

د. فيصل مزاح

# الرواية وتاريخ التاريخ

نظرة الرواية على التاريخ المعاصر



المكتبة العربية المعاصرة على الفيس

المكتبة العربية المعاصرة

د. فيصل دراج  
الرواية وذأويل التاريخ

نظرية الرواية والرواية العربية

الكتاب

الرواية وتأويل التاريخ

تأليف

فيصل درّاج

الطبعة

الأولى، 2004

عدد الصفحات: 376

القياس: 24 × 17

جميع الحقوق محفوظة

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء - المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 - 2307651

فاكس: 2305726 - 212 2 +

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت - لبنان

ص.ب: 5158 - 113 الحمراء

شارع جاندارك - بناية المقدسي

هاتف: 750507 - 352826

فاكس: 343701 - 961 1 +

## بمثابة نقيض

تزامن صعود الرواية الأوروبية، في القرن التاسع عشر، مع صعود «علم التاريخ»، اتكأ الطرفان على مقولة الإنسان الباحث عن أصوله، بعد أن رأى في ذاته أصلاً لما عداه: تعاملت الرواية مع إنسان دنيوي متعدد الطبقات، ورحل «علم التاريخ» إلى غرف الماضي المظلمة، منقباً عن آثار الإنسان في ماضٍ تحرّر من التأويل الأسطوري. جاء هذا الصعود، في شكله، أثراً موضوعياً لجملة من التحولات الاجتماعية غير المسبوقة، التي تضمنت الثورة العلمية والبرجوازية والثورة القومية، منتهية إلى مجتمع جديد، يؤمن بالحرية والعدالة والمساواة، ويؤمن بحق «الإنسان الأبيض» في السيادة على العالم.

جاءت بداية الرواية العربية مع بدايات القرن العشرين، دون أن يزامنها صعود في «علم التاريخ»، أو في غيره من العلوم. انطوت البداية الروائية العربية على مفارقة ظاهرة، ذلك أنها ولدت في «شرط غير روائي»، لم تنجز فيه البرجوازية العربية ثورتها ولم يعرف الواقع العربي فيه ثورات جذرية. كأن هذه الرواية ولدت معوّقة، وافدة شديدة التلعثم لحظة، ومليئة بالوهم تُرهنُ «المقامة» لحظة أخرى. وهي في الحالين بعيدة البعد كله عن الشرط الأوروبي الذي سوى روايته، وأرسل بها إلى ثقافات مغايرة، تحاكيها باضطراب وتملي عليها أن تخلق رواية مختلفة. ولعل هذا الفرق بين زمن أوروبي ينتج رواية مسيطرة وزمن عربي لا يسائل الأصول هو الذي جعل من «التاريخ» موضوعاً مسيطراً في الرواية العربية المتنامية، إذ الروائي يسائل في تاريخه الوطني المخدول انتصار التاريخ الذي هزمه، بقدر ما يُحاور «مؤرخاً» صامتاً، يقول ما أملى عليه «الواقع المقيد» أن يقوله، لا أكثر.

استدعى الروائي العربي المؤرخ وطرده لأكثر من سبب: فالمؤرخ يقول قولاً سلطوياً «نافعاً» ولا يتقصّى «الصحيح»، يهمل تاريخ المستضعفين ويوغل في التهميش

إلى تخوم التزوير وإعدام الحقيقة، ويكتفي بـ«تاريخ محلي» مخترع، دون أن يقارنه بـ«التاريخ الكوني المنتصر»، أو أن يتوقف أمام الأسباب التي خلقت «تاريخاً قائداً»، قوامه الركود أو الحركة البائرة. ولهذا يقوم الروائي العربي بتصحيح ما جاء به المؤرخ وبذكر ما امتنع عن قوله، مؤكداً الكتابة الروائية «علم التاريخ» الوحيد، أو كتابة موضوعية تسائل ما جرى، دون حذف أو إضافة. وهذه الكتابة الموضوعية، في فضاء كتابي مشغول بالتوهم والاختراع، تبرّر الاحتفال بالإبداع الروائي، الذي تطور في شرط مقيد يهّمش الموضوعية والإبداع معاً.

كثبت الرواية العربية التاريخ المعاصر الذي لم يكتبه المؤرخون، متطلعة إلى تاريخ سويّ محتمل، وحالمة بمدن تعطي الرواية قراءة مجتمعية. وهذا الكتاب يقرأ في الرواية التاريخ الذي تأملته واحتجت عليه، ويقاربها من وجهة نظر الموضوع الذي صحّحت أسئلته، مكتفياً بمعنى التاريخ وبالأسئلة التي يثيرها، وهي كثيرة. ومع أن في الموضوعية الروائية ما يثير التشاؤم، فإن هذا التشاؤم أكثر نفعاً من تفاؤل إيديولوجي ضليل، ذلك أن هذه الموضوعية تنقض «الحياد»، الذي لا وجود له، وتشتق الالتزام من المعرفة والأخلاق والمدن القادمة.

أتوجه بالشكر- هنا- إلى الأصدقاء الذين أسهموا في ظهور هذا الكتاب: عبد الرحمن منيف الذي لم يقتصد في الملاحظات المزهرة وفي التحريض على كتابة ما تجب كتابته، محمود درويش الذي يقبل ويرفض بلغة إشارية نزيهة تستدعي التأويل، عزيز العظمة الذي فتح الحوار معه أسئلة غير متوقعة، والعزيز بطرس حلاق الذي قاسمني هموم الكتابة واقتفى آثار «الفصول» باهتمام فَرِح، إضافة إلى محمد شاهين الذي وضع، بكرم ولطف كبيرين، مكتبته تحت تصرفي، ولم يبخل بالملاحظات والأسئلة والإجابات... .. لكل هؤلاء وغيرهم شكري وتقديري، آملاً أن يروا في هذا الكتاب بعض آثار دعمهم الجميل.

أواخر تموز - 2003

دمشق

**الفصل الأول:**

**الرواية في التاريخ**



## التاريخ وصعود الرواية

يتوزع علم التاريخ والرواية على موضوعين مختلفين، يستتطق الأول الماضي ويسائل الثاني الحاضر، وينتهيان معاً إلى عبوة وحكاية. بيد أن استقرار الطرفين، منذ القرن التاسع عشر، في حقلين متغايرين لم يمنع عنهما الحوار، ولم ينكر العلاقة بين التاريخ والإبداع الأدبي. فقد ساوى الفيلسوف الألماني لايبنتز (1646 - 1716) بين غايات الشعر والكتابة التاريخية، وناشد المؤرخين أن يرتقوا إلى مصاف الشعراء، ورأى الفرنسي ديدرو، عام 1762، في رواية ريتشارد سون تقدماً في وعي التاريخ قصر عنه المؤرخون. ولم يختلف موقف المؤرخ الإنجليزي الشهير ر. ج. كولنجوود، حين وزع، في ثلاثينات القرن الماضي، «الخيال الجبار» على الروائيين والمؤرخين معاً.

يتعامل المؤرخ والروائي مع المتحوّل قاصدين «عبرة»، تتأمل طبيعة إنسانية، تعايش اندثاراً لا نهاية له. ومع أن تعبير الاندثار لا يحيل على زمن محدد، فالتداعي يخرق الإنسان في جميع الأزمنة، ففي مفهوم «الطبيعة الإنسانية» ما ينسب صعود الرواية وعلم التاريخ إلى القرن التاسع عشر، الذي اتخذ من «الإنسان» مرجعاً له ونصبه جذراً لغيره. كتب المؤرخ توماس كارليل (1765 - 1881): «كل أنواع المثل العليا لها حدودها المقدرّة لها، ولها فتراتها المعينة للشباب والنضج والكمال والانحطاط والموت النهائي والزوال»، وكتب جورج لوكاتش (1885 - 1971)، وهو يعرف الرواية: «يعبر جوهر العمل الروائي الأكثر عمقاً عن ذاته في السؤال التالي: ما هو الإنسان؟». يقول الروائي، نظرياً، ما يقول به المؤرخ، اتكاء على جوهر إنساني عصي على الثبات، يستقيم زمناً في انتظار انحناء لا هروب منه. يستدعي المؤرخ، كما الروائي، القرن التاسع عشر وهو يستدعي مقولة «الإنسان»، محيلين، في الاستدعاء المزدوج، إلى عصر النهضة، الذي وعد بإنسان نوعي يسوس الكون ويروض الطبيعة.

تأسس علم التاريخ على «الإنسان النوعي» الذي يسائل حاضره المكتشف ماضيه



البعيد، كما لو كانت رغبة الاكتشاف تحوّل الماضي إلى حاضر إبداعي جديد. ولعل إعادة اكتشاف ماضي الإنسان، الذي اكتشف ذاته، هي التي جعلت من والتر سكوت (1771 - 1832) أستاذاً في الكتابة التاريخية وصانعاً للرواية الأوروبية، كما جاء في كتاب والتر ألن «الرواية الإنجليزية». ولم يكن ماضي الإنسان إلا حاضره المكمل بمثل عليا، حيث جوهر الإنسان فضيلته، وجوهر فضيلته ارتقاء لا حدود له. وهذا ما حاوله جورج زيدان (1861 - 1914)، في سياق مغاير، حين بحث عن فضائل مشتتة في أزمنة عربية منقضية.

### 1- رواية التقدم وتقدم الرواية :

رأى هيجل في 1806/10/13 نهاية التاريخ، بعد أن تجسّد معناه في نابليون بونابرت، الذي جسّد روح الثورة الفرنسية. كأن للتاريخ بداية سديمية ونهاية مكتملة أخيرة. ومع أن ماركس نقض «الفكرة المطلقة» في معادلاتها الذهنية، فقد أعطى التاريخ بدوره نهاية أخرى، يأخذ فيها المجتمع الشيوعي موقع الدولة البروسية، حيناً، ويُنزل فيها الصراع الطبقي نابليون عن صهوة حصانه حيناً آخر. يفصح الموقفان عن وصول التاريخ إلى ذروته الأخيرة، عن طريق فرد لا تتقصه العبقرية، أو بصراع طبقي مفتوح يتجاوز الأفراد. تتراءى، في الحالين، إيديولوجيا انتصارية، تضع الإنسان في المدينة الفاضلة، أو تضع الأخيرة فيه.

انطوت فلسفة التنوير على نهاية التاريخ، اعتماداً على فكرة التقدم، التي قاست الزمن الكوني بالزمن الأوروبي المنتصر، واشتقت من الحاضر المنتصر مستقبلاً فارقه التناقض. وفي أيديولوجيا انتصارية، تنصّب الإنسان الشامل مرجعاً لغيره، تكون حركة التاريخ حركة تقدمه، ويصير التقدم صنو التاريخ وروحاً له. وعن وحدة التقدم والتاريخ صدرت تعابير متفائلة، مثل «عدالة التاريخ»، التي تفصل بين الخطأ والصواب، و«محكمة التاريخ»، التي تنصر الصالح وتعاقب نقيضه، و«حقيقة التاريخ»، حيث العدل وتقدم التاريخ وجهان لعملة واحدة. تُشخّصن مقولات الصلاح والصواب والعدل التاريخ، ويغدو تاريخاً عاقلاً، يعاند الشاذ والمريض ويمضي إلى مصبّه الذهبي. بهذا المعنى، يتعيّن التاريخ عند الألماني شلنغ (1775 - 1845) «كشفاً عن المطلق»، يتقدم مدركاً ذاته ويدرك ذاته في تقدم بصير، وهو ما يعيده نوفاليس في جملة متصوّفة تقول: «التاريخ كتاب إلهي» و«كل ما هو تاريخي إلهي». لم تمنع مقولة العقل من فلسفة التنوير نزوعاً لاعقلانياً، فرض عليها إضافة مرجع خارجي إلى التاريخ، مزج الأخير بالمطلق وأمدّه بصفات إلهية.

أخذت فلسفة التقدم شكل حكاية سعيدة، تبدأ من اللامعقول وتنتهي إلى معقول أخير، لا يمكن الرجوع عنه، ولا يقبل بالانقلاب والارتداد. يعطي هذا المسار، وقوامه التراكم والاستمرار، التاريخ شكلاً وحيداً، يبرهن عن «حقيقة» التاريخ و«عدالته»، وعن عقم مواجهته ومؤازرته في آن، لأن التاريخ يسير إلى ما يسير إليه. شيء قريب من قول لايبنتز: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، فالتاريخ يجيء بالحقيقة لا بغيرها، طالما أن في التاريخ والمطلق حقيقة واحدة. ولعل تبادلية العلاقات بين التاريخ والتقدم والمطلق هي التي جعلت فالتر بنيامين يرى في «الزمن التقدمي» زمناً سلطوياً يرجئ «زمن الثورة» إلى يوم عصي على التحديد.

لازم «الزمن التقدمي»، الذي تعرف على الثورتين العلمية والصناعية، انبهاراً بالتحويلات الاجتماعية، التي أسست علاقة جديدة بين الإنسان والطبيعة، وانبهاراً أكبر بمبدأ التحوّل ذاته، وآيته إنسان يحوّل ذاته وهو يحوّل العالم، ويستولد ذاته منجزاً مواضيع غير مسبوقه. وتعطي «مخطوطات 1844» التي كتبها كارل ماركس شاباً، صورة نموذجية عن انبهار الإنسان بقدراته، التي تحوّل العالم الحديث إلى كتاب مفتوح «يتجلى فيه الإنسان بقواه الجوهرية». يحضر «اللاهوت التنويري» مرة أخرى، فبعد أن امتطى التاريخ جواد بونابرت، خلق الإنسان نفسه بنفسه واستولدت أصابعه المبدعة كونا أصيلاً، يشهد على عظمة الإنسان ويصرف جميع الآلهة. وما رواية «موبي ديك»، التي ظهرت عام 1851، إلا احتجاج على الإنسان الممتلئ بذاته، الذي حشر نظام الطبيعة الأبدي في سديم غطرسته اللامتناهية. قاد تطبيق العقل على الطبيعة بشكل لا عقلاني الإنسان المكتفي بذاته إلى حثفه الأخير، كاشفاً عن بصيرة ماري شلي الثاقبة، التي رأت وراء «الإنسان الصناعي» وحشاً لا يمكن السيطرة عليه، يدعى: فرانكشتاين (1818). كأن بروميثيوس الطليق، الذي وعدت به الأزمنة الحديثة، دار حول ذاته دورة كاملة وانتهى إلى مخلوق نقيض.

وضع «التاريخ التقدمي» في التاريخ حكاية محددة البدء والمنتهى، وقام بشرحها وسردها معاً: شرحها بحقب زمنية متعاقبة، تتضمن كل منها فكرها واقتصادها ونظامها السياسي، وسرد حكايتها بالانتقال من الأدنى إلى الأعلى ومن الظالم إلى العادل، وصولاً إلى زمن ينهي الحكاية ويتوجها بخاتمة سعيدة. تحتقب الحكاية الكبرى الميلاد واليفاعة والشيخوخة والموت وولادة جديدة، تغاير كلياً الولادات السابقة. هناك «ما قبل» و«ما بعد» و«عقدة حكاية»، تنتج فعلاً حكاياً يلفظ أنفاسه في «الأزمنة الفاضلة»، التي تصرّح ب«نهاية التاريخ». تتكوّن «حكاية التاريخ»، بهذا المعنى، في

فضاءات متعاقبة محددة البدايات والنهايات، يستهلها السديم وتتغلق على مطلق شفيف لا يعقبه شيء .

اتفقت الرواية مع «التاريخ التقدمي» واختلفت عنه في آن: اتفقت معه وهي تقاسمه وحدة الواقعي والتمثيلي، والذهاب من الحاضر إلى المستقبل، واعتبار القرن التاسع عشر زمنًا مرجعيًا، والقطع مع التصور اللاهوتي للعالم، الذي تسلل ثانية إلى «التاريخ الغائي»، دون أن يدري. واختلفت عنه مبتعدة عن الكليات المجردة ومحتفية بالتفاصيل، وذلك في نص معتم متعدد المستويات، يتأمل التاريخ في طبيعة إنسانية مثقلة بالتناقض. أخذت الرواية بإنسان دنيوي لا هالة له مبراً من التعالي، بعيداً عن إنسان قديم قوامه السقوط والغفران. فبعد إنسان لاهوتي مدثر بالوعد والوعيد وقعت الرواية على إنسان أرضي مزود بأسئلة جديدة، لا تأتلف مع زهد أحرق يلتبس بالورع. نقض الإنسان الدنيوي «الإنسان اللاهوتي»، بقدر ما نقضت الرواية الحكاية، أو «الموروث الأدبي القديم» بلغة إيان واط، الذي تعامل مع إنسان يهملش الملموس ويلتحف بحقائق مجردة. لا تحتاج الروح الخالصة، الموزعة على الميلاد والموت، إلى التساؤل والدهشة والفضول، فهي مقادة بغيرها وملتزمة بدليل أمين. لهذا لا تعرف الحكاية، كما العقل الحكائي، مبدأ السببية المركبة الذي يشرح تكوّن العلاقات وانحلالها، ولا تتعرف على الممكن والمحتمل والملتبس، مطمئنة أبداً إلى وقائع متعاقبة باركتها الملائكة وإلى القران السعيد بين الإثم والعقاب والخير والثواب .

ترجمت الرواية الأوروبية الصاعدة تحولات اجتماعية حاسمة، حررت الواقع المعيش من صورته اللاهوتية وحررت معه العقل الإنساني وأسئلته، ونقلت الإنسان الذي يقتات بالمقدس ويقتات المقدس به إلى وضع جديد يقاسم فيه المقدس قداسته، أو يكتفي بحياة دنيوية عارية من أطراف «الخطيئة الأولى». كتب أويرباخ في «كتابات حول دانتي»: «كان على العقل التصفوي في القرنين السابع والثامن عشر أن يهدم الأيديولوجيا السلطوية وبقايا الكوزمولوجيا المسيحية القروسطوية، كي يتكوّن تصور عملي لوحدة المجتمع الإنساني». ووحدة المجتمع العملية هذه تفرض الخروج من وضع «المؤمن» إلى وضع «الإنسان»، ومن صفة «الملحد» إلى صفة «الإنسان»، ومن أوضاع «الرعية» إلى وضع «الشعب». فبعد تصور لاهوتي يذيب الإنسان في مياه المجهول والمحرم والمتعالي، التقى الإنسان بجوهره وتوحد روحاً وجسداً وعقلاً، أي استعاد تعدديته الروحية والمادية والأخلاقية والجمالية، التي تعينه إنساناً تاريخياً، تتجلى تاريخيته في تعددية لا تقبل الاختزال. واتكاء على تعددية مستعادة عاد الإنسان

إلى الماضي، وبحث عما جعله مختلفاً عن الحاضر، وأدرك أن الإنسان المتجدد، كما الإنسان الحالم، هو من يقطع مع الماضي ولا يكون امتداداً له. تخلص «إنسان الرواية» من أسماء موروثه وغداً خالقاً للأسماء، منذ أن عرف أن الأسماء تأتي وتذهب وأن الأسماء القادمة تغاير ما سبقها ولا تقبل بها .

أكد التصور الجديد، الذي ألمح إليه أويرباخ، الاستقلال الذاتي للظواهر المختلفة، الذي يخصص كل ظاهرة ويعطفها على غيرها، قائلاً بتعددية الظواهر والخصائص والقوانين. خُلف «الإنسان اللاهوتي» المتداعي وراءه إنساناً متعدداً، وأفضى سقوط «علم العلوم»، أي التعاليم الكنسية، إلى علم بصيغة الجمع، وتوزعت صفة الواقع على البحر واليابسة والمجتمع وأقاليم مجهولة قيد الاكتشاف.. كان على الإنسان الجديد أن يحاكي رغباته المتعددة، وأن يستأنف عفوية طليقة أولى، اختزلتها القيود إلى فضيلة ورذيلة مجردتين. كتب إريش أويرباخ في كتابه الشهير «محاكاة»، متحدثاً عن رابليه وتكون الرواية: «والحق أن الثوري في فكرته لا يكمن في مناوأة المسيحية، بل في خلخلة الرؤية والشعور، والتفكير الذي ينجم عنه عبث مستمر بالأشياء، اللذين يدعوان القارئ إلى الانغماس المباشر في العالم وفي ثراء ظواهره، وقد رسخ رابليه قدمه، بدهاء، في نقطة واحدة، وذلك بطريقة مناقضة للمسيحية من حيث هي المبدأ، فبالقياس إليه يعد الإنسان الذي يتبع طبيعته، كما الحياة الطبيعية، ظاهرة خيرة، سواء بالنسبة للبشر أم للأشياء». عثر رابليه (1494 - 1553) على الطبيعة الخيرة في الضحك المتدفق وحركات الجسد المستريحة، التي تطرد اليأس والتزمت والتناظر. واستولد باختين، وهو يهجو السلطة بقراءة رابليه، من الضحك الطليق مبدأً روائياً، ذلك أن الضحك حوار وتعدد وولادة متجددة، بعيداً عن ترصن سلطوي يبشر بالموت .

رأى الزمن الحديث إلى إنسان مكون من عالم خارجي واسع الأرجاء ومن عالم داخلي لا يقل اتساعاً، واعترف بمأساة خاصة به لا تختصر إلى مأس سابقة عليه. فقد قالت الأزمنة اللاهوتية، كما يؤكد أويرباخ، بـ«مأساة المسيح»، التي تضمنت المآسي الإنسانية كلها، مُرجعة الإنسان وعذاباته المتعددة إلى ظل كسيف لمأساة أولى، وواضحة عذابات البشرية في مأساة كونية وحيدة. يعيش الإنسان، في هذا التصور، مأساة غيره واستغفاراً متواتراً عن إثم لم يرتكبه، مقنعاً ذاته بأنه قاتل محتمل، وبأن خطيئة أصلية متأبدة تحوم فوقه ولا تفارقه أبداً. وعليه، وهو يراوح في إثم ورثه، ألا يرى إلى جراحه الخاصة، وأن يتماهى بـ«الجريح - الأصل»، الذي أسعفته السماء. يقول

أنديه مالرو: «الرواية الحديثة في نظري تعبير عن المأساوي الإنساني، لا إيضاح لمعنى الفرد». ينطلق القول من إنسان اكتفى بمأساة مستقلة، مراجعها حضارة تقنية وعقلانية مجزوءة ورهبة الموت التي يواجهها الإنسان وحيداً بلا معين. يثبت الروائي الفرنسي مقولة «الفرد النهضوي» وينفيها معاً: يثبتها وهو يتحدث عن مأساة دنيوية بصيغة الجمع، وينفيها متخففاً من أنوار بروميثيوس ومسحوقاً بظلال فرانكنشتاين. إن الفرق بين التصور المتفائل للتقدم، الذي حوّل التاريخ إلى حكاية، ومنظور الرواية الأسيان، زوّد الروائي بشخصيات خاصمتها السعادة، مثل الولد اللقيط والقاتل التائه والكولونيل المتداعي.. لم تتكوّن الرواية وهي تواجه مأساة المسيح بمأساة الفرد المغترب، بل تكونت وهي ترى إلى المأساتين معاً من وجهة نظر الإنساني والدنيوي والمتحوّل والمرغوب، الذي يقول بالمتعدد والحواري، ويواجه المرتببة الصارمة بالحرية والمساواة وبأفق محتمل يلامس اليوتوبيا. ولم يكن الضحك الشعبي، الذي احتفى به باختين، إلى تخوم الإفراط، إلا مرآة لتلك الحرية التاريخية المشتهة، التي تقوِّض المراتب المتوازنة وتوزع المقدس على الأكوان جميعاً، وتعيد تركيب الحياة كما يجب أن تكون: «الكرنفال عيد تمرد الطبقات التي أقصيت عن السلطة» يقول باختين، ويقول أيضاً: «تميزت فترة النهضة (الرينيسانس) بعامة، والنهضة الفرنسية بخاصة، بالميدان الأدبي قبل أي شيء آخر، ذلك أن الثقافة الشعبية الساخرة، وفي أرقى إمكاناتها، ارتفعت إلى مصاف الأدب الرفيع وأخصبته». يحتفي باختين بالتمرد الطبقي على السلطة، وبالثقافة الشعبية التي تسخر من التصرّص السلطوي، مستكراً في الحالتين، «الأعلى المتجانس» القديم، ومحتفلاً بـ«الأسفل الشعبي» المتعدد الذي لا يعرف التجهم. لكنه، وهو يشتق الأدب الرفيع من الثقافة الشعبية، يشتق العلاقتين معاً من الحرية، أي من سقوط طبقة تحرّم الضحك وصعود أخرى توحد بين الضحك والحرية.

## 2 - الرواية وتداعي الأصول :

بعد أن عثر «الإنسان النهضوي» على أصله في ذاته واستغنى عن الأصول التي لا تقبل بالقياس، جعل من «الأصل» سؤالاً مفتوحاً متعدد الاتجاهات. ساءل تشارلز دارون أصل الإنسان في كتابه «أصل الأنواع عن طريق الاصطفاء الطبيعي» - 1859 - واكتشف قرابة، غيرة سعيدة، تصل الإنسان بالقرود وتحرم الأول من «جمال إلهي». وجاء بعده من بحث عن أصل المعتقدات الدينية والسلطات السياسية واللغات الإنسانية، وعن أصل السلطة الطاغية التي تلبس بالعناية الإلهية. انطوى البحث، الذي أرقه الشك وجافاه اليقين، على سؤال معرفي يعلن أن أصل المعرفة يقوم في العقل الذي ينكر أسطورة

الأصل، وأن المعرفة الحقيقية تتعَيَّن بأفاقها اللاحقة، بقدر ما تضمن سؤالاً اجتماعياً - سياسياً، يلمس العلاقة بين المؤسسات - السياسية وحاجات الإنسان الطبيعية. اتهم السؤال الأول إيمانية مغلقة، تصادر الأسئلة بإجابات سابقة عليها، وقرأ الثاني العلاقة بين البشر والسلطات «المكشوفة» التي يقترحونها، بعيداً عن زمن قدس السلطات بأصول مجهولة، وأخضع البشر لسلطات لا يعرفون أصولها.

عبر سؤال الأصل عن إنسان يعيد اكتشاف ذاته وهو يكتشف تاريخه المنقضي، وعن هاجس متعدد الأطياف يقول: «يسقط الطغاة حين يسأل الإنسان من أين جاء الطغاة»، بلغة البولوني ب. باتشكو، وهو يسائل روسو الذي بحث في أصل المجتمع واللغة والتفاوت الاجتماعي. ومهما تكن أطياف الهاجس، وتحتضن المعرفي والسياسي في آن، فإن فيه ما يوقظ فردية موؤدة وعقلاً غافياً، ذلك أن الحديث عن الأصل حديث عن طمأنينة راكدة وجود بها أصل مقدس تعريفاً. وعلى هذا، فإن الابتعاد عن الأصل ابتعاد عن اللائقين، يفرد العقل ويؤسس استقلاله، وابتعاد عن جمهرة متجانسة يحو في الإنسان الكائن العُقل الذي كانه ويستنهضه مفرداً لا يساوي غيره. انتهى الفكر التتويري الأوروبي، وهو يدفن أصلاً ويحفر قبراً لأصل تال، إلى الإنسان المستقل وسيرورة التفريد، وإلى العقل الجماعي المتعدد، الذي لا تستغرقه مشيئة مفردة.

نقض الفكر التتويري الأوروبي الزمن - الأصل وهو ينقض سلطة كنسية مستبدة، تلتبس بالأصل وتتدثر بصفاته. والأصل، كما أظهر مارسيا إلياد وهو يعالج الأساطير، لا يُستنفذ ولا يُساءل، لازم الآلهة وشهدت الآلهة على زمنه السرمدي، مكتمل لا يعرف التحول، نهايته في بدايته وبدايته مقدسة منتصرة. ليس غريباً إذن، أن ينتسب رجال الكنيسة في العصور الوسطى إلى زمن - أصل، وأن يحافظوا عليه حفاظاً على امتيازات متعددة، وأن يؤمن رجل الدين بأنه «حارس الزمن الإلهي»، يفصل بين أزمنة النور والأزمنة الفاسدة، كما أشار جاك أتلي في كتابه «تواريخ الأزمنة». ولن تكون الأزمنة الفاسدة المفترضة إلا تلك التي تختلس من رجل الدين هالته المهيبة، وتخرج بجديد يمس مواقعه ويهدد سلطانه، كاختراع الساعة، على سبيل المثال، الذي منع عن «حارس الزمن الإلهي» وظيفته وأكلها إلى قطعة معدنية سهلة الاستعمال. وبسبب مقت الجديد وتكفيره، نظرت الكنيسة إلى الآلة الحديثة بحفيظة كبرى، ورفعت في وجه الزمن التقني المتغير زمناً دينياً يعتصم بأصل بعيد متأبد الثبات.

تشكل «الساعة»، التي هزمت «حارس الزمن الإلهي» مجاز الأزمنة الحديثة: تقيس زمن الزيارة وتحدد الزمن قيمة إنتاجية وتشرح فاعلية الإنسان بالتزامه الزمني.. أفضى

اكتشاف الزمن الدقيق إلى تزيين الساحات العامة والبيوت ومرافق السلطة ومعاصم الأفراد بالساعات، واعتبار اختراع الساعة الحدث الأبهى في القرن السابع عشر وتحولّه إلى صناعة عامرة في القرن الثامن عشر، حتى صارت دقة التوقيت تعبيراً عن «روح العصر»، كما تكشف مذكرات مختلفة تسرد الوقائع اليومية مشفوعة باليوم والساعة والدقيقة.. وتظهر «روح العصر» في رواية روبنسون كروزو، أول «فردٍ عظيم»، الذي قاس مدة إقامته في جزيرته المتخيلة ووجدتها: «ثمانية وعشرين يوماً». يكشف تحديد الوقت بدقة متناهية، الذي استعارته الرواية من سياقها، عن إحساس شديد بالحركة ووعي بالتغير وانشداد إلى الملاحظة والاستنتاج.. فالزمن الذي قضاه كروزو في جزيرته المعزولة يساوي جهده المبذول في خلق ذاته منتجاً مبدعاً يستأنس الطبيعة العذراء ويعيد خلقها من جديد، كما لو كان في فعله الدؤوب المنظم ساعة عجيبة أخرى، تتحرك منضبطة وتشرف على عمل لا يعوزه الانضباط. وهكذا انزاح الإنسان مرة أخرى عن صورة الإنسان - الأصل، الذي خلقه الله على صورته، فبعد أن صير دارون الإنسان قرداً متطوراً، أدرجه «الزمن المنتج» في فضاء الآلة. ولعل الانضباط المنتج، الذي يُعلي من قيمة الإنسان ويهدر كيانه في آن، هو الذي أوحى إلى الفرنسي «لامتري» بعمله المعروف «الإنسان - الآلة» - 1747 - الذي اعتبر جسد الإنسان آلة ذاتية المراقبة والتنظيم، هي «صورة حية عن الحركة الأبدية». وكان الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبس (1588 - 1679) قد سبق زميله الفرنسي إلى تشبيه أكثر قسوة، ساوى بين الإنسان والأدوات المنتجة الأخرى، وبين قيمة الإنسان والمبلغ الذي يحصل عليه مقابل جهد عضلي معين .

صدر عن علاقات الزمن والإنتاج والآلة زمن إنساني مغاير للزمن الديني، الذي يعالج الأرواح المجردة بأدوات لا تقبل التحديد والقياس. لم يعد زمن الإنسان، وقد علّم الزمن، يُقاس بالخطيئة وانتظار المغفرة، ولا بجرس الكنيسة ومواقيت الصلاة، بل بـ«كمّ إحصائي» بارد، عناوينه الإنتاج وأدواته وسبل تطويره، حتى بدت الصناعة مرآة للإنسان وتكثيفاً له «أصله» المبدع. وعن هذا التحول صدر «الإنسان التاريخي»، الذي استولد من عمله أسباب ارتقائه واغترابه معاً، وهو ما أعطاه لوكاتش الشاب لاحقاً، وهو يتأمل معنى الرواية، صفة «البطل الإشكالي»، الذي يصل إلى حيث شاء له الطريق، لا إلى الموقع الذي شاء الوصول إليه. مسار مسكون بالمفارقة، وجهه الأول ذات مندفعة بلا حساب إلى جديد غير مسبوق، ووجهه الآخر ذات متوحدة لا تستجد بأحد. ومن العنصرين ينبثق درب يخادع السائر فيه، يشير إلى اتجاه ويملي على المغامر المكتفي بذاته أن يسير في اتجاه نقيض .

عكس «البطل الإشكالي»، الذي سيطر على رواية القرن التاسع عشر وروايات أخرى، تحولات المجتمع الصناعي، التي زامنتها ثورة علمية، تفتت الكلي وتولّد المجزوء وتزلزل اليقين. كأن في الجديد الذي يثير الانبهار سلباً متجدداً يثير القلق. فبعد أن اخترع الإنسان آلة تضاعف الإنتاج تحوّل بدوره إلى آلة منتجة، وبعد أن أنسَن الطبيعة ورأى فيها امتداداً غنائياً له هجس باغتصابها وقتلها. وواقع الأمر، أن الرواية أدرجت في خطابها كل ما وقعت إليه، جاء من فضاء الفلسفة والسياسة، أم أتى من الكتب العلمية ودقاتر المغامرات. ولهذا وضع بلزك اسمه إلى جانب نابليون وغيره من قادة العصر، وعيّن ذاته «سكرتيراً للتاريخ»، مساوياً بين الروائي والإمبراطور. كما انبهر إميل زولا، الذي حاول «الرواية التجريبية»، بالتوثيق المعرفي وطبق معطيات المعرفة على الشروط الاجتماعية، التي تسجلها الرواية. كان الروائي، في الحالين، مأخوذاً بالخلق والاكتشاف وتوليد الجديد، يهيمن على مخلوقاته المتخيّلة وينصب ذاته مرجعاً لأكوان لا متناهية. واتكأ على الخلق الروائي، تطلع فيلد ينغ إلى «فضح أسرار ثورات مختلف البلدان»، وسعت رواية بلزك إلى «منافسة المجتمع المدني»، كما قال الروائي في جملة ومضية، أي إلى وضع المجتمع الفرنسي كله في برنامج روائي، قوامه طائفة واسعة من الشخصيات تمثل الزمن الحديث في طبقاته وأخلاقه وطبائعه. كأن «سكرتير التاريخ» أراد أن يخلق المجتمع الفرنسي مرة أخرى بمواد روائية، تدقق «الخلق الأول» وتفصل فيه بين الصحيح والخطأ. مشروع غريب، ينافس فيه الروائي عالم الاجتماع ويصحح بعض معارف المؤرخ ويتعلّم من عالم النفس ويعلمه ثم يقف فوق الجميع خالقاً، لا يحاكي أحداً. وسواء وضع بلزك نفسه فوق نابليون أو إلى جانبه، فإن في مشروعه الغريب ما يكثف «روح العصر»، بلغة غير منضبطة، إذ العلوم متعددة ومتحاورة في تعدديتها، وإذ العقل الخالق متعدد بدوره، يصوغ معرفته الأدبية بمعارف غير متجانسة.

اتخذت الثورة البرجوازية من الإنسان مرجعاً لها، ووطدت الدلالة المقصودة بـ«حقوق الإنسان» القائلة بـ: «الحرية والعدل والمساواة». تساوى الإنسان، نظرياً، بـ«جوهر الإنسان»، وظفر الجوهر النظري بحقوق متساوية. ومع أن في الحقوق المتساوية ما يرد إلى السياسة والقانون وإشكال السلطة، فإن فيها ما يمس «الأدب» أيضاً، لأن اعتراف «الحقوق» بتساوي البشر اعتراف بآداب البشر المتساوية. حرّر الوضع الاجتماعي - السياسي الجديد الرواية من دلالة قديمة، تعيّن كتابتها بلغة العوام، وأمدّها باعتراف اجتماعي لا يقبل بـ«الطبقات اللغوية». وقفت الطبقة الحاكمة، قبل الثورة البرجوازية، فوق «العوام»، ووقفت اللغة السوية، أي اللغة اللاتينية التي تكتب بها الكنيسة، فوق «لغة العوام». ولأن سلطة الكلام من سلطة المتكلم، كان على «آداب



العوام»، أي الرواية، أن تلازم الفئات الاجتماعية «الوضيعة»، في انتظار زمن «حقوق الإنسان»، الذي خاطب البشر بلغة متساوية. يقول ر.م. البيريه: «الرواية جنس أدبي سطحي (مبتذل في الأزمنة القديمة ومحترق حتى القرن الثامن عشر) اغتنى بمقاصد بعيدة عن جوهره». يربط القول بين الرواية والثقافة والشعبية بين التحولات الأدبية والتحولات الاجتماعية، بعيداً عن منظور سقيم، يشتق الرواية من الكتب والقواميس اللغوية.

### 3- الرواية والمتخيل الحديث :

رافق المتخيل الإنسان منذ أن أدرك أن وراء الواقع المعيش واقعاً آخر، أكثر جمالاً أو أقل قبحاً. ففي الزمن الذي يساوي مكانه سجن، وفي المتخيل ما يحزر الزمن من مكانه ويجعله أكثر اتساعاً. وما الرحلات وتحصيل المعارف والتجارب الروحية السامية إلا سبل متعددة، توسع المكان وتمد الإنسان بأجنحة غير منظورة. وسع «الإنسان النهضوي»، في الزمن الأوروبي، زمنه متوسلاً بالبحث العلمي والكشوفات الجغرافية، متمسكاً بفكرة: المجهول القابل للاكتشاف. بيّن العلم أن في المواد الصغيرة أكواناً رحبة، ووسعت الرحلات المكان والزمن معاً، وصيرت فكرة المجهول/المعلوم الإنسان مكتشفاً متعدد الجهات.

أخذت الرواية بمعطيات المجتمع البرجوازي المختلفة ودفعتها إلى حدودها الأخيرة، مبرهنة أن الفضاء الروائي مزيج من المعرفة والبصيرة، أو لقاء محسوب بين الواقعي والمتخيل.. ولعل الرجوع إلى بعض الروايات الأوروبية، في القرنين الثامن والتاسع عشر، يكشف، بيسر، عن العلاقة بين الرواية ونزوعات زمنها الاجتماعي، مدلاً أن الرواية علاقة اجتماعية في جملة من العلاقات الاجتماعية. يظهر المتخيل البرجوازي، إن صحّت العبارة، في رواية الفرنسي جول فيرن (1828 - 1905)، الذي استند إلى زمنه وتحرّر منه معاً. فقد انصرف فيرن، في مستوى أول، إلى رواية «الخيال العلمي»، التي تحاور مجهولاً متعدد العناصر، وبقي، في مستوى ثان، واقفاً في زمنه ومعبراً عنه شارحاً، إلى تخوم التبسيط، مقولات الفكر البرجوازي: «الإنسان العقلاني»، الذي يخترع الأداة الملائمة التي تصل بين بداية معروفة ونهاية قيد الاكتشاف، «مبدأ التحويل الشامل»، الذي ينتج من عناصر عادية متفرقة أشياء جديدة، «سلطة العلم والاكتشاف»، التي تروض الطبيعة وتلحقها بأطراف الإنسان، «بطولة الاختراع»، التي تمجدّ المكتشف الذي يحتضن المعرفة والشجاعة. آمن فيرن بسلطة العلم، واشتق منها «إيديولوجيا علمية» وثوقية، تُتطّق الماضي وتستدعي المستقبل وتستأنس ما بينهما.

حرر الروائي الزمن من مكانه والمكان من زمنه مطمئناً إلى إشارات تقنية، تتضمن السفينة والمنطاد والقطار والغواصة ومكتشفاً شجاعاً، يحنو على الطبيعة ويزجرها معاً. وكما أن للعلم رحلة من المعلوم إلى المجهول، ومن المجهول المعلوم إلى مجهول جديد، فإن للرواية رحلتها أيضاً، التي بدايتها هدف شاق ونهايتها نصر أكيد. لذا تكون «الرحلة» مجازاً لمشروع روائي ينوس بين مسافات مختلفة: «رحلة إلى مركز الأرض، عشرون ألف فرسخ تحت البحر، خمسة أسابيع في بالون، حول العالم في ثمانين يوماً...». والرحلة هي المسافة والأدوات التي تروضها، والمنتوج النهائي الذي يضع الإنسان فوق أرض جديدة. ترتكن الرحلة إلى الإنسان العقلاني ومنجزه التقني، وإلى «إيمانية علمية» تساوي بين بداية الرحلة ونهايتها. فالإنجاز منجز قبل الوصول إليه، لأن مسار الرحلة مستقيم لا يعرف التراجع، حالها كحال «الزمن التقدمي»، الذي ينتظره «المطلق» في مكان ما. تضع «الإيمانية العلمية» المستقبل في الحاضر، وتجعل من الطبيعة إنساناً عاقلاً آخر، يحاور «الإنسان العلمي» ويمتثل إلى أوامره.

تفصح علاقات التفاهم بين الإنسان والطبيعة عن قوانين موضوعية توحد الطرفين، تضع الطبيعة في الإنسان والإنسان في الطبيعة. بيد أن الألفة بين الطرفين لها سرها الخاص، الذي يتداعى بعد اكتشاف القوانين، كما لو كانت المعرفة العلمية للطبيعة وللإنسان شرط تحالفهما. بهذا المعنى، فإن الصناعة، وهي أداة الرحلة، تعبير عن تمازج الطبيعة والإنسان، وعن سلطة القانون العلمي الذي يروض الظواهر جميعاً. تتجاوز الطبيعة والإنسان والصناعة في كون أليف متمائل القوانين، وإن كان الإنسان دون غيره امتلك شجاعة المبادرة. ومع أن خطاب فيرن يمجد المكتشف قبل أن يثني على الاكتشاف، فإن فيه، وهو المأخوذ بمبدأ التحول التقني، ما يعين الإنسان آلة من نوع خاص، وما يرى في الطبيعة آلة أخرى، تعابيرها المدّ والجزر والزلازل والفصول الأربعة. في هذا كله يكون المستقبل حاضراً والعلم صناعةً والصناعة رحلةً والمتخيّل واقعاً، فما يبصره الخيال تمسك به رحلة الاكتشاف.

مستقبل الإنسان حاضره، ومتخيّل الإنسان واقعه. فكرتان بوجوازياتان أساسيتان، قال بهما دانييل ديفو، قبل فيرن بزمن، حين كاتب روايته الشهيرة «روبسون كروزو» عام 1719. وإذا كان فيرن استلهم في مشروعه الروائي «سلطة العلم» في الأيديولوجيا البرجوازية، فقد ترجم ديفو، روائياً، معنى الفردية المبدعة في المنظور البرجوازي. «روبسون كروزو» فردية اقتصادية مبدعة أو منتج نموذجي احتفى به روسو، صاحب «العقد الاجتماعي» واعتبرها معلماً متميزاً. فهذا «الفردية العظيم»، كما

يقول البعض، قناع إيديولوجي نابض بالحياة وصورة عن الفرد البرجوازي كما يجب أن يكون، إن لم يكن جملة مقولات اقتصادية واجتماعية في هيئة رجل، يحدث عن الطموح البرجوازي وآفاقه. فالرجل الذي استأنس جزيرة عذراء، انقذف إلى شطآنها صدفه، يشرح في مساره فلسفة برجوازية إنجليزية صاعدة، تقول ب: المغامرة، الإنسان الخالق، جوهر الإنسان، الحاجة والمنفعة، التملك والأمان، المنافسة والدفاع عن الذات، مواجهة «المتوحش» وتأديبه واستعمار أرضه.. على خلاف أبيه، الذي يُؤثر الأمان، اندفع كروزو، مأخوذاً بروح زمنه، إلى المغامرة ومصارعة المجهول وارتداد المناطق المجهولة. ولن تكون الجزيرة العذراء، التي استقدمتها صدفةً ما هي بالصدفة، إلا المسرح النموذجي الذي يعلن الفرد البرجوازي فيه عن إمكانياته، ويبرهن عن بطولة فريدة متوجة بالإبداع. ف«إنسان الله الإنجليزي»، الذي قذفته الأمواج وحيداً إلى جزيرة مجهولة، يعثر في الجزيرة على حياة ثانية، أو يعطي ذاته فوقها وليدة جديدة، تفرض عليه أن ينسى حياته السابقة، وأن يحب ويمشي ويركض من جديد. ولأنه صورة عن جوهر الإنسان العقلاني الذي جاء منه، فهو قادر على اجتياز الاختبار بلا خلل، يستنهض ذاته ويتعلم المهن جميعاً ويسود على الجزيرة. لا تكتمل الصورة، بداهة، إلا بـ«الإنسان الآخر»، ساكن الجزيرة الأصلي، الذي لا تطاله «حقوق الإنسان»، لأنه «إنسان أقل». يلتقي «روبينسون»، أو «إنسان الله»، كما يقول الإنجليزي، بـ«الإنسان الأقل» ويسيطر عليه، دفاعاً عن «حقوق الملكية» وتحقيقاً لشروط «الأمان». يأتي «المتوحش» ويسرد مهزوماً سيرة «المتحضر» المنفتحة أبداً على السيطرة والاستغلال، والمتوجة بالفتح والانتصار.

يساوي كروزو في جزيرته النائبة الإنسان الإنجليزي الذي لم يغادر جزيرته، نهايته ماثلة في بدايته، وحاضره يطابق مستقبله، رغم أمواج المتخيل الروائي و«المتوحش» الذي «سوته» الكياسة الإنجليزية. إن تماثل الواقع والمتخيل هو ما دفع مايكل نيرلش، في كتابه «إيديولوجيا المغامرة»، إلى قراءة مسار كروزو بفلسفة جون لوك (1632 - 1704)، وأن يرى في الرواية كتابة أخرى لخطاب فلسفي برجوازي بامتياز. فرواية ديفو، كما فلسفة لوك، حديث عن فرد حر مستقل، يتساوى مع غيره في الحقوق والواجبات، ويحقق مع غيره المنفعة الاجتماعية. تظهر حرية الفرد في اختيار المغامرة ويتكشف استقلاله في صناعة ما يحتاج إليه، وتتجلى مساواته بالآخرين في حق الملكية الخاصة والدفاع عنها. تنطوي المقولات هذه على فكرة العمل الذي يخلق الإنسان، ومبدأ الانضباط بالوقت واستثماره، وشرط المنافسة الذي يطور الشخصية والإنتاج، وضرورة الحاجات التي تحافظ على حياة الإنسان ويحافظ عليها.. فلا فرد بلا منافسة ولا

منفعة بلا فرد يدافع عنها، ولا فرد ولا منافسة خارج مجتمع تضبطه الحقوق والواجبات المتساوية، وتؤمن المنافع التي يحتاج إليها. تؤكد المقولات المتتالية عقلانية المجتمع البرجوازي، وعقلانية الفرد البرجوازي الذي اختار المغامرة، وهذه العقلانية المنبئة في العلاقات المختلفة تفرض على «كروزو» أن يروض الجزيرة، وأن يورثها لمغامر برجوازي جديد، يتطلع إلى المنافسة والثروة.

يحمل «كروزو»، كأبطال «فيرن»، أصله في ذاته، ينجز مغامرته وحيداً، مكتفياً بقواعد العقل العقلاني وبمعارف تعلمها من مجتمعه.. وإذا كانت كتابة، فيرن وديفو شفاقة تشي، بلا موارد، بأصولها الإيديولوجية المعلنة، فإن في عمل هيرمن ميلفل «موبي ديك» - 1815 - كثافة مذهشة، تنسبه إلى زمنه وتحرره منه. ينتسب نص ميلفل إلى زمنه وهو يستأنف مقولات المغامرة والطبيعة والاكتشاف وفتنة المعرفة، وينتمي إلى أزمنة معتمدة وهو يرمي بالمغامر الشجاع إلى فوهة الموت. ساءلت رواية ميلفل فلسفة التقدم ووضعت في التساؤل أقساطاً من التشاؤم والاتهام، مصرحة بأن سقوط الإنسان يحاith صعوده، وأن اغتصاب الطبيعة يلزم اكتشافها، وأن في العقل ما يغتاله وفي المستقبل الموعود ما يمنع مجيئه. تتداخل الأزمنة في نص منسوج من الرموز، موحية بما جاء وبما لم يأت بعد، منصبّة زمن الانتقام سيداً على ما عداه. فبعد أن استدعت الأزمنة الحديثة بروميثيوس القديم، قائلة بميلاد جديد للمجتمع الإنساني، نسيت «الإنسان الشامل» وغرقت في رحلة الأنانية والسيطرة، محولة بروميثيوس المنتظر إلى وحش رهيب. كأن «آخاب»، الذي باع روحه حين بترت ساقه، صورة عن المسخ التقني، الذي أبصرته ماري شلي، يعد غيره بالنصر ويقودهم إلى الهلاك.

انطلق الإنسان الحديث من العقل وبشر بعقلانية جديدة. غير أن بحار ميلفل كسر قواعد العقل وهو يطارد حوتاً أبيض، اخترعته ذاكرة مريضة وعينته موقعا للشر وموثلاً له. تجاوز البحار العصابي حدود العقل حين تجرأ على قانون الطبيعة الأزلي وأراد تحويل الطبيعة إلى دمية فارغة. في التعارض بين إنسان يؤمن بالعقل ويطبقه بشكل لا عقلاني، تستبين مأساة بروميثيوس الحديث، الذي يعد بالخلاص ويحصد الموت. كأن العاقل المتغطرس قد نذر ذاته دليلاً للهلاك، يبدد «الإنسان المختار»، الذي يغتصب الطبيعة، ويبدد معه المؤمنين بالرحلة والاكتشاف. ترى «موبي ديك» إلى عماء الإنسان وفتنة المعرفة. إذ الإنسان يعرف وينجذب إلى المعرفة ويجهل أنه يبلغ قرار الموت قبل أن يبلغ قرار المعرفة، فالموت، لا غيره، هو المعرفة المطلقة. لا شيء واضح إلا الموت، وما عداه واهن الملامح، ووضوح الانتقام من وضوح الموت، قبل أن يكون مرآة لمكتشف يجهل إلى أين يسير.

في رحلته الشهيرة انجذب «أوليس» إلى أصوات الساحرات، لم يكن في انجذابه إلا غواية المعرفة، التي تستدعي الإنسان طاغية وترمي به إلى المحرقة. وما كان لـ«آخاب» أن يقاسم البطل الأسطوري مصيره، ذلك أن «أوليس» نشأ في كنف الآلهة، على خلاف بطل ميلفل الذي اغتصب الطبيعة وتدثر بالانتقام. لم يكن «آخاب»، الذي وعد غيره بالخلاص، إلا نبياً زائفاً، أرسى مبادئ المعرفة على مبادئ الانتقام، ووضع الموت في سيرورة المعرفة، وأوقع غيره في رهان لعين، يعطف النصر على اغتيال البراءة. جاء النبي الزائف من قلب الثورة الصناعية، التي تقيس الزمن المنتج باللحظة والبرهنة والهنئية، ملفعاً بعمى البصيرة وعماء الانتصار. استغرقه النصر وهو يتأمل الآلة الحديثة، وصادره العماء وهو يثق بعقل يهجس بالنصر ويعبث بالمعرفة. كان البحار البائس، في رهانه التراجيدي، يخترع ذاتاً متفطرسة تتوهم اصطياذ النجوم، ويخترع إبليساً من حوت بريء يداعب مياه الطبيعة منذ الأزل. وفي الاختراعين المريضين، كان البحار المأفون شيطاناً رجيماً، تبدده ألوهيته الكاذبة وتشره رماداً تحت أقدام الطبيعة الخالدة .

صدر متخيل الروايات السابقة، كما غيرها، عن مجتمع برجوازي قطع مع ماضية وانتصر في حقول كثيرة. فالمتخيل الخالص، المبرراً من خارجه، لا وجود له، إلا إن كان هذياناً أو ثرثرة فارغة. يتكشف الأدب، مرة أخرى، ممارسة اجتماعية، وتستبين العلاقة الأدبية علاقة اجتماعية تعطف على علاقات أخرى. ترتبط رحابة المتخيل، بداهة، بتعددية العناصر التي تعرف إليها، التي لا تكون في المجتمع المغلق على ما هي عليه في مجتمع مفتوح لا يكف عن الحركة والتغير. تصبح العناصر المتعددة أدباً بما «يضاف إليها»، الذي يجعل الواقع المرئي الملموس أكواناً متعددة .

#### 4 - الرواية واليوتوبيا المضمرة :

منى الإنسان النفس منذ القدم بمدينة فاضلة استقرت في فضائلها، تُنهي التاريخ وتتوج نهايته بانتصار عادل. ومن حلم الإنسان بعالم عادل نهائي جاءت فكرة اليوتوبيا، القديمة - المتجددة، التي تجعل من العالم المرغوب نقيضاً كلياً لعوالم الإنسان المثقلة، بتواتر لا نقص فيه، بألوان العسف والاضطهاد التي لا تتقضي. حلم أفلاطون في «الجمهورية»، في القرن الرابع قبل الميلاد، بمدينة مثالية يقودها الفلاسفة، وكتب توماس أمور «أفضل الجمهوريات - 1516»، وأعقبه توماس كمبانيلا صاحب «مدينة الشمس - 1623 .. تسخر اليوتوبيا، وهي كلمة اخترعها توماس مور، من ذاتها، فهي تعني

لغة «لا مكان»، يُشفع عليها مباشرة «لا زمان»، كي تظل معلقة في أثير الذاكرة، لا تنقش ولا تمطر.

ينطوي العالم المعيش على رؤيا للعالم خاصة به، تضبط فيه النظري والعملي، وتتعين معرفة وإيديولوجيا. ولأن في اليوتوبيا ما ينقض العالم المعيش نقضاً كلياً، فإن لها، لزوماً، رؤيا شاملة خاصة بها، تمس العلاقات جميعاً. إنها فكرة - صورة لمجتمع مختلف يعارض المجتمع القائم بمؤسساته ورموزه ونظام قيمه ومعاييره ومحرماته ومرتبته وبمعنى السيطرة والحكم والملكية والمقدسات.. فلا يوتوبيا، كما يؤكد ب. باتشكو، بلا تصور شامل يمزق المجتمع القائم، وينقضه بآخر قوامه فكرة السعادة الجماعية والطمأنينة التي تغمر الجميع. يتراءى المجتمع الآخر، في التصور اليوتوبي، مدينة جديدة تقطع كلياً مع ما سبقها وتدشن ميلاداً جديداً للتاريخ، يلغي ما سبقه من الأزمنة. يعيش أهل اليوتوبيا، أي المدينة الفاضلة، تاريخاً منقطعاً عن تاريخ الإنسان الذي يحلم بمدينتهم، يقيهم شرور الإنسانية المألوفة وآثامها، ويجعل من مكانهم الغريب، وهو اللامكان، مدينة مغلقة على ذاتها، مكتفية بتاريخ ما هو بالتاريخ، دعائمه الفضيلة والعدالة والسعادة.

بدت اليوتوبيا، في الأزمنة ما قبل الحديثة، حلماً يراود الفلاسفة والأخلاقيين الكبار، إلى أن جاءت إيديولوجيا التاريخ - التقدم، التي رأت التاريخ تقدماً والتقدم جوهرًا للتاريخ ومبرراً له. انتقلت الفكرة من فضاء الحلم إلى أرض الإمكانية القادمة، وانتقل زمن الفكرة من حيزه الأثيري إلى طيات المستقبل الواعد، الذي لا يخذل أحداً. أصبح «العصر الذهبي» أمام الإنسان بعد ما كان وراءه، اعتماداً على حقائق إنسانية متجددة، تعيد صياغتها إنسانيةً أمدها عمرها الطويل بالمعرفة المطابقة والحكمة المنشودة. كما لو كانت الإنسانية فرداً غادر طفولته المتعثرة وشبابه القلق واستوى رجلاً كاملاً، دون أن يرديه وهن الشيخوخة، لأن في عمر الفرد المفترض خبرةً وحكمةً أمم إنسانية عريقة متعددة.

يرتكز التصور السابق إلى ثلاثة أفكار متكاملة أولها: قابلية الكمال في الجنس البشري، التي ترى في جوهر الإنسان كمالاً منقوصاً، ينمو ويتكامل ويكتمل في التاريخ، وذلك في مسار خطي لا ينتكس ولا يقبل بالارتداد. تتعلق الفكرة الثانية بالتاريخ الذي يشكل، نظرياً، الحيز الزمني الخطي الذي يتفتح فيه الكمال الإنساني وينجز اكتماله. تأتي الفكرة الثالثة محصلة لما سبقها، مقررة اليوتوبيا نهاية للتاريخ الإنساني، ومعينة التاريخ ضرورة منطقية لتحقيق اليوتوبيا الإنسانية. يضمن التاريخ كمال الإنسان واكتمال

فضائله، ويضمن الكمال الإنساني مدينة جديدة، جوهرها العدل والسعادة المشتركة. قام المنظور السابق على تصور ديني - أخلاقي، يؤمن بجوهر إنساني ينتصر على الفساد وبتاريخ فاضل، يلبي حاجات الإنسان ويحقق غاياته. لكن هذا المنظور، المغمس بلاهوت الأمل، لازم مفكرين يأخذون بتصورات مغايرة، تستبدل بمقولات الأخلاق والعناية الإلهية مقولات أخرى، قوامها العلم والسياسة و«الاستبصار العلمي».. وعلى هذه الأخيرة نهضت أفكار تتحدث عن: الإنسان الشامل، الإنسان النوعي، بداية التاريخ الإنساني.. تتلامح في فكرة «بداية التاريخ الإنساني» أطراف اليوتوبيا، ذلك أنها تقطع، تعريفاً، مع كل تاريخ إنساني معروف. وعلى الرغم من يقين يؤسس اليوتوبيا على العلم والسياسة التي تستلهم العلم والإرادة الإنسانية الراشدة المحصنة بسياسة علمية، فقد جاء من قال باليوتوبيا، كتابة، ونفاها إمكانية، ذلك أن كتاب توماس مور، الذي ولد في لندن عام 1478، كلفه حياته في السادس من تموز عام 1535، بعد تسعة عشر عاماً من ظهور الكتاب.

في نهاية عام 1516، ظهر في مدينة لوفان، باللغة اللاتينية، كتاب توماس مور: اليوتوبيا. يسرد الكتاب رحلة متخيلة تقل السارد إلى مدينة لم يكتشفها أحد، قائمة في مكان آخر، أو في لا مكان، تتميز بمؤسسات تجنبت شرور الإنسانية كلها، وينسق حياتي يعارض ما عرفه الرحالة، حيث البشر اليوتوبيون يقضون أوقاتهم بما يهندس الروح ويصقل الأخلاق، والأطفال منصرفون إلى الفنون الجميلة، والذهب محترق زهدت به النفوس تُصنع منه أغلال العبيد الذي أرقوا المدينة المسالمة. كل شيء يخترقه النظام وكل العلاقات شفيفة، يحسدها مواطنون أدمنوا الطاعة العاقلة المنظمة. كان توماس مور، وهو يسهب في وصف تفاصيل المدينة الكاملة، يعكس روح زمانه المتناقضة، محيلاً على تنوير مجزوء وعلى سلطة سياسية فاسدة. جاء الكتاب من معرفة زاخرة وتجربة سياسية تعرف ما يدور في بلاط الملك، ومن حوار مع متعلمين يؤمنون بالمعرفة والتقدم. بيد أن روح الزمن، التي لا ينقصها الانشطار، أوت أيضاً شرور السلطة التي لا تنتهي. لذلك جاءت «يوتوبيا مور» احتجاجاً على ما تنكره المعرفة الأخلاقية وتبشيراً بمدينة أخرى، عادلة عقلانية جميلة، وقائمة في لا مكان. ولعل هذه المفارقة الصاخبة، التي تثني على مدينة موقعها أحجية، هو ما وضع في مدينة الخيال سخرية يائسة، عبّر عنها تلاعب لفظي عثر على ضالته في اللغة اليونانية، كأن يكون معنى عاصمة اليوتوبيا مدينة - سراب ونهرها لا ماء فيه وحاكمها حاكم لا شعب له. ليس غريباً أن توجد المدينة ولا يوجد مكانها، وأن يكون اللامكان ملجأ الأحلام الأثير. وليس غريباً أيضاً أن يكون الخطاب اليوتوبي المخادع خطاباً عن الحاضر عن طريق

السلب. أسهب المؤلف في تبيان فضائل المدينة المتخيَّلة رداً على رذائل مدينة واقعية، يلجأ أمراؤها إلى التآمر والخديعة جرياً وراء ثروات متراكمة، جشعهم لا حدود له وطموحهم يعدم المحرّمات. ورداً على جشع محصّن بالقتل ازدرى مور، في مدينته الفاضلة، الذهب، الذي يوقظ التحارب ويستبيح البشر .

بنى مور مدينته من الثقافة والمعرفة والعقلانية، استعاد جمهورية أفلاطون، في زمن تراكم رأس المال، وانتهى إلى المقصلة، أدين بالخيانة العظمى، وغدا بعد أربعة قرون من القديسين. كان في نصه المهزوم بصيرة ثاقبة، ترى في ثايا التقدم انحطاطاً، يعلن أن حلم العدل سرمدي الحضور، وأن الفساد يحاith جوهرأ إنسانياً يقول بالكمال، وأن «المدينة الأخرى» أثريّة الوجود لا أكثر. تأمل مور سلطة سياسية ليست غريبة عنه، عايشها عن قرب، وسجل فوق رأسه المقطوع رؤية يائسة. كأنه وهو يكتب نصاً حالماً، في مستهل «الحدائث»، يخبر بأن الأزمنة السياسية متجانسة، رغم تقدم العقل والمعارف العقلانية.

إذا كان المتخيل اليوتوبي يعارض مدينة واقعية بائسة بمدينة متخيَّلة نبيلة، فإن الرواية تواجه سلب المدينة القائمة بيوتوبيا مضمرة، واضحة ملتبسة وأقرب إلى السؤال. يتوزّع المتخيّل التاريخي على الرواية واليوتوبيا، وتفصل بينهما الرؤية والإجابة الخيرة. فالمتخيّل اليوتوبي يفصل مدينته فصلاً كاملاً عن التاريخ الإنساني ويشدها إلى تاريخ خاص بها منقطع عن تاريخ كاتبها، بينهما تبقى الرواية، التي تنقض الواقع، مشدودة إلى التاريخ الإنساني، تؤوله وترفضه وتتمنى تغييره. ولعل الرحيل إلى تاريخ كلي مغاير هو الذي يجعل المدينة اليوتوبية واضحة شفافة، لها ساحاتها الجميلة وبيوتها الأنيقة وسلطة لا تجانب تعاليم الحقيقة، على خلاف الرواية التي تنقض التاريخ الاجتماعي، الذي تعيشه وتلتزم به، بيوتوبيا مضمرة، أي بنسق مغاير من القيم والمعايير .

لا تفصح اليوتوبيا المضمرة عن «مدينتها الروائية»، ولا تستطيع ذلك على أية حال، لأنها تشتق ما تريد من التاريخ المعيش وتود أن تحقق قيمها في هذا التاريخ أيضاً، دون رحيل ولا هجرة. وقد يقال: إن اليوتوبيا رواية متحققة. غير أن القول في تفاؤله النبيل مثقل بالعطب، لأن تحقّق «اليوتوبيا المضمرة» يند الكتابة الروائية المفتوحة على مستقبل لا نهاية له، ولهذا يكتب المتخيل اليوتوبي نصاً واحداً، بأشكال مختلفة، ويتنتاج المتخيّل الروائي في نصوص متناججة .

التقت رواية التقدم، وهي إيديولوجية - تقريظية، بمدينة فاضلة دنيوية، لم يلتق



بها الإبداع الحقيقي ولن يلتقي بها أبداً. وصل كروزو إلى جزيرته المنعزلة وغادرها منتصراً، ولم تخب آمال أبطال «فيرن» في ترويض الكون وتطويع الطبيعة. كانت المدينة الفاضلة هناك، لا تحتاج إلى رحيل ولا تحتمل الإضممار. على خلاف غيره، تمسك ميلفل العظيم بيوتوبيا مضمرة، تأخذ بمفهوم الرحلة، وتتخيل عالماً شاسعاً من ماء ومطاردة، وتصطحب سارداً يروي ما رأى، وتلعن مدينة إنسانية تفتال البراءة. بنى مؤلف «موبي ديك» المدينة البائسة، وهي يوتوبيا مقلوبة، من بحار يمزج القتل بالمعرفة، ويساوي الخلاص بالانتقام، ويختصر الطبيعة الخالدة إلى عبد من نوع جديد. تتجلى «الفضيلة المضمرة» في خطاب مستتر، يحلم بمعرفة توسع الطبيعة ولا تفتالها، وبدليل يقود صحبه إلى أرض المحبة، وبلقاء حنون بين الإنسان والطبيعة.

أعطت هذه اليوتوبيا، التي تلمس في الحداثة الصاعدة شرورها المتصاعدة، النصوص الروائية الأكثر إبداعاً، كأعمال رابليه وسرفنتس وهيرمن ميلفل وجوناثان سويفت (1667 - 1745) ارتكن سويفت إلى «روح العصر»، المأخوذ بالاكشاف وتوسيع المكان، وأخذ بمجاز «الرحلة»، الذي أخذ به غيره، وأوصل سارد الرحلة: «جوليفر»، إلى بلاد الأقزام والعمالقة، قبل أن يرى بشراً مسوخاً، لا هم بالعمالقة ولا هم بالأقزام. ترمز العملاقة، كما شاءها سويفت، إلى الطيبة المثلى التي تحايث قوة ظاهرة، كما لو كان الحجم رمزاً للفضيلة، وإن كان نسبياً كأشياء أخرى. لهذا يكون جوليفر، في بلاد الأقزام، كياناً إنسانياً فاتناً، صفاته العقل والصبر والطيبة، في مقابل كائنات حشرية صغيرة، تنضح بالخسة والدناءة، ويصبح في بلاد العمالقة قزماً تتلبسه، فجأة، صفات الأقزام المشبعة بالحقارة. ينوس جوليفر، في رحلة أقلته إلى مكانين مختلفين، بين الطيبة والدناءة، نبيل هو أمام كائنات صغيرة، وتافه أمام مخلوقات ترده إلى حجم صغير. تتراءى «رحلات جوليفر» رواية عن النسبة والتناسب واختلاف الطباع، فبعد أن عاشر «المكتشف» بشراً يصغرونه حجماً بعشر مرات، التقى بآخرين يكبرونه حجماً بعشر مرات. تنتهي الرواية المبنية على التناسب، بشكل يبدو ميكانيكياً، إلى سخرية مريرة وتشاؤم شديد، ترى في جوهر الإنسان فساداً لا شفاء له، لأن القيم تصدر عن النسب لا عن الإنسان. أراد سويفت أن يذكر الإنسان، الذي يعيش في مجتمع مختلف النسب، بأنه حيوان وضع تشكّل حاجاته أخلاقه، بدلاً من أن تسيطر أخلاقه على حاجاته.

عرف سويفت، وليس بعيداً عن مسار توماس مور، المؤسسات السياسية العامرة بالوضاعة والنفاق وعدم الوفاء والتعصب الديني، وهو حال «مجلس العموم» و«مجلس

اللوردات»، كما يقول البعض، دون أن ينسى، وبوضوح لا مزيد عليه، النفاق الإنجليزي المتحدث عن «تحضير المتوحشين»، كأن يكتب بسخرية مريرة: «إذا أرسل الأمير فرقاً عسكرياً إلى بلاد سكانها فقراء وجهلة، يجوز له إعدام النصف وإرجاع ما تبقى إلى عبيد من أجل تحضيرهم وتخليصهم من البربرية التي يعيشون فيها». وما الأقرام، في حكاية هجائية ماكرة، إلا سكان أوروبا، الذين يلجأون إلى «كل السفالات الضرورية»، بغية الحصول على ما يرغبون به. تفصح رائعة سويفت، التي ينسبها بعض «النقاد» إلى أدب الأطفال، عن شوق إلى عالم إنساني مسكون بالعمالقة لا غير، وإن كان في ضحك المؤلف الصاخب ما يرسل به «الشوق العقيم» إلى «لا مكان».

في كتابه الشهير «نظرية الرواية» سأل جورج لوكاتش: كيف يمكن للحياة أن تصير جوهريّة؟ وعثر على الجواب في صفات لاحقة: حين يقرأ الإنسان العادي في كتاب الحياة نفسه بوضوح. ولن تكون الرواية، التي صعّدت في عالم حديث هجره الله، إلا كتاب الحياة المفقود، الذي يضع الوضوح في البصيرة بعد أن تداعى في الحياة. ربما تكون هذه البصيرة، إن استبدلت بالماضي المستقبل وبزمن الروح التاريخ الاجتماعي، هي «اليوتوبيا المضمرة» التي يفرض عليها التاريخ، المصاغ من العمالقة والأقرام، أن تظل مضمرة أبداً. لقد أنتج التقدم روايته وأنتج فيها رواية أخرى تتطلع إلى تقدم إنساني سوي، لا يقبل بقتل نصف «المتوحشين» ولا بتحويل ما تبقى إلى «عبيد»، يتم تدميرهم بـ«أدوات حضارية».

## 5- الرواية ومجتمعية القراءة :

عثر المسرح، كما يذكر إيان واط في كتابه «نشوء الرواية»، على جمهور واسع قبل الرواية بزمن طويل، بل أن شيوعه جعل من ارتياده عادة رخيصة التكاليف. لم تلتق الرواية، على خلاف ذلك، بجمهور قارئ إلا في زمن متأخر، وضعه جورج جان في عام 1870، وعطف عليه «واط» يسراً اقتصادياً، ذلك أن ثمن الرواية، في بداياتها، كان يكفي «لإعالة أسرة فقيرة طيلة أسبوع أو أسبوعين».

فصلت أسباب كثيرة بين الرواية الصاعدة وجمهور القراءة الموسّع: كان للقراءة والكتابة، حتى القرن الثامن عشر، بعداً طبقياً، يحيل على معرفة اللغات والآداب الكلاسيكية ولا سيما اللاتينية، إضافة إلى هذا، رأت أوساط دينية وغير دينية في القراءة «ألهية خطيرة»، تعبت بالخيال وتورق العقل وتصرف العامل المأجور عن عمله، وساهم في محدودية القراءة أمية، بقيت راسخة حتى القرن الثامن عشر، دون أن يمنع هذا «جونسون» من وصف الأمة الإنجليزية، عام 1781، بـ«أمة من القراء». كان الوصف

نسبياً ولا ينقصه التفاؤل، لأن إعطاء الحوانيت أسماء مكتوبة، بدلاً من العلامات الاصطلاحية، لم ينتشر إلا بعد عام 1782. بل أن شيوع الكتابة النسبي لم يأت من جهة الأدب، بل جاء من أبناء الطبقة الوسطى، اللذين تلزمهم التجارة والإدارة على إتقان القراءة ومعرفة الكتابة.

لم يتحدد وضع القراءة الروائية بحوانيت تحررت من الإشارات وامتلكت أسماءها، ولا بانتقال الرواية من قارئ النزل إلى قراء في بيوتهم، بل بضرورة اجتماعية - ثقافية متعددة العناصر، تنتج الرواية والقارئ وما يصل بينهما. بل لعب اختراع المطبعة (1436 - 1450) في هذه السيرورة دوراً حاسماً، رفع عن النص هالته المتعالية ونقله من حيز الخاصة المغلق إلى فضاء العامة وأمن له شكله السلعي، الذي يضعه في يد القارئ القادر على الشراء. أخذت المطبعة، بهذا المعنى، بعداً تقنياً، ينتج الكتاب المطبوع ويعيد إنتاجه وفقاً لقوانين العرض والطلب، وبعداً اجتماعياً يكسر احتكار القراءة، ويضع الكتاب - السلعة في متناول جمهور جديد. ولعل الدور التثويري للمطبعة هو الذي أملى على انتشار القراءة والكتابة الأدبيتين لغة اقتصادية باردة، مثل الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، بعد أن كانت مقيدة إلى لغة طهرانية، حدودها المبدع والخاصة والإبداع. وتلا المطبعة انتشار دور النشر، التي تضبط العلاقة بين المنتج والمستهلك، وحوانيت الكتب التي تقوم بتوزيع المنتج الكتابي، وتصل بين القارئ والكاتب.

شكلت الصحافة، وهي علاقة حدائثة في جملة من العلاقات الحدائثة، حاضنة أساسية للتطور الروائي، منذ أن نشر «ديفو» روايته الأولى - 1719، وصولاً إلى منتصف القرن التاسع عشر، الذي وحد بين صعود الرواية وانتشار الصحافة، وربط العلاقات بشروط القراءة والنشر والتوزيع. فقد نُشرت أعظم روايات القرن التاسع عشر مسلسلة في الصحف والمجلات، يستوي في ذلك ديكنز وديستوفسكي، ويتساوى وبلزاك وزولا وفلوبير، الذين فضلوا النشر في المجلات الأدبية على الصحف اليومية. فرضت «الرواية المسلسلة»، في شكلها الصحفي، مواضيع تلائم قارئ الصحيفة اليومية وأسلوباً أدبياً سهل القراءة ولا يعرف الاستسهال وبسيط التناول لا يقبل بالابتدال، آيته أسلوب بلزاك المنسوج من السهولة والابتكار. تفسر العلاقة بين الروائي والقارئ، ربما، وقد التقيا في صحيفة يومية أو مجلة أسبوعية، مصادر «الرواية الواقعية»، التي تقدم للقارئ موضوعاً ليس غريباً عنه، وشخصيات يتعرف عليها ويدخل إلى عوالمها الداخلية دون جهد كبير.

خلقت الصحيفة الموقع الملائم الذي يلتقي فيه القارئ والروائي، وأنتجت

التحولات الاجتماعية شروط الكتابة وجمهرة القراء. ومع أن بعض الدراسات يربط بين الرواية وقارئة أنثى متبذلة ميسورة، أو بين بروليتاري مقهور وميلودراما تعويضية، فإن نزوع التحولات ربط بين القراء والوافدين من الطبقة الوسطى.. وواقع الأمر، أن تأمل الاجتهادات النظرية المشغولة بتاريخ القراءة الروائية، يشير إلى جنس أدبي تقبل به الطبقات الاجتماعية جميعاً، بأشكال متفاوتة، إقبالاً منها على «تسليّة مفيدة»، تحرر الزمن من مكانه وتحرر العين، كما العقل، من مشهد يومي رتيب. بقي، بداهة، للشعر قارئه وللكتاب المقدس حيزه وللحكايات القديمة من يحن إليها، وتقبل الجميع، بفروق أكيدة، الإبداع الجديد الذي جاء به تولستوي وديكنز وفلوبير. يشير جمهور القراءة الموسّع إلى عناصر واضحة تتأخم البداهة تختصر، ربما، إلى عنصرين: أولهما تراجع الأمية المشفوع بارتقاء اجتماعي يرى في القراءة بعداً تهذيبياً ومجالاً لاختيار معرفة جديدة، وثانيهما اندفاع إلى جديد مكتوب يهملش «القراءة الدينية» ويدعو إلى قراءة تتعرّف بصيغة الجمع.

وسّعت «الرواية المسلسلة» سوق الصحيفة، وسوّقت الأخيرة الإبداع الروائي. ومع أن في مفردات التسويق والإبضاع والتسليح ما يؤدي الأرواح المتطهرة، فقد رأى الروائي، وهو مثقف حديث، في السوق ظاهرة إيجابية تعد بالحرية. رأى إميل زولا في سوق الأدب ضمناً لاستقلال الأديب، وفي الأديب منتجاً نوعياً، يضع سلعته في السوق، ويتوجه إلى «قارئ» يستهلك «الرواية» بين سلع أخرى. وكما يجود كل منتج بضاعته ويحسنها بحثاً عن مستهلك جديد، يكون على الروائي، كما رأى زولا، أن يحتذي بغيره وأن يجعل القارئ علاقة داخلية في نصه الروائي. بدت السوق وسيلة لتحرير الأديب، تحمله على إنتاج أدب جماهيري، بلغة ثقافية ملتبسة، أو تملي عليه إنتاج أدب قابل للاستهلاك الموسّع، بلغة اقتصادية مبرأة من الالتباس. لم يكن الأديب، الذي «حررته» السوق الرأسمالية، يختلف عن قارئه الموسّع، فكلاهما يبيع جهده في السوق ويقتات به، ويتقبل معايير العرض والطلب، دون احتجاج كبير. وبداهة، كان على الإنتاج الأدبي الموسّع أن يحمل تناقضاً داخلياً موزعاً على اتجاهين: أدى تسليح الأدب، من ناحية، إلى تراجع الكيف الأدبي، وأفضى، من ناحية ثانية، إلى توسيع القراءة المجتمعية وتحرير الأديب وإشهاره. ظهر الأديب، وللمرة الأولى في التاريخ، ذاتاً مبدعة شهيرة، اعتماداً على إبداع مكتوب مسلّع جماهيرياً.

إذا كانت عملية التسليح وإعادة إنتاجه قد أقامت بين الرواية والصحيفة علاقة وثيقة، فالعملية ذاتها، وانطلاقاً من منطق خاص بها، أملت على الصحيفة توليد «ناقد

أدبي» جديد، «يُشهر» العمل الروائي ويدعو إلى قراءته. قام الناقد الجديد بعمل ثنائي البعد، يحيل على الأدب والسوق معاً، في عملية قلقة، لن تحظى بالاستقرار إلا في شروط سعيدة. يحضر «الأدب» في عمل الناقد وهو يسائل في الرواية اتساقها الداخلي ويستقصي في علاقاتها الداخلية معنى يوطد المستقر أو يدعو إلى زعزعته. غير أن «الاستقصاء النقدي»، كما تريده الصحيفة وتلح عليه، يقوم في حيز «الإعلان» ومجال «الدعاية». فكما تحتاج السلعة الباحثة عن توزيع موسّع إلى إعلان يذيع ظهورها وإلى دعاية تخبر عن صفاتها، تحتاج السلعة الأدبية إلى الناقد الذي يطري عليها ويذيع على الملأ صدور «رواية جديدة بالقراءة». أصبح الإعلان الأدبي جزءاً من العملية الأدبية، وتحول الناقد إلى ظهير للروائي، يوسع شهرته بمقاربة إيجابية، ويوسعها أيضاً بنقد صاحب يستثير الفضول. لم يقاسم الناقد الصحفي، رغم ذلك، الروائي مصائره، بقي مرهوناً بالمبدع وتابعاً له. ولهذا جاء النقد الأدبي الحقيقي من المؤسسات الجامعية لا من السوق الأدبية، كما لو كان «النقد اليومي» إعلاناً صاحباً هس القوام.

أفضت علاقة الروائي بالسوق إلى رواية متعددة المواضيع، تساقط الطلب الجماهيري ومعايير العرض والطلب. تضمن «المتعدد» أحوال مجتمعه الموزعة على تعدد طبقي واقتصادي وثقافي، وعلى ما يوحد، مجتمعياً، بين المستويات المتعددة. وعن هذا التعدد جاءت «رواية الطبقات الدنيا»، أو حق «الطبقات الدنيا» في الرواية، كما قال الأخوين جانكور عام 1864، إيماناً منهما بمبدأ المساواة الذي يلزم الرواية بالانفتاح على مواضيع الناس جميعاً، مثلما صدرت «الرواية الصناعية»، وقد كتب عنها الناقد الإنجليزي الراحل ريموند ويلمز، التي حدثت عن وجوه الحياة في مجتمع صناعي يلازمه القلق وبحث قلق عن الاستقرار، و«رواية الشعب»، التي كتبها زولا وغيره، وهم ينظرون إلى إنسان - مواطن جدير بالكرامة. تكشفّت تعددية الشعب في متواليات حكائية، لا تمحو شخصية بشخصية أخرى، تتضمن المرابي والكولونيل المتداعي والبحار وعامل المناجم والقاضي ورجل الدين والعاشقة التي تحاكي الحكايات الرومانسية والمومس وعمال البحر وشاباً متطوساً مسكوناً بسيرة نابليون.. يستبين في تعددية الشخصيات الروائية أمران: يدلل أحدهما على فضاء اجتماعي تخلص من سادة يلتبسون بالقدسين ويأمرون البشر ويقضون عليهم، ويظهر ثانيهما بتبادلية الاعتراف بين بشر يقرّون مبدأ المساواة، كأن يعترف الإنسان الذي اعترف بذاته بالروائي الذي يكتب عنه، وأن يعترف الروائي بقارئ يساويه في الحقوق والواجبات. وعن الاعتراف المتبادل صدرت الحوارية الروائية، أو تعددية الأصوات، بلغة باختين، حيث الروائي يضع على لسان شخصيته كلاماً مقتنعاً به، بقدر ما تقترح

الشخصية الروائية على الروائي كلاماً لا يرضى عنه .

تعيّنت «رواية الشعب» بنسق من الشخصيات لا تجانس فيه، وبلغة تستلهم اللغات الشعبية وتزهد بالمعايير الأكاديمية. وما تمثيل الشعب، بهذا المعنى، إلا تمثيل لغة الشعب، أو تمثيل الشعب من خلال لفته، المحتشدة بتنوع متعددة الوجوه. غير أن تمثيل الشعب من خلال لفته يردّ إلى إشكال فني لا إلى لغة «الشعب» الفقيرة والغنية، التي نحّأها فيكتور هوجو جانباً، وهو يكتب عن الشعب ويتوجّه إليه. رفض الروائي «لغة الشعب» ولم يرفضها: رفضها مستبعداً الفج المتهافت، وقبل بها منقياً عن الجميل الكثيف، مترجماً مبدأ المساواة بين اللغات المتساوية. لم يهبط الروائي من لغة عليا إلى لغة دنيا، ولم يصير «اللغة الوضيعة» إلى «لغة نبيلة» بل تنقل بين اللغات وصاغ لغة أدبية، تعترف بالخصوصية الأدبية ولا تعترف بالمراتب الاجتماعية .

حين رفض الروائي احتكار الكلام كان في ذاته إنسان وأكثر، وفي كلامه أكثر من كلام. كان متعدداً في ذاته وقائلاً بتعددية الكلام، مبيّناً أنه لا حرية بلا تعدد ولا تعدد بلا حرية، وأن الخطاب الروائي ترجمة مطابقة لهذا الحر المتعدد .

## 6- المجتمع الموحّد واللغة القومية :

تستلزم مجتمعية الكتابة والقراءة الأدبية لغة واحدة، يكتب بها الروائي نصه ويفهمها قارئه بلا مشقة، لأن الطرفين تعلّماها في مدرسة واحدة. فإذا كان محو الأمية شرط القراءة والكتابة، فإن اللغة الموحّدة، التي يتوازعها الكاتب والقارئ، شرط وصول «الرسالة الأدبية»، فلا رسائل بين طرفين لا يرجعان إلى لغة واحدة. ومع أن في هذا المبدأ البسيط ما يستدعي سؤال المدرسة، فإن السؤال المدرسي في ذاته ليس بسيطاً، فقد ولد وتبلور بعد الثورة البرجوازية الأوروبية، ولم يكن واضحاً ومحدداً قبل انتصارها .

تعيّن التمايز الطبقي في المجتمعات الأوروبية، قبل الثورة البرجوازية، بفروق سياسية واقتصادية ولغوية، كما لو كان في كل مجتمع مجتمعات عدة، لكل منها موقعه الاقتصادي - السياسي ولغة لا يقاسمها غيره. فقد كان، على سبيل المثال، في المجتمع الفرنسي، الذي أنجز لاحقاً ثورة برجوازية نموذجية، لغات عديدة تتوازي ولا تتقاطع، وتترافق منغلقة على ذاتها أو قريبة من الانغلاق. تتضمن هذه اللغات، وهي مرايا السلطات الاجتماعية، لغة الملك، لغة الدولة الحقوقية، اللغة الأرستقراطية - البرجوازية المتميزة من لغة البلاط وأصحاب الامتياز والنفوذ، وأخيراً لغة الجماهير المنقطعة

عن اللغات السابقة. تفصح التعددية اللغوية في مجتمع واحد عن أمرين: غياب مبدأ المساواة الاجتماعية وتأسيسه لغوياً، بما يجعل من الفرق الطبقي فرقاً «طبيعياً» شديد الشفافية، يوكل إلى اللغة تعريف الإنسان اقتصادياً وسياسياً، كما لو كانت اللغة هوية طبقية بامتياز. ويقول الأمر الثاني ب: غياب الوحدة المجتمعية وتفكك الهوية القومية، فلا وجود لمجتمع موحد دون لغة يتواصل بها أفرادها جميعاً، ولا وجود لهوية قومية بلا لغة توزع «متخيلاً مشتركاً» على أفراد المجتمع كله.

سعت البرجوازية الفرنسية، خلال الثورة - 1789 - وبعدها، إلى إصلاح لغوي شامل، يستولد لغة جديدة موحدة تلغي اللغات المتعددة السابقة. كان للبرجوازية، أو في البرجوازية، أسباب موضوعية تملئ الإصلاح اللغوي وتؤكد شرطاً ضرورياً لانتصار مشروعها. فقد تقدمت بخطاب كوني، يضع مصالحها في مصالح المجتمع بأسره، ويؤكد لها طبقة جديدة، تنفي الإقطاع والكنيسة والملكية، وتدافع عن بقية الطبقات. جعلت البرجوازية من «مبدأ الوحدة الاجتماعية» أساس هيمنتها الطبقية، مستنفة كل القوى الاجتماعية المناهضة للنظام القديم مصرحة، لزوماً، بـ«ثورة شعبية» لا بثورة «برجوازية». لم تكن الطبقة الجديدة قادرة على إنجاز ثورتها دون تعبئة القوى الاجتماعية الأخرى، ودون خطاب ديمقراطي يسوغ قيادتها ويبرر، موضوعياً، التحاق القوى الأخرى بها. في شروط كهذه، وانطلاقاً من «مبدأ الوحدة الاجتماعية»، كان على البرجوازية أن تلتفت إلى «لغة مشتركة»، تحاور بها الآخرين ويحاورها الآخرون بها، لغة تشرح خطابها وتشر إيديولوجيتها، يفهما الجميع ويفهمون بها مبادئ الثورة البرجوازية، التي هي «ثورة» المجتمع كله. كان على البرجوازية، وهي تتحدث باسم المجتمع، أن تصوغ حديثها بلغة يعرفها المجتمع. بيد أن الإصلاح اللغوي الذي شاءته البرجوازية، لم يكن ممكناً، كما أشار عبد الله العروي، إلا لكونها طبقة قائمة مهيمنة، تنجز في مصالحها مصالح طبقات أخرى، وتخلق مجتمعاً حراً يرتضي بها سلطة قائمة.

انطوى الخطاب البرجوازي الكوني على «مبدأ المساواة»، الذي أفضى، لزوماً، إلى مبدأ «المساواة اللغوية»، الذي يفصل بين اللغة والطبقات الاجتماعية ويوزع على الجميع لغة واحدة. تجلى المبدأ، الذي لا ينفصل عن مبدأ الحرية والأخوة، في «اللغة المشتركة» التي يتبادلها بشر متساو الحقوق، تستبدل بالهوية اللغوية الطبقية لغة وطنية، بلغة معينة، أو لغة قومية، بلغة أخرى تستدعي، نظرياً، مفهوم: الدولة - القومية، الذي شاع في زمن الثورات البرجوازية الأوروبية. بيد أن في المساواة اللغوية بعداً حقوقياً يجعل الأفراد، الذين يتقاسمون لغة متساوية، يقفون أمام جهاز حقوقي يوزع

عليهم حقوقاً وواجبات متساوية، ناقلاً الأفراد من وضع «الرعية» السابق إلى وضع «المواطنين» الجديد. تتأسس اللغة المشتركة، بهذا المعنى، على «المواطنة» التي تعطي المواطن حقوقاً اقتصادية وسياسية «وحقاً لغوياً» في لغة يتعلمها مع غيره من المواطنين. كأن اللغة لا تصبح، موضوعياً، مشتركة إلا في مجتمع ديمقراطي يتقاسم مواطنوه حقوقاً متساوية في مجالات متعددة، منها المجال اللغوي. تبدو اللغة المشتركة، في هذه الحدود، مدخلاً إلى مجتمع وطني ديمقراطي وأثراً له في أن: تدخل إليه ببشر يتبادلون لغة واحدة، وتعيد إنتاجها من جديد حقوق المواطنة المتعددة، التي تعين المساواة اللغوية مساواة اقتصادية وحقوقية وسياسية. أنتج مبدأ «الوحدة الاجتماعية»، الذي أخذت به البرجوازية الصاعدة، مبدأ «المساواة»، وانتهى الأخير إلى مساواة لغوية، يتعلمها مواطن يساوي غيره، بعيداً عن أرسنقراطية سابقة لا تقبل بـ«لغة العوام». اشتقت البرجوازية الإصلاح اللغوي من الحاجات المجتمعية العملية، والمساواة اللغوية من دلالة المواطنة. وكانت، في الحالين، تتعامل مع المشخص والمعقول وتعرض عن المجردات والبلاغة الفارغة.

يحيل الإصلاح اللغوي، كما تشير الملاحظات السابقة، على خطاب الطبقة المهيمنة وإيديولوجيتها الحقوقية وعلى ما يعيد إنتاجها اجتماعياً، مقررراً أفكار الطبقة المسيطرة أفكاراً مسيطرة. لا يمس الإصلاح فقط البنية الإيديولوجية – الحقوقية، أو ما يبدو كذلك، إنما يرتبط بما يحتاجه مجتمع رأسمالي قائم على حرية البيع والشراء وعلى «فردين حرين» يشتري أحدهما ما باعه الآخر، ويثبتان ما اتفقا عليه في صيغة كتابية واضحة، أي في لغة مكتوبة يعرفها الطرفان. تصوغ اللغة المشتركة، بهذا المعنى، «القانون المشترك» الذي يعترف به المشتري والبائع، وتصوغ «العقد» الذي يمثل إلى القانون ولا يخرج عليه، وتبدو، لزوماً، ضرورة مادية لـ«السوق»، القائمة على التبادل والعقود المتبادلة. وإذا كانت الحاجات العملية قد أكدت اللغة، بالمعنى البرجوازي، ضرورة اقتصادية - قومية، فإن أولية السوق على اللغة فرضت على اللغة تطوراً مستمراً.

تفسر التحولات الاقتصادية، التي فرضتها الثورة البرجوازية، نشوء القومية وتطور اللغة القومية وصولاً إلى «الأدب القومي»، الذي يستلزم «قارئاً قومياً» موسعاً. تُشتق اللغة، في هذا التفسير، من عقود العمل و«التبادل السلعي» المصاغة بلغة مشتركة، وتُشتق من دورة العقود سوق قومية مشتركة، تترجم وحدة المجتمع الاقتصادية واللغوية. غير أن القومية، التي تبدو شفافة في تفسيرها الاقتصادي، تغدو معتمة في



تفسيرها الإيديولوجي، الذي ينزعها من زمنها التاريخي المحدد اقتصادياً ويرمي بها إلى زمن سحيق منسوج من الإشارات والرموز. ولعل الإيديولوجيا القومية، أو القومية في المتخيل الإيديولوجي، هو ما يستدعي الجهاز المدرسي، الذي يعيد إنتاج اللغة القومية والمتخيل القومي في آن. تلعب المدرسة، والحال هذه، دوراً تقنياً، إن صح القول، تنقذ فيه الأمية وتعدّ متعلمين يتمتعون بالمعرفة والكفاءة والاختصاص، ودوراً إيديولوجياً يؤسّط القومية ولغتها ويحجب زماني ميلادهما. تتراجع القومية، آنئذ، كموضوع تاريخ وتترسب في نسق من الإشارات الإيديولوجية، كأن تقول «في البدء كانت القومية»، وعن «البدء القديم» صدرت لغته، ومن البدء الذي يفوق غيره جاءت لغة لا تضارعها غيرها. تتعامل المدرسة، في دورها التقني، مع حاجات الحاضر، ويتعامل دورها الإيديولوجي مع الماضي والحاضر معاً، واضعاً في القومية، المحددة زمنياً، أزمنة قومية متعددة، منتهياً إلى «قومية متخيلة». وما دور الأدب، كما تمليه المدرسة، إلا الكشف عن روح قومية أصيلة، يفصح عن أصالتها أسلوب أدبي على صورتها.

يعيد الجهاز المدرسي إنتاج اللغة المشتركة وتعيد الإيديولوجيا المدرسية إنتاج المتخيل القومي. تبتز إعادة الإنتاج، في شكلها، علاقة «الوعي القومي» بجذوره المادية، حاجبة عقود العمل والسوق القومية والمعايير والمكاييل والمقاييس، في اصطلاحاتها اللغوية، والطرق العامة المتشجرة التي توحد «مكانياً» الوطن، وهي توحد في علاقات الإنتاج والتبادل. تنقش العلاقات المادية ويتوارى ما يستدعي الضرورات الاقتصادية ويذكر بها، تترسب القومية في اللغة، وتصبح اللغة كياناً مستقلاً بذاته، يؤمّن التواصل اليومي بين المواطنين، بلغات راقية ووضيعة ومتوسطة، ويمد المبدعين بما يخلقون منه كلاماً جميلاً.. وإذا كانت اللغة، في استعمالها اليومية، معطى بديهيّاً، يردّ إلى الاستعمال والمدرسة والتربية، فإنها، في شكلها الأدبي، معطى مفاير، مقترن بالإبداع والعبقرية والصناعة المتقنة. كأن على الأدب أن يعيد حجب اللغة، في أصولها المادية، من جديد، مشدوداً إلى لغة أخرى، لغة نوعية مصقولة متحلّلة من مراجعها الاجتماعية، أو تكاد. وهذه اللغة المكتفية بذاتها شجعت فلوبيير، ذات مرة، على حلم الكتابة الخالصة، التي تتسج مراجعها الداخلية مبرأة كلياً من المراجع الخارجية، كما لو كانت روحاً أثيرية تزهد بالجسد وتطير منه.

تنزع المدرسة، وهي تعيد إنتاج الإيديولوجيا المسيطرة، إلى التعامل مع أدب شفاف يثبت اليقين القومي ويوطد مواقعه. غير أن التناقضات الاجتماعية، التي تقبل بالأيديولوجيا المسيطرة وتتمرد عليها، تفتح على أدب جديد يقبل باللغة المشتركة ولا يقبل بها، لأنه يستند إلى حرية مبدعة قبل أن يستعمل لغة موروثية.

## 7- الرواية العربية في زمن اجتماعي مفاير :

أرسل دانييل ديفو عام 1719 بطله إلى المستقبل وأطلق جول فيرن، لاحقاً، أبطاله نحو المجهول. حين ولدت الرواية العربية، بعد انتصار «روبنسون كروزو» بقرنين من الزمن تقريباً، ذهب محمد المويلحي إلى باريس مصطحباً بديع الزمان الهمذاني، واستتجد حافظ إبراهيم في «ليالي سطوح» - 1906 - بحكيم عربي قديم. كأن الروائي الأوربي لا يتحرك إلا في اتجاه المستقبل، مختلفاً عن روائي عربي يتمسك بالأصل البعيد .

اتكأت الرواية الأوربية، في زمن صعودها، على أطروحتين أساسيتين: لا تاريخ دون حاضر تحرر من ماضيه، ولا رواية دون فردية دنيوية تضع المستقبل في الحاضر. لم تعثر الرواية العربية الوليدة على شروط صعودها، ولم يجد الروائي في ثقافته العربية ما يشرح الكتابة الروائية. كان على محمد حسين هيكل أن يستلهم في «زينب» - 1913 - تعاليم جان جاك روسو، بعيداً عن دانييل ديفو الذي استلهم فلسفة مواطنه جون لوك، وعلى فرح أنطوان أن يبسط اشتراكية فرنسية، تاركاً الفرنسي «زولا» يتعامل مع أفكار فرنسية. حين كتب لويس عوض عن «المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث»، أدرج في بحثه «قضية المرأة»، التي كتب فيها رفاة الطهطاوي، أحمد فارس الشدياق، قاسم أمين، أحمد لطفي السيد، و«الفكر السياسي والاجتماعي»، الذي تضمن: الانفجارات الثورية في مصر قبل الحملة الفرنسية، الخلفية التاريخية، عبد الرحمن الجبرتي، رفاة الطهطاوي، فارس الشدياق. ربط عوض، كما فعل في تقديمه لـ«بروميثيوس طليقاً»، بين الأدب والحقل الثقافي والوعي الحديث والقضايا التي أثارها. ومع أنه تحدث عن «الانفجارات الثورية قبل الحملة الفرنسية»، فالأسماء التي استشهد بها، باستثناء الجبرتي، الذي كان يكتب بلغة ركيكة، تأثرت كلها بالثقافة الفرنسية. لا غرابة في شرط كهذا أن تكون الرواية العربية جنساً أدبياً وافداً، وأن يقدم فرح أنطون، في بداية القرن العشرين، كتابة تهذيبيّة تدعى رواية «على سبيل التساهل»، وأن ينكر رجال الدين التقليديون اللغة الروائية، لأنها امتداد لـ«لغة العوام».

قدم عبد المحسن طه بدر في كتابه «تطور الرواية العربية الحديثة» عرضاً مجزوءاً عن الوضع الثقافي في مصر - 1870 - 1938 .، أي عن الفترة التي سبقت ولادة الرواية وواكبت تكونها القلق، إلى أن أمدها نجيب محفوظ بقواعد واضحة. يشير الكتاب إلى الشيخ التقليدي الذي يرى في الخديوي المستبد توفيق «آية من آيات الدهر» وفي العلوم الحديثة وبالاً والصحيفة بدعةً ويقصر علوم اللغة على علوم الدين.

ونقرأ أيضاً: «لم يسمح لطلبة أن يشرّحوا الجثث، سمح لهم بتشريح جثث الكلاب، ثم سمح لهم بعد ذلك بتشريح جثث النصارى والعبيد، كما قاوم علماء الأزهر ظهور صحيفة «الوقائع المصرية» بحجة أنه قد يرد فيها اسم الجلالة والنبي والقرآن، ثم يلقي بها إلى الأرض، في الوقت الذي ستطبع فيه بمداد قد لا يخلو من مادة نجسة». كان عادياً، إذن، ألاّ يفضّر رجال الدين لمحمد المويلحي «كذبه» في «حديث عيسى بن هشام»، إلا بعد أن أقرّ أنه قصد «كذباً أبيض» يراد منه خير الأمة، وأن يحجب هيكل اسمه عن روايته في طبعها الأولى، وأن يشكو كرم ملحم كرم، في عام 1928، من احتقار «الأدباء» للقصة، وأن يلخّص السوري الحلبي فتح الله المراش (1839 - 1874) أفكار الثورة الفرنسية في رواية وعظيمة عنوانها «غابة الحق»..... وفي نهاية القرن العشرين سيشكو نجيب محفوظ من اتهامه بالكفر والزندقة. عثرت الرواية العربية على أفراد يكتبونها، لا على مجتمع حديث يدعو إلى كتابتها، يعطف الرواية على اللغة القومية والإصلاح اللغوي والمجتمع المدني وحقوق المواطنة، ويرهنّ الماضي بدلاً من أن يسلف الحاضر، ويقبل بالمحتمل ولا يرقد في اليقين.

تتنمي الرواية العربية، على مستوى الكتابة، إلى زمن حدائي كوني، وتنتسب، على مستوى القراءة، إلى زمن تقليدي أو هجين الحدائنة. كأنها، رغم بطولية المتخيل والكتابة، تنتظر جمهوراً محتملاً، لم يأت بعد.

## مراجع الدراسة :

- (1) محمد المويلحي: حديث عيسى بن هشام، دار التراث، بيروت 1969، ص: 44.
- (2) إيمني نف: المؤرخون وروح الشعر، دار الحدائنة، بيروت، 1984، ص: 160.
- (3) R. G. colling wood: The idea of history. Oxford, 1966, 245 – 460.
- (4) R. Koselleck: l'expérience de l'histoire. Gallimard – Le Seuil, Paris, 1997, P: 33.
- (5) المرجع السابق، ص: 32 .
- (6) قسطنطين زريق: نحن والتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت 1981، ص: 57 .
- (7) G. Lukacs: La Signification présente du réalisme critique, Gallimard, 1960, P:30.
- (8) L. Niethammer: Posthistoire, verso, London, 1992, PP: 62 – 68.
- (9) Koselleck: P: 39
- (10) المرجع السابق، ص: 44 .
- (11) E. Balibar: La philosophie de marx. La découverte, Paris, 1993, PP:83 –86.

- (12) Centenaire du capital. Collectif. Mouton. Paris, La Haye, 1969 PP: 73 –75.
- (13) إيان واط: نشوء الرواية، وزارة الثقافة، دمشق، 1991، ص: 22 – 25 .
- (14) E. Auerbach: Ecrits sur Dante. Macula, Paris, 1998, P: 186.
- (15) إيريش أويرباخ: محاكاة، وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ص: 298 .
- (16) G. Jean: Le roman. Le seuil, Paris, 1971, P:111.
- (17) والتر ألن: الرواية الإنجليزية، مشروع النشر المشترك، بغداد - القاهرة، بلا تاريخ، ص: 54 .
- (18) M. Bakhtine: l'oeuvre de françois rabelais, Gallimard, 1970, PP: 63.
- (19) المرجع السابق، ص 104.
- (20) B. Baczko: rousseau. Solitude et communauté, mouton, 1970, P 157.
- (21) ميرسيا إيليا: أسطورة العودة الأبدية، وزارة الثقافة، دمشق، 1990، ص: 23 - 33 .
- (22) J. Attali: Histoire du temps, fayard, Paris, P: 125.
- (23) أويرباخ: محاكاة، مرجع سبق ذكره، ص: 308.
- (24) مارشال بيرمن: حدائث التخلف، كنعان، دمشق، 1993، ص: 85 .
- (25) G. Jean: P: 58 – 59.
- (26) جورج جان، الرواية، مرجع سابق، ص: 57 .
- (27) رولان بورنوف: عالم الرواية، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1991، ص: 121 .
- (28) إيان واط: مرجع سابق، ص: 12 .
- (29) Magazine Littéraire No: 387 – mai 2000.
- (30) فرنسيس فتح الله مراش: غابة الحق، دار المدى، دمشق، 2001.
- (31) P. Macherey: Pour une production Littéraire, Maspero, Paris, 1971, PP: 190 – 195.
- (32) Michael Nerlich: ideology of adventure, university of minnesota press, 1987, PP: 260 – 114.
- (33) Felix S. A. Rysten: False prophets. University of miami press, Florida, 1972, PP:92 – 114.
- (34) ( إيان واط: مرجع سابق، ص: 44 – 79 .
- (35) المرجع السابق، ص: 44 – 79 .
- (36) Peter burger: La prose de la modernité, Klinckseick, Paris, 1994, P:258.
- (37) أورباخ: محاكاة، ص: 525 – 537 .
- (38) Nelly wolf: Le peuple dans le roman françai de zola à céline p.u.f, Paris, 1990, P:5.

- (39) Cité par g. Jean, P: 173.
- (40) لويس عوض: المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، 1963 .
- (41) عبد المحسن طه بدر: تطور الرواية العربية الحديثة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، لا تاريخ، ص: 29 .
- (42) المرجع السابق، ص: 19 .
- (43) الدكتور محمد يوسف نجم: القصة في الأدب الغربي الحديث، دار الثقافة، بيروت، 1966، ص:34 .
- (44) Renée Balibar: le français national, Paris, 1974.
- (45) Renée Balibar: les français fictifs, Paris, 1974.
- (46) B. Baczko: les imaginaires sociaux, Paris, 1984.
- (47) EUROPE: No: 463 – swift: a vant, Pendant, après Gulliver

## الرواية العربية: الولادة المعوّقة في التاريخ المفيد

«لا رواية بلا ديمقراطية ولا

ديمقراطية بلا رواية»

مارت روبير

صعدت الرواية الأوروبية علاقة حداثية في جملة علاقات اجتماعية حديثة، وتعيّنت مستوى في كل اجتماعي، تتقاسم مستوياته أزمنة تاريخية متساوية، أو شبه متساوية. كان في مرجع الرواية، داخلياً كان أم خارجياً، علاقات اجتماعية أنتجتها برجوازية منتصرة وهي تنتج ذاتها طبقة قائدة مهيمنة. تكشفت هذه العلاقات الحداثية في مجموع من المقولات يتسع لـ: المفرد الذي أصله فيه، الحاضر الذي هيأ ذاته مرجعاً للأزمنة، المجتمع الحوارية الذي استولدت المساواة، الدولة - القومية التي توحد المجتمع لغة وثقافة، تعددية المعارف المتحاورة المتجددة، الاحتفاء بالواقع المتحرّر وأسئلته الدنيوية، المتخيل الذي يخاصم المفرد ويخلق مجتمعاً بصيغة الجمع، الشعور بالزمن والتعامل مع العارض والمتغير وسريع الزوال، العقل الطليق الذي فارقه اليقين، الاحتفال بالنسبي والمتعدد والمجزوء، اللغات الاجتماعية التي لا مركز لها، القارئ الذي أنتجته المدرسة والمؤسسات والسوق الثقافية ...

في زمن تاريخي آخر، خلفه الزمن الأوروبي المنتصر وراءه، ولدت الرواية العربية وحملت معها آثار زمنها. أدرج الزمن المنتصر ما عداه في «الزمن العالمي»، وهو زمن أوروبي بامتياز، وأبقى على الزمن العربي في «مكانه»، يبحث عن أفق أضاعه، أو عن أفق لم يلتق به بعد. أجهضت هذه «العالمية»، وجوهرها السيطرة والإخضاع، حادثة عربية محتملة، واستولدت أخرى هجينة، تمس ظواهر الأشياء وتترك البنية الاجتماعية التقليدية على حالها. بسبب ذلك، لم تظفر الرواية العربية، في زمن ولادتها الأولى، بمرجع خارجي يصيرها رواية، ولم تتمتع بمرجع داخلي يُعالن باتساق داخلي.

ولدت الرواية العربية مزوّدة بإعاققة مزدوجة، فهي أثمر متأخر لـ«الأدب العالمي»،

الذي هو صورة أخرى عن «الزمن الأوروبي»، الذي شاءته الإرادة المنتصرة أن يكون «عالمياً»، وهي كتابة وافدة إلى حقل اجتماعي لم يعرف «نثر المجتمع البرجوازي». تشير الولادة القسرية في هذه الحال إلى عنصرين: جنس أدبي حدائثي وافد يفتقر إلى فضاء ثقافي أدبي ملائم له، ونخبة ثقافية أيقظها التغيير فافتحت على جديد ملتبس، وحاورته مثقلة بالفتنة والاضطراب .

يؤرخ ميلاد الرواية العربية، اصطلاحياً، بمبتدأ القرن العشرين، الذي شهد ظهور عمل محمد المويلحي وأعمال لاحقة. يبدو التحديد، للوهلة الأولى، ميسوراً وله شكل البداهة، ويعتريه الاضطراب آن تأمله والتعرف عليه. إن زمن ولادة الرواية العربية هز زمن غياب شروط الكتابة الروائية. ونص الكواكبي «طبائع الاستبداد»، كما نص الإمام محمد عبده «الإسلام بين العلم والمدنية»، آية على الشروط المرغوبة الغائبة. وتصبح الصورة أكثر وضوحاً عند قراءة أعمال روائية متلاحقة، تبدأ من مبتدأ القرن وتمتد إلى منتصفه تقريباً. فهذه الأعمال، ولا تعوزها الشرعية، تنجز وظيفتين مترابطتين: تضيء المرجع الخارجي، أي الواقع الاجتماعي بلغة واقعية، الذي فاتته الحدائث التاريخية ولم تغيره الحدائث الهجينة، وتعالن بالإعاقة الداخلية التي تحايث المرجع الروائي الداخلي، مبيّنة أن رواية المجتمع الذي أخطأ حدائثه تخطئ كثيراً في بناء العلاقات الروائية. كأن المجتمع التقليدي علاقة داخلية في جنس أدبي وافد، أراد أن يكون حدائثياً .

### 1 - الولادة المعوّقة : الكواكبي وإضاءة أولى :

حين كان محمد المويلحي، في مطلع القرن العشرين، يحاول جنساً كتابياً ينوس بين الرواية والتأريخ، كان عبد الرحمن الكواكبي (1849-1902)، الذي ألجأ الاضطهاد العثماني إلى مصر، ينشر كتاباً كلّفه حياته يدعى: «طبائع الاستبداد». ما كان «بيان الإنسان الحر»، الذي هجس به صاحبه ثلاثين عاماً، تغرباً فكرياً أمّلته فتنة الغرب، بل شهادة فريدة على استبداد لا يقل تفرّداً. توزّع هاجس التقدم على المنفي الحلبي وعلى صاحب «حديث عيسى بن هشام»، وتقاسما معاً مفارقة مؤسسية، فأحدهما كان يقترب من الكتابة الروائية، وثانيهما كان يبرهن عن غياب شروطها. أضاء الرجلان، بشكل مختلف قولاً يتداوله دارسو الرواية: «لا رواية بلا ديمقراطية ولا ديمقراطية بلا رواية».

رأى الكواكبي إلى صفات المستبد المتعددة: فهو «جبار، طاغية، حاكم بأمره، حاكم مطلق...»، يتصرف بحقوق الناس بالمشيئة، ويصرف شؤونهم بلا رقيب، يتلف الرقابة ومن يطالب بها، ويحتفي بالأوغاد والمتسفلين، بلغة الثائر الذي قضى مسموماً.

أما نقيض المستبد فحكومة تتجاوز الأفراد: «عادلة، مسؤولة، مقيّدة، دستورية...»،  
و حين عاين المستبد بهم قال: «أسرى، مستصغرون، بؤساء، مستتبّتون...»، في مقابل نوع  
من البشر مختلف أهله: «أحرار، أباء، أعزاء، أحياء...»، يحققون إنسانيتهم بحقوق  
وبواجبات إنسانية متساوية .

تأمل الكواكبي دلالة الاستبداد في حقول مختلفة: الدين، العلم، المال، المجد،  
التربية، الأخلاق، التمدن.. ووقف على آثاره التي تردّ المجتمع الحي إلى مقبرة  
جماعية، كأنّ الاستبداد، الذي يشرحه تاريخه الداخلي دون إضافات خارجية، خالق  
رهيب، يختلس من المستبدّ بهم طبائعهم الأولى، ويلقّنهم طبائع مغايرة، تقول بولادة  
جديدة. تصيرّ الولادة القاتلة الحاكم والمحكوم وما بينهما مسوخاً، تشبه البشر وما هي  
بالبشر، وترى في الحر مارقاً رجيماً. كأنّ يصبح الحاكم: «خفاشاً يصطاد هوام العوام  
في ظلام الجهل، أو ابن آوى يتلقف دواجن الحواضر في غشاء الليل»، وأن يغدو  
المحكوم «كالغنم درأ وطاعة، وكالكلاب تذلاً وتملقاً»، وأن يتحول مستشار المستبد إلى  
«مصحف في خمارة أو سبحة في يد زنديق».

يتجلى الاستبداد في الخوف المعمّم، إذ الحاكم يتطيرّ من المجتمع كله، وإذ  
المحكوم يتطيرّ من الحاكم والمجتمع في آن. وما «المستتبّت» الذي يتحدث عنه  
الكواكبي، إلا الأسير الخانع، الذي اقتلعه خنوعه من الجنس البشري، وألحقه بأجناس  
أخرى. هناك أبدأ انتقال من طبيعة إلى أخرى، يستلزم القمع والإكراه زمنياً ويجري  
طبيعاً ميسوراً، بعد زمن. ومع أن الكواكبي أجهد فكره الثاقب في تبيان المقدمات  
والنتائج وما يصل بينهما، فما جاء به يُكثّف، بإجحاف كبير، في عناصر ثلاثة، تلازم  
النظام الاستبدادي وما اقترب منه، مثل النظام الأبوي والجماعة العضوية.. وأول هذه  
العناصر وأكثرها شيوعاً: أولوية الكل على الأجزاء، التي تنتهي إلى أولوية المتسلط  
على السلطة، والسلطة على الجماعة، وأولوية الجماعة على الفرد...، فإن تأمل العقل  
العلاقة بين الاستبداد والثبات، وقع على أولوية الماضي على الحاضر وعادات الجماعة  
على الجماعة، وصولاً إلى أولوية اللغة على مواضيعها .

يتكشّف المستبد، الذي لا يدع خارجه شيئاً، كُلاًّ يمحو الأجزاء التي خارجه،  
يضعها داخله لا يترك لها رغيماً ولا فضيلة، يُشخّصُ السلطة وتتشخصن السلطة فيه،  
يجسد الدين والهدى ولا يتجسدان خارجه، يعلن عن العلم والمال والمجد ويُسْتَعْلَنُون  
به. ولعل سعي الخطابة المستبدة إلى البرهنة عمّا لا يمكن البرهان عنه، هو ما يحوّل  
لغة الاستبداد إلى بلاغة فارغة، ذلك أنها لا تملك رصيماً لغوياً للفجور الذي تقول به.



لذا تكون لغة النثر، التي توحد بين الكلمات ومراجعتها، نقيضاً لبلاغة الاستبداد، بقدر ما تكون الدولة التي تحكمها القوانين نقيضاً للنظام الذي يعبث به «الرجال». تمحو البلاغة الواقع وقد استحال إلى كلمات، ويلغي المستبد أجزاء تدعى ب: الرعية .

يمثل فساد الإنسان وقصوره العقلي والمعنوي العنصر الثاني، الذي تروّج له بطانة المستبد المتسفلة، بلغة الكواكبي. ينطوي الزعم على ملامح لاهوتية تم تبخيسها، وعلى غايات سلطوية قديمة متجددة. يكون الإنسان في الملامح الأولى قريناً للخطيئة، يحتاج إلى من يقومه ويهديه، وفي الحالة الثانية قاصر عاجزاً، يعوزه من يسيره ويضبط خطواته. وهذه الثنائية، التي تخترع التعظم والتصغير، هي التي حملت الكواكبي على توصيف السلطان بـ«المتآله»، الذي يفدق الحكمة على السماء والأرض، وعلى وصف الرعية بـ«الأنعام والهوام والأغنام»، التي «أشقت» حاكمها بصغار لا ينتهي. يفصح الفكر الذي يعبث بالجوهر الإنساني عن عدااء لما هو سويّ في الطبيعة الإنسانية وخارجها، رد عليه الفكر الإنساني منذ زمن طويل. فقد قال هذا الفكر بحقوق الإنسان الطبيعية، التي تقرن الإنسان بحالة أولى من الحرية الطبيعية، وتعين الحرية الإنسانية معطى طبيعياً أولياً، لا ينبثق عن المؤسسات والسلطات والأنظمة، التي يقتصر دورها على تأمين الحماية والأمان، متوسلة «عقداً اجتماعياً»، تنجزه مجموعة من البشر الأحرار. وعلى هذا، فإن ما يصل بين حق الإنسان في الحرية ومبدأ العقد الاجتماعي فرد حر سابق على المجتمع، أو جزء سابق على الكل، لا يأتلف مع تصور مستبد، يبدأ بكل «فوق الزمن»، تخضع له أجزاء لا زمن لها.

يساوي العنصر الثالث، المشتق من العنصرين السابقين، بين السلطة وشخص المستبد، وبين الأخير وملامح المطلق. وعن المطلق، الذي ضمّ بين أعطافه الثبات والكمال، يصدر الفصل النوعي الذي لا بدّ منه بين الحاكم، الذي لا يُسأل، والمحكوم الذي لا حقوق له. فمن يسأل غيره ويراقبه يشبهه في الكيف ويساويه في الحقوق والواجبات، على خلاف الرعية المستبد بها، التي يلتبس عليها الفرق بين «الإله المعبود بحق والمستبد المطاع بالقهر»، ولا حق لها في مساءلة من يسوسها: «لانتفاء النسبة بين عظمتها ودناءتها». ينفي التصور القائل بـ«الإله المعبود»، مبادئ الحرية والمساواة والإبداع، ويوطد في الإنسان شعوراً بالنقص والعجز والغباوة. وما الانحطاط، الذي يلازم مجتمعات الاستبداد، إلا تتويج لمعادلة غريبة بغيضة، تضع الحرية كلها في يد فرد وحيد، وتوزع العبودية على كل ما تبقى.

تستولد العناصر الثلاثة ديمومة التقليد وإكبار الإتياع وبداهة الخضوع، منتهية

إلى مجتمعات مقوّضة، ضُربت عليها المذلة والمسكنة وتطبّعت، وقد «توالّت عليها القرون والبطون»، بالطباع السافلة، التي أنستها معنى الحرية والاستقلال. «وقد تنقم على المستبد نادراً ولكن طلباً للانتقام من شخصه لا طمعاً للخلاص من الاستبداد، فلا تستفيد شيئاً إنما تستبدل مرضاً بمرض...». يشتق الكواكبي من طبائع المستبد، إن طالت واستقرت وتوطدت، طباع المستبد بهم، ويشتق من طبائع الاستبداد، وتلفّ الطرفين معاً، خراباً مفتوحاً وبواراً لا ينتهي. كأن الاستبداد لا يصبح أصلياً إلا بديمومة متطاولة، تلغي ما كان من طبائع قبل وصول المستبد، وتعيّن وصوله بدءاً مطلقاً وولادة نوعية تجب ما سبقها من ولادات. حين يعالج الكواكبي: «الترقي والاستبداد»، يستهل حديثه بالحركة الدائبة التي تعارض الثبات والتثبيت: «الحركة سنة عاملة في الخليقة دائبة في شخوص وهبوط، فالترقي هو الحركة الحيوية أي حركة الشخوص، ويقابله الهبوط وهو الحركة إلى الموت أو الانحلال أو الاستحالة أو الانقلاب».

يحيل الاستبداد على الاستتقاع والأرواح الميتة، ذلك أن أولوية الكل على ما تبقى تمسخ الأجزاء إلى كل قوامه التماثل والموت. كتب نوربيرتو بوبيو: «نلمس في التيارات الفكرية التي تقف في وجه النزعة العضوية (التي تقول بأولوية الكل على الأجزاء) قدراً متزايداً من التأكيد على الفكرة القائلة بأن التناقض والتعارض بين الأفراد والجماعات (بل وبين الأمم حيث تعتبر الحرب عراباً خيراً للشعب وفضائله) هي فكرة مفيدة لأنها تشكل الشرط الضروري لتقدم البشرية على الصعيدين السياسي والأخلاقي». ينطوي مفهوم التناقض على الحركة والصراع والانقسام، وعلى ما يحتفي بالأجزاء المتصارعة، وما يشجب الكل والشروط التي تحفظه موحداً. ومهما تكن الدلالات الثاوية في مفهوم التناقض، فإن فيه ما يرد إلى الكل التقليدي المأخوذ بالمحاكاة الصماء، وإلى الجزء المتمرد الذي يواجه الإتياع وعادات القبول. والفرق بين الطرفين هو ما يفسر موقف مشايخ السلطة العثمانية، وهم وجه آخر لتجار السلطنة، من مسرح أبي خليل القباني في دمشق، في نهاية القرن التاسع عشر، كما أظهر سعد الله ونوس في دراسة نيّرة. فقد رفض مشايخ السلطة المسرح، لأنه يساوي بين البشر ويرفض المراتب، يسخر وينقد ويسائل، مما اعتُبر تطاول من العامة على الخاصة، وتجرؤ من العوام على السادة. وأعاد بعض رجال الدين في القاهرة ما قام به مشايخ دمشق، حين وشى بـ «محمد المويلحي»، إلى والده، بأنه يكتب ما يستخف بقواعد «الأدب» الموروث، ويستأنس بـ «أدب العوام»، كما أشار الراحل الكريم علي الراعي، في كتابه عن بدايات الرواية المصرية. والواضح، في الحالين، هو الفرع من فكرة الجديد في ذاتها، التي تتمرد على القديم الثابت، والاعتقاد المفزوع بأن من يتجرأ على السلطتين «الأدبية

واللغوية» يتناول، لاحقاً، على ما يتجاوزهما.

تنتهي تصورات المجتمع المستبد، الموزعة على الثبات واليقين والتقليد، إلى الخوف من فكرة الحرية، التي تعني أولوية الحركة على الثبات والأجزاء على الكل والتساؤل على اليقين. ولعل الفرق بين الكل والأجزاء، وهو وجه آخر للفرق بين الاستبداد والحرية، هو ما يؤكد الأجزاء موضوعاً للمعرفة والاكتشاف، وموقعاً للحقيقة المشخصة. فلا وجود لكل حقيقي إلا في الأجزاء التي تكوّنه، ولا معرفة ترجى من كل مجهول الأجزاء، ولا ارتقاء إلا بأجزاء راقية تصوغ الكل مجزئاً. والأجزاء، في هذا كله، صنو الحرية، مثلما أن معرفة الأجزاء آية على المعرفة الحرة، وأن الاهتمام بالأجزاء اعتراف بالمفرد الإنساني، الذي لا يرد إلى غيره. تعود مرة أخرى تلك الجملة القصيرة اليسيرة الخطيرة، بلغة طه حسين، التي تقول: «لا رواية بلا ديمقراطية ولا ديمقراطية بلا رواية»، كاشفة عن احتفاء الرواية بالأجزاء التي لا تعرف المراتب، وواشية بالتصور الساذج، الذي يختصر الرواية إلى معرفة القراءة والكتابة وتكثير الحكايات. كتبت فرجينيا وولف في مقالتها «الرواية الحديثة» المنشورة في عام 1919: «ومهما يكن من أمر، فإن المشكلة التي تواجه الروائي في الوقت الحاضر، وكما يخيل إلينا أنها كانت تواجهه في الماضي، هي التوصل إلى وسيلة تكفل له حرية الكتابة فيما يختار أن يكتبه. لا بد أن تكون لديه الشجاعة ليقول أن ما يهمه لم يعد «هذا» بل «ذاك»، ومن «ذاك» فقط عليه أن يبني عمله». تتحدث وولف عن الحرية والشجاعة وتجدد المواضيع، مكتفية بحرية الكتابة، التي يصيرها «المجتمع العربي» إلى علاقة مؤودة بين علاقات ممنوعة أخرى.

تدير وولف حديثها في «مجتمع آخر» أتاح له التمدن، بلغة الكواكبي، أن يتحدث عن الحرية، بصيغة الجمع، على خلاف المجتمع الراكد، الذي أخطأ الاختصاص في الحقول المختلفة، واحتفظ بالكل الذي يمحو الأجزاء. والحرية الجزئية التي تعطفها الروائية الشهيرة على حريات جزئية أخرى، صورة عن مجتمع تتساوى أجزاءه في الحقوق والواجبات أخذ، منذ زمن طويل، صفة معينة هي: «المجتمع المدني»، الذي لا يزال اختصاصاً أكاديمياً لا أكثر في العالم العربي.

تضيء الأفكار السابقة، ربما، العلاقة بين الجنس الروائي، كجنس أدبي حديث، والمجتمع المدني، وهو مقولة حديثة أخرى. قال اليكسيس دو توكفيل (1805-1859): «لا يجوز لنا قط أن نتوقع انبثاق حكم ليبرالي، نشط وحكيم من أصوات شعب من العبيد». بإمكان القارئ أن يعيد صياغة القول، من وجهة نظر الجنس الروائي، كأن

يصبح: لا يُستولد المجتمع المدني من مجتمع للعبيد، ولا الوعي الروائي من ثقافة تقليدية تلغي الأجزاء. ومَنْ يهمل الأجزاء قديم، مأخوذ بالوعي الذي يرى في محاكاة القديم سنة وفضيلة وهدى. كتب الكواكبي، الذي وشى به الشيخ أبو الهدى الصيادي الذي وشى بعبد الله النديم، وهو يصف شعباً «شرقياً» يجافي الحركة: «كأنكم خلقتم للماضي لا للحاضر: تشكون حاضركم وتسخطون عليه، ومن لي أن تدركوا أن حاضركم نتيجة ماضيكم»، الذي يستجير به من يتطير من الكتابة الروائية.

## 2 - الولادة المعوقة : محمد عبده وإضاءة ثانية:

اتخذ الكواكبي من الاستبداد التام أداة نظرية تُفسر أحوال المستبد الذي خلق رعيته، وأحوال الرعية التي ألفت الاستبداد واطمأنت إلى المرجع الأعلى. في الفترة ذاتها كان الإمام المصري محمد عبده (1849-1905) يفسر استبداداً آخر، لصيقاً بالأول وأثراً له، دعاه بـ: الجمود. انطلق الشيخ السوري من السلطان اللامقيد وانتهى إلى آثاره، وتوقف الإمام المصري أمام رذائل التربية المستبدة. ليس بين الاستبداد والجمود من فرق كبير، وإن كان التعبير الثاني أهون وقعاً وألطف مسمعاً ولا تتقصه المراوغة.

نشر وزير الخارجية الفرنسي هانوتو، في صيف 1900، رأياً في المسلمين، قرّر فيه أن الإسلام معتقد يحول بين معتنقيه وسبل المدنية، وأن في الفكر الإسلامي ما يصادر حاضر المسلمين وعقولهم. لم يكن حديث الفرنسي دينياً، وإن كان فيه ما يشرح التقدم الأوروبي بالانعتاق من القيد الديني وتأخر المسلمين بالتقيّد بالديني الموروث والذوبان فيه. رد الإمام عبده على الرأي الفرنسي، مقرأً بجمود المسلمين ومبرئاً الإسلام الأصلي من التهم المنسوبة إليه. وعثر على حجته في مسلمين أعرضوا عن دينهم الحقيقي واعتنقوا إسلاماً زائفاً، وفي علماء مسلمين جهلوا معنى العلم والإسلام معاً، وحين تقصّى أسباب خيبة المسلمين وبوار ديارهم وقع على أكثر من سبب، أولها «استعجام» الإسلام واستسلام المسلمين لبدع غريبة وافدة من أقوام أخرى، أفسدت روح الإسلام وذهبت بصفائه وعبثت بنقاائه، فعاد ديناً غريباً ظاهره الإسلام وجوهره أخلاط من ديانات أخرى. أما ثاني الأسباب فمرده علماء انحطت همهم وانطفأت قلوبهم وركبهم الجهل والكسل والجشع، كأن يحتكر أحدهم العلم ولا ينفع به أحد غيره، أو أن يتوسل به منصباً ووظيفة، أو أن يستثمره لما يجزيه ويتلف آخرين. يتلو هذين السببين عبث السياسة العابثة، تلك الفاسدة الكريهة المفسدة، التي تخرب عقول العامة بدين ما هو بالدين، وتحبّب إليهم الترهات والشعوذة وإكبار التقليد الأعمى

واستسهال التكفير. أدت هذه الأسباب، التي تستتصر الجهل وتصره، إلى عقل المسلم المنقلب، الذي يطمئن إلى الجهل ويطمئن الحاكم الجاهل، ذلك أن «الفوغاء عون الغاشم وعون الظالم».

صدر الجمود الذي هجاه محمد عبده في كتابه «الإسلام بين العلم والمدنية» عن الاعتقاد بأن من تقدم في الزمن يفضّل من تلاه، وأن على المتأخر أن يقول بما يقول به سابقه. وبلغ الجمود ذروته حين رأى في الحاضر ضلالاً خالصاً، وفيمن يسائل الماضي مارقاً بامتياز: «إقامة الحرب على كل من حاول أن يزحزحهم إصبعاً عما كان عليه سلفهم، وإن كان في البقاء عليه تلفهم، وما عليه الحال اليوم في حكومة المغرب من الغلو في التعصب، والمعاقبة بقطع بعض الأعضاء في شرب الدخان، أو القتل في كلمة ينكرها السامعون، وإن أجمع عليها المسلمون الآخرون.. ص:103». اخترع الوعي الديني الجهول السلف، وعينه امتداداً لحاضر جامد بثيس، محوّلاً الجمود إلى دين والماضي المخترع إلى عقيدة. التبس الجهل بالدين، وأنتج ديناً جاهلاً، يقصّر عن وعي أحوال السلف وأحوال الخلف معاً.

أنتج المقدس الزائف آثاراً تقوّض الفرد والمجتمع، عناوينها قدرية تمحو العقل وترتاح إلى الإرادة الإلهية، وتلغي الفعل وتطمئن إلى الإرادة الحاكمة، تُرسل المؤمن إلى فرائضه المتواترة، بعد أن أقام حلفاً مقدساً بين إرادة السلطان والإرادة الإلهية، وأبرم معاهدة بين الجهل والدين لا يعوزها التقديس. إضافة إلى ذلك ارتاح الوعي البائس إلى مقولة فساد الأزمنة التي تقول: إن ما كان هو سيّد الأزمنة وما سيكون باطلاً لا خير فيه، وعلى المؤمن أن ينتظر الحق في نهاية الزمن، لأن «الشرك مهزوم لا محالة». ولعل هذه القدرية القاتلة، التي تتسبب إلى الإسلام مزايا ليست منه، فرضت على الشيخ محمد عبده، وهو يندد بالجمود، لغة غاضبة زاجرة مدويّة، تُذكّر بما جاء على قلم الكواكبي وهو يدين الاستبداد، كأن يقول: «تقليد أعمى، عظم سلطان الهدى، بدعة اليأس، العدوان على الدين، التفرير بالمساكين، جيش المضللين، تعاون ولادة البشر، يأس يجاور العجاوات، أركس الناس في الضلالة.. إلى أن يقول: أصبح الرجل يرتكب في وسائل العبادة أقبح المنكرات في الدين وإذا دعي إلى ترك المنكر نفر وزمجر وأبى واستنكر.. ص:114».

ينتهي الجمود، صراحة أو ضمناً، إلى نتائج ثلاث: عبادة السلف الذي حرّر من سياقه، وعين مقدساً لا زمنياً، نبذ الحاضر وتكفير الجديد والقائلين به، توطيد الجهل المتدينّ علماً للعلوم، يقضي بما يعرف وبما لا يعرف متوسلاً «فتوى» جاهزة. تفقد

المعارف شروط وجودها في عملية استبدال منحدر، سائرة من العقل إلى نقيضه، ومن الفضول القلق إلى اليقين التام، ومن الاختلاف المتحرك إلى التجانس الراكد. هكذا يأخذ النقل الجاهل موقع العقل المتسائل، والدليل الفقهي مكان البرهان العقلي، والقول المتعصب المكفر مطارح التساؤل والانفتاح. حين يتحدث محمد عبده عن العلم الصحيح الذي يئده المشايخ الزائفون، يقول: «أي عدو لهؤلاء أشد من العلم الذي يعرف الناس منزلتهم ويكشف قبح سيرهم؟ فمالوا على العلم وصديقه الإسلام ميلتهم، أما العلم فلم يحفلوا بأهله، وقبضوا عنه يد المعونة، وحملوا كثيراً من أعوانهم أن يندرجوا في سلك العلماء وأن يتسربلوا بسرابيله، ليعدوا من قبيله، ثم يضعوا للعامة في الدين ما يبغض إليهم العلم ويبعد بنفوسهم عن طلبه، ودخلوا عليهم وهم أغرار من باب التقوى وحماية الدين.. ص: 107». وفي شروط كهذه، تعتبر الفيزياء والرياضيات والكيمياء من علوم الكفرة والترجمة هرطقة والجامعات مناوأة للإسلام وتأمرا عليه، وتستثير فكرة إدخال علم تقويم البلدان (الجغرافية) إلى الأزهر الاستهجان والريبة، ويحتاج العلم الجديد، مهما كان نوعه، إلى فتوى دينية تجيزه، ذلك أن الجهل المتدين علم للعلوم. ولن يكون حظ اللغة العربية أفضل من حظوظ غيرها، بعد أن اختصرها الجمود إلى نسق من الكلمات الثابتة: «أول جناية لهذا الجمود كانت على اللغة العربية وأساليبها وآدابها.. .. فلما لم يبق للمتأخر إلا الأخذ بما قال به المتقدم، قصر المحصلون تحصيلهم على فهم كلام من قبلهم، .. وقالوا نعوذ بالله أن تذهب عقولنا إلى غير ما ذهب إليه متقدمنا، وأرغموا عقولهم على الوقفة فيصبيه الشلل.. ص: 109». يستبين الجمود في إلغاء الزمن، إذ الزمن متصل متجانس مكتف بذاته، وفي تعطيل العقل، إذ ما جاء من الأزمنة قال بحقائق الأزمنة اللاحقة. يسير الزمن لا انقطاع فيه ولا فواصل، ويوازيه إنسان معطوب لا يتقاطع معه. تتشكل بين الطرفين مسافة قاتلة، ذلك أن الإنسان الثابت يغرق، دون أن يدري، في رمال الأزمنة المتحوّلة، متوسلاً الوهم الذاتي طريقاً للخلاص ومطمئناً إلى ثقافة الأدعية. فالإنسان يتطور ويرتقي بتصالحه مع الزمن المتغير واندراجه فيه والتنقيب عن أسئلته، والفكر يولد من ارتباطه الوثيق بالتجربة المشخصة المعيشة. بل أن إمكانيات الفكر تُستعلن طليقة في التمرد على المعروف وفي مواجهة الغامض المجهول، لأن ترويض المجهول فصل بين المعلوم الزائف والمعلوم الحقيقي.

واجه الإمام محمد عبده الجمود الديني بتسامح عقلائي، يصالح بين المعرفة والإيمان وبين الإسلام والوقائع المعيشة. والتقى، وهو يشتق الاستبداد من الجمود، نظيره الكواكبي، الذي أدرك أن الحركة شرط التقدم والارتقاء، وأن الاستبداد والجمود

اسمان لموضوع وحيد . هناك أبداً مرجع متعال يمسح ما عداه . ولهذا يحوّل الفكر الديني الجامد الوجود كله إلى جوهر ديني، فتصير العلاقات الاجتماعية المختلفة علاقات دينية، وتصبح وسائل الإنسان وأسئلته وغاياته دينية بدورها، كما لو كان ما سبق الدين أو خالفه لا وجود له . والسؤال هنا هو التالي: إن كان الوجود الإنساني دينياً كله، فما هو اللاديني؟ أو: ما هي ضرورة الديني إن كان الوجود دينياً كله؟ إنها بلاغة الجمود التي تحشر التنوع في ثنائيات مجردة باترة: الكفر والإيمان، المسموح والممنوع، المقدس والمدنس، الظاهر والباطن ..

تبشر الثنائيات المطلقة بالمساواة المطلقة، فالعلاقات دينية كلها وصفة المؤمن تلف البشر جميعاً . غير أن في المساواة المطلقة ما يخبر عن تهافتها، منذ أن احتفت بـ«الإيمان» المجرد وأعرضت عن العمل واكتفت بـ«الشفهي» وزجرت الاختبار . يضيء الفرق بين المجرد والعياني الفرق بين المساواة الحقيقية في الخطاب العقلاني والمساواة البلاغية في خطاب الجمود . فالمساواة الأولى تقول بأفراد مستقلين يتساوون في الحقوق والواجبات، ويتساوون في اقتراحاتهم المجتمعية المختلفة بغية تطوير الحقوق والواجبات . ولهذا تحيل المساواة على السياسة، والمساواة السياسية على التقدم والمستقبل . وهو ما لا يتألف مع تصور يمحو الشخص بالمجرد، ويرى المستقبل عودة إلى الماضي، ويستتكر السياسة في إحالاتها المختلفة .

تقول حنا أرندت: «من وجهة نظر سياسية، فإن صيرورة الحداثة هي صيرورة الديمقراطية». ينطوي القول على مقولات ثلاث تقبل بتبادلية العلاقات، فلا حداثة بلا سياسة، ولا سياسة بلا ديمقراطية، مما يؤكد الحداثة والديمقراطية علاقتين داخليتين في حقل السياسة . بيد أن تأمل المقولات يردّها إلى إنسان حر يساوي غيره، كما لو كان الإنسان الذي أصله في استقلاله أصلاً للمقولات الحداثيّة جميعها . ولذلك يواجه الفكر الجامد الإنسان المستقل بتهمة: البدعة، التي تتهم من يجيء بما لم يعرفه السلف بالمروق والهرطقة، فإن أمعن في «ضلاله» سقط عليه التكفير، الذي يخرج من «الكل الديني» إلى خلاء لا اسم له، طالما أن الديني يخترق ظاهر الوجود وباطنه .

تبدو الرواية في التصوّر العقائدي، المطمئن إلى البدعة والتكفير، «فتنة» لغوية متدهورة، غريبة عن مآثور الأجداد، الذين عرفوا سير الأبطال والحكايات المقدسة .

### 3 - فرح أنطون : فتنة الغرب والأصل الوافد :

أصدر فرح أنطون في مدينة الاسكندرية، عام 1903، روايته الثانية «الدين والعلم

والمال»، أو «المدن الثلاث»، التي أضاف إليها المنفلوطي، في إحدى مقالاته، مدينة رابعة دعاها: «مدينة السعادة». تناول أنطون (1874-1922)، الذي أعجب به المنفلوطي، ثلاث قضايا اجتماعية - فلسفية، وزّعها على مدن ثلاث متجاورة هي: مدينة أصحاب المال، الذين يفصلون بين الإحصاء البارد ومبادئ الأخلاق، ومدينة العلماء الذين يؤمنون بالعقل وبالعدل المؤسس على أحكام عقلانية، ومدينة رجال الدين، الذين يباركون الإحصاء البارد ويتخمون الأرواح الجائعة بالوعود الكثيرة. تختلف المدن باختلاف أهلها. ينتشر الهدوء في عالم المكتبات والعقول المفكرة، وتخيم السكينة فوق أهل التقوى والهداية، وتضرب الفوضى مدينة المال، التي يستغل فيها من يملك من لا يملك. بيد أن تجاور المدن يملئ على المدينتين الهادئتين إطفاء الحريق في المدينة الثالثة، فيقول أهل العلم بتوزيع للثروة أكثر عدالة، ويشجب رجال الدين جشع الفقراء الذي لا ينتهي.

تشير رواية أنطون، التي تضع المقولات المتقاطعة في مدن منفصلة، مجموعتين من الأسئلة: تسائل الأولى منها بنية الرواية الإيديولوجية ومراجعتها الفكرية، وتتوجه الثانية إلى ما خارج النص، إن صح القول، الذي يشير إلى بلد مستعمر، هُزم فيه العرابيون وثورتهم الوطنية، قبل عشرين عاماً تقريباً. تحتشد الرواية بقضايا تحررت، ظاهرياً، من المكان والزمان، واحتفظت ضمناً بما يصرح بهما. وإذا كان في التحرر من المكان والزمان ما يحاور «عقلاً كونياً» لا وجود له، طامعاً بالتربية والتهديب، ففي تضاعيف النص ما يستدعي قارئاً أوروبياً، هدّبه الثورة الفرنسية الكبرى، التي زلزلت أركان أوروبا عام 1789. كأن أنطون قد نشر في الاسكندرية نصاً تعليمياً، كان عليه أن ينشره في مرسيليا، يتعرّف عليه القارئ الفرنسي بسهولة، ولا يدرك القارئ العربي منه إلا قليل القليل. فالمدن الثلاث هي حكاية الأزمنة الأوروبية الحديثة، التي أسقطت برجوازياتها الإقطاع والكهنوت الكنسي، وأنتجت ثوراتها ما قوّض الميتافيزيقا، وما أطلق «فكراً اشتراكياً»، يساوي بين قوانين الطبيعة و«قوانين» المجتمع، وبين تقدم العلوم وانتصار العدالة.

لا يدور الحديث عن «مثقّف تابع»، ولا ما هو قريب من ذلك، فقد كان أنطون مثقفاً تنويرياً نزيهاً، ولا عن الجهل والقصور المعرفي، فقد كان أنطون موسوعي الثقافة، إنما يدور حول فتنة الغرب المنتصر، الذي يعد من يحاكيه بالانتصار، ومتاهمة الفكر الرغبي، الذي ينشر أفكار روسو في أقاليم تكتسحها الأمية. فقد كان «المثقّف الموسوعي»، الذي أعجب بابن رشد وساجل الإمام محمد عبده، مبهوراً بالثقافة



الأوروبية بعامة والفرنسية منها بخاصة، بقدر ما كان وطنياً يؤمن بقوة الأفكار وبوحدة الحضارة الإنسانية. ساقه الانبهار الثقافي إلى قراءة ماركس ونييتشه وروسو ودارون وغيرهم، ودفعه هاجسه الوطني إلى الحلم بثورة تعيد إنتاج الثورة الفرنسية، وتنتشر مبادئ «حقوق الإنسان» التي تتذكر، غالباً، من ظفروا بحقوقهم وتعرض عمّن لا حقوق لهم على الإطلاق.

استقدم أنطون أفكار الثورة الفرنسية واستقدم معها الكتابة الروائية، التي هدّبت «الأمم الراقية» أصول كتابتها. و«المدن الثلاث»، كما يصرّح صاحبها، رواية على سبيل التساهل، تدعو إلى التهذيب في وجهيه: تعرّف بمبادئ التنوير وأفكار المتتورين، وتجلو معنى الرواية وأصول الكتابة الروائية. أملى هذان العنصران التربويان على الكاتب صيغة تربوية، تضع القارئ العربي أمام زمن اجتماعي آخر، وتضع الكتابة أمام لون أدبي لا دراية لها به. وبسبب ذلك، قدم الكاتب روايته بالكلمات التالية: «خطر لنا أن نهجر أسلوب المقالات المتقطعة والفصول المتفرقة إلى أسلوب الرواية لأنه أجمع وأوعى. فضلاً عن كونه أشد تأثيراً وأحسن موقِعاً.. وهذا الكتاب، ..، معروف من عنوانه. وقد أسميناه هنا: (رواية) على سبيل التساهل، لأنه عبارة عن بحث فلسفي اجتماعي في علائق المال والدين والعلم وهو ما يسمونه في أوروبا «بالمسألة الاجتماعية» وهي عندهم بالمنزلة الأولى من الأهمية لأن مدنيّتهم متوقفة عليها». يعطي الكاتب قوله واضحاً: الرواية مقالة أو جملة مقالات وُضعت في شكل كتابي يجعلها «أشد تأثيراً وأحسن وقِعاً»، كي تذيب أفكاراً عظيمة الشأن تأسست عليها المدنية الأوروبية. تفصح جملة «رواية على سبيل التساهل» عن بعدها التربوي مرتين: مرة أولى في الرواية - الذريعة، التي تزود القارئ بالأفكار المفيدة والتسلية الراقية، ومرة ثانية في «الرواية المتساهلة»، التي تعلّم القارئ مبادئ الكتابة الروائية وترغّب به.

انشد أنطون إلى الأفكار وتبسيط الأفكار، وإلى كتابة الرواية و«شرح» أصول كتابتها. فالرواية، كما رأى، «علم»، يحقق غايته إن وعى الكاتب أصوله، فإن جهل بها، أخطأ المراد، وأسهم في «انحطاط النفوس بدل رفعها». والأصول التي يحتاجها الروائي ستة، هي بلغة أنطوان: قوة الاختراع، والمراد بها مخيلة الكاتب، قوة الحركة، التي تشد القارئ وتطرد السأم، وحدة وتنوع الموضوع، والمقصود تعاقب الأحداث بلا اضطراب ومماثلة، قوة البسيكولوجيا والسيولوجيا، التي تصل الرواية بألوان العلوم المختلفة، دراسة الفن الروائي دراسة معمقة، عاطفة الجمال وتحتوي جمال السكب

والموضوع. لا ينسى أنطون، في مقالته «إنشاء الروايات العربية»، دور «النقّدة» المهرة، الذين يحسنون تقييم الأعمال الروائية، كأن يكتب: «وقد كنا نقراً نقد سارسي في الطان بلذة كبرى. فلما توفي أصبحنا نقراً نقد المسيو إميل فاكه في جريدة الديبا وهو من رجال الأكاديمي وأشهر النقّدة الفرنسيين اليوم. على أن كتب النقد الروائي كثيرة في اللغة الفرنسية لمن يطلبها. وهي أهم وأصح من الكتب غير الفرنسية لأن الفرنسيين ما زالوا متفردين في هذا الفن في أوروبا كلها...». يبدو أن انجذاب أنطون إلى الفرنسيين، منعه عن الانفتاح الموضوعي على «نقّدة» غير فرنسيين وعلى روايات أوروبية أخرى!!

«كنا نقراً.. وأصبحنا نقراً...» إذا تركنا ضمير المتكلم الغريب معلّقاً في فضاء المجهول، يلاحظ قارئ المقال المشغول بـ«إنشاء الروايات العربية»، أن كاتبه انشغل بأصول الكتابة، وأغفل خارجها، الموزّع على الاستعمار والانحطاط، الذي ندد به المويلحي وهجاه حافظ إبراهيم بغضب كبير وبحزن أكبر. لهذا، ينثر أنطون في مقالته أسماء «تولستوي وهيغو وديماس وباستور وموليير وميلتن...» وأسماء أخرى، دون أن يرى إلى العلاقة (الممكنة) بين الثقافة العربية والجنس الأدبي الوافد، ولا إلى الفرق بين الزمن التاريخي الذي أنتج الرواية و«نقّدها» الفرنسيين والزمن التاريخي الآخر، الذي «يستقبل» الرواية ونقداً روائياً لم يألفه وما تعود عليه. وواقع الأمر أن ما كتبه صاحب مجلة «الجامعة» يثير ثلاث ملاحظات أساسية: فقد وُضِعَ الكتابة في تصور تقني واعتبر تقنية الكتابة ظاهرة كونية لا تحتاج إلى تفريق وتمييز، وألغى السيطرة الاستعمارية وألغى معها علاقات السيطرة والمقاومة داخل النص وخارجه، في زمن كان فيه القهر الأوروبي للعالم العربي قاعدة وقانوناً. غير أن أنطون لم يصل إلى ما وصل إليه إلا بعد أن استقر في وعيه، وهنا الملاحظة الثالثة، أن الحضارة الأوروبية حقيقة كونية، وأن على الشعوب أن تذهب إليها وأن تقبل بها كما هي، لأنها حضارة حقيقية وحقيقة حضارية معاً.

يقصّر أنطون، وهو يضطرب بين زمنين تاريخيين مختلفين، عن وعي «المسألة الاجتماعية» في الزمنين معاً، مطمئناً إلى وعي مجرد يوزّع «الحقيقة الحضارية» على البشر جميعاً. وقد تتسّر ثقافته الواسعة على خله الفكري في مقالته المباشرة، دون أن تفلح روايته في حجب الخلل القائم في منظورها وبنائها. ينكشف الخلل، على مستوى المنظور، في تفسير تمرد المضطّهدين، الذي يصدر عن الشر الإنساني الأصيل حيناً، وعن ردائل الملكية الخاصة حيناً آخر. وبسبب ذلك، فإن المنظور

المتناقض، وهو أخلاقي في الحالين، يقترح الحل وتقيضه في آن، أي أنه لا يقدم حلاً على الإطلاق. فإذا كانت الملكية الخاصة تتويجاً ملموساً للشر الأصلي، فإن في إصلاح النفوس ما يحقق الشر وما يستولد ملكية خاصة خيرة. وإن كانت الملكية الخاصة مصدر الشر وموئله، ففي إزالتها ما يهزم الشر ويضمن إصلاح النفوس. تتلامح، في الحالة الأولى، فلسفة دينية تؤمن بالمحبة والموادعة، وتتلامح، في الحالة الثانية، شذرات ماركسية مطعمة بخواطر مسيحية. يقف أنطون بين الحلين، منذ أن عطف نيتشه على ماركس، وعطف الاثني عشر على أرنست رينان وعلى «الاشتراكية الإنجيلية».

يظهر خلل البنية الروائية، وهو أثر لخلل المنظور ونتيجة له، في نمذجة سكونية، تضع مقولات العلم والدين والمال في مدن ثلاث منفصلة، وتنتهي إلى مدن - جواهر، إذ مدينة المال تعبر عن جوهر المال المكتفي بذاته، ومدينة العلم صورة عن العلم الصافي الذي لا يشوبه غيره، ومدينة الدين حيز مغلق تفتح الضرورة الخارجية: «كانت قاعة أهل المال عبارة عن بورصة صغيرة، وقاعة أهل العلم عبارة عن مكتبة كبيرة، وقاعة أهل الدين نصفها مكتبة ونصفها مجتمع للحديث». تتجاوز المدن ولا تفتح على بعضها، فوجودها منفصلة شرط تفسيرها، وتفسيرها منفصلة شرط وجودها مجردة. يمنع التجريد أنطون عن أن يرى في كل مدينة علاقة في مدينة أخرى، وأن يرى المدن الثلاث مدينة واحدة. فالمدينة - الجوهر لا وجود لها، والمدن الثلاث علاقات اجتماعية، تخطئها «رواية الأفكار»، حتى لو كانت «رواية على سبيل التساهل».

آمن أنطون، المنقسم بين مجتمع مهزوم وثقافة أوروبية منتصرة، بقوة الأفكار، وتوسل المقالة والرواية والمجلة (الجامعة)، ووحّد الألوان الفكرية في رواية - ذريعة تعطي «المسألة الاجتماعية» حلولها الصائبة: «أهم أنواع الروايات ثلاث الأول الروايات الاجتماعية والأخلاقية وهي أفضلها لأنها تبحث في إصلاح أخلاق الأمة وتبنيه نفسها إلى ما فيه منفعتها...». بيد أن رواية المثقف، الباحث عن تبنيه الأمة، تثير من الأسئلة أكثر مما تقدم من الحلول: إن كانت الرواية وعياً حاداً بالزمن، فكيف يستطيع وعي، لا يرى الفروق بين أزمنة اجتماعية مختلفة، أن يكتب رواية مستتيرة؟ أو: كيف يمكن كتابة رواية عربية بتصور للعالم مستعار من زمن تاريخي مختلف، تجاوز الزمن العربي وقيد حركته في آن؟ أو: كيف يمكن تطبيق تقنية الرواية الفرنسية على رواية عربية وليدة مختلفة القضايا والأسئلة والتصور؟ ولعل السؤال الأكثر أهمية، وهو قوام الرواية التربوية المفترضة، هو التالي: كيف يستطيع النص الأدبي الوافد أن يحقق وظيفته

«الاجتماعية - الأخلاقية»، إن كان الأديب لا يلتفت إلى ثقافة القارئ وقضاياها، أو إن كان الأديب والقارئ ينتميان إلى حقلين ثقافيين مختلفين، يحتفي أحدهما ب«بديع الزمان الهمذاني» والآخر ب«المسيو سارسي»؟

تتحدد الأسئلة وتظل مقاصد أنطون النبيلة في مكان وثقافته في مكان آخر، دون أن يقنع الاسكندرية بقراءة رواية متفرنسة، ولا أن ينجح في تحويل الرؤية الفرنسية إلى رواية مصرية. إنه الوعي المنقسم، الذي يودّ إصلاح مجتمع بثقافة مجتمع مغاير، بل أنه الوعي المغترب، الذي فتنته الثقافة، وآمن بفضائلها الكونية، فعزلها عن الزمان والمكان، واعتقد بقدرتها على إبداع علاقات اجتماعية بلا موروث ولا أصول. مفارقة مؤسسية تحوّل المرید والمراد، منذ أن اعتنق المرید ثقافة فتحت له أبواباً غريبة، ونهته عن فتح الباب المراد إصلاحه.

يتطير جهد أنطون الروائي خفيفاً، ويتبقّى منه أسلوب كتابي نضر اللغة، جاء، ربما، من انفتاح الكاتب على أكثر من ثقافة، وعن سعيه إلى ترجمة ما قرأ، بشكل مباشر أو غير مباشر، مبيّناً أن فكراً تصوغه أكثر من ثقافة ينزاح، لزوماً، إلى لغة مغايرة، تترجم آثار الثقافات المتجاورة أو المتحاورة.

#### 4 - «ليالي سليم»: فتنة الماضي وسطوة الأصول :

في الوقت الذي كان فيه «مسيو سارسي» يعلم فرح أنطون أصول النقد والرواية، كان حافظ إبراهيم يستظهر لغة «سطيح» القديمة. هجرتان في الزمن غريبتان، قرّهما واقع مأزوم، أرسل بأحد الرجلين إلى حضارة أوروبية منتصرة، وبعث بالآخر إلى ماضٍ عربي عرف الانتصار ذات مرة.

أصدر شاعر النيل حافظ إبراهيم عام 1906 عمله «ليالي سطيح»، بعد ستة أعوام من ظهور «حديث عيسى بن هشام». تقاسم العمالان مراجع تراثية متقاربة، بعث أحدهما مقامة بديع الزمان الهمذاني، وايقظ الثاني «سطيح» الكاهن مسجوع اللغة الذي عاش قبل الإسلام، وحدت بينهما رغبة بنقد الحاضر ودعوة إلى إصلاحه. ولعل ما قارب بين العمليين هو ما جعل إبراهيم يضمّن عمله سطوراً من كتاب المويلحي (قصر الجيزة)، موجهاً تحية معلنة إلى الزميل الذي قصّر عن محاكاته، وشاطره دعوة صريحة إلى الحدّثة الاجتماعية.

تظهر الحدّثة الفكرية في «ليالي سطيح» في الخطاب النقدي الذي يطالب بواقع بديل، وفي الكتابة الواضحة التي تؤيد موقفاً وتتهم آخر. أعرب صاحب الكتاب عن

إعجابه بشخصيات تنويرية معروفة: جمال الدين الأفغاني «صاحب الأثر في النفوس العالية»، عبد الرحمن الكواكبي «البلبل الذي أفلت من يد الصياد»، قاسم أمين «صاحب مذهب جديد ورأي سديد»، والشيخ محمد عبده، الذي حفظ آثار الأفغاني مثلما حفظ أفلاطون آثار سقراط. تزيد مواضيع الكتاب غاياته وضوحاً: الحرية، الحجاب وتحرر المرأة، تهافت الصحافة وابتذال اللغة، العنف الاستعماري الإنجليزي والهوان المصري، ورسالة الأدب: ودور اللغة العربية في بعث النفوس ..

يقوم الكتاب على لقاء متخيل بين الراوي وكاهن قديم، وعلى قصص متوالية تساوي الحوار المتقطع بين «ابن النيل» و«سطيح». غير أن إبراهيم يحول القصة إلى مقالة وتعاقب القصص إلى تعاقب المقالات، التي تستدعي القصص وتصرفها في آن: كأن يكون التجوال على ضفاف النيل، في القصة الأولى، كشفاً عن كسل الأمة وخمولها، وأن يكون موضوع اللقاء بين الراوي والكاهن، في القصة الثانية، بياناً عن حال المرأة، وأن يكون موضوع اللقاء اللاحق عن مصر وسورية.. ولهذا يكتفي إبراهيم بعنوانين قصصين: «ضيق وشكوى»، «لقاء سطيح»، قبل أن تشدّه المقالة إلى عناوينها المباشرة، مثل: الامتيازات الأجنبية، الإنجليز، الصحافي، الحرية، الإنجليز والجيش المصري.. بل أن بعض المقالات كتلك التي عنوانها «اللغة العربية» مستقلة بذاتها تماماً، تشيد باللغة وبدورها الحاسم في النهوض الوطني. وواقع الأمر أن الغيرة الوطنية المتدفقة أنست شاعر النيل «المتخيل» الذي بدا به، وأطلقت قوله صريحاً متخففاً من الأقنعة. فقد بدأ الراوي بعنصرين فنيين صرفتهما المقالة، هما: «أحد أبناء النيل» الذي ضاق بفساد الزمن وخرج يفرّج عن نفسه على ضفاف النيل، والكاهن القديم، الذي حمل بصيرته وارتحل من زمن إلا آخر. ينطوي العنصران، نظرياً، على شخصية تطوّرهما أزمتهما، وعلى «كاهن» تدهشه غرائب الزمن الغريب الذي وصل إليه. بيد أن المقالة الفكرية، التي تزهد بالتفاصيل اليومية، تلزم العنصرين بالصمت والتلاشي. يتوارى «ابن النيل» الذي «دهمته الكوارث ودهته الحوادث»، ويتلاشى «الكاهن»، الذي بُعث من قبره ليشهد على حصافة الشيخ محمد عبده و«أمارة» أحمد شوقي المصنوعة من الموهبة والمبالغة والأهواء. ويتبقى في النهاية خطاب وطني تتوجّه خاتمة منتظرة عنوانها: «سبيل الإصلاح».

لمس حافظ قضايا مصرية مشخّصة، عالجه المويلحي بكفاءة أكبر، ووصف الإدارة الإنجليزية في السودان وصفاً لا تعوزه الدقة، حيث قضى خدمته العسكرية وعاش ثورة الجيش السوداني على الظلم الإنجليزي عام 1901، التي كادت أن توصل

عنقه إلى المشنقة.. لكن في أسلوب الشاعر، الذي لم يطاول أحمد شوقي شهرة وموهبة ونعومة عيش، ما يطرح سؤالاً أساسياً: لماذا وضع حافظ إبراهيم مقالاته، التي تصف قضايا يومية معيشة، في لغة قديمة لا تنقصها الوعورة ومهجور الكلام؟ تصدر الإجابة عن محاكاة إبراهيم لعمل المويلحي، ولا تكون مقنعة، لأن الثاني أنجز عملاً أدبياً مركباً، احتفى بالمقامة وأعلن موتها، مؤكداً الزخرف اللغوي علاقة داخلية في عمله الأدبي. أما إبراهيم فقد اطمأن إلى شكل كتابي يليق انبهاره باللغة العربية، واطمأن أكثر إلى لغة عربية تتدفق «مباركة» منذ زمن سطوح إلى زمن اللورد كرومر. عثر الاطمئنان المزدوج على ما يرضيه في موروث لغوي يتضمن الشعر الجاهلي ولزوميات المعري وأشعار المتنبي وآراء الجرجاني ويستأنس بلغة القرآن الكريم، كأن يكتب في مقالة عنونها: «خديعة السردار»: «فإذا أيام النعيم ولت، وإذا أيام البؤس حلت، وإذا الموآد رفعت، وإذا العهود نكثت، وإذا الصدور نفثت...» يتعرف كتاب «ليالي سطوح» في إحالاته التراثية المختلفة، شهادة على ثراء اللغة العربية وعلى افتتان الشاعر بلغته وتعظيمه لها. وهو ما عبّر عنه الكاتب في مقالته «اللغة العربية» التي تقول أفكار ثلاث: ديمومة اللغة العربية وتجديدها المتأبد، وحدة النهوض القومي والنهوض اللغوي، المرجعية اللغوية التي تحكم نظر الإنسان وعمله. تؤلف العناصر الثلاثة تصوراً لغوياً للعالم. ينصب اللغة نظرية في المعرفة وإيديولوجيا نظرية وعملية، تستولد المواضيع وتحولها، وتستنهض الأمم وتنصرها: «واعلم يا ولدي أن عز الأمم موقوف على عز اللغات وأن حياة اللغات مستمدة من حياة آدابها، فإن ظهر علم الأدب في شعب كان ذلك آية لظهوره وعلامته على استعداده فهو الذي يهيئه لقبول أسباب الرقي وال عمران...». تخلق اللغة الإنسان حين توظف وجدانه، وترتقي به حين تهز شعوره، وتجوده حين تحضه على «البحث واكتشاف أسرار الكون.. واستتباط الوسائل والاستعانة بالعلوم والفنون...». بل أن انتصار الإسلام لم يكن ممكناً إلا بفضل «نفوس غدتها اللغة» واكبت «ربيعاً لغوياً»، استقدم الإسلام واحتفل به. ومع أن في مساواة اللغة بـ«العقل» ما يشف عن نظر لمّاح، فإن في عزل اللغة عن التاريخ ما يجهد النظر ويقلقه، لأن إبراهيم يرى اللغة التي تسمى الأشياء، ولا يرى الأشياء التي تنقد اللغة وتجدها.

اتكاء على تصور تفمره اللغة قام حافظ بأمرين: أنجز استظهاراً لغوياً مجتهداً وهو يحاول استظهاراً فكرياً مجزوء القيمة ومتناثر الأجزاء، وقام بتأكيد اللغة موروثاً عظيماً يقاسم المطلق بعض صفاته. فاللغة تفعل في الزمن ولا يفعل الزمن بها، تصوغ العقول ولا تصوغها العقول، مستوى سرمدي هي، ينطق بها الإنسان وتصدر عن غيره. غير أن للإنجاز المزدوج المثقل باليقين وجهاً آخر يعارضه يدعى: الفراغ. فأمام

استعمار انجليزي مسيطر ومجتمع مصري تتوازعه الأمراض وسلطة محلية واهنة، تحصن حافظ إبراهيم بلغة الماضي، محرراً اللغة من ثقل الأزمنة والأزمنة اللغوية من ثقل الفروق، منتهياً إلى «مخزن لغوي» شاسع لا زمن له. وهذا المخزن اللغوي، الذي يوهم التلميذ بالنجابة ويروّضه على استظهار ممثّل، دفع حافظ إلى الكتابة عن ثورة أحمد عرابي بلغة من زمن «سطيح»: «إني لا أرى رأيك في عقاب هؤلاء الثمانين وما جرّت الثورة العرابية إلى ما يقارب ذلك العدد، ولكن نضرب عليهم بالقداح، فمن صادف النحاس سهمه حق عليه العقاب، ولا تجاوز تلك القداح أنامل الكفين عدأً...». ينسب الراوي الكلام إلى سطّيح ويضع ما يمثّله على لسان صاحبه الذي عايش الثورة العرابية: «وما عسى أن يكون ذلك الذيل؟ قال البائس: مخزية أتى بها مصري، وماذا أقول فيه والزمان أكثر وفاء بالعهود؟ خرج من الثورة خروج القدح المنيح فكبر عليه الأمر وقد كان ليث كتيبة الجواسيس». يتوازع الراوي وصاحبه والكاهن الجاهلي لغة واحدة، وينتمون إلى زمن لغوي قديم، يفضّل حاضراً فاتته «ربيعه» اللغوي وسقط في الرماد.

تأخذ اللغة في «ليالي سطّيح» وظيفة ثلاثية الأبعاد: فهي هوية وطنية - ثقافية تواجه غازياً أجنبياً مختلف اللغة والثقافة، والمرجع الوطني المقدس الذي ينوب عن سلطة وطنية مؤجلة، وهي شرط لازم لا وجود للسلطة الوطنية من دونه ولا ماهية لها إن لم تحافظ عليه وتتمسك به. تحيل اللغة، في أبعادها الثلاثة، على مؤسسة التراث، التي تحتقب معطى لغوياً متعدد الطبقات لا زمن له، وعلى الدولة الوطنية القادمة، التي تنتج لغة مؤسساتية، تلبى حاجات «الدولة - القومية» وأغراض الإبداع في وجوهه المختلفة. والسؤال هو: كيف تتكئ دولة وطنية حديثة مفتوحة على المستقبل على مخزون لغوي انغلق على الماضي؟

ينتهي حافظ إبراهيم إلى وطن ملتبس، يقوم في زمن لغوي قديم وفي حاضر قيّده أمية طاغية. ويستمر الالتباس، بداهة، أن الاقتراب من المقامة والرواية، ذلك أن سيطرة الزمن اللغوي المتجانس تفضي إلى تزامن الأجناس الأدبية وفصم علاقتها بالتاريخ. وعندها تصبح المقامة هي الرواية في زمن «سطّيح»، وتغدو الرواية هي المقامة في زمن اللورد كرومر. وهذا التصور، المقيّد إلى زمن لغوي سرمدى في تجانسه، دعا حافظ إبراهيم، الذي أعطى «بؤساء» فيكتور هوجو ترجمة متعثرة، إلى الاطمئنان إلى لغة «مقامية» مية، كأن يقول: «والمعاني كالظباء كثيرة النفار»، و«أمّا سياستهم فهي أشبه بالكهرباء، تدرك العيون فعلها ولا يدرك العقل كنهها، ... .. تزف

إلى الناس فلا والله ما ينفذ بها ذكّن، ولا يحيط بها دهاء الحول، فلولا التقى لنحلناهم علم الغيب». ومع أن في اللواذ بلغة الأجداد ما يرمّم هوية معطوبة، فإن في توصيف الاستعمار بلغة «سطيح» ما يفضح وعياً منقسماً لا شفاء له .

أملى الوعي المنقسم على حافظ إبراهيم أن يكتب المقامة وأن يمحوها في آن: كتبها وهو يتبختر بلغة زخرفية مثقلة بالسجع والطباق، ومحاها وهو يضع في اللغة المزخرفة هموماً وطنية راهنة مشخصة. يطرد الوعي السياسي الشكلانية اللغوية، ويطرد الوعي اللغوي المساءلة السياسية وينتهي إلى: الفراغ. وواقع الأمر، أن إبراهيم حاول الحداثة الأدبية في شرط غير حدائي، فحول القصة إلى مقالة، وكتب المقالة بلغة المقامة، ووضع في المقالة الهجينة نقداً اجتماعياً صريحاً مشغولاً بأسئلة راهنة. بل يمكن القول: استأنس الشاعر بأطياف حدائية، حاور معها عصره، وسجّل فوقها شذرات من سيرة ذاتية، ولم ينته إلى خطاب حدائي، بسبب مخزون لغوي «محا» موضوع الكتابة .

لا تتفق العمومية اللغوية الموروثة مع تصوّر حدائي، يقول بلغة الاختصاص التي تشتق اللغة من الأشياء والمواضيع، وبمفرد لغوي كيانه أسلوبه. وفي لغة الاختصاص ما ينزاح عن بلاغة ساكنة، وفي الأسلوب المبدع ما ينقض «سطيح» ومحاوره. وفي الحاليين، معاً، ما يطرد أطياف الأموات بخبرات متجددة. تتقد الخبرة الحياتية المخزون اللغوي وتجده، مقصية أسطورة «الألفاظ» الخالدة، وتصوراً متداعياً يفصل بين الأجناس الأدبية وأزمنتها التاريخية. وهذا الفصل بين المخزون اللغوي والتجربة الحياتية أوصل إبراهيم إلى لغة جوهرية مكثفية بذاتها، تسمى معروف الأشياء ومجهولها، وإلى إنسان عربي تجوهر واعتصم بثباته، يستظهر لغة قارة تلقنها مرة واحدة واستراح .

يطرح خطاب إبراهيم موضوع العمومية اللغوية الساكنة، ويعطف عليه، لزوماً، موضوع الدولة الوطنية المرغوبة التي يؤمن لها «الربيع اللغوي» وسائل الانبثاق والنهوض. استتصر الإسلام «ربيعاً لغوياً» ونصره، وعلى الدولة الوطنية أن تنصر اللغة التي تمدّها بالانتصار. بيد أن حسابان إبراهيم مثقل بالشروخ، لأن على دولة الاستقلال أن تخاطب الناس بلغة حاجاتهم، وأن تواجه لغات اجتماعية متعددة، تحتقب لغة الامي والنخبوي والمتغرب «لغة الكهان»، التي تحتفي بالأشباح وتعرض عن الأرواح. كتب إبراهيم: «واشهد الله أنني وقفت براعتي على التوفيق بين جماعة الأدباء، لعلنا نتساند جميعاً على تأييد هذه الدولة التي لم تكد تدرج من مهدها، حتى وقف الضعف على



حافة لحدّها». يعطف شاعر النيل الدولة الوليدة على لغة الإسلام ولغة «سطيح» ولغة جماعة الأدباء، دون أن يدري أنه يدعو إلى لغة قاموسية، تخاصم الدولة والوحدة الوطنية في آن. فاللغة الموحدة، التي يكتبها ويقرؤها الجميع دون عناء ومشقة، هي التي تقيم علاقة بين الإبداع الأدبي والمجتمع المدني، حيث مساواة المواطنين في الحقوق والواجبات، يُعاد إنتاجها بتعليم ديمقراطي بلغة وطنية واحدة موحدة، لا تعترف بالفروق والمراتب و«الطبقات» اللغوية.

فصل إبراهيم بين اللغة والمجتمع، وأوكل أمرها إلى الأدباء، وفصل بين اللغة والتاريخ، وعهد بها إلى القاموس الموروث. وبفضل الفصل المزدوج رأى في «سطيح» أنيساً، وفي زمنه اللغوي مرجعاً هادياً. جاء على لسان «سطيح»، كما يقول الرواة، ما يلي: «عبد المسيح، على جمل مسيح إلى سطيح، وقد أوفى على الضريح، بعثك ملك بني ساسان لارتجاس الإيوان، وخمود النيران، ورؤيا الموبدان. رأى إبلاً صعباً تقود خيلاً عرباً، قد اقتحمت في الواد، وانتشرت في البلاد...». إن كانت اللغة المستقرة آية على وعي فقير وثقافة أكثر فقراً، فإن الفقر يغدو عادة عقلية روحية حين تكون اللغة المستقرة في ذاتها فقيرة في المرجع والموضوع والدلالة. والسؤال الأخير هو: كيف يتفق إبداع أدبي قوامه متخيل نقدي طليق مع سجع رتيب فقير يحتفل بالقيود؟ قاد الجواب الصحيح الرواية إلى إنشاء مؤسسة لغوية خاصة بها تشير، غالباً، حفيظة المؤسسة المدرسية الرسمية، التي لا تزال تنظر إلى لغة «سطيح» بانبهار غير مقتصد.

##### 5 - دعاء الكروان : المجتمع الوطني الذي لا وجود له:

في رواية «دعاء الكروان» المنشورة عام 1934، يطرح طه حسين، إشكال الرواية في مجتمع مسته الحداثة مساً واهناً. فعلى خلاف «الرواية الأخرى»، التي تدور في مجتمع وحدته أسباب متكاملة، يدير طه حسين حديثه الروائي في مجتمع، بصيغة الجمع، غريب عن الوحدة والتجانس، له جماعاته المتعارضة وأمكنته المتباينة وثقافته المتغايرة، التي تضع الإبل إلى جانب القاطرة البخارية، والبدوي الجهول قرب مهندس، يعيش على الطريقة الإنجليزية.

تسرد رواية طه حسين حكاية الانتقال: انتقال اجتماعي - مكاني، من مركز البداوة إلى مركز الحضارة، وآخر معنوي - قيمي، من عالم الكراهية والانتقام إلى عالم الحب والتسامح. كأن البداوة ضغينة خالصة والحضارة ودّ وموادعة ومودّة. يتداخل الانتقالان، يضيء بعضهما بعضاً، إذ في مكان ما يمكّن الكره ويغذّيه، وإذ في آخر ما يمحو الحقد ويمنعه، وصولاً إلى لحظة أثرية تتعانق فيها الأرواح الصافية. تعطي

العلاقات المتداخلة بين الأمكنة والطبائع المكان بعداً مزدوجاً: فهو حيز اجتماعي-ثقافي، وهو مرآة للشخصيات المتنوعة. وما الانتقال من البادية إلى الريف المتبدّي، ومن الأخير إلى قرى الفلاحين، وصولاً إلى المدينة و«مصر» إلا صور أخرى لطبقات الروح، التي يحجب ترابها حديد الصدى، ويخفي حديدتها ذهباً، ينادي من يعالجه .

يتعيّن المكان الأول بالبادية، أو بالريف المتبدّي كما يقول المؤلف، الذي يحتضن الصحراء ويقف على تخوم الريف، فلا هو بالريف ولا هو بالبادية الخالصة. وللمكان المتبدّي ما يميّزه من غيره لغةً وأعراف وطبائع؛ فاللغة «فجة غليظة خشنة»، والطبع جاف يرد على دعاية أهل الريف بالتحفظ والحفيظة، والطعام «غليظ» غلظة الأرض التي يُطهى فوقها، والعمل كسول مثقل بالخمول والبلادة. وفي هذا الطبع الغليظ الفقير الجافي، تكون المدينة وباء والضحك فجوراً، والمرأة عورة قتلها فعل هيّن لا عقاب عليه.. والبدوي في هذا كله مكتفٍ ببادية، تفصله عن أسباب الحضارة، وتمنع عنه القانون والنظام والعقاب القانوني.. لهذا تعطف الرواية صفة الشيطان، بتواتر لا نقص فيه، على البدوي القاتل، الذي يقتل كما يصرف شؤونه اليومية .

يتلو الريف المتبدّي الريف، الذي استقر فيه فلاحون مزارعون، لهم لغة أقل خشونة وطبع أقل غلظة، غير أن نصيبهم اليسير من الحضارة يمنع عنهم النظام والترتيب والتنسيق، ولا يحبّب إليهم «الدقة والرقّة والذوق الرهيف»، كما لو كان كمهم لا يستحيل كيفاً، أو كان إهمالهم إتلافاً للكم وللكيف في آن. والكتب التي يقتنونها على صورة حضارتهم، أخلاط من كتب الأدعية والصلوات والسحر والأغاني الدينية، تثبتهم في زمن متوارث لا يهجسون بمغادرته ولا يتطلعون إلى بديل عنه. وتكتمل الصورة برواج العرافين، الذين يقصدهم أصحاب الحاجات، ويقصدون بدورهم منازل «الجن والشياطين والعرافيت»، توسلاً للطلّسمات والمفاتيح المباركة .

تتعيّن البادية فراغاً متجانساً، ويتكشف الريف فراغاً مبتور التجانس، يخترقه القطار، ويؤمّه بشر يجسّرون المسافة بين فراغ الصحراء وأنوار الحضارة. يستبين التجانس المجزوء في العائلة التي ترسل أبناءها إلى المدرسة، والمهندس الحكومي الذي يعيش «على طريقة الإنجليز»، فله «بستاني» يعنى بحديقته وخادم يقوم على شؤونه، وله النادي والسهرة اليومية واللباس المنظم الأنيق. وهناك السيد «مأمور المركز» بلغته الحلوة وبيته المرتب المنظم وطبعه اللين الرحيم، وبابنته التي تتعلم اللغة الفرنسية، كما لو كان ممثل «مصر» في «المدينة»، أو ممثل الحضارة في الموقعين. تأتي «القاهرة»، في الصفحات الأخيرة، نقيضاً للبادية التي جاءت في السطور الأولى.

فالقاهرة خاتمة مضيئة، بقدر ما أن الصحراء استهلال غاشم طارد للرحمة والنور. تتلاشى الواحات والترجيع الغليظ. وتحضر القراءة والأندية و«ملاعب التمثيل ومجالس الموسيقى». يضع الكاتب بين الخاتمة والاستهلال جملة من الجماعات والثقافات والأمكنة، تتضمن الجهل والقتل والثقافة البائسة والتعلم المحدود والثقافة الراقية، موازية البادية والريف المتبدي والقرية والمدينة وعاصمة الإقليم والقاهرة. بل أنه يحرص على تبيان هذه الفروق في سلسلة من التعارضات: كأن يواجه أرض الصحراء المجدية بأرض الريف المخصبة، وحياة الجهل والأمية ب حياة العقل والقراءة، والوطء الخشن بالفراش الوثير الموطأ، والأيدي الخشنة بالأيدي الناعمة، واللغة الحلوة باللغة الغليظة، والقطار بدواب أهل البادية والريف ..

ينطوي الانتقال من البداوة إلى الحضارة على انتقال أخلاقي - قيمي، وسيلته الحب، يحرر الإنسان من عواطف وعادات سلبية، ويعلمه أخرى مهذبة راقية ممتازة. كأن الحب رحلة تجرد الروح من شوائبها وتطلقها خفيفة نقيّة: تنتقل الفتاة البدوية من الكره والحقد وشهوة الانتقام والألاعيب الماكرة إلى الارتباك والتأمل والتعلق والغفران والمكاشفة، وينتقل المهندس الآثم من أقاليم العيب والمجون واللامبالاة إلى أقاليم الهدوء والوداعة والحب والرضا المستكين. يسير الطرفان من عالم الظلمة إلى مهاد الضوء، إشارة، ربما، إلى زمن قادم تهذب فيه اللغة الراقية الحلوة اللغة الريفية الغليظة، دون إكراه .

تتضمن رواية طه حسين ثلاثة نصوص متألّفة متنافرة: نص اجتماعي يصف أحوال ريف مصري، عرفه المؤلف وأحسن معرفته، وحدث عنه بلغة فائقة في كتابه «الأيام»، الذي احتوى سيرة ذاتية صريحة وملامح روائية، ونشر في مجلة الهلال في عام 1926-1927. ونص لغوي مهيب، يعالّن ببلاغة طه حسين المتفردة، التي تحتقب موروثاً لغوياً أثيلاً وتربيةً أزهريّة، تحتفي بالإيقاع والمترادفات وبكلمات مهجورة. ونص ثالث استورده الكاتب من «الميلودراما الفرنسية»، ورمى به في ثنايا ريف مأخوذ بثقافة الأدعية وشيوخ الطريق. وإذا كان في النصين الأولين ما يوحدهما ويجانس بينهما، ولو بقدر، فإن في النص الثالث ما يخبر عن إضافة غريبة، استعارها المؤلف من قراءات فرنسية، غريبة الغربة كلها عن زوايا الأزهر وعن حكايات الريف، التي تستجد بالطلسمات وفحيج العفاريات. ولعل إضافة النص الثالث إلى نصين لا يأتلفان معه، هي التي حملت طه حسين على اختراع وقائع وشخصيات روائية، تتحدث العربية فوق مسرح فرنسي لا جمهور له .

ساق الاختراع طه حسين إلى توليد عائلة «السيد مأمور المركز»، التي تتعلم الفرنسية وتأخذ بأخلاق السادة، الذين يلقون «خادمهم» بالخير والبر والرفق والحنان، وقاده إلى استيلاء «بدوية» تغاير غيرها من نساء الريف المتبدئي، و«مهندس» غريب تمدّه الفتاة الغربية بولادة جديدة: «فقد رأيت منذ موقفنا ذاك في المدينة أنني لست سيداً كغيري من السادة، وقد رأيت أنا منذ عرفتك أنك لست خادماً كغيرك من الخدم». ص: 214. وواقع الأمر، أن الخادم لا يختلف عن غيره من الخدم، وأن السيد لا يفضل غيره من السادة، تثبتهما في موقعيهما المختلفين فروق طبقية ساحقة، وتعيد تثبيتهما سلطة رمزية قاهرة، ذلك أن «المهندس»، كما «السيد مأمور المركز»، موظف حكومي، عناوينه الترف والأمان والهيبة السلطوية. غير أن السيد العميد، الذي ارتاح إلى الميلودراما الفرنسية، اخترع ما يجب اختراعه، كي يوائم بين برجوازية مصرية مفترضة ولون أدبي، يساوي بين الناس في الروايات ولا يساوي بينهم خارجها. فالميلودراما فن برجوازي يستهزأ أخلاقاً مجردة، تكفر فيه الدموع المتوهمة عن جرائم حقيقية. شيء قريب من الأدعية التقية، التي تحرص على مس القلوب وتحاذر من مس الجيوب. ولهذا كان على طه حسين أن يطرق أبواب الفضيلة، باحثاً عن الغفران والتسامح والحب والموادعة، معرضاً عن مقولات الفقر والاضطهاد والاستغلال والسلطة الطاردة، بقدر ما كان عليه أن يخترع برجوازية مصرية متفرنسة، تحتفي بالفقراء على الورق وتنههم فيما تبقى من الأمكنة.

أعلن طه حسين عن حدائته، في كتاب «الأيام»، مرتكناً إلى فكرة الفردية المطلقة المتميزة من مجموع راكد متجانس الوجوه، وإلى تقنية السيرة الذاتية المختلفة عن نص موروث لا مؤلف له. حاول في «دعاء الكروان» ما حاوله في نصه الشهير، محتفظاً بفردية مجالاها بلاغة لا تضارع، ومترجماً حدائته أخرى أنتجت الرواية ووهماً روائياً يدعى بـ: الميلودراما. لكن السيد العميد أخطأ مرتين: مرة أولى وهو يستولد الفردية الروائية من شروط اجتماعية لا تسمح بها، فلا فردية ممكنة في أقاليم الريف والبادية، وأخطأ مرة أخرى وهو يقحم الميلودراما على ثقافة الأدعية ويشتق منها مجتمعاً مصرياً يماثل المجتمع الفرنسي، أو يحاكيه على الأقل. كأن القول بالميلودراما في مجتمع تقليدي، أدمن حكايات لا مؤلف لها، قول بمجتمع تخلى عن حكاياته وغدا «برجوازياً».

انتهى طه حسين، وهو يخلط بين المترجم والمعيش، إلى نص روائي مفكك، يحاكي، دون أن يدري، مجتمعاً مصرياً يحتقب جماعات متباينة غير متجانسة، من بينها

نخبة ثقافية متغربة، لا تفرق بين المتوهم والمخيّل وتوحد، وهماً، بين النص الموروث والنص المترجم. في مقالة له عنوانها: «إلى الأستاذ توفيق الحكيم»، جاءت في كتاب «فصول في الأدب والنقد»، المنشور عام 1945، تحدث السيد العميد عن عناصر ثلاثة تكوّن «الروح الأدبي المصري»، أولها العنصر المصري الخالص الموروث عن المصريين القدماء، وثانيها العنصر العربي الصادر عن اللغة والدين والحضارة، والثالث هو «العنصر الأجنبي» الذي أثر في الحياة المصرية دائماً، والذي سيؤثر فيها دائماً، والذي لا سبيل لمصر إلى أن تخلص منه، ولا خير لها في أن تخلص منه.. ص: 108.

ومع أن ما جاء على قلم السيد العميد لا تتقصه الصحة، فقد أثار الخلط بين التفاعل والتراصف، إذ في الأول ما يأتي ويتحوّل ويبقى، وإذ ما يجيء به الثاني عارض واهن الجذور. ولأنه قلب العلاقة في الاتجاه الذي يرغب، فقد اطمأن إلى التراصف وتجاوز العناصر المختلفة، وإلى حسن الجوار وآثاره الطيبة.

اشتق طه حسين، وهو يعطف الميلودراما على ثقافة الأدعية، من النخبة المصرية المتغربة مجتمعاً مدنياً مصرياً، عناصره عائلة متحضرة تتعلم الفرنسية ومهندس يعيش على الطريقة الإنجليزية وفتاة بدوية، هذبها العائلة الخيرة وعشقها مثقف زلّ مرة وتلقته الفضيلة. ليس المجتمع المدني المفترض إلا رغبات نخبة مثقفة، توحد الاجتماعي المفكك على الورق، بشكل يوطد المفكك ويؤكد. كأن النخبة العارفة، التي تشتت في التمرد على واقع يجهض تمردها، تعيد بناء الواقع التقليدي المعيش «ميلودرامياً»، بعد أن فاتها بناءه روائياً. أو كأن هذه النخبة، التي توغل في التمرد والتغرب، هي الموضوع الميلودرامي بامتياز، تذرع المسرح مبشرة داعية هادية، ثم تتسحب إلى ديار النسيان، مخلّفة لغة جميلة وعبرة ملتبسة. في الصفحة الرابعة من روايته يتحدث المؤلف عن «عظة تعصم النفوس الذكية من أن تزهق، والدماء البريئة من أن تراق!». تظل العظة الجليلة في مكانها، لا تعصم نفساً عن الزلل، ولا تمنع مجتمعاً عن الانهيار، ذلك أنها عظة، تطرق أبواب النفوس وتتسى أبواب الواقع.

وضع طه حسين ثقافته الفرنسية إلى جوار ثقافة الريف المتبدّي، وقرأ الفرق بينهما بمقولات أخلاقية طافحة بالصدق والمحبة والتفاؤل. وهذه القراءة، التي تفتتها العظة والعبرة، وضعت في المجتمع التقليدي مجتمعاً مدنياً متوهماً، مساوية بين أقدار المجتمعات وأقدار الأفراد، وبين مصائر الجماعات والروايات المترجمة. ومع أن المجتمع المصري أجاب عن بعض الأسئلة ولم يجب عنها في آن، فإن رواية طه حسين تطرح السؤال التالي: إن كانت الرواية والمجتمع المدني ينتميان إلى مجال تاريخي

واحد، فما هي حظوظ الكتابة الروائية في «مجتمع» لم يصبح مجتمعاً بعد، لأنه محصلة لجماعات متعارضة؟ أو: كيف يمكن للرواية أن تضع المجتمع المتفكك في بناء روائي لا تفكك فيه؟ أو: هل يستطيع الروائي أن يضع قضايا المجتمع التقليدي في بناء كتابي متحرر من التقاليد؟ قد تكون هذه الأسئلة غير متداولة لا جدّة فيها، بعد تجريب روائي عربي عمره قرن من الزمن، دون أن تمنع عن الباحث سؤاليين على الأقل: هل استطاعت الرواية اليوم، في معظم الأقطار العربية، أن تتجاوز نص طه حسين الثانوي؟ وهل استطاعت الرواية العربية المبدعة أن تظفر بجمهور قارئ يضارع جمهور ثقافة الأدعية؟

### 6 - سارة : الكلد الذي يقمع الأجزاء :

سعى طه حسين في «دعاء الكروان» إلى توحيد مجتمع مفكك وخلّفه كما كان. وبعد أربع سنوات، حاول عباس محمود العقاد، الذي أهداه حسين روايته بمحبة ظاهرة، نصاً كتابياً مسكوناً بالمفارقة، رغب بأن يكون رواية وهو يرغب عن التصور الروائي. ارتاح العقاد، الذي ساوي بين الكاتب والروائي والراوي، إلى منظور مفرد مسيطر، يلقّن غيره معنى الحقيقة، ولا يشاركه في صياغته أحد .

كتب العقاد، في عام 1938، روايته اليتيمة «سارة» مقلداً الحكيم وحسين والمازني، ومذيعاً سيرة ذاتية مبتورة، قوامها عشق كبير عبثت به الأيام. ومع أن للرواية مكرراً رهيفاً يحجب صوت الروائي وراء أصوات أخرى، فإن العقاد، الذي مجدّ الشعر واستخفّ بالرواية، أخطأ المكر الروائي أكثر من مرة، تاركاً منظوره للعالم عارياً في الهواء. أسفر المنظور العاري عن قضايا متعددة: تحتقب الرجل والمرأة الديمقراطية والاستبداد الحداثي والإتباع، ونزعة عقلانية متشدّدة، وجهها الحقيقي لا عقلانية مضمرة. كأن العقاد لم يكتب رواية صغيرة، بقدر ما سطر نصاً يشي بـ«فلسفته»: دون انحراف أو مراوغة .

تتضمن «سارة»، في صفحاتها الباردة المتباطئة، طبقات من المقولات، تقضي كل طبقة إلى غيرها، وتنتهي جميعاً إلى خالق أول، يسوس «رعيته» كما يشاء. تحكي الطبقة الأولى عن إشكال متداول، هو علاقة الرجل بالمرأة، بلغة معينة، أو علاقة الذكر بالأنثى، بلغة أخرى. وفي الإشكال الجاري ما يحيل على الحب والقران والتناسل والتكامل، وفيه ما يحتفي بالمرأة وينصّبها مستقبلاً للرجل، كما قال أراغون ذات مرة. غير أن العقاد، المأخوذ بتعاليم السيطرة والإخضاع، يمحو الإشارات المتداولة، ويستبقي «الاتهام» علاقة وحيدة. فالعقاد يدير حديثه الروائي في دوائر العشق والهوى،

متوسلاً أحكام القاضي المتحوط، ومفردات الخيانة والاعتراف والحكم النهائي الذي لا يعوزه الدليل. ولعل اللغة القضائية الباترة، التي تستنطق الحب وتقطع لسانه، هي التي تلزم العقاد ببناء النص الروائي وهدمه، إن لم يكن يهدمه وهو ساع إلى بنائه .

ما علاقة الذكر بالأنثى إلا الاتهام الذي يصل بينهما ويقرر انفصالهما في آن. وللإتهام المفترض قضايا تتناسل منه، حدودها الأولى الرقابة والتقصي والاستدلال، وطبيعة أنثوية طُبعت على الغدر والخيانة، وحدودها الأخيرة فراق أخير له معنى البداية. ولهذا يظفر الاتهام بنصف فصول الرواية الصغيرة أو يكاد، كأن نقرأ في الصفحة الأخيرة، التي استقرت في أعلاها «محتويات الكتاب» العناوين التالية: «الشكوك، علاج الشك، الرقابة، وكيف الرقابة، مضحكات الرقابة، لماذا شك فيها؟ جلاء الحقيقة...».

يَنْظُم الاتهام علاقة الذكر بالأنثى، وَيَنْظُم تبين حقيقة الذكر ما تبقى. تقترح بداية الرواية ما تنتهي به، وتدعن نهاية الرواية لبداية متجبرة لا تحتاج إليها. وقد يصل الروائي بين مقدمات الاتهام والحكم القضائي الأخير، دون أن يضيف جديداً، لأن في اتهامه حقيقة مطلقة. كأن نقرأ: «فلما ساورته شبهات الشك توالى أمامه الدلائل من فلتات اللسان وشوارد الخاطر وعلامات الزينة والحلي والملابس وما إلى ذلك من علامات هي لمن تعهدا أثبت من البراهين وأصدق من الشهود.. ص: 46»، إلى أن يقول: «علامات وقرائن لا يأخذ بها القاضي في قضائه بالإدانة ولكنها كافية للتشكيك في خلوص النية. ص: 202». ينكر القاضي - الروائي القاضي خارج الرواية، لأنه أعلى منه مرتبة، وأكثر معرفة بطبيعة الأنثى الخالدة .

تتلو طبقة الذكر - الأنثى طبقة لازمة، أكثر اتساعاً وأقدم عهداً، هي طبقة: آدم - حواء. يشتق العقاد الأنثى من طبيعة الأنثى والذكر من الطبيعة الذكورية، ويستولد الذكر والأنثى من طبائع خالدة، لا تعرف التحول ولا يدركها التبدل. وبسبب الطبائع الخالدة، التي تجود بالملائكة وتسمح بالشياطين، يولد الاتهام الذكوري صادقاً وتشب الأنثى في كنف الخطيئة. يستهل الكاتب فصلاً عنوانه: «لماذا هام بها؟» بالسطور التالية: «حواء أخرجت من جنة، وبناتها كل يوم يخرجن من جنات... .. فهل المرأة ضرة الجنة تغار منها غيرة الضرائر؟ لا ندري. ولكنها هي المرأة أبداً لا تريد للرجل أن ينعم بغير نعيمها... .. وربما أرضاها أن تكون سبب ألمه وألمها، ولم يرضها أن تشاركه السعادة الوافية، إن كان للسعادة سبب سواها.. ص: 171». الذكر والأنثى جنسان مختلفان في طبيعتين متعارضتين، أحدهما نزاع إلى الجنة والسعادة، وثانيهما كلف

بالألم والمنازعة وأقرب إلى الجحيم. يؤثت الذكر اختلافه مشبعاً بنور الملائكة، وتبني الأنثى اختلافها بشظايا الأبالسة: «وهكذا يتفق أن يحاسب الرجل المرأة بميزان الملائكة، وهو لا يستبعد عنها غدر الشياطين. ص: 183». تستند الثنائية الباترة، التي تفصل بين الذكر والأنثى، إلى طبائع متنافرة خالدة، معلنة عن مواجهة مفتوحة بين الطرفين، ومعلنة أكثر عن لقاء مأساوي ثنائي الاحتمال: التعايش الشقي أو الفراق السعيد .

يبدأ العقاد، الذي هوّن من شأن الرواية وعنفه نجيب محفوظ إلى تخوم السخرية عام 1945، بالذكر والأنثى ويردهما إلى طبيعتين مختلفتين سحيقتين، تمهيداً لعطفهما على مقولة جوهرية لا يتساهل فيها ولا يتخلى عنها هي مقولة: العبقرية، التي إن تواضعت قليلاً غدت مقولة: الأبطال. فالعصامي الريفي، الذي علم نفسه بنفسه، يرى البشر مراتب متفارقة، يتعلم بعضها من غيره ولا يقبل بعض قليل التعلّم من أحد. لذا يتجاوز الكاتب سريعاً عمومية الذكورة والأنوثة ويصل إلى الذكر - الأصل، أو الذكر الأصلي، الذي يلتقي بالأنثى - الأصل التي تليق به، أو بالأنثى الأصلية، الجديرة ببطل لا يساويه غيره. حين يستقي بطل الرواية «همّام» مزايا «سارة»، وغالباً ما يفعل، يقع على جملة من الصفات النادرة، فإضافة إلى البضاضة والسموق، كما يقول، فهي جميلة فاتنة ماكرة سريعة البديهة لعوب حسوب، غامضة مثقفة تتحدث عن شوبنهاور، بل أنها أعجوبة في زيّ امرأة. نقرأ في الصفحة: 117»، إلى أن يقول: «حزمة من أعصاب تسمى امرأة، وهيئات أن تسمى شيئاً غير امرأة. استغرقتها الأنوثة فليس فيها إلا أنوثة. ولعلها أنثى، لأنها أكثر من امرأة في فضائل الجنس وعيوبه... ولو أنها تفرّقت بين أجسام شتى لكانت فيها خميرة أنوثة توشك أن تطفئ على جميع تلك الأجسام...». غير أن المرأة التي استغرقتها الأنوثة واستغرقت في ذاتها جمعاً حميداً من النسوة، لا تلتف بشمائلها النادرة إلا لتبلي ذكراً أكثر ندره وفرادة، مناقبه: المهابة والثقافة والعزيمة والشارب المتفرد والدقة والكرم والرفعة، فإن لم يكن ربّ ذاته وغيره كان بينه وبين «أرباب الأساطير» علائق وثيقة: «أنا الرجل الوحيد الذي يرى لك كرامة غير كرامة جسدك... كان اهتمامي بك حتى بالغضب عليك يفرج شيئاً من الضيق الذي يسد عليك منافذ الأمل، لأنه يعطيك فكرة عالية في نفسك، فيعزّيك ويقويك ويرفع عنك ذلك الصغار الذي يسمم كل شعور وينغص كل نعيم... ص: 60-61». تظفر الأنثى بالبطولة الحقيقية وهي تعاشر بطلاً، فإن غادرته هوت إلى ما كانت عليه، ولقها صغار لا تفلت منه وحيدة أبداً .



لا توحد البطولة بين ذكر وأنثى متفردين، بسبب طبائع قديمة وبفضل همّة عالية وضعت ذكراً فوق آخر. يأخذ الفرق، بلغة الرواية، أشكالاً عديدة: الملاك والشيطان، القاضي والمتهم، الطبيب والمريض، الكاهن والخاطيء، الأستاذ والمعلم، القائد والمقود، الأب والابن.. هوة متجددة لا تُقصر ولا تُجسر وقرق فادح لا يُحوّل ولا يُبدّل، وإلا انتكس قانون الخليقة. ومن الطرافة المقذعة أن المثقف المتأله، الذي يدير لسانه بين نيتشه وشوبنهاور وبول بورجيه، يشيئ، بتواتر غير منقوص، أنثاه الأعجوبة، كأن يساوي بينها وبين الحلبي والهدايا النفيسة، فإن جلا الأمور وبسطها اختزلها دفعة واحدة إلى ألوان شهية من الطعام: «أنت أكلة شهية تطيب بغير حاجة إلى السكاكين والقدور! ص: 162. وترتفع المائدة فلا يحزنه أن ترتفع بعدما استوفى صنوفها وروى أحشاءه من طعامها وشرابها وهنأ حواسه جميعاً بما استطاع أن يلتهم من دسمها وحلواها، ص: 165. وهكذا ودّع همام يومه شعبان جد الشبع.. ص: 166.. ولم لا يكون مستطاعاً أن يسلو الرجل امرأة بامرأة مثلها أو أفضل منها؟ ألا يسلو الجائع عن صفحة من الطعام بصفحة مثلها أو أشهى منها؟ ص: 207..». تتلاشى بطولة الأنثى إن هجرت الذكر، فهو خالقها الأول، يرفعها إن أطاعته وتسقط إن عصته وطالبت بالفراق.

ينتج العقاد خطابه الصغير مرتين: مرة أولى على مستوى البنية السطحية، حيث الشارب الذكوري يلتهم وجبة أنثوية وينتقل إلى أخرى أفضل منها، ومرة ثانية على مستوى البنية العميقة، حيث الذكر يتحدث عن نفسه وغيره. فلا مكان لكلام الأنثى أو الحوار معها، فإن جاء بعض الجمل كان قصيراً وشديداً القصر متباعداً وشديد التباعد. لذلك تبدو الرواية «مونولوجاً» إنشائياً مغلقاً، يدلل على ذكر موهوب أحسن شؤون الإنشاء والبلاغة، ومنع الكلام عن أنثى غريبة عن البلاغة وعن غيرها من البشر. وواقع الأمر، أن في الرواية موضوعاً ينسج بنيتها السطحية قوامه: الاتهام، وأن فيها مضموناً يؤلف بنيتها العميقة قوامه: الأنا المتضخمة التي تقرّر وتصوغ وتحلل وتولد الأمور، تجري وتغيب داخل البطل، ولا تفتح على الخارج إلا مكرهة، مهينة مجالاً ملائماً للتذهن الذي يزهد بالمشخص، ويستولد الوقائع من بلاغة إنشائية مكتفية بذاتها. ولعل الرجوع إلى «محتويات الكتاب» يكشف عن داخل لا خارج له، وعن خارج سواه الداخل بالتراب، ذلك أن الداخل الذهني مرجع لما عداه: «أهو أنت؟ وكيف الرقابة؟ من هي؟ كيف عرفها؟ لماذا هام بها؟ لماذا شك فيها؟». تتعين الفصول الروائية أسئلة، ويتولى السائل المكتفي بذاته الإجابة عنها، وينسج السائل والمجيب خطاباً «فكرياً»، يختصر المرأة المشخصة إلى طبيعة المرأة المجردة والرجل الملموس إلى العقل

الذكوري المفكر، والحوار الحب إلى مقاييسات شكلانية، أو إلى لعبة ينشر فيها «همام» ثقافته ونزعتة إلى التفلسف. لذا يسبق «التحليل» الحدث، أو يأخذ التحليل موقع الحدث ويقصيه. يبدأ الراوي فصلاً عنوانه «الشكوك» بالطريقة التالية: «من النادر جداً أن يتواعد محبان على اللقاء بعد فراق طويل ثم لا يسرعان إلى موعد اللقاء بلهفة شديدة واشتياق عظيم، إن لم يكن حباً أو حنيناً أو رغبة في المتعة والسرور...» تأتي المقدمة «المنطقية» ويتلوها حد يتحول إلى علاقة منطقية أخرى، أو ينحشر بين مقدمتين «منطقيتين». أما الفصل الذي يتلوه، وعنوانه «علاج الشك»، فيُستهل كما سابقه: «مواجهة الحقيقة من اصعب المصاعب في هذه الدنيا»، وذلك لأسباب «ثلاثة» يفصلها الراوي في صفحة كاملة، قبل أن يستأنف أسئلته وإجاباته المتلاحقة. لن يختلف مدخل فصل «وجوه» عن غيره: «ذو الوجهين منافق، وذو الوجه الواحد ميت! يعيب الإنسان أن يصنع له نفساً غير نفسه، ووجهاً غير وجهه، وأن يبدو للناس بوجهين...». ليس صعباً أن يتعرف القارئ على «مقاطع تحليلية» عديدة تعرب عن «فلسفة» الراوي. وأن يقع على صفحات طافحة بالأسئلة «الفكرية» وإجاباتها. فالراوي أو الروائي أو الكاتب، وكلهم واحد، مشغول بتقديم تصوره لـ«العالم الكلي» لا العالم الواقعي، الذي جمع بين «همام» و«سارة» وفرق بينهما.

في النص الروائي الذي حاوله العقاد ما ينقض التصور الروائي للعالم في أكثر من مكان: ينقضه وهو يقرر مركزاً لغوياً واحداً يحتكر الكلام، على مبعده عن تعددية لغوية، رأى فيها ميخائيل باختين ذات مرة منطلقاً للعمل الروائي مرجعاً له. وينقضه وهو يفرض فرداً متعالياً يضع ذاته فوق غيره، وينكر ما يساوي بين البشر ويمنحهم حقوقاً متساوية، مبتعداً كما يشاء عن مقولة الإنسان، التي يستدعيها العمل الروائي ويتأسس عليها. ويستأنف النقض وهو يكتفي بتصوير كلي مأخوذ بالإطلاقي والمطلقات، زاهداً بالجزئي واليومي والعارض وتفاصيل الحياة اليومية، أي بما يربط بين الروائي والديني وما يقصيه عن التجريد والتعالي. ولعل التصور الأحادي والفقير في أحاديته هو الذي يجعل «المركز اللغوي الوحيد» يرى في الحب معركة وفي المرأة امتلاكاً مطلقاً، أو نفياً مطلقاً، لأنه لا يقبل بالمتعدد ولا يعترف بالحوار ولا يجيز النسبي. سؤالان أساسيان يحضران عند الانتهاء من قراءة «سارة». أولهما: إن كان التصور الإطلاقي للعالم، وهو يلغي الجزئي والنسبي والاحتمالي، تصوراً ريفياً بامتياز، فكيف يكتب مجتمع احتفظ بريفية نصاً روائياً؟ إن كان العقاد، الذي كان حدثياً في طور من حياته وسياسياً فاعلاً في الحياة السياسية، لم يستطع أن يكتب نصاً روائياً، فكيف يكتبه من لم تمسه الحداثة ولم يقترب من شواغل الناس اليومية؟ يقول البعض: إن

انتقال العقاد من الحداثة إلى المحافظة تعبير عن أزمة فردية، وتقول روايته إن في الأزمة ما يتجاوز الأفراد كثيراً .

### 7 - قنديل أم هاشم : المجتمع الراكد والفردية المؤجلة :

نشر يحيى حقي، في كانون أول من عام 1944، رواية قصيرة، أو قصة قصيرة طويلة، عنوانها: «قنديل أم هاشم»، أدرجها في مجموعة قصصية لها العنوان ذاته. انطوى العمل الصغير، وله كثافة مدهشة، على ثنائية الشرق والغرب، ومواضيع أخرى، تحتقب: العلم والإيمان، الفرد والجماعة، هشاشة الواقد وسلطة الموروث. طرحت القصة الطويلة، في ثمان وخمسين صفحة من القطع الصغير، إشكال الحداثة الاجتماعية في مجتمع تقليدي، تُعيد تقليديته إنتاجه بيسر كبير، وتهزم ما ينقده بيسر أكبر .

قارب حقي، الذي عمل دبلوماسياً في طور من حياته، سلطة المجتمع الأوروبي، الذي يشد إليه وافداً «متخلفاً» ويلغيه. حرّر الأديب سؤاله من الأحكام الضيقة، واطمأن إلى فكرتين: وحدة العقل الإنساني، التي تساوي بين البشر بحفظ من العقل متساوية، وكونية المعرفة، التي تجعل المعرفة صحيحة في أقطار مختلفة. وبسبب ذلك، يظفر المصري الريفي، الذي قصد أوروبا، بالمعرفة التي يريدتها ويختص في «طب العيون»، ويعود إلى بلده طبيياً، بعد أن عرضت عليه جامعته الأوروبية منصباً علمياً. أنجز المصري خارج المعرفة ما أنجزه داخلها، حين حرّره «المرأة الغربية» سريعاً، من عاداته الأصلية، كما لو كان صفحة بيضاء طيعة، يسطر فوقها «القطب» الأوروبي ما يشاء. حظي المصري المهاجر، بعد سبع سنوات، بولادة جديدة، هيأتها جامعة حديثة تمدّه بالمعرفة، وامرأة حديثة تلقنه أصول الحياة .

محا الزمن الأوروبي المفتوح الزمن الشرقي المغلق، وخلق «إنساناً أوروبياً» مصري الأصول. انتقل الأخير من المجرد إلى المحدّد ومن الانفعالي إلى العقلاني ومن بلاغة المستقبل إلى منطق الحاضر، وانتقل أيضاً من الخرافة وأسطورة المرأة إلى العلم والفرن والمرأة المحسوسة الملموسة. لم يخرج «الشرقي» من شخصية ويدخل إلى أخرى مغايرة، بقدر ما تبرأ من ولادة أولى واعتنق ولادة جديدة. ولأنه صفحة بيضاء، أو هكذا بدا، تساقطت معتقداته وغاب جسده المترهل، واكتسحت إرادته المتداعية إرادة منتصبة واثقة. تخرج من الجامعة، وقد اكتمل عقلاً ومعرفة، وحرّره «المرأة الأولى»، وقد اكتمل إرادة وتوازناً، واختلف إلى نساء جدد .

يتعيّن الغرب، وقد اختُزل إلى سيطرة رائعة، مدرسةً ثلاثية الوظائف، عناوينها الأساسية: المعرفة الكونية، الإشباع الجنسي، التمرد على الخرافة. مدرسة متعددة الوظائف، منتصرة في تعدديتها، تعيد تخليق التلميذ بلا ممانعة، وتعلّمه دون عسف أو إكراه. كأن التلميذ «مريد» والمعلم «قطب»، كما تقول الرواية. غير أن في هذا التعليم ما يثير الفضول، ذلك أن التلميذ يتحرّر من جهله وشخصيته القديمة معاً.

يتعيّن الغرب مستودعاً للمعرفة، عنوانه الجامعة، ومكاناً للإشباع الجنسي، أدواته المرأة الشقراء، وفضاء ذمياً يعبث بالإيمان، بينما يتعرّف «الشرق» صفحة بيضاء، تستقبل المعرفة والهرطقة، وجسداً محروماً، تنهكه أسطورة المرأة قبل أن يمسيها. تشكل ثنائية الشرق والغرب قاعدة لثنائيات لاحقة: الذكورة والأنوثة، كما أشار جورج طرابيشي، الإيمان والعلم، كما يقول الاستشراق ومن يأخذ بنصائحه، عالم الروح وعالم المادة.. بديهي، والحالة هذه، أن يكون مسجد «أم هاشم»، أو «أم هاشم» المقدسة اسماً ومكاناً وذكراً متوارثاً، وقد عطف عليها صبية رمداً تنتظر الشفاء، وامرأة فقيرة تتوسل الغفران والتوبة.

تكشّف «الشرق» في صفات ثلاث متكاملة: الموروث المتأبد، الذي ورثته أجيال متلاحقة عن أجيال سبقتها تورّته، لزوماً، إلى أجيال لا تتقطع، كما لو كان دور الأجيال المتواترة البرهنة عن استمرارية الموروث الذي تنتمي إليه. المقدس الذي لا يُساءل، بعد أن تطابقت مصداقيته مع استمراريته، وعمّ التقديس دقائقه الزمانية والمكانية. الإجماع على تقديس الموروث، وتوطيده مرجعاً متعالياً لا يماري فيه أحد. وفي هذا الإجماع الذي لا يضطرب يكمن معنى المقدس وتجلّى بطولته الحقيقية. يمثل الموروث المقدس، في هذه الحدود، مرجعاً للإيديولوجيا العملية والنظرية في آن: يؤمّن رزق الناس ويشفيهم من أمراضهم ويأخذ بأيديهم إلى الفوز والنجاح. يتنافس مرضى العيون على زيت قنديل «أم هاشم»، بحثاً عن الشفاء والبركة، فإن أخطأهم الشفاء وشى بإيمانهم الناقص. فزيت القنديل حارق كاو خارج المقدس، مبارك وشافٍ داخله، مما يجعل الإنسان تابعاً للمقدس وخادماً له: «هكذا عاشت الأسرة في ركاب «الست» وفي حماها: أعياد «الست» أعيادنا، ومواسمها مواسمنا، ومؤذن المسجد ساعتنا»، «اتسع المتجرد وبورك لجدي فيه، وهذا من كرامات أم هاشم..»، «يا أم هاشم! إذا لم يقصدك المرضى والمهزومون والمحطمون، فمن غيرك يقصدون؟».

لا يقوم السؤال كما طرحه يحيى حقي، في سيدة فاضلة رفيعة الأصول تدعى «السيدة زينب»، ولا في مكان تعارف الناس على تقديسه يدعى بـ«المسجد». ذلك أن

السؤال جميعه يدور حول بعدين متضافرين، خصّ بهما التاريخ «المجتمعات الراكدة»، هما: سطوة العادة واستبداد الموروث. ولذلك يبدأ حقي «قصته الطويلة» بالسطور التالية: «كان جدي الشيخ رجب عبد الله إذا قدم القاهرة وهو صبي مع رجال الأسرة ونسائها للتبرك بزيارة أهل البيت، دفعه أبوه إذا أشرفوا على مدخل السيدة زينب - وغريزة التقليد تغني عن الدفع - فيهوي على عتبه الرخامية يرشقها بقبلاته، وأقدام الداخلين والخارجين تكاد تصدم رأسه». يتوارث الأبناء عن الأجداد عادات التقديس، وعادات تقديس الأجداد، مما يعين العادة في ذاتها ديناً ويوطد العادة المقدسة بداهة لا تحتاج إلى برهان. ولعل العادة المتوارثة، التي تضع مرجع الإنسان خارجه، هي التي هزمت الطبيب «الحدائي»، حين قذف بـ«زيت القنديل» بعيداً، وجرب دواءً جديداً يشفي العيون الرمداء. وما الدواء الجديد، الذي لا يأتلف مع مخزن الإيمان الشرقي، إلا صورة أخرى عن «الترام»، هذا «الوحش المفترس الذي له في كل يوم ضحية غريرة». يهزم الزيت القديم، الذي باركته عادة متأبدة، طبيباً حديثاً عاش في الغربية سبع سنوات. تصدر الهزيمة الميسورة عن هجنة الصدام ولا تجانس عنصرية، فهو لا يدور بين طبيبين متخصصين ولا بين دوائين مختلفين، بل بين وافد خفيف العمر وموروث قديم، مؤكداً استبداد الموروث. ومع أن في الرواية ما يوحي بتصالح العلم والإيمان، بعد أن آمن الطبيب المهزوم بقدرة الزيت المبارك، ففي الرواية قول آخر يسخر من التصالح المفترض. بل أن بإمكان النقد الشكلائي، وقد ارتاح إلى ثنائية البصر والبصيرة، أن يوزع الرمد المهلك على الطبيب ومريضته في آن، إذ الأول قوي البصر وضعيف الإيمان، بينما الثانية واهنة البصر قوية الإيمان. يتعايش الطرفان ويتكاملان ويتناسلان، يعالج الأول بصر الثاني، ويصلح الثاني روح الأول، وذلك في اتساق يقرر الإيمان مفتتحاً لما عداه. لذا يتزوج الطبيب من المريضة التي استعادت بصرها ويرزقان بعائلة وافرة العدد تستأنف عادات المجتمع وتعيد إنتاجها بلا انقطاع.

تقرر العادة الموروثة علاقة الفرد بالجماعة، ذلك أن الفرد هو ما تعلمه من أجداده، وأن الأفراد هم جماع العادات التي تصوغهم. ومأساة الحدائي المتهالك أنه أراد أن يكون فرداً في جماعة مستقرة متناظرة لا أفراد فيها، منذ أن ورث «الأفراد» السمات والطباع والمعتقدات، ومنذ أن قرر مصير الوليد قبل وصوله. يتراءى «النزوع إلى الفردية»، نزوعاً إلى الكفر، ويتراءى احترام العادة إيماناً خالصاً. فالفرد هو الكافر والفكر الفردي كفر، والمؤمن هو من آمن بالعبادة وانقاد إلى فرائضها. يقول الراوي: «تلفّه الجموع فيلتف معها كقطرة المطر يلقمها المحيط. صور متكررة متشابهة اعتادها فلا تجد في روحه أقل مجاوبة. لا يتطلع ولا يمل. ولا يعرف الرضا ولا

الغضب. إنه ليس منفصلاً عن الجمع حتى تتبينه عينه. ص: 14». لا يرضى إنسان- العادة ولا يغضب، لا يتطلع ولا يشعر أنه بحاجة لذلك. إنه العادة المسيطرة أخذت اسماً وارتاحت في شكل رجل أو أنثى. يتساوى الناس في عجزهم وفي الملاذ الذي يقصدونه، يستوي الطبيب المتفوق والفتاة المؤمنة التي خذلها بصرها والمرأة الخاطئة التي نصرتها النية الصادقة. الكل «نشأ في حراسة الله ثم أم هاشم»، والكل مطمئن إلى المستقبل، وإلى «عالم مقفل، يجري على وتيرة واحدة متكررة يوماً بعد يوم». يسوغ اللواذ بمرجع مقدس الصبر المعمّم ويسويه منهجاً كلياً يدبر شؤون الحياة المختلفة: «فإن كان الصبر أساس مجاهدة الدنيا، فإنه أيضاً الوسيلة الوحيدة للأخرة».

يُعيد إشكال الفرد والجماعة تأويل سلطة المجتمع الأوروبي واستلاب الإنسان الشرقي. فذلك المجتمع لم يستلب أحداً، لأن مَنْ وصل إليه كان مسلوب الإرادة، قبل الوصول إليه، بعد أن وضع مرجعه خارجه واطمأن إلى عادات التلقين والاستظهار. تفسر الإرادة السلبية ولادة «الشرقي» الجديدة والسريعة في المجتمع الأوروبي وركونه إلى محاكاة صماء مطلقة، مثلما تضيء «توبته» السريعة، بعد أن تمرد على الزيت المقدس «ليلة» وثاب إلى اليقين. وهذا ما تعلن عنه الرواية القصيرة، بحذق كبير، وهي تحدث عن علاقة التلميذ المصري بالمرأة الإنجليزية: «أصبح لا يجلس بين يديها جلسة المرید أمام القطب، بل جلسة الزميل إلى زميله». وواقع الأمر أن الرواية قالت شيئاً وقصدت شيئاً آخر، فمن أدمن على «قطب» قديم يرى في المعلم الجديد «قطباً» آخر، يطيعه ويمعن في الطاعة، ويحاكيه ويوغل في المحاكاة. يحتضن الشرقي عادة الخضوع، يوزعها على المقام المقدس وعلى من لا يعرفه، يدلل على إيمانه الوثاق في مكان، ويعالن بنقيضه في مكان آخر: «بدا له الدين خرافة لم تخترع إلا لحكم الجماهير». وهو، في الحالين، بعيد عن الدين ونقيضه، وعبد للمحاكاة الثابتة، التي صيرها الزمن المتعاقب الطويل ديناً.

تطفو على سطح القول ثنائية الشرق والغرب، أو العلم والإيمان، وتستقر فيه ثنائية المجتمع الراكد والمجتمع المتغير، أو: المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح. ينبذ القول الأخير المعادلات الذهنية مستدعياً مقولة «الفردية»، التي تخبر عن موات المجتمع أو حياته. فلا فردية في مجتمع مأخوذ بالتمائل، ولا مجتمع في جماعة تجهل معنى الزمن. تصوغ الرواية الغياب الأول فتقول: «هو كذرة الرمل اندمجت في الرمال واندست بينها، فلا تميز منها، ولو أنها مع ذلك منفصلة عن كل ذرة أخرى»، وترجم الغياب الثاني أيضاً: «كل نور يفيد اصطداماً بين ظلم يجثم وضوء يدافع، إلا هذا

القنديل فإنه يضيء بغير صراع! لا شرق هنا ولا غرب، ما النهار هنا ولا الليل، لا أمس ولا غد». يعيش الشرقي زمنه الشرقي ويخلع، بعد العودة، الزمن الغربي ويلتحف بزمنه القديم، بل يخلع هيئته الأوروبية العارضة ويستأنف ما كان عليه قبل الرحيل. يكتب يحيى حقي عن الشاب المصري عند الرحيل: «إنني أتخيله صاعداً سلم الباخرة شاباً عليه وقار الشيوخ، بطيء الحركة، غرير النظرة، أكرش..»، ويصفه عند الرجوع: «من هذا الشاب الأنيق السمهوري القامة، المرفوع الرأس، المتألق الوجه، الذي يهبط سلم الباخرة قفزاً؟». غير أن على الشاب أن يعود «أكرش» كما كان، بعد أن ثاب إلى رشده، وانطوى في باطن العادة. فهو لا يصنع الزمن بل صنيعه زمن لا زمن فيه، يحول البشر إلى ذرات رمل تذررها الرياح.

تحدث «قنديل أم هاشم» عن مجتمع يحتفي بالمطاوعة ويتطير من الاختلاف ويقطع مع العناصر المجتمعية التي تحيل عليها الرواية، فليس في حبات الرمال ما يعوض الخطاب الروائي عن مغترب فارقه اليقين، ولا عن زمن قوامه التبدل والتغيير والتشظي. ومع أن لدى المجتمعات ما ترد به على وعي روائي أسيان، فإن في المجتمع المغلق ما يحول الإبداع الأدبي إلى سؤال مأساوي. والسؤال الأساسي هو: ما الذي جعل يحيى حقي، بعد عودة إلى مصر مثقلة بالحنين (1938 - 1939) يستهل إبداعه الأدبي الجميل بمساءلة شروط الإبداع وتأمل شروط معيشة طاردة له؟

## 8 - «مليم الأكبر»: الأدب اللفظي وبلاغة الثبات :

في عمله الثاني والأخير «مليم الأكبر»، الذي نشر عام 1994، عالج عادل كامل، بشكل غير مسبوق، وجهاً أساسياً من وجوه الإشكال الروائي هو: اللغة. تميّزت المعالجة، وهي تصدير للرواية طويل بلغ مئة وثمان وعشرين صفحة، بالعمق والنفاذ والشجاعة، ألزمها أن تبدأ باللغة، وأن ترى معنى اللغة في موروث أدبي ما هو بالأدب، وأن تقرأ اللغة والأدب العربيين في عقلية عربية «مطبوعة» على المحاكاة والامتثال. أخذ التصدير عنواناً موحياً: «مقدمة في تأديب مليم في فنون اللغة والأدب». والتأديب نشر مشرق عابق بالسخرية والتمرد، والفنون شرح لما أنجزه الأدب الغربي واستنكره «اللغويون» العرب. وزّع عادل كامل، صديق نجيب محفوظ وشريكه في الأدب والتمرد، أفكاره على عناوين فرعية: درس في المنطق، درس في الأسلوب، درس في الأسلوب الفني، رأي في الأدب العربي، رأي في اللغة العربية، درس في الفن والأخلاق... ومع أن ما جاء في التصدير لا ينجو من المبالغة والشطط والأحكام المنفعلة، تظل أسئلة عادل كامل أساسية ومشروعة وضرورية.

بدأ كامل مقدمته الطويلة بثلاث كلمات: «لهذه القصة قصة..». والقصة هي دخول الرواية «في مباراة فاروق الأول للقصة المصرية التي تنظرها لجنة الأدب بمجمع فؤاد الأول للغة العربية...»، وحجب الجائزة عنها لسببين، تشي بهما وظيفة التصدير ولغته هما: مجافاة الرواية للأسلوب التقليدي الفخيم بلغته الجزلة وكلماته الوعرة المهجورة، وتكبتها عن دروب الإرشاد والموعظة الحسنة. تطيح الرواية بثنائية البلاغة والموعظة، وتطيح بالجائزة التي تقدمت من أجلها أيضاً. ولأن في السببين ما يصطدم بمعنى الرواية ويسخف دلالتها، نقد الروائي اللجنة إلى تخوم التسخيف وحمل، بلا هوادة، على أسسها الفكرية والثقافية. وأول الأسس ما يمس الأسلوب التقليدي وتصوراً تقليدياً، يشتق الأساليب كلها من أسلوب - أصل، أو من تصور أصلي للكتابة والأساليب. والمحذوف، في هذا التصور، هو التباين، الذي يشتمل على الأساليب والبشر، والقاعدة الصائبة القائلة بأن الأسلوب هو الرجل، وبأن التطامن أمام أسلوب - قاعدة قول برجل - قاعدة، وهو ما لا يقره الإنسان العاقل ولا يقبل به. يعود الأسلوب - القاعدة إلى مراجع عديدة، أبرزها الجاحظ، الذي صغر قيمة الأفكار وأعلى من شأن الصياغة، مختزلاً الكتابة إلى فعل بلاغي شكلائي، ثري بكلماته وفقير بما تبقى. فإذا كانت الأفكار ملقاة في عرض الطريق، كما يقول الجاحظ، وقيمتها من قيمة الصياغة اللفظية القائمة فيها، فعلى الكتابة الصائبة أن تتخير الألفاظ وأن تمعن في تخييرها، وألا تلتفت إلى الأفكار، وشواغل الفكر المتنوعة. ينكمش الفعل الكتابي إلى فعل لفظي، يزهد بالواقع وبمصادر الأفكار، ويكتفي بمخزون لغوي، يضمن الكتابة وامتلاك الحقيقة. ينتهي الأسلوب الصامت، الذي يترادف فيه الرجال والكلمات، إلى أدب لفظي، قوامه جمل قصيرة ملائمة للسجع والقافية، مغاير للأدب الروائي، الذي يتقصى أحوال الإنسان ويصوغها بلغة حية بسيطة، غير محسوبة الطول والإيقاع.

يصدر الأدب اللفظي عن تصور لغوي للعالم، ينصب اللغة مرجعاً لما هو خارجها، يمنع عن الأدب استقلاله الذاتي، ويصير مشتقاً لغوياً، أو حيزاً موافقاً تتأمل اللغة فيه فنتها التي لا تنتهي. والأدب، في حالة كهذه، «صناعة لغوية تثير الإعجاب»، مثقلة بالسجع والجناس والطباق، وبما يأمر به أسلوب - مثال لا يخالف. وما النقد في الأدب العربي سوى تطبيق قواعد البلاغة المأثورة على الأثر المنقود. ويكفي الرجوع إلى كتب «البيان والتبيين» للجاحظ و«الصناعتين» لأبي هلال العسكري و«دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» للجرجاني، كي يكتشف القارئ أن موضوع النقد هو اللفظ والعبارة «هو إن تدرج إلى المعنى فلينقده نقداً لفظياً، فيحدثك عن صحة التشبيه وبلاغة الاستعارة. فالأديب الذي يطمح في إتقان صنعته هو عندهم: الذي يفرق بين كلام جيد



وآخر رديء، ولفظ حسن وآخر قبيح.. ص: 56». لا مكان في الأدب اللفظي لأسئلة جوهرية عن الإنسان وموقعه الضئيل على تخوم الكون، وعن حيرة الإنسان واغترابه وتوزعه على الشك واليقين، ولا مكان لأسئلة توقظها الحياة أو الفلسفة أو تقدم العلوم والمعارف.

انتقل عادل كامل من نقد الأدب العربي إلى نقد لغته، ذلك أنها لغة زائفة الثراء وصادقة الفقر: يتكشف ثراؤها العقيم في المترادفات الغزيرة التي لا تعني شيئاً، ويظهر فقرها الصادق في خلوها «من الألفاظ المعبرة عن الأفكار العميقة والآراء الصعبة غير المألوفة.. ص: 75». يسوق كامل حجة استعارها من الألماني هيردر، الذي درس نشأة اللغات في أواخر القرن الثامن عشر، وتوصل إلى نتيجة تقول «إن الله لا يمكن أن يكون خالق اللغات، لأن اللغات قاصرة معيبة، والله كامل منزه عن النقص». خلق الله الإنسان وخلق الإنسان اللغات في بيئات مختلفة، بعضها يتنوع وغني باللغة، وبعضها فقير في اللغة وغيرها. تعثر اللغة الفقيرة على آيتها في اللغة العربية، التي تعرب مفرداتها الغزيرة عن نقص في الخيال، ويدلل نحوها المعقد على الخمول والجمود.

فسّر كامل بؤس الأدب العربي بفقر لغته، وفسّر فقر اللغة بعقلية ضيقة، تحجب ضيقها بركام لغوي عقيم، وعين عقلية المترادفات عقلية بدوية، يستغرقها المحسوس المباشر، على خلاف العقلية المتمدنة، التي تتميز بالخيال الواسع والقدرة على التجريد. تساوي العقلية الضيقة مكاناً ضيقاً وزماناً يساوي مكانه، كما لو كان المكان-الزمان يسيطر على من يعيش فيه، مقصياً العقل والخيال ومكتفياً بالحواس. وآية الضيق في ألوانه المختلفة هي البادية، التي تلقن البدوي ركماً لغوياً مثقلاً بتفاصيل المرئي والمحسوس. بيد أن المسألة، وكما يذهب عادل كامل، لا تقوم في لغة أنتجتها بيئة فقيرة منذ زمن بعيد، بل في كتاب يقبلون اليوم باللغة كما جاء بها الزمن القديم: «لقد صنع الجاهليون لغة تناسب بيئتهم. أما الكتاب المتأخرون فقد صنعوا بيئة تناسب لغة الجاهلية. ص: 83».

دار عادل كامل حول أسئلة كثيرة، دون أن يطرح السؤال الذي يودّ أن يطرحه، المتمثل بعلاقة اللغة بالدين، أو علاقة اللغة بالنص القرآني. أشار إلى «الشيخ الوقور ومواعظه الفاتنة وإلى «الخطب المنبرية»، وحاذر من الذهاب إلى ما وراء ذلك. وما لم يقل به الروائي، الذي أكثر من الرجوع إلى سومرست موم وستيفنسون وبرناردشو وإمرسون، يمس موضوعين محددتين: أولهما معنى اللغة العربية في الموروث الإسلامي،

وثانيهما معنى الإصلاح اللغوي في الوعي الموروث. إن اللغة العربية، في حدود الموضوع الأول، لغة مقدسة، قدسها القرآن الكريم، هو مجلاها وحافظها وآية على عبقريتها ودليل ديمومتها، ولأن القرآن كتاب الله فإن اللغة القرآنية لغة إلهية، قال ابن قتيبة: «وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره واتساع علمه وفهم مذاهب العرب وافتتانها في الأساليب وما خص الإله بها لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من البيان واتساع المجال، ما أوتيته العرب خصيصي من الله». اللغة العربية، وقد اختص بها الله العرب دون غيرهم، لغة أولى منزّهة عن النقص، تامة لصيقة بالملا الأعلى، متفرّدة تنكر ما تقبل به اللغات الأخرى.

استأنف الرافعي، بعد قرون، في «تحت راية القرآن»: «المعركة بين القديم والجديد» ما قال به «ابن قتيبة»: «إن هذه العربية بنيت على أصل سحري يجعل شبابها خالداً عليها فلا تهرم ولا تموت، لأنها أعدت من الأزل فلماً دائراً للنيرين الأرضيين العظيمين. كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن ثم كانت فيه قوة عجيبة من الاستهواء كأنها أخذت السحر، لا يملك معها البليغ أن يأخذ أو يدع. ص: 29». يتضمن المقدس سحراً يبطل المساءلة، وشباباً سرمدياً لا يعرف الشيخوخة.

يفضي تقديس اللغة العربية إلى تكفير من يطالب بإصلاحها، وإلى ذم من يدعو إلى تسهيل قواعدها، وإلى التشكيك بمن يتعامل معها موضوعاً مثل المواضيع الاجتماعية الأخرى. هناك أبداً مقدس لا يطاول، أبوابه النص القرآني ولغة إلهية تامة، هبة ميز الله فيها العرب من غيرهم، وذلك في صيغة معقدة وجيعة، يحيل فيها العربي على الإسلامي والعربي الإسلامي على القرآني، والعربي الإسلامي القرآني على الملا الأعلى. يتقدس العرب بلغتهم المقدسة، فتصبح اللغة ديناً والمخزون اللغوي مخزوناً إيمانياً والمساس باللغة مساساً بالعرب، المدافعين عن لغة الله.

حين كتب الرافعي مقالته «الجملة القرآنية»، التي استأنفت حديث الجاحظ وابن قتيبة، حياها الأمير شكيب أرسلان بمقالة عنوانها: «ما وراء الأكمة»، تساوي بين العزوف عن «الأسلوب الجزل» ومناوأة القرآن: «كلا يا أيها الأخ، إن هذه الفئة لا تمج الفصاحة من حيث هي، ولا تدين بالركاكة التي كان يدين بها قسوس أحمد فارس فيسخر بهم ما يسخر ولا تحارب اللغة العربية نفسها ولكنها تحارب منها القرآن.. القرآن.. إن هذه الفئة تحارب القرآن والحديث وجميع الآثار الإسلامية... لا جرم أن الأمير أرسلان يزود، صادقاً، عن دينه، ويحامي، مؤمناً، عن مقدساته، ويدراً الخطر، صريحاً، عن موروثه. لكن شطط الغيرة وتزيّد المحاماة وانفلات الحمية، كل ذلك يبلغ به موقعاً

ضيقةً محوّطاً بالعسف ومسكوناً بالتعصب وموطداً بالجور والمبالغة. ذلك أن الابتعاد عن الفصاحة لا يُقرب من الكفر، فقد أخذ توفيق الحكيم بتعابير عامية وكتب عن الرسول العظيم، وتبسط محمد حسين هيكل باللغة في رواية «زينب» ودافع، لاحقاً، عن النبي والدعوة الإسلامية. والقول بتجاوز العامية ومقت الإسلام يجعل من السواد الأعظم الناطق بالعامية كافراً، أو محبباً للكفر ومباغضاً الدين، ومن الناطقين باللغة العربية المقعّرة مؤمنين راشدين مدافعين عن الفلاح وأصول العقيدة. وواقع الأمر أن طه حسين كان مصيباً حين عرّف القرآن بأنه القرآن، فلا هو شعر ولا هو نثر، إنه القرآن الكريم لا أكثر، الذي يحاكي ذاته ويخفق من يحاكيه، لأنه لغة إلهية. بهذا تكون اللغة العربية مقدسة ومبتذلة في آن، مقدسة في «جملتها القرآنية»، ومبتذلة في أشكالها اللغوية الأخرى، التي تنوس بين لغات الاختصاص المحددة، لغة الطب مثلاً، ولغات عامية فقيرة مهلهلة، ترى إلى أجزاء المواضيع بأجزاء لغوية مشوشة. وبداهة فإن ما عاينه عادل كامل، وبكثير من الجور والشطط، هو اللغة العربية في شكلها الدنيوي، الذي يتوزّع على لغات ولهجات وعلى أمية طاغية، تؤمن بالله ورسله وكتبه، ولا تعرف من اللغة العربية الجزلة شيئاً. والسؤال الأبسط هنا هو التالي: إن كانت «الجملة العربية» لا تنفصل عن «الجملة القرآنية»، فكيف تنتسب إلى الإسلام جماعات أمية حاشدة لا تحسن القراءة والكتابة ولا النطق العربي السليم؟ هذا إلا إذا آمنّا بـ«إيمان الاختصاص»، وقوامه النحاة وعلماء اللغة، وبـ«الإسلام المتزندق»، الذي يضم مئات الملايين من السواد والعامية والعوام.. أو: كيف يختصر تاريخ اللغة كله إلى فترة عارضة منه هي الفترة الجاهلية؟

بعيداً عن ميتافيزيقا اللسانيات، طرح عبد الله العروي بعد خمسين عاماً، ما طرحه عادل كامل بشمولية وهدوء، في كتابه: «ثقافتنا في ضوء التاريخ». رأى الفيلسوف والمؤرخ المغربي في اللغة المكتوبة واللغة المحكية ظاهرتين اجتماعيتين مختلفتين، وأكد أن لغة المجتمع، بصيغة المفرد، لا وجود لها، لأن اللغة المجتمعية لغات، أو مستويات لغوية متفاوتة، يمكن ترتيبها من «الأقل إلى الأكثر تجريداً واستقراراً»: اللهجات وهي مستعملة في الحياة اليومية، اللسان الرسمي المكتوب الذي خضع إلى عملية «تتميط وقوعدة»، اللغات الاصطلاحية، التي يلجأ إليها أهل الاختصاصات المختلفة، وأخيراً لغة الرموز المرتبطة بالعلوم النظرية، كالرياضيات وغيرها. ومن بين هذه المستويات، يلعب الثاني منها، أي اللسان المقوعد، بلغة العروي، دور الوساطة بين المستويات الأخرى التي عليها، وينسب متفاوتة، أن تعود إلى المستوى الثاني وتستعين به. غير أن على المستوى الثاني أن يدفع ثمن وظيفته ركوداً وجموداً،

بسبب قواعده الثابتة، التي تتصّبّه وسيطاً بين المستويات وتمنع عنه مرونتها وقدرتها على التطور في آن. وإذا كانت القواعد الثابتة في المستوى الثاني تحرّض، منطقيّاً، على الثبات والركود، فإن عطفها على مقدس، كما هو حال اللغة العربية، يوطد الثبات ويبارك الركود. يحضر هنا سؤال الفصاحة، الذي يعارض التحوّل ويرى في التبدل هرطقة، والذي إن تحصّن بالمقدس حول الفصاحة إلى صنعة مكتملة بذاتها، تضع نفسها فوق الصناعات الأخرى وتحكم عليها. تتحول العلاقات الاجتماعية، أو يمسخها بعض التغيّر، وتظل الفصاحة المقدسة ثابتاً لا يتغيّر ولا يقبل بمبدأ التغيّر، بسبب وحدة الفكر واللغة، التي تؤكد الثبات عنصراً محايثاً للعلاقتين. وهذا ما استتكره عادل كامل، وهو يعاين عنصراً ثابتاً في حقل اجتماعي متغيّر، ويقتفي آثار لغة لا تتطور في أدب واهن الحركة، وفي نقد أدبي قائم على الثابت والترويج لسحر الثبات.

«يقتضي حل المشكل اللغوي وجود سلطة قومية»، يقول عبد الله العروبي. وما يقول به الفيلسوف يصطدم، في حال اللغة العربية، بعائقين متوالدين: أولهما مقدس لغوي يمسخ التجربة التاريخية بممحاء الكمال الذي لا تاريخ له، وثانيهما سلطة قومية ضعيفة، يملّي عليها ضعفها اللواذ بالمقدس والديوي وما بينهما، مانعاً الإصلاح اللغوي المطلوب، الذي لا ينفصل عن إصلاح بنيوي متعدد المستويات. تستدعي جملة العروبي السلطة القومية المهيمنة، التي تستقي شرعية إصلاحها، لغوياً كان أم دينياً، من شرعية وجودها التاريخي، المعبر عن إرادة مجتمعية حرة وطليقة. ليس غريباً، والحالة هذه، أن يتم ربط الإصلاح اللغوي بالثورات الاجتماعية المنتصرة، كالثورة الفرنسية والصينية وغيرهما.

ميّز عادل كامل بين «الأدب اللفظي»، الذي يعيد إنتاج لغة ثابتة، و«الأدب الحي»، الذي يكتب بلغات الحياة وهو يقرأ أسئلتها المفتوحة. لكنه نسي، وقد فتنته المراجع الأدبية الغربية، أن سؤاله الصحيح عن التجديدين اللغوي والأدبي لا يبدأ من اللغة العربية في ذاتها، ولا من بيئة جاهلية مستحدثة، لأن عليه أن يبدأ من السلطة السياسية، التي تنتج «الأدب اللفظي» ويعيد إنتاجها «الأدب اللفظي» في آن.

## 9 - ملاحظة مجزوءة :

تقترح دراسة ميلاد الرواية العربية، في ميلادها وتطورها، أكثر من منهج، نكتفي بالإشارة إلى اثنين منهما: أولهما يأخذ بالتعاقب الزمني، منقياً في السنوات المتلاحقة عن روايات متلاحقة. يتكشف هذا المنهج، وهو مدرسي لا تعوزه البراءة، وصفيّاً - إحصائياً، يساوي بين الظاهرة الروائية والكمّ المكتوب المنتسب إليها، سواء كان

حكايات وعظية أو بوحاً إنشائياً سيء الصياغة. يدور المنهج الثاني، وهو أكثر اتساعاً، حول تاريخ المعايير الجمالية، الذي يردّ إلى التاريخ الاجتماعي، مستدعياً الإيديولوجيات الاجتماعية في تعييناتها المختلفة. لا يفصل هذا المنهج بين الجمالي والاجتماعي ولا بين الجنس الأدبي وتقنيات الكتابة، ويرى في الجمالي - التقني مرآة للاجتماعي وشاهداً عليه. وهو في هذا يعزل الكيف الإبداعي عن الكم المتداعي، والإيديولوجيا الروائية عن الوعظ الفقير.

تضيء الروايات الست السابقة، بأشكال لا متكافئة، علاقة الجمالي بالاجتماعي والتقني بالكتابي، سواء كانت الكتابة الروائية متقدمة على شروطها الاجتماعية، كما هو حال يحيى حقي على سبيل المثال، أم امتداداً مقنناً للاجتماعي واستطالة له. وبسبب هذا، يكون الإشكال الروائي، كما قالت به الروايات المتتابة، جمالياً واجتماعياً في آن، مفرداته: الوعي المغترب - فرح أنطون، الوعي المنقسم - حافظ إبراهيم، التوهّم المجتمعي - طه حسين، التصور الكلي للعالم - عباس العقاد، الفردية والحرية - يحيى حقي، التعددية اللغوية - عادل كامل. يمكن أن نسأل هنا: ما الذي يوحد بين ستة نصوص مختلفة في التصورات والأساليب وأزمنة الكتابة؟ يقول الجواب، من وجهة نظر تاريخ الرواية العربية ومصائرهما: ب: الإخفاق. لا بمعنى الروائي الذي أخفق في كتابة نص متسق العلاقات، بل بمعنى إخفاق المجتمع في توليد شروط الكتابة الروائية. وقد يرى البعض في تعبير الإخفاق عمومية لفظية فقيرة المعنى، شاهراً اسم محفوظ وغيره، دون أن يصيب الحقيقة، ذلك أن فوز الرواية، كما إخفاقها، يتحدد بتحولها إلى ظاهرة مجتمعية، على صعيد القراءة والكتابة. وهو أمر ما عرفته الرواية العربية، ولا تزال لا تعرفه حتى اليوم.

انتقل الروائي العربي، في مسار إبداعي دؤوب، من «المدن الثلاث» إلى «نجمة أغسطس» ومن «ليالي سطيح» إلى «الزيني بركات»، ولم ينتقل مجتمعه من قضايا البلاغة والقمع والتفكك إلى قضايا أخرى. ولعل هذا الركود، الذي يتاخم الاستتفاع، هو الذي يسمح للباحث الأدبي أن يقارن، على مستوى الموضوع، بين «ليالي سطيح» و«حكاية المؤسسة» لجمال الغيطاني، التي جاءت بعدها بقرن من الزمن تقريباً، وبين «المدن الثلاث» و«الزلال» للطاهر وطار، التي أعقبها بسبعة عقود، و«سارة» و«شمس الفجر» لحيدر حيدر،... يتجلى إخفاق الرواية العربية في المواضيع الراكدة، التي عالجتها بأساليب متعددة، وفي القارئ الذي لم تظفر به، بعد مائة عام، إلا بشكل مجزوء. يحدّد هذان العنصران، على الأقل، الرواية جنساً إبداعياً حدثياً يسائل

مجتمعاً أخطأ حدائته التاريخية، بل يمكن القول: إن تاريخ الرواية العربية هو تاريخ تحققها الذاتي وإخفاؤها الاجتماعي. وهذه المفارقة، التي تضع الجنس الروائي داخل المجتمع وخارجه في آن، صاغت رواية لها أشكال خاص بها، جوهره الاغتراب، لا بمعنى الإنسان الذي استلبته الآلة وأفزعتة الحرية الوافرة، بل بمعنى الاغتراب عن التاريخ الكوني، الذي قيّد الزمن العربي إلى خصوصية باثرة، تحول الحرية والعدالة والاستقلال الوطني إلى دعوات مارقة. وعن المقولات الأخيرة كتبت الرواية العربية، مسائلة تاريخاً مقيداً، صير الزمن إلى لغز والفضول المعرفي إلى أحجية و«الفردية الطليقة» إلى مجرد احتمال، وحول «التاريخ المغترب» إلى موضوع روائي أثير.

### مراجع الدراسة :

- 1 - عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، مونم للنشر، الجزائر، 1988 .
- 2 - نوربيرتو بوبيو: الليبرالية والديمقراطية، مؤسسة عيبال، دمشق، 1994، ص: 29، ص: 69 .
- 3 - نظرية الرواية في الأدب الإنجليزي الحديث، دراسات بقلم فرجينيا وولف وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994، ص: 169- 170 .
- 4 - الإمام محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدينة، دار المدى، دمشق، 2002 .
- 5- Christian Meier: La naissance du politique, Gallimard, Paris, 1980, chapitre X'P: 309 – 351.
- 6- Claude Lefort: Essais sur le politique, eds du seuil, 1986, 3e partie p.p: 197 – 215.
- 7 - فرح أنطون: المؤلفات الروائية: دار الطليعة، بيروت، 1979 (انظر مقدمة رواية: «الدين والعلم والمال»).
- 8 - مناهل الأدب العربي، فرح أنطون، مكتبة صادر، بيروت، 1950، ص: 56 .
- 9 - حافظ إبراهيم: ليالي سطيح، كتاب الهلال، مصر، 1959 .
- 10 - ج. هيوارث دن: الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي، مكتبة الثقافة العربية، لا ذكر لمكان النشر أو تاريخه (انظر: نثر الكهان، ص: 81- 83) .
- 11 - طه حسين: دعاء الكروان، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، 1934 .
- 12 - طه حسين: فصول في الأدب والنقد، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، 1945، ص: 108 .
- 13- Matti Moosa: The origins of modern arabic fiction. Second edition, Part 10, p.p 219 – 253.

- 14 - عباس محمود العقاد: سارة، كتاب الهلال، مصر، 1985 .
- 15 - د. عبد المحسن طه بدر: تطور الرواية العربية الحديثة، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، 1968، (الجزء الخاص برواية العقاد، ص: 356-372) .
- 16 - محمد كامل الخطيب: نظرية الرواية - قضايا وحوارات النهضة العربية، دمشق، 1990 (انظر: الشعر والقصة للأستاذ العقاد ورد نجيب محفوظ عليه ص: 154-166).
- 17 - يحيى حقي: قنديل أم هاشم، اقرأ، دار المعارف بمصر، 1954 .
- 18 - عادل كامل: مليم الأكبر، مكتبة مصر ومطبعتها، 1944 .
- 19- U. Eco: La recherche de la labgue parfaite, seuil, paris, 1994, chapitre, 1: 21 - 39.
- 20 - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، دار التراث، القاهرة، 1973، ص: 12 .
- 21 - مصطفى صادق الرافعي: تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1963، ص: 29. (أدرج المؤلف في كتابه مقالة الأمير شكيب أرسلان، ص: 31-39) .
- 22 - عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الثالثة 1992، ص: 209-229 .
- 23- Niklas Holzberg: The ancienne novel, routledge, london and new york. 1995, p.p: 28 - 43.
- 24- Poetics, vol 14, nos: 3 - 4, august 1985, north - holland Amsterdam. (199 - 2-9).

## الكتابة الروائية وتاريخ المفهوم غير

«موضوع التاريخ ليس ما يريد  
الإنسان، بل تصوّرنا لما يريد»

تولستوي

تدلّ كلمة التاريخ، وهي يونانية الأصل، على استقصاء الإنسان واقعة إنسانية منقضية سعياً إلى التعرف على أسبابها وآثارها. وهذا المعنى قصده هيرودوت (القرن الخامس قبل الميلاد) في تاريخه الشهير، حين استقصى أعمال البشر، وأعرض عن أساطير الآلهة، آخذاً بمبدأ: العلة والمعلول. يكشف البحث عن العلة وآثارها عن الفرق بين الأسطوري، الذي يحيل على الآلهة، والتاريخي، الذي يكتفي بأخبار البشر. الأول حقيقته فيه ولا يحتاج إلى اختبار، والثاني حقيقته مجزوءة تتطلب المساءلة والبرهان. وفي هذا الفرق، بين حقيقة ثابتة مكثفة بذاتها وأخرى متحوّلة متعددة المراجع، يتعيّن التاريخ علماً بالمتحوّل الإنساني، خلافاً لأسطوري متعالٍ سرمدٍ البداهة. كأن «مادة التاريخ» غايته، يفتح إن تأسّن، وينغلق ويتوتّن إن تقدس. لكنه، إن حفّت به القداسة، ارتدّ إلى حكاية، أو أسطورة، لأن الأساطير تجيب عن الأسئلة ولا تطرحها.

يتعامل المؤرخ مع إنسان متبدّل الأحوال، ويستولد النقد التاريخي من تمييز الأزمنة المتغيّرة، فلا معرفة إلا بالمتغيّر، ولا نقد في مجتمع يتجانس فيه الرجال والأزمنة. وعن النقد، الذي يميّز زمناً من غيره، تصدر وحدة المعرفة والحرية، ويولد عقل تاريخي يتكوّن في قراءة الاختلاف. وما المعرفة التاريخية إلا مقارنة عارفة، تفصل بين الأسطوري والتاريخي، وبين الماضي والحاضر المختلف عنه. ولهذا يصبح الماضي، في الوعي التاريخي، وعياً بالحاضر، على خلاف الوعي الأسطوري، الذي يجرّ الحاضر إلى الماضي ويعطف الزمنين، بعد إضعافهما، على أصل قديم. وقد يخالط الأسطوري، في جميع الأزمنة، التاريخي، دون أن يمنعه عن البدء من الفعل الإنساني والتمسك بأسئلته.



يؤكد المؤرخ، الذي يلمح الحقيقة في ثنايا التاريخ المعتمدة، حقيقة «الإنسان التاريخي» مرتين: مرة أولى وهو ينشئ منهجاً خاصاً به لا يختصر إلى منهج سبق، ومرة ثانية وهو يرصد حقيقة متنامية، نتجت عن مناهج مختلفة متتالية. يخبر المؤرخ، في الحالين، عن نسبية المعرفة، وعن تطّح الجهود المتلاحقة إلى حقيقة موضوعية. وهذا التصوّر، الذي يعترف بضرورة المعرفة قبل أن يفتش عنها، يأمر المؤرخ بتصحيح حقيقة بأخرى، وبمقارنة منهج بغيره، تطلّحاً إلى ثالث أكثر دقة. يصحّح المؤرخ ويقارن مؤمناً بأن التاريخ علم بين العلوم الأخرى، يقرأ الماضي معتمداً الوثيقة المحددة والاستدلال العقلاني، وبأن هذا العلم يظل موضوعياً، كما هو، حين يلجأ إلى «الخيال الإبداعي»، الذي يجعل الواقعة المكتشفة قريبة من الواقعة - الأصل، التي حدثت في الماضي.

يبدو التاريخ، لدى المدافعين عنه أو المنتسبين إليه، علماً موضوعياً مبرراً من الأهواء والمصالح، له أسانيده ووثائقه والجهود المتعددة التي أنجزت مناهجه، بل أن له من الهيبة والوقار ما ينصبّه «علماً شريفاً»، في بعض التصورات، كما ألمح صاحب «حديث عيسى بن هشام». لكن هذا المنظور الذي يريد أن يكون موضوعياً، يصيبه الارتباك لأكثر من سبب: إن التاريخ، غالباً، علم سلطوي وعن السلطة، يدور حول مقولتين سلطويتين، هما الانتصار والهزيمة، يُنتج ويعد إنتاجه في مؤسسات سلطوية، لا تقتصر في الرقابة حاذفة ما لا تريد ومبرزة ما تشاء وترغب. وبداهة، فإن ثنائية النصر والهزيمة، وهي سلطوية المنظور والغايات، تفضي، لزوماً، إلى تاريخين متعالمين متنافيين، يحدث أحدهما عن منتصر جدير بنصره ويسرد ثانيهما سيرة مهزوم لا يليق النصر به. تبدل هذه الثنائية، التي لا يقوم التاريخ إلا بها، العلم التاريخي الموضوعي إلى «قصة» بين الأقاليم الأخرى، ذلك أن المنتصر يرى إلى انتصاره بطريقة تخالف نظرة المهزوم إليها، مثلما أن هزيمة المهزوم، الذي لا يعترف غالباً بهزيمته، تضع على لسانه قصة تخفّف من غلّبه، وتعدّه بانتصار قادم. تتراجع كثيراً ثنائية الأسطوري والتاريخي، التي يفصل بينها المؤرخ الحالم بعلم محض، وتتقدم ثنائية الهزيمة والانتصار، التي تنصر وثيقة تاريخية وتلف غيرها. ولعل الثنائية السلطوية هي التي تجعل المنتصر يرى إلى الماضي باستعلاء واستكبار، مطمئناً إلى حاضره الوثير، وتأمّر الأرواح المهزومة بالتطير من الحاضر والالتفات إلى الماضي البعيد بحنين كبير.

يكتب المنتصر تاريخ انتصاره ويكتب فيه تاريخ الطرف الذي هزمه، كما لو كان

المنتصر خالقاً للأزمة والحقائق والكتابة. ومن سخف القول، بداهة، أن يلتمس الإنسان حقيقة «العصر الأموي» في كتابات عباسية، أو أن يقرأ التاريخ العربي في أطروحات صهيونية ترى فلسطين يهودية «منذ زمن سحيق»، أو أن ينقّب عن حضارة هندية في دراسات أمريكية انتصارية، لم تكتشف أن للهنود أرواحاً إلا بعد استقرارهم في قبور جماعية. كتب «هولي إيغل»، من نشطاء هنود شعب «سو في أمريكا»: «تاريخنا مكتوب بالحبر الأبيض، إن أول ما يفعله المنتصر هو محو تاريخ المهزومين، ويا لله ما أغزر دموعهم فوق دماء ضحاياهم، وما أسهل أن يسرقوا وجودهم من ضمير الأرض؛ هذه واحدة من الإبادات الكثيرة التي واجهناها وسيواجهها الفلسطينيون. إن جلادنا المقدس واحد...». يكتب الأمريكي المنتصر تاريخ الهندي الأحمر بحبر أبيض، يكتبه كي يلغيه ويقطع رأس المهزوم من جديد، مقرراً النصر والهزيمة معطى إلهياً. فقد انتصرت الأرواح الخيرة على أشرار، لم تعترف الكنيسة بأن لهم أرواحاً إلا في عام 1537. المنتصر، عند المؤرخ المنتصر وكنيستته، هو الصوت الذي يعلو حين يشاء، والمهزوم هو الصدى المنقش حين يغفو الصوت المنتصر. يغدو الانتصار، في الحالات جميعها، معيار الحقيقة، وتصبح الهزيمة مرادفاً للضلال.

وقد يأخذ المهزوم، في شروط سلطوية بائسة، بثائية النصر والهزيمة، متوسلاً عدواً يسيراً قابلاً للهزيمة، مختاراً مؤرخاً يكتب انتصاره السخيف، ومقرراً معنى النصر والهزيمة أيضاً. ولعل علاقة الكتابة بالسلطة هي التي تقرر الكتابة، في أزمة الانغلاق، فعلاً سلطوياً، يبرر ويخترع ويسجل أحوال المهزومين في «أرشيف» لا نهاية له. وبسبب هذه الكتابة الموزعة على المدح والتزوير و«الأرشيف»، تكون المكتبات الرسمية سلطوية، تبني ذاكرة وتشد أخرى، تاركة من لا سلطان لهم ينتظرون مكتبات لا تجيء، ومعطية المؤرخ النزيه فرجاً حزيناً، ينشر فيه حقيقة عاجزة، بعد فوات الأوان.

يساوي المؤرخ السلطوي الانتصار بالحقيقة، والحقيقة بالمنفعة، والسلطة بالحقيقة والمنفعة، فالعلم الصائب ما يسهم في توطيد السلطة، وما ينقدها معرفة زائفة ينقدها العلم ولا يقبل بها. وما مجد الفن الحقيقي، إن كان للتعبير من معنى، إلا نقضه للمتسلط وللقول السلطوي، ذلك أن له، رسماً وشعراً وعمارةً وروايةً، صوته الحر وأصداءه الطليقة، اللذين يعارضان أهواء السلطة الزائلة، بإشارات تحتفي بها أزمة متبدلة. وهذا الصوت، الذي يرفض أن يكون صدى لغيره، يقترح روايةً تكتب تاريخ المقموعين الذين لا يكتبون تاريخهم، روايةً تنأى عن ثنائية النصر والسلطة، وتذهب إلى ثنائية: الاغتراب الإنساني والبحث عن المعنى، كي تحاور الممزق والمتداعي

والمعنى المرغوب الهارب أبداً. كأن المعنى، الذي تقصده الرواية، هو بحث الإنسان عن معنى لا يصل إليه، ذلك أن البحث في ذاته هو الهدف الأخير.

الحديث عن الرواية، التي يقصد إنسانها المغترب معنى لا يروّض، حديث عن مبدع يرجو الصحيح ويزهد بالمفيد، فكما يوجد الشعر الحقيقي بالشعراء الذين يخلقونه، تتعَيّن الرواية بمن يحققها لا بمن ينتسب إليها، ذلك أن الكتابة الروائية، كما غيرها، عرفت كلمات مطمئنة متقاطعة، تتوهم الإبداع وتنحاز إلى الخواء.

### 1 - تكامل المعنى في النص الروائي.

أقام جبرا إبراهيم جبرا روايته «السفينة» على سارددين، عطف عليهما ثالث، تكلم مرة واحدة. تروي الأصوات الثلاثة حدثاً، وقفت داخله وخارجه، وعاشت ما سبقه وما تلاه. حمل كل سارد تجربة ذاتية ومنظوراً لا يختزل إلى غيره. واختلاف المواقع والرؤى أعطى الحدث صياغات متقاطعة ومتوازية، تروي مع الحدث أحوال السارد أيضاً. تكون الفعل الروائي من روايات ثلاث، كما لو كان بؤرة تقاطعت فيها مرابا مختلفة، دون أن تربك تعددية الأصوات معنى الحدث، فهي متحاورة لا متناكرة، متكاملة لا متنافية، يُستكمل الوضوح المجزوء فيها بوضوح لاحق. يدور السرد، في أبعاده الثلاثة، داخل بنية كتابية متسقة، يُكمل فيها كل صوت غيره ويُستكمل به، وتنتهي جميعاً إلى معنى متعدد المستويات. ومع أن القول الروائي يتخذ من الحب والوطن موضوعاً أساسياً له، فالأصوات المتحاورة تعكس عليه وجوه الطبيعة الإنسانية، التي تتداخل فيها ظلال الموت والمنفى وسطوة الزمن ورخاوة الوجود المرعبة. وفي الوجوه جميعاً حقبة من تاريخ العراق، ستينات القرن الماضي، التي خلطت الوعود بغيم بائر. تقلّ «السفينة»، التي تشير إلى الماء واليابسة والفرق، ركبها إلى أمكنة معروفة ومجهولة، ذلك أن المغترب تهده أحزانه، قبل أن يقف أمام مدن لاهية، لا تتذكر أحداً.

تجسد الأصوات ثلاث شخصيات: مثقف عراقي، عاشق مخذول، يبحث عن المنفى هرباً من مجتمع تقليدي، يفتال الحب ويستولد الكراهية، ورجل أعمال فلسطيني يعيش في المنفى ويتطلع إلى وطنه المستلب، فلسطيني غريب ينتظر وطناً ينتظره وامرأة تحبه تنتظر لقياءه، وتعود معه راضية إلى الوطن المنتظر. وإيطالية مغتربة قادها حب عاثر إلى المنفى وأرجعها حب عاثر آخر إلى الوطن. والكل داخل الحب وخارجه وداخل النشوة واللوعة، يرى في الحب وطناً محتملاً، وفي الوطن عبثاً يعوق الحب أو يفتاله، باستثناء الفلسطيني الغريب، الذي صيرّ الحب وطناً والوطن حياً، وتدثر بطمانينة راسخة. والكل ينتظر خلاصاً لن يأتي، ومرفأً أميناً لن يصل إليه، وإن

كان بين المغتربين غريب تحذب عليه «الآلهة». تتطوي الأصوات الثلاثة، في إحالاتها المتبادلة، على خطابين: أحدهما عن «الإنسان المغترب» الذي يجسده ألوان من البشر مختلفة ومتساوية، وثانيهما عن «الإنسان في التاريخ»، الذي تتعین تاريخيته بمضمون رغباته وبمضمون المراجع الاجتماعية التي تصادر الرغبات وتعمقها. فإذا كان طموح إنسان الأزمنة المتقدمة تغيير السلطة السياسية، فطموح الشخص، الذي لا فردية له في «المجتمع الأبوي»، أن يسمح له «الأب»، بصيغة المتعدد، بالكلام، دون عقاب.

ينقض الخطاب الأول، الذي يبدأ بالإنسان وينتهي به، ثنائية الهزيمة والانتصار بمقولتين: الاغتراب وتداعي المعنى. يتراءى الاغتراب في مجالات مرثية وغير مرثية: الزمن منتصر وهو يبني حكايات البشر ويهدمها، والصدفة منتصرة تضع متشائماً فوق مسرح مؤثث بأشباح الموت، والمجتمع التقليدي يرى انتصاره في تعميم الكراهية ومعاقبة العاشقين، وجلاد السجن يحقق انتصاره بخلق ندوب موجعة تلازم السجن إلى الأبد.. يكمل اندثار المعنى دورته في فعل الانتحار، الذي يجتث مثقفاً مغترباً يحيل على غيره، ويغيّب أيضاً غريباً مجهول الهوية. تبدو «السفينة»، بهذا المعنى، مجازاً لحياة الإنسان، التي تولد وتُدْفَن في دورة عابثة لا بداية لها ولا نهاية. ينتصر الزمن والصدفة والجلاد وينتصر، أيضاً، هامش مضيء، يرنو إلى فلسطين، يزامله الحب والإيمان بيوم لا غرق فيه ولا دوار. لا مكان، في الحالين، للانتصار، بمعناه السلطوي، الذي يشخص الانتصار في سلطان - مرتبة، وتتشخصن فيه المعاني جميعاً، ذلك أن الرؤية تتعامل مع القيم لا مع الأشخاص، وتواجه التصور السلطوي بمنظومة من المثل، الغائبة والمنتظرة. تقول السلطة بالهزيمة والانتصار وتقول الرواية بالاغتراب واليوتوبيا، مؤمنة أن في المستقبل زمناً محتملاً، ممتلئاً بالحرية.

ينتج الخطاب الثاني رؤية معرفية، تحتضن قولاً لا يلتبس بالمنفعة. ترى رواية جبرا، في مستوياتها المتعددة، إلى مستقبل العراق اتكأً على حاضره، متوسلة جملة من الإشارات الفنية، عناصرها الغرق والموت والدوار. تتوزع الإشارات على العاصفة والهديان والأمواج المتلاطمة، وتتكثف جميعاً في انتحار المثقف، الذي يرى في الوطن منفى وفي المنفى مهلكة. ففي انتحار المثقف، الهادئ اللامع، انتصار لمجتمع أبوي متجدد، يطمئن إلى معايير العشيرة والانتقام، ويستتبت الامتثال ويجتث التمرد. لا تتحدث الرواية عن هزيمة سلطة سياسية أمام أخرى، بل عن هزيمة زمن حدائش ضعيف الأركان أمام زمن تقليدي مسيطر وعميق الجذور. بل أن الرواية تنتج معرفة بمأساتها الخاصة، حين تتأمل مجتمعاً أبوياً أحادي القول بمنظور حوار متعدد

العناصر. فالرواية التي جاء بها فلسطيني من جامعة بريطانية إلى بغداد، جاءت من زمن أوروبي تزامن فيه نهوض العلم والرواية و«علم التاريخ» والفردية المستقلة.. وهذا التزامن، الذي يوحد بين المعارف ويفصل بينها، وضع في الرواية تصورات من العلم والتاريخ وشروط الفردية الحرة، أي وضع فيها تعدداً معرفياً - فنياً، غريباً عن مجتمع ينزع إلى الثبات والتجانس. ولهذا، يكون الراوي شخصية تراجمية بين شخصيات تراجمية أخرى، يرى إلى موت المثقف الحديث، والراوي مثقف بدوره، ويصير هشاشة المشروع الروائي في مجتمع أخطأ أحداثه الاجتماعية.

يتشبَّث التصور السلطوي بالنافع والثابت والمتجانس، وتنزع الرواية إلى الصحيح والمتبدل والمتنوع، مصرحةً بمعاني الحياة ووجوهها. يكشف القول الروائي عن الخلق والحرية أو عن الحرية الخلاقة، التي تضع في الزمن الروائي أزمنة متعددة. وجدل الحرية والإبداع يسمح بتمثيل للواقع متعدد الاحتمالات، «السفينة» واحدة منها، ويضع عناصر التمثيل في فضاء حريساوي بين الهامش والمركز. لذا تأتي دلالة «المثقف المخدول» من مراكز وهوامش متعددة: تأتي من أبيه الإقطاعي القاتل وزواجه القلق والصدفة العمياء ودوار البحر والأسبوع الضيق الفاضح ومن العاصفة المزمجرة المنذرة باقتراب الموت.. كل شيء في مكانه وفي أمكنة أخرى، كما لو كان الإقطاعي الغليظ يمتزج برذاذ الأمواج، وكل شيء في زمنه وفي أزمنة أخرى، يجتاح الماضي الحاضر ويكتسحه ويبدد الحاضر المعطوب المستقبل ويهزمه. تحضر الأمكنة متعددة ببغداد وبيروت ونابولي وبيت لحم، وتمثل أزمنة مشتتة، تستعيد الشباب الراحل ونكبة فلسطين وتجربة في السجن، وتفتح على هزيمة النخبة العراقية الثقافية، التي هي مرآة لنخب ثقافية عربية أخرى.

ينهض الفعل الروائي، في رواية جبرا، على تبادلية الحوار بين أجزاء متنوعة، وينتهي إلى قول لا تجانس فيه، يصرح بالمتوقع والأكيد والمحمّل والمرغوب وبنهاية تتوالد منها بدايات أخرى. تنفتح رحلة المغترب على رحلة أخرى، ويضع الحاضر في المستقبل بذور حكايات جديدة، وذلك في مسار أسيان يستولد من الدرب المعروفة دروباً مجهولة. رحلة واضحة - غامضة، يعرف المسافر موقع انطلاقها ولا يعرف كثيراً عن نقطة الوصول، لا يقين إلا يقين الموت، وما تبقى احتمال. ينتهي القول الروائي إلى ما يعارض القول السلطوي التقليدي، الذي ينسى الموت ويهجر بأبدية السلطة ويلوذ باليقين، ويتطير من الاحتمال. يأتي الفرق بين القولين عن المفرد وإمكانية السيطرة وعن المتعدد الذي لا يسيطر عليه. فحرية القول الروائي أثر لتعددية العناصر الروائية

المتأبية على التحكم والسيطرة، التي تخادع الروائي وتوهمه بالسيطرة على ما لا يسيطر عليه، بسبب تنوعه واختلاف عناصره. ولعل الفرق بين متعدد روائي يخادع كاتبه ومفرد سلطوي، قوامه الامتثال، هو في أساس الفرق بين كتابة إبداعية معتمدة، تحتمل أكثر من تأويل، وكتابة سلطوية شفافة، تقبل بتفسير وحيد ولا تقبل بغيره. يأتي الاغتراب من المحتمل، وتتبع غبطة النصر من اليقين.

أنجزت «سفينة» جبرا رحلة معتمدة متعددة النهايات، وانتقالاً ملتبساً يعثر على المعنى ويضيعه في آن: انتقالاً من موقع ساطع الشمس إلى موقع تسكنه العاصفة، ومن متوقع يرضي العشاق إلى لا متوقع يفصل بينهم، ومن حلم المنفى النهائي إلى عودة قسرية إلى موطن، ومن بحث عن الخلاص إلى السقوط في هوة الموت، ومن رغبة مضطربة إلى رغبة متحققة، وهو حال الفلسطيني المحصن بإيمانية ثابتة.. غير أن للرواية، التي تقول بأكثر من انتقال، انتقالها الثقافي الخاص، الذي بنى رحلة من «بغداد» إلى خارجها بعناصر ثقافية - أدبية، تستلهم تعاليم السيد المسيح وأفكاراً من دانتي وكافكا ووليم فوكنر وشعراً تأملياً، ينتسب إلى صاحبه ولا ينتسب إليه. في رحلته المعتمدة، التي تتوسد ثقافة لا مركز لها، انتقل جبرا إبراهيم جبرا من زمن يومي بسيط إلى زمن بصير، مليء بالاستبصار.

## 2 - تنافي المعنى في النص التاريخي :

يُنتج تكامل المعنى في النص الروائي قولاً يربط بين وقائع حقيقية وشخصيات متخيلة، يعارض نصاً تاريخياً ينسب وقائع وهمية إلى شخصيات حقيقية. وهذا ما أشار إليه طه حسين في كتابه: «في الأدب الجاهلي»، الذي جعل من تاريخ الأدب مدخلاً لمسائلة تاريخ أكثر عمقاً، هو التاريخ الاجتماعي - السياسي، الذي ينسب قولاً حقيقياً إلى شخصيات متوهمة، أو يضع فضائل متوهمة في شخصيات حقيقية. أقلت «سفينة» جبرا مسافرين لم يلتق بهم أحد، وأبصرت في مصائرهم مستقبل العراق، بعد أن أنطقت الشخصيات المتخيلة بوقائع حقيقية، تتكامل ولا تتنافى، بعيداً عن نصوص تاريخية تتوازي، ولا تتقاطع إلا صدفة.

حين كتب المؤرخون المسلمون عن «الفتنة الكبرى»، التي أودت بحياة عثمان بن عفان، ثالث الخلفاء الراشدين، الملقب بـ«ذي النورين»، سردوا روايات متعارضة، يُكبر قليلها الخليفة القاتل ويهون أخطاءه، ويحمله كثير منها آثاماً كثيرة. يتعدد السرد التاريخي ويبيثر الحقيقة، فلكل صوت قول يخالف غيره، وفي الأصوات كلها ما يخالف الحقيقة. شيء قريب، ظاهرياً، من «سفينة» جبرا في أصواتها الثلاثة، وإن كان

للمؤرخين كتب منفردة لا يسند بعضها بعضاً . جمع جبرا قوله في نص واحد، ووزع المؤرخون أقوالهم على كتب متنافية .

المؤرخ الأول، أو السارد الأول باللغة الروائية، هو الطبري، العالم الجليل المتوفي عام 310 هـ. مؤرخ انقطع إلى العلم والتدريس، تلقى العلم على علماء أكفيا في العراق ومصر والشام، تميّز بالأمانة واستقلال الرأي وبخلق علمي أبعد عن الحكام وأزهده بمغرياتهم. وضع ستة وأربعين كتاباً، أكثرها شهرة «تاريخ الرسل والملوك»، الذي يحمل اسمه ويعتبره العارفون مرجعاً علمياً ثميناً.. يبدو الطبري شخصية متميزة، جمعت بين الخلق والعلم والورع، قادرة أكثر من غيرها على تحليل «الفتنة الكبرى» بنزاهة عالية. بحث المؤرخ في الوقائع التي أثارت الفتنة، وقف على أسبابها وحلّل نتائجها، ووصل إلى موقف خاص به، يفصل بين الأسباب ومآل الخليفة القتل، ذلك أن الأسباب القاتلة جاءت إلى الخليفة ولم يذهب إليها. أقرّ المؤرخ الورع بمخالفات الخليفة المالية وتصرفه بأموال المسلمين بلا حكمة، وبيعض أخطائه في تعيين الولاة وصرفهم، لكنه لا يسوق الروايات التي تتهم عثمان إلا ليعود وينفيها، يوردها ويردّ عليها، ملتمساً المبررات والأعذار ومفتشاً عمّا يقوِّض الاتهام ويبطله. فالخليفة الثالث، كما يرى الطبري، كان يقدم قروضاً تُعاد إلى خزينة المسلمين، ويغدق الهدايا على الأقرباء والغرباء من ماله الخاص، فقد كان ثرياً مقتدرأ كريماً بطبعه.. إضافة إلى ذلك كان عثمان، وهو يوزع الأموال، يستأنس بأفكار من سبقه من الخلفاء الراشدين، لا يقوم بمعصية ولا يتعدى حدود الشرع. وإذا كان من خطأ اقترفه عثمان، رضي الله عنه، فالخطأ لم يكن مقصوداً ولا جاء عن تعمد ودراية، بل سيق إليه الخليفة سوقاً في سياق تاريخي جديد، يُباين سابقه، تميّز بتدفق الأموال على المسلمين والخلافة وبتوسع الديار الإسلامية، بشكل غير مسبوق .

أنجز الطبري كتاباً تصف وتحلّل وتأخذ موقفاً، تفصل بين النقد والاتهام، وبين النقد والتعصب، وتصل إلى حكم أخير، لا يفصل بين المعرفة والإيمان. فقد ألزم ذاته بتبرير سياسات عثمان وتجاهل النقد الموجّه إليه، أو همّشه، حرصاً منه على صورة الخلفاء الراشدين، كما ينبغي أن تكون، وحفاظاً على صورة عثمان، الخليفة الثالث، بيضاء وخالصة البياض. تمسك المؤرخ، وهو يتعامل مع موضوع تاريخي - ديني، بموقف ديني - أخلاقي، يضيق على الأحكام التاريخية بمبادئ الإيمان، كي ينتهي إلى «معرفة إيمانية»، تضع الإيمان في خدمة المعرفة، والمعرفة الإيمانية في خدمة المسلمين .

يتلو الطبري مؤرخ آخر: اليعقوبي، وهو السارد الثاني المتوفي عام 292، أي قبل وفاة المؤرخ الأول بأقل من عشرين عاماً. واليعقوبي عالم ضليع في علمه، كما يقول القدماء، لُقّب بالكاتب والأخباري، لانصرافه إلى التدوين والكتابة واقتفاء الأخبار. ولد في بغداد وطلب العلم في أرمينية وخراسان وجمع معلوماته من مصادر متعددة، أخذت عائلته مناصب مرموقة في الدولة العباسية وظفر هو، ربما، ببعض المناصب الحكومية. صنّف سبعة كتب منها: «التاريخ والبلدان» و«أسماء الأمم السالفة»، واتخذ من تعاقب الدول وعهود الحكام منهجاً، ميّز «تاريخه التعاقبي» من غيره. استعرض الفتنة الكبرى بشكل مرسل لا إسناد فيه، فالروايات كانت قد استقرت قبله، وذلك بأسلوب يتصف بالتركيز والاختصار. وإذا كان الطبري اعترف بأخطاء عثمان كي يدحضها، فقد رصد اليعقوبي الأخطاء وندّد بها، لأنها مخالفة بيّنة لسنة الرسول وسنة الخلفاء من بعده، وخروجاً على ما أمر الله به. فالخليفة القتيل أسرف في البذخ والتبذير وراكم الأموال وخصّ أقاربه وأصحابه ومنع الكرم عن غيرهم، بل أن المؤرخ أوغل في إظهار نقائص عثمان، ساعياً إلى إدانته، كما فعل في كتابه «مشاكلة الناس لأزمانهم»، حتى جعل منه خارجاً على التعاليم الدينية، و«حريصاً على الخروج عن سنة الرسول وسيرة أبي بكر وعثمان».

حاكم اليعقوبي، وليس بعيداً عن منظور الطبري، عثمان مؤرخاً، فرصد أخطاءه في لائحة اتهام مفصّلة، وحاكمه متشيعاً، وهو يعارض إسرافه بزهد علي بن أبي طالب وعفته. كما لو كان يقرأ مثالب عثمان بفضائل علي، أول من أسلم من الرجال و«أكثر شخصيات الصحابة دفاعاً عن الإسلام». جمع القرآن واعترف بفضل الله والملائكة». فرض التشيع على المؤرخ تجاهل انتقادات عمر بن الخطاب لعلي، مؤمناً بأنه شخصية صحابية لا نقص فيها، قادرة على حمل المسلمين على «مرّ الحق» وسلوك الصراط المستقيم.

السارد الثالث كتاب لمؤلف مجهول (توفي في أواسط القرن الثالث الهجري)، عنوانه: «الإمامة والسياسة»، يُنسب خطأ إلى ابن قتيبة الدينوري المتوفي عام 276 هـ. يتميز الكتاب، كما يقول المؤرخون، بالتساهل في الأسانيد والتركيز على الاسناد الجمعي، والوشاية بعلم غزير طلبه صاحبه في المدينة ومصر والمغرب، وبمنهج واضح ينصرف إلى مؤسسة الخلافة لا غير، ويرى الصراع حولها صراعاً شخصياً غير ديني. قاده منهجه إلى إغفال الجوانب الاقتصادية والإدارية والثقافية، وإلى سرد وقائع «الفتنة الكبرى» بحياد ملتبس، يساوي بين شخصيات متوازية تتصف جميعاً بالخير



والطيبة. فهو مدافع عن خلافة عثمان الدفاع كله، شرعية هي ولا زوغ فيها، وتبذير الخليفة، إن كان هناك من تبذير، أثر موضوعي ومنطقي للأموال المتدفقة، ولا ضرورة للإشارة إلى حكايات تشكك في ورع عثمان واستقامته، وإذا كان من يستحق اللوم فهي الأطراف التي تحيط بالخليفة وتستغل طيبته وكرمه. وهو مدافع عن علي وأولاده، يختار من الروايات ما يؤكد حكمة علي، التي لا تغايرها حكمة الخليفة القليل في شيء. بل أن حرص صاحب «الإمامة والسياسة» على الدفاع عن مؤسسة الخلافة، كما هي، قاده إلى تأييد الأمويين والشيعة والعباسيين، باستثناء حقبة عباسية متأخرة. ولهذا يبدو كتاب «الإمامة والسياسة» مزيجاً من الأدب والورع والتاريخ، اصطفاً صاحبه روايات معينة وأغفل أخرى، معتقداً أن واجبه الدفاع عن الخلافة الإسلامية، دون التوقف أمام صفات الخليفة، وأن عليه الرد على منتقديها، حتى لو جاء النقد من نضر من الصحابة.

يقدم كتاب «الإمامة والسياسة»، في شهرته الواسعة، نموذجاً تقليدياً في الكتابة التاريخية، عنصره الأول إيمانية صرفة تساوي، ضمناً، بين نقد مؤسسة الخلافة والهرطقة، وعنصره الثاني بيان جميل، ذلك أن الكتاب «قطعة أدبية متكاملة، ذات لغة متينة خالية من اللحن، تتم عن إحساس أدبي واضح»، تشير إلى أديب أو إلى إنسان مشغول بوحدة الدين والأدب، يمد الأدب الدين بوسيلة تجلوه معناه، ويعطي الدين الأدب مادة تبرر وجوده. والسؤال المفقود واللامفقود هو التالي: ما معنى حياد المؤرخ إن كان الصراع على الخلافة صراعاً شخصياً غير ديني، كما يذهب الكتاب؟ الجواب قائم في معنى الخلافة لا في سير الخلفاء، تقدس الخلافة من حلت به، تنزهه عن النقص وتربأ به عن النقد، وتسمو به فوق المحاكمة. وهذا ما يجعل دراسة سير الخلفاء أمراً نافلاً، أو سرداً أدبياً لفضائلهم الأكيدة.

يتمتع المؤرخون الثلاثة بالمعرفة والورع والبحث عن الحقيقة. مع ذلك، فإن كتاباتهم تطرح قضية «المعرفة الإيمانية»، بلغة معينة، أو «شخصنة العقيدة»، بلغة أخرى، التي تجعل المؤرخ يساوي بين الخليفة والحقيقة الدينية، أو تلزمه، وهو حال اليعقوبي، بأن ينقض شخصاً أقل تديناً بأخر أكثر تديناً وزهداً وتقياً. يحتل الأشخاص مواقع المفاهيم، ويتحولون إلى إشارات دينية مكتفية بذاتها، تعوق البحث الموضوعي وتضييق عليه. ينطوي الإشكال كله على سلطة التشيع، كأن يتشيع الطبري، كما صاحب «الإمامة والسياسة»، للخليفة عثمان، إيماناً منهما بالخلافة رمزاً وموضوعاً، أو أن يتشيع اليعقوبي لعلي بن أبي طالب وللسلطة العباسية معاً. ينوس قول المؤرخ بين

التشيع الإيماني والتشيع السلطوي، وقد يجمع بين الاثنين معاً، حال اليعقوبي، أو يكتفي بالأول منهما، حال المؤرخين الآخرين. ليس غريباً، في خطاب متشيع، أن يكون العباسيون خيراً أكيداً والأمويون شراً خالصاً، وأن يتساوى، أحياناً، أبو بكر وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، رغم اختلاف المزايا والسلوك والمقدرة.

والآن، ما العلاقة بين رواية جبرا وروايات «الفتنة الكبرى»؟ أو: ما العلاقة بين حدث تاريخي قديم وواقعة روائية زمنها منتصف ستينيات القرن الماضي؟ يوجد الجواب في الفرق بين الزمنين، عرف أحدهما القول المتشيع في شكله، وأنتج ثانيهما قولاً روائياً، لا يأتلف مع الخطاب السلطوي ولا يقبل بالعمومية الإيمانية. والجواب، في الحالين، مائلٌ في يقين ديني يلغي موضوعه وسلطة التبست باليقين الديني، وكلاهما في علاء لا ينخفض إلى الرعاية المؤمنة، لأن اليقين يخلق مسافة ثابتة بين الوالي والرعية ويقدّس المسافة. يقين مفرد مكثف بذاته، علم العلوم هو، يزهد بالبشر والأسئلة، فردوسه فيه، قائم أو قادم. تمثل الرواية قولاً مختلفاً، يحتضن عناصر من العلم والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس، ينقد المعيش بنسق من القيم مضمرة، ويوحى بيوتوبيا عصية على الكتابة لن يراها أحد. والرواية في ما تقول دنيوية تماماً، أنتجها التاريخ ذات مرة، وتركها تقعات بمنتجات زمانها. من مفهوم الإنسان جاءت، وبشروط الإنسان المتبدلة تتطور وتتغير.

قرأ طه حسين في «إسلامياته» الفتنة الكبرى، اتفق مع مؤرخ واختلف عن آخر، واختلف مع المؤرخين القدماء جميعاً، حين قرأ التاريخ المختلف عليه بمنظور دنيوي-تاريخي، يرى إلى العلة والمعلول وإلى الإنسان كما هو، بلا تقديس أو مصادرة. لهذا، لم يطعن بإيمان عثمان بن عفان وصدقه وتقاه، رأى فيه الصحابي الجليل، الغيور على دينه والملتزم بأصول العقيدة. غير أن إجلال ما يجب إجلاله، لن يمنع السيد العميد عن قراءة تاريخية متعددة العلاقات. قرأ عثمان في ممارساته، ورأى فيه خليفة مبدراً، لا يتصف بزهد من سبقه ولا يحتكم إلى معايير السابقين، طيب ضعيف، لا يقاوم ولا يتصدى لضغوط الأمويين الثقيلة. مع ذلك، فإن الخليفة، الذي أصهر إلى رسول الله مرتين، يُدرس، ويجب أن يُدرس، في متحولات زمانه، التي وضعت أمام تجربة حكم جديدة، غريبة عن زمن أبي بكر وعمر إن لم تجعله غريباً عما كانه في زمن أبي بكر وعمر. قرأ طه حسين الخليفة القتل بمنهج عرف به، يعاين الشخصية في ذاتها، ويعطفها على شروط اجتماعية، تفرض عليها ألا تكرر شخصيات عاشت في زمن

مغاير. بل أن هذه الشروط، التي تنتجُ البشرَ ولا ينتجها البشر، تعيّن «الفتنة الكبرى» محصلة لأسباب تتجاوز شخص عثمان، شديد الإمام كان أم رقيقه. والأمر لا غرابة فيه ولا بدعة، طالما أن المجتمع الإسلامي يخضع، كغيره من المجتمعات الإنسانية الأخرى، إلى قوانين تفسّر الضعف والقوة والهدوء والاضطراب .

يلخص السيد العميد رأيه، وهو يتحرى انحراف عثمان وأسبابه، بالسطور التالية: «على أن هذه المعارضة - سواء نشأت في المدينة أم في الأمصار - إنما كانت ظاهرة طبيعية محتومة دعت إلى ظروف الحياة الاجتماعية أولاً، وظروف الحياة السياسية ثانياً، وظروف الملاءمة بين أصول الدين وحقائقه وبين طبيعة الحضارة التي اضطرت المسلمون إلى لقائها وممارستها آخر الأمر. وما كان لعثمان أن يقاوم طبيعة الحياة ولا أن يقهر هذه الظروف. فليس من سبيل إلى أن يوجد سلطان ضخم كهذا السلطان الذي أتيح للمسلمين، ثم لا يكون فيه حكم ومعارضة لهذا الحكم، ثم لا يكون فيه صراع بين ذلك الحاكم وهذه المعارضة، ثم لا يكون فيه آخر الأمر ما كان من الاصطدام الذي انتهى بالمسلمين إلى أن يسلكوا الطريق الذي سلكتها الأمم من قبلهم ومن بعدهم...». يُؤسّن طه حسين التاريخ ويحرره من قماطه الديني، كي يبدد تاريخاً إنسانياً، لا يتفوق على غيره ولا يقصّر عنه. وهو، في ما يفعل، لا «يشخصن الأفكار»، ولا يفسّر الفتنة بانحراف شخص وصلاح آخر، فهي تفيض على الأشخاص وعلى مقولات الهداية والضلال. بيد أن طه حسين يقدم تحليله التاريخي المؤسّن، وهو واقف في فكر كوني تاريخي حديث، يعترف بالنقد ولا يميل إلى التوثين .

يقول بول ريكور: «تخلق الثقافات نفسها برواية القصص عن ماضيها. ومكمن الخطر، بالطبع، أن هذا التوكيد الجديد قد تحرّفه في العادة النخب التي تحتكر السلطة إلى خطاب تمويه يهدف إلى الدفاع غير النقدي عن السلطات السياسية الراسخة. وفي هذه الحالات تتحجّر رموز الجماعة وتتوثّن، أي تتحول إلى أكاذيب لتبرير شرعية السلطة». وتئن المؤرخ المتشيع، في حالات كثيرة، السلطة السياسية القديمة ورموزها، فكتب عن السلطان الذي لا يُساءل، وأغفل الرعية التي يسألها السلطان ولا تسأله. ومع أن توثين السلطان ظلّ متنتاجاً، بمشيئة أو من غيرها، فقد أرادت الرواية العربية، وهي جنس أدبي هامشي بالمعنى المجتمعي، أن تكتب تاريخ السلطان سلباً، متوسلة مآل الإنسان المحكوم، كأنها، وهي تكتب تاريخ المقموعين، ترد على تاريخ سلطوي لا ينقضي، وحدّ بين الكتابة والسلطة، ولا يزال .

### 3 - السلطة ومجاز المقموعين :

كيف يُكتب التاريخ في ديمومة سلطوية ترد الحقب التاريخية جميعاً إلى حقبة قديمة، وتوزع عليها انتصاراً متجانساً؟ أو كيف يُكتب التاريخ في زمن سلطوي يحجب الحقيقي بالوهمي وينصّب الوهمي مرجعاً للحقيقة؟ يستدعي السؤال السلطة السياسية ومأساة الكتابة العادلة .

قبل منتصف القرن الماضي وبعده بقليل، صعدت في العالم العربي إيديولوجيا قومية، وعدت بمعالجة السلب المتوارث بوسائل حديثة. بدا القول القومي معقولاً، ذلك أن في الفكرة القومية مشروعاً حديثاً، يحقق حقوق المواطن الاقتصادية والسياسية والفكرية، ويتخذ من الديمقراطية الاجتماعية قاعدة، ويرى إلى فكرة المواطنة، التي تنقض المراجع الفئوية الضيقة المتوارثة. لكن الفكر القومي أخطأ فكرته في أكثر من اتجاه: نسي أن القومية ظاهرة حداثية، تتجلى في وحدة الديمقراطية والسياسة، ونسي أن عناصر القومية النظرية (الثقافة، اللغة، الماضي..) توجد منفصلة، يوحدّها وعي مجتمعي متطور، يتكئ على دولة القانون والمسؤولية الأخلاقية، ونسي أن روح الأمة المزعومة لا تختزل إلى نخبة تقليدية، تعيد إنتاج ثنائية الرعية والأعيان. أفضت الفكرة، التي أجهضها السياق والمشرفون عليه، إلى أسطورة «البطل المخلص»، الذي جاءت به صدفة ما هي بالصدفة، لأن البطل روح «أمة لا تموت».. كان «البطل» غريباً عن أفكار الحصري وأكثر غرابة عن تصورات قسطنطين زريق .

تمتع «البطل المخلص»، في نموذجه الأصلي وخيالاته اللاحقة، بصفتين: فهو الكيان المميز الذي تبعث فيه انتصارات أصلية سابقة تعطفه، لزوماً، على خالد بن الوليد وسعد بن أبي وقاص وصلاح الدين الأيوبي، وهو الموقع الذي تتكثف فيه إرادة الأمة الماضية والقادمة. بنى «المخلص»، على هذين العنصرين، خطاباً انتصارياً سلطوياً، لا يتأمل كثيراً معنى الانتصار وشروطه، وإن كان يكثر التأمل في إلغاء البشر وتنظيم الإذلال، إلى أن جاءت هزيمة حزيران عام 1967، فرحلت «المخلص» واستبقت الخطاب الانتصاري، بأشكال متفرقة. لم يكن الخطاب، المطمئن إلى «روح الأمة»، بحاجة إلى كتابة التاريخ، وهو لا يؤمن به على أية حال، تاركاً الروائي يصوغ تاريخاً مكبوتاً، يتهم سلطة المستبد ويسائل تاريخاً لا يكتبه المؤرخون .

أصدر حليم بركات عام 1961 «سنة أيام»، روايته الثانية بعد «القمم الخضراء»، التي سبقتها بخمس سنوات. تميّزت الرواية بتقنية أدبية متقدمة، تذكر براوية جبرا إبراهيم جبرا الأولى «صراخ في ليل طويل» - 1946، وتميزت أكثر بمنظور متشائم أثبت

صدقه بعد ست سنوات. كان في الرواية بصيرة تلمح ما لا يراه الآخرون وتقول بما لا يقبلون به ولا ينتظرونه. كتب بركات روايته في سياق إيديولوجي انتصاري يضع مستقبل العرب المشرق في حاضرهم، بلغة ميشيل عفلق، ويضع في حاضرهم ماضياً لا يقل إشراقاً. ورغم السياق، الذي يوجب العواطف وينظم الإذلال، احتفظ الروائي بـ«ذات مستقلة»، تزهد بالنصر البلاغي وترى هزيمة قادمة. لم يكن في الرواية «رؤياً» بقدر ما كان فيها دفاع عن الذات العاقلة، التي لا تؤثت البيوت الفقيرة بالبلاغة الفخيمة.

خلق جبرا، في «صراخ في ليل طويل»، بلدة من الإشارات والرموز وملامح أسطورية، تُستهل بالقبح والرذيلة وينتظرها الحريق، وأنشأ بركات، في «ستة أيام»، بلدة موازية، تشرف على بحر لا تراه، ترى الوقت في ساعة معطلة وتمثل إلى إرادة الأموات، وينتظرها الحريق. بلدتان متاكلتان، جديد هما قديم يتداعى ولا يدري. وبسبب سيطرة الأموات على الأحياء يختصر الروائي زمن البلدة إلى يوم واحد، بالمعنى المجازي، وإلى «ستة أيام» بالمعنى الحكائي. كأن «الزمن التقليدي»، الذي يقمع الأزمنة الأخرى، لا يستعجل الهزيمة ولا يستمهلهما، منذ أن حوّل «الأيام» إلى يوم سلطوي يهزم شعبه وينصر عدوه. تبدأ الرواية بجملة بصيرة حاسمة: «أن تستسلم دير البحر أو تمسح عن وجه الأرض...». تعثر الجملة التي تستهل «اليوم الأول» على جوابها في «اليوم السادس»: «هذه دير البحر. إنها تشتعل. النيران تمتد في خط طويل...». يستأنف بركات قول جبرا، المتحدث عن رماد هو شرط انبعاث قادم، وإن كان في رواية الأول هواجس سياسية واضحة، لم تَورق الثاني إلا صدفة.

بنى بركات روايته من مستويات متعددة: أولها خطاب إيديولوجي مباشر يتناثر فوق «الأيام الحكائية»، يندد بمجتمع متداعٍ يتوازعه الأموات وأحياء لا يمسهم الزمن، مطمئن إلى انفلاقه و متمسك بانفلاق يمكّن اضمحلاله. يقول الراوي في «اليوم الأول»: «لا يذكر أنه انعطف نحو هذا الزقاق العفن. وتساءل لماذا تتراكم هذه البيوت على نفسها فتحجب نور الشمس. يخافون. شعب سلحفاتي. هذه التلال الجميلة لماذا لم ينفردوا حولها ويفتحوا صدورهم للشمس والمطر؟ في الواقع إن الخرافة فقط جزء من وجودهم. تراهم هل يصمدوا حتى يوم المعركة؟ من أجل ماذا يعيشون؟ كل همهم أن يعيشوا، أن يتوالدوا، أن يستمروا. مثل النمل والذباب. الأعداء جائعون في أعماقهم لأن يحتلوا هذه البلاد. ص: 21». تتصف البلدة، التي تتهيأ لمحاربة عدوها، بالعفونة والانفلاق والبلادة والخرافة وكره الجمال وحياء حشّرية يومها كأمسها.. ولهذا لا تكون «الأيام الستة»، وهي يوم واحد، إلا مرآيا سلب أصلي، يعالجه الحريق الشامل، ولا يفعل

البشر حياله شيئاً .

يعلن «اليوم الأول» على مستوى الخطاب، عن أحوال بلدة مدثرة بالموت، وتعلن «الأيام الستة»، على مستوى الحكاية، عن الانتقال من الموت المجزوء إلى الموت النهائي، كما لو كانت الحكاية برهنة عن مآل اليوم الأول، الذي يساوي الأيام اللاحقة. تترجم الحكاية المعنى بشخصيات متقاطعة في قصة حب معطلة، حال ساعة البلدة، بين عاشقين ينتميان إلى طائفتين مختلفتين، يوحدتهما الموت وتفرق بينهما الحياة، ذلك أن «الشهيد المعطل»، يعلم الأحياء - الأموات احترام تقاليد الموتى، ولا يعلمهم عن الحب شيئاً. تدور الحكاية في ثنائية الحب والكراهية والحياة والتقاليد والعدو وأنا المتخلفة، وتنتهي إلى الكارثة. وضع الروائي في مواجهة الزمن المعطل دينامية السرد، ووضع الحب في مواجهة سطوة الأموات، وألقى بالعلاقات جميعاً في موكب الحريق القادم، منتظراً الذي يأتي ولا يأتي. بل أنه، وهو يقابل الميت بالحي، نقض البلدة المغلقة بزرق البحر الفاتنة وبوجوه الطبيعة المشمسة، ونفي تقاليد البلدة بـ«نبي جبران»، الذي دعا إلى «محبة بلا قيود». توطد الرواية المعنى، وهو مفتوح ومغلق، بشخصية المثقف المتمرد، الذي يقول بالتمرد ولا يحسن تجسيده، فهو أثر ملتبس من آثار استبداد قديم لا التباس فيه. يتساوى، في النهاية، العاشق وداعي الكراهية والمثقف والأمي والذاهب إلى مقاتلة العدو والآخر الذي اختار اللواذ، فالعجز يوحد الجميع، والنار مآل الوجوه المتناظرة .

صاغ بركات بلدة معطلة الزمن وألقى بها إلى الحريق، وانتظر ولادة جديدة. والحريق موضوع، يقوِّض الأحياء ويحولهم إلى رماد، والحريق إشارة يستولد زمناً مبدعاً من زمن من رماد. إنه المكان المبدع الذي ينبثق من لا مكان، أو أنه إنسان «نيتشه» الكامل، يعيد للحب الطليق معناه وللزمن الحي ساعته المثمرة. لا مكان للبراءة في «مجتمع أبوي» عفن، يجدد فيه الأب الميت أباه ويتجدد بابنه، حتى لو تلا البريء المفترض سطوراً من «كتاب النبي»، وأدرك أشياء كثيرة من أسطورة الرماد والانبعاث. تتراءى الهزيمة، في تصور يلامس الشعر والأسطورة والمعيش، نصراً وهزيمة معاً، نصراً «مؤقتاً» لعدو اجتاح مكاناً عفناً، وهزيمة «ضرورية» لمجتمع هزم ذاته، واستحال إلى «رماد مبارك» يستمطر غيوماً مباركة. تأتي الهزيمة من الواقع ويجيء النصر من أسطورة مربكة، توزع النصر، بأقساط مختلفة، على المنتصر والمهزوم معاً .

صرح جبرا في روايته: «صراخ في ليل طويل» بفكرتين أساسيتين: كل الأزمنة عارضة وواهنة ما عدا زمن الفن، الذي يهيمش «التاريخ الاجتماعي» وما يتعين به. أما

الفكرة الثانية، وتستكمل الأولى، فتربط بين الفنان وما يعوق حركته، بين مطلب الحرية وضرورة إشعال الحريق بعلاقات المجتمع الذي يجهل معنى الفن والحرية. هذا التصور جعل جبراً، وقبل عامين من سقوط فلسطين، يبني عالماً مغلقاً من الأساطير والرموز، لا يفتح أبداً على معيش مشخص ينتظره الغرق. أخذ بركات بتصور جبراً ووضع فيه تجربة حياتية، لا تفصل بين الفن والمعيش والفنان ومقولات الواقع، وتملي على «الذات المستقلة» أن ترى إلى الواقع، الذي ترفضه، بمقولات تحيل عليه: سطوة التقاليد على مجتمع هجين يلامس الحداثة، تجذر الطائفية في مجتمع يعرف الإنسان بطائفته، الصراع العربي - الإسرائيلي، خيبة النخبة المثقفة التي تقول ما لا تفعل، التعارض بين مكان جغرافي طليق ومجتمع «تاريخي» مغلق.. انزاح بركات عن جبراً، موحداً بين حرية الفنان والحرية المجتمعية، واستأنفه بأسطورة، تشتق الوجود من العدم وأجمل الأمكنة من أمكنة أتى عليها الحريق.

لا توحد الأسطورة الشائعة عن الرماد والانبعاث وتموز، بين جبراً وبركات، فالأول مأخوذ بالفنان - الرسول الذي يتطير من الواقع، والثاني «مثقّف - سياسي»، يدرك معنى القول والسلطة والرقابة واستراتيجية القول المتمرد.. لذا، فإن لواء الرواية بالأسطورة، كما النص الروائي كله، تعبير عن صوت مقموع في زمن لا يسمح بالاختلاف، وعن احتجاج ماكر يراوغ سلطة تجتاح الفضاء كله. تتعين الرواية مجازاً والأسطورة مجازاً للمجاز، ويسعى المجازان إلى هتك الواقع واتقاء شروره. وفي المجازين واقع يتقاطع مع المعيش ويتجاوزه، وفيهما معاً زمن يقطع مع الزمن المعيش ويبشر بآخر. ولعل استراتيجية القول المتمرد - المقموع هي التي تخترع مكاناً لا وجود له: «دير البحر»، وتقع على وسيلة غريبة تدك الواقع هي: «الحريق»، وتلوذ ب«غد» إنساني، يضنّ به المعيش ويوجد به الحريق. تحتجب علاقات المعيش وراء مجاز يقول الحقيقة، ويعيد تعريف الحقيقة ويمزجها بالأمل.

إذا كان كلام السلطان سلطان الكلام، فعلى القول الذي يتمرد على السلطان أن يأخذ بلغة جديدة. تتكثف، ربما، دلالة «سته أيام» في تلك اللغة الأخرى، التي تقطع مع بلاغة سلطوية، تنطق بالكلمات وتحذف مواضيعها، ومع إنشاء مدرسي كثير الكلمات وقليل المعنى. كأن الرواية تبني تصورها من لغتها، تلك المقتصدة المتقشفة المتوترة، الهاربة من بلاغة السلطة، التي تعلم الاطمئنان وتلغي الأسئلة، ومن سلطة البلاغة التي تضع القاموس في فضاء ووقائع الحياة في فضاء آخر. تتراءى السلطة مرآة لقاموس متكلس، لا يتغير وينهى عن التغير، وتبدو الرواية مرآة لقاموس عصي على الثبات.

«ستة أيام» عنوان رواية ظهرت عام 1961 تنبأت بهزيمة، تحققت بعد «ست سنوات». كان في الرواية رؤية وعقل مستقل، يعرف شروط النصر والهزيمة، ويدرك أن مجتمعاً يحكمه الأموات أقرب إلى المقابر منه إلى البيوت. ظهرت رواية بركات في سياق أدبي يعطي «البطل الإيجابي» مساحة مستريحة، تأخذ بيده من ملكوت الفقراء إلى أرض الفضيلة، وتعيد من خلاله حديث السلطة عن النصر والهزيمة. كان المجاز الروائي، الذي لا يحتاج الكلام السلطوي إليه، حديث المقموعين، الذين لا يعرفون الكتابة، و«مكتبة» الباحثين عن الحقيقة في زمن سلطوي يحتكر المكتبات.

#### 4 - المؤرخ والروائي : يقين الانتصار وقلق التساؤل :

في عام 1980، وفي زمن يُكاثر هزيمة حزيران، نشر المؤرخ الفلسطيني العجوز محمد عزة دروزة 1888 - 1984 كتاباً في جزأين، عنوانه: «العدوان الإسرائيلي القديم والعدوان الصهيوني الحديث»، غايته إضاءة الحاضر العربي بمعرفة من الماضي. يسرد الكتاب، كما يعلن عنوانه، أطواراً من الصراع العربي - الإسرائيلي، مفسراً ما استجد بما تقادم، ومشتقاً انتصار الحاضر من قديم منتصر. يتكئ المؤرخ، الذي عايش العدوان الحديث في أطواره كلها، على فكرة الشر اليهودي الأصلي، الذي لا يتغير في الأزمنة ولا تغير الأزمنة من طبيعته. والشر المتأبد يستدعي، لزوماً، الخير الذي لا زمن له، ويدخل معه في منازلة معروفة المأل، تراوغها الأزمنة ولا تمنع عنها النصر الأخير.

يساوي المؤرخ بين الشر الجوهري والسر، فما لا تُعرف بدايته سر وإلى الأحجية أقرب، ويعود لاحقاً إلى كشف السر دون أن يكشف عنه. يتراءى السر، حين يضع المؤرخ الفلسطيني السلب اليهودي في القرن الثاني عشر قبل الميلاد، كما لو كان لليهود قسط من البراءة، قبل أن تسقط عليهم «عقدة نفسية» تحضهم على الاعتداء على الغير، ويتراجع السر حين يكتشف المؤرخ حقيقة «الشرع الديني اليهودي»، الذي يمزج الروح اليهودية بتعاليم عدوانية عن «شعب الله المختار»، وعن حقوق الشعب المصطفى في امتلاك ما أفردته الله به. غير أن المؤرخ لا يتقدم في كشف السر كثيراً، لأنه لا يشرح أسباب عزوف اليهود عن التعاليم الربانية الصحيحة، ولا تلك التي تجرهم إلى اصطناع أسفار دينية شريرة. فلا يصطنع الكتاب الشرير إلا من حايشه الشر واستقر فيه، وتمكّن منه مقت الخير والأخيار. يظل السر في مكانه مستأنفاً حكايات إبليس، أو حكاية «اللجنة الإلهية»، التي تسقط حيث أراد لها الله أن تكون.

يتعين اليهودي بجوهر لا يشرحه التاريخ ولا يغيره، يتساوى فيه اليهودي في زمن فرعون ويهودي الأزمنة الحديثة. ولأن اليهودي عصي على التحول، يكون عدوانه



الجديد امتداداً لعدوانه القديم، مما يشلّ دلالات التحولات التاريخية ويضع «وعد بلفور» في جميع الأزمنة، ويجعل الصهيونية قديمة - حديثة، أي لا وجود لها. يعود المؤرخ إلى العدوان القديم بحثاً عما يضيء العدوان الحديث، وذلك في دورة غريبة محمّلة بالميتافيزيقا والتاريخ، أي بأساطير الأولين وتحولات «الإنسان» الاجتماعية. كأن المؤرخ يستقدم التاريخ ويستبعده معاً: يستقدمه وهو ينتقل من وثيقة تاريخية إلى أخرى، ويختلف إلى الوثائق المختلفة ويكاثرها، ويستبعده بشر جوهرى وب«لعنة إلهية»، تنص على مكافأة الخير ومقاصصة الأشرار. يعطف المؤرخ ميتافيزيقا الشر على ميتافيزيقا الانتصار، واضعاً هزيمة إسرائيل الراهنة فوق أرض البداهة .

يقول المؤرخ بشرّ يهودي غير قابل للتفسير معترفاً، دون أن يدري، بخصوصية يهودية فريدة، تنتاج دون أن تحتاج إلى معطيات السياسة والاقتصاد و«المصالح الدنيوية»، ودون أن تردّ إلى نابليون، الذي وعد اليهود بالعودة إلى «أرض أجدادهم»، أو إلى اللورد بلفور، الذي وعد اليهود ب«وطن قومي». وواقع الأمر، أن المؤرخ الذي اشتق العروبة من الإسلام، يرتاح إلى أسطورة الأصل، مستولداً من شر قديم مهزوم ما ينصر أصلاً خيراً يتجلى فيه «شعب مختار» آخر. فإذا كان مستقبل الأصل ماضيه، فإن للشر -الأصل، كما للخير - الأصل، مستقبلاً على صورته. يستعيد الخير العربي، الذي هزم الشر اليهودي في الماضي، انتصاره في المستقبل، ويعيد إلى خصمه الشرير هزيمته القديمة. ينتصر اليهود ب«أسفارهم الشريرة» إلى حين، وينتصر العرب على غيرهم بعد زمن، كما لو كان العرب «أسفاراً» أخرى منتصرة بذاتها، تحوّل العلم والتكنولوجيا والعلاقات الاجتماعية إلى قشور عارضة .

في الخطاب الذي يخلط التاريخ بالميتافيزيقا وميتافيزيقا الشر بميتافيزيقا الانتصار ما يثير الفضول. فالمؤرخ الراحل لازم القضية الوطنية الفلسطينية، في أطوارها المختلفة، وعاشها مقاتلاً صادقاً، وشغل مناصب في الحياة السياسية، تمتد من عام 1906 إلى عام 1948. كان دروزة في قلب الفعل الوطني، سجّل وقائعه اليومية في آلاف الصفحات، بل أنه رصد تفاصيل ثورة 1936 - 1939 في دفاتر صفحاتها 6500 صفحة. وانصرف بعد هزيمة فلسطين، ولمدة تتجاوز ثلاثين عاماً، إلى تأمل تاريخ العرب والإسلام، وألف فيه خمسة وعشرين كتاباً، حظيت بتقدير دوائر علمية وسياسية مختلفة.. كل شيء يحيل على مقاتل وطني وباحث مجتهد نزيه، وكل شيء يحيل على اجتهاد لا ينتفع بالتاريخ ولا يستخلص من التاريخ دروساً نافعة .

يقيم دروزة اجتهاده على مبدأ التناظر، إذ الحديث يحاكي القديم، وعلى مبدأ

التكرار، إذ ما انتصر في زمن لا يخطئه الانتصار في زمن لاحق. غير أن بنية الخطاب، وهي تعطف مبدأ على آخر، تفصح عن مقولات معينة: تفصح عن المفيد، وهو يختلف عن الصحيح، الذي يرضي أفكار المؤلف ويعمم الرضا المجاني على شعبه، وتعلن عن اليقيني، الذي يرضي الهوى وينهى عن المساءلة في ثنائيات متراصفة عناوينها: الخير والشر، النعمة الإلهية واللعنة الإلهية، الشعوب الصالحة والأسفار الطالحة، وتجهر بانتصار حتمي تقابله هزيمة أكيدة.. لم يكن دروزة سلطوي الطموح وإن كان سلطوي الخطاب، احتفى بالمنفعة التحريضية، المشغولة بالهزيمة والانتصار، وهمّش «الحقيقة»، التي تبدأ من الواقع المشخص في أسئلته المحددة. ولم تكن الحقيقة المغفلة إلا «الحقيقة الصهيونية»، التي تتعين بزمن أوروبي منتصر، مفرداته التوسع والحدثة الاجتماعية والأنظمة التابعة، التي تقبل ببعض الحقائق ولا تقبل بغيرها. ليس غريباً، في تصور سلطوي، أن يكون دروزة حكاء في موقع أرادته مؤرخاً، وأن يكون مؤرخاً في موقع شاءه حكاء. فهو في مذكراته اليومية الشاسعة مؤرخ بامتياز، يرصد الوقائع اليومية المشخصة، وهو في كتاباته التاريخية المختصة حكاء غريب، لا يحكي عما كان بل عما يجب أن يكون. والسبب قائم في عفوية «اليوميات» التي تسجل ما ترى ولا تحشره في المقولات الإيديولوجية، وفي إيديولوجيا المؤرخ، التي تمزج «الوثائق» بالأهواء القومية - الدينية، وتربط بين الأهواء وأمة خيرة تدافع عن الحق.

استدعى المؤرخ، الذي لم يكتب التاريخ، مؤرخاً مغايراً، يكتب عن الأسباب التي منعت المؤرخ الإيماني عن كتابة التاريخ. فبعد أن ترك دروزة «يومياته» مهجورة في العراء ولاذ ب«النعمة الإلهية»، جاء غسان كنفاني بيوميات جديدة، ترى إلى الإنسان في متاهة بؤسه الذاتي، دون نعمة أو نقمة، وتراه فوق أرض رخوة قاتلة، هجرتها الأصول المباركة، أو لم تلتق بها. استدرك المؤرخ المغاير، في «رجال في الشمس» - 1963 - ما أخطأه المؤرخ الإيماني، فاكتفى بحاضر مكثف بذاته، وبأقدار عربية وفلسطينية بائسة. قاسم الروائي المؤرخ التزامه القومي، ولم تقاسم الرواية النص التاريخي تأويلاته، لأنها تعاملت مع الدنيوي وأعرضت عن أقوال «الأسفار»، واختلفت إلى المخيمات وقطعت مع البلاغة المدرسية الانتصارية.

حظيت «رجال في الشمس» بدراسات متعاقبة، جدّدها مآل الكاتب الذي اغتاله الإسرائيليون. توقف بعض الدارسين أمام جملة شهيرة: «كان الفرار موتاً»، واشتق منها ضرورة المقاومة، وتوقف بعض آخر أمام جملة أكثر شهرة: «لماذا لم يقرعوا جدران الخزان»، والتقى برسالة «الأدب المقاوم»، وانصرف طرف ثالث إلى شواغل تقنية،

تقيس الزمن الفاصل بين الدخول إلى «الخان» والخروج منه إلى المقبرة. ومع أن في المواقف جميعاً وجوهاً من الحقيقة، فالقول الروائي ينشر أولاً بداهة البؤس العربي، الذي يغدو عند الطرف الأضعف، أي الفلسطينيين، أكثر كثافة واتساعاً. فقد تشير المخيمات إلى القضية الفلسطينية، دون أن تشير إلى وعي فلسطيني بأسباب «القضية» وآفاقها .

أعلنت الرواية عن بؤس عربي طريف، يكرّم القضية الفلسطينية ويقمع الوجود الفلسطيني، ويحوّل الوجود المقموع إلى تهمة متجددة. ومع أن الزمن الذي كُتبت فيه الرواية شهد نهوضاً قومياً يرد على قيام إسرائيل، فقد أبصر غسان بؤساً يخترق البشر والسلطات السياسية التي ينتمون إليها. فالتاجر المزعوم مهرب و«دليل البصرة» لا يكثر بالقانون ولا يخشاه و«موظف الحدود» فقير الطموح ضئيل الهموم. ولهذا تكون دورة الفلسطيني حول ذاته حكاية عن ضياعه، تستبطن أخرى عن تداعي الجدار العربي الذي يستند إليه. يلفّ البؤس الإنسان العربي، فلسطينياً كان أو غير فلسطيني، وإن كان غسان، الذي يفصل التجربة الفلسطينية عن غيرها، يساوي بين الغفلة الفلسطينية والجريمة، ويطالب بإنزال العقوبة القصوى بمغفل لا تجوز عليه الرحمة ولا تليق به الشفقة، دون أن تمنع عنه أحكامه الباترة التأسية وأسئلة قلقة. كأن في وعيه الوطني الممزق ما يستمطر على شعبه الدموع واللعنة، يحتج على أوهامه، ويلعن أرواحاً بليدة تعيش تجربة لا تدرك معناها، وتمتلك ذاكرة محشوة بالفراغ والدموع. فالسائق الذي قاتل في «الرملة»، قبل عشر سنوات، يبيع الفلسطيني الآخر بنقود قليلة ويرسله إلى الهلاك، والسائق العنّين الذي «جاهد في الطيرة» يسلب ضحاياها الهالكة متاعها الفقير، والكسيحة «التي فقدت ساقها أثناء قصف يافا» تشتري برزقها الضئيل زوجاً رخيصاً، والزوج الرخيص يهجر أسرته من أجل غرفة من الاسمنت، وولد الزوج يكف عن مساعدة عائلته ويجبر الأخ الأصغر على ترك المدرسة، و«العم» يساعد ابن أخيه الشهيد كي يعود زوجاً لابنته، والشاب «الثائر على التقاليد» يبادل النقود الرخيصة بوعود كاذبة.. عالم فلسطيني مغلق قوامه الهوان والبؤس الروحي والتداعي الأخلاقي، يفتح على خارج عربي عناصره «السمسرة» والمتاجرة بالأرواح والجرذان المتقافزة في الصحراء والبيوت .

يكثف غسان الوجود الفلسطيني في مجاز: الميت - الحي، الذي تشده الحياة إلى الرغيف ويشده الرغيف إلى المقبرة. كل فلسطيني، وبعد عقد من النكبة، يحمل داخله خراباً داخلياً، يأمر بالصبر والانتظار، أو بتمرد بائس يستجلب المهانة. يتكشف المجاز

في شخصيات روائية متعددة: الكسيحة التي دفنت ساقها، السائق العنّين الذي دفن رجولته، الكهل الذي دفن أستاذه النجيب، الشاب المتمرد الذي استشهد والده قبل الخروج، «العم» المتمسك بوعد ينتمي إلى زمن اندثر.. يزامن الموت الفلسطيني جميعاً، مفصلاً عن زمن كان ومضى، وعن مكان حميم كان وانقضى. وإذا كان الموت المنقوص علاقة داخلية في الكيان الفلسطيني، فإن على الفلسطيني أن يكمل موته أو أن يتمرد على الموت ويحالف الحياة.

يميّز الموت - الانبعاث الفلسطيني من العربي، ويفصل بين موت الأول وموت الثاني. وبسبب ذلك يكون الموت العربي في «رجال في الشمس» مترامياً ومستقراً، لا يورق أحداً ولا يسائله أحد، على خلاف موت فلسطيني تصحبه صرخة مدوية. يبدو الموت الفلسطيني في الجسد المبتور والذاكرة الخربة، ويتجلى الموت العربي في الصحراء و«شهر آب» الذي يضع في الصحراء صحراء أخرى، وفي صمت يلف الأموات والأحياء. وما «موظف الحدود»، الذي يبدو للوهلة الأولى فاصلاً بين الجنة والجحيم، إلا «رضوان» كاذب، تسبقه الصحراء وتتلوه مزبلة رابية.

يحمل الميت - الحي وعياً متداعياً، يفصل بين الغاية والوسيلة وبين القدمين والطريق. ليس غريباً، وقد دفع غسان بالبؤس المعنوي والأخلاقي إلى تخومه الأخيرة، أن يساوي بين الفلسطينيين في أعمارهم المختلفة، وأن يوزّع عليهم موتاً متساوياً، يسقط على الكهل الحالم بحقل الزيتون والشاب المتمرد واليافع الذي لم يكمل مدرسته. ينتهي الجميع إلى مشيئة وازع أخلاقي يقول: من لا تستيقظ فيه كرامته يموت بلا كرامة، ومن يستظل بالغفلة يجيره الموت المهين. وما «أبو الخيزران»، الدليل الفلسطيني العنّين الذي جاهد وانهمز، إلا قناع الأرواح البائسة التي اختارته دليلاً، فهي منه وهو منها، أنقاض متساندة سائرة إلى الموت. ولذلك لا يستطيع «الدليل» دفن من اختاروه دليلاً، لأنه، يحتاج إلى من يدفنه، منذ أن فقد استمراريته البيولوجية وانفتح على الخواء.

مات الفلسطيني في «الخان» اختناقاً وانتهى جثة مستباحة في قبر - مزبلة. والموت، الذي حسم الفلسطينيين في أعمارهم المختلفة، مجاز البائس الذي يعالج حياته بخيارات بائسة. فالطقس الجنائزي الذي يلازم الميت العادي يذكر، نظرياً، بفضائله، ويخترع له الفضائل إن كان الموت صدفة غير متوقعة، ويردّد أمام الخلف مناقب السلف الذي رحل. يهون الطقس ردائل الميت العادي وينسب إليه صفات حميدة لا يعرفها. لا يأتلف هذا مع فلسطيني «رخيص»، لم يمّت كما مات غيره، لأنه مات قبل

أن يستأصله الموت. والطقس الذي هجس به «أبو الخيزران»، ولم يستطع القيام به، إشارة إلى «ميت - حي» أجل دفته، وإلى «دليل» ينتظر من يدفعه إلى قبره الأخير. لا مناقب إلا الغفلة، ولا فضائل إلا الهوان، وعلى الفلسطيني الذي افترش اللواذ أن يلتحف بالإهانة. هجس الدليل، في لحظة أولى، بـ«قبر لكل واحد»، وحين اكتسح الميت فيه الحي ألقى بالجثث الثلاث إلى المزبلة، طارداً أشباح السلف والخلف ومستقبياً الفراغ.

«انزلقت الفكرة من رأسه ثم تدحرجت على لسانه: لماذا لم يقرعوا جدران الخزان؟». تحمل الجملة دلالات مختلفة الاتجاهات، وتستبقي سؤالاً قلقاً وقلقاً متسائلاً: تؤكد خواء «الدليل» ذلك أن سؤاله، كما صمته، لا يغير شيئاً في أحواله وفي أحوال الآخرين، فلا هو بالجلاد السعيد ولا بالضحية الشاكية، منذ أن اختلط فيه الموت والحياة. وفي الجملة ما يخفف أسى الراوي، لأنها تحيل، ضمناً، إلى «غد موعود»، سيلتقي بضحايا متحررة من الخوف ترفض الصمت وتقرع جدران الخزان. وفي الجملة - السؤال، المحمولة على طقس تراجيدي، ما يحاور قارئاً - فلسطينياً، يرى إلى «أضحية» افتدت غفلته بحياتها، طالبة منه ألا يستأنف الغفلة والسقوط. كأن في الموت المهين ما يقترح على الفلسطيني موتاً آخر، وما يفجر فيه عنفاً نبيلاً ينتقم لفلسطيني هجين لا هو بالضحية ولا هو بالشهيد. تحتشد في الجملة الشهيرة دلالات متعددة تبرر، في النهاية، موت الذين ماتوا، لأن في موتهم ما يتفق مع مبادئ الأخلاق ومعايير الأحكام الصائبة، فلا رحمة للمهزومين ولا عوناً لمن لا يساعد ذاته.

ما الفرق بين المؤرخ، والروائي الذي يسائل التاريخ ويبحث عن معناه؟ ارتاح دروزة إلى أسطورة الضمان المبارك، حجب بؤس الحاضر بسحر الماضي، وتمسك: بثنائية النصر والهزيمة، التي تكرر ثنائية الحق والباطل، فترضي الجميع وتقبض على الفراغ. كان في تبشيره يُطمئن القلوب والعقول، مرحلاً النصر من الماضي إلى الحاضر وشارحاً الحاضر بأطياف زمن مقدس قديم. ولم يكن خطابه الإيماني، الذي يذيب المشخص في أثير المجرد، إلا حكاية الخير والشر المتأبدة، التي تضع النهايات في البدايات، وتضع في البدايات - النهايات نصراً يقينياً، يواسي البشر ويوطد عجزهم. يقول في نهاية الجزء الثاني من كتابه: «مما تقدم يبدو واضحاً أن استمرار الصراع حتمي بين العرب والصهيونية إلى أن ينتهي بالانتصار الحاسم لأحد الطرفين. ومقتضى التاريخ ونواميس الاجتماع أن يكون ذلك للعرب دون الصهيونيين.. ص: 251». تصدر حتمية الانتصار عن حتمية الصراع وعن «مقتضى التاريخ ونواميس علم الاجتماع».

يأخذ الحكم، ظاهرياً، بلغة علمية، ويأخذ، جوهرياً، بلغة نقيضة، ذلك أن «مقتضى التاريخ» هو «مقتضى الحق القديم»، الذي يقول بالصراع ولا يتوقف أمام العناصر المحددة التي تتدرج فيه. يبدأ المؤرخ باليقين وينتهي به، متخذاً من اللاتحديد شرطاً لازماً، ومختزلاً السببية التاريخية المتعددة العناصر إلى عنصر إيماني. في مقابل اليقين، الذي يخترع الانتصار من تاريخ مخترع، يلجأ الروائي إلى سؤال متعدد الطبقات: «لماذا لم يقرعوا جدران الخزان؟»، الذي يتوزع على الراوي والقارئ والضحية والتمهم الدليل.

يرى الروائي إلى «إنسان محتمل»، سلطته في ذاته وإرادته متحررة من السلطات جميعاً. يبدأ من الدنيوي، يلمس الفرق بين المقاومة والفرار، ويفتش عن الفرق بين الغفلة واليقظة، ويميز عروبة البلاغة من عروبة أخرى. تأوي العناصر كلها إلى فضاء الاحتمال، فلا ضمان ولا يقين، طالما أن درب الفلسطينيين تختلط بدروب أخرى، وأن الدرب الذهبي المفرد لا وجود له. وإذا كان المغفلون يؤمنون بدرب مفرد يقودهم إلى الموت، فعلى نقائضهم أن يعرفوا دروباً متوجة بالاحتمال، فنهاية الدرب لا تعني نهاية السؤال. أعطى غسان كنفاني في «رجال في الشمس» رؤية متشائمة في سياق تاريخي يوهم بشيء آخر، وأصاب. وصل إلى ما وصل إليه حليم بركات، بشكل آخر.

### 5 - المؤرخ والروائي : عسف الرغبة ومنطق الحرية :

جاء محمد عزة دروزة من ثقافة تقليدية واستقر فيها، تؤكد العروبة ديناً والإسلام قومية. في حقل ثقافي مغاير، وبعد زمن، ظهر المؤرخ الفلسطيني ماهر الشريف، الذي درس التاريخ في جامعة فرنسية، مستأنساً بماركسية بعيدة عن الانغلاق، دعت، لاحقاً، إلى قراءة «عصر النهضة» العربي بمفردات جديدة. التزم المؤرخ الأول بقومية متديّنة، أو بدين «مُؤْمَن»، وتعامل الثاني مع مفهوم صراع الطبقات، الذي يعاين طبقات اجتماعية مشخصة، ويتوجه، أحياناً، إلى طبقات شبه مخترعة.

في كتاب تتجاوز صفحاته الخمس مائة، عنوانه: «البحث عن كيان»، قرأ د. ماهر الشريف حقبة من تاريخ فلسطين الحديث، تمتد من عام 1908 إلى 1933. والاختيار لا تعسف فيه، وإن كان المؤرخ الوطني يقول بغير ذلك، يبدأ بواقعة متميزة وينتهي بحدث تاريخي خطير. والواقعة الوطنية ظهور صحيفة «الكرمل»، التي أنشأها نجيب نصار عام 1908، وعياً منه بخطر صهيوني متصاعد، إن انتصر غير تاريخ فلسطين الموروث، وأدرجه مغلوباً في تاريخ غريب. ويتعين الحدث التاريخي ب«اتفاق أوسلو» الذي وعد، وفي صدفة غائمة، بنقل الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي إلى طور جديد، يحاصر

التقاتل المتجدد وينصر الحوار والاعتراف المتبادل. تتحدّد «الكرمل»، في هذا التصور، بداية واضحة لوعي وطني منظم يجابه الصهيونية، ويظهر «السلام الغائم» تتويجاً لكفاح وطني قديم.

أخذ ماهر الشريف بمنهج التاريخ التتابعي، الذي يرد كل واقعة إلى أخرى قبلها، ويعطفها على واقعة لاحقة، مؤكداً التاريخ جملة من الوقائع المعروفة المترابطة. ولهذا تتلو البداية، أي صحيفة نصار، اتفاقية سايكس بيكو، التي استولدت وعد بلفور 1917، «هبة البراق» 1929، التي أشعلها حس شعبي يعرف التضحية ولا يعرف السياسة، فثورة 1936 - 1939 الشهيرة، التي فتح إخفاقها المأساوي الدرب واسعاً أمام هزيمة 1948. وإذا كانت الوقائع المتواترة، التي رمت على الشعب الفلسطيني بخطر قاتل لا يعرفه غيره، قد أنتجت وعياً فلسطينياً وطنياً وقومياً معاً، فإن الخروج من فلسطين قاد الفلسطينيين إلى وعي قومي جديد، كثير الانفعال وقليل الحسبان. بيد أن المنفى، وبعد سنوات من الاختبار، وضع في الوعي الفلسطيني صيغة جديدة، عبّرت عنها منظمة التحرير، التي أختصر في تاريخها تاريخ الشعب الفلسطيني لعقود متعددة. وهذا الاختصار، الموضوعي والمتعسف في آن، دفع ماهر الشريف إلى «تحقيب تاريخي» يتساوى فيه تاريخ الفلسطينيين بتاريخ البرامج السياسية - التنظيمية للمنظمات المنتسبة إلى منظمة التحرير. انطوى الاختصار على استبدال مزدوج: استبدال بالشعب التنظيمات السياسية التي تحيل عليه، واستبدال بالتنظيمات الوثائق المكتوبة الصادرة عنها.

كان ماهر الشريف، وهو يختصر علاقات كثيرة معقدة إلى «الوثيقة»، يقوم بما يقوم به غيره من المؤرخين، الذين يعثرون في «الوثيقة» على إجابة موضوعية عن أسئلة محددة. غير أن ماهر لم يتوقف كثيراً أمام الفرق بين «استعمال الوثيقة» و«تصنيف الوثيقة»، ذلك أنه ارتضى بها ورضي عنها دون تدقيق ولا مساءلة. وواقع الأمر، أن القبول بـ «الوثيقة» لا يمنع عنها سؤالاً لازماً هو: ما هي طبيعة الطرف الذي كتبها، وما أقساط المعرفة والهوى في ما كُتب؟ أقصى المؤرخ الأسئلة وسائر إيمانية تقوده من صواب الوثيقة إلى صواب الطرف الذي كتبها، وصولاً إلى صواب النتيجة التي جاءت بها، أي «اتفاق أوسلو»، الذي يبارك وثيقة صادقة باركته قبل أن يأتي. ولعل بداهة الصواب، التي توحد بين الوثيقة وصاحبها، هي التي جعلت المؤرخ يشق النهاية الصائبة من بداية مماثلة سابقة، وأن يضع «الكرمل» و«اتفاق أوسلو» في زمن واحد، هو زمن «الحق»، الذي خادعه الزمن فترة، قبل أن يأخذ بيده إلى بداية الانتصار. لذا

يتحدث المؤرخ في بداية كتابه عن «العدل النسبي»، الذي جاء به «الاتفاق» المشهور، وعن «العدل المطلق»، الذي يوجد في أزمنة ويحتجب في أزمنة أخرى، وما يحتجب في أزمنة قاهرة يعود واضح الوجه في الأزمنة العادلة .

انطوى كتاب ماهر الشريف على خطاب تبرهن عليه الوثيقة وعلى وثيقة تدل على صحة الكتاب. غير أن في بنية الكتاب ما يسمح بفصل العلاقتين وتعيين إحداهما، أي الوثيقة، علاقة تابعة واهنة الاستقلال. فقد بدأ المؤرخ من خطاب إيديولوجي جاهز محدد العناصر واختزل الوثيقة، التي اختزلت ما خارجها، إلى سطح خارجي يؤمن شكل الكتابة و«تقطيع» الكتاب. انطلق الخطاب من فكرة البداية الصحيحة، أي الأصل بلغة أخرى، التي عليها أن تصل، لزوماً، إلى نهاية صحيحة. وبين البداية والنهاية يقوم ما يصل بينهما، أي «الكيانية الفلسطينية»، بلغة المؤرخ، التي تنزع، منطقياً، إلى كيان، وتتحقق، تاريخياً في «اتفاق أوسلو». يعثر الاتفاق على شرعيته في اتجاهات مختلفة: فهو نهاية بداية صحيحة، وتوافق بين المنطقي والتاريخي، وتحقيق لـ«عدل نسبي»، قد يلتقي يوماً بما يرمم نقصه. إن الخطاب الإيديولوجي المأخوذ بالكيان والكيانية، وله أسبابه الأخلاقية والوطنية، أقنع المؤرخ بالاحتفاء بالوثيقة وتصنيها، فلم يعاين تماسكها الداخلي ولم يسأل عن تحولاتها السريعة ولم ير إلى الفرق بين المكتوب والممارس. يندرج كتاب ماهر، ربما، رغم جهده الوثائقي المتميز، في «أدب المقاومة الفلسطينية»، الذي فرضت عليه أزمنة جائرة أن يكسو الواقع الظالم برغبات كثيرة، وذلك في مفارقة ساخرة تعين «الواقع العربي الرسمي» حلماً فلسطينياً كفاحياً. كأن تاريخ الكفاح الفلسطيني كله هو تاريخ اللحاق بـ«السلطات العربية»، التي خرجت من التاريخ، بلغة الاقتصادي المصري فوزي منصور .

أنتج كتاب «البحث عن كيان» خطاباً وطنياً سلطوياً، أو خطاباً لا يكون وطنياً إلا إن كان سلطوياً، اتفاقاً مع أحوال «المحتلين»، الذين يقفون بالأمل والمقاومة. والمؤرخ لا يخفي مقاصده، كأن يكتب: «فالفكر السياسي المقصود هنا هو الفكر الذي ابتدعته وأنتجته مؤسسات سياسية، أو مفكرون وقفوا على رأس هذه المؤسسات. ص: 112». يفصح القول، كما أشرنا، عن أكثر من اختزال: يختزل التاريخ الفلسطيني إلى التاريخ السياسي، ويختزل التاريخ الأخير إلى الفكر السياسي - التنظيمي، ويختصر الأخير إلى: «الوثيقة» الصادقة. أخذ المؤرخ بمنهج إيديولوجي يلبيه قامعاً في ذاته، ربما، وفي قارئه الفلسطيني أسئلة كثيرة: هل التنظيمات الوطنية مؤسسات سياسية بالضرورة؟ وهل أنتجت التنظيمات السياسية فكراً سياسياً بالمعنى الدقيق للكلمة؟ هل قاد هذه



المؤسسات فكر صحيح واضح أم سيّرها رجال يحسنون الإدارة ولا يحسنون السياسة أو لا يحسنون الأمرين معاً؟ لم يكن في خطاب ماهر الشريف ما يسمح بطرح هذه الأسئلة، أو ما هو قريب منها، بسبب مقولات تصرّح بالتبشير واليقين والانتصار. بل أن اليقين، الذي لا تكون رغبة الانتصار إلا به، هو في أساس التصور الاختزالي الذي حكم الكتاب، محوّلاً الواقع المعتم المتعدد العناصر إلى واقع يسير شفاف، يستظهر ما لقّنه المؤرخ دون إبطاء ولا موارد. فتعددية العناصر، في الواقع كما في الكتابة، تمنع الضبط والسيطرة وتستقدم المحتمل واللامتوقّع، والأخير لا ترحب به السلطات أبداً.

اعتنق محمد عزة دروزة إيمانية سعيدة متكئ على عنصرين: يشق أولهما الانتصار من «الوعد الحق» وعروبة الاسلام، ويتجلى ثانيهما في سلطة البداهة التي تساوي بين السلطات العربية والعروبة، وبين العروبة والانتصار اليقيني على الصهيونية. يختلط التشييع الإيديولوجي بخطاب السلطة، ويحوّل البحث التاريخي إلى تأريخ مدرسي مطمئن. اقترب ماهر الشريف، رغم استقصاء وثائقي شبه فريد وماركسية منفتحة، من نتائج دروزة، وإن كان التشييع الإيديولوجي الذي تتصادى السلطة فيه جاء من اتجاه آخر. جاء التشييع، ربما، من ماركسية متفائلة، ترى التقدم في التاريخ وترى التاريخ تقدماً، ومن تصنيف الوثيقة الذي يترجم تصنيف السلطة، ويساوي بين الوثيقة والسلطة والصواب. والصواب المفترض يصير «سلطة بالقوة» إلى «سلطة بالفعل». وربما جاء التشييع من قهر فلسطيني متراكم يرى في الغصن غابة كثيفة.

دار المؤرخان الفلسطينيان، رغم اختلاف المنهج والتجربة، في إشكال معقد قوامه سؤالان متلازمان لا يمكن الفصل بينهما بسهولة: هل الكتابة التاريخية تكتفي بمقولات الحق والعدالة والعدل النسبي والعدل المطلق أم أنها عليها أن تتزوّد بمفاهيم نظرية مغايرة؟ هل يستطيع المقموعون أن يكتبوا تاريخهم دون أن يتوسّدوا أملاً صافياً هو شرط استمرارهم في الكتابة والحياة معاً؟ سؤالان اختصرهما «الفكر السياسي الفلسطيني» إلى سؤال واحد واضح الإجابة، أو تم ترحيلهما إلى مجادل الإبداع الأدبي، كما في رواية غسان كنفاني القلقة «عائد إلى حيفا»، أو في الإبداع الشعري الكبير، الذي يحرر السؤال الفلسطيني من زمنه الضيق ويرسل به إلى أزمنة أكثر اتساعاً.

بعد مرور خمسين عاماً على قيام دولة إسرائيل، وسقوط بلاغة عربية وصعود أخرى، كتب السوري ممدوح عدوان رواية طويلة الصفحات عنوانها: «أعدائي». ورواية عدوان هي الرواية العربية الأولى التي تتأمل جذور الصراع العربي - الإسرائيلي وآفاقه بشمول غير مسبوق، مستدركة ما يقوله المؤرخون بشكل منقوص، أو ما لا يستطيعون

قوله على الإطلاق. تضيء الرواية الفرق بين تأريخ المؤرخين والمقاربة الروائية للتاريخ، إذ الأول محاصر بالتشيع والرقابة، وإذ الثانية تستنطق الواقع المعيش وتتدد بما يكبله. يلتقي «عدوان» بالمؤرخ معتمداً توثيقاً دقيقاً، ويتعد عن المؤرخ مذبياً الوثائق في شخصيات حرّة، تقول ما تود أن تقول. والرجوع إلى مذكرات فلسطينية لا تعوزها الدقة، كتلك التي كتبها روجي الخالدي ونجيب نصار وخليل السكاكيني، يظهر الجهد الكبير الذي وضعه «عدوان» في «رواية تاريخية»، تقول ما لا يرغب المؤرخون بقوله، وما شاء الروائي أن يقوله في «موضوع تاريخي».

أقام «عدوان» روايته على السلطة المستبدة، التي تخلق المجتمع عبداً وعدواً في آن. والسلطة المقصودة هي السلطة العثمانية، التي ترحل ولا ترحل، مبرهنة أن السلطة ثروة وأن الثروة سلطة. تتكشف السلطة - الثروة في تقديس المراتب وامتهان المساواة، وفي عبادة الثبات والرجال والعادات، وفي ولع الكم وتنصيب الامتلاك مرجعاً للحقيقة. قرأ الكاتب «تاريخية السلطة» في استبداد قديم لا تاريخ له، يلغي المواطن وفكرة المواطنة، وقرأها في زمن أوروبي منتصر، يهزم السلطة - الثروة، وينصر صهيونية محمّلة بالمعارف الحديثة والأسفار اللاهوتية. ولهذا يكون صدام «السلطة العثمانية» مع الأوروبي المنتصر اختباراً لها وتعييناً لزمانها، يختبرها في صراع يهزمها، ويرى زمنها التاريخي في الفرق بين الشعب والرعية، فلا استبداد بلا شعب لا حقوق له.

يتميز المجتمع الحديث بتعددية المستويات التي تبنيه، على خلاف مجتمع السلطة المستبدة المكتفي بـ«مرجع أعلى»، يمحو المستويات جميعاً. أملى الاستبداد العاري، في شفافيته الفقيرة، على الرواية مستوى مسيطراً تمثل في شخصية «جمال باشا» الذي أعطاه أهالي الشام، خلال الحرب العالمية الأولى، لقب: السفاح. لا تخلق الصفة الأخيرة المستبد ولا تعبر عن ماهيته التي تتجلى، موضوعياً، في هوس التملك وتحويل الذات وما خارجها إلى أشياء، حيث المستبد شيء كبير قاتل وما خارجه أشياء صغيرة مقتولة. وفي عالم الأشياء الصغيرة والكبيرة تنتهي القيم ويتحوّل التاريخ إلى عبث راكد لا معنى له. ولعل اللغة الفجة والمبتذلة، التي أنطق بها «عدوان» طاغيته، هي التعبير الأدق عن مستبد مغلّق يتلف الدلالات المنطقية، إذ القوة الكاسرة مجلى لضعف أكيد والبطر السفيف مرآة لفقر لا شفاء منه والصرخة الراحدة تعبير عن دعر شديد. يتلو «المرجع الأعلى»، الذي يستبد بذاته وبغيره، حاشية على صورته، تعيد إنتاج رذائله، بما يتفق مع طقوس المراتب وإجلالها ويعيد إنتاج بنية متجانسة، تُكسر من الخارج لا

غير، بعد أن استقرت في ركود مميت. وفي بنية كهذه، يشكل الخروج على قانون التجانس الراكد مأساة قاتلة، يشي به اختلافه وتفضحه بنية تنهى عن الاختلاف. ولهذا يبدو الضابط الفلسطيني «عارف»، الذي رسمه «عدوان» بدفء جميل، مغترباً بامتياز، يسير إلى كارثة ذاتية وهو يظن أنه سائر إلى انتصار جماعي. إنه نقيض «جمال باشا» وتابع له، ينقضه بنسق أخلاقي من القيم، وتشدّه إليه عادات المؤسسة العسكرية. والفرق الباهظ بين ثقل المؤسسة ووهن نقيضها يهزم الأخلاقي بعد الذهاب إلى المعركة، ويهزمه أكثر قبل الذهاب إليها. يعلن الضابط الفلسطيني، في علاقات التناقض والتبعية، عن مفارقة مؤسسية مزدوجة المعنى: يفسر، في علاقات التناقض، هزيمة الضابط العربي وانتصار المسؤول الصهيوني، ويعلن، في علاقات الاختلاف، عن هزيمة الفرد أمام السلطة.

تنتهي رواية «أعدائي»، وهي تتأمل استبداداً تختبره حرب خارجية، إلى أطروحتين: تقول الأولى: يضع المستبد داخله كل شيء ولا يترك لخارجه شيئاً، ينتبه إلى ما يحميه ويتلف ما تبقى. يهدم المستبد معنى التاريخ وهو يقوِّض القيم، لأن في تكوين الاستبداد وبنيته ما يبذّر قيم الحرية والعدالة والمساواة.. وتقول الثانية: العداة الجوهرية الوحيد في نظام الاستبداد هو القائم بين المستبد والرعية، يرى الأول في الخارج عدواً له، وترى الرغبة في المستبد عدواً لها. تظهر الحرب، في الحالين، اختباراً مكشوف النتيجة، فالأسرى لا يحاربون والعبيد لا يدافعون عمّن يسوط ظهورهم.

تصرّح رواية «أعدائي» بزمن السلطة مرتين: مرة أولى بشكل مباشر مرجعه الحرب العالمية الأولى في القرن الماضي: 1914 - 1916، التي انتهت بهزيمة السلطة العثمانية وألمانيا، ومرة ثانية بشكل مضمّر مرجعه النظام المستبد ودلالته التاريخية. ولعل مقارنة صفات «جمال باشا» بصفات المستبد، التي جاءت على قلم أفلاطون وأرسطو قبل قرون منقضية كثيرة، تستأصل النظام من الأزمنة الحديثة وتقذف به إلى زمن تاريخي عصي على التحديد. ومع أن رواية «عدوان» تمحورت، في مستوى منها، حول الفرد المستبد، الذي يمثّل مرتبة صارمة، فقد أضاعت المستوى الأول وأكملته، بشكل مدهش، بمستوى ثانٍ مواده المستبد بهم في أحوالهم المختلفة. قرأت الرواية معنى السلطة في هوامشها الاجتماعية، وتأملت تلاشي الهوامش في السلطة التي تبتلع كل شيء. والهوامش المهزومة، في مراتبها المختلفة، هي الجندي الجائع والضابط الفاسد والأرواح القابلة للبيع والشراء والعقول المستقيمة والإرادات المشلولة والهيئات

المزرية، وتلك النفوس التي يخادعها الرغيف ويقودها إلى الموت. استولد «عدوان» المستبد من صفاته الذاتية، ومن آثاره الخارجية، واستولد من العلاقتين مدينة الخراب .

تعاملت رواية «أعدائي» مع مستبد لا زمن له، سقط في حرب رأسمالية محددة الزمن. غير أن الغزو الصهيوني الكثيف لفلسطين في بداية القرن العشرين، الذي أخذ منه الشاعر السوري عنوان روايته، يعيد تأكيد الزمن ويزيده وضوحاً. فإضافة إلى «وعد بلفور» 1917، الذي عطف على الفلسطيني صفة «اللاجئ» الشهيرة، يتكشف الزمن التاريخي عارياً في الشخصية الصهيونية الحاملة المقاتلة، التي تحيل على التقدم الأوروبي الكاسح، قبل أن ترتبط، أو لا ترتبط على الإطلاق، بأسفار لاهوتية توحد بين «أرض الميعاد» و«شعب الله المختار». فعلى خلاف جهاز فاسد رثيث، يلتهم فاسده من لم يصبه الفساد، يحضر جهاز صهيوني حديث مزود بالمعرفة والتنظيم ووضوح الغاية، ومزود، أولاً، بنسق من «القيم العالية»، التي تجعل المفرد الصهيوني امتداداً للمشروع الذي يسعى إليه. وإذا كانت هذه القيم، وهي ترى إلى غاياتها، تفصل بين الأخلاق والسياسة فصلاً كاملاً، متوسلة الرشوة والخبذعة وأجساد النساء، فإن هذه القيم تعلن، في اللحظة ذاتها، عن صهيوني منضبط شجاع منظم، ذلك أن الصهيوني يمارس سياسته اللاأخلاقية بأخلاقية عالية. وربما يكون «عدوان»، بعد غسان كنفاني وسعد الله ونوس، من الأدباء القلائل الذين عالجوا الشخصية الصهيونية بترو كبير، بعيداً عن أهازيج الخير والشر والوجوه الصالحة والوجوه المشوهة. لم ير «عدوان» في روايته «الجوهر اليهودي» المفترض، بل رأى إلى الزمن الأوروبي الذي حول اليهودي القديم إلى صهيوني جديد، يمتلك المعرفة الأوروبية الحديثة ويؤمن بالأساطير. ومن هذا الحياد الموضوعي، الذي لا يختلس من العدو إنسانيته، صدر نسق من الشخصيات الصهيونية، التي يرفض القارئ غاياتها وينظر إليها باحترام كبير. ففي مقابل الأخلاقي الفلسطيني الكبير يقف بطل صهيوني «ألتر» لامع وذكي ومخادع إلى حدود الفتنة، وفي مواجهة السورية المتمردة المتحررة «نهال» تقف صهيونية «سارة» مبهرة في جمالها الجسدي والروحي وفي تفانيها من أجل قضية «إسرائيل»، وأمام شخصيات عربية نزيهة مكر بها الطريق، توجد أخرى يهودية، منها شاعر «أفشالوم» يحسن الشعر ويخطئ ما خارجه. وقد تتكشف شخصيات الرواية، وهي ترى إلى الصراع الفلسطيني - الصهيوني، في شخصيات ثلاث: المستبد السعيد الذي لا يريد أن يعرف، والصهيوني السعيد الذي يعرف كل شيء، والفلسطيني الحزين الذي يعرف ولا يعرف ويؤمن بالانتصار .

فصل ممدوح عدوان، وهو يدخل إلى موضوع معقد، بين الشخصيات الروائية والبنى الإيديولوجية والسياسية التي تحيل عليها، مبتعداً عن الاختزال وإعادة إنتاج النماذج الجاهزة، مبرهنناً أن الخطاب الروائي ينتج إيديولوجيا خاصة به لا تُعيد توليد إيديولوجيا جاهزة. وهذا ما جعله يحاور شخصيات تتحاور معه، ويستنكر البنى التي جاءت منها، كأن يكون «البطل الصهيوني» فاتناً في ذاته وإشارة إلى موضوع كريبه، وأن يكون «البطل الفلسطيني» جليلاً وإشارة إلى سلطة - مسخرة. وعن هذا التصور، الذي يفصل بين الشخصيات والبنى، تصدر قيمة «أعدائي» الفنية، التي لا تطابق بين الشخصية ودلالاتها الإيديولوجية، ولا بين الشخصية المصاغة روائياً ومرجعها الوثائقي - التاريخي، كأن الرواية ترى في صفات الشخصية ومآلها وثيقة وحيدة. ولعل تأمل الشخصية في عالمها الداخلي والخارجي وأقدارها المتوقعة واللامتوقعة هو ما يقلق معنى «الرواية التاريخية» إلى حدود التداعي، ذلك أن الرواية، رغم توثيقها المدهش، ساءلت الطبيعة الإنسانية المعقدة في ذاتها، قبل أن تعطفها على شرط تاريخي تخترقه المفارقة، ينصر قضية ظالمة ويخذل قضية عادلة. يتجلى الفلسطيني «عارف»، بهذا المعنى، بطلاً تراجيدياً، فهو البريء المجتهد في عالم فقد براءته، يلتحف ببراءته وبخيبته ويمشي، وهو الضابط الشجاع الذي يهزمه السياق المستبد. تراجيدي المصير هو بسبب وعي ذاتي تخلف عن زمن «الآخر» الذي يقاومه، وتراجيدي المصير وهو ينفذ بنزاهة أوامر سلطة فاسدة.

تفتح الرواية وتتغلق على سيرة «دياب بن غانم»، الفارس الشعبي العربي القديم، الذي أدمن «البطل الفلسطيني» على سماع سيرته وانجذب إليها. تفصح الإشارة المتواترة إلى سيرة الفارس القديم عن أكثر من دلالة: تنشر أحلام الضابط الأخلاقي وتعيد شرح أسباب هزيمته. فهو، في صراعه المخفق مع عدوه الصهيوني، يتماهى بفارسه الأثير، دون أن يدري أن زمن الفارس المفرد قد مضى، وأن عقلية مأخوذة بالسير القديمة تنتهي إلى الفشل. ولذلك تضع الرواية سيرة «دياب بن غانم» على هوامشها، مصرحة بأن زمن الصراع العربي - الصهيوني الفعلي هو زمن الرواية، وأن زمن السيرة هو زمن من انسحب من الصراع وهو يدخل إليه. كتب عدوان «سيرة فارس حديث»، يحلم بالنصر وهو يحلم بفارسان انطوت أزمنتهم، ويحصد الخيبة مغترباً عن زمن روائي يتجاوز ولا يكثرث به. كأن العمل الروائي ينقض زمن «السلطة التقليدية» بزمن أدبي «داخلي»، يفصل بين زمن السيرة الشعبية، وهي جنس أدبي يلائم مجتمعات ما قبل - رأسمالية، والجنس الروائي الذي جاءت به برجوازية أوروبية منتصرة.

يستطيع القارئ، المهتم بالقضية الفلسطينية، أن يقارن بين نصين ظهرا في فترة واحدة، أحدهما أنجزه مؤرخ والثاني أنتجه روائي، وأن يقرأ الفرق بين النصين في اتجاهات مختلفة. يبدأ المؤرخ من بداية القرن العشرين ويصل إلى نهايته، موحياً بالتغيير والتطور والتقدم، كما لو كان العربي الفلسطيني أجبر الإسرائيلي - الصهيوني على التراجع، ولو قليلاً. ويكتفي الروائي بزمن جزئي، حدوده الحرب العالمية الأولى ووعده بلفور، ويخلق بنية سلطوية مهزومة، تتحرر من زمنها الضيق وتعيش في أزمنة لاحقة، مبيّنة أن السلب العربي المتعدد الذي نصر المشروع الصهيوني لا يزال قائماً. وبينما ينطلق المؤرخ من تصور السلطة، صارفاً موضوعياً السياسة، يتكئ الروائي، الذي لا يحب كثيراً اقتصاد اللغة، على الموضوعية التاريخية ويشق السياسة من التاريخ، كي يقول باستحالة السياسة في مجتمع مقيد إلى المراتب و«الرجال». والفرق الثالث، وليس الأخير لزوماً، قائم في الاختلاف بين «وثيقة»، يقبل بها المؤرخ بلا نقد أو مساءلة، و«وثيقة» أخرى، يقارنها الروائي بوقائع الحياة، ويجعل من الوقائع الحياتية مرجعاً للوثائق الممكنة.

أنجز ماهر الشريف، المثقف الوطني النزيه، كتاباً أملته، ربما، الضرورة وطبقات الحصار، ورأى في ما رأى، أن الشعب الفلسطيني يساوي كيانيته الوطنية، وأن الأخيرة تعادل مرجعها التنظيمي - السياسي، وأن لا أفق للمرجع بلا سلطة فوق جزء من الوطن. وهو في هذا، يطرح علاقة النص بالسياق، التي إن بدت اجتهاداً نظرياً في لحظة تبدت في لحظة لاحقة تصوراً أيديولوجياً محضاً يجمع النتائج والمقدمات. في مقابل ذلك، كتب ممدوح عدوان نصاً قوامه الحرية، يحيل على سياق جزئي محدد ويضع فيه أزمنة أخرى. لكأن المؤرخ اختصر أزمنة أساسية متعددة إلى زمن مجزوء، تاركاً الروائي يستولد من «الزمن المجزوء» أزمنة طليقة أساسية.

## 6 - تنبؤ المؤرخ وبصيرة الروائي :

وصل العرب إلى نهاية القرن العشرين قبل وصولها بثلاثة وثلاثين عاماً، لأن هزيمة حزيران وضعت النهاية في عام 1967، تاركة بقية القرن تترجم النهاية بأشكال مختلفة. قبل ذلك التاريخ، الذي وارى نهاية القرن في قبر نهاية أخرى، اعتقد العرب بمستقبل مضيء ينتقم من ماضيه، وآمنوا بزمن آتٍ يبدد «كبوة» الأزمنة المنقضية. وفي السياق المتفائل، الذي يستنهض أشواق الفكر الغيور، وضع قسطنطين زريق، عام 1959، كتاباً نيراً عنوانه «نحن والتاريخ»، يعارض فيه «سحر الماضي» الآفل بإمكانيات المستقبل المفتوحة. كان في الكتاب دعوة حكيمة إلى التمييز بين المتوهم والحقيقي

في ماضٍ بعيد، وإلى التعرّف على حاضر مليء باحتمالات مختلفة. بيد أن الهزيمة، التي طوت احتمالاً ونشرت رايات احتمال مغاير، ألزمت «عالم التاريخ» عام 1975، بوضع كتاب جديد: «نحن والمستقبل»، يشرح معنى المستقبل وكيفية الذهاب إليه. كأن المفكر القومي الذي شهد هزيمة أمة مأخوذة بفتنة الماضي أراد، وفي حديث تربوي مسؤول متمهل، أن يدعو إلى فتنة مغايرة أكثر نفعاً وأشق كلفة هي: فتنة المستقبل.

انطلق زريق، في «نحن والمستقبل»، من فرضية «عربية» مشتتة تقول ب: قومية المعركة ووحدة المصير، إذ العرب عرب بصيغة المفرد، وإذ مصيرهم المفرد قومي الغايات. واتكأ على قومية مشتتة رأى زريق، وهو يرى إلى المستقبل المرغوب، غايتين جليلتين: الوحدة العربية، التي تحوّل الأجزاء المعطوبة إلى كل سليم، و«تحرير الأراضي المغتصبة»، التي تترجم اليقظة العربية بهزيمة صهيونية. اشتق الفيلسوف القومي معنى المستقبل من وضع عربي سوي، يقطع مع أزمنة التجزئة والهزيمة واللاعقلانية، وينفتح على أزمنة غير مسبوقة. وواقع الأمر، أن زريق استنجد بالمنطقي، وأرشد إلى ما يربط المنطقي بالتاريخي، مدركاً أن تصالح المنطقي مع التاريخي مجرد احتمال.

ارتكن زريق في شرحه المتمهل على عنصرين، يذكر أحدهما ببعض بؤس الحاضر العربي، ويحيل ثانيهما على أنظمة تعيش المستقبل وتذهب إليه. يقول العنصر الأول بأغلبية عربية تعيش فقراً مدقعاً، رغم صخب ماسخ عن «الثراء العربي»، وبأغلبية أمية موازية، رغم الحديث عن التحديث والتعليم و«الانفتاح على العصر». يوصد «المؤرخ» أبواب المستقبل ويفتحها معاً، ذلك أن في افتقار الرغبة فقراً عقلياً وقيماً ومعنوياً، وأن في الأمية الطاغية تجديداً لكل ألوان التخلف. بيد أن زريق لا يلبث أن يهون من شأن السلب العربي، حين يجعل من الذهاب إلى المستقبل المشتهى «صناعة»، حال الصناعات الأخرى، لها موادها وأدواتها وخبرائها، دون أن يتوقف كثيراً أمام الزمن الاجتماعي العربي المحاصر ببنية اجتماعية مغلقة. ولعل نزوعه التبشيري هو الذي أغواه بلفظ رومانسي يقول بـ «صنع التاريخ»، حيث الآتي السعيد يستولد من جملة من التعاليم الدقيقة التي تنقل العرب من الموجود إلى واجب الوجود. و«صناعة التاريخ» تستند على وازع أخلاقي يأمر بالتفاؤل، يوطئها علم غريب يدعى بـ «علم المستقبل»، أو «علم الريادة»، وصولاً إلى «علم التنبؤ»، الذي يرى المجتمع المستقبلي أثراً موافقاً لـ «الأدوات العلمية» التي أفضت إليه.

يدير زريق حديثه في مجال «المجتمع العلمي»، الذي تفضي علميته في الحاضر إلى علمية أكثر تقدماً في المستقبل. والعلمية المقصودة تحتقب الكشف العلمي

المتراكم وتحولات العلم التقنية وتصوراً علمياً للعالم، قبل أن تستوي قوة تنصر صاحبها وتهزم نقيضه. ومع أن التصور يحيل على التقنية والسلطة العلمية واستخدام القوة، فإن فيه ما ينقض الميتافيزيقا والتصور اللاهوتي للعالم. وهذا ما يعين «العقلية المستقبلية»، التي تهندس المستقبل قبل الوصول إليه، نظيراً لـ«العقلية الدنيوية»، المشغولة بمعيش الإنسان المشخص، ونفياً لـ«العقلية الأخروية»، التي تُعرض عن الدنيا وتلتحق بالآخرة. يرى «الوعي المستقبلي» إلى الحاضر والماضي من وجهة نظر المستقبل وحاجاته، مفصلاً عن وعي طموح ومسؤولية يقظة توحد بين المعرفة والأخلاق. فمعرفة الماضي مطلوبة لإسناد المستقبل وتحرير إمكانياته، فإن أوهنت المستقبل وشت بماضي واهن وأعلنت عن وعي أكثر وهناً لا يحسن التمييز بين العصور المختلفة. فمثلما يقصد الإنسان ما وراء الطبيعة حين لا يدرك معنى الطبيعة، فإنه يقصد الماضي حين يجهل معنى الحاضر والماضي معاً.

يدافع زريق عن «المجتمع العلمي» ويناشد الأنظمة العربية، إن أرادت أن تعيش في المستقبل وأن تتعايش معه، أن تأخذ بالعلم منهجاً حياتياً كاملاً، يحكم السياسة والإدارة والسلوك العملي. يرفع المثقف القومي، بنبرة ناصحة معتدلة، من شأن الإدراك والتصميم، منادياً بسياسة وطنية علمية، تطلق الإنسان وتستخرج منه كيناً جديداً. وواقع الأمر، أن زريق يبشّر بإنسان عربي جديد، يتحقق فيه نموذج معرفي-أخلاقي، يؤسس الأخلاق على معرفة حديثة، وتحالف فيه المعرفة وعباً أخلاقياً حديثاً. وقد يوغل زريق في معادلاته النظرية، فيرى وحدة المعرفة والأخلاق في الأنظمة والمجتمعات والبشر، ويرى جماع العلاقات الجديدة في «الرأسمال البشري الفاعل». وهو في ما يناهز به ملتزم بفكرة التقدم، التي تضع السياسي والعلمي والأخلاقي في بنية متجانسة، وإن كان بين الفكرة النبيلة وشروط تحقيقها مسافة شاسعة.

وضع زريق في خطابه التبشيري نبذة مزدوجة: نبذة إرشادية نصوح لينة، تقول بالتنظيم والإرادة الحازمة والتحديث والمسؤولية الأخلاقية، ونبذة هجائية محتجة تعظم «المجتمع العلمي» وتنصبه مرجعاً للقيم المستقبلية. يتراءى الهجاء في المسافة القائمة بين «المجتمع العلمي» ونقيضه، والنقيض مجتمع عربي قوامه الركود والميتافيزيقا وعدم «الولاء للمتقبل». فعلى خلاف مجتمع يعيش عقلية مستقبلية دنيوية دينامية، يعيش المجتمع العربي بعقلية «أخروية»، تقيس الحاضر بالماضي وتقيس الماضي بأدوات لا وجود لها. ينقض المجتمع الأول في تطوره المجتمع الثاني



في ركوده، وينقضه أولاً على مستوى القيم، ذلك أن التقدم التاريخي تقدم قيمي، كما يذهب زريق. وبداهة، فإن في معارضة «العقلية الأخروية» بـ«العقلية المستقبلية» معارضة لـ«الأسطوري» بالعلمي وللديني بالعلماني، ومقارنة بين «أخروي» منهزم و«مستقبلي» منتصر.

لا يختلف الإشكال النظري في «نحن والمستقبل»، كما هو الحال في «نحن والتاريخ»، عن ذلك الذي أقام عليه حسين كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»، وإن كان زريق، القومي العربي الحاسم، استبدل بـ«الحضارة المتوسطة» قومية عربية محتملة النهوض. مع ذلك، فبين نبرة طه حسين الصريحة الجهيرة ونبرة زريق الدمثة المتساهلة فرق كبير، فالأول واضح المقدمات جلي النهايات، والثاني مسير عطوف، يقتصد بالنقد ولا يقتصد بالنصيحة. لهذا لا يواجه زريق «الشرق اللاهوتي» بـ«الغرب العلمي»، بل يستقدم الاستفزاز من «الدولة - العدو»، أي من إسرائيل، التي تأخذ بسياسة علمية وتسهر على المستقبل وتتعامل مع «علم الريادة» بخبرة ودراية. استقدم المؤرخ الاستفزاز من اتجاه مشروع، يربط بين «الدولة - العدو» و«قومية المعركة».

ينطوي كتاب «نحن والمستقبل» على وضوح مجزوء وينتهي إلى تفاؤل مجزوء أيضاً. ولعل هذا المجزوء، في شكله، هو الذي أقنع المؤرخ الراحل بخطاب مقتصد يرى «روح العصر»، التي تحض على التقدم، أكثر مما يرى الواقع العربي، الذي يحض على شيء آخر. ومن «روح العصر»، وهو تعبير غامض مريح، استقى المؤرخ تفاؤله، حين رأى أن عملية التحديث «تكتسح الشعوب النامية كلها»، وتحثها على النهوض والانطلاق، «توقظ المطامح» و«قوة الآمال»، كما لو كانت «روح العصر» قوة أخلاقية محضنة توزع وسائل التحديث على الشعوب جميعاً. أراد المؤرخ التنويري ربما، أن يكون متفائلاً، فاستعار التفاؤل من «الأمم»، ومن فلسفة التاريخ، بل ربما كان عليه أن يترك «قواعد التاريخ» جانباً، مؤمناً بقول أرنست بلوخ: «الإنسان حيوان يعيش على الأمل». لم يكن المؤرخ القومي النبيه في كتابه مؤرخاً تماماً، فقد تنبأ «جزئياً» بما يروق للجميع، مساوياً بين التنبؤ والأمل والتفاؤل.

وضع قسطنطين زريق كتابه بعد سبع سنوات من حرب حزيران، التي أنهت «القرن العربي» قبل نهايته بثلاثة وثلاثين عاماً. وبسبب خطاب تحريضي، يساوي بين التنبؤ والتفاؤل، لم ير «علم التاريخ» ما رآته الرواية التي زامنت الكتاب. ففي منتصف سبعينيات القرن الماضي وما تلاه من سنوات قليلة ظهرت رواية صنع الله إبراهيم: «اللجنة»، المحدثه عن سلطة تهزم المجتمع، ورواية الغيطاني: «وقائع الزعفراني»، التي

تسرد أحوال مجتمع ضربه العقم والبوار، ورواية الجزائري الطاهر وطار «اللاز»، المنددة بـ«ثائر وطني» يفتنه تجانس البشر، ورواية العراقي فؤاد التكرلي «الرجع البعيد»، التي ترثي مجتمعاً أدمن الاغتصاب، ورواية السوري هاني الراهب: «الوباء»، حيث السلطة في ذاتها وباء هالك.. تقاسم المؤرخ مع غيره قولاً مسيطراً، وقال الروائي بحقيقة تختصر «الغير» إلى سلطة وشعب مقموع.

اشتق المؤرخ المستقبل من المستقبل، أو من «حاضر» لم يأتِ مستقبلي الغايات، واستولد الروائي المستقبل من حاضر محدد أقرب إلى الكابوس. ولذلك سيكون الكابوس، الذي أغلق رواية صنع الله إبراهيم، قبل خمسة وعشرين عام، مفتتح رواية محمود الورداني «أوان القطاف»، كما لو كانت «روح العصر» قد وأدت الأرواح العاقلة واستبقت المسوخ. تطور «الحاضر» متدهوراً، عمم الاتهام والقصاص، و«تطوّرت» الرواية وهي ترصد التداعي المتسع، الذي سكت عنه المؤرخ. ومع أن في العلاقة ما يوهم بماهيتين منفصلتين، إذ «الحاضر» خراب والرواية مواجهة للخراب، بقي القول الروائي دائماً انعكاساً لواقع متدهور مرفوض، لأن الروائي، وعلى خلاف المؤرخ، يضع التاريخ الحقيقي في الحاضر المعيش، ويؤكد الحاضر زمنياً مركزياً، انتهى إليه الماضي ويصدر عنه المستقبل.

قدم محمود الورداني في «أوان القطاف» رؤية للتاريخ وتأويلاً له، معتمداً على معارف تاريخية تنتمي إلى أزمنة مختلفة من التاريخ العربي، تبين أن التجانس، الذي لا اختلاف فيه، قائم في الأزمنة المختلفة. لم يقل الروائي بماض تداخل فيه الإيجابي والسلبي، ولا بمستقبل قابل لـ«الصنع» والتوليد، بل اكتفى بحقيقة حاضرة، ترى إلى سلب قادم استعاد سلباً قديماً ودفعه إلى حدود الأخيرة. فلا مستقبل ولا ما «يُصنع» المستقبل منه، طالما أن الحاضر يعيد «صناعة الماضي»، وأن المستقبل يزاوّل «صناعة» لا جدة فيها. والصناعة التي لا تبددها الأزمنة هي: الذبح، التي تعين الرأس الذبيح مدخلاً إلى سلطة الخليفة القديم، وإلى سلطة الحاكم في زمن حرب الخليج الثانية. اتكأ «الورداني»، الذي ساوى بداية التاريخ بنهايته، على مجاز: الذبح - الأصيل، الذي يدشن السلطات المتعاقبة، ذلك أن جوهر القرون المتوالية يسبقها، فهي تأتي منه ولا تضاف إليه. ولهذا تأخذ الصفحة الأولى في الرواية، التي تبدأ برأس ذبيح، أهمية خاصة: تعين الذبح استهلالاً لا زمن له، فالذبح هو الخلاء الذي يسبق العمران، ينبثق مستقلاً بذاته ويستمر متجسداً بغيره، لا يحتاج إلى «ترقيم» ولا يقبل بالتحديد. إنه الذبح - الأصل، الذي تبارك بزمنه الاستهلاكي وتجلّى، لاحقاً، في وقائع دامية منقوصة،

في انتظار نهاية مباركة تعلن عن الذبح المكتمل. فالأزمة المتغيرة، التي لا يتغير فيها الرأس والسكين، تستتبت، أبدأ، رأساً ذبيحاً في إيقاع منضبط لا تعثر فيه ولا انزياح، رأساً متأبداً يحوم فوق الأزمة، ويرى ببصر أسيان إلى متواليات دامية لا تموت .

تُستهل الرواية براكب أخير يلحق بعربة أخيرة في قطار أخير، يتهياً لاستقرار مرغوب لا ترحال فيه ولا سفر. بيد أن المسافر، المتعطش إلى الراحة، يفقد رأسه صدفة، أطاح به جسر حديدي ورمى به إلى زمن جهنمي، يوزعه على موت منقوص ويقظة معذبة، فلا هو حي بين الأحياء ولا هو راقد بين الأموات: «ما زلت حتى الآن مفتوح العينين بين ذروة البهجة وصدمة الجسر الحديدي، أتطلع إلى السماء حتى تغرب الشمس فاستريح قليلاً وأتهدأ لشمس لا ترحم على مدى النهار». تعلن «حتى الآن» عن رحلة حارقة متأبدة العذاب. تراكم الرواية منذ الصفحة الأولى علامات الموت: قطار الحياة المشتته الذي يفضي إلى الذبح، نهاية الرحلة المعذبة التي لا نهاية لها، الصدفة القاتلة التي لها شكل القانون، الرأس الذي تصفعه الشمس وتسفعه الرمال منتظراً موتاً لا يجيء .

يتلو «الترقيم» الذبح - الأصل، الذي لا زمن له، ويلتزم حكايات دامية محددة الزمن. والحكاية الأولى، التي تعقب الاستهلال الكابوسي، تخص «سيد الشهداء» الحسين بن علي، الذي ذبح، بوحشية نادرة، في معركة كربلاء، ودشن طقساً دامياً لا يكف عن التصاعد، «بدأ أول مواسم الذبح واستمر في التصاعد»، تقول الرواية. تفسر حكاية مقتل «سيد الشهداء»، في زمن قريب من «فجر الإسلام»، حكايات متناظرة مستمرة حتى اليوم، وتحولها إلى حكايات عادية يسيرة. بل أن الروائي، الذي ينشغل بالحاضر قبل أن يذهب إلى الماضي، قصد الحكاية القديمة المرعبة ليجعل منها مرآة شاسعة مفزعة، يتأمل فيها مآسي المذبوحين في الزمن الراهن. تظل مأساة «سيد شباب الجنة» سؤالاً فاجعاً، تفسر الحاضر وتحتج عليه، تنتمي إلى زمنها وتتوزع على جميع الأزمنة، كما لو كانت المدخل الضروري الذي لا يستوي الحديث عن الذبح إلا به. لذلك تعقبها مباشرة حكايات الحاضر في وجوهها المختلفة: حكاية إنسان عمل في الخليج وجمع ثروة، بعد سنوات طويلة من الحرمان، وعاد بثروة حالماً بحياة مريحة، وقطعت عائلته «رأسه» بعد وصوله، وحكاية الصبي الذي ذبح في أحداث «يناير-1977»، ومصرع القائد الشيوعي «شهدي عطية الشافعي»، الذي استشهد، في زمن جمال عبد الناصر، تحت ضربات جلاد مخنث، يعشق الانحلال ويتطير من الفضيلة، وحكاية المصري الذي عثر على رأسه مقطوعاً في حرب الخليج الثانية .

يرصد الروائي أشكال الذبح في الحاضر، الذي يطال البشر والأمكنة ورأس «أبي الهول» واللغة اليومية. والحكايات التي يتلو بعضها بعضاً، في ترقيم متناظر، توطد معنى الذبح المعمّم، الذي تتقاسمه أعمار مختلفة، ويتوازعه المناضل السياسي والموظف الوطني الحزين و«الإنسان المحايد»، الذي يحلم بالطعام والشراب والمرأة. مع ذلك فإن الروائي يعيد توطد الدولة الدامية الموطّدة بمجاز «الرأي الذبيح»، وهو مستهل الرواية، الذي يتعين كياناً مستقلاً لا زمن له، يسبق الحكايات ويتلوها، كما لو كان، في بوحه المتأسّي، مجازاً للرؤوس الذبيحة في الأزمنة كلها. رأس معلق في الفضاء في الفصول الأربعة، ينظر إليه البشر إلى حدود الإدمان، ويبقى في مكانه ويظل البشر ينظرون إليه. والتعايش مع الرأس الذبيح إلى حدود الألفة هو الذي يضع بين الحكايات المتناظرة حكاية عن «الذبح المكتمل». إنها حكاية الإنسان الذي يذهب، بشكل دوري إلى «مختبر» يرمم رأسه ويعيد إليه التوازن، حيث يقطع الرأس من أسفل الرقبة ويؤخذ إلى «غرف التصليح» بضعة أيام، يعود إلى صاحبه لاحقاً. ومثلما أن الرأس يغيب أياماً ويعود إلى صاحبه سليماً، فإن الإنسان الذي قطع رأسه يستمر في الحياة، كما لو كان الرأس ضرورياً وغير ضروري معاً.

تعلن الحكاية الأخيرة عن رجعة الذبح - الأصل المظفرة، فما كان مرعباً للبشر، يتقونه ويفزعون منه، حوّله استمراريته إلى عمل أليف، انتشر معمّماً وظفر بانتصار كامل، يذهب إليه البشر قبل أن يأتي إليهم. وما الذبح، الذي انتشر بين العباد كالهواء، إلا السلطة الذابحة، التي تقتل التلميذ إن طالب بحقه، والموظف المهاجر بعد عودته، والمناضل السياسي الذي لا يتفق معها، والمواطن المثقف الذي احتفظت ذاكرته بمآثر «أحمد عرابي». سلطة لا «تصنع المستقبل»، كما توهم قسطنطين زريق، لأنها مشغولة بصناعة الإذلال. ولعل السلطة المهمومة بتنظيم الإذلال، التي نددت بها الرواية أكثر من ثلاثين عاماً، هي التي دفعت بـ«محمود الورداني» إلى شكل روائي جديد، يتضمن الوثيقة التاريخية وتقنية الكابوس والفانتازيا، كما لو كانت السلطة المندفعة أماماً إلى البوار قد استنفذت الشكل الروائي السابق، وفرضت على الروائي البحث عن شكل جديد. ولهذا لم تكتفِ رواية «أوان القطاف» بزمنها المعيش المباشر، وهو ما يفعله الشكل الروائي المسيطر، بل رأت إلى فوضى القتل في فوضى الأزمنة، ذاهبة من الحاضر إلى الماضي ومن الماضي - الحاضر إلى المستقبل، كأنها، وهي تقيس الحاضر على الماضي، قد آمنت، بشكل نهائي، أن الذبح المعمّم هو مستقبل الأمة الوحيد.

أغلق «الورداني» روايته بشكل غائم، فقد عثر الرأس المستباح على فتاة صغيرة أنزلته عن سدة عذابه ووَلّت هاربة، دون أن يغير ذلك في شيء من رؤيته الكابوسية إلى الحاضر والمستقبل معاً. فالرواية، التي تربط بين الصبي الذبيح و«سيد شباب الجنة»، تقول بـ«نهاية التاريخ»، أي بتحقيق التاريخ سلباً، فالذبح الذي بدأ وتصاعد بلغ حدود الاكتمال وصير المجتمع إلى مقبرة واسعة. لم يأت «المهدي المنتظر»، الذي يحتجب ولا يغيب، بل أتى «الجزار النموذجي»، كأن دنس الأزمنة الذي لا حدود له قد أقنع «المهدي» المعمم بالفضيلة بعدم المجيء إلى زمن تحقق فيه الإثم الكامل بلا نقصان. ولهذا تبدو الفتاة الصغيرة، التي أشفقت على الرأس الذبيح، حلماً جميلاً يقلق الكابوس المهيم ولا يورقه .

أنجز المجتمع العربي، بعد خمسة وعشرين عاماً، نقيض ما طمع به قسطنطين زريق. فبدلاً عن الديمقراطية والعقلانية والعلمانية والعقلية العلمية انتصر الذبح-المجاز، الذي يستلهم وجوه الماضي المظلمة، ويقطع رأس القيم و«أبي الهول» والإنسان الحالم. بعد المعقول تأتي «الفتازيا»، وهي مجاز الرعب، لأن المعقول في مجتمع فقد عقله يحمل ذاته وينسحب. وإذا كانت الفتاة - الحلم قد حملت الرأس المستباح بين أضلاعها وانسلت هاربة من فضاء الرعب المغلق في رواية «الورداني»، فإن الأبيكم، الذي يصرّح وحده بالحقيقة، ينسل هارباً من بلدة ظالمة في رواية يوسف أبو رية «ليلة عرس». تتوازع الروايتان صيغة المجاز، بعد الرأس المعلق في الفضاء، يحضر الإنسان الأبيكم الذي ينطق صامتاً بالحقيقة، مخلفاً وراءه مجتمعاً صير اللسان أداة للنميمة والشر والامتثال. تتأمل الروايتان السلطة ومجتمعاً تسلط عليه الامتهان، وغدا كتلة سديمية، تنفذ أوامر السلطة قبل صدورها. تتكئ الروايتان على المجاز، بعد أن استنفذ الواقع المتجدد تقنية روائية سابقة، كما لو كان التاريخ الاجتماعي الذي تقرأه الرواية، يظهر في التقنية الروائية المحاصرة والمتجددة، قبل أن يظهر في «موضوع» آخر .

تتأسس رواية «ليلة عرس»، في مستواها الظاهري، على مجاز: التشوّه، حيث القامات المشوّهة مرآة لأرواح أكثر تشوّهاً، والنفوس المعوّجة مجلى لمجتمع مبتور فقد السواء. تحتشد الرواية بمادة بشرية سديمية، تكره الشكل أو لا تعرفه، تتضمن المؤذن الأعمى و«الذكر المخنث» والولد المشلول والمراهقة السجينة في طفولة معوّقة والعمياء المؤتلفة مع فقدان البصر.. تؤثت الرواية فضاءها بنثر بشري معطل الحواس، تفوح منه رائحة عطنة ورخاوة لزجة تتاخم التفسخ. وتأكيد التفسخ هو الذي يضع في الرواية، وفي مستوى داخلي، مجازاً جديداً، هو مجاز الإنسان الأبيكم، وذلك بمعنى

مزدوج: الأبيكم الظاهري إنسان مقموع جردته الحياة من ألوان الراحة جميعها، وتركت له بصيرة ثاقبة تنفذ إلى ما يدور في بلدة ظالمة، دون أن يستطيع الإعلان عنه، لأنه محروم من نعمة النطق التي يتمتع بها غيره. إنه الحقيقة العزلاء التي لا تحتاجها البلدة والعموية البسيطة المنبوذة والروح القانعة التي تطمح بالقليل. والأبيكم الحقيقي هو المجتمع كله، الذي نزف براءته وتخلي عن القناعة ونسي معنى الزيف والحقيقة. يلف البكم، بشكلين مختلفين، البشر جميعاً، باستثناء مرجع وحيد قادر على النطق، وقادر أكثر على تقنين الصمت والكلام. والمرجع الوحيد هو السلطة، أو أثر خارجي يدل عليها، «سمسار» تعامل مع مؤسسة عسكرية، بعد حرب حزيران، أغنته وأغناها، ورفعته من منزلة اجتماعية متدنية إلى منزلة عالية، تبيح له توزيع النفوذ وتقرير أقساط الصمت والكلام. تصدر السلطة عن الفساد ويغدو الفساد سلطة مسيطرة، تنقض البراءة والحقيقة.

يدور الفعل الروائي في «ليلة عرس» في وسط اجتماعي متجانس في تداعيه وامتداع في تجانسه، لا فروق فيه بين «الشواذ» والسواء، ولا بين «المتدين» ومن أدار ظهره للدين، ولا بين من التهمه فقره والمرجع السلطوي الذي التهم الناس جميعاً، ولا بين الذين لا يعرفون بعضهم و«الأخ» الذي تخلى عن أخيه وامتلأ إلى الصمت القاتل. ينطوي التجانس الاجتماعي المتسفل على دلالتين: يشير، على مستوى المعنى، إلى العفونة والقباحة والاستنقاع، تتداخل الأجسام الملتوية بالدروب الموحلة والحوائج الرثيثة بـ«البصاق» المتناثر، قباحة في الهواء وزنخ يلازم أرواحاً مخربية، ويفصح، على مستوى البنية الروائية، عن خواء الحركة والتكرار الفارغ والانتقال الذي لا انتقال فيه، فليس في الأرواح الأفلة ما يبعث على الحركة، ولا في المجتمع المهزوم، الذي هزمه فاسد مهزوم زائف «الشرف»، ما يحرض على الجدة ويستدعي التجدد. ولهذا يأتي الفعل الروائي الضيق من طرفين يتيمين خرجا على التجانس واحتفظا بالبراءة وقوة الحياة: الأبيكم الذي يعرف الحقيقة التي لا يريد معرفتها أحد، و«المرأة الجميلة» التي تبوح، في السر، بما لا يجرؤ الآخرون على البوح به. بهذا المعنى، فإن هرب «الأبيكم» من البلدة هو نزوح «الحقيقة» من أرض البشر إلى المنفى وإعلان عن استقرار مريض، يفتح على الموت.

تتدد رواية «الورداني» و«يوسف أبو رية» بسلطة هزمت مجتمعا، وبمجتمع اطمأن إلى السلطة المهزومة. تتراءى، في الحالين، نهاية توحد بين المجتمع والسلطة وتقودهما إلى الكارثة. تحدثت رواية «أوان القطاف» عن انتقال كارثي من زمن إلى آخر

مصرحة بكارثة أخيرة مكتملة، واشتقت «ليلة عرس» الكارثة من زمن اجتماعي مجزوء. نسجت الرواية الأولى من كوارث متراصفة كارثة كبرى وأرسلت بها إلى المستقبل، واكتفت الرواية الثانية بـ«حيز راهن» صغير ورأت به إلى كارثة قادمة. تخبر الروايتان عن معنى «النهاية» في تجانس مهزوم، يُعلن عن «نهاية التاريخ» مع نهاية التناقضات التي تصنعه. وإذا كان في هيئة «التاريخ المنتصر» ألوان من الجنة، فإن في ملامح التاريخ المتحقق سلباً أطياف من الجحيم. بهذا المعنى، تستدعي النهاية الكارثة ويزامل الرعب الكتابة ويحتشد «التنبؤ الروائي» بتشاؤم مطلق. ولعل وطأة التشاؤم، التي تلف العلاقات جميعاً بعتمة قابضة، هي التي تلزم الرواية بتقنية المجاز، الذي يلتفت إلى الحقيقة الأخيرة، ويتوقف أمام الدروب التي تقضي إليها. فالرأس الذبيح، كما الأبكم الهارب مع الحقيقة، مجاز، كأن الرعب المتصاعد قد استنفد اقتصاد الرواية المألوف وهياً لاقتصاد كتابي جديد.

تُدرس الروايتان السابقتان، معنى ومبنى، من وجهة نظر النهاية الكارثية، حيث الموت هدف والهرب من «البلدة الظالمة» أفق صعب وحيد. ولعل الواقعي - الفانتازي، الذي هزم شأده سويّه، هو الذي يقرب هاتين الروايتين من ثالثة، رفعت هجاء السلطة المنحلة إلى مقامه الأخير. ففي «حكايات الخبيثة»، يستأنف الغيطاني تنديده بالسلطة، الذي استهله «الزيني بركات»، في زمن مختلف، قارئاً السلطات المتحوّلة سلباً في الأزمنة المتحوّلة. فبعد أن نفذ في عمله الشهير إلى جوهر السلطة المستبدة وخلق النموذج المستبد في ذاته، مستفيداً من كتابة تاريخية مرجعها «ابن إياس»، يقترح في «حكايات الخبيثة» بنية روائية جديدة، محورها سلطة الانحلال، التي ورثت الاستبداد السياسي وعمّمته في السياسة والاقتصاد والفكر واللغة.. يخبر الغيطاني، وهو ينتقل من زمن إلى آخر، عن حساسية فنية مدهشة، تصير الفرق بين الأزمنة السلطوية علاقة فنية مطابقة، وتعيّن الشكل الفني مضموناً جهيراً بامتياز. فقد أخذ محفوظ، الذي ورث الغيطاني الهاجس السلطوي، بمبدأ يقول: «كل سلطة تميل إلى الفساد وخاصة السلطة المستبدة»، وبنى عليه روايات متعددة. إنشد الروائي، الذي بقي طيلة حياته ليبرالياً متسقاً، إلى موضوع الاستبداد واعتبر الفساد أثراً لاحقاً له. بيد أن ديمومة الاستبداد أعطت مبدأً جديداً يقول: «كل سلطة مستبدة تحتفي بالانحلال وخاصة السلطة المستبدة المتوارثة». أقام جمال الغيطاني روايته «حكايات الخبيثة» على المبدأ الثاني، الذي يترجم الانتقال من فساد النظام إلى نظام الفساد.

يتقمص الروائي دور المؤرخ، يسجل ما يرى في الحاضر ويرى إلى المستقبل

الذي يفضي الحاضر الفاسد إليه، مذكراً بالمقريري والجبرتي وابن إياس، وذلك في تناص مضمرة، تحتشد فيه الوقائع والرؤية والمعرفة والفتازيا، كأن الروائي يستقدم المؤرخ ويستبعده: يستقدمه وهو يرصد طبيعة السلطة السياسية في شخصيات متداعية قوامها السقوط والانحلال، ويستبعده ناسجاً قوله من السخرية والحكايات المتوازية المتقاطعة ومتخيل عارف ينفذ إلى القلوب والسرائر.. وصل الغيطاني، الذي يعين الشكل مضموناً، إلى قرار القول متوسلاً بنية حكائية متراسة، تتطوي على المفضوح والمعروف والمستتر والملغز والمنتائي الذي تحدسه البصيرة ولا يقع عليه البصر. وواقع الأمر، أن الروائي، وهو يصوغ بنية سلطوية كارثية، ينفذ إلى موضوعه من جهات متعددة، تشتمل على التقرير والمحاكاة السخرية والفتازيا، التي تحيل على رعب شامل، لا يسهل الإلمام به والإفصاح عنه. كأن الفتازي، الذي خلقه الروائي من أمكنة وشخصيات عجائبية، هو التعليق الموائم على سلطة تهدر المنطق وتعبث به .

تأمل الغيطاني في «حكايات الخبيثة» نصوص محفوظة الكثيرة عن السلطة والفساد، وأدرجها في بنية روائية جديدة، انتهت إلى نص هجائي نموذجي، يندد بسلطة الانحلال وانحلال السلطة. غير أن الغيطاني، الذي يرهّن أبدأ الشكل الروائي مدركاً تحولات الأزمنة، ينقد في نصه التقنية الروائية الراكدة، التي ترى السلطة ولا تقرأ تغيراتها وتلمس الواقع ولا تدرك جوهره، مكتفية، في الحالين، ب«قول تبشيري»، يفصل بين المعيش والأشكال الروائية. إذا كان محفوظ، في زمن معين، قد علّق على السلطة المستبدة في «أولاد حارتنا» و«الحرافيش»، فإن جمال الغيطاني قد ساءل السلطة الفاسدة في «حكايا المؤسسة» و«حكايات الخبيثة»، مجدداً النسق الروائي العربي، في أكثر وجوهه إشراقاً، وراصداً نسقاً سلطوياً متداعياً لا يكفّ عن التجدد .

تمنى قسطنطين زريق مستقبلاً عربياً، اشتقه من الرغبة لا من المعرفة، وأبصر الروائي مستقبلاً آخر، مرجعه المعيش المتنوع، الذي يخذل الأمانى، نبيلة كانت أو طارئة .

## 7 - الرواية وتاريخ المقموعين :

يكتب مؤرخ الأنظمة المغلقة تاريخاً «كلياً» متجانساً، يوحد الحاكم والمحكوم بتاريخ مشترك لا تباين فيه، ويوحد الحاضر والماضي بتاريخ لا يعرف الانفصال. يطفى الكل، في الكتابة السلطوية، على أجزاء لا سلطة لها، ويسيطر حاضر السلطة على ما فاته من الأزمنة. لهذا يقوم التأريخ السلطوي على اختراع مزدوج: يخترع تجانس الحاكمين والمحكومين الذي لا وجود له، ويخترع زمناً فاضلاً متواصلاً يُجانس



ماضيه حاضره. يُنهي التجانس المكتوب معنى التاريخ، الذي لا يتحقق إلا بمتعدد غير متجانس، ويخبر عن سلطة لا تقبل بالاختلاف، وتساوي بين كتابة التاريخ وتزويره. يتكشف التزوير في تجانس مستحيل لا وجود له، ويتكشف المتجانس المستبد في اعتراف السلطة بذاتها حقيقة وحيدة وعدم الاعتراف بما خارجها، زمنياً ووقائع وبشراً. لا مكان للاعتراف المتبادل في كتابة تاريخية ترى في المرجع السلطوي تعبيراً عن روح جماعية، وترى في الحاضر ابناً نجيباً للماضي أو أباً له. وبسبب غياب الاعتراف، يبدو الحديث عن التاريخ المشترك فراغاً أنيقاً، يحيل على الإنشاء السلطوي لا غيره.

تلتمس السلطة الكلية شرعيتها في ماضٍ بعيد، مستعملة إشارات تاريخية جليلة، ينتسب إليها الحاكم والمحكوم، قوامها الفضائل والحق والانتصار. يحقق الماضي البعيد، الذي تستدعيه السلطة الكلية وتنتسب إليه، أكثر من وظيفة: فهو الحيز الذي تلتمس السلطة فيه شرعية منعها عنها الحاضر المعيش، وهو الموقع الموافق الذي يحتضن «التاريخ المشترك»، الذي كان مشتركاً في الماضي ولا يزال، في الحاضر، كما كان. وقد تفلح السلطة، أحياناً، في تعميم فكرة «التاريخ المشترك» متحصنة بجلال الإشارات وبعمومية دينية، توزع على الحاكمين والمحكومين إيماناً وتاريخاً مشتركين. بيد أن الإقناع المفترض يتأتى، أولاً، عن عادة القهر السلطوي، التي تحول الإيمان بـ«المشترك» إلى عادة فكرية، تتطير من التفكير والمساءلة. يفضي تحريم التفكير، في السلطات الكلية، إلى إلغاء الفكر وترحيل التفكير إلى سلطة تفكر عن الجميع. وهذه السلطة، التي تحتكر الكلام والكتابة، تملئ تاريخاً جماعياً، هو تاريخها الخاص، الذي لا يعترف بتاريخ الرعايا ويبدل الأزمنة المنقضية إلى رعية جديدة. بهذا المعنى، يكون التاريخ المتجانس تاريخاً سلطوياً، ويكون التاريخ السلطوي نقضاً للتاريخ، فلا تاريخ إلا بالمتباين، الذي يعترف بالحاكمين والمحكومين كطرفين غير متجانسين، ويعترف بما يفصل بينهما، نظراً وممارسة ونزوعاً ورغبات ..

يمحو التاريخ المشترك المتجانس تاريخ المحكومين بوسائل كثيرة. فإلى جانب الرقابة، التي تفصل بين المسموح والممنوع، يقف الكاتب الطقوسي، بلغة فالتر بنيامين، الذي يرى في المعرفة درباً إلى السلطة، وفي المعرفة السلطوية مدخلاً إلى الامتياز الاجتماعي، ويشق من الأخير كتابة تبشر بالمشترك والمتجانس وروح الأمة، كتابة سلطوية تستبدل بالوقائع الفعلية بطولات متوهمة وفضائل لا وجود لها. يسبق هذين العنصرين ثالث أكثر أهمية، هو «الأرشفيف»، الذي تحتكر السلطة المغلقة معلوماته والعاملين فيه وأشكال التصرف به، منجزة «معرفة أمنية»، تقصر المسافة بين المؤرخ

و«المسؤول الأمني». شيء قريب من «العلوم الدينية»، في العقول المغلقة، التي تنصب ذاتها مركزاً وما عداها استطلاقات نافذة. تتبادل السلطة و«العلم الحق» المواقع، بما يسبغ عليهما الإجلال والقداسة، ويمنع عنهما النقد والمطالبة. فإذا كانت «العلوم الدينية»، ولها القيم على شؤونها، تختزل العلوم الدنيوية إلى هامش ضعيف في صفحة مسيطرة، فإن «الأرشييف»، وله من يضبط استعماله، يكتفي بتاريخ الحاكمين ويعرض عن التواريخ الضعيفة الأخرى. يختلط العلم بالأمن والمؤرخون الرسميون برجال البوليس، وتغدو المعرفة الموضوعية عدواً للأمن وهرطقة صريحة. لا تاريخ مكتوب مشترك، بهذا المعنى، إلا بفصل «العلم التاريخي» عن «المعارف الأمنية»، وباعتراف «الأرشييف الرسمي»، ذلك المعتقل الغريب الذي يسوغ الاعتقال، ب«أرشييف شعبي»، يقوم داخله وخارجه، ويسرد علاقة الحاكمين بالمحكومين من وجهة نظر مغايرة.

لا تمنع الكتابة السلطوية، التي تحتكر تسجيل التاريخ المشترك، المقموعين من سرد تاريخ مواز بوسائل متناثرة، لا تلتقي ب«أرشييفها المتحقق» أبداً. فهؤلاء، الذين لا أرشييف لهم، يقاومون الأرشييف الرسمي بوسائل لا متجانسة، يختلط فيها الحس الشعبي بالمرآوة والحكايات المتوارثة بالمخادعة ولغة الخضوع بأقنعة كثيرة. يبدع هؤلاء، الذين حرّموا من حقوق الكلام والتعبير، ما يردّون به على العسف السلطوي باقتحام جانبي، بلغة بلزك، ويسدّون إلى السلطة ضربات قوية بقبضات ضعيفة، تستعمل النكتة والتكبر اللغوي والحكايات الهجائية والعبث الشديد بالمترصّن السلطوي، وصولاً إلى الاحتجاج باللباس والهيئة و«اللغة المشتركة» والمشية المنهدمة التي تحجب الغضب.. ينسج المقموعون، في حياتهم اليومية المعلنّة، خطاباً تتكرّياً، يحجب الوجه بقناع ثقيل، ويجتهد في الفصل بينهما، كما لو كان القناع بداية ولادة وجه جديد، ويؤلّفون، في حياتهم البعيدة عن الرقابة، خطاباً مستتراً، يستولد النقد المتفائل من تواطؤ المقموعين وتطلعهم إلى الخلاص. يستثمر الخطاب، في شكله، هوامش السلطة، في توازن قلق، يرى إلى الرقابة ويخادعها، ويختبر السلطة والصبر وصلابة الخضوع.

ينجز المقموعون في حياتهم المعلنّة والمستترة أرشييفاً غنياً جميلاً سريع التطاير، أرشييفاً شفهيّاً، يرحل مع الراحلين في حكاياتهم الراحلة، ولا يظفر بمن يوثّقه إلا في صدف سعيدة، بل أن في الخطاب المصاغ بلغة مرتجلة في زوايا معتمة وضيقة ما يرمي عليه بالزوال، على الرغم من دفء متواطئ لا يذيب جليد السلطة ولا يشعل النار بأرشييف يعتقل ويظل معتقلاً. ولذلك، لا يوجد «الأرشييف الشعبي» في ذاته، فلا

مكان له ولا من يسهر على صفحاته، بل يوجد في آثار متناثرة تدل عليه، على خلاف «أرشيف سلطوي»، يثبتته، كتابةً، المؤرخ والصحفي والمعلق والرقيب والجهاز المدرسي، والخبير التقني، الذي يمنع بأدوات علمية، عن الأرشيف الثابت الموحد احتمالات الأذى والتلف. يقاسم الأرشيف المكتبات السلطوية مصيرها، متمتعاً بالأمن والحراسة وبما يملئ على المؤرخين كتابة مستقيمة شفافة .

في سلطة الحياة ما يقوِّض حياة السلطة، وفي الكتابة الطليقة ما يزعج الكتابة المقيدة، وفي الكتابات الدنيوية ما يرد على كتابة سلطوية تصادر معنى الحياة. ربما تكون الرواية، كتابة نوعية تقتضي آثار الأرشيف الشعبي، دون أن تبني الأرشيف في ذاته، ذلك أنها تتعامل مع الدنيوي المتعدد، وتهجس بمثال أخلاقي يواجه المرتبية السلطوية الباترة بفضاء حياتي متنوع، لا يقبل بالاختصار ولا بالمراتب. تبدأ الرواية، وهي تعترف بالمساواة بين البشر، بمتعدد إنساني يقبل بالمنحرف والسوي والحكيم والمعتوه والنبيل والأفاق والمغتبط البليد والمغترب الذي لا شفاء له. لم يكن باختين، الذي يوغل في التعميم، مخطئاً تماماً، حين عطف الرواية على القاع الاجتماعي، الذي يحسن المعاناة والسخرية ولا يحسن الكتابة. كأنه، وهو يفصل بين الشعبي الساخر والسلطوي المترصن، يفصل بين تاريخ سلطوي وآخر مغاير ومحتمل، وبين لغة رسمية متحفظة متكلسة ولغة شعبية عفوية منفلتة، إن لم يكن يفصل بين حكايات السلطة الفقيرة وحكايات الحياة التي لا حدود لها. تنزع الرواية، بهذا المعنى، إلى كتابة تأريخ الذين لا يكتب تاريخهم أحد، الذي يتسع للمشعوز واللص والعاشق المخذول والمومس والقاضي الفاسد والأخلاقي المقهور والسجين الذي يبوح بأوجاعه في زنزانه مغلقة ..

تحتاج الإشارة إلى «التاريخ الآخر»، الذي يُؤرشف تاريخاً مقموعاً، ملاحظة جوهرية تحيل على المسافة بين الكاتب وموضوع الكتابة، وبين كتابة مشفوعة بالإحساس وأخرى تختصر المغترب، الذي لا يحسن الكتابة، إلى كلمات باردة متراصفة. فالروائي، وهو يترجم أحوال غيره، يكتب بلغة يفكر بها، تقترب من المترجم عنه وتبتعد عنه، وفقاً لموقع الروائي، الذي قد يكتب عن آخرين لا يعيش معهم، بلغة لم يألفوها ولا يريدون التألف معها. تعود الكتابة المتسلطة، مرة أخرى، مسكونة بمفارقة ساخرة، حين لا يتعرف المقموع على اللغة التي تدافع عنه، كما لو كانت اللغة المتعالية تعيد قمع المقموع، مستأنفة المراتب السلطوية بوسائل لغوية، تعطي محتكر الكتابة حق القول والإملاء، وتفرض على القارئ واجب القبول والامتثال. إنها فلسفة المسافة المتوارثة، التي لا تعترف بتساوي البشر، وقد انتقلت من حيز السلطة إلى مجال

الكتابة، حيث من يكتب يقود ومن لا يكتب يُقاد ويسأل القواميس. ومع أن باختين ربط بين صعود الرواية وظهور اللغة الشعبية، فإن هذا الربط المتكئ على تعميم سعيد، لا يلتقي دائماً بما يثبت صحته، لأن الروائيين لا يساوون المقولات الروائية في شكلها النظري.

تكتب الرواية تاريخ المقموعين ولا تكتبه: تكتبه وهي تقتفي آثار الأرشيف الشعبي المتناثر، الذي يبقى متناثراً، ولا تكتبه حين تعطف اختصاص الكتابة على أوجاع المقموعين، مستلهمة لغة من مكاتب سلطوية قديمة. فالعلاقة في «أرشيف المقموعين»، الذي لا يستنفذه أحد، لا تتمثل بالشخص المقموع ولا بالشخص الذي يسجل قمعه، بل في التجربة اللغوية الواصلة بينهما، التي تتضمن الفكر والمنظور وأشكال التعامل مع المعيش اليومي. ولعل هذه التجربة، التي توحد بين القارئ والروائي أو تفصل بينهما، هي تلك «اللغة المتوسطة»، التي تحدث عنها عبد الرحمن منيف، أكثر من مرة، ومارسها في رواياته بأشكال مختلفة.

يتضمن «تاريخ المقموعين»، في أشكال كتابية، إشكالاً مزدوجاً، يحيل أحدهما على موضوع الكتابة وثانيهما على الذي يكتبها. يستورد «المعذبون في الأرض» أقلاماً تشهد على أحوالهم، تسجل ما رأت بلغة يعرفها المعذبون ولا يعرفونها في آن، لأن شروط الإبداع الكتابي تغاير شروط البؤس والإفقار. ويستورد المبدع الأخلاقي أحوالاً لم يعشها، أو عاشها فترة وابتعد، ويضعها في شكل كتابي يساوي صورتها الأولى ولا يساويها في آن. يبقى الأرشيف الشعبي، في الحالين، متناثراً في انتظار زمن مأمول، يوحد كتابة ومعنى، مثلما تبقى كتابته مشروعاً محتملاً، تتحقق فيه الكتابة والإحساس، أو تفصل بينهما نزعة نخبوية متجددة، تقرن الكتابة بالامتياز والكتابة بالاختصاص والصدق بالمنفعة.

كتبت الرواية العربية، التي حققت وحدة الكتابة والإحساس، تاريخاً مقموعاً، وأدمنت على كتابته، ذلك أن الحرية، التي وأدتها الحداثة العربية المخففة، شرط تحقق الإنسان والكتابة الروائية معاً. ليس غريباً، في شرط يقمع شروط الإبداع الروائي، أن تكتب الرواية عن الحروب الأهلية القائمة والمؤجلة وعن السجون وتفكك القيم وانكسار الأحلام وتحلل السلطة وعتار المحكومين.. بل أن السلطة السياسية التي وأدت الحداثة الاجتماعية، واكتفت بقشور استهلاكية لا أكثر، هو الذي جعل من السلطة موضوعاً مهيمناً في الرواية العربية، كما لو كانت تكتب في تاريخ السلطة المخففة تاريخاً ذاتياً، بدأ بحكاية «الصبي الواعد»، في زمن هيكل والحكيم، وانتهى بزمن الطفل - المسخ،

الذي ينذر بالكارثة. وما كتابات نجيب محفوظ وعبد الرحمن منيف وبهاء طاهر والياس خوري وغيرهم، إلا آية على «التاريخ الآخر»، الذي تكتبه الرواية ويرغب عنه المؤرخون.

على العقلاء أن يتحملوا حماقات أسيادهم، وعلى الكتابة العاقلة أن تعبت بالحمقى والسادة الزائفين، فما تقول به الكتابة الروائية الماكرة لا يصرح به الروائيون العقلاء. هذا هو الدرس الذي وعاه نجيب محفوظ، منذ زمن مبكر، ووضع أمام روائيين آخرين يفصلون، بإبداع، بين الحكمة والحماقة، أو يمارسون حماقات كثيرة بوسائل روائية.

## مراجع الدراسة

- 1- R. G. colling wood: the idea of history, oxford, 1966 (الفصل الأول والثاني).
- 2 - منير العكش: حق التضحية بالآخر: أميركا والإبادات الجماعية، رياض الرئيس، بيروت، 2002 .
- 3- E. Galeano: Amerique: La decouverte qui n'a pas encore eu lieu: messidore, paris, 1991.
- 4 - د. عدنان محمد ملحم: المؤرخون العرب والفتنة الكبرى، دار الطليعة، بيروت، 1998 .
- 5 - يوليوس فلهوزن: تاريخ الدولة العربية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1968 (الفصل الأول والثاني).
- 6- طه حسين: الفتنة الكبرى - 1 - عثمان، دار المعارف بمصر، الطبعة التاسعة 1976 .
- 7- حلیم بركات: ستة أيام، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002 .
- 8- محمد عزة دروزة: العدوان الإسرائيلي القديم والعدوان الصهيوني الحديث، دار الكلمة، بيروت، 1980 .
- 9- غسان كنفاني: الآثار الكاملة، المجلد الثاني، الطبعة الثانية، دار الطليعة بيروت، 1980 .
- 10- جبرا إبراهيم جبرا: السفينة، دار الآداب، بيروت، الطبعة الرابعة، 1990 .
- 11- د. ماهر الشريف: البحث عن كيان، دقاتر المنهج، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، نيقوسيا، 1995 .
- 12- ممدوح عدوان: أعدائي، دار الريس، بيروت، 2000 .
- 13- قسطنطين زريق: الأعمال الفكرية الكاملة، المجلد الثالث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001 (الطبعة الثالثة).
- 14- محمود الورداني: أوان القطاف، دار الهلال، القاهرة، 2002 .
- 15- يوسف أبو رية: ليلة عرس، دار الهلال، القاهرة، 2002 .
- 16- جمال الفيطناني: حكايات الخبيثة، دار الشروق، القاهرة، 2002 .
- 17- الوجود والزمان والسرد: فلسفة بول ريكور، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999 .
- 18- جيمس سكوت: المقاومة بالحيلة، دار الساقية، بيروت، 1995 .
- 19- V. Chaturvedi: mapping subaltern studies and the postcololonial verso, london, 2000.
- 20- P. hitchcock: dialogics of the oppressed. University of minnesota press, minneapolis and London 1993.



الفصل الثاني:

التاريخ في الرواية





## نجيب محفوظ : الرواية التاريخية:

### خفة التاريخ وسطوة المصاحفة

يلتقي نجيب محفوظ بالتاريخ ويلتقي الأخير به، غير مرة. يلتقي الأول بالثاني وهو يعطي الرواية العربية ولادة واضحة ويؤكد لها مشروعاً متوالداً، فما سبق روايته كان كتابة مضطربة متعثرة الخطأ. ويوطد اللقاء به وهو يبرهن عن مبدع جلود يضع روايته المتجددة في أشكال متعددة، فغيره أسرف في الكتابة الروائية وقيدها إلى شكل ساكن. ويتجدد اللقاء في حيز سلبي يُرضي الرواية ولا يرضي الروائي، فزمن الحداثة الاجتماعية الذي وعدت به الرواية الوليدة تساقط لاحقاً، محوياً الرواية إلى راسب حدائي عنيد، يقصد اتجاهها ابتعد عنه القارئ المقترح. كأن محفوظ، الذي عاش قرناً وكتب نصف قرن، شاهد على زمن مليء بالوعود، وعلى أزمنة متعاقبة أخلفت الوعود السابقة.

يلتقي التاريخ بـمحفوظ، الذي درس الفلسفة وكتب مقالات فلسفية، في مواقع غير مريحة وأخرى مجردة من الأمان: استنكر قتام الحاضر، وهو يتأمل ملكاً عابثاً وسيطرة إنجليزية، وذهب إلى زمن الفراغنة المضيء، وتمسك بثورة 1919 ورأى فيها مرجعاً، واحتفى بثورة 1952 وظفر منها بالحبوط، وزلزلت كيانه هزيمة 1967 وعائشها ولوداً لا تعرف الرحيل. كتب محفوظ عن أزمنة متعاقبة، ولم يرَ ما يرغب، متوسلاً وحدة النص والسياق، إذ النص يفصح عن السياق إن أشار إليه، ويفصح عنه إن هرب وتظاهر باللواذ. يظهر السياق عارياً في «الشحاذ» الذي غادره اليقين وفي «الطريق» الذي يخدع من اطمأن إليه، وفي «اللس» الذي أرداه «الكلاب»، وفي العجوز الوفدي الأقل «يوم قتل الزعيم». ويتكشف السياق، من وراء حجاب، في «رواية ميتافيزيقية» تستلهم سير الأنبياء وتبحث عن العدالة المؤجلة، وفي «ملحمة» تردد حكاية العدالة المفقودة في حكايات مفتوحة. مثلما ينقض الزمن وعود الخير في «الحرافيش»، وينفي الخلاء

النظيف شرور العمران في «أولاد حارتنا»، تنقض رواية محفوظ، وهي تحتفي بالحياة، أزمنة مسكونة بالفساد .

ليس في اللقاء المتعدد الوجوه ما يبعث على الغرابة، فالجنس الروائي يحيل على التاريخ، والتاريخ كثيف الحضور في الوقائع التي زامنها الروائي، وإلى دراسة التاريخ مال محفوظ شاباً وكرس له وقتاً طويلاً. حين سأل رجاء النقاش نجيب محفوظ عن العلاقة بين الرواية والتاريخ أجاب الثاني: «في رأيي أن العلاقة وطيدة، فالرواية عبارة عن استعراض للحياة اليومية بكل مشاكلها وقضاياها وأشخاصها.. هذا جزء من التاريخ لم يكتبه المؤرخون، ثم أن التاريخ عبارة عن أحداث وأشخاص وتفسير ورؤية، والرواية كذلك..». يستدرك الأديب تقصير المؤرخين، كما ألمح سعد الله ونوس ذات مرة، ويسجل ما عفا عنه، ويرصد ما يغفل عنه المؤرخ أو لا يجرؤ على قوله. ومحمفوظ، الذي رأى الهزيمة قبل غيره، يكتب عن مخلوقات محاصرة، وعن أخرى تبدو حرة ولا تنجو من الحصار، مؤمناً بلحظة عادلة مؤجلة: يستدرك قصور المؤرخ مرتين: مرة أولى حين يكتب عن المخلوقات المسكينة التي زهد بها المؤرخ، ومرة ثانية حين يتكئ على معرفة تاريخية واسعة ويذبيها في رؤية روائية. يقول الروائي في «نجيب محفوظ يتذكر»، وهو شبه سيرة ذاتية سجلها جمال الغيطاني، الكلمات التالية: «كنت قد درست تاريخ مصر الفرعونية دراسة كاملة، توشك أن تكون دراسة متخصص، .. . كنت أواظب على حضور محاضرات قسم الآثار، درست كل ما يتعلق بالعصر الفرعوني، الحياة اليومية، وسائل الحرب، الدين، كيف ألقيت بهذا المجهود الكبير بعد كفاح طيبة، .. لم أعد إلى التاريخ فيما بعد، وإن كان قد ترك أثراً في تكويني..».

على الرغم من أسباب «خارجية» أمنت حوار الروائي والتاريخ، فإن في فلسفة محفوظ ما يستدعي التاريخ ويحرص على بقاءه. يصدر السبب الأساسي عن فكرة العدالة، تلك التي ترد إلى فكرة السياسة المنتهية، لزوماً، إلى فكرة التاريخ. والسياسة كما يصرح الروائي، لازمت أعماله الروائية كلها، حتى ما بدا منها «ميتافيزيقياً»، ذلك أن «السياسة محور تفكيرنا». ولعل شغف محفوظ بفكرة العدالة المؤجلة، قاده إلى تأمل الأنظمة السياسية المتعاقبة، التي تعد بما هو مختلف، وتستأنف اعتلالاً لا اختلاف فيه. والتاريخ السلطوي، الذي يتبدل متماثلاً، أملى عليه أن يكتب «رادوبيس» ويهجو ملكاً، وأن يضع «الرص والكلاب» ويستنكر نظاماً جمهورياً، وأن ينتهي إلى «يوم قتل الزعيم» ويندد بنظام هجين. يلتقي التاريخ برواية محفوظ وهي تلاحق أنظمة سياسية عصية على التغيير.

لا ينجز التاريخ الوعود التي بشر بها، ولا يتذكر البشر ما وعد به التاريخ وأخلفه.

يحضر التاريخ هذه المرة سلباً، وقد رقد مطمئناً في ديار النسيان، كما لو كان الإنسان صفحة بيضاء متأبدة، والرواية ذاكرة حزينة، لا تلوم تاريخاً قوامه المكر، بل تعتب على إنسان ضعيف الذاكرة. يقول محفوظ متحدثاً إلى جمال الغيطاني: «لو.. ولكن التاريخ لا تصح فيه كلمة لو.. والإنسان لا يتذكر التاريخ إلا بعد أن يصبح الأمر مأساة». يستقر النسيان بين واقعتين مؤسيتين، وتتأسى الرواية على ذاكرة تستيقظ متأخرة. يقول محفوظ في «أصداء السيرة الذاتية»: «رأيت شخصاً هائلاً ذا بطن تسع المحيط وفم يبتلع الفيل، فسألته في ذهول: من أنت يا سيدي؟ فأجاب باستغراب: أنا النسيان فكيف نسيتي؟».

تبدأ الرواية بالتاريخ وتستبقي شظاياها، ذلك أن الإنسان، وهو شظية عابرة، لا يذكر ما كان إلا بعد فوات الأوان. يقول محفوظ: «بطلتي هو الزمن»، مكثفاً معنى التاريخ والإنسان. يمحو الزمن الإنسان الذي يمحو ذاكرته التاريخ، وتتأمل الرواية محواً مزدوجاً، مستبقية الزمن ومأساة مخادعة، تخلق ذاكرة الإنسان وتزيلها في آن. حين «يتذكر محفوظ» زمناً مضى شده إلى «المرحلة الفرعونية» يقول: «كنت قد قرأت في تاريخ مصر، قررت أن أكرس حياتي لكتابة تاريخ مصر بشكل روائي.. .. لكن هذه الرغبة، أو هذا الدافع مات بعد رواية كفاح طيبة، ماتت الرغبة، كما حدث إثر انتهائي من كتابة الثلاثية، مات التاريخ، ما الذي أحياء، ما السبب في موته؟ لا أدري .. .. الغيطاني-». مات التاريخ في المرة الأولى حين وقف الروائي على «عبث الأقدار»، إذ الإنسان ينجز ما شاءت له الصدفة المتواترة، ومات التاريخ ثانية حين سخرت الأقدار من «الثورة الجديدة» مستأنفة العبث القديم. ذهب الروائي الشاب إلى فرعون جميل العينين ووقع على مأساة الإنسان، ورجع إلى حاضر فاجأه بمأساة أخرى. لم يكن التاريخ، في الحالين إلا فاجعة قديمة - جديدة ونسياناً هائلاً، له بطن المحيط وفم يبتلع الجبال. فما ظهر، في البدايات، موضوعاً جليلاً انتهى إلى أحجية، عالج الروائي أبوابها المغلقة في روايات كثيرة، ووصل إلى قهقهة مجلجلة.

### التاريخ البعيد وعبث الأصول :

أراد محفوظ، في مطلع حياته الأدبية، أن يضع تاريخ مصر في رواية متعددة الأجزاء، تبدأ من زمن الفراعنة وتنتهي إلى ثورة 1919. واستخرج، وهو يهجس بمشروعه الكبير، «خمسة وثلاثين أو أربعين موضوعاً»، تحكي أحوال مصر المضيئة وأحوالها الأخرى. لم يكن في المشروع ما يثير الفضول، فمصر ذات الماضي المجيد محتلة ومتمردة، والماضي الفرعوني يوقظ وعياً وطنياً، أكثر سلامة موسى من الإشارة

إليه وطالب محمد حسين هيكل صياغته أدباً، وحزب الوفد ينبعث من روح الأمة ويعطي صوته لقائد وطني كبير: سعد زغلول. أراد محفوظ، الوفدي الشكوك أن يكتب رواية السياق، مرتكناً إلى رواية تاريخية، مراجعها روح الشعب والانبعاث القومي والماضي المجيد. اعتمد الروائي على ثقافة تلبيه وتتفق مع السياق الواجب تغييره. يقول محفوظ: «كنت طالباً في الثانوي عندما شرعت في ترجمة «مصر القديمة» لجيمس بيكي، وذلك بهدف تقوية نفسي في اللغة الإنجليزية- .. .. الغيطاني-». ترجم محفوظ كتاب جيمس بيكي، وهو كتاب طبعه ووزعه سلامة موسى، لأنه يتضمن أخبار مصر القديمة ومادة معرفية لرواية قادمة: «كانت أعمالى الأولى عبارة عن روايات تاريخية كتبها متأثراً بقراءاتي في التاريخ الفرعوني القديم، خاصة أعمال «رايدر هاجارد» صاحب الرواية المعروفة «هي أو عائشة» والذي حصل على لقب «سير». وأعمال «هوك كين» الأديب الإنجليزي الذي اشتهر بالكتابة عن التاريخ الفرعوني، وزار مصر وأقيم له احتفال في دار الأوبرا- .. .. رجاء النقاش-». قاد السياق والقراءة الروائي الشاب إلى رواية تاريخية تشبه، ظاهرياً، رواية جورجى زيدان، ولا تشبهها، ذلك أن محفوظ كان يكتشف في روايته التاريخية منظوره للعالم ومعنى الرواية، التي ترحل إلى أزمنة مختلفة وتتمسك ب«مأساة الإنسان». ولعل الاكتشاف المزدوج، وقد بلغ مداه في «كفاح طيبة»، وهي رواية وطنية تحريضية، هو ما جعل «التاريخ يموت»، محرراً الروائي من رومانسية غريبة عنه، ومن تصور غائي للتاريخ لا يأتلف معه ولا يطمئن إليه .

ذهب محفوظ إلى «مصر القديمة» احتجاجاً على الحاضر، وبحثاً عمّا يضيء وجوهه، فوضع في الماضي أسئلة من الحاضر، وواجه الحاضر بإجابات مؤجلة. وكان، وهو يرحل الأسئلة والإجابات من زمن إلى آخر، يستدعي رومانسية «الرواية التاريخية» ويطردها في آن: يستدعيها وهو يستولد من زمن الفراعنة فردوساً مفقوداً، ويطردها وهو يحول الزمن الطوباوي إلى سؤال سياسي، فما اقترفته سلطة اليوم المتداعية اقترفته «سلطة مضيئة» منذ زمن سحيق. أثر محفوظ أن يكتب «رواية تاريخية» أخرى، تضع في الماضي إشكالات من الحاضر، على مبعده عن رواية إيمانية تُسقط على الحاضر منظوراً من الماضي. يقول الروائي: «لا بد أن أعترف أنني لم أكن مخلصاً للنظام الملكي ولم أكن أطيعه، حتى أنني عندما كتبت رواياتي الأولى، خاصة «عبث الأقدار» و«رادوبيس» تطورت الأحداث في الروايتين للتعبير عن هذا الرأي وتأكيديه. كان ضمن أحداث الروايتين ملكان يخونان شعبيهما، فيكون مصيرهما العزل- .. .. رجاء النقاش-»، ويقول أيضاً: «كانت «كفاح طيبة» ضد المحتل الإنجليزي والحاكم التركي القابع في السراي، كنت أغلي ضد الإنجليز وضد الأتراك- .. .. الغيطاني-».

كتب محفوظ «عبث الأقدار» -1939- و«رادوبيس» -1943- التي أهّلتها لجائزة مجمع اللغة العربية، و«كفاح طيبة» -1944، وأضاف إليها «قصة تاريخية» بعد أربعة عقود هي «العائش في الحقيقة» -1985- مرسلًا تحية متأخرة إلى أختاتون. ومع أن محفوظ، الشغوف بالعلوم وبالمنهج العلمي، أقام روايته على مادة معرفية دقيقة، تعرف الماضي قبل أن تعيد خلقه، فقد جاءت روايته «أمثولة أدبية» عن الحاضر والسلطة التي تعبت به. هجت «الأمثولة» الملك والأتراك والاحتلال الإنجليزي، مصيرة الماضي إلى ذريعة شفافة، ومحوّلة «الدقة المعرفية» إلى زخرف شكلائي. ولعل التناقض بين زمن البنية الحكائية والوعي الإيديولوجي الذي يصوغها: هو ما حمل محفوظ على الانتقال سريعاً إلى «القاهرة الجديدة». لذا بدت «الأصول الفرعونية» واعدة ومضيئة، قبل الكتابة، وصامته ومؤسسية بعد كتابتها. كأن الروائي يحتفي بما لم يكتبه ويزهد بما كتبه، مؤمناً بكتابة متجددة تواجه الموت وتطارد نسياناً، يظل طليقاً .

تبدأ «عبث الأقدار»، بما تبدأ به «رواية الأصول»، أي بالفردوس المفقود: «جلس صاحب العظمة الإلهية والهيبة الربانية «خوفو بن خنوم» على أريكته الذهبية، بشرفة مخدعه التي تطل على حديقة قصره المترامية الفناء - جنة منف الخالدة ذات الأسوار البيضاء - كانت جلسته هادئة وديعة، فكان يسلم ظهره إلى وسادة محشوة بريش النعام، ويتكئ بمرفقه على غرفة ذات غطاء من الحرير المنمنم بالذهب، وقد تجلّت أي عظمته في جبهته العالية ونظرته الرفيعة، وتبدّت قوته الخارقة في صدره الواسع وأنفه الأشم، فأحاطت به مهابة من سن الأربعين، وهالة من مجد الفراعنة... ص: 5». يتكشف زمن الأسطورة في الجنة وأسوارها البيضاء وصاحب العظمة الإلهية، وهيبة الربانية وفي أرجاء ناعمة مسقوفة بالأزهار والعصافير. يتجسد الفرعوني، وقد تأسطر، في الإلهي، ويشهد الإله الفرعوني على زمن البدايات الجليلة، التي تعلن عن أصل مكتمل، وعن انبثاق لاحق لا يصيبه الفساد. تعد البداية الفاتنة بنهاية أكثر فتنة، وتبشر العظمة الإلهية بحبور لا ينقضي. غير أن محفوظ، الذي يشير إلى اتجاه ويذهب إلى آخر، يزهد سريعاً بالفردوس الفرعوني، ويختار حكاية تسفّه فرعون وتعبث به. يستهل الروائي، الذي سخر من عباس العقاد حين هوّن من شأن الرواية، حكايته التاريخية بزمن أسطوري تجوس فيه الآلهة، وينقض، لاحقاً، الحكاية والزمن الذي استهلها: ينقض الأسطورة وهو يعطف عليها سلطة قاتلة، وينقض الحكاية التاريخية وهو يصرف «التاريخ الإنساني» صرفاً كاملاً مستدعيًا القدر. يرى النقض المزدوج إلى سلطة تلوّث كل فردوس محتمل، وإلى قدر يصادر كل تاريخ مرغوب، مستبقياً عطب الإنسان ووعياً شكوكاً .

يتكشّف عطب الإنسان في حاجته إلى نبوءة العراف وفي سلطة تبدأ بالقتل وتنتهي به. يرى العراف، في البداية، وليداً غريباً يرث سلطة الفرعون، ويأمر فرعون بقتل «طفل النبوءة»، ويقتل جنده طفلاً غير الطفل المقصود، ويسعى ولي العهد إلى قتل أبيه ويقتل جنود الملك الابن المتآمر، وتنتهي السلطة إلى من اختاره القدر، ويتطامن الحذر مهزوماً. حكاية مغلقة يصوغها قدر منتصر يسخر من الإنسان ويعبث بأقداره. تلبّي سطوة القدر في رواية محفوظ غايتين: تكشف عن مأزق الإنسان في الوجود، وهو موضوع متواتر في روايات محفوظ اللاحقة، وتسخّف السلطة المتجبرة المفتونة بالعقاب. تطارد السلطة الإنسان، ويطارد القدر الإنسان المتسلط. وفي الحالين، يتراءى العبث والقتل والقاتل العابث وصوتاً ساخراً آتياً من مكان ما، يحكي عن نهايات الإنسان التي عاقبت بداياته. فما بدأ فردوساً قوّضه تواتر القتل، وما بدأ إلهياً ربانيّ الهيبة انتهى قاتلاً فاحشاً.

بنى محفوظ روايته الأولى على الصراع بين القدر والحذر، واشتق منها مأساة وملهاة معاً. ظهرت المأساة في وضع الإنسان الذي يظن أنه يعرف وهو لا يعرف، وإلا لما قتل فرعون طفلاً بريئاً، ويعتقد أنه قادر وهو مقيد إلى عجزه، وإلا لما ذهب المسعى الفرعوني هباءً، ويتوهم أنه يسيطر على الحاضر والمستقبل وهو لا يسيطر على شيء، وإلا لأصبح ولي العهد ملكاً ولم تقطع عنقه. وتتجلّى الملهاة في الصراع بين المرئي والمحتجب وبين السيف والمصادفة، أو بين القدر والحذر الإنساني. وبسبب ذلك يساوي القدر بين البشر، ويوزّع عليهم عجزاً متساوياً وعطايا مختلفة، كأن يصبح الطفل الأعزل ملكاً، وأن يستأنف الملك عجز الطفل الوليد. يضع محفوظ في السلطة المأساة الضرورية، فهي تلتمس الراحة والأمان في قتل الآخرين، ويضع فيها الملهاة اللازمة، فهي تقتل ولا تظفر بالأمان أبداً. وكما هو معروف، فقد أنطق محفوظ الزمن القديم، وفي الصفحة السادسة من «عبث الأقدار»، بلغة سياسية مستعارة من أحمد لطفي السيد، حين سألت شخصية روائية: «من الذي ينبغي أن تبذل حياته لصاحبه؟ الشعب لفرعون أم فرعون للشعب؟». يتضمن السؤال إشكالاً سياسياً حديثاً، ويوحى موقعه- الصفحة السادسة- باستكماله وتطويره. غير أن محفوظ سرعان ما يبتعد عن السؤال، مشدوداً إلى تسفيه السلطة وهجائها.

علائم الالتباس من فضائل النجباء. ونجيب محفوظ تلميذ للالتباس وأستاذ له، ينظر إلى اتجاه ويحاور اتجاهاً مغايراً. أراد، أولاً، أن يكتب قصة تاريخية تنقد الحاضر وتحرض على تغييره، وعثر عليها في «حكايات هورديف»، الواسعة الانتشار في مصر

القديمة، والتي تزامن عهد خوفو: 2596 - 2573 ق. م، الملك الثاني في العائلة الرابعة وباني أهرامات الجيزة العظيمة. وأراد، ثانياً، أن يواجه الحاضر المر بماض مضى: «إذ أن العصر الفرعوني هو المرحلة المضيئة الوحيدة في مواجهة الواقع المر الذي كنا نعيشه- .. .. الغيطاني-». أعلن محفوظ عن هدفين محددين، ووصل إلى قولين مغايرين: أراد بعث الروح القومية ونصّب القدر بطلاً مطلقاً لا يضارع، وذهب إلى الماضي الماضي وعثر على سلطة قاتلة، تظل متهمة بالقتل حين تسترجع حكمة متأخرة. وقد تتراءى ظلال التاريخ لحظة انتقال السلطة من الأسرة الحاكمة إلى فرد من أفراد الشعب، دون أن يكون ما تراءى تاريخاً حقيقياً، ذلك أن الانتقال أنجزه القدر ولم ينجزه غيره. تصوغ الصدف العمياء تاريخاً ما هو بالتاريخ، لا مكان فيه للإنسان ولفعله القصدي، كما لو كانت الأهرامات صدفة مجيدة بين صدف أخرى. يستقر السؤال الضروري في قبضة الالتباس ويقول: لماذا اختار محفوظ من «المرحلة المضيئة الوحيدة» حكاية مؤسية؟ الجواب قائم في تصور محفوظ، الذي يختزل التاريخ إلى الزمن والزمن إلى المصادفة، ويختزل الإنسان إلى قناع غريب، عليه أن يصبح وجهاً ويمشي .

لن يأتي محفوظ إلا بجديد محدود في روايته الثانية «رادوبيس»، التي أخذها عن أسطورة رواها المؤرخ اليوناني هيرودتس عن مصير الفرعون الشاب «فيرنرا» -2150 ق. م-، الذي أخلّ بتوازن سلطوي موروث وانتهى إلى الكارثة. تبدأ الرواية بفكرة محفوظ عن الماضي الفرعوني الماضي، فيكتب في الصفحة الأولى تحت عنوان «عيد النيل»: «كانت أبو عاصمة مصر، يقوم بنيانها الشامخ على دعائم الصوان، تؤلف بينها الكتيبان الرملية، وقد غشاها النيل بطبقات من طميه الساحر، بثت فيها الخصب والخير العميم، .. .. ونشرت فيها الكروم والمراعي والجنان تجري من تحتها الأنهار، ويتضوع نسيمها بشذا العطر والأزهار وتتجاوب في جوها أغاريد البلابل والأطيّار». تحضر الجنة في «لغة قرآنية»، كما يصرح محفوظ، يُعطف عليها في الصفحة الثالثة «مجد الفراعنة»، وفي الرابعة جمال فرعون الأكيد: «إن فرعون شاب جميل، لا نظير له في طوله الفارع، وحسنه الجاهر». يتحرّر محفوظ سريعاً من عبق المجد التليد، ويذهب مباشرة إلى موضوع السلطة، وقد تجسد في فرعون شاب عبث في أكثر من اتجاه: عشق غانية وخرج على تقاليد الأسرة الحاكمة، وبالغ في التبذير مبدداً أموال الشعب، وحرّم الكهنة من حقوق موروثه خارجاً على المعطى.. كسر العبث المتعدد التوازن المتعدد الذي تقوم عليه السلطة المستقرة وانتهى إلى كارثة، لا يتم تجاوزها إلا بالعودة إلى ما كان قائماً .



عالج محفوظ في روايته الأولى إشكال احتكار السلطة ونقلها، مستعيناً بالقدر، من الأسرة الحاكمة إلى فرد من خارجها، مستنكراً سلطة مغلقة توازي الشعب ولا تلتقي به. استأنف، في روايته الثانية، موضوعه الأثير، من وجهة نظر الواحد والمتعدد، حيث الحكم الواحد يفضي إلى الكارثة، والحكم المتعدد يؤمن الاستقرار. يحضر القدر مرة أخرى، وإشارته صندل ذهبي جميل رمى به نسر هائل إلى حُجْر الملك، دافعاً بفرعون إلى عشق امرأة فاتنة لا شفاء منه. ومع أن النسر إشارة لا تخطئها الأذهان، فإن محفوظ، الذي يضاعف الإشارات توطيداً للمعنى، يعطي تصوّره صريحاً، كأن يكتب في الصفحة الخامسة والخمسين: «إن ما بها لسحراً مبيئاً، فإن لم يكن سحر ساحر، فهو سحر الأقدار المسيطرة على المصائر». ولعل سطوة القدر التي لا ترد هي التي تملّي على الروائي أن يتعامل مع الملك العاشق بحنان كبير، وأن يضع الملك وعشيقته إلى جانب شهداء الغرام. وواقع الأمر، أن محفوظ لا يتنكر للالتباس ولا يفضّل عنه أبداً، ذلك أنه يقدم الملك في وضعين مختلفين، تاركاً الحكم النهائي معلّقاً في الفراغ. فالملك، كما يصرّح محفوظ حين «يتذكّر»، خائن استحق العزل، والملك، في الوقت ذاته، لم يخن شعبه أبداً، لأنه ضحية القدر الذي لا يقاوم. يقول الروائي، وهو يرحل عن ملك جديد إلى ملك قديم، بتمائل الأزمنة، ويقول، في الوقت ذاته، بتمائل الأقدار وبعجز البشر. وفي الحالين، يظل التاريخ سؤالاً مغلقاً، طالما أن الأقدار تنصبّ الملوك وتخلعهم. ولذلك تبدأ الرواية بموضوع وتغلق صفحاتها الأخيرة على موضوع آخر: تبدأ بـ«أبو عاصمة مصر» ذات البنيان الشامخ، وتنتهي بجثة مسجاة يناجيه عاشق مهجور مخذول: «وثبت عينيه على الجثة المسجاة التي ارتطمت عليها آماله وأحلامه، فتحطمت وتناثرت، كأوهام بددتها اليقظة». يتلاشى الشامخ الصواني الدعائم، ويأتي الارتطام والانحطام والتناثر والبدد. كأن الموت يقظة، وكأن الرواية ترصد سبات الإنسان قبل أن يستيقظ. بهذا المعنى يكون الزمن بطل محفوظ الأثير، لأنه الفضاء الشاسع الذي يدور فيه التقوُّض والتداعي والاضمحلال، قبل أن تتوسّده الأمجاد الملكية العارضة.

«كفاح طيبة» هي الرواية الثالثة والأخيرة في «المرحلة الفرعونية»، التي «مات بعدها التاريخ». رواية وطنية تحريضية، تلبّي شروط «الرواية التاريخية»، بالمعنى التقليدي، بامتياز. تذكّر بالمجد القديم والهجمات العالية وكبرياء الأجداد، فصولها الكرامة والتحدي والهزيمة، ثم رفض الهزيمة والاستعداد والانتصار على المحتل الأجنبي، دون أن ينسى الروائي أن يضع هزيمة في المنتصر، الذي عشق امرأة من الأعداء. وعلى هذا، فإن «كفاح طيبة» رواية غير محفوظية على الإطلاق، أملاها سياق

وطني معيّن، منع عنها مقولتين محفوظيتين أساسيتين هما: وباء السلطة وسلطة الأقدار. وربما يكون «انزلاق» الروائي إلى موضوع لا يأتلف معه، قوامه الانتصار والسلطة المنتصرة، هو ما صرفه عن «العصر الفرعوني المضيء»، وأعادته إلى زمن «معتّم» حديث حاشد بالمصائر المؤسسية. ما يجب ذكره هنا أن محفوظ، وكما قال، لم يكن دقيق التوثيق في روايته هذه، وهي رواية تاريخية فعلاً، بينما كان أدق توثيقاً في الروايتين السابقتين، وهما «أمثولتان» في إهاب تاريخي لا أكثر. ينفي محفوظ المتوقع باللامتوقع، مطمئناً أبداً إلى الالتباس. فقد كان دقيق التوثيق في روايتين تحتاجان إلى القليل منه، وكان مجزوء التوثيق في الرواية التي تحتاج إليه.

تبدو روايات «المرحلة الفرعونية» لبعض النقاد، والرواية الأولى بخاصة، جزئية القيمة. والرأي تعوزه الدقة، ذلك أن هذه الروايات، و«عبث الأقدار» بشكل خاص، انطوت على عناصر الوعي المحفوظي، التي حافظ عليها، دون انزياح كبير، في أعماله الروائية اللاحقة. وربما تكون الراحلة الكريمة لطيفة الزيات من النقاد القلائل، الذين أدركوا أهمية أعمال محفوظ الأولى، ورأوا في «عبث الأقدار» وثيقة نادرة، تكشف عن تصوّر الروائي للعالم. وعن هذه الوثيقة كتبت دراسات لامعة في كتابها: «نجيب محفوظ: الصورة والمثال»، أضاءت فيها فكر الروائي مستأنسة بمقولتي وحدة الوجود وثنائية الوجود والتراجيديا الهيكلية.

مهما تكن مراجع محفوظ الفكرية المفترضة، وقد تتضمن هيجل والتصوف الإسلامي، وهو ما تعلن عنه لطيفة الزيات، فإن القول المأثور: «الحذر لا يغني عن القدر» يخرق أعمال محفوظ، محيلاً على الجبرية والقدرية والضرورة العليا. ومبتدأ الفكرة واضح، قوامه المحدود واللامحدود، والثاني يمحو الأول ويلغي مبادرته، أو الذات العليا المهيبة والذات العارضة، والأولى تكتب في الثانية ما تريد وتقودها إليه. تحقق الذات العليا، أو القدر، المصائر دون أن تحتاج مساعدة الإنسان، إن لم تسخره لفعل ما تريد، وهو موقن أنه يفعل ما يريد. وما يربط بين الطرفين اللامتكافئين هو المصادفة الطليقة، التي تنتاج في صدف متلاحقة، أخذة صفة القانون ومخبرة عن ضرورة متعالية، تمسك بالوجود وتحافظ على استقراره. تتحكم الضرورة العليا، ولها صفة القانون، بمسار البشر وأفعالهم، وتقودهم إلى وقائع لا يدركون أسبابها ولا نتائجها، ممّا ينزع عن الفعل الإنساني صفتي الخير والشر، ويعيّن أثراً «موضوعياً» لقوة عليا، لا تعارض ولا تُجاب. بل أن المصادفة، وهي تأتي حينما تأتي، تشل في الإنسان معارفه وتوقعاته، تسخر من التنبؤ وتعبث به، وتلقي بمشاريع الإنسان ورغباته إلى زوايا

الاحتمال. وقد يدفع الإيمان بالمصادفة، إن اشتد، الإنسان إلى زهد شديد، يتاخم العبث .

يطرح تصوّر محفوظ، في «عبث الأقدار» وروايات أخرى، أسئلة عن معنى الإنسان والحرية ودلالة التاريخ. فما يقوم به الإنسان، ما دام مرجعه خارجه، محكوم عليه بالبوار وعليه، إن كان حكيماً، أن يرتضي بما وقع بين يديه. ولأنّ البوار ثابت والهرب من مصيدة القدر لا أفق له، فأوضاع الإنسان ثابتة، تنزع إلى التغيير والتبدّل وتظل حيث كانت، معطاة هي من البداية، والمعطى يبقى كما هو وإن تغير. تتداعى دلالة التاريخ في مسار إنساني متداع، تسوقه المصادفات المتواترة، ذلك أن التاريخ «الحقيقي» هو ما صاغه الإنسان لا ما صاغته الأقدار المتلاحقة. ومع أن محفوظ، في «عبث الأقدار» يرد إلى الملك حكمته قبل أن يعرف السر الأخير، فإن رشد الملك المتأخر لا يعبر عن حرية إنسانية، لأن فرعون ثاب إلى رشده بعد مصادفات متعددة، مما جعله عبداً للضرورة وتلميذ الحرية المخفق بامتياز. فلا حرية في فضاء المعطى ولا موقع لإرادة حرة في مسار تحكمه المصادفة - القانون. وواقع الأمر أن محفوظ لم يبدأ بالقدر والقدرية والحتمية التي لا ترد وينتهي إلى الإنسان المخفق، إنما بدأ من هشاشة الوجود الإنساني ووصل إلى سطوة القدر. وهذا التصوّر هو الذي أفضى به إلى فكرة القدر الشامل المأساوي، حيث الإنسان يتمرد على الحياة والموت معاً، كما ألمح في «الثلاثية»، ولا ينتظر شيئاً. بل أن هذا التمرد الغريب، الذي يعين الإنسان خالقاً لمصيره، هو الذي يجعله يستأنس القدر بالكتابة ويروض الموت بالإبداع، وذلك في «محاولة ميتافيزيقية»، تعبّر عن قوة الإنسان وضعفه في آن. وما بطله التراجيدي «سعيد مهران» في روايته اللاحقة «اللس والكلاب» إلا صورة عن التمرد المخفق الشامل، الذي يشكل فيه «اختيار الموت» بطولة الإنسان الوحيدة والفريدة معاً .

تتكرر الأفكار السابقة، ظاهرياً، فكرة التمرد مبشرة بالخنوع واللواذ. بيد أن محفوظ، لا يقر ذلك ولا يقبل به، لأن له تصوّره للقدر الطاغي والمتمرد المهزوم. يؤمن الروائي بقدر عاتٍ وبإنسان يتمرد على القدر، ولا ينتهي إلى شيء، لأن تمرده مخفق منذ البداية. وواقع الأمر، أن في التمرد المخفق تمرداً كلياً مأساوياً: التمرد مخفق بسبب «عبث الأقدار»، وكلي ومأساوي، لأن متمرد محفوظ يود أن يخلق قدراً آخر. ولأن «الحذر لا يغني عن القدر»، تكون المأساة جوهر الوجود الإنسان. شيء قريب من الحكمة القائلة: «الأكثر علواً هو الأشد سقوطاً»، التي تحيل على متمرد ميتافيزيقي .

تعامل محفوظ مع «الرواية التاريخية»، فقبل بشروطها في رواية واحدة: «كفاح

طيبة»، وابتعد عن الشروط في العملين الآخرين. لم يأخذ في عمله الأوليين بـ«الزمن الغائي»، الذي يجعل الانتصار أفقاً للأمة. جاء النصر مرتين عن طريق السلب، الأول حققته المصادفة، والثاني أعاد الوضع كما كان عليه. وفي الحالين، لم تتقدم الأمة إلى شيء، بقيت في مكانها حين أنجزت المصادفة عملها، وبقيت في مكانها حين استعادت وضعاً سابقاً. إضافة إلى ذلك، حذف الروائي من عمله الصراع الشامل بين قوتين واسعتين متناقضتين، وأبقى الصراع داخل مصر ذاتها، حيث الملك يطارد طفلاً يورقه، وحيث الشعب يواجه ملكاً أخلّ بقواعد الحكم. وإذا كانت الرواية التاريخية مشبعة بالإيديولوجيا، والقومية منها تحديداً، فقد استبقى محفوظ إيمانه بالقدر وخفف العناصر الإيديولوجية الأخرى إلى تخوم الالتباس. كأن يستأنف الملك القاتل حكمته في «عبث الأقدار» أو أن يمضي الملك العاثر «شهيداً» للحب في رواية «رادوبيس». هذا الانزياح عن «إيديولوجيا الرواية التاريخية»، إن صح القول، يبرهن مجدداً أن محفوظ كان يطبق منظوراً روائياً حديثاً على «موضوع قديم»، مطمئناً إلى مأساة الإنسان والتحرر من اليقين.

## مراجع الدراسة :

- 1- نجيب محفوظ: عبث الأقدار: الطبعة العاشرة، 1983، مكتبة مصر، القاهرة .
- 2- نجيب محفوظ: رادوبيس، الناشر السابق، الطبعة العاشرة، 1981 .
- 3- نجيب محفوظ: كفاح طيبة، الناشر السابق، الطبعة العاشرة، 1979 .
- 4- نجيب محفوظ: العائش في الحقيقة، الناشر السابق، الطبعة الأولى، 1977 .
- 5- نجيب محفوظ: أصداء السيرة الذاتية، الناشر السابق، 1995 .
- 6- رجاء النقاش: نجيب محفوظ، صفحات مذكراته، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1998 .
- 7- جمال الفيظاني: نجيب محفوظ يتذكر، أخبار اليوم، القاهرة، 1987 .
- 8- د. لطفية الزيات: نجيب محفوظ: الصورة والمثال، كتاب الأهالي، القاهرة، 1989 .
- 9- كمال عبد اللطيف: سلامة موسى وإشكالية النهضة، الفارابي، بيروت، 1982 .
- 10- M. peled: religion. My own, the literary works of Najib Mahfuz, Transaction books new Brunswick, U.S.A, and London (U.K) 1983.

## ثلاثية محفوظ :

## التاريخ الغريب وعبث المعنى

في عام 1945، بعد أن انتهت الحرب العالمية الثانية واستقر المهزومون في قبورهم، بدأ محفوظ رواية في ألف صفحة وأكثر، أنهى سطورها في نيسان 1952. كانت الرواية، التي زهد الناشر في البداية بها، هي: الثلاثية، التي عاد الناشر وطبعها في أجزاء ثلاثة، واستعاد عناوينها من أحياء القاهرة القديمة: بين القصرين، قصر الشوق، السكرية. وضع الروائي في ثلاثيته، التي نشرت في 1956-1957، وقائع من ثورة 1919، وعيّن القاهرة القديمة مكاناً، عاشت فيه شخوص الرواية، ورمزاً، يُعلن بأزمة مصرية بعيدة الجذور. انتقل محفوظ من «كفاح طيبة» إلى مشارف القرن العشرين، دون أن ينسى «عبث الأقدار»، الذي يرى قصوراً ذهبية ينتظرها الحريق.

أكثر من سبب قاد محفوظ إلى ثورة 1919: عاشها صبيّاً وكونته فكراً وورثها إليها، لاحقاً، بحنين لا ينقضي. وهي استئناف لمشروع سبق: «فكرت في بداية حياتي أن أكتب تاريخ مصر، .. .. وكان من ضمن أجزاء المشروع جزء عن ثورة 1919 باعتبارها الثورة الشعبية الثانية في تاريخ مصر بعد ثورة «أبنوم» زمن الحكم الفرعوني. صحيح أنه حدثت انتفاضات وثورات أيام حكم الرومان والعرب، لكنها كانت مجرد مظاهرات تقوم وتخمد، .. .. أما ثورة 1919 فكانت ثورة شعبية امتدت للريف والأقاليم- .. .. رجاء النقاش-». مثلما انطوت «المرحلة الفرعونية» على عودة إلى ماضٍ وطني مضيء، مثلت الكتابة عن «الثورة المصرية الشعبية الثانية» تحية إلى حاضرٍ وطني جليل. بل أن في الرواية التي أعطاها المؤلف سبع سنين، وتوقف بعدها سبع سنين أخرى، أطيافاً من سيرة ذاتية مقنّعة، نسبها محفوظ إلى شخصية متمردة قلقة تدعى: «كمال عبد الجواد».

تؤكد الإشارة الواسعة إلى ثورة 1919 ثلاثية محفوظ «رواية تاريخية»، أو رواية

تجاوز موضوعاً تاريخياً متميزاً، قبل أن يحولها الروائي إلى وثيقة ضخمة متعددة الأقطعة. في دراسته الرائدة والمبتورة التي دعاها محمد دكروب: «رحلة.. في ثلاثية محفوظ»، انشغل الراحل نجيب سرور، ودراسته نشرت بعد رحيله بسنوات، بتحديد الزمن الدقيق الذي اتخذته الرواية بداية لها. كتب سرور: «تدور أحداث الرواية أثناء الحرب العالمية الأولى. وتبدأ على التحديد في 9 أكتوبر 1917. إذ نقرأ في الصفحة (13) (الصفحة 15 في الطبعة الراهنة) قول السيد أحمد عبد الجواد لأمانة: «يا له من رجل كريم كمال الدين حسين: أما علمت بما فعل؟ أبي أن يعتلي عرش أبيه المتوفي في ظل الإنجليز...». ويعلق سرور: «إن المرأة علمت بوفاة السلطان حسين كامل أمس. والمعروف أن السلطان حسين كامل مات في 8 أكتوبر 1917». تخبر الرواية، ومن صفحاتها الثالثة عشرة عن موضوعها «التاريخي»، متوسلة أحداث السلطة مرجعاً ووقائع أخرى، تشتق من الثورة الشهيرة أو تُعطف عليها.

لا يبخل محفوظ، الذي حلم ذات مرة برواية الثورة بطلها الوحيد، بتواريخ متلاحقة تحدد بدايات عمله ونهايته، إذ كل جزء من الأجزاء الثلاثة يغطي مرحلة من الحقبة الممتدة من نهاية الحرب العالمية الأولى إلى نهاية الحرب العالمية الثانية. نقرأ في نهاية الجزء الأول: «بين القصرين»: «لو لم يسلم الإنجليز بمطالبنا لما أفرجوا عن سعد، سوف يسافر إلى أوروبا ويعود بالاستقلال، هذا يؤكد الجميع، ومهما يكن من أمر سيبقى يوم 7 أبريل سنة 1919، رمزاً للانتصار الثورة. ص: 458». لا يبدأ الجزء الثاني من التاريخ الذي انتهى عنده الأول، بل من تاريخ لاحق، كأن نقرأ في بدايات «قصر الشوق»: «لا تتشتت حيال الصدمة، من يدري لعله دلال موضة 1924»، بل أن الروائي يحدد الشهر الذي يبدأ منه- تموز- والمدة الفاصلة بين ما انتهى منه وما بدأ به: «خمس سنوات مضت وهو يأبى أن يخطوها.. ص: 14». والجزء الثالث يتضمن تواريخ متتابعة تمتد من منتصف الثلاثينيات إلى عشر سنوات لاحقة: «نحن في عام 1935، ثمان سنوات مرت على موت سعد، وخمسة عشر عاماً على الثورة.. ص: 43». تحدد الجملة الزمن الذي توقف عنده الجزء الثاني، حين أغلق صفحاته بإعلان موت الزعيم الكبير، أي: 23 آب 1927. وتتقدم الرواية في الزمن فيكتب: «لم يكن رآها منذ أول مقابلة عام 1936، فسألها باسمها: قابلت حضرتك منذ خمس سنوات.. ص: 206»، أو: «هذا حسين شداد طبعة 1944.. ص: 306».

يقرر محفوظ في الفواصل الزمنية بين أجزاء الرواية الثلاثة، أنه لا يكتب رواية عن ثورة، بل عن سيرة عائلة تعكس أقدارها مصائر الثورة. فلو شاء الثورة موضوعاً

خالصاً لروايته، لكان عليه أن يلتزم بتعاقب زمني أكثر دقة. وهو ما لا يأتلف مع رؤيته، التي تتشدّ إلى ما لا يمكن التنبؤ به، قبل أن تقبل بحدث تاريخي لا يصعب التنبؤ بأفائه المحتملة. تعامل الروائي مع زمنين: زمن تعاقبي بسيط، قوامه ميلاد الثورة وشبابها وكهولتها، وزمن «إنساني» أكثر تعقيداً، يتضمن الميلاد دون أن يتضمن، لزوماً، الشباب والكهولة. يقبل الزمن الأول بالتنبؤ، أصاب أم أخطأ، ويظل الزمن الثاني عصياً على التنبؤ، بسبب المصادفة، التي هي وجه آخر للكارثة. ولعل انشداد محفوظ إلى ثورة 1919 وتطيره من التاريخ في آن، هو ما أملى عليه الوقوع على «رواية الأجيال»، التي ترى إلى المآل المتوقع في أقدار لا متوقعة، وتبصر مآل الثورة في مصائر إنسانية.

التقى محفوظ بـ«فكرة الثلاثية» وهو يقرأ متمهلاً «رواية الأجيال»، التي حاكها طه حسين مقتصداً في «شجرة البؤس»، وجسّدها روائيون أوروبيون في أعمال كبيرة، مثل «ملحمة أسرة فورسايت» لجولز ورثي و«الحرب والسلام» لتولستوي و«آل بودنبروك» لتوماس مان. قرأ محفوظ هذه الروايات ولم يقلد أحداً، لأن «تقليد القديم مثل تقليد الحديث أسر»، كما يقول. ارتاح محفوظ إلى شكل روائي متدفق الزمن، يوائم ثورة قصيرة الزمن في وقائعها المباشرة وطويلة الزمن في آثارها، ويلائم عائلة تنتقل من «الوحدة العضوية» إلى تفكك عصي على التنبؤ. غير أن الروائي انجذب إلى «رواية الأجيال» لسبب ثالث ذلك أنها المجلى الأرحب لـ«بطل» محفوظ الأثير أي: الزمن. بهذا المعنى، فإن محفوظ، رغم توثيقه الدقيق، كتب عن الزمن متجلياً في ثورة وعائلة، قبل أن يقرأ رحلة العلاقتين في كتاب الزمن.

عمل محفوظ بدقة، تقارب البحث العلمي، على تحديد السنوات والشهور والأيام، أحياناً، دون أن تفوته أحوال الفصول المتناوبة وتبدلات المكان واضطراب العادات والأفكار والمعايير. سجل في روايته عودة زغلول من المنفى وإبحاره إلى باريس ورحيله الأخير، ونشاط مصطفى النحاس وصعود حزب الوفد وانشقاقاته ومعاهدة 1936 والمظاهرات الشعبية وقمعها، واندلاع الحرب العالمية الثانية وظهور حزب الأخوان المسلمين والأفكار الشيوعية والشعارات النازية، ولم ينس، في بداية الرواية، زبلن ومطاره الشهير. وكان على الروائي، المعروف بالدقة والاتقان، أن يستكمل بناء المناخ السياسي - الاجتماعي بمواد ثقافية، فيمر على «مجلات جديدة» ومسرح كوميدي له أسماؤه الشهيرة ومغنية صاعدة ساحرة الصوت وفنان أحسن إليه أحمد شوقي وأحسن في غناء قصائد «أمير الشعراء»، وأن يذكر رحيل سيد درويش ورحيل أديب استمطر دموع القراء يدعى: المنفلوطي. كل شيء في ثلاثية محفوظ محسوب ودقيق الحسبان،



من مظاهره سلمية روعها الرصاص إلى مقهى أليف قديم جرفته الأيام .

تبدو الثلاثية رواية تاريخية، تمتد بين حربين عالميتين، في تتابع «شبه وثائقي»، يربط الواقعة بما سبقها ويرد إليها وقائع لاحقة. كأن يفضي التمرد الشعبي إلى عودة سعد من المنفى، وأن يبدو سفره إلى أوروبا انتصاراً للمطالب الوطنية المصرية. وهذا «التاريخ التعاقيبي»، الذي يوحد بين أجيال أسرة وتحولات ثورة، أغوى نجيب سرور بتحديد اليوم الذي بدأت منه الرواية، وهو يوم تاريخي الدلالة، وأقنع ناقداً كبيراً مثل لويس عوض أنه أمام رواية تاريخية احتفت بالطبقة الوسطى وغفلت عن دور بعض «القوى الاجتماعية». غير أن الرواية، التي تبدو تاريخية، تحتفظ بزمنها التاريخي التعاقيبي وتتحرر منه في آن: تحتفظ به وهي تمر على حوادث متلاحقة وتعطفها على تواريخ متتابعة واضحة التعيين، وتتحرر منه متوسلة المصائر الإنسانية، التي تعيش زمنها وتتشابه في كل الأزمنة. كأن بين زمن الروح وزمن التاريخ الخارجي لقاء وفراقاً لا ينقضي. يتراءى بين مستويي الرواية، المتصلين في مستوى والمنفصلين في مستوى آخر، منظور الروائي للعالم، القريب من حكاية شعبية يونانية «تصحح الإنسان بأن لا يولد»، فإن ولد «نصحته» بالتمرد على الموت. تكون الثلاثية، في المستويين، تعليقاً روائياً على التاريخ ونصاً رؤياً، يحدث عن الكتابة والوجود والموت .

يقول الإيطالي بنديتو كروتشه: «إن الأحداث التاريخية هي تلك الموضوعات في إطار تطور». يضيء عبد الله العروي الحكم فيقول: «المؤرخ يحول الحدث، أي حدث، إلى مادة تاريخية، حين يضعه في تسلسل زمني معين». يرى الفيلسوف الإيطالي، وغيره أيضاً، الحدث التاريخي في الإطار الذي تطور فيه، وفي التعاقب الزمني الذي جاء به، فلا تاريخ في حادث لا أسباب له ولا نتائج. يشد الحكم السابق ثلاثية محفوظ إلى «الكتابة التاريخية»، أو إلى شكل محدد منها، ويعطف على محفوظ صفة «الروائي المؤرخ»، الذي أنصت إلى تاريخ مصر الحديث قرناً كاملاً. ويتضح معنى «الكتابة التاريخية» في ثورة أنتجت آثاراً غير مسبوقة، حلم محفوظ مرة أن يجعل منها «بطلاً روائياً» خالصاً، يفيض على البشر الذين اندرجوا فيها .

جاء في صفحات «السكرية» الأخيرة: «حتى درجته السادسة لم تتغير أربعة عشر عاماً رغم ما يشاع عن تفكير الوفد في إنصاف الهيئات المظلومة، شيء واحد تغير هو رأسه الذي انتشر المشيب في سوائفه.. ص: 282». جاء القول على لسان «كمال»، الذي يعاين الوقائع ويعلق عليها، من وجهة نظر الراوي. يقوم القول الثورة وما انتهت إليه، ويعطي حكماً في حزب الوفد الذي قادها، ويحدث عن تقادم الثورة وتجدد الغبن الذي

لا يتقادم. قول سعيده محفوظ لاحقاً في رواية «الشحاذ»، حين يسأل «عثمان»: «تري هل تموت الأسئلة إذا قامت دولة الملايين»، وسيجيء الجواب حين يقرأ شخص آخر الصحف ويقول: «لا حقيقة ثابتة فيها إلا صفحة الوفيات». يستدعي الغبن الذي لا يتقادم صفة الروائي - المؤرخ مرة أخرى، ذلك أن المؤرخ الحق يرى الحدث التاريخي في آثاره اللاحقة. يقول عبد الله العروي: «قلنا إن المؤرخ المحلل لا ينطلق - لا يمكن أن ينطلق - من الحدث، بل من الأثر المترتب عنه». يأتي الحدث ويتطير، وتظل آثاره باقية في البشر الذين أسهموا في صنعه، وفي آخرين وصلتهم آثاره ولم يشاركوا فيه. يدعو عبد الله العروي الآثار المتبقية بـ«الوثيقة»، التي تنشئ الحدث وتفصح عن معناه، كما لو كانت الوثيقة هي هدف المؤرخ ومادته الموضوعية، التي يرى فيها الحدث ولا يراه خارجها أبداً.

عثر محفوظ على «وثيقته الأدبية» في بشر يتوالدون ويتطورون ويموتون، ناظرين إلى غايات يرغبون بها، وغافلين عن صدف تقذف بالرغبات إلى لا مكان. ووثيقة محفوظ، وهي حشد من الشخصيات والمصائر، تقوم في أسرة «أحمد عبد الجواد»، التي تعيش في القاهرة القديمة في مطلع القرن العشرين، ويعيش «سيدها»، وهو جملة من التناقضات، في زمن عصي على التحديد. يستمد المؤرخ المحلل معنى الخبر من وثيقة تخلق الخبر، ويستولد الروائي معنى الثورة من أسرة - وثيقة، يؤلف أفرادها عالماً متوازناً، ويسوس أمرها أب شديد يشرف على التوازن، ويعاقب من يخلّ به عقاباً شديداً.

خلق محفوظ وثيقته من عناصر متكاملة: المكان القديم الذي يتيح للأسرة، في بيتها المغلق، متابعة الأحداث الوطنية دون أن تغادر موقعها، فالقاهرة القديمة عاشت الثورة من البداية إلى النهاية، الابن الجامعي المورط بالسياسة، الذي ينقض انغلاق الأسرة بانفتاح الجامعة والنظام الأبوي المغلق بالفضاء الشعبي المفتوح والسيطرة الاستعمارية بمبادئ سعد زغلول، كما لو كان جسراً بين عالمين، أو زمناً انتقالياً مشدوداً إلى القديم والحديث معاً. والابن الموظف الساخر، وهو من أم مطلقة أو «هملت» بلغة النقاد، الذي يعلق على الحوادث متبسطاً، ويضع داخل البيت أشياء من خارجه. يكمل الأب الصارم عناصر الوثيقة بشكل يتفق مع تناقضاته، فهو خارج السياسة ووطني المشاعر، يتبرع للعمل الوطني ويزجر ابنه لانغماسه فيه، لا يمنعه عشقه لـ«العالمية» اللحيمة عن وضع صورة سعد في صدر متجره، ولا يردعه عبثه الليلي عن متابعة الشأن الوطني والخوض في تفاصيله. تتراقد العلاقات في زمن انتقال،

يواجه فيه الابن أباه والجامعة الأسرة والسياسة نظاماً أبوياً صارم المرتبية .

بيد أن محفوظ، الذي لا يمتعه منبع النهر المتدفق بقدر ما تؤنسه فروع المتضائلة، لم يقع على «رواية الأجيال» إلا ليرى فعل الزمن في الثورة المتراجعة وفي الأجيال اللاحقة، التي استظلت بثورة لم تسهم في انطلاقها. ولهذا يأخذ الابن الأصغر «كمال» مكان أخيه الجامعي الراحل، محيلاً على الثورة ومعلقاً على أقدارها. و«كمال» الذي عكس أزمة ذاتية عصفت بمحفوظ، وفدي يعشق سعد، ومتقف قلق يؤرقه اليقين، يقرأ الفلسفة الأوروبية الحديثة ويؤمن بالعلم إيماناً كبيراً، ويكتب مقالة عن «دارون» و«أصل الأنواع». وُضِعَ «المتقف الوجودي» الحائر الثورة داخله، متمسكاً بصورة الوفد القديمة، ووضعها خارجه، وهو يرى إلى انقسامات الوفد اللاحقة والتغير المنتظر، الذي مس سواد شعره، قبل أي شيء آخر. ومثلما أخذ الابن الأصغر موقع أخيه الراحل، وهو يتأمل فروع الثورة المتضائلة، كبر معه أحفاد الأب الصارم، الذين صاغهم مناخ الثورة المتراجعة، فتوزعوا على أحزاب، تمحو ما جاءت به الثورة، وعلى أخرى تبشر بثورة جديدة. بنى محفوظ وثيقته من أفراد أسرة تنتمي إلى الطبقة الوسطى ذات أجيال متعاقبة، بعضها رأى النور في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وبعضها تخرج من الجامعة حين أغلقت الحرب العالمية الثانية صفحاتها الأخيرة .

ومع أن محفوظ يؤمن بثبات الأحوال الإنسانية، فإن للأسرة - الوثيقة، الموظفة روائياً، دورين بديهيين: تعكس تبدلات الأسرة تبدلات الثورة من ناحية، وتشهد الأسرة على مآل الثورة من ناحية أخرى. تتأمل الرواية الثورة في الأسرة والأسرة في الثورة، وتتأمل العلاقات في فضاء شاسع هو الزمن. ترى في اللحظة الأولى تغير الأسرة وهي تفقد الابن الوفدي الجامعي، وترى في الثانية أجيال الأسرة التي تعلّمت وتحرّرت وتسيّست، مقتربة من حداثة اجتماعية قوامها السياسة والجامعة. وبعد أن ترى ما ترى تنصت إلى ديبب الزمن يفكك العلاقات جميعاً. كأن محفوظ، الذي ارتضى لحظة أن يكون مؤرخاً، لاذ بمكان قصي لا يكون فيه مؤرخاً أبداً .

يتكشف ما جاءت به الثورة، التي تتراءى أحوالها في الأسرة، بالرجوع إلى أحوال الأسرة التي سبقت الثورة، كما صاغها أب مأخوذ بالثبات وبتوطيد ذاته مرتبة عليا لا تُخاصم. انصرف «أحمد عبد الجواد» التاجر القاهري، والشخصية الأكثر شهرة في الرواية العربية، إلى توليد الإذعان الأسري وتأكيد عاده راسخة، تساوي بين غياب الأب وحضوره القاهر، وبين غيابه وحضوره والرعب المقدس. اختصر الأب أسرته إلى امتثال نموذجي، هو شرط وجودها موحدة متجانسة، وشرط وجوده سيداً مطلقاً. فعلى الزوجة، وهي آية الخضوع السعيد، «أن تطيع بلا قيد ولا شرط»، وعلى الأبناء «حق

الطاعة العمياء»، وعلى الأب «أن يسوس الأسرة بالحزم والصرامة، وإلا أضاع هيئته وكرامته وتاريخه وتقاليد جميعاً فأقلت منه الزمام وانتثر عقد الأسرة. ص: 86، الجزء الأول». تعبر الطاعة المطلقة عن معنى الأب ودلالة النظام الأبوي، فلا أبوة بلا أسرة خاضعة، ولا أسرة بلا إخضاع غير منقوص. تخلق الطاعة الأسرة والأب معاً: يخلق الأب الأسرة حين يخضعها، وتخلق الأسرة الأب حين تطيعه.

أنتجت السلطة الأبوية، كما شاءها «أحمد عبد الجواد»، عادات أسرية قوامها الثبات والمرتببة الصارمة: أن تكون الزوجة يقظة دائماً تستقبل «السيد» راجعاً من سهره اليومي، مستظهرة عادات لا انزياح فيها: تحمل المصباح وتحرره من ملابسه وتفسل قدميه ولا تطرح عليه سؤالاً ولا تخرج من البيت، إن خرجت، إلا معه وبإذنه، ولا تجلس إلى جانبه ولا تتبسط بالحديث معه ولا تشكو إليه هماً أو تعباً. وعلى البنات أن يتحدثن همساً وألاً يذهبن إلى المدرسة وأن لا تتزوج الصغرى قبل الكبرى، وأن يخرجن من البيت مرة واحدة وهنّ ينتقلن إلى بيت الزوجية لا غير. وعلى الابن أن لا يحدث والده إلا إذا طلب منه، وأن يتكلم خافض العينين وأن يوكل إليه شؤونه ولا يعارضه في شيء. وعلى الأبناء أن يبدووا الطعام بعد أن يرفع الأب لقمته الأولى، وعلى الأم والبنات أن يذهبن إلى الطعام بعد أن يفرغ الأب والأبناء منه. وعند الخروج من البيت صباحاً، يخرج الأب فالابن الأكبر فمن يليه في نظام يحترم العمر والمرتبة. كل شيء في مكانه المطلوب، صقلته عادة متأصلة وامتثال مستقر وعقاب لا يمكن تفاديه. تهدف العادة إلى الاستقرار، ويهدف الاستقرار إلى توطيد العادة وإعادة إنتاجها. مع ذلك، فإن العادة المستقرة تضع في النظام الأسري توازناً يشبه توازن الجسد الإنساني، وإن كان كمال الجسد العلوي لا ينفي وجود قدمين ضامرتين.

وضع محفوظ «وثيقته الإنسانية» في زمن ثائر، تتجذب إليه الأسرة وتتفر منه في آن: تتجذب إليه وهي تتطلع إلى زمن شعبي مفتوح كثير الوعود، وتتفر منه مشدودة إلى زمنها المغلق الموروث. ومع أن الوثيقة - الأسرة، التي فرضها الموضوع الروائي، مقيدة إلى زمنها التاريخي المحدد، فقد عاد الروائي وفتحها على أزمنة متعددة، مستدعياً الصدفة التي لا ترحم وملائكة الموت. بدأ محفوظ من وثيقة أولى، محددة المكان والزمان، وانتهى إلى أخرى، تنطوي على أزمنة غير متوقعة، عصية على التعيين.

السؤال الأول: كيف تعكس الأسرة - الوثيقة معنى الثورة؟ ما الذي يجذب الزمن المغلق المطمئن إلى زمن مغاير لا يضمن الطمأنينة؟ يصدر الجواب، بداهة، عن وعد الاستقلال الوطني، الذي يوحد الشعب بقائد - رمز، إذ «سعد» في الكل والكل في

القائد النجيب. تتمرد الثورة على ما كان وترى إلى ما سيكون، وتنتقل «ما قبل» إلى «ما بعد»، مؤكدة التحقيب التاريخي المتفائل، الذي يصل بين واقعة أولى ووقائع لاحقة. توطن الرواية معنى الثورة، التي تنقض السيطرة الاستعمارية بالتححرر الوطني، متوسلة رمزية النظام الأبوي الخانق، الذي يرادف الاستعمار، ويمكّن واقعه. فالنظام الأبوي، ورمزه «أحمد عبد الجواد»، لا يعترف بالإرادات الحرة وبالفضاء السياسي، الذي تتكئ عليه الذوات ويتكئ عليها. وبهذا المعنى، فإن في زمن الثورة ما يهزم سلطة العادة والتقاليد الأسرية المستبدة، التي ترى في حرية الاختيار هرطقة وعقوقاً. يبدو السيد «أحمد عبد الجواد»، من وجهة نظر الثورة الموزعة على «ما قبل» و«مابعد»، نظيراً للسلطة الاستعمارية وظهيراً لها، يتساعفان ويرحلان معاً بعد فوز الثورة.

تفتح الدلالة التحريرية المزدوجة على مستقبل يغيّر ماضيه: يأخذ «سعد» المنتصر بيد الشعب إلى مهاد الخلاص، ويحرر «الابن الجامعي» الأسيرة من قيود الإكراه. وقد أعلن «الابن» عن وعوده في أكثر من إشارة: تمرد على الأب قبل غيره، حيث رفض طلباً أبوياً بالتوقف عن العمل الثوري، ورجب في الزواج كي يعطي الأسرة استمرارية بيولوجية جديدة. تطلع، في الحالين، إلى أن يكون «أب الأسرة الجديد»، الذي يشتق النظام الأسري من الجامعة والسياسة، بعيداً عن نظام قديم قوامه الثبات المستبد.

دفع الروائي بوثيقة «المؤرخ المحلّل» إلى أفقها المنتظر: استشهد الابن الجامعي وانكسر توازن الأسرة التقليدي، دخلت إليها ظواهر جديدة وخرجت منها عادات قديمة: كفّ الأب عن سهراته الماجنة خمس سنوات، وتسلّل إليه وهنّ مثابر ثلم هيئته، وتركه بيكي متفجعاً أمام زوجته في هزيع الليل، وأصبح أكثر مرونة وتبسطاً مع أولاده، وغزت روحه أطياف مؤرقة. مستبد أصلح فيه الموت ما عجزت عنه الحياة. وانفتحت الأبواب أمام الأم، بعد أن بقيت مغلقة خمسة وعشرين عاماً، ولكن في اتجاه المقبرة. ثكلى منحتها روح الشهيد حرية تربط بين البيت الحزين والمقبرة. وتزوج الولد الكبير، ابن الطليقة الجميلة، من الفتاة التي عشقها الأخ الراحل وانتقل إلى مكان آخر. وحظي الولد الأصغر بمزيد من الحرية ودرس ما أراد لا ما طلب منه والده أن يدرسه. حتى المكان أصابه بعض التغيير، حين ابتعدت الأسرة عن غرفة المتمرد الراحل. حرر الشهيد الجميع من قيود كثيرة، كما لو كان افتدى بروحه أسرة مغلولة ورحل. وهكذا ذهب التوازن القديم وحط مكانه توازن قلق جديد، وتزلزل المستبد القديم إلى حدود التداعي.

السؤال الثاني: كيف تعكس الأسرة - الوثيقة مآل الثورة؟ تأتي إجابة الرواية من مواقع متعددة أوضحها ثلاثة: يتعين الموقع الأول بفعل إشاري سريع، قوامه الاستجابة السريعة التي ردت بها الفتاة التي عشقها الشهيد على الجندي الإنجليزي الذي غازلها، حين كانت الثورة لم تزل في ذروتها. كأن في فضاء الثورة هشاشة أصلية، تجعلها تصد المحتل الإنجليزي وتنجذب إليه في الوقت ذاته. ولسوف تكشف الرواية، لاحقاً، عن هذه الهشاشة، وقد اتسعت وتطاوت، حين تصبح محبوبية الشهيد الراحل عاملة في «بار»، بعد أن اختلفت إلى أكثر من زواج فاشل. ويتعين الموقع الثاني، بداهة، برحيل الشاب الثوري المبكر، كما لو كانت الثورة نذفت شبابها سريعاً، تاركة ما تبقى من مسارها في أيد كهلة مشغولة بالمساومة والشذوذ وتخليق الانقسامات المتوالية في «حزب الوفد» والحركة الوطنية. ويأتي الموقع الثالث، وليس فيه التشاؤم السابق، من آثار الثورة البعيدة، وقد تجلّت في تسييس المجتمع وتجدد الأحزاب السياسية وتوسع التعليم الجامعي، وتراجع سلطة الآباء، الذي أصاب «أحمد عبد الجواد» بشيخوخة مبكرة. فزمن «الأبناء الجدد»، وكما صرّحت به «السكرية» قلم معنى الآباء وردّهم إلى وظائف بيولوجية وأخلاقية لا أكثر. في هذه الحدود، سارت الأسرة، أي تطوّرت، من وضع مستقر أحادي المرجع إلى آخر متغيّر ومتعدد المراجع، وسارت الثورة، أي تغيّرت، من مبتدأ متدفق كثير الوعود إلى خبر يخالطه الإخفاق والنجاح: إخفاق في توليد قرار وطني متسق موحد، ونجاح في انبعاث الشعب وانتقاله من طور إلى آخر.

أعطت الرواية السؤالين السابقين إجابة مسكونة باللايقين: تحرّرت العائلة بشكل ملتبس، وسكن الثورة الشعبية الواسعة وهنّ منذ البداية. تحرّرت العائلة سلباً، أي عن طريق الموت، في مقايضة باهظة حزينة، يباطن فيها الفوز الخسران. ولهذا يبدو الشاب الراحل شهيداً وأضحية وضحية استقرار موروث انتقم ممن عبث به، كما لو كان قد حرّر أرواحاً سجيّة وأرداه السجن قبل الهرب، أو كما لو كانت الأرواح المقيّدة افتدت به عجزها القديم. وأخفقت الثورة ولم تخفق، لأنها بعد أن انغلقت حرّضت «الأبناء» على الخروج من بيوتهم المغلقة والاندراج في واقع لم يعد كما كان. وما الحديث الطويل، في «السكرية»، عن انشاقات حزب الوفد وظهور «الإخوان المسلمين» و«الشيوعيين» وشعارات نازية إلا تعبير عن زمن اجتماعي، ينجذب إلى زمن الثورة الأولى وينقده معاً.

يدور كل شيء في اللايقين، أو في فضاء تدهور فيه اليقين وانعطب، مقايضاً

الحرية بالموت ووضوح الهدف باضطرابه. تعكس شخصية «كمال»، التي اتسع دورها في الجزء الثاني وزاد اتساعاً في الجزء الثالث، اللايقين بشكل مزدوج: تعكسه عملياً في حياة قلقة مثقلة بالخيبة والاعتراب، وتفصح عنه نظرياً في أفكار تُفتن بالشك وتتحرّز من الإيمان. ولهذا تبدو «وفديتها» إيمانية في الجزء الثاني ولصيقة بالحيرة في الجزء الأخير. نقرأ في «السكرية» ما يلي: «يا لها من حيرة! كأنها مرض مزمن، فكل أمر يبدو ذا وجوه متعددة متساوية يتعدّر فيها الاختيار، تستوي في ذلك المسألة الميتافيزيقية والتجربة البسيطة من الحياة اليومية.. ص: 27»، ثم يصوغ «كمال» حاله بوضوح لا نقصان فيه: «أنا الحائر إلى الأبد. ص: 273»، ويعود إلى موضوع الشك في مكان آخر: «أما أنا فطالما كنت مندفعاً مع العاطفة، ثم انقلبت لا أوّمن بشيء، والسياسة لم تسلم من شكي النهم، ولكن قلبي لا يزال ينبض بالوطنية رغم عقلي. ص: 96»، فإن وصل إلى موضوع الحقيقة الشائك قال: «فالحقيقة معشوقة ليس دون المعشوق الأدمي دلالاً وتمنعاً ولعباً بالعقول وإثارة للشك والغيرة مع إغراء عنيف بالتملك والوصال، وهي كالمعشوق الأدمي عرضة لأن تكون ذات وجوه وأهواء وتقلبات، ولا تخلو في كثير من الأحيان من مكر وخداع وقسوة وكبرياء...». يقول نجيب محفوظ وهو يبوح مرتاحاً أمام جمال الغيطاني: «إن أزمة كمال هي أزميتي». وهو ما يعطي الجمل الكثيرة السابقة معناها الحقيقي وضرورتها.

«حلّل» الروائي محفوظ الثورة التي انتسب إليها، وتابع الانتساب حتى اليوم، بمنطق: اللايقين، الذي يساكن اليقين لحظة ويشعل النار فيه لحظة أخرى. لكنه شاء، وبمنطق إشاري، أن يتخلّى عن إجاباته الحائرة، وأن ينقض اللايقين بالشك العاري، حين عهد إلى الشكل الروائي أن ينصّب الموت سيداً على الخليقة وأن يتوجّج الاضمحلال حقيقة وحيدة. يغلّق الروائي الثلاثية، في أجزاءها الثلاثة، بالموت منتهياً إلى غير ما بدأ به. فبعد أن كانت ثورة 1919 بطلاً شاسعاً يحجب غيره، وهو ما يعلنه محفوظ حين يتحدث عن روايته، يحجب الموت الثورة وينشر السكون: يغلّق الجزء الأول صفحاته بموت الشاب الوطني «فهمي» وزغلول يتأهب للمطالبة بالاستقلال، كما لو كان الموت المبكر إشارة إلى استقلال لن يأتي، وينتهي الجزء الثاني معلناً موت سعد وموت عائلة «عائشة»، ابنة «أحمد عبد الجواد» الصغرى المكتملة الجمال، إحالة على فترة انطوت، ويبلغ الجزء الثالث منها وهو يتحدث عن موت «عايدة»، رمز الحب الكبير الذي انقضى، وموت الأم التي تعلّق بها «كمال» كثيراً. كل شيء يتغيّر ويضمحل، يستوي في ذلك الفرد والأسرة والزعيم والثورة الشعبية الكبيرة الثانية في تاريخ مصر.

يوطد الموت دلالاته في إيقاع متناوب، يذيع التداعي البيولوجي المتوقع ويصرح بانطفاء رمزي، لم يكن متوقفاً. يحضر الموت ظاهرة طبيعية، إذ الموت والحياة وجهان متكاملان، ويحضر سؤالاً مرعباً غائب الإجابة. لا أحد يجيب عن سؤال الموت، والإنسان السعيد من أدرك أن الحياة وجه آخر للموت. وعن الجواب الغائب يصدر معنى «عايدة»، التي بدت حلماً أثرياً متعالياً في زمن واسماً رثيث الحروف في زمن آخر. تنطفئ «عايدة»، في نهاية الرواية، وتنطفئ معها فكرة الحلم وتتسع متاحف الكوابيس. «عايدة يا قضائي وقدري»، يقول العاشق «كمال»، قبل أن يعرف أن القضاء لا يكثرث به، وأن القدر يعبث به وبمن عشق. و«عايدة» فتاة منعمة من عائلة ميسورة، تحسن الفرنسية قبل العربية، ويرى العاشق فيها نجماً عالياً ومثالاً مقدساً.

إن كان في الحلم الإنساني ما يتسع لثورة كبيرة ولمعشوق فريد، فإن في عبث الأقدار ما يقوِّض الحلم، وينشر وعياً شكوكاً على الوجود كله. كأن في «عايدة»، التي أسرت حواس من تعلق بها، أشياء من الثورة التي فتنت المعشوق، قبل أن تشرق شمس الحقيقة وتردّ الحالم إلى حقيقة الكابوس. حين يسأل كمال عن أحوال «عايدة» يأتيه الجواب التالي: «الزوجة الثانية للمفتش.. وقد ذهبت ضحية للالتهاب الرئوي، وودّع النعش وهو لا يدري أنه يودّع ماضيه ومن كان زوجها؟ رجل فوق الخمسين ذو زوجة وأبناء فكيف رضي به ملاك الزمن الخالي؟ وكنت تظن أنها فوق الزواج. فإذا هي تنو إلى الطلاق ثم تقنع بنصيب الزوجة الثانية: وسوف يمضي وقت طويل قبل أن يسكن جيشان هذا الصدر لا من الحزن أو الألم ولكن من الذهول والدهشة. ومن خلو العالم من مباهج الأحلام، ومن ضياع سر الماضي إلى الأبد. «السكرية». ص: 310». فبعد الحلم يأتي تبدد الملائكة ويفقد العالم سحره، ويحظى الإنسان بولادة جديدة أملاها اللامتوقع المستبد. ينفصل الحالم عن ماضيه، الذي انطوى، وعن روحه، التي عشقت، وعن ذات دُفنت مع زمن دُفن. ولعل هذا الانفصال المتعدد، وأفقه اليتيم الشامل في عالم فقد سحره، هو ما يعطف موت الأم على موت «ملاك الزمن الخالي». تنفلق «السكرية» على موتين: موت الأم، وهو الرحيل النهائي عن دفء الرحم، وموت الحبيبة، وهو ترحيل الآتي إلى زمن لا دهشة فيه.

تخلق الحكاية الزمن وتطويه، ويلغي تعاقب الحكايات الأزمنة المتعاقبة، ويستبقي الفراغ. يسبق الفراغ الحكاية ويعقبها، في حركة متناوبة تستقدم حكاية وتطرده أخرى، وتحول الحياة إلى سرد حكائي وفراغ. تسقط الأم، في بدء الحكاية، من الفراغ، وتمدها الحكاية بزمن يعقبه الفراغ. وعن الفراغ المتناوب تصدر دلالة الليل الذي يقمط



الحكاية، إذ البدء ليل والنهاية في قبضة الليل أيضاً. نبدأ بين «القصرين» بالكلمات التالية: «عند منتصف الليل استيقظت، كما اعتادت أن تستيقظ في هذا الوقت من كل ليلة بلا استعانة من منبه أو غيره ولكن بإيماء من الرغبة التي تبيت عليها». تولد الأم في الحكاية ليلاً وترحل، بعد سبعة وعشرين عاماً، وقد اقترب الليل. تنتهي «السكرية» بالكلمات التالية: «رباط عنق أسود من فضلك .. .. وكان المغيب يقطر سمرة هادئة». المغيب هو الاحتضار والهدوء هو الموت، والليل زمن حكاية يشهد على الميلاد والموت. لكأن تناوب الليل هو الحكاية الكبرى، والمصائر الإنسانية تفاصيل تفرش أرض الحكاية. وعند المغيب ينكمش شخوص الوثيقة ويتوزعون على مصائر مشتتة، ويتبقى منهم رؤيا. استقدمهم الروائي، في منتصف الليل، وطاف بهم في ألف صفحة وأكثر، وصرفهم لحظة المغيب.

يصبح الموت، وقد تكرر، قانوناً لا يفلت منه أحد، ورؤيا تحاور الأزمنة المختلفة. تنطوي الثلاثية على رؤيا، أنتجها التقطيع الروائي، وعلى «تحليل تاريخي»، أنتجه تطور المادة الحكائية. ارتبط «التحليل» بالفعل المتزامن، أي بالثورة، وانصرفت الرؤيا إلى الأزمنة المتعاقبة المختلفة، محدثة عن ثورات سابقة لمعت وانطوت، وعن ثورات لاحقة، لن يخطئها التداعي.

### إشارة أولى : غلالة التاريخ وسيطرة الكابوس :

بدأ محفوظ من موضوع تاريخي، وانزاح إلى مصائر بشرية يحايتها انفصال متعدد. فما يبدو موحداً يتناثر، وهو مآل الأسرة، وما يظهر متماسكاً يتقوض، الثورة و«أحمد عبد الجواد»، وما ينتظره الإنسان يصل إليه وقد تغير، أو لا يصل إليه أبداً. يكشف الروائي، الذي قرأ شوبنهاور، موقفه في جملة قصيرة مديدة الوضوح: «الحياة كابوس» - حوار مع الغيطاني - ثم لا يلبث أن يضع الكابوس في روايته، التي تستعير شخصياتها من الحياة: «إن تسعين بالمائة من شخصيات الثلاثية لها أصول واقعية، ..، بالطبع الشخصية الواقعية تنسى، لأن الخلق يحيلها إلى شيء آخر، الأصل في الواقع ينسى، ولا يعرف تاريخياً إلا طبقاً لتسجيلك أنت، الأصل لا يهم - .. ج. الغيطاني». الأصل عارض، وتسعون بالمائة من الشخصيات أصولها واقعية، والخلق هو الأصل والواقع نسيان، والكتابة نسيان وتذكر. يكتب محفوظ عن الشخصيات التي نسيها وأيقظتها الكتابة، دون أن ينسى الكابوس الذي جاءت منه. يقبض الخلق الروائي على الكابوس وينشر وجوهه، وينتهي إلى لا جواب. فما دامت الحياة كابوساً، فعلى

الشخصيات الروائية، وهي مستمدة من الحياة، أن تكون إفصاحاً عن الكابوس في وجوهه المحتملة .

جاء في «لسان العرب»: «الكَبَس: طمُّك حفرة بتراب»، و«الكَبَس ما كان نحو الأرض مما يسدُّ من الهواء مَسَدًا». تتوس الحياة بين الفراغ والتراب والانخفاض والاختناق، وتتعين رحلة مرعبة مسورة بالتراب. استقرت الحياة - الكابوس في «الثلاثية» بأشكال مختلفة: جار «أحمد عبد الجواد» الذي تأتي به الروائية، منذ البدء، مشلولاً ويأتي إليه الموت بعد حين، زوجته التي أصابها مرض عَجَل في مجيء الموت إليها، أولاد «عائشة»، الذين حسمهم الموت جميعاً واستبقى الأم المحطمة، الشيخوخة المبكرة التي ضربت «أحمد عبد الجواد» وألقت به إلى الموت، أم «ياسين» و«أمينة» و«عايدة» وأصدقاء «الوالد».. يحضر الموت شخصية يومية بين شخصيات أخرى، ويحضر شخصية طاغية متأبدة القوة. ومع أن محفوظ «يؤنس» الموت إلى حدود الألفة، وهو يستدعيه بين لحظة وأخرى، فهو لا يلبث أن يضيق بألفته الكاذبة، ناشراً ظلمه المرعب وطفغائه العاتي. وما تصوراته عن المصادفة واللامتوقع وما لا يمكن التنبؤ به إلا أثر لفكرة الموت المسيطرة .

تحيل الحياة - الكابوس على إنسان قوامه العجز والنقصان. يعيش الإنسان كابوسه الكبير، أي الحياة، وكوابيس صغيرة، تأتي إليه حين يشاء. كأن يشكو «كمال»، الذي يرعبه الوجود كله، من رأس وأنف كبيرين ورثهما عن أبيه، دون أن يرث منه قسماته الجميلة المتناسقة، أو أن يرث أخوه «ياسين» من أبيه الوسامة والهيئة المهيبة، دون أن يرث منه الحكمة والحسبان، أو أن يرث ابن «ياسين» الجمال الباهر من أصوله العائلة المتعددة، وأن يصادر هذا الجمال شذوذ صريح، أو أن تولد طفلة «عائشة» بقلب ضعيف يهياً لها، بعد ستة عشر عاماً، موتاً أكيداً.. يرتاح محفوظ إلى العلم ويرى فيه إبداعاً إنسانياً حاسماً، يقرظ دارون ويملي على «كمال» أن يكتب عن نظريته، لكنه يسخر من العلم وهو يخلط «قانون الوراثة» بالمصادفة المؤسسية .

فقد يفسر العلم «شهوانية» ياسين بما «ورث» عن أم وأب «شهوانيين»، وهيئة «كمال» اللامتسقة التي تجرّ عليه الألم، لكنه يبقى أبكماً أمام مصير «عائشة»، الذي لا يفسر. فهذه الأخيرة فتاة مرتاحة مريحة، تهوى الغناء وتبسيط الأمور، شقراء الشعر بيضاء البشرة زرقاء العينين، بعيدة في ملامحها عن أخت مفرطة السمرة شديدة الإخلاص للملامح المصرية. ومع أن زرقا العينين تنسب الفتاة إلى أبيها، فالموت الذي حسم عائلتها ينسبها إلى قدر عاثر يتجاوز المعقول. تربت مع أختها في دار واحدة، وتزوجت من أخ الإنسان الذي تزوج أختها، وعاشت معها، مجدداً، في دار واحدة،

وانتهت إلى مآل رهيب. فبعد رحيل الزوج والولدين الصغيرين، استبقى لها الموت بنتاً ضعيفة القلب، أخذها بعد زمن. يتبقى من «عائشة»، وهي تقترب من الأربعين، شبح منقطع عن الماضي، متساقط الشعر متداعي الأسنان منطفئ العينين، وابتسامة جافة يخالطها البله .

ينفتح نص محفوظ، وهو يسرد مآل «عائشة» و«عايدة»، على الأحجية. وقد يؤول بعض النقاد المصيرين البائسين بقدرة «النقاء المصري» على إلغاء «المصرية الزائفة»، المشوبة بأخلاق غريبة. فلا مكان لفتاة مصرية هجينة تشبه «الإنجليز» في ملامحها، ولا مكان في مصر لفتاة تطفئ ثقافتها الأوروبية على ثقافتها الوطنية. تجسّد «عائشة» غربة الملامح و«عايدة» غربة الثقافة. لا يتفق التأويل مع تصور روائي ينقض الانغلاق، ولا ينسجم مع أفق محفوظ الإنساني، الذي وضع في روايته أسماء سبينوزا وشوبنهاور وبرغسون وأسماء أخرى. وقد يفسر البعض المصيرين القائمين بدور «وظيفي» ضيق، يضيء حيرة «كمال» وقلقه الوجودي، ذلك أنه كان مفتوناً بأخته الشقراء، يتلمّس آثارها، قبل أن تفتنه «عايدة»، التي رحلت وما مسها أبداً. والتفسير الجديد معتل بدوره، فلدى الروائي وسائل كثيرة تصوغ حائراً تلبّسته الكآبة. لذلك، فإن الجواب يقوم في مكان آخر.

يتعامل محفوظ، وهو يداعب شخصياته ويرسل بها إلى الموت، مع مقولتين هما: المصير المأساوي والمجاز المأساوي. والمقولة الأولى شرط الشخصية الروائية، التي تسير يقظة ويعبث بها الطريق، أو يؤنسها الطريق وتخونها القدمان. فكل شخصية، عادية بدت أو ظاهرة الغرابة، مأساة خاصة بها، حاضرة أو مؤجلة. يشقى الزوج الكهل بشلله والأب برحيل ابنه والابن بأمة المستهتره والأم بكراهية الابن لها والابن الكاره بابنه الشاذ وابنته التي تنتظر «الحمل» الذي تأخر... كل هذا في عائلة واحدة هي عائلة «أحمد عبد الجواد»، التي كلما تكاثرت عدداً زادت فواجع، وكلما توقعت فرحاً فاجأها كابوس غير منتظر. تتطور الشخصيات مدفوعة بقانون الانفصال ومحاصرة بالموت. يستوي المقهى الأليف الذي ينتظره الأفل، و«العالمية» اللحيمة، التي تشر اضمحلالها، والمتجر الذي أغلق أبوابه، والبناء المجاور الذي انهدم، والصديق الذي سقط عليه الصمت ورحل. تحتل النهاية في «ثلاثية» محفوظ، موقعاً مسيطراً، محدثة عن وطأة الزمن وخفة البداية، التي يتساوى فيها الحضور والغياب بلا خصام.

يتعين المجاز المأساوي رؤية فكرية تشخصنت، بلغة معينة، أو تجريداً فنياً دالاً، بلغة أخرى، يوطد معنى الحياة - الكابوس ويعالن بهشاشة الإنسان. إنه تركيب ذهني

يحيل على شخصية إنسانية محددة وعلى القدر الإنساني كله في آن. وهو ما يجعل «عائشة أحمد عبد الجواد» امرأة محددة الأصول ومرآة تكثف فيها الأسى الإنساني، تحمل ما أصابها وما يمكن أن يصيب الآخرين، متحوّلة، لزوماً، إلى إنسان وفكرة، أو إلى فكرة مؤسسية تشخصنت وحملت اسماً. فبعد أن نشر محفوظ «الموت الطبيعي» كان عليه أن يلجأ إلى الصدف المميّنة، موطداً فكرة العبث والعدم. ولهذا يموت «فهمي» في مظاهرة، وترحل عائلة «عائشة»، كما «عايدة» و«أم ياسين» وزوجة الرجل المشلول، بمرض، مثلما يموت إنسان تحت عجلات سيارة طائشة. تتسم الشخصية التي تشخصن المجاز المأساوي، كما قرّره محفوظ، بصفات ثلاث: يقع عليها عقاب شديد لا مسوغ له ولا مقدمات، يسقط عليها العقاب قبل طور الكهولة، ويتكشف العقاب في العجز عن الإنجاب أو في محو الاستمرارية البيولوجية محواً كاملاً. يأتي الإنسان إلى الحياة ويخرج منها وحيداً، يعيش حكايته ويرحل، فلا موقع له في الحكاية بعد الرحيل، لأن الحكايات تعبير عن الحياة.

يظهر المجاز المأساوي في «الثلاثية» في أربع حالات على الأقل: «عائشة»، التي أنجبت وفقدت ما أنجبته، «عايدة»، التي تزوجت مرتين ولم تنجب وقضى عليها المرض، «مريم»، التي تزوجت أكثر من مرة وانتهت إلى الضياع، و«الشيخ متولي»، الذي دفن زوجته وأولاده وبقي يطوف في حواري القاهرة القديمة فاقداً الذاكرة حتى اقترب عمره من المئة. يتحدّد عدم الإنجاب، أو هلاك الذرية، قصاصاً على جريمة لم تقترف وعقاباً على خطيئة لم ترتكب. يمثّل غياب الاستمرارية البيولوجية قوام المجاز المأساوي، معبراً عن رحلة حياته عقيمة، أو عن عقم الوفود إلى الحياة والانسحاب منها. يهياً الموت النسيان ويستدعي العقم النسيان قبل أوانه، كما لو كان العقم هو الموت قبل حلول الموت.

لا يؤسس محفوظ تصوره على عناصر أخلاقية، تحتل العقاب والثواب والإثم والغفران، بل على ظاهرة الموت الطبيعية التي لها صفة القانون الموضوعي. ولهذا يطبقه الروائي على الثورات والبشر، ويفلق به عمله الروائي في أجزاءه الثلاثة، ويطبق مجاز المأساوي على أفراد من فئات اجتماعية مختلفة. يوحد القانون بين السيدة المتفرنسة المنحدرة من عائلة موسرة، وبين أخرى جاءت من الطبقة الوسطى، وثالثة من وسط فقير، وعجوز يعيش على الصدقات. يحقق محفوظ مجاز المأساوي صريحاً في شخصيات متعددة، ويترك أخرى على تخوم المجاز، حال ابن «ياسين» الذي يمنع عنه شذوذه رغبة الزواج، وأخته التي لم تحمل إلا بعد مشقة، و«كمال» الذي إن اقترب

من الزواج ابتعد عنه. يمثل غياب الاستمرارية البيولوجية قوام المجاز المأساوي، تعبيراً عن رحلة حياتية عقيمة واستهلالاً لنسيان لا هروب منه. يأتي الموت بالنسيان ويستدعي العقم النسيان قبل الأوان .

يستطيع المنفلوطي، في ميلودراميته الشهيرة، أن يرسل بشخصيات محفوظ إلى الموت، وأن يمنح موتها معنى مختلفاً. يذرف عليها الدموع مواسياً، فقد كانت في حياتها جديرة بما هو أفضل، ويزرف عليها الدموع مبشراً، فلها في أقدارها ما يعوّضها عن تجربة العذاب. ينتظر الإنسان، في الحالين، تعويضاً كريماً ومحاكمة عادلة، لأن القدر الإنساني غائي ومنزّه عن العبث. يترك محفوظ إنسانه في مهب الريح، معرضاً عما يحيل على الغاية والتعويض ووعود الانتظار. ذلك أن الموت، كما المصادفة، يصير الإنسان إلى وجود سلبي خفيف. ينقض تصور محفوظ وعود المنفلوطي، قائلاً بالاضمحلال الذي لا ينتظر شيئاً، فهو جزء من سيرورة الوجود، وقائلاً بمأساة الإنسان، الذي يعيش اضمحلاله قبل أن ينقضي: يتدهور «أحمد عبد الجواد»، الجميل القوي المتأنق المعطرّ أبداً ويرتد، قبل الأوان، إلى عجز لا يحسن تدبير شؤونه الصغيرة. ويتداعى مخزن «عبد الجواد»، العريق الشهير، ويفلق أبوابه ويتغير اسمه، وتتقوّض «العالمة» اللحمية الفخيمة المشتهاة وتنتهي إلى التسوّل، وتنحطم عائلة «عايدة» الثرية ويجرفها الإفلاس، وتضمحل الثورة الشعبية الواسعة ويعمل شبابها في البوليس الملكي... وما حكاية الإنسان، كما يراها محفوظ، إلا نهاية بائسة تنتقم من بداية ظهرت سوية ومترصّنة ذات يوم. يقول أفلاطون: «لا يمكن لناقص الكمال مقياساً لأي شيء». يقاس إنسان محفوظ بخفته المروعة ولا يقاس به أي شيء آخر .

استولد محفوظ المجاز المأساوي من سطوة الانفصال، التي تجعل الاتصال الإنساني عارضاً، قلقاً، وقابلاً للانحطام بلا موعد ولا ميقات. فكل اتصال ينتظره انفصال، وكل انفصال يزعزع الإنسان ويرميه في تجربة الحزن والتداعي: ينفصل الإنسان عن ذاته، حال الإنسان المشلول، عن رغبته، تداعي صورة المعشوق، عن معتقده، اضطراب صورة الحزب السياسي، عن مكانه، انهدام الأمكنة أو انكساح الساقين... يستدعي الانفصال، بلغة باردة، الاتصال، لكنه يستدعي، بلغة أخرى، قضية خانقة هي: الحرية، ذلك أن الانفصال اللامتوقع يخبر عن إنسان مقيّد، تسوقه الصدفة إلى حيث أرادت. يصادر قانون الانفصال تلقائية الإنسان ويمنع عنه آفاق المبادرة، ويدلّل على تناهيه الكئيب .

ومع أن اللغة المواسية تكتفي، في لحظة أخرى، بكلمات فاترة، مثل الاتصال

والانفصال والحرية، فإنها لا تلبث، في لحظة تالية، أن تخبر عن الفقد والفقدان، مشهرة سؤال الموت. فالانفصال، في مستوياته المتدرجة، إعلان عن موت جزئي ومجزوء، يكتمل في لحظة الميقات، التي توحد بين الإنسان وتجربة الحزن، وبين التجربة والاحتجاج اليائس، الذي يمحي بأدوات الانفصال والنسيان. وإذا كانت «عائشة» قد حملت أقدارها وأقدار غيرها في مجازها المأساوي، فإن في أحوال «كمال» ومآله وأسئلته ما عينه موقعاً ملائماً لتجربة الحزن، التي تعلن عن تمزق النسيج الإنساني وتتفتح على تجربة الموت.

نشر محفوظ وجوه الموت المرعبة، وحاصر الرعب بفلسفة واضحة أو مضمرة، ليست بعيدة كثيراً عن أفكار اليوناني أبيقور (341-271 ق.م). وسواء كان محفوظ، وهو تلميذ كلية الفلسفة النجيب، قد قصد فلسفة أبيقور أو التقى بها صدفة، فإن في إعجاب «كمال» بأفكار دارون ما يطرح سؤال الموت والحياة ويمدّه بجواب مريح، كما لو كان الروائي قد قبل بمبدأ «الصدفة الفلسفية» وفسّرهما بمبادئ «النشوء والارتقاء». فالكون، كما تصوّره الفيلسوف اليوناني، محكوم بجبرية ميكانيكية خالصة، كل ما فيه خاضع للضرورة، تساق ذراته بصدف آتية من داخلها أو خارجها، مما يجعل المصادفة، التي ترفض التنبؤ، قائمة داخل الأحداث الطبيعية. ولأن الصدفة محايدة للوجود وقائمة داخله، فإن الحياة كلها أحداث جاءت بها الصدفة، حياة عارضة لا غاية لها، مجهولة البداية والنهاية عصية على التفسير وغائمة الحقائق، باستثناء التغير الذي هو حقيقتها الوحيدة المعلنة. ولعل هذه الحياة، القائمة على الضرورة والمصادفة، هي التي تجعل الموت وجهاً آخر للحياة، وتدفع بالإنسان إلى زهد شديد جوهره التمرد، وإلى تمرد شديد قوامه الزهد ومطاردة الرغبات.

تخترق الصدفة الوجود كله، الحياة والموت وحرية الإنسان، محوِّلة العلاقات جميعاً إلى ظواهر منفصلة، إذ كل منها بداية دون سابقة ونهاية دون بقية. يقول جاك مونو: «لا شيء يأتي من لا شيء»، والمصادفات تحدث والحياة هي واحدة منها». ولأن الصدفة تسقط على وجوه الحياة مسلحة بعشوائية لا تنتهي، تكون أقدار «عائشة» صدفة من الصدف، صدفة ترؤّع وعي الإنسان المتناهي، يصوغها الروائي في «مجاز مأساوي»، يكثف ظلم الوجود، الذي لا يحتمل.

### إشارة ثانية : الحياة - النكتة :

ينطلق إنسان محفوظ من الأزمة أو تصادفه لاحقاً. وقد يظن القارئ أن الروائي مقيد إلى الأسى وأسير له، إلى أن يكتشف أن محفوظ يغلف الأحوال كلها بسخرية

صريحة أو مضمرة. يبدأ الموت بارداً مرعباً، ويبدد انتشاره رعبه، ويصيّر انتشاره الذي جاوز حده «نكتة» أو مسخرة. «شر البلية ما يضحك». وما يضحك في «البلية» تواترها اللامتوقع، إذ الفاجعة الأولى تهز الإنسان، والثانية تهون من ثقل الفاجعة السابقة، في انتظار الثالثة التي تستقدم الملهاة والضحك الأسود. تصدر الملهاة عن التناقض بين المقدمات والنتائج، وعن المسافة بين المتوقع واللامتوقع. فلا أحد ينتظر من عسكري مهيب «واثق الخطا» كثير الأوسمة أن يتعثّر في سيره ويسقط على الأرض، وقد شجّ رأسه وتبعثرت أوسمته. لا ينبعث الضحك عن العسكري المدمى بل عن سقوطه الذي لم يكن في الحسبان.

يكتب محفوظ في الصفحة الأولى من «السكرية»: «نعيمة وحدها بدت في هذه المجموعة (العائلة) كالوردة المغروسة في حوش مقبرة، استوتت شابة جميلة، في السادسة عشرة من عمرها، مجللة الشعر بهالة ذهبية، مزينة الوجه بعينين زرقاوين، كعائشة في شبابها أو أفتن ملاح، ولكنها كانت نحيفة رقيقة كالخيال، تعكس عيناها نظرة وديعة حاملة تقطر طهارة وسذاجة وغرابة عن هذا العالم، وكانت ملتصقة بمنكب أمها كأن لا تودّ أن تفارقها لحظة.. ص: 5». البنت التي بدت وردة في «حوش مقبرة» تنتهي سريعاً إلى المقبرة، والفتاة الوديعة التي «لا تودّ أن تفارق أمها لحظة» تفارقها إلى الأبد. مثال على «نكتة» محفوظ، التي تمحو المتوقع باللامتوقع، مزججة بين الملهاة والمأساة. فمن المفترض أن تبقى البنت ذكرى من العائلة التي كانت، غير أن محفوظ يمعن في القهقهة، مرحلاً البنت الوديعة إلى العالم الآخر. ينوس الأمر بين تصور مأساوي للعالم ونزوع شديد إلى السخرية السوداء: إن كانت الحياة «نكتة» فإن الموت «نكتة» أخرى. لم يشأ محفوظ، وهو الماكر في الرواية وخارجها، أن يترك قارئه أسير أسى كابوسي، ينقله بين موت إلى آخر، فوشى بقهقهته السوداء، التي تعبت بشخص الرواية وقرائها، ونصح القراء باحترام العبث وإكباره. يقول على لسان «كمال» في «قصر الشوق»: «هل ثمة حكمة رقيقة يمكن أن تبرر القتل بالجملة؟ إن الموت يتبع قوانين «النكتة بدقة، ولكن كيف لنا أن نضحك ونحن هدف النكتة؟ ولعلك تستطيع أن تلاقيه بالابتسام إذا تصديت له دواماً بالتأمل الصادق والفهم الصحيح والتجرد الأصيل، ذلك هو الانتصار على الحياة والموت معاً، ولكن أين عائشة من هذا كله؟.. ص: 432».

«يتبع الموت قوانين النكتة بدقة» يقول محفوظ. وقوانين النكتة مواجهة المؤلف باللامألوف، والمتوقع باللامتوقع، والعقلاني الصارم باللاعقلاني الطليق. هناك دائماً

خروج على ما هو منتظر. وما يقول به محفوظ، وقد اختفى وراء كلمات الفيلسوف الشاب، يأخذ به وهو يكتب روايته. حين يصف في «السكرية»، «السلطانة زبيدة التي كانت على سن ورمح»، يكتب ما يلي: «امرأة غريبة الشكل، كانت في الحلقة السابعة، نحيلة الجسد، حافية القدمين، ترتدي جلباباً مما يرتد الرجال، وتضع على رأسها طاقة لا يبدو تحت حافتها أي أثر للشعر فهي صلعاء أو قرعاء، أما وجهها فبدا غارقاً في أصابع الزواق على هيئة مزرية مضحكة معاً، ولم يكن فيها ناب واحد على حين راحت عيناها ترسلان في جميع الجهات نظرات تودد واستعطاف باسم.. ص: 244». يركن محفوظ، مرة أخرى، إلى تقنية المفارقة المأساوية. فكما أن نشر الموت يبدد رعبه، فإن العبث الشديد بملامح الغانية الآفلة يحجب مأساتها. يمحو الحزن ويحجب المضحك ما يحزن. تسقط الأنثى الصلعاء من فضاء النكتة، فهي امرأة ترتدي مما يرتدي الرجال، لها وجه غارق في الأصابع لا أسنان فيه، تضع طاقة على رأس أصلع. ليس في الصورة ما يرد إلى أنثى، وليس فيها ما يحيل على رجل. إنها نكتة، لأنها تواجه المألوف اليومي بهيئة غير مألوفة. يجمع محفوظ ملامح المرأة المنهدمة في أحجية هازلة، لا ترغب بالأسئلة وترغب عن الإجابات.

مثلما استعمل محفوظ تقنية المجاز المأساوي، وهو تصور فكري تجسد في شخصية أو أكثر، لجأ بدوره إلى تقنية «النكتة» المضمرة، التي ترد على عبث الأقدار بالسخرية من القدر العايب. ولذا، يخلق محفوظ الوقائع في لحظة، ويسخر مما خلق في لحظة تالية، محاكياً القدر في عبثه وعايباً به. تظهر، بهذا المعنى، وظيفة التخفي التي تحققها «النكتة»، التي تجعل الروائي يخلق الوقائع ويعلق عليها موزعاً ما جاء به على الجد والهزل، وعلى ما حصل وكان ممكن الحصول بشكل آخر. يخلق الروائي الوقائع ويظل واقفاً في مكان ما، محتفظاً لنفسه بحق التعليق على ما خلق، لا بمعنى الخطاب الفكري المباشر، وهو ما لا يليق بمكر محفوظ، بل بواسطة حدث لاحق، ما هو بالحدث الفعلي، لأنه نكتة، تنزع عن الحدث الأول رصانته، وتتركه متداعياً لا هيبه له ولا وقار. فما بدا جليلاً ينتظره عبث قادم، وما أشار إلى اتجاه لوت «النكتة» عنقه وألقت به إلى اتجاه مغاير. إنها لعبة الوجه والقناع المتوالدة، إذ القناع سطح الحياة المعلن، وإذ الوجه سطح آخر توارى. فلا حقيقة والمعلن ليس كما بدا، وما ظهر واضحاً لعب به الروائي وبدد الوضوح. وفي جدل الوجه والقناع يظل محفوظ مقيماً فيما كتب وشديد الحضور، يُظهر ويحجب، طارداً وجهاً بقناع ومثبتاً القناع وجهاً آخر، كما لو كان يضيق بالعفوي والتلقائي والبسيط، وينبذ ما لا يروّضه الحسبان الشكوك.



يضع محفوظ في وقائعه اتصالاً أفقه الانفصال: يتزوج «أحمد عبد الجواد» امرأة جميلة وينفصل عن الزوجة التي عشقها وتمردت على طاعته، وينفصل ابنه «ياسين»، الذي انفصل عن أمه المطلقة، عن زوجته الأولى وعن زوجة لاحقة، وينفصل ابن «ياسين» عن أبيه ويذهب مع أمه المطلقة، وتتفصل «مريم» عن حبيبها الأول وعن زوجها اللاحق وعن المكان الذي عاشت فيه طويلاً، وينفصل «كمال» عن صديق الطفولة «فؤاد» وأصدقاء آخرين، وتتفصل الأم عن أولادها والأب عن متجره القديم. كل اتصال أفقه الانفصال، والموحد مصيره التفكك، والسوي نهايته التداعي، في سيرورة مغلقة الزمن دائرية، حدّاها موت نهائي وميلاد جديد له موته الجديد أيضاً .

بعد أن يملي محفوظ انفصلاً متواتراً، يشيع الأسف والأسى، يعود إلى «نكته»، التي تنثر اللامتوقع في كل مكان، خالطة المعلن بالمحتجب والظاهر بالمتواري. والنكته تعليق متأخر على حدث سبق وسخرية مما كان ومما سيكون. تظهر النكته مضمرة في الأحداث التالية: شيخ معمر دفن زوجه وأولاده ومعارفه وفقد الذاكرة وبقي متجولاً بين الحوار والبيوت، كهل رصين يعشق غانية شابة ويرفض الزواج منها فيتزوجها ابنه المستهتر، عاشق ولهان يمشي في جنازة المرأة التي عشقها دون أن يدري، فتاة أحبها شاب حارب الإنجليز وانتهت إلى «بار» يؤمه الجنود الإنجليز، ابن عوض في نجاحه الدراسي إخفاق والده الدراسي لكنه مصاب بالشذوذ، ثوري سابق ورجل بوليس لاحق يفتش بيت أخت زميله الثوري الذي استشهد... .. تتراءى النكته في مفارقة الوقائع، وفي النتائج التي تنفي المقدمات، وفي تواتر الأيام الذي يخلق الإنسان ملاكاً ومسحاً معاً. والنكته الولود هي: اللاجواب، وهرب من جواب مستحيل، تبنيه الأيام وتهدمه. فلا جواب إلا عما كان شفافاً وسويّ الوضوح، وهو ما لا يأتلف مع المصادفة، التي تضع في الظاهرة المفردة احتمالات متعددة .

تنقض «النكته» ما بدا أحادي السؤال الإجابة، وتفتح على متعدد ملتبس الوجوه. والمتعدد هو اللايقين، الذي صيره الشك نكته. وإذا كان محفوظ، في مستوى من روايته، قد أخذ بتقنية النكته، تعبيراً عن شك متقن القناع، فإنه صرح بالشك على لسان قرينه «كمال» أكثر من مرة، كأن يقول: «إن أقدم الآثار المتخلفة على وجه الأرض أو في باطنها معابد وحتى اليوم لا يخلو منها مكان فمتى يشبّ الإنسان عن طوقه ويعتمد على نفسه؟ وهذا الصوت الجهير الذي يترامى من أقصى الجامع يذكر الناس بالآخرة فمتى كان للزمن آخر؟ وما أجمل أن ترى إنساناً يغالب الأوهام ليغلبها ولكن متى ينتهي القتال ويعلن المقاتل أنه سعيد؟ وأن الدنيا لتبدو لعيني غريبة فهل تراها

خلقت أمس؟ قصر الشوق:424»، أو كأن يقول في «السكرية»: «بل قل بقاء عقيدة أكثر من ألف سنة آية لا على قوتها، ولكن على حطة بعض بني الإنسان، وذلك ضد معنى الحياة المتجددة، ما يصلح لي وأنا طفل يجب أن أغيره وأنا رجل.. ص: 135». يرفض القول الأول التصور المستقيم للزمن، الممتد بين بداية ونهاية، قابلاً، ضمناً، بزمن مغلق ومفتوح معاً، مغلق في علاقته بإنسان يعيش زمانه، ويمضي دون عودة، ومفتوح في لا نهائيته العصبية على المعرفة. ويحتقب القول الثاني تصوراً تطورياً للزمن يأمر الإنسان بالتخفف من المعتقدات النهائية، ويفرض عليه أفكاراً متحوّلة، مؤكداً أن مركز الإنسان يقوم خارجه، وأن «أصل» الإنسان لا استقرار فيه. كأن كل طور من أطوار الإنسان يَجِبُ ما قبله، ملقياً بالإنسان إلى فضاء مغاير، لا يستعير إجاباته من أطوار سابقة. فهناك، دائماً، جديد يلزمه مجهول، ومجهول يرمي على الإنسان أسئلة لم يعرفها، ويأخذ بيده إلى إجابات غير مألوفة.

### إشارة ثالثة : الشر والوجود :

يعطي «جيرت كيزر»، في كتابه «فينوس والموت»، مكاناً واسعاً لموضوع: «الصبية والموت»، الذي اخترق الثقافة الأوروبية، وانجذب إليه الروائيون والشعراء والرسامون وغيرهم. وللموضوع دلالة الصريحة، لأن «فينوس» رمز الخصب والحياة والديمومة، خلافاً لـ«الصبية»، الذي يحمل داخله حياته القادمة لا أكثر. ومع أن في «الصبية» التي تموت ما يجابها بـ«موتنا»، وما يعلن عن تهديد ينتظرنا لاهياً في مكان ما، فإن اقتران الموت بصبية تفتّح فيها الحياة مجلى مروّع لعنف الموت وهشاشة الوجود الإنساني.

عالج توماس مان، الذي تأثر به نجيب محفوظ، موضوع الموت والجمال في روايته القصيرة «الموت في البندقية»، وتوقف أمام «الصبية والموت» في قصته القصيرة «غلاديوس داي»، الشاب الأخيد بصورة فتاة طافحة بالأنوثة والفتنة، إلى أن وصل إلى «الرقص الجنائزي» في روايته الشهيرة «الجبل السحري»، المحتشدة بالموت ودلالات الأنوثة. تسأل الرواية: «ما هي الحياة؟»، ويتكئ الروائي على معطيات العلم، كي ينفذ إلى ما هو بيولوجي غامض في الإنسان، ويعرض عما عداه، كما لو كان الإنسان تجريداً بارداً لا وجه له، ابن هو في لحظة، وآب عابر في لحظة لاحقة. فالفرد العاشق، أو ذاك المعشوق إلى تخوم التلف، وجود عابر ينحل ويتلاشى في سيرورة التبدل والتطور، وغاية الطبيعة الصارمة الاحتفاظ بالجنس الإنساني، لا صقل الإنسان وتوجيهه بكمال مفترض. ولهذا لن تكون المرأة الفاتنة في «الجبل السحري» إلا قامة مؤسسية، ينتظرها التفكك والانحلال.

يحضر الموت كثيفاً في ثلاثية محفوظ، بيدد إنساناً عشق وعشقه غيره وأنجب وحاور أبناءه، وانتهى إلى التفكك والزوال. فلا حقيقة إلا توالد بيولوجي أشرفت عليه الطبيعة وموت يرد الأحياء إلى التراب ويستولد غيرهم، مما يجعل الموت وجهاً آخر للحياة، كما تصرّح الرواية في أكثر في مكان. والموت لا يحضر، بداهة، إلا ومعه المرأة الخصيية، التي ينتظرها رجل أو تنتظره، يتكاثر فيها وتتكاثر به، ويمضيان. فلكل أنثى ذكر، إلا من وقعت عليها لعنة غامضة، مثل «عائشة» التي لم «تعش» ابنتها طويلاً، ولكل ذكر أنثى، إلا من وقع في الشذوذ وخرج على أعراف الطبيعة، حال «ابن ياسين»، الوسيم الذي أراد أن يكون أنثى مستحيلة.

يصرّح تأكيد محفوظ على البيولوجي، وهو ما فعله توماس مان، برعب الوجود، الذي يختصر الإنسان إلى وظيفة طبيعية متواترة، لا موقع فيها للعواطف والرغبات. تنجز الطبيعة، حرّة، التوالد الإنساني، ويواجه الإنسان وحيداً الموت. «رقص جنائزي» ينظّمه الروائي في عمل فني يروّض معنى الوجود، و«فعل ظالم» يكشف في الإنسان عجزه ويثير فيه الغضب والتمرد. وإذا كان توماس مان قد طرق موضوع الجمال والموت منتسباً إلى نسق أوروبي جمالي - فلسفي، فإن محفوظ انجذب إلى إشكال آخر، قوامه رعب الإنسان الفاني ودلالات الإيمان والألوهية. ولعل رعب الإنسان المتمرد على الموت الظالم، هو الذي جعل «كمال» ينظر غاضباً إلى مملكة المجهول، ويسائل في الدين معناه، ويتطلع إلى إنسان متمرد دينه في ذاته، يرى الموت وجهاً للحياة والحياة وجهاً للموت. ففي مواجهة موت جوهره لا مبالاة كاسحة، يكون على الإنسان أن «يختار» موتاً آخر، أي أن يتمرد على «الموت والحياة»، كما يقول «كمال» وأن يرى إلى وجود تحرّر من العسف واللامبالاة. يقول البير كامو في كتابه «الإنسان المتمرد»: «حكم الموت المعلق فوق رقبة كل إنسان هو حكم ظالم»، وإذا كان الشر محايثاً للوجود، فإن على الإنسان أن يرفض وجوداً قائماً على الشر، و«أن يطالب بعالم آخر ينتصر فيه على الحياة والموت معاً». تحيل سطور كامو على إشكال الموت، الذي تأمله محفوظ طويلاً في ثلاثيته، وجعل من رفض الموت الظالم مبتدأ للتمرد وبحثاً عن عالم عادل.

رفض محفوظ، في الثلاثية، غموض الحياة، وواجه الغموض بالعلم «نظرية دارون»، ورفض في الموت ظلمه وطالب بالتمرد. كان، في الحالين، يرفض «الشر في الوجود»، الذي يفصح عنه موت مرعب يطال «الأبرياء» بلا سبب، وينكّل بـ«الجميل» قبل أن يلتحق بالتراب. يعود - هنا - واضحاً موضوع «الصبيّة والموت»، الذي التبس

بالجميلة الشقراء «عائشة»، التي لم تعيش. فقد صرح موت «عائشة» المجازي بلا مبالاة الموت واغتراب الإنسان وب«شرّ وجودي» غامض مرتج الأبواب، يصير الإنسان سجيناً مقيّداً، «تسقط رأسه باسم عدالة» عصيّة على الإدراك. شيء قريب من هواجس «إيفان» في رواية ديستوفسكي الشهيرة: «الجريمة والعقاب».

من أين يأتي الشر، ما الذي يبرّر عذاب إنسان بريء لم يقترف خطأ ولم يرتكب معصية، ما الذي يرمي بالعذاب والمعاناة على إنسان دون آخر؟ تأمل محفوظ هذه الأسئلة، وبحث عن إجاباتها في مراجع فكرية متعددة، دون أن ينقاد إلى أحد. لم يقبل محفوظ بالإجابات السهلة، التي ترى في النعمة هبة إلهية وفي العذاب هبة إلهية أخرى. ولم يرتض بغبطة تأويل الإحساس المرتاح، الذي يشرح كل شيء ولا يشعر بالكذب. بل أثر اللواذ بذات قلقة، تواجه العالم وحيدة، وترى في تجربتها في هذا العالم مرجعاً وحيداً. فالعالم هو ما رآه الإنسان، والإنسان هو إرادته المتعاملة مع عالم مليء بالشقاء، الأمر الذي يساوي بين العالم والإرادة، ويضع في الإرادة عذاباً لا هرب منه.

أراد «كمال» أن يكون ما أراد، وصاغ إرادة تقرّبه مما يعرف - كأن يكتب ويؤمن بالعلم، وتبعده عما لا يعرف - كأن يرغب ولا يرغب، وأن يتأسى طويلاً على أخته، التي سقط عليها عذاب لا سبب له. لا تحمل الإرادة صاحبها طويلاً، فقد لا يريد الإنسان أمراً لا يريده، وقد يريد أمراً يهرب منه. يقع الإنسان، الذي لا حرّاً بإرادته، في العذاب، حر هو وليس حرّاً في آن، أي أنه إنسان منقسم، كأن عليه، كي يحقق إرادته، أن يصبح آخر لا حرية له، يقبل بالضرورة قبل أن يقبل بغيرها. يبدأ الإنسان المتمرد من إرادة تصوغها ضرورات متعددة الاتجاهات، تنتهي بالإنسان ممزقاً، يتوهم حرية لن يعثر عليها ودقناً لا سبيل إليه. لا شيء خارج الإرادة المتمردة، عليها أن تتكئ على ذاتها وأن تقتات بها، ولا شيء أمام المتمرد الذي تحاصره الرغبات ويقمعها، الذي لا يتبقى له إلا السأم وتأمل «المآذن القديمة».

شر الوجود شر لا يحاصر، يحاصر المتمرد الذي توهم أنه نجا، ويرسل به إلى قلق لا ينتهي. بعد مآل «عائشة» تكاثرت الأسئلة، وبعد تدوير الأسئلة تكاثر الأسى. نزال بين ذات متمردة محاصرة وشر وجودي لا يقبل بالحصار. لا يتبقى إلا الليل، الذي يكسو المخلوقات جميعاً، به تبدأ الرواية وتنتهي، ولا يتبقى إلا الموت، الذي حسم، بين البداية والنهاية، أرواحاً كثيرة. انطلق محفوظ من موضوع تاريخي جليل، ثورة 1919، وذهب إلى موضوع لا تاريخ له، هو: الشر في الوجود، مستأنساً بتوماس مان و«رقصه

الجنائزي»، وبالفيلسوف المتشائم شوبنهاور وبفتنة العلم، التي تفسر أشياء كثيرة ولا تعالج الوجد الإنساني .

بعد شر الوجود عاد محفوظ، لاحقاً، إلى شر السلطة، وتأمل الشرين معاً في «أولاد حارتنا»، وأخبر أن الشر يسبق ميلاد الإنسان، ويستمر بعد موته .

### إشارة رابعة : الزمن والوجود :

المفارقات من علامات النجاسة، ونجيب محفوظ لا تتقصه المفارقات: استتجد في فترة حالكة من تاريخ مصر بالماضي الفرعوني المضيء، وذهب إليه والتقى بسلطة قاتلة، وبحث عن الشر الأصلي وعثر على الشر في أصل الوجود، وساءل التاريخ في ثورة 1919 وقابل زمناً مخاتلاً متعدد الألوان والاتجاهات. ابتداءً في «الثلاثية» من تاريخ عاصف، يستدعي البشر ويصرفهم، وانتهى إلى أسف باسم، يرى معنى التاريخ في معنى الإنسان، ويرى معنى الأخير في اضمحلال لا يهزمه أحد .

اخترق محفوظ طبقات الزمن متوقفاً أمام الوجود والعدم، إذ كل موجود يحسمه الموت ويرسله إلى وجود آخر، مأخوذاً بالاتصال والانفصال، فما يبدو متصلاً حيناً يعتريه الانفصال بعد زمن. «لا دائم إلا الحركة»، يقول محفوظ في «الجرافيش»، مصرحاً بسطوة الزمن، التي تحدّد الخلق وإعادة الخلق وما بينهما . فكل وجود يقتضي الزمان وكل عدم يقتضيه أيضاً. ذلك أن العدم صادر عن تحقق إمكانيات دون أخرى، وهو الوجود العياني، وبغير هذا العدم لا ينكشف الوجود العياني ولا يظهر. كأن يكشف غياب «أحمد عبد الجواد» عن حضوره، وأن تشي هداة البيت المحزون بصوت الراحل الصاحب. يسمح العدم بالانتقال من الإمكان إلى الواقع، إذ العائلة المحدودة الأفراد تتكاثر عدداً، بقدر ما يسمح بالانتقال من الواقع إلى الإمكان، كأن تفضى العائلة أو بعضاً منها. يقول عبد الرحمن البدوي في «الزمان الوجودي»، الذي تتصادى أفكاره في «الثلاثية»، وهو يتحدث عن العدم: «العدم شرط للوجود العيني، نظراً إلى أن هذا الانتقال لا يتم إلا بتحديد الإمكان وتعيينه، وتحديد معناه حده، وحده معناه نفيه، ونفيه لا يتم إلا بفكرة العدم.. ص: 173». يخترق الزمن الوجود والعدم، لا يكونان إلا به، لأنه ما يحددهما ويقرر تحققهما. وهذا ما يعين الزمن خالقاً وأصلاً لشرط الخلق، أو «فاعلاً في إحداث فعل الخلق وشرطاً لتحقيقه»، كما يقول بدوي، وهو هكذا من حيث كونه أصل العدم، أي أصل التناهي .

من ما قبل - الثورة إلى ما بعد - الثورة، ومن وجود قلق إلى وجود صامت بارد لا

قلق فيه ومن بيت قديم أظلل العشق يوماً إلى بناية جديدة نافرة الألوان. يقابل عدم الثورة وجودها اللاحق وتقابل ابتسامه «عائشة» اليانعة فمها المترمد القادم، وتوقظ البناية الجديدة أطياف أبوين حسمهما الموت. كأن وجود طرف هو عدم الآخر، وكأن تعايش الوجود والعدم مأساة باهظة، تدفع «كمال» إلى قراءة فلسفة شوينهاور. وبما أن العدم خلق في شكل جديد، طالما أن الحركة هي الدائم الوحيد، فإن العدم والوجود تعبيران نوعيان عن التبدل، يستظهران تارة في جلائهما الكامل، ويستبينان مبتورين تارة لاحقة، كما لو كان العدم وجوداً آخر، ظهر وانطوى، أو لم يأت بعد. يمر الزمن على «أحمد عبد الجواد» يحرف صحته، ثم يزيد انحرافاً إلى تخوم الشلل والموت المتريص. يفنى الرجل، وتبقى «الحركة» التي قادته من العدم إلى العدم، أي من خلق إلى آخر، فالتأهي خالق، والزمن بصفته تناهياً خلاق أيضاً. فالعدم المحض لا وجود له، وإن كان في العدم المبتور شقاء وإشقاء، ففي أطياف الراحلين ما يذكر الأحياء برحيل قريب، هو عدم بالنسبة إليهم وهو خلق بالنسبة للزمان الخلاق.

إن كان في الوجود والعدم ما يحيل، لزوماً، على التبدل، فإن في العلاقتين معاً ما يستدعي: الاتصال والانفصال. ينفصل الإنسان عن الزمن الذي حوَّله وعن المكان الذي عاش فيه، وعن لوعة منطفئة تُسلمه إلى لوعة أخرى. فالوجود، كما عالم البشر، مكون من ذرات منفصلة عن بعضها تمام الانفصال، استقلت كل ذرة عن الأخرى، وارتجت دونها باباً ثقيلاً، لا يفتح على غيره إلا بطفرة ضرورية، الأمر الذي يدرج الانفصال في طبيعة الوجود إلى أقصى درجة ممكنة. والزمان يرتج الأبواب وهو يخلق الذرات المنفصلة، وهو الذي يفتح الأبواب لحظة الاتصال بيد أن في الارتاج، كما في إلغاءه، ما يكدر الروح، فالانفصال شرط الذاتية الحرّة، مثلما أن «الآخرين هم الجحيم»، لأن في الاتصال ما يعوق الحرية ويضيّقها. وإذا كان في الهوات القائمة بين الذرات المنفصلة عدم، فإن الوجود إلغاء الهوات والاتصال بالآخرين. كأن في العدم حرية وفي الوجود عبودية، تضيق وتتسع وفقاً لمقادير الاتصال. لهذا يغوص «كمال» في ذاته إلى حدود العدم ويكتفي بزمن منفصل، قوامه الحرية الفردية، ويشقى ويطارده الإشقاء في زمن الوصل أو الاتصال، وهو زمن طارد للحرية ونقيض لها. يحكم الزمن الاتصال والانفصال، على المستوى الظاهري، إذ كلُّ موحد يتناثر، ويضع في الإنسان تجربة وجودية خاصة به، فأقل الناس حرية أكثرهم ارتباطاً بالغير وبالأشياء، وأكثرهم حرية أقلهم ارتباطاً بالغير. ويبلغ نقصان الحرية ذروته أن الذوبان في الغير ذوباناً كاملاً، وهو حال العاشقين الذين أتلفهم الهوى. و«كمال»، الذي عشق «عايدة» إلى حدود التلف، آية

على الفرد الحر الذي مُحقت حرّيته، ذلك أن غيره سكن فيه، وأن ذاتيته المنفصلة دمّرها الاتصال .

كل وجود يقتضي الزمان ويتكيّف بأن من آناته: الحاضر هو الواقعي المتبدّل، والماضي هو ما تحقّق وانصرف، والمستقبل هو الممكن الذي لم يتحقّق بعد . هناك «الابن» الذي يتهيأ لأن يكون «أباً»، و«الأب» الذي أنجز «أبوتّه» وينتظر الانفصال، و«الحفيد» الذي سيصبح «أباً»، إن أتاح له الزمان ذلك. يتراءى الزمن، من جديد، خالقاً وأزلياً في خلقه، يرسم وجوه البشر ويمحوها، ساخراً من الوجوه كلها ومحتفظاً بالحركة الدائمة، فهو الحركة الدائبة بعينها. يرى محفوظ إلى وحدة الخلق والزمن بمنظور فلسفي، مبرراً من الميتافيزيقا، إذ الزمن أزلي، كما الحركة، والخلق أزلي بدوره، ولا انتقال من العدم الخالص إلى الوجود، لأن العدم المطلق لا وجود له .

على الرغم من زمن شاعت فيه فلسفة تقول بحتمية التقدم، فقد آثر محفوظ تأمل الزمن في الكيان الإنساني، مكتفياً بـ«أمل غامض»، لا علاقة له بفلسفات التاريخ المتفائلة. فالفلسفات هذه رأت في التاريخ تاريخاً للخلاص الإنساني، تاريخاً عاقلاً، أو هكذا يبدو، يحقق، بشكل متصاعد، مملكة العدالة والحرية، ويأخذ باتجاه مستقيم يفضي إلى مدينة فاضلة. قرأ محفوظ في «ثلاثيته» تاريخاً طليقاً، لا اتجاه ولا غاية، يتقدم حيث يشاء، تاركاً للمدن الغائبة زمناً لا يراه أحد. اكتفى الروائي النجيب بـ«الحركة الأزلية» التي تعدّ، ربما، باستمرارية الجنس البشري، دون أن تحمل بشارة أو تبشّر بمدن بديلة. كأن التاريخ، أو بشكل أدق، كأن الزمن دائري، يدور حول ذاته، أو يلتف حول نفسه، بلا عقل ولا نصيحة، وذلك في حركة عصية على الإدارة والتنظيم، فلا بداية ولا وسط ولا نهاية. حركة دائرية تحوّل الأشياء وتحافظ عليها، تبدّل ظواهرها وتستبقي جواهرها. عماء قديم ونور قديم، فلا العماء يستعيد بصره ولا النور يوقظ عالماً بلا عماء. لهذا كله يتقدم التاريخ حيث يشاء، لا يأتمر بعقل ولا يعبا برغبة، وقد يبدو، أحياناً أنه تغير وأنه يقبل بمصاحبة «الرغبات الثائرة»، لكن سخرّيته تنفجر لاحقاً، صاحبة فظة جارحة، مخبرة عن الفرق الباهظ بين أوهام الأفراد وحكمة التاريخ الطائشة .

### إشارة خامسة : المتعدد واللايقين :

لم تعرف الرواية العربية شخصية أكثر شهرة من «أحمد عبد الجواد»، التاجر القاهري المتأنق، الذي تطريه غانية مهتكة، ويأنس إلى أذان الفجر ويؤدّي الصلاة في ميقاتها. شخصية غريبة توقظ الفتنة والنفور، تفتح واضحة، وتنغلق محوطة بالالتباس

والغموض. وواقع الأمر، أن السيد الغريب يحقق في «ثلاثية» محفوظ وظيفتين متجاورتين: فهو شخصية محددة الملامح والأقدار، تكاثر في غيره وتكاثر غيره به، وهو موقع فائن وضع فيه محفوظ تصوّره للعالم.

يتعيّن «أحمد عبد الجواد»، في وظيفته الأولى، إنساناً مفرداً، عالي الصوت واثق الخطا، انبثق من غموض يثير الفضول، كما لو كان قد انبجس من ذاته، بلا أم ولا أب ولا أخوة، ورث تجارة أبيه، ومنعه الزمن الماكر عن توريثها إلى غيره. ولد في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وعاش وقضى في القاهرة القديمة. تزوّج وتكاثر وشهد ثورة 1919 الشهيرة، وفقد فيها ولداً، اعتراه ذبول لا هرب منه، تداعى شيئاً فشيئاً ورحل مع بدايات الحرب العالمية الثانية، كأنه كان ولم يكن في آن. غير أن ما يبدو عادياً، على مستوى مصير الرجل ومآله، يتكشّف غير عادي آن الاقتراب من تناقضاته اللامألوفة، ومن وجوهه المتقابلة المتناكرة، التي ينقض فيها كل وجه وجهاً آخر، إلى أن يقترب الرجل من الفراغ، أو ما يشبه الفراغ. كأن محفوظ يراكم إيجاباً، تراكم فوقه سلب يلغيه، أو كأنه يدمج الطرفين معاً منتهاياً إلى أحجية. ففي التاجر الباذخ الجمال مقابلات مقلقة: يقابل المؤمنُ المتهتك، ويواجه الغليظُ المتهجمُ العطوفَ الضاحك، ويواجه الحازمُ الشديدُ الضعيفَ اللين، ويتعايش الوطنيُّ الصادقُ مع محافظ مغلّق، ويساكن التداعي قامّةً قوية أدمنت العطر واستشارة المرأة.

يبدو التاجر القاهري مفرداً بصيغة الجمع، أو عالماً مفرداً تحتشد فيه أكوان متعددة تحتقب الصحة والمرض، الضعف والقوة، التكاثر والفناء، مملكة الحواس وملكوت الروح ورطوبة الليل وشمس النهار الحارقة. يهيمن المفرد المتعدد على عائلة من خمسة أبناء، ومن أم خاضعة إلى حدود الإمحاء. ومع أن في المتعدّد المسيطر ما يحجب الوجوه الأخرى، فإن الاقتراب من الأحاد الخاضعة، يكشف في العائلة المفردة عن أكوان متعددة، كما لو كان في لا تجانس العائلة ما يترجم لا تجانس المهيمن عليها. ففي العائلة جميعاً ما يعيد إنتاج تناقضات الأب المسيطر، وفي كل منها على حدة ما يعيد إنتاج تناقضات الآخرين. يخترق التعدّد العلاقات جميعاً، فالأب المفرد أكوان متباينة، والعائلة الموحّدة كون في أكوان مختلفة. هناك ابنٌ منجذب إلى خارجه ومسكون بالقضية الوطنية، مؤمن شديد الإيمان بالسياسة والسّاسة، وآخر صغير مغلّق على ذاته وأقرب إلى الصمت، يثق بالسياسة قليلاً ولا يؤمن بالسّاسة، يشبه والده ولا يشبهه، ولا يشبه الأخ الأكبر في شيء. والأخير عابث ثرثار، يفني في حاجاته الحسية، ورث عن الأب هيبة المظهر وغايره في تهوّر لا اقتصاد فيه، يسخر من القضية الوطنية ويعيش حياة اقرب إلى الارتجال. وبين الأختين تناقض باهظ، في الشكل والهيئة



والطباع والمصائر، إحداهما مصرية شديدة المصرية، وثانيهما غريبة عن الملامح المصرية غريبة واضحة .

يشير المفرد في أكوانه المتعددة سؤال التناقض، الذي يزود الشخصيات بحركة ميسورة، تنقلها من حال إلى حال، ذلك أن التجانس، ولا نقائص فيه، يفتح على الموت ولا يثير الأسئلة. ولن يكون «أحمد عبد الجواد»، إذ خسر الجانب العايب والمعابث فيه، إلا شخصية شفاقة أقل حركة، لا تورق القارئ ولا تثير الفضول. وقد يُقال: إن في تناقض الشخصيات ما يعبر عن سلطة الحياة، التي تُتكرر المتجانس وتتفر من المتناظر العقيم. والقول صحيح، دون أن يفصح تماماً عن ماهية «أحمد عبد الجواد»، في عينيه الزرقاوين وأنفه الكبير وعطفه الشديد وعقابه الصارم الذي لا رجعة عنه. تتراءى، في هذا التعقيد، وظيفة «أحمد عبد الجواد» الثانية في رواية محفوظ، وظيفة غريبة بعيدة عن المؤلف: تعبر شخصية التاجر القاهري، على مستوى تصوّر العالم الروائي، عن اللايقين، ذلك أن المتعدد، فلسفياً، هو اللايقين، بقدر ما يكون الأحدي المتجانس تعبيراً عن الأمان والطمأنينة واليقين.

المتعدد هو اللايقين. فلو كان محفوظ مطمئناً إلى تصوّره، لأعطى شخصية واضحة شفاقة لا تحتمل التأويل ولا تثير الفضول، توحى بالمتوقع، ولا تلتفت إلى اللامتوقع والمحتمل. يرى محفوظ إلى ما يُعرف وإلى ما لا تمكن معرفته وثالث ينوس بين الوضوح والخفاء ورابع تجلّت معرفته زائفة وآخر لم يلتق الإنسان به بعد ولم يطرح عليه أسئلته .. .. إنه الإنسان المتناهي في وجود لا متناهي الأسئلة، يبعث في الإنسان الحيرة ويبرهن للإنسان عن عجزه. وهذا اللايقين هو الذي دفع الروائي إلى أن يضع على لسان «كمال»، القريب من روحه، تساؤلات قلقة عن الوعي الإيماني المطمئن والمعتقدات المستقرّة وعن «المآذن» القديمة، التي ينتظر منها المؤمن الإجابة والراحة. وواقع الأمر، أن الروائي يمزج بين صعوبة الحقيقة وانغلاق الذات على نفسها والممكن الذي يسكن المستقبل. فالوجود الذاتي وجود مستقل بذاته، بينه وبين الغير هوة متجدّدة، لا سبيل إلى التفاهم بين ذات وأخرى، فلكل منهما عالم خاص به، أو كما قال كيركجارد: «كل فرد هو بذاته عالم، له قدس أقداسه الذي لا يمكن أن تنفذ إليه يد أجنبية». ولعل هذه العزلة هي التي تعيّن المعرفة المرتقبة صراعاً مع آخرين، هم ذوات مغلقة استقلت بذاتها، وصراعاً مع وجود منسوج من الأضداد، كل ما فيه يتصف بالتعدد والتناقض. فلكل معلول أكثر من علة ولكل نتيجة أكثر من سبب، والإنسان يلتقط سبباً ويغفل عن آخر. وما مآل «عائشة»، الذي لا يُسوِّغ ولا يبرّر، إلا صورة عن عجز

الإنسان أمام الوجود، وعن عجزه الممض في تفسير الوجود والنفاذ إلى جوهره. ليس في الوجود الحقيقي ما يبعث على الأمان، وليس الأمان الحقيقي من صفات الوجود. وعلى الإنسان أن يعيش وجوده قلقاً، وأن يدرك أن القلق ماهية الإنسان الحقيقي. والقلق، بهذا المعنى، هو الحرية، والحرية هي اللايقين، واللايقين معرفة متعددة العناصر مؤجلة، معرفة ممكنة، تتوزع على حاضر يُقلقه المستقبل وعلى مستقبلٍ طي الغياب.

اللايقين هو الحرية، والحرية المؤسسة على اللايقين إشعار بتطور الإنسان وارتقائه. ولهذا يزداد القلق المرهق كلما ارتقى الإنسان في سلم الوجود، ذلك «أن تحقيق الإمكانيات ضئيل لدى المتحضر»، على خلاف نقيضه الذي لا يشعر بالحرمان. يقول عبد الرحمن بدوي، وهو من جيل محفوظ، في كتابه «الزمان الوجودي»: «فمن الملاحظ أن الشعوب البدائية قليلة الشعور جداً بالألم، وهذا ما نسميه نحن سرورهم أو خلوهم من البلبال إذ نراهم محتفظين دائماً تقريباً بنوع من المرح الهادئ، حتى أن موقفهم من الموت والأحداث الخطيرة التي تهددهم موقف مليء بالابتسام وعدم الاكتراث. ص: 159». والسؤال المطروح، الذي يتقاسمه محفوظ مع البدوي بشكل أو بآخر، يمس الفردية الحرة المستقلة، التي تتطوي على خطاب حديث، يرى المتعدد في حقل المعرفة، وفي حقول عديدة خارج المعرفة.

ربما يكون محفوظ قد وقع على جدل المتعدد واللايقين وهو يقرأ فلسفات حديثة، فيها مكان لشوبنهاور وكيركجارد وبييرغسون وسبينوزا.. غير أن القارئ المجتهد يستطيع الدخول إلى «عالم المفرد المكوّن من أكوان متعددة» من باب آخر، هو باب التصوّف الإسلامي. فمحفوظ الذي كان طالباً لامعاً في كلية الفلسفة، كما يشهد أساتذته، هجس مرةً بدراسة التصوّف والتخصّص فيه. وربما تكون شخصية «أحمد عبد الجواد»، في طبقاتها المتعددة أثر لوصال مضيء، يرى فيه الإنسان إلهاً متعدد الأسماء، وتخفق في روحه أسماء إلهية متعددة، كما لو كانت تعددية الإنسان الحقيقي أثراً لتعددية الإله الذي يرنو إليه. وصال منير بين إنسان ثري الصفات وإله كريم لا متاهي الأسماء. ليس صدفة، في هذا المجال، أن يحيل اسم التاجر القاهري على: الحمد والعبودية والوجود، أي على صفات تقول بوصال سعيد بين الإله والإنسان الحقيقي. يتجلّى الخالق في خلقه ويجلو المخلوق معنى الخالق ويتجلّى به، في حركة مفتوحة تقرب بين الطرفين تقريباً لا وصول إله نهايته. فالخلق حركة مستمرة يتجلّى الكائن فيها، كل لحظة، في لبوس جديد. والكائن الخالق، في ديمومته التي لا تحدّ،

يتجلى كل لحظة في مخلوقات لا عدد لها، كلما خبا في مخلوق انبثق في مخلوق آخر. وما الكائن المخلوق، الذي لا يوحد إلا بالكائن الخالق الذي يتجلى فيه وبه، إلا فيض من التجليات المتنوعة المتعاقبة المتلاشية المتجددة. يقول «هنري كوربان» في كتابه «الخيال الخلاق في صوفية ابن عربي»: «نحن نعتقد أن الوجود، وجودنا على سبيل المثال، مستمر في الماضي والمستقبل، ومع ذلك فإن العالم يأخذ في كل لحظة «خلقاً جديداً»، يلقي حجاباً على وعينا، لأننا لا نبصر هذا التجدد الذي لا نهاية له. ص: 155». قد يكون محفوظ، اتكأ على أفكار صوفية، أو على غيرها، دون أن يمنع ذلك عن «أحمد عبد الجواد» صفات ثلاث هي: الحركة والتعدد والتجدد، التي تحيل على اللايقين، وهي تنشد يقيناً حقيقياً، يأتي ولا يأتي معاً.

يظل محفوظ، وهو يرنو إلى يقين بعيد المنال، باحثاً عن الحقيقة، مميّزاً بين الحقيقية - الكارثة والحقيقة - المشروع. والحقيقة - الكارثة هي التي تأتي جاهزة مغلقة مكتملة، تحجر على المعرفة وتفتال الباحثين عنها، على خلاف الحقيقة - المشروع، التي تثق بإنسان يبحث واثقاً عن معرفة قائمة في المستقبل.

**مراجع الدراسة :**

- 1- نجيب محفوظ: الثلاثية (بين القصرين، قصر الشوق، السكرية) مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الثانية عشرة، 1983، 1984 .
- 2- نجيب سرور: رحلة.. في ثلاثية نجيب محفوظ، دار الفكر الجديد، بيروت، 1989 .
- 3- Philosophy and tragedy, edited by: M. de Beistegui and S. sparks, Routledge, London, 2000.
- 4- عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992 .
- 5- جيمس ب. كارس: الموت والوجود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997 .
- 6- برتران سان - سرسان: العقل في القرن العشرين، وزارة الثقافة، دمشق، 2000 .
- 7- E. Behler: ironie et modernité, puf, paris, 1996.
- 8- U. C. Knoopflamacher: Laughter and despair university of california press, 1971.
- 9- A. Cugno: l'existence du mal, le seuil, paris, 2002.
- 10- G. Agamben: infancy and history, verso, London, 1993.
- 11- G. kaiser: vénus et la mort, éditions de la maison des sciences de l'homme, paris, 1999.
- 12- عبد الرحمن البدوي: الزمان الوجودي، الطبعة الثانية، 1955، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة .
- 13- H. Corbin: l'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn arabi, aubier, paris, 1993.
- 14- ألبير كامو: الإنسان المتمرد، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، ترجمة عبد المنعم الحفني، بلا تاريخ .
- 14- Jamal Chehayd: La conscience historique dans les rougon – macquart d'emile zola et dans les romans de Najib Mahfuz editions universtaires Damas, 1983.



## الرواية وتأويل التاريخ

### حين يصدر نجيب محفوظ رواية بأخرى

«لا بد من تفسير التاريخ الكوني ورفضه»

-قول قديم-

بعد أفول النظام الملكي ووصول نظام مغاير، انتظره نجيب محفوظ طويلاً، ابتعد الروائي عن الشكل الروائي القديم وقضاياها، وكتب رواية جديدة: «أولاد حارتنا» - 1959 - عالج فيها قضية غامضة، إن لم تكن لغزاً كان فيها بعض وجوهه، هي: قضية العدالة، التي تفصح عن طبيعة السلطة، وتشهد على أن السلطات المتغيرة متماثلة. أصدر محفوظ بعد حوالي عقدين من الزمن تقريباً، وفي عام 1977 رواية قريبة من الأولى: «ملحمة الجرافيش». أدارت الروايتان حديثهما في موضوع مشترك يوحد بين الظلم والسلطة، دون أن تصلا إلى نتائج مشتركة. ابتعدت الثانية عن التشاؤم المغلق الذي انتهت إليه الأولى، واطمأنت إلى «الحركة»، قوام الوجود، التي تبني صروح الظلم وتهدمها.

تأمل محفوظ السلطة طويلاً، ورأى فيها مبدءاً للشرّ وتوابعاً له. وضع الروائي سؤاله في صيغة الماضي، ملتصقاً بالأمان والوضوح، ومتطلعاً إلى «نموذج سلطوي» يليق بجميع العصور. وفي ابتعاده عن الحاضر المعيش وبقائه فيه، أخبر محفوظ، أن الماضي بعد من أبعاد الوعي البشري، وأن الماضي هو ما اصطفاه الوعي منه، وأنه المحكمة النزيهة العاجزة، التي تدين الحاضر ولا تفعل شيئاً. بقي محفوظ في زمانه، مطمئناً إلى الكتابة، ومروعاً من خبرة جماعية تستمر في الحاضر، ولا يكثر بها أحد.

نظر محفوظ إلى وجوه الشرّ المتعددة، وأفرعه شرّ السلطة الذي لا ينتهي. ففي زمن مضى رأى الشرّ في الموت والطمع والزمن، إلى أن جاء زمن لاحق أعاد طرح

السؤال، ووضع في الإجابة شراً ثانوياً وشراً يسيراً على غيره. ظهر الشرّ الأول في الفعل الإنساني، الذي يبني مسرات إنسان على آلام آخر، وتجلّى الشرّ المسيطر في «الفتوة» الخالد، الذي يفعل ما فعله أسلافه، رغم تغير الألقاب وتبدّل الأزمنة. عالج محفوظ قضية الشرّ في روايتين، تتشابهان ولا تتشابهان، ذلك أن الثانية تستأنف أسئلة الأولى، وتصحح منظورها في آن.

### 1- «أولاد حارتنا»: زمن السلب المطلق:

تأمل محفوظ في «ثلاثيته» الزمن الذي بيدد الإنسان، والإنسان المتضائل المنفتح على العدم. فالزمن اختبار غريب، يخطئ الإنسان فيه ما أراد، ويقع على ما لا يرغب به. فلا حقيقة إلا أسى الإنسان الذي يخطئ الحقيقة، ولا يقين إلا ضياع الإنسان الباحث عن اليقين. لم يهجر محفوظ في روايته اللاحقة «أولاد حارتنا»، وجاءت بعد سبع سنوات، أسئلة الإنسان المغترب، أعاد تأمل لغز الزمن، المستقر في غرفة محكمة الرتاج، وهو يتأمل لغزاً آخر يضارعه تعقيداً هو: لغز العدالة. تلحق العدالة بالزمن الملعّن، ويلتحق العدل المنشود بالحقيقة الضائعة. فالزمن لغز ظالم والظلم المنتصر على العدالة لغز أشد ظلاماً.

اقترح الظلم المتأبد على الروائي شكلاً رمزياً، يقيس المسافة المتجددة بين الواقع المعيش والمثل الفاضلة، ويرى إلى انحطام المثل في فراغ التاريخ. كأن في جوهر الإنسان ظلاماً لا يرحل، يعدّ التاريخ بإصلاحه ولا يصلح منه شيئاً، مساوياً بين إنسان الزمن السحيق وإنسان الأزمنة اللاحقة. أملى الزمن الإنساني الفارغ على الروائي شكلاً روائياً متحرراً من الزمن. فالزمن في «أولاد حارتنا» متسيب بليد، يضارع فيه الماضي الشرير حاضراً أشد شراً، وملامح البشر غائمة متماثلة تشهد على بوار الزمن الإنساني وفساده. والشكل الروائي طليق، يرد إلى زمن الرواية التاريخي وإلى الأزمنة جميعاً، معلناً أن بوار الأزمنة يحرّر الرواية من زمنها المفترض، ويردها أماماً ووراء، طالما أن الظلم يوحد الأزمنة ويجثم فوقها. فلا ما يبشر بعدالة قادمة تسدّ خطوات الروائي، ولا ما يقول بعدالة منقضية تضيء دروب الروح. يجول الروائي، وهو ينقب عن العدل المفقود، في فضاء سديمي لا بدء له ولا نهاية. وبسبب زمن مفتوح في امتداده ومنغلق على شره، بنى الروائي روايته من مواد الأسطورة والحكاية والملحمة، مؤكداً تماثل الأزمنة، ومحتجاً على زمن «حديث»، يساوي بين زمن الرواية وزمن التقدم، وبين أسطورة التقدم وأسطورة الفضيلة.

احتج محفوظ على زمنه المعيش بشكل روائي جديد، يرى تماثل الشرّ في أزمنة

شاسعة متماثلة، ويعين التماثل الذي لا زمن له مبتدأ للقول الروائي ونهاية له. ركن الروائي إلى فكرة التماثل ومحا الأزمنة، فالتاريخ فراغ كابوسي سديمي، وألغى ملامح الشخصيات الروائية، فمن يجيء لا يختلف عن جاء، وترك اللغة باردة متثأبة، تردّد حكاية قديمة عمياء الشر مبصرها الوحيد. يُخبر التماثل، الذي لا شفاء منه، عن انحطاط قرين. يتكشّف الانحطاط في زمن راكد لا جديد فيه، وفي شخصيات تستأنف وعداً قديماً، وتأتي بوعيد أكثر قدماً، وفي رسالات فاضلة تعيش أزمنة قصيرة وتنقضي. أدار محفوظ حديثه في فضاء «التفسّخ الكوني»، إذ الواقع المقوّض يقوّض ما لا يأتلف معه، وإذ الكتاب الذي ينكر التقوّض يحصد الهزيمة. كأن محفوظ، وهو يحتج على زمن لا جمال فيه، استولد معايير «جمالية» جديدة ووضعها في شكل روائي جديد، لم يأخذ به سابقاً، ولم تعرفه الرواية العربية على أية حال. بهذا المعنى تتضح جملة الروائي الومضية: «تركت الواقع في «أولاد حارتنا» ينقد الكتب». فقد اعتاد القراء، الذين صاغ لهم الروائي رموزاً لصيقة بثقافتهم، على فكرة «الكتب التي تنقد الواقع». قلب محفوظ الفكرة، تاركاً الواقع الذي لا يتغيّر ينقد الكتب التي وعدت بتغييره. لكنه وهو يترك الواقع ينقد الكتب، كان ينقد بدوره الشكل الروائي المطمئن، الذي يرى في زمنه فضائل لم يعرفها الزمن الذي سبق، ويعد بفضائل لاحقة في أزمنة آتية.

في احتجاجه على ما كان وما سيكون، يذهب محفوظ إلى «البدء السحيق»، حيث الزمن شفاف والأحوال عارية. كل شيء نظيف في وضوحه، وبعيد عن دنس قادم. يبدأ الروائي بـ«النموذج الأصلي»، قبل أن يقرأ نماذج لاحقة، انفصلت عن الزمن الأصلي، وسقطت في الخراب. وزمن البدايات، وهو ضيق، زمن النعمة والوثام والعدل المكفول. والمكان على صورة زمانه، يانع الخضرة ومجلّل بالشذى. والإنسان - الأصل سويّ، كما خلقه الله، لا اعتلال فيه ولا مرض. تبدأ «أولاد حارتنا» بالكلمات التالية: «كان مكان حارتنا خلاء. ولم يكن بالخلاء من قائم إلا البيت الكبير الذي سيده الجبلأوي، كأنما ليتحدى به الخوف والوحشة وقطاع الطرق». قبل البيت كان الخلاء والخوف والخشية، وبعد البيت استمر الخلاء وما كان فيه. ومحمفوظ كعادته، يأخذ بالواضح ويُقلّقه، يستولد سؤالاً ملتبساً، وينتهي إلى جواب فيه ظلال الجواب. ففي «النموذج الأصلي»، نظرياً، نقاء أصلي مبرراً من الدنس، آيته «بيت كبير» ينقض الخوف، و«سيد جبار» ينقض «الفتوات» اللاحقين: «لم يفرض على أحد أتاوة، ولم يستكبر في الأرض، وكان بالضعفاء رحيماً...». بل أن «الجبلأوي»، وهو الإنسان - الأصل، له من الصفات ما يميّزه عن غيره: «يبدو بطوله وعرضه خلقاً فوق الأدميين كأنما من كوكب هبط. جبار



في البيت كما هو جبار في الخلاء. عمّر فوق ما يطمح الإنسان أو يتصوّر حتى ضُرب المثل بطول عمره...». والإنسان - الأصل مبارك ولا تناقض فيه، علّمته الفطرة وحافظ على فطرته البريئة. ولهذا يبقى «الجبلاوي» ويموت حيث وجد في المرة الأولى، كما لو كانت فطرته قد منعت عنه التيه والضلال. بيد أن محفوظ يضع التناقض في الزمن الأصلي الذي لا تناقض فيه: فالزمن الأصلي عادل يتحدى الخوف والوحشة، وعن الزمن العادل صدرت بذور الشر اللاحقة، التي رعاها أولاد «الجبلاوي» وأحفاده. وبسبب مقولة التناقض، التي لا يتخلى عنها محفوظ، تغادر البراءة «البيت الكبير» الذي يتحدى الخلاء، ويتحوّل البيت، بعد موت صاحبه إلى رمز مستعصٍ على الحل. كأن البيت قلعة مسكونة بالأشباح، تجود بأمطار تكاثر العطش.

ليس «النموذج الأصلي»، كما شاءه محفوظ وقدره، إلا «الحلم الإنساني» المجهض. ففي «البيت الكبير» حديقة غنّاء وإرادة عادلة، وإنسان له من الطول والعرض ما لا يعرفه الآدميون. وزمن الحلم سريع الانقضاء، وكوابيس اليقظة متينة الأزمنة. ينطوي عهد «الجبلاوي»، بالمعنى الإشاري، سريعاً، ويأتي زمن الانفصال، الذي يطرد الأولاد خارج «البيت الكبير». ذلك أن حكاية «الجبلاوي» تقوم في أقل من أربع صفحات، قبل أن تعقبها حكايات طويلة، كما لو كان الحلم - الأصل هامشاً في صفحة الكابوس اللامتناهية. يخبر الحلم عن زمن الوصال، الذي يوحد الأصل وفروعه، وينبئ الكابوس عن زمن الانفصال، الذي يجعل الفروع تبحث عن أصل جديد. بل أن الانفصال يبدل من معنى الحلم والكابوس معاً، لأن تنائي الأصل العادل يستقدم أصولاً مغايرة.

وصل محفوظ، وهو يرجع إلى زمن لا زمن قبله، إلى زمن الأسطورة، لأن الأصل المهيمن مبدأ الأسطورة بامتياز. وفي ركونه إلى زمن أسطوري سعى الروائي إلى غايتين: تأمل الظلم والعدالة في أصولهما الشفافة الأولى، واشتقاق الأزمنة السديمية اللاحقة من الزمن الأصلي. فبعد أن غدا الحاضر ثقيلاً ومبهم الإجابة، أُجبر السائل المغترب على ترحيل سؤاله إلى «زمن البدء»، التماساً للوضوح واستكثاراً للحاضر في آن. كما لو كانت الأسطورة، وهي زمن الحلم، قائمة في حاضر توهم التحرر من الأساطير. نقرأ في الصفحة الأولى من الرواية: «سمعت مرة رجلاً يتحدث عنه فيقول: «هو أصل حارتنا، وحارتنا أصل مصر...». والأصل مبتدأ الأسطورة وعليه تنبني، له زمنه الماضي البعيد الذي يحدّد بداية الأزمنة، ويعين الأسباب المتعاقبة التي تجيء بالمخلوقات وتحدد مصائرهم. تتحدث الأسطورة، نظرياً، عن زمن الأصول الجلييلة، الذي يؤمن غبطة المخلوقات ويمنع عنها الاغتراب. ولهذا ينطوي الأصل، لزوماً، على

حكائيتين: حكاية بدئه، وحكايات المخلوقات التي انبثقت عنه. يقبل الأصل بـ«ما بعد»، بما تلاه وصدر عنه، ولا يحتاج إلى «ما قبل»، فلا شيء سابق عليه .

أسطرَّ محفوظ الواقع حين وضع مفرداً - أصلاً في الخلاء، تناسل منه جمع غفير، وجعل الخلاء شاهداً أديماً على حماقات البشر. يواجه الخلاء «الحارة» مثلما يعارض الطهر الرذيلة، طبيعتان ثابتتان، تشهد إحداهما على ثبات الشر في الطبيعة الأخرى. وما الصخرة الثابتة التي وضعها الروائي على مشارف «الحارة» إلا الرمز الشاهد - الثابت، أو القلعة الثانية التي تقابل «البيت الكبير» - القلعة، وتقاسمه لغز الوجود. يتأسس الواقع المؤسطر على القدم والثبات والمغايرة، وتعييناته خلاء موحش وصخرة ترى الشر الإنساني، وسيد له من العمر ما ليس لغيره. تؤسطر المغامرة «البيت الكبير»: فهو الموقع العالي المشرف على مكان خفيض، والبناء المكين المختلف عن أمكنة هشة تتطلع إليه، والأخضر الأنيس الذي يباين الأغبر الكالح، والمحوظ بالصمت والأسرار والإجلال. يباطن المكان المؤسطر زمن من طبيعته، فراغ متجانس قوامه التكرار، يستمر ولا يتغير ويتوالد ولا ينمو، كأنه توقف في لحظة وغفا .

عبر محفوظ، وهو يستهل روايته بفضاء أسطوري، عن يأس صريح من صلاح المجتمع الإنساني، فلا اختلاف بين «الآن» و«الزمن السحيق»، في الزمن الأول عادل مهزوم، وفيما تلاه من الأزمنة شرير منتصر. استدعى محفوظ الأسطورة ونفاها في آن، ذلك أنه، وقد تملكته فكرة الشر الجذري المنتصر، استولد الشر من البيت الأخضر الأنيس، عابثاً بالأسطورة وبالتصوّر الأسطوري للعالم. فمن المفترض، نظرياً، أن زمن الأصول نقي مبارك، لا تناقض فيه ولا خصام، ثابت ولا تبدل فيه. بيد أن محفوظ يكسر التصوّر الأسطوري مرتين: مرة أولى حين يلقي الأب بأبنائه خارجاً، مانعاً عنهم غضبه الشديد التوبة والغفران، ويكسره ثانية حين يميت الأب ويستبقي بيته الكبير، في عملية استبدال مأساوية، تنصب الشر أصلاً جديداً لكل البشر. يظل «البيت الكبير» - القلعة، في الحالين، لغزاً، يوحى بالزمن الأسطوري وبنقيضه: فهو الموقع الخير الذي لا يبرهن عن خيره دائماً، وهو الثابت القديم الذي تجتاحه الشيخوخة والذبول، وهو الشاهق العالي الذي يتسلل إلى أرجائه البشر. أكد محفوظ الزمن الأسطوري ونفاه: أكده وهو يقبل بمبدأ الأصول، ونفاه حين دفن الأصل ومنع عنه عودته المظفرة المنتظرة .

أوهم محفوظ في «الثلاثية» بكتابة التاريخ، وانتهى إلى تأمل الزمن مديعاً، في ألف صفحة ونيف، حيرة الإنسان أمام الوجود. وأوهم في «أولاد حارتنا» بالاطمئنان إلى

الأصل الأسطوري، ودفن الأصل طارداً الأسطورة ومستبقياً اللايقين. كان بديهياً، في تصور لا يتفق مع الأصل الخالص المتجانس، أن يضع محفوظ مع الأصول الخيرة شراً أصلياً، وأن يضع في الأسطورة ملامح حكاية، مازجاً البيت الأخضر الأنيس بغبار الخلاء وأنفاس البيوت الخفيضة. أخبر الروائي في «الثلاثية» عن كابوس الزمن، وأعلن في «أولاد حارتنا» عن كابوس التاريخ. بهذا المعنى، فإن أسطورة الواقع تصريح عن أزمة القيم في الواقع المعيش، وإعلان، في الوقت ذاته، عن أزمة إبداعية تنقد الشكل الروائي المألوف، وتبحث عن شكل فني جديد، يندد بالواقع معاشاً وكتابة وقراءة. لم يكن محفوظ، وهو يرى إلى أزمة قيمية - إبداعية شاملة، بعيداً عن روائيين أوروبيين عاشوا، في سياق مختلف، أزمت موازية، تنفر من الحاضر المتداعي وترتد إلى أزمنة بعيدة، وهو حال توماس مان وجيمس جويس ود. ه. لورنس وآخرين.

يتلو الاستهلال الأسطوري المحدود، ويحدث عن زمن الاتصال، زمن حكاية يفتح على الاغتراب. والفرق بين الأسطورة والحكاية، ولا ينفصلان تماماً، فرق بين زمنين مختلفي الدلالة والماهية. يلتحف موضوع الأسطورة بالمقدس، ويحيل على مقدس شهد ولادته، على خلاف موضوع الحكاية، الذي انفصل عن المقدس والتحق بماهية أخرى. بل أن الفرق بين الأسطورة والحكاية هو الفرق بين المقدس والمدنس، وبين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية، إذ لا أسئلة في الأولى، وإذ الإجابات واهنة في الثانية. تكرر الحقيقة المطلقة التباين والاختلاف، وتؤوي جماعة تعادل روحها الجماعية، فلا أصوات تغاير غيرها، ولا مصائر فردية لمخلوقات لا فريدة لها. لهذا تكون الجماعة هي «العائلة»، وتكون الأخيرة هي الأب - الأصل، أي «الجبلاوي»، الذي يختصر الجميع إلى إرادته الطيبة القاهرة. تتضاءل الجماعة مع الحكاية، تذوي الروح الجماعية وتتحلل الأواصر، ويذهب الأفراد في مصائر متصادمة. يسقط «إدريس»، الابن الأول، في لعنة التمرد ويسقط إلى أرض خفيضة، ويقع «أدهم»، الابن الثاني، في لعنة الغواية ويتلقاه خلاء لا يرحم. تروي الحكاية، التي ورثت آثار السقوط، مصير فرد تنأى عن المقدس، وسقط في «خلاء» ملتبس الجهات. بهذا المعنى، تنقض الحكاية الأسطورة وتكون امتداداً لها: تنقضها وهي تتعامل مع فرد غادر مقدسه الأصلي، وتتعين امتداداً لها وهي «تُعلمنها» وتعطيها مضموناً دنيوياً. يأخذ الأب المتضائل موقع الأب القديم، ويستمر الأبناء وقد انحسرت فضائلهم، وتحاكي بيوت كثيرة بناء «البيت الكبير» ولا تحاكيه طهراً ونقاء. كأن الحكاية أسطورة فقدت قداستها، وارتضت بالدنيوي والمعايير الدنيوية، أو «أسطورة أخرى» نسيت الأصل واكتفت بفروعه المتدهورة. ينعم «الجبلاوي» ببيت عال تحرسه الغبطة، ويؤوي أحفاده إلى بيوت

خفيضة توازي «البيت الأول» ولا تلتقي به أبداً، فإن التقت به مرة، وهو ما قام به «عرفة»، الذي فتنته المعرفة، انفتحت على «الكارثة».

بنى محفوظ روايته من «رموز ثقافية» كثيرة، تتضمن البيت - الأصل والخلاء، زمن الوثام وزمن السقوط، الغضب المبارك والقتل الأعمى، الخضرة والبوار.. ترد الرموز جميعاً إلى الرمز - الأصل، الذي يتمظهر في رموز لاحقة. فلا شقاء دون سقوط، ولا سقوط بلا إرادة عليا تقرره وتقرر معه أقدار المعاناة والاختبار. تحتل «عتبة البيت الكبير» بين هذه الرموز موقعاً خاصاً، يفصل بين النعمة والنقمة، النظام والسديم، كما لو كانت رحماً غريباً يعطي الإنسان الملعون ولادة جديدة. «العتبة» حدّ فاصل بين زمن قادم متدهور وزمن سويّ تولى لن يعود، ذلك أن الحكم الذي يقول به «الأب» حكم أخير، يُخفّف ولا يُلغى ويُلطّف ولا يُمحي. يخرج «إدريس»، كما «أدهم»، إلى الخلاء مرة واحدة ولا يعود. لا فرق بين الأول في رذائله الكبرى والثاني في أخطائه الواهنة. تترجم «العتبة» معنى «السيد الكبير»، وهو ما يجعل حكمه الأول حداً مكانياً بين عالمين، وحكم الثاني حداً زمانياً بين ولادتين. فكلاهما حد نهائي أخير، يصرفّ أمراً لا رجعة عنه، لأن ما يتلوه يلتحق بماهية جديدة.

ما يتلو «العتبة» هو الحكاية، التي تسرد أحوال الساقط في الأرض الخفيضة. غير أن معنى السقوط لا يستبين إلا بإدراك «الفكرة الكبرى» التي بنى عليها محفوظ روايته وهي: العدالة المغترية، التي كلما أقبلت تم طردها من جديد. يبقى الروائي، وهو يوهم بـ«رواية ميتافيزيقية»، متمسكاً بسؤال السلطة، وإن كانت «لا زمانية الحكاية» أملت عليه بتعبير: «الوقف»، الذي ينتهي إليه معاش البشر، ويشرف عليه من يستبيح الحقوق جميعاً. لم يكن محفوظ، وهو يكتب «روايته الرمزية»، يهجس بالمقدس، بل كان يستتبع سؤاله القديم عن السلطة، وإن كان احتجاجه المرير على السياق الذي كان يكتب فيه، دفعه إلى تحرير السؤال من زمنه الضيق، والبحث عن إجابته في فضاء زمني واسع، لا بدء له ولا نهاية. ولعل مرارة الانتظار وخيبة الوصول حولاً سؤال العدالة - السلطة إلى لغز، وصيراً «اللغز السياسي» جزءاً من لغز الوجود. وهو ما دفع الروائي إلى رمز ثقافي، يعرفه القارئ والكاتب، مجلاه «الأب - السيد»، الذي يوزع العدالة على أولاده ويلغيهم معاً، معتبراً الإلغاء شرط العدالة، والإلغاء العادل نبراس الأبوة. لا غرابة هنا، أن يتحرر القارئ من الأزمنة الروائية المختلفة، وأن يرى إلى «الجبلاوي» و«أحمد عبد الجواد» في مرايا متقابلة.

يتلو الخروج من «البيت الكبير» حكاية الجوهر الإنساني. والحكاية، التي تسرد

أحوال المدنّس، حكايتان، تتشجّران وتتفرّعان وتحفظان بأصلين ثابتين، لا يقبلان التكاثر. الأولى منهما حكاية الشرّ الإنسانيّ الأصيل، الذي استيقظ طليقاً في الخلاء، بعد أن حضن «البيت الكبير» بذوره ورعاه. كما لو كان الشرّ قوة طاغية، تتوزّع على الأزمنة الأسطورية والحكاية معاً. والثانية منهما حكاية الضعف الإنساني، الذي يقود الإنسان إلى تطامن لا هرب منه أمام ألوان الفتنة والغواية. تتجسد الحكاية الأولى في «إدريس»، الذي عصى الأب وتناول عليه قبل أن يلفظه خارجاً، وتتمظهر الثانية في «أدهم»، الذي أطاع أباه وخذله ضعفه الإنساني. يحايث الشرّ الأصيل الإنسان، فإن نجا منه وقع في شرّ ثانوي، عناوينه المرأة والمتعة وشغف المعرفة. وقد يُقال مباشرة إن هناك حكاية ثالثة عن الخير الإنسانيّ الأصيل، أقر بها محفوظ في صفحات طويلة من روايته. غير أن حكاية الخير، كما يرى محفوظ، عارضة وسريعة الزوال، تشرق مع الشمس وتتلاشى في الظهيرة، كأنما لم تكن. حكاية مفقودة هي، وأقرب إلى الأحلام، تتراءى للإنسان قريبة، ثم تطويها اليقظة.

حين تتحدث الرواية عن «الجبلاوي» في صفحاتها الثانية تقول: «كان فتوة حقاً، ولكنه لم يكن كالفِتَوَاتِ الآخرين، فلم يفرض على أحد أتاوة، ولم يستكبر في الأرض، وكان بالضعفاء رحيماً». تنفي صفات الرحمة والتواضع والعدل السلب لا تنفيه؛ تنفيه وهي تحيل على عالم المثل العليا، ولا تنفيه وهي تتهم «الفتوة في ذاته»، كما سنرى، لأنه مفرد لا شريك له، والتفرد يداعب الرذيلة وهو ينهرها. وما «التفسّخ الكوني»، الذي رد عليه محفوظ بـ«علم جمال مفكك»، إلا أثرٌ لنظام إنساني قديم - جديد، قوامه «الفتوة»، أي: السلطة الأحادية، الذي تباطنه رذائل الجشع والأنانية والاستبداد، أو تلازمه رذيلة «التفرد»، التي تظل رذيلة وهي تبشر بالفضيلة. تحضر مقولة الشرّ مرة أخرى، قائلة بشرّ أصيل، يحايث «الفتوة» المستبد، وبشرّ ثانوي يلازم «الفتوة العادل» ويحيط به. يشي نص محفوظ بسياقه وبما يزيد عليه، ذلك أن يستنكر عسف السلطة القائمة، ويقوِّض فكرة «المخلّص العادل» في آن، الذي يؤسس لشرّ ثانوي، يستطير ويتأصل بعد رحيله.

بنى محفوظ روايته على مجاز: «الفتوة»، الذي يتناج في الزمن الأسطوري والحكاية والملحمي، رغم اختلاف في المقاصد والصفات والأقدار. لكل زمن «فتوته» ولكل «فتوة» زمنه، تختلف الأحوال ولا يختلف المرجع - المفرد، الذي يمثّل مرتبة وبيبارك المراتب التابعة. ولذلك تتضاءل المسافة بين البيت العالي والبيت الخفيض، ويجسد الأب - الأصل الفتوة - الأصل، رغم عدالته، ويكون أصلاً للفتوات اللاحقين،

ولمن يلقاهم الفتوات بالعصا والنار. وبسبب الأصل والدلالة القائمة فيه، يصير الزمن المتدهور زمن «الفتوة» الذي لا نهاية له، ويصبح الفتوات مرآيا مختلفة للفتوة - الأول. يكرر المفرد المتسلط حكاية المفرد الذي سبقه، الذي كرر بدوره حكاية ماضية. يعكس النسق الحكائي، في هذه الحدود، نسق الفتوات المتواتر في حكايات متناظرة. يفصح التكرار عن فراغ الزمن، ويفسر تداعي الملامح وأمحاء الوجوه، ويضيء الأسماء الرثيثة والممزقة مثل «جلطة، دعبس، زقلط، قدره، زنفل، خنفس...» يأخذ محفوظ بقانون التكرار الفارغ، ويشق منه تماثل الأدوات البليد. يسخر من التكرار بتكراره ومن التماثل بأسماء بائسة رثيثة، مطابقاً بين التكرار والراثثة، وبين الرث المتكرر والسخرية السوداء.

يصف النسق المتكرر الظلم ويفسره: يصف الظلم وهو يكشف عن أقنعة متلاحقة متناظرة متجانسة الوسائل والغايات، ويفسره وهو يرد الأقنعة المتوارثة إلى قناع وحيد قديم. يقوم الشرح على تفسير اللاحق بالسابق، وعلى تطابق الحكاية الأولى والأخيرة، فما هو حاصل حصل مثله، وما سيحصل عاشه البشر منذ زمن. دفع التصور، الذي يفسر اللاحق بالسابق، الروائي إلى الحكاية المتقشفة المتواترة، التي تتكاثر في حكايات كثيرة تقبل الاختزال، لزوماً، إلى حكاية وحيدة. التزم محفوظ، وهو يتأمل أزمنة الظلم، بمعنى الحكاية، نسبها إلى زمن مدنس ودعاها إلى الإفصاح عنه. بيد أن التزامه لم يأت كاملاً، لأنه سكب فيها حقيقة مطلقة، تعبر عن الشر المطلق الانتصار.

ينطوي زمن الحكاية على ملحمة «الأجداد العظام»، الذين هزموا شراً عاد بعد رحيلهم منتصراً. بعد المقدس يأتي المدنس، وبعد «الفتوة» الظالم يجيء «الفتوة» العادل، وتأتي معه ملحمة «دعاة الفضيلة». في مقابل نسق لا ينتهي من الأقنعة المستبدة، عين محفوظ نسقاً ضيقاً ومحدوداً من «رسل الفضيلة»، ينشدون العدل ويبشرون بالمثل العليا، وهم: جبل، رفاعة، قاسم. ومع أن إنسان الفضيلة يحيل على زمن الطهر والنقاء من ناحية، وعلى زمن السقوط والاعتراب من ناحية ثانية، فإن محفوظ يضيق ما استطاع وجوه الميثافيزيقا، وينصب داعي الفضيلة «فتوة» جديداً. يستقدم الروائي، كعادته، السؤال ويصيره إلى آخر مغاير. فهو يوهم بشخصية تتوسط بين العالي والخفيض، والمغفرة والتوبة، والاختبار والإشراق، ويكتفي، لاحقاً، ب«فتوة» خير يهزم غيره، ويهزم بعد رحيله. بل أنه يخلق من «الأجداد العظام» نسقاً متناظراً، لا يساوي النسق الشرير قوة ولا امتداداً.

يغاير النسق الفاضل النسق المستبد في أقواله وغاياته، ويدعو إلى العدل بوسائل

عادلة. بيد أن المغايرة تتكشف ناقصة، لأن مبدأ المرجع - المفرد يقرب بين النسقين. بمعنى آخر: يختلف «الفتوات» الأخير عن «فتوات» الشر على مستوى المضمون، فلكل منهم خطابه المنكر للخطاب الآخر، ويتفقون معهم على مستوى البنية، ذلك أن «الفتوات» جميعاً يمارسون «التفرد» واحتكار الأحكام، ويتناسلون من بنية تقبل بالمفرد ولا ترضى بالجمع. يقلب محفوظ معنى الخطيئة، ويعطي السقوط دلالة جديدة. فإذا كان السقوط، ميتافيزيقياً، من مقام النظام إلى أرض السديم عقاباً على معصية لا تغتفر، فإن محفوظ يرى السقوط الأصلي في السلطة الظالمة، ويرى في وجودها المستمر عقاباً على خنوع أصلي. يصدر السؤال عن أحوال البشر، ويعثر على جوابه في لا مكان. يتحول سؤال السلطة المستبدة إلى سؤال ميتافيزيقي بامتياز، قوامه الشر الجذري، لا الثورات والثورات المضادة. تأخذ «العتبة»، في هذه الحدود، دلالة جديدة، قوامها «الانتقال» من إرادة المجموع إلى إرادة واحدة، تلتهم المجموع الذي تتحدث باسمه.

تمثل الفضيلة، في رواية محفوظ، حالة طارئة على زمن إنساني ظالم، يضارع في ثباته ثبات «صخرة هند»، التي شهدت خروج الإنسان المخطئ من «البيت الكبير». يتغير كل شيء ويبقى «الفتوة» الثابت الوحيد، يعايش «الجبلاوي» ويستمر بعده. وإذا كان «الجبلاوي» الإنسان - الأصل في زمن النعمة، ف«الفتوة» هو الإنسان - الأصل في زمن النعمة. يُنسى الأول، كما تشير الرواية، ولا يجرؤ أحد على نسيان الثاني. كما لو كان الإنسان الرحيم ذكرى ماضية أو أبعاضاً من حلم شتيت. وهذا ما تفصح عنه الرواية وهي تقارن، بصوت هامس، بين «البيت الكبير» المدثر بالمهابة و«بيت الناظر» الفارق في الفجور، مدللة أن البيت الثاني يغتصب البيت الأول ويسقط مضمونه. وبهذا المعنى تكون الحكاية أسطورة «تَعَلَمَنْت»، تحكي أحوال مدّس التيس بالمقدس.

تتكون حكايات الشر والخير في زمن خاص بها. يوهم الزمن الحكائي، بداية، بالانقسام، إذ محدودية الخير تميزه من لا محدودية الشر. يتتاج الشر في حكايات متتابعة لا تقبل الانغلاق، مجسداً زمناً خطياً متجدداً، حاضره في أمسه ومستقبله في الزمنين معاً. لكن مصائر الحكايات المتناظرة تطويها إلى حكاية واحدة فارغة الزمن. وقد توهم حكايات الفضيلة بزمن مختلف انقسم إلى زمنين: زمن دائري يعلن شروق الحكاية الفاضلة وغروبها، كأن يأتي «جبل» وينشر رسالة منتصرة ويمضي، وزمن مستقيم يستولد حكاية فاضلة جديدة من حكاية سابقة، كأن تستمر رسالة «جبل» في رسالات «رفاعة» و«قاسم». غير أن عودة «الفتوة» المتجددة تمحو الرسالات جميعها

وترمي بالزمنين معاً إلى زوايا النسيان. يبقى الزمن، في الحالين، فارغاً، فما لا يقوّضه التكرار يهدمه النسيان.

ينهي محفوظ روايته بتفاؤل مراوغ، يطمئن القارئ أن الزمن مفتوح، وأن في زمن الشر المنتصر من يترصد بالشر ويبعث الرسائل الخيرة. يتفاعل محفوظ مراوغاً، متناسياً المبدأ الشامل الذي حكم روايته: قياس اللاحق على السابق، الذي يقول: كل رسالة خيرة يسبقها مستبد مكين، ويعقبها ظالم أرسخ بنيانا. لذلك ينتشر تفاؤل الروائي في أقاليم «النكتة» السوداء، التي تحتفي بالعبث.

وطّد محفوظ بأسه الصريح في «أولاد حارتنا» بوسائل أربع: أولها: ترحيل سؤال العدالة إلى «الزمن الجوهري»، أو إلى زمن البدايات الجليّة، الذي يطلق السؤال واضحاً شفافاً، ويقلقه بـ«خطيئة»، أولى، تضع «الفتوة» المفرد في الزمن السحيق. بعد البدء الخاطئ، اطمأن الروائي إلى مبدأ التكرار الفارغ، الذي يوحد الحكايات كلّها، فالمستبدون أقنعة متساوية، ورسائل الفضيلة يمحو بعضهم بعضاً، ويمحو الزمن الداعية الأخير. غير أن الوسيلة الأكثر تميزاً وإيحاءً تكشفت في شخصية «عرفة»، الرسول الجديد الذي ينفي ما سبقه من الرسائل، ويحظى بحكاية كاملة، تساوي ما سبقها من الحكايات؛ وتعيّن «عرفة» رسولاً لا ينقصه من مقام من سبقه شيء. صاغ محفوظ إشكال القادم الجديد بعناية لا مزيد عليها: فهو الإنسان الدنيوي الذي لا أصل له، لا يباهي بأصل مقدس ولا يطمع بذلك، انبثقت رسالته من فضوله واجتهاده الدنيويين، لا بلاغة ولا تعاليم، بل تجارب عملية وقياسات علمية، تنتهي إلى أسلحة تسخّف التعاويد وتسخر منها. لم يستلهم «عرفة» رسالته من صوت خفي، يأمر بالخير وتشبيد العدالة، فدعوته تفجّرت من فضول متقد، غذى فيه رغبة اكتشاف «البيت الكبير»، حيث التقى بزمن عابق بالقدم ويقامات شائخة متيبّسة. لم ينتم العارف الوليد إلى الأصل ورسالته، ولم يحلم بنشر عدل قديم، يحتفظ بقدمه ويصادر كل الأزمنة، بل أن في فضوله، الذي ثقب جدران «البيت الكبير»، ما يوحي بالاستهانة بـ«الأب - الأصل» وقتله. لكن «عرفة» المشتق من المعرفة، يحتقب شراً ثانوياً يفضي به إلى أقاليم الشر الجذري، مجدداً حكاية الأزمنة المنقضية: فهو أولاً، وكما خلقه الله وسواه، ضحية جوهرة الفقير، يأنس إلى النعمة ويستأنسه البطر، وهو ثانياً، وبسبب ضعفه الجوهري، باع روحه لـ«الفتوة»، الذي يقهر الغير بتعاليم الرسائل القديمة المزوّرة و«أدوات العلم» المستحدثة. يرسل الشر الثانوي بـ«المعرفة» إلى «السلطان»، ويرسل المستبد القديم بـ«عرفة» إلى المقبرة. أراد «عرفة» أن يقطع مع من سبقه من دعاة الفضيلة وأخفق، ناسياً أن الأساطير كلها



معمورة بالحكايات. تستولد الأساطير حكاياتها، ويستولد داعي الخير شراً يهزمه .

ينزع دارسو محفوظ، وهم يقاربون شخصية «عرفة»، إلى تأويل يضع المعرفة في مواجهة الإيمان، أو العلم في مواجهة الدين، ويضع محفوظ في مكان قلق مائع الحدود، ينقض فيه العلم بالدين تارة، ويصالح بينهما تارة أخرى. ذلك أن الروائي، وفي نهاية «أولاد حارتنا»، يجعل العارف الجديد ينصت إلى صوت الحكمة القديمة، ويتخذ من الأحلام موقعاً يبارك فيه «الأب القديم» ابنه المسكون بالفضول والتمرد على البلاغة. وهذا التأويل، الذي لا يشجع عليه روائي يحتفي بالمعرفة وتكسير الأصنام، لا صحة فيه ولا اتساق. فحكاية «عرفة» انتهت إلى ما انتهى إليه غيرها، هزمه «الفتوة» وأذاقه موتاً بطيئاً، وبرهن له أن مبدأ قياس اللاحق على السابق متأبد وسرمدي الحقيقة. ومع أن «عرفة» ترك وراءه من يتابع غايته، سابغاً على النهاية الروائية تفاؤلاً بيناً، فالمعنى النهائي ثابت لا تغيير فيه. فقد ترك «جبل ورفاعة وقاسم» وراءهم خلقاً كثيراً، لم يجيروا العدالة القتيلة. بمعنى آخر: إذا كان «عرفة»، على مستوى البنية السطحية يمثل عنصراً إيديولوجياً ينقض اللغة الفاضلة بالتجربة العملية، فإنه يمثل، على مستوى البنية العميقة، عنصراً فنياً يعيد إنتاج اليأس الصريح ويوطد واقعه .

أعاد محفوظ توطيد التشاؤم بمقولة رابعة هي: النسيان، الذي يفضح ذاكرة الإنسان ويفضح فيه وجوداً هشاً أقرب إلى التداعي. تأتي الحكاية العادلة وتُنسى، وتأتي الحكاية الظالمة ويُنسى ما سبقها. يهزم النسيان التذكر بقدر ما يهزم الظلم العدالة، مما يجعل النسيان ظلماً وزمن الظلم حاضراً مطلقاً. لهذا يغلق محفوظ الحكاية العادلة بالنسيان الذي ينتظرها. تنتهي حكاية «جبل» بالكلمات التالية: «ولولا أن آفة حارتنا النسيان، ما انتكس بها مثال طيب. لكن آفة حارتنا النسيان». وتتغلق حكاية «رفاعة» على قول مشابه: «وعلى أية حال، استبشر الناس خيراً، واستقبلوا الحياة بوجوه مشرقة، وقالوا بثقة واطمئنان أن اليوم خير من الأمس، وأن الغد خير من اليوم. فلماذا كانت آفة حارتنا النسيان؟». وتردّد نهاية الحكاية الرابعة ما سبقها: «وقال كثيرون أنه إذا كانت آفة حارتنا النسيان، فقد آن لها أن تبرأ من هذه الآفة، وأنها ستبرأ منها إلى أبد. هكذا قالوا.. هكذا قالوا يا حارتنا». هكذا «قالوا»، وما قيل ينسى، والنسيان موت وولادة بائرة. يروي الراوي الحكاية الأخيرة، ولا يشير إلى التذكر والنسيان. مكتفياً بانتظار مصلوب على أرض اللايقين .

تُكرر الحكايات المخففة النسيان، وتكرر السخرية العابثة. فالتكرار يسلب القول المهيب مهابته، ويحوّل الناطق المترصّن إلى «شيء» بين الأشياء الأخرى، فلو لم يكن

«شيئاً» لما كرّر أقواله غير مرة، ولما التقى بمن يسخر من أفعاله المتكررة. والساخر على صورة من سخر منه، يجتاحه النسيان ويسقط في ضحك رتيب. ولعل هذه التكرار، الذي يستظهر ضحكاً فارغاً، هو ما يذيع مأساة «الكتابة الصالحة»، التي تتجلى وقورة وهي تحذر من النسيان، وبأئسة طواها ما حذرت منه. واجه الإنسان النسيان بالكتابة، وواجه النسيان بالذاكرة الضعيفة، فلا «أرشيف» بلا كتابة وغبار. يقول الراوي في «الصفحة الثالثة»: «وكنت أول من اتخذ من الكتابة حرفة في حارتنا، على رغم ما جره ذلك علي من تحقير وسخرية». يأتي التحقير من الفرق بين «الكاتب» و«الفتوة»، وتصدر السخرية عن سلطة النسيان على الكتابة.

من حكايات خمس واستهلال مؤسّطر، صاغ محفوظ رواية رمزية، يسردها راوٍ حزين، يتأمل العدالة الغائبة في زمن ظالم مستقر. والسؤال المتوقع هو: ما معنى التاريخ؟ وما معناه في زمن تمحو نهاياته بداياته، ويستعصي على التغيير؟ تقول بداية الجواب المستمرة: التاريخ هو التجرؤ على اليقين، والجرأة على التجريب وارتكاب الخطأ. ففي الفعلين ميلٌ صريح إلى الحرية ونزوع إلى الانتقال. وفي هوى الحرية وشهوة الانتقال يتراءى معنى التاريخ. يتلامح التاريخ في رواية محفوظ، إذًا، مرتين: مرة أولى حين يتمرد «إدريس» على أبيه، معبراً عن فردية طليقة تضيق بالخنوع والمطاوعة، ومنقلاً من نعمة الخضوع إلى شقاء التمرد. ومرة ثانية حين تجرأ «عرفة» وتسلل إلى أركان «البيت الكبير»، قاتلاً في ذاته خوفاً قديماً وملبياً فضول المعرفة الذي لا يقاوم. يستيقظ التاريخ مرتين ويغفو، منذ أن اقترن اسم الأول باللعة ووئد الثاني في قبر مهجور. تُضمّر «أولاد حارتنا» فكرة «الكارثة»، التي تحدثت عن إصلاح تواتر في العصور ولم يصلح شيئاً. تصدم الفكرة الفكر اليقيني وتصطدم به، ذلك أنه يرى الكارثة في فشل إعادة إنتاج الماضي والرحيل إلى زمن الأصول، وتراها الرواية في فشل القطع مع الماضي والتحرر من سلطة الموروث. والفرق بين التصورين هو الفرق بين الإيديولوجيا اليقينية والرؤيا الفنية، فالفن يحاور الإنسان المفتوح على الرغبات والأزمة الطليقة، وإيديولوجيا اليقين تحتفي بالكتب وتضيق بما هو خارجها. هناك، أبداً، «جاذبية الأسلاف» المرتاحة إلى تواتر الكتب، وهناك الإنسان المبدع المفتون بفضول المعرفة.

خلق محفوظ، وهو المبدع الحر، تاريخاً معيناً، حين تجرأ على الأشكال الروائية المسيطرة وانتقل، حرّاً، إلى شكل روائي جديد. اعترف الروائي بالتاريخ داخل الشكل الفني وأنكره خارجه، مؤكداً الفرق المستمر بين ركود الزمن السلطوي وانطلاق الأشكال الفنية. أسطرت الحرية المبدعة التاريخ و«أرخت» الأسطورة. أسطرت التاريخ

وهي تلتبس له أصلاً، ووضعت في الأسطورة بعداً تاريخياً، وهي تمحو الأصل العائد الذي تقول به الأسطورة. وما كان محفوظ، الذي تمثل الحداثة الأدبية بلا ضجيج، بعيداً عن توماس مان في رواية «يوسف وأخوته» وكافكا في «قلعته» ووليم غولدنغ في «ملك الذباب»، إذ الرواية تواجه أزمة القيم بحداثة أدبية غير مسبوقة، وإذ الحداثة سؤال قبل أن تكون جواباً. فأسطرة التاريخ مضاعفة له، وإدراجه في الأسطورة والملحمة والحكاية إشارة إلى التباسه وتعقده وعماء. كما لو كان التاريخ، وقد تحرر من زمن التقدم البسيط والبريء، بنية متعددة الطبقات، تنتهي إلى بنية مضاعفة من العماء والأحلام، كلما ألقى عليها الإنسان سؤالاً، أمطرته بوابل من الأسئلة.

يقول د. هـ. لورنس: «الرواية هي كتاب الحياة. والكتاب المقدس بهذا المعنى رواية نمطية مختلطة، يمكن القول: بأنها عن الله. ولكن الحقيقة أنها عن الإنسان الحي. آدم، حواء، وساراي، وإبراهيم، واسحق، ويعقوب، وصموئيل، وداود، واسشيب- وارعوث، واستير وسليمان، وأيوب، واشعيا، ويسوع ومرقس ويهوذا وبولس وبطرس: وما هذا الإنسان الحي، من البداية إلى النهاية؟ الإنسان الحي، وليس مجرد أجزاء منه. حتى الإله، رجل حي آخر، في شجيرة مشتعلة، يلقي بألواح من الحجر على رأس موسى». «الرواية كتاب الحياة» يقول لورانس، و«الرواية كتاب الحياة التي غزاها الموت»، يقول محفوظ في «أولاد حارتنا»، بعد أن تمسك بحياة الفن، ورمى بما هو خارجه إلى يقين التشاؤم.

## 2- «الحرافيش»: توليد الزمن المفتوم :

في لغة مصاغة من أناشيد وأرق، ولج محفوظ كهوف القدر الإنساني، وخلق عشر حكايات طويلة، عنونها: «ملحمة الحرافيش». تتحدث الحكايات عن مراوغة الزمن، إذ الأمس القريب ليس له رجوع، وعن عدل هارب لا يقبض عليه أحد. وما جاء به الروائي في عمله الجديد، قال به في «الثلاثية» و«أولاد حارتنا»، حين تأمل معنى الزمن في الرواية الأولى، والعدل المستحيل في الثانية. كأن «الملحمة» تركيب فني جديد لعملين سابقين، أو كتابة أخرى لهواجس مستمرة.

تبدأ «ملحمة الحرافيش» بما بدأت به «أولاد حارتنا»، مستأنفة انفصال المدنس عن المقدس، والطلاق بين الموجود والمنشود. تأخذ الأولى، كما الثانية، بأسطورة الأصل، وتضع في الأصل حكاية، يختلط فيها النور بمأساة الميلاد. فما يولد مباركاً تنتظره لعنة. والسطور الثلاثة التي تعقب العنوان الأول: «عاشور الناجي»، تعرف ما جرى و«تنتظر» قادماً مختلفاً، مساوية بين الانتظار والاحتمال: «على مسمع من

الأناشيد البهيجة الغامضة، طرحت مناجاة متجسدة للمعاناة والمسرات الموعودة لحارتنا». كلمات عن بهجة غامضة ومعاناة لا تعرف الغموض، وعن مسرات في جيوب الغيب.

يستهل الراوي، الذي لا اسم له، حكايته الأولى، بطفل لقيط وعجوز ضرير عاقر الزوج، وولد سيء القلب تسكنه الأبالسة، حكاية مفزعة ملفعة بالغموض، قوامها العقم والعماء والشر والصدفة، وزمنها فجر غامض يهيمن على مكان رحيم. التقى العجوز الضرير باللقيط وهو يسعى إلى صلاة الفجر. تتطوي الحكاية على الخير والشر والصدفة. إنه بدء الحكاية المفتوح على عجوزين متداعيين، لا ذرية لهما، وعلى لقيط هو مبتدأ الحكايات اللاحقة. ومع أن مبتدأ الحكاية يحيل على شخصيات أربع وفجر رحيم، فتأمل الحكاية يستولد الإنسان الأصلي وحيداً، ويذيب ما تبقى في عالم الرموز. فالعجوز الضرير، كما زوجته العاقر، مجاز للعماء الخلاق، إن صح القول، الذي «يحول الطفل إلى رجل»، وينقله من العجز إلى الوقوف. شيء يشبه الانتقال من السديم إلى النور، ومن العماء إلى العادات والتقاليد. كما لو كان للطفل، الذي لا أب له ولا أم، أكثر من أب لا مرئي وأكثر من أم محتجبة. لذا يمحي الوالدان ويرحلان حين يستطيع الطفل الوقوف. أما الولد الشرير، وهو أخ الضرير المتداعي، فرمز لخطيئة تلازم الإنسان كظله، تتسع وتتحسر وفقاً للأزمة. فقد وفد اللقيط إلى «البيت الأول» وسبقته خطيئته. فلا نقاء مكتمل حتى في أزمة النقاء. يأتي الطفل وتنتظره الخطيئة، يتلازمان ويتصارعان ويساكن بعضهما بعضاً. ولهذا يصحب الولد الطيب قرينه المتأبلس، ويختفيان معاً. ذلك أن أحدهما لا يوجد إلا بوجود الآخر.

يضيء التلازم بين الطفل - البداية وقرينه المتأبلس مفتتح الرواية، مردداً ما قال به محفوظ أكثر من مرة: كل بدء إنساني مشوب بنقص، وكل إنسان - أصل يعرف «ما بعده» ويجهل «ما قبله». على هذا، وركوناً إلى دلالة الاستهلال الأسطوري، يكون «عاشور الناجي»، الذي رعته أسرة لا ذرية لها، إنساناً أصلاً، سواء الله في عتمة الفجر وترك له من يلوذ به، وإنساناً مباركاً موزعاً على الأسطورة والحكاية في آن. والإنسان - الأصل، كما تقضي الأسطورة، مليء بالزمن المبدع الذي جاء منه، قوي متجدد القوة ولا يضارعه أحد، يحتجب ولا يموت وعودته أكيدة، وإن رأى البعض في الاحتجاب موتاً. وبسبب ذلك يحتجب «عاشور» في بداية الحكاية الثانية ولا يموت، لا يعثر أحد على أثر له، وينتظر البعض عودته المظفرة. في الإنسان - الأصل ما يوزعه على ماض مبارك ومستقبل حلت فيه البركة من جديد، وفيه ما يمدّه بنعمة البصيرة ونور الأناشيد، فيرى

ما لا يراه غيره ويبصر المهلك، الذي غفت عنه القلوب الآثمة. و«عاشور»، الذي احتجب، رأى الهلاك دون غيره ونجا، وظفر بلقبه الشهير: «عاشور الناجي».

استأنف محفوظ في «ملحمة الحرافيش» موضوع الأب المهيمن، الذي يوزع الأعراف والقوانين والمقادير. فبعد «أحمد عبد الجواد»، الذي سيطر على عائلة، جاء «الجبلاوي»، الذي حكم «البيت الكبير» ورأى إلى الخلاء، وجاء بعدهما «عاشور الناجي»، الذي هيمن على حارة وأجيال لاحقة. يبدو الأب في الروايات الثلاث، المركز الذي قامت عليه العائلة، قادراً زاجراً، مكتفياً بذاته، لا أم ولا أب ولا أخوة أو أخوات، كما لو كان قد انبثق من ذاته. قبل أن ينبثق منه خلق كثير. وهذه الوحدة، المرتكزة إلى روح مفردة، تجعل الأب عنواناً للإبداع الملتبس، يتناسل منه إبداع لاحق، لا يكف عن التدهور. يأخذ الأب، البدء المبدع، بلغة الأسطورة، موقع المكان - الأصل، الذي يقع عليه أول شعاع للشمس، مزكياً بناء المنازل المباركة. لكن - المكان - الأصل، الذي استتبت عائلة ورعاها، يصطدم لاحقاً، وكما يقول جدل البدء والنقص، بما يتلم إرادته، لا بمعنى «صراع الأجيال» الثانوي، بل بمعنى الخروج من المقدس إلى المدنس، والانتقال من السواء إلى الفساد. يبدأ «أحمد عبد الجواد» مسيطراً ومهيماً، تحرراً من الأم والأب في سن مبكرة، إلى أن يلتقي بمن يتمرد عليه. ويظهر «الجبلاوي» سيداً متعالياً، لا أب له ولا أم، ويعترضه عقوق الأبناء. ويبرز «عاشور الناجي» قامة لا تضارع، ويجرّه أولاده إلى موقع الرجس والرذيلة. يتعين الأب، في الحالات الثلاث، أصلاً قوياً، والأولاد تدهوراً، والأحفاد احتمالاً غامضاً.

يحيل الأب في «رواية الأجيال» على النهر البشري الذي انبثق من إنسان وحيد. ففي «الثلاثية» اخترق الزمن الأب والابن والحفيد، إلى أن انطوى الأب الأول وانتسب الأحفاد إلى جد جديد. وفي «أولاد حارتنا» صاحب الزمن الجد الأول والأبناء والأحفاد، وعمر الإنسان الأصلي وأمعن في العمر، حتى رأى أحفاداً نسيوا اسمه. وفي «ملحمة الحرافيش» يشهد «عاشور» أولاداً أهلكتهم الوباء، وولداً وحيداً، قريباً من زمن البدء المبارك، تناسلت منه أجيال مدنسة. هناك دائماً بدء ينزف إبداعه، قليلاً قليلاً، مستبقياً الأسى وأطياف الاحتمال. تتطوي «رواية الأجيال» على «نموذج روائي»، يركن إلى تصور عضوي، يرتاح إلى «بذرة مزهرة» ويضطرب أمام الأغصان اللاحقة. تصور عضوي يقول بالميلاد والموت المتجددين، ويضيف إلى الميلاد نقصاً جوهرياً.

تحقق «رواية الأجيال»، عند محفوظ، وظيفتين: حضور الأب القادر، الذي يسمي الأولاد ويمحق ذاتيتهم، ذلك أن التسمية خلق والمسمي خالق، وحضور الزمن القادر،

الذي يحسم الأب والأبناء معاً. كأن محفوظ، وهو يواجه الأب القادر بزمن أكثر قدرة، يعلن عن جدل الحضور والغياب والتداعي والتجدد في آن. ينبثق «أحمد عبد الجواد» قادراً ويمسحه الزمن، ويصل الاضمحلال إلى «الجبلاوي» المهيب، ويخبر الزمن عن «انتهاء صلاحية» «عاشور الناجي». يمسح الزمن الإنسان، يعلن عن عطب ماهيته ويختبره جسداً وروحاً. ولهذا تكون «ملحمة الحرافيش»، وهي تتضمن عمليتين سابقتين وتتجاوزهما، فضاء رحباً يمتحن عدل الأجداد، وينشر معنى الزمن، ويسرد مآل «المسرات الموعودة».

اختبر محفوظ، في الثلاثية، مقولاته الكبرى في زمن محدد معروف البداية والنهاية، ووضع المقولات، في العمل اللاحق، في زمن ذهني، يزهد بالتاريخ ويسخر من فلسفة التاريخ المتفائلة، فالعدالة التي تجيء رحلت قبل مجيئها. أما الرواية الثالثة، أي «ملحمة الحرافيش»، فتؤالفاً بين الزمنين، مؤسنة الأسطوري ومؤسطة الإنساني، ومرتكبة إلى «تواتر الأجيال»، الذي يجعل الماضي قائماً في الحاضر، والماضي-الحاضر معطى متأبياً على الترويض. فلا أحد من الحاضر أسهم في صياغة الماضي، ولا أحد من الماضي استولد زمناً غير مسبوق. مع ذلك، فإن في زمن الأجيال مثلاً ماضياً يزجر الزمن المعيش ويندد به. وعن الصراع، بين الزمن المعيش الرخو والزمن الماضي المتخيل، يصدر زمن حكائي متواتر، يحيل على الزمنين معاً. وإذا كان الزمن في «أولاد حارتنا» دائرياً عقيماً، يولد وينتهي متماثلاً، فإنه في «ملحمة الحرافيش» متوالداً، حاضره في ماضيه وماضيه مختلف عن مستقبله. يعود ذلك إلى اختلاف في المنظور الروائي الذي يساوي، في «أولاد حارتنا»، بين الدائرة المغلقة المتلاشية والخواء، ويستولد، في العمل الثاني، الأمل من الحكايات المفتوحة. استبدل محفوظ الزمن المفتوح بالزمن المغلق، والإنسان العادي اليومي بالنموذج الرسولي الجاهز، ونزوعات الطبيعة الإنسانية المختلفة بثائية الخير والشر المجردة. لذلك، فإن مبدأ قياس اللاحق على السابق، الذي سيطر على العمل الأول، غداً صعب التطبيق على العمل الثاني. ينوس الفعل الحكائي مغلقاً، في العمل الأول، بين نموذجين جاهزين، «الفتوة» و«رسول الخير»، يتصارعان ويتنافيان ويحتفظان بمركز مفرد أو بمفرد مركزي، ولا يأتيان بجديد. ولعل تناظر بنيتهما، رغم اختلاف المضمون، هو ما يوزع المقدس على الطرفين، لا فرق إن كان المقدس حقيقياً أو زائفاً. وعلى خلاف ذلك، يتخفف العمل الثاني من صيغة المركز والمركز المقلوب، ويأخذ بصيغة المركز والهامش، إذ من تمركز صعد من الهامش، وإذ من تهمش سقط من المركز، متطلعاً إلى صعود جديد محتمل.

فصل محفوظ، في «أولاد حارتنا»، بين المقدس والمدنس فصلاً باتراً. تجلّى ذلك في التوسط المتجدد بين زمن الأسطورة وزمن الحكاية، فداعية الخير يستلهم دعوته أبداً من الزمن - الأصل المتعالي، وفي داعية العلم «عرفة»، ملتبس الأصل الذي قطع مع الأصل القديم. كأن المقدس، رغم نقاط عمياء كثيرة، يوازي مدنساً خالصاً لم يتعرّف على المقدس أبداً. في «ملحمة الجرافيش» يتأسسن الأسطوري ويتأسطر الإنساني، يساكن الخير الشر ويتعايش المدنس والمقدس، ولا تبتعد الخطيئة عن أرواح طاهرة. يعيش «عاشور الناجي، الأب - الأصل، زمن البراءة وزمن الخطيئة، ويتعايش معهما، ولا يحتاج داعية الخير المتأخر إلى أصل جديد، بل يتابع أصلاً واحداً منسوجاً من الفضيلة والرذيلة. وبهذا المعنى، يتقدس البشر ويحملون الدنس، ويكونون أجداد ذواتهم، إذ الإنسان الفاضل حفيد لجدّ داعر سبق، وجدّ لحفيد قادم لا يقل دعارة. كتب محفوظ في «ملحمة الجرافيش»، عن هوامش بشرية متمردة في كل الأزمنة، ولم يكتب عن «ملحمة الأصول»، لأن المتمرد أصله في ذاته، وزمنه المقدس متجدد التعيين.

أقام محفوظ «ملحمته» على مجاز التكاثر، الذي يفصح عن ذاته في مستويات متعددة. يأتي، في البداية، التكاثر البيولوجي، الذي يصير الإنسان المفرد أجيالاً متعاقبة. في البدء كان «عاشور»، الذي لا أصل له وسوّته الطبيعة، وفي النهاية تكاثر الأصل وخلق مجتمعاً. يأتي، لاحقاً، التكاثر الاجتماعي، الذي يعيّن الفقر والغنى ويحدده الضعف والقوة. في البدء كان التجانس، أو شبيهه، أعقبه الاختلاف الصادر عن سلطة تكرر التجانس. يتلو المستويين السابقين التكاثر الثقافي، الذي يملئ الممنوع والمسموح وقواعد الطاعة والامتثال. فبعد إكبار الآباء واحترام الأجداد، ويحيلان على أشخاص، تشخصنت العادات والتقاليد، وفرضت المحرم والعقوبة والمحلل والثواب. تأسس الاجتماعي على البيولوجي، وأعاد الثقافي تأسيس البيولوجي والاجتماعي من جديد، مثلما قامت الثقافة على الطبيعة وأنتجتها بشكل جديد.

يرد التكاثر، في مستوياته الثلاثة، إلى مقولات محددة، أولها: المرأة، شرط التكاثر ودورة الحياة. فلكل حكاية، من الحكايات العشر، أنثى يقترن بها رجل، أو أكثر، ورجل يقترن بأكثر من أنثى. يتكشّف في فعل الاقتران الإنجاب والإخصاب والتوالد والمنبع، وحكمة الطبيعة التي تمقت العقم والموات. ولعل المقدس الذي يحايث الإنجاب هو الذي يحوّل الزواج، كما تشير الرواية في إيقاع ثابت، إلى فعل طقوسي، يحتفي بالأصل القديم وهو يحتفي بأصل قادم من عروسين جديدين. تستظهر المقولة الثانية في «الفتوة»، أي: السلطة، التي تتدخل في التكاثر البيولوجي سلباً أو إيجاباً.

ومثلما أن لكل حكاية أنثى يتناسل منها أفراد لاحقون، فلكل حكاية، من الحكايات العشر، «فتوة» يتناسل منه الضعف والقوة والظلم والعدالة. بل أن التلازم، على مستوى البنية الحكائية، بين الأنثى و«الفتوة»، يعطي الأخير، وبشكل مجازي، صفات الإنجاب والاقتران والتوالد. وهو ما يجعل «التحوّل إلى فتوة» طقساً وفعلاً طقوسياً، تخبر عنه الرواية في إيقاع ثابت، كما لو كانت «الفتوة» ولادة جديدة، أو اقتراناً مقدساً بأنثى لا ترى. تبدو الأم أصلاً لابنها القادم و«الفتوة» أصلاً لمجتمع جديد. تشير المقولة الثالثة إلى «الحرافيش»، أي الفقراء، الذين يتكاثرون عدداً وحرماناً ويكاثرون قلق السلطة، وهم يحلمون بمجتمع بديل.

ولأن وصولهم إلى «المركز» احتمال لا أكثر، فإنهم يلوذون ب«الهامش»، معلنين عن تكاثر الحرمان والأحلام. يكشف «الحرافيش» عن الفرق بين التاريخ المتحقق، الذي أضاع مثاله، والتاريخ المرغوب الذي ينتظره مثال مشرق في مكان ما. بل أن دلالة «الحرافيش»، في أزمنتهم المتغيرة، هي التي تؤمن «ملحمة الرواية»، إن نصح القول، ذلك أن فعلهم يفجر بنية دورية منتظمة، أي: بنية أسطورية، ويستولد زمناً متنوعاً ومعقداً ينحو إلى التغيير، ويخبر عن تبدل «الجوهر الإنساني».

يستبين التكاثر في حكايات متوالدة تعين التكاثر الحكائي تعبيراً عن تحولات الشر في الأزمنة المتحولة: الولادة والموت، النمو والاضمحلال، الإقامة والرحيل، اقتراب الهدف وابتعاده، مجيء الأبناء وتكوّن عقوقهم.. تولد الحكاية مع الإنسان وتتمو معه وتفضي، وقد توالت الإنسان وشاخ، إلى حكاية جديدة تتناسل منها حكايات أخرى. تحضر مع «عاشور» حكايته، التي يصيرها حضور «شمس الدين» حكاية مغايرة، إلى أن يحولها «سليمان» إلى حكاية مختلفة. تتوالد الحكاية وتتمو ولا تنطفئ، تستقر دائماً في علاقات حكاية وليدة. وقد تتمو الحكاية الوحيدة وتتشجر منتهية إلى فضاء حكائي، قوامه وحدات حكاية متوالدة. تقدم الحكاية السادسة، وعنوانها «شهد الملكة»، مثلاً واضحاً على التشجر الحكائي، إذ الأنثى الأولى «زهيرة» تستقدم ذكراً، له حكاية، يتلوه ذكور وحكايات، وصولاً إلى قتل «زهيرة» التي تنطوي ولا تنطوي حكاياتها، ذلك أن «الأم الولود» تنجب الأطفال والحكايات معاً. يعين الإنجاب العلاقة بين الموت والعقم، وبين الحكاية الخصيبية والحكاية العاقر، فالعقيم هو الوحيد الذي يموت وتموت معه حكايته. ولهذا تنطوي حكاية الشيخ الضرير، في الحكاية الأولى سريعاً، وتتلاشى حكاية «درويش»، الذي اقترن بالشر ولم يقترن بأنثى. يحسم الموت العقيم وتندثر أسراره، على خلاف الإنسان الولود، الذي يترك وراءه أسراراً متجددة. تنطق الحياة بحكاياتها



والموت أبكم له حكاية وحيدة .

بنى محفوظ روايته على مجاز التكاثر، الذي تعينه متواليات حكائية، معروفة البدء ومجهولة النهاية. ومع أن في عمل محفوظ ما يرد إلى حكاية في حكاية ، فإن قياس الزمن الإنساني، في وجوهه المختلفة، هو المرجع الذي يحدد ميلاد الحكاية ودورتها. يشتق الروائي، وقد ارتكن إلى «رواية الأجيال» الموسّعة، حكاياته من دلالة الزمن الإنساني، ويعبر عن دلالة الزمن في الحكايات المختلفة المفتوحة. يخلق السرد الحكائي إنسانية الزمن، ويؤمن الزمن المسرود دلالة الحكاية. ومحفوظ، في سرده، يصرّح بالزمن ويضمّره: يصرّح به وهو يعطي لكل جيل حكاياته، ويلمس الفرق بين الأجيال، ويضمّره وهو يضع في الحكايات خبرة زمانية. ففي الزمن الحكائي، وهو معقد، ظل التاريخ أو ظلاله، أو آثار من التاريخ، نظّمها السرد وهو ينظّم زمانه. وبسبب هذه الظلال، يكون الزمن الراهن المعيش قائماً في الحكاية، تتكئ الحكاية عليه وتخلقه، أو تتخلّق فيه قبل أن تخلقه من جديد. ولعل التوتر بين الزمن كفضاء للسرد والزمن كخبرة معيشة، هو الذي فصل «عاشور» عن العماء الخلاق ونقله، لاحقاً، من صيغة المفرد إلى صيغة المجموع. فبعد أن كان الزمن يستقبل «مفرداً» ويودّع «مفرداً»، لا فرق إن كان أحدهما فاضلاً والآخر نادر الفضيلة، يصير المستقبل زمناً جديداً، لا يقبل بـ«المفرد» ولا يرحب به، ولا يرتضي أن يكون امتداداً لزمن قديم .

بنى محفوظ «ملحمة الحرافيش» على متواليات حكائية، فكل إنسان حكاية تحدث فيه، ولكل حكاية إنسان يبرر وجودها. تتطوي الإحالة المتبادلة على مقولة: التناظر، التي تستدعي زمناً خطياً متجانساً، زمناً ميثاً بمعنى ما، تتوالد فيه الحكايات، كما البشر، متناظرة وقابلة للتجدد إلى ما لا نهاية. بل أن مبدأ الحكاية التي تتبع في حكاية تالية يمكن أن يضع عمل محفوظ في موروث أدبي عربي شكلائي، يرد الحكايات جميعها إلى حكاية - أم، تنشر الحكايات وتستعيدّها. تصبح «ملحمة الحرافيش» في هذا الافتراض، تنويعاً على سيرة شعبية مضاءة بسير أصحاب الكرامات، وبإمكان الافتراض أن يوطّد واقعه بالإحالة على الإنسان الطيب الأول «عاشور»، الذي هزم الآخر الشرير، وعلى الإنسان الطيب الأخير «عاشور»، الذي هزم الشر في الحكاية العاشرة والأخيرة. «عاشور» أول ينتصر في الحكاية الأولى وحكاية أخيرة تضع النصر في يد «عاشور» الأخير. دورة من الزمن مغلقة، تعطف «الأصل» الأول على «الأصل» الأخير، وتتد الشر النهائي في قبر لا رجعة منه. بل أنها تلغي «عاشور» الأخير، لأنه مجرد موقع لـ«الإنسان - الأصل»، الذي بعث من جديد، بعد أن احتجب. هكذا يمسح

الزمن الشريف الأول ما تلاه من الأزمنة المتداعية، ويقف على الأرض مضيئاً مثلما انبثق في المرة الأولى .

ليس في تصوّر محفوظ ما يتفق مع زمن شكلاني ميت، يستولد حكاية من أخرى، وما ينسجم مع زمن ديني مغلق، تحقق حكايته الأخيرة ما شاءته الحكاية الأولى. ذلك أن محفوظ، الذي يتأمل التاريخ ولا يثق بعدالته، يبني الحكايات جميعاً على خبرة جماعية زمنية. فهو يؤول التاريخ ويعيد تأويله، ويضع التاريخ المؤول في نموذج روائي يكتف معناه ويوطد دلالاته. ولعل هذا النموذج هو الذي اقترح على الروائي الحسوب شكل البداية والنهاية، بداية تلغي معنى البداية، لأنها بداية لاحقة أو وجهة نظر في البداية. بهذا المعنى، تأخذ السطور الثلاثة التي استهل بها الروائي عمله دلالة خاصة، وهو ما حملته على أن يعطي السطور هذه رقماً خاصاً بها-1- ، مؤكداً أنها استهلال مستقل بذاته و«مدخل واسع» إلى البناء الحكائي كـ: «في ظلمة الفجر العاشقة، في الممر العابر بين الموت والحياة، على مرآى من النجوم الساهرة، على مسمع من الأناشيد البهيجة الغامضة، طرحت مناجاة للمعاناة والمسرات الموعودة لحارتنا». لا تشير السطور إلى بداية، مهما كان لونها، بل إلى وجهة نظر في البداية، تبصر المعاناة وتهجس بالمسرة، وتضع الشرط الإنساني في مجموعة من الحكايات. ومثلما أن حكاية البداهة هي وجهة نظر في بداية الحكاية، فالحكاية الأخيرة وجهة نظر في الحكايات جميعها. ولهذا يقف الروائي عند الحكاية العاشرة، موحياً بأن الحكايات العشر عبّرت عن وجهة نظره. يبقى الروائي في حقل التكاثر الذي لا ينتهي، متمسكاً بزمن مفتوح، لا ينغلق في الرواية ولا في خارجها. والترقيم الذي يوزع كل حكاية إلى فقرات محدودة، كما الامتداد من حكاية إلى عشر، تبيان للزمن المفتوح وإعلان عنه، يُدكّر «الرقم العاشر» بما سبقه وبما يتلوه في آن، وتؤلف الحكايات العشر مقطعاً زمنياً محدوداً، حاوره الروائي كما شاء، وأضاف إليه حكاية أخيرة موعودة .

تأمل محفوظ في «المقطع الحكائي» ظلال التاريخ المعتمة، وتقرّى آثار «التكاثر الإنساني» المفتوح على المجهول. لا مكان لليقين المطمئن ورذاذ اليقين متباعد المسافات، والحلم مكان اليقين الذي ليس له مكان. يعبر «المتكاثر» عن فداحة الشك، لأنه وجه آخر لـ«المتعدد» الذي لا يسيطر عليه. ينقض التكاثر - التعدد «الحكايات المتناظرة»، وهو ينقض الزمن المتوالي المتجانس القريب من الموات. نفى محفوظ التناظر في أكثر من مكان: نفاه وهو يمنع عن الحكايات المتوالية فقرات متساوية: تمتد الحكاية الأولى من الواحد إلى التسع والخمسين، والثانية من الواحد إلى الست

والخمسين، والثالثة من الواحد إلى الثماني والأربعين، ... .. والأخيرة من الواحد إلى الواحد والخمسين، بل أن «شهد الملكة»، وهي عن الفتنة والأنثى والنفوذ، تمتد من الواحد إلى الست والسبعين، أي أنها تجاوزت فقراتها فقرات الحكاية - الأصل. لكل حكاية فقراتها المرقمة التي لا تساوي غيرها، كاشفة عن اختلاف المصائر والمقادير. ونفى محفوظ التناظر مرة أخرى وهو يعطي الحكايتين الأولى والثانية اسمي بطليهما عنواناً، متحرراً في الحكايات اللاحقة من ضرورة الأسماء. فبعد «عاشور الناجي» - الحكاية الأولى - و«شمس الدين» - الحكاية الثانية - يمحى الاسم ويأتي عنوان مغاير هو «الحب والقضبان»، «المطارد»، «شهد الملكة»، «الأشباح»، «سارق النعمة»، «التوت والنبوت». وإذا كان محفوظ قد استأنف الاسم في الحكاية الخامسة «قرّة عيني» وفي الحكاية السابعة «جلال صاحب الجلالة»، فليقول من جديد: إن القاعدة المطلقة لا وجود لها، وإن المتغير اللامنتظر قائم في كل مكان، وأن التناظر المتواتر يُخطئ حقيقة الحياة.

يصرّح محفوظ بالتناظر المستحيل في نهاية الحكاية الأولى، التي تنغلق على «خاتمة»، لن تتوفر للحكايات الأخرى. تسرد «الخاتمة» مآل الإنسان - الأصل، الذي ولد في الأسطورة وعاد إليها، وأنجز في فضاء الأسطورة ما لم ينجزه غيره في أزمنة الحكايات. جاء في «الخاتمة»: «وكما توقع الحرافيش أقام قُتوتُهُ على أصول لم تعرف من قبل، ... .. وأضفى على حارتنا مهابة لم تحظ بها من قبل، فحف بها الإجلال، كما سعدت بالعدل والكرامة والطمأنينة». تلخص الخاتمة حكاية العدل المنتصر وتفصلها، إشارياً، عن الحكايات القادمة، التي انتصر العدل فيها، ربما، مرة واحدة - الحكاية الثانية -، قبل أن يسقط ولا يحسن الوقوف. تضع «الخاتمة» - الإشارة، وهي تفصل بين زمنين، العدل في زمن الحلم وتعيّن العادل رغبة انبثقت من الحلم وأغدق عليه زمن الحلم صفات غريبة عن زمن اليقظة. فقد ولد في العتمة ورأى النور بفضل عجوز أبدي العماء، رأى الوباء قبل وصوله وفرّ منه ونجا، متجدد القوة، كلما زاد عمراً زاد شباباً، يختفي ولا يموت. تستأنف «الخاتمة»، سطور الاستهلال الأولى، وتؤكد الحكاية الأولى استهلالاً مغايراً للحكايات اللاحقة، تحكي زمن الحلم، قبل أن تنفتح الحكاية الثانية على زمن اليقظة.

إن كانت سطور الاستهلال الأولى تذوب في «الخاتمة» محوِّلة الحكاية الأولى كلها إلى استهلال حكائي عن زمن البراءة و«التوت» المقدس، فإن الاستهلال يضاء من جديد بالحكاية العاشرة، ذلك أن «عاشور» الأخير إشارة إلى «عاشور» الأول. فالعادل الأول،

كما العادل الأخير، رغبة أيقظها الحرمان. تضيء الحكاية الأخيرة الحكاية الأولى وتعطيها معنى جديداً: يصبح العادل القديم حلماً ملهماً، إن آمن الإنسان بانطوائه وانطواء زمنه القديم، ويغدو كابوساً ثقيلاً، إن اعتقد الإنسان بعودته المظفرة. تتوالد الأحلام كما تتوالد الحياة، وتخرج الحياة المتجددة أحلاماً جديدة. تستأنف الحكاية الأخيرة الحلم وتدفن الكابوس، وتنتهي بلا خاتمة، لأن تحقق حلمها مجرد احتمال، على خلاف الحكاية الأولى وحلمها القديم، الذي رحل وأعلنت «الخاتمة» عن رحيله. توصلت الحكاية الأخيرة أقوالها بالكلمات التالية: «قبض على أهداب الرؤية فغاصت قبضته في أمواج الظلام الجليل. وانتفض ناهضاً ثملاً بالإلهام والقدرة، فقال له قلبه: لا تجزع فقد يفتح الباب ذات يوم تحية لمن يخوضون الحياة ببراءة الأطفال وطموح الملائكة...». قد يفتح الباب على أرض تتدثر بالعدل ولا تلتحف بالخراب، تنتشر فيها أناشيد سماوية يعتنقها أطفال يشرحون كلماتها المبهمة. وكلمة «قد» الصغيرة تعطف الحكاية الأخيرة على الأولى، وتعطف الحكايتين على زمن الأحلام الذي لا يموت، تاركة لأرض تهمش فيها الخير حكايات ثمان. دار محفوظ في زمن «الرؤيا» وكتب حكايتين، واستبقى لزمن اليقظة ما تبقى. واحتفظ، في الحالين، بأجيال بشرية موحدة الأصول، مستولداً التفاؤل من التنوع الإنساني الذي لا يقبل الاختزال، ومن نشيد غامض كتبته الصدفة وحفظه ضرير له براءة الأطفال. فمن يحلم من أجل الإنسان يصوغ أحلامه من آثار إنسانية. ذلك أن حكايات الأحلام والرؤى جزء من الحكايات الإنسانية. تظل الحكايات العشر موحدة، رغم أزمنتها المختلفة، ويبقى الإنسان حيث هو، يتأسطر ويتأسس بلا تناقض.

يؤدي نفي التناظر إلى نفي التكرار الثابت، الذي حكم رواية «أولاد حارتنا» وقيد علاقاتها. والتكرار، كما أشرنا، سخرية من زمن متجانس أقرب إلى الفراغ وهجاء لقول قديم يوهم بالجدّة. يعود التكرار متغيراً في «ملحمة الحرافيش»، يلزم الحكاية المفردة والمتواليات الحكائية معاً. وقد يبدو تعبير التكرار المتغير ناشراً ومليناً بالمفارقة، يقول بالشيء وبنقيضه. لكن مبدأ التكرار المتغير، على ضوء منظور محفوظ، يبدو سويّاً تماماً، ذلك أن الروائي يلمس «الأخلاق» سريعاً، ويتوقف طويلاً أمام معنى التاريخ. أخذ الروائي بمبدأ يحايث، لزوماً، الحكاية، وغير المبدأ وهو يغير منظور الحكاية. يلزم التكرار حكاية أخلاقية المنظور، تنوس بين الوعد والوعيد، وتعطي المفردات المتفائلة ضماناً متعالياً، لا يحتاج الزمن ولا يتعرف الزمن عليه. وقع محفوظ على خيار آخر يحتاج حكاية أخرى، لأنه زهد بالثنائيات المجردة والتفت إلى «تاريخ العالم»، الذي يسرد المجموع الكلي للبشر المشخص كما يقول هيجل.. ولأنه استأنس ب«المشخص»

رأى ما يولد ويتكرر ورأى، أكثر، المتكرر في تغيراته الكثيرة. وضع الروائي المتكرر في الزمن المتغير، وشيد عليه «ملحمة»، تقتفي آثار الشر الكوني واحتمال هزيمته. حرر «المشخص الكلي» النص الروائي من الثنائيات المجردة الثابتة، وفتح على «جوهر إنساني» متباين النزوعات وعلى «شر متعدد»، وجوهه: السلطة والجشع والغيرة والتآمر والفتنة والقتل... ووجوهه أيضاً الزهد والقناعة والصبر والأمل ومقاومة الخراب. يلبي التكاثر الحكائي، بهذا المعنى، تعددية العالم الإنساني، فردياً وجمعياً، كما لو كان محفوظ يرصد وجوه الطبائع الإنسانية، ويضع كل وجه في حكاية، دون أن يساوي بين الوجوه المتعددة، ولا بين الشرور الثانوية وشر السلطة الأصيل. يظهر «المشخص الكلي» في عشر حكايات متفاوتة المقاطع: «51.37.55.70.76.58.63.48.56.59»، أي في خمس مائة وثلاثة وستين مقطعاً، تعبر عن عوالم الإنسان الداخلية والخارجية والمحتملة.

اطمأن محفوظ إلى مبدأ التكرار المتغير ودلّ عليه بأشكال مختلفة: أولها تباين المسمى، الذي يذيب الاسم في السياق، ساخراً من الاسم ومحتفياً بالسياق. وآية ذلك اسم «شمس الدين»، الذي توزّع على الحكاية الثانية والسادسة والثامنة، وأخذ دلالات مختلفة، تتضمن الخير والصمت والقتل. يظهر الشكل الثاني في التحولات المتعارضة، التي تنقل الإنسان من طبيعة إلى أخرى نقيضة، حتى ينتهي خارج نفسه مبدداً في الفراغ، وهو ما تقول به الحكاية السابعة، حيث ينقلب «جلال صاحب الجلالة» على ذاته غير مرة، وينتقل من شهوة الخلود إلى موت مهين، والحكاية الثامنة التي تعطي لـ«جلال بن جلال» ولادات متكررة، تقلّه من الزهد والتقوى إلى العريضة والفجور. تتكرر الأسماء والمصائر والنهايات ولا يأتي تكرارها متماثلاً، يتدّس من سعى إلى المقدس ويقترب الإثم من بدا فاضلاً. يكثف محفوظ دلالة الشكلين في مجاز الأشقاء، الذي يستولد الخير والشر من أم واحدة، ويستولد من «الأخوة الأعداء» ما يثبت التكرار ويمحوه. والحكاية الخامسة، كما الحكاية العاشرة، تفضح طبيعة إنسانية لا يراهن عليها، وتبطل أسطورة الجوهر الإنساني الثابت: يولد الشقيقان ويتنافيان، ويدفع أحدهما بالآخر إلى الموت. ويولد الأشقاء متساوين، وتوزّع عليهم المقادير فضائل غير متساوية، تقنع أحدهم بالقناعة وتحض غيره على الجشع. في هذه الأشكال وغيرها، لا يكون الإنسان على ما كان عليه، ولا يلبث الشقيقان على حالهما، ولا يجيب «الأخوة» عن أسئلة الحياة بطريقة متساوية. يختار الإنسان إجاباته بعد أن فاته أن يختار الأسئلة، ويختار إجابات لا يقبل بها غيره. يحتفي محفوظ، وهو ينفي التكرار الثابت، بالحياة المتجددة، التي ينكر تعددها التماثل، ويستتبت من التكرار آفاق الدهشة واحتمالات اللامتوقع.

تتعرف الطبيعة الإنسانية، وهي مجلى الحياة، بالمتعدد والمتباين والمتبدل، لا تعترف بالنموذج الساكن، ولا بالنمط القابل للاختزال. وكما تكون الحياة يكون زمنها، متدفقاً لا انقطاع فيه، ومتنوعاً يحتمل الموت والحياة والموت. وإذا كان جوهر الإنسان الساكن، وهو ما يرفضه محفوظ، ينقسم إلى خير وشر يلفهما السكون، فإن جوهر الزمن، أو الزمن الجوهري، المنقسم إلى بداية ونهاية، بعيد عن تصور محفوظ وغريب عليه. ولهذا، فإن فساد الأزمنة، الذي توحى به «أولاد حارتنا»، لا مكان له في «ملحمة الحرافيش». وقد توهم «الملحمة» بمقولة فساد الأزمنة في أكثر من مكان، كأن يعقب «الفتوة» الفاسد آخر أكثر فساداً: «لم تعد الفتوة - بصرف النظر عن هوية الفتوة - إلا بلوى قائمة. ص: 467». وكأن يتدهور جمال وقوة ونزاهة «الفتوات»، المنحدرين من أصل جليل. ومصير من انحدر من «عاشور» برهان على ذلك: «شمس الدين» الابن، في الحكاية الثانية، أقل قوة ومهابة من أبيه، و«سليمان بن شمس الدين»، في الحكاية الثالثة، «دون أبيه في الجمال والرشاقة»، وحفيد الحفيد في الحكاية الخامسة «متوسط القامة وسيم رغم عوره».. يتدهور الأحفاد قوة ووسامة وخلقاً، يُصيبهم «العور» وتنزل عليهم العاهات، ويتعدون عن جدّ سوي مضي. ينقض محفوظ ما أوحى به في مكانين على الأقل: ينقضه في الحكاية التاسعة، التي تضع في مقابل «الفتوة» الفاسد والقبيح أخاً له «فتح الباب»، ضئيل القامة، المسالم والمدافع عن الخير، وفي «الحكاية العاشرة»، التي تجعل «عاشور» الأخير يستلهم قيم «عاشور» الأول. لا يقبل الروائي بزمن مبرراً من الخطأ، ولا بزمن أول تقاس به الأزمنة، فالأزمنة الإنسانية غير متجانسة، وزمن البداية النقي مشوب بغيره.

يتعين الجنس الروائي، نظرياً، بالتناقض القائم بين مثال أخلاقي قوامه الثبات وتاريخ متغير، يهْمُش المثال ويحيله حلاً. يرى محفوظ إلى التاريخ المتغير، وإلى ثبات اغتراب المثل في التاريخ المفترض. لكن محفوظ الذي يواجه تغير التاريخ الزمني بثبات السلب القيمي، ينقذ معنى التاريخ في «ملحمة الحرافيش» مرتين: مرة أولى حين لا يعتبر التاريخ شراً كله، ففي هوامش الحكاية دائماً خير مهمّش تتمدد مساحته في بعض الأزمنة، ومرة ثانية حين يؤمن بتعاقب الأجيال ويتواتر الأزمنة المختلفة. يأتي المعنى، في الحالة الأولى، من استمرارية الهامش، من عجز الشر عن الانتصار انتصاراً مطلقاً. ويصدر المعنى، في الحالة الثانية، عن استمرارية الصراع المجزوء، عن عجز الجيل الفاسد المنتصر عن تأمين انتصار أجياله اللاحقة. لا يقول الروائي بارتقاء التاريخ، ولا بما هو قريب من الارتقاء المتدرج. إنما يقول بأن «التاريخ الحقيقي» لم يولد بعد، وبأن ما «قبل التاريخ» يستمر منذ زمن سحيق، وهذا ما تشير إليه «الحكاية

العاشرة»، وهي تشير إلى تاريخ وليد، قوامه الحلم ومفاجآت «الأجيال» المتعاقبة .

يقسم محفوظ التاريخ إلى «ما قبل» وهو زمن السوء، وإلى «ما بعد»، وهو زمن الأمل. يتمثل جديد القسمة في رفض الماضي والإعراض عنه، وفي اعتبار المستقبل الزمن السوي الوحيد، الذي قد يقبل الاشتقاق من العقل والأخلاق والتجربة الزمانية، فإن لم يتكفل «المشخص» باشتقاقه، استتجد الحالم الفاضل بـ«اليوتوبيا» وبقوة الأحلام. وقد يقال: إن محفوظ استولد الحكاية الأخيرة من الحكاية الأولى وبقي في زمن الأصل، وهو يوزع على إنسان الحكائيتين اسماً مشتركاً هو: عاشور. والمقايضة عجولة وينقصها التآني، بسبب اختلاف أصل الرجلين وتباين مآلهما. فالأول لا أصل له، باركه العماء الطاهر وعاش «مفرداً» واحتجب، وورثه «أفراد» توزعوا على الحكمة والجنون، والثاني جاء من عائلة ملوثة، باركته الجماعة المقهورة وبقي معها ودبر شؤون الخلق بشكل «جماعي». كان «الفتوة» في الحكاية الأولى فرداً، وأصبح في الحكاية الثانية تتويجاً لإرادة تتجاوز الأفراد. مرة أخرى يساوي محفوظ بين الحكم الفردي وبين «قبل التاريخ» ويرى مبتدأ التاريخ في زمن تحرر من سلطة الأفراد، وتحرر أكثر من سلطة «المنقذ» و«الملهم» و«المخلص» و«البطل الموعود». إن البطل، على مستوى الفكرة حلم، وعلى مستوى الواقع نكبة وكابوس. وخير الأبطال مجهول الاسم، والبطل الوحيد أمل لا ينقصه اليأس، ويأس لا ينقصه الأمل. احتجب «عاشور» الأول مفرداً وعاد «جماعاً»، حجبه «المفرد» الذي فيه وبعثه «تكاثره». وهو ما يلزمه بالانعتاق من أصله الماضي، والبحث عن أصل يتكوّن في الحركة الأبدية .

مثلاً استولد محفوظ التناظر ونفاه، استقدم الأسطوري وصرفه أيضاً. ولهذا يأخذ «عاشور الناجي» دلالتين: دلالة على مستوى المنظور العام، تقول بفرضية الأصل واحتجابه وتوهم بعودته المظفرة، ودلالة على مستوى المنظور النصي، وهي دلالة إشارية، سوّت بين احتجاب الإنسان - الأصل ورحيله الأخير. وآية ذلك أن «عاشور» الأخير ليس ابناً للإنسان - الأصل، بل هو أخ لإنسان معطوب فاسد وقاتل. إن «عاشور» الأول منقطع عن الحاضر ومضاف إليه، بقياً هو من الزمن السحيق، يختلط فيه الحلم بالكابوس، كما تقول الرواية في أكثر من مكان. ولعل الفرق بين الحاضر والماضي، كما بين عادل الماضي وعادل المستقبل، هو ما يملي على محفوظ الذهاب إلى الملحمة وإعادة تأويلها. فإذا كان في الزمن الملحمي، نظرياً، بطل تنصره القيم الكبيرة التي ينصرها، وأجداد جبلوا من عدالة ونور، ففي «ملحمة» محفوظ، المصاغة روائياً، ما ينقض الملحمة الأخرى: فالأبطال بسطاء، «حرافيش»، أغفال أو «عفوش» بلغة

الجبرتي، بطولتهم الوحيدة البقاء على قيد الحياة ومقت المستبدين، بعيداً عن زمن غنائي يحتضن الأرواح المتحقة. أصولهم دنيوية تتخلق في الحاضر والمستقبل، غريبة عن ماض عرفها على الظلم أكثر مما عرفها على غيره. يخلق «الحرافيش» ذواتهم وأجداداً عادلين لم يولدوا بعد. أوهم محفوظ بالماضي وتحدث عن كل الأزمنة، مصيراً الماضي حاضراً والمستقبل زمناً جديداً ليس له أصول. بل أنه وضع الحاضر والماضي في شكل ملحمة، والملحمة تسرد سيرة «الأجداد العظام»، ليقول بتفسيخ الزمنين وانطواء زمن الملحمة. وهذا ما يعين الشكل الأدبي في «ملحمة الحرافيش» شكلاً نقدياً بامتياز، ينقد الأزمنة وأشكال التعبير عنها، ويؤكد الإعلان عن موت الملحمة عنصراً ملحماً وحيداً في زمن تداعي الأصول.

تري الرواية «خارجها» تاريخاً انقسم إلى «ما قبل» و«ما بعد»، وتصوغ داخلها تاريخاً رغبياً مقموماً، ينتظر أزمنة تحرره. تتطوي الرواية، التي تنقض الملحمة، على تاريخ مضاد محتمل، يتنفس في الكتابة ويختق في التاريخ المشخص. وهذا ما يؤكد «عاشور الناجي» زمناً ملحماً اندثر، وزمناً روائياً لا يكف عن التخلق. يكتب محفوظ: «ماذا يخبئ الغد؟.. لما اختص عاشور وحده بالرؤيا الهادية؟ ص: 302»، «لا أحد مثل عاشور، لقد انتهى عصر المعجزات.. ص: 301». ينتهي زمن الأصول مع انتهاء زمن المعجزات، وينتهي الزمن المنتهي الأحلام التي اقتاتت به، وتظهر أحلام إنسانية من زمن إنساني لا بداية له ولا نهاية: «لا دائم إلا الحركة. هي الألم والسرور. ص: 247»، يقول محفوظ، مقوِّضاً فكرة الهادي الأبدى، ومنصباً الحركة الدائبة مرجعاً وحيداً للسوان. فالحركة الماكرة الدؤوب هي اليقين الماكر الوحيد، تمر خافية لا تُرى، ويمدّ مرورها الخفي الإنسان بالألم والسرور. يترجم الروائي حوار الألم والمسرة بأناشيد فارسية متناوبة، يرددها بعدوبة دراويش اعتصموا ب«تكية» ظليّة، ولا يراهم أحد. تتبععت أصواتهم هادئة رضية في جريان لا عاصم له، وتظل وجوههم خفية، إن لم يكونوا أرواحاً خالصة، كانت أناشيدهم خلاص الأرواح. فضاء مفعم بالرضا يتصادى غموضه سرمدياً ومطمئناً. ولعل الاطمئنان السرمدى المجلل بالغموض، هو الذي وضع في الرواية أبياتاً من الشعر باللغة الفارسية، تأتي متناوبة وجميلة الإيقاع، ناطقة بهواجس الروح التي تصدّ الترجمة الواضحة.

### 3- التاريخ المختلف بين روايتين مختلفتين :

ينهي محفوظ الحكاية العاشرة في «ملحمة الحرافيش» بالأناشيد والحلم المنتصر. تختلف نهاية الرواية عما انتهت به «أولاد حارتنا»، التي انغلقت على خواء



بدأت به، معالنة بخواء الزمن. ومع أن نهاية الرواية «تجاور» وعي الروائي الأسيان، فقد شاء محفوظ أن يعيد صياغتها وأن «يصحح» تصوره الأخير للتاريخ، فيندد بشرور العالم التي لا تنتهي، ولا يرضى القول بـ«نهاية التاريخ». «أولاد حارتنا ابن غير شرعي»، صرح محفوظ، مرة، كما جاء في ملاحظة سريعة للأمريكي روجر ألن. يأتي القول ملتبساً يرد إلى موقف بعض القوى الدينية، أو إلى عمل لا يرى الروائي فيه تعبيراً دقيقاً عن تصوراته. وقد يحتمل القول الاحتمالين معاً، ويقترح «ملحمة الحرافيش» «ابناً شرعياً»، ذلك أنها إعادة كتابة للرواية الأولى وتصحيح للمنظور الذي قامت عليه. تنزع الرواية الأولى إلى القول بـ«نهاية التاريخ» وتبشر الثانية باحتمال «بداية التاريخ».

تنهض الروايتان، كما أشرنا، على عناصر مشتركة كثيرة: الأب والأبناء والأحفاد، المكان والزمان المجازيان، أسطورة الواقع، التكرار والتناظر، تواتر «الفتوات»، العدل المهزوم والظلم المنتصر، فساد الزمان وفساد الإنسان، وذلك «السحر الغامض»، الذي ينبئ ببدء الخليفة.. يضع التصور الروائي العناصر المشتركة في روايتين مختلفتين في البنية والمنظور، أو في بنيتين مختلفتين تنتجان تأويلين غير متشابهين لمعنى التاريخ. ترتكن البنية الروائية في «أولاد حارتنا» إلى مبدأ «السابق الذي يفسر اللاحق»، الذي يوصل إلى يقين التشاؤم، المؤسس على «شر - أول»، يتتاج منتصراً. بينما تتكئ البنية الثانية على مبدأ مغاير: «اللاحق الذي يفسر السابق»، منتهية إلى اللائقين، أو إلى يقين الاحتمال، الذي يوحد المتوقع واللامتوقع، وينتظر الدهشة من اتجاه مجهول. يلغي تفسير اللاحق بالسابق معنى الزمن في «رواية الأجيال»، ويرحل إلى المستقبل كوابيس الماضي، على خلاف «الزمن الطوباوي» الذي يئد «التاريخ الشرير»، وينفتح على زمن مفتوح على الأمل.

على خلاف «أولاد حارتنا» تستبدل «ملحمة الحرافيش» التكرار المتغير بالتكرار، والحلم بالكابوس وزمن الأجيال المفتوح بزمن المقولات المغلق، والملامح الإنسانية الواضحة بالملامح المبهمة، والأزمنة المتتابعة بالزمن الجوهرية، والفردوس المفقود بالجحيم الموجود... .. يخيم اليأس على الروايتين، يفتح على اليوتوبيا في رواية وعلى اللاشيء في الرواية الأخرى. ليس غريباً، والحالة هذه، أن تكون «الصخرة» عنصراً ثابتاً في «أولاد حارتنا» تشهد على القتل والوآد والمعاناة، وأن تكون «تكية» الدراويش عنصراً ثابتاً في «ملحمة الحرافيش»، حيث الأرواح تعالج أوجاعها بالأناشيد. فسر الروائي التاريخ، مرتين، بشكلين مختلفين، ورفضه، مرتين، بطريقتين مختلفتين. فسره في المرة الأولى وأعلن موته، بعد أن أعلن التحقق الشيطاني لـ«زمن الأصول» عن أفول

«الأصول»، وبعد أن استأنف «عرفة»، الذي لا أصل له، سيرة «المستبد المفرد» وتحالف مع السلطة المفردة. وفسّره في المرة الثانية واستجار باليوتوبيا، دون أن يرى في اليوتوبيا فضاء اجتماعياً يقوم وراء التاريخ، بل ممارسة تاريخية «يسردها» أفراد، يتميّزون بـ«الرؤية» والمعرفة وطاقاة الانتظار المقاومة .

في العائش في الحقيقة»، العمل الذي أغلق به محفوظ تصوره للعالم، يخرج «الباحث عن الحقيقة» من رحلته بالإعجاب بـ«الجمال الفاضل» والانجذاب إلى الأناشيد الغامضة، مؤمناً بأن الحقيقة تعاشر النار ولا تحترق .

**مراجع الدراسة :**

- نجيب محفوظ: أولاد حارتنا، دار الآداب، بيروت، 1997 (الطبعة الثامنة).
- نجيب محفوظ: ملحمة الحرافيش، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الأولى 1977 .
- ميشيل زيرافا: الأسطورة والرواية، دار الحوار، سوريا، 1985، ص: 69 .
- امبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ص: 35 .
- سعيد يقطين: قال الراوي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997، ص: 208-216 .
- روجر ألن: الرواية العربية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص: 166 .
- Evil: Edited by J.L. Geddes, Routledge, London, 2001, P: 97.
- P. Ricoeur: temps et recit. T: 3. Seuil, Paris, 1983, P: 189.
- E. Honig: Dark Conceit, the making of allegory, Oxford University Press, 1966, P: 155 - 158.
- E. Melitinsky: the Poetics of myth, Routledge, London, 2000, P: 235.
- Remo Bodei: Geometric des Passions, p.u.f. Paris, 1997, P: 19.
- نجيب محفوظ: صفحات من مذكراته، رجاء النقاش، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1998 .
- نظرية الرواية في الأدب الإنجليزي الحديث: هنري جيمس، د. ه. لورنس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1994، ص: 305-306 .

## لماذا عاد محفوظ إلى أخناتون بعد أربعين عاماً؟

أنهى محفوظ «مرحلته التاريخية» برواية «كفاح طيبة» -1944- مبتعداً عن حلم راوده طويلاً، بوضع تاريخ مصر كله في شكل روائي. وحين سأله جمال الغيطاني عن السبب الذي دعاه إلى التخلي عن مشروع بذل فيه جهداً طويلاً أعطى إجابة غامضة: «مات التاريخ»، أي انطفأت الرغبة في استرجاع أطياف قديمة. أما السبب الذي دعا محفوظ الشاب إلى الرحيل إلى «مصر القديمة»، فتفصح عنه إجابة أخرى: «استعصاء الحاضر». كان «القاهرة الجديدة» -1945- مفتح مرحلة جديدة، سهلة المنافذ ونظيفة الوضوح، يحاور الروائي قضاياها دون جهد كبير.

بعد أربعين عاماً عاد الروائي مجدداً إلى زمن الفراعنة، في رواية عنوانها «العائش في الحقيقة» -1985- مستعيداً أطياف أخناتون، الذي نظر إليه بإعجاب في زمن سبق. والسؤال الذي يفرض ذاته هو التالي: لماذا عاد محفوظ إلى زمن فرعوني، انطفأت الرغبة في كتابته منذ زمن طويل؟ والجواب لا صعوبة فيه منذ أن وشى الروائي به وتحدث عن «استعصاء الحاضر». بيد أن الجواب المفترض يتداعى سريعاً، ذلك أن الروائي الشيخ أدرك معنى الحاضر، وروّض ما استعصى عليه بكتابة روائية متواترة.

روّض الروائي ما استعصى عليه وبلغ نهايات الطريق. ولذلك يأتي الجواب من نهايات الطريق لا من حاضر بدا، ذات يوم، ثقل الأقفال. والحاضر، الذي ردّ الروائي إلى «أمجاد الفراعنة» مائل في روايتين، ترحّلاً إلى «مصر القديمة» أسئلة راهنة لا قديم فيها. والرواية الأولى هي «عبث الأقدار» التي تحدثت، في «زمن ملكي»، عن الأسرة الحاكمة واحتكار السلطة، وعن حق الشعب في كسر الاحتكار وتجديد السلطة. انطوت الرواية اللاحقة: «رادوبيس» على أسئلة من الرواية الأولى، تمس السلطة العابثة، وتصل بين «العبث الملكي والكارثة». ليس الحاضر، الذي تأبى على الوضوح، إلا «الحاضر الملكي»، الذي كرهه الروائي وأراد أن يهجو، فأنزل هجاءه على ملك فرعوني قديم، مستولداً الحيلة من المكر الروائي. ولهذا تُفسّر «العائش في الحقيقة» بزمن

القول وبما أرادت أن تقوله، لا بمقارنة شكلانية بين «الرواية التاريخية» الجديدة وما سبقها، لأن «العهد الملكي» قضى منذ ثلاثين عاماً تقريباً .

يكشف القول الروائي في «العائش في الحقيقة» عن دلالة العودة إلى مرحلة ماضية، ويوطد الشكل الروائي: أي شكل «الرواية التاريخية» الدلالة ويثبتها. وتتراعى في الحالين، ستة وأربعين عاماً من الكتابة الروائية، التي اختلفت إلى أشكال روائية متعددة متجددة، واحتفظت بالسلطة موضوعاً ثابتاً لا يتوارى. ومع أن الرواية التاريخية المتأخرة، أي «العائش في الحقيقة»، احتفظت بالثابت السلطوي مرجعاً، فما جاءت به يختلف عما جاء في الروايات التاريخية السابقة. فليس فيها ما يحيل على واقع معيش، ولا في زمنها ما يلتمس من أخناتون مرجعاً وملاذاً. فقد تحررت ذاكرة الروائي العجوز من صورة الملك التركي «فاروق»، ومن أطياف جنود الاحتلال الإنجليزي، ومن سلطة تفتش في ثنايا الصدور. بقي الروائي، وقد سار في شتاء العمر طويلاً، مع أسئلة قديمة وإجابات مرغوبة لا تجيء كاملة .

وقع اختيار محفوظ على أخناتون، الملك المهزول الذي تختلط فيه سيماء الرجل بملامح الأنثى، ويحمل في صدره صلابة الأنبياء. ذلك الشاحب الناحل الذي يحب فيه الآخرون ضعفه، ويرون في ضعفه منفذاً إلى ما يريدون، دون أن يلتفتوا إلى روح مضيئة لا تعرف الكراهية. ارتكن الروائي إلى شخصية تاريخية تقصى أخبارها، قبل أن يكتب «عبث الأقدار»، واحتفظ لها بذكرى مضيئة. انجذب محفوظ إلى الفضيلة الكاملة، التي دعا إليها أخناتون. وانجذب أكثر إلى المآل المأساوي الذي ينتظر دعاة الفضيلة. يُنطقه في روايته «أمام العرش»: فيقول: «وجدت الناس في ضلال وأنه أن لهم أن يواجهوا الحقيقة بكل أبعادها»، ويتركه يصف مصيره بالكلمات التالية: «لم يعرف ملك حياة أسمى من حياتي ولا مُني بنهاية أتعس من نهايتي». تفسر جمالية الدعوة ومأساوية المآل السبب الذي دفع بالروائي الشيخ إلى تذكر أخناتون مرة أخيرة، وتأمل الحقيقة الشاسعة، التي يهرب البشر من مواجهتها .

تميز أخناتون، الذي عوضته قوته الروحية عن ضعفه الجسدي، بأمرين: انصرف عن الشؤون الدنيوية انصرافاً كاملاً، منصاعاً إلى نداء داخلي يأخذ بيده إلى أرض الحقيقة، وتمرد على الدين الموروث القائل بتعددية الآلهة، مؤثراً عليه ديناً يقول بالتوحيد. غير أن هذين الأمرين أفضيا، رغم نبههما، إلى ضعف الحكم وتآكل السلطة. وكان على أخناتون، الذي تزوج بامرأة جميلة تدعى «نفرتيتي»، أن يدفع ثمن تمرده على الديانة الموروثة وعلى قواعد السلطة، وأن يرحل عن الحكم والحياة معاً، بعد نعتة

بصفة «المارق» الذي سخف السلطة والبلاد. وواقع الأمر، أن في سيرة أخناتون إشكالاً متعدد الوجوه: فهو الضعيف في علاقته بشؤون الحياة والقوي في علاقته بالرسالة التي يدعو إليها، وهو الذي يجر البلاد إلى التداعي وينادي بالعدل والمساواة بين البشر. بيد أن «المارق» يتكشف، من وجهة نظر أخرى، متمرداً وحالماً ومغترباً بامتياز. يتمرد على ديانة أجمع عليها الآخرون وأنكرها عقله، ويحلم ببشر يعيشون في الحقيقة ويفتشون عنها بشكل حقيقي، ويفترب عن مجموعة بشري لم يعيش تجربته ولم يدرك ما يقول. ولهذا كان عليه أن يحمل دعوته المشرقة وأن يرحل ملعوناً، إلا من زوجة فاتنة آمنت به ولم تستطع أن تمنع عنه ظلم الآخرين.

يتوالد التمرد الذي لا يموت وينتهي المتمرد إلى موت لا هرب منه. كأن في المتمرد نثاراً من ربيع تفتاله بقية الفصول. يبدأ محفوظ روايته بسطور متأسية عن «مدينة المارق»، التي كانت: «مغلقة الأبواب والنوافذ كالجفون المسدلة، لا تنبض بها حياة ولا تند عنها حركة، يجثم فوقها الصمت وتخيم عليها الكآبة وتلوح في قسمااتها أمارات الموت». وينهي روايته بكلمات عن الذي بحث عن «حقيقة أخناتون» وانتهى إلى جواب: «ولعي المتزايد بالأناشيد. وحي العميق لتلك السيدة الجميلة». يندثر المتمرد ويظل التمرد عصياً على الرحيل، ويجد أخناتون من يدرك «حقيقته»، ولو بعد زمن. يأتي التمرد، كما يشير الملك المهزول، من تجدد الحياة الذي يطالب بتقويض ما تقادم، وتهزم المتمرد سلطة التقاليد التي لا يهزمها أحد. مهما تكن المفردات التي تصوغ أحوال المتمرد وخيبته الوشيكة، فإن رواية محفوظ ترى إلى السلطة والتمرد وترى وراءهما معنى الحقيقة. ولعل جدل الحقيقة والسلطة، في بناء روائي حوارى يقترح الزمن ويتحرر منه، هو الذي جعل محفوظ يتخذ من أخناتون مجازاً. يقرأ فيه مآل الملك الذي أراد أن يكون رسولاً، ومصير الحقيقة التي تغشى عنها الأبصار. ينتمي أخناتون إلى زمنه وتنتمي قضيته إلى كل الأزمنة، كما لو كان في أقداره المؤسسية مرآة واسعة تتراءى فيها دلالة القيم الكبيرة مثل: الحقيقة والبحث عنها، العدالة وما تنتهي إليه، الإيمان والتضحية، السلطة وخراب النفس البشرية. فأخناتون، الذي دعا إلى إله واحد، دعا إلى قانون يطبق على البشر جميعاً، ويقبل به البشر وهم ينصتون جميعاً إلى صوت الحقيقة. وبهذا المعنى، يكون محفوظ قد كتب عن معنى الحقيقة وصعوبات البحث عنها، وهو يكتب عن «رسول» رحل في منتصف الطريق.

ساوى محفوظ بين أخناتون وصعوبة الحقيقة، ووضع الحقيقة المؤسسية في شكل روائي حوارى، ينطق بالأحكام جزئية ومبعثرة. ففي الحقيقة المقصودة ما يحجب دائماً

بعض وجوهها، بل أنها لا تظل حقيقة إلا إن بقيت منقوصة، فتجلبها كاملة إعلان عن موتها. ينثر محفوظ الشكوك أحكامه في أكثر من مكان، كأن يقول: «لا نشهد من الزمان إلا اللحظة العابرة، والعجز والموت يحولان بيننا وبين رؤية الحقيقة»، أو «سيدلي كل رجل بما يؤكد أنه الحق، بينما ينطق عن هواه»، أو «بل لعله أنقى المذنبين ضميراً وأصفاهم نية»، «إن السماء تمطر تجارب متناقضة». لا أحد يرى الحقيقة، وإن رأى البعض بدايات دروبها. وما موت أخناتون، وهو أنقى المذنبين ضميراً، إلا نتيجة لوهم تملك الحقيقة. لا يكتفي الروائي بأفكاره المعلنة، فهو يعيد إنتاجها، بشكل أكثر اتساعاً ورحابة، في شكل روائي مطابق، مختاراً مجاز الرحلة. فاستقصاء الحقيقة رحلة شاقة، تبدأ بمدينة متربة أسدلت ستائرهما، وتنتهي بأناشيد الطمأنينة العابرة. والرحلة -المجاز، التي طرق دروبها الكثير من البشر، هي الرحلة المقيّد بخيوط الموت والعجز. تفضي الرحلة إلى غير ما بدأت به، بعد أن يلتقي الرحالة ببشر ينطقون عن الهوى ويعتقدون أنهم يقولون الحقيقة، وبآخرين تحرروا من أزمנתهم الضيقة وانتبهوا إلى ما لا يرى. وشخصيات الرواية، وهي خمسة عشر شخصية، مرايا متفرقة تنطق بتجارب متناقضة، يستولد الرحالة منها معنى سعيداً ومنقوصاً في نهاية المسار.

ما الذي جعل محفوظ يعود إلى أخناتون بعد أربعين عاماً؟ تأتي الإجابة من اتجاه وأكثر. تأتي أولاً من مجاز رحلة البحث عن الحقيقة، التي لا تنتهي إلى الموت والتداعي، كما هو الحال في روايات محفوظ المختلفة، بل إلى شيء قريب من الطمأنينة الحزينة. ولعل تأمل «العائش في الحقيقة»، بلا أحكام مسبقة، يكشف تطابقاً في التصور بين الراوي والروائي، وتقارباً إلى حدود التطابق بين ما يبصران وما أبصره أخناتون. كأن محفوظ العجوز أراد أن يختبر ما وصل إليه، متوسلاً شخصية تاريخية جذبته منذ زمن. وتصدر ثانياً عن المقولات الكلية التي أدرجها الروائي في روايته. فبالإضافة إلى موضوع السلطة، وتكون بالقوة الطاغية أولاً تكون، رأى الروائي إلى الحقيقة والخير والجمال والعدالة وطبائع البشر القابلة للفساد. فلا هو معني بالحاضر المعيش ولا هو مكتفٍ بأخناتون وزمنه، بل أنه منصرف إلى الزمن الواسع الذي يخلق القيم ويطردها في آن. يستبين الجواب، ثالثاً في شخصية أخناتون، التي تترك السلطة وتسير مطمئنة وراء المعرفة، وتجاهد وتموت سعياً في الوصول إليها. كأن أخناتون، يخبر في أقداره، عن العلاقة بين الموت وامتلاك المعرفة، وبين الحياة وتأبي الحقيقة الذي لا ينتهي. وبهذا المعنى تكون «العائش في الحقيقة» رواية عن صعوبات الحقيقة لا رواية عن السلطة، كما اعتاد محفوظ أن يفعل، وإن كانت السلطة وجهاً من وجوه الرواية.

يؤكد محفوظ المعنى الذي يقصد إليه في الشكل الروائي الذي اختاره، وهو الشكل التاريخي الذي اتكأ عليه في «مرحلته الفرعونية». يعلن الشكل عن نهاية الرحلة الروائية، أو عن انغلاق الدائرة الروائية، حيث النهاية تعود إلى البداية، والروائي يفرش صفحاته معلناً عما وصل إليه. وإذا كان في الشكل الروائي ما يحقق اللقاء بين «عبث الأقدار» -1939- وهي الرواية الأولى، و«العائش في الحقيقة»، وهي الرواية الأخيرة، قائلاً بتحقيق الحكاية، فإن في القول الروائي الأخير ما يعالني بفلسفة محفوظ وتصوره الأخير للعالم والتاريخ: لا تنتصر الحقيقة ولا تموت، لأنها تعثر دائماً على مَنْ ينصرها ولا ينتصر. والحقيقة التي تنتصر زائفة، ذلك أن انتصارها يختلس منها فضيلة البحث، والحقيقة هي البحث المفتوح عنها لا أكثر.

وقد يقال، بداهة، أن محفوظ كتب بعد رواية «العائش في الحقيقة» أكثر من عمل، وكتب قبلها أعمالاً عن السلطة والتاريخ والمعنى «أمام العرش» مثلاً -1983-. غير أن تلك الأعمال كانت هوامش على أعمال سبقت وإضاءات لها و«بحثاً عن الحقيقة ما تخلى عنه محفوظ يوماً». وقد أثر الروائي، الذي أبصر ما لا يراه غيره، أن يضع رؤيته الأخيرة في رواية - شهادة، واصطفى أخناتون موضوعاً وزميلاً ومرآة صقيلة. أراد الروائي في الماضي أن يكتب عن أخناتون ونسيه، بعد أن حاصره حاضر واعد وبذيء المفاجآت. وحين عاف الوعود وغادرته الدهشة، عاد إلى الملك القديم، يحدثه ويستمع إليه، ويكتبان معاً حكاية واحدة. ولن يقع الباحث، في خطأ كبير، إن قارن، على مستوى الرؤية، بين «عبث الأقدار» -1939- والرواية الأخيرة. فالرواية الأولى، رغم قيمتها الفنية المحدودة، تشكل موقفاً نادراً لقراءة تصور محفوظ الشاب للعالم، حايث أعماله اللاحقة دون تغيير كبير. و«العائش في الحقيقة» نص نظير يفصح، بلا إبهام، عن نظر محفوظ إلى الوجود، بعد أن دخل إلى العقد الثامن من عمره المضيء، وتابع النظر إلى حقيقة تموت في المنفى.





## الحكاية والتاريخ في «مدن الملح»

أما «مدن الملح» فليس سهلاً أن نطلق عليها رواية تاريخية، ونكتفي بهذه التسمية، لأن أحداثها وتأثيرات هذه الأحداث لا تزال تجري أمام أنظارنا، أي الآن وعلى امتداد المنطقة العربية .

عبد الرحمن منيف .

عناصر مترافدة أفضت بنجيب محفوظ إلى الكتابة الروائية: زودته ثقافته الفلسفية بمفاهيم تسائل وضع الإنسان وتمنع عن المتسائل نعمة اليقين، كأنه، وهو يكتب الرواية، يرحل قلبه من حقل فكري مجرد إلى آخر، يتيح له أن يشخصن المفاهيم ويذيبها في مصائر البشر. امتزجت الفلسفة بقراءة مكثفة للتاريخ المصري القديم، حرّضت الروائي على كتابة الرواية التاريخية، والانتقال منها إلى رواية تقف على الحاضر وتضعه في أشكال لا تكف عن التجدد. كان محفوظ، في رواياته المتتالية، يرى في السلطة شرّاً وفي الشر انتصاره، ويرى في الكتابة مقاومة تعبت بالشر و بانتصاره الذي لا يكتمل. ولعل السلطة، التي تجسّد شرّاً يهزم غيره ولا ينعم بالنصر، هي التي علّمت محفوظ تخليق الشكل الروائي المخادع، الذي يضع في الماضي أسئلة سلطة راهنة، ويبدّل الماضي السلطوي إلى زمن عصي على التحديد. كأن الروائي، وهو يحرّض على سلطة يخشاها، يستبدل بوجهه قناعاً، ويباعد، ما استطاع، بين الوجه والقناع، كي يحفظ وجه الروائي سليماً وبعيداً عن الخراب .

إذا كان محفوظ الذي اتخذ من القاهرة مكاناً روائياً راسخاً، قد قرأ السلطة في زمن مجازي، يوحد بين الأزمنة السلطوية كلها، آيته «الحرافيش» و«أولاد حارتنا» و«العائش في الحقيقة»، فإن عبد الرحمن منيف، الذي لم يلتق ب«قاهرته» عاين أحوال السلطة في مكان - مجاز. ففي رواية «شرق المتوسط»، التي ترصد سجوناً واسعة وضيقة، عواصم عربية منظورة وغير منظورة، وفي «النهايات» قرية «طيبة» مخدولة، توجد في البلدان العربية كلها وفي لا مكان، و«مدن الملح»، التي هجّنها النفط وتنتظر

الأفول، ممتدة من مشرق العالم العربي إلى غربه. ارتاح عبد الرحمن إلى مكان متخيّل مخادع، يرضى به الرقيب ولا يرضى عنه، وارتكن محفوظ، وهو يهجو السلطة، إلى زمن محكم الأقنعة. تشاطر الروائيان، في علاقتهما بالسلطة، تجربة «التقيّة» التي تستولد من الوجه قناعاً، ولم يتوازعا تجربة المنفى، التي حرّرت محفوظ من قناعه أحياناً، وألزمت منيف بقناع دائم الحضور.

المنفى: عنصر أول في تصور منيف للعالم، يحكم أسئلته ويسكن حساسيته ويملي عليه المواضيع. والمنفى، في حروفه الأربعة الصغيرة، هو النفي والإلغاء وعدم الاعتراف، وهو الظلم المعيش، الذي يفرد إنساناً من غيره ويمنع عنه حقاً طبيعياً، وهو رغبة بالتساوي مع آخرين وبإقامة لا تحاصرها المفاجأة. يبدأ النفي من مصادرة المكان ويتحوّل، إن تجدد، إلى رؤية مأساوية للعالم، كما لو كان المنفى معلماً قاسياً، يعاقب التلميذ قبل أن يختبر اجتهاده. يردّ المنفى، في بداياته، إلى المكان ويرتد إلى السياسة، حين لا يصير المكان وطناً، فبين الوطن ومكان الإقامة فرق كبير. يحتقب المكان، من حيث هو، إنساناً مجرداً، ويحتضن الوطن مواطناً تميّزه حقوقه وواجباته، وتعيد خلقه إنساناً مسؤولاً. وهذا الفرق، في شرط عربي يعرف الواجبات لا غيرها، يمحو القواصل بين الوطن والمنفى، ويضع على قلم منيف موضوع: السجن، الذي عالجه في روايتين، بينهما مسافة زمنية، هما: «شرق المتوسط»، و«الآن .. هنا». يصبح المنفى، في الأوطان التي لا تريد أن تكون أوطاناً، مجازاً تراجيدياً، يتهم سلطات تخذل الحق وتتصر اللامعقول. وعن المنفى، الذي لا وطن فيه، يرحل السجين السياسي، في «شرق المتوسط»، إلى منفى جديد، وعن المنفى، الذي ما صار وطناً، يرحل صياد «النهايات» إلى المقبرة.

بدأ منيف الإنسان من المنفى، بالمعنى المكاني، وأوصله تعاقب المنفى إلى دلالاته السياسية. بيد أن المنفى زاد اتساعاً حين ظنّ، منيف الشاب، أن في العمل السياسي المباشر ما يهزم المنفى ويحقق الأوطان. لم يأت السياسي الجديد، كما يصرّح الروائي، إلا بما جاء السلطوي القديم، فرقت بينهما السلطة، التي احتلها طرف وانتظر احتكارها آخر، ووحدت بينهما، لاحقاً، سلطة تجانس القديم والجديد، وتعطي الطرفين نهاية متناظرة. يتحدث منيف، وهو ينظر إلى ماضٍ مخذول توقّع منه وطناً، عن «جو السياسة الأمية والمتقلبة التي تغمر الساحة العربية من أقصاها إلى أقصاها»، وعن «سيطرة نمط من السياسيين الذين يتصفون بالشطارة والقسوة الانتهازية، وصولاً إلى الخسة، في آن واحد». ساوى الروائي، حين انتسب إلى السياسة المباشرة، بين

السياسة وعمران الحقيقة، قبل أن يصطدم بسياسة «خسيصة» لا علاقة لها بالسياسة، تتعهد الأمية وتعتقل الأخلاق. لهذا كان عليه، وهو الرومانسي النظيف، أن يهجر «المنفى الحزبي» وأن يقصد «الوطن الأدبي»، الذي يُعرّف السياسة نزاهةً وتضامناً وإبداعاً. إنها السياسة في الأدب، التي تبشّر بالمعرفة والجمال والحقيقة، وهي سياسة الأدب، التي تحاور الواقع المعيش بأشكال تقترب منه ولا تستنفذه، وتحاور القارئ بمعيش مرهق وبمستقبل ينصر الروح.

بحث عبد الرحمن، في أزمنة مختلفة، عن: «الآخرين»، مؤمناً بأن المنفى المفرد لا يبني وطناً. كان عليه، في تجربة مُحِبَّة، أن يطرد «الآخرين»، الذين نعتهم بـ«القسوة الانتهازية»، وأن يذهب إلى «آخرين» جدد، يحقق معهم حواراً صادقاً، يدعون بـ: القراء. بقي، في الحالين، مشدوداً إلى الوسائل والمواضيع والغايات، التي تعينه جزءاً من الآخرين الجدد وتجعل الآخرين جزءاً منه، وهذا الوضع، الذي يغيّر الأداة ولا يغيّر الهدف، خلق منه كاتباً نوعياً يدعى: الكاتب - الشاهد، الذي ينتج: الرواية - الشهادة. ولعل هؤلاء الآخرين، الذين شاء الروائي أن يكون منهم ومعهم، هم الذين يقترحون عليه أن يكتب عن أحلام مؤجلة وكوابيس متحققة، تكشف عارية في هزيمة حزينان وفي القمع الموسّع والنفط الذي يعتقل صاحبه. يشهد الروائي، كتابة، على ما يعيشه الآخرون ولا يحسنون كتابته، مندداً بما ينددون به، وناظراً إلى أفق مرغوب ينتظرونه. تأخذ الرواية - الشهادة، التي تدوّن أحوال من لا يعرفون التدوين، بـ«لغة وسطى»، تقرب بين القارئ والروائي، وبين الرواية ولغة محتملة، يصوغها القارئ والروائي معاً، بعيدة عن لغة المدرسة الرسمية وقريبة من لغة «الآخرين». تتكوّن «اللغة الوسطى»، التي لم تتكوّن بعد، في عقد كتابي يطمئن إلى حاجات البشر، قبل أن ينصت إلى تاريخ الكتابة. ولعل هذا العقد، الذي يضع «الآخرين» فوق الكتب، هو الذي يمد منيف بمتخيل روائي طليق، يخلق أشكالاً أدبية، لا ترتفع إلى موروث جاهز، ولا يفتتها وافد أدبي غريب.

ما الذي يرسل بمنيف إلى صحراء عذراء لم تسقط عليها، بعد، لعنة النفط، وما الذي يأخذ بيده إلى عراق انقضى عرف، في القرن ما قبل الماضي، قائداً طموحاً أحزنته ابنة معوكة النمو؟ يأتي الجواب المباشر من الروائي، وتصدر عن مسيرته الذاتية إجابة غير مباشرة، أكثر وضوحاً. يرى الروائي في التاريخ ذاكرة إضافية، يأمر بها حاضر يكرر أمسه، ويرى في الكتابة الروائية للتاريخ قراءة نزيهة تصحح أخرى، تعظم الحكام وتختزل التاريخ إلى قراءة «تجّب صوت الحقيقة». غير أن في مسار منيف ما يكمل قوله ويزيده وضوحاً، ذلك أن في «السياسة الرسمية»، التي انجذب إليها

وابتعد عنها، ما يطرح أسئلة عن فساد السياسة، القديمة منها والجديدة، كما لو كان التاريخ الذي تدور فيه، يسمح بالسلطة المغلقة، وينهى عن سياسة لا تأتمر بأوامر السلطة وتتشيّع لمرجعها الأول. لا نظرية في السياسة بلا نظرية في التاريخ، يقول مَنْ لا يكتبون الرواية، وأمس السلطة يفسّر حاضرها المغلوب، يقول الروائيون. وعن هذا الأمس بحث منيف، وهو يسائل تداعي «الأنا» السلطوية، ويتذكّر الغازي الاستعماري، الذي ترأف به اللغة الفارغة وتدعوه ب: «الآخر». يكشف البحث، في اتجاهيه، عن تاريخ شعبي مغيب، وعن تاريخ وطني لا يجب تغييبه، مبرهنًا، بلا إبهام، أن «التاريخ ذاكرة إضافية للإنسان».

«الرواية أداة لمعرفة أفضل للحياة، ومهمتها الأساسية تغيير الإنسان لا تغيير الواقع»، يقول منيف. يشير الروائي، الذي يفسّر الحاضر بماضيه، إلى المعرفة التي تنتج الرواية وإلى المعرفة المغايرة التي تنتجها الرواية. فالأخيرة، أي المعرفة الفنية، توحى ولا تفسّر، وتضيء الأسئلة ولا تقرّر الإجابات. معرفة تتوقع أن تغيّر منظور الإنسان إلى الواقع، ولا تغيّر من الواقع شيئاً. لا يخلق الأدب وطناً، بل يجعل المنفى أقل ووحشة.

## مدخل أول:

### 1 - حين تركنا الجسر : في البدء جاءت الهزيمة :

يبني الإنسان الطليق جسراً كي يعبر فوقه، ويدافع عنه ناصراً هويته ودلالة البناء. في الجسر، الواصل بين ضفتين، توسيع للمكان ورغبة في الانتقال وقهر لمانع خارجي. وفي التخلي عن الجسر، الذي أرهق الإنسان بناؤه، رغبة مبتورة في إنسان مبتور، وامتنال إلى اتجاه وحيد يضيق الأمكنة. يبدو الإنسان راضياً حين يبني جسره، وتنتشر الكتابة إن خان الجسر الذي بناه، ذلك أن للجسور أرواحها أيضاً. يخذل الإنسان جسره حين يخذل روحه، التي تستيقظ حين يستعيد المخدول البناء المفقود ورغبة الانتقال .

«حين تركنا الجسر» نص نموذجي عن المهزوم الذي تخلى عن جسره، وكتابة فاتنة عن وعي يتاخم الجنون. نص كثيف متوتر يسرد أحوال مهزوم ترفض روحه الهزيمة، ويشقى عقله في تأمل مصادرها. يقول الروائي على لسان إنسانه المتمرد على الهزيمة: «العجز يسري في الدم، وسيأتي يوم لا ينسل رجال هذه الأمة إلا الأقزام والمشوهين، والأقزام والمشوهون لا يعرفون إلا أن يموتوا رخيصين! ص: 20». يأتي القول غاضباً ومباشراً ومنذراً بهزائم قادمة تدثره، في إيقاع متصاعد، طبقات إشارية

توطد تشاؤمه، تتحدث عن «العيون المهترئة، الرجل المخصي، القرد الأسود وأضواء تنصب على الشارع البارد برخاوة عاجزة...».. يبوح الراوي، وهو جندي عادي مهزوم، بكوابيسه وبأطياف مروعة تتخر عظامه، دون أن يشير، إلا بشكل ومضي، إلى صنّاع الهزيمة، كأن الخوف، الذي زرعه فيه المؤسسة الرسمية، يمنعه عن الكلام في «الثكنة» وفي الغابة الموحلة أيضاً. يحجب الراوي وجوه «السادة الزائفين»، دون أن يمنعه الحرص المجزوء عن مساواة الهزيمة بالسلطة والمأزوم، الذي لم يعثر على روحه بعد، بـ«الأقزام المشوهين». يتوزّع «الخصاء» على سلطة تهزم جنودها وعلى جندي يتخلّى، بيسر، عن الجسر الذي بناه .

يسرد الراوي هزيمته الروحية وتمرد وعيه على الهزيمة اللامعقولة، بنبرة عالية مريرة، هي نبرة الوعي الوطني العفوي، الذي أدمته الهزيمة وأمضته أسبابها الغامضة. يوزّع الوعي الممزق الأسباب على «الأوامر» و«الخصاء المعمّم»، الذي يلفّ أمة تقبل بالموت الرخيص. يطرح الراوي أسئلته، ويصوغ الروائي الأسئلة بأدوات فنية مطابقة، منجزاً فضاءً روئياً يبني، إشارياً، صورة الإنسان المعطوب وبحثه الشاق عن المعنى. فالفعل الروائي، الذي يضطرب في روح مليئة بالثقوب، يدور في طبيعة باردة يطارد فيها «الصيد»، وهو الجندي المهزوم، طيراً فاتحاً مكر به وتأبى عليه. كأن الطبيعة، بأشجارها ومياهها وطيورها، هي الحيز النقي، الذي يكتشف الصياد فيه طبيعته المعطوبة وطبيعة سوية سابقة، لم تشوّهها اللغة المتكسّسة وأوامر المهزومين. تتعين الطبيعة خلاء بريئاً، غريباً عن مدينة رخوة الضوء وعن غبار معركة لم تقح، يلتقي الإنسان المأزوم فيه بطبيعته، ويتذكر «طبعاً أولياً» لم يعرف التشوّه والانكسار. غير أن الحوار الخصيب بين الإنسان والطبيعة يقضي بموضوع يصل بينهما، يضع الإنسان أمام الطبيعة، ويدع الأخيرة تهذب الإنسان وتردّه إلى الصواب .

الصيد هو الموضوع الذي يصل بين الطرفين، يتأمل الصياد فيه وجوه الطبيعة، وتختبر الأخيرة به أحوال الإنسان وأدواته. والصيد، في الحالين، تجربة تعين إمكانات الإنسان وعادة قديمة وعقد، لا ضمان فيه، بين الصياد والطيّرة، بقدر ما هو، أحياناً، مطاردة غريبة، يطارد الصياد فيها روحه المضطربة، قبل أن يطارد عصفوراً ناحلاً جميل الريش. بل أن في الصيد مجازاً رحيباً قوامه التنافس والسباق المتبادل وحفرة أخيرة، يسقط فيها أحد المتنافسين. ولأن في تجربة الصيد ما يتجاوز البندقية والطلقات يتغير الصياد، إن وقع على طرائد رخيصة، ويتغير أكثر إن اصطدم بطير عصيّ على الصيد. ولذلك، تعيد «البطة الأسطورية»، في رواية منيف، صياغة صيادها

«زكي النداوي»، ويعيد الصياد المخذول اختراع الطائر المتأبي على الصيد. يساوي الصيد، رمزياً، بينهما، يستولد شخصيتين متناظرتين، رغم ريش ملون يكسو أحدهما وغلظة متجهمة تسكن وجه الآخر وروحه .

يزامن الصيد الطبيعة الباردة، ويشهد الطرفان على صياد مهووس، مراياه برد قارس وسماء ممطرة وأرض موحلة، وطير جميل يهجم به الصياد وتخطئه طلقاته. يصبح الصياد في هذا الفضاء الرمادي، المصاغ من الوحل والرطوبة والخيبة، وجوداً رمادياً، ينطق بالحقد واليأس والأسى، وسيلاً كلامياً هاذياً، تطفو فوقه «الخنازير المشوّهة والقرد الأسود والذئب الأعور والديدان الميتة وبنات آوى الصائتة بفرح الأبالسة». يعيش الصياد، الذي عاش هزيمة حقيقية في معركة وهمية، سقوطه باحثاً، بين الأشجار، عن نصر بائس يعوّض به هزيمة فادحة، في دورة مخفقة تزيد سقطاً، وترقد هذيانه الكلامي بهذيان جديد. ولن يكون صيده الأخير، وهو المؤرق برجولة مؤجلة، إلا صورة عن خصائه المستحدث،: «أقبح بومة تراها العين.. باردة، ميتة». يليق بـ«البطة» الفاتنة صياد سوي، وتسقط «البومة» على صياد يستبدل بالمعارك الحقيقية مصائد صغيرة وبالعامل الجماعي كلباً صبوراً حزين المصير. تجتمع في «وردان»، كلب الصياد وظلّه، دلالات متعددة: فهو «محاور» الصياد الوحيد والموقع الذي يسقط عليه غضبه، بل أنه الصياد ذاته، وقد انقسم إلى جزء مسكين يمثله الكلب البائس الصبور، وإلى آخر قاس غليظ، يتجلى في صياد يهدّ اليأس العنيف. لذا يزامل الكلب الصياد في معركته الكبيرة المتوهّمة، ويموت بعد عودة الصياد إلى الصواب، كما لو كان الكلب مرآة تعكس زمن الوهم البائس لا أكثر.

بنى منيف، في «حين تركنا الجسر»، عالماً مخذولاً مغلقاً، باقتصاد إشاري رهيف، إن لم يبين العالم المخذول في ذاته، الذي ينفتح مرة واحدة، قبل أن تمحوه تجربة مرهقة. ينفتح النص بشخص ذلك «الشيخ»، وهو الصياد السوي، الذي حدّد الطريدة واقتصد الطلقات. إنه صياد مختلف، لا كلب له، يعرف أوان الطير الفاتن وتقلّاته، يعرف أكثر ممّا يقول، ولا يسعى إلى معارك متوهّمة. في الشيخ، الذي استوطنته تجربة عاقلة، ما يفضح خفة الصياد المريض وما يربك يأسه ويضعه في بداية درب صحيح. فبعد اليأس المطلق، الذي يزيده الصيد المريض يأساً، تخلع التجربة المرهقة قناع الطائر الأسطوري، الذي توهمه الصياد الخائب، ليتكشف طائراً قبيحاً ميتاً. ظفر الجندي المخذول بطائر على صورته، فهو لا يعرف قواعد الصيد، ولا يميّز بين الصيد والانتقام، وعليه بعد خيبته أن يدخل إلى تجربة جديدة. وما الحجر المحتجب الذي

صرع الكلب المسكين، بعد الصيد الخائب، إلا نهاية تجربة وبداية أخرى، يعود الصياد فيها إلى ذاته موحداً، بلا أوهام، وبلا كلب صبور يخوض الصياد فيه، وبه، معركة متوهمة. يدرك الجندي السابق في النهاية: «أن جميع الرجال يعرفون شيئاً كثيراً عن الجسر، وأنهم ينتظرون، ينتظرون ليفعلوا شيئاً...». يأتي من الوعي المأزوم ما يقيد الروح والبدن، ويأتي من الحوار العملي مع الطبيعة ما يعيد الوعي إلى قواعده، ويُدْرَج الإنسان الجديد في جموع البشر. طارد الصياد فريسته، وطارد مع الفريسة روحه الخائبة، إلى أن صادت البومة القبيحة روحه المشوهة، وأطلقتها سوية مع روح جديدة. نقلت التجربة الصياد من عالم «القرود السوداء» إلى عالم البشر، الذين ينتظرون «عودة الجسر».

حققت الرواية اتساقاً فنياً نموذجياً، قوامه علاقات متناظرة متعددة، تعكس عالماً رمادياً وخيبة ثقيلة ووحشة مسيطرة. وهذا الرمادي المسيطر، الذي يستولد من العلاقات المتناظرة دلالات متوازية، هو الذي يفضي إلى تأكيد العلاقات والغائها، قائلًا بالصياد والجسر والكلب والبندقية، وقائلًا بما يساوي بين العلاقات جميعاً. توّطد العلاقات المتساوية معنى الهزيمة والوعي السديمي، وتخلق فضاء رمادياً متجانساً، أو قريباً من التجانس. وما هذا الفضاء إلا أثر لتداخل الجسر والكلب والوحل والبومة والطلقات الخائبة والطائر الجميل المحتجب... تتكامل العلاقات وترفد الدلالات بعضها بعضاً، منتهية إلى فضاء متجانس قاس، يُكسر مرة واحدة. وهذا التجانس، الذي أنتجته الضرورة الفنية، هو الذي يضيّق الفعل الروائي ويضيّق عليه، ولا يوسّعه إلا بعنصرين ينتميان إلى حيز لا تجانس فيه. وهو حال «الشيخ» الذي صقلته التجربة، وحال الحجر اللامنتظر، الذي أدمى الكلب وصرعه. وواقع الأمر، أن الروائي بنى ببصيرة نافذة، عالم البشر وهو بيني عالم الأشياء، وفصل بينهما، حيث في العالم الأول «شيخ» وأطياف بشرية بعيدة، وفي العالم الثاني مطر ووحل وبومة ميتة وبندقية مخففة وكلب ذليل وصياد فقد روحه. يلوذ الصياد بالعالم الأول زمنًا ويرسله وعيه المستيقظ، بعد حين، إلى عالم مغاير.

صاغ عبد الرحمن عمله بنسق إشاري محسوب، يُستهل بـ«بنات آوى» ويُختتم ببشر يعرفون وينتظرون. تبدأ الرواية بصراخ حيواني مبهج، تعطف على «فرح الأبالسة» جندياً «مخصياً» يطارد، مخففاً، طائراً جميلاً، تحت سماء شياطين الباردة، فوق أرض موحلة، ويوجه الأوامر الزاجرة إلى كلب مسكين، لا يقل عن صاحبه إخفاقاً. فضاء موحش، هرب منه الدفاء، واستبقى جندياً معطوباً، كلماته مثل طلقاته، تتناثر عمياء



مستدعية القروود والأفاعي والديدان والعناكب والجرذان الجرباء والفأر القطبي.. تعوض اللغة الفاحشة الصيد المخفق، بقدر ما يعوّض الصيد المتوهم المعمارك الحقيقية. تصدر الكلمات - الطلقات عن مركز مأزوم منفلت المنطق والذاكرة، في «مونولوج» عصابي متدفق، يوحد بين العالم الداخلي والعالم الخارجي، ويخلط الحاضر بالماضي والمخلوقات بالأشباح، كما لو كان زمن الروح المختنقة هو الزمن الوحيد، وزمن الذاكرة، التي لا زمن لها، مرجعاً لكل الأزمنة. وما اللغة السديمية التي تخترع المخلوقات وتعيد اختراعها إلا تعبير عن روح عمياء، تتعقب طائراً أسطورياً وتقع على طير قبيح .

تكثف الرواية النسق الموحش بنسق مواز مغاير يضيء، بإيقاع ثابت، ما خارجه، رافعاً أجواء الخيبة إلى تخومها العليا، كأن يستدعي الخيول المهيبة والطيور العائدة إلى أعشاشها والنهر المتدفق وأقواس قزح والأب الراحل، الذي ما وعد بأمر إلا وأنجزه. تُقرأ الرواية في موضوعها المباشر، وتُقرأ أكثر في إشاراتها المتعارضة، التي تواجه القبيح الفاشل بجميل ينكر الإخفاق. تتجمع الإشارات، بشكل لا تعوزه السخرية السوداء، في النعت المتواتر الذي يرمي به الصياد «البطة» المتأبية، وهو: الزانية. يضيء النعت، الذي يثير السخرية، الفرق بين «مخصي» فاتته الرجولة، و«أنثى» طليقة مقبلة على الحياة، تكشف عن عجزه الذاتي وعن عجزه عن اصطيادها. بهذا المعنى، يمارس الصياد الانتقام لا الصيد، مطلقاً النار على ذاته المشوهة وهو يعتقد أنه يطلق النار على آخر مغاير له، فيصيب ذاته ويخطئ ما سدد إليه. لهذا، لن يحسن الصياد الصيد إلا بعد «انقضاء التجربة»، التي تحرره من عقدة «الخصاء» وشهوة الانتقام .

وضع منيف، وهو يرفع المعنى المقصود إلى ذروته الخيرة، الفعل الروائي في روح معطوبة، تجعل ما خارجها امتداداً معطوباً لها. وفي التشديد على زمن الروح، كما في تهميش العالم الخارجي، تبرز الهزيمة خالصة، تعابنها البصيرة قبل أن يتأملها البصر. ولهذا، يطغى زمن الهزيمة الكلية على غيره، أو تظهر الهزيمة في زمنها الكلي، الذي يطرد ما تبقى من الأزمنة خارجاً، مستبقياً زمناً شتائياً مبهماً، هو شهر شباط البارد، الذي يحيل على ملامح الروح، لا على غيرها. كتب منيف عن «هزيمة» لوّعت جيله، وكتبت روايته عن «الهزيمة»، التي تصدر، في البدء، عن سلطة وتتحول، في النهاية، إلى السلطة في ذاتها .

تسرد «حين تركنا الجسر» سيرتين، بشكل لا متكافئ، تخص أحدهما، وهي موسّعة، جندياً مهزوماً، وتخص ثانيهما، وهي مقتضبة، سلطة تقمع الجندي لا عدوه.

وإذا كان في السيرة الموسَّعة ما يفصح عن هموم الإنسان العادي وقيمه، فإن في السيرة الأخرى ما يحكي عن سلطة متبلِّدة، فقيرة الهموم والقيم. يظهر سؤال الهزيمة، في تعارض الواسع والمقتضب، من اختصاص الوطني المقموع، بعيداً عن سلطة اختصت بالقمع وتوليد الهزيمة .

## مدخل ثانٍ:

### 2- النهايات : في البدء كانت السلطة :

يبدو سؤال السلطة، في «حين تركنا الجسر» خانقاً ومكتفياً بذاته، يُردُّ إليه غيره ولا يُردُّ إلى مرجع سواه. يعود منيف إلى موضوع السلطة في «النهايات»، وهي رواية - قصيدة، معارضاً السلطة بالطبيعة، ودنس الأولى ببراءة الثانية، ملتفتاً إلى زمن غنائي مضى، بدَّه فساد متكاثر لاحق. تأتي الطبيعة، في البدء، نقية عذراء عاقلة، يصدمها، لاحقاً، عبث إنساني يشوّه البدايات السوية. يأخذ الروائي بتصوير أخلاقي - جمالي، وهو يواجه الدنس بالبراءة، ويتجاوز تصويره حين يرى في الدنس تفاوتاً اجتماعياً ثقيلاً، يترجم حقيقته فعل بسيط هو: الصيد . فالفقراء يصطادون ما يحتاجونه والأغنياء يقتلون ما فاض عن حاجتهم، مما يجعل من فعل الفقراء «صيداً» ومن أفعال الأغنياء «جريمة». وواقع الأمر أن منيف، الذي يبدأ من الطبيعة وينتهي إلى الطبيعة الإنسانية، يبني تصوره، وهو متعدد العناصر، على مبدأ أساسي: مبدأ المساواة، الذي يساوي بين البشر حقوقاً وواجبات، ويتطلع إلى طبيعة نقية عذراء، لها حق الوجود، ولها حقوق البقاء والسلامة والديمومة .

تسرد «النهايات» أفول البراءة وفساد الأمكنة، متهمة حدائث مشوّهة قاتلة، هي صورة أخرى عن سلطة لا عقلانية تغتال عقلانية الطبيعة القديمة. بل أن الرواية، وفي منظور متشائم صريح، تعيّن السلطة / المدينة مصدراً للشر، يحوّل «الصيد» قتلًا واستثمار الطبيعة إلى نهب مفتوح. لذا تكون الصحراء في علاقاتها بذاتها معطاءة متسامحة حنوناً، بينما تكون في علاقتها بالسلطة كياناً ذبيحاً، تدوسه العجلات القاتلة وترديه الطلقات العمياء .

يصوغ منيف، في تصور تفتريشه الرموز، علاقة الفضاء النقي بالسلطة / المدينة، متكئ على حكاية صياد بريء يقود «ضيوفاً» من المدينة في رحلة صيد مشؤومة. والصياد، الذي كان مرتاحاً قبل أن يصافح رسل الموت، هو «ابن الطبيعة»، الذي وضعت فيه أمه عقلانية فطرية، توازن القحط بالخصب وتفرّق بين القتل والصيد .

تبدو الصحراء هي البيئة - الأصل، التي تعالج مخلوقاتنا بحكمة غامضة، والتي يعالجها أبناؤها بخبرة دافئة، طرفان متجانسان، يحنو كل منهما على الآخر ويتحدد به. كأن الصياد البريء امتداد عفوي للطبيعة، يحنو على طيورها ويفهم لغتها، وكأن بندقيته امتداد طبيعي له، تمدّه بحاجات طبيعية لا تشوّه فيها. يختلط الصيد، في فضاء طبيعي متجانس، بالعناق، ويؤلف الصياد وطرائده وحدة عضوية، تنصر الحياة المتسامحة وتخذل الموت.

يهيل التصور الروائي التراب على فلسفة الأصل، فما كان جميلاً في زمن سبق لا يعود، لأن الدنس الصادر عن تفاوت اجتماعي ثقيل يطلق النار على الطبيعة ويرديها قتيلة. تتضح الطبيعة بالبراءة ويتغلغل في المجتمع، وقد تمثّل بالسلطة / المدينة، فساداً قاتلاً. وبسبب الفرق بين الطبيعة والمجتمع يذهب الصياد البريء إلى موته الأخير، لأنه أدخل إلى الصحراء النقية عناصر مدنيّة مثقلة بالفساد والدنس. قاد «ابن الطبيعة» ذاته إلى القتل وهو يقود إلى «أمه» تجاراً يمارسون القتل، ذلك أن في اغتيال المدينة للصحراء اغتيالاً لأعضاء الطبيعة المختلفة. صدر موت الصياد عن أسباب من المدينة، تجعل الموت نهائياً، على خلاف موت تأتي به الطبيعة، يطوي الصياد ويبعثه، ولا يغيبه إلا ليعود به من جديد. جاء الصياد من زمن البراءة، وأتت أسباب موته من زمن من سديم.

الصياد «عساف»، كما تخلقه الرواية، وجه من وجوه الطبيعة، هو الحصان والفهد والغيمة وطائر بين الطيور، بريء لا يعرف المخادعة وكريم لا يعرف الأنانية، يلوذ بطبيعة تحرسه ويعتاش من طبيعة يحرسها، ويستعير من الظلال والرطوبة والهجير ساعة دقيقة لا تخطئ. إنه الإنسان الغنائي الذي يتقلب في زمن على صورته، يضع ساعته في قلبه ومعارفه في حدسه وبصيرته في عينيه. يطوي الموت «ابن الطبيعة» حين يلتقي «ابن المدينة»، الجشع المخادع، الذي يردّ على الكيف الجميل بكم قبيح وعلى كرم الطبيعة ببؤس التجارة. تصف الرواية أهل المدينة فتقول: «تكلّموا بتلك الطريقة الفخمة المليئة بالأكاذيب، التي لا يتقنها إلا المتعلّمون وأبناء المدن. ص: 90»، «أولئك الأغنياء الذين يملكون خيام الحديد ويتحركون بتلك الطريقة كأنهم أفواج الجراد بحثاً عن الغزال.. ص: 124». المدينة هي نقيض الطبيعة، إنها الطبيعة الأخرى المرتكئة إلى الفساد والمطمئنة إلى الربح والكذب واللواذ. يجعل الفرق الباهظ بين البراءة والفساد موت «ابن الطبيعة» قاسياً مأساوياً، كما لو كانت الطبيعة، وهي تلوذ بأعماقها، تجر الصياد القليل إلى رحم النقاء الأول، بعيداً عن مخازن القبح والنجاسة:

«كان عساف مدفوناً في الرمل، لم يكن يظهر إلا رأسه، وفوق الرأس تماماً كان الكلب رابضاً، وكان الجزء الأكبر من جسد الكلب مدفوناً بالرمل أيضاً. لكن بطريقة غريبة للغاية: كان يشكل سياجاً حول جسد عساف، خاصة رأسه. كان يحتضنه.. ص: 19».

تصرّح الطبيعة، وهي تدفن في الرمل أعضائها، بموت نهائي حزين، يخلف وراءه مدينة ظالمة.

في انتصار المدينة على الطبيعة انتصار للكذب على الحقيقة. أبصر الصياد، منذ البداية، حقيقة لم يرها غيره، ورأى في «ضيوف المدينة» موته الوشيك، تجرأ عليهم واستخف بهم وأذعن إلى مشيئة غيره. وما العاصفة الرملية العاتية، التي استقبلت بها الصحراء «أبناء المدينة»، إلا إعلان عن رفض الطبيعة الحاسم قبول عناصر آثمة غريبة عنها، تصطاد الحمائم بالمدافع وتعبث بروح الطبيعة الفاضلة. تهيل الصحراء الرمال على غزلانها وتتدثر بحزن صامت وتنطفئ: «لا بد أن تترد صورة تلك الليلة العجيبة لتذكّر بشيء واحد: بـ«النهاية»، تقول الرواية. تتناسل «النهايات» من النهاية الأولى، لا مكان للخلاء النقي ولا للصيد الحنون، ولا وجود لوصال دافئ بين الإنسان والطبيعة، والمكان كلّ لصيادين قتلة يتطيرون من الأجنحة. إن الصحراء التي اغتيلت وعولها في «النهايات»، هي الجسر الجميل المخدول في «حين تركنا الجسر»، وإن كان التشاؤم المغلق أرسل، هذه المرة، بالوعي البريء إلى المقبرة. سقط الجندي في دوامة اليأس والضياع، في الرواية الثانية، وأنقذته المعاناة والتجربة، وراح «عساف» إلى موته الأخير، مخبراً أن المدينة / السلطة هزمت ما عداها.

تحضر السلطة، بشكل متقطع، في «النهايات»، بمرايا «القروي»، التي تستل منه المدينة روحه الأولى وتعوضه بأخرى كاذبة، وب«المختار» العاجز، الموزّع على «الضيوف» وعلى الصياد البريء، وب«الدركي» الذي يسعف الصياد بعد فوات الأوان.. بيد أن حضور السلطة الومضي والطاغي في آن، يتجلى في «السد» المؤجّل، الذي يمنع عن القرية القاحلة موتها البطيء، ويرأف بطيور الصحراء وحيواناتها. تُقرأ الرواية، بهذا المعنى، في جدل «السد»، وهو يشير إلى السلطة، و«الصيد» الذي يقود إلى الطبيعة. «السد» هو ضمير «الصيد»، في حدوده المعقولة، وغياب «السد» مدخل إلى الصيد الأخير. تأخذ الطبيعة الذبيحة، من جديد، موقع «الجسر»، وتضيف السلطة إلى إثمها الأول آثاماً جديدة، فلا هي قادرة على الدفاع عن الوطن، ولا هي مستعدة لاحترام أرضه.

تفصل الرواية، وهي ترثي البراءة القتيلة، بين كيانيين لا متجانسين، وترى في

اتصالهما القاتل رحيلاً للجمال واستقراراً لقبح لا يحتمل. يظهر الرثاء في الزمن القاتل الذي لا يحتاج إلى التعيين، كمل لو كان القتل الصادر عنه هو تحديده الوحيد، وفي اسم القرية المحتضرة: «الطبيعة»، حيث على «الطيب» أن ينسحب أمام «الخبث»، وفي كلمة «النهايات»، التي تودّع زمناً غنائياً لن يعود. لكن الروائي الأخلاقي، المأخوذ بالمساواة مبدأً كونياً، يقطر الرثاء بأنين موجه، وهو يشخصن أعضاء الطبيعة جميعاً، ناشراً رومانسية طاغية «عقلانية» المضمون. يساوي التصور الأخلاقي - الرومانسي بين البشر والحيوان والجماد والمكان والزمان، مقتفياً آثار بطولات متساوية، تلازم الصياد والعاصفة المرملة والوعول الذبيحة، وتتبثق من تفاصيل مرثية وغير محتجبة. تصير القرية، وقد التبست بإنسان جميل محتضر، كائناً متدفق الإحساس، تتأوه وديانه، وتصبح الصحراء مخلوقاً شاسع الأطراف تتهد أطرافه المنتهكة، ويتراءى الوعل، الذي انصبت عليه الطلقات، طفلاً مختقاً دامع العينين.. .. كل العلاقات متساوية، ولكل العلاقات بطولاتها، وإن كان الرصاص متنافساً أثيماً، يفتصب الطبيعة بأدوات «اجتماعية». تصرّح شخصنة العلاقات، على مستوى تصور العالم، برومانسية أسيانة كثيفة الدلالات. وتحول، على مستوى الأثر الفني، الحزن الإنساني إلى شخصية مستقلة. يحاith الحزن الأوصال المتناثرة، يتراقد لاحقاً، وينعقد حزناً موحداً كثيفاً، ينظر إلى الوعول التي كانت ويسرّح النظر في جسد الصحراء القليل. ولعل هذا الحزن، الذي يتناثر وينعقد، هو الذي يضع على لسان الراوي بوحاً يداخله الشجن، يتاخم من الشعر أجمله، ونثراً يضيق بذاته، يناجي نثراً صعب الوصول.

يختم الروائي قوله الرثائي بتعليق حكائي، يمدح الطير ويثني على فضائل الحيوان، عنوانه: «بعض حكايات الليلة العجيبة»، أي تلك التي تلت مصرع الصياد البريء. يعارض التعليق، الذي نسجته حكايات عديدة، تهتك الإنسان بمسؤولية الحيوان وبشاعة القتل بجمالية الصيد. يصل الروائي إلى تشاؤمه الأخير متوسلاً كتاب «الحيوان» وأقاصيص أخرى تشبه ما جاء في كتاب الجاحظ الشهير: «يستغرب الإنسان في أنه في حالات كثيرة لا يمكن التفريق بين الحيوانات والبشر. ربما كانت الحيوانات أفضل من بشر كثيرين.. ص: 14». ترى الموازنة إلى الكارثة، إلى نهاية لا نهاية بعدها، لأن الموت نهاية النهايات: «انتهى اليوم الأول بالخبية، فالرغبات الكثيرة التي عززتها القصص والخيال الجامع المفترس، ثم الأدعية الوثنية التي رددت بأصوات خفية لاهثة ومليئة بالابتهاال، جعلت ذلك اليوم بائساً. أما الطيور القليلة التي نامت بطريقة ما تحت الأرجل أو علقت على أطراف السيارة فكانت إشارة أخيرة أن الحزن يتوغل في القلب ويستقر هناك.. ص: 131». يأخذ الراوي الحزين موقع الصياد القليل ويرى إلى حقيقة

أخيرة، تلعن «الصيد»، الذي صار قتلاً، و«السلطة» التي تتجاهل «السد» والقرى النائية. تتلاشى السلطة إلى حدود الغياب ويطفئ حضورها إلى تخوم الجريمة. وما وجه الصحراء الرحيب الدامي، الذي كان سويّاً، إلا وجه السلطة المريض، المناهض للحياة. يحتل الصيد، بهذا المعنى، سطح البنية الروائية، وتشغل السلطة بنية أكثر عمقاً. والبنية الروائية، في بعدها، تصوغ الصيد مجازاً واسعاً، يفصل بين البدايات والنهايات، وبين حاضر أثيم ومستقبل لن يأتي.

يتكشّف التاريخ، في «حين تركنا الجسر»، في وعي أسيان، يرى السلطة عدواً والهزيمة سلطة، وينتهي إلى تقاؤل محسوب. وقد يبدو معنى التاريخ، بشكل أدق، في سلطة لم تصبح دولة وفي إنسان لا يصير مواطناً، وفي اختبار مدو يساوي السلطة بالموت. كأن التاريخ هو اغتراب القيم العقلانية عن تحققها، فلا للوطن سلطته ولا للمواطن الغائب معركته الصحيحة. تعيد رواية «النهايات» قول الرواية الأخرى وتغلق الأفق. فالتاريخ هجين، يطرد من التقنية استعمالها العقلاني، ويستبقي القتل الموسع، الذي يدفن الحاضر والمستقبل. يتراءى التاريخي المخفق في الانفصال بين القرية والمدينة، وفي المدينة التي تشوّهها السلطة، والقيم السلطوية التي تضطهد الكيف وتحثي بعبادة الكم، وفي التداعي الأخلاقي المترامي الذي يعمم «الجريمة»، ويسلم الريف والمدينة والصحراء إلى أيد قاتلة.

### 3 - كل الطرق تؤدي إلى «مدن الملح» :

تتتمي السلطة والهزيمة في رواية منيف إلى فضاء متجانس، يجعل منهما علاقة واحدة. تهزم السلطة المحتكرة، التي توحى بالاستقلال، الإنسان قبل أن تقوده إلى المعركة، تسلبه كيانه وترمي به خارجها مقيداً، مستأثرة وحدها بالاستقلال المفترض. وهذا ما يعطي السجن، روائياً، مكانه الواسع، فهو مبتدأ القول والمدخل الأساسي إلى الواقع. موجود هو في رواية منيف الأولى: «الأشجار واغتيال مرزوق»، ومسيطر في «شرق المتوسط»، ويستأنف حضوره في «الآن هنا أو شرق المتوسط مرة أخرى». يبدو السجن ثابتاً من ثوابت المجتمع العربي، بل الثابت الوحيد في سياسات متصادمة، ترعى السجون الصغيرة وتبدل المجتمع إلى سجن كبير. وما سجين «شرق المتوسط»، الذي أعطيت روحه إلى الأبد، إلا غاية سلطة تحاصر ذاتها بمجتمع حاصرته، منتهية إلى ثنائية المقبرة وحراس القبور.

يشق منيف السجن من السلطة والسلطة من شرعية لا وجود لها، يستعويض عنها الحاكمون بالقمع وتكثير المقابر. قاده سؤال القمع، الذي يوقظ سؤال الحرية، إلى

موضوع النفط، مؤمناً بأن النفط سجن شاسع آخر، تدور فيه السلطة والمجتمع بأشكال لا متكافئة. ولا سرّ في النفط، فهو مادة طبيعية محايدة كثيرة الفوائد، والشر في احتكارات النفط العملاقة، التي تتحكم بسلطات تتحكّم برعاياها. عالج منيف الموضوع مبكراً في روايته: «سباق المسافات الطويلة»، فحكى عن صراع القوى الاستعمارية على نفط إيران في منتصف القرن الماضي، وذهب من إيران إلى النفط العربي في «مدن الملح». بدأ منيف من هزيمة حزيران، التي اقترحت عليه موضوع السجن، وقاده الأخير إلى موضوع النفط. كل شيء واضح، السلطة سجن والنفط هزيمة، والنفط - الهزيمة حكاية عابثة عن شعوب يهزمها ما ينصر غيرها .

بدا النفط، في زمن ما بعد حزيران، زمناً خالقاً يفصل بين مرحلتين، ويمحو أنوار مرحلة بظلام مرحلة أخرى. أنتج رموزه السياسية وسلطاته وثقافته وفنه ودينه ونمط حياته... .. وحدّ المختلف واستأنس الهجين وأتى بظواهر اجتماعية عديدة غير مسبوقة، موطداً أركان الهزيمة ومجتهداً في تخليق هزيمة متوالدة غريبة، تلغي الفروق، أو تكاد، بين الحاكم والمحكوم. شيء قريب من تنافس المهزومين على تجديد الهزيمة، أو سعيهم الانتصاري إلى تثبيت هزيمة كاملة. كان على منيف، الذي عاش متفائلاً زمنياً قومياً مضى، أن يطرح سؤاله المرير: ما جدوى النفط إن كان أداة سقوط فاحش؟ من يصنع القرارات التي تجعل نفطاً عربياً يهزم العرب؟ من أي أرض تفجّر النفط وإلى أي أرض تذهب عوائده؟ كان في السؤال ما يمس مفارقة ساخرة، تضع النفط في جيوب غريبة وتفقر العرب بوسائل نفطية .

#### 4 - الحكاية والراوي :

يتأمل منيف في «مدن الملح» اكتشاف النفط، الواقعة الأكثر خطراً في التاريخ العربي الحديث. يعطي وجهة نظر في التاريخ ولا يكتب التاريخ، ويكتب ما رأى بصيغة الجمع والمفرد: مفرد هو في كتابة ينجزها نيابة عن غيره، وغير مفرد وهو يقاسم غيره وجهة النظر وآفاق الانتظار. والغير، الذي أعاره منيف صوته، بشر اجتاحتهم غاز خارجي، سلبهم أقدارهم ووزّع عليهم الغلب والاعتراب والانتظار. سرد الروائي، في خمسة أجزاء، حكاية المغلوبين ووضع فيها حكايات الغازي المنتصر، فلا مغلوب بلا آخر ألحق به الهزيمة. حكايتان تختلفان، تهزم واحدة أخرى، ملتزمة سلطة الانتصار التي تضع الكتابة في خدمة السلطة. شاء منيف أن يواجه رواية السلطة برواية أخرى، تسرد أحوال المغلوبين وتتخفف من أوهامهم .

تتطوي حكاية النفط، وهي الحكاية - الأم، على حكايتين كبيرتين مختلفتين في

المصائر، تقف وراءهما حكاية متسلطة تستولد الحكايات وتدفعها. تتكشف حكاية المغلوبين في مكان قديم متوارث اكتسحه وافد أجنبي، وبنى فوقه مكاناً جديداً منقطعاً عنه. يختلف المكانان معاشاً ومعايير وأحكاماً، أسكت أحدهما غيره وقام على أنقاضه. وهذا الفصل المروّع بين زمنين دفع منيف، الذي أراد أن يكون صوتاً مفرداً وجماعياً، إلى إيقاظ المكان الميت الذي كان، ليستمع إليه ويسرد مصائره، من وجهة نظر المغلوبين الذين عاشوا المكان: سرد خاص، يقاسم المغلوبين تصوراتهم، وينزاح عنهم لحظة التأويل.

يكتب الروائي حكاية المكان من وجهة نظر الذين كانوا فيه وينتظرون عودته، راضياً بتصوير المكان - الأصل، الذي يتسلح به الخاسرون، حيث ما كان وتلاشى يصطبغ بألوان الجنة، وحيث المتلاشي الجميل يرجع بعد زمن. يتعين المكان، الذي سلب قهراً، حيزاً فريداً، يجير الذي استجار به وينشر عليه الطمأنينة والأمان. إنه مكان المغلوب، الذي رفعه الفقد إلى مقام الفردوس المفقود، وأسبغ عليه الخوف من المستقبل صفات الكمال.. يبدأ منيف روايته بالسطور التالية: «إنه وادي العيون.. فجأة، وسط الصحراء القاسية العنيدة، تبتثق هذه القطعة الخضراء، وكأنها انفجرت من باطن الأرض، أو سقطت من السماء، فهي تختلف عن كل ما حولها، أو بالأحرى ليست بينها وبين ما حولها صلة، حتى ليحار الإنسان وينبهر، فيندفع إلى التساؤل ثم العجب: كيف انفجرت المياه والخضرة في مكان كهذا؟ لكن هذا العجب يزول تدريجياً ليحل مكانه نوع من الإكبار الغامض ثم التأمل: ص: 17». يتجلى «وادي العيون» مكاناً - معجزة، انبثق من الأرض على غير توقع أو سقط من السماء في ليلة مباركة، خير عميم هو، مكان أمين لا يرضى بالقلق، وما قسوته إن قسا إلا ضرب من المشاكسة الحميمة. في هذه الصفات، وفي أخرى تبعث على الحيرة والتأمل وتطلق العجب والإكبار الغامض، يكون «وادي العيون» مكاناً - أصلاً، أقرب إلى الأسطورة جاء به وعي مسكون بالأساطير، يواجه المستقبل الغامض بماض ذهبي، يختفي ولا يموت. مكان مغاير ضمان عودته فيه، لأنه انبثق من الأرض على غير توقع أو سقط من السماء على غير انتظار. وأهله، كما مخلوقاته، على صورته، يأتي الجمال إليهم ولا يذهبون إليه: «أميل إلى الطول مع اتساق في العظام أما الأطراف فمستقيمة ناعمة، وكذلك الخصور والأكتاف حتى ليظن من ينظر إليهم وكأنهم مجموعة من الخيول التي طال ترويضها وإتاعابها، فضمرت أكثر مما ينبغي، لكنها ظلت قوية مفتولة وجميلة.. ص: 15». تصرّح الخيول، وهي مجاز القوة والجمال، بطبيعة أهل المكان، وبوحدة مباركة بين الإنسان والطبيعة، لا تعرف الشقاق ولا الانفصال. شيء قريب من زمن الملحمة، الذي يتوسّد



عالم غنائي، يضع الإنسان بين ضلوع الطبيعة، وينطق الإنسان بلغة طبيعية موفورة الحمد والسعادة .

«إنه وادي العيون...»، جملة تشير إلى قادم غير مألوف، وتشفي برحيل وشيك الحدوث. جمال يسير إلى موته، وموت مفزع يسير إلى حكايته، حسب لغة يمني العيد. والجمال الراحل الذي رقد في حكاية، تبعثه حكاية أخرى وقد زاد جمالاً، لأنه جمال يحيل على معجزة. بنى عبد الرحمن المكان المفقود كما أرادته ذاكرة المغلوبين أن يكون، مكاناً - مثلاً، تتلو رحيله اللعنة والأماكن الهابطة. ولعل فكرة المكان - المثال، وفيها أصداء أفلاطونية وأصداء أخرى، هي التي جعلت الروائي يوحد، بوحي نافذ رهيف، بين الحقيقة والجمال، إذ حقيقة المكان الغامضة جماله الصريح، وإذ الجمال المتكشّف حقيقة المتوارية. كأن وراء الجمال المبهر ماهية محتجبة، هي الحقيقة كما يتلوها الجمال، أو أنها الجمال المطلق الذي التبس بالحقيقة .

تطمئن حكاية المغلوبين إلى سطح الأرض المبارك، الذي تفترشه الخضرة وقامات ضامرة تضارع الخيول الكريمة. ومع أن في تصور المغلوبين ما يؤمن دائماً بفساد الأزمنة، فإن فيه ما يستولد جمال الماضي المنقضي من قبح الحاضر المنتصر الذي قام على أنقاضه. يتناقص المكانان ويتنافيان، فوجود أحدهما هو غياب الآخر. لهذا يتمثل المكان الماضي بالأعلى والمكشوف بالحي الطليق والبريء العفوي، ويتعين ما اكتسحه بالسفلي والمقيّد والمنضبط والآلي والغريب. كأنّ النفط، وقد جاء بما يحتاج إليه، قد غدا مكاناً - أصلاً آثماً، بلا وعي أسطوري ولا بركة سماوية. والفرق بين الفضائين هو الفرق بين الطبيعة الغنائية والآلة التي تتعامل مع الطبيعة البريئة وأطرافها بفعل وحيد هو: القتل. ففي مقابل فضاء شفاف علاماته النخل والنجوم والخيول، يقف آخر معتم مكشوف - مستتر علاماته الآبار والأسلاك الشائكة وحركات غامضة وهدير آلي مهدد لا نهاية له. بهذا المعنى، تقول جملة «إنه وادي العيون» بحكاية جميلة وتشفي بأخرى، تسوق الزمن البريء إلى حتفه وتهيل عليه التراب .

يتحدث المغلوبون، الذين يستعصي عليهم معنى الآلة، عن انتصار الشر الغامض على خير صريح لا يمكن الانتصار عليه، أي عن: يوم القيامة: «يقولون يوم القيامة؟ اليوم هو يوم القيامة. يقولون إذا مشى الحديد على الحديد؟ اليوم رأيت الحديد يمشي على الحديد؟ ص: 70 - ج: 1». يستبدل الوعي الأسطوري بالمواضيع الأخيلة، ويرى في الأخيرة مواضيع حقيقية. يصبح الغزاة الاستعماريون عندها: «الكفار، الخنازير، العفاريت، النصارى، الشياطين، أولاد الحرام، السحرة، الأرواح الملعونة...»، يصبحون

كل شيء ما عدا ما هم عليه، ذلك أن الوعي الأسطوري الذين ينبثقون عنه يصيرهم وجوداً أسطورياً آخر، أو مرآة مقلوبة لـ«الآخر»، الذي اخترعهم، ويتمثل بـ: المؤمنين والأطهار والأنقياء، والمسلمين والأرواح الطاهرة.. يشق الوعي الأسطوري «الآخر الملعون» من ذاته المؤمنة المتوهمة ولا يعثر على شيء، لأنه عثر على أخيلة ذاته لا على غيرها .

يأخذ منيف، وهو يصف المكان - الأصل، بتصورات المغلوبين ويؤول مآله بتصوير مغاير، كما لو كان يقاسم المغلوبين مصائبهم ويرى إلى ما لا يرونه. يظهر التصور، الذي يتوازعه الروائي مع غيره، في اتجاهين متوازيين لهما ما يوطد دلالتيهما: يخبر الاتجاه الأول عن وجوه واضحة وقامات متميزة، وأفعال تكشف الواضح المتميز، كما لو كانت الطبيعة المخلوقة من الخضرة والمطر والوديان والبادية تعكس ألوانها المتعددة على البشر، ويعلن الاتجاه الثاني عن قيم نبيلة تسكن بشراً يجسّدون: الشرف والكرامة والنزاهة والقناعة.. .. بيد أن الراوي، الذي يشق البشر من الطبيعة، لا يلبث أن يحتفي بالبشر وهو يحتفي بأسمائهم، إذ لكل مخلوق، صغيراً كان أم كبيراً، اسمه المحدد الذي يتعرّف به. يرد منيف، ربما، بـ«استراتيجية التسمية»، على «المكتشف الأمريكي»، الذي يعتقد أن التسمية خلق، وأن الخلق عن طريق التسمية من اختصاص المنتصرين، وأن الأرض التي «نقّب» فيها خلقت مع مجيئه. بيد أن منيف لا يلبث أن يؤول مصائر المغلوبين بوعي مختلف، كأن يرى في «يوم القيامة» طمعاً في النفط واحتكاراً له، وأن يعلن أن ما كان لن يعود أبداً. يغيب «متعب الهذال» وفضائله، ويجرف الموت «سائقاً أرمنياً» جميل الروح، ويُهزم «طبيب البلدة» وينتهي إلى قبره. ليس أمام المهزومين إلا الموت، أو الالتقاء بوعي لا يخلط بين المواضيع والأخيلة .

يشق منيف مكان الجمال والحقيقة من تصورات المغلوبين، ويكتفي بوعيه منتقلاً إلى مكان غير مسبوق، لا جمال فيه ولا حقيقة، إلا من حقيقة النفط المتبسة بالمصلحة. ينتهي «متعب الهذال»، ابن الصحراء النبيل، في قبر مجهول، وتتهض فوق «وادي العيون» آبار النفط راسخة، وتلهث «حران العرب» وراء «حران الأمريكان»، وكلما زاد لهاث المحاكاة المخففة استقرت البلدة الثانية وتهجنت البلدة الأولى. زمن منتصر يمحو غيره، أو زمن مخفق ينتظر غده. وواقع الأمر أن الزمن المخفق لا ينتظر شيئاً، منذ أن غدا جملة في حكاية صاغها غيره، استهلها الاستئصال والغاء الآخرين .

تصدر المأساة عن حكاية النفط الكبرى، التي تستولد حكايات وتمحو غيرها، وتضع في ذاكرة المغلوب أسطورة المكان - المثال، قبل أن ترتفع في مكانه مدينة من

صنع «الشياطين». وهذا ما يعين الجزء الأول من «مدن الملح»، وعنوانه «التيه»، مقدمة رثائية تسبق الأجزاء الأربعة اللاحقة. بل أن في جمال المكان الذي كان ما ينشر قبح المكان الذي يليه، مكان يعارض آخر وبشر انسلخ عنهم لاحقون، وحلم مسح الكابوس ملامحه أو كاد. يقول الراوي عن «متعب الهذال»: «وبدا وهو يرتفع مثل خيمة كبيرة، ثم بدا مثل غيمة، أما حين بدأ حركته السريعة فقد أصبح مثل طائر أبيض.. .. وبدأ يبتعد وابتعد حتى تلاشى.. واختفى.. ص: 16». يصل الراوي بين الخيمة والصحراء، ويعطف الخيمة وساكنها القديم على الطبيعة، فالرجل الراحل والطائر والغيمة وجوه لماهية واحدة، كأن في الأمكنة القادمة ما ينفي الطير ويصادر الغيوم.

تعقب «حران الأمريكان» وادي النعمة القديم وتقبض على فضاء الصحراء الطليق سلطة نفطية، حولت معالم المكانين بأدوات غريبة عنهما. إنه زمن القطع المأساوي بين زمنين، أو أنه زمن الاستبدال القسري: يستبدل بالبراءة السلطة القاهرة، وبأعراف القبيلة نظاماً محسوباً، وبتجانس السكان أخلاقاً بشرية، وبالبيوت الطينية البسيطة أقفاصاً من الاسمنت وبحكيم البلدة القديم «دكتوراً» يساوي بين الطب والتجارة.. يدخل البشر، الذين كانوا يشبهون الخيول، زمناً هجيناً تلتبس فيه الهيئات البشرية بـ«البراميل»، كما يقول منيف في مقابلة معه. ولهذا يبدأ الجزء الأول من الرواية بـ«وادي العيون» و«متعب الهذال» الذي رزق بصبي جديد، ويبدأ الجزء الثاني بـ«موران» عاصمة السلطنة وبوفاة «السلطان»، الذي يعقبه سلطان آخر لا يختلف عنه. انتقال دال، يلقي بظلال الموت الكثيفة على المكان السالف.

يتراءى الاستبدال العميق، بالمعنى الحكائي، في اتجاهات متعددة: توسع حكاية السلطة المسيطرة التي تضيق على حكايات بشر عاديين لا سلطة لهم. فبعد حكايات متنتجة، في زمن البراءة، تفرض السلطة حكايتها وترمي بما تبقى إلى هامش مخذول، تضطرب فيه السنة فقيرة قلقة. فالسلطة التي لا تُرى ولا تريد أن تُرى، في زمن ما قبل - النفط، تستولي على ما عداها لاحقاً، تستأثر بالحكايات وتضيق عناصرها، وتحول ذاتها إلى حكاية مسيطرة تطرد غيرها. بيد أن السلطة، وهي تعقل الحكايات، تعقل الحياة، لأن الحياة حكايات والحكايات احتفاء بالحياة. ينتج عن ذلك انكماش في الشخصيات وفقر في الأصوات واضطراب في الملامح، ذلك أن السلطة المغلقة، وهي تستبدل سلطاناً بآخر، تزهد بالوجوه والأصوات وتكتفي بوجه واحد، يتكاثر في وجوه متناظرة.

احتضن زمن «وادي العيون» أجيالاً متواترة، مختلفة الطبائع والوجوه والخصائص،

تضع في كل جيل بذور الجيل الذي يتلوه، خلافاً للزمن السلطوي الذي يستبدل بالجيل المتنوع الصفات سلطاناً يتناج في لاحق غيره، يماثله صفات وطقوساً وحاشية. وبسبب هذا التماثل، الذي يحتفظ بالطقوس ولا يلتفت إلى الوجوه، يأتي الزمن السلطوي مغلقاً، واضح البداية ومعروف النهاية، لا جديد فيه وغريب عن المفاجأة. يتهمش الفضاء البشري المتنوع، الذي يضطرب بالمعنى ويعد به، وتصعد مملكة الأشياء ويتصاعد تشيؤ المعنى. فلا معنى في سلطة ساكنة مغلقة، تتساوى فيها الألقاب والمراسيم وأصول الثواب والعقاب. وعن هذا السكون البطر المغتبط بالألقاب تصدر حكايات متناظرة بليدة المعنى، تاركة شظايا الحكايات في هامش بشري مخذول، يرى السلطة في أوامر السلطة القاهرة لا في غيرها. بهذا المعنى، تكون تعددية الحكايات، كما نقيضها، تعبيراً عن شكل الحياة، فلا حكاية، بصيغة الجمع، في حين يستهله الموت ويوزع الموات. مثلما أن التاريخ لا وجود له في سلطة قوامها المراوحة، فإن الحكاية مصادرة الولادة في زمن معلب مقصوص الأطراف.

بعد «متعب الهذال» يأتي السلطان، وبعد السلطان لا يأتي أحد. حمل الأول ميلاده ورحل وجاء الثاني من حكاية جديدة، يستهل ميلادها الموت. ومع أن السلطان يظهر ولا يظهر، فإن لأبوابه مفاتيح كثيرة، تمتد من خادم أعدمته زلة لسان إلى مجهول واسع انتزع حياة السلطان بطعنة أو رصاصة. نفذ منيف، مثل كل مبدع كبير، إلى قرار موضوعه من مداخل متعددة، تتضمن السلطان وحاشيته ونسائه وحرأسه ورحلاته وقصوره وسياراته ومستشاره الأجنبي ورجال دين صالحين يعتصمون بالأدعية والانتظار وآخرين لا يقتصدون بـ«الفتاوى» والمديح.. نفذ منيف من فضاء السلطان الضيق، فحكايات السلاطين في الزمن الوافد حكاية واحدة، إلى فضاء السلطة الواسع في عناصره والضيق في معناه، المحتشد بأكثر من كوميديا متداعية وبمآسي لا يحصيها أحد. وما السلطان، الذي تحجب فيه الإشارة للإنسان، إلا مرايا المتراصفة، التي يصطفئها راضياً ويرميها بالحجارة إن اعتكرت الروح. تنتسج حكايات السلطان، في مستوى منها، من حكايات «الحلاق» الذي يغدق عليه الأصباغ و«الطيب» الذي يجدد شبابه والعروس البائسة التي يهلكها في لمحة من الزمن و«الشيخة» العجوز التي تعبت بغيرها وكبيرة الزوجات التي لا تبخل بالنصح والمشورة و«الخصيان» الذين تقتلهم الكلمة والعين والصدفة العائرة ومسؤول العسس والصحفي وفراغ روعي ينتقل من «سالفة» إلى أخرى.. تتكاثر الحكاية المغلقة في حكايات متعددة، تنغلق إن اقتربت من السلطان وتفتح إن ابتعدت عنه. لا يعيد منيف، وهو يوسع السلطوي الضيق بهوامش إنسانية متداخلة، إنتاج «الوثائق» روائياً، بل يفرض روايته وثيقة كبرى، تقاس بذاتها

ويُقاس بها ما خارجها، سلطة نفطية ثرية كانت أم سلطة فاتها النفط وتخلقت بأخلاقه. تثبثق من الوثيقة الروائية، التي غدت مرجعاً لغيرها من الوثائق، متواليات حكاية، بلغة محمد دكروب، تبدأ من زمن حي حسمه الموت وتنتهي إلى آخر ينوس بين الترقب والانتظار.

تشتق الرواية من الهوامش الحكائية، التي تحيل على بشر تستدعيهم السلطة وتصرفهم، ما يخبر عن حقيقة السلطة و«مادتها»، كما لو كانت الهوامش الصغيرة مرآة واسعة، تفصل بين السلطان وإشاراته وتضعه أمام القارئ إنساناً، لا يغير غيره، صنعة العادات السلطوية وسلطة العادات اليومية والرموز. تشكل شخصية «الحلاق» نموذجاً لهوامش السلطة الهامشية، التي ترى السلطان وتجعل غيره يراه، موظف شامي صغير يحمل مهنته إلى بلاد لم تعرفها، يهجس بليرات معدودات ثابتة، تكافئه الصدفة، التي ليست بصدفة تماماً، بتزويج بناته من موظفين لا تعوزهم الأهمية. تفصح المصاهرة عن معنى الأهمية في سلطة تتكوّن تسوس مجتمعاً يتكوّن بدوره، مدللة على بنية سلطوية فقيرة، تُلحق «الحلاق» الغريب بجهاز السلطة، وتقرّب عناصر الجهاز من عائلة «الحلاق» الغريب. يبدو «الحلاق»، حكائياً، كما كثير من درجته، مدخلاً إلى قاعة السلطان الواسعة، وممراً مؤثماً تقف في نهايته قاعة مليئة بالأسرار.

بعد حكاية الممرات المؤثمة، ويتحرك فيها بشر كثيرون، يأتي السلطان الذي تنتهي إليه الحكايات جميعاً، ويحضر معه أمراء يلتبسون بالقصور، وتمثل قصور تلتبس بالزوجات، وتتقدم زوجات مع أمراء محظوظين أو قليلي الحظ والحظوة. يتعاقب السلاطين، كما الأمراء، مثلما تعاقبت الحكايات المغلقة في خط مستقيم لا انزياح فيه، ذلك أن ابن السلطان جاهز لخلافة أبيه، بقدر ما كان أبوه متأهباً لخلافة جده. فضاء لا مجال فيه للتخمين والتنبؤ إلا بقدر، توقف الزمن فيه واستحال المكان يباساً، رغم الأغلفة اللامعة. ولهذا تحتضن الحكايات زمناً ثابتاً متجانساً منقطعاً عن الزمن الخارجي، المحاصر بدوره، كأن الحكايات الأولى رحم الحكايات اللاحقة، بعيداً عن حكايات مغايرة تفجرها الوقائع الحية المعيشة. وهذا ما يختزل الحكايات كلها إلى حكاية وحيدة، هي حكاية وصول السلطان ورحيله، الذي يتبعه آخر يوطد المراوحة والركود.

يتراءى السلطان، من حيث المعنى، مرجعاً أعلى مطاعاً، وحاكماً مسحوراً بكم لا تباين فيه، ينصب فتنة الكم عقيدة في الحياة، ويراكم السيارات والقصور والنساء وحرمان المغلوبين وأسراب الطيور التي تطاردها الطلقات. بيد أن المعنى الجوهرى،

أي وظيفة السلطان، يبقى مضطرب الوضوح، ينوس بين التراجيديا والكوميديا ولا يستقر في العلاقتين معاً: يشير، في لحظة أولى، إلى التراجيديا، إذ بداية السلطة قتل ونهايتها خلع ومنفى أو قتل آخر. وقد يبدو، في لحظة أخرى، كوميديا، إذ ما ظهر مترصناً تتساقط إشاراتِه ويسقط في الفراغ. غير أن التراجيديا المفترضة لا وجود لها، فهي تستلزم، في التصور الهيجلي على الأقل، صراعاً بين الحرية والضرورة غريباً عن السلطان وإمكانياته، بقدر ما أن الكوميديا غائبة أيضاً، لأنها تراجيديا مقلوبة، تسخف الحرية المسرفة فيها الضرورة إلى تخوم التفكك. وواقع الأمر أن السلطان واقف أبداً على أرض غيره، يلهو بمنظار مستعار، ويفكر بعقل ليس له «هاملتون»، ويحمل «الخيول» إلى أرض لا ترحب بالخيول. لا تجيره التراجيديا ولا تقبل الكوميديا به، إلى أن يستقر في مفارقة ساخرة، تصرح بتداعيه الداخلي وبهجنة الزمن الذي جاء به: الزمن النفطي. فمعنى السلطان هو اللامعنى، الذي يجعله يتحرك في كيان ليس له، ويتطلع إلى كيان لا يستطيع امتلاكه، كما لو كان فراغاً مهيباً بين كيانين لا يتعرفان عليه. يترسب المعنى السلطوي في قصور العبث وعبث القصور، التي يوازيها التاريخ الفعلي ولا يلتقي بها، تاركاً لها زمناً فارغاً محشو بالسيارات والبطر والسيوف المذهبة. وما حكايات الخيول التي يقتلها الصقيع الأوروبي، انطوت على رثاء للسلطان أم لم تنطو عليه، كما هذيان «الطبيب العربي» في مدينة أوروبية، إلا صورة عن وجود يخالطه العبث. وهذا الموت في الحياة هو ما تقصّه مدن غريبة قصيرة الأجل تدعى: «مدن الملح»، اسمتها ملح وحديدها تذييه الأمطار.

يرى القارئ السلطة النفطية في حكايات هامشية وفي صورة السلطان ويراها، ثالثاً، في شخصية - مجاز تدعى «صبحي المحملجي»، أو «الحكيم»، تعبّر عن الزمن النفطي في الزمن العربي وعن الزمن الثاني في زمن «مدن الملح». تمتد شخصية الحكيم، في حيز الكتابة، من نهاية الجزء الأول إلى جزئين تاليين، وصولاً إلى الصفحات الأخيرة من الجزء الخامس، كأنه يسرد في مساره مسار السلطة النفطية، أو كأن في المسار السلطوي ما يحتاجه ويجده ضرورة. وهو، على مستوى المكان، يمر ببلدان ومصر وسوريا وأوروبا وأمريكا والخليج و«مدن الملح»، التي أمدت روحه الميتة بأجنحة قوية. وهو، على مستوى القيم، انحلال خالص، يتاجر بالأحياء والأموات والمحرم والمحلل، دينه مصلحته وعقيدته ثروته ووطنه أمواله، يطاء المقدس ويقدم الرذيلة. أما على مستوى المهنة فمتعدد متكاثر كاذب، تعدده مصالحه وتكاثره انتهازيته ويحضه على الكذب جشع لا ينتهي، إنه: الطبيب، التاجر، الصيدلاني، الخطيب، الفيلسوف، ناصح السلطان، الإعلامي ورجل الأمن، الواشي وشاهد الزور، يفتي بالعلم

والدين ويفتي أكثر بما يجعلهما جثة هامدة، وهو المثقف المنحط والتجسيد الأشمل لأزمة الانحطاط. تصبح صفحات «الحكيم» الطويلة، بهذا المعنى، موضوعاً يقتضي آثار مثقف باع روحه، وإشارة إلى زمن عربي تخفق فيه الأرواح الميتة .

يتعين الدكتور «صبحي المحملي» في مستوياته المتعددة، مثقفاً نفطياً نموذجياً، درس الطب في ألمانيا وأحسن البلاغة، ومجازاً واسعاً لعالم عربي يفوض في الانحلال، ونفياً مطلقاً لزمن «متعب الهذال»، الطبيعي البريء المصاغ من الحقيقة والجمال. فإذا كان في «متعب الهذال» خيمة وغيمة وخيول ضامرة وطائر يذوب في الفضاء، فإن في «المحملي» عفن وعطن ومعادن صدئة وسديم تحتقره الأشكال. بنى عبد الرحمن منيف، بحذق فاتن، شخصية المثقف النفطي، الذي ينصر ثروة النفط ويمتهن الثقافة، ويحض على الانحلال ويؤد الأخلاق، ويعين الثروة حقيقةً ويسلح الحقيقة في كل المواسم. رجل بلا وجه وثقافة بلا كرامة وقامة بلا قوام، مرجعه خارجه ومرجعه الخارجي دناءة شاسعة وتسفل لا ينتهي، مستقر في منهج الثروة- الحقيقة ومستقر أكثر في خرائب روح ميتة. أعطى منيف، وهو يدافع عن كرامة الثقافة ويندد بامتهانها، الصورة الأشمل عن عالم عربي يحتضر مثقفاً منحطاً ينصر الاحتضار ويهجو الحياة، مؤكداً الرواية وثيقة وطنية مقاومة وحقلاً معرفياً، يقول بالصور ما لا تقوله «العلوم الاجتماعية» بالمفاهيم .

يرد «المحملي»، تاريخياً، إلى «كاتب السلطان» الذي سبق الأزمنة الحديثة، ويحيل، قيمياً، على أزمة الخراب العسيرة على التحديد. يرى السلطة مرجعاً للحقيقة-الثروة، ويشق من السلطة وظيفة الثقافة ولغتها، ويستتبت من وجهه ما شاء من الأقتعة. كأن الظفر باللقب العلمي ولادة جديدة والدخول إلى عوالم السلطة ولادة تالية وتكديس الثروة والأشياء ولادة لاحقة .. .. كلما ولد مات وكلما انبعث من موته زاد موتاً، إلى أن ينتهي جثة ناطقة أنيقة الملبس وكثيرة الصور. وعن الولادات المتتابعة تصدر حكاية أولى عن طبيب شاب يبحث عن زوجة، وحكاية ثانية عن طبيب يرافق «بعثة الحج»، وحكاية ثالثة عن إنسان جشع في «حران»، ورابعة عن متسلق يتزلّف السلطان، وخامسة عن الاندماج بالسلطان ومصاهرتة، وأخيرة عن كيان تداعى يحاور أشياءه الكثيرة.. يحضن المثقف النفطي بؤسه ويرعاه ويكتفي به ويقطع مع ما يتنافى مع طبيعته، حتى لو كانت «ابنة» ودیعة يلتهمها السلطان ويرمي بعظامها جانباً. لهذا تنقذ «الابنة» روحها بالموت، بعيداً عن أم خاضعة تتبادلها الأحضان، وعن «أخ» يتابع سيرة والده في «مرحلة جديدة»، يختلط فيها النجاح بالثروة والمخابرات المركزية والمشاريع الصهيونية .

شخصية - مرايا، تعكس «المثقف المستقبلي»، الذي يمحو الأوطان بالنجاح الذاتي، والسلطة المتأمركة التي تنتج مثقفاً أمريكياً، وتعكس القيم المتداعية، التي تسوق الزوجة والابنة والروح في الأسواق المتاحة.. تخبر المرايا جميعاً عن استنقاع الروح البشرية في زمن سلطوي يهندس الخراب. يقوم السؤال كله في تبادلية الدلالة بين السلطة النفطية والمثقف النفطي، فالأولى تفتح أبوابها كلها لـ«متعلم حديث» جوهره الخديعة والوشاية وولع الكم والبلاغة المبتذلة والتملق والجهل المتعالم و«تجديد شباب» السلطان وحاشيته، والثاني يذهب إلى سلطة فارغة مأخوذة بالثبات والقهر والفساد. إنه تحالف طرفين متداعين، كل منهما صورة عن الآخر وامتداد له. يشرح المثقف النفطي، من حيث هو مفرد، بنية السلطة النفطية ووظائفها، ويشرح «المحملجي»، من حيث هو مجاز، سلطة ما قبل - حداثة تعمل على تدمير كل ما هو له علاقة بالحدثة الاجتماعية، بدءاً بالسياسة والثقافة المجتمعية ودولة القانون وصولاً إلى «المثقف»، الذي ينفي السلطة القائمة بسلطة حداثة توزع المساواة على الجميع. كأن في الفاسد - المثال ما يفضح سلطات تقمع الثقافة وتطير من الفعل الثقافي، وكأن فيه ما يرمم «متقفين» ينصرون سلطات تحتفي بالتجهيل ونشر الخرافة .

يضيء «صبحي المحملجي»، في مستوياته المتعددة، «عروبة الفساد»، التي تضع عرباً في البنية النفطية الفاسدة، وتضع الفساد النفطي في مجتمعات عربية لا نطق فيها. يظهر المعنى، الذي هو نفي للمعنى، في الشخصيات التي يميئها النفط وفي الشخصيات المغايرة التي يسمونها النفط وينتزع أرواحها. يكتنز الذي باع روحه، عمداً أو مع تراكم الأيام، ويموت من أنقذ روحه من زمن الرجس والدنس: تموت العجوز الشامية البسيطة التي مزقتها الأرواح الميئة وتفاهات «الشيخة»، والشابة الوديعية التي جثم فوقها سلطان كالجمال، وتموت روح «الزوجة» التي علاها الغبار والنسيان.. ولعل هذا الموت المجتهد الذي يزحف على الأرواح البريئة هو الذي جعل الراوي يفرد صفحات طويلة، في الجزء الرابع، للخيل الكريمة التي تموت إن اغتريت عن أمكنتها، على عكس «الحكيم» الذي قرر الثروة مكاناً مباركاً وحيداً .

تبدأ حكاية السلطة بعد أن تنتهي حكايات البشر في المكان - الأصل. حكايتان تمحو احدهما الأخرى، وتقف وراءهما الحكاية المؤسسة (بكسر السين الأولى)، أي حكاية النفط كما تتجلى في «هاملتون»، خالق الحكايات، يخلق حكايته ويقرر حكايات غيره. يقف خالق الحكاية كما يجب أن يكون، ثابتاً ضنين الحضور، يحتجب وراء حكايته وله ما يدلل على آثاره، يأتي إن شاء أو يرسل بديلاً عنه، له من الإشارات ما



يصرّح بوجوده، آلة كانت أم إشعال حرب وإطفاء أخرى. ولهذا يظهر «هاملتون» في أزمنة محددة، يغيب، روائياً، ويطول غيابه، ويبقى غيابه فاعلاً كحضوره، لأنه لا يغيب أبداً. يظهر، ومُضياً، في الجزء الأول من الرواية، بعد أن ارتفعت آبار النفط فوق أطلال البراءة، ويظهر، واضحاً، في الجزء الثالث، حين كان الاستعمار عادة والنفط مشروعاً محتملاً، وهو ما تعلن عنه «تقاسيم الليل والنهار في سطور الصفحة الأولى:» «مطالع القرن، العقود الأولى». لكنه لا يلبث أن يعود «ناصحاً يضبط الخطأ» في الجزء الخامس: «بادية الظلمات»، وقد تقدم القرن العشرين عقوداً عديدة، وتقدمت المملكة التي شيدها الحكاية المؤسسة على الأرض. جاء في الجزء الثالث، وخالق الحكايات يعاين «أرضه»: «إنه الامتحان قبل الأخير لهاملتون من أجل إشادة مملكته على الأرض.. ص: 19». لا يحتاج الخالق إلى الامتحان لأن دوره امتحان مخلوقاته، يعلمهم الحكم والحكمة وتسيير ممالك ليست لهم. بعد عقود، وقد استوت المملكة، يقول هاملتون للأمير الذي تنتظره السلطنة: «إنك يا سمو الأمير، بحاجة إلى كمية كبيرة من البحر، نعم كمية كبيرة، لكي توازن هذا الكم الهائل الذي لديك من الصحراء!.. ج: 5، ص: 6». والبحر الذي لا بد منه هو هاملتون، الذي يسوس الصحراء ببواخر مثقلة بالنصائح والمدفعية، والصحراء أمير تحمل له البواخر مقومات إمارته. تأتي إجابة الأمير-المخلوق واضحة: «رغم أنه فهم المعنى العام للكلام الذي أداه هاملتون كما يؤدي المؤمن الصلاة، أو كما يرفع المتوسل دعاءه إلى قوة مجهولة، لكي تساعده، فقد احتار.. ص: 7». يرسل «هاملتون» الكلام إلى «قوة مجهولة» لم تتكوّن بعد واضحة، ويتلقى الأمير، الذي لم يتكوّن، «المعنى العام للكلام» لا أكثر، فبين الطرفين علاقة التلميذ بأستاذه، أو علاقة الخالق بالمخلوق. لا حكاية ل«هاملتون»، فحكاياته قائمة في مخلوقاته، منذ أن استوى «قوة مجهولة» تمحو أمكنة وتستولد أخرى.

يتعيّن «هاملتون» إشارةً شأنه، رغم اختلاف الاستطاعة، شأن السلطان، لا يحتاج إلى الاسم، فأشارته فوق كل الأسماء. يلتقي مع «المحملجي» ولا يلتقي معه: يلتقي معه في قصور السلطان، ولا يلتقي معه لأنه خالق الحكاية المؤسسة، التي جاءت بالسلطان وب«كاتبه» وبما يطرد الطرفين معاً. والحكاية المؤسسة (بكسر السين الأولى)، التي جاءت بالنفط وآثاره، تفصل فصلاً باتراً بين ما كان وما يتلوه، تؤكد أن ما كان لن يعود وأن ما سيكون من اختصاص خالق الحكاية. وبسبب هذا تكون حكاية الخلق حكاية زمن جديد كلي، ينظر الإنسان منه إلى الماضي والمستقبل، ويخطئ النظر إن ارتكن إلى زمن مخالف. تستمد الحكاية صفتها التأسيسية من قدرتها الهائلة على تنصيب ذاتها مرجعاً زمنياً مسيطراً، يفرض حكايات ويلغي أخرى. ولأنه زمن أصلي، لا سابق له،

يضيف النفط إلى العلاقات كلها قائلاً ب: المثقف النفطي والدين النفطي ونمط الحياة النفطي والعقلية النفطية.. .. لذا لن تكون حكاية «وادي العيون» الفاتنة إلا وجهاً من وجوه الحكاية المؤسسة، أنطقها النفط وسقطت في رحاب الموت. بل أن أقدار الشخصيات المختلفة وآفاقها مرهونة كلها بالحكاية الكبرى، التي تتناسل منها الحكايات. ليس غريباً إذن أن يلتبس جمال «وادي العيون» بالثناء، وأن يكون مدخل «مدن الملح»، المحدث عن الجمال والحقيقة، مستهلاً رثائياً بامتياز.

ينسج منيف روايته الطويلة من متواليات حكائية، تحيل على زمن ما قبل النفط، وما بعده، وعلى «زمن كوني» يدقق في ما «تحت الأرض» ويزهد بما فوقها. تحاكي الرواية ظاهرياً، في زمنها التعاقبي، مراجع خارجية لصيقة باكتشاف النفط وتطور السلطة النفطية، كما لو كانت الرواية «نقلاً» لتجارب معيشة أو تلخيصاً حكاثياً لكتب عالجت موضوعها. تنطوي «مدن الملح» على مرجع خارجي، تجرّده فنياً كي تنفصل عنه، منتهية إلى واقع نفطي مكتف بذاته يحاكيه الواقع، بصيغة الجمع، ولا يحاكي ما خارجه. إنه خلق الواقع، أو إعادة خلقه، بمواد متعددة قوامها المعرفة والخبرة والتمثيل والبصيرة وتقنيات أدبية موافقة.. على هذا، فإن الرواية لا تستدعي مكاناً محدداً، بصيغة الجمع أو المفرد، بقدر ما تستحضر نصوصاً أدبية، عالجت نهب الشعوب في «الزمن الكوني». ويستطيع القارئ، إن رجع إلى روايات أمريكية - لاتينية أو أفريقية، أن يقرأ نص منيف في نصوص متميزة أخرى، وأن يقرأ هذه النصوص في «مدن الملح»، مدركاً أن منيف مجتهد في حقل «الرواية الأخرى»، التي تواجه رواية «الزمن الكوني» الزائفة برواية صحيحة.

يتمثل المرجع الخارجي الأساسي، في رواية منيف، بقارئ عربي يتمتع بخبرة جماعية، عاش آثار النفط وصدمة الحكايات النفطية، قارئ يحول «الكتاب» نصاً، يؤوله ويردم فراغاته ويسائله بما فيه واضحاً كان أو مستتراً. وفي هذه المسألة يرى القارئ إلى تاريخ معيش يعرفه ويتعرف عليه، ويرى إلى تاريخ يكتب بأشكال مختلفة، تحاورها الكتابة الروائية أو ترى في الحوار عملاً ثقيلاً لا ضرورة له. سرد منيف حكاية واحدة مكونة من ثلاث حكايات لا متكافئة، سردها من وجهة نظر المغلوبين ووجهة نظره، ومن وجهة نظر المعرفة الموضوعية.

### إشارة أولى : المتواليات الحكائية ووجهة النظر :

يعمد منيف في «مدن الملح»، كما في «أرض السواد» لاحقاً، إلى متواليات حكائية، تتوقف أمام الإنسان وتنفذ إلى طبقاته المتعددة، وتقرأ قضاياه وأقذاره وعلاقاته

بالخارجي الذي يؤثر عليه. يتصادى في المتواليات المتدفقة المتنوعة تنوع الحياة، الذي ينهي عن التجانس ويأمر بالمغايرة، ويتصادى عنها احتفال بـ«الكون الإنساني» الموزّع على احتمالات لا تنتهي. يحتفي منيف بالمفرد، سلطاناً كان أم مخلوقاً فزعا رثّ الثياب، يسمح له بالكلام ويعطيه اسمه، ويقول بالاستقلال الذاتي للمواضيع، أمكنة وأزمنة ووقائع، يُنطقها وتستنتطقه وتبدو في الحوار ظاهرة مقروءة الوجه. تتكشف هذه الرؤية، التي ترى تنوع الإنسان في تنوع الحياة، في متواليات حكاية متزامنة أو متعاقبة، تضيء بعضها بعضاً وتتقّب عن المعنى في الإضاءة المتبادلة. تتقدم المتواليات تعبيراً موضوعياً عن تصور معين للعالم، يراه في الأجزاء المتحركة والتفاصيل المتباينة، إذ للإنسان البريء المتلاشي حكايته وللمثقف في زمن الإثم حكاية أخرى، وللمكان الذي اغتصبت حضرته حكاية ثالثة.

ينبني الجزء الأول، كما الأجزاء اللاحقة، على متواليات حكاية، تتوزّع على المكان والمواضيع والبشر وإن كان في الإنسان، الذي لا مركز له، ما يؤكد مركزاً لغيره. فعلى مستوى المكان يظهر «وادي العيون»، في الجزء الأول، كياناً مستقلاً بذاته عاش أقداره ورحل، تتلوه صحراء يغسلها المطر تستضيف شيخاً هارباً من زمن الشياطين، تعقبها بلدات محددة الملامح معروفة الأسماء (عجرة، روضة المستى، الحدره..) تأوي أرواحاً قلقة تنتظر الأخبار، فـ«حران» التي أنكرت ذاتها لكثرة ما تبدلت، فبعد السكون الفقير الأليف خلعت ملامحها القديمة ولبست وجهاً غريباً. ينكشف المكان كياناً حياً، له تاريخه وأهله ومزاجه ودهشة بباطنها خرف شفيف. «بعد سنة أهل حران لن تعرف حران. ص: 227»، يقول الراوي، محدثاً عن مكان وقف فوق أنقاضه، كفقير محدود الحاجات جاءته ثروة أغرقته. ولن تكون حكايات المواضيع أقل حظاً من حكايات الأمكنة، فكل موضوع يعاين ذاتاً بشرية ويتكشف فيها، ويؤرق البشر ويأمرهم بالمجيء إليه: الراديو المرعب الذي زلزل الناس وذكرهم بيوم القيامة، المنظار الغامض الذي حوّل الأمير إلى طفل ضئيل، السيارات المجهولة الأصل التي استرضاهما أصحابها بأسماء حيوانات كثيرة.. يظل الإنسان، الذي يترافد إلى الحدث الروائي من جهات متعددة، مبتدأ الحكايات ومنتهاها، فلا حكاية إلا بإنسان يسرد حكايات ذاته أو غيره، متوجهاً إلى مستمع حاضر أو لم يأت بعد. بعد «متعب الهذال»، مستهل الحكاية، يأتي مسافر انتظرت أمه طويلاً ورحلت وعرافة بصيرة ترى زمناً آثماً وتتسحب معه وزوجة تناجي أطياف رجلها المتباعدة فعامل يحسن السباحة ويموت غرقاً، والتاجر والطبيب ورجل الأمن والسائق الجميل الغريب والعجوز الأعمى الذي يطالب بحكم عادل، لن يظفر به.. تترافد الشخصيات، كما الجداول، منتهية إلى نهر بشري كبير لا تجانس

فيه، يصنع حدثاً روائياً لا يختزل إليه، لأن في الإنسان «بقية» لا يمكن النفاذ إليها، ولأن في الحدث شخصيات لا مرئية تقف وراء شخصيات صريحة معلنة. لهذا يستطيع الحدث أن يستمر إن منعت عنه بعض الشخصيات، حال السائقين النبيلين (أكوب وراجي) اللذين يكتفان احتفاء الراوي بالقيم، ويستمر أكثر بالشخصيات الغائبة التي يوحي بها، ذلك أن الشخصيات الروائية تجريد فني، يشتق منه الإنسان المشخص في وجوده والإنسان المحتمل.

تنفتح كل حكاية على غيرها، تتكامل معها ولا تكتمل بها، فالاكتمال يلغي مبدأ الحكايات. ولعل هذا التصور الذي يستولد حكاية من أخرى سبقتها، ويستولد منها حكاية لاحقة، هو ما يخلق حكاية كبيرة متوالدة لا تقبل، منطقياً، بحكاية أولى مكتملة بذاتها ولا بحكاية عاقر أخيرة. ومع أن في الحكايات، على مستوى الوقائع، ما يقول بحكاية المكان - الأصل وحكاية «الخالق» الذي تصدر عنه الحكايات، فإن تصور العالم الذي يُنطق الراوي يقول بخلاف ذلك. فلكل حكاية مكتملة بذاتها حكاية جاءت منها، قائمة في زمن آخر يمكن التعرف عليه. تصرّح الرواية بنسقين من المتواليات الحكائية: متواليات تزامنية، تتوالى مشدودة إلى زمن قيمي مفتوح، مخبرة عن الكرامة والتمرد والوفاء والتضامن والصدقة...، وعن قيم تغاير السوي وتتنقضه. زمن متدفق مفتوح، يلتفت إلى الماضي وينظر إلى المستقبل أكثر. يتحدد النسق الثاني بمتواليات متعاقبة، تحكي عن التبدل والتبدل والتغيير، كأن تشير إلى تشكّل السلطة النفطية وتكون حاشية، تستأثر بالثروة وتقتل الأرواح بالعائد النفطي. يسرد النسق الأول أحوال القيم في حكايات متناظرة، ويسرد الثاني توالد وقائع مادية متعاقبة، تبني مدينة وتنشئ سلطة وتخلع أميراً وتعلي من شأن أمير جديد، ينتظره الموت.

تنجز تقنية المتواليات الحكائية وظائف متعددة: تبني الفضاء الروائي بناء مرناً، يوسّع آفاقه ويوحّد فيه بين المعرفة والتأمل والمعطى والمحتمل، طالما أن في كل حكاية ما يضيء غيرها، وفي الحكايات القائمة ما يحاور حكايات قادمة. والحكايات في تتابعها تكسر السرد الخطي، الذي يفرضه موضوعها، الذي «يقطع» مع زمن ويصعد متتابعاً في آخر يليه. تحرض الحكايات، المحتشدة بمتعدد متنوع القيم والنمو والمصائر، على قراءة تنهى عن الاختزال، لأن في التعدد ما يكشف عن مركز الحدث ويحجبه، وما يعارض وجهاً بوجه آخر، وما يقارن بين أزمنة متعددة. ولعل جمالية الإنسان السوي، وهي مقولة أساسية في تصور منيف، هي التي تقترح تعددية إنسانية طليقة، تأتي بالجميل الإنساني مفرداً، وتزيده جمالاً وهي تأتي بوجوه رمادية كالحجة.

غير أن ما يميّز المتواليات هو الحركة السردية القائمة فيها، التي تكوّن لقاء القارئ والراوي وتتكوّن فيه، وتجعل القارئ ينتهي من الحكاية وهو يدخل إلى حكاية لاحقة، تستعيد أطراف الحكاية الأولى، وتعيد صياغتها في سرد يكتمل ولا يكتمل .

تتعين المتواليات الحكائية تقنيةً روائيةً وتصوراً للعالم في آن، يفصل بين المغلوبين وخصومهم وبين زمن آثم وآخر مشتهى. فالمتزامنة منها، رغم الثبات الذي توحى به، متناجزة في أجيال متعاقبة، هي صورة عن الحياة التي لا تنتهي. أما المتعاقبة، وتشير إلى السلطة، فلا تفتح إلا لتغلق، ولا تغلق إلا لتفتح على انغلاق أكثر صلابة، كما لو كان التعاقب زمناً فارغاً يفتح على موت بطيء. يحتفي التصور الذي تقوم عليه المتواليات بالحياة المتدفقة، التي تضع في التزامن تعاقباً كيفياً، ولو بعد زمن، وتضع في التعاقب الزائف انطفاء متصاعداً أكيداً. فتعاقب الحكايات إعلان عن تدفق الحياة، الذي لا توقفه سلطة ولا يمنعها غاز جهنمي الأسلحة. تنبئ «مدن الملح»، في صفحاتها الأخيرة، عن الفرق بين المتزامن الشعبي والمتعاقب السلطوي، أو عن اختلاف سلطة الحياة عن حياة السلطة. ينتهي الجزء الخامس بموت السلطان، فكل السلاطين يدركهم الموت، وبالرحيل النهائي للمثقف النفطي - المجاز، فكل الأكاذيب يدركها السقوط. ينتهي ما ينبغي أن ينتهي ويبقى الحديث الشعبي طافياً فوق نهر الحياة: «وبدأت موران تتنصت وتتلقت وترقب.. من جديد». في الجملة الأخيرة ما يوحي بديمومة الفعل وبعد بفرق بين ما كان وما سيكون. كأن في زمن السلطة ما يبدد السلطة وما يحرر زمناً معتقلاً يأتي بسلطة بديلة، تعرف أن «هاملتون» حكاية شريرة طويلة الأجل، وأن مخلوقاته الأثيرة سهلة الاندثار .

تطرح المتواليات سؤالاً أساسياً هو: موقع الراوي، بلغة معينة، أو وجهات النظر في النص الروائي، بلغة أخرى. والجواب واضح منذ أن شاء الروائي أن يكون ذاكرة مكتوبة للذين لا مكتبات لهم. إن «مدن الملح» هي نص المغلوبين، الذين ينتظرون زمناً ينصفهم، ونص عن الغالبين، الذين يهزمهم عدلهم المستحيل. يصل موضوع السلطة بين الراوي والمغلوبين، فهو منهم ومعهم، رغم اختلاف في تأويل الظواهر. بمعنى آخر: إن كان بين الراوي والمغلوبين اختلاف في تأويل ما هو خارج السلطة، فإن بينهما اتفاقاً في تأويل ما هو داخلها. يعطي التأويل الثاني الراوي موقعاً بين المغلوبين، يتحدث باسمهم ويتحدثون باسمه، لا يختلف عن شخصيات أخرى، مثل العرافة والشيخ المتمرد والشاب المثقف السجين والعجوز المطالب بحقه وحكيم البلدة القتيل.. وهذا الوضع الذي يكون فيه الراوي من المغلوبين ومعهم هو الذي يسمح له بالدخول إلى

عواملهم الداخلية والخارجية، أن يحاورهم ويحاورونه وأن يعرف لغتهم وأن يكتب حكاياتهم بلغة يعرفونها. وقد لامس الدكتور عبد الرزاق عيد ديمقراطية الكتابة في «مدن الملح»، ورأى أن منيف يكتب تصوره الديمقراطي بلغة ديمقراطية.

يكرّر منيف كلمات: «الترقّب والتتصّت والانتظار...»، موحياً بأن وراء اليوم السلطوي الهادئ يوماً لا هدوء فيه. يفرض عليه هذا المنظور أن يجسّر المسافة بين القائم والمنتظر، وأن يعطف على الحكايات الشائعة حكايات خبيثة لم يروها أحد، توطن التحريض وتعطي الترقّب معنى وتسوّغ الانتظار. كأن الراوي، الذي ينشر الشائع وينشر أكثر الخبيء، مشدود إلى تشييد حكاية كبرى، معروفة ومجهولة، توقظ قراءة غير مسبوقة تمزج الغضب بالمعرفة والأمل بالوضوح. يستأنف تصور منيف كتابات إبداعية متمردة تنقد القراءة السلطوية بقراءة مغايرة لها، حال طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي»، أو تأويل محفوظ للسلطة في «أولاد حارتنا»، وهو ما ذهب إليه المؤرخ الإنجليزي ي. ب. تومسون حين كتب قصة الثورة الصناعية من وجهة نظر العمال الزراعيين والصناعيين، وما ارتكبت إليه «أقلام سوداء»، أو بيضاء، حين سردت تاريخ الولايات المتحدة من وجهة نظر «السود». كتب منيف «وجهة النظر الأخرى» مؤمناً بـ«قوة الحكاية»، التي تغيّر وجهة النظر إلى الواقع المعيش بحكايات محرّرة وطدّتها الكتابة. تحرر الكتابة الحكايات المعتقلة، وتطلع إلى بشر يتحرّرون من الحكايات القديمة، كما لو كان تحرير الحكايات مقدمة لتحرير البشر. يتبرّر الإيمان الكتابي بتصور يوحد الراوي بجمهوره، ويربط الطرفين بـ«تذكّر» الحقيقة والجمال.

تلتقي وجهة نظر الراوي، على مستوى الإحساس والترقّب، بوجهة نظر المغلوبين، ويلتقي الطرفان، على مستوى المنظور، في حقل اللغة. ومع أن لغة منيف تهجّن الفصحى وتصلق العامية وتهجس بـ«لغة وسطى»، فإنها تحتفي بـ«لغة القراء» في موقع أكثر تميزاً ورحابة يمكن أن يدعى بـ: حضور المنطق الشفهي في عملية الكتابة. والمقصود بذلك إقامة العملية الكتابة على منظور شفهي اتكأ على عناصر متعددة: التقنية الحكائية التي تضع راوياً مفرداً أمام «جمهور»، يلاحق حكايات متوالية، أو تضع جمهوراً أمام «راوٍ» يوزع الحكايات. ينطوي نص منيف على حركة متواترة، تُسَلّم حدثاً إلى غيره وشخصية إلى ما يليها وتعطف تفاصيل صغيرة على تفاصيل أخرى، متوجهة إلى «مستمع» ينتظر نهاية الحكاية التي لا تنتهي. لا موقع للتأمل المجرد أو لـ«صناعة الكتابة» ولا مكان لـ«اللغة الطقوسية»، التي «تُصمّت» القارئ بـ«نبرتها الزخرفية» العالية قبل أن تتوجه إليه. ترى الكتابة المكتفية بذاتها إلى كاتب وحيد وقارئ مفرد وصمّت

ممتد بينهما، إذ الصمت شرط «الكاتب المبدع» وشرط «القارئ الممثل». ينقض منيف الكتابة - المرتبة ويكسر الصمت بحركة متوالدة تؤولف بين الجمهور والراوي. وهذه الحركة تملّي على منيف أن يشتق من الجمهور حكايات يعرفها، وأن يرسل إليه بحكايات معتقلة - محررة لم يسمع بها سابقاً. بل أن في منطلق الحكاية الولود ما يعبر عن العقل الشفهي، وهو عقل الجمهور، الذي يرى الحياة حدثاً جارياً، توسّطه إنسان آثم وآخر ينتظر انتصار الخير. تحاور رواية منيف الثقافة الشعبية بلغة وسطى قريبة منها، وتوطد الحوار بحضور المنطق الشفهي في العملية الكتابية. تبدو المتواليات الحكائية، مرة أخرى، تقنية روائية وتصوراً للعالم، وتشهد على إسهام روائي أصيل، لا يُرد إلى غيره.

في كتابة منيف ما يوحي بردّ تقنيته الكتابية إلى موروث أدبي عربي عنوانه الشهير: حكاية في حكاية. يفتقر الكلام إلى المعنى لأكثر من سبب: يشتق الروائي التقنية الروائية من وظيفة الكتابة، التي تربط بين «قوة الحكاية» و«قوة الجمهور». إضافة إلى ذلك، فإن الروائي قائم أبداً في الحاضر المشخص، في «هنا والآن»، يتطلع إلى المستقبل وإلى رواية مخادعة متسلطة يواجهها برواية أخرى. وقد يذهب منيف إلى حكايات من الموروث مضيئاً نصه، دون أن يغادر «هنا والآن»، وهما مبتدأ الرواية وخبرها. لا مكان لرومانسية الأصول في تصوّر يؤمن ب«قوة الحكاية»، ولا موقع لأصول متطائرة، توجد ولا توجد في آن، فالحكايات لا بداية لها ولا نهاية.

### إشارة ثانية : الحكاية والخطاب : الموت والذاكرة والكتابة :

لا تُنشئ الأحداث، خطيرة كانت أم عارضة، خطاباً سردياً، فما ينشئه هي طريقة السرد، التي تجعل حدثاً يعلّق على آخر، يسبقه أو يتلوه، ويترك فراغاً يملؤه القارئ بخبرة معينة. وسرد منيف، الذي يميّز بين المستنكر والمشتهى، يتكئ على ثنائيات متناقضة، أيتها نخلة باسقة تواجه آلة قاطعة. تحيل الثنائيات، في «مدن الملح»، على الغبن والعدل والحاكم والمحكوم والأجنبي والوطني، وقد تضع النقط في مواجهة القيم المدحورة، لكنها، في مستوياتها المتعددة، ملأى بموضوع يختصر ما عداه هو: الموت، يجابهه موضوع آخر هو: الذاكرة.

بعد عشر صفحات، ترثي «وادي العيون» السائر إلى الموت، يقول الراوي: «في ذلك اليوم البعيد، الذي يشبه آلاف الأيام قبله، ولد لمتعب الهذال آخر أولاده الذكور. حدث ذلك في آخر الربيع، عند العصر. ص: 18». تستقر الجملة عارضة، ربما، إلى أن يأتي بعدها عذاب لا اقتصاد فيه، يعيد للجملة العارضة معناها الحقيقي. فقد بدا

اليوم «بعيداً»، لأنه لن يعود، شابه أياماً سبقته، ولن يشبه أياماً لاحقة، فمكانه يتهيأ للرحيل. ولأن اليوم لن يتجدد في غيره، جاء «آخر» الذكور في «آخر» الربيع في «آخر» النهار. يستأنف الفصل اللاحق الحديث الرثائي عن الولادة والميلاد، قبل أن يدرك القارئ أن صفحات قادمة ستحدثه عن الموت والنهايات. يبدأ الفصل بالجملة التالية: «مقبل بن متعب الهذال ولد في وادي العيون»، مضاعفاً كلامه عن: «الولادة» في سطور لاحقة: «ولادة أحد في وادي العيون لا تحمل امتيازاً من أي نوع»، «أما الخالة ودعة فتقول شيئاً مختلفاً تماماً عن سنة ولادة مقبل». ليس غريباً أن يجرّ «الميلاد الأخير» أب الوليد إلى أيام منقضية تشبه غيرها، أعطته الزوجة فيها «متبسمة» ولداً معافى أعقبه آخرون، وأن تمر «أمام عينيه حياته كلها مثل شريط طويل».

تحتفي البداية الروائية بالميلاد، وترفع صوته، مدركة أن في الميلاد المتصادي مدخلاً إلى الموت الآتي. شيء قريب من رقصة جنازية، يؤديها راقص مطمئن، يتربص به قاتل لا يراه. بعد الطلقات، التي استقبلت «الميلاد» أو شيعته، يأتي «الغريب» مباشرة بآلة الموت، وتأتي معهم سلطة تتأسس عليه. ولن تكون صفحات الرواية الشاسعة إلا إشارات متعاقبة إلى وليد سريع النماء، أي السلطة، يصرف أحياء إلى القبور ويحوّل الأحياء إلى جثث متقلّة.

يتعيّن «موت المكان»، الذي يداخله زمن يرحل معه، مدخلاً إلى موت متشجّر متنوع البشر والأسباب: ترحل الأم التي تنتظر ولدها الغائب حزناً، تتبعها العرافة التي يحسمها المرض، فالعامل غرقاً، والسائق الذي انتهى زمنه، وحكيم البلدة القديمة القتيل، و«ابن الراشد» الذي مات حيرة.. .. فالعجوز الشامية والعروس وخادم السلطان وطليقته والخيول والسلطان المخلوع المتداعي، إلى أن يتمرد السيف على حامله ويودي بالسلطان الجديد.. يشير الموت المتنوع إلى الاحتجاج والانسحاب والتمرد العاجز ورغبة في الرجوع إلى رحم الأرض، ويبقى حاملاً لعنوان كبير: الاغتيال المقنّع أو الإعدام الصريح. يطول الإعدام الزمن الغنائي ونمطاً من الوجود ونموذجاً من البشر، ويخترق الأحياء والأموات، ذلك أن السلطة، التي جاء بها النفط، دشنت مجيئها بالموت. والمتقف النفطي «المحملجي»، مجاز الزمن النفطي العربي، آية على إنسان باع روحه، وزوجته التي جاءت من أسرة تعتاش من الموت صورة عنه.. ولن يكون ابنيهما، الذي يتنقل بطائرة أمريكية ضخمة، إلا امتداداً لأبوين استبدلا بروحيهما أكياساً من الفضة والذهب. تشيع رائحة الموت في الشخصيات والقصور والأشياء، بعد أن غدا الموت شرط الوجود وأصبح «الإنسان الحي» وجوداً نافلاً. وهذا ما أشار إليه الدكتور محمد شاهين في دراسة رشيدة حين قال: «لا أعرف كاتباً استطاع أن يصوّر الموت في



الحياة أكثر من عبد الرحمن منيف. وتكمن قدرة عبد الرحمن في السيطرة على مشاعر الرعب الحقيقية التي تنشأ من معرفة أو مشاهدة الرعب فعلاً والقدرة على تصوير هذه المشاعر بشكل يكتف أو يعمق هذه المشاعر...، فصورة الموت التي يصورها منيف، .... هي واقع معاش يحدث أمام الملاماً وكأنه شيء عادي، على الرغم من كل ما فيه من رعب وهمجية تقشعر لها الأبدان...».

الموت المرعب العادي، أو عادية الرعب المميت.. تلخص الصفة هذه معنى الموت الملازم لسلطة تأسست عليه، يزاملها، ولا تكون إلا به، معيئة الموت الموسع اختصاصاً سلطوياً، يختلف عن الموت الطبيعي في الأدوات والأسباب والمعنى. لهذا يستدعي الموت الطبيعي المقبرة، مكاناً موحشاً يسرد وحدة الميلاد والموت. بينما يستدعي الموت السلطوي الذاكرة، يتحاور فيها أحياء ترعبهم السلطة وأموات حسمتهم السلطة منذ زمن. ينطوي الزمن المميت على التكرار الآثم، ويطالب الأحياء العادلين بأن يعيدوا إلى الأموات - الضحايا حقوقهم العادلة.

يندد الخطاب الروائي بسلطة قاتلة، ويذكر ببشر - ضحايا، فقدوا زمنهم القديم وسقطوا في الفراغ. ينوس الخطاب بين التنديد بطرف لا يزال على قيد الحياة، والوفاء لراجلين أو في طريقهم إلى الرحيل. يصل الوفاء بين الراجلين و«من تبقى»، حالماً بزمن قيمي يستأنف فيه الميلاد - الموت دورته الطبيعية. لكنه، وهو يحلم بزمن مشتهى، يذكر الموتى ووجوههم الغائبة، يكرم حقيقتهم الراقدة تحت التراب: كان للأموات رغباتهم ومبادراتهم وبطولاتهم وعشق للحياة، كانوا بشراً ك«القراء»، أكثر نبلاً أو أقل، وما أموات الحاضر إلا أحياء الماضي، وما أحياء الحاضر إلا أموات المستقبل. يذهب الوفاء إلى القيم التي كانت، ويتطلع إلى القيم التي ستكون. تبدأ الذاكرة، بهذا المعنى، بما لا يموت، بما تتوازعه أجيال راحلة وأجيال قادمة، وبما يجعل الأجيال الماضية ماثلة في الأجيال الحاضرة وفاعلة فيها. شيء قريب من الدعوة إلى الانبعاث، كما تقره ذاكرة كتابية نوعية، تمسح الغبار عن فضائل الراجلين، وتوقظ في الأحياء فضائل عرفها غيرهم.

لا وجود للذاكرة، بداهة، في صيغة المفرد، حتى لو سردها كائن مفرد، ولكل جماعة ذاكرة تليق بها، ولا علاقة إلا بمعنى النفي، بين ذاكرة مرجعها المقبرة وأخرى نقيضة مرجعها الحياة. تواجه «مدن الملح» ذاكرة السلطة بذاكرة الأمة، مخبرة أن تفكيك الأولى شرط بناء الثانية. لهذا يكون على الثانية أن تقتضي الآثار وأن تلملم الشظايا وأن تنظم ما عثرت عليه ورممت أطرافه المتقدمة أحياناً، كي تواجه ذاكرة

محكمة صمّاء، صاغها «المؤرخون» والشعراء واستبداد عادات الكلام. كأن الذاكرة الحقيقية مشروع أو احتمال، تراقب من بعيد ذاكرة متحققة، وقودها المدارس والمكتوب السلطوي والرقابة وثقافة الأدعية المتسلطة. غير أن ما يبدو متماسكاً لا تماسك فيه، ذاكرة أملتها سلطة يجرفها الموت المتقدم، بوضوح وبمراوغة معاً، تهتز إن خلع السلطان وتتزعزع إن قُتل الذي جاء بعده، وتسقط في البوار أن رحيل السلطان الأخير. بين ذاكرة السلطة وذاكرة الأمة فرق لا يُجسّر، أولهما «مُشَخَّصنة» وترتبط بالأشخاص، وهم زائلون، وثانيهما لا تقبل «الشخصنة» وتستعصي على الرحيل، ترتبط بالقيم والأعراف وبالروح الجماعية الغائمة، التي تزيل الرواية عن وجوها الغبار. اتكاء على هذا الفرق تتراءى الرواية ذاكرة وطنية محتملة، بلغة معينة، أو مشتهاة، بلغة أخرى، توحد المكان وهي توحد أقدار الأمة وتوقعاتها، وتضع في المكان - الزمان الموحد أفقاً كيفياً واسعاً، يملؤه راحلون لم يرحلوا تماماً وأحياء يطويهم الموت وتحفظهم الذاكرة .

يتكئ منيف على ذاكرة نوعية غائية، تودّ أن تكون ذاكرة جماعية معيشة. وهو في هذه الرامي إلى توحيد الذاكرتين، يعيد بناء ذاكرة المغلوبين، يستنهضها وينظم علاقاتها ويجعلها ذاكرة مستقلة عن غيرها، يَقِظَة جديدة مبرأة من الالتباس، ترى ولا تخطئ الرؤية وتفعل ما تراه وتغيّره. فالذاكرة التي لا استقلال لها تخطئ في الفعل والنظر، تفعل ما لا تريده، وتنتهي إلى ما يريده غيرها، وتظل ملقاة على هامش الفعل والتاريخ. يسعى منيف، وهو يكتب ذاكرة جماعية، إلى ذاكرة تاريخية يصوغها فعل جماعي تصوّبه خبرة من الماضي والحاضر. وبسبب ذلك، تتضمن روايته بعداً تحريضياً متحفّظاً، يشير إلى اتجاه الأمل ولا ينثر الآمال على الجهات المتداخلة، مدركاً الفرق بين تحريض يرى مستقبل الإنسان في إمكانياته اليقظة، وتعويض أخلاقي ساذج، يوزّع النصر على الأحياء والموتى .

من الذي يذكر مغلوباً «يرتدي قميصاً كان أبيض في يوم من الأيام»، وآخر عجوزاً مذعور الوجه والعينين، سقط السيف القاطع فوق رقبتيهما، ظلماً، بعد صلاة يوم الجمعة، بتهمة تفجير أنابيب النفط؟ قد يستشهد البعض بشهود حفظوا أبعاضاً من الأخبار، ويرى في أخبار الشهود صدقاً لا يضارع، دون أن يدرك أن ذاكرة الشهود يصيبها الوهن، وأن الموت ينتظر الشهود في آخر الطريق. وقد يثني بعض آخر على سرد شفهي متدفق، يسند فيه السارد أقواله بحركات جسدية طليقة، دون أن يعلم أن في السرد المتدفق أشياء لم تقع، وأن فيه «ترقيعاً»، بلغة كلود ليفي شتراوس وهو يصف «الإنسان البدائي».

تلتقي الذاكرة الفردية بالذاكرة الجماعية في فضاء الكتابة، حيث اللغة المدققة تنشئ الذاكرتين معاً، منتقلة من السرد العشوائي إلى السرد المنظم، ومن الشفهي المتدفق إلى الكتابي المنضبط. وواقع الأمر أن في كتابة منيف ما يحقق وظائف محددة: تحفظ، أولاً، وقائع المغلوبين في وثائق تقاوم التبدد والتلف، كما لو كانت مخزناً صحيح البناء. مثلما أنها، ثانياً، ذاكرة متسقة تتخفف، قدر ما تستطيع من التناقض، تفصل وتمييز وتقارن: كأن تفصل بين أخلاق القبيلة ومعايير السلطة، وبين رجل دين مخلص وآخر مخلص لمكاسبه وبين مقاتل يؤمن بمحاربة «الكفار» وآخر يكفر من قاتل سلطة تلتحق بـ«الكفار». ينتج العنصر الثالث من عملية الكتابة ذاتها، التي يسند فيها اللاوعي الواعي والمتخيل المعيش والمعرفة الكتابية المعارف المكتسبة، منتهية إلى فضاء واسع، لا يختزل البشر إلى أشياء ولا يستقدم الأشياء من فراغ. ولهذا يقف قارئ «مدن الملح» أمام نص واسع متعدد الأقاليم، يعثر فيه المؤرخ النزيه، كما الأنتربولوجي والأثنولوجي وعالم الاجتماع، على ما يريد، كما لو كان موسوعة مقتصدة عن مجتمع انزاح، قسراً، من زمن إلى آخر.

تقوم ذاكرة المغلوبين، في طور منها، على الخطابة، أو فن الكلام، وتقوم في «مدن الملح» على الكتابة، أو فن الوضوح المتكلم، حيث الانفعال لا يقرض العقل، ولا العقل يطرد الإحساس ويمحوه. ولعل الوضوح المتكلم عن زمن نزع ذاته، قسراً، هو الذي يعين رواية منيف ذاكرة للمغلوب الأصلي، جاء من بلاد النفط أم من بلدان لم تعرف النفط، فالغالب في الأزمنة الحديثة واحد، رغم اختلاف لغاته.

### إشارة ثالثة : معنى التاريخ : سطوة الآلة وقوة القيم :

يأتي التاريخ في «مدن الملح» من لقاء مجتمع راكد مكتف بذاته بـ«آخر»، جاء إليه من وراء البحار، دمر استقراره بـ«آلات لا يعرفها»، دون أن يضعه في زمن مجتمعي جديد. لم تذهب الصحراء إلى البحر، وهي تعرف منه شواطئه الضحلة، بل جاء «أهل البحر» إلى الصحراء، في زمن تقني غير مسبوق، أملى عليهم المجيء، وهياً شكل اللقاء. كأن في المجيء ما يكسر بنية مغلقة، ويتركها مبعثرة، وما يعلن عن لقاء معروف النتيجة حدّد شروطه أحد الطرفين. يكتب منيف في الجزء الأول من روايته: «لما وصلت السفينة الكبيرة عند الغروب أدهشت الجميع. فشكلها يختلف كثيراً عن السفن التي وصلت من قبل، إذ كانت تتلألأ بأنوار ملونة، وقد حولت البحر إلى كتلة من اللهب، أما حجمها الهائل وهي تتقدم فقد جعل الناس في ذهول شديد»، «إن هؤلاء أنفسهم (أهل حران) يتذكرون يوم وصول تلك الباخرة أكثر من أية أيام أخرى، بمزيج من العجب

والخوف والدهشة، حتى ليكاد يصبح التاريخ الوحيد الباقي في ذاكرتهم.. ص: 202-204». ينتصر القادم من وراء البحار بإشارات الهائلة، التي، وهي تحوّل البحر إلى كتلة ملتهبة، تشيع العجب المخيف في ذاكرة غريبة عنها. تفرض الإشارات الهائلة على المهزومين تقويماً زمنياً جديداً، يستولدهم بذاكرة هجينة تمحو الماضي بالحاضر، وتستبدل بالزمنين فراغاً مراوفاً. وما الإشارات الهائلة إلا تقنية حديثة هزمت الخرافة القديمة، بعد أن هزم الزمن التقني خرافات مجتمعه، واستبقى للمهزوم خرافاته المتجددة.

رأى هيجل، الذي يقرن الحضارة باللون الأبيض، أن التاريخ هو تاريخ روح العالم، التي تستظهر متنامية في معرفة ذاتية، محددة الثقافة، تأخذ بالانطفاء حين تستنفذ أسباب النماء الكامنة فيها. أعطى ماركس، الذي عاش ذروة الثورة الصناعية، للقول الهيجلي صياغة جديدة: التاريخ هو تاريخ الصناعة الإنسانية، التي تخبر عن نموها قوة منتج محددة ببنية اقتصادية، تميل إلى الانطفاء إذا استنفذت طاقاتها. سواء كان التأويل، بالمعنى الفلسفي، سوية أو لا سواء فيه، فإن في قول ماركس ما يؤكد أمرين: التقنية، كما العلم الذي قامت عليه، قوة اجتماعية منتجة، تنقل المجتمع من طور تاريخي إلى آخر متفوق عليه، وسلطة تعيد تنظيم العلاقات الاجتماعية. فالجيش الذي يكتفي بالبنادق يحتاج مرجعاً قيادياً، يغيّر المرجع اللازم لجيش مسلح بالمدافع. كأن التقنية لا تدرج في البيئة الاقتصادية إلا إذا أدرجت في علاقات الإنتاج عناصر نوعية، تربط، لزوماً، بين السياسي والاقتصادي، وبين البنية الاقتصادية والبيئة الاجتماعية. يطور العلم، وقد غدا قوة منتجة، المجتمع، ويطور معه قوى اجتماعية صاعدة، تقرن بين العلم والانتصار. يكون العلم الرأسمالي، بهذا المعنى، علماً موضوعياً يفسّر الأسباب والنتائج، وعلماً انتصارياً يساوي بين الحقيقة والمنفعة، وبين «السفن الكبيرة» ونهب نפט الآخرين، الذين لم يعرفوا الثورة العلمية ولا الثورات اللاحقة.

تتحدث رواية منيف، وهي تصف لقاء الغالب بالمغلوب، عن الإشارات التقنية والخوف والذاكرة. وواقع الأمر أن «مدن الملح» تنشر نسقين متوازيين من البشر، لكل منهما لغته وأدواته ووسائل تعامله مع الآخر، كاشفة عن زمن صاغته «الثورة الصناعية»، وعن آخر مسكون بالخرافة وعبادة المجهول. تتراءى في النسق الأول: الآلات الباحثة عن النفط في جوف الأرض، السفن الصغيرة، السفن الكبيرة، السيارات، الشاحنات، الساعة، المنظار، الراديو، القبعات، التكلفة الهوائية، الطائرات، الكهرباء، الأسلاك الشائكة، البيوت الإسمنتية، الكاميرا، و«البارودة الإنجليزية»، التي يفتخر المغلوب

بامتلاكها .. يقف، في مقابل النسق الأول، نسق آخر «يشرح» الإشارات التقنية باللغة البسيطة الموروثة مساوياً اللغة التعزيمية بـ«نظرية للمعرفة» لا وجود لها: الآلات الجهنمية، المخلوقات العجيبة، الكتل الحديدية الصفراء التي «تحتاج الطعام»، باخرة الشيطان، أبو لهب، الجبل الأبيض الرابض فوق الماء، البواخر المليئة بـ«البلايا» .. تفصح اللغة عن الجهل والخوف، وعن اطمئنان إلى «عقل خرافي» يعكس حاجات بيئته القديمة، يفسر القادم المخيف بـ«اللجنة» والآلات بسطوة الشياطين، ويرى في «السحر الأبيض» خالقاً لـ«المخلوقات العجيبة». ولهذا تكون صورة الأشجار التي تجتاحها الآلات، وهي تن وتولول وتستتجد، صورة عن المغلوبين الذين ينظرون إليها، يستنجدون بما لا ينجدهم ويسقطون مستسلمين على الأرض. تكتب الرواية عن وصول «باخرة الشيطان»: عجبوا وتساءلوا كيف يمكن لشيء مثل هذا الحجم أن يطفو فوق الماء .. وكيف يسير. ج: 1، ص: 202». ليس في العجب إلا الاستسلام، فما يثير العجب عصي على التفسير، يشير إلى «نهاية العالم» التي لا راد لها. تظهر هنا دلالة «الأسلاك الشائكة»، المتواتر ذكرها في زمن اللقاء اللامتكافئ، التي تحدث عن إنسان مهزوم، لا يرتاح إلى المكان الذي هو فيه، ولا يستطيع الرجوع إلى حيث كان.

تتحالف الآلة المفزعة مع سطوة الخرافة وينتجان: الاستسلام أو المقاومة المعطوبة، حيث المهزوم ينسحب إلى زمن متجدد الهزيمة. تصف الرواية إلغاء المهزوم في أكثر من مكان، كأن تقول: «كاد فواز أن يرجع خلال الساعات الأولى لوصوله، فبعد أن بقي مثل كلب إلى جانب الأسلاك الشائكة، بانتظار عودة شعلان، لا يعرف من أين، طلب منه ومن الآخرين الذين وصلوا معه أو بعده أن يبقوا بعيدين عن بوابة المعسكر، دون أي توضيح، ودون أية نظرة تحمل معنى من معاني الفهم أو التعاطف، وقد نُحوّ أكثر من مرة لما اقتربوا، وفي مكانهم ذلك سفّت عليهم الرمال وغطّاهم الغبار، حين بدأت تلك الآلات الكبيرة المجنونة تدخل أو تخرج من المعسكر.. ج: 1، ص: 131». يصف منيف بدقة مدهشة، تلاشي المهزوم وغطرسة من هزمه بإشارات تذيع الموت والخنوع والإلغاء والخضوع، حيث الآلة وحدها تستطيع الدخول والخروج، على خلاف «الكلب المحلي» الذي غطاه الغبار. ونقرأ في مكان آخر: «وبكل الخنوع الذي تعرفه الحيوانات الذليلة الجائعة عبّر دحام عن فهمه المطلق، وعن استعداد غير المعهود لكي ينفذ التعليمات بدقة. عبّر عن ذلك بالكلمات والحركات وهذا الانفعال المبالغ فيه، وهو ينقل نظراته بين الورقة التي ظلت مفتوحة وبين وجه الترجمان .. ج: 1، ص: 195». يتحرك المهزوم محمولاً بخنوعه وذله وامتناله وبما قوّض إنسانيته وردّه حيواناً صاغراً. تعبّر النعوت عن صورة المنتصر بمساحة تهافت المهزوم، الذي صيرته هزيمته

الموسعة شيئاً من الأشياء الأخرى. يضبط المنتصر حركاته وهو يضبط حركات المهزوم، يسيطر على ذاته وهو يسيطر على غيره، بل يلتبس الخالق والمخلوق، رغم الفرق بينهما، بآلة حسوب لا تعرف الخطأ. تسرد حكاية المنتصر حكاية العقل التقني الذي نصره، وحكاية أخرى عن لا عقلانية العقل الذي أمعن في عقلانيته. فقد بحث العقل التقني عن الربح والمردود واقتصاد الوقت وتحول، حين قدس ذاته، إلى قوة نافية مفزعة، تأخذ بيد العلم إلى تخوم جهنم وتضع في العقل العقلاني أبعاداً وحشية. أفضى تطور التقنية، بهذا المعنى، إلى مفارقة ساخرة، تحرر الإنسان في علاقته بالطبيعة، وتفرض استعباد الإنسان التقني لغيره. وهذه التقنية هي التي أنجبت، في أرض غير أرضها، مخلوقاً يشبه «الكلب» و«الحيوانات الذليلة». وواقع الأمر، أن المهزوم، الذي صار «كلباً»، لم يرَ من التقنية إلا الموت الموسع الذي جاءت به، وحصد الأشجار والبيوت والبشر.

تهدم التقنية المنتصرة المهزوم وتعيد بناءه: تهدمه وهي تهدم الشرط الاجتماعي الثقافي الذي ينتمي إليه، وتعيد بناءه هجيناً، لا يحتفظ بزمنه القيمي القديم ولا يعرف عن الزمن التقني شيئاً. تتعين الهجنة، في مستوى منها، بانحلال الذاكرة، وتتجسد، في مستوى آخر، بسطوة السلع الهائلة، التي هي امتداد وديع للبواخر المفزعة و«الآلات الجهنمية الصفراء». فإذا كان في الباخرة إشارات تشير الفزع، فإن في السلعة إشارات تشير الإبهار، كما لو كانت السلعة باخرة أخرى، تُشترى وتحتفظ بإشاراتها المغلقة. حين تصف الرواية، في الجزء الثاني، المخلوق الهجين تقول: «وجاء السلطان كالمتمسل، جاء وحيداً، ما عدا سبعة من الحرس، حتى السيارة الكاديلات السوداء التي يسميها «الخف»، والتي يفضلها على عشرات السيارات الأخرى، ... تخلى عنها هذه المرة، ولم يستعمل الروز رويس «النعامة»، إذا كانت مرتفعة قياساً للسيارات الأخرى، ولم يستعمل «الحصان» أيضاً، جاء بسيارة شفر مثل تلك التي تستعملها عادة نساء القصر. ص: 488». لم يغادر المهزوم مكانه الطبيعي عقلاً ولغة، غادره مستهلكاً هجيناً، يركب «نعامة» تحتاج إلى بنزين وسيارة مكسوة بالريش ذات جناحين، فلا هو في أرض الخيول والنعام ولا في مجتمع يعطي السيارة اسمها الصحيح. يساوي الهجين المتداعي بين السيارة و«النعامة» وبين هاملتون و«أبو لهب»، مرحلاً الأزمنة كلها إلى زمن لا وجود له. لا يعرف، وقد بدده الزمن أو تبدد فيه، عن أبي لهب شيئاً، ولن يعرف أكثر عن «هاملتون»، الذي أرهبه بالبواخر وأسعده بالسلع. إنه مبدد تحصن بجهله، وهجين اعتصم بغرائزه، وفسر الجهل والغرائز بأرواح الشياطين وثقافة الأدعية.

تختلف الهجنة الطبيعية، التي تتكوّن من انفتاح الثقافات على بعضها، عن الهجنة القسرية السلطوية. فالأولى تتكئ على الوعي الذاتي والاعتراف بالآخر والحوار الثقافي وتبادل الخبرات الإنسانية، وتُختصر الثانية إلى النقود والشراء والتبعية والخضوع والاستهلاك الفقير، وتختصر أولاً إلى غياب القرار الذاتي الحقيقي، فالكائن الهجين يستهلك سلعة أنتجها غيره. يقول آر. إيه، بوكانان في كتابه «الآلة قوة وسلطة»، وهو يصف اكتشاف أمريكا: «ومن المسلمّ به أن الإسبان حاولوا بكل الطرق أن «يتوغّلوا» في أمريكا الوسطى بفضل الشجاعة الفريدة للغزاة الإسبان وقسوتهم الوحشية، علاوة على تحالف الحظ معهم، فإنهم وجدوا سكان البلاد الأصليين معوّقين بالانقسامات والخرافات...». عثر المنتصر على «حظه» السعيد في خرافات السكان الأصليين وفي أسلحته القاتلة المبرّاة من الخرافة. احتفظ السلطان، قياساً بإنسان آخر «سيء الحظ»، بالخرافة والسلعة والهزيمة، وترك لأصحاب «الحظ السعيد» العلم والإنتاج والانتصار.

تأمل عبد الرحمن منيف التاريخ، من وجهة نظر المغلوبين، توقف أمام العقل التقني الذي أطلقت السياسة الاستعمارية لا عقلانيته، وأمام «عقل آخر» أخطأ الزمن التقني وثبته المنتصر في زمن الخرافة. قرأ الروائي، وهو يسرد في حكاية النفط حكايات كثيرة، الفرق بين القوة والضعف وبين ثقافة الأقوياء وثقافة المستضعفين. ولأن منيف يقارب التاريخ ويفسّره أدرك، بوعيه التاريخي، أن مواجهة ثقافة الأقوياء تستلزم ثقافة تختلف عنها بالأدوات والمعايير. واجه الروائي تاريخ التقنية الاستعمارية، وهو تاريخ حديث قريب العهد، بتاريخ أكثر بعداً وكثافة هو: تاريخ القيم، الذي يقول بإنسان هدّبه الفضيلة وصقلته البراءة. وفي هذا التصوّر، الذي لا يحاكي المنتصر ولا يطمع بمحاكاته، يجابه الإنسان الآلة والذاكرة الموت والأخلاق التقنية والعقل الأخلاقي العقل التقني والمعرفة الأخلاقية المعرفة الانتصارية.. بهذا المعنى، فإن منيف، وهو يصوغ «متعب الهذال» من الجمال والحقيقة، لم يكن «ماضوياً» ومبشراً بقيم ماضية، بل كان يدافع عن تاريخ القيم، الذي هو التاريخ الحقيقي للإنسان. لذلك يذهب «متعب الهذال» ولا يعود، عاش زمنه ومضى، وخلف وراءه قيماً جميلة، ولا إمكانية لعودته ولا ضرورة، لأن الروائي يرى الزمن تدفقاً مستمراً، لا بداية له ولا نهاية، ويرى القيم الإيجابية في حركة لا تقبل الاعتقال أو الانطفاء.

يرى مؤرخ «المركز» إلى التقنية، ويتأمل روائي «الأطراف» القيم. وكلاهما مصيب، لأن اختلاف المواقع يفضي إلى اختلاف الرؤى.

## 5 - «مدن الملح» أو النص المؤسس :

ما الذي يجعل من نص فعلاً كتابياً تأسيسياً جديراً بصفة لا تجوز على غيره؟ يأتي الجواب، ربما، من الموضوع المختلف الذي صاغته كتابة جاءت بما لم يجيء به غيرها، وأعطته تأويلاً غير مسبوق. ليس في الفعل التأسيسي، أو في النص المؤسس، ما يربطه بالنص - الأصل، في اللغة الإبداعية المتعالية، فهو مشدود إلى الـ «هنا والآن»، لا يستأنف نصاً إبداعياً قديماً ولا يطمح إلى ذلك، ومشدود أكثر إلى نص راهن مفاير له، ينقضه ويرد عليه .

أعطى عبد الرحمن منيف في «مدن الملح»، عن قصد أو من دونه، نصاً مؤسساً، يقرأ الزمن العربي في القرن العشرين، ويقرأ فيه مصائر المجتمعات العربية المختلفة. تبدأ الرواية في جزئها الثالث بـ«مطالع القرن العشرين، العقود الأولى»، وتنتهي في جزئها الخامس في منتصف السبعينيات المنقضية، مكتفية بالزمن التاريخي الجوهري، ففي مطلع القرن اختار الاستعمار المواقع التي تلبيه، وبعد حرب حزيران انسحب العرب من التاريخ. ومع أن الرواية اتخذت من واقعة النفط مركزاً لها، فعلاقتها الروائية أنتجت واقعاً عربياً شاملاً، ظهر النفط في بعض أقاليمه أم ظهر في الأقاليم جميعها. غدا النفط، وقد اتسعت مساحاته، مجازاً واسعاً مسكوناً بالمفارقة، ينصر غير العربي ويزيد مواقعه ثباتاً، ويترك لأصحابه الهزيمة والجفاف. وما حكاية النفط إلا حكاية الاستعمار الذي هزم أمة، هزمتها سلطاتها السياسية، واستقرت مع رعييتها المخذولة في هزيمة مفتوحة .

واجهت رواية «مدن الملح»، في مستوى منها، رواية السلطة النفطية، بصيغة الجمع، تأملتها طويلاً ووضعت فيها قراءة غير سلطوية. فقد بدا النفط، في الرواية المسيطرة، مادة طبيعية محايدة جاءت باليسر والنعمة، كأنها ثواب عادل جدير ببشر يقيمون العدالة، أو عقاب مبارك يعاقب خصوم البشر العادلين. نقضت رواية منيف خطاب الثواب والعقاب بخطاب سياسي، قصد «مطالع القرن الأولى»، واشتق النفط، الذي لم يعد محايداً، من تاريخ استعماري قريب. واجه الروائي رواية السلطة بسلطة الحكاية، التي ينسجها الراوي ويوزعها على مجموعة تستمع إليه، وسلطة الشائع المقبول بـ«الذاكرة المكتوبة»، التي تصطفي وتختار وتجبر الشائع على التراجع. كان على الروائي، وهو يبني خطاباً مختلفاً، أن يحرر النفط من قيود الثواب والعقاب، وأن ينتقل من أرض البركة المفاجئة، التي تنشر الطمأنينة، إلى أقاليم السياسة والتاريخ، التي تُقلق الطمأنينة وتمنع عنها ما كانت سعيدة به. خلق الروائي مشروعاً منتقلاً من الشائع السلطوي إلى التاريخ الموثق ومن ثقافة الأدعية والاستسلام إلى حقل السياسة



الدينيوي، ومن الشفهي المتناثر اللامتجانس إلى حكائي مكتوب متسق، يوزع الأسئلة ولا يوزع الإجابات. أفضى الانتقال المتعدد إلى «سلطة الحكاية»، التي تنشر في حكاياتها المتوالية تاريخاً جديداً وتعيّن الحكائي المكتوب مبتدأً جديداً لقراءة حكايات النقط والسلطة والتاريخ.

ردّ منيف على رواية السلطة برواية مضادة، وضع تاريخ السلطة في بنية كتابية أخرى، وبنى القول الجديد بأدوات فنية تخادع السلطة، تنتهي إلى نص تتعرّف عليه السلطة ولا تتعرّف عليه في آن. كان، في الحالين، يستولد القول من «الرقابة»، من حيث هي أداة سلطوية وإشارة إلى السلطة، طارحاً إشكالاً نظرياً خاصاً به، يأتلف مع الجنس الروائي ولا يخالفه. فإذا كانت الرواية العربية بعامة، تفسر نشوءها بإحالات مختلطة على الموروث الشعبي العربي والملاحم والترجمة، فإن منيف جاء بروايته من عنصر مسيطر غير أدبي هو: الرقابة السلطوية. وهذا الجديد الخاص فصل بين رواية منيف وغيرها، فهي مختلفة عن الواقعية، نقدية كانت أو سحرية، وبعيدة أكثر عن رواية «الحساسية الجديدة»، أو ما يدعى بذلك. وبداهة، فإن الرواية العربية تحاذر، لزوماً، الرقابة، دون أن يساويها هذا برواية منيف، فالأولى تنتهي إلى الرقابة أو تصطدم بها في منتصف الطريق، على خلاف رواية منيف، التي تبدأ من الرقابة وهي تبدأ بمرجعها الأعلى. تكسر «مدن الملح» النموذج الروائي الجاهز، عربياً كان أم وافداً، مبيّنة، على طريقته، أن الجنس الروائي متجدد في نماذجه، وأن فيه مكاناً لنماذج قائمة وأخرى وليدة في طريق الوصول.

وصل منيف إلى روايته متوسلاً تصوّر الـ«هنا والآن»، حيث سؤال السلطة المسيطر سؤال عن تاريخها، وسؤال التاريخ جواب عن فراغ راكد لا سياسة فيه. بنى الروائي قوله الأدبي من «مواد غير أدبية»، تتمازج فيها الوثيقة والخبرة المتراكمة وحكايات مدوّنة ومتطائرة، ورؤية تتظّم المتعدد وتعطيه شكلاً. ومع أن التصور يندرج، مدرسياً، في الجهود الروائية المتراكمة، فإن خصوصيته تطرح سؤالين لا تنقصهما الجدة: يمسّ أولهما حدود الأدب، التي يوسّعها منيف توسيعاً غير مسبوق، قافزاً فوق تصور مألوف يختزل الأدب إلى المتخيّل واللغة، ويمسّ ثانيهما أدبية المواد غير الأدبية، مثل السياسة والتاريخ والشهادات المفردة والجماعية، ويشكك في أدبية المواد الأدبية. يتوزع الأدب على اتجاهات متعددة، كما لو كان قائماً في المواقع كلها وفي لا مكان. بيد أن منيف، الذي يؤسس لنص جديد، يدفع بالمتناثر إلى اتجاه خاص به، هو اتجاه التاريخ الشاسع المخدول الذي يتأمله، المشدود إلى نقطة ثابتة هي: الـ«هنا والآن»، التي تقترح مواد الرواية ومنظورها.

تتضمن رواية منيف، التي تكتب التاريخ بشكل آخر، تصوراً لـ«الأرشيف» مسكوناً بالمفارقة، ذلك أنها تقتحم «أرشيفاً» وتهرب منه إلى «أرشيف» آخر. فهي تقتحم «الأرشيف السلطوي»، تبحث فيه عن أصل السلطة وعن مواد معتقلة تتحرر صدفة، وهي تهرب إلى «أرشيف» آخر، لم تعتقله السلطة أو لم تفلح في اعتقاله. وفي جدل الاقتحام والهرب يبني الروائي «أرشيفاً» جديداً، يجمع مسموح السلطة وممنوعها، ويعين ذاته تاريخاً جديداً، لا تكتبه السلطة ولا ترضى عن الذين يكتبونه. غير أن منيف، الذي يكتب ما لا تجب كتابته، يوسع الهوة بين «أرشيفه» وما يختلف عنه، حين يحرره من شواغل السلطة الضيقة، المأخوذة بالثواب والعقاب، ويجعل منه أرشيفاً سياسياً وثقافياً واجتماعياً، أي «أرشيفاً» وطنياً. فعلى خلاف وثائق تحتفظ بوجوه يجب إتلافها ولا تلتفت إلى ما وراء الوجوه، يخلق منيف وثيقة رحبة متنوعة، تحتفظ بالوجوه والحكايات والعادات والأمثال الشعبية وملامح الأماكن المندثرة. يصبح «الأرشيف»، بهذا المعنى، أو الوثيقة، مادة أدبية متعددة الطبقات، تستدعي رواية غير مسبقة، ترى الأدبي في مواد غير أدبية، ولا ترى الأدبي في مواد كثيرة، يعتبرها البعض أدباً خالصاً. انتهى الاجتهاد الروائي المختلف عن غيره إلى نتيجتين: صير «الأرشيف» مادة أدبية متعددة الطبقات، وعين الرواية تاريخاً حقيقياً، يواجه تاريخاً سلطوياً واهن الحقائق. أسس، في الحالين، رواية أخرى تأخذ موادها من السلطة، ويحتل الروائي فيها موقع المؤرخ الذي يعبث بالحقيقة.

يدفع الموضوع الذي عالجه منيف إلى إنتاج خطابين متلازمين، يدحض أحدهما خطاب السلطة بخطاب من خارجها، ويرفض ثانيهما «رواية الشمال» بـ«رواية الجنوب». يتجلى «الشمال» في «الجنوب» بشخصية «هاملتون»، أشقر أزرق العينين كامل المعرفة يحمل وصايا الأمير «ميكيافيللي» إلى «الأمير»، ويعلمه أصول الحكم والإمارة. يحمل الوافد الغريب في شخصه النموذج الأوروبي المنتصر، الذي يعلم غيره أصول التفكير، ويتوقع من غيره الاستجابة السريعة دون تردد. ولهذا يتطلع «هاملتون»، وهو يحاور الأمير، إلى صيغة سعيدة يتعايش فيها «الدين والبحر والصحراء»، يحتاجها الأمير ولا يحتاجها المرجع الأوروبي، الذي يحاكيه غيره ولا يحاكي أحداً. وواقع الأمر، أن العارف الأوروبي، الذي درس جهات الصحراء وكافأت الأكاديمية جهده المعرفي، يدرس امتداد الصحراء في الأمير، أو يدرس في الأخير طبيعة الصحراء، وينتظر مكافأة جديدة، بعد ترويض الأمير واكتشاف جهاته القليلة. إنه العارف الأعلى الذي يقود آخر أدنى بين أعمدة الحكمة، يفسر له ما يحتاجه الأعلى من الأدنى ولا يفسر أبداً ما يحتاجه الأدنى من غيره. وبسبب الفرق بين لونين وزمنين ومعرفتين، يكتب العارف الأكبر الرواية كلها،

وينتظر من غيره أن يحاكي ما كتب .

كتب «الشمال» رواية عن الصحراء والنخيل والأرواح الميثة، التي لا تتمرد لأنها لا تعرف التمرد، مضاعفاً صورة الشرق في ثقافة الأدعية، وواضعاً «دين الشرق» في لغة روائية دنيوية. لهذا يعكف «هاملتون» على دراسة الصحراء، تفتته ويجول في أرجائها طويلاً، دون أن يلتفت إلى بشر لا ضرورة لدراستهم، فهم سديم بشري يستعصي على «علم الاجتماع» الأوروبي. جاء منيف، الذي يؤسس لرواية أخرى، بـ«رواية الجنوب»، التي تفسر تاريخ «الأرواح الميثة» بالاستعمار، لا بغموض الشرق وأبدية ثقافة الأدعية. وجهة نظر أخرى لا يعترف بها «الشمال» إلا متأخراً وبعد فوات الأوان، ورواية أخرى لم يتوقعها العارف الأوروبي المنتصر المكتفي بذاته. كأن «الجنوب»، وهو يكتب روايته كما يشاء، يريد أن يقرأ نفسه بنفسه، بعيداً عن انصهار مفترض بين البحر والصحراء، ويريد أن يُقرئ «الشمال» رأياً لا يعرفه، يعلن عن تعددية وجهات النظر وتعددية الكتابات الروائية. فلا سحر «الجنوب» قائم في غموض يجذب الشعر والإيمان وكراهية العلم، ولا علم «الشمال» مشغول بموائمة البحر والصحراء. إن فتنة الأول نبطه، مثلما أن علم الثاني أداة سيطرة وإخضاع. لذلك يحرر منيف التاريخ من أقمطة الخديعة واللغة الزائفة، سارداً حكاية الاستعمار وتقنياته السلطوية، التي تساوي النهب بالقدر. وفي الواقع فإن المهزوم، الذي طالت هزيمته، يبحث عن حقيقة هزيمته في ذاته وخارجها، وفي زمنه والزمن الذي جاء منه، ويرجع إلى «مطالع القرن الأولى»، كي يرى إلى ما هو فيه من شرفات عالية. وسواء التقى بما أراد أو لم يلتق به تظل أزمته فيه، تستثير هوية ذات صفات متعددة، أوضحها الهزيمة .

ما الذي يجعل منيف ينتج رواية مضادة تتهم «نموذجاً شمالياً» وسلطة من الجنوب؟ تحضر مباشرة الهوية وحكاية المثقف القومي، الذي يتهم سلطة بددت مشروعه. في البدء كانت حكاية النفط تلتها حكاية السلطة، وبين الحكايتين كتابة غاضبة، تسرد في غضبها حكاية مثقف يساوي بين «سرد القومية» ووظيفة الكتابة. تقف وراء السرد كله سيرة ذاتية لمثقف يثبت كتابةً أطياف أحلام قديمة، ويعتقد أن الأطياف تتناثر ولا تموت. فهو يكتب و«يترقب» ويكتب عن غيره و«ينتظر» ويمعن في الكتابة و«يتذكر»، وهو في ما يفعل مؤمن بقوة الحكاية، أو بالحكاية - القوة، التي تحاور أزمنة ماضية وأخرى قادمة. واجه المثقف القومي قوة السلطة بقوة الحكاية، محوياً الكتابة إلى محاكمة ورتاء وانتصار .

سرد منيف في حكاية المثقف القومي حكاية المثقف الحديث المخذول الذي آمن، مرة، بكونية الحداثة، قبل أن يكتشف أن الحداثة احتكار، يكس حقوق طرف فوق

حقوق طرف آخر. «يعملون ويُقتلون»، يقول الروائي في إحدى صفحات روايته الطويلة، معبراً عن طرف متجبر فاحش الظلم وآخر فرض عليه العمل المقيّد والموت اليسير. تحتكر حداثة الشمال سلطة الجنوب، وتحتكر الأخيرة توزيع العمل والموت، وعلى المثقف، الذي آمن بالحدّات، أن يضيف إليها منظوراً جديداً، يحاور الحدّات بصيغ المتعدد والاتهام والاحتمال. تلتحق السلطة التابعة بشمالها ويبقى المثقف معلّقاً في الفراغ، لا يرتاح إلى شمال خدعه ولا إلى جنوب أراده شيئاً آخر. تأتي الأفكار المتفائلة من الكتب المترجمة وتذهب إلى «لا مكان» غريب، تحتفي به سلطة تتكر الحدّات وتتطير من تفاؤل المحكومين.

في رواية منيف المليئة بالأسئلة ما يدعو إلى حدّات أخرى، تتحرّر من اللاعقلاني وتعيد إلى العقلاني معناه، وتتخلص من المراتب وتقبل بالكوني الصحيح، كي تكون الحدّات فعلاً تحرّياً، يبدأ من مقولة «الإنسان» لا من مرتبة «الغرب» العالية. يفتح السؤال، ربما، على اليوتوبيا، ينقل الكتابة من ثقل التاريخ إلى زمن لطيف عامر بالمساواة، ويفتح على موروث إنساني طوباوي كان للغرب فيه نصيب. كتب «مونتينى» ذات مرة: «هكذا نستطيع أن ندعوهم بالبرابرة قياساً بقواعدنا عن العقل لكن ليس قياساً بنا نحن الذين نتجاوزهم في كل أصناف البربرية». كتب منيف عن «البربرية الأوروبية» التي تلصق بـ«الأخر» صفة البربرية لتقتله بشكل بري، واستبقى أبواباً مشرّعة على الاحتمال والانتظار الحكيم. يأتي الانتظار من قوة الحكاية ومن سرد طليق، يحكي عن شيء حصل وآخر ممكن الحدوث.

وضع منيف في نصه المؤسّس حكاية الواقع العربي في القرن العشرين: أقام الكتابة على نصوص مبعثرة وحدّتها الكتابة، واستولد من الكتابة تاريخاً يُقرأ بشكل جديد، يُخرج الماضي من زواياه المظلمة إلى العراء، ويلتمس من وضوح الكتابة زمناً لم يلتق به أحد. أنجز مشروعاً واسعاً، لم يكتبه غيره، واقترح منهجاً، يعثر على الرواية في «هنا والآن»، وقدم رؤية تقاوم البرابرة.

## 6 - كلمة أخيرة : في إشكال مدن الملح :

يكتب عبد الرحمن منيف، في الجزء الأول من «مدن الملح»، عن اللقاء الأول بين الآلة الأوروبية والطبيعة البريئة الغربية عنها، ما يلي: «الآلات المجنونة تقطع الأشجار، وتدك الأرض، وتقلب كل ما فوقها... .. كانت الأشجار، وهي تميل وتترنج، قبل أن تسقط تصرخ، تستغيث، تولول، تجن، تتادي نداء أخيراً موجعاً، حتى إذا اقتربت من الأرض هوت بتصرّع، وكأنها تحتج وتريد أن تلتحم بالتراب من جديد، في محاولة لأن

تنبثق، لأن تتفجر مرة أخرى...». تتكوّن الصورة الخافقة بالحركة الموجعة، من الاقتلاع والدك والقلب والترنح والسقوط والاستغاثة والاحتجاج والمقاومة اليائسة، مشيرة إلى أمرين: اللقاء القاتل والدفن النهائي، علا صوت الضحية مؤلّولاً أم أخرسه القاتل من النظرة الأولى. تصف الرواية مواجهة بين عنصرين غير متجانسين، أولهما آلة قاتلة جاءت من الثورة الصناعية، وثانيهما طبيعة بريئة قديمة، لم يمسهما التصنيع والعقل التقني. زمانان مختلفان كلياً، يُرجع اختلافهما صوت الضحية إلى صمت أخرس، لن يلتقي قط بمن يلتفت إليه .

تطرح رواية منيف إشكال «الحدائث الكونية»، التي ولدت في «مركز» أوروبي وذهبت إلى «أطراف» لم تعرف الحدائث. التبس الذهاب بقوة طرف وبضعف غيره، وتعيّن «قتلاً» بأدوات أوروبية. فالقتل مستمر وقديم دون أن تظل أدواته المستمرة قديمة. تستدعي «الحدائث القاتلة» خطاباً عربياً، قديماً متجدداً، رأى الحدائث مقولة كونية، تتوجه إلى إنسان يساوي غيره، وتعد البشر بحقوق متساوية. اعتقد الخطاب أن الزمن الكوني يأوي جميع الأمم العاقلة، وأن أفكار الثورة الفرنسية متاحة للجميع، دون تقييد أو إعاقة. وعن زمن الحق الذين يُظلّ أبناء الأزمنة الحديثة، صدر تقاؤل الطهطاوي وأحلام طه حسين واجتهاد اللبناني النبيل رثيف خوري .

غفل الخطاب العربي، الذي تعايش فيه البراءة وجمالية الأفكار، عن نسبية الحدائث، التي تطاوع من جاء بها وتعاقب غيره، وتتجلى نعمة في المركز وجحيماً في الأطراف. فالإنسان المبدع، الذي يخلق تاريخه وتاريخ غيره، هو «روبنسون كروزو»، الذي نصّبته «الأمواج الرحيمة» حاكماً على جزيرة «عذراء»، يُهلك «المتوحش» من سكانها، ويحوّل من تبقى إلى قوة عضلية منتجة. والإنسان الحديث هو «لورانس العرب»، الذي مقت في بعض العرب بشرتهم البيضاء قبل أي شيء آخر، لأنه اعتقد أن البياض صفة حضارية، تليق بشعوب وتهان إن انتقلت إلى أخرى. أما «حقوق الإنسان» التي جاءت بها الثورة الفرنسية، فقد ترجمها ابنها النجيب نابليون بونابرت إلى مدافع تدك الإسكندرية وخيول تطأ سنايكها ساحة الأزهر، وإلى أسرى مصريين يلقي بهم في النيل ليلاً ودعوة تحضّ اليهود على الرجوع إلى «أرض أجدادهم». ولن يكون معنى العقلانية، وهي مقولة حدائثية، مختلفاً، منذ أن آمن «العقلانيون الكبار» بالمراتب البشرية، كأن يكتب الفيلسوف الإنجليزي هيوم في القرن الثامن عشر: «تشكل الأمم الأوروبية هذا الجزء من الكرة الأرضية الذي يقف بشعور الحرية والشرف والإنصاف، وبقية تتفوق على قيم البشرية جميعاً»، وأن يتحدث الفرنسي رينان عن «البربرية» التي لن «تملك المدفعية أبداً، وحتى لو امتلكتها فإنها لن تحسن استعمالها». لن يكون

التاريخ الكوني في هذا التصور، وهو تاريخ حديث، إلا التاريخ الأوروبي، الذي عيّن ذاته مرجعاً للحقيقة .

كتب الفيلسوف الألماني «كانت» في مقالته الشهيرة: «ما هو التنوير؟» -1784-: «عصر التنوير هو خروج الإنسانية، بقواها الذاتية، من حالة عدم النضج الآثم. إن الكسل والجبن هما السببان اللذان يجعلان جزءاً كبيراً من البشرية يبقى سعيداً في حالة عدم النضج هذه...». تنطوي كلمات الفيلسوف على نبرة إنسانية غيورة، تشجب الكسل والجبن، دون أن تمنعه عن اشتقاق غير الأوروبي من الأوروبي. فإذا كان الأوروبي هو من اكتشف فضائل النشاط والشجاعة، فإن الآثم العاجز هو الذي لم يقع على الاكتشاف الأوروبي. يفصل الفيلسوف، وهو يتحدث عن النضج ونقيضه، بين إنسانية قاصرة مشدودة إلى طفولة آثمة، وأخرى تحررت من العجز الآثم، واستوت مكتملة النمو فاضلة. يصل الفيلسوف إلى «تفاوت الشعوب»، عقلاً وخلقاً، مبرراً السيطرة والإخضاع، ومسوّغاً استعباد الإنسان النشيط لغيره. لهذا «قرّر الإنجليز، كما غيرهم من الأوروبيين، التحوّل إلى مبشرين بالحضارة»، طالما أن في الإنسانية «آثماً» يحتاج إلى الهداية و«قاصراً» لا يحسن التفكير. لم يشر «كانت»، وهو يقيس غير الأوروبي على الأوروبي، إلى «الآلات المجنونة» التي تفتك بأراضي «الآثمين»، بعد أن رأى «الأنوار» في المركز الأوروبي والظلمة في أطراف تجهل معنى التنوير .

يوسّع «هيجل» خطاب «كانت»، منجزاً مركزية أوروبية نموذجية، تقرر التاريخ الكوني أوروبياً، وتقرأ في الأخير انتصار الإرادة الإلهية. يقول الفيلسوف التنويري: «يذهب التاريخ الكوني من الشرق إلى الغرب. إن أوروبا هي، بشكل مطلق، نهاية التاريخ الكوني، وأن آسيا هي بداية له». على خلاف «كانت»، الذي يأخذ بمجاز عضوي قوامه الطفولة المتأبدة والنضج الأخير، يأخذ هيجل بمجاز زمني - مكاني، ينزاح التاريخ فيه، بشكل مطلق، من آسيا قديمة إلى أوروبا حديثة. ينزاح التاريخ، الذي استقر في نهاية أوروبية، عاقلاً محملاً بغايات سماوية، فهو «التحقق الذاتي للإله وللعقل والحرية»، أي أنه، بلغة أخرى، التحقق اللاهوتي لسيرورة التنوير. رأى «كانت» التنوير في الانتقال من القاصر الآثم إلى الناضج الفاضل، وأبصره الألماني الآخر في الانتقال من قارة قديمة، لا عقل فيها ولا حرية، إلى قارة حديثة، هي مركز العالم ونهايته. يتم الانتقال، هيجلياً، من الشرق المطلق إلى الغرب المطلق، أو من الشرق إلى غرب هو المطلق عينه. وهذا الغرب / المطلق يجعل إفريقيا، وبلداناً على صورتها، أرضاً مغلقة، «يركد» فيها افريقي «فج»، يكرّر ساكناً تعاليم ثابتة. يفصل الفيلسوف، نظرياً، بين «العقل المغلق» والعقل المفتوح ويرحل الفرق، تطبيقياً، من قارة إلى أخرى. ويفضل هذا

الفرق يستطيع «المجتمع المدني»، وهو مجتمع أوروبي لزوماً، أن يحل تناقضاته الطبقيّة في الأراضي «المغلقة». كأن المستعمرات، بـ«المعنى الفلسفي»، شرط تحقق «المجتمع البرجوازي»، يستوعب فقراء أوروبا ويعيد انتاجهم أغنياء هادئين. تتحدّد «بلاد النفط»، التي يكتب عنها منيف، «أراضٍ مغلقة»، بالمعنى الهيجلي، تنتظر «عقلاً مفتوحاً»، يدك ثباتها بـ«آلات مجنونة». يصل هيجل، متكئ على فلسفة الانتصار، إلى نهاية التاريخ، ويخترع معها إنساناً مغايراً خلفه التاريخ الكوني وراءه، منتهياً، أي الفيلسوف، إلى «شريعة الأقوى»، المعتمدة على مستوى الصياغة الفلسفية والشفافة في حيز التطبيق.

لم يكن غريباً، والحال هذه، أن يُفسّر «الخطاب الفلسفي للحدّثة»، من هيجل إلى هيرماس، الحدّثة الأوروبية بـ«مكوّنات أوروبية داخلية»، دون إضافات خارجية. فالحدّثة، وبالمعنى المتداول فلسفياً، هي: الإصلاح الديني، الثورة الفرنسية، فلسفة التنوير ونهوض الآداب والفنون، يُعطف عليها، أحياناً، توسع سبل الملاحة، مثل الوقوع على «رأس الرجاء الصالح». وللتفسير المجزوء، الذي يبدأ بأوروبا وينتهي بها، أسباب لها شكل البداهة. فإذا كانت الحدّثة الأوروبية هي العقل والحرية والإنسان النشيط، فإن ما يقع خارج أوروبا لا حدّثة فيه ولا يقبل بالتحديث، كما لو كان «الآخر» حيزاً مغايراً يطبّق عليه الأوروبي الحديث أدواته الحدّثية لا غير. إنها «ثنائية» المركز والأطراف، أو الداخل والخارج، التي تجعل الأوروبي يعترف بذاته بمقولات حدّثية، ويطبّق على «الآخر» «آلات حدّثة جهنمية». لا يرى الخطاب الأوروبي بهذا المعنى، في «اكتشاف أمريكا»، وهو النهاية الفعلية للعصور الوسطى، بعداً حدّثياً، ولا يتوقف أمام «اكتشافات» أخرى، أحالت على تجارة العبيد وتدمير حضارة «المايا» أو على غيرهما. يأتي الموقف من «تفاوت الشعوب»، الذي يعطي الحقوق والواجبات لإنسان جدير بالحقوق كما قرّر هيوم، ويمنعها عن «الطفل الإنساني»، الذي لن يبلغ «مرحلة الرجولة».

تجيب كلمة «الاكتشاف» إلغاء «الآخر»، ذلك أن «المكتشف» لا وجود له إلا لحظة اكتشافه. مدين هو بوجوده لمن عثر عليه لـ«المرّة الأولى»، ومدين له أكثر بـ«اسمه الجديد» الذي أنعم به عليه. وبما أن التسمية خلق، يكون على المخلوق أن ينصاع إلى أوامر خالقه، وإلا استجلب عقاباً شديداً يعيده إلى الطريق السوي. يصبح تمرد «الهندي الأحمر» عصياناً وإبادته تأديباً، لأنه نسي أنه «مكتشف» وأنه، قبل الاكتشاف،

لم يكن موجوداً، وأن «المكتشف» (بكسر الشين)، هو الذي يقرر مصير واستعمالات ما عثر عليه، هندياً كان أم إفريقيّاً أو نفطياً عربياً يرقد تحت الرمال .

ينسى الخطاب الحدائى الأوروبى، فى شكله المسيطر، مصائر إنسان «الأطراف» مرتين: ينسأه حين لا يرى دور «ثروة الآخر» فى حل تناقضات «المجتمع المدنى»، بلغة هيجل، وينسأه حين يغفل عن دور «المجتمع الأوروبى» فى إتلاف «الآخر» واعتقال تناقضاته. يحجب «الاكتشاف» النسيان المزدوج، ويصير كلمة محايدة تلائم البشر والأشياء، بل يتحوّل، وقد تجرّد، إلى تجربة علمية جمالية تأملية. ف«الاكتشاف» علاقة مركبة بين الإنسان والطبيعة، تتضمن العلمى والشعري والتقنى والتجاري، أى جملة علاقات موضوعية لا «تؤتم» أحداً، شريطة عدم التدقيق فى مفردة ملتبسة هي: الطبيعة، التى تسوي بين النفط و«العبد» الإفريقي و«رأس الرجاء الصالح».

يفضى معنى الطبيعة، فى تصور ينصب «الغرب» مركزاً، إلى الفصل بين حاجات الإنسان الغربى، وهو حدائى لزوماً، وحاجات «الآخر»، الذى اكتشفته حادثة جاءت إليه ولم يسع إليها. لذلك تأتي «الآلات»، التى استحدثتها الثورة الصناعية، إلى «أرض مغلقة»، وتعالجها بأسلوب حديث، دون أن تكثر بـ«إنسان كسول»، هو امتداد للطبيعة وللكشوفات العلمية. فهذا الإنسان، الذى تطبّق عليه الحادثة، سعيد بسلطة تقليدية، تشتري الحادثة، وتمتهن «حقوق الإنسان»، وتتعامل مع السلع الحديثة وترى فى الأفكار الحداثى كفرةً. يخلى مفهوم الحادثة مكانه لمصطلح: السوق، حيث الحادثة هي سوق المنتجات الحديثة، و«الآخر»، الذى فاتته الحادثة، مستهلك كوني .

يتكشّف الزمن الكونى، فى مصائر الحادثة، غربياً بامتياز، ويتجلى «زمن الأطراف» أثراً حدائياً عاطلاً، لا هو بالزمن الذى كان ولا بالزمن الذى سيغدو حدائياً، فهو جزء فى الزمن الكونى وليس منه، يتغير بغيره ولا يغير شيئاً. إنه الزمن المفتت، الذى لا يقبل التوحيد، يكتبه الزمن المنتصر مجازياً، بما يحفظه مفتتاً بلا هوية، ويكتبه فعلياً خارج المجاز، مؤكداً كسله وإثمه وتأبّيه على الحادثة والتحديث. لهذا يفسّر المؤرخ المنتصر انتصاره بحدائته ويشرح هزيمة «الآخر» بتقليديته، مستعيداً، بشكل آخر، ثنائية الإنسان والطبيعة المحايدة. فكما يهزم الإنسان المبدع الطبيعة، بعد أن اكتشف قوانينها، تهزم الحادثة التقليد، بعد أن اكتشفت «المجتمع التقليدى» وفضت أسرارها. تأتي الأفكار من العقل وتذهب تطبيقاتها، إلى حيث تشاء، مبينة أن شرعة الغاب» تظل كما كانت، حتى لو أخذت صياغة هيجيلية فاتة .

حمل التاريخ الكونى معه فى القرن الثامن عشر وما تلاه مصطلح «الأدب



العالمي»، الذي يترجم عالمية الأدب الأوروبي ويعتبره أدباً للعالم كله في آن. لا يخفي المصطلح الأدبي انتصاره، متكئ على سلطة من جاء به وعلى دلالاته اللفظية المباشرة. وهو، في الحالين، يقول بحدائثة كتابية، لا تتفصل عن حدائث مجتمعية متعددة، وسعت زمن المتخيل الأدبي الأوروبي ومكانه. أفضت الحدائثة الأدبية، التي تقرأ «الأطراف» بمقولات من «المركز»، إلى البحث عن حدائثة أدبية أخرى، ذهب إليها جمال الغيطاني وغيره من دروب مختلفة، وتوقف أمامها طويلاً عبد الرحمن منيف في «مدن الملح».

تقرأ «مدن الملح» الفرق بين حدائثة المركز وآثارها الدامية في «الأراضي المغلقة»، وتتقّب في الفرق عن كتابة أخرى، تتهم «الأدب العالمي» وتتطلع إلى عولمة أدبية جديدة. يسطّر الروائي فوق الفرق المزدوج تاريخه الوطني، الذي كتبه المؤرخ المنتصر كما أراد، وأولّه «الأديب العالمي» كما ارتأى. وهذا الفرق، المصنوع من الهزيمة والانتصار، هو الذي يقود الروائي مباشرة إلى موضوع التاريخ، ويملي عليه كتابته من جديد، مخاطباً ذاكرة ناقصة، ومتطلعاً إلى ذاكرة لا تمكر بالمغلوبين. يبحث الروائي، الذي يكتب التاريخ السلطوي بشكل مفاير، في التاريخ الكوني عن ذاته المغيبة، ويتأمل فيه الذات التي تغيب غيرها. لكنه، وهو يواجه ذاتاً بأخرى، يواجه «الأدب العالمي»، المكتفي بأوروبيته، ب«أدب غير أوروبي»، مشغول بالاعتراف بذاته وباعتراف متبادل محتمل بين «الأدب العالمية».

يبني منيف روايته من متواليات حكائية، تذكّر بموروث أدبي عربي، وباجتهاد خاص في التعامل مع الراهن والموروث. ومع أن في البناء صوتاً فردياً / جماعياً، فإن فيه، لزوماً، الآخر الأوروبي، الذي أنتج هوية أدبية متحققة، وهوية مغتربة تفتش عن ذاتها. ولهذا يستقدم منيف «الأصل الأدبي العربي» ويلقي به في وجه «الأدب العالمي»، حيث على الأصل أن يتبدّل وأن يصبح جزءاً من البحث الراهن، وأن يظل بحثاً مفتوحاً لا يعرف الانغلاق. فلا علاقة بين الهوية والانغلاق، لأن انغلاق الهوية يعادل موتها. يعيد الروائي بهذا المعنى، كتابة تاريخ شعبه المغلوب، ويسائل تاريخاً أدبياً وطنياً صاغ، بأشكال مختلفة، أسئلة الغلب والخيبة والاغتراب. يتهم الروائي، في الحالين، تاريخاً سلطوياً، مرجعه حاجات السلطة، وتاريخاً كونياً، يضع شعوباً فوق أخرى، و«أدبياً عالمياً» يختصر العالم إلى قارة واحدة. كأن الأدب العالمي، بالمعنى النبيل للكلمة، هو الذي ينقض أسطورة الأدب العالمي، ويرى إلى أدب تتوازعه الشعوب جميعاً، بعيداً عن ثنائية المركز والأطراف والانتصار والهزيمة.

## مراجع الدراسة

- 1- رحلة ضوء: المركز الثقافي العربي - المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 2001 .
- 2- ذاكرة المستقبل: الناشر السابق، بيروت، 2001 .
- 3- النهايات: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة العاشرة، 1999 .
- 4- حين تركنا الجسر: المركز الثقافي العربي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة السابعة، 1999 .
- 5- مدن الملح: الناشر السابق، الطبعة الأولى، 1985 .

## مراجع مساعدة :

- 1- E. Dussel: 1492, l'occultion de l'occident, les Edition ouvrieres, Paris, 1992.
- 2- Le nouveau systeme du monde (Actuel Marx) P. u. f, Paris, 1994.
- 3- Alternative sud, Paris, l'harmattan, vol 11, 1995.
- 4- P. Ricoeur: Temps et recit. Tome: 3 le seuil, 1985.
- 5- G. A. Cohen: Karl MARX'S theory of history, oxford. 1978.
- 6- N. larsen: Modernism and hegemony, university of Minnesota press, Minneapolis, 1990.
- 7- P. Ricoeur: La memoire, l'histoire, l'oubli, le seuil, 2000.
- 8- Litterature latino-americaine d'aujourd'hui, colloquo de cerisy, 10 / 18, 1980.
- 9- B. Stiegler: La technique et le temps, Gal: lee. 1994.
- 10- Marx and Marxisms. Edited by G. H. R. Parkinson, Cambridge university press, 1982.
- 11- M. Hanne: the power of story, Berghan books, oxford, 1994.
- 12- N. G. Canclini: hybrid cultures, university of Minnesota press, 1995.
- 13- N. Larsen: determaintains, VERSO, London, 2001.
- 14- R. G. Echevarria: myth and archive, Duke university, London, 1998.
- 15- د. محمد شاهين: آفاق الرواية، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001 .
- 16- د. يمنى العيد: الراوي: الموقع والشكل، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986 .
- 17- د. عبد الرزاق عيد: معرفة العالم تعني إذابة صلابته، دار الأهالي، دمشق، 2002 .
- 19- بوريس أو سبنسكي: شعرية التأليف، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999 .

- 20- والترج. أونج: الشفاهية والكتابة، عالم المعرفة، 182، الكويت، 1994 .
- 21- آر. إيه. بوكانان: الآلة قوة وسلطة، عالم المعرفة، 259، الكويت، 2000 .
- 22- الكرمل، العدد 51، دار الشروق، عمان .
- 23- الطريق: العدد الرابع، السنة التاسعة والخمسون، بيروت، 2000 (عدد خاص عن عبد الرحمن منيف).

## أرض السواد: خاكرة التاريخ وتاريخ الخاكرة

في ساعة صفاء، لاحظ بوركهارد: «أن التاريخ ما تحكمه حقبة أنه جدير بأن يحتفظ به من حقبة أخرى»<sup>(1)</sup>. فلا حقبة جديدة بالانتساب إلى التاريخ إلا قياساً بحقبة أخرى اخترقها التاريخ، نصراً كبيراً كان الاختراق أو هزيمة مدوية. فالتاريخ يظهر في أزمنة انتقال الإنسان من شرط يعرفه إلى آخر لا يعرفه تماماً، فلا يظل حيث كان ولا يصل إلى ما اعتقد أنه وصل إليه. وقد يتجلى الانتقال في تقويض الإنسان لزمن ضاق به، بقدر ما يستظهر، أيضاً، في تقوُّص الإنسان الباحث عن زمن جديد. ولعل هذا الانتقال، في شكله، هو ما يحدّد حقبة تاريخية مرجعاً لحقبة لاحقة، ذلك أن الراكد لا يحتاج التاريخ، ولا يحتاج التاريخ إليه. ومع أن ممحاة التاريخ، في جريانه السعيد، تطوي كلمة الهزيمة وتستبقي أناشيد الانتصار، فإنها تختصر كتاب المهزومين كله إلى هزيمة منقوصة ونصر موعود. والكلمة المنقوصة تبرئ المهزوم وتلعن الزمن، والنصر الموعود يضع في روح المهزوم زمناً تحتاجه وترتاح إليه.

في روايته: «أرض السواد»، الممتدة على ثلاثة أجزاء في ألف وخمسة مئة صفحة تقريباً، يرجع عبد الرحمن منيف إلى «حقبة أخرى»، محاوراً، في الخيال وفي واقع يسبق الخيال، حقبة تعتقد أن في «الحقبة الأخرى»، ما هو جدير بأن يحتفظ به. فالحقب التاريخية كالنصوص الأدبية، لا يستدعي بعضها آخر، إلا إن كان بينهما قرين وثيقة أو تناوب شديد. والجدير بحفظه، في رواية منيف، هو «تاريخ المهزومين»، الذي إن لم تحرسه ذاكرة يقظة ترمّد في مدافئ النسيان. فلا مكتبات للمهزومين، وما تذكرهم به مكتبات المنتصرين الوطيدة، لا صدق فيه ولا حقيقة، يوزع النصر والهزيمة على حقل البداهة، ويوزع التزوير والتضليل على أقلام المؤرخين. تتأمل «أرض السواد»، وقد ارتكنت إلى زمن الصفاء الحزين، حكايات التاريخ وكتب المؤرخين الذين يحولون التاريخ إلى حكايات. وتقترب، في تأملها، من قول منير صاغة سعد الله ونوس في زمن من حياته تغشاه الظلمة: «على الأديب أن يستدرك قصور المؤرخ». يرى

المؤرخ، غالباً، ما يريد غيره أن يرى، ويرى الأديب، إن كان أديباً، ما ترجمه التاريخ في وقائع، تذهب إلى العقل والعين، دون خصام .

### 1 - المرجع التاريخي والمنتخب الروائي :

تسائل «أرض السواد» فترة محددة من تاريخ العراق الحديث، حدودها الربع الأول من القرن التاسع عشر، وما يزيد عليه قليلاً. وهي في خيارها، المحدد بزمانه ومكانه وشخصيات منه، تذهب إلى الوثيقة التاريخية، وتعيد كتابتها بشكل آخر. لكنها، وهي تحول الوثيقة إلى رواية، تمحو الحدود بين الرواية والرواية التاريخية، مؤكدة وجود الرواية، دون نعت أو صفة. فلا فرق بين الرواية والرواية التاريخية إلا في منظور مأخوذ بالتصنيف وبالأحكام الشكلانية، فكلاهما يقرأ التاريخ في أحوال البشر، ويتأمل معنى التاريخ في مصائر إنسان، حالف حركة التاريخ أو تمرد عليها. وعلاقة الرواية بالتاريخ هي التي أطلقتها، عالياً، في القرن التاسع عشر، أي قرن علم التاريخ، الذي كان شغوفاً باستقبال زمن جديد وبوداع أزمنة منقضية. ولعل الشغف بالجديد وباستدامه، وهو قوام فلسفة التاريخ في عصر الأنوار، الذي آلف بين الجنس الروائي والكتابة التاريخية. كأن التاريخ، في منظور يعد بما لا يعد به التاريخ، حكاية سعيدة، أو شيء قريب منها. يقول المؤرخ الفرنسي ميشيليه في عام 1850، وهو يناجي أطراف الذين خلقوا الثورة الفرنسية: «إني مدفون في المقابر التي نبشت فيها عن عهد حكومة المؤتمر الوطني، لقد مات حتى غدت عظامه رميمًا، إني أقبض حفنة من التراب في راحة يدي وأنفخ فيها لأحييها. إن كثيراً من الناس لم يبق منهم إلا أعمالهم، ولم يعنوا بكتابة المذكرات والمبررات ولكنني أحاول ذلك وأعيد ذكراهم»<sup>(2)</sup>.

ينفخ المؤرخ الفرنسي الروح في رميم عزيز سار وراءه، ويخلق أرواحاً التقى بأعمالها ولم ينصت إلى أصواتها. وبسبب ذلك، يكون عليه أن يجمع بين العمل والصوت في قوام جديد، أي أن يكتب مذكرات الراحلين، الذين لم يكتبوا مذكراتهم. وما يفعله منيف في «أرض السواد» لا يختلف عما فعله المؤرخ الفرنسي الشهير، فكلاهما ينفخ الروح في زمن مضى، وكلاهما يكتب مذكرات الذين لا مذكرات لهم. مع ذلك، فبين المبدعين فرق وأكثر، فالمؤرخ معني بزمن محدد وبشخصيات معروفة الأسماء، على خلاف الروائي الذي يستولد من زمن الوثيقة أزمنة متعددة، تحتضن ما كان وما كان بإمكانه أن يكون، والذي يشتق من شخصيات فعلية ما شاء من شخصيات متخيلة، نافخاً الروح في من تنفس الهواء يوماً وفي من ولد وقضى بين الحروف المتضافرة. وفي الحالين، تظل بين السطور «إضافة ما»، يتمرد عليها المؤرخ مطمئناً

إلى فكرة «القانون»، وتتمرد على الروائي مطمئنة إلى كتابة روائية لا ترتاح إلى فكرة «القانون».

يقول لوكاتش وهو يعرف الرواية التاريخية: «إنها رواية تثير الحاضر، ويعيشها المعاصرون بوصفها تاريخهم بالذات»<sup>(3)</sup>. يعيش البشر وقائع زمن مضى كوقائع حاضرة يعيشونها بـ «الذات»، بسبب كتابة روائية تحاور زمناً وهي تكتب عن زمن مختلف عنه. ينفي لوكاتش تعريف الرواية التاريخية وهو يؤكد، لأن تعريفه يلتقي مع اجتهادات المؤرخين المبدعين، أكثر مما يلتقي مع تعريفات «الأدب»، الذي لا يأنس كثيراً إلى التعريفات القاطعة. يقترب لوكاتش من تصور بوكهارد، ذلك أن الإنسان لا يعيش حقبة سلفت، إلا إذا «احتفظت» حقبة بأشياء من الزمن الذي سلف. غير أن تعريف لوكاتش «الأدبي» لا يقف دون أن يميد، مقارنة بتعريف الشعر عند أرسطو، الذي يقول: «إن المؤرخ يثبت ما حدث، والشاعر يثبت ما كان يمكن أن يحدث»، وأن المؤرخ يتحدث عن عصر، والشاعر عن وقائع، وللشاعر طريقته في تحديد البدء والنهاية، وللمؤرخ طريقته..»<sup>(4)</sup>. وفي الفرق الملتبس، بين تعريف لوكاتش وتعريف أرسطو للشعر، يتشظى تعريف الرواية التاريخية القاطع، كي تعود رواية دون نعت أو صفة. وهو ما تشهد عليه «أرض السواد»، وهي تثبت «ما حدث» وما كان «يمكن أن يحدث» أيضاً، طالما أنها تشتق من الزمن الوقائعي أزمنة تحوم فوقه ولا تحط عليه تماماً.

يتوجه منيف إلى قارئه واضحاً، راجعاً به إلى الماضي وإلى مكان لا يخطئه أحد، له أنهاره وأقاليمه ومناخاته ومعتقداته وعاداته وأنماط عيشه، وله بشر، إن أنعم الزمن عليهم مرة أغار عليهم بلا رحمة مرات متلاحقة. يبدأ منيف روايته بتوطئة عنوانها: «حديث بعض ما جرى»، قبل أن يبدأ بالفصل الأول من روايته ويعطيه رقماً، كما لو كانت التوطئة تقنية موائمة، تعين تاريخاً فعلياً كتبه المؤرخون، على طريقتهم، قبل أن تستولد الرواية من فضائه الضيق فضاءات واسعة متلاحقة. فالتوطئة هي الحد الفاصل بين ما جرى وما كان بإمكانه أن يجري، بين الوقائعي والمتخيل، أو بين بداية المؤرخ وبداية الروائي، الذي يقبل بالأول ويتجاوز. تقول التوطئة في سطورها الأولى: «لما حضرت سليمان الكبير الوفاة، بعد أن ظل والياً لبغداد اثنتين وعشرين سنة، جمع أولاده الثلاثة: سعيد وصالح وصادق، وجمع معهم أصهاره الأربعة: علي باشا وسليم آغا، وداود آغا ونصيف آغا.. ص: 15». وبعد تعيين المكان، يأتي الزمن واضحاً في جمل متلاحقة: «ما كادت هذه الغمة تتقضي، وقبل أن يستقر الوضع لعلي باشا، حتى بدأ الغزو الوهابي، مرة أخرى، كما يروي التاريخ.. ص: 18». يضع منيف موضوعه في بداية

القرن التاسع عشر ويزيده، لاحقاً، تحديداً، إذ نابليون يترجّل عن جواده ويذهب إلى المنفى، وإذ الإمبراطور المخلوع يهرب من جزيرته ليعود إلى جزيرة أخرى، لا هرب منها أبداً. وإضافة إلى الإمبراطور الذي هرب من جزيرة واستقرّ في أخرى عام 1815، يحضر محمد علي باشا، المتصادي اسمه في اتجاهات مختلفة، يبعث في خيال موظف عثماني في بغداد، جورجي الأصل، واسمه داود، أحلاماً كبيرة. ولما كان التاريخ يلتفت إلى الانتصارات لا إلى الأسماء، وضيعة كانت أم عظيمة الغايات، كان عليه أن يحضر إلى بغداد في موكب حاشد بارز الأنياب لأن الإنجليز، ولهم وجودهم في بغداد، هزموا الإمبراطور الفرنسي، الذي يثير الأحلام، قبل أن يجهزوا، لاحقاً، على محمد علي باشا، رائد النهضة العربية الأولى المؤودة. ولم تكن بغداد، في ذلك الزمان، إلا سلطة مقوّضة، يقضمها جشع الحكّام الذي لا ينتهي، وتقترضها غزوات البدو، التي تهدم ما لم يهدمه الحكّام، والتي إن رأت نوراً هالت عليه كل رمال الظلام.

فوق مسرح موحش هجره الأمل، يبعث فوقه الموت المتوالد بأوصال بغداد المتبقية، جرى نزال بين زمن تاريخي أنجز ثورته العلمية والفلسفية والسياسية، وفرش انتصاره على الأرض والسما، وزمن آخر مشدود إلى الاستبداد واللغة الساكنة والأدعية السماوية، نشر خيبته فوق وجوه البشر وبين طيّات الهواء. تمّوضع الزمن الثاني في المنازل الأول داود باشا، الذي وليّ أمور بغداد بين 1816 - 1832، بعد أن شبّ وشاب في سراي الوالي المنقضي، وتقلب على مناصب متعددة. وتجسّد الزمن الأول في ريتش، القنصل البريطاني، الذي وصل بغداد في الثلاثة والعشرين من عمره، مزوداً بـ«علم الاستعمار» وبغطرسة لا تغيب عنها الشمس وبسلطة تستقدم الولاة وتصرفهم دون أن يدروا. وفي هذا النزال، وقوامه إرادة مستقلة ضد إرادة تحرّم الاستقلال، كانت أحلام كل من الطرفين كوابيس الآخر، إلى أن جرف الزمن المهزوم الوالي الذي تمرد عليه، واستقر النصر بين يدي القنصل الطموح، قبل أن يهلكه مرض الكوليرا لاحقاً في إيران.

تشتق «أرض السواد» الإرادتين المتصارعتين من زمنين تاريخيين لا متكافئين، يخلقان الأفراد ويحدّدان معنى مصائر الإرادات الفردية. وهي فيما تذهب إليه تعتمد على عناصر وقائعية، موقعها كتب التاريخ، وعلى عناصر متخيّلة خلقها الروائي وهو يعيد تخليق الوقائع التاريخية أيضاً. والوقائعي المقصود، بلغة معينة، أو الأرشيفي، بلغة أخرى، هو داود باشا، الذي عالج هزيمته بين جدران المدينة المنورة، باحثاً عن النسيان واليأس المطمئن، دون أن ينسى صوت أمه، التي فارقتها صبيّاً. والعنصر

الأرشيبي الثاني هو ريتش، الذي أتقن اللغة العربية وأتقن نهب آثار العراق، حاجباً النهب بقناع علم جليل هو: «علم الآثار»، الذي يكتشف آثار الحضارات البائدة. ويقف إلى جانب الرجلين، دون كبرياء، سليمان الكبير بأولاده الثلاثة وأصهاره الأربعة، الذين همّشتهم الرواية، مستبقية الجورجي التراجيدي، الذي اختار دوره ولم يختر المسرح الموحش الذي دار فيه. أما العنصر المتخيل فيتمثل في نسق الشخصيات الشعبية المفتوح، الذي يترجم أحواله في نسق الحكايات المتوالدة. فلكل إنسان حكاية، ولكل حكاية جمهورها المتناثر وإنسان معروف الاسم، يشارك الآخرين حكاياتهم ولا يتنازل عن حكايته أبداً. والحكايات كلها، وقد توزّعت على أفراد لا فردية لهم، تبني فضاء شعبياً زاخراً ومتعدد الوجوه والاتجاهات، هو فضاء بغداد الذي كان، أو فضاء بغداد كما يجب أن يكون. تتعدد الحكايات بتعدد طبائع البشر ومهنتهم وأقدارهم وألقابهم، في نسق متشجر يقترب من الفتنة، يحتضن التاجر والعسكري والمومس والجاسوس والجندي العاشق والمحاسب والسقاء وصاحب المقهى والشقي المتدين واليهودي المتنفذ والمترجم الذميم والآغا الأخرق والطفلة المشلولة والموظف المتداعي والعجوز الثكلى والمتبطل الذي لا قوام ولا ضرورة. شخصيات - مرايا، تبني الحكايات وتبنيها الحكايات كاشفة عن زمن بائر، يفصل الحاكم عن المحكوم، والمحكوم عن ذاته، والرأس عن الجسد، وبداية الحلم عن نهايته، إلى أن تتحول إلى نثار حكائي، يذفى النص به ذاته، ويدفئ قارئاً، يذكر الحكايات ويرثي لأصحابها. وتأتي «اللغة العامية»، تعبيراً عن البشر وأداة يعبرون بها، قوامها الإلفة والإيقاع والفراغ، كأمر حنون شاسعة الأبعاد، تُرى في أولادها ولا يراها أحد. وواقع الأمر، أن حكايات منيف، وهي تتناسل في نسق الشخصيات الشعبية المتوالدة، تعين اللغة العامية شخصية - جذراً - وما عداها أقنعة، أو وجهاً مترامياً لا متناهي التخوم، وغيره ظلال. ولذلك، لا تتعرف الشخصيات الشعبية، على المستوى العميق، بأفعالها المتنوعة وأحوالها المتبدلة، بل بالبنية اللغوية الشعبية، التي تستغرق البشر جميعاً، وتحوّل حكاياتهم إلى حكاية واحدة، بصيغة الجمع. تُتلق اللغة المتوارثة الشخصيات التي تنطق بها، كما لو كانت شخصية عجيبة محتجبة، تضع الكلمات على أسنة بشر لا يبحثون عن الكلام، مكتفين بلسان واحد يتقاسمه الجميع. وبسبب ذلك، تكون الحكايات المختلفة حكاية متماثلة عن كيان شعبي يدور التاريخ حوله ولا يراه. بيد أن الحكايات، وهي تتراصف متماثلة، ضرورة فنية لبناء فضاء شعبي شاسع، غافل عن تراجيديا شاسعة تتسج أمامه، لأنه وجوده التاريخي هو التراجيديا ذاتها.

في توليده لمتواليات حكائية، متدفقة الوجوه والأسماء، يحقق منيف في «أرض



السواد» أمرين مختلفين، يتصل أحدهما بالبنية الروائية التي أرادها، ويرتبط ثانيهما بمنظور الروائي إلى العالم. فعلى المستوى الأول، تتدفق الشخصيات - الحكايات، في حركة إيقاعية، لتكسر خطية الزمن التتابعي المحايث للوقائع التاريخية، بل تأتي الصورة الإنسانية لتزيح، في حركتها المتناوبة، الحدث التاريخي عن تتابعه المنتظر، محوِّلة الحدث إلى وقائع متناثرة، تكثفها الصور الإنسانية وتضيئها في آن. تتعامل رواية منيف، منطقياً، مع حدث تاريخي محدد البداية والنهاية: 1815 - 1831، تقريباً، يملئ عليها مساراً خطياً هو مسار «السيرة التاريخية»، الراحلة من ولادة الحلم إلى موته. لكن منيف، المفتون بالتفاصيل البشرية، يذيب الزمن التاريخي الخطي، الواصل بين واقعة وأخرى تليها، في أزمنة إنسانية متعددة، متوسلاً تقنية «الصورة الشعبية اليومية»، التي تمنع عن الزمن كل مركز جوهري محتمل، وتضع وحدة الزمن في تشظيه المتأبّي على الوحدة. ومن تقنية «الصورة» هذه يأتي التاريخ، كما نشاء الرواية، يستظهر فيه أقدار البشر ويستبين في نبض الحكايات. تزيح الحكايات مقولات المؤرخ جانباً، التي تكفي بالأسباب والنتائج، ولا ترى إلى عيون البشر وأرواحهم.

تنطوي تقنية «الصورة الشعبية المتوالدة» على منظور ديمقراطي إلى العالم. فالحدث التاريخي يتكشف أثراً لجمهرة واسعة من البشر، تتساوى في الحكايات، وتتقضى حكاياتها المتساوية ما يقول باختلاف البشر وتفاوتهم. بمعنى آخر: تحتل الشخصيات اللامتساوية، بمعيار المؤرخ، في البنية الروائية، المنسوجة في جدل اليومي والتاريخي، مساحات متساوية، كما لو كانت دلالة الشخصية، وبمعيار الروائي، تشتق من حيزها البنيوي، بمعزل عن ثنائية القاع والقمة، بالمعنى الاجتماعي. ولهذا، يعطي منيف لشخصياته المختلفة والمتعددة استقلالها الكامل، فلها سيماءها وأفعالها وأسماءها وأقدارها، التي تخلق، في جدل الاتصال والانفصال، نصاً بلا مركز، فكل شخصية مركز، والمركز الجامع في لا مكان. ولعل هذا الفضاء الإنساني الواسع، الذي تأخذ فيه الشخصيات الروائية مواقع الوثائق التاريخية وتفيض عليها، هو ما يتيح لـ«أرض السواد» أن تعطي خطاباً تاريخياً قوامه الثابت والمتغير، إذ الحلم وإخفاقه قائمان في زمن، وإذا الحلم وشكل إخفاقه موزعان على كل الأزمنة. وبسبب تماثل الأحلام الكبيرة وتباين انكسارها، يترك منيف نهاية روايته مفتوحة، تشهد على حقبة سلفت، وتوحي بأن في الحقبة المنقضية ظلالاً كثيفة من حقبة لاحقة.

في جدل الثابت والمتغير، وهو محايث لكل رواية كبيرة، يستغرق الروائي المؤرخ ويتجاوزها. فالحدث الذي يصلبه المؤرخ على جدران زمن وحيد، تحرره الشخصيات

الروائية وتضعه في أزمنة متعددة. وهذا التعميم الروائي، إن صحّ القول، يهدم الجدران بين «المعرفة الأدبية» و«علم التاريخ» من ناحية، ويؤكد العلم المفترض، في شروط عديدة، مشتقاً للمعرفة الأولى ووجهاً من وجوها. وواقع الأمر، أن «العلم التاريخي»، المختلف عن «الرواية التاريخية» يتحوّل، غالباً، إلى رواية أخرى، وإن اختلفت أنماط السرد وعناوين الفصول. فالوثيقة التاريخية، التي يرتاح إليها المؤرخون، تحمل الحقيقة التي ينسبها إليها المؤرخون. فما مضى واستقر مندثراً في زمن اندثر قصة راقدة في غرفة معتمة مجلّلة بالصمت. وغالباً ما يفتن المؤرخ بالعتمة والصمت ولا يقرب القصة الراقدة ولا يمسح عنها الغبار. وعن فتنة الصمت والغبار المهجور تصدر حكاية هجينة، غريبة عن «علم المؤرخين» بالمعنى النبيل للكلمة، وأكثر غربة عن المتخيل الروائي المشدود إلى قديم مستجد وإلى جديد تقادم. يكتب فيشر الشهير في كتابه الشهير «تاريخ أوروبا»: «كان نشدان الموارد عن طريق الحرب والسلب والنهب شيئاً ضرورياً ممتعاً لعمل المجتمع الإغريقي في ميدان الزراعة.. فلم يكن ذلك جريمة بقدر ما كان شطراً من الاقتصاد الحكومي». ويقول أيضاً: «لقد فرضت على روما فرضاً المراحل المتتابة التي أتمت بها بسط سلطانها على إيطاليا، وكان شأنها في ذلك شأن بريطانيا في الهند فيما بعد...»<sup>(5)</sup>. ولن تكن العراق بالنسبة إلى بريطانيا، في التاريخ الذي تحوّل إلى حكاية، إلا ما كانته الزراعة في المجتمع الإغريقي، إذ الاحتلال قانون طبيعي، وإذا الغزو والسلب والنهب أفعال فاضلة، يملها «الاقتصاد الحكومي»، الذي لا يحتكم إلى منظومة الأخلاق. ولذلك، يكون داود باشا، إذا مشى فوقه قلم فيشر، وجوداً مرذولاً يقف في وجه «الاقتصاد الحكومي»، بينما يكون ريتش، وقد اتكأ على «علم التاريخ»، استطالة أمينة لتعاليم المؤرخ «الموضوعي». يقرأ فيشر التاريخ مطمئناً إلى ثنائية الحرية والضرورة، مؤكداً «القوة الامبراطورية» مرجعاً علمياً، ومؤمناً للقنصل البريطاني جسراً ذهبياً، يصل بين «العلم» و«الحرية».

يذهب الروائي إلى وثائق المؤرخ المتعددة ويخلقها شخصيات متحاورة، تنقض إحادية القول التاريخي بأقوال متعددة مراجعها التأمل والاحتمال. و«علم التاريخ» يحدث، غالباً، على طريقته، عمّا كان، والرواية تحدث عمّا كان وعمّا كان يجب أن يكون، محررة الماضي من قيود قراءة وحيدة، وعاطفة مبادئ الأخلاق على المعارف الواضحة والغائمة. واتكاء على جدل المعرفة والأخلاق يؤالف منيف في «أرض السواد» بين شخصيات فعلية وأخرى متخيّلة، حيث المتخيّل يعترف بالواقعي ويخلق معاً. والرواية، وهي تعيد خلق المخلوق، لا تراصف بين جنسين من البشر يعوزهما التجانس، بل تطلق الشخصيات جميعاً في فضاء روائي، تجانست فيه الأزمنة المختلفة. تتحول

الشخصية الواقعية إلى شخصية واقعية - متخيلة، وهي ترى إلى شخصيات متخيلة وتتخلق في كلام يأتي من عالمها الداخلي والخارجي ويرتد إليهما. ولهذا يمزق داود صمت الوثيقة وينصت، ساهماً، إلى رقرقة الأحلام، وإلى ابنة صغيرة كسيحة وعذبة اللسان، هي مجاز أحلامه، المقيّدة في البدء والمجهضة في النهاية. ويخرج ريتش من ثايا الكتب و«علم التاريخ»، يستطلع أرض العراق شبراً شبراً، ليرسل بآثار العراق إلى المتحف البريطاني، وبأحلام الحداثة الوطنية إلى متاحف الكوابيس. أما العسكري «علوي»، الذي ولد من رحم التآمر والجشع، فيلتهم زمنه ويحوّم فوق كل الأزمنة، يقايض السماوات بحفنة من ذهب، ويستخرج الذهب الدامي من العيون المطفأة.

وإذا كانت الشخصيات الفعلية، ومصدرها الوثائق المكتوبة، تتحول إلى شخصيات متخيلة وهي تشاطر الشخصيات المتخيلة الزمن الذي تعيش، فإن الشخصيات الأخيرة، وهي تشهد على حدث تاريخي، تبدو بدورها شخصيات واقعية، فهي قائمة في صناعة البطل المهزوم، الذي أراد أن يصنع التاريخ، لا أن يتفرّج عليه. لا فرق في الفضاء الروائي بين ما جاءت به الوثيقة وما بعثه المتخيل الروائي، ذلك أن الروائي، وله موقع الراوي العليم، يصل بين الأقدار الشخصية ويفصل بينها، ويخلق الواقعي واللواقعي في آن. يتألف العنصران، وقد تجانسا، ويقدمان خطاباً روائياً عن التاريخ، يبدأ بزمن وينتهي إلى أزمنة، ويتشكّل في كتابة ويفضي إلى قراءات، ويتكئ على كاتب يتحوّل إلى روائي وراوٍ ومؤرخ. كأن الخطاب الروائي عن التاريخ، لا يستدعي الأخير إلا ليخبر عن صعوبة الحوار مع التاريخ. و«أرض السواد»، وهي تعطي خطابها، تحاور تاريخاً وقع، وآخر محتملاً، وثالثاً لا يُرى، يحط فوق قلوب واجفة في الهزيع الأخير من الليل.

## 2 - تراجيديا التاريخ في الأزمنة اللامتكافئة :

تروي «أرض السواد»، في أقمطة حكاية لا مركز لها، صراعاً جوهرياً بين شخصيتين هما: داود باشا والقنصل البريطاني ريتش. تلتف الأقمطة الحكائية حول ذاتها، زاخرة بالحكايات والأسماء والصور، مستأثرة برجلين يتبادلان الكوابيس والأحلام. يحلم والي بغداد، الملمّ بالشعر وعلوم الدين وأخبار نابليون، بجهاز سلطة حديث، ويجاهد برقبته الضامرة، لتوليد الجديد من قديم لا جديد فيه. ويرصد القنصل، بغطرسته المتوارثة، أحلام الحاكم ويهيل عليها التراب. ولداود وجهه العاري وحسبان صموت، وللقنصل الوجه الامبراطوري كله، الذي يحجب كل الوجوه المفردة. والصراع مكشوف وله إيقاع القدر، فالوجه الذي ينازل قناعاً يخسر قبل المنازلة. وليس

لحرارة القلوب المؤمنة مكان، منذ أن خلّفت الآلة البخارية الحصان وراءها، وجعلت من الآلة المنتصرة والياً على العالم. وبسبب سلطة الآلة البخارية، يخترع الرجل الأبيض ذاته ويعيد اختراع المسافة بين العراق وبريطانيا، كما جاء على قلم فيشر، ويرسل بداود باشا وحصانه إلى ما قبل زمن اختراع الآلة البخارية .

حين يصف عبد الرحمن منيف داود، في الجزء الأول من روايته، يقول: «مع تزايد عدد الناس حول داود باشا كان شعوره بالوحدة يزداد، ورغبته بالانعزال تقوى. لم يكن هكذا من قبل، لكنه امتلاً بهذا الشعور منذ أن عاد إلى بغداد وأصبح والياً. ومع كل يوم جديد، ومع كل حدث جديد، يحس أن الذين حوله يزدادون بلادة، أو يصبحون أقل قدرة على فهم ما يريد.. يحس أنهم في عالم آخر. كان يتمنى أن يكف هؤلاء الذين حوله عن التمثيل، وعن إطلاق صيحات الإعجاب، ولكن دون جدوى، ص: 236». تتمثل مأساة داود، في مستوى أول، في حل معادلة مستحيلة، تستولد «أميراً جديداً» من إمارة غائبة، بلغة ميكياظلي. كأنه ذلك الغريق الغريب، الذي يوكل إلى يديه، وهما لا تحسنان السباحة، أن تشداه من شعره، وأن تضعاه على شاطئ الأمان. ولذلك يكون على الطامح إلى الجديد، وهو ابن منضبط لسلطة قديمة، أن يلوذ بذاته، التي تظل مفردة، وهي تكاثر الأحلام والقرارات .

داود هو الطارئ الحزين الموزّع على أزمنة غير متساوية ولا متجانسة، وهو الباحث عن الشكل في ركام لا يعرف الأشكال. والطارئ، أي اللامتوقع، ينصرف سريعاً، فلم يتوقعه أحد. وإذا كان الإنسان لا يفكر بالأمر التي يعرفها لأنه يعرفها، فإن داود الذي يفكر بما لا يعرفه غيره، يظل وحيداً. فما هو متاح له نسق سلطوي بائر يفرض عليه، في صمته وعزلته، أن يستولد من ذاته نسقاً جديداً، أي أن يصوغ معادلة لا حل لها. فالفرد الوحيد لا يصبح نسقاً، ولا يهاجم نسقاً مستقراً وينتصر عليه. يتعامل والي بغداد الصموت، كما ترسمه رواية منيف، مع نسق سلطوي موروث قوامه الهجنة والتداعي: الطبيب الهندي، مسؤول المال اليهودي، المترجم الأرمني، الآغا الكردي، الشيخ البدري، الموفد العثماني، الجندي البغدادي ومتأمري الشمال.. والنسق، الزائف في وحدته، موزّع على الدين والمذهب والجغرافيا والقبيلة، دون أن يحيل على ما هو: وطن. ومع أن السلطة تبدو حاضنة للمراجع المتناثرة، فإن تأملها يبيّن، سريعاً، أن السلطة سبب التناثر وأثر له. فهي قائمة كسلطة ريعية تنهب الأموال وتوزّعها، وفقاً للأحوال والغايات. ولعل هذا النسق، الذي يساوي بين الثروة والسلطة، وبين السلطة والقائمين على شؤونها، هو الذي يقيم علاقة بين أحلام داود وأحلام أرخميدس، الذي

حلم بنقطة ارتكاز في الفضاء يزحزح منها الأرض. ولن يكون على الجورجي الطموح، وهو ينصت إلى البدوي والهندي والكردي والعثماني، إلا الرجوع إلى «محب الدين المرادي»، كبير المنجمين، لينقب في «طلسمه» عن حل لمعادلة مستحيلة.

لا اختلاف بين النسق السلطوي والأنساق الاجتماعية المتمتعة بسلطة. فأهل بغداد، في رواية منيف، هم: التجار المشغولون بثرواتهم، والعلماء الذين يسلمون فتاواهم، والشعراء الذين يلوكون كلامهم، و«الشطار» الذين يجمعون بين التصعلك والدفاع عن الخير، بين حين وآخر.. وهناك القاع الاجتماعي، أي الرعية بلغة مطمئنة أو الشعب بلغة أخرى، المتوالد ثابتاً في عادات ثابتة تحسن الشكوى والتعليقات العاجزة. وبين نسقين متمتعين بالسلطة، وقاع هارب بينهما. يصبح «الأصل الجورجي» واقعاً وإشارة: واقعاً يتحدث عن صبي جاء بغداد في التاسعة من عمره، وأمضى عمره في السراي حتى غدا والياً، وإشارة إلى الغريب الذي بقي غريباً. والغربة التي لازمت الغريب، موضوعاً وإشارة، خلقت منه بطلاً تراجيدياً، غريب هو قبل أن يتلبسه حلم كبير، ومغترب هو، بعد أن ذوى الحلم وأرسله إلى مساجد المدينة المنورة.

وفي مقابل نسق سلطوي يشخصن السلطة ذهباً وقمناً، وأنساق اجتماعية تشخص الملكية الخاصة وتتعبّد أمامها، يأتي ريتش، حاملاً زمنياً تاريخياً آخر يذيب علاقات السلطة والمجتمع في مقولة تصدر عنهما هي: القوة. وريتش، المتكئ على قوة خلقتة، يروض الطبيعة والبشر ويعمل على ترويض والي بغداد، الذي لا يروض أهل بغداد وخارجها إلا بالقمع والذهب. والقنصل فيما يفعل قناع لبنية خلقتة، غادرت منذ قرون ثنائية الترويع والإفساد. إنه حرف ملكي من كلام الملوك الذي هو ملوك الكلام، له سلطة المعرفة ومعرفة السلطة والسلطة المعرفية، طالما أن السلطات جميعاً تنتهي إلى محراب القوة الوحيد. يترجم القنصل البريطاني دلالات القوة بفلسفة الاستعراض، حيث هو مركز والآخرون متفرجون. يقرر بداية العرض ونهايته ومواسمه والعناصر التي تكوّنه. ويكون في عرضه الزاهي، الممتد من القروود والطيور الملونة إلى الأفيال والأسود، إشارة إلى عرض آخر، لا يكشف عنه إلا في لحظات العقاب المميت. وفي استعراض باطن وظاهر لا ينتهي، يكون ريتش: أمهر الرماة وعالم الآثار وخبير بالطيور والفارس الذي يطعم السكر للخيل وباحث دؤوب عن الكتب القديمة والجديدة. فإن انتهى العرض الذي يسلب العقول الخفيفة ويصادر العيون الفارغة، انصرف إلى عروض خفية، وجوهها المال، الذي يفتن الأغوات والعشائر والعسكري الغليظ، و«علم الجاسوسية» الذي يطبق على موظفين لا يعرفون معنى الوطن وبغايا جميلات وتجار

أغنياء عراة من الكرامة، ومدفعية هالكة تتطلق إذا حان الأجل .

يحقق ريتش حركته في صيغتين متلازمتين هما: المكشوف والمحتجب، والأعلى والأدنى. فهو في الصيغة الأولى الإنجليزي الذي يتكلم العربية والفارسية والتركية، أمام وال لا يجد في سراياه المتوارثة من يعرف الانجليزية. ومعرفة «الأخر» للغة الغربية تدع الوالي مع الصمت الخائب والقلب الواجب، فمن لا يعرف لغة عدوه لا يعرف عن فكره الكثير. غير أن ريتش، وهو يخاطب العرب والترك والفرس بلغاتهم، يستأنف فلسفة الاستعراض، عارضاً فوق مسرح لغوي متفطرس لا تكافؤ البشر والتباين بينهم. يكمل العرض اللغوي عرض العربة القنصلية، التي تسير مطهّمة ومرافقين مزركشة ثيابهم وآلات موسيقية فخيمة الصوت، وعرض الطواويس الأربعة، التي تحدّد موقع القنصلية، وتعين ريتش طاووساً لا مثل له .

ليس في سرايا الوالي إلا قديمه، من ذهب فاتن وسيوف مروّعة، على خلاف ريتش، الذي يروي في تعدّده المبهر وجوه الإمبراطورية المتعددة التي ينتمي إليها. ولهذا، يبدأ بالطواويس وبفيلة أقرب إلى الجبال المتحركة لينتهي إلى شيء آخر: «إذ لا بدّ أن يرى الباشا بنفسه واحدة من اصغر قطع الأسطول البريطاني التي شاركت في هزيمة نابليون، ولا بدّ أن يوضح له أنه كان من المرغوب وصول قطع أكبر، لكن وضع النهر، في هذه المرحلة، لا يتيح ذلك. الجزء الثالث. ص: 91» بين الطواويس الأربعة والقطع البحرية، تقف حقيقة القنصل، الصادرة عن الحقيقة البريطانية، التي هزمت نابليون وتلاميذه اليتامى. وبين الطواويس والقطعة البحرية الصغيرة، يقف «علم الشرق»، الذي يبذر الشرقيين ويحصدهم. فكما أن للأرض علم الجيولوجيا، الذي يستدرك علم الجغرافيا، فإن لأهل بغداد «علم الأسطول»، الذي يترجم «علم الخيول» بلغة قاتلة .

فوق هذا المسرح المتوجّج بالأفول، تجري تراجيديا التاريخ هادئة، محولة علم الأخلاق إلى نادل عند علم البارود. فداود باشا، ابن نفسه، يقاتل مخذولاً ابن الإمبراطورية، في فضاء عراقي يرى في «علم الاستغاثة» علماً للعلوم. وفي هذه التراجيديا الكاملة، يكون ريتش بطلاً بلا بطولة وينتصر، ويكون داود باشا بطلاً حقيقياً مآله الهزيمة. وما الفرق بين مربّي الطواويس والبطل الملتحف بعزلة متقشفة، إلا الفرق بين وارث الأحداث التاريخية وصانع الأحداث التاريخية. يستولد داود من ذاته إرادة خلاقية تهجس بنابليون ومحمد علي باشا، ويركب ريتش أسطولاً منتصراً لم يشارك في معاركه. شيء قريب من الفرق بين رجل عابث أشعل النار بمركب مهيب،

وآخر اجتهد في صنع المركب ومات فيه محترقاً. توحد الواقعة بين اسم الرجلين في حكاية عمياء طافحة بالعبث، توحى بظلم التاريخ وهشاشة معناه. والتاريخ لا يميّز بين «رجل الأحداث» و«صانع الأحداث»، فهو منصرف إلى المنتصر ولا ينصت إلى غيره.

داود بطل تراجيدي، فلا هو في الزمن الذي يعيش، ولا هو من الزمن الذي يقاومه. إنه الوجه الوحيد المحاصر بين نسقين من الأفتعة، نسق مهترئ يمنع عن الإنسان فرديته ويمائل بين أفراد لا فردية لهم، ونسق منتصر يعطي الإنسان وجه الزمن التاريخي الذي نصره. يبدو داود، في وجهه الوحيد، نجمة مضيئة في سماء كالحة، تراه الهزيمة ولا تخطئه، كما لو كان دليل نفسه إلى إخفاق لم يشأه. ولعل الفرق بين الوجه والقناع، هو ما يعرف «الرجل الجورجي» بطلاً كاملاً. فلا بطولة لمن قاتل بوجه مستعار. شيء قريب من «الثور الجليل»، الذي حدث عنه الشاعر اليوناني القديم بيندار، الذي تقوده القصيدة الحماسية إلى المعبد المقدس<sup>(6)</sup>. مع ذلك، فليس بين داود والبطل التراجيدي القديم علاقة كبيرة، لأنه سائر إلى ماله حراً، ممتثلاً إلى إرادة فردية مأخوذة بالإبداع. حيث يتحدث أورياخ، مستلهماً غيره، عن هاملت يكتب: «فهاملت هو هاملت، لا لأن إلهاً ذا نزوات أرغمه على أن ينتقل إلى نهاية مأساوية، بل لأن هناك جوهرأ فريداً فيه يجعله لا يقدر على أن يتصرف بأية طريقة أخرى سوى ما يفعله»<sup>(7)</sup>. وداود يفعل ما يفعل مجسداً بطلاً تراجيدياً حديثاً، يقاتل من أجل مشروع حديث، في زمن غابت فيه آلهة اليونان، مخلية المكان لآلهة جديدة أجنحتها النهب والسيطرة.

في هذه الحدود تبدو «أرض السواد» ذاكرة وطنية وأكثر من ذاكرة، تحدث عن بغداد ومحمد علي باشا والجنرالات المستشرقين، وعن بريطانيا التي «سيقت سوقاً» إلى احتلال العراق، بلغة المؤرخ فيشر. بيد أن الرواية، وهي تسجل الحوار الحميم بين القنصل البريطاني وآغوات الشمال وبين عسكري جلف وبطانته الفاسدة، تحاور كائناً غامضاً يدعى بالتاريخ، يضع قدمه حيث يشاء، ولا يلتفت إلى الأوصال المهشمة.

### 3 - تراجيديا التاريخ في الأزمنة الراكدة :

تتوالد «أرض السواد»، وعلى مستوى البنية الروائية، في أقمطة حكاية متلاحقة، تحتضن حكاية كبرى. والحكاية، الموزعة على الأقمطة، تراجيديا شاسعة، مرّ التاريخ إلى جانبها وذهب إلى منطقة أخرى. وللتراجيديا مستويان أساسيان وأكثر، يتكثف أولهما في صدام المدفعية الحديثة وعري البطولة الفردية، ويتكثف ثانيهما في فضاء شعبي يرتاح إلى الركود وبلاغة الاستغاثة.

تظهر الحكاية الشعبية، في رواية منيف، إيقاعاً ثابتاً، يفصل بين حكاية سلطوية وأخرى، في حركة متناوبة، تعلن أن تاريخ الحكاية الكبرى يحتضن السلطوي وما خارجه على السواء. تضيء الحكاية، التي يرويها أغفال البشر، الفرق بين مرونة الزمن الشعبي ويباس الزمن السلطوي، وبين خطية خطاب المؤرخين عن التاريخ وخطاب الرواية الذي يوزع التاريخ على اتجاهات متعددة. وتقضي الحكاية، في مستوياتها، إلى بنية روائية لا مركز لها، وإن كان البطل المخدول، على مستوى التأويل، مركزاً سابقاً لغيره. لكن الرواية، وهي تحتفي بفضاء شعبي متوالد في صورته الدافئة، تعلن، وعلى مستوى البنية، عن تراجيديا أخرى، تجاور تراجيديا البطل وتكملها. فالنسق السلطوي الموروث، المتجدد في بشر يسكنهم الجشع والبلادة، لا يختلف، في دلالاته التاريخية، عن فضاء شعبي أبوابه الركود وانتظار الكرامات. تفصح التراجيديا الأولى عن اغتراب البطل المخدول عن زمانه، وتخبر التراجيديا الثانية عن اغتراب المعنى التاريخي عن الزمن الشعبي.

يحوّل الفضاء الشعبي، في منظوره السديمي، السلطة إلى حكايات متناثرة، ويرى في تحولات السلطة حكايات لاحقة. تأتي السلطة كحكاية وترحل كحكاية أخرى، كما لو كان الواقع حكاية كبرى مجهولة البدء والنهاية. يأتي الخليع سعيد، كما تقول الرواية، ومعه حكايات تمسحها حكايات الوالي الذي أعقبه، والتي لا تنافسها إلا حكايات القنصل البريطاني. ومع أن الوعي الحكائي يصوغ الحدث المفرد بمتواليات حكائية، فإن ما يجيء به يختزل إلى حكاية واحدة، هي حكاية الحدث الذي حصل ولم يحصل في آن. ولعل هذا العقل الحكائي، الذي يحوّل الوقائع المادية إلى حكايات متوهمة، هو الذي يحوّل البشر الذين يصوغون الحكايات إلى حكايات متوهمة أخرى. يرجع العقل الحكائي، وقوامه الوعد والوعيد، الوقائع التاريخية المختلفة إلى حكاية واحدة ثابتة، تعكس ثبات العقل اللاهوتي، المسكون بالوعد والوعيد. ولهذا يكون الزمن الشعبي، وهو يوهم بمرونة تنقص اليباس، زائفاً، طالما أنه يختزل الوقائع المادية المختلفة إلى حكاية تولد من مجهول وتذهب إلى مجهول آخر.

ترتسم الصورة الشعبية في شكلين: شخصية مفردة ومحددة، وتعليق جماعي على ما يجري بين القنصلية والسراي. والشخصية المحددة هي التعليق الجماعي الذي لا تحديد فيه. ولذا تمر الشخصيات المتدفقة، كما تمر الحكايات، مختلفة الظاهر ومتماثلة الجوهر، تاركة القنصل يتأمل ذاته في طواويسه والوالي يعالج معادلته المستحيلة وحيداً. ولن يشفع لها تضامنها الدافئ وطرائفها المتعاقبة، فهي أقنعة



متناظرة لوجه لا وجود له. حين يعرض ريتش حيواناته الغريبة أمام أهل بغداد، يكتب منيف: «والعيون تنفتح إلى أقصاها. الشفاء متهدلة. القلوب واجفة وقد استبدت بها الخشية. والصمت ممتد واسع. وما عدا الأنفاس السريعة التي تتصاعد، فإن رجال الباليوز (القنصلية) لا يتوقعون ولا يأملون صمتاً مثل ذلك، ولا نظاماً أشد صرامة مما يرون. ووجد من همس: إنها الفيلة. وبسرعة البرق انتشر الاسم بين الناس. الجزء الأول. ص: 273».

ترسم السطور السابقة بشراً من قش وغبثاة، من جهل وفقر روحي مهين. تشل رؤية الفيلة محاكمتهم، وتهدل شفاههم وهم ينظرون إلى القرود، ويرتعدون فزعاً من طيور ملونة الريش. يجعل البشر، كما وصفهم الراوي، بعيونهم المفتوحة وشفاههم المتهدلة وقلوبهم الواجفة وأنفاسهم المتسارعة وصمتهم الرهيب، من استعراض الحيوانات والطيور معادلاً ليوم القيامة، الذي سيراه ثانياً «الشيخ الشعبي»، وهو يرى إلى الألعاب النارية المنطلقة من القنصلية. يتحول ريتش، وقد شلّ العقل الحكائي، إلى شيطان ملموس أو إلى إله غريب معروف الإقامة. يجسد البشر فلسفة المسافة، وحدودها القادر والعاجز، قبل أن يشرحها ريتش لهم، أي: يصوغ القنصل الغريب القضاء الشعبي المحلي بسلطة المعرفة، ويخلق القضاء الشعبي صورة الغريب بسلطة الجهل، التي تساوي بين الألعاب النارية وزلزلة يوم القيامة.

يصبح ريتش في العقل الحكائي سراً، ووجوداً جديداً، يُنزع عنه اسمه الحقيقي ويُعطى اسماً يوافق هـ: «الأشيقر». ولنفي الاسم القديم أكثر من دلالة: فهو تعويذة شفوية تفصل بين المحلي والغريب، وبين الغريب الحقيقي وصورته المحلية المتوهمة. وهو محاصرة لشر وافد، لأن الاسم الجديد يجعل من الغريب فرداً محلياً أليفاً، واسمه دليل على ذلك وآية عليه. والأمر كله يدور في إلغاء «الأخر» الوهمي، فالاسم هو الهوية والوجود، وتغيير الاسم إلغاء للهوية والوجود. وهكذا يتحول القنصل البريطاني، الذي يخلق العراق كما يشاء، إلى حكاية جديدة تزيح، شفهاً، المستعمر عن مكانه الحقيقي، وتضعه في مكان وهمي، يؤمن استقرار العقل الحكائي وسيطرته الوهمية على القنصل الغريب. كل شيء في مكانه، وعلى ما يستجد أن يندرج في ركود متواتر لا يورقه طارئ أو غريب.

لا يقف العقل الحكائي أمام العقل الاستعماري إلا ليقع، بسبب اختلاف في المحاكمة، يعطي الأول سببية فقيرة، ويمدّ العقل الثاني بسببية مركبة. يدور العقل الأول في ثنائية فقيرة، قوامها خير يهزم شراً، ولو بعد حين، تنتائج، منطقياً، في ثنائية