ينتهي المنطق السابق، شاء أم لم يشأ، إلى نتيجتين متلازمتين، تقول الأولى: إنّ القوى التي أنتجتِ الهزيمةَ العربيةَ الراهنة هي تلك التي قالت بمشروع تنويري أو اقتربتْ منه، في حين تظل القوى المغايرة خارج الهزيمة ومبرّأةً منها، كما لو كانت «الأصالةُ» و«المحافظةُ» ورفضُ التحديث والتنوير هي البديل الوحيد الذي ينقذ المجتمع العربي من هزيمته! والنتيجة الأخرى، وهي أكثر خطراً، تستكمل النتيجة الأولى وتطوِّرها وتقول: إنّ الحداثة العربية هي أساس التبعية ومرجعٌ لها، أي أنّ الدعوة الى الحداثة دعوةٌ الى التبعية، مثلما أنّ الدعوة إلى مناهضة الحداثة دعوة الى الاستقلال. وبهذا المعنى تصبح جميعُ القوى السلفية والأصولية والمحافظة ضماناً للاستقلال وأداةً له... في مقابل القوى الوطنية ـ التنويرية التي أسستْ للتبعية وخلقتْ ركائزها!

خلع عمارة قبّعةَ الماركسية والقومية واعتمر العمامة الدينيّة، ولم ير الجابري في جهد طرابيشي إلا غمزاً «مسيحياً»!

أما المصري محمد عمارة فله حديث آخر وبلغة أخرى. فقد كان متمركساً في سياق، وقومياً متأسلماً في سياق آخر، إلى أن خلع «قبعة» الماركسية والقومية في سياقٍ ثالث وعاد إلى الطربوش القديم. وفي زمن القومية المتمركسة، أو العكس، أشرف الدكتور عمارة على تحقيق كتب أعلام عصر النهضة، كالأفغاني والكواكبي والطهطاوي؛ وكان في تحقيقاته جميعاً، وفي المقدمة التي كان يكتبها، يشتقّ من فكر النهضة أقانيم ثلاثة ثابتة هي: القومية، الاشتراكية، الوحدة. غير أنّه، في السياق الجديد الذي ينزاح من «الطربوش» إلى «العمامة»، حقق تعديلاً جديداً في فكره، قوامُهُ «تساوي الفكر والهوية الدينية»، حيث فكرُ الباحثِ يُشتقّ من دينه، وحيث دينُهُ يُملي عليه الخطأَ والصواب، أو الاستقلالَ والتبعية. واجتهاد عمارة، وهو يقرأ سلامة موسى، يستهدف فكر النهضة الذي يبدو له فكراً لا علاقة له بالإسلام قبل أيّ شيء آخر. و«المقاربة الطائفية» للفكر ليست أمراً جديداً؛ فلقد وقع فيها باحثٌ وطني كريم قبل أكثر من عقد من الزمان، هو الدكتور حسن حنفي في كتابه **التراث والتجديد**، وأخذ بها مؤخّراً الدكتور محمد عابد الجابري، الذي لم ير في الجهد الطويل الذي بذله جورج طرابيشي في قراءته إلا غمزاً «مسيحياً» يَضيق بدعوة إسلامية الى نهضة إسلامية جديدة. لكنّ «المقاربة المعرفية الطائفية»، كما يفصح عنوانها، لا تُنتج معرفةً ولا تعطي نهضة، لأن الدعوة إلى النهضة تستلزم فكراً مستقيماً لا يقوّض معنى الوطن في تقويضه لمعنى المعرفة.

الفكر التنويري: من التنكيل الى الاستباحة

كان يروق لطه حسين أن يتحدث عن «الفكر الطليق». وكانت صفة «الطليق»، في زمانها، تعارض المقيَّدَ والمستبِدَّ وكلَّ ما يكبِّل الفكرَ ويكلّسه. ويبدو أن صفة الطليق تعود مرة أخرى في زماننا، غير أنّها لا تستعيد ما قصده طه حسين، بل تعني تدميرَ كلِّ ما يضبط الفكر ويعطيه المعنى. فباسم حق «الفكر المستنير» في الحوار والاجتهاد ورفض أحادية الاجتهاد والتأويل، يكون من حق «المفكر» أن يحاور من شاء وأن يتبادل النظر مع مَنْ ارتأى؛ الأمر الذي يجعل من الحوار مع الفكر الإسرائيلي، أو مع الفكر الصهيوني بشكل عام، استطالةً لـ «الفكر التنويري» وامتداداً له. والأمر لا يختلف حين يتعامل «الفكرُ الجديد» مع مقولات السلام والسيطرة الأمريكية والتسلط الغربي، إذ يمكن ذلك «الفكرَ» أن يَقْبَل بكلِّ ما يعادي المحاكمة اعتماداً على حق الاجتهاد و«حقوق الإنسان» في التأويل «الطليق».

واتكاءً على تسويق مبذول لفكرة «الفكر التنويري»، وباسم محاربة الأصولية تارةً وحوار الثقافات تارة أخرى، يمكن الدخول في «مقالات تنويرية» متعددة. ولم يكن جلال أمين مخطئاً أبداً حين رأى أنّ «التنوير العربي» الراهن يأخذ بصفات الأطراف الموكّلة له، بحيث يمكن الحديثُ عن

«تنوير على الطريقة الفرنسية» و«تنوير ألماني» و«تنوير على الطريقة الإسرائيلية» وآخر على الطريقة الأمريكية، مادام هذا التسويقُ الفكري المروّع يتم باسم التنوير وتطوير «جهود الاستنارة»... وكأنّ التنوير لا يعثر على ما يحقّقه إلا في مؤسسات غربية، أو كما لو كان الفعل التنويري لا وجود له في الفكر العربي الإسلامي! ولذلك لا يكون غريباً أن يكتب مراد وهبة كتاباً عن التنوير ويدافع عنه، بعد أن يجعل من الجذر التنويري جذراً أوروبياً خالصاً، وبعد أن يؤكّد أنّ زجر المطلقات لا يتم إلا بأدوات غير عربية وغير إسلامية.

وواقع الأمر أن هذه النزوعات القائمة، والتي تزداد شدةً، تجانِب الصواب في أكثر من اتجاه: فهي تستعيد طقوس كاتب السلطان الباحث عن الريع في جميل الكلام، بعد أن تخلع السلطان القديم وتستبدله بمؤسسات أوروبية وأمريكية جديدة. وهي تزوّر إشكالية الفكر التنويري من الألف الى الياء؛ فلم يكن الفكر التنويري العربي يدافع عن الفكر المستنير في ذاته، بل كان يعتمد على استنارته للتدخّل في الشأن اليومي. وبسبب انشداد هذا الفكر الى هموم الناس اليومية كان فكراً وطنياً؛ ذلك أنّه كان يرى في المشروع الفكري المستنير مشروعاً إصلاحياً اجتماعياً، بعيداً عن اللغة المستنيرة المستورَدَةِ في أقفاص مظلمة، وعلى مبعدة من همومٍ نخبويةٍ فقيرة لا تعرف لغةَ الإنسان العادي ولا همومه. ولهذا، فلا غرابة أن يتحول «الفكر التنويري» الى اختصاصِ فئةٍ أكاديميةٍ تحدِّث عن أحوالها برطانة تعرفها «المراكزُ الثقافيةُ» و«مؤسساتُ الأبحاث»، ولا يعرف عنها الإنسانُ اليومي المقوَّض شيئاً.

«التنوير العربي» الراهن يأخذ بصفات الأطرافِ المموِّلة له، بحيث يمكن الحديثُ عن «تنوير فرنسيّ»، و«تنوير ألماني»، و«تنوير أمريكي»!

وكما أشرنا سابقاً، فإنّ الفكر التنويري العربي قد نسج خطابه في صدامه المستمر مع ما يقمع الفكر وينتهك قواعده، أي في صدامه المتواتر مع السلطة... في حين أن «الفكر الجديد» يدور حول ذاته وحول أشياء أخرى ولا يقترب من السلطة، التي هي أساس مطاردة العقل المستنير وحصاره. ولذلك يكون طبيعياً أن يكون «الفكرُ الجديد» فكراً سلطوياً، لا بسبب غياب الإشكالية النقدية لديه فحسب، بل لأنّه يرى، أحياناً كثيرة، في دعم السلطة دفاعاً عن التنوير، مع أنّ هذه السلطة لا تعدو أن تكون غير مؤتلفة مع القوى الأصولية المعارضة. فالحق أن ليس ثمة خلاف يُذْكر بين بنية الفكر السلطوي وبنية الفكر الأصولي، لأن الثاني مشتق من الأول وأثر له، والخلاف بين الطرفين لا يقوم في مجال الفكر بل في حقل الصراع السياسي على السلطة. بل إنّ الدفاع عن الفكر التنويري لا معنى له إلا إذا وضع يده على المراجع التي تنتهك الفكر وتولّده فكراً ظلامياً؛ وهذه المراجع تقوم في السلطة السياسية قبل أيّ شيء آخر. فالدين في ذاته لا يُنتج نصاً ظلامياً أبداً، بل إنّ ما يُنتجه هو الحقل الثقافي والحقل السياسي المسيطران، وهما حقلان يردّان إلى الدولة قبل أن يردّا إلى المواطن المنتَهَكِ الذي يَعْثر في الدين على ما يجعل حياتَه مقبولةً ومحتملة.

إنّ الفكر الذي ينكّل بالتنوير يتكامل مع الفكر الذي يستبيحه. فالفكر الأول يَرْجم الحداثة مُدافعاً، بشكل صريح أو مستتر، عن القوى المعادية للحداثة الاجتماعية، ويلصق بالتنوير تهمةَ التبعية بعد أن ينزعها عن القوى التابعة. أما الفكر الآخر فيبرِّر كلَّ ما لا يمكن تبريره، بحجة الدفاع عن التنوير والتحزّب له. وفي الحالين يتم دفنُ النصّ التنويري في طقسٍ تزويريٍ مفعمٍ بالتلفيق: فيدفنه البعضُ بأسطورة «الدولة الحداثية المتحققة»، وينهيه الآخرُ بحجة الدفاع عن «دولة مستنيرة» تحارب «القوى الأصولية». وتأتي دعوى «نهاية المثقف» كي تلخّص الموقفين معاً، إذ المقصود بالمثقف الذي يجب إنهاءُ زمنه هو ذاك التنويري الذي حلم بمشروعِ تحديثٍ وطني، لا ذاك الذي يسوّق أفكاره ويبدّلها وفقاً لتبدّل الأزمنة وتغيُّرِ السياق!

الدفاع عن التنوير في زمن معوّق

على الرغم مِنْ تراجع المشروع التنويري، فقد بقي بين المثقفين العرب مَنْ يدافع عنه، لا ولعاً بـ «سلطة الحقيقة»، التي لا وجود لها على أية حال، ولكن التزاماً بالوقائع الموضوعية وبالمعطيات التاريخية. فحين ظهر الكتابُ الدوريُّ: **قضايا وشهادات**، الذي تعثَّر قبل أن يقف، حاول بعضُ المثقفين إلقاءَ ضوءٍ جديد على الفكر التنويري العربي، اعتماداً على مقولة أثيرة عند الراحل سعدالله ونوس هي: «الوعي التاريخي»، التي تعني اشتقاق الأسئلة النظرية من اللحظة الاجتماعية المشخَّصة المعيشة. وقد احتلتْ هذه اللحظة مكاناً رحباً في النص التنويري، الذي لم يكن شغوفاً بـ «النظريات الكبرى الجاهزة» والقادمةِ مباشرةً من سوق الثقافة العالمية. ولعلّ العودة إلى هذا النص تبيّن انجذابه المستمر إلى قضايا عيانية محددة، بدءاً من الطهطاوي المدافع عن مفهوم المواطنة، وصولاً إلى ياسين الحافظ الذي رأى في الديمقراطية لحظةً داخليةً في الفكر القومي، مروراً بطه حسين الذي فَصَل بين الدين والعلم ورأى أنّ لكل منهما حقلَه ومقولاته ومعاييرَه التي تجعله مغايراً للآخر.

نسخ الفكر التنويري العربي خطابه في صدامه مع السلطة، وأما «الفكر الجديد» فقد يتعاون معها في مواجهة «معارضيها»!

ولم يتمّ الرجوعُ [أي رجوع **قضايا وشهادات**] إلى الفكر التنويري العربي الكلاسيكي بسبب مقولة اللحظة التاريخية للسؤال النظري فقط، بل بسبب وعي تاريخي أيضاً يرى الوقائع في تكوينها المادي لا في لاهوت الايديولوجيا: إذ القومية تتكوّن وتتطور ولا تُولَد جاهزة لأنّها ترتبط بنمط الحياة اليومية لا بـ «أرواح الأمة»؛ وإذ الاشتراكية تتويجٌ لتقدم ثقافي ومعنوي مجتمعي عام، لا روحٌ غريبة تنبجس عن روحِ طبقةٍ من نوع خاص هي الطبقة العاملة؛ وإذْ شكْلُ الوصول إلى السلطة تعبير عن ماهية السلطة، بعيداً عن الشعارات وأصول البلاغة. وهذه الأمور عيَّنتِ النصَّ التنويري نصاً مفتوحاً مرجعُهُ الوقائعُ الحياتية، مثلما عيَّنَتِ المجتمعَ المنشودَ نصاً مماثلاً يتفَتّح وينفتح في إطار الديمقراطية ودولة القانون، وينغلق ويتفكك في غياب الحوار وتغييب الإرادة المجتمعية.

غير أنّ مشروع **قضايا وشهادات**، الذي جعل من طه حسين بوابةً ذهبية له، لم يتوقف كثيراً أمام وجوه السلب القائمة في الفكر التنويري، سواء تلك التي حايثته أم تلك التي أنتجتها المستجداتُ الاجتماعيةُ والقوميةُ بعد هزيمة حزيران. فالمدافعون عن الفكر التنويري تعاملوا معه كما لو كان مدرسةً متجانسة؛ وهو ما أبقى المداخلات في إطار المقولات العامة المحدَّثة عن: «تحرر المرأة»، و«مواكبة العصر»، و«التطوير الثقافي المجتمعي»، و«الاشتراكية»... علماً أنّ ذلك الفكر لم يكن مدرسة، ولا هو قريب منها؛ فباستثناء ثنائية: «التقدم/المعرفة»، أو «التقدم/المدرسة» فقد كانت هناك فروق واسعة تَفْصِل الكواكبي عن الشميّل فصلاً كبيراً تارةً، وتضع أحمد أمين في العالم المغاير لعالم سلامة موسى تارة أخرى.

من المثقفين الذين تعاملوا مع الفكر التنويري، أو مع «جهود الاستنارة»، من موقع الالتزام بها والدفاع عنها، الدكتور جابر عصفور الذي يوضح موقفه في **هوامش على دفتر التنوير**. وعلى الرغم من الموقف التنويري الذي يأخذ به جابر عصفور، فإنه لم يبتعد في مقاربته كثيراً عن مواقف **قضايا وشهادات**. ذلك أنه بالغ في دور الفكر واجتزأ أركانه الاجتماعية، كأنّه يستعيد أحلامَ مَنْ يدافع عنهم في مدرسةٍ جديدةٍ تَبْني الدولةَ التنويرية، من دون أن يتأمل كثيراً في دور الدولة في إنتاج الوعي التنويري (وهو ما حلم به طه حسين في كتابه: **مستقبل الثقافة في مصر**). والفكر التنويري، في معناه الجوهري، لا معنى له خارج أطروحةٍ ذاتِ بُعديْن، يقول الأوّل منهما بـ «تعددية العقل»، فردياً كان أم جماعياً، إذ لا يمكن اختزالُ العقل المفرد الى وجه واحد من وجوهه، مثلما لا يمكن اختزالُ العقل المجتمعي ـ إن صح القول ـ الى عقل وحيد. ويقول

البُعد الثاني: إنّ الفكر التنويري لا يفصل أبداً بين العقل المستنير والشروط الاجتماعية التي تنتجه؛ فلا إمكانية لعقل مستنير من دون شروط اجتماعية تعترف بالإنسان المفكر وتتيح له إمكانيات التفكير والحوار والمساءلة (يقول ماركس ما معناه: «لقد وُجد العقل من دون أن يكون عقلانياً دائماً»، الأمر الذي يعني أن العقل لا يُعطَى دفعةً واحدة، بل يتكون ويتغيّر وفقاً للشروط التي تحدده).

لقد أنكر زمنُ الإيدلوجيات الصاعدة في الأربعينات والخمسينيات ـ وبسبب عماه الايديولوجي ـ منابعه التنويريةَ الأولى؛ فبدا القولُ القوميُّ مكتفياً بذاته، والقولُ الاشتراكيُّ لا يحتاج الى ما عداهُ. فالقول القومي رأى القومية في اللغة والتراث والماضي والآمال المشتركة، أيْ رآها في كلِّ ما هو جاهز، معتقداً أنّ القومية معطًى تاريخي، بل معطًى أبدي، كما لو كان العربي يولَد قومياً ويموت قومياً بسبب العروبة التي تلازمه. غير أنّ التغيرات المختلفة أوضحتْ أنّ القومية معطى تاريخي، تصعد وتتراجع وتقوى وتتفكك، لأنّها لا تحيل على روح غامضة بل على بشر لهم وعيٌ معين، وعلى وعي يتأثر بواقعه، وعلى واقعٍ يوقظ الوعيَ القوميَّ أو يدمره. وباختصار: فإنْ كان الانتماءُ القومي تعبيراً على ارتقاء ثقافي ومعنوي، فإنّ الوعي القومي لا وجود له خارج حياة اجتماعية تحقّق شروط الارتقاء والتفتح الإنسانية. فالانتساب إلى القومية يتجاوز الانتساب الى طائفة أو مذهب، لأنّ القومية ـ مرجعاً ـ أكثر اتساعاً ورحابة وشمولية من المرجع الديني، وهو ما يجعلها تحيل على الوطن والوطنية والحاضر والمجتمع قبل أن تستدعي الماضي والتراث. وهذا الوعي القومي، أو وعي الاختيار والانتساب، هو صورة أخرى عن وعي اجتماعي يتضمن مقولة الذات الإنسانية الحرة من ناحية، ومقولة المواطنة وممارسة المواطنة من ناحية ثانية. لقد هاجم الفكرُ القوميُّ الفكرَ التنويريَّ لأنّ هذا الأخير لم يأخذ بلفظية قومية واضحة بل ركّز على أمور أخرى. والواقع أنّ الفكر القومي الحقيقي هو هو الفكر التنويري لأنّ هذا الأخير تحدّث عن شروط توليد وإنتاج وتطوير الوعي القومي، على عكس الفكر القومي الضيق الذي حدّث عن «الأرواح المجيدة» ولم يحدِّث عن الوقائع المادية إلا في حالات قليلة.

الايديولوجيات القومية والاشتراكية هزمت المشروع التنويري العربي بسبب اكتفائها بذاتها وابتعادها عن الفرد المشخَّص في شروطه المشخّصة!

لقد بدأ الفكر التنويري من فكرة الإنسان والتاريخ، بينما انطلقت الايديولوجيا القومية ـ كما الايديولوجيا الاشتراكية ـ من صيغٍ لا موقع للإنسان المشخَّص فيها. ففي مقابل الوحدة والماضي المجيد وعبقرية اللغة العربية، التي قال بها الفكرُ القومي، حدَّثَ الماركسيون العرب عن الطبقة والصراع الطبقي ونمط الإنتاج... وفي الحالين كان الفردُ المشخّص، في شروطه المشخّصة، مستبعداً. ولذلك فإنّ إعادة الاعتبار إلى الفكر القومي والاشتراكي تُوجب إعادة بنائهما على مقولَتَي: «الإنسان» و«التاريخ»؛ وهو ما يجعل من المواطنة، لا عبقرية اللغة العربية، شرطاً أساسياً لنهوض الوعي القومي، ومن الديمقراطية ودولة القانون وتَساوي المواطنين متكأً فاعلاً للانتساب القومي، عوضاً عن إنشائية سكونية تستظهر قولاً لا وجود له. وهو ما يؤكد أيضاً فكرةَ التحرر الإنساني الشامي متكأً جديداً للاشتراكية، بعيداً عن مراجع حصرية تتعامل مع طبقات قائمة أحياناً ومع طبقات موهومة في معظم الأحيان.

لقد هزمت الأيديولوجياتُ القوميةُ والاشتراكيةُ العربيةُ المشروعَ التنويريَّ العربيَّ، وكانت هزيمته الجزئية مقدمةً لهزيمة شاملة لهذه الأيديولوجيات. ذلك أنّ القومية، كما الاشتراكية، جزء من النص التنويري الكبير، الذي يشكل الدفاعُ عنه اليومَ دفاعاً عن القومية العربية وعن أيّ مشروعِ عدالةٍ اجتماعية محتمل.

دمشق

التَّصرُّفُ مع الشاعرِ بالحسنى

ريكان ابراهيم

إلى حميد سعيد
في العراق

خذوني على قَدْر عقلي
خذوني كما يأخذ العُقلاءُ المجانينَ، إنّي أُصلّي
صلاةَ التخلّصِ من قدرة الأدعياءِ على الصدقِ
في موقف الجوعِ،
لا تبخسوني اقتداري على أنْ أسيرَ كما سار
ظِلّي
أنا مثلكمْ، بل وأقدرُ منكم على الرقصِ.
هل تعرفونَ:
لماذا رقصتُ؟
لماذا غصصتُ؟
لماذا نقصتُ؟ فأصبحَ وزني خفيفاً كوزنِ
كرامتكمْ
في هجيرِ السؤالْ؟
وحقٌ الذي يستريحُ على سِدْرة المنتهى من
زمانٍ
ويتركُني مثلما تترك الطابخاتُ قدورَ العشاءِ
على نارها الهادئهْ.
وحقٌ الذي كلما هجْتُهُ بالدعاءِ
أقامَ على ثورتي الحدَّ جَمْعٌ من الأغبياءِ
وأدّبَني بالعصا واللسان المُملَّحِ بعضُ الذينَ
إذا حاوروا
حَوّروا
أو إذا وَعَظوا
عضعضوا.
وحقٌ الذي عرشُهُ أبيضُ...
لئنْ خالطَ الشيبُ رأسي،
ولم تُنصفوني، ولم تأخذوني
على قَدْرِ عقلي؛
لأُعلّمنَّ الشعرَ كيف يبيعكم
بيعَ الجواري في يدِ النَخّاسِ
ولأثقبنَّ بكم سفينَ نجاتِكمْ
حتى تكونوا عبرةً للناسِ
ولأفعلنَّ...
وأفعلنَّ...
وأفعلنَّ...
إذنْ تعرفونني جيداً،
فخذوني على قَدْرِ عقلي
ما لكمْ تضحكونَ؟
أبَعْدَ الذي دارَ أو صارَ تستهزئونَ؟
فيا جُمْلةً لا محلَّ لها في كتابِ القواعدْ
ويا فاعلاً كلّما رفعوهُ احتراماً لقاعدةِ النحوِ
أقعى على صفحاتِ الموائدْ
أيُعقَلُ أنّي أنوحُ وأنتَ تُغنّي؟
أيُعْقَلُ أنّي أُمزّقُ ثوبي حِداداً عليكَ
وأستعملُ الهمزَ واللمزَ
بل أستعيرُ من العربية كلَّ حروف النداءِ
وأنتَ كما أنتَ؟
أتعبْتني يا قليل الذكاءِ
ويا مُفرطاً في التجنّي

أعوذُ بربِّ الفَلقْ

من الزمنِ المستريحِ على شُرفَاتِ القَلقْ

وأسألُهُ أنْ يُسمّي الجناة بأسمائهمْ

ويدعو الملوكَ بأشكالهمْ

فإنَّ الملوكَ إذا دخلوا قريةً أفسدوها

وإنَّ المماليكَ تغزو الممالكْ.

فيا سيدي يا صديقَ الملوكِ الأُلى سألوكَ فأعطيتَهمْ

وحينَ تَصدّى لهم ناصروكَ على الظُلْمِ حاصرتَهمْ

تباركتَ تأخذُ ممّنْ تشاءُ وتُعطي إلى مَنْ تشاءْ.

* * *

ما لَهُ صاحبُ الأمرِ هذا؟

إذا قلتُ بيتاً من الشعْرِ، أخرجَ من جيبهِ

للمعريْ مخطوطةً يستعينُ عليَّ

بها مثلما يستعينُ على صاحب الطُورِ فرعونُ؟

إنّي سئمتُ المناجاةَ في فاقدِ الوعي

صرتُ أستاءُ، كلّما قلتُ شيئاً أشار على صَحْبِهِ:

أخرِجُوهُ... به لَوْثةٌ في المزاجِ

وأخرجُ... أخرجُ من جمعهِ خائباً، أستديرُ الى الخَلْفِ

أفقأُ عينَ القصيدةِ، أبكي، وأدعو عليهِ الإلهَ

الذي مدَّ في عُمْرِهِ كلَّ هذي السنينِ،

وقصّرَ في الصالحينَ البقاءْ.

* * *

الى أينَ أمضي؟

المقابرُ تُغلقُ باب الدخولِ

الملاهي مُخصّصةٌ للألى يدفعون لها ثمنَ الموبقاتِ،

العصافيرُ أُلعوبةٌ في يدِ المُوسرينَ،

الجماهيرُ تكرهُ قول الحقائقِ،

أينَ، إذنْ، أستريحُ، وأُسند رأسي، ومن يستطيع احتمالي

وكُلّي، بما أنا فيهِ، شقاءٌ وبؤسٌ ولوحٌ من الغيبِ مكتوبةٌ

فيه أسماؤهُ

مَنْ بهم صالحٌ للوضوءِ قُبيلَ احتمالي،

اذا قلتُ بيتاً من الشعرِ

خَرّتْ عليهم رجومُ الشياطين في ليلةٍ حالكهْ

* * *

خذوني على قَدرْ عقلي

ثقوا أنّني لستُ أهذي

وما قلتُهُ ليسَ سِحْرا

لكمْ أن تَرَوْا ما أراهُ

وأنْ تسمعوا ما سمعتُ،

فإنّي تنصّتُ ليلاً الى ملإٍ في السماءِ

يقول: (... ... ...)،

اعذروا خَجَلي أنْ أقولَ الذي قالَهُ،

إنكمْ صرتمْ الآنَ بين فكوكِ الرحى،

فخذوني على قَدْرِ عقلي

وشُدّوا الى شاطئ البحرِ تلكَ السفائنَ

أخشى، إذا أمطرتْ،

لن يكون لكم آخرٌ وتموتونَ في ليلةٍ حالكهْ

بغداد

جدلية الظاهر والباطن/ الدال والمدلول

سامي سويدان

هذه محاولة لمعالجة «جدلية الأنا والآخر» كما تتبدّى في نصّ مسرحي لسعدالله ونوس[1]. على أنّ هذه الجدلية ليست في علاقة داخلٍ بخارج بقدر ما هي علاقةُ داخلٍ بداخل. فالمطروح هنا ليس علاقة الذات بذات أخرى غريبة عنها، بل علاقة الذات بنفسها، إذ تُطرح مسألةُ الهوية في جدليتها بالآخر من خلال الاختلاف القائم بين صورتين أو دورين (أو أكثر) للذات يُعيِّن أَحَدُهُما بأنّه أصيل وحقيقي وصادق، والآخر بأنّه مفتعل ومزيَّف وكاذب.

من خلال هذه الجدلية بالذات تُتابَعُ الصراعاتُ الأكثرُ عمقاً للشخصيات بوصفها ذواتٍ مفردةً، وللنزاعات الاجتماعية الأكثر حدّةً وهي تتقدّم أطراً وشروطاً لتلك الصراعات بالقدر الذي تتكشّف فيه كنتائج ومضاعفات لها، في استعراضية درامية راقية تجعل من هذا النصّ عملاً إبداعياً يتخطّى حدود زمانه ومكانه المفردين.

أولاً: جموح الهوى وشراسة القمع

بين الشخصيات التي يصيبها التغيير فيَقْلب وَضْعَها إلى نقيضه شخصيتان رئيستان، إلى جانب المفتي ونقيب الأشراف، هما: «مؤمنة» زوجة هذا الأخير، والعفصة أحد قبضايات المدينة وواحدٌ من رجال الأوّل. وقد يكون في متابعة تحوّلاتهما ما يلقي الضوء على وضعية الذات في تعدديّتها وصراعاتها واختياراتها في الشروط المتميزة التي تجد نفسها فيها.

إنّ «مؤمنة» شخصية محورية في العمل المسرحي ككل. وليس لنا إلا أن نذكر دور الغانية الذي أدّته في مكيدة المفتي لتخليص النقيب والإيقاع بقائد الدرك، وهي المكيدة التي غيّرتْ مصائر العديد من الشخصيات: بدءاً من هذا القائد الذي يتحوّل إلى سجين مخبول، وصولاً إلى المفتي نفسه الذي كان لقاؤه بهذه المرأة فاتحةَ انسحاره وتعلّقه بها حتى الموت، مروراً بالنقيب الذي تَجعل طلاقَها منه شرطاً لمساهمتها في المكيدة المذكورة[2]، ومروراً أيضاً بوردة الغانية التي تحلّ مؤمنة محلّها في السجن ليكون ذلك مدخلاً للتعارف بينهما ولدخول مؤمنة عالمَ البغاء.

تتقدّم مؤمنة في النصّ المسرحي بوجهيْن متناقضين: ظاهر وباطن. فالظاهر هو الوجه التقليدي الذي يفترضه وضعُها كزوجةٍ لنقيب الأشراف بما يعنيه من محافظة وورع واستقامة وإيمان، والذي يتمثّل في احتمال زوج ماجن وحياة زوجية كريهة[3] وفي كبت الرغبات الموّارة في الجسد والنفس[4]. وأما الباطن فهو تحديداً موطن هذه الرغبات الجيّاشة التي لا تجد طريقاً لها كي تتحقق أو منفذاً يخفّف وطأتها، فتقبع مضطربةً متحفزّة. فهذه المرأة القادمة من تربية فاسدة قائمة على الدجل والزيف ـ إذ يغلّف الأب الفاجر رغباته بترتيل القرآن (القانون) ـ [5] تتابع في زواجها وضعاً مماثلاً إذ يقصف زوجُها في السرّ ويتقدم كنقيب للأشراف في العلن. لا أحد يهتم بأهوائها وأفكارها[6] أو شهواتها التي أثارها فيها شبقُ أبٍ (وأخ) لا يشبع[7] والتي لا يهدِّئ شبوبَها إهمالُ الزوج لها أو انشغالُه عنها وانشغالها عنه[8].

---

١ ـ سعدالله ونوس: **طقوس الإشارات والتحولات**. بيروت، دار الآداب، الطبعة الأولى ١٩٩٤.

٢ ـ وقد اعتبر النقيبُ طلاقَه من زوجته «الطلاق الأصغر الذي بلاهُ به اللهُ ليقوى على احتمال الطلاق الأكبر [من الدنيا]»؛ المرجع السابق، ص ٦٦ ـ ٦٧.

٣ ـ المرجع نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠.

٤ ـ المرجع نفسه، ص ٥٠ و٣٦ ـ ٣٨...

٥ ـ تقول مؤمنة/الماسة لأبيها الشيخ محمد الخزار: «أنت من مزّق حيائي، وأنت من زرع الغواية في نفسي. (...) حفّظتني القرآن، وعلمتني في الوقت نفسه كيف يكون ترتيلُ القرآن ستاراً للتهتك والفسوق (...) علمتني كيف أتلمس جسدي وكيف أكتشف ينابيعه» المرجع نفسه، ص ٩٦ و ٩٧.

٦ ـ المرجع نفسه، ص ٣٨.

٧ ـ المرجع نفسه، ص ٧٨، ٩٥ ـ ٩٧...

٨ ـ المرجع نفسه، ص ٤٩.