

روحي الخالدي: المعرفة الموضوعية والنظر السياسي الحديث

د. فيصل دراج*

شكّلت النخبة الفلسطينية المتعلّمة من نهاية القرن التاسع عشر إلى وعد بلفور عام ١٩١٧، امتداداً للنخبة العربية المستنيرة في المشرق العربي، فعالجت قضايا الحرية والاستبداد، واحتفت بالتعليم وتنشئة العقول المفكرة وتأمّلت الفرق بين قوة الغرب وتخلف العرب والمسلمين. وكان على المتعلّمين الفلسطينيين، لأسباب فُرِضت عليهم، أن يلتفتوا إلى التهديد الذي جسّده المشروع الصهيوني: "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض". ولعل الشعور بالتهديد، كما بتفوق "الآخر"، هو الذي أيقظ لدى المتعلّمين الفلسطينيين وعياً مبكراً بضرورة "التعرّف على الآخر" وكسر الانغلاق العثماني الموروث.

أعطى روجي ياسين الخالدي (١٨٦٤ - ١٩١٣)، الذي رحل قبل قرن من الزمن، صورة عن المثقف الفلسطيني الحديث، الذي نقد السلب المسيطر في مجتمعه، وقارن بين مجتمع فلسطيني تقليدي ومشروع صهيوني "وافد"، تسلّح بالحدائثة الغربية. وعلى الرغم من نباهة فردية وانتماء إلى عائلة وطنية عريقة، فإن منظور الخالدي النقدي ارتبط بتحصيله العلمي ومساره العملي، كموظف مرموق في السلطنة العثمانية.

١. ملامح المثقف الحديث:

حصل الخالدي على قسط من تعليمه الأولي في مدينته القدس، وتلقى العلم، لاحقاً، في المدرسة

* ناقد وكاتب فلسطيني

السلطانية في بيروت، ثم أمضى ست سنوات في "المكتب الملكي في اسطنبول"، تلتها ثلاث سنوات في "مدرسة العلوم السياسية" في باريس، تردّد خلالها على جامعة السوربون، حيث استمع إلى محاضرات في مواضيع متنوعة. غير أنه ما لبث أن بلور ثقافته النظرية بخبرة سياسية عملية، حين عين عام ١٨٩٨ "قنصلاً جزائراً" للدولة العثمانية في مدينة بوردو الفرنسية، فأمضى فيها تسع سنوات، انتخب بعدها عضواً في مجلس "المبعوثان" في اسطنبول، نائباً عن القدس في انتخابات ١٩٠٨ - ١٩١٢، حيث طرح بمثابرة قضيته الفلسطينية والأخطار الصهيونية المحدقة بوطنه.

تتكشّف شخصية الخالدي، في تكاملها الفكري، في كتابيه الشهيرين: "تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب وفيكنتور هوكو" الذي نشرته دار الهلال في مصر عام ١٩٠٤، وأعيد طبعه عام ١٩١٢، و "السيونيزم أو المسألة الصهيونية" الفريد في منهجه، الذي انشغل به قبل موته عام ١٩١٣. عالج في الأول قضايا أدبية، معتمداً نظراً تاريخياً لأمس العلاقة بين الأدب والحرية، وورد في الثاني مأساة الصراع بين طرف صهيوني يأخذ بمعارف حديثة، وطرف فلسطيني مقيد إلى إرث عثماني سلبي ثقيل. يوحى كتاب "تاريخ علم الأدب" بدراسة مختصة تقارن بين الموروث الأدبي العربي، الذي عرف ركوداً طويلاً، والأدب الفرنسي الذي أعطته الثورة الفرنسية - ١٧٨٩ - حياة جديدة. غير أن الخالدي اتخذ من كتابه، الذي يبدو محايداً، مناسبة للاحتفاء بالحرية والتنديد بالاستبداد. ولعل وعيه بملامسة محرقات تتطير منها السلطة العثمانية، أقنعه بحجب اسمه عن الطبعة الأولى لكتابه، والاكتماء بتوقيع: المقدسي، نسبة إلى القدس التي ولد فيها. لم يحمل الكتاب اسم مؤلفه الصريح إلا في طبعته الثانية، بعد رحيل السلطان عبد الحميد وابتعاد أجهزته القمعية الرهيبة. أثر الخالدي، في البداية، نشر كتابه في سلسلة مقالات في مجلة الهلال، ابتداء من الجزء الرابع من السنة الحادية عشرة، أي ما يوافق ١٩٠٢/١١/١٥.

عاش الخالدي في مجتمع تقليدي عثماني تحكمه إرادة وحيدة، وأمدّه تحصيله العلمي بين القدس وبيروت بمعرفة ممتازة للأدب العربي القديم، المتمحور حول الشعر والشعراء. وبعد تجربته الفرنسية، إن صح القول، تعرّف على مجتمع جديد، قارنه بالمجتمع الذي جاء منه، ولم يخرج راضياً، مستذكراً تجربة المصري رفاعه الطهطاوي، التي سبقته بسبعة عقود وأكثر واستقرت في كتاب: "تخليص الإبريز في تلخيص باريز". فبعد أن قرأ الأدب العربي القديم، في أشكاله المتوارثة المستقرة، قرأ أدباً فرنسياً متجدداً، عنوانه الأكبر فيكتور هوكو، الأديب المتمرد والمبدع في أكثر من مجال. وبسبب نظر نقدي اطمأن إلى المقارنة المشخصة وابتعد عن التجريد، أدرك الخالدي دلالة الثورة الفرنسية، التي أنتجت مجتمعاً حراً، لا مكان فيه لإرادة "الحر الوحيد"، أي السلطان الأعلى، فهو يقول: "كانت فرنسا في افتتاح القرن التاسع عشر في هرج ومرج من هول الانقلاب الكبير الذي حدث فيها، وغير معالمها وشّل منها

عرش الاستبداد وحرر العقول وبدل الظلام بالنور ووضع العدل في موضع الظلم..". ولم يكن الانقلاب الكبير، إلا الثورة الفرنسية، التي لم تستطع لغة المؤلف "المتوارثة" أن تعطيها ترجمة موافقة، فاكتمت بكلمة "الانقلاب" ونعته بـ "الكبير"، محاولاً أن يقرب المعنى تقريباً. والواضح أن الفلسطيني المحاصر بأجهزة مستبدة، مبهور بالانقلاب الذي جاء بالعدل والنور وقوض الاستبداد، وبكل ما لم يكن متاحاً في المجتمع العثماني. وكي لا يبدو مغترباً في حديثه ولا متطاولاً على السلطة التي يعمل عندها، يعود إلى التعاليم الإسلامية فيقول: "لو قرأنا القرآن وفهمناه، كما ينبغي، لوجدنا فيه مقاومة شديدة للظلم والاستبداد وميلاً زائداً للعدل والحرية. ولقد رفع الاستبداد بسببه يوماً، ولكن الأمم الآسيوية والإفريقية أبت الخروج من تحت نير العبودية". والمهم في كلامه، المدافع عن الحرية والإسلام، مائل في تعبير: "كما ينبغي"، التي توحى بأن معنى الإسلام من فهم المسلمين لتعاليمه، وأن هناك "فهماً" يلبي حاجات سلطوية، يبتعد عن الفهم الصحيح للقرآن الكريم الذي ينكر الاستبداد ويحتفي بالعدل والحرية.

ربط الخالدي بين تطور الأدب وتطور المجتمع، واتخذ من الحرية مرجعاً للطرفين، مدركاً دور الاستبداد في تعطيل القرائح البشرية: "ولو طال على الأندلسيين الأمر في الحضارة وتعاقبت الأدوار على اللغة وتوالت عليهم الانقلابات لأدوا بأحسن مما جاء به فيكتور هوغو وإميل زولا من محصول العقل ومجتنى الفكر البشري. لكن عاجلهم الانقراض وفاجأهم الاستبداد فأمحلت عقولهم وسدت قرائحهم".

توسل الخالدي لغة جديدة، تتحدث عن الحضارة والعقل، ولا تتسع لكلمة "الثورة"، وتساوي بين الاستبداد و"الانقراض"، وتداعي العقول. ومن اللافت إلى حدود الدهشة إشارته إلى دور الحرية في تطور اللغة، مبتعداً عن التصور الساذج الذي يرى اللغة معطى ثابتاً، منعزلاً عن فكر الذين يتعاملون معها، بل معطى كاملاً لا يحتاج إلى تطوير وإصلاح. ولهذا يقول: "إن هناك نسبة تامة بين الحرية وبين ارتفاع لسان العرب، فكلما اتسع نطاق الحرية في الدولة اتسع معه نطاق الأدب في العربية... وكلما زاد الاستبداد تقيدت عقول الأدباء بالسلاسل..". يذهب المؤلف إلى هدفه واضحاً إذ الحديث عن الحرية حديث عن الدولة، وإذ الحرية ارتفاع ونقيضها سقوط وتسفل، بلغة عبد الرحمن الكواكبي، وإذ حياة اللغة من حياة الأفراد، فهي تعرف الذبول، وقد تعرف النماء والازدهار، ذلك أن اللغة علاقة اجتماعية، تؤثر في العلاقات الاجتماعية الأخرى وتتأثر بها. حال الإبداع الأدبي الذي يحتاج إلى الحرية قبل أن ينهل من معين اللغة، أعبقرية كانت أو عادية لا عبقرية فيها.

تترأى غايات الخالدي في مفهوم تنويري بامتياز: "الارتقاء"، الذي هو مرادف لكلمة أخرى أكثر حدة هي: التطور، الذي يزر الثبات ويرجم الداعين إليه، والذي هو "سنة من سنن الوجود"، كما أشار المصري محمد المويلحي في كتابه "حديث عيسى بن هشام"، الذي ظهر، تقريباً، في العام الذي

ظهر فيه كتاب الخالدي. وواقع الأمر أن كتاب "علم الأدب" ينتمي إلى المناخ الفكري النقدي الذي ظهر فيه كتاب المويدي، الذي نقد تداعي أجهزة الدولة المصرية، وكتاب السوري قسطنطين الحمصي "منهل الوراد في علم الانتقاد"، الذي نشر في القاهرة عام ١٩٠٧، ونقد بدوره جمود الأدب العربي، واحتفى بالإبداع الأدبي الأوروبي احتفاء لا ينقصه التزيّد.

ينطوي منظور الخالدي الحدائي على أربعة أبعاد محددة: إشارته الواضحة إلى "الحرية والإبداع"، مدافعاً عن دولة متحررة واجبة الوجود واعتباره الدولة، في كيانها المتمايز والمهيمن، مرجعاً لحرية الأفراد وتفتح إمكانياتهم وتأمين شروط الارتقاء اللغوي والأدبي. انتبه "المقدسي" إلى دور الدولة الفرنسية في سياستها اللغوية والأدبية، اللتين دعتا إلى إصلاح لغوي يلبى الحاجات الوطنية المستجدة، وإلى إنتاج أدبي يربط بين حاضر المجتمع وآفاقه المنشودة. لم يكن في ربطه بين الدولة والأدب بعيداً عما قاله طه حسين، بعد أربعة عقود تقريباً، في كتابه الشهير: "مستقبل الثقافة في مصر". أما البعد الثاني في حادثة الخالدي فيقوم في تأكيد وحدة العلاقات المجتمعية، حيث مستوى اللغة من مستوى ما يفكر به أفراد المجتمع ويعرفونه، مثلما أن الإبداع الأدبي يستلزم مجتمعاً حوارياً ولا ينبثق عن "القواميس" وإتقان قواعد النحو والصرف. فهو يقول: "فالتكلف في زماننا للإنشاء العالي ونظم قصيدة ثامنة للمعلقات السبع أو سجع مقامات ثالثة لمقامات الحريري والهمذاني، ليس فيه كبير فائدة، ما دام الأصل في الكلام للمعاني والمقصود من المعاني إظهار أسرار الكون". يتضمن القول نقداً للنزعة الاتباعية، التي تعيد إنتاج القديم وترى فيه فضيلة، ونقضاً للشكلائية الكتابية، التي تستظهر الكلام الموزون والمقفى، ولا تنتبه إلى الكون وأسراره، كما لو كانت المعرفة اللغوية بديلاً عن المعارف جميعها. يبدو الخالدي، وهو يربط بين الإبداع وسؤال الحرية والدولة، أكثر نباهة من أصوات "إبداعية" لاحقة أطنبت في مدح "اللغة المتفجرة" وأسرفت في الثناء على "الحساسية الجديدة"، ولم تقتصد في تقييد "الفردية الحرة" و"إمبراطورية الجسد"،.... يتلامح البعد الثالث في مفهوم السببية الاجتماعية - التاريخية، فما ينهض بالأدب يقترن بعقل تحرر من المحاكاة الصماء، علم ذاته، كما علمه غيره، الاعتراف بقيمة المتخيّل، الذي يجمع بين القائم والمحتمل ويرتبط بإنسان يعيش في مجتمع يرى في الحوار فضيلة ولا يطمئن إلى الإطلاقيات والأحكام المطلقة. فكما أن لإبداع "فيكتور هوغو" الكبير أسبابه، فإن للعقول العربية التي ما زالت مفتونة بالمقامات أسبابها أيضاً. ليس في الخالدي ما يؤمن بـ "الانبثاق"، الذي يعتقد القائلون به أن الإبداع من صنع نخبة موهوبة تقف فوق المجتمع. فقد عايش مولير، وهو ما أدركه مؤلف الكتاب، دلالة النقد الاجتماعي، الذي يوحد بين الحرية وحقوق المواطنة، ولم يستولد مسرحه من قواميس اللغة الفرنسية القديمة والجديدة.

أفرد الخالدي صفحات طويلة للشاعر فيكتور هوكو، وعرض لأعماله شعراً ونثراً، وقومه وأثنى على كفاحه، ووجه إليه تحية واسعة، مدفوعاً بأسباب متعددة. أراد هذا "المقدسي" أن يشارك الشعب الفرنسي احتفاله بالذكرى المئوية لشاعره الكبير، وأن يضيء دوره "الانقلابي" الذي بشر بالثورة، ودفع ثمنه بلا حسابان، وأن يثني أيضاً على جهده في التعريف بالأدب العربي، وأن يحرض الجيل الجديد من الأدباء العرب على التعلّم منه، داخل الإبداع الأدبي وخارجه. فلولا هالة كاتب رواية "البؤساء" للصيقة بالثورة الفرنسية، لما كان له تلك الشهرة العالمية، ولما حاول حافظ إبراهيم ترجمتها إلى العربية. يقول الخالدي في هذا المجال: "وكان لقومه الحظ الأوفر من التقلّبات السياسية والتبدّلات الاجتماعية واستوقفوا نحوهم أنظار العالم المتمدن بأسره"، تستوقف "التقلّبات السياسية"، أي "الثورات"، نظر العالم المتمدن، كما لو كان الإقدام على الثورات، كما النفور منها، معياراً للثقافة والتمدن والارتقاء.

يتراءى البعد الأخير، الذي هو من ثوابت الفكر التنويري العربي، في الاعتراف بكونية الإبداع الإنساني، الذي يسوّغ استفادة الشاعر العربي من غير العرب مثلما أتاح، في القرن الحادي عشر، انتقال قواعد الشعر العربي إلى الغرب. عالج المؤلّف هذا البعد في فصل عنوانه: "ما اقتبسّه الإفرنج من قواعد الشعر العربي"، الذي يدلّ على ثقافة واسعة في المجالين معاً، ويدعو إلى التعلّم من "الآخر" بمنظور نقدي لا انغلاق فيه. ولعل اقتناعه بضرورة انفتاح الأدب العربي على الأجناس الأدبية الحديثة، لأن ارتقاء الأدب من تنوع أجناسه، هو الذي وضع على قلمه، وهو يتعرّض لتعامل العرب مع الأدب اليوناني، نقداً مضمراً، ذلك أن العرب تعاملوا معه بمعايير ضيقة: "فيتضح مما تقدّم أن العرب لم يأخذوا من الأمم الذين ترجموا كتبهم إلا العلم والحكمة فقط ولم يحفلوا بشعر اليونان ولا برواياتهم الشخصية ولا بشعر اللاتين وخطبهم ولا ترجموا شيئاً من ذلك. مع أنهم رأوا في كتاب المنطق لأرسطو ثناء طيباً على أوميروس الشاعر اليوناني ولكنهم لم يقلّدوه ولا اتبعوا ولا نهجوا منهجه..." يستمر هذا الموقف، الذي يقبل بالعلم والتقنية ويرفض أساسهما الفلسفي بأقسط مختلفة، إلى يومنا هذا.

اقترن إقبال الدارسين العرب على الأدب الغربي، في حقوله المختلفة، بمعارفهم اللغوية، فقد كان الخالدي يعرف التركية والفارسية والفرنسية، وذهب قسطنطين الحمصي إلى فرنسا ودرس فيها الفلسفة فترة، وأقام في إيطاليا وتعلّم لغتها، وأن سليمان البستاني، الذي نشر في مصر عام ١٩٠٤ ترجمته المجيدة لـ "إلياذة هوميروس"، التي عمل فيها من ١٨٨٧ إلى ١٩٠٢، كان يعرف أربع لغات أوروبية، إضافة إلى اليونانية والتركية والفارسية، ...

مارس الخالدي النقد الأدبي من وجهة نظر حديثة، فجانّب الاختصاص الضيق، الذي يبدأ بالنصوص وينتهي بها، وقرأ الأدب كعلاقة اجتماعية تُباطنها علاقات اجتماعية أخرى، تنطوي على السياسة والثقافة وتنظيم المجتمع مقترباً، في حدود زمنه، من النقد الدنيوي الذي قال به إدوارد سعيد، بعد عقود.

٢. المقارنة: من المجتمع إلى الأدب:

يثير مسعى الخالدي إلى دراسة الأدب الفضول والتساؤل، ذلك أنه جاء من عائلة عريقة تتميز بسلطة اجتماعية وانتمى، بعد إنهاء تحصيله المدرسي، إلى نخبة اجتماعية مرموقة وشغل، لاحقاً، موقعاً عالياً في "السلك الدبلوماسي". كان في مساره ما يأخذه إلى العمل في دوائر السلطة، الذي كان طموحاً مسيطراً في زمانه، إذ قيمة الإنسان الظاهرية من عائلته، وإذ قيمته الفعلية من الموقع الذي يشغله في جهاز السلطة.

وإذا كان إمام الخالدي بالأدب واللغة والتاريخ أمراً مألوفاً لدى "العائلات العريقة"، فإن خروجه عن المألوف تجلّى في إنجازه دراسة مختصة، وربطها بمنهج مقارن دقيق، يستبعد الاستظهار السهل، ويؤثر التحليل والتفسير والاستنتاج. ولعل وعيه بدخول عالم الأدب من باب غير مألوف هو الذي أملى عليه عنوان كتابه "تاريخ علم الأدب"، مؤكداً أن قراءة الظاهرة الأدبية علم لا يختلف عن العلوم الأخرى، وأن له منهجه وقواعده. وسواء كان النقد الأدبي علماً، أم أنه مجرد حقل خاضع للتذوق، فإن في استعمال كلمة: "علم" احتجاجاً على الارتجال والأحكام الجاهزة، وابتعاداً عن منظور جاهز يقصر "الإبداع الشعري" على العرب.

اختار الخالدي، وهو ينقد معطيات ساذجة ترى "الأدب العربي" ولا ترى غيره، أن يذهب إلى أدب "آخر"، أخذاً بالمأثور القائل: "والضد يكشف حسنه الضد". ففي مقابل العمومية الأدبية، التي تختصر الأدب إلى قواعد النحو والصرف ولغة القواميس، قرأ "المقدسي" أدباً فرنسياً متنوعاً في مناهجه وفي أجناسه الأدبية، منتقلاً من العام إلى الخاص، قائلاً بأن "قوة الأدب" من تنوع أجناسه، وأن الأجناس الأدبية المتنوعة يأتي بها "الواقع الانقلابي"، ولا تورث توريثاً، كما لو كان لكل فترة تاريخية أنواع أدبية خاصة بها، تضيف إليها الفترات اللاحقة أنواعاً غير مسبوقة.

يقول الخالدي: "وكان عصر لويس الرابع في الأدب عصرًا مدرسيًا (كلاسيك) أشبه بعصر أوغسطس عند الرومان وبعصر برقليس عند اليونان. ونبغ من شعراء الفرنسيين في فن الفاجعات (تراجيدي) الأديب بيير كورنيل والشاعر المغلّق راسين. ونبغ في فن المضحكات (كوميدي) الأديب بوليير. ونبغ في فن الهجويات (ساتير) الأديب المدقق بوالو. فهؤلاء من نوابغ العصر المذكور الذي بلغ اللسان فيه منتهى "الفصاحة والبلاغة". يرمي هذا القول، الذي يحايثه وعي تاريخي لا يقَرُّ الثبات ولا يعترف به، إلى تبيان قصور الأدب العربي "الحديث" عن آداب الأمم المتحضّرة، وإلى تخلفه عن "الزمن العالمي" الذي يعيش فيه.

مرّ القول السابق على "الزمن التاريخي" مرّتين: مرة أولى وهو يشير إلى "كلاسيك"، أي العصر الذي عاش قضاياها المتوارثة وهيأ الشروط لعصر جديد، ومرة ثانية، وهو يلامس حياة اللغة حيث

"اللسان" يزدهر ويبلغ منتهى البلاغة أحياناً، ويهمد ويذبل ويتكلس في فترات أخرى. وتعبيراً عن حيوية الأزمنة التي تفرض حاجات أدبية متطورة، تحدث الخالدي عن "التراجيدي، الكوميدي والساتير"، التي تعني "المأساة والملهاة والأدب الهجائي". شاء المؤلف أن يعالج موضوعه من داخله، أي أن يجد نظيراً عربياً للمفردات النظرية الفرنسية، مجتهداً قدر ما يستطيع قائلاً: الفاجعات، المضحكات، وفن الهجويات، ... عبّر في اجتهاده عن صعوبات الانتقال من ثقافة إلى أخرى، لأن ما لا يمكن ترجمته لا يمكن فهمه، وهو ما أشار النقد الأدبي العربي إليه لاحقاً بمصطلح: التبييء، الذي يعني ربط المفاهيم بثقافة المجتمع ولغته.

عمل الخالدي على تقديم مادة أدبية جديدة، وترجمة المفاهيم الخاصة بها، كاشفاً عن ريادته في مجال المقارنة الأدبية وعن غربة اللغة العربية عن الثقافة المعاصرة. فقد ترجم ما يدعى اليوم بالمدسة الرومانسية بـ "الطريقة الرومانسية" والواقعية بـ "الطريقة الحقيقية"، والمسرحية بـ "الفاجعة أو المبكية"، واكتفى بنقل بعض المصطلحات كما جاءت في لغتها الأصلية، حال "لبريك"، التي تعني الشعر الغنائي، و"دوكيمان"، التي تعني الوثائقي أو التسجيلي... طرح في هذا كله السؤال الشائك التالي: كيف يمكن نقل ثقافة ذات تطور تاريخي معيّن إلى لغة ثقافة أخرى قصّرت تاريخياً عن هذا التطور؟ فالانتقال الثقافي لا يرتبط بالكلمات، ولا حتى بالرصيد اللغوي، فهو متصل وشديد الاتصال بالمعيش الثقافي، في شكله الأدبي وغير الأدبي، وبالبيئة الاجتماعية، في حاجاتها الأدبية والفنية. ولهذا جاء العرب المشتغلون بالمسرح بلفظ: المسرحية، حين كتبوا المسرحية وعثروا على جمهور مسرحي، وغدت الواقعية كلمة معروفة وسائدة، حين كتب الأدباء العرب الرواية وعثروا على نقد أدبي يروج للقيم الواقعية في الأدب. ومع أن السياق التاريخي جعل الخالدي مغترباً في مجاله، وأثقل عليه بغربة لغوية، فقد سعى، معتمداً على وعيه الحاد، إلى التحرّر من هذا الاغتراب، فترجم وعزّب في آن: ترجم وفقاً لإمكانات اللغة العربية في زمنه، و"عزّب" حين كان في اللغة العربية ما لا يحتاج إلى ترجمة، فهو يقول: "فالأود والبلاد والأليجي... إلخ، يقابلها في العربية المدح والغزل والثناء... إلخ، غير أن هذه الأقسام في العربية من الأقسام المعنوية وأما عند الفرنسيين فهي من الأقسام اللفظية التي لكل منها عروض مخصوص وشكل معروف...". ثم يقول: "وأما الكوميديا فهي مصورة لأخلاق الهيئة الاجتماعية ومسائهم ومعايهم وبصورة مضحكة كروايات مولير ومنها رواية تارتوف وهي مترجمة للتركية..". اضطرب الخالدي أمام الوقائع الأدبية الغربية عن ثقافته العربية، فترجم التسجيلي، "دوكيمان"، وحاور ما يعرفه مثل شعر المدح والغزل والثناء، وقارن بين المتشابه القريب من الأدب الشعبي، فهو يعقد مقارنة بين الملحمة الفرنسية الشهيرة "ملحمة رولان" وبين سيرة أبي زيد الهلالي، اللتين تحيلان على الشجاعة والجرأة والقوة. بل انشده إلى المقارنة دفعه، وبشكل لا تنقصه الطرافة،

إلى مقارنة قتال الشاعر الإنجليزي اللورد بايرون إلى جانب اليونانيين ضد الأتراك، ومواجهة المتنبي للخصوم الذين اعترضوا طريقه. وإذا كانت المقارنة الأولى "ملحمة رولان" قريبة من المعقولة، إذ لكل متخيل شعبي بطل يؤسره، فإن المقارنة الثانية ناتجة عن قياس شكلائي تنقصه المعرفة، ذلك أن اللورد بايرون لم يكن مهجوساً بالفخار الذاتي، بل لازمه شغف بالموت أقرب إلى العدمية.

قرأ الخالدي، معتمداً على منهجه المقارن، أثر الشعر العربي على الفرنجة، الذي أخذوا من العرب "علم القوافي"، واستعملوه في القرن الثالث عشر وشيئاً من "أدب الطرفاء" الذي يسخر من "علية القوم". كما قدم ملاحظات نبهة وهو يقرأ الأثر العربي في شعر "التروبادور" في فرنسا، أو "الشعراء الجوالين"، الذين حاكوا العرب، والأدب الأندلسي بخاصة، في القوافي ورقة الغزل واللحن الموسيقي.. لم ينس أن يتوقف أمام البيئة الاجتماعية، التي تحفز على التخلي عن بعض الأعراف الأدبية، واستبدالها بما هو أكثر مواءمة.

ربما يكون مفهوماً سبب المقارنة المتكررة، التي عقدها الخالدي بين "فيكتور هوغو" وأبي العلاء المعري، فلكليهما معرفة واسعة وثروته اللغوية، وكلاهما إنساني النزعة يميل إلى التأمل والسير مع حكمة الحياة. غير أن ما لا يقنع هو تلك المقارنة بين مسرحية مولير "تارتوف"، التي لها شكلها الفني الخاص بها وأغراضها الأخلاقية ومجتمعها الواضح في فئاته وقيمه، وبعض أبيات من شعر المعري، التي تميل إلى السخرية. وواقع الأمر أن الخالدي قاد المقارنة إلى مواقعها الصحيحة، تارة، حال حديثه عن شعراء "التروبادور"، والعلاقة بين ملحمة رولان وسيرة أبي زيد الهلالي، وقاده شغف المقارنة إلى مواقع أقرب إلى الاصطناع، كأن يرى "تارتوف" في شعر المعري.

لم يكن ما أنجزه الخالدي ممكناً من دون معرفة واسعة بأدبه العربي وبأدب "الآخر"، إضافة إلى وعي تحرر من الأوهام، لا يقيّد الإبداع الإنساني بدين أو بأمة، ويحتفي بقيم كونية قابلة للتفاعل والتبادل. ولم يكن في منظوره هذا، وهو الفضولي في مجال المعرفة والتنقيب، بعيداً عن طموح الألماني غوته، الذي حلم بأدب إنساني تتمتع به البشرية جميعها، والذي ذكر الخالدي عمله "فاوست" وعلّق عليه.

انطوى بحثه على بعدين، يمكن أن يدعى أحدهما: فتنة الآخر، حيث الآخر طرف أكثر تفوقاً وابتكاراً، تجلى في التفات الخالدي إلى شعر "هوغو"، وفي انجذابه إلى أفكار الثورة الفرنسية، التي جعلت من الاحتفاء بالإبداع معتقداً جديداً. أظهر البعد الثاني فاعلية "الوعي المأزوم"، الذي أدرك نقص مجتمعه واجتهد في تدارك النقص وتجاوزه. ولعل ما يثير الانتباه ركون "المقدس" إلى مصطلح "علم الأدب" تأكيداً لقيمته وتمييزاً له من قراءات بسيطة، تستظهر القديم ولا تضيف له شيئاً. ولهذا تمكن قراءة كتاب الخالدي على ضوء كتاب طه حسين الشهير "في الأدب الجاهلي"، الذي

اعتبر "تاريخ الأدب" علماً، له من القيمة ما يضعه إلى جانب العلوم الطبيعية، مثل علم الفيزياء وعلم الأحياء. تقاسم الطرفان الاحتفاء بالحرية، فواجه الأول الاستبداد العثماني بـ"حريات الثورة الفرنسية"، وجابه حسين "أنصار القديم" بحرية الإنسان المفكر.

تعين علاقة العلم بالحرية عمل الخالدي كتاباً راهناً، بعد مرور قرن على رحيل مؤلفه، ذلك أن ما نقده لا يزال واسع الحضور، في العالم العربي، حتى اليوم.

٣. في فضيلة المقارنة:

تُنسب إلى الخالدي زيادة الأدب المقارن في البحث الأدبي، فقد جاء بمنهج يفتح الأدب العربي على غيره من الآداب، ولا يرى فيه أدباً مغلقاً على ذاته. بيد أن الخالدي، السياسي المحترف في الفضاء العثماني، لم يعالج "الأدب المقارن" إلا لأنه كان واعياً لمعنى المقارنة وأثرها على وعي الإنسان بعامة، أكان ذلك في مجال الأدب أو في مجالات أخرى. فمثلما أنه لا وجود لهوية إلا مقارنة بهوية أخرى، تتفوق عليها أو تقصر عنها، فإنه لا وجود لنص أدبي إلا مقارنة بغيره، يتقاطع معه ويختلف عنه ويفيده ويستفيد منه في آن.

تتمثل المقارنة براءة موضوع، له خصوصيته، بمعرفة مستقاة من موضوع آخر، له خصوصية مغايرة. تفرض هذه القراءة، التي تنتج دينامية جديدة، "معرفة الأنا" التي لها موضوعها، و"معرفة الآخر"، الذي له موضوع يخصه. وفضيلة القراءة ماثلة في التعرف على الاختلاف، وفي ملامسة المشترك أيضاً. وبسبب هذه الفضيلة تقرأ "الأنا": إمكانياتها، في وجوهها السلبية والإيجابية، وتأمل "الآخر"، الذي يحرضها أحياناً، على النقد والنقد الذاتي. ولذلك تتجلى المقارنة مصدرراً من مصادر المعرفة، إذ الوقوف على شعر "فيكتور هوغو" يلزم بمعرفة الأسباب التي دعت إليه وتأمل بنيته الداخلية، ويقود إلى الوقوف على حال الشعر العربي الحديث، الذي حاول أن يقوم بثورة خاصة به. إتكا الخالدي، وهو يقارن بين الأدب العربي والفرنسي، على مادة أدبية متنوعة، ولم يعتبر "الكم المعرفي" المكتفي بذاته معياراً معرفياً. فكما أن الثقافة لا يمكن تحويلها بأدوات ثقافية فقط، كما لو كان في داخلها ما يعدلها، فإن النقد الأدبي، كما رآه الخالدي ومارسه، بحاجة إلى مواد غير أدبية تلتمس في علم التاريخ، الذي يشرح ازدهار البلاغة وهبوطها، وفي علم الاجتماع، الذي يربط اللسان بالبيئة الاجتماعية، حيث فقر الحاجات يفقر اللغة، بقدر ما يؤدي تطور الحاجات وتنوعها إلى لغة متعددة. ويلمس الاختلاف أيضاً في أشكال الحكومات، التي قد يؤدي استبدالها إلى اندثار الآداب والأمم معاً.

أقنع تكامل العلوم الباحث المقدسي، الذي عاش في مجتمع فرنسي صير العلم إلى عقيدة جديدة،

بالحديث عن "علم الأدب" الذي له، ضمناً قوانينه، إذ لا علم بلا قوانين، الأمر الذي جعله يرى "نسبة تامة بين الحرية وارتقاء الأدب"، التي تقابلها "نسبة تامة بين الاستبداد وانحطاط الأدب"، مذكراً بالقانون الفيزيائي. ولأن لكل علم، جديراً باسمه، تاريخاً له سرورة من العلو والانخفاض، رجع الخالدي إلى الأدب العربي، في حالاته المزهرة، مدافعاً عن الإسلام وشارحاً "فقر العقول" باستبداد الحكام. اطمأن في الحالين إلى مفهوم "السببية التاريخية" الذي يعطف كل ظاهرة اجتماعية على الأسباب التي أنجبتها، متأثراً بالفلسفة الوضعية الفرنسية، المسيطرة في زمنه، التي تحيل على أسمين شهيرين هما اوغسنت كونت وإميل دوركايم.

طبق الخالدي. قدر ما استطاع، منهجاً علمياً على الأدب، وأنتج نصاً لم ينتجه غيره من الفلسطينيين طيلة الفترة التي سبقت النكبة عام ١٩٤٨. وعاد وطبق منهجه في نص وطني - سياسي يقترب من الفردية، كتبه قبل موته بقليل، عنوانه: "السيونيزم أو المسألة الصهيونية". وعلى الرغم من الحدود الفاصلة بين الموضوعين، التي لم يكسرهما إلا غسان كنفاني في دراسته الرائدة عن "الأدب الصهيوني"، فإن القاسم المشترك بين نصي الخالدي مائل في المنهج العلمي، الذي يستقصي الظاهرة في وجوهها المختلفة.

٤. الصهيونية في منظور موضوعي:

ابتعد الخالدي في دراسته، "السيونيزم أو المسألة الصهيونية"، التي وضعها في أواخر حياته، عن البلاغة الجاهزة، وعمد إلى دراسة دقيقة عن "جذور الصهيونية"، وطرائقها الإعلامية والسياسية، وانتهى إلى قراءة الفرق بين الممارسات العربية ووسائل "اليهودي المقيم" في فلسطين. فقد رأى المشروع الصهيوني محصلة لسببين: أولهما تاريخ المذابح اليهودية، في روسيا وأوروبا الشرقية بخاصة، التي دفعت إليها "معادة السامية"، أو "الأنتي سيميتزم"، بلغة الأوروبيين، وصعود النزعة القومية في أوروبا في القرن الثامن عشر، التي كان أفقها: الدولة - القومية، ذلك أنه لا قومية من دون دولة تجسّد طموحاتها. لم ينسه بحثه، الذي أراد أن يكون موضوعياً، التوقف أمام الفاعلية الصهيونية، التي طرقت الأبواب جميعاً، كي تحقق ما تريد. عطف على الأسباب الثلاثة دور الدين اليهودي. فبعد أن ربط بين الصهيونية وتأسيس دولة يهودية في فلسطين يهاجر إليها اليهود المتألمون من الإضطهاد المسمى باصطلاح الإفرانج "أنتي سيميتزم"، قرّر أن مصدرها هو: "الإعتقادات المذهبية والكتب الدينية من التوراة والتلمود والآداب العبرية المؤلفة في القرون الوسطى وفي أيامنا هذه التي برزت فيها بصورة جديدة". يتكشّف الدين اليهودي، في عبارة "بصورة جديدة"، أيديولوجيا دينية، أي فكراً دينياً يعاد صوغه من وجهة نظر أهداف سياسية.

حين يقرأ الخالدي صورة اليهودي في روسيا القيصرية يقول: "كان الروس اعتبروا اليهودية مثل مرض الجذام، كما عبّر البعض من الكتاب، لأن هذا التعبير ليس لنا". في تمييز ذاته عن الكتاب، الذين يساوون بين اليهودية والجذام، يعلن عن إدراكه لمعنى "اليهودي المضطهد"، ويتهم التاريخ الأوروبي الذي أنتج معاداة السامية. ولعل وعيه بأورويّة معاداة اليهود، هو الذي حرّضه على تناول تاريخها، في روسيا وبولندا وإسبانيا والبرتغال، وصولاً إلى "قضية درايفوس" في فرنسا، التي واكبها القائد الصهيوني هرتسل، صحافياً، ودفعتة إلى نشر كتابه "الدولة اليهودية" عام ١٨٩٦. استولد الخالدي الحقيقة الصهيونية المفترضة من التاريخ الأوروبي، واستولد مأساة فلسطين القادمة من الحقيقة الصهيونية، مؤكداً، في الحالين، أن الشعوب الصغيرة ضحية لأخطاء الشعوب الكبيرة. ارتكن إلى شكل من التوليد المنطقي، المدعم بوقائع تاريخية، حيث الصهيونية أثر ملازم لمعاداة السامية، وحيث الصهيونية ومعاداة السامية أثر ضروري للتاريخ الأوروبي العنيف، الذي "يكافئ" شعوباً يعترف بها بمعاينة شعوب أخرى لا يعترف بوجودها.

يقول الخالدي: "فتاريخ الأنتي سيتزم مطابق لتاريخ الصهيونية، أي لظهور الدعوى الأولى والشروع باستعمار فلسطين، حيث هاجر في نيسان (إبريل) سنة ١٨٨١ إلى فلسطين أفراد من يهود روسيا وأحدثوا فيها أول مستعمرة يهودية، دعوها "ريشون له زيون"، وتعرف عند العامة بعيون قارة، وريشون كلمة عبرانية معناها الأول أو الرأس، ويطلق هذا الأخير على كبير اليهود في القدس وهو الحاخامباشي". تتسم هذه السطور القليلة بلغة مقتصدة، تصف موضوعها المباشر، وبمنهج علمي يقرر اسم الظاهرة ومعناها وتاريخ حصولها كي يقترح، لاحقاً، أسلوب معالجتها.

شكل الاضطهاد الأوروبي، في رأي الخالدي، الشرط اللازم لنشوء "النهضة القومية اليهودية"، التي استلهمت أبعاداً من عصر التنوير الأوروبي، في تناقضاته المتعددة، ليس آخرها قول ديزرائيلي: "القومية مفتاح التاريخ". بيد أن ما أعطى النهضة المفترضة قواماً مادياً يتمثل بالجهد اليهودي، الذي توازعت عناصر كثيرة: الإنجيلجيسيا والفاعلية الثقافية والإعلامية، التضامن اليهودي والتخطيط الدقيق، والسلاح المالي الذي يثلم أي سلاح آخر"... يصف الخالدي السياسة الإعلامية الصهيونية، الرامية إلى التكامل وتوسيع الأثر فيقول: "واستعملوا هذه الوساطة مع بعض الجرائد السورية كجريدة النصير الصادرة في بيروت وجريدة النفير في القدس وجريدة الأخبار في يافا وغيرها. فإذا نشرت مقالة في جريدة النصير مثلاً في الدفاع عن الصهيونية، نقلتها جريدة "جون ترك" - تركيا الشابة - في الحال، وأوهمت، أن الدفاع ورد من جرائد سورية معتبرة...". ومع أن الخالدي رصد النشاط الصهيوني، في نهاية العقد الأول من القرن العشرين، فقد أدرك بحسه السياسي الرهيف حقيقة المشروع الصهيوني السائر نحو هدف محدد، فهو يقول: "لم يدع الصهيونيون شيئاً من شارات الدولة

إلا وضعوه، ولم يكتفوا بالعلم الصهيوني وطوابع البريد الصهيونية، حتى زادوا عليها المارش الصهيوني وسموه "هاتكوه"، وهي كلمة عبرانية معناها الأمل، كما اتخذت الأمة الفرنسية "المارسيليز" نشيداً لها". عمل المشروع الصهيوني على بناء رموز الدولة قبل الوصول إلى الدولة، خلافاً للأمة الفرنسية التي وعت وحدتها، وأقامت عليها كياناً سياسياً يمثل الإرادة القومية الجماعية القائمة.

مارس الخالدي وحدة المعرفة والنظر السياسي، حيث المعرفة ضرورة وطنية، وإذ للنظر السياسي مرجع موضوعي، بعيداً عن الارتجال والقياسات الخاطئة، وإذ في التعامل مع الآخرين جدية عملية تساوي جدية الخطر الصهيوني الذي يلوح في الأفق. فهو يكتب على سبيل المثال: "أما مدارس الأليانس الزراعية فأهمها مدرسة يافا التي تأسست عام ١٨٦٠، وتعرف بمدرسة "نيتز"، وفيها ٨٥ تلميذاً، وبلغت مصاريفها في سنة ١٩٠٨ - ١٩٠٩ مبلغاً قدره ١٠٨,٧٩٩ فرنكاً و ٦٤ سنتيماً، دفعت منها جمعية الأيكا ٥٤,٤٠٠ فرنك، وصرف من هذه المبالغ ما يقرب من عشرة آلاف فرنك (٩,٥١٢) لتحسين الأملاك كرفع الجدران وتحديد الحدود وغرس الأحراش والأشجار وشراء الحيوانات ونحوه، وبلغت واردات هذا الجفتلك ٥٥,٥٦٨ فرنكاً".

يفصح اسناد الفكرة بالأرقام عن جدية النظر السياسي الوطني، ويشهد على الدأب والمثابرة. استفاد الخالدي، في بحثه، من ثقافته الفرنسية، فأخذ بمنهج "كونت" الشغوف بموضوعية المعرفة، واستعان بالصحف والكتابات الفرنسية. ولهذا قرأ الميزانية الصهيونية بالعملة الفرنسية، القائمة على "الفرنك والسنتيم"، وقرأ "الظاهرة الصهيونية" كلها بمنظور حديث، يؤمن بالفعل والتنظيم والمردود، ولا يعبأ بالكلام المجرد.

اتكأ على هذا المنهج صاغ الخالدي المشروع الصهيوني في ملامحه المختلفة. فعرف "النظرية الصهيونية" في منابها الفكرية وغاياتها السياسية، وبين الأدوات العملية التي تنقل المشروع من حيز الفكرة إلى مجال التطبيق. وفي المجال الأخير عين دور النخبة اليهودية المثقفة والفضاء الإعلامي الذي تحرك فيه، من حيث هو مزيج من الثقافة والمراوغة و"اليوتوبيا المقاتلة" والقدرة المالية المبهرة. حين يربط الخالدي بين الدبلوماسية الصهيونية والقوة المالية يقول: "إنهم يريدون (الوفد اليهودي) التذاكر والتفاهم مع حكومة السلطان على أساس تنظيم المالية العثمانية، فإن الخزينة في احتياج إلى المال، ولليهود اليد الطولى في معاملات القروض والمراوحة، وفي أيديهم ثلث ثروة العالم مع قلة عددهم.. وتشرف هرتسل بالمتول بين يدي خليفة المسلمين مرتين، وقبل أن يبرح الآستانة أنعم عليه السلطان عبد الحميد بالنيشان المجيدي الأول، فذهب إلى لندن حيث قابل جمعية المكابيين في ١١ حزيران (يونيو) سنة ١٩٠١، وأعرب لهم عن ثقته بنجاح المهمة التي قابل من أجلها السلطان وطلب من اليهود للحصول على امتياز فلسطين مليوناً ونصف مليون من الجنيهات الإنجليزية".

وإذا كان هرتسل قد طلب من خليفة المسلمين شراء فلسطين مقابل مبلغ معلوم يدفع دفعة واحدة ومرتب شهري ثابت، فإن روتشيلد كان قد اهتدى إلى سلاطين صغار، يبيعون في فلسطين أرضهم لليهود المهاجرين من روسيا وأوروبا الشرقية بأموال روتشيلد وأمثاله من أغنيائهم، ويقومون بإنشاء المستعمرات: "فعددها في هذه السنين الأخيرة ثمان وعشرون مستعمرة ومساحتها ٢٧٩,٤٩١ دوماً، اشتروها بثمن بخس بمساعدة ولاة البلاد وأغنيائها. وفيها من اليهود المستعمرين ٨٠٠٠ نفس ويهاجر إليها في السنة نحو ألفين مع عدم تصريح الدولة، لكنهم يستعملون أنواع الحيل والدسائس والرشوات ولا يخرجون منها بعد دخولهم إليها بصفة زائرين".

يصف الخالدي في سطورهِ القليلة الغاضبة، بعضاً من أحوال البلاد، فيقول: "وحيث أن الأمم الهمجية تقتبس من المدنية الرذائل قبل الفضائل، فإنك ترى عرب بئر السبع مقبلين على المسكرات والغانيات مع اليهود، وقد أتاهم جوقة مؤلفة من ثلاث ممثلات جميلات وثلاثة ممثلين، واستمروا شهراً كاملاً يمثلون أمام العربان في بيوت الشعر عند حمود عروش، عضو الإدارة في بئر السبع". وحين يتوقف أمام التواطؤ بين أعيان الإدارة المحلية العثمانية وشركة "الإبكا" اليهودية، التي تنهب الأرض العربية، يقول: "وعلى هذه الكيفية شرعوا في مشتري الأرض باسم المستنطق، ومن تمنع عن البيع اتهم بجناية وألقي في السجن وضيق عليه حتى يُكره على البيع". في مقابل الفلاح الفلسطيني المغتصبة أرضه، تقف، وكما يشير الخالدي، مزارع يهودية فيها "آلات وأدوات زراعية من الطراز الأوروبي الجديد"، ومدارس وأطباء وجمعيات صهيونية منظمة، تضع في فم "عضو الإدارة" قطعة من ذهب، كي يضع جلاذوه في فم الفلاح الفلسطيني قبضة من تراب.

يقدم الخالدي بعد أن يصف المستعمرات اليهودية، التي اشترتها أموال البارون إدموند دو ريتشيلد، صورة دقيقة التفاصيل عن المستوطنات اليهودية، تتضمن المساحة وعدد السكان ونفقات المزروعات والأرباح النهائية، مروراً بالمدارس وصناديق الاقتصاد والإقراض وعدد الحيوانات والطيور، وصولاً إلى النشاط السياسي الذي ميّز كل واحدة منها.

أخذ الخالدي دور المؤرخ وعبر منه إلى دور "المسؤول الوطني" الذي يبحث عن "إدارة وطنية"، تواجه المشروع الصهيوني بأدوات وطنية. أضاءت أفكاره وحدة الأرض والفلاح، كما لو كانت مأساة فلسطين هي مأساة الفلاح الفلسطيني، الذي يحسن القتال العفوي ولا يحسن السياسة. ولم يكن مأل هذا الفلاح، في التحديد الأخير، إلا أثراً لسلطة شرقية مستبدة، تنصر ذاتها بهزيمة رعاياها، ولا تفرق بين الأرض التاريخية والسلع الكاسدة. يقول مونتسكيو: "حين يريد متوحشو لويزيانا قطف الثمار، فإنهم يقطعون الشجرة من جذعها ويقطفون ثمارها، وهكذا تفعل الحكومة المستبدة". ولقد كان في الشجرة الفلسطينية، التي قوّض الاستبداد العثماني جذورها، ما يشبه الشجرة التي

حدّث عنها كاتب "الرسائل الفارسية".

رأى الخالدي، وهو يشرح نشأة الصهيونية، أن تاريخ الصهيونية هو تاريخ معاداة السامية، وأن ما حرّض عليها مائل في صعود الحركات القومية الأوروبية وتحققها في كيانات سياسية مستقلة. وفي الحالين، يؤكد الخالدي، في الحالين، الصهيونية كظاهرة طبيعية مستقلة بذاتها، أنجزها يهود حاذقون، أمّن لهم حذقهم وحسن تنظيمهم تعاطفاً واسعاً لدى الدول الأوروبية، ومكّن هذا التعاطف، ووطنه، نفوذاً مالي شديداً.

تفتقر الأطروحة الأولى، التي تساوي بين تاريخ الصهيونية وتاريخ اللسامية، إلى الدقة والصواب. فهي تجعل من اللسامية ظاهرة حديثة، وهو أمر غير دقيق، أو تفترض الصهيونية ظاهرة قديمة، وهو افتراض مُعتل أيضاً. ويعود هذا الخلل إلى التعامل مع الصهيونية كظاهرة يهودية محضة، حددت، ذاتياً، الزمن الذي تولد فيه والمكان الذي ترحل إليه والوسائل التي تربط بين العلاقتين. ساعد على هذا التفسير قراءة قاموسية لكلمة اللسامية، التي هي كلمة حديثة أطلقها رجل الإعلام الألماني فيلهلم مار عام ١٨٧٣.

لقد وُجد كره اليهود، دون أن يكون ظاهرة أبدية، في مجتمعات مختلفة، وبأشكال لا متكافئة، قبل عام ١٨٧٣. والتعبير الذي اقترحه مار دعائي وذو أهداف أيديولوجية تحريضية ولا يعبر عن الوقائع التاريخية. وواقع الحال أن الصهيونية السياسية ولدت في الزمن التاريخي الذي فرض انحسار اللسامية، وفرض التعامل مع اليهود كأفراد عاديين يتمتعون بحقوق المواطنة الكاملة، عقب الثورات الأوروبية الحديثة، وخاصة الثورة الفرنسية. والإشارة إلى "الحلقات الضعيفة" في الحداثة الأوروبية الحديثة، كروسيا، لا يغيّر من الأمر شيئاً، لأن الاضطهاد، الذي كان يقع على اليهود، كان يصيب فئات اجتماعية غير يهودية أكثر اتساعاً، بأشكال مختلفة.

ولعل الحنين، المدنّر باللاهوت، إلى زمن أسطوري قديم، هو ما يكسر الأطروحة الثانية التي قال بها الخالدي، والتي ترى في الصهيونية استجابة لـ "روح العصر" القومية. فالقوميات الأوروبية، وفي صياغاتها الأخيرة، أثر من آثار الثورات البورجوازية، التي أنتجت الحداثة وأنتجتها التحديث الاجتماعي الشامل. وقد سعى هذا التحديث إلى تهميش اللاهوتي والتضييق عليه، على خلاف القومية اليهودية، التي استجارت باللاهوت وعمته، كي تستطيع العثور على تبريرها النظري. ولهذا يكون منطقياً أن تنشأ القومية اليهودية المفترضة في زمن منفصل عن الزمن التاريخي الذي شكّل القوميات الأوروبية، وأن تحقق وجودها السياسي فوق أرض غير أوروبية، في زمن تراجع السيطرة الاستعمارية.

ليس في خطاب الخالدي، رغم ارتبائه المحدود، ما يربطه بأثره يبيعون أراضيهم إلى الوكالة اليهودية، وليس فيه، وهو الباحث عن فلسطيني نموذجي، ما يربطه بأعيان المدن. فقد كان وطنياً مستنيراً حاسماً، اتكأ على ثقافته الأدبية والسياسية، وأنشأ "نظرية في الصهيونية"، عناصرها "المناخ الأوروبي الحديث" و ضعف الدولة العثمانية والأيدولوجيا الدينية اليهودية، وفاعلية الطرف الصهيوني، الواقف على أرض صلبة، متنوعة الدعائم. مزج بين العامل الموضوعي والعامل الذاتي وتوقف، وهو الوطني الغيور، أمام العامل الذاتي، الذي لا يستقيم تأمله إلا برصد وضع الإنسان الفلسطيني، الذي يتداخل فيه السلب والإيجاب معاً. تركت ممارسات الخالدي للثقافة الفلسطينية شهادة حافلة بالأبعاد المضيئة: ربط الاختصاص الأدبي بمفهوم الحرية وتحرير الإنسان، التوحيد العضوي بين المعرفة الحديثة والنظر السياسي النقدي، والانطلاق من الوقائع المشخصة التي تعيد صوغ ميزان القوى وقراءة الظواهر في عناصرها المتعددة، بعيداً عن بلاغة تلوك كلمة "الحق" ولا تدرك معناها، ذلك أن الدفاع عن الحق من دون قوة تدعمه، طريق إلى الهزيمة.

أعاد الخالدي، في كتابه : تاريخ علم الأدبي والسيونيزم"، تعريف القديم والحديث، مؤكداً أن القديم هو الجهل والاستبداد، وأن حداثة المثقف من وعيه التاريخي، الذي يقارن بين النقائص، مسترشداً بالمصلحة الوطنية.

إشارات

١. روعي الخالدي: تاريخ علم الأدب، دمشق، ١٩٨٤ مع مقدمة ضافية للدكتور حسام الخطيب.
٢. قسطاكي الحمصي : منهل الورد في علم الانتقاد، مصر في ١١ ك ٢ (يناير) سنة ١٩٠٧، من دون ذكر دار النشر.
٣. عبد الرحمن الكواكبي ، طبائع الاستبداد، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٨٣.
٤. فيصل دراج: ذاكرة المغلوبين، الهزيمة والصهيونية في الخطاب الثقافي الفلسطيني، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٢.
٥. نشر كتاب الخالدي عن الصهيونية، على حلقات في جريدة الحياة اللندنية، ابتداء من ٣٠ آب/اغسطس حتى ٥ أيلول/سبتمبر عام ١٩٩٧، مع مقدمة منيرة للأستاذ وليد الخالدي، وجميع الاستشهادات مأخوذة من جريدة الحياة.
٦. د. هاشم ياغي: حركة النقد الأدبي الحديث في فلسطين، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٣.
٧. يوسف لمدان: العرب والصهيونية (أنظر المقدمة الخاصة بدور المثقفين الفلسطينيين)، دمشق، ٢٠٠٩.