عن الحرب بين الإسلام وأعدائه «الكفار»، سأقول إنها حرب خاسرة. والخاسرون، طبعاً، هم المسلمون. يتعذر على المسلمين، في البلدان الإسلامية، اليوم، كما هم، وبما هم، غداةً وعتاداً، مؤسسات وقيادات، وفي غياب شبه كامل لشروط الحرية، والبحث، والتقدم العلمي، أن ينتصروا على أعدائهم. لسبب بسيط واحد مباشر، بين أسباب كثيرة بالغة

التعقيد، أصوغه بتبسيط كما يلي: لا أستطيع أن أتغلب على عدوي بأسلحة هو الذي يصنعها أو يخترعها ويمتلك القدرة على تطويرها، وهو نفسه الذي يقدمها لي، مقابل ثرواتي.

ولن تكون الحرب عليه، إذاً، إلا حرب استنزاف لطاقت المسلمين، المعنوية والمادية. ولن تكون، وإن بدت ظاهرياً أنها تُنهك «الخارج»، إلا وسيلة لهذا الخارج نفسه، للعمل على تفتيت «الداخل» وتقهره، والحيلولة بينه وبين النهوض والتقدم.

- 4 -

ثانياً، عن الحرب الإسلامية - الإسلامية، سأقول إن ثقة وإقناعاً اجتماعياً - ثقافياً - حضارياً يعيشه المسلمون أنفسهم، يجعل عودتهم إلى نظم الإسلام الأول ومؤسساته، أمراً مُستحيلاً على جميع الأصعدة.

وليس مردُّ ذلك إلى أن المسلمين فقدوا إيمانهم بالإسلام، وإنما مردُّه إلى أن حياتهم أصبحت أكثر تعقيداً واتساعاً وغنى وتنوعاً من أن تتطابق معها أو تُلبّيها «الصورة» التي رسمها للإسلام فقهاؤه الأوائل. فمشكلات هذه الحياة وتطلعاتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعلمية لا تعالجها فتوى من هنا، وموعظة من هناك. لا بُد لها من نظرات ودراسات علمية، متخصصة، وشاملة، تستند إلى رؤى وأسس

معرفية كؤنية. هكذا يتحتم على المسلمين، إن كانوا يريدون النهوض حقاً، والمشاركة في بناء العالم، أن يخرجوا من الخطاب الشائع الذي بدأه الأفغاني، والذي ينادي بالعودة إلى «الدولة» الإسلامية القديمة. فآية دولة هي هذه الدولة؟ أهي «حكومة» المدينة؟ أهي «الخلافة» الراشدية؟ أم هي الدولة التي أسسها معاوية؟

ويزداد هذا السؤال دقةً وجدةً عندما ندرك أن هذه الدولة الأخيرة كانت قطيعةً كاملةً مع الماضي، وأنها مع ذلك، وربما بسبب من ذلك، كانت وحدها الجديرة باسمها، وكانت، على الرغم مما يؤخذ عليها، دينياً وسياسياً، أساساً للدولة العربية اللاحقة.

في كل حال، كانت الدولة الراشدية بدايةً واضحةً، على مستوى العقيدة، غير أنها لم تكن كذلك، على مستوى السياسة، خصوصاً بعد الخليفة الثاني.

ونعرف جميعاً أن الدولة بدأت مع معاوية والأمويين، في أفق آخر غير ذلك الذي حاولت الخلافة الراشدية أن تؤسس له. في هذه الدولة، عُرفت الدواوين (المؤسسات)، استمراراً للدواوين الزومية والفارسية، وتنوعاً عليها وتطوراً. هكذا لم تأت الوثبة الحضارية التي حققها العرب، بدءاً من نشوء هذه الدولة، من محاكاة الماضي، أو من الثقاليد. ولم تأت كذلك من التوسل بوسائل الحضارة بوصفها مجرد سلع

استهلاكية، (كما يفعل الأبناء، اليوم)، دون إنتاجية إبداعية خاصة. فلقد نفذ العرب إلى قلب الثقافات التي سبقتهم، وشاركوا في إنتاجها، وطوروه، منفتحين على قيمها الفنية والمعمارية والأدبية والعلمية. ولهذا أمكن أن يُعطوها «وجهاً» عربياً، ورؤيةً إسلامية - عربية، مدركين أن الحضارة مشروع كبير، حياتي وإبداعي، وليست مجرد سلع وأدوات طوباوية (يوتوبيا) دينية، يديرها الفقهاء، وتقفز فوق التاريخ ومراحلها، وفوق التطور والتعقيدات التي بلغها العالم المعاصر. لا بُدَّ، إذًا، من «صورة» جديدة.

دون ذلك، ستستمر الحروب الإسلامية - الإسلامية إلى أن تنطفئ قوى المسلمين. وفيما تستمر، يحولون بلدانهم إلى صحارى، لكن من البلاستيك (الأجنبي، «الكافر»)، هذه المرة. صحارى لا تُروّض في قصور وعمارات ومخازن ومراكز وأسواق تجارية دولية، كما تيسر فعل ذلك في بلدان الخليج. صحارى لا «تموت»، وإنما الإنسان هو الذي يموت. ذلك أن «معنى» البلاستيك، هنا، ليس في «مادته» وحدها، وإنما هو كذلك، في «رمزيته» الثقافية والمعنوية.

- 5 -

سأقول، ثالثاً، إن الحياة الإسلامية ليست في حاجة إلى هذه الحروب التي لا تنتج إلا الخراب والدمار. إنها،

على العكس، في حاجة إلى إعادة التأسيس بما يشبه «الزّوح» ذاتها، إن كان المسلمون يصرون على «تقليد» الماضي أو على «استعادته»، أقول: لا بدّ لهم من التأسيس لحياتهم الحديثة بالزّوح ذاتها التي أسس بها الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب لحياة المسلمين «الحديثة»، بعد وفاة مؤسسها الأوّل: روح الواقع الحيّ، المتحرّك، لا روح «النّص». ولعلّهم يعرفون خيراً مني كيف أوقف هذا القائد الرّائي العمل ببعض الآيات والأحاديث، مُغلباً الحياة على الفقه، والواقع على النّص. هكذا يعمل المسلمون على الخروج من شهوة السّلطة، إلى طموح كونيّ في مستوى الرؤية الإسلاميّة الإنسانيّة. وهي رؤية تجعل من الإسلام قوّة محرّكة على مستوى الكون، وتخلّصه من العقليات التي تختزله في فتاوى أمرٍ ونهي.

الإسلام مسؤوليّة كونيّة لا إزاء الماضي وحده، وإنّما كذلك، وعلى الأخصّ، إزاء الحاضر، وإزاء البشر، وإزاء المستقبل.

- 6 -

ألن يذهب المسلمون، أخيراً، في تساؤلاتهم وتحليلاتهم، إلى أبعد من المظهر والسّطح؟ ألن يروا، أخيراً، كيف أنّ بلدانهم ترسم بينها وبين عالم التقدّم، حدود التخلّف - الأميّة، والبطالة، وغياب الحرّيات،

والاستهتار بالإنسان وحقوقه؟ كيف أنها ترسم كذلك حدود الحروب؟ كيف أن «حجم التبادل التجاري، (على سبيل المثال) بين الدول الأعضاء في مُنظمة المؤتمر الإسلامي (تضم 57 دولة وخمسة مراقبين) لا يصل إلا إلى نسبة ثلاثة في المئة من حجم التبادل بين دول الاتحاد الأوروبي»، كما قال برويز مشرف في الدورة الأخيرة، الرابعة والثلاثين، من مؤتمر وزراء خارجية دول هذه المنظمة، في إسلام آباد؟ وماذا يقال، كمثال آخر، عن إنتاج المعرفة، وحجم التبادل المعرفي؟ ألا يبدو العالم الإسلامي، من هذه الناحية، في مرتبة الصفرة؟ ألا يبدو كأنه عالم غير موجود، إلا جغرافياً؟

كل شيء في العالم الإسلامي متناقض، متناقض، متناحر، مغلق. وعلى الوعي الإسلامي أن يرتجف خجلاً ورعباً من رؤية العالم الإسلامي في تحوله إلى إرهاب، وقتل، وجثث، ومقابر، في عالم يصفه بأنه «كافر» يتحول على العكس فيما وراء سياساته العدوانية، إلى شمويس، ومنارات، وآفاق معرفية بلا نهاية.

ثلاثة أسئلة حول «الأصولية» الثقافية العربية

- 1 -

ربما يتضح اليوم، أكثر من أي وقت مضى، خصوصاً لجماعات اليسار السياسي - الفكري، على تنوعهم، أن

البنيّة الثقافيّة الدينيّة في العالم العربي، لا تزال الأكثر هيمنة، وفعاليّة، وحضوراً. وأن قيم الحداثة، والتقدّم عموماً، زادتها زسوخاً ويقظة، خلافاً لما كان يُظنّ أو يُعتقد.

هذا مما أكّدت عليه مراراً، منذ كتاب «الثابت والمتحوّل»، في أوائل السبعينات من القرن الماضي. وهو ما جعل بعض الأصدقاء في هذه الجماعات يتفضّلون عليّ بتهمة «إحياء» الدين، والكلام على قضايا «تخطّأها العصر».

- 2 -

إنّما، تؤكّد التجربة التاريخيّة أنّ هؤلاء الأصدقاء، كانوا ينطلقون، في أفكارهم وأحكامهم، من «أصوليّة» أخرى، تنهض على «كتاب» آخر، وتفسّر «حزفي» آخر. تؤكّد هذه التجربة كذلك أنّ الثقافة التي لا يُعاد النظر فيها، بأصولها ومشكلاتها، تحليلاً ونقداً، تظلّ جامدة، مغلقة، وأنّ إعادة النظر، اليوم، إنّما هي ضرورة قصوى. خصوصاً أنّ «الصورة» التي ترسمها النزعات الأصوليّة الدينيّة عن الثقافة العربيّة والحياة العربيّة، ليست تشويهاً وحسب، وإنّما هي نوع من «الإهانة» و«التحقير» لتاريخ عظيم من الإبداعات العربيّة في جميع الميادين، أسهمت في بناء العالم الحديث. عدا أنّها «صورة» لا تستند إلى «المجادلة الحسنّة»، وإنّما

تعتمد على أساليب تزغيبٍ وتزهبٍ ليست في حقيقتها، إلا غُفناً.

وتصل هذه الأساليب في بعض البلدان العربية إلى درجة تدفع الإنسان إلى القول إن مشكلتنا الأولى، اليوم، لا تتمثل في ما يُسمى بالصدام الحضاري الإسلامي - العربي، بقدر ما تتمثل، على العكس، في الصدام العربي - العربي، أو الإسلامي - الإسلامي، فيما بين الأفكار والاتجاهات والأعمال. فبإسم فهم حزفي ثقلي، محدود و فقير، للإسلام وتراثه الضخم، المادي والرمزي، تسود ثقافة ضحلة، لا رؤية فيها ولا رؤيا. لا تكتفي بتشويه الواقعي، الحي، المتحرك والخلاق في المجتمعات العربية، وإنما تطمسه كذلك. عدا أنها، تبعاً لذلك، «تقرّم» حضور الإسلام في «مواجهة» العالم، أو «الحوار» معه، وثقلصه في أقوال وممارسات عنفية، لا تسيء، أخيراً، إلا إلى الإسلام نفسه. وأخطر ما في الأصوليات، من هذه الناحية، هو أنها توحد بين الإيمان والمعرفة، مغلبةً «ثبات» الأول، على «حركية» الثانية وتحولاتها. هكذا يفقد الإيمان توهجه وطاقته، لأنه يتحول إلى تقليد جامد، وتنتهي المعرفة لأنها تتطابق مع هذه التقليدية، وتتحول إلى نوع آخر من الجهل: تنفصل عن تغيرات الواقع والعالم، وبذلك تنفصل عن الإنسان نفسه.

وما تكون، في هذه الحالة، قيمة ثقافة تؤسس لها
هذه الأصوليات، تنبذ العلم والفلسفة والشعر والتصوير
والنحت والموسيقى، وتحترق الجسد، والطبع والطبيعة
والمخيلة والحلم؟

- 3 -

الحق أن الأصولي لا «يفكر»، وإنما يفكر عنه النقل أو
التقليد. أو لنقل: إنه يعيش في نظام فكري يعفي
الإنسان من التفكير. وفي هذا ما يتناقض جذرياً مع
النص القرآني الذي تزعم أنها تصدر عنه، وأنها تصونه،
وتدافع عنه. فقد وردت في هذا النص كلمة «عقل»
(وصيغها الفعلية) تسعاً وأربعين مرة. ووردت كلمة
«فقه» بمعنى التفكير والفهم (وصيغها الفعلية) عشرين
مرة. ووردت كلمة «فكر» (وصيغها الفعلية) ثماني
عشرة مرة.

فكيف يقال عن النص القرآني كلام أو عمل لا يصدر
عن العقل والفقه والفكر؟ ولماذا تُصرّ النزعات الأصولية
على ازدياد المساءلة، والبحث، وإعادة النظر؟ ولماذا،
بدلاً من أن «تعقل» الماضي بروح الحاضر، تترك لهذا
الماضي أن «يعقل» الحاضر؟ أليس في هذا ما يتطابق
مع موقف أصحابها من منتجات الحداثة؟ فهذه
المنتجات، على اختلاف أنواعها وأشكالها، من الطائرة
إلى الملعقة، لا ينظرون إليها إلا بوصفها «مُسَخَّرَةٌ» لهم.

ومعنى ذلك، فكرياً وحضارياً، أنها هي التي «تقودهم» في حياتهم اليومية، وهي التي «تفكر» عنهم، في ثقافتهم. فالحياة، وفقاً للنزعات الأصولية، لا تقوم على الابتكار، أو «الابتداع»، وإنما تقوم على التقليد المؤسس، حتى لو كان هذا التقليد «نقلًا» عن الآخر الذي تعدّه «كافراً».

- 4 -

أودّ، مع ذلك، أن أنهي هذه المقالة بطرح ثلاثة أسئلة على مفكري النزعات الأصولية.

أصوغ السؤال الأول، كما يلي: هناك، عقلياً وإنسانياً، «حقيقة» تصلح للإنسان في طفولته، وفي شبابه، وفي شيخوخته، دون أيّ تغيير، أو تعديل، أو تساؤل، وفي معزلٍ كاملٍ عن حياته الشخصية، وتجاربه ومشكلاته، وعن التاريخ والعالم؟

أفلن يكون الإيمان بوجود مثل هذه «الحقيقة» مجرداً انخراطٍ آليٍّ يؤدي بالإنسان المؤمن نفسه إلى أن يصبح كمثال الآلة؟

أصوغ السؤال الثاني، المرتبط بالأول، كما يلي:
ألا يعني مثل هذا «الإيمان» بمثل هذه «الحقيقة» أنّ مدارّ الوجود ليس الإنسان في ذاته، بوصفه إنساناً، وإنما هو «المعتقد»، أو هو، في الحالة الأصولية، «معتقدٌ مُحدّد، خاصٌّ»؟ ألا يعني، تبعاً لذلك، أنّ الإنسان

ليس «ماهيّة» قائمة بذاتها، خُزاً في أن يكون له «دينه»، وللآخر «دينه» (لكم دينكم ولي ديني)، وإنما هو مجرّد «إناء» يُصبّ فيه «المعتقد»، أو مجرّد «حامل» له؟

ولعلنا نجد في ذلك، أي في النظر إلى الإنسان بوصفه مجرّد «إناء» أو «حامل»، ما يُفسّر عدم اهتمام الأصوليين بقيم إنسانيّة لا معنى للإنسان إلا بها: قيم الحرّيّة، والحقيقة، والحقّ، والعدالة، والمساواة... إلخ، وعدم احترامها لمبدأ الذاتيّة، أو الاستقلاليّة، أو لحقوق الإنسان، أو التعدّدية، أو الديموقراطيّة.

السؤال الثالث الأخير هو التالي:

ألا يبدو، في ضوء السؤالين السابقين، أنّ كلّ شيء في الثقافة التي ترسخها النزعات الأصوليّة وثعّمها، يُشير إلى أنّ الإنسان هو في آخر الدّرجات من سلّم القيم، ويؤكد على أنّ معيار قيمته ليس في كونه إنساناً، وإنما في كونه «مؤمناً»، أو «كافراً»، أو أنّ قيمته ليست في «ماهيّته»، بل في «صفته»؟ أليس في هذا، أخيراً، ما يسوّغ المذابح والمجازر البشريّة، وما يدفع إليها، وما «يزينها»؟ ومن أين لهذا كلّه أن يكون في خدمة الإسلام؟

الانشطار في ذروته التراجيدية

فيما تزداد السياسة الإسرائيلية امتهاناً للفلسطينيين وحقوقهم، مدعومة من الولايات المتحدة الأميركية، محوِّلة الأرض المحتلة إلى قفص، أو إلى سجن في الهواء الطلق، وفقاً لتعبير باتريك سيل،

وفيما يتراجع كل مشروع موضوعي إنساني، وتتقدم المشروعات والتنظيمات التي تجمع بين أقصى التطرف والغنف، تحت راية «الحق أو الأمر الإلهي»،

وفيما نشهد البوادر الأولى لفقد الفلسطينيين اسمهم وانتماءهم، بعد فقد أرضهم وكيانهم،

في أثناء هذا كله، نرى أن الصورة التي تتخذها القضية الفلسطينية ليست مجرد تراجيديا في الهواء الطلق يتم فيها القضاء على وطن وشعب، وإنما هي كذلك صورة لا تشرف الفئول والقيم التي يقاتل من أجلها الفلسطينيون، سواء ارتبطت بالعروبة أو بالإسلام أو بهما معاً. إلى ذلك، نجد في هذه الصورة عبثية تاريخية جديدة بأن تخلق شكسبيراً فلسطينياً يرقى إلى مستوى التعبير عنها.

مع هذا كله، أعترف بأنني لم أفاجأ بأن يكون للفلسطينيين حكومتان، وأن ينقسم الجيش العربي الواحد في وجه عدو واحد، إلى جيشين متحاربين. كلاً، لم أفاجأ. ولن أفاجأ كذلك أن يكون هذا الواقع الفلسطيني صورة استباقية أو احتمالية لجميع البلدان

العربية. كأن صورة «الملوك - الطوائف» هي جذر التاريخ العربي، وسيرورته - وسوف تكون مصيره، إذا لم يتغير النظر جذرياً إلى هذا التاريخ، وإلى قوامه الديني، بخاصة، وإذا لم تتغير العلاقة معه، تأسيساً لبناء مجتمع جديد، وخلق تاريخ آخر.

- 2 -

هل نريد أن تكون لنا القدرة على الحدس والاستباق؟
إذاً، علينا أن نرى بعيداً. ألا نتوقف عند حركة السطح - وقائع وأحداثاً، تفاسير وتحليلات، أخباراً وإعلانات، شعارات ودعايات، وأناشيد ومدائح ترفع للقادة ومؤسستهم ومنجزاتهم. فلكي نظل في قلب الواقع، علينا أن نذهب إلى ما وراء وقائعه. علينا أن نهمل المغزل الإعلامي الذي لا ينسج غير الثياب المموّهة، والأزياء التي لا نكاد نلبسها حتى تهرم وتهترئ.

- 3 -

من التبسيط إذاً، وعدم الدقة القول إنّ «حماس» مجرد مجموعة من المتشددّين المتطرفين. إنها أكثر من ذلك بكثير. إنها أحلام تاريخية، ومخيلة دينية، وتطلعات مكبوتة لا تعترف بواقع أو بحدّ، وهي تصوّر مقفل على حقائق تعدّها حقائق العالم الكاملة والنهائية.

وقد يمكن التغلب عليها بوصفها «سلطة»، لكن يتعذر التغلب عليها بوصفها ظاهرة انفجار اجتماعي - ديني، إلا إذا تم التغلب على الأسس التي أنتجتها، وأنتجت قبلها ما يشابهها. والذين يحاربونها يهملون هذه الأسس، ويحصرّون همّهم في القضاء عليها بوصفها «سلطة». وليس هذا إلا استمراراً في علاج أثبتت التجربة التاريخية، ماضياً وحاضراً، أنه لا يُجدي. بل أثبتت أنّ هذا العلاج قد ينقلب إلى نقيضه، ويتحول هو نفسه إلى «داء» آخر. هكذا نستيقظ لنرى أنّ «الداء» الذي توهمنا الشفاء منه قد ازداد انتشاراً. لا أريد أن أقدم أمثلة من الماضي، وأكتفي بأن أقدم مثليين بارزين من الحاضر: النتيجة التي وصل إليها نظام صدام حسين: قتل «سلطة» الطوائف، وعجز عن القضاء على الظاهرة نفسها، «ظاهرة» الطوائف. وقبله، نظام عبد الناصر في تعامله مع «داء» سيد قطب الذي سجنه وقتله. وها هو الآن عبد الناصر بلا وريث، ويزداد أفولاً، بينما ورثة السيد قطب يهزون بنية المجتمع المصري، وأركان الدولة المصرية، ويزدادون حضوراً وقوة.

بنى كلٌّ من عبد الناصر وصدام حسين، على ما بينهما من الفوارق الكثيرة المتنوعة، «سلطة»، لكنهما لم يبنيّا مجتمعاً، وهذا ما يمكن قوله عن الحكام العرب، طول القرنين الماضيين. والحق أنّ تاريخ العرب في هذه المرحلة كلّها لم يكن تاريخ علوم وفنون وتقنيات

وحريات وتقدم، وإنما كان تاريخ صراع على السلطة،
وتاريخ تمزقات وتراجعات وانهيارات وهو تاريخ لا يزال
متواصلاً.

- 4 -

«حماس» - «فتح»: ثنائي يوضح انشطار المسلمين
العرب، المحتمل أو الممكن. انشطار حاضر يختزن
انشطار المستقبل. فكما كشفت فلسطين، بوصفها
«قضية» عن تشتت العرب وعجزهم، فإن انشطار
الفلسطينيين يكشف عن انشطار «الواقع» العربي. قد
تكون «قلوب» المسلمين إلى جانب «حماس»، ومن
المؤكد أن «عقولهم» ليست كلها إلى جانب «فتح».
وفيما تبدو «حماس» ماضياً يبتلع الحاضر، تبدو
«فتح» حاضراً يبتلعه الماضي.

- 5 -

لا يمكن تغيير الواقع «الحماسي» بالأساليب نفسها
التي طبقها عبد الناصر على واقع «الإخوان المسلمين».
أو طبقها ويطبقها الحكام العرب على مناوئتهم. يمكن
تغيير «السلطة» في هذا الواقع، كما أشرت، وذلك هو
المرجح. لكن تغيير «السلطة» هنا لا يعني شيئاً كثيراً.
لا يعني أكثر من السيطرة على أسلحتها المادية. وقوة
«حماس» ليست في هذه الأسلحة، وحدها وإنما هي

في الأسس الدينية التي تنهض عليها. لكن في أثناء ذلك، تتواصل الكارثة الساخرة - الفاجعة: السلطة «وَهْمٌ»، في «الواقع» الذي تعيشه «حماس». وهم قائمٌ على العنف. وعنف الوهم المسلح أشدَّ فتكاً من عنف الواقع المسلح، ذلك أن الأول يتكلم ويفعل «نيابة» عن «السماء».

وهو، إذًا، عنفٌ لا «تحاصره» الحدود، وإنما يقفز فوقها، كما لو أنه «يلغي» الأرض ذاتها. فالأرض بالنسبة إلى «حماس» هي «دار» الإسلام وأينما وجد، وأينما تصورت إمكان وجوده، فيما وراء القوميات واللغات والبلدان، وفيما وراء التاريخ. إنها امتداد «عابر للقارات» للتنظيمات «الجهادية» الإسلامية في مختلف تسمياتها وأشكالها وتنويعاتها. هكذا تبدو كأنها تقاتل التاريخ الراهن، دائرة في فلك التاريخ الإسلامي الكوني، فيما تبدو «فتح» كأنها تقاتل عدواً محدداً ومحدوداً، دائرة في فلك السلطة. «حماس» في كل مكان إسلامي، و«فتح» في «الضفة»، لا غير، أو في «غزة»، لا غير.

في ذلك ما يُحتم على «فتح» إن كانت تريد أن تخرج من «منطق» «حماس»، أن ترفع مستوى الصراع معها، وأن تتمحور حول بناء المستقبل، لا حول استعادة الماضي. ولا سبيل إلى ذلك إلا بالتأسيس لمدينة فلسطين، ومدينة المجتمع الذي تعمل على بنائه. وبهذا

وحده تقدر أن تخرج من «الوهم» و«الالتباس»، ومن العنف الذي يتولد منهما، وتقدر، تبعاً لذلك، أن تضع أسساً جديدة لمجتمع جديد، وقيم جديدة، وأن تبني حضراً مختلفاً بوصفه نواة ومقدمة لتاريخ آخر مختلف.

دون ذلك، ستظل «فتح» تحت التاريخ. ذلك أننا نستطيع أن نفسر «حماس» ونقومها بالماضي، لكن بماذا نفسر «فتح» ونقومها؟ بالماضي إياه؟ وأنداك، ما يكون معناها؟ إن معناها، تاريخياً وثقافياً واجتماعياً، لا ينهض إلا على الاختلاف: على كونه نقيضاً لمعنى «حماس» - خصوصاً في أبعاده الدينية المتطابقة مع «معنى» إسرائيل، ومع دستورها الذي يحددها بأنها «دولة يهودية»، أو الموازية، على الأقل، لهذا المعنى. هكذا تحدث قطيعة جذرية مع «حماس»، وتُعطي مشروعية حضارية وإنسانية لقضيتها، وتخرج من آلية «تحقّل» الحدث، إلى دينامية إبداعه.

دون ذلك أيضاً، لن تكون «فتح»، وإن انتصرت سلطوياً، تحت التاريخ وحسب، شأن الأنظمة العربية، وإنما ستكون كذلك، موضوعياً، «مقيمة»، بشكل أو آخر، في «دار» العقلية الدينية الماضوية، وأيديولوجياتها، واستيهاماتها.

وفي هذه الحال، ما يكون، مرة ثانية، معناها؟

- 6 -

يقول شكسبير إن اللغة هي وحدها القادرة على
«تغيير اللون الأخضر إلى لون أحمر». والمشكلة عندنا،
نحن العرب، أننا نصدّق هذه القدرة، ونصدّق «عملها».
(28 حزيران/يونيو 2007)

مَسْرَح

- 1 -

حياته زيّ مسرحي،
والمعادن كلّها تُصفق له.

- 2 -

على المسرح
أرجلٌ هي التي تُملي،
وهي التي تكتب وتمحو.

- 3 -

القتلُ أخٌ في الرضاعة
لهذا المسرح.

- 4 -

تعملُ السماء فلاحَةً في حقوله.

- 5 -

ببراعة،

يمزج المخرج في مسرحياته كلها،
بين أسنان السماء
وعظام الأرض.

- 6 -

للسياسة على هذا المسرح
غيلانٌ

تبدو في عيون المشاهدين
كمثل غزلانٍ عاشقة.
فجأة،

يجري الدم إلى مُسْتَقَرِّه،
وتطيرُ الأشلاء إلى بارئها.

- 7 -

مسرخٌ

ينسج الزمنَ حُجْباً وأقنعة
على الوجه والعقل.

- 8 -

للمسرح، كمثل المدينة، ضواحٍ متنوعة.
لكل ضاحية صفات ثلاث:
قنديلٌ يُرمى في الأزقة والبيوت،
كما يُرمى النرد.
دمٌ يروي كأنه الماء.
ملاكٌ، لا أنثى له، يحرس
ويحيط.
وكل شيءٍ إيماءٌ وإشارة.
الهواء هو نفسه الذي يهدم الفضاء.

- 9 -

الذهب على هذا المسرح
سليل القتل.
«وطوبى
لمن آمن، ولم ير».
ويقال، بناءً على ما تقدّم:
«الإبهام
هو، حقاً
أكبر الأصابع
في يد الغيب».

- 10 -

ماذا نستطيع أن نعمل لذلك الممثل

الذي يشطح صارخاً:
«لا أو من إلا بقمرٍ
يطلع من أحزاني»؟

- 11 -

سأل مُخرج أحد نُقاده:
«كيف تريد، إذاً، أن تُظلل العتبة
بُعصنٍ من الأمل؟
«كيف تحب، إذاً، أن تُفتح
النافذة
بيد لا تعرف القيد؟
«كيف تحلم، إذاً، أن يُحرّر الخشبُ
من سوس الهجرة؟»
لكن هذا المُخرج لا يزال ينتظر جواباً.

- 12 -

عجباً!
المرأة على هذا المسرح، ثوب
والرجل حقيبة.
بينهما ممثلٌ
يُسمي الغيب حظاً،
ويقول: «الحياة حربٌ
والفلك جيشنا الآخر».

- 13 -

ما هذه الخطوات التي تُحيط بالمرح
فيما ترضع ثدي الغبار؟
ما تلك الأجسام التي تمتص
رحيق الإسفلة،
فيما تحلم وتُصلي؟

- 14 -

أيها المُشاهد،
اترك لجلبابك أن يُغطي المشهد.
لا حاجة إلى أن تصغي.
لا حاجة إلى أن تستفسر.
لا حاجة إلى أن ترى.

- 15 -

مَن ذلك الجمهور
الذي يُحوّل عصا قائده إلى طريق،
وألفاظه إلى قُصور؟

- 16 -

الظلام يلتحف المكان،
وليس للضوء أن يتقدّم إلا رمزاً.

لليلة، على هذا المسرح،
مهنة الحفر، بعيداً، عميقاً،
وللنهار مهنة النوم.

- 17 -

ما شأن ذلك المشاهد المقيّد؟
تراه أيقن
أن محاكاة الجنة على المسرح،
لا تنتج أي نهر -
للعسل، أو للبن؟

- 18 -

عندما نظر ذلك العابز
إلى الأجسام وهي تلتهب حتى في الماء والظل،
أخذ يكرر في ذات نفسه:
الحق أن
«درهم وقاية
خير من قنطار علاج».

- 19 -

مُعظم المشاهدين
يكدسون أعمارهم في صناديق الذاكرة:
هكذا لا يعرفون إلا بعد فوات الوقت،

أنَّ الخشب فيها أول الجسد،
أنَّ الأقفال تتقدّم الكلمات،
أنَّ السُّوس ينخز هائناً.

- 20 -

عندما يهدم الشعر وزن التاريخ وعموده،
في موسيقى تتفجر بحكمة
كحكمة الشجر والماء والهواء،
سيتحول هذا المسرح إلى مكان
تنتقش على وجهه قصيدة الأزمنة.
ربما، آنذاك،
سيُتاح للمشاهد أن يقول:
«كلاً،

ليس على الوردة أن تحترق،
لكي نصدّق عطرها».

- 21 -

أعرفُ، أيها المسرح،
ذلك المأزق الذي تتحرّك
بين جُدرانه:
«المرضُ فاتِك،
والعلاجُ الذي يوصفُ أشدُّ فتكاً».

(2 آب/أغسطس 2007)

شطرن في «الجنة» وشطرن في «الجحيم»

- 1 -

يُتاح لمن يزور البلدان العربية، اليوم، بوجهيها الآسيوي والأفريقي، أن يتأكد من أن هذه البلدان تتقدم كثيراً في اكتساب حداثة الأشياء، وتتأخر كثيراً في تحقيق حداثة الإنسان.

هذه مفارقة لا تصدم العقل وحده، وإنما تصدم كذلك الحياة برمّتها. هكذا يعيش العربي مشطوراً: نصفاً في «جنة» الحدّثة، ونصفاً في «جحيمها».

- 2 -

تنتج عن هذه المفارقة أوضاع تشجع نشوء ثقافة عميقة الصلة بتحوّل المجتمع القبلي - الإقطاعي إلى مجتمع تجاري - استهلاكي. وهي ثقافة يحتل فيها «المفيد»، «النافع» مكاناً أول، بل مكاناً استثنائياً. ويكاد أن يبدو كأنه الهدف الأول والغاية الأخيرة.

صحيح أن «المفيد»، «النافع»، خصوصاً في جوانبه الاستهلاكية المحضة، يُساعد على الفرج بين الطبقات الفُتْمَايِزَة، وعلى تقريب بعضها إلى بعض، وعلى الإيهام بالمساواة فيما بينها. ذلك أنه يتمحور حول المُشْتَرَكِ العام: تحسين الحياة اليومية، وتجميلها، و«تفدينها». غير أنه من جهة ثانية، يؤدي إلى ربط الثقافة

(والإنسان، تبعاً لذلك) بالهم «العملي - الاقتصادي»، ربطاً
شبه غضوي. وفي هذا ما يخرف الثقافة عن معناها
الأصلي، معناها الإنساني: تحرير الإنسان من هيمنة
الطبيعة، وتحويلها بحيث يكون هو المهيمن، وبحيث
يُصبح أكثر فأكثر سيّد نفسه وسيّد مصيره.

يعني هذا الرّبط، إذًا، تحويل الثقافة إلى مُجرد وسيلة
لصناعة المُشترك العام، ولتعميمه. يعني، بعبارة ثانية،
تحويلها إلى «تّزجمة» لما «يقوله» الاقتصاد. وهذه
ثقافة تؤدّي عملياً إلى وُضع الإنسان «تحت» ما هو.
والثقافة الإنسانية الحقّة تُصعّب الإنسان، على العكس،
«فوق» ما هو. ودائماً، ضُعداً.

هكذا، بدلاً من أن تكون الثقافة المجال الأكثر غنى
وإتساعاً لتحزّر الإنسان وانعتاقه من القيود جميعاً،
تُصبح بفعل هذا الرّبط المجال الأكثر رحابة لإخضاعه
واستتباعه.

- 3 -

يمكن إيجاز المخاطر التي ينطوي عليها رنظ الثقافة
بالهموم العمليّة - الاقتصاديّة في خمسة ساقصر كلامي
هنا على ثلاثة منها.

الخطر الأول هو اختزال الفكر في الإعلام السّياسي
الاقتصادي. فهو يُحوّل «الأشياء» الثقافيّة، وبخاصّة
الأدبية والفنيّة، إلى مجرد أشياء استهلاكيّة. إضافة إلى

أَنَّهُ يَمْخُورُ النِّشَاطُ الثَّقَافِي حَوْلَ السِّيَاسَةِ، بِحَيْثُ تَبْدُو
الثَّقَافَةُ كَأَنَّهَا جِزْءٌ مِنَ السِّيَاسَةِ. جِزْءٌ تَابِعٌ خَاضِعٌ. وَليْسَ
هَذَا إِلاَّ نَوْعاً مِنْ تَدْمِيرِ الثَّقَافَةِ، مِنْ دَاخِلٍ: تَزُولُ المَعَايِيزُ
الفِئِيَّةُ فِي النِّقْدِ وَالحِكمِ، وَتُنْتَهِي المَبَادِيءُ وَالقَوَاعِدُ.
رُبَّمَا لَا يَحْسُ بِهَذَا الخَطَرَ إِلاَّ الأَشْخَاصُ الذِّينَ يَدْرِكُونَ
أَنَّ العَرَبَ فِي حَاجَةٍ إِلَى ثِقَافَةِ النِّقْدِ، وَالمَسْأَلَةِ، وَإِعَادَةِ
النِّظَرِ، خِصُوصاً فِي هَذَا المَنْعُطِ الحَاسِمِ مِنْ تَارِيخِهِمْ.
فِي حَاجَةٍ إِلَى ثِقَافَةٍ تَكُونُ مِمَارَسَةً فِي المَقَاوِمَةِ، وَفِي
التَّحْوِيلِ وَالتَّجَاوُزِ، ضِدَّ العِوَايَةِ الِاسْتِهْلَاقِيَّةِ القَائِمَةِ عَلَى
الِاسْتِخْدَامِ، وَالعِوَايَةِ، وَالأَتْجَارِ، وَتَحْوِيلِ الإِبْدَاعَاتِ
الفِئِيَّةِ وَالفِكْرِيَّةِ إِلَى سِلْعٍ وَبِضَائِعٍ. فِي حَاجَةٍ إِلَى ثِقَافَةٍ
تَحْرُسُ عَلَى إِقَامَةِ تَفْيِيزِ سَاطِعٍ بَيْنَ أَشْيَاءِ الصَّنَاعَةِ
الِاسْتِهْلَاقِيَّةِ، وَالأَعْمَالِ الإِبْدَاعِيَّةِ الفِكْرِيَّةِ وَالفِئِيَّةِ، وَبَيْنَ
الإِعلامِ، وَالإِبْدَاعِ.

- 4 -

الخَطَرُ الثَّانِي هُوَ أَنَّ هَذَا الرِّبْطَ يُسَهِّلُ «اسْتِعْمَارَ
المَخِيلَةِ». ثِقَافِيّاً، لَا يَقْلُ هَذَا الِاسْتِعْمَارُ تَدْمِيرَ إِنْسَانِيَّةِ
الإِنْسَانِ مِنَ الِاسْتِعْمَارِ السِّيَاسِيِّ أَوْ الِاِقْتِصَادِيِّ. وَالحَقُّ
أَنَّ المَخِيلَةَ العَرَبِيَّةَ تَكَادُ أَنْ تَكُونَ مَسْتَعْمَرَةً. فَهِيَ، كَمَا
يُؤَكِّدُ الوَاقِعُ، وَيُؤَكِّدُ «الْهَمُّ العَمَلِيَّ - الحَيَاتِيَّ -
الِاِقْتِصَادِيَّ» تَابِعَةٌ لِعِوَايَاتِ الِاسْتِهْلَاقِ. وَهِيَ فِي ذَلِكَ

تابعةً للعالم الذي يبدو لها أنه الأكثر جاذبيةً. وهو، اليوم، العالم الأميركي.

الفاجع، في هذا الإطار، هو أن الخطاب الإعلامي - السياسي السائد الذي تمارسه السلطات العربية، ليس إلا شكلاً آخر، «وطنيّاً» أو «محليّاً»، من أشكال استعمار المخيلة. فعلاقة هذا الخطاب بالواقع ووقائعه، إنما هي، أساسياً، علاقة تزوير، أو تشويه، أو اختلاق، أو حجب تلبيةً لشهوات التسلط.

- 5 -

الخطر الثالث هو أن هذا الربط يؤدي إلى تهميش الإبداع، وإلى محاربة الفريدة والتميز، أو «النخبوية» - بلغة الإعلام السياسي - التجاري، فما تُسميه هذه اللغة «بالنخبوية»، وتدعو إلى نبذها، إنما هو الإبداعية التي تُغلي من شأن المخيلة وترى أنها ثروة فريدة للاستثمار المعرفي. فالإبداعية تجعل من الثقافة وغداً متواصلاً، ضد الإعلام الذي يجعل منها تلبيةً متواصلةً. والإبداعية، فكراً وفتناً وعملاً، إنما هي تهيئةً لمجيء الإنسان العربي الجديد، الإنسان المتفرد والكوني في آن. إنه الذاتية المستقلة، والمواطنة الحرة، المبدعة، والانفتاح الذي يُعاني الكون.

تساؤلات حول إيران⁴

أبدأ تساؤلاتي حول إيران بالإشارة إلى ثلاث قضايا.
القضية الأولى هي أن الصورة التي تُنقل عن المرأة
الإيرانية، إنما هي صورة ناقصة. والحجاب هو الذي
يَحضر مباشرة، في هذا الصدد. صحيح أن النساء
يغظين رؤوسهن بقوة القانون. فهو مفروض عليهن. غير
أنه، بالنسبة إلى معظمهن ليس إلا مجردَ ظاهرٍ شكلي،
يكاد معناه القانوني أن يمحو معناه الديني، بوصفه ثمناً
تدفعه المرأة لكي تنطلق في ميادين الحياة العملية
والفكرية والفنية. أي أنه يتحول إلى مجرد وسيلة
لتعزيز حزية الحركة. فالمرأة الإيرانية حاضرة بقوة
وفعالية في الحياة اليومية والثقافية.

لنقل بتعبير آخر إن الحجاب المفروض من خارج
ترفضه المرأة من داخل. وهو، إذًا، لا يفرض عليها فهماً
معيناً، دينياً، أو فكراً محدداً. بل إنه، على العكس، يُبقيها
في صراعٍ داخليٍّ ضدَّ هذا الفرض، وضدَّ العقلية الكامنة
وراءه، إن لم نقل ضدَّ الدين نفسه. غير أن هذا لا يلغي
وجودَ نساءٍ يؤمنن دينياً بضرورة وضع الحجاب. وهُنَّ
قليلاً جداً في الوسط الثقافي، وبينهن نساءً اعتنقن
الإسلام، حديثاً، لسبب أو آخر.

هكذا نجد أن شجاعة المرأة الإيرانية تُخرج الحجاب
من سياقهِ الديني، بحيث لا يعود مسألة المرأة، بقدر ما

يُصبح مسألة فكر، ورؤية إلى الإنسان والعالم، وقبل كل شيء مسألة علاقة مع الذات، وبين الذات والآخر. القضية الثانية هي أنه لا يصح أن نُماهي أو أن نوحّد بين «حقيقة» الشعب، و«حقيقة» السلطة، أو النظام، كما يفعل بعضهم، وأن نُطلق من ثمّ أحكاماً عامةً قاطعةً، ونبني صورةً واحدةً مُقوّلةً. ففي ذلك، لا نسيء الفهم وحده، وإنما نشوّه الواقع كذلك.

هناك جزء كبير، ومتنوع، من الشعب، وعلى الأخص في الوسط الطلابي الجامعي، وفي الأوساط الشعريّة والفنيّة والفكريّة، يفكر في استقلالٍ عن السلطة وثقافتها، وفي تناقضٍ معهما، غالباً. وهو، إذاً، لا يرى نفسه في السلطة، ولا ينظر إليها إلا بوصفها قائمة على آلية لا ترتبط بـ «جواهر»، إنّما ترتبط بـ «أعراض» و«ظروف». ويّزى، تبعاً لذلك، أنّ المشكلة الرئيسيّة في هذه السلطة تنبع، على الرّغم من دعوى «الجوهريّة» أو «وحدة الدين والدنيا» - من «التاريخ»، ذاكرةً وثقافةً، وليس من الإنسان نفسه - إبداعاً وتطلّعاً.

القضية الثالثة هي أنّ الدين في علاقته بالنظام والسياسة والمجتمع والثقافة، موضع تساؤلٍ مُلخّ وجذريّ في إيران. غير أنّه تساؤلٌ شبه صامت: لا يشغل الألسنة والأصوات، بقدر ما يشغل القلوب والعقول بدأب، وحيرة، وقلقي، وتمزّق. ولئن كان في مثل هذا التساؤل الصامت ما يعذ بالبراكين وانفجاراتها، فإنّ في

«الجزر» الهامشية، ما يوفر إمكاناً للتنفس، وما يؤجل حالات الانفجار.

- 2 -

أجد في ما تقدم فرصة كذلك للتأمل في السلطة الدينية، فيما يتجاوز المسألة الإيرانية. فليس هناك ما هو أشد قسوة وأكثر مذعاةً للغضب والحسرة معاً، من أن يرى الإنسان ثرائه الذي تعلم فيه الحزبية والنقد والتساؤل والإبداع، يتحول إلى عالم من السجون والسلاسل - في الحياة والفكر.

وليس هناك ما يعبر عن القرير والفاجع في حياة الشعب كمثل ما تعبر الحالة التي يرى فيها الإنسان كيف تحول السلطة «حقه» إلى باطل، و«نوره» إلى ظلام، و«حياته» إلى موت متواصل - بتأويل ديني، أو باستراتيجية سياسية تنهض على الدين.

كيف نقتنع، إذاً، السلطة (الإسلامية) بأن من العبث والمستحيل أن تكون، في آن، سياسةً ودينيةً؟

كيف نقنعها بأنها لا تستطيع أن تكون سياسةً، إلا إذا كانت حزبيةً، وكان فيها لتعدد الآراء محل ودور؟

كيف، بتعبير آخر، نقنعها أن السياسة الوطنية حقاً، لا تكون إلا بحزبية المواطنين، بحزبية البشر الذين لا يمكن أن يكونوا نسخاً عن الحاكم أو ظللاً له؟

كيف تُقنع السُّلطة (الإسلامية) أن الاستعباد لا يُمارسه إلا المُستَغَبَد، سلفاً، وأن الحزَّ هو من يُحزَّر، ومن يعلم الحزبية؟

عندما أعيد قراءة الآيات القرآنية التي تنص على حرية المعتقد والقول، في سُورِ البقرة، والنساء، والأنعام، ويونس، وهود، والإسراء، والكهف، والفرقان، والزُّمر، والشورى، وق، والغاشية،

أتساءل: ماذا يُلقَّن الشبَّان أولئك الذين يرسلونهم للقيام مثلاً، بعمليات انتحارية لقتل المختلفين في الآراء والأفكار، أو لقتل «الكفار»؟

وعندما أعيد قراءة آيات كهذه:

«ولو شاء ربُّك لآمنَ مَنْ في الأرض كلَّهم جميعاً، أفأنت تُكرهُ النَّاسَ حتَّى يكونوا مؤمنين» (يونس، 99).
«فذكر، إنما أنت مذكر، لست عليهم بِمصيطر»
(الغاشية، 21، 22)،

«وما أنت عليهم بوكيل» (الشورى، 6)،

«وما أرسلناك عليهم وكيلاً» (الإسراء)،

وأدقق في أوضاع السُّلطات الإسلامية، وأتأمل، وأقارن، أجد أن بعض هذه السُّلطات تتناقض في ممارساتها تناقضاً كاملاً مع النص القرآني الذي تزعم أنها تعمل على تطبيقه، من حيث تُنصب نفسها «وكيلاً»!
وأجدني أزداد قناعةً بالفصل بين الدين والدولة - سياسةً وثقافةً. خصوصاً أن التجربة التاريخية تؤكد أن

الوحدة بين الدين والدولة، لم تُؤدَّ في الماضي، (وإذاً، لن تُؤدِّي في الحاضر والمستقبل)، إلى تعميق التجربة الدينية وتزسيخها، وإنما أدت، على العكس، إلى تجميدها، وإفراغها من التوهج الخلاق.

أزداد قناعةً كذلك، بفعل احترامي الكامل للتعَدُّد والتنوع، بأنَّ على المؤمنين - دينياً، أن يتدارسوا، في ضوء هذه التجربة التاريخية، وفي ضوء التقدُّم الإنساني، مسألة العلاقة بين الدين والسلطة، إذا كانوا حريصين فعلاً على الحضور الكريم للدين - إنسانياً، وحصّارياً. خصوصاً أن هذه العلاقة تزداد، في ما يتعلق تحديداً بالإسلام، التباساً وتعقيداً، وأنها علاقة تتجسّد في الإكراه والاستئثار والظغيان، أكثر مما تتجسّد في الحزبية والمساواة.

وتخلق هذه العلاقة، في وضعها السائد، حالات يفقد فيها المواطن - «المعارض» صفة «المواطنة»، ممّا يشلُّ حركية المجتمع، ويدمر طاقاته الخلاقية، ويبقيه في حالة بائسة من الضياع والتفتت والتشرذم.

وتزداد هذه المسألة التباساً وتعقيداً كذلك، لأنَّ «السلطة»، اليوم، تتخطى حدودها «الرسمية» - التقليدية» أو «النظامية» إلى حدودٍ أخرى، يُصبح فيها قسم من الشعب شريكاً عملياً - «حاكماً» مع «النظام»، إزاء قسم آخر «محكوم»، وخارج أية شراكة مع الحاكمين. هكذا لا ينحصر «البوليس» بمختلف أشكاله

في بنية السُلطة، بحصر المعنى، وإثما «يَتَمَدَّد»، ويُصبح «شعبيّاً». وفي هذه الحالة نرى البيت الواحد منقسماً: بعضه جزء من طلب الحزبية، وبعضه جزء من طلب القمع والرقابة.

وما من شيءٍ أشدَّ خطراً على المجتمع - حياةً وثقافةً، من أن تتحوّل، اليوم، العبارة التي تُنسب إلى لويس الرابع عشر: «الدولة هي أنا - (الملك)»، وتكرّر في صيغة ثانية: «الدولة هي أنا - (الإمام)». فهذه العبارة لا «تقدّس» في الحقيقة، الدّين، أو رمزه، وإثما تقدّس الدّولة، والسُلطة! هكذا تتحوّل «الموضوعية» العامة للدولة إلى «ذاتية» فردية، خاصة، وشبه مُطلّقة!

- 3 -

الشّارع في أصفهان، كمثل إيكاروس: يطيّر - لكنه لا يحترق بنور الشّمس. أجنحته هي نفسها خطواته. والخطوات كواكب أخرى.

بلى، كأنّ شمس أصفهان تتمدّد، وتمطّي، وتتطاوّل كما لو أنّها لا تريد أن تفارق تلك السّاحة «الكونية»، ساحة «صورة العالم».

ماذا يدور، إذًا، بين الفلك، وهذه السّاحة في قلب أصفهان، بجناحيها المفردين: جامع الشيخ لطف الله العاملي، الأعجوبة الهندسية الفائقة، وجامع شاه عباس الأوّل، الأعجوبة الهندسية الأخرى، الأكثر إعجازاً؟

وحيث اتَّخَذَ بهاء الدِّين، العاملي، كذلك، زكناً خاصاً فيه،
سُقي باسمه، - هذا الجامع الذي استغرق بناؤه فترةً
تزيد عن نصف قرن: سبعةً وخمسين عاماً، تحديداً؟
عليّ أن أسأل الفردوسي. أن أسأل أيضاً حافظ
الشيرازي، وسعدي، جازة البعيد القريب، والخيام ذلك
الحكيم الإلهي. عليّ كذلك أن أسأل العطارَ وطائرَ
السيمورغ.

أصدق المعزي.

غير أنه تصديقٌ أخرجني: لم أخف الوطاء في
شوارع المدن الإيرانية التي زرتها - طهران، أصفهان،
شيراز، مع أنني كنت أشعر أنني أسيرُ إلى جانب هؤلاء
الخلّاقين، وبين بقاياهم.
وأصدق حكمة الإشارة.
والتحية لابن سينا - الجسر البهي، الواصل.

*

لو شئت أن تزنّ اللونَ في أصفهان، لاحتجت إلى
جميع المثاقيل التي تخبئها الرياح. خيزّ لك، إذاً، أن تقفَ
على عتبة الخطّ والنقش والرّقش. ولا تلوموني، إذا لمث
الجبرّ الذي توغّل بعيداً بعيداً في فضاء الجمال - شهباً،
وهالات، وأقواس قزح، وقمرأ وشمساً.
كلاً لم أكن أسير تحت سقّف الواقع. كنت أسير تحت
سقّف المخيلة - في الصورة، والتوهم، والاحتمال. كنت

أتنقل في عربة محبوكة بخيوط تنزل عموديّة من مغزل
السّماء.

قمر أصفهان، تلك اللّيلة:
في وجهه وجوة عديدة،
والضوء الذي فيه لا يجيء من الأرض وحدها.
سأحمّله تحت أهدابي إلى شيراز.

*

في شيراز،
عندما تتلفظ بكلمة جسد، يُخيّل إليك أنّ هذه اللّفظه
سرعان ما تتحوّل، وتأخذ شكل الأرض.
ألّهذا سُئلت في الأمسية التي أقيمت في «قاعة
حافظ» عن العلاقة اليوم بين الشعر والغناء في البلاد
العربيّة؟

ألّهذا عندما ذكرت أنّي أحبّ صوتين نسائيين
عربيين، وسَمّيتهما: أمّ كلثوم وفيروز، صَجّت القاعة
بالتّصفيق؟ ولم أدرك المعنى الكامن وراء هذا التّصفيق
إلاّ عندما سألت عنه، وقيل لي: لا يحقّ للمرأة أن تغني
في إيران! - هي التي تصدّرت تاريخ الغناء في الحياة
الإسلاميّة - العربيّة.

هكذا، سأحدّث، عبّر سعدي وحافظ، مع السّماء.
وسوف أزرع الالتباس بين جيم الجنّة وجيم الجحيم،
وسوف أرسم قمر شيراز بلون أحمر قرمزي، وأكتب:

لِللغة الفارسية وردةً
اسمها حافظ الشّرازي، حيناً،
وحيناً اسمها الحبّ.
وسوف أودّع شيراز مغنياً:
الحَيّام طائرٌ اسمه الضوء،
الحَيّام إكسيزٌ آخر للحياة.

*

لكن، لكن،
بماذا تهمس شفتا تلك المرأة،
تلك المرأة - تحديداً؟
وبماذا يبشّر كوكب الزهرة،
هذا المساء؟

(15 ديسمبر/كانون الأول 2005)

4. بدعوة من البعثة الثقافية في السفارة الفرنسية بإيران، أمضيت في هذا البلد (طهران، أصفهان، شيراز) أسبوعاً كاملاً. إنها أيامٌ أعدها بين أجمل الأيام التي عرفتُها في زيارتي الثقافية إلى بلدان العالم.

كنت في هذه الدعوة رفيقاً لمدعوة ثانية هي الشاعرة والروائية الصديقة فينوس خوري غاتا التي اضطرت للعودة إلى باريس، ففاتها زيارة أصفهان وشيراز.

كان البرنامج حافلاً: ندوات حول الترجمة، وحول الإبداع والتقليد. أمسيات شعرية. لقاءات مع الطلبة، ومع الفنانين والكتاب والشعراء، زيارات وحوارات... إلخ.

في طهران، كما كان الشأن في دمشق، عندما دعيتني المفوضية الأوروبية، منذ حوالي سنتين، غاب المسؤولون الرسميون عن جميع اللقاءات. لكن، مع ذلك،

لم أواجه أيّة مضايقة. وتصدّرت صورتي الصفحات الأولى في بعض الجرائد غير الرسمية: «الشرق» في طهران، وجريدتين أخريين في شيراز. إضافةً إلى حرارة الاستقبال في الوسط الطلابي، وبخاصةً في جامعة العلامة الطباطبائي، وفي أوساط الشعراء والكتّاب والفنانين.

وقد فاجأني، على نحوٍ خاص، مستوى تتبع الطالبات والطلاب، ومعرفتهم بأعمال الشعرية والنظرية، لا باللغة الفارسية وحدها، مترجمةً إليها، بل بأصولها كذلك، في اللغة العربية.

وشعدت كثيراً بعمق الأسئلة وعلو النقاش.

رَقَابَة

1 - مَنْ هَذَا السَّيِّدِ الرَّقِيبِ؟

- 1 -

كتبْتُ مراراً عن الرِّقَابَة. قلت عنها بين ما قلته إنَّها تُضمَرُ محاولةً للعودة بالإنسان إلى ما قبل الكلام وإلى ما قبل الكتابة، إلى اختصار الأبجدية كلها والثقافة كلها في التَّصْفِيقِ للسلطة، والقول لها دائماً: نعم، نعم. وتساءلتُ مراراً: ما قيمة سلطةٍ تكون هي وحدها الثَّاطِقَةُ حتَّى لو هيمنت على ملايين البشرِ البُكْمِ؟ ما قيمة سياسةٍ تُسوس الحجر، تُسوس شعباً لا يحقُّ له الكلام إلا إذا أذنت له، وكما تآذن له، وباللغة التي تُجيزها؟

ما قيمة الرِّقَابَة، ما جدواها، خصوصاً اليوم حيث يعرف كثيرٌ من الناس ما لا يعرفه كثيرٌ من أهل السُّلْطَة، حيث لم يعد أيُّ شيءٍ خافياً، وحيث يعلم السَّاكِنُ في أقصى سورية، مثلاً، ما يحدث في «أقصى الصين» في اللحظة نفسها؟

صوت الكون يتردّد، اليوم، في كل بيت.

فلماذا الاستمرار في رصد الأموال الضخمة، وإقامة المؤسسات الضخمة، وتوظيف الأعداد الضخمة من

كُتَاب التَّقَارِير للقيام بعملٍ لم تعد له أيّة فائدة، بل أصبح علامةً على الفساد والإفساد، وعلى التخلف وعلى الإقامة خارج التاريخ؟

- 2 -

أكتب هنا عن حالة خاصة. عن شكلٍ من الرّقابة التي تمارسها مؤسسة يُفترض بها أن تكون ضدّ الرّقابة، أساسياً، هي مؤسسة «اتحاد الكتاب العرب» في دمشق. وهو شكلٌ يعكس وضع الكتابة في سورية (التي ابتكرت الأبجدية!)، ويؤكد، في منظور هذا الاتحاد، أنّ الكتابة مرتبطةٌ عضويّاً بالرّقابة.

المناسبة هي رغبة دارٍ للنشر في دمشق، اسمها «بدايات» في إعادة طبع مجموعة شعرية لي: «أوراق في الريح»، تعود إلى نصف قرن تقريباً، وتحديداً إلى السنة 1957، تاريخ طبعتها الأولى في بيروت، دار مجلة «شعر». وقد أعيدت طباعة هذه المجموعة مراراً عديدة في بيروت، ووزعت في سورية نفسها، دون أية رقابة من أيّ نوع، خلافاً للتقاليد التي يزعاها ويحافظ عليها «اتحاد الكتاب العرب».

موضوع الرّقابة هنا هو ورود لفظة «الله» في مقطعين شعريين. ويؤسفني أن أشير إلى أنّ السيّد الرقيب يُخطئ في نقلٍ أو كتابة ما يعترض عليه. فقد كتب في تقريره «الدروب»، وهي في الأصل «الدرب»، و«لعلّي»، وهي في الأصل «لعلني». «والله» وهي في

الأصل «الله»، دون واو. وهي أخطاء تشير إلى أنه يجهل إيقاع الشعر، أو الوزن. وتوحي بأنها أخطاء الشاعر. لكنني سأحسن الظنَّ به، وأردّها إلى «تسرّعه» في النقل.

غير أنّ وراء هذا التسرّع تسرعاً آخر أشدّ خطراً، يتمثّل في سوء فهمه لما يوصي بحذفه. (أهو شاعر، يا ثرى؟) فقد قرأه معزولاً عن سياقه، ودون تبصّر في ما «يجوز للشاعر»، انطلاقاً من القاعدة النقدية العربية الكلاسيكية المشهورة: «يجوز للشاعر ما لا يجوز لغيره»، وهي قاعدة لا يجوز أن تغيب عن أيّ قارئٍ للشعر، ومن بابٍ أولى، عن القارئ الذي «يحكم» ويُصدر «أمراً» تنتج عنه «عقوبات» لا تمسّ «الفاعل» وحده، وإنما تمسّ أيضاً الكتابة، وأخلاقيتها، ومعنى الثقافة، إجمالاً.

- 3 -

هكذا يدور موضوع «الزّقابة» هنا حول لفظة «الله» كما أشرت، لكن مقرونةً حصراً بالدين الإسلامي. غير أنّها لفظة لا تعني بالضرورة «المعنى» الذي يُضفيه التّصوّر الإسلامي عليها. فهي تشير إلى تصوّرات إنسانية دينية، عديدة، ومتنوعة، نشأت مع بدايات الفكر البشري. وهي هنا في هذا النصّ الشعري، وفي مختلف نصوصي، لا تشير إلى التّصوّر أو المعتقد الإسلامي في حدّ ذاته، وإنما تُشير إلى المعنى أو المفهوم العامّ،

المجرّد، سواء ارتبط بما قبل الطّبيعة، أو بما بعدها، أو بالطّبيعة ذاتها.

ونعرف جميعاً أنّ المفهوم القائم على هذه اللفظة متباين بين الأديان والبشر حتّى التناقض. فكيف يصحّ، إذاً، ألا نرى في هذه اللفظة إلا «معناها» الإسلامي، وأن نلغي معانيها الأخرى في الأديان الأخرى؟

ثم إنّ القصيدة نوع من «التركيب» الخاص، أو نوع من «المسرح» تتحاور فيه عوالم الشاعر الداخلية مع العوالم الخارجيّة. يتحاور فيه اليأس والأمل، الإنكار والإثبات، الأرض والسّماء، الإيمان واللاإيمان... إلخ. فما يقوله الشاعر في هذا المسرح لا يمثل، إذاً، بالضرورة معتقده الشّخصي، وإنما يمثل بالأحرى «عقدة» أو «مشكلة»، ويدخل في عالم الرّمز والإشارة، لكي يبتعد، فنياً، عن المباشرة، أو لكي يعالج، فنياً، مشكلة إنسانيّة ترتبط بعذاباته، أو بعلاقاته، الطّبيعيّة والغيبية. هكذا قد يجيء قوله بلسان شخص مضمّر، آخر، لكي يعطي لهذا القول بُعداً يتخطى الفزديّة، إلى الإنسان، وإلى الثقافة، وإلى التاريخ. ومثال ذلك ما حاولت أن أقوم به، على نحو خاصّ، في مجموعتي الشعريّة «أغاني مهيار الدمشقي» التي طبعت للمرّة الأولى، سنة 1961، وصدرت في بيروت، عن دار مجلة «شعر»، كذلك.

لو أن السيّد الرّقيب يعرف النّص القرآني، لرأى في ما يُثبتته هذا النّص من كلام إبليس نفسه «إساءةً إلى الله عزّ وجلّ»، من حيث أنّه يناقض كلام الله، ومع ذلك لم «يراقبه» الرّقيب الأعلى، بل أثبتته كما هو واردٌ على لسان إبليس. فلماذا لا يأخذ «الرقباء» باسم الدّين، العبرةً من النّص القرآني ذاته؟

في كلّ حالٍ لا تجوز المماهة بين «ظاهر» اللفظة و«باطنها»، وهذا ما أجمع عليه علماء التّفسير الخاصّ بالنّص القرآني، وإن تباينت آراؤهم في «حدود» هذه المماهة.

الإصرارُ على هذه المماهة في الشّعر، بخاصّة، كما تفعل الرّقابة التي يمارسها «اتحاد الكتاب العرب»، يعني النّظر إلى النّص الشعري بوصفه نصّاً «فقهياً»، ويعني إلغاء المخيلة، وإلغاء الفكر، وإلغاء الحواس، وتحويل القصيدة إلى مجرد «وثيقة قانونية»، ممّا يعني، تبعاً لذلك إلغاء الشعريّة وإلغاء الشّعر.

- 5 -

المفاجأة هي أن وزارة الإعلام في سورية أجازت، دون أيّة رقابة، نشر المجموعة. حسناً. ولتكن هذه بدايةً لإلغاء الرّقابة، جملةً وتفصيلاً، في هذا البلد الذي علّم العالم كلّهُ، الكتابة.

ليست الرّقابة محوّلاً للتاريخ وحده، أو للكلام وحده، وإنما هي مَحْوٌ للإنسان ذاته.

- 1 -

كثيراً ما يواجه الكاتب العربي مشكلات ترتبط بنشاطه الإبداعي، أو بأرائه الفكرية والسياسية. وليست الدولة هي دائماً مصدر هذه المشكلات، بل الأوساط الدينية - الثقافية، غالباً. ومع أنها تُفصح عن وضع خطير وخطر في كل ما يتصل بحرية التعبير، والعلاقات الفكرية - الحوارية بين أبناء المجتمع الواحد، والرقابة في أشكالها المتنوعة، فإن الوسط الثقافي العربي لا يُعطيها الأهمية الواجبة، في الأغلب الأعم. وهذا مما يسمح بالقول، في التحليل الأخير، إن هذا الوسط لا يزقي، في سلوكه الأخلاقي العملي، إلى المستوى الذي تفترضه مسؤولية الكتابة، نظرياً: رفض جميع أنواع الرقابة والقمع، والتشهير، والتشويه، ومن أية جهة جاءت، وإدانتها، والتنديد بها، والدفاع الكامل عن حق الكاتب، وحق مناقشته والرد عليه، طبعاً، بالعقل لا بالأظافر، وبالكلمة لا بالسيف، وبالحق لا بالكذب والباطل والافتراء.

- 2 -

المثل الكتابي الأكثر بروزاً في الآونة الأخيرة على مثل هذه المشكلات هو ما حدث في «أسبوع الإمامة الثقافي» (نوفمبر/تشرين الثاني 2007، المملكة العربية

السعودية). ويمكن إيجازه، استناداً إلى ما نقلته الصحافة في نقطتين:

1 - تحطيم ديكور مسرحية: «وسطي بلا وسيط» للدكتور أحمد العيسى، عميد كلية الإمامة، وتدور حول الوسطية عند التيارات الفكرية السعودية المتشددة، والتيارات الليبرالية. قام بهذا التحطيم مجموعة من الشبان - إما بحجة الموسيقى التي تضمنتها المسرحية، بوصفها حراماً. وإما بحجة الجمهور المختلط من الرجال والنساء، بحجة أن الاختلاط حرام هو كذلك، وإما بحجج أخرى - كالتصفيق الذي يقوم به الرجال بدعوى أنه لا يجوز، دينياً، إلا للنساء. وهذا كله مما أدى إلى وقوع اشتباكات بين بعض الحضور، وهذه المجموعة من الشبان.

2 - اتهام الدكتور عبد الله الغدّامي، في أثناء محاضرة ألقاها ضمن برنامج هذا الأسبوع نفسه، بأنه من «أهل البدع الذين لا ينبغي السكوت عن باطلهم»، وذلك رداً على بعض ما قاله حول الوضع في العراق، وحول التزاوج القائم فيه بين السنة والشيعة، وحول تزوج المسلمين من مسيحيات. فذلك «حرام»، كما يرى هذا «الشباب المتشدد». ولم يكن الدكتور في محاضراته «يُحلّل» أو «يُحرّم»، وإنما كان يلاحظ ويصف. حتى لو سلّمنا أنه نقل في محاضراته ما يعدّه هذا «الشباب» ككفر، فإن «ناقل الكفر ليس بكافر»، وفقاً لما تقوله الحكمة الدينية نفسها.

لا جدال، بالنسبة إليّ، في أنّ من حقّ المسلم المؤمن أن يدافع عن إيمانه. ومن الطبيعي والضروري، في الوقت نفسه، بالنسبة إليّ كذلك، أن يحمي هذا الحقّ وأن يدافع عنه من يوصفون بأنهم «أهل البدع» وأن يؤكّدوه، قولاً وعملاً.

غير أنّ استخدام هذا الحقّ لا يجوز أن يصل إلى درجة يتناقض فيها مع حكمة هذه الآية وأبعادها الإنسانيّة والزوحيّة، والتي يخاطب فيها الله خاتم أنبيائه: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (القصص: 56)، أو هذه الآية: «ليس عليك هداهم، ولكنّ الله يهدي من يشاء» (البقرة: 272).

هكذا أجادل في ادعاء المسلم بأنّ من حقّه أن يفرض «هداه» الخاص، أي «رأيه» الخاص على غيره، وأنّ يُجيز لنفسه استخدام العنف والقوّة في فرضه، وأنّ يُحوّل «هداه» أو «رأيه» إلى «تنظيم» عنفيّ، إكراهي.

أجادل في هذا الادعاء لأنّ المسلم هنا ينقل «هداه» أو «إيمانه» إلى مرتبة «المعيار» المطلق الذي يجب أن يُقاس عليه، فيما ينبغي أن يظلّ، دائماً، موضوع تساؤلٍ وامتحانٍ وتقويم، على صعيد المعرفة، وعلى صعيد السلوك، والأخلاق بعامة. خصوصاً أنّ في هذا الثقل ما يُحوّل الإيمان الذي هو قناعةٌ ورضى إلى مجرد إكراه وإلزام، ويحوّله إلى عنف، وهو مسالمة، ويحوّله إلى تجفّع، في حين أنّه تفرّذن. والخَطِيزُ والخَطِيزُ في هذه

المسألة هو أن المسلم، إذ يُمارس هذا الأمر، يبدو كأنه يُعطي لنفسه الحق في أن يكون شَرْطِيًّا دينيًّا يطبّق الأحكامَ على من يحسبهم «مُخالفين» أو من «أهل البدع»، كما يطبّق رجل القانون الأحكام على من يرتكب «جُرمًا» مَدنيًّا. بل إنه في عمله هذا يجعل من نفسه «الحسيب» و«الديان».

هكذا يُحوّل «التفكيك» إلى «تَكفير»، و«الرأي العقلي» إلى «جُرم يدوي»، ويُحوّل الدين إلى ما يُشبه «الفلك» الخاص ببشر مُسلمين، دون سواهم من المسلمين الآخرين. ممّا يتضمّن الإلغاء الكامل للماضين والآتين معاً.

والأشدّ خطورةً هو أن المسلم يبدو، في عمله هذا، كأنه ينوب عن الخالق في «الهداية»، وفي «الحساب والعقاب»، مُعطيًّا لنفسه حقاً لم يُعطه الله نفسه لخاتم أنبيائه.

- 4 -

لا أظنّ أنّ هناك، موضوعيًّا، ما يحول دون انتشار هذه الظاهرة، لا في المملكة العربية السعودية، وحدها، وإنما في البلدان العربية كلّها. على العكس، هناك ما يشجّع هذا الانتشار، ويؤسّس له، ويدعمه.

ولئن استمرّت الدولة في صمتها، المُنحاز إلى هذه الظاهرة، عمليًّا، وابتعدت أو امتنع أهل الفكر والفنّ والأدب عن المواجهة في رَفِض قاطعٍ لهذه الظاهرة، وأهملت

وسائل الإعلام نقدّها ورفضها، استخفافاً، أو مراعاةً، أو لامبالاةً، فلا شيء يحول دون انتشارها، ودون قيام فرق خاصة منظمة تراقب النشاط الفكري والأدبي والفني والمسرحي والسينمائي في العالم العربي كلّ، وتحارب الإبداع باسم محاربة البدعة، معقمة باسم الذين أو باسم الدفاع عنه، الجهل، والانغلاق، وكراهية الثقافة.

- 5 -

السؤال الملح في هذا الصدد هو: لماذا يسكت أهل المعرفة والحكمة في الإسلام عن مثل هذه الممارسات المتزايدة والعنيفة، قولاً وعملاً، والآخذة في تحويل التجربة الإسلامية الكبرى إلى مجرد تجربة سياسية - عسكرية في الحكم والهيمنة، وتحويل النص القرآني إلى مجرد فقه سلطوي، وعزله، تبعاً لذلك، عن الحياة والإنسان، وعن الفكر والعقل؟

معارضة

- 1 -

«إعلان دمشق للتغيير الوطني الديموقراطي» (نشر نصه الكامل في جريدة «النهار»، بيروت، 18 تشرين الأول/أكتوبر 2005) جدير بالتحية والتقدير والمساندة، خصوصاً أنه ينهض على رؤية في التغيير

والعمل السياسي باللغة الأهميّة في تاريخ سورية الحديث: رفض الإيديولوجيات الشمولية، رفض العنصرية، والإقصائية، والعنف، التوكيد على المواطنة، أيّاً كان اتجاه المواطن، السياسي، وأيّاً كان انتماءه، ممّا يؤكّد الإيمان بالديموقراطية والتعددية.

أقول ذلك، وآمل أن أعود لاحقاً إلى طرح تساؤلات فكرية حول هذا الإعلان، ترتبط، على نحو خاص، بالمسألة الدينية، وبالأخر (العربي والأجنبي)، وبإنسان - مُفرداً، وجففاً، في الحياة السياسية - الاجتماعية السورية.

- 2 -

ظاهرة المعارضة في العالم العربي صحيحة وضرورية، فلا يأخذ العمل السياسي أو الفكري أبعاده الإنسانية الحقّة إلاّ إذا كانت المعارضات شريكاً فيه، وجزءاً عضويّاً منه. وذلك، خلافاً لما حدث في تاريخنا السياسي، حيث أُلغيت المعارضة في مختلف أشكالها السياسية والفكرية، ونُظر إليها بوصفها «خروجاً» أو «مروقاً» أو «كُفراً»... إلخ.

وبما أنّ هذه الظاهرة تتزايد وتنمو وتتنوع، فإنني أحرص، إسهاماً في تأصيلها، وجعلها أكثر فعالية، أن أشير إلى بعض المفارقات عند بعض الحركات العربية المعارضة، وبعض المفكرين والكتاب المعارضين، أوجزها كما يلي:

1 - كيف يكون الدين «وطنيًا» و«ديموقراطيًا» و«تقدميًا» في بلد، مثل فلسطين والعراق، ويكون في بلد آخر، مثل إيران ولبنان، «غير وطني» و«غير ديموقراطي»، و«رجعيًا»؟

2 - كيف يمكن العمل لإقامة حياة اجتماعية «مدنية»، في مجتمعٍ نقبل بأن يبقى قائماً على مؤسساتٍ تشريعية دينية، لا تقتصر على الفرد، بوصفه فرداً، وإنما تشمل الجماعة، بوصفها جماعة؟

3 - كيف تمكن الدعوة إلى «عدالة» و«مساواة» و«وحدة» في مجتمع نواصل في كلامنا عليه استخدام مفهومات تُناقض هذه القيم، كمثل «الأكثرية» و«الأقلية»، ويقومُ فيه أفرادٌ كثيرون بجميع الواجبات، دون أن تكون لهم جميع الحقوق (ليس للمسيحي أو الكردي في سورية، مثلاً، الحقوق كلها التي يتمتع بها مواطنه المسلم العربي). وكيف يصح، ديموقراطيًا، استخدام مفهومي «الأكثرية» و«الأقلية» بالمعنى «العزقي» أو «الديني»؟

4 - كيف تصح الدعوة إلى «وحدة» ثقافية في مجتمعٍ ينهض أساسياً على «التنوع» و«التعدد» الثقافيّين؟

5 - كيف تصح الدعوة إلى إقامة الديموقراطية وتوكيد حقوق الإنسان في مجتمع يحصر أصحاب هذه الدعوة أنفسهم على أن يظلّ الدين فيه مؤسسةً جماعيةً، وشزعاً عاماً، وعلى أن يظلّ الانتماء فيه

إيديولوجياً - «قومياً عربياً»، مع أنه مجتمع يتكوّن موضوعياً، إضافةً إلى ما هو عربي، من «قوميّات» أو «أعراق» أخرى، غير عربيّة، (آشوريّة، تركمانيّة، سريانيّة، أرمنيّة، كلدانيّة، شركسيّة... إلخ) وفيه جماعات تؤمن بأديانٍ أخرى غير الإسلام؟ والمثال الأبرز على ذلك هو العراق قبل سورية.

(27 أكتوبر/تشرين الأول، 2005)

حقوق الإنسان في سورية

تحية - رسالة إلى أنطون مقدسي،
وميشيل كيلو، وفايز ساره

- 1 -

اعتدت، منذ أن تيسّر لي الأمر، أي منذ فترة قريبة، أن أقوم كلّ سنة في الصيف بزيارة إلى قضايين، القرية التي ولدت فيها. أقول: «منذ فترة قريبة»، لأن هذه الزيارة لم تكن ممكنة بسبب من الأوضاع الشخصية والعامّة. فقد بقيت مُبعداً عن سورية عشرين سنة كاملة لم تطأها قدمي (1956 - 1976)، ثم أضيفت إلى هذه السنوات، سنوات الحرب الأهلية في لبنان، حيث اضطررت للسفر إلى باريس والإقامة فيها.

زرت قضايين، هذه السنّة (2005)، مبكراً، في الشتاء، لكي أشارك الإخوة والعائلة جميعاً في إقامة احتفال لمناسبة مرور مئة سنة على ولادة أُمي، واستقبال عامها

الأول بعد المئة. وقد فوجئت برفضها الفكرة كلياً. ولم أشأ أن أسألها عن سبب هذا الرفض، احتراماً لرغباتها وأسرارها.

ربما رأت في هذا الاحتفال، بفعل حكمتها القروية نوعاً من الوداع الصاخب، لا تريده. كأنها تحب أن تذهب إلى الموت، أو يأتي إليها، في صمتٍ كاملٍ يكون استمراراً لصمتها هي، ولصمت أيامها.

- 2 -

يبلغ طول الطريق الساحلية بين بيروت وقصابين حوالى مئتي كيلومتر. نقطة الحدود - السورية، العريضة، هي منتصف الطريق تقريباً. الحدود، جغرافية أو إنسانية، مادية أو معنوية، سجونٌ أخرى. وليس بيننا، نحن العرب، للمناسبة، غير الحدود.

- 3 -

على مدى الشاطئ السوري، لا يكاد الزائر أن يرى إلا صحراء من البيوت البلاستيكية، خصوصاً بين طرطوس وبانياس. «ذروة» في البشاعة. يحلّ البلاستيك محلّ البحر، والجبال، والحقول. محلّ الشمس والفضاء. هكذا لا يضربُ البصر وحده، وإنما يضرب كذلك البصيرة. إنها صحراء تخنق البيئة (التي نتغنى بها!) وتسقم الطبيعة (التي نعشقها!). وهي إضافةً إلى ذلك، تديبُ خاصٌ ليس إلا نوعاً من الفنّ في قتل الإنسان نفسه قتلاً بطيئاً.

كدت أن أسمع شهقات الحقول، وكدت أن أرى الشجر
يبكي، في صحراء هذه «الجوش» البلاستيكية
الزاحفة.

أليس هذا «غزواً» لأحشاء الطبيعة والأرض، و-
«تدميرها» من داخل؟ ولقد خُيِّل إليّ، فيما أنظر إلى
هذا «الغزو» الفاتك الذي يُسزطُن قلب هذه الأرض -
الأمّ، أنّ أصحاب هذه «الجوش» - هذه البيوت
البلاستيكية، لو استطاعوا أن يلتهموا الأرض بما عليها
ومن عليها، لما تردّدوا.

إنّ الاستهزاء بالأرض، (كمثل الاستهزاء بالإنسان):
إبادة لما فيها من البراءة، والجمال، والقوّة، وتحويلها
إلى مجرّد آلة للإنتاج السريع، إنتاج ثمارٍ وخضارٍ لا طعم
لها ولا فائدة، غير الاتجار والربح.

إنّه فنّ تلويث الهواء الذي تنتشقه والماء الذي نشربه،
والجمال الذي نراه، والثمار والخضار التي نعيش عليها.
إنّه باختصارٍ، فنّ قتل الطبيعة، بعد الفنّ الذي برعنا
فيه، شأن شعوب كثيرة، فنّ قتل الإنسان.

كل شيء على هذا الشاطئ العريق الفريد ركامٌ من
البلاستيك. كأنّ فيه ما يُنذر بأنّ البشر أنفسهم يكادون
أن يتفتتوا إلى قطع من «البلاستيك الاجتماعي»، تتناثر
في الفراغ.

جبله - بلده يمكن وصف حيتها القديم بأنه بين أجمل الأحياء القديمة في المدن المتوسطية ويمكن وصف مسرحها الذي يعود، في شكله الأخير، إلى العصر الروماني، بأنه بين أجمل المسارح الرومانية في حوض المتوسط لكنه، على مدى السنوات التي تفصلنا عن تاريخ بنائه، تهدم وهُدم، وحُزب، ولا يزال خُربة! أما الحي القديم فمساحة لاستقبال النفايات من كل نوع!

أولو الأمر، وأعاونهم المثقفون، لا يركزون إلا بتكفير البشر الذين يحدون عن التراث. غير أنهم لا يفعلون، هم أنفسهم، إلا الاستهتار بهذا التراث أي هدمه، على النحو الأكثر تنظيماً - لا التراث السومري، البابلي، الفينيقي وحده، وإنما كذلك التراث البيزنطي، والتراث العربي.

وكيف يحدث أن النظافة هي من تعاليم الدين الذي يؤمن به سكان جبله، ولا يُعنون بها العناية الواجبة؟ وهل يمكن أن يكون الإنسان مؤمناً حقاً إذا لم يكن «نظيفاً» حقاً؟

- 5 -

كورنيش جبله جميل، خصوصاً أنه لا يزال قريباً إلى الطبيعة، إضافة إلى غناه التاريخي بمآثر الأسلاف وبقاياهم المحفورة في الصخر.

ينقسم إلى قسمين: شمالي وجنوبي. الحجاب هو العلامة الفارقة بينهما. نقطة «الحدود». للجنوب الحجاب. للشمال السفور. أحياناً يحدث «تسلل» - اختراق، وتمازج، لكن من جهة الجنوب. لا شك أنّ وراء الحجاب جمالاً. غير أننا مضطرون إلى الاكتفاء بتخيّله. ونتمنى أن يسفر لتزداد الحياة جمالاً.

هكذا يستأثر السفور بحضور الجمال الطالع من الشمال. ويستأثر الكورنيش، ويستأثر رعاة النجوم، وصيادو الشمس والقمر. خصوصاً أنّ المرأة الوافدة من قرى الشمال تحمل في جسدها الينابيع والجبال وكثيراً من خصائص الأودية والغابات. وتحمل تفتحات البراعم، وتحمل بهاء الفضاء وشهوة الأرض.

- 6 -

«جمعية العاديات» (الآثار) في جبلة: أمّ أيهم، طه، جهاد، بدر، فايز، أحمد... وأصدقائهم، «غفّال» - يدورون كمثل الكواكب في فلك هذه المدينة. يحاولون تحريكها في اتجاه الفرح والحب والصدقة، أملاً في أن تنخرط كلّها في العمل المبدع. بدأوا، تحقيقاً لهذا كلّه، عملاً متواضعاً، لكنه ذو دلالة عالية: إقامة مهرجان سنويّ في الأسبوع الأخير من تموز (يوليو). مهرجانهم التأسيسي الأول، في السنة الماضية، نجح بشكلٍ باهر. ومن المؤكد أنه سيكون هذه السنة أكثر نجاحاً.

في أي لقاء مع السوريين، عمالاً وفلاحين، كتاباً ومفكرين، أطباء ومهندسين، معلمين وأساتذة جامعيين، إعلاميين وصحافيين، نساء ورجالاً، تبدو ملامح كثيرة تدلّ على التفوق والتفرد، وتشير إلى توقعهم المتلهف للخلاص من الظلم، ولسيادة القانون والعدالة وحقوق الإنسان وحرياته. ولا يُخفي أحدٌ منهم استنكاره الكبير، الغاضب لهيمنة الفساد. فهو من الحضور الساحق، على كل مستوى، حتى يبدو أنه القاعدة، وأنه ماء الحياة اليومية وهوؤها.

وفي هذا الإطار، وعلى هذا المستوى الإنساني - الاجتماعي - الأخلاقي، قلّما ترى شخصاً غير مُعارض لواقع الحياة اليومية. وهذا دليل صحة وحيوية. فالمعارضات في المجتمعات المتقدمة هي المحرك الأساس لمزيد من التقدم. وغياب المعارضة في المجتمعات المتخلفة كمثل مجتمعاتنا العربية، دليل موت مزدوج: موت السياسة على مستوى النظام، وموت الحركية الخلاقة على مستوى الحياة الاجتماعية. فالمجتمع الذي لا معارضة فيه، سياسية وفكرية، على الأخص، مجتمعٌ لا حياة فيه. مجتمعٌ - مقبرة.

وهذا مما يفرض على المعارضة مسؤولية سياسية وأخلاقية عالية، تميّزها عن النظام الذي تعارضه، بحيث لا يصح، في أي حال، أن تقوم المعارضة بممارسات

تقوم بها السلطة التي تعارضها. ذلك أن أبسط المبادئ التي تقوم عليها المعارضة في أي مجتمع هي التفكير والسلوك بطرق أكثر فاعليّة ونزاهةً وعدالةً في إدارة شؤون المجتمع، وفي احترام الإنسان وحقوقه - من أجل تحقيق حياة أكثر جمالاً، وأوسع حرّية. من دون ذلك، لا تكون المعارضة إلا امتداداً لأهل النظام - أعني طرفاً آخر في صراع المصالح والأغراض والمنافع.

ما الفرق، مثلاً، بين أن يضعك النظام في السجن لأنك معارض له، وأن تتهمك المعارضة بأنك عميل لهذا النظام أو خائن أو طائفيّ على الرغم من جميع ما أنزله بك هذا النظام نفسه؟ إن مثل هذا الاتهام أشدّ هؤولاً، وأكثر استهتاراً بالإنسان وحقوقه من السجن نفسه. ذلك أن السجن قيّد ماديّ محدود، في حين أن هذا الاتهام نوع من «الحصار»، بل إنه نوع من القتل. أفلا تكون المعارضة في مثل هذه الحالة فاتكةً بالإنسان وحقوقه كمثل النظام، وربما أشدّ فتكاً؟

القانون هو، وحده، الذي يحقّ له أن يتهم: هذا مبدأ يجب أن يكون في مرتبة القداسة، عند كلّ شعب حيّ، حقاً، يحترم نفسه، حقاً. وهو، مع ذلك، مبدأ تدوسه الأقدام يومياً في الحياة العربيّة - أقدام الأنظمة والمعارضات على السواء. فالشخص، بمصالحه وأهوائه واتجاهاته (أو الحزب) هو الذي يتخذ، عند العرب، صفة القانون، ويُطلق التّهم على الآخرين، كما يشاء، ساعة يشاء، باللّغة التي يشاء. ويجد إلى ذلك، ويا للعار، من

يؤيده، ومن يشجعه، ومن ينشره. إنها ظاهرة في الحياة العربية تعكس مدى الانحطاط السياسي، والفكري، وتعكس المدى الذي وصلت إليه هذه الحياة في احتقار الإنسان وحقوقه.

ولماذا لا تُفيد، في سورية خصوصاً، من تجربتها السياسية، منذ خمسينات القرن الماضي، حتى اليوم. فلم يكن «النصر» الكبير الذي يحققه حزب من الأحزاب يقوم على انتشار مبادئه، وتحقيق برامجها، وتعميم الوعي في الأوساط الشعبية، بقدر ما كان يقوم على «تخوين» الأحزاب الأخرى، والمطالبة بعزلها ونبذها، أو إبادتها. لهذا كان لا بُد من أن يترتب على ذلك أن أي حزب من هذه الأحزاب التي «يخون» بعضها بعضاً، أو «يُشَيِّطُهُ»، أو «يُعْمِلُهُ»، سيكون حين يصل إلى السلطة، بالضرورة، حزباً أوحد، لا يُفسح أي مجال للمعارضة - إلا بوصفها «ديكوراً» في بيت السلطة.

إن الحق في المعارضة يجب أن يكون مسألة بنائية تأسيسية تقوم في أساس الممارسة السياسية، وفي أساس الرؤية السياسية - الفكرية، عند جميع الذين يؤمنون بالديموقراطية والتعددية والتنوع، وبالإنسان وحقوقه وحرّياته، وما يمارسه، اليوم، بعض «المدافعين عن حقوق الإنسان» في سورية خصوصاً، والبلدان العربية، بعامّة، من «تخوين» أو «شَيِّطنة» لكل مختلف عنهم في الرأي أو النهج أو غير تابع، إنما هو متابعة وترسيخ لذلك الخطأ التأسيسي، وتوكيد وتسويغ

لممارسات الإقصاء والإلغاء والتهميش التي تقوم بها الأنظمة الحاكمة في البلدان العربية كلها. وأسأل هنا: ما الفرق، إذًا، بين الحاكم والمعارض؟ وعلى هذا المستوى، تحتاج الحياة السياسية العربية برمتها، يميناً ووسطاً ويساراً، وبخاصة في سورية والعراق، إلى نقد ذاتي جذري وشامل، لكي تستردّ هذه الحياة نفسها من جهة، ولكي تستردّ، من جهة ثانية، حيويتها، وفعاليتها، ووجهها الإنساني. أقول: بخاصة في سورية والعراق، لأنّ اليسار فيهما، بمختلف تنويعاته، كان النواة الأولى في إلغاء الديمقراطية والتعددية والتنوع، وتبعاً لذلك، في ازدياد الإنسان وحقوقه، وفي ازدياد الحزبيات. كان بتعبير آخر النواة الأولى في التأسيس لنوع من «الوحدانية»، ضدّ الحزبية، وضدّ العقل والفكر، وضدّ الإنسان: «وحدانية» لا شيء فيها غير الطغيان.

أحبّ هنا أن أعطي مثلاً حديث العهد. وأعتذر لأنه يتعلق بي. غير أنني آثرت أن أقدم مثلاً يخصني، أعرفه جيداً، على أن أقدم مثلاً آخر عن شخص آخر، لا أعرفه جيداً. ولست أقدمه هنا لكي أذاع عن نفسي، بل لكي أؤكد ما ذهبت إليه في كلامي على المعارضة، توكيداً على ضرورتها، واحتراماً لها. فقد وزّع الفرع السوري لمنظمة حقوق الإنسان (الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان - فرع «المنظمة» في سورية) - أقول وزّع بياناً في الانترنت يقوم على مبدأ «تسويد» صفحة شخص معيّن اسمه أدونيس. ومن أجل تحقيق هذه الغاية، أباح

كتاب هذا البيان لأنفسهم أن يستخدموا جميع الوسائل:
التزوير، والافتراء، والكذب الصّراح. كل ذلك باسم
الدفاع عن حقوق الإنسان في سورية، وباسم المعارضة
في سورية كذلك.

والحق أنّ الدفاع عن حقوق الإنسان مهمة نبيلة،
بامتياز. وهي، من أجل ذلك، مسؤولية ضخمة، تبدأ
بالنزاهة والدقة ومعرفة الحقيقة. وإلا تحوّلت إلى دفاع
عن فريق، وافتراء على فريق آخر، بحيث يبدو هذا
الدفاع «قتلاً» لآخر، و«إحياء لآخر». يقدّم «الخير» بيد،
و«الشر» باليد الثانية. دفاع أعمى، وغير إنساني،
وخارج العالم الذي تنهض عليه مبادئ حقوق الإنسان.

وأسارع إلى القول إنّ الخطوة التي قام بها أصحاب
هذا البيان بالكتابة إلى الأكاديمية السويدية لحجب
الجائزة عن أدونيس لا تعينني إطلاقاً. إنها شأن خاص
بين المرسل والمتلقّي. وأعرف أنّ أشخاصاً عرباً كثيرين
تبرّعوا بمثل هذه الكتابة إلى هذه الأكاديمية، وهي
كتابة مليئة هي كذلك بالتزوير والافتراء، وتدعو إلى
الرتاء.

بماذا يتمثل هذا التزوير وهذا الافتراء عند أصحاب
هذا البيان؟ إنهما يتمثلان في ما ينسبونه لي، على نحو
باطل كلياً. فهم ينسبون إليّ ما يلي:

1 - عدم التوقيع على «عريضة دولية تطالب بإطلاق

سراح البروفسور عارف دليّة».

2 - «مديح آية الله الخميني ونظام الملالي» (هكذا حرفياً).

3 - «الموقف المُخزي من الفتوى التي أصدرها الخميني بقتل سلمان زُشدي (هكذا، أيضاً، حرفياً).

4 - «رفض المساهمة في الحملة الدولية التي أطلقها أواسط التسعينات عدد من المثقفين والفنانين العرب، ومن أنحاء العالم الأخرى، لإطلاق سراح الشاعر السوري فرج بيرقدار» (هكذا أيضاً، حرفياً).

5 - «العلاقة السياسية والطائفية المشبوهة مع أركان النظام السوري، وبشكل خاص بعض ضباط مخابراته» (هكذا أيضاً، حرفياً).

6 - «رفض اتخاذ أي موقف من اعتقال رموز حركة «ربيع دمشق من المثقفين المطالبين بالديموقراطية واحترام حقوق الإنسان» (هكذا، أيضاً، حرفياً).

تكراراً، ليس في هذه الأمور الستة إلاّ التزوير والافتراء إضافةً إلى الجهل. وما يُشار إليه في هذه الأمور يُكزّر على نحو ممجوج منذ أكثر من ربع قرن، حتى أنني أكاد أن أشفق على المكررين متسائلاً: أين المخيلة عندهم، ولماذا لا يخترعون قضايا أخرى؟

وأكزّر أنني أقدم هذا المثل، دفاعاً عن الحق في المعارضة وعن ضرورتها، لا دفاعاً عن نفسي، واحتراماً للحقيقة وللقارئ وللمعارضة في سورية.

أولاً - لم يكلمني أحدٌ إطلاقاً عن هذه العريضة الخاصة بالأستاذ عارف دليّة. ولم يتصل بي أحدٌ،

إطلاقاً. ولو عُرضت عليّ، لكنت أول من يوقعها. ثم إنَّ شخصاً يوقع على بيان الـ 99 لا يمكن أن يتردّد في توقيع عريضة كهذه.

ثانياً - هذه القصيدة - الخرافة لم يقرأها أصحاب هذا البيان، ولم يقرأها جميع الذين تكلموا عليها قراءة صحيحة، وإنما قرأوا «مواقفهم»، من صاحبها - الشخص، ومن الثورة الإيرانية. أما هي، بوصفها نصاً فقد غابت عنهم.

والدليل واضح: يقولون إنها في «مدح الخميني والملاي»، وهي لا تقول كلمة واحدة عن الخميني - الشخص، ولا عن الملاي. وهي تدور، جوهرياً، على العلاقة بين «الغرب» و«الشرق». هذه المقطوعة (ولا أسمّيها قصيدة) إنما هي لحظة من الحماسة مرتبطة حصراً بظاهرة الثورة الإيرانية، الفريدة بين ثورات الشعوب. كما أرى: غير عنفية، وغير طبقية. غير أنني، مع ذلك، انتقدت مباشرة قيام هذه الثورة على الدين، وحذّرت على نحو خاصّ ممّا سمّيته بـ «الفقيه العسكري». وهو ما نراه، اليوم، بتنويعات مختلفة.

وأدعو أصحاب هذا البيان، إذا كانت الحقيقة تهّمهم، إلى قراءة ما كتبتّه في هذا الصدد، منذ قيام الثورة الإيرانية، وهو منشور في الجزء الرابع من «الثابت والمتحوّل»، وفي معظم كتبي اللاحقة.

ثالثاً - لا يجهل أحدٌ، إلا أصحاب هذا البيان، أنني أعرف سلمان رشدي شخصياً، وأني كنت بين أوائل

الذين دافعوا عنه. وكنت أول من ترجم دفاعه البديع العميق عن نفسه وعلاقته بالإسلام لنشره في مجلة «مواقف». وكان الوضع آنذاك في لبنان يحول، جذرياً، دون إمكان نشره. فقد رفض عمال المطبعة أنفسهم أن ينضدوه! وقال لي صاحب المطبعة: إذا «جاؤوا» ونسفوا لي المطبعة، وقتلوا عمالها، فماذا يمكنك أن تقدم لي؟

رابعاً - طلب مرّة مني في باريس أن أوقع على عريضة تُطالب بالإفراج عن «الشاعر فرج بيرقدار». قلت لمن طلب توقيعي:

- لا أعرف شاعراً اسمه فرج بيرقدار.

- استخدمنا هذه الصفة لكي نحقق أكبر قدر ممكن من المساندة والدعم، من الكتاب والشعراء في الغرب. لكننا لا نحتاج إلى هذه الصفة. وعلينا أن ندافع عنه بوصفه معتقلاً، أيّاً كان. يجب علينا هنا أن نتجنب كلياً فوضى المعايير، التي اعتدنا عليها في بلداننا العربية. وهي فوضى شاعت مع الحركات السياسية، و«الثورات» فمُنح كثير من المناضلين صفات وألقاباً شعرية وفنية، بقوة النضال لا بقوة الشعر والفن.

لهذا السبب لم أوقع على هذه العريضة. وليس لأنني لا أدافع عن المعتقلين السياسيين في سورية.

تذكرني قصة فرج بيرقدار الذي أحترم نضاله كثيراً، بقصة أخرى تعود إلى سبعينات القرن المنصرم. كنت في موسكو بدعوة خاصة، وفي أثناء حديث مع بعض

الكتاب والشعراء هناك، سُئلت عن شاعر دمشقي يعيش في موسكو يوصف بين عارفين من الحزبيين بأنه ماياكوفسكي العرب، (هكذا، أيضاً وأيضاً، حرفياً). ضُدمت حتى الذهول، وبسبب من هذه الصدمة، لا أزال أذكر اسمه حتى الآن: أيمن أبو شعر.

قلت للحضور إنني لا أعرف شاعراً دمشقياً بهذا الاسم. لم أقرأ له بالعربية أية قصيدة. هل يكتب بالروسية؟

- لا. يكتب بالعربية.

- الفصحى أو الدارجة؟

- الفصحى.

- آسف، لا أعرفه.

تذكرني هذه القصة كذلك بالإشارة إلى أسماء كثيرة خلعت عليها «آلة النضال» اليميني واليساري، صفة الشاعر - آلة الثورة الجزائرية، وآلة الثورة الناصرية، وآلة الثورة الفلسطينية، وآلة الثورة العراقية - الصدامية، خصوصاً في مهرجاناته المرديدية، وفي حربه «العربية» ضدّ الفرس.

تذكرني كذلك باتحادات الكتاب العرب التي تضم أعداداً من الشعراء قد تتجاوز أعداد الشعراء في العالم كله.

أترفع عن الخوض في ذلك الباقي من هذه الأمور
المزورة المفتراة. وأقول لأصحابها: سامحتكم المعارضة،
وسامحتكم حقوق الإنسان.

- 9 -

أعود إلى جبلة.
مدينة جبلة واحدة، إدارة وسياسة. لكن ما أكثر
المدن التي تتقاطع داخلها وتتنابذ. مدينة الزمن الأفقي
الذي ليس إلا تراكماً. مدينة الزمن العمودي الذي يخرق
الأنقاض والتراكمات ويتخطاها. مدينة المعتقدات
المتناقضة المتصارعة في صمت كأنه صمت السيف أو
صمت القبر. مدينة الحجاب. مدينة السفور. مدينة
الصورة التي لا تكف عن التأوه بحثاً عن معنى. مدينة
الذاكرة التي لا تتذكر إلا مَخَوَ الآخر. مدينة الحاضر
الذي ليس إلا خِرْقاً ممزقاً من عباءة الماضي.

- 10 -

يعيش محروماً من الحب والشعر والفكر.
- ماذا يفعل؟
- ينذر حياته للحقد والكراهية و«الانتقام».
- ممن ينتقم؟
- من كل شخص تمتلئ حياته بالحب والشعر والفكر.

- 11 -

- الحاسة بيت الروح.

- عندما تَتَوَلَّه الحاسة تتحول الروح إلى جسد.

(13 كانون الثاني/يناير 2005)

كيف «يعلم» غيره من لا «يعلم» نفسه؟

«المجموعة التي جعلت من شارل مالك إمامها الفكري»: هكذا وصف الياس خوري أعضاء حركة مجلة «شعر» مستثنياً عصام محفوظ «اليساري في وسط» هذه المجموعة. (ملحق النهار الأدبي، الأحد 17 تموز/ يوليو 2005).

هذه جملة قد يمرّ بها القارئ دون اهتمام. أنا نفسي، لم أكن لأهتمّ بها لو لم يكن الياس خوري قائلها. خصوصاً أنه يقولها باسم «يسارية» يفترض بأصحابها أن يؤسسوا لأخلاقية جديدة، معرفية وكتابية، وأن يصدروا في أحكامهم عن دقة وموضوعية، وعن احترام كامل للحقيقة. إنها جملة تتضمن حكماً تعميمياً ظالماً وخاطئاً:

يربط هذا الحكم، من الناحية الأولى، بين أمرين لا رابط بينهما: مجلة «شعر»، وفكر شارل مالك. وفي هذا ما يشوّه هوية هذه المجلة، ورسالتها، ويختلق لها انتماء باطلاً.

أما من الناحية الثانية، فنسأل:

هل كان أنسي الحاج، مثلاً، وهو من «المجموعة»، يتخذ من شارل مالك «إماماً فكرياً»؟ والسؤال نفسه

يُطرح في ما يخض شوقي أبي شقرا؟

أما كاتب هذه السطور فلم يكن بينه وبين شارل مالك، مع تقدير مكانته الفكرية واحترامها، أي تواصل سياسي أو فكري أو شعري.

حتى يوسف الخال نفسه، كان يقيم بينه وبين شارل مالك مسافة للاختلاف، على الرغم من اعترافه بتلمذه عليه وتأثره به. وهي شبهة بالمسافة التي يقيمها الياس خوري نفسه في عمله مع غسان تويني الذي يعترف هو كذلك بتلمذه على شارل مالك وتأثره به.

ما الذي يدفع إذاً الياس خوري إلى أن يتحدث بهذه اللهجة عن مجلة «شعر»، مُطلقاً عليها وعلى صانعيها هذا الحكم؟ وما يعقد الدلالة في هذا الحكم هو أنه يندرج في إطار الأحكام الشائعة التي تملأ الحياة الثقافية العربية، وتفسد العلاقات، والمعايير، والقيم. ذلك أنها تصدر عن عقلية «دينية» تقسم الوجود إلى قسمين: خير وشر، جنة وجحيم، يسار ويمين، بريء ومُتهم... إلخ. وهي عقلية أثبتت، تاريخياً، وثبتت، حاضراً، أن التاريخ، كمثل السياسة، ليس أحياناً، إلا «مملكة من الكذب»، لكي نستعير ما يقوله مارغو يوسا عن الزواية (الملحق، العدد نفسه).

لكن، لماذا يُحكّم باسم «اليسار»، كما كان يحكم باسم «اليمين»، أعني بطريقة ملتبسة وتشويهية تُتيح وُصف «يسارية» هذا اليسار، كمثل «يمينية» اليمين، بأنها، هي الأخرى، «مملكة من الكذب»؟

وما تكون قيمة ما نفعله، وما نعمل لأجله، إذا كنا نحارب كذب اليمين، بكذب آخر «يساري»، أو إذا استخدمنا لغة اليمين ذاتها - لغة الاتهام، والتجريح، وهما نوع آخر من «العنف» و«القتل»؟ فالباطل، أياً كان، عُنف آخر، وقُتل آخر.

وهل نكون آنذاك في موقف من يدافع، حقاً، عن الإنسان، وعن كرامته، وعن حقوقه وحرّياته؟

نعم

قبل السياسة،

وقبل السلطة،

وقبل اليمين واليسار: الإنسان، والحقيقة، والحرية.

«الثورية» و«السلفية»: الوجه والقفأ

- 1 -

أستغرب حقاً كيف لم ينتقدي الدكتور سماح إدريس (العدد الأخير من مجلته «الآداب»)، لكتابتي عن ابن تيمية، المعلم الأول، أو «الشيخ الأكبر» للسلفية المعاصرة - واكتفى بنقد كتابتي عن أحد تلامذته، محمد بن عبد الوهاب، كما فعل من قبل أصدقاؤه، الثوريون، بروح سلفية، والسلفيون بعباءة ثورية. لكن، لعله لم يقرأ الكتاب الذي ينتقده، ولعلهم هم كذلك لم يقرأوه.

للتذكير، أيضاً وأيضاً، (لمن تنفع الذكرى) أن كتابتي عن محمد بن عبد الوهاب تندرج في دراسة طويلة

صدرت بأربعة أجزاء (الثابت والمتحوّل: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب). وكان عليّ أن أقومَ بها، علمياً ومنهجياً، لكي أستكمل البحث في الفكر الإسلامي السلفي (الثبات) وتجليّاته الحديثة بدءاً من القرن الثامن عشر، وبعد الامبراطورية العثمانية، كما تمثلها، بخاصة، الحركة الفكرية الوهابية.

ولو أنني أهملت هذه الحركة، لكان ذلك نقصاً كبيراً، خصوصاً أنها تمارس تأثيراً ضخماً على عقول الأجيال الإسلامية الطالعة، بل إنها الأكثر تأثيراً، على المستوى الديني، في العالم الإسلامي، اليوم.

وكنت أنتظر مناقشة ما قلته عن هذه الحركة، وموقفي منها، والسبب الفكري لتخطيها. لكن خاب ظني. فقد جعل الدكتور إدريس وأصدقاؤه من مجرد ذكر اسم محمد بن عبد الوهاب «جريمة» سياسية وفكرية، وكادوا أن يصفوني بأنني «وهابي». إنه «السحر» إياه. تكفرك السلفية لأنك تكتب عن الحداثة، وتكفرك الحداثة لأنك تحرص على معرفة «المنطق» السلفي، والعقلية السلفية، والفكر السلفي. إنها البنية العقلية التكفيرية ذاتها، «سخرياً»، ومن خارج، ودون أية مناقشة للمادة المكتوبة. البنية العقلية إياها التي قادت الثقافة الإسلامية بسيفين: سيف التحليل، وسيف الثحریم. وهي ثنائية دمّرت الحياة الثقافية العربية.

نحلل الكلام على هذا الفكر أو هذا الشخص، ونحرّمه على ذلك الفكر، أو ذلك الشخص. وليست السلطات هي

وحدها التي تمارس هذا التحليل وهذا التحريم، وإنما يمارسه كذلك المفكرون وأصحاب العقائد. فعلت ذلك الأحزاب اليسارية والأحزاب القومية. كان مجرد ذكر ماركس أو لينين يُعدّ انحرافاً و«جريمة» في الأوساط القومية. وكان مجرد ذكر أنطون سعادة، يُعدّ هو كذلك انحرافاً وجريمةً في الأوساط الشيوعية واليسارية، وفي الأوساط العروبية.

وهذا ما فعلته الناصرية - السلطة في مناوئها. وما فعله حزب البعث - السلطة في مناوئيه. وهذا ما فعلته القيادة الجماهيرية العظمى... إلخ، إلخ. وها نحن اليوم نتابع هذا النضال «الفكري» بفضل المفكرين أنفسهم.

- 2 -

السؤال الاتهامي الذي يطرحونه عليّ هو: لماذا وضعت محمد بن عبد الوهاب في عصر النهضة، وبين رجالها. وهذا توكيد آخر على أنهم لا يقرأون. فقد كنت أول من رفض مفهوم «النهضة» عند العرب، في العصر الحديث، في كتاب «الثابت والمتحوّل» ذاته، داعياً إلى نقده، جذرياً. وقلت إنها تسمية خاطئة، فهو بالأحرى عصر «إحياء». وهو، بوصفه كذلك، عصر «ارتداد» و«استعادة»، وتبعاً لذلك عُضِرَ «انحطاط». وقلت إن كان لا بدّ من الكلام على «نهضة» شعرية، بعد زوال العصر الكلاسيكي الشعري فإنّ هذه «النهضة» تتمثّل

تحديداً في «رؤية» جبران، وفي ما سقي، قبله خطأ، بـ
«عصر الانحطاط». هنا نجد «قطيعة» مع «القديم»،
على مستويين: طريقة النظر إلى الحياة والعالم
والأشياء، وطريقة التعبير عن هذا كله. وهذا ما فصلته
في «الثابت والمتحول» وقبله في «مقدمة للشعر
العربي»، ومقدمة «ديوان الشعر العربي». وقد أعطيت
أمثلة متنوعة في جزء كامل من أجزاء «الثابت
والمتحول» الأربعة، عن هذه الإحيائية - الارتدادية التي
سُميت «نهضة». بين هذه الأمثلة: شوقي، والزهاوي،
والزصافي، ورشيد رضا، ومحمد بن عبد الوهاب،
موضحاً أن نتاجهم الذي سمي «نهضة»، ليس إلا
«ارتداداً» - كل على طريقته. و«ديوان النهضة» هو، إذًا،
بالنسبة إلي، وكما هو بين ساطع، «ديوان استعادة
وارتداد»، أي أنه يمثل شكلاً من أشكال الانحطاط. وما
سقي بالنهضة لم يكن بالنسبة إلي تنويراً، وإنما كان،
على العكس، نوعاً آخر من الظلام.

لكن، ماذا أقول لمن يطلق الأحكام القاطعة على كتاب
لم يقرأه القراءة اللازمة، الصحيحة، وإنما أخضعه لـ
«نظريته» و«منهجه»، مسبقاً؟

ولعل القارئ هنا أن يعرف السبب الذي دعاني إلى
إهمال الإجابة عن السؤال «المعجز» الذي كثره الدكتور
سماح إدريس، كأنه «وثيقة» دامغة ضدي: كيف أضع
محمد بن عبد الوهاب في «ديوان النهضة»؟

فهل لهذا السؤال، في ضوء ما تقدّم، مكان، وهل له ما
يُسوّغه غيّر «عقلية» الاتهام؟
رجاء أخير، لا من أجلي، بل من أجل الحقيقة
والمعرفة، أن يعيد الدكتور سماح إدريس وأصدقائه،
قراءة «الثابت والمتحول»، وإن كنت أعرف أنهم لن
يفعلوا.

- 3 -

كلاً، ليست «السلطة» وحدّها «أصلاً» للقيود على
الحزبات والتحزّر. إنها «فزع» كلي الحضور والشمول
لجذور عميقة في بنية الثقافة العربية، وفي بنية
المجتمع العربي. فالجلاد قايع في أعماق كلّ منّا. وقبل
أن يدعوا الكاتب أو المفكر لتحرير غيره، عليه أولاً أن
يتحزّر هو من هذا الجلاد.
تبدأ من هنا معركة الحزبة في المجتمع العربي، أو لن
تبدأ أبداً.

من الخطأ إلى الكذب

أرسل إليّ أحد الأصدقاء نصّاً منقولاً عن الانترنت،
كان قد كتبه الأستاذ هاني السباعي، مدير مركز
المقريزي (لندن)، تعليقا على ما كتبه شخصياً عن
كافور الإخشيدي («الكتاب»، الجزء الثالث، لكنه قرأ
جزءاً منه نُشر في «الحياة»)، وفيه يصف ما قلته بأنه
«هراء خلاصته غمزٌ ولَفز»، ثم يقول: «لما كانت المادّة

التاريخية مرتعاً خصباً للكُتاب اللادِينِيِّين أو العلمانيين، ولكل مَنْ هَبَّ ودبَّ، كان لزاماً على كلِّ مسلم غيور أن يقف لهؤلاء المتربِّصين بتاريخنا. فلزامٌ أن نذَبَّ عن تاريخنا، وإن لم يكن على الأنموذج الأول في عصر النبوة والخلافة الزاشدة.»

لقد ألفتُ هذا النوعَ من التزييف، لكن كلام الأستاذ السباعي لفتني بشكلٍ خاص، لما يحمله من الدلالات التي تتجاوز ما قلته عن كافور، وتستدعي التأمل. فالأستاذ يتحدث عن نصٍّ منشورٍ ومعروفٍ، ومع ذلك يمتلك الجرأة على أن يصفه بعكس مضمونه تماماً. فقد تحدثت عن كافور بما يناقض صورته المتداولة التي عَمَّمها شعر المتنبي:

1 - لست معنياً، على المستوى الشخصي، بهذا التزييف. غير أنَّ المعنِيِّين بالحقيقة، وبحركة المعرفة في العالم العربي، لا بُدَّ من أن يتساءلوا عن مصداقية مثل هذا المركز، أو هذا الشخص الذي يتسمَّى باسم كمثل المقرِيزي، ثم يكتب لكي يقلب الحقيقة رأساً على عقب.

2 - يقول صاحب هذا المركز بضرورة «الدِّفاع عن تاريخنا، وإن لم يكن على الأنموذج الأول... إلخ». حسناً. ولكن، كيف؟ أبا التزييف، والكذب؟ ثم إنَّ مثل هذه الدعوة تتضمن نوعاً من التقديس لمجمل التاريخ يؤدِّي إلى عدم التَّمييز، مثلاً، بين خليفة عادلٍ وخير كعمر بن عبد العزيز، وأي خليفة آخر سَفَّاحٍ ظالم.

ويؤدّي، تبعاً لذلك، إلى تغييب المعايير الفكرية والأخلاقية. وإلى أن تُصبح الحقيقة في قبضة «الفتوى» وأصحابها، الذين يعطون لأنفسهم سلطةً مطلقةً على العقل والحقيقة والتاريخ.

3 - المشكلة، في عمقها، تتجاوز مركز المقريري وصاحبه، وهي اليوم عالمية. إنها قضية الانترنت وطرقه الإعلامية. لا شك في أن الانترنت وسيلة هائلة لتعميم المعرفة. لكن كيف، وأية معرفة؟ ولئن كان «العالم» محصناً بالنقد والتمحيص والمقارنة، في ما يتعلق بالمعرفة التي يعتمدها الانترنت، فما يكون مصير «الجاهل»، أو شبه المتعلم، المستسلم مسبقاً للألقاب والعناوين؟

4 - الخطأ الذي يرتكبه الأستاذ السباعي في حق المعرفة ينقله إلى غيره بوصفه «علماً لا شك فيه!»، بوساطة الانترنت، أي اعتماداً على العلم! وقد سارع بعضهم إلى تأييده في ما يقوله، وإلى شكره لما قام به من «الدّب» عن الإسلام وتاريخه، دون أن يقرأوا النص الأصلي «المنقود». وهكذا يخطئ الأستاذ السباعي ثلاث مرّات:

في حق العلم، وفي حق العقل، وفي حق الإسلام نفسه، إضافةً إلى الخطأ الأساس: الكذب على الناس. وفي ظني أنّ الكذب هو آدمُ التاريخ، وأنّ التاريخ العربي هو بين أبنائه الأكثر خطوّةً.

الصديق العزيز الشاعر عيسى مخلوف يناقش في كتابه الأخير «تفاحة الفردوس» (المركز الثقافي العربي، 2006)، وهو كتابٌ جديرٌ بالقراءة، المسألة التي أثارها منذ سنواتٍ في كتابي «الصوفية والسوربالية» (دار الساقى)، حول العلاقة بين رامبو والصوفية. وليس وحده من ناقش أو يناقش هذه المسألة. غير أنه الأكثر معرفةً وموضوعيةً وترضناً. لذلك أجدني فرحاً بنقاشه، وبالحوار معه. ويسرني أن أعود، لمناسبة هذا الكتاب، لكي أوضح من جديد ما كنت أوضحته أكثر من مرة.

منذ البداية، شددت في مقممة «الصوفية والسوربالية» على أنني أفصل كلياً بين الصوفية مُعتقداً، والصوفية منهجاً في المعرفة والكتابة، وفي العلاقة بالعالم. الإيمان شيء، والمنهج شيء آخر. فليس الذين يتخذون العقلانية منهجاً، على سبيل المثال، يؤمنون جميعاً بمعتقد واحد. وابن رشد هو أول من نبه في الفكر العربي إلى ضرورة هذا الفصل. ولئن كان رامبو يشترك مع النقري، كمثلي آخر، في خصائص رؤيوية وتجريبية وكتابية كثيرة، فإن ذلك لا يعني أن رامبو أصبح صوفياً، أو أن النقري أصبح رامبويًا. مع ذلك ظل الجميع يناقشون هذه المسألة، كما لو أنني

أقول إن رامبو صوفي، مُعتقداً. وهذا ما لم أقله قطعاً، ويستحيل أن أقوله.

ما قلته هو أن الطاقة الشعرية التي حرّكتها لم تكن نابعة من ديكارت، أو من العقلانية الأوروبية، أو من الانقلاب الصناعي. كانت، بالأحرى، تنبع من أفق آخر، هو ما سمّيته «الضوفية»، لانعدام كلمة أخرى أكثر إفصاحاً ودقّة - «الضوفية» بوصفها منهجاً أو طريقة في رؤية العالم، لا بوصفها «ديناً» أو «معتقداً». وهو أفق الحلم، والخيمياء، والسحر، والرؤيا، والحدس، والكشف، والشطح، ... إلخ، ممّا يناقض المنهجية العقلانية الغربية التي كانت سائدة آنذاك. وفي هذا الإطار، نفهم تشديده على «تعطيل الحواس» في ثقافة كانت، على العكس، تشدّد على «تفعليلها»، وعلى الإعلاء من شأنها.

أعترف أنني لا أعرفُ أموراً كثيرة. غير أنني لست جاهلاً بالضوفية والسوريالية إلى درجة تجعلني أن أقول إن رامبو صوفي، ديناً أو معتقداً. أو أنه يؤمن إيماناً النفري، أو الحلاج، أو ابن عربي، أو جلال الدين الرّومي. أو أنه «خارج» الثقافة الغربية، مثلهم. فلقد خرج منها وهو في داخلها، كمثل ما خرج هؤلاء من الثقافة العربية - الإسلامية، وهم داخلها.

وبهذا المعنى الفاصل بين «الطريقة» و«المعتقد»، نجد في «الطريقة - المنهج»، خصائص مشتركة كثيرة بين رامبو والضوفية تسمح لنا بأن نسّميه «ضوفياً».

يُشير الصديق الشاعر كذلك، في إحدى دراساته، إشارةً عابرة، إلى ترجمتي شعر سان - جون بيرس. وهي عمَلٌ أثار هو الآخر سجالاتاً، لم يكن في معظمه إلاً خروجاً على آداب السّجال. يُوجز إشارته في قوله: «ترجمة أدونيس للشاعر سان - جون بيرس، التي مهما قيل في دقّتها، أحدثت اختراقاً داخل اللّغة الشعريّة العربيّة» (ص 143). وهي إشارة تُنصف هذه الترجمة، وأرى فيها ما يتخطى «تحفظه»: «مهما قيل في دقّتها».

يعرف المعنيون أنّ بعضهم وصفَ الترجمة، بدعوى هذه الدقّة، بأنها «إعدام» لشعر سان - جون بيرس. وصاحب هذا الوصف هو الأستاذ الناقد التونسي علي اللواتي. وهو نفسه مترجمٌ لسان - جون بيرس. اعتمدَ في هذا الوصف بعض الأخطاء في ترجمة بعض الجمل والعبارات، ازتكّب هو نفسه ما يُماثلها في ترجمته. وقد أشار إليها الباحث التونسي الدكتور سمير مرزوقي، الأستاذ في جامعة منوبة بتونس، قسم الأدب الفرنسي، في دراسةٍ مهمّة له بعنوان «صدي سان - جون بيرس في العالم العربي» نُشرت في المجلّة الفرنسية (Revue des deux mondes) باريس، مارس/آذار 1990، ص 104 - 114.

لكن، ما «الدقّة» في ترجمة الشعر؟

سؤال أكتفي الآن بطرحه للتأمل فيه، آملاً أن أعود إليه في وقت لاحق وفي مناسبة ملائمة. غير أنني أود، مع ذلك، أن أقول أمرين:

الأول، هو أن الأستاذ اللواتي أطلق على ترجمتي حكماً عاماً، جازماً، لا يليق بالمعرفة ولا بالعارف. فإعدام عمل كبير، استناداً إلى بضعة أخطاء في بضعة أسطر في بضع صفحات، فإلّا يصعب أن ينسب إلى الشعر أو الفكر. خصوصاً عندما يتناسى الأثر الضخم الذي أشار إليه الصديق الشاعر عيسى مخلوف في اللغة الشعرية العربية الحديثة. وهو أثر لم يُفلت منه حتى الآن شعراء عرب يوصف بعضهم بأنهم «كبار».

الثاني، هو أنني قد أعترف بأن الأستاذ اللواتي «يمتلك» اللغة الفرنسية أكثر مني. لكنّ عليه أن يعترف بأن من «يمتلك» لا يعني، بالضرورة، أنه يعرف كيف «يُنتج». وها هي ترجمته بين أيدي القراء: لا علاقة لها بشعرية سان - جون بيرس، على الرّغم، افتراضاً، من «دقتها» اللفظية. ولا علاقة لها بشعرية اللغة العربية، على الرّغم، افتراضاً كذلك، من «دقتها» التحوّية. إنها «خيانة» شعرية مزدوجة، في «دقة»، لغوية مزدوجة. والنتيجة هي أن ترجمته تُثّر يجرجر أحشاءه في زمل بارد.

استطراداً، ينسى الأستاذ اللواتي حالات النشوة، تلك التي يحب فيها الإنسان أن يقول إن تونس العاصمة، مثلاً، ليست إلا امرأة فاتنة. فهل يترك لنفسه أن تُفتتن

بها، أم أنه يلبس لبوس النَّجَّار - المحترف، ويصرّ، بعيداً
عن الافتتان، على أن يعرفَ عددَ المسامير في سرير
نومها؟

هكذا، عليّ أن أعترفَ أخيراً أنني عرفتُ، فيما أترجم
سان - جون بيرس، حالاتٍ من النشوة نسيث فيها كلُّ
شيءٍ إلا الشعر. كنت أنسى مثلاً بعض الكلمات، أو أضع
واحدةً مكانَ أخرى. أو أكتب كلمة سزوّ، بدلاً من كلمة
صَفْصافٍ أو حوّر. وشعرثُ أحياناً أنني لم أكن «أتنقل»
بين لغتين، وأنني كنتُ أتقلّبُ في أحضان لغتي العربيّة
كما لو أنني «أترجمها» هي - فيما أقرأ الفرنسيّة، مبتكراً
لغةً خاصّةً داخلها. كنتُ كمن يذوّب الزّمنَ «المنقول»
في الزّمنِ الناقل، أو كمن يذوّب اللّغةَ في الجسدِ،
والجسدَ في اللّغة.

(أيار/مايو 2006)

- 3 -

هامش للتأمل

نقرأ، نلاحظ، نتأمّل، نصغي، نناقش، نكتب.
يجب، اليوم، بِخاصّة، أن نضيف: نخلق.
بخاصّة: لأنّ العربيّ، سابقاً، كان ينفّرُ من هذه الكلمة،
إجمالاً. (الخلقُ لله، وحده). ذلك أنّه كان ممتلئاً، بوعيه
ولا وعيه، بأنّ كلّ شيءٍ خُلِقَ كاملاً، قبله، حتّى الشعر

نفسه. وما عليه هو إلا أن يُحاكي ذلك «الخلق»، وأن «يَبْرَع» في هذه المحاكاة.

في مثل هذه المحاكاة ما يُتيح أن نَظرح سؤالاً هو: هل يمكن «الابتدال» أن يكون قيمةً فنيةً، أو قيمةً، بحصر الكلمة؟ وهو سؤال يسوّغه كلامٌ للمفكر الفرنسي جان بودريار يقول فيه إنَّ «الحدّاة ابتدال»، ويَرى بوصفها كذلك أنّ الرسّام الأميركي آ ندي فارهول (Warhol) «مؤسّس للحدّاة». فقد «حزّنا من الإستاطيقا ومن الفنّ»، كما يقول، مُتابعاً: «وذهب إلى الحدّ الأقصى في إلغاء ذاتيّة الفنّان، وفي إلغاء وظيفة الفعل الإبداعي». ويصف بودريار، انطلاقاً من ذلك، جميع الأشخاص الذين يمارسون الفنّ، اليوم، بأنهم «لا يمتلكون أيّة بارقة فكريّة أو أيّة محاكمة عقليّة». وبأنّ كلاً منهم «يحاكي» فارهول ويقول عملياً ما يقوله: «أنا مجرد آلة. أنا لا شيء.»

*

في الكتابة الشعرية العربيّة، اليوم، تأليفاً وترجمةً، ما يتصاّدَى مع أشياء كثيرة يقولها بودريار عن الفنّ الغربيّ الحديث، وفي المقدّمة: القضاء على الذاتيّة، وعلى الجماليّة، وعلى الفنيّة.

- 4 -

هامش آخر

كان⁵ هيجل يقول: «قراءةُ الجريدة صباحاً نوعٌ من الصلاة الصباحية الواقعية». وفي تضادٍّ كاملٍ معه، كان بودلير يقول: «لا أتصوّر كيف أنّ يداً طاهرةً تلمس جريدةً دون أن ترتعش من الاشمئزاز».

أذكر هاتين العبارتين المتناقضتين في هذه المناسبة، لكي أشيرَ إلى دور الجريدة، رمزاً وواقعاً، في الحياة، وفي الثقافة، وفي القيم. فالجريدة مشروعٌ يتجدد يومياً، كما لو أنها مختبَرٌ متواصلٌ، لا لِلنظر وحده، وإنما للممارسة كذلك. ولا للفكر، وحده، وإنما للعمل أيضاً. وهي، في هذا كله، مختبَرٌ للمعرفة والحزبية والأخلاق.

هكذا ترسم الجريدة حركة التغيير في أبعادها الشاملة، السياسية والاجتماعية والثقافية. وهي، بوصفها كذلك، بابٌ مفتوحٌ على الكون، يُتيح لنا أن نعيش أحداثه يوماً يوماً، وأن نكتشفه لا في ضوء الخبر وحده، وإنما كذلك في ضوء الأفكار، ولقائِها، وتفاغُلِها. وليست وسائل الإعلام المرئي والإلكتروني إلا تحولاتٍ لمعنى الجريدة، أو امتداداتٍ وتنويعاتٍ.

وفي معرفة المتحرّك، ومواكبة التاريخ اليومي وكتابته ونشره، إحاطةٌ بالعالم حتى في أصقاعه البعيدة. ويمكن أن نتخيّل كم ستكون الأرض بدون ذلك محدودةٌ وغائبة، أو كيف سيكون البشر عائشين في انفصالٍ وغزلةٍ وظلام. وفي هذا الإطار تتجلى لنا

ظلامية الرقابة، وكيف أنها ليست حجباً للمعرفة وحدها، وإنما هي كذلك حجب للإنسان نفسه. هكذا يسرني أن أتلقى هذه الجائزة الأدبية الدولية، جائزة بريانسا الصحافية الإيطالية، في أفق الصحافة التي تعمل على خلق ثقافة الانفتاح والتفاعل، والنظر إلى الآخر بوصفه جزءاً من الذات، ثقافة التنوع والتعدد، ضد التبشير، وضد التعصب.

جاك دريدا: (1930 - أكتوبر 2004)

- 1 -

قلت مرّة لجاك دريدا:

- أنت في كل ما تكتبه، أو في كل ما قرأته لك، على الأقل، شاعر في المقام الأول: رؤية، ولغة، وأسلوباً. هل كتبت شعراً، بالمعنى الحضري؟
ابتسم فيما يجيبني:
- كتبت شعراً في صباي. لا أزال أحتفظ ببعضه. لكنني لا أفكر في نشره.
- لا أعرف لماذا أظن أنك تواصل كتابة الشعر. ابتسم مجدداً.
- الواقع أنني لا أزال أكتب الشعر بين وقت وآخر. قليلاً، ودون انتظام.

*

كنا نلتقي كثيراً، ونعمل معاً في إطار «برلمان الكتاب». وكانت بينه وبين بيار بورديو، داخل هذا البرلمان، سحابة ليست قليلة الكثافة، من التنافس المكبوت، لكن الحاد. وكان كريستيان سالمون «يغطيها» برحابته وأناقته وبساطته.

*

سلاماً، أيها الصديق.

وُلدنا في السنة نفسها 1930. عندما تلقيت نبأ موتك، السبت 9 أكتوبر/تشرين الأول، 2004، كنت في فرانكفورت أتهياً للسفر إلى روما، لحضور المهرجان الشعري الذي يديره الشاعر نائي باليستريني، «روما بويزيا» (روما الشعر). هناك التقيت صديقنا المشترك الشاعر ناتان زاك الذي وُلد، هو كذلك، في السنة 1930. تمئنا لو أن الشاعر ميشيل دوغي، الصديق المشترك هو كذلك، والذي وُلد أيضاً في السنة 1930، أن يكون معنا. أجمل ما نستطيع أن نفعله إزاء الموت هو أن نتذكر الصداقة، ونقرأ الشعر. هكذا احتفينا بصداقتك، وأهديناك الأمسية الشعرية التي أحييناها، معاً، ناتان زاك وأنا، في 13 أكتوبر/تشرين الأول - في روما. كان المظز غزيراً تلك الليلة.

ادوار سعيد

معظم العرب الذين كتبوا عن ادوار سعيد، ممن أتيحت لي قراءتهم، يصدرن في كتاباتهم عن نظرة تُعسِكِرُ الفكر: لا تراه إلا بوصفه وظيفةً نضاليَّةً، وبوصفه انتماءً وانحيازاً. إنها تنويغ آخر على عَسْكَرَةِ الشَّعر والأدب والدين. وهي في ذلك تؤكد على أنَّ الثقافة العربيَّة، وفقاً لمنطقها، نوع آخر من الحرب، أو شكل لغويٍّ للحرب وأدواتها. إنَّها نظرة لا ترى العربيَّ إلا مُحاضراً - عبداً، بين حدَّين: حدَّ الانصهار في «الجفع»، في «الأمة»، وحدَّ الانفصال عن «الآخر»، «الغريب»، «العدو». أهي «بدائية» تلبسنا إياها الحداثة الأجنبيَّة «الغازية»؟ أهي «مركزيَّة» الانطواء والانغلاق، نقابل بها «مركزيَّة» التوسُّع والاجتياح؟

هكذا لا يكون الفكر العربي، إذ يخضع لهذه النظرة، مسألةً إبداعيةً، على المستوى الإنساني الكوني، وإنما يكون، بالأحرى، مسألة «انتماء» و«ردود فعل»، و«تبجح» - على مستوى «الزاوية».

إنَّ خصوصية فكر ادوار سعيد ليست في مجرّد كونه انحيازاً لانتمائه الفلسطيني - العربي، ولقضايا هذا الانتماء، وإنما هي في عالميته، بدئياً. وهو لا يضيء الحياة العربيَّة إلا بدءاً من إضاءته الحياة الإنسانيَّة الكونيَّة. فهو ليس مجرّد مزمارٍ أو طبلٍ، إنه أوركسترا كاملة، على مستوى العالم.

وإذا تذكّرنا أن ادوار سعيد كان ناقداً أدبياً فذاً وعالي الرؤية، وأنه كان موسيقياً - عازف بيانو من طراز رفيع،

ندرك بشكل أفضل كيف أنّ الكتابات العربية التي تُعسكره، لا تختزله وحسب، وإنّما تُسيء كذلك فهمه وتقديمه، عدا أنّها تضي على حضوره في العالم، فنياً وفكرياً وسياسياً، صورةً غير حقيقية وغير عادلة.

بوب ولسون

13 أيلول / سبتمبر 2004. حضرت برفقة أرواد، ابنتي، أوبرا «بيلياس وميليزاند»، في الباستيل - فاتحة الموسم الأول للأوبرا الوطنيّة في باريس، بإدارتها الجديدة التي يتولاها جيرار مورتييه (Gérard Mortier).

النص للشاعر البلجيكي موريس ماتيرلنك. الموسيقى لكلود دوبوسي. الإخراج لروبرت (بوب) ولسون. قائد الأوركسترا سيلفان كامبرلينغ.

المسرح يغص بالحضور. لمحت بينهم جاك لانغ وزير الثقافة الأسبق. وجان - ماري كولومباني، مدير جريدة «لوموند». وألكسندر أدلر، الكاتب والصحفي.

سقف الأوبرا كوكب مؤثث. واللّيل ورقّ تقلبه يدّ الموسيقى ببطء يكاد أن يكون عبقرياً. يتحوّل قائد الأوركسترا إلى شهابٍ موسيقي. يتحوّل العازفون إلى أشعة.

المسرح ليجّ أزرق.

بلا رويّة تجرّ السيدة جارتني فخذها على المقعد. إلى جوارها شخص كمثل ستارٍ كثيف ينسدل على باب

*

سمعت في موسيقى دوبروسي سهوباً وجبالاً وأوديةً
لا لغة لها غير الصمت. رأيت غاباتٍ توشوش الريح ألا
تكلمها إلا همساً، ورأيت ينابيع يتدفق ماؤها، كأنه اسم
آخر، أو شكل آخر للصمت. كأن الطبيعة في هذه
الموسيقى ليست إلا أثيراً. كأن الموسيقى رحيق يتقطر
من المادة.

*

المسرح نفسه في هذه الأوبرا تجويفٌ ضوئي يسطع
في جبلٍ من الليل.

*

لم يخرج بوب ولسون النص في ذاته. أخرج مخيلته
الشخصية: شكّل مشاهد - لوحاتٍ ترافق حكاية النص
البسيط حتى السذاجة، أحياناً. وكان تشكيله بارعاً
وجميلاً، يقوم على عناصر رؤيوية وحسية يبدو هذا
النص إزاءها، كأنه خارج التاريخ، في الطرف الآخر
الأقصى، نقيضاً: رؤية، وتكويناً، وأفقاً.

نص مما تحت الرومنطيقية،
في إخراجٍ مما فوق الحداثة.

*

الغناء والتّمثيل ضعود، هبوط، وما بين بين.

*

أتخيل بوب ولسون يظهر على المسرح، تحفّ به
أكداش من الرّسائل تتطايّر فوق المقاعد.
ويعرف الصّديق جيرار مورتية، المدير الجديد لأوبرا
باريس الوطنيّة، كيف يهرب من المديح: يهبّ خفيفاً
إلى أعماقه، ويختبئ بين أغصانها.

*

تقع أوبرا الباستيل على حَظّ الطول نفسه الذي يقع
عليه هذا العصر.
للخريف معطف يليق بقامتها،
ضعه على كتفها، أيها الغيم.

*

قبيل الظهر (14 أيلول/سبتمبر 2004). جلسة عملي -
ترجمة مع الصّديق الشاعر أندريه فيلتر.
لا تُترجمُ وردة اللّغة، بوصفها وردة. تُترجم بوصفها
عظراً. تكون ترجمة الشّعر شعراً آخر - إبداعاً آخر، أو لا
تكون شيئاً. «الأمانة» و«الخيائنة» هنا كلمتان تنحدران
من قاموس «الأمن» - النقيض المُطلق للشّعر.
الكلمات في الشّعر ليست حروفاً.
الكلمات في الشّعر فضاءات وعلاقات.

ديوان الشعر العربي

- 1 -

تُسعدني هذه الطبعة الجديدة⁶ لـ «ديوان الشعر العربي»، وذلك لسببين رئيسيين:

الأول ثقافي - اجتماعي يتمثل في أن هذه الطبعة تتم بمبادرة من أصدقاء، كتاب وشعراء، أعتز بهم جميعاً - صداقة، وشعراً، وكتابة. وفي أن هذه المبادرة تهدف إلى الربط أكثر فأكثر بين الشعر والناس، تأكيداً على أن الشعر هو في الثقافة الأفق الأكثر رحابة، والهواء الأكثر نقاوة. وعلى أنه التعبير الأجل والأكمل عن الهوية. وهو هدف توفّر تحقيقه بساطة هذه الطبعة، مما يسهل انتشار هذا الديوان، وإمكان اقتنائه.

السبب الثاني فني - إبداعي. فقد أنجزت اختيار هذا الديوان في مناخ ثقافي، صراعي، وخلافي، وحاد، ولّدته تجربة الحداثة في الشعر العربي، وتحديدًا كما تمثّلت في مجلة «شعر». وقد مثل نشر الديوان، آنذاك، بأجزائه الثلاثة، نوعاً من النقاش غير المباشر، حول بعض المشكلات التي أثارها هذه التجربة، في كل ما يتصل بالعلاقة مع التراث، والنظرة إليه، وكيفية فهمه، وبخاصة الشعر، وجماليته المرتبطة بخصوصية اللغة العربية.

ويذكر المعنيون جِدّة الهجوم على هذه التجربة، وكيف أنه تخظى الحدود الشعريّة - الفنيّة إلى تجريح شعرائها، والتشهير بهم، والتحريض عليهم، واتّهامهم سياسياً بالعمالة للأجنبي، وبهدم التراث، واللّغة العربيّة. يذكرون أيضاً كيف كانت السياسة عمياء بحيث شارك في هذا الهجوم والتقى فيه، صفاً واجداً، كتّاب من اليمين وكتّاب من اليسار.

وما يجب ذكره هنا، للاعتبار والفائدة، أنّ القائمين بهذا الهجوم لم يكونوا يصرون عن وعي حقيقي بالشعر العربي، أو عن تمجيده والدفاع عنه، بل كانوا يصرون عن «وغي» آخر، وإلا لكانوا دافعوا عنه، في المقام الأول، ضدّ الثقافة المؤسسية السائدة، في المدارس والجامعات والحياة العامّة. فهذه الثقافة شوّهت الشعر العربي بسطحية نظرتها، وابتذاليّتها، وتقليديّتها، ممّا ولّد هوةً كبيرةً بينه وبين الذائقة الفنيّة عند الأجيال العربيّة الطالعة.

- 2 -

كانت نقطة الارتكاز، بالنسبة إليّ، في هذا النقاش هي أنّ الحدائة الشعريّة العربيّة ليست قطيعةً مع الشعريّة العربيّة، أو التراث، وإنما هي، على العكس، تنويغ يصل في بعض ظواهره، أحياناً، إلى أن يكون شكلاً من أشكال الاستئناف. فالقطيعة مستحيلة: إذ كيف يمكن أن نلغي نَهراً لا نزال نَسبُح في مائه؟ ولئن كنتُ قد

تكلّمت شخصياً على القطيعة مع الماضي، فإنّ ذلك جاء في سياقٍ مختلفٍ، وكانت له، تبعاً لذلك، دلالاتٌ مختلفة، فالماضي شيءٌ، والشعر شيءٌ آخر. الشعر لا يمضي، وإنما هو حضورٌ دائم.

هكذا فرضت تجربة الحداثة أمرين:

- 1 - إعادة النظر في الشعر العربي، لفهمه فهماً حديثاً.
- 2 - إعادة النظر في أشكاله وطرائق تعبيره لابتكار أشكالٍ جديدة، وطرائق تعبيرٍ جديدة.

من الناحية الأولى، قدّمت الشعر العربي في منظورٍ يشدّد على ما كان يُعدُّ هامشياً، وفي مرتبة متأخرة، وأعني الشعر الذي انطلق من تجربة شخصية - حباً، أو حزناً، أو تمزّداً، أو تشزّداً، أو استند أساسياً إلى المخيلة، وغني بالعوالم الداخلية - النفسية والفكرية. وفي ذلك، أهملت الشعر الذي كان مقدّماً وفي الصدارة - الشعر القائم، جوهرياً، على البلاغة اللغوية، تصادياً مع «البلاغة السياسية - الاجتماعية»: شعر المدح، والفخر، والزّناء، والهجاء. الشعر الذي لا مكان فيه إلاّ للذاكرة الجماعية، أو للشأن العام، كأنه «ساحة»، أو «سوق» أو «نظام».

هكذا تمّ انقلابٌ كامل في النظر إلى الشعر العربي، تترتب عليه، بالضرورة، علاقات جديدة معه، ثقافياً وفنياً. وكانت الناحية الثانية نتيجة طبيعيةً للأولى، وتتمثّل في تغيّر مفهوم الشعر، وتبعاً لذلك في تغيّر طرق التعبير، وفي ارتياد آفاقٍ فنية وطرق تعبيرية

أخرى تفرضها طبيعة التجربة، وطبيعة المرحلة التاريخية، وطبيعة التغيرات الإنسانية والحضارية.

- 3 -

اليوم، بعد مرور حوالي نصف قرن على صدور «ديوان الشعر العربي»، بأجزائه الثلاثة (تحديداً اثنين وأربعين عاماً. فقد صدر جزؤه الأول في العام 1964 عن دار المكتبة العصرية في بيروت)، فإنه يبدو بمثابة حدّ فاصل: الشعر العربي قبله، الشعر العربي بعده. ولهذا يبدو كأنه المرجعُ الفني - الجمالي الأول للشعر العربي. لا نقرأ فيه السّلطة، بل الإنسان. ولا نرى فيه المؤسّسة، بل الفرد. ولا السّياسة، بل الحزبية. ولا القبليّة، بل الثّمرد. ولا بلاغةً المثّبع، بل تجربة المبدع.

نرى فيه، باختصار، الشعر الذي يُحقّق الوحدة. كأي شعرٍ عظيم، بين العابر التاريخي، والأبديّ الإنساني. وهو في ذلك، يمثل الينبوع الأول، والمادّة الأولى، للحدّاتة الشعريّة العربيّة. هكذا يُكتب شعر الحدّاتة، اليوم، باللّغة نفسها التي كتبت بها شاعرنا الأول، «قائدنا إلى الجحيم»، امرؤ القيس. فلا تقدر الحدّاتة أن تبتكر جمالاً جديداً بلغةً تجهل جماليّتها، وتاريخها الجمالي.

(2 نوفمبر/تشرين الثاني 2006)

نشوة

- 1 -

في قرطبة، ليلة 21 نيسان (أبريل) 2007، حضرت في مسرحها الكبير «باليه فلانكو» لفرقة «باليه فلانكو الأندلسية» بإدارة كريستينا هويوس، المغنية وراقصة الفلانكو المشهورة. وهذا العمل الفني كله مستوحى من ديوان لوركا «رومانسيرو جيتان» (الديوان العجري).

كانت سعادتني تلك الليلة كبيرة وغريبة. فقد اختلط علي الأمر. لم أعد أميز، فيما أشاهد الباليه، بين ما يُسمى فَرْحاً أو عرساً، وما يُسمى حزناً أو ماتماً. وبدأ الموت كأنه السحر الذي يفتح الأبواب المغلقة. وبدأت الحياة كأنها غيمة لا تحلو ولا تتوهج إلا إذا أمطرت بكاءً.

وامتزجت في أعماقي الأندلس بالنشوة التي يولدها رقص الفلانكو، وبالغبطة التي تنبعث من شعر لوركا: عبّق التاريخ الفني الأندلسي، ذائباً شاهداً، في رقص الفلانكو كما يفصح عنه الجسد الإنساني البديع. وفي الشعر كما يتفجر في لغة لوركا.

وهي سعادة أعادتني إلى العهد الذي تعرّفت فيه على شعر هذا الشاعر. تذكرت كيف كان يُخيّل إليّ في أثناء قراءتي أن ثقة أصواتاً لأشخاص غير مرئيين تحيط بي، وأصغي إليها، تنبعث من شعره:

هل الحقل هو الذي ابتكر الثور؟

- البقرة، في كل حال، هي التي ابتكرت قزني الثور.

- كانت الفتاة التي تحبني، تنتظرني دائماً في مكان عالٍ، لا يبعد عن حدود السماء، إلا بضغّ خطواتٍ من بيتها.

- في الحب، اكتشفتُ أنّ للقمر سلطاناً عليّ، أنا أيضاً. وأنّ لليل أبواباً ونوافذَ لا يفتحها إلا لمن يعرف كيف يُقيم عروشه الحميمة الخاصة في المخيلة، وفي الأحشاء وشهواتها.

- انظر كيف تكنس العاصفة الغبار عن الدروب إلى الحب.

- كان الخريف، ذلك الخريف أعمى. غير أنه، قبل رحيله، سلّم على بيت لوركا في غرناطة، وملاً الحقول حوله بخطوط هندسية كان يرسمها بريشة الريح.

- هل تعرف من أين يجيء هذا الليل إلى قرطبة، حاملاً هذه الرائحة من الحب والشعر والجِرّ؟

- 2 -

قبل هذه الليلة العالية في «مسرح قرطبة الكبير»، كنتُ قد زرتُ أكثر من مرّة، الجامع - الأعجوبة الهندسية - الفنية: جامع قرطبة. توقّفت، بخاصة، عند عبقرية اليد، مقرونةً بعبقرية المخيلة.

بالأشكال، يتمّ البحث، إسلامياً، عن المعنى.

بالشكل، يتمّ البحث، مسيحياً، عن المعنى.

في فضاء واحد - مكانٍ واحد.

لا تتردد العين الفئية لحظة في انحيازها الكامل إلى
اللاشكل ذلك أن المادّة فيه تبدو حركة بلا نهاية.
ويبدو فيه المعنى أفقاً بلا حدّ.

اللانهاية هنا لا ترسمها المخيلة وحدّها. لا يرسمها
التوهّم. المادّة نفسها هي التي تفجرها. وترسمها أبجديّة
الحجر.

كأنّ الجامع، في هذا المنظور، سماء على الأرض.
ولهذه السّماء أبراج، ولها أقواس وأعمدة. هكذا يبدو
كمثل كوكب من الأجنحة، ويبدو ما أدخل عليه من
«أشكال» باسم الكنيسة، كأنه حشد أقفاص وأغلال. إنّها
أشكال - إضافات في غير مكانها - «جسداً»، و«روحاً».
وما أبعدّها عن بهاء المسيح.

- 3 -

قرطبة هي، بالنسبة إليّ، فنّ. ولم يبق للحضور
العربي - الإسلاميّ فيها، أي معنى عظيم، خارج الفنّ.
ربّما لهذا شغلّتي، على نحو خاص، في أثناء إقامتي
في قرطبة. بضعة أيام، مسألة «الجسم» الإنسانيّ،
منظوراً إليه، بوصفه «فنّاً». وكان رقص الفلامنكو سبباً
مباشراً في إثارة هذه المسألة.

لماذا يبدو «الجسم» في الثقافة العربية - الإسلاميّة،
مرذولاً؟ لماذا «يُدَمَّر» يومياً، باستخفاف واحتقار، وعلى
نحو منظم، بشكلٍ أو آخر؟

هكذا «نفكر» كما لو أنّ الجسم غير موجودٍ - لا واقعاً ولا رمزاً. وهو ممّا أدى إلى عدم الاكتراث بخسارته، أو موته. بل ممّا أدى إلى أن يصبح قتله مزيّة. أقتل الجسم: إذاً، أنا موجود!

لا أهميّة، في هذه الثقافة، لهذا الشيء الذي هو «جسم الإنسان» وترجمة ذلك، عملياً، هي أنه لا معنى، ولا قيمة للوجود، وجود الشخص، في العالم، أو في «الدنيا» وفقاً للتعبير العربي. هكذا «يقتل» اليوم، بين المحيط والخليج، كأنه مجرد «مادة» تافهة: لا علاقة لها بالحب، والأمومة، والأبوة، والصدقة، والفر. كأنه مجرد لعبة: يُقطع رأسها، يسائها. تُنتزَع عينها تُحوّل إلى لغم. تُداس بالأقدام بمتعة، ولذة.

من أين يجيء هذا الفصل بين الشخص وجسمه؟ من أين تجيء هذه النظرة إلى الجسم كأنه مجرد آلة، أو مجرد وظيفة بيولوجية؟

وكيف يغيّب، أو يُغيّب النظر إليه بوصفه، على العكس، «عمود» الإنسان؟ الإنسان غير موجود إلا بفضل جسمه. بجسمه يُعبّر عن ذاتيته، وعما هو بين الأجسام. فالعلامة الأولى على وجود الإنسان هي جسمه. ففي «قتله» تُقتل «مادية» اللغة، ومادية الثقافة: لا يبقى إلا اللغو!

هكذا يبدو أنّ احتقار الجسم ليس، في عمقه، إلا احتقاراً للإنسان نفسه.

يكفي، أيها الحاضرُ العربي، أن «تنسى» قرطبة -
الجسمَ والفرّ - يكفي أن «تكتب» تاريخك بالقتل.
يكفي أن تلتصق بهذا الآخر الأميركي حتى أنك تكاد
أن تبدو أقل من ظل.
وانظر إلى الخريطة العربية - الإسلامية: جسفها
كوكب ضخم، لكن صوتها صوت عصفور يكاد أن
يختنق.
وفكر: يكاد ألا يكون في الرياح التي تهب على هذه
الخريطة، أو تهب فيها، غير الغبار الأميركي.
(3 أيار/مايو، 2007)

برلين، بريخت، مروان

- 1 -

من بيروت إلى برلين، مروراً بباريس 5 - 8 كانون
الثاني/يناير 2007.
مطار تيجل، الكلب الضخم الشقام الذي يستقبل
الزائرين، الحقيقية، الجمرك (لا سؤال، لا موظف)،
قحطان، مروان، الطريق إلى الفندق بين شجر بدأ
يتعزى على الرّغم من البرد. فندق «شلوسهوتيل» في
غرونفالد، الحي البرليني الجميل الذي ألفته وأحبته في
أثناء إقامتي الطويلة السابقة في برلين. الفندق صغير
أنيق بين أجمل الفنادق التي عرفتُها وأكثرها أناقة.
تذكّرت بريخت. هكذا فجأة، فيما أدخل غرفتي.

ألأني كمثلها: «أهجو» فكر البورجوازية نهاراً،
و«أمتدخ» سريرها، ليلاً؟ الأني كنه قرأت في بيروت
ترجمة عربية لأشعاره الكاملة (قصائد برتولد بريخت،
ترجمة أحمد حسان، الفارابي، بيروت 1986)؟ الأني
بيروت بدأت تتخطى انقسامها على الطريقة البرلينية:
«شرقية/ غربية»؟ الأني «الصراع الطبقي» فيهما لم يكن
(ليس) إلا استيهاماً نظرياً، كما تؤكد التجربة الحية؟
(التحية هنا لذكرى الأصدقاء حسين مرؤه، حسن
حمدان (مهدي عامل)، سعد الله ونوس، فما أكثر ما
تناقشنا في هذه المسألة الطبقية، وبخاصة عندما كنا
نتحدث عن ظلمات الحرب الأهلية اللبنانية، واختلفنا
وبقينا أصدقاء). الحقيقة هي أنني لا أعرف أن أضع
يدي، كما كان يفعل فرويد، على سِر هذا التذكر.

- 2 -

الأحد، 7 كانون الثاني/يناير 2007: افتتاح ضخم
لمعرض مروان في متحف الفن الحديث في برلين.
احتفاء فريد، ونادر، ويليق بهذا الفبداع الكبير. سعدت
كثيراً أن أكون بين أصدقائه الألمان الذين تحدثوا عنه،
بعمق وإعجاب وغبطة.

قلت عنه: «يبدو لي مروان كمن يعمل على إرجاع
الوجود إلى طينه التكويني الأول، والحياة إلى نبضها
الجنيني. أو كمن يريد أن يخض الألوان ويرجها محولاً
إياها إلى كائنات لا ترى فيها إلا ظلالها.

في هذا، وفيما وراءه، أبدو لنفسي أنا المشاهد، أمام لوحاته، أنني أتمرأى فيها، مقلباً نظري في نهائية لا تتوقف عن الصيرورة وعن التقلب في صور من اللانهائية. وفي وجوه غائمة كأنها أضواء تحف بها ظلمات العناصر وتعجز عن أن تحجبها. وفي ينابيع تخط مجاريها كمثل أثلام على صفحة الثراب. وفي ضباب يتمدد غلائل شقافة على قامة الأرض. كأني أمام طاقة لا تتوقف عن توليد عالم يتفكك ويتكون في اللحظة ذاتها: يتفكك بفعل الحقيقة الوجودية، ويتكون بفعل المجاز الفني.

هكذا، بين نور يتغلغل في الظلمة اجتياحاً، حتى ليكاد أن يطمسها مهيمناً عليها وعلى ما يحيط بها. وظلمة تسبح في النور حتى لتكاد أن تفيض متدفقة من اللوحة، غامرة كل ما حولها، تتحرك الأشكال ثابتة، وتثبت متحركة في اندفاع كأنه إشراق في جسد المادة. وكأن اللوحة ليست مقيمة في اللوحة، وإنما هي طاقة إشعاع تتموج في فضاء النظر، كما لو أن المرئي هو، تحديداً، ما لا نراه».

- 3 -

في مطعم الفندق، في أثناء الفطور، وقبله، أعيد قراءة بعض من قصائد بريخت: «من يزوي الأكاذيب، يُحمل على الأعناق، من يقول الحقيقة،

يبحث عَمَن يحرسه، فلا يجد أحداً». وأخذت أتساءل في ذات نفسي: هل الأكاذيب هي، اليوم، الزُّرْعُ الأوَّل في حقول الثقافة العربيَّة؟ ما قولك، أيتها اللُّغة العربيَّة، أيتها السَّجينة المحجَّبة، المعدَّبة، أيتها الحارسة العربيَّة الأخيرة؟ أقرأ بريخت وأتذكَّر «عصراً». أزثي لأحلام فُتِل أو مات من أجلها الملايين - فقراء، عُقال، شعراء، فنانون، كتاب، مفكِّرون.

لماذا كان العَمَل في هذا «العصر»، عبثاً؟ سأقترح جواباً مُداوراً، ويحتاج إلى التَّدبُّر: الفرد، وحده. لا يُغيَّر.

الجمع في هذا «العصر» غَيْر - لكن لكي «يخضع»، واضعاً مصيَّره في يد «الفرد»! أقرأ بريخت -

أتذكَّر، خصوصاً، الشَّعر العربي الذي قَدَّم لنا باسم ذلك «العصر»، وباسم رؤيته في إعادة صياغة العالم، حريةً وعدالةً، إخاءً ومساواةً.

لكن، لماذا لم يكن في ذلك الشَّعر شيء من هذه الرؤية؟

هكذا بدلاً من أن تكون هذه الرؤية وجهاً، حُوِّلت إلى قناع.

وبدلاً من أن تكون كشفاً، حُوِّلت إلى حجاب. وبدلاً من أن تكون فضاءً كونياً، حُوِّلت إلى قبيلة: صار اسفها إثماً،

وانقلبت الحزبية فيها إلى عبودية.
صارت تماماً صورةً حيّةً للقيّد العربيّ الذي جاءت
لكي تُحظّمه.

سأخالف بريخت:

هناك ما يجب أن نكرّره، وأنّ نجهز به مراراً.

- 4 -

زيارة لمرسم إنجيليكا، -

يا عزيزي بريخت، لا يزال السؤال قائماً:

هل على الفنان أن يلبي ذوق الجمهور، أم عليه أن
يغيّره؟

إذا لَبِي حَسِرَ صوته، وإذا غَيَّرَ حَسِرَ جمهوره.

من جهتي، كنتُ وسأظلّ دائماً إلى جانب صوتي.

مَزسم إنجيليكا -

دخلتُ إليه، فرأيتُ الوداعةَ كمثل ضوءٍ أخضر،
يفترش الجدرانَ والسقفَ. المقاعدَ والنوافذَ، الفراشي
والألوانَ،

ورأيتُ أنّ هذه الوداعةَ لا تُفصح عن نفسها إلاّ بفيض

بَدِخٍ من التّوتّر أسْميه بِاسْمٍ لا أَجْدُ غَيْرَهُ هو الغنْف.

الوداعة الغنيقة، الغنْف الرّحيم.

الفنّ يغيّر الهويةَ: هوية المادّة، وهوية اللّغة.

الفنّ غنْفٌ، بوصفه انفجاراً في بُركان المادّة الخامدة.

غنْف الرّجْم، قاذفاً جنينه، بعيداً عنه.

غنْف الأمومة، واضعةً طفلها بين يدي الأرض.

عنف الطبيعة الحاضنة - رياحاً، وصواعق، زغداً
وعواصف.

عنف الخلق.

العنف الودود، الكريم، الأمين.

عنف اللون، طالعاً من شرايين المادة.

عنف الضربة التي ترج القماشة لكي تحسن تكوينها.

عنف الريشة التي تخط وتمحو.

عنف العلاقات بين الأضداد.

عنف العناق بين ماء الوجود وجمر التكون.

العنف الذي يتحول فيه جسد المادة إلى مسرح، لا

للتاريخ المرئي وحده، بل أيضاً لذلك التاريخ غير

المرئي، بدءاً من وسوسة حواء لأدمها، وانتهاءً بما يحس

ويُعاش ويُستشف - عنف الضوء الذي يقتلع الظلام،

ويجتاخ الحدود.

عنف اللوحة.

ننظر إليها، فنرى كيف تنسكب جغرافيتها في تاريخ

ليس إلا هدير صراعات شتى مع الذات والحياة، مع

المخيلة والظن، مع الفكر والتأمل، مع الطبيعة والطبع

والعالم.

عنف التمسرح في اللغة وباللغة - تنافراً، تآلفاً، تضاداً

تعالقاً وعشقاً.

عنف كمثل شراع تنشره يدا ربح سفحاء.

عنف الأفق الذي يزلزل النفق.

هنا: غض في الظلمة، إن شئت أن تلاقى الشمس.

أقرأ بريخت. أقرأ إنجيليكا. معهما أقرأ مروان في
متحف الفن الحديث في برلين.
مروان، بريخت برلين.

- 5 -

أتذكر، يا عزيزي، بريخت، ولا يزال السؤال قائماً:
كيف زرنا، باسمك وباسم أصدقائك، حقول الثقافة
العربية بالصراع الطبقي المدني، على مدى نصف قرن،
ولم نحصد إلا الصراع الديني - القبلي؟
- «لا تنس، همس في أذني، أن عليك أن تحسن
التوهم إن شئت أن تحسن الحياة والعمل في ديار
العرب».

- 6 -

الأحد 7 كانون الثاني/يناير- 2007، - صباحاً. مطعم
الفندق. تبدو السماء، عبر واجهته الزجاجية، في ثياب
نسجتها خيوط غيم رمادي. في المطعم عائلة فرنسية
كبيرة تحتل الطاولة الكبرى: الجد، الحفيد، حفيد
الحفيد. جميعهم يتكلمون في اللحظة ذاتها، دون توقف.
ثرثرة فرنسية كأنها، على الطاولة، خبر آخر.

*

صوبرة، يُخيل إليّ كأنني رأيتها في طفولتي، في
مكان آخر، في غابة أخرى.

رَبِّمَا عَلِيٌّ أَن أصدقَ أَيْضاً أَنَّ الشَّجَرَ فِي بِلادِ بَرِيختِ
يَتَناسخُ هو كَذلك!

- 7 -

العودة إلى باريس. في الطائرة، أوصل قراءة بريخت، وأتذكر كيف كنا، نحن أبناء جيلي، شيوعيين وبعثيين وقوميين، نسكن و«نعمل» معاً في الكتب لا في الحقول، ونسير ونحيا بين الكلمات لا بين الناس. كيف أعطينا طاقاتنا كلها، لكن للفراغ. كيف كنا نغلق عقولنا، ونفتح أفواهنا. كيف كانت «متاجر» الذين حاربناهم أكثر إشعاعاً من «مدارسنا»، وأكثر فاعليّة. كيف كانت «كتبهم» أوسع معرفةً من «كتبنا».

وكيف أننا لم نقبض إلا على الزبح، فيما قبضوا ويقبضون على الأرض.

أقرأ بريخت، وأتذكر 5 حزيران/يونيو، وسعد الله ونوس، و«حفلة السمر»!

حفلة سمر! حقاً، لم نكن نعرف حتى معنى الكلمات التي كنا نتغنى بها. هكذا فأتتنا اللّغة، وفاتتنا الحياة.

(18 . 1 . 2007)

5. مقاطع من كلمة لأدونيس، لمناسبة منحه «جائزة بريانسا» الصحافية الدولية لأفضل كتاب أجنبي مترجم إلى اللغة الإيطالية في السنة 2006. والكتاب هو «المحيط الأسود» (لاغواندا، ميلانو)، وقد صدر عن دار الساقى، بيروت 2005. ومما يذكر، للمناسبة، أن هذه الجائزة منحت سابقاً لكتاب وشعراء بينهم هارولد بنتر، وجاك دوبان، وإسماعيل كاداريه.

6. مقدمة الطبعة الشعبية الجديدة الخاصة لـ «ديوان الشعر العربي»، في القاهرة. وقد صدر بأجزائه الثلاثة عن هيئة قصور الثقافة.

«أقسّم جسمي في جسوم كثيرة»

عروة بن الورد

لا كلام، إذأ، لا فعل

- 1 -

قَبِزُ المَاضِي عِنْدنَا بَيْتٌ لِلحَاضِرِ.
وَمَا أَكْثَرَ الجِدْرَانِ الَّتِي تَلْتَطِمُ رُؤُوسِنَا بِهَا.

- 2 -

منذ فترة طويلة، وضعت الأنظمة العربية شعوبها على طريق السقوط. وهو سقوط يتواصل الآن بسرعة وقوة. لم يعد هناك، أمام هذه الأنظمة، أي مكان عالٍ. لم تعد هناك غير المنحدرات.

ولقد التهم الماضي، الذي على الأخص، لغتنا. وهما هو أخذ في التهام أفواهنا وألسنتنا. ولم تعد، فيما يبدو، بعيدة تلك اللحظة التي يلتهم فيها وجودنا نفسه.

إلى ذلك، نحن اليوم عاجزون حتى عن الاعتراف بضعفنا، وعن نقد ما قلناه وفعلناه، خصوصاً في النصف الثاني من القرن العشرين المنصرم.

ولئن كان العربي لم يعد قادراً على الكلام، كما يفترض بالإنسان أن يتكلم، أعني بحرية كاملة

ومسؤولية كاملة، فكيف يكون قادراً على الفعل، كما
يفترض بالإنسان أن يكون؟
لماذا يحب العربي، بعامة، والسياسي بخاصة،
البلاغة؟

ربما لأنَّ في البلاغة تعويضاً عن الدفين، الحميم الذي
يتعذَّر الإفصاح عنه.
ربما لهذا كذلك، صارت الهوية السياسية العربية هويةً
لغوية بلاغية.

- 3 -

كلاً، ليس من التدين، فكرياً وإنسانياً، إلغاء الرغبة في
اللاتدين.

- 4 -

القراءة امتلاك للنص - سواء كان أدبياً أو دينياً. لكن
من تقاليدنا العربية أنَّ النصَّ هو الذي يمتلك القارئ،
بحيث يهيمن عليه ويحوِّله إلى مجرد شارح أو مفسر
يؤمن ويطيع.
النص الديني، بوصفه يملك الإنسان المؤمن به، لا
يعيش في زمن الشخص، زمن الحياة والعالم، وإنما
يعيش في الأبدية.

- 5 -

أَلنْ تَمْنَحْنَا، فِي هَذِهِ الْحَرْبِ الدَّائِرَةِ بَيْنَنَا، هَدَنَةً
قَصِيرَةً يَا غُبَارَ الْعَالَمِ؟

وَأَعْتَرَفَ لَكَ، مِنْ جِهَتِي، أَنَّنِي فِيمَا أَضَعُ ذَاكِرْتِي
وَدِيْعَةً، بَيْنَ يَدَيِ بِيْرُوتَ، بَيْنَ يَدَيِ مَوْجِهَا - بَحْرًا وَجِبَالًا،
لَا أَسْمَعُ فِي الْوَاقِعِ الْعَرَبِيِّ الْمَحِيْطِ إِلَّا حَفْحَمَةَ خِيُولٍ
يَقُوذُهَا الْمَوْتُ.

وَهَا هُوَ الزَّمَنُ يُبَلِّلُ أَطْرَافَنَا بِمَوْجِهِ الْأَسْوَدِ.

- 6 -

لِلْقَلْقِ صَوْتٌ خَاصٌّ، أَحْسَسُ كَأَنَّهُ يُوَلِّدُ فِي حَنْجِرْتِي.
بِاسْمِ هَذَا الْقَلْقِ، أَعُوذُ إِلَى «لُغَةِ» الْمَعَارِضَةِ اللَّبْنَانِيَّةِ،
وَالْعَرَبِيَّةِ وَأَقُولُ إِنَّهَا بِتَنْوِيْعَاتِهَا كُلِّهَا مِمَّا مَارَسَتْ سِيَاسِيَّةً
فِي مَسْتَوَى الظَّاهِرِ، الْمَبَاشِرِ، الْعَمَلِيِّ. وَهِيَ لِذَلِكَ
مَسْتَوْعِبَةٌ، سَلْفًا، فِي السِّيَاسَةِ الَّتِي تَحَارِبُهَا.
هَذِهِ الْمَعَارِضَةُ تَحْتَاجُ هِيَ كَذَلِكَ إِلَى «ثَوْرَةٍ» دَاخِلِيَّةِ،
دِيمُوقْرَاطِيَّةِ، وَحِزَّةِ، بِحَيْثُ لَا تَعُوذُ مَقْتَصِرَةً عَلَى
مَعَارِضَةِ السَّلْطَةِ، لِتَغْيِيرِ حُكُومَةٍ بِأُخْرَى، وَإِحْلَالَ
أَشْخَاصٍ مَحَلَّ «آخِرِينَ»، وَإِنَّمَا تَتَخَطَّى ذَلِكَ إِلَى
مَعَارِضَةِ النُّظَامِ نَفْسِهِ - ثِقَافَةً، وَقِيَمًا وَرُؤْيَاً. مِنْ أَجْلِ
نِظَامٍ آخَرَ، وَمَجْتَمَعٍ آخَرَ.

*

7 - شَبْحُ الْبَحْرِ

«حلم مرّةً بأنه تحدّث مع شبح البحر»: يقول المؤرّخ سيوتون عن الامبراطور الرّومانيّ نيرون.

«شبح البحر»؟ مع أيّ شبحٍ يتحدّث «الأباطرة» في عالمنا اليوم؟ بخاصّة في جزئه العربيّ؟

هذا المؤرّخ يصف «نيرون» كذلك بأنه لم يكن يعانق زوجته أو أيّة من عشيقاته دون أن يذكرها بقدرته على قطع رأسها. تماماً، كما يفعل «أباطرة» اليوم، لكن ليس مع زوجاتهم أو عشيقاتهم، وحدثن، وإنّما كذلك مع «مواطنيهم»، ومع «شعوبهم».

العجيب أنّنا، في الجزء العربيّ من هذا العالم، لا نكفّ عن التحدّث مع هؤلاء «الأباطرة» وعن مطالبتهم بإقامة «الديموقراطية»، ناسين أنّنا نبدو في هذه المطالبة كأننا نريد منهم أن «يبيدوا» أنفسهم، طواعيةً ومختارين! والأعجب هو أنّنا، اليوم، نرى «أباطرة» أكثر بكثير ممّا رأت الامبراطورية الرّومانيّة. فكلّ من يعمل معهم في السّلطة، يُنصّب نفسه باسمهم «امبراطوراً» في ميدانه.

بقي أن نشير إلى أنّ نيرون عيّن مرّةً حصانه «قنصلاً»!

(30 آذار/مارس، 2006)

ظّل وضوء

(2006.2.3)

في ضوء الأحداث التي ترخ الحياة العربية، وهي حياة تتحرك مرضوضة منذ زمن طويل، يخطُر لي أن أتساءل: متى تجيء اللحظة التي يُعيد فيها الكاتب العربي النظر في كتابته، ويسأل نفسه: «ماذا كتبت؟ ماذا أكتب؟ هل تعزّش لغتي على شجرة السياسة وتقاليدها، أم أنها تفتح حقولاً أخرى، وتؤسس لسياسة أخرى؟ هل أسير وراء الزمن لكي يفهمني الجمهور ويصفق لي، أم أنني أحاول أن أفتح زمناً آخر للكتابة؟ هل أتماهى مع الواقع، لكي أبقى في كنف المصلحة والفائدة، أم أزلله لكي أقدر أن أرتقي إلى رؤية الإنسان في طاقاته الخلاقة، وفي قدرته على التغيير والبناء؟ هل أكتب لكي أصل إلى «كرسي» أجلس عليه، وأطمئن إليه، أم أكتب لكي أظل قادراً على السير، متقدماً، صاعداً؟

ولماذا تزداد ظلمة العالم الذي أنتمي إليه؟
ولماذا أكاد أن أصير أنا نفسي جزءاً من هذه
الظلمة؟»

*

(2006.2.4)

نظريّاتنا كلّها، وممارساتنا كلّها، على امتداد القرن العشرين المنصرم، لم تؤسس إلاّ لشيء واحد: كتابة المستقبل بحبر الماضي.

*

السبب، في هذا الصدد، لا ينحصر في الظغيان،
بمختلف أشكاله، وإنما يتجاوزه. إنه في التاريخ، وفي
«بنية» الفكر.

ولم يفدنا اللجوء إلى الحلم،
ولم يفدنا الهرب من الواقع، باسم «الخطة»، أو باسم
«فن التعبئة».

*

(5.2.2006)

من الطبيعي أن يكون الخلاقون في مختلف الميادين
هم الذين يعيدون النظر جذرياً، وعلى نحو متواصل،
في حياتنا السياسية، والاجتماعية والثقافية، بعامة،
وفي حياتنا الفنية - الإبداعية، بخاصة. وطبيعي أن
«يدفعوا» ثمناً كبيراً، لقيامهم بهذه المهمة الكبيرة.

هكذا أترف أنني أحياناً أضعف، ويُغريني التراجع،
قائلاً في ذات نفسي: لماذا أعرض حياتي لحرب عنيفة
يشنها علي الآخرون، وقد تكون قاتلة؟

أضعف، وأتساءل: لماذا لا أعيش وأكتب في سلام
كامل، كمثل غيري، مع ثقافتني ومحيطي ووسطي، ومع
الأشياء كلها؟ لماذا لا أستسلم، كمثل غيري، لهذا
«السطح» العربي السياسي والأكاديمي والديني

والاجتماعي، المليء، بـ «جاذبيات» من كل نوع، و«إغراءات» ضخمة؟

هكذا أدخل «بيت الطاعة»:

لا أثير أية مشكلة،

لا أتخذ أي موقف،

وأرفض أية مغامرة حتى في ميدان نتاجي الخاص،

ولا يكون لدي أية «جحيم»،

لا يكون لدي غير «الجنة».

أضعف.

ثم...

*

ثمة «حلول» في الحياة العربية ليست إلا «مشكلات» كبرى.

*

فندق، مقهى، مطعم: ثلوث أمكنة للحياة الحرة.

كل منها بيت للجميع،

وفي الوقت نفسه، بيت لئلا أحد.

*

ينقل ديوجين لايرس كلمة ينسبها إلى أرسطو، يقول

فيها:

«يا أصدقائي،

ليس هناك صديق».

*

عندما أقرأ كتاباً باللّغة العربيّة، يهمني أن أجد لدى صاحبه حرصاً على أن يكونَ في كتابه نوعٌ من السّهر على «صحة» اللّغة العربيّة. الكتابة بلغةٍ «مريضة» مرضٌ آخر.

*

(2006.2.6)

الكائن الذي هو أنا، والذي يحيا ويفكر في ظلّ السياسة العربيّة، ليس هو أنا في الحقيقة. إنه شخص آخر في: شخص الجماعة وتقاليدها الفكرية المهيمنة. أو لأقل: إنه شخص الرقابة. ليست الرقابة في الحياة العربيّة مجرد ممارسةٍ سلطوية، وإنما هي جزءٌ عضويٌّ من هذه الحياة، ومن ثقافتها.

العربي - المسلم، اليوم، هو تحديداً، رقيب.

لكن لنحلم جميعاً بقيام رقابة من نوع آخر:

منع البطالة، والفقر، والهجرة، والقمع، والظغيان

بمختلف أشكاله، وما أكثرها،

منع المستشفيات من أن ترفض استقبال المرضى،

بحجة أنهم لا يقدرّون أن يدفعوا ثمن هذا الاستقبال،

منع الفقراء والمحتاجين من أن يتحوّلوا إلى لصوص

أو إلى مُزتشرين لكي يقدرّوا أن يعيشوا، ويُعيّلوا

أطفالهم،

منع الطاقات المفكرة، المبدعة من تزك بلدانها إلى
بلدان أخرى، طلباً للحزبية، وبحثاً عن الحياة الكريمة،
منع عزّل المرأة وحرمانها من الدخول الكامل إلى
الحياة العملية والسياسية والثقافية،
... إلخ، إلخ.

*

(2006.2.7)

إذا كانت «الكلمة الجديدة كمثل البذار»، وفقاً لتعبير
فيتجينشتاين، الفيلسوف والعالم اللغوي، فما أكثر ما
نفتقد هذا البذار في حقولنا الفكرية والفنية.

*

بعضهم يقول إنّ لدينا، نحن العرب، شيئاً يهيمن علينا،
«يطبعنا»، دافعاً إيانا إلى رفض البعد التراجيدي في
فكرنا وشعرنا.
لكن، ما هذا الشيء؟

*

يضع التعب يده على أهدابي، كأنه يفرض عليها
النوم.
لكن، ما من شيء يستطيع أن يضع يده على أحلامي.

*

ما أسرع العِظَرَ في هبوبه، خصوصاً على جسد المرأة.
الزائحة ريح ثانية.

(9 شباط/فبراير، 2006)

تلك الكلمات الخائفة

(2006.1.1)

هل الشمس في حاجة إلى النهار؟
ليست كذلك في حاجة إلينا.
مع ذلك، يؤزقني هذا السؤال: كيف ستكون «شمسنا»
في هذه السنة الجديدة؟ وكيف سنمضيها، نحن الفقراء
إلى التور؟

*

منذ فترة، سألني الصديق جيرار مورتبيه، مدير
الأوبرا في باريس، إن كنت أحب المشاركة في ندوة
حول «موزار في العالم العربي»، يُشارك فيها أمين
معلوف وهو. المناسبة: مرور مئتين وخمسين عاماً على
ولادة موزار، والاحتفاء بها في أوروبا والعالم.
كان جوابي: لا أرى أن في إمكاني، فنياً على الأقل، أن
أقول شيئاً خاصاً ومُغنياً في هذه الندوة. واقترحت أن
ياخذَ مكاني فيها عازف البيانو، العميق البارع، عبد
الرّحمن الباشا.

موزار في العالم العربي؟

أعرف أنه في عمليه البديعين: «الثاني المسحور»، و«اختطاف في الحريم»، يحوم في موسيقاه، كمثله الموسيقيين في الشرق العربي - الإسلامي، حول الغاير، القديم، أكثر مما يحوم حول الإشارة أو الدلالة. لهذا نراه فيهما مسكوناً بروح الارتجال في ألحانه. ويبدو، أحياناً، كأنه يستدعي أو يقصّ حلاًماً. فهو في هذين العملين يُعنى، على نحوٍ خاص، بما هو عربي - «شرقي»: يُعنى بالأثر. الأثر المُستظهر، أو المحفوظ عن ظهر قلب.

موزار في العالم العربي؟

الصديق جيرار مورتية يظنّ خيراً بهذا العالم.

*

- «ليس لدى الشاعر وقت للموت»: قال عيسى مخلوف في محادثة هاتفية، استعدنا فيها بعضاً من قضايا السنة الماضية، وتشعب حديثنا، وصولاً إلى الشعر والموت.

*

(2006.1.2)

قرأت في مجلة «ناشيونال جيوغرافيك، الطبعة الفرنسية، كانون الثاني/يناير 2006»، ما يلي:
قتل من العرب، صراعاً على السلطة، في النصف الأخير من القرن الماضي، ثلاثة ملايين ومئة وخمسون

ألف شخص:

سورية: ثلاثون ألفاً. (؟)

العراق: مئتان وأربعون ألفاً. (؟)

الجزائر: ثلاثون ألفاً. (؟)

السودان: مليونان وخمسة وثمانون ألفاً.

لا إحصاء في البلدان العربية الأخرى.

استطراداً: تقول المجلة: قُتل في البلدان الإسلامية

غير العربية في القرن الماضي، حوالى عشرة ملايين

شخص، صراعاً على السلطة، كذلك.

عاشت معظم البلدان العربية، منذ «استقلالها» في

حروبٍ داخلية متواصلة. لكن، أين «العلة»؟

هل هي في الاستقلال؟ في الناس؟ في الأنظمة

وطبيعة السلطة؟ في القوى الخارجية؟ في هذا كله،

جميعاً؟

أم لعل علم ذلك عند الله، وحده؟

*

من أين تجيء تلك القوة في «استبقاء» واقع لم يعد

من الممكن الدفاع عنه، ولا احتمال له؟

إضافةً إلى أن قول الحقيقة فيه ليس إلا نوعاً من

الانتحار.

*

ما أكثر القوانين التي يربض في كل منها حيوانٌ
مفترس.

*

(2006.1.3)

تجلس نافذة غرفتي في باريس، وجهاً لوجه، مع
الوقت.
غير أنّ الوقت يجلس، وجهاً لوجه، مع شيءٍ آخر، مع
أشياء كثيرة أخرى.
هل أكتبها؟ ربّما سأفعل ذات يوم.

*

يتكلّم البرد في باريس بلغةٍ اضطربُ أمامها. ربّما
لهذا، يفوتني أن أدون ما يقوله.

*

كتب كثيرة للقراءة.
لكن، أفضل أن أنام على أن أقرأ كتاباً لا يُوقظني.

*

(2006.1.4)

في كتابه: «مخاطرة» (حرفياً: «على حبل» أئينا،
1980)، يقول يانيس ريتسوس: «تخاف الكلمات التي

تبقى خارج القصيدة».

ما أكثر الكلمات الخائفة في اللغة العربية.
المعجم اللغوي العربي كله مليء بالخوف.

*

غيمة في فضاء باريس، تنهمر ثلجاً.
أحس كأنها تسقط علي، عمودياً.

*

قال لي شاعر إيراني:
أحياناً لكي يُحَقَّرَ شخص عندنا، يُقال عنه:
«هذا ليس شاعراً؟»

*

(2006.1.5)

يقول فيتجنشتاين، اللغوي والفيلسوف المشهور:
«أعتقد أننا لكي نستمتع بقراءة شاعر، لا بد من أن نكون
محبين للثقافة التي ينتمي إليها. فإذا كانت لا تهتمنا، أو
كنا مُعادين لها، فإننا لا نعود نَهْتَمُّ به.» (ملاحظات
متنوعة، ص 160، فلمازيون، باريس 2002).

أظن أن في هذه الكلمة ما يوضح إلى حد كبير وضع
الشعر العربي في العالم، وبخاصة الغزبي. فمعظم القراء
في هذا العالم لا تهتم الثقافة العربية. وتساعد في
تعميق عدم الاهتمام وترسيخه الصورة التي تُنقل عن

العرب، عبر السياسة العربية، إجمالاً، وعبر الأحداث التي تعيشها المنطقة العربية، بخاصة.

هكذا يهتم هؤلاء القراء بكل ما يثبت هذه الصورة السلبية في عقولهم وفي نفوسهم - أعني بالكتب ذات الطابع أو المنحى «التشهيري» أو «الفضائحي»، سواء كتبها غزبيون أو عرب.

وإذا رأينا شاعراً عربياً يفرض نفسه وشعره في الوسط الثقافي الغربي، فذلك عائدٌ إلى صفاتٍ كبيرة يمتلكها شعره: يقدم رؤيةً للإنسان والعالم خاصةً، وعالمًا جماليًا - فنيًا مختلفاً، ويضيف إلى اللغة الشعرية أبعاداً جديدة.

(2006 .1 .12)

في أفق المعنى

- 1 -

موسيقى أذانٍ تصل إلينا مع الزّبح،
آتيةً من غوانتينامو.

- 2 -

«لا يؤذي أحداً»:
عبارةٌ ثقال عنه في معرض الاستضعاف والذّم.

- 3 -

مقيّم في بلد واحد، معين. لكنه، في الحق، يُقيم، في
آن، في بلدان متعدّدة. كمثل عروة بن الورد:
«يقسم جسمه في جسوم كثيرة.»

- 4 -

مَسْرُحٌ عربيّ: يُسدّل فيه السّتار
لا على الماضي، بل على المستقبل.

- 5 -

كن وحدك،
لكن من أجل الناس جميعاً.

- 6 -

مَن يصمّت كثيراً،
كمثل من يتكلّم كثيراً:
يَتَفَكِّك، وَيَتَبَخَّر.

- 7 -

يفهم الذين ينتقدونه
أكثر ممّا يفهم الذين يُعجبون به.

- 8 -

مَن يقرأ ما قيل في عظماء العرب من المتنبي حتّى
طه حسين (ويمكن القول من بداية الإسلام حتّى عبد

الناصر) سِرى أن الكبار في تاريخنا يبدون كأنهم لم
يُخلقوا إلا لكي يُشوّهوا.

- 9 -

ما أغرب حياتنا العربيّة:
الموتى الذين يُبعثون فيها
أكثر من الأطفال الذين يولدون.

- 10 -

حاضرٌ كمثل شيخٍ لا يقدر أن يسيرَ
إلا مُتَكِنًا على عُكَّاز الماضي.

- 11 -

تاريخٌ
يتصاعدُ الدخانُ من فمه ويديه وعينيه.

- 12 -

يرى ملائكَ لا حصرَ لهم،
غيرَ أنه لا يرى أيةَ وردةٍ
في يدِ أيِّ ملاك.

- 13 -

ماوسعٌ أوهامه:
يَحسبُ الرِّبْدَ غاباتٍ من اللؤلؤ.

- 14 -

وظنّ من الألفاظ -

جدراناً وحقولاً،
ظرقاً وأنظمة.

- 15 -

إنها ساعة الشعب.
حيث يفيء الشجر نفسه إلى الظلّ.

- 16 -

لا تظنّوا أنّ العرب استقلّوا عن العالم.
العالم استقلّ عنهم.

- 17 -

جاء الظلام وجثم على كل شيء.
لماذا يتأخر الضوء،
لماذا لا يجيء؟

- 18 -

ما أصعب أن نمزّق الحجب
التي تطمس الدهشة
في هذا العالم.

- 19 -

اذهب بعيداً بعيداً
في أفق المعنى.

- 20 -

لا يخاف من خوفه،
بل من خوف الآخرين.

- 21 -

هل يهتئك؟
تفتش في الجهة التي اخترتها،
واثبت، لا تتحرك.
أما هو فسوف يظل يتحرك
في الجهات الأربع.

- 22 -

أغبطك، أنت المرهق المضطرب،
يا من تتابع السباحة نحو الضوء،
في هذا المحيط من الظلمات.

- 23 -

ما أغرب الحقيقة:
يصدق الكذب أكثر مما تصدق هي.
مع ذلك، تواصل تلالؤها.

- 24 -

مِنْ مَشْكَلاتِ قَدَمِيهِ
أَنَّ الزَّمَانَ لَا تَطْيِبُ لَهُ الْحَرَكَةُ
إِلَّا فِي رِئْتِيهِ.

- 25 -

ما هذه الجهنّمات الحمراء
التي تؤججينيها، أيتها السماء؟

- 26 -

كان الحَجْرُ يَتَنَهَّدُ
تحت إزميل النخات السومريّ أو الفرعونيّ،
وكان له، مع ذلك، شكلُ إله.

- 27 -

يَضَعُ هُوَ الْقَصْبَةَ التَّحِيلَةَ،
خِطْطاً لِمَخْوِ الْأَعاصِيرِ

- 28 -

قل للشّبكة التي يُفْسِكُ بِهَا عَقْلَكَ،
أَنْ تَنْزَلَ أَخيراً إِلَى الْبَحْرِ.

- 29 -

لم يعرف المسيحُ أَنَّهُ جَمِيلٌ
إِلَّا عِنْدَمَا انْحَنَتْ الْمَجْدَلِيَّةُ عَلَى قَدَمِيهِ.

«إرهاب»:

الكلمة، الملكة، المتربعة على عرش العالم.

ثوب شفاف

أمتهن الكتابة ولا أمل منها شيئاً.

كتابة فيما وراء الأمل.

لكن، أن نكتب فيما وراء الأمل، هو كذلك أن نكتب

فيما وراء اليأس.

*

الحب كمثل الشعر تجربة تقوم على اللأمنتهى.

الرياضيات هي كذلك فكل يقوم على اللأمنتهى.

وما أوسع الفرق بين تلك التجربة وهذا الفكر. فرق

هو كذلك لا ينتهي.

*

الجنس، كمثل الطبيعة، امتلاء. لا فراغ فيهما.

السّر في المتعة الجنسية هو أنها دائماً ابتداء يملأ

الفراغ داخل الجسد، وما بينه وبين الطبيعة.

في ذلك، تحقّق المتعة أو النشوة الجنسية تطابقاً

عالياً بين جسديّة الإنسان وجسديّة الطبيعة.

*

اكتشفت جسدي بشكلٍ مختلفٍ، عندما حملني حبك
بين ذراعيه.

*

البشرة التي هي سطح الجسد هي نفسها الغمق.
نزداد يقيناً بذلك في نشوة الجنس.

*

العتمة في سرير الحب ثوب شفاف.

*

سابقاً، كانت الطريق التي أسلكها هي التي تكيف
خطواتي.
خصوصاً في الشارع.
خطواتي، اليوم، هي التي تكيف طريقي.
خصوصاً في الشارع.

ألقيث جسدي إلى الضوء

من نافذة غرفتي الضيقة، في الدور الخامس
والثلاثين، في برج غامبيثا، أنظر إلى الثلج يتساقط،
الخميس 5 كانون الثاني/يناير 2006.

إلى جوارى «الغراندي آرشي»، و«الكنيت»، وأبراج
أخرى.

أنظر، فيما أصغي إلى موسيقى موزار.

الثلج يلبس الموت،

والموسيقى تلبس الحياة.

وأنا بينهما - عيناى كمثل شرر يتطاير بين ندف الثلج،

وجسدى مسكون بالموسيقى.

أتذكر موت موزار: الخفرة العامة التي ألقى فيها

جسده الكريم.

تبدو الأبراج كأنها ركام متماسك من ندف ثلج

هندسي.

تبدو «الكنيت» كمثل نفق من ثلج متحجر.

تبدو «الغراندي آرشي» كمثل قُظب صوفي، يجلس

متربعا على مقعد منسوج من نظائر الثلج وأشباهه:

قطن الكينونة، وصوف المعنى، وهباء المصير.

تعلو الموسيقى. أوبرا. صوت مفرد. أصوات كورالية.

الغناء الأوبرالي سماء أخرى تخرق سماء الثلج، ودفء

عالٍ، تكاد أن تلمس فيه قلب موزار.

لا أشعر أن الثلج منقى.

لا أشعر أنه يجيء من بلاد نائية، أو بلاد مهجورة

ومنسية.

مع ذلك، أشعر كأنني أتزلج في عربة يقودها هو

نفسه، في أحضان الأشياء. ثرافقنا تلك العائلة التي لا

تفنى:

الأب اللّيل،

الأمّ الفجر،

الأخوة: الصّمت، اللّيل، النّهار،

الأخت: الشّمس.

لا يسقط الثلج عمودياً. يسقط متعرجاً. في خيوط

متقطعة تتمايل مقطورةً بيدي هواءٍ ناعم.

الهواء هنا نقيض للريح:

إبنٌ يحاربُ أباه. يا للعقوق الجميل!

لحظةً، يُخيّل إليّ فيها، برحمة الثلج وعفوه،

أنّ السّماء تنزل على درج الغيم لكي تعلن وحدتها مع

الأرض،

أنّ السّماء تجلس على الأرض، تنام على الأرض،

أنّ السّماء تتدثر ثوب الأرض،

أنّ السّماء ترابٍ آخر.

ويخيّل إليّ، برحمة هذه السّماء وعفوها،

كأنني أنهض من وراء مكتبي،

أحمل جسدي خفيفاً كندفة ثلج،

وألقيه من نافذتي إلى الهواء والضوء.

(يتذكّر:

كانت باردةً، ولم تكن ثلجاً.

كان دافئاً، ولم يكن جسداً.)

وفيما أنظر إلى الثلج وأصغي إلى موزار،

أشعر كأنّ شكّي ليس إلاّ يقيناً.

لكن،

ها هو صدري يضيق:
افتح لي،
من جديد، أيها اليقين،
أبواب الشك.
كلاً، لا أطلب،
وإنما أسأل:
من يفتح لي، من جديد،
أبواب الشك؟

(12 يناير/كانون الثاني، 2006)

نعم، لا

يسخر المعزي من زمن ينتهي،
ويسخر من أبدية لا نهاية لها:
المعزي رأس المعرفة.

*

علي أن أتزوج المترسة
ضد الصاعقة،
هل علي، إذاً، أن أتزوج الصاعقة
ضد المترسة؟

*

ببطء كبير،

أحب أن أقرأ سزعة الصوء.

*

الحياة ناضجة جداً،
ربما لهذا يظل عذابها فجاً.

*

بالماء، كذلك
يُبثكز الشرر.

*

تعيش الحقيقة ساهرة: إذا نأمت، مأت.

*

كلما ازددت معرفة بكلمة «نعم»، ازددت تعلقاً بكلمة
«لا».

*

هذه الوردة مليئة بالكلام،
فلماذا لا تكتب غير الذبول؟

*

أعيش في بيت لا يتوقف الخطر عن قزع بابه،
هكذا أعيش مطمئناً.

*

في التحليل النفسي أنّ الشيطانَ في سَلَمِ القيمِ أو
الأمرِ والنَّهي، ليس «الابن»، بل «الأب». ربّما لهذا لا نرى،
في إطار الحزبية والإرادة في المجتمع العربي، «ابناً»
حقاً، إذ سرعانَ ما يُحوّل «الابن» منذ ولادته إلى «أب».

*

الفرخ بالجريمة جريمة أخرى.

*

هُوَ، كما تقول، واسع المعرفة. لكن، ليست لديه أية
حقيقة.

*

الثلج؟

يخلق زمناً آخر ليس من النهار وليس من الليل.
السّماء عادةً لا تتوقّف عن الكلام، غير أنها تصمّث
عندما يتكلم الثلج.
وأمس، في الثلج، خُيّل إليّ أنّ لكلّ شجرة خاصرةً
ونّهدين.

وصحيح كما تقولين، أيتها الرّيح:

الثلج لا يُمَثّل،

غير أنّه هو الذي يبتكر المسرح.

*

لا تنظر الرّيح إلى قَدَميها
خوفاً من أن تتوقّف.

*

شاعِر؟
لماذا، إذاً، لا يتكلّم ولا يكتب
إلاّ بِقَدَميه؟

*

يصف نفسه بأنه كمثل الأفق،
لا يكون هُوَ هُوَ
إلاّ بِقدر ما يعيش في تحوّل دائم.

*

عندما يقول: لا،
يقولها أولاً لنفسه.

إضاءات

حدود

يقول بعضهم هناك في الكتابة حدود لا يجوز
اختراقها، أو هناك «ثوابت» لا يجوز المساس بها.

ومعنى ذلك أنّ على الكتابة العربية، فكراً وأدباً، أن تظلّ دائماً داخل هذه الحدود.

لكن، هل تقدر مثل هذه الكتابة أن تقدّم للقارئ إلاّ مزيداً من البعد عن الحقيقة، وعن الواقع؟ وهل يمكن الكتابة المطوّقة بمثل هذه الحدود أن تكون عظيمة؟ أو أن تضيف شيئاً جديداً؟ و«تحديد» الكتابة أو «أسرها» - ألن يكون أسراً للغة، وأسراً للإنسان؟

إفراط

الإفراط في فرض اتجاه فكريّ على المجتمع لا يؤدي إلاّ إلى الإفراط في التمرّد عليه. والأفكار التي تُفرض بالقوّة، وتعمّم بالقوّة، لا تكون موضوع إيمان، بالنسبة إلى معظم العاملين في حقول الفكر والأدب بقدر ما تكون موضوع خوف. هكذا تُهيمن شكلياً، وسطحياً. وتفقد فاعليتها ومعناها. الأفكار الخلاقة الفعالة هي التي تولد حرة، ويستجيب لها الناس بحريّة، من دون ترغيب ومن دون ترهيب.

ابتذال

الأفكار الشائعة، المبتذلة، تبدو في الظاهر كآلية الحضور، غير أنها في الحقيقة كآلية الغياب.

الأمثلة في الحياة العربية كثيرة جداً. نرتطم بها أينما توجهنا.

فروقات

هناك فرق أساسي بين العمل النهضوي العربي في القرن التاسع عشر، والعمل النهضوي (الثوري) في النصف الثاني من القرن العشرين. يتمثل هذا الفرق في أنّ الأول كان يدور، بعامة، على تحرير اللغة، العلامة الأولى على الهوية، مما يمتلكها، وممن يمتلكها بوصفها «إرثاً» خاصاً. بينما دار الثاني ويدور، على العكس، حول تملكها بوصفها «ملكاً» خاصاً.

ولقد استحوذ النظام السياسي العربي في هذا العمل الثاني على كل ما هو خارج اللغة، فيما يُصارع لكي يستحوذ على اللغة نفسها - فلا شيء، اليوم، خارج سلطة هذا النظام إلا اللغة، جزئياً.

هنا تكمن أهمية اللغة الفنية، الشعرية خصوصاً، في وجهها التجريبي. ففي هذا الوجه ما يجعل اللغة متحركة، حرة، عصية على التملك، سواء كان سياسياً أو إيديولوجياً.

ويؤسفني أن أقول إنّ هذه اللغة شبه غائبة.

*

صحيح أننا لا نجد في الذائقة العربية السائدة، فكراً وأدباً وفناً، ما يفتح على طاقات التجريب، أو يشجعها،

ذلك أن التجريب يُضمَر «المغامرة» و«الاضطراب» و«الخطر». فهو «حربٌ» باللغة على سُبَات الأشياء والأفكار، تزعزعها، مخرجةً إياها من مدارها «الهادئ»، «اليقيني». وهو كذلك «حربٌ» داخل اللغة نفسها. وهذه الذائقة تميل، على العكس، إلى الهدوء، والطمأنينة، والتعقل، إنها ذائقة «حدود» ثابتة، و«قواعد» راسخة.

ألهذا لا نجد في العالم، اليوم، ثقافة موقنة، واثقة، كمثل الثقافة العربية؟
وهي ظاهرة ليست، في أية حال، علامة قوّة أو صحة.

الكرة المنورة

سلطان الزمن
لا سلطان للزمن إلا على اسمه.
لا سلطان للزمن إلا على النوم.
كلّاً، لن أروّض رغباتي. سأقتحم هذه الأعالي، حتى لو
كان إيكاروس وأشلاؤه طريقي إليها.
إنها الصخرة لا تزال ضلبة، وفي أوجها.
إنه سيزيف لا يزال يُدحرج موته الكريم.
ضُفيني إليه، أيتها الكرة المنورة، يا أحشائي.

امرأة

قلبها سابح في الفضاء، وقلبه مركبٌ جانح.

نطفة من محيطها تكفي لكي تكون شراعاً آخر. هيا،
أيها المركب، انطلق.

قارئ / قراءة

هل تريد، حقاً، أيها القارئ، أن تنتهي القصيدة بين
شفتيك فُقاعةً في كأس، أو قشة في بحيرة؟ إذاً، أحتاج
إلى ما يفصل بين وجهك وبينني - سماء للنزهة، مثلاً، أو
جنة - خزانة لثياب حواء الداخلية. وداعاً، مع أنني لا
أعرف أين أتجه (الأصل يجهل الأصل، فمن أين للظل أن
يعرف الظل؟).

لكن، أعرف تماماً طريقي.

*

لا وحدة، إن كانت مجرد وسادة للواحد.

*

هل تثق حقاً، أيها الحقل، بالغييم؟

هل تثق، حقاً، أيها الغيم، بالبحر؟

*

في الليل، في أثناء نومي، لم أتوقف عن القتال مع
حية آدم. لا لكي أقتلها، بل لكي أقنعها أنها حية وليست
امراًة.

لكن، لماذا لا أحاول أن ألهو معها، مرّة ثانية، على
الضفة الثانية من نهر المعنى؟

*

ثمّة صراخٌ له وجه الموج.
وجّه شفّتيك وعينيّك إلى الأمام والأعلى، أيها
الكوكب. تذكّر أورفيوس.

*

أصغيت إليك، أيها الغبار، وأصغي. أضّم صوتي إلى
صوتك وأهتف. نعم، تقدر حفنة من الغبار أن تتمرّد على
قبضة الكون.

*

امرأة - عندما أنظر إليها،
تُقاتل يُسراي يُمناي،
وتغار عيني من عيني.
(أول حزيران/يونيو، 2006)

*

ما هذا السَّقْفُ الحديديّ على كتفي بغداد؟
شفاه دجلة والفرات، تضطرب، والحياةُ إبريقٌ يكاد أن
ينكسر. وَثَنٌ من الشَّخْم، تحتضنه أيدي معروقة. في كلّ

خلية من خلاياها بحيرة من الشهوة. يجلس جسد
الشهوة على المعدن، وتمتد روحها على القش.
ما أعجبها! ريشة لا ترحلها الريح.
متى تنهض أيها القلاك النائم تحت سرتها؟
تفجز أيها الماء اللامرئي.
أنت، وحدك، غلبت الصحراء.

*

يكاد الليل أن يبعثر نجومه على جسد بغداد.
تتململ، نائمة، وتنتظر نبي اليقظة.
تضع خدها على الرمل، وتنتظر نبي اليقظة.
تود لو أن الأرض كتاب تختمه بأهاتها مأخوذة بنبي
اليقظة.

يقف الظين بين قدميها، وينقسم شعوباً شعوباً.
ماذا حدث لذلك اللوح الذي نزل عليها، مليئاً بالحياة
وأساطيرها؟

ماذا حدث لتلك الشجرة التي قيل إن الشيطان كمن
لها في ثمارها، ولا يزال في كمينه؟
لكن، انظروا إلى نهر التاريخ كيف يتدفق في سهل
اللغة، آتياً من جراح بغداد. تاريخ يطير في مخيلتي
كأنه تمساح أسود.

هل أحد يعرف أين بغداد وأين العرب غير النجوم؟
وها هو الزمن يتضرر في جسد بغداد وليس
لدمعها أخ إلا المنفى.

*

هل علينا، بغداد، لكي نعرفك، حقاً،

أن نفصل

بين أسمائك ومسماياتها؟

(5 أيار/مايو 2005)

*

صباحاً، أشرب القهوة، وأنظر إلى نبتة في أصيصها
الأخضر، تكاد أن تمدّ يديها إليّ، فيما تضع رأسها على
زجاج النافذة. غير أنها تبدو مأخوذة بنفسها كلياً، لا
يشغلها شيء.

بين أوراقها لغةً مرئية: تتحاور، فيما تلامس كلُّ منها
أختها التي تجاورها. لغةً أكاد أن أسمعها، وأكاد أن أفهم
«إعجامها» فيما أتأمل حركات «الإعراب» التي تنتظم
أوراقها.

ليس لهذه النبتة رائحة. غير أنني أحسّ كأنها تُرسل
في الغرفة همساً تُخاطبُ به الكتب، وأحياناً المقاعد.
وقد يُخيّل لمن يحدّق بإمعانٍ أنّ بعض الكتب تتسلل
من رفوف المكتبة لكي تعانقها. أو أنّ بعض المقاعد
يلوّح لها.

وأشعر، في كل حال، كأنّ إشعاعاً عابراً للمادة، يتفجّر
من هذه النبتة ويسيل في الغرفة.

وعندما أنظر إلى النبتة التي تقابلها في الزاوية
الأخرى، متكئة على ضفاف أصيصها الخمريّ اللّون، لا

أتردد في الظنّ بأنهما تتزاوران في اللّيل.

(آثزنا، اختصاراً، أن نكتفي بالإشارة إلى الطبعتين الأولى، والأخيرة).

(1) شعر

- قصائد أولى، ط1، دار مجلة شعر، بيروت، 1957؛
طبعة جديدة، دار الآداب، بيروت، 1988.
أوراق في الريح، ط1، دار مجلة شعر، بيروت،
1958؛
طبعة جديدة، دار الآداب، بيروت، 1988.
أغاني مهيار الدمشقي، ط1، دار مجلة شعر، بيروت،
1961؛
طبعة جديدة، دار الآداب، بيروت، 1988.
كتاب التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل،
ط1 المكتبة العصرية، بيروت، 1965؛
طبعة جديدة، دار الآداب، بيروت، 1988.
المسرح والمرايا، ط1، دار الآداب، بيروت، 1968؛
طبعة جديدة، دار الآداب، بيروت، 1988.
وقت بين الرماد والورد، ط1، دار العودة، بيروت،
1970؛
طبعة جديدة، دار الآداب، بيروت، 1980.
هذا هو اسمي، دار الآداب، بيروت، 1980.

- مفرد بصيغة الجمع، ط1، دار العودة، بيروت، 1977؛
طبعة جديدة، دار الآداب، بيروت، 1988.
كتاب القصائد الخمس، ط1، دار العودة، بيروت،
1979.
كتاب الحصار، دار الآداب، بيروت 1985.
شهوة تتقدم في خرائط المادة، دار توبقال للنشر،
الدار البيضاء، 1987.
احتفاءً بالأشياء الغامضة الواضحة، دار الآداب،
بيروت، 1988.
أبجدية ثانية، دار توبقال، الدار البيضاء، 1994.
الكتاب I ، دار الساقى، بيروت، 1995.
الكتاب II ، دار الساقى، بيروت، 1998.
الكتاب III ، دار الساقى، بيروت، 2002.
فهرس لأعمال الريح، دار النهار، بيروت.
أوّل الجسدِ آخِرُ البَحرِ ، دار الساقى، بيروت، 2003
تنبأ، أيها الأعمى ، دار الساقى، بيروت، 2003
تاريخ يتمزق في جسد امرأة ، الطبعة الثانية، دار
الساقى، بيروت، 2007
اهدأ، هاملت تنشق جنون أوفيليا ، دار الساقى،
بيروت، 2008
وَرَاق يبيع كتب النجوم ، دار الساقى، بيروت، 2008

(2) الأعمال الشعرية الكاملة

ديوان أدونيس، ط1، دار العودة، بيروت، 1971؛

ط2، دار العودة، بيروت، 1975؛
ط2، دار العودة، بيروت، 1979.
الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، 1985؛
الطبعة الخامسة، دار العودة، بيروت، 1988.
الأعمال الشعرية الكاملة، طبعة جديدة، دار المدى،
دمشق، 1996.

(3) دراسات

مقدمة للشعر العربي، ط1، دار العودة، بيروت،
1971؛

ط5، دار الفكر، بيروت، 1986.

زمن الشعر، ط1، دار العودة، بيروت، 1972؛

ط6 مزبدة ومنقحة، دار الساقب، بيروت، 2005

الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والإبداع عند
العرب،

الطبعة الثامنة (طبعة جديدة، مزبدة ومنقحة، في
أربعة أجزاء):

1 - الأصول،

2 - تأصيل الأصول،

3 - صدمة الحدائة وسلطة الموروث الديني،

4 - صدمة الحدائة وسلطة الموروث الشعري.

دار الساقب، 2001.

فاتحة لنهايات القرن، الطبعة الأولى، دار العودة،

بيروت، 1980؛

- الطبعة الثانية، دار النهار، بيروت.
- سياسة الشعر، دار الآداب، بيروت، 1985.
- الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، 1985.
- كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، 1990.
- الصوفية والسوريالية، دار الساقى، بيروت، 1992.
- النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت،
1993.
- النظام والكلام، دار الآداب، بيروت، 1993.
- ها أنت أيها الوقت، (سيرة شعرية ثقافية)، دار
الآداب، بيروت، 1993.
- موسيقى الحوت الأزرق، دار الآداب، بيروت، 2002.
- المحيط الأسود، دار الساقى، بيروت، 2005.

(4) مختارات

- مختارات من شعر يوسف الخال، دار مجلة شعر،
بيروت، 1962.
- ديوان الشعر العربي،
الكتاب الأول، المكتبة العصرية، بيروت، 1964.
- الكتاب الثاني، المكتبة العصرية، بيروت، 1964.
- الكتاب الثالث، المكتبة العصرية، بيروت، 1968.
- ديوان الشعر العربي (ثلاثة أجزاء)، طبعة جديدة، دار
المدى، دمشق، 1996.
- مختارات من شعر السياب، دار الآداب، بيروت،
1967.

- مختارات من شعر شوقي (مع مقدمة)، دار العلم للملايين، بيروت، 1982.
- مختارات من شعر الرصافي (مع مقدمة)، دار العلم للملايين، بيروت، 1982.
- مختارات من الكواكبي (مع مقدمة)، دار العلم للملايين، بيروت، 1982.
- مختارات من محمد عبده (مع مقدمة)، دار العلم للملايين، بيروت، 1983.
- مختارات من محمد رشيد رضا (مع مقدمة)، دار العلم للملايين، بيروت، 1983.
- مختارات من شعر الزهاوي (مع مقدمة)، دار العلم للملايين، بيروت، 1983.
- مختارات من الإمام محمد بن عبد الوهاب، دار العلم للملايين، بيروت، 1983.
- (الكتب الستة الأخيرة، وُضعت بالتعاون مع خالدة سعيد).

(5) ترجمات

- حكاية فاسكو، وزارة الإعلام، الكويت، 1972.
- السيد بوبل، وزارة الإعلام، الكويت، 1972.
- مهاجر بريسبان، وزارة الإعلام، الكويت، 1973.
- البنفسج، وزارة الإعلام، الكويت، 1973.
- السفر، وزارة الإعلام، الكويت، 1975.
- سهرة الأمثال، وزارة الإعلام، الكويت، 1975.

مسرح جورج شحادة، طبعة جديدة، بالعربية
والفرنسية، دار النهار، بيروت.

الأعمال الشعرية الكاملة لسان جون بيرس،
منارات، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق،
1976؛ طبعة جديدة، دار المدى، دمشق.

منفى، وقصائد أخرى، وزارة الثقافة والإرشاد القومي،
دمشق، 1978.

مسرح رأسين
فيدر ومأساة طيبة أو الشقيقان العدوان، وزارة
الإعلام، الكويت، 1979.

الأعمال الشعرية الكاملة لإيف بونفوا، وزارة الثقافة،
دمشق، 1986.

حول الكتاب

نبذة عن الكتاب

مقالات، أفكار، تأملات، رؤى في غيب الواقع وروح الغيب، تمتد من رأس اللغة إلى جسم الصحراء. يستنطق أدونيس وجوده المثنى: ذات المثقف في مقابل المكان والزمن. بذكاء الناقد والمفكر وحنس الشاعر المتغزب يقرأ: الغربية، الذاكرة، الواقع، المنفى، الدين، السياسة، الأدب والشعر... عله يفصح بالثر ما اختزله بالشعر.

قيل في الكتاب

«إذا واجهه فباللغة، وإذا انتصر فبالفكرة الجديدة التي تنسف قديماً مهترئاً، وتقدم الأدلة على النسف معاناة يقطر منها العقل أشعة مرئية». جريدة الحياة

نبذة عن المؤلف

أدونيس علي أحمد سعيد، شاعر سوري، ولد عام 1930 بقرية قصابين في سوريا. تبنى اسم أدونيس تيمناً بأسطورة أدونيس الفينيقية، الذي خرج به عن تقاليد التسمية العربية منذ عام 1948. أصدر مع

يوسف الخال مجلة «شعر» عام 1975. ثم أصدر أدونيس مجلة «مواقف» بين عامي 1969 و 1994. دّرس في الجامعة اللبنانية، ونال درجة الدكتوراة في الأدب عام 1973 من جامعة القديس يوسف. أستاذ زائر في جامعات ومراكز للبحث في فرنسا وسويسرا والولايات المتحدة وألمانيا. نال عدداً من الجوائز العالمية وألقاب التكريم وُترجمت أعماله إلى لغات عديدة.

كتب أخرى للمؤلف

«إهدأ هاملت تنشق جنون أوفيليا»، «أول الجسد آخر البحر»، «تاريخ يتمزق في جسد امرأة»، «تنبأ أيها الأعمى»، «ديوان البيت الواحد»، «ديوان الشعر العربي»، «زمن الشعر»، «الكتاب: أمس المكان الآن 1»، «الكتاب: أمس المكان الآن 2»، «الكتاب: أمس المكان الآن 3»، «المحيط الأسود»، «وراق يبيع كتب النجوم»، «الثابت والمتحول (أربعة أجزاء)»، «فاتحة لنهايات القرن»، «الصوفية والسوربالية»، «مقدمة للشعر العربي»