

## دراسات

- أحمد مصلح
- سعيد يقين
- عبد الرحيم الشيخ

المتوكل طه في:  
«نقوش على جدارية محمود درويش»  
تمجيد الشاهد الأبديّ وشحن طاقته الإبداعية

أحمد مصلح\*

-I-

يستوقفنا عنوان قصيدة الشاعر المتوكل طه الجديدة الموسومة بـ«نقوش على جدارية محمود درويش»، الصادرة حديثاً في كتاب عن بيت المقدس للنشر والتوزيع في القدس بفلسطين، في ست وسبعين صفحة من القطع المتوسط، فنرى في هذا العنوان ثلاثة نصوص غائبة هي نص النقش ونص الجدارية والشاعر النص. وبهذا يكون العنوان / النص مولداً رئيساً ونصاً أول موازياً لنص القصيدة، يجسد الرؤيا فيها على نحو مسبق كما يرى الأسلوبيون، أو إرهاساً للمقاصد بلغة أهل الفلسفة.

فالنقش أو الرقش مستحضر من قاموس التشكيليين التراثي العربي، ويعني محاولة ملء الفراغ في اللوحة التشكيلية من خلال ترصيعها بالمنمنمات الفنية التي تصل الحركة بالسكون، لكي تمنح جمالية الشكل والتشكيل دلالة بصرية صورية إيقاعية، تعطي للمعنى العميق للوحة تجسيداََ ظاهرياً، كما تساهم في تحويل المبني الظاهري إلى مبني عميق كما يرى التحويليون، والنقش في كل الأحوال شكل زخرفي دلالته التأويلية الخصوبة والثراء.

والجدارية هي النص الشعري واللوحة الأصلية الغائبة في الحضور في نص النقوش، والحاضرة في نص الغياب المعلق على جدران الوقت المطلق الأبدي. والجدارية، في كل الأحوال، استنبطان لجدلية الحضور / الغياب والحياة / الموت في الزمانين والمكانين الخاصين والمطلقين وتقاطعاتهما الحيوية على خارطة الشعر العربي والإنساني.

أما الشاعر / النص، محمود درويش، فهو المتعالى / التراي، المتعين في الهوية والتاريخ والأرض والمكان، واللامتعين فوق الجسد المكاني القسري / الاضطراري / الناقص، والموزع بين زمنين وروايتين وقراءات متعددة، والحاضر أبداً في المطلق الشعري العربي والإنساني. ومحمود درويش، الشاعر، في

كل الأحوال، حارس الذاكرة الشعرية الفلسطينية، والمولد لطاقتها التخيلية المتجددة، والمفتوحة على الغائي والأجمل والأسمى.

فالعنوان «نقوش على جدارية محمود درويش»، يحيلنا مباشرة إلى نصوصه الغائبة، فيما هو منهمك في تشكيل نصه الخاص بأبعاده وعلاقاته الداخلية ومعانيه ودلالاته التأويلية. وهو، أي النص الجديد، إعادة إنتاج / تناص مع النص القديم / الجدارية في متصل دينامي قرائي / كتابي للشعرية الإبداعية المتناصّة في تواصل العملية الإبداعية، ومنها تجربة درويش الإبداعية الخاصة مع التجارب السابقة لها، إذ لا شيء يبدأ من البياض، كما يقول محمود درويش.

## -II-

وإذا ما انتقلنا من عنوان نصّ المتوكل طه إلى النصّ نفسه، فسنرى أن النصّ في بنيته الخطية يعتمد على نظام المقاطع / الوحدات، فهو يقدم على ثلاثة مقاطع مرقمة، وتتوزع أسطرها الثلاثية والثلاثية عشر سطرًا بين سبعة وسبعين سطرًا للمقطع الأول، ومائة وثلاثين سطرًا للمقطع الثاني، ومائة وستة أسطر للمقطع الثالث، أي أن المقطع الثالث يشكل أربعين في المائة من بنية النصّ الخطية، ولهذا دلالة أدائية سنتطرق إليها في موقع آخر من هذا البحث.

وتفيد القراءة الخطية للنص، ما يمكن وصفه بالكتابة المقطعية داخل المقطع الواحد، فالمقطع الواحد بمجموعة مقاطع مدوّرة، تنتجها دقات شعرية تطول وتقصّر وفق درجة الانفعال وحدته داخل النفس الشاعرة، ويلتزم كل مقطع جزئي داخل المقطع الواحد، وكذلك في المقاطع الكلية الثلاثة بالتقفية الواحدة وبالروي الواحد المتحرك المشبع بزيادة السبب الخفيف تصبح التفعيلة متفاعلاتن. وإذا أضفنا إلى ذلك وجود حرف العلة «الياء أو الواو» قبل حرف الروي. كانت النتيجة أننا أمام قافية مطلقة، وهي القافية والروي أنفسهما في معظم بنية جدارية محمود درويش الخطية. وبديهي أن اختيار تفعيلة الكامل والقافية وزخم الإيقاع والجرس والموسيقى لرويهما، إنما هو توظيف يغني الدلالة الإيقاعية للنصّ الغنائي المركّب الطويل للنقوش.

## -III-

ونتوقف الآن عند النسق الأدائي للنصّ، ونقرأ سطر الاستهلال الأول في المقطع الأول، والاستهلال أو المطلع ميزة أسلوبية في الشعر قديمه وحديثه، فنكتشف تحديداً أولاً لزواية الرؤيا في النصّ:

«قد مات موتك بعد هذا الشاهد الأبدى».

وهذا يشير إلى المعنى العميق للبنية الأدائية التي يستنطقها النصّ، سواء باستحضار ضمير المخاطب في «موتك»، والمخاطب هو الشاعر / النصّ الغائب، أو باستحضار النصّ / الغائب / الجدارية بإعادة إنتاجها في الشاهد الأبدى.

أما الماضي / الغائب، فقد تمّ تأكيد غيابه، لينفتح النصّ على المضارع / المتكلم ليؤسس لزمان النصّ:

«رأيت سنبله تشق يباس صخرتها المريرة  
أو عصافير الجليل / الساحل / القرميد  
تعدو من خزائنها إلى غصن الجدار».

فالموت الذي شخصه الاستهلاك وأماته، ثم جعله طرفاً في ثنائية ضدية مع الحياة / الشاهد الأبدي قد فتح الحركة تعدو.. من خلال خزائن الجدارية إلى أغصان جدارية النص / الشاهد الأدبي، وقد جاءت الحركة على إيقاع النقوش الحسية / السنبله / العصافير / الساحل / القرميد. وهي نقوش / علامات تمهد لدلالة الرمزية للزخارف / الخصوبة والثراء والتجدد. وهنا، يأخذ الشاهد الأبدي دور المولد أو الجملة المركزية للنص ونسقه المهيمن، فيتكامل النسق فوق المقطعي على مدى النقش الأول، الذي أُطلق عليه مصطلح نقش الولادة.

«ثم تبقى وحدك الباقي

معلقة

تعاكس وحشها الزمني

أو بجرأً يجود».

فيتم تمجيد الشاهد الأبدي بتناصه مع المعلقات الخالدات رغم الزمن الوحشي الميت، وباقتارانه مع البحر العلامة والبحر الرمز / وجود. تنفتح الدلالات بعدئذ على سكر الأغاني، ودماء السيوف وحناء أعراس الجليل وتتجسد في الوطن / العشق / النصل والزنبقة والحقل وابتهاج الحديد. وهنا يتجلى الشاعر الغواية / الصوت والعصا / الكلمة والفعل، ويتخصب النص بالتناص مع «رينا» الدرويشية ونهدا المنقط بالندى والشهد ومناقير البلابل والزعر المحروق ببيروت، والحمام الطائر على صلاة الصوف. ويتكامل الرمز:

«فإذا وجدت النفس جذلي في توحتها الغريب

وجدت هذا الفرقد الأزلي

في بر السماء، هو النشيد».

ويكتمل النقش الولادة / العودة بمجيء الشمس من عزلتها الصافية، تضيء سماوات الروح بإيقاعها البرقي. ويستعيد الشاعر / الغواية غزاة الزلزال، ثم يطلقها ضد الموت، مشحونة بالعسل الخرافي القديم. ويكون المطر / الخصب، والصعود إلى البيت الواسع العالي، حيث الشاهد الأبدي على الحياة واستمرارها.

#### -IV-

ويأخذ تجلي الولادة / النقش صورة تشكيلية توليدية مفارقة في المقطع الثاني، أطلق عليه مصطلح

نقش اليقظة. فيفتتح المقطع بالعودة إلى الأرض، والأرض مولد مركزي شعري، عند محمود درويش  
بخاصة، والشعر الفلسطيني بعامه، فيتوحد الشاهد الأبدي في النص، وهو شاهد زمني مطلق، مع  
الشاهد المكاني، وهو شاهد حسي متعين:

«والأرض شاهد موتنا  
منذ اختزناها بنا  
طيناً حليبياً..».

ثم يأخذ التوحد طابعاً عرفانياً، وتأخذ الحركة زمناً دائرياً تتقاطع فيه الأفعال والضمائر من ماض  
ناقص إلى حاضر يفيد دلالة الماضي، إلى جمل اسمية تخلو من دلالة الأفعال الزمنية، لتستحضر زمناً  
مطلقاً لصيرورة زمن النص، وتظل الحياة برزخاً يفصل بين الحسي والمفارق ويكون الرحيل:

أ. اكتشاف للفراغ بهذه الدنيا.

ب. رحلة للبرق يفهق ثم تنطفئ الرعود.

ج. سكرات خطوتنا على خشب المسارح.

ثم تكون قراءة هذه الرحيل في أبراج العرافين: الحوت والثور والحمل والسرطان، وما تقوله هذه الأبراج  
للارحلين، وصولاً إلى العراف الفرنسي «نوستراداموس» وسؤال الحياة للمسافرين باتجاهها.  
«وهل انتهت بأن يقظة موتنا ستجيء يوماً ما؟»

ويتم التحضير هنا بالأسطورة / السحر، وبالتناص مع الحديث النبوي القائل «الناس نيام، فإذا ماتوا  
انتبهوا»، وينزاح السرد بعد ذلك إلى الاستفهام وتتوارد الأسئلة:

«لم لا إذن لا يسألون؟»

وأين أين سيحملون.

وكيف هذا النبض كان

وأين بعد سيؤخذون؟».

ولأن الراجلين صوب الأرض هم الشعب الفلسطيني، والأرض هي فلسطين، فقد استدعت أسئلة الاستفهام  
عن المكان والحال والزمان أسئلة استفهامية أخرى، تفيد الجواب والسؤال وضمن لغة منطقية:

«إلى البياض؟»

وما البياض؟

إلى التراب.

إذا فأين الروح؟».

ونتساءل مع النص أيضاً عن البياض، وهل هو دليل الموت في جدارية محمود درويش؟ أما هو النقاء /  
الحرية، كتنقيض للون الترابي / سجن الروح / الحرية بالمعنى الصوفي؟ وهل يكفي سؤال أين الروح  
للدلالة على اكتشاف الفراغ بهذه الدنيا كما مر معنا في هذا المقطع؟ ويجيب النص عن سؤاله حول

البياض بالعودة إلى الماضي الغائب في قالوا وقيل، لتعمق دلالة اللاجدوى في رحلة البرق.

«قالوا: خذوا ذهباً وأنية فأنتم راجعون

أو قيل: تذهب روحنا لعناكب وعقارب

أو سوف نرجع بعد حين

في مجرات القرون

وقيل نحيا في جنان الصالحين

وعيشنا أبداً رغيداً».

وهنا تنفتح الدلالة التأويلية للرجوع على عودة الراحلين / الشعب الفلسطيني صوب الوطن الفلسطيني، ويصبح الذهب والأنية دلالة على مخيمات اللجوء خارج الوطن، مثلما تصبح مجرات القرون دلالة على استحالة العودة. وتكون جنان الصالحين دلالة على نفي الزمن الفلسطيني المتعين بالأرض والمكان والتاريخ، وترحياً لهذا الزمن إلى زمن الآخرة.

ويستمر المقطع في استبطان رحلة الموت الفلسطيني، فيقرأه في الرايات السود والأعراس غير المكتملة، وفي التخصيب مع النصّ القرآني لقصة أهل الكهف وكلبهم، وبالنخلة الأم الرؤوم، وبأسطورة الفراعنة في الحياة بعد الموت، وبسؤال الحساب بعد النشور، وفي الارميتاج واللوافر والأهرامات وناطحات السحاب، ثم في التخصيب القرآني بنار إبراهيم / البرد والسلام، وبحوت يونس / المنقذ من الغرق، وأمواج موسى البحرية التي استحالت طرقاتاً لعبور الماء، وكبش إسماعيل / الفداء.

وهنا يعقد النص مصالحةً مع الموت، حيث يتبادل الأموات تحية الأحياء، فلا مصالح ولا هروب ولا تصالح، والغناء في الله هو خاتمة الرحيل.

«كل يعود لربه فرداً بما حملت يده

الله بالغ أمره

والله يفعل ما يريد».

قلنا إن هذا المقطع يشكل أربعين بالمائة من البنية الخطية، وقد اتضح لنا أن طول المقطع عائد لطول الرحلة في المقطع، التي بدأت بالأرض واستمرت في اكتشاف الفراغ وقراءة الأبراج وطقوس العرافين، ثم باستقراء الموت في الأسطوانة والتراث الديني والمحسوسات الواقعية، لتنتهي مع الموت / اليقظة في الدار الآخرة. فالمقطع، إذًا، استبطان لولادتين إحداهما حسية «قد مات موتك»، والأخرى عرفانية «والله يفعل ما يريد».

-V-

في المقطع الثالث والأخير، أطلق عليه مصطلح نفس الرؤيا، ثمة معراج شعري شبيه برسالة الغفران لأبي العلاء المعري أو الكوميديا الإلهية لدانتي، حيث استند الثاني على الأول كمنصب غائب.

«ورأيت فيما قد يرى الأموات في أحلامهم

أني عرجت إلى السماء  
فرأيت في الأعراف جمعاً من فحول الشعر».

وقد لجأ النص إلى التخصيب بالإشارات والدوال التأويلية المستحضرة من التراث الديني الإسلامي، لتعزيز رؤياه الخاصة، بحضور ضمير المتكلم «رأيت، عرجت، فرأيت»، وبتكرار فعل الرؤيا مرتين لتأكيد الحضور. فالرؤيا في الأولى مخصصة بنص الحديث النبوي «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا»، وهذا تعزيز لنهاية الرحلة العرفانية في نهاية المقطع السابق. وفي الثانية، استحضر النص مصطلح «الأعراف»، والأعراف في النص الديني تلة مشرفة بين الجنة والنار يقف عليها من تساوت حسناتهم مع سيئاتهم تمهيداً لدخولهم الجنة، أما فعل العروج، فهو مستحضر من قصة الإسراء والمعراج الدينية الإسلامية، وهو ذو دلالة تأويلية عائدة للمكان الفلسطيني المتعين، المسجد الأقصى الذي بارك الله فيه وفيمن حوله، أي فلسطين، فخدم التخصيب هنا دلالة ارتباط السماء بالأرض، والتاريخ بالجغرافيا، والروح بالجسد.

ثم يستمر المقطع ليكسر السرد بالحوار، وتدخل علامات الترقيم والاستفهام والتعجب ونقاط البياض في بنية النص الخطية:

«قالوا: هل أتيت؟

جلست..

كان ثمة مقعدان

فواحد رفعوا عليه أبا المحسد

قلت: والثاني؟

أجابوني: الوحيد!!

لكنه لم يأت بعد!

قلت: السيدان هما؟!

.. فتضحكوا بالقول: والباقي عبيد».

فتعزز أسلوبية النص، المعنى العميق للنص، وتفتح الدلالة التأويلية على ملء الفراغ، إذ يصبح للنقوش / الزخارف دور في تأييد القصيدة بدلالات علامات الترقيم، خاصة البياض بعد الاستفهام، والبياض بعد الماضي / المتكلم المفرد / جلست والبياض قبل الماضي / جمع الغائب / فتضحكوا، ثم في المفارقة في استدعاء المتنبي / أبي المحسد في تناص مع قول المتنبي:

«فلو أنني حسدتُ على نفيس      لجدتُ به لذي الجدِّ العنْثورِ

ولكنني حُسدتُ على حياتي وما خير الحياة بلا سرور».

فأية سخرية يحملها قول المتنبي حين يحسده حساده على حياته، في الوقت الذي يعلن لو أن ذلك الحسد كان على شيء نفيس يملكه، لأعطاه لأي رجل عاثر الحظ، فاشل أو تعيس. ثم هل المقعد الفارغ مخصص لضمير المتكلم في الفعل أتى المقترن بالاستفهام ونقاط البياض؟ ثم ما هي العلاقة بين ضمير المتكلم هذا والوحيد الذي لم يأت بعد المنتهي بعلامة التعجب؟ ثم ما دلالة الضحك بين السيدين المنتهين بالاستفهام والتعجب ونقاط البياض؟ وأخيراً ما هي دلالة الباقي عبيد؟ إن الجواب على هذه التساؤلات يبدأ في الانكشاف التدريجي في الحوار / المونولوج الاسترجاعي اللاحق، حيث يحضر الشاعر إبراهيم طوقان ومحملاته الحسيّة والفكرية، المتمثلة في البكاء والاعتذار للشهيد، والسؤال عن البلاد وزهر يافا والثلاثاء الحمراء:

«ناديت إبراهيم! أين أراك؟»

فأجابني دمع المفارقة الشجيّ».

وهنا تنحل المفارقة، فيهمّ ضمير المتكلم بالخروج من الحلم / الرؤيا / العروج إلى السماء، والعودة إلى الواقع الذي حمّله دمع المفارقة الشجي، فيسمع صوت الشاعر أبي نواس وكؤوس نداماه، وهنا ينفّث النص على محمولات ثقافية وفكرية واجتماعية للشاهد الأبدي، ضمن ثنائيات ضدية:

أ. الاحتماء بالأمس المضىء لمجابهة الحاضر الميت.

ب. التسليم للقاتلين / اعتلاء الوهم الملون.

ج. هدم حلم يوسف برؤية أحد عشر كوكباً / ادعاء الواقعية.

د. الكشف بفعل المخدر والهوس الديني والوهم الغيبي ونيرفانا السذاجة، مقابل السعي للوصول مع النور الساطع الإلهي.

ويلعب التخصيب بالنص القرآني لرؤيا يوسف وبالمصدر «سبحان» الذي يفيد التنزيه ولا ينسب إلا لله، دوراً أساسياً في تعزيز الرؤيا والدلالة في النص، ثم تنتهي الثنائيات الضدية ويحضر ضمير المخاطب الذي تحمله دلالة إهداء النقوش في عبارة «إلى محمود درويش»، فتحضر الجمل الاسمية وزمنها المطلق:

«لك قصعة القمح المنقى

خيمة الشعراء

بئر سقاية الأسواق

أطعمة الرفادة والبرود».

كما تحضر المحمولات الحسيّة، القمح / الخيمة، والمحمولات التراثية العربية الحسيّة، السقاية والرفادة،

لتعزيز حضور ضمير المخاطب المتعين. ويتجلى الرمز / المولد / الشاهد الأبدى على عرش الشعر والشعراء، ويجيبك الشعراء:

وعلى رأسهم الزير سالم / الفلسطيني، وعروة / أمير الصعاليك الفقراء، والمنخل والقطا، رب الخورنق وشعره الغزلي، والأعشى وحسرتة، وأبو فراس الحمداني وسجنه، والشنفرى، وأبو تمام، والمعري، وديك الجن، وأحمد شوقي، والجواهري، ونزار قباني، والوليد بن يزيد، وابن الرومي، وحسان بن ثابت، وأمل دنقل، والربذي. وتغيب الشاعرات بغياب حلم العروج ويحضر النشيد وتقول:

«كلُّ شاعرٍ

لكن أجمل شعرنا

ذاك الغنائي الجنونُ

الشاردُ

الطفلُ

الطريدُ».

ونتساءل عن دلالة غياب المرأة في نهاية النص، وهل لذلك دلالة على عقم الواقع الراهن الذي شمل حتى الشعراء؟! أم أن اكتمال النقوش / الشاهد الأبدى / النص / أجمل الشعر / الأنثى / الخصوبة / رمز التجربة / المغني / الشارد / الطفل / الطريق هو الجواب؟! سنترك الإجابة مفتوحة على الدوال التأويلية للنص. والتأويل حق مشروع للقارئ، وله أن يمارس سلطته على سلطة النص. بعد أن كتبه شاعره، وصار النصّ شاهداً أبدياً متحققاً خارج النفس الشاعرة.

-VI-

والخلاصة، فإنني أسجل للشاعر المتوكل طه جرأته على النقش على جدارية محمود درويش، فالجدارية نص النصوص في التجربة الشعرية العميقة للشاعر محمود درويش، وقد كنت خلال قراءة هذه النقوش شديد الخوف عليها من الاحتراق في وهج الطاقة الكثيفة، التي يبعثها مولد نص الجدارية، أو أن تضيق النقوش في تناصها مع المحمولات الحسية والفكرية والثقافية والاجتماعية للجدارية، ذلك أن شعر محمود درويش شعر التناص بامتياز مع مرجعياته الغائبة، يمتصها ويؤسطرها ويرمزها، ثم يعيد إنتاجها في خلق شعري جديد، امتاز بها شعر محمود درويش وتفرد.

غير أن وعي المتوكل الشعري، وتمرسه في القراءة المنهجية للشعر، وتورطه في عملية الإبداع الشعري، التي أصدر منها سبعة دواوين شعرية قبل كتابة النقوش، قد عصمه من الوقوع في المحذور، حيث كان يكسر التجنيس في الإيقاع مع الجدارية، والتناص مع مرجعياتها ومحمولاتها، بالإعلاء من تمجيد الجدارية / الشاهد الأبدى، واستحضار الشاعر محمود درويش في الإهداء وفي النقوش بحميمية زائدة.

وقد أغنى المتوكل طه نصه الشعري بالتخصيب الأسطوري والتراثي العربي الشعري والنص القرآني، مما حوّل النص من نص غنائي إلى نصّ غنائي مركب، ومن الإيقاع الموسيقي الغني بإيقاع تفعيلية البحر

الكامل الصافية ودفقاتها الشعرية المدورة، وبالقافية الطليقة المشبعة ورويها المشيع الممدود بسكون زائد على ضربه، إلى إيقاع المعنى حيث تضافت متعة الإنشاد مع متعة القراءة والتأمل في النص، كما ساهم التنوع الأسلوبي للنص من السرد إلى الحوار إلى المونولوج، ومن تقابل الضمائر وتداخلها وتنوع الأفعال وتقابلها، واستغلال دلالات علامات الترقيم من الاستفهام إلى التعجب إلى نقاط البياض على كسر ملل الإطالة في البنية الخطية للنص، وشحن مولد النص بطاقة كثيفة على امتداد النقوش الثلاثة: نقش العودة ونقش اليقظة ونقش الرؤيا، وأحال النص بمجمله إلى مشروع أدائي تعبيري قابل لمستويات قرائية متعددة، ودلالات تأويلية مفتوحة.

---

\* شاعر وكاتب يقيم في الأردن.

## التطبيع استراتيجية إسرائيلية

سعيد يقين\*

تمهيد :

يحاول هذا الفصل أن يجيب على سؤال التطبيع إسرائيلياً ، من حيث الأهداف العليا التي ترمي إليها «إسرائيل» في سياستها التطبيعية، تحقيق شرعيتها المفقودة وضمان أمن المهاجرين فيها، وتدعيم الهياكل الاقتصادية للدولة ، وتحقيق هدف الصهيونية الأعلى في تطبيع اليهود .

تمتلك «إسرائيل» من مقومات القوة العسكرية ما لا تملكه الدول العربية مجتمعة. وأتمت بنجاح عال تجارب تطبيق لهذه القوة في أكثر من حرب مع النظام العربي، مكنتها قوتها وتحالفاتها الغربية من إقامة دولتها على كامل أرض فلسطين التاريخية، والتوسع والتوغّل شمالاً وجنوباً وشرقاً على حساب الأراضي العربية المحيطة بها.

إلا أنّ القوة العسكرية الإسرائيلية التي وظفتها الحركة الصهيونية أخفقت خلال الخمسين سنة الماضية من الصراع في تحقيق أهدافها العليا، (إسرائيل الشرعية الأمّنة). وفشلت استراتيجية الحرب واستخدام القوات المسلحة، والتلويح بالقوة النووية، في وضع حدّ للتدهور الأمني في حياة المواطن الإسرائيلي بين الحين والآخر. كما أن استخدام القوة قد فشل، أيضاً، في إحداث تغيير جوهري في مواقف الأطراف العربية والشعب الفلسطيني إزاء شرعية وجود «إسرائيل».

بعد خمسين سنة من الوجود، لم تستطع «إسرائيل» نيل شرعيتها من الأمة العربية بشكل مطلق ومن النظام العربي الرسمي إلى حدّ ما. في الوقت ذاته، لم تصل «إسرائيل» (الدولة) إلى تحقيق أمن اليهود المهاجرين إليها. ففيها يُقتل أكبر عدد من اليهود في العالم، وهي المكان الأقل أمناً لليهود عامة، وما زال اقتصادها يعتمد على المساعدات الخارجية، ولم تحقق الصهيونية هدفها الأعلى بتطبيع اليهود، بجعلهم

بشراً أسوياء - كما يقولون هم.

هذه هي الظروف الضاغطة على القيادة الإسرائيلية التي شكّلت معاً، دافعاً قوياً لإسرائيل نحو التطبيع مع العرب لتحقيق الشرعية المفقودة، وضمان أمن المهاجرين، وتدعيم الهياكل الاقتصادية للدولة وتحقيق هدف الصهيونية بتطبيع اليهود.

أولاً: التطبيع إستراتيجية إسرائيلية لتحقيق شرعية مفقودة

تدرك إسرائيل جيداً أنه لا يمكن لها أن تعيش إلى الأبد في حالة من العزلة والمقاطعة والصراع مع جيرانها العرب. بل إن بن غوريون؛ رئيس حكومتها الأول، قال في الميثاق الأساسي للدولة، إن هدف إسرائيل: «إقامة السلام مع جميع الدول المجاورة حتى نكون شعوباً مستقلة في بلادنا»، والسلام المطلوب إسرائيلياً بالطبع، هو الانصياع العربي لمفهوم الأمن الإسرائيلي. وفي العام 1977، أعلن «مناحيم بيغن» في الكنيست أمام الرئيس السادات عند زيارة إسرائيل: «إننا لم نعرف السلام ولا يوماً واحداً منذ استقلالنا، ونحن نأمل في السلام الحقيقي، وتعاون جيراننا العرب تجاه عهد جديد من التعاون والازدهار والنمو الاقتصادي.. وسمحوا لي أن أحدّد ماهية السلام حسب ما نرى: نحن نطالب بسلام كامل وحقيقي مع تصالح كامل بين الشعب اليهودي والشعب العربي والعمل معاً، من أجل المستقبل لنعيش معاً، في هذه المنطقة.. ولا حاجة أن نفرق بين إلغاء حالة الحرب والسلام. نريد أن نقيم العلاقات الطبيعية المعنادة بين كافة الشعوب والدول. هيّا توقع معاهدة سلام وننه هذه البغضاء إلى الأبد، وإني أرجو أن يرفع المصريون الأعلام الإسرائيلية كما يرفع أبناء إسرائيل الأعلام المصرية» (1). وإسرائيل تعتبر أن شرط التطبيع، بما يتضمنه من تبادل وتعاون اقتصادي، هو ما يجعلها تقبل بتسوية سلمية على أساس الأرض مقابل السلام. وهذا ما أكّده رئيس الوزراء السابق «باراك» على خلفية استعداد سوريا لتوقيع معاهدة سلام مع إسرائيل دون تطبيع للعلاقات: «نحن لسنا مستعدين أن نقبل بهذا النوع الضعيف من السلام الذي يريده الأسد، بل يجب دعم هذا السلام بآليات تطبيع من أجل ترسيخ هذا السلام» (2)، وعند «نتنياهو»، فإنّ التطبيع هو الشرط للحفاظ على السلام مع مصر (3).

ويظهر هذا الهدف جلياً عند «يوسي بيلين ويايتر هير شفيد» مهندسي اتفاق أوسلو في مقال مشترك لهما: «والدافع إلى التعاون الاقتصادي الإقليمي هو في الأساس لتحقيق السلام واستقراره، وإنّ الدافع الإسرائيلي الرئيسي للتعاون الاقتصادي الإقليمي هو دافع سياسي، ألا وهو السعي إلى الاستقرار في المنطقة، وفي اعتقادنا أنّ خلق مصالح اقتصادية مستقرة، وسير مجتمع الشرق الأوسط نحو تحقيق نمو اقتصادي كبير سوف يساعد جميع البلدان على الاستقرار في المنطقة» (4).

ويبدو البحث عن الشرعية واضحاً في مسودة التعاون الأردنية الإسرائيلية التي أعدها (يوسي فارادي): «إن بعضاً من المشاريع الاقتصادية تسهم في عملية التطبيع أكثر مما تسهم في التنمية الاقتصادية. إذ إنّ إسرائيل تريد أن تستثمر التسوية السياسية للصراع من أجل أن يستقر وضعها عضواً في الأسرة

الإقليمية لمنطقة الشرق الأوسط» (5) .

يتبين مما سبق أنّ التطبيع كهدف إسرائيلي يعني: رؤية الدولة اليهودية قوية ومقبولة بأساسها الأيديولوجي لدى العالم، والتي تتعايش في سلام مع جيرانها العرب، وهذا ما يؤكده «شيمون شامير» الذي شغل منصب سفير إسرائيل في القاهرة في محاضرة له بجامعة تل أبيب في 20/5/1987: «إنّ التطبيع وسيلة لجعل المصريين يلتزمون بالتفاعل السلمي والنشيط مع الإسرائيليين في أكثر من مجال، وذلك كبرهان منهم على تغيير أهوائهم واستعدادهم لقبولنا كجيران شرعيين في الشرق الأوسط، وهذا هو السبب في أنّ اتفاقية السلام تضمنت بنوداً خاصة بكل العلاقات الاقتصادية والثقافية» (6) .

كما جاء في اتفاقية كامب ديفيد، الفقرة الثالثة من المادة الثالثة ما يلي: «فإن الطرفين يتفقان على أنّ العلاقات الطبيعية التي ستقوم، ستضمن الاعتراف الكامل والعلاقات الدبلوماسية والثقافية وإنهاء المقاطعة الاقتصادية والحوادث ذات الطابع التمييزي المفروضة على حرية الأفراد والسلع والخدمات» (7) .

إنّ إسرائيل لا ترى أنّ السلام مجرد اعتراف عربي رسمي بحق إسرائيل في الوجود، وإنهاء حالة الحرب مع العرب، وإنما يعني السلام ما هو أبعد من إنهاء حالة الحرب، فهو يتّجه إلى تجسيد الشرعية وتعميقها عبر آليات تطبيع مباشرة. وهذا ما يذهب إليه (شلومو غازيت) الذي شغل منصب رئيس شعبة الاستخبارات العسكرية بين 1974 – 1979: «إنّ السلام في نظر إسرائيل ضرورة حيوية، والسلام هو في الدرجة الأولى إزالة خطر كياننا يثقل على كل واحد منا، والسلام والتطبيع يشكّلان التعبير الأسمى في نجاح الصهيونية ودلالته بالنسبة إلينا هي: قبولنا في هذه المنطقة من الشرق الأوسط» (8) .

ويذهب «إسحق نافون»: الرئيس الإسرائيلي السابق إلى التأكيد على أنّ السلام مع مصر على أرضية مقايضة الأرض بالسلام إنما يستند في جوهره على الثمن الذي يجب أن تدفعه مصر مقابل حصولها على الأراضي المصرية المحتلة في سيناء. وهو الهدف الأعلى الذي ترمي إليه «إسرائيل»، ومقابل تنازلنا عن تلك الثروات المادية في سيناء، يجب أن يكون ترجمة معاهدة السلام إلى علاقات طبيعية بين دولتين شرعيتين في المنطقة» (9) .

#### اكتساب الشرعية

تعدّ الاتفاقيات والمعاهدات التعاقدية من أهم مداخل إضفاء الشرعية القانونية والسياسية على الكيانات الدولية. وفي الوقت الذي تسعى فيه إسرائيل إلى إبرام معاهدات تعاقدية مع النظم السياسية العربية الرسمية، فإنّها تعتبر أنّ شرعيتها لا تتجذر بالمطلق إلا إذا حدث تغير نوعي في توجهات المواطنين العرب إزاء إسرائيل. وأفضل المداخل لتغيير توجهات المواطنين العرب إزاء إسرائيل، خلق العلاقات الطبيعية مع الإنسان العربي.

في الحالة الإسرائيلية، الشرعية لا تكتسب من مجرد الاعتراف بإسرائيل كدولة من قبل النظم السياسية العربية، فقط، وإنما بتسليم المواطنين العرب بشرعية هذا الوجود والتعامل معها كدولة طبيعية غير محتلة للأرض العربية وبايديولوجيتها الصهيونية.

إنّ إسرائيل كدولة تشكّل تكويناً استعماريّاً استيطانيّاً. واستطاع هذا التكوين أن يفرض وجوده داخل منطقة حضارية لا تربطه بها أية صلات ثقافية. وفي ضوء هذه الطبيعة، تعتبر إسرائيل من الناحية الموضوعية جسماً غريباً غير مرغوب فيه في المنطقة العربية التي وجد فيها. وبقي المحيط العربي يرفض وجود إسرائيل ويسعى لإزالتها، ومن ثمّ، يصبح من المنطقي أن تسعى إسرائيل للخروج من عزلتها الإقليمية التي تعيش فيها ضمن إطار التطبيع، وليست بالتسويات السياسية، فقط. وعليه، تشكل الظروف الموضوعية سياقاً موضوعياً تنطلق من جهود التطبيع مع العالم العربي عبر فتح قنوات الاتصال والتفاعل مع العالم العربي: من أجل اكتساب شرعيتها المفقودة في العالم العربي التي تعد واحدة من الأهداف الأساسية. بل الهدف الأول لإسرائيل التي ترمي إلى تحقيقه من وراء عمليتي التطبيع مع المواطنين ومنظمات المجتمع العربي غير الرسمية، لأنّ عملية اكتساب الشرعية في مجملها تحلّ لدى إسرائيل مشكلتها التاريخية وأزقتها الخطير المتمثل في انعدام أمن مواطنيها، رغم امتلاكها لأكبر ترسانة عسكرية في الشرق الأوسط (10)، ولا يمكن لهذا الأمن أن يتحقق إلا إذا بدأ العرب يقتنعون بشرعية وجودها.

ويحتلّ التطبيع الثقافي محوراً أساسياً في دواعي إسرائيل التطبيعية، إذ إنه يهدف إلى تصفية منابع العداء في الفكر السياسي العربي من خلال إحداث تغيير نوعي في الثقافة العربية. يبدأ بضرورة تقبّل إسرائيل وتغيّر الاتجاهات السياسية والثقافية تجاه وجودها. التطبيع والسلام كما يطرحه الفكر السياسي الإسرائيلي على حدّ قول «الوف هاريفن»؛ مدير شركة «شيلواح» الإسرائيلية لدراسات الشرق الأوسط: «علاقة يجب أن تتضمن حواراً بين الأطراف التي اشتبكت في حروب متعددة للوصول إلى حلول مشتركة، وهذه الحلول المشتركة يجب أن تنتهي إلى شكل علاقة قادرة على خلق آفاق للتعاون الراسخ والمستقر» (11).

«فالسّلام»، إسرائيلياً، يتجاوز الاعتراف القانوني التعاقدوي الواقعي إلى تطبيع العلاقات وإلغاء للمقاطعة فوراً؛ لأنّ التطبيع يرمي، أساساً، لتحقيق القبول الشعبي الواسع بشرعية وجود إسرائيل في الأرض العربية، والوصول إلى النخب الثقافية العربية ذات التأثير العميق على الثقافة العربية الشعبية تجاه إسرائيل، ومن ثمّ استمالتهم بقصد تغيّر اتجاهات الطبقات الشعبية المعادية لإسرائيل، وإسقاط التوصيفات الثقافية العربية لإسرائيل بأنها دولة (معادية والصراع معها وجودي) (12).

### ثانياً: التطبيع استراتيجياً أمنيةً إسرائيلية

«الأمن» من أكثر المصطلحات المستخدمة في الخطاب والفكر الإسرائيلي خلال الحروب وخلال مفاوضات السلام. فإسرائيل، باختصار، دولة تبحث عن أمنها المفقود، فهي المكان الأقلّ أمناً لليهود في العالم، ولا يمكن لدولة في العالم مهما أوتيت من أسباب القوّة أن تظلّ في حالة حرب على حدودها الخارجية وفي حالة حرب واستنزاف في عقر دارها وضمن سيادتها.

إذا كان اكتساب إسرائيل لشرعيتها شرطاً لأمنها، فإنّ الأمن شرط لاستمرار الوجود المستقر، أيضاً، وفي

كلتا الحالتين، فإنّ التطبيع شرط لاكتساب الشرعية وضمّان لأمن المهاجرين فيها. لذا، فالتطبيع، كاستراتيجية لتحقيق الأمن، يعد استراتيجية عليا لدولة إسرائيل.

### نظرية الأعماق الأمانة

صحيح أنّ مفهوم الأمن عند إسرائيل يتضمّن قدرة إسرائيل على الردع وقدرتها على التفوق النوعي العسكري دائماً على كل العرب مجتمعين، ولكن مع التطور التكنولوجي الرهيب الذي دخل عالم السلاح، أصبح مفهوم الأمن الإسرائيلي يتجه إلى منحنيات أخرى. هذا ما يذهب إليه ويؤكّده شمعون بيريس في مقاله (عصر ليس فيه مكان للمغفلين والجهلة) الذي يقول فيه: «لم تُعد بحاجة إلى حدود جغرافية آمنة مع الجيران، لأنّ هناك صاروخاً قد يأتيك من مكان مثل بغداد ويهدّد أمن إسرائيل برمتها» (13). ولكن علينا أنّ نبنى أعماقاً آمنة في بلاد الجوار» (14). ولا يقتصر تهديد أمن إسرائيل على الخطر الصاروخي الخارجي وإنما، أيضاً، بنفس الخطورة على العمليات الفدائية (الانتحارية) داخل إسرائيل التي خلقت إرباكاً شديداً في نظرية الأمن الإسرائيلية جرّاء تصاعد المقاومة الشعبية في الأراضي المحتلة خلال انتفاضة 1987/12/9، والانتفاضة الحالية التي تفجرت في 28 أيلول 2000.

إنّ عبارة «أعماق آمنة وليس حدوداً آمنة» (15) تمثّل المشروع لشرق أوسط جديد المطروح إسرائيليّاً: وهو أن يتم بناء عمق اقتصادي قائم على التعاون الاقتصادي، وسياسي: يتضمن الاعتراف العربي وتبادل التمثيل، وثقافي: من خلال إشاعة ما تسمى ثقافة السلام وإحداث تغيير في المناهج المدرسية وتغيير لغة الخطاب السياسي (16). وهنا يلاحظ أنّ هناك تغييراً أساسياً في مفهوم الأمن الإسرائيلي الذي قام طويلاً على الردع والتفوق، فهو لم يعد آمناً عسكرياً أو مجرد أمن جغرافي، بل، هناك أمن قد يتم تحقيقه للدولة ضمن سياقات اقتصادية، سياسية وثقافية، كمدخل محورية مهمة للتسوية وحلّ الصراع على أساس تنامي المصالح الاقتصادية والاعتماد المتبادل بين أطراف الصراع، يجعل فكرة الحرب مكلفة مادياً واقتصادياً وبشرياً، ما يستوجب ربما، الابتعاد عن الاحتكام لمنطقها (17).

يقرّر باراك؛ «رئيس الوزراء السابق»: «إنّه ليس ثمّة صيغ سحرية تمكن بضربة عسكرية واحدة من القضاء خلال أسبوع على المشكلة الفلسطينية. والفلسطينيون لن يختفوا ولن يبتعدوا عن (هنا)» (18)، وهو في هذه الحالة يكاد ينسجم تماماً مع رؤية بيريس في الأعماق الأمانة التي تستوجب خلق قنوات الاتصال مع القوى الشعبية في الوطن العربي والضفة الغربية وقطاع غزة، من خلال مشروع التطبيع الاقتصادي والثقافي الذي «ترى فيه إسرائيل أكثر إقناعاً وأكثر استقراراً من أية ترتيبات أمنية عابرة» ولهذا، احتل بروتوكول التعاون الإسرائيلي الفلسطيني حيزاً كبيراً في وثيقة إعلان المبادئ التي أقرت حتمية التعاون الاقتصادي والعلمي والثقافي. (19) كما أقرت، شأنها شأن اتفاقيات كامب ديفيد والمعاهدة الأردنية - الإسرائيلية إنشاء نظم وظيفية للأمن المشترك (20).

إنّ رؤية إسرائيل الإستراتيجية وفق نظرية الأعماق الأمانة تذهب إلى ما وراء الحدود الجغرافية المشتركة مع دول الجوار (الأردن، مصر، سوريا، لبنان). إلى كافة المناطق العربية التي يمكن الوصول إليها: من

نواكشوط التي أقرت معاهدة سلام مع إسرائيل إلى مسقط التي افتتح فيها مكتب تمثيل تجاري إسرائيلي، والتي زارتها شخصيات إسرائيلية مرموقة في المؤسسة السياسية والاقتصادية في إسرائيل، هذه النظرية (الأعماق الأمانة)، ترمي إلى ربط دول النظام الإقليمي العربي بصرف النظر، عن موقعها الجغرافي بالنسبة لإسرائيل، بشبكة من العلاقات التجارية والثقافية، التي من شأنها خلق مصالح مشتركة لقطاعات اجتماعية في التعامل مع إسرائيل، وتشديد واقع جديد في الشرق الأوسط تكون فيه الأولوية للتعاون الاقتصادي الثقافي على السياسة بهدف خلق واقع جديد في المنطقة يصعب تغييره أمام أية نكسات يتوقع أن تكون مصاحبة لعملية التسوية، وذلك بعزل خصوم هذه التسوية من القوى الراديكالية المناهضة لإسرائيل وجودياً (21).

كما يقرر «يوسي بيلين» من أقطاب حزب العمل «وياثير هيرشفيلد» الذي ساهم في إنشاء قناة أو سلو السرية: «إن هيكل السلام في الشرق الأوسط يجب أن يقوم على المعاهدات الملزمة قانوناً التي تفرض على كلا الطرفين المتعاقدين الامتناع عن استخدام القوة وتعهد الأطراف بتسوية ما ينشأ من خلافات عن طريق التفاوض المباشر (والأمن)، أي التحرك نحو الحد من التسلح وإيجاد بيئة شرق أوسطية آمنة في المنطقة بكاملها، مع الحفاظ على قوة ردع إسرائيلية فعالة قادرة على مواجهة أي أعمال للعنف يمكن أن تنشأ في المستقبل (22).

فيما يرى شيمون شامير؛ سفير إسرائيلي سابق في مصر: «إن السلام مع العرب يجب أن يحقق الهدف المثالي لنا، وهو ما يتجاوز الاعتراف الرسمي، إلى الاستعداد للحياة والتعاون معنا. وهذا يفترض إحداث تغيير في المنظومة الفكرية للعرب، تبدأ بتقبل إسرائيل كدولة ذات سيادة في المنطقة كمقدمة لقبولها بأساسها الأيديولوجي الصهيوني» (23).

وقد أولت إسرائيل اهتماماً كبيراً وملحوظاً للعلاقات الثقافية مع مصر منذ توقيع اتفاقيات كامب ديفيد، رغم حجم العراقيل التي اعترضت هذا التطبيع. ولعلنا نجد في محاضرة «آبا إيبان»؛ وزير خارجية سابق في إسرائيل، التي ألقاها في المركز الأكاديمي الإسرائيلي في القاهرة (8 آذار / 1986)، ما يؤشر على مدى الأهمية التي تعلقها إسرائيل على دور المثقفين العرب في مصر بخاصة والعالم العربي بعامه، على المساهمة في تغيير الرأي العام العربي تجاه إسرائيل: «يجب ألا يكون السلام مع مصر سلاماً رسمياً بين حكومتين، ولكن يجب أن يكون سلاماً شعبياً. وليس من شك في أن الجمهور العلمي والثقافي في مصر سيكون له علاقة مباشرة وتأثير مهم على الشعب المصري الذي يتشكل من 50 مليون إنسان» (24).

ولن نجد أفضل من مقولة «دي شليط»؛ مدير عام وزارة السياحة الإسرائيلية سابقاً، في التعبير عن البعد الأمني لمشروع التطبيع الإسرائيلي مع الشعوب العربية التي يقول فيها: «إن سائحينا في مصر أفضل للأمن الإسرائيلي من أي جهاز للإنذار المبكر» (25).

### ثالثاً: التطبيع ضرورة اقتصادية

التطبيع الاقتصادي كضرورة اقتصادية لإسرائيل لا يشكّل هدفاً بحدّ ذاته، وإنما وسيلة وغاية، وسيلة: لأنه يمثل المدخل المناسب والناجح لتحقيق شرعية الكيان الإسرائيلي. والذي يفضي بدوره إلى تجسيد إسرائيل كدولة شرعية وآمنة، أيضاً.

وفي الوقت نفسه، فإنّ التطبيع الاقتصادي يفتح بالضرورة، آفاقاً رحبة أمام الاقتصاد الإسرائيلي الصناعي - الرأسمالي نحو الأسواق العربية والمواد الخام والاستثمارات، والموارد المالية والتسهيلات التجارية وإلغاء المقاطعة الاقتصادية العربية.

كان شمعون بيريس واضحاً جداً في كلمته التي ألقاها أمام قمة الدار البيضاء للتنمية الاقتصادية للشرق الأوسط وشمال إفريقيا (تشرين ثاني 1994) .. «إنّ مؤتمر الدار البيضاء ليس هدفة التفاوض السياسي من أجل السلام، ولا دعم السلام عسكرياً، ولكن بناء السلام اقتصادياً» (26).

### أزمة البنية الاقتصادية الإسرائيلية

يعاني اقتصاد الدولة في إسرائيل من مجموعة من الأزمات البنيوية: تتمثل في محدودية الطاقة الاستيعابية وضيق السوق الداخلية، وضيق الرقعة الزراعية وندرة الموارد الأولية ونقص الموارد المائية، وارتفاع معدلات التضخم، والعجز المزمن في الميزان التجاري وميزان المدفوعات، وتفاقم المديونية الخارجية، وتدهور في سعر صرف العملة، وارتفاع نسبة الإنفاق العسكري إلى الناتج القومي، بحيث أصبح يستحوذ على 3/1 الناتج القومي، وارتفاع في كلفة استيعاب المهاجرين الجدد، وتفاقم أزمة البطالة وتجنّب الشركات العالمية أو ترددها في الاستثمار في إسرائيل (27) ..

وتسعى إسرائيل من خلال التطبيع مع العرب (مشروع بيريس) إلى الوصول إلى المجال الحيوي لها بما يؤمّن لها كسر قيود المقاطعة الاقتصادية العربية عنها، والوصول إلى السوق العربية الواسعة القريبة منها. بما يؤمّن لإسرائيل عمقاً اقتصادياً كثيف الموارد وعظيم الاستهلاك وغنياً بالمواد الخام ورأس المال. وهذا ما سيوفّر لإسرائيل الفرصة التاريخية للخلاص من أزماتها الاقتصادية واعتمادها على الغرب وعلى المساعدات والمنح الأمريكية (28) .

### إلغاء المقاطعة الاقتصادية

يُعدّ هدف إلغاء المقاطعة الاقتصادية أحد أهم أهداف المشروع الإسرائيلي الاقتصادي التطبيعي، والذي بدأت ملامحه في الانكسار مع توقيع اتفاقية كامب ديفيد، ثم أخذت المقاطعة في التداخي مع انطلاق مشروع السلام الإسرائيلي - العربي، إثر حرب الخليج الثانية في العام 1991 (29) .

بدأت المقاطعة العربية في الظهور العام 1936، ثم جرى تنظيمها العام 1945 برعاية مجلس الجامعة

العربية. وفي العام 1951، أنشأت الجامعة العربية جهازاً خاصاً يتولى تنسيق الخطط والتدابير اللازمة لمقاطعة إسرائيل اقتصادياً والعمل على تحقيقها. واتخذ هذا الجهاز مكتباً عاماً دائماً له في دمشق لتنسيق جهود المكاتب الفرعية في العواصم العربية. وسياسة المقاطعة العربية لإسرائيل تجاوزت التعامل المباشر مع إسرائيل إلى مقاطعة الشركات والمؤسسات الأجنبية التي تقيم علاقات اقتصادية مع إسرائيل (30).

بعد توقيع اتفاق أوسلو، شرع وفد من اليهود الأمريكيين في زيارة عدد من الأقطار العربية من أجل مطالبة الأقطار العربية رفع الحظر الاقتصادي عن إسرائيل. وخلال فترة قصيرة نسبياً (1993 - 1996)، توصلت إسرائيل إلى اتفاقية مبادئ مع الفلسطينيين ومعاهدة سلام مع الأردن، وفي العام 1999، توصلت إلى معاهدة مع موريتانيا، إضافة إلى المعاهدة المصرية-الإسرائيلية 1979. وتوصلت إسرائيل لفتح عدد من الممثلات التجارية لها في كل من قطر وتونس وسلطنة عمان (31).

#### ماهية بروتوكولات التعاون العربية الإسرائيلية

بالاستناد إلى الوثائق الأساسية للمعاهدة المصرية الإسرائيلية وبروتوكول التعاون الفلسطيني الإسرائيلي، ونصوص المعاهدة الأردنية - الإسرائيلية، نجد أن إسرائيل أولت جهداً كبيراً في تجاوز وكسر المقاطعة إلى إنشاء شبكة من العلاقات الاقتصادية التي تكاد تصيب كافة النشاطات المعروفة في المجتمعات والدول في التجارة والمشاريع التنموية المشتركة والاستثمار والمياه والنقل والمواصلات والملاحة وإقامة مناطق تجارة حرة، والعمل المصرفي والتعاون الصناعي والبريد والاتصالات والسياحة والزراعة والبيئة..

ونجد في ديباجة التعاون الاقتصادي لكلا المعاهدتين: المصرية - الإسرائيلية والأردنية - الإسرائيلية النص نفسه تقريباً: «انطلاقاً من أن التنمية الاقتصادية والرفاهية، باعتبارهما دعامتين للسلام والأمن والعلاقات المنسجمة فيما بين الدول والشعوب والأفراد من بني البشر، فإن الطرفين، في ضوء أوجه التفاهم التي تم التوصل إليها، يؤكداً على رغبتيهما المتبادلتين في تعزيز التعاون الاقتصادي، لا بينهما وحسب، بل وفي ضمن الإطار الأوسع للتعاون الاقتصادي الإقليمي. ولتحقيق هذا الهدف، يتفق الطرفان على إزالة كافة أوجه التمييز التي تعتبر حواجز ضد تحقيق علاقات اقتصادية طبيعية وإنهاء المقاطعات الموجهة ضد الطرف الآخر» (32).

وكانت اتفاقية كامب ديفيد التي وقعت العام 1979 تضمنت النص نفسه تقريباً: «يتفق الطرفان على إزالة جميع الحواجز ذات الطابع التمييزي القائمة في وجه العلاقات الاقتصادية العادية وإنهاء المقاطعة الاقتصادية» (33).

أمّا في اتفاق إعلان المبادئ - ففي الوقت الذي جاء فيه الجانب السياسي (وهو الأصل) غير محدد وغائماً وقابلاً للتأويل والتفسير في كل عبارة من عباراته، والذي تم فيه إرجاء الموضوعات الأساسية في صلب الصراع في فلسطين (اللاجئين، والقدس، والاستيطان)، فإن جانب التعاون الاقتصادي جاء واضحاً

ومحدداً وشاملاً (34). إن دراسة هذه الاتفاقات تعطي مؤشراً واضحاً على ما تعول عليه إسرائيل من خلال التطبيع الاقتصادي. ولأن التطبيع الاقتصادي يعتبر المظلة الحقيقية لنيل الشرعية الآمنة لإسرائيل، والذي يعطيها مركزاً محورياً في النظام الاقتصادي الإقليمي، فقد كانت آليات العبور لا تقل أهمية عن التطبيع الاقتصادي ذاته، والتي تمت عبر المفاوضات المتعددة الأطراف والمؤتمرات الاقتصادية الخاصة بالتنمية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا.

### المفاوضات المتعددة الأطراف

اشتمل خطاب دعوة الأطراف (المتنازعة) لحضور مؤتمر مدريد للسلام في الشرق الأوسط على شكلين من المفاوضات: الثنائية والمفاوضات المتعددة الأطراف. كان (التعاون الاقتصادي) أحد المجالات الخمسة في المفاوضات المتعددة الأطراف إضافة إلى التسليح واللاجئين والمياه والبيئة). وقد رفضت إسرائيل ربط التقدم بهذه اللجان بالتقدم في المفاوضات الثنائية. على اعتبار أن إسرائيل أرادت استثمار نتائج المفاوضات الثنائية والمتعددة بهذه اللجان الحيوية قبل أن تصل بالمفاوضات الثنائية إلى نتائج على الأرض. بمعنى الاستثمار الأقصى لمبدأ الأرض مقابل السلام قبل أن تنفذ الانسحاب من المناطق المحتلة العام 1967.

### جوهر التعاون الاقتصادي الإقليمي في المفاوضات المتعددة الأطراف

تهتم إسرائيل بالتعاون الاقتصادي بين دول المنطقة باعتباره أحد أركان بناء الثقة لتنقية الجو السياسي العام. والأثر الذي يحققه هذا التعاون في تدعيم أركان الاقتصاد الإسرائيلي وكسر المقاطعة والوصول إلى العواصم العربية تحت غطاء بناء الثقة. كما تصرّ إسرائيل في المفاوضات المتعددة وبالذات في لجنة التعاون الاقتصادي الإقليمي على: أن التعاون الاقتصادي الإقليمي هو الدافع للسلام وليس العكس، وقد بدا ذلك واضحاً في قائمة المقترحات التي تقدّم بها الوفد الإسرائيلي والمتعلقة في مجالات الزراعة، والتكنولوجيا، وتحلية مياه البحر، والغذاء، والطاقة، والربط الكهربائي، والسياحة والنقل. وتنطلق إسرائيل في سياستها هذه من أن الاتفاق حول المسائل الاقتصادية سيكون أسهل الاتفاق حول المسائل السياسية الجوهرية. وأن التعاون الاقتصادي بين الأطراف المتنازعة سيشكّل القوة المضادة للشعور بالشك والتهديد بين الدول، وأن التعاون الاقتصادي سيؤدي إلى الإسهام في بناء سلام راسخ ودائم، وسيؤدي إلى الحفاظ على السلام بعد التوصل إليه. كما ترى إسرائيل في التعاون الإقليمي مدخلاً ومحفزاً لمؤسسات التمويل الدولية والمؤسسات الاستثمارية التي ستحظى إسرائيل من خلال خلالها بنصيب الأسد (35).

بهذه الصورة، فإن المفاوضات المتعددة الأطراف (التي تفترض التطبيع أصلاً)، هي الآلية الفعالة لإقامة

النظام الشرق أوسطي الجديد (مشروع بيريس) من خلال سلسلة من الترتيبات الاقتصادية الإقليمية. وبات واضحاً أن هذه المفاوضات تغطي عدداً من المجالات الحيوية لإسرائيل (مياه، لاجئين، تعاون اقتصادي، تسليح). وتعتبر لجنة التنمية والتعاون الاقتصادي من منظور إسرائيل هي اللجنة الأساس المنوط بها التوصل إلى ترتيبات أمنية ومشاريع إقليمية ترسي قواعد النظام الشرق أوسطي التي تعتبر إسرائيل الفاعل الأساسي فيه (36).

### المؤتمرات الاقتصادية الخاصة بالتنمية للشرق الأوسط وشمال إفريقيا

وفق رؤية شممون بيريس «الشرق الأوسط الجديد»، عقدت على مدى أربع سنوات أربعة مؤتمرات «للتنمية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا»: مؤتمر الدار البيضاء (1994)، ومؤتمر عمان (1995)، ومؤتمر القاهرة (1996)، ومؤتمر قطر (1998) (37). كان الحضور الإسرائيلي في هذه المؤتمرات كثيفاً جداً على مستوى التمثيل السياسي الحكومي ورجال الأعمال، حيث بدأ الوجود الإسرائيلي يأخذ صفة الشرعية كإحدى دول الشرق الأوسط، كما أخذ المفهوم الشرق أوسطي يطغى على الخطاب السياسي والاقتصادي، في حين أخذ البعد القومي - العربي يتراجع، إذا إن المفهوم الشرق أوسطي للمنطقة يفترض ضمناً أن تصبح إسرائيل جزءاً من المنظومة الدولية في المنطقة. لم تقتصر هذه المؤتمرات على التمثيل الرسمي (الحكومي)، بل اشتملت في (عمقها) على مشاركة القطاع التجاري والصناعي والخدماتي الخاص، جنباً إلى جنب مع كبار المسؤولين الحكوميين، ففي مؤتمر القاهرة، حضر (2000) من رجال الأعمال، وفي مؤتمر الدار البيضاء، حضر 1114 مشاركاً من رجال الأعمال (38).

### فلسفة المؤتمرات الاقتصادية

تنطلق هذه المؤتمرات (اللقاءات) من فرضيتين أساسيتين، الأولى: أن السلام لا يتحقق من دون منافع ملموسة تجنيها شعوب المنطقة، وترى هذه الفرضية أن اتفاقات السلام الرسمية لا تصنع السلام الدائم، فالسلام لا يتجسد إلا إذا ترجم إلى علاقات اقتصادية بين الأفراد والمجموعات الأهلية في أنحاء المنطقة، «فالسلام هو الاقتصاد»، بمعنى أن خلق مصالح اقتصادية متبادلة بين أطراف الصراع سوف يؤدي إلى تعزيز الحل من خلال التعاون الاقتصادي الذي يؤدي إلى تخفيف التوترات السياسية السائدة في المنطقة.

الفرضية الثانية: خصخصة عملية السلام: تنطلق أساساً من رؤية مفادها أن عملية صنع السلام في الشرق الأوسط أهم وأكثر تعقيداً من أن تترك لرجال السياسة، بل يجب أن تساعد وتقدمها علاقات تجارية واقتصادية كثيفة لتساهم في بناء الجسور اللازمة لعملية التسوية (39). وبالنتيجة، أقرت هذه المؤتمرات تشكيل عدد من المؤسسات الإقليمية التي تضمن دمج إسرائيل اقتصادياً

في المنطقة: بنك التنمية الإقليمية، مجلس السياحة الإقليمي، مجلس أعمال، وأمانة تنفيذية. صحيح أن هذه المؤتمرات لم يقدّر لها النجاح الكامل المُعَوَّل عليه (إسرائيلياً، غريباً)، إلا أنها أدّت إلى نشوء أول علامات الانفتاح الإقليمية بالانفتاح العربي على إسرائيل؛ فافتتحت كل من المغرب، وتونس، وسلطنة عمان، مكاتب اتصال تجارية في إسرائيل، وقيام دول مجلس التعاون الخليجي برفع المقاطعة العربية من الدرجتين الثانية والثالثة، تمهيداً لإنزاتها نهائياً (40).

مشروع بيريس: الشرق الأوسط الجديد

«الخلاص لا يأتي من تسويات سياسية فارغة» (41)

أثار مشروع بيريس «الشرق الأوسط الجديد» اهتماماً كبيراً في الأوساط السياسية والأكاديمية على حدّ سواء، وهذه الإنارة تجاوزت حدود الشرق الأوسط إلى أوروبا وأمريكا، وعند كل المهتمين في موضوع الصراع العربي - الإسرائيلي.

أودع بيريس تلميذ بن غوريون (حسب بيريس)، عصارة جهده الحربي والأمني والسياسي والمعرفي النظري في كتاب سماه «الشرق الأوسط الجديد». وهذا الكتاب «الوثيقة» يمثل، بحق، المشروع السياسي - الأمني - الاقتصادي لإسرائيل.

فهو يبحث عن شرعية إسرائيل الأمانة بين (أمم الشرق الأوسط) من أجل تجاوز محنة العيش (مع عداء عربي لدود)، لأنّ المفاعل النووي في ديمونا لم يؤدّ إلى خلاص آمن للدولة. و«الخلاص لا يأتي من تسويات سياسية فارغة»، وحتى يصبح للتسويات السياسية قيمة، فإنّ مشروع بيريس يفترض: التعاون الاقتصادي أولاً، الذي سيكون مشفوعاً بزيادة التفاهم وصولاً إلى الاستقرار. كيف نتجاوز محنة العداء؟ الشرق الأوسط ذو الموارد الطبيعية الهائلة يندفع باتجاه تسليح نووي، والأعماق الجغرافية لم تعد رادعة، نظراً للتطور الخاص في مدى الصواريخ الموجودة في المنطقة، مع الأخذ بعين الاعتبار ميل «السكان» في المحيط العربي نحو الحركات الإسلامية الراديكالية. «إنّ المدرسة التقليدية في الدفاع عاجزة عن تقديم جواب على الخطر الجغرافي والخطر التكنولوجي في عالم اليوم، والتمتع بمستوى عيش كريم أصبح يتطلب إقامة علاقات تجارية تنافسية وفتح الحدود والاعتماد على العلم، والجبروت، بما فيه العسكري، لم يعد قائماً في المعسكر، بل في الحرم الجامعي».

«اخترقت إسرائيل الحصار وحققت انتصارات كبيرة، لكنها لم تفرز بالسلام»: «تستطيع إسرائيل مواجهة أي تحالف عربي مناوئ، إلا أنّ النصر الكلي عصي على المنال إلى الأبد، ولن يكون ثمّة منتصر في الحرب لأنّ خصوم الدولة لن يستسلموا». وأما فلسطينياً: «الأراضي ليست المشكلة التي يتعيّن أن نتعاطى معها، بل المشكلة هي علاقاتنا المقبلة مع سكانها»، هذا هو الإطار العام الذي شكّل الأرضية الفكرية لمشروع بيريس «الشرق الأوسط الجديد».

الحلول المقترحة «إسرائيلياً» لمواجهة سؤال الشرعية والأمن:  
كيف نكفل سلامتنا ونعيش باحترام؟

يقترح بيريس مشروعه ويرى: «أنّ السلام بين إسرائيل وجيرانها العرب سيخلق البيئة المواتمة لإعادة تنظيم مؤسسات الشرق الأوسط بصورة جذرية، إن التوافق وقبول العرب بإسرائيل كاملة ذات حقوق ومسؤوليات متساوية سينجب نوعاً جديداً من التعاون بين إسرائيل وجيرانها، وسيغيّر وجه المنطقة ومناخها الأيديولوجي». إنّ هدفنا النهائي هو خلق أسرة إقليمية من الأمم ذات سوق مشتركة وهيئات مركزية مختارة على غرار الجماعة الأوروبية. وإنّ الحاجة إلى هذا الإطار الإقليمي – الشرق أوسطي تقوم على ثلاثة عوامل جوهرية:

أولاً: الاستقرار السياسي: وهذا يعني قيام هيكل إقليمي منظم سيحقق إطاراً جديداً للمنطقة ويوفّر القدرة على النمو الاقتصادي والاجتماعي وإطفاء نيران التطرف الديني وإطفاء رياح الثورة الساخنة.  
ثانياً: الاقتصاد: ويرى بيريس أن ارتفاع مستوى المعيشة يُعد شرطاً مسبقاً لتخفيف التوترات في بلدان الشرق الأوسط.

ثالثاً: الأمن القومي: من خلال إقامة نظام إقليمي للرقابة والرصد الأمنيين بين دول الشرق الأوسط.  
«إنّ الهدف الرئيس: إقامة نظام مستقر من علاقات حسن الجوار، وإنّ البيئة الآمنة المستقرة الناشئة عن ذلك ستفضي بدورها إلى النمو والتنمية والازدهار والرفاه لكل شخص ولكل أمة، مثل تطبيع العلاقات وإقامة الصلات الاقتصادية والثقافية».

وهذا الهدف الرئيس للمشروع الشرق أوسطي لن يتحقق إلا في إطار الاقتصاد الإقليمي «فوق القومي»، فحينما ساد الميل فوق القومي، نما الإحساس بالحاجات والفرص والרגائب الإنسانية، المؤدية إلى نظام دولي أكثر ديمومة يسعى إلى الازدهار والنمو وحقوق الإنسان».

ويقترح بيريس المراحل التي يتوجب على الاقتصاد الإقليمي أن يتطور فيها ويعدد مجالات مختلفة للمشاركة الاقتصادية في إطارها الإقليمي فوق القومي ويصل بالنتيجة: «لا يمكن إقامة شرق أوسط جديد على أساس سياسي، فقط»؛ لأنّ الخلاص لا يأتي من تسويات سياسية فارغة، «فالخلاص بالشرعية الآمنة لن يتحقق إلا من خلال الاقتصاد الإقليمي فوق القومي الذي تتحول فيه إسرائيل إلى جزء شرعي طبيعي في أمم الشرق الأوسط.

رابعاً: التطبيع حاجة اجتماعية أساسية  
«ضميرنا الجماعي يخزينا والحل في طلب المغفرة»

مثّلت عملية الاستيلاء على الأرض من قبل الحركة الصهيونية الأساس المادي لتطبيع اليهود، (جعلهم بشراً أسوياء) بشرط علاجهم من أمراض الدياسبورا، المتمثلة في الشذوذ والهامشية، وإيجاد حل لمأساة البروليتاريا اليهودية ومصدر عذابها من خلال الاشتراك الفعلي في عمليات الإنتاج المادية.

اكتشف رواد الحركة الصهيونية في فلسطين شعباً مقيماً فيها، فأصبح الخلاص منهم ضرورة عملية، إذ لا معنى لوطن مقدس يحتوي أغياراً، ولذا، أصبح العنف مبرراً لطرده أو إبادة وإزالة هؤلاء السكان من المشهد الطبيعي لفلسطين. ويعترف ما اصطلاح على تسميتهم (بالمؤرخين الجدد) بمسؤولية الحركة الصهيونية عن بعض ما لحق بالسكان العرب من مأس وتشريد، خاصة بعد عودة الفلسطينيين إلى المشهد السياسي. هذه العودة التي أفضت مضاجع القيادة العلمانية الإسرائيلية (42). وفي ذلك يقول شمعون بيريس في كتابه (شرق أوسط جديد): بعد مجموعة الانتصارات التي حققتها إسرائيل، وجدنا أنفسنا مضطرين إلى العيش مع عداء عربي لدود، وإلى فرض النظام والقانون في الأراضي التي يقطنها عرب مديون. إن رد هجوم عسكري مباشر مع عدوٍ لأسهل بكثير من التعاطي مع معارضة مكينة من شعب فقد أرضه، زد على ذلك: «أن ضميرنا الجماعي يخزينا، فنحن في صراع مع النفس وليس مع الجيران وحدهم» (43).

والحل عند (بنيامين بيت هالحمي) (44) (لتنقية الضمير الجماعي الذي يخزينا) «بتعبير بيريس»، والخروج من الورطة الضميرية النفسية والسياسية عند الليبراليين الإسرائيليين: هو في طلب المغفرة. «أعتقد أن خطوة كبيرة الحجم لحل الصراع تتمثل في طلب المغفرة رسمياً والحصول على الصفح من الفلسطينيين، لأن طلب المغفرة يقلص الفجوة بين الجانبين ويؤدي إلى راحة ضمير متوتر عند اليهود» (45). وبالتالي، فإن طلب المغفرة من الفلسطينيين عن الأذى الرهيب الذي لحق بهم سيخرج اليهود والصهيونية من المأزق الأخلاقي والسياسي والأيدولوجي الذي وجدوا أنفسهم فيه.

السور وبرج الحراسة:

«غيتو الشرق الأشكنازي»

فشلت الصهيونية في تحقيق الهدفين الأساسيين اللذين وضعتهما نصب أعينها «أن تخرج من الغيتو وأن تكون أمة ككل الأمم»، ولأنها لم تأخذ في الحسبان وجود الشعب الفلسطيني، فإنها أوجدت هنا غيتو جديداً، يوجد في وضع من العنف المستمر مع محيطه، ولأنها لم تنجح في فصل الدين عن القومية، فإنها لم تنجح بالتالي «في تحويل اليهود إلى أمة طبيعية ككل الأمم» (46). ويأتي تأكيد حالة الدولة والشعب غير الطبيعيين على لسان بنيامين نتنياهو، رئيس وزراء إسرائيل سابقاً: «حتى إشعار آخر نحن نعيش في الشرق الأوسط في عصر الأسوار الحديدية» (47).

فاليهود غادروا الغيتوهات الصغيرة في أوروبا إلى غيتو أكبر في الشرق، محروس بالأسوار والأبراج العالية، كتجمّع ديني في دولة دينية، فالدولة لم تصبح عادية طبيعية كباقي الدول، بدليل حالتها الصراعية الدائمة مع محيطها غير المعترف بشرعيتها. واليهود لم يصبحوا بشراً أسوياء حقيقيين، لأن الصهيونية لم تستطع علاجهم من الفكر الخلاصي، إذ لا زالت الدولة خاضعة لاشتباك الدين والقومية، ما خلق حالة توتر دائمة في هوية الدولة ومأزق من هو اليهودي؟

وتعتقد (إيلا شوحت) (48): أن بوتقة الصهر الصهيونية لا زالت موضوعة على المحك. فالتمييزات

الإثنية في إسرائيل تزداد حدة، ومن أبرز أشكال التمايزات في إسرائيل انقسام المجتمع إلى يهود غربيين «أشكنازيم» ويهود شرقيين «سفارديم»، كان صوت إسرائيل الطاغى بصورة لا تكاد تتغير تقريباً هو صوت اليهود الأوروبيين، فيما صوت «السفارديم» مخنوق إلى حد كبير، ومع أنّ الصهيونية تزعم أنها تقدم وطناً لجميع اليهود، فإنّ ذلك الوطن لم يقدم إلى الجميع على المستوى نفسه، فقد بذلت الصهيونية طاقتها ومواردها المادية بصورة مميزة لصالح اليهود الأوروبيين» (49). وما يقوله أحد أعمدة النظام السياسي في إسرائيل «شلومو بن عامي» (50) ينطبق تماماً مع ما ذهبت إليه الأستاذة الجامعية «إيلا شوحت»: «مع قدومي إلى البلاد (إسرائيل) هبطت بضع درجات في البيئة الاجتماعية والثقافية التي كنت أعيش في وسطها، ولا زال أبناء الطوائف الشرقية يجدون صعوبة في الحصول على الشرعية الكاملة لوجودهم داخل هذا المعسكر الأشكنازي» (51).

«ساعدونا على تطبيع العلاقة مع أنفسنا»

ويفسر أ.ب. يهوشع (52) هذا الوضع المرضي لليهود: الضمير الجماعي القلق، التمايزات الاجتماعية، عدم وضوح الحدود بين الدين والقومية، الانغماس في الفكر الديني، عشق الصراع مع المحيط الخارجي، الخوف من تحول اليهودي إلى إنسان طبيعي، الشعور بكره العالم لليهود، عقد التفوق، والانعزال.. وغيرها الكثير من الأمراض الاجتماعية يفسرها يهوشع: «بأنّ هناك قوى تتعمل فينا ضد التطبيع، لأنّ الصراع موروث في دمنا ولا نعرف وضعاً آخر سوى الصراع».

ولأنّ الشعب اليهودي إشكالي، فقد أحضرته الصهيونية (إلى هنا) لتطبيعها، ولكنها لم تنجح النجاح الذي كان مؤملاً. وي طرح يهوشع الحلّ الذي فشلت الحركة الصهيونية في إحداثه: والمتمثل في الطلب من العرب والفلسطينيين أن يصالحوهم «ساعدونا على التحول إلى طبيعيين.. صالحونا.. أقيموا سلاماً معنا، وأرغمونا على إيجاد حدود تخصصنا كقومية.. بهذه الطريقة نساعد أنفسنا على التحول إلى أمة طبيعية، وإذا أصبحنا أمة، طبّعنا أنفسنا كما كنا في زمن التوراة» (53).

إذا كان الاستيلاء على الأرض في فلسطين وتهجير اليهود إليها شرطاً لتطبيع اليهود في الفكر الصهيوني، ورغم الفشل الذي منيت به الحركة الصهيونية في تطبيع اليهود، فإنّ شرط مصالحة العرب والفلسطينيين لليهود أصبح اليوم شرطاً آخر في إحداث هذا التطبيع الذي فشلت الحركة الصهيونية في تحقيقه. وبهذا، فإنّ تطبيع علاقات إسرائيل مع الفلسطينيين والعرب المحيطين بها أصبح حاجة اجتماعية. لإيجاد حل للمأزق الأخلاقي والضمير الذي يخزي اليهود حسب بيريس، فبين طلب الصفح من الفلسطينيين جرّاء ما ألحقته بهم الحركة الصهيونية من تدمير وإرهاب وتمزيق للنسيج الاجتماعي، وبين صالحونا لتساعدونا في تطبيع أنفسنا، يصبح التطبيع.. بهذا المنطق حاجة صهيونية - إسرائيلية - يهودية اجتماعية.

## خلاصة:

صحيح أنّ الحكم النهائي على أهداف إسرائيل في التطبيع لا زال مبكراً، إلا أنّ ذلك لا يمنع من التأكيد أنّ إسرائيل نجحت إلى حدّ ما في إيجاد مداخل قوية لتحقيق شرعيتها، وتحسين أدائها الاقتصادي وضمان نسبي لأمنها. إلا أنّ سياستها التعسفية إزاء الأراضي المحتلة حالت دون إنجاز ما تصبو إليه. وخلقت كسراً عميقاً في تحقيق أهدافها. وبالتالي، فإنّ حاجتها الاجتماعية للتطبيع مع العرب والخاص من الضمير المتوتر الذي يخزي اليهود قد تأجل أو أصبح بعيد المنال. إلا إذا أقدمت إسرائيل على تنفيذ نظرية الأرض مقابل السلام. التي قد تؤدي إلى استئناس محاولاتها لتحقيق أهدافها المرجوة من خلال هذا التطبيع. لضمان أمن مواطنيها على الأقل في المرحلة الأولى.

\* طالب دراسات عليا في جامعة بيرزيت.

الهوامش:

- (1) حسن نافعة، مصر والصراع العربي الإسرائيلي من الصراع المحتوم إلى التسوية المستحيلة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986) ص 133 - 134.
- (2) صحيفة هآرتس، (96/10/4)، أجرى المقابلة آري شفيط - ونقلتها مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد 29، (شتاء 97) تحت عنوان: «إيهود براك وتنتياهو يشرحان تصورهما لمستقبل إسرائيل في الشرق الأوسط»، ص 89.
- (3) المصدر السابق، ص 93.
- (4) سلامه أحمد سلامة (تحرير)، الشرق أوسطية الخيار الوحيد، (القاهرة: الأهرام للترجمة والنشر، 1995) ص 85 - 87.
- (5) المصدر السابق، ص 107.
- (6) عرفة عبده، غيتو إسرائيلي في القاهرة، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1990) ص 12.
- (7) مزيد من التفاصيل حول بنود وآليات التطبيع، انظر الملاحق الخاصة باتفاقيات كامب ديفيد وملاحق إعلان المبادئ (أوسلو) والملاحق التعاونية في المعاهدة الإسرائيلية الأردنية.
- (8) محمود حيدر، «الأمن بين إسرائيل والفلسطينيين - محنة الخوف من السلام»، شؤون الأوسط، العدد 29، (أيار 94)، ص 31.
- (9) عرفة عبده، مصدر سابق، ص 147.
- (10) أحمد إبراهيم محمود، «مفهوم التطبيع في الاستراتيجية الإسرائيلية»، رؤية - العلم طريقنا للمواجهة، العددان: 7-8، (كانون الثاني - شباط 1992) ص 17 - 19.
- (11) حسين معلوم، «هوامش على دفتر التطبيع بين العرب وإسرائيل»، رؤية - العلم طريقنا للمواجهة، العددان: 7-8، (كانون الثاني - شباط 1992) ص 24.
- (12) طارق أنور، «تطبيع العلاقات في المنظور الإسرائيلي»، رؤية - العلم طريقنا للمواجهة، العددان: 7-8، (كانون الثاني - شباط 1992) ص 58 - 59. ولمزيد من التفاصيل حول بروتوكولات التطبيع الثقافي وأهميتها لدى إسرائيل، انظر الملاحق الأساسية لاتفاقيات كامب ديفيد، وملحقات اتفاق أوسلو (إعلان المبادئ) والمعاهدة الأردنية - الإسرائيلية.
- (13) إشارة للصواريخ العراقية التي سقطت على إسرائيل خلال حرب الخليج الثانية عام 1991.
- (14) حلمي شعراوي، (تحرير) الشرق أوسطية مخطط أمريكي - صهيوني، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1998) ص 94.

- (15) انظر كتاب شمعون بيريس: «الشرق الأوسط الحديد»، الذي يعد وثيقة أساسية لمشروع التطبيع الإسرائيلي وسوف تستعرض ضمن هذا الفصل أفكار بيريس من خلال هذا الكتاب.
- (16) كريم مروه، جدل الصراع مع إسرائيل وجدل السلام معها، (بيروت: دار الفارابي، 1994) ص 55-56.
- (17) حلمي شعراوي، مصدر سابق، ص 134-146.
- (18) إيهود باراك، صحيفة يديعوت أحرونوت، ترجمة: صحيفة القدس (2000/12/2).
- (19) مركز القدس للإعلام، وثيقة إعلان المبادئ (أوسلو)، (القدس: مركز القدس للاتصال والإعلام، 1996) ص 37-38.
- (20) حسن أبو طالب، «الفكر العربي والشرق أوسطية»، عالم الفكر، العدد الرابع، (أيار 97)، ص 83.
- (21) أشرف راضي، «العلاقات الإسرائيلية - الخليجية والمغارية»، السياسة الدولية، العدد 125 (يوليو 96) ص 108.
- (22) سلامة أحمد سلامة، مصدر سابق، ص 84.
- (23) محسن عوض، الاستراتيجية الإسرائيلية لتطبيع العلاقات مع البلاد العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1982) ص 21.
- وانظر: أسامة عجاج، الوجه الآخر للسلام - المفاوضات المتعددة الأطراف، (القاهرة: مجلة آخر ساعة، 1996).
- (24) عرفة عبده، مصدر سابق، ص 63.
- (25) المصدر السابق، ص 150.
- (26) منصف السليمي، «إعلان الدار البيضاء، تسوية بين مطالب السياسي ومصالح الاقتصادي»، المستقبل العربي، العدد 93، (آذار 95) ص 21.
- (27) نجيب عيسى، «رهان إسرائيل على التطبيع»، شؤون الأوسط، العدد 5، (كانون ثاني 92)، ص 17-25.
- وانظر: جمال مظلوم، «قمة الدار البيضاء والسوق الشرق أوسطية»، الدفاع، العدد 101 (كانون أول 1994) ص 53.
- (28) عادل حسين، التطبيع - المخطط الصهيوني للهيمنة الاقتصادية، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1985).
- (29) المقاطعة: من خلال النصوص التي تضمنتها الموانئ الدولية، وعلى ضوء آراء رجال القانون الدولي، فإن المقاطعة هي: عقوبة تفرضها دولة أو مجموعة من الدول على دولة ارتكبت عملاً لا شرعياً، أو هي تدبير تأديبي جرى من دولة ضد دولة أخرى، ارتكبت ضدها عملاً منافياً للحق الدولي، وتتراوح المقاطعة بين المقاطعة الدبلوماسية والحصار الاقتصادي، ووقف أية تسهيلات ثقافية وتجارية وأمنية بحق الدولة المراد مقاطعتها.
- (30) جوزيف معيزل، المقاطعة العربية والقانون الدولي، (بيروت: م.ت.ف - مركز الأبحاث، 1968).
- (31) علي أومليل، (تحرير)، اتفاقية غزة - أريحا - الأبعاد الاقتصادية المحتملة، (عمان: منتدى الفكر العربي 1993) ص 63.
- (32) اللجنة الإعلامية الأردنية: معاهدة السلام بين المملكة الأردنية الهاشمية ودولة إسرائيل، (عمان: منتدى الفكر العربي 1994) ص 42.
- (33) حسن نافعة، مصر والصراع العربي الإسرائيلي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986) ص 181.
- (34) مركز القدس للإعلام، وثيقة إعلان المبادئ، مصدر سابق، ص 37-38.
- وانظر: نجدة فتحي، «المقاطعة العربية كما تنظر لها إسرائيل»، مجلة الباحث العربي، العدد 33 (أكتوبر 93).
- (35) أسامة عجاج، الوجه الآخر للسلام - المفاوضات المتعددة الأطراف، (القاهرة: 1996)، ص 86-98.
- (36) أمين محمود عطايا، النظام الإقليمي الشرق أوسطي، (بيروت: المنارة، 1995)، ص 58-59.
- (37) انظر محمود عبد الفضيل، «مشاريع الترتيبات الاقتصادية الشرق أوسطية»، المستقبل العربي، العدد 179.
- (38) محمود عبد الفضيل، «مشاريع الترتيبات الاقتصادية الشرق أوسطية»، المستقبل العربي، عدد 179.
- وانظر: أحمد الجميلي: «المستقبل الاقتصادي للعروبة والمشروع الصهيوني للاقتصاد الإقليمي الجديد»، الموقف الثقافي، العدد 4، (1 9 9 6)
- ص 74.
- (39) عبد الفتاح الجبالي، «المؤتمرات الاقتصادية الشرق أوسطية: الأهداف، النتائج، التوقعات»، الدراسات الفلسطينية، العدد 30، (ربيع 97)
- ص 18-34.
- (40) المصدر السابق، ص 34-36.
- (41) شمعون بيريس، الشرق الأوسط الجديد، عمان: دار الجليل للنشر، 1994.
- (42) أوري رام، «سوسولوجيا نقاش المؤرخين في إسرائيل»، الكرمل، ع 51، (ربيع 97) ص 216-229.

- (43) شمعون بيريس، الشرق الأوسط الجديد، (عمان: دار الجليل للنشر، 1994) ص 28.
- (44) بنيامين بيت هالحمي: أستاذ علم النفس واجتماع الأديان في جامعة حيفا.
- (45) بنيامين بيت هالحمي، «الحل في طلب المغفرة»، الكرمل، عدد 55، (صيف 98) ص 110 .
- (46) عزمي بشارة، «نقاش صاحب مع اليسار الصهيوني»، الدراسات الفلسطينية، العدد 35.
- (47) آري شفيط، «إيهود باراك ونتاجهاو يشرحان تصورهما للحلول السلمية ومستقبل إسرائيل في الشرق الأوسط»، الدراسات الفلسطينية، العدد 29، (شتاء 97) ص 94.
- (48) إيلا شوحط: أستاذة الدراسات الثقافية والدراسات النسائية في جامعة نيويورك، وهي يهودية من أصل عراقي، غادرت إسرائيل نهائياً لتقيم في الولايات المتحدة.
- (49) إيلا شوحط، «اليهود الشرقيون في إسرائيل»، الدراسات الفلسطينية، عدد 36 (خريف 98)، ص 105-106 .
- (50) شلومو بن عامي: عضو كنيست من حزب العمل، أستاذ تاريخ في الجامعات الاسرائيلية، وزير خارجية في عهد حكومة باراك وهو من أصل مغربي.
- (51) آري شفيط، «مقابلة مع عضو الكنيست شلومو بن عامي»، الدراسات الفلسطينية، العدد 36 (خريف 1998)، ص 141 - 144.
- (52) براهام بولي يهوشواع (يختصر عادة إلى أ. ب يهوشواع، أستاذ الأدب في جامعة حيفا، ينتمي إلى فئة صغيرة من اليسار، يعارض السياسة الرسمية للحكومة إزاء الفلسطينيين في الضفة الغربية وغزة، أصدر ثلاث مجموعات قصصية.
- (53) أ.ب يهوشواع، «ساعدونا على تطبيع العلاقة مع أنفسنا»، الكرمل، العدد (شتاء 97)، ص 199 - 200، وهذا المقال عبارة عن سجل أجراه حسن خضر مع يهوشوع في مدينة حيفا.

رقص مع الرقص النقيض  
عن احتمالات القراءة للتجربة الروحية في  
«الضوء الأزرق»

عبد الرحيم الشيخ\*

ح

... الامتداد الأخضر العلى يمين طريق الساحل الفلسطيني نحو الشمال، ودونما منطلق ذهني أو جغرافي، انحال هشيماً على يسرة القلب في الطريق المؤدي إلى رام الله، المدخل الجنوبي تماماً، قبالة بوابة المخابرات الإسرائيلية في معسكر بيتونيا، أو أبعد قليلاً نحو الشمال ساعة الغروب.. وكان هناك، «بري»، بكامل ذاته وقليل من صفاته: معطفه الكاكي، هيئته الرثة، نظرتة الجمرة التُّبَصْرُ ولا تُبَصَّر. الذاكرة بلا ألوان كانت، عدا معطفه وما في يده اليمنى: سهمان من خشب كالح، كعظام ميت لم تنضج بعد. وبلا أصوات كان اللقاء: حدقت في يده، خلته سيعطيني السهمين، اقتربت، انفتحت كفته اليمنى، انطلق السهم الأول شمالاً وكأنما من قوس خرج، ذهلت، انطلق الثاني جنوباً، تابعت الحركة.. ضاعا. خلتنى أحلم، فأعدت النظر إليه، أطلق ضحكة ساخرة بلا صوت، رجع السهمان إلى يده اليسرى كفلم يعاد إلى الورا بالتصوير البطيء.. وغاب الحامل والمحمول.

لم يكن في وجود «بري» ما يدعو إلى الرهبة أو القلق المتحصّل عن كابوس، كان الهاجس المهيمن عليّ (ولم يكن حسين البرغوثي قد أنجز الجزء الثالث من نصه بعد): ماذا تراه سيفعل حين يعلم أن «بري» في رام الله؟ حادثت صديقاً قريباً من مجازات القلب صبيحة اليوم التالي، ولم يكن سياق المحادثة لا «الضوء الأزرق» ولا صاحبه: «أتعرف من رأيت ليلة البارحة؟ قال: بري؟». زاد ذهولي، وسألته عن دواعي دقة حدسه برؤياي، فقال: «ملامح وجهك حين سألت!».

فما من سبيل إذن، لدي على الأقل، إلى مقارنة نص «الضوء الأزرق» مقارنة نقدية صرفة دون إحالات شخصية، إذ إن قراءة هذا النص قد أعادتني لعبور عتبة روحية خلّتُ أنني تجاوزتها قبل أربع سنوات

حين وضعتني على حافة مشابهة رواية «الانتباه» لـ«البرتو» مورافيا، وديوان «أوراق الغرفة 8» لأمل دنقل، الديوان الذي أنجزه وهو يصارع التراتوما في النصف الأول من عقد الثمانينيات في القرن المنصرم. ورغم أن البرغوثي، شاعراً وكاتباً، لا يرى في التشابه مأساة، ولا في الاختلاف فضيلة، إلا أن «الضوء الأزرق» شكّل لي «استفزازاً روحياً» حقيقياً، أدّى بي إلى رؤية «الدليل» في منام نادر، لم تستطعه نصوص فلسطينية روائية وسيرية أخرى ترمّدت فيها الروح وهي تؤدّج ذاكرة المكان أو تُفهرس مكان الذاكرة، وتعيد بيقينيات الكسولة الذاكرة البائدة لـ«مجالس الإمتاع والمؤانسة» وحكايا «الفرج بعد الشدة»!. ففي «الضوء الأزرق»، استطعتُ مفهّمة التجريد الفلسفي والنقدي لثيمة «تتاغر الاحتمالات» كظاهرة نصية عيانية، إذ أفضت حجات الوعي اليقيني فيه إلى غياب نُشط مفتوح الاحتمال على ما وراء إضافي لم يُدرك بعد، ربما سيكتبه البرغوثي في نص آخر، يكشفُ فيه ديناميات تلك المعرفة التي احتازها في تجربته مع «بري»، واستطاعت إخراجها من «غسق نيتشه» الكتابي، كما استطاعت تخليصه، نسبياً، من «أجسامه الذهنية» التي لاحقته طويلاً وانتحلته كثيراً من قبل أن يبدأ الكتابة. في النص كثير من الدهش، لكن حلم ابتلاع البحر، وعكس مجاز العلاقة البصرية معه من مرء إلى راء، يستدعي إلى الذهن تاويلات «أرطاميدورس» عن الشبق الروحي والنهم المعرفي، شبق العارِف المقتول بالمعنى والمستنزف إلى درجة الموت أو الجنون في الرغبة بكسره.. إحداث كسر في المعنى، ليس رغبة ترمدية لاجتذاب النظر بنوسل المقولة الساذجة «خالف تُعرف»، وإنما لطرده تلك المقولة من سياقها الاعباطي وإحالتها إلى «خالف تُعرف» ضمن رؤيا تنويرية لا تولد خارج اللغة ثم تتم ترجمتها، بل تولد في اللغة ذاتها وتنمو معها.

### س

لعل أهم اثنين من التحديات الحقيقية التي واجهتني في قراءة «الضوء الأزرق» قراءة نقدية، بعد عدة محاولات للتذوق، هما: شعرية النص وهوية كاتبه. أما شعرية النص التي استطاعت طرد الأشياء من عاديتها لإدخالها حيز الفردة، فتنسرب في النفس وتُفعل فيها فعل الموسيقى العظيمة التي تصاحب أغنية كلاسيكية، فتصرفك عن تتبع الكلمات والمعنى مهما أعدت سماعها. وهنا، قد تعد الشعرية تحدياً جميلاً إذا ما قيست بتحدي هوية الكاتب. فحسين الذي عاش أولانية اللذة في النص، في واقعه العياني قبل أن يُكتب، ليس هو حسين الثاني الذي ابتداءً كتابة النص وإحالته إلى واقع ذهني منقول وتجربة روحية محكية طافية على سطح الكلام بعد عشر سنوات من اختمار اللذة، وبالطبع، فإن حسيناً، الذي بدأ التجسير بين الحسينين في نهاية الجزء الثالث بإمداد القارئ بمفاتيح نقدية للإطالة على نصه (164/3) من خلال «ترتيب أثاث القلب» وتجاوز «الفصام اللغوي»، هو حسين ثالث بامتياز. مؤدّي القول، هنا، أن مراوحة البرغوثي بين ما يقول وما يريد قوله شكّلت مواجهة كيفية في قراءة هذا النص الاستثنائي، مواجهة يفصلها، من جهة، هاجس التمري للذات وللآخرين فيما يجب أن يكتب وما يجب ألا يُكتب، ومن جهة أخرى، كيفية إسهام التجربة الماهوية للمفاهيم في إعادة صياغة المشروع الروحي

المنجَز سلفاً، والحفاظ، رغم ذلك، على بقاء هذه التجربة في حيزها الروحي الشفيف والنأي بها عن تَمَوُّضِيَّة التَّرْوَحُن التي اجتاحت الخطاب الحدائثي في العالم العربي مع بلوغ مرحلة التجريب الأدبي منتهأها في نهاية الستينيات. فكيف أمكن، إذن، إعادة بناء المنطق العقلي واستدراجه إلى النص دون أن يجرح المنطق الروحي أو يجرحه؟

لقد أمكن ذلك بديناميتين سرديتين مذهلتين وشائكتين في آن: أولاًهما، مقارنة الواقع الشكلائي للمواصفات الافتراضية في الشخصيات الروائية البحتة إلى الملامح الحقيقية لشخصيات «الضوء الأزرق» دون إقصاء الأخيرة عن إمكان الاندراج في خانة الأولى. بمعنى، أن ثمة علاقة تمفصل، لا تفصل، بين الاثنتين. أمَّنتها كثير من الإسقاطات الواعية، إن جاز التعبير، فضلاً عن نمط الكتابة السيري الذي يلف النص بأكمله، ومن ذلك قول سوزان لحسين: «نحن لسنا من لحم ودم، جئنا من الروايات وإلى الروايات نذهب! أكتب عنا رواية يا حسين، نحن رواية» (219/1). من الواضح، هنا، للعب على وتر الاستخدام الطقوسي للغة بتحريف حقيقة «التراب» إلى مجاز «الرواية»، لكن من غير الواضح تماماً استدعاء المرأة كهاجس يخرج من رُكْنِيَّة التواجد السلبي والسكوني في الاستذكار الكتابي نحو التآليب على الخلق الفني على نحو ما قال به جلال الدين الرومي بأنه ينبغي أن يقال إن المرأة خالقة لأنها ليست مخلوقة. لا أزعم بذلك أن سوزان أو مقولتها كانت هاجس الكتابة ودافعها، إذ من الواضح أن «بري» هو الهاجس الثقيل الباعث على كتابة «الضوء الأزرق»، لكن ما ذهبت إليه هو أن البرغوثي، الذي لا يكف، في حلقات مردييه، عن تكرار مقولة إليوت: «الموهبة تقترض، لكن العبقرية تنهب»، استطاع ضبط ذائقته الكتابية وتوزيعها، باقتدار، بين عقلانية «الافتراض» وشره «النهب» من خلال الإفصاح عن أحداث نصّه وشخصياته لا كخيالات روائية وإنما كتعيّنات موضوعية مفلتة باحتراف من سياقها الروائي.

أما الدينامية الأخرى، والتي ليست ببعيدة عن مدار هذا التنظير، فهي الحفاظ على التمايز الهويي لحسينية حسين رغم حالات الانسراب الكثيرة التي يفصح عنها النص في هوية حسين الحقيقي. فقد كان «بري»، على وجه التحديد، تحدياً كبيراً وامتحاناً شاقاً لهوية حسين استطاع تجاوزه، بعد عناء طويل، بألية تشبه فكرة «الوليمة الطوطمية» في المنهج الفرويدي. فرغم هاجس الاستلاب الكبير، وغير المبرر أحياناً أمام بري، وحالات اهتزاز الهوية وانسرابها قبالتة وفيه، استطاع البرغوثي الحفاظ على مساحة فاصلة بين حدود الهويتين على مستوى الأدوات التعبيرية وعلى المستويين الفكري والروحي أيضاً، إذ لم يشهد النص أي محاولة لاستبطان «بري»، لا تعبيرياً ولا فكرياً ولا روحياً، باستثناء محاولة واحدة، أضعفت النص، جاءت على شكل إسقاط نقدي في الخاتمة حين ردّ البرغوثي على سؤال أخيه عن المسار الترايطي لأحداث النص بنغمة تشبه نغمة «بري» ورغبة في التقنّع تشبه رغبته (3/164). ولعل هوية «حسين الثالث»، التي تمت الإشارة إليها سلفاً، قد أعانت البرغوثي على ترسيم تلك الحدود بوضوح بين هويته وهوية «بري» بعد عشر سنوات أو أكثر من حالة تغابن الهويات (تموضع حسين كهوية مغبونة لهوية بري). أي أن البرغوثي، وأتناصُّ هنا كلام درويش، استطاع نفي وصف «ملك النهائية» عن ذاته حين أطل على هويته / الظل آخذاً «اسمه» الذي هو من حقه، ومستنجباً «فضة الحور»

التي أحالتها علاقته مع «بري» إلى دائرة ملكيته الخاصة أيضاً. وبالتالي، فإن البرغوثي، في هذه الحالة، لا يُعدُّ رضيعاً من الفكر الحي لميت كبير، بتحريف زهيد لمقولة سارتر، بل هو سليل الحي الكبير الذي أنتج معرفته حين تحدّأها.

أضع كل ما قلته سابقاً في خدمة نتيجة نقدية، مؤدّاهاً: أن نص البرغوثي، رغم كونه تجربة واقعية للكتابة، لا يمكن النظر إليه من زاوية النقد الواقعي وحسب، بل تجدر مقارنته، أيضاً، بقراءات معرفية وروحانية. الاقتباس التالي يعكس حجم الإشكالية في سحب مبدأ نقدي واحد على نص استثنائي على هذا النحو: «قبل هذه الزيارة، كنت أحن إلى وطن، إلى بيت، وبقاع في الذاكرة تشكل مرجعية لي في المنفى والمتاهات، إلى أي شيء ثابت، دائم، لا يمكن أن يتغير أو يتم فقده. كنت كمن يعيش في بلاد مبنية على ظهر حوت، فيها نخل، وبحارة، وأسواق ذهب، وعبيد، بلاد-مناهة، ولكن على الأقل ثابتة، وفجأة، تحرك الحوت نحو الأعماق، وبدأ كل شيء يغرق. الفكرة عن الثبات غرقت» (60/2). غرق الفكرة عن الثبات في هذا الموضوع تحديداً يشي بضرورة البحث عن إبرة المرجعية في كومة قد لا يكون القش خامتها بالضرورة، ذلك أن الواقعية الكلاسيكية يضيق فنجانها بما في النص. الواقعية هنا واقعية إحالة، إن جاز القول، وليست واقعية تسجيل، وهي، بالتالي، تقترب من الفهم الكلاسيكي للرومانسية التي تحول نعمائيتها دون اقترابها من الوقائع التجريدية الخاضعة لدائرة الحس الظاهر. أو هي «واقعية منحرفة» إن شئت استخدام تعبير البرغوثي في النص: «ذهني كاميرا عدستها غير دقيقة أو منحرفة» (209/1)، «حياتي كلها مجرد انحرافات عن حسين الحقيقي» (218/1).

وحتى لا أغبن الواقعية الكلاسيكية وأحرمها من قراءة خاصة للنص، أودّ قبل اقتراح قراءات أخرى معرفية وفنية، الإضاءة على إحدى الثيمات التي قد تندرج ضمن أدوات هذا النمط من النقد. وأعني بها إحالات معينة قد تفهم على أنها شكل من أشكال «الالتزام» إن تم استنطاق النص واقعياً. فرغم ما تم نفيه من نقاء واقعي للنص وما فيه من صفاء أو نعمائية، إلا أن أهم عناصر الواقعية، واقعية «بلنسكي» والاشتراكيين على الأقل، وهو الالتزام، متوفر في النص لكنما لغاية في غير ذاته، أي متوفر كجزء من سيرورة الحدث أو كتقنية سردية تسهم في إغناء العالمين الداخلي والخارجي للسارد، وبخاصة في الجزئين الثاني والثالث اللذين ارتقى فيهما البرغوثي، بعد دعوة «بري» له ببث تجربته، إلى مرتبة «الخالدين» (57/2)، أو مرتبة «الإنسان المتفوق» بتعبير نيتشه. أقدم، تالياً، ثلاث مجموعات مختارة من الأمثلة على أبعاد واقعية استهلكتها التجربة الروحية في رحلة الوصول، لكنها كمحاور عقلانية (أي مناطها العقل الصرف) قد تم التعبير عنها بقدر عال من الالتزام.

المجموعة الأولى تقدم أمثلة، منثورة على مساحات متخلفة من النص، على الوفاء للفكرة الفلسطينية وحضارة المتوسط عموماً دونما إسهاب في الإحالات المعهودة والمبتذلة في نصوص مشابهة، وبخاصة في مجال السير والروايات التسجيلية. الإشارة إلى قمرية الذاكرة الفلسطينية، وأجواء فلسطين الجنازنية والطقوسية (213/1) تؤسس لنظرة احترافية في تصوير مشهدية المكان، لكنها لا تنجو من هاجس تمجيد الفائض الرومانسي للبيئة العربية والفراغ الاستثنائي الذي في جغرافيا الذاكرة (1/232). أما الذاكرة الرعوية، وبخاصة في الجزئين الثاني والثالث، فقد أمدت النص بطاقة شعرية إلى

حد ما، وأمدته كذلك بمعين ثيولوجي خصب عند الحديث عن «البغلة» و«الكلب» الذي «يتبع» وأمنيات «المشي على الزبد» (58/2) (143-140/3) التي تقرب من أن تكون مغامرات طفل كهف وحيد يتبعه كلبه أو شقاوات مسيح صغير يمشي على الماء.

أما الإشارات الأكثر وضوحاً والأكثر خدمة لفكرة الالتزام و«الفلستنة»، رغم كرهها لهذا المصطلح، فقد ابتدأت بإشارة إلى التصريح العسكري الإسرائيلي والدخول إلى عكا متسللاً أيام الصبا، وإلى القدس أيام الشباب، وما للاحتلال من قوانين أخرى جائرة بحق الذات الفلسطينية التي تعيش صراعاً هائلاً لوصول منطقة الحلم أو لممارسته على أرضها المحرمة عليها (222/1) (147/3)، وبلغت مستوى أكثر نضجاً في قلب فكرة «الغيتو» عند الحديث عن المركز الماسوني الذي في الجزيرة التي فيها بيت دون، والقاعدة العسكرية التي للبحرية الأمريكية.. هنا يوجد قلب لأفكار هامة حول مفهوم «الجلاد» و«الضحية» في الحالة الهندية الحمراء والأمريكية والحركة الماسونية وما يعني ذلك بالضرورة من إسقاطات على الحالة الفلسطينية (220/1). وقد تصاعدت هذه النغمة بتصوير انقسام هوية الذات وشخصية المكان عند الحديث عن الضفة الثالثة لنهر الأردن (64-65/2)، وبلغت ذروتها تماماً عند البدء بطرح أسئلة واقتراحات نظرية لتبلور الهوية الذاتية والهوية الوطنية من خلال شقاوات الطفولة في لبنان، تلك الشقاوات أو المغامرات التي تم إيرادها كحدث عابر في حكاية المصعد واكتشاف لون الدم ومعنى الهوية في لحظة واحدة مباغتة وصارمة، إضافة إلى ساعة غسان كنفاني النابضة حول معصمه المبتور (147-143/3). وبلغت ذروة أخرى بالظعن الشفيف في حفرية الوعي التاريخي الإسرائيلي وسرقة الحبكة الفلسطينية، أو تزويرها على الأقل، في الكوميديا السوداء التي صاغت فصلاً جديداً من «تاريخ الجنون العالمي» عبر «قصة الحجر» (151-149/3).

أما المجموعة الثانية التي تضم أمثلة على الوفاء لأصالة الثقافة الأم، على اختلاف تجلياتها كثقافة شرق أو ثقافة العربية أو ثقافة جنوب، فتشتمل على إيراد رموز أسطورية كـ«زرقاء اليمامة» التي ورد التنظير لانتمائها إلى الثقافة العربية، وإلى كون الثقافات الأخرى والآداب العالمية قد أخذت عنها، في سياق غير مقصود لذاته على الإطلاق (211/1). ومثلها حلم «مدينة النحاس» الواردة في «ألف ليلة وليلة» (60/2) الذي عكس وفاء لاوعياً لفكرة الالتزام حتى في مساحات الحلم، فهنا، توجد ذاكرة ملتزمة، وحلم ملتزم.. وهذه هي واحدة مفارقات هذا النص «الواقعي» الذي لم يحدث قطيعة تامة مع سيرورة الأحداث رومانسياً أو فانتازياً. تندرج ضمن هذه المجموعة، أيضاً، فكرة الذات الوثيقة من نضج هويتها، فكرة «أنتك خطر»، تدلل على التزام بقناعات الذات عن نفسها وماهية ما لديها من إمكانات وطاقات، وانتشار الهوية الذاتية حتى في الملابس. هنا حديث فكري عميق عن «لونية الهوية» ونظريات حديثة في تكوين مفاهيم عن الهوية كنظرية «بندكت أندرسون» في الهويات والمجتمعات المتخيلة (215/1). من ناحية أخرى، كان إدراك الفرق بين قيم الحداثة كثقافة وأشكال التحديث كنتاج مدني واحداً من أهم مؤشرات الالتزام في النص، وذلك عند إدارة حسين حواراً مع «الحالة الفضائية» التي قابلها في الغابة، وعرفه صاحبها على نفسه بأنه هو الله، والحديث في الصفحة التالية عن مهاجمة الغرب لقيم العالم الاشتراكي حيث يبدو أن الغرب قد أدلج حتى الألعاب الترويحية بتسميتها «إمبراطورية الشر» أو

«العالم الأحمر» (213/1). ويتعارض مع هذا الفهم، أيضاً، التنظير لفكرة سحف الاختلاف الشكلي الذي يقود إلى تشابه من إفراط السذاجة في البحث عن الاختلاف، وذلك بوصف مجموعة الشبان ذوي الأشكال الغريبة الذين يسكنون مع «بري» في بيته (231/1)، الذين يعبرون عن واحدة من القيم الاجتماعية للحضارة الغربية المتنوعة بتحديثها لا المتعددة بحدائتها.

وأما المجموعة الثالثة، والأخيرة، من هذه الأمثلة، فتخدم فكرة الوفاء لثقافة العقل قبالة الثقافة الدينية الرسمية والسكونية، أو خواء التجربة الروحية العالمية المتمثل في شكليات الأديان الكلاسيكية السَّهْمِيَّة.

ولعل هذه المجموعة من الأمثلة تتموضع، بأكثر من المجموعتين السابقتين، كجزء كتابي مقصود لذاته، لأنها تنخرط في معين التأسيس لمعرفة روحية سابرة لا لتقليد عرفاني عجائزي. هنا، ينهض التنظير لفكرة الخواء الديني في المؤسسة الدينية الرسمية عنصراً أساسياً في هذه المجموعة، يظهر في موقعين: الأول، في الكنيسة التي رسمت لحسين «خارطة الدمار» وسامته على «سعر الخلاص» (216/1-217). والثاني في حديثه عن محاولات والدته «إبعاد الشر» / شر «حلم البحر» عنه بوضع سور من القرآن تحت رأسه وعدم جدوى تلك المحاولة في «طرد الشر» (222/1). ثمة موقع ثالث ينقد فيه خواء المعنى في السلطة الدينية، وذلك عند توصيف الحكم الجزافي الصادر عن الشيخ الكفيف، «ترسياس كوبر»، الذي أصدر الحكم على حسين بأنه «سطل» (مجاز جمالي لفكرة أهبل!)، والحديث عن قبول هذا الحكم والتسليم به جريئاً على طبيعة المجتمع العربي الأبوي في رضاه بتلك الأحكام وقبوله بتنصيب مصدرها كمرجعية عليا غير قابلة للنقض. ويتعارض معه نقد تحناني للفكرة الدينية عموماً، على نحو ما فعل اسبينوزا في اللاهوت السياسي، عند الحديث عن تقديس الحجر وتحويله إلى قبلة للروح بإرادة ذاتية (150/3). على طرف النقيض، ينهض النص بأكمله، في التجربة الروحية مع بري، كتظاهرة عرفانية مذهلة في الرد على هذا الخواء.

الأجزاء التالية من هذه الشهادة ستضيء على تلك التجربة، لكنني للتمثيل على غنى التجارب الروحية الحقيقية، هنا، أسوق مثالين من حكمة الشرق العرفانية وردا في النص كاستدعاء حر من مخيال سينمائي: أولهما، قصة طفل «الكونغ - فو» في الدير الصيني الذي زرع له معلمه الراهب شجرة ورد تكبر بكبره، تتسامق فيتسامى معها قفزه يوماً بعد يوم. وثانيهما، قصة الشاب في معبد «شاولين» الذي انطلق في مغامرة العرفان بعد أن أعطاه معلمه نصف ميدالية من ذهب ليجد نصفها الآخر مع أستاذ آخر يجاوز علمه علم الأستاذ الأول.. إلى أن اكتشف أنه هو نفسه ذلك الأستاذ الآخر الذي يستطيع تجاوز معرفة أستاذه الأول وأنه هو من يملك النصف الآخر للميدالية (67-66/2). فكرة «التجاوز»، هنا، هي صميم التجربة الروحية، التجاوز لا الطاعة، هو دينامية الوصول الأولى والأخيرة في التجربة الروحية. وقد تحقق ذلك في علاقة «بري» وحسين أيضاً. إذ إن «بري» لم يعط حسيناً مفتاحاً واضحاً لبوابة مسلك سريع الوصول إلى إدراك الهوية المتعالية للحقيقة، لا للحق، لكنه كان يرغب بأكثر من ذلك أن يمنحه وسيلة النظر أو محكاً لبلوغ تلك الحقيقة، «نصف الميدالية» التي تؤمّن له قدرة خاصة على فهم أعراض «لانتاهي الممكنات» في التجربة الروحية، بتعبير ابن عربي.

## ي

من ناقل القول أن سبر التجربة الروحية، أياً كانت، يظل خارج صيغ التراتب المعروفة، لكن الترافع فيه واجب بالضرورة: فإما أن يتم بلوغ غاية هذه التجربة أو لا يتم، ولا توسط بين الاثنين. وهنا، أشير، ابتداءً، إلى بعض المعارف النظرية للإضاءة على التجربة الروحية للبرغوثي في نص «الضوء الأزرق». فقد مرت هذه التجربة بثلاث مراحل، أقرنها، هنا، بثلاثة مفاهيم ذات دلالة صوفية حسب النظرية الروحية لابن عربي، والتي تبني المعرفة على ثلاثة خامات يقينية، تشكل هي في ذاتها حد المعرفة، وهي: علم اليقين، وهو ما أعطاه الدليل، أي المعرفة التي تم استظهارها عن رائد في طريق المعرفة، وتمثل هذا النمط من المعرفة. وعين اليقين، وهو ما أعطته المكاشفة ومنحه الكشف، أي ما توصل إليه طالب المعرفة بجهده الذاتي بعد حدوث الانفتاح الذهني. وحق اليقين، وهو ما حصل من العلم بما أريد له ذلك المشهود، أي المعرفة الإضافية المتأنية من مئة مصدرها على طالبها. لا أستطيع الجزم أن التجربة الروحية التي في نص البرغوثي تلبّست تماماً هذه الآلية في احتياز المعرفة على اختلاف درجات التحصيل الصوفي، لكنني على يقين أنه مر بالمرحل الثلاث في نيل المعرفة التي كان بري، بوصفه دليلاً، مصدرها ومحرق تجربتها.

وهنا أيضاً، أجدني ملزماً، قبل البدء في عرض الثلاثيات التابعة لهذه الأجندة الروحية، بتقديم إشارة موجزة لأصل فكرة التثليث في تاريخ الأشياء وعلاقاتها، وتحديد «النظرية الهرمسية» أو «حجر الفلاسفة» التي قامت على أساسها نظرية التثليث الصوفية، وبالتحديد مثلثها الأعظم (الروح – النفس – الجسد)، وما ترتب على ذلك المثلث من تبعات في احتياز المعارف الروحية والعقلية. كما تم التفريق، بوحى منها أيضاً، بين اللغات أو «الشفرات» المستخدمة لتناجج هذه المعارف ووصفها، تلك اللغات التي عُرفت بـ«شفرات العلو الثلاث».

أولى تلك الشفرات هي لغة النقل والاختزان شبه الحرفي للوقائع العيانية الدائرة في فلكي الزمان والمكان، أو هي «الإدراك الظاهر»، بتعبير الفارابي، التي يتم بموجبها وصف اللحظة المعرفية وتدوينها دون إسهام ذاتي ذي مغزى في خلقها. وقد سادت هذه الشفرة على توصيف البرغوثي لتجربته مع بري في المرحلة الأولى التي امتازت بتلخيص بعض شذرات «الوعي المجري» (1/227) الذي يتمتع به بري. أما الشفرة الثانية، فهي لغة «ترتيب أثاث القلب»، بتعبير البرغوثي، التي يتم استخدامها لإدارة وتسجيل حوار ذهني نشط بين «الحواس الباطنة»، حسب الفهم الفارابي، لإعادة ترتيب ما تم احتيازه عبر استخدام الشفرة الأولى.

وقد ظهرت هذه اللغة بوضوح في محاولات البرغوثي المتواترة لتكرير مقولات بري، أو تلخيصها بمصطلح حرفي، عبر «الروح الغريبال» (2/71) التي تستدعي عالم الأساطير التجريدي، وحكايا المعين الثيولوجي، وعوالم الفن الحقيقية والأسطورية لمقاربة هذه «الدقة المذهلة» في المعارف المنقولة عن بري، والتي بلغت أقصاها في «الفكرة العبقريّة» لاستيلاذ معجم خاص بمفرداته (1/226). وأما الشفرة

الثالثة، فهي لغة العقل النظري، بتعبير كل من الفارابي والكندي، تلك اللغة التي تعتبر شفرة الشفرة، أي منظومة الدلالات التي يستعان بها لفك الرموز وحصيلة المعرفة المنتجة عن تفعيل تلك المنظومة. وقد ابتدأت البذور الأولى لاستخدام هذه اللغة بـ«الوظيفة المدرسية» بتأمل كان يبدو عبثياً للماء قبل أن تنتج فكرة «الفهم» السابح في نفسه «كن شلالاً وكن سمكة» (234/1-235)، وذلك للإطلاقة على حقيقة جوهرانية في تدفق الأشياء التي يعبر عنها طريق الكشف الصوفي بتعبير «تلطيف الكثيف». ومرّت بالتقريب المؤلم الذي تم من خلاله «تمييز الذهن عن محتواه» (69/2)، لكنه تمت التوضيح، من خلاله أيضاً، بمقتنيات الذاكرة لتعبئة «الفنجان الذهبي» بخامة اليقين الجديد و«الممكنات» الجديدة، لأن الذهن إنما يقاس بممكناته لا بما فيه (71/2).

وانتهت تلك البذور عند التوصل إلى مفهوم «الهندسة العليا» (77/2) تعبيراً عن الذهن المُصمَّم لذاته وللعالَم، أو الذي هو العلة الأولى لذاته، وعند ذروة أخرى في تعريف «الفهم»، أو إدراك الإدراك: «الفهم هو أن تفهم ما هو الفهم، وماذا بإمكانه أن يفعل» (159/3)، ذلك التعريف الخطير والحيوي الذي قاد إلى سبر «الضوء الأزرق» (162/3)، أو معرفة «ماهية الأنا من أنا» التي تفضي إلى ما يشبهه دراما «تعاسة الوعي» في الفلسفة الهيغلية.

## ن

علاقة حسين بـ«بري» كانت علاقة استهلاك ذهني وروحي قصوى، كانت حالة طوارئ مستدامة في الهياكل الذهنية والروحية لدى حسين، أقرب ما تكون إلى معكوس ما عبّر عنه «فوكو» بـ«إرادة عدم المعرفة». لكنها كانت، كذلك، علاقة تجاوز بين غريبين عن سحنة المكان في «سياتل»، كتلك التي كانت بين «ديكارت» و«اسبينوزا» في هولندا. لكن، إذا كانت تأملات «ديكارت» قد أنتجت طفرة «اسبينوزا» لتفهرس الثانية الأولى وتدخلها في الصناعات الحادة للعلم النظري الصارم، فإن شطحات «بري» وتعاويذه ومكوته «خلف السياج» قد أنتجت طفرة حسين التي أحسنت تجاوزها، رغم ابتداء ذلك التجاوز بـ«وليمة طوطمية» تم فيها إعدام الأب الذي خصى الأفكار والروح كثيراً، ابتداءً بتمزيق القصيدة واتهام حسين بالعمى، ومروراً بإفراغ الذاكرة من محتوياتها النفاية (234/1-236)، وانتهاءً بانتقاد الأنا المتعملة شيناً فشيناً لدى المرید الفتى لدرجة فاقت حجم «سياتل» (234/1) - (160/3). علاقة حسين - بري علاقة إشكالية يصعب قياسها بمسطرة منطقية طولية، إنها تحتاج إلى مسطرة معرفية قادرة على الاستدارة مع منحنيات الجسم المقيس وبتنوعاته، كتلك التي يستعملها الخياطون، مسطرة تؤمّن قراءة العلاقة كعلاقة صوفية بين شيخ ومرید، لكنها لا تنفي عنها فصامية العلاقة الأبوية المتعقدة للمعرفة والقائمة لها في آن معاً.

أوظف ما قلته آنفاً لتقديم قراءة أخرى لهذه العلاقة، فالبرغوثي، بكل يوتوبياه بمجتمع بلا دولة ودولة بلا سياسة وسياسة تبعد أهلها عن هواجس الاغتراب والتوحش الروحي، لم يسع إلى إنفاذ أشواقه وتصعيدها إلى حد التحقق عبر علاقة معرفية وروحية متسامية بـ«بري»، لكنه كان مريداً يقظاً مصلوباً

على قلقه، مأخوذاً بالمجهول، ومقتولاً بالمعنى. لم تكن علاقته ببري علاقة تمؤضية لاقتراض لون ما يصبغ به معرفته، فيما تحدّثت عنه سابقاً بوصف «التَّروْحُن»، بل لعل ذلك كان من أكثر الاحتمالات نأياً عن غايات التجربة، هذا إن وجد أصلاً، لكنما كانت التجربة، بأكثر من ذلك، هياماً للبحث عن المعنى أو لاحتراف آلية لإنتاج المعنى. وبذا، فهي تجربة صوفية، لا نسبة إلى العلاقة بـ«بري»، الذي لم يأخذ من الصوفية الكلاسيكية إلا محكّ النظر، لكنما نسبة إلى وضعها الدليلي كتدرُّج واقعي في احتياز المعرفة. هنا، بإمكان الذهنية النقدية اقتراح ميدان آخر للتجريب: «منطق الطير». طبيعة التجربة، تفاصيلها، خامات يقينها، شفرات وصفها.. تغري بقراءة تناظرية مقارنة مع منظومة «منطق الطير» لفريد الدين العطار. قد لا يكون هذا الإطار هو الأكثر اتساعاً لاحتواء التجربة، لكنه على وجه القطع الأكثر دقة لمقاربتها صوفياً، ولذلك الانحياز مبرراته لما بين منطق الطير ونص البرغوثي من توارد مباشر أو غير مباشر. أزع، هنا، أن قصيدة «الهدهد» لمحمود درويش التي استلهمت منطق الطير استلهاماً تقطيرياً، والتي لا شك عندي بقراءة البرغوثي لها، وكون «بري» صوفياً عارفاً بامتيان، يعرف المعاني التفصيلية لمنطق الطير، الهدهد والصوفي والدليل الذي يصير هدهد مريديه في حالة حسين.. أزع أن هاتين الحقيقتين أسهمتتا في إحداث هاجس التوارد الذي دفعني إلى اقتراح هذه المقارنة التي أقرُّ بأنها تستحق دراسة أكاديمية مستقلة، رغم أسبقية نص «منطق الطير» للشاعر الصوفي الفارسي فريد الدين العطار لنص «الضوء الأزرق» بقرابة ألف عام.

على عكس بداية منطق الطير، بطلب العون لاحتياز المعرفة، بدأ البرغوثي نصه بفعل مقترن بضمير الغائب «التقيته»، قاصداً مصدر المعرفة الروحية (أو الدليل) الذي يستخدمه الصوفية دوماً على أنه الله أو الدليل الفائض عنه المؤدي إليه، ومورياً عنه بـ«بري»، ذلك الصوفي التركي من «قونية». استخدام الضمير، هنا، يشي بلطف صوفي بوصف العلاقة بمصدر المعرفة، والضمير هو أعرف المعارف، كما يقول اللغويون. هذه هي الفكرة الأولى التي يفتتح البرغوثي بها نصه، ثم تتوالى مراحل المعرفة الروحية حسب تقسيمات ابن عربي، حاملة معها كمّاً مشحوناً وهائلاً من الثلاثيات، أذكر هنا أهم مفاصلها على وجه التقريب ضمن ثلاث مجموعات من الدوائر المنقاطعة، مورداً قدر الإمكان النظير الموازي من منظومة «منطق الطير» للعطار.

الأمكنة التي كان يتردد عليها البرغوثي في «سياتل»، تلك التي أمضى فيها رحلة المعرفة، ثلاث: سينماتيك الوهم العظيم، حانة القمر الأزرق، مقهى المخرج الأخير، وهي في منطق الطير وديان للمعرفة بضعف العدد: وادي الطلب، وادي العشق، وادي المعرفة، وادي الاستغناء والتوحيد، وادي الحيرة، وادي الفقر والفناء. الشخصيات اللافتة والأكثر حضوراً في نص البرغوثي في «سياتل» ثلاث: بري وسوزان ودون. وهي في منطق الطير: الهدهد الدليل والفتاة والصانعاني. الأمكنة التي تحفظها الذاكرة ثلاثة: فلسطين وببيروت و«سياتل»، وهي في منطق الطير: البحر والشمس والكنز. الرؤى التي كانت تدهم حسيناً ثلاث: البحر، النسر، مدينة النحاس. وهي في منطق الطير طلب «السيمرغ»، والبحث عنه، والفناء فيه.. هذه مجرد أمثلة ومفاتيح ذكرت للتدليل على وجود هاجس التوارد، ولغز الثلاثيات الذي يكتنف نص البرغوثي ابتداءً بمصادر معرفته اللغوية الثلاثة: العربية والمجرية والإنجليزية، ومروراً بمرجعيات

معرفته: العربية والشرقية - الآسيوية والغربية، وانتهاءً بنبوءة العرّافة - العجوز التي حددت إحدائيات تواجده بأنه في المسار 300 (225/1).

أما الدوائر الأكثر اشتباكاً، فهي دوائر المفاهيم التي تبرز مجموعة من التقاطعات الفكرية مع منطق الطير. ففي منطق الطير، ثمة شروط لبلوغ المعرفة يتوجب أن تتوفر في السالك: الرغبة في المسير، القناعة بالدليل وطاعته، والتسليم بما يأمر به من مجاهدة. وفي الضوء الأزرق شروط مشابهة ووقائع مطابقة، تظهر على امتداد النص، أهمها مراقبة الماء، وعدم النوم إلا في الكفن، وإتقان المحاكاة والتأمل (234/1) - (74/2، 70، 68). وكذلك، فالسالك والدليل في منطق الطير بينهما علاقة القطرة بالبحر، ولكل سالك نصيبه، فبعضهم يدرك المحراب والبعض يدرك الصنم، وكذلك تماماً في الضوء الأزرق، عند الحديث عن حجم الاغتراف واتساع الفئجان وضيقة (68-69/2).

أمر آخر يمكن إدراجه، هنا، وهو أن الموقف من العقل والفلسفة في منطق الطير موقف سلبي وعشقهما عشق زائل «العشق نار والعقل دخان»، كما أن العطار يقسم بحق المعرفة (التي هي الله) أن كاف الكفر عنده أفضل من فاء الفلسفة، وكذلك في «الضوء الأزرق»، فالتفكير التجريدي والعقل النظري الموضوعي إنما يدل على «اختناق القلب» وعلى «نقص في حشوة الروح أو الجوهر» الأمر الذي يمكن تفسيره بأنه «عندما يستولي العقل على الروح يجف القلب» (151/3). وكذلك، فإن الموقف من الذاكرة متشابه إلى أبعد الحدود، ففي منطق الطير، ثمة موقف سلبي من الذكريات، إذ يدعو الدليل لإفراغها على بوابة وادي الفناء، وهو آخر وديان المعرفة. وكذلك، تماماً في «الضوء الأزرق»، فالمعرفة السابقة ضعف، والمعبد فقط حيث يقيم القلب، لأن الذاكرة ضعف حتى لو لم تسل خارج الذات، ولأن الذهن بممكناته لا بما فيه (69-67/2). وهنا تجدر الإشارة إلى استبطان البرغوثي لـ«نيتشه» الذي نظر، قبل «بري»، إلى خطورة المعرفة، لأن كل كلمة رأي مسبق، ولأن الاعتقادات الراسخة هي أعداء الحقيقة، وهي أكثر خطراً من الأكاذيب.

هذه الإشارات ليست إلمفاتن بارزة، قد تكون قشرية إن لم تُبحث آليات التنافذ على مساحة أرحب، تغري باستدعاء «منطق الطير» كنص - إضاءة على «الضوء الأزرق»، لكن في «الضوء الأزرق» مواقف معرفية وأخرى عرفانية تتقاطع تقاطعاً يقرب من درجة الانطباق مع «منطق الطير»، كان أول تلك التقاطعات وأكثرها غموضاً حلم بري بطائر حسين الأزرق الذي يطمح أن يعيده حسين نفسه عارياً نحو بيته (226-228/1)، وكان آخرها الإشارة الواضحة بتجاوز الذات بمعرفتها أو تجاوز الوجود بالمفاهيم عند الانفجار كطاقة زرقاء تعيد «الضوء الأزرق» عارياً إلى بيته (163/3)، وتحول الذات العارفة نفسها إلى طائر أزرق يسافر مع الطيور لبلوغ معرفته القصوى: «سأراكم وعلى وجهي أكبر قدر ممكن من الأتعة، وتحت هذا كله، سأصعد إلى الضوء الأزرق عارياً، وحدي، ومن بعيد، حتماً، بقلبي، سأعرف طيوراً أخرى تسري نحو مساري ذاته، طيوراً سألقيها من بعيد، سأقتل في نفسي كل حزن يكسر روحي، ويشكو من «وحدة الرحلة»، وأرقص، أعطني، أعطني من فضلك، ماذا؟ فناعاً آخر، فناعاً سادساً» (164/3).

هذه الانتباهة، التي لم تكن متأخرة على الإطلاق، للمنطق الذاتي في التعبير عن رحلة المعرفة بهيئة

الطير، تصرفني عن مَلْعَمَة ننف الثلاثيات السابقة وإحالتها إلى دراسة مقارنة بالإكراه، نحو حقل آخر، هو حقل هجرة المفاهيم أو هجرة الطقوس، بتعبير أكثر دقة. هنا، أستدعي مقولة الأب «كيرشر» حول «الفينيق المائي»، الذي يُعدُّ المخيال الجمالي الذي أنتج فينيق الرماذ مخيلاً فقيراً إذا ما قورن به، ذلك الفينيق الذي ينبعث من بقايا قواقع المحار المطحونة على سواحل صقلية بعد أن يُرَشَّ الدقيق بماء مالح.. انفجار البرغوثي «طاقة زرقاء» بعد عمليات الطحن التي مارسها بري لإنضاجه ولتهيئته لهذه الرحلة، ليس موتاً ولا احتراقاً، إنه «تشميس» لدقيق الروح على مقربة من هاجس البحر، تشميس مؤقت في انتظار الماء المالح الذي يبعث السيمرغ، إله الطير ورئيسها، من على شواطئ فاركاش بعد أن أمدته شجرة الحياة بماء الروح لتجاوز الهدد واقتياده لإدراك هويتها المتعالية والفناء فيها، لا فناء بمعنى الفناء الأرضي التراجمي، بل خاتمة للنشيد.

## ب

«بري»، كما صوّره البرغوثي في النص، وكما وصفه في أحاديث شخصية قليلة، يقرب من أن يكون بسطامياً جديداً، بعبوره بحراً وقفاً الأنبياء بساحله. إذ هو فيلسوف روعي يختبر مستحاثات الفكر ويطردها من حيّزها بعد زلزلته وتهشيمه، ويطلع على أشكال المفاهيم الناجزة ليفرض عليها خضوعاً، معمارياً إن لم يكن هيكلياً، لهندسته العليا. فكر بري الإندياحي، إن جاز التعبير، جعل البرغوثي يزعم بثقة السالك الضامن لعظمة دليله: «إنه واحد من البشر الذين لا يمكن لي الآن التكهن بالمسافة التي قطعها في رحلة المعرفة». وبالتالي، فبري، باختصار، رجل «ذو عقل» بالدلالة الصوفية لهذا التعبير، التي تحيل إلى الرؤية السرمدية المتعالية، رؤية الخلق ظاهراً والحق باطناً، وتموضع الحق مرآة للخلق أو النقيض.

هذا الوصف الافتتاحي لشخصية «بري»، الشخصية التي تخلّق في لاوعيتها حلم الطائر الأزرق ثم أنتج وعيها وصفة معرفية وروحية تؤمّن للمريد تحوُّلاً محموداً إلى طائر أزرق في نهاية الرحلة، يغري بمزيد من الكشف عن تحولات الهوية لهذا الكائن ذي «الوعي المجزّي» (1/227). فهوية بري، كما استجلاها النص ليست هوية فردانية، إذ إن هوية «الصوفي» التي يصدق انسحابها على معظم هويات بري الأخرى، ليست إلا هوية رتاجية لهوية مركّبة أو هوية عنقودية، مع نزاع فكرة «العنقودية» من دلالتها الإرهابية.

في تجليها الافتتاحي، تظهر هوية «بري» هوية عادية، لكنها، برغم عاديّتها، تحتاج إلى «مقدمة في علم نفس الضباب» لسبرها، فهو ليس صوفياً من أتباع مولانا جلال الدين الرومي (1/209) وحسب، بل هو شريد جنائيات ومجنون وصاحب هوية لامفهومة (1/209). هذه بعض ملامح الهوية البرّانية لـ«بري»، التي أخذت تنداح شيئاً فشيئاً بعد توصيفه ككاتب قصة عبثي، أو كلاعب شطرنج محترف غريب الأطوار يركّز تارة في «نقطة في ذهنه» (1/221) ويحدق تارة أخرى في «نقطة في خياله» (1/224) لتقرّي غيب ما لم يفهمه حسين في بادئ الأمر بأكثر من شعوذة، ولم يفهمه رواد «الوهم العظيم»

بأكثر من جنون «حالة فضائية ميثوس منها» (225/1). لكن تكرار التعويذة التي كشفت «الفكرة العبقرية» لقاموس حسين أن صاحبها يتمتع بـ«وعي مجرّي» (227/1) قادت حسيماً إلى الاعتقاد بأن ثمة هوية أبعد غوراً من القشور التي تغلّف بري كصوفي درويش يحلم بالأرواح (226/1) ويؤمن بتناسخها (230/1)، فمادة «باري» من «بري» التي يحيل إليها قاموس «الفكرة العبقرية»، دلالاتها التي يجب الكفاح لسبرها.

الطبقة الثانية من طبقات الهوية عند «بري» كانت عvisية على الكشف، إذ بدا بري «حلزوناً أحمر في قوقعة من لغز يتسع» (225/1) وعكس سلوكاً قصدياً لإغلاق كل ثغرة للحوار الحقيقي. وقد شكل هذا اللغز الحلزوني تحدياً لفضول حسين لا لمعرفته، ابتداءً، إلى أن أفضت فكرة القاموس وشرك حسين أثناء لعبة الشطرنج إلى إدخال حبة الرمل الأولى في ثنايا القوقعة اللغز (228/1) لتفويض بالأسرار من تعريفات العقل إلى معاني القلب إلى تشكيلات الروح ومغامراتها في قيادة النظر إلى مقتله أو منجم سعادته. وقد وضعت هذه الطبقة من هوية بري حسيماً على حافة إنتاج الوعي المفارق القادر على إنتاج المعرفة بذاته، لكنها أدخلته كذلك إلى قلق معرفي يكسر سذاجات الفضول السابقة بعد أن تم إدراجه على لائحة العضوية في نخبة «الخالدين.. والعالم المتفوق» (57/2).

هذا القلق أو اللايقين أدى بحسين إلى نتيجتين: الأولى، لاتناهي وعي بري: «... وكان بحراً، وكنت أعتقد أن له قاعاً، ولكن لا قاع هناك، بل مياه تنزل» (57/1)، والأخرى، أن الغيب الذي يقرأه بري، لا يزال محجوباً عن حسين، وليس مما قيل: «كان بري يصغي طوال الوقت، وفي عينيه بريق أسود قلق، وكان في عينيه سطرين من سطور الغيب يوشك أن يبوح بهما ويتردد» (66/2).

هنا، يبلغ الشوق ذروته لاكتشاف الطبقة الثالثة، والتي ليس من المرجح أن تكون الأخيرة من طبقات هوية «بري». هوية المُخلّص تجد في هذه الطبقة ما يشرعها، فبعد أن تم إفراغ الذهن من محتواه، وبعد أن تمت زلزلة يقينية المعرفة النظرية لصالح العرفان القلبي، لم يعد حسين خزانة للحقائق، بل صار مهياً للتخليص (من خلّص بالمفهوم الحر في لتخليص الذهب) على يدي الهوية النقيضة الأخذة في التحدّد الإيجابي بأطراد مع هوية السلب الأخذة في التلاشي لدى حسين. لكن حلقات التخليص لم تتوال بتعاقب زمني منتظم لتمكّن من رؤية واضحة لهذه الهوية، بل ابتدأت بتأمل الماء (234/1)، ومرّت بتعلّم طقوس معرفة عبور المناطق الخطرة بانتفاخ الأنا (72-75/2)، وانتهاءً بإدراك النوايا من حيث هي نوايا لتجاوز الجنون الذي لا تنتج إلا النوايا (79/2)، الأمر الذي سيؤدي بالضرورة إلى الاتساع الذي يتوحد فيه طفل الجبل بطفل البحر ويصيران واحداً.

قلت إن الطبقة السابقة من طبقات هوية «بري» لم تكن الأخيرة، لكن طبقةً أخرى بعدها لم تُكتشف قط، إذ إن كل ما تم تكتيفه عن هوية أخرى مفترضة ليس سوى ترجيع وإحالات للطبقات الثلاث السابقة، فهوية «بري»، وفي الجزء الثالث من النص على وجه التحديد، تتردّد من خلال الطبائع المكرورة التي يعيدها في سلوكه اليومي في مظاهر غرابة الأطوار والصعلكة التصوفية في الاعتياش «القمامة النافعة» (156-157/3)، إلى الرغبات العثية بإصدار جريدة «أيام بري» (158/3) التي لا تعدو أن تكون نسخة أقل جودة من كتابه «الرحلة الخُطأ» (57/2)، إلى تذرر هذه الهويات بالكامل بعد معزوفة بري

الأخيرة التي استدعت كل هوياته: بارياً وكاتباً وصوفياً ومجنوناً ورسّاماً ومخلصاً وطبيباً روحانياً وامرأةً وموسيقاراً (163/3-161).

لكن اللافت للنظر في هذه الطبقة التذرية لهوية بري هو الإصرار على إعادة رسم هويته التهويمية والبرّانية الأولى / مجهولاً وعظيماً ومحتجباً، من حيث تصوّره (مثل مخلوق برأس نسر وجسم كاهن، أو كسحرة العصر الحجري الحديث: بذنب ذئب مثلاً وصدر امرأة، ورأس حصان، وهكذا، تجمّع لقوى الغريزة الحيوانية كلها. وكان طلسماً، وكنتُ مسجوناً، مثل «علي بابا» في مغارة مليئة بالجواهر والذهب وأكياس الحبوب في داخل صخرة مغلقة، ولن تنفتح الصخرة إلا بكلمة السر الشهيرة: «افتح يا سمسم»، كلمة نسيته، وكنت أهتف في جنوني: افتح يا فول، افتح يا قمح، افتح يا قرد، افتح يا.. إلا السمسم، لم يخطر ببالي.

وانسجنت في «مغارة الأربعين حرامي»، وأحسست بجدران الصخرة حولي، من كل جانب، ولم أر مخرجاً، ومن أول ما التقيت بـ«بري»، عرفت أنه «يعرف كلمة السر» (155/3).

ر

لعل من أجمل التعريفات التي وردت في الضوء الأزرق، رغم حسه التراجيدي، هو تعريف حسين للغة على أنها «سحر أسود» (146/3). لا أتوسّل هذا التعريف، هنا، في السياق الذي ذكر فيه تماماً، ولكنني أستعين به لاستكمال استجلاء هوية بري من خلال الإطالة على صكّه للتعريفات على نحو احترافي، لكنه لم يخل من التناقض أحياناً، وبخاصة في مفهومي العقل والقلب. فرغم أن هذا الرجل لم يبيع بما في هويته من هويات، كما باح حسين (146/3)، إلا أن ما نقله حسين عنه من كلام إنما يدل على هوية تراكمية في هذا المقهى الروحي، لأن فراغ المقهى يفرغ ذهن صاحب المقهى، كما يقترح سارتر، لكن مقهى بري كان عامراً بالفلسفة، فلم يفرغ ذهنه.

ومع أن تتبع نظرية المعرفة لدى بري يعد من أهم وسائل التعرف على هويته الحقيقية، إلا أن تتبع مفهوم العقل لديه، والقب بدرجة ثانية، يدخل في سياق المجازفة. وذلك لعدة أسباب، منها: أن الشذرات التي ينقلها البرغوثي عن تعريفات بري للعقل ولنظرية المعرفة تبقى شذرات وجزءاً من كل، وحتى وإن كانت ذاكرة البرغوثي بالغة الحدة في نقل الكل، فإن ذلك الكل لم يُقل دفعة واحدة وفي سياق تجريدي هدفه الترويج لنظرية معرفية، بل قيل في مناسبات اقتضتها ظروف وأحداث وشروط معينة لعلاقة حسين مع بري. أمر آخر، أن نظرية العقل عموماً هي موضوع سرمدى العذرية في الفلسفات القديمة والمعاصرة، ولا يتوقع من بري، حتى لو قصد الترويج لنظرية معرفية تتوسل تجربته الروحية أدواتها، أن يقول الكلمة الفصل في هذه المسألة الشائكة.

وهنا، أَسْتَذْكُر تعريف «دون» للعقل من خلال الحلقة الخشبية التي وجدها في القمامة، التعريف الذي يبدو، ولست أقصد الانتقاص من مكانة نظرية بري، أوضح من العمارة الفكرية الهائلة التي سعى بري لبنائها عبر تعريفاته للعقل والقلب والعمليات الإدراكية الموزعة بينهما. فقد كانت قمامة دون قطعة نفيسة عندما أحضرها لحسين في ذلك الجو العاصف: «... خذها. هذه هي العقل. دائرة من ثلاثمائة

وستين زاوية، وبين كل زاوية وأخرى زوايا لا نهائية.. كل زاوية طريقة نظر للعالم والحياة، تعلم من هذه الخشبة أن ترى دائرياً، بثلاثمائة وستين زاوية، اقعدي في الفراغ الذي في الوسط، وانظر دائرياً، وابق قاعداً في الفراغ، (219/1). في ظني أن هذا الاقتراح كان اقتراحاً فلسفياً بامتياز، وكان من شأن حسين لو أخذ به أن تجنّب الكثير من حواف الانتحار العقلي والروحي في مغامرته مع بري.. لكن ما كان هو غير ذلك.

قلتُ إن مهّي بري المعرفي لم يكن خالياً، فتعريفات العقل والقلب، ودون الأخذ بلفظه لكلمة «البرزخ» وتعبير «العقل الكل» بالعربية كقرينة، تحيل مباشرة إلى المعين المعرفي العربي. لكن هذا المعين ليس معيناً صوفياً خالصاً، لكنه، بأكثر من ذلك، معين فلسفي تجريدي يتخذ من النظرية المعرفية للفارابي (كما وردت في «عيون المسائل» و«مقالة في معاني العقل») متناً موضوعياً على ما يبدو. ذلك أن تعريف نظرة بري للمعرفة عموماً ليست نظرة صوفية، بل هي نظرة فلسفية، فهو ينفي وجود المعرفة بغير معرفة التفاصيل (234/1)، الأمر الذي يتعارض مع الإجماع الصوفي، بقيادة ابن عربي، الذي ينظر إلى المعرفة بوصفها شطحاً أو رؤية للمعروف من المعروف.

هنا، أبدأ بعرض النظرية المعرفية لبري من خلال التدرج الزمني لتعرف حسين على هذه المنظومة. فعندما ذهل حسين من تعريف بري للعقل بأنه «الموجودات» وليس نسيجاً دماغياً، سأل بري عن رأيه في لغزية العقل وعن الزعم القائل بأن لا أحد يراه، فأجابته: «لا تصدق مفاتيحهم»، وأتبع ذلك بربط مفهوم العقل ربطاً أداتياً لصالح «السيدة» أو القلب (228-229/1). وعليه، فإن المرتبة الأولى من مراتب العقل، أو الإدراك، كما عرضت لحسين وليس بالضرورة كما يوضعها بري في سلم منظومته الإدراكية، كانت الإدراك الفطري لماهية الأشياء، الذي يحصل بما سماه الفارابي «المعرفة الأولى» التي لا تحتاج فكراً ولا تأملاً. أما الخطوة الثانية، فيفقد إليها التعريف الهزلي لذهن حسين بأنه قرد (232/1)، ذلك التعريف الذي أفضى إلى فكرة العقل النامي أو المتطور بالمراس عبر الزمن: «... إنني أتطور يا رجل، في كل ليلة عندي جديد، بالكاد أعرف من أصير» (233/1). هذا العقل الذي يوازي، ويمائل في الترتيب، العقل الاستنباطي النامي المعروف في نظرية الفارابي بأنه جزء من النفس، أي أنه «ينزئد» مع الإنسان طوال عمره.

لقد شكّل التعريفان السابقان المرحلة الأولى في بث المنظومة التي يتم على أساسها النظر، أو منظومة العقل، لكن بري انتقل بعدئذ إلى ما يُعرف بالعقل النظري، أو «العقل العلمي» بتسمية الفارابي (لكنما دون الدخول في التصنيفات الجزئية لأليات الإدراك بواسطة تراتبات هذا العقل من عقل هيولاني وعقل بالملكة وعقل مستفاد وعقل فعّال) من خلال تعريفه للفهم بأنه هو العقل ومناطه في آن معاً أو هو العقل السابح في مواد إدراكه: «هذا هو الفهم: سمكتك الذهبية، من طبيعتها أن تسبح في كل نظرية، كل تجربة، كل رأي، كل نوع من المعرفة، كل ماء، وتبقى هي هي: سمكة ذهبية، إن من طبيعة الذهن أن يفهم نفسه، كما من طبيعة السمكة أن تسبح» (235/1). والذهن، كذلك، هو العالم، وهو علة ذاته: «الحياة لعبة شطرنج، ذهنك فيها الرقعة، والحجارة، واللاعبون، واللعبة، والقاعدة» (235/1).. لكن تناقضاً حاداً سرعان ما يبرز في الجزء الثاني من النص، حيث يبدو المسعى الحثيث لـ«تمييز الذهن عن محتواه»

(69/2) ونسبة الاعتبار إلى الممكنات لا إلى المحتوى (71/2). «هذا هو الذهن: فنجناك الذهبي. من طبيعة الذهن أن يكون فارغاً، ومن طبيعة الفراغ أن يكون قابلاً لأن تصب فيه أي رأي، أو نظرية، أو معرفة، أو شعور، أو ذكريات، ميّز بين الذهن ومحتواه كما تميز بين الفنجان والشاي الذي في الفنجان، يا رجل!» (69/2).

وكذلك، فإن الذهن، في إجابة عفوية على سؤال مياغت لحسين، سرعان ما يتساوى مع «الحافظة» عند الفارابي أو «خزانة المعاني» عند الغزالي، فالذهن هنا مسجل يتكَيَّف. وقد ذهب حسين بهذا التعريف إلى أبعد من أقصاه حين أحاله إلى فكرة «الهندسة العليا» أو الذهن القادر على إعادة تصميم النفس (76/2 – 77). أي أن حسيناً صعد تعريف الذهن البريء والحيادي الوارد في هذا السياق كعنصر من عناصر المعرفة الحسية إلى منتهاه حين اعتبره كياناً ذهنياً مصمماً لذاته، أي أنه رقاؤه من وسيلة للتخزين الحسي إلى مرتبة العقل المستفاد. ولعل ما يعزز هذا الفهم نظرة بري إلى الذاكرة واللوعي على أنهما مغناطيس سلبي، فإثناء حوار البوح الطويل الذي ابتداء حسين به الجزء الثالث من النص، شارحاً وطأة أحكام المجتمع الأبوي العربي وأثرها في تشكيل الهوية أو في حرفها نحو تشكيل نقيض، قال بري: «هذا هو المغناطيس الداخلي. عندما ينجذب صدأ الإدراك نحو المغناطيس الداخلي لا تتعرف على خارجك» (142/3).

قبل الانتقال إلى أنضج تعريفات العقل عند بري، ذلك التعريف الذي حاول سبر فكرة «الضوء الأزرق» كغاية روحية ومعرفية في آن معاً، تنبغي الإشارة إلى جملة من معاني القلب في هذه المنظومة، ذلك أن القلب، يتحول في نهاية المطاف إلى لحمة المنظومة وسداها، وثمة إشارة بدئية إلى ذلك في منتصف الاضطراب الكبير لتعريف العقل: «العقل في خدمة السيدة»، و«المعبد حيث تقيم السيدة»، و«السيدة هي القلب» (75/2). هذه الإشارة اللامبررة تم ردفها بتمجيد آخر للقلب، والقلب عند بري هو عالم آخر، جهاز يتمتع بحكم شبه ذاتي في مملكة النفس. وسيادة العقل تعني اختناق القلب، كما تعني نقصاً في حشوة الروح، في الجوهر: «لا تعتقد، أفهم، عندما يستولي العقل على الروح يجف القلب» (151/3). وبالتالي، فإن العقل ليس إلا أداة يتوسلها القلب لبلوغ معرفته الذوقية، ولذلك، فإن عزل القلب عن هذه المعرفة ضلال مبين وسداجة، لأن «من يضع القب جانباً فهو زائف» (152/3)، ومتخلف قلبياً (152/3).

ومن ثم، فإن ذلك يرفع القلب إلى مرتبة أعلى من مرتبة السيدة التي يتوجب تقديم فروض الطاعة الرومانسية في حضرتها، تلك المرتبة التي تغدو فيها الانفعالات خطيئة، بتعبير اسبينوزا، ويغدو فيها «الشعور بالذنب فعالية قلب لم يتعلم، بعد، العيش في فعاليته» (152/3).

بعد كل هذا الحشد، الإنشائي، حول ماهية القلب، وضع حسين بري على المحك بسؤاله عن تعريف القلب الذي جاء مختزلاً، «الذكاء النقي»، ومرفقاً بنصيحة لحسين بالأى يفكر لأنه سيفهم «بطرق أخرى» (154/3). ولكن هذا الاختزال اتضح قليلاً بعد توصيف حسين لحيرة قلبه واضطراب تفكيره وبين كون القلب قالباً وكونه انقلابات، حيث لمعت فكرة البرزخ في ذهن بري «هذا هو البرزخ، هذا هو البرزخ» (153/3).

وهنا، أسجل أن لفظ بري لكلمة «البرزخ» بالعربية لا يقدم ولا يؤخر من ناحية معناها، وكذلك تعبير «العقل الكل» (163/3) الذي أميل إلى الاعتقاد بأنه أخذه عن الغزالي وليس عن الفارابي، فمن الواضح جداً اطلاع بري على معين التصوف العربي والفلسفة العربية من مصادرهما الأساسية أو الثانوية، لكن السؤال الأكثر أهمية هنا، يجب أن يثار حول قصدية بري من وراء استخدام البرزخ، وتحديدًا في هذا السياق، وهل يمكن فهم ذلك كمحاولة تهدف إلى إعادة التصالح مع النظرية الصوفية الأم، وأقصد هنا ابن عربي، للنظر إلى البرزخ بوصفه العالم المشهود بين عالم المعاني وعالم الأجسام، الأمر الذي سيتيح، بعد قليل، تجاوزاً خطيراً للتراتب المضني الذي تم نسج المنظومة العقلية على منواله؟ تعريف القلب بـ«الذكاء النقي» وتوصيف اضطرابه وحيرته بـ«البرزخ» يضيئان أنضج تعريف للعقل أو للفهم، التعريف الذي ورد في الجزء الثالث بعد شرح مطول عن ماهية القلب وفعاليتها: «الفهم هو أن تفهم ما هو الفهم، وماذا بإمكانه أن يفعل» (159/3).

لكن هذا التعريف، على نضجه، لم يتم استثماره بوضوح في الوصول إلى الضوء الأزرق، ذلك أن الوصول كان اقتراحاً مفتوحاً وآلية غائمة عديمة المفاصل: «قلت: قل لي بوضوح: ما الضوء الأزرق؟ قال: ستصله بطريقتين: إما بالرقص أو بالعقل. وصوله، هل هو كصعود الدرج؟ قال: نعم، تجاوز نفسك، إما أن تتجاوزها بالوجود أو بالمفاهيم. كيف أتجاوز نفسي بالوجود؟ قال: عندما تنفجر كطاقة زرقاء في الكون وتعيد الضوء الأزرق عارياً نحو بيته. بالرقص مثلاً؟ نعم. وكيف أصله بالمفاهيم؟ بكلام يفيض مني عليك ومنك علي، حتى تتعلم أن تفيض من نفسك على نفسك. وإن وصلت إلى هناك، بم تسميني؟ قال: بالعقل الكل. لفظ العقل الكل بالعربية..» (163/3).

وبالتالي، يمكن القول إن الإقرار الأخير من بري للفهم المثالي عند حسين، الذي يكمن في معرفة «ما هو الأنا من أنا» بوصفه «الضوء الأزرق»، ليس ببعيد كثيراً من ضوء الغزالي، الذي لم يفصح عن لونه واكتفى بطلب الظن بالخير وعدم السؤال عن الخبر. وهنا ينهض سؤال ملح شاق الإجابة: لماذا أجد بري نفسه كل هذا الإجهاد في تفسيرات العقل ما دام سينتهي إلى مفهوم المعرفة الإشراقية، أو الذوقية بتعبير نقدي صوفي؟ فالنتيجة التي آل إليها عن كون «الضوء الأزرق» هو ذاته «فهم الفهم» أو «فهم الأنا من أنا»، تفضي إلى نتائج مقارنة لنتائج السهروردي التي لم تكن، في واقع الأمر، إلا نسخة ممتازة الضبط عن نظرية الفارابي الذوقية: «نظرية الفيض» التي لا تُحتارُ المعرفة الناتجة عنها بإعمال الحواس الظاهرة أو الباطنة للوصول إلى الحكم العقلي، ولا تُكتسب باستنباط الكلي من الجزئي، ولا يؤديها أي من العقول الستة لزيادة شيء على الذات العارفة، وإنما هي علم حضوري ونورٌ مكتسب يربط الذات العارفة، إن كانت من النفوس الصافية، بالأجسام النورانية.. لعل الكسر الذي أصاب نظرية بري العرفانية لم ينشأ عن خلل في تجربته الذاتية، بل هو كسر أصيل في نظرية الذوق الصوفية عموماً، ونظرية الفيض عند الفارابي بشكل خاص، إذ لم تستطع الربط بإحكام بين العقل المستفاد (أرقى أشكال العقل النظري في النفس) وبين العقل الفعّال الذي هو الله أو ما يوازيه في كونه علة ذاته الأولى.

كما قلت قبلاً، ما من سبيل إلى عقل العقل، لكن منظومة بري المعرفية، وظيفياً واشتقاقياً، إنما كانت محاولة لكسر الأطر النظرية القارة في وعي حسين كمسلّمات جوهرانية لا تزول ولا تدول، وبذلك، فهي

تتقاطع، إلى حد ما، مع مهمة الأسلوب الاحترافي لاسبينوزا في التخلص من ذاكرة المفاهيم وشحنها بحدود جديدة، أو التخلص من الذاكرة غير البريئة للألفاظ، إن جاز استعمال تعبير بريتون، والتخلص كذلك من فكرة الأفكار المكتفية غير الخاضعة لعرفانية التجلي والتخلي.

### ي

ما من ملامح أخرى يمكن تقرُّبها لهوية بري التي حملها النص. لكن بري كأمثولة عرفانية يستحق، بطبيعة الحال، تدقيقاً أعمق في صورته - البحر. وبخاصة أن حضوره، روحياً، يكاد يكون حضوراً سرمدياً في تجربة البرغوثي. وما من دلالة على ذلك أكثر من استبطان حسين لظاهرة «عشق المسافة» التي عانى منها حينما مارسها بري عليه وعلى غيره، استبطانها، من خلال مجازات الأقنعة، لبلوغ الضوء الأزرق وحيداً.

إضافة إلى احتفائه بسر هذه التجربة ما يزيد على عقد كامل حفظاً لوصية بطلها النقيض الذي غادر سيئات مردداً «حسب الواجد أفراد (السالك) له» بتأويل لطيف لمقولة الحلاج. فهل كان تردد بري في الموافقة على البوح بتجربة «الضوء الأزرق»، وتردده من قبل، بل امتناعه عن ذكر تفاصيل ذاكرته الشخصية لحسين، من منطلق الرغبة في الحفاظ على فردانية هذه التجربة وصونها من هاجس التحقيب، الهاجس الذي لا يمنحها جلال البقاء في كهف غنوصها؟ وهل يمكن أن تكون كتابة «الضوء الأزرق»، ببوحها الشفيف، قد هتكت جلال غنوصه؟ وهل كان يمكن لـ«الضوء الأزرق» أن يكتب ببوح أقل شفافية؟

### ح

أقترح هنا إجابة بالإيجاب على السؤال السابق: «كانت تلبس قميصاً برتقالياً، وعاريةً من أدنى، حين صعدت إليها - في حلمي - على درج حجري قديم، هارباً من أسود شقراء تبحث عني قرب النهر، وعن فيء القمر تحت الشجر، لتأكلني، ومُن أسود جائمة حول الذي يصعد الدرج كي تلغ في دمه. خفت.. منها، من الأسود، من النهر، ومني. فتحت لي باب الحديد وأرجف.. حتى هدأتني. قلت جئت من ضفة نهر لا أميز فيه بين الأشباح التي تخرج من الماء المختمر من القمر، وبين تلك التي تخرج من الذاكرة كالضفادع، كيف أميز؟ قالت: أشباح الذاكرة تأتي من عالم آخر ترحل الروح في الحلم إليه! والعجز يعرفونها: في آذانها خواتم من الذهب، وتحب الرقص السابق، والتسلية بكتابة حاضر من نوع آخر. فانتفخ بالذي تعرفه، ثم قالت غامضاً: لو طلب نهر الفرات هذه القلادة الفضية التي في عنقي لأعطيته قمحاً كثيراً. ومددت يدي إلى عنقها، أتفحص القلادة، فوجدتها مجرد وشم على اللحم كلوحة كالحة في شكل سلسلة من الفضة. الاشباح تلعب بي، مرة أخرى، كيف أميز؟ قالت: اللاوعي حاضر فيك بقوة، فافهم قواك..»

من هي؟ تبدأ بحرف الهاء المنحوت في سلسلة الذهب المعلقة في عنق كليوباترا. وتزوجت أسد النهر

أخاها- فطفت بيضاء على الموج، بكت، فبدت ثقيلة، كالنمر في النهر بدت. الغبار الذي حط على مرايا العصر الأموي قريب من ملامحها. وجهها نرجسة في غناء القمر وسفر. جبينها منحوت من الحجر الأسود، وصدرها مكوث من أفاص ذهب. فافتحها: بعضها يدل على طرق تبانات وبعضها على أصول سحيقة، وبعضها على مثل في وجود سابق. تبدأ بهاء الهوية وتنتهي بالواو: للعطف، وتبدو كعباءة على كتف المسيح الذي يرتجف برداً ويبحث عن مصدر النار.

لما أنام، تنفصل عني، مثل منديل ينسل من حلم متوتر، وتقف في قاعة حجرية في إضاءات خافتة كشموع تحت الماء، إنها الوردية كلها. مالت مثل رمانة تحمل قنديلين من الورد كجمرتين، وقالت: أنت كالسهم أو كالسهم في ساحة أضاعت بالخوف فسالت منك القوة للخارج، والجو خطر، فطر مثل شذا الليمون. فقلت: إلى أين؟ فقالت: حيث «يزرق عصفور في الأفق الأزرق أمن.. أمن.. أمن». تلك علامة. فاقم، لا في العلامة، بل في الذي بعث العلامة. فالكون علامات. وروح الأودية تحنو عليك. أقم حيث تحنو وتلو الإقامة. وانتشرت حولي دائرة من زهور البنفسج تدفغ عني بقعا موحشة، وكنت الفرق بين البيت والمقبرة. بين المعبد، منه، من الشبابيك، تشع الشموع، وينشد صوت غريب الصلاة، وبين المسكن العادي، بين كتاب الله والحفرة المقفرة!

تسللت بين الشجر والقمر كنه عابر نحو الموحش فيه، إلى أقصى المتاهات، فقالت: إن رأيت ضحكاتي كالأجراس، وهب جسمي مثل الحمام بين النجوم، إلى غد من «أرض السلب» / معك لا تحملن أثرا، أو ذكرى، أو أسما، أو قنديلا، أو ثوبا، وإن سألتك امرأة لا تعرفها، عن معطف تعرفه الروح كأمك (لما استبدلتها، خطأ، بمعطف جلد كالح الإحمرار) أعطها المعطفين، وغدا! فارغا كالقارب، أنعم من نرجسة الماء، فلو طلب نهر الفرات هذه القلادة الفضية التي في عنقي لأعطيته قحما كثيرا. فاستمع لي الآن: لا توقظن القوى النائمة فيك، قبل أن تستيقظ أنت. وانتفع بالذي تعرفه. لا تتكئن على الريح، هناك جبال تحسبها ثابتة وهي تمرق مثل مروق السحاب. لا تتكئن، كقرد أبيض اللحية والانحناء، على شعاع قمر. لا تبحثن عن صلابة في الربد! وغد لي واقفا، لا عصا في يديك، ولا دليل خارجك، خالصا مما عداك.

الكون نهر وهرم: إن ملت إلى تتبع النهر مع الموج رحت، وإن ملت إلى جهة الأهرامات كنت مع الثبات. قدر الروح ما تميل إليه، إن ملت في العتم للنار كنت مع اللون، وإن ملت مع النار كنت مع الحركة. وإن ملت إلى رقصات الغجريات كنت مع الشكل، وإن ملت إلى ما كنت، كنت مع الذكرة. وإن ملت إلى ما ستكون، كنت مع المنفى، وإن كنت سفينة الشفق البحري، كنت مع الحرية، فالبحت مغادرة دائمة المغامرة. فاعرف ميولك تعرف قدرك! واعرّف قدرك تعرف حاجتك، واعرّف حاجتك تعرف من أنت. إذا اتسعت حاجتك اتسع أنت. فمن أنت؟ فأجبت: أتكون كالأسطورة، وتتغير دلالاتي. كيف أمير؟

كنت كباب من تراب، شقني الأحقوان الربيعي. فمن أمطر؟ تفككت لما يئست من القبض على القمر فاكثفت بالتقاط الحقر. كيف أرفع الهوة إلي، كما دعا من كتب عن تحول الروح من جمل إلى أسد إلى طفل. والتماسك فن. قالت «العجر يعرفونه..! لا تخضعن أعلى ما في روحك للأدنى فيها. قلت: وما الأعلى والأدنى؟ قالت: تشبيهة. فسألت: إن بحث، لمن؟ وبأي صوت؟ قالت: أعدت تكوين أصابع البيانو من جديد تفهم بدايات صوتي. قلت: من علمك الحكمة والغناء؟ قالت: هو. النهر وتر. كيف أعرف؟ والنجوم مفاتيح

ذهب. فمن أغلقت؟ قالت: الروح فراشة: إن حلفت بين رحيق الغناء الخفي وبين النرجسة الأولى، من وإلى، كنت أسير «من وإلى»، فالغناء ابتعاداً واقتراباً.  
 أحببتك جداً، حين كنت مدى.. وظلُّ الصنوبر في لبنان يدعى «الفيء»، وظلُّ الصوت يدعى «الصدى»..  
 قلتُ لها: لم أكن أبداً مثلما كنتُ في ذاك الغروبِ الغريبِ، وأنتُ مفاتيحُ الذهبِ في يديّ المسافاتِ التي تنكرُ الروحَ والروحَ وتنكرها حزمةً من حطب! لم أكن أبداً مثلما كنتُ في ذلك الوقت، أيامَ كان الحلمُ قصراً على سقفه شبكٌ من ذهب. وأنا بين شبابيكِ الشباكِ وبينَ سقفِ القصرِ طيورٌ سجيئة. والفضاءُ الذي في اللحمِ أبعدُ مما وجب. قالت، النهرُ حينئذٍ المنابعُ نحو المصبِّ. إن ملتُ لهُ، للنهر، كنتُ مع «الاتجاه»، وإن ملتُ عنه منتٌ مع الافتراق. وإن كنتُ ناموسٌ نفسكُ كنتُ «الدليل»، وإن ذلك الموجُ كنتُ مع الالتحاقِ برؤي سواك. والطريقُ خطوطٌ، والإرادةُ خطٌ. ماذا ترسمُ؟ قلتُ: الفصلُ بين اللوحةِ والرسامِ: إنهما واحدٌ.  
 كنتُ دُباً في المسالك، والآنَ بينَ يديّ الوتر. كيف أعزفُ؟ والحيرةُ فنٌّ. قالتُ: العَجْرُ يعرفونه! فاستمع لي الآن: كن شلالاً، وكن سمكة. فالتجربةُ هي الطريقُ الوحيدةُ للمعرفة. لم أكن أبداً مثلما كنتُ في ذلك الموج، في ذاك الغروبِ الغريبِ، الصخرُ قدرٌ. قلتُ من علمك الرقص؟ قالت: متاهة» (99-106/4).

### س

قد يكون اقتراح نص البرغوثي الشعري «ما قالته العجربة»، كبديل لبوح أكثر كثافة بتجربة «الضوء الأزرق»، اجترأً قرائياً لا عقلانياً، لكن لا عقلانية الذوق القرائي لها أن تشرعن هذا الاقتراح كميديان لمغامرة ذهنية تتيحها آلية النظر الدائري التي اقترحتها دون بـ«نفايته- الحكمة». فالبرغوثي في «ما قالته العجربة» كتب حكايته مع المعرفة ولم يكتب حكاية المعرفة، صهر معارف العقل في خدمة بلاط السيدة دون أن يجرحه بنتوءات القلق وتشظيات التذهن الصارمة. ما أقوله، هنا، لا ينفي نصاً ولا يهزل لنص، لكنه يرفع كليهما إلى مرتبته من حيز القلب. ما تحدّثتُ عنه في بداية هذه الشهادة عن شعرية «الضوء الأزرق» يحاith، من قريب أو بعيد، ما نظرتُ إليه أدونيس في مقالة كتبها في أواخر الثمانينيات عن «شعرية الفكر» في نصوص النقرى، تلك النصوص التي مثلت قطيعة كتابية كما مثلت قطيعة معرفية مع السائد والفريد في آن معاً في معين الثقافة العربية. وضوء البرغوثي الأزرق، كذلك، يحاكي مقترحات هذه الرؤيا، دونما تروحن، فهو نفري رهيف، ينظر إلى الأشياء بوصفها غير مسماة، وإلى العالم بوصفه غير مفكّر فيه، يكتب عالماً لم يتعين ولم يتحدد، ليست له هوية منجزة، عالم تبدو هويته في مجيء دائم وتخلّق سرمدى. لكن ما أتحدّث عنه الآن، في «ما قالته العجربة»، إنما هو استثمار لواقع التجربة، لكنه في الآن نفسه، تجاوز لموجوداتها العيانية وتحصّلاته الذهنية: تنويغات مبدعة لصوت بري وصمته واستقلاب جندي محير للهويات، توريات مذهلة لفلسفة نيتشة وتحولات الروح عنده، تقسيمات موسيقية مفهومية هُنْدِسَتْ لذاتها وظلّت عصية على التعضُّون بعيدة عن التحقيب.

## ي

كنت أعلم أنه مسكون ببيكاسو، لكنني لم أكن متأكدًا من أنه قد أخذ بنصيحة دافنشي في تأمل الشقوق لاكتشاف خارطة الكون.. كان يتأمل خدشاً في زجاج قوس خفيض يحاصر مكتبه العلى يمين ردهة معتمة في الطابق الرابع بكلية الهندسة بجامعة بيرزيت. سألته، ولم أكن قد استغرقت في التخصّص بظاهرة الأحلام في الأدب بعد، عن مشكلة شخصية عندي، مؤدّها: أن أحلامي، في الغالب، تواصل حربي للواقع الموضوعي. قال: «ربما قلة استفزاز روجي». كان أستاذاً للفلسفة، حينها، وكنت طالباً.. هالطني عبارته الكثيفة، وأخفيت امتعاضي، إذ كنت على حافة تديّن حاد يزعم امتلاك كافة وسائل الاستفزاز.. بعد عشر سنين تماماً من الابتعاد عن مدينة الاستفزاز الروحي الذي لم أفهم مغزاه حينها، استطعت تمييز ما علا من أبراجها فوق البيوت القديمة كما يقول نيتشه، قرأت ما في الجزئين الأول والثاني من «الضوء الأزرق» من استفزاز روجي فحلمت ببري، أي حلمت بواحد من أهل ما وراء السياج، وخرجت بنتيجة تشبه نتائج بودلير الصارمة التي لا تحتاج إلى عقلنة: إن من يستطيع استفزازك روحياً، يقدر على الطيران بك إلى ضوءه الأزرق..

## ن

«طيري، إذأ، يا طيرٌ في ساحات هذا القلب طيري  
وتجمّعي من حول هُدْهُدِنَا، وطيري.. كي.. تطيري!».

\* شاعر وناقد فلسطيني يقيم في الولايات المتحدة.

إحالات:

- البرغوثي، حسين: «الضوء الأزرق (1)»، الكرمل، ربيع 2000.
- «الضوء الأزرق (2)»، الكرمل، صيف 2000.
- «الضوء الأزرق (3)»، الشعراء، خريف 2000.
- ما قالته الغجرية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999.