حوارات مع روائيين لبنانيين VI

حليم بركات: الكتابة، الهوية، التغيير

أجرى الحوار: يسري الأمير

حديث جديد ضمن سلسلة «حوارات مع روائيين لبنانيين». لكنه حديثٌ استثنائيّ، لأنّه مع حليم بركات، الكاتب اللبنانيّ السوريّ، المصرّ على صفة العربيّ، المدرّس في جامعة أميركية لطلاّبٍ تتعدّد جنسيّاتُهم. ولهذه الصفات صدى كبير في الحوار، لأنّه يغوص من جديد - في مطلع الألفيّة الثالثة - في مفاهيم صار بعضنا يحاول تجنّبها: الصراع الاجتماعيّ، الصراع الطبقيّ، العروبة، الارتباط بالواقع، حلم التغيير...

وقد انقسم الحديثُ مع حليم بركات قسمَيْن: أولهما كان في بيروت في نهاية صيف ١٩٩٩، وكان عبارةً عن لقاءاتٍ يومية ونقاشات لا تخفى فيها حرارةُ الحوار، خاصة إذا كان محاوَرُك أستاذاً في علم الاجتماع كرّس معظم إنتاجه لدراسة أحوال المجتمع العربيّ. وثانيهما كان بالمراسلة بيني في بيروت وبينه في واشنطن. وقد جاء هذا القسم أكثر تحضيراً وأكاديميةً، مثقلاً بالآراء الفكرية المدعومة بشهاداتٍ ذاتيةٍ واستشهاداتٍ لنقّادٍ وكتّابٍ آخرين، ولكنْ خفّ فيه السِّجالُ، وقُمِعَتِ الكثيرُ من الأسئلة، وَوُئِدتْ ملاحظاتٌ هَرَبَتْ من عناء طرحها خوفاً من آلات المراسلة الحديثة التي لا تُقْنعني برودتُها (أهذا هو الاغتراب الذي خاض في نقاشه حليم بركات!؟).

ربما لو بقينا نتلاقى، هنا، في بيروت، على شرفة المنزل، أو بجانب البحر في المقهى السيِّئ الخدمة، في الطرقات المليئة بأناس يعتورهم الغضبُ الدائم، لربّما كان بإمكاني أن أطرح هذه الأسئلة، على ذلك الرجل المشتعل تواضعاً ولطفاً، المبتسمِ بطيبةٍ لا تذكّر بجفاءِ أساتذةِ الجامعات وتعاليهم. ولربما كان قد أفادني في فهم قدرة العربيّ على الحياة في عاصمةٍ تَسْحق ما تبقى فينا... أو لكنتُ على الأقل أعدتُ طرح الأسئلة عليه لأعرف كيف يحيا الإنسانُ في بيئة جامعية تعمل على تخريج المسؤولين في الإدارات الأميركية، ومع ذلك يتمسّك بموقفه، الذي إنْ رفضتَه فإنّك لا تستطيع إلا أن تعترف بأنّه موقفٌ فيه العلميةُ والعقلانيةُ رغم أنّه منطلق من دوافع ذاتية إنسانية.

تُرى لو كان كلُّ هؤلاء الذين في الخارج، والذين يعرفوننا جيداً، ويحبوننا ويستشرسون في الدفاع عنّا/عنهم، لو كانوا كلّهم هنا، في جامعاتٍ لنا، في مستشفياتٍ لنا، في كل الاختصاصات، هل كان الواقعُ سيتغيّر قليلاً ويقلّ الشعورُ بالقهر؟ أم أنّ عودتهم إلينا تستلزم أن نغيّر نحن الواقعَ ونزيلَ هذا القهر؟

ي. أ.

*** أبدأُ من حيث ننتهي عادةً: أنت في بيروت لمناسبة إعلانها عاصمةً ثقافيةً للعالم العربيّ [عام ١٩٩٩]. فما رأيك اليوم بهذه الألفاظ: «عاصمة»، «ثقافة»، «عربية»؟**

- «عاصمة» تعني لي أكثرَ من مركز الدولة الأول في المجتمع. فالعاصمة هي المكان الذي يجتذب كافة الطاقات، وذلك لوجود مؤسساتٍ تُعِدُّ الإنسانَ علمياً ومهنياً، وفي الوقت ذاته توفِّر مجالاً لعمل الأفراد، كُلاً ضمن اختصاصه. هذا هو معنى «عاصمة» كما يتداعى إلى ذهني في الوقت الحاضر: فهو يَشْمل كلَّ النشاطات الإنسانية، وإنْ كانت الغلبةُ الآن للمفهوم السياسيّ المتداول. ويتداعى إلى ذهني أيضاً أنّ كل بلد عربيّ قد جعل من العاصمة مكاناً شبه وحيدٍ يجتذب المواطنين من المدن الصغرى ومن الريف، فيكاد يقتصر النشاط الإنسانيُّ على هذه المدينة. فهذا الانجذاب نحو مدينة واحدة كان على حساب بقية الوطن، ولكنّه أساءَ إليها نفسها لأنّه سَلَبَها العلاقةَ العفويةَ بالطبيعة مِنْ حولها.

وبيروت بالنسبة إليّ ليست في تاريخها، بل في كونها «جارةَ البحر». فقد جعلها انفتاحُها على البحر غرباً،

وانغلاقُها على الداخل بالجبال المحيطة بها، قريبةً جداً من الغرب، فاستفادت ـ وربما أكثر من أيّ عاصمةٍ عربيةٍ ـ من علاقتها بأوروبا... لكنّ ذلك حَرَمَهَا أيضاً التواصلَ العميقَ مع الداخل العربيّ، وهو الأمرُ الذي أساء إلى هويّتها. ومما أساء إلى هويّتها أيضاً أنها في انفتاحها على الغرب انجذبتْ إلى الاقتباس دون تحفّظ، ودون تمييزٍ عميقٍ بين ما هو إنسانيٌّ وعميقٌ وبين ما هو ضحلٌ واستهلاكيّ.

هيمنتْ أحلامُ «الازدهار» على الوعي اللبنانيّ في منتصف القرن العشرين، فلم يتنبَّه إلى المسائل الاجتماعيَّة كما ينبغي

وبيروت تعني لي أيضاً غيرَ ذلك: تعني لي الحريةَ والاكتشافَ والبحثَ دون خوفٍ أو رقابة. وهذا في رأيي هو ما حدّد دورها الإيجابيّ، فانجذب إليها لا التجّارُ وحدهم بل المبدِعون في مختلف الحقول الثقافية، ومن بلدان عربية عديدة، وخاصة في فترة الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وفي هذه الفترة تكوَّنَ وعيي الثقافيّ والسياسيّ، وأنا مدين لبيروت به... وإنْ كان وعياً نقدياً: فقد كنتُ أشعر دائماً أنّ بيروت مهدّدة من الداخل، بسبب غياب التخطيط لقيام مجتمعٍ يتأسس على الاندماج الاجتماعيّ بين مختلف جماعات لبنان. لم يعالجْ لبنان مسألةَ تكوين وطنٍ يشترك فيه الجميعُ على مستوى المواطنية التي لا تقبل التمييز. كنتُ أعتبر منطقة رأس بيروت مكاناً متفرداً، بالمقارنة مع بقية المدينة وبقية البلد. عرفتُ رأس بيروت مكاناً تلتقي فيه مختلفُ الطوائف ومختلفُ الجماعات المهاجرة من الخارج من سوريين ولبنانيين وفلسطينيين، فاذا بانفتاحِهم بعضِهم على البعض الآخر يُشبه انفتاحَ بيروت على البحر. وكنتُ أخاف على بيروت بقدر حبّي لها.

*** يستوقفني هنا أمران: أولُهما تشديدُك على علاقة انفتاح بيروت على البحر بفرادتها الثقافية والاجتماعية، رغم أننا نلاحظ خلوَّ بيروت من تقاليد العلاقة الطبيعية بين المدن المطلّة على البحر. ومن ناحية أخرى ألا ترى أنّ إحالةَ تطوّر بيروت، المغاير لمحيطه، على الجغرافيا، لا ينطبق على بيروت التي ارتبطتْ تغيّراتُها وارتبطَ تكوّنُها بالتاريخ السياسيّ؟ والأمر الثاني أنك تحدثتَ عن تشكّل وعيكَ فيها، ووصفتَهُ بأنّه وعيٌ نقديّ. فهل ترى وجوداً لوعيٍ غير نقديٍّ؟**

ـ كانت بيروت، في الفترة التي تكوّن فيها وعيي في منتصف القرن، منفتحةً جداً على البحر. كان معظمُ السكّان يسكنون قريباً جداً من البحر، وكان البحر مشتركاً للجميع: فلم تكن هناك نوادٍ ومؤسساتٌ تحتكرُه. ولقد صرفتُ جزءاً كبيراً من حياتي بالقرب منه، وكتبتُ روايتي الأولى في مكانٍ قريب من صخور الروشة. ولبيروت علاقة أخرى بالبحر، لأنها مدينة تجارية بالدرجة الأولى أكثر منها عاصمةً سياسية. وهي ليست مدينة صناعية، بل إنّ المصنوعات الخارجية كانت بالنسبة إلى التجار أهمّ من الإنتاج المحليّ. ولذلك كان هناك خلاف كبير بين التجار والصناعيين في لبنان، وقد هيمنتْ رغباتُ التجار تماماً. ولكنّ بيروت هي مدينة ثقافية أيضاً، تكونتْ فيها الجامعاتُ الأجنبية أولاً (الأميركية واليسوعية) ثم تكوّنت الجامعة الوطنية التي لم تبلغ حتى الآن درجةَ التقدّم التي بلغتها الجامعةُ الأجنبية؛ وهذا ينطبق على مراحل التعليم السابقة للتعليم الجامعيّ.

إذن، العلاقة بين بيروت والغرب كانت أيضاً في المجال التجاريّ والمجال الثقافيّ، لا الجغرافيّ وحده. وهذا لا يعني أنه لم تكن هناك مدنٌ عربية منافسة لبيروت مثل الإسكندرية، لكنّ الإسكندرية كانت أكثر خضوعاً للقاهرة العاصمة، بينما لم تَخْضع بيروت لمدينة لبنانية أخرى.

كان الوعيُ غيرُ النقديّ هو الوعيَ السائدَ في منتصف القرن. فقد انجذب معظمُ اللبنانيين إلى الازدهار الذي بدأ يظهر في لبنان، فلم يتنبّهوا إلى المشكلات الاجتماعية، وإلى مسألة الهوية بقدر ما كان ينبغي. وبكلامٍ آخر، هيمنتْ أحلامُ «الازدهار» على الوعي اللبنانيّ فانصرف عن ممارسة النقد: كان يستبشر خيراً بهذا الازدهار، وظنّ أنّ الحرية ستدوم هي أيضاً في ظلّه. وإذا ما نظرنا إلى الأدبيات التي كُتبتْ حول لبنان في تلك الفترة، وخاصةً في حقل العلوم الاجتماعية، وجدنا أنّ غالبيتها كانت متفائلةً جداً بديمومة ذلك الازدهار وتلك الحريّة، فلم تتنبّه إلى معالجة المسائل الاجتماعية، ولاسيما ما يتعلّق بالاندماج الاجتماعيّ وتجاوُزِ الهويات الفئوية.

*** لكنْ يُلاحَظ هنا أنّ الحركات السياسية ازدهرتْ في تلك الفترة، وكانت تقوم على أسس تطمح إلى تغيير النظام اللبناني برمته: من الأممية الشيوعية، إلى القومية العربية، فالقومية السورية، والقومية اللبنانية، ناهيك عن الجدل بخصوص القضية الفلسطينية، والمحاولات الانقلابية، والتأثّر بالتيار الناصريّ، وأحداث ١٩٥٨ وغيرها. فكيف تربط كلّ ذلك بنظرتك تلك؟**

ـ هذه الحركات التي تشير اليها هي نتيجةٌ لحصول وعيٍ نقديٍّ في المجتمع. لكنها كانت في الواقع حركاتٍ مهمَّشةً لا في صلب المؤسسات القائمة؛ لم تكن هي الحركات المسيطرة فعلياً على النظام القائم. ولذلك أقول إنّ الفكر النقديّ لم يكن هو الفكر المهيمِن، بل كان الفكر المهيمِن فكراً تقليدياً.

*** نعود إلى التعريفات. بقي عندنا لَفْظا: «ثقافية» و«عالم عربيّ».**

ـ الثقافة تعني لي ثلاثة أمور متداخلة: ١) القيم والتقاليد والوسائل المعيشية؛ ٢) التعبيرات الإبداعية بمختلف أشكالها

وخـاصـــةً الأدب؛ ٣) الجـــدل الفكريّ الفلسفيّ حول المسائل والقضايا الكبرى. وللثقافة جانب شعبيّ وآخر نخبويّ. ولها أيضاً جانب الصراع بين الثقافة السائدة والثقافات الفرعية أو الثقافةِ النقديةِ المعارضةِ التي تسعى إلى التغيير البنيوي. وأنا ممّن يشدّدون على جانب الصراع الثقافيّ، فأركّز على التناقضات أكثر مما أركّز على جوانب التكامل. المحافِظُ عادةً يشدِّد على جوانب التكامل وتبادُلِ المصالح كما في مفهومنا للطبقات الاجتماعية، ويتجاهل التناقضات الاجتماعية القائمة؛ وأما التقدّمي فيشدّد على جوانب التناقض في مختلف مجالات الحياة، ويحاول إبرازَها، فيتحدَّث عن الصراع الطبقيّ والصراع الفئويّ والصراع الوطنيّ.

الطلبة معنيّون بالتغيير أكثر من الطبقات العاملة، وهم أمل التغيير في المستقبل

*** هل تستطيع أن تستخدم مفهومَكَ للثقافة هذا في مجال عملك الجامعيّ في جورج تاون في واشنطن، أو في العالم العربيّ اليوم؟ وما ردّك على مَنْ يقول إنّك** old fashioned [**«دَقّة قديمة»**]؟

ـ قد يستغرب القارئ إذا قلتُ إنّ المناخ الجامعيّ، على صعيد الطلبة بشكل خاص، يتقبّل الفكرَ النقديَّ أكثر ممّا يتقبّل الفكر المحافِظَ الذي يتجاهل التناقضاتِ الاجتماعيةَ والثقافيةَ. فالكثير من طلبتي يقدِّرون الفكرَ النقديَّ، ويعتبرونه أقربَ إلى الفكر الإبداعيّ منه إلى الفكر الامتثاليّ، وأشعر أنّهم يستفيدون منه في النظر إلى أنفسهم ومواقعهم في المجتمع. في أميركا، الجامعات هي مركزُ هذا الفكر النقديّ، ولهذا نجد أنّ الطلبة هم المعنيّون بالتغيير أكثر من الطبقات العاملة، وَهُمْ أمل التغيير في المستقبل بسبب انجذابهم إلى الفكر النقديّ (طبعاً هذا لا يعني أنّ جميع الطلبة هم من هذا النوع). وأشعر شخصياً أنّني أستطيع أن أكتب أو أحاضر دون أن أمارس أيَّ نوع من الرقابة الذاتية، حتى في نقد المجتمع الأميركيّ وتوجّهاته السائدة.

*** ننتهي من التعريفات بـ «العالم العربيّ».**

ـ العالم العربيّ بالنسبة إليّ كمثقف هو مجالي الحيويّ. فعندما أكتب لا أتوجّه إلى بلد عربيّ واحد بل إلى جميع العرب، أيْ إلى كلِّ مَنْ يمكن أن يقرأني باللغة العربية. وهذا يعني أنّني أكتب للمغربيّ وللمصريّ كما أكتب للبنانيّ أو السوريّ... العالم العربيّ في الوقت الحاضر هو مفهوم ثقافيٌّ بالدرجة الأولى، لكنّ هذا المفهوم يجب أن ننظر إليه في سياقه السياسيّ والاقتصاديّ: فالحديث عن «العالم العربيّ» يتضمن رغبةً في قيام التضامن والمصالح المشتركة، وفي سيطرة العربيّ على موارده، والتحرّر من الهيمنة الخارجية. وهذه الرغبة في التحرُّر من الهيمنة الخارجيّة هي رغبةٌ مشتركة بين العرب: فعندما تعرّفتُ إلى المغرب مثلاً اكتشفتُ أنّ الإنسان المغربيّ يعاني المشاكل ذاتَها التي أعانيها كمشرقيّ. صحيح أنّ كل شعبٍ عربيّ منشغل بقضاياه الخاصة، لكنه يدرك أيضاً أنّ أسباب المعاناة هي هذا التفسّخ العربيّ، ويتمنّى على قادته أن يتضامنوا على الأقلّ، وأن يواجهوا الأمورَ من موقع واحد.

*** كيف بدأ مشروعُ الكتابة معك؟**

ـ بدأ وأنا طالبٌ في السنة الأخيرة من الابتدائية، وبتشجيع من أستاذي بعد أن كتبتُ موضوعاً إنشائياً. وكنتُ في تلك الفترة قد قرأتُ قطعةً لجبران، أظنّ الآن أنّ اسمها كان «أنشودة (أو نشيد) الوطن»، وهي نصٌّ شبيهٌ بقصيدة السيّاب «أنشودة المطر». وقد وجدتُ النصّ في كتاب القراءة المعتمد، وكان مختلفاً عن كل ما قرأناه في ذلك الكتاب، من حيث مناخُه الشعريّ وبساطةُ كلماته القريبة من الحياة. وقد تابعتُ قراءتي لجبران، فقرأتُ كلَّ ما كتبه بالعربيّة وأنا في السادسة عشرة، وبدأتُ أحبُّ الكتابة متأثّراً به. واستمرّ هذا التأثّر حتى السنة الأولى من الجامعة، عندما بدأتُ أقرأ القصص. وكان أوّلَ مَنْ تأثرتُ به من القصّاصين هو سعيد تقي الدين في مجموعته **غابة الكافور**. فقد أحببتُها، وكانت مختلفة، وفيها الكثير من السخرية، ووجدتُها أقربَ إلى الواقع من كتابات جبران، فقررتُ أن أكتب القصة. وفي السنة الجامعية الأخيرة (١٩٥٥) بعثتُ بقصةٍ قصيرةٍ إلى مجلة **الأديب**، واستغربتُ أنّها نُشرتْ دون أيّ تغيير، الأمر الذي أعطاني الكثيرَ من الثقة بضرورة الاستمرار في الكتابة. وبدأتْ تتكوّن لي لغةٌ خاصةٌ في الكتابة وأنا طالب في الجامعة، بعد أن بدأتُ المشاركةَ في النقاش السياسيّ، وبعد أن تعمّقتْ علاقتي بالواقع، وأصبحتُ مهتمّاً بالقضايا العامة. فالحقّ أنّ هذا الاهتمام بالقضايا العامّة فتح أمامي مجالاتٍ عديدةً، وأصبحت الكتابةُ أكثرَ من مجرّد تعبير عن الذات، وغدت تعبيراً عن انشغالات المجتمع ككل. أصبحتُ منذ ذلك الوقت أعتقد أنّه يجب أن تكون للكاتب قضيةٌ. لكنني في الوقت ذاته كنتُ أؤكد على حرية الكاتب وعلى تفرّده ومعاناته. وبكلام آخر، حاولتُ أن أجمع بين معاناة المجتمع ومعاناة الفرد. هنا أَذْكُر أنّني بدأتُ أتأثر بالفلسفة الوجودية، وهذا التطوُّر خلق نوعاً من الأزمة في علاقتي بالأحزاب: فقد كنتُ أريد الانتماء والعمل ضمن حركة منظمةٍ، ولكنني كنتُ أريد من ناحيةٍ أخرى أن أحتفظ باستقلاليتي وحرّيتي وبمسؤوليتي الخاصة. وقد خلق هذا أزمةً في علاقتي بالحزب الذي كنتُ أنتمي إليه.

أشير هنا إلى أنني في هذا المناخ كتبتُ روايتي الأولى **القمم الخضراء**، وأنا بعدُ طالبٌ في الجامعة الأميركية، وتناولتُ فيها القضايا التي كانت تثير اهتمامَ طلاّب الجامعة. وفي هذا المجال أذْكر النقاش الذي كان يحدث بين القوميين العرب والقوميين السوريين حول مسألة «الهوية». وكان يثير الطلابَ أيضاً موضوعُ الجنس والحب. وكذلك جمعتْ روايتي تلك بين القضايا العامة (الهوية والانتماء) وبين موضوع الحب وأزمة علاقة المرأة بالرجل.

بعد ذلك نشرتُ مجموعةً قصصية بعنوان **الصمت والمطر**، وأشير بشكل خاص إلى ما أعتبره أهمَّ قصتين في هذه المجموعة. الأولى بعنوان «رمال»، وتناولتُ فيها مسألة العلاقة بين الواقع والوهم، ومدى قدرة الإنسان على التمييز بينهما، فألغيتُ المسافة بينهما. وهذا موضوع استمرَّ في دائرة اهتمامي، وربما تأثّرتُ في هذا المجال بكتابات فرويد عن Illusion and Reality. أما القصة الثانية فهي «الصمت والمطر»؛ وقد اكتشفتُ في ذلك الوقت العلاقةَ بين الموسيقى والكتابة، فاتخذتِ القصةُ شكلَ العمل السيمفونيّ مؤلّفاً من أربع حركات. في هذه القصة بدأتْ تتكوّن لي لغةٌ خاصةٌ، وهذا ما ذَكَرَه جبرا إبراهيم جبرا في مقدمته للمجموعة حين كَتَبَ: «إنّ لحليم بركات صوتَه الخاص، وهو صوتٌ قويٌّ تتبيّنَهُ بين عشرات الأصوات». وممّا شجعني على الاستمرار أنّ ميخائيل نعيمة كتب لي رسالةً مباركةً بعد قراءته لهذه المجموعة، ومازلتُ أحتفظ بها بخط يده.

*** لكنّنا نلاحظ استمرارَ هذه الهموم في أعمالك اللاحقة. فقد تواصلَ اهتمامُك بالقضايا العامة (الوطن)، وبقضية علاقة المرأة بالرجل والتحرُّر الاجتماعيّ... وكأنّ كل هذا الزمن الذي مرّ، واستقرارك بعيداً عن الوطن، لم يغيّرا شيئاً في الواقع أو في نظرتك إليه!**

ـ لا، هناك تغيير كبير. فالموضوعات هي ذاتها، لكنّ الرؤية اختلفت. وفي مطلع الستينيّات قررتُ أن أتوقف عن كتابة القصة القصيرة وأتفرّغ للرواية. فلقد اعتبرتُ أنّه كي نتمكّن من أن نفهم معاناة الفرد لا بد من تناولها من خلال العلاقة بالمجتمع ككلّ. وأصبحتُ أنظر إلى الكتابة لا بوصفها حدثاً أو فكرةً بل تجربة؛ وكي نعطي هذه التجربةَ مختلفَ أبعادها لا بد من عملٍ روائيٍّ يتناول مختلف جوانب الواقع، وهذا ما لا يمكن للقصة القصيرة أن تتناوله بالعمق المطلوب. وفي رأيي أنّ الرواية تختلف عن القصة القصيرة (وعن الشعر) في أنّها تتناول الإنسان بشموليته من حيث علاقته بالمجتمع. الفرق بين القصة القصيرة والرواية ليس في مجرَّد الحجم، بل في أنّ الرواية تتناول مختلف جوانب الحياة، ولذلك أصبحتْ تستفيد من الدراسات الإنسانيَّة والاجتماعيَّة للواقع، أيْ من علم النفس وعلم الاجتماع والفلسفة. وقد حاولتُ أن أردم الفجوات بين العلم والأدب من خلال كتابة الرواية. وكل رواية كتبتُها بعد ذلك كنتُ أسبقها بدراسةٍ للواقع الاجتماعيّ. عندما نتحدث مثلاً عن **عودة الطائر إلى البحر** أقول إنّني كتبتُها بعد إجراء بحثٍ ميدانيٍّ عن ظروف نزوح الفلسطينيِّين من الضفّة وأثَرِ ذلك عليهم. وبعد أن نشرنا البحثَ بالإنكليزيَّة وبالعربيَّة اكتشفتُ أنّني لم أستطع أن أنقل الجانب الإنسانيّ، فكتبتُ الروايةَ لتناولِ ما يَصْعب على العلمِ تناولُه.

لم أستطع أن أنقل الجانب الإنسانيّ في بحثي الميدانيّ عن نزوح الفلسطينيِّين فكتبتُ رواية

*** ألا تعتقد أنّ هذا التوجه للاستفادة من العلوم الإنسانية كان له تأثيران: أولهما أنّ روايتك صارت تحمل حيّزاً معرفياً علمياً تقيس به عالمَها وتَخْلقه عبر أسسها المعرفية، وثانيهما أنّ الروايات صارت تتشابه في شخصياتها وأطروحاتِ هذه الشخصيات؟**

ـ الجواب لا. فأنْ تستفيد من الدراسات الإنسانية لا يعني أن تتخلّى عن الجانب الفنّيّ. ولا أتصوّر أنّ الرواية يمكن أن تكون ناجحةً دون معرفةٍ بالواقع الإنسانيّ. أنا لا أكتب الرواية لنقل الأفكار وتقديم المعرفة فقط. هناك قفزة كبيرة بين العلم والرواية: فهناك معاناةٌ روائيةٌ خاصةٌ، وهي معاناة فنيّة ولغوية، وتشديدٌ على أهميّة المخيّلة. العلم قد يتخوّف من المخيّلة، والرواية على عكس ذلك تبدأ بالمخيّلة. لذلك أعتبر أنّ من الممكن الجمعَ بين الدقّة العلميَّة وانفتاح المخيّلة على كافة احتمالات التطوُّر الإنسانيّ. كل العلماء الكبار كانوا يملكون مخيّلة الكاتب، وكل كاتب كبير كان يملك معرفة العالِم. وهذا الجمع بين المخيّلة والمعرفة هو سرّ الرواية، ومن هنا أهميّتها في هذا العصر.

*** بطريقة تفصيلية أسأل: ألا يترابط كلٌّ من سهيل في «ستة أيام»، ورمزي في «عودة الطائر إلى البحر»، ونائل في «الرحيل بين السهم والوتر»، معك أنت في «طائر الحوم»؟ ألم تكن كلّها شخصياتٍ قلقة تحمل رؤية مختلفة، وتتمتع بثقافة عالية، وتهجس بالأحلام الكبرى، ويصيبها الاغترابُ من محيطها رغم أنّها تحاول الانخراط فيه؟ أوَلا تعتقد أنّ ما يجمع هذه الشخصيات مرتبطٌ بفكرة الوعي المعرفيّ الذي تتضمنه الرواياتُ المذكورة؟**

ـ السبب الأول وراء هذا الشبه بين شخصيات رواياتي المختلفة هو أنّني أستفيد من تجاربي الخاصة في كتاباتي

الروائية، مع رغبة واعية في أن تكون لهذه الشخصيات أصواتُها المختلفةُ المستقلّة عن صوتي كروائيّ. أنا أستفيد من تجاربي الخاصة لكنّني لا أتقيّد بها، بل أترك للمخيّلة أن تتناول مختلف جوانب الثقافة. والسبب الثاني هو أنّ هناك عناصر أساسيّة مشتركة في تجارب المثقفين العرب رغم تنوُّع المزاجيات: وبين أهم عناصر هذا التشابهِ المشتركِ الإحساسُ العميقُ بالاغتراب، وبالعجز تحديداً. المثقفون العرب يعانون عجزهم ومحدوديةَ دورهم في المجتمع؛ فهم عاجزون في علاقتهم بالسلطات السياسية وبالسلطات الاجتماعيّة ولاسيّما العائليّة والدينيّة. هذه هي تجربتي الخاصة، ولكنّني أعتبر أنّها تجربةُ مختلف المثقفين العرب. هذا الوعي المعرفيّ المشترك ناتجٌ عن واقع اجتماعيّ وسياسيّ مشترك بين المثقفين والمثقفات. فالأحداث تتنوّع، لكنّ التجارب المعرفيّة تظل متشابهةً بسبب أزمة دور المثقف في تغيير الواقع. وعلاقات المثقفين بالسلطات تكاد تقتصر على خيارات المثقفين: بين المجابهة العبثية، والرضوخ للواقع بعد تجارب مريرة، أو الهربِ من هذا الواقع. والأزمة تكمن في أنّنا نفضّل المواجهةَ باعتبارها الحلّ الأفضلَ، لكنّنا نجد أنفسنا مضطرين إلى الرضوخِ أو الانسحابِ أو الهربِ من هذا الواقع.

أزمة المثقفين العرب تكمن في أنّنا نفضّل المواجهة، ولكنّنا نضطرّ إلى الرضوخ أو الانسحاب أو الهربِ من الواقع

*** رغم التشابه الذي ذكرناه بين الشخصيات، فإنّ «سهيل» و«رمزي» كانا أكثر تفرّداً في موقفيْهما؛ فقد امتلكا نظرةً إلى الصراع مع العدو مختلفةً عن محيطهما المتنوّع الذي كان يراهن على الأنظمة العربيّة أو على التحرّك الشعبيّ. وأما نائل فنجد أنّ شخصيّته تجد مرجعاً لها في الحركات الثوريّة التي كانت موجودة في السبعينيّات. أتوافق على هذه الرؤية؟ وإنْ كان ذلك كذلك، أوَلا تجده أمراً غريباً أن تُلاقي شخصيةٌ روائيةٌ خلقتَها أنتَ صدًى لها مع محيطها بعد اغترابٍ كاملٍ لشخصيّات سابقة؟ أكان في ذلك تفاؤلٌ بالحركات الثوريّة وبالصراع في لبنان؟**

ـ اِسمحْ لي بالتمييز بين تجارب سهيل ورمزي ونائل، وأريد أن أربط ذلك بالواقع السياسيّ والاجتماعيّ في تلك الأزمنة المختلفة. فقد كتبتُ رواية **ستة أيام** بين عامي ١٩٥٩ و١٩٦٠، وهذا زمن كنّا ما نزال نحتفظ فيه ببعض التفاؤل والثقة بإمكانيّات التغيير والقدرة على التمرُّد: فقد كانت هناك الثورةُ الجزائريّة، وكانت هناك الثورةُ الناصريّة، وكلتاهما تمتعتْ بشعبيّة واسعة. سهيل في **ستة أيّام** كان متمرّداً، وواثقاً من تمرُّده، فكان يميل إلى تحدّي السلطات الاجتماعيّة وخاصةً الدين والعائلة. وأما رمزي في **عودة الطائر** فيمثّل تجربة المثقفين **بعد** هزيمة الخامس من حزيران، ولذلك لم يمثّل التمرُّدَ بقدر ما مثّل الحكمَ على الأنظمة السابقة القائمة على الوهم. كان رمزي يندب الواقعَ العربيّ. طبعاً كان هناك شيء من النقد الذاتي عنده، لكنه في أغلبه كان نقداً للأنظمة السياسيّة السائدة. وإذا كان ثمّة من عنصر تفاؤلٍ فإنّه يعود إلى الأمل بقيام ثورة شعبيّة تمثّلتْ بشكلٍ خاص في المقاومة الفلسطينيّة قبل أن تتحوّل إلى «منظمة التحرير الفلسطينيّة».

أما شخصيّة نائل في **الرحيل بين السهم والوتر** فتتّصف بالتركيز على علاقة المرأة بالرجل في المجتمع العربيّ، مع إحساسٍ بعدم قدرة الرجل على التحرُّر من التقاليد التي يتمتّع بها؛ ففي هذه الشخصيّة الكثيرُ من النقد الذاتيّ على صعيد المعرفة ولكنّ السلوك استمرّ كما كان في السابق. الرواية تحمل عنوان **الرحيل بين السهم والوتر**: السهم رمزٌ لعلاقات الاقتناص في علاقات الرجل بالمرأة في المجتمع العربيّ؛ والوتر هو رمزُ علاقات النموّ من خلال الحبّ الحقيقيّ، لأنّ الوتر يعني الموسيقى. غير أنّ ما يسود في واقع الأمر هو علاقاتُ الاقتناص. وهنا أحاول القول إنّ ثمة محدوديّةً في قدرة الرجل على التحرُّر من تقاليده على صعيد نفسيّ: فهو قد يتحرّر عقلانيّاً، ولكنْ يصعب عليه التحرُّرُ النفسيُّ والسلوكيُّ.

*** ما كان موقف المثقّفين والنقاد من روايتك الأولى؟**

ـ فوجئتُ بعد أن نَشرتُ رواية **ستّة أيام** بالترحيب الحارّ بالرواية، باعتبارها تمثّل تطوُّراً جديداً في الفن الروائيّ على صعيد اللغة وعلى صعيد البناء وأسلوب السرد. هذا الترحيب شجّعني على الاعتقاد بأنّني تمكنتُ في هذه الرواية من أن أقدّم عملاً جديداً مختلفاً عمّا سبقه في العمل الروائيّ. لكنّ هناك مشكلةً أردتُ أن أعبّر عنها وهي أنّ المجتمع العربيّ غير قادر على مواجهة التحديات التاريخيّة، رغم وجود الثورة الجزائريّة والمصريّة، لكونه مجتمعاً مفسخاً اجتماعيّاً ونفسيّاً لا سياسيّاً فقط. في هذه الرواية ثمّة إحساسٌ واقتناع بعدم جدوى الكفاح، لكنّ هناك ـ من ناحية أخرى ـ إيماناً بعدم الرضوخ والاستسلام لهذا الواقع: فعندما أنذر العدوُّ أهلَ المدينةَ بأن يختاروا بين الاستسلام أو إزالة المدينة عن وجه الأرض، اختاروا المقاومة رغم معرفتهم المسبّقة بفشلها. لقد أصبح للمقاومة بعدُها التاريخيُّ العميق المدى: فالاستسلام نهاية، أما المقاومة ـ ومهما كانت نتائجُها ـ فنوعٌ من الشعلة المضيئة التي ستنير الطريقَ في المستقبل. هناك في الرواية، إذن، تشاؤم وتفاؤلٌ مندمجان، شكّلا أهميّة الجانب النفسيّ في الرواية: وأعني اختيار المقاومة رغم الإيمان بأنّها لن تتمكّن من الانتصار. وهنا أعتقد أنّ وراء كل ذلك إحساساً بأنّ التاريخ مفتوح على كافة الاحتمالات.

*** لكنّ الخطاب الروائي في «ستة أيّام» يركّز على انعدام المقاومة الفعليّة وسيطرةِ المقاومة الانفعاليّة الخطابيّة، ويشدّد على الفرق بين هاتين المقاومتَيْن. ونهاية «دير البحر» لم تحمل تبشيراً بشعلة المقاومة، بل حملتْ تأكيداً على أنّ المقاومة فعلٌ عموديٌّ في المجتمع، وذلك بعلاقة سهيل بناهدة ابنةِ الشهيد، وعلاقتِها برمز والدها الذي يَخْنق تحرُّرَها.**

ـ هناك إدانةٌ للمجتمع المفسَّخ وغير القادر على التغيير والمواجهة، ومع ذلك لم يفقد الأمل كليّاً، بل رفض الاستسلام وحاول المقاومة. ومن هنا أُنهي الرواية بنوع من التفاؤل التاريخيّ عندما أقول إنّ المدينة أُحرقتْ: وذلك لأنّ هناك فكرة الولادة الجديدة التي يشير اليها الاحتراقُ والرمادُ؛ والرمادُ دائماً إشارةٌ إلى الخصب والنموّ، عند المثقفين والفلاّحين على حدّ سواء (وأنا ابن قرية).

ولكنّي أريد أن أقول إنّ أهميّة هذه الرواية ليست في تركيزها على هذه التجربة، بل في لغتها وبنائها الفنيّ. هناك تفكيك للغة في هذه الرواية، وجملٌ قصيرة جداً، كأنّ اللُّغة أصبحت فيضاً. وهذا نتيجة تأثُّري بالموسيقى: فقد كنتُ أكتبُ وأنا أسمع الموسيقى، وأصبحت اللُّغة سيلاً ينسجم كلياً مع طبيعة التجربة الإنسانيّة التي أتحدّث عنها. حاولتُ أن أحذف الازدواجية في علاقة اللُّغة بالواقع متأثراً بلغة الحياة، لا بلغة الكتب التقليديّة. والغريب في الأمر أنّ المراجعات التي تمّت في الصحف العربيّة لهذه الرواية لم تقتصر على وسائل الإعلام في لبنان، بل تعدّتها إلى عدد من البلاد العربيّة ومنها مصر بشكل خاص، علماً أنّ لمصر «اكتفاءً ذاتياً» يفوق غيرَها من البلاد العربيّة حتى في زمن التوجُّه الناصريّ. ولسببٍ ما، اهتمّ النقاد، ومنهم صبري حافظ وغالي شكري، بـ **ستّة أيام** وبرواية **رجال في الشمس** لغسان كنفاني، فظهرتْ عدّةُ مراجعات تتناول الروايتَيْنِ معاً في تلك الفترة، وذلك لسببٍ لا أفهمه!

*** ألا تعتقد أنّ اهتمام النقد بهاتيْن الروايتيْن قد نبع من خطابهما النقديّ للمجتمع العربيّ في مواجهته للتحدّيات، أكثر ممّا اتخذ هذا الاهتمامُ طابعاً تقنياً؟ أوَلا يشير هذا إلى غلبة تيّارٍ نقديٍّ في تلك الأيام؟**

ـ إنّ الفرضية المركزيّة التي يستند إليها هذا السؤالُ صحيحةٌ إلى حد بعيد. فالفترة الزمنيّة التي نتحدّث عنها في نهاية الخمسينيّات وبداية الستينيّات هي فترةُ حروبِ التحرير والاستقلال... بالإضافة إلى أنّها كانت فترةَ الوعد بقيام أنظمةٍ عربيّةٍ جديدةٍ، وفترةَ الإيمان بقرب استعادة العرب

حليم بركات في سطور

- روائي، وعالم اجتماع، وأستاذ في جامعة جورج تاون (واشنطن، دي سي).
- وُلد في الكفرون (سوريا) عام ١٩٣٣، ونَشأ في بيروت.
- حصل على البكلوريوس (١٩٥٥) والماجيستير (١٩٦٠) في علم الاجتماع من الجامعة الأميركية في بيروت، ونال دكتوراه في علم النفس الاجتماعيّ من جامعة ميشيغان، آن آربور (١٩٦٦).

مؤلفاته القصصيّة والروائيّة:

- القمم الخضراء (رواية)، بيروت: المؤسسة الأهلية للنشر، ١٩٥٦.
- الصمت والمطر (مجموعة قصصيّة)، بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٥٨. (وقد تُرجمتْ بعضُ قصصها إلى الفرنسيَّة والألمانيَّة والإنكليزيَّة).
- ستة أيام (رواية)، بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦١ (وقد تُرجمتْ إلى اليابانيَّة والإنكليزيَّة).
- عودة الطائر إلى البحر (رواية)، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٩ (وقد تُرجمتْ إلى الإنكليزيَّة مع مقدمة بقلم إدوارد سعيد، وإلى الفرنسيَّة مع مقدّمة بقلم جاك برْك، وإلى اليابانيَّة).
- الرحيل بين السهم والوتر (رواية)، بيروت وعمان: المؤسسة العربيَّة للدراسات والنشر، ١٩٧٩.
- طائر الحوم (رواية ـ سيرة ذاتية)، المغرب: دار توبقال، ١٩٨٨؛ طبعة ثانية مع مقدّمة بقلم عبد الرحمن منيف، دار الأهالي، ١٩٩٧، دمشق.
- إنانة والنهر (رواية)، بيروت: دار الآداب، ١٩٩٥.

سيطرتَهم على مصيرهم ومواردهم الاقتصاديّة والإنسانيّة. في هذه الفترة كانت الثورة الناصريّة والثورة الجزائريّة في أوج احتدامِهما. وكانت القضية الفلسطينيّة هي قضيّة العرب من المحيط إلى الخليج. ولم يكن هناك فصلٌ بين الثورة السياسيّة والثورة الاجتماعيّة والثورة الثقافيّة.

في هذا السياق ازدهر الخطابُ النقديُّ للمجتمع العربيّ، وانصبَّ على المجتمع التقليديّ باعتباره مُعوِّقاً للحداثة. وهذا يشير حقاً إلى غلبة التيار النقديّ في تلك الأيام، ولكنّه لا يعني بالضرورة أنّ مختلف التيارات النقديّة لم تُظهر اهتماماً بالنقد التقنيّ للأعمال الإبداعية ـ ومنها الرواية. ولنقدِّمْ مثلاً حسيّاً على ذلك. فقد نشرتْ مجلةُ الآداب في عددها الصادر في نيسان/ابريل عام ١٩٦٤ مراجعةً للناقد المصريّ صبري حافظ حول رواية رجال في الشمس ورواية ستة أيام قال فيها: «إذا كانت رجال في الشمس هي طليعة الروايات التي كُتبتْ عن فلسطين من ناحية تكثيفها لأبعاد النكبة، فإنّ ستة أيام لحليم بركات تقف هي الأخرى في الطليعة من حيث جودةُ الصياغة الفنيّة، والمزاوجةُ الواعية العميقة بين أبعاد النكبة وبين أبعاد المأساة الحضارية الدامية التي فتّتتْ كيانَ بلادنا. [ففي الرواية الأخيرة] التقى الوجهُ الذاتيُّ للمأساة بالوجه الشامل لما في واقعنا العربيّ من تناقضات. وكل هذا بأسلوب شعريّ شفاف، ومن خلال بناءٍ فنيٍّ محكم استطاع الفنّانُ من خلاله أن يَهَبَ الأحداثَ أعماقَها، وأن يَخْرج بالتجربة من إطارها الذاتيّ إلى نطاقٍ أكثر رحابة وشمولاً... وفي النهاية أُحبّ أن أسجِّل لحليم بركات مهارته التكنيكية الفائقة التي أعلنتْ عن نفسها خلال البناء الروائيّ المحْكم الذي استخدم فيه الكاتبُ بمهارة وحساسيّة نادرتيْن كلَّ الأدوات الفنيّة التي استعملها من منولوج وحوار وتذكُّرٍ واستعمالِ أكثرِ من ضميرٍ ـ دفعةً واحدةً ـ في عمليّة القصّ الروائيّ...».

*** ما كان سببُ احتفاظك بموقفك كراوٍ يروي بصيغة الـ «هو» أو الـ «هي» في رواياتك (باستثناء «طائر الحوم» التي فيها عناصرُ السيرة الذاتية)؟ أتتيح لكَ هذه المسافةُ بين الراوي والشخصية فسحةً أكبرَ للتعبير عن الشخصيّة المرويّ عنها؟**

ـ استعملتُ في رواياتي أكثرَ من ضمير في عمليّة القصّ الروائيّ. واستفدتُ من تجاربي الشخصيّة في جميع رواياتي، وهذا ما ساعدني على التعمُّق في إبراز مختلف أبعاد السلوك الإنسانيّ. ومع هذا، يمكن استثناءُ رواية **طائر الحوم**؛ فهي رواية ـ سيرة ذاتيّة في آن معاً، ولذلك قدّمتُها بقولي: «تفرّجْ يا حبيبي وشوف حليم بركات عَ المكشوف»!

مؤلفاته الأخرى في العربيّة:

- المجتمع العربيّ المعاصر: بحث استطلاعيّ اجتماعيّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٤؛ صدرتْ منه ست طبعات.
- حرب الخليج: خطوط في الرمل والزمن (يوميّات من جوف الآلة)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٢.
- الديموقراطيّة والعدالة الاجتماعيّة: في سبيل إغناء التجربة العربيّة، المؤسسة الفلسطينيّة لدراسة الديموقراطية، ١٩٩٥.
- المجتمع العربيّ في القرن العشرين: بحث في تغيُّر الأحوال والعلاقات، مركز دراسات الوحدة العربيّة، تحت الطبع.
- نشر أبحاثاً في كتب محرَّرة وفي مجلات عدة.

مؤلفاته بالإنكليزيّة:

- **Lebanon in Strife**, University of Texas Press, 1977.
- **Visions of Social Reality in the Contemporary Arab Novel**, Georgetown University, 1977.
- **The Arab World: Society, Culture, and State,** University of California Press, 1993.

إنَّ الرواية بشكل عام تختلف عن السيرة الذاتيَّة، من حيث إنَّها ـ كما قلتَ في سؤالك ـ تتيح للمؤلِّف فسحةً أوسع للتعبير عن الشخصيَّة المرويّ عنها بمختلف أبعادها. وأذْكر هنا أنَّ من بين أسباب كتابة رواية **طائر الحوم** قبل رواية **إنانة والنهر** أنَّني أردتُ أن أكتب عن الجوانب الذاتيَّة في الرواية السابقة كي أتمكَّن من الكتابة عن قرية الكفرون [فيما بعد] وأنا خارج الصورة. طبعاً لم أتمكَّن من أن أكون خارجَ الصورة كلياً في رواية **إنانة والنهر** ـ فللمؤلِّف دائماً صوتُه ورؤيتُه بين أصوات مختلف الرواة ورؤاهم في العمل الروائيّ الواحد ـ؛ ولكنّ ذلك أتاح لي فسحةً أوسعَ في استعمالِ فنِّ تعدُّدِ الأصوات والسرد من منظورات مختلفة.

*** تحافِظ رواياتُك على نَفَسٍ تفاؤليّ. ويتبدّى ذلك في نمط شخصياتها الرئيسة التي تواظب على إعلاء شان الثقافة، والفكرِ والنقدِ الثوريَّيْن، والقدرة على الاستمرار في الأمل بالتغيير. وفي الرواية الأخيرة «إنانة والنهر» يُنهي هذا النفَسُ التفاؤليُّ الروايةَ بفيضان النهر وتدميرِه كلَّ ما يشوّهه بحركةٍ رمزيةٍ لا تُخفى. ولكنْ، في المقابل، يزداد المجتمعُ تفسُّخاً وانهزاماً واغتراباً وبُعْداً عن الوعي النقديّ. فكيف تفسِّر هذا التضادّ؟ هل الوعي وحده يشكِّل أساسَ نظرتك إلى المجتمع هذه الأيامَ، أم تَدْخل فيه الرغبةُ والأملُ؟**

ـ المجتمع العربيّ يسير عكس الاتجاه الذي نريده له. نريد له التوحُّد، وهو يمعن في التجزئة. نرغب في أن ننعم بالحريَّة والعدالة والمساواة، ولكنَّ القمع يستمرّ، والفروقات تتَّسع بين الطبقات والجماعات. نسعى إلى تنشيط المجتمع المدنيّ، فإذا الدولة تزداد هيمنةً على مختلف جوانب حياتنا. نَطْلب الحداثة الشاملة في مختلف جوانب الحياة، ونَحْصل على فرض التقاليد من قِبَلِ السلطات الاجتماعيَّة المتمثِّلة في المؤسَّسات العائليَّة الأبويَّة والدينيَّة المتشنِّجة المتمِّمة للسلطويَّة السياسيَّة. نكافح في سبيل تجاوز الأوضاع السائدة والتحرُّر منها، لنجد أنفسنا عاجزين تجاهها. باختصار، هناك فجوة كبرى متزايدة تَفصل بين الواقع والحلم.

لستُ متفائلاً، وأتوقَّع على الأغلب أن تتسع الفجوةُ بين الحلم والواقع. هذا واقعٌ أفهمه بكل تعقيداته وتناقضاته، ولكنَّني لا أقبله أو أرضخ له أو أستسلم لمشيئته، بل على العكس: أرفضه وأتمرَّد عليه وأحاربه وأقول بضرورة التغيير التجاوزيّ ـ على نحوِ ما أشرح في كتابي **المجتمع العربيّ في القرن العشرين** الذي سيَصْدر قريباً. وإنَّني لأميِّزُ حقاً بين الحلم والوهم: فالحلم كما أحدِّده ليس نقيضاً للتفكير العقلانيّ الواقعيّ.

مفاهيم الحداثة الشعريَّة عندنا جاءت أحياناً منفصلةً عن مفاهيم الحداثة في الموسيقى والفنون التشكيلية والروائيَّة

أرى التاريخ شأناً مفتوحاً على مختلف الاحتمالات. وأسوأُ ما يصيب المجتمع أن يستسلم للواقع المعيش ويَقْبل مصيره، متخلِّياً عن مهمة المساهمة في تغييره. رواياتي لا تحافظ على نفسٍ تفاؤليّ، وإنْ واظبتْ على تقديم شخصيات متمرِّدة تتمسَّك بمنهج الفكر التحليليّ النقديّ. ومع هذا أقول إنَّ الوعي وحده لا يشكِّل أساس نظرتي إلى المجتمع والثقافة، ولا أخلط بين الرغبة والواقع، بل أدرس الواقع كما هو في سبيل فهمه وتغييره.

*** في رواياتك الأولى كان الجنسُ موضوعاً وموصوفاً في السرد، بينما نلاحظ ابتعادك عن وصفه في «الرحيل بين السهم والوتر»، و«إنانة والنهر». فإلام تعزو ذلك؟ وكيف ترى تعاطي الروائيِّين العرب مع الجنس موضوعاً ووصفاً؟**

ـ لقد فاجأني سؤالك؛ فقط ظننتُ أنَّني ما أزال مولعاً بوصف العلاقة الجنسية! وإذا كانت ملاحظتك صحيحة، فلا تفسير لي غير أنَّني كتبتُ **ستة أيام** (١٩٦١) و**عودة الطائر إلى البحر** (١٩٦٩) في الشباب، بينما كتبتُ **الرحيل بين السهم والوتر** (١٩٧٩) في فترة الكهولة، وكتبتُ **إنانة والنهر** (١٩٩٥) في فترة ما قبل الاقتراب من الشيخوخة. وإذا ما جرى تحوُّلٌ باتجاه عودة الشيخ إلى صباه (الأمر الذي لا أتوقعه إنْ لم تحدثْ عجيبةٌ من نوعٍ ما)، فإنِّي أَعِدُك بكتابةِ روايةٍ دسمةٍ أستفيد فيها من كلِّ تجاربي وكلِّ ما تسعفني عليه مخيِّلةُ التمنِّي!

أما كيف يتعامل الروائيون العرب مع الجنس موضوعاً ووصفاً، فأقول إنَّه تعامُلُ حَذَرٍ وتجنُّبٍ، باعتباره أحد المحرَّمات. وعليه، يكتفي الروائيّ العربيّ بالإشارات الغامضة.

*** يبدو ملاحَظاً اعتمادُك على التجارب الحياتيَّة في رواياتك، وقد ذَكَرْتَ ذلك في مكانٍ سابقٍ من هذا الحديث. لكنْ يلاحَظ أيضاً في رواياتك إبعادُك لتجربة غربتك المكانيَّة عن الوطن، اللهم إلاَّ في «طائر الحوم». فما سبب ذلك برأيك؟**

ـ الفترات التي عشتُها خارج الوطن كانت بين عام ١٩٦١ (توّاً بعد نشر رواية **ستة أيَّام**) وعام ١٩٦٦ حين كنتُ أتابع دراستي العليا في حقل علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعيّ (وقد كتبتُ أطروحتي حول مسألة الاغتراب al-ienation). في هذه الفترة التي امتدَّت حوالى خمس سنوات انصرفتُ إلى الدراسة، وهو ما لم يسمح لي بمتابعة كتابة الرواية. وعدتُ إلى لبنان حالَ تخرُّجي، للتدريس في الجامعة الأميركيَّة في بيروت بين ١٩٦٦ و١٩٧٢. في هذه الفترة، عدتُ إلى كتابة الرواية إثر حرب الخامس من حزيران ١٩٦٧، فنشرتُ رواية **عودة الطائر إلى البحر** (١٩٦٩). ثم وجدتُ

نفسي أعود إلى أميركا عام ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣ زميلاً باحثاً re-search fellow في جامعة هارڤرد، وعدتُ بعدها إلى لبنان لسنتيْن فقط؛ فقد تلقيتُ دعوةً للتدريس في أميركا سنة ١٩٧٥ لمدة فصلٍ واحد. ولكنَّ الفصل الواحد امتدّ إلى ربع قرن(!) كأستاذ لمادّتي «المجتمع» و«الثقافة» في جامعة جورجتاون، حيث ما أزال أتابع التدريس. نشرتُ عام ١٩٧٧ كتاباً بالإنكليزيّة حول النزاعات اللبنانيّة وتجلّياتها من خلال الحركات الطلاّبيّة، التي كنتُ قد قمتُ بأبحاثٍ ميدانيّة حولها. وتلا ذلك روايةٌ بعنوان **الرحيل بين السهم والوتر** (١٩٧٩)، وكتابٌ سوسيولوجيٌّ بالعربيّة بعنوان **المجتمع العربيّ المعاصر** (١٩٨٤). ولمّا طالت غيبتي في أميركا، وجدتُ نفسي أكتب روايةَ **طائر الحوم** (١٩٨٨) التي تتناول تجربة الغربة والحنين إلى الجذور. وتجلّت تجربةُ غربتي على أشدّها في كتابَيْن: **حرب الخليج: خطوط في الرمل والزمن (يوميات من جوف الآلة)** (١٩٩٢)، وهو كتابٌ يجمع بين النصوص التحليلية والتوثيقية والإبداعية متشابكةً معاً كمَثَلٍ حيٍّ للتناصّ. وأما الكتاب الثاني فبعنوان: **The Arab World: Society Culture and State**، وقد صدر عام ١٩٩٣، وفيه أيضاً تحليلٌ سوسيولوجيّ للواقع العربيّ من منظورٍ عربيٍّ منتقداً الأدبياتِ الاستشراقية في هذا المجال.

«التغيير التجاوزيّ» الذي أسعى إليه يهدف إلى التغلُّب على الغربة والهامشية وتنشيط المجتمع المدني

*** لكونك روائياً وعالماً للاجتماع، ما كان موقفُك من موضوع الحداثة العربية، وهل شاركتَ في سجالاتها، وما كان تعريفُك لها؟ وكيف تراها اليوم؟**

ـ حاولتُ أن أجيب عن هذا السؤال في الشهادة التي قدّمتُها عن مهمات التحديث الثقافيّ في ندوة «دور بيروت في النهضة الثقافية العربية» صيف ١٩٩٩. فقلتُ ما معناه: أفترض في تعريفي للحداثة أنّ هناك علاقةً تفاعليةً بين الثقافة والواقع الاجتماعيّ والسياسيّ العامّ. فهي لا تعكس الواقع فحسب، بل تؤثّر في تغييره، على الأقلّ من حيث الإسهامُ في خلق وعيٍ جديد وتسليط الضوء على مختلف أبعاده ومكوناته الخفية. بهذا أقول بكلٍّ مِنْ نظريّتي الانعكاس والإنارة في سبيل إعادة صياغة الواقع الذي تنبثق عنه. ولكلّ مبدعٍ صوتُه المتفرد، ولذلك لا يُسلم مشيئتَه ويتخلّى عن قناعاته لغيره أو لأية سلطة خارج ذاته، ولا يعترف بتجزئة المعرفة الإنسانية إلى حقول واختصاصاتٍ منفصلةٍ بعضها عن بعض وعن الواقع. إنّ المثقف المبدع يبدأ من معاناته الخاصة الحميمةِ الاتصال بمعاناة الشعب والمجتمع. وبهذا يتحوّل العملُ الثقافيُّ الإبداعيُّ إلى عملٍ نقديٍّ استكشافيٍّ تجريبيّ.

إنّ التحدي الذي يواجهنا هو أن لا ننشغل باستعادة الماضي، بل بكيفية صنع المستقبل. وبين أولى مهمّاتنا في منتصف القرن أن نؤسّس للحداثة. ولكنْ كيف نفهم الحداثة؟ برأيي أنّ مفهومنا للحداثة جاء مجزّأً، إذ انصبّ اهتمامُ كلٍّ منا ضمن حقله الخاصّ، ولم نَنْظر إليها بشموليتها. الشعراء الذين اشتغلوا بالحداثة انشغلوا بالحداثة الشعرية منفصلةً عن الحداثة في مختلف مجالات الحياة، وأعني: الحداثة الاجتماعية والحداثة السياسية والحداثة الثقافية كلَّها مجتمعةً. جاءت مفاهيمُ الحداثة الشعريه في كثير من الحالات منفصلةً حتى عن مفاهيم الحداثة في الموسيقى والفنون التشكيليّة والروائيّة. لقد فشلنا في مدّ جسورٍ بين قوى الحداثة في مختلف النشاطات الإنسانيّة. فقد تمّ التحديثُ في كلّ حقلٍ إبداعيٍّ بمعزل عن الحداثة الاجتماعيّة والسياسيّة، بل عن الحداثة الثقافيّة نفسها. إنّ قلة نادرة من المبدعين اهتمتْ مثلاً بالبحث في أزمة تأسيس الجامعات الوطنيّة ومراكزِ الأبحاث والمكتباتِ العامة والخاصة!

صحيحٌ أنّ التخصُّص أصبح ضرورياً في كافة مجالات النشاطات الإنسانيّة. وقد تشعّبتِ الأمورُ جداً وظهرتْ معارفُ لا حدَّ لها، حتى ضمن الاختصاص الواحد؛ فيكاد أن لا يكون بقدرة المختصّ أن يطّلع على كلّ ما يُنتَج ضمن اختصاصه الضيق، والدائرةُ تزداد ضيقاً وتركيزاً. وهذا هو شأن المعاصرة. ولكنْ ماذا حدث للمعرفة الإنسانيّة والصورة الشاملة؟ لقد تجزّأتِ المعرفةُ الإنسانيّةُ ونُسفتِ الجسورُ بين جُزُرها المتباعدة مهما قربتْ. ولذلك لا بدَّ من التشديد على أهميّة الحداثة الشموليّة في مختلف المجالات.

من هذا المنطلق أقول إنّ الحداثة تقوم على قِيَم التفرُّد والتجدُّد والحريّة والصدق والعقل والحدس والولادة. وهذه كلها تنطبق على الحداثة في مفهومها الأشمل. وأنا مقتنع بأنّ حركة مجلة **مواقف**، التي شاركتُ فيها منذ بداياتها الأولى عام ١٩٦٨، تمكنّتْ من أن تسهم في توسيع دائرة مفهوم الحداثة. ظهرتْ **مواقف** بفعلِ ما ولّدتْه حربُ الخامس من حزيران من صدمةٍ تاريخيةٍ، فاحتضنتْ كوكبةً من الخلاّقين الذين يمثّلون جيلاً عربيّاً اختَبَرَ ما في الحياة العربية من تصدُّع وخلل، وقرّر أن يكتشف ويبني من جديد. وقد طَمَحَتِ الحركةُ إلى أن تقرن بين الإبداع والتغيير، فعملتْ على تدميرِ ما نرفضه وإقامةِ ما نريده. فالمعرفة هذه تستند إلى حق التحرُّك الشامل، لا ضمن المعلوم والمقنَّن وحسب. وتؤكّد، إضافة إلى ذلك، وقبله، على حقّ البحث والخلق والرفض والتجاوز. ولذلك كان من أغراض **مواقف** الأساسية أن تسهم في خلق مناخٍ للمجابهة وللنقد الدائم. وأنا أستغرب كلّ هذا

التشديد في وسائل الاعلام على مجلة **شعر**، وإهمالَ مجلة **مواقف**. ولكنّني أستغرب أن أستغرب؛ فالنقد يميل إلى تجزئةِ عمليةِ التحديث وينصرف عن التحديث الشامل!

عمّقت إقامتي في أميركا من تعلُّقي بهويتي العربيّة إذ أصبحتُ أعالج الأمور من منظور عربيّ أعمّ

*** هل يمكن أن تحدِّد معنى «الاغتراب»، مفهوماً عاماً، وظاهرةً في المجتمع العربيّ؟ وهل تجد علاقةً ما بين الحداثة والاغتراب؟ وهل توافق على أنّ رواياتك أظهرتْ شخصياتِها الرئيسةَ مغتربةً، وأمّا الشخصيّات الثانويّة المحيطة بتلك الرئيسة ـ والتي تشكّل مجالاً نقدياً لها ـ فإنّنا لا نشعر باغترابها عن ذواتها وعن مجتمعاتها؟**

ـ نشرتُ في العدد الخامس من **مواقف** (صيف ١٩٦٩) دراسةً بعنوان «الاغتراب والثورة في الحياة العربية المعاصرة» اعتبرتُ فيها أنّ الاغتراب هو بين أهم مسبِّبات الهزيمة والكارثة. وقد حدّدتُ في هذه الدراسة مختلفَ مفاهيم الاغتراب وتجلياته في الحياة العربيّة، وتوقفتُ عند نتائجه السلوكيّة البديلة. واستنتجتُ أنّ العربيّ المعاصر مغتربٌ، عاجزٌ من حيث علاقته بالمجتمع ومؤسّساته كالعائلة والدين والدولة: فهو لا يشعر بالانسجام بل بالنفور، ولا يتقبّل واقع حياته الراهنة بل يرفضه، ويختبر العلاقات على أنّها تقوم على الاستغلال والقهر. وأوضحتُ أنّ التصادم مع المجتمع والمؤسسات من هذا الموقع يؤدّي إلى حصول تصادمٍ مع النفس والآخرين.

وعلى صعيد الوعي، قلتُ إنّ العرب بدأوا يدركون «أنّهم عاجزون كمجتمع وأفراد ويرفضون الأوضاع القائمة. ويبدو أحياناً أنّ هذا الرفض لا يقتصر على القشور والجزئيات، بل يتناول الأسسَ والمنطلقات. وقد بدأ هذا الشعورُ ينمو بعد حرب الخامس من حزيران حين أحس العربيُّ فجأةً أنّه معلّق في الهواء، وأنّ حياته لا تقوم على أسس متينة، وأنّه عاجز ومهزوم ومعطّل ومهدّد حتى جذوره. بل أحَسّ أنّه مفصول عن جذوره... العربيُّ في الوقت الحاضر غيرُ راضٍ عن وضعه وهو يرفض الاتجاهات والأسسَ والمرتكزاتِ التي تقوم عليها حياتُه». هذا ما قلته عام ١٩٦٩، وهو ما أقول به اليوم أيضاً!

وذكرتُ في هذه الدراسة أنّ أكثر ما يرفضه العربُ هو القياداتُ السياسيّة، والقواعدُ الأساسيّة التي ترتكز عليها الحياةُ السياسيّة، والعقليّةُ المسيطرة بشكل عام ـ وهي «عقليّة تقليديّة غيبيّة سلفيّة رومنطيقيّة عاجزة عن مواجهة مشكلات القرن العشرين والتحدّيات الخارجيّة والداخليّة». وحدّدتُ من بين مصادر الاغتراب وضعَ الإنسان في المجتمع، وعدمَ القدرة على المشاركة في تقرير المصير، وانحلالَ القيم والمعايير، والتجزئةَ الاجتماعيّة، وفقدانَ الهوية، وعدمَ انبثاق السلطات عن الشعب، وسطحيّةَ التطوُّر الاجتماعيّ والسياسيّ. أما نتائج الاغتراب على صعيدٍ سلوكيٍّ، فتوقفتُ عند ثلاث منها هي: الانسحابُ من الواقع، أو الرضوخُ ظاهراً والنفور ضمنياً، أو التمرُّد الثوريّ في سبيل التغيير الشامل. وهذا ما مهّد لكتاباتي في الوقت الحاضر حول أزمة المجتمع المدنيّ وضرورات تنشيطه باعتباره الطريقَ الأسلمَ لقيام الحداثة الشاملة.

كذلك كنتُ قد كتبتُ في العدد العاشر من **مواقف** (صيف ١٩٧٠) بحثاً في علاقة الكاتب العربيّ بالسلطة، انتقدتُ فيها التحديدات المُغْلقة لهذه العلاقة، كقول ميخائيل نعيمة إنّ العلاقة المثلى بين الأديب والدولة هي «ألاّ يكونَ هناك علاقة»، أو كقول رئيف خوري بوجود «تعارض صميميٍّ بين الكاتب والدولة»، أو كقول فؤاد الشايب إنّ المفكّرين «يمثّلون وحدهم كلَّ ما هو جميل وحق وحقيقة». وقد توصلتُ إلى وجود أربعة أنواع محدّدةٍ من العلاقات بين الكاتب والسلطة هي: علاقةُ اللامبالاة، وعلاقةُ الاضطهاد، وعلاقةُ الوصاية، وعلاقةُ المشاركة الحرّة والمستقلة. ودعوتُ إلى الأخذ بمنهج الكتابة الثوريّة بهدف تغيير المجتمع العربيّ تغييراً «يشمل البنى الاجتماعيّة ـ السياسيّة ـ الاقتصاديّة والقيمَ والمبادئَ التي تقوم عليها... من أجل خلق مستقبل جديد»، الأمر الذي يستدعي اهتمامَ الكاتب الثوريّ بالقضايا السياسيّة، والمشاركةَ في الحياة العامّة، ونقدَ الواقع الاجتماعيّ، ورفضَ كلِّ محاولات التدجين من قبل أيّة سلطة مهما كانت، والتمسُّكَ بالفرديّةِ والاستقلاليّةِ والمستقبليّةِ.

هنا أعود إلى مسألة التغيير الثقافيّ وأقول إنّها لا تنفصل عن مسألةٍ أشملَ هي التغيير الاجتماعيّ. وهاجسي في هذا المجال هو العمل على بلورةِ ثقافةِ التحوُّلِ الشامل ونقلِها من حالة الانفعال إلى حالة الفعل بالتاريخ، بتجاوز الأوضاع والأنظمة والعلاقات السائدة. وهذا هو ما أسميه «التغيير التجاوزيّ»، وهو في الحلّ الأخير يهدف إلى التغلُّب على الغربة والهامشيّة ويسعى إلى تنشيط المجتمع المدنيّ في مختلف المجالات. وكي نتمكّن من أن نرسم إطاراً عاماً لعملية التغيير التجاوزيّ، فإنّ علينا أن نُعنى عنايةً خاصةً بكيفيّة الخروج من حالة الاغتراب التي تحيلنا إلى كائنات عاجزة، بسلوك طُرق تنشيط المجتمع المدنيّ بحيث تصبح شؤون المجتمع شؤوناً شعبيّة. إنّ المطالبة بتنشيط المجتمع المدنيّ هي التحرُّر من سلطوية المجتمع والدولة، ودعوةٌ إلى قيام النظام الديموقراطيّ التعدُّديّ.

وفي تنشيط المجتمع المدنيّ، يكون للمثقّف المبدع دورٌ فعّالٌ في النقاش الدائر للتوصُّل إلى تصوُّرٍ للمستقبل المرتجى. وقد كان هاجسُ التغيير دائماً بين أهم هواجس المثقفين والمثقفات العرب. ويتعزّز دورُ الثقافة والمثقفين ببناء الجامعات الوطنيّة ومراكز الأبحاث التي تَنْعم بالاستقلاليّة والحريّات، وتنشيطِ دور المرأة، وإطلاقِ حرية الفكر النقديّ، والانشغالِ المستقبليّ بدلاً من الانصباب شبهِ الكليّ على الثقافة التراثيّة.

وفيما يتعلّق بسؤالِكَ عن الفوارق بين الشخصيّات الرئيسيّة والشخصيّات الثانويّة من حيث مدى غربتها عن ذاتها والمجتمع، أقول إنّني في كتابتي للرواية أرفض أن أستعمل شخصيّاتٍ تشكّل مجالاً نقدياً. كلّ الشخصيّات يجب أن تكون مستقلةً، فتَمْلك حريّاتِها وتعبِّر عن نفسها من منطلقها الخاصّ. على صعيد الواقع الاجتماعيّ، هذه الشخصيّات مغتربة على اختلافها، فهي عاجزة، ويكون الاختلاف على صعيد الوعي: فبعضها أكثر وعياً بعجزها من الأخرى.

*** سوريّ الأصل، لبنانيّ الجنسيّة، وتعيش وتدرّس في واشنطن. هل ترى في ذلك تمزُّقاً واغتراباً، أم غنًى وتكاملاً ثقافيَّيْن؟**

ـ لا أرى في ذلك تمزُّقاً، بل أرى فيه تكاملاً. ويعود هذا إلى مفهومي للهوية وعلاقةِ المواطن بالأنظمة السائدة. وعلى هذا الأساس أعتبرُ نفسي سورياً ولبنانياً ومقيماً في أميركا. وقد عمّقتْ إقامتي في أميركا من تعلّقي بهويّتي العربيّة إذ أصبحتُ أعالج الأمور من منظورٍ عربيٍّ أعمّ، متحرِّراً من الانفعال بالتوتُّرات المحليّة العابرة. ومن هنا توسُّعُ دائرةِ اهتمامي من المشرق العربيّ إلى المغرب العربيّ. وبالنسبة إلى الأنظمة السائدة، أرفض التبعيّة وأؤكّد على استقلاليّتي وتفرُّدي.

لنذكرْ مثلاً حسيّاً أستمدُّه من تجاربي الشخصيّة. كنتُ قد دُعيتُ إلى للتحدُّث في حفلٍ أقامتْه جمعيّةٌ من السوريّين المقيمين في مدينة واشنطن عام ١٩٩٣، فأثَرْتُ مع الحضور ومع نفسي موضوعَ: «ما معنى أن أكون سورياً؟». وبكل عفويّة ذكرتُ أنّ عائلتي نزحتْ من قرية الكفرون في سوريا إلى بيروت في طفولتي، فنشأتُ في لبنان وعشتُ كل أهوائه ونزاعاته، فلم أشعر حقاً في أيّ وقت:

«أنّ البلديْن مختلفان حقاً. وبقدر ما تعرَّضتُ لتلك الأفكار الوهميّة القائلة بأنّ البلديْن يشكّلان أمتَيْن منفردتَيْن تفصلهما حدودٌ نعرف جميعاً الظروفَ التي تمّ ترسيمُها اعتباطاً ودون اعتبار لمصالح البلدَيْن، شعرتُ برغبةٍ ملحّةٍ في أنّ أؤكّد على هويّتي السوريّة [التي تشمل البلديْن معاً]...

«إنّ هويّتي كسوريّ أسهمتْ في تكوُّنِها واحدةٌ من أقدم وأغنى الحضارات في العالم. وهي حضارةٌ اغتنت بتنوُّعها لا بالامتثال القسريّ، وبالانفتاح لا بالانغلاق على الذات، وبتجاوز الذات لا بالمحافظة على المألوف. وبقدر ما تعمّقتْ جذورُها في التاريخ، امتدّتْ أغصانُها نحو مستقبلٍ لا حدودَ له... أن أكونَ سورياً لا يمنع أن أكون بالقدر ذاته عربيّاً أو إنساناً قبل أيّ شيء آخر. في كتاباتي، أبحثُ في القضايا من موقع عربيٍّ وإنسانيٍّ. ولأنّي نشرتُ أعمالاً حول القضايا الفلسطينيّةً أوحيَ للبعض أنّني فلسطينيّ، وأنا كذلك باختياري الحرّ وتماهياً مع القضيّة الفلسطينيّة. والشيء نفسه ينطبق على لبنان. الإطار النظريّ في مختلف هذه الحالات كان وما يزال إنسانيّاً وسوريّاً عربيّاً.

الحركات القوميَّة أخطأت في مقاومتها للاعتراف بفكرة الفروق الطبقيَّة

«تحتاج هذه الملاحظات إلى مزيد من التطوير. ولكنّ هناك ملاحظةً يجب أن أبديها، ويتعلّق ذلك بكوننا سوريين عرباً نقيم في أميركا. أعتقد أن كوننا سوريّين هو بين أكثر الأمور التي يُساء فهمها بل يُتعمَّد تشويهُها في هذا البلد. ما نحتاج إليه هو أن نركّز على ما يمكن أن نفعل.. لتغيير هذه الصورة. ليست هذه مجرّد مهمة سياسيّة. في الواقع، وجوهريّاً، هذه مهمة اجتماعيّة، وثقافيّة، وإنسانيّة لأنّ سوريا كانت وما تزال تُقدَّم وتُحدَّد هنا في أميركا من قبل أعدائها بمفاهيمَ سياسيّةٍ فحسب، وكدولة عسكريّة معادية. ما نحتاج أن نفعله كجالية هو أن نقدِّم الصورةَ الحقيقيةَ عنّا، كمجتمع يسعى لأن يجد مكاناً لنفسه في التاريخ، لا على حساب الآخرين بل بكفاح عادل. ما نحتاج إلى تقديمه هو وجه سوريا الحقيقيّ، الفخور، العربيّ، الإنسانيّ».

ثم إنّني أستفيد من مفهومي لمسألة الهويّة كما أوضحتُها في كتابي **المجتمع العربيّ في القرن العشرين**، الذي سيصدر قريباً. فأقبل، بل أُقدِّر، أهميةَ تعدُّدِ الهويّات ضمن الهوية العامّة المشتركة. أرى في التنوُّع مجالاً لإغناء تجربة الوحدة إذا ما عرفنا كيف نوفِّق بين مفهومَي التعدُّد والوحدة في مناخٍ من الاحترام المتبادل، والحرص على الإشراك in-clusion بدلاً من الإقصاء exclusion. في مقولة التعدُّد هذه لا نكتفي بالتشديد على «التسامح» فحسب، بل نذهب أبعد من ذلك فندعو إلى تعلُّم احترام حقوق الآخر ومنها حقُّ المغايرة والاختلاف، وإلى تكريس ذلك في صلب فهمنا لمعنى الهوية القوميّة. على هذا الصعيد، نقول إنّ الأمّة ليست مجرّد مجموعةٍ متعايشةٍ من الانتماءات المختلفة، بل هي تفاعلٌ حرٌّ في إطارٍ عامٍ من الامتثال الطوعيّ بدلاً من الامتثال القسريّ.

وأنْظر إلى الهوية على أنّها في حالة دائمة من التطوُّر والتكوُّن أو التحوُّل. إنّ الوعي الذاتيّ معرَّضٌ دائماً لتيارات التحوُّل طوْعاً أو قسراً، فيعيد المجتمعُ الفاعلُ بالتاريخ والمنفعلُ به تحديدَ هويّته المتوارثة ويمنحها أبعاداً جديدة ـ بما فيها تلك التي ربما لم يكن يتقبّلها في السابق، وتدخل في صلبها عناصرُ لم تكن موجودةً أصلاً.

لذلك أرى أنّ من بين نقاط الضعف الأساسيّة، في النظرة السائدة بين العرب حول الذات والآخر، الميلَ إلى التمسُّك بفهم مثاليٍّ ثابتٍ للهويّة، مفادها أنّها تكوّنتْ واكتملتْ سلفاً، بدلاً من أنّها مشروعٌ تاريخيٌّ نكافح لإنجازه. وربما من هنا غيابُ الاهتمام الجادّ والمنهجيّ بدراسة طبيعة الأوضاع التي تساعد على تعزيز الهويّة، أو تلك التي تؤدّي إلى إضعافها وانهيارها.

إنّ القول بحتميّة الوحدة مهما حَدَثَ نزوعٌ اتكاليٌّ، وليس تعبيراً عن تفاؤلٍ موضوعيٍّ وثقةٍ بالنفس كما يبدو للوهلة الأولى.

ويقود الحديثُ عن الهويّة بالضرورة، إلى رسم حدود بين الذات والآخر. نرسم دوائر حول الذات، وقد تكون الدوائرُ صغيرةً أو كبيرةً، ضيقةً أو رحبةَ الأفق. لذلك لا بدّ من أن نَطْرح على أنفسنا السؤال التالي وأن نتوصّل إلى جوابٍ مُقْنع حوله: ما هي نوعيّة الحدود التي نريد أن نقيمها بيننا وبين الآخر؟

وكثيراً ما نحدِّد هويّتنا من خلال طبيعة علاقات القوة المتَّبعة ونوعية الخلافات أو التحالفات، ومن خلال نظرة الآخر وتعامله معنا. فقد حدَّد العربيُّ هويّته في العصر الحديث متأثِّراً بعلاقات الهيمنة التي فرضها عليه الغربُ، وبدافع التحرُّر من هذه الهيمنة. وربما من هنا يظهر الكفاحُ المريرُ من أجل ترسيخ الهويّة، أو اللجوء الذي يقترب عند البعض الآخر من حالة الهرب إلى الماضي والتعلُّقِ بالمجد الغابر والعملِ عبثاً على استعادة الأمس البعيد.

هناك علاقةٌ وثيقةٌ متبادلةٌ بين مواقع الأفراد والجماعات في البنية الاجتماعيّة الاقتصاديّة والاختلاف في تحديد الهوية القوميّة. إنّ الجماعات التي تحتلّ مواقع القوّة والجاه والثروة، وتهيمن على النظام السائد، وتستفيد من العلاقات مع القوى الخارجيّة المهيمنة، تختلف في فهمها للهويّة القوميّة وممارساتها عن تلك الجماعات التي تَشْغل مواقعَ دونيةً وتكون أكثر تضرّراً بسبب الأوضاع القائمة، وتلك التي تقع في الوسط بينَ بين. من هنا خطأُ الحركات القوميّة في مقاومتها للاعتراف بفكرة الفروقات الطبقيّة، خوفاً من أن يأتي الصراعُ الطبقيُّ على حساب الصراع القوميّ. لقد تخوَّفتْ بعضُ الحركات القوميّة، والأجنحة اليمينيّة ضِمْنَها بشكلٍ خاص، من مقولة «الوعي الطبقيّ» معتبرةً أنّها تهدِّد وحدة الأمة وتَحلّ محلّ الوجدان القوميّ الجامع بين مختلف الطبقات. بهذا جرت محاولةٌ للفصل بين الكفاح الطبقيّ والكفاح القوميّ، رغم العلاقة العضوية بين القهر القوميّ والقهر الطبقيّ كما أظهرتْ لنا ذلك نظريةُ «التبعيّة» والوقائعُ التاريخيّة في ظلّ الهيمنة الغربيّة. وهذا ما يفسِّر لنا اشتدادَ نزعة ارتباط الطبقات الحاكمة والنُخَب الاقتصاديّة بالغرب، ولاسيّما في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، على حساب المجتمع والطبقات الكادحة، قطرياً كان أو قوميّاً.

من هذا المنظور التحليليّ الجدليّ أعرِّف الهويةَ بأنّها وعيٌ للذات والمصير الواحد من موقع الحيّز الماديّ والروحيّ الذي نَشْغله في البنية الاجتماعيّة، وبفعل السمات والمصالح المشتركة التي تحدِّد توجُّهاتِ الناس وأهدافَهم لأنفسهم ولغيرهم، وتدفعهم إلى العمل معاً في تثبيت وجودهم والمحافظةِ على منجزاتهم وتحسينِ وضعهم وموقعهم في التاريخ. الهوية، من حيث كونُها أمراً موضوعيّاً ذاتيّاً معاً، هي وعيُ الإنسان وإحساسُه بانتمائه إلى مجتمع أو أمّةٍ أو جماعةٍ أو طبقةٍ في إطار الانتماء الإنسانيّ العام. إنّها معرفتنا بما نحن، ومن أين أتينا، وإلى أين نمضي، وبما نريده لنفسنا ولغيرنا، وبموقعنا في خريطة العلاقات والتناقضات والصراعات القائمة.

*** ما المشاكل أو الأزمات التي يُمكن أن تتولّد عند مثقف عربيٍّ نقديٍّ يرى ما يحلّ بوطنه ويعيش بعيداً عنه في بلدٍ معادٍ؟ وكيف تتخطّى صورة العربيّ المنمّطة عند الأميركيين؟**

ـ نعرف طبيعة أزمة علاقة العرب بالغرب عامة، وبالولايات المتحدة الأميركية بشكل خاص منذ النصف الثاني من القرن العشرين، بفعل التوسُّع الأميركيّ وقيام إسرائيل ومحاولات السيطرة على النفط. هناك الهيمنة الأميركيّة والصورة المشوّهة المتعمَّدة للعرب في سبيل تسويغ السياسة العدائيّة المتَّبعة. ماذا نفعل لتغيير هذا الواقع؟ نَنْشط من خلال منظماتٍ عربيّةٍ تكافح التمييز، ومن أجل تقديم صورةٍ صحيحةٍ للواقع العربيّ. في خدمة مثل هذه الأهداف ننشر كتباً وأبحاثاً ومقالاتٍ بالإنكليزيّة والعربيّة من منظورٍ عربيّ. نكافح... هذا ما نفعله!

*** كيف ترى مستقبل الكتابة والثقافة في ظلّ التطوُّر التقنيّ الحاليّ عامة، وفي العالم العربيّ خاصة؟**

ـ سيُحدث التطورُ التقنيُّ ثورةً في الكتابة والثقافة. وقد بدأتْ تتَّضح معالمُ هذه الثورة من خلال العولمة، وسرعةِ التواصل والاتِّصال، والكتابةِ بلغة الكمبيوتر، والبريدِ الإلكترونيّ. لم يَعُدْ بإمكان الثقافة أن تنشغل بالقضايا المحليّة فحسب، ولا بدّ لها من السعي المنهجيّ لفهمها في سياق معالجة القضايا العالميّة.

*** كيف يبدو المستقبلُ لك؟ وهل باتت الهوّةُ واسعةً بين الأحلام والطموحات الواقعيّة؟**

ـ المستقبلُ غامضٌ ومنفتحٌ على مختلف الاحتمالات. ولكنّنا نتوقّع أن تتّسع الهوّة بين الحلم والواقع، كما نتوقّع أن يستمرَّ الكفاحُ لردم هذه الفجوة، الأمر الذي لن يتم قبل أن نستعيد سيطرتنا على مواردنا ومصيرنا. إنّنا في سباق مع الزمن، نركض وراءه، وستكون الشعوبُ القديمةُ المتمسّكةُ بتقاليدها أقلَّ قدرة على المطاردة. المطلوبُ أن نعيد النظر في علاقاتنا بمؤسساتنا، وسيظل من طموحاتنا أن نوظِّف طاقاتِنا ومواهبَنا في خدمة الإنسان، أيْ في تفجير قوى الإبداع في الإنسان وتنشيط المجتمع المدنيّ. □

بيروت ـ واشنطن دي سي

صدر من سلسلة «حوارات مع روائيّين لبنانيّين» حتى الآن:

- الياس خوري، ٧/٨، ١٩٩٣
- رشيد الضعيف، ٣/٤، ١٩٩٩
- ليلى عسيران، ٣/٤، ١٩٩٧
- اميلي نصرالله، ٩/١٠، ١٩٩٩
- حسن داوود، ٩/١٠، ١٩٩٨
- حليم بركات، ٥/٦، ٢٠٠٠

* الحلقة القادمة: حنان الشيخ