وهم يعتزون بأمومتها. لنحتفلْ يا فرانسوا في اليوم المائة بميلاد عهد جديد، عهدِ وحدةِ الحضارات» (ص ٢٣٠ ـ ٢٣١).

وهذا ما يجيب ضمنيّاً عمّا سبق طرحُه في البداية من أنّ غلاّبًا، رغم التغييرات العديدة التي حملتْها روايتُه الأخيرةُ على المستويين الحكائي والسردي، مقارنةً بأعماله السابقة الأخرى، ظلّ متمسكًا بقناعته الإبداعية الراسخة المعروفة ممثّلةً في «رواية الأطروحة»[1] حتى يمكن الزعمُ بوجود عمق رؤيويّ واحد مشترك يؤطّر مجموعَ أعماله الروائية، القديمة والجديدة، بحيث يستحيل دونه فهم حقيقتها التنويرية. لذلك، فلا غرابة إذا ما وجَدْنا الأستاذ إبراهيم السنولامي يقدّمه بـ «الأديب المناضل الذي ارتدى لباسَ المعركة من أجل الوطن منذ يفاعته، لكنه نسي إلى يومنا هذا أن يخلعه!»[2]

مكناس

«ديوان الزنادقة»*: بين جدلية المفهوم وسياق التوظيف

خير الله سعيد**

منذ وقت ليس بالقصير والقلقُ يساور الباحثَ والشاعرَ جمال جمعة؛ فقد كان يريد لعمله عن الزنادقة أن يكون بحثًا طويلاً عن تلك الظاهرة التي أقلقتْ مفكّري الإسلام مذ تبرعمتْ في الجزيرة العربية، حيث بدايةُ الدعوة الإسلامية. إلاّ أنّ دُور نشر كثيرةً ترددّتْ في تبنّي العمل، ووقفت المؤسّساتُ الرسميةُ ضدّ الفكرة من الأساس. وهذا ما أضعف همّةَ جمعة للسير في مشروعه الفكري المهمّ، فعرّج به إلى الشعر المتزندق، مُصدرًا **ديوان الزنادقة**، عاملاً على تجميع نصوص الزنادقة الشعرية التي لم يسبقْ أن ضمّها كتابٌ، خشيةَ أن يأتي يومٌ لا نجد فيه سطرًا واحدًا منها أو شاهدًا شعريّاً يُفصح عن أفكارهم للأجيال المقبلة، كما يقول.

مفهوم الزندقة: يذكر الفيروزابادي في **القاموس المحيط** أنّ الزنديق هو «الثنوي، أو القائل بالنور والظلمة، أو مَن لا يؤمن بالآخرة وبالربوبية، أو مَن يُبْطن الكفرَ ويُظهر الإيمان.» أما صاحب **المنجد في اللغة والاعلام**، وهو معاصر، فيشير الى أنّ الزنديق جمع زنادقة، والكلمة فارسية، وقد قالوا في الأمثال: «مَنْ تمنطق تزندق.» وأما جمعة فيشير إلى أنّ «مفهوم الزندقة بدأ ملتبسًا في تعريفات المؤرّخين العرب الكلاسيكيين ورواة الأخبار: فمنهم مَن يخلط الزنادقةَ بالدهريّة الذين يقولون بقِدَم الدهر وأبديةِ المادة والكون؛ ومنهم مَن يعرّفهم بالثّنوية، أيْ أهلِ النور والظلمة، ويَقْصر تعريفَهم على أتباع النبي ماني؛ فيما يقول ابنُ منظور في **اللسان** إنّ الزنديق هو القائل ببقاء الدهر؛ وصاحب **التهذيب** يقول إنّ الزنديق معروف، وزندقته أنّه لا يؤْمن بالآخرة ووحدانية الخالق.» ثم يستعرض جمعة تعريفات الباحثين المعاصرين من أمثال بروكلمان وفون كريمر، إذ وقفوا عند مفهوم أنّ الزنديق هو كلُّ ملحد لا يؤْمن بدينه؛ فيما توسّع جواد علي قليلاً بالقول إنّ الزندقة «قد أريدَ بها في الأصل الخارجون والمنشقّون عن تعاليم دينهم» (ص ٢٨).

أهمية العمل: أهمية هذا العمل القصوى هي في جمع تلك النصوص النادرة من بطون المصادر الأندر. ذلك أنّ كثيرًا من هذه النصوص تَعرّض للإهمال والتلف المنهج والمقصود، ناهيك بما أُحرق من كتب الزنادقة في مختلف العصور الإسلامية. وتُعدّ محاولة جمعة ثانيةً بعد أن جهد د. عبد الرحمن بدوي في أن يجمع ما استطاع من «النصوص الإلحادية» في كتابه المهمّ: **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**.

---

١ ـ شكل إبداعي معروف برغبته المزدوجة في أن يكون روايةً وأطروحةً في الوقت نفسه.

٢ ـ عبد الكريم غلاّب، «الأدب المغربي الحديث: التجربة و الآفاق،» ضمن كتاب: علّمه البيان (منشورات رابطة أدباء المغرب، ٢٠٠٣)، ص ٢٥.

* ـ صدر عن دار الجمل، ألمانيا، عام ٢٠٠٧.

** ـ خير الله سعيد: باحث متخصّص بشؤون التراث العباسي. صدرتْ له عدة أعمال فكرية ونقدية، منها موسوعة بستة أجزاء عن الوراقة والورّاقين في العصر العباسي، والنظام الداخلي لحركة إخوان الصفاء ، وعمل الدعاة الإسلاميين في أحزاب المعارضة السياسية في العصر العباسي، ودراسة نقدية عن المفكر الراحل هادي العلوي بعنوان: **مِنْ وجد ديوان الوجد**.

فلقد نال النصوصَ الشعريةَ حذفٌ كثير، لاسيّما ما ورد في **السيرة النبوية** لابن هشام، إذ حَذَف أغلبَ النصوص الشعرية التي وردتْ في **سيرة ابن اسحاق** (ت ١٥١ هـ) لأنّ ابنَ هشام رأى فيها «نيلاً من النبيّ والمسلمين» ـ وهو الأمر الذي التفت اليه جمعة في هذا العمل.

الإشكال الفكري لمفهوم الزندقة: يقول جمعة: «اخترتُ تسمية الزنادقة لشعراء هذا الديوان بمعناها المتداول، لأني رأيتُ في تلك الكلمة اسمًا جامعًا شاملاً لكلِّ مَن لم يؤْمن بنبوّة محمد وبرسالته، سواء كان قائلُ الشعر مشركًا، أو موحِّدًا، أو نصرانيّاً، أو يهوديّاً، أو ملحدًا» (ص ٣٠). لكننا نرى أنّ هذا التعميم يُفقد المصطلحَ دقّتَه وعلميتَه. فأهلُ الزندقة فلاسفةٌ في الأساس، ولهم موقفٌ معرفيٌّ واضحٌ من **كلّ** الأديان، تولّدَ من قناعةٍ فكريةٍ أملتْها عليهم معارفُهم الشخصية. وأما جمعة فيعمد إلى حشر الكثير من الشعراء، ومن مختلف الأديان، لمجرد أنّ لهم موقفًا (قد يكون شخصيّاً ـ قبليّاً) من الرسول محمد وعائلته أو من بقية أصحابه المسلمين ذوي الانحدارات الاجتماعية الفقيرة. ناهيكم بأنّ مفهوم الزندقة في تلك الفترة، أيْ بداية الدعوة الإسلامية، لم يكن متأصّلاً فيهم من حيث محموله الفلسفي، بل كانت النزعةُ القبَلية هي الأوضحَ في شعرهم، كما عند زوجة العبّاس بن مرداس، أو أميّة بن أبي الصلت، أو بجير بن عبد الله، أو ابن شعوب شدّاد بن الأسود، أو الأسود بن عبد يغوث، أو كعب بن الأشرف،... ويمكن أيضًا تمييزُ موقف الحطيئة ـ جرول بن أوس بن مالك، إذ جاء تحريضُه ضدّ الدين وأبي بكر عندما تولّى الخلافة بعد وفاة الرسول وقتَ حدوث «الردّة.»

ويمكن القول إنّ أغلب المقطوعات الشعرية المذكورة ص ٣٣ ـ ١٢٣ كانت عرضًا لنزواتٍ نفسية، أحكَمَها الوعيُ القبَلي في نفوس الشعراء المذكورين، وصَدرتْ في وصفها أدبًا مُعارضًا لا فكرًا مناقضًا. وكنّا نتوق إلى أن يجعل المؤلِّفُ من هذه الصفحات «بابًا خاصّاً» لفترة الجاهلية وصدر الإسلام، يلج فيه، فينظر إلى الحالة القلقة في الفكر العربي آنذاك وتقاطعاتها مع الإسلام في وصف الأخير فكرًا جديدًا جاء مناقضًا لكلّ محمولات الفكر الجاهلي. ومن هنا كان يُفترض ـ بعد المقدّمة ـ أن يكون هناك تبويبٌ للزندقة وفق مراحلها التاريخية؛ بمعنى أن يصار إلى ربط بروز هذه الظاهرة بحقبتها التاريخية، بدءًا من العصر الجاهلي ووصولاً إلى سقوط الخلافة العبّاسية على يد المغول عام ٦٥٦ هـ/ ١٢٥٨م، وذلك لكي يقف القارئُ على مجال التطور المعرفي للحالة الثقافية

والسياسية، لاسيما حالة العصر العباسي، حيث برزت الأفكار والفلسفة والتيارات العلمية الأخرى.

ثمة ملاحظة أخرى، وهي الخلطُ بين هجاء المسلمين ورثاء مشركي قريش من جهة، وبين الزندقة من جهة أخرى. فمثلاً، تعالوا نقرأ أبيات بجير بن عبد الله في رثاء هشام بن المغيرة وقتلى بدر من المشركين:

ألا يا أمَّ بكرٍ لا تكرّي ... عليّ الكأسَ بعد أخي هشامِ
وبعد أخي أبيه، وكان قرمًا ... من الأقرام، شرّابَ المدامِ
ألا مَنْ مبلغ الرحمن عني ... بأني تاركٌ شهرَ الصيامِ!

أو قول قيس بن عاصم، بعد أن ارتدّ عن الإسلام والتحق بسجاح التميمية وأصبح مؤذِّنًا لها:

أضحتْ نبيّتُنا أنثى نطيفُ بها ... وأصبحتْ أنبياء الله ذكرانا

وغيرُ هذه الأبيات الكثيرُ من الشواهد، وفيها يَصْدر موقفُ الشاعر من مزاجيةٍ نفسيةٍ أكثرَ منها موقفًا إلحاديّاً متزندقًا ذا أبعاد فكرية.

إنّ ما يدعونا إلى القول بهذا الخلط هو المصادر الأساسية التي أوردتْ هذه الأخبار. فأغلبُها لم يشر إلى مفهوم الزندقة عند هؤلاء؛ ومن جملة هذه المصادر: ابنُ هشام، والطبري، وابنُ كثير، وابنُ الجوزي، وابنُ الأثير، والحصري القيرواني، والماوردي. فلو كان في تلك المقطوعات الشعرية ما يشير إلى الزندقة، لذكَرَ هؤلاء ذلك بوضوح، بل لتردّدوا في إيرادها أصلاً، كما فعل ابنُ هشام في **السيرة النبوية**، إذ حَذَفَ

بعضَها لأنها تنال من النبيّ وأصحابه، كما ذكر في غير مكان.

ثمّة أمر آخر لا يخفى على دارسي الزندقة، وهي أنّ التيارات الإسلامية «المتشدّدة» كالحنابلة كانت تناصب الزنادقةَ العداءَ التامّ. فقد أفتى الفقيهُ الحنبلي ابنُ الجوزي (ت ١٢٠١م) في كتابه الخطير، **تلبيس إبليس**، بأنّ زنادقة الإسلام ثلاثة: ابنُ الراوندي، والمعرّي، وأبو حيّان التوحيدي. وقد أفرد جمعة صفحاتٍ قصيرةً لهم (ص١٩٧ ـ ٢٠٨). وليته ثبّت تلك الفتوى في صدر كتابه، بدلاً من فتوى ابن عثيمين، على اعتبار أنّ رجال الفقه في ذلك الأوان كانوا لا يكفّرون الناسَ على مقولاتهم بل يحاججونها. وليته أورد بعضَ هذه المحاججات، كما فعل المعرّي في **رسالة الغفران**. وكي لا نذهب بعيدًا عن هؤلاء الزنادقة الثلاثة، دعونا نرى نصوصَهم في **ديوان الزندقة**. يقول ابنُ الراوندي (ص ١٩٧):

قسّمتَ بين الورى معيشتَهم ... قسمةَ سكرانٍ بيّنِ الغلطِ
لو قَسّم الرزقَ، هكذا، رجلٌ ... قلنا له: قد جُنِنتَ فاستعطِ!

ولم يَرِد سوى هذين البيتين لرأس الزندقة في الإسلام (!)، وهو المعروف والمجاهر بفعله هذا، وبه أُخذ وأُعدم. وكنّا راغبين لو نقل جمعة أخبار مقتله على الزندقة، وأضاف أبياتًا أخرى له.

أمّا علَمُ الزندقة الثاني فهو المعرّي، صاحبُ الكثير من «شطحات الكفر.» وجمعة ينتخب له مقطوعاتٍ هامةً تؤشّر على موقفه الفلسفي الواضح، ونقده للأديان وسلوك المتديّنين، ومنها هذه القطعة التي ينتقد فيها فرضَ الإسلام بالقوة:

أتوْكم بأقوالِهم والحسام ... يَسدّ به زاعمٌ ما زَعمْ
تَلَوْا باطلاً، وجَلَوْا صارمًا ... وقالوا صَدقْنا، فقلنا: نعمْ!
أفيقوا، فإنّ أحاديثَهم ... ضعافُ القواعدِ والمدَّعمْ

أمّا التوحيدي، ثالثُ الزنادقة وأخطرُهم لأنهما أفصحا في حين أنه جَمْجَم (أيْ لم يُفْصح)، وفق فتوى ابن الجوزي، فإنّ جمعة لم يتوقّف معه مليّاً مع أنه سيّدُ النثر العربي بعد الجاحظ. ولقد أطْلعني جمعة على الكثير من نصوصه عند زيارته لنا في موسكو، غير أنه اقتصر في كتابه هذا على ما أنشده أبو حيّان في **الإمتاع والمؤانسة** على لسان شاعرٍ يعرِّض بأحد الشيوخ قائلاً:

يا عاذلي أسرفتَ في ... عذلِ الخليعِ المستهامِ
دع عذلَ مَنْ يعصى العذولَ ... ولا يصيخُ إلى الملامِ
خَلَعَ العذارَ وراح في ... ثوبِ المعاصي والآثامِ
شيخٌ يصلّي قاعدًا ... ويَنيكُ عشرًا من قيامِ!

تلك هي فقط، إذن، التفاتةُ جمعة إلى زنادقة الإسلام الثلاثة(!) رغم أنّه أشار في ص ١٢٤ إلى البدايات الواضحة في الزندقة في الثقافة العربية الإسلامية. فقد ذكر أنه «عندما ظهر عليّ بن فضل الخنفري على اليمن، واستولى على أكثر مخالفيه، أعلن الكفرَ، وأحلّ جميعَ المحرَّمات، وخرّب المساجدَ، وكان يدّعي أنه نبي، فقال فيه أحدُ الشعراء في ذلك العصر:

خذي الدفَّ ياهذه والعبي ... وبثّي فضائلَ هذا النبي
تولّى نبيٌّ بني هاشم ... وقام نبيٌّ بني يعربِ!

ولقد كنا نطمح إلى قراءة تسلسل الظهور الفكري لظاهرة الزندقة. وعلى أساس هذه القراءة ترانا نبوّب ملاحظاتِنا النقدية، آملين أن يلتفت الزميل والباحث جمال جمعة إلى هذا التبويب في الطبعة القادمة.

الزندقة والخمريّات: يبدو أنّ معاقرة الخمرة عند أغلب الشعراء ـ قديمًا وحديثًا ـ تُشكّل نازعًا نشطًا في عملية إبداعهم الشعري. وراح بعضُهم في حالة الانتشاء والمجون يتحلّلون من كلّ القيود، بما فيها القيودُ الدينية. وقد كان تحريمُ الخمر من المشاكل الأساسية عند الشعراء وبقية عوامّ الناس الذين عاقروها، إذ خَلقت الحدودُ الإسلامية ردودَ فعل معاكسةً عندهم، فتحايلوا على خرقها، وبعضُهم ارتدّ عن الدين وهرب إلى صفوف الأعداء؛ وهذا ما حدث لربيعة بن أميّة بن خلف الجمحي حين حَدّه الخليفةُ أبو بكر الصدّيق لشربه الخمرَ في رمضان، فهرب والتحق بالروم، وقال شعرًا في ذلك (ص١٢٧). وهذا أبو الزهراء القشيري حدّه عمرُ بن الخطّاب لشربه الخمرَ، فراح يرثيها وأصحابَها. إلا أنّ موقفه في رأيي لا زندقة فيه ولا خروجٌ على الإسلام، كما يرى جمعة، بل تمرّدٌ على قرار الخليفة. اسمعْ قوله في ذلك (ص ١٣٢):

ألم تَرَ أنّ الدهر يَعثر بالفتى ... وليس على صرفِ المنونِ بقادر
صبرتُ ولم أجزعْ ولم أكُ طائعًا ... لحادثِ دهرٍ في الحكومةِ جائرِ
وإني لذو صبرٍ وقد مات إخوتي ... ولستُ عن الصَّهْباء يومًا بصابرِ
رماها أميرُ المؤمنين بحتفها ... فخلاّنُها يبكون حول المعاصرِ!

وحين حُبس أبو محجن الثقفي لشربه الخمر أثناء معركة القادسية، ترنّم بأبياتٍ شكّكتْ بالنشور. لكننا نلاحظ عدمَ وجود الزندقة في أبياته المذكورة في الكتاب، وقصّتُه في حرب القادسية في اليوم التالي معروفة إذ أبلى فيها بلاء حسنًا. إذن، هي العادة والإدمانُ على شرب الخمر. بل قيل إنّ أبا محجن حلف بعد القادسية ألاّ يعود إلى الخمر أبدًا، لكنه عاد وشربها (انظرْ ص ١٣٣).

وهذا آدم بن عمر بن عبد العزيز، ابنُ الخليفة الأموي المعروف، يشرب الخمر، ويدعو الى شربها (ص ١٤٦):

اسقني واسقي خليلي ... في مدى الليل الطويلِ
قهوةً صَهْباءَ صرفًا ... سبئت من نهرِ نيلِ
مَنْ ينلْ منها ثلاثًا ... ينسَ منهاجَ السبيلِ
فمتى ما نال خمسًا ... تركَتْه كالقتيلِ
قُلْ لمن يلحاكَ فيها ... مِن فقيهٍ أو نبيلِ:
أنتَ دَعْها وارجُ أخرى ... من رحيقِ السلسبيلِ
تعطش اليومَ وتُسقى ... في غدٍ نعتَ الطلولِ!
قُلْ لمن يلحاكَ فيها ... مِن فقيهٍ أو نبيلِ:
أنتَ دعها وارجُ أخرى ... من رحيقِ السلسبيلِ
تعطش اليومَ وتُسقى ... في غدٍ نعتَ الطلولِ!

ومثلَ آدم، ابنِ الخليفة، كذلك كان الوليدُ بن يزيد بن عبد الملك، الخليفةُ الأموي المعروف، أكثرَ ميلاً إلى الخمرة من الصلاة والصوم. وأخباره في **الأغاني** معروفة؛ لكنه لم يكن زنديقًا على الإطلاق. وما نقله جمال جمعة من شعره ليس فيه زندقة، بل مجون.

وهذا لا ينطبق على ابن الحجّاج، أبي عبد الله الحسين بن أحمد؛ فهذا شاعرٌ معروفٌ بالزندقة والإلحاد والهزل. ومن ذلك قولُه (ص ٢١٧):

افضضِ الدَّنَّ واسقني يا نديمي ... اسقني من رحيقِهِ المختومِ
اسقني الخمرَ التي نزلتْ فيها ... على القومِ آيةُ التحريمِ
اسقني فإنني، والقسُّ، نبولها ... جميعنا في الجحيمِ!

وقد أورد له ابنُ نباتة المصري في كتابه المهمّ، **تلطيف المزاج في شعر ابن الحجاج**، مقطوعةً يَسْخر فيها من المذاهب الأربعة (انظر ص ٢٢١). وفي الديوان نصوص أخرى كثيرة اتّسقتْ وهذا المنوال، كنصّ أبي بكر بن الوليد البلخي (ص ٢١٤).

التصوّف والزندقة: يبدو أنّ جمعة سار في جمعه لنصوص **ديوان الزنادقة** على العرف المعهود في تأليف الدواوين الشعرية. لذلك راحت مخيّلتُه الشعرية (وهو شاعر) تقوده الى التماهي مع الشكل الشعري المعهود. ومن هنا نلاحظ أنّ جمع المادة لم يخضعْ لتبويبٍ منهجي وفق الظواهر المختلفة التي يجمعها موضوعُ الزندقة. ونظرًا إلى دخول المحمول الفكري للزندقة على موضوعات الديوان، فإننا نعتقد بضرورة فرز كلّ ظاهرة على حِدة بغيةَ التمييز بين رؤية وأخرى، عند هذه الفرقة أو تلك، تشترك في موضوعة الزندقة، ولكنها تختلف في الرؤية والمسار الفلسفي والتعبير الأدبي.

والتصوّف الإسلامي فلسفةٌ عاليةٌ في ثقافتنا العربية ـ الإسلامية. ونصوصها ذاتُ صفة إشكالية، تُسقط حالتَها الفكرية على دارسها. وقد نحّى الشاعر جمال جمعة هذه المهمة من مخطّط عمله كي لا يتقاطع مع مساره الشعري وذائقته. وهو حرّ في هذه المسألة لكونها تخصّ منهجَ النقد والدراسة. ولكنْ نظرًا إلى أهمية مسألة التصوّف وإشكالاته، وتماهياته مع الزندقة والإلحاد والشطحة والإيمان، فإنه يتوجّب إفرادُ فصلٍ خاصّ لهذه النقطة.

يقول الحسين بن منصور الحلاّج، وهو من شيوخ التصوّف (ص ١٩٤):

كفرتُ بدين الله، والكفرُ واجب ... عليّ، وعند المسلمين قبيحُ

وهذه واحدة من شطحاته الخطيرة.

أمّا ما نقله جمعة لابن عربي (ص٢٢٥) فلا يُعدّ في خانة التزندق أو الكفر، بل هو ولهٌ جميلٌ، واتّحادٌ روحيٌّ مع المحبوب، خارج نطاق «الحلول»:

إذا تمشّت على صرح الزجاج ترى
شمسًا على فلكٍ في حجْرِ إدريسا
تُحْيي إذا قتلت باللَّحْظ منطقها
كأنها، عندما تُحْيي به، عيسى
توراتُها لوحُ ساقيْها سنا، وأنا
أتلو وأدرسها كأنّني موسى!

أمّا إمامُ العشق الصوفي وشاعرُه الأبرز، ابنُ الفارض، فيختار له جمعة أبياتًا من «التائيّة الكبرى،» مشيرًا إلى الإشكالات عند الفقهاء، بل عند المتصوّفة أنفسهم، في عدم إدراك معانيها. وعلى أساس مثل هذه الإشكالات كانت مطالبتُنا للمؤلّف جمعة بفصل خاصّ عن التصوّف.

ومن المؤسف، أخيرًا، أنّ جمعة لم يوردْ من شعر التصوّف سوى بعض أشعار الحلاّج وابن عربي وابن الفارض. والتوقُ يَحْدونا إلى قراءة أشعار أعلام التصوّف الآخرين، كابن سبعين والجنيد وغيرهما، في الطبعة القادمة.

ملاحظات ختامية: تتوجّب الإشارة أخيرًا إلى الجهد النادر الذي قدّمه المؤلفُ لجمع تلك النصوص الخطرة التي يحاول أصحابُ الأفكار الظلامية إقصاءها عن أعين الجمهور بغيةَ فرض رؤية محدّدة تَخْضع لإيديولوجيتهم فقط ـ وهذا هو «حجابُ العقل» كما يسمّيه الغزالي في **إحياء علوم الدين**.

وحقّاً إنّ جمال جمعة قد غامر بروحٍ مسؤولةٍ في سبيل جمع هذا التراث المهمّ في ثقافتنا، وهو جهد أوّلي لا يقلّ قيمةً عن جهد الأوائل الذين سبقوه في هذا المضمار أمثال د. عبد الرحمن بدوي. وبكلمة أخيرة: إنّ هذا العمل يحتاجه كلُّ مفكّرٍ يعمل في شؤون الفكر العربي الإسلامي، لأنّ التاريخ حجرُ الأساس في المعرفة.

كندا

النقد الأدبي، الاستشراق، ألمُ المنفى: قراءة في كتاب «تأمّلات حول المنفى»* لإدوارد سعيد

إدريس الخضراوي**

تأمّلات حول المنفى[1] هو عنوانُ كتاب للناقد إدوارد سعيد، الفلسطيني الأصل والأميركي الجنسية، وقد صدرتْ ترجمةُ الجزء الأول منه إلى العربية عن دار الاداب ببيروت عام ٢٠٠٤، وأنجزها ثائر ديب. يتميّز هذا المؤلَّف المهمّ بالعمق في التحليل، والقدرة على استثمار مجالات معرفية متنوّعة ـ وهو ما ميّز كتاباته السابقةَ وفي طليعتها: **الاستشراق**، و**الثقافة والإمبريالية**. وإذا كنّا نجد إدوارد سعيد يقتحم في هذا الكتاب المميّز أغوارَ موضوعاتٍ متعدّدة، كالمنفى والنقد والاستشراق والتذكّر والهوية والقومية والتاريخ والأدب، فإنّها على تنوُّعها تصبّ كلُّها في القضية التي شكّلت انشغالاً لافتًا في منجزه الفكري، ألا وهي: التزامُ خطّ ثقافي واضح يناصر الحقَّ، ويقاوم ثقافيّاً كلَّ أشكال السطوة، مهما كان مصدرُها ومهما بلغتْ حدّتُها. وبهذا المعنى فإنّ هذا العمل يتحاور ويتكامل مع الأعمال الأخرى التي كتبها سعيد وعمل من خلالها بدأب على تعبيد الطريق أمام وعيٍ جديدٍ بالآخر، لا يتورّع عن مقاومة مظاهر التحيّز في ثقافته، وانتقادِ أشكال التناقض في تمثيلاته للآخرين.

تغطّي مقالاتُ الكتاب فترةً طويلةً تقارب خمسةً وثلاثين عامًا، وهي فترةٌ قضاها سعيد أستاذًا للأدب المقارن بجامعة كولومبيا، ومثّلتْ لحظةً بارزةً في مساره الحياتي. ولعلّ ما زاد من تعميق هذا الإحساس كونُ الجامعة التي اشتغل بها توجد بمدينة نيويورك التي مَثّلتْ بوّابةَ العالم الأميركي على العالم، وقلعةً لأجناس من البشر من ثقافات وأعراق وجغرافيات مختلفة، وحقلاً لحركات فكرية وفنية راديكالية ومقاومة ـ وهو الوجهُ الذي بدأتْ ملامحُه هذه في التلاشي بمرور الزمن، إذ غدت نيويورك موقعًا رئيسًا من مواقع الإمبراطوريات الإعلامية والتكتّلات الضخمة. ويَنْقل سعيد الجوّ العام الذي كان يسود هذه المدينة إبّان التحاقه بجامعتها، حيث كان النقاشُ الذي يخوضه مثقّفو نيويورك على أشدّه حول الستالينية والشيوعية، وهو النقاش الذي لم يجد فيه سعيد ما يشدّه إليه بالقدْر الذي وَجَدَ ذلك في الأفكار المناوئة والمضادّة للحرب ضدّ فيتنام، وهي أفكارٌ كانت تُفْصح عنها بقوةٍ كتاباتُ فرد دوبي الأشدّ راديكالية وانفتاحًا. وليس من الغريب أن يتذكّره سعيد بالتياع شديد، لأنّ مقالاته التي مثّلتْ في ذلك الحين عملاً تفكيكيّاً قويّاً بالمعنى الفكري والسياسي هي التي شَجّعتْ إدوارد سعيد «على الاهتمام بالأساليب الجديدة في التنظير الفرنسي وبالقصّ والشعر التجريبيّيْن، وفوق ذلك كلّه بفنّ المقالة كطريقةٍ لاستكشافِ ما هو جديدٌ وأصيلٌ في زمننا بعيدًا عن قيود الاختصاص.» (ص ٨) وهذا الاتصال بفرد دوبي هو الذي أوحى لسعيد بأنّ الطريق الذي يشقّه لا يتقاطع مع مجلة **البارتيزان**[1] لأنّه طريق يتخلّق من رحمِ نيويورك أُخرى غير مدينة الإمبراطوريات الإعلامية: من

* ـ إدوارد سعيد، **تأمّلات حول المنفى**، ترجمة: ثائر ديب (بيروت: دار الآداب، لبنان، ٢٠٠٤). والآداب تعتذر للكاتب عن تأخّرها في نشر هذه المراجعة.

** ـ كاتب من تونس.

١ ـ **البارتيزان ريڤيو** مجلة جمعتْ حولها جماعةَ المثقفين اليساريين الراديكاليين الذين عُرفوا بـ «مثقفي نيويورك.» أسّسها فيليپ راڤ وزملاء آخرون. ومنذ عددها الأول الصادر سنة ١٩٣٧، بعد أن أعيد تنشيطُها، عبّرت المجلةُ عن روح النضال ضدّ الفاشية والحرب والدفاع عن الاتحاد السوڤييتي والدعوة إلى أدب البروليتاريا. ومن أهمّ كتّابها من جماعة نيويورك ريتشارد شيس وإرڤينج هو وليونيل تريلينج وإدموند ويلسون وألفريد كازن وفيليپ راڤ. وقد شكّلت الروابطُ بين السياسة والجماليات الجدليةَ الأساسيةَ لهؤلاء المثقفين، الذين جَمَعوا بين الثقافة ذات الطابع الكوزموبوليتاني (المنفتح على العالم) والسياسات الراديكالية. لمزيد من التوسّع، يمكن العودةُ إلى: ڤنست ب. ليتش، **النقد الأميركي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات**، ترجمة محمد يحيى، مراجعة وتقديم ماهر شفيق (مصر، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، ص ٩٩.